

וּבְשִׁירַת מֶאֶה שָׁנִין לְשִׁתִּיתָא  
יִתְפַּתְחוּן תַּרְעֵי דְחֻכְמָא לְעֵילָא  
וּמְבוּעֵי דְחֻכְמָא לְרִיתָא

בשנת שש מאות לא־ף השישי  
יפתחו שערי החכמה מלמעלה  
ומעיינות החכמה למטה  
(זוהר הקדוש דף קיז, א)



ספר

# ריץ כעבי

אקטואליה בהלכה

בירורי הלכה

ב

מאת

עבי רייזמן

לוס אנג'לס

שבט תש"פ

ספר  
רִיז כֶּצְבִי

אקטואליה  
בהלכה

ב



כל הזכויות שמורות



ZVI RYZMAN  
218 S. ALTA VISTA  
LOS ANGELES  
CA. 90036 U.S.A.

פקס:  
323.278.1211

דוא"ל:  
z-ryzman@aiibeauty.com

## ∞ תוכן הענינים ∞

### - כרך ב -

סימן א	חייל שהרג מחבל מנוטרל.....	א
סימן ב	חיוב מחיצה בחתונות.....	יט
סימן ג	אשה בשבע ברכות.....	מה
סימן ד	פרסום תמונת אשה.....	פה
	פרק א צילום תמונת אדם.....	סה
	פרק ב איסור הבטה והסתכלות בנשים ובבגדיהן.....	ע
	פרק ג הסתכלות בתמונת אשה.....	עג
סימן ה	ראיות נסיבתיות (Circumstantial evidence).....	פא
	ענף ב מכונת אמת.....	צה
סימן ו	גידול כלב בראי ההלכה.....	ק
	ענף ב גידול 'כלב נחיה'.....	קד
	ענף ג האם כלבי שעשוע הם מוקצה בשבת.....	קיג
	ענף ד האם ראוי לגדל כלבים.....	קיח
סימן ז	הזכות למנוע רעש נביחת כלבים.....	קכ

#### יורה דעה

סימן ח	בשר מתאי גזע.....	קלא
	פרק א החששות.....	קלה
	פרק ב הטעמים להיתר.....	קמג
	פרק ג אכילת בשר מתאי גזע עם חלב.....	קנט
	פרק ד גידולי איסור.....	קסג
סימן ט	מסורת באכילת בהמות עופות חיות ודגים.....	רו
	פרק א מסורת ונאמנות על אכילת מיני בעלי חיים כשרים.....	רו
	פרק ב תרנגול הודו.....	ריא
	פרק ג שור הז'בו.....	רטו
	פרק ד מסורת באכילת דגים.....	ריט

סימן י	בישול בשר בחלב לצורך מחקר ולימוד	רכג
סימן יא	מסחר ושיווק מאכלים שאינם כשרים	רלז
סימן יב	מסחר בתכשיטי שתי וערב ועצי אשוח	רנג
	פרק א האם צורת שתי וערב נחשבת עבודה זרה	רנג
	פרק ב ייצור ומסחר בצורות שתי וערב	רס
	פרק ג מסחר בעצי אשוח	רסט
סימן יג	קעקוע בזרועו של כהן	ערב
סימן יד	מצלמות וידאו בהלכה	רפה
	פרק ב השגחה על חליבה באמצעות מצלמות וידאו	רחצ
	פרק ג קיום מצוות ודיני תורה באמצעות וידאו	דש
סימן טו	כיבוד אב ואם שדעתם אינה צלולה	שיז
סימן טז	ישיבה ועמידה במקום הקבוע של אביו או רבו	שכז
סימן יז	ישיבה ועמידה כשגבו מופנה לספר תורה	שלד
סימן יח	לימוד תורה בליל נִיטל	שמה
סימן יט	דפי לימוד לגניזה או למיתזור	שפא
סימן כ	מחלל שבת שכתב אות בספר תורה	שעז
סימן כא	אשה במצות כתיבת ספר תורה	שצב
סימן כב	מילה שלא בזמנה בשעות הבוקר או אחר הצהריים - הרצוי והמצוי	תיג
סימן כג	סנדק אחד לשני אחים	תכז
	ענף ב פדיון הבן על ידי כהן אחד לשני אחים	תלד
❖		
	מפתח ערכים מפורט	תלז

בס"ד

## בשערי החכמה המנהיגות והפרנסה

הקב"ה הראה לשני גדולי האנושות, אדם הראשון ומשה רבינו, את כל הדורות העתידים להיות בעולם, חכמיהם ופרנסיהם, כדברי הגמרא במסכת עבודה זרה (ה, א) "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (בראשית ה, א) זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם, וכי ספר היה לו לאדם הראשון. מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון, דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו". וכמובא במדרש (ויקרא רבה כו, ז) "א"ר יהושע דסכנין בשם ר' לוי, מלמד שהראהו הקב"ה למשה, דור דור וחכמיו, דור דור ומנהיגיו, דור דור ופרנסיו".

ויש להבין, מדוע הראה הקב"ה דוקא לאדם הראשון ולמשה רבינו את כל הדורות העתידים להיות בעולם.

ועוד צריך ביאור, מדוע הראה להם הקב"ה את ה"פרנסים" בכל הדורות – מה עניינם המיוחד של הפרנסים וחשיבותם אשר בזכות זה נמנו בצוותא עם החכמים, ומה ביניהם ובין מנהיגי הדור.

☆

ביאור הדברים נראה בהקדם מחלוקת רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחי (ברכות לה, ב) האם חובת האדם לנהוג בדרך ארץ ולעסוק בפרנסתו ולקבוע עיתים לתורה, או שעליו לעסוק אך ורק בלימוד התורה והקב"ה ימציא לו פרנסתו: "תנו רבנן, ואספת דגן, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ, יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דגן, הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה. אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ואספת דגן, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר ועבדת את אויביך".

בהמשך הסוגיא אמר אביי: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, כרשב"י ולא עלתה בידם". ומובא בגמרא, שרבה אמר לרבנן שבימי תשרי וניסן יתבטלו מלימודם לצורך פרנסה, כדי שעל ידי כך יהיו פנויים לעסוק בתורה בשאר ימות השנה.

בדברי אביי ורבה מפורש שהכריעו להלכה כדעת רבי ישמעאל, שיש להנהיג דרך ארץ עם לימוד התורה.

וכן פסק להלכה מרן השו"ע (או"ח סי' קנו סע' א) "ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה

מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון". וציין המג"א (ס"ק א) דהיינו כדעת רבי ישמעאל, וכדברי הגמרא "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן".

אמנם כבר כתב הביאור הלכה (סי' קנו ד"ה סופה) שהכרעת השו"ע כדעת רבי ישמעאל נאמרה "לכלל העולם, שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להימצא בכל עת באופן זה וזהו שאמרו בברכות "הרבה" עשו כרשב"י ולא עלתה בידן, דהיינו דוקא הרבה והקב"ה בוודאי ימציא להם פרנסתם".

מהמשך דברי הביאור הלכה נראה שכן נקט הרמב"ם, שכתב בהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"י) "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את ה' וזוה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה" – וזו הוראה לרבים. ומאידך, בסוף הלכות שמיטה ויובל, כתב הרמב"ם הוראה ליחידים: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ולויים, הרי דוד אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

העולה מן הדברים, לכלל העולם נאמרה ההלכה להנהיג דרך ארץ עם התורה, ורק ליחידים אשר נדבה אותם רוחם, יש אפשרות ללמוד תורה כל ימיהם, ללא צורך במנהג דרך ארץ. וכפי שמסיים הביאור הלכה: "ובפרט אם כבר נמצאו אנשים שרוצים להספיק לו צרכיו כדי שיעסוק בתורה בוודאי לא שייך זה, ויששכר וחבולון יוכיח".

☆

לפני שנים רבות, התארח בלוס אנג'לס, תלמיד חכם מופלג מירושלים, רבי יוסף בנימין פינקוס, ר"מ בשיבת באר המלך בבית שמש. לאחר השיעור שוחחנו מענייני דיומא, ובעיקר על דוחק הפרנסה בארץ ישראל, והצורך להזדקק לתמיכה מבני חו"ל. שבועות לאחר מכן, קיבלתי ממנו מכתב, והנני מביא חלקים ממנו:

"יש פליאה עצומה על הדור שלנו, איך הנהגה שיועדה לכתחילה ליחידים נהפכה למצב הכללי, בעוד שהש"ס צווח "הרבה עשו כן ולא עלתה בידם". והרמב"ם כתב, שכל המתפרנס מהצדקה הרי זה חילל את השם, והרי יש לנו ציבור שלם בכלל ישראל שמתפרנסים מהצדקה ועושים עבודת השם שלהם קרדום לחפור בו.

אלא נראה, שבאמת יעקב אבינו כבר קבע בכלל ישראל מושג של יששכר וחבולון, שיששכר יעסוק בתורה ויתפרנס מהצדקה, וחבולון יפרנסהו בכבוד, וכך קבע ה' על שבט



לוי. הרי לנו שנחוץ בתוך כלל ישראל מצב שמקצת העם יפרנס מקצת העם, ואלו יתעסקו במלאכת ה'. לא כולם יכולים לעסוק בתורה. מה עשה הקב"ה, חילק את עמו שיהיו כמה עוסקים בתורה כל ימיהם, וכמה מפרנסים אותם. באופן כזה מובטח לכולם שיאחזו בעץ החיים. אבל זה רק לחלק אחד של כלל ישראל, שהקב"ה ייעד אותם לתפקיד הזה. אבל המון העם אמורים לעסוק בתורה וגם להתפרנס מיגיע כפם.

אך כל זה בימים כתיקונם, שהעם בכללו יכלו לעסוק בתורה ובמסחר יחד, ואין זה סותר זה את זה.

אבל בימינו אנו, דור יתום, שאלו שמתפרנסים מיגיע כפם בקושי לומדים דף היומי בלי להירדם, ובוודאי אינם מסוגלים ליגע עצמם בתורה כראוי וחוץ מכמה יחידים כמותכם שמצליחים לעשות שניהם, חילק הקב"ה את כל עולמו לשני חלקים – חלק לומדים וחלק מפרנסים.

המהלך הרגיל בעולם הישיבות הוא, שבחור שמסוגל לכך, יהיה מהעוסקים בתורה. אבל אם אינו מסוגל לכך, הרי יש בידו האפשרות האחרת לעסוק לפרנסתו. אך מכל מקום הקב"ה קבע בעולמו שאין יהודי שאינו מחזיק בעץ החיים, ולכן שלח את העוסקים אצל המפרנסים, שיפרנסו.

☆

ברם לענ"ד כל המושג "יששכר וזבולון", הוא **בדיעבד**, כמפורש בדברי הטור (יורה דעה סי' רמו סע' א) "כל אחד מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין אם הוא זקן גדול, אפילו עני מחזיר על הפתחים, אפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר (יהושע א, ח) וְהָיְתָה בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה. וּמִי שֶׁאֵין אִפְשָׁר לוֹ לִלְמוֹד, מִפְּנֵי שֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ כִּלְל לִלְמוֹד, אוּ מִפְּנֵי טְרָדוֹת הַזֶּמֶן, יִסְפִּיק לְאַחֲרִים הַלּוֹמְדִים, וְתַחֲשֹׁב לוֹ כִּאִילוֹ הוּא לּוֹמֵד בְּעֶצְמוֹ, כִּמוֹ שֶׁדִּרְשׁוּ חֲכָמִים (ב"ר צט, ט) בַּפֶּסוֹק (דברים לג, יח) שְׁמַח זְבוּלֹן בְּצִאתָהּ וַיִּשְׁשָׁכֶר בְּאַהֲלֶיהָ". רק מי שאין לו אפשרות ללמוד, אזי **בדיעבד**, יצא ידי חובת הלימוד כאשר יפרנס אחרים, ובזה "יחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו".

יצוין כי מרן השו"ע (שם) כתב: "ומי שאי אפשר לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד, או מפני טרדות הזמן, יספיק לאחרים הלומדים", ולא העתיק את המשך דברי הטור "ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו". לשון זה הועתק בדברי הרמ"א (שם) בלבד.

ובשו"ת אגרות משה (יורה דעה ח"ד סימן לו אות י) כתב: "**ברמב"ם לא הוזכר ענין יששכר וזבולון, לא בהלכותיו ולא בפירושו למשנה. וגם המחבר לא הביא זה בשלחן ערוך.** אבל המחבר (יו"ד סי' רמו סעי' א) הביא לשון הטור, דמי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד, או מפני טרדות הזמן, יספיק לאחרים הלומדים, שמשמע מזה

סובר דאיכא בזה חילוק לדינא. אולי הוא יתרון מדיני צדקה, ואולי הוא לעניין לקיים הדינים שלא שייך לדיני צדקה שביארתי ושהשותפות בין יששכר וזבולון אינה מדין צדקה אלא **מהלכות תלמוד תורה**, ונפקא מינה שניתן לעשות שותפות עם יששכר שאינו ענין. וברמב"ם ליכא לשון זה, ומשמע שאינו סובר דאיכא בזה דינים אחרים מצדקה, אלא שהוא מדיני צדקה. ולשון הטור שמסיק, ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו גם המחבר לא הביא. ואולי הרמב"ם סובר דלא שייך להחשיב את מי שאינו לומד כמקיים מצות לימוד התורה.

זאת ועוד, רעק"א בגיליון על השו"ע (שם) ציין לתשובת רב האי גאון שהובאה בשו"ת מהר"ם אל אשקר (סימן קא) החולק לכאורה, על כל מהות ה"הסכם" של יששכר וזבולון. רב האי גאון נשאל "במי שנתן זהב על מנת שיקרא בתורה, וזכות הקריאה בתורה תהיה לנותן הזהב", והשיב: "דברים אלו דברי הבל, שאין לסמוך עליהן. כשם שאין אדם נתפס בעוון זולתו, כמו כן אינו זוכה בזכות זולתו. היחשוב כי מתן שכר של מצוות דבר שישארו אדם בחיקו וילך, כדי שיתן זה מתן שכרו לזה. אילו ידע מה הוא השכר, לא היה נותנו לזה, ולא זה מקבלו מזה". וסיים את דבריו: "אדם זה קרוב לקבל פורענות מלקבל שכר, כי עשה שם שמים פלסטר וקרדום לאכול בה לחם".

דברי רב האי גאון [שדבריו דברי קבלה], כמו שכתב מהר"ם אל אשקר בסוף דבריו עומדים איפוא, בניגוד למשמעות דברי חז"ל ופסק הרמ"א, שיש לזבולון **חלק בשכר תורתו** של יששכר. אמנם בשו"ת אמרי בינה (ח"א סימן יג) מצא דרך להשוות את דברי רב האי גאון עם דברי חז"ל והפוסקים שלא יהיו חולקים בדבר, והעלה [על פי מה שלמד מפי סופרים וספרים, כעדות עצמו] כי השכר על פעולת מצוה כפול הוא: **שכר סגולי**, דהיינו שכר הדבק במי שמקיים מצוה על ידי המצוה עצמה. **שכר גמולי**, דהיינו **עצם שכר המצוה**. ומעתה על השכר ה"סגולי" אכן לא ניתן להשתתף, כי "עין לא ראתה זולתך", ועל כך דן רב האי גאון. אולם על סוג השכר ה"גמולי", בזה שפיר יכול להשתתף בחלקו של יששכר, ועל כך דיבר הרמ"א.

ממוצא הדברים, נראה בבירור כי ההלכה **לרבים** כדעת רבי ישמעאל, פסוקה בדברי השלחן ערוך: **"ילך לעסקיו**, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון". ורק **ליחידים** יש היתר להסיר מעליהם את עול הפרנסה ולשקוד אך ורק בתורה, והקב"ה ישלח להם כדי סיפוקם באמצעות תמכין דאורייתא, כמבאר בדברי הביאור הלכה המובאים לעיל.

ועוד כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמו סע' כא) "לא יחשוב האדם לעסוק בתורה ולקנות עושר וכבוד עם הלימוד, כי מי שמעלה מחשבה זו בלבו אינו זוכה לכתרה של תורה. אלא **יעשה אותו קבע ומלאכתו עראי, וימעט בעסק ויעסוק בתורה**. ויסיר תענוגי הזמן מלבו ויעשה מלאכה כל יום כדי חייו, אם אין לו מה יאכל, ושאר היום והלילה יעסוק בתורה.

ומעלה גדולה למי שמתפרנס ממעשה ידיו, שנאמר (תהלים קכח, ב) יִגִּיעַ כְּפִיךָ כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ. וכל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה, הרי זה מחלל השם ומבזה התורה, שאסור ליהנות מדברי תורה. וכל תורה שאין עמה מלאכה, גוררת עון וסופו ללסטם הבריות. ולכתחילה כל אחד חייב לעשות את תורתו קבע ומלאכתו ארעי. ורק בדיעבד – "מי שאי אפשר לו ללמוד, מפני טרדות הזמן, יספיק לאחרים הלומדים", ולדעת הטור והרמ"א "יחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו".

מכאן אנו למדים שכל אחד ואחד היוצא לעסקיו חייב ללמוד תורה, אלא שמלאכתו תהיה ארעי ותורתו קבע. ופירש אבי מורי ז"ל, כי מטעם זה נקט משה רבנו בלשון יחיד "שִׁמְחָה זְבוּלָן בְּצִאתָהּ וַיִּשְׁשָׁכָר בְּאַהֲלֶיהָ" – כי לא מדובר בשני אנשים, זבולון ויששכר, אלא באדם אחד שצריכה להיות בו המעלה של יששכר בקביעות עיתים לתורה, והמעלה של זבולון העוסק במסחר ותעשייה בעמל כפיים, ובכך ממציא תמיכה וסעד לבני ביתו ולאחיו התלמידי חכמים.

לאור זאת אין ספק כי האמירה לפיה "חילק הקב"ה את כל עולמו לשני חלקים – חלק לומדים וחלק מפרנסים", אינה נכונה כלל וכלל, היות וגם ה"מפרנסים" אינם פטורים מחיובם ללמוד. וגם הקביעה כי "המהלך הרגיל בעולם הישיבות הוא, שבחור שמסוגל לכך, יהיה מהעוסקים בתורה. אבל אם אינו מסוגל לכך, הרי יש בידו האפשרות האחרת לעסוק לפרנסתו", נותנת מקום לטעות, שתמיכתו של זבולון ביששכר היא "פטור" בדרך של "לכתחילה" מהחובה של העוסק בפרנסה לשבת וללמוד בעצמו. אולם כפי שנתבאר, אין זו אלא דרך של "דיעבד", ולכתחילה ודאי שגם היוצא לעסקיו מחוייב בלימוד תורה בעצמו, בקביעות, בכל כוחותיו.

☆

נער הייתי וגם זקנתי, ודמות דיוקנו של אבי מורי ז"ל, חוזר ממלאכתו ושוקע בלימודו בעיון נמרץ, מכין את השיעורים אותם מסר, ומעלה על הכתב מחידושי תורתו, עומדת לנגד עיני. לא רק בביתו, אלא גם במקום עבודתו, מוחו ושרעפיו היו תמיד טרודים במחשבות של תורה וחסידות. לעיתים לא היה יכול להתאפק, ובאמצע עיסוקיו על המחיה ועל הכלכלה, מצא עצמו מעיין בגמרא ופוסקים או בספרי הגות ומחשבה.

דמותו מעוררת ההשראה, היא גל-עד וזיכרון לבעלי הבתים של פולין החסידית, שרבים מהם זכיתי להכיר בימי ילדותי ב"תל אביב של מעלה", אשר ידעו מה העיקר ומה הטפל. עסקו במסחר בגופם, אך ברוחם פיעמו הגיונות של תורה ויראת שמים. קיימו את פסקי השו"ע והרמ"א, ללכת לעסקיהם, ולעשותם בדרך ארעי, בעוד תורתם היא הקבע ומקור חיותם. וזכו לשמוח בשמחת זבולון, המשביר טרף לביתו ולאחיו, ובאותה עת לשמוח גם בשמחת יששכר, המטה שכמו לסבול עול תורה – גם יחד.

אבי מורי ז"ל וידידיו, ובעלי הבתים בני הדורות הקודמים, שהשכימו קום לעמל יומם, אך התורה הקדושה היתה שיחם ושיגם, קיימו הלכה ולמעשה את דברי התוספות במסכת ברכות (יא, ב ד"ה שכבר) שהקשו מדוע מברכים את ברכת "אשר בחר בנו" וברכת "לעסוק בדברי תורה" פעם אחת ביום, בבוקר, והן פוטרות את לימוד התורה במשך כל היום, ואילו בסוכה צריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. ותירצו: "ויש לומר, **דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד**, דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה". בכל מקום שהיו, בבתי המסחר ובשווקים, בחנויות ובמשרדים, אף פעם לא התייאשו בדעתם מהתורה הקדושה, ויחלו לרגע שבו יוכלו לשוב ולפתוח את דף הגמרא, וללמוד מאמר חסידות. הווייתם ומהותם היתה **"כמו יושב ולומד כל היום בלא הפסק"**, גם בעת שגופם עסק בעמל הפרנסה.

אין ספק כי זו משימת חיים לא פשוטה. הטרדות הרבות בבית ובעבודה, מפריעות בראש ובראשונה, בקביעות העיתים לתורה, ובמיוחד ללימוד בעיון ולכתיבת חידושי תורה. אך כבר בימי הנעורים שמעתי את דברי הגאון בעל ההפלאה (הובאו בשערי תשובה, או"ח סימן קנו ס"ק ב) שפירש את המושג **"קביעות"** עיתים לתורה מלשון הגמרא במסכת ראש השנה כו, ב) **"קבען פלניא"** ופירש רש"י שם: **"גזלני פלוני"**, לומר **"שאף מי שהוא טרוד גדול בעסקיו יש לו לגזול מזה עת ללמוד תורה"**. חושבני כי בדברים אלו טמון הסוד להצלחה במשימה זו. יש צורך **"לגזול"** כל רגע פנוי ללימוד התורה, ולהעריך לנצל את הזמן – המתנה הגדולה ביותר שנתן לנו הקב"ה, לעסוק בדברי תורה, בעסק של עמל ועיון מעמיק, על מנת לשמור ולעשות.

☆

ביום רביעי, ד' טבת תש"פ, התכנסו כמאה אלף איש בניו ג'רזי, ארה"ב, לסיום הש"ס בסדר לימוד בדף היומי. אחרון הנואמים, רבי אורן רייך, ראש ישיבת אור זכריה, וודלייק (ארה"ב), הזכיר בדבריו את הבשורה המרגשת של האחים **"עוד יוסף חי וכי הוא משל בכל ארץ מצרים"** (בראשית מה, כו) ותגובתו המיידית של יעקב אבינו **"ויפג לבו כי לא האמין להם"**. יעקב אבינו האמין שיוסף, בנו האהוב, חי וקיים בגופו במוכן הגשמי, אך הסתפק עד למאד באם יוסף הוא אותו צדיק, והאם הוא עודנו חי חיים גם במוכן הרוחני. שהרי האחים אמרו לו שהוא מושל בכל ארץ מצרים. יוסף מעורב בכל מכמני החיים המצריים, מעורב בכל פרט ופרט מהנעשה בארמון המלוכה – והוא עדיין חי באותה מדרגה רוחנית כפי שהיה בבית יעקב אבינו, היתכן?

במשלוח ה"עגלות" – ה"סימן" שמסר לאחים **"במה היה עוסק כשפירש ממנו, בפרשת עגלה ערופה"** (רש"י שם פסוק כז) הטמין יוסף את המענה לתמיהה זו, כאומר לאביו, אני

אמנם מושל בכל ארץ מצרים, מעורב ומשולב היטב בקרב הארץ, אך יעקב אבי מלוה אותי בכל עת ולכל אורך הדרך.

בסוף ימיו, רצה וחשק יעקב אבינו שליווי זה יימשך לדורות הבאים. יעקב ידע שיוסף היה היהודי הראשון הנמצא בגלות, אך לבטח לא יהיה האחרון. מיליוני יהודים בכל הדורות היו בודדים בכל מיני מצבים. בכדי להיות עמהם, בירך יעקב את בני יוסף שנולדו בגלות "המלאך הגאל אתי מפל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבתי אברהם ויצחק" (בראשית מח, טז). ואיך יקרה דבר זה – על ידי "יידגו לרב בקרב הארץ". יעקב אבינו התפלל ובירך שיהיו תלמידי חכמים וגדולי תורה בכל הדורות, אך גם רצה שכלל ישראל "יידגו לרב" – שיהיו המוני יהודים שהינם "בקרוב הארץ", מעורבים ומעורים בכל ענייני העולם הזה, ובכל זאת תהיה להם ובהם היכולת להיות "דגים" השוחים בים התלמוד, דבוקים בתורה הקבועה בחייהם.

הרב רייך ציין, כי רבבות עמך בית ישראל המסיימים את הש"ס במחזור לימוד הדף היומי, מכריזים קבל עם ועדה כי "יעקב אבינו לא מת", ואומרים לאבינו יעקב גם היום "הנה העגלות שלך לפניך". בכל מצב אחזנו בדבקות את דף הגמרא. בכל השנים, יחד עם גדולי התורה, המוני יהודים שהיו בקרב הארץ היו והינם דבקים בתורת אבותיהם.

יחד עם גדולי התורה הספונים בבית המדרש ויכולים בקלות יתר ללמוד ולחזור על דפי הגמרא דף אחר דף, המוני בית ישראל הנמצאים בקרב הארץ המקדישים זמן, ולעתים בהקרבה גדולה – שלהם, של נשותיהם ושל ילדיהם, ללימוד התורה ולאורחות חיים הממשיכים את מסורת ושם אבותיהם.

☆

מעתה בין נבין מדוע הקב"ה הראה לשני גדולי האנושות, אדם הראשון ומשה רבינו, את כל הדורות העתידיים להיות בעולם, חכמיהם ופרנסיהם.

**אדם הראשון** אכל מעץ הדעת, ובעקבות עונש הקללה (בראשית ג, יט) "בזעת אפיק תאכל לחם", הביא לעולם את הצורך ביגיעה עבור הפרנסה.

משה רבנו הנחיל בעולם את חכמת התורה והמצוות.

**החכמים הם היחידים** העומדים בשיטת רבי שמעון בר יוחאי, הממיתים עצמם באוהלה של תורה כל ימיהם. **הפרנסים הם הרבים**, העומדים בשיטת רבי ישמעאל, ומנהיגים דרך ארץ עם תורתם.

החכמים והפרנסים, כרוכים זה בזה לאורך כל הדורות. כולם, ללא יוצא מהכלל, צריכים להתמודד עם מצבים חדשים המתהווים בזמנם ואשר לא היו בדורות שקדמו להם. **החכמים** מחוייבים לתת מענה הלכתי תורני ברור לשאלות האקטואליות המתעוררות

בעקבות התפתחות הטכנולוגיה, המדע והרפואה. והפרנסים העוסקים במלאכה, מחוייבים להשכיל ליישם את הוראות החכמים בחיי המעשה.

ולכן הראה הקב"ה לאדם הראשון ולמשה רבנו, גם את החכמים וגם את הפרנסים, כי רק השילוב ביניהם הוא המאפשר את קיומה ויישומה של התורה בחיי המעשה, לאורך כל הדורות. ובשל כך נמנו הפרנסים בצוותא חדא עם החכמים ועם המנהיגים, כי הנהגת הדור שואבת את כוחה מהשילוב המיוחד בין החכמים והפרנסים.

לאחר סיומה של שואת יהדות אירופה והקמת מדינת ישראל, חיזקו גדולי הדור ומנהיגיו, את עולמם של החכמים, אברכי ה"כוללים", כצורך השעה, על מנת לבצר את חומות היהדות, באמצעות האברכים המקדישים את חייהם לשקוד על התורה יומם ולילה.

בחלוף יותר משבעים שנה מאז, נדמה כי האתגר של המחנכים בדורנו, הורים ומורים, חכמים ומנהיגים, גדולי הדורו ראשי הישיבות, הוא, לחזק את עולמם של הפרנסים. להחזיר ליושנה את עטרת בעלי הבתים, העושים מלאכתם ארעי ותורתם קבע, בלימוד עצמי בעיון ובמסירת שיעורים לרבים וכתיבת חידושי תורה.

בפרט, לאחר שבחסידי שמים נתברך דורנו באלפי ישיבות ומרכזי לימוד תורניים בכל העולם כולו, ומידי שנה בשנה חובשים את ספסלי בתי המדרש רבבות לומדים חדשים, המקבלים בישיבות את הטעם וה'געשמאק' בלימוד עיוני, צו השעה להחדיר בכל אחד מבני הישיבות המקיים את הוראת השו"ע ללכת לעסקיו, את השאיפה הברורה "לגזול" זמן בלימוד תורה ולהיות בעצמו "זבולון" השמח בצאתו למסחר ולפרנסה, ו"ישכר" השמח בשונו לאוהל בית המדרש, ללימוד מעמיק, מסירת שיעורים לרבים, כתיבת חידושי תורה ופרסומם.

אם יורשה לי להוסיף בחתימת הדברים, נדמה כי מציאות החיים בדורנו, מחייבת לעסוק לא רק בחינוכם של היחידים המתעתדים להמית עצמם באהלה של תורה כל ימי חייהם, במדריגת רשב"י וחבריו, אלא גם בחינוכם של הצעירים הרבים לדעת לשלב במידה הנכונה בין התורה והפרנסה, כפסק השו"ע המחייב כל אחד, להמשיך את מסורת יעקב אבינו בברכתו "וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמֵי וְשֵׁם אֲבֹתֵי אֲבֹתָם וַיִּצְחָק" – התורה הקדושה, "וַיִּדְּגוּ לָרֶב פֶּקֶדֶב הָאָרֶץ", בהיותם מעורבים במנהג דרך ארץ במשעולי החיים.

אין ספק, כי בנין רוחני נכון של היוצאים מהיכלי התורה לחיי המעשה, מה העיקר ומה הטפל, יבצר את אישיותם היוצרת של בעלי הבתים התורניים כגורם משפיע מתורתם על בני משפחתם והסובבים אותם, יחזק את הערכה והשלום בבית שיש בו פרנסה מכובדת, ויציל לא מעט מבני הנוער הנמצאים בסכנת 'נשירה' מהתורה ומקיום מצוותיה.

תפילתי ותקוותי כי נזכה לשלב בין חכמי הדור, מנהיגיו ופרנסיו, בין התורה והמדע,

בין ההלכה והטכנולוגיה, באמצעות תורת הנצח שהנחיל משה רבינו, המאירה את כל תחומי החיים וסוללת נתיבות חכמה במשעולי הפרנסה.

☆

האבודרהם (תפילת שחרית עמ' קטו) ביאר מדוע את כל הברכות בתפילת שמונה עשרה אנו שומעים משליח הציבור ועונים אחריו "אמן", ואילו בברכת ההודאה – "מודים אנחנו לך", בנוסף להודאת הש"ץ, **כל אחד ואחד מהציבור** אומר את תוכן ברכת ההודאה בעצמו, משום "שאינן דרך העבד להודות לרב ולומר אדוני אתה על ידי שליח, שיוכל להכחישו ולומר לא שלחתי. אלא כל אדם צריך לקבל בפיו עול מלכות שמים, אבל בשאר התפילה שהיא בקשה, יכול לתבוע צרכיו על ידי שליח".

מדבריו למדנו יסוד גדול: **הודאה** צריכה להיאמר **בכל פעם מחדש** ועל ידי האדם **בעצמו**.

לפיכך, למרות שדברי ההודאה והכרת הטוב ותודה לכל מי שבזכותו נאמרו, נכתבו ויצאו לאור ספרי, כבר נכתבו בהקדמה לחלק הראשון של ספרי 'רץ כצבי' – **אקטואליה בהלכה**, מחובתי להודות על כך **בכל פעם מחדש** ובעצמי.

☆

הספר הרואה אור לפניכם בזה, עם כל ספרי ושיעורי – יוצאים אל הפועל הודות לרעייתי הדגולה והיקרה, אצילת הנפש ועדינת הלב, ברכה – בטי תחי', המיוחדת להפליא בטוב לבה, במסירות נפשה ובשלימות הראויה לציון, ואשר אושרה ושאפתה להיות תמיד בשמחה. בהקרבתה הרבה לאפשר את לימוד התורה והרבצתה, ובפרט בשיעורים הרבים המתקיימים בין כתלי ביתנו, באהבת תורה ובמאור פנים – ראויים לה דבריו של רבי עקיבא (כתובות סג, א) "שלי ושלכם – שלה". אשת חיל, מנשים באהל תבורך.

אזכיר לברכה את חמותי מורתי מרת מירל תחי', המפורסמת בעדינותה ובאצילותה, ומתמידה בעצותיה הנבונות והמחכימות ובהתמסרותה לנו ולכל צאצאיה, ומעומק הלב נאחל לה, בריאות אושר ונחת לאורך ימים ושנים.

ולהבדיל בין חיים לחיים, זכור אזכור את אבי מורי הרה"ח רבי יהושע השיל ז"ל. איש מופת מורם מעם, תלמיד חכם מופלג, מרביץ תורה ומחבר ספרים רבים בהלכה במחשבה ובחסידות, אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ, והוא שהמריצני ועודדני כל ימיו ללמוד וללמד ולמסור שיעורים במקהלות עם. בפתחת הספר שלפנינו העוסק באקטואליה בהלכה, עומדת מול עיני דמותו של אבי ז"ל, בעת ביקורו בלוס אנג'לס במפעלים שברשותי, מתרשם מהחידושים הטכנולוגיים, ומעודד את הקידמה וההתפתחות.

כמו כן אזכיר בגעגועים את אימי מורתי, האשה החשובה רודפת צדקה וחסד, מרת הלינה שיינדל ע"ה. ואת מורי חמי, איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב חסד ומרבה

להיטיב, אוהב ספר וחסיד בכל רמ"ח איבריו, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, הרה"ח ר' אהרן יעקב קורנווסר ז"ל, אשר היו הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד. תנצב"ה.

☆

"ומתלמידי יותר מכולם" – הוקרתי העמוקה וברכותי מקרב לב, לכל ידידי שומעי השיעורים שליט"א, שבזכותם נתבררו ונתלבנו כל דברי התורה היוצאים לאור בספרי.

ספר זה יוצא לאור בשעה של קורת רוח, סיום לימוד **מסכת סוכה** שנלמדה בעיון בביתי, במשך כשבע שנים, בשיעורים הקבועים ביום ראשון בשעה תשע בבוקר, וביום שני בשעה שש בערב. ידידי האהובים והיקרים בני החבורה הי"ו, בעלי בתים העושים מלאכתם ארעי ותורתם קבע, מנצלים את יום ראשון, שאינו יום עבודה בארצות הברית, ומתחילים אותו בלימוד עיוני ומעמיק בסוגיות הש"ס. ולמחרת, ביום שני, עם סיום יום עבודתם, הם ממחרים לשוב ללימוד בשמחה ובחשק, וזוכים לקיים את דברי התוספות בברכות שהזכרנו לעיל "**שאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד, דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק**". היטיבה ה' לטובים בברכה עד בלי די, בבריות ואושר, מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

☆

הוקרתי המיוחדת, לידידי רבי אריה גורדון, העושה מלאכתו נאמנה, בהקלטת והסרת השיעורים המתקיימים בביתי ביעילות ובמסירות רבה, מזה כעשור שנים. בחודשים האחרונים, חלק קטן מהשיעורים הועלה לערוץ YouTube בעזרתו של ידידי הרב זאב הכהן קרימלובסקי, המשקיע מכישרונותיו המבורכים, זמנו וכוחותיו, למען יצאו לאור, כיאות וכראוי. ברכותי ותפילותי, שיזכו להצלחה רבה בכל מעשיהם, בבריות גופא ונהורא מעליא, אושר ושפע נחת מצאצאיהם, ונזכה כולנו יחד, להשלמת מפעל פרסום כל השיעורים, והפצתם לכלל ישראל, להגדיל תורה ולהאדירה.

כאן המקום להביע את הערכתי והוקרתי העמוקה לידידי היקרים, אנשי אשכולות מלאי חכמה תבונה ודעת, העומדים לימיני בעריכת ספרי בשנים האחרונות.

ברכות מאלופות לעורך הראשי של ספרי 'רץ כצבי', הרב יעקב יהודה זילברליכט, המנצח בכשרונותיו המבורכים על מלאכת המחשבת של עריכת ספרי 'רץ כצבי'. ועמו, ידידי החשובים חברי המערכת: הרב דוד אברהם מנדלבוים, הרב יוני הוכמן, הרב יוסף זלושינסקי, הרב עובדיה יוסף טולידאנו, הרב זאב הכהן קרימלובסקי, והרב יחזקאל בקנרוט. כולם אהובים, כולם ברורים וכולם עושים את מירב המאמצים, ללא לאות ובכישרון רב, להגיש לקהל הרחב את שיעורי שנמסרו בעל פה, כתורה שבכתב, ערוכה ומסודרת בבהירות.



קשה לתאר את מאות השעות של עמל ויגיעה, ולעתים נדודי שינה, המושקעים בלימוד הסוגיות עד להכנת השיעורים הרואים אור בספר זה. וזאת מלבד אין ספור שעות של עבודה מאומצת, הן בשיחות טלפוניות והן באמצעות הדואר האלקטרוני, בשעות הקטנות של הלילה [בישראל ובלוס אנג'לס] שהושקעו בעריכת השיעורים והבאתם למתכונת הנוכחית הרואה אור עתה.

ברכת מיוחדת לעורכי מפתח הספר: הרב יעקב זילברליכט, והרב זאב קרימלובסקי, שהשקיעו עמל רב בשום שכל ודעת, למען יצאו הדברים נאים ומתוקנים. יבורכו כולם ממקור עליון ברוב הצלחה וכל טוב, ותשרה השכינה עליהם ועל משפחותיהם כל הימים מתוך נחת והרחבה.

☆

בהודאה על העבר ובבקשה על העתיד, לזכות ולראות את כל שיעורי בהלכה ובאגדה יוצאים לאור עולם, בבריות גופא ונהורא מעליא.

לוס אנג'לס, ראש חודש שבט תש"פ **צבי רייזמן**



## הסכמות שהתקבלו על ספרי 'רץ כצבי'

נכתבו לפי סדר קבלתם והדפסתם:

אבי מורי הר"ר יהושע השיל רייזמן ז"ל  
הרב שמחה זיסל ברוידא זצ"ל, ראש ישיבת חברון  
הרב ברוך מרדכי אזרחי, ראש ישיבת עטרת ישראל  
הרב שאול אלתר, ראש ישיבת שפת אמת  
כ"ק האדמו"ר הנחלת דן ממודז'ין זצ"ל  
הרב ישראל מאיר לאו, הרב הראשי  
הרב דוד חנניה פינטו, צרפת  
הרב יהודה קולדצקי זצ"ל, ראש ישיבת הרב עמיאל-הישוב החדש, תל אביב  
הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל, אב"ד זכרון מאיר, ובעל שו"ת שבט הלוי  
הרב עובדיה יוסף זצ"ל, הראשון לציון, ונשיא מועצת חכמי התורה  
הרב מיכל יהודה ליפקוביץ זצ"ל, ראש ישיבת פוניבז'  
הרב ברוך דב פוברסקי, ראש ישיבת פוניבז'  
הרב נתן געשטעטנער זצ"ל, אבד"ק קרית אגודת ישראל, בעמח"ס שו"ת להורות נתן, בני ברק  
כ"ק האדמו"ר מצאנז  
הרב יחזקאל ראטה, אבד"ק קארלסבורג, ברוקלין  
הרב שלום ראובן פיינשטיין, ראש ישיבה ד'סטעטן איילענד  
הרב מנשה קליין זצ"ל, בעל שו"ת משנה הלכות  
הרב אפרים גרינבלאט זצ"ל, רב ושו"ב מעמפיס, בעל שו"ת רבבות אפרים  
הרב גבריאל צינגער, רב דק"ק נטעי גבריאל, ברוקלין  
הרב מרדכי שמואל אשכנזי זצ"ל, רבה של כפר חב"ד  
כ"ק האדמו"ר ממודז'ין  
הרב ישראל יעקב קראוס, רבה של ביהכנ"ס יאנג ישראל האנקוק פארק, לוס אנג'לס  
הרב משה שטרנבוך, ראב"ד ירושלים, בעמח"ס תשובות והנהגות ועוד  
הרב אברהם יפה שלזינגר אב"ד גענף, מח"ס שו"ת באר שרים  
הרב אשר זעליג וייס, אב"ד וראש ישיבת דרכי תורה, ירושלים  
הרב שלמה משה עמאר, הראשון לציון, הרב הראשי  
הרב דוד כהן, ראש ישיבת חברון  
הרב זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד בר"ץ הישר והטוב, ירושלים  
הרב יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן, ראש כולל בית דוד  
הרב אביגדר נבנצל, רבה של העיר העתיקה, ירושלים  
הרב מתתיהו דייטש, רבה של רמת שלמה, דומ"צ העדה החרדית, ירושלים  
הרב שמואל אליעזר שטרן, ראש ישיבת חתם סופר ורב מערב בני ברק



# רץ כצבי



אקטואליה  
בהלכה  
ב





# רץ כצבי

## אקטואליה בהלכה



סימן א

### חייל שהרג מחבל מנוטרל

העולם כולו עוקב בדריכות אחר משפטו של החייל אלאור עזריה, שבפורים תשע"ו, ירה במחבל שנורה ונוטרל על ידי כוחות צה"ל לאחר דקירת חייל באמצעות סכין. החייל היורה טוען להגנתו, כי חשש שהמחבל נושא חגורת נפץ ועלול לפוצץ עצמו ולסכן חיילים נוספים ואת כוחות ההצלה שהיו באותה שעה בזירת האירוע. מנגד, חלק ממפקדיו טוענים כי החייל "הוציא להורג" את המחבל שכבר שכב ירוי ומנוטרל, ללא כל סיבה מוצדקת.

אנו כמובן לא ניכנס לבירור העובדות שהיו, אלא נעיין בדברי הפוסקים, כיצד היה על החייל לנהוג במצב אליו נקלע.

- א -

דין "הבא להורגך השכם להורגו", מבואר בכמה מסוגיות הש"ס, ובנוסף על כך מצאנו בש"ס את דיני ה"רודף" אחר חברו, שמותר להורגו, נציין לסוגיות אלו בקצרה:

• במסכת סנהדרין (עב, א) מובא, כי "הבא במחתרת נידון על שם סופו". ופירש רש"י: "דהא לא קטל, ומקטיל משום דסופו להרוג בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממונו". ומפרש רבא "מאי טעמא דמחתרת - חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. והאי מימר אמר, אי אזילנא, קאי לאפאי ולא שביק לי [אם אלך, יבוא הוא

**בפרישת** משפטים (שמות כב, א) נאמר: "אם במחתרת ימצא הגנב והפה וּמַת אֵין לוֹ דָּמִים". ופירש רש"י על פי דברי הגמרא במסכת סנהדרין (עב, א) "אם במחתרת, כשהיה חותר את הבית. אין לו דמים - אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו. כאן למדתך תורה אם בא להורגך, השכם להורגו, וזה להורגך בא שהרי יודע הוא, שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממונו בפניו ושותק, לפיכך על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו".

לקראתי כנגדי ולא יעזבני], ואי קאי לאפאי, קטלינא ליה [ואם אבוא אני לקראתו, אהרגנו]. והתורה אמרה **אם בא להורגך השכם להורגו**. ופירש רש"י: "מאי טעמא דמחתרת, שאמרה תורה אין לו דמים, כלומר, הרי הוא כמי שאין לו דם ונשמה ומותר להורגו".

• במסכת בבא קמא (קז, ב) מסופר על אדם שהקדים והעלה את חמורו למעבורת קודם שעלו עליה אנשים, ולאחר מכן עלו עליה אנשים, ובגלל החמור המעבורת עמדה לטבוע. ואז "אתא ההוא גברא, מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע". בא אדם אחד ודחף את החמור לנהר והטביעו, וכאשר תבע אותו בעל החמור לפני רבה, פטר אותו רבה. "אמר ליה אביי, והא מציל עצמו בממון חבירו הוא", ומדוע פטרתו מלשלם. השיב לו רבה: "האי מעיקרא רודף הוה". האדם שהעלה את חמורו מתחילה, נחשב כרודף אחר חברו להורגו, ונרדף שהציל את עצמו בממונו של הרודף, פטור מלשלם.

• במסכת ברכות (נח, א) מובא כי רבי שילא העניש במלקות "ההוא גברא דבעל נכרית", וכאשר רבי שילא חשש שאותו אדם עומד להלשין עליו ולומר שהוא מבזה את בית המלוכה, אמר "האי רודף הוא, והתורה אמרה **אם בא להורגך השכם להרגו**, מחייה בקולפא וקטליה". רבי שילא היכהו במקל שקיבל מבית המלך, והרגו. ופירש רש"י (שם ד"ה התורה אמרה) "התורה אמרה **אם בא להורגך השכם להרגו**, אם במחתרת ימצא (שמות שם), לפי

שבא על עסקי נפשות, שידוע הוא שאם תמצאנו חותר, לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך, אמרה תורה השכם אתה והרגהו".

• כאשר דוד המלך כרת את כנף מעילו של שאול, הוא אמר: "הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינַיךָ אֶת אֲשֶׁר נִתְּנָךְ ה' הַיּוֹם בְּיָדִי בְּמַעֲרָה וְאָמַר לְהוֹרֵגְךָ, וְתָחַס עָלֶיךָ וְאָמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בְּאֹדְנִי כִּי מָשִׁיחַ ה' הוּא" (שמואל א כד, י). ומובא בדברי הגמרא במסכת ברכות (סב, ב) "אמר רבי אלעזר, אמר לו דוד לשאול: מן התורה בן הריגה אתה, שהרי רודף אתה, והתורה אמרה, הבא להורגך השכם להרגו".

## - ב -

והנה בסוגיית הגמרא במסכת סנהדרין (עג, א) שם מפורש המקור לדין "רודף": "תנו רבנן, מניין לרודף אחר חברו להרגו שניתן להצילו בנפשו, תלמוד לומר (ויקרא יט, טז) **לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ**". והקשו התוספות (שם ד"ה אף רוצח) מדוע הוצרכה הגמרא ללימוד נוסף, ולא הסתפקה בפסוק שנאמר בפרשת הבא במחתרת "וְהָפָה וְמָת אִין לוֹ דָּמִים", ותירצו: "דהתם רשות, ואשמעינן קרא דאין לו דמים אבל הכא קמ"ל דחובה להציל". ומבואר כי את "הבא במחתרת", מותר להרוג. אך את הרודף חובה להרוג, כדי להציל את הנרדף.

הרמב"ם פסק להלכה (הלכות גניבה פ"ט ה"ז) "הבא במחתרת בין ביום בין בלילה, אין לו דמים. אלא, אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל



רש"י (סנהדרין נז, ב ד"ה נהרג עליו) כי זו שיטת רבי יונתן בן שאול "אבל רבנן פליגי עליה ואמרי היתר גמור הוא", ואינו צריך כלל להיזהר ולהציל את עצמו בפגיעה באחד מאיברי הרודף].

**אמנם** להלכה פסק הרמב"ם (הלכות רוצח פרק א ה"ג) שכוונת רבי יונתן בן שאול שההורג את הרודף שניתן לפגוע בו באחד מאיבריו ועל ידי זה להציל את הנרדף אינה מחייבת מיתת בית דין: "כל היכול להציל באבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתין אותו". וביאר בכסף משנה (שם) "ומשמע לרבינו דאי אפשר לומר שבית דין ממיתין אותו, שמאחר שלא נתכוין אלא להציל לא שייך ביה התראה, ולא נקט רבי יונתן בן שאול נהרג עליו, אלא לומר שהוא חייב מיתה לשמים".

**והרדב"ז** (הלכות מלכים פ"ט ה"ד) ביאר את דברי הרמב"ם מדוע אין בית דין ממיתין אותו: "דכיון שהוא רודף, הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע הוא שהנרדף יעמוד על נפשו, ומכל מקום כיון שהיה יכול להצילו באחד מאיבריו של רודף ולא עשה כן חייב הוא לשמים כאילו הורג את הנפש".

**נמצא להלכה** - כאשר ניתן להציל את הנרדף בפגיעה באחד מאיבריו של הרודף, אסור להרוג את הרודף, אולם ההורג אינו חייב מיתת בית דין אלא מיתה בידי שמים בלבד.

מיתה שיכולין להמיתו, שנאמר (שמות כב, א) אין לו דמים". והוסיף הרמב"ם (שם הלכה ט) "ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון, לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית בפניו ומנעו יהרגנו, ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו ולפיכך יהרג, בין שהיה גדול בין שהיה קטן בין זכר בין נקבה".

**הנה** כי כן עלה בדינו מסוגיות הגמרא ומדברי הרמב"ם כי דין ה"בא במחתרת" ודין "רודף", חד הוא, וכדברי הרמ"א (ח"מ סי' תכה סעי' א) "הבא במחתרת לגנוב, גם כן דינו כרודף". אלא שכאמור, הריגת ה"בא במחתרת" היא רשות, לעומת הריגת ה"רודף" שהיא חובה.

- ג -

**הריגת הרודף כשיכול להציל את הנרדף בפגיעה באחד מאיבריו של הרודף**

**במסכת** סנהדרין (נז, א) הובאו דברי רבי יונתן בן שאול "רודף אחר חבירו להורגו, ויכול להצילו באחד מאיבריו ולא הציל, נהרג עליו". ופירש רש"י: "ויכול הנרדף להציל עצמו באחד מאיבריו של רודף, כגון לקטע רגלו, ולא הציל אלא הרגו. נהרג עליו, היינו כיוצא בו דשפיכות דמים, דהוי קרוב להתיר ואינו מותר". למרות שיש חובה להרוג את הרודף, אך כאשר יש אפשרות להציל את הנרדף מפני הרודף על ידי פציעת הרודף בלבד, הריגת הרודף היא "שפיכות דמים", שבגללה מי שהורג את הרודף "נהרג" [יצויין לדברי

- ד -

הא ניתן להורגו בידיים ופשיטא דאין  
מפקחין".

**אולם** דין זה תמוה, וכפי שהקשה האגרות  
משה (יו"ד ח"ב סימן קנא) "שלכאורה  
תמוה, דהא דינו דניתן להורגו הוא משום  
רודף, שלכן אם יכול להצילו באחד מאבריו  
אסור להורגו, וכיון שנפל עליו הגל הרי שוב  
לא יוכל להרוג את בעל הבית, וממילא  
אסור לבעל הבית להורגו ונסתלק חשיבות  
גברא קטילא מיניה. דברודף הוא גברא  
קטילא רק לזמן שיכול להורגו, ואם כן  
מאי טעמא אין מפקחין עליו את הגל  
בשבת להצילו".

**וכן** תמה בספר קבא דקשייתא (קושיא א)  
"קשה לי, בהא דסנהדרין (עב, ב) בבא  
במחתרת בשבת ונפל עליו גל, דאם אין לו  
דמים אין מפקחין עליו, והובא גם במג"א  
(סי' שכט ס"ק ד) להלכה, ותמוה לי, הלא מכיון  
שנפל עליו הגל שוב לא יהרוג, ואין עליו  
עוד שם רודף כלל, ואם כן אף שהיה  
מקודם רשע, מכל מקום אטו אין מחללין  
שבת על רשע, וליהוי כמו שיצא ממחתרת  
ואחר כך נפל עליו גל, דוודאי מפקחין".

**וכן** הביא בספר ישועות מלכו (הלכות שבת  
פ"ב ה"א) שתמה האבני נזר "שהרי לא  
ניתן להורגו [את הבא במחתרת] אלא  
משום דרודף הוא, ואינו ניתן להורגו אלא  
בשעה שיש לחוש שבא על עסקי נפשות  
ויבוא הדבר לידי שפיכות דמים, אבל  
בשעה שנסתלק הסכנה אסור להורגו. אם  
כן אחר שנפל הגל עליו למה אין מפקחין  
עבורו, שהרי כשבאין אנשים לפקח הגל  
כבר נסתלק הסכנה. ומה זה שכתב רש"י

**פיקוח הגל שנפל על הבא במחתרת  
בשבת**

והנה בסוגיא נוספת במסכת סנהדרין (עב,  
ב) אמרו חז"ל כי דין "הבא  
במחתרת" ש"אין לו דמים", נאמר "בין  
בחול בין בשבת", וביאר רב ששת "לא  
נצרכא, אלא לפקח עליו את הגל", ופירש  
רש"י: "אם כשהיה חותר נפל עליו הגל,  
מפקחין עליו [את הגל ומחללים את השבת]  
היכא דלא בא על עסקי נפשות. אבל אם  
בא על עסקי נפשות, כיון דניתן להורגו  
בלא התראה, גברא קטילא הוא משעת  
חתירה".

**ומבואר** בדברי רש"י כי ה"בא במחתרת"  
שנפל עליו הגל בשעת חתירתו,  
נחשב "גברא קטילא" באותה שעה, שהרי  
מותר להורגו באותה שעה, ולכן כשנפל  
עליו הגל כשהיה "גברא קטילא", אסור  
לחלל את השבת על מנת להצילו. ולא עוד,  
אלא שאפילו שבאותה שעה שנפל עליו  
הגל, הרי ה"בא במחתרת" כבר לא רודף  
ומסכן אף אחד, ובכל זאת אין מפקחין  
מעליו את הגל בשבת, כפי שכתב בשו"ת  
אור גדול (סימן א) "דנראה ברור כוונת רש"י  
דמיירי אף באופן דהשתא שוב אין חשש  
שיהרוג את בעל הבית לאחר שנפקח הגל,  
ופסק רדיפתו ושוב לא ניתן להורגו כעת,  
אפילו הכי אין מפקחין עליו את הגל שנפל  
עליו בעת שהיה רודף". והוכיח את דבריו:  
"דאי מיירי באופן דהשתא גם כן, יש לחוש  
שיהרוג לבעל הבית אם נפקח הגל, אם כן

דגברא קטילא הוא, שהרי אז אין גברא קטילא".

- ה -

#### הצלת רודף "מנוטרל"

**ביישוב** דברי רש"י כתב האור גדול (שם) "משום שבעת נפילת הגל עליו הוי כגברא קטילא, ומשום הכי אין מפקחין עליו עוד, אף שכבר פסק רדיפתו". וכדבריו כתב האגרות משה (שם) "וצריך לומר דכיון דנפל עליו הגל בעוד שהיה רודף, לא נותר שוב להצילו באיסור שבת, משום דאינו בכלל סתם אדם דנאמר בו וחי בהם". כלומר, מאחר ובשעת ה"חתיירה" חל על ה"בא במתרת" דין "רודף", הרי הוא "גברא קטילא" גם לאחר שהוא "מנוטרל" וכבר אינו רודף בגלל שנפל עליו הגל, ולכן אין מחללים שבת כדי לפקח ממנו את הגל.

**הישועות** מלכו (שם) הביא את תירוצו של האור גדול, וכתב: "ולא ידענא מאי קאמר שהרי בשעת הצלה אינו בר קטלא". וביאר: "אחר שבא במחתרת לאו בר קטלא הוא, אלא שמכל מקום יש לומר שהוא בכלל לא מורידין ולא מעלין". למרות שלאחר נפילת הגל, אין דין "רודף" על ה"בא במחתרת", ובוודאי אסור להורגו. אולם בדיני הצלת נפשות, נאמר על עוברי עבירה "לא מורידין ולא מעלין" - לא הורגים אותם בידיים אבל כשנפלו לבור, לא "מעלין" [מצילים] אותם מהבור, אלא

מניחים אותם למות, וזו הסיבה שאין מפקחין את הגל שנפל על הבא במחתרת.

**אמנם** בניגוד לדעת רש"י, שאין להציל את חייו של הבא במחתרת שנפל עליו הגל, גם בשעה שכבר אינו רודף. כתב המאירי (סנהדרין שם) "יראה לי, שזה שאמרנו עליו שאין מפקחין עליו את הגל, פירושו, בספק חי ספק מת, אבל אם הוא ודאי חי, אומר אני שמפקחין, שהרי עכשיו אינו רודף, שהרי זה כרודף אחר חבירו והצילוהו באחד מאיבריו שאין לו עוד להרגו, וזה כהריגה בידיים הוא. או שמא כיון שיש לומר עליו שהוא משתדל בעצמו בפקוחו ולכו על גנבתו אין מפקחין". המאירי נקט, שאסור להרוג את הבא במחתרת שנפל עליו הגל, היות וכבר אינו "רודף", ובשבת יש לפקח עליו את הגל. ורק אם יש ספק אם הוא עדיין חי, אזי אין מפקחין עליו את הגל בשבת.

- ו -

החילוק בין "קום ועשה" ל"שב ואף תעשה" בספק רודף

**בשו"ת** בית זבול (סימן א) הביא דברי המאירי וכתב: "והדברים נפלאים, אם עכשיו אינו רודף, מאי נפקא מינה בין חי בוודאי לספק חי, ספק מת, והלא משנה שלמה שנינו ביומא (פג, א) מפקחין את הגל ספק חי ספק מת".

**ומתוך** קושיא זו ביאר הבית זבול: "וצריך לומר בכוונת המאירי,

דמיירי בגוונא שאינו ברור שעכשיו אינו רודף, ויתכן שהוא עדיין משתדל בעצמו בפיקוחו כדי לבצע זממו מה שכליבו על גניבתו, וכל דאפשר להיות שעדיין רודף אין מפקחין, היינו דאע"ג שבקום ועשה לא היו רשאים להורגו משום ספק פקוח נפש דבעל הבית, אבל בשב ואל תעשה חוששין לפיקוח נפש דבעל הבית ואין מפקחין".

**לדעת** הבית זבול, דברי המאירי שאסור להרוג את הבא במחתרת שנפל עליו הגל, נאמרו כשהוא כבר אינו רודף בוודאות. וכשיש ספק ולא ברור שכבר אינו רודף, ועדיין יתכן שישוב לבצע את זממו, אסור להורגו בקום ועשה, אך מותר לגרום להריגתו בשב ואל תעשה ולא לפקח את הגל שנפל עליו.

**ולפי** זה בנדון דידן, כשהיה ספק אם המחבל המנוטרל הוא "רודף", שמא יש על גופו חגורת נפץ, אמנם אסור להורגו בקום ועשה, אך אין חובה להצילו כי מותר לגרום להריגתו בשב ואל תעשה.

- ז -

**הצלת רודף שנפל עליו הגל שיש ספק שלאחר הצלתו ישוב לרדוף**

**בספר** קבא דקשיטא (קונטרס קבא דיישובא, קושיא א) הובאו דברי רבי ברוך דב פוברסקי, ראש ישיבת פוניבז', שביאר את דברי המאירי באופן אחר: "ונראה בביאור הדברים, דמיירי ברודף, שלא היה אפשר

להציל הנרדף אלא על ידי הריגת הרודף, ואם כן בודאי שהיה מותר לנו להפיל עליו את הגל להצלה. והנה ניחזי אנן, ברודף שהפילו עליו את הגל באופן שימות מזה, כדי להציל את הנרדף, ועכשיו כבר אינו יכול לרודפו, ואם יפקחו הגל מעליו ימשיך לרודפו, דודאי שבורכתא היא לפקח הגל והיא חוכא וטלולא. שהרי זה גופא היה מוטל עלינו, להפיל עליו הגל, ולמה להוציאו שוב וחזור חלילה. ואם כן הוא הדין לאחר שזכינו ונעשית מלאכתנו בידי שמים שנפל עליו הגל, למה נצילו". ומבואר שאין להציל רודף שנפל עליו הגל, כל זמן שיש חשש שלאחר הצלתו ישוב ויחזור לרדוף.

**אלא** שהגר"ד פוברסקי הסתפק: "ואמנם דבר זה פשוט הוא באופן שאם נפקח הגל ישוב וירדפנו, וזהו לכאורה לשון המאירי [בהמשך דבריו שם] שמשתדל בעצמו בפיקוחו ולכו על גניבתו. אולם עדיין יש לדון באופן שכבר כשל כחו [של הרודף] וקרוב למות שהוא חבול ומוכה. ואם כן מעתה יש לומר, שכבר ראוי לעורר רחמים עליו וישוב לנו חיוב הצלה על הרודף. אכן, יש בזה מקום להסתפק, משום דיתכן, שכיון שבשעת רדיפתו קודם לא היה לנו דרך להצלת הנרדף אלא באופן שיפיל עליו הגל, ובאופן של מכה שיש בה כדי להמית, הרי פירושו שנתחייב מיתה זו ונתקיים בו דינו ועונשו. ויש לומר דבכהאי גוונא ליכא שוב חיוב הצלה על הרודף, שהרי זה היה חיובו, וזהו עצם קיום דינו ועונשו לעשות בו

מעשה הריגה זה, ולא נאמר דין הצלה על מי שנוטה למות בקיום דינו ועונשו, וזהו עצם חיובא דרודף, וצ"ע".

מחד גיסא, לאחר שנפל הגל על הרודף והוא "חבול ומוכה", והסיכויים לכך שישוּב לרודף הם קלושים, יש מקום לומר ש"ישוּב לנו חיוב הצלה על הרודף". מאידך גיסא, היות ובשעת הרדיפה נתחייב הרודף בעונש מיתה, לא מוטלת עלינו חובה להצילו כדי למנוע ממנו את עונשו.

הנה כי כן, הן לדעת רש"י והן לדעת המאירי, נראה כי בנדון דידן, אם אכן המחבל היה "מנוטרל" וכבר אינו בגדר "רודף" המסכן חיי אחרים, פשוט שהיה אסור לחייל לירות בו.

ולענין הצלת המחבל, לא היתה חובה להציל את המחבל, לדעת רש"י שהרי הוא "גברא קטילא", ולפי הישועות מלכו מדין "אין מורידין ולא מעלין", ואין להצילו. לפי הסברו של הבית זבול בדעת המאירי, היות והיה ספק שמא למרות "נטרולו" המחבל נושא על גופו חגורת נפץ, אסור להורגו ב"קום ועשה", אך אין חובה להצילו, כי מותר לגרום להריגתו ב"שב ואל תעשה". אבל אם לא היה ספק שמא ימשיך להרוג, יש חובה להצילו.

ולפי הסברו של הגר"ד פוברסקי בדעת המאירי, היות ואין להציל רודף שנפל עליו הגל, כל זמן שיש חשש שלאחר הצלתו ישוּב לרודף, גם בנדון דידן שיש חשש שהמחבל נושא על גופו חגורת נפץ, אין חובה להצילו ואך גם אין היתר להורגו. ואם לא היה ספק שמא ימשיך להרוג, יש להסתפק האם חובה להצילו או לא.

★ ★ ★

- ח -

במחתרת", כדברי רש"י "כאן למדתך תורה אם בא להורגך, השכם להרגו". ומדוע איפוא, הוצרכו חז"ל לשנות ולומר לנו מקור נוסף לדין זה.

**וביותר** יש לתמוה על המאירי (סנהדרין עב, א) שכתב: "והוא שאמר הבא במחתרת ידון על שם סופו, כלומר, זה שהתירה תורה בנמצא במחתרת להרגו, אף על פי שהיה לנו לומר אם ממון הוא מתחייב גופו מי מתחייב על שם סופו הוא, והוא שחזקתו שהוא בא על מנת שאם

דין "הבא להורגך השכם להרגו" הנלמד מהפסוק "צרור את המדינים"

והנה במדרש (במדבר רבה כא, ד) מובא: "צרור את המדינים" (במדבר כה, יז), למה, כי צוררים הם לכם. מכאן אמרו חכמים בא להורגך השכם להרגו". והדברים בלתי מובנים, שהרי כבר הובא לעיל [אות א] שמקור הדין של "הבא להורגך השכם להרגו", הוא מדין ה"בא

יעמוד בעל הבית ויתריס כנגדו שיהרגנו, ומעתה הרי הוא כבא להרגו, והתורה אמרה **הבא להורגך השכם להרגו**. והיכן אמרה, פירשוה במדרש תנחומא **מְצָרֹר אֶת הַמְּדִינִים כִּי צוּרִים הֵם לָכֶם**, ולשון צורים ר"ל מתמידים להצר לכם, ומעתה הצירו להם אחר שדעתם להצר לכם". ודבריו מרפסין איגרא, הרי עצם הפסוק של ה"בא במחתרת" מלמדינו את דין "הבא להורגך השכם להרגו", ומדוע הוצרך המאירי להביא את דברי המדרש כמקור לדין זה, וצ"ע.

**ונראה** ליישב תמיהה זו בהקדם תמיהת האור החיים (במדבר כה, יז) "למה צוה ה' מצוה זו [צָרֹר אֶת הַמְּדִינִים]" **שלא בזמנה**, כי מצינו שאחר כך הוצרך ה' לצוות לומר (שם לא, ב) "נָקַם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמְּדִינִים אַחֲרֵי תֹאסֵף אֶל עַמֶּיךָ, הֵא לַמִּדָּת כִּי מֵאִמֵּר זֶה לֹא הָיָה בְּזִמְנָה הַנִּקְמָה".

**הכלי יקר** (שם) תמה תמיהה נוספת: מדוע נאמר בתורה "צָרֹר אֶת הַמְּדִינִים", ולא את המואבים, שהרי בנות מואב החטיאו את בני ישראל, כמפורש בפסוק (במדבר כה, א) "וַיָּשָׁב יִשְׂרָאֵל בְּשָׁטִים וַיַּחֲלֵה הָעָם לְזָנוֹת אֶל בָּנוֹת מוֹאָב".

**וביאר הכלי יקר**: "אלא כך פירושו שישאל היו המתחילים ותובעים את בנות מואב, והלכו להם לאהליהם ותובעים את הנשים ומפתים אותם, לכך נאמר "ויחל העם", כי העם היו המתחילין ולא בנות מואב, לכך נאמר אל בנות מואב,

ולא נאמר עם בנות מואב, אלא שבא להורות שישאל הלכו אליהם, אבל מואב לא שלחו נשותיהם ובנותיהם אל ישראל, על כן לא נתחייבו מואב, כי המתחיל בקלקלה הוא העיקר ובו תלוי החטא. אבל במדינים היה הדבר בהיפך, שאדרכה המדינים הפקירו את בנותיהם שתבעו את ישראל לזנות. לכך נאמר צרור את המדינים, ולמה, כי צורים הם לכם, רצה לומר המה **באו לכם להביאכם לידי הרגל עבירה זו**, לצרור לגלות על ערותכם ולא כבנות מואב שישאל באו להם".

**ובנתיבות שלום** (פרשת פנחס, מאמר צרור את המדינים) הוסיף "כי בלק ידע את כוחו הבלתי מנוצח של עם ישראל, שכל עוד הם דבוקים בהשי"ת אי אפשר בשום פנים לגבור עליהם ולהכריעם, ולכן יעץ עליהם לעשות פירוד בין ישראל לאביהם שבשמים, שאז יוכל לנצחם. וכאשר ראה שע"י קללות אינו מצליח לעשות מאומה, היתה על זה עצת בלעם להכשיל את ישראל בב' החטאים של בעל פעור וזנות בנות מואב, שעל ידי זה יצליח להטיל פירוד בין הדבקים. ועל זה בא אח"כ ציווי השי"ת צָרֹר אֶת הַמְּדִינִים, שהוא ציווי לשנוא את הרע ואת המחטיאים אשר גרמו להם לעשות הרע, כי כדי שיוכל להתכפר לישראל בשלמות הכפרה, היא רק ע"י צרור את המדינים, וכמו שפירש רש"י: עליכם לאייב אותם, היינו שיתעבו וישנאו את עצם הרע ואת אותם משניאים אשר גרמו להם עשות רע, וזה יהיה התיקון והכפרה עבורם".

**על פי** האמור מיושבת תמיהת האור החיים, מדוע נצטוו "צָרֹר אֶת הַמְדִּינִים", קודם זמן הנקמה במדין, היות ומטרת המדיינים [ולא המואבים] היתה לגרום לאבדן בני ישראל על ידי שיהיה פירוד ביניהם להשי"ת, ועל כך נאמר להם לצרור ולהרוג את המדיינים מדין "הבא להורגך השכם להרגו".

- ט -

**דין "הבא להורגך השכם להרגו" ביחיד ובציבור**

**ממוצא** הדברים נראה, כי יש שני אופנים לדין "הבא להורגך השכם להורגו".

**ביחיד** - והיינו דין "הבא במחתרת" ו"ורודף", כאשר היחיד נמצא בסכנה שבאים להורגו, וכדי להינצל מהסכנה, מותר לו להרוג את ה"בא במחתרת", וחובה עליו להרוג את "הרודף".

**בציבור** - כאשר יש סכנה על הציבור מאוייבים העושים פעולות על מנת להרוג את הציבור בתכסיסי מלחמה ואפילו כשלא באו להרוג ממש, כמו המדיינים שיעצו לשלוח את בנות מואב לפתות את בני ישראל ולא נלחמו בחרב ובחנית נגד בני ישראל, חובה על הציבור להשכים ולהרוג את הזוממים עליהם להורגם.

**וזוהו** ההסבר לכך שיש שני מקורות שונים לדין "הבא להורגך השכם להרגו",

וכפי שכתב הרב נתן צבי פרידמן (ספר שנה בשנה, תשל"ב עמוד 145) "לאמיתו של דבר אין כאן כפילות בענין הבא להורגך השכם להורגו, ושני המקורות צריכים לנו. הדין הראשון - בא במחתרת, מלמד על זכות הגנה עצמית ליחיד, כי שם מדובר על יחיד המסתכן מן הבא במחתרת, אמרה תורה, הבא להורגך השכם להורגו. והדין השני - צרור את המדיינים, בא על זכות הגנה עצמית של הציבור, של העם כולו, שגם להגנת הציבור יש דין של הבא להורגך השכם להורגו, מאחר שאתם רואים שהמדיינים עושים את כל ההכנות לפעולת השמדה נגדכם, עליכם להקדים אותם, כדי להציל את חייכם".

**אכן**, נראה שיש חילוק גדול בין דין "הבא להורגך השכם להרגו" ביחיד לדין "הבא להורגך השכם להרגו" בציבור, ובעוד שליחיד הותרה הגנה עצמית להקדים ולהרוג את הבא במחתרת והרודף רק כאשר הסכין או האקדח מונפים אל על, וסכנת המוות היא במעשה של הבא במחתרת והרודף, הרי שלציבור הותרה הגנה עצמית להקדים ולהרוג גם את האוייבים העושים פעולות על מנת להרוג בתכסיסי מלחמה, כגון פיתוי או ריגול וכיוצא בזה.

- י -

**רודף המתכוין להרוג בגרמא בלבד**

**והנה** האור שמח (הלכות רוצח פ"א ה"ח) חידש שמותר להרוג גם רודף המתכוין להרוג בגרמא בלבד: "הנה ברודף אחר

חבירו להסית בו נחש וכיוצא בזה, דבר דפטור אם המית בו [כיון שזו הריגה ב"גרמא"], כיון דרצונו להרוג ישראל, ודאי ניתן להצילו בנפשו, כיון דהכוונה להציל נפש ישראל, מה לי אם רוצה לאבדו באופן דיהיה פטור ממיתת בית דין, וזה פשוט מאד.

**רבי** שאול ישראלי, ראש ישיבת מרכז הרב וחבר בית הדין הגדול, דן בספרו עמוד הימיני (סימן טז פרק ג) האם יש דין "רודף" גם על האוכלוסיה של כפרי הגבול הערביים שנתנו מחסה לכנופיות המרצחים שיצאו משטחם לפעולות רצחניות. ולמד מדברי האור שמח "שגם הרודף להרוג ע"י "גרמא" מכל מקום דין רודף עליו, כי לדין רודף אין נפקא מינה אם בעשיית מעשה זה יתחייב מיתת בית דין, אלא כל שיש במעשיו פעולה מכוונת המביאה לידי הריגת אדם מישראל, יש עליו דין רודף. ולפי זה פשוט הדבר שאם נראה את האוכלוסיה [או חלק ממנה] כמסייעת לרודפים לעשות פעולות הרצח שלהן, הרי כל האוכלוסיה הזאת היא בדין רודף שניתן להציל הנרדף בנפשם". ומסקנת הרב ישראלי: "מכיון שלפי האומדנא המקובלת, האוכלוסיה מעודדת בכל מיני אופנים את פעולת הכנופיות, וזה ודאי עוזר להגברת ולהרחבת פעולותיהם בעתיד, ונמצא שכל האוכלוסיה היא במקרה זה בתורת רודף שניתן להציל בנפשם. אולם כל זה אמור ביחס לציבור המבוגר של האוכלוסיה שרובו ככולו מעודד את הפעולות הרצחניות, עד כמה שידוע. מה שאין כן

בנוגע לילדים שאינם בגדר זה, אסור לפגוע בהם בידיעה ובכוונה תחילה" [יש לעיין מה היה אומר הגר"ש ישראלי על המצב כיום, שבו גם ילדים קטנים משתתפים בפעולות טרור].

**גם** מדברי הרב ישראלי, יש ללמוד כי שונה דין "הבא להורגך" באוייבים הבאים על ציבור, מדין "הבא להורגך" על יחיד, וזו הסיבה להחמיר ולדון את האוכלוסיה המסייעת לכנופיות רצחניות כ"רודף", כאשר האוכלוסיה עושה פעולות לסייע לכנופיות לבצע את זממם, היות וכפי שנתבאר, לציבור הותרה הגנה עצמית להקדים ולהרוג גם את האוייבים המסייעים במעשים לפעולות טרור או עושים פעולות על מנת להרוג בתכסיסי מלחמה.

**ולפי** זה יתכן לומר כי על חייל הנמצא בפעילות מבצעית חלים דיני "הבא להורגך השכם להרגו" שנאמרו על ציבור, שהרי הוא אינו נלחם כנגד הבא עליו להורגו כיחיד, אלא כנגד כלל האוייבים הבאים להרוג את הציבור. ולכן מותר לחייל להשכים ולהרוג גם את מי שמסייע לפעולות טרור ומי שעושה פעולות על מנת להרוג, ולא רק את מי שעושה מעשה בפועל כדי להרוג.

**אמנם** בנדון דידן, אם אין ספק שמא המחבל ימשיך להרוג, כגון כשהוא "מנוטרל" ואין ביכולתו לעשות זאת, יתכן שכבר אינו בגדר "רודף", שהרי עתה הוא כבר לא מסייע לפעולות טרור ועושה מעשה על מנת להרוג, וצ"ע לדינא.



## - יא -

**פרטיזנים שהרגו כל מי שנקרה בדרכם ברצוני להסתייע בשני פסקי הלכה, שלענ"ד נוגעים לנדון דידן.**

**הרב הראשי, רבי ישראל מאיר לאו, נשאל** (קובץ זכור לאברהם תשנ"ד עמ' תקס) על ידי יהודי ניצול שואה, שבעת המלחמה הצטרף ליחידות לוחמי הפרטיזנים, שנהגו להרוג חיילים גרמניים גם כשלא סיכנו אותם, האם נהג כהלכה: "[א] האם יש הבדל בין חייל גרמני שהרג אדם או שחשוד והוחזק כדרכו ומטרתו להרוג בני אדם. [ב] האם רשאים להורגו בידיים או לכל הפחות לסוגרו בכלא בלי לתת לו מאכל ומשקה עד שימות. [ג] מה הן ההוכחות הנדרשות כדי להענישו. [ד] אם לא ידוע עליו שהרג בני אדם, האם רשאים לתופסו ולהענישו בעונש מוות משום החשש שמא יהרוג בני אדם".

**הרב לאו השיב:** "היות שמדובר היה במקום שאין בית דין, ובשל צוק העתים היה עליכם להחליט כיצד לנהוג, נראה שמותר היה לכם להרוג כל חייל גרמני אם הוחזק שדרכו להרוג, או אם הוא מצהיר בגלוי שרצונו להרוג, וכל שכן שמותר היה להכניסו להסגר בלא לתת לו אוכל כדי לגרום להמתתו. וגם אם אותו חייל לא הצהיר במפורש שכוונתו להרוג, עצם השתייכותו לארגון שהציב לעצמו מטרה להשמיד את עם ישראל, מתירה להורגו".

**והדברים מבוארים על פי האמור לעיל, שלציבור הותרה הגנה עצמית להקדים ולהרוג גם את האויבים המסייעים במעשים לפעולות טרור או עושים פעולות על מנת להרוג בתכסיסי מלחמה. ולכן הותר ל"פרטיזנים" להשכים ולהרוג את החיילים הגרמנים שסייעו למעשי הזוועה והרצח ועשו פעולות על מנת להרוג ולרצוח, ולא רק את החיילים שעשו מעשי רצח בפועל.**

## - יב -

**הפסק השני הוא של רבי יצחק זילברשטיין, שנשאל** (עלון קול ברמה, גליון 298 חשון תשע"ה) על ידי חייל שנלחם במבצע בעזה ובמהלך הלחימה ירה במחבלים שבאו להורגו, ולאחר מכן היה נדמה לו שבין המחבלים שהרג היה גם אחד שהרים ידים לאות כניעה, ובגלל קושי להתרכז ולבדוק האם אינו מערים עליו, הוא ירה בו למוות. מאז, סבל החייל מיסורי נפש רבים, שמא הרג אדם חף מפשע, עד כדי כך, שלא הצליח להירדם בלילה. ושאלתו היתה, האם וכיצד יוכל לכפר על מעשה זה.

**הרב זילברשטיין הביא בתשובתו את דברי דוד המלך** (דברי הימים א כב, ח) "דָם לְרֹב שָׁפַכְתָּ וּמִלְחָמוֹת גְּדֹלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִכְנֶה בֵּית לְשִׁמִּי כִּי דָמִים רַבִּים שָׁפַכְתָּ אֶרְצָה לִפְנֵי". וביאר הרד"ק (שם): "דוד אמר כן בלבו כי מפני זה מנעוהו השם לבנות

הבית, גם בדמי הגוים אשר שפך אותם  
שלא היו בני מלחמתו, אפשר שהיו בהם  
אנשים טובים וחסידים, אף על פי כן לא  
נענש עליהם, כי כוונתו לכלות הרשעים  
שלא יפרצו בישראל ולהציל עצמו כשהיה  
בארץ פלשתים לא יחיה איש ואשה, אבל  
כיון שנזדמן לו שפירות דמים לרוב מנעו  
מלבנות בית המקדש שהוא לשלום  
ולכפרת עון ולעטרת תפלה, כמו שמנעו  
להניף ברזל במזבח ובבית המקדש לפי  
שהברזל עושים ממנו כלי הריגה לא יעשו  
ממנו כלי שלום ברוב. כלומר, דוד המלך  
בעת מלחמותיו כדי לכלות הרשעים, הרג  
לפעמים מתוך הכרח גם את הטובים  
והחסידים, ואף על פי כן לא נענש עליהם,  
כי היה זה מתוך הכרח, ואי אפשר לדקדק  
בעת מלחמה.

**ומסקנתו:** "בעת מלחמה כאשר יש  
אויבים העומדים ללוחתו, קשה מאד לעשות חשבון מי הוא הטוב ומי  
הוא הרשע, אלא יש להתגונן מפני  
הרשעים, גם כאשר על ידי זה נהרגים

לצערינו הטובים [אמנם לכתחילה יש  
להימנע מכך, וכמבואר בספרי (דברים פרשה  
קצט) כי תקרב אל עיר להלחם עליה, ולא  
להרעיבה ולא להצמיאה ולא להמיתה מיתת  
תחלואים]. וכך בעניינינו, אין על החייל  
שום חטא, אבל עליו להימנע מלבנות את  
בית המקדש, אבל בין כך הוא יִרְדּ  
מהשמים שלם.

**לכאורה** הדברים מסתברים גם בנדון  
דין, אלא שכמובן צריך לבדוק  
אם אכן הירי במחבל ה"מנוטרל" נעשה  
מתוך תהליך מלחמתי ובלחץ הנסיבות, או  
מתוך כוונה תחילה להרוג את המחבל, אבל  
זהו כבר נושא לדיון משפטי, ואינו הנושא  
במאמר זה.

**לסיום,** יודגש ויובהר כי כל הנכתב לעיל,  
אינו אלא לעורר את לב המעיין  
בסברה ובראיות, ומעולם לא הגעתי לדרגה  
של רב ופוסק הלכות, ועל כן כמובן לא  
יעלה על הדעת להסיק מהאמור לעיל  
מסקנות להלכה ולמעשה.



**שיעור זה התפרסם בקובץ מוריה (תשרי תשע"ז).**

**בעקבות הפרסום כתב ידידי רבי שלמה דיכובסקי, דיין בית הדין הגדול  
בירושלים:**

**לרבי צבי - לאורך ימים ושנים טובות!**

בעת מלחמה, מותר וצריך לפעול בדרך שונה. התורה התירה בבא במחתרת  
להרוג את החותר במחתרת, למרות שלא מדובר בעת מלחמה בדווקא, ולמרות  
שמדובר רק בחשש שמא יפגע החותר בבעל הבית [גם כשמדובר בבן החותר נגד  
אביו], ואין גם צורך לדקדק בדקדוקי פגיעה בו. אנו נמצאים במצב של מלחמה,

כשאוייבינו חותרים במחתרת נגדינו ונוקטים תחבולות של פיגועים בידי ילדים ופיגועי דריסה, שהם כביכול תאונות דרכים, ואין ברירה אלא להשתמש בדרך שהתורה התירה בנסיבות אלו.

ההגדרה של "שעת מלחמה", אינה תלויה בדווקא בהכרזה רשמית של הרשות המוסמכת. מסיבות כאלו או אחרות נמנעת הממשלה מהכרזה רשמית על מלחמה. אבל המצב בשטח מדבר בעד עצמו. עובדה, שאנו נמצאים במלחמה נמשכת שיש בה עליות וירידות. עובדה שהרשויות המוסמכות של הפלסטינאים מחנכות את העם לטרור של ילדים ושל מבוגרים. אמנם לא מדובר במלחמה קלאסית, של צבא נגד צבא, אלא במלחמה נגד יחידים ונגד קבוצות שונות, אבל בסך הכל, המלחמה נמשכת כבר עשרות שנים, כשמפעם לפעם היא מתלקחת למלחמה של צבאות, ובזמן שבינתיים ישנה "מלחמה זוטא" של פיגועים.

לכן הדיון של "רודף" אינו מתאים לתקופתנו, אלא לעתיד לבוא, כאשר ישרור שלום אמיתי, ואעפ"כ יהיו יחידים שינסו לפגוע. במצב הקיים, צריך לומר בקול ברור, שמותר ואף חובה לנקוט בכל האמצעים בכדי למנוע פגיעה בנו.

כמובן, שבעת כזאת, אי אפשר לעשות חשבונות כפי שעושים בזמנים רגילים, וצריך לפעול כפי שנוהגים במלחמות.

גם ארצות הברית של אמריקה פועלת בכל האמצעים נגד טרור של יחידים ושל קבוצות, בכל אתר ואתר, כמו בעירק ובסוריה ובפקיסטן ועוד ועוד. אל לנו להיות "צדיקים בסדום".

בברכת על הנסים ועל התשועות בימים ההם ובזמן הזה

רפאל שלמה דיכובסקי

★ ★ ★

רבי ישראל רוזן, ראש מכון צומת, כתב לוי:

לידידי ר' צבי רייזמן - במעלא דחג סוכות, זמן שמחתנו

קראתי בשבת האזינו ("לי נקם ושלם") את בירורך ההלכתי סביב הסוגיא האקטואלית "חייל שהרג מחבל מנוטרל" וכפי שכבר איתמחי גברא וקמיעא - הנאני בזה, כדרכך תמיד.

במיוחד נהניתי מן האבחנה בין יחיד לרבים. אכן זו (רדיפת הרבים) היא בעצם הגדרת מלחמה בשפת בני אדם ובשפת ההלכה, ופשיטא שגדרי מלחמה שאני בעניינים רבים דשפיכות דמים, וגם בעניינא דרודף ומציל.

אני מוצא לנכון לצרף בזאת את בירורי בענייני רודף ומציל שהתפרסמו בתחומין כרך י' (לפני ל"ז שנים!), ונדפס מחדש בספרי בחצוצרות בית ה'.

והנה עתה תוהה אנכי, האם יש להבחין בין 'נרדף' ל'מציל' בסיטואציה של הפיגועים דהשתא, שהרי גם המציל הוא 'נרדף' מלכתחילה; המפגעים אינם מכוונים לפלוני אלא לכל מי שנקרה בדרכם. פשיטא שגם בבא במחתרת הנרדף הוא לא רק בעל הבית אלא כל מי שמצוי בזירה, וגם אם הוא נקלע למקום קצת יותר מאוחר. ודוק.

ואחתום בברכת הרגל ומעין הפתיחה לשמחה ולששון  
ישראל רוזן

★ ★ ★

רבי יוסף צבי ריימון, ראש בתי המדרש של מכון לב בירושלים, כתב לי:

שלום הרב ריימון

אני מתפעל בכל פעם מחדש מהדברים היפים והמגוונים שאתה כותב. מאוד מרשים.

לגבי הריגת מחבל, הוזכרו הסברות השונות בדבריך. בסך הכל הדברים שאני כותב להלן, דומים לדברים שכתבת, אבל אני מציין אותם, כי נשאלתי בכך מחיילים רבים:

א. משנה למלך (חובל ומזיק פ"ח) בשם הריב"ש: לנרדף עצמו מותר להרוג ישירות, כי הוא טרוד. לפי זה, כאשר יש מחבל, כיוון שכולנו בסכנה, הרי שכל אחד יכול ואף צריך לירות ישירות על מנת להרוג, ולא לנסות ולצמצם את הירי. עד לפני כמה שבועות, היתה הנחיה יותר מתונה לחיילים, אבל לאחרונה ברור לכולם שיש לירות ישירות כדי להרוג (ולכן רוב המחבלים באירועים האחרונים הרגו).

ב. הרב קוק הסביר: שעבור אחרים יש כאן דין של 'דחוייה', אולם, עבור הנרדף יש דין של 'הותרה', שיכול לפעול בצורה מלאה, מבלי לחוש לחייו של הרודף. שו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל) סימן קלט: "ביסוד ההבדל שבין הנרדף לאחר, דלגבי נרדף רחמנא שויי' לאין לו דמים, והוי כמו הותרה לגבי דחוי', ואצל אחרים הוי רק דחוי' מפני חובת הצלת נפש הנרדף".

שאלה זו שאלוני חיילים וקצינים רבים. ישנם כמה מקרים שבהם מחבלים עשו עצמם מתים, ואחר כך פגעו!

ג. לכן: במקרה של מחבל - יש לירות על מנת להרוג, ולא לנסות לירות רק כדי לנטרל. הוא מסכן את כולנו, ולכן אין מקום להפעלת שיקול דעת. כל שיקול

דעת הוא סיכון חיים. אדם זה כעת הוא בגדר "גברא קטילא", וכיוון שאנחנו בסיכון, יורים על מנת להרוג. לדבר זה מצטרפת העובדה שכולנו כעת במלחמה. אין זה רודף רגיל. זוהי מלחמה, שלצערנו גם האזרחים מעורבים בה, ובמלחמה יש להרוג אויב שמנסה להרוג אותנו.

ד. לאחר שנטרלו אותו, אם אין כל חשש שהוא יפגע בנו, כגון שהוא כפות, אין לירות בו. היה מקום לשקול את הדברים בדין תורה (שבן נח שרצח נהרג בעד אחד ובדיין אחד) אבל ב"ה זכינו למדינה שלנו, ובמדינה יש לפעול בדברים אלו בכללי מדינה. בדבר זה עשוי לגרום אחר כך לנזק עולמי בפרסום בעולם וכו'.

ה. סיכום: אין לקחת כל סיכון, ויש להרוג מיידית כל מחבל שמנסה להתקיף, אבל אין להעניש. ענישה איננה ביד כל אדם פרטי, ובדאי לא ענישה של זעם. ענישה היא ביד המדינה, וכיוון שחוקי המדינה מורים שלא לאפשר לאדם פרטי להעניש (ובודאי שבדרך כלל דבר זה נכון, אם כי היה מקום לדון בכך במקרה של מחבל) הרי שיש ללכת לפי חוקי המדינה, ולא להעניש ולא להרוג את המחבל, כשאין שום סיכון.

שוב יישר כוח

יוסף צבי רימון

★ ★ ★

הרב יעקב בייטלר, ראש ישיבת ארחות חיים, אשקלון, כתב:

בס"ד ט' מרחשון תשע"ז

כבוד הרה"ג ר' צבי רייזמן שליט"א

אחדשה"ט ושלוש.

ברצוני להודות לכם על החוויה הרוחנית שזיכיתם אותי היום בספר מוריה, בחקירתכם המקיפה והנפלאה בסוגיה שמסעירה אותנו שבועות רבים בענין החייל היורה.

הבאתם את דברי רבי ישראל מאיר לאו ורבי יצחק זילברשטיין לשאלה האם מותר היה לירות בחייל גרמני אף שלא בשעת קרב והאם מותר להרוג מחבל שיתכן שהרים את ידיו להיכנע.

ונראה להביא ראיה לדבריהם מתוס' מפורש במסכת ע"ז דף כו ע"ב ד"ה ולא מורידים ששאל שלדברי הירושלמי קדושין (פ"ד הי"א) שכשר שבגוים הרוג וא"כ מדוע מבואר בסוגיין שאין מורידים את הגוים, ותיירץ שבירושלמי מדובר בשעת מלחמה שאז מותר להרוג אפילו את הכשרים ודבר זה נלמד מפרעה שרדף אחר עם ישראל ומנין היו לו סוסים הרי כולם מתו במכות מצרים, אלא שקבלו את

סוסייהם של הכשרים שבמצרים שהיו יראי ה' והכניסו את הסוסים לביתם, א"כ מוכח שמותר להרוג את הכשרים ואילו הסוגיה שאומרת שאסור להורגם מדובר בשעת שלום.

והגהות פני אריה הגיה בדברי התוס' שתירוצ' התוס' שבמסכת סופרים משמע שכשר שבגוים הרוג הוא דוקא בשעת מלחמה, אך מדברי הירושלמי משמע שכשר שבגוים הרוג הוא גם במצב שלום.

העולה מדבריו שיש מחלוקת בן מסכת סופרים לירושלמי, האם הטוב שבגוים הרוג הוא גם בשעת שלום.

מ"מ הן לשאלת החייל הגרמני והן לשאלת המחבל שהרים את ידיו, הזמן היה זמן של מלחמה ובדאי אז מותר להרוג גם את הכשרים.

ולענין המחבל שנורה ע"י החייל נראה שיש לדון האם אנו בארץ ישראל נמצאים כיום במצב מלחמה עם הערבים או שאנו במצב שלום, דאם במצב מלחמה נראה דלכו"ע מותר לדברי התוס' להרוג את המחבל, דלא גרע מכשר שמותר [יודגש כי דיון זה ודאי שלא אליבא דהלכתא, דודאי שאם נתיר להרגם יקומו עלינו אומות העולם לכן ודאי שאסור]. ואם אין אנו במצב מלחמה לדברי מסכת סופרים ושאר ראשונים, יהא אסור.

ועוד יש לעיין בדברי הט"ז ביו"ד הביא את דברי הב"י שהוכיח מדברי הרמב"ם הלכות רוצח פ"ד הי"א שאין צווי להרוג את הגוים, אבל אם רצה הרשות בידו וע"ש בדברי הט"ז שהשיג עליו.

בברכת חורף בריא

יעקב בייטלר

★ ★ ★

**רבי דב פרימר, מירושלים, כתב:**

לכב' הרה"ג הרב צבי רייזמן שליט"א, מח"ס רץ כצבי ומרביץ תורה ברבים לרבים

שבוע טוב!

במהלך השבת זכיתי ללמוד את שיעורו הנפלא של הרב שליט"א בענין "הריגת או הצלת מחבל מנוטרל" וכן לקרוא את מאמרו החשוב בסוגיא עדינה זו בחוברת מוריה. ברכתך הן בתורה והן ברכת הנהנין גם יחד!!

עם זאת, סבורני שנעלם מעיני כת"ר שליט"א סוגיא מפורשת בירושלמי סנהדרין פ"ח הלכה ח' (ראה את הפני משה וקרוב העדה, על אתר) וכן פסקו של הרמב"ם בעקבות הירושלמי בפ"ט מהלכות גניבה הי"א (ראה במיוחד יד הפשוטה של הגרנ"א

רבינוביץ שליט"א, על אתר) - אשר עוסקים בדילמה זאת בצורה מפורשת, ואף תומכים במסקנותיו של כבודו.

בברכת צום קל ומשמעותי

דב פרימר

★ ★ ★

**רבי מתתיהו גבאי, מחבר ספר בית מתתיהו, כתב:**

לכבוד

הרב הגאון המפורסם בספריו הנפלאים, רבי צבי רייזמן שליט"א, בעל הרץ כצבי שלום רב

ראיתי מאמרו בקובץ מוריה, ויש להעיר אם בכלל בגוי יש דין "יכול להצילו באחד מאיבריו", וכתב לי הגר"א נבנצל שאין דין יכול להצילו באחד מאיבריו בגוי. וכן כתב בשו"ת דבר חבון ח"ג בסימן י"ח, ובשו"ת באהלה של תורה ח"א ס"ח, ונפקא מינה למחבל שבא להרוג כהן וקם הכהן והרגו, אם נושא כפיו, והודפס בספרי בית מתתיהו ח"ג סי' לו.

בברכה מרובה

מתתיהו גבאי

★ ★ ★

**למכתבים הנ"ל השבתי:**

לכאורה תופעת הסכינאות המשתוללת ברחובות, המוגדרת בהגה הצבאית "אינתיפאדה", משמעותה התקוממות אזרחית, אך יש להסתפק אם להגדירה כשעת מלחמה, וקיבלתי מכתבים המצדדים לכאן ולכאן.

אכן במצב מלחמה כל הדין משתנה וכפי שהביאו הכותבים את דברי הירושלמי (קידושין פ"ד הי"א) דבשעת מלחמה טוב שבגויים הרוג, וכ"ה במסכת סופרים (פרק ט"ו) והובא בתוספות (עבודה זרה כו: ד"ה ולא מורידין). וכן כתב הנמוקי יוסף (ע"ז כב, א) וז"ל: "בירושלמי דקדושין מפרש הא דאמרין טוב שבגויים הרוג, היינו בשעת מלחמה, כדכתיב הירא את דבר ד' וכו' ויקח שש מאות רכב וגו', ואף על גב דסתם גוים עובדי ע"ז ועוברין על שבע מצוות, אין מורידין אותן, דבשאר אומות כתיב והיה כל העם הנמצא בה והיו לך למס ועבדוך", עכ"ל.

המשא ומתן בדברי דן גם אילולי שנגדיר את תופעה זו ל"שעת מלחמה", ולחייבו מדין רודף משום הדין הציבורי של "הבא להרגך השכם להרגו" כנגד אומה ציבורית שחרטה על דגלה להרוג את האומה הישראלית מסיבה דתית כזו או מסיבה אחרת, שבאופן כזה הותרה הגנה עצמית להקדים ולהרוג את מי שעושה פעולות על מנת להרוג, ולא רק את מי שעושה מעשה בפועל כדי להרוג.

אמת ששני פסקי ההלכה המובאים בשלהי המאמר, מהרב לאו והרב זילברשטיין, בהם בקשתי להסתייע לגבי נדון דידן עוסקים בשעת מלחמה, אך עיקר המשא ומתן במאמרי מבקש לדון בעניין זה גם זולת ההיתר של שעת מלחמה.

★ ★ ★

#### רבי נחום אמסל, כתב לי:

נדמה לי שטעיתם בכיוון שלכם, כי לדין "אם במחתרת" יש חלק שני של "אם זרח השמש". זה מצב שברור שהבא במחתרת לא יהרוג בעל הבית (כמו אב בא לבית של בן). ואז בוודאי אסור להרוג אותו.

אני חושב (ועובדות מוכיחות) שהמחבל שנוטרל הוא במצב של "אם זרחה לו השמש", שאין לו עכשיו אפשרות במצב הזה להרוג אותו. ואז מי שהורג בא במחתרת חייב מיתה.

מנין אתה יודע שהמחבל שנוטרל בוודאי לא במצב של "זריחת שמש" שההלכה ברורה שאסור לו להרוג עכשיו.

★ ★ ★

#### והשבתי לו:

נכון שהוא מנוטרל, אבל ברצונו עדיין להרוג, ואע"פ שכרגע לא יכול הוא להרוג יהודים, ובמיוחד לעתיד, לאחר שיצא מבית הסוהר שאליו יוכנס עתה, ואז ככל הנראה ינסה בוודאי להרוג עוד יהודים. ולכן לאדם שכבר ניסה פעם אחת חזקה שינסה עוד פעם להרוג. ולפיכך אע"פ שעתה הוא מנוטרל, יש רשות ואף חובה להורגו.

ועיין ברש"י בפרשת בא במחתרת (שמות כב, א) אם ברור לך שיש לו שלום עמך "כשמש". וכי במחבל זה נוכל לומר שברור שיש לו שלום עימנו "כשמש". ודאי שלא, ולכן מותר להורגו.

בברכת שבת שלום

צבי רייזמן

★ ★ ★

מכתבו של הרב באגאמילסקי בנושאים הנדונים לעיל, נמצא במכתבים בסוף השיעור בנדון צילום אירוע טרור בשבת.





## סימן ב

## חיוב מחיצה בחתונות

במסלולי החיים אנו נפגשים לעיתים תכופות בשאלה האם יש חיוב הלכתי להפריד בין גברים לנשים באמצעות מחיצה, כגון בסעודת חתונה או במסיבת שבע ברכות, בסעודת "דינר" המיועד לאיסוף כספים למוסדות תורה, או במסירת שיעורי תורה בפני ציבור גברים ונשים.

שאלה זו מקבלת משנה תוקף בבית הכנסת – מה גובה המחיצות הנדרשות על פי ההלכה כדי להפריד בין גברים ונשים בשעת התפילות.

ויש לברר האם יש הבדל בין חיוב מחיצה בבית הכנסת לחיוב מחיצה במקומות אחרים.

לימוד סוגיא זו מצריך עיון בדברי חז"ל והפוסקים המשמשים כמקור לחיוב הפרדה בין גברים ונשים, ומתוך כך נבוא לדון האם את ההפרדה חייבים לבצע באמצעות מחיצה בלבד, או שמספיק בהפרדה של המקומות, כגון בישיבה סביב שולחנות נפרדים או בגושי מקומות מופרדים במרחק זה מזה.

## - א -

**המקור** הקדום שמצאנו בדברי חז"ל בענין חובת ההפרדה בין נשים לגברים, מובא בדברי המשנה במסכת סוכה (פ"ה מ"ב) "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו. במוצאי יום טוב הראשון של חג [הסוכות] ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול". ובסוגיית הגמרא (סוכה נא, ב) נתבארו דברי המשנה: "מאי תיקון גדול – אמר רבי אלעזר, כאותה ששנינו, חלקה היתה בראשונה והקיפיה גזוזטרא, והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן, בראשונה היו נשים מבפנים

ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". ופירש רש"י: "והקיפיה גזוזטרא, נתנו זיזין בכתלים בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדרין שם גזוזטראות, לווחין שקורין בלנ"ק [נסרים], כדי שיהיו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות, וזהו תיקון גדול דקתני מתניתין שמתקנין בכל שנה".

**והקשו** על כך: "היכי עביד הכי, והכתיב (דברי הימים א כח, יט) הָכֵל בְּכָתֶב מַיִד

**מבואר** איפוא, שבזמן שבית המקדש היה קיים, חז"ל מצאו לנכון לעשות "תיקון גדול" ולהפריד הפרדה מוחלטת בין גברים ונשים באמצעות בניית "גזוזטראות" – מרפסות שבהן נמצאו הנשים, בקומה נפרדת, למעלה מקומת ה"קרקע" שבה היו הגברים בעזרה בבית המקדש. וכמו שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות (סוכה פ"ה מ"ב) "תיקון גדול, כלומר גדול התועלת, והוא שהיו מכינים מקום לנשים ומקום לאנשים, ומקום הנשים למעלה על מקום האנשים גבוה ממנו".

**והנה** הטעם לצורך בהפרדה בין נשים וגברים מפורש בדברי רש"י בסוכה, המובאים לעיל, ש"היו באים לידי קלות ראש". וכן פירש המאירי (סוכה מט, ב) "ופירשו בגמרא שהיו מוציאים זיזים מכותליה, ובונים עליהם גזוזטראות לעמוד שם הנשים, ואף על פי שהבנין כולו על ידי נביא היה ולא היה להם להוסיף, סמכו בה בבנין עראי לגדור פרצות שלא להקל ראש להעמיד אנשים ונשים בערבוביא, שהרי אף בענין הספד נרמז וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד".

**טעם** זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם בהלכות סוכה (פ"ה הי"ב) "וכיצד היו עושים, ערב יום טוב הראשון היו מתקנים במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה, כדי שלא יתערבו אלו עם אלו". וכתב הרב חיים דוד הלוי, רבה של תל אביב, בספרו עשה לך רב (ח"ג סימן מ) "מה היה צורך להרמב"ם לכתוב בהלכותיו

ה' עלי השפיל". ופירש רש"י: כיצד "הוסיפו ושינו כלום על בנין שלמה", הלא "כשצוה דוד המלך את שלמה על מידת הבית ובניינו, אמר כי כל מלאכת התבנית, הודיעו הקב"ה על ידי גד החוזה ונתן הנביא". ואם כן מנין ה"היתר" לשנות את "תבנית" בנין בית המקדש בהוספת זיזים אלו.

**ומתרגמת** הגמרא: "אמר רב, קרא אשכחו ודרוש, דכתיב (זכריה יב, יב) וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו, והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבוא, שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם, אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם, על אחת כמה וכמה". ופירש רש"י שחז"ל למדו "שצריך להבדיל אנשים מנשים, ולעשות גדר בישראל שלא יבואו לידי קלקול", מהפסוק האמור בנבואת זכריה "שהתנבא לעתיד, שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג, שאפילו בשעת הצער צריך להבדיל אנשים מנשים". וקל וחומר הוא, אם בזמן של צער שהמצטער אינו מיקל ראשו מהר, ועוד, שאין יצר הרע שולט, כדקאמר קרא "והסירותי את לב האבן" – ואף על פי כן, גם במצב זה "שאין יצר הרע שולט" – יש צורך בהפרדה, בזמן "שעוסקים בשמחה ויצר הרע שולט בהם, על אחת כמה וכמה". ופירש רש"י: "שעוסקים בשמחה וקרובה לקלות ראש. ועוד, שהיצר הרע שולט עכשיו לא כל שכן".

סיפור דברים שהיו אבותינו עושים במקדש, אם לא ללמד הלכה לדורות".

**ואילו** בפירוש המשניות (סוכה שם) פירש הרמב"ם שהפרדה נועדה "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים".

**ונפקא** מינה בין הטעמים, האם די בעצם הבדלת הנשים מהגברים **בישיבה** **בנפרד** במקומות המרוחקים זה מזה, כדי שלא יהיו "בתערובת" ויבואו לידי "קלות ראש", ללא צורך במחיצה. או שיש צורך **בהעמדת מחיצה** שתמנע אפשרות מהגברים להסתכל בנשים – והמסתעף מכך, מה גובה המחיצה הנדרשת לשם כך.

## - ב -

**מקור** נוסף לחיוב ההפרדה בין גברים ונשים מבוארת בסוגיא במסכת קידושין (פא, א) "אביי דייר גולפי, רבא דייר קנה". **ופירש רש"י**: "גולפי, מקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה, היה מסדר קנקנים של חרס הרבה ביניהם שאם יבואו זה אצל זה יקשקשו וישמע קול. ורבא דייר קנה, מסדר קנים שהעובר עליהן קולם נשמע". הרי לנו, שאביי ורבא הקפידו על הפרדה בין גברים ונשים בשעת דרשה או חופה. אביי סידר קנקני חרס כמחיצה, וגם רבא העמיד מחיצת קנים. וכל זאת, כדי למנוע "תערובת" בין נשים וגברים.

**באותה** סוגיא בקידושין נמצא עוד מקור לצורך בהפרדה בין גברים ונשים: "אמר אבין, סקבא דשתא ריגלא".

ופירש רש"י "ריעוע של ימות השנה ליחוד ולעבירה, ימות הרגל שיש קבוצת אנשים ונשים לשמוע דרשה, ונותנים ונושאים זה עם זה". ובתוספות (ד"ה סקבא) כתבו: "ונותנים עין זה על זה. ויש אומרים לכך נהגו להתענות לאחר הפסח ולאחר סוכות". ימי הרגלים נחשבים לזמן "רעוע" – "חלש" של השנה, בגלל שבזמן השמחה בשעת העליה לרגל, היו מתקבצים נשים וגברים ביחד, ומצב זה של "תערובת" גרם לכך שהיו "נושאים ונותנים זה עם זה, ונותנים עין זה על זה", נכשלים באיסור ייחוד ובאים לידי עבירה. ואמנם בשל כך נהגו להתענות לאחר הרגלים, כדי לכפר על העוונות שנכשלו בהם באותם הימים.

**על פי** דברי הגמרא בקידושין, כתב הרמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ו הכ"א) "חייבים בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיזהירו לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, שמא יבואו לידי עבירה". וכן נפסק בשו"ע בסוף הלכות יום טוב (סימן תקכט סע' ד) "חייבים בית דין להעמיד שוטרים ברגלים, שיהיו משוטטים ומחפשים בגנות ובפרדסים ועל הנהרות, שלא יתקבצו שם לאכול ולשתות אנשים ונשים, ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם, שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם בשמחה ולא ימשכו ביין, שמא יבואו לידי עבירה, אלא יהיו כולם קדושים". ומבוארת בזה חובה על בית הדין למנות שוטרים מיוחדים שיהיו ממונים למנוע תערובת בין גברים ונשים אפילו בתוך הבית, בשעת שמחת הרגל

"שברגל מצוי הקלקול ביותר" בגלל השמחה (משנה ברורה שם ס"ק כב). וכתב בשער הציון (שם ס"ק כא) "ובעוונותינו הרבים, נתפרץ קלקול זה בזמנינו באיזה מקומות גם בימות החול, ועון גדול הוא, ומי שיש בידו למחות, בודאי מחוייב למחות".

- ג -

**חייב המחיצה - מדאורייתא, גובה המחיצה - כדי למנוע "תערובת"**

**מדברי הגמרא** במסכת סוכה [אות א] הוכיח האגרות משה (או"ח ח"א סימן לט) שיש חיוב מהתורה להפריד בין גברים לנשים במחיצה: "והנה עצם הדין שאף אם האנשים הם בצד אחד והנשים בצד אחר אסורין הן להיות בלא מחיצה, הוא לע"ד דינא דאורייתא". שהרי בגמרא שם מבואר "שאסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה". וממה שתירץ רב "קרא אשכחו", מבואר "שלכן הוא כמפורש, שצריך לעשות הזיזין והגוזזטרא, ולא הוצרך להאמר זה ע"י גד החוזה ונתן הנביא שהודיעו להם ע"פ ה' מלאכת התבנית, והוי גם זה ממילא בכלל "הכל בכתב". ואם היה זה רק איסור דרבנן, לא היה שייך למימר שהוא ממילא בכלל "הכל בכתב", כיון שאין צריך את זה מדאורייתא. ומוכח איפוא "שהוא איסור מדאורייתא, ולכן הוא ממילא כמפורש שצריך לעשות זיזים וגוזזטראות, אף שלא נאמר זה ע"י הנביאים ב"הכל בכתב".

**רבי משה הוסיף ולמד מהסוגיא בסוכה כי גובה המחיצה תלוי בסיבה מדוע**

צריכים מחיצה - כדי למנוע "קלות ראש" הנגרמת כתוצאה מתערובת בין נשים וגברים. ולכן יש צורך במחיצה שתמנע "קלות ראש", ואין די במחיצה שלא ממלאת תפקיד זה: "דאף אם היתה מחיצה, אבל כזו שאפשר לבא לידי קלות ראש, יש עדיין אותו האיסור מדאורייתא. דהא אף בראשונה שהיו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, פירש רש"י שהנשים היו בעזרת נשים והאנשים היו ברחבה של הר הבית ובחיל, שהיתה מחיצה גדולה ביניהם כדין מחיצה, אבל כיון שהוצרכו לעמוד נגד השערים הפתוחים כדי לראות את השמחה ראו שבאו לידי קלות ראש ולא הועילה המחיצה, ואם כן היה עדיין אסור מדאורייתא, שלכן הותר לעשות הגוזזטרא".

**לאור** זאת כתב רבי משה, שבכל מקום שצריך לעשות מחיצה בכדי להבדיל בין נשים לגברים, וכגון "בתי כנסיות שמתקבצים שם אנשים ונשים להתפלל, טוב יותר לעשות גוזזטרא שהנשים יהיו למעלה. ואם מאיזה טעם קשה לעשות גוזזטרא, צריכים לעשות מחיצה ממש כזו שתמנע מלבוא לידי קלות ראש. ולא סגי במה שנחשבה מחיצה לכל דבר, כגון בשערים פתוחים, כמו שראינו שלא הועילה במקדש והיה אסור מדאורייתא. ולכן לא סגי גם במחיצה של עשרה טפחים מן הקרקע, שאינה כלום לענין קלות ראש, שהרי יכולים לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגע בידיהם, ואין לך קלות ראש גדולה מזו, ונחשבו

כמעורבים ממש ואסור מדאורייתא. שגרועה היא ממחיצה שהבדילה בין עזרת נשים לחיל במקדש, שלא הועילה אף שהיתה יותר ניכר. אלא צריכים לעשות מחיצה גבוהה, במידה כזו שלא יבואו לידי קלות ראש".

**רבי משה** הוסיף להביא ראייה מהסוגיא במסכת סוכה, שמטרת המחיצה היא למנוע קלות ראש ולא למנוע מהגברים להסתכל בנשים: "דהרי חזינן שהמחיצה אינה מצד איסור הסתכלות, שזה הרי ידעו גם מתחילה, ומכל מקום התירו ולא חשו לזה. ואף אחר התיקון הגדול, לא נזכר שהיתה שם רק גזוזטרא, שהיא מקרשים מונחים על הזיזין הבולטים, וסתם גזוזטרא אינה כמחיצה, ונמצא שנראו הנשים כיון שלא הקיפו את הגזוזטרא במחיצה ולא חשו לזה, ואף שלא נראו להאנשים שעמדו תחת הגזוזטרא, מ"מ הרי נראו להאנשים העומדים באמצע. ואף שהרמב"ם בפירושו למשנה (סוכה שם) כתב "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים", בעל כרחנו אין לפרש מצד איסור ההסתכלות, וגם שהרי אף כשהן למעלה הן נראות, מכיון שלא הוזכר שהיתה מחיצה להגזוזטרא".

**ולכן** הכריע רבי משה, כי גובה המחיצה הנדרש למעשה הוא שמונה עשרה טפחים [משוער: 1.8 מטר / 68 אינץ']. אשר לדעת רבי משה, די בו כדי למנוע קלות ראש – כדעת רש"י והמאירי שהצורך במחיצה הוא משום קלות ראש ולא כדעת הרמב"ם שהמחיצה צריכה למנוע מהגברים להסתכל בנשים: "אבל מסתבר לענ"ד

שסגי במחיצה גבוהה עד אחר הכתפיים, שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש, והוא גובה ג' אמות שהן י"ח טפחים. ואף שנראים הראשים אף בי"ח טפחים כשעומדות, לא יבוא מזה לידי קלות ראש". ומכל מקום סיים, כי "המחמירים להגביה המחיצה עד שלא יתראו גם ראשיהן, תבוא עליהן ברכה. ובפרט שהרבה נשים במדינה זו אינן נזהרות בכסוי הראש. אבל לדינא יש להתיר גם בגבוהה רק י"ח טפחים".

- ד -

**חוב מחיצה מדאורייתא בכל מקום**  
**קיבוצי לדברי "רשות"**

**בהמשך** דבריו חידש רבי משה, שחוב להפריד בין נשים לגברים על ידי מחיצה מדאורייתא, לא היה רק בבית המקדש מדין "מורא מקדש", אלא בכל מקום שבו מתקבצים גברים ונשים ביחד, החובה להפריד ביניהם היא מהתורה, כדבריו: "והנה היה מקום לומר שרק במקדש היה אסור מדאורייתא משום דין יראה ד"ומקדשי תיראו", שאם הוא בקלות ראש אינו ביראה, ואם כן בבית הכנסת הוא רק מדרבנן שאסרו גם בהם קלות ראש. אבל בשעת התפילה וכשמזכירין שם שמים ודברי תורה וקדושה, מסתבר שהוא דאורייתא. אבל מוכרחין קצת לומר שדין זה הוא מדאורייתא בכל מקום קיבוצי".

**והראיה**, לכך מהסוגיא בסוכה, שבה למדו חז"ל מהפסוק שניתן לבנות את הגזוזטראות כדי להפריד בין גברים ונשים,

שנאמר בנבואה על ההספד שיהיה לעתיד לבוא: "שהרי ההספד שלעתיד שלמדים משם, לא מצאנו בו שיהיה במקדש. ואם שם לא נאסר מדאורייתא אלא לצניעות בעלמא, איך שייך למילף מזה איסור דאורייתא למקדש. אלא משמע שהוא איסור בכל מקום שצריכין להקבץ בו אנשים ונשים, שאסורים להיות בלא הבדלת מחיצה ביניהם, כדי שלא יבואו לידי קלות ראש".

**ומסיים** האגרות משה: "ויותר מסתבר שהוא מדאורייתא בכל מקום קיבוץ".

- ה -

**חיוב מחיצה במקום ציבורי ולא במקום פרטי**

**אלא** שבתשובה אחרת כתב רבי משה (אגרות משה או"ח ח"א סימן מא) שיש לחלק בין "קיבוץ" אנשים ונשים במקום ציבורי - שם יש חיוב הפרדה מהתורה, לבין "קיבוץ" אנשים ונשים במקום פרטי - שאין בו חיוב להפריד ביניהם. והוכיח כן מאכילת קרבן הפסח, שהיתה גם במקום שישבו בו גברים ונשים ללא מחיצה ביניהם:

• במסכת פסחים (סד, ב) מובא: "אין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם, והיו קוראים אותו פסח מעובין". ופירש רש"י: "פסח מעובין, עב, על שם שהעם רב". ולמד מכאן האגרות משה: "שהיו אוכלים האנשים והנשים בבית

אחד, והיו שם כמה משפחות, שאין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה. ובמדרש רבה איכה איתא, תני ר"ח אפילו ארבעים ואפילו חמשים, בר קפרא אמר אפילו מאה. דלר"ש אין הפסח נאכל בשתי חבורות, ואם יעשו מחיצה ביניהם הרי יחשבו כשתי חבורות, כדאיתא בפסחים (פו, א). ואף לר' יהודה שנאכל בשתי חבורות, לא חייבו שהנשים יאכלו בחבורה אחרת".

• בגמרא בפסחים (צא, א) ביארו את דברי המשנה "אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים", שאין הכוונה לחבורה של נשים בפני עצמן ועבדים בפני עצמם, אלא הכוונה לחבורה של כולם ביחד "נשים ועבדים וקטנים". וכתב האגרות משה: "משמע שנשים עם אנשים ישראלים מותר, ולמה דהיה סבור ר' עוקבא בר חנינא לא עבדינן לנשים לבדן אלא דוקא עם אנשים. חזינן שגם לר' יהודה דאירי אליביה רשאים לאכול בחבורה אחת שהוא בלא מחיצה". כלומר, בגמרא נאסר על נשים לעשות חבורה רק עם עבדים וקטנים, משמע שעם אנשים שהם לא עבדים וקטנים אין כל בעיה, ואף ללא מחיצה.

• במשנה בפסחים (פו, א) מבואר כי "שתי חבורות שהיו אוכלים בבית אחד, אלו הופכים את פניהם הילך ואוכלים, ואלו הופכים את פניהם הילך ואוכלים". ופירש רש"י: "אינם צריכים להסב אלו כנגד אלו להיות נראים כחבורה אחת, אלא רשאים להפוך פניהם אלו אילך ואלו אילך, ואפילו

ידידי רבי נחום סואר, ראש כולל בישיבה דלוס אנג'לס, שלחתונה בדרך כלל מזמינים את האורחים, ולכן למרות שנוכחים בה רבים, אין זה אלא מקום "פרטי", כי לא נוכחים בה אלא מוזמנים בלבד.

- 1 -

### חוב מחיצה בבית אבל וביעורי תורה לרבים

**ממוצא** הדברים שנתבארו, השיב האגרות משה (או"ח ח"ה סי' יב) לשאלה האם יש צורך בהפרדה ובמחיצה בבית האבל: "ונראה שלדינא הנשים בבית אבל צריכות ללכת לחדר אחר. והטעם דבית אבל הוי מקום שפתוח לרבים, שצריך בו מדינא תמיד הפרדה בין הנשים לאנשים, וכל שכן בשעת תפילה, כמבואר בתשובתי באגרות משה (או"ח ח"א סימנים לט-מא). אבל אם למעשה הנשים אינן מסכימות לעזוב את החדר, נחשב זה לאקראי, ואין להמנע מלהתפלל מחמת זה. אבל בבית חתן מדינא אין צורך במחיצה, שאינו פתוח לרבים, אלא רק לבני המשפחה. לכן די בכך שילכו האנשים המתפללים לזוית אחת שיוכלו לכוין שם, ושם יתפללו".

**והדברים** מבוארים היטב לפי האמור לעיל, שלבית האבל באים רבים ללא הזמנה, ולכן זהו מקום שפתוח לרבים, שצריך שתהיה בו הפרדה. מה שאין כן בית חתן, הוא מקום אליו באים רק בהזמנה, ולכן זה מקום "פרטי" שאינו מוגדר כמקום "קיבוץ" לרבים, ואין צורך להפריד בין הגברים לנשים במחיצה.

נראים כשתי חבורות לא איכפת לן, כדיליף בגמרא שהפסח נאכל אף בשתי בתים לשתי חבורות". ומסיימת המשנה: "והכלה הופכת את פניה ואוכלת". ופירש רש"י, שהכלה "שהיא בושה, רשאה להפוך פניה לצד אחר ולאכול, כדאמרן פסח נאכל בשתי חבורות". ולמד מכאן האגרות משה: "שהיא בושה לאכול לעיני האנשים שמסתכלין בה, שאין שייך בפני אביה ואחיה אלא בפני אנשים אחרים, אם כן מפורש שלא היה מחיצה ביניהם".

**מכאן** האמור לעיל למד האגרות משה כי "במקום קיבוץ לדברי הרשות, ואף בחתונות, מסופקני אם יש איסור זה באופן שליכא חשש יחוד. ויותר נוטה שליכא לאיסור זה. אבל בבית הכנסת ובשעת התפילה הוא איסור ברור ומדאורייתא, וצריך שתהיה מחיצה של י"ח טפחים ביניהם, או הנשים למעלה והגברים למטה".

**רבי משה** חזר על פסיקתו שאין חיוב להפריד בין גברים ונשים במחיצה במקומות "פרטיים", ובכלל זה בחתונות, בתשובה נוספת (יו"ד ח"ד סי' כד אות ג) "בקשר להצטרפות למחיצה בחתונה, ידוע שהסברתי בספרי אגרות משה או"ח (ח"א סימן מא ד"ה ובמקום קיבוץ) שהחיוב למחיצה יש רק לדבר שפתוח לרבים, וחתונה נחשב כדבר פרטי".

**אולם** דברי האגרות משה לכאורה אינם מובנים, מדוע חתונה מוגדרת "דבר פרטי", והרי חתונה היא בדרך כלל מקום "קיבוץ" של רבים. ובהסבר דבריו אמר לי

**בתקופה מאוחרת יותר, התיר רבי משה "דרשה באולם ללא מחיצה**

**כדי לקרב רחוקים"** (אגרות משה או"ח ח"ה סימן יא), וכתב בתוך דבריו: "ואע"פ שלדינא צריך שתהיה מחיצה, כיון שההזמנה לכלל הציבור ולא לאנשים פרטיים, מכל מקום כיון שאין אפשרות אחרת [ויש חשש שיסרכו לבוא אם נצריכם להיות נפרדים ע"י מחיצה], אין למנוע מלהשפיע עליהן כדי לקרבם לתורה ולמצוות מחמת חסרון מחיצה, אם אך אין זה בשעת התפילה". גם תשובה זו מבוארת היטב על פי החילוק המבואר בדברי האגרות משה בין מקום "פרטי" אליו באים בהזמנה, שאין בו חיוב הפרדה במחיצה בין נשים לגברים, לבין מקום "ציבורי" שיש חיוב מהתורה להפריד במחיצה בין נשים וגברים. ולכן מעיקר הדין היה צריך לחייב להפריד בין גברים לנשים במחיצה בשעת מסירת שיעור תורה באולם אליו מוזמן כלל הציבור, שהוא מקום "ציבורי". ורק במקום שאין אפשרות להשפיע ולקרב את אחינו בני ישראל לאביהם שבשמים, התירו למסור את השיעור גם ללא מחיצה, ובלבד שישבו במקומות נפרדים זה מזה, וכמו כן שזה לא יהיה בשעת התפילה, שאז חיוב ההפרדה במחיצה מהתורה, ואין להקל בזה.

- ז -

**יחידים ובדבר "אקראי" אין צורך במחיצה**

**בביאור שיטתו של האגרות משה, כתב רבי ברוך אבערלאנדער, אב"ד**

ורב דקהילה חברה ש"ס ליובאוויטש, בודאפעסט, בקובץ הערות וביאורים (תתע"א עמ' 38) "אינו מוכן למה קיבוץ לדברי רשות אינו נקרא קיבוץ [ואין צורך במחיצה]. ובדוחק יש לומר, שכיוון שלא התאספו אלא לדבר הרשות, אין כוונתם המשותפת מצרפת אותם, ונשארים בגדר של יחידים שאינם חייבים במחיצה".

**ובהמשך דבריו, הוסיף הרב אבערלאנדער וביאר את שיטתו של האגרות משה, על פי תשובה נוספת של האגרות משה (או"ח ח"ה ס"י יב ס"ב), שם נשאל "האם צריך מחיצה לחצוץ רק בפני אשה אחת או שתיים". והביא את דברי הגמרא בקידושין (נב, ב) שאמרו שם שיתכן אשה שדחקה ונכנסה לעזרה. ובתוספות שם (ד"ה וכי אשה) "דלא אשכחן בשום דוכתא דנשים אסורות ליכנס בעזרה", והיינו שמותר לאשה להכנס לעזרה גם בלא דוחק. ומוכח שאין חיוב מחיצה להפסיק לפני כמה נשים בלבד.**

**האגרות משה כתב: "וצריך לבאר עד כמה נשים אין צריך מחיצה, כגון: בבית אבל, או בבית מדרש שמתפללים שם בימי חול ובמנחה בשבת, שאין שם מחיצה, האם מותר להניח שכמה נשים יכנסו וישבו בסוף החדר. והנה בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש, וההלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים. ומכל מקום נראה שבבית מדרש שבכל שבת תרצה אפילו אשה אחת לבוא למנחה**



הכנסת "שצריכים להזהר לכל ישבו אנשים ונשים בערבוביא, אלא ייחדו מקום לגברים לבד, ולנשים לבד. ובודאי שבעריכת החופה שמתקבצים קהל גדול קרובים ורחוקים, אין להסב אנשים ונשים ביחד, אלא כל אחד לחוד". ובסיום דבריו הוסיף: "כלל העולה, שאם הנשים באות בבגדי צניעות ושומרות על קדושת המקום כדת, וגם יושבות מן הצד בלי שום ערבוביא עם גברים, שפיר דמי להקל לעשות חופות בבית הכנסת. אבל אם חסר מן התנאים הנ"ל, אין להקל". ובאמת לא מובן מדוע המחייבים מחיצה בזמן הסעודה בחתונה, אינם מקפידים בדבר בשעת החופה.

**וביאר** הרב אבערלאנדער על פי הסברו, שאין צורך במחיצה בכל דבר הנחשב "אקראי", שמכיון "שלפי מנהגינו (על פי הרמ"א אבן העזר סי' סא סע' א) עושים את החופה בדרך כלל ברחוב תחת כיפת השמיים, אם כן הרי זה נחשב כקיבוץ אקראי שאינו חייב במחיצה".

**אולם** בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן קמז) כתב: "מה שנהגו לסדר קידושין תחת החופה מקום אנשים ונשים יחד, ולא חששו. לפי ענ"ד סמכו בזה על דברי הלבוש [יובא להלן אות יג] שכתב, כיון דעכשיו כל כך רגילים אנשים בין הנשים, לא משגחנין בהו. אבל מה ששמע בשם גדול אחד שאמר הטעם משום דלא הוי רק באקראי בעלמא, לא אאמין כי מגדול שמע כן, דוודאי לא נראה לחלק בהכי. והרי גם

בקביעות, שאין להקל להתפלל בלא מחיצה, ורק באקראי אפשר להתיר. ואפשר להתיר, באקראי, רק עד שתי נשים ולא יותר. והנה יש ראייה, כעין שהזכרת, שלדינא אפשר להניח לאשה אחת להכנס לבית המדרש, מן הדין בשולחן ערוך (או"ח סי' רפב סע' ג) דאשה עולה למנין שבעה קרואים".

**ומדבריו** למד הרב אבערלאנדער ש"עיקר ההיתר הוא כיון שזה נחשב לדבר שבאקראי, ועוד הוסיף [האגרות משה] לחדש ולומר שאפילו בקיבוץ לדבר מצוה אם הוא דבר שבאקראי, כמו "אשה עניה לבית המדרש או לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש", הרי זה מותר גם בלי מחיצה, כיון שזה אינו דבר קבוע. וגם עצם העובדה שהיא לבד, מוסיף באקראיותו של הדבר. ועל פי זה יובן יותר למה נטה האגרות משה להתיר במקום קיבוץ לדברי הרשות, שנתקשינו למה עובדת היותו דבר שברשות מוריד מחיוב המחיצה. ועל פי הנ"ל יש לומר שכל קיבוץ שאינו אלא לדבר הרשות אינו נחשב אלא דבר שבאקראי".

- ח -

#### מחיצה בשעת מעמד החופה

**והנה** גם המחמירים לחייב מחיצה בחתונות [דבריהם יובאו להלן] אינם מקפידים על מחיצה בשעת מעמד החופה. וכפי שפסק בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבן העזר סי' י אות ט) בנדון עריכת חופות בבית

בברית מילה אסרו לאשה שתיכנס בין האנשים, והתם נמי לא הוי אלא אקראי בעלמא ורגעים ממש, וכמה שצווחו רבותינו על זה ובדוחק התירו ל"הקוטר" להכניס התינוק כידוע".

**ידידי** הרב נחום סואר ביאר את שיטתו של האגרות משה באופן נוסף, על פי מה שנפסק בשו"ע בהלכות שבת (או"ח סימן שטו סע' א) "אסור לעשות אהל בשבת

ויום טוב, אפילו הוא עראי וכו', ואין מחיצה אסורה אלא אם כן נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטול", וכתב הרמ"א "אבל מחיצה הנעשית לצניעות בעלמא, שרי". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) "להפסיק בין אנשים לנשים כששומעים הדרשה". ויתכן שמהלכה זו למד האגרות משה שכל ענין המחיצה בין גברים ונשים הוא "לצניעות בעלמא".

★ ★ ★

- ט -

**חוב ההפרדה במחיצה כדי למנוע מגברים להסתכל בנשים**

**בראש** החולקים על האגרות משה, עמד האדמו"ר רבי יואל מסאטמר, שתמה בשו"ת דברי יואל (ח"א או"ח סימן י), היאך התיר רבי משה להסתפק בבית הכנסת במחיצה בגובה י"ח טפחים "מה יועיל לזה המחיצה שעד אחר הכתפיים, אם הראשים והצורות מגולות, הלוא יכולים להרבות בדברים ושחוק וקלות ראש, והמחיצה שבין הגופים אינה כלום, כי הכל בתר רישא גרידי, שמשם בה הקלות ראש והשיחה של הבל ואיסור, והיאך אפשר להתיר באיסור דאורייתא על סמך סברא בעלמא".

**האדמו"ר** מסאטמר שלל גם את מה שקבע האגרות משה, שחוב ההפרדה במחיצה נועד למנוע קלות ראש בלבד, כי "ברמב"ם בפירוש המשניות

מבואר בפירוש שעשו מקום הנשים למעלה, כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים. ומה שכתב שם להעמיס בדבריו, שאין כוונתו לחוש להסתכלות אלא להסתכלות כזאת שיכולה להביא לידי שיחה וקלות ראש, זה ודאי אי אפשר להעמיס כלל בדברי הרמב"ם, שהרי אין שם שום רמז ורמיזה בדברי הרמב"ם משיחה וקלות ראש, נמצא שכל הטעם שחשו חכמינו ז"ל בזה חסר לגמרי בדברי הרמב"ם, כי לא הזכיר אלא טעם ההסתכלות בלבד, שזה אינו אמת לפי דבריו, שאף כשהיו הנשים למעלה, יכלו האנשים להסתכל. וכן מוכח מדברי התוספות יו"ט (סוכה פ"ה מ"ב) שכתב ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביא לידי קלות ראש, ועוד משום קישוי לדעת ושמא יראה קרי".

**מתוך** כך נקט האדמו"ר מסאטמר, כי מאחר וחוב ההפרדה במחיצה נועד למנוע מגברים מלהסתכל על נשים, ודאי שאין די במחיצה בגובה י"ח טפחים,

שדרכה עדיין ניתן להסתכל על הנשים, אלא צריך מחיצה שתמנע כליל את האפשרות שגברים יראו נשים. וכמו כן, גם בחתונות חובה להפריד בין גברים ונשים במחיצה, כדי למנוע מהגברים מלהסתכל על נשים.

- י -

**את** הראיות שהביא האגרות משה מאכילת קרבן פסח שהיתה ללא מחיצה, דחה רבי אברהם ויינפלד מירושלים, בשו"ת לב אברהם (ח"א סי' קלה) משום ש"אם יושבים בנפרד בהפסק שטח ביניהם אף בלא מחיצה, אינו איסור החלטי רק לפי המקום, אם יש חשש הרהור וקלות ראש. ממילא כאן באכילת פסח הלא אף לרבי שמעון דאסור לעשות מחיצה ביניהם, אבל יכולים להושיב האנשים והנשים בנפרד והפסק מקום ביניהם, באופן שלא יהיה חשש עבירה, דהא איסור זה השני אינו החלטי אלא לפי הנסיבות". כלומר, אין הוכחה ממה שישבו אנשים ונשים באותו חדר בשעת אכילת קרבן פסח, שאין חיוב להפריד ביניהם במחיצה. כי יתכן שמדובר שישבו בקבוצות נפרדות בהפסק ניכר וגדול ביניהם, ובאופן שכזה אין צורך גם במחיצה.

**גם** את הראיה של האגרות משה מכך שהכלה יושבת בסמוך לאנשים אחרים ללא מחיצה, דחה הלב אברהם "דשפיר יש לומר שהיא בושא בפני קרובים, כאלה שלענין איסור תערובת נחשבים גייסי".

כלומר, כאשר יושבים בני משפחה אחת ביחד, ודאי אין כל איסור בדבר, ואין זו "תערובת" בין נשים וגברים, שיש בה חשש קלות ראש וחיוב להפריד בין הנשים והגברים במחיצה. וזאת משום שעל זה נאמר "לבו גס בה", דהיינו שבדברים שאדם מכיר ורגיל, אין חשש להרהורי עבירה [וכפי שגם פסק למעשה רבי שלום משאש, רבה של ירושלים בשו"ת שמש ומגן (ח"ג סימן סו אות ה) "על פי רוב, יושבים איש ואשתו וקרוביהם על שלחן אחד, ואיני רואה בזה שום חומרא. אבל למי שמתחסד עם קונו, או שרואה עצמו שאי אפשר להתגבר על עצמו בראיות אסורות, צריך להחמיר בזה"].

**ולכן** יש לומר שבכל המקורות שהביא האגרות משה לאכילת קרבן פסח ב"תערובת" נשים וגברים ללא מחיצה, מדובר בבני משפחה אחת "שלענין איסור תערובת נחשבים גייסי" [מלשון "גס בה" ומכיר]. ואף על פי כן בהחלט יתכן שהכלה מתביישת לאכול בפני חלק מקרוביה, ולכן "הפכה פניה". וכפי שהסביר רבי יצחק רצאבי, מפוסקי יהדות תימן (קובץ שערי יצחק, אדר תש"ע עמ' צא) "אינני מבין את ראיות האגרות משה, וכי לא יכול להיות שמדובר בקרובי משפחה, עשר או עשרים אנשים מאותה משפחה גברים ונשים, וק"ו בזמנם שהיו נושאים שתי נשים או שלוש, והמשפחה גדולה מאד. וגם הראיה מדין כלה שהופכת פניה, גם אם זה דוד, וכי היא לא מתביישת מהדוד".

- יא -

**תערוכת בין נשים וגברים - "איסור בעצם"**

**בהמשך** דבריו, קבע הלב אברהם, כי בחיוב ההפרדה בין נשים וגברים יש ב' דינים:

[א] איסור להיות יחד בתערוכת אנשים ונשים ממש - "זה האיסור היה מקובל לחז"ל הלכה למשה מסיני, וזכריה אסמכה אקרא, וזה איסור עצמי ולא גדר עבירה. ועל כן אף לעתיד כשיושחט היצר הרע, האיסור במקומו יעמוד. אבל איסור זה אינו אלא אם הם יחד ממש, אבל אם האנשים עומדים מצד אחד והנשים מצד אחר, אף שאין מחיצה ביניהם, אלא איזה שטח פנוי שיהיה נקרא אנשים לבד ונשים לבד, כבר יצאו מידי איסור זה".

[ב] איסור להימצא במקום אחד ללא מחיצה כשיש חשש שיבואו לידי עבירה - "היינו אף אם אינם מעורבים, אי חזינן דבאים לידי עבירה, שהוא בין הסתכלות והרהור, בין שחוק וקלות ראש, יש חיוב לעשות תיקון למנוע זה. ודין זה אינו איסור עצמי, אלא גדר לעבירה. ודין זה ילפינן בגמרא מדין הראשון בק"ו, דאם בשעת הספד ואין יצר הרע שולט אמרה תורה להבדיל, בשעת שמחה ויצר הרע שולט, על אחת כמה וכמה".

**ומבואר** בדבריו שאם יש חשש שיבואו לידי עבירה - בין בהסתכלות ובהרהור, ובין בשחוק וקלות ראש, יש חיוב מדאורייתא לעשות תיקון למנוע זאת

באמצעות מחיצה, אפילו אם הנשים והגברים אינם מעורבים זה בזה ממש, אלא רק נמצאים במקום אחד שיש חשש שיבואו לידי עבירה. ולפיכך, הצורך במחיצה להפריד בין גברים ונשים אינו רק בבית המקדש או בבית כנסת בשעת התפילה, אלא בכל מקום של קיבוץ גברים ונשים שיש חשש שיבואו לידי עבירה.

**והוא** מוכיח זאת מדברי הגמרא בקידושין [לעיל אות ב] שאביי ורבא בנו מחיצה במקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה - שגם בקיבוץ לדבר הרשות נהגו להפריד בין נשים וגברים במחיצה. ומפורש כן בדברי ספר הפרדס המיוחס לרש"י (עמ' עב) "אסור להתערב הנשים עם אנשים, בין בסעודה בין במחול, בין בכל ענין" - ומפורש בדברי רש"י "שמהגמרא בסוכה לומדים בין במקום מצוה ובין במקום הרשות", ודברי האגרות משה צע"ג.

**ובש"ל** כך הכריע הרב ויינפלד, כי "להשתתף בסעודה שאנשים ונשים יושבים יחד במעורב [דהיינו סביב שולחן אחד], הוא איסור דאורייתא לכל הדעות. ואף בצדיק גמור הבטוח בנפשו שלא יבוא לידי עבירה, מכל מקום הוא איסור בעצם".

**הרב** ויינפלד הוסיף וכתב, שיש לאסור אפילו ישיבה של אנשים בלבד בשולחן נפרד, כאשר שאר הנוכחים יושבים בתערוכת: "אף אם מסדרים גם שולחן מיוחד לצורך האנשים יראי ה' שאינם רוצים לישוב בתערוכת, ואף אם שולחן זה

הוא בפינה שבאמת אין שום חשש, וגם יש הפסק והבדל ביניהם לבין הנשים ע"י אנשים אחרים החוצצים בינם לבין הנשים, מכל מקום מאחר שיתר המסובין עוברים על איסור דאורייתא, אסור ליראי ה' להשתתף שם, דכיון שבאמת חל עליהם חובת תוכחה ומחאה נגד העוברים, בודאי

שאסור לילך לשם, שזה נראה כהסכמה על דבר עבירה". ורק "אם מסדרים את מקומות הישיבה באופן שהאנשים יושבים מצד אחד של האולם והנשים מצד שני, ויש הפסק מקום ביניהם [ללא מחיצה], יש להקל לשבת שם בדוחק גדול לצורך מצוה ולמען השלום".

★ ★ ★

### - יב -

**ברכת "שהשמחה במעונו" במקום תערובת נשים וגברים**

**בישיבה** "מעורבת" בשמחת נישואין ובשבע ברכות יש נדון הלכתי נוסף - האם אומרים בשעת הזימון "נברך אלקינו שֶׁהַשְּׂמִיחָה בְּמַעְוָנוֹ".

טו, יז) לא יִשְׁבְּתִי בְּסֹדֶר מְשַׁחֲקִים, וכתוב (ישעיה כח, ח) כִּי כָל שְׁלַחֲנוֹת מְלָאוּ קִיָּא צֹאֲהָ בְּלִי מְקוֹם. כל מצוה הבאה עבירה על ידה, מוטב שלא יעשה המצוה, כמו מצוה לשמח החתן ואם יש פריצים ויודע שבלא פריצות לא יהיה, או אינו יכול להיות בלא הרהור, או אינו יכול להיות מלראות בנשים אל יהיה שם".

**בספר חסידים** (סימן שצג) כתב: "כתיב (דברי הימים א טו, כו) הוֹדוּ וְהָדָר לִפְנֵי עֹז וְחֵדָּה בְּמַקְוֹ, לכך אומר שֶׁהַשְּׂמִיחָה בְּמַעְוָנוֹ. לכך פסוק שיש בו רמז השם אומר בשמים ובארץ, כגון (שם פסוק לא) יִשְׁמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתִגַּל הָאָרֶץ, ראשי תיבות השם של ארבע אותיות, כשיש גילה בארץ ברעדה אז שמחה בשמים לפניו. כל המברך "שהשמחה במעונו" צריך לחקור אם קיימו וגילו ברעדה, אם רעדה במקום גילה. אבל אם לוקח אדם אשה שאינה הגונה או היא לוקחת איש שאינו הגון, או שניהם אינם הגונים, או אין תרבות שם וניכול פה ביניהם, או נשים יושבות בין האנשים שהרהורים שם, לא יתכן לברך שהשמחה במעונו. ועל אלה וכיוצא בהם נאמר (ירמיה

**וכן** הביא דבר זה בספר המנהגים לרבנו יצחק אייזיק טירנא, מרבתינו הראשונים (הגהות המנהגים דיני יוצרות והפטרות אות יד), "מצאתי בספר חסידים כל מקום שהאנשים ונשים רואין זה את זה כגון בסעודת נישואין אין לברך "שהשמחה במעונו", לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה".

**ועל** פי דבריו כתב הב"ח (אכן העור סימן סב ס"ק יב) לבאר את המנהג שנהגו בקראקא שלא לברך "שהשמחה במעונו" בסעודה שעושים בליל ב' [שלאחר הנישואין] "לפי שסעודה זאת קטנה היא, ומושיבים האנשים והנשים ביחד בחדר אחד, וכתב במנהגים שאין מברכים

שהשמחה במעונו היכא דאיכא חששא דהרהור עבירה. ולפי זה ודאי היכא דאין שם אלא אנשים במסיבה, צריך לברך שהשמחה במעונו".

**דברי הב"ח** הובאו להלכה בבית שמואל (אבן העזר סי' ס"ק יא) "כתב הב"ח, כשאנשים ונשים בחדר אחד אין אומרים שהשמחה במעונו, דאין שמחה כשהיצר הרע שולט" [ומהר"י אסאד כתב בשו"ת יהודה יעלה (סימן מה) שמטעם זה "נוהגים שהנשים מברכות ברכת המזון לעצמן קצת קודם האנשים, והנשים הולכות עם הכלה לחדר אחר", כדי שלא יהיו עם האנשים בשעה שהאנשים מברכים את ברכת המזון, על מנת שיוכלו לומר "שהשמחה במעונו"].

- יג -

**ברכת "שהשמחה במעונו" בזמנינו - שהנשים מצויות בין האנשים**

**הלבוש** (אר"ח מנהגים סעיף לו) כתב: "אמרו בספר חסידים, כל מקום שאנשים ונשים רואים זה את זה, כגון בסעודת נישואין, אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה, עד כאן. ואין נזהרים בזה עכשיו, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים בין האנשים, ואין כאן הרהורי עבירה על כך, דדמיין עלן כקאקי חיוורא מתוך רוב הרגלן בינינו, וכיון דדשו דשו". כוונת הלבוש לדברי הגמרא במסכת ברכות (ב, ב)

שרבי גידל היה יושב בפתח שערי בית הטבילה של הנשים כדי לפסוק להן בהלכות טבילה, וכששאלוהו רבנן כיצד אינו חושש להיכשל בהרהורי עבירה, השיב להן כי הנשים דומות בעיניו כ"קאקי חיוורי", דהיינו "אווזים לבנות", ולכן אינו חושש כלל להרהורי עבירה.

**ומכאן** למד הלבוש, שבזמן הזה, שהנשים מצויות בין האנשים, זו סיבה להקל בחשש שיהרהר הרהורי עבירה, כשיושב בסעודת נישואין בסמוך לנשים, וכפי שביאר את דברי הלבוש האדמו"ר רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב [הבני יששכר], בספרו דרך פקודיך (מצות ל"ה אות ח) "בעת שהיו קרן ישראל על מכוננו והיתה הפרנסה מצויה, לא היו רואים שום אשה בחוץ, כי לא היו עוסקות במשא ומתן, ואם כן כאשר הזדמן לאדם לראות איזה אשה, היה חידוש ונפל הרהור במחשבה ובלב. משא"כ עתה בכבוד הגלות וקושי הפרנסה, הנשים עוסקות במשא ומתן, אין כאן חידוש בראיית נשים, כי הוא דבר המורגל ולא יתפעל האדם כל כך בהרהור".

**ועל** פי זה ביאר בספר דרך פקודיך היאך דברי חז"ל (אבות פ"א מ"ה) "אל תרבה שיחה עם האשה", תואמים את המציאות "שבעלי תורה ויראת ה' אינם נזהרים בזה לשקול בפלס הדיבורים שמדבר עם האשה", כי גם בדיבור עם נשים בזמן הזה "יש לומר שלא יתפעל האדם במרבית הדיבור לבא לידי הרהור מחמת ההרגל המצוי".

- יד -

**ברכת "שהשמחה במעוננו" בישיבה בשולחנות נפרדים ללא מחיצה**

**אמנם** עדיין יש לעיין, האם האיסור לברך "שהשמחה במעוננו" הוא דווקא כשגברים ונשים יושבים ביחד באותו שולחן זה לצד זה, אך כשיושבים גברים ונשים בשולחנות נפרדים, מותר לברך. או שאין לברך גם בחדר אחד שבו נמצאים גברים ונשים ביחד ללא מחיצה או הפסק ביניהם.

**הרב** יהודה הרצל הנקין דייק בשו"ת בני בנים (ח"א סימן לה) מדברי הב"ח שכתב שאין לברך כאשר "האנשים והנשים יושבים יחד בחדר אחד", שאין לברך

דווקא כאשר יושבים באותם שולחנות. וכן נראה מדברי הספר חסידים שכתב "שנשים יושבות בין האנשים", שיש "תערובת" בין נשים וגברים באותם שולחנות. משמע, שאם הגברים והנשים יושבים בשולחנות נפרדים, מותר לברך.

**אולם** מדברי הב"ש (שם ס"ק יא) שהעתיק את לשון הב"ח וכתב "כשאנשים ונשים בחדר אחד", והשמיט את המלה "יחד", נראה שאסר אפילו כשיושבים בשולחנות נפרדים בחדר אחד. וכן כתב בקיצור שו"ע (סימן קמט סעיף א): "צריכים להיזהר שלא יאכלו אנשים ונשים בחדר אחד, שאם אוכלים אנשים ונשים בחדר אחד, אין אומרים שהשמחה במעוננו, כי אין שמחה כשיצר הרע שולט".

★ ★ ★

- טו -

### הכרעת הפוסקים

**לעיל** נתבארו בהרחבה דברי האגרות משה, שכתב שאין חיוב מחיצה בין גברים ונשים בחתונה שהיא "קיבוץ לדבר רשות", ומוגדרת כ"דבר פרטי".

**עם** זאת, בספר את צנועים חכמה (ח"ב עמ' תקיט) כתב, כי האגרות משה אכן לא חייב מחיצה בחתונה "אך לא מפורש שיכולים להיות בתערובת המינים, ועדיין ניתן לומר כי גם אם מחיצה שהיא הפרדה מוחלטת לא היתה, אך היו נפרדים ויושבים במקומות מסויימים, גברים לחד ונשים לחד, וכן מדויק בלשוננו".

**ולפי** דבריו, האגרות משה התיר לא להעמיד מחיצה בחתונה רק כאשר גברים ונשים יושבים בשולחנות נפרדים, גברים לחד ונשים לחד. אבל ישיבה של גברים ונשים ב"תערובת", גברים לצד נשים באותו שולחן, לא התיר רבי משה מעולם.

**וכן** נראה שנקט להלכה רבי יחיאל יעקב וינברג, בשו"ת שרידי אש (במהדורה חדשה, ח"א אבן העזר סימן עז) "רק בבית הכנסת יש תקנה קדומה לעשות מחיצות גבוהות, שלא יוכלו להסתכל, משום תפילה וקריאת שמע שאסור מטעם ערווה, כמבואר בברכות (כד, א) שטפח מגולה, וכן שער באשה ערווה. אבל באסיפות של רשות, כגון בשעת הכנסת כלה לחופה או בשעת

נאומים ודרשות, לא הקפידו מעולם לעשות מחיצות, ורק מדקדקים שלא ישבו אנשים ונשים יחד ולא יתערבו זה עם זה. ואמנם ראיתי שמביא דברי המרדכי (שבת פ"ג סימן שיא) שכתב כגון מחיצה שעושין בשעת הדרשה בין אנשים לנשים מותר לעשותה בשבת. משמע שעשו מחיצות גם בשעת הדרשה, ולא דווקא בשעת התפילה וקריאת שמע. ונראה שזו מידת חסידות ולא מצד הדין. ומעולם לא ראינו בארצות ליטא ופולין שידקדקו בזה, והנח לישראל וכו'".

**ואילו** הרב גורן, במאמרו בקובץ תחומין (חלק כו עמ' 237) הוסיף והתיר ישיבה של כל משפחה ומשפחה לעצמה בכל סעודת מצוה, כשבשולחן ה"משפחתי" יושבים כל בני המשפחה, גברים נשים וטף. וביסס את ההיתר על דברי הלבוש [לעיל אות יג], כדבריו: "נמצינו למדים מבעל הלבוש, שגם בימיו, דהיינו לפני ארבע מאות שנה, לא נהגו להפריד בשמחות בין גברים לנשים אלא ישבו כולם באולם אחד וראו אלו את אלו, ולא נמנעו מלברך גם את ברכת "שהשמחה במעונו" כשהם ביחד. אם גאון הפוסקים מוהר"ר מרדכי יפה זצ"ל, בעל הלבושים, מלמד היתר למנהג שבימיו להסב ביחד גברים ונשים בשמחת מצוה, ואפילו מברכים "שהשמחה במעונו", ואינו חושש להרהורי עבירה ולא ליצר הרע – מה לנו להלין על עצמינו ולהחמיר יותר מאשר בדורו של בעל הלבושים. לכן יש לסמוך על הב"ח [שהתיר להושיב בשמחה של מצוה גברים ונשים

ללא הפרדה של מחיצה ביניהם, ולא אסר אלא לברך "שהשמחה במעונו" ועל הלבוש, ולהושיב בשמחה באולם אחד, על כסאות נפרדים משפחות משפחות, גברים ונשים וילדיהם ללא הפרדה. אבל חסידים ואנשי מעשה, הנוהגים לא להושיב גברים ונשים בשמחות באולם אחד, או שנוהגים לעשות מחיצה ארעית המפרידה בין גברים לנשים, כדי שלא יסתכלו אלו על אלו, אין זה אלא ממידת חסידות. ולא נהגו כן בדורות ראשונים, לא בקראקא בדורו של הב"ח, ולא בדורו של הגאון מוהר"ר מרדכי יפה בעל הלבושים".

**נמצא** כי רבי מנשה קליין [לעיל אות ח] הסתמך על הלבוש לגבי החופה בלבד, ואילו הרב גורן הסתמך על הלבוש בכל סעודת מצוה. ודברי הרב גורן מדוייקים בלשון הלבוש [לעיל אות יג] שכתב את דבריו על סעודת הנישואין ולא על מעמד החופה בלבד.

**דעות** אלו סוכמו בדבריו של רבי נחום רבינוביץ, ראש ישיבת ברכת משה במעלה אדומים בספרו שיח נחום (אבן העזר סימן קיב), "בהונגריה בקהילות של החסידים החמירו מאד על ההפרדה בדורות האחרונים, עד כדי כך שאפילו בשבת לא הסבו אשת בעל הבית והבנות לשולחן אחד עם הגברים. אבל מאידך בליטא ובאשכנז היה המנהג שונה לגמרי, וכך כתב הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"ד סי' כ) בענין אם צריך מחיצה בחתונה להפריד בין גברים ונשים, שהחיוב למחיצה יש רק לדבר שפתוח לרבים, וחתונה נחשב כדבר פרטי.



וכן זכיתי אני לראות את הגאון רבי משה פיינשטיין בחתונות ובשמחות משפחתיות, וכן שאר גדולים, ולא היתה שם מחיצה, שכן נהגו.

- מז -

**לעומתם**, כפי שהובא לעיל, האדמו"ר רבי יואל מסאטמר, ובשו"ת לב אברהם נקטו שיש חיוב להעמיד מחיצה המפרדת בין גברים ונשים בחתונה.

**וכן** פסק רבי מנשה קליין בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רעג) "מבואר מפירוש הגמרא [בסוכה ובקידושין, לעיל אות א-ב] שיש חיוב להבדיל במחיצה בין אנשים ונשים במקום אבל וכ"ש במקום שמחה, ומקום שמחה לאו דוקא, אלא הוא הדין לדרשה, וכל שכן לחופה שהוא במקום שמחה. דבשמחה של מצוה נמי בעינן מחיצה להבדיל בין אנשים ונשים. ואביי ורבא אפילו בחופה עשו מחיצה של קנים [כמבואר בדברי הגמרא בקידושין, לעיל אות ב], וכל שכן בסעודה דאיכא שכרות והיתול וריקודים, ובפרט לישיב ולאכול בתערובות שהוא איסור גמור בשמחה, וכבר אמרו ז"ל גדולה לגימה שמקרבת".

**וידידי** הרב משה שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח"ב סימן תרנא) כתב: "הנה הב"ח באבן העזר (סי' סב) מביא שאין לומר שהשמחה במעונו כשאנשים ונשים בחדר אחד, ובפרט בימינו שבעוונותינו הרבים מתלבשות בבגדים להתבלט שיסתכלו עליהן ומגרין היצר הרע ח"ו אזי האיסור כפול ומכופל. ולאחר חג הפסח וסוכות

צמים שני חמישי ושני שמא נכשלין בתערובות, שבשמחת מצוה השטן מרקד יותר ממקום אחר ומצוי שמחטיא בראיות והרהורים אסורים, ולכן צריך ליזהר ביותר". וסיים "וכאן (ביוהנסבורג) רובא דרובא דחתונות מעורבים ממש, ויושבים בשלחן אחד אנשים ונשים, ובעוונותינו הרבים רבנים משתתפים בחתונות, ומי שנמנע מלהשתתף מסתכלים עליו כקנאי ותמהוני, ולדעתי המשתתפים עוברים בזה איסורים חמורים מאד ומחללים שם שמים רבים".

**וכן** מבואר בדברי רבי מרדכי גרוס, אב"ד חניכי הישיבות בבני ברק, שכתב בספרו אום אני חומה (סימן כד) "בדבר אשר אמר מעכ"ת להתיר סעודת נישואין בתערובת אנשים ונשים יחדיו. יש שכתבו דבמקום שנהגו להקל, הוא משום דברי הלבוש שכתב דלא נהגו ליזהר משום דהנשים מורגלות בזמן הזה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך. אמנם האידנא לא שייכא דבר זה, כי באופן שלבושות בזמן שמחה ובפרט בחתונה לא הורגלנו בכך אף בזמן הזה, וכל שכן כשלבושים באופן פרוץ וצורתם בפריצות. ואף מקומות שהקילו בחו"ל בזה, היה זה כשהיו משפחות אחדות המכירים זה את זה, ובכהאי גוונא סמכו על דברי הלבוש. ובשנת תרפ"ו חתמו על האיסור להיות במקום אחד בזמן החתונה אנשים ונשים, שלושים וארבע מגדולי ירושלים הכוללים בתוכם: בית דין צדק לעדת האשכנזים חסידים, בית דין צדק לעדת האשכנזים-פרושים, בית דין צדק לעדת

התימנים, ובית דין צדק לעדת הספרדים, ובתוך דבריו כתב: "ואשר תולים עצמם ומי אשר יאזור אומץ וחיילים יגבר לשנות מדעתם. ובודאי עדיפא לעשות השמחה במנין מצומצם אם אי אפשר להמלט מלעשות בתערוכת, ויוטב להם ברוחניות ובגשמיות".

בגאון ישראל וקדשו בעל האגרות משה, אין אנו מאמינים שהתיר כזאת, ואף בכהאי גוונא שהתיר, בודאי היה משום סיבה מיוחדת שאין ללמוד הימנה במקום אחר".

★ ★ ★

**סוף דבר:** נחלקו פוסקי דורנו האם יש חיוב להפריד במחיצה בין גברים ונשים בחתונות. בשו"ת דברי יואל, לב אברהם, תשובות והנהגות, משנה הלכות, אום אני חומה – כתבו שיש חיוב להפריד בין גברים ונשים באמצעות מחיצה.

אולם האגרות משה והשרידי אש כתבו, שאין חיוב להפריד בין גברים ונשים במחיצה מעיקר הדין אלא ממידת חסידות. ואכן, בספר פתיחת האגרות (סימן מא) כתב: "רב אלי קלרק העיד בשם רבי ראובן פיינשטיין (בנו של רבי משה) ורבי משה טנדלר (חתנו של רבי משה), שבכמה מחתונות בניו של רבי משה פיינשטיין, ישבו גברים ונשים ביחד באותו שולחן. אך יש להעיר מעיתון הצופה (כ' סיון תש"ס, הובא בספר את צנועים חכמה ח"ב עמ' תקט) שהבהיר רבי ראובן פיינשטיין, שדברי אביו בתשובה מיירי רק לענין מחיצה, ואי אפשר ללמוד ממנה גם לענין ישיבה מעורבת, ובמקרה שיש ישיבה מעורבת וגם חלק יושבים נפרדים "בודאי ישב אבי מורי ורבי זצ"ל עם הנפרדים".

יש לציין, כי מצויות בידי תמונות מחתונה שבה ישבו רבי משה פיינשטיין ורבי יצחק הוטנר בשולחן ה"מזרח" לצד החתן, ובאותו השולחן ישבו גם הכלה ונשים נוספות, ללא מחיצה.

ומשיחה שערכתי עם בני משפחתו של רבי משה פיינשטיין, נתברר לי כי בחתונות בניו רבי דוד ורבי ראובן, ישבו באולם נשים וגברים ללא מחיצה [שהיתה רק בזמן הריקודים].

★ ★ ★

**על הנושאים הנדונים בשיעור זה, העיר רבי אברהם כהן, ראש ישיבת נשמת ישראל, בית וגן, ירושלים:**

יש נפק"מ אם מותר לעשות מחיצה בשבת בין אנשים לנשים, שיהיה זה תלוי אם הטעם הוא משום צניעות והסתכלות, כפי דעתו של האדמו"ר מסאטמר זצ"ל, שאם זהו הטעם יהיה מותר לעשות בשבת, כדאיתא באו"ח סימן שט"ו סעיף א'.

ר ין

סימן ב

כצבי

לז

ברמ"א "אבל מחיצה הנעשית לצניעות בעלמא שרי", אבל לדעת רבי משה פיינשטיין זצ"ל, שהוא מדין מחיצה יהיה אסור לעשות בשבת כמו מחיצה המתרת בסוכה, וכדאיתא בשו"ע שם בדברי המחבר.

הצלחה בכל הענינים לטובה ולברכה ידיך מקדם הדו"ש תמיד  
אברהם כהן

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"א חשון תשע"ט

כבוד ידידי

הרה"ג רבי אברהם כהן שליט"א

ראש ישיבת נשמת ישראל, בית וגן, ירושלים

שלום וברכה

במכתבך רצית לדון האם מותר לעשות מחיצה בשבת בין אנשים לנשים, על פי מחלוקת האדמו"ר מסאטמר ורבי משה פיינשטיין. אולם לא זכיתי לרדת לעומק הדברים.

ולענ"ד בין לשיטת האדמו"ר מסאטמר שהטעם משום הסתכלות, ובין לשיטת הגרמ"פ שהטעם הוא משום שחוק וקלות ראש, עדיין שני הטעמים הם משום "צניעות", ולהרמ"א מחיצה שנעשית לצניעות בעלמא שרי.

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

רבי יוסף כרמל, ראש מכון "אריץ חמדה", ירושלים, כתב:

ר' צבי היקר

שלום רב

למדתי בעיון את דבריך בנושא החיוב במחיצה. ההבדלים בין פוסקי הונגריה והליטאים גדול מאוד, כי גם מבחינת ההלכה הדבר תלוי באורחות החיים.

הגרז"נ גולדברג (חתנו של הגרש"ז אירבך) סיפר לי שבחתונה שלו, לא הייתה מחיצה.

בברכת ישר כח

הרב יוסף כרמל

★ ★ ★

## על מכתב זה הישבת:

בס"ד, כ"א חשון תשע"ט

כבוד ידידי

הרב יוסף כרמל שליט"א

ראש מכון "ארץ חמדה", ירושלים

שלום וברכה

מה שהבאתם בשם הגר"נ גולדברג הוא חידוש גדול, כאשר חותנו הגרש"ז אורבך היה מבני ירושלים, ובמאמרי הזכרנו בשם הגאון רבי מרדכי גרוס, כי בשנת תרפ"ו חתמו 34 מגדולי ירושלים על איסור להיות בזמן החתונה גברים ונשים במקום אחד.

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

רבי יואל קמון, מכון "שלמה אומן" בישיבת שעלבים, כתב:

בס"ד

שלו' שלו' ר' צבי שליט"א.

אחדשה"ט. ייש"כ על התשובה המעניינת שלך.

אמנם מן התמונה שצירפת אין שום ראיה. הרי זה לא דין ב'שולחן' שמעביר טומאה או מעביר פריצות וכד', זה דין בישיבה משותפת-משפחתית יחד של גברים ונשים שאינם מאותה משפחה, ודווקא בזה שולחן הכבוד אינו ראיה כלל - כי אין יושבים בו זה מול זה אלא לאורך, ומאי נפ"מ לרב הוטנר זצ"ל ששני מטרים משמאלו יושבת גברת ינקלביץ? היא לא יושבת מולו ולא יושבת לידו! הגע עצמך, אם היה בחתונה שולחן ארוך מאוד שבאמצעו יש מחיצה - וכי אפילו האדמו"ר מסטמאר זצ"ל היה אוסר לנשים לשבת בחציו שמעבר למחיצה בגלל שבחציו השני יושבים גברים?

האמת היא שהשאלה אחרת לגמרי, אלא שמפני שאינה מדידה ואינה כמיתה קשה לקבוע בה מסמרות: כפי שכתבת בצדק מקובל בבתים של יראים ושלמים [חוץ ממעט הונגרים ומעט חסידים] שגם כאשר יש בסעודה משפחתית אורחים שאינם מבני המשפחה יושבים כל בני המשפחה והאורחים יחד. היכן זה הופך מסעודה 'משפחתית' שבה אין מקפידים על הישיבה המשותפת לסעודה 'ציבורית'?

למשל, אמי ז"ל נהגה לערוך ביארצייט של אבי ז"ל סעודה משפחתית רק לצאצאיה ובני זוגם, ובשנים האחרונות כבר הגיעו לסעודה זו ב"ה כמאתיים נפש [ארבעה דורות] - זו סעודה משפחתית או ציבורית? ואכן נחלקו בני המשפחה בשאלה זו... ופה כבר יש לחלק בין אם הנשים מלובשות בצניעות או שלא כולן, ובין אם יושבים במקום במשך הסעודה או שמסתובבים ומתערבבים ממש, חילוקים דקים ובעייתיים. הפתרון הקל שנקט הציבור החרדי והחרד"לי לבעיה הזו הוא להפריד תמיד, עם מחיצה, וזהו. אך גם לזה יש מחיר כידוע... ולפעמים גם פה ההלכה כבר הופכת פוליטית, וחבל.

י"ש"כ. ואתה ש"ו, וביתך ש"ו, חורף בריא ומוצלח  
הק' יואל

★ ★ ★

### על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"א מרחשון תשע"ט

כבוד ידידי

הרב יואל קמין שליט"א

מכון "שלמה אומן" בישיבת שעלבים

שלום וברכה

אומר את האמת, לא נתברר לי טעם החלוקה בין ישיבה אחד כנגד השני לישיבה אחד ליד השני, הלוא הנידון הוא כשיושבים בחתונה שהישיבה בה מעורבת, ומה לי אם יושבים אחד מול השני או אחד על יד השני.

בתמונה שצירפתי למאמר, בשלחן הכבוד יושבים גברים לצד נשותיהם שלא בהפרדה, אמנם אין כאן אשה בין שתי גברים וכן להיפך, אבל יש כאן ישיבה בתערובת גמורה, והרבנים הגאונים הנ"ל יושבים שם.

אגב, בימים האחרונים שלחו לי תמונה שבה נראה מקום עולה של תורה באמריקה הגאון רבי אהרן קוטלר ברקידה עם חתן, ובמרחק ראייה מהם בלא מחיצה רוקדות נשים. ואנן מה נענה אבתריה.

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

הרב פרופ' יוסף ריבלין, בני ברק, בעמח"ס הירושה והצוואה במשפט  
העברי ומשנת הנחלות, כתב:

לידידי היקר והאהוב

הרה"ג ר' צבי יצ"ו

בוודאי הראיות שהבאת הן ראויות ואיני מתיימר להתייחס לעניין ההלכתי.  
אבל יש לי תחושה קשה לקרוא את הדברים בתקופה זו, וייתכן שהדיון היה  
צריך להיספן בתוך כתלי בית המדרש.  
א. יצר הרע מתגבר מיום ליום ולא הרי אתמול ובוודאי שלשום כהרי היום.  
ב. המדרון חלקלק והגבולות נפצים.  
ג. המלחמה בחוץ על קדושת ההפרדה היא רבה והחומר משמש כבעירה ביד  
המתנגדים.  
ד. העיון שלך כידוע מגיע לקהלים רבים ומגוונים והחשש רב שמא יעשה בהם  
שימוש לא ראוי.  
ועוד ועוד.

החותם בבקשת מחילה בכבוד וביקר

יוסף ריבלין

★ ★ ★

על מכתב זה הישבתי:

בס"ד כ"א חשון תשע"ט

כבוד ידידי

פרופ' הרב יוסף ריבלין שליט"א

בעמח"ס הירושה והצוואה במשפט העברי ומשנת הנחלות

בני ברק

שלום וברכה

במענה לדברך שהדיון בנושא זה "צריך להיספן בתוך כתלי בית המדרש",  
ברצוני להגיב:

אכן הדיון עדיין נשאר בין כתלי בית המדרש, כידוע שבימינו אפשר דרא ובית  
המדרש התרחב גם לרשת המקוונת. מאמר זה נשלח לתלמידי חכמים פוסקי הלכה  
ומרביצי תורה על מנת לחלוק ולהתדיין אתם על הנושא החשוב הזה שנוגע לחיי  
המעשה דבר יום ביומו. תורה היא וללמוד אנו צריכים.

שנית, בכל הזדמנות הנני מדגיש, שאיני מתיימר לפסוק הלכות, וממילא לא באתי לפסוק הלכות, אלא להצגת השיטות והמקורות בצורה בהירה, ולא עלי המלאכה לגמור.

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

**רבי ישראל פינחס פירנואר, ראש מוקד ה.ר.ב., כתב:**

ב' מרחשון תשע"ט

לכבוד ידידי עוז מזכה הרבים בקולמוס ובמעש

הרב צבי רייזמן שליט"א

אחדשה"ט

שוב זיכנו כב' בסיכום בהיר ומועיל בענין חיוב מחיצה ושיעור מחיצה, משורשי ההלכה ועד לדברי הפוסקים האחרונים, דבר דבור על אופניו. ברשותו אציין מספר מקורות שלענ"ד יועילו להשלמת היריעה:

**פוג המחיצה**

כתב החזון איש: "המחיצה שבעזרת נשים צריכה להיות באופן שאי אפשר לראות מעזרת ישראל לעזרת נשים, אבל אפשר לעשות את המחיצה מבגד מעשה חורי חורים דקים, באופן שאפשר לראות מעזרת נשים לעזרת ישראל. מחיצה זו היא חיוב מעיקר הדין, והסתכלות מעזרת ישראל לעזרת נשים הוא איסור גמור ואסור להתפלל בביהכ"נ שפרוץ בין ע"נ לע"י, והשומעים לעשות המחיצה כהלכתן יתברכו בכל טוב" (קובץ דברי סופרים ח"ב, עמ' ו').

יש לציין כי בעל הציץ אליעזר סבר כי מחיצה צריכה להיות בגובה איש (שו"ת

ציץ אליעזר חלק כ' סי' ז').

**מחיצה בשבע ברכות**

סייעתא לדבריהם בענין הפרדה בשמחת ש"ב ניתן להביא מדברי בעל "שבט הלוי" (ח"ח סי' רפ"א) שאחר שמביא את הדעות השונות על מחיצה בזמננו, כותב: "...ובודאי צריך לעמוד ע"ז לכתחילה, וכשיש מחיצה בין אנשים לנשים בחדר אחד גבוה י' טפחים אפי' אפשר להסתכל למעלה מן המחיצה, מכ"מ אם באמת יושבים הם דרך צניעות ואי אפשר להם לתקן מחיצה גמורה כגובה איש י"ל דלכו"ע אפשר לברך שהשמחה במעונו, אע"פ שמחיצה כזאת לא אהני כמחיצה קבועה בין בהכ"נ של הנשים לאנשים".

בקאקי חיורי?

האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל כתב כי חיוב גמור לערוך הפרדה בסעודת חתונה, ובהערה הוסיף: "ומה שכתוב בלבוש במנהגים סוף חלק או"ח דדמי' כקאקי חיורי - בעוונותינו הרבים רואים אשר לעת עתה אין הדבר כך" (המכתב הארוך תורגם בשלמותו בספר שערי הלכה ומנהג, אה"ע עמ' קכ"ו).

כפרפרת ניתן להוסיף את המסופר בספר "ר' שלוימל"ה" (עמ' 19) על ר' שלמה קרליבך:

"בשנת תשט"ו בבקורו בברוקלין נכנס אצל הרבי (מליובאוויטש) לשיחת יחידות ושטח בפניו את בעייתו כי אם ידקדק עם הנוער קלה כחמורה אין הוא יכול לפלס אליהם דרכים, ואם הוא מפריד את הגברים לכאן והנשים לכאן הרי הוא בעיניהם כנטע זר, וכיצד יבוא עמהם בדברים של ידידות עמוקה ונבכי נפש. הרבי הביט בו בהתבוננות ארוכה - 'יש בעיות הלכתיות מסובכות', אמר, 'אם אינך יכול לשמור, בזאת נפרדו דרכינו, לך ועשה כפי הבנתך'. מיום זה והלאה נסתיימה למעשה שליחותו החבדי"ת והוא היה לאיש של עצמו בלבד.

בכבוד רב ובידידות

ישראל פינחס מירנאר

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"א חשון תשע"ט

כבוד ידידי

הרב ישראל מירנאר שליט"א

ראש מוקד ה.ר.ב.

שלום וברכה

הנני לשוב ולהכיר טובה למע"כ המעלה את מאמרי על שולחנו בקביעות, ועתה בענין חיוב מחיצה בבית כנסת ובשמחות נישואין. יישר כח מיוחד על המקורות להשלמת היריעה.

אכן שיטתו של האדמו"ר מליובאוויטש בענין זה ומה שנהג כפי שנהג עם ר' שלוימל"ה קרליבך צריכה לימוד, כפי ששיטתו היתה להחמיר גם בעניין הליכה ללמוד באוניברסיטה, למרות שהוא עצמו היה בוגר אוניברסיטה.



עם זאת יש לחלק בין התכנסות לשם שירה ומחול של רשות, ובקל יכול לבוא לידי שחוק וקלות ראש, להתכנסות לשם מצות נישואין, עליה אמרו חז"ל שמצוה מגנא ומצלא בעידנא דעסיק בה.

כמו"כ ישר כחך על שיחת הטלפון בינינו, שהיתה מעניינת ומרתקת.

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

רבי יוסף וינברג, עמנואל, כתב:

לכבוד

ידידי עוז הרב הגאון רב פעלים

הרב צבי רייזמן שליט"א

שלום וברכה

זיכני הקב"ה להיות נוכח בשיעורך בביתך בלוס אנגלס ביום חמישי פרשת לך תשע"ט בנושא ישיבה מעורבת בין גברים ונשים בשמחות. ורציתי להעיר את תשומת לב מעלת כבודו שזכיתי לשמש בקודש את פוסק הדור מרן הרב אלישיב זצ"ל, זכיתי ללוותו במשך ימי חיי בכמה וכמה אירועים ביניהם שמחות שערכו חשובי הדיינים בעה"ק ירושלים ת"ו.

זכורני מקרה מיוחד שליוותי את מרן פוסק הדור לשמחה משפחתית של הדיין הרב הגאון אליעזר גולדשמיט זצ"ל, ושם הייתה ישיבה מעורבת ללא מחיצה, שולחן גברים ושולחן נשים, אחד מול השני, והדבר היה אך טבעי ומקובל בימים ההם בזמן הזה.

נ.ב. אני חייב לציין כי השיעור מושך ומרתק כמגנט ואתם מוסרים אותו כמלך בגדוד בטוב טעם ובהסברה נפלאה ואתם משתפים את כולם במהלך השיעור ממכם יראו וכן יעשו, חן חן.

בברכת התורה

★ ★ ★

כצבי

סימן ב

רץ

מד

על מכתב זה הישבתי:

בס"ד, י"ז טבת תשע"ט

כבוד ידידי

הרב יוסף וינברג שליט"א

עמנואל

שלום וברכה

קבלתי את מכתבך, בצירוף מעשה רב אודות הנהגת הגרי"ש אלישיב באירועים  
ושמחות בהם ישבו בלי מחיצה בין גברים לנשים, יישר כוח. והנני מצ"ב את  
השיעור הנ"ל בענין "חיוב מחיצה בחתונות".

בעתיד אשמח לקבל הערות גם לגופן של החידושים שהתחדשו בשיעור, שאף  
יוכלו להשתלב בספרי רץ כצבי.

בברכה ובידידות

צבי רייזמן



## סימן ג

## אשה בשבע ברכות

- א -

**"שבע הברכות"** הנאמרות בחתונה, ולאחר מכן ב"שבעת ימי המשתה" הנערכים לכבודם של החתן והכלה, נקראו בלשון חז"ל **"ברכת חתנים"**, ודינם להיאמר בעשרה כדברי המשנה במסכת מגילה (פ"ג מ"ג) **"אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין אומרים ברכת אבלים וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם, פחות מעשרה"**. וכפי שנפסק בשו"ע (אבן העזר סי' סב סע' ד) **"אין מברכין ברכת חתנים, אלא בעשרה גדולים ובני חורין"**.

**במעמו** של דין זה נחלקו במסכת כתובות (ו, ב) **"אמר רב נחמן, אמר לי הונא בר נתן, תנא מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר (רות ד, ב) וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אָנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ פֹה וַיֵּשְׁבוּ"** [פסוק זה נאמר במגילת רות, כאשר בועז יבם את רות, ועשה זאת בנוכחות עשרה אנשים כדי לפרסם זאת]. ורבי אבהו אמר מהכא, (תהלים סח, כז) **בְּמִקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹקִים ה' מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל"**. ופירש רש"י את דברי רבי אבהו: **"על ברכת מקור צריך קהל, והיינו עשרה, כמו הקהל את העדה (במדבר**

כ, ח) ואין הקהל בפחות מעדה, ועדה עשרה, כדילפינן (ברכות כא, ב) מעדת מרגלים עד מתי לעדה הרעה, יצאו יהושע וכלב". ברכת חתנים נאמרת על **"מקור ישראל"** - כי נישואין הם המקור והיסוד לכלל ישראל, ולכן בשל חשיבות ענין זה, צריכה ברכה זו להיאמר **"במקהלות"**, דהיינו בפני **"קהל"** של עשרה [כפי שנלמד מהמרגלים].

- ב -

נוכחות עשרה בברכת חתנים - מדין **"דבר שבקדושה"** או מגדרי ברכת השבח והודאה

**והנה** בשיטה מקובצת (שם ד"ה גופא) כתב בשם הגאונים: **"ויקח עשרה אנשים מזקני העיר, פירוש סתמא דמילתא שלא כנסן אלא לברכת חתנים, דאי משום עדים או קנין בתרי סגיא ליה, הא לא כנסן אלא לברכה בלבד. ומפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם, כינס עשרה"**. הצורך בנוכחות עשרה בשעת הנישואין ודאי אינו משום עדים או לצורך הקנין, כי לעניינים אלו די בשני אנשים. ומוכח, כי הצורך בברכת חתנים בעשרה הוא מדין **"דבר שבקדושה"** הנאמר בעשרה, ככל ה"דברים שבקדושה" הנאמרים בעשרה, כפי שנפסק

בעשרה לכבוד הקב"ה בשעה שמתאספים הרבים לכבודו במקהלות עם.

**ובן** מפורש בערוך השולחן (אבן העזר סימן סב אות יא) שגדר ברכת חתנים אינו מדין דבר שבקדושה, כדבריו: "אין מברכים ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין ולא עבדים, בין שאומרים אותם בשעת נישואין ובין שאומרים אותם בהמשתה אחר ברכת המזון. ואף על גב דלאו דבר שבקדושה הוא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה, מכל מקום כיון דאומרים "שהכל ברא לכבודו" לכבוד הנאספים, ומזכירים בנין ירושלים, אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה (עי' מגילה כג, ב) וילפינן לה מקרא דבועז דכתיב ויקח עשרה אנשים".

- ג -

**ונראה** כי גם המשנה ברורה והגרי"ז מבריסק, נחלקו האם ברכת חתנים היא בגדר "דבר שבקדושה" הנאמר בעשרה, או שהיא בגדר ברכת שבח והודאה כשיטת התוספות רי"ד.

**בשו"ע** (או"ח סימן ריט סעי' ג) נפסק: "ברכת הגומל לחייבים טובות, צריך לברך ברכה זו בפני עשרה, ותרי מיניהו רבנן, דכתיב (תהלים קז, לב) וַיְרוּמְמוּהוּ בְּקֶהֱלָ עַם וּבְמִשְׁבַּח זִמְרֵימָה וְהַלְלוּהוּ, וכתב המשנה ברורה (ס"ק ו) "עשרה עם בעל הנס", דהיינו שהמברך את ברכת הגומל יכול להיות אחד מהעשרה. ובשער הציון (ס"ק ז) הוסיף: "ואע"ג שכתב דהראנ"ח חולק [ונמשכו

בשו"ע (או"ח סי' נה סעי' א ומשנ"ב שם ס"ק ב) "כל דבר שבקדושה, כגון קדיש וקדושה וברכו וקריאת התורה ונשיאת כפים, אין אומרים אותו בפחות מעשרה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, וילפינן בגזירה שוה דתוך תוך ממרגלים, דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת, יצאו יהושע וכלב, נשאר עשרה וקוראין עדה".

**ובן** נראה מדברי הרמב"ם (הלכות אישות פ"י ה"ה) שכתב: "ואין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המניין". וכתב המגיד משנה: "ומה שכתב גדולים ובני חורין, לומר שאין עבד וקטן מצטרפים, כמסקנא דפרק שלושה שאכלו. וכן דעתו ז"ל בהלכות תפילה (פ"ח ה"ד) והוא הדין לכל דבר שצריך עשרה שאין מצטרפים". המגיד משנה הבין בדברי הרמב"ם, שצמד המילים שהוסיף הרמב"ם "גדולים ובני חורין" על דברי הגמרא "ברכת חתנים בעשרה", בא ללמדנו שגדר ברכת חתנים דומה להלכות תפילה ונובע מגדר "דבר שבקדושה" שנאמר בעשרה, ומי שאינם "גדולים ובני חורין" לא נכללים ב"עשרה".

**אולם** התוספות רי"ד (כתובות שם) כתב: "ברכת חתנים צריכה עשרה, כדכתיב במקהלות ברכו ה', וכתוב ברוב עם הדרת מלך, וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים". ונראה מדבריו שחייב עשרה בברכת חתנים אינו משום "דבר שבקדושה", אלא משום שזה גדר של ברכת השבח וההודאה שיש לאומרה

אחריו איזה אחרונים] אעפ"כ נראה דיש להקל [שהמברך הוא אחד מהעשרה]. וסמך לדבר, דהא כל דין דעשרה ילפינן מ"וירוממוהו בקהל עם", אם כן כמו גבי ברכת חתנים דילפינן גם כן לחד מאן דאמר מ"במקהלות ברכו את ה'", ואפילו הכי חתנים מן המנין, וכל שכן ברכה זו דקילא". ומבואר בדבריו כי ברכת חתנים וברכת הגומל שוות בכך שצריכות להיאמר בפני "קהל" – בברכת חתנים נלמד דין זה מהפסוק "במקהלות ברכו ה'", ובברכת הגומל נלמד דין זה מהפסוק "וירוממוהו בקהל עם". וכשם שבברכת חתנים חתן נכלל בעשרה, כך גם בברכת הגומל, בעל הנס נכלל בעשרה שבנוכחותם נאמרת הברכה.

**ובספר** מעתיקי שמועה (עמ' יא) הביא בשם הגרי"ז מברסק "שטען על ראייתו של השער הציון, דלא דמיא דינא דעשרה דנאמרה לענין ברכת חתנים לדינא דעשרה דנאמרה לענין ברכת הגומל. דדינא דעשרה שנאמרה בברכת חתנים הוה משום אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, ואילו דינא דעשרה לענין ברכת הגומל ודאי לא הוה משום דינא דאין דבר שבקדושה גרידא. וביאר מרן זצ"ל [הגרי"ז] דדינא דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה הוא מחובת

הברכה שטעונה להיאמר בעשרה, משא"כ דינא דעשרה שברכת הגומל הוה דין במצות הודאה ולא דין במה שהברכה טעונה.

**נמצא** כי נחלקו המשנה ברורה [בשער הציון] והגרי"ז, האם ברכת חתנים היא בגדר "דבר שבקדושה". בשער הציון השווה בין ברכת הגומל לברכת חתנים, כי לדעתו טעם ההלכה שברכת חתנים נאמרת בעשרה אינו משום "דבר שבקדושה" אלא זהו גדר בברכת הודאה שצריכה להיאמר בפני עשרה, ולכן השווה זאת לברכת הגומל שגם היא בגדר ברכת הודאה, שבעל הנס נכלל בעשרה כשם שהחתן נכלל בעשרה – וכדעת התוספות רי"ד שברכת החתנים היא ברכת השבח וההודאה שצריך לאומרה באסיפת עשרה.

**ואולם** הגרי"ז השיג עליו, שהשוואה זו אינה נכונה, כי ברכת חתנים וברכת הגומל חלוקות ביסודן, והצורך בעשרה בברכת חתנים הוא משום שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וכדעת השיטה מקובצת ומשמעות הרמב"ם, לעומת הצורך בעשרה בברכת הגומל, שהוא דין מסויים במצות הודאה שצריכה להיאמר בעשרה.<sup>(א)</sup>

**א.** על דברים אלו כתב ידידי רבי יוסף כרמל, ראש כולל ארץ חמדה בירושלים:

ועוד יש לבאר השוואת המשנה ברורה בין ברכת הגומל לבין ברכת חתנים על פי דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מט) "ולא נמצא צד התר למשגל רק ביחד אשה ולישא אותה במפורסם, כי אילו היה די לו ביחודה לבד, היו רוב בני אדם מביאים קדשה לבתיהם זמן אחד מוסכם בין שניהם ויאמר שהיא אשתו, ומפני זה צוה לעשות מעשה אחר שייחדה אליו בו והוא האירוסין, ושיפרסם הדבר והוא הנשואין, ויקח בועז עשרה אנשים".

- ד -

היו עשרה כשהתחילו לברך ברכת חתנים ויצאו חלקם - האם יסיימו הברכות ללא עשרה

**נפקא** מינה במחלוקת זו בגדר ברכת חתנים היא כאשר היו עשרה נוכחים כשהתחילו לברך ברכת חתנים ויצאו חלקם, האם מותר להמשיך ולסיים את שאר הברכות ללא עשרה.

**בשו"ע** (או"ח סימן נה סעיף ב) נפסק: "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתם, גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל". ולפי זה נראה שלדעת הסוברים שגדר ברכת חתנים הוא "דבר שבקדושה" שאינו נאמר בפחות מעשרה, הוא הדין אם עשרה התחילו לברך ברכת חתנים ויצאו מקצתם, מותר לסיים את שאר הברכות ללא כל העשרה.

**אולם** לדעת הסוברים שברכת חתנים היא בגדר ברכת השבחה וההודאה שצריך לאומרה באסיפת עשרה כדי להרבות בכבודם של החתן והכלה, מסתבר שכל שבע הברכות הנאמרות בברכת חתנים

צריכות להיאמר באסיפת עשרה, וכאשר יצאו מקצתם ואין עשרה לא ניתן להמשיך ולברך את הברכות.

**[ברם** לפי זה מתעוררת תמיהה בדברי ערוך השלחן (אבן העזר סימן סב אות יג) שכתב: "יראה לי דאם התחילו ברכת חתנים בעשרה ויצאו מקצתם דגומרים אותם אפילו בפחות מעשרה, דהרי אפילו בקדיש וקדושה הדין כן כמו שכתב באורח חיים סימן נ"ה, וכל שכן בברכת חתנים. ועוד דבחדא משנה תנינן להו בפ"ג דמגילה, ובוודאי שדיניהם שוה". ומבואר בדבריו שאין מניעה לומר את ברכת חתנים כשיצאו מקצתם, בלימוד של "כל שכן" מקדיש וקדושה, שרשאי לאומרם אפילו כשיצאו מקצתם. אולם לעיל [אות ב] טען ערוך השלחן שחייב עשרה בברכת חתנים אינו משום "דבר שבקדושה", אלא "כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים, ומזכירים בנין ירושלים, אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה", ואם כן היתה צריכה ההלכה להיות שאם יצאו מקצתם לא ניתן להמשיך ולברך את הברכות, היות ו"אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה", וצ"ע<sup>2</sup>].

נמצא שעל פי הרמב"ם עניין הנישואין הוא הפרסום, ולפי זה יש לומר שגם ברכות הנישואין בעשרה הם חלק מעניין זה של פרסום הנישואין, וכפי שרמז הרמב"ם שהביא את הפסוק על בועז. ולפי זה כשם שברכת הנישואין עניינה פרסום הנישואין ואעפ"כ חתן מן המניין, כך גם ברכת הגומל שעניינה פרסום הנס וההודאה בעל הנס הוא מן המניין. הפומביות - "עשרה" כפי שהסביר הרמב"ם היא ההבדל המשמעותי בין האירוסין-קידושין הנעשים בפני שנים-שני עדים כשרים לבין נישואין שחייבים להיות בפומבי-בקהל בפני/במעמד עשרה. וזה חידוש מעבר לדין הודאה בציבור.

ב. על דברים אלו כתב ידידי **רבי יוסף כרמל**:

ואולי יש ליישב שלדעת ערוך השולחן הטעם שממשיכים אחר שהתחילו הוא משום שרואים את הסיום

- ה -

## שבע ברכות ברמקול

**נפקא** מינה נוספת האם ברכת חתנים היא מדין "דבר שבקדושה" או מגדרי ברכת השבח והודאה, בשאלה שהתחבטו בה פוסקי הדור האחרון, האם מותר לומר את השבע ברכות באמצעות רמקול.

**בשו"ת** תשובות והנהגות (ח"ד סימן רפז אות יד) כתב: "אנו מקפידים שלא להשתמש ברמקול, לא בקידושין ולא בשבע ברכות דאחר כך, דקול רמקול אין זה קול החתן והמברך, ודמי לשומע מהגרמופון או רדיו שלא מועיל, והוי כלא שמעו, וממילא אין הברכה בציבור, ולא יוצאים ידי חובה. ואף שבלי רמקול יתכן שאין כל הציבור שבמרחק שומעים, מכל מקום עשרה ודאי שומעים, וסגי בהכי. ועל כן ראוי לבטל הרמקול בחופה בברכת האירוסין ונישואין ובקידושין".

**לעומתו**, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן רמה) "ואשר שאל עוד, דאם כן ברכת נישואין דצריך עשרה כמבואר באבן העזר (ריש סי' סב) אם נחליט דעל ידי מגביר קול אין שומעים מפי המברך, אם כן לא

נאמר ברכת נישואין בעשרה, זה טעות בידו, דברכת נישואין בעשרה איכא כיון שהיו שם עשרה בשעת ברכה. אלא דלכתחילה צריכים לשמוע, ואם כן מפסידים רק השמיעה גם לדרכו, לא עצם דין עשרה. ועוד, דהכא עדיפא, דבאמת שומעים על ידי מגביר קול, והיות דברכת נישואין לכל הדעות היא ברכת השבח לבד, דע"ת נוטה דנקרא שמיעה על כל פנים". ולמעשה סיים: "מכל מקום כדאי אם אפשר דיעמדו עשרה קרוב להמברך וישמעו ברכתו מפיו כנ"ל, והמהדרין מן המהדרין גם לא רוצים כלל להשתמש במגביר קול".

**ונראה** מבואר מהדברים, כי יסוד המחלוקת האם מותר להשתמש ברמקול בשעת אמירת השבע ברכות, תלוי במחלוקת האם גדר השבע ברכות מדין "דבר שבקדושה" או מגדרי ברכת השבח והודאה. התשובות והנהגות נקט כי השבע ברכות הם "דבר שבקדושה", ועל כן מכיון שהקול שנשמע ברמקול הוא אינו הקול של המברך, נמצא שהברכה לא נאמרה בעשרה, ועל כן לא יצאו ידי חובה כי "דברים שבקדושה" נאמרים בעשרה.

כאילו נמשך אחר ההתחלה, וכיוון שהתחיל בעשרה נחשב שעשה הכל בעשרה אע"פ שבאמצע עזבו, וכעין דין "בעליו עמו" שכיוון שהיה בעליו עמו בהתחלה נחשב כאילו כל הזמן בעליו עמו. ולפי זה גם אם ברכת חתנים הוא משום דרך הכבוד, כיוון שבהתחלה היה עשרה נחשב כאילו הכל נעשה בעשרה. ויש לזה קשר גם למה שכתבתי בהערה הקודמת [לעיל הערה 1].

## על כך השבתי:

מה שכתבת לדמות ענין זה לדין 'בעליו עמו', אינו נראה לי, דאפשר שדווקא בדין בעליו עמו, ההתייחסות היא לפי שעת חלות החיוב וממילא נחשב כאילו בעליו עמו כל הזמן, דשעת חלות החיוב הוא הקובע. משא"כ בכבוד חתן וכלה, מהיכי תיתי שדי בתחילה.

**אולם** השבט הלוי נקט כי "ברכת נשואין לכל הדעות היא ברכת השבח לבד", ולכן גם אם העשרה אינם שומעים את קולו של<sup>2</sup> המברך, אך מאחר שזו

ברכת השבח אין צורך שהעשרה ישמעו את הברכה אלא די בכך שהם נמצאים בשעת אמירתה.

★ ★ ★

- ו -

### ברכת חתנים - חלק מברכת המזון או ברכה לעצמה

**הפרק** השני מהלכות ברכות בספר ה"יד החזקה" של הרמב"ם עוסק בדיני ברכת המזון, ופותח בהלכה הראשונה: "סדר ברכת המזון כך הוא, ראשונה ברכת הזן, שניה ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים ורביעית הטוב והמטיב", ובהמשך דבריו מפרט הרמב"ם את הלכות ברכת המזון. והנה בהלכה ט' בפרק זה, כתב הרמב"ם "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו, בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם". מיקומה של ההלכה העוסקת בדיני ברכת חתנים **בהלכות ברכת המזון**, מצביע איפוא, כי ברכת חתנים היא חלק מברכת המזון, כפי שדייק הגרי"ז מבריסק (הובא בספר מעתיקי

השמועה עמ' לג) מדברי הרמב"ם הנ"ל "דמזה מבואר דברכת חתנים היא עצמה שייכא לברכת המזון ונכללת בה, ובאמת כל הפרק שם איירי בעיקר ברכת המזון, וכמו שכתב שם דבשבת יש להזכיר רצה וכו', ומדכתב אחר כך דינא דברכת חתנים משמע דחד דינא להו, וגם ברכת חתנים הוה מעיקר ברכת המזון".

**ונראה**, שברכת חתנים הנאמרת מיד לאחר ברכת המזון היא כעין ה"הזכרות" שיש להוסיף בברכת המזון בזמנים שונים [רצה" בשבת, "יעלה ויבוא" בראש חודש ובמועדים] - והיא חלק מברכת המזון. ומדויק כן בהמשך דברי הרמב"ם (שם הלכה י) "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין". ברכת חתנים היא "תוספת" שנקבעה כחלק מברכת המזון לכבוד שמחת הנישואין.

ג. על דברים אלו כתב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך":

על פי מחלוקת הראשונים האם גדר השבע ברכות מדין "דבר שבקדושה", או מגדרי "ברכת השבח והודאה", נראה לי בס"ד שהנה יש מחלוקת ידועה אם החתן עצמו יכול לברך שבע ברכות, או לא. וכתבו הפוסקים טעם האוסרים שאין ראוי שהחתן ישבח עצמו.

ונראה הביאור שתלוי במחלוקת הנ"ל, האם גדר השבע ברכות מדין "דבר שבקדושה", שאז גם החתן יכול לברך בעצמו שבע ברכות, או שגדר השבע ברכות מגדרי "ברכת השבח והודאה", והיינו שבה להקב"ה, ואם כן לא ראוי שהחתן משבח בעצמו, עליו שהוא חתן, אלא יותר ראוי שאחרים משבחים אותו, ומודים להקב"ה, על זה. ודו"ק בזה.



