



Halachos of Kiruv

Loshon Horah - Chareidi Blogs

Show# 51 | January 9th 2016

To see Teshuva from Reb Moshe Feinstein regarding using the Russian Metro on Shabbos, and some other of the Shailos discussed [click here](#)

To see the Headlines article regarding inviting non-religious Jews on Shabbos [click here](#)

תשובות והנהגות כרך א סימן שנח

שאלה: בן בעל תשובה מזמין הוריו לסעודת ליל שבת ויודע שיחזרו לביתם במכונת

הנה טענת הבן היא שבדרך זו הוא מקרב את הוריו ליהדות, רק שחושש במה שמכשילם לחלל שבת, אבל מאידך הם בלאו הכי מחללים שבת ולא איכפת להם, רק תקותו שלאט לאט יתקרבו, ולדבריו כבר רואה התקדמות שיש אצלם כבר גישה אחרת לדת, ותולה הדבר בזה שמקרב אותם ומזמינם אף שנוסעים בחזרה הביתה, אבל שואל שמא אסור משום איסור לפני עור.

נראה שיסוד האיסור דלפני עור הוא דומיא דעור שמכשילו, אבל אם כוונתו רק לטובת עצמו לא נקרא מכשיל, אלא כמו שרופא מנתח לא נקרא מכה חבירו, כך כאן הלוא אין כוונתו להרע לו או ליעץ לו עצה שאינה הוגנת, אלא שמקוה בזה להדריכם ולקרבתם לדרך האמת, ומה שחבירו מחלל שבת ע"ז אינו אלא עושה רעה לעצמו ולכן אין בזה איסור לפני עור, וכיון שאינו מצוה אותם לנסוע, ואדרבה, הודיע להם שמצטער בכך, תו אין כאן חיוב ערבות להפרישם במחללי שבת בפרהסיא, וע"כ נראה שגם איסור לפני עור אין בזה שכוונתו לטובתם. (ועיין ש"ך ודגו"מ יו"ד קנ"א שאין חיוב להפריש מומר מאיסור).

אמנם חילול השם יש כאן, שבאים לביתו במכונת בפרהסיא בעצם יום השבת, ולכן יש לראות שעכ"פ לא יחננו את מכונתם סמוך לביתו במקום שירגישו שבאו במיוחד אצלו, כי בעון חילול השם אחד שוגג ואחד מזיד ואין תלוי במה שמכוין לטוב, ונראה שישתדל כפי כחו למונעם מחילול שבת, אבל אם זה אי אפשר ומרגיש שיש בזה תועלת להחזירם למוטב, לא ימנע לעשות מפני איסור לפני עור, רק יקרב אותם כפי האפשר, ושמאל דוחה וימין מקרבת, ויזהר ויודיע אותם תמיד חומר חילול שבת ומתיקות שמירתה ובעזרת השי"ת יחזיר אותם למוטב, ואין לך כיבוד אב ואם כמוהו.

ובמק"א הבאתי מדברי המשנה ברורה בשעה"צ סימן ש"ו ס"ק מ"ד שאב חייב לדאוג לבתו שלא תשתמד שהוא גואלה וקרוב לה, ומשמע שזהו חובה מיוחדת בקרובים, ולפי זה נלע"ד דאף שבעלמא במחלל שבת בפרהסיא שאינו עושה מעשה עמך פטורין להוכיחו וכמבואר במשנה ברורה סימן תר"ח ובה"ל שם עיין שם היטב, מכל מקום באביו שנטמע בין העכו"ם חייב לגואלו, וסיבת החיוב אינו רק מצד צדקה שחייבין לכל עניי ישראל, אלא דין גאולה לקרובים ואפילו מחללי שבת צריך להשתדל לפי כחו לגואלם שזהו הלכה מיוחדת.