**אולם** הנצי"ב בספרו העמק שאלה (פרשת חיי שרה שאילתא טז) הביא מדברי מסכת סופרים (פרק יט) שנהגו לברך את ברכת החתנים גם בלא סעודה, וכתב: "ברכת נישואין ברכה בפני עצמה היא ולא שייך לברכת המזון. והרי במסכת סופרים תני דמנהגם היה לברך ברכת חתנים בבוקר ובערב באסיפת עם בלא סעודה, אלא שנהגו לסמכה לסעודה". כלומר, ברכת חתנים אינה חלק מברכת המזון, אלא שנהגו לאומרה בסמוך לברכת המזון, אך בעיקרון אין כל מניעה לאומרה גם ללא סעודה וברכת המזון.

- ז -

**המחלוקת** האם ברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, או ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה בסמוך לברכת המזון - עומדת ביסודן של מחלוקות הפוסקים בדיני ברכת חתנים.

• **פנים חדשות בסעודה או בברכת המזון** - אחד התנאים באמירת שבע ברכות הוא, שימצאו בשעת הברכה "פנים חדשות", דהיינו מי שלא נכח בשמחת הנישואין או 'שבע ברכות' קודמים. ונחלקו המחבר והרמ"א האם ה"פנים חדשות" צריך להיות נוכח בסעודה או בברכת המזון. מרן השו"ע (אבן העזר סימן סב אות ז) כתב: "ויש אומרים שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה, מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם שבע ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג". וכתב הרמ"א: "ויש אומרים

דאם היו שם פנים חדשות, אף על פי שאין אוכלין שם, מברך בשבילם לילה ויום". ונראה כי נחלקו האם ברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, או ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה בסמוך לברכת המזון.

**מרן** השו"ע סבר שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, ולכן רק מי שאכל והתחייב בברכת המזון גורם לאמירת ברכת חתנים. אולם הרמ"א נקט שברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה בסמוך לברכת המזון, לכן אין זה לעיכובא אם ה"פנים חדשות" לא אכל בסעודה.

• **ברכת חתנים על כוס נוספת או על כוס ברכת המזון** - בשו"ע (שם סעיף ט) נפסק: "יש אומרים שאין לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו שבע ברכות, וחוזר ולקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן. ויש אומרים שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך שבע ברכות, וכן פשט המנהג". וכתב הרמ"א: "ובמדינות אלו נוהגים כסברא הראשונה". ונראה כי מרן השו"ע והרמ"א נחלקו לשיטתם הנ"ל בגדר ברכת חתנים.

**מרן** השו"ע סבר שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, ולכן מברך את שבע הברכות על אותו כוס של ברכת המזון, ואין צורך בכוס אחרת. אולם הרמ"א נקט שברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה בסמוך לברכת

המזון, ולכן צריך להביא כוס אחרת לברך עליה את ברכת החתנים.

- איסור שיחה עד לאחר שבע הברכות – בשו"ע בהלכות ברכת המזון (או"ח סימן קפג סע' ו) נפסק: "משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך". וכתב המשנה ברורה (ס"ק כא) שאסור לשוחח "משנתנו לו כוס ועד אחר שתייתו, שהוא לאחר גמר ברכת המזון". ועל פי זה יש לדון עד מתי אסור לשוחח – האם עד אחר ברכת המזון או עד לאחר סיום השבע ברכות. ולכאורה דין זה תלוי בגדר ברכת חתנים.

**אם** נאמר שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, נראה שאסור לשוחח עד לאחר סיום השבע ברכות, שהן למעשה "גמר ברכת המזון". אולם אם ברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה בסמוך לברכת המזון, לכאורה ההלכה שאסור לשוחח נאמרה רק עד לאחר גמר ברכת המזון, ואין כל איסור לשוחח לאחר מכן.

- אמירת השבע הברכות לאחר סיום ברכת הטוב והמטיב – ידידי רבי ניסן קפלן, ר"מ בשיבת מיר, הביא בספרו ברכת

חתנים (קונטרס שבע ברכות סימן ט) "דכשמרן הגרי"ז בירך בעצמו השבע ברכות של שבע ברכות, היה אומרם תיכף אחר ברכת המזון לפני הרחמן. והוא על פי מה שכתב באבן האזל דהברכה הרביעית נגמרת ב"אל יחסרנו", ושם צריך לענות אמין. וכיון שצריך להמשיך השבע ברכות מברכת המזון אין להפסיק בינתיים בהרחמן".

**הברכה** האחרונה בברכת המזון היא ברכת "הטוב והמטיב", המסתיימת במילים "אל יחסרנו". לאחר מכן נוהגים לומר בקשות הפותחות במילים "הרחמן הוא" וכו', שכמובן אינן מעיקר הברכה אלא הוספות שנהגו לאומרם. ולכן הגרי"ז לשיטתו שדייק מדברי הרמב"ם [לעיל אות ה] שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, הקפיד לומר את שבע הברכות תיכף ומיד אחר ברכת המזון הנגמרת במילים "אל יחסרנו" לפני אמירת "הרחמן", כי חשש שבאמירת "הרחמן" יש הפסק בין ברכת המזון לברכת חתנים שהיא חלק בלתי נפרד ממנה. אולם אם ברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה בסמוך לברכת המזון, אין מניעה מלסיים את אמירת "הרחמן" ואת כל הבקשות הרבות הנאמרות בסוף ברכת המזון, ורק אז לומר את השבע ברכות.<sup>ד</sup>

ד. על דברים אלו כתב ידידי רבי יוסף כרמל:

ואולי עוד יש ליישב מנהגינו שגם אם ברכת חתנים היא חלק מברכת המזון וכפי ששמע ברמב"ם, מכל מקום הרי בסדר התפילה של הרמב"ם המופיע בסוף ספר אהבה, כתב הרמב"ם בנוסח ברכת המזון שלו כמה בקשות של הרחמן וכו' ועוד פסוקים כנהוג, ומשמע שזה התקבל כחלק מנוסח ברכת המזון. ולפי זה בקשות אלו שנהגו לומר כחלק מנוסח ברכת המזון לא יהיו הפסק לפני אמירת ברכת חתנים.

• ברכת חתנים רק במקום אכילת פת או גם באכילת מזונות - הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, כתב בספרו הדרת קדש (סימן יט) "עובדא הוה בחופת נישואין שהיתה בביתי, ואחרי החופה הסבו אל השולחן ואכלו מעדנים מיני תרגימא מזונות ופירות, וגם שתו יין, ונסתפקתי אם צריכים לברך ברכת חתנים פעם שניה כמו בברכת המזון של סעודה. ולכאורה היה נראה לי דמכיון דאין זה סעודה שמברכין בה ברכת המזון אין צריך ברכת חתנים".

**ונראה כי ספק זה, האם ברכת חתנים נאמרת רק במקום אכילת פת** וברכת המזון או אפילו באכילת מזונות וברכת מעין שלוש, תלוי בגדר ברכת חתנים. והכרעת הגרצ"פ שברכת חתנים נאמרת רק במקום אכילת פת, מובנת אם נאמר שברכת חתנים היא חלק מברכת המזון, ולכן כשאין חיוב ברכת המזון אין מברכים ברכת חתנים. אולם אם ברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה, וכפי שנאמר במסכת סופרים, היו אומרים אותה "שחרית וערבית" גם ללא סעודה [אלא שנהגו לאומרה בסמוך לסעודה], ודאי יכולים לברך ברכת חתנים גם לאחר סעודת מיני תרגימא.

• שבע ברכות בתוך הסעודה - עוד כתב הגרצ"פ פרנק בספרו הדרת קדש (סימן כ) "בנישואין של בן אחי שהיו ביום ראשון, ושבת הוא יום השביעי, וקרוב הדבר שיאריכו בסעודה שלישית עד הלילה, וממילא תהיה ברכת המזון בליל שמיני. אמר בן אחי הרה"ג ר' פייבל, וכן עשה, בתוך הסעודה לקח כוס ובירך עליו שבע ברכות. ואמר דממה שכתב בטור (אכן העיר סימן סב) שיש מברכין שבע ברכות בלי שום סעודה אבל אינו מנהג יפה, משמע דבלי סעודה כלל אינו מנהג יפה, אבל כשאכלו סעודה אין הכרח להמתין לברכת המזון" כלומר, מכיון שברכת חתנים אינה תלויה בברכת המזון, יכולים לברכה בתוך הסעודה.

**אולם** הגרש"ז אויערבך כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן יח) "יש לפקפק על אלה שרוצים להאריך בסעודת יום האחרון של שבעת ימי המשתה ולברך ברכת המזון בלילה, ולכן מקדימים לברך ברכת נישואין לפני ברכת המזון באמצע הסעודה. משום דאם נאמר שחיוב הברכות קשור רק עם הסעודה ולא עם ברכת המזון, מסתבר שהיינו מצריכים לברך ב' פעמים בורא פרי הגפן כמו בברכת אירוסין ונישואין ולהפסיק קצת באמצע כמו

וכן כתב בסגנון דומה, ידידי רבי יחזקאל בקנרוט:

נוכל לומר, שגם אם סיבת עשרה בברכת חתנים אינה משום "דבר שבקדושה" אלא משום כבוד החתן והכלה, יש לומר שמספיק שכבודם נמדד בתחילת ההגדה, שכדי להתחיל לומר, אזי כבודם של החתן והכלה הוא שמתחילים בעשרה. ואם יצאו מקצתם לאחר מכן, יכולים לגמור אותם אפילו בפחות מעשרה. ובפרט שאם בכבוד החתן והכלה עסקינו, אם יפסיקו מלברך, אין לך בזיון גדול מזה, ועדיף שימשיכו לברך ככל דבר שבקדושה, שאם התחילו בעשרה ממשיכים אפילו בפחות מעשרה. ומתיישבת שיטת בעל ערוך השלחן.

שמפסיקין תחת החופה בקריאת הכתובה".  
הגרש"ז הוכיח כי השבע ברכות קשור  
לברכת המזון ולא לסעודה, שאם לא כן  
היה צריך לברך פעמיים ברכת בורא הגפן  
– פעם אחת על הכוס של ברכת המזון,  
ופעם אחת על הכוס של השבע ברכות,  
כשם שתחת החופה מברכים פעמיים בורא  
פרי הגפן, פעם אחת על הברכת אירוסין  
ופעם נוספת על השבע ברכות. והוסיף  
הגרש"ז: "אולם חוץ ממה שמפשטות דברי

הרמב"ם והתוספות בפסחים (קב, ב) משמע  
שזה דין בברכת המזון, גם מוכח הכי מכל  
הפוסקים שתפשו עצה לענין חתן בליל  
ראשון של פסח איך לסדר את הברכות על  
ב' כוסות, ולא עלה כלל על דעת אחד מהם  
לומר דאפשר לברך את הברכות על כוס יין  
באמצע הסעודה שמותר לכולי עלמא  
לשתות יין. ומוכח מזה דתיקון חכמים  
היה לברך את הברכות רק אחר ברכת  
המזון ולא באמצע הסעודה".

★ ★ ★

- ח -

**האם מותר לאשה לברך ברכת חתנים**

**במוצא הדברים** נבוא לדון האם מותר  
לאשה לברך ברכת חתנים.

**במושכל** ראשון נראה כי לשיטתם של  
השיטה מקובצת והרמב"ם  
שגדר הברכה הוא "דבר שבקדושה",  
ולפיכך אשה שלא מצטרפת למנין עשרה  
לאמירת "דברים שבקדושה", אינה יכולה  
לברך את ברכת החתנים. וכפי שנראה  
מדברי הרמב"ם בהלכות אישות (פ"י ה"ה)  
"ואין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה  
גדולים ובני חורין וחתן מן המנין". וכתב  
המגיד משנה: "ומה שכתב גדולים ובני  
חורין, לומר שאין עבד וקטן מצטרפים,  
כמסקנא דפרק שלושה שאכלו. וכן דעתו  
ז"ל בהלכות תפילה (פ"ח ה"ד) והוא הדין  
לכל דבר שצריך עשרה שאין מצטרפים".  
ומההשוואה בין דין ברכת חתנים שצריכה  
עשרה לדיני דבר שבקדושה בתפילה שצריך

עשרה, משמע כי אשה לא תוכל לברך  
ברכת חתנים בעשרה.

**ועוד** נראה לומר שאם ברכת חתנים היא  
חלק בלתי נפרד מברכת המזון,

מאחר ובשו"ע נפסק בהלכות זימון (או"ח  
סימן קצט סעיף ו) "נשים ועבדים וקטנים אין  
מזמנין עליהם", והיינו שאשה לא  
מצטרפת לזימון עם אנשים – כשם שבזימון  
האשה אינה מצטרפת ואינה מזמנת כך גם  
בברכת חתנים אשה לא מצטרפת, כדברי  
רבי זלמן נחמיה גולדברג, חבר בית הדין  
הגדול בירושלים, בשו"ת בנין אריאל (אבן  
העזר עמ' 135) בתשובתו המקיפה בנדון דידן:  
"ברכת חתנים שכל האוכלים בסעודת חתן  
חייבים לברך ברכת חתנים, ולכן אין אשה  
יכולה להוציאם כיון שהיא אינה  
מצטרפת לעשרה. וכן בברכת הזימון, כיון  
שהמזמן צריך להוציא לכל האוכלים  
בברכת הזימון, ולכן כל שאינה מצטרפת,  
אינה מוציאה ידי אחרים". הגר"נ מסיים  
את דבריו: "ברכת חתנים היא אמנם חלק

מברכת המזון, אבל אין מברך אותה כל אחד בפני עצמו, אלא התקנה היא שהמזמן יברך ויוציא את כולם, וכיון שאשה אינה מצטרפת לזימון, כל שכן שאינה מזמנת וממילא אינה יכולה לברך ברכה זו.

**אך** אם נאמר שברכת חתנים אינה חלק מברכת המזון, יש מקום לומר שאף שבזימון אינה מצטרפת ואינה מזמנת, אולם בברכת חתנים אכן תוכל לברך.

**וכמו כן**, לדעת התוספות רי"ד והערוך השלחן ומשמעות המשנה ברורה שברכת חתנים אינה "דבר שבקדושה" אלא ברכת הודאה ושבח שצריכה להיאמר בפני עשרה, כשם שאשה יכולה לברך ברכת הגומל, כך תוכל לברך גם ברכת חתנים.

#### - ט -

**ואכן** הרמב"ם כתב במפורש בהלכות ברכות (פ"ב ה"ט) "אין מברכין ברכת חתנים לא עבדים ולא קטנים", ולא כתב שאשה לא תברך, ומשמע מ"השמטה" זו, כי לדעתו גם נשים יכולות לברך ברכת חתנים.

**ויש סמך** לכך בהלכות קריאת התורה שאשה לא מצטרפת למנין עשרה אך מעיקר הדין רשאית לקרוא בתורה [אילולא הטעם של "כבוד הציבור", כפסק השו"ע

(או"ח סי' רפב סע' ג) "הכל עולים למנין שבעה [קרואים העולים לתורה בשבת] אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור". ומעתה מדוע שלא נאמר גם בברכת חתנים שאין איסור מעיקר הדין לאשה לברך את ברכת החתנים [ויש לדון האם טעם "כבוד הציבור" שייך כאן].<sup>ה</sup>

**אולם** רבי שאול ישראלי, ראש ישיבת מרכז הרב וחבר בית הדין הגדול בירושלים כתב (קובץ בראי תשמ"ג עמ' 163) שיש לחלק בין קריאת התורה לברכת חתנים, משום שחיוב ברכת חתנים נאמר על המשתתפים בשמחת החתן, כלשון הרמב"ם "בבית חתנים מברכים ברכת חתנים" (הלכות ברכות פ"ב ה"ט; הלכות אישות פ"י ה"ג). וחיוב זה הוא "גדר לשמח את החתן, כשם שיש מצוה לשמחו בריקוד ובשירה לפניו וכיוצא בזה כמבואר בכתובות דף י"ז, כן גם הברכות שמברכים אותו בהזדמנות זו הוא פעולה במסגרת השמחה שמשמחים אותו. ומצוה זו לשמח את החתן אינה מוטלת על הנשים, שאין זו דרך צניעות לצאת לפני החתן לשמחו בריקוד ובשירה, ממילא אין גם חובת הברכות שהיא כאמור חלק ממצוה השמחה המוטלת על הנשים. ועל כן אין זה דומה לקריאת התורה, כי שם הקריאה אינה להוציאם ידי חובה, רק להתיר לאשה

ה. על דברים אלו כתב ידידי רבי יוסף כרמל:

ואולי ניתן להביא גם ראייה מנשים שנוהגות לומר קדיש, שאע"פ שקדיש טעון עשרה, מכל מקום אישה יכולה לאומרו.

המקהלות ולא להם גם ברכות אלו לברכם בשביל הללו החייבים".

- י -

### חיש "קול באשה ערוה"

**פיבה** נוספת לאסור על אשה לברך ברכת חתנים כתב בשו"ת משברי ים (סימן פה) בגלל ההלכה של "קול באשה ערוה", כדבריו: "המטה אפרים בדיני קדיש (שער ד, באלף למטה) פסק הואיל וקרוב הדבר שהבת תכוון לבסומי קולה, יש בזה משום קול באשה ערוה, דאמרינן זמרון נשי [נשים מזמרות] וענין גברי [וגברים עונים להן] – פריצותא. ומכאן, אם בימי אבלה יש חשש שהיא תכוון לבסומי קולה [לשיר באופן מיוחד העלול לגרום להרהור עבירה], בימי שמחה באווירה עליזה שמצוה לשמח את החתן והכלה אין ספק שהאשה תכוון לבסומי קולה, ויש בזה משום קול באשה ערוה".

**אולם** רבי יהודה גרשוני (גרודנר) דחה בספרו חכמת גרשון (עמ' קסו) טענה זו משום "שאין יצר הרע מצוי לשעה קלה כזאת, ובמקום השראת השכינה לא חששו חכמים להרהור, ובמקום בי עשרה שכינתא שריא". ומציין לדברי הגר"ע יוסף בספרו יחיה דעת (ח"א סימן טו) שהביא את דברי החיד"א (ראש דוד פרשת בשלח דף נד) שבמקום שיש "אימתא דשכינה", אין לחוש לקול זמר באשה ערוה. ולכן בשעה שאשה מברכת ברכה אין כל חשש ל"קול באשה ערוה".

לקרוא התורה בברכותיה, ע"כ היה שפיר מקום להתיר לה כל עוד יש כאן עשרה אנשים שהוא תנאי להיתר אמירת כל דבר שבקדושה. אך בנדון שבע ברכות אין מקום שאשה תאמר, שהרי אין עליה חובת הברכות, וממילא אינה יכולה גם לפטור אחרים באמירתה את הברכות הללו שאין הם עליה חובה".

**בלזמור**, ברכת חתנים וקריאת התורה חלוקות זו מזו ביסודן. ובעוד שבקריאת התורה אין הקורא מוציא ידי חובה אחרים, ולכן מותר לאשה לקרוא בתורה מעיקר הדין [ללא הטעם של "כבוד הציבור"] כי לא מוציאה בזה אחרים ידי חובה, הרי שבברכת חתנים המברך מוציא אחרים ידי חובת המצוה לשמח חתן וכלה, ולכן אשה שאינה מחוייבת בשמחת חתן וכלה אינה יכולה להוציא אחרים בברכת חתנים.

**[את "השמטת" הרמב"ם שלא הזכיר שאין ברכת חתנים נאמרת על ידי אשה, ביאר הרב ישראל:]** "ומעתה מובן מה שלא הוצרך הרמב"ם להזכיר כלל שאין אשה מברכת ברכה זו, כיון שברכות אלה הן במסגרת שמחת חתן שאין על אשה חובה זו כלל ועיקר, מובן שגם ברכה זו אינה מברכת. וכל עיקר לא הוצרך אלא להשמיענו שגם עבדים וקטנים שאין כאן שום פגיעה בדרכי הצניעות שישתתפו גם הם בשמחת החתן, והוה אמינא שמשום כך יוכלו גם הם לברך, והשמיענו שמכל מקום אין הדבר כן. וזה משום שאינם מהוים

- יא -

**אמירת ברכת "אשר ברא" בזימון של נשים**

**הרא"ש** (כתובות פ"א סימן יג) הביא שנחלקו רבותינו הראשונים האם צריך עשרה לברך את ברכת "אשר ברא ששון ושמחה", ופסק כדעת הסוברים "דלא בעי עשרה אלא כשמברכין כל ברכת הזיווג דומיא דבועז". וכן פסק בשו"ע (אבן העזר סי' סב סע' ד) "אין מברכין ברכת חתנים, אלא בעשרה גדולים ובני חורין, אבל כשאין אומרים אחר ברכת המזון אלא ברכת אשר ברא, אינו צריך עשרה". והוסיף הרמ"א: "ומכל מקום ג' בעינן".

**והנה** בשו"ע (או"ח סי' קצט סע' ז) נפסק: "נשים מזמנות לעצמן". ועל פי זה חידש רבי יהודה הרצל הענקין בשו"ת בני בנים (ח"ג סימן כז) "במשך שבעת ימי המשתה לעניות דעתי מותר לנשים לזמן לעצמן עם החתן והכלה כשאין שם זימון של גברים, ולברך אשר ברא, לפי מה שנפסק באבן העזר שאין צריכים עשרה לאשר ברא, ושלא כרמב"ם. וממילא אין ברכה זו תלויה בצירוף לעשרה, וכיון שנשים מזמנות לעצמן יכולות גם לברך אשר ברא".



- יב -

**צירוף אשה לעשרה בברכת חתנים**

**עתה** נראה לדון האם לדעת האוסרים לאשה לברך ברכת חתנים - האם יש

והוסיף: "גם הר"ר דוד אויערבאך שליט"א כתב כן במכתב וז"ל, אם שלש נשים אכלו ביחד עם החתן והכלה שפיר יכולות לברך ברכה זו, משום דרק לגבי זימון בשם, דבעינן מנין של עשרה אנשים, אין האשה בכלל זה. משא"כ לענין זימון בשלשה, שגם נשים איתנייהו בכלל צירוף זה ורשאות לזמן, הוא הדין שרשאות לברך ברכת אשר ברא".

**ומבואר** שהאיסור לאשה לברך ברכת חתנים נובע מכך שאינה מצטרפת לזימון של עשרה, כי זהו "דבר שבקדושה", וכשאינה מצטרפת גם אינה יכולה להוציא אחרים ידי חובה. ולכן בזימון של שלוש נשים שאין בו איסור, אשה ודאי יכולה לזמן וגם לברך את ברכת "אשר ברא" שנאמרת בשלושה.

**אולם** יש לציין כי הגרז"נ בהמשך תשובתו בשו"ת בנין אריאל כתב: "ואף אם הסעודה התקיימה אצל החתן, ולא היה מנין אלא רק זימון של שלושה אנשים ורוצים לברך "אשר ברא" - גם אז אין האשה רשאית לברך", אך לא נימק מדוע. ויתכן שטעמו כי הזימון הוא של שלושה אנשים ולא נשים, ולכן אין לה חלק בברכה, וצ"ע.

פתח להתיר לצרפה להשלים מנין עשרה הנדרש לברכת חתנים.

**והנה** בספרנו רץ כצבי - ירח איתנים (סימן ג ענף ב) כתבנו לחלק בין

'ציבור' ובין 'רבים', והבאנו ראיות לכך שאמנם למה שהוא "דבר שבקדושה", צריך 'ציבור' ואשה לא מצטרפת. אבל יש דברים שאשה יכולה להצטרף ולהיות חלק מ'רבים':

• לדעת רבי יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (סנהדרין עד, ב ד"ה מה להלן) גם נשים נכללות במנין עשרה לדין קידוש השם בפרהסיא. הגר"י ענגיל הביא את דברי הרוקח שחיוב זימון בעשרה הוא דווקא בעשרה ישראלים זכרים גדולים, מאחר ובסוגיא בסנהדרין מבואר ש"פרהסיא" היינו עשרה וכפי שנלמד מ"עדת המרגלים" שהיו עשרה גדולים וזכרים, וכתב הגר"י ענגיל על דברי הרוקח: "והם חידוש דלא יהיה חיוב קידוש השם רק בפני עשרה זכרים דייקא, ולשון הש"ס דכאן דאמר תחילה אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם, פשוט דגם אשה בכלל בן אדם, ואם כן הרי לא חידש הש"ס אחרי זה רק דבעינן ישראלים, אבל לא דניבעי נמי זכרים. ומיהו לענין קטנים יש לומר מסברא דבפני קטנים לא הוי קדושת השם, כיון דאין להם דעת". ובביאור דבריו כתב הרב חיים ג'קטר (קובץ בית יצחק חלק כב עמ' 300) שיש להבדיל בין "ציבור" ל"רבים". עשרה זכרים בני חורין מוגדרים כ"ציבור", אולם נשים אינן בכלל "ציבור", ולכן בכל דברים שבקדושה שצריך "ציבור", אין נשים בכלל. אולם "הדרישה לעשרה בענין קידוש השם בנסיבות מסוימות היא לנוכחות "רבים", ולא "ציבור". אשה אינה יכולה להיות חלק מציבור, אולם היא יכולה להיות חלק

מ'רבים'. והסברא לכך היא שבנוכחות רבים אנו מתמקדים ברושם על המסתכלים שזה מסר נפשו להקב"ה כדי לא לעבור איסור, ואין כל סיבה לחלק בין נשים וגברים בענין זה, שהרי שניהם מתעוררים מזה שעדים הם למסירות נפש לבווא. ולכן הגיוני לומר שגם נשים יכולות להרכיב אגודת בני אדם המוגדרת על פי הלכה כ"רבים".

• בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סימן סב) נשאל האם ההלכה שצריך לומר בפני עשרה כאשר מבקש מחברו מחילה ולא רצה חברו למחול לו כדי שלא יחשדוהו (שו"ע או"ח סי' תרו) מתקיימת כשאומר כן בפני עשר נשים. ובתחילת דבריו כתב: "בהשקפה הראשונה אמרתי, הסברא מחייבת דמהני בעשרה נשים, דמידי הוא טעמא אלא בעבור פרסום הדבר, גם על ידי נשים יתפרסם, ואדרבה נשים דברניות הן ויפרסמו הדבר יותר מאנשים".

ובהמשך דבריו כתב: "ועוד אני אומר שספק זה יש להסתפק בו בדין אחר, דאיתא בשו"ע (סי' תרעא) בדין נר חנוכה שמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכתב המג"א (שם ס"ק י) שאם הוא סמוך לחשיכה בליל שבת וטרם שיבואו מנין לבית הכנסת יתקדש היום, יברך וידליק מיד דמכל מקום איכא פרסומי ניסא כשבאים אחר כך לבית הכנסת וכו'. וכתב הרב שערי תשובה בשם מור וקציעה כיון שהוא משום פרסומי ניסא צריך שיהיה עדה בשעת מעשה ורק אם השעה דחוקה לא יבטל ההדלקה אלא דליק בלא ברכה. וגם בזה יש להסתפק אם



נמצא עשר נשים ידליק בברכה ואפילו דאין השעה דחוקה, או דלמא אין מועיל פרסום אשר בפני נשים דאין נחשבים עדה כמ"ש חז"ל בדין הקדושה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא בנות ישראל".

**ולמעשה**, הביא הרב פעלים את ספקו של הרמ"א (או"ח סי' תרצ סע' יח) אם נשים מצטרפות למנין עשרה בקריאת מגילה, וכתב: "ועיין פרי חדש דכל דאיכא היכר צירוף אינם מצטרפים משום פריצותא עי"ש, הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא דדמי לזימון הנזכר לעיל הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים". ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, והוא הדין נמי דנפשט ספק הרב פתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים דוקא דחשיב פרהסיא ופסול. אמנם ספק דנדון דידן [לענין בקשת מחילה בפני עשר נשים] לא נפשט מזה, דיש לומר בנדון דין התקנה היא כשביל בושה שיבוש ויתכפר, ובפני נשים לא הויא ליה בושה כל כך".

**למדנו** איפוא, מדברי הרב פעלים, כי יש דברים שלגביהם עשר נשים נחשבות "פרהסיא". והיינו כפי שנתבאר לעיל, שיש להבדיל בין "ציבור" ל"רבים", ואף שלדברים שצריך בהם "ציבור", עשר נשים אינן נחשבות כ"ציבור", ולכן דברים שבקדושה נאמרים רק בעשרה זכרים בני חורין. אך בדברים שצריך נוכחות של "רבים" – וכגון לענין פרסום הנס בחנוכה

ובמגילה, או לענין "פרהסיא" בקידוש השם [לדעת רבי יוסף ענגיל והרב פעלים] גם עשר נשים נחשבות "רבים".

- יג -

**אשה מצטרפת להיות חלק מה"רבים" הנצרכים לפרסום ההודאה בברכת חתנים**

**ומעתה** נראה לומר שבוודאי לדעת השיטה מקובצת ומשמעות דברי הרמב"ם [לעיל אות ב] שברכת חתנים היא ככל "דבר שבקדושה", אין אשה מצטרפת ל"ציבור" למנין עשרה.

**אולם** לדעת התוספות רי"ד והערוך השלחן ומשמעות המשנה ברורה [לעיל אות ג] שטעם אמירת ברכת חתנים בעשרה אינו משום "דבר שבקדושה" אלא זהו גדר בברכת הודאה ושבח שצריכה להיאמר בפני עשרה, יתכן לחדש שגם נשים מצטרפות למנין עשרה הנצרך לברכת חתנים, משום שלפי שיטתם הצורך בעשרה אינו מדין "ציבור" שמתקיים בהם אמירת "דבר שבקדושה", אלא מדין "רבים" שצריך לומר בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה, כי גם אשה מצטרפת לדברים שצריך נוכחות של "רבים".

**ומצאתי** בספרו של הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן (הלכה בימינו עמ' 215) שדחה בתוקף סברא זו: "היתה מי שרצתה לדמות את המניין הנצרך לנישואין למניין האמור במגילה. וכשם שבמגילה

נשים מצטרפות ל'פרסומי ניסא', כך גם בנישואין נשים תצטרפנה ל'פרסומי מילתא' (כתובות ח, ב). ההנחה היא שהצורך במניין בנישואין הוא רק לשם פרסום העובדה שהזוג נישא כדת משה וישראל, ולפרסום כזה גם נשים כשרות וממילא ניתן לצרפן למניין". אלא שהרב אריאל אישית דחה זאת: "ולא היא, נימוק זה של הפרסום אינו היחיד, יש גם נימוק אחר שהצורך במניין הוא ככל דבר שבקדושה. וגם הסובר שהטעם הוא משום פרסום, הצורך בכך הוא רק בשעת החופה עצמה, אך ביתר שבעת ימי המשתה המניין נצרך לכל הדעות משום

דבר שבקדושה, ומניין של נשים אינו מוגדר ככזה".

**אולם** כפי שנתבאר לעיל, דבריו נכונים אליבא דהשיטה מקובצת ומשמעות דברי הרמב"ם שברכת חתנים היא ככל "דבר שבקדושה", אולם לדעת התוספות רי"ד והערך השלחן ומשמעות המשנה ברורה שאמירת ברכת חתנים בעשרה יסודה מדין ברכת הודאה ושבח שצריכה להיאמר בפני עשרה, ודאי אפשר לומר שגם נשים מצטרפות ל"רבים" שיש צורך לפרסם בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה.

#### סיכום

רבותינו הראשונים והאחרונים נחלקו האם ברכת חתנים היא בגדר "דבר שבקדושה" הנאמר בעשרה, או שהוא גדר של ברכת השבח וההודאה שיש לאומרה בעשרה לכבוד הקב"ה בשעה שמתאספים הרבים לכבודו במקהלות עם ונפקא מינה, מה הדין כשהיו עשרה כשהתחילו לברך ברכת חתנים ויצאו חלקם – האם יסיימו הברכות ללא עשרה, וכן מה דין אמירת שבע ברכות ברמקול, כמבואר לעיל.

בדברי הגרי"ז מבואר כדעת השיטה מקובצת, שברכת חתנים היא בגדר "דבר שבקדושה". אולם בדברי הערך השלחן מבואר שגדר ברכת חתנים אינו מדין "דבר שבקדושה", וכן נראה מדברי המשנה ברורה שהשווה בין ברכת הגומל לברכת חתנים, שגדר ברכת חתנים כדעת התוספות רי"ד, שברכת החתנים היא ברכת השבח וההודאה שצריך לאומרה באסיפת עשרה.

ולפי שיטתם נתבאר לעיל, שכשם שאשה יכולה לברך ברכת הגומל, כך תוכל לברך גם ברכת חתנים. וכמו כן נתבאר לפי שיטתם, שגם נשים מצטרפות לעשרה שהם "רבים" ולא "ציבור" – שיש צורך לפרסם בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה.

אולם זאת למודעי, כי הדברים נכתבו כבירור להלכה, ולמעשה ברור שההוראה בנדון זה מסורה ליושבים על מדין, העומדים על משמר גדרי הצניעות ושוקלים את הדרך אשר ילכו בה בהיבטים נוספים, ובתוכם החשש שלא לחדש דברים שלא נהגו בהם מדורי דורות, כדי להגן ולבצר את חומות הדת וההלכה.

מאמר זה ראה אור בקובץ אמונת עתיד, תשע"ט. בעקבות פרסומו כתב רבי יהודה עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית, מכון התורה והארץ:

#### א. תקנת ברכת חתנים

במאמרו המצויין של הרב צבי רייזמן שליט"א הביא שיש שני הסברים בראשונים מדוע צריך עשרה בברכת חתנים. תחילה הביא את דעת הגאונים כפי שהובאה בשטמ"ק (כתובות ז ע"ב) שהברכה היא משום דבר שבקדושה לברך את ד' ולכן בועז כינס עשרה מזקני המקום. וכן הביא את דעת הרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"ה) שברכת חתנים בעשרה גדולים ובני חורין, ודינה על פי דברי המ"מ ככל תפילה שצריכה עשרה. לאחר מכן הביא את פסקי הרי"ד (כתובות ז ע"ב) שכתב: "ברכת חתנים צריכה עשרה כדכתיב במקלות ברכו ד' וכתוב ברוב עם הדרת מלך וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים".

ומכאן יצא ללמוד שדעת הרי"ד חולקת וסוברת שברכת חתנים צריכה עשרה בגלל שבח והודאה.

כדי לבדוק האם יש כאן דעה חולקת על דברי הגאונים והרמב"ם יש לעיין בדברי התוס' רי"ד בשלמותם על הגמ' (כתובות ח ע"א) שהביא את סדר הברכות:

(כתובות ח ע"א). מאי מברך אמר רב יהודה ברוך שהכל ברא לכבודו ברוך יוצר האדם ברוך אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך יוצר האדם שוש תשיש ותגל עקרה בקיבוץ בניה בתוכה לשמחה ברוך משמח ציון בבניה שמח תשמח ריעים ואהובים כשמחך יצריך מקדם לגן עדן ברוך משמח חתן וכלה ברוך אשר ברא ששון ושמחי חתן וכלה גילה ורינה דיצה וחדוה אהבה אחוה שלום וריעית מהרה י"י אלהינו ישמע בערי יהו' ובחוצות ירושלם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מצהלת חתנים מחפתם ונערים ממשתה.

פי' תחלה מברך שהכל ברא לכבודו משום דברכת חתנים צריכה בעשרה כדכ' במקלות ברכו אלהים וכת' ברוב עם הדרת מלך וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים משום הכי מתחיל ומברך שהכל ברא לכבודו אחרי כן מברך יוצר האדם כנגד יצירה ראשונה שנברא לבדו אחרי כן מברך על יצירת שניהן היאך הפריד לו אשה מצלעותיו וגו'.

דברי הרי"ד בדבר "הכבוד לברכו ברבים" לא הובאו בגמ' בתחילת הסוגיא ששם דנים מניין שצריך י' בברכת חתנים אלא השאלה שנשאלה לאחר מכן על ידי רב יהודה (עיין בהערות לפסקי הרי"ד שיש ג' אחרות) היא על סדר הברכות מדוע מקדימים ברכה לחברתה, ועל כך כתב הרי"ד שהברכה הראשונה היא שהכל ברא לכבודו, לא שזו הסיבה לברכת חתנים אלא מדוע נתקנה ברכת "שהכל ברא

לכבודו" כראשונה. דיון זה לא שייך לעצם חיוב ברכת חתנים שעליו הגמ' דנה קודם (כתובות ז ע"ב) וכפי שהרי"ד עצמו הביא את דברי הגמרא:

אמר רב נחמן אמ' לי רב הונא מנין לברכת חתנים בעשרה שנ' ויקח בועז עשרה אנשים וגו' ור' אבהו אמ' מהכא במקלות ברכו אלהים יי ממקור יש' על עיסקי מקור.

בחוב של ברכת חתנים בעשרה לא הזכיר הרי"ד את כבודו של הקב"ה ובודאי לא הוזכר שברכת חתנים היא ברכת השבח, אלא שכל מקום שעוסקים בעסקי מקור ישראל ומצוות פריה ורביה היא "מקור ישראל" על כן אנו צריכים לברך בעשרה. בתוס' רי"ד הנדפס הביא את דברי בה"ג (הל' כתובות):

בשעה שאתה מברך על המקור משום פריה ורביה עשה קהילה.

דברי בה"ג הם שיש חיוב לעשות קהילה בעסקי מקור בדווקא ולא על כל אסיפה של אנשים. לפי גי' זו גם התוס' רי"ד הביא את היסוד של עסקי מקור הם דורשים עשרה, ולא בגלל שיש עשרה יש ברכה.

גם רש"י בנוסח הברכות כתב:

שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה.

אסיפתם של ישראל מחייבת ברכה, אמנם לפי רש"י האסיפה של ישראל היא זכר לאדם הראשון ולפי התוס' רי"ד נראה שהאסיפה היא לכבוד השבע ברכות, אבל ברור שהברכה "שהכל ברא לכבודו" היא בגלל האסיפה, אבל עצם הצורך באסיפה זה לא שייך לדיני כבוד אלא זה נלמד מבוועז שהביא עשרה מישראל, ואין לכך שייכות לכבוד.

ב. ערוך השלחן

המקור השני שהובא במאמר לדעה שסוברת שברכת שבע ברכות היא שבח והודאה התבססה על דברי ערוה"ש (ס' סב סעי' יא) וז"ל:

בין כשאומרים אותם בשעת נשואין ובין כשאומרים אותם בהמשתה אחר ברכת המזון ואף על גב דלאו דבר שבקדושה הוא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה מ"מ כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים ומזכירין בניין ירושלים אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה [ע' מגילה כ"ג ב] וילפינן לה מקרא דבועז ויקח עשרה אנשים וגו' [כתו' ז' ב]

ערוך השלחן התקשה בשאלה מדוע אומרים ברכות חתנים בעשרה הרי אין בהם דברי קדושה, ועל כך ענה שיש דברים שאפילו שאין בהם קדושה בלשונם, אבל חכמים תקנו שצריכים להיות עשרה בגלל הזכרת ייצירת האדם וכבוד בית

המקדש. הסברו של ערוך השלחן הוא שבדברים של כבוד הנאספים וכבוד ירושלים גם הם נחשבים כדבר שבקדושה ולכן צריך שיהיו ג', ולא עלה בדעתו כלל שהברכות הם שבח והודאה, אלא בודאי שצריך עשרה בגלל שנלמד מהפסוק, והצורך נובע בגלל כבוד הנאספים ובית המקדש מצריך י' אנשים כפי שתקנו בדבר שבקדושה. ערוך השלחן בדבריו ציין לדברי הגמ' במגילה (כג ע"ב) שמשווה ברכת חתנים וברכת אבלים וזימון שבכולם נאמר "בבציר מעשרה לאו אורח ארעא", דהיינו מתנאי הכבוד שבכל דבר חשוב יהיו עשרה. בכך מובן מדוע ערוה"ש שני סעיפים לאחר מכן (סעי' יג) כתב:

יראה לי דאם התחילו ברכת חתנים בעשרה ויצאו מקצתן דגומרין אותם אפילו בפחות מעשרה דהרי אפילו בקדיש וקדושה הדין כן כמ"ש בא"ח סי' נ"ה וכ"ש בברכת חתנים ועוד דבחדא משנה תנינן להו בפ"ג דמגילה ובוודאי שדיניהם שוה ערוה"ש הוא השווה בין ברכת חתנים והקדיש וקדושה. ובמאמר השאיר את דברי ערוה"ש בצ"ע, כיצד סתר עצמו בין סעי' יא שבו נאמר שברכת חתנים זה דין כבוד ולא קדושה ואילו סעי' יג כתב שלומדים מקדיש וקדושה לדין ברכת חתנים. אבל דבריו צדקו יחדיו, גם סעי' יא לא כתב שזה דין בכבוד אלא שבדברים חשובים צריך י' אנשים.

העולה א"כ שאין לכאורה מקור לדין המובא שברכת חתנים היא שבח והודאה.

#### ג. אישה בברכת חתנים

הרב רייזמן שליט"א כתב למסקנת דבריו:

נראה לומר שבוודאי לדעת ה'שיטה מקובצת' ומשמעות דברי הרמב"ם (פרק א'), שברכת חתנים היא ככל 'דבר שבקדושה', אין אישה מצטרפת ל'ציבור' למניין עשרה. אולם לדעת התוספות רי"ד ו'ערוך השלחן' ומשמעות ה'משנה ברורה' (שם), שטעם אמירת ברכת חתנים בעשרה אינו משום 'דבר שבקדושה' אלא זהו גדר בברכת הודאה ושבח שצריכה להיאמר בפני עשרה, ייתכן לחדש שגם נשים מצטרפות למניין עשרה הנצרך לברכת חתנים. זאת משום שלפי שיטתם הצורך בעשרה אינו מדין 'ציבור' שמתקיים בהם אמירת 'דבר שבקדושה', אלא מדין 'רבים' שצריך לומר בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה, כי גם אישה מצטרפת לדברים שצריך נוכחות של 'רבים'.

בסיס הדברים שלדעת התוס' רי"ד הברכה היא שבח והודאה וא"כ נשים יכולות להצטרף ולהיות בעשרה. ולכאורה דבר זה הוא תמוה מכיוון שגם לדעת התוס' רי"ד העשרה הם מעיקר הדין "במקהלות ברכו ד". לא דנים על מקרה של אדם המבקש מחילה מחברו, כפי שהביא בשם הרב פעלים (או"ח ח"ב סי' סב) שם העשרה הם עדים על כך שהאדם ביקש מחילה מחברו אין עליהם כל חובה, אבל בנידון

של ברכת חתנים כל העשרה חייבים בברכה עצמה, "ברכו ד'", העשרה צריכים לברך את ד' במעמד זה ולצורך כך צריכים להיות עשרה גברים שהם מחוייבים בברכה והאחד מברך להוציא כולם, כפי שהמזמן מוציא את השומעים ולא שייך בנשים (סי' קצט סעי' ו), כך המברך ברכת חתנים הוא מוציא את כל השומעים, אבל אין זה גדר של עדות או פרסום הנס, אלא עיקר המצווה היא "ברכו ד'" ולכן בכל מקרה כזה צריך שיהיו עשרה גברים שמקיימים את המצווה.

#### סיכום

ברכת חתנים נתקנה כמצווה על כל המתאספים לשמחת חתן וכלה לברך ז' ברכות. אין כאן עדות על מעשה הקידושין או שמחת חתן וכלה, אלא חכמים תקנו שכל דבר חשוב כעסקי מקור ישראל ובניין ירושלים צריך לעשותו בעשרה, או מכיוון שזה דבר בקדושה או בגלל חשיבות המעמד. ברכה זו היא ציבורית, ולכן אם יצאו חלקם אין בכך חסרון ויכולים להמשיך ולברך כדין קדיש וקדושה. אבל נשים אינן יכולות להצטרף לעשרה בברכת חתנים.



#### על כך השבתי:

בס"ד, י"א ניסן תשע"ט

כבוד ידידי

הרב יהודה עמיחי שליט"א

ראש המחלקה ההלכתית, מכון התורה והארץ

שלום וברכה

ישר כח למע"כ שהעלה על שולחנו, שלחן מלכים, את מאמרי בנדון השתתפות אשה בשבע ברכות, וטרח להעיר ולהאיר כיד ה' הטובה עליכם.

גם אם נקבל את הבנתכם בדברי התוספות רי"ד וערוך השולחן, שאין הכרח לומר בדעתם שהסיבה לברכת חתנים בעשרה היא משום שבח והודאה, בל נשכח כי יש מקור להבנה זו בדברי הר"ן בפסחים (דף ד' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ולענין) שכתב: "ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתיכנס לחופה, לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תהילה ושבח".

ואם כן לשיטה זו יש לחקור האם הצורך בעשרה הוא משום חיוב שבח והודאה הנלמד מהפסוק "במקהלות ברכו ה'", או מדין "דבר שבקדושה", וכפי שנתבאר במאמרי שם.

בברכה ובידידות ופסח כשר ושמח

צבי רייזמן



## סימן ד

## פרסום תמונת אשה

בשנים האחרונות, נשים רבות ממלאות תפקידים בכירים ברחבי העולם, בישראל שימשה כראשת הממשלה הגב' גולדה מאיר. הקנצלרית בגרמניה היא הגב' אנגלה מרקל, ובראשות ממשלת בריטניה מכהנת הגב' תרזה מיי. חדשות אודות נשים מפורסמות אלו מופיעות בעיתונות חדשות לבקרים, אך בעיתונות החרדית תמונותיהן "מצונזרות".

ככלל, בעתונות ובספרות החרדית לא ניתן למצוא תמונת אשה, לרבות תמונות רבניות צדקניות הלבושות בצניעות, ואפילו לאחר פטירתן.

כאשר נושא זה עלה לאחרונה לדיון נרחב, עם התמודדותה של הגב' הילרי קלינטון, לתפקיד הנשיאות בארצות הברית. נתבקשתי על ידי חברי השיעור לברר, האם יש איסור הלכתי להדפיס בעיתון או בספר תמונת אשה הלבושה בצניעות.

לאחר לימוד הסוגיא, אנו מגישים על שולחן מלכים – מאן מלכי רבנן, את התובנות אליהן הגענו, ללומדי התורה ושוחריה.

## פרק א: צילום תמונת אדם

- א -

לא תעשון כדמות שמשׁי המשמשים לפני במרום". וכתבו התוספות (עבודה זרה מג, א ד"ה לא תעשון) "וכן הלכה דפרצוף אדם אסור לחתום, ואסור לעשות". ומבואר בגמרא (שם) שאפילו אם נעשו כבר על ידי אחרים ואפילו על ידי גויים, אסור להשהותם אצלו. וכפי שנפסק בשו"ע בהלכות עבודה זרה (יו"ד סי' קמא סע' ד) "אסור לצייר צורות שבמדור שכינה, כגון ד' פנים בהדי הדדי, וכן צורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת.

**בראשית** הדברים, יש לברר האם בכלל מותר לצלם תמונת כל אדם, ולא דוקא אשה.

**במסכת** ראש השנה (כד, ב) ובמסכת עבודה זרה (מב, ב) מבואר האיסור ליצור צורת פרצוף אדם: "כל הפרצופות מותרים, חוץ מפרצוף אדם". חז"ל למדו זאת מהפסוק (שמות כ, כ) "לא תַעֲשֶׂן אֱתִי –

וכן צורת אדם לבדו, כל אלו אסור לעשות אפילו הם לנוי. ואם עובד כוכבים עשאם לו, אסור להשהותם".

**רבותינו** הראשונים חלקו האם יש הבדל בין צורה שהיא "בולטת" לצורה "שוקעת".

**הרמב"ן** (ע"ז מג, ב) כתב: "בפרצוף אדם, דלא תעשון כתיב ולא פליג רחמנא בין בולט לשוקע". דבריו הובאו בטור (יו"ד שם) "והרמב"ן הוסיף עוד צורת אדם וכל שמשים שבמרום אסורים בין בבולטת בין בשוקעת".

**אולם** לדעת הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פ"ג ה"א) דווקא צורה "בולטת" אסורה, אבל "שוקעת" מותרת, כדבריו: "טבעת שיש עליה חותם שהוא צורת אדם, אם היתה הצורה בולטת אסור להניחה, ומותר לחתום בה [כי הציור שיעשה ע"י החתימה אינו בולט]. ואם היתה הצורה שוקעת, מותר להניחה ואסור לחתום בה, מפני שהנחתם תעשה בו הצורה בולטת". וכתב הר"ן (ע"ז יט, ב בדפי הרי"ף) בביאור שיטת הרמב"ם: "אולי סובר הרב דמלאכי השרת מפני שאינן בעלי גוף, וכן חמה ולבנה כוכבים ומזלות, מפני שאינן נראין בולטין, ליכא לאיפלוגי בהו בין בולט לשוקע. אבל דמות אדם מפני שאינו נראה אלא בולט, לא מתסר אלא בכי האי גוונא". כלומר, ה"שמשים" במרום [שמש, ירח, כוכבים ומלאכים] אינם "בעלי גוף" ואינם נראים בולטים, ולכן אסור לעשות כצורתם בכל האופנים, בין צורה "בולטת" ובין צורה

"שוקעת". אך צורת האדם נראית "בולטת", ולכן איסור עשיית צורת אדם הוא רק בצורה "בולטת".

**עוד** נחלקו רבותינו הראשונים, האם ציור נחשב כעשיית צורת אדם "בולטת", או לא.

**הרימב"א** (ע"ז מג, ב) כתב: "מסתברא דכל שאסור לעשות, אפילו בדיו הוא אסור, שלא חלקו בין בולט לשוקע אלא בדבר החקוק, וצורת דיו כבולט חשוב לענין זה, והוא הדין לצורת רוקם בשש ומשי וכיוצא בו". ומבואר בדבריו שגם ציור או רקמה, אסורים, כדין עשיית צורה "בולטת". אולם המרדכי (ב"ב סימן תקמט) כתב כי האיסור בעשיית פרצוף הוא "דווקא פרצוף גמור חקוק, וגלופה היינו צורה בולטת, אבל במיני צבעונין מותר אפילו ישראל עצמו לצור".

**לדעת** מרן השו"ע פסק בהמשך דבריו המובאים לעיל כדעת הרמב"ם, שאין איסור בעשיית צורה "שוקעת", וכדעת המרדכי, שציור נחשב כצורה "שוקעת" המותרת: "במה דברים אמורים [שאסור לעשות צורת אדם], בבולטת. אבל בשוקעת, כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בסמנים [בצבעים], מותר לעשותם".

**אולם** הט"ז (שם ס"ק יב) הביא את דברי הרמב"ן שאסור לעשות צורת אדם גם כשהיא "שוקעת", וכתב: "ודעה זו [של הרמב"ן] הביא הר"ן בשם הראשונים וכתב עליה שכן עיקר, והוכיח כן מן התלמוד,



הרגליים נראים, כגון שיצוייר בהיותו יושב או כשעומד אצל שולחן וכדומה. ובעוונותינו הרבים בעיתים הללו נעשה זה כהיתר, והמחמיר על עצמו בזה הוא בעיניהם כשוטה. וראוי לכל ישראל כשר להתרחק מזה. ואף צורות צדיקים ודאי לא ניחא להו לתלות צורותיהם בבתים. ובפרט לפי מה שכתבו המקובלים שנמשך על הצורות רוח הטומאה, ולמה לנו לגרום שישרה רוח הטומאה על צורת צדיק".

**בענין** זה כתב ידידי רבי משה שטרנבוך בספרו תשובות והנהגות (כרך ג סימן רסג) "בעיקר האיסור לצלם אדם, יש אוסרים על פי הרמב"ן המובא בטור שאוסר לצייר כל הצורות האסורות, בין בולטת ובין שוקעת, ומובא בט"ז שאין להקל נגד הרמב"ן. ואני הכרתי כמה וכמה צדיקים שהקפידו מאד לא לצלם אותם שלדבריהם מזיק. ויחידי סגולה לבד מקפידים ממדת חסידות ומונעים מלצלם אותם, וגם באלו יש שאינו משום איסור עשיית תמונה, אלא על פי קבלה, משום שמזיק לנפש שעל ידי זה עלול ליתפס רוח טומאה על התמונה. וסמך לזה מהזהר הקדוש (פרשת פקודי דף רסו ע"ב; הובא בספר יסוד ושורש העבודה, שער הכולל פ"ה)".

- ג -

#### מנהג המקילים לצלם ולהצטלם

**למעשה**, פוק חזי מאי עמא דבר, וכפי שכתב בתשובות והנהגות שם: "אבל הרבה גאוני ישראל זצ"ל אף

ואם כן תימא על הש"ע שלא הביא דעת הרמב"ן. ולענין הלכה ודאי שאין להקל כלל נגד דברי הרמב"ן, והטור מסיק כן, וכן הר"ן".

- ב -

#### הנהגים לאסור לצלם תמונות

**רבי יהונתן אייבשיץ** כתב בספרו יערות דבש (ח"א דרוש ב) כי צורת אדם, לרבות ציור, הנמצאים בבית, משרים בו "רוח רעה": "מאד יש לאדם להזהר מבלי להיות בתוך ביתו פרצוף וצלם בצורה בולטת, ואפילו צורה מצוירת בכותל יש להיזהר, כי אין לך צלם ודמות דלא שריה ביה רוח רעה".

**בשו"ת דברי מלכיאל** (ח"ג סימן נח) דן בשאלה האם מותר להצטלם כדי לשלוח את התמונה לצורכי מסחר, ולאחר שהביא את שיטת הריטב"א שציור דמות אדם אסור על פי ההלכה כדין עשיית צורה "בולטת", ואת דברי היערות דבש "שראוי למנוע מלעשות צורת אדם, וכמבואר בזוהר שרוח הטומאה שורה על זה", כתב: "ובשו"ת שאילת יעבץ (סימן קע) הביא שאביו הגאון החכם צבי לא הניח לעשות צורתו בשום ענין", והסיק הדברי מלכיאל: "ולזה שומר נפשו ירחק מזה. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל, שיש סברא גדולה שיש בזה איסור גמור על פי דין. אכן באשר אם לא ישלח הצורה אפשר שיוגרם על ידי זה הפסד בעסקיו, לזה יש להקל ויש לעשות על ידי נכרי. ועכ"פ יעשה שלא יהיו

שהחמירו לעצמם כהפוסקים שאפילו בצורה שאין בולטת אסור לעשותה, מכל מקום אם אחר מצלם אותם לא הקפידו. וכבר נהגו כל ישראל להקל בזה ולצלם בני אדם. ויחידי סגולה לבד מקפידים ממדת חסידות ומונעים מלצלם אותם, ויש אומרים שמותר לצלם ולהחזיק תמונות צדיקים שמאירים ומזכירים לילך בדרכם, ונהרא נהרא ופשטיה".

**וכן** מסקנת הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סוף סימן כב) כי "מעיקר הדין אין לחוש בצורת פוטוגרפיא [תמונה] כלל, ועדיפא מצורה של דיו וצבע".

**ובשו"ת** והרים הכהן (ח"ג סימן ח) הביא מדברי ספר הייחוס תפארת אבות ובנים כי "הגאון רבי אבטליון שעשה תמונת רבו הגאון שמואל יהודה קצנלבוגן בן המהר"ם פדאווה, ושם בחדרו שיהיו עיניו רואות את מורו. וכן על גדולי איטליה גאונים אדירים שגם כן הדפיסו תמונותיהם, וחלקם אפילו בספריהם. ובוורשא הדפיסו בזמנו תמונת האדמו"ר הזקן הידועה, והסכים ע"כ הגאון ר' שמואל זוואיל קלעפפיש מו"צ דוורשא, ושהיא סגולה לראותה".

**ובספר** פניני מרן הגרי"ז (עמוד קעו) הובא כי "שאלו את הגר"ח מבריסק אם הוא מרשה לצלם אותו, והשיב: "צלמו, צלמו, כדי שנכדי ידעו איך יהודי צריך להיראות". ועוד מסופר שם, שהראו לסטייפלער [הקהילות יעקב] תמונה שלו, ולא ציוה שיקרעו אותו, וכתב שם: "ויש

בידינו צילומים מכל גדולי המקובלים, כמו הכף החיים שתמונתו מודפסת בריש ספריו, והגר"י כדורי, והבבא סאלי, והגר"צ אבא שאול זכר כולם לברכה, וכן של החפץ חיים והחזון איש והקהלות יעקב, וכן של האור שמח והגאון מראגטשוב, והיאך מצאנו ידינו ורגלינו לחטוא נגד כל גדולי ישראל רחמנא ליצלן, להמשיך עליהם רוח טומאה".

- ד -

**בביאור** טעמם של רוב גדולי ישראל להצטלם ולאפשר תליית תמונותיהם, נאמרו הסברים שונים:

- בתשובות והנהגות (שם) כתב: "יש לפרש הטעם משום שנאמר לא תעשון, ודרשינן עשייה אסור ולא גרמא. דאופן הצילום נעשה בכעין גרמא, שמסיר המונע הכיסוי וממילא נעשה הצילום ולא הוי מעשה בידים שאסרו, וגם אין בו ממש. אכן תהליך פיתוח הצילום נעשה בידים, אך זה נוגע רק ללפני עור, ויכול לסמוך על המקילים שבאין בו ממש מותר". אכן, לפי טעם זה ההיתר הוא רק בצילום אך לא בצירוף, וצ"ע.

- בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ה סימן יז) כתב: "פתרון החידה לענ"ד הוא בדברי היערות דבש עצמו, שכתב שם שהמסתכל במראה ללא צורך, הרוח מתלבש בדיוקנא ומזיק לו, אבל לצורך (להסתפר, או להעביר כתמי גופו), שרי. וזהו מה שאמר הגר"ח [מבריסק] צלמו כי יש צורך שנכדי ידעו איך יהודי

• הרב גדליהו אקסלרוד, דיין בבית הדין הרבני בחיפה כתב (קובץ הברכה ח"ה עמ' ק) על פי דברי השדי חמד (מערכת מ"ם כלל לו עמ' תמב) "ובדבר שיש מחלוקת בפוסקים, אין לך הכרעה גדולה מהמנהג, וראוי ללכת אחריו אף במקום אחר שהמנהג בו אינו כל כך ברור, כי המנהג עיקר לפסוק ההלכה כפי סברת הפוסק שכן נהגו". ולפי זה גם בנדון דידן שנחלקו בו הפוסקים, מנהג המקילים מכריע: "ומכיון שהמציאות היא שבכל הבתים תלויות תמונות של גדולי ישראל, ולא שמענו מאף אחד מגדולי ישראל בדורינו שמוחה בצלם שמצלם אותו, ומקובל שראיית תמונת פני צדיק מוסיפה ביראת שמים. בהכרח לומר שציור צורת אדם וצילום, וכן החזקת התמונה הוא בגדר מנהג, ויש עליו דין שמנהג מבטל הלכה, כמובא בירושלמי ריש פרק השוכר את הפועלים".

צריך להיראות. וכן כל גדולי ישראל לצורך הצדקה מסכימים שיצלמו אותם. וראיית כל גדולי ישראל מוסיף יראת שמים למסתכלים". [ענין זה, הביא רבי בן ציון מוצפי בספרו סוכת ציון (עמ' פו) מדברי רבי משה קורדבירו "יעיין בחכמה שלמד מרבו, ויצייר צורתו ויתדבק נפש בנפש, ויוכל להוסיף, מפני שיתקבצו הנה שני ענינים, האחד בחכמה בעצמה שהיא דביקות רוחני, השנית הנשמה. והחכמה יש לה התקרבות אל הצורה ואל המציאות ההוא, וכשהוא יחשוב בחכמה ויתדבק במחשבתו בצורתו, הנה יעורר ממש החכמה ממקורה ברבו, ויהיה נובע בו ויוסיף בחומרו תוספת כנביעתו ברבו". ועוד הביא שם מדברי רבי חיים פלאג'י בספרו מועד לכל חי (סימן כח סעיף נג) "דיוקן רבו או אדם גדול בתורה, ציור דמותו יועיל מאוד להכנעת היצר הרע ושלא יחטא".]

**לסיכום:** ציור או צילום צורת אדם כאשר דמותו לא בולטת, תלוי ועומד במחלוקת הראשונים והפוסקים.

מרן השו"ע פסק להיתר כדעת הרמב"ם, אך לדעת הט"ז יש להחמיר ולאסור לצייר או לצלם צורת אדם כדברי הרמב"ן.

על פי הקבלה, צורת אדם, לרבות ציור, משרה "רוח רעה". ומשום כך יש יחידי סגולה, הנמנעים מלהצטלם.

אך רוב מנין ובנין גדולי ישראל לא נמנעו מלהצטלם, וכפי שנתבאר שיש "צורך" בתליית תמונותיהם על הקיר, המביאות ליראת שמים.

## פרק ב: איסור הבטחה והסתכלות בנשים ובבגדיהן

- ה -

הכביסה [מפני שאז רגליהן מגולות], ואסור להסתכל אפילו בבגדי צבעונין של אשה שהוא מכירה, אפילו אינן עליה, שמא יבוא להרהר בה. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון ליהנות ממנה, כאילו מסתכל בבית התורף שלה. ודבריו הועתקו ככתבם וכלשונם בשולחן ערוך (שם).

**האיסור להסתכל באשת איש** הוא מהתורה, כפי שכתב הבית יוסף בשם רבנו יונה: "אסור להסתכל באשת איש מן התורה, שנאמר (במדבר טו, לט) וְלֹא תִתְּנוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם, וְהוֹסִיף: "כל המסתכל באשת איש, מכשיל ומכחיש כח יצרו הטוב, והודו נהפך עליו למשחית". והאיסור להסתכל באשה פנויה הוא מדברי קבלה, הנלמד מהפסוק (איוב לא, א) "בְּרִית כְּרָתִי לְעֵינִי וּמָה אֶתְּבוֹנֶן עַל בְּתוּלָה". ומסיים הבית יוסף: "וכל המסתכל באשת איש מכשיל ומכחיש כח יצרו הטוב והודו נהפך עליו למשחית, שכך אמרו רבותינו (סנהדרין צב, א) כל המסתכל בעריות קשתו ננערת. ואשר לא נשא עיניו אל אשת איש, זוכה ותחזינה עיניו בנועם ה' מידה כנגד מידה, חלף עבודתו אשר לא זן עיניו ממראה האיסור, שכך אמרו רבותינו (מדרש רבה סוף פרשת אחרי מות כג, יג) כל הכובש עיניו מן העריות זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר (ישעיהו לג, טו) וְעַצְמֵי עֵינָיו מִן הַמָּוֶת יִפְּצוּ, ונאמר אחריו (שם, יז) מִלֵּךְ בְּיָפִי תִחְזֶינָה עֵינֶיךָ".

**במסכת עבודה זרה (כ, א)** דרשו חז"ל מהפסוק (דברים כג, י) "וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דְּבַר רָע" "שלא יסתכל אדם באשה נאה, ואפילו פנויה באשת איש, ואפילו מכוערת ולא בבגדי צבע [של] אשה". ופירש רש"י: "שזוכר את האשה כמו שהיא מלובשת בהן שמייפין אותה ומהרהר אחריה". ובהמשך הסוגיא מובא: "וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דְּבַר רָע, שלא ירהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". כלומר, אסור להסתכל באשה כדי שלא יבוא לידי הרהור והוצאת זרע לבטלה.

**גם בחלקי גוף שאין צורך לכסותם, אסור להתבונן לשם הנאה, כדברי הגמרא במסכת שבת (סד, ב) "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה, כאילו מסתכל במקום התורף", וכן אמרו בגמרא בברכות (סא, א) "המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה, אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבנו, לא ינקה מדינה של גהינם".**

**מאמרי חז"ל** אלו נפסקו ללא חולק בטור (אכן העור סי' כא סע' א) שכתב: "צריך אדם להתרחק מן הנשים מאד מאד, ואסור לו לקרוץ בידיו וברגליו ולרמוז בעיניו לאחת מן העריות. ואסור לשחוק עמה או להקל ראשו כנגדה, או להביט ביופיה. ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור. ואסור להסתכל בנשים שעומדות על

**בביאור** הצורך להתרחק מן הנשים "מאד מאד", כתב הבית שמואל (שם ס"ק א) "לפי שנפשו של אדם מחמדתן, לכן כתב מאד מאד. וכן כתב ביורה דעה (סימן קס) גבי ריבית (טור יו"ד סימן קס) מאד מאד צריך אדם ליזהר באיסור רבית". כי "אם רגיל בחטא זה, קשה לפרוש יותר משאר עבירות".

- 1 -

### המתירים "ראיה בעלמא"

**בלשון** הטור והשו"ע הוזכר האיסור "להסתכל" בנשים.

**לדעת** הבית יוסף (או"ח סימן עה) יש לחלק בין "הסתכלות" - האסורה, לבין "ראיה" - המותרת, כדברי רבנו יונה (ברכות יו, א בדפי הרי"ף ד"ה ערוה) "כשמגולה טפח אינו אסור אלא כשמסתכל בה אבל בראיה בעלמא מותר".

**חילוק** זה מבואר בתוספת הסבר בדברי המהרש"ל בספרו ים שלמה (כתובות פ"ב סי' ג) שכתב: "ונראה דווקא להסתכל קאמר, דומיא דהמסתכל בקשת, שהוא דרך עיון והבטה, אבל דרך ראיה בעלמא שרי, אפילו בשאר אשה. ואף שמדברי הרא"ש (סימן ג) נראה דאפילו ראיה בעלמא בפניה אסור, מכל מקום לא נהירא, דאם כן לא תמצא לעולם מי שיכיר אם היא פנויה אם אשת איש, שיוכל להעיד עליה. ודווקא תלמיד חכם אמרינן בפרק גט פשוט (ב"ב קסח, א) דלא דייק בנשים להכירה, משמע הא ראיה בעלמא שרי, אפילו

לתלמיד חכם. דלא אסור אלא דרך הבטה והסתכלות בדמותה". וסיים: "ואפילו הכי, מי שיוכל להיזהר, ולהוסיף אזהרה ושמירה, והוא פרוש בכל מילי דשמיא, ויודע שלא יחשבו לו כיוהרא, נקרא איש קדוש, ותבוא עליו ברכה".

**מבואר** איפוא, כי יש הבדל מהותי בין "הסתכלות" שהיא ראיה "בדרך עיון" - האסורה, לבין "ראיה" שהיא ראיה "אקראית" שלא "בדרך עיון" - המותרת.

**בספר** תורת ההסתכלות (סימן יא) הביא מדברי ספר החסידים (מאת ר"מ כהן בן אחרתו של הרא"ש, סימן צט) שכתב: "שאלתי לדודי הרא"ש על שהעולם מסתכלים בקשת, והרי אמרו בגמרא חגיגה (טז, א) כל המסתכל בקשת עיניו כהות. והשיב, שלשון המסתכל אינו אלא כשמביט בכוון זמן ארוך, וכן המסתכל בנשים פירוש שמביט בכוונה".

[**החילוק** בין "הסתכלות" ל"ראיה בעלמא", מובא גם בדברי המג"א (או"ח סי' רכה ס"ק כ) בנדון דברי רבי יוחנן (מגילה כח, א) "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע", וכתב המג"א שאיסור זה נאמר "דווקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו אסור, אבל ראיה בעלמא מותר". ומבואר גם בדברי הראגוצ'ובר שכתב בשו"ת שלמת יוסף (סי' ה) "הסתכלות הוה בכוונה, וזה החילוק בין הבטה בהפקר ובין ראיה, עיין בתוספות ב"מ (ב, א ד"ה דבראיה), דזה בכוונה וזה ראיה בעלמא".]

- ז -

**האופרים "ראיה בעלמא"**

**במסכת עבודה זרה** (כ, ב) מסופר על רבן שמעון בן גמליאל "שהיה על גבי מעלה בהר הבית, וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר (תהלים קד, כד) **מָה רָבו מַעֲשֵׂי ה'.** ואף רבי עקיבא ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק שחק ובכה, רק - שהיתה באה מטיפה סרוחה, שחק - דעתידה דמגיירא ונסיב לה [שעתידה להתגייר, וישאנה], בכה - דהאי שופרא בלי עפרא". והקשו בגמרא: **"ולאסתכולי מי שרי. מיתבי וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דָּבָר רָע"** (דברים כג, י) - שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכוורת, ולא בבגדי צבע [של] אשה". ותירצו: "קרן זוית הואי". ופירש רש"י: "כשפונה לימין או לשמאל ליכנס ממבוי למבוי ופוגעים זה את זה בקרן זוית, דאינו רואה אותה מרחוק באה כנגדו שיעצם עיניו". דהיינו, שרשב"ג הלך בקרן הזוית ולא ידע שבאה מולו אשה, ולכן לא יכל להימנע מלראותה, ולאחר שכבר ראה אותה, אמר עליה **"מָה רָבו מַעֲשֵׂי ה'."**

**על דברי הגמרא, כתב החיד"א** בספרו פתח עיניים (ע"ז שס) **"נראה להביא ראיה לזה למה שראיתי בפוסק אחד קדמון בחיבור כתב יד כתוב על קלף, וזה לשונו,**

הסתכלות בנשים, יש אומרים דדרך העברה, כלומר שאין הראיה בהם בקבע, ליתן לן בה. ואינו נראה, אלא **כל הבטה בעולם באשת איש אסורה,** והוא הדין לכל אשה שהיא אסורה עליו משום ערוה, עד כאן. והשתא, אם איתא דדרך העברה מותר, אמאי אצטריך לשנויי קרן זוית הואי, לישני דהאיסור הסתכלות בקבע, ורשב"ג דרך העברה ראה. אלא מוכח דרשב"ג לא חזי אלא דרך העברה, והיה באונס בקרן זוית הואי". כלומר, אילו לא היה איסור לראות אשה **"בראיה בעלמא"**, מדוע תירצו בגמרא שרשב"ג ראה את העובדת כוכבים באונס בקרן זוית, ולא תירצו בפשטות שכל האיסור להסתכל באשה הוא **"בדרך קבע"**, ורשב"ג ראה אותה **"בדרך העברה"**, דהיינו **"בראיה בעלמא"**. ומוכח איפוא, שאסור להסתכל באשה אפילו **"בראיה בעלמא"**.

**ובשדי חמד** (כללים מערכת ה"א סימן כה) הביא את דברי החיד"א, והוסיף: **"מלשון הזהר הקדוש** (פרשת בשלח דף ס"ו ע"ב) נראה קצת דהסתכלות וראיה כי הדדי נינהו, דהכי אתמר בראשית מאמר לשון הסתכלות [דכל מאן דאסתכל], ובסיום הלשון [אתמר ולא כתיב ראה תחת ירכין] והיה להם לומר ולא כתיב הסתכל תחת ירכי, משמע דאסתכל היינו רואה". ונראה מדבריהם, שגם **"ראיה בעלמא"** נאסרה.

**להלכה:** המשנה ברורה (סימן עה ס"ק ז) הכריע: **"לענין איסור הסתכלות, לכולי עלמא המסתכל באשה אפילו באצבע קטנה, כיון שמסתכל בה ליהנות עובר בלאו דלא תתורו אחרי עיניכם, ואמרו שאפילו יש בידו תורה ומעשים טובים לא ינקה מדינה של גיהנם. וראיה בעלמא לפי תומו בלא נהנה שרי, אם לא מצד המוסר. ובספר**

מנחת שמואל הוכיח דאדם חשוב יש לו ליזהר בכל גווני. וכתב הפרי מגדים, דבמקומות שדרך להיות מכוסה [כגון זרועותיה וכהאי גוונא שאר מקומות הגוף] אף ראייה בעלמא אסור".

ובעל ההפלאה כתב בספרו נתיבות לשבת (סי' כא ס"ק ג) שאין מחלוקת האם "ראייה בעלמא" מותרת או אסורה, אלא הכל תלוי בכוונה: "ובאמת נראה דאין חילוק בין ראייה להסתכלות, שהרי אמרו בעבודה זרה (שם) ולאסתכולי מי שרי, ומשני "קרן זוית הוי", ובדאי אפילו בקרן זוית אסור להסתכל בכוונה. אמנם העיקר הוא כשהוא מכוון לראותה, כגון להביט ביפיה וכלשון השו"ע לעיל, וכיוצא בו, הוא נקרא מסתכל. וגבי קשת (או"ח סימן רכט) לשון השו"ע שם אסור להסתכל ביותר, דהיינו שמכוון לראות מראה דמות הקשת".

ומבואר שלמעשה העיקר תלוי בכוונה, ו"ראייה", המותרת היא כשלא התכוין ליהנות מיופי האשה.

### פרק ג: הסתכלות בתמונת אשה

ממוצא הדברים נבוא לדון, האם יש איסור בפרסום תמונות נשים הלבושות בצניעות בעיתון או בספר. ומקודם נברר, האם יש איסור להסתכל בתמונת אשה.

#### - ח -

#### הסתכלות על דמות אשה הנראית במראה

**הפוסקים** דנו האם יש איסור להסתכל בדמות אשה המשתקפת במראה.

**כפי** שהובא לעיל [אות ד] טעם האיסור להסתכל באשה הוא, כדי שלא יבוא לידי הרהור והוצאת זרע לבטלה. לפי זה, פשוט וברור שאסור להסתכל בדמות אשה המשתקפת במראה, כי הסתכלות זו עלולה לגרום להרהורי עבירה, וכפי שכתב רבי אברהם פלאג'י בשו"ת שמע אברהם (סימן מו) "הדבר פשוט דבהא דאמרינן במסכת עבודה זרה על הפסוק וְנִשְׁמְרָתָּ מִכָּל דָּבָר

ךע, שלא יסתכל באשה ואפילו פנויה וכו', הא ודאי אפילו בבואה דכלי זכוכית דלא שמא ראייה, אסור, דכיון שמביאו לידי הרהור והשחתה ועושה פעולת און, חייב להימנע שלא לראות".

**ובדבריו** נקט להלכה רבי בנימין ברייער [תלמיד הכתב סופר] בספרו נחלת בנימין (סימן כו) "אפשר דמדמינן לבגדי צבעונין דאסור להסתכל בהם אם הם של אשה המכירה, והכי נמי אסור להסתכל בשער של אשה הנראה במראה".

**עם** זאת, כשנדקדק בדבריו נמצא שלדעתו האיסור להסתכל בדמות אשה המשתקפת במראה נאמר רק על אשה שמכירה. וזאת על פי המבואר בסוגיא

קאמרינן, דהא דנקטינן גבי הנפת מנחת הסוטה דהכהן אפילו זה שהוא עודנו בחום הילדות, מניח ידו תחת ידי האשה ומניף, היינו מטעם שאין יצר הרע מצוי לשעה, ממילא הרי שפיר טעם זה גם על היתר ההסתכלות הרגעית בפני כל אשה בשעת הקרבת קרבנה. רק שמושם דכל מה שאפשר למיעבד הבדלה בין איש לאשה עבדינן, לכן גבי איש, היה הכהן מסתכל בפניו ממש, וגבי אשה באמצעות מראות הצובאות, כיון דעצם הסתכלות כזו של רגעי ההקרבה שריא גם בלא אמצעותן".

**וכיוצא** בזה כתב בשו"ת שלמת חיים (סימן תשא) בשם פנח רזא, לדחות את הראיה מהכהן שהסתכל בפני האשה הסוטה באמצעות מראה, "דשאני התם דהוי לצורך, ואם לא היה המראה הותר להכהן להדיא, ורק לרווחא דמילתא הסתכל על ידי המראה, אבל בזה לבד לא הותר".

- מ -

#### הסתכלות בתמונת אשה

**והנה** כשם שהסתכלות באשה באמצעות מראה אסורה, כך גם הסתכלות בציוור או בתמונת אשה אסורה, שהרי גם תמונה לא גרע מ"בגדי צבעונין", שאסור להסתכל בהם, כדי שלא יבוא לידי הרהור עבירה. וכפי שכתב בספר נחלת בנימין בהמשך דבריו המובאים לעיל: "אם עומד לפני ציוור של אשה המכירה, מצויר בסממנים ומתואר כדמות תבניתה הנקרא "פארטרע", אם האשה מצוירת בשערות

בעבודה זרה שם, שהאיסור להסתכל בבגדי צבעונין נאמר רק כאשר מכיר את האשה שהבגדים שייכים לה: "אמר רב פפא ובמכיר בעליהן, אמר רבא דיקא נמי דקתני ולא בבגדי צבע אשה [משמע שמכירה] ולא קתני ולא בבגדי צבעונין, שמע מינה [שאסור להסתכל רק על בגדי אשה שמכירה]. אמר רב חסדא הני מילי בעתיקי אבל בחדתי לית לן בה". ופירש רש"י: בעתיקי, [בגדים] שלבשתן וכבר ראה אותה מלובשת בהן, וכשחוזר ורואה אותן נזכר ביופיה. ודווקא בגדי צבעונין, לפי שהאשה נאה בהן ולא שכיחי, אבל שאר בגדים דשכיחי ואינן לנוי לא מסיק אדעתיה להרהר. אבל בחדתי [בגדים חדשים] שלא לבשתן מעולם, לית לן בה".

**רבי יהודה** ליב צירלסון הביא בספרו מערכי לב (סימן ג) מדברי רבנו חיים ויטאל שכתב בספר לקוטי תורה (פרשת ויקהל ד"ה ויעש את הכיור) שהכהן המשקה את הסוטה היה מסתכל בפניה במראה ועל ידי זה היה "מנקה" אותה מחטאה: "הנה שעת הקרבת הקרבן היה הכהן מכיר בפניו מקום שפגם במחשבתו, והיה מנקה אותו מחטאו. ובאשה שאסור להסתכל בפניה, הביא אותה לפני הכיור במראות הצובאות ורואה שם צורתה ומכיר במחשבתה, והיה מנקה חלאתה". והוכיח מדבריו: "הרי משמע להדיא שבאמצעות הראי מותרת הסתכלות בפני אשה, שממילא נכללות בהם גם שערות ראשה".

**אולם** דחה את הראיה מדברי מהרש"ו: "דבירושלמי סוטה (פ"ג ה"א)



מגולות, ובטפח מגולה, אע"ג דאסור להסתכל בה דלא גרע מבגדי צבעונין כאמור, מכל מקום ליכא איסור לענין קריאת שמע וברכה, דעכ"פ אין שם ערוה עליהן".

**ומבואר** בדבריו שאיסור הסתכלות בתמונת אשה נאמר רק אם מכירה, כדין "בגדי צבעונין" שנאסר לראותם רק אם מכיר את האשה הלובשת אותם. וכן נקט הרוגאצ'ובר בשו"ת שלמת יוסף (סימן כב ס"ק ו) "אין חשש כי בה צריך שיהא מכירה, כיון שאינו רק תמונה, וכמו בעבודה זרה דף כ".

**אולם** השרידי אש (ח"ג ס"י צה) כתב שבהסתכלות בתמונה אין היתר של "אינו מכירה": "ועל תלבושת הנשים המודרנית, בוודאי אסור להסתכל באשה זו המלובשת בבגדים אלה. ואף שבגמרא (ע"ז כ, ב) אמרו שהאיסור להסתכל בבגדים צבעוניים הוא רק במכירה - זהו רק במסתכל על בגדים אלה כשהם תלויים על הכותל, אבל אם מסתכל באשה עצמה שלובשת בגדים אלה, בודאי אסור אפילו אינו מכירה".

- י -

**גדר איסור הפתכלות - באשה או ב"תוצאה" [הרהורי עבירה]**

**עוד** מבואר בדברי הנחלת בנימין, כי דמות אשה במראה וכן תמונה אינן מוגדרות "ערוה" שאסור לומר כנגדן ברכה או לקרוא קריאת שמע כנגדן, שהרי "לא

מצינו איסור לקרות קריאת שמע נגד בגדי צבעונים, אע"ג שההסתכלות בהן אסורה". ומאחר והאיסור להסתכל בדמות אשה במראה או בתמונת אשה נלמד מהאיסור להסתכל בבגדי צבעונים, אשר כמובן אינם בגדר "ערוה", ואין כל איסור לומר ברכה ולקרוא קריאת שמע כנגדם - הוא הדין במראה ובתמונה, אין איסור לברך ולקרוא כנגדן קריאת שמע.

**בשו"ת שלמת חיים** (סימן תשב, ובמהדורה החדשה סימן עו) כתב, כי לשיטת הרמב"ן בספר המצוות שהסתכלות היא בכלל איסור "לא תקרבו לגלות ערוה" (ויקרא יח, ו), "פשיטא דאם נהנה מהתמונה אין כאן קריבה לערוה, דפשיטא דהתמונה אינה בכלל ערוה".

**אולם** גם אם תמונת אשה לא נחשבת "ערוה", עדיין יש לאסור את ההסתכלות בתמונת אשה, מחשש להרהורי עבירה, כדברי שו"ת נחלת יוסף (ח"ה סימן טו) בנדון ביקור במוזיאון שעווה ולהסתכל בבובות של נשים הלבושות כראוי, ושם דן בשאלה "האם איסור הסתכלות הוא רק על אשה ממש, או גם על צורה משעווה העשויה כאשה חיה ממש, עד שאי אפשר להבחין אם זה בן אדם חי, או לא". ויסוד הספק הוא השאלה העקרונית: "האם האיסור הוא ההסתכלות באשה, ובזה שמא בצילום או בפסל לא נאסר. או שהאיסור הוא התוצאה".

**המשנת יוסף הכריע** כי האיסור הוא התוצאה "דבתורה לא כתיב שלא להסתכל, אלא כתיב (במדבר טו, לט) וְלֹא

תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, כל ראיית עין שתביא להרהור אסורה. וכן צייתה התורה, ונשמרת מכל דבר רע, שכל פעולה שתגרום להרהור, אסורה".

**וכן** נראה מדברי האז נדברו (ח"י סימן לה) שתמונת אשה אינה בגדר "ערוה" אך אסור להסתכל בה כאשר יש חשש הרהור: "זה ברור שתמונה לא מקרי ערוה מעיקר הדין, דהיינו למשל לענין (דברים כג, טו) ולא יראה כף ערות דבר [הכוונה גם לערוה ממש, שגם אשה מוזהרת שלא לומר דבר שבקדושה כנגד ערות חברתה] אין תמונות בכלל הלאו. ורק במקום שאסרו משום טרדת הלב, כמו טפח באשה, בזה יש מקום עיון בתמונות. ממילא מה שנוגע להלאו ד"לא תתורו" שיסוד איסור הנאה מעריות [שאיסור זה קל בעיני בני אדם ודשין בעקב] אין התמונות בכלל, ואפשר אפילו בפרוצות. לפיכך כל הדיון בתמונות באיסור הסתכלות הוא רק משום הרהור לבד".

**ואכן**, הגר"ע יוסף אסר בשו"ת יביע אומר (ח"א סימן ז אות יג) לקרוא קריאת שמע כנגד תמונת אשה בזרועות מגולות וכדומה, וכתב ללמוד זאת ממה שכתב הבן איש חי בספרו רב ברכות (דף קלא ע"ב) שיש בתמונה "איסור הסתכלות בערוה, ובפרט שהצורה שלמה בכל חלקי הגוף, ולכן ודאי דראוי לנשים להמנע מלהצטלם בתמונה זו מחשש פן תבא התמונה לידי אינשי דלא מעלו". ולכן "לענין תמונה פוטוגרפית, הנה לפי כל האמור תורה יוצאה שיש להחמיר גם בזה [לא לקרות קריאת שמע כנגדה], דזיל בתר טעמא דהיינו משום הרהור,

והכי נמי האיכא הרהור" [וכן כתב ביביע אומר (שם סי' ו אות יא) לענין שמיעת קול זמר של אשה, כשאנו רואה אותה, "דעכ"פ אם ראה צורתה בתמונה אין להקל בזה וחיישינן להרהור].

**ועל** פי זה הסיק המשנת יוסף לאסור הסתכלות בדיוקן שעווה של אשה "במה שענינו רואות, ויכול לבוא להרהר אחריה אחר כך, מה גם שבמוזיאון מסתכלים ומתבוננים באומנות הצורה, הוי מגרה יצר הרע אנפשיה"

**ומבואר** איפוא בדבריהם, שיש לאסור, הן הסתכלות והן קריאת שמע כנגד תמונות נשים שאינן צנועות - מחשש להרהורי עבירה. וחשש זה לכאורה קיים גם באשה שאינו מכירה.

- יא -

**פרסום תמונת הרבנית מליובאוויטש לאחר פטירתה**

**לאחר** פטירתה של הרבנית מליובאוויטש, היה מושקא שניאורסון בכ"ב שבט תשמ"ח, יצא לאור קובץ לזכרה בשם "אמנו המלכה", ובתחילת החוברת נדפסה תמונתה של הרבנית.

**בספר** מנחם משיב נפשי (ח"ב עמ' 1108) מובא מכתבו של רבי גבריאל צינער, מחבר ספרי נטעי גבריאל, שבעקבות פרסום תמונת הרבנית, כתב לבעלה, האדמו"ר רבי מנחם מנדל שניאורסון מליובאוויטש: "באתי להעיר אודות שיצא

לאור ספר "אמנו המלכה" תמונה מהרבנית ע"ה. ולפי עניות דעתי אינו נכון, דהא אמרו חז"ל (סנהדרין מה, ב) גמירי, אין יצר הרע שולט אלא במה שעניו ראות, וגם קיימא לן באבן העזר (סי' כא סע' א) דאסור להסתכל אף בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה, ועיין באוצר הפוסקים (ס"ק יג) בשם שו"ת הב"ח (סי' יז) דגם בגד אשה שכבר מתה, עי"ש. ואם כן בנדון דידן, עכ"פ מדת חסידות להחמיר.

**הרבי** כתב את תשובתו בתוך נוסח מכתבו של השואל, כדלקמן: "וגם קיימא לן באבן העזר (1) אסור להסתכל אף בבגדי צבעונים של אשה (3) שהוא מכירה. ומכלל הן אתה שומע שלילת האיסור כאשר אין ג' הנ"ל, ובפרט כל הג', מה שאין כן בנדון דידן". ועל מה שכתב הרב צינער בסיום דבריו: "עכ"פ ממדת חסידות להחמיר", כתב הרבי: "אלא שעל ידי זה יתמעט ב"והחי יתן אל לבו" – כנראה במוחש (ואולי זוהי סברת המוספים הנ"ל שהוסיפו את תמונת "שחור לבן" של הרבנית למהדורא השניה של הספר).

**בשו"ת השלוחים** (ח"א סי' עד) ביאר את כוונת הרבי: "ממענה זה עולה, שהאיסור השייך בפרסום תמונת אשה, הוא דווקא כשמתקיימים כל ג' התנאים שהוזכרו בשו"ע: [א] שמסתכל בה. [ב] התמונה צבעונית. [ג] המסתכל מכיר את האשה. אך אם חסר אחד מתנאים אלו, אין איסור מן הדין. בנדון דתמונת הרבנית ע"ה כל ג' התנאים לא היו קיימים: [א] התמונה (במהדורה המתוקנת) לא היתה צבעונית. [ב]

הרבנית לא היתה יוצאת ובאה בין הבריות ולא הכירו דמותה. [ג] ומן הסתם מחזקין לישראל בכשרות שאינם מסתכלים אלא רק רואים".

**יחד** עם זאת, מסיום דברי הרבי שללא פרסום תמונת הרבנית "יתמעט ב"והחי יתן אל לבו" – כנראה במוחש, והיינו, שיש מעלה גדולה בפרסום תמונה כדי שזכרון הרבנית יהיה "במוחש", משמע לכאורה "שכאשר לא קיים ענין זה [היינו של התעוררות מהסתכלות בפני הרבנית], מסכים [הרבי] לדבריו שיש להחמיר ולא לפרסם תמונת אשה, גם אם מן הדין הדבר מותר".

**בקובץ הערות וביאורים** (ליובאוויטש, פרשת שמות תשע"ז עמ' 134), דן הרב יעקב הלוי הורוביץ "האם נכון לפרסם תמונות נשים בהפקות דפוס היוצאות לאור ומתפרסמות על ידי ארגונים שונים בחב"ד הפעילים בהפצת היהדות ובמבצעים, כאשר דברי הדפוס מכוונים בעיקר לציבור הרחב שאינו שומר תורה ומצוות עדיין". וכמוכן, הזכיר את פרסום תמונת הרבנית, וכתב כי מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה שהיא המקור לאיסור הסתכלות בנשים [הובא לעיל אות ד] "נראה ברור שהאיסור חל רק כשמצטרפים כל התנאים לגרענות, דהיינו: הסתכלות ולא ראייה שטחית בעלמא, בבגדי צבעונים, של אשה שמכירה". ולכן בנדון פרסום תמונת הרבנית "הרי אף אחד לא הכיר את הרבנית בחייה, כידוע גודל צניעותה של הרבנית שקיימה בהידור גדול את הכתוב (תהילים מה, יד) כָּל כְּבוֹדָהּ בַּת מִלֵּךְ

פְּנִימָה, וישבה תמיד בירכתי ביתה ולא הופיעה אף פעם בציבור, וגם נשים לא הכירוה, על אחת כמה וכמה גברים".

**והוסיף:** "וכנראה ס"ל לרבי שנקודת ההבדל בין האשה עצמה לבגדיה, היא בין דבר שיש בו רוח חיים לדבר שאין בו רוח חיים. וכיון שתמונה המודפסת, אין בה רוח חיים, הרי היא שווה לבגדים שעל הכותל. והוא על דרך הענין דפאה נכרית שהתירו רוב הפוסקים לאשה נשואה ללובשה. וידעו שהרבי עמד על כך שבזמנינו עדיף כיסוי ראש בפאה על מטפחת, ודרש מכל אשה נשואה לכסות ראשה דווקא בפאה. והטעם שאין בזה חשש הרהור, ביאר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז אבן העזר סי' טז אות ג) דהוא משום דקים להו לרבנן דאין יצר הרע שולט אלא בדבר הדבוק בגוף האשה עצמה, דאין שליטה ליצר הרע אלא בדבר שיש לו נפש חיונית, ולכן בנתלש מגוף האשה דניטל ממנו נפש החיונית, הרי פקע ממנו דין הערוה שהיתה עליו בזמן שהיה דבוק בגוף האשה, שהרי הוא כפגר מת שאין ליצר הרע שליטה בו, ולכן מותר להסתכל בו, דכיון שאין ליצר הרע שליטה בו, הרי לא יבוא ממנו לידי הרהור".

**הרב** הורוביץ ציין כי "בספר התולדות – אדמו"ר מוהר"ש", שהוא ספר שחיבר הרבי והיה המו"ל שלו, נדפסו תמונות בנותיו של אדמו"ר מוהר"ש. וב"ספר השלוחים" הרבי ביקש שיופיעו בספר [האלבומי] תמונותיהם של השלוחים עם בני ביתם, אנשים נשים וטף. ואכן

נכללו בספר [על ארבעת חלקיו הגדולים] תמונות [צבעוניות] של משפחות השלוחים, כולל נשים ובנות. וההיתר לפרסום התמונות היה בנימוק "לעורר ולעודד את השלוחים בעבודתם". וכשיטתו של הרבי שהתיר לפרסם את תמונת הרבנית היות ו"כאשר יש כוונה ותועלת רוחנית בהדפסת התמונות, הדבר מותר לכתחילה".

- יב -

#### פרסום תמונת נכרית

**החיי** אדם (הלכות ברכות כלל ד סעיף ה) הסתפק האם מותר לקרוא קריאת שמע כנגד אשה נכרית ששערותיה מגולות: "בתולות שמותרין ודרכן לילך בגילוי ראש, מותר [לקרוא קריאת שמע כנגד שערותיהן]. וצריך עיון מנכריות, כיון שאינן מוזהרות לכסות שערן, אם דומין לבתולות".

**ובשו"ת** רבבות אפרים (ח"א סי' נח) הביא מדברי רבי משה פיינשטיין שכתב לו "דמותר לקרא נגד שער אשה נכרית אפילו בנשואה". ותשובה זו נדפסה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' טו) ומסקנת הדברים: "על כל פנים לדינא, נגד שער נכרית בזמננו שהולכות פרוצות ראש, ליכא איסור מלקרות ק"ש, אם אין לו הרהור מצד זה אפילו כשהן נשואות". וזאת משום שהשערות אינן בגדר "ערוה" מצד עצמן אלא רק מצד המנהג לכסותן: "ולא דמי למה שדרכן לכסות מהגוף שהוא ערוה, דהוא הדרך לכסות כל הנשים אפילו

בתולות שעושה זה לפריצות. אבל השערות שרק לנשואות נוהגות ולא לבתולות שלא שייך ממילא בזה ענין פריצות, לא נאסר משום ערוה אלא בנשואות ישראליות שמחוייבות מדין התורה לכסותן, ולא לנכריות שאין להן שום איסור אלא הנהגת עצמן לסימן בעלמא". ומבואר שמעיקר הדין אין איסור לקרוא קריאת שמע כנגד שערות של נכרית, היות והיא אינה מחוייבת בכיסוי שערותיה מדינא, ולכן שערותיה המגולות אינן נחשבות ל"ערוה". אולם למעשה, אם יש חשש להרהור, אסור לקרוא כנגדה.

**אולם** בספר מלמדך להועיל (ח"א פ"ט סעיף יט) כתב: "כיון שכתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות סנהדרין) שהאיסור להסתכל הוא רק על מי שהיא ערוה עליו, כמ"ש "ואשה הפנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות בהסתכלו ביופיה". נמצא לפי זה

שכיון שגויה אסורה [עליו] מדרבנן, אם כן יש איסור להסתכל עליה. וכל שכן באשת איש גויה, שכיון שאצל שבע מצות בני נח ישנו דין של אשת איש, אף שלא חלים אצלם קידושין ע"י ישראל המקדש גויה, אך מ"מ גויה שנשואה ע"פ דרכם לגוי, נחשבת אשת איש, לענין שבן נח מצווה לפרוש ממנה. אם כן נמצא שגם לגויה אשת איש יש דין עריות שאסור להסתכל עליה, לרבנו יונה מדאורייתא ולרמב"ם מדרבנן".

**וכן** השיב לי ידידי רבי משה חפוטא, רב קהילת דעת תורה בלוס אנג'לס: "גם בנכרית מקרי אשת איש, דאמנם לא שייך בהו אישות כישראלית, סוף סוף אישות אית בהו, דהא נאסרה עליהם אשת חברו".

**ולפי** דעתם, יתכן לאסור פרסום תמונת אשה נכרית, מחשש הרהור, ובפרט אשת איש שהיא בגדר "ערוה".

**לסיכום:** נחלקו הפוסקים האם יש איסור להסתכל בתמונת אשה שאינו מכירה [וכמובן, לא מדובר בתמונה שיש בה מראה פריצות כל שהוא].

לדעת הנחלת בנימין והרוגאצ'ובר, האיסור להסתכל בתמונת אשה נלמד מהאיסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה, ולכן נאסרה הסתכלות רק בתמונת אשה שמכירה.

אולם לדעת היביע אומר והמשנת יוסף, יש לאסור הסתכלות בתמונת אשה מחשש הרהורי עבירה, וחשש זה שייך גם באשה שאינו מכירה.

ויש בידינו "מעשה רב" מהאדמו"ר מליובאוויטש, שאפשר לפרסם את תמונת הרבנית לאחר פטירתה, מאחר ולדעתו אסור להסתכל בתמונת אשה רק בהתמלא ג' תנאים: א. שמסתכל בה. ב. תמונה צבעונית. ג. שמכיר את האשה – כי רק בתמונה מסוג זה יש לחשוש להרהורי עבירה.

- יג -

### איסור 'לפני עור' ודין 'מסייע לדבר עבירה' בפרסום תמונות אשה

**במסכת** עבודה זרה (ו, ב), מפורש דהתנאי לעבור על איסור 'לפני עור' הוא רק ב"דקאי בתרי עברי דנהרא". והיינו, כאשר החוטא לא יכול היה לעשות את העבירה ללא עזרתו של המכשיל, והדוגמא המבוארת בגמרא היא, נזיר העומד בצד אחד של הנהר ויש בקבוק יין בעבר השני של הנהר, אך אין באפשרות הנזיר לעבור את הנהר ולהגיע אל היין בכוחות עצמו. או אז, המגיש את כוס היין לנזיר עובר על איסור 'לפני עור', כי בלעדיו לא היה הנזיר חוטא. אבל "בחד עברי דנהרא", כאשר הנזיר יכול היה להגיע ליין בעצמו, כי הוא נמצא באותו צד של הנהר שבו נמצא היין, אין המושיט יין עובר באיסור 'לפני עור'.

**והנה** בדברי התוספות (שבת ג, א ד"ה בבא) מפורש שהמושיט כוס יין לנזיר ב"חד עברי דנהרא", אמנם אינו עובר באיסור תורה של 'לפני עור', אך מכל מקום עובר על איסור מדרבנן והיינו איסור מדרבנן שמסייע לדבר עבירה.

**אולם** בדברי הפוסקים נתבארו שני תנאים, אימתי יש איסור מסייע בידי עוברי עבירה:

[א] לדעת הפמ"ג (או"ח סימן קסג אשל אברהם ס"ק ב) באיסור דרבנן יש רק איסור

'לפני עור', ולא איסור 'מסייע ידי עוברי עבירה'. [ב] בדברי הש"ך (יו"ד סימן קנא ס"ק ו) מבואר שאיסור 'מסייע לדבר עבירה' נאמר דוקא בישראל שומר תורה ומצוות ולא בנכרי או בישראל מומר.

**ולפי** זה, תמונה שכבר התפרסמה במקומות אחרים, נחשבת כ"חד עברי דנהרא", דהיינו שה"חוטא" יכול לעשות את העבירה גם ללא עזרתו של המכשיל, ואין בזה איסור 'לפני עור'. והשאלה היא האם בפרסום התמונה יש איסור "מסייע לדבר עבירה". ולפי האמור לעיל, בנשים שאיסור ההסתכלות אינו מהתורה, אין איסור. וכמו כן, בפרסום שמיועד לנכרי או לישראל מומר, אין איסור מסייע לדבר עבירה.

**אמנם** נראה שלאור העובדה שבזמנינו, בקריאה בעיתונים ובספרים בדרך כלל לא "מסתכלים" בתמונות בעיון, אלא ב"ראיה בעלמא", לכאורה אין איסור בפרסום תמונות נשים הלבושות בצניעות, ובפרט אשה שאינו מכירה, כי על פי רוב מסתכלים בתמונות ב"ראיה בעלמא" שאין בה איסור, כדברי המשנה ברורה [לעיל פרק ב] ש"ראיה בעלמא לפי תומו בלא נהנה שרי", וצ"ע.

**אלא** שכאמור, מדברי הרבי מליובאוויטש נראה, כי פרסום תמונות אשה מותר רק לתועלת רוחנית.



## סימן ה

## ראיות נסיבתיות (Circumstantial evidence)

לפני כעשרים שנה, הופנתה מרכז תשומת הלב בארה"ב, במשך חודשים ארוכים, למשפט שזכה לסיקור תקשורתי יוצא דופן, שבו הואשם אחד הספורטאים המפורסמים בעולם, ברצח על סמך "ראיות נסיבתיות".

בניגוד לראיה ישירה התומכת באמיתות הטענה, ללא צורך בראיות נוספות, כעדות או הודאה. ראיה 'נסיבתית' היא ראיה הגורמת להסקת מסקנות מכורח נסיבות המאמתות את הטענה. כגון: עד המעיד כי ראה את הנאשם נכנס לבית, שמע צרחות מתוכו, ולאחר מכן ראה את הנאשם נמלט מן הבית ובידו סכין מגואלת בדם. או כאשר נמצאה בדיקה בליסטית המוכיחה כי מן הנשק שנמצא ברשותו של נאשם נורה ירי קטלני. בשני המקרים, קיימת עדיין אפשרות שהנאשם אינו רוצח אלא אדם אחר, והנאשם רק יצא מהבית עם הסכין, או שמאן דהו אחר עשה שימוש בנשקו של הנאשם.

בכל ערכאות המשפט ברחבי העולם, יש משקל לראיות "נסיבתיות", ולעיתים ריבוי ראיות מסוג זה עשוי אף להביא לידי הרשעה.

והנה במשפטי התורה נאמר: "לא יָקוּם יֶד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עֵוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֹטֵא אֲשֶׁר יַחֲטֵא, עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דְּבָרָה" (דברים יט, טו). והיה נראה לכאורה כי רק מכוחה של עדות שני עדים ניתן לחרוץ משפט צדק. אולם גם בהלכה מצינו מקבילה ל'ראיה נסיבתית' – ה'אומדנא', המוגדרת כ"קביעת המציאות של המעשה על ידי הערכת תנאים ונסיבות ידועים" (אינצקלופדיה תלמודית, כרך א, ערך אומדנא).

אלא שעיון בסוגיות הש"ס והפוסקים בהן מוזכרת ה'אומדנא', מחדד את הצורך ליישב את הסתירות בין הסוגיות, שבחלק מהן מבואר כי ניתן להסתמך על 'אומדנא', ומסוגיות אחרות משמע שלא ניתן להסתמך על 'אומדנא', ויש צורך למצוא את הכללים – אימתי מסתמכים על 'אומדנא' כהוכחה חותכת להכריע ספקות.

## - א -

## משפט שלמה - פסק מכח "אומדן הדעת"

**בספר מלכים** (א ג, טו-כח) מסופר על חכמת שלמה המלך שבאו לפניו שתי נשים שכל אחת מהם ילדה בן, ולאחר שאחד מהבנים מת, טענו הנשים: "זאת אמרת זה בני החי ובגוף המת, וזאת אמרת לא כי בגוף המת ובני החי". האשה שנותרה עם התינוק המת, תבעה את התינוק החי מחברתה, בטענה שזו החליפה בין התינוקות בלילה בזמן שהאשה הראשונה ישנה. לשלמה המלך לא היו כל עדויות או ראיות מי מהן צודקת, ולכן ביקש שיביאו לו חרב, ואמר: "גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת". כאשר שמעו זאת הנשים: "ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה, ותאמר בי אדני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתהו, וזאת אמרת גם לי גם לך לא יהיה גזרו". ולאחר ששמע את דבריהן פסק שלמה המלך: "תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו היא אמו".

**תגובותיהן של הנשים הביאו לשלמה המלך את הראיה שביקש למצוא:** האם האמיתית הוכיחה את כנותה, בתגובתה המבטאת רחמים וחמלה על בנה, אפילו במחיר ויתור על החזקתו, כדי לשמור על חייו. ולעומתה, האשה שהסכימה להריגת התינוק, הוכיחה בכך שאיננה אמו. ועל סמך ראיה זו הכריע שלמה המלך למי להעניק את התינוק.

**אין ספק כי במשפט זה, גילה שלמה המלך את חכמתו הרבה, כשהצליח להשיג את הראיה הנדרשת לחקר האמת, כעדות הכתוב:** "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבם לעשות משפט" (שם פסוק כח). וכפי שביאר הרלב"ג (שם פסוק טז) "הנה התחכם שלמה להבהילם בזה הענין, כדי שיתבאר מדבריהם מי היא אמו, כי אשר תחמול יותר על הבן החי יתבאר בלי ספק שהיא אמו".

**אך לא נתבאר מהי הסיבה ההלכתית להכרעתו של שלמה המלך.**

## - ב -

**בשו"ת הרא"ש** (כלל קז סי' ו) כתב כי שלמה המלך "אב החכמים" דן את הנשים "באומדן הדעת, שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה, ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו. וכן חכמי הגמרא בכמה מקומות פסקו דבריהם באומדן דעתם".

**והנה כוונת הרא"ש בדבריו** "והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו", לדברי הגמרא במסכת מכות (כג, ב) "אמר רבי אלעזר, בג' מקומות הופיע רוח הקודש, בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה. בבית דינו של שלמה דכתיב (שם פסוק כז) ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו היא אמו. מנא ידע,



דלמא איערומא מיערמא, יצאת בת קול ואמרה - היא אמו".

**ומעתה** לכאורה תמוה מדוע הסביר הרא"ש את הכרעתו של שלמה המלך "באומד הדעת", והרי שלמה פסק בגלל הבת קול שהודיעה מי האם האמיתית. ותירץ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג ס"ח תרלד) "ואין לומר מפני שיצאת בת קול ואמרה היא אמו ולפיכך יראו ממנו מפני שמן השמים מסכימים עמו, שהרי הכתוב מעיד כי מפני המשפט יראו ממנו, ולא מפני הבת קול". משמע ששלמה המלך פסק את פסקו מחכמתו על פי 'אומדנא' - "באומד הדעת שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה, ונתן לה הילד החי", כדרך "חכמי הגמרא שפסקו דבריהם באומד דעתם". ורק לאחר מכן "הופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו".

**והרש"ש** (מסכת מכות, שם) דייק בדברי הבית יוסף (חור"מ סי' טו סע' ה) שהביא את דברי הרא"ש והשמיט את איזכור דברי הגמרא במסכת מכות שיצאה "בת קול" שאמרה מי אמו של התינוק, וכנראה סבר כי הבת קול לא באה להכריע את השאלה, אלא "הופיעה" רק לאחר משפטו של שלמה, כאישור מן השמים לדבריו.

**[עוד תמה הרדב"ז: "מה החכמה היתרה שיש במשפט הזה, אין זה כי אם תחבולה מן התחבולות, ויש בזמננו מי שיודע לעשות תחבולות כאלה וזולתם". וביאר הרדב"ז כי שלמה המלך הכריע את**

המשפט בחכמתו, מהנימוקים הבאים: "א] חדא שהכיר פרצוף הילד החי דומה לפרצוף האשה אשר תובעת אותו, ופרצוף הילד המת דומה לפרצוף האשה אשר בידה הילד החי. [ב] עוד הכיר את טבע האשה התובעת שהיא קצרת התנועה זריזה וזהירה ולא שכבה על בנה, ואת האשה האחרת הכיר בה הפך זה, ושפט בדעתו כי המת בנה של זו. [ג] עוד מסתמא שאל את עניינם ואמרו לו שזו שומרת יבם אשר הבן החי בידה ואמר בודאי אין אשה רוצה לטרוח להניק את מי שאינו בנה אם לא לשום תכלית של הנאה, כי אין הטבע מסכים על זה כלל. ולפיכך דן מדעתו כי אשה זו רוצה בילד החי אעפ"י שאינו בנה להפטר מן החליצה ומן היבום, אבל האשה אחרת אם איתא דמת בנה, מה לה לתבוע את בן חבירתה לטרוח עליו ולהניקו ללא תכלית וסבה, ועל כן שפט המלך שזה בנה ואמר לעומדים אצלו, זה בנה של זו וזה בנה של זו".

**אך** למרות שהיה ברור לו בגלל ההוכחות הנ"ל מי האם, הוסיף להוכיח את הכרעתו על ידי ה"תחבולה" שעשה: "ולברר הדבר שיאמינו שכך הוא, עשה התחבולה הזאת להבחין הדבר. ועל כן ידעו כי אמת אמר המלך בתחלה. וזהו "וישמע העם את המשפט", כי המלך שפט כן בתחילה ואח"כ עשה הבחינה, ועל כן יראו כי אמרו המלך ידע כל מצפונוי לב מתוך דעתו וחקירתו והכרתו".

**אולם** דברי הרא"ש ששלמה המלך הכריע על פי 'אומדנא' לכאורה נסתרים

מדברי הגמרא במסכת ראש השנה (כא, ב) "בְּקֶשׁ קְהֵלֶת לְמִצַּא דְּבְרֵי חֶפְץ" (קהלת יב, י), בקש קהלת לדון דינים שבלב, שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו "וְכָתוּב יֵשֶׁר דְּבְרֵי אֱמֶת" (שם) – עַל פִּי שְׁנֵי עֲדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֲדִים יִקוּם דְּבַר". ומפורש איפוא, כי נאסר על שלמה המלך להסתמך על חכמתו להכריע בדיון תורה ללא עדות עדים. ואם כן מדוע התיר לעצמו לשפוט את הנשים "באומד הדעת" ללא עדויות.

- ג -

**האברבנאל** (מלכים שם) תמה מדוע פסק שלמה המלך על פי אומדנא, ולא הכריע כמקובל בכל ספק לומר "המוציא מחברו עליו הראיה", ולהשאיר את התינוק בידיה של האשה שהחזיקה בו, ותירץ כי דין "המוציא מחברו עליו הראיה" נאמר כאשר יש "מוחזק", ואז הרוצה ל"הוציא" ממנו צריך להביא ראיה. אבל במשפט שלמה האשה שהתינוק היה אצלה לא נחשבה "מוחזקת" בו, וכפי שדקדקה האשה השניה לטעון: "ואנחנו יחדיו אין דר אתנו בלידת האשה השנית. והענין הוא, כי הראשונה הוחזק לה ולד חי בפני הבריות, אבל השניה לא הוחזק לה ולד חי. ולכך אמר שלמה המלך, אילו הוחזק וולדה של זו השנית בפני הבריות שראו לה ולד מעיקרו, היינו מניחים את הולד החי בחזקת השנית, כיון שהוא בידה והוחזקה בו והוא הראשונה מוציאה ועליה להביא

ראיה שכנה החי. אבל זאת אומרת זה בני החי, דהיינו השנית שמוחזקת בו עכשיו ובאה בטענה. וזאת הראשונה אומרת, לא כי בנך המת, שמעולם לא הוחזק לך ולד חי כי אם על פי, ואני אומרת שבנך המת ובני החי שהוחזק מעיקרו חי בפני הבריות, ונמצאו הדברים שקולים הם וצריכין הכרע, לכך אמר ויאמר קחו לי חרב וגזרו את הילד החי לשנים".

**ונראה** לתרץ את תמיהת האברבנאל על פי דברי הרדב"ז שהוסיף והקשה: "ואם תאמר הא קיימא "כמאן דאמר לא מפקינן ממונא מחזקתיה אלא בעדים וראיה ואפילו באומדנא דמוכח כההיא דגמל האוחז בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו". כוונת הרדב"ז להקשות מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (צג, א) "שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישוך – אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו; רבי אחא אומר: גמל האוחז בין הגמלים [עסוק בתשמיש רביעה, וסתם בהמות בשעת תשמיש משתגעות ומכין זכרים זה את זה. רשב"ם] ונמצא גמל הרוג בצדו – בידוע שזה הרגו". לדעת רבי אחא, כאשר יש "אומדנא דמוכח" מי השור או הגמל הנוגח – כגון כשיש בין השוורים שור "מועד", ובין הגמלים גמל "אוחז" [שדרכו להזיק באותה שעה], מכריעים את הדין על פי "אומדנא" זו, ומחייבים את השור ה"מועד" והגמל ה"אוחז" בנזקים שגרם. אולם חכמים חלקו עליו, ולדעתם "אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו",

משום שאין להסתמך על "אומדנא דמוכח" בהכרעת הדין [ללא עדים].

**הרמב"ם** (הלכות נזקי ממון פ"ח הי"ד) פסק כדעת חכמים: "שור שהיה

רועה על גב הנהר ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישך אין אומרים בידוע שזה נשכו וזה נגחו, אפילו גמל האוחז בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו אין אומרים בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים". וכן פסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן תח סע' ב). ומעתה דברי הרא"ש תמוהים, היאך פירש את הכרעת שלמה המלך במשפטו מדין "אומדנא", והרי הן מדברי הגמרא והן מדברי הפוסקים נראה שאין מסתמכים על "אומדנא דמוכח" אלא על עדות בלבד.

**ותירין הרדב"ז**: "ויש לומר דכיון דאמרה האשה 'גם לי גם לך לא יהיה גזורו', הא אפיקתיה מחזקתה, ולפיכך זכתה האחרת". בהסכמתה להוראתו של שלמה המלך לחתוך את התינוק, ויתרה האשה שהחזיקה את התינוק על ה"חזקה" שהחזקה כאמו, ולכן ניתן היה להכריע שהתינוק אינו בנה. ומעתה על פי דבריו מתורצת תמיהת האברבנאל, מדוע פסק שלמה המלך על פי אומדנא, ולא הכריע כמקובל בכל ספק לומר "המוציא מחברו עליו הראיה", היות ובגדון דין בהסכמתה לחתוך את התינוק ויתרה האשה שהחזיקה את התינוק על ה"חזקה" שהחזקה כאמו.

**ועוד תירץ הרדב"ז**: "אי נמי הוראת שעה" [ותירין זה לכאורה דחוק,

וצ"ע]. ומתוך כך הסיק: "והוי יודע שיש מי שפוסק דמפקינן ממונא באומדנא דמוכח, ומכל מקום מהאי עובדא [משפט שלמה] ליכא הכרח".

- ד -

**ואמנם כדיני נפשות מפורש בסוגיות**

הגמרא (סנהדרין לו, ב; שבועות לד, א)

שאין מסתמכים על אומדנא: "תניא אמר רבי שמעון בן שטח, אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, ואמרתי לו, רשע, מי הרגו לזה, או אני או אתה. אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת – היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו. אמרו, לא זזו משם עד שבא נחש והכישו, ומת".

**מעשה** זה נפסק להלכה, כמובא בדברי הרמב"ם (סנהדרין כ, א) "אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה, אפילו ראוהו העדים רודף אחר חברו והתרו בו והעלימו עיניהם או שנכנסו אחריו לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם ביד ההורג, הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו. ועל זה וכיוצא בו נאמר (שמות כג, י) וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תִּהְיֶה עִבְדָּהּ זֶה, זה ראהו שעבד את החמה והתרה בו וזה ראהו שעבד את הלבנה והתרה בו, אין מצטרפין, שנאמר וְנָקִי

וְצִדִּיק אֶל תְּהַרְגֵהוּ, הוֹאִיל וַיֵּשׁ שֵׁם צַדִּיק לְנִקְיוֹתוֹ וּלְהַיּוֹתוֹ צַדִּיק, אֶל תִּהְרַגְוֵהוּ.".

**יתר** על כן, הרמב"ם בספר המצות (לא תעשה רצ) מנה זאת כאחד מתרי"ג מצוות: "שהזהירנו שלא לחתוך הגדרים באומדן הדעת החזק ואפילו היה קרוב אל האמת. כמו שיהיה אדם ירדפהו שונאו להרגו ולהנצל ממנו יכנס בבית אחד ויכנס הרודף ההוא אחריו ויכנס אנחנו אחריהם ונמצא הנרדף הרוג והוא מפרפר, ושונאו שהיה רודפו עומד עליו והסכין בידו ושניהם מנטפין דם. הנה זה הרודף לא יהרגוהו הסנהדרין על צד חתוך הגדר, אחר שאין שם עדים מעידים שראו ההריגה. ובאה האזהרה בתורת האמת מהרוג זה והוא אמרו יתעלה (שמות כג, ז) וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תְּהַרְגֵהוּ כִּי לֹא אֶצְדִּיק רָשָׁע".

**וכן** מבואר בדברי ספר החינוך (מצוה פב) שכתב: "שלא יהרגו בית דין הנידון כי אם בעדים מעידים על אותו ענין שהוא נהרג עליו שראוהו שעשה אותו בעיניהם ממש, לא שיעידו עליו מצד אותות חזקות, ועל זה נאמר וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תְּהַרְגֵהוּ, כלומר הזהר עד מאד לבל תהרוג אדם שיהא באפשרות שלא עשה מה שאמרו עליו שעשה. וכן הוא מפורש במכילתא, שאמרו שם, ראוהו רודף אחר חברו להרגו והתרו בו ישראל הוא, בן ברית הוא, אם הרגת אותו תהרג, והעלימו עיניהם שלא ראו בהכותו אותו, ומצאוהו מיד הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם מיד ההורג. שומע אני יהא חייב, תלמוד לומר וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל

תְּהַרְגֵהוּ. הרי שמפני שהעלימו עיניהם בעת ההכאה, נפטר זה".

**ובמעם** הדבר, מדוע לא סומכים על ה"אומדנא" המוכיחה מיהו הרוצח, ביארו הרמב"ם והחינוך: "שאלו התירה התורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאד, שאפשר שיהיה קרוב מן המחוייב המציאות כגון זה שהמשלנו, היינו חותכים הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט ובמה שהוא יותר רחוק גם כן עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים פעמים במעט אומדן לפי דמיון הדיין ומחשבתו. ולכן סגר יתעלה את הפתח הזה ואמר שלא יחתך גדר העונש אלא כשיהיו העדים מעידים, שהם ידעו בודאי שזה עשה המעשה ההוא באמת בלא ספק ובלא דמיון כלל".

**ואף** שהיה משמע מדבריהם כי דווקא בדיני נפשות אין לסמוך על "אומדנא", בגלל החשש שמא יומתו אנשים שלא כדין, אך בדיני ממונות אפשר לסמוך על "אומדנא" לשפוט על פיה, כתב המהרי"ק (שורש קכט) כי בסוגיית הגמרא במסכת שבועות השוו בין דין "גמל האוחר" לדברי רבי שמעון בן שטח בדין "הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם ביד ההורג", "ואם איתא דיש לחלק בין דיני נפשות לדיני ממונות לענין אומדנא, ונימא דבדיני נפשות לא אזלינן בתר אומדנא ואפילו באומדנא רבה כי ההיא דשמעון בן שטח דרץ אחר חברו, מכל מקום לענין דיני ממונות אזלינן בתר אומדנא רבה כי האי [דגמל האוחר], אם כן מאי פריך [התם

בסוגיא] הווי ליה למימר דעד כאן לא פליג רבי אחא על רבנן אלא דווקא לענין דיני ממונות, אבל לענין דיני נפשות מודה הוא דלא אזלינן בתר אומדנא, אלא ודאי דאין לחלק. ומדחזינן דבדיני נפשות לא אזלינן בתר אומדנא אפילו באומדנא רבה כי האי דשמעון בן שטח דרץ אחר חברו, ואף על גב דפשיטא שאין לך אומדנא דמוכח גדול מזה, הוא הדין בדיני ממונות לרבנן דפליגי אדרבי אחא, והלכתא כוותייהו.

**וכפי** שציין המהרי"ק: "הלא ידוע הוא שפסקו רב אלפס ורבנו משה בן מיימון והסמ"ג דאין הלכה כרבי אחא אלא כרבנן, דאומרים דאפילו זה מנוגח וזה

מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישך, אין לומר בידוע שזה נגחו וזה נשכו, אלא אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה. והוא הדין בכל אומדנא שבעולם, ואפילו כגון כביוצא דההיא דשמעון בן שטח דאמר אראה בנחמה אם לא ראיתי שרץ אחר חברו לחורבה ורצתי אחריו ומצאתי חרב בידו ודם מטפטף והרוג מפרפר, דבכי האי גוונא לא מחייבנן ליה".

**הנה** כי כן מתבאר בדברי הרמב"ם השו"ע והמהרי"ק, שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח, לא בדיני נפשות ולא בדיני ממונות – וכפי שנראה מהגמרא בדין "גמל האוחר" לדעת רבנן.

★ ★ ★

– ה –

**מאידיך** גיסא, מסוגיות אחרות בש"ס נראה כי מותר לפסוק על פי אומדנא דמוכח [כפי שהביא הרא"ש בכלל קז סע' ו].

• במסכת בבא בתרא (קלב, א) מובא: "הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים, ואחר כך בא בנו, מתנתו מתנה [והאחרים זוכים בנכסים]. רבי שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה, שאילו היה יודע שבנו קיים לא כתבן. ואמר רב נחמן, הלכה כרבי שמעון בן מנסיא". לדעת רבי שמעון בן מנסיא, אף שלא אמר במפורש שהוא נותן את הנכסים לאחרים משום שסבור שבנו מת, מכל מקום ברור הדבר שמחמת כן

עשה זאת, והרי זה כאילו אמר כן מפורשות, משום שיש "אומדן דעת" שכך רצה. וכן פסק הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ו ה"א) "לעולם אומדין דעת הנותן, אם היו הדברים מראין סוף דעתו, עושין על פי האומדן אף על פי שלא פירש, כיצד מי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת, וכתב כל נכסיו לאחר מתנה גלויה גמורה ואחר כך בא בנו, אין מתנתו קיימת, שהדברים מוכיחים שאילו ידע שבנו קיים לא היה נותן כל נכסיו", וכדבריו פסק מרן השלחן ערוך (חו"מ סי' רמו סע' א).

• במשנה במסכת בבא בתרא (קמו, ב) מובא: "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ושייר [מנכסיו] קרקע כל שהוא [שלא כלל אותה במתנתו] מתנתו קיימת. לא שייר קרקע כל שהוא, אין מתנתו קיימת".

את הכל לאשתו, ולא נתכוון אלא לעשותה אפוטרופא כדי שיחלקו לה בניו כבוד". כאשר שכיב מרע כתב בצוואתו שהוא נותן את כל נכסיו לאשתו, אין הנכסים נקנים לה והיא רק "אפוטרופוס" השומרת על הנכסים ליתנם לבניו. היות וחכמים אמרו את דעתו, שאדם אינו מניח את בניו בלא נכסים ונותן הכל לאשתו, ולפיכך מסתבר שלא נתכוין אלא למנותה כאפוטרופוסית על הנכסים, כדי שבניו יחלקו לה כבוד.

**ובן פסקו הרמב"ם** (הלכות זכיה ומתנה פ"ו ה"ד) והשלחן ערוך (חו"מ סי' רמו סע' יב) "הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופוס".

• במשנה במסכת כתובות (נד, ב) מובא: "אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה [בכתובתה], אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה, יוסיף. נתארמלה [התאלמנה] או נתגרשה, בין מן האירוסין בין מן הנשואין – גובה את הכל; רבי אלעזר בן עזריה אומר, מן הנשואין גובה את הכל [דהיינו גם את ה"תוספת"], מן האירוסין [אבל אם התאלמנה מן האירוסין] בתולה גובה מאתים, ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה". ובסוגיית הגמרא (נה, א) מבואר מדוע אלמנה מן האירוסין לא מקבלת "תוספת" כתובה "משום דאזלינן בתר אומדנא". ופירש רש"י: "בדבר שאינו מפורש אומדין בית דין ואומרים סתם איניש להכי איכוון, דלא כותב לה ממונו חנם אלא לחיבת ביאה". כאשר נכתבת "תוספת" בכתובה, אומדים את דעתו של הבעל שלא כתב כן אלא

ובגמרא שם: "מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא, אמר רב נחמן רבי שמעון בן מנסיא היא" [המובא לעיל]. ופירש רשב"ם: "מאן תנא דסבירא ליה דאזלינן בתר אומדנא דדעתא דנותן מתנה, אף על פי שלא פירש כמי שפירש דמי, דקתני היכא דלא שייר קרקע כל שהוא אמדינן דעתיה שנתייאש מן החיים, ולהכי לא שייר, ואדעתא דהכי יהב, שאם ימות תתקיים המתנה ואם יעמוד תחזור לו ולא תתקיים המתנה". לדעת רבי שמעון בן מנסיא, ניתן לבטל מתנה שניתנה "בסתם" על פי בירור אומדן דעתו של הנותן, ואף על פי שלא פירש את כוונתו. ולכן דברי המשנה ששכיב מרע שנתן את כל נכסיו ולא שייר לעצמו כלום, ולאחר מכן עמד מחוליו "אין מתנתו קיימת", כי אומדים את דעתו שנתן את המתנה מחמת שהיה בטוח שימות מחוליו, ודעתו היתה שאם לא ימות מחוליו המתנה לא תתקיים.

**דין זה נפסק בדברי הרמב"ם** (הלכות זכיה ומתנה פ"ח ה"ד) שכתב: "שכיב מרע שכתב כל נכסיו מתנה סתם ולא שייר כלום, אם עמד חוזר, ואפילו קנו מידו כדי ליפות את כחו, בין שהקנה כל נכסיו לאחד בין שכתבם לשנים, שאומד דעת הוא שלא נתן זה הכל אלא שנתכוון שלא יקנו כלום אלא לאחר מותו". ודבריו הובאו להלכה בשו"ע (חו"מ סי' רנ סע' ד).

• עוד מובא במסכת בבא בתרא (קלא, ב) "הכותב כל נכסיו לאשתו, לא עשאה אלא אפוטרופא". ופירש רשב"ם: "דאומד הדעת הוא דאין אדם מניח את בניו ונותן

משום "חיבת ביאה", ולכן אם לא נשאה אלא גירשה [או התאלמנה] מן האירוסין, אינה מקבלת את "תוספת" הכתובה.

**דין** זה הובא להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות אישות פ"י ה"א) "המארס את האשה וכתב לה כתובה ולא נכנסה לחופה, עדיין ארוסה היא ואינה נשואה, שאין הכתובה עושה נישואין, ואם מת או גרשה גובה עיקר כתובתה מבני חורין ואינה גובה תוספת כלל הואיל ולא כנסה". וכן נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר ס"ג נה סעי' ו').

- ו -

**הלימוד מהמעשה של רב בנאה שהסתמך על "אומדנא" בדיני ממונות**

**במסכת בבא בתרא** (נח, א) מסופר על אשה שאמרה לבתה "הך איתתא עשרה בני אית לה, ולית לי מאבוך אלא חד" [האשה העידה על עצמה שמכל עשרת ילדיה רק אחד מבעלה]. וכאשר שמע זאת בעלה, ציווה על בני משפחתו [בצוואת שכיב מרע] שיתנו את כל נכסיו "לחד ברא" [לאחד מבניו]. בני המשפחה שלא ידעו מי היורש, באו לשאול את רבי בנאה מה לעשות, שהציע להם: "זילו חבוטו קברא דאבוכון, עד דקאי ומגלי לכו להי מינייכו שבקא". רבי בנאה אמר לבניו של הנפטר שילכו ויכו על קבר אביהם, עד שיקום מקברו ויגלה להם למי מהם הניח את נכסיו. ופירש הרשב"ם: "ולנסותם נתכוון, שאותם שהם ממזרים הן עזי פנים וילכו לחבוט". ומסופר שם שכל הבנים

הלכו וחבטו על קבר אביהם, למעט בן אחד שלא הלך. וכאשר ראה זאת רבי בנאה, פסק להם: "כולהו נכסי דהאי". כלומר, רבי בנאה הכריע על פי אומדן דעתו, שכל הנכסים שייכים לבן שלא הלך לחבוט על קברו של אביו - כי בן אמיתי בוודאי לא יעלה על דעתו להכות את קבר אביו. ממעשה זה למד הרא"ש (כלל קז ס"ו) כי "בכל דינא דלא אפשר לברורי, לא אמרינן יהא מונח עד שיבא אליהו, אלא ידון הדיין לפי מה שעניו רואות, אומד דעתו בסברא מועטת, שנראה לו שאותו שהיה בנו היתה יראתו תקועה בלבו וחלק כבוד לאביו, ונתן לו כל הנכסים".

**על** פי זה כתב הרא"ש במעשה שהיה באחד מבעלי דינים שסירב להשיב על שאלות הדיינים "יעשה הדיין כאילו השיב ונתברר שקרו, ויחייבנו מאומד הדעת, אעפ"י שאינו יכול לברר שקרו בביאור ובפירוש. מאחר שהעדר הביאור בא מחמת רמאותו, שאינו רוצה להשיב על חקירות ודרישות כדי שיתברר שקרו, אומדנא דמוכח הוא, ורשאי דיין מומחה לדון באומדנא דמוכח כזה. ואין זה נקרא דברים שבלב, מאחר שהיא סברא מוכחת, כההיא דרב בנאה". ומוסיף: "דבר שאין יכול להתברר כלל דן אותו רבי בנאה באומדנא דמוכח, כל שכן בנדון זה, שהרמאי מונע ההתבררות והעדרת האמת, שראוי לדונו לפי אומד דעתו. והחכם רבי בנאה למד דין זה מאב החכמים, במעשה שבא לפניו על שתים נשים זונות, שדן אותן באומד הדעת, שנראה לו שרחמי האם

נכמרו על בנה, ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ע"ה ואמרה כי היא אמו. וכן חכמי הגמרא בכמה מקומות פסקו דבריהם באומד דעתם" [ומציין את סוגיות הגמרא שהובאו לעיל].

**דברי הרא"ש** הובאו להלכה בבית יוסף ובשו"ע בהלכות דיינים (חור"מ סי' טו סע' ד-ה) "כשהנתבע רמאי אין הדיין יכול להסתלק שלא ישתכר הרמאי ברמאותו אלא ידרוש ויחקור יפה לבטל רמאותו ואם נראה לו באומדנא דמוכח שהוא חייב יחייבנו, אם הוא דיין מומחה ויחיד בדורו". וכתב הסמ"ע (ס"ק יג) "כן אם הנתבע אינו רוצה להשיב על כל דבר שחוקר אותו, ודאי רמאי הוא ויכול לפסוק לו כאילו השיב לו ונתברר השקר".

**ומבואר** איפוא בדברי השו"ע, כי ניתן להסתמך על אומדנא דמוכח כדיני ממונות – כמבואר בסוגיות הגמרא הנ"ל.

- ז -

#### אומדנא באישות ובדיני נפשות

**והנה** מדברי הרא"ש שהביא את משפט שלמה כראיה לפסיקת הלכה על פי אומדנא, יש ללמוד כי לדעתו ניתן להסתמך על "אומדנא" כדיני נפשות – שהרי מהכרעתו של שלמה מי אמו של התינוק נגזר דינו בענייני ירושה, יחוס, שקובעים אם יתחייב מיתה בביאה על אחת מקרובות אמו.

**וכן** מבואר בדברי המהרי"ק (שורש קכט) שכתב בתוך דבריו: "גבי מסוכן (בבא בתרא קמו, ב) סמכינן אאומדנא אפילו לענין אסור ערוה, ולא אמרינן העמידנה בחזקת אשת איש". וכוונתו לדברי הגמרא "מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא – רב ששת אמר, רבי שמעון שזורי היא, דתניא בראשונה היו אומרים היוצא בקולר [אסור בשלשלת כדי ליהרג על ידי המלכות] ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו. חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא [המפליג בים והיוצא בשיירה במדבר]. רבי שמעון שזורי אומר אף המסוכן". ופירש רשב"ם: "אף המסוכן הקרוב למיתה, שדעתו שיכתבו ויתנו דלפטור את אשתו מן הייבום נתכוון". לדעת רבי שמעון שזורי אומדים את דעתו של החולה המסוכן הנוטה למות שהיתה בכוונתו לגרש את אשתו, אף על פי שלא אמר זאת במילים ברורות.

**ומבואר** בדבריו כי על ידי ה"אומדנא" מתירים את אשת המסוכן להינשא, ומסתמכים על "אומדנא" לענין קביעת "אישות", ויש לכך השלכות "לענין איסור ערוה" ודיני נפשות. וזה סותר לכאורה את המבואר בדברי המהרי"ק [לעיל אות ד] שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח, לא כדיני נפשות ולא כדיני ממונות, וצ"ע.

**ואולי** היה מקום לחלק ולומר כי הסיבה שמתירים את אשת המסוכן להינשא על סמך אומדנא, נובעת מהכלל הידוע "משום עיגונא אקילו בה רבנן", כלומר



חז"ל הקלו בכמה הלכות כדי שהאשה לא תשאר בכבלי עגירות ותוכל להינשא, כגון: שליח המביא גט ממדינת הים רשאי להעיד על כשרותו, ואין צורך בעדות של שני עדים. וכן האשה שהלך בעלה למדינת

הים, רשאית להינשא על סמך עדותו של עד אחד שאמר שבעלה נפטר. ויתכן כי זו איפוא הסיבה להתיר את אשת המסוכן להינשא על סמך אומדנא, כדי שלא תישאר עגונה, וצ"ע.

ומעתה יש ליישב את הסתירה בין סוגיית הגמרא הנ"ל ופסק השו"ע כהמעשה ברבי בנאה, שנלמד מהם כי ניתן להסתמך על אומדנא דמוכח בדיני ממונות ואף באישות ודיני נפשות, לסוגיית הגמרא ופסק השו"ע בנדון "גמל האוחר" שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח.

ומצאנו בדברי הפוסקים הסברים שונים ביישוב הסתירה, ומהם נלמד אימתי מסתמכים על 'אומדנא' כהוכחה חותכת להכריע ספקות.

★ ★ ★

#### - ח -

**אומדנא "להוציא" או "להחזיק" ממון**

**הרדב"ז** (ח"א סימן רפז) כתב כי "אפילו לדעת הרמב"ם ז"ל דפסק כרבנן דלא אזלינן בתר אומדנא, הני מילי לאפוקי ממונא, אבל לאוקמי ממונא הדבר ברור דאזלינן בתר אומדנא". ומבואר בדבריו בביאור שיטת הרמב"ם שיש לחלק בין "אומדנא" אשר מכוחה "מחזיקים" ממון אצל ה"מוחזק" – שמסתמכים עליה, ל"אומדנא" שמכוחה "מוציאים" ממון, שאין מסתמכים עליה.

**או"ח** המהרי"ק (שורש קכט) דחה את החילוק, והוכיח כי מסתמכים על אומדנא גם "להוציא" ממון מהמוחזק: "ולא תימא דהיינו דוקא להחזיק ממון, אבל לא להוציא ממון מחזקתיה, דהא בריש פרק אף על פי (כתובות נה, ב) מייתי ההיא

דאמר רב גבי מתנת שכיב מרע שכתוב בו קנין דארכביה אתרי רכשי, וקאמר דהיינו מטעם אומדנא, ומדמה לה לההיא דרבי אלעזר בן עזריה (בנדון תוספת כתובתה לארוסה, הובא לעיל אות ה), דלא כתב לה אלא על מנת לכונסה". וכן גבי מסוכן (בבא בתרא קמו, ב; הובא לעיל אות ז) סמכין אאומדנא אפילו לענין אסור ערוה, ולא אמרינן העמידנה בחזקת אשת איש".

**וכוונתו** לדברי הגמרא במסכת כתובות (נה, ב) "מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין, בבי רב משמיה דרב אמרי ארכביה אתרי רכשי, הרי היא כמתנת בריא והרי היא כמתנת שכיב מרע". ופירש רש"י: "מתנת שכיב מרע אינה צריכה קנין, שתיקנו חכמים שדבריו ככתובים וכמסורים שלא תיטרף דעתו עליו. ואם כתוב בה קנין, אמר רב ארכביה אתרי רכשי, כמו רכבי הַרְכָּשׁ (אסתר ח, ט), כלומר נתן בה שתי כוחות

- על ידי שכתוב בה [הנוסח של מתנת שכיב מרע] "כדקציר ורמי בערסיה" [כאשר היה חולה ושוכב במיטתו], וכל לשון שכיב מרע נתן בה כח שכיב מרע, ועל ידי קנין שכתוב בה שאינו נוהג אלא בבריא, נתן בה כח בריא". כאשר שכיב מרע כותב צוואה בלשון "צוואת שכיב מרע", ועוד מוסיף ועושה קנין [למרות שאינו חייב בכך, כי "דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים" גם ללא קנין], הרי הוא נותן למתנה את שני הכוחות, כח של מתנת שכיב מרע - להקנות בה גם הלוואות [אע"פ שבדרך כלל אי אפשר להקנות הלוואות שלא בקנין]. וכח של מתנת בריא שאם הבריא אינו יכול לחזור בו [למרות שבמתנת שכיב מרע אם הבריא יכול לחזור בו]. והטעם לכך "דהיינו מטעם אומדנא", ומסביר רש"י (שם ד"ה שמא) "ושמענין מיהת דרב בתר אומדנא אזיל, שאומד דעתו של זה דלארכביה אתרי רכשי עבד, ואף על פי שלא פירש, מפיק רב ממונא בהכי".

**ומבואר** איפוא, כי על ידי ה"אומדנא" השכיב מרע נתן כח מיוחד למתנתו ו"מוציאים" ממון - בניגוד לדברי הרדב"ז שנקט שאין להסתמך על "אומדנא" להוציא ממון.

- ט -

#### אומדנא כשהמעשה מבורר

**ולכן** כתב מהרי"ק ליישב את סתירת הסוגיות: "דודאי דכל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקים באומדן דעת הנותן או המוכר או

המגרש, אזלינן בתר אומדנא. אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים כי ההיא דגמל אחר, דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומדן, בהא ודאי פליגו רבנן עליה דרבי אחא וקיימא לן כוותייהו לדעת הפוסקים הנזכר למעלה".

**המהרי"ק** קובע כי ניתן להסתמך על אומדנא כאשר המעשה עצמו מבורר לדיינים, ויש ספק מה היתה דעתו של המוכר או הנותן או המגרש, וכך מדובר בכל סוגיות הגמרא שהובאו לעיל [אות ה] - מי שהלך בנו למדינת הים וכתב כל נכסיו לאחרים ואחר כך בא בנו; שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ולא שייר קרקע כל שהוא; הכותב כל נכסיו לאשתו; בדין תוספת כתובה לגרושה או לאלמנה מהאירוסין, ובמעשה עם רבי בנאה.

**אבל** לא מסתמכים על אומדנא כאשר המעשה עצמו אינו מבורר, והאומדנא נצרכת לברר מה היה המעשה - כבנדון שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, ואחד השוורים היה מועד, וגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו, שהאומדנא מבררת את המעשה, מי היה המזיק.

- י -

#### אומדנא דמוכחא טובא

**תירוצין** נוסף על הסתירה בסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים האם מסתמכים על אומדנא, או לא, כתב הב"ח (חו"מ סי' תח ס"ב) כאשר ה"אומדנא" היא "אומדנא דמוכחא

"יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא, שהוא דן כפי מה שיודע. הואיל וסמכה דעתו של דיין על דברי זה, אפילו היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבו סומך עליו ודן, ואין צריך לומר אם ידע הוא עצמו שזה חשוד". והגביל זאת: "כל אלו הדברים הן עיקר הדין, אבל משרבו בתי דינים שאינם הגונים ואפילו היו הגונים במעשיהם, אינם חכמים כראוי ובעלי בינה, הסכימו רוב בתי דיני ישראל שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה, ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו בעדות אשה או פסול, וכן בשאר כל הדינים, ולא ידון הדיין בסמיכת דעתו ולא בידיעתו, כדי שלא יאמר כל הדיוט לבי מאמין לדברי זה ודעתי סומכת על זה".

**ודבריו** נפסקו להלכה בשו"ע (ח"מ סי' טו ס"ה) "יש לדיין לדון דיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אע"פ שאין שם ראיה ברורה. ומשרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה הסכימו שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו על פי עדות אשה או קרוב, אע"פ שדעתו סומכת על דבריהם. וכן אין מוציאים מהיתומים אלא בראיה ברורה, לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או הטוען". ומבואר בדבריהם כי בזמן הזה אין לדון על פי "אומדנא".

טובא" - הוכחה חזקה וחזקת, ניתן להסתמך עליה "מה שכתב רבינו [הטור] בסימן ס"ה סעיף כ"א דהרא"ש בתשובה הביא ראיה מדרכ אחא דאזלינן בתר אומדנא, אין כוונתו אלא לומר כיון דאשכחן תנא דאזל בתר אומדנא אף על גב דלית הלכתא כוותיה, מכל מקום באומדנא דמוכחא טובא כי התם מודה אף תנא קמא דאזלינן בתר אומדנא". כלומר, כאשר נמצאו שור או גמל הרוגים, הסבירות שהמזיק הוא שור המועד או גמל האוחר ולא שוורים או גמלים אחרים, היא כמעט ודאית, ולכן על "אומדנא" מסוג זה נפסק בשו"ע שניתן להסתמך עליה.

**וכן** נקט להלכה המהר"ם אלשיך (סימן מ) "בגווני אחרוני דאומדן דעתא על ידי אמתלאות דאפשר לן למיקם עלה דקושטא דמילתא מרעין ליה לשטרא ומפקינן ממונא באומדנא דמוכח". וכן משמע בדברי נתיבות המשפט (ח"מ סימן טו ס"ק ב) "והא דמהני אומדנא להוציא מיתומים, נראה דוקא אומדנא שהיא אומדנא לכל העולם".

**ומבואר** בדבריהם שאם ה"אומדנא" היא הוכחה חזקה מאד ניתן להסתמך עליה.

- יא -

#### אומדנא דמוכח בזמן הזה

יחד עם זאת, ההסתמכות על "אומדנא", אינה מסורה לכל דיין, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק כד הלכה א)

**אולם** בהמשך דבריו פסק מרן השו"ע: "ואעפ"כ אם העיד אדם נאמן בדבר מכל הדברים, ונטתה דעת הדיין שאמת הוא אומר, ממתין בדין ואינו דוחה עדותו ונושא ונותן עם בעלי דינים עד שיוודו לדברי העד, ודורש וחוקר עד שיתברר הדבר, או יעשו

פשרה או יסתלק מן הדין כמו שנתבאר". כלומר, ה"אומדנא" יכולה לשמש את הדיין כאמצעי לחץ להמשיך לדורש ולחקור את בעלי הדינים עד שישכיל לבירור האמת, או לכל הפחות לעשות "פשרה" ביניהם.

**נמצא לסיכומם של דברים**, כי בתנאים הבאים ניתן להסתמך על "אומדנא" בדיני ממונות:

- **"להחזיק" ממון** – לדעת הרדב"ז.
  - **כאשר המעשה עצמו מבורר לדיינים**, ויש ספק מה היתה דעתו של המוכר, הנותן או המגרש – לדעת המהרי"ק.
  - **אומדנא דמוכחא טובא** [הוכחה חזקה וחזקת] – לדעת הב"ח, מהר"ם אלשיך ונתיבות המשפט.
- אולם החילוקים הנ"ל נאמרו בדיני ממונות, ואילו בדברי הרא"ש [אות ז] שהביא את משפט שלמה כראיה לפסיקת הלכה על פי אומדנא, מבואר כי ניתן להסתמך על "אומדנא" גם בדיני נפשות, ולכאורה לא מצאתי בדברי הפוסקים, האם למעשה גם בדיני נפשות ניתן להסתמך על אומדנא, והאם נאמרו תנאים אימתי מסתמכים על אומדנא, וצ"ע.



אולם למעשה בזמן הזה "שרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה", אין לפסוק הלכה על פי "אומדנא". וה"אומדנא" מהווה "כלי" בלבד, בידיו של הדיין להמשיך לשאת ולתת עם בעלי הדינים ולחוקרם הדק היטב עד שיוודו לדברי העד או יעשו פשרה.

לאור האמור נראה כי גם "ראיה נסיבתית" שהיא בגדר "אומדנא" המוכיחה את אמיתות הטענה, אין בכוחה להכריע את פסיקת הדין על פיה לבד, והיא "כלי" המשמש את הדיינים לחקור את בעלי הדינים עד לבירור האמת, ולעשיית "פשרה" ביניהם.

וכן מתבאר במכתבו של רבי משה שאול קליין (הובא בקובץ ישורון, כרך יב עמ' תקלג) בשם הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ, אודות בדיקת ד.ג.א. המשמשת אמצעי זיהוי בכל מעבדות המשטרה והמכונים לרפואה משפטית – האם ניתן להרשיע אדם ולהפלילו על סמך בדיקה זו, כאשר נמצאו דגימות מגופו בזירת הפשע: "בדיני ישראל אין

להוכיח הרשעת אדם על סמך הוכחות, אפילו הוכחות ביותר, אלא על פי שני עדים יקום דבר". והיינו כמבואר לעיל, שגם "אומדנא דמוכח" אינה מועילה לפסוק על פיה את הדין, וכן כל "ראיה נסיבתית", ואפילו הטובה ביותר כבדיקת ד.ג.א. – אין בהם בכדי להוכיח את אשמת הנאשם ולחייב את המזיק.

### ענף ב – מכונת אמת

"מכונת אמת" [Polygraph] הוא מכשיר שנועד לקלוט את תגובותיו הבלתי רצוניות של בן אדם כדי לבדוק אם הוא משקר, בהתבסס על ההנחה שכאשר אדם משקר, מתרחשים בגופו שינויים פיזיולוגיים בלתי נשלטים כגון: עלייה בלחץ דם, שינוי בקצב דופק הלב ושינוי במוליכות החשמלית של העור [ראה בפסקי דין ירושלים (כך ו עמ' יד) תיאור הפעולה של מכונת אמת, על פי דו"ח הועדה לענין פוליגרף מחודש שבט תשמ"א].

מאז הומצאה מכונה זו ונעשה בה שימוש בחקירות פליליות, דנו הפוסקים האם לתוצאות הבדיקה יש משקל בהכרעת הדין, והאם בית הדין יכול להכריח את הצדדים להיבדק בה – ובירור הדברים יסודו בשאלה האם תוצאות הבדיקות מהוות "אומדנא", ועד כמה מסתמכים על "אומדנא" זו בדיני נפשות ובדיני ממונות.

### – יב –

להעיד בפניו, היו אריות שואגים ונוהמים כמו שיש במדרש, ומתוך כך היו מתפחדים להעיד עדות שקר".

**הבאר** משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סי' עט) למד מדברי המדרש כי שלמה המלך העמיד "מכונת אמת" לגלות האם העדים דוברי אמת: "הרי שעשה שלמה מכונה, היינו גלגלים להפחידם שיעידו האמת. ואם כן איננו רחוק שעל פי תורתנו הקדושה מותר לנסות העדים, וגם לבדוק התובע והנתבע בלי דעדעקטער [מכונת אמת] גם כן לדעת אם אומרים האמת או לא". אולם דחה זאת: "אבל באמת אין משם דמיון לשאלתינו, דבודאי לעשות כל ההתפעלות שיעידו העדים האמת ולא ישקרו ח"ו, שרי

**בילקו** שמעוני (אסתר רמז תתרמו) מתואר הכסא שעשה המלך שלמה בחכמתו: "שש מעלות היו לכסא, וכל מעלה ומעלה מכובשת באבנים טובות ומרגליות והם לבנות ירקרקות ואדמדמות, ויש בהם כזכוכית טובה קריסטאלי. וכשהיו הכהן גדול והזקנים שואלים בשלום המלך, יושבים מימינו ומשמאלו ודנים עמו הדין, וכשמעלים את העד לפני שלמה היו מנגנות פוקעים, גלגלות חוזרים, אריות נוהמים, נשרים פורחין, טווסים רצים, ולמה – לחטוף לבם של עדים בשביל שיעידו אמת". דברי המדרש הובאו בתוספות במסכת יומא (נד, ב) "שכשהיו עדים באים

ושרי. אבל אחר שהעידו או בשעת עדות לחשדם שמעידים שקר ויהיה שרי לעשות פעולות לדעת אם האמת מעידים או לא, אין לנו ממצע שלמה המלך שום ראיה כלל".

**ב'לומר**, להשתמש ב"מכונה" כדי להרתיע את העדים לפני מתן העדות, ודאי מותר. וכך נהג שלמה המלך כאשר ציוה על העדים להעיד בסמוך לחיות שהיו בכסאו כדי שיפחדו פן יבולע להם אם ישקרו. וממילא אין מכך הוכחה שניתן להסתמך על "מכונה" לאחר שהעדים כבר העידו, כפי שנעשה על ידי ה"מכונת אמת".

**ודגו** הפוסקים, האם תוצאות הבדיקות מהוות "אומדנא", שיש לה משקל בהכרעת הדין.

- יג -

**בשו"ת** יביע אומר (ח"ז חר"מ סי' ח) כתב: "לפי מה שהוסבר לנו מפי מומחים לדבר, כי ברישום של המכונה אין הוכחה ברורה וחותכת לאמיתות הענין הנדרש, אלא עם התרשמותו ושיקול דעתו של החוקר ומפעיל המכונה, על פי התנהגות הנחקר ולחץ הדם שלו וכיוצא בזה, ואין זה אלא אומדנא בעלמא. והרי ידוע שגם בדיני ממונות אין הולכים אחר אומדנא, וכמ"ש הרמב"ם (הלכות נזקי ממון פ"ח הי"ד) "שור שהיה רועה על גב הנהר ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישך אין

אומרין בידוע שזה נשכו וזה נגחו, אפילו גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו אין אומרין בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן תח ס' ב). וכל שכן באומדנא של החוקר במכונת האמת דלא הוא אומדנא דמוכחא כלל". והוסיף: "ולפע"ד אפילו לאוקומי ממונא דמהני אומדנא, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז [לעיל אות ח], מכל מקום בדיקת הפוליקרף לא חשיבא אומדנא אפילו לפטור, דהויא אומדנא גרועה, כי לפעמים יש סיבות מיוחדות להתרגשות הנחקר ועליית לחץ הדם שלו, ואין הכרח כלל לקבוע שהוא משקר".

**ובן** נקט להלכה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן מז) במענה לשאלה האם יש לשלוח אשה [שנחשדה בניאוף] להיבדק במכונת אמת, וכתב באופן נחרץ: "לדעתי אין לזה כל מקום בהלכה, וזאת הן מכח זה שאין בכוחה של מכונה הזאת להוכיח בבטחה, והן מכח זה שכמה וכמה תקלות נגרמות לא פעם במכונה מסיבות שונות, כאשר גם אלה הדנים בערכאות מודים לכך. וכבר קבעו לנו חז"ל בפסחים (נד, ב) דאחד מהשבעה דברים המכוסים מבני אדם הוא שאין אדם יודע מה בלבו של חברו. והעיקר בזה על שאין לסמוך ולדון על יסוד מכונה כזו, הוא מפני שגזירת התורה היא שרק על פי שנים עדים יקום דבר. ומזה איפוא דעל אחת כמה וכמה שאין כל מקום לפי ההלכה להסתייע בפסיקת הלכה על יסוד תוצאות של מכונת אמת,

– אחתכנו ויהא קולר תלוי בצוואר עדים, תלמוד לומר (שמות כג, ז) מְדַבֵּר שֶׁקָּר תִּרְחֶק.

וּלְכֵן כְּשֶׁהֲדִינִים סְבוּרִים שֶׁהֲדִין שְׂבֵא לִפְנֵיהֶם הוּא "דִּין מְרוּמָה", מוֹטֵל עָלָיו לַחְקוֹר וּלְדַרוֹשׁ כְּדֵי לִפְסוֹק אֶת הַדִּין לְאִמְיָתוֹ. וְאִם גַּם לְאַחַר הַדְרִישָׁה וְהַחֲקִירָה עֲדִיין לְבוֹ שֶׁל הַדִּין נִוקֵפוּ, אֲסוּר לוֹ לִפְסוֹק דִּין זֶה, אֲלֵא יִפְסְקֵנוּ דִּיין אַחֵר שֶׁלְבוֹ שִׁלֵּם בְּדָבָר, כְּדִבְרֵי הַרְמָב"ם (הַלְכוֹת סְנֵהֲדִין פ"ד ה"ג) "מִנִּין לְדִיין שֶׁהוּא יוֹדֵעַ בְּדִין שֶׁהוּא מְרוּמָה, שֶׁלֹּא יֵאמַר אַחַתכְנוּ וְיִהְיֶה הַקּוֹלָר תְּלוּי בְּצוּוֹאֵרֵי הָעֵדִים, תְּלִמּוּד לֹמַר מְדַבֵּר שֶׁקָּר תִּרְחֶק. כִּיִּצַּד יַעֲשֶׂה, יִדְרוֹשׁ בּוֹ וְיַחְקוֹר הֶרְבֵּה בְּדְרִישָׁה וּבַחֲקִירָה שֶׁל דִּינֵי נִפְשוֹת, אִם נִרְאֶה לוֹ לִפִּי דַעְתּוֹ שֶׁאֵין בּוֹ רְמָאוֹת, חוֹתֵךְ אֶת הַדִּין עַל פִּי הָעֵדוֹת. אֲבָל אִם הִיָּה לְבוֹ נִוקֵפוּ שִׁישׁ בּוֹ רְמָאוֹת אוֹ שֶׁאֵין דַּעְתּוֹ סוֹמְכָת עַל דְּבָרֵי הָעֵדִים, אָף עַל פִּי שְׁאִינוֹ יִכּוֹל לִפְסֹלֵם, אוֹ שְׁדַעְתּוֹ נוֹטֶה שְׁבַעֲלֵ דִין זֶה רְמָאֵי וְבַעֲלֵ עֲרֻמָּה וְהִשְׁאִי אֶת הָעֵדִים אָף עַל פִּי שֶׁהֵם כְּשֵׁרִים וּלְפִי תוֹמֵם הָעֵידוֹ וְזֶה הִטְעָם, אוֹ שֶׁנִּרְאֶה לוֹ מִכֻּלֵּל הַדְּבָרִים שִׁישׁ שֵׁם דְּבָרִים אַחֲרִים מְסוּתָרִים וְאֵינֶן רוֹצִים לְגַלּוֹתָם, כָּל אֵלּוֹ הַדְּבָרִים וְכִיּוֹצֵא בֵּהֶן אֲסוּר לוֹ לַחְתּוֹךְ אוֹתוֹ הַדִּין אֲלֵא יִסְלַק עֲצָמוֹ מִדִּין זֶה וְיִדְיִנְנוּ מִי שֶׁלְבוֹ שִׁלֵּם בְּדָבָר, וְהָרִי הַדְּבָרִים מְסוּרִים לִלְב, וְהַכְּתוּב אוֹמֵר (דְּבָרִים א, יז) פִּי הַמְּשַׁפֵּט לֹאֱלֹהִים הוּא". מִרְן הַשׁו"ע (חו"מ סִימָן יז ס"ג ג) הִעֲתִיק לְהַלְכָה אֶת דְּבָרֵי הַרְמָב"ם, וְהוֹסִיף: "וְכִשְׁהִיָּה רוֹאֶה הָרָא"שׁ בְּאוֹמְדָנָא דְּמוֹכַח שֶׁהֲדִין מְרוּמָה, הִיָּה כּוֹתֵב וְנוֹתֵן בִּיד הַנִּתְבַּע שֶׁאֵין לְשׁוֹם דִּיין לְהַשְׁתַּדֵּל בְּדִין זֶה".

וממילא אין כל מקום לחייב את האדם להבדק במכונה כזאת".

וְכֵן הִסִּיק לְדִינָא רַבִּי צְבִי יְהוּדָה בֶּן יַעֲקֹב, אב"ד בְּתַל אַבִּיב, בְּסִפְרוֹ מִשְׁפָּטִיךְ לִיעֲקֹב (ח"ד סי' כג) "בְּעִנִּין עֲצָם קְבִיעַת אַחוּזֵי הַהֲצִלָּחָה [בְּבִדְיָקָה עַל יְדֵי מַכּוֹנֹת אִמְתָּ], הַדְּבָר לְעִנִּי דְּתַמּוּהָ, וְכִי אִם יוֹדְעִים הָאִמְתָּ עִם מִי, מַכּוֹנֹת אִמְתָּ לְשֵׁם מָה. הַקְּבִיעָה ה"מִדְּעִית" עַל אַחוּזֵי הַהֲצִלָּחָה עֲדִיין צְרִיכָה עִיּוֹן, בְּפֶרֶט שְׂכָאמּוֹר חֶלֶק גְּדוֹל מִהַמְּסַקְנָה בְּנוֹי עַל הַתְּרַשְׁמוֹת הַחוֹקֵר, אִם כֵּן אַחוּזֵי הַהֲצִלָּחָה שׁוֹנִים וּמִשְׁתַּנִּים מַחוֹקֵר אַחַד לְמִשְׁנָהוּ, מִשְׁיטוֹת חֲקִירָה כְּאֵלֶּה אוֹ אַחֲרוֹת. וְגַם אִם נִקְבַּל אֶת אַחוּזֵי הַהֲצִלָּחָה כְּנֻכּוֹנִים, לְעִנִּי דְּאֵין כָּאֵן גְּדֵר שֶׁל אוֹמְדָנָא דְּמוֹכַח, וְדֹאֵי לֹא שֶׁל אוֹמְדָנָא דְּמוֹכַח טוֹבָא, וּבִקְצִירַת הָאוּמָר אֲצִיין לְדְּבָרֵי הַנִּתְיָבוֹת [לְעִיל אוֹת י] דְּדוּקָא בְּאוֹמְדָנָא הִידוּעָה לְכָל הָעוֹלָם, בּוֹזֵה מַעֲיָקֵר הַדִּין נִיתֵן לְהוֹצִיא מִמּוֹן. אֲלֵא שְׁבַזְמָן הַזֶּה רַבּוֹ בְּתֵי דִין שְׁאִינִם הַגּוֹנִים, וְכַמֶּשֶׁ"כ הַרְמָב"ם [לְעִיל אוֹת יא], וְלֹא נִרְאֶה דְּבִדְיָקָת פּוֹלִיגְרָף הִיא אוֹמְדָנָא הִידוּעָה לְכָל הָעוֹלָם בְּדוּגְמַת אוֹמְדָנָא הִידוּעָה לְכָל הָעוֹלָם".

– יד –

הַסְתַּמְכּוֹת עַל מַכּוֹנֹת אִמְתָּ ב"דִין מְרוּמָה"

כְּאִשֶּׁר נִרְאֶה לְדִינִים שִׁישׁ רְמָאוֹת מִצַּד בְּעִלֵי הַדִּין אוֹ מִצַּד הָעֵדִים, אִמְרוּ חֲכָמִים: "מִנִּין לְדִיין שִׁיּוּדֵעַ בְּדִין שֶׁהוּא מְרוּמָה, שֶׁלֹּא יֵאמַר הוּאִיל וְהָעֵדִים מַעֲיָדִים

**על** פי האמור כתב בשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סי' עט) כי ב"דין מרומה" מותר לדיינים לבדוק את העדים במכונת אמת: "בדין מרומה שמצוה לעשות דרישה וחקירה גם בדיני ממונות, כמבואר בסנהדרין (לב, ב) ועיין רמ"א (חור"מ סי' טו) וסמ"ע (סי' ל ס"ק ג), בודאי שרי לבדוק העדים בהליי דעדעקטער [מכונת אמת] לברר האמת, ומכונה זו הוא קיום הדין של חקירה ודרישה כפי היכולת שבידינו, ואם המכונה מראה שהעדים משקרים, היינו שהמכונה מזעזע, יש לכאורה ראיה חותכת שבאמת אין לפסוק על פי עדותם".

**ובשו"ת** עמק הלכה (ח"ב סימן יד) הוסיף כי ב"דין מרומה" יש לבטל את עדותם של עדים שנמצאו משקרים בבדיקה במכונת אמת: "והנה אם קבלו העדים בדין מרומה ונמצא המכונה רותת, שזה מורה שהעדים משקרים, נראה ברור דעדותם בטילה, אע"ג דהמכונה לא הוי ברור גמור דמשקרים רק הוכחה יש שאינם אומרים האמת והוי בגדר אומדנא דמוכח, מ"מ אין לדון ע"פ עדותן כלל, כמ"ש התוספות (סנהדרין לב ד"ה כאן בדין מרומה), דביודעין שהוא מרומה, עדותם בטילה. ואם כן על ידי האומדנא דמוכח של המכונה, בודאי דהוי בגדר שיודעין בו שהוא מרומה, וממילא דאין לדון כלל על פי העדים".

**אולם**, מרן הגר"ע יוסף (יביע אומר, בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יב) השיג על דברי העמק הלכה: "ולפע"ד הפריז על המידה לתת אמון כל כך בתוצאות בדיקת הפוליקרף נגד עדות עדים כשרים, שאפילו

אם נאמר דמיירי שהדיינים בקיאים בטיב בדיקת הפוליקרף, וראו בעצמם תוצאות הבדיקה, אין בכח אומדנא זו לבטל עדות של עדים כשרים. ורק מן הראוי שיחקרו וידרשו עד שיגיעו לאמת, אבל לפסול עדות של עדים כשרים בגלל תוצאות בדיקת פוליקרף, אין לזה כל יסוד. וכל שכן אם התוצאות נתקבלו על ידי חוקר, שאין עדותו של אחד במקום שנים". ונמצא בדבריו כי מתחשבים בתוצאות בדיקת העדים במכונת אמת רק בכדי לחקור ולדרוש היטב את העדים אך לא עד כדי פסילת העדים.

- טו -

**מכונת האמת סיוע לשיקול דעתו של הדיין להוציא דין "אמת לאמתו"**

**ולענ"ד** נראה לדון בדבריהם על פי מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן עד) לבאר את דרשת חז"ל במסכת מגילה (טו, ב) "ליושב על המִשְׁפָּט (ישעיה כח, ו) זה הדין דין אמת לאמתו", ויש להבין "היאך יוציאו בית דין האמת לאמתו". וכן צ"ב מה פשר כפל הלשון "אמת לאמתו".

**וביאר** הרשב"א: "דבר זה אין בו ענין פרטי, שיוכל שום חכם לומר בדבר פלוני ובדבר פלוני. אלא כל בית דין לפי מה שהוא ענין במקומו ושעתו בחקירת הענין. אם היו שם עדים, איש או אפילו אשה, ובאיזה ענין היה, ולפי דעת הבית דין וחכמתו וחריפותו יכיר הענין מתוך הדברים. וזהו שהיו בודקים ומרבים



בחקירות ובבדיקות, והוא רמוז במה שאמרו דין דין אמת לאמתו. ואם הוא דין דין אמת, מאי לאמתו. אלא, שרמזו לזה, שיוסיפו לדבר ולשאול, ואף על פי שמן הדין היה כן, וכן בתחילת הדבר, אפילו כן יעיינו היטב כדי שיצא לאמתו אם יראה בעיניהם שיש קצת דברי רמאות והערמות בטענותיהם".

**בקובין** צוהר (חלק יד עמ' רצט) הביא ידידי רבי אליקים דבורקס את דברי הרשב"א, ולמד מהם: "אם כן נראה שלפסוק דין על ידי מכונת אמת, אין זה נקרא דין אמת לאמתו, כיון שההוכחה על ידי המכונה אינה האמת הברורה".

**אולם** לענ"ד נראה כי כוונת הרשב"א שונה ממה שנתבאר לעיל, והוא אכן אומר שאמנם עדים עדיף, אבל ב"דין מרומה" רשאי הדיין לשפוט על פי "אומדנא", ובאמצעות דרישות וחקירות, כדי להגיע לבירור האמת. ולכן אדרבה, מכונת אמת משמשת כעזר וסיוע לדיין בשיקול דעתו. ונמצא שבאמת לא סומכים על המכונה כבירור, אלא סומכים על שיקול דעתו של הדיין המשתכנע באמיתות ממצאי המכונה, וזהו מכלל חובת הדיין לדון "דין אמת לאמתו" – לעשות ככל יכולתו לברר את האמת, וזאת בניגוד לדברי הרב דבורקס.

**לסיכום:** מסקנת הפוסקים כי הממצאים הנמסרים על ידי מכונת אמת אינם בגדר "אומדנא דמוכח", ואשר על כן תוצאות הבדיקה במכונת אמת אינן קבילות כראיה.

אולם כאשר נראה לדיין שה"דין מרומה", נתבאר בענף א' כי ניתן להעזר ב"ראיות נסיבתיות" כ"כלי עזר" בחקירת **בעלי הדינים עד לבירור האמת** או לעשיית "פשרה" ביניהם". ולפי זה נראה כי גם תוצאות בדיקה במכונת אמת עשויות לשמש כלי יעיל בידי הדיין לחקור היטב עד שיגיע לחקר האמת.

כך שלמעשה אין אנו סומכים על המכונה כבירור, אלא על שיקול דעתו של הדיין המנצל את כל הכלים שברשותו לדון "דין אמת לאמתו".



## סימן ו

## גידול כלב בראי ההלכה

## פתיחה

הכלב מוזכר בדרך כלל במקרא ובדברי חז"ל בביטויי שלילה ובוז. לדוגמא: "וַיֹּאמֶר אֲבִישִׁי בֶן צְרוּיָה אֶל הַמֶּלֶךְ, לָמָּה יִקְלָל הַכֶּלֶב הַזֶּה אֶת אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶעֱבְרָה נָא וְאָסִירָה אֶת רֹאשׁוֹ" (שמואל ב טז, ט); "וַיֹּאמֶר הַפְּלִשְׁתִּי אֶל דּוֹד הַכֶּלֶב אֲנֹכִי כִּי אַתָּה בָּא אֵלַי בַּמִּקְלוֹת" (שמואל א יז, מג). ובנביא ישעיה (נו, יא) נאמר: "וְהַכְּלָבִים עֲזִי נִפְשׁ לֹא יִדְעוּ שְׂבָעָה". דוד המלך המשיל את הרשעים לכלבים: "כִּי סָבְבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת מְרָעִים" (תהלים כב, יז); "הַצִּילָה מִמָּוֶת נַפְשִׁי מִיַּד כָּלֵב יַחֲדָתִי" (שם פסוק כא).

בין איסורי תורה נמנה גם האיסור להביא לבית המקדש דברים שיש בהם גנאי, ובהם: "לֹא תָבִיא אֶתֶּנָּן זֶזְנָה וּמִחִיר כָּלֵב בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ לְכָל נָדָר כִּי תִזְעַבְתָּ ה' אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם" (דברים כג, יט). אפילו מחירו של כלב בזוי ופסול, כמוהו כאתנן הזונה. וכאשר אומר החכם "כִּי לְכָלֵב חַי הוּא טוֹב מִן הָאֲרִיָּה הַמֵּת" (קהלת ט, ד), פירושו שיש יתרון לחיים הבזויים ביותר על יתרונו של המוות האצילי, ומשמעותו שחיי הכלב בזויים ושפלים הם.

המקובלים טבעו לשון "כָּלֵבִין דִּחְצִיפִין" (ומירות לסעודה שלישית). והמהר"ל כתב בספרו באר הגולה (הבאר החמישי) "שהאדם הוא מלך על כל הנבראים התחתונים, והכלב הוא היפך זה – שהוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, וחז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים כדאיתא בפרק מי שהחשיך (שבת קנח, ב) דאמרו שם אמר רב פפא לית עתיר מחזיר ולית עניא מכלבא. והכתובים מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה, אמר (שמואל ב ג, ח) "הֲרֹאשׁ כָּלֵב אֲנֹכִי", והדבר הוא מפורסם מן הבריות עד שיספרו הכל בזה".

לעומת זאת, מצאנו גם ביטויי הערכה ומעלה בכלבים, כאמור ביציאת מצרים (שמות יא, ז) "וּלְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִחָרֵץ כָּלֵב לְשֹׁנוֹ", ורש"י (שם) הביא את דברי הגמרא בפסחים (כב, א) שאין הקב"ה מקפח שכרם של בריותיו, ובשל כך זכו הכלבים לשכר האמור בפסוק "וּבִשָּׁר בְּשׂוֹדָה טְרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ לְכָלֵב תִּשְׁלַכֶּנּוּ אֹתוֹ" (שמות כב, ל). ובמסכת הוריות (יג, א) אמרו כי "הכלב מכיר את קונו". וביאר המהר"ל (חידושי אגדות, שם) כי "אין כל בעלי החיים שווים, כי יש מהם שיש בהם יותר דעת מבעלי חיים אחרים, כי הם בעלי נפש, ויש בהם שמשוללים מן הדעת לגמרי. וזהו שאמרו שהכלב

מכיר קונו, כי הכלב הוא בעל נפש. ולכך יש בו הכרה, ונקרא בשביל זה **כלב** – שהוא **כולו לב**. וזהו הטעם למה שאמרו (בבא קמא ט, ב) "כלבים בוכים מלאך המות בא לעיר, כלבים משחקים אליהו הנביא בא לעיר", כי הכלבים "בעלי נפש" ומרגישים בדבר. ולא עוד אלא שאמרו חז"ל (פסחים ק"ג, א) שאין לדור במקום שלא נובחים כלבים, המתריעים על בואם של אויבים או גנבים. וראה עוד מקורות במאמרו של הרב עדין שטיינזלץ "היחס לכלבים במסורת ישראל", טבע וארץ, כרך 13 עמ' 319; ובמאמרו של הרב שלמה אבינר "גידול כלבים", נועם, כרך כא עמ' שכד.

בעולם המודרני של ימינו, הכלבים נמצאים בכל מקום, והרבה.

על פי נתונים שהתפרסמו בתקשורת המקוונת, בשנת תשע"ד היה ידוע על כתשעים מליון כלבים ברחבי ארצות הברית, וכרבע מליון במדינת ישראל, וככל הנראה אוכלוסיית הכלבים בעולם רק הולכת וגדלה מיום ליום. הכלבים החיים במחיצת בני אדם בזמנינו, הם ברובם "חיות מחמד" שנועדו לבידור ושעשוע, וחלק לא מבוטל מהכלבים מסייע לבני אדם עוורים או לשהיה עם חולים כדי להרגיעם, וכן מסייעים לשירותי הבטחון והמשטרה בפעילות מונעת טרור ופשע [הנקראים "כלבי שירות" Service dog].

מציאות זו מעוררת מחדש את הדיון – מה עמדת ההלכה בנדון גידול כלבים בכלל, ובנדונים מעשיים המתעוררים אצל שומרי התורה והמצוות המגדלים כלבים, בפרט. והשאלה המרכזית היא, האם לשינוי באורחות החיים וביחס לבעלי החיים בעידן המודרני, יש השפעה על פסיקת ההלכה.

## - א -

### גידול כלבים – בתנאים והגבלות

**במשנה**, במסכת בבא קמא (פ"ז מ"ז) הותר לגדל כלב בתנאי שהוא קשור: "לא יגדל אדם את הכלב, אלא אם כן היה קשור בשלשלת". ופירש רש"י (בבא קמא עט, ב) "מפני שנושך ומנבח ומפלת אשה מיראתו". ואכן במסכת שבת (סג, א) מסופר על אשה הרה שנכנסה לבית כדי לאפות בתנור שהיה בו והפילה את וולדה כתוצאה מהנביחות שנבח עליה כלבו של בעל הבית.

**בהמשך** הסוגיא (שם פ, ב; פג, א) הובאו היתרים נוספים: "אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה. רבי שמעון בן אלעזר אומר, מגדלין [בארץ ישראל] כלבים כופרין וחתולין וקופין, וחולדות סנאים, מפני שעשוין לנקר את הבית [מעכברים ותולעים]".

**במסכת** בבא קמא (טו, ב; מו, א) הובאו דברי רבי נתן: "מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו. ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, תלמוד לומר (דברים כב, ח) לא תשים דמים בביתך". ובמסכת שבת (סג,

(א) מובא: "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו [שאינן הכלב נותן לעניים להתקרב לפתח ביתו], שנאמר (איוב ו, יד) לָמָּס מְרַעְהוּ חֶסֶד, שכן בלשון יוונית קורין לכלב למס". ורב נחמן בר יצחק הוסיף: "אף פורק ממנו יראת שמים, שנאמר (בהמשך הפסוק שם) וַיִּרְאֵת שְׂדֵי יַעֲזֹב".

אך כמובן, ניתן לדייק מלשון הגמרא, שיש כלב "רע" וכלב שאינו רע, ולא אסרו לגדל אלא "כלב רע".

עוד מובא במסכת בבא קמא (פג, א) "תניא רבי אליעזר הגדול אומר, המגדל כלבים כמגדל חזירים. למאי נפקא מינה, למיקם עליה בארור". והיינו שנכלל בקללת חכמים (ב"ק פב, ב) "ארור האיש שיגדל חזירים".

שפתיים. וכן נראה מהרמב"ם (איסורי ביאה כב, טז) שכתב "וכן אלמנה אסורה לגדל כלב מפני החשד", ומפסק השלחן ערוך (אבן העזר סימן כב סעיף יח).

**בש"ט** חמדת צבי (סי' כז אות כב) ביאר את שיטת רש"י, שאף שלא נחשדו ישראל על הזכר ועל הבהמה, וגם אין איסור להתייחד עם בהמה, מכל מקום "מצינו דכמה אמוראי החמירו והתרחקו מיחוד בהמה, עיין קידושין (פא, ב). וייחוד היינו יחוד מקרה בעלמא, אבל כשמגדלו ודר עמה בקביעות שפיר יש לחוש שיבואו לידי עבירה".

**אמנם** צ"ע מדוע חשש איסור זה שייך רק באלמנה, וצ"ע.

- ג -

#### פסקי הרמב"ם והשלחן ערוך

**הרמב"ם** כתב בהלכות נזקי ממון (פרק ה הלכה ט) "וכן אסרו חכמים לגדל חזירים בכל מקום, ולא את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא כלבים בעיר הסמוכה לספר, ביום קושרו ובלילה מתירו, ואמרו חכמים ארור מגדל כלבים וחזירים מפני שהזיקן מרובה ומצוי". בהלכה זו לא חילק הרמב"ם בין "כלב רע" לשאינו כזה.

**עוד** כתב הרמב"ם בהלכות רוצח (פרק יא הלכה ד) "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר (דברים ד, ט)

- ב -

#### האיסור לגדל כלבים מחשש נזק

**במסכת** עבודה זרה (כב, ב) ובמסכת בבא מציעא (עא, א) מבואר טעם נוסף לאיסור גידול כלבים: "תני רב יוסף, ארמלתא לא תרבי כלבא". ובטעם האיסור על אלמנה לגדל כלב, פירש רש"י (ב"מ שם) "שמא תקלקל עמו". ומשמע שהחשש שמא תבוא לידי עבירה, וכדבריו במסכת ע"ז (שם) "שמא תתאוה ותרביענו עליה". אך התוספות פירשו (שם ד"ה לא) "משום לזות שפתים בעלמא, לפי שהולך אחריה, שלא נחשדו ישראל על הזכר ועל הבהמה וגם אין איסור להתייחד". ומשמע שאין לחשוש לעבירה, אלא רק משום לזות

ומכל מקום משמע כי דווקא "כלב רע" אסור לגדל אלא אם כן קשור בשלשלת, אך כלב שאינו "רע", אין איסור לגדלו גם כאשר אינו קשור בשלשלת.

- ד -

#### הכרעת הפוסקים

**בדברי המהרש"ל** בספרו ים של שלמה (בבא קמא פרק ז סימן מה) מבואר, שאין היתר לגדל כלב נובח, אלא אם כן הוא קשור, מחשש שהנביחות עלולות לגרום לנשים בהריון להפיל, והתיר לגדל רק כלבים מסוגים מסויימים שאין חשש שיפחידו נשים בהריון: "מחמת נביחתו הוא קרוי רע, אף שאינו נושך, כמו שאפרש. לכן כל איש ירא שמים לא יגדל כלב, אלא כלבים כופרים וכהאי גוונא, שמשונים בצורתם, שהם עומדין לצוד עמהם, או לנוי בבית. אבל סתם כלב, לא, דאף שאינו נושך, מ"מ אסור, משום שהוא מנבח, והאשה מפלת מיראתו, וכן פירש רש"י אמתניתין דלא יגדל אדם כלב (ב"ק עט, ב ד"ה את הכלב). מפני שנושך ומנבח, ומפיל האשה. משמע דחשוב ליה בתרתי. וכן מביא מעשה בתלמוד בסוגיא זו (פג, א) שאחד היה שקול לשיני הכלב [כלומר, עקר את ה"ניבים" [השיניים הארוכות] של הכלב] והיה מנבח באשה מעוברת, והפילה מיראתו. דלא ידעה ששקל לשיניו, לאשמועינן, שאין היתר לכלב כשהוא מנבח, אלא בקשירה. על כן הנח לישראל, ואשרי מי שנוהר, ותבא עליו ברכה".

השומר לך ושומר נפשך מאד. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים". הרמב"ם לא הזכיר בדבריו את האיסור לגדל כלב רע המובא בגמרא בדין זה. ואמנם בהגהות מיימוניות (שם אות ג) כתב: "סוף פרק אלו נערו ופרק קמא דבבא קמא, רבי נתן אומר מניין שלא יעמיד אדם סולם רעוע בתוך ביתו ולא יגדל כלב רע בתוך ביתו, ת"ל לא תשים דמים בביתך". והוסיף: "אבל כלב שאינו רע, מותר לגדל, כדאמרין בעבודה זרה ארמלתא לא תרכי כלבא באושפיזא מפני החשד, משמע הא אחר מותר".

**השו"ע** (ח"מ סי' תט סע' ג) הביא את דברי הרמב"ם בהלכות נזקי ממון בנדון האיסור לגדל כלב שאינו קשור, והדגיש "אסור לגדל כלב רע, אלא אם כן הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהם. ובעיר הסמוכה לספר, מותר לגדלו, וקושרו ביום ומתירו בלילה". והרמ"א (שם) הביא דברי הגהת אלפסי: "ויש אומרים דהשתא שאנו שרויים בין העכו"ם ואומות בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר. מיהו נראה אם הוא כלב רע, שיש לחוש שיזיק בני אדם, אסור לגדלו אלא אם כן קשור בשלשלאות של ברזל".

**וביאר** הסמ"ע (שם ס"ק ה) מה התועלת בקשירת הכלב: "דאז טעם שישוך וגם טעם שמנבח ומפילות הנשים מיראתו אין כאן, כיון דיודעין שהוא קשור לא מתיראין ממנו ואינן מפילות".

כלבים הוא בגלל שיש בזה סכנה, וכידוע "חמירא סכנתא מאיסורא", ולכן אין לגדל כלבים מכל סוג שהוא מחשש לסכנה, אלא אם כן הם קשורים.

**ובן** נראה מדברי החלקת יעקב (אור"ח סימן לד) שכתב "כיון שבשלחן ערוך הגירסא לא יגדל כלב רע בתוך ביתו אלא אם כן קשור בשלשלאות, אכן מאן מפס לידע אם זה הכלב אינו בסוג זה". כלומר, היות ולא נוכל לדעת בבירור מיהו "כלב רע" שנאסר לגדלו, עלינו להימנע מחמת הספק מלגדל כל סוג של כלב.

**אולם** בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סימן יז) אסר לחלוטין לגדל כלבים אלא אם כן קשרם בשלשלת: "שאפילו כלב אחד לא התירו במשנה לגדל, אלא אם כן קשור בשלשלת ואית ביה לטותא [קללה] דרבנן, שהמגדל כלבים כמגדל חזירים למיקם עלה באורו, ולא חילקו הפוסקים בין כלב לכלב. דלא קיימא לן כמאן דשרי בכופרים, דיחידא הוא. ושכיחא נמי סכנתא בכולהו כמו שאירע כמה פעמים רחמנא ליצלן, וכל סכנתא לחומרא". ונראה מדבריו כי מאחר וטעם האיסור לגדל

### ענף ב - גידול 'כלב נחיה'

עיוורים בהתנהלותם בחיי היום יום, והפוסקים דנו בשאלות הלכתיות שהתעוררו בעקבות השימוש בהם.

**ראשית** כל, בנוגע לשבת, מותר לעיוור להשתמש ב'כלב נחיה', ואין חשש:

• **איסור הוצאה** - כמו שכתב בילקוט יוסף (סימן שא סעיף נט) "עיוור הרגיל לילך עם כלב הנחיה, מותר לו לצאת עם הכלב לרשות הרבים בשבת, ולאחזו ברצועה הקשורה לכלב. אך אסור לו לצאת במקל לרשות הרבים. ובמקומות שיש שם עירוב, יכול לסמוך על העירוב ולצאת עם מקל בידיו. והמחמיר תבא עליו ברכה".

• **איסור מחמר** - מבואר בשו"ע (סי' רסו ס"ב) ובמשנה ברורה (שם ס"ק ז): "מנהיג חמור טעונה קרויה 'מחמר', ואיסורו הוא מן

- ה -

**למרות** היחס השלילי המבואר במקרא ובדברי חז"ל והפוסקים לכלב, ולמרות האיסור לגדל "כלב רע", לא נוכל להתעלם ממעלותיו של הכלב, שיש בהם תועלת לבני אדם [כפי שנכתב לעיל בפתיחה].

**לפני** כשש מאות שנה, רבי יצחק עראמה, הזכיר בספרו "עקדת יצחק" (שער צ, פרשת ואתחנן) את השימוש בכלב להדריך את בעליו הסומא בדרכו: "הָרְאִיתָ שֶׁהִזְקֵן כִּשְׁחֻלְשָׁה רְאוּתוֹ, הֲלֹא יִבְקֹשׁ לוֹ הַמְּרֹאוֹת הַזְּכוּכִיּוֹת לְהִיטִיב רְאוּתוֹ, וּבֵאִין עֵינָיִם יִקְשׁוּר כָּלֵב בִּידוֹ וּמִקְלוֹ יִגִּיד לוֹ".

**במאות** השנים האחרונות מצויים בכל רחבי העולם 'כלבי נחיה' המאומנים ומאולפים לסייע ולהנחות

**בש"ת** אגרות משה (ח"א או"ח סי' מה) נשאל "בדבר הסומא אשר למדו לכלב להוליכו, ומוכרח הכלב להיות תמיד אצלו, אם יכול ליכנס לבית הכנסת להתפלל בציבור ולשמוע קדיש וקדושה וקריאת התורה וקריאת המגילה וכדומה אף שהכלב מוכרח ליכנס עמו, או שיש בזה בזיון להכניס בעלי חיים לבית הכנסת שהוא מקדש מעט".

**בתשובתו**, הביא הגר"מ פיינשטיין את דברי הירושלמי (מגילה פ"ג ה"ג) שרבי אימי ציווה על מלמד התינוקות, שאם יבוא לבית המדרש "בר נש מלכלך באורייתא", דהיינו אדם המעוניין ללמוד תורה, אזי "תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי". ופירש קרבן העדה: "תקבלוהו עם חמורו וכליו בבית המדרש, ולא תאמרו שאסור לנהוג מנהג בזיון בבית המדרש, דכיון שיש בו קצת תורה, הרי הוא כתלמיד חכם". ומדברי הירושלמי למד האגרות משה: "אף אם הוא רק קצת בן תורה, נמי נחשב כבן תורה לגבי זה, ומותר כשהוא אורח להיות שם עם חמורו וכל כליו. ואם כן חזינן דהכנסת חמור לבית הכנסת אינו קלות ראש ובזיון יותר מאכילה ושתייה ושינה, דאם היה יותר מזה לא היה ניתן לתלמיד חכם, דאטו תלמיד חכם אינו מוזהר על מורא דמקדש. ולכן, כיון שבהכנסת חמור, חזינן שלא גרע מאכילה ושתייה ושינה, יש להתיר בבתי כנסת שלנו שעל תנאי הן עשויות אם הוא בשעת הדחק לפסק המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' קנא סע' א ד"ה וי"א). ובודאי שכלב לא גרע מחמור, ואין לנו שעת הדחק גדול מזה,

התורה מדכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, וקיבלו חז"ל דרצונו לומר מלאכה שנעשית בשותפות ע"י אדם ובהמה, דהיינו שהיא טעונה איזה דבר והוא מחמר אחריה ומנהיגה ע"י קולו וכיוצא בו". אך כתב בספר אנצקלופדיה הלכתית רפואית בשם שו"ת לב אריה (ח"ב סי' ב) "כיון שהעיוור והכלב יחד נושאים את החבל, הרי זה כשניים שעשאוהו ופטורים, וכל שבחברו פטור אבל אסור, בבהמתו מותר לכתחילה". ובספר וביום השבת (פרק טז סעיף לא עמ' רלב) כתב משם הגרי"ש אלישיב "שאינן כאן איסור מחמר, כיון שאין האדם מוביל את הכלב, אלא להיפך, ואם כן אין בזה איסור מחמר".

• **איסור מוקצה** - נפסק בשו"ע (סי' שיח סע' לט) "אסור לטלטל בהמה חיה ועוף". וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק קמו) "דהם בכלל מוקצה כעצים ואבנים, דהא לא חזו. ואפילו אם יכול להגיע להפסד על ידם". אך כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יח הערה סב) "בענין הסומא שנוהג שכלב מוליך אותו, העיר לי הגרש"ז אויערבך, דאף דאפרוח חי חשיב מוקצה אע"ג דחזי לשתק בו תינוק, כמו שכתבו התוספות (שבת מה, ב ד"ה הכא), מכל מקום בכהאי גוונא שהוא עומד ומיוחד לשימוש כזה שצריכים לטלטלו, מסתבר דלא חשיב מוקצה".

- י -

#### **כלב נחיה בבית הכנסת**

**פוסקי הדורות** האחרונים דנו בשאלה, האם מותר לסומא להיכנס לבית הכנסת עם 'כלב נחיה'.

שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפילה בציבור וקריאת התורה וקריאת המגילה בצבור. וגם יש ימים שהעגמת נפש גדולה מאד, כגון בימים נוראים וכהאי גוונא שרבים מתאספים, עיין ברמ"א (או"ח ס"ס פח), שלכן ראייה גדולה שיש להתיר להסומא שהכלב שמוליכו צריך להיות אצלו תמיד להיכנס לבית הכנסת, להתפלל ולשמוע קריאת התורה וכדומה. אך טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הצבור.

**האגרות** משה כתב סברא נוספת להקל: "וגם יש להסתפק דאולי בכלל

ליכא שום בזיון וקלות ראש בכניסת בהמה אלא כשהכניסה היא שלא לצורך תפילה אלא לצורך התאכסנות, כעובדא דירושלמי. אבל כשהכניסה היא לצורך תפילה של בעליו, אפשר אין זה דבר בזיון וקלות ראש כלל".

**האגרות** משה הוסיף והביא ראייה להתיר להכניס בעלי חיים לבית

המדרש כשיש צורך בדבר, מדברי הגמרא בברכות (סב, א) "אביי מרביא ליה אמיה אמרא למיעל בהדיה לבית הכסא". אמו של אביי גידלה לו שה, בכדי שילך עמו לבית הכסא ולא ילך לבדו, מפני המזיקין, ופירש רש"י שם: "ומלמדנו שהולך עמו תמיד". ולמד מכאן האגרות משה: "והא אביי היה כמעט כל היום בבית המדרש, ואם כן משמע קצת שהלך עמו גם לבית המדרש, דאם לא כן אלא על המעט מהיום שהיה הולך לעסקיו היה הולך עמו, לא היה שייך לשון תמיד. וגם הטעם שפירש"י כן הוא, דאם לא היה עמו תמיד לא היה הולך עמו

לבית הכסא, ובמעט היום לא היה מתרגל. וסיים האגרות משה: "נמצא שגם מגמרא דידן [בברכות] יש ראייה קצת, אך אין זה ראייה ברורה, אבל מהירושלמי הוא ראייה ברורה כדלעיל".

- ז -

**או"ח** בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן לד) חלק על האגרות משה, וכתב: "ולפע"ד הוראה זו תמוהה לרבים, לבנות מגדל על יסוד רעוע כזה", ופירט את השגותיו, אחת לאחת:

• "מה שהביא מדברי הירושלמי יש לדחות, כי חילוק רב יש בין בית הכנסת לבית המדרש, כמבואר במגילה (כח, ב). אם כן ממילא אין ראייה מירושלמי זה לבתי כנסיות שלנו שנוהגין בהם קדושת בית הכנסת - שלא לאכול ולשתות ושלא לעשן וכיוצא בזה, לא כן בתי מדרשות שלומדים שם כל היום או מקצת יום, שכבר נשתרבו המנהג להקל בדברים כאלו.

• ועוד, הירושלמי מירי לענין להתאכסן, וכלשון הרמב"ן הנ"ל, כלומר כיון שהוא אכסנאי ואין לו מקום, מותר בתלמיד חכם, משמעותו שלא בזמן התפילה. אבל בזמן שהציבור מתפללין ודאי אסור, מפני שמתבלבלת הכוונה של המתפללים, כדברי הרמ"א (סימן צ' סע' כג) שאין נכון להתפלל נגד בגדים המצויירים מפני שמבלבל הכוונה. ואין לך בלבול כוונה יותר מזה כשרואין באמצע בית הכנסת ובית המדרש חמור או כלב עומד שם, ועל המציאות אין להתווכח, וזה גרע הרבה יותר מבגדים



• בנוסף לכך יש לחשוש "שמא ישחקו בו הנערים והכלב יתחיל לנבוח, חוץ מהגנאי והקלות ראש שיהיה בזה".

**החלקת יעקב** סיים את תשובתו: "ועוד, וזה העיקר אצלי, במקומות הללו שהפקירות כך מצויה ויהדות כך נתרופפה, ורבים הם האנשים השחצנים ההולכין עם כלביהן בראש כל חוצות וכו', והעיקר שאין זה רגש יהדות האמיתית להולך עמו כלבים, רק האנשים השחצנים עושים כן. בעוונותינו הרבים שהיהדות כך נתרופפה ובפרט במקומות הללו, אם יפתח פתח כמחט של סדקית יופתח הפתח כפתחו של אולם, ויתכן שימצא כבר איזה ראביי להתיר זאת ויתלה את עצמו באילן גדול לומר כבר הותר מהפירות לצורך גדול להכניס כלב לבית הכנסת, והוא בתור ראביי כבר יכריע מה זה נקרא צורך גדול, וחו"ו יוכל לצמוח מזה חילול השם גדול, שהנוצרים אוסרים להכניס כלב לבית תיפלתם, ולהבדיל לבית הכנסת מותר".

**[ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סי' כז) כתב תלמידו של האגרות משה, רבי אפרים גרינבלט: "ואף שאין משיבין את הארי אחרי מיתתו, אבל בזמנו כתבתי לידידי המנוח הרה"ג ר' יעקב ברייש [מחבר שו"ת חלקת יעקב] שטענותיו חזקות, אבל כתב בחזקה בלשונו נגד גאון הדור רשכב"ה [האגרות משה], וה' הטוב יכפר בעדי אם פגעתי במכתבי אליו, אבל המעיין בדבריו יראה שלשונו מופרז וחזק".]**

מצויירים שנאמר עליהן רק הלשון שאין נכון להתפלל, משמעות של זהירות בעלמא, דבחמור או כלב באמצע בית הכנסת ובית המדרש בודאי יבוא לידי היתול והוללות והנערים ישחקו בהם, ואין לך קלות ראש יותר מזה באמצע התפילה.

• ועוד, הרי מבואר בשו"ע (או"ח סי' עט סע' ה) דצואת חמור דינו כצואת אדם, דלאחריו צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח ומלפניו מלא עיניו, ומי יערב לנו שהחמור לא יטיל גללים באמצע התפילה. ואם כן על כרחך הירושלמי מיירי להתאכסן שלא בזמן התפילה, אבל בזמן התפילה ודאי אסור, אי משום בלבול התפילה ואי משום שלא יטיל גללים".

**מלביד** זאת, לדעת החלקת יעקב, יתכן וכוונת דברי הירושלמי "תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי", לא לחמור אלא לבעליו: "אפשר כוונתו לאדם שנוהג את החמור, והוא נקרא חמר. כלומר החמר שלו אף שהוא אינו בן תורה כלל, אבל מפני שהוא מחמר את חמורו של הבן תורה מותר לאכסן גם לו ולמאניה. אבל על החמור גופיה אין לנו ראייה משם שמותר להכניסו בבית המדרש, ובפרט ללון שם". והוסיף החלקת יעקב, שגם אם בירושלמי התכוונו לחמור ולא לבעליו, אין מכאן ראייה לנדון כלב: "דודאי כלב מגרע גרע מחמור", זאת מאחר וכלב גורם לאשה להפיל, ודמי למה שפסק בשו"ע (או"ח סי' קנא סע' 1) שאסור להיכנס לבית הכנסת עם סכין ארוך, כיון שתפילה מארכת ימיו של אדם וסכין מקצרת".

- ח -

מאשר לשמירה, מכל מקום הם מיעוט ולא נמצא כדבר הזה אצל תופשי התורה. ודבר בזיון נקבע לפי דעת האנשים במקום ובזמן".

**ועל פי דבריו** קובע הגר"ש עמאר: "ובאמת בימינו שהחמור איכר את ערכו, והמירו כבודו במכוניות ואופנועים וכו', ושוב אינו מצוי עם בני אדם, מסתמא שיחשב כיום דרך בזיון להכניסו לבית הכנסת, ויאסר הדבר גם בשעת הדחק. ואף על גב דכלב זה חשוב הוא לבעליו, שהוא מנחהו לכל מקום שירצה, והוא לו לעיניי, מכל מקום לגבי כל העולם הוא נשאר כלב ככל הכלבים, וכל אדם שיראה שמכניסים כלב בבית הכנסת, ירגיש בזה בזיון ורמיסת מקום הקודש".

**והוסיף:** "זאת ועוד אחרת, דהירושלמי לא התיר כניסת החמור בשעת התפילה, אלא התירו לו להכניסו עם בעליו שבא ללון שם מפני הדחק, והוא בשעה שאין שם אדם, ואיך נלמד מזה להתיר להכניסו בשעה שבית הכנסת מלא עם ה' שבאו לשפוך שיחם לפני המקום ב"ה בקדושה ובטהרה, והרי זה לא דומה כלל למה שהתירו לתלמידי חכמים בבית הכנסת ובית המדרש, דהתירו להם אכילה ושתיה וגם שינה בשעת הדחק, דכל זה אינו בעת התפילה כמובן, ואיך נלמד להתיר שיעמוד הכלב לעומתם בהתייחדם עם קונם בק"ש ותפילה, בזה לא שמענו ולא ראינו גם בחמור, וק"ו בכלב שהוא דרך בזיון".

**אולם** במבט נוסף, יתכן שבזמנינו הכנסת כלב לבית כנסת לא נחשבת כל כך

גם הראשון לציון, רבי שלמה עמאר, כתב בשו"ת שמע שלמה (ח"ד סי' ג) לחלק בין דברי הירושלמי שנאמרו על חמור לבין נדון דידן בכלב, שכן "שאני חמור שבזמננו היה חשוב, ובני אדם רגילים עמו בכל שעה שהוא היה מרכבו של כל אדם בכל מקום ובכל עת, ועל כן לא נחשב דרך בזיון אם מכניסו בתוך ביתו במקום שלנים בו בני אדם באיזו פינה. ועל כן בשעת הדחק התירו אפילו בבית הכנסת לת"ח. ודע שגם גדולי עולם היו רוכבים על החמור ומשתמשים בו, ומי לנו גדול מאברהם אבינו, שנאמר בו ויחבוש את חמורו. ואצל משה רבינו נאמר, ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור. והטעם פשוט שזה היה מרכבו של כל אחד ואחד, והוא המוליך והמביא, ולא נחשב מעולם לדבר בזוי. ובאזני שמעתי מזקני הדור שלפנינו שהיו מספרים על כפריים שהיו מלינים החמור עמם בביתם מפני שחששו מחיות ומלסטים וכיוצא בזה. ועל כן לא יפלא שהתיר להם רבי אמי להכניס גם החמור של האורח לבית הכנסת בשעת הדחק שאין לו מקום להניחו בבטחה, דאי לא הא לא קיימא הא, דגם בעליו לא יוכל לישון, ביודעו שחמורו נטוש ועזוב לחייתו ארץ. ואין לנו ללמוד ממנו היתר לכלב שהוא בזוי מאז ומעולם, ולא יכירנו מקומו בתוך הבית, אלא מחוץ לבית מושבו, וזכר לדבר "ובשר בשדה טריפה, לכלב תשליכון אותו". וגם בימינו שהכלב נעשה לחית שעשועים וטיולים יותר

יתחשק לו לנבוח בתוך התפילה ויפריע לציבור או שמא יתכנסו סביבו ילדים לשחק בו ויהיה הדבר לחוכא ואיטולא, וכ"ש אם ילכלך בגלליו ומי רגליו. שודאי אין פגיעה בכבוד שמים יותר מזה".

• רבי יוסף ליברמן, כתב בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן נג) "עצם דברי האגרות משה צע"ג, וכי סלקא דעתך שהתיר רב אמי להכניס אורח בן תורה קצת לבית המדרש עם חמורו, הרי בודאי בית המדרש רק כביתא דרבנן ולא גרוע מזה, ובשום מקום לא מכניסים חמור לבית שיכול להטיל רעי, ורב אמי אמר רק שיקרבו האורח וכל צרכיו ואפילו חמורו, אבל למקום החמורים".

• הראשון לציון, רבי יצחק יוסף כתב בספרו "לקוט יוסף" (סימן קנא סעיף כה), לאסור על עיוור להכניס את כלבו לבית הכנסת, והציע: "אם יש לו בית הכנסת קבוע שהוא מתפלל שם, יקבעו לו איזה עמוד או מוט מחוץ לבית הכנסת [בריחוק מזה מהפתח] כדי שיוכל לקשור אל המוט את הכלב, בטרם כניסתו לבית הכנסת". וציין כי כן הורה אביו, הגר"ע יוסף, בשאלה זו, הלכה למעשה.

**בילקו** יוסף הביא בדבריו סיבה לאסור, את דברי השערים מצויינים

בהלכה (סימן יג ס"ק ב) שתמה על האגרות משה הנ"ל "שהרי העכו"ם יראו שנכנס העיוור לבית הכנסת עם כלבו, ויש כאן איסור לא תחללו, שהם מקפידים שלא יכנס כלב וכדומה לבית יראתם. ועיין בשדי חמד

"בזיון" כבימים עברו, כפי שכתב לי ידידי רבי שלום רובנוביץ (רב בבית הכנסת venice בסמוך ללוס אנג'לס), שבעבר הכלבים היו נמצאים ב"מלונה", ולא היו מעיזים להכניס אותם למגורים וללינה בבית, ואילו היום מגדלים את הכלבים בבית. והיות והכנסת כלבים לבית למגורים ולחיים בצוותא עם בני הבית נחשבת בזמנינו דבר מצוי ולא מוגדרת כיום כ"בזיון", אף הכנסת הכלב לבית הכנסת לא נחשבת כבר כבזיון.

#### - ט -

**מצאתי** פוסקים נוספים שאסרו להכניס כלב נחיה לבית הכנסת:

• רבי מנחם מנדל כשר, בספרו חומש תורה שלימה (חלק טז, עמ' קמז) העיר על פסקו של האגרות משה: "מה שכתב דכלב לא גרע מחמור, לדעתי גרע וגרע, ומקור לזה מקרא בתורה "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך", ובספרי (תצא ס"ו רפא): "יכול אפילו העבירו ברגליו בעזרה יהא חייב, תלמוד לומר (דברים כג, יט) לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלקיך לכל נדר כי תועבת ה' אלקיך גם שניהם". והנה בקרא מיירי במחיר כלב, דהיינו תמורת כלב, על אחת כמה וכמה כלב עצמו".

• רבי משה מלכה, רבה של פתח תקוה, כתב בשו"ת מקוה המים (ח"ה עמ' יט) "אין לך זלזול וביזוי לבית הכנסת גדול מזה להכניס כלב לתוך בית הכנסת, והוא מילתא דתמיהה אצל כל הציבור, ומי יודע אם לא

(מערכת בית הכנסת אות כא) שכתב, דהיכא שהגויים מקפידים שלא לעשותו בבית תיפלתם, אף שלפי דין תורתנו הקדושה מותר, אסור לעשותו בבית הכנסת שהוא מקדש מעט, ובו נאמר "ונתקדשתי בתוך בני ישראל ולא תחללו את שם קדשי". וסברא זו הוזכרה גם בדברי החלקת יעקב [לעיל אות ח].

• בספר מפניני הרב (עמ' נא) כתב ידידי רבי צבי שכטר, מראשי ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק, ותלמידו המובהק של הגרי"ד סלובייצ'יק: "פעם אירע שאדם סומא שילם בעד זכות מקום תפילה בבית הכנסת בימים הנוראים, ובבואו בראש השנה לבית הכנסת, הביא איתו את כלבו, שהולך עמו תמיד לסייעו ללכת ברחוב, והביאו אל תוך בית הכנסת. המתפללים שבבית הכנסת הקפידו עליו והתירו בו שלא יכנס עם הכלב, והוא התעקש והכניסו, וברצונם למונעו בחוזקה מלהכנס עם הכלב, דחפוהו ונפל הסומא לארץ והוזק, והגיש תביעה בבית המשפט החילוני לתשלומי נזיקין נגד אנשי בית הכנסת. השופט שבבית המשפט הכריע, שענין תשלומי הנזיקין תלוי בדין התורה, כי אם לפי ההלכה רשאי היה להכניס את כלבו, אז חייבים המתפללים בנזקיו, ואם לפי ההלכה אסור היה לו להכניס את כלבו, אז יהיו פטורים מלשלם דמי נזקיו. והשופט ביקש מאת רבנו [הגרי"ד סלובייצ'יק] לחוות את דעתו בנדון ההלכתי. ורבנו אמר לנו שאמר שלפי דעתו אסור היה להכניס את הכלב אל תוך בית הכנסת". אך לא נתבאר מה היה נימוקו של הגרי"ד לאיסור.

**מאידך** גיסא, בספר פתיחת האגרות על שו"ת אגרות משה (עמ' מט) הביא בשם רבי אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון, וחתנו של הגרי"ד, שהעיד כי הגרי"ד התיר לעיוור להיכנס לבית הכנסת עם כלב נחיה.

- י -

### הכנסת כלב נחיה לרחבת הכותל המערבי

**רבי** שמואל רבינוביץ, רב המקומות הקדושים והכותל המערבי, דן בשאלה, האם על פי ההלכה מותר לעיוור להיכנס לרחבת הכותל המערבי עם כלב נחיה [התשובה נדפסה לראשונה בקובץ תחומין, כרך כט (תשס"ט) עמ' 487, ולאחר מכן בשו"ת שערי ציון ח"ב סימן יח].

**בראשית** דבריו כתב, ש"כל מה שהתיר האגרות משה הוא רק בבתי כנסיות שבחוץ לארץ, שעל תנאי הם עשויים, ולא בבתי כנסיות בארץ ישראל שקדושתם חמורה יותר, ובוודאי לא ברחבת הכותל המערבי, שקדושתה חמורה מאד, ולא שייך בה כלל היתר זה".

**עוד** כתב הרב רבינוביץ כי "היתרו של הרב פיינשטיין הוא דוקא לעיוור שאיסור הכנסת הכלב לבית הכנסת יביא אותו לכך שלעולם יתבטל מתפילה ומקריאת התורה בציבור. דבר זה לא חל על תפילה בכותל המערבי, כיון שהעיוור יכול להתפלל במקומות אחרים, ואולי

בתפילה במקום שלא זזה ממנו השכינה, הוא "צורך" המתיר לו כניסה לשם עם כלב נחיה.

**רבי יוסף ליברמן** כתב בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן נג), בתשובה לשאלת הרב רבינוביץ, טעם נוסף לאיסור: "וברור שחתר [האגרות משה] להיתר רק בסומא בודד לבית הכנסת בחו"ל, ולא סלקא דעתיה להתיר למקום שריד בית מקדשינו [אשר חז"ל בכו על שועל (ממשפחת הכלבים) שראוהו יוצא ממקום קודש הקדשים, ששם בית תפלתם וכו'], ולכותל המערבי שהשכינה לא זזה משם, והוא אתר תיירות עולמי, ואלפי רבבות שופכים צקון לחשם, די לנו בקושי הגדול להגיע אליו בגלל הפריצות בדרך וברחבה העליונה, עוד נוסף פרצות חדשות, אשר כאמור לעיל יגרמו וימשיכו עוד פרצות שונות".

**ולענ"ד** גם סברא זו צריכה עיון, מה בין הפריצות השוררת שם, לבין הכנסת כלב נחיה, ומה בין שועל שראוהו מהלך בבית המקדש, לבין הכלב נחיה המראה דרך לאדם העיוור הנושא אותו.

**ואכן** רבי אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה בירושלים, כתב לרב רבינוביץ במענה לשאלתו (הובא בשערי ציון שם) "כמדומני שיש להקל לבוא עם כלבו, אם הכלב אולף שלא לנבוח ולא לנשוך לא את המבוגרים ולא את הילדים אפילו אם קצת מתגרים בו, כמובן שיש למנוע את הילדים מלהתגרות בכלב. יתכן שכמו שמי שאי אפשר לו להתפלל בלי לאכול, רשאי לאכול קודם התפילה, כן יש להקל לסומא

אפילו בבתי כנסת ששם לא יהיה זקוק לכלבו לצרכי הנחייה, כיון שאינם הומים אדם כמו בכותל המערבי". והוסיף [בשו"ת שערי ציון]: "וכך אמר לי הגרז"נ גולדברג שליט"א שאין מצוה להתפלל בכותל המערבי דווקא. ועל כן אין להחיל כאן את פסקו של הגרמ"פ, ואין זה בגדר שעת הדחק שהתיר בגללה. ומצאתי כעין זה בענין אשה שחפצה להתפלל בליל שבת בכותל המערבי וקשה לה ללכת רגלי, האם יכולה להדליק נרות ולהתנות בשעת הדלקת נרות שעדיין אינה מקבלת שבת עד בואה אל הכותל המערבי ושם תקבל שבת, כדי שתוכל לנסוע. מובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק מג ס"ק קלז) בשם הגרש"ז אויערבך, דהנסיעה אל הכותל המערבי אינה נחשבת "צורך" לענין זה שתוכל לעשות תנאי, כך שגם לגבי עיוור אין זה "צורך גדול" שיש להתיר משום כך"

**אמנם** בהערת המערכת בקובץ תחומין, ציינו לדברי הציץ אליעזר (ח"י סימן יט) שחלק על הגרש"ז, והתיר "לנשים יקרות שחשקה נפשן ללכת לקבל פני שבת מלכתא על יד שריד בית מקדשינו הכותל המערבי", להדליק נרות ולהתנות שלא לקבל שבת, ולנסוע לאחר מכן לכותל המערבי במכונית. משום ש"להתנות כדי שיוכלו על ידי כך למלאות צמאונן הרוחני ועריגתן הנפשי לנדוד עד בית אלקים ולשאוב השראה עילאית מיוחדת, נקרא גם כן "לצורך" כדי שיוכלו להתנות". ולפי הציץ אליעזר, מסתבר שגם רצונו של העיוור "להרוות את צימאונו" הרוחני

שאי אפשר לו לבוא לתפילה בלי הכלב, ובנוסף יש לאסור להכניס כלב נחיה לבית לבוא עם הכלב".

[א] פן הכלב יטיל גללים באמצע התפילה, ואז יהיה אסור להתפלל שם.

[ב] שמא "ישחקו בו הנערים והכלב יתחיל לנבוח".

[ג] אין זה "רגש יהדות האמיתית" להוליך עמו כלבים ו"רק האנשים השחצנים עושים כן".

[ד] מההיתר עלול לצאת חילול השם גדול, שיאמרו כי הנוצרים אוסרים להכניס כלב לבית תיפלתם, ואילו היהודים מתירים להכניסו לבית הכנסת.

**ברם** בהקשר לנימוק זה עלי לציין, כי אחד המנהלים בחברה שבבעלותי, שהוא כומר בכנסיה נוצרית, אמר לי כי בזמנינו לא נאסר להיכנס עם כלבי מחמד לבית תיפלתם, היות וכיום החברה מקבלת את הכלבים אחרת מבעבר. ולפי זה ברור כי החשש לחילול השם "שיאמרו כי הנוצרים אוסרים להכניס כלב לבית תיפלתם, ואילו היהודים מתירים להכניסו לבית הכנסת", לא קיים בזמנינו.

★ ★ ★

י' שלמד מהפסוק "לא תביא אֶתֶנָּן זֶנֶּה וּמִחִיר פֶּלֶב בֵּית ה' אֶלְקִיךָ לְכָל נָדָר פִּי תוֹעֵבֶת ה' אֶלְקִיךָ גַּם שְׁגִיָּהֶם", שהכנסת כלב לבית הכנסת היא "תועבה", כי "אין ללמוד איסורים מעניני דרוש".

- יא -

סיכום

**לדעת** האוסרים על הכנסת כלב נחיה לבית הכנסת, אין ראייה מדברי הירושלמי שהתיר להכניס חמור לבית המדרש, לנדון דידן, כי:

[א] בירושלמי התירו כניסה לבית מדרש, אך בתי הכנסיות שלנו, קדושתם חמורה יותר.

[ב] בירושלמי התירו להתאכסן עם החמור, אך לא להתפלל כשהחמור נמצא ועלול לבלבל את הכוונה בתפילה.

[ג] יתכן שכוונת הירושלמי להתיר לבעל החמור להיכנס לבית המדרש, ולא לחמור עצמו.

[ד] החמור בזמננו היה "כלי רכב" ולא היה בזיון להכניסו לבית המדרש, מה שאין כן כלב "שהוא בזוי מאז ומעולם, ולא יכירנו מקומו בתוך הבית, אלא מחוץ לבית מושבו".

**מאידך** גיסא, כדעת האגרות משה שהתיר לעיוור להכניס כלב נחיה לבית כנסת, מפורש בדברי האדמו"ר מליובאוויטש באגרות קודש (ח"י"ח ע' תכב) במה שכתב על דברי רמ"מ כשר [לעיל אות

הרבי הוסיף כי בנדון דידן יש "לחפש דרכים לאפשר הכניסה", משום צערו של העיור, או מגודל ענין התפילה בבית הכנסת בציבור.

וכן מובא כדעת האגרות משה, בספר דעת נוטה (תשובה סח) בשם הגר"ח קנייבסקי, כי "אין איסור" לסומא ליכנס לבית הכנסת להתפלל עם כלב שמועיל לו לראות.

### ענף ג - האם כלבי שעשוע הם מוקצה בשבת

#### - יב -

כל דבר שאין בו שימוש בשבת הרי הוא 'מוקצה' ואסור לטלטל אותו בשבת, ובכלל זה גם בעלי חיים נחשבים 'מוקצה' ואסור לטלטל אותם בשבת, כמפורש במשנה (שבת פ"ח מ"ב) "כופין את הסל לפני האפרוחים, כדי שיעלו וירדו". ופירש רש"י (שבת קכח, ב) "דאשמועינן דכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל". וכתב המגיד משנה (הלכות שבת פכ"ה הכ"ה) "דאפרוחים ושום בהמה חיה ועוף [חיים] אינם מותרים בטלטול, לפי שאינם ראויים". ורק במקרה שצריך לקחתם ממקומם כדי למנוע מהם צער, התירו חכמים לאחוז בהם ולגוררם, אבל לא להרימם.

אבל התוספות במסכת שבת (מה, ב ד"ה הכא) הביאו את שיטתו של הר"ר יוסף שאפרוח חי אינו מוקצה "משום דחזי לשתק בו תינוק כשבוכה", ודחו את שיטתו.

להלכה נפסק בשו"ע בהלכות שבת (אור"ח סי' שח סעי' לט-מ) "אסור לטלטל בהמה, חיה ועוף [דהם בכלל מוקצה כעצים ואבנים דהא לא חזו, משנ"ב שם ס"ק קמו]. ואף על פי כן מותר לכפות את הסל לפני

האפרוחים, כדי שיעלו וירדו בו, ובעודם עליו, אסור לטלטלו. כל בהמה חיה ועוף מדדים אותם בחצר, דהיינו שאוחז בצוארן ובצדדים ומוליכן, אם צריכין הבעלי חיים לכך, ובלבד שלא יגביהם בענין שיעקרו וגליהם מן הארץ, דמוקצין הם ואסור לטלטלם".

והנה בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' פא) כתב בענין טלטול בעלי חיים בשבת: "אף על פי שבעלי חיים מוקצים נינהו, מכל מקום נראה לי להתיר לטלטל עופות המצפצפים בקול נאה בכלובן, דליכא למיחש דילמא שמיט גדפייה. וכיון שבני אדם נהנים בקולם, לאו מוקצים נינהו". לדעת המהר"ח אור זרוע, מותר לטלטל כלוב שבתוכו צפורים המצפצפים בקול נאה, מאחר שהם ראויים לשימוש מסויים בשבת, היות ונהנים לשמוע את קול שירתם, ולכן הן אינן מוקצה.

אולם הרא"ש, שדבריו הובאו בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' פב) כתב: "ועל העופות לא מלאני לבי להתיר, שאין ללמוד היתר שימוש בעלי חיים מהיתר כלים. שאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו מותר, אבל צורות שבחצר אפילו צריך

**ובשו"ת יביע אומר** (ח"ה או"ח סימן כו) כתב: "ולענין הלכה אם מותר לטלטל עופות המצפצים בקול ערב או לא, שהדבר שנוי במחלוקת בין המהר"ח אור זרוע שמתיר, ובין הרא"ש שאוסר, נראה דנקטינן כדעת הרא"ש לאסור לטלטל, הואיל והרא"ש פוסק מפורסם אחד המיוחד מעמודי ההוראה, והוא רב מובהק בהוראה. ומעתה הוא הדין שיש לאסור לטלטל דגי זהב שבתוך צנצנת זכוכית מלאה מים, דהכי נמי הו"ל מוקצה דבעלי חיים שאסור לכולי עלמא".

**ולכאורה** כך הדין גם לגבי חיות מחמד, כחתולים וכלבים, שאסור לטלטלם, וכפי שנפסק בילקוט יוסף (שבת ח"ב עמ' שפג) "כלבים קטנים אף שהם מיוחדים להשתעשע בהם, אין לטלטלם בשבת וביום טוב משום מוקצה". וכן נקט לדינא בספר אורחות שבת (פרק יט סע' קכד) "בעלי חיים הם בכלל מוקצה כעצים ואבנים, כיון שאינם מוכנים ואינם ראויים לשימושו של האדם, ואין לטלטלם כלל. ואפילו בעלי חיים שבני אדם מגדלים בבתיהם ורגילים בימות החול ליקח אותם בידים ולטלטלם, הרי הם מוקצה ואין לטלטלם בשבת. ולכן אין לטלטל כלב וחתול או צב או אפרוחים הגדלים בבית, וכן אין לטלטל כלוב שיש בו ציפורי נוי. אקוואריום שיש בו דגי נוי אסור לטלטלו, אמנם מותר להסיר את מכסה האקוואריום על מנת ליתן אוכל לדגים".

**אולם** מאידך גיסא, יש פוסקים שכתבו לחלק בין בעלי חיים שאין רגילים

להם צורך גדול, אסור לטלטל משום שאין תורת כלי עליהם, הכי נמי בעלי חיים. ויש לאסור יותר בבעלי חיים, כי אין משתמשין בבעלי חיים, ולא פלוג רבנן בבעלי חיים". כלומר, הרא"ש נקט שמוקצה מחמת גופו אסור בטלטול גם אם הוא ראוי להשתמש בו בשבת. ומה גם שבבעלי חיים יש חומרא נוספת, שאסור לטלטלם מדין השתמשות בבעלי חיים בשבת, ועל כן הסיק שאסור לטלטל את כלוב הצפורים.

**וכדבריו** הכריע להלכה בשו"ע הרב, שכתב (סי' שח סע' ח) כי בעלי חיים הם בכלל מוקצה מחמת גופו, והוסיף (שם סע' עח) "אסור לטלטל בהמה או חיה או עוף מפני שאינן ראויים בשבת כשהם חיים, ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק כשבוכה אסור לטלטלו". ומבואר איפוא, כי בעלי חיים אסורים בטלטול גם אם הם ראויים להשתמש בהם תשמיש המותר בשבת, כי מאחר שאינם כלי, הרי הם מוקצה מחמת גופו שבו לא מועיל מה שהוא ראוי לשימוש בשבת.

- יג -

#### טלטול אקווריום עם דגי נוי בשבת

**בנדון** זה כתב האגרות משה (או"ח ח"ד סימן טז) "ולטלטל בשבת ויו"ט הכלי עם דגים קטנים שנעשו לנוי ולקשט הבית, נראה שאסור. דבעלי חיים מוקצין הם אף ככהאי גוונא, דהם כגרוגרות וצימוקין, כמפורש בתוספות (שבת מה, ב ד"ה הכא) שמסקי דלא כהר"ר יוסף".



לשחק עמם, שהם מוקצה, לבין חיות מחמד שבעליהם רגילים להרים אותן ולהשתעשע בהן בכל השבוע, שאינן מוקצה, ומותר לבעליהן לנגוע בהן ולהרים אותן, כפי שהובא בשם הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (שבת סי' שח סע' לט ס"ק עד אות ב) "אף שאפרוח חי חשיב מוקצה אף דחזי לשתק בו תינוק, כמו שכתבו התוספות (שבת מה, ב ד"ה הכא), מכל מקום בכהאי גוונא שהוא עומד ומיוחד לשימוש כזה שצריכים לטלטלו, מסתברא דלא חשיב מוקצה. ויש לומר דדגי נוי הואיל ומצויים מאד, ורגילים להעבירם ממקום למקום, וכולם יחד מיוחדים לנוי, בכגון זה אף שהכלי והמים הם בסיס לדגים, גם הרא"ש נשאסר לטלטל ציפורים המצפצפות בכלובן מודה דשרי לטלטלם בתוך הזכוכית, ולא יחמיר, משום לא פלוג".

**והדברים עולים בקנה אחד עם המובא בספר שמירת שבת כהלכתה** (פרק יח הערה סב) "בענין הסומא שנוהג שכלב מוליך אותו, העיר לי הגרש"ז אויערבך, דאף דאפרוח חי חשיב מוקצה אע"ג דחזי לשתק בו תינוק, כמו שכתבו התוספות (שבת מה, ב ד"ה הכא), מכל מקום בכהאי גוונא שהוא עומד ומיוחד לשימוש כזה שצריכים לטלטלו, מסתבר דלא חשיב מוקצה". ולכאורה אין סיבה לחלק בין כלב נחיה, העומד ומיוחד לשימוש בני אדם, לבין חיות מחמד העומדות ומיוחדות לשימוש בני האדם – למשחק ולשעשוע

[אמנם ידידי רבי שבתי יגל, מראשי הכולל הקהילתי ברעננה, כתב להעיר על דברי השש"כ: "ולא זכר מר מפסק השש"כ פרק כ"ז סעיף כ"ז שיש להחמיר לא לטלטל אקווריום עם דגים שבו, הרי שלמעשה סבר לחלק בין כלב שמיוחד לנחיה שזה תשמיש חשוב, לדגי נוי, וא"כ כ"ש חיות מחמד שבהם יש פחות סברות להתיר מאשר דגי נוי (עיין שם הערה ק"א)".

**ובן מבואר בשו"ת אגרות משה** (אורח ח"ה סימן כב אות כא) "ציפורים קטנים שמצפצפין וקטנים משחקין עמהם, האם דינו כמוקצה, דבתוס' שבת (מה, ב ד"ה הכא) התיר הר"ר יוסף לטלטל אפרוח חי דחזי לשתק בו תינוק. תשובה: כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפילו באותן שהתינוקות משחקין בהם". ובהמשך נכתב באותיות קטנות יותר "אלא אם כן הם מיוחדים לשעשועים [פעטס]".

**אמנם יש לציין כי משפט זה שנכתב בכתב שונה, יצא מתחת ידיהם של עורכי הספר [נכדיו של רבי משה: רבי שבתי אברהם הכהן רפפורט ורבי מרדכי טנדלר], ולא נכתב על ידי רבי משה בעצמו, כפי שנכתב בהקדמה לחלק זה של האגרות משה, שיצא לאור לאחר פטירתו, כי עורכי הספר "הוסיפו הערות בתוך התשובות כדי שירון המעיין בהן באות מיוחדת, כדי להבדילה ממה שנכתב בעצם כתב יד קדשו".**

לפיכך ביקשתי מרבי שבת רפורט, מעורכי האגרות משה, להבהיר לי את הוראת האגרות משה לאשורה:

בס"ד, צום העשירי תשע"ח  
כבוד ידידי רבי שבת אברהם הכהן רפורט שליט"א  
ראש בית המדרש של המכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר-אילן  
שלום וברכה

בשבועות האחרונים עסקתי בלימוד עם בני החבורה בנושא טיפול בחיות מחמד בשבת, ובשאלה האם חיות אלו הן מוקצה בשבת.

בשעת הלימוד מצאתי את תשובת האגרות משה (או"ח ח"ה סימן כב אות כא) "כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפילו באותן שהתנוקות משחקין בהם". ובהמשך נכתב באותיות קטנות יותר "אלא אם כן הם מיוחדים לשעשועים [פעטס]".

כאמור בהקדמה לחלק זה של הספר, משפט זה שנכתב בכתב שונה, יצא מתחת ידיהם של עורכי הספר, ובהם מעכ"ת, ש"הוסיפו הערות בתוך התשובות כדי שירוך המעיין בהן באות מיוחדת, כדי להבדילה ממה שנכתב בעצם כתב יד קדשו".

לשאלת הלומדים אשמח לקבל פרטים נוספים ממע"כ, האם תוספת משמעותית זו המשנה לחלוטין את כל התשובה, ומחדשת שחיות מחמד אינן מוקצה - נאמרה במפורש על ידי הגר"מ זצ"ל, ואם כן מדוע לא נכתבה על ידו בעצמו.

בברכה ובידידות, צבי רייזמן

★ ★ ★

כעבור שבוע, נתכבדתי בתשובתו של הרב רפורט, המאירה את דרך עריכת הכרך השמיני של האגרות משה בכלל, ותשובת הגר"מ פיינשטיין בענין מלמול חיות מחמד, בפרט.

בע"ה י"ז טבת תשע"ח  
לכבוד איש רב פעלים מקבציאל  
הרב הגאון רבי צבי רייזמן שליט"א  
שלו' ורוב ברכה עד העולם

בעניין שאלת כת"ר על מה שנדפס באגרות משה אורח חיים ח"ה סימן כב אות כא, בהמשך לעניין צפרי שיר בכלוב שאסור לטלטל, נוסף בגופן אחר, שכפי שביארתי בהקדמה, אינו מכת"ק של הגר"מ זצ"ל, שבעלי חיים המיוחדים לשעשועים אינם מוקצה.

התשובות הקצרות לר"ש איידער המופיעות בסימנים כא - כב עברו כמה גלגולים. הגר"מ זצ"ל ביקש שאקצר מאוד את השאלות, אשמיט מהן את הפלפול, כיוון שהשאלות נדפסו כבר בספרו של הרש"א שליט"א, ואערוך את התשובות של הגר"מ. עריכת תשובות הגר"מ כללה שני חלקים. האחד הכנסת תוספות מכת"ק שהוסיף על הצילום של השאלות והתשובות הקצרות (ונדפסו בגופן מיוחד בגודל הרגיל). והערות שהעיר על פה ולשאלת גיסי הרב מרדכי שליט"א, ושאלותיי, ביקש להכניס לתשובותיו. מאחר שהגר"מ נלב"ע לפני ההדפסה, כל דבר שלא כתב בעצמו לא נכנס בגופן הרגיל לתשובות, ואפילו עריכה של אותיות בודדות באה בגופן מיוחד. שיטתו של הגר"מ זצ"ל בבירור מוחלט הייתה שחיות מחמד (פעטס) אינן מוקצה. כך אמר לי כמה וכמה פעמים. בעיניי היה הדבר מוזר, ואני טענתי שאדם אינו יכול להגדיר בעל חיים כחפץ, משום שעצם רוח החיים בבעל החיים עושה אותו אוטונומי, ורק כאשר בעל החיים נשחט או מת הוא נעשה חפץ הנתון להגדרתו של בעליו. טענתי זו לא התקבלה על דעתו של הגר"מ והוא טען שהבעלות על בעל החיים שוללת את האוטונומיה ההגדרתית שלו, והוא מוגדר - כבעל חיים - על פי השימוש שבעליו מייעד אותו אליו. לכן בעל חיים עשוי להיחפץ לצעצוע אם זהו השימוש הרגיל שלו.

כתבתי כאן "השימוש הרגיל" כיוון שעדיין אנחנו מוגבלים לתחום ההגדרות שאנשים נוהגים להגדיר בכל זמן.

לכן הדברים שהוספתי היו דעתו של הגר"מ ופסק ההלכה שלו, והוא ידע שנוסיף את הדברים בשולי הדברים מכת"ק והסכים לכך.

אכתוב רק שטענתי באה מכוח מה שבעל חיים חי אינו מוגדר כאוכל (לעניין טומאת אוכלים) אלא אם כן נשחט. לענ"ד הרמב"ם בריש הלכות שחיטה אומר שהפיכת בהמה לאוכל מותרת רק על ידי שחיטה, ובעל חיים שהפך להיות אוכל ללא שחיטה הוא נבלה. ולכן האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום נבלה, כיוון שעצם אכילתו הפכה אותו לאוכל. מכאן שכל עוד הוא חי אין הייעוד שבעליו מייעדים אותו הופך אותו לאוכל.

עד כמה שהבנתי את דברי הגר"מ כל זה אמור בייעוד עתידי. אבל אם הייעוד הוא עכשיו, הרי ששליטת הבעלים גורמת שהייעוד יתפוס להלכה. לכן בעל חיים המיועד למשחק בו אינו מוקצה.

כתבתי את כל הנ"ל רק כדי לומר שהדברים אינם דברי עצמי, אלא דבריו של הגר"מ.

בברכת כל טוב ורוב הצלחה

מוקירו שבתי א' הכהן רפפורט

## ענף ד - האם ראוי לגדל כלבים

- יד -

**בענף א'** נתבארו דברי הפוסקים בגדרי ההלכה, האם ובאלו תנאים ניתן לגדל כלב.

**לדעת המהרש"ל** אין היתר לגדל כלב נובח, אלא אם כן הוא קשור, מחשש שהנביחות עלולות לגרום לנשים בהריון להפיל, והתירו לגדל רק כלבים מסוגים מסויימים שאין חשש שיפחידו נשים בהריון. ולעומתו, השאילת יעבץ אסר לחלוטין לגדל כלבים, ללא יוצא מן הכלל, מחשש שיסכנו אחרים, אלא אם כן הם קשורים. וכן נראה מדברי החלקת יעקב, שלא ניתן לדעת בבירור מיהו "כלב רע" שנאסר לגדלו, ולכן יש להימנע מחמת הספק מלגדל כל סוג של כלב.

**אמנם** גם אם מבחינה הלכתית יש מקום להתיר לגדל כלבים מסוגים ובתנאים שונים, פוסקים רבים לאורך הדורות, כתבו שאין ראוי לגדלם, בנימוקים שונים:

- השאילת יעבץ כתב בהמשך דבריו המובאים [לעיל אות ה], לאסור על אשה לגדל כלבים למטרת שעשוע בלבד, ולא רק על אלמנה: "דאיכא למיחש טפי מחשד גרידא, דמתיא לידי זימה נמי, ולעולם אפילו בכלב אחד איתא להך חששא, ביחוד באותם המיוחדים לשעשוע ולטיול. ואית ביה איסור מוסיף באותם כלבים חלקים

וערומים שאין להם שערות, וקונים אותם בדמים יקרים לשחק ולהשתעשע בהם ולגעגע עמהם. וגם משום מושב לצים אסור לשחק עמהם, שהוא ממש מעשה ערלים בר מינן, ודי בזו הערה לאוזן שומעת".

- החלקת יעקב כתב בהמשך דבריו המובאים [לעיל אות ח]: "ועוד, וזה העיקר אצלי, במקומות הללו שהפקירות כך מצויה ויהדות כך נטרופפה, ורבים הם האנשים השחצנים ההולכין עם כלביהן בראש כל חוצות. והעיקר שאין זה רגש יהדות האמיתית להוליך עמו כלבים, רק האנשים השחצנים עושין כן".

- בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' רמא) כתב בסיום תשובתו האם מותר להרוג כלב זאב הגורם צער לשכנים: "כל זה מה שנוגע לדין אם מותר להרגו. ובכל אופן, עצם החזקתו שלא לצורך, הוא מעשה ריקים ושפלי בני אדם".

- רבי יעקב אריאל, רבה של רמת גן, כתב בשו"ת באהלה של תורה (ח"ה סי' כה) "מנהג ישראל מאז ומעולם היה להימנע מלגדל כלבים לצורך שעשוע, ורק באזורי ספר התירו לגדל כלב כזה בתנאי שהוא קשור. וראוי הוא לגדל את ילדינו לתורה ולמעשים טובים ולא לגידול כלבים".

- רבי יוסף גינזבורג, רבו של מושב עומר, כתב בעלון שיחת השבוע: "מבחינה

חינוכית, לא טוב לילד לבוא במגע עם בעלי חיים שאינם כשרים, מכיון שכל דבר שהאדם רואה נחקק היטב במחשבתו, ותוכנו משפיע מאוד על נשמתו, ובמיוחד אצל ילדים בגיל החינוך, כדברי שלמה המלך (משלי כב, ו) חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה. רצוי מאד להשתדל שילדים לא יסתכלו בדמויות בעלי חיים שהתורה מגדירה אותם לא טהורים. לכן, אפילו כשמדובר בציורים ובצעצועים, יש להשתמש בדמויות של בעלי חיים טהורים בלבד".

• הראשון לציון רבי שלמה עמאר, כתב בתוך דבריו המובאים [לעיל אות ט]: "וגם בימינו שהכלב נעשה לחית שעשועים וטיולים יותר מאשר לשמירה, מכל מקום הם מיעוט ולא נמצא כדבר הזה אצל תופשי התורה. ודבר בזיון נקבע לפי דעת האנשים במקום ובזמן".

- מו -

#### גידול כלבים בימינו

עם זאת עלינו לזכור, כי במציאות החיים בזמנינו שמאות מליוני כלבים חיים בעולם, ורובם חיים במחיצת בני אדם ומשמשים "חיות מחמד" שנועדו לבידור

ושעשוע, או מסייעים לבני אדם עוורים, למשטרה ולשירותי הבטחון, יתכן שיהיה שינוי ביחס לגידול הכלבים.

**בענפים ב'-ג'** נוכחנו לראות שהשינוי באורחות החיים וביחס לבעלי החיים בעידן המודרני, גרם לשינוי בפסק ההלכה בנדון האיסור להכניס בעלי חיים לבית כנסת - שהשתנה להיתר להכניס לבית הכנסת כלבי נחיה המסייעים לעוורים, ובנדון איסור מוקצה בבעלי חיים - שהשתנה להיתר בחיות מחמד המשמשות למשחק ולשעשוע.

**אין** ספק איפוא, כי התועלת הרבה שבני האדם מפיקים מכלבים במציאות החיים בימינו, והמציאות שבה כלבים מצויים יותר במחיצת בני אדם, שינתה במידה רבה את היחס כלפיהם.

**ומעתה** יתכן שגם התשובה לשאלה האם ראוי לגדל כלבים בזמנינו תשתנה.

**כאשר** גידול הכלבים יעשה על פי כל גדרי ההלכה, בשמירה על הכלב כראוי שלא יזיק, ובמטרה למשחק ולשעשוע כשר בלבד, ככל חפץ אחר המיועד למשחק ולשעשוע, יתכן וכבר אין לראות בזה מעשה שאינו ראוי.



## סימן ז

## הזכות למנוע רעש נביחת כלבים

## גדרי נזקי רעש

במשך שנים רבות גרתי בלוס אנג'לס בשכנות טובה, עם השכן הסמוך לביתי. יום אחד, החליטו השכן ואשתו לאמץ כלב קטן, שנהג להשמיע מעת לעת נביחות עמוקות וצעקניות. קול רעש הנביחות הפריע לי מאד להתרכז בלימודי, ולכן ביקשתי מהשכן לשמור על הכלב בביתו ולא לאפשר לו לצאת לחצר, ולהשמיע את נביחותיו המפריעות לי. לצערי השכן סירב, ובשל כך נאלצתי לרכוש מכשיר מיוחד המשמיע קול רעש צעקני במיוחד כל אימת שנשמעות נביחות, כדי לגרום לשכן להענות לבקשתי. מובן מאליו שמאז, היחסים הנעימים בינינו התערערו...

בעקבות זאת, נדרשתי לשאלה, האם על פי דין תורה, יש זכות למנוע משכן לגדל בביתו או בחצרו כלב שרעש נביחותיו מפריע לניהול חיים רגילים.

- א -

לא נגרם על ידי מקיזי הדם אלא על ידי העורבים, זאת אומרת שלא היה זה נזק ישיר אלא "גרמא", ולכאורה זו סיבה שמקיזי הדם לא חייבים לשלם על נזק מסוג זה כי "גרמא בנזיקין פטור", ולכן גם אינם חייבים למונעו. על כך השיב רב יוסף: "הכי אמר רב טובי בר מתנה, זאת אומרת, גרמא בנזיקין אסור". כלומר, למרות שאין חיוב ממוני על נזק בגרמא, אבל אסור לגרום לנזק כזה, ומשום כך על מקיזי הדם להימנע מלהזיק לרב יוסף גם ב"גרמא".

על כך הקשו בגמרא: "והא אחזיק להו". הרי מקיזי הדם כבר עסקו במלאכתם ללא מחאה מצדו של רב יוסף, ואם כן יש

**במסכת בבא בתרא (כג, א)** מסופר על רב יוסף שהיו לו בחצרו דקלים קטנים ובסמוך אליהם היו באים אומנים מקיזי דם, שישבו בקרקע השייכת להם ועסקו במלאכת הקזת הדם. בעקבות זאת היו באים עורבים ואוכלים את שאריות הדם, ולאחר מכן עולים על הדקלים ומפסידים את התמרים. כאשר רב יוסף ראה את הנזק שנגרם לו, ביקש ממקיזי הדם: "אפיקו לי קורקור מהכא", דהיינו שיוציאו את העורבים מהדקלים [פירש רש"י: "קורקור, עורבים שדומים בצעקתן כקורין קורקור"]. אמר לו אב"י: "והא גרמא הוא". כלומר, הנזק שנגרם לדקליו של רב יוסף

קורקור מהכא" - בקשתו היתה כללית: לסלק את העורבים.

**בתוספות שם** (ד"ה כקוטרא) פירשו בתירוצם הראשון, שלרב יוסף הפריע קול צפצוף העורבים, דהיינו נזק רעש. בתירוצם השני פירשו "שהעורבים היו אוכלים הדם ופורחים ומקנחים בפירות", דהיינו נזק שנגרם לפירות, וכמו שפירש רבנו גרשום (שם) "הוציאו עורבים הללו שקורין קורקור ומנקרין באילנות, כלומר הוציאו האומנים משום ויכלו העורבים ולא יפסידו האילנות".

**בדברי הרמב"ם** (הלכות שכנים פ"א ה"ה) הובאו להלכה שני הפירושים בסוגיית הגמרא: "מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבילות וכיוצא בהן במקומן ויבואו העורבים וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו והרי הן מצרין לחברו בקולם וצפצופם או בדם שברגליהם שהן יושבין על האילנות ומלכלכין פירותיהם, אם היה חברו קפדן או חולה שצפצוף הזה מזיקו או שפירות שלו נפסדין לו בדם, חייב לבטל אותה המלאכה או ירחיק עד שלא יבוא לו היזק מחמתו, שהיזק זה דומה לריח בית הכסא וכיוצא בו שאין לו חזקה". כמבואר בדברי הלחם משנה שם: "ומפני שאפשר לפרש דברי רב יוסף בתרי פירושי דהיינו הצפצוף או טינוף, לפיכך כתב הפירוש כדרכו בקצת מקומות דנראה לו דשניהם אמת לענין הדין". ומכאן נלמד כי אדם חולה או איסטניס [קפדן] רשאי למחות על נזקי רעש שנגרמים לו, כי

להם "חזקה" על מעשיהם, והיאך יכול היה רב יוסף למחות בהם לאחר ששתק ולא מחה, ומשמע משתיקתו שמחל להם. ותירצו: "הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא, אין חזקה לנזקין". כלומר, לא מועילה "חזקה" בדבר שהוא מזיק, כי אף ששתק עד עתה, אין זה אלא משום שסבר שיוכל לסבול את הנזק, ויתכן שעתה כבר אינו יכול לסבול, ולכן רשאי למחות בכל זמן ועת ולמנוע את המשך הנזק.

**ע"כ** כך שבו והקשו בגמרא: "ולאו איתמר עלה, רב מרי אמר בקוטרא, ורב זביד אמר בבית הכסא". והיינו, שההלכה ש"אין חזקה בנזקין", נאמרה רק בנזקי עשן שאין אדם יכול לסבול, או בנזקי בית הכסא שמסריח ביותר ונראה לעין כל, ואילו נזקיהם של העורבים לכאורה לא היו חמורים כל כך כעשן ובית הכסא, ומדוע שלא תועיל ה"חזקה" שהיתה למקומו הדם שרב יוסף לא מחה בהם עד כה. ותירצו: "אמר ליה [רב יוסף] הני לדידי דאנינא דעתאי, כי קוטרא ובית הכסא דמו לי". רב יוסף שהיה "איסטניס" היה רגיש גם לנזקים קלים יותר, ולכן לגביו הנזק שגרמו לו העורבים נחשב כמו נזקי עשן ובית הכסא שאין להם "חזקת נזקין".

- ב -

#### חזקה על נזקי רעש

**בגמרא** לא נתפרש מה בדיוק היה הנזק שגרמו העורבים, שהפריע לרב יוסף, אלא רק מה אמר רב יוסף "אפיקו לי

לנזקים אלו אין "חזקה", כדין עשן ובית הכסא שאין להם "חזקת נזיקין".

**וכן נפסק בשו"ע** (הלכות נזקי שכנים סי' קנה סע' לט) "מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבילות וכיוצא בהן במקומו, ויכנסו העורבים וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו, והרי הם מצירים את חברו בקולם ובצפצופם או בדם שברגליהם שהם יושבים על האילנות ומכלים פירותיהם, אם היה קפדן או חולה שצפצוף הזה מזיקו, או שפירות שלו נפסדים לו בדם, חייב לבטל אותה המלאכה, או ירחיק עד שלא יבוא לו נזק מחמתו. שהיזק זה דומה לריח בית הכסא וכיוצא בו שאין לו חזקה".

**המור** (שם) הביא את דברי הרא"ש (ב"ב פ"ב סי' יח) שלמד מסוגיא זו של רב יוסף: "דכל נזק שידוע שאין המערער יכול לסבולו, אף על פי שסובלים אותו שאר בני אדם, אין לו חזקה נגד מערער זה".

**הרמ"א** הוסיף את דברי הרא"ש בהגהתו על פסק השו"ע, אך שינה מעט מלשון הרא"ש וכתב: "והוא הדין כל נזק גדול שאין אדם יכול לסבולו". ולכאורה משמע כי דווקא בנזק גדול שאין כל אדם יכול לסבולו, אין חזקה, ואין זה תלוי רק במערער, וצ"ע.

**להלכה** פסק ערוך השלחן (שם סע' לג) שיש זכות ערעור בשני המקרים: "זה שאמרנו שאין חזקה לנזקין אלו, לאו דווקא אלו אלא [א] אפילו כל דבר שידוע שאין המערער יכול לסבול את הנזק, אף על פי

ששאר בני אדם סובלים זה, אין לו חזקה כנגד המערער הזה. [ב] וכן כל נזק שאין אדם יכול לסבול".

**והוסיף** כי הזכות לערער תלויה בתנאים הבאים: "[א] יתברר על פי בית דין או בקיאים, שרוב בני אדם אין יכולין לסבול זה. [ב] או שיתברר שהוא איסטניס או חולה והוא אין ביכולתו לסבול, אף ששאר בני אדם סובלים זה".

**נמצינו** למדים כי ניתן לערער על נזקי רעש, בשני מקרים:

[א] כאשר מדובר ברעש בלתי נסבל לכל בני אדם. [ב] רעש שמפריע מאד לחולה או אדם קפדן.

## - ג -

**טענת נזיקין בקול פטיש וקול הנכנסים ויוצאים**

**אמנם** בעיקר דיני נזקי רעש, האם ומתי יש זכות טענה כלפיהם, יש לעיין בסוגיית הגמרא במסכת בבא בתרא (כ. ב) "חנות שבחצר, יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסים ומקול היוצאים. אבל עושה כלים, יוצא ומוכר בתוך השוק, ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחיים ולא מקול התינוקות". הרי לנו שני סוגי רעש:

[א] קול הנכנסים והיוצאים - רעש הנגרם מחמת פתיחת חנות בחצר שבאים



אליה קונים ה"נכנסים ויוצאים", שיש זכות לשכנים לערער נגדו.

[ב] קול הפטיש - רעש שאדם עושה בביתו, שאין לשכניו זכות למחות ולערער נגדו.

ויש להבין מה ההבדל בין סוגי הרעש, ומדוע נגד קול הנכנסים והיוצאים, השכנים יכולים למחות, ואילו נגד קול הפטיש, אינם יכולים למחות. וביותר יש לתמוה על פי מה שכתב הריטב"א (בבא בתרא שם) "קול הפטיש קשה ממנו [מקול הנכנסים ויוצאים]", ואם כן מדוע לא ניתן למחות נגד קול הרעש הגדול של הפטיש, בה בשעה שניתן למחות נגד קול הרעש הקטן של הנכנסים והיוצאים.

**רבותינו** הראשונים והאחרונים ביארו את ההבדל בדרכים שונות:

• **רש"י** (ב"ב כא, א ד"ה סיפא) ביאר, שיש לחלק בין קול הבא מחמת השכן עצמו ל"קול הבא מחמת אחרים". זאת אומרת, קול הפטיש והריחיים נעשה על ידי אחד מבני החצר, ומשום כך אי אפשר למחות בו. מה שאין כן קול הנכנסים והיוצאים נעשה על ידי אלו שאינם מבני החצר, ומשום כך אפשר למחות בכך.

• **בתוספות** (כא, א ד"ה גרדי) מבואר, כי סוג ההפרעה הנגרם מהרעש שווה בשני המקרים, אלא שבקול רעש הפטיש, ההיתר נובע מכך שמותר לאדם לעשות רעש ברשותו, ואין חברו יכול למחות בו. ואילו בקול הנכנסים והיוצאים, הרעש

נעשה בחצר המשותפת לשניהם, ולכן יכול השותף למחות שלא ירעיש.

**ובדבריהם** נקט להלכה הסמ"ע (ח"מ סי' קנו ס"ק י'), שהחילוק הוא בין מה שנעשה בתוך ביתו, למה שעושים בחצר המשותפת: "כיון שמכה בפטיש בביתו או בחנותו, אין השכנים יכולין לעכב על מה שאדם עושה בביתו. מה שאין כן בדינים הראשונים, שהנכנסים ויוצאים והקול מהן הוא בחצר המשותפת לכולם, משום הכי יכולים למחות בו מלעשות להן היזק בחצירם". דווקא כמה שאדם עושה בביתו הפרטי אי אפשר למחות, אבל בדבר שאדם עושה בחצר המשותפת והיא בבעלות גם של השכן הניזק, ודאי שהניזק יכול למנוע מלהזיקו שם.

• **אמנם בנתיבות המשפט** (שם ס"ק א) כתב לדחות טעם זה, וביאר טעם אחר: "דווקא בנכנסים ויוצאים, שבכל יום ויום איכא נכנסים ויוצאים אחרים, לא מהני חזקה נגדם, דדמי לקוטרא דיכול לומר סבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו איני יכול לקבל, משא"כ קול הפטיש אחד הוא, מהני חזקה".

• **המאירי** (בית הבחירה, בבא בתרא שם) כתב לחלק בין סוג רעש "שאדם עשוי לעשות אומנות שלו בתוך ביתו ואינו נמנע מפני היזק שינה, אבל המכירה אדם עשוי יותר למכור בשוק". כלומר, מותר להשמיע קול רעש שבדרך כלל מושמע בתוך הבית, ואין לשכן זכות לעכבו. אך אסור להשמיע קול

- ד -

## טענות רעש בחולצה

**ומעתה** נשאלת השאלה, מדוע במעשה עם העורבים שהזיקו את דקליו של רב יוסף, כתבו הראשונים [וכן נפסק בשו"ע] שרבי יוסף היה רשאי למחות נגד קול קרקור העורבים, והרי לכל השיטות שנתבארו לעיל, לא ניתן להתנגד להשמעת קול רעש זה.

**והתשובה** היא, כי רב יוסף היה רשאי לערער על קול הרעש של העורבים רק בגלל שהיה חולה, כמפורש בשו"ת הריב"ש (סי' קצו) הטענה שטען ראובן מפני חולי אשתו שמזיק לה בראשה [קול הרעש שמשמיע השכן], גם זו טענה גדולה. ואף על פי ששינוי במשנה, אבל אינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הפטיש ומקול הריחים, ואפילו בחנות שבחצר, כל שכן בזה שהוא בחצר אחרת, זהו בשאר בני אדם הבריאים. אבל כיון שהאשה זו מוחזקת בחולה, אין לך גירי גדול מזה והוה ליה כקוטרא ובית הכסא". והביא הריב"ש ראיה לדבריו מהמעשה ברב יוסף והעורבים: "וכדאמר רב יוסף הני לדידי כקוטרא ובית הכסא דמו לי. ואם במה שאדם קץ מחמת שהוא מאניני הדעת הוו לדידיה כקוטרא ובית הכסא, כל שכן במה שמזיקו בגופו מחמת שהוא חולה או חלוש המזג". ונראה מהריב"ש, שאמנם כל אדם בריא לא יכול למחות נגד נזקי רעש שמשמיע השכן

רעש שניתן להשמיעו גם מחוץ לביתו, ובזה יש ביד השכן לעכב.

• אמנם הרשב"א בחידושיו (בבא בתרא שם) תמה על פירוש זה, וביאר את דברי המשנה "חנות שבחצר, יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסים ומקול היוצאים", שהזכות למחות היא לא משום נזקי רעש, "אלא טעמא משום ריבוי דרך, כלומר איני יכול לעמוד ולישן מפני רגל הרבים שמרבים עלינו את הדרך". וכן פירש הרמב"ן בחידושיו (בבא בתרא שם). והוסיף כי מה שאמרו במשנה "קול" הנכנסים "לישנא בעלמא נקט", וכן פירש הריטב"א. לשיטתם, באמת אין כל חילוק בין סוגי הקול, ולעולם, רעש מכל סוג שהוא, לא מהווה עילה לטענות שכנים למנוע מלהשמיעו.

**מכאן** השיטות שנתבארו לעיל למדנו שאי אפשר למחות בשכן המבקש להכניס כלב נובח לביתו:

• לשיטת רש"י והמאירי זהו קול רעש הרגיל ומצוי בבית, וזהו קול המושמע מאחד מבני החצר עצמו, אשר לא ניתן למחות בו.

• לשיטת תוספות והסמ"ע, היות והכלב נמצא ברשותו הפרטית של השכן, אי אפשר למחות בו, ורק במקרה שהכלב יהיה בחצר משותפת לכלל השכנים, ניתן למחות ברעש.

• לשיטת הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, אין זכות למחות בטענת רעש.

בביתו או בחנותו, אך חולה או "איסטניס" [אדם רגיש במיוחד, "מפונק"] יכול למחות.

**דברי הריב"ש** הובאו להלכה ברמ"א (חושן משפט סי' קנו סעי' ב) "יש אומרים דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו לכתחילה אינם יכולים למחות. ודווקא בני אדם בריאים, אבל אם הם חולים והקול מזיק להם, יכולים למחות".

- ה -

#### מניעת נזק רעש לכתחילה

**אמנם** הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ו הי"ב) דרך אחרת לו בביאור ההבדל בין קול הנכנסים והיוצאים, שהשכנים יכולים למחות נגדו, לבין קול הפטיש, שאינם יכולים למחות, וזה לשונו: "חנות שבחצר, יכולים השכנים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים, אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר בשוק. אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הרחיים, שהרי החזיק לעשות כן". וביאר המגיד משנה (שם) "ומתוך מה שכתב המחבר שהרי החזיק לעשות כן, נ"ל שהוא סובר דדווקא החזיק, אבל אם בהתחלה בא לעכב עליו - יכול לעכב. וסובר זה המחבר לפי שהוקשה לו מה טעם אין טענתו טענה בקול הפטיש, והלא יותר מונע השינה מקול הנכנסים והיוצאים. ועוד, למה אמרו חנות שבחצר, שנראה שכבר היא בחצר, יאמרו מי שביקש לעשות חנווני, או לא יעשה אדם חנות בחצר

השותפין. אלא כוונת המשנה בשהחזיק לעשות כן במלאכתו ובחנותו, והודיענו שאפילו החזיק, אין חזקתו חזקה אצל הנכנסים והיוצאים שהם אחרים. וכן כתב פרק י"א בשם הגאונים ז"ל, אבל חזקתו חזקה במלאכתו עצמו, אבל אם לא החזיק, יכולין לעכב, זה נ"ל מדבריו".

**ומבואר** איפוא, שבעצם אין הבדל בין סוגי הרעש השונים [קול הפטיש וקול הנכנסים והיוצאים], אלא ההבדל הוא האם כבר הוחזק להשמיע את הרעש, או לא. אם החנות כבר היתה בחצר, והוחזק להשמיע בה קול רעש, אי אפשר למחות בו. וכנגד קול הנכנסים והיוצאים אפשר למחות, לפי "שהם אחרים". אבל אם לא החזיק להשמיע קול רעש, ורוצה להתחיל להשמיע קול רעש, ניתן למחות בו.

**ובדבריו** פסק מרן השו"ע (ח"מ סי' קנו סעי' ב) "חנות שבחצר, יכולים השכנים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים, אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר לשוק. אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הריחים, מאחר שכבר החזיק לעשות כן ולא מיחו בידו". וכתב הסמ"ע (ס"ק יא) שאין הכוונה "שכבר החזיק" לחזקת שלוש שנים "אלא כל שניכר שעשה מלאכתו ושמעו ולא מיחו בו, הוי ליה להרמב"ם חזקה בניזקין".

**אולם** כפי שהובא לעיל, הרמ"א כתב על דברי השו"ע: "יש אומרים דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו

לכתחילה אינם יכולים למחות". ומבואר כי גם הרמ"א הבין שדעת השו"ע שגם לכתחילה יכולים למחות נגד נזקי רעש, ועל כך הביא הרמ"א שיש החולקים על הכרעה זו.

**נמצא** להלכה, כי הזכות למחות נגד נזקי רעש של שכן שמתחיל להשמיע רעש בביתו או בחנותו, תלויה במחלוקת הפוסקים: לדעת הרמב"ם והשו"ע, לכתחילה יכולים השכנים לעכב את השכן מלהתחיל להשמיע רעש בביתו או בחצרו, ואילו לדעת הרמ"א אינם יכולים מלעכבו מלהשמיע רעש בביתו. אלא אם כן, כפי שהוסיף הרמ"א "אם הם חולים והקול מזיק להם, יכולים למחות".

**ויש** להוסיף כי זכות המחאה נגד רעש אינה רק בשעות הלילה, אלא בכל שעה שנהוג לנוח, כמבואר בדברי כסף הקדשים (ח"מ סי' קנו סע' ב) "מצד שאינו יכול לישן מקול הנכנסים יש לומר שגם בחנות שאין באים לשם רק ביום שייך כן, כי כמה אנשים ישנים שינת צהריים גם בחול בקבע.

- 1 -

**זכות המחאה ברעש הנגרם כתוצאה משימוש מצוי ומקובל בכל מקום**

**למרות** כל האמור לעיל, מאחר וכיום גידול הכלבים הפך להיות מצוי ונהוג בכל מקום, וכפי שנתבאר בהרחבה בשיעור "גידול כלבים בראי ההלכה", נראה כי גם לדעת הרמב"ם והשו"ע לא

ניתן למנוע משכן המבקש לגדל כלב בביתו לעשות זאת, בטענה שנביחות הכלב מפריעות למנוחת השכנים, היות ובמציאות של ימינו זהו שימוש מצוי ומקובל.

**היפוד** לכך נמצא בדברי החזון איש (כבא קמא סי' יא ס"ק כ) "ענין נזקי שכנים תלוי לפי ישוב העולם, וכל שעל המזיק קשה הזהירות ביותר, ואם אנו מחייבים אותו בכך, אנו מקפחים את ישובו בעולם, אז אין אנו חושבים זה לנזק, אלא זהו ישובו של עולם". ובמקום אחר כתב החזון איש (כבא בתרא סי' יג ס"ק יא) כי דברי הריב"ש שחולה יכול למנוע גם קול רעש הפטיש [לעיל אות ד] נאמרו רק "בעושה דבר שאינו עיקר דירה, כמו בעושה אריגה וכיוצא בזה [זה היה הנדון עליו כתב הריב"ש את תשובתו] שאין זה מצוי בכל אדם ולא ברוב בני אדם. אבל אם עושה דברים שרוב בני אדם עושים, ולפעמים תשמישם ודיבורם משמיע קול שמפריע את החולה, אינו יכול למחות אף אם החולה קדם. ורשאי אדם לבנות בית אצל חברו ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה, ואין החולה יכול לעכב עליו, דהרי אינו חייב לצאת מדירתו". ומבואר בדבריו שגם חולה אינו יכול למנוע מרעש שנגרם מדברים שרוב בני אדם רגילים לעשות בביתם. ולא ניתן למנוע מכל אדם לנהוג בביתו דברים שהם בגדר "ישובו של עולם".

**וכן** נקט להלכה רבי יעקב בלוי, חבר בד"ץ העדה החרדית בירושלים, בספרו פתחי חושן (נויקין פי"ג הערה כה)

**"נראה** שבזמננו אי אפשר למנוע משכנו להפעיל תנור הסקה או מזגן [המרעשים], שזה היום מתשמישי דירה. אבל יכול לתבוע שיקטין הרעש עד כמה שאפשר, וכל שהוא בגדר רעש מקובל, אינו יכול למחות. ויש לדון אם רשאי להתקין בבית או במכונת מערכת אזעקה מפני גנבים, ולכאורה נראה שמותר. אלא שיש אומרים ששכיח מאד קלקול ויש רעש ללא סיבה, וגורם טירדה לשכנים. ונראה שגם זה אינו סיבה למנוע, שאינו צריך לחשוש שמא יתקלקל". ומבואר בדבריו שלא ניתן למחות נגד רעש שהוא "מתשמישי הדירה", דהיינו רעש סביר הנגרם משימוש המקובל על רוב בני אדם בכלים הנמצאים בדירה.

**ולפי** זה נראה שלא ניתן למנוע משכנ' מלגדל כלב בביתו, כי בימינו זהו בגדר "ישובו של עולם", דהיינו שימוש מצוי ומקובל. אמנם החזון איש התיר להשמיע רעש הנשמע מ"דברים שרוב בני אדם עושים", ואילו גידול כלבים, אמנם מצוי אצל הרבה בני אדם אך בוודאי אין זה בכלל "דברים שרוב בני אדם עושים", וצ"ע.

- ז -

#### זכות המחאה ברעש מכוח 'מנהג המדינה'

**זאת** ועוד, הרב אהוד אחיטוב (קובץ תורת הארץ והסביבה, עמ' 383) דן בשאלה "האם רשאי אדם לגדל בעלי חיים המרעשים [כגון כלבים תרנגולים וכדומה] בסמיכות לשטח חברו".

**בתשובתו** הביא את פסק מרן השו"ע [חור"מ סי' קנו סע' ב; הובא לעיל אות ה'] שיש לשכנים זכות למחות על קולות ורעשים שאינם שכיחים ומקובלים באותו מקום. ומשמע מדבריו "שלכאורה יכול אדם למחות גם על רעשים של בעלי חיים במקום שגידול בעלי חיים אינו כחלק ממנהג המדינה, כגון ישובים עירוניים או ישובים קהילתיים. זאת בשונה מאדם שבא לגור כחבר במושב חקלאי, שקיבל על עצמו את מנהג המדינה שבה נהוג לגדל שם תרנגולים בלולים או פרות וסוסים וכדומה, ולפיכך אין לו זכות מחאה באותם מקומות על רעשים טבעיים של בעלי חיים. אמנם הרמ"א (שם) חולק באופן עקרוני על דעת השו"ע וסובר, שאין לאדם זכות מחאה, אפילו על רעש גדול הנעשה בחצרו".

**ואמנם** אפילו לדעת הרמ"א שטוען שאין זכות מחאה, כתב הרב אחיטוב כי "דבריו אמורים רק כשאין תקנה אחרת, אולם אם יש תקנה אחרת, לאותה תקנה דיני ממונות יש תוקף של מנהג המדינה המחייב בהלכות נזקי שכנים, ובפרט אם הדבר נעשה מעוגן בתקנות הציבור, שאם נעשות על ידי הרשויות המוסמכות לכך שיש להן תוקף של דינא דמלכותא דינא. והנה על פי התקנות למניעת מפגעים (מניעת רעש, התשנ"ג סעי' 13) נאמר: מחזיק בעלי חיים בביתו בנכסו או בחצירו, יחזיקם במקום ובאופן שלא יגרום רעש חזק המפריע לשכנים". כלומר, ל"תקנות הציבור" יש תוקף של "מנהג המדינה" המחייב גם על פי ההלכה. ולפי זה, גם לדעת הרמ"א,

שאינן זכות מחאה על רעש הנגרם לו משכנו, כאשר מדובר על "רעש חזק" יכולים למחות נגדו, שהרי "מנהג המדינה" אינו מאפשר "לגרום רעש חזק המפריע לשכנים".

**והדברים** עולים בקנה אחד עם דברי ערוך השלחן [לעיל אות ב] שאם בית הדין או "בקיאים" מסכימים שמדובר ברעש שרוב בני אדם אינם יכולים לסבול, ניתן לעכב את השכן לגרום לרעש מסוג זה.

**ומכאן** מסקנת הרב אחיטוב: "לאור האמור לעיל, יוצא שבאופן פשוט במקרה שלנו אין מחלוקת בין השו"ע והרמ"א, ולדעת כולם זכותו של אדם הסובל מרעש של בעלי חיים לבקש מחברו שיתחשב בצערו". אמנם אם הדבר נקבע על פי 'מנהג המדינה', יש לדייק בלשון 'התקנות למניעת מפגעים' האוסרות לגרום "רעש חזק", ולכאורה נביחות כלבים רגילות ושגרתיות אינן בכלל "רעש חזק", וצ"ע.

**וכן** מצאתי בשו"ת ויצבור יוסף (ח"א סי' פד) של רבי יוסף בר שלום, רב העיר בת ים, שכתב: "יש לדעת שכלב שנובח, אפילו הוא נמצא בבית בעליו, הרי הוא גורם הפרעה לשכנים ברעש שהוא עושה, ובפרט אם הוא נובח כלילה או ביום בעת שישנים שכנים ומפריע את מנוחתם, והוא בכלל נזקי שכנים שצריך להרחיק את עצמו שלא יזיק. ולפי זה אם יכול לשמור כלבו כלילה או בשעות היום הקבועות למנוחה שלא ינבח, אפשר דשרי לגדלו בביתו". ומבואר

שנביחות הכלבים המפריעות למנוחת השכנים הם בגדר "נזקי רעש", שעל ה"מזיק", דהיינו בעלי הכלב, לדאוג שלא יזיקו למנוחת השכנים. ממילא יש גם זכות לשכנים למנוע החזקת כלב שבעליו אינו שומר עליו שלא יפריע.

**אולם** לפי המבואר, הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר, כי זכות המחאה לשכנים יש רק לדעת מרן השו"ע, ואילו לדעת הרמ"א לשכנים אין זכות למחות בנזקי רעש, אלא רק ב"רעש חזק" שאז 'מנהג המדינה' מתיר למונעו, וכאמור לעיל, נביחות כלבים שגרתיות לכאורה אינן בכלל "רעש חזק", וצ"ע.

**ולענ"ד** נראה להסביר את הנהוג בזמנינו בשכונות החרדים לדבר ה' בבני ברק ובירושלים, שלמרות ההלכות המפורשות בשלחן ערוך המתירות לשכנים לעכב פתיחת חנויות בבית ובחצר משותפים, "פוק חזי מאי עמא דבר", ובבתי מגורים רבים יש חנות, משרד, או מכירה קבועה, ואין פוצה פה. וקשה מאד לומר שפתיחת חנויות בבתי מגורים הפכה ל'מנהג' במקומות אלו, ולכן אין השכנים יכולים מלעכבו, וצ"ע.

- ח -

**מענות נגד רעש על ידי דיירים שבאו לגור במקום שכבר היה רעש**

**גם** בנזקי "קוטרא ובית הכסא", שנפסק בשו"ע (חור"מ סי' קנה סע' לו) כי "אין לו חזקה, ואפילו שתק כמה שנים, הרי זה

## סוף דבר

**הזכות** למחות נגד נזקי רעש של שכן המגדל כלב בביתו, והכלב מרעיש בשעת נביחותיו, תלויה במחלוקת מרן השו"ע והרמ"א. לפי השו"ע, לכתחילה יכולים לדרוש ממנו שהכלב לא ישמיע רעש בנביחותיו. אולם הרמ"א סבר שאינם יכולים מלעכבו מלגדל כלב שירעיש בנביחותיו, אלא אם כן מדובר בשכן חולה או קפדן ['איסטניס'], שקול הרעש מזיק להם, ואז הם רשאים למחות. וביאר ערוך השלחן, כי יש צורך שבית דין או "בקיאים" יקבעו כי המערער הוא אכן חולה או קפדן.

**ואפילו** לשיטת הרמ"א, שאין זכות מחאה על רעש הנגרם לו משכנו, ב"רעש חזק" יש אפשרות למחות, שהרי "מנהג המדינה" אינו מאפשר למטרידים "לגרום רעש חזק המפריע לשכנים". וכן נתבאר בדברי ערוך השלחן, שאם בית הדין או ה"בקיאים", מסכימים שמדובר ברעש שרוב בני אדם אינם יכולים לסבול, ניתן לעכב מהשכן לגרום לרעש מסוג זה.

**אולם** למעשה נראה כי נביחות כלבים רגילות ושגרתיות אינן בכלל "רעש חזק", ואינן בגדר רעש "שרוב בני אדם אינם יכולים לסבול". ורק אם אכן מדובר באדם חולה או קפדן שרעש הנביחות מזיק לו, והוא גם מביא לכך סימוכין מבית דין או "בקיאים", רק אז ביכולתו לחייב את שכנו לשמור על כלבו שלא יפריע.

חוזר וכופהו להרחיק", פסק הרמ"א (שם) כי "אם זכו שניהן בשל הפקר, כל הקודם, זכה, ואין השני אחריו יכול למחות בו".

**מדברי** הרמ"א למד רבי מנדל שפרן (הובא בשו"ת ראש אליהו ח"ג חו"מ סי' טז) לענין זכות מחאה של דיירים נגד רעש הנכנסים והיוצאים מתוך אולם שמחות הנמצא בקרבת דירתם, כי "אם היה האולם לפני שהיו בתים מסביב וכל המגרשים היו של העיריה או הממשל, או שהיה הכל שיך למוסד אחד, ובנו בחלק מהשטח אולם, ורק אח"כ מכרו חלקים בשטח זה לדירות, דאז כשמכרו כבר זכו בשלהם להרעיש על שטח זה, אז נשאר להם זכות זה כמו בזוכה מן ההפקר וכמו בקנה ממנו".

**וכן** גם בנדון דידן, אם לשכן יש כלב נובח בביתו, ולאחר זמן מה הגיעו שכנים חדשים הטוענים כי רעש הנביחות מפריע להם, אין להם זכות טענה, הואיל והוא קדם להם ויש לו זכות לגדל בביתו כלב נובח.

**ולענ"ד** במקום שנבנה שדה תעופה, ובמשך השנים באו לגור סביבותיו שכנים, הם לא רשאים למחות נגד הנהלת שדה התעופה, היות ושדה התעופה כבר היה במקום לפנייהם. ואפילו אם במשך השנים התנועה האווירית בשדה גדלה, ועוצמת הרעש הוכפלה, נראה שאין להם זכות לטעון נגד הרעש, כי על פי החוק יש זכות לשדה התעופה לפעול כפי הצורך במידת הרעש הנצרכת לו, ויש לכך תוקף הלכתי מ'דינא דמלכותא דינא'.

**ונתבאר** לעיל כי זכות המחאה נגד רעש אינה רק בשעות הלילה, אלא בכל שעה שנהוג לנוח, כמבואר בדברי כסף הקדשים, והוא הדין בנדון דידן.

**במקרים** שניתן לעכב את השכן מלהתחיל ולגדל כלב שנביחותיו מרעישות, גם אם עבר זמן רב מאז שבעלי הכלב הביאוהו לביתם ועתה

הנביחות מפריעות, אין להם "חזקה" על כך, והניזק רשאי לתבוע את מניעתם בתנאים דלעיל.

**אך** כאשר השכן יש לו כלב נובח בביתו, ורק אחר כך הגיעו שכנים חדשים שרעש הנביחות מפריע להם, אין להם זכות טענה כלפיו, הואיל והוא קדם להם בזכות להרעיש.

★ ★ ★

**ובאשר** לכלב של השכנים שהפריע לי מאד בנביחותיו להתרכז בלימוד, סבורני כי למרות שהנביחות היו "רגילות" ולא רעשניות במיוחד, אבל כידוע "שמעתתא בעי צילותא" (מגילה כה, ב), דהיינו יישוב הדעת ומרגוע כדי ללמוד במנוחת הנפש. ולכן נלענ"ד כי מי שרעש מסוג זה

מפריע ללימודו הוא בגדר "איסטניס", הרשאי למחות על נזקי רעש הטורדים את מנוחתו. לפיכך שמרתי לעצמי את זכות ה"מחאה" באמצעות המכשיר המיוחד שהתקנתי בחצר ביתי, שאכן גרם להשתקת הרעש המפריע של נביחות כלבם של השכנים.





רִמְזֵי כְּצָבִי



יֹרֵה

דְּעָה





## פימן ח

## בשר מתאי גזע

פתיחה: מהו 'בשר' לענין מצוות ואיסורים	פרק ג: אכילת בשר מתאי גזע עם חלב
פרק א: החששות	י. בשר שאין בו טעם
ב. היוצא מן הטמא	יא. תא מבהמה טמאה
ג. אבר מן החי	יב. מראית עין
ד. בשר מן החי	פרק ד: גידולי איסור
פרק ב: הטעמים להיתר	יג. גידולי גידולין מותרים
ה. תאי גזע - מיא בעלמא	יד. דבר שאין זרעו בלח
ו. ביטול בשישים	טו. ביטול ברוב
ז. אינו בר אכילה - כשרות הג'למין	פיכום
ח. דבר בלתי נראה	
ט. בשר של נם	

## פתיחה

שנים רבות עוסקים מדענים רבים ברחבי העולם במציאת דרכי יצור בשר שאינו מן החי. אוכלוסיית העולם שהתרחבה, הרגלי צריכת הבשר שגדלו, ולעומתם, כמות בעלי החיים שקטנה ושטחי המרעה שהצטמצמו. וכל זאת, בנוסף לתמיכת ארגוני "איכות הסביבה" המעלים על נס את הנזקים הנגרמים לכדור הארץ כתוצאה מפליטת גזי חממה הנוצרים בתהליכי יצור בתעשיית הבשר - תרמו להתפתחות חסרת תקדים במחקר בתחום "יצור בשר" שאינו מן החי, ולשגשוג תעשיית מאכלים עם טעם "בשר" המיוצרים מהצומח.

בחודש מנחם אב תשע"ג, נתבשרנו על דרך חדשה ומפתיעה לייצור בשר. בתום מחקר של עשר שנים, קבוצת מדענים בהולנד, בראשות הפיזיולוג פרופ' מארק פוסט,

מאוניברסיטת מאסטריכט, הצליחה לייצר "בשר" מ"תאי גזע" שהוצאו מתוך רקמת השריר של צוואר הפרה.

"תאי גזע", המצויים בבני אדם ובעלי חיים, נבדלים מתאים אחרים בכך שביכולתם להמשיך ולהתפתח וליצור רקמות חדשות. המדענים הצליחו לייצר גם בתנאי מעבדה, כמות גדולה של רקמות מכל "תא גזע" בודד. ומצאו שכדי לקיים את התא, צריך "להחיותו" באמצעות "האכלתו" בחלבונים, סוכרים, שומנים וחומצות. וכדי לגרום לתא להתרבות, מניחים את התא על מצע קרום או מבנה ספוגי, כגון אצת ים, היוצרים אנרגיה אור לסוכרים, וגורמים לגירוי המביא ליצירת רקמות שריר נוספות.

לאחר הוצאת "תאי גזע" מתוך רקמת השריר של צוואר הפרה [אם כי, ניתן בעיקרון לקחת גם "תאי גזע" ממקומות אחרים בגוף הפרה], הונחו התאים על מצע אצות ים, ולאחר שנוצרו בתנאי מעבדה רקמות שריר רבות, הוכנה "קציצת בשר" מהרקמות, בתוספת חומרי טעם וריח. לאחר הצגת ה"בשר המשובט", הודיעו המדענים כי בעתיד ינסו להכין את ה"קציצה" לא רק מ"תאי גזע" אלא גם מתאים "רגילים", וממילא ניתן יהיה להוציא תאים לצורך יצור "בשר משובט" גם מאיברים אחרים של הפרה שיש בהם שומן, כדי להקנות ל"בשר המשובט" טעם זהה לטעמו של בשר "אמיתי".

תגלית מרעישת זו, אשר הוצגה קבל עם ועולם במעמד רב רושם, זכתה לתהודה בינלאומית, מעוררת מגוון שאלות הלכתיות בנושאים רבים:

א. האם יש עדיפות לייצור ה"בשר המשובט" מאיברים מסויימים בגוף הפרה, אשר אינם נחשבים כ"בשר".

ב. האם מותר להוציא את "תאי הגזע" מבהמה חיה, או רק מבהמה שנשחטה כדת וכדין.

ג. האם רצוי להוציא "תאי גזע" דווקא מבהמה כשרה, או שאין מניעה להוציא את התאים גם מבהמה טמאה.

ד. "תא גזע" שיש בו איסור, האם בטל בשאר המרכיבים הכשרים שמהם מכינים את קציצת ה"בשר המשובט", והאם מותר "לבטל" לכתחילה את התא "האסור" במרכיבי היתר.

ה. האם בשר המיוצר מתאי גזע נחשב "בשר" האסור בבישול ובאכילה עם חלב. ובמידה ואינו נחשב בשר, האם יש איסור לאוכלו עם חלב משום "מראית העין" באכילתו.

כיום, נטילת ה"תא" לצורך הכנת ה"בשר המשובט", נעשית רק מבהמה חיה, היות ומ"תא" שנלקח מבהמה שאינה חיה, עדיין לא ניתן להצליח בהפקת הבשר.

אולם חשוב לומר, כי באופן עקרוני, ניתן גם לקחת את ה"תא" מבהמה טהורה שנשחטה כהלכה, רגעים ספורים לאחר השחיטה, כשהבהמה עדיין מפרפרת, ויש ל"תא" תכונות של "חי", ואז פשוט וברור שאין כל בעיה הלכתית בעצם אכילת הבשר שיוצר מ"תא" זה. והשאלה תהיה רק, האם "תא" נחשב "בשר" שנאסר באכילה עם חלב, או לא.

לכן, במצב הנוכחי, השאלה היא כשה"תא" נלקח מבהמה טהורה בעודה חיה, האם ה"בשר המשובט" נאסר באכילה משום "אבר מן החי" או "בשר מהחי".

וכמו כן, כאשר ה"תא" נלקח מבשר בהמה האסורה באכילה ונבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות, יש לברר האם יאסר באכילה מהתורה מדין "היוצא מן הטמא", או לא.

אמנם בטרם נדון מה הם החששות שיש באכילת "בשר המשובט", יש לברר מה נקרא "בשר" מהתורה, היות ויש לכך השלכות לדיני מאכלות אסורות ונבלה, טריפה, בהמות וחיות אסורות, אבר מן החי ובשר מן החי, ולאיסור בשר בחלב – אשר נאמרו דווקא ב"בשר", כפי שיבואר.

## - א -

הָאֵיל וְאֵת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בֶּסֶל פָּתַח אֱהָל מוֹעֵד, וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר פָּפֹר בָּהֶם".

### מהו 'בשר' לענין מצוות ואיסורים

**בכמה** ממצוות ובאיסורי התורה, מצאנו הדגשה על קיומן ב"בשר" בדווקא:

• מצות אכילת קרבן פסח מתקיימת באכילת בשר הקרבן, כלשון הכתוב (שמות יב, יח) "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בְּלֵילָה הַזֶּה", כמבואר בדברי התוספות (פסחים פד, א ד"ה הא) בשם הירושלמי (פסחים פ"ז ה"א) שדרשו חז"ל "בשר ולא גידין".

• במצות אכילת בשר קדשים (שמות כט, לב-ג) נאמר: "וְאָכַל אֱהֲרֹן וּבָנָיו אֶת בָּשָׂר

• מהתורה נאסר לאכול רק בשר נבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות, ושאר האיברים אסורים באכילה מדרבנן, כדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"ח) "האוכל מנבלה וטריפה, או מבהמה וחיה הטמאים, מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרניים ומן הטלפים ומן הצפרנים של עוף ממקומות שמבצבץ משם הדם כשיחתכו, ומן השליא שלהם, אף על פי שהוא אסור, הרי זה פטור, מפני שאלו אינם ראויים לאכילה ואין מצטרפים עם הבשר לכזית" [פטור] פירוש שאין חיוב מהתורה, אך אסור מדרבנן].

בבשר הרי זה טמא, והוא שיהיה בבשר כזית, שאין אחד מכל אלו מצטרף לכזית".

**וממעם** זה דם אינו מטמא טומאת נבלה, כדברי המשנה (עדיות פ"ח מ"א) "העיד רבי יהושע בן בתירא על דם נבלות שהוא טהור", ופירשו התוספות (שבת עז, א ד"ה הואיל) "וכן משמע בכל מקום דם לא הוי בכלל בשר נבלה". וכפי שפסק הרמב"ם (אבות הטומאה פ"א ה"ד) "ודם הנבילה אינו מטמא כנבילה, אלא הרי הוא כמשקין טמאים שאינו מטמא לא אדם ולא כלים מן התורה".



**יחד** עם זאת, יש חלקים נוספים בגוף הבהמה, הנחשבים כ"בשר", כאשר הם נלקחו מנבלות וטרפות או בהמות טמאות, אכילתם אסורה מהתורה.

• **עור רך** - במשנה במסכת חולין (פ"ט מ"ב) נאמר: "אלו שעורותיהן כבשרן, עור האדם, ועור חזיר של ישוב, ר' יהודה אומר, אף עור חזיר הבר. ועור חטוטר של גמל הרכה, ועור הראש של עגל הרך, ועור הפרסות, ועור בית הבושת, ועור השליל, ועור של תחת האליה, ועור האנקה והכח והלטאה והחומט", ומבואר כי עור רך דינו כבשר, ונאסר באכילה מהתורה, וכפי שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד הלכה כא) "יש עורות שהן כבשר, והאוכל מהן כזית כאוכל מן הבשר, והוא כשיאכל אותן כשהן רכים" [ומכל מקום, גם עור הנחש כבשר, אין דינו כבשר אלא לענין איסור אכילתו, אך אינו בשר לאסור בישולו

• **איסור אכילת ובישול בשר בחלב מהתורה** נאמר רק **בבשר**, כדברי הגמרא בחולין (קיד, א) "העצמות והגידים והקרנים והטלפים שבישלם בחלב, פטור", ועוד מבואר בסוגיא (שם קיג, ב) "שליא נמי פירשא בעלמא הוא". וכפי שנפסק להלכה בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) "המבשל שליל [עובר שבמעי הבהמה] בחלב חייב, וכן האוכלו. אבל המבשל שליא או עור וגידין ועצמות ועיקרי קרנים וטלפים הרכים בחלב, פטור, וכן האוכלם פטור".

**וממעם** זה, דם, שאינו בכלל בשר, לא נאסר מהתורה באכילה ובבישול עם חלב, וכפי שלמדו חז"ל (חולין קיג, ב) מלשון הכתוב "לא תבשל גדי בחלב אמו" - "גדי, להוציא את הדם", וכפי שנפסק להלכה בדברי הרמב"ם (שם ה"ז) "בישל דם בחלב פטור ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב".

• **רק בשר מטמא בטומאת נבלה**, כדברי המשנה בחולין (פ"ט מ"א) "העור, והרוטב, והקיפה, והאלל, והעצמות, והגידים, והקרנים, והטלפים, מצטרפים לטמא טומאת אוכלים, אבל לא טומאת נבלות", וכפי שנפסק להלכה בדברי הרמב"ם (אבות הטומאה פ"א ה"ז) "ואלו דברים שאין מטמאים מן הנבילות, העצמות והקרניים והטלפיים, אפילו עיקרן הרך שאם יחתך מן החי יוצא דם, והעור אף על פי שאינו מעובד, והאלל [גיד השדרה והצוואר] והגידים והמרק והתבלין שמתבשלים עמה, במה דברים אמורים, בזמן שפירשו מן הנבילה, אבל הנוגע באחד מכל אלו כשהן מחוברין

ואכילתו עם חלב, כמבואר בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ז) שהובאו לעיל].

• גידים הרכים - דינם כבשר, כדברי הגמרא בפסחים (פד, א) "גידין הרכים נדונים כבשר", וכמבואר בסוגיא (שם) שיש הבדל בין גידים קשים כגידי צוואר, שאין דינם כבשר, כפירושו של רש"י (שם פג, ב ד"ה חוץ) "שהוא אצל הרחב, וקשה, ועץ בעלמא הוא". אך גידין רכים, דינם כבשר.

• המוח שבעצמות - בתוספתא (פסחים פ"ו ה"ח) הובא: "והמוח עצמו, כשר, ויוצא בו ידי חובתו בפסח, וחייבים עליו משום פיגול ומשום נותר ומשום טמא, ומטמא כזית במשא וכעדשה במגע. כללו של דבר, המוח הרי הוא כבשר לכל דבר". ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (טומאת מת פ"ג ה"י; ושם פ"ב ה"ה) "וכבר ביארנו שהמוח כבשר בכל מקום בין במת בין בנבלה ושרץ".

**לסיכום:** מהתורה נאסר לאכול רק בשר נבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות. ואף עור רך, גידים רכים והמוח שבעצמות, בכלל בשר, שאכילתו נאסרה מהתורה. אולם אכילת עור שאינו רך, עצמות, גידים קשים, קרניים טלפיים ציפורניים, אינה אסורה מהתורה אלא מדרבנן.

ומעתה יש לדון מחד גיסא, האם "תא" שילקח מבהמה טהורה בעודה חיה נאסר משום "אבר מן החי" או "בשר מהחי".

מאידך גיסא, כאשר ה"תא" ילקח מבשר בהמה האסורה באכילה (נבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות), האם יאסר באכילה מהתורה מדין "היוצא מן הטמא", או לא. וכמו כן יש לדון, האם בתא שילקח משאר איברי הבהמה שהוזכרו לעיל, שאינם בכלל "בשר", או מדם בהמה האסורה באכילה, אשר אכילתו אסורה מדרבנן בלבד - יש מקום להקל בספקות, מדין "ספק דרבנן לקולא".

★ ★ ★

## פרק א: החששות

- ב -

### היוצא מן הטמא

**במשנה**, במסכת בכורות (פ"א ה"ב) נאמר: "בהמה טמאה שילדה כמין בהמה טהורה, אסור באכילה, שהיוצא

מהטמא, טמא. והיוצא מן הטהור, טהור". ואין עורר על דין זה, כפי שנפסק בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג ה"א) "כל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורים שלוקים על אכילתם, הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה".

ולפי זה, "תא" שנלקח מבהמה אסורה באכילה, נאסר גם הוא מדין "היוצא מן הטמא".

**ומקור** דין זה בסוגיית הגמרא בבכורות (ו), (א) בספק האם "מי רגלים של חמור דעכירי [שהם עכורים ולא צלולים] ודמו לחלב" [שהוא עכור] מותרים בשתיה. והספק הוא, האם "מגופיה קא מימצעי ואסירי [האם הם משקה המתמצה מעצם גופו של החמור, וממילא מי רגליו אסורים כדין החלב היוצא ממנו], או דלמא מיא עול מיא נפוק [או שמא אף הם אינם אלא מים שנכנסו לגופו ויצאו ממנו], והאי דעכירי, הבליה דבישרא הוא [והסיבה שהמים עכורים ואינם צלולים כפי שנכנסו לגוף, נעוצה בכך שהמים העכירו מחמימות וסרחון בשר החמור כשעברו דרך גופו]. ואמר רב ששת, תניתוה, היוצא מן הטמא, טמא. מִטְמֵא לא קאמר אלא מן הטמא [במשנה לא נאמר שהיוצא מִטְמֵא טמא, אלא היוצא מן הטמא, ומשמע שאין הכלל מוגבל דווקא לדבר הבא מגוף הטמא ממש, אלא הוא כולל כל דבר שהיה שייך למין הטמא], והני נמי מינא דטמא נינהו [ומי הרגלים של החמור, הם גם כן מין של טמא, שעכורים הם ודומים לחלב, ולכן הם אסורים]".

**ובהמשך** הסוגיא נתבאר הספק בענין מי רגלי חמור באופן אחר: "איכא דאמרי, סוסים וגמלים לא קא מבעיא להו, דלא שתו להו אינשי, כי קא מבעיא להו [לענין שתיית מי רגלים], חמור דשתו אינשי דמעלו לירקונא, מאי [מי הרגלים של

הסוסים והגמלים אינם חלוקים במהותם ממי הרגלים של החמור, אלא שנסתפקו דווקא במי רגלים של חמור היות ויש אנשים השותים אותם כי הם מועילים לרפואת חולי הצהבת]. אמר להו רב ששת, תניתוה, היוצא מן הטמא טמא, והני נמי מטמא אתו" כלומר, יש ללמוד מדברי המשנה, שכל דבר היוצא מגוף בהמה טמאה, הרי הוא אסור, אף אם לא נתמצה מהגוף, אלא הוא דבר היתר שנכנס בגוף הבהמה הטמאה ויצא ממנו.

**לְהִלְכָה**, כתב בבית יוסף (יו"ד סי' פא) "ומשמע דללישנא בתרא, בכל מי רגלים דטמאה קא מיבעיא ליה, אלא דנקט מי רגלי חמור משום דאורחא דאינשי למישתי, וכיון דפשט ליה לאיסורא, שמעינן דכל מי רגלי טמאה אסורים". ובהמשך דבריו כתב הבית יוסף: "מדברי הרא"ש (בכורות פ"א סי' ז) נראה דהלכתא כלישנא בתרא להחמיר בשל תורה. אבל הרמב"ם (פ"ד ממאכלות אסורות ה"כ) כתב, עור הבא כנגד פניו של חמור מותר באכילה מפני שהוא כמו הפרש והמי רגלים שהם מותרים. נראה שהוא פוסק דאפילו מי רגלים דחמור מותרים".

**ובשלחן** ערוך (סי' פא סע' א) פסק בסתמא כדעת הרא"ש שכל מי רגלי בהמה טמאה, אסורים: "חלב בהמה וחיה טמאה או טריפה, וצירה ומי רגליה אסורים כבשרה". ולאחר מכן הביא את דעת הרמב"ם: "ויש מי שמתיר במי רגליה". ולפי כללי הפסיקה, כאשר מרן המחבר מביא דעה ראשונה ב"סתם" והדעה



השניה כ"ש אומרים", הלכה כדעה מובאת בסתם, שיש איסור בשתיית מי רגלי בהמה טמאה.

**וכתב** הב"ח (סי' פא ד"ה ומ"ש דמי רגליהם) כי מי רגלי בהמה טמאה אסורים מדרבנן: "ואפילו מי רגלים דבהמה טמאה נמי שרי מדאורייתא מהך טעמא דמ"א עי"ל ומ"א נפיק, ולא קמייבעיא להו אלא אי אסירי מדרבנן". וכן מבואר בדברי האחרונים שהביא הפרי מגדים (יו"ד סי' קג שפתי דעת סוס"ק ב) "סבור הייתי לומר מדרבנן, כדעת המנחת כהן שהבאתי בט"ז (סק"א) דמי הרגלים פגומין יותר מנבילה מוסרחת וכן נראה מפרי תואר כאן (אות א)". אולם מסקנת הפמ"ג כדברי הבית יוסף שהובאו לעיל שהכריע "כלישנא בתרא להחמיר בשל תורה", ומפורש בדבריו כי שתיית מי רגלי בהמה טמאה אסורה מהתורה.

**ומעתה** בנדון דידן, כאשר לצורך הכנת ה"בשר המשובט" נלקח "תא" מבהמה טמאה, התא אסור באכילה מדין "היוצא מן הטמא, טמא", כסתימת דברי השו"ע, בדין מי רגלי בהמה טמאה, שאסורים בשתייה, ואיסור זה הוא מהתורה, כדברי הבית יוסף.



**אמנם** כבר תמהו האחרונים להבין מדוע התיר הרמב"ם שתיית מי רגלי בהמה טמאה, בניגוד למסקנת הסוגיא בבכורות.

**וכתב** הפלתי (סי' פא ס"ק א) כי לדעת הרמב"ם, מאחר ומי רגלים אינם

ראויים לאכילה, אין איסור בשתייתם, כי האיסור המבואר בסוגיית הגמרא בבכורות הוא לשיטת רבי מאיר "דסתם משנה רבי מאיר היא, ור"מ ס"ל בע"ז (סו, ב) דנבלה אף דלא חזיא לגר, כיון דחזי לכלב, אסור. ואף מי רגלים חזיא לכלב ואסור, ושפיר קתני כל היוצא מן הטמא, טמא. אבל לדידן דלא קיימא לן כרבי מאיר ובעינן חזיא לגר, מי רגלים הוא דלא חזיא לגר, שריא". וכן מבואר בדברי הגר"ז מבריסק (סטנסיל, בכורות שם) שדייק מלשון הרמב"ם בדין היוצא מן הטמא "כל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורים שלוקים על אכילתם, הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה", כי דין "היוצא מן הטמא" שייך "דווקא לענין מאכל. ואם כן מאחר דלא שתו אינשי [את מי הרגלים], אין בו איסור יוצא מן הטמא, דלא הוה מאכל".

**ולפי** זה יש לומר, מאחר ומרן השו"ע הביא את דברי הרמב"ם להלכה, ואף שלא הכריע כדעתו, אולם נוכל לצרף את שיטת הרמב"ם שה"תא" אינו ראוי לאכילה ולכן לא נאמר בו דין "היוצא מן הטמא", כסניף לקולא בצירוף הספקות הנוספים שיבוארו להלן.

**ואף** שבהמשך הכנת ה"בשר המשובט" משיבחים את ה"תא" ומוסיפים לו חומרי טעם, ועל ידי זה נתקן ונהיה ראוי לאכילה, כבר כתב במשנת רבי אהרן (ח"א סי' יז אות יח) "אם היוצא מן הטמא אינו ראוי, הרי הוא מותר לעולם", היות ו"כל שבשעת יציאתו אינו ראוי ואינו עומד להיות ראוי לא נאסר מעולם, ואחר כך

כשחוזר ונעשה ראוי, אין בו סיבת איסור<sup>א</sup>].

★

**זאת** ועוד, בשו"ת חלקת יואב (יו"ד סימן טו) כתב: "דלא שייך יוצא מן הטמא אלא בדבר שהבעל חי מחמת חיותו גרם דבר זה לצאת ממנו, דבזה גלי רחמנא דהיוצא אסור, משא"כ אם נמצא בפירות או בבעלי חיים דבר שאינו שייך לגוף הבריאה והוא רק זיעה בעלמא, בזה לא שייך יוצא מן הטמא, כמו בצללתא דדמא בחולין (פ), <sup>ב</sup> דהוא רק דרבנן". "צללתא דדמא", הם "מים שהם מן הדם עצמן כשהוא נקרש, יש סביבותיו צלול כמים" (רש"י שם), וחידש החלקת יואב, כי דין "היוצא מן הטמא" נאמר רק בדברים שיציאתם מבעלי החיים נגרמה "מחמת חיותו" של בעל החיים [כחלב או מי רגלים], ולא בדברים שאינם חלק מ"חיות הבהמה" אלא נחשבים "זיעה בעלמא" [כמים הנמצאים סביב בדם שנקרש], שאינם אסורים מדין "יוצא מן הטמא", אלא מחמת איסור דרבנן אחר.

**לאחר** ש"תא" נלקח מבהמה, לכאורה הוא כבר אינו חלק מ"חיות

הבהמה" אלא נחשב "זיעה בעלמא", ועל כן כאשר ה"תא" נלקח מבהמה טמאה, אינו נאסר מדין "היוצא מן הטמא", אלא מחמת איסור דרבנן.

**ויש** להוסיף מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג ה"ו) "אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה, אין לוקין עליהם, שנאמר (ויקרא יא, ח) מבשרם לא תאכלו, על הבשר הוא לוקה, ואינו לוקה על הביצה ועל החלב, והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה, אבל מכין אותו מכת מרדות". ובביאור דבריו, מדוע אין חיוב מלקות בחלב ובביצים היוצאים מבהמה טמאה, כתב החזון איש (יו"ד סי' יב ס"ק ג) "דכל שאינו בשר גמור הוא אסור, אבל מקלש קליש איסורו, וכי היכי דפחות מכזית אין בו שיעור, הכי נמי בלית ליה איכות הראוי לית ביה שיעורא". כלומר, כל דבר שאינו "בשר גמור", כדוגמת חלב וביצים, איסורו "חלש" יותר מאיסור הבהמה או העוף הטמאים שהחלב והביצים יצאו מהם, ולכן אין לוקים עליו. ומכאן נלמד, כי גם "תא" היוצא מן הטמא "קליש איסורו", ולא ילקה על אכילתו.

**לסיכום:** "תא" שנלקח מבהמה טמאה, נאסר באבילה מדין "היוצא מן הטמא", כסתימת דברי השו"ע, בדין מי רגלי בהמה טמאה, שאסורים בשתיה, ואיסור זה הוא מהתורה, כדברי הבית יוסף.

אך מאחר ובשו"ע הובאה שיטת הרמב"ם שהתיר שתיית מי רגלי בהמה טמאה, ניתן להסתמך על שיטתו כסניף לקולא בצירוף הספקות הנוספים שיבוארו להלן, בפרט על פי הפוסקים שנקטו להלכה, שאיסור "יוצא מן הטמא" אינו אלא מדרבנן, או על פי

המבואר ש"תא" אינו חלק מ"חיות הבהמה" אלא נחשב "זיעה בעלמא", ואינו נאסר מדין "היוצא מן הטמא", אלא מחמת איסור דרבנן.

ולכן כאשר ה"תא" נלקח משאר איברי הבהמה שהוזכרו לעיל בפתיחה, שאינם בכלל "בשר", או מדם בהמה האסורה באכילה, שאכילתו אסורה מדרבנן בלבד – נמצא שיש כאן צירוף כמה ספקות דרבנן לקולא.

- ג -

### אבר מן החי

**אבר מן החי**, נאסר באכילה כפי שלמדו חז"ל (ספרי ראה פסקא עו) מדברי הכתוב (דברים יב, כג) "וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבֶּשֶׂר – זה אבר מן החי, והלא דין הוא מה בשר בחלב שמותר לבני נח אסור לישראל, אבר מן החי שאסור לבני נח אינו דין שאסור לישראל", וכפסק השו"ע (י"ד סי' סב סע' א) "אבר מן החי אסור מבהמה חיה ועוף".

**ומעתה** יש לדון בתא הנלקח מבהמה או עוף חיים לצורך הכנת ה"בשר המשובט", האם יש בדבר איסור אבר מן החי.

**והנה** הכרתי ופלתי (הלכות דברים היוצאים מן החי סימן פא פלתי ס"ד) ביאר מדוע נצרך לימוד מיוחד להתיר ביצה וחלב, היוצאים מבהמה, כי אילולא הלימוד היה אסור לאוכלם משום אבר מן החי: "אם באנו לדון מאיסור אבר מהחי, זה אינו תלוי בבשר כלל, הא אילו לא ילפינן מקרא, הוי אסרינן חלב (בכורות ו, ב) וביצה (תוספות סד, א ד"ה שאם, רא"ש בכורות פ"א סי' ה, שערי דורא סי' סד), ואלו ודאי לאו בשר מיקרי, והם חלב וביצים. רק מה בכך, כלל הוא כל היוצא מן החי, יהיה בשר או שאר מאכל, אסור,

ולכך איצטריך קרא "כל בהמה", להורות דשחיטת האם מתירה". ומבואר בדבריו, כי איסור אבר מן החי "אינו תלוי בבשר כלל".

**ולפי** זה נראה כי "תא" שילקח מאיברי בהמה שאינם בכלל "בשר" [אשר אסור באכילה מדרבנן כמבואר לעיל] בעוד הבהמה חיה, יאסר באכילה מהתורה משום "אבר מן החי".

[**ואין** לומר, כי "תא" שגודלו פחות מ"כזית" אינו נאסר באכילה משום "אבר מן החי", כדברי רב במסכת חולין (קב, א) "אבר מן החי צריך כזית, מאי טעמא אכילה כתיבה ביה". שכן בטור (יו"ד סימן סב) מפורש: "אבר הפורש מן החי, אסור לאוכלו, בין אם יש בו כזית בין אם אין בו כזית", וביאר הבית יוסף כי כוונת הגמרא בחולין "אבר מן החי צריך כזית", לומר "דבשאיין בו כזית פטור ממלקות, אבל מכל מקום איסורא מיהא איכא, דהא קיימא לן (יומא עג, ב) דחצי שיעור אסור מן התורה. ורבינו [הטור] לענין שאסור לאוכלו מיירי, לא לחייבו מלקות". נמצא, כי גם "תא" זעיר שכמובן אין בו שיעור כזית, יש בו איסור אכילה משום "אבר מן החי".]

★

**אלא** שיש לעיין מה מוגדר "אבר" מן החי, ולפי זה נברר האם גם "תא" נכלל באיסור "אבר מן החי".

**בדיני** אבר מן החי, ניתן לחלק את איברי הבהמה לשלושה סוגים:

[א] אבר שיש בו בשר גידים ועצמות - כגון יד ורגל.

[ב] אבר שאין בו עצם - כגון הלשון, הביצים, הטחול, הכליות, חלב וכיו"ב.

[ג] אבר שאין בו בשר כלל - כגון גידים או עצם הארכובה.

**הרמב"ם** (מאכלות אסורות פ"ה ה"ב) כתב בהגדרת איסור אבר מן החי: "אחד אבר שיש בו בשר וגידים ועצמות, כגון היד והרגל, ואחד אבר שאין בו עצם, כגון הלשון והביצים והטחול והכליות וחלב וכיוצא בהן. אלא שהאבר שאין בו עצם, בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו, הרי זה אסור משום אבר מן החי, והאבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום אבר מן החי עד שיפרוש כברייתו, בשר וגידים ועצמות. אבל אם פרש מן החי הבשר בלבד, חייב עליו משום טריפה, כמו שביארנו, לא משום אבר מן החי".

**הרמב"ם** התייחס בדבריו לשני סוגי איברים:

**אבר שאין בו עצם** - בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו, הרי זה אסור משום אבר מן החי.

**אבר שיש בו עצם** - אינו חייב עליו משום אבר מן החי עד שיפרוש כברייתו, דהיינו בשר וגידים ועצמות. אבל אם פרש בשר בלבד, ללא גידים ועצמות, אין לאסור באכילה משום "אבר מן החי" אלא משום טריפה.

**בדברי** הרמב"ם לא נתפרש מה דין אבר שאין בו בשר, ונחלקו האחרונים בדין זה.

**הדרכי** תשובה (סי' סב ס"ק ב) ציין לשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' לב) "שעמד על המחקר במי שאכל אבר שאין בו בשר כלל, רק עצם לבד, כגון ארכובה מן החי, אי לקי עליה משום אבר, ואע"ג דבכל איסור תורה דקיימא לן דאין לוקין על עצמות איסור, מ"מ באיסור אבר מן החי י"ל דכיון דקיימא לן דהעצם משלים לבשר לצרף לכזית אף דבכל איסורין אין העצם משלים, הרי דבאבר מן החי נחשב העצם כמו בשר, וממילא דגם בשאם אין שם בשר כלל רק עצם לבדו, חשיב אבר בפני עצמו ולקי, או דלמא לא שמענו רק דמצטרף עכ"פ עם מעט בשר, אבל באין בו בשר כלל לא שמענו דלקי, וע"ש במה שצדד בזה לדינא, וסיים שהדבר צריך עדיין לימוד". והביא שם גם מדברי שו"ת עמק הלכה (חיו"ד סי' ב) "שעמד ג"כ על המחקר בזה, ובסוף דבריו סיים, העולה מכל זה דבעינן עכ"פ משהו בשר, אבל גידין ועצמות, אין בהם אבר מן החי, דלא שייך בהו אכילה".

**ומבואר** בדברי החקרי לב והעמק הלכה, שאין איסור "אבר מן החי" באכילת עצם ללא בשר, כי "לא שייך בו אכילה". ולכאורה לפי דבריהם, אם אין איסור "אבר מן החי" בעצם ללא בשר מכיון שאין זה בגדר "אכילה", כל שכן ב"תא" זעיר הנלקח מבהמה בעודה בחייה, אין איסור "אבר מן החי" היות ואין זה בגדר "אכילה".

**אולם** בהמשך דבריו הביא הדרכי תשובה משו"ת פני אריה (סי' עד) "שהעלה דלענין אכילה מקרי אבר אע"פ שאין בו

בשר, ואם אכל ארכובה מן החי, אע"פ שאין בה בשר כי אם עצם לבד, לוקה". ולפי זה, לכאורה גם ב"תא" יש איסור "אבר מן החי", ואע"פ שאין זה בגדר "אכילה", כשם שיש איסור "אבר מן החי" בעצם ללא בשר.

**מכאן** מקום, בדיני "אבר מן החי", אמרו חכמים (חולין קא, ב) "אבר מן החי אינו נוהג אלא בטהורים", וכפי שנפסק להלכה בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ה ה"א) "אבר מן החי נוהג בבהמה חיה ועוף בטהורים, אבל לא בטמאים".

**לסיכום:** איסור אבר מן החי "אינו תלוי בבשר כלל". ולפי זה יוצא, כי תא הנלקח להכנת "בשר משובט" מבהמה בעודה חיה, יאסר באכילה מהתורה משום "אבר מן החי" וגם בפחות מ"כזית", אבר מן החי אסור באכילה מהתורה, מדין "חצי שיעור".

ונחלקו הפוסקים האם יש איסור "אבר מן החי" באכילת עצם ללא בשר, כי "לא שייך בו אכילה". ולפי זה יתכן כי לדעת הסוברים שאין איסור "אבר מן החי" באכילת עצם ללא בשר, כי "לא שייך בו אכילה", גם ב"תא" זעיר אין איסור "אבר מן החי" היות ואין זה בגדר "אכילה".

אולם לדעת הסוברים שגם עצם ללא בשר אסור משום אבר מן החי, גם "תא" אסור משום "אבר מן החי". מאידך גיסא, יתכן שגם לדעתם, יש לחלק בין "אבר", כגון גידים או עצמות, שאף שאין שייך בו "אכילה", אך סוף כל סוף הוא אבר, ולכן יש בו איסור "אבר מן החי". מה שאין כן "תא" שאין בו לא עצם ולא בשר, ובוודאי אי אפשר להגדירו כ"אבר", ועל כן אין בו איסור אכילה, וצ"ע.

אמנם כפי שנתבאר לעיל, איסור "אבר מן החי" נאמר רק בבעלי חיים טהורים. ולפי זה, במידה וה"תא" נלקח מבהמה חיה, עדיף לקחתו מבהמה שאינה טהורה, כדי שלא יהיה ב"תא" איסור "אבר מן החי" [אלא שאז יש לדון לאסור את הבשר מדין "היוצא מן הטמא", כפי שנתבאר לעיל **אות א**].

- ד -

## בשר מן החי

**גם** אם נאמר שאין איסור אכילת "אבר מן החי" בתא הנלקח מבהמה או מעוף בחייהם, יש עדיין לדון שמא יש בתא זה איסור "בשר מן החי".

**בפוגיית** הגמרא במסכת חולין (קב, ב) מבואר שמלבד איסור "אבר מן החי", יש איסור נוסף של "בשר מן החי": "אמר רבי יוחנן, לא תאכל הנפש עם הבשר – זה אבר מן החי, ובשר בשדה טרפה לא תאכלו – זה בשר מן החי ובשר מן הטרפה". ופירש רש"י (חולין קב, א ד"ה במשהו) "דלהכי פלגינהו קרא לאבר מן החי ובשר מן החי, דמחייב אאבר אף על גב דאין שיעור בשר, ואבשר אף על פי שאינו אבר".

**כלומר**, התורה אסרה גם "אבר" מן החי, למרות שאין בו שיעור בשר, וגם מעט "בשר", שאינו "אבר", משום שכל חתיכת בשר הנלקחת מבהמה בעודנה בחיים היא למעשה בשר "טריפה". וכפי שנפסק בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"י) "וכן החותך בשר מן החי מן הטהורים, הרי אותו הבשר טריפה, והאוכל ממנו כזית

לוקה משום אוכל טריפה, שהרי בשר זה מבהמה שלא נשחטה ולא מתה, מה לי טרפה אותו חיה מה לי חתכה בסכין, מה לי בכולה מה לי במקצתה, הרי הוא אומר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, כיון שנעשית הבהמה בשר בשדה, הרי היא טריפה". וביתר ביאור בשו"ע (יו"ד סימן סב סע' ב) "אבר הפורש מן החי, אסור. ובשר הפורש מן החי אסור משום ובשר בשדה טרפה (שמות כב, ל). ואפילו הפורש מבהמה ועדיין הוא בתוכה, כגון שנחתך מהטחול או מהכליות ונשארה החתיכה בתוכה, אסור". וכתב הש"ך (ס"ק ה), שגם אם חתיכת הבשר נשארה בתוך הבהמה, ורק מקצת מהבשר נחתך, חייב משום "בשר מן החי".

**ולפי** זה נראה, כי כשם שמעט בשר הנחתך מבהמה בעודנה חיה, הרי הוא "טריפה" ונכלל באיסור "בשר מן החי", כך גם "תא" הנלקח מבשר בהמה בעודנה בחיים, אסור משום "בשר מן החי".

**ברם** למעשה, גם איסור "בשר מן החי", נאמר רק בבשר בעלי חיים טהורים, כדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"י) "וכן החותך בשר מן החי מן הטהורים הרי אותו הבשר טריפה".

**לסיכום:** ב"תא" שנלקח מבהמה טהורה חיה, יש חשש איסור "בשר מן החי", ולכן עדיף לקחת "תא" מבהמה שאינה טהורה, שלא נאמר בו איסור זה. או לקחת את ה"תא" מבהמה שנשחטה כדת וכדין, ואז הבעיה כמובן לא קיימת.

## פרק ב: הטעמים להיתר

בפרק א' נתבארו צדדי החשש לאסור "תא" שנלקח מבשר בהמה טהורה בעודה חיה משום "אבר מן החי או בשר מן החי". וכן החששות לאסור בשר שיוצר מ"תא" שנלקח מבהמה האסורה באכילה [נבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות] מדין "היוצא מן הטמא".

ומעתה נבוא לביטולן של חששות אלו, כדלהלן.

- ה -

## מיא בעלמא

**במסכת נדה** (ל, א) מבואר כי בארבעים הימים הראשונים של ההריון, העובר נחשב "מיא בעלמא" [מים בלבד] ואינו מוגדר כוולד: "המפלת ליום ארבעים, אינה חוששת לוולד". ופירש רש"י: "שלא נגמרה יצירתו עד שיכלו כל ארבעים יום", וכדברי הגמרא ביבמות (סט, ב) שעובר "עד ארבעים יום – מיא בעלמא היא". וכן נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (איסורי ביאה פ"י ה"א) "כל יולדת טמאה כנדה ואע"פ שלא ראתה דם, ואחד היולדת חי או מת או אפילו נפל, אם זכר יושבת לזכר ואם נקבה יושבת לנקבה, והוא שתיגמר צורתו, ואין צורת הוולד נגמרת לפחות מארבעים יום, אחד הזכר ואחד הנקבה".

**ומטעם** זה התיר בשו"ת חוות יאיר (סימן לא) לאשה שזינתה להפיל את עובריה בתוך ארבעים הימים הראשונים של העובר: "ואחשבה כי עיקר שאלתך כללית אם יש עוון איבוד נפש בזה אחר שנתעברה לקלקל העובר ולהמיתו ולהפילו, ובזה היה

אפשר לחלק כמה חילוקים אם כבר עברו ארבעים יום, דמקמי הכי מיא בעלמא נינהו, כמבואר בפרק המפלת". וכן נקט להלכה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' מח פ"א אות ח) "יש להדר לעשות פעולת הפסק ההריון, אם צריכים לכך מבחינה רפואית, לפני מלאת ארבעים יום מההריון, דאזי קיל הדבר בהרבה בהיות דלפני ארבעים יום העיבור עדיין בבחינה של מיא בעלמא".

**ואף** שלדעת הבה"ג המובא ברמב"ן ובר"ן במסכת יומא (פרק ח) מחללים שבת להצלת עובר בארבעים הימים הראשונים של העיבור, ולכאורה יש לתמוה מדוע התירו חילול שבת, והרי אין העובר נחשב "חי" אלא "מיא בעלמא". ותירץ בשו"ת בית שלמה (חור"מ סימן קלב) שהטעם הוא משום "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (שבת קנא, ב), וכפי שביאר בשו"ת שבט הלוי (ח"י אבן העזר סימן רלא) בנדון השחתת מבחנה שבה זרע שהופרה עם ביציות "וגם אלו שמחמירים גם לפני סוף ארבעים יום [שלא להשחית את המבחנה], ורוצים לדמות זה למובא ברמב"ן ור"ן בשם בה"ג דמותר לחלל שבת

בעלמא", לצורך קיומו והתפתחותו, כדי שיוולד וישמור "שבתות הרבה".

**והנה** בכל עופר יש כמובן "תאי גזע", ואף על פי כן, חז"ל הגדירוהו כ"מיא

בעלמא", והגדרה זו טומנת בחובה משמעות של היתר, שכן כרגיל, אין במים כל איסור. הרי לנו הוכחה ברורה כי "תא" אינו מוגדר כמציאות של דבר חי, אלא מוגדר כ"מיא בעלמא", ובוודאי אין בו דין "בשר".

ויום הכיפורים גם על עובר לפני ארבעים יום, אבל אין צדק בידם, דשאני חלול שבת ויום הכיפורים, דאיכא גם גדר חלל שבת אחת לשמור שבתות הרבה".

**נמצא** כי בארבעים הימים הראשונים של ההריון, העופר נחשב "מיא בעלמא", ואין הוא בגדר "חי", אלא שיש דין נוסף בהלכות שבת להתיר לחלל "שבת אחת" אפילו על עופר שהוא "מיא

ולפי זה נראה כי אין ב"תא" הנלקח מבהמה טהורה איסור "אבר מן החי" או "בשר מן החי", שהרי ה"תא" אינו אלא "מיא בעלמא", ואינו נחשב "אבר" או "בשר".

ברם גם אם לא נסתמך על סברא זו לדינא ונגדיר את ה"תא" כבשר. וכמו כן, ב"תא" הנלקח מבהמה **אסורה**, שעדיין נותר על מקומו החשש שה"תא" אסור מדין "היוצא מן הטמא" – נראה לדון להתיר את ה"תא" מחששות איסור אלו, מדין ביטול האיסור בשאר מרכיבי ההיתר שמהם מכינים את קציצת ה"בשר המשובט", כדלהלן.

- ו -

### ביטול בשישים

אפשר לתקנו. ומפני זה אוסרין במינן בכל שהן, ושלא במינן בנותן טעם כשאר כל האיסורין". ובהמשך דבריו (הלכה יז) ביאר הרמב"ם כיצד איסור "מתבטל" בשישים: "שאר איסורין שבתורה כולן, כגון בשר שקצים ורמשים וחלב ודם וכיוצא בהן שיעורן בשישים. כיצד, כזית חלב כליות שנפל לתוך ששים כזית מחלב האליה, הכל מותר. נפל לפחות מששים, הכל אסור. וכן אם נפל כשעורה חלב, צריך שיהיה שם כמו ששים שעורה, וכן בשאר איסורין". ודבריו נפסקו בשו"ע בהלכות תערובות (יו"ד

סימן צח ס"א).

**המעם** לביטול איסור "בשישים" מבואר בדברי התוספות (חולין צח: ד"ה לחומרא) שכתבו: "ובשאינו מינו קים להו

**דיני** "ביטול" איסור בתערובת דבר לח שנתערב בדבר לח אחר, ב"נתינת טעם" וב"שישים", נתבארו בהרחבה בסוגיות הגמרא במסכת חולין (דפים צ"ז - צ"ח), וסוכמו להלכה בקצרה בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ו) וז"ל: "נמצאת למד שכל איסורים שבתורה, בין איסורי מלקות, בין איסורי כרת, בין איסורי הנייה, שנתערבו במאכל המותר מין בשאינו מינו בנותן טעם. מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם, שיעורו בשישים או במאה או במאתים, חוץ מדין נסך מפני חומרת עכו"ם, וחוץ מטבל שהרי



דביתור משישים פוסק הטעם. חז"ל אמרו כי רק עד שישים יש "נתינת טעם", ולאחר מכן פוסק הטעם מלהתפשט. וטעם זה הובא להלכה בדברי הט"ז (י"ד סי' צח ס"ק ג) "במין באינו מינו צריך שישים מן התורה, כיון שמרגישים בהיתר טעם האיסור", וכן נקט הש"ך (י"ד סי' צח ס"ק ו).

**ברם** כאשר האיסור ניכר, כתב הרשב"א (ביצה ד, ב ד"ה והא) שהאיסור אינו מתבטל אפילו בשישים: "ומסתברא היא דדוקא בשאינו מכיר עצי האיסור לאחר שנתערב, הא מכיר, אין ביטול מועיל להם, שאין ביטול בדבר הניכר לעין". וכן מבואר בדברי התוספות במסכת נזיר (ל), א ד"ה אמר) "דבר שהוא בעין, אין מתבטל". וכן הובא להלכה בדברי הפוסקים (לבוש א"ח סי' תרלב ס"א; ט"ז שם; פרי מגדים שם משב"ז ס"ק ג; ועי' בט"ז י"ד סי' קד ס"ק א).

**לסיכום**, שני מיני דברים לחים שנתערבו זה לזה והאיסור אינו ניכר לעין, כאשר יש בהיתר שישים כנגד האיסור, טעם האיסור אינו מורגש, ואין איסור לאכול את התערובת, וכפי שנפסק בשו"ע בהלכות תערובות (י"ד סימן צח ס"א) "איסור שנתערב בהיתר, מין בשאינו מינו, כגון חלב שנתערב בבשר, יטעמנו עובר כוכבים, אם אומר שאין בו טעם חלב מותר, וצריך שלא ידע שסומכין עליו. ואם אין שם עובר כוכבים לטועמו משערינן בשישים". וכתב הרמ"א: "ואין נוהגים עכשיו לסמוך על עובר כוכבים, ומשערינן הכל בשישים".

**ולפי** זה בנדון דידן, אפילו אם להכנת ה"בשר המשובט" נלקח "תא" אסור

באכילה [שנלקח מבהמה שאינה טהורה, או מאבר ובשר מן החי], כאשר בתערובת ה"תא" עם שאר המרכיבים [חלבונים, סוכרים, חומצות ושמן] ואצות ים], יהיה בוודאות "שישים" היתר כנגד האיסור [וכמובן, ה"תא" אינו ניכר לעין] - ה"תא" האסור מתבטל בהיתר. [יודגש, שכמובן נצטרך פיקוח קפדני על כל תהליך ייצור הבשר, לוודא שכל המרכיבים שצויינו לעיל, אכן כשרים לאכילה ואין בהם חשש איסור מכל סוג שהוא].



**והנה** לכאורה בנדון דידן היה מקום לומר שלא נוכל לבטל את ה"תא" בשישים:

• ראשית, **דבר העשוי לטעם** - אינו בטל בשישים, כמבואר בדברי הרמ"א (י"ד סי' צח ס"ה ח) "ולכן מלח ותבלין מדברים דעבידי לטעמא, אם אסורים מחמת עצמן אינן בטלים בשישים". אך נראה כי אין זה נוגע לנדון דידן, מכיון שדווקא מלח ושאר דברים העשויים לטעם, כבצל ושום, אשר כח נתינת הטעם שבהם גדול ומשמעותי, אינם בטלים בשישים, מה שאין כן "תא" שגודלו מזערי [אלפית מילימטר] שבוודאי אין בו כח להשביח ולהטעים, והטעם שאנו מרגישים ב"בשר המשובט" מקורו בשאר החומרים שנתערבו עם ה"תא", ולא מה"תא" עצמו.



• שנית, **דבר המעמיד** - בדיני תערובת, נאמרה הלכה, שכל דבר אסור שנתערב

"משום דדבר האסור בעצמו ומעמיד אפילו באלף לא בטיל".

**ולפי** זה, היה מקום לומר כי "תא" הבשר הנלקח מבהמה לצורך הכנת ה"בשר המשובט", הוא "דבר המעמיד" המקיים את כל התערובת, בהיותו הבסיס והיסוד לכל תהליך "הכפלת" התאים והכנת הבשר. ולכן, אם ה"תא" נלקח מבהמה שאינה טהורה, או מאבר ובשר מן החי, כל התערובת נאסרת באכילה.

**ברם** יותר מסתבר כי בנדון דידן, אי אפשר להגדיר את ה"תא" כ"דבר המעמיד", שכן אדרבה, ה"דבר המעמיד" את התערובת הם החלבונים, הסוכרים והשומנים, שהם ה"מזון" הנצרך "להחיות" את ה"תא", או "מצע" אצות הים, היוצר אנרגיה אור לסוכרים, וגורמים ל"תא" להתרבות.

**ואפילו** אם נאמר כי שני דברים ה"מעמידים" את התערובת יחדיו – ה"תא" מכפיל עצמו ויוצר תאים נוספים, ואצת הים ושאר החומרים מקיימים ומאיצים את תהליך יצירת התאים החדשים, כאשר יש בתערובת שני חומרים "מעמידים", גם אם אחד מהם אסור, הוא בטל בשישים בשני, כמבואר בדברי המרדכי (חולין סימן תשלג) "והא דקתני המעמיד בעור הקיבה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה, מפני שהיה עם עור הקיבה דבר של היתר המסייע לו להעמידו דשריא בשישים", וכפי שפסק הרמ"א בהלכות תערובות (יו"ד סימן פז סעיף יא;

בהיתר, והאיסור מתקן ומקיים על ידי כך את הדבר המותר ["מעמיד"], אינו מתבטל בשישים, כדין "דבר הניכר", כמבואר בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ז הכ"ו) "המעמיד גבינה בשרף פגי ערלה, או בקיבת תקרובת עכו"ם, או בחומץ יין של עכו"ם הרי זו אסורה בהנייה, אף על פי שהוא מין בשאינו מינו ואף על פי שהוא כל שהוא, שהרי הדבר האסור הוא הניכר והוא שעשה אותה גבינה". כאשר מהחלב עצמו לא תיווצר גבינה אלא אם כן מעורב בה קיבה של ערלה או של תקרובת עכו"ם, הקיבה האסורה היא ה"דבר המעמיד" ולכן כל הגבינה אסורה, וכפי שביאר הרדב"ז (שם) "דשאור ותבלין שנתערבו שלא במינם אפשר לעמוד על הטעם, הלכך אם אין שם טעם האיסור מותר, אבל מעמידי הגבינה אי אפשר לעמוד על טעם האיסור, וכי תימא יתבטל בשישים כשאר האיסורין, ליתא, שהרי הדבר האסור הוא הניכר ואין טעמו ניכר". ומהר"ש סירילאו כתב בספרו מלאכת שלמה (ערלה פ"א מ"ז) מדוע "דבר המעמיד" אינו בטל בשישים: "כיון שעומדת ומתקיימת הצורה מחמתו, חשיב כאילו הוי גופא דאיסורא".

**ומבואר** כי "דבר המעמיד" אסור, אוסר את התערובת מכיון שהאיסור מקיים את כל חלקי התערובת. ו"דבר המעמיד", אינו בטל אפילו באלף, וכמו שפסק מרן בשו"ע (יו"ד סי' פז סעי' יא) "המעמיד בעור קיבת נבילה וטריפה ובהמה טמאה, אוסר בכל שהוא". וכתב הרמ"א:

בהמשך דבריו המובאים לעיל) "ודווקא שלא היה שם מעמיד אחר, רק האסור [בזה] אוסר הדבר המעמיד בכל שהוא], אבל אם היה שם גם כן מעמיד היתר, הוי זה וזה גורם, ומותר אם איכא שישים נגד האסור". וכמבואר בהלכות פסח בדברי המג"א (סי' תמב ס"ק ט) והמשנה ברורה (ס"ק כה) בנדון דבש שהעמידוהו בשמרים של חמץ יחד עם שמרי דבש של היתר: "אם בשמרי שכר בלבד לא היה די להעמידו, וערכו בו גם דבר אחר המעמיד שאינו חמץ, ובהצטרפותם הועמד, הרי הוא מותר אף בשתיה בפסח אם יש בו שישים כנגד שמרי השכר, דכל זה וזה גורם (פירוש איסור והיתר) להעמידו, הרי זה מותר, אם אין בכח האיסור בלבד להעמידו".

**[סברא נוספת להיתר, מבוארת על פי**

דברי רבינו ירוחם (הובא בבית יוסף יו"ד סוף סימן קטו) "מי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של גוים, ולקח חלב זה והעמיד בו אחר, ומהאחר אחר, שמותר ליקח מחלב שלישי זה ולהעמיד בו חלב אחר ואוכלו, דלאחר שלש פעמים כבר כלה חלב של גוים". לדעת רבנו ירוחם, הכח ה"מעמיד" הראשוני של האיסור "כלה" ומתבטל לאחר שעבר ג' פעמים מהתערובת הראשונה. ולפי זה בנדון דידן, גם אם ה"תא" הראשון נלקח מבשר בהמה אסורה, לאחר שה"תא" מתחלק ג' פעמים, "כלה" כוחו ואינו אוסר את התערובת משום "דבר המעמיד". אולם למעשה, פקפקו האחרונים בסברא זו, ונמנעו מלהסתמך עליה "באיסורים חמורים", כדברי השבות יעקב

(ח"ב סימן טז) "אחר העיון נ"ל ברור דאין לסמוך על זה באיסורים החמורים כמו חמץ, כיון שעיקר דין זה דשלש אפיות לא נזכר בש"ס דידן, וכל גדולי ראשונים ואחרונים לא הביאו דין זה לפסק הלכה, כי אם בפת עכו"ם וחלב שלהם דקליש אסוריהו, והרבה הקילו בדברים כאלו, ומתחילה רק מחמת ספק גזרו שמא נתערב בו דבר טמא, על כן הקילו גם בזה, משא"כ לענין איסור חמץ דחמיר, חלילה לן להקל מזה שלא נמצא בפירוש בש"ס דידן ופוסקים ראשונים".

**ולסיום,** יש להוסיף כי יש פוסקים הסוברים כי איסור משום "דבר המעמיד" אינו אלא מדרבנן (מג"א אור"ח סי' תמב ס"ק ט; מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' ג). ואם כן בצירוף סברות ההיתר שנתבארו לעיל ושיתבארו להלן, באיסור דרבנן יש מקום להקל בזה.



• **ביטול איסור לכתחילה** – בנדון דידן, לכאורה יש לפקפק בביטול ה"תא" בשישים, מסיבה נוספת.

**בישו"ע** (יו"ד סימן צט ס"ה) נפסק: "אין מבטלין איסור לכתחילה, ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו. עבר וביטלו או שריבה עליו, אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו וכן למי שנתבטל בשבילו". והוסיף הרמ"א: "ואסורים למכרו גם כן לישראל אחר, שלא יהנו ממה שבטלו".

**לדעת הראב"ד** (תמים דעים סי' רלט; הובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תקד) אין לבטל איסור לכתחילה מהתורה, אולם לדעת הרשב"א (שם, ובתורת הבית הארוך בית ד ריש שער ג) ועוד רבים מהראשונים איסור זה **מדרבנן** (עי' ש"ך יו"ד שם ס"ק ז). ובטעמו של איסור זה כתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קכט) "דאם כן לא שבקת איסור בעולם, וכעין שכתבו תוספות בפסחים (ל, א ד"ה לשהינהו)". אם יהיה מותר לבטל איסור לכתחילה, כמעט ולא יהיו דברים אסורים, שכן כל אחד ילך ויבטלם.

**לאור** זאת, לכאורה ניצבים אנו בפני בעיה חמורה המערערת על ההיתר שנתבאר לעיל כי "תא" שנלקח מבשר בהמה האסורה באכילה בטל "בשישים" בחומרי ההיתר הניתנים עמו, שהרי היתר "ביטול בשישים" הוא רק בדיעבד ולא לכתחילה, ולא נוכל איפוא, לייצר "בשר משובט" אם נצטרך לשם כך לבטל איסורים לכתחילה.



**ברם** לאחר העיון נראה לומר בזה שלושה טעמים להיתרא:

**אין כוונתו לביטול האיסור** - בשו"ע (יו"ד סי' פד סעיף יג) נפסק: "דבש שנפלו בו נמלים, יחממנו עד שיהיה ניתך, ויסננו". וטעם הלכה זו מבואר דברי הבית יוסף בשם ארחות חיים (מאכלות אסורות סי' מב) "ואין כאן משום מבטל איסור, שאין כוונתו אלא לתקן הדבש", והובא להלכה בט"ז (שם ס"ק יח) ובש"ך (שם ס"ק לח).

**ובביאור** דין זה הביא בשדי חמד (כללים מערכת אל"ף ס"ק עט) את קושיית הפוסקים "מאי נפקא מינה בכוונתו, הרי על כל פנים מתבטל האיסור, והוי פסיק רישיה". ותירץ מוהרש"מ אביגדור הלוי מעיר סאראצ'ק "דפסיק רישיה לא אסור רק במעשה איסור, אבל ביטול אינו מעשה איסור, רק מסברא אמרינן דאסור לעשות השתדלות כדי להתיר מה שאסרה תורה, הא אם אינו עושה מעשה כדי להתיר האיסור רק כדי לתקן ההיתר ומשום דהאיסור ממילא ניתר, לא מסתבר לאסור לתקן ההיתר".

**הרי** לנו, כי בביטול איסור לכתחילה שלא נעשה בכוונה לשם ביטול האיסור אלא בכוונה כדי לתקן את ההיתר, אין כל איסור. ולפי זה, גם בנדון דידן, ברור כי נתינת "תא" שנלקח מבהמה אסורה עם החומרים המותרים לא נעשית בכוונה לבטל את האיסור, אלא בכוונה לקיים את התא ולגרום להכפלתו, ואם כן במה שממילא מתבטל האיסור אין כל איסור.

**איסור שנתערב על ידי נכרי** - לדעת הרדב"ז (ח"ג סי' תתקעח) אסור לישראל לקנותו, שאף על פי שהוא "בדיעבד", אך יש להחשיב זאת כביטול איסור "לכתחילה", שהרי אין כאן הפסד ממון, ויכול שלא לקנותו, כדבריו: "ולענין אם מותר לקחת מן העכו"ם דבר שנתבטל בשישים, הדבר ידוע הוא שאסור, דהוה בשעה שלוקחו מן העכו"ם כאילו מבטלו לכתחילה, והא כתיבנא בדבר שיש לו עיקר מן התורה אף על גב דהשתא הוי מדרבנן

לא מבטלינן לכתחילה, דלא התירו לו בדיעבד אלא מפני הפסד ממונו, אבל לקחתו מן העכו"ם לכתחילה הוא ואסור, ודבר ברור הוא אין ראוי להאריך בו".

**ברם** בדרכי תשובה (יו"ד סי' קח ס"ק כ) הביא מדברי הבית יצחק (יו"ד ח"א סי' קמב אות ח) שחלק על הרדב"ז, ולדעתו קניית דבר איסור שנתערב על ידי עכו"ם, אינו נחשב כביטול איסור לכתחילה, אלא כאיסור שנתבטל בהיתר בדיעבד, שמותר לאוכלו. וכן נקט לדינא הנודע ביהודה (תנינא יו"ד סימן נו) בנדון יי"ש שנקנה מנכרי שביטל בו איסור: "יי"ש של נכרי, אם ידוע שיש בו

ששים אפילו לבסוף, כל מה שנעשה אצל נכרי דיעבד הוא, ובטל בששים".

**ולדעת** הבית יצחק והנודע ביהודה, עלה בידינו טעם להתיר קניית "בשר משובט" שיוצר על ידי נכרים שביטלו את האיסור.

**ביטול ספק איסור לכתחילה** - השדי חמד (מערכת אל"ף כללים ס"ק פ) כתב: "דווקא בודאי איסור אין מבטלין, אבל ספק איסור, מותר לבטל". ומעתה בנדון דידן, שיש בו כמה ספקות ופנים להיתר, אין מניעה בביטול ה"תא" לכתחילה.

**לסיכום:** "תא" שנלקח מבשר בהמה האסורה באכילה להכנת ה"בשר המשובט", אינו ניכר בשאר החומרים הניתנים עמו לצורך הכפלת התאים עד לכדי ייצור הבשר, וגם אינו נותן טעם בתערובת, ולכן האיסור בטל "בשישים" של היתר.

ואין לומר שה"תא" אינו בטל בשישים מדין "דבר העשוי לטעם", כי בוודאי אין ב"תא" כח להשביח ולהטעים, והטעם שאנו מרגישים ב"בשר המשובט" מקורו בשאר החומרים שנתערבו עם ה"תא", ולא מה"תא" עצמו.

וגם אין לאסור את ה"תא" משום "דבר המעמיד" שאינו בטל אפילו באלף, שכן אדרבה, ה"דבר המעמיד" את התערובת הם שאר החומרים המעורבים עם ה"תא. ואפילו אם נאמר ש"תא" ושאר החומרים "מעמידים" את התערובת יחדיו, כאשר יש בתערובת שני חומרים "מעמידים", האיסור בטל בשישים בהיתר מדין "זה וזה גורם". וכמו כן אין בייצור "בשר משובט" שבמרכיביו מבטלים "תא" שנלקח מבהמה אסורה או תא שיש בו איסור אבר ובשר מן החי, משום "ביטול איסור לכתחילה", מכיון שעירובו של האיסור בהיתר לא נעשה בכוונה לבטל את האיסור, אלא בכדי לקיים את התא ולגרום להכפלתו.

עוד נתבאר, כי לדעת הבית יצחק והנודע ביהודה אין כל מניעה לקנות "בשר משובט" המיוצר על ידי נכרים שביטלו את האיסור, היות ודבר איסור שנתערב על ידי נכרי, אינו נחשב כביטול איסור "לכתחילה", אלא כאיסור שנתבטל בהיתר "בדיעבד", שמותר לאוכלו.

ובפרט בנדון דידן, שיש בו כמה ספקות ופנים להיתר, אין מניעה בביטול ה"תא" לכתחילה, מכיון שמותר לבטל לכתחילה ספק איסור.

- ז -

## אינו בר אכילה - כשרות הג'לטיין

הג'לטיין הוא חלבון קרוש המופק מעצמות ומעורות של בעלי חיים, המושרים במלח וסיד, ולאחר ניקויים וייבושם בחום השמש, הם נטחנים עם חומרים כימיים נוספים לאבקה דקה, המשמשת כחומר מייצב בתעשיית המזון [מקור השם ג'לטיין מהמילה הלטינית "ג'לטוס", שמשמעותה קשיח או קפוא]. ונחלקו גדולי הפוסקים, האם "ג'לטיין" המופק מעורות או עצמות של בהמות נבלות וטרפות או בהמות טמאות, מותר באכילה.

מן העבר האחד עמדו רבי חיים עוזר גרודז'נסקי, רבי יחזקאל אברמסקי, ורבי עובדיה יוסף, שהתירו את השימוש בג'לטיין מסוג זה:

**רבי חיים עוזר גרודז'נסקי**, נימק בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן לג אות ה) את טעמי ההיתר מכיון [א] שהעצמות התייבשו והרי הם כ"עץ בעלמא" שאין בו כל איסור. [ב] אין על עצמות איסור לאו בנבילה וטריפה: "הנה כב' תורתו העלה להתיר בדברים נכונים, על פי מש"כ הרמ"א (יו"ד סי' פז סע' ט) בעור הקיבה, דלפעמים מולחים אותו ומייבשים ונעשה כעץ וממלאים אותו חלב, מותר. דמאחר שנתייבש הוי כעץ בעלמא ואין בו לחלוחית בשר. והש"ך כתב שהוא הדין בשאר בני מעיים, והרבה אחרונים מתירים גם בבשר אסור ודם ותולעים, אם נתייבשו כעץ, וכל שכן עצמות שאין

עליהם איסור לאו בנבילה וטריפה. ומש"כ הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד הי"ח) מן העור והעצמות והגידים, אף על פי שהוא אסור הרי זה פטור, היינו בעצמות הרכים או שיש בהם מוח, אבל בעצמות הקשים והיבשים, בודאי גם איסורא ליכא". ובשל כך הסיק לדינא, שאין כל חשש איסור בג'לטיין המופק מעצמות איסור שנתייבשו [ובדבריו מבואר טעם נוסף להיתר: "שהעצמות אינן בכלל נבלה טרפה וטמאה לענין איסור, כשם שאינן בכלל נבלה לענין טומאה"].

**ובדבריו נקט גם הרב אברמסקי** (בתשובה שנדפסה בראש שו"ת ציץ אליעזר ח"ד) וז"ל: "כידוע הדושעלעטין [ג'לטיין] נעשה מעצמות אחרי שהן מתייבשות כשתי שנים בחום השמש בארץ הודו, וממילא אין כאן מקום לדון ולומר דנהי שעצם העצמות אינן בכלל נבלה וטמאה, אבל יש בהן משום נתינת טעם שבלעו מהבשר (ועיין בשו"ע ביו"ד סימן פז סעיף ו מה שכתב הרמ"א בעור הקיבה שנתייבש) שבעצמות יבשות כאלה אין שום מקום לחשוב דיהיבי טעם. אבל לאמיתו של דבר רובן ככולן של העצמות (אם לא הסחוסים) אפילו בעודן לחות לא יהיבי טעמא"

**ובן הסיק בשו"ת יביע אומר** (ח"ח יו"ד סימן יא) "ורשום אצלי בזכרונותי בימי חרפי, שבקובץ דברי זאב (חלק יח סי' יב) פסק להתיר הג'לאטין, כיון שאין בו טעם כלל. וכן נראה דעת ידידי הגרא"י ולדינברג שליט"א [זצ"ל] בראש ספר ציץ אליעזר ח"ד, בהערה לתשובת הגר"י אברמסקי ז"ל,

שלא יגרעו את טיבו. וא"כ אין מקום בזה למשא ומתן בהיתר הג'לטין הנעשה מעצמות נבלות וטרפות, על פי דברי רבינו יונה בדבש שנפל בו חתיכת איסור דאזלינן בתר השתא ומותר".

★

**מן** העבר השני, עמדו רבי אהרן קוטלר ורבי משה פיינשטיין, ואסרו את השימוש בג'לטין המופק מנבלות וטרפות או מבעלי חיים טמאים:

**רבי אהרן קוטלר** נימק בשו"ת משנת רבי אהרן (יו"ד סימן טז אות ט; סימן יז אות יז) את הכרעתו בכך, שאף שמתחילה לא היו העצמות ראויים לאכילה ולא היה בהם כל טעם של איסור, אך לאחר תהליך ההפקה של הג'לטין, הם נעשו ראויים לאכילה, וטעם האיסור חזר למקומו: "הנה אף שמייבשין את העצמות מקודם, מכל מקום כשחוזרים ונעשים רכים, אסורים. ומכל שכן כשנעשים ראויים לגמרי, וזה פשוט מסבא. אשר על כן, דבר זה דמי לעצמות שיש בהם לחלוחית, שכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד הי"ח) שהם אסורים, ולא התיר הרמב"ם אלא כשאין אלו ראויים לאכילה, משא"כ כשראויים לאכילה, ולא איכפת לן שבינתיים התייבשו, אחר שעתה הם ראויים לאכילה".

**וכן** נקט לדינא רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' כז), "וג'לטין הנעשה מעורות בהמות טמאות ונבלות וטרפות יש לאסור, דאיסורא איכא בעורות ועצמות וכדומה אף שפטור,

ומסתמך ואזיל על תשובת האחיעזר ח"ג (סי' לג) הנ"ל, וכן עיקר להלכה ולמעשה".

**הרב עובדיה יוסף** התיר את הג'לטין בנימוק נוסף, כי לאחר טחינת העצמות האסורות עם החומרים האחרים "פנים חדשות באו לכאן", כדבריו: "הואיל ובתהליך התוצרת של הג'לאטין מן העור והעצמות לאחר שנתייבשו היטב בשמש, במשך כמה חדשים, מערבים בהם מלחים כימיים וטוחנים אותם הדק היטב עד שנהפך הכל לאבק דק, ופנים חדשות באו לכאן עם התרכובת שבהם, ויש לדמות דבר זה למ"ש רבינו יונה (הובא בהרא"ש פרק כיצד מברכין סי' לה), שהמוסק הניקח מתוך חיה ידועה שיש לה חטוטרט בצווארה, ומתקבץ לשם תחילה כעין דם, ואחר כך נעשה מוסק שיש בו ריח טוב ונותן טעם לשבח בתבשיל ובמרקחות, יש טעם להתירו באכילה, משום, דפירשא בעלמא הוא, ואף על פי שמתחלה היה דם, אין לחוש לכך, דבתר השתא אזלינן. הלכך גם בנדון דידן יש להתיר הג'לטין, מכיון שפנים חדשות באו לכאן, וכדברי הגאונים הנ"ל".

**אמנם** הרב אברמסקי כתב בתשובתו הנ"ל על טעם זה: "דבר ברור הוא אשר הג'לטין הנעשה מן העצמות אינו יצירה חדשה, שנשתנתה מחומר הראשון אל חומר חדש לגמרי ע"י אמצעים כימיים, אלא הג'לטין הוא אותו חומר עצמו שישנו בעצמות מעיקרו, וכל האמצעים הכימיים שמשתמשים בהם בתעשיית הג'לטין, אינם באים אלא להפריד שאר חומרים שיש בעצמות מחומר הג'לטין, שלא יפסידוהו או

כדאיתא ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד הי"ח) שכתב אף על פי שהוא אסור הרי זה פטור, וממילא אסור גם הג'לטין מהם" [וראה במש"כ בשו"ת יביע אומר (שם ס"ק ז) ליישב דבריהם].

**במאמר** המוסגר, יש לציין לדברי הרב אברמסקי בחתימת תשובתו: "אמנם כן להלכה לא נראה בזה איסור, אבל למעשה יש להתיישב אם לא יכשלו על ידי הוראת היתר בדבר זה, אלא התועים והמתעים את אחרים באמנם שדיני התורה מקבלים שינוי כפי חפץ הרבנים ומורי הוראה בישראל. הלא הג'לטין בגלל שלא עמדו על מהותו ומחסרון ידיעה את אופן עשייתו, היה מקובל עד עתה בפי כל כדבר האסור, יען וביען שהדבר היה גלוי וידוע, שבעיקרו הוא בא מעצמות נבלה וטרפה, ומחסרון ידיעה יש שהוסיפו עוד ואמרו שעצם החומר של הג'לטין הוא בשר המח שבעצמות. ואין זה פחד שווא אם נחשוש שהוראת היתר בג'לטין תחזק את הדעה המשובשת הנפוצה כל כך בדורנו בזדון ובשגגה, שהאיסור וההיתר הוא בידי הרבנים כחומר ביד היוצר. ועל כגון זה נאמר ביומא (מ, א) אל תתנו מקום לצדוקים לרדות, שיאמרו לפי רצונם הם עושים הכל (רש"י שם). וזה לשון רבינו חננאל במסכת שבת (קלט, א), ומהא שמעינן שאפילו דברים המותרים כגון אלו וכדומה להם המסורים לעם הארץ אין אדם רשאי להורות להם להיתר, אלא יחמיר עליהן לאיסור".

**ולמדנו** מדבריו כי גם לאחר מציאת פתח של היתר הלכתי לג'לטין, עדיין

יש מקום לשקול בזהירות את הוראת ההיתר להמון העם, פן הדבר יגרום לפרצה בחומות ההלכה.

★

**ונראה** כי שאלת כשרותו של בשר שמעורב בו "תא" שגלוק מבהמה האסורה באכילה, תלויה במחלוקת הפוסקים בנדון כשרות הג'לטין המופק מעצמות בהמות אסורות באכילה. לדעת המתירים, כשם שג'לטין מותר מאחר ואין בו טעם איסור לאחר שנתייבש, והרי הוא כ"עץ בעלמא", כך גם ה"תא" שגודלו זעיר ביותר [אלפית 0.001] מילימטר או ארבע אלפיות [0.0004] האינץ' אין בו כל טעם ואינו בר אכילה, ולכן אינו אוסר את התערובת. אולם לדעת האוסרים ג'לטין, גם בנדון דידן, מכיון שבאמצעות החומרים שמוסיפים ל"תא", ה"תא" הופך להיות ראוי לאכילה, עלינו לשוב ולדון האם הוא אוסר את התערובת.

**אולם** לאחר העיון נראה לומר, כי גם לדעת האוסרים ג'לטין המופק מעצמות בהמות אסורות באכילה, בנדון דידן ה"תא" אינו אוסר את התערובת, שכן דווקא בג'לטין - אותו חומר המופק מן העצמות לאחר שהתייבש, חוזר להיות ראוי לאכילה. מה שאין כן ה"תא" שאינו ראוי לאכילה כמו שהוא, ורק לאחר השרשתו באצת הים ונתינת חומרים השונים שנועדו לקיומו והתרבותו, נעשה ה"תא" ראוי לאכילה, ואם כן אין זה "תא" שחזר להיות ראוי לאכילה [ובפרט לאור העבודה שהתא בטל "בשישים" בשאר החומרים



מהם מופק ה"בשר המשובט" – אלא "פנים חדשות" שבאו לכאן, ועל כן אינו אוסר את התערובת.

- ח -

#### איסור בדבר בלתי נראה

**כפי שהובא לעיל**, גודלו של ה"תא" הנלקח מהבהמה להכנת ה"בשר המשובט", מזערי ביותר, וה"תא" כמובן אינו נראה כלל ללא עזרת מיקרוסקופ.

**והנה מצאנו בכמה מדיני התורה**, כי בדבר שאינו נראה או מורגש בחושי האדם, לא נאמרו איסורי התורה:

• **הלכות תולעים** – בערוך השלחן (יו"ד סי' פד סע' לו) כתב כי תולעים שאינם נראים לעין אלא רק דרך מיקרוסקופ, אינם אסורים באכילה: "יש מי שכתב בשם חכמי הטבע, דהמסתכל בזכוכית המגדלת שקורין ספאקטיוו"א יראה בחומץ מלא תולעים. והנה בחומץ אין חשש כמו שנתבאר, דהתולעים המתהווים בתלוש התירה התורה. אמנם שמעתי שבכל מיני מים, וביחוד במי גשמים, מלא ברואים דקים שאין העין יכולה לראותם. ובילדותי שמעתי מפי אחד שהיה במרחקים וראה דרך זכוכית המגדלת עד מאד כרעבות פעמים במים כל המיני ברואים. ולפי זה איך אנו שותים מים, שהרי אלו הברואים נתהוו במקורם. אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים. דאם לא כן, הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר

הוא מלא ברואים דקים מן הדקים, וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם. אלא ודאי דהבל יפצה פיהם, ואף אם כן הוא, כיון שאין העין שולט בהם לאו כלום הוא. אמנם כמה שהעין יכול לראות אפילו נגד השמש, ואפילו דק מן הדק, הוה שרץ גמור".

• **תערובת חמץ בפסח** – מטעם זה, התיר הגרש"ז אויערבך לשתות בפסח ממימי הכנרת, מאחר ותערובת החמץ אינה מורגשת כלל בחושי האדם, כמוכא בשמו בספר הליכות שלמה (מועדים ח"א ניסן פ"ד סע' ה) "דאף שחמץ בזמנו אוסר אפילו במשהו, מכל מקום סברא הוא, דהיינו דווקא כשיש עדיין גדר של ממשות בהאיסור על פי חושי האדם, אלא שאנו באים לדון בו דין ביטול בתערובת. ולכן כל עוד שהתערובת היא בשיעור שאילו יצויר שתיפרד ותעמוד טיפת האיסור המעורבת בכוס זה ששותה עכשיו בפני עצמה, יהיה בהטיפה ממשות של רטיבות וכדומה, שפיר אוסר אפילו באלף ויותר. דכיון שהטיפה קיימת, אינה מתבטלת בכל שהוא אע"פ שכבר נתבטל טעמה, אבל במשקין של חמץ שנתערבו במי הכנרת וכדומה, הרי החלק שנתערב בכל כוס הוא קטן עד מאד, עד שאפילו יצויר שנדע בוודאי את מקומה של הטיפה, עם כל זאת לא יהא אפשר כלל להפרידה ולשלוט בה באחד מן החושים כראיה ומישוש וכדומה, כי אין בה שום ממשות והרגשה בחושי האדם. וסברא הוא, דלא ניתנו איסורי התורה אלא על פי חושי האדם ולא בכהאי גוונא". ובהערות ארחות

הלכה (שם) הביאו בשם הגרש"ז: "והיה מרגלא בפומיה בענין זה, "משהו" הוא גם כן שיעור מסוים, אשר בפחות מכך גם "משהו" לא הוי. והיה רבנו חזון על סברא זו פעמים רבות, דכלל גדול הוא בדיני התורה".

**והנה** באיסור תולעים ותערובת חמץ בפסח, אף שמסתמא יש טעם לתולעים וכן יש טעם לחמץ, מכל מקום מאחר ואינם נראים לעין, אינם נאסרים באכילה. ומעתה יש לומר גם בנדון דידן, כי גם ב"תא" המזערי שנלקח מבהמה אסורה לאכילה לצורך הכנת ה"בשר המשובט", אף אם נאמר שיש כאן נתינת טעם לאיסור, אך מאחר ואינו נראה כלל לעין האדם, אין בזה כל איסור, כשם שאין איסור תולעים וחמץ בדברים שאינם נראים לעין האדם.

**[במאמר המוסגר יש לציין לדוגמאות נוספות בדיני התורה, שלא נאמרו אלא במה שנראה לאדם בעיניו:**

• **ריבוע של תפילין** - עוד הובא בשם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, תפילה פ"ד סע' כה) "אין צריך להקפיד שיהיה [ריבוע התפילין] מדויק לפי כלי המדידה, אלא כל שנראה לעין שהוא מרובע, סגי". ובהערות ארחות הלכה (שם) כתב: "והוסיף רבינו לבאר בזה, כלל הוא דבכל דיני התורה אזלינן בתר חושי האדם, כי התורה ניתנה לאדם לפי חושיו, וכעין מה שאמרו רז"ל לא ניתנה תורה למלאכי השרת. ולכן כל שראיתו מתוקנת ואין לו בה פגם או מום

ח"ו, אין לו אלא מה שעניו רואות, וכל שנראה לעין מרובע, כשר הוא, וכן כל כיוצא בזה".

• **כשרות אתרוג** - ידידי הגר"מ שטרנבוך כתב בספרו מועדים וזמנים (ח"ב סימן קכד) וז"ל: "בכל דיני התורה תלוי בראיית העין עצמו, או כפי שנראה במשקפת או בשמש, ונפקא מינה לכמה דינים הלכה למעשה. האמת נלע"ד, שדיני התורה הם רק כפי מה שהעין עצמו רואה בהסתכלות מקרוב, ואינו תלוי כפי שנראה רק במשקפת".

★

- מ -

**בשר של נם**

**ונראה** לדון בטעם נוסף בהיתרו של "תא" הנלקח מבהמה אסורה לצורך הכנת "בשר המשובט", בהקדם בירור דינו של בשר שנברא שלא בדרך הטבע.

**במסכת סנהדרין** (נט, ב) מסופר על רבי שמעון בן חלפתא שהלך בדרך ו"פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה [פגעו בו אריות והיו נוהמים לאכלו], אמר, הכפירים שואגים לטרף, נחתו ליה תרתי אטמתא [נפלו מן השמים שתי בהמות]. חדא אכלוה וחדא שבקוה [כשאחת מהן נאכלה על יד האריות, והשניה נשארה לפליטה]. אייתיה ואתא לבי מדרשא [הביאה רבי שמעון בן חלפתא

לכית המדרש], בעי עלה, דבר טמא הוא זה או דבר טהור. אמו לו, אין דבר טמא יורד מן השמים". ועוד מסופר (שם סה, ב) כי "רבא ברא גברא [על ידי ספר יצירה, שלמדו צירוף אותיות של שם, רש"י]. שדריה לקמיה דרב זירא [שלחו רבא לרב זירא], הוה קא משתעי בהדיה, ולא הוה קא מהדר ליה [רבי זירא ניסה לשוחח עם הנברא, אך הלה לא ענה לו מפני שלא היה לו את כח הדיבור]. אמר ליה, מן חבריא את [מן הנבראים על ידי החברים אתה, רש"י] הדר לעפריך [חזור לאדמה, והיינו שהרגו]".

**ובהמשך** הסוגיא מסופר על רבי חנינא ורב אושעיא "הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיברו [ובראו] להו עיגלא תילתא [עגל משובח] ואכלי ליה". מעשה זה מובא בהמשך הסוגיא בסנהדרין (יז, ב) ושם הגירסא: "רבי חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בהלכות יצירה ומיברו להו עיגלא תילתא". ופרש"י: "עסקי בהלכות יצירה וממילא אברו להו עגלא תילתא [בראו להם עגל "משולש"] על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן משום מכשפות דמעשה הקב"ה הן, על ידי שם קדושה שלו הוא".

**הדברים** עמוקים ויסודם בחכמת הקבלה שאין לנו עסק בה, אולם במובן הפשוט המתבאר מדברי הגמרא ורש"י, מכ"ב אותיות האל"ף ב"ת ניתן לצרף צירופים שונים של שמות. ובריאית העולם על ידי הקב"ה נעשתה ב"שמות", וכל

"שם" היה מורכב מצירוף אחר של אותיות. ולאורך כל הדורות היו חכמים שידעו את "צירוף האותיות" שיוצר "שם" שבו ניתן לברוא אדם ובעלי חיים, כמסופר בגמרא.

**ויש** לדון האם בשר זה דינו כבשר לכל דבר.



**דעת** המלבי"ם (בראשית יח, ו) כי לבשר של בהמה שנבראה על ידי ספר היצירה, אין דין "בשר", ומותר לאוכלו עם חלב. ולפי זה יישב המלבי"ם, כיצד היה אברהם אבינו רשאי להאכיל את המלאכים שבאו לבקרו בשר בחלב: "ואמרו שהיה בשר שנברא על ידי ספר יצירה שאין לו דין בשר, וזהו שנאמר שלקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה, רצונו לומר יען שעשאו על ידי ספר יצירה, היו יכולים לאכלו עם חלב". דברי המלבי"ם הובאו בדרכי תשובה (יו"ד סי' פז ס"ק כט) שהוסיף בשם חידושי החשק שלמה (נדפס ביו"ד סוף הלכות עכו"ם) "דהוא הדין חלב שנחלב מבהמה שנבראת על ידי ספר יצירה, אין לה דין חלב, ומותר לבשלו עם בשר".

**יסוד** זה מפורש גם בספר השל"ה הקדוש (פרשת וישב, צאן יוסף, דף ל' ע"א) בביאור דברי חז"ל (ב"ר ד, ז) על הפסוק (בראשית לז, ב) "ויבא יוסף דבתם רעה אל אביהם", ודרשו חז"ל "שהיה מגיד לאביו שאוכלים אבר מן החי ומזלזלים בבני השפחות לקרוא אותם עבדים והיו חשודים בעריות". וכתב השל"ה: "ומקשים העולם חלילה איך

להאמין על שבטי יה לעשות מעשים כאלה, ואם לא עשו איך להאמין על יוסף שיוציא דבר שקר מפיו על אנשים גדולים כאלו. ושמעתי שנמצא בקובץ ישן הענין, היה אברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק ויצחק ליעקב. ויעקב מסרם לבניו אשר הם היותר מיוחסים, כי אין מוסרים סתרי תורה כאלה אלא לצנועים ומיוחסי ישראל בכל דור ודור, על כן מסרו לבני הגבירה ולא לבני השפחות. והנה מצינו בגמרא סנהדרין (מה, ב) דברא עגלא תלתא בכל ערב שבת על ידי עסק ספר יצירה בצירוף השמות, ובודאי זה הנברא על פי השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה, וניתר לאוכלו בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע, והיה סבור שהוא הנוול מאב ואם, הביא דיבה זו אל אביו שהם אוכלים אבר מן החי, והם כנים היו וכדין עשו".

**ובביאור דברי השל"ה** כתב הגר"נ גשטטר בשו"ת להורות נתן (ח"ו או"ח סימן יא) "ולכאורה מאין קאמר בפשיטות דבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה אין בה דין שחיטה, ושמא דינה כשאר בהמות הטעונות שחיטה. ועל כרחק דפשיטא להשל"ה דדיני התורה לא נאמרו אלא בכדרכה, ועל כן בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה, שאין זו דרך יצירת בהמה - לא נאמרו בה דיני התורה, ומבהמה כזו לא דיברה תורה".



**אולם** מאידך גיסא, אמרו חז"ל במסכת מנחות (סט, ב) כי "חיטים שירדו

בעבים", אינן כשרות להבאת מנחות וקרבן שתי הלחם, שנאמר בחיוב הבאתם "ממושבותיכם". ופירשו התוספות (שם) "נראה לי דעל ידי נס ירדו [החיטים] בעבים". ודין זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"ג) "חטים שירדו בעבים, יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם או אינם ממושבותיכם, לפיכך לא יביא, ואם הביא כשר".

**ומדברי הגמרא** במנחות הקשה בשו"ת להורות נתן (שם) על דברי השל"ה שאין איסור אבר מן החי וחיוב שחיטה בבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה, היות ודין בהמה זו אינו כדין בהמה רגילה, כי דבריו נסתרים ממשמעות הגמרא במנחות שכל המגיעה להקריב את החיטים שנבראו בנס היתה רק מחמת שאינן "ממושבותיכם", ולא בגלל שנבראו בנס. ואילו לפי השל"ה לכאורה היה צריך להיות "שהתורה לא דיברה אלא מלחם טבעי הבא מן הקמח שגדל בדרך הטבע כמנהג העולם, אבל אם ירדו בדרך נס מנולן שהוא בגדר לחם חיטה בכלל". ומוכח איפוא מהגמרא במנחות, שלא כדעת השל"ה "ואף דבר שנברא בדרך נס הוי גם כן בגדר דיני התורה".

**וכן** קשה מדברי הרמב"ם (הלכות תמידין פ"ח ה"ג) הנ"ל "חטים שירדו בעבים יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם או אינם ממושבותיכם, לפיכך לא יביא, ואם הביא כשר", ואם כן מוכח שגם מה שנברא בנס, כשר לכל דיני התורה, כדבר טבעי, ושלא כדעת השל"ה. וכפי שכתב בשו"ת ארץ הצבי (ח"ב סימן ט) לאחר שהביא

את דברי הרמב"ם הנ"ל: "מבואר שהדבר שנתהווה ע"י הנס הוא דינו כמי שנתהווה ע"פ סדר הטבע, וחיטים שירדו בעבים במעשה ניסים כשר למנחות כמו חיטים הגדלים מן הארץ. וממילא אפשר לומר דבהמה הנבראת על ידי ספר יצירה הוא מין בהמה כמו בהמה הנולדה בסדר הטבע, ואפשר דעורו כשר לכתיבת סת"ם". ואם כן כיצד נקט השל"ה כי בהמה שנבראה שלא כדרכה, לא נאמרו בה כל הדינים שנאמרו בכל בהמה.

★

**כדי** ליישב את דברי השל"ה, כתב הלהורות נתן, לחלק בין דבר שנברא על ידי ספר יצירה ובין דבר שנעשה בדרך נס: "דווקא דבר הבא בדרך נס בלא מעשה ידי אדם, חלים עליו דיני התורה, דכיון דחזינן דשייך נס כזה, אם כן הוא ליה כעין כדרכו. אבל כשעשאו האדם על ידי ספר יצירה ולא נעשה מאליו בדרך נס, שמא אין זה בגדר דיני התורה, דהוי שלא כדרכו".

**ומברא** זו מבוארת גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן צט) שכתב: "נ"ל פשוט דדוקא בדבר נס שנתהווה ע"י בני אדם דאיירי ביה השל"ה הקדוש בפרשת וישב שהאחים בראו בהמה ע"י ספר יצירה, שייך לומר שלא נאמרו בה מצות התורה, ואין בה משום אבר מן החי כמו שכתב השל"ה הקדוש, משום שלא נאמרו מצות התורה בדברים שנתהוו שלא על פי דרך הטבע אלא דרך נס ע"י בני אדם. אמנם

בדברים שנתהוו ע"י נס מאת הקב"ה בוודאי דשייכו בהם כל המצות. כי אצל הקב"ה לא שייך נס, וכל דרכי הטבע על הנס הם מיוסדים, רק שאין אנו מכירים בהם להתמדתם ותדירתם בלי הפסק. משא"כ בדברים שנתהוו ע"י נסי בני אדם, שהם משונים באמת בעצמותן משאר דברים שנבראו ע"י הקב"ה בעצמו, שפיר נוכל לחלק ולומר דלא שייכי בהם מצוות התורה, אבל בנסיים שנעשו ע"י הקב"ה בוודאי שייכי בהם מצות התורה".

**ומבואר** בדבריהם כי מה שנעשה בנס על ידי הקב"ה ללא התערבות יד אדם, דינו ככל דבר טבעי. כי מצדו של הקב"ה שציוונו במצוות התורה, אין הבדל בין דברים טבעיים לדברים ניסיים, ובכולם נצטוונו לקיים המצוות. ולכן חיטים שבאו בעבים, כשרים להבאת קרבנות, בהיותם מעשה ניסים של הקב"ה, אשר דינם ככל דבר טבעי. ברם, כאשר נתהווה נס על ידי התערבות יד אדם, וכגון בריאת בהמה בספר יצירה - במקרים אלו הבריאה החדשה שלא בדרך הטבע שונה מכל הדברים הטבעיים, ולכן לא נאמרו בה כל דיני התורה.

★

**על** פי דברי השל"ה והמלבי"ם, שאין בבהמה שנבראה על ידי ספר יצירה איסור אבר מן החי ובשר בחלב, בשו"ת להורות נתן הוסיף לדון בפרטי דיני בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה, ונציין כמה מהם:

• "ולכא בה משום שביתת בהמתו, כי התורה לא דיברה אלא בבהמות שנולדו כדרך העולם".

• "נראה דגם איסור טריפה אינו נוהג, דהא מבואר ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ד ה"י) דהחותך בשר מן החי הרי אותו הבשר טריפה, והאוכל ממנו כזית לוקה משום טריפה". ואם כן לפי דברי השל"ה שבבריאה על ידי ספר היצירה אין איסור אבר מן החי, אין גם איסור טריפה.

• "ונראה גם שאם ברא ע"י ספר יצירה בהמה שאין לה סימני טהרה דמותה לאכלה, דסימני טהרה נאמרו רק בבהמה טבעית, ולא בזו שנוצרה ע"י ספר יצירה, דבזה לא נתנה התורה סימני טהרה".

• "ואפשר דבבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה גרע טפי, ואינו חב על רביעה וחרישה בכלאים, דהתורה לא דיברה מבריה שנוצרה שלא כדרכה".

**אמנם,** בספר ליקוטי שיחות (ח"ה עמ' 80

הערה 27) כתב האדמו"ר מליובאוויטש שקיום המצוות בדרך הטבע, נדרש רק כאשר הדבר מתאפשר, ולא כשאין ברירה, והאפשרות היחידה לקיום המצוה היא רק בדרך נס. ובקובץ הערות וביאורים (תתקל עמ' 1) כתב בביאור דברי הרבי: "נראה מזה דס"ל דגם חפץ של נס לא נפקע בעיקרו מקיום מצוה, אלא

דלכתחילה בדאפשר צריך הקיום להיות בדבר שבטבע, כיון דבעינן שהמצוות יפעלו בתוך הטבע. שאין הפירוש דדבר ניסי מופקע לגמרי מקיום המצוות, אלא דלכתחילה אין לקיים בו מצוה". ולפי זה יוצא: "דבנוגע לעבור על איסור, כגון בגד דכלאים, שפיר נימא שעובר בו איסור דכלאים אף שהוא דבר ניסי, כיון דנקטינן שהחפץ לא נפקע מקיום המצוות", שלא כמבואר בדברי השל"ה והמלבי"ם ושו"ת להורות נתן.



**ונראה** כי גם בשר שנוצר בתנאי מעבדה מ"תא" שנלקח מבהמה אסורה באכילה, אמנם אינו בשר של "נס", ברם ברור שלא נוכל להגדיר את ה"בשר" ככל "בשר" שנוצר בדרך שנבראים בה בעלי החיים בדרך הטבע, שהרי זו מציאות חדשה של "יצירה" הנעשית על ידי התערבות ידי אדם, בדומה לבריה ע"י ספר יצירה.

**ומעתה** עלה בידינו טעם נוסף להתיר "תא" שנלקח להכנת "בשר משובט" מבהמה אסורה באכילה, על פי דברי הפוסקים [של"ה, מלבי"ם ולהורות] שנקטו להלכה, שאיסורי התורה לא נאמרו בבהמה שנבראה על ידי ספר יצירה. והוא הדין בבהמה ש"נבראה" מ"תא" בתנאי מעבדה, לא נאמרו בה איסורי התורה.

## פרק ג: אכילת בשר מתאי גזע עם חלב

ממוצא הדברים שנתבארו לעיל, נבוא לדון האם בשר המיוצר מתאי גזע נחשב אסור בבישול ובאכילה עם חלב. ובמידה ואינו נחשב בשר, האם יש איסור לאוכלו עם חלב משום "מראית העין" באכילתו.

- י -

## בשר שאין בו טעם

**הפוסקים** שדנו בכשרות הג'לטין [לעיל פרק ב אות ז] התייחסו בדבריהם לשאלה נוספת, האם ג'לטין המופק מעצמות בהמה טהורה, מותר באכילה ובבישול עם חלב.

**רבי אהרן קוטלר** כתב בשו"ת משנת רבי אהרן (ח"א יו"ד סימן טז) בנדון "ג'לטין הנעשה בתכלית הכשרות, והשאלה היא אם להשתמש בתעשיה המעורב עם הג'לטין עם חלב", כי "הנה מפורש בדברי הגמרא והפוסקים (יו"ד סי' צח ס"א) דשישים דבעינן הוא לבטל הטעם. והנה הדבר ידוע ומבורר דג'לטין בעצמו אין לו טעם, ואין טעמו ניכר במה שמתערב, והתערובת הראשונה, אחד על עשר הוא, שיש להם טעם ניכר היטב, ואחר כך תיקונו במים דווקא באופן שהוא אחד מחמישים, ואין טעמו ניכר כלל, ומכל שכן שאין בתערובת זו טעם מעין בשר". ובהמשך דבריו, לאחר שכתב כי אפילו אם הג'לטין נותן טעם, אין לאוסרו עם חלב מכיון שהטעם היוצא מלחלוחית עצמות אינה אסורה משום "בשר בחלב", הסיק, כי "להשתמש בתעשיה שמעורב בהם ג'לטין גם בחלב, נ"ל להיתר".

**וכן** נקט לדינא האגרות משה (יו"ד ח"א סימן לז) בנימוק, שדווקא "עצמות וגידים ועיקרי קרניים וטלפיים הרכים, אף שנתמעטו מטומאת וחיוב נבילה, שייך לאוסרם מדרבנן לבשלם ולאוכלם בחלב, משום ששייך שם בשר עלייהו שהם בתוך הבשר, וגם הם נותנים טעם כבשר ודרכם לבשל כדי ליתן טעם, ולכן בכלל בשר הם בעצם, ורק שפטור מהתורה משום שנתמעטו גם מטומאת ואיסור נבילה, וילפינן מזה גם שלא יהיו בדין איסור בשר בחלב, דלא עדיף מאיסור נבילה וטרפה ובהמה טמאה, אבל עכ"פ כיון שבכלל בשר הם שייך לאסור מדרבנן. אבל עור ושליא דלאו בכלל בשר הם, אין שייך לאוסרם אף מדרבנן. והנה בעור שנתייבש כעץ ולית בו שום לחלוחית, מצינו ברמ"א (סימן פו ס"י) שעור הקיבה שנתייבש כעץ וממלאים אותו חלב, מותר. ועיין בנודע ביהודה (קמא יו"ד סימן כו) שכתב דאף שאסור מה שנתייבש באיסורים, מכל מקום אינו אוסר באיסור בשר בחלב, דכיון שנתייבש לא נשאר בו טעם לאסור החלב".

**ומבואר** בדבריהם, כי ג'לטין הנעשה מעור בהמה טהורה, מותר באכילה או בבישול עם חלב, מכיון שהעורות או עצמות הבהמה התייבשו ואין בהם כל נתינת טעם בשר בתערובת.

ולפי זה נראה כי דין ה"תא" הזעיר שנלקח מבהמה טהורה, ואין בו כל טעם בשר, וכמובן טעמו לא ניכר כלל, כדין העצמות מהם מופק הג'לטין, שאין בהם איסור "בשר בחלב".

- יא -

#### תא נלקח מבהמה טמאה

**ובמידה** וה"תא" נלקח מבהמה טמאה, ודאי שאין בו איסור "בשר בחלב", כמפורש בדברי המשנה (פ"ח מ"ד) "בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, אסור לבשל ואסור בהנאה, בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותר בהנאה". ובסוגיית הגמרא (חולין ק"ג, א) ביאר רבי עקיבא, שמהכתוב "לא תבשל גדי בחלב אמו", שנאמר בתורה בשלושה מקומות, נלמד "פרט לחיה ולעוף ובהמה טמאה". וכפי שנפסק להלכה בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט ה"ג) "אין אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו. אבל בשר בהמה טמאה שבשלו בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותרת בהנייה, ואין חייבין על אכילתו משום בשר בחלב". וכתב בבית יוסף (יו"ד סי' פז סע' ג) שגם מדרבנן אין איסור בבישול בשר בהמה טמאה עם חלב: "דאילו לבשר טהורה בחלב טמאה ובשר טמאה בחלב טהורה לא אשכחן שיאסרוהו חכמים באכילה משום בשר בחלב, וגם לא היה להם ענין לאסרו מדבריהם, אחר שכבר

הוא אסור ועומד מן התורה משום בשר טמא או משום חלב טמא".

**וכן** נפסק בשו"ע (יו"ד סי' פז סע' ג) "בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה מותרים בבישול ובהנאה", וכתבו הט"ז (ס"ק ב) והש"ך (ס"ק ג) כדברי הבית יוסף, שגם מדרבנן אין איסור בבישול בשר בהמה טמאה עם חלב.

**נמצא** איפוא, כי במידה ולהכנת ה"בשר המשובט" ילקח "תא" מבהמה טמאה, לא תהיה כל מניעה לאכלו או לבשלו עם חלב.

- יב -

#### מראית עין

**בכמה** מסוגיות הש"ס מבואר האיסור לעשות דבר המותר מן הדין מחשש "מראית עין".

**במסכת** שבת (קמ"ו, ב) נאמר במשנה: "מי שנשרו כליו בדרך במים, שוטחן בחמה אבל לא נגד העם" [ופרש"י: "פן יחשדוהו שכבסן בשבת"]. ואמרו על כך בגמרא: "אמר רב יהודה אמר רב, כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין, אפילו בחדרי חדרים אסור".

**וכתבו** התוספות במסכת כתובות (ס, א ד"ה ממעכן) כי דברי רב נאמרו רק בחשש שיחשדוהו הרואים שעשה איסור דאורייתא, כבנדון מי שנשרו כליו, שיחשדו שעבר על איסור כיבוס מדאורייתא. אבל בחשד שעבר על איסור דרבנן, כבנדון הגמרא בכתובות "צינור



שעלו בו קשקשים [קשים ועשבים שסותמים ומעכבים את קלוחו] ממעכן ברגלו בצינעא בשבת" [ויש בזה איסור דרבנן של מלאכה שנעשתה "כלאחר יד"] – לא גזרו רבנן לאסור בחדרי חדרים. ופסק המשנה ברורה (סי' שא ס"ק קסה) כדבריהם.

**והנה** גם בהלכות בשר בחלב מצינו איסורים משום "מראית עין", כמבואר בדברי הרמ"א (יו"ד סי' פז סע' ג) "ונהגו לעשות חלב משקדים, ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית העין". **אכילת בשר עוף עם חלב שקדים** מותרת לדעת הרמ"א, גם ללא הנחת שקדים אצל החלב, הואיל ואיסור אכילת בשר עוף בחלב אינו אלא מדרבנן "אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית עין". ומרן השו"ע פסק (שם סע' ד) "אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין", והוסיף הרמ"א: "ונראה לפי זה דכל שכן דאסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור [משום מראית עין], ודווקא בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש".

**או"ח** הט"ז (ס"ק ד) והש"ך (ס"ק ו) הביאו את דברי המהרש"ל (חולין פרק כל הבשר סימן נב) שכתב "אפילו במידי דרבנן חיישינן למראית העין בכמה דוכתי", ולפי זה כתב הט"ז: "דאף כי דברי רמ"א נכונים וכבר נתפשט המנהג כן, מ"מ נראה שיש להניח לכתחילה שקדים גם אצל בשר עוף, אלא במקום שאין לו שקדים אין לאסור בשביל זה האכילה, דכל מאי דאפשר לן

לתקוני מתקנינן. ותו, דלא גרע מחלב אשה דבסמוך שחשו למראית עין". ומבואר בדברי מהרש"ל, הט"ז והש"ך, שגם באיסורים דרבנן יש לחשוש ל"מראית עין".

**וכתב** בשו"ת יחזה דעת (ח"ג סימן נט) "אלא שהגאון בעל פרי חדש (שם ס"ק ז) יצא לישע סברת הרמ"א, שבאמת מעיקר הדין אין לנו להוסיף על מה שנאמר בתלמוד לאסור משום מראית עין, כי אין לנו לגזור ולאסור מדעתנו מפני מראית העין, זולתי במה שנתבאר בתלמוד, ואם כן בואו ונאסור בשר חיה בלי ניקור, כדי שלא יחשדוהו שאוכל בשר בהמה עם חלבו, וכן כיוצא בזה. ולכן די לנו לאסור בשר בהמה עם חלב שקדים, אבל בשר עוף שהוא מדרבנן אין לאסור".

**ועוד** הביא שם, את חידושו של רבי יהונתן אייבשיץ בכרתי ופילתי (יו"ד סי' פז ס"ק ז) "דעך כאן אסרוהו חז"ל (כריתות כא, ב) לשתות דם דגים [מחשש מראית עין], שהוא דם לגמרי, רק התורה התירה. וכן הרשב"א (כתשובה ח"ג סי' רנז) בחלב אשה, שהוא חלב גמור כמו חלב בהמה, רק הוא מותר, בזה יש לחוש משום מראית עין. אבל בחלב שקדים, אטו חלב הוא, מין פרי הוא ומשקה הוא, רק הואיל מראהו כעין חלב, קראהו בלשון מושאל חלב, אבל בשביל זה לא יקרא באמת חלב, עד שנדון בו מפני מראית עין. ויין שהוא בתכלית אדום, וכי אסור ליתן לתוך תבשיל, דבל יטעו בהם שצבעו כמראה דם. ואמרו הטבעיים דיש הרבה ירקות אשר ידמו לשרצים, ואף אתה צא ואוסרן לאכילה,

שהתירו הרמ"א והאחרונים הנ"ל אכילת בשר עוף עם חלב שקדים, מפני שאיסור בשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן, הוא הדין לשתיית חלב סינטטי אחר בשר, כיון שאיסור שתיית חלב אחר בשר הוא רק מדרבנן, אין לאסור בזה משום מראית העין.

**ומעתה** גם באכילת "תא" הנלקח מבשר להכנת "בשר משובט" עם חלב, אין לחשוש לאיסור מראית עין, מאותם טעמים:

• אין לחדש ולאסור מדעתנו מפני מראית העין, זולת מה שמפורש בש"ס.

• "בשר המשובט", אינו "בשר גמור" [ולא זו בלבד אלא שהוא "מיא בעלמא"], ונקרא "בשר" בשם "מושאל" בלבד, בדומה לבשר או חלב מן הצומח שאינם נאסרים לאכילה משום מראית עין, מאחר ואינם בשר וחלב באמת, אלא נקראו כך "בשר מושאל".

דלא יטעו בשרצים, ונשתקע הדבר. ולכן אין לזה שרש וענף, ודי לאסור בבשר בהמה, ולא לאסור בבשר עוף, ומשה ותורתו אמת.

**הרי לנו שני יסודות בדין חשש "מראית עין":**

• אין לחדש ולאסור מדעתנו מפני מראית העין, זולת מה שמפורש בש"ס.

• רק "חלב גמור" נאסר משום מראית עין [חלב אשה], ו"דם גמור" [דם דגים] נאסרו משום מראית עין, אך מה שנקרא בשם מושאל "חלב", ואינו חלב באמת, אינו אסור עם בשר משום מראית עין.

**על פי יסודות אלו התיר הגר"ע יוסף "לשתות חלב סינטטי העשוי מצמחים, מיד לאחר ארוחה בשרית", שהרי "גם חלב סינטטי אינו אלא כדין מי פירות, ואין עליו תורת חלב לאוסרו אחר ארוחה בשרית משום מראית העין. וכשם**

**לסיכום:** הבשר המיוצר מתאי גזע של בהמה טהורה מותר בבישול ובאכילה עם חלב, מאחר ואין בו כל טעם בשר, וכמובן טעמו לא ניכר כלל, כדין העצמות מהם מופק הג'לטין, שאין בהם איסור "בשר בחלב".

וגם במידה וה"תא" נלקח מבהמה טמאה, אין כל מניעה לאכלו או לבשלו עם חלב, כפי שנפסק בשו"ע "בשר טמאה בחלב טהורה מותרים בבישול ובהנאה".

ונתבאר שאין לאסור אכילת "בשר המשובט" עם חלב משום "מראית עין", היות ואין לחדש ולאסור מדעתנו מפני מראית העין, זולת מה שמפורש בש"ס. וכמו כן, איסור "מראית עין" לא נאמר במה שנקרא "בשר" בשם "מושאל" בלבד, בדומה לבשר או חלב מן הצומח שאינם נאסרים לאכילה משום מראית עין, מאחר ונקראו כך "בשר מושאל" בלבד.

## פרק ד: גידולי איסור

דינו של ה"בשר המשובט", דומה לכאורה לנדון נוסף: דינם של גידולי איסור (תרומות, שביעית ונדירים) שצמחו מאיסור שנזרע בקרקע – האם נאסרו בעיקר, או שאין דין הצומח כדין העיקר.

- יג -

## גידולי גידולין מותרים

**במסכת תרומות** (פ"ט מ"ד) נאמר במשנה: "גידולי תרומה, תרומה. וגידולי גידולין, חולין". ונחלקו רש"י והתוספות במסכת פסחים (לד, א) מה הם "גידולי גידולין".

**רש"י** (ד"ה וכי תימא) פירש: "כגון בצלים דקים שקורין ציבור"ש [בצלצלים, בצלים קטנים], וכששותלים אחת אחת לבדה, הן נוספות ומתחברות ששה וארבעה יחד. והיינו גידולי גידולין, אותן הנוספות עליהן שלא היו תרומה מעולם. וגידולין עצמן, כגון שתילי כרוב שהולכים ומרחיבין העלין הראשונים. ובדים החדשים העולין בקלח, הוו גידולי גידולין". לדעת רש"י, "גידולין" היינו השתיל הראשון שנבט מזרע של תרומה, ו"גידולי הגידולין" הם הבדים [ענפים] החדשים שיוצאים מהשתיל, כגון בדים חדשים הצומחים בקלח של כרוב, ובצלים הנוספים על הבצל הראשון.

**א"ל** הריב"א (הובא בתוספות שם ד"ה גידולי) פירש: "גידולין, היינו גידולי ראשון

מן הזרע. ואחר כך חזר ונטע אותן גידולין, זהו גידולי גידולין, ולפירוש הקונטרס הכל הוי גידול ראשון".

**לפנינו** מחלוקת רש"י ותוספות, האם בדים חדשים הצומחים בקלח של כרוב, ובצלים הנוספים על הבצל הראשון, נחשבים "גידולין" או "גידולי גידולין". לפי רש"י, רק השתיל הראשון הוא ה"גידולין", ואילו הבדים החדשים והענפים הנוספים הם "גידולי גידולין". אולם לפי התוספות, הבדים והענפים הם "גידולין" היות ויצאו מהשתיל הראשון. ורק כאשר נטלו מהשתיל הראשון ונטעו ממנו נטיעה חדשה, זהו "גידולי גידולין", וכפי שכתב מהר"י קורקוס בביאורו לדברי הרמב"ם (תרומות פ"א הכ"ב) "מה שהוא לדעת רש"י נקרא גידולי גידולין, הכל נקרא גידולין לדעת התוספות". והוסיף המהר"י קורקוס כי מדברי הרמב"ם (שם) מוכח כדעת התוספות, שכתב: "גידולי גידולין חולין לכל דבר, ואפילו דבר שאין זרעו כלה אם רבו הגידולין על העיקר בגידולי הגידולין הרי הגידולין השניים מעלין את העיקר, עכ"ל. ומדקרי להו "גידולין שניים", אלמא בשזרע הראשונים מיירי, ופשט כל לשונו כן מוכיח".

**במושכל** ראשון נראה כי השאלה, האם "בשר משובט" שהוכן מ"תא" של איסור, מותר באכילה או לא, תלויה במחלוקת רש"י והתוספות. לדעת רש"י, ה"תא" הראשון שנלקח מבהמה אסורה, הוא ה"גידולין" של האיסור, אולם לאחר "חלוקתו" והתרבותו, התאים החדשים הם "גידולי גידולין", שאין בהם איסור. ולדעת התוספות, לכאורה דין התאים החדשים כדין "גידולין" האסורים, היות ובאו מכוחו של ה"תא" הראשון. אולם מאידך יש לומר, שגם לדעת התוספות, רק בדים חדשים הצומחים בקלח של כרוב ובצלים הנוספים על הבצל הראשון, הם "גידולי" תרומה, כי יניקתם משורש אחד בקרקע, מה שאין כן בנדון דידן, שה"תא" המקורי כבר ניתק ממקורו, וחלוקת התאים החדשים נעשית בתנאי מעבדה ללא יניקה ישירה מהתא הראשון, יתכן שאין זה "גידולי" איסור, אלא "גידולי גידולין" המותרים.

**ברם** למעשה, עיקר הדמיון בין דינם של "תאים" חדשים שנוצרו מ"תא של איסור", לדין "גידולי תרומה", צריך עיון.

**בהמשך** המשנה במסכת תרומות מובא: "אבל הטבל, ומעשר ראשון, וספיחי שביעית, ותרומת חוצה לארץ, והמדומע, והבכורים, גידוליהן חולין". ופירש הרע"ב שם: "גידולי תרומה, תרומה מדרבנן, עבדו רבנן תקנתא משום תרומה טמאה ביד כהן, כי היכי דלא לישהי לה לגביה עד זמן הזרע כדי לזרעה ואתי בה לידי תקלה, ומשום הכי גזרו שיהיו גידולי תרומה כתרומה". ומפורש איפוא, כי איסור

"גידולין" נאמר אך ורק בתרומה, מגזירת חכמים כדי שלא יבואו להשהות תרומה טמאה על מנת לזרעה, ובינתיים עלולים להיכשל באכילתה בטומאה. אבל שאר גידולי איסורי טבל, מעשר ראשון ושני, ספיחי שביעית ועוד, לא נאסרו.

**ולפי** זה, גם "גידולין" של "תא" שנלקח מבהמה טמאה, או מאבר מן החי של בהמה טהורה, לא נאסרו כלל.

- יד -

### דבר שאין זרעו כלה

**אמנם** מצינו הלכה נוספת בדיני "גידול" איסור.

**במסכת** נדרים (פ"ז מ"ו) תנן: "קונם פירות האלו עלי, קונם הן על פי, קונם הן לפי, אסור בחילופיהן ובגידוליהן, בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו גידולי גידולין אסורין". "גידולי" פירות שהנאתן נאסרה מדין נדר, אסורים כדין "גידולי הקדש", כדברי הר"ן בנדרים (נז, א) "דכיון שפירט הדברים הנאסרים עליו, שווינהו עליה כהקדש, ומשום הכי מיתסר בחילופין ובגידוליהן, כי היכי דחילופי הקדש וגידוליו אסירי".

**ומבואר** בדברי המשנה, כי ב"דבר שזרעו כלה", רק ה"גידולים" אסורים ולא "גידולי הגידולין". אבל ב"דבר שאין זרעו כלה", אפילו "גידולי הגידולין" אסורים. ובהגדרת "דבר שאין זרעו כלה", קבעו חז"ל מסכת תרומות (פ"ט מ"ו) "איזהו

דבר שאין זרעו כלה, כגון הלוף והשום והבצלים. רבי יהודה אומר, השום כשעורים". וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות: "רבי יהודה סובר שהשום דבר שזרעו כלה. ואמרו כשעורים, לפי שהשעורים נפסדים מהר באדמה יותר מן החטים ושאר קטניות". ומשמע מדבריו כי ההבדל בין "דבר שזרעו כלה" ש"גידולי גידוליו" מותרים, ל"דבר שאין זרעו כלה" ש"גידולי גידוליו" אסורים, תלוי במידת מהירות הפסד הזרע באדמה. ו"דבר שאין זרעו כלה", ש"גידולי גידוליו" אסורים, הוא דבר שזרעו נפסד באדמה במהירות.

**ומעתה יש להסתפק, האם "תא" שנלקח מבהמה אסורה לייצור "בשר משובט" והתרבה בתנאי מעבדה, נחשב "דבר שאין זרעו כלה", ש"גידולי גידוליו" אסורים, וזאת משום שכל "תא" מתחלק ומתרבה ואינו מתכלה. אולם מאידך, מדברי הרמב"ם משמע כי "זרעו כלה" תלוי בהפסד הזרע באדמה, ולא בכלי שאינו בדרך של הפסד באדמה, צ"ע.**

- מו -

#### ביטול ברוב

**מכל מקום, אפילו אם נאמר כי ה"תא" נחשב לדבר "שאיין זרעו כלה", שגידוליו אסורים, יש מקום להתיר את גידולי האיסור מדין ביטול ברוב, כמבואר בסוגיית הגמרא בנדרים (ס, א) שגם בדבר שאין זרעו כלה "אם רבו גידוליו על עיקרו, מותר", וכפי שנפסק להלכה בדברי**

הרמב"ם (הלכות תרומות פ"א הכ"ב) "גידולי גידוליו, חולין לכל דבר. ואפילו דבר שאין זרעו כלה, אם רבו הגידולין על העיקר בגידולי הגידולין, הרי הגידולין השניים מעלין את העיקר אף על פי שאין זרעו כלה, ויהיה הכל מותר לזרים". ונחלקו רבותינו הראשונים האם כשרבו הגידולים על העיקר, גם עיקר האיסור מתבטל, או שרוב גידולי ההיתר מכשיר רק את הגידולים שצמחו מכח העיקר, אך העיקר עצמו עדיין אסור.

**במסכת נדרים (נו, ב) הסתפקו חז"ל מה דינו של "בצל שעקרו בשביעית ונטעו בשמינית ורבו גידוליו על עיקרו, גידוליו היתר ועיקרו אסור - כיון דרבו גידוליו מעיקרו, אותן גידולי היתר מעלין את האיסור, או לא". ובביאור הספק כתב הר"ן (שם ד"ה ורבו) "עיקר הספק אי אמרינן דגידולין כיון שנמשכין ויוצאין מן העיקר שאינו כלה, אי הוו להו כעיקר ואסירי. או דהוו להו כהיתר, ומעלין את האסור". כלומר, הספק היה מה דינם של "גידולי" בצל השביעית, האם אסורים כעיקר, מכיון שיצאו מאיסור שאין זרעו כלה [וממילא אין לעיקר במה להתבטל]. או שרוב גידולי ההיתר מבטל את העיקר, והכל מותר. והתוספות (שם ד"ה והכי קמבעיא ליה) ביארו שהספק אינו על הגידולים עצמם, שכן הם ודאי מותרים ואפילו אם לא רבו על העיקר, מכיון שלא גזרו על גידולי שביעית כמו שגזרו בגידולי תרומה, אלא שהספק האם הגידולים מבטלים את העיקר, ואף שהעיקר אינו מבטל אותם, הרי זה משום שהם**

חשובים שתמיד גדלים והולכים. או שכשם שהעיקר אינו מבטל את הגידולים, כך הם אינן מבטלים אותו".

**ופשיטו** בגמרא את הספק: "שניא שביעית, הואיל ואיסורה על ידי קרקע, בטילתה נמי על ידי קרקע". מאחר והספק היה בנדון גידולי בצל של שביעית, ואיסור שביעית הוא "על ידי הקרקע" [כאמור בלשון הכתוב: "ושבתה הארץ"], עיקר האיסור מתבטל על ידי הקרקע, ולכן במוצאי השביעית אין כל איסור בבצל ובגידוליו. וכתבו התוספות (נדרים נח, ב ד"ה אמר רבי יצחק) בביאור דברי הגמרא: "שביעית היתרו ואיסורו תלוי על ידי קרקע, ואין התרת גידולין תלוי במעשה האדם, דכי אתיא שמינית הם היתר, אבל שביעית ממילא משתרין [מותרים] גידולין למוצאי שביעית". ומכאן נלמד, כי איסור שביטולו בהיתר הגידולים תלוי במעשה אדם, אין עיקר האיסור מתבטל בגידולי ההיתר שלו.

**ולפי** זה גם "תא" אסור באכילה, אינו מתבטל ב"גידולי" ההיתר שלו, היותו ואיסורו תלוי במעשה אדם, שהרי ה"תא" לא יהיה מותר באכילה, ללא מעשה ידי האדם המבטל את האיסור בהיתר, בעת תהליך ייצור ה"בשר המשובט".

★

**אולם** יש להסתפק בתהליך הכנת "בשר משובט", שבו ה"תא" הראשון מתחלק ומתרבה כתוצאה מ"האכלתו" בחומרים נוספים והנחתו על מצע אצות ים – האם התאים הנוספים הם "גידולי היתר",

המרוכים מ"העיקר" [ה"תא" הראשון]. או שהתאים הנוספים הם בעצם ה"עיקר" עצמו שגדל והתרבה, שהרי המטען הגנטי שנמצא בתא הראשון נשאר ומועתק בכל התאים שהתחלקו ממנו, ונמצא כי ה"עיקר" עדיין קיים אלא שהוא עצמו גדל.