בית יוסף אורח חיים סימן שו אות יד ד"ה נשאל הרשב"א

נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל אם ישים לדרך פעמיו בשבת פן יפחידוה ותשתמד אם מותר לילך אפילו חוץ לשלשה פרסאות למאן דאמר (ירושלמי עירובין פ"ג סוף ה"ד) דתחום שלשה פרסאות דאורייתא ואפילו להביא חותם מצד המלכות מי דחין מספק זו את השבת כדדחין בספק נפשות והשיב הדבר צריך תלמוד ומכל מקום כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו (שבת ד.) אין אומרין לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חברך ואפילו איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חברו מאיסורא רבה דעד כאן לא אמרין בפרק בכל מערבין (עירובין לב:) ניחא ליה לחבר דליעביד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר אבל בענין אחר לא כדמוכח פ"ק דשבת (ו) בבעיא דהדביק פת בתנור (ד.) ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בריו עכ"ל: והתוספות כתבו בפ"ק דשבת (שם ד"ה וכי) בתחלה כדברי הרשב"א ואחר כך הקשו מדתנן (גיטין מא:) מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וקיי"ל (שם לח:) כל המשחרר את עבדו עובר בעשה ותירצו דשאני פריה ורביה דמצוה רבה היא ועוד יש לומר דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה אבל היכא דלא פשע מידי שרי למיעבד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד חבריה איסורא רבה והוכיחו כן מפרק תמיד נשחט (פסחים נט.) ומפרק בתרא דעירובין (קג:). וכן כתבו בפרק בכל מערבין (לב: ד"ה ולא) ובפרק השולח (גיטין מא: ד"ה כופין) ובפרק קמא דבתרא (יג. ד"ה כופין) ובפרק קמא דחגיגה (ב: ד"ה כופין) ובפסחים פרק האשה (פח: ד"ה כופין). והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידוה עד שתשתמד ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע הכא נמי לא פשעה והילכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי איכא ואי לא בעי למיעבד כייפינן ליה כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה כי רבה היא ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אמרין איסורא זוטא הוי.

ספר נחלת שבעה תשובות סימן פג

אם מותר לחלל שבת בשביל למנוע חבירו מהמרת דת

מי שנאבד לו בנו, והוגד לו ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית, והוא לא הגיד כי בורח הוא, אם מותר לחלל עליו השבת לרכוב אחריו, אולי יוכל להחזירו.

תשובה תחלה אקדים דברי הרשב"א בתשובה, הביאם הבית יוסף באו"ח (סוף סימן ש"ו) וז"ל נשאל להרשב"א (ח"ז סימן רס"ז) על אחד ששלחו לו בשבת, שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל מומר, להוציאה מהדת ישראלית להמיר בדת ישמעאלית, אם שם לדרך פעמיו בשבת פן יפחידוה להמיר, אם מותר לילך אפילו מחוץ לשלש פרסאות, למאן דאמר דתחום שלש פרסאות דאורייתא. ואפילו להביא חותם מצד המלכות, מי דחינן מספק זה את השבת כדדחינן בספק נפשות. והשיב הדבר צריך תלמוד. ומכל מקום כך דעתי נוטה שאין דוחים שבת על הצלה מהעבירות, לפי שאמרו אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, ואפילו איסורא זוטא לא שרינן ליה, כדי להציל חבירו מאיסורא רבה, אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר, אבל בענין אחר לא, כדמוכח בפרק קמא דשבת (דף ד' ע"א) בבעיא דהדביק פת בתנור. ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בריו עכ"ל.

וכתב עליו הבית יוסף וז"ל והתוס' כתבו בפרק קמא דשבת (שם ד"ה וכו') בתחלה כדברי הרשב"א, ואחר כך הקשו מדתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וקשה דכל המשחרר עבדו עובר בעשה, ותירצו דשאני פריה ורביה דמצוה רבה היא, ועוד יש לומר דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה, אבל היכא דלא פשע מידי, שרי למעבד איסורא זוטא, כי היכי דלא ליעבד חבריה איסורא רבה, והוכיחו כן וכו'. והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה, הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחדוה עד שתמיר, ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה, והלכך לחלל עליה שבת לפקח עליה שרי, ומצוה נמי איכא, ואי לא בעי למיעבד כייפינן ליה, כדאשכחן במי שחציו עבד וחציו בן חורין, שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה כי רבה היא. ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה, נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תמיר ותעביד כל ימיה חילול שבת, אמרינן איסורא זוטא הוא עכ"ל הבית יוסף.