**ובנדון** זה, נחלקו רבותינו הראשונים, האם דין "רבו הגידולין על עיקרו, מותר" נאמר רק על עיקר האיסור שגודלו לא השתנה אלא ש"גידולי" ההיתר רבו עליו ומבטלים אותו. או גם כאשר עיקר האיסור עצמו גדל, לדוגמא, כאשר האיסור היה בשיעור "כזית" [כ-30 גרם] וגדל לשיעור "כביצה" [כ-60 גרם], האם רק ה"תוספת" [30 גרם מתוך ה-60] מותרת, אך העיקר עצמו אסור, משיעור "כזית" [כ-30 גרם] לשיעור "כביצה" [כ-60 גרם], רק ה"תוספת" [30 גרם מתוך ה-60] מותרת, אך העיקר עצמו אסור, או שגם עיקר האיסור התבטל בהיתר, והכל מותר.

**בשיטה** מקובצת במסכת נדרים (ס, א) כתב: "גידולין דרבו על עיקר, מותר. והיכי דמי, כגון שאם תחילת עיקרו כזית ורבו גידולין על עיקר והגדיל עד כביצה, אותה תוספת מותר. וכי תני להתם בדבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין, שאם היה זרע שהזריע ממנו וחזר וזרעו, לעולם הוא אסור, לפי שהזרע מעיקר הוא יוצא ולא מתוספת. ורבי ינאי אתא לאשמועינן דההיא תוספת דהויא על העיקר שנטע, מותרת". ומבואר בדבריו, שכאשר עיקר האיסור עצמו גדל משיעור "כזית" לשיעור "כביצה", רק

ה"תוספת" מותרת, אך העיקר עצמו אסור. אולם בהמשך דבריו כתב השיטה מקובצת שאפשר לפרש כי "אפילו בפעם הראשון שזרעו ורבו גידוליו על עיקרו, מותר", וכפי שכתב הגר"ח קנייבסקי בספרו דרך אמונה (תרומות פרק יא, ציון הלכה ס"ק שע) "ובשיטה מקובצת מסיק דגם העיקר מותר, דהתוספת מבטלו אם רבה".

**ולפי** זה יש לומר, כי ה"תא" שנלקח מבהמה האסורה באכילה, נשאר והועתק ככל התאים שהתחלקו ממנו, ולכן ה"עיקר" עדיין קיים אלא שהוא עצמו גדל, וכאשר גדל למימדים שההיתר מרובה על האיסור, לפי מסקנת השיטה מקובצת הנ"ל "גם העיקר מותר, דהתוספת מבטלו אם רבה".



**עוד** יש לדון, האם ה"תא" מתבטל ב"גידולי" ההיתר, מטעם אחר.

**במסכת** נדרים (נז, ב) "א"ר אבהו א"ר יוחנן, ילדה שסיבכה בזקנה ובה פירות, אף על פי שהוסיפה מאתים, אסור". נטיעה צעירה ["ילדה"] שלא עברו עליה שלוש שנים [ויש בפירותיה איסור ערלה], שנקצצה והרכיבוה עם נטיעה שעברו עליה שלוש שנים ["זקנה"], ואין בפירותיה איסור ערלה], ובעת ההרכבה היו בנטיעה הצעירה פירות האסורים משום ערלה. אף על פי שהוסיפה הנטיעה הצעירה בגוף הפירות לאחר ההרכבה פי מאתים ממה שהיה בהם בשעה ההרכבה, שהוא שיעור המועיל לביטול ערלה בדרך כלל, מכל מקום

אסורים כל הפירות שעליה משום ערלה. ופירש רש"י: "דלא אתו גידולין דהיתר ומעלין את האיסור". ודין זה הובא להלכה בשו"ע בהלכות ערלה (יו"ד סי' רצד סעיף כב) "הרכיב ענף מלא פירות של ערלה בתוך אילן זקן, הפירות של הענף אסורים לעולם אפילו גדלו הרבה", ובהלכות כלאים (שם סי' רצו סעי' יח) "בצל שנטעו בכרם ואחר כך צמחו בצלים מן העיקר הנטוע, אף על פי שרבו הגידולים על עיקרו במאתים, הרי אותו העיקר באיסורו, שאין גידולי היתר מעלין את העיקר האסור".

**ובטעם** הלכה זו כתב הרא"ש (נדרים שם ד"ה שניא) "ערלה וכלאי הכרם שאי אפשר להתערב יחד איסור והיתר מעצמו במחובר בלא מעשה ידי אדם, כגון בערלה על ידי שסבכה בזקנה, ובכלאים על ידי עקירת הכרם, לא חשבינן להו מעורבין ודמי למבטל איסור בידים, הלכך אין גידולין מעלין את העיקר". ומבואר בדבריו, כי הסיבה שגידולי ההיתר אינם מבטלים את איסור הערלה וכלאי הכרם, נובעת מההלכה שאין מבטלים איסור לכתחילה [ראה לעיל פרק ב אות ה]. וכדברי הרשב"א (נדרים נז, ב) "ילדה שסיבכה בזקנה ובה פירות, ודוקא בשיש בה פירות לפי שכיון שיש בה פירות של איסור כבר וזה בא לבטלן, גזרו עליהם ואסרום שלא יהיו בטלין לגבי תוספת ההיתר".

**ולפי** זה, היה מקום לומר כי "תא" שנלקח מבהמה אסורה באכילה, אינו מתבטל ב"גידולי ההיתר", כדין ערלה

שאיין כן בנדון דידן שאין כוונה לביטול האיסור, בייצור "בשר משובט" שעירובו של האיסור בהיתר לא נעשה בכוונה לבטל את האיסור, אלא בכדי לקיים את התא ולגרום להכפלתו, אין משום "ביטול איסור לכתחילה", וכפי שנתבאר לעיל [פרק ב אות א]. ועוד נתבאר שם, כי מותר לבטל לכתחילה ספק איסור. ועל כן מאחר ויש לפנינו כמה ספיקות האם ה"תא" הוא בכלל "גידולי גידולין" האסורים, אין כל מניעה גם לבטל לכתחילה בכוונה את ה"תא" האסור ברוב "גידולי ההיתר".

וכלאי הכרם, היות ומעשה עירוב ה"תא" בחומרים מותרים הוא "ביטול איסור לכתחילה".

**ברם** לאחר עיון נוסף נראה כי בייצור ה"תא" אין משום "ביטול איסור לכתחילה", וכפי שיש לדייק מלשון הרשב"א "שכיון שיש בה פירות של איסור כבר וזה בא לבטלן, גזרו עליהם ואסרום שלא יהיו בטלין לגבי תוספת ההיתר", שדווקא כשיש כבר פירות אסורים ובא לבטלן בכוונה תחילה על ידי ההרכבה, יש בזה משום "ביטול איסור לכתחילה", מה

**לסיכום:** במושכל ראשון היה נראה כי "בשר משובט" שהוכן מ"תא" של איסור, דומה ל"גידולי" איסור האסורים, מכיון שהתאים החדשים נוצרו מכוחו של ה"תא" הראשון.

אולם לאחר העיון נראה שתהליך חלוקת התאים החדשים שנעשה בתנאי מעבדה ללא יניקה ישירה מהתא הראשון גורם לכך שאין זה "גידולי" איסור, אלא "גידולי גידולין", המותרים. ואין לומר כי ה"תא" נחשב "דבר שאין זרעו כלה", ש"גידולי גידוליו" אסורים, וזאת משום שכל "תא" מתחלק ומתרבה ואינו מתכלה.

ואפילו אם נאמר כי ה"תא" נחשב לדבר "שאין זרעו כלה", שגידוליו אסורים, יש מקום להתיר את גידולי האיסור מדין ביטול ברוב. ואין לחשוש כי בייצור הבשר יש משום "ביטול איסור לכתחילה", היות וביטול האיסור לא נעשה בכוונה תחילה, ובפרט שמותר לבטל לכתחילה ספק איסור. ומכיון שיש להסתפק האם ה"תא" נכלל בדין "גידולי גידולין" האסורים, אין כל מניעה גם לבטל לכתחילה בכוונה את ה"תא" האסור ברוב "גידולי ההיתר".

אמנם צ"ע בעיקר הדמיון בין דינם של "תאים" חדשים שנוצרו מ"תא של איסור", לדין "גידולי תרומה" שנאסרו מגזירת חכמים כדי שלא יבואו להשהות תרומה טמאה על מנת לזרעה, ובינתיים עלולים להיכשל באכילתה בטומאה. ואילו שאר גידולי איסור [טבל, מעשר ראשון ושני, ספיחי שביעית ועוד], לא נאסרו. ולפי זה, גם "גידולין" של "תא" שנלקח מבהמה טמאה, או מאבר מן החי של בהמה טהורה, לא נאסר כלל, וצ"ע.



## סיכום

- **בשר המיוצר מ"תא" בהמה טהורה שנשחטה כהלכה**

**פשוט** וברור שאין כל בעיה הלכתית בעצם אכילת בשר שיוצר מ"תא" זה. וזאת, כמובן, לאחר שכל תהליך ייצור הבשר נעשה תחת השגחה קפדנית שכל המרכיבים שהוסיפו להשבחת התא והתרבותו, אכן כשרים לאכילה ואין בהם כל חשש איסור [ולענין אכילתו עם חלב, יבואר להלן].

- **"תא" בשר בהמה שאינה טהורה [נבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות]**

**אכילת בשר נבלה וטריפה, בהמות וחיות טמאות, נאסרה מהתורה.** ואף עור רך, גידים רכים והמוח שבעצמות, בכלל הבשר. ואילו אכילת עור שאינו רך, עצמות, גידים קשים, קרניים טלפיים ציפורניים, אינה אסורה אלא **מדרבנן**. ולכן "תא" שנלקח מ"בשר" בהמה, אסור באכילה מהתורה מדין "היוצא מן הטמא". וכשנלקח משאר האיברים הנ"ל, אסור מדרבנן.

- **"תא" בהמה טהורה בעודה חיה**

**לא** נאסר משום "אבר מן החי", לדעת הסוברים שאין איסור "אבר מן החי" באכילת עצם ללא בשר, כי "לא שייך בו אכילה", היות וגם ב"תא" זעיר "לא שייך בו אכילה". ואף לדעת האוסרים אכילת

עצם ללא בשר יש לחלק בין "אבר" [גידים או עצמות], שאף שאין שייך בו "אכילה", אך סוף כל סוף הוא "אבר", ולכן יש בו איסור "אבר מן החי", לבין "תא" שאין בו לא עצם ולא בשר, ובוודאי אי אפשר להגדירו כ"אבר", ועל כן אין בו איסור אכילה. אולם עדיין יש באכילתו איסור "בשר מן החי" [ואם נעדיף לקחת את ה"תא" מבהמה חיה שאינה טהורה, שלא נאמר בה איסור "בשר מן החי", יש לשוב ולדון האם ה"תא נאסר באכילה מדין "היוצא מן הטמא", כנ"ל].

- **בשר המיוצר מ"תא" בשר בהמה שאינה טהורה או מבשר מן החי**

**מותר באכילה מהנימוקים הבאים:**

[א] **ביטול בשישים** - ה"תא" אינו ניכר בשאר החומרים הניתנים עמו לצורך הכפלת התאים עד לכדי ייצור הבשר, וגם אינו נותן טעם בתערובת, ולכן האיסור בטל "בשישים" של היתר [כמובן, בהנחה שכל המרכיבים שהוסיפו להשבחת התא והתרבותו, אין בהם כל חשש איסור].

**ואין** לומר שה"תא" אינו בטל בשישים מדין "דבר העשוי לטעם", כי בוודאי אין ב"תא" כח להשביח ולהטעים, והטעם שאנו מרגישים ב"בשר המשובט" מקורו בשאר החומרים שנתערבו עם ה"תא", ולא מה"תא" עצמו.

**וגם** אין לאסור את ה"תא" משום "דבר המעמיד" שאינו בטל אפילו באלף,

שכן אדרבה, ה"דבר המעמיד" את התערוכת הם שאר החומרים המעורבים עם ה"תא. ואפילו אם נאמר שה"תא" ושאר החומרים "מעמידים" את התערוכת יחדיו, כאשר יש בתערוכת שני חומרים "מעמידים", האיסור בטל בשישים בהיתר מדין "זה וזה גורם".

**[ואין בייצור "בשר משובט" שבמרכיבו מבטלים "תא" שנלקח מבהמה אסורה או תא שיש בו איסור אבר ובשר מן החי, משום "ביטול איסור לכתחילה", מכיון שעירובו של האיסור בהיתר לא נעשה בכוונה לבטל את האיסור, אלא בכדי לקיים את התא ולגרום להכפלתו. ובפרט בנדון דידן, שיש בו כמה ספקות ופנים להיתר, אין מניעה בביטול ה"תא" לכתחילה, מכיון שמותר לבטל לכתחילה ספק איסור].**

**[ב] אינו בר אכילה - לדעת המתירים ג'לטין המופק מעצמות בהמות אסורות באכילה, מאחר ואין בו טעם איסור לאחר שנתייבש, והרי הוא כ"עץ בעלמא", נראה שהוא הדין ב"תא" שגודלו זעיר ביותר אין כל טעם ואינו בר אכילה, ולכן אינו אוסר את התערוכת. וגם האוסרים ג'לטין יתכן שיוודו בנדון דידן, שה"תא" אינו אוסר את התערוכת, שכן דווקא בג'לטין - אותו חומר המופק מן העצמות לאחר שהתייבשו, חוזר להיות ראוי לאכילה. מה שאין כן ה"תא" שאינו ראוי לאכילה כמו שהוא, ורק לאחר השרשתו**

באצת הים ונתינת חומרים השונים שנועדו לקיומו והתרכותו, נעשה ה"תא" ראוי לאכילה, ואם כן אין זה "תא" שחזר להיות ראוי לאכילה [ובפרט לאור העובדה שהתא בטל "בשישים" בשאר החומרים מהם מופק ה"בשר המשובט"] - אלא "פנים חדשות" שבאו לכאן, ועל כן אינו אוסר את התערוכת.

**[ג] איסור בדבר בלתי נראה - ב"תא" המזערי, אף אם נאמר שיש כאן נתינת טעם לאיסור, אך מאחר ואינו נראה כלל לעין האדם, אין בזה כל איסור, כשם שאין איסור תולעים וחמץ בדברים שאינם נראים לעין האדם.**

**[ד] בשר של נס - בשר שנוצר בתנאי מעבדה מ"תא" שנלקח מבהמה אסורה באכילה, אמנם אינו בשר של "נס", ברם ברור שלא נוכל להגדיר את ה"בשר" ככל "בשר" שנוצר בדרך שנבראים בה בעלי החיים בדרך הטבע, שהרי זו מציאות חדשה של "יצירה" הנעשית על ידי התערוכת ידי אדם, בדומה לבריאה ע"י ספר יצירה. ולכן לדעת הפוסקים שנקטו להלכה, שאיסורי התורה לא נאמרו בבהמה שנבראה על ידי ספר יצירה, יתכן שגם בבהמה ש"נבראה" מ"תא" בתנאי מעבדה, לא נאמרו איסורי התורה.**

**[ה] מיא בעלמא - כאשר הבשר מיוצר מ"תא" שנלקח מבהמה בעודה חיה, אין בו איסור "בשר מן החי" או "אבר מן**

## ר ין סימן ח כצבי קעא

החי", כי ה"תא" אינו אלא "מא בעלמא", חלב, כפי שנפסק בשו"ע "בשר טמאה ואינו נחשב "אבר" או "בשר". בחלב טהורה מותרים בבישול ובהנאה".

• אכילת בשר מתאי גזע עם חלב  
בשר המיוצר מתאי גזע של בהמה טהורה מותר בבישול ובאכילה עם חלב, מאחר ואין בו כל טעם בשר, וכמובן טעמו לא ניכר כלל, כדין העצמות מהם מופק הג'לטין, שאין בהם איסור "בשר בחלב".  
וגם במידה וה"תא" נלקח מבהמה טמאה, אין כל מניעה לאכלו או לבשלו עם

ואינו נאסר באכילה עם חלב משום "מראית עין", היות ואין לחדש ולאסור מדעתנו מפני מראית העין, זולת מה שמפורש בש"ס. וכמו כן, איסור "מראית עין" לא נאמר במה שנקרא "בשר" בשם "מושאל" בלבד, בדומה לבשר או חלב מן הצומח שאינם נאסרים לאכילה משום מראית עין, מאחר ונקראו כך "בשר מושאל" בלבד.

★ ★ ★

שיעור זה התפרסם [ללא הפרק הרביעי] בקובץ תחומין כרך לד, ובעקבות זאת נפתח משא ומתן בחלקים הבאים של תחומין.

רבי יעקב אריאל, רבה של רמת גן כתב בתחומין כרך לה, בקצרה:

### בשר מתאי גזע

(תגובה למאמרו של ר' צבי רייזמן בתחומין לד)

המחבר דן בהמצאה החדשה של ייצור בשר מתאי הגזע. הנחותיו הן: א. התא הראשוני ממנו מייצרים את הבשר הוא מיקרוסקופי ולא נאסר באכילה. ב. הבשר נוצר במעבדה בדרכים לא טבעיות.

א. לענ"ד אין בכך כדי להתיר את הבשר (מקורו בתאי בשר של דבר אחר). אמנם מי שאכל מאכל ובו תאים מיקרוסקופיים של בשר אסור לא עובר עבירה. אך טיפול במעבדה של תא כזה והרבייתו לדבר הניכר לעין דינה שונה. ההתייחסות הממוקדת בתא כזה והפיכתו לדבר מוחשי מחשיבה אותו ובסופו של דבר נוצר מהדבר הסמוי לעין דבר הניכר לעין. סברה זו מפי הגרשז"א למדנוה. ראו מש"כ בתחומין לג בעניין הרכבת כלאיים של דבר הסמוי מן העין שהגרשז"א אוסר זאת משום שעצם הטיפול בדבר כזה והפיכתו לדבר הניכר לעין דינה כדבר הניכר לעין.

ב. הדרך ליצור הבשר היא טבעית, בהתאם לשיטות הנהוגות במעבדות. מדובר בשכפול תאים, בדומה להתרבות כל יצור מתאים בודדים לגוף שלם. המעבדה רק יוצרת תנאים נוחים יותר של מזון ואקלים מתאימים להתרבות, אולם תהליך ההתרבות עצמו דומה בכול לזה הטבעי.

אמנם הרד"ק (מל"ב ד, ז) מביא ברייתא ששמנה של אשת הנביא היה פטור ממעשרות כי רובו היה שמן של נס, ולכאורה ניתן להבין מכך שאינו מוגדר כ"שמן זית" אף שהבסיס שממנו נתרבה היה שמן זית. אך אדרבה, מכאן ראייה הפוכה, שהרי כבר הקשה הכלי-חמדה (ויקהל אות ה) מהרד"ק הנ"ל על נס פך השמן - מדוע היה כשר למנורה והרי התורה ציוותה על "שמן זית זך כתית למאור", ושמן של נס אינו שמן זית? ותירץ שהריבוי הנסי של השמן הבסיסי השאיר את הדין של השמן המקורי, של שמן זית החתום בחותם כה"ג, ולא חל עליו דין של "שמן של נס".<sup>1</sup> והוא הדין לשמן אשת הנביא, שטעם הפטור ממעשרות היה מפני שהשמן הבסיסי שהיה באסוך כבר הופרשו ממנו תרומה, ולכן חל גם על כל השמן שהתרבה ממנו אותו דין של שמן חולין מתוקנים. (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' נח).

וה"ה לענייננו - החומרים האחרים המאפשרים את התרבות הבשר אינם מבטלים את התאים הבסיסיים שהם המתרבים. הבשר המדובר הוא ריבוי מזורז של תאים קטנים בדרך הדומה לטבעית ולכן דינו ככל בשר רגיל. כל עוד הבסיס הוא דבר אחר - הבשר אסור. לכשהמצאה זו תתפתח ניתן יהיה לייצר בארץ בשר כשר על בסיס של תאים כשרים. אולם יהיה לו דין בשר לכל דבר, כגון לעניין בישול בחלב וכדו'.

★ ★ ★

1. לדעת הגר"ח מבריסק לא היה בשמן של חנוכה ריבוי כמותי כלל, אלא רק ריבוי איכותי, אך גם לסוברים שהריבוי היה כמותי הנס היה לדעתם בריבוי השמן המקורי עצמו ולא ע"י תוספת חיצונית של שמן של נס.

וראה מנחות סט, ב: "בעי ר"ז, חטים שבאו בעבים מהו לשתי הלחם?", ולדעת התוס' החטים נוצרו ע"י נס, וקשה א"כ אין להם דין חטה? וי"ל שבשתי הלחם לא נאמר במפורש חטים אלא "מנחה חדשה" והכוונה למנחה לא ישנה, כשם שממושבתיכם אין הכוונה מא"י אלא רק לא מחו"ל. משא"כ בשמן למנורה נאמר במפורש "שמן זית זך כתית למאור".

## רבי יהודה בצלאל שפיין, מירושלים כתב בתחומין כרך לה:

### בשר מתאי גזע

(הערות על מאמרו של ר' צבי רייזמן בתחומין לד)

#### א. יוצא מן החי

הרב חיים מבריסק (על הרמב"ם, הל' מאכלות אסורות ג,יא) חילק בין סתם 'יוצא מן החי', שאינו לוקה עליו, לבין 'יוצא' מבשר ממש: חלב וביצים של טמאים - איסורן אינו מחמת עצמן, כיון דאינן מין בשר ואין בהן איסורא דטמאים האמור בתורה... רוצה לומר, דהך קרא ד"מבשרם" אתי לאורויי על איסורא דטמאים, דאינו רק בבשר ולא על ביצה וחלב, ולא חייל בהם איסורא דטמאים מצד עצמן.

לפי הבנתו, ייתכן לומר גם כן לגבי בשר המיוצר מתאי גזע, שאינו סתם 'יוצא מן החי', אלא אסור מחמת עצמו, וכדין הבשר ממש. לכן, אם מקורם מבשר שאינו כשר, ייתכן שגם תאי הגזע אינם כשרים, ואם מקורם מבהמה כשרה שחוטה כדין, יש לומר שהם נחשבים כשרים.

#### ב. מעמיד

המחבר כתב שתאי גזע אינם נחשבים כדבר המעמיד, כיוון שלעצמם לא טבוע בהם החוזק להעמדת התערובת, אלא רק בגלל החומרים שמערבים בהם כדי לגדלם.

לענ"ד מסקנה זו אינה פשוטה, כי הכימיקלים והחומרים האחרים המעורבים בתערובת לא היו כלום לולי תאי הגזע. השם של המוצר המוגמר הוא 'המבורגר תאי גזע', כי תאי הגזע הם אבני הבניין שלו. 'דבר המעמיד' הוא המרכיב המהותי בעשיית המוצר, המעמיד את צורתו. ההשפעה של תאי הגזע על המוצר המוגמר היא גדולה מאוד, גם אם הם זעירים ובלתי-נראים, כיוון שכל המהות של ההמבורגר נובעת מהם. וגם אם תאי הגזע אינם נחשבים כ'מילתא דעבדי טעמא', כי טעמם אינו מורגש, עדיין אפשר להגדירם כ'דבר המעמיד'. על כן, סביר שתאי הגזע נחשבים כ'דבר המעמיד', והחומרים האחרים שמעורבים בהם נחשבים רק כתמריץ לגדילתם.

עוד טען המחבר, כי תאי הגזע אינם מעמידים את המוצר המוגמר לבדם, ועל כן נחשב הדבר ל'זה גורם'. אבל לרוב הפוסקים, 'זה זה גורם' נאמר רק אם התערובת מועמדת על ידי דבר המעמיד אסור ודבר המעמיד מותר, ולא ברור שהכימיקלים הנוספים נחשבים כ'דבר המעמיד' לכשעצמם. ואף אם נחשיב את הכימיקלים כ'דבר המעמיד', רוב הפוסקים סבורים שאומרים 'זה זה גורם' רק אם אין במעמיד הטמא מספיק כוח כדי להעמיד את התערובת כשלעצמו. בענייננו, כל המהות של המוצר המוגמר נגזרת מתאי הגזע המקוריים, ועל כן לא פשוט להגדירו כ'זה זה גורם'.

בנוסף, האבני-מילואים (שו"ת ח"ב סי' ו) האריך להוכיח שאסור להשתמש לכתחילה ב'דבר המעמיד' שאינו כשר לכתחילה, גם אם הוא נחשב כ'זה גורם', משום ש'אין מבטלין איסור לכתחילה'. גם בדרכי-תשובה (פז, קנג) מובאת שיטה זו, ש'זה גורם' הוא רק היתר בדיעבד.

ג. ביטול איסור לכתחילה

1. אין כוונתו לבטל איסור

המחבר טוען שלא שייך בזה 'אין מבטלין איסור לכתחילה', כיוון שאין כוונתו לבטל את האיסור.

ואכן, הט"ז (יו"ד פד"ח; צטז) כתב שאינו נחשב לביטול איסור לכתחילה אם כוונתו לדבר אחר, וכן כתבו הש"ך (שם, לח) והב"ח (יו"ד קלזב). אבל במקום אחר (קלזד) הגדיר הט"ז שהדבר מותר רק כשאי אפשר בעניין אחר, וכן כתבו כנסת-הגדולה והפרי-מגדים (שם). ובשו"ת נודע-ביהודה (קמא יו"ד סי' כו בהגה"ה; תנינא יו"ד סי' נז) כתב שלא התירו לבטל איסור לכתחילה אפילו כשאין כוונתו לבטלו, ורק בדיעבד אם נתערב התירו. ולדבריו, רק אם כבר נתערב אלא שעדיין לא נתבטל, הולכים בתר כוונתו, שאם כוונתו לדבר אחר, מותר לעשות עוד פעולה כדי לבטלו.

אכן, הנחלת-צבי (סי' פד ד"ה דבש) האריך לסתור דברי הנודע-ביהודה, וכתב שדעת הרבה פוסקים אינו כן (ראו ר"ן ע"ז יבב מדפי הרי"ף ד"ה איבעיא), אלא שאם אין כוונתו לבטל, מותר אפילו לערב בידיים לכתחילה. וכן דעת כמה מהראשונים והאחרונים, שכשאנו רוצה ליהנות מן האיסור, אלא כוונתו רק להפריד האיסור ולהשליכו, אינו נחשב 'מבטל איסור לכתחילה'.<sup>1</sup>

בענייננו, השימוש בתאי הגזע הלא-כשרים הוא בכוונה, והיצרנים אינם מנסים להסיר את האיסור אלא להיפך - לגדל אותו. ואין זה מוגדר כ'אי אפשר בעניין אחר', כי אין מוצר כשר שניתן להגיע אליו רק בהסרת האיסור, אלא להיפך - המוצר המוגמר מתחיל מהאיסור. ועל כן נ"ל שאומרים בזה 'אין מבטלין איסור לכתחילה'.

2. על ידי נכרי

עוד טען המחבר, שמותר לבטל איסור לכתחילה ע"י נכרי.

ז. וכעין זה אמר לי מו"ר הרב יעקב בלויא זצ"ל, שהבד"ץ של העדה החרדית מורים לטחון תותים קודם אכילתם, כיוון שהם רק עלולים להיות נגועים בתולעים, אבל אינם ודאי איסור (ויש עוד כמה סניפים), וסומכים על השיטות שאינו נחשב כמבטל איסור לכתחילה, אלא נחשב כמתכוין לדבר אחר כיוון שאינו רוצה ליהנות מהתולעים עצמם.

בעניין נכרי שמבטל איסור בשביל ישראל, הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תתקעח) ומהר"ם לובלין (שו"ת סי' קד) כתבו שמותר, שכן ביטול איסור לכתחילה הוא קנס, והיהודי אינו עושה דבר ואי אפשר לקנסו, וא"כ אמר לגוי במפורש לבטל. אך הם נחלקו לגבי קניית דבר שבטל בשישים מן הגוי: מהר"ם מלובלין כתב דמותר, ואילו הרדב"ז כתב "דהדבר ידוע שאסור לקנות", שכן בשעה שלוקחו מן העכו"ם, הוי כאילו מבטלו לכתחילה, וסיים: "דדבר ברור הוא ואין ראוי להאריך". וכן עולה מהב"ח (שו"ת סי' קכג), שקנייה מעכו"ם נחשבת כביטול לכתחילה.

אכן, הכתב-סופר (שו"ת או"ח סי' פז ד"ה ואפילו) תמה על דברי הרדב"ז, שהרי מפורש ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות ג,יג) ובר"י מיגאש (הובא בר"ן ע"ז יג,ב מדפי הרי"ף) שמותר לקנות אם כבר נתבטל האיסור ביד גוי. ועוד, במה גרע תערובת של נכרי מתערובת של ישראל שביטל באיסור, שמותרת למי שלא נתבטל בשבילו. וכן פסק הנודע-ביהודה (שו"ת תנינא יוד סי' נו ד"ה ומעתה; שם סי' נו), שמותר לקנות מאכלים של נכרים אם ידוע שיש בהם שישים כנגד האיסור, שכל מה שנעשה אצל הנכרי - דיעבד הוא ובטל בשישים. וכך היא ההלכה הנפוצה.

אכן, התשב"ץ (ח"ג סי' י; הובא בשד-חמד, מערכת חלב של נכרי, ח"ה אסיפת דינים, ט) כתב שאם הנכרי מבטל איסור תדיר וזוהי אומנותו, נחשב לכתחילה כאומר לו בשל בשבילי. ונראה שזו גם דעת הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' ריד) והראב"ד (שהובא בר"ן הנ"ל), שכל הדברים הנעשים על ידי נכרים, שרגילים לתת בהם דברי איסור, אין האיסור מתבטל. וכן פסק שו"ע הרב (או"ח תמב, ו, קונטרס אחרון ה), וכן פסקו בשו"ת עצי-הלבנון (יו"ד סי' מג ד"ה אך דא) ובשו"ת קרני-ההוד (ח"ב, תשובה אחרונה בספר, עמ' רמד, "בדבר המשקה הקאקא-קאלא [קוקה-קולה]"), מאת הרב טוביה גפן, רבה של אטלנטה בארה"ב בשנות ה-1930, שאם נכרי עשה תערובת של איסור שאינה דרך מקרה, אלא זו הדרך לתקן המשקה תמיד ועיקרו בכך, יש להחמיר לכתחילה.

מאידך, הפתחי-תשובה (יו"ד קלדח) ועוד כמה מפוסקי זמנינו כתב שהעיקר להלכה כדעת הנודע-ביהודה, שיש לסמוך על הרמב"ם ור"י מיגאש ולהתיר.

ועוד פוסקים כתבו שאף שיש להקל במאכל מגוי שיש בו תערובת איסור שנתבטל, אין להעניק הכשר למוצר זה, כי אם רבנים יעניקו לו הכשר על סמך הביטול, הוי כמבטל בשביל יהודים. וא"כ, אנו רואים שהרבה פוסקים החמירו בביטול איסור לכתחילה על ידי נכרי לצורך מסחרי, ובמיוחד כשניתן לכך הכשר. והוא הדין לענייננו, שקשה להתיר את המוצר שמעורבים בו תאי גזע של בשר טמא.

### 3. בפסק איסור

עוד כתב המחבר, שמותר לכתחילה לבטל איסור שהוא רק ספק.

חילוק זה נובע מתרומת-הדשן (סי' קעא), שכתב שהיכא שלא הוברר האיסור, כגון שלא נודע לאיזו קדירה נפל האיסור, הרי כל קדירה נחשבת כספק ומותר להגיסה. ואינו בכלל מבטל איסור, כיוון שספק אם התערב בה איסור כלל. וכן פסק הש"ך בכמה מקומות, שלא שייך 'אין מבטלין איסור לכתחילה' כשמסופק אם יש כאן שום איסור.

אולם הפרי-מגדים כתב שהדברים אמורים רק בספק דרבנן, ולא בספק דאורייתא, אלא אם כן יש עוד סניפים להיתר. מאידך, כמה מפוסקי זמנינו נקטו להקל אפילו בספק דאורייתא, וכפי שעולה מדברי החתם-סופר (שו"ת יו"ד סס' סב), שהתיר לבטל לכתחילה ספק איסור דרוסה דאורייתא. וגם הש"ך עצמו התיר זאת בספק איסור בשר בחלב (סי' צב) ובספק איסור נמלים (סי' פד), שהם דאורייתא. ועדיין, למרות שרוב הפוסקים נקטו שמותר לבטל ספק איסור, עדיין משמע שבצורה מסחרית הדבר אסור, ובפרט בביטול ספק דאורייתא. ולכן קשה ליתן לזה הכשר, אף שמעיקר הדין מותר.

#### ד. השוואה לג'לטין

מספר פעמים השווה המחבר את קציצת תאי הגזע לג'לטין, שהרב אהרן קוטלר והרב משה פיינשטיין אסרוהו.

ובאמת, המעיין יפה בדבריהם יראה ששניהם אסרו מטעמים שונים. הרב פיינשטיין כתב שג'לטין הוא לכל היותר איסור דרבנן ונחשב פרווה, ואילו הרב אליעזר סילבר (קובץ כרם שנה ב גליון א עמ' 5, תשרי התשי"ג; קובץ ישורון גליון יב, עמ' 241) והרב אהרן קוטלר (שו"ת 'משנת רבי אהרן' סי' טו) כתבו שג'לטין הוא ספק דאורייתא. והרב אהרן קוטלר כתב גם שג'לטין נחשב כבשרי לכמה עניינים מפני שחשש גם ל'אחשביה', ולכן אסר לבשל אותו עם חלב. ולשיטתו, ייתכן שהוא הדין לבשר המיוצר מתאי גזע.

עוד כתב המחבר, שהבשר מתאי הגזע, בניגוד לג'לטין, נחשב כ'פנים חדשות' לדברי הכל. אבל אם תאי גזע נחשבים כ'דבר המעמיד', הבשר לא ייחשב ל'פנים חדשות', במיוחד לדעות המחמירות בעניין הג'לטין.

#### ה. מראית עין

המחבר הזכיר את חידושו של הפרי-חדש, שאין אומרים 'מראית עין' בדבר שלא נזכר בחז"ל.

חידוש זה נדחה כמעט ע"י כל האחרונים. וגם חידושו של הכרתי-ופלתי (יו"ד פז), שאוסרים משום מראית עין רק דבר שהוא דומה לאיסור ממש (למשל: חלב אם שהוא חלב ממש, ולא חלב שקדים או חלב קוקוס שהם מי פירות ונקראים חלב רק בגלל המראה;



וכן דם דגים, ולא יין שרק צבעו כצבע הדם), אינו מוסכם בדברי האחרונים. ולכן לענ"ד אין לסמוך על חידושים אלו בענייננו.

אבל יש חידוש נוסף של הכרתי-ופלתי (שם, ח), שכל הפוסקים הסכימו לו, שבדבר שהוא נפוץ ורגיל אין חוששים למראית עין. וכן כתבו הרא"ש (נידה פ"ט) וטוש"ע ורמ"א (יו"ד רצח, א) בעניין תערובות צמר עם משי או קנבוס, וכן נקטו פוסקי זמננו בעניין שניצל סויה או גלידה פרווה, שאין בהם איסור מראית עין לגבי דיני בשר בחלב כיוון שהם שכיחים. ובענייננו, כיוון שכל קציצת המבורגר מהסוג המדובר עולה 325,000 דולר, מסתמא שעדיין קיים בה חשש למראית עין.

#### ו. תערובת דם

לאחרונה הוברר שהמציאות שונה מהמתואר במאמר. לפני מספר חודשים פורסם שהמרכיב שבו גודלו תאי הגזע הוא "דם עגלים טרי". אם תאי הגזע הושרו בתוך הדם יותר מ-24 שעות, הרי הם נחשבים כ'כבוש כמבושל', ואסור לאוכלם לפחות מדרבנן.

ועוד, אם הדם משמש כדבר מהותי בגידול, הוא נחשב כ'דבר המעמיד' ואינו מתבטל. ואף אם הדם ייחשב כ'זה וזה גורם', כיוון שתאי הגזע שרויים בתוך הדם, אין יותר משישים כנגדו.

ולפי זה, אם יתברר שפרסום זה נכון, תתעוררנה בעיות הלכתיות מורכבות נוספות, בטרם ניתן יהיה להכשיר לאכילה את קציצות תאי הגזע.

★ ★ ★

**שנה אחר כך, רבי יעקב אריאל, רבה של רמת גן חזר ושנה פוגיא זו בהרחבה בתחומין כרך לו:**

#### בשר מתאי גזע

(תגובה למאמרו של ר' צבי רייזמן בתחומין לד)

#### א. הקדמה

בתחומין לד פורסם מאמרו של הרב צבי רייזמן המתיר בשר המיוצר מתאי גזע גם אם מייצרים אותו מבע"ח טמא, או מבשר מן החי. לדעתו "בשר" זה אינו בשר כלל ומותר לאכלו עם חלב. בכרך לה פורסמה תגובתו של הרב יהודה שפיץ האוסר את הבשר המתורבת, וכן תגובה תמציתית שלי. במאמר זה אנו מנסים לברר את הנושא מיסודותיו ובין היתר נתייחס לשני הרבנים הנ"ל.

בשר מתורבת מיוצר מתאי שריר של בעל חיים חי. לתאים אלו מוסיפים

שומנים וחומרים אחרים ומגדלים אותם על מצע מתאים המאפשר להם להתחלק וכך גם להתרבות. בעולם הרחב מקור התאים הוא מבשר לא כשר, כגון מבע"ח לא כשרים, וגם אם מדובר בבע"ח כשרים תאים אלו לקוחים מבעה"ח בעודנו חי והם אסורים משום אבר מן החי (ליתר דיוק - בשר מן החי, שהוא אסור מדין טרפה, ראה רמב"ם מאכ"א ד; ה,ב). אמנם מדובר בתאים מיקרוסקופיים, ובדרך כלל יצורים מיקרוסקופיים, כגון חיידקים, מותרים, כי התורה לא אסרה דבר הסמוי מן העין, אך מכיון שתאים קטנים אלו לקוחים מבשר הניכר לעין, מתרבים ומקבלים ממדים גדולים הניכרים לעין, דינם כבשר רגיל. ומכיון שמקורם בבשר אסור, גם התוצרת המתקבלת מהם דינה כמו המקור האסור.<sup>(1)</sup>

#### ב. ביטול איסור לכתחילה

הרב צבי רייזמן (במאמרו הנ"ל) מתיר בשר מתורבת, בין היתר משום שהתא הראשוני מתחלק ומתרבה ומתבטל ברוב התאים החדשים שהתברו ממנו, והתוספת מרובה על העיקר פי כמה וכמה. ואם הבשר המתורבת מיוצר בחו"ל, מן הסתם ע"י נוכרים ולשם נוכרים, אין בו משום ביטול איסור לכתחילה והוא כשר.

הר"צ רייזמן הביא את תשובת הרדב"ז (ח"ג סי' תתקעח) שאוסר לקנות מגוי איסור שהתערב ברוב היתר משום שעצם הקנייה ממנו נחשבת לביטול איסור לכתחילה, ואת הפוסקים המובאים בדרכי-תשובה (קיה, אות כ) שמתירים, והכריע כדעתם.<sup>(2)</sup>

הרב יהודה שפיץ (בתחומין לה) חולק על הר"צ רייזמן וסובר שמכיוון שמדובר

ח. הר"צ רייזמן במאמרו הנ"ל מניח כהנחת יסוד שהתאים הראשונים אינם ראויים לאכילה, ומשום כך הסיק שהיוצא מהם אינו אסור. אך לא נראה כן. אמנם תאים מיקרוסקופיים אינם עומדים לאכילה בגלל זעירותם, אך במהותם הם ראויים לאכילה, שהרי התוצר המופק מהם זהה לתא המקורי בתכונותיו. וראה להלן פרק ה, וכן בתגובתי המקוצרת שפורסמה בתחומין לה.

ט. ויש להוסיף שהמהר"מ מלובלין (סי' קד) הביא תשובה אחרת של הרדב"ז (ח"ב סי' תקפ) שקנייה מגוי נחשבת כדיעבד. ולא כמעשה לכתחילה. וכן מבואר ברמ"א (יו"ד קכב,ו). אמנם בסי' קח, א כתב הרמ"א שקנייה מגוי נחשבת לכתחילה, אך שם הוא התיר כשאין אפשרות לקנות דבר דומה מישראל. ובנ"ד, אם תהיה תוצרת כשרה של ישראל אין לקנות תוצרת נכרית שבה האיסור בטל ברוב. אך כל עוד אין תוצרת כשרה של ישראל הקונה מגוי נחשב כדיעבד ואיסור שהתבטל ברוב כשר בדיעבד. גם בשד"חמד (כרך א עמ' 92 הוצאת בית הסופר תשכ"ג) כתב בשם רוב הפוסקים שהתירו ושכן המנהג למעשה. ושם הביא בשם ערוך-השלחן (יו"ד צט אות ז) מתשובת הרדב"ז עצמו (ח"ג סי' תקעז) שאם הגוי עושה מעצמו ללא ציווי מפורש של ישראל מותר. כלומר, דעת הרדב"ז לא ברורה ואין ספק מוציא מידי הפסיקות הוודאיות של הפוסקים האחרים.

במעשה קבוע של נכרים לבטל איסור ברוב, אין להקל, ובפרט כשהם יודעים שגם יהודים נזקקים לתוצרתם.<sup>ז</sup>

לענ"ד כל הדיון של ביטול ברוב לא רלבנטי לענייננו, כי האיסור עצמו מתרבה וכל היוצא ממנו אסור כמוהו ואין כאן ביטול בדבר אחר.

אמנם הר"צ רייזמן מניח שמכיון שמוסיפים שומנים וחומרים נוספים ומגדלים את התאים על מצע של אצות, כל החומרים הנוספים האחרים הם הרוב והאיסור בטל בהם. אולם הנחה זו אינה מדויקת. צודק הר"י שפיץ הטוען שהחומרים האחרים רק מאפשרים לתאי הגזע להתרבות. המוצר הסופי הוא תוצר ישיר של התאים הראשוניים, האסורים, והם המרכיבים הבלעדיים שלו. לכן המוצר הסופי אסור כמותם.

ג. גידולים שזרעם כלה, ותא חי שנתרבה

#### 1. פנים חדשות ופנים ישנות

לענ"ד יש ללמוד נושא זה מהמשנה תרומות ט, ו: הטבל גידולו מותרין בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה גדולי גדולין אסורין. איזהו דבר שאין זרעו כלה - כגון הלוף והשום והבצלים.

וכן פסק הרמב"ם מעשר ו, ו: הזורע את הטבל... אם צמח אין מחייבין אותו לעקור והגידולין חולין, ואם היה דבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין עד שלש גרנות והרביעי מותר.

בשר מתורבת דומה לכאורה לטבל שזרעו כלה שגידולו מותרין.

אלא שיש לחלק. בגידולי טבל לא כל הגידול נוצר מכוח הזרע הראשון, הקרקע היא שמוסיפה כוח גידול משלה והזרע שמשתרש בקרקע מתבטל בה ונוצר זרע חדש, ופנים חדשות באו לכאן, לכן י"ל שההיתר מעלה את האיסור. משא"כ בבשר מתורבת. כל ההתרבות נוצרת מיניה וביה בלבד, ולכן אין בכוחה לבטל את העיקר. אדרבה מכיון שכל ההתרבות היא רק מכוח העיקר - דינה כעיקר.<sup>ח</sup>

י. מסופקני אם סברה זו עומדת במבחן המציאות, שהרי היהודים שומרי הכשרות מהווים פחות מ-2 פרומיל מאוכלוסיית העולם, וקשה להניח שהיצרן מתחשב בהם בעת הייצור. וגם אם נניח שגם המוסלמים, המקפידים כידוע על כשרות הבשר ("חלאל" בלשונם), שהם אחוז גבוה מאוכלוסיית העולם (כ-1/7), יסמכו על ביטולו ברוב - יהיה הביטול עבורם, ולא עבורנו.

יא. במאמרו, ציין הר"צ רייזמן משנה אחרת שתוכנה דומה, אך מסקנתו שם שונה. הוא מניח שבשר מתורבת דומה יותר לגידולי גידולין מאשר לגידולין עצמם. לדעת רוב המפרשים גידולי גידולין הם גידולין שניים, דהיינו אחרי שקטפו את הגידול הראשון זרעו את פירותיו שנית. ובדבר שאין זרעו כלה זרעו את הבצל אחרי שעקרו אותו מגדלו הראשון בו גם הבצל עצמו גדל. נ"ד הוא המשך

וליתר הסבר. גדרה של זריעה הוא התמזגותם של הזרעים בקרקע והתבטלותם בה. ומכאן למדו דין השקה כמבואר בפסחים לד, ב: מי החג שנטמאו, השיקן ואחר כך הקדישן - טהורין, הקדישן ואחר כך השיקן - טמאים. מכדי, זריעה ניהו. ופירש"י (ד"ה מי החג): והלך והשיקם באמת המים שבעזרה ומים סלקא להו השקה, דזו היא זריעתן משעברו עליהן מי המקוה, ונעשה חיבור, ובטלו.

וכן נקט רש"י בעוד מקומות, וכן יתר הראשונים. ולשון הרמב"ם בפיהמ"ש (מקואות י, ו) ונעשין עם מי המקוה דבר אחד. וזריעה עצמה נחשבת לבטלה בקרקע, ראה ב"מ נז, א: חדש שנזרע לפני פסח ולא השריש כמאן דשדיין בכדא דמי - ושרינהו עומר, או דלמא: בטלינהו אגב ארעא? - תיקו. משמע שההשרשה מבטלת את הזרעים בקרקע.

משא"כ בנ"ד - אמנם העיקר נעלם ואיננו וא"כ דינו לכאורה כדבר שזרעו כלה, אך מאידך, דבר שזרעו כלה בטל לקרקע ופנים חדשות באו לכאן, ואילו בנ"ד אין השתרשות במצע ואין כאן גידול חדש. הגידול הוא מיניה וביה, ומצע הגידול הוא רק המזון והתנאים המאפשרים לתאי הבשר הראשוניים להתרבות. לכן אין הגידול מבטל את העיקר.

## 2. גידולי אוויר ופטריות

ויש להביא דוגמא להבחנה בין דבר הגדל בקרקע לבין דבר הגדל באויר מנדרים נח, א: בצלים שירדו עליהם גשמים וצמחו, אם היו עלין שלהן שחורין - אסורין, הוריקו - מותרין... וכנגדן למוצאי שביעית - מותרין.

ופי' הר"ן: אם היו עלין שלהן שחורין אסורין, לאו שחורין ממש אלא נוטים לשחרות, שזה מוכיח שגדולן יפה ומקרקע שביעית נתגדלו ולפיכך אסורין. הוריקו מותרין - שכיון שהם ירוקים לאו מחמת יניקת הקרקע נתגדלו אלא מחמת הבצל עצמו.<sup>(2)</sup>

בצל שישית שהתרבה בשביעית באויר, הגידולין שגדלו בשביעית מותרים. אך אם הוא ניזון גם מהקרקע - הגידולין אסורין מדין ספיחין. אמנם שם גידולי ההיתר

---

רצוף של הגידול הראשון. למעשה אין נפק"מ, כי התא הראשון נחלק והתרבה לתאים רבים ודינו כדבר שזרעו כלה שגם הגידולין הראשונים מותרים. ולא כמש"כ שם הר"צ רייזמן שבשר מתורבת אין זרעו כלה. המציאות שונה. התא הראשון נחלק וחלקיו נחלקים לחלקים רבים וכן הלאה, כלומר התא הראשון כלה ואיננו.

יב. הבדל זה ניכר לעין. בצלים שצמחו בבית - עליהם בהירים, ואילו בצל ירוק המובא מן השדה - עליו כהים.

לא מבטלים את העיקר כי הבצל לא כלה, אך מ"מ יש להוכיח מכאן את ההבדל העקרוני בין בצל הגדל בקרקע ובין זה הגדל באויר.

מיהו בהמשך שם בעמ' ב אמר רבי יצחק: שניא שביעית, הואיל ואיסורה ע"י קרקע, בטילתה נמי ע"י קרקע. הרי מעשר דאיסורו ע"י קרקע, ואין בטילתו על ידי קרקע.

ופי' הר"ן: שניא שביעית הואיל ואיסורה על ידי קרקע - כדכתיב "ושבתה הארץ" - בטילתה על ידי קרקע. מה שאין כן ערלה, דחסרון זמן גרם לה איסורא, וכלאים נמי תערובת הוא דקא גרים.

משמע שזהו דין מיוחד בשביעית, שקדושת הארץ היא הגורמת לאיסור. לכן י"ל שרק מה שגדל בקרקע א"י גדל באיסור, אך מה שגדל באויר אין בו קדושת הארץ ולכן מותר. וא"כ אין להביא ממנו ראיה להלכות אחרות. אך בכל זאת לפי ההו"א יש הבדל עקרוני בין דבר הגדל בקרקע לבין דבר הגדל באויר, ולא בגלל קדושת הארץ. הגמ' לא חזרה בה מעצם ההבחנה בין גידול בקרקע לגידול באויר, אלא דחתה באופן אחר. וצ"ע אם ניתן להסיק מכך מסקנה מעשית.

אמנם יש לחלק בין נ"ד לבין בצל שגדל באויר. הבצל המנותק מן הקרקע גדל באויר בלבד. לעומת זאת תאי הבשר אינם מתרבים באויר, אלא על מצע המכיל מזון המאפשר לתאים להתרבות. אך עם זאת, ההתרבות אינה כזריעה בקרקע. אין לתאים שורשים היונקים מהמצע שעליו הם גדלים. הם דומים יותר לפטריות שאף הן ניזונות מחומרים הנמצאים על הקרקע ובכ"ז אינם גידולי קרקע. "מירבא רבו מארעא, מינקי לא ינקי מארעא" (ברכות מ, ב) ולכן מברכים עליהן שהכל ואין לחייבן במצוות התלויות בארץ (שבת סח, א). מסתבר שהבשר המתורבת דומה לפטריות, וא"כ דינו כדבר הגדל באויר ולא כגידולי קרקע.

#### ד. בשר מלאכותי ובשר שנוצר בנפ

הר"צ רייזמן דימה בשר שנוצר בדרך מלאכותית לבשר שנוצר בדרך נס. בשר שנוצר בדרך נס אינו בשר. הוא הביא ראיות מהשל"ה (פרשת וישב) שבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה אינה צריכה שחיטה, והמלבי"ם (בראשית יח, ו) שבשר כזה מותר לאוכלו בחלב. ולדעתו ה"ה בשר שהתרבה בדרך מלאכותית. גם בשר ניסי וגם בשר מלאכותי אינם בשר טבעי ולכן אין להם דין בשר.

ניתן להביא ראיות קדומות יותר, מסנהדרין נט, ב: אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר, ומסננין לו יין. והרי לאדה"ר היה אסור לאכול בשר? אלא ע"כ בשר שמימי אינו בשר, למרות שהוא דומה לו.

וכן מתוספתא שהובאה ע"י הרד"ק במל"ב ד, ז: ושלמי את נשייכי - וכד

אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא או לא אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא.

כלומר, שמן של נס פטור ממעשר כי אינו שמן זית שגדל באדמת א"י, אלא שמן שמימי. הוא רק דומה לשמן טבעי אך בעצם אינו שמן כלל.

לכאורה נחלקו בדבר רש"י ותוס' במנחות סט, ב: בעי ר' זירא: חיטין שירדו בעבים, מהו לשתי הלחם, "ממושבותיכם" אמר רחמנא, לאפוקי דחוצה לארץ, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דווקא, ואפילו דעבים נמי לא?

ופירשו שם התוס' בד"ה חיטין שירדו בעבים - על ידי נס ירדו בעבים כי הנהו אטמהתא דפרק ד' מיתות (סנהדרין נט, ב).

לדבריהם, חיטי נס דינם כחיטים ארציים רגילים, וכל ספקו של ר"ז הוא, האם התורה חייבה חיטים מא"י דדוקא, וחיטי נס אינם מא"י, או שהתורה פסלה חיטי חו"ל, וחיטי נס אינם מחו"ל. הרי אם חיטי נס אינם חיטים כלל אין מקום לבעיה מעיקרא, הם לא גידולי קרקע לא מן הארץ ולא מחו"ל.

רש"י חולק על התוס' ומפרש שמדובר בחיטים טבעיות שהובאו ברוח סערה. וכנראה לא פי' כדעת התוס' שמדובר בחיטי נס משום שסובר שחיטי נס אינם חיטים כלל.

ואם אכן נכונה ההשוואה בין יצירה מלאכותית ליצירה נסית שאלתנו תלויה במחלוקת רש"י ותוס'. לדעת רש"י בשר כזה אינו בשר ולדעת התוס' הוא בשר.

אך באמת יש להתיחס להשוואה זו בין מלאכותיות לניסיות מנקודת מבט אחרת. הכלי-חמדה (ויקהל, ה) העיר מהתוספתא, שהביא הרד"ק, על נס חנוכה, הרי שמן של נס אינו שמן זית והתורה אמרה במפורש "שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד" וא"כ כיצד הדליקו את המנורה בשמן שאינו שמן זית? וכתב דבר מסתבר, שיש לחלק בין שמן שכולו נוצר ע"י נס, לבין שמן שהתרבה מיניה וביה. שמן שנתרבה מיניה וביה דינו כמו השמן המקורי. השמן המקורי שנותר באסוך של האלמנה היה כבר מעושר, לכן כל השמן שנוצר ממנו היה פטור ממעשרות. וה"ה נס פך השמן בחנוכה. השמן שהיה חתום בחותמו של הכה"ג היה שמן זית ולכן כל השמן שהתרבה ממנו היה אף הוא שמן זית.<sup>(א)</sup>

יג. בדרך כלל נסים המתחוללים לעיני ב"ו הם אינם ניסים שמימיים, יש מאין, אלא נסים נסתרים שנראים כתהליך טבעי כביכול (ראה רמב"ן שמות יג, טז) והם יצירה של יש מיש. כך היה נס שמנה של האלמנה וכמש"כ הט"ז באו"ח סי' תרע ס"ק א בשם הזוהר: "מצינו בספר הזוהר על פסוק 'מה יש ליכי בבית' שאין הוא ית' עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם, ואפילו הוא דבר מועט

ולענייננו, הבשר המתורבת נוצר כולו מן התאים הראשוניים שהיו בשר מן החי, ע"י תהליך הזהה לטבעי. המדענים למדו לחקות את דרך התרבות התאים, הנעשית באופן טבעי ע"י התחלקות תאים ובנייתם ע"פ הצופן הגנטי הטמון בגרעין התא. הלכך כל הבשר שנוצר מהם אף הוא אסור באיסורא במה"ח.

#### ה. בשר מתורבת וביצת טרפה

אם כנים דברינו, שתהליך היצור של בשר מתורבת דומה לרבייה הטבעית, יש לכאורה מקום ללמוד זאת מיצירת אפרוח, בתמורה לא,א: "מודה ר"א לחכמים באפרוח ביצת טרפה שמותר". ואב"י מסביר זאת (לפי הגרסה המקובלת): "ביצת אימת גדלה - לזי מסרחא, וכי אסרחא - עפרא בעלמא הוא". כלומר, תהליך היווצרותו של האפרוח מהביצת מלווה בסרחונה של הביצת. טרפה סרוחה אינה ראויה לאכילה ואיסור הטרפה פוקע. אפרוח המתפתח מביצת זו גדל בעצם בהיתר ולכן הוא מותר (ראה מג"א רטז ס"ק ג). לפי נימוק זה, בנ"ד הבשר המתורבת אסור כי לא עבר תהליך של סירחון.

וגם לדעת רבנו יונה (הובא ברא"ש ברכות פ"ו ס" לה) שדבר שהשתנה הולכים בתר השתא ופנים חדשות באו לכאן, צ"ל לדעתו בהסבר הסוגיה בתמורה, שאפרוח מביצת טרפה מותר, לא בגלל שהביצת הסריחה אלא בגלל השינוי שהתחולל בה, שנהפכה מביצת לאפרוח (אכן יש שאינם גורסים את נימוק הסרחון, ובדפוסים שלנו משפט נימוק זה מוקף בסוגריים). ולכאורה לדעתו גם בנ"ד הבשר שנוצר מתא בודד אחד שונה בכמותו ובמראיתו מהתא הראשוני שהיה מיקרוסקופי. ולא היא, נ"ד שאני, שכן בניגוד לשינוי מביצת לאפרוח שהוא שינוי מהותי, בהתרבות תאי הבשר מתא בודד לא חל שום שינוי איכותי, אלא שינוי כמותי בלבד. התא הראשוני אמנם לא היה ניכר לעין, אך זאת בשל גודלו המיקרוסקופי, ובהצטרף אליו תאים נוספים הדומים לו בתכונותיו הוא נעשה ניכר לעין ללא שינוי מהותי בתכונותיו.

הרמב"ם (מאכלות אסורות ג, יא) נקט נימוק אחר להיתר ביצת טרפה:

אפרוח שנולד מביצת טרפה מותר, שאין מינו טמא.

גם לפי נימוקו של הרמב"ם אין להתיר את הבשר המתורבת, כי הוא התרבה מבשר אסור, ואינו דומה לאפרוח שנוצר מביצת שהיא בעצם ממין כשר, אלא שתרגולת זו שהטילה אותה הייתה במקרה טרפה (ראה הסברו של ר' חיים הלוי שם).

---

אז הוא ית' נותן ברכה להרבות המעט, משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה...". וכך פירש הכלי-חמדה את נס פך השמן בחנוכה.

## ו. התרבות תא בוגר והתפתחות עובר

על סמך ההנחה דלעיל, שהתהליך בו מיוצר הבשר המתורבת דומה להתפתחות עובר, סובר הר"צ רייזמן שכשם שבארבעים יום הראשונים העובר במעי אמו נחשב למיא בעלמא, ואינו פוסל את אמו (בת כהן שהתאלמנה מבעלה ישראל) מתרומה (יבמות סט,ב) - ה"ה לעניין אבר מן החי אינו נחשב לבשר (ולא לאבר), אלא מיא בעלמא, ואין איסור אבר מן החי חל עליו.

לענ"ד דין ביצת טרפה מוכיח ההפך. אין לך מיא בעלמא מובהק יותר באשר ביצה לפני שאפרוח החל התרקם בה.<sup>17</sup> ועם זאת, שאלו התוס' (חולין סד, א ד"ה שאם) מניין לנו שביצת עוף טהור מותרת באכילה, הרי היא יצאה מאבר מן החי? והשיבו דביצת עוף טהור נפקא לן דשרי מדדרשינן (חולין קמ,א) גבי שלוח הקן "תקח לך - ולא לכלבך", דממעטינן מיניה עוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא. ואלמלא חידוש זה שחידשה התורה היינו אוסרים ביצה משום אבהמ"ח, ולא היינו מתירים אותה משום מיא בעלמא.<sup>18</sup>

מכאן מוכח, שאין ללמוד מהלכות הנוגעות למעמדו של עובר אנושי לבשרם של כל העוברים. לא מצינו גדר זה של מיא בעלמא אלא בהלכות מיוחדות בגדר אדם, כגון פסילת אמו מלאכול בתרומה (יבמות שם), וכן המפלת עד ארבעים יום אינה חוששת לוולד (נדה ל,א), ופירש"י שלא נגמר יצירתו עד שיכלו ארבעים יום. כלומר, עד מ' יום אין בו עדיין צורת אדם. אולם רק באדם צורתו קובעת את גדרו, ולא מצינו זאת בבע"ח אחרים.

נוסף על כך - עצם ההשוואה בין עובר לבשר מתורבת אינה מדויקת. התהליך של התרבות הבשר שונה מתהליך התפתחות העובר. עובר מתחיל מתא ראשוני שאינו אלא כמיא בעלמא, ואח"כ מתפתחים התאים, מתרבים ומתמיינים לאברים שונים, ורק לאחר ארבעים יום מתחילה להיווצר צורת אדם. לכן כל עוד לא נגמר

יד. אמנם מבחינת ההלכה ביצה היא מאכל ולא משקה (ר' אנצ' תל' ערך ביצה הע' 302), אך גם עובר לפני מ' יום, שהוא גוש בשר אלא שעדיין לא נרקמו אבריו, נחשב למיא בעלמא, ק"ו ביצה חיה, שניתן לגומעה כנוזל ואין בה שום ריקום, היא מיא בעלמא. ומה שדינה כמאכל ולא כמשקה הוא משום שבדרך כלל אוכלים אותה כשהיא מגולגלת, ואפי' ביצה רכה אינה נוזלית ממש. ובמס' ביצה ג, א דעת ר' יצחק שגזרו על ביצה שנולדה ביו"ט משום משקין שזבו, כי הלכו לפי המציאות המוחשית שביצה חיה היא כמשקה. ורב יוסף שחולק וסובר שביצה היא אוכל הולך לפי הדין של ביצה אפי' חיה דין אוכל (ר' קובץ שיעורים לר' אלחנן וסרמן שם אות ב).

טו. משום שזהו חידוש שחידשה התורה לישראל רצה החת"ס (יו"ד סי' יט) לאסור מכירת ביצים לנוכרים משום אבמה"ח, כי להם לא התירה התורה ביצה, יעו"ש. (וראה שדי-חמד ח"א עמוד 362 ור' מש"כ ב'באהלה של תורה' ח"ד סי' כד הע' 17).



תהליך ההתמיינות ולא ניכרה הצורה, זו איכות אחרת. אך בשר מתורבת לקוח מתאי שריר מפותחים, שצורתם גמורה, ומבשר זה מתרבה הבשר המתורבת כולו בכמות בלבד, וצורתו נשארת כפי שהייתה (ואין הבדל בתהליך זה בין ארבעים הימים הראשונים לימים שלאחר מכן).

מסקנתנו היא, שאם מייצרים בשר זה על בסיס של בשר אסור, גם הבשר שהתרבה אסור. הפתרון הוא להשתמש בבשר כשר ובתוספות כשרות.

## ז. נמיילת תאים מבהמה מפרכסת

### 1. עבור ישראלי

כאמור, התהליך חייב להתבסס על בשר מן החי והוא אסור באכילה. הפתרון לכך הוא ליטול תאים מבע"ח כשר לאחר שחיטתו כהלכה בעודו מפרכס וכמבואר בחולין לג, א: הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה ומדיחו יפה יפה, וממתין לה עד שתצא נפשה ואוכלו, אחד עובד כוכבים ואחד ישראלי מותרין בו.

אלא שלפי הגמ' הנ"ל צריך למולחו יפה יפה. גם אם נניח שאפשר למלוח חלקיק מיקרוסקופי הרי נראה שהזמן הדרוש לכך והמליחה לא יאפשרו את התרבותו של החלקיק. אך בשבת קכח, א מבואר שאומצא, דהיינו בשר חי, מותר גם ללא מליחה, וכך גם נפסק בשו"ע (יו"ד סז, ב): לפיכך מותר לאכול בשר חי בהדחה בלא מליחה, ובלבד שלא יהא בו מהחוטין שדם בהם, שהדם שבחוטין הוא ככנוס ועומד בכלי.

ניתן אפוא ליטול תאים מבשר חי שאין בהם חוטי דם מיד לאחר שחיטה ולהשתמש בהם לצורך ייצור בשר מתורבת. הרב יהודה שפיץ בסוף מאמרו מביא מידע חדש, שאת התאים הראשוניים שמהם מייצרים את הבשר המתורבת יש להשרות בדם מעת לעת. וא"כ בשר זה כבוש בדם וכמבושל בו.

ועוד, אם בבדיקה הנהוגה לאחר השחיטה יתברר שבעה"ח טרף, צריך להפסיק את הייצור וליטול מבע"ח אחר שלא ימצא טרף.

### 2. עבור נכרים

וגם אם לדידן הבשר כשר, יהיה אסור לנו למכור בשר זה לנכרים ולא לייצאו לחו"ל, כי לנכרי מפרכסת אסורה לדעת הרמב"ם (מלכים, ט, יג): ואבר ובשר הפורשין מן המפרכסת, אף על פי ששחט בה ישראל שני סימנים, הרי זה אסור לבני נח משום אבר מן החי.

הרשב"א בתוה"ב (הובא בכס"מ שם) חולק עליו וסובר שאם ישראל שחט בהמה כשרה מותר לגוי לאוכלה בעודה מפרכסת. והוא מקשה עליו מאותה הלכה בחולין

לג, א שהבאנוה לעיל שאחד עכו"ם ואחד ישראל מותרין בו. ותירץ הכנה"ג (י"ד סי' כז הגה"ט אות ב) שאה"נ הרמב"ם לא אסר מפרכסת לגוי אלא לפני מותה הסופי, שהרי גם לישראל היא אסורה משום "לא תאכלו על הדם". אך לאחר שתצא נפשה היא מותרת גם לגוי. ומן הסתם בשר מתורבת לא יהיה מוכן לאכילה אלא לאחר זמן רב כשבעה"ח ממנו נלקחו התאים מת מכבר.

אולם פירוש זה ברמב"ם לא מוסכם (ראה אמרות-מלך להרב אברהם אבדן על הל' מלכים שם, שהביא את כל השיטות). ומכיון שזו מחלוקת בדאורייתא - ספיקא לחומרא ואסור למוכרה לגוי משום לפני עור.<sup>13</sup>)

ויתכן לומר שאע"פ שההלכה היא שגוי חייב על אבר מן החי, ועל בשר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו שיעורין אלא לישראל בלבד (רמב"ם מלכים ט, י) תאמרו מיקרוסקופי מותר בדיניהם, כי אינו ניכר לעין. ואע"פ שאמרנו בתחילת דברינו שאצלנו הולכים אחרי התוצאה שהתאים מתרבים וניכרים לעין, אך אולי בגויים הדין שונה. ואולי בכלל יצירה מלאכותית לא נחשבת אסורה בדיניהם (וכידוע בפרטי ההלכות, גם באלו המקבילות לשלנו, דיניהם שונים משלנו. ר' משי"כ ב'באהלה של תורה' ח"ד סי' כד). שאלות אלו צריכות עיון גדול.

#### ח. בשר דגים מתורבת

כדי לצאת מידי ספק, נראה להציע, אם אכן הדבר אפשרי, לייצר בשר מתורבת מדגים טהורים. בדגים אין איסור אבר מן החי, גם לגויים, כמבואר בסנהדרין נט, ב: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו". יכול אף לשרצים תלמוד לומר אך. ומאי תלמודא? - אמר רב הונא: דמו - מי שדמו חלוק מבשרו, יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם.

גם דגים אין דמם חלוק מבשרם, שהרי דם דגים מותר (ראה מרגליות-הים שם שפי' עפ"י ההגדרה המדעית, שדמם של הדגים קר, שלא כמו היונקים שדמם חם). וגם הראב"ד החולק על הרמב"ם ואוסר לגוי אבר מעוף חי (מלכים ט, יא) מודה שגוי מותר באבר משרצים, ומסתבר שה"ה דגים. כמו"כ אין בדגים איסור טרפה. כמו כן, המוצר הסופי לא יהיה בשרי, אלא פרווה.

המגוון של בשר דגים רחב הרבה יותר, וכידוע, בשר דגים קל יותר לעיכול ונחשב לבריא יותר. אם הדבר אפשרי, יש להמליץ לחוקרים יהודים שינסו לפתח המצאה זו מבשר דגים טהורים.

<sup>13</sup> וצ"ע מה דין ספקא דאורייתא לבני נח, האם גם אצלם הולכים לחומרא, או שמא הם יכולים לפסוק לקולא כי עליהם חלים כללים אחרים. ובפרט בנד"ד י"ל שזהו ס"ס שמא הלכה כרשב"א שמתיר לגוי, ואת"ל שהלכה כרמב"ם - שמא גם הוא מתיר לאחר שתצא נפשה, כפירושו של הכנה"ג.

## ט. מסקנה

1. בשר מתורבת מבע"ח אסורים - אסור אף הוא.
2. בשר מתורבת מבע"ח כשרים לאחר שחיטה, בעודם מפרכסים, אסור לנכרים.
3. מומלץ לפתח בשר מתורבת מדגים כשרים, הכשר ללא ספק.

★ ★ ★

## על הדברים הנ"ל השבתי בתחומין כרך לו:

## בשר מתאי גזע

(תשובה לתגובות שהתפרסמו על המאמר בתחומין כרך לד)

בראשית דברי ברצוני להדגיש כי המאמר שפירסמנו בתחומין כרך לד נכתב בהתייחס לתיאור תהליך יצור הבשר המשובט כפי שדווח עליו בכלי התקשורת. ברור שאם המציאות שונה ותהליך הייצור אחר, יש להתייחס לכך. לפיכך, בירור ההלכה שפירסמנו יוצא מתוך נקודת הנחה, שתא הגזע נלקח מריקמת שריר בגודל מזערי שלא ניתן לראותו אלא במיקרוסקופ. ובענין זה ברצוני לשוב ולחדד את הנכתב במאמר על פי דברי חז"ל (נדה ל, א) שבארבעים הימים הראשונים של ההריון, העובר נחשב "מייא בעלמא", ואין הוא בגדר "חי". רבים מפוסקי דורינו נקטו להלכה שאין איסור להשמיד ביצה מופרית. כמו כן, בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן מז) נקט להלכה שאין היתר לחלל שבת לצורך הפריית מבחנה. ומלבד זאת, אין חיוב קבורה לביצית מופרית. מכל זה מוכח לענ"ד כי לא נוכל לתת לביצית שם של בשר, והוא הדין לתאי גזע [שהרי אם היה לו דין בשר, ודאי גם היה חייב בקבורה ככל בשר].

## תשובה לדברי הרב יעקב אריאל

א. הרב אריאל כתב בתגובה הקצרה למאמרינו שפרסם בתחומין כרך לה: "אמנם מי שאכל מאכל ובו תאים מיקרוסקופיים של בשר אסור לא עובר עבירה. אך טיפול במעבדה של תא כזה והרבייתו לדבר הניכר לעין דינה שונה. ההתייחסות הממוקדת בתא כזה והפיכתו לדבר מוחשי מחשיבה אותו ובסופו של דבר נוצר מהדבר הסמוי לעין דבר הניכר לעין. סברה זו מפי הגרשז"א למדנוה. ראו מש"כ בתחומין כרך לג בעניין הרכבת כלאיים של דבר הסמוי מן העין שהגרשז"א אוסר זאת משום שעצם הטיפול בדבר כזה והפיכתו לדבר הניכר לעין דינה כדבר הניכר לעין.

וכוונתו לדברי הגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן ק) שאין להתיר איסור כלאים "מכיון שאין חלקיקים אלו נראים לעין האדם", מכיון "שאנשים מטפלים בחלקיקים האלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני, והרי זה חשיב ממש כנראה לעינים, ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים". והנה קרוב לוודאי שהביצית תהפך ברבות הזמן לייצור חי ולתינוק בר קיימא "חשוב", ואם כן לפי דברי הרב אריאל יוצא שעל פי דברי הגרש"ז אויערבך צריך כבר עתה להחשיבה בגלל שאחר כך שמא יולד מהביצית ילד, ולאסור השמדת ביצית מופרית.

ומסתבר איפוא, כי מלשון חז"ל שעובר בארבעים הימים הראשונים ליצירתו נחשב כ"מיא בעלמא" משמע שאין למציאות זו של ביצית זרע בהתהוותם לוולד, שם של בשר, אלא הם דבר ללא כל שם וערך - "מיא בעלמא", והוא הדין לתאי גזע.

ב. הרב אריאל הקשה על דברי במאמר המתפרסם בקובץ זה של תחומין:

"לענ"ד דין ביצת טרפה מוכיח ההפך. אין לך מיא בעלמא מובהק יותר באשר ביצה לפני שאפרוח החל להתרקם בה. ועם זאת, שאלו התוספות (חולין סד, א ד"ה שאם) מניין לנו שביצת עוף טהור מותרת באכילה, הרי היא יצאה מאבר מן החי, והשיבו דביצת עוף טהור נפקא לן דשרי מדדרשינן (חולין קמ, א) גבי שלוח הקן "תקח לך - ולא לכלביק", דממעטינן מיניה עוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא. ואלמלא חידוש זה שחידשה התורה היינו אוסרים ביצה משום אבר מן החי, ולא היינו מתירים אותה משום מיא בעלמא".

ונראה כי מדין ביצה אין כל קושיא, שכן הביצה ודאי אינה מוגדרת "מיא בעלמא", שהרי כבר נתרקמו בה חיי האפרוח, כמו עובר לאחר הארבעים הימים הראשונים ליצירתו. ולא עוד אלא שמצאתי בדברי הפלתי (יו"ד סי' פז ס"ק י) שהגדיל לקרוא לביצה "וולד", ותמה על הפוסקים שרצו להחשיבה כ"אבר" מן החי, כדבריו: "הך דהחליטו הש"ך והפרי חדש דלולא דהתירה לנו התורה ביצים להדיא, הוי אסרינן לביצים מחמת אבר מן החי, אמת כך נמצא בשערי דורא סימן ס"ד בשם רבנו תם, אבל ביצה הוא בגדר וולד שנולד מעוף, מה ענין אבר מן החי לזה".

נמצא לדעת הפלתי שהביצה היא "וולד", ואף לדעת הפוסקים שסברו שהביצה היא "אבר" מן החי, פשיטא שלא היה כלל הוה אמינא להתירה כי היא בגדר "מיא בעלמא", מה שאין כן העובר בארבעים הימים הראשונים, שהוא בגדר "מיא בעלמא", וכן יש לומר על תאי הגזע, שאינם בגדר "איבר" או "בשר" כלל.

ג. על מה שהעיר הרב אריאל כי הדרך לייצור בשר היא "טבעית". הנני שב ומבהיר את דברי כי תהליך יצירת הבשר הוא אכן פעולה בלתי טבעית, כי לדעתי יש להבדיל בין זירזו תהליכים טבעיים, שאכן אינו שינוי בטבע עצמו, לבין תהליך

יִיצוֹר הַבֶּשֶׂר הַמְשׁוּבֵּט שֶׁבּוּ מִשְׁנִים אֶת הַמְּדוּת, ע"י הַחֹמְרִים הַמַּעֲמִידִים שֶׁמִּיצְרִים בְּאִמְצָעוֹתָיו אֶת הַבֶּשֶׂר, וְלֹא הַמַּעֲמִיד לֹא הִיָּה כֹּאן כָּלל בֶּשֶׂר. וּלְפִיכָךְ לֹא נִתֵּן לֹמַר עַל הַבֶּשֶׂר שֶׁמִּיצֵר בְּמַעֲבָדָה שֶׁהוּא יִצְרָה טְבַעִית, שֶׁהִרְי אִילּוּלֵי הַחֹמְרִים הַנוֹסְפִים, לַעֲוֹלָם לֹא הִיָּתָה אִפְשָׁרוֹת לִיצְרוֹ.

#### תשובה לדברי הרב יהודה בצלאל שפיין

א. גַּם הַרֵב שֶׁפִּיץ יֵצֵא מִתּוֹךְ אוֹתָהּ נִקּוּדַת הַנַּחֲחָה שֶׁל הַרֵב יַעֲקֹב אִרְיָאֵל כִּי תֵא הַגִּזַּע הוּא בֶּשֶׂר לְכָל דָּבָר וְעֵנִין, אִךְ כִּפִּי שֶׁהוֹבֵהֵר לַעֲלִיל, לַעֲנִיד אִין הַתֵּא מוֹגֵדֵר כִּבֶּשֶׂר אֵלֹא "מִיָּא בַעֲלָמָא", וְאִין עֲלִיו שֵׁם בֶּשֶׂר כָּלל.

וְעַל פִּי הַבְּנָה זֶה אִין מִקּוֹם לַהֲשָׁגָה [אוֹת ב] שֶׁתֵּאִי הַגִּזַּע הֵם "דָּבָר מַעֲמִיד", שֶׁהִרְי הַתֵּאִים עֲצָמָם מַעֲוֹלָם לֹא נִקְרָאוּ בִשְׁם בֶּשֶׂר, וּמַעֲוֹלָם לֹא נִאֲסָרוּ, וּפְשִׁיטָא לִפִּי זֶה שֶׁלֹּא נוֹכֵל גַּם לַהֲכִלִּים בַּהֲלָכָה שֶׁל "זֶה וְזֶה גּוֹרֵם".

ב. גַּם הַהֲשָׁגָה [אוֹת ג] שִׁיצְרָנִי הַבֶּשֶׂר מִתֵּאִי גִזַּע מִתְּכוּוֹנִים לְבַטֵּל אִיסוּר לְכַתְחִילָה, תּוֹרַצָה בְּדַבְרֵינוּ בְּמֵאמֶר, כִּי לַעֲנִיד כּוּוֹנָת הַיִּצְרָנִים לְהַגְדִּיל וְלַהֲרִיבּוֹת אֶת תֵּאִי הַגִּזַּע וּמִמִּיָּא מִתְּבַטֵּל הָאִיסוּר, וְלִכֵּן אִין בְּרִיבּוֹי הַתֵּאִים שׁוּם כּוּוֹנָה ל"בִּיטוּל אִיסוּר".

ג. גַּם בַּהֲבֵאת דְּבָרֵי הַפּוֹסְקִים שֶׁאֲסָרוּ לְבַטֵּל אִיסוּר לְכַתְחִילָה עַל יְדֵי נִכְרִי לְשִׁימוֹשׁ מִפְּחָרִי, אִין סְתִירָה לְמָה שֶׁהַבֵּאֵנוּ בְּמֵאמֶר לַהֲתִיר בִּיטוּל אִיסוּר לְכַתְחִילָה ע"י נִכְרִי. כִּי יֵשׁ לֹמַר שֶׁהַפּוֹסְקִים הֵנ"ל אֲסָרוּ לְבַטֵּל וּדְאִי אִיסוּר, וְלֹא כְּשִׁישׁ פֶּפֶק הָאֵם בְּכָלל יֵשׁ כֹּאן אִיסוּר. וּבִנְדוּן דִּידָן בְּצִירוֹף הַסְּבָרוֹת שֶׁנִּתְבָּאֵרוּ בְּמֵאמֶר, מְדוּבָר עַל בִּיטוּל פֶּפֶק אִיסוּר, שֶׁמֵּא כָּלל לֹא הִתְכוּוֹן לְבַטֵּל אִיסוּר, וּבִזֶּה בּוּדְאִי יֵשׁ לְצַרֵּף אֶת הַהִיתֵר לְבַטֵּל אִיסוּר עַל יְדֵי נִכְרִי.

ד. הַרֵב שֶׁפִּיץ כָּתֵב [אוֹת ד] עַל דְּבָרֵי שֶׁהַבֶּשֶׂר מִתֵּאִי הַגִּזַּע, בְּנִיגוּד לַגְּלִטִין, נַחֲשֵׁב כ'פְּנִים חֲדָשׁוֹת' לְדַבְרֵי הַכֹּל: "אִם תֵּאִי גִזַּע נַחֲשִׁים כ"דָּבָר הַמַּעֲמִיד", הַבֶּשֶׂר לֹא יִיחָשֵׁב ל'פְּנִים חֲדָשׁוֹת', בְּמִיּוּחַד לְדַעוֹת הַמַּחֲמִירוֹת בְּעֵנִיין הַגְּלִטִין". אוֹלָם גַּם הַשָּׁגָה זֶה אִינָה עוֹלָה בְּקִנָּה אֶחָד עִם הַמְּבֹאֵר לַעֲלִיל, שֶׁתֵּאִי הַגִּזַּע הֵם "מִיָּא בַעֲלָמָא" וּבּוּדְאִי אִינָם "מַעֲמִיד", אֵלֹא הַחֹמְרִים הָאֲחֵרִים הַמְּסִייעִים לַהֲרִיבּוֹת אֶת תֵּאִי הַגִּזַּע הֵם ה"מַעֲמִיד".

ה. בְּמָה שֶׁנִּכְתֵּב [אוֹת ה] לֹאֲסוּר אֶת הַשִּׁימוֹשׁ בְּבֶשֶׂר הַמְּשׁוּבֵּט מִשׁוּם "מִרְאִית עֵין", בְּגִלָּל שֶׁהַשִּׁימוֹשׁ בּוֹ אִינוֹ שִׁכִּיחַ, בְּטַעֲנָה: "כִּיוּן שֶׁכֵּל קִצִּיצַת הַמְּבוֹרָגֵר מִהַסּוּג הַמְּדוּבָר עוֹלָה 325,000 דוֹלָר, מִסְתַּמָּא שֶׁעֲדִיין קִיִּים בִּה חֲשַׁשׁ לְמִרְאִית עֵין". וּדְאִי טִיעוֹן זֶה אִינוֹ מִן הָעֵנִין, וּבְרֹר כִּי דְּבָרֵינוּ נִכְתְּבוּ לֹאֲכִילַת הַבֶּשֶׂר כֹּאשֶׁר הוּא יִמְכֹּר בְּמַחִיר שׁוֹוֶה לְכָל נֶפֶשׁ, כֹּאשֶׁר יִיוָצֵר בְּכִמּוֹת מִסְחָרִית.

לסיום, אני שב על דברי בפתיחה, שכל שינוי בתהליך הייצור - הן בבשר או בחומרים מהם יעשה השימוש בתעשיית ייצור הבשר המשובט, שיעורר דיונים הלכתיים נוספים [כגון השריית תאי הגזע בדם, שהזכרה בדברי הרב שפיץ], יובא לפתחם של יושבי בית המדרש ופוסקי ההלכה, אשר יבררו את הדברים לאשורם להלכה ולמעשה.

★ ★ ★

**בנוסף על האמור לעיל, כתב רבי שלמה דיכובסקי,  
דיין בית הדין הגדול בירושלים:**

לרבי צבי שליט"א

א. בנושא הבשר המופק מתאי גזע. יש לי עמדה עקרונית. דייך מה שאסרה תורה! אין לנו אפשרות הלכתית ליצור איסורים נוספים, אומר משפט הפוך מדברי החתם סופר הידועים: "חדש" מותר מן התורה! הדימויים וההשוואות לנושאים הלכתיים אחרים, ניתנים לויכוח ולדיון. לא ניתן להשוות באופן מלא בשר מן השמים וגידולי גידולים ועוד לנידון זה. קיימים חילוקים במציאות ובהלכה. לפי הבנתי, תאי הגזע המיקרוסקופיים הם לא בגדר חצי שיעור או בגדר משהו, אלא דבר שלא נראה לעין ושבטל במיעוטו. ספק אם ניתן לומר אחשביה, על דבר שאין לו כלל מציאות נראית לעין. דבר שאינו נראה לעין, אינו בגדר איסור, כי התורה ניתנה לבני אדם לפי יכולתם האנושית ולפי ראית עיניהם.

בנוסף: לפי הבנתי המושג "בשר" בהלכה, הוא יצור חי, שנשחט או שמת, וגופו החי נחשב מכאן ואילך ל"בשר". מנין לנו להמציא שהתוספת המרובה על העיקר של קציצת הבשר המלאכותי - תוספת שנוצרה כאשר היצור כבר לא היה חי - תחשב גם כן לבשר?

קיצורם של דברים: המתירים את הקציצה, לא צריכים להביא ראיה להיתר. להיפך, האוסרים, צריכים להביא ראיה לאיסור!

מבחינה עקרונית נראה לי, שהאוסר עליו להביא ראיה לאיסור. הכלל הוא, שכל דבר שאינו מפורש לאיסור - מותר, אלא אם כן נגזור עליו לאיסור. אין בכוחנו לגזור גזירות חדשות. והרי זה בבחינת האמור בוידוי של רב ניסים גאון: "את אשר התרת - אסרתי".

ב. נושא "מראית עין", ומניעת טעות שתביא לאכילת איסור - הוא ענין רחב. כבר לפני מספר שנים תמהתי על הנוהגים לאפות לחם ופתות בפסח (מקמח מצה - לאלו שלא מקפידים על שרויה), ועל מוצרי פסח נוספים, כמו שקדי מרק מקמח תפוחי

## ר ין סימן ח כצבי קצא

אדמה, בפסח. כמו כן, יש בשוק קציצות של "בשר צמחי", וכן "חלב צמחים" או "חלב שקדים". עדיין לא ראיתי הקפדה של ועדי הכשרות בנדון.

ג. תאי הגזע שמהם נוצר הבשר המלאכותי, בטלים במציאות לגבי המוצר הסופי, וכאילו אינם בעולם. מאותו טעם רבים התירו שימוש בג'לטין ובתרופות הומופאטיות, שהאיסור שבהן בטל במציאות לאחר העיבוד התעשייתי.

בברכה

רפאל שלמה דיכובסקי

★ ★ ★

את התשובה לרבי שלמה דיכובסקי, כתבתי לאחר שקיבלתי את מכתבו של כ"ק אדמו"ר ממודו"ץ:

בס"ד, י"ד תמוז תשע"ו

כבוד ידידי וידיד בית אבא, הרב צבי רייזמן שליט"א

מח"ס רץ כצבי י"ג חלקים

ראשית, יישר כח על הכנסת האורחים בביתך בירושלים.

קיבלתי בשליחותך מר' יחזקאל בקנרוט את הקובץ המקיף שכתבת בעניין בשר משובט מתאי גזע של בהמה טמאה או טהורה, וכל המו"מ ההלכתי שלך עם הרבנים שליט"א, והנפקותות היוצאות להלכה בנידון זה.

כל נידון הדברים מתחיל באפשרות לדעת ולהבין, האם יש לתא דין בשר או לא. ראיתי שעל זה היה המשא ומתן בינך לבין הרבנים החשובים שליט"א, וטענתך כנגד אלו היוצאים מתוך הנחה שיש לזה שם בשר, ואילו אתה רוצה להוכיח שנחשב מ"א בעלמא ואין לזה שם בשר.

הנ"ל הראני מכתב שכתב לך בענין זה הרב שלמה דיכובסקי שליט"א, שבו הוא בא בבחי' תנא דמסייע שלא רק שאין לזה דין בשר, אלא שבמושגים ההלכתיים אין לתא הזה אפילו לא שם בשר, שהמושג "בשר" בהלכה, הוא יצור חי, שנשחט או שמת, וגופו החי נחשב מכאן ואילך ל"בשר". ומנין לנו להמציא שהתוספת המרובה על העיקר של קציצת הבשר המלאכותי - תוספת שנוצרה כאשר היצור כבר לא היה חי - תחשב גם כן לבשר.

ונראה שההכרח שלו לומר שאין לתוספת שנוצרה לאחר מיתה שם בשר, הוא ממה שגם מחיים אין לזה שם בשר לפני שחיטה או מיתה, וכל המושג בשר שייך רק בדבר שהיה בו חיים ומת. והרי מיניה וביה הבאת במאמריך דין "בשר מן החי", מכאן שיש מושג של שם בשר היוצא מבהמה עוד לפני שנשחטה או מתה, וה"ה

שדבר שנוצר ומתרבה מבשר, גם אם נוצר מדבר שנשחט או מת וכבר אינו חי, בכל זאת יהא נחשב לבשר כמו הדבר שממנו נוצר.

ומה שהבאת ראייה מהגמ' בנדה לענין ארבעים ימים ראשונים של יצירת הולד, שנחשב למיא בעלמא. הנה כל ההגדרה של מיא בעלמא אינו דבר מוגדר כפשוטן של דברים בהשוואה לבשר, אלא שכלפי המושג ההלכתי של 'עובר', עד ארבעים יום נחשב בגדר 'מיא בעלמא'. כלומר, שעד יום הארבעים הגם שכבר יש התחלת אברים ופנים וכו', אין כאן עדיין צורת אדם אלא צורת בעלי חיים אחרים, ואילו צורת אדם מתחילה להיווצר מיום הארבעים, אבל אין מכאן ראייה לנידון דין אם לתא יהיה שם בשר או לא.

גם מה שהשווית בשר שנוצר במעבדה לחפצים שנוצרו ע"י נס. אינו דומה, שהרי 'נס' היינו שידוד מערכות הטבע. לעומת המצאה מדעית שאינה שינוי הטבע, אלא שימוש בידע חדש שלא היה מצוי בעבר שעתה נודע כיצד להפעיל דבר זה במציאות הטבעית הקיימת.

והנני בזה לסיים בברכה. שבזכות כל מעשיך הגדולים והרבצת התורה שמהוה דוגמא מוחשית לאיש עסקים העושה מלאכתו ארעי ותורתו קבע, תזכה לאריכות ימים ושנים טובות בבריאות גופא, נחת מכל צאצאך, והצלחה רבה בכל מעשה ידיך.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

חיים שאול בהרה"צ אאמו"ר ישראל דן זצוקללה"ה ממאדו"י

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, ה' אב תשע"ו

כבוד ידידי, כ"ק האדמו"ר ממודו"י שליט"א

בני ברק

אחדשה"ט

קיבלתי את מכתבכם וישר כוחכם על הטרחה להעלות על שלחנכם שלחן מלכים את מאמרי שפורסם בקובץ 'תחומין' בענין "הפקת בשר מתאי גזע" וההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך.

ברשותכם אתייחס להערה שכתבתם בזה"ל: מה שהשווית בשר שנוצר במעבדה לחפצים שנוצרו ע"י נס. אינו דומה, שהרי 'נס' היינו שידוד מערכות הטבע. לעומת המצאה מדעית שאינה שינוי הטבע, אלא שימוש בידע חדש שלא היה מצוי בעבר שעתה נודע כיצד להפעיל דבר זה במציאות הטבעית הקיימת.



ובהורמנא דמלכא אענה את חלקי: ידוע שיטות הפוסקים בעבר וחלקם שאוסרים גם בימינו טיפולי פוריות, משום שדעתם נוטה לומר שכל דבר שאינו כדרך כל הארץ נחשב התערבות בטבע. [זכיתי לעסוק בעניינים אלו ולשאת ולתת רבות עם גדולי הפוסקים בני דורנו בראשם ראב"ד ירושלים הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, כאשר במהלך השנים עמלתי להוכיח שטיפולי פוריות בימינו לאור השכלול הטכנולוגי והנגישות בכל העולם כולו, נכנסו בהגדרת 'דרך כל הארץ'].

למדנו אפוא, שלדעתם יש הגדרה שונה לשידוד מערכות הטבע, וגם התפתחות מדעית טבעית, כל זמן שהיא שלא כדרך כל הארץ, מוגדרת נס ושידוד מערכות על טבעי. מכאן גם בעניינינו, כל זמן שתהליך זה של ריבוי בשר מתא מזערי של בהמה אינו כדרך כל הארץ, יש לדמותו בדינינו לנס על טבעי המשדד את מערכות הטבע.

ואסיים מעין הפתיחה בתודה ובברכה שתזכו לרומם את קרן התורה והיראה בברכה ובידידות  
צבי רייזמן

★ ★ ★

רבי ישראל אריה רייס, ראש כולל בית ישראל, ירושלים, כתב:

כבוד ידידי עוז, מגדול ומעוז

ר' צבי רייזמן הי"ו לאויט"א, לאס אנג'לס

שלומים מרובים וכט"ס!

קיבלתי בתשו"ח את מאמרו הנפלא אודות הבשר המשובט.

הנושא המדובר בענף ז אודות איסור בדבר בלתי נראה לדעתי צ"ב:

א. מקורו הוא בזו של קציצת בשר מתורבת, איך אפשר להחשיבה כאילו היא לא נראית ולא קיימת.

בפרט שהוא הנותן טעם ושם, וכל מעלות הבשר מגיעות לקציצה זו בזכות התא הנלקח מהגזע, ואיך אפשר להתעלם מהיסוד והבסיס של כל ההתרבות הזו, המיוחד שההתרבות מרבה את התא במאות ומליוני עותקים וכולם כמו המקור ואם הוא בעייתי איך הם יהיו מותרים.

ב. עיין בהליכות שלמה [המובא במאמר - פ"ד, ה] בסוף הערה 20 וז"ל: הפיכת

חוט למגנט קבוע מסתבר דחשיב כעושה כלי משום דמסתבר דאף בכה"ג שאין העיניים רואות ג"כ יש מקום לאיסור תורה ובפרט שהתוצאה מהמגנטיות מורגשת היטב גם בחושי האדם.

לפי"ז פשוט וברור שאפי' שהתא הנלקח הוא מזערי ולא ניכר אבל מכיון שהוא יוצר מציאות שהיא ניכרת לעין כל היא אסורה מהתורה.

הגע עצמך - קציצת בשר מתורבת שטעמה ומירקמה וכל הריח והמציאות, כקציצה מבשר חזיר תהיה מותרת מכיון שההתרבות נעשתה באמצעיים טכנולוגיים מורכבים ? הרי זהו שיכפול בשר וטעם החזיר באופן מודרני וחדשני - וא"כ איך זה מותר ? להיכן הוא נעלם ? נפל היסוד נפל הבנין.

כך נראה לי בפשטות ובבהירות מלבד עוד נושאים שיש להרחיב בהם כגון דיני ביטול ברוב, ונותן טעם.

הנני בזה מוקיר ערכו ופנעלו הרם, ומברכו שיזכה לקבלת התורה בשתי ידיים, אורך ימים בימינה - ועושר כבוד בשמאלה

ידידו עוז, ישראל ארי' ריים

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, ז' אב תשע"ו

כבוד ידידי

הרב ישראל אריה ריים שליט"א

ראש כולל "בית ישראל", ירושלים

אחדשה"ט, לכאורה נראה שכבודו מצדד כדרך שנקטו הרב יעקב אריאל והרב יהודה בצלאל שפיץ, שהתא יש לו הגדרה של בשר. אולם כל יסוד הנחתי בענין זה, משום שלעניות דעתי התא אינו מוגדר כבשר אלא כמיא בעלמא, וכפי שהוכחתי שם ע"ד עובר בארבעים יום הראשונים של יצירה, ואין עליו שם בשר כלל, וא"כ גם מה שמתרבה ממנו, אם במקור הוא דבר שאינו נראה לעין, הוא ריבוי של דבר המותר במקורו.

מה שטענת שמכיוון שהוא יוצר מציאות הניכרת לעין, אינו דומה למה שכתב הערוך השולחן בענין תולעים שנשארים מזעריים ואינם גדלים. כבר בא בטענה זו הרב יעקב אריאל [תחומין לו] בתגובה למאמרי הנ"ל, והסתמך על דברי המנחת שלמה. וראה שם בהרחבה פרסום תשובתי. שאם כן, לפי זה גם נאסור השמדת

ביצית מופרית משום שעתידה להתהוות לזרע בר קיימא הניכר לעין, והרי חז"ל אמרו שאפילו אחר יצירה, כל ארבעים יום הוי מייא בעלמא ונחשב לדבר ללא כל שם וערך, עד כדי כך שבשו"ת חוות יאיר ובשו"ת ציץ אליעזר התירו לאשה שזינתה להפיל עוברת בתוך ארבעים יום ליצירה. וכן כתב השבט הלוי שאין לביצית כלל שם בשר לעניין קבורה ועוד.

ואסיים מעין הפתיחה בתודה, ובברכה שתזכו להמשיך להפיץ מעיינותיכם חוצה

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

רבי ישעיהו שטיינברגר, ראש כולל זיו התורה ור"מ בישיבת הכותל, כתב:

בס"ד, סיון תשע"ו

לכבוד ר' צבי נר"ו, צרור שלומות

אחדשה"ט, אחר שהצלחתי לעיין במאמך בתחומין ל"ד וכן בתגובות - בכרך ל"ה, נראה לי להעיר כדלהלן:

אחת הנקודות שהעלית היא עניין בשר שנוצר במעבדה, שאינו כדרך הטבע, והשווית זאת לחפצים שנוצרו ע"י נס או "ספר יצירה".

לענ"ד יש לחלק: נס הוא אכן נגד הטבע. ה' מתערב כאן בתהליכים הקבועים בבריאה. גם בריאה ע"י "ספר יצירה" מסתמא נחשב לסוג של נס, שהצדיק עם הידע הקבלי משתמש בכוחות שמיימיים שנגישים לאנשים מיוחדים. בחינת נסים שהתחוללו ע"י נביאים או צדיק גוזר וה' מקיים.

אבל המצאה מדעית, של טיפול אנושי מיוחד במעבדה, אינו נס ואינו מהווה שינוי הטבע. אמנם יש כאן שימוש בידע חדש שלא היה מצוי בעבר, שבאמצעותו מפעילים תהליכים המונחים במציאות הטבעית. אבל "חטין שירדו בעבים" וכיו"ב, מסתמא מהווים בעיה לא בגלל ה"שינוי" שבדבר, לעומת המצוי, אלא מפני שזה מ"שמים" כלשון הגמ'. אז, וכנראה רק אז, יש לומר שאין זה "חטין" אלא חפצא של נס, כמו שמן של נס (במיוחד לפי הגר"ח, כמו שהעיר הרב אריאל).

רק אי נימא שגם נס מועיל לקרבנות/מנחות וכיו"ב יש כמובן ראייה לתאי גזע; שכל שכן הוא בדבר הנוצר במעבדה ע"י התערבות אנושית.

ניתן להצדיק את ההשוואה לנוצר ע"י נס, רק אם נאמר שיש כלל גורף שכל "שינוי" מחריג את החפץ מהדין הרגיל. ואז זה יהיה דומה להלכות שבת ועוד,

שכל שינוי מקל על חומר המעשה, כי לא לכך התכוונה התורה באיסורי מלאכה וכיו"ב. וגם סברה זו נכונה רק אי נימא ששינוי במעשה ובגברא הוא גם קובע לגבי החפצא, שאין הדבר בכוונת התורה.

ועצם דברי הרב אריאל, שדימה תאי גזע להתרבות התאים בבהמה באופן טבעי, לא מוכרחים. כי גם אם נאמר שהפיתוח במעבדה אינו כהתרבות הטבעית אצל הבהמה החיה, עדיין י"ל לפי האמור, שסוף סוף יש בפעילות בתאי גזע כוח גנוז מששת ימי בראשית, שרק עכשיו נודע לנו. ולכן זה עדיין נקרא כדבר טבעי שהתורה מייחסת לו דינים של התרבות בבהמה אף שאין דמיון מציאותי (כהדגשת הרב אריאל).

באשר ל"כלי חמדה" שהביא הרב אריאל, יש לדחות בדיוק בכיוון הפוך, ולומר שנס עדיף: כי במקרים של אלישע וכן במנורה בחנוכה, שנתהווה הרבה "שמן זית", י"ל שהריבוי הוא גופא תוצאת הנס. ממילא הכל נחשב ל"שמן זית". שאני הכא, בפיתוח תאי גזע במעבדה, שאין לנו גורם מסייע בדמות נס, שיהפוך את הכל ל"בשר" ששמו עליו. וא"כ י"ל שגרע מנס, אם עצם ה"שינוי" מגרע, וכצד שנתבאר לעיל.

כל זה אם אתינן עלה מצד הכמות. אכן לפי הגר"ח, הנ"ל, ששמן של נס אינו שמן בעצם איכותו, יש כנראה גרעיותא בנוצר ע"י נס לעומת התרבות במעבדה.

[אגב, צ"ע למה ה' עשה תנאי מיד בבריא, עם הים שיחזור לאיתנו בשעת קריעת ים סוף? האם סתם נס לא מספיק? הרי לא מצאנו שהיו "תנאים" בנסים אחרים בבריא.]

י"א כוח על לימודך, פעילותך להפצת תורה להוראתה ולסיועה,

בידידות בברכה ובהוקרה עמוקה

ישעיה שמינברגר

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, ו' אב תשע"ו

כבוד ידידי ורעי הדגול והנעלה,

הרב ישעיהו שמינברגר שליט"א

ראש כולל זיו התורה ור"מ בישיבת הכותל, ירושלים

אחדשה"ט, ברשותכם אתייחס למה שהערת בזה"ל: ולענ"ד יש לחלק: נס הוא אכן נגד הטבע. ה' מתערב כאן בתהליכים הקבועים בבריא. גם בריאה ע"י "ספר יצירה" מסתמא נחשב לסוג של נס, שהצדיק עם הידע הקבלי משתמש בכוחות

שמימיים שנגישים לאנשים מיוחדים. בחינת נסים שהתחוללו ע"י נביאים או צדיק גוזר וה' מקיים. אבל המצאה מדעית, של טיפול אנושי מיוחד במעבדה, אינו נס ואינו מהווה שינוי הטבע. אמנם יש כאן שימוש בידע חדש שלא היה מצוי בעבר, שבאמצעותו מפעילים תהליכים המונחים במציאות הטבעית.

תשובתי, כי ידוע שיטות הפוסקים שאסרו בעבר וחלקם שאוסרים גם בימינו אנו טיפולי פוריות, משום שכל דבר שאינו כדרך כל הארץ נחשב התערבות בטבע. [זכיתי לעסוק בעניינים אלו ולשאת ולתת רבות עם גדולי הפוסקים בני דורנו בראשם ראב"ד ירושלים הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א ששינה דעתו לומר שטיפולי פוריות בימינו עם השכלול הטכנולוגי והנגישות בכל העולם כולו, נכנסו בהגדרת דרך כל הארץ].

למדנו איפוא שגם התפתחות מדעית טבעית, כל זמן שהיא שלא כדרך כל הארץ, מוגדרת נס ודבר על טבעי. ומכאן גם בעניינינו כל זמן שתהליך זה של ריבוי בשר מתא מזערי של בהמה אינו כדרך כל הארץ, יש לדמותו בדינו לדבר נסי ועל טבעי.

ואסיים מעין הפתיחה בתודה, ובברכה שתזכו להמשך להפיץ מעיינותיכם חוצה בברכה ובידידות  
צבי רייזמן

★ ★ ★

רבי שבת יגל, המו"ל הקהילתי ברעננה, כתב:

בס"ד סיון תשע"ו

לכבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

ישר כוח על מאמרים החשובים בעניין הפקת מבשר תאי גזע.

ואכן, מסרתי שיעור בנושא בשבוע של פרשת 'בהעלותך' (מי יאכילנו בשר...) והעליתי סיכום הדברים וכמה הוספות והערות ממה שנראה לענ"ד על הכתב, ומצ"ב.

מברות ההיתר<sup>(1)</sup> של הרב צבי רייזמן שליט"א:

(א) הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות<sup>(2)</sup> מחלק באיסור בעלי חיים טמאים /

יז. ועיין שם במאמר מה שרוצה להתיר מחמת זה שהיא כבריאת בהמה על ידי ספר יצירה וכו' עיי"ש והדברים דחויים מעיקרם לענ"ד.  
יח. פרק ד' הלכה י"ח.

נבלות / טרפות, בין ה'בשר' שלהם, לבין שאר החלקים כגון, עור, עצמות, טלפיים וכדומה שבזה אין איסורם חמור כמו הבשר.

ומעתה אם לוקחים תא מאברים שומניים של בעלי חי טמא הרי שאכן יש לכאורה איסור דאורייתא, מה שאין כן, אם מדובר בתאי גזע שנלקחים מחלקים אחרים הרי שאיסורם פחות חמור.

(ב) הפוסקים<sup>15</sup> דנו בעניין כשרות ה'ג'לטין' המופק מעצמות של בעלי חיים טמאים, וחלקם העלו להיתר מחמת שלאחר שמייבשים את עצמם כדי להפיק ממנה את ה'ג'לטין' לא נשאר בה שום לחלוחית של טעם והרי היא כעץ בעלמא ואין היא אסורה, והוא הדין 'תא הגזע' שגודלו זעיר ביותר אין בו כל טעם ואינו בר אכילה<sup>16</sup>.

(ג) אין לחוש לאיסור של 'בשר מן החי' (הכולל את כל חלקי הבהמה) מאחר שמבואר בגמרא<sup>17</sup> שהעובר תוך 40 יום ראשונים ליצירתו נחשב כ'מיא בעלמא' ואינו מוגדר כולד, והרי בכל עובר יש תאי גזע, ובכל זאת הגדירו אותו חז"ל כ'מיא בעלמא' והרי לנו הוכחה שתאי גזע לא נחשבים בשר.

(ד) לא אסרה תורה דבר שאינו נראה לעיניים, סברא זו נאמרה בפוסקים בהקשר של תולעים קטנים שעין רגילה לא יכולה להבחין בהם, וכן בהקשר של ריבוע של תפילין, וכן בהקשר דם נדה, ועוד ועוד, ואם כן הוא הדין בעניין תא הגזע שגודלו כאלפית המילימטר.

(ה) גם אם אכן התא עצמו אסור באכילה, מכל מקום הוא בטל בשישים, ואינו נחשב 'דבר העשוי לטעם' (שאינו בטל בשישים) כי התא עצמו שגודלו זעיר ביותר וודאי אין בו כוח להשביח ולהטעים ועל כן אינו נחשב לדבר העשוי לטעם, וגם אינו נחשב ל'דבר המעמיד' (שאינו בטל בשישים) שכן החלבונים והסוכרים והשומנים המחיים את התא או מצע אצות הים גורם לו להתרבות הם הדבר המעמיד את התערובת ולא התא עצמו, וגם אם כן הרי זה לכל הפחות 'זה וזה גורם', ואין בזה בעיה של ביטול איסור לכתחילה כי: א: הדבר נעשה על ידי נוכרי ב: אין כוונתו לבטל את האיסור שהרי נתינת התא עם החומרים המותרים אינה נעשית כדי

יב. עיין שו"ת אחיעזר ח"ג סימן ל"ג, תשובת הרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל בפתיחה לשו"ת ציץ אליעזר חלק ד', שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סוף סימן כ"ג, סימן כ"ז וסימן ל"ב, שו"ת משנת רבי אהרן חלק א' סימן ט"ז - י"ז, שו"ת יבי"א ח"ח יו"ד סימן י"א, שו"ת הר צבי יו"ד סימן פ"ג, שו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סימן שפ"א, קובץ תשובות חלק א' סימן ע"ג, שו"ת שבט הלוי חלק ז' סימן קל"ה, שו"ת מנחת יצחק חלק ה' סימן ה', שו"ת משנה הלכות ח"ג סימן קי"א ועוד ועוד.

כ. וראה דבריו במאמר בתחומין כרך ל"ד מה שר"ל שגם האוסרים ב'ג'לטין' יודו בנד"ד להיתר.

כא. יבמות ס"ט עמוד ב'.

לבטלו, אלא כדי לקיים את התא ולגרום להתרבותו. ג: מאחר שהוא ספק איסור (לפי סברות ההיתר דלעיל) ויש סוברים שאין איסור לבטל ספק איסור.

השגות על ההיתרים הנ"ל: (לפי הסדר הנ"ל)

א) איני יודע האם להגדיר את רקמת השריר כבשר או כעור ועצמות, אך נראה לענ"ד יותר להגדירה כבשר, ומ"מ ידוע מה שחקר רבי אהרן קוטלר זצ"ל<sup>ב</sup> האם איסורם של חלקים אלו חמור פחות בגלל שזה לא דרך אכילה או בגלל שאינם בכלל 'בשר' כלל, וכתב שבזה נחלקו האוסרים עם המתירים בנידון הג'לטין, ומעתה מאחר וכוונת המדענים להפוך בשר זה ל'דרך אכילה' א"כ גם היתר זה לא יהיה אלא לדעת המתירים בג'לטין (כהיתר ב') וזאת גם אם לא נדון את רקמת השריר כבשר, ועוד מאחר וכוונת המדענים בעתיד להשתמש בתאים מאברים שומניים א"כ וודאי שזהו בגדר 'בשר'<sup>ג</sup>.

ב) בוודאי שיש לחלק בין דבר שהוא 'עץ בעלמא' ואינו ראוי לאכילת אדם במהותו, מחמת יבשותו וטעמו, לבין תא גזע שאינו ראוי לאכילה בגלל קטנותו, וכן השיג הרב יעקב אריאל שליט"א במאמר שפורסם ב'תחומין' ל"ו הערה 1.

ג) סברא זו איני מבינה כלל ועיקר, תאי הגזע של עובר אינם נחשבים משום שהעובר נחשב כ'מיא בעלמא' וממילא כל הנלווה אליו נטפל אליו ונחשב גם כן ל'מיא בעלמא', אבל בהמה חיה וממשית בוודאי שתא גזע ממנה נטפל אליה ונחשב כחלק אינטגרלי מהבהמה.

ד) דבר שמתעסקים בו ומעוניינים בו נחשב גם בעיני התורה אף אם הוא לא נראה לעין, וכן מבואר בדברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל<sup>ה</sup> - מהרב יעקב אריאל שליט"א.

ה) לא יעלה על הדעת שהחומרים האחרים שכל תפקידם הוא להרבות ולהפרות את תא הגזע, יבטלו בשישים את תא הגזע, אם משום 'דבר העשוי לטעם'<sup>ו</sup>, אם משום 'דבר המעמיד', ויתירה מכך, הרי כל ביטול בשישים מבוסס על כך שברור להם

כב. ועיין מה שהשיב הרב צבי רייזמן שליט"א על ההשגות עליו במאמר שפורסם בתחומין ל"ו.

כג. שו"ת משנת רבי אהרן חלק א' סימן י"ז.

כד. וע"ע שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סימן ל"ב שלא ידוע לנו אם האיסור בחלקים אחרים של הבהמה שאינם בשר הוא איסור דאורייתא אך אין בו מלקות או שהוא איסור דרבנן.

כה. שו"ת מנחת שלמה תנינא סימן ק' לגבי כלאיים.

כו. עיין הערת העורך (הערה 6 בתחומין ל"ד) לגיסי הר"ר יצחק ברט הי"ו 'התא הוא שהופך את התערובת 'לבשר משובט' והוא שנותן לה את טעמו הייחודי של הבשר, ולכן קשה לומר שהוא אינו נחשב ל'דבר העשוי לטעם'.

לחכמים שאחרי שישים אין טעם האיסור מורגש ובנידון דידן כל מטרת ההיתר הוא להגדיל ולהרבות את האיסור.

ועוד אוסיף ואומר: אי אפשר באותו מאמר מצד אחד לכתוב שהאיסור בטל בשישים ואינו נחשב דבר המעמיד כי 'החלבונים והסוכרים והשומנים המחיים את התא או מצע אצות הים גורם לו להתרבות הם הדבר המעמיד את התערובת ולא התא עצמו' ומאידך לכתוב שאין בזה ביטול איסור לכתחילה כי 'נתינת התא עם החומרים המותרים אינה נעשית כדי לבטלו אלא כדי לקיים את התא ולגרום להתרבותו'.

ולכן לענ"ד וודאי שאין כאן ביטול בשישים, ודבר זה לא ייתכן לאומרו, שכל מטרת התהליך הוא להגדיל ולהרבות ולהפרות את התא, ואיך נאמר שהתא שהוא מטרת הכל, בטל בשישים? אתמהה.

ו) עוד יש להוסיף מה שכתב הרב בצלאל יהודה שפיץ שליט"א (תחומין ל"ה) שבתהליך הייצור משרים את תא הגזע בדם עגלים טרי, דבר המעורר שאלה הלכתית נוספת אם אכן כך יהיה דרך ייצורו של בשר זה.

משום כל הנ"ל נראה לענ"ד כדעת הרב יעקב אריאל שליט"א, כי אין שום היתר בדבר, ואין להתיר אלא לקחת תאי גזע מבעלי חיים טהורים לאחר שחיטה כשרה, ומאחר ואי אפשר לקחת תאים אלו מבהמה שאינה בין החיים הפתרון יכול להיות או מבהמה מפרכסת<sup>ב</sup> לאחר שחיטה שהיא עדיין בחיים אבל כבר הותר האיסור שבה, או מבהמת 'בן פקועה'<sup>ה</sup> שגם בחייה נחשבת שחוטה<sup>ג</sup>, ומאחר שלבני נח גם בהמה מפרכסת או בהמת 'בן פקועה' אסורה מדין אבר מן החי<sup>ד</sup>, יצטרכו בעתיד אם וכאשר הבשר המתורבת אכן יהיה משווק בצורה מסחרית, לעשות ייצור מיוחד לשומרי כשרות מבהמות טהורות מפרכסות או 'בן פקועה'<sup>ה</sup>, או לחילופין לקחת תאי גזע מדגים טהורים אם אכן הדבר אפשרי.

בברכת התורה

שבתי יגל, רעננה

★ ★ ★

כז. הצעת הרב יעקב אריאל שליט"א במאמר בתחומין ל"ו.

כח. עיין סימן י"ג סעיף ב' בשו"ע יו"ד, שאם שחט פרה ונמצא עובר בתוכה, אע"פ שהוא חי ומהלך מ"מ הוא כבר 'שחוט' ואין בו איסור אבר מן החי. הצעה זו שמעתי מהר"ר ראול שטיין הי"ו.

כט. ואף שכן פקועה טעון שחיטה מדרבנן משום מראית עין מכל מקום אפשר לקחת את תאי הגזע מהבן פקועה כל זמן שלא הפריס ע"ג קרקע, ועוד יש לדון שאף אם הפריס ע"ג קרקע, שמא אין בזה משום מראית עין כשנוטל תא גזע מבהמה זו ויל"ע.

ל. עיין במאמר הרב יעקב אריאל שליט"א בתחומין ל"ו בעניין זה.

לא. ואף שפוסקי זמננו התנגדו ליחזמה של מגדלי בקר לגדל עדרים של 'בני פקועה' (עיין גם מאמר



## רבי מרדכי אלטר, מחבר פפר חדררי פוכה, כתב:

בס"ד

לכבוד הרה"ג צבי רייזמן שליט"א

ראיתי בתחומין ל"ו את הנידון החדש יחסית שהתעורר בדין בשר שמרבים אותו באמצעים מלאכותיים, ומלחמתה של תורה בענין זה מ"ש כת"ר והעיר עליו הרה"ג יעקב אריאל שליט"א ועוד.

ואמרתי אבוא בקוצר אמרים להעיר מה שעלה בדעתי בענייני בענין הזה.

א. הנה כמבואר מתגובת כת"ר סמך הרבה על הסברא שכיון שאין זה אלא בגודל מיקרוסקופי אין לזה כלל שם איסור ובשר בגדרי ההלכה, ולכן אינו בכלל בשר טמא. וסמך על מה שכתב השבט הלוי שאין לביצית כלל שם בשר לענין קבורה ועוד.

אמנם התבוננתי שלכאן יש להעיר ממה שהאריך כת"ר לדון בטוב טעם ודעת בספרו בענין הסברות בפונדקאות האם מתיחס אחר בעלת הביצית או אחר הפונדקאית, והנה אם נלך לגמרי אחר הסברא של מיא בעלמא ונאמר שכל מה שהוא בגודל מיקרוסקופי אין לו כלל יחס הלכתי, א"כ מצינו פשיטות גמורה בכל הנושא המורכב הזה של פונדקאות שכיון שהביצית הנלקחת מן האם הרי היא בגודל מיקרוסקופי, אין אנו מתיחסים אליה כלל וכלל, ולכן האם היא רק האם הפונדקאית.

והזכירו באמת הפוסקים סברא זו דעד מ' יום העובר הוא מיא בעלמא ולכן יש טעם להחשיב משום כך את האם הפונדקאית. אמנם הצד השני שיש לומר בזה, שאע"ג שדבר בגודל קטן כ"כ שאין עין האדם שולטת בכך אין לו משמעות הלכתית, מכל מקום כל זה הוא דוקא כשנשאר בזה, אמנם כאשר אותו דבר קטן גדל והתפתח כעת יש לנו לדון עליו ואנו דנים עליו כפי מקורו, כלומר אע"פ שהביצית בשעה שנלקחה מן האם לא היתה נראית, מ"מ לאחר מכן כאשר אותה

---

של הראשל"צ הרב בקשי דורון שליט"א ב'תחומין' כרך י"ט) מחמת חששות שונים, בנד"ד לא מדובר על גידול עדרים שלמים, אך יש להתיישב בדבר שמא זה גופא יגרום לגידול עדרים של בני פקועה ויוביל לחששות הנ"ל, ויש להתיישב בדבר. עוד יש להעיר לפי מה שמובא בפ"ת ס"ק ד' בסימן י"ג בשם הפרשת דרכים שבן פקועה לא גרע ממפרכסת ואסור לאכול מבשר הנלקח ממנה בחייה (ולאחר מיתתה מותר לאכול גם ממה שנלקח בעודה בחייה) ואם כן יהיה מותר להפיק את הבשר מתאי הגזע של הבן פקועה ורק לאחר מיתתה יהיה אפשר לאכול בשר זה, אולם יש לעיין האם דברי הפרשת דרכים הנ"ל מוסכמים על הכל, שבנו"כ של השו"ע לא מובא דבר זה, וכן יש לעיין האם בלקיחת תאי גזע מבן פקועה או מפרכסת שייך איסור של 'לא תאכלו על הדם' ויל"ע.

ביצית גדלה יש לנו לדונה כפי מקורה, ודוגמא לדבר אם נולד מזו"נ סוג תולעת שאינה נראית לבני אדם, ולאחר מכן במשך הזמן גדלה על ידי מאכל וכיו"ב ונעשתה ראוייה לבני אדם הרי אנו דנים אותה כפי מקורה וודאי יש לה דין תולעת, אע"ג שבשעה שנולדה לא היה לה דין בע"ח והרי לכאור' כיצד יחול בה פתאום ללא לידה דין בע"ח, וביותר שהרי נתגדלה על ידי אכילת ירק וא"כ יחשב שנולדה מהירק, והתשובה שאנו דנים אותה כעת כפי מקורה.

ומעתה נאמר כמו כן גם בנידון דידן של תא קטן של תאי גזע, שמ"מ אחר שנתגדל התא, שהרי סו"ס שכפול התאים לכאור' יש לדונו כגדילה טבעית כמו כל גדילה, אם כן מעתה יש לדון על מקורו ואם מקורו טמא כעת אנו דנים אותו כפי מקורו, כפי שיש מקום לדון את נותנת הביצית כאם, וכפי שהתולעת שגדלה נחשבת אחר שגדלה כבע"ח.

ב. עוד הבחנה חשובה נראה לי בעניותי, בענין הדימוי לטבל שנזרע בארץ, שלכאורה דין בשר זה דומה לטבל הנזרע בארץ, שדינו שהגדל ממנו הוא חולין, וראשית יש לומר שאם הדימוי עולה יפה, יש לדון כמו כן גם בפונדקאות, שגם כאן נדון שהוא כטבל הנזרע בארץ שכיון שהביצית נזרעה במעי אשה אחרת בטלה לאשה האחרת והיא האם.

אמנם עוד יש לחלק בזה שהנה ידוע הכלל שבעניני ההלכה פעמים רבות לא ההגדרה המדעית היא התופסת וקובעת את הדין, אלא התפיסה הטבעית היא הקובעת, וכיון שהתפיסה היא שזרע שנזרע בקרקע מסריח ומתבטל לגמרי ופנים חדשות באו לכאן לכך גידולי טבל מותרים. אמנם יש סברא גדולה לומר שכלל זה כוחו יפה דוקא לגבי דברים טבעיים, אבל כאשר האדם מחדש טכנולוגיות ומכשירים אין הולכים בהם אחר התפיסה השטחית של בני אדם בהבנת פעולת המכשירים, אלא כפי הגדרתם המדעית שהרי כל התאפשרות הפעולה היא על ידי ההבנה המדעית והאדם יצר צורה מסוימת, ודוגמא לדבר בענין שמיעת דברי תורה דרך המיקרופון שיש שרצו להכשיר וכנראה סברתם משום שהתפיסה הטבעית של האדם שהוא שומע כאן את קולו של המדבר רק בהגברה, אמנם הגרש"ז זצ"ל חלק על כך מכל וכל וסבר שכיון שההגדרה המדעית היא שאין זה כלל קולו של המדבר אלא קול חשמלי שמתרגם את קולו של המדבר לכך לא מועיל בכה"ג.

ומעתה נשוב לנידון דידן שאע"ג שכאשר האדם זורע טבל בקרקע הגידולים פטורים, מ"מ כאן בנידון דידן שכל צורת ההתרבות נעשית על ידי אדם יש לדון כיצד הדברים מוגדרים מבחינה מדעית ואינו דומה לכאורה לזריעה טבעית בקרקע ששם הדין נקבע כפי ההסתכלות הטבעית על הדברים.

ג. מה שעדיין יש לענ"ד לכאור' לדון כאן מצד דין זה וזה גורם, שהנה בתולעת

קטנה שאינה נראית בעין שגדלה על ידי שאכלה כ"מ דברים אין לדון כאן זה וזה גורם, שודאי כל התרבות טבעית על ידי אכילה אינה נידונית כלל כזה וזה גורם אלא נחשב שהכל מצטרף למציאות החיה, אמנם כאן שנעשה הכל באופן מלאכותי ולא באופן של אכילה ולא באופן של גדילה טבעיים יש לדון מדין זה וזה גורם, וצ"ע. [וגם אולי בפונדקאות יש לדון מענין זה וזה גורם אם כי כאן הוא דימוי רחוק למדי בין דיני איסור והיתר לדיני אמהות ויוחסין, וכבר הזכרתי בעבר במכתבי לכת"ר מה שכתבתי בספרי האחרון חדר הורתי לדון בסוגיא זו דפונדקאות מדין שנים שעשאוהו].

בכבוד רב ובברכה מרובה למעכת"ר שימשיך להפיץ מעינותיו חוצה  
בבירורי הלכות המתחדשות  
מרדכי אלתר

★ ★ ★

**רבי חיים מרדכי שפירא מירושלים, כתב:**

מ"ח למנב"י תשע"ו

מכובדי רבי צבי שליט"א

קראתי בעניין רב את מאמך המקיף בעניין בשר מתורבת מתאי גזע. על פניו לא כל המסקנות נראות לי, אולם אני אינני עוסק בהכרעת הלכה למעשה. ועל כן רק אכתוב בקצרה, מה שנראה לענ"ד לפתוח פתחא להאי פרשתא, ואעיר זעיר כאן זעיר שם. ראשית לדבריך.

א. במה שנקטת בפרק ד' לראיה גדולה, מדברי הגמ' שעובר כל מ' יום הראשונים נחשב למיא בעלמא, ומתוך כך הסקת שם: "הרי לנו הוכחה ברורה שתא אינו נחשב חי אלא מיא בעלמא, ובודאי שאינו בשר. על כן נראה שתא הנלקח מבהמה טהורה אינו נחשב לאבר מן החי או לבשר מן החי, שכן הוא מיא בעלמא, ואינו אבר או בשר".

לפענ"ד זו אינה ראיה לנדון דידן. הגמ' נוקטת שהעובר הוא מיא בעלמא, לאפוקי מלהחשב עובר. עובר נחשב כאדם מושלם, וכדברי הגמ' בסנהדרין נז ב, איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעיי אמו. בהקשר זה נאמר כי כל מ' יום הרי הוא מיא בעלמא, לאמור שאינו נחשב לאדם. אולם אם באנו לדון על תא בודד אם חיותו נחשבת חיות, אפשרות זו לענ"ד לא נשללת מדברי הגמ' הנ"ל.

ב. בפרק ז', צידדת להסמך על העובדה כי התא המשמש ליסוד הריבוי, הינו מיקרוסקופי ואינו נראה, והבאת את דברי הערוך השולחן שאין איסור בדבר שאינו

נראה. לענ"ד דברי הערוך השולחן אינם ממין העניין. התא ממנו מתפתחת ליטרת הבשר שבפנינו, אינו "עצמאי", ואין מקום לדון עליו מה דינו כתא בודד ונפרד. וזאת מן הטעם שכל כוח הריבוי הטבעי הקיים בתא זה, הינו משום היותו מעין "מיזעור" של הבהמה החיה כולה, ממנה נלקח ובודד. ובנוסף אחר, התא העומד בפנינו, כביכול "מייצג" בהמה שלמה ממנה ניטל. שהרי כח החיות וההתרבות הקיימת בו, הוא מחיות כל הבהמה כולה, ומהיותו חלק ממנה. [דוגמא לדבר יתכן להביא, ממה שיש שפירשו יסוד דין טעם כעיקר. לא שהטעם נחשב לעיקר, אלא שהטעם נושא עמו ומביא אל התערובת, את העיקר עצמו].

זאת ועוד, התא הבודד, אילולי היה שם הבהמה ממנה ניטל עליו, הרי לא היה מקום לדון בו לא שם טמאה ולא שם טהורה, ולא במתרבה ממנו שם יוצא מן הטהור או הטמא.

ואילו דברי הערוך השולחן אמורים, בשרצים מזעריים, בהם כל שם האיסור קיים באותו יצור שאין העין שולטת בו, בזה ראויה סברת לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

מן הטעם הזה עצמו, גם לא נראה לי ממין העניין כל הדימוי לבשר או שמן שנוצר בנס או ע"י שם וכדו'. שכן התא הבודד הזה, כח הגדילה והצמיחה הטבעי, של כל הבהמה ממנה ניטל, קיים בו. ואם כן כח ההתרבות שבו הינו טבעי לחלוטין, והוא הוא אותו כח הגדילה ממנו נוצר העובר במעי הבהמה, ומתפתח הילוד.

ג. ומה שנראה לענ"ד בעניין זה, הוא להציע לפתוח פיתוח להך פרשתא מהכא. שנינו בעוקצין (פ"ב מ"ח), בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן. הרמב"ם בפיה"מ ונמשכו אחריו עוד מן המפרשים (וכבר קדמו בפ"י רבינו גרשום למנחות), פירש שבשר העגל תופח בבישול. לדרכו לכאורה התפיחה היא המים שנבלעו בו בבישול.

אולם רש"י במנחות נד א, פירש בסתם, שכן דרך בשר העגל לתפוח, ודרך זקנה להתמעך. ולא הזכיר מעניין הבישול ולא כלום. ומשמעות דברי רש"י כי כח הגידול שקיים בעגל החי, עדיין קיים אף בבשר העגל לאחר שפירש ממנו, או שמת העגל. והתפיחה הינה תפיחה טבעית. [כנראה כי תתכן המשך חיות מסוימת גם לאחר מות החי, דוגמא לכך יתכן להביא מדברי הגהות הב"ב קנד א שכתב, מפורסם שהשערות יאריכו לאחר מיתה בקבר. והלא גם צמיחת השיער הינה ביטוי לחיות מסוימת]. אם כנים הדברים אזי מצאנו מקור בדברי חז"ל, בן דמותו של תירבות התא.

לאחר העיון היה מקום לצדד, דאף לפירוש הרמב"ם ודעימיה, יש מקום לדון מתוך הלכה זו לנידון דידן. גם אם התפיחה היא בסיוע הבישול, מ"מ הלא המשנה

חילקה בין בשר העגל לבשר זקנה, ומטין הדברים, כי שורש החילוק הוא במצב הטבעי המקורי של בשרים אלו. לפיהם, העגל תופח והזקנה מתמעטת.

דינו של בשר העגל שתפח, בפשטות מתבאר למסקנת הגמ' שם, כי אינו אסור אלא מדרבנן. וכן פסק הרמב"ם בפ"ד ממאכ"א ה"ד לגבי חלב או נבילה, שאם היה פחות מכזית מבתחלה ונתפח ועמד על כזית אסור ואין לוקין עליו, עכ"ל, והיינו שאיסורו מדרבנן. וכן לעניין טומאה כתב בפ"ד מאה"ט הי"ג, פחות מכעדשה מן השרץ ופחות כזית מן הנבילה שתפחו ועמדו על כשיעור מטמאין מדברי סופרים, עכ"ל.

אם כנים אנו בדמיון הדברים, נמצא כי בבשר המתורבת מתאי גזע, אף אם אותו התא ניטל מבשר האסור מן התורה, בבשר המתורבת לא יהיה יותר מאשר איסור מדרבנן.

אולם יש להוסיף בזה. הנה האחרונים הקשו סתירת דברי הרמב"ם, שכן בפ"ד מטומאת אוכלין הל' ט, הביא הרמב"ם את המשנה בעוקצין כצורתה, דבשר העגל שנתפח משתער כמות שהוא. ומשמע דמדאורייתא שיעורו הוא כמות שהוא. וזה בסתירה לדבריו לגבי נבילה, הן לעניין טומאה והן לעניין איסור, וכן לא כמשמעות מסקנת הסוגיא במנחות.

היישוב הרווח באחרונים לדברי הרמב"ם, (ראה בקהילות יעקב מנחות סי' כח, ובמשנת רבי אהרן טהרות סי' מ, ועוד), כי אכן בשר העגל שנתפח, שיעורו מדאורייתא הוא כמות שהוא. ועל כן אם באנו לדון מהו שיעור הבשר לאחר התפיחה, והנפק"מ לעניין אם יש בו כביצה לטומאת אוכלין, אכן השיעור הוא כמות שהוא. אולם אם באנו לדון האם בחלק הנתפח יש שם נבלה או חלב, לעניין זה אמרין הואיל ולא היה במקור כזית נבלה וחלב, הגם שהניתפח משלים שיעור בשר, אינו משלים שיעור נבלה וחלב.

לדרך זו תעלה המסקנה לצדדים. לעניין דין איסור הבשר, הבשר המתורבת גם אם הינו יוצא מן הטמא, ובשר הוא, אולם שם טמאה לא קיים בו, הואיל ואינו אלא תפיחה של הבשר המקורי, קרי אותו תא גזע. אולם לעניין הדינים התלויים בשם בשר, הבשר המתורבת שם בשר עליו לכל דיני בשר.

אמנם יש מקום ערעור, האם נכון הדמיון למשנת בשר העגל שתפח, ואני לא באתי אלא לענות גם אני חלקי, בהרחבת המצע עליו יתקיים דיון הלכתי זה. בטוח אני בך ר' צבי כי גם בנושא חדשני ומרתק זה, תהווה אתה בית ועד לחכמים, לברור הדין ולרווחא שמעתא.

בפרוס עצרת אחתום בברכת חג שמח

חיים מרדכי שפירא



## סימן ט

## מסורת באכילת בהמות עופות חיות ודגים

פרק א: מסורת ונאמנות על אכילת מיני בעלי חיים כשרים

פרק ב: תרנגול הודו

פרק ג: שור הז'בו

פרק ד: מסורת באכילת דגים

לאחרונה התפרסם בכלי התקשורת, שקבוצת מדענים ייצרו בתנאי מעבדה מין חדש של דג, שהחומר הגנטי שלו נלקח מדג לא כשר, אך בצורתו החיצונית הוא דומה לדג סלומון, ויש לו סנפיר וקשקשת.

למקרא הידיעה נזכרתי בביקורו של ידידי רבי נתן קמינצקי בלוס אנג'לס, סמוך לזמן שבו מציינים בארצות הברית את 'חג ההודיה' [Thanksgiving] אשר בו נוהגים לאכול תרנגול הודו [בשיעור אחר ביררנו האם יש במנהג זה איסור "לא תלכו בחוקות הגויים"]. תוך כדי שיחה סיפרה הרבנית קמינצקי כי במשפחתם מקובל מאביהם רבי יעקב, ראש ישיבת תורה ודעת, לא לאכול תרנגול הודו מכיון שאין "מסורת" על אכילתו [למרות שיש לו סימני טהרה].

מתוך כך נתתי אל לבי לברר סוגיא זו, מה פשר ה"מסורת" הנצרכת להתיר אכילת בהמות, עופות וחיות שיש בהם סימני טהרה. והאם גם באכילת דגים יש צורך ב"מסורת".

פרק א: מסורת ונאמנות על אכילת מיני בעלי חיים כשרים

- א -

סימני טהרה בבהמות הם: "וְכָל בְּהֵמָה

מִפְּרֶסֶת פֶּרֶסָה וְשִׁסְעַת שִׁסְעַת שְׁתֵּי

פְּרָסוֹת מַעֲלַת גֶּרֶה בִּבְהֵמָה אֹתָהּ תֹאכְלוּ".

בדגים הסימנים הם: "כָּל אֲשֶׁר לוֹ סָנְפִיר

וְקִשְׁקֶשֶׁת תֹּאכְלוּ, וְכָל אֲשֶׁר אֵין לוֹ

סימני כשרות בבהמות ועופות

בפרשת ראה (ספר דברים פרק יד) מפורטים

בתורה בעלי החיים המותרים

והאסורים באכילה למיניהם.

סְנִפִּיר וְקִשְׁקֶשֶׁת לֹא תֹאכְלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם".

**מאידך**, בעופות נאמר: "כָּל צֶפֶר טְהוֹר תֹּאכְלוּ", ולא נתפרשו סימני הטהרה ואלו עופות כשרים למאכל, אלא נמנו עשרים וארבע מיני עופות שאסור לאכול [הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהַעֲזִיָּה וְגו'] ללא הגדרה והסבר מדוע נאסרו באכילה. וכן נפסק ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ה הי"ד) ובשו"ע (יו"ד ס"ו פב סעי' א) "סימני עוף טהור לא נתפרש מן התורה, אלא מנה מינים טמאים בלבד, ושאר מיני העוף, מותרים. והמינים האסורים, כ"ד האמורים בתורה".

**אמנם** במשנה במסכת חולין (פ"ג מ"ו) מבוארים "סימני טהרה" שקבעו חכמים לעופות: "סימני בהמה וחיה נאמרו מן התורה, וסימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים, כל עוף הדורס טמא. כל שיש לו אצבע יתירה, וזפק, וקורקבנו נקלף, טהור".

**נמצאנו** למדים שלושה סימני טהרה בבהמה: מעלת גרה, מפרסת פרסה ושוסעת שסע.

**וארבעה** סימני טהרה בעוף: אינו דורס, יש ברגלו אצבע יתירה, יש לו זפק וקורקבנו נקלף.

## - ב -

### עוף טהור נאכל במסורת

**מדברי** המשנה נראה, שאם נוכחנו לראות בעוף את ארבעת סימני הטהרה, אין כל מניעה לאוכלו.

**אולם** במסכת חולין (סג, ב) אמר רב יצחק "עוף טהור נאכל במסורת". כלומר, אין די בסימני הטהרה בכדי להתיר אכילת עופות ללא "מסורת" ברורה על אכילתם.

**ההפך** לכך מבואר בסוגיית הגמרא (סב, ב) "אמר רב פפא, תרנגולא דאגמא [עוף הנקרא "תרנגול האגם"] אסירא, תרנגולתא דאגמא [ועוף הנקרא "תרנגולת האגם"] שריא [מותרת]. וסימניך, עמוני ולא עמונית [כלומר, סימן לדבר שרק המין הקרוי בלשון זכר אסור, מאיסור עמוני ולא עמונית]. דרש מרימר, תרנגולתא דאגמא אסירא" [ואף שבתחילה החזיקה לטהורה], וזאת מפני שפעם אחת: "חזיוה דדרסה ואכלה [ראו חכמים שהיא דורסת ואוכלת], והיינו [העוף הנקרא] גירותא". ופירש רש"י (ד"ה חזיוה) "ומתוך שאין אנו בקיאים בהם, נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס, דהא הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה, ולאחר זמן ראוה שדורסת, ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת. עוף שמסרו לנו אבותינו טהור, ושלא מסרו לנו יש לחוש. ובמסורת יש לנו לסמוך, כדאמר לקמן (סג, ב) שעוף טהור נאכל במסורת".

**ומבואר** כי "תרנגולת האגם", היתה מוחזקת כטהורה כי בשעת בדיקתה התרנגולת לא דרסה. אולם לאחר זמן היות וראוה דורסת, נפסלה מאכילה. ומוכח איפוא, שאין אפשרות להסתמך רק על סימני הטהרה שנמצאו בעופות, כי יתכן שבשעת הבדיקה העוף לא דרס, ואילו לאמיתו של דבר העוף נמצא דורס, ודבר

זה נודע רק לאחר מכן. ולכן יש צורך להסתמך על "מסורת" – "עוף שמסרו לנו אבותינו טהור, ושלא מסרו לנו יש לחוש".

**וכך** נפסק למעשה בשו"ע (שם סע' ב) "ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו [אצבע יתירה, זפק וקורקבנו נקלף], אין לאכלו לפי שאנו חוששים שמא הוא דורס, אלא אם כן יש להם מסורת, שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור", וכמבואר באותה הלכה שם: "ועוף טהור נאכל במסורת, והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שזה עוף טהור. ונאמן צייד לומר, עוף זה התיר לי רבי הצייד, והוא שיוחזק אותו צייד שהוא בקי במינים הטמאים האמורים בתורה ובשמותיהם".

**יחד עם זאת**, מדברי מרן המחבר (שם סע' א) נראה שאפשר להתיר ולאכול עופות גם ללא מסורת, על סמך צורת החרטום וכף הרגל: "יש אומרים שכל עוף שחרטומו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז, בידוע שאינו דורס, ומותר באכילה אם יש לו שלשה סימנים בגופו". ואילו מדברי הרמ"א נראה, שלעולם אין לקבוע את כשרות העוף ללא מסורת: "ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה, ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור, וכן נוהגין ואין לשנות".

**באנציקלופדיה** לכשרות המזון (עמ' צח) סיכם את השיטות וכתב: "נפסקה ההלכה שאין לאכול שום עוף אפילו שיש לו ג' סימני טהרה, אלא אם כן יש מסורת שהוא טהור. ואע"פ שמרן בשו"ע כתב שסומכים על סימנים

בעוף שיש לו חרטום רחב וכף רגל רחבה כשל אווז, ובידוע שאינו דורס, ומותר באכילה אם יש לו ג' סימני טהרה בגופו, הרמ"א חולק על כך שאין לאכול עופות אלא על פי המסורת. ועיין בזבחי צדק (אות כד) שאין לנו אלא דברי מור"ם הרמ"א. ובכף החיים (אות כט) כתב שהעיקר לסמוך על המסורת. נמצא שהמסורת היא הקובעת את כשרות העוף, ולאחר שיש לו ג' סימני טהרה ולא דורס כאמור לעיל". אמנם כל זה לשיטת האשכנזים הפוסקים כרמ"א, אך לספרדים הנוקטים כמחבר אפשר לבדוק על פי הסימנים ואין צורך במסורת כלל".

- ג -

#### נאמנות על המסורת

**לאחר שנתברר** כי המסורת קובעת את כשרות העופות, יש לברר על מי ניתן לסמוך בהעברת מסורת זו.

**כאמור** לעיל, בשו"ע נפסק "ונאמן צייד לומר עוף זה התיר לי רבי הצייד, והוא שיוחזק אותו צייד שהוא בקי במינים הטמאים האמורים בתורה ובשמותיהם". ומבואר כי ניתן להסתמך על עדותו של אדם הבקי במיני עופות, המעיד על עוף שאינו מוכר כי הוא כשר לאכילה, כי ההלכה היא שעד אחד נאמן באיסורין, כפי שמבואר בחכמת אדם (כלל לו סע' ט) "ואם בא לפנינו עוף שאין אנו מכירים אותו כלל, לא שייך בו מנהגי מדינה. ואם עד אחד מעיד עליו שהוא מקובל מפי נאמן שעוף זה



טהור, הוא נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין".

**והוסיף** המהרי"ל (סימן צה) כי בעניינים אלו מסתמכים רק על אדם גדול "בר סמכא" המדייק בעדותו, והיות ואדם כזה אינו בנמצא כיום, אי אפשר להסתמך על עדויות בענייני מסורת באכילת עופות: "הבא להעיד מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירים אותו, יצטרך שיהיה בר סמכא, ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג פשוט שם לאוכלו, או שמקובל מפי אדם גדול, דכדאי לסמוך על עדותו דוודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסהיד עליה [שהעיד באופן מדויק ואף העידו עליו שהוא אדם נאמן], אבל איניש דעלמא או דאסהיד שראה או שמע מאיניש דעלמא, אהא לא סמכינן, דילמא לא דייק שפיר. ובשינוי מועט מתהפך הענין ועביד דטעי, וזה אינו נמצא האידנא כלל".

**וכן** נקט להלכה רבי יהונתן אייבשיץ (כרהי י"ד סי' פב ס"ק א) "שורת הדין, אם עד אחד אומר שמקובל מפי נאמן שעוף הזה טהור הוא נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין. רק עכשיו לגרעון הדורות, בעוונותינו הרבים אין לסמוך רק על אדם מוחזק בכשרות ובר דעה שלימה, ששמועתו מכוונת ואומר מפי תלמידי חכמים, בקי בדברים ובקי בהן ובשמותיהן. ולכן מאד צריך עיון חדש בזמנינו מסורת חדשה של עופות, לא שערום אבותינו".

**ולאור** כל זאת כתב החכמת אדם (שם) "בזמן הזה אין לסמוך כלל על שום אדם, ואסור לאכול רק מה שהוא

פשוט וידוע שהוא טהור". והוסיף: "ונראה לי פשוט, דאפילו ידענן בודאי שאוכלים אותו במקום אחד, צריך שיהא ידוע שאותו מקום אוכלים על פי תלמידי חכמים וותיקין. מה שאין כן מקום חדש שנתישב בקרוב ואינם מצויים שם חכמים שראוי לסמוך עליהם, ודאי דאין עדותם כלום, דאולי הוא טעות בידם".

- ד -

**בנוסף** על האמור, כאשר מסתמכים על מסורת שאוכלים מין עוף במקום אחר, חייבים לקבל עדות מפיהם של עדים שראו בעצמם את העוף שנאכל במקום אחר ורואים את אותו העוף במקום זה, כפי שחידש בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן לד) "מכל מקום הא על השם לבד ודאי אין לסמוך, דאולי יש דומים לו שנקראו גם כן בשם זה, וגם יש שינוי בהשמות בין המדינות. אלא צריך דווקא שהמעידים יראו ויכירו בטביעות עין שעוף זה הוא שאוכלים אותו במדינה ההיא, ויהיו אנשים מדקדקים, שלא יאמרו בדדמי". דהיינו העדים חייבים לדקדק ולהעיד על העוף מתוך ידיעה ברורה שעוף זה נאכל במקום אחר, ואין די באמירה מסופקת שהעוף דומה לעוף שנאכל, או שעוף בשם זהה נאכל במקום אחר.

**וכפי** שסיכם באנציקלופדיה לכשרות המזון (עמ' צה) "וכל עוף שמסופקים בדבר זהותו וכשרותו על אף ששמו זהה לשם של עוף טהור אין לסמוך על כך, היות ושמות בעלי חיים משתנים בהתאם

למקום ולזמן. ואף באותה לשון משתנים השמות מזמן לזמן, ולא תמיד השמות המובאים בספרים הם אותם השמות בהם נקראים העופות היום, וכן אין לסמוך על השמות המדעיים הניתנים לעופות שהגדרת סוגי העופות כאמור בדברי חז"ל אינה זהה בהכרח להגדרה במדע".

- ה -

### הפתמכות על עדות בכתב וציורים

**זאת ועוד,** האדמו"ר ממונקאטש כתב בספרו דרכי תשובה (יו"ד סי' פב ס"ק לד) בנדון כשרות תרנגול ההודו [יבואר להלן בפרק ב בהרחבה] כי לא ניתן להסתמך על עדויות בכתב להתיר אכילת עופות: "ויצא בדפוס בזמן ההוא קונטרס מהג"ר מיאס, הנקוב בשם עוף טהור, והביא ממה שהשיג מכתבים מאיזה רבנים גדולים מעיה"ק ירושלים, כי העופות הנמצאים שם בארץ הקודש דומים בתארום ובצלמם כדמות העופות הללו, ואוכלים אותם שם בלי שום שאלה כלל. והביא גם כן ב' קונטרסיין מהרב ר' שמואל העליר מצפת, דבתחילה העיד לומר שאינו דומה עופות הללו להני עופות דארץ ישראל, ואחר כך הדפיס להיתרן וחזר מעדותו הנ"ל, והעיד אחר כך שהם דומים ממש להני דארץ ישראל.

והאריך וכתב דעל עדותו של הר"ש העליר אין לסמוך כלל לא לאיסור ולא להיתר, כיון דמדין תורה אין מקבלים עדות רק מפיהם ולא מפי כתבם, רק בדיני ממונות אמרו חז"ל לסמוך על עדותו משום נעילת דלת בפני לוה, ובדיני איסור והיתר דדמיא לדיני נפשות בוודאי לא מהני עדות בכתב וצריך להעיד בפיהם דווקא".

**לאור** האמור, דן הרב נפתלי יחיאל וינברג (קובץ ישורון, חלק יד עמ' תתק"ח) האם לדעת הדרכי תשובה והאגרות משה ניתן להתיר אכילת עופות על סמך ציורים או תמונות: "בשנת תקצ"ב נדפס בליוורנו איטליה ע"י הרב יצחק ב"ר מאיר הכהן ספר זבחי כהן על שחיטה בדיקה וניקור, ובתוך הספר הדפיס ציורים ושמות של שלשים עופות מהמפורסמים שמופיעים שם, הם תור שליו פסיון אדום חזה טווס שחרור ועוד, וכותב שיש לעופות אלו מסורת כשרות רצופה באיטליה. ויש לעיין מה דעת הדרכי תשובה והאגרות משה בכגון דא. ובאמת מצאנו שהחיד"א בספרו מחזיק ברכה, וכן הכף החיים והזבחי צדק כתבו בספריהם שמות של עופות המוחזקים ככשרים. ויתכן שכתבו כן משום שרצו להעיד על מסורת כשרות, ואולי חולקים על הדרכי תשובה והאגרות משה".

**העולה מן הדברים:** בתורה לא נאמרו סימני טהרה לעופות, אולם חכמים קבעו ג' סימנים לכשרות העוף: אצבע יתירה, זפק, וקורקבנו נקלף. ולדעת מרן המחבר, יש אפשרות להתיר ולאכול עופות גם ללא מסורת, על סמך צורת החרטום וכף הרגל. אולם הרמ"א חלק עליו, וכתב שלעולם אין לקבוע את כשרות העוף ללא מסורת. ונתבאר בדברי החכמת אדם, כי בעדות על מסורת אכילת עופות ניתן להסתמך רק

על אדם גדול "בר סמכא" המדייק בעדותו. ובשל כך כתב: בזמן הזה אין לסמוך כלל על שום אדם, ואסור לאכול רק מה שהוא פשוט וידוע שהוא טהור".

עוד נתבאר כי בעדות על מסורת אכילת העופות, חייבים העדים לדקדק ולהעיד על העוף מתוך ידיעה ברורה שעוף זה נאכל במקום אחר, ואין די באמירה מסופקת שהעוף דומה לעוף שנאכל, או שעוף בשם זהה נאכל במקום אחר. וכמו כן, לא ניתן להסתמך על עדות בכתב.

ממוצא הדברים נבוא לפולמוס הגדול שהתעורר בין פוסקי ההלכה לפני כשלוש מאות שנה, כאשר הובא לאירופה 'תרנגול ההודו' מארה"ב, ונחלקו הדעות האם מותר לאוכלו.

### פרק ב: תרנגול הודו

'תרנגול הודו' הוא עוף שמוצאו ממרכז יבשת אמריקה, ונקרא 'הודו' כי כאשר קולומבוס גילה את יבשת אמריקה, סבר בהתחלה [בטעות] שיבשת זו היא הודו. על פי הידוע, בשנת 1519 עם כיבושה של מקסיקו בידי הכובש הספרדי קורטז, הביאו הספנים הספרדים את תרנגול ההודו לספרד, ולאחר מכן בשנת 1524 לאנגליה, ומאז התרבה והופץ באירופה ובשאר חלקי העולם.

'תרנגול הודו' שונה מהתרנגול הרגיל: ראשית כל, תרנגול הודו גדול יותר משאר התרנגולים. שנית, לתרנגול הודו יש נוצות ברגלים, שלא כתרגולים הרגילים. מלבד זאת, תרנגול הודו משונה משאר התרנגולים באורך צווארו, בקולו המשונה והעב. כמו כן כרבולתו של תרנגול הודו שונה מכרבולתם של התרנגולים הרגילים.

לפיכך, כאשר "התגלה" תרנגול ההודו באירופה, בהיותו שונה מהתרנגולים המוכרים, וכן לא היתה מסורת ברורה על אכילתו, דנו הפוסקים האם מותר לאוכלו.

- ו -

### דעת האוסרים

**הדרכי תשובה** (יו"ד סי' פב אות כו) הביא את דברי השואל ומשיב (מהדורה חמישאה

ח"א סימן סט) שכתב: "דאם נחליט כדברי הרמ"א דאפילו יש לו הג' סימנים אסור לו לאוכלו אלא אם כן יש לו מסורת, איך אוכלים עוף האינדיק [תרנגול הודו] שבא

מאמריקה, שבודאי לא היה שם מסורות, ומכל מקום אוכלים אותו בכל המדינות שישראל דרים שם. ובעל כרחך שהדור שלפניו לא פסקו כן, וסמכו על סימנים גם בלא מסורת. ולפי זה עתה שקבלנו עלינו חומרות הרמ"א, אין לנו היתר לאוכלו".

**הגר"ש** קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת תליתיא סימן קנ) יצא גם הוא בחריפות כנגד האוכלים את תרנגול ההודו: "אני הגבר

ראה עני בשבט עברתו ח"ו, אשר הצליח מעשי שטן והתחיל מכשול חדש לבית ישראל, בהבאת העופות החדשים ממדינת אמעריקא, אשר לא שערום אבותינו חדשים מקרוב באו. והנה על עוונות הראשונים מצטערים, ועכשיו מתחיל השטן להביא עלינו ח"ו חדשים להדאיב לבנו. והנה זה כשני שנים אשר התחיל הדבר הרע הזה, ונשאלתי עליהם והשבתי לאיסור. לכך הנני להודיע שהעופות הבאים מאמעריקא המה אסורים, המה וביצייהם ותולדותיהם בהם, והיזהרו מהם כנזהר מנבלות וטרפות, ויהיה אחד נזהר מלאכול מכליו אם יהיה איזה חשד עליו שאוכל מעופות. לא כן העופות הללו שאין להם חזקת היתר הוי תרי ספקא דאורייתא ולחומרא, ובפרט לדידן דשום סימן לא מהני רק מה דהוי לנו מסורת, והרי סימנים מובהקים ודאי הוי מן התורה, ומ"מ לא סמכין עליהו רק על המסורת, פשיטא דבאין מסורת ודאי אסורים".

**והאדמו"ר** מקאמרנא כתב בספרו היכל ברכה (פרשת דברים) שעל עופות אלו אין שום מסורת "והם כשאר שרץ טמא".

**ובקובץ מנהגים והליכות המכתב סופר** (עמ' רכט) מובאת עדותו של רבי שמעון סופר, בנו של החתם סופר: "הנה זה ארבע שנים אשר באתי הנה עיר קראקא, ראיתי עופות תרנגולים החדשים מקרוב באו מאי קאכין אשר בקצה ארץ הודו נאכלים פה בלי מיחוש כלל לבעלי נפש החסידים ואנשי מעשה. וידעתי כי בארץ מולדתי מדינת הגר החרדים היו מושכים

ידיהם מהם, ואחריהם נמשכתי גם אני ובני ביתי לבלתי אכלם".

**וכפי** שהזכרתי בתחילת הדברים, גם רבי יעקב קמינצקי, נמנע מאכילת תרנגול הודו, וכפי שמוכא בקובץ ישורון (בהמשך דבריו המובאים לעיל) "מפי מו"ר הג"ר שמואל קמינצקי ראש ישיבת פילדלפיה שמעתי, שאביו מרן הג"ר יעקב קמינצקי זצ"ל החמיר שלא לאכול מהם. והסביר שקודם שהתחתן אכל, אולם כשהתחתן עם הרבנית שהיתה בת הגאון ר' דוד צבי העליר משגיח בישיבת סלבודקה, הפסיק לאכול מהם, משום שהרבנית באה מהעיירה שאוועל בליטא שהחמירו שם ולא אכלו אותם. גם הר"ר שמואל שליט"א קיבל החומרה על עצמו ואינו אוכל מהם. אמנם משום שלא נמנע בתור קבלה או מנהג רק בתור חומרא, כל משפחתו אכן אוכלים תרנגול הודו".

- ז -

#### מסורת באכילת תרנגול הודו

**במציאות**, רוב רובם של הקהילות והעדות אוכלים תרנגול הודו, וחובה לבאר איפוא, מדוע מותר לאוכלו ללא מסורת על כשרותו.

**ואמנם** האדמו"ר מצאנז הביא בשו"ת דברי חיים (סימן ח) עדויות כי תרנגול הודו היה נאכל בארץ ישראל: "בתחילה כאשר נתפשטו כאן העופות החדשים ושאלו אותי אם לאוכלם, ואמרתי שאין לזוז מדברי הרמ"א (י"ד סי' פב סע' ג)

ולא להתיר בסימנים רק על פי מסורה, אם כי נמצא אתי דרכים ופולפולים להתיר גם כן ע"י סימנים, לא הואלתי לסמוך עלי רק לילך על פי מסורה. ודרשתי וחקרתי היטב, עד שהעידו בפני ת"ח גדולים ויראי השם הניכרים לנו, כי כמות התרנגולים הנמצאים בגלילותינו אוכלים אותם בארץ הקדושה מימים קדמונים על פי מסורה שבידיהם, ואפשר עוד מימי התנאים, והמה נקראים שם קובריצר הינער. וביחוד שמעתי שגם למדינה הזאת הובאו מאי קובריץ אשר הביאו אותם השרים, והיו אז מעט, ובמשך הזמן נתרבו כמה. וכמה תלמידי חכמים ויראי השם שהיו אצלי מארץ הקדושה ושאלתי אותם, ואמרו כולם בפה אחד שאוכלים אותם בארץ הקדושה. ועל פי מסורה הזאת התרתי אותם, ולא חזרתי מדברי עד עתה, ויאכלו ענוים וישבעו".

**יתכן** וכוונת הדברי חיים בדבריו שתרנגול הודו היה נאכל כבר בזמן התנאים, לדברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה) "לוי אמר מרחיקים מצואת חזיר ארבע אמות [כדי לקרוא קריאת שמע] ומצואת התרנגולין ארבע אמות, ר' יוסי בר אבון בשם ר' חונא ובלבד באדומים". וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' עט סע' ה) "בירושלמי אוסר לקרות כנגד מי רגלי חמור הבא מן הדרך, וכנגד צואת תרנגולים אדומה". וה"תרנגולים האדומים" הם תרנגולי הודו, כפירושו של הרשב"א המובא בדברי המג"א (ס"ק יד) "מלשונו משמע שרצונו לומר הצואה אדומה כמו שכתבו תלמידי רבנו יונה. והרשב"א פירש שהתרנגולים אדומים הוא

מה שקורין ענגלי"ש הא"ן בלשון אשכנז". נמצא איפוא, כי תרנגול הודו נאכל בארץ ישראל מקדמת דנא, ולדעת הדברי חיים יש מסורת ברורה לכך עד ימינו.

**גם** בשו"ת שואל ומשיב (תליתאי ח"א סימן קמט) הזכיר את מסורת אכילת תרנגול הודו בארץ ישראל: "והנה בשנת כת"ר נשאלתי על זה והשבתי להתיר, ואשתקד נתעורר הרעש שנית בזה והיגעני חבילות חבילות מכתבים בזה שגם במלאדוויא וואלאכייא וטורקיא וארץ רוסיה ובלונדון, אוכלים אותם בלי פקפוק, וכן העידו שהרב הגאון החסיד משיפטווקע אכל אותם בארץ הקודש".

**ובאמור** לעיל [אות ה] הדרכי תשובה הזכיר "קונטרס מהג"ר מיאס הנקוב בשם עוף טהור, והביא ממה שהשיג מכתבים מאיזה רבנים גדולים מעיה"ק ירושלים, כי העופות נמצאים שם בארץ הקודש דומים בתארם ובצלמם כדמות העופות הללו, ואוכלים אותם שם בלי שום שאלה כלל". והביא בשם שו"ת מי באר (סימן יט) שכתב: "וכבר ידוע בעוף אינדיק שהיה מסורה ברורה מאנשי אינדא [הודו], קבלה עד משה רבינו שהוא עוף טהור. אלא שהיה מחלוקת אם לסמוך על אנשי אינדא, ובזה נחלקו חכמי הדור עד שעמד הריב"ש והכריע כחכמי המתירים, ואמר שיש לסמוך על אנשי אינדא, כי יש שם יראים ושלמים, כל אנשי אינדא נזהרים ממאכלות אסורות". [בקובץ אור ישראל (גליין לו עמ' רנא) הובא בשם רבי יצחק יהודה

יחיאל מקמארנא, ש"הריב"ש" הוא רבי ישראל בעל שם טוב].

- ח -

**מלכד** המבואר לעיל, מצאנו בדברי הפוסקים טעמים נוספים להתיר אכילת תרנגול הודו, גם ללא מסורת על כשרותו.

**הדרכי** תשובה (י"ד סי' פב ס"ק לד) כתב בשם שו"ת ערוגת הבושם: "מה שכתב הרמ"א שאין לסמוך על סימן טהרה ובעינין מסורת, זה דווקא בעוף שאין ידוע בבירור ויש בו מקום להסתפק שמא הוא דורס. אבל בעוף שאנו מכירים בו טובא והוא שכיח ומתגדל בביתנו לאלפים ורבבות, ואנו רואים מכמה שנים שאינם דורסים, אין צריך מסורות כלל".

**ומבואר** בדבריו, שגם לדעת הרמ"א, הצורך במסורת להתיר אכילת עופות, נועד להכריע ספק האם העוף דורס, או לא. אך אם ברור למעלה מכל ספק שהעוף אינו דורס, אין צורך ל"מסורת" כדי להתיר את אכילתו. ומשום כך אין צורך ב"מסורת" להתיר אכילת תרנגולי הודו, כי כבר הוכח מעל לכל ספק שאינם דורסים במשך מאות השנים שהם מצויים בכל רחבי העולם.

**מעם** אחר כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן כב) בנדון אכילת אחד מסוגי האווזים: "אחר שכבר נהגו לאכלם, ומסתמא גם אז היה על פי הוראת חכם שנראה לו שהוא מין אווז הטהור והחזקו בזה להיתרא, אין לנו לאסרם ולהוציא לעז על אבותינו שאכלו עוף טמא ח"ו. והרי תרנגולתא דאגמא שאכלו [לעיל אות ב] מסתמא לא היה אפילו מסורה שהוא כשר, אלא שהיו מדומים שהוא מין תרנגול עד שראו טעותם. הא אי לא נודע שדורסים, לא מיחו בהם אחר שכבר יצאו בהיתר". לדעת הנצי"ב, גם עוף שאין עליו מסורת, ובשל כך אין להתיר את אכילתו מעיקר הדין, במידה ונוצרה מציאות שהוא "מוחזק" כעוף כשר ונאכל על ידי הציבור, אין לאסור את אכילתו ללא ראייה ברורה שעוף זה אינו כשר.

וזו הסיבה להתיר אכילת תרנגול הודו בזמנינו: "ותדע שהיתר העוף אינדיק [תרנגול הודו] שאנו אוכלים היו הרבה מערערים עליהם בשעה שהביאום מאינדיא, ולא היה מסורת על כשרותם, וגם עוד היום יש מחמירים ופורשים מהם. ומכל מקום כבר נהגו להיתר ואין פוצה פה, והוא משום שכבר הוחזקו להיתרא ואין ראייה לאסרם".

**לסיכום:** אף שחלק מהפוסקים וגדולי הדורות הקודמים החמירו על עצמם ונמנעו מאכילת תרנגול הודו, ויש מהם שאסרו את אכילתו, רוב מנין ובנין של הפוסקים התירו את אכילתו, כמבואר לעיל, וכמובא באגרות האדמו"ר מהר"ש מליובאוויטש (אגרות קדש, אגרת ו), וכן נהגו החזון איש והקהילות יעקב (ארחות רבינו ח"ג עמ' עב), ובפי שגם נפסק בילקוט יוסף (איסור והיתר סימן פב).

## פרק ג: שור הז'בו

במקומות אחדים, בעיקר בדרום אמריקה, מצויים שוורים מזן ז'בו (Zebu). לשוורים מזן זה יש אמנם את כל סימני הטהרה [מעלת גרה, מפרסת פרסה ושוסעת שסע], אך הם שונים במראיהם משאר השוורים הידועים כמין הבקר המותר באכילה. על גבם צומחת גבשושית לא גדולה, כעין "גיבנת", ועליה צומחות שערות.

בשנת תשס"ד, התברר שקיים חשש שבין השוורים הנשחטים בדרום אמריקה, תחת השגחת ועדי הכשרות המהודרים, יש גם שוורים מזן הז'בו, או מורכבים מזן זה. כתוצאה מכך התעורר פולמוס גדול בקרב פוסקי דורנו, האם מותר לאוכלם, היות ולא ברורה המסורת אודות אכילתם.

- ט -

## סימני כשרות בחיות

**כאמור** לעיל [אות א] סימני הטהרה בבהמות מפורשים בתורה: "וְכָל בְּהֵמָה מִפְּרִסְתָּ פְּרִסָּהּ וְשִׁסְעַתָּ שִׁסְעֶיהָ פְּרִסוֹת מַעַלְת גֵּרָה בְּבֵהֶמָה אֹתָהּ תֹאכְלוּ". ובמסכת חולין (נט, א) הוסיפו כי "חיה בכלל בהמה היא לסימנין", כפי שנפסק ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"א ה"ב) "סימני בהמה וחיה נתפרשו בתורה והם שני סימנין מפרסת פרסה ומעלת גרה עד שיהיו שניהם, וכל בהמה וחיה שהיא מעלת גרה אין לה שיניים בלחי העליון, וכל בהמה שהיא מעלת גרה הרי היא מפרסת פרסה, חוץ מן הגמל, וכל בהמה שהיא מפרסת פרסה היא מעלת גרה חוץ מן החזיר". וכדברי הטור (יו"ד סי' עט סע' א) "וחיה היא בכלל בהמה, שאינה ניתרת אלא באלו שני סימנים".

טעון כיסוי, והבהמה הטהורה חלבה בכרת ואין דמה טעון כסוי" (רמב"ם שם ה"ט). ולצורך זה קבעו חכמים סימנים בקרני הבהמות והחיות לזיהוי חיה טהורה, כמובא ברמב"ם שם: "וסימני חיה מפי השמועה הן, כל מין שהוא מפרסת פרסה ומעלת גרה ויש לו קרנים מפוצלות, כגון האיל הרי זה חיה טהורה בודאי, וכל שאין קרניו מפוצלות אם היו קרניו כרוכות כקרני השור וחרוקות כקרני העז ויהיה החרק מובלע בהן והדורות כקרני הצבי הרי זו חיה טהורה, ובלבד שיהיה בקרנים שלשה סימנין אלו כרוכות, חרוקות, והדורות".

**סימנים** אלו נקבעו להלכה בשו"ע (יו"ד סי' פ סע' א).

- י -

## "מסורת" באכילת בהמות וחיות

**הש"ך** (שם ס"ק א) כתב על דברי השו"ע שהביא את ג' הסימנים שנתנו

**אולם** יש הבדל בין בהמה טהורה לחיה טהורה "שהחיה חלבה מותר ודמה

חכמים לחיה: "עיינ פירוש של דברים אלו בבית יוסף, ולפי שאין לנו עתה אלא מה שקיבלנו במסורת, וכדלקמן סימן פ"ב גבי סימני העוף, קיצרתי".

**ומבואר** בדבריו המחודשים שגם בזיהוי החיות והבהמות הטהורות דרושה "מסורת", כשם שנפסק לגבי עופות. אולם נחלקו האחרונים בהבנת דברי הש"ך, האם ה"מסורת" נצרכת לעצם הכשרת אכילת הבהמות והעופות, דהיינו שגם אם נמצאו בהם סימני הכשרות, אין די בכך, כדין העופות כמבואר לעיל, שיש צורך גם במסורת. או שנאמר שאם נמצאו סימני הכשרות, אז הבהמה ודאי מותרת באכילה, וה"מסורת" דרושה רק להבחנה האם זו חיה או בהמה.

**הפרי מגדים** (שפתי דעת ס"ק א) נקט שה"מסורת" דרושה רק להבחנה האם זו בהמה שחלבה אסור באכילה או חיה שחלבה מותר [כי התורה אסרה רק חלב בהמה טהורה הראוי להקריבה], כדבריו: "כיון שרבו הפירושים אין לאכול החלב אלא במסורת, דאין אנו בקיאים במובלע חרקייהו ושאר הסימנים". אך לעצם אכילת בהמות וחיות שנמצאו בהם כל סימני הטהרה, אין כל צורך ב"מסורת".

**אולם** החכמת אדם (כלל לו סע' א) למד בדברי הש"ך "ולפי שאין אנו אוכלים אלא מה שקיבלנו במסורת מאבותינו (כדלקמן סע' ו), ואם כן אסור לנו לאכול מן החיות, רק הצבי שניכר לנו. ולכן לא העתקתי הסימנים, והרוצה לידע

ימצא בשולחן ערוך סימן ע"ט וסימן פ". ונמצא בדבריו כי לא ניתן לאכול בהמות וחיות שאין לנו "מסורת" ברורה על אכילתם, ואפילו אם נמצא בהם סימני טהרה.

**וכדעתו** פסק לדינא החזון איש (י"ד סימן יא ס"ק ד) "אחרי שידוע כמה שהחמירו רבותינו הראשונים והאחרונים שלא לפרוץ גדר שגדרו הראשונים, אין לנו לנטות מדברי הגאון חכמת אדם שקבע בספרו שמנהגו שלא לאכול בהמה וחיות אלא במסורת, וכפי פשטן של דברי הש"ך סי' פ' סק"א, ודלא כהפרי מגדים". והוסיף: "ואף לפי דברי הפרי מגדים, לדין אסור משום מנהג שקבע בחכמת אדם, וספרו התפשט בדורו בכל ארץ ליטא. אבל העיקר שדברי הש"ך הם כפירוש החכמת אדם, ואין לפרוץ גדר במנהגן של ישראל ואין לנו שום הכרח לזה, ודי לנו בבקר ובצאן שבמסורת".

**ובהמשך** מובא מכתב נוסף מהחזון איש: "יסוד הדבר לקבוע כוונת הש"ך (י"ד סי' פ' סק"א), שכתב שאינו נכנס להאריך בפירוש סימני הקרניים שאמרו חכמים להכריע בין חיה לבהמה, לפי שאין לנו עתה אלא מה שקיבלנו במסורת, וכדלקמן ברמ"א סי' פ"ב גבי סימני העוף. רהיטת הדברים שמנהגינו שלא לאכול מין חדש על ידי סימנים כמו שכתב הרמ"א בעוף. וצריך לומר דהיה פשוט להם מנהג זה. והדור של הש"ך היה דור של חכמים גדולים, הבית דין של החלקת מחוקק והגאון ר' יהושע



השיל, ורבני הגלילות, וכל ישראל היו נשמעים להם, על פיהם יצאו ועל פיהם באו, והיה שימת לב על כל מנהג".

- יא -

#### כשרות פר הז'בו

**ע"י** סמך דברי החזון איש שהכריע כדעת החכמת אדם, להצריך "מסורת" כדי להתיר אכילת מינים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה, "גילה הגרי"ש אלישיב את דעתו שמן הראוי להימנע מאכילת זן זה", (הובא על ידי ידידי רבי אשר וייס, בספרו מנחת אשר על חומש ויקרא, פרשת שמייני; לעת עתה לא מצאתי תשובה כתובה מהגרי"ש בענין זה).

**או"ם** הראשון לציון, רבי שלמה עמאר, ערך בספרו שו"ת שמע שלמה (ח"ה סימן י) תשובה מקיפה בנדון כשרות פר הז'בו, ולאחר שהביא מדברי הפוסקים שהכריעו כדעת הפרי מגדים [שאין צורך ב"מסורת" כדי להתיר אכילת מינים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה], הלוא הם: רבי ישראל יהושע מקוטנא, בספרו יבין דעת (יו"ד סי' פ סק"א), והכף החיים (יו"ד סי' פ סק"ה), כתב: "והן היום, כ"א אדר תשס"ד, ביקרתי בבית הגאון המובהק מגדולי פוסקי הדור בעל שבט הלוי שליט"א, ודיברנו בענין בהמות אלו ואמרתי לו חלק מדברי הנזכרים בדרך קצרה, ואמר לי שהוא גם כן מתיר בהמות אלו, וכבר כתב תשובה על זה והיא ל"ו נדפסה בשו"ת שבט הלוי ח"י סימן קי"ד".

**ולא** עוד, אלא הוסיף, שגם לשיטת החזון איש שהחמיר להצריך "מסורת" באכילת מין חדש של בהמות, לא היה אוסר את פר הז'בו, שאינו "מין חדש" וגם יש מסורת על אכילתו: "ולענ"ד גם למי שמחמיר להצריך מסורת יודה בנדון דידן שאין צריך מסורת כלל. הלא אמרו אלא בדברים חדשים מקרוב באו ולא ידעום מקודם, בזה הוא דאמרו דאע"פ שיש להם סימנים, לא די בכך וצריך מסורת. למשל, בתרנגול הודו, דהיה על זה רעש גדול בהרבה מקומות שלא הכירום. ומלבד שבעוף צריך מסורת מדינא דגמרא, הנה זה מין חדש שאינו לא מן התרנגולים ולא מן היונים ולא משאר העופות שרגילים לאוכלם, ובזה צריך מסורת. אבל בזה [פר הז'בו] שהתברר באר היטב שהוא מהפרות הרגילות בלא שום חילוק, ואינו מין חדש, בזה גם המחמירים יודו שאין צריך במסורת כלל. שהרי העובדא המפורסמת היום שהם פרים ורבים עם העגלים והפרות הרגילים מוכיחה כמאה עדים שהם פרות רגילות, וכמו שיש כמה סוגים פרה הולנדית ואוסטרלית וערבית ועוד, הכי נמי יש פרה הודית הנקראת ז'בו, ואין שום הבדל, ואין צריך בזה לשום מסורת כלל ועיקר.

**ועוד**, גם אם יש צורך במסורת, הרי יש להם מסורת שבמקומות שהם היו שם אכלו אותם עם ישראל אשר שם. וכמו בהודו ואגפיה, וכן בברזיל, שכמעט שאין שם בהמות אחרות רק מהמין הזה, וגם בארגנטינה ואורוגוואי יש הרבה

- יב -

**ובאשר** לדברי החזון איש שהכריע כדעת החכמת אדם, כתב הרב ואזנר בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן קיד), במענה להתיר אכילת "בהמה טהורה, והיא ככל הנראה ממשפחת הבופל, נקרא בלשון שלכם (ביסאן) ושכיח טובא במדינתם אמריקה", כי מדברי החזון איש "דיש הנהגה בארץ ליטא [להצריך "מסורת" כדי להתיר אכילת מינים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה] מזמן הגדולים בדור החלקת מחוקק ועמו גאוני ראשי ישראל", יוצאים חומרא וקולא: "מצד אחד הוא גורם חומרא, דאולי ראו להחמיר בכזאת שלא לחדש מינים בלי מסורת אף שאינו דומה כלל לעופות. אבל לאידך גיסא הוא גורם קולא, דגם לדעת החזון איש היה זה רק בארץ ליטא. ואף שדברי הש"ך מקובלים לדורות עולם בכל העולם, מכל מקום עדות הפמ"ג ואלו הגאונים שנהרו אחריו, כמאה עדים שאין מסורה כזאת עכ"פ במדינתנו, ואוכלים מה שברור טהור, ושתיקת הרמ"א בסי' פ' על דברי השו"ע ס"א כסימן מובהק דלא היה מסורה עכ"פ במדינתו".

**כלומר**, לדעת הרב ואזנר, החזון איש שחשש לדעת החכמת אדם להצריך "מסורת" כדי להתיר אכילת מינים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה, אמר את דבריו רק במקומות שהפוסקים קיבלו על עצמם הכרעה זו, והיינו במדינת ליטא. וממילא, במקומות

מהסוג הזה, ואוכלים אותם בלי פקפוק. וגם לארץ ישראל שחטו מהם, והעידו ראשי צוותות השוחטים הותיקים שכבר לפני קרוב לארבעים שנה שחטו מהם בחבש וביאו הבשר ארצה". ובסיום דבריו מציין הרב עמאר: "וגם בשיחה עם מרן מופת הדור רבינו עובדיה יוסף פשיטא ליה להתיר".

**בהקשר** ל"מסורת" בארץ ישראל על אכילת הז'בו, מעניינים דברי הרב ישראל מאיר לוינגר, אב"ד באזל, מהמומחים הגדולים ביותר בעולם בתחום כשרות בעלי החיים, הכותב בספרו מאור לכשרות (כרך א' חלק ה, עמ' 137) "בזמן מלחמת השחרור, מספר הרב וינגוט, שאביו היה השוחט במטולה, הרב מיכאל דב וינגוט, הביאו בהמות שחורות גדולות מסוריה. לבהמות אלו היתה דבשת, וטענו שהיא נוצרה מהעול שהושם על הצוואר בשעת העבודה. בהמות אלו נשחטו בגליל. כבר בריצפת פסיפס שנתגלתה בחפירות בית הכנסת בבית אלפא, מוצאים בקר עם דבשת, וישנה הדגשה על הדבשת הדומה למיני הז'בו. מכאן שלפני יותר מאלף שנים, הכירו כאן [בארץ ישראל] את הבהמה הזו. קוריוז מעניין נגלה לי, בשעת ביקור בשנת תשס"ד בישיבת לומז'ה בפתח תקוה, שסיום בנייתה היה בשנת תרפ"ט, ראיתי את גלגל המזלות, המצוייר בכיפת האולם. במזל שור מצוייר שהדבשת של הז'בו נראית בו בצורה בולטת ביותר. ברור שכבר בשנה זו, הכירו בארץ פר עם דבשת גדולה".

אחרים, אפשר להקל להתיר אכילת מינים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה, גם ללא מסורת: "ובכזה פשוט דהוודאי של שאר מדינות להקל [באכילת מיני בהמה גם ללא "מסורת"] מכריע נגד ספק של ארץ ליטא, דחזרין לגוף דין תורה שאין מקום כלל להחמיר בבהמות וחיות טהורות שסימניהם בדוקים וברורים גם בזמן הזה. וכיון שכן, דבריהם עכ"פ ברורים לארץ אמריקה, שיש בנוסף להנ"ל עוד סמיכת דעת שאין צריך כלל מסורה, כיון שקרוב שבהמה הנ"ל בכלל הבופל המותר מדורות עולם".

**ומפיים** הרב ואזנר: "ומה שנוגע לארץ ישראל אתרא דמרן החזון איש זי"ע, אין עסקינן עכשיו בזה".

**אמנם** רבי אשר וייס, כתב כי גם בארץ ישראל, הוראת הגרי"ש אלישיב להימנע מאכילת בשר הז'בו "ניתנה ליוצאי ישיבות ליטא, שקיבלו על עצמן הוראת החכמת אדם כמו שכתב החזון איש שם. אבל חסידים ויוצאי פולין, גליציה והונגריה, שדברי הפמ"ג הם עטרה לראשם, יש להם לסמוך עליו להקל בנדון דידן. ושמעתי מאיש נאמן ת"ח מופלג, שאכן כך יצא מלפני מרן הגריש"א, ותו לא מידי".

**העולה מן הדברים:** נחלקו הפוסקים, האם יש צורך ב"מסורת" כדי להתיר אכילת מינים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה. לדעת הפרי מגדים, ה"מסורת" דרושה רק להבחנה האם זו בהמה שמותר לאכול את חלבה או חיה שחלבה אסור, אך לעצם אכילת בהמות וחיות שנמצאו בהם כל סימני הטהרה, אין כל צורך ב"מסורת". ואילו לדעת החכמת אדם לא ניתן לאכול בהמות וחיות שאין לנו "מסורת" ברורה על אכילתם, ואפילו אם נמצא בהם סימני טהרה.

ולמעשה, קבע החזון איש, כי בליטא קיבלו על עצמם להכריע כדעת החכמת אדם "ואין לפרוץ גדר במנהגן של ישראל ואין לנו שום הכרח לזה, ודי לנו בבקר ובצאן שבמסורת". ומכלל לאו אתה שומע הן, כי במקומות אחרים שלא קיבלו על עצמם את הכרעת החכמת אדם, אפשר לסמוך על דעת הפרי מגדים להתיר אכילת בהמות שנמצאו בהם סימני טהרה, גם ללא "מסורת" מקובלת על אכילתם.

ובנדון אכילת פר הז'בו, נקטו רוב פוסקי דורנו [הגר"ש ואזנר, הגר"ע יוסף, הגר"ש עמר והגר"א וייס] להתיר את אכילתו, על סמך דברי הפמ"ג הנ"ל, בצירוף עדויות על "מסורת" ברורה באכילתו, ובפרט בארץ ישראל, מקדמת דנא.

### פרק ד: מסורת באכילת דגים

ממוצא הדברים נבוא לדון בשאלה שפתחנו בה, האם מותר לאכול מין חדש של דג, שהחומר הגנטי שלו נלקח מדג לא כשר, אך בצורתו החיצונית הוא דומה לדג סלומון, ויש לו סנפיר וקשקשת.

- יג -

**והנה** בראש ובראשונה, יש לדון בסימני הכשרות של בעלי החיים, האם יש משקל בהלכות כשרות לחומר הגנטי.

**ובפשטות**, מסתבר כי הקובע בהלכות כשרות הוא הצורה החיצונית והפנימית של בעלי החיים, והימצאות או העדר סימני הטהרה במבנה גופם. ולכן אם לדג יש את סימני הטהרה המפורשים בתורה – סנפיר וקשקשת, אין זה משנה כלל ועיקר, אם החומר הגנטי שלו נלקח מדג טמא.

**אולם** עדיין יש לדון, האם לדעת החזון איש, שהכריע כדעת החכמת אדם להצריך "מסורת" באכילת בהמות וחיות, יש גם צורך ב"מסורת" באכילת דגים, למרות שנמצאו בהם סימני הכשרות, וכאן למעשה אין כלל "מסורת" באכילת מין חדש של דג, שפותח על ידי מדענים.

★ ★ ★

**שיעור זה התפרסם בספר הזכרון 'כמטר לקחי', פרשת שמיני, ובעקבות הפרסום קיבלתי את המכתב הבא:**

שלום רב

לאיש העסקים ות"ח מכובד ר' צבי שליט"א

הנני להעיר הערה במאמר שנדפס בשמך בספר כמטר לקחי שמיני בענין הדג הנוצר במעבדה.

הנה הרי שורשו ועיקרו של הדג הרי נוצר מתא הנלקח מדג טמא, והרי אם כן היצירה הזאת הרי הוא בגדר יוצא מהטמא, דנוצר וגדל והתפתח משורש זר, והרי נפסק הלכה פשוטה במשנה ובגמ' בבכורות ו' ובשו"ע יו"ד סימן ע"ט דכל היוצא מהטמא טמא, הגם שהוא מין טהור ממש, ואם כן לא יעזור לנו כל סימני טהרה.

ביקר, שמשון גרוסמן  
ראש כולל בירושלים

**ואי** לכך נראה לענ"ד על פי המבואר לעיל בדברי הגר"ש ואזנר והגר"א וייס, כי גם לדעת החזון איש, אין צורך ב"מסורת" בכדי להתיר אכילת דגים שנמצאו בהם סנפיר וקשקשת. וזאת משום שהכרעת החזון איש יסודה בהנהגת הפוסקים בליטא שקיבלו על עצמם לגדור גדר כדעת החכמת אדם שלא לחדש אכילת מינים חדשים של בהמות ללא "מסורת". אך במקומות שלא נתקבלה הכרעה זו, מותר לאכול מינים וזנים חדשים של בהמות שיש בהם את סימני הטהרה, גם ללא מסורת.

**נמצא** איפוא, כי אפילו בליטא מעולם לא קיבלו על עצמם לגדור גדר שלא לאכול מיני דגים ללא "מסורת", ועל כן אין כל סיבה להצריך "מסורת" באכילת דגים, ומותר לאכול את המין החדש של הדג הדומה בצורתו לדג הסלומון.

## על מכתב זה הישבתני:

בס"ד, א' אייר תשע"ה

כבוד הרבני הנכבד, הרב שמשון גרופמן שליט"א

ראש כולל בירושלים

אחדשה"ט

במה שהעיר כבוד מעלתו, ששורשו ועיקרו של הדג נוצר מתא הנלקח מדג טמא, נמצא אפוא שיצירה זו היא בגדר "יוצא מהטמא", אכן במאמר זה אין התייחסות מפורטת לעניין זה. ומכל מקום כדרך תורתנו הק' לקצר במקום אחד ולהרחיב במקום אחר, מצ"ב מה שכתבתי בעניין זה באריכות רבה במאמר העומד להתפרסם אי"ה בקרוב בספר "רץ כצבי" בעניין "בשר משובט" [ראה לעיל בסימן הקודם], שהרחבנו בעניין זה של "היוצא מן הטמא טמא", עיין שם אלו מהסניפים המנויים שם נכונים בנדון דידן, ובצירוף עוד סניפים להקל כפי המבואר שם בהרחבה.

אסיים מעין הפתיחה, בהודאה ובברכה, שתזכו להרבין תורה ולהרבות כבוד שמים בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

## כעבור שנה, שבת וכתבתי:

בס"ד, י"ג סיון תשע"ו

כבוד הרבני הנכבד, הרב שמשון גרופמן שליט"א

ראש כולל בירושלים

אחדשה"ט

לפני למעלה משנה קבלתי מכתבכם בענין "מסורת בדגים", והנה בימים אלו עסקתי שוב באותו עניין, ומדי דברי בו אמרתי אשנה לחדד את שהתחדש לעניות דעתי בענין זה, לגבי בשר שנוצר בתנאי מעבדה מ'תא' שנלקח מבהמה האסורה באכילה, שאף אמנם שאינו בשר של 'נס', ברם ברור שלא נוכל להגדיר את ה"בשר" ככל "בשר" שנוצר בדרך שנבראים בה בעלי החיים בדרך הטבע, שהרי זו מציאות חדשה של "יצירה" הנעשית על ידי התערבות ידי אדם בדומה לבריאה ע"י ספר יצירה.

**כצבי**

**סימן ט**

**ר ין**

**רכב**

על דרך זו יש לומר גם לענין דג שנוצר מתא שנלקח מדג טמא, שנחשב ליצירה חדשה, וממילא שמא לא שייך לגביו הדין של כל היוצא מן הטמא טמא. ואינו דומה לנידון של דג שהוסיפו לו סימני טהרה, סנפיר וקשקשת, שהוא ודאי יוצא מן הטמא, או הטמא בעצמו. אשמח לשמוע חוות דעתו בזה.

**בברכה שתזכו להמשיך ולהפיץ מעיינותיכם חוצה, ובידידות**

**צבי רייזמן**

**לום אנג'לם**



## סימן י

## בישול בשר בחלב לצורך מחקר ולימוד

בנו של אחד מיידידי, החליט ללמוד בבית הספר המיוחד לאמנות הבישול בלאס וגאס. כאשר בירר את תכנית הלימוד, נודע לו כי במהלך הלימודים, ובפרט, במבחני הגמר לקראת קבלת התואר, ידרש לבשל בשר בחלב, שיועבר לטעימת בוחן נכרי.

כמו כן אחד מחברי השיעורים הקבועים בביתי, הוא חוקר במחלקה הביולוגית באחת האוניברסיטאות החשובות בלוס אנג'לס, ולאחרונה נצרך באחד ממחקריו לבשל בשר בחלב לצורך פיתוח תרופה נסיונית וחדשנית.

ושניהם ביחד וכל אחד לחוד, שואלים: האם מותר לבשל בשר בחלב לצורך מחקר מדעי או לצורך קבלת תעודת גמר במקצועות הבישול.

## - א -

תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע."

## מקור האיסור לבשל בשר בחלב

**הרשב"א** בספרו תורת הבית (הקצר בית ג שער ד דף פד ע"ב) פסק כשיטת דבי רבי ישמעאל: "בשר בחלב אסור מן התורה, שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, ונאמר בתורה שלשה פעמים. ומפי השמועה למדו שהאחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול". והוסיף הרשב"א: "ולמה הוציאו הכתוב בלשון בישול, לומר לך שלא כדרך בישול אינו אסור מן התורה אלא מדברי סופרים".

**מורן השולחן ערוך** (יו"ד סי' פו ס"א) העתיק להלכה את דברי הרשב"א: "כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים, אחד לאיסור בישול, ואחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה. והוציא אכילה בלשון

**בפוגיית** הגמרא במסכת חולין (קיד, א - קטו, ב) הובאו שש שיטות מהיכן נלמד איסור אכילת בשר בחלב, ובהן הלימוד של תנא דבי רבי ישמעאל "לא תבשל גדי בחלב אמו, ג' פעמים [דהיינו פסוק זה נאמר בתורה בשלוש מקומות: שמות כג, יט; שמות לד, כו; דברים יד, כא], אחד - לאיסור אכילה, ואחד - לאיסור הנאה, ואחד - לאיסור בישול". והלימוד של רב אשי, מניין לבשר בחלב שאסור באכילה, שנאמר (דברים יד, ג) לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא ככל תאכל. אין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, כדברי אבהו, דאמר רבי אבהו א"ר אלעזר, כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא

בישול, לומר שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול, אבל מדרבנן אסור בכל ענין.

**הרמב"ם** (הלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"א) כתב: "בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאוכלו מן התורה ואסור בהנאה, וקוברין אותו ואפרו אסור כאפר כל הנקברים. ומי שיבשל משניהם כזית כאחד, לוקה, שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו. וכן האוכל כזית משניהם מהבשר והחלב שנתבשלו כאחד לוקה, ואף על פי שלא בישל". והוסיף (שם הלכה ב) "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו". כלומר, למרות שלא נאמר בתורה בפירוש איסור על אכילת בשר בחלב, האיסור נלמד מכך שאסור לבשל בשר בחלב, ואם הבישול אסור ודאי שנכלל בזה איסור אכילה.

**ובפ"שמות** נראה מדבריו שלא פסק להלכה כדברי התנאים והאמוראים בסוגיא בחולין שהביאו מקורות לאיסור אכילת בשר בחלב, והרב המגיד (שם) ציין מקור לדבריו במדרש רבה (לפנינו לא נמצא). ואמנם כבר תמה הלחם משנה (שם) על הרמב"ם "איך שביק גמרא דידן ופסק כמדרש רבה". ויש לבאר מה שורש מחלוקת הרמב"ם והשו"ע בזה.

**עוד יש לעיין** במה שכתב הרמב"ם שאיסור בישול בשר בחלב הוא בשיעור "כזית", ובשלמא באיסור אכילה, כתב רבי עקיבא איגר (שו"ת כתבים סימן קנד) "דבכל התורה שיעורו בכזית, והטעם דסתם

אכילה בכזית", אך מניין שהדין כן גם בבישול, וצ"ע.

**כמו כן יש להבין** מדוע הזכיר הרמב"ם בתחילת הלכות מאכלות אסורות, בדיני איסור אכילת המאכלים האסורים את האיסור לבשל בשר בחלב, וצ"ע.

## - ב -

**איסור בישול בשר בחלב - איסור מצד עצמו או כדי שלא יבוא לאוכלו**

**ונראה** בביאור הדברים בהקדם בירור גדר איסור בישול בשר בחלב - האם זהו איסור מצד עצמו או שהאיסור הוא כדי שלא יבוא לאוכלו.

**בשאלה** זו התלבט הכסף משנה (הלכות טומאת מת שם) בבואו ליישב את דברי הרמב"ם שכתב בהלכות מאכלות אסורות שאיסור אכילת בשר בחלב נלמד מהאיסור לבשלו [לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול], ולכאורה זה סותר את הכלל ש"אין עונשין מן הדין", דהיינו אין מחייבים עונש מכח לימוד של "קל וחומר", ואם כן קשה היאך נלמד איסור אכילת בשר וחלב "קל וחומר" ממה שנאסר לבשלו.

**בתירוצו** הראשון כתב הכסף משנה: "בשר בחלב מכיון שאסר בישולו הווי בכלל לא תאכל כל תועבה, כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל". כלומר, הרמב"ם פסק כדברי רב אשי בסוגיא



בחולין [לעיל אות א] שאיסור אכילת בשר בחלב לא נלמד "קל וחומר" מאיסור בישול, אלא מפסוק אחר – "לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל", ולכן אין זה בגדר "עונשין מהדין".

**ועוד** תירץ הכסף משנה: "אי נמי, דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול". בתירוצו השני חידש הכסף משנה, כי מהות האיסור לבשל בשר בחלב היא כדי שלא יבוא לאוכלו. ופשטות ההבנה בדבריו היא, שאיסור אכילת בשר בחלב אינו איסור נוסף או אחר מאיסור בישול בשר בחלב, אלא חלק מאיסור אכילת בשר בחלב, שהתורה אסרה את הבישול כדי שלא יבוא לאכול. ולכן אין זה לימוד של "קל וחומר" בגדר "עונשין מהדין", אלא חלק מאיסור אכילה.

**וכתב** החתם סופר (חולין ק"ג, ב) "נמצא לפי הטעם השני, כל שאינו אסור באכילה מטעם אין איסור חל על איסור, גם על הבישול לא לקי, שהרי לא אסר הבישול אלא בשביל האכילה. משא"כ לפי טעם קמא, אסר האכילה בשביל התועבה דבישול, ואם כן אפילו אי אכילה לא חייל, מכל מקום אבישול לקי".

**נמצא** מבואר בדברי הכסף משנה, כי בתירוצו הראשון נקט שגדר איסור בישול בשר בחלב הוא איסור מצד עצמו, ואפילו באופן שאין איסור אכילה של בשר בחלב, עובר על איסור בישול, כי הבישול נאסר מצד עצמו. ובתירוץ השני נקט, שגדר איסור בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא

לאוכלו, ולפיכך כשאין איסור אכילה, גם הבישול לא נאסר.

- ג -

**על** תירוצו השני של הכסף משנה שבישול בשר בחלב נאסר כדי שלא יבוא לאוכלו תמהו האחרונים:

• **הרוגאצ'ובר** בשו"ת צפנת פענח (סי' קצח) מדברי הגמרא בחולין (ק"ג, א) "לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים, פרט לחיה ולעוף ובהמה טמאה". אין איסור לבשל בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, או להיפך. ופירש רש"י (שם ד"ה פרט) "אע"ג דחיה בכלל בהמה, אתא קרא יתירא ומפקיע – "גדי" ולא את הבהמה טמאה, אבל בהמה טהורה דלאו גדי, כגון פרה ורחל איתרבאי מקראי כדקתני בברייתא בגמרא". ותמה הרוגאצ'ובר: "ואי כדברי הכס"מ, למה לן גדי, הא בטמאה ליכא למיחש שיבוא לאכול, דהא בדיל מיניה". אם בישול בשר בחלב נאסר כדי שלא יבוא לאוכלו, לכאורה לא היה נצרך פסוק להתיר בישול בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, שהרי אין חשש שיבוא לאכול מה שבלאו הכי אסור באכילה.

• הגאון מטשעבין בשו"ת דובב מישרים (סימן ל) כתב: "בגוף דברי הכסף משנה צע"ק אם דרשינן טעמא דקרא (ע"י ב"מ קטו, ב). וגם צ"ע מש"ס חולין (ק"ג, ב) דמבשל חלב בחלב לוקה על בישולו ואינו לוקה על אכילתו, דאין איסור חל על איסור. ולפי דברי הכסף משנה הנ"ל, מאי טעמא לוקה

על בישולו, דהא איסור בישול הוא משום אכילה, וכיון דאינו לוקה על האכילה איך לוקה על הבישול, וכבר העיר בזה בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סימן קמ"ח. [הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, הקשה בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן עט) קושיא זו, על הכסף משנה מדברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"ו) "אבל המבשל בשר מתה או חלב בחלב, לוקה על בישולו משום בשר בחלב ואינו לוקה על אכילתו", ומפורש בדברי הרמב"ם שאיסור בישול לא תלוי באיסור אכילה].

**ביישוב** דברי הכסף משנה כתב הרב אליעזר יחזקאל גרוסמן (קובץ דרך כוכב מיעקב, חלק ג עמ' צו) על פי המבואר במסכת יבמות (לב, א) בדין "אין איסור חל על איסור", שאם האיסור הראשון פקע, חוזר האיסור השני וחל. ולפי זה יש לומר כי "באמת ס"ל להרמב"ם דאיסור בישול הוא מחשש אכילתו, והא דלוקה על בישול חלב בחלב [וכל דבר אחר של איסור בחלב] אע"פ שאין לוקין על אכילתו, יש כמה אופנים שכן ילקה על אכילתו משום בשר בחלב, והיינו אם בישלו וגמעו כשהוא חם עד שנכווה גרונו, או שעירב דברים מרים, דבכה"ג משום איסור חלב לא ילקה, דאינה אכילה דרך הנאה, מ"מ על איסור אכילת בשר בחלב בודאי ילקה, דבשר בחלב לוקה אף אם אינו דרך הנאה. נמצא, דבשעת בישול החלב בחלב שפיר יש כאן חשש משום אכילתו באופנים אלו, ולכן לוקה".

**בלומר**, הלימוד מהפסוק "גדי" למעט בהמה טמאה מאיסור בשר

בחלב, נועד לאופנים שאין איסור מצד אכילת בהמה טמאה [כגון, כשאינו אוכל בדרך הנאה], ואז חוזר למקומו איסור אכילה מדין בשר בחלב, ועל כן נצרך לאסור בזה גם את הבישול, כדי שלא יבוא לאוכלו ולעבור על איסור אכילה.

- ד -

**ונראה** לדייק כדברי הכסף משנה בתירוץ השני, שאיסור בישול תלוי באיסור אכילה, מדברי תרגום אונקלוס בכל שלושת המקומות בהם הוזכר בתורה הפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו" - "לא תיכלון בשר בחלב", וכתב הפרי חדש (יו"ד סי' פו ס"ק א) "ויש לתמוה על תרגום אונקלוס, דבכולהו לא תבשל תרגם לא תיכלון. ואולי סבור דבישול שאסר הכתוב היינו דווקא כשאכלו, ואפקיה קרא בלשון בישול, משום דלא אסיר באכילה אלא דרך בישול, וכתוב בתורה ג' פעמים לעבור עליו בג' לאוין, וצ"ע". וכן דייק בשו"ת בנין אב (ח"ד סי' מה) "מדברי התרגום מוכח שעיקר האיסור הוא לאכול בשר וחלב מבושל, שהרי כתב רק את איסור האכילה". ומשמע כי גדר איסור הבישול הוא בגלל האכילה, וכדברי הכסף משנה בתירוץ השני, שאיסור בישול תלוי באיסור אכילה, ולכן תרגם אונקלוס את איסור הבישול כחלק מאיסור האכילה.

**לעומת זאת**, בספר חרדים (מצות ל"ת פ"ה סימן מו) כתב: "שלא לבשל בשר בחלב אפילו אינו רוצה לאוכלו אלא להאכילו לנכרים או לדבר אחר, שנאמר לא

תְּבַשֵּׁל גְּדֵי בְּחֵלֶב אֱמוֹ". ומפורש בדבריו שגדר איסור בישול בשר בחלב הוא איסור מצד עצמו, ומשום כך אפילו באופן שאין איסור אכילה, עובר על איסור בישול.

- ה -

**ע"פ** פי האמור היה נראה לומר כי מחלוקת הרמב"ם והרשב"א מהיכן נלמד איסור בישול בשר בחלב, שורשה בהבנת גדר איסור בישול בשר בחלב, כפי שביאר בספר טל חיים (בשר בחלב סימן א) שהרמב"ם סבר שהאיסור הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, ולכן לא הביא להלכה את דברי תנא דבי ישמעאל שלמד את איסור אכילת בשר מכך שנאמר בתורה שלוש פעמים "לא תבשיל גְּדֵי בְּחֵלֶב אֱמוֹ", אלא למד את איסור האכילה "מפני שאסר הבישול", כי אם היה איסור עצמי על הבישול, לא היה מקום ללמוד קל וחומר מאיסור הבישול על איסור האכילה, דהיה אפשר להבין שאיסור הבישול הוא איסור עצמי, ויש לו חומרא שאינה נופלת בחשיבותה ובגנותה מהאכילה. ומזה שאפשר ללמוד בקל וחומר זה מזה, יש להסיק שהבישול אינו אלא היכי תמצוי להגיע למציאות של אכילת בשר בחלב שהתבשלו זה עם זה. ולכן מוצדק היה לומר שאם ההיכי תמצוי נאסר, ודאי שיש לאסור את עיקר האיסור שהוא התוצאה של המעשה".

**והרשב"א** שציין כמקור לאיסור בישול בשר בחלב את דברי תנא דבי רבי ישמעאל סבר "שהבישול הוא איסור

עצמי, שאינו מהווה רק היכי תמצוי לאכילה, ואולי הוא אף חמור מאיסור אכילה". וזו דרשת תנא דבי רבי ישמעאל שנאמר בתורה "לא תבשיל גְּדֵי בְּחֵלֶב אֱמוֹ", "ג' פעמים - אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול", לומר שכל אחד מהאיסורים הוא איסור בפני עצמו.

**או"ח** בשו"ת מנחת פרי (ח"א סימן נא) רצה לדייק מדברי תנא דבי רבי ישמעאל, שגדר איסור בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו "שהרי אמרו בגמרא איסור אכילה ברישא, אף שהפסוק הוא בלשון בישול, להורות דכל איסור בישול הוא משום איסור אכילה". והיינו שתנא דבי רבי ישמעאל הזכיר בדרשתו "אחד לאיסור אכילה", ולאחר מכן "אחד לאיסור בישול", ולכאורה מדוע לא הזכיר קודם כל את איסור בישול שנזכר במפורש בלשון הכתוב בתורה. ומוכח שרצה להשמיע כי איסור הבישול נובע מחמת איסור האכילה, ולכן הזכיר בתחילה את איסור האכילה.

**א"א** שיש להעיר על דיוק זה מדברי השולחן ערוך (יו"ד סי' פז ס"א) שהעתיק את דברי תנא דבי רבי ישמעאל להלכה, והזכיר בהתחלה את איסור הבישול: "כתוב בתורה לא תבשיל גְּדֵי בְּחֵלֶב אֱמוֹ ג' פעמים, אחד לאיסור בישול, ואחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה". ולפי זה יתכן שרצה השו"ע להשמיע, שאדרבה, איסור בישול הוא איסור בפני עצמו ולא כדי שלא יבוא לאוכלו, וצ"ע.

- 1 -

**על** פי הסבר זה בדעת הרמב"ם, מבואר המקור לדבריו שאיסור בישול בשר בחלב הוא בשיעור "כזית", כי מאחר וגדר איסור בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, הרי שמכיון ש"בכל התורה איסור אכילה שיעורו בכזית, דסתם אכילה בכזית" [דברי רעק"א המובאים לעיל אות א], גם הבישול אינו אסור אלא בשיעור "כזית".

**ומובן** מדוע הזכיר הרמב"ם בתחילת הלכות מאכלות אסורות, בדיני איסור אכילת המאכלים האסורים את האיסור לבשל בשר בחלב, שהרי איסור בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, ולכן הוזכר דין בזה בהלכות איסור אכילת בשר בחלב.

**והנה** כאשר הרמב"ם הזכיר את איסור בישול בשר בחלב בתוך דבריו בהלכות טומאת מת (פ"א ה"ב) כתב וזה לשונו: "אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה, ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו, כך שתק מטומאת משא במת לפי שטימא בפירוש אפילו טומאת אהלו כל שכן משאו". וידועים דברי המגיד משנה כי החידושים שנזכרו בדברי הרמב"ם בלשון "יראה לי" נאמרו מסברא שחידש הרמב"ם מדעתו [ראה בהלכות יבום (פ"ז ה"י), בהלכות עירובין (פ"ח ה"י), בהלכות שבת (פ"ז ה"ח) בהלכות אישות (פכ"ב ה"ט)]. ולפי

האמור לעיל מבואר היטב מדוע כתב הרמב"ם את המקור ללימוד איסור אכילת בשר בחלב בלשון "יראה לי", שהרי זהו חידוש שלמד הרמב"ם מהסברא שאיסור בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, ולכן שפיר נלמד שאם בתורה נתפרש איסור בישול בשר בחלב שאינו איסור בעצם אלא נובע מהאיסור לאוכלו, ודאי שעיקר האיסור שהוא התוצאה של המעשה - אכילת בשר בחלב, אסור".

- 2 -

**בישול בשר בחלב שאין חשש שיבוא לאוכלו**

**על** פי סברת הכסף משנה שבישול בשר בחלב נאסר מחשש שיבוא לאוכלו, יש לדון האם ניתן להתיר לבשל בשר בחלב כשאין חשש שיבוא לאוכלו:

• **שריפת בשר בחלב בפחי אשפה** - בספר אשרי האיש (יורה דעה פ"ה ע"ה ע"מ) הובא בשם הגרי"ש אלישיב: "במקומות בחוץ לארץ, שמסודר, שכל בנין שורף את האשפה שלו על ידי מתקן שבתוך האשפה, ששורף את הכל על ידי לחיצת כפתור, אסור ליהודי לבצע את השריפה, כיון שיש שם תערובת בשר בחלב".

**אכן**, לפי המבואר לעיל, נדון זה תלוי בשאלה מהו גדר איסור בישול בשר בחלב, כפי שביאר בספר טל חיים [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ד]: "במקרה שברור שהבישול לא יכול להביא בשום אופן לאכילה, וכגון שישורף את הבשר

ומסקנתו: "גדר האיסור של בישול בשר בחלב הוא איסור בפני עצמו, וכמדויק בלשון השו"ע סי' פ"ז. ואם כן יש לאסור לבשל בשר וחלב אף שזורק את המאכל מיד אחר הבישול". אמנם כפי שנתבאר לעיל, נראה כי לשיטת הרמב"ם שאיסור בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, אין איסור לבשל בשר בחלב המיועד לזריקה, מכיון שאין חשש שיבוא לאוכלו.

• **בישול בשר בחלב לצורך רפואה** – בתוספתא (חולין פ"ח) מובא: "בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור ברפואה ובהנאה", ועמדו המפרשים על ביאור התוספתא, מה נתחדש בכך שיש איסור להתרפא מבשר בחלב, והרי כשנאסרה הנאה מבשר בחלב, נכלל בזה האיסור ליהנות כשמתרפא מבשר בחלב. וביאר הרוגאצ'ובר (כללי התורה והמצוות אות קלז) "דקאי על המבשל, דאף אם בישלו לרפואה עובר על הבישול, דלא נימא כמו דמבואר בתוספתא דמנחות (פרק י) גבי קצירת חדש לפני העומר דלרפואה מותר לקצור דלא שמה קצירה, קא משמע לן דכאן הוה גדר בישול". ונראה כי כוונתו בדבריו שיש חידוש מיוחד לאסור בישול בשר בחלב לרפואה "דכאן הוה גדר בישול", לומר שאיסור בישול בשר בחלב הוא איסור מצד עצמו, ולכן נאסר לבשל אפילו כשמבשלו לצורך רפואה ואין חשש שיבוא לאוכלו. אכן לסברת הכסף משנה, שנאסר בישול בשר בחלב כדי שלא יבוא לאוכלו, יש לומר שאין איסור לבשל בשר בחלב

והחלב, ותוך כדי השריפה הם יתבשלו יחד, לפי ההבנה שהבישול נאסר כיון שהוא היכי תמצוי לאכילה, יש לומר שיש לאסור רק כשהבישול עשוי מצד עצמו להביא לאכילה. ובמקרה כזה שהדבר נעשה מוכשר לאכילה, יהיה איסור, אף שהוא לא יאכל ואינו מתכוין לאכול, דזה גופא שחידשה תורה שנאסר הבישול בפני עצמו, אבל כשהבישול אינו עושהו ראוי לאכילה, אין איסור, דלא על בישול כזה דיברה תורה. אמנם לפי ההבנה שבישול נאסר מצד עצמו, אין שום קשר בין האכילה לבישול, ולא איכפת לן כלל אם הבישול הזה במהותו מכשיר את התבשיל לאכילה אם לאו, ובכל מקרה יש לאסור את הדבר מדאורייתא.

• **שפיכת רותחים בנקב כיור שיש בו שיירי שומן וגבינה** – בספר ילקוט יוסף (איסור והיתר ח"ג עמ' לח) כתב: "היכא שמבשל בשר בחלב באופן שאין חשש שיבוא לאכול מהתערובת, וכגון באופן שהכיר נסתם משיירי בשר וגבינה, אם מותר לשפוך מים רותחים מכלי ראשון בכיור במקום שהמים זורמים משם, או דיש לחוש בזה משום בישול בשר בחלב. ואי נימא שכל הטעם של איסור בישול בשר בחלב הוא מחשש שמא יבוא לאכול, אם כן הרי בכהאי גוונא ליכא להאי חששא".

• **בישול בשר בחלב שזורקו מיד לאחר מכן** – בשו"ת מנחת פרי (סימן נא) נשאל "האם מותר לבשל בשר וחלב בכהאי גוונא שזורק את המאכל לאחר הבישול",

לרפואה, מכיון שבאופן שמייעד את הבישול לרפואה אין חשש שיבוא לאוכלו.

- ח -

### בישול אחר בישול בבשר בחלב

**נחלקו הפוסקים האם נאסר לבשל בשר בחלב שכבר נתבשלו.**

**הפרי מגדים** (י"ד סי' קה משבצות זהב ס"ק ב) כתב: "עוד למדתי ממש"כ בהגהות שבסוף הספר איסור והיתר (כלל ל דין ד) דאסור לבשל חתיכה כבושה מעת לעת בחלב, דמעיקרא כבוש ועתה איסור תורה. ומשמע דחתיכה שבישלה בחלב כבר, מותר לחזור ולבשלה. ומיהו בשר מבושל וחלב מבושל אסור לבשול אחר כך יחד, דיש בישול אחר בישול ולא דמי לשבת ואסור נמי בהנאה". חילוקו של הפרי מגדים, בין נתבשלו שניהם יחד – שמותר לבשלם פעם נוספת, לבין נתבשלו כל אחד בפני עצמו – שאסור לבשלם ביחד, מבואר גם בשו"ת חתם סופר (י"ד סימן פב).

**והאליה רבה** (סי' תערג סק"א) כתב: "בשו"ת שער אפרים (סי' לח) האריך במעשה שבישלו חמאה בקדרת בשר בת יומה, האם מותרת להדלקת נרות חנוכה כיון שאסורה בהנאה. ודעתו נוטה להתיר משום דקיימא לן מצוות לא ליהנות ניתנו. ותמיהני דהא בשר בחלב אסור בבישול, ואף על פי שכבר נתבשל, הא קי"ל (בסימן שיח סעיף ד) לענין שבת, שיש בישול אחר בישול".

**בשו"ת יביע אומר** (ח"ד י"ד סימן ה) הביא את דברי האליה רבה, וכתב: "בספר אבני צדק (סי' פז סק"ד) כתב להוכיח שגם לגבי בשר בחלב אמרינן אין בישול אחר בישול, עי"ש. ומצאתי בפירוש רבינו גרשום מאור הגולה בחולין (קח, ב) שכתב וז"ל, הכא במאי עסקינן בבא מיורה גדולה של בשר בחלב מבושל, ולקח חצי זית מאותו בשר וחצי זית מאותו חלב, וחזר ובישול פעם אחרת, אבישולו לא לקי שכבר הוא מבושל, אבל לוקה על אכילתו, דהא קא אכיל כזית איסור, ע"כ. הא קמין דס"ל שאין בישול אחר בישול בדין בשר בחלב".

**ובשו"ת הר צבי** (י"ד סימן עט) סיכם את השיטות בנדון: "הפליתי (בסימן פז ס"ק יג), והגאון ר"י עמדין בסידורו נסתפקו בזה, ולדעת הפמ"ג (סימן קה משבצות ס"ק ב), וחדושי רעק"א (י"ד סימן פז), כיון שהוא כבר מבושל אין בישול אחר בישול, וכ"ה בשו"ת חת"ס (י"ד סי' פב). ובספר מנחת קנאות כתב שמצא כן מפורש בפירוש רבינו גרשום, חולין (קח, ב), ועיין בפמ"ג או"ח (סימן תרעג א"א ס"ק א), שאם היו מעורבים ביחד בבישול הראשון אף על פי שנצטנן ובשולן שנית, י"ל דאינו עובר בבישול אחר כך. אבל בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן לח) כתב, שלענין בשר בחלב אין אומרים אין בישול אחר בישול, וכן כתב ביד אפרים (בקצורי דינים שבסוף סימן פז סעיף ג) דבכל מקום יש בישול אחר בישול בבשר בחלב, ובין אם נתבשל בב"ח יחד ונצטנן והחזירו לאש עד שהרתיח שנית, הרי"ז עובר על איסור בישול".

- ז -

## טיגון בשר בחלב

גם בנדון זה נחלקו הפוסקים, האם נאסר לטגן בשר בחלב.

**כתב** הפרי מגדים (יו"ד משבצות זהב סימן פז ס"ק א) "והנה צלי אסור מן התורה, עיין פרי חדש (אות ב) וכן הלכה. וע"י טיגון אף דהפרי חדש שם החליט דהוה מן התורה, הנה המנחת יעקב (כלל פה) צידד להקל, וכן משמעות רש"י ותוס' סנהדרין (ד, ב) ועיין מהר"מ שיף (חולין) בסוף הספר, הביא בכבד שרצו לטגנו בשומן וטיגנו בחמאה, צידד גם כן דטיגון לאו בכלל בישול. מכל הלין יש לצדד בהפסד מרובה להתיר מיני טיגון בהנאה, ונאמר דלא הוה דבר תורה".

**ובשו"ת** יביע אומר (שם) הוסיף: "הפמ"ג (או"ח בהנהגת הנשאל באיסור והיתר סדר

ב אות יט) כתב ע"פ דברי המהר"ם שיף והמנחת יעקב להקל בטיגון דלא הוי בכלל בישול, ואין לאוסרו בהנאה, ובספקו הולכים להקל. והגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (סי' פז סק"י וס"ק יא) העלה שהעיקר כדעת רש"י ותוס' שטיגון אינו בכלל בישול לענין בשר בחלב". וכתב בסיכום הדברים: "והגאון רבי יוסף ידיד הלוי בשו"ת שארית יוסף (ח"ב יו"ד סי' א) פלפל גם כן בדין טיגון בשר בחלב אם הוא בכלל בישול, וכתב שלא יצאנו מידי ספק. ומעתה כיון שלא נפקא מפלוגתא, נראה שיש להתיר בנדון הדלקת נרות [שיש חשש שמעורב בהם תערובת בשר וחלב], מטעם ספק ספיקא, שמא אין בחמאה תערובת שומן או חלב, ושמא כיון שנתבשלו יחדיו, אין בישול אחר בישול, ושמא אין כאן אלא טיגון שלדעת כמה אחרונים אינו אסור מן התורה, הילכך משרא שרי".

★ ★ ★

- י -

## בישול בשר בחלב לצורך מחקר מדעי

על פי יסודות הדברים שנתבארו לעיל דנו הפוסקים האם מותר לבשל בשר בחלב לצרכי מחקר מדעי.

**הגאון** מטשעבין הביא בשו"ת דובב מישרים (סימן ל) כי שאלה זו "נשאל הגאון [מהר"ם שפירא] מלובלין ע"י ד"ר לכימיה ירא שמים, להיות שמביאים כמה פעמים לפנינו מיני שוקולד כדי לבחון בחינת כימיה אם יש בהם חשש תערובת

בשר וחלב, ועל כן שאל אם מותר לעשות הבחינה על ידי בישול, כיון דבשר בחלב אסור גם בבישול". וכתב הגאון מטשעבין: "לדעתי יש לצדד קצת להתיר, דהיכי שכוונתו שעל ידי הבחינה [ניסוי מדעי] יתברר הדבר לבל יכשלו באיסור בשר בחלב, שפיר יש לצדד קצת להתיר, דהנה הכסף משנה הקשה אמאי לוקין על אכילת בשר בחלב הא אין עונשין מהדין, ותירץ וז"ל אי נמי לא אסרה התורה לבשל בשר בחלב אלא כדי שלא יבוא לאכול". והוסיף: "והנה בש"ס פסחים (י, ב) מבואר דבשעת ביעור חמץ ליכא חשש דלמא אתי

לאכול, משום שהוא עצמו מחזור לשורפו, מיכל קאכיל מיניה. אם כן הכי נמי כיון דכל כוונתו לבוחנו שלא יכשלו באיסור בשר בחלב, שפיר ליכא חשש דילמא אתי לאכול".

**הגאון** מטשעבין, הסתמך איפוא אך ורק על סברת הכסף משנה בתירוץ השני, שגדר איסור בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, ולכן אין איסור לבשל בשר בחלב בניסויים מדעיים, כאשר כל מטרת הניסוי היא שלא יכשלו באיסור בשר בחלב, ואז בוודאי אין חשש שיבוא לאוכלו.

**וכן** נקט לדינא רבי משה סולובייצ'יק, כפי שהביא ידידי רבי צבי שכטר, ראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק, בשמו, בספרו מפניני הרב (עמ' קנב) "מעשה בסטודנט יהודי באוניברסיטה שהיה שומר מצוות, ורצה לדעת אם מותר לו לבשל בשר בחלב שלא לצורך אכילה, אלא על מנת לעשות עמו ניסוי מדעי, ובא והציע את שאלתו לפני הגר"מ סולובייצ'יק. והשיבו, דלפי דברי הרמב"ם משמע דמותר, שהרי כתב (מאכלות אסורות פ"ט ה"א) שלא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול. כלומר, ואפילו בישולו אסור, ואין צ"ל אכילתו. וצריך להבין, איזה קל וחומר הוא זה, דמה ענין אכילה אצל בישול. ומשמע בפשיטות, דאין איסור בבישול בשר בחלב אלא במקום שדעתו שיאכל את התבשיל על ידי מישוהו, ואם אסרה תורה אפילו מעשה הבישול אשר הוא רק ההכנה לאכילת הבשר בחלב, כל שכן שאסרה

התורה האכילה עצמה. ומשמע להדיא דאין איסור בבישול בשר בחלב אלא במקום שאותו הבישול משמש כהכנה לאכילתו, ובמתכוין לעשות עמו ניסוי מדעי, אין איסור".

## - יא -

**אולם** הגרצ"פ פרנק דן בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' עט) "על דבר השאלה ממעבדה כימית, שמביאים שם מיני שוקולד לעשות בדיקה אם יש בהם תערובת של בשר בחלב, והשאלה היא אם רשאים לעשות את הבדיקה ע"י בישול, אם יש בזה איסור בישול בשר בחלב".

**ובתוך** דבריו הקשה על הדובב מישרים "מהא דאיתא ברמ"א (יו"ד סי' פז ס"ו) כלי שעושין בו מים לחפיפת הראש, אין לשמש בו, דעושין אותה מאפר שעל הכירה ורגילות הוא להתערב שם בשר וחלב". והקשה בפלתי (ס"ק טו) "כיון דאתה חושש שיש בו תערובת בשר וחלב ואין ששים לבטלו, אם כן איך יעבור על בישול בשר בחלב, ואינו חושש לאיסור לאו בישול בשר בחלב. ולפי דבריו [של הדובב מישרים על פי הכסף משנה] לא שייך כלל איסור בישול בשר בחלב, כיון שהוא פגום ונפסל מאכילה, וליכא חשש דילמא אתי לאוכלו". וכן הקשה על הדובב מישרים מנדון הפוסקים האחרונים האם מותר להדליק נר חנוכה בחמאה שיש בה בליעת בשר "ולא אישתמיט אחד מהם לומר שלא יהא בזה איסור בישול בשר בחלב משום דהקצה אותו למצוה ובדיל מיניה וליכא



חשש דלמא יבוא לאוכלו". ונראה מדבריו שלא קיבל להלכה את פסק הדוכב מישורים להתיר בישול בשר בחלב רק בגלל הסברא שאין חשש שיבוא לאוכלו.

**ומכל** מקום כתב ההר צבי כי "לכאורה, אם השוקולד כבר נתבשל, זה תלוי במחלוקת האחרונים בבשר וחלב שנתבשלו ביחד, אם מותר לחזור ולבשלם אחר כך" [דבריו הובאו לעיל אות ט].

**גם** בשו"ת יביע אומר (י"ד ח"ז סימן ה) האם מותר לבדוק במעבדה חמאה שהיא תוצרת חו"ל, אם יש בה תערובת שומן מן החי, ולאחר שהביא את דברי הפוסקים שהובאו לעיל, ואת הקושיות שהקשו האחרונים על דברי הכסף משנה שגדר איסור אכילת בשר בחלב הוא כדי שלא יבוא לאוכלו, סיכם למעשה: "וראיתי עוד בשו"ת אהל משה (ח"ב סי' מז אות ד) שדן ג"כ בשאלת בדיקת השוקולד במעבדה כימית, והביא מ"ש הדוכב מישורים הנ"ל, וכתב, ולפע"ד אין בזה איסור בישול בלאו הכי, משום שאין בישול אחר בישול בבשר בחלב בכהאי גוונא, לפי מש"כ הפמ"ג והחתם סופר שאם כבר נתבשלו ביחד אין בישול אחר בישול. וכן האריך בזה בשדי חמד (בפאת השדה מע' א כלל ס) וכו'. עכת"ד. ובנדון דידן [בדיקת חמאה] שיש צירוף נוסף דהו"ל טיגון נראה עיקר להקל בזה להתיר הבדיקה. ואפילו בשוקולד יש להקל על פי סברת האחרונים דבכהאי גוונא אין בישול אחר בישול".

**וכן** מתבאר בדברי הראשון לציון רבי יצחק יוסף, שכתב בספרו ילקוט יוסף

(איסור והיתר ח"ג) בכמה מקומות (עמ' מו, קב, קפ ועוד) ובנדון דידן: "דקשה לסמוך על סברת הכסף משנה לבד וללמוד מכאן דין דכל היכא שאין חשש שמא יבוא לאכול, ליכא לאיסור זה, ובפרט שיש להסתפק אם לזה נתכוון הכסף משנה. ולכן סברא זו ראויה להצטרף רק לסניף, כשיש עוד סניפים להקל, אבל אין לסמוך על הסברא הנ"ל לעשות מעשה להקל בלא עוד צירופים".

**גם** בשו"ת חבל נחלתו (חלק טו סימן כו) דן בשאלה "האם מותר, ובאלו תנאים, לבשל בשר בחלב לשם צרכים מדעיים, כגון לייצר תרופה. ולאחר שהביא את דברי הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה קפו) "ומי שבשלו [בשר בחלב] לוקה ואף על פי שלא אכלו", והמובן מדבריו "שאין כאן איסור כסייג שמא יבוא לאכול, אלא איסור בפני עצמו. וכן כתב בספר חרדים [לעיל אות ד] שלא לבשל בשר בחלב אפילו אינו רוצה לאוכלו אלא להאכילו לנכרים או לדבר אחר". והסיק כי "לכאורה אין שום צד של היתר לעשות תרופה מבשר בחלב אפילו על ידי בישול נכרי, אלא אם כן היא תרופה מצילת חיים, וגם אז רק על ידי נכרי ולא על ידי ישראל".

**עם** זאת, למעשה הציע החבל נחלתו פתרון, לבשל סוגי בשר שמותרים בבישול מהתורה לצורך ניסויים מדעיים, על פי פסק השו"ע (י"ד סי' פז סע' ג) "בשר טהורה בחלב טמאה, או בשר טמאה בחלב טהורה, מותרים בבישול ובהנאה", כדבריו: "נראה איפוא שזו הדרך הפשוטה ביותר לעשות ניסויים מדעיים בבישול בשר וחלב,

או בבשר חיה ועוף טהורים, או בבשר טמאים עם חלב, ומותר לבשלם. ורק אסור לחולה שאין בו סכנה לאוכלם ללא תוספת דברים מרים".

### - יב -

**בישול בשר בחלב לצורך לימודי הסמכה**

**מוציא** הדברים נבוא להשיב על השאלה, האם מותר לבשל בשר בחלב במסגרת לימודי הכשרה במקצועות הבישול. והנה לעיל נתבארו ג' סברות להיתר בישול בשר בחלב:

- סברת הכסף משנה להתיר בישול בשר בחלב כאשר אין חשש שיבוא לאוכלו.
- דברי הפוסקים שהתירו בישול בשר בחלב שנתבשלו כבר.
- דברי הפוסקים שהתירו טיגון בשר בחלב.

**ונתבאר** כי הגאון מטשעבין והגר"מ סולובייצ'יק הסתמכו על סברת הכסף משנה בלבד, ואילו מדברי ההר צבי נראה, וכן מפורש ביביע אומר, שיש להסתמך על דבריו רק בצירוף סברות נוספות.

**ועל כן** בנדון דידן, יש לבחון את המציאות בשעת לימוד הבישול, ולחלק בין עבודות בישול שיש לחשוש שמא יבוא לאכול, ומבחינים שהנבחן אינו מורשה לטעום מהמאכלים שמכין.

**ובמידה** ואין חשש שהתלמיד יבוא לאכול ממה שמבשל, השאלה האם רשאי לבשל או לא, תלויה ועומדת במחלוקת הפוסקים האם ומתי מסתמכים על סברת הכסף משנה.

**ואם יש** חשש שיבוא לאכול ממה שמבשל, לכאורה אין מקום להיתר.

**וכאשר** מבשל בשר וחלב שנתבשלו כבר, או מטגן בשר בחלב, הדין תלוי ועומד במחלוקת הפוסקים בנדונים אלו, כמבואר לעיל.

### - יג -

**הרחקת החשש שיבוא לאכול על ידי נדר**

**לפיו**, חשבתי להציע לתלמיד בבית הספר לבישול, לאסור על עצמו בקונם אכילת בשר בחלב, כדי להסיר את החשש שיבוא לאכול ממה שמבשל.

**אני** מבסס את דבריי על הוראה שמצאתי בשם הגרי"ש אלישיב, בספר אשרי איש (פסח) וז"ל: "בעלת תשובה שבעלה לא שב ואוכל חמץ בפסח, תאסור בקונם את החמץ, ואז מותר לה לגור בבית. והביא רבנו [הגרי"ש] דוגמאות שכשיש איסור אחרינא לא חיישינן שתבוא לאכול. וכן מצינו גבי בכור שאף על פי שהכהן אינו נאמן לומר שנפל בו מום מאליו, מכל מקום כתבו האחרונים שאם היה כאן עוד איסור, נאמן, והוא הדין הכא שמוסיפה על עצמה איסור נדר".

**ועל** פי זה יתכן שאם התלמיד יאסור על עצמו בנדר לאכול בשר בחלב, שוב אין חשש שיבוא לאכול ממה שמבשל בשר בחלב בבית הספר ובמבחני ההסמכה, ועל פי סברת הכסף משנה הנ"ל, לא יאסר עליו הבישול.

**עם** זאת, מחובתי לציין כי הוראה זו מפי השמועה בשם הגר"ש לא נתבררה לי כל צורכה, שהרי לפי זה תמוה מאוד

היאך זה כאשר דנו מרן השו"ע והפוסקים (יורה דעה סימן קי"ז) בענין האיסור לסחור במאכלים אסורים, מהחשש שמא יבוא לאוכלו (ש"ך שם סק"ב שם שו"ת הרשב"א ח"ג סימן רכג), לא מצינו לאף אחד מרבותינו הראשונים והאחרונים שימצא פתרון פשוט להתיר את המסחר ע"י נדר שיבטל את החשש לאכול, וצע"ג.

#### לסיכום:

בנדון בישול בשר בחלב לצורך ניסוי מדעי, הורו להיתרא שני גדולי הדור הקודם, הגאון מטשעבין והגאון רבי משה סולובייצ'יק, בנימוק שאין איסור בישול בשר בחלב כאשר אין חשש שיבוא לאוכלו. ולעומתם, הגרצ"פ פרנק והגר"ע יוסף התיירו רק בצירוף סברות נוספות, כאשר מדובר בבשר וחלב שנתבשלו, או בטיגון בשר בחלב.

ובנדון בישול בשר וחלב לצורך לימוד הסמכה, יש לבחון את המציאות האם יש חשש שיבוא לאכול ממה שמבשל, או לא, וכמבואר לעיל. ויתכן שעל ידי שיאסור על עצמו בנדר אכילת בשר בחלב, יש מקום להתיר.



## סימן יא

## מסחר ושיווק מאכלים שאינם כשרים

יהודים רבים ברחבי ארצות הברית עוסקים לפרנסתם בשיווק ואספקת אוכל וציוד לבתי חולים ובתי אבות, בעיקר בניו יורק, שיקגו ולוס אנג'לס. מטבע הדברים, היות ורוב האנשים השוהים שם אינם יהודים, מוצרי המזון המשווקים ונמכרים למקומות אלו אינם כשרים [בשר נבלות וטריפות, תערובות של בשר וחלב, או דגים טמאים]. במקביל, לא מעט יהודים בחו"ל, מחזיקים בבעלותם חנויות ומרכולים לממכר מוצרי מזון, ולפי דרישת הלכות, נמכרים בהם סוגים מגוונים של מאכלים אסורים, בחלקם הגדול באריזות סגורות. וכמו כן יש יהודים העובדים גם כפועלים או אנשי מכירות בחנויות או בחברות המספקות מזון לא כשר.

והנה במשנה במסכת שביעית (פ"ז מ"ג) מבואר האיסור לסחור במאכלים אסורים: "לא יצבע בשיכר, שאין עושים סחורה בפירות שביעית, ולא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים", וכפי שנפסק בטור ובשו"ע (יו"ד סי' קיז סע' א) "כל הדברים האסורים מן התורה, אף על פי שמותרים בהנאה, אסור לעשות בהן סחורה, כדתנן אין עושין סחורות בנבלות וטרפות שקצים ורמשים".

ומעתה יש לדון:

- האם מותר ליהודי למכור מזון שאינו כשר בחנויות או באמצעות חברה הנמצאת בבעלותו.
- האם מותר לשווק או להיות שותף בעסקאות תיווך מזון לא כשר.
- האם מותר לעבוד כפועל בחנות שנמכרים בה מאכלים אסורים או בחברה המשווקת ומוכרת מוצרי מזון שאינם כשרים.

## - א -

והביאו ראייה מאיסור אכילת שרצים "דרחמנא אמר (ויקרא יא, מא) שֶׁקֶץ הוא לא יֵאָכַל, ותנן (שביעית פ"ז מ"ג) צידי חיה ועופות ודגים, שנזדמנו להם מינים טמאים, מותרים למוכרם לנכרים". כלומר, מההיתר למכור שרצים האסורים באכילה, מוכח כי מאכלים האסורים באכילה מותרים בהנאה.

מסחר במאכלים אסורים - אסור מהתורה או מדרבנן

בפוגיית הגמרא במסכת פסחים (כג, א) הסתפקו האם כל המאכלים שאסורים באכילה אסורים גם בהנאה,

אך ראייה זו נדחתה: "שאני התם, דאמר קרא (שם פסוק יא) [וְשִׁקְץַי יְהִי] לָכֶם, שלכם יהא". יש לימוד מיוחד שאיסורי אכילה הם עדיין "שלכם", ולכן מותר ליהנות מהם. ועל כך הקשו: "אי הכי, אפילו לכתחילה נמי". אם אכן יש היתר ליהנות מאיסור אכילה, מדוע רק אם "נזדמנו" להם מינים טמאים, מותר למוכרן לנכרים, ולא הותר לכתחילה לצוד אותם כדי למוכרם לנכרי. ותירצו: "שאני הכא, דאמר קרא [וְשִׁקְץַי יְהִי] - בהוייתן יהו". ומבואר כי לכתחילה גם איסורי אכילה יִהְיוּ אסורים בהנאה, ורק אם "נזדמנו" לו למוכרם, רשאי.

**והקשו** התוספות (שם ד"ה אמר קרא) "ואם תאמר דאמרינן במרובה (בבא קמא פב, ב) אסור לישראל לגדל חזירים, תיפוק ליה דמדאורייתא אסור". לכאורה יש לתמוה מדוע הוצרכו חכמים לאסור לגדל חזירים בתחומה של ארץ ישראל, והרי מהפסוק וְשִׁקְץַי יְהִי לָכֶם נלמד כי מהתורה אסור ליהנות מדברים שנאסרו באכילה. ותירצו תוספות: "ויש לומר דנפקא מינה למיקם בארור. אי נמי, הא דאסור מדאורייתא היינו להשתכר ולמכור לנכרי לאכול, אבל להשתכר בשומנן או בעורן לא". כלומר חכמים הוסיפו ותיקנו שהמגדל חזירים לא רק שעובר באיסור אלא גם מקולל ב"ארור". או שהתוספת בתקנתם היתה לאסור ליהנות גם ממכירת שומן או עור של בהמות האסורות באכילה, כי מהתורה נאסרה רק הנאה ממכירת הבשר לאכילה.

**ומבואר** בדברי התוספות שיש איסור מהתורה לסחור במאכלים אסורים, וכן נקט הרא"ש (בבא קמא פ"ז סימן יג) "למכרו לנכרים אף מדאורייתא אסור, כדתנן פ"ז דשביעית אין עושין סחורה בנבילות וטריפות שקצים ורמשים, ובפרק כל שעה (פסחים כג, א) דריש מקרא דכתיב טמאים יהיו בהוייתן יהו".

### - ב -

**מאידך** בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן רכג) כתב בביאור טעם האיסור לסחור במאכלים אסורים: "כל שהוא מן הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה, כחזיר ושאר המינין האסורין בבהמה ובעוף, שדרך בני אדם לגדלן כדי לאוכלן, ושאיין רובן עומדין לתשמישן, אסור לעשות בהן סחורה גזרה שמא יבוא לאכול מהם, כיון דמינן לאכילה הוא עומד. יצאו חמור וגמל, שאין אדם מגדלן רובן לאכלן, אלא למלאכתן". ומשמע מדבריו שהאיסור לסחור במאכלים אסורים הוא גזירה מדרבנן, הנובעת מהחשש שמא כתוצאה מהמסחר במאכלים העומדים לאכילה, יבוא לאוכלם. ולכן אין איסור לסחור בבשר בעלי חיים שאינם עומדים לאכילה אלא למלאכה [כגון חמור וגמל], היות ואין חשש שמא יבוא לאכול מהם. [אמנם הט"ז (סי' קיז ס"ק א) תמה על דברי הרשב"א שטעם איסור המסחר במאכלים מדרבנן מדברי הגמרא בפסחים שמפורש כי האיסור מהתורה: "ותמהתי שהרי בפרק כל שעה (פסחים כג, א) איתא

- ג -

**נמצינו** למדים מדברי הרשב"א והש"ך, שהאיסור לסחור במאכלים אסורים הוא מדרבנן, ונחלקו בטעמו.

**לדעת** הרשב"א האיסור משום גזירה מדרבנן מחשש שמא כתוצאה מהמסחר במאכלים העומדים לאכילה, יבוא לאוכלם.

**אולם** הש"ך נקט שהאיסור משום "מראית עין" שהרואה יסיק מההיתר לסחור במאכלים האסורים שמותר לאוכלם.

**ונפקא** מינה בין הטעמים:

• **מסחר בבשר בעלי חיים שאינם עומדים לאכילה אלא למלאכה** - לדעת הרשב"א, אין בזה איסור, היות ואין חשש שמא יבוא לאכול מהם [כגון חמור וגמל "שאין אדם מגדלן רובן לאכלן אלא למלאכתן"]. אולם לפי הש"ך אסור לסחור גם בבשר בעלי חיים שאינם עומדים לאכילה, מחשש שהרואה יסיק מההיתר לסחור במאכלים האסורים שמותר לאוכלם.

• **במסחר שלא למטרת אכילה** - לדעת הרשב"א המסחר אסור, כי החשש שמא יבוא לאכול מהם קיים אפילו שהמסחר לא נועד למטרת אכילה. אולם לדעת הש"ך אין איסור במסחר שלא למטרת אכילה, גם בדברים העומדים לאכילה, מכיון שאין חשש שיבוא להתיר את אכילתם.

**ואמנם** התוספות (בבא קמא פב, ב ד"ה לא יגדל) הקשו על דברי הגמרא (שם)

שהוא איסור דאורייתא דתנינן נזדמנו לו מינים טמאים וכו', ומשני שאני הכא דאמר קרא יהיו בהוייתן יהיו, וכן כתבו התוספות שם דמדאורייתא הוא". ותירץ הט"ז: "דהרשב"א כתב גזירה זו שהתורה אסרה משום זה, מדחזינן היתרא משום 'לכם' ואיסורא משום 'יהיו' [כמבואר בדברי הסוגיא בפסחים הנ"ל] הרי הדבר מסור לחכמים שהם יבחרו מה יהיה אסור ומה יהיה מותר. וע"כ דנו חכמים שבכל מידי דהוא מאכל יש לאסרו שמא יבוא לאוכלו אבל דבר המיוחד למלאכה מותר". ועוד יש לומר שסבר הרשב"א כדברי תרומת הדשן (סימן ר) שכתב: "דהיא דרשה דפרק כל שעה אינה אלא אסמכתא כדאיתא התם בגיליון דתוספות".

**הש"ך** (יו"ד סי' קיז ס"ק ב) הביא את דברי הרשב"א, וכתב: "לשמא יבוא לאכול לא חיישינן, דאטו ברשיעי עסקינן דלא מזדהרי למיכל איסורא". ולכן פירש הש"ך טעם אחר מדוע אסור מדרבנן לסחור במאכלים אסורים: "משום דהרואה שסוחר בדבר האסור לצורך אכילה, יחשוב שכשם שסוחרן לצורך אכילה כך הוא אוכל מהן. ולכן מותר היכא דאינו מוכר לאכילה אף על פי שהוא דבר שדרך בני אדם לגדלן לאכלן". לדעת הש"ך האיסור לסחור במאכלים אסורים הוא משום "מראית עין" שהרואה יסיק מההיתר לסחור במאכלים האסורים שמותר לאוכלם. ולכן אין איסור במסחר שלא למטרת אכילה [גם בדברים העומדים לאכילה, אשר לדעת הרשב"א אסור], היות ואין חשש שיבוא להתיר את אכילתם.

שוגגין ולא יהיו מזידין, ודווקא שאינו מפורש בתורה, אע"פ שהוא דאורייתא. אבל אם מפורש בתורה מוחין בידם". ולכן לשיטת התוספות והרא"ש [לעיל אות א] שהאיסור לסחור במאכלים אסורים מפורש בתורה [בלשון הכתוב "היו - בהוייתן יהו"], יש חיוב למחות ולהוכיח סוחרים במאכלים אסורים, וכפי שכתב בערוך השלחן (סי' קיז סע' כח) "דבר פשוט שהקונים עופות טמאים או טרפות למכירה עוברים באיסור דאורייתא, וצריך למחות בהם, דבדאורייתא לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין". ואילו לדעת הרשב"א והש"ך שהאיסור לסחור במאכלים אסורים הוא מדרבנן, אין כלל חיוב למחות בידם.

**ואכן** הגר"ע יוסף בהשלמתו לספר כף החיים (סי' קיז אות נד) כתב על דברי ערוך השלחן: "אבל לענ"ד גם זה אינו הואיל ובמחלוקת היא שנויה, ולהרבה פוסקים אסמכתא בעלמא הוא, אכתי אמרינן בהו מוטב שיהיו שוגגין ולא חשיב מפורש בתורה". עם זאת לדינא כתב הגר"ע יוסף: "ומכל מקום נראה שיש למחות בידם מטעם אחר שכתב המגן אברהם (סי' תרח סק"ב) בשם סמ"ק שבעבירה שבגלוי יש למחות משום חילול ה' ח"ו".

- ד -

**להלכה:** הנודע ביהודה (מהדורא תנינא י"ד סימן סב) דן בהרחבה בסוגיא זו, וכתב בסיכום דבריו: "והנה העליתי דהסכמת כל הראשונים שהוא [איסור

שאסור לגדל חזירים "תיפוק ליה דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים, כדתנן במסכת שביעית (פ"ז מ"ג) אין עושין סחורה בנבילות וטריפות". ותירץ רבנו תם: "דהיינו דווקא בדבר העומד לאכילה, אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומנן או למוכרן לישראל שימשח בהן שרי, וכן חלב מותר למכור היכא דלא קאי לאכילה. ובירושלמי נמי מפרש בהאי פירקא, דסוסיס וחמורים שרי לעשות בהן סחורה משום דסתמן למלאכה". ונראה מדברי התוספות שאין איסור לסחור בבעלי חיים שדרך לאוכלם, אם המסחר לא נועד למטרות אכילה [כגון מסחר בחזיר כדי להשתמש בשומנו למשיחת עור].

**וביאר** בספר פלגי מים (סימן מא) כי התוספות סברו כדעת הש"ך שאיסור מסחר במאכלים טמאים הוא משום "מראית עין" שהרואה יסיק מההיתר לסחור במאכלים האסורים שמותר לאוכלם: "דהרשב"א שסובר שהטעם שאסור לסחור, הוא משום שמא יבוא לאכלו, אתי שפיר לשיטתו דאסור למכור אפילו היכא שאינו מוכר עכשיו לאכילה, דמכל מקום כיון שדרך רוב בני אדם לגדלן לאכילה גזירה שמא יבוא לאוכלו, דירצה לראות אם מה שמגדל ראוי לאכילה. אבל התוספות סוברים שאיסור סחורה הוא משום גזירת הרואים, ואם כן היכא שאינו מוכר לאכילה אין גזירת הרואים, ומותר למכור".

• **חיוב תוכחה בסוחרים במאכלים אסורים** - הרמ"א (או"ח סי' תרח סע' ב) פסק: "בכל דבר איסור אמרינן מוטב שיהיו

מסחר במאכלים האסורים מהתורה] רק מדברי סופרים, ממילא יש לנטות להקל באיזה סברא שאפשר".

**אולם** בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן קה) כתב: "עיי' ברמב"ם סוף פ"ח ממאכלות אסורות ומשנה למלך שם, וכמעט כל הראשונים והאחרונים החליטוהו לאיסור דאורייתא זולת תרומת הדשן סימן ר". וכדבריו נקטו רוב

הפוסקים כמובא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תכט) "הנה רוב הפוסקים [עיי' ט"ז ופרי חדש סי' קי"ז, ובבית אדם כלל ס"ד ומשנה למלך סוף פ"ח ממאכלות אסורות] הסכימו שאיסור סחורה בדברים האסורים הוא מן התורה, ודלא כנודע ביהודה".

**עוד** פסק השו"ע [בהמשך דבריו] "וכל דבר שאין איסורו אלא מדבריהם מותר לעשות בו סחורה".

★ ★ ★

- ה -

**מכירת מוצרי מזון שאינם כשרים בחנויות ומרכולים**

**ממוצא** הדברים דנו הפוסקים האם מותר לאדם המוכר מוצרי מזון בחנותו, למכור מוצרי מזון שאינם כשרים על פי דרישות לקוחותיו או כדי לנסות להתמודד עם מתחריו העסקיים.

**והנה** בהמשך השו"ע (יו"ד סי' קיז סע' א) שאסר לסחור במאכלים אסורים, נפסק: "ואם נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים, וכן מי שנזדמנה לו נבלה וטריפה בביתו, מותר למכרם ובלבד שלא יתכוין לכך". ומבואר איפוא, כי צייד שאינו מתכוין לצוד ולמכור איסורים, אלא שב"דרך אגב" עלו במצודתו גם דגים האסורים באכילה, רשאי למכרם ביחד עם הדגים המותרים. ומכאן הסיק ערוך השלחן (סי' קיז סע' כז) "ללמד זכות על בעלי חנויות ומרתפים, שמחזיקים אצלם למכירה בתוך שארי דברים גם קרבי דגים טמאים שקורין

איקר"א, אף על גב דמדאורייתא אסורים. משום דזה דומה גם כן לצד דגים טמאים וטהורים ביחד, וכיון דעיקר העסק הוא בשביל שארי מאכלים ומשקים המותרים, ואת זה מוכרחים להחזיק גם כן, דאם לא כן יגיע להם הפסד בפרנסתם מהדורשים מאכל זה, ואם לא יהיה להם מאכל זה יפסידו הפדיון משארי דברים". לדעתו ניתן ללמוד מדין "נזדמנו" לצייד חיה ועוף טמאים, שאין איסור במסחר במאכלים אסורים הנעשה "בדרך אגב". ולכן בחנות שרוב מוצריה כשרים, מותר למכור מאכלים אסורים, כדי שהלקוחות הנכרים יקנו בה. כי בעל החנות מוכרח להחזיק בחנותו מוצרים שונים ומגוונים, ואם לא יהיו בחנותו, הקונים ידירו את רגליהם מהחנות, והוא לא יוכל להתקיים.

**וכדבריו** פסק בשו"ת זקן אהרן (יו"ד סימן מה) בהסתמכו על דין "נזדמנו" לצייד חיה ועוף ודגים טמאים, וז"ל: "ביאור הדבר, דהתורה לא אסרה הסחורה בדבר איסור כי אם כשכוונתו כדי להרוויח



מסחר קבוע גם למכור טמאים. ובשביל פרנסה לא שייך להתיר, כמו שאסור למכור טמאים לבד בשביל פרנסה, דלא כדמשמע בערוך השלחן שגם זה מתיר, דהרי כתב ללמד זכות על בעלי חנויות שמחזיקים אצלם למכירה גם קרבי דגים טמאים, כיון דעיקר העסק הוא בשביל דברים המותרים". רבי משה התנגד לדברי ערוך השלחן שמכירה קבועה של מאכלים שאינם כשרים נחשבת כחיה ועוף טמאים שנזדמנו באקראי למצודתו של הצייד. והסיבה של "הפסד הפרנסה" לא מהווה היתר. ולפיכך אין לעסוק במכירת מאכלים שאינם כשרים בחנות.

**מנעם** נוסף לדחות את ההשוואה בין דין "נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים", לנדון מכירת מוצרי מזון שאינם כשרים בחנויות, כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן צג) בשם הדרכי תשובה "שהעיר בצדק על הערוך השלחן, דכל דבריו היו נכונים אם בעל החנות קונה כל הסחורה ביחד, דברים המותרים עם דברים האסורים, אבל אם קונה כל סחורה בפני עצמה הרי זה דומה לצייד שצד טמאים בפני עצמם וטהורים בפני עצמם, ומערב אותם אחר כך. ובבינת אדם (ס"ו סד) צווח ככרוכיא על הקונים חיות ועופות טמאים חיים ומתים ומוכרים הבר, ונשאר להם העור והשערות שהוא עיקר מחייתם. דדוקא בהיה כוונתו רק על טהורים ונזדמנו לו אגב טמאים, אז שרי, משא"כ בנדון דידן שקונה לכתחילה הארנבת הטמאה, זה הוי איסור מהתורה, ואין לזה שום היתר".

בהם, אבל אם כוונתו אינה כי אם להינצל מן ההפסד, זה לא אסרה תורה. ולפי זה יש לדון דלאו דוקא צייד, אלא שהוא הדין כל חנווני שמשלם מיסים לממשלה, רשאי למכור סחורה האסורה נמי, כשאין עיקר מסחרו בטמאים, דמאי שנא מצייד. וכל שכן כשנצרך לו להחזיק בחנותו מינים האסורים כדי להרגיל הקונים אצלו שיקנו הכשירות, דשרי. ויש חילוק איפוא בין חנווני לאינו חנווני, דבחנווני כיון שמשלם מס וגם אם לא יחזיק המינים האסורים לא יקחו אצלו הכשירות נמי, לדידיה הותר למכור גם האסורים. משא"כ אדם שאינו חנווני ואין לו הפסד, אסור למכור דברים האסורים. עכ"פ זה ברור לכל הפוסקים, דבחנווני שמשלם מס לכולי עלמא שרי למכור דברים אסורים יחד עם הטהורים, ובשגם בעיתות כאלה דהמס גדול וגם אם לא ימכור השומן יפסיד הפדיון גם מהכשרות, דרשאי לכולי עלמא".

- י -

**אולם** האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן לח) דחה את ההשוואה בין דין "נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים", לנדון מכירת מוצרי מזון שאינם כשרים בחנויות: "לדינא נראה שלעשות חנות בקביעות למכור לקונים שירצו דווקא שימכור להם גם דברים האסורים, אף שהוא בשביל שיקנו דברים המותרים, אסור. משום דלא שייך להחשיב זה כנזדמן, כיון שהוא

**וכדבריהם** נקט להלכה הגר"ע יוסף בהשלמות לספר כף החיים (סי' קיז אות סז) "בעלי חנויות מכולת שמחזיקים אצלם גם דגים טמאים וכיוצא בזה למכרן לעכו"ם, נראה שאין כל מקום להתיר להם, אע"פ שעיקר כוונתם למשוך על ידי זה רגלי העכו"ם לחנותם לקנות מצרכים כשרים, כי בלעדי הדברים האסורים הם נמנעים בכלל לבקר בחנויות היהודים ופונים לחנויות של הגויים. מכל מקום לא דמי כהאי גוונא לנזדמנו לו דגים טמאים וטהורים ביחד, שהרי הדברים האסורים נמכרים לבדם גם כן" [ובשו"ת בית אבי (יו"ד סימן קג אות יא) כתב: "ויש לומר דכידוע מצב הפרנסה בימים ההם לאחינו בית ישראל היה קשה מאד, וגם דוחק המסים, לכן מצא הגאון הנ"ל לנחוץ ללמד זכות עליהם"].

- ז -

#### הפדרת מכירת בשר טרף במדינת ישראל

**הרב** זאב וייטמן, רבה של חברת 'תנובה', דן בנושא זה בהרחבה במאמר שראה אור לפני עשור בקובץ תחומין (כרך כה, עמ' 315), בעקבות רעיון שהוצע על ידי 'תנובה' להקים מפעל לייצור ושיווק בשר שנמצא טרף במהלך שחיטת הבקר, כדי לאפשר את שיווקו באמצעות חנויות הידועות כלא כשרות, מבלי להפסיד הפסד מרובה על כל עגל שנטרף. היתרון הבולט בכך הוא, התרומה הרבה שיש בכך לשיפור המצב המצוי בשוק הבשר בישראל, שבו

בשר לא כשר מגיע לחנויות שבהן מטעים יהודים לחשוב שמדובר בבשר כשר [וזאת מלבד צמצום ה"הפסד מרובה" של 'תנובה' כתוצאה ממצאת בשר טרף, העלול לגרום לפיטורי עובדים].

**הרב** וייטמן הביא את דברי השו"ע [לעיל אות ה] "אם נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים (וכן מי שנזדמנה לו נבלה וטריפה בביתו) - מותר למכרם, ובלבד שלא יתכוון לכך", והסיק מדבריו: "מכיון שבנדון דידן מדובר, לכל הדעות, על "צייד שנזדמנו לו", שהרי המפעל שוחט כשר בלבד, וכוונתו היא לייצר כשר דווקא, הרי פשיטא שמותר למכור את הטריפות, ואין בכך איסור מסחר בטריפות". והוסיף בהערה: "הדבר נכון גם לו היו כל החלקים האחוריים נמכרים עם הטריפות, בתנאי, כמובן, שכל מגמת השחיטה היא על מנת למכור בשוק הכשר, והחלקים האחוריים נמכרים בשוק הטרף, רק מכיון שאין להם קונים בשוק הכשר. לכאורה, גם אם טעם ההיתר לצייד הינו בגלל שמדובר באופן אקראי ולא קבוע, הכוונה היא, שעיקר פרנסתו באה מההיתר, והאיסור הוא רק תוצר לוואי של העיסוק בכשר. ולכן פשוט שגם צייד שמעלה ברשתו דגים טמאים יום יום מותר לו למכרם, למרות שמכירתם הופכת להיות אצלו דבר קבוע ויום יומי. גדולה מזו מצינו, שיש שהרחיבו את היתר "צייד שנזדמנו לו טמאות" גם למקרים שבהם נוצר צורך אצל יהודים, שנאלצו לצורך פרנסתם היתר לעסוק לכתחילה גם באיסורים, ובכללם, אף בגידול ובמכירת

חזירים" – וציין לדברי ערוך השלחן הנ"ל [אות ה].

**ברם** לענ"ד נראה כי דבריו אינם עולים בקנה אחד עם מש"כ האגרות משה [לעיל אות ו] שדחה את התירו של ערוך השלחן, ונקט שאין לדמות מכירה קבועה של מאכלים אסורים, לחיה ועוף טמאים שנזדמנו באקראי למצודתו של הצייד. וגם לדעת המנחת יצחק והגר"ע יוסף בכף החיים [לעיל אות ו] שאסרו מכירת מאכלים אסורים שנמכרים לבדם, אין כל היתר לשווק במדינת ישראל בשר טרף בצורה מסודרת ומאורגנת, אפילו אם הדבר עשוי לשפר את מצב הכשרות בשוק הבשר בישראל [מה גם שעצם הרעיון שמדינת ישראל, כמדינה יהודית, תהיה מקום שבו משווק בשר טרף בצורה מאורגנת, אינו דבר ראוי].

– ח –

#### מכירת מאכלים באריזות סגורות

**ונראה** כי לדעתו של הרשב"א [הובא לעיל אות ב] שהאיסור לסחור במאכלים אסורים הוא גזירה מדרבנן מחשש שמא כתוצאה מהמסחר במאכלים העומדים לאכילה, יבוא לאוכלם – יש לחלק בין מכירת מאכלים הנמצאים בתפזורת, כגון בחנויות קמעונאיות

שהמאכלים מוצגים למכירה במדפים, והלקוחות נוטלים אותם לשקיות או קופסאות, לבין מכירת מוצרי מזון סגורים באריזות או בקרטונים, ללא אפשרות פתיחה וטעימה בחנות [יש לציין, כי בשנים האחרונות יש הקפדה רבה בתחום זה מסיבות היגייניות, על פי הוראות משרדי הבריאות ברחבי העולם]. ובמכירת מאכלים באריזות סגורות אין איסור, שהרי אין חשש שמא יבוא לאכול את המאכלים האסורים הסגורים באריזות.

**ובן** נקט להלכה בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קו) "בדבר השאלה מבעלי מכולת, אם מותר להם למכור מאכלי כלבים, היינו קופסאות המיוחדות שיש בהם מאכלי נבלות וטריפות בעד הכלבים, ובעלי מכולת צריכים לסחור בזה מפני התחרות". וכתב: "נראה לפי עניות דעתי להתיר מתרי טעמי, לפי מה שהבאנו לעיל שיטת הרשב"א ז"ל דאיסור סחורה בדברים אסורים הוא מטעם דחיישינן דילמא אתי למיכל מיניה, אבל אם כן זה דוקא בדבר הראוי לאכילה, אבל בדבר שאינו ראוי לאכילה כיון דלא חיישינן דילמא אתי למיכל ממילא מותר בסחורה. ולפי זה הכא נמי במאכל כלב שאינו ראוי לאכילת אדם ולא נעשה לאכילת אדם, וגם אין אוכלים אותו בני אדם, לא חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה ומותר בסחורה" (פ).

★ ★ ★

פ. על דברים אלו העיר הרב יגאל אלון, רב ומו"ץ בבית הוראה "אפיקי מים", תל ציון: באחד השיעורים שמסרתי [מסחר במזון לא כשר] ציטטתי מדבריו שהובאו בשיעור 'עולמות' בנושא זה, לחלק חילוק בין מאכלים הנמצאים בתפזורת לבין מכירת מוצרים סגורים באריזה, והעלית שלכאורה

שהוא אינו קונה ואינו מוכר, ואינם איסורי הנאה שיהא אסור להשתכר בהם".

### שיווק ותיווך מאכלים אסורים

**המהר"ם** חלאווה (פסחים כג, א) חידש כי "להשתכר בסרסוריא או בשכירות בהמה להוליך וכיוצא בו, מותר אפילו באיסורי תורה". כלומר, האיסור לסחור במזון אסור באכילה הוא רק כאשר היהודי מוכר מוצרים שלו לנכרי, ולא כשהמוצרים אינם שלו והוא רק "סרסור" – מתווך בין הבעלים הנכרי ללקוח הנכרי.

**וכדבריו** פסק להלכה בערוך השלחן (יורה דעה ס" קז אות כח) "שר השולח את ישראל לקנות עבדו עופות טמאים נ"ל דמותר, ואע"ג דאין שליחות לעובדי כוכבים ונמצא שהישראל קנה לעצמו, מכל מקום כיוון שאין כוונתו להרוויח בהם ולעשות מסחר, אין איסור. ולהיות סרסור בעסק מכירת טמאים אפשר להתיר, כיון

**אולם** לדעת החתם סופר (יו"ד סימן קה), "סרסרות" אינה סיבה להתיר, אלא אם כן היהודי אינו בא במגע עם המאכלים, העוברים ישירות מהמוכר לקונה הנכרי, ובמקום שיש הפסד מרובה: "נ"ל נפקותא בטעמא דקרא להחמיר שלא יעשה הישראל שלוחו של גוי לשאת ולתת בשליחותו וישראל אינו נהנה ממנו, מכל מקום אסור דלמא אתי למיכל מיניה. מכל מקום נ"ל בנדון שלפנינו דאיכא הפסד רווח הרבה כמבואר מתוך שאלתו דמעלת כ"ת, ע"כ אמרתי כבר עם הספר בתשובתי הקודמת להרבני מהו' יודא הנ"ל, דהיכי דאיכא תרתי לטיבותא, שישראל אינו אלא שלוחו של גוי הקונה וסרסור שלו או ערב שלו אצל המוכר, ואין שום אחריות הקנין עליו, רק שמצוה לגוי המוכר כך וכך חביות

הרשב"א אסר מכירה רק באופן שיש גישה לטעום מהמאכלים אבל אם אין גישה כגון אריזה סגורה אזי מותר למכור, והבאת ראיה משו"ת משנה הלכות ח"ד ס' קו.

לאחר שציטטתי את מה שהבאת, קם אחד התלמידים ושאל: אין הנדון דומה לראיה, שכן הרשב"א דיבר על מאכלים הראויים למאכל אדם, ואילו המשנה הלכות דיבר על אוכל לכלבים שאדם לא יבוא לאכול מזה. מה גם שבדבריו רצית להתיר למכור מאכל הראוי לאדם באריזות סגורות, וזה לא מה שהתכוין הרב משנה הלכות.

### והשבתי לו:

לא הבנתי כוונת השואל, שהרי לא הבאתי את דברי המשנה הלכות כראיה לדברי. אלא שבעל המשנה הלכות כדי להתיר למכור קופסאות של מאכלי כלבים, סמך דבריו על דברי הרשב"א האמורים שאין החשש אלא חשש דרבנן שמא יבוא לאכלו. שהרי הדברים ק", שאם נתיר לדעת הרשב"א בנבילות וטרפות הראויים למאכל אדם, כשאין חשש שיבוא לאכלו, כ"ש שיתירו מאכל כלבים שאינו ראוי לאכילת אדם ולא נחשוש שיבוא לאכלו.

ואפשר להוסיף, שבמאכל כלבים יהיה מקום להתיר אפילו באריזות לא סגורות, וכדברי המשנה הלכות, שאינו ראוי לאכילת אדם, ולא נעשה לאכילת אדם, וגם אין אוכלים אותו בני אדם, ממילא בדילי מיניה ולא יבואו לאכלו.

תגלגל לתוך ספינה של זה הספן. והישראל אינו נוגע ולא רואה ולא עוסק עם הדגים ההמה. נמצא אין כאן איסור משום דלמא אתי למיכל, שהרי אין לו עסק עמהם כלל. וגם משום עושה סחורה ליכא, דהא אינו קונה הדגים כלל רק נעשה שליח וסרסור לנכרי, באופן זה אני מסכים להתיר לענ"ד.

**ודבריהם** הובאו להלכה בהשלמות לספר כף החיים (סי' קיז אות עג) "להיות סרסור בדברים האסורים ואינו נוגע בהם ורק בדיבורו ובעקימת שפתיו הוי מעשה המכירה, יש להתיר לכולי עלמא. שו"ת חתם סופר (סוף סימן קה), וכן מפורש בחידושי מהר"ם חלואה בפסחים".

**וכן** נקט להלכה בשו"ת בית אבי (יו"ד סימן קג אות יא) "בדבר מי שהוא שליח או סוכן אצל פירמה אחת של כל מיני מאכל ומשקה כשרות ונבילות וטריפות, ועל הסוכן לספק הכל, ואפילו קדלי דחזירי. והוא אינו רואה שום דבר שמספק, רק מסחרו הוא ע"י הטלפון או לדבר ישר למוכרים, אבל בלי ראות שום סחורה". ופסק: "ולדינא נראה לי בזה, דלשיטת הרשב"א עיקר האיסור שמא יבוא לאכול, וכמו שכתב הש"ך (ס"ק ב) דדרך המוכרים לטעום לאכילה. וממילא הכא בנדון דידן, אין הלוקח רואה הסחורה, רק הכל נסדר על ידי הטלפון. ואפילו אם המסחר נעשה במשרד, גם כן אין שם שום סחורה וליכא למיחש שיאכל ויטעם". והוסיף: "ובסרסור בדברים טמאים, בלאו הכי יש להתיר כיון שהוא אינו קונה ואינו מוכר,

ואין זה מאיסורי הנאה שיהא אסור להשתכר בהם".

- י -

### עבודה במפעל שמיוצרים בו מאכלים אסורים

**הפוסקים** דנו האם האיסור לסחור במאכלים אסורים נאמר רק בקניה ומכירה, או גם כולל איסור לעבוד כפועל שכיר בבית חרושת או בחברה לייצור או שיווק מזון לא כשר.

**בשו"ת** בית שלמה (יורה דעה סי' קצב) אסר לעבוד בבית מטבחים של נכרים בהפשטת וחיתוך הבהמות הטמאות לקראת מכירתם, כי בדברי המשנה במסכת שביעית, המקור לאיסור סחורה במאכלים אסורים נאמר: "הצבע צובע לעצמו, ולא יצבע בשיכר, שאין עושים סחורה בפירות שביעית". ופירש הרע"ב: "וצביעה בשיכר היינו סחורה". משמע שכל עבודה עם איסורי אכילה במטרה להכשירם למסחר [כגון צביעתם בשיכר], אסורה גם ללא קניה ומכירה.

**לעומתו**, האגרות משה (יו"ד ח"א סימן נא) התיר לעגלון "להוליך בשר חזיר, כיון שאין לו חלק בגוף האיסור. וראיה גדולה מהא דיוורה דעה (סי' קלג סע' ג) גבי יין נסך שלכתחילה אסור לעשות כן, משום דרוצה בקיומו או שמחזיק לו טובה שאסור ביין נסך דהוא איסור הנאה, וגם חייב לבערו. וכן יש לאסור גם בשאר

איסורי הנאה, בין בשכר בין שלא בשכר, מטעם החזקת טובה. ואם כן מוכח בפירוש שבאיסורי אכילה לבד מותר להיות פועל ולהעבירם אף בעצמו, מאחר שמוותרים בהנאה, ורשאי ליקח שכר והחזקת טובה. דאם היה אסור גם באיסורי אכילה לבד, למה הוצרכו לאסור ביין נסך וערלה בחנם מטעם רוצה בקיומו והחזקת טובה, שאין שייך אלא באיסורי הנאה, הא לא גרעי משאר איסורים".

**ובשו"ת** יד שלום (סימן יב) התיר להיות שליח המוביל אוכל לא כשר מהמפעל לבית הלקוח באריזות סגורות: "דאין עושה שום פעולה בגוף דבר האיסור, ורק שמביאים ומוליכים בידו לבית הסוחרים הנכרים סגור ומסוגר בתיבות כנהוג, ככהאי גוונא לכולי עלמא מותר, ורק כמעשה קוף בעלמא שמובייל הסחורה לידו. וכיון דהסחורה טמונה בתיבה ואין לישראל לנגוע בה כלל, אם כן פשיטא דלית למיחש כלל, ושפיר מותר ככהאי גוונא להביא הסחורות אלו ולהשתכר כפי מקח הקצוב עבורם, ואין בזה משום עושה סחורה בדברים האסורים כלל, שלא נכלל זאת בכלל עושה סחורה כלל".

**כמו** כן בשו"ת בית אבי (יו"ד סימן קד) התיר למי שפרנסתו דחוקה לעבוד כמפקח במפעל לאריזת נבלות וטריפות, בהסתמכו על דברי המשנה במסכת שקלים (פ"ד מ"א) "שומרי ספיחים בשביעית נוטלים שכרם מתרומת הלשכה". והרי הפירות אסורים באכילה ובסחורה, ומכל מקום מותר

לשמרם. ומוכח איפוא, שאם לא סוחר בגוף האיסור אלא רק שומר על האיסור – אין איסור בדבר. הבית אבי הוסיף: "ועי' בתשובות הב"ח החדשות דף ט"ו ע"ב שכתב שמותר לפועל להשכיר את עצמו לנכרי כדי להשכיר עגלות להוביל דגים טמאים. ולכן אם בעל בית החרושת הוא נכרי, בוודאי יש להתיר", ומסיים: "אבל אם בעל הבית הוא ישראל לכאורה יש לומר דאיכא משום מסייע ידי עובדי עברה, אך לפי דברי הש"ך ביו"ד סי' קנ"א ליכא במומר משום מסייע, לכן לפי ענ"ד יש להתיר לו לצורך פרנסתו עד אשר יזמין השי"ת פרנסה ברווח בהיתר גמור".

**הנה** כי כן, נתבאר בדברי האגרות משה, היד שלום והבית אבי, שהאיסור לסחור במאכלים אסורים הוא על הסוחר – בקנייתם ומכירתם, אבל לפועל או השליח העובדים אצל הסוחרים, אין כל איסור. ובביאור ההבדל בין הסוחר לבין הפועל, כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קג) "כבר אמרתי סברא לחלק בין פועל לסוחר, לפי מה דקיימא לן דאף דאסור לסחור בנבלות וטרפות מכל מקום בנזדמנו לו מותר, כמבואר בשו"ע ובפוסקים. ולפי זה נראה לומר דבפועל לעולם מקרי כנזדמנו לו. דבשלמא סוחר עושה בשלו כפי רצונו, אסרה עליו תורה. אבל פועל שענינו תלויים על בעל הבית, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, ואינו יודע במה ישכרנו ובמה יעבוד למחר, כהאי גוונא לעולם מקרי כנזדמנו. ואף דלפעמים פועלים גם כן משכירים עצמן רק לדברים

החברה, על מי מוטלת חובת ביעור החמץ של החברה, ומי מחוייב בבניית המעקה בבניינים השייכים לחברה.

**רבי** יעקב אברהם כהן, דיין בבד"צ בבני ברק, הביא במאמרו בקובץ מבי דינא (ענייני שביעית עמ' שכו) את דברי הגאון הרוגאצ'ובר, שנקט כי בבנק אין שעבוד הגוף על בעלי הבנק, ונראה מדבריו שהבנק הוא "אישיות משפטית נפרדת", ולכן אין איסור ריבית בלקיחת רווחים מהבנק.

**וכן** נראה מדברי המהר"ם שיק (יו"ד סימן קנח) שבהלוואה מ"קופת חסכון" [סוג של "חברה"] "אין כאן לווה", ומעות החברה "אינם בגדר ממון ישראל". המהר"ם שיק לא ביאר מי כן הבעלים של החברה, וכתב הרב כהן (שם) שכנראה כוונתו היתה להגדרת חברה כ"אישיות משפטית מחודשת".

**לפי** גישה זו יוצא שאין כל איסור בקניית מניות של חברה בע"מ העוסקת ומייצרת חמץ בפסח, או לקנות מניות של חברה שמחללת שבת בעסקיה או מרוויחה שכר שבת, או חברה שמתעסקת בייצור ושיווק שקצים ורמשים שאסור לסחור בהם, וכמו כן אין איסור בקבלת ריבית מחברה בע"מ, וזאת כיון שהתורה ניתנה לאנשים ולא לחברות ומיני בעלויות מחודשות – כי התורה הזהירה רק את האנשים שלא יתעסקו בחמץ בפסח ושלא יחללו שבת ושלא יהנו משכר שבת. והתורה לא הזהירה חברות בע"מ ואישיות משפטית נפרדת" שלא יעשו כן.

אסורים ולזמן הרבה, מכל מקום התורה לא אסרה אלא על רוב פועלים. וכיון דרוב פועלים מקרי אצלם כנזדמנו, ובפרט בזמן חכמי התלמוד, שכל פועל השתכר עצמו ליום, ולכן נקרא בתורה שכיר יום, כהאי גוונא לעולם מקרי כנזדמנו". מרן השו"ע התיר מסחר "מזדמן" במאכלים אסורים על ידי צייד שבאופן אקראי נזדמנו למצודתו חיה ועוף ודגים טמאים, כמובא לעיל [אות ד]. ולאור הלכה זו יש לומר כי פועל שכיר העובד בבית מסחר במאכלות אסורים נחשב כצייד הרשאי למכור את בעלי החיים הטמאים שנזדמנו למצודתו באקראי, היות והפועל אינו "קבוע" במלאכתו, שהרי בעל הבית יכול לפטרו בכל רגע.

- יא -

**מסחר במאכלים אסורים על ידי חברה בע"מ**

**מאז** "המצאת" המושג המשפטי "חברה בערבון מוגבל" – בית העסק המוגדר כ"ישות משפטית עצמאית בעלת ממון שעומדת בפני עצמה" [וכאשר יש ליישות זו חובות, נכסי בית העסק בלבד משועבדים לחובות החברה, ולא הנכסים הפרטיים של בעלי החברה] – נדרשו פוסקי ההלכה להביע דעת תורה, מה מעמדה ההלכתי של "חברה בע"מ". שאלה זו מסתעפת לדיני קניינים, הלכות שבת, חמץ וריבית ועוד – מיהו הבעלים של החברה, המחוייב בשמירת השבת ובאיסורי הריבית של

- יב -

### "מכירת" בית מפחר למאכלים אסורים לנכרי

**כידוע**, מנהג רווח בישראל מקדמת דנא, למכור לפני פסח את החמץ לנכרי, כדי לא לעבור על איסור 'בל יראה'. ודנו הפוסקים האם ניתן לסדר שטר "מכירה" לנכרי של בית עסק המקיים מסחר במאכלים אסורים.

**בשו"ת** שאילת ישורון (סימן יז) כתב: "הנה לפי דעת רוב הפוסקים דאיסור סחורה איסורא דאורייתא מגזרת הכתוב אית ביה, אם כן אין להתיר על ידי מכירה כזו שהערמה ניכרת, והבעל הבית עומד שם בבית מסחרו ועוסק בעבודתו כבעל הבית". ובהשלמות לכך החיים (אות נ) הביא את דברי הפוסקים האוסרים "מכירת" סחורה של איסור לנכרי: "אם היה הנכרי עושה כן [מוכר מאכלים אסורים] בבית הישראל המוכר, והמוכר על גבו ומקבל את המעות, וניכרים הדברים שהוא רק הערמה בעלמא, העלה הגאון מהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה סימן ב) לאסור, דקיימא לן הערמה בדאורייתא אסור. וגם בספר גילוי דעת (סימן ס' ס"ק ז) העלה לאסור הערמה, בכהאי גוונא, הואיל ולרוב הפוסקים איסור סחורה מהתורה".

**אולם** בשו"ת התעוררות תשובה (סי' סו) התיר בעיר שהיה שכיח למצוא טריפות באווזות, שהיהודי יעשה "שטר מכירה" שהנכרי יקנה את האווז הטריפה:

וכן נקט להלכה הגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן קה). אמנם בנדון איסור ריבית כתב: "אף שכן נראה עיקר, ראוי לענ"ד להחמיר לכתחילה באיסור ריבית החמור, מאחר ורבים מן האחרונים נקטו בזה לאיסור". וסיים: "סוף דבר, לענ"ד חברה היא בעלים על עצמה כמבואר. ומשום כך נראה דבכל הנוגע לאיסור גניבה וגזילה וכדומה, שהם מצוות שכליות שבין אדם לחברו, ודאי ופשוט שמצוות אלה מוטלות אף על חברה, אסור לה לגנוב ואסור לגנוב ממנה, דברור ופשוט שגם גוף זה שיש בו מקבלי החלטות בעלי בחירה, צריך להתנהג בדרכי הצדק והיושר".

**ואכן** לאור קביעה זו במעמדה ההלכתי של חברה בע"מ, חידש ידידי רבי משה שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תכט) בנדון "לקנות בבורסה מניות מפירמא [חברה] של סוחרי מזון שמתעסקים גם במכירת טריפה", כי "שורש האיסור לסחור במאכלים אסורים הוא כשקונה על מנת למכור, אבל במניות שאני, שאין לו בעלות ממש רק מרוויחים בכספו". ומשום כך "בחברה בע"מ וקניית מניות בבורסה לא נחשב שיש לו שליטה בגוף הדברים האסורים, ולא הוה כאלו הוא מכר ולא נמכרו עבורו, רק הותנה לת לו הרווחים. וכהאי גוונא נראה ברור שאין איסור סחורה בדברים האסורים, שלא נקרא הוא סוחר כלל כשלא נקראת על שמו ולא קשור לניהול העסק כלל".



- יג -

### שותפות עם נכרי במסחר במאכלים אסורים

**בגליון** מהרש"א על השו"ע (סי' קיז סע' א) כתב בשם שו"ת דבר שמואל לאסור "אף ליתן מעות לעכו"ם שיתעסק בו בשותפות, לא מיבעיא להט"ז שאיסור סחורה מהתורה, אלא גם לטעם [הרשב"א המובא בש"ך] דאחי למיכל מיניה, לא פלוג רבנן". ומבואר בדבריהם שאסור לעשות שותפות עם נכרי במסחר במאכלים אסורים. אולם יש פוסקים שהתירו לסחור במאכלים אסורים על ידי הסכמי שותפות עם נכרים.

**בשו"ת** שאילת ישורון (סימן יז) כתב בנדון קניית "בית מסחר של דברי מאכל ומשקה, העומד להרוויח מזה רווחים טובים, והדברים שמוכרים בו הם מאכלות אסורות", כי "בשותפות עם הנכרי והנכרי קונה ומוכר המאכלים האסורים, ואין לישראל שום עסק עם זה, אלא שהוא מוכר שאר צרכי הסעודה שאינם אסורים, ושניהם נמצאים בחנות, נראה דיש איזה צד להיתרא בהאי הלכתא, אבל למעשה הדבר עוד צ"ע".

**וכן** מבואר בדברי שו"ת אבני ישפה (ח"ו סימן קטו ענף ג) שנתן "עצה איך לפתוח בית אבות לגויים בצורה מותרת", באופן הבא: "שיכול אדם לקחת לעצמו שותף גוי, ולעשות אתו הסכם שכל הרווח של הנבלות והטריפות ילך אליו, והוא יקח את הרווח של הלינה והריפוי. אלא שיש להקשות על זה שכל מה שהגוי נותן לו שאר רווחים,

"ואין לומר דמה שקונה ומוכר באופן זה הוא הערמה, דהרי הוא קנין כהוגן ממש לכל השיטות. ואפילו אי הוי הערמה, להפוסקים דסברי דאיסור סחורה בנבלות וטריפות אינו אלא מדרבנן, הרי בדרבנן שרי הערמה. ועוד, דאפילו להסוברים דאיסור סחורה בנבלות וטריפות אסור מהתורה, והאופן שכתבנו לעיל חשוב הערמה לכן אין הקנין מועיל, מכל מקום יש להתיר לעשות כן ולסמוך על הט"ז (סי' קיז ס"ק ב) שכתב דמקרא מלא הוא דמותר למכור על ידי שליח, מדכתיב או מכור ולא כתוב או תמכור, ואין בזה חילוק אם השליח ירויח או לא, עיי"ש. לכן גם באופן הנ"ל ייחשב כשלוחו של בעל הבית שנזדמן לו טריפה ושרי". כלומר אין כל מניעה לעשות שטר זה ואין בזה הערמה כלל.

**הגר"ע** יוסף הביא בהשלמות לכף החיים (שם) גם את דברי ההתעוררות תשובה, והכריע: "יש להתחשב עם הסברא של הפוסקים דס"ל דאיסור זה [של סחורה במאכלים אסורים] הוי מדרבנן, אם כן הוי ליה כספק ספיקא לקולא. ויש לומר דעל כל פנים בהערמה גלויה לכל יש להחמיר, והדבר מסור לפי ראות עיני המורה הרואה לראות איזה דרך ישכון אור".

**ובאמת** לא הבנתי מדוע בשאלות של איסור שבת, מקובל לעשות "מכירה" לנכרי, וכן "מכירת חמץ" היא דבר שנהגו בו מדורי דורות ללא פקפוק, ולא חששו ל"הערמה", ואילו במכירת בתי המסחר לנכרי יש להחמיר, וצ"ע.

הוא מחמת שהיהודי נותן לו הרווח של האוכל, ושוב יש בזה חשש סחורה בנבילות וטריפות, כי הוא מרוויח מהתשלום עבור נבילות וטריפות. ולכן צריך להיות שותף כזה שהוא לא היה מקבל בלאו הכי איזה חלק ממשי ברווחים, כדי שלא יחשב שהיה כאן דבר תמורת מה שהוא קיבל".

**[האבני ישפה כתב: "עצה נוספת, שיתנה עם הזקנים שבאים למושב זקנים שהאוכל הוא בחנם, ומה שהם משלמים הוא תמורת שאר ההטבות שהם מקבלים בבית אבות". אולם הדברים תמוהים, שהרי הרמ"א (י"ד סי' קיז סע' א) כתב: "ואפילו לקנותו להאכילו לפועליו עכו"ם אסור". וטעם ההלכה מבואר בדברי הבית יוסף (י"ד סוף סימן קיז) "דמתנה הוי כמכר, שלולא שקיבל הנאה מיניה, לא הוי ליה מידי". ואם כן מניין ההיתר לתת את המאכלים האסורים במתנת חנם, וצ"ע].**

**ובשו"ת יביע אומר (ח"ח י"ד סימן יג) נשאל "בדבר ישראל שיש לו בית מלון גדול, ועשה חוזה עם חברת מלונות של גוים כגון "הילטון", באופן שהחברה תנהל את המלון בצורה בלעדית, כלומר שאין זכות לישראל בעל המלון להתערב בניהול המלון כלל, בין בקניות בין במכירות בין בשכירות החדרים או האולמות, בין במטבחים, והישראל ובעלי החברה של המלונות שותפים בכל הרווחים או בהפסדים. ויש לדון בזה בהיות שהמאכלים והמשקים אשר במלון אינם**

כשרים, ומאכלים לאורחים הבאים למלון, שהם גויים, נבלות וטרפות וגם דברים טמאים שאסרתם תורה, ויש לחוש לכאורה לאיסור עשיית סחורה בדברים האסורים מן התורה". ולאחר שדן בהרחבה במחלוקת הפוסקים האם איסור סחורה במאכלים אסורים מהתורה או מדרבנן, כתב כי "דעת רוב האחרונים בזה כדברי הפרי מגדים (י"ד סי' פד שפ"ד ס"ק יח) שאיסור סחורה הוי מדאורייתא, משום שמא יבוא לאכול מהם בשעת מכירתם. ולכן כל שאין חשש שיבוא לאכול ממנו, מותר. ולכן בנדון דידן, שאין לבעל המלון שום גישה לדברים האסורים, שנעשים על ידי החברה, לצורך האורחים הגוים שלהם, וגם אין לו שום קנין במאכלים האסורים, ואינו נוטל ברווחים אלא עבור מה שהעמיד את המלון לרשותם, אין בזה שום איסור כלל".

**לפיו, אחד מבני החבורה המשתתפים בשיעורים, המתפרנס מניהול בית אבות כאן בלוס אנג'לס [שבו מאכילים את הדיירים גם במאכלים אסורים], סיפר לי כי הנוהג המצוי והמקובל בארה"ב על פי מורי הוראה, להשכיר את המקום לנכרי, בדרך כלל לאחד העובדים במקום, בהסכם כתוב וחתום בשטר לפיו העובד משלם שכירות, ובתמורה מקבל את שכרו מהרווחים [הסכם המועיל גם להתיר עשיית מלאכות בבית האבות בשבת וביום טוב, ואיסור חמץ בפסח]. וכך שמעתי מאחד מרבני לוס אנג'לס המורה כן לשואלים אותו הלכה למעשה.**

- יד -

### בעלות ועבודה בחברה המפסקת מזון לא כשר לבתי חולים ובתי אבות

על פי הדברים שנתבאר לעיל נשוב לדון בשאלה שפתחנו בה, האם מותר למכור או לשווק מזון שאינו כשר לבתי חולים ובתי אבות, והאם מותר לעבוד בבתי עסק או חברות העוסקות במסחר מסוג זה.

**והנה** בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן סה) דן "בדבר מה שרוצים בעלי בית המטבחים שהם נכרים, שהשוחטים והרבנים יהיו שותפים בכל העסק של בית המטבחים, ובלא זה יש לחוש שיסגרו העסק, והוא הפסד גדול לשוחטים והרבנים". ולאחר שהאריך כיצד ניתן להתיר את העבודה בבית המטבחים בשבת וביום טוב על ידי הנכרים, כתב: "אבל אף אם יעשו מצד איסור שבת ויום טוב באופן המותר כדלעיל, הא הם עושים סחורה בנבלות, וזה האיסור כמפורש במתני' דשביעית (פ"ז מ"ג) ובפסחים (כג, א) ואיפסק ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) ובשו"ע (יו"ד סימן קיז סע' א). ובשלמא הטרפות שיזדמנו משחיטות השוחטים מותר מדין נזדמנו (המפורש בשו"ע שם). אבל כיון שעל מה שרוצים למכור לנכרים אין שוחטים בשוחטים כשרים הוא אסור, וממילא אסור להעשות שותף בעסק זה". ומדבריו יש לכאורה ללמוד, שאין כל אפשרות להחזיק בית עסק המתפרנס בקביעות מסחורה במאכלים אסורים. ומשמע מסתימת דבריו,

שהאיסור כולל גם מכירת הנבלות והטריפות באריזות סגורות, שאין חשש שיבוא לאוכלם.

**אך** לפי המבואר לעיל נראה לצרף בזה סניפים רבים להתיר מכירת ושיווק מאכלים אסורים בבתי אבות ובחנויות המוכרות הן מזון כשר והן מזון שאינו כשר, כדלקמן:

[א] איסור סחורה במאכלים אסורים מדרכנן - בראש ובראשונה, לפי דברי הנודע ביהודה [אות ג] "דהסכמת כל הראשונים שהוא רק מדברי סופרים, ממילא יש לנטות להקל באיזה סברא שאפשר".

[ב] מכירת מאכלים שבחלקם אינם כשרים - כאשר בעל העסק או החברה מספקים לבתי האבות או בתי החולים את כל הציוד, ובכלל זה אוכל כשר וגם אוכל שאינו כשר, יש סברא להתיר על פי דברי ערוך השלחן [אות ה] ש"לימד זכות על בעלי חנויות ומרתפים" המוכרים דגים טמאים ביחד עם מאכלים אחרים כשרים, היות ונדון זה יחשב כ"נזדמנו" לצייד חיה ועוף טמאים, שאז אין איסור במסחר במאכלים אסורים הנעשה ביחד עם מכירת מאכלים כשרים.

[ג] המוכרים אינם באים במגע עם הסחורה - וכפי שנתבאר לעיל [אות ז] בדעת הרשב"א שהאיסור לסחור במאכלים אסורים הוא גזירה מדרכנן מחשש שמא כתוצאה מהמסחר במאכלים העומדים לאכילה, יבוא לאוכלם - אין איסור במכירת

מאכלים האסורים הסגורים באריזות שאינן ניתנות לפתיחה. ועל פי זה פסק בשו"ת בית אבי להתיר ניהול מכירות ללא מגע עם הסחורה כי "הכל נסדר על ידי הטלפון, ואפילו אם המסחר נעשה במשרד, גם כן אין שם שום סחורה וליכא למיחש שיאכל ויטעם". ולפי זה אין איסור לשווק ולתווך מאכלים אסורים באריזות סגורות, ואפילו מאכלים לא ארוזים, כאשר היהודי לא בא אותם במגע.

[ד] חברה בע"מ – נתבאר לעיל [אות י] כי יש פוסקים הסבורים שגדרה ההלכתי של "חברה בע"מ" הוא "יישות בפני עצמה", ו"החברה היא בעלים על עצמה". ולפי זה אין כל איסור בייצור ושיווק שקצים ורמשים שאסור לסחור בהם על ידי חברה בע"מ, כי התורה הזהירה רק אנשים לא לסחור במאכלים אסורים, ולא חברות בע"מ.

[ה] מאכלים שאסורים מדרבנן – אין כל איסור לסחור בהם, כפי שנפסק בשו"ע [אות ג] "וכל דבר שאין איסורו אלא מדבריהם מותר לעשות בו סחורה". וכתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קו) בנדון מכירת מזון לכלבים המופק מנבלות

וטריפות: "נראה לפענ"ד לומר דבר חדש, דלפי מה ששמעתי המאכל הזה אינו נותן טעם ממש אלא תערובות נותן טעם, כלומר שנתערב בזה בשר נבלה ועצמות וקמח וכדומה, ואי נימא דרוב מן הקמח ושאר דברים ועצמות והמיעוט מן הנבלה, אם כן ממילא לא הוי אלא איסור דרבנן דמדאורייתא בשר רובא אזלינן". במזון שאיסורו מדרבנן, או בגלל שעצם האיסור מדרבנן, או כשהאיסור דאורייתא נמצא בתערובת – אין איסור סחורה.

[ו] פועל או שליח – נתבאר לעיל [אות ט] רשאי לעבוד בחברה העוסקת במסחר במאכלים אסורים, כדין צייד הרשאי למכור את בעלי החיים הטמאים שנודמנו למצודתו באקראי, היות והפועל אינו נחשב "קבוע" במלאכתו.

[ז] "מכירת" בית מסחר למאכלים אסורים לנכרי – נחלקו הפוסקים האם ניתן לסדר שטר "מכירה" לנכרי של בית עסק המקיים מסחר במאכלים אסורים, והגר"ע יוסף הכריע: כי ב"הערמה גלויה לכל יש להחמיר, והדבר מסור לפי ראות עיני המורה הוראה לראות איזה דרך ישכון אור".



## סימן יב

## מסחר בתכשיטי שתי וערב ועצי אשוח

פרק א: האם צורת שתי וערב נחשבת עבודה זרה

פרק ב: ייצור ומסחר בצורות שתי וערב

פרק ג: מסחר בעצי אשוח

בין הלומדים בשיעורים המתקיימים בביתי נמצאים יהלומנים ובעלי חנויות, הנתקלים מידי שנה בשנה, בתקופה הסמוכה ל"יום אידם" של הנכרים, בשאלות האם מותר לייצר, לסחור או למכור תכשיטים העשויים בצורת שתי וערב, צורות שתי וערב המשובצות ביהלומים ואבני חן, או עצי אשוח ואבזרים אחרים שיש בהם סמלים הקשורים לנצרות או לדתות אחרות.

לבירור שאלות אלו, עסקנו בליבון סוגיות הגמרא במסכת עבודה זרה דיני עשיית ומסחר ב"צלמים" ו"צורות" עבודה זרה, וכלים ובגדים שחקוקה עליהם צורת עבודה זרה – והמסתעף לדברי הפוסקים ביחס לצורת שתי וערב וסמלי נצרות אחרים, ייצורם ומסחר בהם.

## פרק א: האם צורת שתי וערב נחשבת עבודה זרה

- א -

## צורות העשויות לנוי

שיש בידו כל דבר". ובגמרא (מ, ב) הקשו: "אי דנעבדין פעם אחת בשנה, מאי טעמא דרבנן". כלומר, אם כל הצלמים נעבדים לפחות פעם אחת בשנה, מהו טעמם של חכמים המתירים ליהנות מהם. ותירצו: "במקומו של רבי מאיר היו עובדים אותה פעם בשנה, ורבי מאיר דחייש למיעוטא גזר [לאסור בהנאה את הצלמים של] שאר מקומות אטו צלמי אותו מקום [שהיו

**במשנה**, (עבודה זרה פ"ג מ"א) נחלקו אלו "צלמים" נאסרו: "כל הצלמים אסורים, מפני שהם נעבדים פעם אחת בשנה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, אינו אסור אלא כל שיש בידו מקל או צפור כדור. רבן שמעון בן גמליאל אומר, כל

ועכו"ם מציירים ועובדים להם. אבל צורות אחרות שנעשות רק לנוי, מותרות.

**אמנם** הר"ן (י"ח ע"ב בדפי הרי"ף) כתב כי דברי הגמרא נאמרו "בסתם מקומות, אבל במקום שידוע שעובדים לצורה אחת, המוצא כלים ועליהם אותה צורה אסורים. ולפיכך כתב רשב"א ז"ל דבזמן הזה שחוקקים חקק בכלים ומציירים בהם עבודת כוכבים, אף המוצא כלים שיש בהן דמות עבודת כוכבים אסורים. ועוד שכן דרכן בברבר"י לציירם בסייף ובכלי מלחמתם ומגפפים ומנשקים בשעת מלחמה". והקשה הר"ן: "וצריך לי עיון, שאפשר שאין עובדים היום לצורות הללו, אלא לזכר בעלמא עושין אותם".

**ומבואר** בדבריהם שכל צורה שעובדים לה בוודאות, החקוקה על כלים, אסורה. ונחלקו הרשב"א והר"ן מה הדין בזמן הזה, האם חוקקים את הצורה לעבודה זרה ממש, והכלי נאסר [רשב"א], או שהחקיקה היא "לזכר בעלמא", ואין לכלים דין עבודה זרה [ר"ן].

### - ג -

**חקיקת צורות עבודה זרה על כלים**  
**"מבזוים"**

**בהמשך** המשנה בעבודה זרה (שם) הובאה דעתו של רבן שמעון בן גמליאל: "על המכובדים אסורים, שעל המבזוים מותרים". לדעת רשב"ג נאסרו רק כלים מכובדים שמצויירים עליהם צורות חמה לבנה או דרקון [תכשיטים, כמבואר

עובדים אותם פעם בשנה]. ורבנן דלא חיישי למיעוטא לא גזרו [לאסור צלמין] שאר מקומות אטו צלמי אותו מקום".

**ובהמשך** סוגיית הגמרא ביאר רבה: "מחלוקת בשל כפרים, אבל בשל כרכים דברי הכל מותרים. מאי טעמא, לנוי עבדי להו". ומבואר איפוא, כי צלמים שנעשו ל"נוי" בלבד לא נאסרו.

### - ב -

**כלים ובגדים שחקוקה עליהם צורת עבודה זרה**

**עוד** מבואר במשנה (שם משנה ג) כי "המוצא כלים ועליהם צורת חמה, צורת לבנה, צורת דרקון - יוליכם לים המלח" [כדין עבודה זרה שמצוה לאבדה מן העולם]. ומשמע כי לכלים שחקוקות עליהם צורות אחרות, אין דין עבודה זרה. ובסוגיית הגמרא (מכ, ב) הקשו מדברי הברייתא "השוחט לשום ימים, לשום נהרות, לשום מדבר, לשום חמה, לשום לבנה, לשום כוכבים ומזלות, הרי אלו זבחי מתים". הרי שעכו"ם עובדים לצורות רבות של אלילים, ומדוע המשנה אוסרת רק את הכלים שנמצאו עליהם צורת חמה, לבנה או דרקון. ותירץ אביי: "מיפלח לכל דמשכחי פלחי, מיצר ומפלחי, הני תלתא דחשיבי ציירי להו ופלחי להו, למידי אחרינא לנוי בעלמא עבדי להו". כלומר, יש הבדל בין עבודה לצורות שעכו"ם עובדים לכל מה שמוצאים. לבין ציור צורה על כלים ואז לעובדם - שרק שלוש צורות: חמה, לבנה ודרקון, חשובות בעיניהם,

בגמרא שם], אולם אם הצורות חקוקות על כלים מבוזים [כלים שאוכלים בהם, שם] מסתבר שהחקיקה נעשתה לנוי או ל"זכר בעלמא" בלבד, ולא לשם עבודה זרה.

**והנה** יש צורות הנחשבות בוודאות עבודה זרה, כגון צורות חמה, לבנה ודרקון. ויש צורות שבוודאי אינם עבודה זרה [למשל, צורת מגן דוד], אך יש צורות שבמקומות מסויימים בעולם נעשות ונחשבות כעבודה זרה, ובמקומות אחרים לא נעשות ונחשבות לשם עבודה זרה. ונחלקו הפוסקים על אלו צורות נאמר ההבדל אם נחקקו על כלי מכובד או מבוז.

**לדעת** הרשב"א, כלי שחקקה עליו צורה שהיא בוודאי עבודה זרה, הכלי אסור בין במכובד ובין במבוז. אך כשנמצא כלי ועליו צורות שבמקומות מסויימים בעולם נעשות כעבודה זרה, אם נמצא "על המכובדים אסורים [ותולים שנחקקה לעבודה זרה], על המבוזים מותרים. שהכלים מודיעים אם נעבדים שם, אם לאו".

**אולם** לדעת הר"ן, כלים שעבדו להם, אפילו אם זו צורה שבדרך כלל לא מיועדת לעבודה זרה, הכלי נאסר, בין

במכובד ובין במבוז. אך אם מצא כלי ועליו צורה שיש מקומות שעובדים לה, אך אינו יודע אם עבדו לו או לא – בכלי מכובד הצורה אסורה "דכיון שהצורה נעבדת בודאי חיישינן שאף בכלי זה נעבדה, כיון שהוא מכובד. ואם על המבוזים מותרים, שאף על פי שבודאי צורה זו נעבדת, בכלי זה לא נעבדה כיון שהיא מבוזת".

**בשו"ע** (יו"ד סי' קמג סעי' ג) הביא את דעת הר"ן: "המוצא כלים ועליהם צורות חמה או לבנה או דרקון, והוא דומה לנחש ויש כמין סנפירין בין פרקי חוליות שבצוואר. אם הכלים מכובדים, אסורים, שוודאי נעשו לשם עבודת כוכבים. ואם הם מבוזים, מותרים שלא נעשו אלא לנוי. וכל זה בסתם, שאין אנו יודעים שנעבדו כלים הללו. אבל בידוע שלא נעבדו כלים הללו, שעל המכובדים נמי מותרים". ולאחר מכן הביא את דעת הרשב"א: "ויש מי שאומר שכל צורה שהיא נעבדת בודאי, אפילו על המבוזים אסורים, אף על פי שאין אנו יודעים שכלים הללו נעבדו. ולפי זה בזמן הזה שמחקקים חקק בכלים ומציירים בהם צורת כוכבים ומזלות, המוצא כלים שיש בהם כוכבים ומזלות, אסורים".

**וכתב** הרמ"א: "והמנהג כסברא הראשונה".

**לסיכום:** כל צורה שעובדים לה בוודאות, החקוקה על כלים, אסורה.

ונחלקו הראשונים מה הדין בזמן הזה. לדעת הרשב"א, אם חוקקים את הצורה לעבודה זרה ממש, הכלי נאסר. אולם לדעת הר"ן, החקיקה היא "לזכר בעלמא", ואין לכלים דין עבודה זרה.

• כלים שעבדו להם בפועל – אסורים בין מכובדים ובין מבוזים.

• כלים שידוע שלא נעבדו – אפילו במכובדים מותר.

• כלים שלא ידוע אם נעבדו או לא – לדעת הר"ן, אם כלי מכובד, אסור, ומבוזה מותר. וכדבריו נקט להלכה מרן השו"ע ב"סתם" והרמ"א. אולם לדעת הרשב"א, בצורה שיש מקומות שעובדים לה, אפילו על כלי מבוזה, אסור.

★ ★ ★

בזמנינו צורת "שתי וערב" מסמלת עבודה זרה – את הדת הנוצרית. צורה זו נמצאת בכל בתי תיפוחם, הנוצרים מכבדים, מחבקים ומנשקים אותה, כורעים ומשתחוים בפניה. וצ"ע האם דינה כעבודה זרה, ומה דין תכשיט או בגד שחקק עליו צורת "שתי וערב".

הרמ"א (י"ד סי' קמא סעי' א) פסק: "שתי וערב וכך היא הגירסא הנכונה ברמ"א, כפי שנדפס בשו"ע מהדורת מכון ירושלים, ובדפוס רא"ם (וילנא) נכתב "צורות" מחמת הצנזור שמשתחוים להם, דינם כדין הצלם ואסורים בלא ביטול. אבל אותן שתולים בצוואר לזכרון, לא מקרי צלם ומותר". הרמ"א השווה איפוא, את צורת "שתי וערב", לכל צלמי עבודה זרה, שנתבאר דינם בסוגיית הגמרא [לעיל אות א] שאם נעשו לנוי, אינם אסורים.

ונחלקו הפוסקים בהבנת דעת הרמ"א – מה דין "סתם" צורת שתי וערב, שלא ידוע אם עבדו לה או לא.

- ד -

**צורת שתי וערב שלא ידוע אם עבדו לה**

**לדעת הש"ך** (שם ס"ק ו) הרמ"א התיר צורת "שתי וערב" רק אם יש ידיעה ודאית שלא השתחוו לצורה זו, אך כל "שתי וערב" שאין ידיעה ברורה אם השתחוו לו – דינו כצורת עבודה זרה: "אותן שתולים בצוואר לא מקרי צלם ומותר, היינו בידוע שלא השתחוו לו [ואתא לאשמועינן דלא תימא כיון שתולין אותו בצוואר מיד נאסר], הא לאו הכי, לא גרע מאם מצא כלים שעליהם צורת עבודה

כוכבים דהכלים אסורים אם הם מכובדים, כיון שדרך לעבוד אותה הצורה חיישינן שמא נעבדו הכלים כדלקמן סעיף ג', והכי נמי איכא למיחש להכי".

**אולם בכלים** שחקקים עליהם צורות "שתי וערב" [ולא הצורה עצמה] כתב הש"ך כי לשיטת הר"ן [לעיל אות ב] שבזמן הזה חקיקת צורות ע"ז היא "לזכר בעלמא" לכאורה "עכו"ם אלו שאין אדוקים בעבודת כוכבים, כל מה שעושים בצורות הללו בכלים אינם עושים אלא לנוי ומותרים בהנאה, ואסור להשהותן משום חשד אם הם בולטים". אולם למעשה נקט



הש"ך כי "ראוי להחמיר בספק איסור תורה".

**בקוביץ מוריה** (חלק קכה, עמ' לג) נדפסה תשובה שנעלמה משו"ת מעיל צדקה, ודעתו כמבואר בש"ך, שהרמ"א אסר "סתם" שתי וערב כדין עבודה זרה, כי יש לחשוש שמסתמא השתחוו להם, ומה שהתיר הרמ"א את הצורות שתולים בצוואר מדובר רק כשידוע שלא השתחוו להם: "כתב הרמ"א דשתי וערב שמשתחוים לו הרי הוא כצלם ממש. ואם תמצא לומר הרי משם משמע להתיר אותם הצלמים שתולין בצוואר, גם זה אינו דגם בזה אינו מותר אלא כל זמן שיודעין בוודאי שעדיין לא נעבדו, אבל אם יש לחוש שהשתחווה לו הא ודאי אסור".

**בהמשך** דבריו הוסיף המעיל צדקה, כי דברי הרמ"א שהתיר צורת שתי וערב שנעשתה לנוי, נאמרו רק בזמנם, או במקומות מסויימים, אבל בזמנינו שצורות השתי וערב משמשות בדרך כלל לפולחן ולתיפלה, אין להתירם בשום פנים ואופן: "וגם מה שכתב רמ"א (שם) באותן שתי וערב שתולין בצוואריהן לסימן שבאו ממקום הידוע להם, לא נודע לנו. ואולי הוא כדמיון השתי וערב שיש לכומרים בבגדיהן שאינן אלא לסימן להם כמו שמסמנים כל דבריהם בשתי וערב. ואפילו הבעלי מלאכות שעושים סימן בנגרי עץ ודומיו עושים בהן שתי וערב, ואלו בודאי לא נעשו אלא לסימן בעלמא, ודברים אלו שכתב רמ"א בזה נלקחו מהמרדכי ריש פרק

כל הצלמים ובהנדפסים שלפנינו אינו. ואפשר שאין זה כלל בזמנינו או יש איזה מדינה שתולין בצוואריהם לסימן, ואם רואה שאין כל עכו"ם נושאים אותם אלא הבאים משם או אשר ישנו שם, אבל במדינות אלו השתי וערב שעושים אותם כמעט כולם עשויין לעבדם, שתולים באותם הכלים שלוקחים רק בבית תפילתם ובעת תפילתם ומחבקים ומנשקים אותו ומתפללים נגדו וכל דרכי עבודתם, הא וודאי הרי זה ככל דיני צורת עכו"ם. ולדעתי אין לפקפק עוד בזה אחרי הידוע לנו טעמים הכמוסים להם בו".

**וכן** נקט לדינא בשו"ת מגן שאול (סימן נה) לאסור לאומן יהודי לעשות צורת שתי וערב על מצבות עכו"ם, כי סתם צורות שתי וערב דינם כעבודה זרה: "דנהי דשתי וערב שעומדים על בתי הקברות שלהם דינם כעבודה זרה, שאף שאינו ידוע דרכם אם משתחוים להם, אך מסברא לא גרע להם מאותם שעומדים על הדרכים ומסירים הכובע מלפניהם, וכן הוא בחכמת אדם (כלל פה ס"א). ורק באותם שנושאים על הצוואר שעושים לזכרון, שאף בזה כתב הש"ך דהיינו בידוע שלא נעבד, הרי דגם בהם אינו ידוע דאינם משתחוים להם, ומצד השכל בודאי משתחוים להם או שמסירים הכובע לפניהם. מכל מקום מצד השתי וערב עצמו לא גרע מהעושה כיפה לעבודה זרה, כמ"ש בשו"ע (יו"ד סי' קמג ס"ב) דאסור. לכן בודאי האומן שאינו עושה רק השתי וערב מכל מקום אסור".

- ה -

**אולם** האבני נזר (י"ד סימן קכב) נקט שהרמ"א אסר רק צורת שתי וערב שבוודאי השתחוו לה, אבל "סתם" צורת שתי וערב שלא ידוע אם השתחוו לה או לא, יש לומר שנעשתה לנוי ולזכר בעלמא", ואינה אסורה: "והנה דברי ראבי"ה ורמ"א (סי' קמ"א סעי' א) ברור מללו דאין שום חשש בשתי וערב שתולין בצואר שמא השתחוו לו הגוי. ואם לא כן לא היו סותמים הדברים לתת מכשול".

**ובטעם** הדבר ביאר האבני נזר, כי הנוצרים הולכים עם צורת השתי וערב גם כשהם ערומים, וזה מוכיח שלא נעשתה לכבוד עבודה זרה אלא לנוי בלבד: "וטעם הדברים לדעתי, הואיל שידוע שהולכים בשתי וערב שעל צוואריהם ערומים. ואיתא בפרק הצלמים (מד, ב) דכשנכנס ערום ראיה שאין מחשבה לעבודה זרה. ועוד יש להדמותה לנמצא על כלים מבוזים (מג, ב) לא חיישינן שנעשה לעבודה זרה, ובודאי לנוי נעשה. והכא נמי ודאי לזכר בעלמא נעשה ולא לעבודה זרה". ובתשובה אחרת (חו"מ סימן קיט) האבני נזר הוסיף: "לפי עניות דעתי דהנהו שתי וערב הואיל וידוע שהגויים לובשים אותם תמיד אף כשהם ערומים בבית המרחץ וכיוצא בו, ודאי אינם נוהגים בו משום אלוה, כלשון המשנה (ע"ז פ"ג מ"ד) שם אם נותנים לך ממון הרבה אי אתה נכנס לבית ע"ז שלך ערום. גם יש לדמותו לכלים מבוזים דצורות הנמצאות עליהם ודאי לאו לע"ז אלא לנוי הכא נמי הואיל והולך עמהם ערום ודאי

לאו לעבודה זרה אלא לזכר. ושאלתי לאנשים ואמרו לי שראו גוים ערומים בבית המרחץ עם השתי וערב על לבם". ומבואר, כי "סתם" צורת שתי וערב אינה אסורה כדין עבודה זרה, אלא אם כן ידוע שהשתחוו ועבדו לה.

**וכן** נראה מדברי המהרש"ג (סימן קצא) שהתיר עשיית שתי וערב על ארונות מתי עכו"ם, כי לצורת ע"ז שאין משתחווים לה בפועל אין דין עבודה זרה: "דאף דמדברי הרמ"א נראה דשתי וערב הוא עבודה זרה גם בזמן הזה, היינו שתי וערב שהוא בבית תיפלתם אשר העכו"ם משתחווים ומקטירים לו גם בזמן הזה, ולכן הוא עבודה זרה. אבל שתי וערב שעל הארונות הללו אין העכו"ם משתחווין ולא מקטירים לו, אם כן ממה יהיה עבודה זרה הלא לא עבדו לו מעולם. וכי בשביל שמשתחווין לשתי וערב אחר יהיה כל שתי וערב עבודה זרה, הא וודאי ליתא. דכל שלא עבדו לשתי וערב זה ודאי לא הוא עבודה זרה ואינו אסור. וראיה לדבר, דהרי איתא בש"ס ובשו"ע סי' קמא, דצלמים הנמצאים בכפרים אסורים דמסתמא עבדו אותם, ובכרכים מותרים דודאי לא עבדו אותם, וכן איתא שם ברמ"א בהגה, דשתי וערב שתולין על הצוואר מותר דאינו אלא לזכרון. ושמע מיניה דאף שעובדין באותו מקום לצורות הללו כל שאותו צורה לא נעבדה לא הוא עבודה זרה ומותרת. ואם כן מיניה, דאותן צורות שתי וערב שעושים על הארונות, כיון שהוא כמעט ברור שלא עבדו אותם, דהיינו שלא השתחוו להם ולא

עשו להם שום עבודה מד' העבודות, לא הוי עבודה זרה".

- 1 -

ל"סימן", ויש שנעשות ל"כבוד". ולדעתו הרמ"א התיר רק צורת שתי וערב שנעשתה לסימן, אך צורת שתי וערב שנעשתה לכבוד, אסורה.

#### צורת שתי וערב שנעשתה "לכבוד"

**המהר"ם** שיק (י"ד ס" קנב) חידש להחמיר שכל צורת שתי וערב שנעשתה "לכבוד" אסורה: "ובאותו שתי וערב דבצוואר הוא גם כן שהוא לכבוד ולזכר, קמ"ל דנודע להם שהוא רק לסימן ואינה לכבוד. ועל כל פנים נראה לי כל שעושים לה לכבוד שהוא בכלל לא תעבדם ואסורה". כלומר, יש צורות שנעשות

**אמנם** דבריו תמוהים, וכפי שהשיג עליו תלמידו, המהרש"ג (שם) "ובאמת הדברים קשים קצת לפי עניות דעתי, דאם כן איך מתיר הרמ"א השתי והערב שתולין בצוואר לזכרון דלא מיקרי צלם, נימא דזה בעצמו שעושים זכרון הוי כבוד ועבודה זרה. והגם דבמהר"ם שיק נראה שמישב זה דזה אינו אלא לסימנא בעלמא, אבל הרי ברמ"א כתב הלשון של לזכרון", וצ"ע.

#### לסיכום:

• צורת שתי וערב שהתפללו והשתחוו לה – לכולי עלמא אסורה, ודינה כדין עבודה זרה.

• **סתם צורת שתי וערב שלא ידוע אם עבדו לה** – לדעת הש"ך, המעיל צדקה והמגן שאול, יש לה דין עבודה זרה, אלא אם כן ידוע שלא עבדו לה. אולם לדעת האבני נזר והמהרש"ג, אין לה דין עבודה זרה, כל זמן שלא ידוע שעבדו לה.

להלכה, פסק החכמת אדם (כלל פה סע' א) "בזמן הזה כל הצורות הנמצאים בין בכפרים בין בכרכים, אם ניכר הדבר שנעשה לשם עבודה זרה אסורים. וכן **צורת שתי וערב שעומד על הדרכים, דינו כעבודה זרה**, שהרי מכבדים אותן ולוקחים הכובע ומשתחוים להם. אבל **צורת שתי וערב שתולים על הצוואר לא נעשה רק לזכרון ולא נקרא צלם ומותר**".

• **כלים שחקוקה עליהם צורת שתי וערב** – החיי אדם (שם סע' ב) הכריע כדעת הש"ך: "בזמן הזה שעכו"ם שלנו אין אדוקים כלל ואפילו אותן הצורות שעובדים אותם, כגון שתי וערב ואשה מניקה ובנה, מכל מקום על כלים אין עושין רק לנוי לכלי ולזכרון, ולעולם אין נעשה שיהיו עובדים לצורה זו שעל הכלי, ולכן **נוהגים להתיר אותן כלים בהנאה**. אבל מכל מקום אסור להשהותן משום חשד אם הם בולטים, אבל ראוי להחמיר בספק איסור תורה, ואינו מותר אלא על המבזה".

## פרק ב: ייצור ומסחר בצורות שתי וערב

- ז -

## עשיית צורת שתי וערב

**מלכד** האיסור לעבוד עבודה זרה, אסור לעשות עבודה זרה, כדברי הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פ"ג ה"ט) "העושה עבודת כוכבים לעצמו, אף על פי שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה, שנאמר (שמות כ, ד) לא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה, וכן העושה עבודת כוכבים בידו לאחרים, אפילו עשאה לעובד כוכבים לוקה, שנאמר (ויקרא יט, ד) וְאֱלֹהֵי מִסְכָּה לֹא תַעֲשֶׂוּ לָכֶם".

**וכתב** המעיל צדקה [בהמשך דבריו הנ"ל אות ד] לאחר שהביא את דברי הרמ"א, שיש לצורת שתי וערב דין עבודה זרה: "אף בלי שיעבדו עובר על עשייתה לחוד ולוקה, כמ"ש הסמ"ג (מצוה ק). וכן כשעושים אותה אפילו לגוי לוקה, כמו שכתב שם (מצוה קא). ואם כן אם הישראל יעשה אותה על ידי צורף גוי, הרי הגוי עובר בכל זה, כי הגויים מוזהרים בעבודה זרה. ועוד, כשנותן הישראל לעשותן לגוי אולי יעבדנה מיד". ומבואר שאסור ליהודי לייצר צורות שתי וערב לצורך נכרים, ואפילו על ידי פועלים נכרים.

**גם** ייצור צורת שתי וערב לגוי בלבד נאסר, כפי שנראה מדברי החתם סופר (ח"ב י"ד סימן קכח) שנשאל האם מותר ללמוד אומנות פיסול כדי להתפרנס מעשיית צורות לגוי "ובעת לימודו בפני רבו,

ובפרט במקום קיבוץ האומנים והתלמידים שם באקדעמיה, על כורחו צריך הוא לגמור הרבה צורות שלימות ממעשי ידיו לעיני רואה, אם מותר או לא". וכתב החתם סופר בתוך דבריו: "וסבירא ליה דחיישי העושה צורה עצמה לגוי אחר גמר מלאכתה תהיה נאה ביותר ויחשק הוא או העומדים אצלו לנזירות הצורה, וישתחוה לה אפילו שלא לאלהות אלא לנזיתה. ומפני זה אסור לעשותה אפילו ישברנו מיד". ונראה מדבריו שגם בעשיית צורה לגוי אסורה מהחשש שיהפוך אותה לאלוהות וישתחוה לה.

**אולם** רבי אברהם דוד הורביץ, אב"ד שטרסבורג, התיר בשו"ת קנין תורה (ח"א סימן נד אות ה) ייצור תכשיטים שיש בהם צורת שתי וערב, גם לשיטתו של הש"ך [לעיל אות ד] שאסר כל צורת שתי וערב מחשש שמא עבדו לה, שהרי כשמייצרים את צורת השתי וערב בבית החרושת, ידוע לנו בוודאות שלא עבדו לה: "שתי וערב שתולים על צוארם מבואר ברמ"א יו"ד קמ"א ס"א דאין חשש עבודה זרה, שהוא רק לזכרון בעלמא. ואפילו לדברי הש"ך שצריך שידעו בודאי שלא נעבד, אם כן בנדון דידן שנעשים אצלו בבית חרושת שלו, יודע שלא השתחוה שום נכרי אליהם". אמנם הוסיף כי "יש להקל לעשות על ידי הנכרי בקבלנות, ומסירתו להישראל אחר שמקבל שכרו הוי כמוכרו לו".

**ובהמשך** כתב הקנין תורה: "ושוב ראיתי בשערים המצוינים בהלכה (ס"ק) שהביא משו"ת חדות יעקב לאסור סחורה בצורות אלו, ומתיר עם כל זה ליוצקם אצל ישראל. דהפועלים נכרים עושים רק למען בצע כסף. וכן הוא בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' סג) דמותר ליוצקם בבית חרושת של ישראל מטעם זה. לכן בודאי המחמיר תבוא עליו ברכה אבל אי אפשר לאסור בתוקף".

- ח -

### מצבה שחקוקה עליה צורת שתי וערב

**על** פי האמור, אסר המהר"ם שיק (יו"ד סימן קנב) לאומן יהודי לחקוק צורת שתי וערב על מצבה של נכרי, משום שעצם הקבורה מתחת למצבה שעליה חקוק שתי וערב נחשבת "עבודה" לשתי וערב: "דהעמידה על מצבת קברם היא גם כן מענין עבודתה וכבודה להסתירם בסתר כנפיה, והעושה אותה עובר בלא תעשה דלא תעשו וגם בלאו דלא תפנו. ועל כל פנים בוודאי אסור לבר ישראל לעשות כן".

**וכן** נקט להלכה בשו"ת מגן שאול (סימן נה) מטעם אחר - כי בדרך כלל נוהגים להשתחוות או להסיר את הכובע לכבוד השתי וערב החקוק על המצבות: "הני שתי וערב שעומדים על בתי הקברות שלהם דינם כעבודה זרה, שאף שאינו ידוע דרכם אם משתחוים להם, אך מסברא לא גרע להם מאותם שעומדים על הדרכים ומסירים הכובע מלפניהם, וכן הוא בחכמת אדם ריש כלל פה".

**ואולם** המהרש"ג (סימן קצא) כתב שצורות השתי וערב החקוקות על המצבות אינן עבודה זרה, מפני שלא משתחוים ועובדים להן, כדבריו: "דאף דמדברי הרמ"א (יו"ד סי' קמא סעי' א) נראה דשתי וערב הוי עבודה זרה גם בזמן הזה, היינו שתי וערב שהוא בבית תפילתם, אשר העכו"ם משתחוים ומקטירים לו גם בזמן הזה ולכן הוי עבודה זרה. אבל שתי וערב שעל הארונות הללו אין העכו"ם משתחוים ולא מקטירים, אם כן ממה יהיה עבודה זרה, הלא לא עבדו לו מעולם. וכי בשביל שמשתחוין לשתי וערב אחר יהיה כל שתי וערב עבודה זרה, הא וודאי ליתא. דכל שלא עבדו לשתי וערב זה ודאי לא הוי עבודה זרה ואינו אסור".

**וכתב** המהרש"ג על דברי רבו המהר"ם שיק: "נראה מדברי הגאונים הנ"ל בפשיטות דלא סבירא ליה סברת מורי הגאון דמה שקוברין בתוכו מתי עכו"ם להוי כעבודה דנימא דכוונתם בזה להסתיר אותם תחת כנפיה של השתי וערב. וליבי אומר לי שגם מורי הגאון לא החמיר אלא בנדון שאלתו שנשאל שם שסופר סת"ם אחד שהיה כותב לישראל סת"ם, דבעינן בזה עיבוד וכתיבה לשמה ולקדש השמות כדין, והיה הוא רוצה לחקוק על קברי העכו"ם מצבות עם שתי וערב. ומובן לכל בר דעת כמה מכווער הדבר כמו שכתב שם בראש דבריו דלמשמע אוזן דאבה נפשו איך יהיה ספריא כפחזיא לערב טמא וטהור יחד". ומסיים המהרש"ג: "ושמעתי מאחי ר' שלמה שגם בסעמיהאלי נמצאים אנשים

יש לומר להם שמכוער הדבר, וראוי לכל בעל נפש להחמיר כמו שכתב מורי הגאון (בתשובה קנג). ואם לא ישגיחו על זה אין למעלת כבוד תורתו לאסור להם, ויניח להם על רצונם, ויראה להשמט מהם שלא לומר להם לא איסור ולא היתר."

כשרים סוחרים בזה ולא מיחה בהם אדוני מורי ורבי הגאון [המהר"ם שיק] מסתמא ידע ושתק. ובעירנו גם כן כמה בעלי מלאכות עושים שתי וערב לעכו"ם. הגם כי שמעתי מפקפקים וקוראים תגר, עם כל זה לא נתפשטה ההוראה לאסור, ולכן לדעתי

★ ★ ★

שבכלל זה נאסרה מכירת מי נהר הירדן. וכתב הש"ך (שם ס"ק ב) שהאיסור נאמר בכל זמן ובכל מצב: "אסור למכור לעולם, אפילו שלא ביום אידם ואפילו בזמן הזה, כן כתבו האחרונים ופשוט הוא. וכתב עוד הב"ח, ולכל עובד כוכבים אסור אפילו אינו כומר, דכיון דמייחדים אותו לעבודת כוכבים ודאי לעבודת כוכבים בעי לה".

**עם** זאת, מרן השו"ע סיים: "ואם קונה הרבה ביחד, שניכר הדבר שהוא קונה אותם לסחורה, מותר".

- י -

**זאת** ועוד, במסכת עבודה זרה (ו, ב) מובא כי איסור 'לפני עור' נאמר רק ב"דקאי בתרי עברא דנהרא". והיינו, כאשר החוטא לא יכול היה לעשות את העבירה ללא עזרתו של המכשיל. והדוגמא היא, נזיר העומד בצד אחד של הנהר ויש בקבוק יין בעבר השני של הנהר, אך אין באפשרות הנזיר לעבור את הנהר ולהגיע אל היין בכוחות עצמו. או אז, המגיש את כוס היין לנזיר עובר על איסור 'לפני עור', כי בלעדיו לא היה הנזיר חוטא. אבל "בחד עברא

- ז -

### מסחר בצורכי עבודה זרה

**במשנה**, במסכת עבודה זרה (פ"א מ"ה) נמנו הדברים שנאסר למוכרם לעכו"ם: "אלו דברים אסורים למכור לעובד כוכבים: אצטרובלין, ובנות שוח, ופטוטרות, ולבונה, ותרנגול הלבן". ופירש רש"י (ע"ז יג, ב ד"ה אסור) את טעם האיסור: "דלצורך עבודת כוכבים קבעי לה", ומאחר וגם נכרי נצטווה על איסור עבודה זרה [שהוא משבע מצוות בני נח], יהודי המוכר לו דברים הנצרכים לו לעבודה זרה עובר על איסור 'לפני עור לא תתן מכשול', כדברי רש"י (שם יד, א ד"ה אלפני) "וכל הני דאסרינן לזבוני להו משום לפני עור לא תתן מכשול, דבן נח מוזהר על עבודת כוכבים".

**וכפי** שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קנא סעי' א) "דברים שהם מיוחדים למין ממיני עבודת כוכבים שבאותו מקום, אסור למכור לעובדי אותן עבודות כוכבים שבאותו מקום". והרמ"א הוסיף: "אסור למכור לעובד כוכבים מים כשיודעים שרוצה לעשות מהן מים להטביל" [ונראה

## - יא -

**ולמעשה** מסיק הרמ"א: "ונהגו להקל כסברא הראשונה [להתיר למכור לנכרים דברים השייכים לעבודה זרה], וכל בעל נפש יחמיר לעצמו". ובדרכי משה (שם) מבוארת סיבה נוספת להקל: "מטעם דמקילים להשתתף עמהם, ועיין באורח חיים סימן קנ"ו". וביאר הש"ך (ס"ק ז) את כוונתו: "דבזמן הזה מותר להשתתף עמהם שכוונתם לעושה שמים וארץ, אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר. ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור שאין בני נח מוזהרין על השיתוף, והוא הדין הכא".

**כלומר**, לדעת הרמ"א (או"ח שם) נכרים המאמינים בקדוש ברוך הוא ובכוחות נוספים, אינם נחשבים עובדי עבודה זרה, כי על נכרים נאסר להאמין רק בכוחות אחרים, ולא נאסר עליהם להאמין בקב"ה בשיתוף עם כוחות אחרים. ומטעם זה פסק הרמ"א: "ויש מקילים בעשיית שותפות עם הכותים בזמן הזה, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודה זרה, ואף על גב דמזכירין העבודה זרה, מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול, דהרי אינם מוזהרים על השיתוף". ומאחר ואין איסור 'לפני עור' להכשיל נכרי המאמין "בשיתוף", אין לפי הרמ"א איסור למכור לנכרים המאמינים "בשיתוף", דברים השייכים לעבודה זרה.

**אולם** לדעת המעיל צדקה [בתוך דבריו המובאים לעיל אות ד] אין להסיק

דנהרא", כאשר הנזיר יכול היה להגיע ליינ בעצמו, כי הוא נמצא באותו צד של הנהר שבו נמצא היין, אין המושיט יין עובר באיסור 'לפני עור'. ועל פי זה כתב הרמ"א: "יש אומרים הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר".

**אך** הרמ"א הוסיף: "ויש מחמירים". וזו שיטת התוספות במסכת שבת (ג, א ד"ה בבא) שכתבו כי גם ב"חד עברא דנהרא" שאין איסור תורה של 'לפני עור', יש איסור מדרבנן מדין 'מסייע לדבר עבירה', וכפי שפסק הרא"ש (שבת פ"א סימן א) "דמכל מקום איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, כל שכן גדול שלא יסייע לו". ולכן יש להחמיר ולא למכור לנכרים דברים השייכים לעבודה זרה, כדי לא לעבור על איסור 'מסייע לדבר עבירה'.

**והש"ך** (ס"ק ו) דחה את דברי המחמירים, ונקט כי אין איסור 'מסייע לדבר עבירה' לנכרי "דכולי עלמא מודים דבעובד כוכבים או מומר שרי. והגהות מרדכי ותוספות והרא"ש בפ"ק דשבת [שכתבו לאסור בחד עברא דנהרא מדין 'מסייע לדבר עבירה'] מיירי בישראל, שהוא חייב להפרישו מאיסור, וכדכתב הרא"ש שם, דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שבית דין מצווים להפרישו, כל שכן ישראל גדול, משא"כ בעובד כוכבים וישראל מומר שאינו חייב להפרישו".

ותחשוב שיש בזה להקל בענין העבודה זרה שלהם. דהתם לא קאי כי אם בקבלת השבועה מהם שמשותפים שם שמים שהוא הבורא ושמות הקדושים בכבוד אחר שנשבעין. ואם כן הא וודאי צלמי מסכיות [שלהם] צלמים גמורים הם לכל דיניהם, ואין להם חלק באלוקי ישראל בבורא העולם.

מדברי הרמ"א בנוגע לאיסור שבועה בשם עבודה זרה מסקנה כללית שחפצי הפולחן של עובדי עבודה זרה "בשיתוף" אינם נחשבים לעבודה זרה, כדבריו: "דע כי כתבנו פעמים הרבה בעניני אמונת העכו"ם אשר אמונתם בזה הם נכרים גמורים, ואל תשית למה שכתב הרמ"א (אר"ח סי' קנו) דאין הנכרים מוזהרים על השיתוף,

**לסיכום:** הנוצרים מאמינים ב"שיתוף", ולכן לפי הרמ"א, מעיקר הדין אין איסור למכור להם צורות שתי וערב השייכים לפולחנם, ומכל מקום "בעל נפש יחמיר לעצמו" שלא למכור להם.

אולם המעיל צדקה נקט שהנוצרים הם עובדי עבודה זרה גמורים, ולכן במקום שלא ניתן להשיג צורות שתי וערב, הרי זה כ"תרי עברא דנהרא", ואסור למכור להם מדין 'לפני עור', אך במקום שניתן להשיג צורות שתי וערב, הרי זה כ"חד עברא דנהרא", והביא הרמ"א את מחלוקת הפוסקים האם יש בזה איסור 'מסייע לדבר עבירה'. והש"ך חידש שאין איסור 'מסייע לדבר עבירה' לנכרי.

★ ★ ★

## - יב -

### מסחר בשתי וערב

**מוציא** הדברים שנתבארו נשוב לדון בשאלות שפתחנו בהם: האם מותר לייצר, לסחור או למכור תכשיטים העשויים בצורת שתי וערב, או צורות שתי וערב המשובצות ביהלומים ואבני חן.

**ובפשטות,** נדון זה תלוי בדברי הרמ"א שהתיר צורת שתי וערב שתולים על הצוואר לזכרון, ובמחלוקת הפוסקים מה דין "סתם" צורת שתי וערב, שלא ידוע אם עבדו לה או לא, ולפי דברי החכמת אדם (כלל פה סע' א) "צורת שתי וערב

שתולים על הצוואר לא נעשה רק לזכרון ולא נקרא צלם ומותר", לכאורה אין איסור לסחור בצורת שתי וערב, שהרי נעשה לנוי ואינו נחשב לעבודה זרה.

**ואכן** בשו"ת זרע אמת (יורה דעה סימן מה) כתב בנדון מסחר בשתי וערב העשוי מכסף או נחושת: "הן אמת דמפשט דברי הרמ"א שכתב צורות שתולין בצוואר לזכרון לא מקרי צלם, ומותר, נראה מזה דשרי לכאורה הני שתי וערב שסוחרים בהם, שתולים בצוואר לזכרון ואינם משתחוים להם. אלא שמדברי הש"ך (שם) אינו נראה כן שכתב על זה וז"ל, היינו בידוע שלא השתחווה לו, הא לאו הכי לא גרע מאם



וערב מחשש שמא עבדו לה - כי בתכשיטים המיוצרים בבית החרושת, ידוע בוודאות שלא עבדו בהם לעבודה זרה.

- יג -

**אמנם** החלקת יעקב הוסיף, כי למרות שצורות השתי וערב מותרות בהנאה "אולם לסחור בהם עדיין יש לדון בזה הרבה, כיון שמבואר בש"ך הנ"ל דהרבה מהם משתחוים לשתי וערב כאלו, וכן היא גם היום המציאות, דידעינן דהרבה מהם קודם אכילה או שינה מנשקים או מתפללים לתועבות אלו, אם כן אסור לסחור בהם משום לפני עור דשייך אף בעכו"ם". ולאחר שהביא את דברי הרמ"א "אם יכולים לקנות [דברים השייכים לעבודתם] במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר, ויש מחמירים [משום] איסור 'מסייע לדבר עבירה'". ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו", הסיק: "ואם כן אף שהעיד הרמ"א שנהגו להקל, מ"מ כתב שבעל נפש יחמיר לעצמו".

**החלקת** יעקב כתב טעם נוסף לאסור את המסחר בשתי וערב "דהרי אסור להשהותן כמבואר להדיא ברמ"א (יו"ד סי' קמא סע' ג) וז"ל, בזמן הזה שאין העכו"ם עובדין לצורות האלו מותרים בהנאה אם מצאם, אבל אין להשהותן. וכן בלבוש, לאחר שכתב (סע' א), אבל אותן שתולין בצואריהן לזכרון עבדי, כתב (סע' ג) ויש מחמירין בכל צורה שלא להשהותם משום

מצא כלים שעליהם צורת עבודת כוכבים, דהכלים אסורים אם הם מכובדים, דכיון שדרך לעבוד אותה הצורה חיישין שמא נעבדו הכלים, והכי נמי איכא למיחש להכי". ומסקנתו: "ובאמת אנו נוהגים לאסור על פי דברי הש"ך, חוץ משתי וערב של מרגליות דאלו ודאי עושים לנוי בעלמא. אבל במקום שיש מנהג להתיר אין בידנו כל כך כח לאסור, כיון שיש קצת על מה לסמוך, דיש לומר דמסתמא לא נעשו אלא לזכרון בעלמא". ומבואר שלדעת הרמ"א אין איסור לסחור בצורת שתי וערב שתולים על הצוואר לזכרון, כיון שלא נעשתה לעבודה זרה. אך לדעת הש"ך יש להחמיר מחשש שעבדו לצורה זאת. ומכל מקום כתב הזרע אמת כי בתכשיטים משובצים ביהלומים ["מרגליות"] יש להקל, כי בוודאי נעשו לנוי ולא לעבודה זרה, וגם במקום שכבר נהגו לסחור בתכשיטי שתי וערב מכסף ונחושת בלבד "אין כח לאסור כיון שיש קצת על מה לסמוך".

**דברי** החכמת אדם והזרע אמת הובאו בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן נה) שנשאל האם סוחר שלא ידע שיש איסור לסחור בצורות שתי וערב "מה לעשות עם הצלמים שיש לו כעת במסחרו הם של זהב וכסף ועולה לסכום הגון", וכתב כי "הצלמים נמכרו לידו מסוחרים שעושים זאת לסחורה, הוי כידוע שלא השתחוו לו, ומותרים". והיינו כסברת הקנין תורה [לעיל אות ז] שהתיר ייצור תכשיטים שיש בהם צורת שתי וערב, אפילו לשיטתו של הש"ך [לעיל אות ד] שאסר כל צורת שתי

חשד אפילו בזמן הזה". נמצא כי האיסור לסחור בצורות שתי וערב נובע גם מהאיסור להשהות צורות אלו ברשותו "משום חשד".

**הגרי"ש אלישיב** (קובץ תשובות ח"ג סימן קכ) נקט כאשר לא ברור אם הנוצרים הקונים "מגפפים ומנשקים את השתי וערב, ואולי גם משתחוים לו, הרי לכאורה יש איסור בעשיית השתי וערב משום לאו דלא תעשה לך פסל". והוסיף: "ובחכמת אדם (כלל פה) כתב דאסור להשהות בבית משום חשד. ולפי זה יש לחוש בעשיית שתי וערב שהוא עובר בלאו דלא תעשה לך פסל, אפילו לא עבדה העושה אותה, עשיה לבד אסורה, ולדעת הרמב"ם אין הבדל בין שיעשה בידו או יצוה לאחר לעשות, ואפילו אם הוא עושה לעכו"ם, עובר בלאו זה". ומסיים: "והנה בצלם של שתי וערב אם משתחוים להצלם הרי זה אסור בהנאה, כמבואר ברמ"א שם. ואם לפי דברי הש"ך, כל עוד אין הדבר ברור שלא השחווה להם, הרי זה אסור בהנאה". ומבואר שיש להחמיר לאסור מכירת שתי וערב משתי סיבות: ראשית, גם אם נעשו לנוי, אסור להשהותם ברשותו "משום חשד". שנית, מאחר ולדעת הש"ך כל עוד לא ידוע בוודאות שלא עבדו לצורות אלו, הן אסורות בהנאה, יש להחמיר כפי שכתב הרמ"א ש"בעל נפש" לא ימכור לנכרים "דברים השייכים לעבודתם".

**מנעמים** אלו אסר ידידי רבי יוסף אפרתי בשו"ת ישא יוסף (ח"ב יו"ד סימן

כו) שותפות בחנות תכשיטים שמוכרים בה צורות שתי וערב: "הנה דנו פוסקי דורנו בענין, וגם מרן הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות דן להתיר באחד שהיה מוכר צלמים שתי וערב של מרגליות, שבוודאי עשויים לנוי. אולם מסקנתו שכל שאין ברור שהדבר אינו עבודה זרה ואין הגויים מגפפים ומנשקים אותו, הרי חיישינן שהשתי והערב אסור משום לא תעשה לך פסל. לכן ודאי צריך להרחיק מן החנות את אותם תכשיטים שהם חוק לעבודה זרה שלהם, ולהסכים בדיעבד בדוחק השעה על תכשיטי הנוי עד יערה ה' רוח טהורה ממרום. כך הבנתי ממרן הגרי"ש אלישיב לדוחק השעה".

**ובן נראה** מדברי הקנין תורה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ז] שהאיסור לסחור בצורות שתי וערב הוא "חומרא" ואין "לאוסרו בתוקף", והוסיף כי בצורות החקוקות ומצויירות על בגדים יש היתר גם משום שדינם כ"כלים מבוזים" שאם לא ידוע אם נעבדו להם, אינן אסורות [כמבואר לעיל אות ג], וז"ל: "עי' בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סימן קעז) לענין סחורה בבגד הנארג בו שתי וערב לכיסוי נכרים שכתב דחומרת הש"ך בשתי וערב הוא רק כשהוא בפני עצמו, אבל על כלים מקרי תמיד מבוזים, ואפילו על רקמה ומשי. וגם משום לפני עור למכור להנכרי אין כאן, כהכרעת הרמ"א סי' קנ"א דביכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר, רק בעל נפש יחמיר לעצמו". ולאחר שהביא את דברי המהרש"ג [אות ח] "כל מקום

- יד -

### מסחר בבולים שיש עליהם צורת שתי וערב

**האגרות** משה (י"ד ח"א סימן סט) התיר לסחור בבולים שמצוייר בהם צורת שתי וערב, מכיון שנעשה לנוי ולא לשם עבודה זרה: "ומה ששאל מע"כ באחד שמסחרו הוא למכור סטעמפס [בולים] לאלו האוהבים לקבל סטעמפס מכל המדינות, ויש מדינות שמצויירים על הסטעמפס כומרים ושתי וערב שלהם, אם מותר לו לסחור בזה. הנה לעניות דעתי אין לאסור, דהם רק כהצורות שעל המטבעות שכתבו התוספות והרא"ש בשבת (קמט, ב ד"ה ודיוקני) שמותר, וכתבו הטעם משום דרק בשוויה לשם עבודת גלולים אמר שאסור להסתכל בה, אבל כשנעשה לשם נוי מותר. וטעם זה שייך אף בצורות שעל הסטעמפס שלא נעשו אלא לנוי ולסימן, כמו על המטבע" [ובדבריו מבואר טעם נוסף להיתר: "שהרי נעשו באופן שמבזים את הצורות דמלכלכים אותן בהפאסט [דואר] שרושמים עליו בחותם לפוסלו מלהדביקו עוד הפעם, וגם שמשליכים אותם באשפות אחר שנוטלים משם את המכתבים, ואת שאינו נוהג בו משום אלוה אין לאסור כראיתא בע"ז דף מ"ד לענין שמותר לרחוץ במרחץ של אפרודיטי"].

**וכן** פסק המשנה הלכות (חלק יב סימן סט) "נראה דאין כאן איסור להשתמש בהם, ועיין חוות יאיר (סי' שטז) שכתב להתיר להתיק מטבעות של שם בן ארבע [אותיות] שנעשים במדינת שוועדין [שבדיה].

שהלכה רופפת בידינו, פוק חזי מאי עמא דבר, ובעירו כמה בעלי מלאכות עושים שתי וערב עבור הנכרים, והגם כי יש מפקקים וקוראים תגר על זה, עם כל זה לא נתפשטה הוראה לאיסור. לכן יש לומר להם שמכוער הדבר, ובעל נפש יחמיר, ואם לא ישגיחו, אין לאסור להם". ומסיים הקנין תורה: "לכן בודאי המחמיר תבוא עליו הברכה, אבל אי אפשר לאסור בתוקף".

**בשו"ת דברי יציב** (י"ד סימן מה) חידש נימוק נוסף לאסור מכירת צורות שתי וערב: "ולפי עניות דעתי היה נראה דמה שכתב הראב"ה והרמ"א צורות שתי וערב שתולים בצוואר לזכרון, לא מקרי צלם ומותר, הכוונה שקיבלה כמזכרת ידידות, או שקנאה באיזה מקום שביקר שם למזכרת וכיוצא בזה, ובכהאי גוונא דייקא מותר, כיון שאין הכוונה לעבודה זרה כלל. מה שאין כן כשתולה כדי להתייחס אל התלוי, כיון דסוף סוף תכליתו בזה להראות שמאמין בעבודה זרה, או ששייך לכת המאמינים, אפשר שיש בזה צד איסור. ובפרט שיש סברא לומר שדעתו גם כן להשתחוות לצורה זו במקרה ולא תזדמן לו צורה גדולה". כלומר, הרמ"א התיר רק צורות שתי וערב שהן תלויות "למזכרת" בלבד, ללא כל כוונה לעובדם, ולא צורות שתי וערב התלויות בצוואר מתוך מטרה להראות את אמונתו בנצרות, ובדעתו לעבוד את השתי וערב כשירצה. ולפי זה אין למכור תכשיטי שתי וערב שיש חשש שאינם מיועדים "למזכרת".

ולפענ"ד כל שכן הוא בכול של צורה זו שמותר להשתמש בו, ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל ישראל שבחו"ל עובדי ע"ז בטהרה הן. והאמת כי אין אלו הצורות עשויות לשם עבודה זרה כלל. ולכן לכתחילה אם ילך לקנות בולים, ודאי מהיות טוב שיקנה בולים שאין עליהם צורות כאלו, או כאלו וגם יש צורות אחרות מאוסות. אבל אם כבר יש לו, מותר להשתמש בהם, ובדיעבד ודאי דאין להחמיר".

**והנה**, הגרי"א הרצוג (פסקים וכתבים ח"ד סימן מט) אסר לפרוס שטיחים שיש בהם צורות שתי וערב בבית כנסת: "אמנם כתב רבנו הרמ"א שאותן שתולים בצואר לזכרון לא מיקרי צלם ומותר, היינו שאין להם תורת עבודה זרה ממש להיאסר בהנאה, אבל כאן אין אנו דנים לאסור את השטיחים בהנאה, אלא על דבר השימוש בהם בבית מקדש מעט, ונניח שאין הגוים עובדים להם, אבל נראה וניכר שאינם עשויים לנוי

בלבד בתורת צורה גיאומטרית, אלא בכוונה לעורר ולהכניס בליבם אהבה ויראה כלפי אותו האיש, ואין נסבול דברים כאלה במקדש ה'". ובהמשך כתב הרב הרצוג: "והנה מלבד כל האמור, ידוע שהשלטונות הצבאיים נותנים רשות ליהודים וליהודיות העובדים בצבא בשירותי הרפואה הנקראים הצלב האדום, לשום על בגדיהם וכלי הרכב והמסע שלהם מגיני דוד אדומים במקום צלבים. אעפ"י שהדבר ידוע שהצלב האדום אינו קשור עם עבודה זרה, ואינו אלא סמל שאומר כבוד לנצרות. ואם אנחנו נתיר את השטיחים הנ"ל בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, יאמרו הגוים למה לנו להרשות ליהודים להמיר את הצלב האדום במגן דוד אדום, ותצא מזה חורבא וכדי בזיון וקצף". ואגב אורחא למדנו מדבריו כי מעיקר הדין אין איסור בכתיבת שתי וערב המשמש "סמל", כדוגמת "הצלב האדום".

**לסיכום:** מפשטות דברי הרמ"א והחכמת אדם נראה כי צורת שתי וערב שתולים על הצואר לזכרון, אינה עבודה זרה, ולפי זה אין איסור לסחור בהם, שהרי נעשו לנוי וכלל אינם עבודה זרה.

ועל פי זה נקט הזרע אמת כי בתכשיטים שבוודאי נעשו לנוי וכגון תכשיטים המשובצים ביהלומים יש להקל ולהתיר למכור, אך הש"ך החמיר מחשש שעבדו לצורה זאת. ולכן במקום שכבר נהגו לסחור בתכשיטי שתי וערב "אין כח לאסור כיון שיש קצת על מה לסמוך".

אולם החלקת יעקב והגרי"ש אלישיב אסרו מסחר בצורות שתי וערב, הן מחמת האיסור להשהותם ברשותו, והן מחמת דברי הש"ך שאם לא ידוע בוודאות שלא עבדו לצורות אלו, הן אסורות בהנאה, ולכן "בעל נפש" יחמיר, וכן פסקו המהרש"ג והקנ"ן תורה שאין למחות ביד המקילים.

ואילו שימוש ומסחר בבולים שמצוייר עליהם צורת שתי וערב, וכן כתיבת סמל ה"צלב האדום", אין כל איסור לכולי עלמא, כי נעשו לנוי ולא לשם עבודה זרה.

## פרק ג: מסחר בעצי אשוח

לקראת "חגא המולד" הנוצרי, נהוג ברחבי העולם הנוצרי להעמיד בבתי, בחנויות ובמשרדים, עץ אשוח מקושט בנורות ופרחים צבעונים. ויש לברר האם עץ האשוח המקושט נחשב "עבודה זרה", והאם מותר לייצרו, לסחור בו או למוכרו.

## - טו -

**בש"ת בית אבי** (י"ד סימן צט) כתב: "בהשקפה ראשונה חשבתי שזה ענין של עבודה זרה ממש, כיון שאותו האיש נתלה על עץ ולכן נקרא ליל חגיהם 'ניתל'. ואף על פי שנכתב 'ניטל' בטי"ת, זהו מחמת אימת הצנזורה כידוע. ולכן אם זה טעם מנהגם משום מעשה התלויה, הרי זה ממש עבודה זרה. אבל כאשר התחקיתי בזה, אין לזה שום שייכות לעצם העבודה זרה של התלויה, רק מנהג הגויים בלי שייכות להתלויה. ואין זה רק מנהג לנוי ולקישוט הבית, ולא שייכות למשמשי עבודה זרה, ולא נעבד כלל, ולא מתפללים אליה. רק עיקרו לעטר ולקשט את הבית בלי שמץ של עבודה זרה, ולא לפולחן דתי כלל. ונמצא בספר כותבי הדורות שלהם שעוד קודם שהתחילה העבודה זרה של הנוצרים היה עם אחד שהיו עובדים לעץ כמו אשרה שכתוב בתורה, והנוצרים התחילו להכניסם תחת השפעתם לאומת הנוצריות וביטלו את עבודת האשרה מהם לגמרי. ונשאר רק לזכרון ולעטר את הבית וביטלו את העבודה זרה לגמרי".

**הבית** אבי הוסיף, כי הדברים מוטעמים על פי דברי הרמ"א שהתיר צורת שתי וערב שתולים על הצוואר מכיון שאין זו עבודה זרה אלא "זכרון" [לעיל אות ד], והוא

הדין עץ האשוח המקושט, שלא נעשה לעבודה זרה אלא לנוי בעלמא. ומסקנתו: "לכן בנדון דידן אין צורך להשתדל אצל הגויים שיסירו העצים בכניסת הבית [שדר בו גם יהודי], כיון שבאמת אינו עבודה זרה, רק סימבול [סמל] וקישוט להבית, אין זה שמץ של עבודה זרה. וידוע שהעמים בזמן הזה אינם פתאים לעבוד לעץ ואבן, דאם בזמן חכמי התלמוד לא היה כבר ולא היו העמים עובדים לעבודה זרה ולהתפלל, רק משום מנהג אבותיהם. מכל שכן עכשיו בזמנינו שהעמים המה מלומדים ונאורים, בודאי אין כוונתם במעשיהם שמץ של עבודה זרה".

**ובן** נקט להלכה בשו"ת דברי דוד (ח"א סימן יח) בנדון "מנורות חשמל צבעוניות אשר מיוצרים במזרח הרחוק, וכפי הנשמע עיקר יצורם נעשה לצורך קישוט עץ האשוח ביום אידם של הנוצרים, האם מותר להשתמש במנורות אלו, והאם מותר לקשט בהם את הסוכה או לתלותם בבית הכנסת". לדעתו "בהיות שאין האשוח אלא סמל בעלמא, ואינם עובדים לו, קל וחומר שנוי העשוי לו אינו נאסר, וכמ"ש מרן השו"ע (י"ד סימן קלט סי"א) שמלבושים שלובשים הכהנים שנכנסים לבית אליהם, נוי שלהם הוא ואינו צריך ביטול. ואמנם גבי הדלקתם בבית הכנסת אסר מרן (שם סי"ג) וכתב שתכשיטי הכהנים לא

בסוף השנה האזרחית, שהרי זה מחוקקיהם, ומשום שיש בזה שמץ עבודה זרה".

**וכן** נראה מדברי הרב אביעד סטולמן, שכתב: "הרואה שבחנותו של יהודי מצויים עצי אשוח, עלול לחשוב שבעל החנות מודה בנצרות. לצערנו, בימינו מצויים יהודים שמכניסים לביתם עצי אשוח ומציינים את חגם של הנוצרים ולפיכך אין מדובר בחשש רחוק. נוסף על כן, הצבת עץ האשוח בחנות אסורה משום איסור 'בחוקותיהם לא תלכו'. צא ולמד כמה ראוי להתרחק מחשש זה, עד שהגאון מוילנא ביטל את המנהג להעמיד אילנות בחג השבועות, משום שעכשיו הוא חק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם". אולם למעשה סייג את הדברים: "אמנם אם העצים מוצגים באופן שברור למתבונן שהם למכירה בלבד, ולא הוצבו בחנות אלא לנוי ולקישוט (כפי שמקובל בבתי מסחר רבים) נראה שניתן להקל בכך. במקרה זה אין לחשוש למראית עין, כי הכל יודעים שהעצים מוצגים למכירה, ואין בעלי החנות מודים בהכרח בנצרות. וגם אין עוברים בכך על איסור 'ובחוקותיהם לא תלכו', משום שאין מציגים את העץ לנוי, כדרך הגויים אלא בדרך מסחר במטרה למוכרו".

- ין -

**בישן"ת** פאת שדך (ח"ג סימן מג) נשאל האם השורף עץ אשוח חייב לשלם את דמי הנזק, והשיב: "כמדומני שאינם רגילים להשתחוות [לעצי האשוח] אלא מזמרים שיר של ע"ז, ואין כאן עבודה האוסרת. והעץ עצמו הוא בכלל תכשיטי ונוי ע"ז שהם ג"כ

יתקן מהם טליתות ולא שום דבר מצוה משום דמאיסי, אבל הכא שאני, לפי שלא נשתמשו בהם לעבודה זרה מעולם". ועל פי זה הוסיף וכתב: "ומינה למה שנשאלתי בדין קרטון מבושם בצורת אשוח העשוי לתליה ברכב אם מותר לתלותו, או לאו. ולפי מה שנתבאר שאין האשוח נעבד אלא הוא סמל בעלמא ליום חגם, אין לחוש כלל ועיקר, ומותר לתלותו להריח בו".

- מז -

**אולם** רבי יצחק זילברשטיין דן בספרו חשוקי חמד (עבודה זרה יג, ב) "האם מותר לרופא יהודי לקנות עץ אשוח שמפורסם שעובדים בו לעבודה זרה, כאשר כוונתו להפיק ממנו חומר המרפא". וכתב: "יתכן להתיר כיון שכולם יודעים שהוא רופא, אם כן אם ידוע שעץ זה הוא טוב לרפואה, הרי שברופא ידוע שאינו קונה לעבודה זרה אלא לרפואה". ומשמע כי רופא שידוע לכל שמשתמש בעץ האשוח למטרות ריפוי ולא לצורך עבודה זרה, רשאי לקנות עץ אשוח שמפורסם שעובדים בו לעבודה זרה, כאשר כוונתו להפיק ממנו חומר המרפא. אולם כל אדם אחר, אינו רשאי לקנות עץ אשוח היות והוא נעבד לעבודה זרה.

**ובספר** אוצר המשניות (גיטין עמ' 466) כתב הרב מיכאל פרץ: "יש בעץ אשוח משום דרכי האמורי, כיון שיש בו שמץ עבודת כוכבים מאבותיהם. ועל כן אסור להניחו בבית בתקופת סוף השנה האזרחית או תחילתה. וכן יש להימנע מקישוט הבית

אסורים בהנאה. אבל אם [עץ האשוח] נעשה משומן קרוש שנקרא פלאסטיק מלאכת בית החרושת, בודאי עדיין לא השתחוה לזה כלל, ועדיין אינו נאסר. וכל שכן אם נעשו למוכרם משום נוי בעלמא לבעלי אמונה אחרת שאינם נוצרים, דודאי אין כאן איסור. אמנם ישראל היו נזהרים מזה וכיו"ב משום הרחקות מאביזריהו דע"ז". ועל פי זה פסק: "עכ"פ כיון שלא היה אסור בהנאה, אם כן פשיטא שאתה חייב לשלם נזיקין. ואם תחזיר

לקופת מי ששרפת שלא בידיעתו, אם זה במקום שבודאי הוא שמור לו, הרי אלו תשלומין".

**ודבריו** מתאימים לשיטתם של הבית אבי והדברי דוד, שנקטו להלכה שעצי האשוח אינם נחשבים כעבודה זרה. אולם יתכן כי לדעת הסוברים שיש בעצי האשוח חשש עבודה זרה, אין לחייב את השורפם בתשלומי נזיקין.



**לפיו**, יש לציין כי הרבנים הראשיים לירושלים, רבי יצחק קולין ורבי שלום משאש הורו בשנת תשמ"ו למועצה הדתית בעירם לאסור על בתי המלון להציב עצי אשוח בתחומם, כתנאי להענקת תעודת כשרות, כפי שדווח בקובץ הפרדס (שנה 5 חוברת ה' עמ' 28) "המפקח על הכשרות בבתי המלון הרב שמואל בורנשטיין הודיע בשם הרבנים הראשיים לעיר שאין לקיים אירועים הפוגעים ברוח התורה ואין דעת חכמים נוחה מהם.

יצוין כי מנהלי בתי המלון בעיר הבינו לדרישה, והבטיחו כמו בשנים קודמות שלא לעבור על דרישת הרבנות והמועצה הדתית. לעתונאי שדיבר על רגשת האורחים הנוצרים, הזכיר הרב יהושע פולק, סגן ראש המועצה הדתית והממונה על הכשרות, את העובדה שבצל עץ האשוח ערכו פורענויות בקהילות ישראל, וכי ליל זה רשום בדברי קורות ימי עמנו כליל של רדיפות ורציחות של בני ישראל בגולה".



## סימן יג

## קעקוע בורועו של בהן

זכה הדור האחרון להתעוררות רבה של "בעלי תשובה" המתקרבים ליהדות וחוזרים לכור מחצבתם.

דא עקא, לרבים מהם כתובת קעקע מהתקופה שלא שמרו מצוות, ובהם כהנים המבקשים לעלות לדוכן. ונשאלה השאלה האם מותר להם לשאת כפיים, שהרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ל) "מי שיש לו מום בידיו כגון שהם בוהקניות [מין נגע לבן] או עקומות [כפופות] או עקשות [לצדדיהן], לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלים בו".

לאמתו של דבר, שאלה זו נשאלה בדור שלאחר חורבן יהדות אירופה, כאשר אודים מוצלים מאש שעל זרועותיהם נכתבו כתובות קעקע על ידי הנאצים הארורים ימח שמם, ביקשו לדעת האם מותר להם לשאת כפיים.

לבירור התשובה לשאלות אלו, נעיין ביסוד האיסור לכתוב כתובת קעקע, גדרו ופרטיו.

## - א -

**ולדלצה פסק הטור** (יו"ד סי' קפ סע א) שאסור לקעקע כל כתובת, ולא רק שם של עבודה זרה: "כתובת קעקע מחוקי העכו"ם הוא, והוא שכותב על בשרו בשריטה וממלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים. ובכל מקום שעשה כן על בשרו חייב בכל מה שיכתוב, אפילו אינו כותב שם כוכבים ומזלות" [וביאר האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן נג) שלמרות שעיקר איסור כתובת קעקע הוא משום "חוקות הגויים" מכל מקום "אסורים לעולם אף כשפסקו העכו"ם מלעשות כן. ולא דמי לסתם חוקות הגויים שלא נאמר האיסור על הדבר אלא על מה שהוא חוק העכו"ם, דלכן כיון שפסקו

**בפרישת אמור** (ויקרא יט, כח) נאמר "וְשָׂרָט לְנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בְּבָשְׂרְכֶם וְכִתְבֹת קֶעֱקַע לֹא תִתְּנוּ בְּכֶם אֲנִי ה'". ובמסכת מכות (פ"ג מ"ו) נתבאר פרטי האיסור: "הכותב כתובת קעקע, כתב ולא קעקע, קעקע ולא כתב, אינו חייב, עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכחול ובכל דבר שהוא רושם". ופירש רש"י (מכות כא, א ד"ה וכתובת) "כותב תחילה על בשרו בסם או בסיקרא, ואחר כך מקעקע הבשר במחט או בסכין, ונכנס הצבע בין העור לבשר ונראה בו כל הימים. ואסור לכתוב שום כתיבה בעולם על בשרו בענין זה, שכך גזירת הכתוב".



מעשה הכתיבה או שהאיסור הוא התוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף.

**הגר"ח קנייבסקי** כתב בספרו פתשגן הכתב (סימן ג) "יש להוכיח לענ"ד שאין כוונת התורה שלא יהא חקוק בכס כתובת קעקע, רק המעשה אסרה תורה. ממה שנחלקו הראשונים אם השריטה קודמת לצביעה או להיפך. ואם נימא דרצון התורה שלא יהא חקוק בבשרכם כתובת קעקע, לכאורה לא היה שום סברא לחלק בזה, דסוף סוף הרי חקוק בבשרו כתובת קעקע. אלא על כרחך דרצון התורה רק לאסור המעשה הזה ולא התכלית. ולכך באופן זה אין זה המעשה שאסרה התורה".

**הגר"ח הביא** ראייה נוספת שאיסור שאיסור כתובת קעקע הוא במעשה הכתיבה ולא בתוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף, מדברי התוספתא (מכות פ"ג מ"ט) "הכותב כתובת קעקע בבשרו של חברו, שניהם חייבים. הרושם על עבדו שלא יברח, פטור". ודין זה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קפ ס"ד) "הרושם על עבדו שלא יברח, פטור". ותמה בשו"ת בשמים ראש (סימן שכד) "ואיני יודע היכי מיירי, אי כתב ולא קעקע לגמרי, פטור. ואי בכתובת קעקע, מאי נשתנה עבדו [שפטור] מבשרו חברו [שחייב]. ואי משום שעושהו שלא יברח, מה בכך, הרי במתניתין ובתלמוד נראה מבואר דלאיזה טעם שיהיה חייב". מסתימת המשנה והסוגיא במכות נראה שכל כתובת קעקע אסורה, וכלל לא משנה מה היתה המטרה של הקעקוע, ואם כן

עכו"ם להתנהג כן הרי אין זה שוב מכלל האיסור כיון דחוק העכו"ם שבו היה האיסור ולא עצם הדבר, אבל אלו דברים הא נאמר איסורן על עצם הדבר כמ"ש בתורה, וזה שהיה חוק העכו"ם הוא רק לטעם על האיסור, שלכן אינו עושה שיתבטל הדין אף שנתבטל הטעם במשך הזמן"].

**ונחלקו** הראשונים האם השריטה קודמת לצביעה או להיפך. בדברי רש"י הנ"ל, מפורש שקודם כותב על העור בצבע, ולאחר מכן משרט את הבשר במחט או בסכין ואז הצבע נכנס בין העור לבשר. אולם הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ב הי"א) כתב: "כתובת קעקע האמורה בתורה הוא ששרט על בשרו וימלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים. כתב ולא רשם בצבע, או שרשם בצבע ולא כתב בשריטה, פטור, עד שיכתוב ויקעקע, שנאמר וכתובת קעקע". וכתב המלבי"ם (ויקרא יט, כח) "הרמב"ם מפרש כתובת על השריטה, וקעקוע על המילוי [של מקום השריטה] בדיו, שכזה יורד הכתב בעומק ונשאר שם. ולכן צריך לשרט תחילה ואחר כך לרשום". ויש לבאר מה יסוד מחלוקתם.

## - ב -

**איסור כתובת קעקע - במעשה הכתיבה או בתוצאת הכתב על הגוף**

**ונראה** בביאור הדברים בהקדם בירור גדר איסור כתובת קעקע האם נאסר

מדוע כאשר רישום כתובת הקעקע נעשה על העבד כדי שלא יברח היא סיבה מספקת לפטור.

**מחמת** קושיא זו הוכיח הגר"ח קנייבסקי שאיסור כתובת קעקע הוא במעשה הכתיבה: "ואם נימא שרצון התורה שלא יהא חקוק בבשרו כתובת קעקע, אם כן מאי נפקא מינה לאיזה סיבה עשה זה, הרי סוף סוף חקוק בבשרו כתובת קעקע. אלא על כרחך דהתורה לא אסרה רק את המעשה, וזה אינו אלא ברוצה מעשה הכתיבה, אבל אם אין עניינו כלל הכתיבה, והוא רק לשמירה בעלמא, מעשה כזה לא אסרה תורה".

**אמנם** יש להעיר כי הרמב"ם השמיט את דין הרושם על עבדו שלא יברח ולא הזכירו בהלכותיו, ומשמע שהעושה זאת יהיה חייב. ויתכן שסבר כן כי לדעתו גדר איסור כתובת קעקע אינו במעשה אלא בתוצאה שיש כתובת קעקע, ולכן אין זה משנה כלל מהי סיבת החקיקה, וחייב גם באופן זה, וצ"ע.

- ג -

### חיוב מחיקת כתובת קעקע

**נפקא** מינה נוספת האם נאסר מעשה הכתיבה או שנאסרה התוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף, תלויה בשאלה שדן בשו"ת להורות נתן (ח"ח יו"ד סימן עב) "בבעל תשובה שיש על גופו כתובת קעקע אם חייב להסירה".

**והנה** לפי המבואר לעיל בדברי הגר"ח קנייבסקי שהאיסור הוא מעשה הכתיבה, פשוט שאין כל חיוב להסיר את הכתובת. אולם אם נאמר שהאיסור הוא בתוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף, ודאי חייב להסיר את הכתובת תיכף ומייד.

**והמנחת** חינוך (מוסד השבת מצוה לב מלאכת מוחק אות ד) כתב כי "המוחק כתובת קעקע, חייב להרמב"ם [הסובר שמוחק חייב גם שלא על מנת לכתוב במידה ויש "תיקון" במחיקה], דהוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות העכו"ם, כי בשעת העשייה לוקין מגזירת הכתוב, אבל על כל פנים להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל". ומפשטות דבריו ש"אינו נכון" שכתובת הקעקע תהיה על בשרו של ישראל, הגורמת לכך שכאשר מוחק את הכתובת הוא "מתקן" וחייב בשבת - משמע לכאורה שאיסור כתובת קעקע אינו רק במעשה הכתיבה אלא גם בתוצאה שהכתב נמצא על הבשר. מדברי המנחת חינוך רצה להורות נתן ללמוד שאכן יש חובה להסיר את כתובת הקעקע.

**ולבסוף** הקשה להורות נתן על כך: "מנא ליה דיש איסור במה שכתובת הקעקע נמצאת על בשרו, והלא לא מצינו איסור אלא על עצם הכתיבה, אבל אחר שכבר כתב אין עליו חיוב למוחק, דליכא איסור בקיומה של כתובת קעקע". ולכן ביאר: "ונראה דגם המנחת חינוך אין כוונתו שיש איסור בקיומה, דמהאי טעמא לא כתב שאסור לישראל שתהא לו כתובת קעקע, אלא שאינו נכון

לישראל. והיינו דכל זמן שלא נמחקה יש בה מזכרת עוון וגנאי שנעשתה בגופו עבירה, ולכן כשמוחקה הוי ליה בגדר מתקן, שעל ידי המחיקה תיקן שאין על גופו מזכרת עוון, ועל כן חייב בשבת על המחיקה, כיון דאין המחיקה דרך קלקול אלא דרך תיקון, אבל אין איסור בקיומה של הכתובת קעקע.

**ומאחר** ואין איסור בעצם הימצאותה של כתובת הקעקע על הגוף, אלא שאין נכון שכתובת זו תישאר על הגוף כי "יש בה מזכרת עוון וגנאי שנעשתה בגופו עבירה", הסיק הלהורות נתן שאין חיוב להסיר את כתובת הקעקע.

**יחד עם זאת,** מאחר ו"אין נכון" שהכתובת תישאר על הגוף, מותר להסירה בניתוח, ואף שהדבר כרוך באיסור "חבלה" בגופו, וכפי שהביא רבי יצחק זילברשטיין (חשו"ק חמד פסחים עה, ב) בשם הגרי"ש אלישיב שנשאל "האם יהודי שחזר בתשובה שבהיותו צעיר קעקע על גופו ציורים שונים צריך להסיר אותם בניתוח", והשיב: "להסיר את הכתובת קעקע הוא דבר ישר, למעט תיפלה, ומותר בעד זה לחבול בגוף, כי האיסור לחבול הוא כשמזלזל בגוף שהוא מתנת אלקים וגם הוא לא שייך לנו, אבל כשחובל להסיר תועבה מותר". והוסיף הרב זילברשטיין: "וגיסי הגר"ע אויערבך הביא ראיה מדברי המנחת חינוך "שלהיות כן [כתובת קעקע] על בשרו אינו נכון לישראל".

**ובשו"ת** להורות נתן (ח"ח יו"ד סי' עא) כתב סברא נוספת להתיר ניתוח

להסרת כתובת קעקע: "דכשרוצה למחוק את כתובת הקעקע בדרך של תשובת המשקל על שעבר וקעקע עצמו וצער הסרתו תהא לו לתשובה וכפרה, נראה דשרי דלא גרע מתענית [שהיא "חבלה" בגוף האדם] לצורך תשובה או לצורך מירוק הנפש".

- ד -

**הסרת קעקוע באמצעות כתובת קעקע אחרת**

**נפקא** מינה נוספת האם נאסר מעשה הכתיבה או שהאיסור הוא התוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף, תלויה בשאלה האם מותר להוסיף קעקוע כדי למחוק קעקוע קיים.

**הרב** זילברשטיין [בהמשך דבריו המובאים לעיל] הוסיף כי אסור להוסיף קעקוע על קעקוע קיים כדי למחוק קעקוע בצורת עבודה זרה: "מאחר ומה שנעשה כבר, אין להשיב. אם כן נראה שאסור להוסיף חטא רק כדי לטשטש מה "שאינו נכון" כדברי המנחת חינוך. וכמבואר שאיסור כתובת קעקע הוא במעשה ואין איסור בעצם הימצאותה של כתובת הקעקע על הגוף, אלא שאין נכון שכתובת זו תישאר על הגוף, ולכן פשוט וברור שאין כל היתר "להוסיף חטא" בקעקוע נוסף.

**אולם** בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' פב) הביא דברי המשנה בשבת (קד, ב) שבשבת "כתב על גבי כתב" פטור, וכפי

שביאר המשנה ברורה (סימן שמ ס"ק כב אות ג) "הכותב כתב על גבי כתב, דהיינו שהעביר קולמוס על אותיות הכתובים כבר וחידשם, פטור, דמקלקל הוא", וכתב: "ואם כן גם בנדון דידן, בכתב על גבי כתב, גם בשאר איסורים וכגון בכתובת קעקע, פטור". ואמנם נהי דפטור, מכל מקום איסור דרבנן איכא, ככל שלא כדרכו דאסור מדרבנן". ולכן כאשר הכתיבה של כתובת הקעקע השניה [ע"ג הכתובת הראשונה] נעשית על ידי עכו"ם, יש להתיר, כפי שהסיק בצל החכמה: "לכן בנדון דידן נלענ"ד נכון שיאמר לעכו"ם לקעקע לו שריטות או נקודות בעלמא בלי כל צורה וסדר על גבי כתובת קעקע של אותה צורה מתועבת שבזרועו, כדי לטשטש ולקלקל צורתה עד שלא תהא ניכרת כלל. והוא בעצמו [הישראל] לא יסייע לכך כלל, דבכהאי לא יתעביד איסורא, כי העכו"ם אינו מוזהר על כתובת קעקע, והישראל הלוא לא סייע".

**ונראה** כי דברי הבצל החכמה נובעים מההנחה שיש איסור בתוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף, ולכן צריך להסיר את הכתובת שנכתבה באיסור, והדרך לכך היא בקעקוע אחר שאין בו איסור – על ידי נכרי.

- ד -

**מחיקת כתובת קעקע של הגרמנים ימ"ש**

**בנושא** מחיקת כתובת קעקע, מלבד מה שנתבאר לעיל [אות ג] ששאלה

זו תלויה בגדר איסור כתובת קעקע, יש דיון נוסף בין הפוסקים, האם מותר לניצולי השואה למחוק בניתוח את כתובת קעקע שנחקקה בבשרם על ידי הנאצים ימ"ש, היות וראוי להשאיר את הכתובת כמזכרת לפשעי הנאצים ימ"ש.

**רבי אפרים אשרי** כתב בשו"ת ממעמקים (ח"ד סימן כב) "דבר שהמלכות הרשעה רוצה לבייש בו את ישראל, כגון שישא חתיכת בגד ירוק על בגדיו כדי לביישו ולהשפילו בעיני העמים, פסק הרמ"א בשם האור זרוע (או"ח סי' שא סע' כג) שמותר לצאת בו בשבת, כי אדרבה זהו כבוד לעם ישראל וזהו מלבוש. ולפי זה בנידון דידן גם כן הכי הוא, המספר הזה שהגרמנים ימ"ש חקקו על זרועות בני ישראל כאות קלון שישפיל אותם בעיני כל רואם, לא רק שאין בו במספר כזה כדי להבאיש את רוחנו ולהשפיל את כבודנו, אלא אדרבה, מספר זה הוא לנו לאות כבוד ולתפארת. ולהם, לרוצחים המתועבים ימ"ש וזכרם הוא למזכרת עון ולחטאת עולם שלא ניתן לסליחה ולכפרה על זממם אשר זממו להשמיד גוי קדוש שלא ישאר לו שאר ושארית. ולכן בודאי כתובת מבישה זאת, מספר איום זה החקוק בזרועות אלפי האנשים שהיו אי פעם במחנות ההסגר והשמד, משמש לנו לאות כבוד ולזכרון, שזכור נזכור "את אשר עשה לך עמלק" גרמני זה. וחלילה לנו לשכוח את הדבר הזה ולמחוק מלבנו את אשר עוללו לנו הרשעים הללו, חייתו יער בדמות אדם, זרעו של עמלק בני בניו של המן הרשע וכו'. לזאת חס ושלום לאשה הזאת

להעביר מזרועה המספר הזה, כי בזה היא נותנת יד לפושעים הגרמנים הארורים, והיא עוזרת להם להשכיח את מעשי הזוועה והאימים שעשו לעם ישראל, ויש בזה משום חיזוק לשונאים הללו המתחצפים ומכחישים את הכל, כאילו אנו היהודים שמים להם רק עלילות דברים ותואנה אנחנו מבקשים מהם, אלא אדרבה עליה לשאת את האות הזה בגאווה ובגאון, ובזכות זה היא תזכה לראות עת נקם ישיב ה' לצריו".

**אולם** בקובץ המאור (גליון קנ עמ' 3) דחה הרב [העורך] רבי מאיר אמסעל את דבריו: "ואני משתאה לידידי הרב אשרי, כי איני מבין מה שאלה יש כאן, שמא מחיקת השם, ועוד פחות את התשובה, כי לפי זה צריך לומר שמי שהנאצים הכוהו ופצעוהו ועשו בו אלו חבורות וכיוות, נקודים

וברודים, אסור לו לרפאותם משום קיום מצות "זכור". ואין אלו אלא דברי תימה. והרי אפילו במצות "זכור" גופא שהיא מהתורה, פסק החינוך שיוצא בהזכרת פסוק זה פעם בג' שנים, ודי באמירת פיו, ולא צותה התורה לקחת כמה יהודים ולייגעם ולצערם ח"ו עד שיהיו עייפים ויגעם, ולהראות רשעת עמלק שעשה להם עיף ויגע. אבל מה שיין לעשות זכר לענות נפש אשה צעירה, למרר את חייה בזכרון הצרות, וגם לקלקל את בשרה במום קבוע". והוסיף והקשה על דברי הרב אשרי: "מה שיין לעשות זכר בדברים שאסרה תורה, בשריטת הבשר ובכתובת קעקע, ואע"פ שהאיסור הוא רק על מת ר"ל, אבל הרי דור הולך ודור בא והבנים המתגדלים יחשבו ששרטו זאת בעצמם לשום אבל וכדומה ועברו על מצות התורה".

★ ★ ★

- ו -

**נשיאת כפים של כהן בעל מום או עם כתובת קעקע**

**ממוצא** הדברים נשוב לדון בשאלה, האם כהן שיש כתובת קעקע בזרועו, רשאי לשאת כפים.

**בשו"ת** קנין תורה (ח"ח סימן י) הביא את דברי הגמרא (מגילה כד, ב) "כהן שיש בידיו מומים לא ישא את כפיו", ופירש רש"י (שם ד"ה דש) "לפי שהעם מסתכלים בו, ואמרינן במסכת חגיגה (טז, א)

המסתכל בכהנים בשעה שנושאים את כפיהם עיניו כהות, לפי שהשכינה שורה על ידיהן". אך כאשר "היה כהן זה דש בעירו, יכול לישא כפיו", ופירש רש"י "כבר היו רגילים אנשי עירו, ולא היו מסתכלין בו עוד".

**דברי** הגמרא נפסקו בשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ל) "מי שיש לו מום בידיו כגון שהם בוהקניות [מין נגע לבן] או עקומות [כפופות] או עקושות [לצדדיהן], לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלים בו. והוא הדין למי שיש מומים ברגליו במקום

- ז -

### קרחה וגילוח ושרטת וכתובת קעקע - פסול הגוף

**ולענ"ד** נראה לדון בזה בהקדם דברי המשך חכמה בביאור הציווי לכהנים (ויקרא כא, ה) "לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובכשם לא ישרטו שרטת", וזה לשונו: "כתב זה להורות, שהמגולח זקן ומקורח ראש, אינו ראוי שישמש על גבי מזבח ומחלל עבודה לפי זה. ואין זה סותר לדברי הגמרא בזבחים (יז, א) דאמר דאינו מחלל עבודה, דאיסורים דקרחה וגילוח זקן ושרט, הוי דינו כמטמא למתים וכנושא נשים פסולות, דכל זמן שהם עמו, מחלל עבודה, ואינו עובד על גבי המזבח, וכיון שנודר הוא כשר לעבוד [כוונתו לדברי המשנה במסכת בכורות (מה, א) "הנושא נשים בעבירה פסול עד שידירנה הנאה"], כן הכא עד שיקבל עליו שלא לעשות עוד זה פסול לעבוד". ומבואר בדבריו שאיסורי קריחת הראש, גילוח פאת הזקן ושריטה על המת הם פסול הגוף לכהן "וכל זמן שהם עמו" הכהן פסול לעבודה בבית המקדש.

**בשו"ע** (או"ח סי' קכח סע' לה) נפסק כי כהן שהרג את הנפש שאינו נושא כפים אפילו עשה תשובה, משום "פסול הגוף" של הכהן הרוצח, כפי שביאר הגרי"ד סלובייצ'יק (הובא בספר הררי קדם ח"א סימן מ) "דהא דאינו נושא כפיו אינו משום החטא של רציחה, אלא זה פסול הגוף כי ידיכם דמים מלאו".

שעולים לדוכן בלא בתי שוקים, וכן מי שריריו יורד על זקנו או שעניו זולפות דמעה, לא ישא את כפיו. ואם היה דש בעירו, דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו. וכל ששהה בעיר שלושים יום מקרי דש בעירו. ועוד נפסק בשו"ע (שם סע' לא) "אם מנהג המקום לשלשל הכהנים טלית על פניהם, אפילו יש בפניו ובידיו כמה מומין, ישא את כפיו". ולאור האמור כתב הקנין תורה: "וכן המנהג בירושלים ת"ו [לשאת כפים כאשר הידים מכוסות בטלית], ואם כן נפשטה השאלה", ואין איסור לשאת כפים בזרוע עם קעקוע, מכיון שהיא מכוסה בטלית ואינה נראית לעין.

**אולם** בעיקר ההלכה - כאשר נושא כפים בזרוע מגולה עם קעקוע, כתב הקנין תורה: "ובעצם מסופקני אם כתובת קעקע נחשב כל כך בעיני העולם שינוי שמסתכלים בו, אף שאם עשה כן במזיד עבר על איסור תורה, מכל מקום אם היה דש בעירו דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו. ובפרט אם נשאר בו מימי השואה שלא עבר כלל". ומבואר בדבריו שאם הכהן שבזרועו קעקוע "דש בעירו", דהיינו מוכר לאנשי עירו, אין הקעקוע מעורר את תשומת ליבם להסתכל בו, ורשאי לעלות לדוכן. ובפרט כהנים ניצולי השואה שעל זרועם קעקוע מספר, אין זה "שינוי" שמתסכלים בו, ורשאים לשאת כפים.

**ומעתה** נראה לומר כי שאלתנו האם כהן שיש קעקע על זרועו רשאי לעלות לדוכן, תלויה בגדר איסור כתובת קעקע - האם נאסר מעשה הכתיבה או שהאיסור על התוצאה שיש כתב מקועקע על הגוף.

**אם המעשה נאסר**, כאשר כהן חוקק כתובת קעקע על גופו או על אדם אחר, מעשה זה נחשב "פסול הגוף", והיות ואיסורי קריחת הראש, גילוח פאת הזקן ושריטה על המת הם פסול הגוף לכהן והכהנים אינם עובדים בבית המקדש עד להסרתם, ולכן כשם שכהן רוצח אינו רשאי לעלות לדוכן כי נחשב ל"פסול הגוף" - כך גם באיסור כתובת קעקע מאחר וזהו "פסול הגוף" של מי שעשה את מעשה הכתיבה הוא אינו רשאי לעלות לדוכן לשאת כפיו. ומאידך, אם אחר יחוקק על גופו של הכהן את כתובת הקעקע [והכהן לא סייע לו, כגון שישן או שאפילו התנגד לקעקוע] מסתבר שהכהן שכתבו על זרועו את כתובת הקעקע יוכל לעלות לדוכן למרות שעל זרועו כתובת קעקע, כי הפסול אינו בו אלא במי שעשה את הקעקוע.

**ולפי זה**, אין כל ספק שהכהנים היהודים שהנאצים ימ"ש קעקעו מספרים על זרועותיהם ללא הסכמתם, רשאים לעלות לדוכן.

**ברם** אם נאמר שהאיסור בתוצאה שאסור שתהיה כתובת קעקע על הגוף, נראה שכל מי שעל זרועו כתובת קעקע, אינו רשאי לעלות לדוכן, ואפילו אם כתבו על

גופו את כתובת הקעקע שלא בידיעתו או בניגוד לרצונו.

- ח -

**איסור שריטה על המת - לישראל ולכהן**

**כתב הרמב"ם** (הלכות ע"ז פ"ב הי"ב) "השורט שריטה אחת על המת, לוקה. שנאמר וְשָׂרַט לְנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בְּבָשָׂרְכֶם, אחד כהן ואחד ישראל". והכסף משנה (שם) ציין את המקור לדבריו: "בפרק קמא דקידושין (לו, א) יליף לה בגזרה שוה".

**והנה** בגמרא בקידושין נלמד בגזירה ששרט אסור בין לכהן ובין לישראל, והרמב"ם קובע דין זה להלכה ולמעשה "אחד כהן ואחד ישראל", ויש לתמוה עליו שמדגיש לאסור את השריטה גם על כהן, וכי אין הכהן נכלל בין כלל ישראל, וצ"ע.

**אכן** על פי המבואר לעיל [אות ז] בדברי המשך חכמה, שאיסורי קריחת הראש ושריטה על המת הם פסול הגוף לכהן "וכל זמן שהם עמו" הכהן פסול לעבודה בבית המקדש, יתכן שרצה הרמב"ם להדגיש שאע"פ שהכהן לא שרט שריטה על בשרו אלא על אדם אחר, הרי זה "פסול הגוף" בכהן, כי עצם המעשה איסור, ובהוא שונה מישראל שלא יעבור על האיסור.

**ומכל מקום**, למעשה בנדון דידן כתב הילקוט יוסף (או"ח סי' קכח סעיף עב) "כהן שיש על ידיו כתובת קעקע, רשאי

לעלות לדוכן לישא כפיו, כשמכסה עצמו בטלית באופן שאין הכתובת קעקע נראית לעיני הצבור. ובפרט אם הדבר נעשה שלא לרצונו, או שחזר בתשובה". ובמקורות שם ציין: "כן הורה מרן אאמו"ר (שליט"א) במעשה שבא לפניו. ואף אם הכתובת

קעקע נעשתה לרצונו, ואם כן עבר איסור חמור מפני חוקות העכו"ם, ודמיה לעבודה זרה, הנה אין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות, וכיון שמכסה ידיו בטלית רשאי לעלות לדוכן, וממילא ליכא למיחש להיסח דעת".

★ ★ ★

**שיעור זה התפרסם בקובץ המעיין (ניסן תשע"ו), ובעקבות הפרסום כתב רבי יעקב אפשטיין, מחבר שו"ת חבל נחלתו:**

הרב רייזמן רצה להוכיח על פי ה'משך חכמה' שכהן עם כתובת קעקע פסול לעבודה ולנשיאות כפיים.

ולענ"ד דבריו שגויים, והשווה בטעות בין איסור שרטת (=גדידה) לאיסור קעקע, והם שני איסורים שונים, כפי שיוסבר להלן.

א. בפרק א ממאמרו הביא מויקרא (יט, כח): "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וכתבת קעקע לא תתנו בכם אני ה'". פסוק זה נאמר לא רק לכהנים אלא לכל ישראל. הפסוק הזה כולל בתוכו שני איסורים: 1. שרטת. 2. כתובת קעקע. ואלו שני איסורים שונים ומלקויות שונות.

הרמב"ם מביא בסוף הלכות עבודה זרה (פי"ב הי"א) איסור כתובת קעקע (וציטט זאת הרב רייזמן).

ובהלכות יב ו-יג הביא הלכות איסור שריטה (=גדידה) וז"ל: "השורט שריטה אחת על המת לוקה שנאמר ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, אחד כהן ואחד ישראל, שרט שריטה אחת על חמש מתים או חמש שריטות על מת אחד לוקה חמש, והוא שהתרו בו על כל אחת ואחת. גדידה ושריטה אחת היא, וכשם שהיו העכו"ם שורטים בבשרם על מתיהם מפני הצער כך היו חובלין בעצמם לעבודת כוכבים שנאמר ויתגודדו כמשפטם, גם זה אסרה תורה שנאמר לא תתגודדו, אלא שעל מת בין שרט בידו בין שרט בכלי לוקה, לעבודת כוכבים בכלי חייב מלקות בידו פטור". והרמב"ם לא חיבר כלל בין האיסורים.

ב. לגבי איסורים שנכפלו בכהנים נאמר בויקרא (כא, ה) "לא יקרח יקרחו קרחה בראשם, ופאת זקנם לא יגלחו, ובבשרם לא ישרטו שרטת". היינו שלשה איסורים: קרחה, השחתת פאת זקן, שרטת. אבל אין איסור מיוחד מן התורה



לכהנים בכתובת קעקע! וא"כ ודאי ללא ציווי מיוחד, כתובת קעקע בכהנים אינה פוסלת עבודה.

וכן בפר' ראה (דברים יד, א) נאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". היינו איסור גדידה (=שריטה) וקרחה, ואף ציווי זה מופנה לכל ישראל.

ג. הרמב"ם בהל' ע"ז הדגיש שבאיסורים אלו (גדידה, קרחה) גם כהנים לוקים כישראל ולא לוקים פעמיים, בשריטה ("אחד כהן ואחד ישראל, שרט שריטה" - הלכה יא) ובקריחה ("אחד ישראל ואחד כהן שקרח על המת אינו לוקה אלא אחת" - הלכה טו). אבל לא הזכיר באיסור כתובת קעקע - כהנים - כי אין איסור מיוחד לכהנים בכתובת קעקע. ממילא אין שום בסיס לטענת הרב רייזמן לפסול כהן מעבודה כשיש עליו כתובת קעקע ואין זה משנה אם הוא עשה לעצמו על גופו וע"כ הוא לוקה, או אחר עשה על גופו ולא סייע ואינו לוקה (רמב"ם הל' ע"ז פי"ב הי"א), הוא מותר לעבוד במקדש (וההיקש שלמד מהמשך חכמה בין שריתת וקרחה לקעקע יידון להלן).

[לגבי נשיאות כפיים לבעל כתובת קעקע, כאן הבעיה היא חיצונית אם העם מסתכלים בו ואם ידיו מכוסות בטלית כפי המנהג אין שום בעיה בכך, וכך גם כתב בילקוט יוסף או"ח סי' קכח סעי' עב].

ד. אף בדברי המשך חכמה (ויקרא כא, ה) הדברים מדויקים שאין איסור קעקע פוסל עבודה, שכן לא הזכיר קעקע בכלל הפוסלים עבודה אלא: "כתב זה להורות שהמגולח זקן ומקורח ראש וכו' אינו ראוי שישמש על גבי מזבח, ומחלל עבודה לפי זה. ואין זה סותר לדברי הגמרא בזבחים יז דאמר דאינו מחלל עבודה, דאיסורים דקרח וגלוח זקן ושרט הוי דינו כמטמא למתים וכנושא נשים פסולות, דכל זמן שהם עמו מחלל עבודה [לדעת קצת (פסוק ח לקמן)] ואינו עובד על גבי המזבח". ולא הביא קעקע כי אין זה איסור מיוחד לכהנים.

(ויש להוסיף שהאיסורים שמנה הרב מאיר שמחה הכהן הם איסורים הניתנים לתיקון וריפוי בעוד שקעקע אינו ניתן להעברה אלא בהשתלת עור וכד').

ה. אף שהמשך חכמה לא הזכיר זאת, פירושו עצמו נמצא במחלוקת בין הראשונים (ואף הם אינם כוללים כתובת קעקע כפוסלת עבודה).

כתב הרמב"ן (דברים יד, א): "ויתכן שהיתה המצוה הראשונה (=בחומש ויקרא) בכהנים לאמר שאם היה הכהן מקורח ומגודד אינו ראוי לעבודה, כמו שאמר (שם פסוק ו) ולא יחללו שם אלהיהם, והנה עבודתם מחוללת, וכאן ביאר כי המצוה גם לישראל, והוצרכו לשתייהם".

ודעתו שהאיסור הנכפל בכהנים של גדידה ושריטה אינו מכפיל את המלקות

אבל פוסל עבודה. אולם הרמב"ם לא הזכיר שאיסורים אלו בכהנים פוסלים עבודה, ולא באר מה הם מוסיפים בכהנים, פרט לאיסור מיוחד.

וברשימות שיעורים לגר"ד סולובייצ'ק (יבמות ה ע"א) הביא ראיה לשיטת הרמב"ם: "ועיין בגמ' זבחים (דף יז א) ר' סימאי אומר: רמז לטבול יום שאם עבד חילל מנין ת"ל קדושים יהיו ולא יחללו, אם אינו ענין לטמא דנפיק מוינזרו תנהו ענין לטבול יום, אימא תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן, טבול יום דאם עבד במיתה מנלן דגמר חילול חילול מתרומה, דפסול בתרומה מחיל עבודה, דלא פסול בתרומה לא מחיל עבודה עכ"ל, ומפורש שכהן הקורח קרחה או שמשחית פאת זקנו אינו מחלל עבודה - ודלא כרמב"ן".

ו. לסיכום, איני רואה סיבה לספקו של הרב רייזמן, ולא מצאתי מי שאסר עבודה במקדש לכהן בעל כתובת קעקע.

יעקב אפשטיין, שומריה

★ ★ ★

#### על מכתב זה השבתי:

לידידי הרב יעקב אפשטיין שליט"א

על התמיהה בסוף דבריך "לא מצאתי מי שאסר עבודה במקדש לכהן בעל כתובת קעקע" - אשיב שאיני יודע מנין הוציא הרב אפשטיין מדבריי משהו הנוגע לעבודה במקדש. אין שום איזכור במאמרי שכהן עם כתובת קעקע יפסל אלא לנשיאת כפים, ולא לעבודה במקדש. לא באתי אלא לחדש ולדמות, שאם נאמר שגדר איסור כתובת קעקע הוא במעשה ולא בתוצאה, וכהוכחת הגר"ח קנייבסקי, אזי נוכל להשוות פסול זה לחידושו של האור שמח שפסול כהן לעבודה אם עבר על איסור קרחה או גילוח או שריטה הוא פסול הגוף, וכמו כן כתובת קעקע תיחשב פסול הגוף, וממילא היא תפסול את הכהן מלישא כפיו.

ומעניין לעניין באותו עניין, העירוני שבדורות שלנו כתובת מספר על זרוע של ניצולי השואה היא לא בגדר "דש בעירו", ודלא כמו שהבאתי מספר "קנין תורה". היום מציאות זו כבר לא נפוצה כלל, וממילא נשתנו הדורות בעניין זה, כאשר בימינו דבר כזה בהחלט יעורר סקרנות והתרגשות ויגרום לציבור להסתכל על ידיו של הכהן [אם לא יכסה את ידיו].

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

## על מכתבי הישיב הרב אפשטיין:

לכבוד הרב צבי רייזמן

שלום וברכה

כבודו משווה בין עבודה לנשיאות כפים - שהרי אחרת כל הראיה מהאור שמח נופלת, שהרי הוא לא דיבר בנשיאות כפים אלא בעבודה במקדש!

הרמב"ם כותב את הלכות נשיאות כפים בהלכות תפילה ונ"כ פרקים יד-טו. הוא מזכיר את אותן הלכות לנ"כ שבמקדש ושבגבולין ואינו מחלק בין פסוליהם.

הרמב"ם מזכיר בספר עבודה (הלכות תמידין ומוספין ו, ה) ברכת כהנים: 'ואחר שמעלין את האיברים, מתחילין אלו שעל מעלות האולם ומברכין ברכת כהנים ברכה אחת בשם המפורש כמו שביארנו במקומה'. ו'במקומה' הוא בהלכות תפילה ונשיאות כפים פרקים יד-טו. ועולה שאין הבדל בין מקדש לגבולין בדברים הפוסלים לברכת כהנים (אלא שלמקדש לא נכנסים האסורים בכניסה). ולפי הרמב"ם אינה עבודה, והמומים הפוסלים אינם מומים הפוסלים עבודה, אלא מומים החיצוניים שהעם מסתכל בהם.

הרמב"ם מונה שם ששה דברים הפוסלים נשיאות כפים ביניהם מומים ועבירה. מומים הפוסלים הם החיצוניים בלבד, עבירות הפוסלות הן: שהרג את הנפש שהמיר או עבד ע"ז. ואלו בלבד!

בירושלמי תענית פ"ד ה"א יש ה"א לפסול בעל מום לשירות במקדש גם לנשיאות כפים, אולם כבר בירושלמי פסקו שאין זה פוסל (ואותה מחלוקת הובאה בתענית כו ע"ב בבבלי). ולכן המג"א (סי' קכח ס"ק נד) כתב שערל כהן נושא את כפיו, ואפילו לא מל במזיד, שאע"ג שמחלל את העבודה, אבל נשיאות כפים אינה תלויה בזה, שהרי בעל מום מחלל עבודה, ולומדים בתענית (כו, ב) שנושא את כפיו, וא"כ ה"ה לענין ערל כן. ואמנם הב"ח והפר"ח סוברים שפסול לנשיאות כפים, אולם זה רק בערלות ולא בשאר דיני נשיאות כפים, ולכן כל הלימוד מעבודה לנשיאות כפים אינו במקומו.

ואם כן ממה נפשך, אם באת לפסול מצד מומים אין ללמוד לגבי כתובת קעקע אלא מצד שמסתכלים בה - ואין לכל הדיון של הרב מקום. ואם באת לפסול מצד עבירה ג"כ אין קעקע עבירה הפוסלת נ"כ, וא"כ במה נשאר להסתפק?