והנה מדברי הבית יוסף נשמע שלא התיר רק בנדון הנ"ל היכא שלא פשע, אבל היכא שפשע כגון בנדון דידן הוי אסור. ולי נראה דגם היכא שפשע כמו בנדון דידן נמי שרי לכתחלה, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה. וגם הרשב"א לא החליט לאיסור, רק סיים שהדבר צריך תלמוד, ועוד לא השיב על שאלת השואל אם דחינן שבת מספק זה כדדחינן בספק נפשות. והרשב"א לא השיב על זה. ולי נראה דדחינן שבת מספק זה כמו גבי חולה, ואמרינן טעמא, מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה, וכל הזריז הרי זה משובח, וכל השואל הרי זה שופך דמים, ואפילו רבים יכולים לחלל שבת בשביל אחד החולה כדי שיוכל לשמור שבתות הרבה, ואין אומרים וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך. ואין לומר דהיינו טעמא כתירוץ של התוס'

משום דהחולה לא פשע, זה אינו, דאין מיתה בלא חטא. גם במפקח את הגל מחללין שבתא אפילו על כמה ספק ספיקא, כמו שהארכתי לעיל בתשובה סימן ס"ב. ואין לומר דמיתה שאני, אם כן כל שכן הוא להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא כל שכן.

ועוד דגם לתירוץ ראשון של התוס' משום דמצוה רבה היא, הא נמי מצוה רבה היא וחילול שבת נגד זה איסורא זוטא היא, כמו שכתב הבית יוסף. ועוד אם רבים רשאים לחלל שבת מפני חולה אחד, משום מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה, והאי ואל יחלל שבתות הרבה לאו דוקא הוא, דהא כשאדם מת נעשה חפשי מן המצות. ועוד שמא הגיע עתו למות, אלא רצונו לומר דמכל מקום אנו עבדין דידן שמא יוכל לקיים עוד שבתות הרבה. ואם כן מכל שכן כאן שמחללין עליו שבת כדי שיוכל לקיים מצות הרבה בכל ימות השנה, וגם שלא יחלל שבתות הרבה, ואף אם הוא ספק אם יכולים להצילו. ועוד אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא על ידי הסתה, ואחר השעה הרעה יתחרט. ואם כן למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית, בודאי האי חילול שבת איסורא זוטא הוי. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

שערי תשובה סימן שו ס"ק ט

מצוה. עיין בה"ט ובשבות יעקב ח"א סי' ט"ז חולק על הנחלת שבעה ובא"ר כ' להקל באיסור דרבנן, וע"ש בשבות יעקב במי שרוצה למסור וזה הולך למנוע אותו שלא ימסור אסור לחלל שבת עבור זה ע"ש ונראה שאם הוא ודאי שיציל אין להחמיר שאף אם הוא עסקי ממון יוכל לבא לידי נפשות ומכ"ש אם זה עושה מעצמו ויש ספק אם ישמע שי"ל הנח להם מוטב שיהיו שוגגין כו' ולכתוב כת' בקשה בעסקי ממון ע"י עכו"ם בשבת כ' בבר"י בשם רבינו ישעיה הראשון לאסור ולפי מ"ש הרמ"א דכ' שלהם דרבנן הו"ל שבות דשבות במקום פסידא ועיין מ"ש לעיל סי' רמ"ד בענין זה ועיין בשאלת יעב"ץ סי' קס"ז כ' שלהבטיח בעל ספינה שיש לו בה סך רב אפי' ע"י עכו"ם אסור ע"ש.

To see the Geirus and Kehuna Shailos discussed [click here](#)

הקהילה, אין זה בשליחות הקהילה מחמת אמירתה
אלא אדעתא דנפשיה קא עביד.

הדושת"ה ושלוש משפחתך היקרה שיחי',
יצחק זעקל הלוי פאללאק.

אוצרות התורה
אוצרות השות

סימן י"ב בעל תשובה אם מותר לו להשתמש בבגד שארג בשבת

ח' שבט תש"ן ציריך.

לכבוד הרב המאור הגדול מסיק שמעתתא אליבא
דהילכתא כמוהר"ר יצחק פעלדמאן רב דביהמ"ד
בערכעם בבעלגיה, אחדשה"ט.

יקרת מכתבו הגיעני הלום, ואינני יודע למה כת"ר
צריך להביא ממרחק לחמו, הרי נמצאים במדינתו
הרבה תלמידי חכמים, אולם לא אמנע טובה מבעליו
ואשתעשע בדברי תורה.

הנה בנוגע לשאלתו בבעל תשובה שיש לו בגד שתפרו
גם בשבת בהיותו עוד לא שומר שבת, אם מותר לו
ללבושו עתה לאחר שהתחיל לשמור מצות, הרי
הדבר ידוע שבמעשה שבת תלוי אם במזיד או בשוגג
נעשה הדבר, ובדרך כלל בעלי התשובה בימינו הם
התחנכו ללא ידיעה כלל על איסור מלאכות בשבת
ולפיכך יש להם דין שוגג. וא"כ לפי הרב המחבר
בשו"ע (או"ח שי"ח ס"א) שפסק כמו הרי"ף
הרמב"ם והגאונים דק"ל כרבי יהודה במעשה שבת
יוצא שבגד זה אסור עולמית, אע"פ שעשאו בשוגג.

ול"ד לבישול בשוגג שהתירו במוצאי שבת, מכיון
שמלאכת תפירה דומה למלאכת נטיעה ולבונה שאין
דרך להנות מאותה מלאכה ביום שעשאה אלא לאחר
מכן, וע"כ במקום דלא מינכרא גזירת חז"ל שבשוגג
אסור להשתמש בו ביום בשבת מכיון שעוד אי אפשר
להנות מאותה מלאכה, דעת רבי יהודה שאסורה
עולמית. אולם הגר"א פסק כדעת התוס' דהלכתא
כרבי מאיר דבשוגג מותר לו מיד, ולפי דעת הגר"א
יוצא שמותר לו להשתמש בבגד זה. ועיין במ"ב שם
שבשעת הצורך אפשר לסמוך על דעת הגר"א. ועל כן
אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות כי אם האיש
עומד במקום שבעלי תשובה עומדים ויש לו בגד אחר
יש להחמיר, אך אם היא כסותו ובמה ישכב יש
מקום להקל. והנלע"ד כתבתי.

סימן י"ג נסיעה במטרו בשבת ויו"ט במוסקבה

במוסקבה בעיר הגדולה לאלוקים מקום ישובם של
כחמש ועשרים רבבות בני ישראל (כן ירבו) בתוככי
תשע מיליון תושבים, אין שכונה מיוחדת ליהודים
כי אם מפוזרים ומפורזים הם בין העמים, זעיר פה
זעיר שם. וכעת ב"ה הנה ימים באו אשר "לא רעב
ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה' ",
ורבים מאחינו בני ישראל אשר לא ידעו בין ימינם
לשמאלם באים ודופקים בשערי מקדשי מעט
ורוצים להנות מזיו השכינה בשבת קודש, אך דא
עקא שבכל מוסקבה יש רק שבעה מקומות אשר
בהם מתפללים בציבור ועורכים שולחנות ושומעים

שיעורי תורה בשבת, ואין אפשרות לספק לכל הבאים מקום לינה ליד מקום התפילה בשבת, ויש אשר גרים במרחק כמה וכמה פרסאות. אשר על כן נשאלתי האם מותר להזמין אנשים כאשר ידוע שקרוב לוודאי יסעו ברכבת התחתית כדי לבא לתפילה.

א

הנה כאשר הגעתי הנה לפני שלש שנים נודע לי שהרבה מבני המקום משתמשים במטרו (רכבת תחתית) ביו"ט ויש אשר גם בשבת ומסתמכים על היתר שניתן על ידי הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל. התשובה הזאת לא הודפסה באגרותיו, אך נכדו הרב המצויין ר' מרדכי טנדלר שליט"א ששימש בקודש אצל מר סבו המציא לי את לשון ההיתר והמספר הסידורי שניתן לאגרת. וז"ל: בקשר לנסיעה ברכבת בעיר מאסקווא שברוסיא, השיב מר סבי בשנת התשמ"ב, אפילו אם יש איזה איסור בדבר, אין למחות ביד הרוצים לנסוע ברכבת לילך לבית הכנסת, לשמוע תקיעת שופר, ליטול לולב ואתרוג לאכול בסוכה וכד', ואין להגיד מאומה כנגדם, בין לגבי שבת בין לגבי יו"ט, דעדיף שיהיו יהודים שיהיה להם התקשרות לתורה ומצות משני ימים להם תוכחה על אי זהירות במצוה. וזה מושג השקפתי כללי שמ"ס היה אומר בקשר ליהודי רוסיה ונוגע לחלויות שונות. ואז הוסיף מ"ס שלדינא נראה דבעצם מותר, כי הרכבת מנוהלת על ידי גוים ובשביל גוים ואדעתיה דנפשיא, ומסתבר שאין שום תוספת מלאכה מחמת היהודי שנכנס לרכבת, ורק יש פקפוק מצד עובדין דחול, ובשעה דחוקה כזו נראה להתירו, כי הלא מוכח שהוא לצורך מצוה. וגם זה בגדר של עת לעשות לה' הפרו תורתך. וכמובן שיש להיזהר שלא לעבור איסור הוצאה בשבת, ואל

יטלטלו ממון רק מין כרטיס נסיעה שאפשר ללבוש כחלק מן הבגדים או בדומה לזה. עכת"ד.