בכבוד רב

יעקב אפשטיין

★ ★ ★

לסיום, אוסיף את מכתבו של ידידי רבי עובדיה יוסף מוֹלְדָּאנוּ,  
מחבר שו"ת משיב משפט:

ראיתי עכשיו בילקוט יוסף (סי' קכח סעיף עב) שכתב: "כהן שיש על ידיו כתובת  
קעקע, רשאי לעלות לדוכן לישא כפיו, כשמכסה עצמו בטלית באופן שאין הכתובת  
קעקע נראית לעיני הצבור. ובפרט אם הדבר נעשה שלא לרצונו, או שחזר  
בתשובה".

ובמקורות שם הביא: כן הורה מרן אאמו"ר שליט"א במעשה שבא לפניו. ואף  
אם הכתובת קעקע נעשתה לרצונו, ואם כן עבר איסור חמור מפני חוקות העכו"ם,  
ודמיא לעבודה זרה, הנה אין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות,  
וכיון שמכסה ידיו בטלית רשאי לעלות לדוכן, וממילא ליכא למיחש להיסח דעת.  
וראה בהערה דלהלן לענין כהן מחלל שבת בפרהסיא אם עולה לדוכן, וכל שכן  
היכא שחזר בתשובה.

והוא מקור חשוב לדבריו בענין זה.

מועדים לשמחה  
עובדיה



## סימן יד

## מצלמות וידאו בהלכה

פרק א: איסור חלב נכרי בימינו

פרק ב: השגחה על חליבה באמצעות מצלמות וידאו

פרק ג: קיום מצוות ודיני תורה באמצעות מצלמות וידאו

עם התפתחות המדע והמצאת מצלמות הוידאו, המאפשרות צילום ושידור חי של התמונות, יש לדון על ההשלכות ההלכתיות הרבות הנגזרות מכך.

בחלקו הראשון של הברור ההלכתי בענין זה, נעסוק בנדון ההשגחה על חליבה באמצעות מצלמות וידאו. לשם כך יש להקדים את יסודות האיסור לשותת חלב נכרי, ואופני ההיתר כאשר נעשית השגחה ראויה. ומתוך כך לדון בשאלה, האם מותר לשתות חלב שההשגחה עליו היתה באמצעות מצלמות וידאו.

בחלק השני, נדון בתוקפם ההלכתי של מצוות ודיני תורה שונים, המתקיימים באמצעות מצלמות וידאו.

- א -

## חלב שחלבו נכרי וישראל רואהו

**במשנה** (עבודה זרה לה, ב) נאמר: "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה, חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו". וטעם האיסור מבואר בסוגיית הגמרא, מהחשש שמא יערב הגוי מעט חלב טמא בחלב הטהור [ופעמים שלא ניתן למצוא באמצעות בדיקה, האם עירבו חלב טמא בחלב הטהור].

**ובמשנה** הסמוכה (לט, ב) נאמר: "ואלו מותרים באכילה, חלב שחלבו עכו"ם וישראל רואהו". ובסוגיית הגמרא

אמרו: "תנינא להא דתנו רבנן, יושב ישראל בצד עדרו של עובד כוכבים, ועובד כוכבים חולב לו ומביא לו, ואינו חושש. היכי דמי, אי דליכא דבר טמא בעדרו, פשיטא [שאין איסור לשתות את החלב]. ואי דאיכא דבר טמא בעדרו, אמאי [אסור]. לעולם דאיכא דבר טמא, וכי קאי חזי ליה [כאשר הוא עומד, יכול לראות את הגוי חולב], וכי יתיב לא חזי ליה [כאשר הוא יושב, אינו יכול לראות את הגוי]. מהו דתימא, כיון דיתיב לא חזי ליה, ניחוש דלמא מיייתי ומערב ביה, קמ"ל כיון דכי קאי חזי ליה, אירתותי מירתת ולא מיערב ביה". ומבואר, שאם יש חלב טמא בעדרו של הגוי, לא צריך שישראל יראה את הנכרי בכל זמן החליבה, אלא די

- ב -

**איסור גבינות עכו"ם ומעמז**

**והנה** בסוגיית הגמרא במסכת עבודה זרה (לה, א) מתבאר כי "גבינות עכו"ם אסרום חכמים". ואף שחלב שאינו טהור אינו מתגבן, ואם כן לכאורה אין טעם לחשוש שמא הגבינה עשויה מחלב שאינו טהור, מכל מקום חששו חכמים שמא העמיד הגוי את הגבינה בתוך קיבה של בהמה שאינה טהורה [או אינה שחוטה] על מנת שתתגבן, וכמו שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג הלכה יג) "גבינת העכו"ם מותרת, שאין חלב בהמה טמאה מתגבן. אבל בימי חכמי משנה גזרו על גבינת העכו"ם ואסרום, מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של שחיטתן שהיא נבלה. ואם תאמר והלא עור הקיבה דבר קטן הוא עד מאד בחלב שעמד בו, ולמה לא יבטל במיעוטו, מפני שהוא המעמיד הגבינה, והואיל ודבר האסור הוא שהעמיד הרי הכל אסור כמו שיתבאר".

**אך** לא זו בלבד, אלא גם במקום שאין מעמידים את הגבינה על ידי קיבה אלא על ידי עשבים, בכל זאת אסרו חז"ל את אכילת גבינת העכו"ם שם, כדברי הרמב"ם (שם הלכה יד) "גבינה שמעמידין אותה העכו"ם בעשבים או במי פירות, כגון שרף התאנים, והרי הן ניכרים בגבינה, הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה, שכבר גזרו על כל גבינת העכו"ם, בין שהעמידה בדבר אסור בין שהעמידה בדבר המותר, גזירה משום שמעמידין אותה בדבר האסור". וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן קטו סע' ב) "גבינות

בכך שיש לישראל אפשרות לראות את החליבה על ידי הגוי, ואז החלב מותר משום שהגוי "מירתת" מהישראל, דהיינו הגוי מפחד שמא יראהו הישראל, ולכן אינו מערב חלב טמא.

**ובך** נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סימן קטו סע' א) "חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, אסור, שמא עירב בו חלב טמא. היה חולב בביתו וישראל יושב מבחוץ, אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו, מותר, אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב. היה לו דבר טמא בעדרו, והישראל יושב מבחוץ והעובד כוכבים חולב לצורך ישראל, אפילו אינו יכול לראותו כשהוא יושב, אם יכול לראותו כשהוא עומד, מותר, שירא שמא יעמוד ויראהו, והוא שידוע שחלב טמא אסור לישראל".

**והופיף** הרמ"א: "ואפילו ישראל קטן או קטנה [בני ט' שנים, ש"ך שם ס"ק יב] מועילים, דהעובד כוכבים מרתת לפניהם". ומפורש בדבריו, שאין צורך בעד כשר שיכול לראות את הגוי שלא עירבו, להתיר את החלב משום "מירתת", אלא אפילו קטנים מועילים לכך.

**אמנם** בדברי הגמרא והשו"ע לא נתבאר מה הדין בעיר שכלל לא מצויה בה בהמה טמאה, ומסברא היה נראה כי במקום זה אין כל צורך להקפיד לשתות רק חלב נכרי שישאל רואהו, שהרי החשש שמא הגוי יערב בחלב הטהור חלב בהמה טמאה לא קיים במקום שאין בהמות טמאות, ובמקום שכזה לכאורה אין סיבה לאסור שתיית חלב נכרי.

העובדי כוכבים אסרום מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיטתם שהיא נבלה, ואפילו העמידוה בעשבים אסורה". והוסיף הרמ"א: "וכן המנהג, ואין לפרוץ גדר". וביאר הש"ך (ס"ק יט) "שכבר גזרו על כל גבינות העכו"ם, בין העמידוה בדבר האיסור בין העמידוה בדבר המותר". כלומר, איסור גבינת עכו"ם הוא בגלל גזירת חכמים, ואם כן גם במקום שנוהגים להעמיד אותה בעשבים וטעם הגזירה לא שייך, מכל מקום הגזירה במקומה עומדת, ואף שבטל הטעם לא בטלה התקנה.

**ומעתה יש לשוב ולדון האם במקום שבהמה טמאה אינה מצויה ואין חשש שמא יערב חלב טמא בחלב הטהור** [או במקום שהחלב הטמא יקר ולא משתלם לנכרי לערב] – יש איסור לשתות חלב נכרי. מצד אחד יש לומר שמאחר ובטל טעם הגזירה [שהנכרי יערב חלב טמא בטהור] בטל גם האיסור. אך מצד שני, יתכן ואיסור חלב נכרי הוא גזירת חכמים, וכמו בגבינה, שהגזירה קיימת בכל ענין ומקרה [אף בעשבים], כך גם בחלב יש תמיד צורך בהשגחת יהודי בשעת החליבה.

**הפוסקים נחלקו בדין זה.**

- ג -

**איסור חלב נכרי במקום שלא מצוי חלב בהמה טמאה**

**דעת הפרי חדש** (י"ד סימן קטו ס"ק ו) שחלב אינו דומה לגבינה, ובמקום שאין חשש שהגוי יערב, מותר לכתחילה לשתותו,

וז"ל: "דלא אסרו חלב גוי אלא כשיש חשש מתערובת חלב טמא, דהא בדליכא דבר טמא בעדרו, התירו אף שאינו רואה כלל החליבה לא עומד ולא יושב. ואף כשיש דבר טמא בעדרו התירו, אף שאינו רואהו חולב, כל שיכול לראותו שאין שם חשש תערובת, משום דמירתת. ואם היה דין חלב כגבינה של גויים היה לנו לאסור כל חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אף דליכא חשש תערובת, משום לא פלוג... הכי נמי אם חלב טמא אינו נמצא במקום אחד, או שנמצא אלא שהוא יותר ביוקר מחלב טהור, אין לאסור שם חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אלא מותר לילך ולקנות מהגויים חלב שלהם".

**והביא הפרי חדש את דברי הרדב"ז** בתשובה (ח"ד סימן עה; אלף קמז) שכתב: "הדבר ברור כי הגבינה נאסרה במנין [דהיינו זו גזירה שקיימת בכל ענין], אבל לא כן בחלב שחלבו גוי שאסרו אותו משום חשש דבר טמא". ומסיים הפרי חדש: "הכלל העולה, דבעיר שלא נמצא שם חלב טמא או שהיא יותר ביוקר מחלב טהור, מותר לקנות מהעכו"ם חלב שחלבו בלא ראיית ישראל כלל. וכן מצאתי המנהג פשוט פה אמסטרדם, וכן נהגתי אני גם כן, זולת קצת יחידים הנזהרים בזה. אבל בעיר שנמצא שם חלב טמא, אף שאין לאותו עכו"ם שקונה ממנו דבר טמא בעדרו, מכל מקום צריך לראות קודם החליבה בכלי אולי הניח שם חלב טמא. וגם צריך לראות כל החליבה מתחילה ועד סוף, או ביוצא ונכנס או בעומד שם בצד העדר, באופן שלא יוכל לילך למקום אחר

להביא חלב טמא לערבו עם זה. הא לאו הכי, אפילו בדיעבד אסור."

**לפנינו** דעת הרדב"ז והפרי חדש, שלהבדיל מאיסור אכילת גבינת עכו"ם, שהוא גזירת חכמים שאינה בטלה גם כאשר טעמה לא קיים, איסור חלב עכו"ם אינו גזירת חכמים אלא נאסר מחשש שמא יערב הגוי דבר טמא בחלב. ולכן במקום שלא שייך חשש זה, וכגון שאין חלב טמא במקום זה או שהחלב הטמא ביוקר, אין איסור לשותות חלב נכרי.

- ד -

**ברם** פוסקים אחרים, ובראשם החתם סופר (שו"ת ח"ב י"ד סימן קז) חלקו על הרדב"ז והפרי חדש, ולדעתם הגזירה על חלב עכו"ם אף היא גזירת חכמים כמו בגבינה, ואף בעיר שאין בה כלל בהמות טמאות, ואין כל חשש שמא יערב חלב טמא, אסור לשותות חלב שלא היה ישראל נוכח בשעה שנחלב, משום שגזירת חכמים היא, ואף במקום שבטל הטעם לא בטלה התקנה. וז"ל: "דחלב גזירה קדמונית היתה קודם שאסרו גבינה ואז אסרו החלב שאין ישראל רואהו. אע"ג דתחילת גזירתו היה משום חשש עירוב דבר טמא, מכל מקום כיון שגזרו ואסרו במנין סתם, אסרו כל חלב שאין ישראל רואה החליבה, או יכול לראות אפילו ליכא חשש דבר טמא, כגון החולב לגבן מכל מקום החלב אסורה".

**ומזמין** החתם סופר, כי גם הפרי חדש ששתה חלב נכרי הנ"ל, היה זה מחמת שסמך על מנהג קהילות הספרדים

באמסטרדם על פי הרדב"ז, אבל בקהילות אשכנז ודאי שהדבר אסור, ולנוהגים בו איסור, יש בזה גם איסור דאורייתא של נדר: "וכתב פרי חדש שעל זה סמך בהיותו באמשטרדם אכל עמהם חלב שחלבו נכרי, ר"ל כי במדינתו מקום שיצא משם שמה שכיחי חלב גמלים, משא"כ במדינתנו. הנה מ"ש באמשטרדם רצונו שנתאכסן אצל ספרדים פורטוגזים שם, והם נוהגים היתר על פי רדב"ז הנ"ל. אך לו יהיה שיהיה דעת כהרדב"ז, ועל כל פנים איכא דעת רש"י בגמרא ותשובת רש"י ועוד פוסקים דס"ל לאסור ורמ"א וכסף משנה כתבו כוותיה, ואנו נוהגים כן. אם כן אפילו הלכה כאינך פוסקים, מכל מקום כיון דיש דעה להחמיר, כבר קיבלו אבותינו עליהם כאותה דעה ואסור עלינו בני אשכנז מדינא, ואין לו התרה, ועי' מג"א סי' קנ"א ססק"ז. וקרוב בעיני נדר דאורייתא". כלומר, גם אם ההלכה כדעת הפרי חדש והרדב"ז הנ"ל, מכל מקום במדינות אשכנז נהגו להחמיר כדעות החולקות שחלב שאין ישראל רואהו אסור, ואם כן הרי זה כמנהג טוב שקיבלו עליהם ויש לו דין נדר מדאורייתא.

**ומסיים** החתם סופר: "מעתה חלב שחלבו נכרי ואין ישראל רואהו, אסור עלינו. אי דאורייתא אי דרבנן, כמבואר לעיל. ופורץ גדר ישכנו נחש".

- ה -

**גם** בערוך השלחן (י"ד סימן קנו סע' ד-ה) חזק את דעת המתנגדים לפרי חדש, ונקט למעשה כדברי החתם סופר הנ"ל: "אין



לשאל דבאין דבר טמא בעדרו למה לנו  
 שיהא ישראל יושב מבחוץ והרי אין שום  
 חשש בזה. אמנם כתבו הראשונים דכל  
 שהישראל לא ראה החליבה כלל והיינו שגם  
 מבחוץ לא ישב אסור חז"ל בכל גווני,  
 דסתמא תנן במשנה חלב שחלבו עובר  
 כוכבים ואין ישראל רואהו אסור, כן כתוב  
 במדכי ובסמ"ק, וז"ל השערים [סי' פ"ב]  
 חלב שחלבו ואין ישראל רואהו אפילו אין  
 בהמה טמאה בדיר אסור דלא ליפוק חורבא  
 מיניה ופורץ גדר ישכנו נחש כך כתב רש"י,  
 עכ"ל. וכן כתב באיסור והיתר (סימן מה). וזהו  
 דעת הטור ורבותינו בעלי השו"ע וגדולי  
 האחרונים הש"ך והט"ז והב"ח והדרישה.

**ובתוך** דבריו התכוין במרומז לדברי הפרי  
 חדש: "ודלא כאחד מגדולי  
 האחרונים שהאריך בזה להקל לשתות חלב  
 שלהם במקום שאין שם דבר טמא או שהוא  
 רחוק המציאות שיחלבו את הטמא, או  
 שחלב טמא ביוקר. והביא ראיה מאיזה  
 גדולים שהקילו בכהאי גוונא. ומסיבה זו יש  
 הרבה מתפרצים באיסור זה בדורנו בעוונותינו  
 הרבים, כאשר ראינו ושמענו ותולים את  
 עצמם באיזה תלמיד חכם שעשה כן. ולא  
 ידעו ולא יבינו שחמורים דברי סופרים מדברי  
 תורה, והתלמיד חכם שעשה כן עונו ישא.  
 וכיון שנפסק לאיסור בטור ושו"ע וכל גדולי  
 אחרונים מי יוכל להעזי פניו ולמלא תאוות  
 נפשו, ושומר נפשו ירחק את עצמו מזה".

**ואף** הוסיף כי למרות שבדברי חז"ל בסוגיית  
 הגמרא מפורש שהסיבה לאסור חלב  
 שאין ישראל רואהו היא משום החשש שמא  
 הגוי יערב בו חלב טמא, יש גם טעמים

נוספים כמוסים שלא נתגלו לנו ע"י חז"ל,  
 ולכן אין להתיר שתיית חלב נכרי גם במקום  
 שאין כלל חלב טמא, בשום פנים ואופן:  
 "וליתר שאת אברר לך איך שכל דברי  
 רבותינו הקדושים הם כגחלי אש מה  
 שהתוודה לפני בלב נשבר בהיותי יושב על  
 כסא הוראה בעיר פלונית שאחד מהבע"ב  
 החשובים דשם היה נוהג היתר בדבר בהיותו  
 חוץ לביתו בעיר הגדולה במדינה וישב תדיר  
 שם לעסקיו והוא ועוד אורחים בשתותם  
 חמים בבוקר בבוקר היו קונים חלב שמן  
 שקורין סמאנ"ט אצל חנוני אינו יהודי שכנגד  
 אכסניא שלהם. ופעם אחת התחילו לחקור  
 ביניהם מאין לוקח החנוני הקטן זה כל כך  
 חלב שמן, והלך הוא להחנוני ושאלו, ואמר  
 לו החנוני אני קונה באיטליז של בשר הרבה  
 מוח של הבהמות וממחה אותם עם הרבה  
 חלב ומבשלים ביחד, וזה הוא השמנונית. אז  
 נפלו כולם על פניהם על חטאם הגדול  
 שאכלו טרפות ובשר בחלב, והבעה"ב  
 התוודה לפני, וצעק בקול כמה גדולים דברי  
 חכמים. ובאמת כך מקובלני שכל גזירת  
 חכמים לבד טעמים הנגלה יש עוד הרבה  
 טעמים כמוסים, שלא גילו אותם והשומע  
 ישא ברכה מאת ה' וישולם גמולו בזה ובבא  
 [וביחוד שמעתי שבאמעריקא יש רבים  
 מהאומות ששותים חלב חזיר מפני שמצויים  
 שם הרבה]".

**ומב** מקום מציין ערוך השלחן כי יש קולא  
 במקום שאין כלל חלב טמא: "ורק  
 הקילו בהשמירה דהיינו שדי בשיבה מבחוץ  
 כמו שנתבאר, וכן די ביוצא ונכנס, ולא  
 מיבעיא ביוצא ונכנס למקום החליבה ממש,

אלא אפילו כשיכתו מבחוץ הוא יוצא ונכנס ויושב לו מבחוץ (ש"ך ס"ק ד), ודי בזה".

- י -

**חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי**  
**האוסר ערבוב חלב טמא**

**מתוך** הדברים דלעיל, דנו הפוסקים האם מותר לשתות חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי.

**במדינות** רבות בעולם, על פי החוק המקומי נאסר לערבב חלב טמא עם החלב [הבא מבהמות טהורות], ובמידה ויתפסו על ידי הרשויות שעשו זאת, יוטלו עליהם קנסות, ואף רשיון העסק שלהם יופקע. ודנו הפוסקים, האם ידיעה זו שלא כדאי לערבב חלב שאינו טהור די בה בכדי שלא נחשוש שעירבו חלב טמא, כי הדבר נחשב כ"מירתת", דהיינו שהגוי פוחד לערבב חלב טמא.

**ולכאורה** נדון זה תלוי במחלוקת הפרי חדש והחתם סופר המובאת לעיל.

**וכך** נראה מפשטות דברי החזון איש (י"ד סימן מא ס"ק ד) **שהסתמך למעשה על דברי הפרי חדש**, שבמקום שאין חשש שהגוי יערבב חלב טמא, אין צריך שישראל יראהו, וז"ל: "ואמנם בשיש פיקוח הממשלה על החלב שלא יערבבו חלב טמא, והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולבות דמירתתות [כוונתו לדברי הרמ"א המובאים [לעיל אות א] "שפחות

שחולכות הבהמות בבית ישראל מותר לכתחילה"]<sup>1</sup>, וכיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה, והפרי חדש כתב דאם חלב טמא ביוקר יש להתיר... וכן התירו באין בעדרו טמאה ויושב בצד העדר, וכמו שהאר"ך הפרי חדש. וכן מה שכתב החתם סופר מדברי השערי דורא בשם רש"י לאסור חלב המבורר שאין בו תערובות חלב טמא תמוה, שהרי כבר פירשו הפרי חדש, דהוא דוקא ביש בעיר חלב טמא והרי הופקד ביד עכו"ם החלב, וחיישינן שמא עירב חלב טמא, אבל אם אין בכל העיר לא חמורה ולא גמלה ולא חזירה ולא סוסיא לא שמענו לאסור". וסיים החזון איש: "אבל אם אין בכל העיר טמאה, הדין נותן דהוי כאין בעדרו טמאה ויושב בצד העדר, וכמו שכתב הפרי חדש".

**ברם** יש הטוענים כי החזון איש לא כתב את דבריו כהוראה כללית למעשה שמותר לשתות חלב עכו"ם, אלא רק כהוראה לקטנים או ליולדת, כדבריו של רבי משה שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תמא) "יש סומכין על רבינו החזון איש שכתב (י"ד סימן מ"א סק"ב) דבמקום שיש פיקוח ממשלה לא לערבב בחלב מין אחר יש להתיר חלב עכו"ם דהוה כשפחות דמירתתות, אבל שמעתי מהגאון רבי ישראל וועלץ זצ"ל ששאל פי רבינו החזון איש זצ"ל. והשיב שאין דבריו למעשה כלל, אלא לילדים קטנים או יולדת תוך שלשים".

**ובשו"ת** חלקת יעקב (י"ד סימן לה) הביא עדות כי החזון איש לא התיר כלל חלב עכו"ם, ואף לא לקטנים, ומה שכתב

שיש מקום להתיר הוא רק "בדרך שקלא וטריא", אך לא להלכה למעשה: "והנה סיפר לי הרב הה"ג ר' משה סאלאווייטשיק, נכד הגר"ח מבריסק, שהוא שאל להחזון איש על זה שאומרים עליו שהתיר חלב עכו"ם. והשיב בזה הלשון מה עוד יאמרו עלי, בקרוב יאמרו עלי שאני מתיר ח"ו גם אשת איש. והעיד לפני איש מהימן ביותר, ששאל לחזון איש על השמנת (סמעטענע) של עכו"ם, ואסר לו בפירושו. וגם העיד לפני עוד איש אחר מהימן ביותר שאסר בהוראתו חלב עכו"ם אף לקטן בן ה' שנים. וכנראה מה שכתב בספרו הנ"ל, הוא רק בדרך שקלא וטריא, וכלשונו שם יש מקום לומר".

- ז -

**הרב** שטרנבוך הוסיף עוד טעם, מדוע לא ניתן להתיר שתיית חלב נכרי אפילו אם יש פיקוח ממשלתי שלא לערב חלב טמא:

**"ידועים** דברי הגר"א בענין מים אחרונים, שחז"ל לא גילו אלא הטעם הפשוט, אבל יש לתקנותיהם טעמים נוספים. וגם כאן בחלב עכו"ם מקובל שאין הטעם משום חשש חלב טמא לבד, אלא כנראה גם כדי להבדיל אותנו מעכו"ם. ועל יינם גזרו אף בנגיעה, ובחלב גזרו שצריך שמירה. וכן הביא הגה"ק רבי חיים מצאנז בשם חמיו הברוך טעם, שקבלה בידו איש מפי איש שזהו תקנה קדומה ולא רק מהטעם שפירשו שהוא משום חשש חלב טמא [עיי' בספר כל הכותב לחיים (אות צג)] "ואמר רבינו ז"ל בזה"ל שלשה דברים קיבלנו מחותני הרב

הגאון מלייפניק, איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, ואחד מהם הוא שחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אין הטעם שמא יערבו בו חלב טמא, כי זה הטעם גילו החכמים רק לפני העולם, רק שיש טעם כמזכר בדבר שחלב שחלבו עכו"ם אסור". וכן כתב בערוך השלחן ס' קט"ו ס"ו שכך מקובל מגדולי הדורות, ועי"ש מעשה נורא מענין זה. ויש להקפיד מאד על איסור חלב עכו"ם. והאדמו"ר רבי יוסף יצחק מליובבין, קבלה בידו שהשתה חלב עכו"ם פוגם אצלו באמונה, ואבות אבותינו הקפידו מאד מטעם כמזכר, ודי בזה להעיר לאלו שהתירו כאן, ומוסרים הכשר למצרכים עם חלב עכו"ם מפני שיש פיקוח ממשלתי".

**ומבואר** בדבריו כמו שהובא לעיל בדברי ערוך השלחן [אות ה], שאף שחז"ל גילו לנו טעם אחד לאיסור חלב עכו"ם, יש טעמים נוספים לאיסור וחלקם אינם ידועים לנו, ולכן בכל מקרה אין לשתות חלב עכו"ם שאין ישראל רואהו, ואף אם הוא נתון תחת פיקוח ממשלתי.

**עוד** מפקפק הרב שטרנבוך בעצם הסברא שהפיקוח הממשלתי נחשב כ"מירתת", שמחמתו יש להסתמך על זה שהנכרי חושש לערב חלב טמא, וזאת מפני שהקנס הצפוי למי שנתפס על עירוב חלב טמא אין בו די בכדי להרתיע את מי שירצה לערב חלב טמא בחלב בהמה טהורה: "אבל בלאו הכי היתר זה אין בו ממש היום, שאפילו ימצאו שם חלב מעורב יקנסו אותו קנס ממון מועט כנגד הרווח התמידי שיש להם מזה, ועל כן לא מירתת ולא נקרא בזה שמירה. והשותים גם

היום חלב עכו"ם וסומכים על פיקוח ממשלתי, חסר בהם יראת שמים, ועליהם וכיוצא בהם אני קורא מי ששותה חלב עכו"ם וסומך על המכשיר, אינו ראה שאין בו יראת שמים. אבל מי שאין לו יראת שמים, הוא שמחפש לזה היתר".

- ח -

**במקום שאין חשש עירוב חלב טמא - ידיעה נחשבת "כראיה"**

**בשו"ת** אגרות משה (יו"ד ח"א סימן מז) התיר רבי משה פיינשטיין לשתות חלב עכו"ם הנמצא תחת פיקוח ממשלתי ואין ישראל רואה את החליבה, גם ללא סברת הפרי חדש, שבמקום שאין חשש שהגוי יערב חלב טמא לא גזרו חכמים, אלא בגלל טעם אחר. לדעת רבי משה, במקום שידוע בבירור שהעכו"ם חושש לערב, הרי ידיעה זו גופא נחשבת כראיה ממש, ונתקיים התנאי המפורש במשנה להתיר שתיית חלב נכרי כי הישראל "רואהו", כדבריו: "ובדבר החלב של הקאמפאניעס במדינתנו אשר יש פקוח הממשלה ואם יערבו חלב בהמה טמאה יענשו וגם יסגירו את העסק שלהם שלכן ודאי מירתתי מלערב, יש טעם גדול להתיר אף בלא שיטת הפרי חדש, משום דהעיקר ידיעה ברורה הוא כראיה ממש".

**רבי משה הוכיח יסוד זה מכמה סוגיות:**

[א] במסכת שבועות (לד, א) הובאו דברי רבי אחא: "גמל האוחר [בועט ברגליו] בין הגמלים, ונמצא גמל הרוג בצידו, בידוע שזה הרגו". ומבואר שמחייבים את בעליו של

הגמל ה"אוחר" ממון, גם ללא שני עדים שראו במו עיניהם שהגמל הרג גמלים אחרים. אלא די בכך ש"בידוע שזה הרגו" להחשיב זאת כעדות ראיה. ומכאן, שידעה ודאית נחשבת איפוא כראיה, ואף אם לא ראה זאת במו עיניו.

[ב] במסכת מכות (ז, א) נאמר במשנה: "רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם". וטעם הדבר מבואר בסוגיא, כי הם היו מצריכים את העדים להעיד על הבועל את הערוה שראה את מעשה הביאה ממש "כמכחול בשפופרת". ועל כך הקשו: "ורבנן היכי דיינו". ופרש"י: "ורבנן דמחייבי מיתה על הערוה, היכי דיינו, באיזו עדות הם הורגים הואיל ולא הכי בדקי". כלומר, לפי רבנן שהעדים אינם צריכים לראות את מעשה הביאה עצמו, נשאלת השאלה על מה הם מעידים. ותירצו: "כשמואל, דאמר שמואל, במנאפים, משיראו כמנאפים". ופרש"י: "משינהגו ענין ניאוף ששוככים בקירוב בשר ונוהגים כדרך תשמיש". ובמסכת בבא מציעא (צא, א) הוסיף רש"י (ד"ה במנאפים) וז"ל: "ואין צריך לעדים שיראו כמכחול בשפופרת, דלא הזקינתן תורה להסתכל כל כך".

**ומבואר** בדעת רבנן, שלמרות שהעדים אינם רואים במו עיניהם את מעשה הביאה עצמו, אלא מעידים על "שכיבה כדרך המנאפים", די בכך כדי לחייב מיתה על פי עדות זו. ולמד מכך רבי משה: "ואם כן צריך לומר שבעצם ידיעה היא כראיה גם לגבי נפשות, ולכן נהרגים במנאפים. ורק בשאר מיתות הוא גזירת הכתוב שלא ידונו על פי

ובא על אשה, נחשבת כעדות וכאילו ראו זאת במו עיניהם.

[ד] ועוד הוכיח רבי משה: "וגדולה מזה איתא בתוס' יבמות (מה, ב ד"ה מי לא) בשם יש מפרשים גם לדין ראיית ב"ד לטבילת גר, עיי"ש". וכוונתו למה שכתבו התוספות בנדון טבילת גיורת: "ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי". והיינו שבטבילת הגיורת הרי לא מתאפשרת נוכחות עדים הרואים את הטבילה [מטעמי צניעות]. ואף על פי כן, ודאי חלה הגירות ואנו מסתמכים על כך ש"ידוע לכל שטבלה", אף ללא ראיית עיניים.

[ה] ועוד כתב רבי משה: "וזהו גדר אנן סהדי שמצינו בהרבה מקומות". והיינו שמצינו במקומות רבים בש"ס את המושג "אנן סהדי", שפירושו: "דבר הברור לנו כל כך, שכאילו אנו עדים בדבר. ובאנן סהדי אין צורך במשפטי העדות" (ראה באנציקלופדיה תלמודית, ערך אנן סהדי). ואם כן, ידיעה ודאית צריכה להיחשב כעדות, מדין "אנן סהדי".

- ט -

**מתוך** כל ההוכחות הנ"ל, קבע רבי משה:

**"ולכן** בחלב שאסרו רק בחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, יש להתיר גם בישראל יודעים ידיעה ברורה דהוי כראיה. וזה שאם יערבו יענשו ויצטרכו לסגור העסק שלהם, שהוא הרווחה של כמה אלפים והממשלה משגחת אליהם, הוא ודאי ידיעה ברורה שהיא כראיה, שלא היה בכלל

ידיעה, ולכן במנאפים שהיה נמצא שלא יהרגו לעולם, כדאיתא בסוף פ"ק דמכות סובר שמואל דמוכרחים לומר דבמנאפים נהרגין ע"פ ידיעה זו, ולית בהו גזירת הכתוב זה לענין ידיעה זו. אבל אם ידיעה לא היה בעצם כראיה, איך שייך לומר שיהרגו כדרך המנאפים, דהא עכ"פ לא ראו, וליכא עדים. אלא ודאי שבעצם הוא כראיה לכל דבר, רק שנתחדש דבנפשות לא ידונו על פי עדות ידיעה, ובמנאפים לא נתחדש לענין ידיעה זו".

**ומבואר** איפוא, כי ידיעה ודאית נחשבת כראיה, אף שאין עדים שראו במו עיניהם.

[ג] אחד משלושת הדרכים שהאשה מתקדשת היא ביאה. ומכאן הוכיח רבי משה: "ואף לעדי קיומא דקידושין, שאף שלא ראו אלא היחוד, הוא כראו הביאה ממש, ונעשית אשת איש גמורה אף לחייב מיתה להבא עליה אחר אח"כ, ושלא לתפוס בה קידושין אחרים". והיינו שקידושין על ידי ביאה חלים גם ללא שהעדים ראו במו עיניהם את מעשה הביאה, כדברי הרמב"ם (אישות פ"ג ה"ד) "אם קידש בביאה, אומר לה הרי את מקודשת לי בבעילה זו וכל כיוצא בזה, ומתייחד עמה בפני שני עדים ובועלה". וכן מפורש במסכת גיטין (פא, ב) "הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה", ופירש רש"י: "כלומר, כיון דראו שנתייחדו אין צריך עדות של ביאה גדול מזה, ודאי אנן סהדי כיון דגייסי אהרדי לא פרשו זה מזה". הרי לנו, שידיעה ברורה של עדים היודעים בוודאות שאדם התייחד

איסורם. וזה הוא גם לכולי עלמא [וכוונתו גם לדעת החתם סופר ולא רק לפי הפרי חדש, כמובא לעיל אות ג-ד], דאין טעם לחלוק בזה. ולכן הרוצה לסמוך ולהקל, יש לו טעם גדול, ורשאי, וכמו שמקילים בזה הרוב בני אדם שומרי תורה, וגם הרבה רבנים, וח"ו לומר שעושין שלא כדין. אבל מכל מקום לבעלי נפש מן הראוי להחמיר, ואין בזה משום יוהרא, וכך אני נוהג להחמיר לעצמי. אבל מי שרוצה להקל, הוא עושה כדינא, ואין להחשיבו כמזלזל באיסורים".

**אמנם** ראוי לציין, כי בתשובה אחרת (אגרות משה יו"ד ח"ב סימן לה) כתב רבי משה כי ראוי למנהלי הישיבות לקנות עבור בני הישיבה חלב ישראל בלבד אף אם המצב הכספי של הישיבה דחוק, וז"ל: "בדבר חלב הקאמפאניעס [החברות] שבמדינתנו שבארתי בספר אגרות משה סימן מ"ז בחלק יורה דעה שליכא איסור חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו, אבל מכל מקום מן הראוי לבעלי נפש להחמיר. שמטעם זה ודאי ראוי למנהלי ישיבות קטנות שיתנו להתלמידים חלב של אלו הקאמפאניעס שמעמידין ישראל לראות החליבה, ואף שהוא ביוקר מעט, שלהישיבות עולה זה סך גדול במשך השנה, והמצב של הישיבות דחוק בשנים אלו שבשביל זה מקילים באיזו ישיבות. מכל מקום כדאי להחמיר, כי גם זה הוא מענייני חינוך ולימוד, שידעו שכדאי וראוי לבני תורה להחמיר, אף כשיש רק חשש איסור. דמזה יתבוננו לראות איך לירא מאיסורים, וכל הוצאות הישיבה הרי הוא כדי לחנך דור נאמן לה' ולתורתו, ומענייני חינוך אין

לצמצם. אבל במקומות הרחוקות שאין שם קאמפאניעס מחלב שישראל רואהו, והוא דבר קשה מאד להשיג חלב שישראל רואה בשעת החליבה אף ליחידים אין להם להחמיר".

**עוד** ראוי לציין, את דבריו של רבי משה בתשובה נוספת (אגרות משה יו"ד ח"א סימן מו) שהסתמכות להתיר חלב נכרי בגלל "מירתת", שהנכרי חושש מלערב חלב טמא בגלל הפיקוח הממשלתי, קיימת רק בחלב שמיוצר על ידי חברות, ולא בחלב הנקנה ישירות מאיכרים בעלי רפתות: "האלו שאין נזהרין [מסתם חלב הבא על ידי נכרים] מתלמידי החכמים ויראי ה' הוא רק מחלב של הקאמפאניעס, מטעם גדול שמירתתי לערב אף משהו מצד השגחת דיני המדינה, שעונשין ע"ז, ובמירתת לא גזרו, כי הא דישאל יושב בצד עדרו של עכו"ם שמותר אף דלא חזי ליה, כיון שיכול לראותו כשיעמוד, מירתת, בע"ז דף ל"ט ועיין ברמב"ם פ"ג ממ"א הי"ז. לכן סברי דגם במירתת זה של עונש חוקי המדינה לא היה בכלל הגזרה, ולענ"ד מסתבר שהדין כמותם. אבל ליקח חלב מפארמער [כפרי] נכרי, נזהרים כל ישראל בני אשכנז, דלא כרדב"ז ופרי חדש, ועיין בחתם סופר סימן ק"ז".

**נמצא** דעת האגרות משה, כי בחלב נכרי של כפריים, אין להסתמך על דעת הפרי חדש, שבמקום שאין חשש שהגוי יערב חלב טמא, אין צריך שישראל יראהו. ורק חלב נכרי של חברות גדולות הנמצאות תחת פיקוח ממשלתי, מותר מעיקר הדין לשתותו, כי הידיעה הודאית שהחברות לא

מערכות חלב טמא מפחד פן יתפסו על ידי הפיקוח ויענשו עונשים חמורים על כך, נחשבת כראיה, ודין חלב זה כדין "חלב שחלבו עכו"ם וישראל רואהו", המותר כמובן לשתייה. ומכל מקום ל"בעל נפש", הורה רבי משה, ש"מן הראוי להחמיר". וכן למנהלי הישיבות הורה רבי משה לקנות עבור בני הישיבה חלב ישראל בלבד, ואף אם המצב הכספי של הישיבה דחוק "שזהו מענין החינוך שכדאי וראוי לבני תורה להחמיר אף כשיש רק חשש איסור".

- י -

**רבי יעקב ברייש**, אב"ד ציריך, ערך בשו"ת חלקת יעקב (י"ד סימן לה) מערכה מול תשובתו של רבי משה, וכתב על דברי האגרות משה: "והנה באמת אין בכל ראיותיו כדי לסתור דין המפורש בשו"ע והפוסקים עד גדולי האחרונים, והנהוג מקדמת דנא בכל תפוצות ישראל, וכמו שנברר להלן, אחרי שנדון ראשונה על מקור הדין כפי המבואר בפוסקים ובשו"ע".

**לדעת** החלקת יעקב אין להקל בשתיית חלב עכו"ם הנמצא תחת פיקוח ממשלתי, מחמת הסיבות הבאות:

[א] מוכח מדברי הראשונים כדעת החתם סופר שחלב עכו"ם היא גזירה ואסרו אף במקום שלא כדאי לגוי לערב.

[ב] מלבד הטעם המפורש בגמרא לאסור שתיית חלב נכרי בגלל החשש של עירוב חלב טמא, ישנם טעמים נוספים כמוסים, כדברי ערוך השלחן [לעיל אות ה]

והברוך טעם [אות ז], ולכן אין להקל בשתיית חלב נכרי בשום פנים ואופן.

[ג] החלקת יעקב חלק על עיקר חידושו של רבי משה שידיעה ברורה נחשבת לראיה. ולדעתו, גם במקומות שהתורה הסתמכה על "ידיעה ודאית", זהו רק בגלל שיש מקומות שדי בכך, ואין צורך בראיה ממש, וממילא נדחו ראיותיו של האגרות משה:

**ראשית**, בסוגיא במסכת שבועות בדין "גמל האוחר בין הגמלים", הסיבה שמחייבים ממון היא, כי "זה לא הוי כראיה, רק ידיעה בלא ראיה, וכאמור דגם בממון ובנפשות מהני אף ידיעה בלא ראיה".

**שנית**, גם מדברי רבנן שאם עדים מעידים על "שכיבה כדרך המנאפים", די בכך כדי לחייב מיתה על פי עדות זו, אין ראיה. כי יש לומר שזהו דין מיוחד רק בביאה, שקבעו חז"ל שאין צורך שהעדים יראו יותר מאשר כדרך המנאפים, ולא משום שידיעה ודאית נחשבת כראיה, אלא אין צריך במקרה זה ראיה, וז"ל: "ולענין זנות שיהרג על זה, הבנת רז"ל בדעת תוה"ק שצריך לראות כדרך המנאפים, וזה סגי, ואין צריך לראות כמכחול בשפופרת, גם כן משום דדרכיה דרכי נועם, ולא הזיקה תוה"ק לראות דבר כזה, ואף רק כדרך המנאפים, בידיעה זו נהרגין".

**שלישית**, גם מקידושי אשה בביאה ללא שהעדים ראו את מעשה הביאה כמו עיניהם אין ראיה שידיעה ודאית נחשבת כראיה, כי "לענין קידושין מסתברא

כשהתורה כתבה דמתקדשת בביאה, וכמובן על ידי עדים, אין כוונת התורה שהעדים יראו שוכבים זה על זה כדרך מנאפים, דזה פריצות להם ולעדים להסתכל בכך, ועל כרחק כוונת תורה"ק דסגי רק עדי יחוד, וידיעה כזו מהני".

**וממילא** טען החלקת יעקב, שבנידון חלב עכו"ם "דהגזירה היתה שצריך להיות רק רואהו, אם כן פשיטא דאף בהאומדנא דמרתת מפני הממשלה אסור, לא מקרי אומדנא זו כראיה".

[ד] לדעת החלקת יעקב לא ברור ש"מירתת" מפני הממשלה מהווה היתר בדין חלב עכו"ם, וזאת בנוסף על כך שמבחינת המציאות לא ברור שהחברות חוששות כל כך מהפיקוח הממשלתי, והוא מביא מעשה בענין זה:

**"וסיפר** לי הה"ג ר' משה סאלאווייטשיק נכד הגאון ר"ח סאלאווייטשיק, ששמע מאיש מלומד וחרדי הגר בשווייץ במקום ההרים הגבוהים, וראה בכל פעם שפחה אחת בימות הקיץ שהביאה שני כדים חלב מההרים הגבוהים למטה, ושאלה הלא מהנענוע וטלטול הדרך מגבוה לנמוך ובימות החום הלא החלב מתקלקל, וענתה שהיא נותנת בו בכל פעם מעט חלב חמורה, ואף שמחירו יותר מהטהור, אבל מועיל שלא יתקלקל החלב מהחום וטלטול הדרך, אף שגם בשווייץ יש איסור מהממשלה לערב חלב טמא, בכל זאת לא מירתתא, אי משום אמתלא דלא יתקלקל החלב, אי משום דמעט כזה מחלב טמא אי אפשר להבחין בכימיה שזהו עיקר פיקוחה של הממשלה שיכולה בכל פעם להבחין בכימיה. כמובן שאינני

רוצה להעמיד יסוד על דברי השפחה הלזו, אבל מ"מ רואין אנו שעל ידי איזו סיבה יש אפשרות לערב חלב טמא אף בזמן הזה (בפרט כעת שהטכניקא והפיזיקא בעולם צערו כל כך קדימה, שיכולין לעשות משחור לבן וגם איפכא, שמעתי שכבר יכולים היום להעמיד חלב טמא לגבינה וחמאה ע"י סיוע הכימיה) ואם נתיר כהיום חלב סתמא, למחר או למחרתיים כשיהיה באמת חששא דחלב טמא, לא יצייתו לנו ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו".

[ה] החלקת יעקב לא השיב על הראיה שהביא רבי משה מדברי התוספות ביבמות שגירות נשים חלה הגם שלא היו עדים שראו את הטבילה, כי מסתמכים על כך ש"ידוע לכל שטבלה", אף ללא ראיית עיניים. וכנראה הסתמך בזה על התירוצו האחר המובא בתוספות ביבמות, שבקבלת גירות "בעינן שלשה לקבלת המצות אבל לא לטבילה", והיינו שבאמת אין צורך בראיית הטבילה לחלות הגירות.

**ומתוך** כל האמור לעיל, מסקנת החלקת יעקב: "ע"כ פשיטא דפשיטא, דח"ו לן להתיר ולזלזל בדרכנן להתגאל באיסור. וכן אנו נוהגין פה במדינת שווייץ, שהקהילות מפזרים ממון רב עבור כשרות החלב, וכן במדינת אנגליא ואנטוורפן, ומסתמא גם החרדים בארה"ב יודעים להיזהר בזה".

- יא -

**בנדון** האחרון, האם יש "מירתת" מחמת החשש מפני הפיקוח הממשלתי, כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שפה) שבדרום אפריקה בעלי החברות כלל אינם



חוששים מלערב חלב טמא, משום שלכל היותר יקבלו קנס כספי שאינו משמעותי, וממילא אין בכך הרתעה שנוכל להסתמך עליה לומר שיש "מירתת" שהגוי פוחד מלערב חלב טמא:

**"בשו"ת** אגרות משה (יו"ד ח"א סימן מז) מיקל בשמירה זו מסברא שהממשלה מענישה אם מערב חומר אחר וידיעה ברורה כראייה ממש, ולכן לדעתו מעיקר הדין יש מקום להקל באיסור חלב עכו"ם בזמן הזה. והבאתי במקום אחר שעיקר יסוד האגרות משה הוא שמירתת שיסגור העסק שלו. אבל כאן בדרום אפריקא לא נראה להקל מטעם זה, שכאן אינו מפחד ויתרין עצמו שמתכוין לטובה שלא יחמיץ, ואפילו יקבל עונש כספי, זה לא ימנע אותו".

**אמנם** האגרות משה (יו"ד ח"א סימן מח) עצמו כבר דחה את הטענה שהקנס הכספי אינו משמעותי דיו כדי למנוע מהחברות לערב חלב טמא, כדבריו: "ואף שכת"ר שלח לי תשובה מפקיד השלטון, שהעונש על זה [על עירוב חלב שאינו של בהמה טהורה] הוא רק מעשרים וחמשה עד מאה דאלאר, וגם הם מקבלי שוחדא, לא נתבטלה בזה הידיעה. משום דאין להם בשביל מה לעבור ולהיענש וליתן שוחד, דאין להיות מזה רווח שימסרו נפשיהו על זה. דכיון שאסור מדיני הממשלה לערב, ודאי כשירצו ליקח פועלים לחלוב סוסים וגמלים וחזירים יצטרכו לשלם

להם הון רב, וגם לשחד כל הפועלים שיש להקאמפאניע שישתקו, וגם לשחד למשגיחי הממשלה, שאף ששוחד הוא דבר המצוי, מ"מ בדבר פרסום כאצל הקאמפאניע שאין עושין בעצמן אלא ע"י פועלים הוא דבר קשה, שייראו מליקח שוחד, ואם יעלה בידו ליתן להם שוחד צריך להון רב. ונמצא שאין שייך שיהיה לו ריוח מזה, ובלא ריוח הא מפורש בגמרא שאין לחוש לעירובי בע"ז דף ל"ד קיסתא דמוריים בלומא וכו'. ובפרט לגבי מסחר של אלפים שודאי בשביל מירתת מדיני הממשלה, אף בשביל עונש קטן לא יערב. ובפרט שאם יעבור איזה פעמים ודאי יקחו ממנו הלאייסענס [רשיון עסק] שיהיה מוכרח לסגור העסק, כמו שנוהגין בהרבה דברים, שאם אין מועיל עונש ממון עונשין בליקחת הלאייסענס, שהוא סגירת העסק. ולכן אף שאנן לא נימא דברים ואומדנות מעצמנו אבל אומדנא זו דמירתת וכן שאין לחוש לעירוב כשאין רווח הוא מפורש בגמרא והחשבון שאין ריוח זה ודאי יכולין גם אנחנו לחשוב".

**ומבואר** בדבריו, שאם כתוצאה מערוב החלב הטמא לא אמור להיות רווח כספי גדול, הרי גם עונש כספי קל, גורם ל"מירתת" – פחד, מפני הפיקוח הממשלתי. ובפרט, לאור זה, שאם יתפסו את התערובת, הדבר עלול לגרום לאיבוד רשיון העסק. ומכל זה, עומד על כנו הטעם שהנכרי "מירתת" מפני הפיקוח הממשלתי, ולכן לא יערב חלב טמא.

**לסיכום:** נחלקו הפוסקים מה הדין בחלב במקום שבהמה טמאה אינה מצויה ואין חשש שמא יערב חלב טמא – האם כשבטל הטעם בטל האיסור, או שהאיסור הוא גזירת חכמים, כמו בגבינה, ואף שבטל הטעם לא בטלה התקנה.

לדעת הרדב"ז והפרי חדש – חלב אינו דומה לגבינה, ובמקום שאין חשש שהגוי יערב, מותר לכתחילה לשותתו. ברם לדעת פוסקים אחרים, ובראשם החתם סופר, גם טעם איסור חלב עכו"ם הוא גזירת חכמים כמו בגבינה, ואף בעיר שאין בה כלל בהמות טמאות ואין חשש שיערב בה חלב טמא, גזרו.

ובנדון שתיית חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי האוסר ערבוב חלב טמא, כתב החזון איש שיש מקום להקל על פי דברי הפרי חדש ואמנם יש שהעידו שהחזון"א לא אמר את הדברים אלא לחולים וקטנים ולא כהיתר גורף.

וגם לדעת האגרות משה, חלב נכרי של חברות גדולות הנמצאות תחת פיקוח ממשלתי, מותר מעיקר הדין לשותתו, כי הידיעה הודאית שהחברות לא מערבות חלב טמא מפחד פן יתפסו על ידי הפיקוח ויענשו עונשים חמורים על כך, נחשבת כראיה, ודין חלב זה כדין "חלב שחלבו עכו"ם וישראל רואהו", המותר כמוכן לשתייה. ומכל מקום ל"בעל נפש", הורה רבי משה, ש"מן הראוי להחמיר". וכן למנהלי הישיבות הורה רבי משה לקנות עבור בני הישיבה חלב ישראל בלבד, ואף אם המצב הכספי של הישיבה דחוק "שזהו מענין החינוך שכדאי וראוי לבני תורה להחמיר אף כשיש רק חשש איסור".

ברם לדעת החלקת יעקב, ידיעה אף כשהיא ברורה אינה נחשבת "ראיה", ולפיכך אין להקל בשתיית חלב נכרי המיוצר בחברות העומדות תחת הפיקוח הממשלתי, בפרט שיש גם טעמים כמוסים נוספים לאיסור חלב עכו"ם, המקובלים איש מפי איש עד למשה רבנו בסיני.

### פרק ב: השגחה על חליבה באמצעות מצלמות וידאו

ממוצא הדברים שנתבארו לעיל בהבנת ההגדרה של "ישראל רואהו" הנדרשת לצורך היתר החלב, דנו הפוסקים בכשרות החלב שההשגחה עליו נעשית באמצעות מצלמות וידאו המותקנות ברפתות, האם ראיית החליבה באמצעות מצלמות וידאו נחשבת לצורך דיני חלב נכרי כ"ישראל רואהו", המתיר את החלב בשתייה.

#### - יב -

בשבת, ולאחר החליבות בודקים את הקלטות ורואים שכל החליבה היתה מהבהמות שבעדרו ולא נחלבו בשבת, והספק הוא אי בכהאי גוונא חשיב כאילו ישראל עומד ורואהו בשעת החליבה ושרי, או לא". והוא מוסיף ומציע את צדדי הספק: "והנה הא פשיטא לי דאם עומד ישראל על מגדל גבוה

בקובץ שערי הוראה (ח"א עמ' ק) דין רבי שמואל אליעזר שטרן, רב מערב בני ברק: "בענין שאילתא דעלתה על שולחן מלכים, בנדון התקנת מעגל סגור של מערכת וידאו ברפתות בכדי להינצל מאיסור חלב עכו"ם, וכן לצאת מידי ספק חליבה

המשמר ושיהא הגוי מירתת מפניו, דכך קבעו לנו חכמים את צורת ההיתר וכזה ראה וקדש. אבל בעדר של ישראל ונחלכו הבהמות על ידי גוי, בכהאי גוונא נראה לענ"ד דשפיר מצינן למיסמך על פיקוח מוסמך ואמין בכל צורה שהיא".

**ובסיום** דבריו הביא שנחלקו בזה פוסקי ההלכה בדורינו: "והנה אמר לי מרן בעל שבט הלוי, שבאמת אין דעתו נוחה לסמוך רק על מכשיר הוידאו בלבד, ולוותר לגמרי על ההשגחה בפועל, מחמת כמה טעמים [וכעין זה דעתו הגדולה גם בבדיקת המחשב לצרכי סת"ם, שעיקרה לתוספת הידור ומעלה, אבל לא לגרע את מלאכת ועבודת המגיהים]. אמנם שמעתי מרבינו הגרי"ש אלישיב, שנקט בפשיטות דזה נחשב שפיר כישאל רואהו ומהני שפיר בכל גוונא".

- יג -

**ביש"ת** תשובות והנהגות (ח"ה סימן רנה) הכריע כדעת הגר"ש ואזנר, שאין לסמוך רק על השגחה הנעשית באמצעות מצלמות וידאו, אלא כתוספת שמירה אבל לא במקום משגיח הנמצא בשעת החליבה, וזאת מכמה טעמים, כדבריו:

**"ואני** מהסס בכך ראשית אם באנו להתיר היתר חדש בהשגחה על ידי מצלמה, צריך השגחה מעולה שבאמת מידי מוצאי שבת יסתכל המשגיח בתצלומים לברר מה היה [א] ואפילו אם באמת יקפידו על כך, הלוא עלול שיתפשט להשגיח ע"י מצלמה

ורואה עם משקפת לתוך שטח מקום החליבה, נראה דהוי שפיר כישאל עומד ורואהו, אם הגוי יודע שישאל עומד ורואהו. אבל הכא בנדון דידן אין כאן ראיה מוחשית בפועל, ואפשר דאפילו אם יביט בשעת החליבה גופא על המסך נמי לא סגי בהכי, ואין בידינו להכריע אם מידת המירתת של החולב בכהאי גוונא הוי כמירתת בראיה בפועל ממש, ויש לעיין בזה טובא".

**בתחילת** דבריו מחלק הרב שטרן בין איסור חליבה בשבת, שעל ידי מצלמות הוידאו ניתן לברר בוודאות שאין חשש איסור זה, לבין איסור חלב נכרי, שעדיין יש ספק אם מועילה השגחה באמצעות מצלמות וידאו: "לענין חליבה בשבת לכאורה שפיר ניתן לסמוך על כך, כיון דכל עיקרה אינה אלא לברורי מילתא בעלמא. ואם הוברר לנו שאכן המערכת הותקנה באופן שלא ניתן להפסיקה או להיסתר ממנה, שפיר דמי. אבל לענין חלב עכו"ם, הרי יש מקום לומר דמאחר וחז"ל קבעו עבורינו את אופן השמירה, שהוא על ידי ישראל שעומד ומשמר, אולי לא מהני שמירה אחרת. דהרי במה שאין בהמה טמאה בעדרו נמי היה מקום להתיר, ואפילו הכי נקטינן לחומרא".

**ומב"ל** מקום גם לענין איסור חלב נכרי, נקט הרב שטרן שניתן להסתמך על השגחה באמצעות מצלמות וידאו כאשר החלב נחלב בעדר של ישראל על ידי גוי, כדבריו: "גבי חלב עכו"ם שנחלב מבהמות של עכו"ם לא יועיל באמת כל בירור וניבעי דוקא שיהא ישראל ממונה לעמוד על

[ובפרט שאם אנו החרדים נתיר בהשגחה במצלמה יתפשט מהר ההיתר הלאה], ויהא אחרים שיכשלו להתיר גם בלי השגחה כראוי שיהא מי שבודק בתצלומים. [ב] וכן יש מקום לחשוש דהנה מקובל בידינו שחז"ל אסרו חלב בלי השגחה, וגילו שהטעם משום שמא יערב דבר טמא שהיה זה טעם פשוט ומובן בשעתו, אולם היו להם בעצם טעמים נוספים [כמבואר בערוך השלחן סי' קט"ו סק"ו וכן הביא הגה"ק הדברי חיים בשם חמיו הברוך טעם]. ועיין בספר הזכרונות למהר"ש אבוהב שכתב שעיקר הטעם הוא כדי להרחיק ישראל ממאכלי עכו"ם וכשם שאסרו בישול עכו"ם כדי שלא נתקרב אליהם, כמו כן גזרו שצריך שמירה בחלב שלהם, והתירו כשישראל רואה החליבה כמו שהתירו בבישול עכו"ם כשהיהודי עושה איזה פעולה בבישול. ולפי זה אפילו אם רואה הישראל החליבה במצלמה ונתברר שלא עירב חלב טמא לא מועיל, דמכל מקום כדי להתבדל מהם לא התירו רק כשישראל נמצא שם כדי לשמור. [ג] והאמת שבלאו הכי ח"ו לסמוך על השגחה במצלמה, שסיפר לי תלמיד חכם אחד שחקר המצב היטב, ונוכח שמצוי מאוד שמצלמות מתקלקלות, והעיד לפני שבדק במקום אחד שהציבו שם מצלמות ומצא שקרוב לחצי מהמצלמות לא פעלו כראוי וצריכים תיקון".

**ומבוארים** בדברי הרב שטרנבוך, שלושה טעמים מדוע אין להסתמך על השגחה בחליבה הנעשית באמצעות מצלמות וידאו:

[א] אם נתיר להשתמש בחלב שההשגחה עליו נעשתה באמצעות וידאו ולא על ידי משגיח באופן שמקפידים לבדוק ולפקח על תצלומי הוידאו, יבואו בעתיד להתיר שתיית חלב גם כשלא היה פיקוח הדוק על תצלומי הוידאו.

[ב] באיסור חלב נכרי נאמרו טעמים כמוסים [כמובא לעיל אות ד ואות ז] מלבד הטעם ה"נגלה" שצריך שיהיה ישראל "רואה" את החליבה, ולטעמים אלו אין פתרון אחר זולת נוכחות של ישראל בשעת החליבה.

[ג] שכיח מאד שהמצלמות מתקלקלות, ולכן מחמת המציאות קשה להסתמך על פיקוח באמצעות מצלמה בלבד.

**ומתוך כך** הכריע למעשה, שמצלמות הוידאו מועילות כ"שמירה נוספת" בלבד, ולא כתחליף להשגחה על ידי ישראל שיראה במו עיניו את החליבה, וז"ל: "גם במידה ויסכימו הרבנים לכך, אין להתיר אלא כשנחלב בחול כשיש משגיחים שמדינא מספיק בהם, ולזהירות יתר, שמא לא מספיק, אז נשתמש בוידאו, ובזה נוכל אולי להתיר בלי לחשוש שיבואו להיכשל להתיר לסמוך על מצלמה בלבד. ומיהו דע שאין במצלמה שמירה נוספת אלא אם כן המפקח הבודק במצלמה יהיה יהודי שומר תורה ומצוות, ויבדוק עכ"פ לעיתים תכופות, שבזה אולי הגוי מירתת לערב גם מפני המצלמה, אבל בלאו הכי אין כאן שום תוספת שמירה על ידי המצלמה".

- יד -

**באתר** האינטרנט של חברת החלב הישראלית "תנובה", מתפרסם מאמר מקיף בנדון דידן, מאת רבי מרדכי גרוס, גאב"ד חניכי הישיבות בבני ברק, המשמש ב"ועדת כשרות מהדרין" של החברה, ובו תשובה מנומקת לשאלה: "בדבר מכוני חליבה, שהותקנו מערכות וידאו במקום החליבה וליד הדודים, ואפשר לראות במשרדי תנובה כל אשר נעשה שם במשך עשרים וארבע שעות - האם באמצעות השגחה כזו יכול לחלוב גם עכו"ם".

**בתשובתו**, סבור הרב גרוס, כי ראיה באמצעות מצלמות וידאו נחשבת כ"ישראל רואה", המתיר שתיית חלב שנחלב על ידי נכרי, וז"ל: "בנדון מערכות הוידאו, הא ברירא שנצרך שיהיה גם על דודי המילוי, ויהיה על פעולתו בכ"ד שעות היום, ויראו עכו"ם הקרוב אליו. ובוזה ידעינן שאין בכלי חלב של דבר טמא, וכמבואר ברמ"א סעיף א. ולא שייך חששא שיכסה העכו"ם מצלמת הוידאו, שהרי יודע שאם יעשה זאת יפסל החלב. ואף דצילום הוידאו איננו רציף אלא בהפרש של כדקה בין צילום לצילום, כיון שאי אפשר להרכיב את העטינים על בהמה אחרת בזמן קצר כזה, אין לחשוש. ולמיחש דיש עמו בכלי חלב טמאה, וישפכנו למקום המילוי, לדבר זה נצרך זמן מסויים, לפתוח ולשפוך, ואי אפשר בזמן קצר זה. וכמו כן לשפוך חלב למיכל, נצרך זמן לזה, כי פתחו מלמעלה. והנה, אי הוי כישראל רואה, מה דרואה לאחר זמן את מעשה החליבה, לכאורה סגי בזה נמי". יחד עם

זאת, סייג הרב גרוס את הדברים, וכתב: "ומלבד לדעת החתם סופר (יד"ד ס' קז), יש לומר דאסירא, כיון שאסירא גם כשברירא שליכא בו תערובת חלב טמא. אם כן אפשר, כיון דבזמן החליבה לא היה ישראל רואה נאסר".

**וכוונתו** לומר, שלדעת הרדב"ז והפרי חדש [לעיל אות ג] שאיסור חלב עכו"ם אינו גזירת חכמים [כגבינת עכו"ם] אלא נאסר מחשש שמא יערב הגוי דבר טמא בחלב. ולכן במקום שלא שייך חשש זה, וכגון שאין חלב טמא במקום זה או שהחלב הטמא ביוקר, אין איסור לשתות את חלב הנכרי. ברור שכאשר יש השגחה על החליבה באמצעות מצלמות וידאו, ואין חשש תערובת חלב טמא, החלב מותר בשתייה ללא כל פקפוק. מה שאין כן לדעת החתם סופר [לעיל אות ד] שאיסור חלב עכו"ם הוא מטעם גזירת חכמים [כמו בגבינה], ואף בעיר שאין בה כלל בהמות טמאות ואין חשש שיערב בה חלב טמא, גזרו חכמים לאסור שתיית חלב נכרי - אין היתר לשתות חלב שנחלב רק כאשר ישראל רואה את החליבה באמצעות המצלמות, אלא יש צורך בנוכחות של ישראל שיראה כמו עיניו את החליבה.

**מכ"ל** מקום, גם הרב גרוס, סבור כדעת הרב שמואל אליעזר שטרן, שאפילו לדעת החתם סופר ניתן להסתמך על השגחה באמצעות מצלמות וידאו כאשר החלב נחלב בעדר של ישראל על ידי גוי, וכפי שכתב בהמשך דבריו: "אמנם גם אם נימא כן, אבל בכהמת ישראל ובבית ישראל - בכהאי גוונא יש לומר דגם להחתם סופר לא היתה

הגזירה בכל גוונא, אלא רק היכא דשייכא חששא דחלב טמאה. ואם כן בירור דישאל רואה אחר זמן נמי מועיל" [והוא מוסיף: "ובדבר התכנית, שיהיה חיישן המסוגל לזהות את הפרות וכך יכול לפקח בעזרת רישומי המחשב אלו פרות מוכנסות לחליבה ולמנוע הכנסה של פרות לא מאושרות וכיו"ב, בכהאי גוונא נמי, דהוא הוכחה ברורה, הוי כישאל רואה. ובזה נראה דגם לדעת החתם סופר הנ"ל שרי, כי אי אפשר שהיתה שם חליבה של בהמה טמאה. ולא דמי למירתת מחמת פיקוח ממשלה, שפיקוח הממשלה אינו מבטל את האפשרות לערב חלב טמאה. אבל צריך שיהיה בכהאי גוונא דלא שייך לבטל את המכונה של החיישן ולהכניס בהמות אחרות"].

**כלומר,** אפילו לדעת החתם סופר האוסר שתיית חלב נכרי גם בעיר שאין בה כלל בהמות טמאות ואין חשש שיערב בה חלב טמא, יש מקומות שבהם לא היתה כלל גזירה, כגון כשחלב נחלב בעדר של ישראל [שאינו בו בהמות טמאות] ויש הוכחה ברורה שהגוי לא עירב בו חלב טמא, ולכן במקום שכזה, ניתן יהיה להסתמך גם על מצלמות וידאו שמתצלומיהם מוכח שהגוי לא עירב חלב טמא.

**במישור** הטכני, הוסיף הרב גרוס הנחיות על אופני הפיקוח הנדרש על מצלמות הוידאו: "ולחאי טעמא צריך שיראו הוידאו אחר החליבה, גם אם לא יודע העכו"ם שרואים אותו, וסגי גם אם יראו תצלום הוידאו אחר שיהא גבינה". כלומר, אין צריך שהמשגיח יראה את החליבה

באמצעות המצלמות ב"שידור חי", אלא גם אם יראה את סרטי הצילום לאחר זמן, הגוי "מירתת" לערב חלב טמא, והרי זה נחשב כ"ישראל רואהו". אמנם במקרה של תקלה, כבר לא ניתן להסתמך לשתות חלב שההשגחה עליו היתה באמצעות המצלמות: "אם תהיה תקלה, ואף לשלש דקות, לא חשיב לרואהו, דבעינן שיראה מתחלת החליבה ועד סופה, כמבואר בפרי חדש (יד"ד סי' קטו) ובחכמת אדם (כלל סז סעיף א). ומשום דמירתת נמי ליכא, אם יודע העכו"ם על התקלה". ועוד הוסיף הרב גרוס: "ואם לא פעל הוידאו רק בחליבה עצמה, ולא במשך היום שראו דודי החליבה – בזה יש להחמיר לכתחילה, שלא למכור או להשתמש בחלב. ומכל מקום בשעת הדחק, כשאין דבר טמא במושב או בקיבוץ, צ"ע למעשה. אבל אם בתחילת החליבה לא היה הוידאו בפעולה, בזה אין להקל, וגם אם אין בהמה טמאה שם".

– פו –

**ולענין** ד נראה כי השאלה אם ראיית החליבה באמצעות מצלמות וידאו נחשבת לצורך דיני חלב נכרי כ"ישראל רואהו", המתיר את החלב בשתייה, תלויה במחלוקת הפוסקים שנתבארה לעיל [פרק א] בנדון שתיית חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי האוסר ערבוב חלב טמא.

**לדעת** החזון איש והאגרות משה שהתירו שתיית חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי, בהסתמך על דברי הפרי חדש

שההשגחה עליו היתה באמצעות מצלמות וידאו, ראוי לבעל נפש להחמיר על עצמו.

**וביותר** נראה שגם לדעת החלקת יעקב הסובר כי ידיעה אף כשהיא ברורה אינה נחשבת "ראיה", ובשל כך לדעתו אין להקל בשתיית חלב נכרי המיוצר בחברות העומדות תחת הפיקוח הממשלתי, יתכן מאוד שגם לדעתו, בדינו של החלב שההשגחה עליו נעשית באמצעות מצלמות וידאו, יצאו הדברים מכלל "ידיעה ברורה" וזה נחשב כראיה ממש. שכן ההסתמכות על המצלמות אינה רק בגלל ההוכחה שבדבר, אלא זוהי ראיה ממשית, ואין סיבה לחלק בין "ישראל רואה" בשעת מעשה, לבין "ישראל רואה" על ידי המצלמות, כי סוף כל סוף זו ראיה ממשית. ולכן באופן זה יתכן שגם החלקת יעקב היה מודה שניתן יהיה להסתמך על מצלמות הוידאו כדין "ישראל רואה". אמנם למעשה אין זה ברור, כי אולי גם במצלמות וידאו יסבור החלקת יעקב שאין זה בגדר "ישראל רואה", ואולי היה חושש למש"כ הגר"מ שטרנבוך שאין להסתמך כלל על השגחה על חליבה הנעשית באמצעות מצלמות וידאו, משלושת הטעמים שנתבארו [בדבריו המובאים לעיל אות ב], וצ"ע.

שאיסור חלב עכו"ם אינו גזירת חכמים [כגיבית עכו"ם] אלא נאסר מחשש שמא יערב הגוי דבר טמא בחלב. ולכן במקום שלא שייך חשש זה, לא נאמר איסור חלב נכרי. הוא הדין והוא הטעם כאשר יש השגחה על החליבה באמצעות מצלמות וידאו, ואין חשש תערובת חלב טמא, ודאי מותר לשתות את החלב ללא כל פקפוק.

**כמו כן**, גם לדעת האגרות משה שחלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי מותר מעיקר הדין לשתותו, כי הידיעה הודאית שהחברות לא מערבות חלב טמא מפחד פן יתפסו על ידי הפיקוח ויענשו עונשים חמורים על כך, נחשבת כראיה – נראה שהוא הדין כאשר יש פיקוח על החליבה באמצעות מצלמות וידאו, זוהי ידיעה ודאית הנחשבת כראיה. ודין חלב זה כדין "חלב שחלבו עכו"ם וישראל רואה", המותר כמובן לשתיה.

**אלא** שאם נסתמך על סברא זו בלבד, כבר הובאה לעיל הוראת האגרות משה, כי ל"בעל נפש" וכן למנהלי הישיבות "מן הראוי להחמיר" שלא לשתות חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי. ואם כן הוא הדין בחלב

**לסיכום:** נחלקו הפוסקים מה דין חלב שהפיקוח עליו נעשה באמצעות מצלמות וידאו.

**דעת הגר"ש אלישיב, והגר"מ גרוס** – שאין בחלב זה כל חשש איסור חליבה בשבת או איסור חלב נכרי.

**דעת הגר"ש ואזנר והגר"מ שטרנבוך** – שאין לסמוך רק על השגחה הנעשית באמצעות מצלמות וידאו, אלא כתוספת שמירה אבל לא במקום משגיח הנמצא בשעת החליבה.

**דעת רבי שמואל אליעזר שטרן** – שניתן להסתמך על מצלמות הוידאו להתיר את

הספקות בענין חשש חליבה בשבת, וכן לענין איסור חלב נכרי כאשר החלב נחלב בעדר של ישראל על ידי גוי.

ונתבאר לעיל, כי בין לדעת המתירים [אגרות משה] ובין לדעת האוסרים [חלקת יעקב] לשנותו שתיית חלב נכרי העומד תחת פיקוח ממשלתי האוסר ערבוב חלב טמא, שתיית חלב שההשגחה עליו נעשית באמצעות מצלמות וידאו המותקנות ברפתות מותרת, שכן ראיית החליבה באמצעות מצלמות וידאו נחשבת לצורך דיני חלב נכרי כ"ישראל רואהו", המתיר את החלב בשתייה.

### פרק ג: קיום מצוות ודיני תורה באמצעות וידאו

לאור המבואר לעיל בענין ההשגחה על חליבה באמצעות מצלמות וידאו, נבוא לדון בהלכות נוספות הקשורות בראיה – האם כאשר נצרכת ראיה, פירושו של דבר שרק ראיה מוחשית בעיניים נחשבת לראיה, או שראיה באמצעות מערכת וידאו מספקת, בדלקמן.

#### - מ"ז -

#### קידוש לבנה וברכה על ראיית מלך

**בש"ע** (או"ח ס"ו רכד ס"ו ו-ט) נפסק: "הרואה חכמי ישראל, אומר בא"י אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו. הרואה חכמי אומות העולם עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם, אומר בא"י אמ"ה שנתן מחכמתו לבשר ודם. על מלכי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מכבודו ליראיו, ועל מלכי עובדי כוכבים אומר, ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם". ובהלכה הסמוכה: "מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם". ונשאלת השאלה, כאשר אדם רואה מלך או חכם באמצעות מערכת וידאו, האם צריך לברך את הברכות הנ"ל, או שאין זו "ראיה" שעליה תקנו חז"ל את הברכות.

**בש"ע** יחזקאל דעת (ח"ב סימן כח) הכריע שאין לברך, ודימה זאת לאדם הרואה את הלבנה באופן בלתי ישיר, שאינו מברך "ודע שהרואה את המלך בטלויזיא, אינו מברך עליו ברכת המלכים, שהרי זה דומה למה שכתב הגאון רבי שמואל אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סימן רמב), שהרואה את הלבנה מתוך מראה (ראי) של זכוכית, אינו מברך עליה, וראיה לזה מהגמרא ראש השנה (כד, ב) ראינוהו במים או בעששית אינה חשובה ראיה, ע"ש. וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף חשן משפט (סימן לה ס"ק יא). וכן כתב בשו"ת שמע אברהם פלאג'י (סימן מו). ובספר פתח הדביר (סימן רכד ס"ק") נשאל ברואה את המלך דרך מראה של אספקלריא (ראי), והביא שנסתפק בזה הגאון רבי יהודה שמואל אשכנזי בתשובה כתיבת יד, והעלה שאין



לברך מספק. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן יח), וכן פסק בשו"ת באר משה שם, וכן עיקר".

**ובשו"ת** בצל החכמה (שם) הוסיף בביאור הדברים: "דוקא בהך שראו הלבנה במים או בעששית, וכן בעדים שראו בראי אדם עובר עבירה, שאין אנו דנין בכל אלו על הראיה כדבר נפרד לעצמו, אלא אנו דנין אם לקדש את החודש בזמנו או לעברו, ואם לענוש לפלוני כדרך שעונשין לעובר עבירה או שלא לענושו, וזה תלוי כמובן, אם נראית הלבנה בזמנו, ואם עבר פלוני אותה עבירה באמת, וזאת עלינו לברר עפ"י עדים. נמצא אין ראית העדים בזה אלא לשם בירור, וכן בכל דבר שישגמר על פי בית דין על יסוד הגדת עדים, ובכל אלה שפיר מקום לומר שלא הקפידה תורה שיראו העדים עצם הדבר שמעידים עליו, דכל שראו אותו ראיה ברורה שאין להסתפק בטעות וכהך שראו במראה אדם עובר עבירה והכירו הכל בפירוש, סגי, דגם זה חשיב בירור. ועיי' שבועות (לג, ב - לד, א) דאפילו ידיעה בלא ראיה כלל מהני ולר' אחא אפילו בדיני נפשות, יעו"ש בתוס' (לד, א ד"ה דא) דמשכח"ל כן גם לרבנן ע"ש.

**אמנם כל זה לענין עדות,** משא"כ לענין ברכות הראיה שתקנו חז"ל לברך על ראית דברים מיוחדים, כגון ראית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד, אי אפשר לברך רק כשרואה עצם הדבר עליו הוא מברך. כי ראיה זו אינה כדי לברר מציאות

הדבר, שהרי מציאות הדבר ואמיתותו ברור לו בלאו הכי, ואפילו הכי אינו מברך עד שיראהו. ואם כן מה יוסיף תת לו אם יראה את הים בראי, הרי מכל מקום עדיין אינו רואהו בעצמותו, ואיך יברך, כנלענ"ד נכון בס"ד. גם להמבואר במג"א (סי' רכד סק"ו) שאפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך כדמשמע בגמרא (ברכות נח, א) מעובדא דרב ששת [שהיה סומא, ובירך כאשר שמע שהמלך הגיע], הרי דגם בזה סגי בידיעה בלי ראיה. פשוט דהתם מיירי שמרגיש בכבוד המלך בחוש השמיעה במקום חוש הראיה, כמבואר במהרש"א בחידוש אגדה (שם ד"ה חז"י), אבל כל שאינו רואה את המלך עצמו וגם אינו מרגיש בעצם כבודו רק על ידי אמצעי, וכגון על ידי ראיה במראה, אינו מברך".

**היסוד** המבואר בדבריו הוא, שיש הבדל בין ראיה שנועדה לבירור מציאות, ובין ראיה שעיקר תכליתה הוא עצם הראיה. והיינו, שבראיה שנועדה לבירור המציאות, וכגון בעדות, אם המציאות ברורה אפילו ללא ראיה ברורה, די בכך. מה שאין כן בברכות הראיה שנתקנו על ראית הדבר בעצמותו על ידי החושים באופן ישיר ובלתי אמצעי, שם עיקר התכלית הוא עצם הראיה. ולכן כאשר אינו רואה את הלבנה במו עיניו אלא על ידי מראה או באמצעות מערכת וידאו, וכן כאשר רואה מלך או חכם באמצעות מצלמות וידאו או בטלוויזיה [ואפילו ימצא בחדר הסמוך למלך או החכם] - מכל מקום הרי אינו רואה אותו בחושיו באופן ישיר, אלא את צילום דמותו, ועל כן לא נתקנה ברכה.

- יז -

### ברכת שהחיינו על ראיית חברו או פרי חדש או על לידת בתו

**בש"ע** (או"ח סי' רכה סע' א) נפסק: "הרואה את חברו לאחר שלשים יום, אומר שהחיינו". וכן: "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו" (שם סע' ג). ועל פי זה פסק המשנה ברורה (סי' רכג ס"ב) "אם נולדה בת, נראה לי פשוט דבפעם ראשון כשרואה אותה מברך ברכת שהחיינו, דמי גרע ממני שרואה את חברו לאחר ל' יום ושמת בראיתו דמברך שהחיינו כדלקמן בסימן רכ"ה ס"א".

**וכתב** ידידי רבי מרדכי גרוס (קונטרס הכל יודוך, פרק ד סע' טו) וז"ל: "אם ראתה את העובר קודם הלידה באולטרא סאונד, גם כן יש לברך שהחיינו בראיה הראשונה אחר הלידה". והטעם לכך: "כיון שלא נולדה

עדיין לא חשיבא לראיה. ומסתבר דגם ברואה בוידאו אחר הלידה, אין מברכים ברכת שהחיינו, כמבואר במחברים בברכה על ראיית מלכים, שצריך לראותו בעצמו ולא על ידי מכשירים. ועל כן כשרואה אחר כך את הבת, חשיבא ללא ראה קודם, ומברך ברכת שהחיינו. ואף אם חשבינן שראה קודם, מכל מקום הוי תוספת שמחה כשרואה פנים אל פנים. ואפשר שגם ברואה על ידי מראה אין לברך שהחיינו. אמנם ברואה דרך חלון בריא דמברכים, כמבואר הכי בברכת רואה את חברו בברכי יוסף (סי' רכד; הובאו דבריו בשערי תשובה שם סק"א)".

**גם** כאן, פשוט לרב גרוס, שחיוב ברכת שהחיינו על ראיית חברו או פרי חדש וכן לאחר לידת בתו, הוא רק בראיה ישירה בעצמו במו עיניו. ולכן ראיה באמצעות וידאו איננה נחשבת כראיה המחייבת ברכה<sup>ל</sup>.

<sup>ל</sup>ג. על דברי הגר"מ גרוס, העיר רבי ברוך וידסלבסקי:

ההוראה לברך שהחיינו בעת שרואים את הילדה לראשונה אף שראוה לפני הלידה באולטרא סאונד, בנימוק שראייה באולטרא סאונד אינה ראייה הלכתית, לענ"ד א"צ להגיע לזה. אף אם הייתה זו ראייה הלכתית, כמו מי שרואה לאחר שלשים יום את חברו מברך, כיוון ששוב זוכה לראותו לאחר כל הרפתקי דעזו עלה בשלשים יום, ודאי לאחר שעוברת הלידה עם כל הסיכונים ויוצאת הבת בריאה ושלמה יש לברך.

ומלבד זה הרי לא רואים בכלל דמות וצלם לפני הלידה אלא איזה גוש שהרופא אומר שזה ילד או ילדה, לכן ודאי זה אין צריך לפנים שמי שנוהג לברך על לידת בת שהחיינו יברך אף שבררו קודם וראו דמות מעין בת.

והסתפקתי על ברכת הטוב והמיטיב שמברכים בלידת בן, כאן הברכה אינה מיסוד ר'רואה את חברו לאחר שלשים יום, אלא מדין הודאה ושמחה בעת שנודע לו הבשורה טובה שיש לו בן זכר, ואם כן היה מקום לומר שאם נודע לו (אף בלא שייקרא ראייה) שיש לו כבר בן זכר, אולי יברך אז. אכן לא מסתבר שיברך אז כי השמחה עדיין אינה מושלמת, צריך עוד חסדים של לידה כתקנה, ואולי זו גם סיבה לברך בשעת הלידה אף שידע מוקדם.

**והשבתי לו:**

מה שכתבת בענין ברכת שהחיינו, יש מקום לחזק את דבריך מדברי הב"ח (או"ח סימן כט), שברכת

- יח -

## צירוף לתפילה ולזימון

**בהלכות** זימון פסק השו"ע (או"ח סי' קצה סע' א) "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתם רואים אלו את אלו, מצטרפות לזימון". ועל פי זה הביא המשנה ברורה (סי' נה ס"ק נו) לענין צירוף למנין: "ברואים זה את זה, אפילו בשני בתים ממש, מצטרפים, דומיא דזימון לקמן בסי' קצ"ה. ויש מחמירים אפילו ברואים, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל".

**ומעתה** יש לדון, האם כאשר שתי החבורות יושבות בשני בתים נפרדים, ורואים אלו את אלו באמצעות מערכת וידאו, ניתן יהיה לצרפם לזימון ולתפילה. ובפרט על פי המבואר בשו"ע בהלכות זימון, בהמשך ההלכה המובאת לעיל: "ואם יש שְׂמֵשׁ אחד לשתי החבורות, הוא מצרפם". וכן בביאור הלכה (שם ד"ה שתי חבורות) שהטעם שמצטרפים לזימון כאשר רואים אלו את אלו "כשנכנסו מתחלה לכך, משום דהוי כהסבו יחד" - ומדוע צירוף באמצעות על ידי וידאו אינו נחשב "כהסבו ביחד", או כ"שְׂמֵשׁ המצרף לזימון.

**אמנם** לדינא פסק בכף החיים (או"ח סי' קצה סע' א) שאם רואים אלו את אלו דרך מראה, אינם מצטרפים לזימון: "אבל אם דרך

מראה (שקורין איספז"ו בלע"ז) חזו שתי חבורות אהדדי, לא מצטרפי יעו"ש". ולפי המבואר לעיל בדברי הפוסקים שהשוו ראייה באמצעות הוידאו לראיה על ידי מראה, נראה איפוא, שאי אפשר לצרף חבורות לזימון או עשרה אנשים למנין, באמצעות הוידאו.

- יט -

## ביקור חולים וניחום אבלים

**בשו"ת** מנחת יצחק (ח"ב סימן פד) דן בשאלה "אם יוצאים מצות ביקור חולים כדיבור עם החולה על ידי הטלפון", וכתב בתוך דבריו: "ומה שנוגע לענין טעליווישען, שכתב כב', זה פשיטא דהוי רק כמו בבואה במראה מלוטש, דבודאי לא עלה על דעת שום אדם דיחייב בברכה ברואה מלך בטעליווישען. ועיין בתשובת בית יצחק (אבן העזר ח"ב במפתחות סי' יג) דכתב שם, דאם יצא אל הפועל מכונת טעלעפאט או טעלעסקאפ, אשר יוכל לראות גם צורת המדבר על פי פאטאגראפיע, אז יהיה ביותר ניקל, להתיר עשיית שליח לקבלה ע"י המכונה הנ"ל, עכ"ל. הרי אז כבר דברו מחדשות הטעלעווישען, ודייק שליח לקבלה, משום דשליח לקבלה מהני אף שלא בפניו, עיי"ש בגוף התשובה (אות ה). אולם בנוגע לנדון דידן שפיר צדקו דברי כב', דאם יתפתח

שהחיינו אפשר לברך גם במקום שמסופק בדבר, וזה לשונו: "דברכת שהחיינו הבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה".

מכאן יסוד גדול שבברכת שהחיינו באה על שמחת הלב בכל זמן שהוא, ובוודאי שאין לך שמחת הלב גדולה מלידת הבת והוא העת הנכון לברכה.

שאפשר לעשות לטובת החולה על ידי דיבורו עמו ועם בני ביתו על ידי הטלפון".

**והנה** רבי יצחק הוטנר (פחד יצחק, אגרות וכתבים, לג) חילק בין קיום מצות ביקור חולים ומצות ניהום אבלים על ידי הטלפון: "בגוף החקירה, בוודאי שהצדק הוא כהחלטתו של כת"ר כי כל עזרה המוגשת לחולה בתורת חולה נכללת היא במצות ביקור חולים, ואין הענין תלוי אלא באומדנא של מילי דעלמא אם יש בפעולה הנידונית משום הקלה לחליו של אדם. ולא עוד אלא שנראה כי תרגומה של המילה "ביקור" בביטוי "ביקור חולים" איננו "וויזיט" בלע"ז אלא שתרגומו הוא מלשון בקורת תהיה, כלומר, העיון במצבו של החולה. וכדרך שאמרו גבי קרבנות "טעון ביקור". ובמובן זה של ביקור חולים אין שום הבדל יסודי בין שיחה טלפונית או התעסקות באופן אחר, כי הכל כלול בחובת העיון לשם עזרה במצבו של החולה, כל זה ברור בלי שום פקפוק". ומתבאר דעתו של רבי יצחק הוטנר שאפשר לקיים מצות ביקור חולים באמצעות שיחת טלפון "בלי שום פקפוק", ומשמע שלדעתו מתקיימת המצוה בכל חלקיה. ולפי דבריו מסתבר, שבוודאי הוא הדין לקיום מצות ביקור חולים באמצעות וידאו.

**אולם** לגבי מצות תנחומי אבלים, שם אדרבה, דעתו היתה שאין המצוה מתקיימת על ידי שיחה טלפונית. והטעים את דבריו: "ואמינא טעמא ידי, הנה בתנחומי אבלים לאחר הקבורה יש דין של עומדים בשורה והאבל מתנחם דרך הילוכו. וכירנא שראיתי בספרי רבותינו חותרים למצוא טעם

הטעליווישען לשימוש יחידים כמו הטלפון כהיום [התשובה נכתבה בשנת תשט"ו] ויהיה יכולת לראות החולה ולספר עמו, כידבר איש אל רעהו פנים בפנים, בודאי אין צריכים שיראה כל דבר על שיערו האמיתי, ואין נפקא מינה אם הוי ליה כל דין ראייה. ומה מאד נכון הכרעת כב' למעשה, דבפעם הראשונה, בודאי צריכים לבקר בעצמו את החולה, שלא על ידי טלפון. דבדיבור על ידי הטלפון, הוא ממשש באפילה ולפעמים דיבורו עוד עליו למעמסה, ורק אחרי שראהו פנים אל פנים ובקי במצב החולה, אז כלפי מה שאמרו רז"ל אפילו מאה פעמים ביום, אז בכל פעם שחוקר על ידי טלפון להתוודע מצב החולה, מקיים בזה מצות ביקור חולים".

**ומבואר** בדבריו שיש להבדיל בין ברכה על ראיית מלך או חכם, שהברכה היא על ראייה בעצמו, ולכן אין מברכים בראיה באמצעות וידאו. לבין מצות ביקור חולים שאין דין "לראות" את החולה, אלא לדעת מה מצבו. ומשום כך באופן עקרוני ניתן לקיים את המצוה גם על ידי טלפון או וידאו, אמנם למעשה צריך בפעם הראשונה לבקר את החולה בעצמו, מכיון שרק בביקור פנים אל פנים ניתן לעמוד על מצבו המדויק של החולה, ולמלא את צרכיו.

**ומסקנת** המנחת יצחק: "דאף דקיום המצוה בשלימות לא הוי רק בהליכתו לבקר בפועל, דאז שייכים כל הענינים הנאמרים במצות ביקור חולים, שאיתא בש"ס ופוסקים (עיין טור ושו"ע י"ד סימן שלה) מכל מקום באם אי אפשר לקיים כולם, מקיים גם כן המצוה בכל פרט ופרט, ויש הרבה ענינים

לקפידא על תנחומים בדרך זה דוקא. ונראה בזה על פי מה דאמרינן בכתובות דף ס"ט מנין לאבל שמיסב בראש שנאמר אשכון כמלך בגדוד כאשר אבליים ינחם. ולמדים אנו מזה שמצות תנחומי אבליים איננה בהבעת דברי התנחומין גרידא, אלא שיש דין קביעות של מסיבת נחמה. וכמדומה שכן הוא לשון רבותינו הראשונים בשבת שהעם הבאים לבית האבל לנחמו מקיפין אותו. ומהשתא נראה דמכיון דמסיבה של קביעות איננה שייכת אלא בבית דוקא. וחובת תנחומי אבליים חלה תיכף לאחר הקבורה שהיא בשדה, לכן בכדי שתהיה מסיבה וגם בשדה תקנו דין שורה. שגם בשדה יש מקום שיהיה ניכר כי האבל הוא בראש העם. וממילא יוצא לנו כי שיחה טלפונית איננה מצטרפת לקביעות של מסיבה ועל כן אין יוצאים מצות ניחום אבליים כתיקונה על ידי שיחה טלפונית". וכמובן, לפי זה, גם מצות ניחום אבליים לא תוכל להתקיים באמצעות וידאו.

## - ב -

### קבלת עדות "בפניו" באמצעות וידאו

**בשו"ע** (חו"מ סימן כח סעי' טו) נפסק: "אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין ואם קבלו, אין דנין על פיו". ונשאלת השאלה, האם בזמנינו שניתן להעיד ובעל דין יראה את העדות באמצעות וידאו, תחשב העדות כ"בפני בעל דין", או שבעל דין צריך להיות נוכח בעצמו בבית הדין בשעת גביית העדות.

**ויתכן** שנדון זה תלוי בטעמים מדוע אין מקבלין עדים שלא בפני הבעל דין.

לדעת רש"י (בבא בתרא כח, ב) הטעם הוא בכדי שבעלי הדין ידעו שקיימת נגדם עדות ויוכלו להזימה באם היא אינה נכונה: "כיון דהעדאה לחייבו ממון על נגיחותיו היא באה ולהעמיד שורו בחזקת מועד בעינן בפני בעלים, שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן". ולפי טעם זה יתכן שאף אם לא יהיו נוכחים בשעת קבלת העדות אלא ישמעו אותה על ידי וידאו די בכך.

**ברם** בשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן שעו) כתב שגזירת הכתוב היא שאין מקבלים עדים שלא בפני בעלי דין, ואין זה תלוי בטעם כלל: "שאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין, גזרת הכתוב היא, ולא משום דחוששין לעדיה. דאטו משה ואהרן, מי חיישי להו, ואפילו מהן ומכיוצא בהן, אין מקבלין שלא בפני בעל דין, דכתיב והועד בבעליו". ולפי דעת הרשב"א לכאורה לא יהיה ניתן לקבל עדות שלא בפניו של בעל הדין ממש.

## - כא -

### תצלומי וידאו כבירור עדות באיסורים ועגונות

**בדיני** התורה כאשר מועילה עדות של עד אחד, כגון איסורים או עדות להתיר אשה עגונה, יש לדון האם גם מועילה ידיעה באמצעות תצלומי וידאו. ונראה כי הדבר תלוי ביסוד גדר העדות של עד אחד.

**לדעת** רבי שמעון שקאפ (מובא בספר הזכרון חזאת ליהודה, עמ' שצו) גם לעד אחד יש גדר של עדות, כדבריו: "נראה דבר ברור כי

נאמנות עד אחד באיסורין הוא בגדר עדות, וכדרך שהאמינה תורה שני עדים בממון ודבר שבערוה, כמו כן האמינה תורה עד אחד באיסורין". אולם בדברי הנודע ביהודה (תניא חו"מ סימן ד) מפורש כי עד אחד אינו מתורת עדות אלא נאמנות בעלמא: "עד אחד הנאמן באיסורין, לאו מתורת עדות הוא, שהרי אשה וקרוב ובעל דבר בעצמו נאמנין". כלומר, מהעובדה שבמקום שצריך עד אחד נאמנת גם אשה או עדים פסולים, מוכח שאין זה מגדרי "עדות", שהרי עדים אלו אינם כשרים – ובהכרח שזהו רק דין נאמנות.

[חקירה זו, האם עד אחד באיסורים הוא גדר של נאמנות או של עדות, מובאת גם בחדושי הגר"ח (סטנסייל, עמ' קיט) וכתב נפקא מינה, האם יש בעד אחד דין של אין חוזר ומגיד, שזה לכאורה דין בעדות. ועוד כתב הגר"ח (שם עמ' נה) לחלק בין עד כשר לבין עדות אשה "דבעד כשר תורת עדות בהגדתו שהאמינתו התורה והרי הוא כשנים, מה שאין כן בנשים דרק תורת נאמנות להם"].

**מסתבר** לפי דברי הנודע ביהודה, שבמקום שדרושה נאמנות בלבד, גם ידיעה ברורה המושגת על ידי מצלמת הוידאו תועיל, ולא גרע מעד אחד שאף לו אין תורת עדות. ויתכן שגם עדות שאינה ישירה אלא צילום של העדות, תועיל לגבי איסורים, וכמבואר לעיל שאם יש מצלמות המשגיחות

על החליכה, אין חשש חלב נכרי, כי ההתבוננות במצלמות היא הוכחה וידיעה מספקת ומועילה כעד אחד.

**ברם** לפי רבי שמעון שקאפ, מאחר ונאמנות עד אחד היא בגדר עדות, כשם שבמקום שצריך שני עדים לא מועילה ידיעה ברורה, כך גם לא יועילו מצלמות וידאו, משום שיש כאן גזירת הכתוב שצריך עדות דווקא ולא מספקת ידיעה, ופשוט שגם במקום שהצריכה התורה עד אחד לא יועילו מצלמות. ולפי זה מסתבר שגם לא יקבלו עדות של עד אחד, כאשר אין הוא מעיד באופן ישיר בבית הדין אלא עדותו מועברת דרך מערכת וידיאו, משום שעדות צריכה להתקבל בפני בית דין ובאופן כזה אינו נחשב כמעיד בפני בית הדין.

**בענין** זה קראתי בעתון משפחה (באנגלית, סיון תש"ע) כי לאחר שדנו הסורים את המרגל הישראלי שנתפס בדמשק, אלי כהן, למיתה בתליה. ביקש הרב ניסים אנדיבו כהן, רבה הראשי של קהילת יהודי דמשק, מהשלטונות שהוצאתו להורג תצולם במצלמות הטלוויזיה, כדי שאשתו לא תישאר עגונה. והוא אף הוסיף וביקש שגם לאחר יציאת הנשמה תתעכב המצלמה על פניו, כדי שיהיה בכך הוכחה לפטירתו, ולהתרת אשתו מכבלי עגונותה. והדברים מתאימים עם המבואר לעיל, שצילום מוות באמצעות מצלמות, נחשב כראיה להתרת עגונה<sup>לד</sup>.

<sup>לד</sup>. על דברים אלו העיר רבי מרדכי אריה יאמניק, ר"מ בישיבת שפתי צדיק, חצור הגלילית: מסתבר ביותר שלא הוצרכו לראיה זו [מהצילומים בטלוויזיה] אלא לסניף בעלמא, שהרי מבואר בגיטין כח: שהיוצא ליהרג בב"ד של גוים, כיון שגמיר דינא לקטלא, מיקטל קטלי, ואף שלא ראו ההריגה, יש

## לסיכום:

בדין קידוש לבנה וברכה על ראיית מלך – בשו"ת בצל החכמה ויחזה דעת הכריעו שאין לברך, כי עיקר תכלית ברכות אלו הוא בעצם ראיית הדבר בעצמותו על ידי החושים באופן ישיר ובלתי אמצעי, דבר שלא מתקיים בראייה באמצעות וידאו.

וגם בדין ברכת שהחיינו על ראיית חברו או פרי חדש או על לידת בתו, פסק הגר"מ גרוס, שהחויב הוא רק בראיה ישירה בעצמו במו עיניו, ולפיכך ראייה באמצעות וידאו איננה נחשבת כראיה המחייבת ברכה.

כמו כן, מסתבר שלא מועיל צירוף לתפילה ולזימון באמצעות מערכת וידאו, שכן גם צירוף על ידי מראה לא מועיל.

ולענין ביקור חולים באמצעות וידאו, לדעת המנחת יצחק באופן עקרוני ניתן לקיים את המצוה גם על ידי טלפון או וידאו, אמנם למעשה צריך בפעם הראשונה לבקר את החולה בעצמו, מכיון שרק בביקור פנים אל פנים ניתן לעמוד על מצבו המדויק של החולה, ולמלא את צרכיו. ולפי רבי יצחק הוטנר שאפשר לקיים מצות ביקור חולים באמצעות שיחת טלפון, נתבאר כי בוודאי הוא הדין לקיום מצות ביקור חולים באמצעות וידאו.

אך מצות תנחומי אבלים, גם לדעת הרב הוטנר אי אפשר לקיים באמצעות טלפון ווידאו הדין וידאון כי "המצוה איננה בהבעת דברי התנחומין גרידא, אלא שיש דין קביעות של מסיבת נחמה".

ובנדרן קבלת עדות "בפניו" באמצעות וידאו, נתבאר כי יתכן והדבר תלוי בטעמים מדוע אין מקבלין עדים שלא בפני הבעל דין.

וכן בענין תצלומי וידאו כבירור עדות באיסורים ועגונות, נתבאר כי יש לתלות נדון זה ביסוד גדר העדות של עד אחד, כמבואר לעיל.

★ ★ ★

---

להחזיקו כמת. ואף שנפסק להלכה כשיטה השניה שם, היא שיטת רב יוסף, שרק בבית דין של ישראל הוא כן משא"כ בבית דין של גוים, כיון שפעמים שלוקחים שוחד ולא ממיתים. מ"מ הסברה נותנת שבכה"ג כמו עובדא דהתם, עבור כל שוחד שבעולם לא יסכימו שלא להורגו, ובפרט שכמה וכמה טעדי ותחוננים ושוחד ביקשו לתת להם, ומיאנו מלקבל, אלא ביקשו להוציאו קבל עם ועדה, למען ישמעו וייראו, ולמען ינקמו את נקמתם, ולכן בראיה כל דהו דוידאו גם יהא סגי. ואין מזה ראייה למקום אחר, ובפרט כיום שידוע שניתן לעשות כל מיני שינויים ועיצובים, עד שאין ניכר כלל שנעשה שינוי וצירוף תמונות.

**כצבי**

**סימן יד**

**ר ין**

**שיב**

**להשלמת היריעה בבירור קיום מצוות ודיני תורה באמצעות מצלמות וידאו,  
הנני מצרף את המשא ומתן דלקמן:**

**איסור ייחוד כאשר יש מצלמות וידאו**

**לכבוד ידידי הרב צבי שליט"א**

שמעתי מש"ב הרב חנוך אלבק שליט"א בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל וכמדומני  
שגם בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, שהתירו ייחוד במקום מכוסה מצלמות, כגון  
מקומות עבודה וכדו' המצולמים 24/7.

**בברכת חודש טוב**

**יהונתן גרילק**

★ ★ ★

**על מכתב זה השבתי:**

**בס"ד, כ"ב אדר תשע"ז**

**כבוד ידידי**

**הרב יהונתן גרילק שליט"א**

אחדשה"ט, ועל מה שכתבת במכתבך, אענה ואומר שכל נידון דברינו לא היה  
אלא במקום שיש דין עדות, או שיש דין של ראייה וכדו', שבזה יש לדון אם  
מצלמת וידאו יכולה לשמש כעדות וכו', ואם היכן שנאמרה 'ראייה' מחוייבת ראייה  
מוחשית וכו'. אולם בנידון 'ייחוד' הלוא מצינו שהתירו אפילו שמירה כל שהיא,  
שהרי התירו ייחוד בפני קטנים מגיל שש ועד גיל תשע שהילד גדול מספיק לזהות  
מעשה איסור, אך קטן מספיק להיות חסין מהשתתפות במעשה איסור  
וא"כ הוא הדין שיש מקום להתיר במקום שיש מצלמות 24/7 שתיחשב לשמירה  
לענין ייחוד.

**אפיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ובדידות**

**צבי רייזמן**

★ ★ ★

**קנין 'מעמד שלושתם' ודין יאוש באבידה במקום שיש מצלמות וידאו**

**ב"ה, ט"ו בשבט תשע"ז**

לכבוד ידיד בית אבא, הרב צבי רייזמן שליט"א מחבר הספרים החשובים רץ כצבי  
אחרי מבוא השלום והברכה

**א. מלבד העניינים שנידונו, יש עוד לדון לענין 'מעמד שלשתן', אם מועיל לומר**



זאת שלא במעמד כולם בפועל ממש, אלא ע"י וידאו. וכעין זה דנו האחרונים לגבי אמירה בטלפון, ודעת הדבר יהושע (ח"ד סי' נ) להתיר, ואילו במנחת אשר (גיטין סי' יט אות ג, ועיין לו עוד בפרשת וירא, ועיקר דבריו שם לגבי ביקור חולים ע"י טלפון ועיקר דעתו שגמ"ח אולי יש בזה, אך לא ביקור חולים) דעתו להחמיר שלא מהני, דאין כאן 'מעמד', ודי לן בזה דהוי מילתא דלית בה טעמא שנוסיף עוד מה שלא נזכר בהדיא, עי"ש.

ומסתבר שע"י וידאו, לפי הדבר יהושע ודאי שנוכל להתיר, והוא כל שכן מטלפון, משא"כ לפי המנחת אשר, גם זה לא יהא טוב, דגם זה אינו בגדר 'מעמד', וגם מצד שאין לו בו אלא חידושו, אין לנו להכשירו.

ב. עוד יש לדון מענין לענין, לענין מציאת אבידה במקום שיש וידאו, והוא נוגע טובא כאשר כמעט כל החנויות הגדולות מרושתות במצלמות ובמעגל סגור, וא"כ יש מקום גדול לומר שהמאבד אינו מתייחס גם כשאינו לו סימן. והוא לכאורה דבר המסתבר, שהרי אינו ענין של הלכה אלא ענין של מציאות, ובודאי מסתבר שעד כמה שיוכל לראות היכן נפל, וביד מי החפץ, שאינו מתייחס.

ג. אך יש עוד לדון לגבי 'קנין חצר' שיש מעלה מיוחדת בחצר המשתמרת, כמו"כ יש מעלה מיוחדת של עומד בצד שדהו, האם כאשר יש 'מעגל סגור' נחשב המקום, כמקום המשתמר, וכעומד בצד שדהו [והרחבנו בזה בחידושינו על פרק השואל (יזכנו השי"ת להוציאם לאורה), והיא מיוסדת על שאלה שנשאלתי ע"י אחד ה'פועלים' בשיבתינו הק'].

בכ"ז חותמי ברכה

מרדכי ארי' יאמניק

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"ב אדר תשע"ז

כבוד ידידי

הרב מרדכי אריה יאמניק שליט"א, ר"מ בשיבת שפתי צדיק ומח"ס אוצר

התוספות

שלום וברכה

במה שדנת לענין מציאת אבידה בחנות המצולמת במעגל סגור ומרושתת במצלמות כל שעות היממה, והוא נוגע טובא כאשר כמעט כל החנויות הגדולות מרושתות במצלמות ובמעגל סגור, וא"כ יש מקום גדול לומר שהמאבד אינו מתייחס גם כשאינו לו סימן, ע"כ תורף דבריו.

גם אם כנים הדברים, יש לצדד ולומר, שכל זה באופן שאין שם רוב עכו"ם, אבל אם יש שם רוב עכו"ם הרי מבואר ברמ"א סי' ר"א שבאופן כזה אין חיוב להחזיר אפילו אם יש בו סימן. וידוע שנחלקו הפוסקים, האם גם ברוב חילונים הדין כן.

ומלבד זה יש לדון, האם באופן כזה יהא החפץ נקנה לבעל החנות מדין חצרו של אדם קונה לו, או שיהא החפץ של המוצא. שיש להסתפק עוד, האם נוכחות המצלמות הופכות את החנות לחצר המשתמרת.

ואסיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

#### ברכת האילנות באמצעות וידאו

כבוד ידידנו המושלם טובא איש עסקים וגדול בתורה

מוה"ר צבי רייזמן שליט"א

שבוע טוב

רציתי רק לשאול - כהמשך לדברי מעכ"ת שליט"א, האם לגבי "ברכת האילנות" גם יועיל אם יראה ע"י מצלמות וידאו בחודש ניסן - אם גם יוכל לברך ע"י זה. אשמח אם מעכ"ת שליט"א יאיר עינינו בענין זה.

הרבה בריאות, אושר, שמחה, ובשורות טובות, שפע ברכה והצלחה

הרב ישראל רומ

★ ★ ★

#### על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"ה אדר תשע"ז

כבוד ידידי

הרב ישראל רומ שליט"א

חקר משפט - נתיבות המשפט

שלום וברכה

במענה לשאלתך, האם מברכים ברכת האילנות כשרואה האילנות ע"י מצלמות וידאו, הוא דבר בעתו כאשר עומדים אנו כעת סמוך ונראה לחודש ניסן שבו מברכים את ברכת האילנות.

נראה לי בפשטות שנידון זה דומה לגמרי למה שכתב שו"ת "בצל החכמה" לענין קידוש לבנה וברכה על ראיית מלך וכל כיוצא בזה שהברכה היא על עצם ראיית הדבר בעצמותו על ידי החושים באופן ישיר ובלתי אמצעי, דבר שלא מתקיים באמצעות ראייה באמצעות וידאו.

ומענין לענין באותו ענין, ראה מה שכתבתי בספרנו רץ כצבי (במעגלי השנה חלק ב סימן ג) בנידון מי שנמצא לבד בביתו ומדליק את הנרות ואחרים צופים בהדלקה באמצעות שידור חי [בתוכנת PESKY] או בכל אמצעי תקשורת אחר, שיש לדון: [א] האם יכול לברך את ברכת "הרואה" שנתקנה למי שרואה נרות חנוכה. [ב] האם נחשב הדבר לפרסומי ניסא ורשאי להדליק בברכה לדעת המג"א שאין להדליק בברכה אלא אם כן אחרים נמצאים בביתו ורואים את ההדלקה.

ושם תליתי גם את נידון זה ביסודו של שו"ת "בצל החכמה" שיש הבדל בין ראייה שנועדה לבירור מציאות לבין ראייה שעיקר תכליתה הוא עצם הראיה. וא"כ לענין ברכת "הרואה" צריך ראייה מוחשית, אולם לענין פרסומי ניסא יכול להתקיים גם דרך וידאו ובאמצעות שידור חי.

ואסיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

צירוף למנין באמצעות מצלמות וידאו

בס"ד, ב' מנחם אב ה'תש"ע

לכבוד

אחד ומיוחד מתומכי תורה ואיהו גופא ת"ח

ה"ה הרה"ג ר"צ רייזמן בן הרה"ג ר"ה רייזמן

מח"ס רץ כצבי

שלום רב

הנה כבר ציין כת"ר בשאלתו, שיש בה יותר ממחצית תשובה, כי בפוסקים צירוף למנין הינו או בהיות המתפללים ברשות אחת, או שסגי בראיית מתפללים אלו את אלו. וכבר ציינו דעת רבינו בזה בשו"ת ישא יוסף (סע' טו) וצירוף מתפללים בעזרת נשים, נדמה שלדעת מרן [הגרי"ש אלישיב] (שליט"א) מועיל הוא, ועזרת נשים הינה חלק מבית הכנסת, וניתן לדמות ללשון הרשב"א (שו"ת סימן צו) "אבל התיבה עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות, לא לתשמיש בפני עצמה עומדת, אלא לתשמיש בית הכנסת".

והנה כב' דן בצירוף מנין ע"י מצלמות וידאו, ובזה הבנתי ממרן [הגרי"ש אלישיב] (שליט"א) כמו שכבר כתבתי לכם, כי ודאי שאי אפשר להחשיב מנין, אפילו לאותם שאינם מצריכים שיהיו כל המתפללים ברשות אחת. דהתם הראיה חשיבא ראייה, אולם בנדון דידן נקטו הפוסקים שקול הרמקול אינו חשוב קול, וראיית וידאו אינה חשיבא ראייה לצורך כן [ושונה הדבר מדין קול באשה לאותם שאוסרים ברמקול], דזו ראיית תמונה ולא ראיית האיש המצטרף עמו לתפילה, ואף לא קולו.

ובתוספת דברים, ברור שצירוף המנין הוא בהיות המנין ביחד, אלא שנחלקו הפוסקים מהו ה"ביחד", והאם אפשר להחשיב ביחד גם בהיותם ברשויות אחרות ברואים אלו את אלו, כמו שביקש הרשב"א ללמוד בדרך אפשר מברכת הזימון, שגם זה נחשב כאילו הן ברשות אחת, וז"ל הרשב"א: "עוד אני אומר שאפפשר לומר שכל שרואים אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי". ונדמה שזה היסוד, שגם אם מצרפים שתי רשויות, היינו במקום שאפשר לומר "כאילו הן בבית אחד דמי", אבל ודאי שכאשר נמצאים המתפללים בריחוק מקום, לא יעלה על הדעת שיחשבו מצורפים למנין.

והנני חותם בידידות ובברכה

יוסף אפרתי

בית מדרש גבוה לדה"כ בהתיישבות



## סימן טו

## כיבוד אב ואם שדעתם אינה צלולה

- א -

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במהות מצות כיבוד אב ואם

**במסכת קידושין** (לא, ב) מובא שלרב אסי היתה אמא זקנה: "אמרה ליה בעינא תכשיטין, עבד לה, בעינא גברא, נייעין לך, בעינא גברא דשפיר כוותך, שבקה ואזל לארעא דישראל". לאחר שהבין רב אסי שדעתה של אמו נטרפה עליה, עזב את מקומו ועלה לארץ ישראל. ומסופר שם: "שמע דקא אזלא אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ, אמר ליה אסור, לקראת אמא מהו, אמר ליה איני יודע, וכו', אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, אמר אי ידעי לא נפקי".

הלכה י' שכתב: "כיון דרב אסי עבד עובדא בנפשיה ואיך הניחה והלך לו, אלא ודאי צוה את האחרים". וכן מפורש בכסף משנה שם [המובא להלן].

**מאידך** גיסא, בסוף המעשה, מבואר לכאורה שרב אסי שינה את דעתו, כאשר אמר "אי ידעי לא נפקי", ומשמע שהצטער על כך שעזב את אמו ועלה לארץ ישראל. ויתכן שהטעם לצערו היה משום שנהג שלא על פי דין, שלא קיים את מצות כיבוד אמו כראוי. ואם כן שוב אין להביא ראיה ממעשה זה לענין קביעות הלכה למעשה בדין כיבוד אב ואם שנטרפה דעתם [כן כתב הרש"ש בקידושין, להלן אות ג יובאו דבריו].

- ב -

**חיוב כבוד אב ואם שנטרפה דעתם**

**בדין** זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד (הלכות ממרים הנ"ל).

**הרמב"ם** כתב: "מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהם, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר יניחם וילך לו ויצוה אחרים

**במושכל** ראשון נראה מדברי הגמרא, שאם נטרפה דעתם של אביו ואמו, יכול להניחם ולא לקיים את מצות כיבוד אב ואם בגופו אלא על ידי שליח – דהיינו, שייצוה לאדם אחר לשמרם ולטפל בהם. שאם לא כן כיצד יכל רב אסי להניח את אמו ולעלות לארץ ישראל, אלא מן הסתם מינה אדם אחר לכבדה. וכן מפורש בדברי הרדב"ז (על הרמב"ם בהלכות ממרים פרק ו

- ג -

**ביישוב** השגת הראב"ד מהקושיה ששיטת הרמב"ם מוכחת ממעשהו של רב

אסי, נאמרו ביאורים שונים:

[א] הכסף משנה (הנ"ל) הביא את דברי הר"ן שכתב: "ואולי הוא ז"ל סובר דדוקא למיסק לארץ ישראל, ואינו מחוור". כלומר, לדעת הר"ן סבר הראב"ד שרב אסי עזב את אמו בגלל מצות ישוב ארץ ישראל, ובאמת אילולא כן לא היה עוזב אותה. ונמצא שלפי הראב"ד אין כל ראייה ממה שעזב רב אסי את אמו שיכול להניח את אביו ואמו שנטרפה דעתם.

[ב] בספר ים של שלמה (קידושין פרק ראשון סוף סימן סד) כתב: "ואני אומר שיפה השיג [הראב"ד] אם יניחם וילך למי יצוה לשומרם כמו שכתב, ואינו דומה לעובדא דאמא דרב אסי, דשם לא היתה מטורפת בענין שצריכה לשמירה אלא שאלה שלא כהוגן מרוע לב, ע"כ חלף והלך לו למקום שלא תראה אותו".

[ג] הב"ח (יו"ד שם) כתב: "ואני אומר דעת הראב"ד היא דההיא אימא לא נטרפה דעתה אלא זקנה היתה, ולפי שלא היה יכול להשתדל לה בעל כרצונה הלך ממנה כדי שלא יעבור יותר על מה שתצוה אמו עוד ולא יוכל לקיים, אבל מי שנטרפה דעתו שצריך שמירה יתירה אין הדעת נותנת שיניחם וילך לו, דכיון דאינו מצווה לקיים ציוויים ואינו ירא מעונש בעברו על ציוויים שהרי אין להם דעת, ואם כן אינו מחוייב כי אם להאכילם ולהשקותם ולשמרם,

להנהיגם כראוי להם. והשיג עליו שם הראב"ד: "א"א אין זו הוראה נכונה, אם הוא ילך ויניח לו למי יצוה לשמרו".

**בשו"ע** (יו"ד סי' רמ סע' י) פסק להלכה את דברי הרמב"ם, ולא הזכיר את השגת הראב"ד.

**ובחיבורו** כסף משנה כתב, שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמעשה עם רב אסי. ומה שכתב הרמב"ם "ויצוה אחרים להנהיגם", היינו "עצה טובה קא משמע לן, ואין ספק שכך עשה רב אסי". ולכן תמה הכסף משנה על השגת הראב"ד: "ואילו היה רבינו מוציא דין זה מדעתו היה השגתו השגה, אבל אחר שהוא מוציא אותו מעובדא דרב אסי אין מקום להשגתו". והביא דברי הר"ן בקידושין (יג, ב בדפי הרי"ף) שכתב על השגת הראב"ד: "ולא ידעתי למה, דהא דרב אסי הכי מוכח".

**כדבריהם** כתב הרדב"ז (הלכות ממרים, שם) "ולא ידעתי למה כתב

הראב"ד אין זו הוראה נכונה, כיון דרב אסי עבד עובדא בנפשיה ואיך הניחה והלך לו, אלא ודאי צוה את האחרים לפרנסה". והוסיף, שאדרבה, יש מעלה במה שהניח רב אסי את אמו ביד אחרים, שכן "זו תקנתה, שיש לה על הבן געגועים ולא מיכספא מיניה, מה שאין כן באחרים. ולא מצי לגעור בה, ואחרים גוערים בה. ואפשר שעל ידי הכאה תחזור משטותה, ומעשים בכל יום בכיוצא בזה, והבן אי אפשר לו לעשות דבר מזה".

והיאך ילך לו. וכן יראה מדברי רבנו [הטור] שהסכים לדעת הראב"ד, והכי נקטינן, ודלא כמו שפסק בשו"ע להקל כהרמב"ם.

[ד] באופן נוסף, הדרישה ביאר את השגת הראב"ד, וכך כתב: "ולי נראה דשפיר השיג הראב"ד, ורצונו כיון שכתב הרמב"ם ויצוה לאחרים וכו', שמע מינה דאפשר לאחרים שינהגו בו ואפילו הכי אינו חייב הוא לנהגו בעצמו. ואין זו הוראה נכונה, דאם אחרים יכולים לנהוג בו כראוי, כל שכן הוא שיודע לעשות רצון אביו, ואם כן חייב הוא בעצמו לנהוג. דבשלמא בעובדא דגמרא לא נזכר שיצוה לאחרים, ואפשר דמירי שהיתה כבר נשתטה עד שאי אפשר לשום אדם לנהוג בה, אבל אם אפשר לאחרים כל שכן דאפשר לו וחייב. והכי דייק לשון ההשגה שכתב אם הוא יניחם למי יצוה לשמרם, דמשמע שכל שהוא אינו יכול לנהוג בו כל שכן אחרים".

**דברי** הדרישה הובאו בט"ז (י"ד סי' רמ ס"ק יד) שכתב: "ונראה שעיקר תמיהתו על שיצוה לשמרם דזהו ליתיה בגמרא, ועל זה תמה הראב"ד מה חשב הרמב"ם שהוסיף ציווי לאחרים לשמרם, כיון שעל כרחק לא מהני ליה שמירה, דאי מהני למה ילך ויניחנה הלא אפשר לה בשמירה, ואם אי אפשר לשמור מה מהני ציווי לאחרים בשמירה".

**א"א** שבערוך השלחן (שם סעי' לב) כתב לתרץ את השגת הראב"ד לפי מה שביארוהו הדרישה והט"ז, כי לדעת הרמב"ם "ידוע שהמשתגעים ביותר בהכרח

לאסרם באזיקים וחבלים, והבן אין ביכולתו לעשות בעצמו כן, לכן מצוה לאחרים והוא ילך לו, ובזה אתי שפיר מה שתמהו בט"ז ובדרישה".

**נמצא** מבואר בדברי הפוסקים שביארו את השגת הראב"ד - שאין כל קושיה מהמעשה של רב אסי גם לשיטת הראב"ד, כי לרב אסי היתה סיבה מיוחדת שעזב את אמו, או כדברי הר"ן, משום מצות יישוב ארץ ישראל. או כדברי הים של שלמה, משום שלא היתה מטורפת אלא שאלה מרוע לב ולכן לא היה מחוייב לקיים דבריה. או כדברי הב"ח, משום שלא יכל להשתדל לקיים את רצונה ולכן לא רצה להוסיף ולעבור על ציוויה. או כדברי הדרישה והט"ז, שהשגת הראב"ד היתה על הדין שכתב הרמב"ם שיכול לצוות לאחרים.

[ה] בחידושי הרש"ש (קידושין שם) ביאר את מה שאמר רב אסי לאחר שנודע לו שאמו נפטרה "אי ידעי לא נפקי", שרב אסי חשש "פן טורח הדרך או עזיבתו אותה גרמו מיתתה". ולפי זה כתב הרש"ש: "ונ"ל דכן פירש הראב"ד ולא תיקשי עליו קושיית הכס"מ והר"ן מעובדא דרב אסי".

**ומבואר** בדבריו כפי שהזכרנו לעיל, שאין להביא ראיה מהמעשה של רב אסי לענין קביעות הלכה למעשה בדין כיבוד אב ואם שנטרפה דעתם, מכיון שבסופו של דבר רב אסי הצטער על כך שעזב את אמו ועלה לארץ ישראל, כי חשש שנהג שלא על פי דין ועזיבתו אותה גרמו את מיתתה.

**ואמנם** ראוי להעיר, שבחיבור עין משפט על גליון הגמרא במסכת קידושין, לא ציין שהמעשה של רב אסי מהווה מקור

**לסיכום:** להלכה נחלקו הפוסקים בהכרעת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד: השו"ע (יו"ד ס"ו רמ סע' י) פסק כדעת הרמב"ם: "מי שנטרפה דעת אביו או אמו, משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהם. ואם אי אפשר לו לעמוד, מפני שנשתגעו ביותר, ילך לו ויניחם, ויצוה לאחרים לנהגם כראוי". ברם הב"ח, הדרישה והט"ז (שם) כתבו שהטור פסק כדעת הראב"ד, וכך הכריעו גם הם.

ולמעשה, פסקו בשו"ת שבט הלוי (ח"ב ס"י ק"ז אות ז) ובספר ילקוט יוסף (דיני כיבוד אב ואם פרק ז) בדברי הרמב"ם.

#### - ד -

#### **חובב כבוד אב ואם תלוי במידת צליחות דעתם של ההורים**

**והנה**, דבר חדש ביסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ביאר בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן נט). וזה לשונו: "נשאלתי מת"ח אחד שאמו נטרפה דעתה עליה ל"ע ומפריעה בצורה חריפה סדר ושלום הבית, אם מותר לו לקשרה בחבל אל הכסא כפי פקודת הרופא, כדי שלא תשתולל".

**וכתב** לבאר, שדברי הרמב"ם נאמרו באופן שנשתטו כל כך עד שצריכים לקשירה והכאה כדי לרסנם, ובאופן זה גם הראב"ד מודה שיניחם וילך לו, שכן דברים אלו אין הבן יכול לעשות מפני צו התורה עליו, ולכן מוכרח למוסרם ביד אחרים. ורק משום שאין הדבר מפורש כן ברמב"ם, השיג עליו הראב"ד, מפני שפירש שכוונת הרמב"ם היא באופן שצריכים לסבול מהם הרבה בגלל שטותם. אבל באופן שצריכים להכותם או לקשרם, גם

הראב"ד מודה שלא רק שהבן איננו מצווה לטפל עמהם בדרך זו, אלא אסור לו לעשות זאת אלא צריך לעזבם ולמסור אותם בידי אחרים שינהגו איתם כפי הראוי להם לפי שטותם ולפי הפקודה הרפואית על כך.

**ודקדק** הציץ אליעזר ביאור זה בדברי הרמב"ם, שכן יש להעיר על הטור והשלחן ערוך ששינוי מלשון הרמב"ם שכתב "ויצוה לאחרים להנהיגם כראוי להם", ואילו הטור והשו"ע השמיטו תיבת "להם" וכתבו בלשון "ויצוה לאחרים לנהגם כראוי". וטעם הדבר, כי הרמב"ם דיבר באופן שאי אפשר לו לעמוד עם אביו ואמו בגלל ההכרח שיש לו לקשרם או להכותם, ולכן במצב שכזה עליו לצוות לאחרים "להנהיגם כראוי להם", רצה לומר לצוות לאחרים לעשות את מה שהוא לא יכול לעשות וכפי הנצרך "להם".

**לפי** זה, פסק הציץ אליעזר בנדון שאלתו, שאסור לבן לקשור את אמו אל



הכסא, אלא עליו למסרה בידי אחרים שינהגו אתה על זו הדרך כפי ההכרח וכפי הציווי הרפואי.

**[הציין אליעזר הוסיף, שיסוד הדין מפורש כבר במש"כ הרדב"ז (המובא בדבריו לעיל) שהבן "לא מצי לגעור בה, ואחרים גוערים בה. ואפשר שעל ידי הכאה תחזור משטותה, ומעשים בכל יום בכיוצא בזה, והבן אי אפשר לו לעשות דבר מזה". וכן מפורש גם בדברי ערוך השלחן (המובא בדבריו לעיל) שלדעת הרמב"ם "ידוע שהמשתגעים ביותר בהכרח לאסרם באזיקים וחבלים, והבן אין ביכולתו לעשות בעצמו כן, לכן מצוה לאחרים והוא ילך לו".]**

**עם זאת, יש קצת מן התימה במה שכתב הציין אליעזר שהראב"ד לא פירש את דברי הרמב"ם כפי המובן בדבריו, וכפי שיוצא לפי מהלך ביאורו של הציין אליעזר, שדברי הרמב"ם נסכו אודות אופן שצריך להכות את הוריו, ואילו הראב"ד שמודה לדין זה בעיקרון, סבר שהרמב"ם לא דיבר באופן שכזה, אלא באופן שסובל מהם הרבה אך עדיין לא מוכרח להכותם. וזה תמוה לומר שהראב"ד לא פירש את דברי הרמב"ם כראוי, ובפרט לשיטתו של הציין אליעזר שבדברי הרמב"ם מדוקדק שמדובר באופן שמוכרח להכותם, וצ"ע.**

**חידוש נוסף בשיטת הראב"ד, כתב בספר נשמת אברהם (יו"ד סימן מ אות ה), לאחר שהביא את ביאורו של הט"ז להשגת הראב"ד "מה חשב הרמב"ם שהוסיף ציווי לאחרים לשמרם, כיון שעל כרחק לא מהני ליה שמירה, דאי מהני למה ילך ויניחנה**

הלא אפשר לה בשמירה, ואם אי אפשר לשמור מה מהני ציווי לאחרים בשמירה", וכתב הנשמת אברהם על דברי הט"ז: "ונ"ל דהאידנא ודאי אפשר לחלק בין שמירה של הבן שהוא אינו מנוסה ויודע איך לשמור, ובין אח או מוסד שלומדים ומנוסים בדבר ויודעים איך לטפל באדם כזה שנטרפה דעתו".

**בדבריו מבואר, שבזמנינו שיש עדיפות לטיפול רפואי בטירוף הדעת על ידי אנשים מומחים, אין מחלוקת, ולפי כולם עדיף למסור את הטיפול בהורים שנטרפה דעתם לידי אנשים המנוסים בטיפול מתאים. עם זאת, גם דברים אלו מחודשים מאד, ותמוה לומר שדברי הראב"ד היו נכונים בשעתם, וכיום עם השתנות התנאים, אינם נכונים למעשה, וצ"ע.**

- ה -

**האם מצות כיבוד אב ואם היא בגדר 'מצוה שבגופו'**

**לכן נראה לבאר שהרמב"ם והראב"ד נחלקו במהות מצות כיבוד אב ואם, האם זו מצוה שבגופו ולא מועיל בה שליחות, או שזו מצוה ככל מצוות התורה שאדם יכול לעשות שליח לקיים המצוה. או במילים אחרות: הרמב"ם והראב"ד נחלקו האם גדר המצוה הוא תוצאת המעשה - העיקר שאביו ואמו יכובדו, ולא משנה על ידי מי, וכך סובר הרמב"ם. ולכן לדעתו אם נטרפה דעת אביו ואמו, מכיון שעדיף שאחרים יטפלו בהם, וכפי שנתבאר לעיל,**

ודאי שיכול "לצוות לאחרים להנהיגם כראוי להם", כי בזה מקיים הבן את המצוה כראוי, שכן העיקר היא התוצאה, שהוריו יכובדו.

**אולם** לדעת הראב"ד, מהות מצות כיבוד אב ואם היא חיוב שמוטל על הבן לעשות בעצמו את המעשה כיבוד, ולא רק שהפעולה תתבצע באיזה אופן שלא יהיה. ולכן לדעתו, גם אם נטרפה דעת אביו ואמו, לא נפטר מחיובו לכבדם, ומהיכי תיתי שיוכל לתת לאחרים לטפל בהם.

**תוספת** ביאור בענין נראה, על פי מה שהביא בקובץ שיעורים על מסכת כתובות (אות רנג) מדברי מהר"ח אור זרוע (סי' קכח) שחילק ביסוד גדר שליחות במצוות, שיש מצוות שעיקרן בעצם העשיה, ויש מצוות שעיקרן בתוצאה. לדוגמא, מצוות תפילין, קריאת שמע, לולב, סוכה, עניינם ומהותם בעצם המעשה, ולכן מצוות אלו לא שייך לקיימם על ידי שליחות. אולם יש מצוות כעשיית מעקה והריגת חייבי מיתות בית דין, שכל עניינם בתוצאה, ולכן יכול לקיימם גם על ידי שליחות.

**מעתה** נראה, שבענין זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד, להיכן משתייכת מצות כיבוד אב ואם. לדעת הרמב"ם מהות המצוה כמצוות שעיקרן תוצאת המעשה, ולכן ודאי שיוצא ידי חובת קיום המצוה גם בשליחות, שמצווה לאחרים להנהיגם כראוי להם. וממילא כשנטרפה דעתם של הוריו פשיטא שמקיים את המצוה כדת וכדין כשמוסרם ביד אחרים. אולם הראב"ד סובר

שמצות כיבוד אב ואם היא מחלק המצוות שעניינם מעשה המצוה, ולכן לא יוצא ידי חובת הקיום על ידי שליחות, ומשום כך גם אם נטרפה דעתם של אביו ואמו, לא יכול למוסרם ליד אחרים.

**והנה** מצות מורא אביו [שלא ישב במקומו ולא יסתור דבריו], ודאי שלא שייך לקיימה על ידי אחרים ועל הבן עצמו מוטל לקיים המצוה. ויתכן שנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם נלמד ממצות מורא למצות כיבוד, ונאמר שכשם שגדר מצות מורא הוא מצוה בגופו והחיוב הוא במעשה המצוה, ולא מועיל לצאת ידי חובה בשליחות - כך גם מצות כיבוד היא מצוה שבגופו, שכן הושוו מצות כיבוד למצוות מורא. כך סובר הראב"ד.

**וייש** להוסיף לפי זה טעם במה שציוותה התורה מצות כיבוד אב ואם הגם שהשכל מחייב מצוה זו, שהתורה חידשה שחיוב המצוה הוא בגופו, כי מצד השכל היה מקום לומר שהחיוב הוא רק שהפעולה תבוצע.

**אולם** לדעת הרמב"ם אין שייכות בין מצות כיבוד למצות מורא, וגם אם מצות מורא היא מצוה על גופו יש לומר שמצות כיבוד היא מצוה שעיקרה תוצאת המעשה, ושפיר יכול לצאת ידי החיוב בה על ידי שליחות.

**בעין** ביאור זה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, מצאתי בשו"ת מכתם לדוד (חלק י"ד סימן לב) שכתב בתוך דבריו: "ואם נשבע שלא לכבד אביו היה נראה

היא "משל אב" (שו"ע יו"ד ס"י רמ סע' ה). כלומר, אין על הבן חיוב להוציא ממון עבור המצוה, וכדברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ו ה"ג) "אי זהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה משל אב". וזהו דין מיוחד במצות כיבוד אב ואם שלא נאמר בשאר המצוות. ואם כן יש ללמוד מכך שהתורה קבעה שאין צורך בכסף של הבן לקיום המצוה אלא בגופו ובמעשיו, שמהות המצוה היא רק בגופו.

**יתכן** שלכך התכוין הראב"ד במה שכתב בהשגתו "למי יצוה לשמרו", והיינו שלמרות שיכול לצוות לאחר לשומרו ולטפל בו על ידי תשלום ממון וכיו"ב, מכל מקום לא מקיים בכך את המצוה. ואף שמוציא מממונו לשם כך, מכל מקום החיוב מוטל על גופו דווקא ורק באופן זה מתקיימת המצוה, ולכן אם נטרפה דעתם חייב הבן עצמו לטפל בהם ואינו יכול לצוות לאחר.

**אמנם** לשיטת הרמב"ם שמהות מצות כיבוד אב ואם איננה גדר של מצוה שבגופו, אלא עיקר המצוה היא התוצאה שהפעולה תתבצע, צריך לומר שההלכה בדין כיבוד שהוא "משל אב" פירושה שאין חיוב במצוה זו על הבן להוציא מממונו, אבל אם הוציא ממון לצורך קיום מצוה זו פשיטא שקיים מצות כיבוד אב ואם, ולכן כתב הרמב"ם שאם נטרפה דעתם שיכול לצוות לאחר.

**ראיה** נוספת לשיטת הראב"ד שמצות כיבוד אב ואם היא בגופו דווקא, נראה להביא מדברי הגמרא (קידושין לא, ב)

לכאורה שאם נצטרך אביו לשימוש חייב לכבדו בכל מיני כבוד ושאי אפשר לו לימנע מחמת שבועתו, כי אם נאמר שיעשנה על ידי אחרים, ממה נפשך, אם יצא ידי מצות כבוד בזה הרי עבר על שבועתו שנשבע שלא לכבדם. ואם לא יצא אם כן מוכרח הוא לכבדם בעצמו. ועיין ברמב"ם (פ"ו מהלכות ממרים) שכתב שמי שנטרפה דעתו של אביו או אמו ילך לו ויצוה לאחרים להנהיגם כראוי, דמשמע דגם במה שמצוה לאחרים להנהיגם קיים המצוה, אלא דכל היכא דאפשר, מצוה בו יותר מבשלוחו כמו בכל המצוות שבתורה, והיכא דלא אפשר יקיים על ידי אחר. אבל הראב"ד ז"ל שם השיגו, עי"ש.

**מפורש** איפוא בדבריו שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין אביו ואמו שנטרפה דעתם, שורשה במחלוקת אם יכול לקיים מצות כיבוד אב ואם על ידי שליח. שלדעת הרמב"ם יכול לקיים על ידי שליח, אולם לדעת הראב"ד אינו מקיים בכך את המצוה, וצריך לעשותה בגופו. והיינו כפי שביארנו, שיסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא במהות מצות כיבוד אב ואם, אם היא מצוה בגופו ודין בעשיית המעשה, או מהות המצוה הוא בקיומה, דהיינו תוצאת המעשה, וכנ"ל.

- 1 -

**מצות כבוד אם ואם - חיוב על מעשה או על תוצאה**

**נראה** להביא ראיה לשיטת הראב"ד מההלכה שמצות כיבוד אב ואם

"אמר רבי אבהו כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד, חמשה בני סמכי הוו ליה לאבימי בחיי אביו, ואפילו הכי כי הוה אתא רב אבהו קרי אבבא, היה רץ אבימי ופותח לו, ואין מניח לאחד מבניו לילך".

**ולכאורה** מפורש בדברי הגמרא שרב אבהו פתח בעצמו את הדלת לאביו למרות שהיו לו חמשה בנים, ולא הניח להם לעשות זאת. והיינו כשיטת הראב"ד שצריך לקיים את המצוה בגופו, ולכן טרח בעצמו לרוץ ולפתוח לאביו, ולא ציוה לאחד מבניו לפתוח את הדלת.

**[עוד נראה להביא ראייה לשיטת הראב"ד שחיוב מצות כיבוד אב ואם הוא בגופו, מדברי חז"ל (ב"ר פרשה לט) שכשהקב"ה אמר לאברהם לך לך "היה אברהם אבינו מפחד ואומר אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו, אמר לו הקב"ה לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם". ולכאורה תמוה מאד, הרי קודם מתן תורה לא היה אברהם אבינו מחוייב במצות כיבוד אב כדברי הגמרא (סנהדרין סא, א), ומה שייך לומר שהקב"ה פטרו ממצוה זו, בשעה שמעולם לא היה מחוייב בה. ועל כרחינו צריכים אנו לומר שהמצוה של היום כדוגמתה לא היתה קיימת, וזוהי מצוה בגופו, אבל המצוה השכלית לשרת את אביו ואמו ודאי היתה קיימת, ומזה פטר הקב"ה את אברהם אבינו].**

- ז -

**עוד נראה לבאר על פי יסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד את המעשה**

המובא בגמרא בפסחים (קד, ב) "עולא איקלע לפומבדיתא, אמר ליה רב יהודה לר' יצחק בריה, זיל אמטי ליה כלכלה דפירי וחזי היכי אבדיל [שיביא לעולא הפירות ובעלילה זו יראה היאך עולא מבדיל]. אזל שדר ליה [ר' יצחק] לאביי, כי אתא אביי א"ל היכי אמר, א"ל ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר ותו לא, אתא לקמיה דאבוה א"ל היכי אמר, א"ל אנא לא אזלי אנא שדרייתה לאביי, ואמר לי המבדיל בין קודש לחול, א"ל רברבנותיה דמר וסררותיה דמר גרמא ליה למר דלא תימא דשמעתיה מפומיה [דר' יצחק אלא מפומיה דאביי]". ופירש הרשב"ם: "סררותיה דמר, כעס עליו על שלא הלך הוא בעצמו". רבי יהודה ביקש מבנו רבי יצחק ללכת לשמוע כיצד עולא מבדיל, ורבי יצחק שלח במקומו את אביי. ולאחר שאביי חזר וסיפר לרבי יצחק כיצד עולא הבדיל, ורבי יצחק הלך וסיפר זאת לאביו, כעס עליו אביו [רב יהודה] על שלא הלך הוא בעצמו.

**לפי המבואר נראה, שהסיבה שרבי יהודה כעס על בנו היתה, בגלל שסבר שמצות כיבוד אב ואם היא בגופו, ולכן כעס רבי יהודה על כך שבנו שלח את אביי במקומו ולא קיים את המוטל עליו בעצמו, וכדעת הראב"ד. ואילו רבי יצחק סבר שמצות כיבוד אב ואם היא שהפעולה תיעשה, ולכן הוא שלח את אביי, וכדעת הרמב"ם.**

**והנה בספר הר צבי על התורה (פרשת יתרו, עה"פ כבד את אביך ואת אמך) הביא שהגאון רבי זליג ראובן בענגיס, ראב"ד**

ירושלים, אמר "שמצות כיבוד אינה אלא במאכל ובמשתה, אבל כשאנו נוגע למאכל ולמשתה ליכא למצות כיבוד, והן הן דברי הרשב"א ביבמות (י, ב).". והוסיף הגר"ר בענגיס "דבמורא אב ואם, אף אם עובר על מורא אבל על מצות כיבוד אינו עובר". והביא ראיה לכך מהגמרא בפסחים הנ"ל שרב יצחק לא הלך בעצמו אלא שלח את אביו. וכיצד יתכן שעבר רב יצחק על מצות כיבוד אב ולא הלך, אלא על כרחך שאמנם אינו עובר על מצות כיבוד.

**ודחה** הגאון רבי פסח פרנק את הראיה מהגמרא בפסחים "דיש לומר דשלוcho של אדם כמותו והוי כמאן דעביד הוא, ואם משום דמצוה בו יותר מבשלוcho כבר העירו האחרונים דלאו בכל דבר מצוה בו יותר מבשלוcho".

**אכן** לפי המבואר לעיל, פשוט שאין כל ראיה מהגמרא בפסחים, מכיון שהטעם שרב יצחק לא הלך בעצמו כמו שאמר לו אביו אלא שלח את אביו היה בגלל שסבר רב יצחק שמצות כיבוד אב מתקיימת גם על ידי שליח [ולעומתו סבר אביו, ר' יהודה, שהמצוה היא בגופו ולכן כעס על ר' יצחק בנו].

- ח -

**כבוד אב ואם כאשר הם דורשים מבנם לקיים המצוה**

**עוד** הביא בספר הר צבי (שם), שהגר"י קלמס הביא את דברי הגמרא (קידושין לב, א) "אלעזר בן מתאי אומר, אבא אומר

השקיני מים ומצוה לעשות [ויש מצוה אחרת לעשות כגון לקבור את המת או לזוה, רש"י] - מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה. איסי בן יהודה אומר, אם אפשר למצוה ליעשות על ידי אחרים תיעשה על ידי אחרים, וילך הוא בכבוד אביו. אמר רב מתנה הלכה כאיסי בן יהודה, ואם כן מוכח מאיסי בן יהודה שאי אפשר לקיים מצות כבוד אב בשליחות, שהרי איסי בן יהודה אומר ש"אם אפשר למצוה ליעשות על ידי אחרים תיעשה ע"י אחרים וילך הוא בכבוד אביו", ומדוע לא אמר שלענין כבוד אב אם אפשר ליעשות על ידי אחרים יעשה על ידי אחרים והוא יקיים המצוה, אלא ודאי מוכח מכאן שמצות כבוד אב ואם ליתא בשליחות.

**אולם** אפשר לדחות ראיה זו ולומר שדוקא כאשר האב דורש מבנו "השקיני מים" כוונת האב היא שדוקא הבן ישקוהו מים. ושוב אין כל ראיה שאי אפשר לקיים מצוות כיבוד אב בשליחות, כי באמת אפשר לעשות שליחות, אלא שבאופן הזה שהאב דורש שרק הבן יעשה את המצוה, דוקא בנו עושה את מצוה, אבל בכל מקום אחר יש אפשרות לשלוח שליח.

**אם** כנים הדברים יבוארו היטב דברי הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ו הלכה יג) שכתב: "אמר לו אביו השקיני מים ויש בידו לעשות מצוה, אם אפשר למצוה שתעשה על ידי אחרים תעשה ויתעסק בכבוד אביו שאין מבטלין מצוה מפני מצוה, ואם אין שם אחרים לעשותה יתעסק

במצוה ויניח כבוד אביו שהוא ואביו חייבים בדבר מצוה, ותלמוד תורה גדול מכבוד אב ואם".

**דברים** אלו צריכים ביאור, ראשית כל, כפי שנתבאר שיטת הרמב"ם היא שאפשר לקיים מצות כיבוד אב ואם על ידי שליח, ואם כן מדוע מחוייב הוא לעסוק בכיבוד אביו, הרי יכולה המצוה ליעשות על ידי שליח. ועוד צריך להבין מה הם דברי הרמב"ם: "שאינן מבטלים מצוה מפני מצוה", שכן מאחר ויכול לעשות שליח לדעת הרמב"ם, אינו מבטל בכך מצוה ויכול לקיים את שתי המצוות.

**אמנם** לפי המבואר לעיל שבמקום שהאב דורש מבנו שיעשה בעצמו ובגופו את המצוה אזי מחוייב הבן לעשות המצוה בעצמו ולא על ידי שליח גם לפי שיטת

הרמב"ם, מבואר היטב מדוע כתב הרמב"ם שהבן יתעסק בכיבוד אביו משום "שאינן מבטלין מצוה מפני מצוה", והיינו מכיון שאם הבן ישלח אחר לקיים המצוה הוא מבטל בכך את מצות כיבוד אב, וכמו שנתבאר, שכאשר האב מצווה שדוקא בנו יכבדו, לפי כולם מחוייב הבן לכבד את אביו בגופו ולא יכול למנות שליח בשום פנים ואופן. ולפי זה אם הבן היה עושה את המצוה השניה, הוא היה מבטל את מצות כיבוד אב ואם, ומבוארים היטב דברי הרמב"ם.

**נמצא** לפי המבואר בדברינו שבמקרה שהאב דורש שהבן יעשה בעצמו את המצוה, גם הרמב"ם מודה לדברי הראב"ד שאין שליחות בכיבוד אב, כי האב דורש שדוקא הבן יעשה את המצוה ולא אחר.



## סימן טז

## ישיבה ועמידה במקום הקבוע של אביו או רבו

בהלכות כבוד אב ואם (שו"ע יו"ד סי' רמב סע' ב) נפסק: "איזו מורא, לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד בסוד זקנים עם חבריו או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו לישב בביתו". ויש לדון במקום קבוע שבו רגיל כהן לשאת את כפיו, ופעם אחת כאשר לא בא לבית הכנסת, רצה בנו לשאת כפים במקום הקבוע של אביו – האם יש לחשוש לאיסור "לא יעמוד במקומו". כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לברר מה נכלל באיסור הישיבה והעמידה במקום אביו.

גם בהלכות כבוד רבו ות"ח (יו"ד סימן רמ"ב סע' טז) נפסק: "ולא ישב במקומו".

ויש לברר מה נכלל באיסור הישיבה במקום רבו. שאלה זו מצויה בבית הכנסת שבו אני מתפלל בלוס אנג'לס – שיש לרב מקום מיוחד בהיכל בית הכנסת, וכמו כן יש לו מקום מיוחד בחדר הסמוך להיכל בית הכנסת, שבו מתפללים בקביעות בימות החול. בנוסף לכך יש לרב מקום ישיבה קבוע בשעת מסירת שיעור ה"דף היומי" בספריית בית הכנסת, וכן מקום ישיבה קבוע במקום שבו נערכת סעודה שלישית בשבת – ונשאלת השאלה האם האיסור לשבת במקום רבו נאמר בכל אותם מקומות.

## - א -

לעמוד שם בסוד זקנים, אם עומד שם אפילו מעומד הוי זילותא, שנראה שמחשיב עצמו מכלל אנשי העצה ונמצא שהוא משהו עצמו לאביו". ומבואר בדבריו שלפי רש"י אין איסור לעמוד במקום שבו אביו רגיל לשבת, מכיון שכל האיסור לעמוד במקום אביו הוא רק כאשר נגרם בכך "זילותא" לאביו, וכגון, במקום שדרך אביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו, ואם הבן עומד במקום זה, יש בכך פגיעה בכבוד אביו, כי כביכול הבן משהו עצמו לאביו. אולם כאשר עומד במקום שבו אביו רגיל לשבת אין כל זילותא.

**במסכת קידושין** (לא, ב) נאמר: "תנו רבנן איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו. כיבוד, מאכיל ומשקה". ומפרש רש"י: "לא עומד במקומו, במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו בעצה". ובביאור דבריו כתב הבית יוסף (יו"ד סי' רמ סע' ב) "דהא ודאי לא מיתסר ליה לעמוד מעומד במקום שאביו רגיל לישב בביתו דלית ביה זילותא כלל, אבל במקום שדרך אביו

**מדברי** הבית יוסף יש מקום לדייק, שלפי רש"י יש איסור רק כשעומד במקום אביו עם הזקנים בדרך עצה, אך בעצם העמידה במקום שבו אביו רגיל לעמוד [ללא זקנים בדרך עצה], אין איסור, מאחר ואין בזה בזיון לאביו. אולם בהמשך דבריו הביא הבית יוסף: "וכתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה דמקום המיוחד לאביו להתפלל שם הוא כלל לא עומד במקומו". ומפורש שיש איסור בעצם העמידה במקומו הקבוע של אביו, ואפילו כשעומד שם לבדו. וכן כתב הב"ח: "לדעת רש"י כל שהוא [אביו] מכין מקום ומיוחד לעצמו בין לעמידה בין לישיבה, הן עמידה וישיבה בסוד זקנים, הן עמידה וישיבה לתפילה או לתורה או לשום ענין, אסור לו לבן לעמוד או לישיב שם". הרי שבכל מקום ישיבה קבוע ומיוחד של האב אסור לבן לשבת, ובמקום קבוע ומיוחד לעמידה, אסור לבן לעמוד.

**לדל"כ** נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמ סע' ב) "איזו מורא – לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד בסוד זקנים עם חבריו או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו". וכתב הט"ז: "לא יעמוד במקום המיוחד, בזה אפילו העמידה אסורה לו כיון שאביו משתמש שם גם כן בעמידה, משא"כ סיפא במקום המיוחד להסב בביתו מותרת לו העמידה". וכן מבואר בש"ך: "לא יעמוד במקומו המיוחד, אבל מותר לעמוד במקום שאביו רגיל לישיב בביתו, דלית ליה זילותא כלל".

**נמצאנו** למדים מדברי השו"ע והפוסקים את הדינים הבאים:

[א] במקום המיוחד לאביו לישיבה, אסור לשבת, אך מותר לעמוד – כי בעמידה אין זילותא בכבוד אביו.

[ב] במקום המיוחד לאביו לעמידה אסור גם לעמוד, מכיון שאביו קבע בו מקום זה לעמידה, ובפשטות משמע שאפילו עמידה חד פעמית במקום שבו עומד אביו בקביעות, נאסרה, כי בעצם העמידה במקום הקבוע של אביו יש משום זילותא בכבוד אביו, וכך נקטו הב"ח הט"ז והש"ך. ברם כפי שהבאנו לעיל, מדברי הבית יוסף משמע שלפי רש"י נאסרה העמידה רק במקום שאביו עומד עם הזקנים בדרך עצה שבכך משהו עצמו לאביו ויש בזה זילותא לאביו, ואילו בעמידה במקום שבו אביו רגיל לעמוד ללא זקנים בדרך עצה, אין איסור, מאחר ואין בכך זילותא לאביו.

- ב -

**מה נחשב מקום 'קבוע' שנאסר לשבת בו**

**והנה** בשו"ת להורות נתן (חלק יג יו"ד סימן סו) הוסיף לבאר על פי דברי רש"י "דהא דלא יעמוד במקומו היינו רק כשהמקום מיוחד לאביו לכבוד הוא לו, וכגון במקום עמידת הזקנים בסוד עצתם, דהעמידה שם לכבוד הוא לו, משא"כ מקומו המיוחד לו לעשיית משא ומתן וכדומה שאין עמידתו שם דבר של כיבוד, בזה ליכא איסורא, ומותר לעמוד בחנות



מבואר כי "קביעות מקום" פירושה, מקום שאביו יושב או עומד בו שלא בדרך מקרה, אך עדיין לא נתפרש מה שיעור הקביעות.

**ואם** כן יש לדון בבית כנסת שאביו קבע מקום להתפלל בו תפילה אחת בלבד, כגון שמתפלל שם תפילת ערבית בלבד, האם מקום זה מוגדר כ"מקום מיוחד וקבוע" שאין לבן לעמוד בו. בקובץ מבקשי תורה (אלול תשנ"ז, עמ' רעח) הובא בשם הגר"ש אלישיב: "אם יש לאביו מקום בבית הכנסת ומתפלל שם רק שחרית, אסור לבנו לישב שם במנחה או במעריב אע"פ שאביו לא בא למנחה או למעריב כלל, משום שזה מקרי מקום אביו. וגם בימים נוראים כשאין מקומות בבית הכנסת ואביו שליח ציבור קבוע בשחרית או בתפילה אחרת אסור לבן לשבת על מקומו כשאביו שליח ציבור מהטעם הנ"ל".

- ג -

**עמידה במקום הקבוע של אביו על הדוכן בנשיאת כפיים**

**לאור** האמור נראה כי בנדון שפתחנו בו, יש לאסור לבן לעמוד בנשיאת כפיים במקום הקבוע שבו אביו נושא את כפיו, שהרי נפסק בשו"ע שלא יעמוד במקומו המיוחד לאביו להתפלל, ונתבאר לעיל כי נאסר לעמוד אפילו עמידה חד פעמית במקום הקבוע של אביו, וכמו כן נתבאר כי מקומו המיוחד של אביו לתפילה נחשב גם מקום שאביו קבע בו את מקומו לתפילה אחת ביום. לפיכך, כאשר האב ייחד לעצמו

במקום המיוחד לאביו. ובשו"ע הוסיף עוד או מקום המיוחד לו להתפלל, ומקום תפילה הוי גם כן מקום של כיבוד, וזה פשוט". ומבואר גדר איסור ישיבה ועמידה במקום אביו, דהיינו שבמקום הקביעות יש כבוד לאביו, ולפיכך הימצאות הבן במקום זה יש בה משום זילותא לאביו, ואסורה.

**אולם** בדברי ערוך השלחן (סי' רמ סע' ט) כתב: "ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו או בחנותו". ובטעם הדבר, מדוע גם ישיבה במקום אביו בחנותו אסורה, כתב בספר אוצר כיבוד אב ואם (עמ' קיא) על פי דברי הט"ז שהבאנו לעיל [אות א] שעצם הישיבה או העמידה במקום הקבוע של אביו אסורה גם כאשר אין שם אדם אחר, ומשמע שיסוד האיסור הוא לא בגלל שמיקל כבוד האב בעיני אנשים אחרים אלא משום שהבן עצמו מיקל במורא אביו כאשר יושב במקומו ומשוה עצמו אליו. ולכן גם במקום שאביו יושב בו ואין בו ענין של כבוד וחשיבות, וכגון במקומו הקבוע של אביו בחנותו, אסור לבנו לישב כי גם באופן זה מסיר מעצמו מורא אביו.

**בשיעור הקביעות של אביו במקומו, כתב** הב"ח (סימן רמ אות ג) "אין פירושו במקום שעמד אביו דרך מקרה, שאם כן אסרתינהו לכולהו שבילי דשוקא, אלא במקום המיוחד לעמידה. כל שהוא מכין מקום ומייחד לעצמו בין לעמידה ובין לישיבה, הן עמידה וישיבה בסוד זקנים הן עמידה וישיבה לתפילה או לתורה או לשום ענין, אסור לו לבן לעמוד או לישב שם".

מקום קבוע לנשיאת כפים בבית הכנסת, נחשב מקום זה למקומו המיוחד, ואסור לבנו לעמוד במקומו.

**ומצאתי בשו"ת באר שרים** (חלק ו סימן יב אות א) שרצה לאסור על בן לעמוד במקומו הקבוע של אביו לנשיאת כפים, על פי דברי הפוסקים הנ"ל שעצם העמידה או הישיבה במקומו של אביו אסורה, ללא כל פעולה נוספת.

**ברם** למעשה כתב הבאר שרים "שהמיקל לא הפסיד", וזאת על פי דברי ערוך השלחן (יו"ד סימן רמ סעיף ט) וז"ל: "מקום המיוחד לו לאביו לישיבה אין אסור לו רק לישב שם, אבל לעמוד מותר, ובמקום המיוחד לאביו לעמידה אסור לו גם לעמוד שם. ופשוט הוא דגם באמו הדין כן, אלא משום דאין דרך לאשה להיות לה מקום קבוע לכן לא דברו בזה. ולכן אם יש לאמו מקום קבוע אסור לו לישב שם, וכן הבת אין לה לעמוד בבית הכנסת של נשים במקום המיוחד לאמה, אלא אם כן נותנת לה רשות. וכן הבן על מקום אביו בבית הכנסת כשנותן לו רשות רשאי לעמוד. וכמדומני שעכשיו הבנים עומדים במקום אביהם כשהאב אינו שם. והטעם, שכך נהגו, והוי כאילו נתן לו רשות ואין פוצה פה ומצפצף על זה ואין האב מקפיד על כך". ולפי זה הכריע הבאר שרים: "ואם כן גם במקום הנשיאות כפים כנראה אין מקפיד, וכנתן לו רשות דמי ושרי, אך המחמיר בזה תבוא עליו ברכת הטוב המוחזקת לכיבוד אב ואם".

**ומבואר** בדברי ערוך השלחן חידוש גדול: כל דבר שנהגו בו נחשב כאילו נתן האב רשות ומסתמא מחל על כבודו [ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמ סע' יט) "שהאב שמחל על כבודו, כבודו מחול"]. וכבר העיר בספר ילקוט יוסף (דיני כיבוד אב ואם עמ' שמח) על דברי ערוך השלחן, שהדבר תלוי במנהג אותו המקום, ואם ידוע לנו שמנהג אותו מקום להקפיד בזה, יש להחמיר, ומה שכתב בערוך השלחן להקל היינו לפי המנהג שנהגו בזמנו.

**ובספר** מנהג ישראל תורה (הלכות כיבוד אב ואם סי' רמ סק"ד) כתב על דברי ערוך השלחן: "אף אם נימא דבדבר הנהוג מסתמא האב מוחל, אעפ"כ עדיין מצוה איכא, כדכתב הרדב"ז (ח"א סימן תקכד) בשם הרמ"ה דעל ידי מחילה נפטר הבן מן העונש, אבל אכתי מצוה איכא".

**נמצאנו** למדים מכל זה, שאין זה פשוט כלל וכלל להתיר לבן לעמוד במקום הקבוע שבו האב נושא על כפיו, בהסתמך על כך שכנראה מחל על כבודו.

- ד -

**איסור ישיבה ועמידה במקום אביו או רבו נאמר רק בפניהם**

**פיבה** אחרת להתיר לבן לעמוד במקום שבו אביו נושא כפיו, יש לומר על פי דבריו של בעל האור החיים הקדוש בספרו אור לציון (דף צד ע"ג) שאיסור ישיבה ועמידה במקום אביו נאמר רק בפניו, או במצב שבו נמצאים בני אדם בסמוך למקום

של אביו, ובא הבן והתיישב במקום אביו. כי רק באופנים הללו יש זילותא לאביו, אבל בלאו הכי מותר, שכן בישיבה או עמידה במקום אביו שלא בפני אביו לא נגרם לו בזיון. לפי זה, כאשר עומד במקום אביו בשעה שאביו לא נמצא בו, מותר הדבר לדעת האור החיים.

**ברם** גם סברא זו אינה מוכרעת, ובשו"ת מקום חיים (סימן טז; הובא בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז יו"ד סימן כ) כתב שאסור לשבת במקום אביו בבית הכנסת גם שלא בפני אביו מפני מראית עין, כי הציבור אינו יודע שאביו מוחל ונתן לו רשות לשבת במקומו. והוסיף, שכל הדין שמועילה מחילת אביו ורבו על כבודם, נאמר רק בצינעה ולא בפרהסיה.

**והנה** יש לדון בחידושו של בעל האור החיים שאיסור ישיבה או עמידה במקום אביו נאמר רק בפני אביו, על פי דברי השו"ע (יו"ד סי' רמ ס"ב) שכתב: "איזו מורא לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם... ולא ישב במקום המיוחד לו... ולא סותר את דבריו ולא מכריע את דבריו בפניו... ולא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו אלא אומר אבא מארי". ומכאן דייק רבי חיים פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סימן קכה אות מח) שאיסור הישיבה במקום הקבוע של אביו אינו נוהג לאחר שמת אביו, אלא דווקא לקרוא בשם אביו נאסר גם לאחר מיתה, ואילו איסור ישיבה או עמידה במקום אביו לא נאמר לאחר מותו. אך בסוף דבריו כתב: "ומכל מקום לאו אורח ארעא שיהיה הבן בבית הכנסת במקום

אביו, ואפילו יהיה מותר מן הדין, מפני הרואים שאין להם הבחנה ויאמרו איך מלאו לבו של בנו לישיב במקומו בישיבתו, ועוד שנוהגים להדליק נר לעילוי נשמתו וכאילו הוא עומד עימנו היום כמו בחייו, ולכן לא ישב במקומו אלא לאחר י"ב חודש".

**והיה** מקום ללמוד מכאן, שאיסור הישיבה והעמידה במקום אביו נאמר רק בפני אביו, וכדברי האור החיים, שהרי אם היה איסור גם שלא בפניו, היה צריך להיות אסור גם לאחר מותו, שנחשב כלא בפני אביו.

**אולם** יש לדחות, שכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן מא אות ב) פסק שאין כל איסור לבן לשבת במקום אביו לאחר מותו, וטעמו, מאחר ואיסור ישיבה או עמידה במקום אביו הוא מדיני "מורא" ולא מדיני "כבוד", הרי שאין חייבים בו לאחר מותו, כי רק דברים שמחוייב בהם מדין "כבוד" נאמר ש"מכבדו בחייו ומכבדו במותו", משא"כ בדברים שהם מדין "מורא". ואילו בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן ס) נתן נימוק אחר: "ונראה דהא זה פשוט דאם האב שינה מקומו בחייו דמותר לישיב במקומו הקודם, ולאחר מיתה הוי כשינה מקומו לחלוטין, והדברים נכונים להלכה ולמעשה". וכעין סברא זו מובא בשם הגרי"ש אלישיב (קובץ מבקשי תורה אלול תשנ"ז, עמ' רעט) "דבמקום אביו בביתו מותר לשבת לאחר מותו שאין זה מקום המיוחד לו הואיל ומת, וכאילו מכר את המקום ואין

לו כל שייכות לזה. ובבית הכנסת, אדרבה ישב במקומו [של אביו] כי זה הוא כבודו".

הרי לנו, שגם אם איסור ישיבה או עמידה במקום אביו נאמר גם שלא בפניו, יש סברות אחרות מדוע דין זה לא נאמר לאחר מיתה, וכאמור.

- ה -

**ההבדל בין עמידה במקום אביו לעמידה במקום רבו**

**עתה** נבוא לברר את ההלכה בענין הישיבה או העמידה במקום רבו.

**הרמב"ם** בהלכות ממרים (פרק ו הלכה ג) כתב כלשון הגמרא "איזהו מורא, לא עומד במקומו ולא יושב במקומו". ולעומת זאת, בהלכות תלמוד תורה (פרק ה הלכה ו) כתב בדיני כיבוד ומורא רבו "ולא ישב במקומו" בלבד, ולא הזכיר שיש איסור לעמוד במקום רבו. וכן נפסק בשו"ע בהלכות כבוד רבו ות"ח (יו"ד סימן רמב סעיף טז) "ולא ישב במקומו", ללא כל התייחסות לאיסור עמידה במקומו הקבוע של רבו.

**הכסף משנה** כתב על דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה: "ומה שכתב ולא ישב במקומו וכו', פ"ק בקידושין איזהו מורא לא ישב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כלומר לא ישב במקום מיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים לעצה", עכ"ל. ומשמע מדברי הכסף משנה

שאותו הדין האמור בהלכות מורא אביו, שאסור לעמוד במקומו, נאמר גם בהלכות כבוד רבו, ואם כן מה שלא הזכיר הרמב"ם במפורש את ההלכה שלא יעמוד במקום רבו לאו בדווקא. וכן מבואר בדברי באר הגולה שציין על דברי השו"ע בהלכות כבוד רבו ש"לא ישב במקומו", שמקור הדין הוא "הרמב"ם שם, ויליף מדתניא גבי אביו וציינתיו לעיל בסימן ר"מ סעיף ב, וכל שכן לרבו שכבודו חמור מכבוד אביו". מפורש איפוא, כי יש איסור לעמוד במקום רבו, ואיסור זה נלמד מהלכות כיבוד אב ואם.

**אולם** בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קכ) הביא את דברי הכסף משנה, וכתב: "אבל בלשון הרמב"ם לא נזכר ברבו איסור עמידה וכן לא בטור ושו"ע, ודוחק לומר שלא דווקא בכולהו". ומתוך כך חידש האגרות משה שיש לחלק בין העמידה במקום אביו לבין העמידה במקום רבו: "ולכן אולי לא שייך חשיבות עמידה מרב לגבי תלמיד, משום שגם התלמיד נמצא במקום רבו לשמשו וללמוד ממנו, שלכן לא ניכר בעמידה כל כך היכן הוא מקום הרב בדיוק כיון שהם סמוכים זה לזה, ורק הישיבה ניכר, שלכן רק זה אסור במקום רבו". ובדבריו מתבאר כי אין איסור לעמוד במקום שבו רבו עומד, כי אין בכך בזיון לרבו, שכן בדרך כלל נמצאים התלמידים בסמיכות למקום שבו עומד רבם, ואם כן הימצאותם במקום רבם אין בה משום חוסר כבוד כלפיו. משא"כ כשעומד הבן במקום אביו, יש בזה זילותא לכבוד אביו.

[בניגוד לדעת האגרות משה שיש רק איסור ישיבה במקום רבו], וגדר איסור זה הוא משום "הידור", כפי שמפורש בדברי המדרש מהפסוק "והדרת פני זקן", שאין זה מדין "מורא" אלא דין מחודש של "הידור". ודין זה מיוחד בהלכות כבוד רבו, שעל התלמיד להימנע מלהימצא בכל המקומות שבהם רבו נמצא, בין מקומות הישיבה ובין מקומות העמידה.

**והנה** ברור שאם יש לאב מספר מקומות קבועים לישיבה, אסור לבן לשבת בכל המקומות הקבועים של אביו כי סיבת האיסור היא מוראו של אביו. ולכן לפי האגרות משה שאיסור ישיבה במקום רבו הוא מדין "מורא רבו", הוא הדין שאסור לשבת בכל המקומות של הרב.

**ונראה** שגם לפי המבואר בדברי המדרש שהביא הגר"א שאיסור ישיבה ועמידה במקום רבו הוא מדין "והדרת", בכלל איסור זה להימצא בכל המקומות הקבועים של רבו, וכגון בשאלה שפתחנו בה – כאשר לרב מספר מקומות ישיבה קבועים בהיכל בית הכנסת, בחדר השיעורים ובמקום הכינוסים. וזאת משום שטעם האיסור הוא מדין "הידור" ואם כן בכלל ההידור חיוב להימנע מלהיות בכל המקומות של רבו [ומכל מקום בדברי הרמב"ם לא יתכן לומר שאיסור הישיבה במקום רבו הוא מדין "הידור", שכן הרמב"ם כתב את דיני הידור ת"ח בפרק ו' מהלכות תלמוד תורה, ואילו בפרק ה' מיירי רק בדיני כבוד ומורא רבו, וצ"ע].

**ולפי** זה מסיים האגרות משה: "אבל מפרש הכסף משנה שהישיבה אסורה אף במקום שהרב עומד שם, משום שהוא מקומו לעמוד שם בסוד זקנים, משום שהישיבה גם שם ניכר, והוא לפי זה לא ישב במקום רבו, בין שהרב יושב שם בין שהרב עומד שם, דעל ישיבת התלמיד ניכר שהוא במקום רבו".

**נמצא** לדעת האגרות משה: יש איסור לשבת במקום שבו עומד רבו, אך מותר לעמוד במקום שבו עומד רבו.

- ו -

**איסור ישיבה ועמידה במקום רבו מדין ויהדרת פני זקן**

**בביאור** הגר"א על השו"ע, מציין מקור חדש להלכה שלא ישב במקום רבו, מדברי המדרש רבה בפרשת בהעלותך (טו, יז), וזה לשון המדרש: "כך שנו רבותינו, בתוך ארבע אמות חייב לעמוד בפני הזקן, שנאמר (ויקרא יט, לב) מפני שיבה תקום, ושואל בשלומי תוך ארבע אמות. ואיזהו הידור אמרה תורה (שם) והדרת, שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יהא סותר את דבריו". נשאלת השאלה, מדוע ציין הגר"א מקור להלכה שלא ישב במקום אביו את דברי המדרש, ולא נקט כדברי באר הגולה שדין זה נלמד מהלכות כיבוד אב ואם.

**ונראה** שרצה הגר"א להורות כי יש איסור עמידה במקום שרבו עומד בו, כשם שיש איסור לעמוד במקום אביו



## סימן יז

## ישיבה ועמידה כשגבו מופנה לספר תורה

ברוב תפוצות ישראל נהגו מקדמת דנא, שכאשר הרבנים עומדים ודורשים בבית הכנסת, פניהם אל הקהל וגבם פונה אל ארון הקודש שבו ספרי התורה. בבתי כנסת רבים, וכך נוהגים גם בבית הכנסת שבו אני מתפלל בלוס אנג'לס, "ישראל הצעיר" דהאנקוק פארק, נשיא בית הכנסת או הגבאי הראשי עומד מידי שבת, בסוף תפילת מוסף, ומוסר הודעות לקהל המתפללים כאשר גבו פונה אל ארון הקודש שבו ספרי התורה.

בהשקפה ראשונה, מנהג זה לכאורה עומד בניגוד להלכה המפורשת בשו"ע (יו"ד סימן רפב סע' א) "חייב אדם לנהוג כבוד גדול בספר תורה, ולא יחזור אחריו אלא אם כן גבוה עשרה טפחים, אלא ישב לפניו בכבוד ראש וביראה אחר שהוא העד הנאמן על כל באי עולם, שנאמר והיה כך שם כך לעד, ויכבדנו כפי כוחו".

שאלה זו נשאלת גם על הכהנים המסובבים פניהם אל הקהל בשעת ברכת כהנים, כיצד הותר להם להפנות את גבם אל ארון הקודש שבו ספרי התורה.

## - א -

עצמו כבוד התורה שדורש בהתורה ובמצוותיה, והתורה עצמה צוותה כן בכעין זה כמו בברכת כהנים, שהכהנים פניהם כלפי העם פנים נגד פנים, והתורה גזרה כן, כדאיתא בסוטה (לה, א) כה תברכו פנים כנגד פנים. והכא נמי הרי התורה גזרה להודיע אלקים ואת תורותיו, ובהכרח לדרוש פנים כנגד פנים. ובמדרש איתא בא ראה כמה גדול כבוד הציבור שהחכם הדורש פניו וכו'".

בשנדייק בדברי ערוך השלחן, נמצא בדבריו שני טעמים נוספים להתיר לדרוש ברבים כאשר גבו מופנה לספר התורה: האחד, מאחר וטעם האיסור

המ"ז (שם סק"א) מתרץ: "ונראה דרבנים שעומדים לפני ארון הקודש אינן בכלל איסור זה שעומדים אחוריהם לארון הקודש, כיון שהספר תורה מונחת בארון הקודש הוה כמו ברשות אחרת". ולפי תירוץ זה מיושב גם המנהג שנשיא בית הכנסת עומד על הבימה כשגבו להיכל, שכן ספר התורה מונח ברשות אחרת, ומובן גם ההיתר של הכהנים לברך את הציבור כשאחוריהם לארון הקודש, שהרי הספר תורה נמצא ברשות אחרת.

אולם ערוך השלחן (שם סע' ב) הביא את דברי הט"ז וכתב: "ועוד, דזהו

חוה"מ וכיו"ב], ובזמן שקוראים בספר הראשון, נמצא הספר השני מאחורי הבעל קורא והעולה, וכפי שמצוי בהרבה בתי כנסיות, שעל הבימה יש ספסל רחב ובו יושב האוחז את הספר השני בשעת קריאת התורה, או שמניחים את הס"ת שם. וכתב התשובות והנהגות, שרבי משה פערלמוטר מלאדז', התפלא על כך שאפילו רבנים לא נזהרים בדבר שאסור מדינא, שהרי העולה לתורה והבעל קורא עומדים כשגבם לספר תורה.

**ותירין** התשובות והנהגות: "נראה דשורש האיסור לעמוד כשאחוריו לספר תורה היינו שעושה מעשה שמחזיר אחוריו לס"ת שזה אינו דרך כבוד, וכדמוכח ממה שהביא הגר"א מקור לדין זה מהגמרא ביומא (נג, א) דתלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר אחוריו לרבו, והיינו שעושה מעשה שנפטר ממנו ומחזיר לו אחוריו, ובזה הוי מגונה, שאין זה כבוד התורה כשאחוריו לס"ת. אבל כשניכר שעסוק באמצע קריאת התורה ומכבדו, אין כאן גנות לספר תורה שאחוריו במה שאחוריו לספר תורה, דניכר שמה שאחוריו לס"ת הוא משום שעסוק במצות קריאת ס"ת מספר אחר וזהו מקומו". ומכל מקום, למעשה מסיים התשובות והנהגות: "הנזהר ועומד שלא מאחורי הספר תורה מכבד בכך את הספר תורה וראוי לעשות כן ולצדד עצמו שלא יהיה אחוריו לספר תורה, ובפרט תלמיד חכם".

**נראה** כי תירוץ זה נכון רק לפי טעמו הראשון של ערוך השלחן, שהיתר

לעמוד כשאחוריו לספר תורה נובע מחשש בזיון כבוד התורה, כאשר עומד ודורש דברי תורה אין לחשוש לכך, כי מעשה זה עצמו הוא כבוד התורה. ויש לזה ראייה מברכת כהנים, שהתורה עצמה גזרה שיברכו כשפניהם אל העם ואחוריהם אל ההיכל, ורואים איפוא, שכאשר יש סיבה לעמוד כשגבו אל ספר התורה משום כבוד התורה, הותר הדבר. והטעם השני, משום כבוד הציבור הותר לעמוד גם כשגבו מופנה לספר התורה.

**בשלמא** לפי הטעם השני, מיושב מנהגו של נשיא ביהכ"נ לעמוד כשגבו לספרי התורה, כי משום כבוד הציבור מותר לעמוד כשפניו לציבור ואחוריו לארון הקודש שבו ספר התורה. אולם הטעם הראשון שכתב ערוך השלחן, מיישב רק את מנהג הרבנים לעמוד כשגבם לספרי התורה, ולא את מנהג נשיא ביהכ"נ, שכן דווקא בדרשות הרבנים שהם "כבוד התורה", שייך לומר שאין חוסר כבוד לתורה גם אם עומד כשגבו להיכל כי דורש לכבוד התורה והמצוות, אך טעם זה לכאורה לא שייך בעמידתו של נשיא ביהכ"נ למסור הודעות לציבור.

## - ב -

**הפניית גב לספר תורה שאין בה גנות' לספר התורה**

**בספר** תשובות והנהגות (או"ח סימן פח) דן בשאלה המצויה ביום שקוראים בשני ספרי תורה [שבת ר"ח או שבת

הרבנים הדורשים כשאחוריהם לארון הקודש הוא בגלל שבדרשתם יש כבוד לתורה, ולכן אין הס"ת מתבזה בכך שגבם מופנה אליו בשעת הדרשה. ולכן גם בנדון דידן היות ובעל הקורא והעולה לתורה עוסקים בקריאת התורה ובכבודה, אין בעמידתם כשגבם לס"ת חוסר כבוד לתורה.

**אולם** לפי טעמו של הט"ז, שכל ההיתר לדרוש כשאחוריו לס"ת הוא בגלל שהס"ת נמצא בארון הקודש הנחשב לרשות אחרת, אינו שייך בנדון זה, כי הס"ת נמצא באותה רשות שבה נמצא הבעל קורא והעולה, שהרי כולם ביחד נמצאים על הבימה, ואין כאן את ההיתר של הט"ז שמותר לעמוד עם גבו לארון הקודש.

**גם** טעמו השני של ערוך השלחן, שהתיר לדרשנים לעמוד כאשר גבם מופנה לארון הקודש בגלל "כבוד הציבור", לכאורה לא שייך בנדון דידן, כי אין כאן כל ענין של "כבוד הציבור".

- ג -

**עמידה כשגבו מופנה לספר תורה בשעה שעוסק במצוה שהיא חובת הציבור**

**בספר** עמק ברכה (בענין כבוד ספר תורה, עמ' מב) כתב כתירוצו של התשובות והנהגות, שאם עוסק בכבוד ספר תורה אחר, מותר לעמוד כשאחוריו לספר התורה, והוסיף "שאף אם הבעל קורא עוסק בקריאת ההפטרות בנביא, גם כן נראה

שמותר להחזיר אחוריו לס"ת, כיון שהמצוה לכתחילה שיהיה פני הקורא והמפטיר למזרח כנהוג. ואם כן הרי הוא עסוק במצוה שהיא חובת הציבור, ויש בזה משום כבוד הציבור שהוא דוחה כבוד הספר תורה, וכדאייתא בסוטה (מ, א) אמר רב יצחק לעולם תהא אימת ציבור עליך שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה".

**מבואר** בדבריו שגם לפי הטעם של "כבוד הציבור" מותר לבעל הקורא, ואפילו כשקורא בנביא, לעמוד כשאחוריו לספר תורה, כי בשעה שעוסק בקריאת התורה וההפטרות שהם נחשבים כחובת הציבור, יש בכך משום כבוד הציבור, שבגינו הותר לעמוד כשגבו לספר תורה.

**אלא** שלהלכה ולמעשה גם העמק ברכה סייג את דבריו בהגדרת "כבוד הציבור", וכתב: "בשעה שהש"ץ אומר דברים אחרים, כגון "יקום פורקן" "אב הרחמים" ו"אשרי", ודאי שאסור להחזיר אחוריו להס"ת שמחזיקים על הבימה, אלא יעמוד מהצד, וכן ראיתי מדקדקים עושים. וישר כוחם של הספרדים בזה שעושים פתחי בימותיהם לצד מערב, ונמצא שהספסל של הבימה לעולם עומד מהצד ושם מחזיקים את הס"ת ואין כאן שום מכשול. ותמה אני על בימותיהם של האשכנזים, למה לא מיחו הגדולים בזה לצוות לסדר הספסל מהצד כדי להסיר המכשול הזה מעל ישראל". ומשמע שאי



- ד -

**ישיבה בין ההיכל לבימה שבאמצע בית הכנסת כשפניו לבימה ואחוריו להיכל**

**בהלכות** בית הכנסת קבע הרמ"א (או"ח סוף סימן קנ) את סדר הישיבה

בבית הכנסת: "ועושין בימה באמצע בית הכנסת שיעמוד עליה הקורא בתורה וישמעו כולם, וכשמפלל השליח ציבור פניו כלפי הקודש. וסדר הישיבה כך הוא, הזקנים יושבים פניהם כלפי העם, ושאר העם כולם יושבים שורות שורות פניהם כלפי הקדש ופני הזקנים". וכתב שם הט"ז (ס"ק ב) וז"ל: "כתב בלבוש, עכשיו אין ענין לסדר זה [שישבו הזקנים ופניהם כלפי הקהל] כי קונים המקומות [וא"כ כל אחד יכול לקנות מקום היכן שחפץ לפי ערך תרומתו]. מכל מקום יזהרו שלא יעשו שום מקום לישיבה עליו בין הבימה ובין ההיכל באופן שיהיה פני היושב נגד הבימה ואחוריו להיכל, דגנאי הוא. ועוד, שלא יפסוק בין המברך על הספר תורה ובין ההיכל, דנראה כמשתחוה לו המברך". בדברי הלבוש המובא בט"ז מבואר כי יש שני טעמים לאסור ישיבה בין ההיכל לבימה שבאמצע בית הכנסת כשפניו לבימה ואחוריו להיכל. האחד, שדבר זה גנאי לארון הקודש שבו ספרי התורה. והשני, שיש בכך איסור [כך נקט המג"א (שם ס"ק ו)] כשהביא את דברי הלבוש כי כאשר העולה לתורה העומד על הבימה משתחוה בשעה שמברך, נראה כאילו משתחוה ליושבים מולו.

אפשר לומר בכל מקרה את הסיבה של "כבוד הציבור", ורק בקריאת התורה שהיא חובה המוטלת על הציבור שייך טעם זה, אולם בתפילה, נשאר על מקומו האיסור לעמוד כשאחוריו לספר התורה כי לא שייך בזה הטעם של "כבוד הציבור".

**לפי דברי ערוך השלחן יישב בשו"ת** חלקת יעקב (יו"ד סימן קלד) את מנהג ישראל שחתן בר מצוה דורש בבית הכנסת בשבת כשגבו אל ההיכל, וכתב בספר שערי אפרים (שער ג ס"ט) "דאף דלגבי מנהג הרבנים כבר דשו בו רבים ומנהג ישראל תורה, מכל מקום לגבי מי שלא הוטל עליו חובה לדרוש רק הוא ממציא נפשו ויודע בדבר שאין כוונתו לדרוש לכבוד ה' ותורתו הקדושה ורק לכבוד עצמו הוא דורש וכו', ענוש יענש על שמיקל ראשו כלפי ארון הקודש ושומר נפשו ירחק מהם", ולפי זה יש מקום לחשוש שנער בר המצוה אינו מתכוין בדרשתו לשם שמים אלא לכבוד עצמו, ואם כן מניין הותר לו לעמוד כשגבו אל ההיכל. והשיב החלקת יעקב, שגם בדרשת בר המצוה יש "כבוד שמים לגדלו לתורה לחנכו ולחכמו להגדיל תורה ולהאדירה". והביא את דברי ערוך השלחן שהתיר לרבנים לדרוש כשגבם להיכל כי "זה עצמו כבוד התורה שדורש בהתורה ובמצותיה" וגם יש בזה משום "כבוד הציבור", ולפי זה "בנער הדורש בתורה נמי שייך זה, חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו, ואין להרהר אחר המנהג".

**מעשה** יש לתמוה על הטעם הראשון שהביא הט"ז, הסותר לכאורה את דברי הט"ז עצמו בהלכות ספר תורה שמותר לרבנים לדרוש כשאחוריהם להיכל משום שספר התורה נמצא ברשות אחרת – מה איכפת לן שיהיה גבם של היושבים לצד ההיכל, והרי ספר התורה מונח ברשות אחרת.

**הפרי** מגדים (משבצות זהב שם) תירץ קושיה זו בדבריו: "ועיין יו"ד (רפב בט"ז ס"ק א) רבנים בדרשה אחוריהם להיכל דספר תורה ברשות אחרת, לפי שעה שאני, אבל בקביעות גנאי שיהיו אחוריו להיכל". כלומר, היתרו של הט"ז לעמוד כשגבו להיכל בגלל שהספר תורה נמצא ברשות אחרת נאמר רק באופן זמני, ועמידת הרבנים בשעת הדרשה כשאחוריהם להיכל היא דבר זמני לפי שעה, משא"כ בשיבה קבועה במקומות באופן שהגב מופנה לארון הקודש תמיד, לא מועיל הטעם שספר התורה נמצא ברשות אחרת.

**לפי** סברא זו יישב בספר מנהג ישראל תורה (הלכות בין הכנסת אות יט) את מנהג המקומות [המצוי בבתי כנסת חסידיים] שיש מקומות ישיבה בין הבימה להיכל באופן שגבם של היושבים מופנה לארון הקודש: "דבאמת באותן בתי מדרשים אין המושבות קבועים במקומם באופן קבוע כנהוג בבתי כנסיות הגדולים, אלא שיושבין אצל שלחן עם ספסלים, ואם כן הרי כתב הפמ"ג דלפי דעת הט"ז (יו"ד סי' רפב ס"ק א) דאם הס"ת בארון דאין איסור להיות אחוריו לס"ת, צריך לומר דמה שהלבוש

אוסר כאן משום שנעשה באופן קבוע, ובוה גם הט"ז מודה דאסור. ואם כן בנידון דידן שאין השלחן והספסלים קבועים במקומם, אף שיושבים שם בקביעות, כיון שבכל סיבה קלה משנים מקום השולחנות, יש לומר דאינו נקרא קבוע ומותר לישב שם לדעת הט"ז".

- ה -

**הפניית הפנים לחזן הנמצא על הבימה**  
**נועדה לתת כבוד לתורה**

**מעם** אחר להצדיק את מנהג בתי הכנסת שיש בהם מקומות ישיבה שבהם הגב מופנה אל ארון הקודש כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (או"ח סימן ג). בתחילת דבריו כתב: "האמת אגיד כי ירא אנכי להורות הלכה בשאלה זו, לפי שבבתי הכנסת הגדולים אשר לספרדים בירושת"ו יש לפני ההיכל ספסל לשיבת היחידים, וכל גדולי הרבנים של הספרדים לא מיחו בידם, ובלי ספק הדבר נעשה בידיעתם, וחלילה לנו לומר שנעלם מעיניהם דברי הלבוש אלה אשר מוסברים הם מצד עצמם". וכתב הרב עוזיאל ששורש מנהג הספרדים במנהג בבל שהזכיר המהרש"ל בספרו ים של שלמה על מסכת בבא קמא (בחילוקי הדינים שבין בבל לארץ ישראל, סעיף לו) וז"ל: "בני בבל הופכין פניהם אל הצבור ואחוריהם אל ארון הקודש, ובני ארץ ישראל הופכין פניהם אל ארון הקודש". ולכן "אנן הספרדים תלמידי ישיבות סורא ונהרדעא אשר מהם שאבנו תורתנו תפסנו מנהג אבותינו בידינו".

**לפי** דבריו יוצא איפוא, כי טעמו של הט"ז להתיר עמידה כשאחוריו אל ההיכל בגלל שהס"ת נמצא ברשות אחרת מועיל רק לפי שעה, בעוד שההיתר לעסוק בדברים שיש בהם כבוד התורה הגם שגבו מופנה להיכל נאמר גם בקביעות, כי אין בישיבה זו בזיון לתורה.

- 1 -

**איסור הישיבה כשאחוריו להיכל - רק בישיבה שיש בה בזיון לתורה**

**מעתה** נראה ליישב את דברי מרן המחבר, כפי שהעיר בשו"ת הגרי"א הרצוג (סימן כא) בענין סדר הישיבה בבית כנסת שפסקו הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ד) והטור (או"ח סי' קנ סע' ה) והרמ"א (המובא לעיל אות ג) שהזקנים יושבים ופניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל וכל העם יושבים שורה לפני שורה עד שיהיו פני כל העם כלפי הקודש וכלפי הזקנים, ואילו מרן המחבר השמיט הלכה זו "וטעמא רבא בעי מפני מה השמיטה מרן ז"ל".

**יתכן** כי לדעת המחבר, איסור הישיבה כשאחוריו להיכל הוא רק בישיבה שיש בה בזיון, ולכן אם אין בישיבה בזיון כי היא נעשית לכבוד התורה, וכמו שנתבאר בטעם הדבר בשו"ת משפטי עוזיאל, הרי שאין כל איסור בדבר. ובפרט שגם בדברי הלבוש מפורש, שבזמנינו שמוכרים את המקומות בכסף, בטל סדר ישיבת הזקנים במזרח בית הכנסת. ומעתה נקט המחבר שאין צורך לפסוק להלכה את

**את** טעם מנהג בבל לשבת כשפני הקהל לבימה ואחוריהם להיכל, ביאר הרב עוזיאל: "דודאי לכו"ע ובכל המקומות לא הותר לשבת אחוריהם לקודש, ודוקא בשעת התפילה וקריאת התורה הוא דנחלקו בני בבל וארץ ישראל. וטעמיהו דבני בבל הוא לענ"ד, דטפי עדיפא להו לשבת כלפי החזן להראות את חיבתם ותשוקתם לשמוע דברי תורה היוצאים מפיו ולא להטות לו את אחוריהם שנראה כאלו אין מתחשבים לשמוע דבריו ויחשדו חלילה כמסיר אזנו משמוע תורה. וכיון דבישיבה כלפי החזן לטובה מתכוונים, לתת כבוד לתורה, הותר להם, וכמו שהותר לכהנים ולזקנים לעמוד ולשבת כלפי העם משום כבוד העם, הכי נמי התיירו לכל העם לשבת בשעת התפילה וקריאה בתורה כלפי החזן, ולא קפדינן בזה שאחוריהם כלפי הקודש. ובני ארץ ישראל סברי להיפך, ובכל כי האי מילתא אין לנו לשנות ממנהגם וילך כל אחד במנהגו שכולם קדושים וברורים ואלו ואלו דברי אלקים חיים".

**נראה** כי הרב עוזיאל נקט את טעמו של ערוך השלחן שהתיר לעמוד כשגבו אל ההיכל אם יש בזה כבוד לתורה, גם כאשר הדבר נעשה בקביעות. בשל כך, למרות שמקומות הישיבה בבתי הכנסת של הספרדים קבועים באופן שהגב מופנה להיכל, אולם מאחר והסיבה לכך היא שהקהל רוצה לשבת כשפניו לבימה שבה נמצא החזן, ויש בכך משום כבוד התורה, הרי שאין כל בזיון לכבוד התורה בישיבה זו למרות שאחוריו אל ההיכל.

סדר הישיבה בבית הכנסת, שכן כל צורת ישיבה שאין בה בזיון מותרת.

**ואמנם** הרב הרצוג העיד, שבאנגליה, ברוב בתי הכנסת סדר הישיבה הוא "שהעם יושבים חציים פניהם כלפי צפון, וחציים פניהם כלפי דרום, וגם בבית הכנסת מחזיקי הדת יש ספסלים שאין פניהם כלפי הקודש, אלא היושבים בצפון פניהם כלפי דרום, והיושבים בדרום פניהם כלפי צפון, ולא שמענו מי שיערער בדבר. ובבית הכנסת הנ"ל התפללו הרב הגאון הצדיק רא"א ורנר זצ"ל, ואחריו הכהן הגדול מאחיו ציס"ע הגרא"י הכהן קוק זצ"ל, ולא שמענו פקפוק, ומסתמא היה להם על מה לסמוך, והנראה שסמכו על הלבוש הנ"ל".

**[ובספר מנהג ישראל תורה (שם) הוסיף:]** "וכן היה המנהג מקדמת דנא בדורות שאחר הרמ"א דהיושבין בצפון ובדרום היו פניהם לצד הבימה (עיין לבושי שרד סימן תר"ס) ובשו"ת בית שערים (סימן נה) ושו"ת קב חיים (סימן א) כתבו דאף איכא קפידא בדבר לתקן המושבות שבצד צפון ודרום שיהיו פניהם לצד הבימה, דלפנות כלפי הבימה עדיף מלפנות כלפי הקודש, דהבימה יש בו זכירת מעמד הר סיני, דעל זה רומזים הסגן העולה והקורא כמש"כ הלבוש (בסימן קמא; וכן מבואר בוה"ק פרשת ויקהל) ומבואר במדרשים שבמעמד הר סיני היו כל ישראל פניהם כלפי הר סיני, ועל כן הזהירו שלא לשנות בזה ולתקן במושבות שבצידי ביהכ"נ שיהיה פניהם אל הבימה, כמו שאסור לשנות בכל מנהגי ביהכ"נ, ובפרט

שבבתי עבודה זרה מקפידים שיהיו כל אחד לצד אחד עיי"ש. אמנם בשו"ת נהרי אפרסמון (חור"מ סימן כג) ובשו"ת תשורת שי (מהר"ק סימן קכה) כתבו דאם אין עושים כך משום שרוצים לשנות ולהתדמות ח"ו, אלא מחמת ההכרח מותר לשנות דבר זה".

- ז -

**ישיבה ועמידה כשגבו מופנה לספר התורה בשעת ההקפות בשמחת תורה**

**במסכת** קידושין (לג, ב) מובא: "איבעיא להו, מהו לעמוד מפני ספר תורה, ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי קל וחומר, מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן". ומבואר שיש חיוב לעמוד מפני ספר תורה. וכן נפסק ברמב"ם (הלכות ספר תורה פרק י הלכה כט) "כל הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו, או עד שיתכסה מעיניהם, ואחר כך יהיו מותרים לישב", וכך נפסק בשו"ע (י"ד סי' רפב סע' ב), והמשנה ברורה (סימן קמו ס"ק יז) הוסיף: "ואפילו סמיכה על איזה דבר אסור, דסמיכה כישיבה".

**מתוך** הלכה זו עורר בעל ערוך השלחן (הלכות ספר תורה סימן רפב סעיף ה) על מנהג העולם לשבת בשעת ההקפות: "ויש לי מקום ספק בשמחת תורה בעת ההקפות שנוטלים כל הספרי תורה מההיכל ואין מחזירין אותם עד אחר גמר כל ההקפות ורק מתחלפין מיד ליד, ולכאורה אסור לישב עד שמחזירין אותן להיכל ולא נהגו

שמצות כיבוד היא לפי כוחו ולא יותר, ולכן באדם חלש ועמד כפי כוחו עד שנחלש דאין צריך לעמוד יותר, ויצא בזה כבר מצות כיבוד ס"ת.

**אמנם** בספר הליכות שלמה (תפילה פרק יב סע' יג) מביא בשם הגרש"ז אויערבך לימוד זכות על שאין נזהרים לעמוד בהקפות, על פי מה שביאר בספרו מנחת שלמה (ח"א סימן לג) דנראה שאפילו אם הגיע זה שמולך את הס"ת למקום ארון הקודש להצניעו שם, עדיין חייבים כולם לעמוד עד שיכניסנו ממש לתוך הארון, ואין די במה שהאוחז ביד כבר עמד מללכת, כיון שהס"ת הרי עדיין עומד שלא במקומו הראוי. ואם כן מוכח מדברי הרמב"ם [הנ"ל] "כל הרואה ספר תורה כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו", ולא כתב בסתם "עד שיגיענו למקומו" – שרצה להשיענו, שאם מולך ס"ת ממקום למקום על מנת להשאר עומד עם הספר, אין בזה חיוב עמידה, מכיון שהס"ת עומד כעת במקומו הראוי לו. ואם כן בשמחת תורה, יש לימוד זכות, דכיון שמרקדים עם הס"ת נחשב כל בית הכנסת למקומו הראוי של הס"ת.

**קולא** נוספת היאך מותר לשבת בשעת ההקפות הביא בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כד הערה קיח) בשם הגרש"ז אויערבך, על פי המבואר בשו"ע או"ח (סימן שסב סעיף ה) "בכל עושים מחיצה, ואפילו בבעלי חיים, ובלבד שיהיו כפותים, ואפילו באנשים שעומדים זה אצל זה בפחות

כן, וגם טירחא גדולה היא, שלפעמים שוהין כשני שעות". לבסוף מצא ערוך השלחן לימוד זכות: "ונראה לענ"ד דבעת שמסבבין עם הספר תורה סביב הבימה מחויבים לעמוד, דזהו כמו שהס"ת עוברת. אבל בין סיבוב לסיבוב כשמחזיקין הס"ת בידיהם אין צריך לעמוד, דאז הוי כס"ת על מקומה, דכשהיא על מקומה במנוחה ודאי אין צריך לעמוד מפניה". נמצא לפי דבריו שההיתר לשבת בשעת ההקפות הוא רק בשעת המנוחה וההמתנה בין הקפה להקפה, כי נחשב שהס"ת במקומו, ואינו מהלך שחייבים לעמוד בפניו, אבל בלאו הכי אין להקל.