מעיקרו ההיתר ניתן בזמן "שהחושך יכסה ארץ" והרשעים רדפו כל שומרי דת ולא היה בנמצא לקיים מצות כישיבה בסוכה ושמיעת קול שופר וכן תפילה בציבור חוץ מכותלי שתי בתי הכנסת שפעלו אז במוסקבה, והיה ההיתר הזה בתורת מוטב תיעקר מצוה אחת ואל תשתכח תורה מישראל. אך עתה כאשר רווח לנו מעט בארץ הזאת והקימו עוד כמה בתי כנסיות וכמה וכמה ישיבות וכבר אין רודפים את הדת, אולי אין מקום להיתר הזה, כי עתה אין לחלק בין מוסקבה לשאר כרכים גדולים אשר ישראל מפוזרים שם, וידוע שאין מי מהנמנים על החרדים לדבר ה' שישתמשו ברכבת תחתית בשבת בשום מקום שהוא, ואם כן גם במוסקבה לא כדאי לפרוץ גדר. מצד שני, למעשה המצב נשאר חמור ביותר. עם כל הרצון הטוב כמעט שאי אפשר לשכור או לקנות דירות ובתים כי לית דין ולית דיין והפיזור הוא גדול עד מאד ואין באפשרותם של שומרי דת להחליף דירתם כי הם מחוסרים כל ובודאי שאי אפשר לבנות בכל שכונה בית כנסת, כך שהריעותא של מוסקבה לגבי ערים אחרות נשארה בעינה ומי יודע עד מתי.

ב

כדי לדון בכל צדדי השאלה, יש לבאר היטב את כל המעשים הקשורים בנסיעה במטרו. האחת, שהנוסע צריך בכניסתו לשלם חמשים קופקס (בזמנו) בתוך מכונה חשמלית כך שהיא תפתח והוא יוכל לעבור פנימה לתחנה. אך אם יש לאדם כרטיס חודשי הינו יכול לעבור בצד על יד מבקר והוא מראה כרטיסו למבקר ועובר פנימה לתחנה. שם הוא נכנס למטרו

הרועה בתרמילו, ואין יוצאין בכסא. ופרש"י זהו דרך חול ואיכא זילותא דיו"ט. הרי אע"פ שאין כאן מלאכה כלשהיא, מכיון דהוי דרך חול הוי זילותא דיו"ט. אך אמרינן בשמעתין אם היו רבים צריכים לו מותר. ותו איתא התם כסא מה אתון גביה, א"ל הכי א"ר אמי ובלבד שלא יכתף, מאי ובלבד שלא יכתף, א"ר יוסף בריה דרבא, באלונקי. ופרש"י, שנותן זרועו על כתף חברו וחבירו על כתפו וזה בכסאו יושב על זרועותם דמתחזי דרך חול ופרהסיה ולהוליך למקום רחוק ^{מפני} ^{התורה} ^{בשנושאים} ^{בין ידיהם} ^{בכסאו}. ביאור הדברים שללכת למקום רחוק נקרא עובדין דחול. וכן לקמן בריש פרק המביא איתא במתניתין: וכן המוליך את התבן לא יפשיל את הקופה לאחוריו. ופרש"י, דגנאי יו"ט דנראה כמתכווין למלאכה רבה או להוליך למקום רחוק כדרך חול. ואם כן בנידון המטרו הוא נראה כנוסע למקום רחוק.

אולם נראה שמצד זה אין לאסור. דהא שם (כ"ה ע"ב) מבואר, שאם רבים צריכים לו הרי זה מותר. וכן התירו משום ביעתותא. וגם שם (בדף ל' ע"א) מבואר דאם א"א לשנות, מותר כדרכו, ובזה חלוק איסור עובדא דחול מסתם שבות דרבנן, דבשבות דרבנן אסור אפילו אם אי אפשר לשנות, אבל בעובדא דחול האיסור הוא רק אם א"א לשנות. וא"כ בנידון דידן דא"א לשנות יוצא שמותר לנסוע.

ואולם בעצם היסוד נראה לחדש דכל האיסור של עובדא דחול הוא דוקא אם עושה מעשה כגון סומא היוצא במקלו ורועה בתרמילו. אבל אם אדם אינו עושה שום מעשה ורק על ידי הילוכו ניכר שהולך למרחוק אין פה חשש של עובדא דחול. ומדויק בכמה מקומות ברש"י שכתב לשון להוליך בדוקא ולא ללכת. וממילא כשמדובר על ההליכה בלבד אין חשש

עם שאר אנשים והדלת נפתחת ונסגרת על ידי הנהג בלי עזרה מצד הנוסעים. וכאשר משתמשים באוטובוס יש לקנות לפני זה כרטיס וכאשר נכנס נוסע לתוככי האוטובוס עליו לנקב בעצמו את כרטיסו. ואם לא יעשה כך ובמקרה יכנס מבקר כרטיסים עליו יהיה לשלם קנס. וגם באוטובוס שייך לנסוע בכרטיס חודשי.

בקשתי מידידינו עוז חבר בית הדין דגן הגאון ר' חגי פרשל שליט"א לעמוד ולברר את הבעיות ההלכתיות הקשורות בנסיעה במטרו בשבת ויו"ט. והנה תשובתו:

נשאלתי אם מותר לנסוע במטרו בשבת או ביו"ט כדי לבא לבית הכנסת, ואת"ל שאסור, האם מותר להזמין את האנשים להתפלל בבית הכנסת כאשר ידוע שיבואו על ידי המטרו.

נראה לי לבאר קודם את עיקר השאלה, על איזה איסור אפשר לעבור אם נוסעים במטרו בשבת. ונראה א. שיש חשש איסור הוצאה, שמוציא כסף או כרטיס לנסוע במטרו מרה"י לרה"ר, ועובר כמה פעמים כשהוא יוצא לרה"ר, וכשהוא נכנס לרה"י. וגם הוא עובר כל ד"א ברה"ר אם הוא עומד לנוח. ב. יש בנתינת כסף לקופה איסור של מקח וממכר. ג. איסור של מראית עין שיחשבו שהולך לעבוד בשבת. ד. עובדא דחול שאסור לעשות דבר בשבת שהוא נראה כעובדא דחול. והנה ביו"ט אין איסור הוצאה ונשאר לנו רק האיסורים האחרים שלכאורה הם כולם מדרבנן, והשתא נבארם אחד אחד:

ראשית כל נבאר האיסור של עובדא דחול. איתא בביצה (דף כ"ה:), ת"ר אין הסומא יוצא במקלו ולא

עובדין דחול. ואין להשיב שעצם הכניסה לרכבת נקראת מעשה, דהא איתא בשבת (קלט:): א"ל רבנן לרב אשי חזי מר האי צורבא מרבנן ורב הונא ב"ר היון שמיה ואמרי לה רב הונא ב"ר חלזון שמיה דשקל ברא דתומא ומנח בברזא דדנא ואמר לאצנועי קמיכוני ואזיל ונאים במברא ועבר להך גיסא וסייר פירי ואמר אנא למינס קמיכונא א"ל הערמה קאמרת, הערמה בדרבנן היא, וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחילה. ופירש רש"י, ברא דתומא צלע של שום. ומנח בברזא דדנא, מקום שיש בו נקב בחבית והיין יוצא, נותנו שם בשבת לסתום, והוי כמתקן, ומערים לכתחילה. ואומר לאצנועיה, להאי ברא דתומא מיכוניא, ועוד עביד אחריתי, אזל נאים במברא, בספינה רחבה העשויה לעבור המים, והיא של נכרי, ויודע הוא שיעבירנה הנכרי לצד האחר. וסייר פירי, ומשמר שם פירות כרמו, ונמצא שהנכרי מעבירו במים בשבת. הערמה בדרבנן היא, הכי גרסינן: הך הערמה לאו באיסורא דאורייתא הוא אלא באיסורא דרבנן, דאי נמי עביד ממש בלא הערמה, אדרבנן הוא דעבר, הלכך, דצורבא מרבנן הוא, לא אחמירו עליה, דהוא לא אתי למעבד לכתחילה להדיא בלא הערמה, לעבור שם לפני הכל.