**בשו"ת** תשובות והנהגות (ח"ב סי' שיט) כתב, שהחיוב לעמוד ולכבד את הס"ת כשעובר דרכו עד שנח "היינו כשהולך, אבל כשמסבב וחוזר פעם אחר פעם וכבר כיבד ועמד אינו מוכח שחייב לחזור ולעמוד כל הזמן שהולך כיון שאינו עומד לנוח רק לחזור. לא מצינו עמידה בלי שיעור כל הזמן ודי בפעם ראשונה כשסובב וחוזר למקומו". והביא שהחזון איש לא רצה לשבת בשעת ההקפות, וכשהיה עייף ישב עם ס"ת דווקא, וכן מובא בספר ארחות רבנו (ח"ב עמ' שח) מנהג החזו"א, והסטייפעלער ישב גם עם ס"ת פסול. ולכן פסק התשובות והנהגות שבשעה שהס"ת עומד בין הקפה להקפה, פשוט שיש להקל, אבל בחלש – המיקל לשבת גם בשעת ההקפות לאחר שעמד הס"ת, יש לו על מה לסמוך, שכן גם אם ננקוט שחייבים בכבוד הס"ת כל הזמן, מכל מקום יש לומר

מג', ואפי' כשהם מהלכים חשוכים מחיצה וביניהם רה"י, והוא שלא ידעו שהועמדו לשם מחיצה, ואפילו אחד מהם יודע, אסור". ואם כן מאחר וספר התורה מוקף באנשים הרוקדים סביבו בשעת ההקפות, הרי שהוא נחשב כנמצא ברשות אחרת, ואין איסור לשבת כנגדו.

**דברים** אלו עולים בקנה אחד עם טעמו של הט"ז בהיתר הדרשות כשאחוריו אל ההיכל בגלל שהס"ת נמצא ברשות אחרת בתוך ארון הקודש, וכך גם לענין ההקפות, מעגלי הרוקדים מחשיבים את מקום הספר תורה כ"רשות אחרת", ולכן אין איסור ישיבה כנגדו.

**אך** נראה כי גם לפי טעמו של ערוך השלחן להתיר לדרוש כשאחוריו אל ההיכל כי מעשה זה עצמו יש בו כבוד לתורה, נוכל ללמד זכות על היושבים בשעת ההקפות. שהרי החיוב לעמוד מפני ספר תורה הוא משום החובה להיזהר בכבודו, ואם כן בשעה שיושב בהקפות כדי לנוח אין בכך חוסר כבוד לס"ת, שהרי עוסק בהקפות אלא שעומד לפוש לשעה קלה כדי שיוכל להמשיך בהקפות, ונמצא שגם במעשה זה אין חוסר כבוד לתורה.

- ח -

**ישיבה כשגבו מופנה לספר תורה הנמצא ברשות אחרת'**

**לתירוצו** של הט"ז בהיתר דרשת הרבנים כשאחוריהם להיכל, ניתן להביא ראיה מדברי הרמ"א (יו"ד סי' רמב סעיף יח)

שכתב: "ואפילו כשהספר תורה על הבימה, אין ציבור שבבית הכנסת צריכים לעמוד, **דהספר ברשות אחרת**". ומבואר שכאשר הס"ת נמצא ברשות אחרת אין צורך לעמוד בפניו, ואם כן הוא הדין שאין איסור לעמוד כשגבו אליו.

**אכן** הט"ז (ס"ק יג) כתב שם "נראה שהוא הדין נמי על השולחן שהוא גבוה מ' טפחים ורחב ד' שגם הוא רשות בפני עצמו שאין צריכים לעמוד, וגם בזמן שהספר תורה מונחת בארון אע"פ שהוא פתוח, אלא שהעולם עושים כן דרך כבוד לעמוד כל זמן שהארון הקודש פתוח, ואין חיוב בדבר". ובביאור דעתו של הט"ז, כתב בשו"ת אגרות משה (חלק ה סימן לח אות ד) "כוונתו משמע שאין חיוב מדינא בדבר, אלא ממנהגא שעומדין, היינו שחיוב כדין מנהגים טובים איתא, שכמה דברים איכא בקהילות שאין בהם חיוב אף לא מדרבנן בכל ענייני התורה, לא רק בענייני תפילה אלא גם בענייני אכילה ובענייני אישות ובכל המקצועות, אלא ממנהגא... שאם כן מסתבר שכוונת הט"ז שאין חיוב בדבר, אלא שהעולם עושים כן כיון שהוא חיוב ממנהגא בשביל כבוד התורה, שהוא ענין גדול מאד והוא קל מאד לקיימה לסתם אינשי. אך שמכל מקום שייך לפרש בכוונת הט"ז שאין חיוב בדבר גם ממנהגא אלא מעלה בעלמא".

**האגרות** משה מסיים: "עכ"פ העמידה כשהארון הקודש פתוח היה זה גם בימי הט"ז והרמ"א, ובוודאי בהרבה דורות קודם הט"ז, אבל אפשר שליכא חיוב

המונח במקומו בארון הקודש, אלא זהו הידור בלבד.

**אולם** בשו"ת חתם סופר (חלק חו"מ סוף סי'

עג; הובא בפתחי תשובה חו"מ סי' פז סוס"ק

כא) כתב בנדון תובע שרצה להוסיף איומים בשבועה, ובכלל זה להשכיב את הנתבע על המטה ולפרוס עליו "איצטלא דמיתנא" [תכריכים], וכתב על כך החתם סופר בתוך דבריו: "זה לא נמצא בשום מקום, והוא דבר שאי אפשר שישבע בשכיבה שהרי שבועה מעומד, ובפרט שאסור לישב בבית הכנסת אפילו אם ארון הקודש פתוח מכל שכן לשכב, ומכל שכן אם מנקיטים לו ס"ת בידו, ע"כ ישתקע הדבר ולא יאמר". וגם בשו"ת פנים מאירות (סימן עד) הביא דברי הט"ז שאם ארון הקודש פתוח אין חיוב בדבר, אך סיים למעשה: "ולי נראה להחמיר היכא שרואים את הס"ת, ועכ"פ אלו שעומדים על הבימה אסורים לישב, ודלא כאותם שמקילים". וכן כתב ערוך השלחן (סימן רפב סעיף יג) וז"ל: "העולם נוהגים לעמוד בשעה שפותחים הארון הקודש לאיזה תפילה כנהוג בימים הנוראים וכן בשאר ימות השנה כשפותחים הארון הקודש לאיזה תפילה, בוודאי מן הדין אין צריך לעמוד כיון שהס"ת במקומה, אך כיון שנהגו כן לכבוד התורה ממילא מי שאינו עומד הוה כהעדר כבוד התורה ולכן בהכרח לעמוד, אך אם הוא אדם חלש ברגליו ולא יחשדוהו מותר לישב".

**ברם** יש לתמוה על דברי ערוך השלחן, שהרי לעיל בדבריו (שם סעי' ב) הביא

כלל ואף לא ממנהגא אלא מצוה בעלמא. ומה שלא נעשה מזה חיוב מדין מנהג מטעם דכיון דאיכא עכ"פ ענין כבוד בזה, הוא כיון שאין הכרח שאלו שנהגו כוונתם לחיוב, שיהיה בזה הדין דאין אתה רשאי להתיר, אלא שהיה זה רק בשביל אהבה וחביבות התורה שהיתה להם, ולא לכוונת חיוב שהיה מסלק ענין החביבות. וממילא דורות האחרונים הרי עושין על דעת אבותיהן, ולא להתחייב מצד עצמן, ולכן אין בזה חיוב מדין מנהג".

הרי לנו שיטת הט"ז, שס"ת המונח בארון הקודש נחשב כנמצא ברשות אחרת, ולכן אין איסור לעמוד כשגבו מופנה אליו, וגם אין חיוב לעמוד בפניו, כאשר נפתח ארון הקודש והוא נמצא במקומו.

**בדברי** הט"ז פסק במשנה ברורה (סי' קמו

ס"ק יז) שכתב: אפילו העומדים על

הבימה אינם צריכים לעמוד מפני ס"ת אלא כשאדם נושאה אבל כשמונחת במקומה אין צריך (עיין בריש סימן קמ"א דדוקא הקורא והעולה לתורה צריכין לעמוד), וכן אפילו כשאחד תופסה בידו כגון בעת שקורין ההפטרה כיון שהוא יושב במקומו א"צ לעמוד לפניה אפילו הם בתוך ד"א שלה על הבימה. ובשער הציון (ס"ק יח) הוסיף: ובפמ"ג כתב דאפילו הוא עומד עמה (כגון בעת שמזכיר החזן נשמות) ג"כ אינו מחוייב אז לקום לפניה כיון שהחזן עומד עמה במקום אחד. ולפי זה ה"ה בעת שפותחין הארון כי הלא בכל זה במקומה מונחת, והעולם נוהגין בכל זה לעשות הידור לתורה ולעמוד". ומתבאר בדבריו כי אין כל חיוב לעמוד בפני ס"ת

את דברי הט"ז שהתיר לדרשנים לעמוד כשאחוריהם אל ארון הקודש בגלל שהס"ת נמצא ברשות אחרת, וכמו כן כתב טעם נוסף להתיר, בגלל שבשעת הדרשה הם עוסקים בכבודה של תורה, ולכן אין בעמידה זו חוסר כבוד לתורה. ולכאורה מטעמים אלו היה לו ללמד זכות על היושבים בשעת פתיחת ארון הקודש, הן בגלל שהס"ת נמצא ברשות אחרת, והן משום שבאותה שעה הם עוסקים בדברים שבקדושה, בתפילה או בלימוד תורה, וממילא אין בכך זלזול בכבוד התורה, ומדוע כתב שיש "הכרח" לעמוד בשעה שפותחים את ארון הקודש, וצע"ג.





## סימן יח

## לימוד תורה בליל ניטל

"ניטל" הוא כינויו של ליל הולדת 'אותו האיש' בפי יוצאי מזרח אירופה, ויש הנוהגים להימנע מלימוד תורה בלילה זה [בעיקר בקהילות החסידים].

שבועיים לפני ה"ניטל", ביקשו בני החבורה להבין מדוע נאסר ללמוד בלילה זה – דבר המנוגד לכאורה למצות "והגית בו יום ולילה" – לעסוק בדברי תורה כל ימות השנה "כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה".

כאשר למדנו את דברי הפוסקים בענין, עלו בידינו פרטים נוספים בבירור המנהג: מה זמנו של ה"ניטל" – באיזה תאריך חל, ובאלו שעות בליל יום זה נמנעו מללמוד. ובמה נוהגים לעסוק בשעות שלא לומדים תורה.

## - א -

שנפלה התקופה וראה יום שמאריך והולך, אמר מנהגו של עולם הוא, עמד ועשה שמונה ימים טובים. לשנה אחרת, עשאו לאלו ואלו ימים טובים. הוא קבעם לשמים, והם קבעום לעבודה זרה".

**ומבואר** בדברי הגמרא כי בתקופה מוקדמת יותר להולדת 'אותו האיש' היו הנכרים עושים 'יום איד' שמונה ימים רצופים לאחר היום הקצר ביותר של השנה [סוף תקופת תשרי ותחילת תקופת טבת], כאשר הימים מתחילים להתארך, וזהו "ראש השנה שלהם", וכפי שביאר התפארת ישראל (ע"ז פ"א מ"ג) "קלנדא, בלשון לאטינית היה זה שם כולל לראש חודש וראש שנתם, אמנם ח' ימים אחר תקופת הסתיו, מדמורגש אז כבר שנתארך היום, לכן לקחו אז היום ההוא לראש שנתן וקראוהו קאלענדעא".

**במשנה**, הראשונה במסכת עבודה זרה נקבע הכלל: "לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן, להשאילן ולשאול מהן, להלוותן וללוות מהן, לפרען ולפרע מהן". ובמשנה הסמוכה פירטו חז"ל: "ואלו אידיהן של גוים, קלנדא, וסטנרנא, וקרטסים, ויום גנוסא של מלכים, ויום הלידה, ויום המיתה, דברי רבי מאיר". ובסוגיית הגמרא במסכת עבודה זרה (ח, א) "אמר רב חנן קלנדא – שמונה ימים אחר התקופה [היא תקופת טבת והיו עושים שמונה ימים רצופים איד, רש"י]. תנו רבנן, לפי שראה אדם הראשון יום שהיה מתמעט והולך [מתשרי ועד טבת, רש"י], אמר, אוי לי שמא בשביל שסרחתי חוזר העולם לתוהו ובוהו. עמד וישב שמונה ימים בתענית [ובתפילה], כיון

**בהקשר** לדין זה אנו מוצאים בדברי רבותינו הראשונים איזכור ל"ניטל", בתשובתו של תרומת הדשן (סימן קצה) לשאלה: "בכמה עיירות נוהגים היהודים לשלוח דורונות לכומרים ולשלטונים ביום שמיני לניטל כשמתחדשים להם השנה, יש חשש זהירות בדבר, או לא" נמעניין שהשאלה מתייחסת ליום "ראש השנה" האזרחי שחל שמונה ימים לאחר "חג המולד" של הנוצרים]. והשיב: יראה שיש להיזהר שלא ישלחו ממש באותו יום אלא יום קודם או אחריו. וכן העתיק אחד מהגדולים מדרשות מהר"ח אור זרוע שיש להיזהר בקלנ"ד ופנקי"ש שלהם שלא ישלחו ממש באותו יום. אמנם כמדומה לי שעכשיו מקפידים הם ביום שלאחריו. דעיקר כוונתם מה שחפצים בדורונותם ביום שמיני דקלנ"ד, היינו משום דסמנין להו מילתא לכל השנה כולה, כמו שאנו מסמנין כמה מילי לסימן טוב ויפה בראש השנה שלנו [לאכול מאכלים שיש בהם "סימן" טוב, וכן לא לישון], ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור".

**ה"ניטל"** הוזכר גם בדברי תלמידי רבינו יונה (ע"ז ב, א) בביאור "מנהג העולם לשאת ולתת עם הנכרים בימי אידיהם, דסמכו על מה שכתב הרשב"ם בשם זקנו רש"י שאינו אסור אלא קצ"צ וניתל, שעשויים עיקרם בשביל יש"ו הנוצרי שהם תופשים בהם ממשות ועיקר, אבל בשאר אידיהם אין תופשים בהם ממשות". [ובביאור הטעם לקריאת יום הולדת 'אותו האיש' בשם "ניטל" הביא

בספר מועדים לשמחה (חודש כסלו-טבת סימן יג) מדברי הבני יששכר (רגל ישרה אות י) "שהוא על שם נטילתו ועקירתו מהעולם באותו לילה". והוסיף: "ויש שכתבו שהכינוי הוא ל'אותו האיש' ששמו יש"ו, משום שלא רצו להזכיר את שמו, דשם רשעים ירקב כינו אותו התלוי, כיון שנהרג ונתלה על העץ ולא מוכרח שתלו אותו באותו לילה, אלא כך קראו ליש"ו הנוצרי. ויש שרצו לומר שהכוונה הולדת שבלשון רומי (לאטינית) הוא 'נאטאל' שפירושה יום הולדת, כי לפי הנוצרים ישו נולד ביום זה. וכן הוא בספר הנצחון בפרשת בראשית על הפסוק נעשה אדם כתב שמילה "ניתל" במשמעות יום לידתו של אותו האיש".

**והרע"ב** כתב (ע"ז פ"א מ"ב) "אסור לשאת ולתת עם הנוצרים בכל יום ראשון, וכן בכל יום איד שלהן שעושין אותו כגון ניט"ל ופסקו"ה, אבל שאר ימי אידם שעושים לשם הקדושים שלהם שאין תופסין בהם שם אלהות מותר".

**אמנם** בדברי רבותינו הראשונים לא הוזכר המנהג לא ללמוד בניטל, וכפי שכתב בספר נטעי גבריאל (חנוכה פרק ג הערה יא) כי "המנהג שלא ללמוד בניטל אינו מוזכר במקורות קדומים מיוחד המלכות, שהצנזורה הנוצרית מחקה כל מלה שרמזה על אותו האיש והכת הנוצרית, שהרי אפילו במקומות שנזכר בראשונים בש"ס ניטל בנוגע לאיסור משא ומתן עם העכו"ם לפני ימי אידיהם, נמחקו מהדפוסים ע"י הצנזורה. לכן נשאר המנהג בקבלה איש מפי איש".

**ואכן** בשו"ת דברי ישראל (סימן כא) כתב: "מעודי תמהתי מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות בשנה לבטל לימוד מצות עשה דעסק התורה שהיא דאורייתא, ולא מצינו איסור לימוד תורה רק בתשעה באב משום אבלות, אך מכל מקום אפילו בתשעה באב גופא מצוה ומותר דברים הרעים על כל פנים, ובלילה שנופלת בו תקופת טבת נהגו שלא ללמוד כלל".

## - ב -

**טעם המנהג לא ללמוד ב"נימל" - בגלל החשש מפוגרומים ביציאה מהבית ללמוד בבית המדרש**

**בספר** טעמי המנהגים (ליקוטי ענינים שונים, אות יט, עמ' תק) כתב: "טעם יש למנהג שנמנעים מלימוד בליל שחל תקופת טבת, לפי שבימים הראשונים היו צוררי היהודים אורבים עליהם ומכים אותם בלילה ההוא אנה שמצאו אותם, בחוץ או ברחוב, מכות אכזריות. ולפעמים עד שמתו תחת ידם, שההמון [הנכרים] חשבו זאת למצוה. לכן גזרו גדולי הדור על המלמדים ועל התלמידים ועל בני הישיבות שיכבדו וישבו בבתיהם בלילה הזה ולא ישוטטו בחוצות".

**רבי יוסף ליברמן** (מוריה, קובץ עט עמ' קלו) הוסיף כי סיבת ביטול הלימוד, הנעוצה בסכנה להימצא ברחובות בליל נִיטֵל, נובעת מסיבה נוספת - השוטטות ברחובות נאסרה כדי לא להשתתף בשמחת הנוצרים ביום אידם: "לולא דמסתפינא הייתי נותן טעם בפשוטן של דברים

למניעת הלימוד בליל נִיטֵל על פי דברי תרומת הדשן הנ"ל [לעיל אות א] והרמ"א (יו"ד סו"ס קמח) דאית ביה משום איבה אם נפרש עצמינו מהם ביום חגם, ואנו שרויים ביניהם וצריכים לשאת ולתת עמם כל השנה, ולכן אם נכנס לעיר ומצאם שמחים ביום חגם ישמח עמם משום איבה, דהוי רק כמחניף להם, ומ"מ בעל נפש ירחיק, עכ"ל. ולכן בלילה שבו שמחים הם לאידם ונכנסים לכנסיותיהם, סגרו אבותינו שערי בתי מדרשות וישיבות וחדרי תשב"ר, בכחינת למה תתראו לנהוג כבכל השנה שלא לעשות חג להשתתף בשמחתם, והיתה גם סכנה מהמון העם שהשתכרו והיו עלולים להתפרץ לתוך בתי מדרשות, ובפרט הפריצים האכזרים היו חוטפים יהודים למסיבות הוללותיהם ומתעללים בהם שם. והיו שהעלילו עלינו שידינו היתה בו. ולכן קיימו בעצמם מאמר הכתוב (ישעיה כו, ט) לֹךְ עִמִּי בְּאֶחָדֵיהֶם וּסְגֹר דִּלְתָךְ בְּעֶדְךָ חֲבִי כְּמַעֲט רָגַע עַד יַעֲבֹר זָעַם. וכיבו האור והלכו לישון, ואחרי חצות לילה כשכבר שכבו הם שיכורים על עריסותם אז קמנו ונתעודד לעבודת בוראנו ית"ש".

**ואמנם** לפי סיבה זו, במקומות שלא היו רדיפות וסכנה בליל נִיטֵל, לא נמנעו מללמוד בלילה זה. כפי שהובא בספר דרכי יואל (סי' כד סע' ג) מדברי האדמו"ר מסאטמר, שבני ספרד שלא התגוררו סמוך לנוצרים, לא ביטלו מלימוד התורה בליל נִיטֵל, היות והסיבה שלא למדו בליל נִיטֵל "כי זה נצמח ממה שהיה לפני מאות שנה באשכנז שאם הגויים ראו אור

בליל אידם אצל יהודים, היו עושים פוגרומים, ולכן גזרו שלא להאיר בליל זה, ולכן לא למדו. ומכיון שאנחנו מבני יוצאי אשכנז לכן נמשך המנהג לא ללמוד. וסימן לזה, שאחינו בני ספרד אינם יודעים כלל מזה. אבל אין לטומאה שום חס ושלום בלילה זו".

- ג -

### סיבות נוספות למנהג לא ללמוד תורה ב"ניטל"

• ביום זה צריך להתאבל ולא לשמוח על ידי הלימוד - בקובץ אור ישראל (מונסי, חלק ב עמ' קמא) הובא מכתבו של החתם סופר: "שמעתי מאדוני מו"ר מוהר"ר נתן אדלער כהן צדק טעם לאיסור משום אבילות ואין סיבה לשמוח ביום מר זה". לימוד התורה גורם לשמחה, כמאמר הכתוב (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישרים משמחי לב", ולכן אין ללמוד ביום הולדתו של אותו האיש שראוי להתאבל בו ולא לשמוח בו.

**בשו"ת** חתם סופר (קובץ תשובות ח"א סימן לא) הזכיר ברמז את דברי רבו: "מה ששמעתי מאמ"ו נ"י [אדוני מורי ורבי, וכוונתו לרבי נתן אדלר] לא נהירא. הגם כי יש סיעתא לזה ממנהג העולם שאוסרים גם תשמיש וסוגרים שערי טבילה [בליל "ניטל"], ולדעתי מנהג שטות הוא [לבטל הטבילה ותשמיש בלילה זה] ויש למחות ביד הנוהגים כן. דאילו לטעם אמ"ו נ"י קשה מה חילוק בין קודם חצות לילה לאחריה, שנוהגים היתר אחר חצות, והיכן

מצינו דפלגי רבנן בתקנתא דידהו בין פלגא דליליא לפלגא". החתם סופר כתב על טעמו של רבו "לא נהירא" - ולא פירש את כוונתו.

**ויתכן** שהתכוין לתמוה על טעם זה, שהרי גם אבל בימי ה"שבעה" וגם בתשעה באב שאז אסור ללמוד תורה בגלל החיוב להתאבל, עם כל זאת מותר ללמוד "בדברים הרעים", כדברי השו"ע (או"ח סי' תקנ"ד סע' א) "אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובגמרא בהלכות ובאגדות, משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב, אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, ואם יש ביניהם פסוקי נחמה צריך לדלגם" - ומדוע בניטל לגמרי לא לומדים, ואפילו לא ב"דברים הרעים".

**ואולי** יש ליישב את דברי רבי נתן אדלר, על פי דברי הבית ישראל מגור שהקשה "הרי גם לאבל מותר ללמוד דברים מסוימים ולימוד התורה הזה יגן עליו". והשיב הבית ישראל, שכאשר אבל לומד, לימודו הוא ללא שמחה, ותורה מגנא ומצלא דוקא כאשר לומדים בשמחה, אבל לימוד ללא שמחה לא מגן, עכ"ד. ועל פי זה יש לומר שמכיון שהלימוד בליל ניטל הוא בלא שמחה מפחד הגויים, שנהגו לערוך פוגרומים ביהודים בלילה זה, אם כן לימוד שכזה אינו מגן על הלומד, ולכן אסור ללמוד אז.

• נהגו לבטל את הלימוד עד חצות כדי לא להידמות לגויים המשכימים בחצות לבית אלוהיהם - החתם סופר (שם) ביאר

בהבורא יתברך ויתעלה. על כן נהגו כל ישראל לבטל לימודם מתורה בלילה זה, כדי שיכוונו דעתם רק לדבר אחד, ולבטל על ידי זה כח הסטרא אחרא, על ידי שיחשוב כל אחד בדביקות הבורא יתברך ויתעלה. ועל פי זה שפיר נהגו ישראל שלא ללמוד כלום בלילה זה".

• להראות שהתורה מבטלת את שליטת כוחות הטומאה - בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סימן רמ) ביאר את טעם האיסור ללמוד תורה בתשעה באב ובערב תשעה באב על פי דברי הגמרא במנחות (צט, א) "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, להראות שאם היו בני ישראל עוסקים בתורה לא היו שולטים ידי זרים בבית המקדש להחריבו, דכח התורה היה מגן עליהם. ומזה יתבוננו ויתעוררו בתשובה, וכל אחד יפשפש במעשיו ובעוון ביטול תורה שבידו ויתן אל לבו לדעת, שאילו היינו עוסקים בתורה היה החודש נהפך מיגון לשמחה ובית המקדש היה עומד על מכוננו". ועל פי זה ביאר את המנהג לביטול לימוד התורה ב"ניטל": "ומזה הטעם היה גם כן נהוג בכל תפוצות ישראל שלא ללמוד בליל נִיטֵל (לילה שנוול בו אותו האיש), להורות שאילו היו לומדים תורה לא היתה הטומאה מתגברת לקבל כח כזה".

• כדי שלא יתעורר קטרוג על מי שאינו לומד תורה לשמה - בספר בירורי חיים (ח"ב סימן ד) הביא בשם האדמו"ר רבי אהרן מסדיגורא: "משום שאותו האיש למד תורה אצל התנא רבי יהושע בן פרחיה (סנהדרין קז, ב) - ומדוע לא תגן עליו, אך יען שלא למד

את טעם המנהג להתבטל מלימוד תורה בליל "ניטל", כדי לא להידמות לגויים המשכימים כולם בחצות לבית אלוהיהם: "אפשר נהגו קדמונינו כן משום שלא ליתן מקום לבע"ד לחלוק ולשטן לקטרג, בהיות באותה הלילה כל העמים נועדים בבית אלהיהם מחצות ואילך כידוע, ועם ה' אלו ישנים על מטותיהם, אפילו לומדי תורה רובם ככולם נעורים תחילת הלילה וישנים אחר חצות, ולא רצו לגזור שיהיו כל ישראל עומדים השכם מחצות ואילך באותה הלילה, כאילו אנו נגזרים אחר חוקותיהם. וגדולה מזה נהגו לאכול באשמורת ערב ראש השנה, שלא יחקו את המינים (שו"ע או"ח סי' תקפא ס"ב). מכל שכן שאין לגזור נדירות השינה בעת ההיא. על כן בהשכל מנעו הלימוד קודם חצות לגמרי, וממילא כל תלמיד חכם ישן תחילת הלילה ויקום אחר חצות. ומכל שכן בעלי משא ומתן הקובעים עתים לתורה בכל יום, מסתמא בתחילת הלילה ואותה הלילה נמנעים מפני המנהג. ע"כ יעמדו אחר חצות לשלם חובתם, דבר יום ביומו. וממילא יהיו כמה וכמה עוסקים בעבודת ה' אלו מפה ואלו מפה וחמת המלך שככה, וטעם זה הגון בעיני".

• בלילה זה צריך ליחד מחשבתו בדביקות בה' לביטול כוחות הטומאה - הדברי ישראל (שם) ביאר את הטעם לביטול לימוד התורה ב"ניטל": "הלילה הזה צריך התגברות יתירה להחליש כח הסטרא אחרא שלא יתגבר ח"ו הסטרא אחרא על הקדושה. ועל כן צריך דביקות גדול

תורה לשמה לזאת אינה מגנה עליו. והנה בין לומדי תורה, יש שלומד לשמה ויש הרבה שלימודם כמו חכמה אחרת, לכן באותו לילה שדנין אותו על שחטא והחטיא והתעה לרבים לעבודה זרה, ואם כן יכולים לבוא מקטרגים ח"ו על אותן שאינם לומדים עכשיו תורה לשמה, מדוע לא יענשו ג"כ כאותו האיש, ולכך למען טובת אלו אין לומדים באותו לילה כלל כדי שלא יהיה קטרוג".

• להשריש את מעלת הלימוד המביא לידי מעשה – רבי יחזקאל סלומון, הביא (קובץ אור ישראל מונסי, חלק ב' עמ' קמב) מדברי האדמו"ר הקדוש ציון מבאבוב: "דהעיקר מה שאמרו חז"ל באבות (פ"א מ"ז) לא המדרש עיקר אלא המעשה, דאותו האיש אף שלמד הרבה, כיון שהיה תלמוד ללא מעשה, יצא לתרבות רעה. לכן תיקנו שלא ללמוד, כדי להראות שלימוד שאינו מביא לידי מעשה אינו כלום. ואפשר להעמיס זה בדברי דוד המלך בתהילים (ק"ט, קכז) צַדִּיק לַעֲשׂוֹת לֹא – הִפְרוּ תוֹרָתְךָ, יש זמן ועת שצריך להראות שהעיקר הוא מעשה, ולכן – הפרו תורתך – אין לומדים באותו הזמן, כי ביטולה של תורה זהו קיומה".

• כדי שלא יאמרו דברי תורה לזכותו – בשו"ת קנין תורה (ח"ה יו"ד סימן צב) כתב: "מבית אבותי הורגלתי שבכ"ה בדצמבר לומדים רק אחר חצות לילה, ובששה לינואר מבטלים מן חצות היום עד חצות הלילה. ואולי יש לומר קצת טעם למניעת הלימוד ביום זה, כי אותו האיש היה תלמידו של רבי יהושע בן פרחיה כמבואר

בסנהדרין (מג, א). ולרשע זה שרוב אומות העולם טועים אחריו עד היום לא היה לו תקנה, כמבואר בגיטין (נז, א). ולכן נמנעים אז מלימוד תורה, כדי שח"ו לא נפגש איזהו דבר תורה שלמד הרשע הזה ותגן עליו".

[איסור לימוד בנִיטָל לנשים – בקובץ אור ישראל (מונסי, חלק נח עמ' קסב) כתב רבי גבריאל ציננער, מחבר הנטעי גבריאל: "בוודאי גם בנשים ובתולות נוהג האיסור ללמוד בנִיטָל, ומה שלא נזכר כתבו הפוסקים, לפי שבימים ההם לא למדו בכלל הנשים, ולא היה להם בתי ספר כלל כידוע וכמפורסם, לכן גם מורות אסורות ללמוד. בקיצור, אין שום חילוק בין אנשים לענין איסור לימוד תורה בנִיטָל, שכל הטעמים שייכות גם בהן"].

– ד –

במה שמקיים "מנהגו של ישראל" מקיים מצות תלמוד תורה

אמנם בספר ערוגת הבושם (פ' שמות) כתב שבהימנעות מלימוד התורה בליל נִיטָל, אין חשש "ביטול תורה", כי "מנהג ישראל תורה הוא, ואם כן במה שמקיים מנהגו של ישראל, בזה גופא נמי מקיים מצות תלמוד תורה".

וכן הובא בספר טעמי המנהגים (ליקוטי עניינים, קונטרס אחרון אות כ, עמ' תק) כי פעם אחת כשחל ליל נִיטָל בליל שבת, האדמו"ר החידושי הרי"ם מגור "לא אמר דברי תורה לפני העם כדרכו בכל שב"ק, רק סיפר כי

פעם אחת שאל כומר אחד את רבי יהונתן אייבשיץ, הלא יש לכם היהודים עת שאינכם לומדים תורה, וחכמים כתבו כי העולם עומד על התורה, ואם כן על מה העולם עומד בשעות הללו. והשיב לו רבי יהונתן, כי מנהג ישראל תורה. וזה עצמו שאין אנו לומדים אז הוא תורה, ועל זה יש קיום העולם.

- ה -

### לימוד תורה ב"ניטל" בארץ ישראל

**בספר** בירורי חיים (ח"ב סימן ד) הביא בשם רבי מרדכי חיים מסלונים ורבי שמואל העליר אב"ד צפת "שבארץ ישראל אין לחוש מהחיצונים, לפי שאין להם שליטה בארץ הקודש ונתגרשו מתוכה. ובספר חסד לאברהם לרבי אברהם אזולאי (מעין ג נהר ג) כתב שיש כיסוי ופרוכת ומסך הבדל סביב לארץ ישראל, אשר שומרים גבולים הללו, שלא תתפשט הקליפה ומגרשים בכל דור ודור מתוכה. ואע"פ שארץ ישראל חרבה ושוממה, עם כל זאת החיצונים אינם שולטים בארץ ישראל, רק מה שהחריבו ואחר כך נתגרשו, ועמדה ארץ ישראל בחורבן, ואין זר בתוכה".

**והביא** מדברי האדמו"ר רבי אברהם יעקב מסדיגורא, כי ארץ ישראל שונה מחו"ל "כדכתיב (דברים יא, יב) אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ דָּרַשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹקֶיךָ בָּהּ. וסמך לדבר מצינו בדברי הרמב"ן על התורה (ויקרא יח, כה) שכתב בזה הלשון, והנה ה' הנכבד הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל

אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו. לא נתן עליה קצין ומושל, וזהו שאמר (שמות יט, ה) פִּי לִי כָּל הָאָרֶץ, והנה הארץ שהיא נחלת השם הנכבד תקיא כל מטמא אותה". ומבואר בדבריהם כי בארץ ישראל יש "מסך הבדל" של שמירה מטומאת ה"קליפות" וה"חיצונים", שאין חודרות לתוכה, ולכן אין איסור ללמוד בניטל בארץ ישראל.

- ו -

### הנהגים לא להקפיד כלל במנהגי "ניטל"

**יחד עם זאת**, בקהילות ובמקומות רבים, לא נהגו להתבטל מלימוד התורה בניטל.

**בשו"ת** יביע אומר (ח"ז יו"ד סימן כ) נשאל "האם יש ממש בדברי האומרים שאין ללמוד תורה בליל חג המולד שחוגגים בו הנוצרים לידת אותו האיש", והשיב: "לפענ"ד אין ממש בדברי האומרים כן, ואין לדבריהם כל יסוד כלל. ומעולם לא נמנעו רבותינו, וגם אנו בעקבותיהם, מללמוד תורה בלילה ההוא וכמו שרגילים בכל הלילות שבשנה, דלא אברי ליליא אלא לגירסא (ע' עירובין סה' א). ועי' במנחות (צט, ב), שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו את המקרא הזה, לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית. נמצא שאין רגע

בעולם שיהיה אדם פטור בו מדברי תורה. ובירושלמי (סוף ברכות) אמר רבי שמעון בן לקיש, מצאתי במגילת סתרים יום תעזבני יומים אעזבך. ובמשנה (פ"ד דאבות מ"י), אם בטלת מן התורה יש לך הרבה בטלים כנגדך. ויש הרבה כהנה וכהנה בדברי חז"ל".

**ולאחר** שהביא את דברי הטעמי המנהגים [לעיל אות ב] שביטלו את הלימוד בגלל החשש מהתנכלויות ופוגרומים ביציאה מהבית ללמוד בבית המדרש, כתב: "ונראה שמכאן יצא להם הטעות שאין ללמוד בלילה ההוא, ובאמת שגם אז לא נאסר לפי זה ללמוד בביתם, אלא רק שלא לצאת החוצה לבית המדרש, מפחד הרשעים הצוררים". ולאור זאת הסיק הגר"ע יוסף: "וכיום תהילה להשי"ת אין פרץ ואין צוחה ברחובותינו, ולא שייך כלל הטעם הנ"ל. ואף שהביא (טעמי המנהגים שם בהערה) כי מנהג ישראל תורה הוא, אולם אין המנהג כן במקומותינו, וגם בלילה ההוא לומדים כאשר היתה באמנה אתם בלילות של כל השנה", ומסיים: "בכל ארצות המזרח לא ישמע ולא יפקד ולא יזכר מנהג זה כלל, ובכל הישיבות והכוללים של האברכים שלנו לומדים תורה

אף בליל אידם כרגיל בכל לילות השנה, תמידים כסדרם, מבלי לחוש כלל לסברא הנ"ל, ופוק חזי מאי עמא דבר".

**וכן** הביא הנטעי גבריאל (חנוכה פ"ג סע' ב) "הספרדים וכן כמה חוגי אנשי ליטא אינם מחמירים כלל במנהגי נ"טל, ולומדים שיעורים כסדרן כדרך שנהגו מדי יום ביומו". ובהערות (שם) כתב: "וכן ראיתי בישיבות ליטא, וכן החזון איש לא היה חושש לזה, ואמר שעיקר הטעם מפני פחד הנוצרים כהנ"ל, וזה לא שייך עתה. וכן כתב בספר ארחות רבנו הקהילות יעקב (עמ' קצג) שהגאון הסטייפלער אמר שאינו רוצה ללמוד מתוך הכתב בגלל חילול ה', שהיות והחסידים אינם לומדים ומסתכלים על מי שלומד כעובר עבירה, לכן למד רק בעל פה. והוסיף שהחזון איש אמר שאסור לבטל מלימוד בלילה זה והקפיד על הנוהגים שלא ללמוד, עכ"ד". וכתב הנטעי גבריאל: "ולפי דעתי קשה להאמין בסיפור זה, שיקפיד על הנוהג שלא ללמוד, כיון שמנהג זה נתקבל אצל כמה גדולי ישראל במשך הדורות, ואין הכי נמי שלא נתקבל בכל העולם הך מנהג, אך עכ"פ ציבור גדול ואנשי מעשה קיבלו עליהם, ולמה יקפיד למי שינהוג כמעשיהם".

★ ★ ★

- ז -

זמן נ"טל - שני תאריכים

נ"טל היא בנדרון התאריכים אימתי חל הנ"טל.

**רבי** יחזקאל סלומון, ביאר (קובץ אור ישראל מונסי, חלק ב' עמ' קלט) מדוע ישנם שני

**נפקא** מינה נוספת בין הטעמים בהסבר המנהג להימנע מלימוד תורה בליל



בדצמבר] לא השגיח כלל ולמד בליל זה כמו בכל הלילות, כי אם בליל חגם של היונים (פראוואסלאווע"ן) [6 ינואר] לא למד כלל עד אחר חצות הלילה. וגם לא לקח אז קוויט"ל מהבאים להתברך ממנו. אבל אחר חצות ישב לשיעורו איזו שעות כדרכו בקודש".

**אמנם** לפי המבואר לעיל [אות ב] בטעם המנהג לא ללמוד בניטל בגלל החשש מפוגרומים ביציאה מהבית ללמוד בבית המדרש, מסתבר כי המנהג לא ללמוד בניטל משתנה בכל מקום ומקום לפי מנהג הגויים באותו המקום, וכפי שכתב האדמו"ר מליובאוויטש (ליקוטי שיחות חלק טו עמ' 554) "כיון שבימי הביניים היה טעם מפני הסכנה, שבליל אידם זה היו אורכים לבני ישראל ברחובות ומכים אותם, ולכן גזרו שלא ילכו להישיבות וכו'" (מובא בטעמי המנהגים) דיו לביטול תורה לילה אחד בלבד (ועד חצות בלבד). ועל פי הנ"ל נראה לי לומר, שבכל מדינה צריך להיות בליל אידם דמדינה זו בזמן הזה (כ"ה בדצמבר כספירת רוסיה מלפנים - במדינות שזוהי ספירתם - שהיא על פי תקופת שמואל, או דספירת רומי שהיא על פי תקופת ר' אדא, שהיא גם דארצות הברית וכו'), ודלא כמשמע בספר דרכי חיים ושלום (סימן תתכה)".

**וכן** מבואר בדברי רבי יוסף ליברמן, בהמשך דבריו המובאים לעיל: "עוד נפק"מ בין הטעמים דלעיל, תהיה מתי ליל ניטל. לפי החתם סופר [שנהגו לבטל את הלימוד עד חצות כדי לא להידמות לגויים המשכימים בחצות לבית אלוהיהם] תלוי בחג העמים שבמקומו. ואם באמריקה

תאריכים לקביעת זמן הניטל: "הנוצרים חוגגים ביום ה 25 לדעצמבר את יום לידת מושיעם, וליל זה הוא ליל ניטל. אלא שבשנת ה' שס"ג (1582) הלוח הנוצרי הוזה בעשרה ימים (במקום 5 לחודש אוקטובר הכריזו המלומדים הנוצרים כי יום זה יוכרז כ 15 לחודש אוקטובר), ובמקום הלוח ה"יוליאני" (שהיה נהוג מאז ימי יוליוס הקיסר הרומי) הונהג הלוח ה"גרגוריאני" על שמו של האפיפיור גריגוריוס, שהוא זה שהביא לשינוי הלוח, וזאת מפני שבדק ומצא שהחישוב הקודם אינו חופף את שנת החמה, כך שבמשך אלף חמש מאות שנה זו הלוח ב 10 ימים מתקופת האביב האמיתית. לפי הלוח החדש ה"גרגוריאני", חלה תקופת טבת (תקופת שמואל) ב 4 בינואר ולא ב 25 בדצמבר. כתוצאה מחישובים מסובכים נוספים, החליטו לעבר את השנה בכל שנת מאה (1700; 1800; 1900) ותקופת טבת האמיתית חלה ב 6-7 בינואר, הכנסיה הפרובוסלבית (בעקבות הכנסיה היוונית אורתודוקסית) חוגגת את לידת אותו האיש ב 6 בינואר כפי התקופה. ואילו הכנסיות הקטוליות, הולכות בצמוד ל-25 בדצמבר, וזאת למרות שאין תאריך זה קשור עוד לאמת האסטרונומית הקבועה לפי ה"תקופה". נמצא איפוא, כי ברבות השנים מציינים הנוצרים שני תאריכים ליום אידם: האחד ב-25 בדצמבר, והשני ב-6 בינואר, למנינם.

**והנה** האדמו"ר ממנוקאטש כתב בספר דרכי חיים ושלום (אות תתכה) כי "זמן לידת אותו איש ליל חגיהם (שקורין ניט"ל נאכט) של הנוצרים (קאטיל"ן) לפי חשבונם [25

יקומו הכומרים ביום כ"ה בדצמבר לתפלתם וישראל ישנים על מיטותיהם, יהיה ח"ו קטרוג. ואם כן עלינו לקום אז בחצות לילה לעומתם. אבל בארצות הסלבויות שהכומרים קמים בליל ו' בינואר, עלינו לקום אז, ותלוי לפי מנהג העמים

שבמקומו, וכן הוא לפי מש"כ בספר טעמי המנהגים" – שנהגו לא ללמוד ב"ניטל" בגלל החשש מפוגרומים ביציאה מהבית ללמוד בבית המדרש, המנהג לא ללמוד ב"ניטל" תלוי במנהג הגויים ובחשש הסכנה שיש באותו המקום.

★ ★ ★

- ח -

**במה נוהגים לעסוק בשעות שלא לומדים תורה בליל ניטל**

**המנהג** לאסור ללמוד תורה ב"ניטל" כולל "כתיבת חידושי תורה, לימוד ספרי מוסר ולימוד ספרי חסידות, אבל הרהור בדברי תורה, מותר" (נטעי גבריאל פ"ד סע' א-ג). ובהמשך דבריו (סע' ה-ז) הוסיף: "מי שמעתיק דברי תורה בלי לימוד, מותר. מותר לעיין או לדבר בסיפורי צדיקים. מותר לעיין בספרי חשבונות, ספרי מלחמה וטבע".

**ומצאנו** פרטים נוספים שונים מה העיסוקים המותרים ב"ניטל".

• **כתיבת סת"ם בליל ניטל** – בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' ע) כתב: "בביאור הלכה (סי' מז סע' ג) כתב דאם הוא שכיר לכתוב סת"ם אף דינא הוא דצריך לקרות בפיו הדברים מכל מקום אפשר דאין לומר לברך על זה ברכת התורה, אם כוונתו כדי להשתכר, וסיים שם דלמעשה יש להחמיר אם השכים בבוקר לכתוב סת"ם לברך ברכת התורה מתחילה. וכיון דמסתפק לומר דאפילו עושה רק להשתכר נחשב ללימוד,

על כן בזמנים שנהגו לא ללמוד [ובכלל זה ב"ניטל] אסור גם כן לכתוב סת"ם".

• **משחק בקלפים** – החתם סופר (אגרות סופרים סימן ג) העיד "כי אסרנו השחק על זמן מה, ובתוך הזמן היה ימי חגם, וישראל קדושים נהגו בו איסור, ראיתי בעיני כי על ידי זה באו לכמה ענייני מחלוקת ולשון הרע בהיותם בטלים ממשא ומתן, ואין דרכם לעשות כי אם לישב בסוד המשחקים. ועתה כי ידם אסורות, הבטלה מביאה לידי הרבה מכשולים". ונראה מדבריו שנטה להתיר לשחק בקלפים בליל ניטל מחמת החשש כי הישיבה בחוסר מעש מחמת ביטול התורה תגרום למכשולים "ואע"ג דקיימא לן (ב"ק סט, ב) כרשב"ג דאמר הלעיטהו לרשע וימות [ואם כן מה איכפת לנו מה יעשו אם לא ישחקו בקלפים], מ"מ הכא יש לצדד דלא מיקרי רשע בכך דלא משמע לאינשי איסורא בהא. ועוד, לא במזיד עבדי אלא הקטטה ממילא בא, לכן לא נראה לי לאסור עוד על אותן הימים".

• **משחק שח** – בספר מועדים לשמחה (כסלו-טבת סימן יג) כתב: "מצאנו גדולים שנהגו לשחק בשא"ך בליל ניטל. בליקוטי

תורה אין שום היתר, רק ילכו לישון בתחילת הלילה ויקומו מחצות ואילך".

• חופשה לתלמידים בימי אידיהם - באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' פה) כתב "בדבר שיש שרוצים שיניחו התלמידים חפשי מהלימודים בהימים שמכ"ו בדצמבר עד אחר ראש השנה החדשה שלהם, שהוא בימים של חגיהם שגם בבתי הספר של המדינה נותנים חופש", כי "פשוט וברור שאין לעשות כן, אף שכוונתם הוא שלא לשמוח בחגיהם, אלא משום שהאבות הם בטלים ממלאכתם ורוצים ליסע למקומות יחד עם בניהם, שעכ"פ הוא מעשה איסור ואין הכוונה מסלקת האיסור. ולא סגי במה שיום כ"ה בדצמבר שהוא יום החג ממש ילמדו ורק אחר יום ראשון יניחום, שעכ"פ עושה זה שיתחשבו בימים אלו שזה אסור. וגם הוא דבר מכוער בעצם לעשות ימי חופשה בימים שחוגגים לעבודה זרה שלהם אשר צררו ומררו קרוב לאלפיים שנה את עם ישראל, ועדיין ידם נטויה, ולכן ח"ו מלעשות זה".

שיחות (חנוכה תש"ן) מסופר שכ"ק חמיו (הריי"ץ) העיד שאביו (הרש"ב) נהג אז לשחק או לעמוד בשעת מעשה ולהציע האיך לשחק בשא"ך. וביאר שמזה לימוד הוראה שאפילו בזמן שאין יכולים ללמוד, ינצלו הזמן לשחק במשחק שיש בו חכמה בענייני רשות שעושים לשם שמים, בבחינת ככל דרכיך דעהו, וזה מוסיף חכמה בראש כדי שיוכל אחר כך להבין את התורה יותר טוב. ועוד, שעל ידי זה רואים הגויים שמחשיבים את המשחק כמה חכמה יש ביהודים. וכן נהג האדמו"ר אור ישראל מסטאלין, לשחק כליל ניטל עם בניו בשא"ך. כמו כן בעל האהבת ישראל מויד'ניץ היה נוכח בעת שבניו שחקו שא"ך בניטל".

**בספר** נטעי גבריאלי (שם פ"ד סע' י) סיכם את הדברים: "יש נהגו לשחק שא"ך. יש אומרים דרך לאנשים שאינם לומדים תורה התירו שחוק קוויטילעך [לשחק בקלפים] כדי שלא יכשלו בעברות חמורות, מחלוקת ולשון הרע וכדומה. אבל לבני

**סוף דבר:** בנ"טל - ליל הולדת 'אותו האיש', יש הנוהגים להימנע מלימוד תורה, מהטעמים שנתבארו לעיל.

מנהג זה מקובל בעיקר בחצרות החסידים, אולם יוצאי ליטא וכן הספרדים לא נהגו לבטל מלימודם בלילה זה.

ונתבאר כי בארץ ישראל אין לחשוש מלימוד התורה בנ"טל, ובפרט לדעת הסוברים שנמנעו מללמוד בגלל החשש לצאת מהבית לבית המדרש במקומות שהיתה סכנה להינזק מהגויים, וטעם זה ב"ה לא שייך בזמנינו בארץ ישראל.

על הנושאים הנדונים בשיעור זה, כתב לי רבי מרדכי אריה יאמניק,  
ר"מ בישיבת שפתי צדיק, חצור:

ב"ה, ט"ו כסלו תשע"ז

לכבוד ידיד בית אבא, הרב צבי רייזמן שליט"א מחבר הספרים החשובים רץ כצבי.

אחרי מבוא השלום והברכה

ראיתי את המאמר המרתק בענין לימוד תורה בניטל. והנני לבוא בכמה הערות  
והארות.

א. את דברי החת"ס שכתב על דברי רבו רבי נתן אדלר זצ"ל, שמניעת הלימוד  
הוא משום אבילות, 'ולא נהירא', נכתב שלא ביאר כוונתו. ולא ידעתי מה לא ביאר,  
הלא ביאר במפורש שאם הוא מטעם אבילות מה מקום יש לחלק בין קודם חצות  
לאחר חצות. וליישב את דברי הרנ"א, שמא יש לחלק בין קודם חצות שהוא זמן  
של דין, ויותר יש להיזהר מלשמוח בשמחת זרים, ובין אחר חצות שהוא זמן רחמים,  
אלא שודאי גם החת"ס ידע מדבר זה, ועכ"ז נתקשה, וצ"ע.

ב. בהמשך הדברים, כמדומה שיש חסרון דברים, שלא הובא על מה באו דברי  
הבית ישראל זי"ע, ובודאי הכוונה לדברי הכלי יקר על מה שאמר עשיו, יקרבו ימי  
אבל אבי, שאז לא יהא בידו את התורה מגנא ומצלא' ואז אוכל לגבור על יעק"א,  
ותמה על כך הב"י הרי עדיין ילמד יעק"א בדברים הרעים. והשיב: שתורה בלי  
שמחה אינה מגנת כמו תורה בשמחה. אכן עדיין אין מובן מה יש בזה כדי ליישב  
את דברי הרנ"א, הרי לדבריו מניעת הלימוד הוא משום פיקודי ה' ישרים משמחי  
לב, ואין ראוי ביום זה לשמוח, ולטעם זה שפיר קשיא שניתן ללמוד בדברים הרעים  
שאינם מביאים שמחה. ונהי דאין בהם הגנה, אך הלא במניעת הלימוד ודאי שאין  
גורמים הגנה. רק שצריך להוסיף ולקשר עם הדברים המובאים לעיל מיניה מטעמי  
המנהגים שלא רצו שישתובבו בזמן זה, מחמת אימת הגוים, ויקשה על זה הרי  
תורה מגנא, והתשובה תהא שתורה בלא שמחה אינה מגנת, ולכך מנעו מללמוד  
כדי שלא יסתובבו בחוץ, ולא יסתכנו, דלא תועיל להם הלימוד בלא שמחה להגן  
עליהם. אך כמדומה שכל פלפול זה קשה להכניס בדברי הרנ"א.

ג. ושם היה ניתן לומר באופן אחר, דזה האיש מאס בתורה הק' וכביכול טען  
שאין פיקודיה ישרים ומשמחי לב, ולכך עזב מקור מים חיים והלך לחצוב בורות  
נשברים, והמיר גוי וכו', ולכך יש ביותר להיזהר שלא ללמוד בלא שמחה, שלא  
ליתן לו פתחון פה, שהנה האמת כדבריו שאין פיקודי ה' ישרים ואינם משמחי לב,  
על כן יש להימנע כליל מלימוד, לימוד בדבר שאינו משמח, כדי שלא ליתן לו  
פתחון פה, ולימוד של שמחה, משום שיש להתאבל.

ד. בעצם הדבר שנמנעו מללמוד עקב חשש מדבר תקלה שיארע בדרך כאשר הולכים ללמוד, יש להמליץ את דברי הגמ' בברכות יז: אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו, שדורשים תיבת ברחובותינו, שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים. ובדפוסים שקודם הצנזור היה כתוב: כגון ישו הנוצרי. ויש לציין דבר פלא, שכן בכתוב נאמרה תיבה זו חסירה: ברחבתינו, והוא גימט' ישו הנוצרי.

ולהנ"ל יש להמליץ כל המקרא בתהלים קמד, כך: אֱלֹפִינוּ מְסֻבִּים, אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו. אלופינו מסובלים אלו האלופים בתורה ומסובלים במצוות, וכפי שדורשת הגמ' בברכות יז. עכ"ז באותו היום, אין פרץ, אין מקיימים 'ופרצת' בדברי תורה, כיון שאין יוצאת, כדי שלא לצאת ולבוא, וזאת כדי שלא תהא צוחה ברחובותינו.

ה. במה שהובא מתשו' קנין תורה, שהטעם שאין לומדים, כדי שלא יארע שילמדו איזה דבר שיהיה בזה תיקון לאותו האיש. אציין דבר פלא ששמעתי מרבי דוד לייב שוורץ ז"ל, המכונה 'שנורר קדישא', שאמר שראה בספר שהגאולה השלימה מתעכבת כיון שרצון העליון הוא שכמה שיותר נשמות יבואו לתיקונם עוד טרם הגאולה, שכן אח"כ לא יוכלו לבוא לתיקונם הראוי. ובכלל הנשמות הצריכות לבוא לתיקונם, הוא גם נשמת אותו האיש, שהרי גם הוא ישראל הוא, וישראל שחטא ישראל הוא... והוא דבר מבהיל כיצד נשמה זו תבא לתיקונה הרי בגרמא דידה נשפכו כל כך הרבה נהרות של דם, והנסתרות לה' אלוקינו.

ו. בענין 'מה לעשות בימי הניטל', הנה זה גופא מליצת זכות לישראל, אשר מראים בזה שבלי תורה אין מציאות לחייהם, עד שדורשים ומבקשים וחוקרים מה לעשות כמה שעות בלי אפשרות ללמוד, וזה טעם מספיק מדוע נמנעו מללמוד ביום זה, להראות מעלתם של ישראל, שפשוט אין מסתדרים בלי תורה, וכביכול 'יוצאים מהשורה' כאשר אין יכולים ללמוד.

ז. על רבינו האמרי אמת זי"ע מספרים שהיה חותך אז הנייר טואלט עבור כל השנה, במקום לחתוך כל ע"ש. וכבר המליצו ואמרו: ניטל ר"ת יש לחתוך נייר טואלט. ובודאי יש דברים נוספים שניתן לעשות באותו הזמן, אך אולי שייכות יש לדבר עם המובא בגיטין נז. שאותו האיש נידון בצואה רותחת.

בכל חותמי ברכה

מרדכי ארי' יאמניק

ר"מ בשיבת שפתי צדיק, מחבר ספרי אוצר התוספות, חצור הגלילית

## רבי שבתי יגל, מהבולל הקדילתי, רעננה, כתב:

לכבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

קראתי את דבריו, וכמעשהו תמיד כן מעשהו בזה, דבר דבור על אופניו, ופורש כשמלה את דברי רבותינו הפוסקים בעניין לילה זה אשר רבים וטובים (בעיקר בחצרות חסידים) נמנעו מללמוד בלילה זה וטעמם ונימוקם עמם.

אולם זאת באתי להעיר, אודות מה שכתב כת"ר לאחר שהביא את דברי החת"ס בשו"ת (קובץ תשובות ח"א סימן ל"א) אשר הביא את דברי מורו ורבו הרב נתן אדלר זצ"ל (הגם שלא הזכיר שמו בפירוש בתשובה) שהטעם שנמנעו מלימוד תורה בלילה זה הוא משום 'אבלות' וע"ז כתב החת"ס 'ולא נהירא' וע"ז כתב כת"ר שהחת"ס לא פירש כוונתו.

והנה מלבד מה שהחת"ס פירש כוונתו בכך שתמה על טעם זה, שאם באים לציין תאריך מסויים כיום רע לישראל שראוי להתאבל בו א"כ היכן מצינו שיחלקו באותו יום בין שעות לשעות, שעד חצות אסור ומחצות מותר, וכת"ר בעצמו ציטט דברי החת"ס בזה במאמרו, עוד קשה לי על כת"ר שהנה כת"ר מעלה אפשרות שהחת"ס התכוון להקשות על טעם זה שא"כ מדוע לא התירו ללמוד בדברים הרעים, הנה איני יודע מדוע צריך לשער זאת, הלא החת"ס עצמו בסיום תשובתו הנ"ל כתב קושיא זו על טעם זה, וא"כ מדוע צריך לשער השערות בעוד החת"ס עצמו מפרש כוונתו בשתי קושיותיו הנ"ל.

עוד קשה לי על מה שכתב כת"ר בהמשך הדברים לתרץ על קושיא שניה הנ"ל (מדוע לא התירו ללמוד בדברים הרעים) עפ"י דברי הבית ישראל מגור שלימוד תורה שלא מתוך שמחה אינו מגן ומציל, ומשום כך אסור ללמוד בלילה זה אף דברים הרעים, עכת"ד, וזה תמוה לי טובא, שהאם משום כך יאסרו מצוות לימוד תורה שאפשר לקיימה בלימוד בדברים הרעים? בגלל שלימוד זה לא מגן? אם כדברי כת"ר אז מדוע בתשעה באב התירו ללמוד בדברים הרעים? עצם זה שהלימוד לא מגן זו סיבה לבטל אותו! ההגנה היא תוצאה חשובה אבל לא בגלל זה אנו לומדים, אנו לומדים כי כך התורה צוותה, ואם כן קמה וגם ניצבה קושיית החת"ס מדוע אסרו את הלימוד בלילה הזה מכל וכל ולא התירו בדברים הרעים (ובשלמא לטעם החת"ס ולטעמים אחרים שכת"ר הביא אתי שפיר אבל לטעם הרב נתן אדלר זצ"ל קשה).

סוף דבר לא זכיתי להבין דברי כת"ר בזה במה שבא ליישב עפ"י דברי הבית ישראל את דברי הרב נתן אדלר זצ"ל.

בברכת התורה

שבתי יגל, רעננה

רבי ישעיהו שטיינברגר, ר"מ ישיבת הכותל ורב שכונת רמת שרת  
בירושלים, כתב:

ל'ר' צבי שלום

עברתי על מאמך הערב בעניין לימוד בליל ניטל. נהנית, כרגיל.

רציתי להוסיף לך מידע, שהופיע גם בספרי "אישי יובל", שכמדומני שלחתיו  
לך בזמנו והוא גם ב"אוצר החכמה": בעמ' 335. שם ציטטתי מספר "העיבור" לר'  
אברהם חייא הנשיא, שטען כי אותו האיש לא נולד בכ"ה בדצמבר. הם המציאו  
זאת כדי להאדיר תאריך לידתו כיון שזה נחשב ליום חג קדום של עובדי ע"ז  
שקראוהו "יום לידת השמש". כי אז החל האור להתארך על חשבון החושך.

ושוב מצאתי לפני כמה שנים (זה כבר לא בספר) שחנוכה, בכ"ה בכסלו כי אז  
יש תוספת האור, שהרי השנה מתחלקת לארבעה רבעים. בכ"ה באלול - ביום  
בריאת העולם הייתה שוויוניות בין יום ולילה. ואז החושך החל לגבור עד שכעבור  
ג' חדשים, בכ"ה בכסלו הגיע לשיא. אז התהפכה המגמה; והאור התחיל לגבור. עד  
ששוב נוצר שוויון בכ"ה באדר. וזה הנקרא solstice באזור חנוכה. וגם לידת אותו  
האיש הוצמדה לדעתם הכוזבת ליום לידת האור, דהיינו לחנוכה דידן. ובמיתוסים  
שלהם כשאותו איש נולד התמלא הבית אור. זה creche בלשונם. (גם רעיון זה נגנב  
מהמדרש אודות מרע"ה שכשנולד נתמלא הבית אור). עכ"פ לפי"ז יש סברה להצמיד בכל  
מקרה יום אידיהם זה לחנוכה, דלדידן הוא יום לידת האור וכך הווה אצל עובדי  
ע"ז הקדומים.

בידידות ובברכת "חנוכה מאיר" א-ליכטיגע חנוכה או "חנוכה שמח" לשיטת הרמב"ם  
עפ"י המהרש"ל. ודוק.  
ישעיה שטיינברגר

★ ★ ★

רבי עובדיה יוסף מוילידאנו, מחבר ספר משפט הקנין ושו"ת משיב משפט,  
כתב:

למעלת יד"נ

הרה"ג ר' צבי שליט"א,

ממוצא הדברים שהבאת, נראה נפ"מ נוספת לסיבת המנהג שלא ללמוד בלילה  
זה, והוא לענין מה שיש מקומות שנהגו גם לא לינוש ביום זה, כי אם סיבת הדבר  
כמו שהבאתם מקובץ אור ישראל בשם רבי נתן אדלר, משום שאין לשמוח ביום

זה, ודאי מנהג נכון הוא שגם אין להנשא ביום זה. וכן הוא אם כדברי טעמי המנהגים שנהגו כן מפני החשש לצאת לרחובות בלילה זה.

אך אם טעם המנהג אינו אלא כמ"ש הדברי יציב בכדי להראות שהתורה מבטלת את שליטת כוחות הטומאה, או כמ"ש בספר בירורי חיים כדי שלא יתעורר קטרוג על מי שאינו לומד תורה לשמה, וכל כיו"ב, א"כ אין מניעה אלא ללמוד תורה, אך להנשא שפיר דמי.

בהודאה על לשעבר ובתפילה על העתיד  
עובדיה יוסף מוֹלִידָאנו





## סימן יט

## דפי לימוד לגניזה או למיחזור

לצורך הכנת שיעורים וכתובת מאמרים תורניים, אני נוהג לצלם מתוך ספרים וקבצים תורניים. לאחר מכן אני מכין חוברות ובהם צילומי מקורות הסוגיא הנלמדת, המוגשים לעיון משתתפי השיעור בשעת הלימוד.

בביתי מצטברים דפי לימוד רבים, בחלקם – דפים שצולמו לצורך הכנת השיעור ולבסוף לא השתמשתי בהם ולפעמים אני מצלם בטעות מקורות שאינם נצרכים לסוגיא שבה אני עוסק. בחלקם חוברות צילומי המקורות ללימוד השיעור שלבסוף לא למדו בהם ולעתים לא כל המשתתפים הקבועים מגיעים ללימוד, ובחלק מהחוברות לא נעשה כל שימוש. ובחלקם חוברות שיעורים שנלמדו, ולאחר הלימוד כבר אין בהם צורך.

ונשאלת השאלה, האם מחובתי לגנוז את דפי הלימוד וחוברות השיעורים כדין חפצים שיש בהם קדושה, או שמותר להניחם בפחי אשפה המיועדת למיחזור מכיוון שאין בהם קדושה.

- א -

## מחיקת שם בגרמא

**בפוגיית הגמרא** במסכת מכות (כב, א) נלמד מהפסוק (דברים יב, ג) "וְאַבְדֶתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא, לֹא תַעֲשֶׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם", כי מחיקת שמות הקב"ה אסורה מהתורה, והמוחק את השם לוקה. וכפי שפסק הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מצוה סה) "וכל מי שעבר על דבר זה כגון שיהרוס שום דבר מן ההיכל והמזבח והדומה להם או שימחה שם משמות השם לוקה". וכן מבואר בספר החינוך (מצוה תלו) "המוחק את השם לוקה". ודנו הפוסקים, האם איסור מחיקת

השם הוא רק כאשר מוחק בידים שם מהשמות הקדושים, או גם ב"גרמא" – כאשר גורם למחיקתם, כגון שמניח את הכתב בתוך מים והמים מוחקים את הכתב.

**הנודע** ביהודה (או"ח מהדורא תנינא סימן יז) נשאל "מבן כפר אשר ייחד בביתו חדר אחד לבית הכנסת לבני הכפר להתפלל שם במנין עשרה, עם המתאספים לשם מכפרים הסמוכים. וגם שרטו וכתבו על הכתלים כמה תחינות ובקשות כדרך בתי כנסיות, והתפללו שם כמה שנים בצבור. וזה כ"ה שנים אשר נתבטל המנין והלכו להתפלל במקום אחר, ושוב השתמש הבעל בית באותו חדר כל התשמישים הצריכים

לו. ואחר ששבק חיים לכל ישראל מכר בנו כל הבית לאיש אחר, ועתה שואל הלוקח אם מותר לעשות מחדר הזה בית יין שרף וגם מקוה לטבול בו". ודן הנודע ביהודה האם יש חשש ממחיקת השמות הכתובים על כתלי בית הכנסת בגרמא כי ב"שריפת יין בחדר זה, העשן משחיר הכתלים וגורם מחיקת השמות אשר על הכתלים".

**והביא** את מחלוקת רבי יוסי ורבנן במשנה במסכת שבת (פרק טז משנה ה) בנדון כיבוי ב"גרמא" בשבת: "ועושים מחיצה בכל הכלים, בין מלאים בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה. רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים, לפי שאין יכולים לקבל את האור, והם מתבקעים ומכבים את הדליקה". לדעת רבנן "גרם כיבוי" מותר, ולכן אין איסור לעשות מחיצה מכלים מלאים מים, למרות שהאש תבקיע את הכלים והמים שבתוכם יכבו את הדליקה. אך רבי יוסי אוסר "גרם כיבוי", ולא התיר להניח לפני הדליקה כלי חרס חדשים שבוודאי יתבקעו והמים שבתוכם יכבו את האש [אלא התיר להניח רק כלים ישנים שאין ודאות שהאש תבקיע אותם]. ובסוגיית הגמרא (שבת קכ, ב) הקשו סתירה מדברי רבנן ורבי יוסי, לדבריהם בברייתא: "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה, כורך עליה גמי ויורד וטובל [כדי שלא ימחק את השם במים, רש"י]. רבי יוסי אומר, לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף" [דהוי מוחק בידים, רש"י].

ונמצא כי רבנן שהתירו כיבוי בגרמא בשבת, סתרו את דבריהם כשאסרו למחוק שם בגרמא בטבילה במים. ורבי יוסי שאסר כיבוי בגרמא בשבת, סתר את דבריו שהתיר למחוק שם בגרמא בטבילה במים [ואסר רק בשפשוף בידים]. ותירצו את הסתירה בדברי רבי יוסי: "שאני התם דאמר קרא וְאֶבְדְּתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא, לֹא תַעֲשֹׂן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם, עֲשִׂיהָ הוּא דְאִסּוּר, גְּרָמָא שְׂרִי". כלומר, באיסור מחיקת השם יש לימוד מיוחד מהפסוק שרק עשייה בידים אסורה, ולכן מחיקת השם בגרמא מותרת. משא"כ בדיני שבת שאין לימוד מיוחד, יש לחשוש גם לכיבוי בגרמא. ואת הסתירה בדברי רבנן תירצו: "היינו טעמייהו דרבנן, דקסברי אסור לעמוד בפני השם ערום". כלומר, רבנן הצריכו לשים גמי על מקום כתיבת השם, לא בגלל החשש למחיקתו בגרמא, אלא מסיבה אחרת לגמרי, כדי לא לעמוד ערום בפני השם. מסוגיית הגמרא במסכת שבת למד הנודע ביהודה: "ומסקינן דכולי עלמא סברי דגרמא שרי".

**אולם** לדינא הסיק הנודע ביהודה כי ההיתר המפורש בגמרא בשבת למחוק את השם בגרמא נאמר רק לצורך מצוה [לטבילת מצוה], אבל לדבר הרשות אפילו בגרמא אסור: "אמנם אף על פי כן יש לומר דלא שרי גרמא אלא לטבילה של מצוה, אבל לדבר הרשות אפילו גרמא אסור. ואף דליכא לאו דלא תעשון מכל מקום אסור משום בזיון השם, דאין בזיון גדול יותר מגרם מחיקת השם".

## - ב -

**הנודע** ביהודה הוסיף ותמה על הטור והשו"ע מדוע לא הזכירו בדבריהם את ההיתר למחוק שמות בגרמא היוצא מהסוגיא במסכת שבת.

**ומחמת** תמיהה זו הביא את דברי הגמרא במסכת מגילה (כו, ב) "אמר רבא ספר תורה שבלה גונים אותו אצל תלמיד חכם ואפילו שונה הלכות. אמר רב אחא בר יעקב, ובכלי חרס שנאמר ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קנד סעי' ה) "ספר תורה שבלה מניחים אותו בכלי חרס, וגונזין אותו בקבר תלמיד חכם". וכתב הט"ז (ס"ק ד) "שמניחים אותו בכלי חרס כדי שיהיה לו קיום". בקבורת ספרי התורה באדמה ללא כלי חרס, נמחקים השמות בגרמא, ואם כן מעצם החיוב לקוברם בכלי חרס מוכח שמחיקת השם בגרמא אסורה, וכדברי הנודע ביהודה (ש) "מוכח מסוגיא דמגילה דאסור לגרום מחיקת השם הואיל וצריך כלי חרס". ולפי זה ביאר הנודע ביהודה שפסקיהם של הטור והשו"ע הם כסוגיית הגמרא במגילה, וסיים: "וידעתי שזה הוא קצת דוחק לומר דהפוסקים סמכו עצמם על דין זה, אך לפי גודל התמיהה לא ידעתי ליישב בדרך אחרת. עכ"פ מוכח מזה דאסור לגרום מחיקת השם שלא לצורך מצוה".

**ואכן** מסקנת הנודע ביהודה להלכה כדברי הגמרא במגילה, לאסור מחיקת שמות בגרמא, ורק במקום מצוה יש היתר, וכדברי הסוגיא במסכת שבת, ומתוך כך

השיב לשאלה שנשאל: "לכן נראה לענ"ד דאסור לשרוף יי"ש בחדר הזה אשר נכתב על הכתלים שמות שאינם נמחקים, משום שעל ידי העשן אשר הוא תדיר בשריפת יין שרף משחיר הכתלים וגורם מחיקת השם".

**אולם** רבי יעקב רוזנטל, אב"ד חיפה, בהגהות משנת יעקב על הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ו) דחה את הראיה מהגמרא במגילה: "דיש לומר דספר תורה שאני, וכדברי הרמב"ם (שם פ"י ה"ב) ספר תורה נוהגים בו קדושה יתירה וכבוד גדול וכו', ושם בהלכה ג' כתב, ספר תורה שבלה או שנפסל נותנים אותו בכלי חרס וקוברים, משמע שרק בספר תורה ומשום קדושה יתירה שבו הוא דנוהג דין זה, ואין ראייה מזה לגרמא של שם יחידי". יתכן איפוא, שהחיוב להניח את ספר התורה בכלי חרס אינו משום החשש למחיקת השם בגרמא, אלא מחמת הקדושה היתירה והכבוד הגדול שיש לנהוג בספר תורה שיש בו שמות הקודש רבים. ולכן אין ראייה שאסור למחוק שם יחידי בגרמא.

## - ג -

**והנה** במסכת מכות (יא, א) ובמסכת סוכה (נג, א) מסופר על דוד המלך שבשעה שכרו את ה"שיתין" [היסודות] לבנין בית המקדש עלו מי התהום והציפו את העולם, וכאשר דוד המלך הסתפק האם מותר לכתוב שם על חרס ולזרוק לתהום [וכתוצאה מכך השם ימחק] "נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, אמר, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה התורה שמי שנכתב

בקדושה ימחה על המים, לכל העולם כולו, לא כל שכן". ואכן, דוד המלך כתב שם על חרס וזרק לתהום, ומי התהום חזרו למקומם. וכתב רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (סימן רלט) "דמן הש"ס בסוכה הנ"ל יהיה מוכח דמחיקת השם אפילו על ידי גרמא בעלמא אסור, ולא כהמתירים על ידי קטן. דאם לא כן, הרי דוד המלך לא היה מוחק השם, רק המים היו מוחקים אותו והיו רק גרמא".

**אולם** האבני נזר (יו"ד סימן שע) הביא את הראיה מדברי הגמרא בסוכה לאסור מחיקת השם בגרמא בשם הרה"ק מבעלז "דמשמע דספקו של דוד המלך היה משום איסור מחיקת השם, אף דאינו אלא גרמא כמו טובל ושם כתוב על בשרו דחשיב גרמא". ודחה את הראיה, שמאחר והכוונה היתה שהשם ישאר במים זמן רב ובוודאי המים ימחקוהו, הרי זה נחשב כמעשה מחיקה ממש: "ומה דקשה לו מהא דסוכה נראה לי ליישב דלכאורה צריך עיון, למה נקרא מה שנכנס במים והמים מוחקים השם גורם, הלא הוא מעשה ממש, דעל כרחך ברור שימחק דאם לא כן מותר משום דבר שאינו מתכוין וכיון דברור שימחק הוה ליה מעשה ממש". וכעין זה דחה את הראיה מהגמרא בסוכה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן קטז) "נראה לי דההשלכה לתהום הוא עצמו האיבוד, דהרי בזה מקיים מצות

וּאֶבְדָּתָם אֶת שְׁמָם בעבודה זרה, במשליך עבודה זרה לים המלח במקום שאין הולכים נהרות". כלומר כשם שקיום מצות איבוד עבודה זרה הוא על ידי זריקתו לים המלח, ואף שלא מאבדו בידים אלא רק גורם שיאבד בתוך הים, ומוכח כי הזריקה לים היא מעשה של איבוד, ועל זה נאמר "לֹא תַעֲשֶׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם", ונמצא איפוא, כי זריקת שם קדוש למים היא מעשה איבוד בידים ולא בגרמא.

**על כל פנים**, מסקנת האבני נזר: "הדבר ברור דקיימא לן גרם מחיקה שרי, ומה שכתב בשם הנודע ביהודה להיפך הנה לא ציין מקומו ולחפש אינני מחוייב". האבני נזר מבחין בין מחיקת השם בגרמא המותרת, לבין מחיקת השם במעשה האסורה, ולאור זאת פסק "בדבר בית הכנסת ישן שנכתב על הכותלים ברכות ובתוכם שמות שאינם נמחקים. ועתה בא פקודה מהממשלה לתקן הבית הכנסת, ואם לאו יסגירו אותו. ויש מקומות אשר יצטרך על פי הממשלה לקלוף הסיד שבהם השמות מה נעשה באיסור מחיקת השם", כי "אין זה ענין לגרם, ממה נפשך, אם ברור שישבר ויתקלקל השם ודאי הוה מאבד בידים. ואפילו רק ספק, מכל מקום כיון שהוא באותו שעה ממש שקולף הרי הוא מאבד בידים, רק שאם אינו ברור נוכל להתיר משום דבר שאינו מתכוין".

**לסיכום:** נחלקו הפוסקים האם מותר למחוק את השם בגרמא. הנודע ביהודה אסר והאבני נזר התיר.

ובאשר מניח את השם במקום שבוודאי יתקלקל וימחק, אין זה "גרמא" אלא מעשה מחיקה אסור.

וספר תורה שבלה נגנו בכלי חרס, ונחלקו הפוסקים האם הסיבה שלא קוברים אותו באדמה היא מהחשש שבאדמה ימחקו השמות הכתובים בו, או מחמת כבודו של הספר תורה.

★ ★ ★

עוד דנו הפוסקים האם איבוד "כתבי קודש", ספרים שאין בהם "אזכרות" – שמות שמים, אסור מהתורה או מדרבנן. וכן האם יש איסור באיבוד כתבי קודש ב"גרמא". שאלה זו נדונה עם שכלול מלאכת הדפוס, והשימוש הנפוץ ב"קורעקטין" [עלי ההגהה] שעורר דיון נרחב בדברי הפוסקים, כמו בא בפתיחתו של רבי יצחק אלחנן ספקטור, רבה של קובנה, לדבריו בנדון זה בשו"ת עין יצחק (או"ח סימן א) "נשאלתי על דבר ע"י כתבי הקודש שקוראים קורעקטין, דעיקר הדפסתם לא נעשה על מנת ללמוד או לקרות בהם, וגם אינם ראויים כלל לקרות בהם מחמת שהם מלאים שיבושים, וכל עצמן לא נעשו אלא כדי להגיה על ידם הספרים. וזה ידוע כי מחמת גודל ריבויים של העלים הללו אשר הם מתרבים בכל יום ויום בבית הדפוס אי אפשר כלל לגנוזם כדין תורה, וסופם לבוא בזיון גדול".

בדברי הפוסקים אודות ה"קורעקטין", נתבארו יסודות חשובים בדיני קדושת וחיוב גניזת ספרי קודש.

#### - ד -

#### גניזת כתבי קודש שאין בהם שמות

**כתב הרמב"ם** (הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ח) "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשרוף אותן או לאבדן ביד, והמאבד ביד לוקה מכת מרדות". ומבואר בדבריו שיש איסור לאבד את כתבי הקודש ביד, ונחלקו הפוסקים האם איסור זה מהתורה או מדרבנן.

**ע"י דברי השו"ע** [לעיל אות ב] "ספר תורה שבלה מניחים אותו בכלי חרס, וגונזין אותו בקבר תלמיד חכם", כתב המג"א (שם ס"ק ט) "והוא הדין ספרים, ואסור לשרפן [באר שבע]. ונראה לי שהוא הדין בכל תשמישי קדושה דהוי בכלל לא תעשון כן לה' אלקיכם. וכן כתב הרמב"ם

בספר המצות (לא תעשה, מצוה סה) שהמאבד כתבי הקודש עובר בלאו". ומבואר בדברי הבאר שבע והמג"א, כי דין כל כתבי הקודש ותשמישי הקדושה כדין ספר תורה, שאסור לשורפם וחייבים לגנוזם בקבורה. וכדבריהם פסק המשנה ברורה (שם ס"ק כד) "הוא הדין שאר ספרים שבלו שצריך לגנוזן ואסור לשורפן, אע"ג דכוונתו שלא יבוא לידי בזיון, מ"מ דרך השחתה עבירה, וכתב הרמב"ם במצוה לא תעשה סימן ס"ה שהמאבד כתבי הקודש עובר בלאו דלא תעשון כן לה' אלקיכם".

**ונראה** מדבריהם כי איסור איבוד כתבי הקודש הוא מהתורה.

**אולם** בשו"ת עין יצחק (שם) כתב: "הנה מדברי המג"א נראה דגם כתבי

הקודש, אף שאין כתוב שם אזכרות, גם כן אסור לשורפן ולאבדן מן התורה. אכן העיקר הוא דכתבי הקודש שאין כתוב שם אזכרות אינם אסורים מן התורה לשורפן רק מדרבנן. דהרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ח) כתב דכתבי הקודש אסור לשורפן ולאבדן והמאבדן ביד מכין אותו מכות מרדות. נראה דס"ל דעיקר איסור שריפת ואיבוד כתבי קודש אינו אלא מדרבנן, ורק על שריפת ואיבוד אזכרות לוקה מהתורה, אבל בכתבי הקודש אינו לוקה רק מכות מרדות, דזה אינו רק מדרבנן. וכן נראה מן החינוך (מצוה תלז) וכן כתב התשב"ץ (ח"א סימן ב) להדיא דעיקר שריפת כתבי קודש אינו אלא מדרבנן. והא שכתב הרמב"ם במנין המצות דאין מאבדין כתבי קודש שנאמר לא תעשון כן לה' אלקיכם, על כרחך דקאי בכתבי קודש דכתובים בהם אזכרות, והרמב"ם שם קיצר בזה".

**נמצאנו** למדים כי נחלקו הפוסקים האם איבוד כתבי קודש אסור מהתורה או מדרבנן. לדעת הבאר שבע, המג"א והמשנ"ב, איבוד כתבי קודש אסור מהתורה, אולם העין יצחק נקט שהאיסור מדרבנן, והוכיח כן מדברי הרמב"ם, החינוך והתשב"ץ.

- ד -

#### איבוד כתבי קודש ב"גרמא"

**בהמשך** דבריו, חידש רבי יצחק אלחנן (עין יצחק שם אות לז) שאין איסור לאבד כתבי קודש בגרמא: "והנה רציתי

להזדקק עוד בענין זה בעצה אחרת, ועל פי המבואר במסכת שבת [לעיל אות א] דגרמא מותר באיבוד שם, וכל שכן בכתבי קודש, וכמו שכתב הרמב"ם [לעיל אות ד] דכתבי הקודש אסור לשרוף אותן או לאבדן ביד, וכוונתו דבגרמא שרי, ויש להאריך בזה ובדברי הנודע ביהודה [לעיל אות א]. ולכן כפי מה ששמעתי כי יש איזה ענין, יכולים לעשות שיותחל כח האש לשרוף אחר שנסתלקו על ידי האיש העוסק בשריפתו" - ואז אינו מאבד את ה"קורעקטין" ביד אלא בגרמא, ומותר.

**וכן** נקט להלכה הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רלא) בנדון הנחת ספרי משניות [שאין בהם שמות קודש] בקבר, על פי צוואת האיש שלמד בהם שביקש שיטמינום בקברו. ואף שהכריע כדעת הנודע ביהודה [לעיל אות א] שיש איסור דרבנן במחיקת שם בגרמא שלא לצורך "מכל מקום בספר המשניות דאזכרות ליכא, וגם המאבדו בידים אינו אלא איסור דרבנן, לכן על ידי גרמא גם איסור דרבנן ליכא. וכך הוא מדוקדק לשון הרמב"ם [הנ"ל] דכתבי הקודש אסור לשורפן ולאבדן ביד, הרי הרמב"ם שמדבר לענין איסור דרבנן בשאר כתבי הקודש, דקדק וכתב ולאבדן ביד, להשמיענו דעל ידי גרמא מותר".

**ומבואר** בדבריו כדעת העין יצחק, שאיבוד כתבי הקודש בידים אסור מדרבנן, ולכן אין איסור לאבדם בגרמא.

### עלי הגהה שלא נדפסו לשם קדושת כתבי הקודש

**רבי יצחק אלחנן** (עין יצחק שם אות לח) חידש עצה להתיר איבוד ה"קורעקטין": "דעתי מסכמת לצוות להבעלים שיתנו מקודם הדפסת הקורעקטין שאינם בכתב אשורית, כיון שאין האזכרות כתובים בהם כדינם, דיתנו בפירוש שלא יחול עליהם קדושת כתבי קודש כלל, ואז מותר לשורפן באם שקשה לגנון מחמת ריבוי הכתבי קודש, וגונבים אותם מבית הקברות ויכולים לבוא לידי בזיון חס ושלום, וכבר כתבתי לעיל דעיקר שריפת כתבי קודש אינן אלא מדרבנן".

**ומבואר** בדבריו, שאם התנה קודם ההדפסה שלא תחול קדושת כתבי הקודש, יש להקל ולהעדיף לשרוף את ה"קורעקטין" כאשר יש חשש שיגנבו ואז ינהגו בהם בבזיון. ניש להעיר כי בתוך דבריו מבואר טעם נוסף המצטרף להיתר - שהספרים לא נכתבו ב"בכתב אשורית", דהיינו כתיבת סת"ם, אלא בכתב "רש"י". יחד עם זאת, רבי יצחק אלחנן הוסיף: "ומן הראוי לעשות זה על ידי קטן, ויותר טוב על ידי אינו יהודי קטן", כדי למעט ככל האפשר בחשש האיסור שיש בפעולה זו.

**והנצי"ב** מוולאז'ין כתב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן פ) שאפילו אם לא התנה קודם ההדפסה שאין ב"קורעקטין"

קדושה, מותר לאבדם בידים, היות ומלכתחילה לא נדפסו כדי ללמוד בהם אלא כדי להגיה מתוכם את הספר לפני ירידתו למכבש הדפוס: "עיקר ההיתר משום דאע"ג דסתמא לשם קדושה קאי, מכל מקום אם כיוון בפירוש שלא לקדשו ודאי אין בהם קדושת אזכרה. ומזה הטעם אין אזהרה על שריפת האזכרה של הקארעקטין שמתחילה לא נדפסו כדי ללמוד בהם". המשיב דבר הוסיף בהטעמת הדברים, כי ה"קורעקטין" לא נועדו לקיום אלא נעשו מתחילתם "על מנת לאבדם" [לאחר שישתמשו בהם להגהת הספרים], ומשום כך ברור שמן הסתם לא נתקדשו בקדושת כתבי הקודש, כדבריו: "ועדיין היה מקום לומר דיש בהם איסור מיהא כמו כתבי הקודש דאפילו לא כתבו לשמה אסור לאבד, וכמש"כ הרמב"ם פ"ו מהל' ס"ת, דספר תורה שכתבו מין הוי כחומש מן החומשים. ואם כן נהי שהתירו חז"ל לשרוף ספרי מינים, וגם ציוו על זה כדי שלא להניח להם ולפעולתם שם וזכרון בישראל, מכל מקום בלא זה איסור גם כן איכא מיהא לאבד בידים דברים שבקדושה. אבל נראה דזה האיסור אינו אלא כשנכתבו על מנת שיהיו קיימים להשתמש בקדושתם, משא"כ אם מתחילה באו על מנת לאבדם, שאין בזה איסור כלל".

**ומסקנתו:** "הקארעקטין דמתחילה באו כדי לאבד, לכולי עלמא שרי לאבד בידים. ומצוה נמי איכא, וראוי לעשות אותו יום ליום טוב, כשם שעשו יום

טוב בשעה שזכו שלא יהיו האזכרות של שטרות מוטלים באשפה".

וכן נקט להלכה רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי, ראב"ד וילנא בשו"ת אחיעזר ח"א סימן מח) "נראה דהקארעקטין מותר לגונזן אף שלא בכדי חרס, ולאבדן על ידי גרמא גם כן שרי". והוסיף: "ולשיטת כמה פוסקים דאמירה לנכרי מותר בשאר איסורים, נראה דיש להתיר אמירה לנכרי לשרוף על ידי גרמא. וכאן במקום דלא אפשר, מותר גרמא גם מדרבנן. ואם נצרף לזה עוד קולא לצוות לנכרי על ידי נכרי אחר לשרוף הקארעקטין, אשר זהו האיבוד היותר נכבד כמו שהוכחנו. ובמקום דאי אפשר בענין אחר הנני מסכים להתיר, אם יסכימו גדולי דורנו".

והחזון איש (הלכות ספר תורה סימן קסד ס"ק א) חידש סברא נוספת להקל בנדון ה"קורעקטין" מכיון שלא נכתבו ביד אלא בדפוס: "ומיהו אם הן נדפסין על ידי כח אחר המסבב את אופני הדפוס ולא על ידי אדם, אם נימא דהוי כמעשה קוף, אפשר דכל שאין דעת אדם עליהן ללמוד בהן, אין בהן קדושה כלל, ומותר לאבדן ביד. ואם אנו רואים שהם מתבזים ביותר אם אין אנו מתירים לשורפן, אפשר דזהו בכלל גדול השלום, ומוטב שישרפו מליתנם למרמס תחת רגלים ותשמישי בזיון". ומכל מקום סיים החזון איש: "ויש ללמד להתנות עליהם בשעת הדפסתן שאינם לשם כתבי קודש אלא לשם קיבוץ אותיות בעלמא".

גניזת דפי גמרא שלא למדו בה וקלקול ספרים ישנים לצורך הדפסת ספרים חדשים

**בספר** מכתבי חפץ חיים (סימן פג) מובאת שאלה שנשאל החפץ חיים בדבר "שאחד רוצה ליקח ממנו הש"ס הקטן דפוס אמשטרדם שיש לו (המודפס על חצי דפים), להדפיסו בצינוקוגרף. וצריכים לזה לתלוש דף אחר דף לעשות ממנו פוטוגרפיה [צילום], אם אין בזה משום בזיון קודש". והחפץ חיים השיב: "אם עדיין לא נלמד בו פשוט דמות, דכל זה לא נחשב אלא הזמנה, והזמנה לאו מילתא היא. ואפילו אם נלמד בו, כמדומה שהעולם מקילין בזה, שמעתיקים חיבורים מספרים ישנים (ועל ידי זה נתקלקל הספר הישן) אם כבוד ה' יתרבה על ידי הדפסה החדשה, דהיינו באופן שלא יעמידם כל כך ביוקר שיוכלו הכל לקנותם".

**בדברי** החפץ חיים התחדשו להלכה שני חידושים בהלכות כבוד ספרי קודש:

• דפי גמרא שעדיין לא למדו בהם - אין בהם קדושה, כיון שנפסק להלכה "הזמנה לאו מילתא" [כאשר "מזמינים" חפץ לשם שימוש קדוש, כל זמן שלא השתמשו בו בפועל, עדיין אין בו קדושה]. ולפיכך מותר לתלוש דפים מתוך גמרא שעדיין לא למדו בה, ואין בזה "בזיון".



• קלקול ספרי קודש ישנים לצורך  
הדפסת ספרים חדשים - מותר אם  
כתוצאה מכך יתרבה כבוד שמים.

- ח -

**גניזת עיתונים שנכתבו בהם דברי  
תורה ושמות קדושים**

**ממוצא** הדברים יש לדון האם חייבים  
לגנוז עיתונים שנכתבו בהם דברי  
תורה ושמות קודש.

**רבי** אהרן וולקין, אב"ד פינסק, עורר  
בשו"ת זקן אהרן (ח"ב סימן ע) על  
המכשלה הגדולה שבהדפסת דברי תורה  
ושמות קודש בעיתונים: "אין די מילים  
בפי, כמה שראוי לצעוק על הפירצה  
הנוראה הזאת, דכולהו איתנהו בה. איסור  
מחיקת ואיבוד השם, שאזהרתו מהתורה  
מקרא דלא תעשון כן לה' אלוקיכם. וגם  
איסור דכתבי הקודש, דלפי מה שכתב  
המג"א סי' קנד סק"ט אסור לאבדן מהתורה  
אף שאין כתוב שם אזכרות. אלא דבזה כבר  
כתבו האחרונים דהמאבדן ביד מכין אותו  
מכת מרדות מדרבנן ולא מלקות  
מדאורייתא, אבל על כל פנים מכת מרדות  
מדרבנן איתא גם בכתבי הקודש לחוד. ולפי  
זה בהני חידושי תורה הכתובות בגליוני  
העיתונים, דלא ימלט שכתוב בהן אזכרות,  
והמאבדן ודאי שעובר באיסור דלא  
תעשון".

**ולאחר** שהביא את דברי הנצי"ב בשו"ת  
משיב דבר [לעיל אות ו] "שצידד  
היתר בשריפת הקארעקטין, אע"ג שיש בהם

אזכרות, משום דאע"ג דסתם לשם קדושה  
קאי, מכל מקום אם כיוון בפירוש שלא  
לקדש, ודאי דאין בהם קדושת אזכרה.  
ומזה הטעם אין אזהרה על שריפת האזכרות  
שבקארעקטין, שמתחילה לא נדפסו כדי  
ללמוד מהם, ובכך מה צורך לקדשם", כתב  
הזקן אהרן כי טעם זה אינו מתיר הדפסת  
שמות קדושים בעיתונים: "ואכתי אין זה  
עצה אלא בקארעקטין, שאין קוראים בהם  
כלל מרוב טעויות ושיבושים שבהם, אבל  
לא יועיל זה להיתר בגליוני העיתונים  
שנדפסו מתחילה בכוונה ללמוד ולקרוא  
החידושים שכתוב שם". ורק יש למצוא  
לימוד זכות "על פי מה שסיים במשיב דבר  
שם, דאין איסור זה אלא על דעת שיהיו  
קיימים להשתמש בקדושתם, משא"כ  
כשמתחילה נכתבו על דעת לאבדם, אין  
שום איסור".

**הזקן** אהרן מסיים: "אבל שוב ראיתי דכל  
הדברים וצדדי ההיתר שזכרתי לא  
היו שייכים כי אם במקום שכבר עברו  
להדפיס, ואנו דנין אם מותר לשורפן. בזה  
היה מקום לומר דכיון דקדושה אין בהן  
מצד עצמן, שלא נכתבו לשמן או יותר נכון  
שנכתבו מתחילה על מנת לאבדן שרי  
לשורפן. אבל בנידון דידן הרי אנו דנין על  
היתר לכתחילה להדפיס חידושי תורה  
בגליוני העיתונים, ושאחר כך לא ישרפם  
שום אדם אלא ישתמשו בהן לדברים  
בזויים. אם כן מאן מתיר להדפיס לכתחילה  
כתבי הקודש וגם אזכרות על מנת לשורפן  
ולאבדן אחר כך, דאין בזיון גדול מזה  
שמאבדן. ובמקום שידוע שודאי יהיה

מוכרח לאבדן, מי שרי להביאם לכתחילה לידי איבוד".

**אולם** באגרות משה (י"ד ח"א סימן קעב) חידש להלכה ולמעשה, שאין לחשוש לשמות הטעונים גניזה בעיתונים המצויים בידינו, היות ולא נכתבו בכוונה תחילה לשם קדושה: "ומסתבר לעניות דעתי שבאלו השמות שיש להם גם קריאה אחרת, או אף רק פירוש אחר, כמו שם 'א-ל' שיש לקרותו 'אל', בפתח שאינו שם כלל. וכמו שם 'ש-ד-ג' שיש לקרותו 'שדי' בקמץ וחיריק, או לקרות שדי בסגול תחת השין שאינו שם כלל. וכמו שם 'צבא-ות' שיש לקרותו 'צבאות' בחיריק ושווא וכדומה. ואף שם 'אלקים', שאף שהוא אותו הקריאה מ"מ הוא גם בפירוש אחר על דיינים ועל מלאכים ועל ע"ז. ולכן בהדפסה של העיתונים, שאין שום כוונה עליהם מחמת שהמדפיס ע"י המאשין [מכונה] אינו יודע כלום ממה שכתוב שם, אינו שם כלל. ואף שעל ידי תיבות שלפניהם ושל אחריהם ניכר שהוא שם, אין להחשיב ככותב את השם בזה כיון שאינו בהשם גופיה".

**דברי** האגרות משה הם כעין סברת החזון איש [לעיל אות ו] כי בספרים המודפסים במכונה [ולא כתובים בכתב יד אדם] אין קדושה, ומותר לאבדם אפילו ביד. ולדעת רבי משה, אף בשמות הקודש עצמם, שנכתבו לא על ידי אדם המכוין לכותבם בקדושה, אלא על ידי מכונה שהמפעיל אותה לא מכוין מאומה, אין כל קדושה, ואין איסור לאבדם.

**ומתוך** כך הסיק רבי משה: "לכן במדפיס שאינו יודע כלום, אין לחוש לכל השמות שכולן יש להם גם קריאה ופירוש אחר. ורק בשם 'הוי"ה' יש לחוש בעיתונים אם נכתב שלא באופן חירוף וגידוף". רבי משה העיד על עצמו כי "למעשה בעיתונים איני בודק לראות אם יש שם שם, משום שבכל השמות נוטה שאין לחוש לבד מהוי"ה שלא מצוי כלל שידפיסו בעיתונים. אבל אם בדרך מקרה אני רואה בעיתונים אף אחד מז' השמות, אני מחמיר לקרוע אותו מקום מהעיתון ולהצניעו, לחומרא בעלמא, כיון שלא מצאתי ראיה מפורשת לסברתי".

- ט -

**קדושת ספרי תורה שבעל פה - מכח הלימוד שלומדים בהם**

**חידוש** נוסף בדיני גניזת ספרי קודש, כתב באגרות משה (אור"ח ח"ד סימן לט) בנדון מיחזור ספרי קודש.

**רבי** משה צידד להתיר מסירת ספרי תנ"ך שאין בהם שמות וכן ספרי תורה שבעל פה, וכן משניות וגמרות, למיחזור, מכיון שבניגוד לקדושת השמות בספר תורה שנעשית מצד עצם הכתיבה, קדושת כתבי הקודש של התורה שבעל פה נובעת מהלימוד בהם: "בספר תורה הוי הכתב בעצם דבר המקדש, ואינו תלוי באם יקראו בו. ולכן כשכתב ספר תורה נקדשה מצד הכתיבה מצד עצמה, אף ללא מצות הלימוד. אבל הספרים ליכא שום מצוה

מצד הכתיבה עצמה, אלא מצד מצות הלימוד, ואם כן ודאי הקדושה שנעשה על ספרים אלו [של לימוד התורה שבעל פה] הוא נמי מצד שנעשו ללמוד בהם דווקא. וממילא כשלא שייך שוב ללמוד בהם, הרי יש לנו לומר דאזלא קדושתיה".

**ועל פי חידוש זה הסיק:** "ולענין מעשה הוא ברור אצלי כמו שכתבתי, יש לאסור [מסירה למיחזור] בחומשים וספרי תנ"ך שבהם נמצאים שמות, וכן סידורים מאלו שמדפיסים בהם שמות ממש. אבל מהספרים שבתורה שבעל פה שהם משניות וגמרא משני התלמודים, וכל ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים והספרים הנדפסים מחכמי הזמן, וכל הירחונים. כשנקרעו ולא שייך שילמדו ויעיינו בהם, ואף ששייך שילמדו בהם לפעמים, אך ברור שלא ילמדו ולא יעיינו בהם כאיזה דפים שלמים נמי מותר".

**לדעת האגרות משה,** יש הבדל עקרוני בין קדושת ספר תורה, חומש וספרי תנ"ך שיש בהם שמות הקודש – שהיא קדושה מצד עצם כתיבתם, ולכן אסור לאבדם. ובין קדושת שאר ספרי וכתבי התורה שבעל פה – הנובעת מהלימוד שלומדים בהם, ולכן כשכבר לא לומדים מתוכם, אין איסור לאבדם.

**ומכל מקום** בסיום דבריו כתב האגרות משה: "אבל לעשות כן למעשה תדבר בזה עם עוד גדולי פוסקים בארץ ישראל, וגם מגדולי ראשי ישיבה וגם עם גדולי תורה והוראה מעדה החרדית ומהספרדים".

**ובספר** גנזי הקודש, הביא במכתבי הגר"ח קנייבסקי (אות נט) שנשאל: "בש"ת אגרות משה כתב, שדברי תורה שאין בהם שמות ה' שבלו ואין צורך בהם, מותר לשולחם למיחזור נייר [דהיינו לטחון אותם לעשיית נייר חדש], ואין צריך לגונזם, וביקש הסכמה מרבני ארץ ישראל, האם כת"ר מסכים עמו", והשיב: "לא מסתבר".

- י -

### עלונים תורניים המיועדים לקריאה "חד פעמית"

**הרב** יעקב אריאל, רבה של רמת גן, במאמרו המקיף "מיחזורם של עלוני בתי כנסת" (תחומין כרך ל, עמ' 472) הוסיף נופך בסברת האגרות משה שקדושת ספרי תורה שבעל פה נובעת מכח הלימוד שלומדים בהם: "נראה שיש מקום לדמות במידת מה את קדושת כתבי הקודש שאין בהם שמות, לקדושת בית הכנסת. ששניהם נובעים מאותו פסוק, ושניהם קדושתם מדרבנן. נראה שבית הכנסת קדוש רק מכוח דברי התורה והתפילה הנאמרים בו, וכאילו כותלי בית הכנסת מעידים שהמקום מיועד לתורה ולתפילה. הרב ר' משה פיינשטיין עצמו (אגרות משה או"ח ח"א סימן נא) סבור שהפקעת קדושתו של בית הכנסת נעשית בהפסקה מוחלטת של השימוש בו. המעמד המוזכר בגמרא (מגילה כו, א) של ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, רק נועד לוודא שאין עוד סיכוי שישתמשו בבית הכנסת בעתיד. לכן כשברור שבית הכנסת מפסיק לשמש למטרתו, או כשיש צורך הכרחי ומוסכם

לייעוד בית הכנסת למצוה אחרת (כגון מקוה) ואין אפשרות להפקיע את קדושתו במעמד אנשי העיר, קדושת בית הכנסת פוקעת מאליה בעצם הפסקת תיפקודו כמקום תפילה. אם כנה השוואתנו בין כתבי הקודש לבית הכנסת, יש לומר שהרב ר' משה פיינשטיין לשיטתו, וכשם שקדושת בית הכנסת פוקעת עם סיום השימוש בו, כך גם קדושתם של דברי קודש המיועדים לקריאה ארעית פוקעת עם סיום הקריאה בהם".

**מתוך** ההשוואה בין קדושת ספרי קודש לקדושת בית הכנסת, קבע הרב אריאל: "למקום ארעי לתפילה אין קדושת בית הכנסת, מעין המשכן שהיה קדוש רק כשהיה במקומו, ומעין הר סיני שנאמר בו, במשוך היובל המה יעלו בהר (שמות יט, ג). עמד על כך הר"ן (נדרים כט, א) שכתב שקדושה לזמן אינה קדושת הגוף אלא קדושת דמים. ואם כך אולי יש להשוות קדושה זו לקדושת כתבי הקודש שנדפסו באופן עראי".

**ועל** פי זה חידש הרב אריאל: "יתכן שאע"פ שלעניין מיחזור גמרות וכד', רבי משה פיינשטיין התנה את היתרו בהסכמת חכמי ארץ ישראל, מיחזור עלונים שאני. שכן אין להשוות ספרים תורניים, המיועדים ללימוד ממושך של מספר חודשים, לעלונים, שצורתם החיצונית ודרך הפצתם מעידות עליהם שהם יותר עיתון מאשר ספר. עלונים אלו אינם מיועדים ללימוד ממושך, אלא לקריאה חד-פעמית בלבד, ורבים מהם אינם נקראים כלל".

**והוא** מסכם את הדברים: "פוסקים רבים התירו שריפת כתבי קודש שנועדו לשימוש חד פעמי, וחלקם התירו אף מיחזור, אולם רק לכריכת ספרי קודש או למטרות קודש אחרות. הר"מ פיינשטיין התיר מיחזור לכל מטרה; אך הוא פסק כך בחו"ל, כאשר המיחזור נעשה ע"י נוכרים. מאידך גיסא, הוא התייחס לגמרות, לספרי חידושים ולירחונים, ששימושם אינו עראי כעלונים, וראינו שלמרות הסתייגותו מהכרעה למעשה, יתכן שהיה מתיר למעשה מיחזור של עלונים חד פעמיים שאין בהם שמות".

**ובן** נקט להלכה רבי אליעזר מלמד, ראש ישיבת ההסדר הר ברכה (פניני הלכה ח"ד עמ' 111) לאחר שציין לדברי המשיב דבר, העין יצחק והאגרות משה שהובאו לעיל: "ומזה אפשר ללמוד שגם עיתון שרובו דברי חול, דברי התורה שיש בו אין בהם קדושה. ראשית מפני שהדפסתו לא היתה לשם קדושה, כי הולכים אחר הרוב. שנית דברי התורה שבו נועדו ללימוד למשך מספר ימים ספורים, ושלא כמו ספר שנועד ללימוד לשנים רבות. ואף שיש מחמירים, מכל מקום ההלכה כדעת המקילים, מפני שכל חיוב גניזת ספרים שאין בהם שמות קדושים הוא מדברי חכמים, ובספק בדברי חכמים הלכה כמיקל. אבל לגבי דפי פרשת שבוע שעיקר הדפסתם לשם דברי תורה, מקובל להורות שצריך לגונזם. ואמנם יש מתירים להניחם בפח, מפני שמלכתחילה נדפסו לשם לימוד חד פעמי, ולא התקדשו לתמיד עד

שיצטרכו גניזה, וכן היא דעת האגרות משה. והרוצה לסמוך על המקילים רשאי. ומכל מקום לכתחילה ראוי לגנוזם".

- יא -

**נישוק ספרי תורה שבכתב ותורה שבעל פה שנפלו על הארץ**

**על** פי דברי האגרות משה שהבדיל בין קדושת ספר תורה, חומש וספרי תנ"ך שיש בהם שמות הקודש - שהיא קדושה מצד עצם כתיבתם, לקדושת שאר ספרי וכתבי התורה שבעל פה - הנובעת מהלימוד שלומדים בהם, חשבתי לומר נפקא מינה לדינא, לענין החובה לנשק ספרי קודש שנפלו על הארץ.

**בערוך השלחן** (יו"ד סי' רפב אות יא) כתב

"ואם נפל ספר לארץ מחוייב תיכף ומיד להגביהו. אפילו אם לומד יפסיק ומגביהו, ונוהגין להגביהו ולנשקו". וביותר כתב בספר יוסף אומץ (מנהגי אשכנז, עמ' 278) "מנהג אנשי מעשה להתענות כשרואים ספר חומש נופל לארץ, ואע"פ שלא ראיתי דבר זה בשום ספר, לא ראיתי אינו ראיה".

**ועל** פי דברי האגרות משה יתכן כי דברים אלו נאמרו רק כשנפלו לארץ ספרי תורה שבכתב, חומש ותנ"ך, שקדושתם מחמת עצם הכתיבה, ומאחר ויש קדושה בגוף הספר, נהגו לנשקם. מה שאין כן ספרי לימוד התורה שבעל פה [גמרא, ראשונים ואחרונים] או עלונים תורניים ודפי חידושי תורה שבעל פה, שאין בהם קדושה מצד עצמם, אין חיוב לנשקם כשנפלו על הארץ.

**לסיכום:** נחלקו הפוסקים האם איבוד כתבי הקודש אסור מדרבנן או מדאורייתא.

- לדעת הבאר שבע, המג"א והמשנ"ב, איבוד כתבי קודש אסור מהתורה.
- אולם העין יצחק נקט שהאיסור מדרבנן, והוכיח כן מדברי הרמב"ם, החינוך והתשב"ץ.
- ובשו"ת עין יצחק והר צבי כתבו, שמותר לאבד את כתבי הקודש בגרמא.
- בדברי הפוסקים נתבארו סברות נוספות להתיר איבוד כתבי קודש בגרמא:
- כאשר התנו קודם הדפסתם שלא תחול עליהם קדושת כתבי הקודש.
- כאשר הספרים או עלי ההגהה נועדו לאיבוד מראש.
- עוד חידשו הפוסקים בהלכות קדושת ספרי הקודש וחיוב גניזתם:
- לדעת החפץ חיים, דפי גמרא שעדיין לא למדו בהם, אין בהם קדושה, ולפיכך מותר לתלוש דפים מתוך גמרא שעדיין לא למדו בה, ואין בזה "בזיון".
- עוד חידש החפץ חיים, שקלוקל ספרי קודש ישנים לצורך הדפסת ספרים חדשים - מותר אם כתוצאה מכך יתרבה כבוד שמים.

- לדעת החזון איש, ספרים המודפסים במכונה (ולא כתובים בכתב יד אדם) אין בהם קדושה, ומותר לאבדם אפילו ביד.
- האגרות משה חידש כי קדושת ספרי תורה שבעל פה נובעת מהלימוד שלומדים בהם, ולכן כאשר כבר לא לומדים בהם, אין איסור לאבדם.

★ ★ ★

לאור האמור, נראה כי מעיקר הדין אין מניעה למסור את דפי הלימוד למיחזור. דפים שצולמו לצורך הכנת השיעור ולבסוף לא השתמשו בהם, וכן חוברות צילומי המקורות ללימוד השיעור שלא למדו בהם – על פי דברי החפץ חיים, שהתיר לתלוש דפים מתוך גמרא שעדיין לא למדו בה, מכיון שאין בהם קדושה. וכמו כן לענ"ד אפילו דפי לימוד וחוברות שיעורים שלמדו בהם בשיעור, אינם חייבים בגניזה מעיקר הדין, מכיון שמלכתחילה נרפסו ללימוד "חד פעמי" ולא ללימוד ממושך, ובידיעה שנועדו למיחזור. ולפיכך מאותה עת שהפסיקו ללמוד בהם, פקעה קדושתם, ואין איסור להשליכם למקום שבו אוספים את הנייר למיחזור, כי אין זה איבוד בידים אלא בגרמא. ומכל מקום לכתחילה ראוי לגנוזם.

★ ★ ★

**שיעור זה ראה אור בקובץ אור ישראל (מונסי) ניסן תשע"ח**

**לאחר פירסומו כתב רבי חיים ברכיה ליברמן,  
מו"ץ בבית הוראה של הגרי"מ שטרן, בני ברק:**

שלום וברכה לכבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

מאוד נהניתי מהמאמר שפרסמתם עכשיו בקובץ אור ישראל לגבי האם חייבים לנהוג כבוד בעלונים תורניים וכדומה. בתוך הדברים הארכתם לגבי דברי תורה שמודפסים בעיתונים האם חייבים לנהוג בהם קדושה.

חשבתי שמבואר בשו"ע הרב סימן של"ד סעיף יג שאסור לכתוב ברכות וכדומה במקום שהם יכולים להגיע לידי בזיון, ומבואר שם בסעיפים הקודמים (בעיקר סעיף יב) שאם כתב בלי היתר אז אין בזה קדושה ומותר להניחם לשרף או לאבד. וממילא יוצא שאסור לכתוב דברי תורה בעיתונים – כיון שהם עלולים להגיע לידי בזיון – וממילא אין היתר של כתיבת דברי תורה שבעל פה וממילא אין חייבים לנהוג בהם קדושה.

ואף שבעלי הדפוס יגיעו עם היתר כיון שזה רק דפוס שעובד ע"י חשמל ואין

שעה

כצבי

סימן ימ

ר ין

לחוש כ"כ אם יגיע לבזיון, וממילא י"ל שמותר לכתבו, אז עכ"פ אותו היתר יש  
שלא צריכים לכבד את הדברי תורה כיון שזה רק דפוס, ונמצא שממה נפשך מותר.  
תודה וברכה שיוכה להמשיך להשפיע תורה ברורה ומנופה בתוך עם ישראל  
חיים ברכיה ליברמן

★ ★ ★

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"ב תמוז תשע"ח

כבוד ידידי

הרב חיים ברכיה ליברמן שליט"א

מו"ץ בבית הוראה של הגרי"מ שטרן, בני ברק

שלום וברכה

ראשית כל, הנני להכיר טובה ותודה על שהעליתם על שלחן מלכים, את מאמרי  
בעניין "גניזת ספרים", שהתפרסם בקובץ אור ישראל (מונסי) להעיר ולהאיר כיד ה'  
הטובה עליכם. שנית, אני מתנצל על העיכוב בתשובתי עד הלום, מפאת טרדותי  
ועיסוקי, בפרט בשיעורי הקבועים.

מע"כ מצדד לומר, שמאחר ואין היתר של כתיבת תורה שבעל פה בעיתונים  
העלולים להגיע לידי בזיון, ממילא אין חייבים לנהוג בהם קדושה.

אך לכאורה נראה לחלק בין הנדון שהזכיר מע"כ מדברי שו"ע הרב סי' של"ד  
סע' י"ג, בכתיבת ברכות שיש בהן אזכרות מפורשות, לבין כתיבת דברי תורה  
בעיתונים שאין מזכירים בהם אזכרות מפורשות. ועוד, שם מדובר באופן שיאבד  
מאליו ע"י שריפה, ואילו במאמרי דנתי לנהוג בהם בקדושה ולא לאבדם בידיים.

ואפיים בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

בברכה ובידידות

צבי רייזמן

★ ★ ★

על תשובתי כתב הרב ליברמן:

תודה רבה על תשובתו הרמה.

כ"ת טען שהשו"ע הרב שמדגיש שלא יבואו לידי בזיון מדבר רק לגבי ברכות  
שיש בהם אזכרות ואילו לגבי דברי תורה לא דיבר.

אולם לשון של הרב ז"ל שם הוא כך: "וכן אסור לכתוב שמות שאינן נמחקין או פסוקים בקמיעות (או בשאר מקומות שלא שייך בהם עת לעשות לה') וכו' ולפיכך אין קורין בהם ואין מצילין אותם בשבת מפני הדליקה וכו' ויש אומרים שמותר לכתוב ולהציל שכיון שניתן רשות לכתוב אזכרות בברכות וכן פסוקים שבסידורי תפלות ותחנונים משום עת לעשות לה' הוא הדין שניתן רשות לכתבם בקמיעות או שאר מקומות אף על פי שלא שייך בהם עת לעשות לה' ובכלל שלא יכתבם במקום שיוכלו לבא לידי בזיון כגון באגרות כמ"ש בי"ד סי' רע"ו, והעיקר כסברא הראשונה".

הרי מוכח לכאורה שמדבר גם לגבי פסוקים שאין שמות בתוכו רק שאסור לכתוב פסוק אלא בס"ת.

וגם מקודם כתב הרב ז"ל אבל אם אינן מבינים אותו אסור לכתוב ואין קורין בו ואין מצילים אותו (בין בכ"ד ספרים בין בשאר ספרים של תורה שבע"פ) שהרי לא התירו אלא משום עת לעשות לה' וכשאין העם מבינים לא שייך עת לעשות לה', הרי מוכח שמדבר גם על כל תורה שבע"פ.

ומוכח מזה שגם על תורה שבע"פ שאין בהם אזכרות אסור לכותבם במקום שיכולים להגיע לידי בזיון.

אולם ראיתו מסימן רע"ו הוא רק באזכרות, רק שלכאורה סבר הרב ז"ל שהוא הדין בדברי תורה אסור לכתוב במקום שיוכל לבוא לידי בזיון, רק כאשר שני תלמידי חכמים מתכתבים זה עם זה אז כל אחד בטוח שהשני ישמור על המכתב ולא יהיה בבזיון.

ולגבי טענה השניה שכתב כ"ת ששם נפסד רק מעצמו ולא לאבדם בידים, צדקו דברי כ"ת, ויש לדון אם מותר לשומו במקום שאנשים בלי דעת ישרפו אותו האם נחשב מעצמו או בידים, ואולי כ"ת כתב ע"ז במאמרו ואיני זוכר.

תודה רבה ובברכה מרובה  
חיים ברכיה ליברמן





## סימן כ

## מחלל שבת שכתב אות בספר תורה

בזמנינו נוהגים בכל קהילות ישראל "להכניס" כל ספר תורה חדש שנכתב, להיכל בית הכנסת, במעמד רב רושם לכבודה של תורה. ראשיתו של המעמד, בכתיבת האותיות האחרונות של התורה על ידי הקהל הרחב, המורכב בדרך כלל מתורמי ספר התורה ובני משפחתם, רבנים, ראשי ובני הקהילה אליה מוכנס הספר, אורחים ואישי ציבור. בכדי לאפשר את ה"כיבוד" בכתיבת האותיות, הסופר שכתב את ספר התורה משאיר חלל ריק באותיות הפסוקים האחרונים של פרשת 'וזאת הברכה', וה"מכובדים" מתבקשים למלא את החלל בדיו, וכך הם בעצם כותבים אות בספר התורה.

בלא מעט מקרים, אחד (ולפעמים גם יותר מאחד) האורחים המשתתפים בכתיבת האותיות, הינו מחלל שבת. ויש לברר האם אות שנכתבה בספר התורה על ידו פוסלת את כל הספר, כדין ספר תורה שחסרה בו אות ווצריך לכתוב את האות מחדש כדי "להכשיר" את הספר.

כמו כן יש לעיין, לאחר שמחלל שבת כתב אות בספר התורה, ולא זוכרים איזו אות כתב, האם יתכן לומר שהאות הפסולה מתבטלת ברוב האותיות הכשרות, וספר התורה כשר.

## - א -

## ספר תורה שכתבו גוי וישראל מומר

**במסכת גיטין (מה, ב)** אמר רב נחמן: "ספר תורה שכתבו מין ישרף, כתבו עובד כוכבים יגנו". ופירש רש"י: "מין, האדוק בעבודת כוכבים, כגון כומר, ישרף, דוודאי לשם עבודת כוכבים כתבו". אבל עכו"ם שאינו "מין", ככל הנראה לא התכוין לכותבו לשם עבודה זרה, ולכן הספר תורה אמנם לא ישרף אך הוא פסול וטעון גניזה.

## ובהמשך מסיקה הגמרא: "תני רב המנונא

בריה דרבא מפשרוניה, ספר תורה תפלין ומזוזות שכתבן מסור [מלשין], עובד כוכבים, ועבד, אשה וקטן וכותי וישראל מומר, פסולים, שנאמר וקשרתם (דברים ו, ח) וכתבתם (שם פסוק ט) - כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה". כלומר, כתיבת ספר תורה מותרת רק כאשר הכותב חייב בקשירת תפילין, ולכן כל הפטורים ממצות קשירת תפילין - עכו"ם, אשה, קטן וישראל מומר - אינם רשאים לכתוב תפילין וספר תורה.

**אלא** שכמובן, נשאלת השאלה, מדוע מסור וישראל מומר פוסלים בכתבתו את הספר תורה, והרי הם מצווים בקשירת תפילין, כפי שהקשה הריטב"א: "הא תינח גוי ומין דאינן בקשירה, אבל מסור וישראל משומד ודאי איתנהו בקשירה". ותירץ הריטב"א: "ויש לומר דכיון דפרקו מעליהם עול מצוות, ואפילו עול מצוה אחת כגון משומד, כיון דפרק מעליו עול מצוה עשאוהו רבנן כאינו בקשירה, ומדרבנן הוא דפסיל אבל לא מדאורייתא". וכנראה לכך התכוין רש"י במה שכתב בטעם פסול מומר ומוסר בכתבת ספר תורה ש"הרי פרקו מעליהן עול", והיינו דפריקת עול המצוות בכך שאינם מניחים תפילין, מפקיעה מהם את דין "ישנו בקשירה", ולכן אינם "בכתבת" ספר תורה.

**וכן** נראה מדברי הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"א ה"ג) שכתב: "ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין ישרפו, כתבן גוי או ישראל מומר או מוסר ביד אנס, או עבד או אשה או קטן, הרי אלו פסולים, ויגזרו, שנאמר וקשרתם וכתבתם, כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב". כלומר, רק מי שמאמין בקשירה, אף שבפועל לא מניח, נחשב "ישנו בקשירה". אבל המוסר והמומר שפרקו מעליהם עול מצוות ואינם מאמינים במצוות קשירת התפילין, אינם בכלל "ישנו בקשירה", ולכן אינם "בכתבת" ספר תורה.

**אמנם** יש הבדל בין רש"י והרמב"ם ובין הריטב"א, כפי שנראה מדברי הר"ן

(כג, כ מדפי הרי"ף) שדייק מדברי רש"י והרמב"ם שהפסול הוא מהתורה: "מומר לעבודת כוכבים ומסור לאנסים הרי פרקו עול מצוות תורת משה מעליהן כפרש"י, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילין דפסוליהו מדאורייתא הוא". הר"ן הבין מדברי רש"י והרמב"ם שבגלל פריקת העול הם אינם בקשירה מהתורה, ולכן גם פסולים מהתורה לכתוב אות בספר תורה. וכתב הר"ן: "ואחרים פירשו דמסור לאנסים וישראל מומר לעבודת כוכבים מדינא איתנהו בקשירה, אלא דמדרבנן, כיון שפרק מעליו עול מצוה אפילו לא הוי מומר אלא למצוה אחת דשביק בה היתירא ואכל איסורא, עשאוהו מדבריהם כאילו אינו בקשירה". וכן נקט הריטב"א שדבריו הובאו לעיל: "כיון דפרק מעליו עול מצוה עשאוהו רבנן כאינו בקשירה, ומדרבנן הוא דפסיל, אבל לא מדאורייתא".

**בערוך** השלחן (יו"ד סי' רפא ס"א) הכריע להלכה כשיטת רש"י והרמב"ם: "ספר תורה תפילין ומזוזות דכתבום עבד אשה וקטן כותי ומלשין ועברייין פסולים, דכך גזרה התורה, דכל שאינו בקשירת תפילין או שלא נצטוו או שפרקו מעליהם עול מלכות שמים, אינם בשום כתיבה".

**והפרי** מגדים (או"ח סי' לט, אשל אברהם אות א) הביא את מחלוקת הראשונים האם הפסול הוא מהתורה או מדרבנן, וכתב: "והט"ז עשה פשרה, דמומר לשבת או להכעיס הווה מן התורה, דאינו מאמין בקשירה. ומסור עשאוהו חז"ל מדרבנן.

התורה, והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצוות הרי הוא בכלל רשעי ישראל. אבל מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגוים לכל דבריהם".

והנה בנדון כתיבת ספר תורה, כתב הרמב"ם [לעיל אות א] בסתמא "או ישראל מומר", ולא פירט מי נחשב 'מומר' הפסול בכתיבת ספר תורה. אולם מרן השו"ע פסק בהלכות תפילין (או"ח סי' לט סע' א) "תפילין שכתבן עבד או אשה או מומר לעבודת אלילים, פסולים, משום דכתיב וקשרתם וכתבתם, כל שאינו בקשירה או אינו מאמין בה, אינו בכתיבה". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ו) "מומר לעבודת אלילים, דבזה הוא כמומר לכל התורה. והוא הדין אם הוא מומר לחלל שבת בפרהסיא. אבל אם הוא מומר לשאר עבירות, קיימא לן דמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה".

**נמצא** לפי זה, כי רק מומר לכל התורה, מומר לעבודה זרה ומומר לחלל שבת בפרהסיא, פסולים בכתיבתם ספרי תורה, תפילין ומזוזות. אבל מומר לדבר אחד, לא פוסל בכתיבתו את הספר תורה.

- ג -

מומר 'לתאבון' ומומר 'להכעיס'

**בהגדרת** 'מומר', מצינו בדברי הראשונים והפוסקים שיש מומר 'להכעיס', וכתב הביאור הלכה (או"ח סי' לט סע' א ד"ה או

ודוקא לתפילין וספר תורה, אבל בשאר איסורין נאמן הוא".

- ב -

מי נחשב 'מומר' הפוסל בכתיבתו ספר תורה

**בפוגיית** הגמרא במסכת חולין (ה, א) נתבאר ג' סוגי מומרים:

• **מומר לכל התורה כולה** - מי שפרק ממנו עול מצוות ואינו מקיים אף אחת מתרי"ג המצוות, [יצויין כי בערוך השולחן (יו"ד הלכות שחיטה סימן ב סע' יא) הדגיש שאין צריך שיעבור על כל תרי"ג המצוות: "וזה שאמרו חז"ל עבריין לכל התורה כולה, אין הכוונה לכל התרי"ג מצוות או לרוב המצוות, ומשמע להדיא דעבריין להרבה מצוות הוה עבריין לכל התורה כולה"].

• **מומר לדבר אחד** - המקיים את המצוות, למעט מצוה אחת שכופר בה ואינו מקיימה.

• **מומר לעבודה זרה או לשבת** - המצוה המסויימת שכופר בה היא עבודה זרה או שבת, ודינו כמומר לכל התורה כולה.

**ופירש** רש"י (שם ד"ה אלא) "האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת

כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית". וכן נפסק בדברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ל הט"ו) "השבת ועבודה זרה, כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצוות

מומר) "להכעיס מקרי היכא דהתירא ואיסורא קמיה ושביק התירא ואכיל איסורא [נמצאים לפניו היתר ואיסור, והוא מניח את ההיתר ואוכל את האיסור], דזה הוא בכלל להכעיס. אבל אם אינו מקפיד לברור ההיתר, והוא לוקח מן הבא בידו, או היתר או איסור, עדיין אינו בכלל מומר להכעיס."

**בשלחן ערוך** (יו"ד סי' ב סע' ה) מפורש ש"מומר להכעיס אפילו לדבר אחד, או שהוא מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא, או שהוא מומר לכל התורה, דינו כעובד כוכבים". וכן מבואר בדברי הבית יוסף בהלכות תפילין (או"ח סי' לט סע' א) ש"משומד למצוה אחת, והוא שיהא להכעיס [פסול לכתובת סת"ם], אבל משומד למצוה אחת לתיאבון, משמע דלאו פורק עול הוא".

**להלכה** כתב המשנה ברורה (שם סי' ו) "מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה, לבד אם הוא עושה להכעיס, דבזה אפילו לדבר אחד דינו ככותי". ובביאור הלכה (שם) הוסיף, כי מומר 'להכעיס' לדבר אחד הוא אפילו אם עשה את העבירה פעם אחת בלבד, ולא חזר בתשובה: "ודע עוד, דכל אלו פסולים דחשבינן להכעיס או לעבודת כוכבים או

חילול שבת בפרהסיא, פסק שם בש"ך ביורה דעה (שם) דאפילו בפעם אחת פסול אם לא עשה תשובה. ואין להביא ראיה מדנקט 'מומר', משמע דווקא במומר ורגיל לכך, דהרי כתב בית יוסף דמיירי בלהכעיס ושם אפילו בפעם אחת" [ולהלן אות ד יבואר שנחלקו הפוסקים בדין זה].

**ובהמשך** דבריו כתב המשנה ברורה, שיש המחמירים ופוסלים כתיבת ספר תורה גם של מומר 'לתיאבון'. ובביאור הלכה (שם) כתב "הוא דעת התוספות, הביאם המג"א (סי' ק"ג) דסוברים דלענין כתיבת סת"ם חמור מלשאר דברים. וגם הפמ"ג בפתחיה (סי' לב) כתב דבמומר לתיאבון יש לעיונא ביה טובא".

**עוד** מבואר בדברי המג"א והמשנה ברורה, דינו של 'מומר' שאינו מניח תפילין, ש"אפילו אם אינו עושה זה להכעיס פסול, דתו איננו בר קשירה. לבד אם היה לזה רק מומר לתיאבון, כגון שהלך אחר עסקיו, עדיין הוא בכלל בר קשירה. וכל זה הוא לענין דיעבד, אבל לכתחילה יש להחמיר שלא להניח לאיש כזה לכתוב סת"ם, כי יש מחמירים אפילו במומר לתיאבון ואפילו באחרים [כשרים] עומדים על גביו ואומרים לו שיכתוב לשמה".

#### לסיכום:

- מומר לכל התורה פסול לכתובת סת"ם.
- מומר לעבודה זרה או לחילול שבת בפרהסיא, דינו כמומר לכל התורה ופסול לכתובת סת"ם.
- מומר לדבר אחד להכעיס פסול לכתובת סת"ם.

• מומר לדבר אחר לתאבון – לדעת הבית יוסף, כשר לכתוב סת"ם, והתוספות החמירו לפוסלו.

• מומר להנחת תפילין – כתב המשנה ברורה שאפילו אם אינו מניח כדי 'להכעיס', פוסל את הסת"ם בדיעבד. ורק אם אינו מניח 'לתאבון', אינו פוסל את הסת"ם בדיעבד, אבל לכתחילה אין להניח לו לכתוב סת"ם, ואפילו אחרים [כשרים] עומדים על גביו ואומרים לו שיכתוב לשמה.

★ ★ ★

- ד -

מי נחשב מחלל שבת הפוסל בכתובתו  
ספר תורה

**בשו"ע** (או"ח סימן שפה ס"ג) נפסק: "ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם. ואם אינו מחלל אלא בצינעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא, הרי הוא כישאל ומבטל רשות". בהגדרת דין 'מחלל שבת בפרהסיא' הנחשב 'מומר', נאמרו פרטים רבים, ונסכמם בקצרה.

• לתאבון – המשנה ברורה (שם ס"ד) כתב: "ודע דכל זה כשהוא עובר לתאבון, אבל להכעיס אפילו בשאר עבירות ואפילו שלא בפרהסיא דינו כעכו"ם".

• בפריקת עול – הביאור הלכה (שם ד"ה או לחלל) כתב: "לחלל שבתות, היינו כשעושה זאת בפריקת עול, אבל אם הוא מוטעה בדבר שחשב שמותר לו לעשות כן, מסתברא שאין זה בכלל מומר".

• בקביעות או אפילו בפעם אחת – המג"א (סי' שפה ס"ב) כתב בשם תוספות

והגהות מיימוניות "אם חילל שבת בחד זימנא לא מקרי מומר". מאידך, הש"ך (יו"ד סי' ב ס"ק יז) כתב: "העיקר כהאומרים דעבודת כוכבים אפילו בצנעה אפילו רק פעם אחת הוי מומר לכל התורה, ודינו כעובד כוכבים. וכן אפילו חילל שבת פעם אחת בפרהסיא".

**ובדברי** המשנה ברורה מציינו לכאורה סתירה, מהי ההכרעה למעשה. בהלכות עירובין (סי' שפה ס"ק ג) כתב: "ודווקא בשרגיל בעון זה, אבל אם חילל שבת בחד זימנא בפרהסיא, לא מיקרי מומר. ויש אומרים דאפילו בחד זימנא מקרי מומר". ולפי כללי הפסיקה, כאשר הדעה הראשונה מובאת "בסתם" והדעה השניה כ"יש אומרים", ההכרעה כדעה הראשונה, ובנדון דידן, שמחלל שבת בפרהסיא הוא רק אם עושה כן בקביעות, ולא בפעם אחת. לעומת זאת, בהלכות תפילין [הובא לעיל אות ג] כתב הביאור הלכה: "כל אלו פסולים דחשבינן להכעיס או לעבודת כוכבים או חילול שבת בפרהסיא, פסק שם בש"ך ביורה דעה דאפילו בפעם אחת פסול אם לא עשה תשובה", ומשמע מדבריו שנטה לפסוק להלכה כדברי הש"ך, וצ"ע.

בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה, וכן כל הטועים אחריו. אבל בני הטועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותם על דעתם, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגדלוהו הגויים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להרגם". וברור מהרמב"ם, שיש לקראים דין 'תינוק שנשבה' שנחשב כאנוס שהרי גדלו על טעותם.

**ממוצא דברי הרמב"ם על ה'קראים',** במאתיים השנים האחרונות נפתח דיון גדול בין פוסקי ההלכה, האם ניתן להגדיר את מי שפרק עול תורה ומצוות בדורות האחרונים כ'תינוק שנשבה', אשר אין דינו כ'מומר' אלא כאנוס. דין זה נרחב מאוד, ונביא כאן בקצרה את עיקרי הדעות, ובפרט במה שנוגע לנידון דידן – כתיבת ספר תורה על ידי "חילוני" בזמנינו.

**בשו"ת בנין ציון** (החדשות סימן כג) שחיברו רבי יעקב עטלינגר, מגדולי הדור בגרמניה לפני כמאה וחמישים שנה [מחבר הספר 'ערוך לנר'] נשאל האם יין שנגע בו ישראל מחלל שבת בפרהסיא אסור בשתיה, וכתב שמעיקר הדין ודאי דינו כמומר, ויין שנגע בו דינו כיון נסך, אך בהמשך דבריו כתב: "הנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך

• גדר 'פרהסיא' ו'צנעה' – בדברי המשנה ברורה בהלכות עירובין (סי' שפה ס"ק ד וס"ק 1) נאמרו שלוש הגדרות בנדון זה:

[א] פרהסיא מקרי כשחילל בפני עשרה מישראל.

[ב] או שידע שיתפרסם ביניהם.

[ג] ואם מתבייש לעשות זה בפני אדם גדול, אף שעושה דבר זה בפני כמה אנשים, גם זה לצנעה יחשב.

• מחלל שבת במלאכות דרבנן – בשו"ע (סימן שפה ס"ע ג) הכריע להלכה כי דין מחלל שבת בפרהסיא נאמר "אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן". ודין זה הובא בדברי המשנה ברורה גם בנדון כתיבת סת"ם (סי' לט ס"ק 1) "כתב הפמ"ג דאפילו הוא מומר לחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן, כגון מוקצה והוצאה לכרמלית, יש להחמיר עכ"פ לכתחילה שלא להניחו לכתוב סת"ם, ואפילו בדיעבד צ"ע".

- ה -

**דין 'תינוק שנשבה' במחללי שבת בדורות האחרונים**

**הרמב"ם** (הלכות ממרים פ"ג ה"ב) כתב: "המינים והאפיקורסים והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרים והמשומדים, כל אלו אינן בכלל ישראל, ואינם צריכים לא עדים ולא התראה ולא דיינים, וכל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר מכשול". והוסיף (שם ה"ג) וכתב: "במה דברים אמורים, באיש שכפר

דינו. ומה שנחלקו האחרונים בצדוקים בדורות האחרונים אם חשיבי כאנוסים היינו בהכרעת שיעור הידיעה שיודעים ממציאות ישראל ושאבותיהם פירשו מהם ונותנים כתף סוררת, אי דיינין להו כשיעור ידיעה למיחשב מזיד או לא ואכתי אנוסים הם. ובאמת צריך לדון על כל איש ואיש בפרט". ובסיום דבריו כתב החזון איש: "וכמו כן אותם שאבותיו פירשו מדרכי הציבור והוא נתגדל ללא תורה, דינו כישראל לכל דבר, ונמי צריך לימוד שיעור ידיעתו אי לא חשיב מזיד". ומדבריו, למדו רבים כי פורקי עול התורה בדורות האחרונים הם בגדר 'תינוקות שנשבו'.

- 1 -

#### מחללי שבת בזמן הזה בכתיבת פפר תורה

**רבי אליעזר דייטש**, אב"ד באניהו [הונגריה] כתב בשו"ת תבואות השדה (ח"ה ליקוטי תשובות סימן ב) לפני כמאה שנה (בשנת תרס"ו) "מה שמבואר בשלחן ערוך דספר תורה שכתבו מומר פסול, היינו דווקא במומר להכעיס, אבל לא במומר לתיאבון. ומומרים השכיחים בזמנינו לא הוי בכלל להכעיס, דהכל עושים רק בשביל פרנסתם. ואף על גב דמחללי שבת אפילו בדבר שאינו נוגע לעסקם, הוא רק משום דעבירה גוררת עבירה בעוונותינו הרבים, ונעשה להם כהיתר, מכל מקום ליכא חששא כלל שיכתוב לשם עבודה זרה כיון שאינו עוסק להכעיס כלל". וסיים: "והכא ליכא לחשוב אותם בכלל פורקי עול תורה,

לדון מחלל שבת בפרהסיא, אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן. והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה על ידי תפילה וקידוש. ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהם, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומים ממש לצדוקים דלא נחשבו כמומרים אף על פי שמחללים שבת, מפני שמעשה אבותיהם בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים". ומתוך כך פסק הבנין ציון: "לכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור".

**והחזון איש** כתב (יו"ד סימן א ס"ק ו) כי "תינוק שנשבה בין העכו"ם, דינו כישראל ושחיטתו מותרת, מכיון שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד לבלתי שב. אמנם לאחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב, דינו כמומר. ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיעו ברוח קדשם בהכרעת

כיון שכל העבירות שעושים הם מחמת שאינם רגילים במצוות, ומהותם וטבעם גרם להם שלא היה להם מי שיחנך אותם על פי התורה והיראה. והראיה שלא פרקו עוד לגמרי עול התורה, שהרי מעלים בדמים שיזכו במצווה, אין שום חשש לפסול הספר תורה". הרב דייטש חזר על דבריו בשו"ת פרי השדה (ח"א סימן עא) "לענין מה שקונים ומעלים בדמים לכתוב בסוף ספר תורה 'לענין כל ישראל', אם נזדמן שאחד שהוא מחלל שבת קנה בדמים וכתב, שאין הספר תורה נפסל בכך. כוונתי, שאני מכיר הרבה אנשים ממדינתנו שמחמת גודל דחקם הוצרכו לעזוב ביתם ונסעו למדינת אמריקה ושולחים מעות לביתם לגדל בניהם לתלמוד תורה. ושם מוכרחים לחלל שבת, כי באופן אחר לא יוכלו להמציא טרף חוקם לאנשי ביתם. הגם שבודאי איסור גמור, אמנם בענין כזה צריך ללמד עליהם זכות. וכששבים לביתם הם ישראלים כשרים, ואם יפסלו ספר תורה על ידי שהיו מסייעים לכתוב איזה תיבות יש לחוש שיצאו מן הכלל לגמרי, בכהאי גוונא הכשרתי הספר תורה".

וכן נקט להלכה בשו"ת יד יצחק (ח"ג סימן 101) "על דבר המנהג כשגומרים הספר תורה, כותבים תיבות גם מחללי שבת קודש, לענ"ד ליישב המנהג דאם יש אומדנא דמתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול, כמו בפני הרב שבעירו וכדומה, לא מיקרי פרהסיא. וגם מבואר בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סימן ג) דכל שלא העידו עליו בבית דין לא הוי מחלל שבת בפרהסיא, אם

כן שפיר מיקרי בר כתיבה. אמנם במי שנודע שפורק עול רוב המצוות מצוארו לתאוותו, כבר כתב התבואות שור (סימן ב) דדינו כגוי. אך כמדומה לי דמושחת כזה לא יעלה בלבו לכתוב ספר תורה לעצמו. רק יש לדון משום דאינו כותב לשמה, ועל זה יש לומר כיון שהסופר עומד על גביו ומורה לו שיכתוב לשמה, שפיר מיקרי לשמה".

**אולם** האדמו"ר ממנוקאטש כתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן כד) על דברי הרב דייטש: "ראיתי מילתא דתמיהה בסוף תבואת השדה, שמתיר ספר תורה שנכתב בו אותיות ממי שמחלל שבת בפרהסיא. ונבהלתי משתומם, דהרי פשוט בשולחן ערוך דגם ספר תורה שכתבו מסור פסול, מטעם שיצא מכלל ישראל על ידי פירוק עול, על כן אינו נקרא בר קשירה, וכל שכן מחלל שבת בפרהסיא דקיימא לן בש"ס חולין (ה, א) האי תנא שבת חמירא ליה כעבודה זרה, וכן פסקינן בשולחן ערוך. ומה זה שכתב להמליץ כיון שאינו עושה רק כשביל פרנסתו וכיוצא, מכל מקום הרי על כל פנים הוי מחלל שבת בפרהסיא לתיאבון גם כן הוי מומר לכל התורה, ורק בשאר עבירות מצינו חילוק בין להכעיס או לתיאבון. ובחילול שבת בפרהסיא גם לתיאבון הוי כמומר לכל התורה, וזה ברור". וסיים: "ועוד נפלאתי יותר במה שסיים עוד על זה בזה הלשון, אם כן אין שום חשש בנידון דידן והספר תורה כשר לקרות בו בלי שום חשש ופקפוק כנ"ל ברור, עכ"ל. ובאמת זהו ברור ופשוט לכל



שהספר תורה צריך גניזה [היינו היריעה שנכתב בה מאלו המחללי שבת בפרהסיא] בלי שום ספק וחשש, ואסור לקרות בו כדין ספר תורה שכתבו מומר".

**ובשו"ת שבטי ישראל** (י"ד סימן כט אות ו) חידש, שאפילו אם נאמר שמחללי שבת בדורינו הם 'תינוקות שנשבו', יש סברא מיוחדת לפוסלם מכתובת אותיות בספר התורה: "דבכל המקומות שדנו אודות מחללי שבתות שבזמננו, לא דנו לענין כתיבת סת"ם ולענין שחיטה, אלא לענין יין נסך ולענין קידושי מומר ולישת מצות מצוה וצירוף למנין. ויש לומר דלא דמו עניינים אלו לשחיטה וכתובת סת"ם, דבכל הדינים הנ"ל מה שמומר פסול בהם, אינו משום גזירת הכתוב שצריך שדווקא איש כשר יעשה אותן, אלא משום דכל דברים אלו פסולים ואסורים אצל גוים, ומומר לחלל שבתות הוי כגוי גמור. ולכן אינו יכול להצטרף למנין, ואוסר יין במגעו כגוי. ולכן יש מקום לומר שבזמן הזה דאינו מומרים, אלא תינוקות שנשבו שלא הוו כגוים. אבל לגבי כתיבת סת"ם ושחיטה שנלמד מגזירת הכתוב, דרק מי שהוא בר קשירה יכול לכתוב, ורק מי שהוא בר זביחה יכול לשחוט, אם כן אף שאינם כגויים אלא כתינוקות שנשבו, סוף כל סוף אינם בגדר בר קשירה ובר זביחה, דאינם מניחים תפילין ואינם שוחטים".

**וכן** מבואר בדברי רבי יצחק הוטנר, בספרו פחד יצחק (פסח מאמר ד) שכתב לחלק

בין שחיטת 'תינוקות שנשבו' שאינה אוסרת, לבין כתיבת ספר תורה על ידם, שפסולה: "דלענין שחיטה דטעם פסול אפיקורסות היא מצד שאינו בכלל ישראל, להכי בעינן דווקא רשעות של אפיקורסות, ואפיקורס באונס שאין שם רשע עליו, שחיטתו כשרה. אבל לענין כתיבת ספר תורה, דפסול אפיקורס שבה היא מטעם שנאמר 'וקשרתם' וכתבתם', כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב, לא אכפת לן בשם רשע עליו, גם כן כתיבתו פסולה דסוף סוף אינו מאמין בקשירה". כלומר, בכתיבת ספר תורה אין זה משנה כלל אם הכותב נחשב 'רשע' או רק 'תינוק שנשבה', אלא כל מי שלמעשה אינו מאמין בקשירה, היות ובמציאות אינו מאמין גם במה שכותב, ואפילו אם הוא 'תינוק שנשבה', הוא פסול לכתוב סת"ם.

- ז -

**'תינוק שנשבה' בדורנו הלכה למעשה**

**אמנם** הלכה למעשה, הפוסקים התלבטו, האם נכון הדבר לומר על מי שאינו שומר תורה ומצוות במציאות הקיימת בדורנו, דינו כ'תינוק שנשבה'.

**בשבט** הלוי (ח"ב סימן קעב) הביא את דברי הבנין ציון, וכתב: "מכל מקום צריך עיון רב אם שייך זה בארץ הקודש שאין לומר תינוק שנשבה לבין העכו"ם, ואם כי הוא תינוק שנשבה לבין החופשים מבני עמינו ה' ירחם, מכל מקום מי לא יודע משבת קודש".

**דברים** בסגנון דומים הובאו בשם הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (פסח, פרק תשיעי הערה קלה) "רבים דנו בענין זה השכיח מאד, שרבים מאחינו בני ישראל רחוקים לצערינו משמירת ומידיעת התורה והמצוות, האם דינם כמפורש בפוסקים לומר לחלל שבת בפרהסיא, שדינו כעכו"ם, או דיש לדמותם לתינוק שנשבה לבין הנכרים, שאין דינו כעכו"ם. ברם נראה דלא הוי כתינוק שנשבה, אלא אם כן לא שמע מעולם ענין דת ישראל, ולא נודע לו שעל פי דין התורה מחוייב הוא בשמירת המצוות. ולכן בזמננו רק אותם שנתגדלו בארץ רוסיה בזמן שלטון הרשע, אשר ברבות השנים נעקר מהם כמעט כל זכר

ושארית מתורת ישראל, ועתה הם ממש בתחילת התוודעותם לתורה, כיון שהם שוגגים ביותר וכעין אנוסים, יש מקום להקל כלפיהם לענין בישול ומגע יין צירוף לזימון וכדומה, אבל לא מי שידוע לו שיש שומרי תורה ומצוות והם מודעים שכל ישראל מצווים על כך. ובפרט בארץ ישראל שאף מי שנתגדל ודר במקום שמחנכים לכפירה ואכילת טריפות וחילול שבת ועקירת כל דבר שבקדושה רחמנא ליצול, כמו בקיבוצים שאין בהם רוח יהודית כלל, מ"מ הרי סוף סוף יודע הוא ושומע שישנם שומרי תורה ושלדבריהם גם עליו לנהוג כמותם, וכיון שכן קשה מאד לומר שדינו כתינוק שנשבה".

★ ★ ★

- ח -

#### האם מילוי אותיות נחשב ככתיבה הפוסלת את הספר תורה

**עד** עתה נתבארו דיני סת"ם, כאשר מומר כתב בהם אותיות, דהיינו כתב אות מתחילתה ועד סופה בצורתה המדויקת על פי דרישות ההלכה. אמנם בנדון דידן, כפי שהוזכר לעיל בפתיחה, הסופר משאיר חלל ריק באותיות הפסוקים האחרונים של התורה, וה"מכובדים" מתבקשים רק למלא את החלל בדיו, ומסיבה זו בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סימן קיז) היקל והכשיר "כתיבה" כזאת של מחלל שבת, וביסס דבריו על השואל ומשיב (מהדורה תליתאה ח"א סימן שצ) שהכשיר ספר תורה שקטן השלים את כתיבת חלל האותיות, ו"אף על פי דאם

כתב הקטן הספר תורה היה פסול, אבל כאן כיון שהסופר כתב בדיו, רק שזה מילא האות פשיטא דאינו פסול, דהרי לא כתב כלל, רק שמילא הכתב, ובזה לא נפסל. דאין לומר דהוי על כל פנים מקצת האות, דכל שכבר כתב רק שחסר המילוי, פשיטא דלא מיקרי חסר ולא מיקרי פסול כלל". ומכאן הסיק השרגא המאיר: "ולפי זה יש לומר במחלל שבת לא מיקרי כתיבה בזה שמילא האותיות, כיון שסופר כשר כבר רשם בדיו, והמחלל שבת רק מילא הכתב, ובזה לא נפסל הספר תורה".

**או"ם** בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סימן צ) דחה זאת, מכיון "שהממלא האות בדיו הרי הוא ממלא בדיו גם על הקווים, כי אי אפשר ליהרר בזה. ודיו שלא לשמה

על גבי דיו לשמה פוסל הפרי מגדים (סי' לב משבצות זהב ס"ק טו) מספק", ולכן: "על כל פנים בנידון דידן פשוט שצריך למחוק את האות ולחזור ולכתוב לשמה. ואם אי אפשר למחקו מאיזה סיבה, צריך להעבירו בקולמוס לשמה על כל פנים".

- ט -

**'ביטול ברוב' של אות שנכתבה על ידי מי שפוסל ספר תורה בכתובתו**

**בשו"ת** שבטי ישראל (יו"ד סימן כט אות ז) חקר מה הדין במקרה שמחלל שבת כתב אות בספר התורה, ולא זוכרים איזו אות כתב, האם יתכן להתיר את הספר תורה ולהשתמש בו מצד הדין של 'ביטול ברוב', כי האות הפסולה מתבטלת ברוב האותיות הכשרות, וספר התורה יחשב ככשר.

**מחד גיסא**, האות מתבטלת ברוב ודומה ל'חתיכת נבילה שנתערבה בין הכשרות ואינה מכירה, דיבש ביבש בטיל ברוב, ומעיקר הדין (עי' בשו"ע יו"ד סי' קט סע' א) יכולים לאכול את כל התערובת".

**מאידך גיסא**, האות לא יכולה להתבטל ברוב: "דהמחבר בשולחן ערוך (שם) הביא שתי שיטות בזה, שיטת הרשב"א דמותר לאדם לאכול את כל החתיכות, אבל לא יאכל את שלשתם יחד, ושיטת הסמ"ג דאסור לאדם אחד לאכול את כולן. ולפי זה כיון דספר תורה שחסר בו אות אחת פסול, אם כן כשקורא בפרשה אחת בתורה, נמצא שמשמש בכל הספר תורה, והוי כאילו

אוכל שלושת החתיכות יחד". כלומר, כשם שבתערובת חתיכות איסור והיתר, שהאיסור בטל ברוב היתר, אסור לאכול את כל החתיכות ביחד, כך אסור לקרוא פרשה אחת בתורה ש"מעורבת" בה אות שנכתבה על ידי מחלל שבת.

**אמנם** למעשה כתב השבטי ישראל לדחות סברא זו "דכיון דכל האיסור לאכול את שלושת החתיכות יחד הוא רק מדרבנן, אפשר דהיכא שאינו אוכל ממש את האיסור יחד עם ההיתר, אין איסור. וכן בנדון דידן שאינו קורא בפועל בכל התורה יחד, לא גזרו רבנן".

- י -

**האם דין ביטול ברוב מועיל להוסיף מעלת המבטל במתבטל**

**כידוע**, על סופר סת"ם להתכוין לכתוב 'לשמה', דהיינו לשם ספר התורה, התפילין או המזוזה. וכמו כן עליו להתכוין לכתוב את השמות הקדושים 'לשמה'.

**ודן בשו"ת** שבטי ישראל (שם אות ח) "אם יש ביכולת הביטול ברוב להוליד דבר חדש, וליתן למיעוט את המעלות שיש לרוב, דהיינו לשמה". בדרך כלל, הביטול ברוב גורם לכך שהמיעוט בטל ואינו נחשב כלל. ויש להסתפק, האם הביטול ברוב יכול גם להוסיף במיעוט דברים שלא היו בו והם נמצאים ברוב. ובנדון דידן, הספק הוא, האם למרות שנכתבה בספר תורה אות על ידי מחלל שבת שלא 'לשמה', נוכל לומר

שמדין ביטול האות הזו ברוב אותיות שנכתבו 'לשמה', נתווסף באות שלא נכתבה 'לשמה' דין 'לשמה' שיש ברוב האותיות.

**וכתב** השבטי ישראל: "ומצאתי שנחלקו האחרונים בזה, דהנה בשו"ת עונג יום טוב (סימן ד) דן "על דבר שנתערבו חוטים שלא נטוו לשם ציצית בחוטים שנטוו לשם מצות ציצית, אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות, או לא". ומסיק העונג יום טוב: "דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול, בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה, כמו מצה שלא נאפה לשמה, בזה אפילו נתערב במצות האפויות לשמן נמי לא מהני, דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל. ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. ולהכי כל המצות התערובות, אינן ראויין לצאת בהן ידי חובת מצה משום הך תערובות". וכתב השבטי ישראל שלפי העונג יום טוב "אף אי נימא דהפסול [בסת"ם שנכתב על ידי מחלל שבת הוא] משום שנכתב על ידי מי שאינו בר קשירה, ואולי יש לומר דעל ידי הביטול נסתלק פסול זה, מכל מקום אין להכשיר את האות כאילו נכתבה לשמה, משום דאי אפשר לדבר המתבטל להשיג את מעלת המבטל על ידי ביטול ברוב". כלומר, האות שנכתבה שלא לשמה, אף פעם לא תקבל את הדין והמציאות של 'לשמה'.

**אולם** הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן לד) דן במקרה של מצה שלא נאפתה לשמה שנתערבה במצות האפויות לשמה, האם יוצאים ידי חובה בהם, או 'אזכרה' [כתיבת שם השם בסת"ם] שלא נתקדשה, האם נתבטלה בשאר האזכרות, וספר תורה כשר. ולדעת הנצי"ב "מצה שנתערבה ברוב כשרות, תולים בכל מצה שהוא מן הרוב שנאפית לשמה, ויוצאים בה ידי חובה. משא"כ באזכרה שנכתב שלא בהכשר, לא נעשית הספר תורה בהכשר מעולם, ולא שייך בזה ביטול".

**ולענ"ד**, לכאורה אין לומר דין ביטול ברוב, באות שנכתבה על ידי מחלל שבת, היות ואם יש אות פסולה, הרי כל ספר התורה נפסל. ורק בדין 'לשמה', שאין זה משנה לגבי מהות האות, כי 'לשמה' הוא חלק חיצוני מהאות ולא חלק פנימי מעצמותה של האות, בזה חלקו העונג יום טוב והנצי"ב אם מדין ביטול ברוב נתווסף במיעוט דין 'לשמה', או לא. אבל כמה שנוגע לאות עצמה לא שייך כלל דין ביטול ברוב, ומאחר ויש בספר תורה אות פסולה, כל הספר נפסל.

**ברם** מצאתי בשו"ת הלכות קטנות (סימן ס) שנשאל: "אם שכח לקדש מקצת שמות אם יש שם ביטול". והשיב: "אפילו באלף לא בטיל כדין כל הזבחים". ובשו"ת שבטי ישראל ביאר את כוונתו "להא דאיתא בריש פרק כל הזבחים, דאם נתערבה בהמה פסולה להקרבה בין קרבנות כשרים, כולן פסולים, ולא נתבטלה הבהמה הפסולה להקרבה ברוב", משום "דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי", כלומר דבר חשוב אינו בטל

ברוב. ולמדנו מדברי ההלכות קטנות, כי דווקא שמות הקודש אינם מתבטלים ברוב מפאת חשיבותם, אולם שאר האותיות שאינן של שמות הקודש, ודאי יכולות להתבטל ברוב.

**ולמעשה**, כתב בשו"ת שרגא המאיר: "מכל האחרונים הנ"ל משמע שצריך על כל פנים לתקן, אבל בנידון דידן שאינו ניכר האות שכתב המחלל שבת מה יעשה, דאפשר שאינו צריך שום תיקון כיון שאינו ניכר איזה אות הרי הוא בטל ברוב האותיות הכשרים. ולפי עניות דעתי, שיעבור בקולמוס על כל האותיות שספק לו אם זהו האות שמילא המחלל שבת, ויהיה כשר לכולי עלמא ואינו צריך למחוק, וכמו שכתב בשו"ת דברי מלכיאל, שאם אינו יכול למוחקו מאיזה סיבה, צריך להעבירו בקולמוס לשמה, וכיון שאינו יודע איזה אות הוא די בהעברת קולמוס".

**ובאשר** ניכר וידוע מהי האות שכתב מחלל השבת, כתב רבי יצחק זילברשטיין בספר חשוקי חמד (שבת דף פ"ח ע"א) "הספר תורה פסול, דהוי כספר תורה שכתבו מומר וודאי פסול, וספק אם מהני העברת קולמוס. ולכן נראה דצריך למחוק את הכתב שכתב המחלל שבת, ולכתוב את האותיות מחדש". וכן הובא בעלון התורני וישמע משה (חג השבועות תשע"ז) בשם רבי מנחם מנדל שפרן, ובשם רבי שמאי קהת גרוס, מחבר שו"ת שבט הקהתי, שהוסיף שבאמת אין לחשוש למחוק את האות כי הרי ספר התורה פסול, והאיסור למחוק אות הוא רק מספר תורה כשר. ואין בזה גניבת דעת [כשלא מספרים על כך לתורם החילוני שכתב אות, וכעת מחקו אותה], כי התורם הרי לא רצה שהספר תורה יהיה פסול, ולכן כשלא מספרים לו על כך, אין זה "גניבת דעת" לגביו.

★ ★ ★

- יא -

**מצות כתיבת ספר תורה וקריאה בתורה בספר תורה שנכתב על ידי מחלל שבת ונראה**, לענ"ד לומר סברא חדשה, מדוע ניתן להכשיר ספר תורה שנכתבה בו אות על ידי מחלל שבת.

**הגרש"ז** אויערבך כתב (שו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן נד) שניתן לקיים מצות סוכה אפילו בסוכה שלא נתקדשה למצות סוכה "כי 'מצות סוכה' ו'קדושת סוכה'".

אינם תלויים כלל זה בזה, ואמרינן דכל סוכה שנעשתה לשם צל כשרה, אבל להתקדש בקדושת סוכה כעין חגיגה זה דווקא אם הזמין אותה להיות סוכה דמצוה". זאת אומרת שאין כל בעיה הלכתית לקיים את מצות הישיבה בסוכה גם אם אין היא קדושה. ולפי זה חשבתי לומר כן בספר תורה, ויתכן שכל ספר תורה ואפילו פסול נחשב כספר תורה, רק יש לו חסרון שאי אפשר לקרוא בו, ולכן אפילו אם נפסול ספר תורה שכתב מחלל שבת, אבל עדיין שם ספר תורה עליו.

ויש להטעים סברא זו, על פי שיטות הראשונים שעיקר מצות כתיבת ספר תורה, אינה מעשה הכתיבה אלא התוצאה שיש במצוה זו שיהיה לו ספר תורה ללמוד בו [והכתיבה היא רק "היכי תמציי" לכך], כדברי ספר החינוך (מצוה תרי"ג) "משרשי המצוה, לפי שידוע בבני אדם שהם עושין כל דבריהם לפי ההכנה הנמצאת להם, ועל כן ציונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חברו, למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב". וכפי שנראה מלשון הכתוב (דברים לא, יט) שהמצוה "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" נועדה למטרת "ולמדה את בני ישראל שיקמה בפיהם". ואם כן אפילו בספר תורה שנפסל היות ומחלל שבת כתב בו אות, עדיין יש עליו שם ספר תורה כי רשאי ללמוד בו, ולכן גם כן קיימו בספר זה את מצות כתיבת ספר תורה.

**ואף** שהגרי"ד סולובייצ'יק כתב בספרו שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל (כתיבת ספר תורה עמ' רמג) שמקיימים מצות כתיבת ספר תורה רק בספר תורה שיש עליו קדושה ויכולים לקרות בו בציבור, כדבריו: כשאנו משתמשים במונח ספר תורה, הרי אנו

מתכוונים לשני מושגים ולשתי הלכות: [א] קדושת ספר תורה. [ב] חפצא של ספר תורה בכתב. למשל, מצות כתיבת ספר תורה אין יוצאים אלא בספר הטעון קדושת והכשר ספר תורה. כמו כן, בנוגע לקריאה בציבור בעינן חלות קדושת ספר תורה. ברם יתכן לומר שלא כדבריו, אלא היות וכל הרעיון של מצות כתיבת ספר תורה נובע מהצורך ללמוד תורה, וזה מתקיים גם בספר תורה פסול שכמובן יש אפשרות ללמוד בו. וכל הסיבה שקריאת התורה צריכה להיות מתוך ספר תורה מושלם, זהו דין בקריאת התורה ולא דין במצות כתיבת ספר תורה. וכל הצורך שחז"ל תיקנו לספר תורה שלם וכשר הוא רק כדי לקרוא בו, אבל ספר תורה פסול באמת נחשב ספר תורה אלא שאסור לקרוא בו.

**וראיה** לכך, שהרי כשקראו בתורה ומצאו פסול באותיות, מוציאים ספר חדש אך לא צריכים לקרוא בשנית את מה שקראו בספר הפסול. ואם כן זו הוכחה שאפילו כדיני קריאת התורה, יוצא ידי חובה מקריאה בספר שהיה פסול, כי מצד דין לימוד התורה, הספר תורה כשר. ולפי זה גם במקרה שמחלל שבת כתב או מילא את חלל האות, יתכן שבמקרים מסויימים אם יקראו בספר תורה זה, יצאו ידי חובה.

### סוף דבר

מצינו בדברי הפוסקים מספר טעמים להכשיר ספר תורה שבמעמד סיום כתיבתו, כתב בו מחלל שבת אות.

• מחלל שבת בזמנינו נחשב כ'תינוק שנשבה', ולא כמומר הפוסל בכתיבתו את ספר התורה.

- במעמד סיום כתיבת ספר התורה, המחלל שבת לא כותב את האות בשלמותה אלא רק ממלא חלל ריק שנשאר באות, וגם בלעדיו האות כשרה.
  - כתיבת האותיות נעשית במעמד הסופר שכתב את ספר התורה שהוא "גדול העומד על גביו" של הכותב, המכשיר את האות גם אם הכותב לא כתבה 'לשמה'.
  - כאשר לא ידוע מהי האות שנכתבה על ידי המחלל שבת, האות בטלה ברוב.
- ולמעשה, בספר נטעי גבריאל (הכנסת ספר תורה פרק יד סע' ב-ג) סיכם את דברי הפוסקים בנדון: "מי שאינו שומר שבת כראוי, אין להניחו למלאות אות בספר תורה. ויש מתירים כיון שהסופר עומד על גביו ומורה לו שיכתוב לשמה. אם אין לו ברירה ומוכרח ליתן לכתוב אות למי שאינו שומר שבת, יתן לו הסופר שיכתוב משהו מן האות באופן שאין צורת האות נכתב על ידו".
- וכיוצא בזה הובא בקובץ פסקי הלכות מרבי שמואל קמינצקי (הלכות כתיבת ספר תורה פ"ג סע' יג) "ישראל מומר לחלל שבת בפרהסיא פסול לכתיבת ספר תורה. ולכן אין לכבד מחללי שבת בכתיבת מילוי אותיות במעמד כתיבת ספר תורה. ומיהו בשעת הדחק גדול, היכא דאי אפשר בענין אחר, יתן לו לכתוב מילוי אות אשר קווי הקיפו עבים, באופן שכבר נשלם רובו, דבכהאי גוונא כבר נתכשר מקודם, ואף גם בזה יעביר הסופר אחר כך את הקולמוס עליו לשמה". ובהערות (שם) נימק הוראה זו: "שמעיקר הדין כתב על גבי כתב לא הוי כתב, ומעולם לא נפסל מכתב של מחלל שבת וכשכבר היה האות כשרה, וגם יש לצרף מה שכתב הבנין ציון שאין לדון מחללי שבת של עכשיו כמומר, והסכימו לזה הרבה אחרונים. ומכל מקום יש לסופר להעביר קולמוסו עליו אחר כך מלמעלה, שבזה נתקן ממה נפשך, והספר תורה כשר".



## סימן כא

## אשה במצות כתיבת ספר תורה

בשנים האחרונות השתתפתי לא פעם בטקס הכנסת ספר תורה שנכתב על ידי אשה לעילוי נשמת בעלה, אשר במהלכו, בשעת כתיבת האותיות, שאלה האשה [התורמת] האם מותר לה לכתוב אות בספר התורה, והסופר אמר לה שהיא לא רשאית. כאשר שבתי לביתי התעוררתי לחקור ולברר:

- האם בכלל יש חיוב לאשה לכתוב ספר תורה, כפי שיש חיוב לאנשים. ואם לא, האם יש לה מצוה לכתוב ולהכניס ספר תורה לבית כנסת. ומה הדין כאשר אשה תורמת ומכניסה ספר תורה לבית הכנסת, האם רשאית לברך "שהחיינו" בסיום הכתיבה.
- האם נשים יכולות לכתוב בעצמן אותיות בספר תורה, ואם לא, האם יכולות למנות שליח שיכתוב עבורן ספר תורה.
- האם מותר לנשים לתפור את היריעות של ספר התורה.

## - א -

**בסוף** ספר המצוות מנה הרמב"ם "שישים מצוות עשה ההכרחיות" המוטלות על כל אדם בישראל, אשר "יש מהן שש וארבעים מצוות הנשים חייבות בהן גם כן, וארבע עשרה מצוות מהן שאין הנשים חייבות בהן". והמצוה השש עשרה במנין זה היא "לכתוב ספר תורה ונשים פטורות". [במאמר מוסגר, הראי"ה קוק כתב בספרו דעת כהן (הלכות ספר תורה סימן קסח) על "מנין ששים המצוות" המבואר בדברי הרמב"ם: "לעניות דעתי אין לבנות יסוד כלל על הדברים הכתובים שם, שניכר לעין הרואה שנשתבש הרבה על ידי מעתיקים. שאי אפשר ליישב כלל מה טעם מנה קצת מצוות ולא מנה קצתן, וגם בגוף הספר לא

**מהפסוק** (דברים לא, יט) "וַעֲתָה כְּתָבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלִמְדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמְרָהּ בְּפִיהֶם", למדו חז"ל (סנהדרין כא, ב) שנצטוונו במצות כתיבת ספר תורה. **והנה** הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ז ה"א) פסק: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר וַעֲתָה כְּתָבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת". בדבריו מדויק כי החיוב הוא על כל "איש ואיש", ומכאן ברור שאשה אינה חייבת במצוה זו. וכן משמע מדבריו בספר המצוות (מצות עשה יח) "שציוונו שיהיה לכל איש ממנו ספר תורה לעצמו".



כתב שאין הנשים חייבות בה כדרכו בכל המצוות שאין הנשים חייבות".]

**בדברי הרמב"ם** לא נתפרש הטעם לפטור נשים ממצות כתיבת ספר תורה. וכפי שתמה על דבריו השאגת אריה (סימן לה) "וזו תימה מנין לו זאת" [אך יש לציין את דברי רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי לישראל (פסקים וכתבים ח"ד אור"ח סימן קד) "אעפ"י שהשאגת אריה מקשה על הרמב"ם ז"ל בספר המצוות (מצוה יח) ובסוף מנין המצוות, אי אפשר להכריע כנגדו אם לא בראיות מכריחות. ואם כי רבינו השאגת אריה רב גובריה כחד מתקיפי קדמאי, אין זה לענ"ד נכנס אפילו בגדר ספק. לפי שלא מצינו להרמב"ן ולהראב"ד ז"ל ששייגוהו להרמב"ם בזה. ובכלל לא ידוע לנו שום פוסק ראשון שחולק עליו. ועוד שאין רבינו הגדול [הרמב"ם] אומר דבר זה בלשון "יראה לי", כדרכו במקום שאין לו יסוד ברור מחז"ל, אלא בסתמות ובוודאות. וברור איפוא, שמה שהוא כותב בסוף מנין המצוות שאין האשה חייבת במצוה זו, ושעל פי הנחה זאת הוא פוסק ביד החזקה (הלכות ס"ת פ"ז ה"א) על כל איש איש הממעט אשה, לקוח מדברי רז"ל באיזה מקור שאינו מצוי עוד בידינו, וכהנה רבות".]

## - ב -

**האם מצות כתיבת ספר תורה תלויה במצות תלמוד תורה**

**בפשטות** נראה כי הרמב"ם סבר כדברי ספר החינוך (מצוה תריג) שמצות כתיבת ספר תורה "נוהגת בכל מקום ובכל

זמן בזכרים שהם חייבים בתלמוד תורה, וכמו כן לכתוב אותה, ולא הנקבות". ומבואר בדבריו כי מצות כתיבת ספר תורה תלויה במצות תלמוד תורה. ולכן כשם שנשים פטורות מלימוד תורה, כך הן פטורות מכתיבת ספר תורה.

**אולם** השאגת אריה דחה זאת: "דוחק לומר דמצות עשה דכתיבת ספר תורה הוא בכלל תלמוד תורה דקא חשיב ליה, דהא וודאי תרי מילי נינהו, וכמו שיתבאר לקמן בסימן שאחרי זה (סימן לו)". וכוונתו למה שכתב שם: "אטו טעם מצות כתיבת ספר תורה משום כדי ללמוד בה היא, דאם כן אם יש לו ס"ת בשום ענין שיהיה, כיון שיכול ללמוד ממנה קיים מצוה זו, אם כן אמאי אמר רבא (סנהדרין כא, ב) אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו, הרי יכול ללמוד מס"ת זו שהניחו לו אבותיו. אלא וודאי עיקר המצוה הוא שיהא לו ספר תורה שכתבה הוא בעצמו משלו". חיוב כתיבת ספר תורה אינו תלוי בחיוב לימוד תורה, שהרי מצוה לכתוב ס"ת גם כאשר כבר יש לו ס"ת שהניחו לו אבותיו והיה יכול ללמוד מספר זה. ולכן ברור שצריך ס"ת שכתב בעצמו, וזהו הס"ת שחייב בכתיבתו, ללא קשר למצות לימוד התורה. ואם כן גם נשים שאינן מצוות בלימוד תורה, מדוע שלא תהיינה חייבות בכתיבת ספר תורה כמו אנשים, הרי אין כל קשר בין שני החיובים.

**וכן** מבואר בשו"ת בית הלוי (ח"א סימן ו) שכתב: "עיקר הדבר לא נהירא כלל

לומר דהרמב"ם יפטור לנשים [ממצות כתיבת ס"ת] משום הך סברא [שפטורות מלימוד תורה] בלי שום ראיה מהגמרא. ואף על גב דהחינוך כתב סברא זו, מכל מקום יש לומר דלא כתב כן רק לטעם דאמאי פטורות, והוי טעם נכון. אבל ודאי קשה הדבר לאומרו דמשום הך טעם לחודא יצא להם עיקר הדין".

**ואם** כן חזרה למקומה, השאלה על הרמב"ם "מנין לו" לפטור נשים ממצות כתיבת ס"ת.

- ג -

**אולם** לשיטתו של הרא"ש (הלכות ספר תורה סימן א) ש"מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם". ולכן בזמן הזה "שכותבים ספר תורה ומניחים אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברכים, מצות עשה היא על כל איש מישאל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא ובניו" – היה לכאורה נראה שנשים פטורות מכתבת ס"ת כי מטרת המצוה היא לימוד התורה והן הרי פטורות מהלימוד, וזוהי סיבה מספקת מלפטור אותן מחיוב כתיבת ס"ת.

**דשאגת** אריה כתב, שמכל מקום גם לשיטת הרא"ש יש לחייב נשים במצות כתיבת ס"ת: "דהא כתבו רבוותא דנשים מברכות ברכת התורה הואיל וחייבות ללמוד מצות הנוהגות בהם, וכמו שכתב הבית יוסף באורח חיים (סוף סי' מח) בשם הסמ"ג". למרות שנשים לא נצטוו

בלימוד התורה, הן מברכות ברכת התורה על לימוד ההלכות שהן צריכות לקיים. נמצא שיש לנשים חיוב לימוד תורה של פרטי המצוות שנצטוו בהן, ועל כן יש לחייבן במצות כתיבת ספר תורה, שתכליתה הלימוד בו. [השאגת אריה הוסיף כי אין לומר כי במצות כתיבת ספר תורה נתחייב רק מי שמחוייב בכל תרי"ג המצוות ולא רק בחלק מתרי"ג המצוות, כנשים "שאינן חייבות בהרבה מצוות, כגון מצות עשה שהזמן גרמא וכיוצא בהן. שאם כן יכולנו לפטור את כל העולם כולו מדין מצות כתיבת ספר תורה, שהרי הרבה מצוות שאינו נוהג בישראל אלא בכהנים. ואפילו בכהן הדיוט אינו נוהג הרבה מצוות, אלא בכהן גדול לבד. והרבה מהם מצות המלך, ואינו נוהג בכל אדם. אלא על כרחך הא לאו מילתא היא, אם כן הכי נמי אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו"].

**ומעתה** שוב חזרה למקומה השאלה, מהיכן למד הרמב"ם לפטור נשים ממצות כתיבת ס"ת.

- ד -

**ע"ד** דברי השאגת אריה, כתב הבית הלוי (שם) "לא ידעתי שום דמיון לזה, דבזכרים אפילו במצוה שאינו נוהג בו, היינו שאינו מחויב לקיימה, אבל הא מחויב ללומדה. דמצות לימוד הא איכא בזכרים על כל המצוות. וגם בספר תורת כהנים מחויב ללמוד, דמצות לימוד בזכרים הוי על כל התורה כולה. והרי מצות כתיבת ס"ת אינו תלוי רק בחיוב הלימוד ולא

בחיוב הקיום, ומשום הכי הזכרים חייבים לכותבו, אבל בנשים הרי מצוה שאינו נוהג בה אינו מחוייבת ללמדה כלל". הבית הלוי הקשה על דברי השאגת אריה וטען לעומתו שיש הבדל יסודי בין אנשים לנשים. ואפילו אם יש חלק מהמצוות שנשים חייבות ללמוד כדי לקיים, אבל ברור שאין להן חיוב ללמוד את כל תרי"ג המצוות. מה שאין כן אנשים, גם אם אינם חייבים לקיים את כל תרי"ג המצוות, אבל ברור שיש להם חיוב ללמוד את כל תרי"ג המצוות. וממילא אפילו לשיטת הרא"ש שחיוב במצות כתיבת ספר תורה תלוי במצות לימוד התורה, ודאי שרק אנשים המחוייבים ללמוד את כל מצוות התורה, ובכלל זה המצוות שאינם מחוייבים לקיימן, הם יהיו חייבים במצות כתיבת ספר תורה. ואילו נשים שלא נצטוו ללמוד את כל מצוות התורה, לא חייבות במצות כתיבת ס"ת.

**האבני** נזר (או"ח סימן שנב) הקשה על דברי השאגת אריה: "ותמהני על הגאון הזה, דמבואר מדבריו דסבירא ליה שאין אדם מחויב בתלמוד תורה רק במצוות הנוהגות. ואם ילמוד ישראל מצוות הנוהגות רק בכהנים לא קיים מצות תלמוד תורה לדעתו, ובודאי דבר בטל לומר כן. ואפילו למד דינים שכבר עבר זמנם, כגון דינים שנהגו במדבר ובשעת היתר הבמות, נמי קיים מצות תלמוד תורה". מדברי השאגת אריה משמע לכאורה, שחיוב תלמוד תורה הוא רק במצוות שיש חובה לקיימן, וזה כמובן דבר תמוה, שהרי מצות תלמוד תורה

היא בכל התורה כולה ולא רק במצוות שנוהגות לקיימן.

**ועוד** הקשה האבני נזר: "לפי דבריו דאף אנשים אינם מצווים אלא במצות הנוהגות בהם כמו נשים, אם כן קרא דולמדתם וגו' שאין האשה מצווה ללמוד את עצמה כדאיתא בקידושין (כט, ב) למה אתא. אי במצות שאינן מחויבות בהם, הא אף אנשים כהאי גונא אינם מחויבים. ואי במצות הנוהגות בהן, הא אף הן מחויבות". מדברי השאגת אריה לכאורה משמע שאין הבדל בין אנשים לנשים - כי במצוות שיש חיוב לקיימן, הן אנשים והן נשים חייבים ללמוד את פרטי קיומן, ואילו במצוות שאין חיוב לקיימן, הן אנשים והן נשים אינם חייבים ללמוד את פרטיהן. נמצא שבעצם אין הבדל מהותי ביסוד החיוב במצות תלמוד תורה בין אנשים לנשים, ואם כן מדוע יש צורך ללמוד מפסוק להבדיל בין חיוב אנשים וחיוב נשים במצות תלמוד תורה.

**כמו** כן, הבית הלוי דחה את חידושו של השאגת אריה שיש לאשה חיוב תלמוד תורה במצוות שנוהגות לקיימן, מסיבה נוספת: "ודאי דגם במצוות שנוהגות בהן, אין בהם מצות תלמוד תורה כלל, כמו דהוי באנשים. דבאנשים הוי הלימוד מצות עשה, וכמו הנחת תפילין, וכשלומד הלכות תפילין מקיים מצות עשה. וגם במצוות שאין נוהגים בו, אם לומד את אותן מצוות כגון הלכות בית המקדש, הוא מקיים מצות תלמוד תורה, והוא חייב ללמוד משום מצות עשה דתלמוד תורה.

אבל בנשים אין בלימודם שום מצוה כלל מצד עצמו, אבל הלימוד בעצמו לא הוי שום מצוה כלל אצלן. ואם כבר בקיאה היא בדינים שלה, ויודעת היאך לעשות, שוב אינה צריכה ללמוד עוד". לדעת הבית הלוי, אשה לא מקיימת מצות תלמוד תורה כאשר היא לומדת היאך לקיים את מצוותיה, אלא שהיא צריכה ללמוד כדי לדעת למעשה היאך לקיים את המצוות שנוהגת בהן. ואמנם לאחר שכבר יודעת, אין לה מצוה וחיוב ללמוד. אולם אנשים מחוייבים בעצם הלימוד, ואפילו אם יודעים, הם עדיין חייבים במצות תלמוד תורה, [יסוד הדברים מבואר גם בדברי האבני נזר (שם) "עיקרן של דברים, כיון שכל מצוה איתא בללמוד וללמד ולשמור ולעשות (סוטה לו, א). וללמוד וללמד ולשמור, אף ישראל במצות הכהנים מחויבים, ואין חילוק ביניהם רק בעשיה. אבל נשים אפילו במצוות הנוהגות בהן אינם מחויבות מדין חיוב ללמוד וללמד

ולשמור, אלא שמחויבות ללמוד כדי שתוכלנה לקיים העשיה. ומ"מ חיוב הלימוד משום חיוב עשיה, לא מצד חיוב ללמוד בעצמותו".

**יצויין כי האדמו"ר מליובאוויטש נשאל** (שלחן מנחם ח"ה סימן קכד) "האם החיוב דכתיבת ספר תורה מוטל גם על נשים", והשיב להלכה כדברי השאגת אריה: "איתא בשו"ע נשים מברכות ברכת התורה, שהרי חייבות ללמוד מצוות שלהן לידע היאך לעשותן, והיאך להיזהר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים. ומאחר שהנשים חייבות בלימוד התורה [בנוגע ללימוד מצוות שלהן] ובברכת התורה, מדוע שלא יהיה להן אות בספר תורה". ומה שכתב "יהיה להן אות", ודאי אין כוונתו שיכתבו שהרי פסולות מלכתוב, וכנראה כוונתו שיצאו ידי חובה ע"י שליח. ומכיון שחייבות בעצמן יכולות גם ע"י שליח [ואין חסרון של כל מידי שלא מחוייב לא יכול לעשות ע"י שליח].

**לסיכום:** לדעת השאגת אריה, לשיטת הרא"ש שחיוב מצות כתיבת ספר תורה תלוי במצות לימוד התורה, מאחר ונשים מקיימות מצות לימוד תורה במצוות שחייבות בהן, הן חייבות במצות כתיבת ספר תורה. ברם לדעת הבית הלוי, גם במצוות שנשים חייבות לקיים, אין בלימוד אותן מצוות קיום מצות תלמוד תורה, ולכן נשים פטורות ממצות כתיבת ספר תורה.

- ה -

**אשה כשרה או פסולה לכתוב ספר תורה**

**בהמשך** דבריו ניסה השאגת אריה לבאר את הטעם לפטור נשים ממצות

כתיבת ספר תורה, על פי דברי הגמרא במסכת גיטין (מה, ב) "דתני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניה, ספר תורה, תפלין ומזוזות שכתבן מין ומסור, עובד כוכבים ועבד, אשה וקטן, וכותי וישראל מומר - פסולין, שנאמר (דברים יא, יח-כ) וקשרתם

[אתם לאות על ידכם], וכתבתם [על מזוזות ביתך ובשעריך] – כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. כתיבת תפילין כשרה רק על ידי מי שמצווה "לקשור", דהיינו להניח תפילין, ולכן נשים שאינן חייבות להניח תפילין דהוי מצות עשה שהזמן גרמא אינן רשאיות לכתוב תפילין. ומהלימוד מהפסוק שנאמר בכתיבת תפילין נלמד לכתוב ספר תורה.

**לפי הריטב"א** (גיטין שם) הלימוד הוא: "מקרא גופיה דקאי בתפילין ומזוזה, ומדאינה בכתיבת תפילין ומזוזה משום דקדישי, הוא הדין בספר תורה דקדישי טפי מיניהו". אשה לא רשאית לכתוב תפילין ומזוזה כי מי "שאינו בקשירה אינו בכתיבה", קל וחומר שלא רשאית לכתוב ספר תורה, שקדושתו יותר גבוהה מתפילין ומזוזות. ולפי הרא"ש הלימוד מגזירה שוה: "דילפינן מתפילין ומזוזה דכתיבה מכתובה ילפינן", ובקרבן נתנאל (שם אות ט) הביא את רש"י במסכת מנחות (לב, א) "הכא [בתפילין] כתיב 'וּכְתַבְתֶּם', והתם [בספר תורה] כתיב (שמות יז, יד) כְּתַב זֹאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפא סע' ג) כי ספר תורה שנכתב על ידי אשה, פסול".

**אמנם** הדרישה (שם ס"ק א) כתב: "שוב עיינתי ברי"ף והרא"ש שהשמיטו גם כן מימרא זו, וצריך לומר שלא סבירא ליה הדין כן, כי אם בתפילין ולא בספר תורה, עיין בתשובתי שכתבתי בזה והארכתי שם בטוב טעם". לשיטתו של הדרישה, יש לדייק מדברי הרי"ף והרא"ש

כי אשה לא פסולה מכתבת ספר תורה. אכן, הש"ך (ס"ק ו) כתב: "והדרישה כתב שמדברי הרי"ף והרא"ש והטור נראה דדווקא גבי תפילין פסולין עבד ואשה וקטן, ולא בספר תורה. וכתב שהאריך בתשובה, ואינו מוכרח". וכן הובא במנחת חינוך (מצוה תריג אות ט) "עיין בש"ך יו"ד סי' רפ"א סק"ו שמביא בשם הדרישה דמדברי הרי"ף משמע דאשה ועבד וקטן כשרים לכתוב ספר תורה, ועי"ש שדחה דבריו, ולדידה [לדעת הדרישה] באמת נשים חייבות".

**ועל** פי דברים אלו ביאר השאגת אריה את טעם פטור נשים ממצות כתיבת ספר תורה "אי סלקא דעתך דנשים חייבות בכתיבת ספר תורה, מנלן דפסולין לכתובה. דאין לנו ללמוד מתפילין שפסולין לכתוב, דשאני התם שאינן בקשירת תפילין, הלכך אינן בכתיבה, אבל במצות ספר תורה הא איתנהו, ותהא כתיבתה נמי כשר בהן. אלא וודאי דנשים ועבדים פטורים ממצות עשה דכתיבת ספר תורה, והשתא דמי לתפילין דגלי קרא דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, הוא הדין דאיכא למילף לכתוב ספר תורה מיניה, שיהיו נשים פסולות מהאי טעמא". אילו נשים היו חייבות במצות כתיבת ספר תורה, לא היה ניתן ללמוד לפוסלן מכתבת ספר התורה מהדין שהן פסולות לכתוב תפילין, שהרי היה ניתן לחלק ולומר שדווקא תפילין שאינן "בקשירה" אינן רשאיות לכתוב, מה שאין כן בספר תורה שנשים מצוות בכתיבתו ודאי תוכלנה לכותבו. ואם בכל זאת לומדים פסול נשים בכתיבת ספר תורה

מהדין שפסולות לכתוב תפילין, יש הכרח לומר שאינן "בכתיבת" ספר תורה, דהיינו שאינן מצוות לכתוב ספר תורה, ולכן הן גם פסולות לכותבו.

**הבית הלוי** (ח"א סימן ו) הטעים את הדברים על פי ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם האם יסוד גדר המצוה בכתיבת ספר תורה, מעשה הכתיבה או התוצאה שיש ספר תורה. והנפקא מינא היא במקרה שקנה או שירש ספר תורה, האם גם אז מקיים את מצות כתיבת ס"ת. לדעת רש"י (מנחות ל, א) "עיקר מצות כתיבת ספר תורה דאורייתא יוצא גם בקנה ספר תורה, רק דלא הוי מצוה מן המוכרח". אולם מלשון הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ז ה"א) "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבים לו", דייק הבית הלוי "ולא כתב הרמב"ם כלל דעיקר המצוה דאורייתא יוצא גם בקנה ספר תורה. ומוכרח דסבירא ליה דבקניה אינו יוצא". ועל פי זה ביאר: "ואם כן סבירא ליה דעיקר המצוה אינו מקיים כמה שיש לו ספר תורה, רק בעינן שיהיה לו ספר תורה שכתבה בעצמו או שכתבה אחר עבורו דהוי שלוחו. אם כן הרי ודאי דברי הרמב"ם מוכרחים כמה דפוטר נשים ממצות עשה זו, דהרי אין מקום כלל לחייבם, דהרי בגיטין דף מ"ה תניא דספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן אשה פסולים. וכיון דהיא פסולה לכותבו היאך נאמר דיש עליה מצוה זו, ובוודאי מוכרחים דברי הרמב"ם דמצוה זו אינו בנשים".

- 1 -

**אלא** שהשאגת אריה שב ודחה את ההסבר: "דהא נשים ועבדים פסולין נמי לכתיבת מזוזה אע"ג דחייבין במזוזה, כדתנן בפרק מי שמתו (כ, ב) משום דגברי בעי חיי נשי לא בעי חיי נכלומר, נשים חייבות במזוזה כי גם הן רוצות בשכר המצוה שנתפרש בתורה "למען ירבו ימיכם". ועל כרחך היינו טעמא דפסולין לכתיבת מזוזה משום דהני קראי ד'וכתבתם' גבי מזוזה כתיבי, ודרשינן כל שאינו ב'וקשרתם' דתפילין אינו נמי ב'וכתבתם' דמזוזה דסמיכי קראי אהדדי. ואם כן ילפינן לספר תורה ממזוזה דאע"ג דחייבין במזוזה, פסלן קרא לכתבן מהיקשא. הכי נמי פסולין לכתיבת ספר תורה, אף על גב דאינן במצות ספר תורה". כלומר, אין הכרח לומר שכל מה שנשים פסולות לכתוב הן לא חייבות לקיים [נכמבואר לעיל, שאם פסולות לכתוב ס"ת בהכרח שלא חייבות לכותבו]. שהרי נשים חייבות במזוזה, ועם כל זה פסולות לכותבה, ופסול זה נלמד מגזירת הכתוב מתפילין שפסולות מלכתוב. ואם כן הוא הדין נלמד ענין כתיבת ספר תורה בנשים ממזוזה. וכשם שבמזוזה האשה אינה רשאית לכתוב מזוזה, ועם כל זה חייבת במזוזה, כמו כן נאמר אותו דין בס"ת, שנשים חייבות שיהיה להן ס"ת אבל פסולות מלכותבו.

מעשה של בר חיובא. והוא הדין במזוזה גדר המצוה שתהיה מזוזה בבית, אך יש צורך לקובעה על ידי בר חיובא.

**ולפי** דרכו של הבית הלוי, מיושבת שיטת הרמב"ם שפטר נשים ממצות כתיבת ס"ת, בגלל שהן פסולות מלכותבו.

- ז -

**אלא** שבסיום דבריו כתב הבית הלוי: "אמנם הרמב"ם במנין המצות (מצוה יח) כתב, ואם אי אפשר לכותבו יקנהו או ישכור מי שיכתבהו. הרי דסבירא ליה דבקניה יוצא, ואפילו הכי כתב בסוף מצות העשין, דמצוה זו אינו נוהג בנשים, ובעל כרחך דהיה לו עוד מקור אחר לפוטרו, וצ"ע". הרמב"ם פסק שיוצאים ידי חובת מצות כתיבת ס"ת גם בקניה מאחרים, ופירושו של דבר, שאין מצוה בכתיבה אלא שיהיה לו ס"ת. ומעתה חזרה למקומה ההשוואה בין ס"ת למזוזה, ואין מקור לדברי הרמב"ם שפטר אשה ממצות כתיבת ס"ת כי היא פסולה לכותבו. שהרי יתכן שאשה מקיימת את המצוה כאשר יש לה ס"ת, ועם כל זאת פסולה מלכתוב ס"ת. ואם כן כשם שבמזוזה חייבת במזוזה אע"פ שפסולה לכתוב מזוזה, כמו כן יכולה לקיים את המצוה כאשר יש לה ס"ת ועדיין היא פסולה מלכותבו.

**אולם** הראי"ה קוק בספרו דעת כהן (שם) ביאר את מה שכתב הרמב"ם "ואם אי אפשר לכותבו יקנהו", שכוונתו לומר "דהוי כעין תשלומין דכתיבה, וכיון דלא

**וכך**, למעשה השאגת אריה לא מצא דרך לבאר את פסק הרמב"ם לפטור אשה מכתיבת ספר תורה, וסיים את תשובתו בקביעה: "הלכך דעת הרמב"ם שפטרן ממצות עשה של כתיבת ספר תורה לא נתברר לי, ועדיין צריך תלמוד".

**אמנם** הבית הלוי (שם) כתב על דברי השאגת אריה: "ולא דמי כלל למזוזה, דנשים חייבות בה ואף על גב שפסולות לכותבה, דשם לא הוי הכתיבה המצוה, רק המצוה שיהיה לו מזוזה בביתו. וגם בקונה מזוזה סגי. ומשום הכי חייבות במזוזה דיכולות לקנות, אבל בספר תורה דהכתיבה בעצמה הוי המצוה, הא מוכרח דפטרות". לדעת הבית הלוי אי אפשר להשוות ספר תורה למזוזה, כי הסיבה שאשה חייבת במזוזה למרות שפסולה לכתוב, היא בגלל שאין מצוה לכתוב את המזוזה אלא לגור בבית שיש בו מזוזה, ולכן למרות שהיא פסולה מלכתוב מזוזה היא מקיימת את המצוה כאשר היא גרה בבית שיש בו מזוזה. מה שאין כן בספר תורה שהמצוה היא הכתיבה, מאחר ואשה פסולה לכתוב ס"ת כמפורש בגמרא בגיטין, היא לא חייבת במצות כתיבתו. [בשו"ת ארץ צבי (סימן טו) הוסיף שהיה מקום להוכיח מלשון הברכה "לקבוע מזוזה" שהמצוה במעשה הכתיבה ולא דווקא שתהיה מזוזה בפתחו, אולם דחה זאת כי "יש לומר דבעינן שיהיה המצוה במעשה". כדברי האבני נזר (או"ח סימן מ) בגדר מצות שופר, שהמצוה היא השמיעה ויש צורך שתקיעה תהיה על ידי

שייכי בכתיבה לא שייכי גם כן בקנין". כלומר ודאי שהמצוה היא לכתוב ס"ת, והאפשרות לקנות ס"ת ולקיים בזה את המצוה היא בגדר "תשלומין" לקיום מצות הכתיבה. ואפשרות זו היא רק למי שחייב במצות הכתיבה, והיינו שאם אינו יכול לכתוב בעצמו, יוצא ידי חובת קיום מצות הכתיבה בקניית ס"ת.

**ואם** כן לפי הראי"ה נבין את המקור לדברי הרמב"ם שפטר נשים ממצות כתיבת ס"ת, כי קיום המצוה הוא דווקא בכתיבה, והיות ואשה פסולה לכתוב ס"ת כמפורש במסכת בגיטין, היא כבר לא חייבת במצות כתיבתו.

- ח -

### מצות כתיבת ספר תורה בזמן הזה מדרבנן

**השאגת אריה** (סימן לו) דן בגדר חיוב מצות כתיבת ספר תורה בזמן הזה, וכתב בתוך דבריו: "יכולני לפטור ממצות כתיבת ספר תורה בזמן הזה, משום דאפילו בימי אמוראים לא היו בקיאים בחסרות ויתירות, כדאמר ליה רב יוסף לאביי בפרק קמא דקדושין (ל, א) אינהו בקיאים בחסרות ויתירות, אנן לא בקיאנן. והרי ספר תורה שחסר או יתר אפילו אות אחת פסולה, אם כן אין בדינו לקיים מצוה זו". ולאור זאת, היות ואי אפשר לקיים בזמן הזה את מצות כתיבת ס"ת כראוי, לכאורה בטל מעיקרו חיוב המצוה לכתוב ס"ת בזמן הזה.

**אמנם** מוסיף השאגת אריה: "מכל מקום הדבר ברור דמכל מקום מדרבנן חייב לכתוב ספר תורה בזמן הזה מטעם אחר, דאם לא כן היתה תורה משתכחת מישראל". ומאחר וחייב כתיבת ספר תורה בזמן הזה אינו מצוה מהתורה אלא דין מדרבנן "שלא תשתכח תורה מישראל". פירוש הדבר, שיסוד חיוב הכתיבה אינו כדי שיהיה לו ס"ת [שהרי בזמן הזה אין בידינו ס"ת כשר מהתורה, כי "לא בקיאים בחסרות ויתירות"] אלא כדי ללמוד תורה "שלא תהא תורה משתכחת מישראל".

**והנה** לעיל [אות ג] הובאה שיטת הרא"ש, שקיום מצות כתיבת ס"ת בזמן הזה אינו בכתיבת ספר תורה אלא "בכתיבת חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא ובניו", כי עיקר המצוה הוא לימוד התורה, ובזמן הזה לא לומדים מתוך ספר התורה הנמצא בבית הכנסת, אלא לומדים מתוך חומשים וגמרות.

**על** פי האמור חידש השאגת אריה: "ומהאי טעמא יש לצדד קצת לפטור את הנשים בזמן הזה ממצות כתיבת ס"ת לגמרי". כלומר, מכיון שחייב כתיבת ספר תורה בזמן הזה הוא מדרבנן ללמוד תורה כדי שלא תשתכח תורה מישראל, וכמו כן לשיטת הרא"ש את המצוה ניתן לקיים בזמן הזה גם בכתיבת חומשים וגמרות, - זו סיבה לפטור נשים ממצות כתיבת ס"ת. כי עיקר המצוה היה לימוד תורה, ולכן משתי הסיבות הנ"ל: [א] נשים לא חייבות במצות



לימוד תורה. [ב] בזמן הזה מצות כתיבת ס"ת היא רק מדרבנן - נשים פטורות מהמצוה.

### - ט -

#### כתיבת ספר תורה - מצות עשה שהזמן גרמא

**בסוף** דבריו (סימן לה) הקשה השאגת אריה על הרמב"ם שפטר נשים ממצות כתיבת ס"ת: "מדלא חשיב (בקידושין לד, א) נמי למצות כתיבת ספר תורה דמצות עשה שלא הזמן גרמא היא ונשים פטורות, שמע מיניה דנשים חייבות בה". בגמרא מבואר שיש רק שלוש מצוות עשה שאין הזמן גרמא שנשים פטורות מקיומן - תלמוד תורה, פריה ורביה ופדיון הבן, ומכאן משמע שנשים חייבות בכתיבת ס"ת, שהרי בגמרא הוזכרו רק שלוש מצוות עשה שפטורות, ואילו כתיבת ס"ת לא הוזכרה. ולכן נראה שחייבות, [וסיים השאגת אריה: "ודוחק לומר דמצות עשה דכתיבת ספר תורה הוא בכלל תלמוד תורה דקא חשיב ליה, דהא וודאי תרי מיילי ניהו". וראה לעיל [אות ב] שנתבאר ענין זה בהרחבה].

**אולם** הראי"ה קוק (דעת כהן שם) דחה את דברי השאגת אריה: "יש לומר דלא שייך למיחשב דבר שאי אפשר שיקיימוה, כמו דלא חשיב מילה, וגם ממילת הבן פטורות, ולא חשיב משום דלא שייכא בעיקר מצוה זו. והכי נמי כיון דעיקר המצוה שיכתוב בעצמו, והן פסולות לכתוב.

ועל כן בהכרח פטורות". כלומר, אין כל ראייה מכך שמצות כתיבת ס"ת לא הוזכרה בגמרא כמצות עשה שאין הזמן גרמא שנשים פטורות מקיומה, כי בגמרא הוזכרו רק מצוות שנשים "שייכות בעיקר המצוה", דהיינו מצוות שנשים יכולות באופן עקרוני לקיימן, ולא מצוות שכלל אינן "שייכות" בקיומן, כדוגמת ברית מילה. והוא הדין מצות כתיבת ספר תורה, שהיא גם כן בגדר מצוה שאין לאשה "שייכות" בעיקר קיומה, כי אשה פסולה לכתוב ס"ת, ולכן לא הוזכרה בגמרא בקידושין.

**מאידך** גיסא, מצאתי בשו"ת שם אריה (יורה דעה סימן לז) שחידש לפטור נשים ממצות כתיבת ספר תורה, היות ולדעתו זו מצות עשה שהזמן גרמא היות ואי אפשר לכתוב ספר תורה בשבת וביום טוב.

**אכן**, הראשון לציון רבי יצחק יוסף בספרו ילקוט יוסף (אוצר דינים לאשה ולבת פ"ד הערה יב) דחה את דבריו: "לגבי פרשת זכור לא מצינו שהפוסקים כתבו לפטור את הנשים מקריאת פרשת זכור, בגלל שאי אפשר להרוג את עמלק בשבת וביום טוב. ועל כרחך דהיינו טעמא מפני שזמן המצוה הוא גם בשבת ויום טוב, ורק אריא הוא דרביע עליה, ואיסור צדדי הוא שאסור להרוג את עמלק בשבת. וכן אסור לכתוב ספר תורה בשבת וביום טוב, אבל זמן המצוה הוא גם בשבת ויום טוב", וממילא אין להחשיב את מצות כתיבת ספר תורה כמצות עשה שהזמן גרמא.

רשאת בעצמה לכותבו, מצאתי ארבע תשובות:

#### שליחות בכתיבת ספר תורה

**המנחת חינוך** (מצוה תריג אות ט) הכריע כדעת ספר החינוך "דנשים פטורות ממצוה זו" משום שפסולות לכתוב ס"ת "ואם כתבו נשים, אין לה דין ספר תורה כלל, והאין נוכל לומר שחייבות במצוה זו, כיון דכתבנו דהמצוה הוא הכתיבה והם פסולים לכתיבה". ומתוך כך חידש להלכה כי נשים אינן יכולות למנות שליח שיכתוב עבורן ספר תורה: "ואי דישכרו שליח, הא קיימא לן (נדרים לה, ב) דכהני שלוחי דרחמנא, דאי שלוחא דידן מי איכא מידי דאיהו לא מצי למיעבד ומשוי שליח [כלומר, כל מה שאדם לא יכול לעשות בעצמו, אינו יכול לעשות גם באמצעות שליח]. הכי נמי, כיון דהם פסולים, לא מהני שליחות, ובוודאי פטורים, וזה ברור ואמת". בגמרא דנו האם הכהנים הם "שלוחי דידן" – שליחים של עם ישראל בעבודתם, או "שלוחי דרחמנא", ומסקנת הגמרא שהם אינם שליחים שלנו אלא של הקב"ה, היות וכל מה שאדם אינו יכול לעשות בעצמו, הוא גם אינו יכול לעשות באמצעות שליח. ומאחר ומי שאינו כהן אינו רשאי בעצמו להקריב קרבן, לכן גם הכהן לא רשאי להיות שלוחו. ומכאן נקט המנחת חינוך, כי נשים אינן יכולות למנות שליח שיכתוב עבורן ספר תורה היות והן בעצמן פסולות מלכתוב ספר תורה.

**על דברי המנחת חינוך** שאשה לא רשאית למנות שליח לכתיבת ס"ת כי לא

• רבי חיים פנחס שיינברג, ראש ישיבת תורה אור בירושלים, דחה בספרו משמרת חיים (ח"ב סימן ח) את דברי המנחת חינוך: "ונראה לחלק דחסרון שכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, קיים רק היכא דהאדם מופקע מעצם הענין, דאז אין לו שום כח לענין זה, וממילא גם אין לו כח למנות שליח. וכגון גבי עבודה, שישראל מופקע מעיקר ענין עבודה, דמהותה על ידי כהן, ואז אמרינן דכיון דמופקע מעיקר ענין עבודה, אין לו כח למנות שליח לעשות את העבודה. משא"כ גבי כתיבת ספר תורה אילו אשה היתה חייבת במצוה לא היתה מופקעת מעיקר הענין של המצוה שיהיה לה ספר תורה, אלא שהיא מופקעת מאופן עשיית המצוה כיון שהיא פסולה לכתוב. וכיון ששייכת בעיקר הענין של המצוה, ורק יש לה חסרון היכי תמצי איך לקיימה, שפיר אמרינן דיש לה כח לעשות שליח, ועל ידי זה יהיה לה ההיכי תמצי איך לקיים את המצוה".

**ומדבריו** נראה כי למרות שאשה פטורה ממצות כתיבת ספר תורה, מכל מקום היא רשאית למנות שליח שיכתוב עבורה ספר תורה, היות והיא "שייכת בעיקר הענין" של מצות כתיבת ספר תורה – שיהיה לה ספר תורה.

• **מו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א**, ראש ישיבת עטרת ישראל, בהערותיו על המשמרת חיים, השיב על

טענת המנחת חינוך, בחילוק מעט שונה: "ענין כל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצו משוי, הוא היכא דבעינן שהמשלח ימסור כוחו לשליח, דאז אמרינן דאם איהו לא מצי עביד הרי דאין לו כח בזה הענין, ואם כן אינו יכול למסור כוחו לשליח, ולכן לא מהני. כגון בהני כהני, דאי הוו שלוחי דידן, יש חסרון דכל מילתא וכו', דאין לכהן כח להקריב הקרבן בלי שליחות, ד"קרבנו" בעינן. וכיון דבעינן מסירת כח הבעלים לכהן, אמרינן כל מילתא וכו'. דכיון דהוא עצמו אינו יכול להקריב, דהוא "זר", הרי לית ליה כח הקרבה, ואיך יכול למסור השליחות לכהנים. אולם בכתיבת ס"ת, אין ענין של מסירת כח כלל. דהרי יש לכל איש מישראל הכח לכתוב ס"ת כשר. וכיון שלא בעינן כח משלח לשליח, אין שום חסרון מהא דאין למשלח - האשה - כח לכתוב ס"ת, דמכל מקום לשליח האיש יש כח לכתוב הס"ת, ומתייחס מעשיו לה, והיא מקיימת את מצות כתיבת ס"ת".

• הסבר נוסף מבואר בדברי רבי שמעון שקופ שכתב בספרו שערי יושר (שער ז פרק ו) "האי כללא שייך רק במקום שאילולא השליחות לא היו מעשי השליח מועילים, וכגון אי אמרינן כהני שלוחי דידן, כח הכשרת הקרבן הוא רק ביד הבעלים, ובלעדיהם אין הקרבן מתכשר. אבל במקום שמעשה השליח ראוי מצד עצמו, והשליחות היא רק להחשיב את המעשה כאילו נעשה על ידי המשלח, בזה לא שייך האי כללא". ואם כן בנדון דידן, הרי ברור

שאין צורך בשליחות כדי להכשיר ספר תורה, אלא השליחות נצרכת רק כדי שהמשלח יקיים את המצוה, ובה לא נאמר הכלל שכל מה שאדם לא יכול לעשות בעצמו אינו יכול לעשות גם באמצעות שליח. ולכן אשה יכולה למנות שליח שיכתוב עבורה ספר תורה, למרות שהיא פטורה ממצוה זו.

• תשובה נוספת לדברי המנחת חינוך מבוארת בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן קכו) שחידש כי "עיקר דין מצות כתיבת ספר תורה הוא שיכתוב בעצמו, ואם אינו יכול לכתוב אז כותב לו על ידי אחר או קונה ספר תורה, אבל אין זה מתורת שליחות. וראיה מדברי הרמב"ם שכתב בספר המצוות (מצוה יח) הוא שצונו שיהיה כל איש ממנו כותב ספר תורה לעצמו, אם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכיר מי יכתבהו לו. ויש להבין בדבריו הקדושים, למה סידר דבריו קודם שיכתוב לו הספר תורה בעצמו בידו ממש ואח"כ אם אינו יכול לכתוב יקנהו או ישכיר מי שיכתבהו. דלפום ריהטא היה לו לומר אם אי אפשר לו לכתבו ישכיר לו מי יכתבהו, דשלוחו של אדם כמותו, ואחר כך אם אי אפשר לו יקנהו, דהרי הקונה ס"ת מן השוק הרי הוא במדרגה האחרונה, והוי כחוטף מצוה, עד שהרבה פוסקים ס"ל דלהרמב"ם ליכא כלל מצוה בקונה ס"ת מן השוק. ולמה הקדים קונה ס"ת מן השוק לשוכר מי שיכתוב לו".

כלומר, אילו קיום מצות כתיבת ס"ת באמצעות שליח היה מדין

"שלוחו של אדם כמותו", היה הרמב"ם צריך להקדים בסדרי העדיפויות של קיום המצוה, ולומר שאם לא יכול לכתוב בעצמו, יכתוב על ידי שליח, ורק אם אינו יכול על ידי שליח, שיקנה ס"ת מוכן. שהרי לכאורה עדיף לקיים את המצוה מדין "שלוחו של אדם כמותו" מאשר לקנות ס"ת. ואם בכל זאת, כתב הרמב"ם שאם לא יכול לכתוב בעצמו, אזי ניתן לקיים את המצוה בקניה או בשכירת סופר שיכתוב עבורו, מוכח כי אין הבדל בין קיום המצוה בקניה או באמצעות סופר שהוא שליח לכתוב את ספר התורה. ואם כן ברור שהסיבה לכך היא שכתבת ס"ת באמצעות שליח "אין זה מתורת שליחות", אלא כך

הוא גדר המצוה, שאם לא יכול לכתוב בעצמו, מקיים את המצוה בקניית ס"ת או בשליח שכותב ס"ת עבורו.

**ומכאן** כתב המשנה הלכות שאשה רשאית לקיים את מצות כתיבת ספר תורה על ידי שליח, כי קיום המצוה כלל אינו מדין שליחות "והשוכר לכתוב לו ספר תורה אינו בתורת שליחות כלל לדעת הרמב"ם, ואפילו הכי סבירא ליה להרמב"ם דעל כל פנים איכא מצוה גם בזו אם אינו יכול לכתוב. אם כן לא גרע אשה, אף דגם כן אינה יכולה לכתוב, מכל מקום יכולה לכתוב בשכר או לקנות מן השוק ולצאת בו, ודלא כמנחת חינוך, וזה ברור".

★ ★ ★

- יא -

#### נשים בתפירת ספר תורה

**האבי** עזרי (הלכות ספר תורה) הקשה על הכרעת המנחת חינוך והבית הלוי שאשה פטורה מקיום מצות כתיבת ספר תורה "הרי מצות כתיבת ספר תורה אינה רק בכתיבה אלא מתקיימת גם בתיקון ספר תורה, וכמו דמצאנו ברמ"א (יו"ד סי' ער סע' א) דאם מגיה ספר תורה נחשב שכתבו, והרי נשים כשרות לתקן ספר תורה. וממילא על ידי שתתפור את היריעות נחשב כאילו שכתבו, כי בלי התפירה הספר תורה פסולה". ונראה מדבריו שלהלכה יוצאים ידי חובת מצות כתיבת ספר תורה לא רק בכתיבה, אלא גם ב"תיקון" הספר תורה, בדומה לפסק הרמ"א ש"תיקון" ספר תורה

בהגהתו נחשב כקיום מצות כתיבת ספר תורה. וממילא אשה יכולה לקיים מצות כתיבת ספר תורה גם ב"תיקון" הספר תורה על ידי תפירת היריעות.

**אולם** כבר הקשה על כך רבי אברהם יעקב זילברשטיין, בספר אבני חן (ח"ב עמ' תרמז) "דהגהה הוה תיקון בכתב עצמו וחשיב ככתיבה, משא"כ קשירת ספר תורה לא הוי כספר תורה עצמו, ואין זה כתיבה". הגהת הכתב היא מעשה כתיבה, ולכן מובן מדוע אפשר לצאת ידי חובת מצות הכתיבה גם ב"תיקון" הספר על ידי הגהתו. מה שאין כן תפירת יריעות, מהיכן נוכל לומר שזה יחשב כמעשה כתיבה.

**ועוד** יש לתמוה על הנחתו הפשוטה של האבי עזרי שאשה כשרה לתפור את

יריעות ספר התורה, מדברי הביאור הלכה (סימן לט ד"ה בכל) שהביא מחלוקת האחרונים בנדון: "דע עוד דלענין תפירת ספר תורה על ידי נשים והוא הדין כל אלו הפסולין, יש הרבה מפקפקים בזה. על כן יש להזהיר מאד על זה, דלא כמו שנהגו איזה סופרים להקל בתפירת ס"ת ע"י נשים בעת סיום הספר. ובדיעבד אם אפשר בקלות להתיר התפירות שתפרן האשה ולחזור ולתפרן בהכשר, יחזור ויתקנם דכיון דיודע המקומות ואפשר לו לתקנם הוי כלכתחילה גמור. אבל בלאו הכי אין להחמיר בדיעבד, כן פסק המהר"ם לובלין בתשובה, ובעל מגן האלף חולק עליו ומצריך להתיר התפירות אפילו בדיעבד. ובמקום שהמנהג

שנותנים לנשים לתפור הספר תורה ואי אפשר לשנות המנהג, צריך להזהיר וליזהר שהתפירה ראשונה ואחרונה וגם באמצע יעשה הסופר מקודם, ואחר כך יתן לנשים לתפור".

**מהביאור** הלכה נראה כי לכתחילה אין ראוי שאשה תתפור את יריעות הספר תורה, ואם תפרה יש צורך להתיר את התפרים ולתפור מחדש, ורק בדיעבד כאשר הדבר בלתי אפשרי, יש להכשיר את הספר. ואם כן התפירה עצמה אינה מותרת לכתחילה על ידי אשה, ובוודאי לא נוכל להחשיב זאת כקיום מצות כתיבת ס"ת, וצ"ע.



## - יב -

### תרומת ספר תורה על ידי אשה

**הפתחי** תשובה (יו"ד סי' ער ס"ק ה) הביא את תשובת הרשב"ש (סימן רכד) "על אודות הספר שמניחות הנשים לבית הכנסת, ואמרת שמאחר שאינן מצוות ללמוד תורה, טוב שיניחוהו להשיא יתום ויתומה. יפה אמרת, אבל לא מטעמך. לפי שהנשים אע"פ שאינן חייבות ללמוד תורה, אבל זוכות הן לעולם הבא בזכות התורה. אמנם אם יש יתום ויתומה להשיא יותר יהיה מצוה שיניחוהו להם, ממה שייתנו הספר תורה לבית הכנסת. אלא שזהו כשיש ספר תורה אחר לציבור לקרות בו, אבל אם לא כן יתנו לציבור שהתלמוד קודם למעשה". משמע שאשה לא מקיימת מצות כתיבת הן

ס"ת כי היא לא מצווה ללמוד תורה, ולכן זכותה בהכנסת ס"ת היא "זכות התורה" במה שמסייעת לציבור לקיים את חיובו לקרוא בתורה. ואם אשה הניחה [דהיינו ציוותה שאחר פטירתה יתנו] ס"ת לבית הכנסת, ובמקרה שכבר יש ס"ת בבית הכנסת, עדיף שתתרום מכספה להשיא יתומים.

**כדבריו** פסק להלכה בספר נטעי גבריאל (כתיבת ספר תורה פרק ו סע' ב) "אשה הנותנת ספר תורה לבית הכנסת זכות היא לה לעולם הבא, כיון שמסייעת למצות קריאה בתורה". והמקור לכך הוא הרשב"ש שכתב: "גם הנשים נוהגות להקדיש ספר תורה לבית הכנסת. ואף על פי שאין נשים מחוייבות במצוה זו, דהרי פטורות הן

מתלמוד תורה, מכל מקום הנה שכתן אתן כדין המחזיק, שהרי הם מזמינות ספר תורה לאנשים ללמוד בהם, וכעין מה שאמרו רז"ל (ברכות יז, א) דהני נשי זכייין באקרויי בנייהו ונטרין לגבריהו עד דאתו מבי מדרשא". מבואר איפוא, כי זכותה של האשה בתרומה של ס"ת לבית הכנסת היא לא בקיום מצות כתיבת ספר תורה, אלא בזכות "החזקת" תורה וסיוע לקיום מצות תלמוד תורה בקריאה מתוך ספר התורה.

**וכן** מבואר באגרות משה (יו"ד ח"א סי' קסד) כי אשה הנודרת להכניס ס"ת לבית הכנסת, לא חייבת לקיים את נדרה בגלל חיובה במצות כתיבת ספר תורה. דבריו נאמרו במענה לשאלה "בדבר האשה שבעת חוליה נדרה לכתוב ספר תורה וליתן לבית הכנסת, ובאשר שבכל בית הכנסת נמצאים הרבה ספרי תורה ואין שום צורך בעוד ספר תורה, מסתפק כתר"ה אולי תוכל לשנות ליתן הסך שהיה עולה לה הספר תורה לדברים שמותר למכור ספר תורה להם". וכתב האגרות משה: "כיון שבכתיבת ס"ת סובר הרמב"ם והשו"ע והחינוך שנשים פטורות, ואף להשאגת אריה שמפקפק על זה בסימן ל"ה גם כן מסיק בסימן ל"ו שבזמן הזה שאין בקיאים בחסרות ויתירות פטורות נשים גם לדידיה. ובלי זה אין לחלוק על הרמב"ם והשו"ע והחינוך בשביל קושיא, ועיין במנחת חינוך שמדחה שיטת השאגת אריה, לכן אין לחול נדרה לכתוב ס"ת כיון שהוא נדר ב"אעשה" [כלומר, נדר לעשות], ונמצא שאין עליה שום נדר. וממילא אף שוראי יש לה לקיים נדרה להרא"ש (פ"א דנדרים סוף סימן ב) משום

דהאידנא מרגלא למינדר בהאי לישנא, ואיפסק כן בשו"ע (יו"ד סימן רו סע' ה) דאין להקל וצריך התרה, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. מכל מקום כיון שהוא רק חומרא בעלמא, יש לסמוך אולי על סברת הט"ז גם האידנא שתצא ידי נדרה כשתתן על דברים שמוכרים ס"ת להם. אבל אף שהיא סברא גדולה יש להחמיר למעשה, דאולי גם באשה כיון שעכ"פ היא מקיימת מצוה חל נדרה ב"אעשה" לתוספות ופסק השו"ע. ואם נדרה ליתן ממש לבית הכנסת הוא כנדרי צדקה והקדש וחל מדינא לכולי עלמא, אבל אז הוא של הקהל שיוכלו למכור לדברים שמוכרים ס"ת אף בלא רשותה, אם הוא בית הכנסת שאינה מהמתפללים שם". ומבואר כי אשה לא חייבת במצות כתיבת ספר תורה, אך אם נדרה להכניס ס"ת לבית הכנסת, יש להחמיר שתקיים את נדרה. ומכל מקום לאחר שקיימה את נדרה, יכול הקהל בבית הכנסת לעשות עם הס"ת כרצונו על פי ההלכה.

**ואמנם** הראי"ה הרצוג כתב במסקנת תשובתו (פסקים וכתבים ח"ד או"ח סימן קד) "מעשה מכיון שאשה פטורה מכתיבת ספר תורה, יותר מתאים שהאשה הכבודה הזאת תח"י תתן את כספה לאיזו ישיבה קדושה מפורסמת להחיות את התלמידי חכמים היקרים הרעבים ללחם ממש ולהלבישם, ותסדר עם הגבאים שיחרתו את שמה לזכר עולם בפנקס או על לוח אבן, כדי שיתפללו וילמדו לעילוי נשמתה, לאחר אורך ימים ושנים שלה".

**מאיידך**, בשו"ת דברי חן (סימן כג) ביאר מקור וטעם מחודש למנהג שנשים מקדישות ס"ת לבית הכנסת, בגלל חיובן לשמוע קריאת התורה: "כיון שנשים פטורות ממצות עשה זו של כתיבת ס"ת, יש לעיין מאין המנהג שנשים מגדבות ספר תורה. ונראה לי ליישב מנהג של ישראל, על פי מה שכתב המג"א (או"ח סימן רפב ס"ק ו) על מה שכתב המחבר שם דהכל עולין למנין שבעה קרואים אפילו אשה, דמזה יש להוכיח דאשה חייבת בקריאת התורה, וכתב המגן אברהם שאף שפטורה מתלמוד תורה, מכל מקום מצוה לשמוע כמו מצות הקהל. וכן איתא במסכת סופרים (פרק יח) דנשים חייבות לשמוע קריאת התורה כאנשים ומצוה לתרגם להם שיבינו. ולפי זה מצאנו סמך גדול למנהגן שמגדבות ספר תורה לקרות בציבור אחרי שמחוייבות לשמוע קריאת התורה כמו

אנשים. אם כן כמו שמחוייבים אנשים לקנות ספר תורה נביאים וכתובים לקרות בהם בציבור, וכופין על זה. ואינו ענין למצות כתיבת ספר תורה שאנשים מחוייבים בה, שהרי לכמה פוסקים אינם יוצאים בזה. ואם כן הכי נמי שפיר דמי שנשים ישתתפו בקניית ספר תורה לקרות בהן, וכשמגדבות ספר תורה ודאי מצוה קעבדי".

**כמו** כן, לפי דברי המשנה הלכות שהובאו לעיל [אות י] שאשה "יכולה לכתוב בשכר או לקנות מן השוק ולצאת בו", נראה שאשה אמנם פטורה ממצות כתיבת ספר תורה, אך היא מקיימת את המצוה כאשר היא מצוה על שליח שיכתוב עבורה. ולפי זה יוצא שכאשר אשה תורמת ספר תורה שנכתב על ידי שליח, היא מקיימת בזה את מצות כתיבת ספר תורה.

#### סוף דבר

- לדעת הרמב"ם וספר החינוך, אשה פטורה מקיום מצות כתיבת ספר תורה, מהטעמים שנתבארו לעיל. וכן פסקו להלכה המנחת חינוך והאגרות משה. ואף שהשאגת אריה נטה לומר שיש לחייב נשים במצות כתיבת ס"ת בגלל חיובן בלימוד המצוות שעליהן לקיים, מכל מקום להלכה נקט השאגת אריה כי בזמן הזה ש"אין בקיאים בחסרות ויתרות" יש לפטור נשים ממצות כתיבת ס"ת.
- לדעת המנחת חינוך אשה לא יכולה למנות שליח לכתיבת ספר תורה מאחר ואינה יכולה לכותבו בעצמה, אולם נתבאר לעיל שיש לדחות את דבריו.
- לכתחילה אין לנשים לתפור את יריעות ספר התורה, ועל כן נראה שלא מקיימות בזה את מצות כתיבת ספר תורה.
- אשה התורמת ספר תורה לא מקיימת בזה את מצות כתיבת ספר תורה, אולם יש לה זכות החזקת התורה, שמסייעת לקיום מצות קריאת התורה בבית הכנסת. ולכן מן הראוי שתתרום ספר תורה רק למקום שאין בו ספר תורה.

על הנושאים הנדונים בשיעור זה, העיר רבי מרדכי מלכא שליט"א,  
רב ואב"ד העיר אלעד:

בס"ד יום שני כ' שבט תשע"ח

לכבוד מעלת ידידנו הנכבד והיקר איש רב פעלים למען התורה ולומדיה

ה"ה כבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

מחבר ספרי שו"ת רץ כצבי ועוד

שלום וברכה וכט"ס.

אני חייב להביע את התפעלותי מהשיעור שמוסר כת"ר מתרי טעמי א, הריתחא דאורייתא שיש בשיעור וכול המשתתפים שותפים בצורה ערנית בשיעור ועוד יותר כאשר מדובר בציבור בעלי בתים ובניהן גם גבירים ומתלהבים ממש כמו בעולם הישיבות, ואף אודות לפשטות שכת"ר משדר ונוהג ראיתי שממש מרגישים בחברה ושלומדים עם חבר ולא עם רב [ובזה הבנתי את התנגדות כת"ר לכינוי רב]. ב. שנית התפעלתי שעדיין רואים אצל כבודו את טעם לימוד הישיבה כיצד נהנה מכל סברה וחילוק אם יש לזה דין ס"ת פסול או כלל אין לו דין ס"ת וכדומה, ממש תורת חיים בחוש, והוא הגדר שהתורה שירת חייו של האדם כדלקמן, שלמרות עסקיו וטירדותיו במשפטים בל ידעום טעם הלימוד אינו נפגם. אשריו ואשרי חלקו ומה נעים גורלו והיה רצון שימשיך ביתר שאת ועוז עדי זקנה וגם שיבה ברוב טובה וברכה בבריאות איתנא ונהורא מעליא עדי ביאת ינון ועד בכלל ב"ב אמן.

הארות בדבר השיעור במצות כתיבת ס"ת לאשה.

אחר הדברים האלה אם נזכה בע"ה אכתוב תשובה מקיפה יותר בעניין הנ"ל אולם לעת עתה אשר אנכי נמצא בשליחות דרחמנא להחזיק עולם התורה וכידוע עד כמה הדבר קשה ומה שהלב חושק הזמן עושק ויודע אנכי בנפשי גם כי אשוב לביתי רבו עלי הטרדות ותמיד עסוק בדבר השם זה דבר הלכה וקצרה בינתי להספיק את כל אשר ליבי יחפוץ אך לא עלי המלאכה לגמור ומשתדל לעשות כפי קוצר בינתי ועוד חזון למועד.

א. בדבר אשר פתח כת"ר את שיעורו מדוע נכתב במצוה זו ועתה כתבו את השירה ולא התורה מורגל אנכי לומר דבר נפלא אשר שמעתי בשם ראש ישיבת פונבז' הגאון רבי יוסף שלמה כהנמן זצ"ל כדלקמן, כתוב בדברים פרק לא (ט) וְעַתָּה כָּתְבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׁמְיָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה־לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבִנִּי יִשְׂרָאֵל: דברים פרק לג (ד) תוֹרָה צִוְּהֵֽלְנוּ מִשָּׁה מוֹרְשָׁה קִהַֽלְתָּ יַעֲקֹב: ומאידך כתוב אצל יהושע פרק ה (ג) וַיְהִי בְּהִיּוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ וַיֵּשָׁא עֵינָיו וַיַּרְא וַהֲגִה־אִישׁ עֵמֶד לְנִגְדוֹ וַחֲרָבוֹ שְׁלֹפָה בְּיָדוֹ וַיִּלֶּךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר



לו הָלֵנוּ אֶתָּה אֶסְלָצְרִינוּ: (יד) וַיֹּאמֶר לֹא כִי אֲנִי שְׂרָצְבָא־יִקְוֶה עֲתָה בְּאִתִּי וַיִּפֹּל  
 יְהוֹשֻׁעַ אֶל־פָּנָיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ מָה אֲדָנִי מְדַבֵּר אֶל־עַבְדּוֹ: והנה מבואר  
 במסכת עירובין דף סג ע"ב. במסכת מגילה דף ג ע"א. במסכת סנהדרין דף מד ע"ב.  
 שנאמר ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא וגו' וכתוב ויאמר (לו) [מסורת  
 הש"ס [לא] כי אני שר צבא ה' עתה באתי וגו'. אמר לו אמש ביטלתם תמיד של  
 בין הערבים, ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה. על איזה מהן באת? אמר לו עתה  
 באתי. מיד וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. ואמר רבי יוחנן מלמד שהלך  
 בעומקה של הלכה. וכתבו בעלי התוספות מסכת מגילה דף ג ע"א אמש בטלתם  
 תמיד של בין הערבים - קשה אמאי בטלוהו בשלמא תלמוד תורה בטלו לפי שהיו  
 צרים על העיר כל ישראל אבל הכהנים אמאי לא היו מקריבים התמיד וי"ל לפי  
 שהארון לא היה במקומו כדאמר פרק הדר (עירובין דף סג:) והכהנים נושאים את הארון  
 וא"ת והיכי משמע לישנא דקרא דבטלו התמיד ותלמוד תורה, ויש לומר דה"פ  
 מדקאמר הלנו אתה הכי קאמר בשביל תלמוד תורה באת דכתיב תורה צוה לנו,  
 אם לצרינו או בשביל הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו. עתה באתי - פי' ריב"ן על  
 תלמוד תורה באתי דכתיב ביה ועתה כתבו לכם [את] השירה הזאת (דברים לא).  
 והקשה הגר"ש כהנמן זצ"ל ראש ישיבת פונבז' הרי פירשו בתוספות ששאלת  
 יהושע היית הלנו האם בשביל הפסוק תורה צוה לנו באת או בשביל צרינו שזה  
 הקורבנות, וא"כ כיון שהמלאך השיבו על ביטול תורה היה לו להשיב על לנו באתי,  
 ומדוע שינה והביא פסוק אחר המרמז על התורה ועתה כיתבו וכו'? ותירץ שאמנם  
 שני הפסוקים מדברים בלימוד תורה אך ההבדל שבפסוק תורה צוה לנו וכו' מבואר  
 שצריך ללמוד תורה אך אין ראייה שבזמן מלחמה צריך ללמוד כי נאמר עת לעשות  
 הפרו תורתך, אולם הפסוק השני שהביא המלאך ועתה כיתבו את השירה וכו'  
 מבואר שלימוד התורה מכונה בשם שירה ללמדנו שהאדם נתבע שיהיה אצלו ערך  
 הלימוד כשירת חייו, ואם וכאשר האדם מפנים ומרגיש כי לימוד התורה היא שירת  
 חייו אינו יכול לבטל הימנה גם בעת מלחמה כמו שאינו יכול להפסיק את נשימתו  
 לרגע, וזו הייתה התביעה על יהושע, ולכן תיכף וילן יהושע וכו' שקיבל את התוכחה.

ב. בדברי הדרישה אשר כתב ללמוד מהשמטת הטור את דברי הגמרא שאינם  
 להלכה ורק ס"ת האשה פסולה ושכן הרי"ף והרא"ש. צע"ג מאוד כן מבואר במסכת  
 גיטין דף מה ע"ב, וכן במסכת מנחות דף מב ע"ב דתני רב המנונא בריה דרבא  
 מפשרניא: ס"ת, תפלין ומזוזות שכתבן (מין) ומסור, עובד כוכבים ועבד, אשה וקטן,  
 וכותי וישראל מומר - פסולין, שנאמר: וקשרתם... וכתבתם, כל שישנו בקשירה  
 ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. ופרש"י שם. עבד ואשה אינן  
 בקשירה - דמ"ע שהזמן גרמא היא דלילה ושבת לאו זמן תפילין הוא. וכ"כ התוספות  
 מסכת גיטין דף מה ע"ב כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה - מכאן אומר ר"ת דאין

אשה וכו' ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי. וכ"כ בחידושי הריטב"א מסכת גיטין דף מה ע"ב שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה. וכו' ומדאינם בכתובה תפילין ומזוזות משום דקדישי הוא הדין בספר תורה דקדישי טפי מיניהו, וכן פסק בספר הלכות גדולות סימן כה - הלכות תפילין עמוד רע, וכן פסק בהלכות קטנות לרי"ף (מנחות) - הלכות תפילין דף ז ע"א תני רב חנינא בר רבא [דף מ"ב ע"ב] מפרשניא ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין ישרף ותני חדא יגזו מסור עבד כותי אשה נכרי קטן ישראל מומר פסולין שנא' וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה: וכ"כ הר"ן על הרי"ף מסכת גיטין דף כג ע"ב כתבו עובד כוכבים יגזו. שאע"פ שאינו כותבו לשם עבודת כוכבים פסול מדתניא בגמ' ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור לאנסים ועובד כוכבים ועבד ואשה וכותי וקטן וישראל מומר לעבודת כוכבים פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה וכו' דדוקא בס"ת ותפילין ומזוזות הוא דנפקא לן מדכתיב וקשרתם וכתבתם ובפ"ק דסוכה (דף ח ב) נמי מכשירין סוכות גב"ך: וכ"כ הרא"ש מסכת גיטין פרק ד סימן מה ותני רב חנינא בריה דרבא מפרשניא ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור לאנסין עובד כוכבים ועבד אשה וקטן וכותי וישראל מומר פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה. וכן כתב בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות תפילין סימן ג, וכן כתב בהלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות תפילין שמושא רבא, וכ"כ בהלכות קטנות למרדכי (מנחות) פרק התכלת רמז תתקמט, וכ"כ בהלכות קטנות למרדכי (מנחות) לשון רי"ף רמז תתקסט, וכ"כ האגודה מסכת גיטין פרק ד - השולח סימן עז, וכ"כ רבינו יהונתן על הרי"ף הלכות תפילין (לפי דפי הרי"ף) דף ז ע"א, וכ"כ בית הבחירה (מאירי) מסכת גיטין דף מה ע"ב, וכ"כ בפסקי רי"ד מסכת גיטין דף מה ע"ב, וכן בפסקי רי"ד מסכת מנחות דף מב ע"ב, וכ"כ בפסקי ריא"ז מסכת גיטין פרק ד - השולח ג. וכ"כ בפסקי ריא"ז הלכות מזוזות וספר תורה, וכ"כ בספר האשכול (אלבק) הלכות תפילין דף צב ע"ב, וכ"כ הראב"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקצא, וכ"כ הראב"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן אלף קנא, וכ"כ בספר אור זרוע חלק א - הלכות תפילין סימן תקנה, וכ"כ האורחות חיים חלק א הלכות תפילין סימן כה, וכ"כ בספר כפתור ופרח פרק ה, וכ"כ הרמב"ם הלכות תפילין ומזוזות וספר תורה פרק א הלכה יג ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן אפיקורוס ישרפו, כתבן כותי או ישראל מומר או מוסר ביד אנס או עבד או אשה או קטן הרי אלו פסולין ויגזו שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב, נמצאו ביד אפיקורוס ואינו יודע מי כתבן יגזו, נמצאו ביד כותי כשרים, ואין לוקחין ספרים תפילין ומזוזות מן הכותים ביותר על דמיהם שלא

להרגיל אותן לגונבן ולגוזלן. הראת לדעת כי מבואר בכל הראשונים כולל הרי"ף הרא"ש והרמב"ם לפסול האשה בכתיבת ס"ת וכמ"ש מרן הב"י שכן פסקו הרמב"ם הרי"ף והרא"ש, ולכן צ"ע כיצד בעל הדרישה מדייק היפך המפורש בראשונים, וכבר כתב הש"ך שאין הכרח לדבריו.

ג. ובאמת המעיין בדברי הפוסקים א. פשוט וברור שאשה פסולה בכתיבת ספר תורה כמ"ש שו"ע יו"ד סימן רפ"א ס"ג כדברי כל הראשונים הנ"ל, וא"כ איך יכול להיות שהתורה תתן מצוה של כתיבת ספר תורה באשה כאשר היא פסולה לכתוב, ב. זאת ועוד מדויק בלשון חז"ל והפוסקים שתמיד מדברים על מצוה זו בלשון זכר בלבד אפילו הניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו, הלא דבר הוא והיה להם לכתוב בלשון כולל. ג. אף גם זאת מה שטען בשו"ת משנה הלכות ח"ד סימן קכז שכתבת ס"ת ע"י אחר אינו מדין שליחות היות והמצוה היא בגופו כמו שדייק מלשון הרמב"ם שרק אם אינו יודע לכתוב יכול לצוות לאחרים לכתוב בהכרח שאינו מדין שליחות וממילא גם אשה יכולה ע"י אחר מאחר ואינה יכולה לכתוב כי זה פסול, היא גופא פירכא על דבריו מיניה וביה היות וכל יסוד המצוה שהאדם בעצמו יכתוב, הא מניחא באיש שיכול לכתוב ופעמים אינו יכול לכתוב שייך לתת מצוה כזו אבל אצל אשה שאינו מפני חוסר ידיעה אלא מעצם ההלכה שפוסלת אותה לכתוב היתכן שתינתן מצוה שהיא מופקעת ממנה? מכל הני טעמי נראה ברור יותר שאשה אינה מצווה במצוה זו כמ"ש הרמב"ם והחינוך ואין בראשונים מי שחולק על הדבר ומניין הכוח לחלוק עליהן.

כמובן שיש בזה אריכות דברים אך כמו שהתחלתי אין זה אלא מקופיא כפי קוצר הזמן שיש לרשותי, ויהיה רצון שאזכה לשנות פרק זה בהרחבה ואשלח לכת"ר. בכל מקרה חזק ואמץ על הדברים הנפלאים.

בידידות ואהבה

הצב"י מרדכי מלכא

★ ★ ★

על מכתב זה הישבתי:

בס"ד, כ"ה ניסן תשע"ח

כבוד ידידי

הרב הגאון רבי מרדכי מלכא שליט"א

רב ואב"ד העיר אלעד

שלום וברכה

ראשית כל, הנני להכיר טובה ותודה על השתתפותכם בשיעור בביתי ועל

שטרחתם להעלות על גבי הכתב את הערותיכם בנדון מצות כתיבת ספר תורה לאשה, להעיר ולהאיר כיד ה' הטובה עליכם.

ברצוני להוסיף למע"כ על המובא בשם הרב דפוניבז' הגרי"ש כהנמן בביאור הכתוב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", בשמועה ששמעתי מידידי הרב יחזקאל בקנרוט הי"ו בשם כ"ק אדמו"ר ממודז'ין שליט"א, שיש בה הצצה לדרכה הייחודית של חסידות מודז'ין בקירוב לבבות בתקופת זוהרה בשבת האדמ"ורים בבית מדרשם במרכז תל אביב, סמוך ונראה לבית הורי ז"ל, אשר שימש "מגדלור" של קדושה בתוך החולין.

בשבת חזון שנת תשס"ז בשלהי אחד המבצעים של צה"ל בגבולות ארצנו, שבת האדמו"ר בבית מדרשו שבתל אביב. בקידוש לאחר התפילה נשא דברי תורה, ולאחר מכן דיבר מענייני השעה אודות חוסן ומורל החיילים בעת מלחמה וכיצד שומרים על מורל גבוה של החיילים, ולשם כך נשלחים אל החיילים זמרים ואנשי תרבות לחזק ולרומם את רוחם, וכאן הפנה את מבטו אל שחקן התאטרון יענק'לה בן סירא, שהיה ממתפללי בית המדרש מידי שבת בשבתו, אשר הנהן בראשו בחיוב.

ואז פירש האדמו"ר, להבדיל אלף אלפי הבדלות את תלונת המלאך אל יהושע, שאסור היה להתבטל מלימוד תורה בזמן מלחמה, משום שרק ע"י לימוד התורה יישמר החוסן והמורל הגבוה של החיילים בעת מלחמה. וזהו שאומרים "החיל והחוסן לחי עולמים", 'החיל' הוא כפשוטו, ו'החוסן' הוא החוסן והמורל של החיל בעת המלחמה, שעל שניהם 'לחי עולמים'.

ולפי זה מתורצת קושיית הגרי"ש כהנמן, מדוע היה צורך להביא את הפסוק "ועתה כתבו לכם את השירה", כי התורה היא לא רק ספר חכמה, אלא תכליתה לשמש שירת חייו של כל יהודי בכל עת ובכל זמן, לחזקו ולהגביהו טפח מעל הקרקע. ולכך כיוון המלאך, כאמור, ועל כן הביאו את הפסוק המדגיש את בחינת ה"שירה" שבתורה.

ואסיים מעין הפתיחה בברכת תודה

ותזכו להרבות כבוד שמים ולהפיץ מעיינותיכם חוצה.

צבי רייזמן



## סימן כב

# מילה שלא בזמנה בשעות הבוקר או אחר הצהריים - הרצוי והמצוי

**'זריזין מקדימין למצוות' ו'ברוב עם הדרת מלך' - מה עדיף**

נכדי יעקב פעניג נ"י נולד בג' ניסן תשס"ד. ברית המילה נערכה לאחר היום השמיני ללידתו, ביום כ"ג ניסן תשס"ד בשעות אחר הצהריים. ונשאלתי על ידי רבים מדוע לא נהגנו לפי חידושו של הדבר אברהם (ח"א סימן לג), שבמילה שלא בזמנה יש חיוב מעיקר הדין למול מוקדם ככל האפשר (בשעות הבוקר), ולא לאחר את הברית לשעות אחר הצהריים.

להלן נבאר מדוע לא חששנו לדעתו של הדבר אברהם. אך כדי לברר את ההלכה האם מותר למול אחר הצהריים במילה שלא בזמנה, יש לדון תחילה במילה בזמנה - האם חיוב המילה הוא דווקא בבוקר, או שקיימת אפשרות למול גם אחר הצהריים.

- א -

בבקר ויחבוש את חמורו" - "מלמד שזריזין מקדימין למצוות".

**מצד שני**, יש דין "ברוב עם הדרת מלך". דהיינו, מצוה הנעשית בריבוי עם היא חשובה ומהודרת יותר. ובזמנינו שכיח מאד שרוצים לערוך ברית מילה בשעות אחר הצהריים, כי בשעה זו מתאפשר למוזמנים רבים יותר לבוא לשמחת הברית, ונשאלת השאלה: האם עדיף להמתין ולעשות את הברית אחר הצהריים מחמת שאז יגיעו אנשים רבים, ויתקיים דין "ברוב עם הדרת מלך", או שמא "דין זריזין מקדימין למצוות" עדיף, וצריך למול בשעות הבוקר.

**הלכה פסוקה** בשו"ע בברית מילה שנעשית בזמנה [ביום השמיני] למול את התינוק מיד בבוקרו של היום השמיני: "אין מלין עד שתנץ החמה ביום השמיני ללידתו, וכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות ומלין מיד בבוקר" (יו"ד סי' רסב סע' א). כלומר, מצוה שהגיע זמנה, יש להקדים ולעשותה ללא שהות, מדין "זריזין מקדימין למצוות", ולכן למרות שמצות ברית מילה נוהגת בכל שעות היום, מכל מקום יש להקדימה ככל האפשר. המקור לכך נלמד בגמרא (פסחים ד, א) מהכתוב (בראשית כב, ג) "וישכם אברהם

מוסף, שאז מתקבץ ציבור גדול יותר, ומתקיים דין "ברוב עם הדרת מלך".

**ומפורש** איפוא בדברי הגמרא שדין "זריזין מקדימין למצוות" עדיף על מעלת "ברוב עם הדרת מלך". ולכן למרות שבתפילת מוסף יש ציבור גדול יותר והיה מקום להעדיף לקרוא הלל לאחר תפילת מוסף משום "ברוב עם", מכל מקום אנו קוראים הלל מיד לאחר תפילת שחרית בגלל דין "זריזין מקדימין למצוות".

**ואכן** בערוך השלחן (יו"ד סי' רסב סעי' ח) כתב דברים נחרצים: "בשאר מצוות אין קפידא כל כך אם נאחר מעט, אף שודאי מצוה להקדים, אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובוזה נכנס לקדושה יש קפידא גדולה שלא לאחרה. ויש לנו לצוות על מנהג זמנינו שמאחרין המילה כמה שעות ביום מפני שטותים שלא באו כל הקרואים וכדומה שטותים כאלה, ויש מקומות שמאחרין עד אחר חצות היום והוא עון פלילי".

**ובדומה** לדבריו, כתב רבנו חיים פלאגי בספרו תוכחת חיים (פרשת לך לך) "גם יש לך להיזהר לעשות המילה בבוקר תיכף ומיד אחר יציאתם מבית הכנסת... וכך מנהג כל ישראל לעשות בבוקר, זולת כמה מקומות שכדי להמתין לנשים עד שיתקשטו מוכרחים לאחר מצות מילה, וזה גורם איסור גדול לאחר עד חצות היום... ולא ישמע להן בדבר הזה כלל, אלא ימול מיד אחר יציאתם מבית הכנסת ותבוא עליו ברכת טוב מהאל הטוב והמטיב".

**בשאלה** זו נחלקו הפוסקים. השדי חמד (מערכת ז כלל ג) כתב שעדיף למול מיד בבוקר משום "זריזין", ולא לאחר את הברית כדי שיתקבצו מוזמנים והברית תהיה ברוב עם, וז"ל: "זריזין מקדימין למצוות לא דחינן בשביל ברוב עם הדרת מלך. כבר כתבתי במערכת פדיון הבן בשם הרבנים ברכי יוסף, לב חיים וחיי אדם. וצר לי על מנהג איזה אנשים במקומות אלו שמאחרים המילה עד קרוב לחצי היום (וזמנין אישתהי עד אחר חצות) עד שיתקבצו המוזמנים, ואין להם על מה שיסמוכו כדי שתעשה המצוה ברוב עם, דמוכח מהש"ס דאין לדחות הא דזריזין מקדימין משום ברוב עם כמו שהוכיחו הרבנים הנזכרים לעיל והזריז הרי זה משובח".

**כוונתו** של השדי חמד בדבריו "דמוכח מהש"ס", הם לדברי הגמרא במסכת ר"ה (לב, ב). במשנה נאמר: "העובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה השני (בעל התפילה של מוסף) מתקיע. ובשעת ההלל הראשון (המתפלל שחרית) מקרא את ההלל". ומקשה הגמרא: "מאי שנא שני מתקיע, משום דברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך". ואומרת שם הגמרא: "אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצוות, תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצוות". כלומר, הגמרא מבארת שעדיף להקדים ולומר הלל בתפילת שחרית משום זריזין מקדימין למצוות מאשר לומר את ההלל בתפילת

**ובספר** חשוקי חמד על מסכת שבת (דף קלו, ב) מביא שהצדיק ר' זרח ברוורמן, מנקיי הדעת שבירושלים, כיבד בסנדקאות במילת בנו [הרב ר' שלמה] את המהרי"ל דיסקין, ומיד אחר תפילת ותיקין, כשראה ר' זרח שהמהרי"ל דיסקין עדיין בתפילתו, נטל את מצות הסנדקאות לעצמו. וכשבא המהרי"ל דיסקין ושמע שלא המתינו לו כדי לקיים את המצוה בזריזות, בירך את אבי הבן בברכה רבה.

**[עוד דן בספר חשוקי חמד, האם כדאי לאחר את הברית כדי שהתינוק יזכה לסנדק צדיק ותלמיד חכם. והעולם נוהגים שממתינים לסנדק תלמיד חכם או צדיק אף על פי שהיה אפשר להקדים ולמול מיד אחר הזריחה, וצ"ע על מה סומכים].**

## - ב -

**לימוד זכות' על המאחרים למו"ל אחר חצות היום**

**בשו"ת** מקור חיים להגאון רבי שלמה הכהן מוילנא (סימן א) כתב ללמד זכות על מנהג מקומו לאחר את ברית המילה עד אחר חצות היום כדי שיבואו כל הקרואים: "שאף שמבטל מצות זריזין מקדימים למצות, מכל מקום מרוויח בזה מצות ברוב עם הדרת מלך. ואפשר ששניהם שקולים הם. דהא ודאי הא דזריזין מקדימין למצות אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, דאטו מאברהם ניקו וניגמר דהוה זריז טפי, ולפיכך שקולים הם". כלומר, לדברי רבי שלמה הכהן, דין

ברוב עם הדרת מלך שקול לדין זריזין מקדימין, כי חיוב שני הדינים הוא מדרבנן.

**ועל** הראיה מדברי הגמרא במסכת ראש השנה, כתב: "ואל תשיבני מהסוגיא דר"ה שמפורש להדיא דזריזות עדיפא מרוב עם, דשאני התם דמצות רוב עם הויא ספק, שמי יודע אם במוסף ירבו אנשים בבית הכנסת, וביטול הזריזות ודאי, ואין ספק דוחה ודאי. משא"כ גבי מילה שניהם ודאים". דהיינו, רק לגבי תקיעת שופר, שכלל לא בטוח שיתקבץ "רוב עם" בזמן תפילת מוסף, עדיף לתקוע בשחרית כדי לקיים בודאי את דין "זריזין". אך כשרוצה לאחר את ברית המילה לשעות אחר הצהריים, וודאי יקיים את דין "ברוב עם הדרת מלך" - מסתבר שיכול לאחר את הברית כדי לקיים "ברוב עם", כיוון ש"שניהם שקולים".

**יש** להביא ראיה לדברי רבי שלמה הכהן מדברי הביאור הלכה בהלכות ראש חודש (סימן תכו סע' ב ד"ה אלא) שכתב: "מדינא אפשר לקדש [את הלבנה] אפילו ביחיד, כמו שכתב הפרי חדש, וכל שכן שלא בעי עשרה, אלא דלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם, כי "ברוב עם הדרת מלך", ולהכי אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים, עד ליל עשירי צריך להמתין, ויותר לא, וכמו שכתב בהג"ה [ברמ"א שם] לענין מוצאי שבת, כן כתב בספר אשל אברהם. ולפי מה שהוכיח החיי אדם (כלל פח) דבשלושה נמי נקרא "ברוב עם", אין צריך בשביל עשרה להמתין עד ליל י' ובפרט בחורף בימי העננים". ומפורש בזה,

שעדיף להמתין ולקדש את הלבנה ברוב עם מאשר לקיימה ביחיד מיד בתחילת הזמן הראוי לקידוש לבנה משום זריזין.

**אולם** בשו"ת יביע אומר (יו"ד ח"ב סימן יח) הכריע כדעת המהרש"ם בארחות חיים (סי' תכו ס"ק י') שהוכיח מדברי הגמרא הנ"ל במסכת ראש השנה, שיותר כדאי להקדים ולברך ברכת הלבנה ביחיד, מלהשהותה בכדי לברך בציבור, משום שדין זריזין עדיף על דין ברוב עם. ואת דעת הסוברים שעדיף להמתין ולקדש את הלבנה בציבור, ביאר הרב עובדיה יוסף, משום שדעתם שמעיקר דין קידוש לבנה יש לאומרו בציבור [עשרה], אך גם בזה הכריע שאין כל הכרח מסוגיות הש"ס שיש חיוב מעיקר הדין לקדש את הלבנה בעשרה. ולכן מסקנתו לדינא שלא כדעת רבי שלמה הכהן.

- ג -

**בדחיית ברית מילה אחר הצהרים יש הידור מצוה**

**בספר** שערי מילה (סדר הברית, סימן נד) כתב טעם נוסף מדוע אפשר לדחות את דין "זריזין" במילה: "הגם שבעלמא הכלל הוא שזריזין מקדימין למצוות עדיף על מעלת "ברוב עם הדרת מלך" מכל מקום מילה שאני, ועדיף לדחות המילה לאחר הצהרים אם יהיו יותר משתתפים, דטוב שתהיה בשמחה כמו שקיבלוה עליהם (כדברי הגמרא במסכת שבת קל, א). ומבואר

בדבריו, שבמצות המילה שיש לקיימה בשמחה ראוי להעדיף לקיים את מצות המילה באיחור על מנת לקיימה בשמחה [ולכאורה לא נאמר כאן שיש עדיפות לדין "ברוב עם" על דין "זריזין", אלא שמחובת קיום המילה בשמחה, יש עדיפות לאחר את הברית כדי שיהיו מוזמנים רבים, והשמחה תהיה גדולה יותר].

**גם** בשו"ת להורות נתן (ח"ו סימן צא) קובע שאפשר לאחר את הברית כדי להרבות במשתתפים: "ולמעשה נלענ"ד שאם יש צורך להשהות את המילה כדי להכין צרכי סעודה וקריאת האורחים אשר על ידי זה איכא הידור מצוה טפי, ליכא איסורא כל שהוא נימול באותו היום שנעשה ראוי לימול". ובדבריו "איכא הידור מצוה טפי", כנראה כוונתו לדין "ברוב עם הדרת מלך", שבכך יש הידור בקיום מצות המילה.

**בספר** ועלהו לא יכול (עמ' קיד) מובא, שהגרש"ז אויערבך נשאל האם רשאים לעכב את הברית לשעות אחר הצהריים בגלל התחשבות בקרובי משפחה, ובשל כך לדחות את דין זריזין מקדימין למצוות. והשיב הגרש"ז לשואל: "תתנהג כבן אדם". וכשנשאל בשנית: "מה הכוונה בענין זה להתנהג כבן אדם". הסביר הגרש"ז: "כן, תתחשב במ" (בקרובים, שיוכלו להגיע לברית). ובדבריו מבוארת סיבה נוספת להתיר את דחיית הברית לשעות אחר הצהריים [ולא משום "ברוב עם הדרת מלך"] - אלא משום הצורך להתחשב בקרובי משפחה ולכבדם].



- ד -

### זריזין מקדימין במצות מילה שלא בזמנה

על כל פנים, הדברים הנ"ל נאמרו במילה בזמנה שמצותה כל היום ביום השמיני [כלשון השו"ע "וכל היום כשר למילה"] ובזה מחד גיסא, לדעת השדי חמד יש להעדיף דין "זריזין" על "ברוב עם", ומאידך, יש הסוברים שמעלת "ברוב עם" עדיפה מטעם הידור מצוה או קיום מצות המילה בשמחה. אך עתה יש לדון במילה שלא בזמנה: כאשר ברית המילה נדחתה ולא מלו את התינוק ביום השמיני, כגון שהיה חולה, וכשנתרפא צריך למולו – האם צריך למול את התינוק מיד באותו רגע שהמילה מתאפשרת, או שנאמר "הואיל דאידחי אידחי", כלומר, מכיון שעבר היום השמיני ולא מלו בזמנו, מכאן ואילך אין כל הגבלה בזמן, ואין חיוב למול מיד בבוקר [וברור שאם יש צורך, כגון כדי שיתאספו קרואים רבים יותר, רשאי לדחות את הברית].

**בפתחי תשובה** (יו"ד סימן רסב ס"ק ב) הביא את דברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד ס"י קסו) שדן בשאלה של מילה שלא בזמנה, וכשנתרפא התינוק רצה האב לדחות את הברית לערב פסח כדי שיאכלו הבכורים בסעודת מצוה ולא יצטרכו לצום משום סברת "הואיל דאידחי אידחי". וקבע הנודע ביהודה: "דזה מעשה מגונה מאד, חדא שעובר מצות זריזין. גם יש לחוש אולי ח"ו ימות הולד ונדחית המצוה לגמרי. ולכן יש

לאסור אף אם כבר לא מלוהו והגיע ערב פסח, שלא למולו, שזה עצת חטאים ויש לגזור משום פעם אחרת שמא ישהה. ועוד, מהיכי תיתי להתיר לכתחילה לשהות מילה שלא בזמנה למול בערב שבת שיש לחוש שיבא לידי חילול שבת. ועוד, מי התיר לבכורים לאכול בערב פסח בסעודת מילה שלא בזמנה" [עכ"ד דברי הנודע יהודה המובאים בפתחי תשובה].

**בדברי הנודע ביהודה** מבואר שגם באופן שהברית אינה מתקיימת ביום השמיני אין כל היתר לדחותה ליום אחר, אלא מיד כשנתרפא הילד יש למולו באותו היום, כי אע"פ שזו מילה שלא בזמנה, מכל מקום אם שהה ולא מל עבר על "זריזין מקדימין" [וכן יתכן שימות הולד, ויתר הסברות שהעלה הנודע ביהודה].

**ברם** בנדון דידן, האם רשאים לאחר את המילה כאשר ברור שיהיו אורחים רבים יותר בשעות אחר הצהריים – הנודע ביהודה לא דן. ולכאורה יש מקום להשוות בין דין מילה שלא בזמנה למילה בזמנה, וכשם שנחלקו הפוסקים במילה בזמנה, האם צריך למול בבוקר משום זריזין מקדימין למצוות [דעת השדי חמד וערוך השלחן], או שרשאים לדחות את הברית לאחר הצהריים בגלל "ברוב עם הדרת מלך" [דעת המקור חיים ושערי מילה] – כך גם במילה שלא בזמנה, לדעת השדי חמד והערוך השלחן יש להקדים את המילה מדין זריזין, ולדעת המקור חיים ושערי מילה אפשר למול אחר הצהריים כדי שיתקיים דין "ברוב עם הדרת מלך".

**מאידיך** יתכן ובמילה שלא בזמנה, גם השדי חמד וערוך השלחן יודו שאפשר לדחות את המילה אחר הצהריים "כיון דאידיחי אידיחי", דהיינו, מאחר והמילה נדחתה, אולי כבר לא נאמר כאן דין "זריזין", ואז ברור שעדיף למול אחר הצהריים בגלל "ברוב עם הדרת מלך".

- ה -

**במילה שלא בזמנה יש חיוב מעיקר הדין למוֹל מוקדם ככל האפשר**

**בפתיחת** השיעור הבאנו את דעתו של הדבר אברהם שבמילה שלא בזמנה. מאחר וכל רגע ורגע הוא מבטל את מצות המילה, הרי שמעיקר דין המילה עליו להקדים למול מוקדם ככל האפשר, ולא רק מצד דין "זריזין".

**חידושו** של הדבר אברהם נסוב על דברי האחרונים בנדון שהובאו לפני מוהל ב' תינוקות, אחד הוא מילה בזמנה והשני הוא מילה שלא בזמנה, איזה מהם יש למול קודם. ובגליון מהרש"א על השו"ע (יו"ד סי' רסב) הביא תשובת יד אליהו (סימן מא) שכתב: "א' למול בזמנו וא' למול לא בזמנו, זה שבזמנו קודם דחביבא מצוה בשעתא". וכן כתב בשו"ת ברית אברהם (הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' רסה ס"ק ט) שמילה בזמנה עדיפה.

**בשו"ת** דבר אברהם האריך להשיג על דבריהם והוכיח שאין כל דין קדימה למילה בזמנה, ואדרבה יש להקדים ולמול את המילה שלא בזמנה, וטעם הדבר,

כי המילה בזמנה, זמנה קבוע כל היום, ואם רוצים לדחות את המילה ביום השמיני גופו [לשעה מאוחרת יותר] לא עבר על שום איסור, ועדיין הוא נימול כדינו בזמנו ביום השמיני, וכל המצוה להקדים ולמול מיד בבוקר הוא רק מדין "זריזין". מה שאין כן במילה שלא בזמנה "דמכיון שהגיע לשעה שיכולין למולו, כל שעה ושעה שמאחרו עובר בעשה, כמש"כ הרמב"ם (פ"א מהלכות מילה ה"ב) וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מ"ע". ומוסיף הדבר אברהם: "דבר פשוט הוא דמה שכתב הרמב"ם בכל יום ויום הוא מבטל מצות עשה לאו דוקא הוא, אלא בכל רגע ורגע עובר אף על פי שלא עבר עליו יום שלם".

**מתוך** כך הוא מסיק: "אם כן בודאי יש להקדים את המילה שלא בזמנה בכדי שלא יבטל ממצות עשה בשעת האיחור, מה שאין כן זו שבזמנה אם מאחרה איזה שעה אינו עובר בכלום דכל יום השמיני זמנה הוא". בדבריו מבואר החילוק היסודי בין מילה בזמנה – שחיוב המילה הוא ביום השמיני, במשך כל היום, וכל הענין להקדים הוא משום מצות זריזין. ובין מילה שלא בזמנה – שיש חיוב מעיקר דין המילה למול ברגע שאפשר למול, ואם מעכב את המילה, הוא מבטל מצות עשה.

**מתוך** כך קבע הדבר אברהם הלכה למעשה: "לפי זה יש ליזהר במילה שלא בזמנה שלא לאחרה כלל אלא למול מיד שנראה למילה, וכן אני רגיל להזהיר בבוא מעשה ליד, ולא נכון

הוא מה שמאחרים את המילה גם שלא בזמנה שלא לשום צורך כי אם בשביל הקרואים עד שיתאספו, וראוי לעורר על זה".

**יפוד** חידושו של הדבר אברהם מבואר גם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א ס" פ"ה) שכתב בתוך דבריו: "מילה שלא בזמנה חמורה ממילה בזמנה, כי מילה בזמנה עכ"פ כל היום זמנה, כל יום השמיני, אלא שזריזין מקדימין מצפרא [מהבוקר]. משא"כ מילה שלא בזמנה, כל שעתא ושעתא זימנא, וכ"כ המג"א (או"ח ס" רמט ס"ק ה) וז"ל ומילה אע"פ שעבר זמנה כגון שהיה חולה בשמיני מקרי זמנו קבוע דכל שעתא ושעתא זימני הוא דאסור להניח ערל".

- ו -

**במילה שלא בזמנה - כאשר לא מל מבטל מצות עשה**

**בשו"ת** להורות נתן (ח"ו ס" ז) מבאר את חידושו של הדבר אברהם, בדרך משל: "למי שנתחייב בשטר לפרוע חובו ביום ראש חודש, הנה אם לא פרעו בראש חודש ודאי שהוא חייב לפרוע אחרי ראש חודש בכל רגע ורגע, דמה אם בראש חודש היה חייב לפרוע מכל שכן שאחרי ראש חודש ודאי שחייב לפרוע. וכמו כן במילה, כיון שנצטוו למול כבר ביום השמיני אם כן מכל שכן כשעבר יום השמיני ודאי שחייב למול, וכל שעתא ושעתא זמניה".

**הלהורות** נתן מביא ראיה לדבריו ממש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת סוף פרק יט) שכתב: "כשעבר ולא מל את בנו או יליד ביתו וחס עליו ביום השמיני, עבר על מצות עשה גדולה וחמורה, כי אין בכל המצוות כמות, ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה, אבל זה העון קשה יותר ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה, לפי שזה אחר שעבר יום השמיני למילה לא נפטר מזו המצוה, אבל הוא מצווה ומוכרח למול תמיד, וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ויעשה מצוה".

**מדבריי** הרמב"ם מבואר שחייב המילה חל עליו דווקא ביום השמיני, ואם לא מל באותו היום חייב למולו אחר כך, ובכל זמן שאינו מל עובר במצות עשה. אך כל מה שהקפידה התורה שימול זהו דוקא בשמיני, ואם לא מל ביום השמיני בוודאי שיהיה חייב למולו ברגע שמתאפשר למול, שהרי הוא כבעל חוב לקיים מצוה זו, ואם לא קיים את המצוה, ברגע שיכול למול עובר על איסור.

**נמצא** איפוא שבמילה שנערכת ביום השמיני, גם אם דוחים את המילה לשעות אחר הצהריים ולא מקיימים את הברית בבוקר, כיון שעדיין יום השמיני, בוודאי הוא מקיים את מצות המילה כראוי, ולא מבטל מצות עשה. אולם כאשר מתאפשרת מילה שלא בזמנה והוא לא מל, הרי ברור שהוא מבטל מצות עשה.

- ז -

**האם בכל רגע שלא מל מבטל מצות עשה**

**באו"ח** (סי' תמד סע' ז) מובא: "ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו, יבטלנו בלבו". וכתב המג"א (סי' ק"א) "משמע דאם הוא מתחילת שעה ו' ומעלה דאינו ברשותו לבטל, יחזור מיד, וכן משמע ברמב"ם, משום דהאי עשה והאי עשה, ועשה דתשבתו חמור טפי, שכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה ואינך". מבואר בדברי המג"א, שיש הבדל בין מצות עשה של השבתת חמץ שכל רגע ורגע עובר אם לא השבית את החמץ, לעומת מצות מילה, שאינו עובר בכל רגע ורגע אם ביטל את מצות המילה.

**האחרונים** הקשו על המג"א, שהרי גם במילה החיוב הוא בכל עת למול, וכמו שכתב המחצית השקל: "לא הבנתי הא אפילו במילה שלא בזמנה כל שעתא עובר, וכמ"ש המג"א (לעיל סימן רמט ס"ק ה) וכ"כ (להלן סי' תקסח ס"ק י) מדברי התוספות".

**ותירין** בשער הציון (שם ס"ק כד) "לענ"ד הצדק עם המג"א שבמילה אף שחיובה ביום השמיני מכל מקום זמנה הוא כל היום, אלא שזריזין מקדימין. משא"כ העשה דתשבתו הוא מתחיל תיכף לאחר

חצות וא"כ חיובה קודם... וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע מכל מקום לא דמי לעשה דתשבתו, דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון, ילפינן מינה, שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ער"פ עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום והוי חסרון שלא יוכל להמנות, משא"כ במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים".

**במבט** ראשון היה נראה, שבדברי שער הציון מפורש כדעתו של הדבר אברהם ש"מילה שלא בזמנה חיובה בכל רגע ורגע". אולם מצאתי בקובץ המעיין (תמוז תש"ל) מאמר מאת הרב חנוך זונדל גרוסברג, שכתב כי דברי השער הציון שבמילה שלא בזמנה חיובה בכל רגע ורגע "מלבד שלא ראינו בזה אף מהותיקין שיזדרזו במילה שלא בזמנה לעשותה תיכף עם הנץ החמה, גם מלשון הרמב"ם לא משמע כן, שהרי כתב בהלכות מילה (פ"א ה"ב) "וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה", ומבואר שאינו עובר על העשה בכל רגע ורגע אלא בכל יום ויום. והגר"א (יו"ד סי' רסא) ציין לדברי הגמרא (ראש השנה ו, ב) בכל יום ויום עובר בכל תאחר. וכן נלע"ד לדייק מלשון הרמב"ם (שם הלכה ח) דקאי בין על מילה בזמנה ובין על מילה שלא בזמנה, ועל שניהם הוא אומר וכל היום כשר למילה ואעפ"כ מצוה להקדים בתחילת היום שזריזין מקדימין למצוות. ומבואר בזה שגם במילה שלא בזמנה אינה אלא

משום זריזות המצוה, ולא משום שעובר בכל רגע ורגע".

**לפי** זה כתב הרב גרוסברג, שגם מש"כ המג"א (אליו מציין מחצית השקל - בסימן רמ"ט וסי' תקס"ח) שבמילה שלא בזמנה "**כל שעתא ושעתא** זמנה הוא דאסור לעמוד ערל", אין כוונתו **לכל רגע ורגע** [אלא עיקר כוונתו לחלק בין מילה שלא בזמנה לפדיון הבן, שבמילה אף שעבר זמנה אסור לאחר ליום המחרת כדי שלא יעמוד ערל כי מאוסה הערלה, משא"כ בפדיון הבן שעבר זמנה יכולים לדחותו ליום אחר]. ושוב מבואר חילוקו של המג"א בין מצות תשביתו שבכל רגע ורגע עובר, לבין מצות מילה שעובר בכל יום שמבטל את המילה ולא בכל רגע, ולכן מצות תשביתו חמורה יותר ממצות המילה.

**נמצא** איפוא, שגם בדברי המג"א ושער הציון, במילה שלא בזמנה אינו עובר בכל רגע ורגע על ביטול המצוה, ושוב אין כל ראיה מדבריו שסובר כדעת הדבר אברהם.

- ח -

**מצות מילה - חיוב ע"ה האב למו"ה או ע"ה הבן להיות מהול**

**את** חידושו של הדבר אברהם יש לדחות מכמה וכמה טעמים.

**ראשית** כל, הגר"ח מברסק (מובא בהגדת ראשי ישיבת וואלאדין, עמ' קסב) כתב: "דכל הדין דעובר בכל שעה ושעה שייך רק

על הבן כשיגדיל, משום שעליו החיוב להיות מהול וכל שעה שאינו נימול הוא עובר, וכן בתשבתו, החיוב הוא שיהא ביתו מושבת מחמץ ואם אינו מושבת עובר בכל רגע, אבל על האב יש רק מצוה לעשות מעשה מילה, ואינו שייך כלל לעבור בכל רגע ורגע, וכל הדין שצריך להקדים הוא משום זריזין מקדימים במצוות אף במילה שלא בזמנה".

**מבואר** בזה שהגר"ח חולק על חידושו של הדבר אברהם, שכן לדבריו יש חילוק בין החיוב על הבן שהוא להיות מהול [דין המילה הוא בחפצא], וממילא עובר בכל רגע שלא מל, לעומת החיוב על האב שהוא חיוב מעשה המילה [דין המילה הוא בגברא]. ולפי חילוק זה, כשעבר היום השמיני, החיוב על האב למול את בנו, הוא חיוב על מעשה מילה, והאב אינו מבטל את המצוה בכל רגע, כי החיוב להיות מהול מוטל על הבן.

[**בדברים** אלו מיישב הגר"ח את דעת הפוסקים [המובאים לעיל אות ג] כשאשר לפניו ב' תינות, אין להקדים את המילה שלא בזמנה, משום שהחיוב למול בכל רגע הוא רק על הבן, אבל על האב יש רק חיוב על מעשה המילה, ובזה לא שייך שיעבור בכל רגע ורגע, אלא יש להקדים ולמול את המילה בזמנה].

**נמצא** לפי דברי הגר"ח שבמילה שלא בזמנה אין חיוב להקדים ולמול בבוקר אותו יום כדעת הדבר אברהם, אלא החיוב הוא ככל מילה בזמנה, מדין "זריזין מקדימין למצוות".

- ט -

**במילה שלא בזמנה יש חיוב מילה מדין  
'תשלומין'**

**חידושו של הדבר אברהם נדחה מטעם  
נוסף.**

**בשו"ת להורות נתן** (ח"ו סימן צא ס"ק יג)  
הקשה מהיכן נובע במילה שלא

בזמנה החיוב על האב למול את בנו  
משעבר היום השמיני, והרי נאמר בתורה  
"**וביום השמיני ימול בשר ערלתו**", ואם  
לא מל ביום השמיני לכאורה עבר על מצות  
עשה, אך יחד עם זאת פקע חיוב המילה,  
שהרי עבר כבר היום השמיני [ודומה הדבר  
למצות סוכה או אכילת מצה בליל פסח,  
שנקבע להם זמן לקיום המצוה, כשעבר  
הזמן אין אפשרות לקיים המצוה  
ולהשלימה] - ואם כן מהיכן נובע חיובו של  
האב למול את בנו במילה שלא בזמנה.

**ותירין** הלהורות נתן על פי מש"כ הרוקח  
(הלכות לולב סי' רכא) "מ"ע שזמן  
גרמא נשים פטורות כמו סוכה ולולב, שאם  
יעבור הזמן שוב אין לו תשלומין... ואין  
שייך בהם תשלומין שהרי היום מפטרו.  
אבל מילה שזמנה קבוע ביום השמיני  
ימול, לא הוי מצוה שהזמן גרמא שהרי אם  
לא נימול בזמנו, כל הימים שיבואו  
תשלומי דיום השמיני נינהו".

**ומבאר** הלהורות נתן, שסובר הרוקח שכל  
מצוה שאינה חובת גברא גרידא  
אלא שהמצוה היא שייעשה מעשה  
בחפצא זו - יש מציאות להשלימה, ולכן  
גם כשעבר זמנה חייב הוא בתשלומין. ולכן

במילה, כיון שתכלית המצוה היא שהבן  
יהא נימול, ומצוה זו מוטלת על האב, לכן  
גם כשעבר יום השמיני, כיון שיש אפשרות  
ומציאות להשלים מצוה זו, חייב האב  
למולו. אך מצות סוכה ומצה, שהם מצוה  
המוטלת על הגברא, כאשר נקבע זמן  
לקיום המצוה, משעבר הזמן, אין תשלום  
לקיום המצוה.

**על כל פנים**, מבואר בדברי הרוקח, שחיוב  
מילה של "ביום השמיני" נשאר גם  
לאחר מכן, וגם במילה שלא בזמנה יש  
חיוב מילה מדין "תשלומין" - לקיים  
ולהשלים את חיוב המילה של "ביום  
השמיני". ולכן חיוב זה נמשך כל הזמן, ואי  
אפשר להגדיר את מצות מילה כמ"ע  
שהזמן גרמא.

**[ודברי הרוקח שחיוב המילה שלא בזמנה  
הוא דין "תשלומין" לקיום מצות  
המילה "ביום השמיני", הם שלא כדברי  
רש"י (שבת קלב, ב) שכתב שחיוב מילה שלא  
בזמנה נלמד מהפסוק (בראשית יז, יז) "המול  
לכם כל זכר"]**

**ולפי דברי הרוקח**, מסיק הלהורות נתן  
שלא כחידושו של הדבר אברהם, כי  
מאחר והאב חייב למול את בנו מדין  
תשלומין דשמיני "ממילא יוצא דבמילה  
שלא בזמנה אין קפידא שימול מיד בלי  
שהיית רגע. דכמו שביום השמיני עצמו  
הוא רשאי להתאחר ויכול למול כל היום  
אם לא משום דזריזין מקדימין למצוות,  
ואין נפקא מינה אם הוא מל בבוקר או  
לפנות ערב כיון דזמנו כל היום, כמו כן  
בכל יום דהוי תשלומין דיום השמיני

ונחשב כאילו הוא יום השמיני, ממילא אין צריך להזדרז למול דוקא ברגע זה, אלא דסגי שימולו היום ולא יאוחר יום זה. אבל ליכא דין שיקדים דוקא בכל רגע. והא דאינו יכול לדחות ליום מחרת, ואף דגם אז יהיה תשלומין דשמיני, היינו טעמא משום דמפסקי ימים מלילות, דהא בלילה אינו יכול למול, וע"כ כשאנו מל היום הוי ליה ביטול מצות עשה ביום זה".

**ב'לומר**, לדעת הלהורות נתן מילה שלא בזמנה היא מדין תשלומין, וכל הדינים שנאמרו ביום השמיני [הדין המקורי] נאמרו גם בתשלומין. ולפי זה, אין הבדל בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה, וגם במילה שלא בזמנה יש לשוב ולדון האם למול אחר צהריים משום "ברוב עם הדרת מלך", כפי שדנים במילה בזמנה, שלא כחידושו של הדבר אברהם שבמילה שלא בזמנה יש חיוב למול מוקדם בבוקר בכל מקרה.

- י -

**במילה שלא בזמנה - נהפך היום שאפשר ל'מול' כיום מילה בזמנה**

**ל'ענ"ד** אפשר לדחות את חידושו של הדבר אברהם ביתר עמקות, ולומר שגם במילה שלא בזמנה, באותו זמן שהוחלט שאפשר למול את התינוק, נהפך יום זה להיות מוגדר כיום מילה שבזמנה, וכל הדינים של מילה בזמנה חלים גם במילה שלא בזמנה. ולפי זה נמצא שאותו יום שנקבע כיום המילה [לאחר שעבר היום השמיני] נחשב כיום של

מילה בזמנה. וממילא ביום זה יהיה חיוב המילה כל היום - כדין מילה בזמנה. וכשם שבמילה בזמנה, איננו אומרים שביום המילה יש חיוב מילה כל רגע ורגע, אלא החיוב הוא למול במשך כל היום הראשון שאפשר למול [והחיוב להקדים הוא מדין "זריזין", ולא מעיקר הדין] - כך גם במילה שלא בזמנה, אין ביום המילה חיוב מילה כל רגע ורגע, אלא חיוב מילה בכל היום הראשון שאפשר למול.

**ואם** תשאל מדוע אם כן מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת [למרות שהיא נחשבת בזמן המילה כמילה בזמנה] - על כך נצטרך לומר, כי הגם שמילה שלא בזמנה נחשבת בזמן המילה למילה בזמנה, אך מכל מקום אין זה נקרא "ביום השמיני", והתורה חידשה שמילה דוחה שבת בגלל הלימוד מהפסוק "ביום השמיני", ולכן במילה שלא בזמנה אינו יכול למול בשבת.

**ולפי** האמור, הרי שגם חיוב מילה שלא בזמנה הוא כל היום, וכדין מילה בזמנה, ושלא כדעת הדבר אברהם שחיוב מילה שלא בזמנה הוא כל רגע, מהזמן שחל החיוב.

**וראיתי** בלקוטי שיחות (שיחת י' שבט תשי"ג) שכתב: "וכשהמילה היא לאחר היום השמיני, הרי אף שהמצוה מתקיימת בכלל, והרי מברכים עליה וכו', אבל, לכאורה חסר פרט במצוה, מעלת מילה בזמנה - למול ביום בשמיני דוקא... לפי זה נמצא לכאורה, שאם מלים תינוק אחר שמונה ימים, גם כשלא היתה אפשרות

למול קודם משום שהיה חולה, לא קיימו יכול להיות שגם במילה שלא בזמנה כן את מצות מילה בזמנה, עכ"ד. אך לפי נתקיים דין מילה בזמנה, שכן באותו יום המבואר בדברינו שלא כדעת הדבר אברהם, שנקבע למול בו, נחשב כמילה בזמנה.

★ ★ ★

ממוצא הדברים אנו למדים שלושה דרכים מדוע אין לפסוק כחידושו של הדבר אברהם הסבור שדין מילה שלא בזמנה שונה מדין מילה בזמנה :

[א] סברת הגר"ח מבריסק, שלאחר שעבר זמן המילה, החיוב המוטל על האב הוא מעשה המילה, וחייב זה הוא על כל יום שיכול למול, ואין ביטול מצות עשה בכל רגע ורגע כפי שטוען הדבר אברהם. ולכן שוה דין מילה שלא בזמנה לדין מילה בזמנה.

[ב] דברי הרוקח שדין מילה שלא בזמנה הוא "תשלומין" למילה בזמנה.

[ג] המבואר לעיל, שאותו זמן שהוחלט שאפשר למול את התינוק, נהפך יום זה להיות מוגדר כיום מילה שבזמנה.

ומאחר ונתבאר לעיל שיום מילה שלא בזמנה שווה בדינו ובמהותו ליום מילה בזמנה, כבר נתבאר לעיל שבמילה בזמנה נחלקו הפוסקים האם להעדיף למול בבוקר משום דין "זריזין", או להמתין אחר הצהריים כדי לקיים "ברוב עם הדרת מלך". ומאחר ומשמעות המשנה ברורה שדין "ברוב עם הדרת מלך" עדיף על דין "זריזין", וכן מצינו דעות הפוסקים שבמילה בזמנה אפשר לדחות את המילה לאחר הצהריים, כן נהגנו למעשה גם במילה שלא בזמנה, שלא כדעת הדבר אברהם.

★ ★ ★

**על הנושאים הנדונים בשיעור זה, העיר רבי ברוך יהודה גרידן שליט"א, ל"ם אנג'לם:**

בס"ד, אדר שני תשע"ד

לכבוד ידידי הר"ר צבי שליט"א

קבלתי את קונטרסכם הנחמד על מילה שלא בזמנה ועברתי על כולו.

האמת, שההערות שלי לא היו תלויות בכלל בנדון האם יש נפקא מינה בין ברית בזמנה לברית שאינה בזמנה בענין זריזות אלא שההערות שלי היו בנתוח המושג של "ברוב עם הדרת מלך".

אנחנו מוצאים בעיקר בש"ס שני סוגים של ברוב עם הדרת מלך.



בפרק בתרא דראש השנה ישנה סוגיא ידועה בדין האם המעלה של זריזות גוברת על המעלה של ברוב עם הדרת מלך אם לאו, ושתי הדוגמאות בסוגיא שם הן תקיעת שופר ואמירת הלל.

והגמ' מסיק שם שהמעלה של זריזות גוברת ואפי' אם מצפה שיותר מאוחר יהיה צבור יותר גדול מ"מ עדיף לקיים המצות בזריזות.

מאידך ישנה סוגיא במסכת יומא דף סח: - דף ע. שמבארת דברי המשנה שם "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת".

ובגמרא שם איתא "פשיטא" דהיינו שזה ברור לכל מבין דבר שא"א לראות שתי הפעולות האלו בבת אחת ושאיין איסור בדבר בכלל, וממשיך הגמרא "מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות ומאי מצוה ברוב עם הדרת מלך קמ"ל, ועי' שם ברש"י "דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה" - פירוש אלו האנשים העומדים ומסתכלים איך המצות מתבצעות לכבוד השם ביום הקדוש מהדרים המצוה אבל סוף כל סוף זה נעשה שלא על ידי מעשה וממילא לא שייך הכלל של אין מעבירין על המצות.

ולאחר עיון בסוגיות אלו עלה בלבי סברא, שאע"פ שרואים בפוסקים ובעלי השו"ת שכבודו ציטט בקונטרסו שלא ס"ל הכי, להלכה ולא למעשה אמרתי.

שהרי יש חילוק מהותי בין שני הסוגים של ברוב עם הדרת מלך - בסוגיא של ראש השנה שהדיון הוא בנוגע לקיום מצות תקיעת שופר ומקרא ההלל שם במדה ויותר אנשים משתתפים יחד, עצם המצוה מתקיימת עם יותר אנשים וזהו מעלה בעצם הקיום, וכמו שזריזים הוי מעלה באיכות קיום המצוה ומצוה שנעשתה בזריזות היא בעצם חשובה יותר ממצוה דלית בה מעלת הזריזות, כמו כן כשישנם ברוב עם המקיימים המצוה ביחד, כמו קידוש או בציעת הפת או תקיעת שופר ואפילו קריאת ההלל [שכל א' קורא לעצמו אבל צריכים ציבור המשבח את השי"ת שלפי הרמב"ן בסוף פר' בא זה הרי תכלית הבריאה "רוממות הקול בתפילה - בבתי כנסיות" וכו' ע"ש].

באופן זה זו מצוה המשובחת יותר ובעצם הוי מצוה מהודרת, משא"כ כשיש אנשים המסתכלים על עושי המצוה ובכך מכבדים המצוה, נהי שהמצוה מתכבדת בזה אבל א"א לומר שבעצם הוי מצוה מהודרת יותר, שזה לא שייך אלא אם ישנה מעלה בעצם קיום המצוה.

והנדון השייך במס' ראש השנה האם זריזות גוברת או ברוב עם, זהו רק הברוב

עם הדרת מלך בקיום המצוה ולא ברוב עם הדרת מלך של הדור מצוה ע"י אנשים הנוכחים בשעת קיום המצוה.

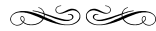
ואם כנים הדברים אז נכון מה שאמרנו כשבא בעל הברית נרו יאיר ויזרח ואמר לי שהוא מתכוון לעשות הברית בשעה ארבע אחר הצהרים משום חשבון של משתתפים ורוב עם הדרת מלך וטענתי שבמקרה זה לדעתי זריזות גוברת וכנ"ל.

וכמובן לאחר שראינו שגדולי הפוסקים מתחשבים גם עם הברוב עם הדרת מלך של עומדים ומסתכלים על בצוע המצוה בטלה דעתי למעשה אבל להלכה דעתי כנ"ל.

בידידות עולם

ובאהבה

ברוך יהודה גרידן



## סימן כג

## סנדק אחד לשני אחים

ענף ב - פדיון הבן על ידי כהן אחד לשני אחים

- א -

**כתב** מהרי"ל בהלכות מילה: "כשנעשה בעל ברית והוא קרוי סנדק בלשון חכמים, היה נוהג לרחוץ ולטבול את עצמו להכניס התינוק בטהרה לברית, ואמר גדולה מצות בעל ברית ממצות המוהל, מפני שרגליו נדמו למזבח כאלו מקטיר קטורת לשמים. ומאותו טעם כתב רבינו פרץ מה שאין כופלין לתת בניו לבעל ברית אחד פעמיים ושלוש רק לכל בן בורר בעל ברית אחד, משום דאיתמר בפ"ק דיומא כהן שהקטיר קטורת פעם אחת לא שינה עוד לעולם". ודין זה הובא להלכה ברמ"א (יו"ד סימן רסה סע' יא) שכתב: "ונוהגים להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהל, ויפה כוח הסנדק מכוח המוהל להקדימו לקריאת התורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת. ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת". כלומר, מנהג ישראל שאבי הבן אינו מכבד אדם אחד להיות סנדק לכמה אחים, אלא לכל בן מכבדים סנדק אחד.

על דברי הרמ"א, כתב הגר"א בביאורו לשו"ע: "דבריו אין להם שחר, דאם כן מכל מקום מאדם אחד דווקא, ואחד לא יעשה שתי פעמים סנדק לעולם, ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר. אלא המנהג על פי צוואת רבי יהודה החסיד סימן מ' עיי"ש". בדברי הגר"א מבואר שהסכים עם עיקר הדין המבואר ברמ"א שאין למסור סנדקאות שני בניו לאדם אחד. אלא שחלק על הטעם המבואר ברמ"א שדין זה נלמד ממעשה הקטורת שלא נמסר פעמיים לאדם אחד, כי לפי טעם זה נמצא שאין לאדם להיות סנדק פעמיים גם אצל שני בני אדם שונים, ודבר זה כמובן לא מצינו. [וכן הקשה הנודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן פו) על המהרי"ל: "אם הוא כמו חדשים לקטורת, מה חילוק יש אם הוא אצל אדם אחד או אצל אדם אחר ומה יועיל שינוי בעלים, ונימא דומיא דקטורת שלא שנה בה כל ימיו, גם סנדק מי שהיה כבר סנדק פעם אחת שוב לא יכבדנו שום אדם להיות סנדק".] ולכן נקט הגר"א את דינו של הרמ"א מטעם אחר על פי צוואת רבי יהודה החסיד [ויבואר להלן].

## - ב -

**טעמי המנהג שלא לכבד אדם אחד כסנדק לשני בניו**

**בערוך השלחן** (יו"ד סי' רסה סע' לד) הביא קושיות נוספות על דברי הרמ"א: "וטרחו גדולים בזה, דאטו בקטורת לא היה רשאי הכהן להקריב כמה פעמים, אלא שלא נתנו לו, כדי לזכות לכולם, ואם כן כשהאב רוצה למה לא יכול ליתן". וכנראה כוונתו לקושיה שהקשה הנודע ביהודה (שם) "דבשלמא קטורת היא עבודה המסורה לכל בני אהרן איש כאחיו, ואם כן כולם שותפים בדבר ולכן לא הניחו להיות אחד שונה בה פעמיים וחברו לא יזכה במצוה זו, אבל מצות סנדק הגם שמעשרת, מכל מקום אבי הבן ששלו היא המצוה, בידו לכבד ולהעשיר משלו לאחד כמה פעמים".

**"ועוד, דהרי יש מקומות שהרב הוא סנדק בכל הילדים. אך בזה יש לומר דהרב בעירו הוא דוגמת הכהן הגדול שהיה יכול להקריב כמה שירצה. אך איזה דמיון הוא לקטורת הא כקרבן דמי מפני הדם השפוך, כמו שהבאנו בסעי' ל"א ממדרש עי"ש. אך גם בזה י"ל על פי המדרש סוף פרשת לך לך וז"ל, אמר ר' אייבו בשעה שמל אברהם ילידי ביתו העמידו גבעות הערלות וזרחה עליהם חמה והתליעו ועלה ריחן לפני הקב"ה כקטורת הסמים וכעולה שהיא כליל לאישים, אמר הקב"ה בשעה שבניו של זה באים לידי עבירות וכו' אני נזכר להם הריח הזה וכו', עכ"ל המדרש".**

**וביאר ערוך השלחן:** "ולבי אומר לי דעיקר הענין הוא מהדברים הנעלמים, דמצינו לרבי יהודה החסיד בצוואותיו שלא יתן לאחד סנדק לשני בניו אלא אם כן מת אחד מהם עכ"ל. וכן ידוע שרבינו פרץ שממנו מקור דין זה היה חכם גדול בחכמת הנסתר, וגם רבינו הרמ"א כן, והיה להם הדבר הזה על פי סוד, אך שבדינים לא יאות להורות מתוך חכמה מסותרת והנגלות לנו ולבנינו, לכן עילה מצאו לתלות טעם בקטורת, וגם זה אמת, ולכן אינו מהראוי לעבור על דברי רבינו הרמ"א".

**מבואר** איפוא לדעת ערוך השלחן, שמקור המנהג שלא לכבד אדם אחד כסנדק לשני בניו כמוס בטעם על פי סוד, ורבנו הרמ"א "הטמין" את הטעם האמיתי בטעם אחר – הדמיון לקטורת. והגם שעל טעם זה יתכנו פירוכות, אולם מאחר וב"דינים לא יאות להורות מתוך חכמה מסותרת", נתנו לדין זה טעם על פי נגלה.

**עוד** מבואר בדברי ערוך השלחן, טעם למנהג העולם הנותנים סנדקאות שני בנים לרב העיר, כי דומה הדבר לכהן גדול שהיתה רשות בידו להקריב כל אימת שירצה.

## - ג -

**כיבוד אדם אחד כסנדקאות שלושת בניו**

**טעם** נוסף למנהג שלא לתת סנדקאות שני בניו לאדם אחד, מבואר בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ז, יו"ד סימן ב) על פי הידוע

מדברי הגמרא במסכת פסחים (ק, א) שיש סכנה בכל דבר שהוא "זוגות". וז"ל: "מה שעלה במחשבה אולי יש לו איזה שורש בקבלה, בכל ספרי קבלה שלמדתי עד כה לא מצאתי שום שמץ מזה בקבלה. אמנם לעצם המנהג אין דבר חידוש אצלינו הספרדים, מנהג זה מקובל מדור דור, שמקפידים הרבה על זוגות, ומי שקיבל כבר סנדקאות פעמיים מחפש לו בכסף לקנות סנדקאות שלישית בשנה ההיא. וכן למשל מקפידים שלא לבקר בבית האבל רח"ל בתוך השבעה רק פעם אחת, ואם במקרה ביקר פעמיים, מוכרח ללכת פעם שלישית. וראה זה חידוש, בהיותי בחו"ל לא הייתי בקי במנהגים אלה, ואז היה מקרה שבקרתי אצל אבל פעמיים, וביום השביעי שלחו לי שליח מבית האבל לבוא פעם שלישית, שהם מחכים לא לקום מהאבלות עד שאבוא פעם השלישית. וזה כמעט ידוע ומפורסם בכל קהילות ספרד, וכנראה שיסודו הוא משום הזוגות המובא בגמרא פסחים. ועם שבזמנינו זה לא קפדינן אזוגות, אך הם נשארו במנהג זה בענין האבלות לא להיכנס פעמיים שם ולא לשתות שם שתי כוסות, וכן בענין הסנדקאות. ומשום שדמיון פועל, לזה השאירו אותם במנהגם. ואף שבשאר דברים לא מקפידים על הזוגות, אבל כאן שנמצא בספר החסידים סימן מ' שכתב לא יעשה חברו סנדק לשני בניו אלא אם כן מת האחד, נכנס השיבוש בדעתם שיש חשש סכנה להסנדק או ח"ו לילד, אם הוא זוגי, ומאן דקפיד קפדי בהדיה, ונהרא נהרא ופשטיה".

**ברם** לפי טעם זה נמצא שכל האיסור להיות סנדק הוא דווקא לשני אחים, אבל לאחר מכן, מי שהיה סנדק אצל שני אחים, אין כל סיבה שלא יוכל להיות סנדק אצל האח השלישי, שהרי אין חשש "זוגות". ואילו בלשון הפוסקים מפורש, שאין למסור סנדקאות לאדם אחד גם בשלושה אחים, וכמו שכתב המהרי"ל [המובא לעיל אות א] "אין כופלין לתת בניו לבעל ברית אחד פעמיים ושלוש רק לכל בן בורר בעל ברית אחד", וכן נקט הש"ך (י"ד סי' רסה ס"ק כב).

**מדברי** המהרי"ל יש להקשות גם על מה שכתב בשו"ת אבני חפץ (סימן צא) להתיר למי שהיה סנדק אצל שני אחים, להיות סנדק אצל האח השלישי: "ויש ללמוד זאת ממה שצייד המהרי"ט (ח"ב סוף סי' לא), דאף שאמרו דאם מתו שני אחיו מחמת מילה לא ימול השלישי, אם עבר ומל נתבטלה החזקה ורשאי למול הרביעי... והכי נמי לענין שאלתנו יש לומר, כיון שאנו רואים שהאיש הזה היה סנדק בבן השני ולא היה שום סכנה לא לסנדק ולא להילד, נפסקה החזקה בזה, ורשאי להיות סנדק גם בבן השלישי".

**אולם** כפי שמפורש בדברי המהרי"ל "אין כופלין לתת בניו לבעל ברית פעמיים ושלוש", וזהו שלא כדברי הישכיל עבדי והאבני חפץ.

**בפשטות**, הנדון האם ניתן לכבד אדם אחד בסנדקאות לשלושה אחים תלוי בטעם הדבר שאין מכבדים אדם אחד בסנדקאות שני אחים. לפי טעמו של

המהרי"ל המיוסד על הדמיון להקטרת קטורת, אין חילוק בין שני אחים או שלשה, ולעולם אין לכבד בסנדקאות אותו אדם יותר מפעם אחת.

**אולם** לפי המבואר בדברי הישכיל עבדי ואבני חפץ, שטעם מנהג זה מיוסד על ענייני סכנה, יש להבדיל בין סנדקאות לשני אחים שנאסרת משום סכנה [לפי הישכיל עבדי - סכנת "זוגות", ולפי האבני חפץ משום סכנה שאין ידוע מה טיבה], לעומת סנדקאות בפעם השלישית, שאין בה סכנה, ולפיכך מותרת.

**ואמנם** יש להבין לפי דברי הישכיל עבדי ואבני חפץ, מדוע לא חוששים לסכנה במסירה לאדם גדול [רב או אדמו"ר], וצ"ע.

- ד -

**אין מכבדים בסנדקאות אדם אחד פעמיים מחשש עין הרע**

**בשו"ת** תשובות והנהגות (חלק ג סימן תצב) מבאר את טעם האיסור לכבד בסנדקאות אדם אחד פעמיים, מחשש עין הרע. דבריו נסבו אודות השאלה הנ"ל, האם יש לאסור סנדקאות בשלושה אחים, ולאחר שהזכיר את דברי האחרונים שנהגו לכבד בסנדקאות את רבו או אביו גם בשני אחים מאחר ודומה לכהן גדול שנוטל חלק בראש [הובאו לעיל אות א במש"כ ערוך השלחן], כתב: "בצוואת רבי יהודה החסיד נראה שאין זה מפני שמתעשר ודומה לקטורת שלא שינה בה אדם וכמו שהקשה

על זה הגר"א בביאורו, אלא כנראה הטעם מפני עין הרע. ולכן בסבא או אדם גדול מפורסם יודעים שזהו מפני קרבתו ואין בזה חשש עין הרע ומותר. ולפי זה כשם שמותר להיות סנדק בשני בנים מותר גם בשלוש, ויכול ליקח הרב לסנדק בלי שום פקפוק".

**ומבואר** בדבריו, שהאיסור המבואר בצוואת רבי יהודה החסיד לכבד בסנדקאות אדם אחד בשני אחים, נובע מחשש סכנה שיתנו עין הרע לאדם זה. ולכן באופן שאין חשש עין הרע, כגון בקרוב משפחה [אב או סב] או אדם גדול [רב או אדמו"ר] - התירו לכבד בסנדקאות יותר מפעם אחת. אולם כאשר יש חשש עין הרע, אין נפק"מ בין שנים או שלשה, ואדרבה, בשלושה אחים יש יותר חשש עין הרע, ואין לכבד אדם אחד בסנדקאות לשלושה אחים.

**נמצאנו** למדים שני דרכים בהבנת האיסור לכבד בסנדקאות בשני אחים לפי צוואת רבי יהודה החסיד, ונפקא מינה ביניהם: לפי הישכיל עבדי והאבני חפץ, שטעם האיסור משום סכנה, יש להתיר בשלושה אחים, כמבואר לעיל. אולם לפי התשובות והנהגות, שהחשש הוא משום סכנת עין הרע יש לאסור גם בשלושה אחים, שיש יותר חשש לעין הרע.

**ולפי** דברי התשובות והנהגות אין נדון סנדקאות בשלושה אחים דומה לראיה שהביא האבני חפץ ממי שמתו שני אחיו מחמת מילה, שאם עבר ומל את השלישי ולא הזיק שוב נתבטלה החזקה ומותר למול את הרביעי. כי דווקא כשמתו

שירצה, ומה איכפת לו במה שכבר כבדו איש אחר".

**עם** זאת מסיים הנודע ביהודה: "כל הדברים האלו אין להם שורש ועיקר מן הגמרא והכל רק דרך דרש ורמז ולא לעיכוב ולא למנהג קבוע, ובכל מדינת פולין אין מדקדקין בזה, ובהרבה מקומות הרב הקבוע הוא חיוב לסנדק תמיד, וגם פה קהילתינו אין הכל מקפידין בזה".

**אך** יש לתמוה על חידושו של הנודע ביהודה, כי הטעם לכך שלא ראוי לתת כל מתנות כהונה לכהן אחד הוא בגלל שפרנסת הכהנים מקורה במתנות הכהונה, ואם יתן את כל המתנות לכהן אחד תקופח פרנסת הכהנים האחרים. וכפי שכתב רבנו יהונתן בחידושו על הרי"ף (עירובין דף יט, א בדפי הרי"ף) "לפי שגזול לכהנים האחרים שאין להם ממה שיחיו שאין חשובים בעיני העשירים כמו זה הכהן". אולם בסנדקאות הרי אין זה ענין קיומי של פרנסה אלא סגולה לעשירות, ואם בעל הברית חפץ ביקרו של אדם אחד ומכבדו כמה פעמים בסנדקאות, וראוי אינו מקפח פרנסת אחרים וגורם רעב בעולם, וצ"ע.

**ובשו"ת** אבני חפץ (סימן צא) דן לפי דברי הנודע ביהודה, אם האב רוצה לכבד אדם אחד להיות מוהל וגם סנדק, שלכאורה הדבר נחשב כנתינת כל מתנותיו לכהן אחד, ואין לעשות כן. ורצה האבני חפץ לומר ע"פ דברי הפרי חדש שבאקראי אין קפידא לתת לכהן אחד כמה מתנות, ולכן גם בזה אין קפידא אם המוהל יהיה גם הסנדק. אולם האבני חפץ הוכיח שלא

אחיו מחמת מילה שחוששים שיש במשפחה זו סכנה למול, כאשר עבר ומל את השלישי ולא ניזוק הוסר חשש הסכנה ומסתבר שהרביעי לא יוזק אם ימולו אותו. אולם בסנדקאות שחשש הסכנה הוא משום עין הרע, אדרבה, ככל שמתכבד פעם נוספת בסנדקאות יש חשש גדול יותר של עין הרע, ואם היה סנדק בבן שני מהיכי תיתי שנתיר להסתכן בבן שלישי.

- ה -

**אין לכבד בסנדקאות פעמיים משום האיסור לתת כל מתנות הכהונה לכהן אחד**

**הנודע** ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן פו) דן בהרחבה בדברי המהרי"ל ורבנו פרץ, ובפתיחת דבריו הוא מוסר מודעה: "אין דעתי נוחה להשיב בדבר שאין לו שורש מן הש"ס, ודברי רבינו פרץ שהביא המהרי"ל בריש הלכות מילה הוא רק כעין אסמכתא לתת טעם על מה שנמנעים מלכבד לאחד בשני בנים".

**לאחר** שהקשה על טעמו של המהרי"ל [קושיותיו הובאו לעיל אות א], מסיק הנודע ביהודה טעם מחודש מדוע אין לכבד אדם אחד בסנדקאות שני אחים: "והנראה לעניות דעתי שרבנו פרץ דימה דבר זה למה שאמרו במסכת עירובין (סג, א) אמר ר' אבא בר זבדא, הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם וכו'. נמצא שגם האדם בשלו ראוי שלא ליתן הכל לאחד. וכל זה שייך רק באדם אחד, אבל בעל ברית אחר יכול גם הוא לכבד לכל מי

כדברי הפרי חדש מתוס' (קידושין כז, א ד"ה נתון) שביארו כי רבן גמליאל נתן מעשר ראשון לרבי יהושע ומעשר עני לרבי עקיבא, ולא נתן גם מעשר עני לרבי יהושע שהיה עני, מפני שרצה לתת להרבה עניים [כדברי הגמרא בעירובין], ושם הרי היה זה גם כן באקראי.

- ו -

### טעם המנהג לכבד את הרב בסנדקאות כמה פעמים

**על** דברי הנודע ביהודה כתב בשו"ת חתם סופר (ח"א א"ח סימן קנח) "והנה ראיתי בנודע ביהודה דוחה דברי ר' פרץ כלאחר יד ומחא ליה אמוחי' [והכה על קודקודו], לכן אראה להשיב על כל דברי הגאון ז"ל במחילת כבודו כי תורה היא, ובשגם יצאתי להצדיק הצדיק דמעיכרא".

**על** מה שהביא הנודע ביהודה ראייה שאין מקפידים על דברי המהרי"ל ורבינו פרץ, מכך שהרב משמש כסנדק באופן קבוע, כתב החתם סופר: "תמהתי על הגאון, מה בכך, הלא חדשים לקטורת לבר מכהן גדול שמקטיר ומקריב חלק בראש, והכי נמי הרב אב"ד בעירו ככהן גדול שמקטיר ושונה" [סברא זו נזכרה בדברי ערוך השלחן, המובא לעיל אות א].

**בשו"ת** חשב האפוד (סימן קד) הוסיף על דברי החתם סופר: "שמעתי אשר מרן מהר"א זצ"ל מבעלז אמר פעם בשיחה פרטית להרה"ג מו"ה בנימין מנדלסון זצ"ל הרב מקוממיות, שהטעם שאין מקפידין

ונותנין להרב סנדקאות כמה פעמים, לפי שכשהרב סנדק אין השפעת העשירות בשבילו אלא בשביל העיר, ולכן אין קפידא לכבד את הרב בסנדקאות כמה פעמים".

**בספר** שערי הלכה ומנהג על ברית מילה (עמ' רעח) מביא סמך לדברי החתם סופר שמרא דאתרא יכול להיות סנדק אצל יותר מילד אחד לאותם הורים, מלשון הכתוב (בראשית נ, כג) "וירא יוסף לבני אפרים בני שלשים גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף", ובתרגום יונתן: "יולדו על ברכי יוסף, כד איתלילו גזרינון יוסף". כלומר, כשנולדו בני מכיר, יוסף היה הסנדק שלהם. ולכאורה לפי דברי המהרי"ל כיצד יתכן הדבר. ומוכח מכאן שמכיון שהיה יוסף ה"מרא דאתרא", וכפי שנאמר שהיה ה"שליט על הארץ" (בראשית מב, ו) בדוגמת מרא דאתרא, לכן יוסף היה הסנדק של יותר מילד אחד מבני מכיר.

- ו -

**על** עיקר חידושו של הנודע ביהודה, שרבינו פרץ דימה את נתינת הסנדקאות לנותן מתנותיו לכהן אחד, הקשה החתם סופר: "דבר גדול דיבר הנודע ביהודה וראוי למי שאמרו, אבל ראיתי נוהגים שהאב בעצמו אינו סנדק שתי פעמים בבנו, ומאי טעמא לזה, וכי לא יעכב הכהן תרומותיו והלוי מעשרותיו לעצמו".

**כמו** כן יש להקשות כעין קושיית החתם סופר, באופן שכיבד אדם בסנדקאות



- ח -

**דרך** נוספת בהבנת דברי המהרי"ל כתב רבי יעקב קמנצקי בחידושי אמת ליעקב על השו"ע (יו"ד סימן רסה סע' ד), בביאור דברי הרמ"א שהסנדק שותה את היין בברית מילה, וצריך ביאור מדוע דווקא הסנדק שותה.

**וביאר** רבי יעקב: "ונראה דלהלן כתב הרמ"א דכל סנדק הוי כמקטיר קטרת ולכן נוהגים שלא ליתן ב' ילדים לבעל ברית א' כדאמרינן חדשים לקטרת, ועיין בביאור הגר"א שכתב דלעולם לא מצינו סנדק שמתעשר. והנה מצינו בהרחמן שאומרים לאחר ברכת המזון בברית: הרחמן הוא יברך בעל ברית המילה אשר שש לעשות צדק בגילה, ויש לעיין מה צדק עשה, וגם צ"ב מדוע הוא נקרא בעל ברית [דודאי לא קאי הרחמן זה על האב, דהוא נזכר בהרחמן שלפני זה]. אבל הביאור הוא, שהמנהג היה שהסנדק היה נותן הסעודה למילה. כי באיזה תקופות שהיו עניים מרודים היו אלו שהפסיקו מלילד שמא יהיה הולד זכר ויצטרכו לשלם בשביל סעודת המילה, ולכן הנהיגו שהסנדק ישלם הוצאות הסעודה, דזה שייך למצוא מי שיתנדב להיות סנדק ולשלם ההוצאות. ולפי זה אין פלא מה שלא ראינו סנדק מתעשר, שעכשיו פסקו מליתן הסעודה ושוב אין לו סגולת סנדק. ולכן נקרא בעל ברית, שהוא בעל הסעודה, והוא שש לעשות צדק עם האב העני ששילם הוצאות הסעודה. ולפי זה יתכן עוד טעם למה אין נותנים לסנדק שתי ילדים. דמכיון שהסנדק

בבן הראשון, ולאחר מכן כיבד אדם אחר, מה יהיה בבנו השלישי - האם יכול לכבד את הראשון בסנדקאות הבן השלישי. ולפי סברת הנודע ביהודה הדבר אפשרי, שהרי אין זה כנותן מתנותיו לאדם אחד מאחר וכיבד בסנדקאות בנו השני אדם אחר. אולם מפשטות דברי המהרי"ל ש"נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד", משמע שגם באופן הנ"ל אין לכבדו בסנדקאות.

**עוד** הקשה החתם סופר: "אמנם מה שהפליג רבינו פרץ שהסנדק הוא יותר מכולם, לא ידענא מאי טעמא, ודיו להיות הנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה [כלומר, המסייע לעושי המצוה אך הוא איננו עושה המצוה] כדאיתא סוף פרק קמא במכות (ה, ב) אבל להיות יותר מהם לא שמענו".

**אמנם** גם הנודע ביהודה עצמו מתייחס לשאלה מדוע הקפיד המהרי"ל על הסנדק שלא יהיה לשני אחים ולא על המוהל. ותירץ על פי דברי הגמרא ביומא (כו, א) שהסיבה שקטורת מעשרת ולא קרבן עולה, כי הקטורת פחות שכיחה מקרבן עולה, ודבר שאינו שכיח מעשיר. ואם כן, מאחר והמוהל צריך להיות אומן הבקי במלאכתו, נחשבת המילה כדבר שכיח ביחס למוהל יותר מאשר הסנדק, כי להיות סנדק זהו דבר שאינו שכיח [שכן כל אחד יכול להיות סנדק, והרבה יותר מצוי להיות מוהל פעמיים מאשר סנדק פעמיים] - ולכן רק סגולת הסנדק [שאינו שכיח] להעשיר ולא המוהל [השכיח].

נותן צדקה לאב שמשלם הסעודה, לא יהיה בכלל נותן כל מתנותיו לעני אחד. ולפי זה אתי שפיר מש"כ הרמ"א שהסנדק שותה, והיינו משום שהיין שלו".

**מבואר** בדבריו שהסנדקאות היא סגולה לעשירות בגלל שהסנדק היה משלם את הוצאות סעודת המילה, ולכן בירכוהו בעשירות מידה כנגד מידה על הוצאותיו.

**לפי** טעם זה מבואר היטב הדמיון בין סגולת הסנדקאות לעשירות לבין הקטרת הקטורת, וכמו שכתב הנצי"ב (העמק דבר, שמות ל, א) ש"עיקר תועלת הקטורת להעלות זכרון של מעשה גמ"ח, דגמילות חסדים עצמה נמשל לבשמים כמו שהארכנו בספר בראשית (כו, כז) ומשום הכי הקטורת היא המעלה זכרון הגמילות חסדים בייחוד. ומזה הטעם איתא ביומא דקטורת מעשרת, משום דכמו דגמילות חסדים מאכלת פירות בעולם הזה ומעשרת לבעליה, כך קטורת הבאה להזכיר זכותה מעשרת למזכיר". ולפי הסברו של רבי יעקב, הדברים מבוארים: מכיון שהסנדק עוסק בחסד

ובצדקה כשמשלם את הוצאות הסעודה, נחשב לו הדבר כהקטרת קטורת שמהותה ועיקר תועלתה להזכיר גמ"ח לפני הקב"ה, ועל ידי כך מתעשר עושה החסד.

**והפיכה** שאין מכבדים סנדק בשני אחים היא, כי מאחר והסנדק נותן צדקה לבעל הסעודה, הרי זה בכלל דברי הגמרא שלא יהיה אדם נותן את מתנותיו לעני אחד, ולכן אין לאדם להיות סנדק לשני אחים.

**אך** יש להעיר על דבריו כפי שהערנו לעיל על דברי הנודע ביהודה, מאחר ולפי הסברו של רבי יעקב הטעם שאין מכבדים אדם אחד בסנדקאות לשני אחים מבוסס על דברי הגמרא בעירובין שאין נותנים את כל מתנותיו לכהן אחד, נמצא שאם כיבד בסנדקאות אדם אחד, ולאחר מכן אדם אחר, יוכל לשוב ולכבד את הראשון בסנדקאות הכן השלישי, שהרי כבר אינו נחשב שנותן כל מתנותיו לכהן אחד. ואילו מפשטות דברי המהרי"ל ש"נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד", ולא חילקו בדבר, משמע שהדבר אסור, וצ"ע.

### ענף ב - פדיון הבן על ידי כהן אחד לשני אחים

- ז -

**ממוצא** הדברים נבוא לדון בשאלה שדן בשו"ת אבני חפץ (סימן צא אות ו) "מי שהיה לו בן בכור מאשה אחת, ואחר כך נשא אשה אחרת ונולד לו גם כן בכור מהאשה השניה, שצריך לפדותו, כדאיתא

ביו"ד (סימן שה סעיף יז) אם רשאי לפדותו אצל הכהן שפדה אצלו את הבכור הראשון".

**האבני** חפץ השיב: "והנה הטעם של רבינו פרץ דאין לתת סנדק לאיש אחד בשני בניו משום דהוי כקטורת, ובקטורת אמרו חדשים לקטורת, לא שייך

- י -

**ונראה** לענ"ד לחלק בין פדיון הבן לכל מתנות כהונה, על פי המבואר

בספרנו רץ **כצבי** (ח"ב, ענייני כהונה, סימן יז) שבפדיון הבן, כשהכהן מקבל את כסף פדיון הבכור, אין כאן מעשה של קבלה, ואין צריך חלות של קבלה. כי כסף הפדיון צריך רק לעבור דרכו של הכהן, שהוא כמייצג את שבט הכהונה, אבל למעשה אין הוא נחשב "מקבל" אלא רק "מעביר", כי הוא רק מעביר דרכו את הכסף כמעשה קוף בעלמא.

**נמצא** לפי זה שפדיון הבן שונה מכל מתנות הכהונה, ודווקא במתנות כהונה שהכהן מקבל את המתנות באופן פרטי שייך טעמו של הנודע ביהודה שאין לתת את כל המתנות לכהן אחד, מה שאין כן בפדיון הבן, שהכהן מקבל את המתנה כמייצג שבט הכהונה ולא באופן פרטי, ואם כן יתכן שגם לפי הנודע ביהודה יהיה מותר לתת לכהן לפדות את שני בניו, שהרי איננו מקבל את הכסף באופן אישי לעצמו אלא כנציג שבטו.

**גם** לפי דרכו של רבי יעקב קמינצקי, שאין לכבד בסנדקאות אדם אחד אצל שני אחים, מאחר והסנדק נותן צדקה לבעל הסעודה, והרי זה בכלל האיסור לתת את כל מתנותיו לעני אחד - טעם זה כמובן אינו שייך בפדיון הבן, שהכהן אינו משלם את הוצאות הסעודה, ולכן לפי דבריו אין כל בעיה לפדות את שני בניו אצל כהן אחד.

כאן. אמנם הטעם של הנודע ביהודה דהוי כנותן כל מתנותיו לכהן אחד, לפום ריהטא שייך גם בזה ומהראוי היה לאסור".

**ונראה** כי התשובה לשאלה האם ניתן לפדות שני אחים אצל אותו כהן, תלויה בטעמי ההלכה שלא לכבד בסנדקאות אדם אחד אצל שני אחים, אשר נתבארו לעיל בהרחבה:

• לפי טעמו של המהרי"ל בדרך הנגלה - שהסיבה לכך היא הדמיון בין סנדקאות לקטורת, טעם זה וודאי לא שייך בפדיון הבן, ומותר לפדות שני אחים אצל אותו כהן.

• אך לפי המבואר בצוואת רבי יהודה החסיד שיש בדבר סכנה, ולפי הישכיל עבדי החשש הוא משום סכנת "זוגות" [או סכנה אחרת לפי האבני חפץ] - טעם זה שייך גם בפדיון הבן, ויש לאסור לפדות שני בנים אצל כהן אחד [אכן כפי שנתבאר לעיל, בבן שלישי מותר, כי אין חשש זוגות].

• כמו כן לפי המבואר בתשובות והנהגות שטעם האיסור לכבד בסנדקאות אדם אחד פעמיים נובע מחשש עין הרע - בפשטות, טעם זה שייך בפדיון הבן, ואין לפדות שני בנים אצל כהן אחד [וכמובן שגם שלושה יהיה אסור לפי טעם זה].

• גם לפי טעמו של הנודע ביהודה, שאין לכבד אדם אחד בסנדקאות אצל שני אחים בגלל ההלכה שאין לתת את כל מתנותיו לכהן אחד, טעם זה שייך גם בפדיון הבן, ויש לאסור לפדות שני בנים אצל כהן אחד, כמו שכתב באבני חפץ.





רִמְזֵי כְּצִבִּי



מפתחות





## תוכן מפתח ערכים

דין מרומה	6
דיני ממונות ע"ע	
ממון-ממונות; ראיות	6
דיני נפשות	6
דם	7
ד.ג.א.	7
דרוש	7
דרכי האמורי	7
דרש ע"ע דרוש	7
דרשה	7

### - ה -

הידור מצוה	7
הרהורי עבירה	7

### - ו -

וידאו	7
-------	---

### - ז -

זוגות	7
זימון	7
זקן	7
זריזין מקדימין למצוות	7

### - ח -

חבלה	8
חברה בע"מ	8
חולה	8
חופה	8
חזיר	8
חזקה	8
חיה-חיות	8
חייל-חיילים	8
חילוני ע"ע תינוק שנשבה	8
חלב	8

כן נח	4
בעלי חיים	4
ברוב עם הדרת מלך	4
ברית מילה	4
מילה שלא בזמנה	4
ברכת האילנות	4
ברכת הגומל	4
ברכת המזון	4
ברכות הראיה	4
ברכת השבח	5
ברכת חתנים ע"ע שבע	
ברכות	5
ברכת כהנים	5
ברכת שהחיינו	5
בשר	5
בשר בחלב	5
אכילה	5
בישול	5
הנאה	5
טיגון	5
בשר מן החי	5

### - ט -

גבינה	6
גזירה-גזירות	6
גידולי איסור	6
גידולי גידולין	6
גילטין	6
גנב	6
גניזה	6
גרמא	6

### - ד -

דברים שבקדושה	6
דג-דגים	6
דוד המלך	6

### - א -

אבל-אבלות	1
אבר מן החי	1
אגדה ע"ע דרוש	1
אדם	1
אוהל	1
אוכל ע"ע אכילה; מאכלות	
אסורות	1
אומדנא	1
אומדנא דמוכח	1
איסור והיתר	1
אינו בר אכילה	1
דבר בלתי נראה	1
אישות	1
אכילה	1
אנן סהדי	2
ארץ ישראל	2
אשה-נשים	2
בזימון	2
במצוות	2
בקריאת התורה	2
בשבע ברכות	2
אתרוג	2

### - ב -

בא במחתרת ע"ע רוצח	3
בהמה-בהמות	3
ביטול	3
ביטול איסור לכתחילה	3
ביטול ברוב	3
בשישים	3
ביקור חולים	3
בישול	3
בית דין	3
בית המקדש	3
בית כנסת	3

14	נכרי-נכרית-נכרים
14	נס
	נפש-נפשות ע"ע דיני
14	נפשות
14	נצרות ע"ע נוצרים
	נשיאת כפיים ע"ע ברכת
14	כהנים
14	נשים ע"ע אשה-נשים

## - ס -

14	סוכה-סוכות
14	סכנה-סכנת נפשות
14	סנדק-סנדקאות
15	סעודה
15	ספק
15	ספר יצירה
15	ספר תורה
15	כבודו
15	כתיבתו
16	מצות כתיבת ספר תורה
16	ספרי קודש

## - ע -

16	עבודה זרה
16	חוקות עכו"ם
16	שתי וערב
17	עץ אשוח
17	עד-עדות-עדים
17	עד אחד
17	עופר
17	עונש
17	עוף-עופות
17	עין הרע
17	עיתונים
	עץ אשוח ע"ע עבודה
17	זרה
17	ערלה

## - פ -

17	פאה נכרית
17	פדיון הבן

## - צו -

11	מאכלות אסורות
11	מסחר בהם
11	מגילה
11	מוהל
11	מומר
11	מוקצה
	מורא אב ואם ע"ע כיבוד
12	אב ואם
12	מזוזה
12	מחילה
12	מחיצה
	מחיקת שמות הקודש ע"ע
12	שמות הקודש
12	מחלל שבת
12	מיחזור
12	מכונת אמת
12	מלחמה
12	מלך
13	ממון-ממונות
13	מנהג
13	מנהג מדינה
13	מנחת-מנחות
13	מסורת
13	מסחר
13	מסייע לדבר עבירה
13	מצה
13	מצוה-מצוות
13	מראה
13	מראית עין
13	מרומה ע"ע דין מרומה

## - נ -

13	נאמנות
13	נדר-נדריים
14	נוצרים
14	נוק-נויקין
14	ניחום אבלים
14	ניטל
14	נישואין

8	חלב נכרי
8	חליבה
8	חמץ
9	חנוכה
9	חצי שיעור
9	חשד
9	חתונה
9	חתן

## - צו -

9	טומאה ע"ע טמא
9	טלפון
9	טמא-טומאה
	היוצא מן הטמא ומן
9	הטהור

## - י -

9	ידיעה
9	יום טוב
9	יחוד
9	יצר הרע

## - כ -

9	כבוד הציבור
9	כהן-כהונה-כהנים
10	כותל המערבי
10	כיבוד אב ואם
10	מורא אב ואם
	ישיבה במקום הקבוע של
10	אביו
10	כלב-כלבים
10	'כלב נחיה'
10	רעש נביחת כלבים
10	כשרות
10	כתבי הקודש
11	כתובת קעקע ע"ע קעקע

## - ק -

11	לימוד תורה ע"ע תורה
11	לפני עור



21	שלמה המלך
21	שמות הקודש
21	מחיקת שמות הקודש
21	שמחה
21	שמחת בית השואבה
22	שמחת תורה
22	שמיטה ע"ע שביעית
	שפיכות דמים ע"ע רודף;
22	רוצח
22	שריטה
	שתי וערב ע"ע עבודה
22	זרה

### - ת -

22	תאי גזע
22	תוכחה
22	תולעים
22	תורה-לימוד תורה
22	תורה שבעל פה
22	תינוק שנשבה
22	תלמיד ע"ע רב-רב
22	תמונות
22	תפילה
23	תפילין
23	תרומה
23	תרנגול הודו
23	תשלומין
23	תשמישי קדושה
23	תשעה באב

	ראיות [בדיני טוען
19	ונטען]
19	ראיות נסיבתיות
19	רב-רב
19	רבים
19	רוב ע"ע ביטול ברוב
19	רודף
20	רוח הקודש
20	רוצח
20	ריבית
20	רמקול
20	רעש
20	רפואה
20	רציחה ע"ע רוצח
20	רשע

### - ש -

20	שבועה
20	שבועות
20	שביעית
	שבע ברכות - ברכת
20	חתנים
21	שבת
21	הדלקת נרות
21	שותף-שותפות
21	שחיטה
21	שכר ועונש
21	שליה
21	שליח-שליחות

17	פסח ע"ע חמץ
17	פרהסיא

### - צ -

17	צבא (צה"ל)
18	ציבור
18	ציור
18	צילום
18	ע"ע תמונות
18	ציצית
18	צנעה

### - ק -

18	קדושה
18	קדיש
18	קדשים ע"ע קרבנות
18	קול באשה ערוה
18	קטורת
18	קטן
18	קידוש השם
18	קידוש לבנה
18	קעקע-קעקוע
19	קרבנות
19	קרבן פסח
19	קריאת התורה
19	קריאת שמע
19	קשת

### - ר -

19	ראיה
----	------





## מפתח ערכים

### - א -

#### אבל-אבלות

חיוב מחיצה בבית אבל ..... כה

#### אבר מן החי

מקור הדין ..... קצט

ג' סוגי איברים ..... קמ

הגדרת האיסור ..... קמ

איסורו בכזית ..... קצט

אינו נוהג אלא בטהורים ..... קמא

אסור מבהמה חיה ועוף ..... קצט

אינו תלוי בבשר כלל ..... קצט

עצם מן החי ..... קמ

דין אבר הפורש מן החי ..... קצט

האם יש איסור בתא מן החי ..... קצט, קמד

ההבדל בין איסור אכילת 'אבר מן החי'

לאיסור 'בשר מן החי' ..... קמב

לבני נח ..... קצט, קפו

#### אגדה ע"ע דרוש

#### אדם

מלך על כל הנבראים התחתונים ..... ק

אין יצר הרע שולט באדם אלא במה שענינו

רואות ..... עז

האיסור ליצור צורת פרוצוף אדם ..... סה

צילום תמונת אדם ..... סה, סז

#### אוהל

איסור עשיית אוהל ארעי בשבת ויום טוב ..... כה

#### אוכל ע"ע אכילה; מאכלות אסורות

#### אומדנא

בדיני נפשות ..... פה

בהלכות אישות ..... צ

להכריע ספקות ..... פא

אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי

עדים בראיה ברורה ..... פה

כשהמעשה מבורר אצל הדיינים והספק

באומדן דעת הנותן או המוכר או המגרש ..... צב

בכשרות חלב נכרי הנמצא תחת פיקוח

ממשלתי ..... רצו

בתוצאות בדיקות במכונת אמת ..... צו

משפט שלמה נפסק מכח 'אומד הדעת' ..... פב

#### אומדנא דמוכח

אומדנא דמוכחא טובא ..... צב

להוציא ממון ..... פד, פט, צא

בדיני שכיב מרע ובהלכות ירושה ..... פז, צא

בזמן הזה ..... צג

#### איסור והיתר

אין איסור חל על איסור ..... רכה

אין מבטלים איסור לכתחילה ..... קכז, קעד

אין ללמוד איסורים מעניני דרוש ..... קיב

#### אינו בר אכילה

אכילת בשר שנתייבש כעץ בעלמא

..... קנ, קנט, קע, קצט

#### דבר בלתי נראה

לא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו

כי לא ניתנה תורה למלאכים ..... קנ, קעא

#### ע"ע ביטול ברוב-בשישים

#### אישות

אומדנא ..... צ

#### אכילה

לא תאכל כל תועבה ..... רכד

סתם אכילה בכזית ..... רכה

בית דין חייבים להעמיד שוטרים ברגלים  
להזהיר העם שלא יתערבו אנשים ונשים  
בבתיהם לשמחה ..... כא  
כניסת נשים לעזרה בבית המקדש ..... כו  
בזימון

נשים מזמנות לעצמן ..... נז  
צירוף אשה לזימון בעשרה עם אנשים ..... נד  
ברכת 'אשר ברא' בזימון של נשים ..... נו

#### במצוות

מברכות ברכת התורה על לימוד ההלכות  
שצריכות לקיים ..... שגד  
לא מצטרפות למנין עשרה לאמירת דברים  
שבקדושה ..... נד  
במזוזה ..... שצח  
שכתבה סת"ם ..... שעז, שצו  
במצות כתיבת ספר תורה ..... שצב, שצו, תז  
בשליחות בכתבת ספר תורה ..... תב, תד, תז  
בתפירת ספר תורה ..... תד, תז  
תרימות ספר תורה על ידי אשה ..... תה

#### בקריאת התורה

עולה למנין שבעה קרואים ולא תקרא מפני  
כבוד הציבור ..... כז, נה  
לא מצטרפת למנין לקריאת התורה ..... נה  
בשמיעת קריאת התורה ..... תז

#### בשבע ברכות

האם מותר לאשה לברך שבע ברכות  
מה, נד, נו .....  
צירוף אשה לעשרה בברכת חתנים ..... נז  
צירוף אשה למנין עשרה בנישואין ..... ס  
המצוה לשמח חתן אינה מוטלת על הנשים  
אמירת ברכת 'אשר ברא' בזימון של נשים ... נו  
ע"ע הרהורי עבירה; מחיצה

#### אתרוג

נפסל בדברים הנראים לעין האדם ..... קנד

איסור אכילת בשר נבלה וטריפה בהמות  
וחיות טמאות מדאורייתא ומדרבנן ..... קלג  
ע"ע בשר בחלב-אכילה; מאכלות אסורות

#### אנן סהרי

גדרו ..... רצג

#### ארץ ישראל

אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו  
שנא .....  
מצות ישוב ארץ ישראל ..... שיה  
לימוד תורה ב'נִיטָל' בארץ ישראל ..... שנא

#### אשה-נשים

הני נשי זכין באקרורי בנייהו ונטרין  
לגבריהו עד דאתו מבי מדרשא ..... תו  
זוכות לעולם הבא בזכות התורה ..... תה  
פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא ..... תא, תכב  
אל תרבה שיחה עם האשה ..... לב  
צריך אדם להתרחק מן הנשים מאד מאד ..... ע  
איסור הבטה והסתכלות בנשים ובבגדיהן  
כ, כח, ע, עב .....  
ההבדל בין 'הסתכלות' אסורה ל'ראיה'  
מותרת ..... עא  
גדר איסור הסתכלות – באשה או ב'תוצאה'  
[הרהורי עבירה] ..... עה  
פרסום תמונת אשה ..... סה, עו, עט  
תערוכת בין נשים וגברים הוא 'איסור בעצם'  
..... פ  
צריך להבדיל אנשים מנשים שלא יבואו  
לידי קלקול ..... כ  
חיוב ההפרדה במחיצה כדי למנוע מגברים  
להסתכל בנשים ..... כח  
השתתפות בסעודה שאנשים ונשים יושבים  
יחד במעורב סביב שולחן אחד ..... פ  
ישיבת בני משפחה ביחד ללא הפרדה ..... כט  
בבית המקדש התקינו שיהו נשים יושבות  
מלמעלה ואנשים מלמטה ..... יט

## - ב -

## בא במחותרת ע"ע רוצח

## בהמה-בהמות

סימני בשרות.....רו  
מסורת באכילתם.....רו, רטו  
הבדל בין בהמה טהורה לחיה טהורה.....רטו  
כשרות פר הז'בו.....רטו, ריו

## ביטול

## ביטול איסור לכתחילה

בשוגג ובמזיד לכתחילה ובדיעבד

קמו, קפו, קעד, קעה.....  
כאשר אין כוונתו לביטול האיסור.....קמה  
ביטול ספק איסור לכתחילה.....קמט, קעה  
ע"י נכרי.....קעד  
באיסור שנתערב על ידי נכרי.....קמה

## ביטול ברוב

יבש ביבש בטל ברוב ומעיקר הדין רשאי  
לאכול את כל התערובת.....שפו  
מועיל להוסיף מעלת המבטל במבטל.....שפו  
בעלי חיים חשיבי ולא בטלי.....שפה  
ציציות שלא נטוו לשם ציצית בחוטים  
שנטוו לשמה.....שפה  
מצה שלא נאפתה לשמה במצות שנאפו  
לשמה.....שפה  
אות שנכתבה על ידי מי שפוסל ספר תורה  
בכתיבתו.....שפו, שצא  
בגידולי תרומה.....קפה  
בשביעית.....קפה

## בשישים

מקור הדין.....קמד  
כיצד האיסור מתבטל בשישים.....קמד  
הטעם לביטול איסור בשישים.....קמד  
כאשר האיסור ניכר.....קמה  
דבר העשוי לטעם אינו בטל בשישים.....קמה  
דבר המעמיד בדיני תערובת  
קמה, קמו, קעג, קפט

באכילת בשר מתאי גזע.....קמה, קמט, קפט

## ביקור חולים

באמצעות טלפון.....שז, שיא  
ההבדל בין ניחום אבלים לביקור חולים  
בטלפון.....שח

## בישול

בישול אחר בישול בשבת ובאיסורים.....רל

## בית דין

אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי  
עדים בראיה ברורה.....פה

## בית המקדש

טעם שדוד המלך לא זכה לבנות את בית  
המקדש.....יא  
תבנית בניינו על ידי דוד המלך נודעה  
בנבואה.....כ  
בשעת בניינו עלו מי התהום והציפו את  
העולם.....שסג  
התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה  
ואנשים מלמטה.....יט  
אסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה..כב  
אסור להביא דברים שיש בהם גנאי (מחיר  
כלב).....ק, קט  
דין מורא מקדש.....כג  
כניסת נשים לעזרה.....כו  
אסור להרוס שום דבר מן ההיכל והמזבח  
והדומה להם.....שסא  
הדלקת נרות המקדש בשמן של נס.....קפב  
עבודת כהן עם קעקוע בבית המקדש.....רפב  
ע"ע שמחת בית השואבה

## בית כנסת

דין מורא מקדש.....כג  
החילוק בין בית כנסת לבית מדרש.....קו  
אכילה ושתייה בו.....קה  
הפקעת קדושתו.....שעא  
האם יש בו קדושה כאשר הפסיקו להתפלל  
בו.....שעב

זמן המילה..... תיג  
 כל היום כשר למילה..... תיג, תיז  
 החיוב להודרו למול בתחילת היום..... תיג  
 'לימוד זכות' על המאחרים למול אחר חצות  
 היום..... תטו  
 קיום המצוה בשמחה..... תטז  
 דוחה שבת..... תכג

#### מילה שלא בזמנה

כאשר לא מל מבטל מצות עשה..... תיט  
 חיוב מילה מדין 'תשלומין'..... תכב  
 ביום שאפשר למול נהפך ליום של מילה  
 'בזמנה'..... תכג  
 החיוב להודרו למול בתחילת היום..... תיז  
 מעיקר דין המילה עליו להקדימה ולא מדין  
 'זריזין'..... תיד, תיח  
 בשעות הבוקר או אחר הצהריים, הרצוי  
 והמצוי..... תיג, תיז, תכד  
 דחיית המילה ליום אחר..... תיז  
 ב' תינוקות האחד בזמנו והשני שלא בזמנו,  
 מי קודם..... תיח, תכא  
 אינה דוחה שבת..... תכג  
 ע"ע מוהל; סנדק

#### ברכת האילנות

באמצעות וידאו..... שיד

#### ברכת הגומל

בפני עשרה ותרי מיניהו רבנן..... מז

#### ברכת המזון

סדר ברכת המזון..... נ  
 ע"ע שבע ברכות-ברכת התנים

#### ברכות הראיה

על ראיית מלך או חכם..... דש  
 באמצעות מראה..... דש  
 באמצעות מערכת וידאו..... דש, שח

השוואה בין קדושת ספרי קודש לקדושת  
 בית הכנסת..... שעב  
 ההבדל בין בתי כנסיות בא"י ובחו"ל..... קי  
 חיוב מחיצה..... יט, לא  
 סדר הישיבה בבית הכנסת..... שלז  
 ישיבה בין ההיכל לבימה שבאמצע בית  
 הכנסת כשאחוריו להיכל..... שלז  
 אסור להיכנס לבית הכנסת עם סכין ארוך..... קז  
 עריכת חופה בבית הכנסת..... כז  
 הכנסת 'כלב נחיה' לבית כנסת..... קה, קכ  
 האם ס"ת המונח בארון הקודש נחשב  
 כנמצא ברשות אחרת..... שלד, שמב  
 חשש ממחיקת השמות הכתובים על כתלי  
 בית הכנסת בגרמא..... שפב

#### בן נח

שבע מצוות בני נח..... עט  
 האם מוזהרים על 'שיתוף'..... רפג  
 ע"ע נכרי

#### בעלי חיים

אין כל בעלי החיים שווים..... ק  
 אלו בעלי חיים נחשבים 'מוקצה' בשבת..... קיג  
 לא יסתכל בדמויות בעלי חיים לא טהורים..... קיח  
 ע"ע כלב

#### ברוב עם הדרת מלך

הדין..... תיג, תכד  
 שלושה גם כן נקרא 'ברוב עם'..... תטו  
 או 'זריזין מקדימין למצוות', מה עדיף  
 תיג, תטו, תכד  
 בקידוש לבנה..... תטו  
 בתקיעת שופר..... תיד

#### ברית מילה

חיוב על האב למול או על הבן להיות מהול  
 תכא  
 האם בכל רגע שלא מל מבטל מצות עשה..... תכ

**ברכת השבח**

בטעם נוכחות עשרה בשבע ברכות ..... מה

**ברכת חתנים ע"ע שבע ברכות****ברכת כהנים**

כיצד מותר לכהנים להפנות את גבם אל  
ארון הקודש ..... שלד  
המסתכל בכהנים בשעה שנושאים את  
כפיהם עיניו כהות ..... רעז  
מי שיש לו מום בידיו לא ישא את כפיו מפני  
שהעם מסתכלים בו ..... ערב, רעז  
נשיאת כפים של כהן עם כתובת קעקע  
רעז, רעז  
עמידה במקום הקבוע של אביו על הדוכן  
בנשיאת כפיים ..... שכז, שכט

**ברכת שהחיינו**

על ראיית חברו ..... שז  
על פרי חדש ..... שז  
על לידת בתו ..... שז  
על ראייה באמצעות וידאו ..... שז, שיא

**בשר**

מהזו 'בשר' לענין מצוות ואיסורים ..... קג  
בשר שאין בו טעם ..... קג, קנט  
אכילת בשר שנתייבש כעץ בעלמא  
קג, קנט, קע, קצט  
דינו של בשר של נס ..... קגד, קפא  
מתאי גזע ..... קלא, קלז, קמט, קנט, קסד, קסט

**ע"ע מסורת****בשר בחלב**

בבשר ולא עצמות וגידים ..... קלד  
בחיה ועוף ובהמה טמאה ..... רכה  
בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה ..... קס, קלג  
שתיית חלב מצמחים מיד לאחר ארוחה  
בשרית ..... קסב

איסורים משום מראית עין בהלכות בשר

בחלב ..... קסא  
שריפת בשר בחלב בפחי אשפה ..... רכה  
שפיכת רותחים בנקב כיור שיש בו שיירי  
שומן וגבינה ..... רכט  
דם לא נאסר מהתורה באכילה ובבישול עם  
חלב ..... קלד  
בשר בחלב שנחלב מבהמה שנבראת על ידי  
ספר יצירה ..... קנה  
אכילת בשר של נס עם חלב ..... קנה  
אכילת בשר מתאי גזע עם חלב ..... קנט, קעא  
אכילה

מקור האיסור ..... רכג  
איסור אכילת בשר בחלב נלמד מהאיסור  
לבשלו ..... רכד  
בשר עוף בחלב איסורו מדרבנן ..... קסא  
בישול

מקור האיסור וטעמו ..... רכג, רכז, רלד  
חיובו בשיעור כזית ..... רכד, רכה  
איסור מצד עצמו או כדי שלא יבוא  
לאוכלו ..... רכד, רכז, רכט, רלב  
כשאינו רוצה לאוכלו ..... רכו  
כשזורקו מיד לאחר מכן ..... רכט  
לצורך רפואה ..... רכט, רלג  
לצורך מחקר ולימוד ..... רכג, רלא, רלה  
לצורך לימודי הסמכה ..... רלד  
בישול אחר בישול בבשר בחלב ..... רל  
על ידי נכרי ..... רלג

**הנאה**

מקור האיסור ..... רכג  
טיגון

בשר בחלב ..... רלא, רלג

**בשר מן החי**

מקור הדין ..... קמב  
ההבדל בין איסור אכילת 'אבר מן החי'  
לאיסור 'בשר מן החי' ..... קמב  
בתא הנלקח מבהמה ..... קמב, קמד

- ג -

**גבינה**

איסור גבינות עכו"ם וטעמו ..... רפו

**גזירה-גזירות**

האם בזמנינו ניתן לגזור גזירות משום מראית  
עין ..... קפא, קעו

**גידולי איסור**

מקור הדין ..... קפג  
בדבר שאין זרעו כלה ..... קפד  
אם רבו גידולין על עיקרו ..... קפה  
גידולי אויר ופטריות ..... קפ

**גידולי גידולין**

מקור הדין ..... קפג  
בדבר שאין זרעו כלה ..... קפד, קעט

**ג'לטין**

דרך עשייתו ..... קג  
כשרותו ..... קג, קעו, קעט  
אכילתו עם חלב ..... קנט

**גנב**

הבא במחתרת נידון על שם סופו ..... א

**גניזה**

ספר תורה שבלה ..... שפג, שפה  
באלו שמות יש קדושה המצריכה גניזה ..... שע  
ההבדל בין קדושת ספרי תנ"ך לקדושת ספרי  
התורה שבעל פה ..... שעא  
קדושת ספרי תורה שבעל פה מכח הלימוד  
שלומדים בהם ..... שע  
גניזת כתבי קודש שאין בהם שמות ..... שפה  
דפי גמרא שלא למדו בה ..... שפח, שעג  
עלי הגזה שלא נדפסו לשם קדושת כתבי  
הקודש ..... שפז, שעג  
עיתונים שנכתבו בהם דברי תורה ושמות  
קדושים ..... שפח  
דפי לימוד לגניזה או למיחזור ..... שפא, שעד

עלונים תורניים המיועדים לקריאה 'חד  
פעמית' ..... שעא

**גרמא**

בנויקין פטור אבל אסור ..... קכ  
רודף המתכוין להרוג בגרמא ..... ט  
כיבוי בשבת בגרמא ..... שפכ  
מחיקת השם בגרמא ..... שפא, שפד  
איבוד כתבי קודש ב'גרמא' ..... שפז, שעג

- ד -

**דברים שבקדושה**

אין נאמרים בפחות מעשרה ..... מז  
אשה לא מצטרפת למנין עשרה לאמירת  
דברים שבקדושה ..... נד  
נוכחות העשרה בשבע ברכות מדין 'דבר  
שבקדושה' ..... כה, מט, נד, נט  
ע"ע קדושה; קדיש

**דג-דגים**

סימני כשרות ..... רו, ריט  
מסורת באכילתם ..... רו, ריט  
דם דגים ..... קפא, קפו  
בשר דגים מתורבת ..... קפו

**דוד המלך**

כרת כנף מעילו של שאול ..... ב  
טעם שלא זכה לבנות את בית המקדש ..... יא  
תבנית בנין בית המקדש על ידו נודעה  
בנבואה ..... כ

**דין מרומה**

הנהגת הדיינים במקרה זה ..... צז  
הסתמכות על מכונת אמת ב'דין מרומה' ..... צז

**דיני ממונות ע"ע ממון-ממונות; ראיות**

**דיני נפשות**

על פי שני עדים יקום דבר ..... פה  
באומדנא ..... פה, צ  
ע"ע ראיות



## - י -

## וידאו

מצלמות וידאו בהלכה..... רפה  
 קיום מצוות ודיני תורה באמצעות מצלמות  
 וידאו..... דש  
 קבלת עדות 'בפני' באמצעות וידאו..... שט, שיא  
 תצלומי וידאו כבירור עדות באיסורים  
 ועגונות..... שט, שיא  
 יחוד במקום שיש מצלמות וידאו..... שיב  
 קנין 'מעמד שלוש' ודין יאוש באבירה  
 במקום שיש מצלמות וידאו..... שיב  
 השגחה על חליבה באמצעות מצלמות  
 וידאו..... רפה, רחצ, שג  
 ברכת האילנות באמצעות וידאו..... שיד

## - ז -

## זוגות

סכנה בכל דבר שהוא 'זוגות'..... תכט, תלח  
 בסנדקאות..... תכט

## זימון

נשים מזמנות לעצמן..... נז  
 צירוף אשה לזימון בעשרה עם אנשים..... נד  
 ברכת 'אשר ברא' בזימון של נשים..... נז  
 צירוף באמצעות וידאו..... שז, שיא

## זקן

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן..... ש"ג  
 איסור ישיבה ועמידה במקום רבו מדין  
 'והדרת פני זקן'..... ש"ג

## זריזין מקדימין למצוות

טעם הדין..... תיג  
 נלמד מאברהם אבינו..... תיג  
 או 'ברוב עם הדרת מלך', מה עדיף  
 תיג, תטו, תכד  
 עדיף להקדים ולומר הלל בתפילת שחרית  
 משום זריזין מקדימין למצוות..... תיד

## דם

דיני תערובת בדם..... קעז  
 לא נאסר מהתורה באכילה ובבישול עם  
 חלב..... קלד  
 אינו מטמא טומאת נבלה..... קלד  
 שתיית דם דגים..... קפא, קפו

## ד.ג.א.

הסתמכות על פיו בהלכה..... צד

## דרוש

אין ללמוד איסורים מענייני דרוש..... קיב

## דרכי האמורי

עץ אשוח אסור משום דרכי האמורי..... ער

## דרש ע"ע דרוש

## דרשה

הפרדה בין גברים ונשים בשעת דרשה  
 כא, כו, פ, פלד

## - ה -

## הידור מצוה

בדחיית ברית מילה לאחר הצהרים..... תפז

## הרהורי עבירה

ונשמרת מכל דבר רע וגו'..... ע, עב  
 אין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי  
 עבירה..... פא  
 באיסור הסתכלות בנשים..... כח  
 בזמן הזה שהנשים מצויות בין האנשים..... פב  
 איסור הבטה והסתכלות בנשים ובבגדיהן  
 ע, עב  
 גדר איסור הסתכלות - באשה או ב'תוצאה'  
 [הרהורי עבירה]..... עה  
 ההבדל בין 'הסתכלות' אסורה ל'ראיה'  
 מותרת..... פא  
 הסתכלות על דמות אשה הנראית במראה..... עג  
 הסתכלות בתמונת אשה..... עג

## חילוני ע"ע תינוק שנשבה

### חלב

חלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסור  
מהתורה ואינו לוקה ..... קלח  
חלב שנחלב מבהמה שנבראה על ידי ספר  
יצירה אין לה דין חלב ומותר לבשלו עם  
בשר ..... קנה  
שתיית חלב מצמחים מיד לאחר ארוחה  
בשרית ..... קפב  
ע"ע בשר בחלב; חליבה

### חלב נכרי

חלב שחלבו נכרי וישראל רואהו ..... רפה, שא  
טעם האיסור ..... רפה  
נאסר בקבלת אבותינו ודינו כנדר ..... רפה  
בעיר שכלל לא מצויה בהמה טמאה ..... רפז, רצ  
במקום שחלב טמא יקר יותר מחלב טהור  
רפז, רפט  
חלב העומד תחת פיקוח ממשלתי האוסר  
ערבוב חלב טמא ..... רצ, רצד, רצז, שב  
איסורו בימינו ..... רצג, רצז  
לילדים קטנים או יולדת ..... רצ  
לבני ישיבות ..... רצד  
השגחה על חליבה באמצעות מצלמות  
וידאו ..... רפה, רחצ, שג  
ע"ע גבינה

### חליבה

השגחה באמצעות מצלמות וידאו ..... רחצ

### חמץ

עובר בכל רגע כשלא השבית את החמץ ..... תכ  
חמץ בזמנו אוסר אפילו במשהו ..... קנג  
תערובת חמץ בפסח ..... קנג  
חשש חמץ בשתייה ממימי הכנרת ..... קנג  
איסור כל יראה בחמץ של חברה בע"מ ..... רמז  
איסורים משום מראית עין בחמץ בפסח ..... קצ  
מכירתו לנכרי ..... רמח

במצות מילה ..... תיג  
במצות מילה שלא בזמנה ..... תיז

## - ח -

### חבלה

האם נאסר להסיר קעקוע משום חבלה ..... ערה

### חברה בע"מ

מעמדה ההלכתי ..... רמז  
מסחר במאכלים אסורים על ידי חברה בע"מ  
רמז  
קניית מניות של חברה בע"מ המתעסקת  
במכירת טריפה ..... רמח

### חולה

טענת רעש בחולה ..... קכד

### חופה

תחת כיפת השמים ..... כז  
עריכתה בבית הכנסת ..... כז  
הפרדה בין גברים ונשים בשעת החופה ..... כא, כז  
ע"ע חתונה; נישואין

### חזיר

ארור האיש שיגדל חזירים ..... קב

### חזקה

אין חזקה לנזיקין ..... קכא  
חזקה על נזקי רעש ..... קכא

### חיה-חיות

סימני כשרות בחיות ..... רמז  
חיה בכלל בהמה לסימנים ..... רמז  
ההבדל בין בהמה טהורה לחיה טהורה ..... רמז  
מסורת באכילתם ..... רז, רמז

### חייל-חיילים

שהרג מחבל מנוטרל, מזה דינו ..... א, ו, יב, יד  
בפעילות מבצעית, האם חל עליו דין 'הבא  
להרג' השכם להורג' ..... י  
ע"ע מלחמה; צבא

**חנוכה**

בבית הכנסת משום פרסומי ניסא ..... נה

פרסומי ניסא בפני עשר נשים ..... נה

**חצי שיעור**

אסור מהתורה ..... קל"ט

**חשד**

אסור להשהות צורות ע"ז בבית משום חשד

..... רסו

**חתונה**

חיוב מחיצה בחתונות ..... יט,לג,מב

האם חתונה נחשבת כדבר פרטי לענין חיוב

מחיצה ..... כה

ע"ע חופה; חתן; נישואין; שבע ברכות

**חתן**

שמחת חתן בריקוד ובשירה ובברכת חתנים .. נה

המצוה לשמח חתן אינה מוטלת על הנשים ... נו

האם החתן רשאי לברך שבע ברכות ..... נ

ע"ע חופה; נישואין; שבע ברכות

**- ט -****טומאה ע"ע טמא****טלפון**

ביקור חולים וניחום אבלים באמצעות טלפון

..... שז

**טמא-טומאה**

טומאת משא במת ..... רכח

רק בשר מטמא בטומאת נבלה ולא העור

והרוטב ..... קל"ד

דם אינו מטמא טומאת נבלה ..... קל"ד

אין דבר טמא יורד מן השמים ..... קנה

**היוצא מן הטמא ומן הטהור**

מקור הדין ..... קל"ה

שאינו ראוי ואינו עומד להיות ראוי ..... קל"ז

בזיעה בעלמא ..... קל"ח

רק בדברים שיציאתם מבעלי החיים נגרמה

'מחמת חיותו' של בעל החיים ..... קל"ח

בתא מבהמה או דג טמא ..... קל"ג,קל"ה,קל"ח,רכ

**- י -****ידיעה**

האם נחשבת 'כראיה' ..... רצב,רצה

בדיני נפשות ..... רצב

**יום טוב**

בית דין מעמידים שוטרים להזהיר העם

שלא יתערבו אנשים ונשים ..... כא

**יחוד**

במקום שיש מצלמות וידאו ..... שיב

**יצר הרע**

אין יצר הרע שולט אלא במה שענינו ראות

..... עז

אין שמחה כאשר יצר הרע שולט ..... לב

**- כ -****כבוד הציבור**

אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור

..... כז,נה

**כהן-כהונה-כהנים**

'שלוחי דידן' או 'שלוחי דרחמנא' ..... תב

שהקטיר קטורת פעם אחת לא שנה עוד

לעולם ..... תכז

הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם

..... תל"א,תל"ה

אין לכבד בסנדקאות פעמיים משום האיסור

לתת כל מתנות הכהונה לכהן אחד ..... תל"א

קעקוע בזרועו של כהן ..... ערב

עבודת כהן עם קעקוע בבית המקדש ..... רפב

קרחא וגילוח ושרטת וכתובת קעקע, פסול

הגוף בכהן ..... רעח

עמידה במקום הקבוע של אביו ..... שכז  
 עמידה במקום שאביו רגיל לשבת ..... שכז  
 עמידה במקום הקבוע של אביו על הדוכן  
 בנשיאת כפיים ..... שכט  
 האם איסור ישיבה ועמידה במקום אביו  
 נאמר רק בפניו ..... ש"ז  
 ההבדל בין עמידה במקום אביו לעמידה  
 במקום רבו ..... ש"ב

### כלב-כלבים

הזכרת הכלבים במקרא ובדברי חז"ל  
 בביטויי שלילה ובוז ..... ק  
 הפחות והשפל מכל בעלי החיים ..... ק  
 הכלב מכיר את קונו ..... ק  
 מלשון 'כולו לב' ..... קא  
 גידול כלב בראי ההלכה ..... ק,ק,קט  
 לא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ..... קב  
 תנאים והגבלות בגידול כלבים ..... קא  
 טעם האיסור על אלמנה לגדל כלב ..... קב  
 'כלב נחיה'  
 גידולו ..... קד  
 הכנסתו לבית כנסת ..... קד,קט  
 איסור מחמר בשבת ..... קד  
 יציאה עמו לרה"ר בשבת ..... קד  
 איסור מוקצה ..... קה  
 הכנסתו לרחבת הכותל המערבי ..... קי

### רעש נביחת כלבים

הזכות למנוע רעש נביחת כלבים .. קב,קכד,קכט

### כשרות

בשר מתאי גזע ..... ק"א  
 סימני כשרות בבהמות ועופות ..... רו  
 ע"ע אבר מן החי; איסור והיתר; ביטול;  
 בשר בחלב; גידולי איסור; טמא-היוצא מן  
 הטמא; מסורת

### כתבי הקודש

אסור לאבדם ביד פירושיהם וביאוריהם .... שפה  
 איסור איבודם מהתורה או מדרבנן  
 שפה, שפט, שעג

כהן שהרג את הנפש אינו נושא כפים אפילו  
 עשה תשובה ..... רעה  
 ע"ע ברכת כהנים; פדיון הבן

### כותל המערבי

האם תפילה לידו היא בגדר מצוה ולענין  
 תנאי בהדלקת נרות שבת) ..... קיא  
 הכנסת 'כלב נחיה' לרחבת הכותל המערבי ..... קי

### כיבוד אב ואם

מהות המצוה ..... שיז,שכג  
 גדר המצוה במעשה או בתוצאה ..... שכב  
 האם מוגדר כמצוה בגופו ..... שכא,שכד  
 איזהו כיבוד ..... שכג,שכה  
 כשאינו נוגע למאכל ולמשתה ..... שכה  
 משל אב ..... שכג  
 אב שמחל על כבודו ..... ש"ז  
 על ידי שליח ..... שיז,שכה  
 בהורים זקנים ..... שיח  
 שדעתם אינה צלולה ..... שיז,שכ,שכג  
 כאשר דעתם אינה צלולה האם להעדיף  
 טיפול רפואי ע"י אחרים ..... שכא  
 נשבע שלא לכבדם ..... שכב  
 מכבדו במותו ..... ש"א  
 אצל אברהם אבינו ..... שכד

### מורא אב ואם

איזהו מורא ..... שכז  
 האם מוגדר כמצוה בגופו ..... שכב  
 אף אם עובר על מורא אבל על מצות  
 כיבוד אינו עובר ..... שכה

### ישיבה במקום הקבוע של אביו

גדר האיסור ..... שכז  
 בכלל איסור מורא ..... שכז  
 מה נחשב מקום 'קבוע' שנאסר לשבת בו ..... שכה  
 כאשר אביו נותן לו רשות ..... ש"ז  
 כאשר אביו שינה את מקומו ..... ש"א  
 כאשר יש לאביו כמה מקומות ישיבה  
 קבועים ..... ש"ג  
 לאחר פטירת אביו ..... ש"א

איבודם בגרמא ..... שסו, שעג  
 כאשר התנו קודם הדפסתם שלא יהיה בהם  
 קדושה ..... שסו, שעג  
 גניזת עלי הגהה שלא נדפסו לשם קדושת  
 כתבי הקודש ..... שסו  
 קלקול ספרים ישנים לצורך הדפסת ספרים  
 חדשים ..... שסח  
 צוואת איש שלמד בכתבי קודש להטמינם  
 בקברו ..... שסו  
 ע"ע ספרי קודש

כתובת קעקע ע"ע קעקע

- 5 -

לימוד תורה ע"ע תורה

לפני עור

רק בתרי עברא דנהרא ..... פב, רסב  
 בפרסום תמונות אשה ..... פ  
 איסור מכירת צרכי עבודה זרה לעכו"ם  
 ..... רסב, רסו  
 ע"ע מסייע לדבר עבירה

- 6 -

מאכלות אסורות

האם כל המאכלים שאסורים באכילה  
 אסורים גם בהנאה ..... רלז  
 מסחר בהם  
 אסור מהתורה או מדרבנן .... רלז, רל"ב, רמז, רמח  
 טעם האיסור ..... רלז, רמז  
 במאכלים אסורים מדרבנן ..... רנא  
 שלא למטרת אכילה אלא למלאכה ..... רלח  
 הבדל בין מכירה קבועה למכירה באקראי  
 ..... רמ, רמו  
 מכירת מאכלים שבחלקם אינם כשרים ..... רנא  
 מכירת מאכלים באריזות סגורות ..... רמג  
 המוכרים אינם באים במגע עם הסחורה ..... רנא  
 שיווק ותיווך מאכלים אסורים ..... רמד

מכירת מוצרי מזון שאינם כשרים בחנויות  
 ומרכולים ..... רמ  
 עבודה במפעל שמיוצרים בו מאכלים  
 אסורים ..... רמה  
 שליח לקניית מאכלים אסורים ..... רמד, רנב  
 שליח המוביל מאכלים אסורים ..... רמו, רנב  
 במאכלים אסורים על ידי חברה בע"מ  
 ..... רמז, רמח  
 ע"י 'היתר מכירה' של בית המסחר  
 למאכלים אסורים לנכרי ..... רמח  
 שותפות עם נכרי במסחר במאכלים  
 אסורים ..... רמט  
 בעלות ועבודה בחברה המספקת מזון לא  
 כשר לבתי חולים ובתי אבות ..... רנא  
 חיוב תוכחה בסוחרים במאכלים אסורים ..... רל"ט  
 הסדרת מכירת בשר טרף במדינת ישראל  
 ..... רמב

מגילה

צירוף נשים למנין עשרה בקריאת מגילה ..... נט

מוהל

יפה כוח הסנדק מכוח המוהל להקדימו  
 לקריאת התורה ..... תכז

מומר

לכל התורה כולה, לדבר אחד, לע"ז ולשבת  
 ..... שעט  
 לתאבון ולהכעיס ..... שעט  
 גדר 'פרהסיא' ו'צנעה' ..... שפב  
 מי נחשב 'מומר' הפוסל בכתיבתו ספר תורה  
 ..... שעט  
 דין ספר תורה שנכתב על ידו ..... שעז  
 ע"ע מחלל שבת

מוקצה

כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל ..... קיג  
 בעלי חיים ..... קיג, קיט  
 ב'כלב נחיה' ..... קה

בבעלי חיים ובלבד שיהיו כפופים ואפילו  
באנשים שעומדים זה אצל זה בפחות מג'... שמא  
**מחיקת שמות הקודש ע"ע שמות הקודש**

#### מחלל שבת

בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ..... שעט  
גדר 'פרהסיא' ו'צנעה' ..... שפב  
כל שלא העידו עליו בבית דין לא הוי מחלל  
שבת בפרהסיא ..... שפד  
במלאכות דרבנן ..... שפב  
דין 'חינוק שנשבה' במחללי שבת בדורות  
האחרונים ..... שפב  
כתיבת אות בספר תורה על ידו .... שעז, שפג, שצי  
מי נחשב מחלל שבת הפוסל בכתיבתו ספר  
תורה ..... שפא  
מצות כתיבת ספר תורה וקריאה בתורה  
בספר תורה שנכתב על ידי מחלל שבת ..... שפט  
**ע"ע מומר; שבת**

#### מיחזור

ספרי קודש ..... שע  
דפי לימוד לגניזה או למיחזור ..... שפא, שעד  
עלונים תורניים המיועדים לקריאה 'חד  
פעמית' ..... שנא  
**ע"ע גניזה**

#### מכונת אמת

קבילותה בידי הראיות ע"פ ההלכה ..... צה, צט  
האם תוצאות הבדיקה הן בגדר 'אומדנא' ..... צו  
הסתמכות על מכונת אמת ב'דין מרומה' ..... צז

#### מלחמה

גדר 'שעת מלחמה' ..... יב  
בשעת מלחמה טוב שבגויים הרגו ..... יז  
**ע"ע חייל; צבא**

#### מלך

מצוה להשתדל לראות מלכים אפילו מלכי  
אומות העולם ..... דש

טלטול אקווריום עם דגי נוי בשבת ..... קיד  
האם כלבי שעשוע וחיות מחמד הם מוקצה  
..... קיג, קיט

#### מורא אב ואם ע"ע כיבוד אב ואם

#### מזוזה

עיקר המצוה שתהיה לו מזוזה ולא הכתיבה  
..... שצט  
שנכתבה על ידי עכו"ם, מומר, אשה וקטן  
..... שעז, שצי  
חיוב נשים במזוזה ..... שצח

#### מחילה

בקשתה בפני עשר נשים ..... נח

#### מחיצה

הטעם לצורך בהפרדה בין נשים וגברים ..... כ  
חיוב מחיצה בין גברים לנשים מדאורייתא ..... כב  
כדי למנוע מגברים להסתכל בנשים ..... כה  
לצניעות בעלמא ..... כה, כז  
עדיפות להפרדה בגזוטרט מאשר מחיצה ..... כב  
סוג המחיצה ..... מא  
ביחידים ובדבר 'אקראי' אין צורך במחיצה ..... כו  
לחצוץ בפני אשה אחת או שתיים ..... כו  
גובה המחיצה כדי למנוע 'תערובת' ..... כב  
חיוב מחיצה במקום ציבורי ולא במקום פרטי  
..... כד  
בתפילה ..... כה, כז  
בשיעורי תורה לרבים ..... כא, כו, כז, כח  
בכל מקום קיבוץ לדברי 'רשות' ..... כג  
ישיבה בהפסק שטח אף בלא מחיצה ..... כט  
ישיבת בני משפחה ביחד ללא הפרדה ..... כט  
בחתונות ..... יט, כה, כז, כח, כט  
בשבע ברכות ..... יט, כה, מא  
בבית אבל ..... כה  
בנייתה בשבת ..... כה, כז

בנכרי.....רסג

#### מצה

ביטול ברוב במצה שלא נאפתה לשמה

במצות שנאפו לשמה.....שפח

#### מצוה-מצוות

חביבה מצוה בשעתה.....תיח

שליחות במצוות.....שכב

האם מצות כיבוד אב ואם היא מצוה שבגופו

שכא,שכד.....

#### מראה

ברכות הראיה באמצעות מראה.....דש

הסתכלות במראה.....סח

הסתכלות על דמות אשה הנראית במראה.....עג

#### מראית עין

כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין

אפילו בחדרי חדרים אסור.....קפ

האם בזמנינו ניתן לגזור גזירות משום מראית

עין.....קפא,קעו

באיסור דאורייתא ובאיסור דרבנן.....קפ

בהלכות בשר בחלב.....קפא

בהלכות חמץ בפסח.....קצ

בטעם האיסור לסחור במאכלות אסורות.....רלח

#### מרומה ע"ע דין מרומה

- 2 -

#### נאמנות

גדר עדות עד אחד מתורת נאמנות או עדות

שי.....

לנשים.....שי

#### נדר-נדריים

נדריים שאין להקל וצריך התרה כדי שלא

ינהגו קלות ראש בנדריים.....תו

חלב נכרי נאסר בקבלת אבותינו ודינו כנדר

רפח.....

דין אשה שנדרה להכניס ס"ת לבית הכנסת.....תו

ברכה על ראייתו.....דש

ברכה על ראייתו באמצעות וידאו.....דש,שיא

#### ממוין-ממונות

דין 'המוציא מחברו עליו הראיה' כאשר יש

'מוחק'.....פד

הוצאת ממוין באומדנא דמוכח.....פד,פט,צג

אומדנא 'להוציא' או 'להחזיק' ממוין.....צא

חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו.....א

#### מנהג

מנהג ישראל תורה הוא.....שג

מבטל הלכה.....פט

במה שמקיים 'מנהגו של ישראל' מקיים

מצות תלמוד תורה.....שג

#### מנהג מדינה

זכות המחאה ברעש מכוח 'מנהג המדינה'...קכז

#### מנחת-מנחות

כשרות חיטים שנבראו בנס למנחות.....קנו

#### מסורת

באכילת בהמות עופות וחיות.....רו

באכילת תרנגול הודו.....רי,ריא

באכילת שור הז'בו.....ריד,ריט

באכילת דגים.....רו,ריט

נאמנות על המסורת.....רח

מפי בר סמכא.....רט

עדות בכתב וציורים.....רי,ריח

#### מסחר

בתכשיטי שתי וערב.....רנג,רפא,רפז

בעצי אשוח.....רנג,רפט

#### ע"ע מאכלות אסורות-מסחר בהם

#### מסייע לדבר עבירה

איסור מדרבנן בחד עברא דנהרא.....רפג

התנאים לאיסור.....פ

באיסור דרבנן.....פ

בהובלת מאכלים אסורים.....רמו

בפרסום תמונות אשה.....פ

## נוצרים

דין האמונה ב'שיתוף'..... רפד

## נזק-נזיקין

גרמא בנזיקין פטור אבל אסור..... קב

חזקה על נזיקין..... קכא

נזקי שכנים תלוי לפי ישוב העולם..... קכו

מוזיק עצי אשוח האם חייב לשלם..... ער

ע"ע רעש

## ניחום אבלים

באמצעות טלפון..... שז, שיא

ההבדל בין ניחום אבלים לביקור חולים

בטלפון..... שח

## ניטל

נכתב 'ניטל' אבל משמעותו 'ניתל'..... רפט

ביאור השם..... שמו

באיזה תאריך חל ובאלו שעות בליל יום זה

נמנעו מללמוד..... שנב

במה נוהגים לעסוק בשעות שלא לומדים

תורה..... שנד

לימוד תורה..... שמה, שנה

לימוד תורה בארץ ישראל..... שנא

לימוד נשים..... שג

נישואין..... שנמ

## נישואין

המקור והיסוד לכלל ישראל..... מזה

בעשרה וצירוף נשים למנין..... נט

ע"ע חופה; חתונה; שבע ברכות

## נכרי-נכרית-נכרים

דין המאמינים בה' ובכוחות נוספים..... רפג

קריאת שמע כנגד שיער של נכרית..... עח

קניית דבר איסור שנתערב על ידי נכרי..... קמח

ביטול איסור לכתחילה שנתערב על ידי

נכרי..... קמח

פרסום תמונת נכרית..... עח

ע"ע בן נח; חלב נכרי; עבודה זרה

## נס

נס על ידי הקב"ה ללא התערבות יד אדם

דינו ככל דבר טבעי..... קנז, קצה

חיוב מעשרות בשמן של נס..... קעב

הדלקת נרות המקדש בשמן של נס..... קפב

כשרות חיטים שנבראו בנס למנחות..... קנו

דבר שנברא על ידי ספר יצירה לעומת מה

שנעשה בדרך נס..... קנז

דינו של בשר של נס [נברא בספר יצירה]

..... קנד, קפא

דינו של בשר מתאי גזע..... קנד, קע

## נפש-נפשות ע"ע דיני נפשות

## נצרות ע"ע נוצרים

## נשיאת כפיים ע"ע ברכת כהנים

## נשים ע"ע אשה-נשים

## - ס -

## סוכה-סוכות

מצות סוכה וקדושת סוכה אינם תלויים כלל

זה בזה..... שפז

קיום מצות סוכה בסוכה שלא נתקדשה

למצות סוכה..... שפט

ע"ע שמחת בית השואבה

## סכנה-סכנת נפשות

כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה

להסירו ולהשמר ממנו..... קב

## סנדק-סנדקאות

רגליו נדמו למזבח וכאילו מקטיר קטורת

לשמים..... תכז

סגולה לעשירות..... תכז, תלד

נוהגים להדר אחר מצוה זו להיות סנדק

לתפוס התינוק למוהלו..... תכז

המנהג לכבד רב או אדמו"ר בסנדקאות

..... תכז, תלב

מנהגיו ביום המילה..... תכז



קדושת ספר תורה ו'חפצא' של ספר תורה  
בכתב.....שצ  
קריאה בתורה בספר תורה שנכתב על ידי  
מחלל שבת.....שפג  
כיום אין בקיאים בחסרות ויתירות.....ת,תו  
גניזת ספר תורה שבלה.....שפג,שפה  
אשה בתפירת ספר תורה.....תד,תז  
תרומת ספר תורה על ידי אשה.....תה,תז  
האם ס"ת המונח בארון הקודש נחשב  
כנמצא ברשות אחרת.....ש"ד,שמב  
**כבודו**  
כל הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד  
מפניו.....שמו  
האם חובה לעמוד כשפותחים את ארון  
הקודש.....שמב  
ישיבה ועמידה כשגבו מופנה לספר תורה  
ש"ד.....  
ההיתר לדרוש לציבור כשגבו מופנה לספר  
תורה.....ש"ד,ש"ה,שמב  
הפניית גב לספר תורה שאין בה 'גנות'  
לספר התורה.....ש"ה,ש"ה  
הפניית גב לספר תורה בשעה שעסוק  
במצוה שהיא 'חובת הציבור'.....ש"ו  
ישיבה בין ההיכל לבימה שבאמצע בית  
הכנסת כשפניו לבימה ואחוריו להיכל.....ש"ז  
ישיבה כשגבו מופנה לספר תורה הנמצא  
ב'רשות אחרת'.....שמב  
ישיבה ועמידה כשגבו מופנה לספר התורה  
בשעת ההקפות בשמחת תורה.....שמו  
**כתיבתו**  
כתבו מין ישרף, כתבו עובד כוכבים יגזו...שעז  
על ידי מומר.....שעז  
על ידי אשה.....שעז  
על ידי קטן.....שעז  
כתיבת אות בספר תורה על ידי מחלל שבת  
שעז,שפג,שצ  
מי נחשב מחלל שבת הפוסל בכתיבתו ספר  
תורה.....שפא

הסנדק שותה את היין בברית מילה.....ת"ג  
נקרא בעל הברית.....ת"ג  
נהגו שמשלם הוצאות הסעודה.....ת"ג  
יפה כוח הסנדק מכוח המוהל להקדימו  
לקריאת התורה.....תכז  
סנדק אחד לשני אחים.....תכז  
כיבוד אדם אחד בסנדקאות שלושת בניו...תכח

### סעודה

ישיבת אנשים ונשים במעורב סביב שולחן  
אחד.....ף  
ישיבת בני משפחה ביחד ללא הפרדה.....כפ,ל"ד

### ספק

ספק דאורייתא לחומרא.....קפו  
ביטול ספק איסור לכתחילה.....קמט,קעה  
אומדנא כהוכחה חותכת להכריע ספקות.....פא  
החילוק בין 'קום ועשה' ל'שב ואל תעשה'  
בספק רודף.....ה  
הצלת רודף שנפל עליו הגל שיש ספק  
שלאחר הצלתו ישוב לרדוף.....ו

### ספר יצירה

רבא ברא גברא בספר יצירה.....קנד  
רבי חנינא ורב אושעיא עסקי בספר יצירה  
ומיברו עיגלא תילתא.....קנה  
דיני בהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה.....קנה  
האם בשר הנברא בספר יצירה צריך שחיטה  
קנו.....  
אכילת בשר הנברא בספר יצירה עם חלב...קנה  
חלב שנחלב מבהמה שנבראת על ידי ספר  
יצירה עם בשר.....קנה  
ההבדל בין דבר שנברא על ידי ספר יצירה  
למה שנעשה בדרך נס.....קנו

### ספר תורה

נוהגים בו קדושה יתירה וכבוד גדול.....שפג  
קדושתו יותר מתפילין ומזוזות.....שצז

- ע -

עבודה זרה

דין המאמינים בה' ובכוחות נוספים..... רפג  
איסור עשיית דמות המשמשים במרום..... פה  
איסור לא תעשון ובגרמא מותר..... פה  
מצות איבודו על ידי זריקתו לים המלח..... שפד  
אלו 'צלמים' נאסרו..... רנג  
כלים ובגדים שחקוקה עליהם צורת עבודה זרה..... רנד  
צורות העשויות לנוי..... רנג, רפז  
חקיקת צורות עבודה זרה על כלים 'מבוזים'  
רנד  
איסור השהיית צורות עבודה זרה..... רפה  
שחיטה לשם עבודה זרה..... רנד  
העושה עבודת כוכבים לעצמו אע"פ שלא עבדה לוקה..... רס  
שבועה בשם עבודה זרה..... רפג  
הדינים בימי אידיהן ולפניהם..... שמה  
מסחר בצורכי עבודה זרה..... רפב, רפז  
חמירא שבת כעבודת כוכבים..... שעט, שפד  
חוקות עכו"ם  
ביטול העמדת עצים בחג השבועות משום  
חוקות העכו"ם..... ער  
באיסור כתובת קעקע..... ערב  
שתי וערב  
האם נחשב עבודה זרה..... רנג  
צורת שתי וערב שלא ידוע אם עבדו לה  
רנו, רנט  
כלים שחקוקה עליהם צורת שתי וערב  
רנד, רנט  
שנעשה לנוי..... רנז  
שנעשה לכבוד..... רנט  
התלוי בצוואר לזכרון..... רנו, רנח, רפה  
ייצור שתי וערב..... רנג, רפ  
עשייתו לצורך לימוד אומנות..... רס  
עשייתו ע"י אומן יהודי על מצבות עכו"ם  
רנז, רפא

'ביטול ברוב' של אות שנכתבה על ידי מי שפוסל ספר תורה בכתיבתו..... שפז, שצא  
האם מילוי אותיות נחשב ככתיבה  
(הפוסלת את ספר התורה)..... שפז, שצא  
מצות כתיבת ספר תורה  
מי מחוייב במצוה..... שצב  
האם המצוה תלויה במצות תלמוד תורה  
שצג, שצז  
אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו..... שצג  
עיקר דין מצות כתיבת ספר תורה הוא שיכתוב בעצמו..... שצח, תג  
המצוה במעשה הכתיבה או בתוצאה שיהיה לו ספר תורה ללמוד בו..... שצ, שצח  
קיום המצוה רק בספר תורה שיש עליו קדושה ויכולים לקרות בו בציבור..... שצ  
המצוה בזמן הזה מדרבנן..... ת  
גדר המצוה בזמן הזה לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם..... שצד, ת  
על ידי מחלל שבת..... שפט  
אשה במצות כתיבת ספר תורה..... שצב, שצז, תז  
מצות עשה שהזמן גרמא..... תא  
שליחות בכתיבת ספר תורה..... תב  
אשה בשליחות בכתיבת ספר תורה..... תב, תז  
האם מגיה או מתקן ספר תורה נחשב שכתבו..... תד  
הכנסת יתום ויתומה לחופה, גדולה יותר מכתיבת ספר תורה..... תה

ספרי קודש

נישוק ספרי תורה שבכתב ותורה שבעל פה שנפלו על הארץ..... שעג  
השוואה בין קדושת ספרי קודש לקדושת בית הכנסת..... שעב  
כאשר התנו קודם הדפסתם שלא יהיה בהם קדושה..... שפז, שעג  
קדושתם כאשר הודפסו במכונה..... שע, שעד  
ע"ע גניזה; כתבי קודש

כל עוף הדורס טמא.....רז  
מסורת באכילתם.....רו,רז

### עין הרע

בטעם מדוע אין מכבדים בסנדקאות אדם  
אחד פעמיים.....תז

### עיתונים

גניזת עיתונים שנכתבו בהם דברי תורה  
ושמות קדושים.....שפט,שעב  
האם מותר להדפיס דברי תורה בעיתונים..שפט

### עץ אשוח ע"ע עבודה זרה

### ערלה

הרכבת אילן צעיר באילן זקן.....קפו

## - פ -

### פאה נכרית

לאשה נשואה.....עח

### פדיון הבן

בקבלת כסף פדיון הבכור אין מעשה וחלות  
של קבלה אלא הכסף צריך רק לעבור דרך  
הכהן.....תלה  
ההבדל בין פדיון הבן לכל מתנות הכהונה  
.....תלה  
על ידי כהן אחד לשני אחים.....תכו,תלד

### פסח ע"ע חמץ

### פרהסיא

גדרו בדין חילול שבת.....שפב

## - צ -

### צבא (צה"ל)

חייל שהרג מחבל מנוטרל, מה דינו.....א,ו,יב,יד  
פגיעה באוכלוסיה הנותנת אכסניה  
למרצחים.....י  
ע"ע חייל; מלחמה

מסחר בצורות שתי וערב.....רפא,רפד,רפו  
שותפות בחנות תכשיטים שמוכרים בה  
צורות שתי וערב.....רפו  
מסחר בבולים ומטבעות שיש עליהם צורת  
שתי וערב.....רפו  
פריסת שטיחים שיש בהם צורות שתי וערב  
בבית כנסת.....רפח

### עץ אשוח

דינו.....רפט  
מסחר בו.....רנג,רפט  
הפקת תרופה ממנו.....ער  
האם נאסר משום דרכי האמורי.....ער  
מזיק עצי אשוח האם חייב לשלם.....ער  
ע"ע ניטל

### ער-עדות-עדים

על פי שני עדים יקום דבר.....פא  
האם ידיעה ודאית נחשבת כראיה.....רצב  
אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין.....שט  
קבלת עדות 'בפניו' באמצעות וידאו.....שט  
תצלומי וידאו כבירור עדות באיסורים  
ועגונות.....שט  
מפיהם ולא מפני כתבם.....רי  
על מסורת באכילת בעלי חיים.....רח  
עד אחד  
נאמן באיסורים.....רח,שי  
מתורת נאמנות או עדות.....שט,שי

### עוֹבֵר

עד יום הארבעים נחשב מיא בעלמא  
.....קמג,קפד,קפו,רא  
אין צורתו נגמרת פחות מארבעים יום.....קמג  
חילול שבת עברו בארבעים הימים  
הראשונים.....קמג  
הפסקת הריון בארבעים הימים הראשונים...קמג

### עונש

אין עונשין מן הדין.....רבד

### עוף-עופות

סימני כשרות.....רו

## ציבור

ההבדל בין 'ציבור' ל'רבים' ..... נח  
ההיתר לדרוש לציבור כשגבו מופנה לספר  
תורה משום כבודם ..... שלד  
חיוב מחיצה במקום ציבורי ולא במקום פרטי  
כד .....

## ציור

אסור לצייר צורות שבמדור שכינה ..... פה  
תמונות גדולי ישראל ..... פה

## צילום

תמונת אדם ..... פה  
המנהגים בענין איסור צילום תמונות ..... פז  
תמונות גדולי ישראל ..... פה

## ע"ע תמונות

## ציצית

ביטול ברוב בציציות שלא נטו לשם ציצית  
בחוטמים שנטו לשמה ..... שפה

## צנעה

גדרו בדין חילול שבת ..... שפב

## - ק -

## קדושה

בעשרה ויצאו מקצתם, גומרים אותו ..... מח

## קדיש

בעשרה ויצאו מקצתם, גומרים אותו ..... מח

## קדשים ע"ע קרבנות

## קול באשה ערוה

בדיני קדיש ..... נו  
באמירת שבע ברכות ..... נו  
במקום שיש אימתא דשכינה ..... נו

## קטורת

טעם מדוע מעשרת ..... תלג  
כהן שהקטיר קטורת פעם אחת לא שנה עוד  
לעולם ..... תכז

עיקר תועלת הקטורת להעלות זכרון של  
מעשה גמ"ח ..... תלד  
דמיון סנדק למקטיר הקטורת ..... תכז

## קטן

שכתב סת"ם ..... שעז,שעז  
אוכל נבילות בית דין מצווים להפרישו ..... רסג  
חלב נכרי לילדים קטנים ..... רצ  
אינו מברך שבע ברכות ..... נה  
צירופו למנין עשרה לענין קידוש השם  
ב'פרהסיא' ..... נח

## קידוש השם

בפרהסיא ..... נח  
האם נשים וקטנים מצטרפים למנין עשרה  
לענין קידוש השם ב'פרהסיא' ..... נח

## קידוש לבנה

מדינא אפשר אפילו ביחידי אבל לכתחילה  
מצוה לעשותה ברוב עם ..... תפו  
כאשר רואה את הלבנה במראה של זכוכית  
..... דש  
באמצעות וידאו ..... דש,שיא

## קעקע-קעקוע

דיני האיסור ..... ערב  
משום חוקות עכו"ם ..... ערב  
האיסור במעשה הכתיבה או בתוצאת הכתב  
על הגוף ..... רעג  
האם שריטה קודמת לצביעה או להיפך . . . ערג  
כתיבה בבשר חברו ..... רעג,רעט  
חיוב מחיקת כתובת קעקע ..... עדר  
הסרת קעקוע באמצעות כתובת קעקע  
אחרת ..... ערה  
מחיקת כתובת קעקע של הגרמנים ימ"ש ..... רעו  
השוואה בין איסור שרטת לאיסור קעקוע ..... רפ  
קעקוע בזרועו של כהן ..... ערב  
פסול הגוף בכהן ..... רעח  
נשיאת כפים של כהן עם כתובת קעקע  
רעז,רעט

אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי  
עדים בראיה ברורה..... פה  
קבילות מכונת אמת בדיני הראיות ע"פ  
ההלכה..... צה  
**ראיות נסיבתיות**  
קבילותן בדיני התורה..... פא, צד  
**רב-רבו**

ישיבה ועמידה במקום הקבוע של רבו  
שכז, שלב  
ישיבה במקום שרבו עומד..... שלג  
איסור ישיבה ועמידה במקום רבו מדין  
'והדרת פני זקן'..... שלג  
האם איסור ישיבה ועמידה במקום רבו נאמר  
רק בפניו..... של  
כאשר יש לרבו כמה מקומות ישיבה קבועים  
..... שלג  
תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר אחוריו לרבו  
שלה  
ההבדל בין עמידה במקום אביו לעמידה  
במקום רבו..... שלב  
**רבים**

ההבדל בין 'ציבור' ל'רבים'..... נח  
**רוב ע"ע ביטול ברוב**  
**רודף**

מקור הדין..... ב  
אחר חברו חובה להורגו..... א  
הבא להורגך השכם להרגו..... א, ז  
דין 'הבא להורגך השכם להרגו' ביחיד  
ובציבור..... ט  
ההבדל בין דין הבא במחתרת לדין רודף..... ב  
פיקוח הגל שנפל על הבא במחתרת בשבת..... ד  
הבא במחתרת נחשב 'גברא קטילא' באותה  
שעה..... ד  
כשיכול להציל את הנרדף בפגיעה באחד  
מאיבריו של הרודף..... ג  
דין 'יכול להצילו באחד מאיבריו' בנכרי..... יז

עבודת כהן עם קעקוע בבית המקדש..... רפב  
עכו"ם אינו מוזהר על כתובת קעקע..... רעו

### קרבנות

מצות אכילת בשר קדשים..... קלג  
**קרבן פסח**

מצות אכילת בשר הקרבן..... קלג  
אכילת הקרבן האנשים והנשים בבית אחד  
כד, כט  
אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים..... כד

### קריאת התורה

החייב בשמיעת קריאת התורה..... תז  
אשה עולה למנין שבעה קרואים ולא תקרא  
מפני כבוד הציבור..... כז, נה  
בספר תורה שנכתב על ידי מחלל שבת..... שפט  
יפה כוח הסנדק מכוח המוהל להקדימו  
לקריאת התורה..... תכז

### קריאת שמע

כנגד תמונת אשה בזרועות מגולות..... עו  
כנגד שיער של נכרית..... עח

### קשת

כל המסתכל בקשת עיניו כחות..... עא  
ההבדל בין 'הסתכלות' אסורה ל'ראיה'  
מוותרת..... עא

## - ר -

### ראיה

הבדל בין ראיה שנועדה לבירור מציאות  
לראיה שתכליתה בעצם הראיה..... שה, שמו  
באמצעות מראה..... דש  
באמצעות מצלמות וידאו..... דש  
באולטרא-סאונד..... שו

### ראיות [בדיני טוען ונטען]

דין 'המוציא מחברו עליו הראיה' כאשר יש  
'מוחזק'..... פד

## רפואה

בישול בשר בחלב לצורך רפואה..... רכט, רלג  
הפקת תרופה מעץ אשוח..... ער

## רציחה ע"ע רוצח

### רשע

אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם  
רשע..... עא

## - יט -

## שבועה

בשם עבודה זרה..... רכט  
שלא לכבד אב ואם..... שכב

## שבועות

ביטול העמדת עצים בחג השבועות משום  
חוקות העכו"ם..... ער

## שביעית

שביעית היתרו ואיסורו תלוי על ידי קרקע... קכו  
אין עושים סחורה בפירות שביעית..... רלז  
ביטול ברוב בדיני שביעית..... קפה

## שבע ברכות - ברכת חתנים

סדר הברכות..... פא  
שמחת חתן בברכת חתנים..... נה  
בעשרה, המקור לאמירתן וטעמו..... מה, נד, נז  
היו עשרה כשהתחילו לברך ויצאו חלקם,  
האם יסיימו הברכות ללא עשרה..... מח  
צירוף אשה למנין עשרה..... נד, ס  
נוכחות העשרה מדין 'דבר שבקדושה' או  
מגדרי ברכת השבח והודאה..... מה, מט, נד, נט  
רק במקום אכילת פת או גם באכילת מזונות  
..... נג  
ללא סעודה..... נא  
בתוך הסעודה (ולא לאחריה)..... נג  
חלק מברכת המזון או ברכה לעצמה..... נד  
אמירתן לאחר סיום ברכת הטוב והמטיב..... נב  
על כוס נוספת או על כוס ברכת המזון..... נא

הצלת רודף שנפל עליו הגל שיש ספק  
שלאחר הצלתו ישוב לרדוף..... ו  
החילוק בין 'קום ועשה' ל'שב ואל תעשה'  
בספק רודף..... ה  
רודף המתכוין להרוג בגרמא בלבד..... ט  
ההבדל בין הנרדף לאחרים..... יד  
הצלת רודף 'מנוטרל'..... ה

## רוח הקודש

בג' מקומות הופיע רוח הקודש..... פב

## רוצח

הבא להורגך השכם להרגו..... א, ז  
ההבדל בין דין הבא במחתרת לדין רודף..... כ  
פיקוח הגל שנפל על הבא במחתרת בשבת..... ד  
ע"ע רודף

## ריבית

מאד מאד צריך אדם לזהר באיסור ריבית... עא  
איסור ריבית של חברה בע"מ..... רמח

## רמקול

אמירת שבע ברכות ברמקול..... מט

## רעש

גדרי נזקי רעש..... קב  
חזקה על נזקי רעש..... קבא  
אימתי יש זכות ערעור על נזקי רעש..... קכב  
טענות נגד רעש על ידי דיירים שבאו לגור  
במקום שכבר היה רעש..... קבח  
טענת נזיקין בסוגי רעש וקול פטיש וקול  
הנכנסים ויוצאים]..... קכב, קכה  
מניעת נזק ומחאה לכתחילה על רעש..... קכה  
זכות מחאה ברעש הנגרם כתוצאה משימוש  
מצוי ומקובל בכל מקום..... קכו  
זכות מחאה ברעש מכוח 'מנהג המדינה'..... קכז  
הנגרם מתשמישי דירה..... קכז  
של אולם שמחות..... קכח  
הזכות למנוע רעש נביחת כלבים... קכ, קכד, קכט  
טענת רעש בחולה..... קכד

**שחיטה**

על ידי תינוק שנשבה.....שפג, שפה

**שכר ועונש**

אין הקב"ה מקפח שכרן של בריותיו.....ק

**שליה**

פירשא בעלמא הוא.....קלד, קנט

**שליח-שליחות**

מה שאינו יכול לעשות בעצמו אינו יכול  
לעשות גם באמצעות שליח.....תב  
לקניית מאכלים אסורים.....רמד, רנב  
בהובלת מאכלים אסורים.....רמו, רנב  
בכתיבת ספר תורה.....תב  
אשה בשליחות בכתיבת ספר תורה.....תב, תד

**שלמה המלך**

חכמתו.....פב  
במשפט שלמה, פסק מכח 'אומד הדעת'  
ברוח הקודש.....פב  
ביקש לדון דינים שבלב שלא בעדים ושלא  
בהתראה.....פד  
הכסא שעשה בחכמתו.....צה

**שמות הקודש**

באלו שמות יש קדושה.....שע  
כתיבתם במקום שעלולים להגיע לידי בזיון  
.....שעו  
מחיקת שמות הקודש  
מקור האיסור וטעמו.....שפא  
בגרמא.....שפא, שפד, שפו, שעג  
הכתובים על בשרו.....שפב

**שמחה**

אין שמחה כאשר יצר הרע שולט.....לב  
קיום מצות ברית המילה בשמחה.....תמו

**שמחת בית השואבה**

התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים  
מלמטה.....יט

איסור שיחה עד לאחר שבע הברכות.....נב  
פנים חדשות בסעודה או בברכת המזון.....נא  
האם החתן רשאי לברך שבע ברכות.....ג  
האם מותר לאשה לברך.....מד, נד, ס  
קטנים ועבדים אינם מברכים.....נה  
חיוב מחיצה.....יט, כה, מא  
אמירתן ברמקול.....מט  
ברכת 'שהשמחה במעונו' במקום תערוכת  
נשים וגברים.....לא  
ברכת 'שהשמחה במעונו' בישיבה  
בשולחנות נפרדים ללא מחיצה.....לג  
האם צריך עשרה לברך את ברכת 'אשר  
ברא ששון ושמחה'.....נז  
אמירת ברכת 'אשר ברא' בזימון של נשים.....נז

**שבת**

חמירא שבת כעבודת כוכבים.....שעט, שפד  
חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות  
הרבה.....קמג  
פיקוח הגל שנפל בשבת.....דה  
חילול שבת להצלת עובר בארבעים הימים  
הראשונים של העיבור.....קמג  
כיבוי בשבת בגרמא.....שפב  
בישול אחר בישול.....ר  
איסור עשיית אהל ארעי.....כה  
כתב על גבי כתב.....ערה  
בניית מחיצה בשבת.....כח, לו  
השגחה על חליבה.....רחצ  
יציאה עם 'כלב נחיה' לרה"ר בשבת.....קד  
אלו בעלי חיים נחשבים 'מוקצה' בשבת.....קיג  
הדלקת נרות

תנאי על מנת לנסוע להתפלל ברחבת  
הכותל המערבי.....קיא  
ע"ע מחלל שבת

**שותף-שותפות**

שותפות בחנות תכשיטים שמוכרים בה  
צורות שתי וערב.....רפו

מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה  
שמחה מימיו..... יט

### שמחת תורה

ישיבה ועמידה בשעת ההקפות ..... שם  
ישיבה ועמידה כשגבו מופנה לספר התורה  
בשעת ההקפות ..... שם

### שמיטה ע"ע שביעית

### שפיכות דמים ע"ע רודף; רוצח

### שריטה

איסור שריטה על המת לישראל ולכהן ..... רעט  
פסול הגוף בכהן ..... רעה  
השוואה בין איסור שרטה לאיסור קעקע ..... רפ  
שתי וערב ע"ע עבודה זרה

## - ת -

### תאי גזע

איסור אבר מן החי ..... קצט  
מיא בעלמא ..... קמ, קע, קפד, קפז  
בשר מתאי גזע ..... קלא, קמט, קפד, קפו  
אכילת בשר מתאי גזע עם חלב ..... קנט, קנא

### תוכחה

בדאורייתא לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין  
ולא יהיו מזידין ..... רלט  
בסוחרים במאכלים אסורים ..... רלט

### תולעים

שאינם נראים לעין ואלא רק דרך  
מיקרוסקופ] אינם אסורים באכילה ..... קנג

### תורה-לימוד תורה

עת לעשות לה' הפרו תורתך ..... שנ  
תורה מבטלת את שליטת כוחות הטומאה  
..... שמט  
לא אברי ליליא אלא לגירסא ..... שנא  
גדרי מצות תלמוד תורה באנשים ובנשים .. שצד

לימוד התורה גורם לשמחה ..... שמה, שנו, שנה  
לימוד תורה שלא לשמה אינו מגן ..... שנ  
לימוד תורה בליל ניטל ..... שמה, שנה  
לימוד תורה בתשעה באב ..... שמה  
קדושת ספרי תורה שבעל פה מכח הלימוד  
שלומדים בהם ..... שע  
חיוב מצות כתיבת ספר תורה תלוי במצות  
לימוד התורה ..... שצג, שצו  
חיוב מחיצה בשיעורי תורה לרבים ..... כא, כה, כז  
ע"ע ספר תורה

### תורה שבעל פה

קדושת ספרי תורה שבעל פה מכח הלימוד  
שלומדים בהם ..... שע  
ההבדל בין קדושת ספרי תנ"ך לקדושת ספרי  
תורה שבעל פה ..... שנא  
חיוב גניזת דפי גמרא שלא למדו בה .. שסח, שעג

### תינוק שנשבה

מקור הדין והגדרתו ..... שפב  
דין מחללי שבת בדורות האחרונים .... שפב, שפה  
ששחט ..... שפג, שפה

### תלמיד ע"ע רב-רבו

### תמונות

המנהגים בענין איסור צילום תמונות ..... סז  
הסתכלות בתמונת אשה ..... עג  
פרסום תמונת אשה ..... סה, עו, עט  
פרסום תמונת נכרית ..... עח  
ע"ע צילום

### תפילה

חיוב מחיצה בשעת התפילה ..... כה, כז  
צירוף למנן עשרה באמצעות וידאו  
..... שז, שיא, שטו  
מארכת ימיו של אדם ..... קז  
עדיף להקדים ולומר הלל בתפילת שחרית  
משום זריזין מקדימין למצוות ..... תיד



כשרותו לאכילה.....ריא

### תשלומין

רק במצוה שאינה חובת גברא אלא שיעשה

מעשה בחפצא.....תכב

במצות מילה שלא בזמנה.....תכב

### תשמישי קדושה

אסור לאבדם.....שפה

### תשעה באב

אסור בלימוד תורה אלא 'בדברים הרעים'

בלבד.....שמה

### תפילין

אין צריך להקפיד שיהיה ריבוע התפילין

מדוייק לפי כלי המדידה.....קנד

שנכתבו על ידי עכו"ם, מומר, אשה וקטן

שעז,שצו.....

### תרומה

גידולי, וגידולי גידולין של תרומה.....קפג

טמאה.....קפד

### תרנגול הודו

מסורת באכילתו.....רי,ריא