והתוס' בשבת (דף י"ט ע"א) פירש שהאיסור היה משום גזרת שט, ולכאורה היה מקום גם לאסור משום עובדין דחול דנראה כהולך למרחוק. אלא מכאן ראייה שאין עובדין דחול בדליכא מעשה.

אך נראה לדחות ראייה זו מרש"י שם (קלט:): שפירש שהספינה של נכרי ויודע שיעבירנה הנכרי לצד האחר, ולפ"ז מכיון שכולם יודעים שהספינה הולכת רק לצד השני וחוזרת ואין היא הולכת למרחקים ממילא אין כאן עובדין דחול. אולם היה נראה להביא

עוד ראייה מהר"ן בפ"ק דשבת, וז"ל, ולפיכך נוהגין עכשיו שמתכנסין לתוך הספינה מער"ש ומסדרין שם שולחן ומדליקין את את הנרות לקנות שם שבתה, ואח"כ חוזרין ונכנסין לה בשבת, ועושין כך מפני שהספינה עתידה לצאת בשבת מחוץ לתחום ויהא אסור לזוז בתוכה מד' אמות שלו לפי שלא שבת באוויר מחיצות מבע"י. ע"כ.

הרי מצינו שאפילו לכתחילה מותר להראות לנסוע למרחקים. אך אפשר למדחי דמכיון שקונה השביתה מבערב מועיל לענין עובדין דחול. ועיין במ"ש המחבר בשו"ע באו"ח (סימן רמ"ח ס"ב) שדוקא המפליגין במים המלוחים אבל בנהרות אין שום צער למפליגים בהם לפיכך מותר להפליג אפילו בערב שבת וכו'. ואין איסור ממה שהבהמות מושכות בספינה בשפת הנהר ולא דמי להליכה בקרון שאסור. חזינן דגם בהולך בקרון אין חשש של עובדין דחול חוץ מגזירה דשמא יחתוך זמורה.

ועוד יש לצרף ממש"כ בקצשו"ע (ע"ד ד') דללכת בספינה כדי להתפלל בעשרה או למצוה אחרת, אם הספינה הולכת גם בשביל אחרים יש להתיר, ומקורו עיין בשע"ת ובבה"ט (ס"ס רמ"ח).

ג

שנית, יש לדון בו משום מראית עין שנראה שנוסע לעבודתו, עיין בגמ' (ע"ז י"א): עיר שיש בה ע"ז לילך שם, בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור, ואם היה יכול להלך בה למקום אחר מותר. ובמטרו הרי אפשר שנוסע לטייל וא"כ אין בו מראית עין. ואי משום שיחשוד בו שנושא בכיסו כסף למטרו, מכיון שאפשר שהוא נושא כרטיס אין בו מ"ע. ועוד יש

ופרש"י שכנסו בכלי אסור דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר שמותר לאכול דם. וק"ל מדאין שוחטין לתוך גומא בשוק אבל בבית מותר משום שיאמרו לנקות חצרו הוא צריך, ר"ל שיאמרו הבריות שעושה בהיתר, א"כ גם באוכל דם יאמרו דמסתמא עושה בהיתר.

והנראה בזה דיש לחקור מהו איסור מ"ע האם שהרואים ילמדו ממנו שמותר או שיחשדוהו באיסור, ונראה דשני הצדדים אמת. בדם דגים פרש"י שהרואה אומר דמותר לאכול דם. אולם בביצה איתא (ט.) שוטחן בחמה ולא כנגד העם ופרש"י שם שלא יאמרו כבסן בשבת. ונראה דצריך שני הטעמים, דהיכא שהאיסור הוא פשוט לכל, כמו כביסה בשבת אין לאסור מצד שהרואה יאמר מותר הוא רק יחשדוהו שהוא כבסן בשבת. אבל בדם שאין האיסור ברור לכל אדרבה ילמדו ממנו דאינם יודעים דדם בהמה אסור.

ולפ"ז יובנו דברי רע"א ביו"ד (סימן ס"ו סעיף ט') שביאר, שדם דגים מותר רק כאשר היו שם קשקשים מעיקרא. כי באמת רק בציוור כזה יועיל שלא יחשדוהו שהוא עובר איסור, אבל אין זה מועיל לענין שילמדו ממנו שכמו שדם דגים מותר גם דם בהמה מותר. וא"כ במי שנוסע ביו"ט אפ' בדרך היתר אולי לא יחשדוהו שעושה בדרך איסור דהיינו שמשלם עם כסף דודאי תולין שיש בידו כרטיס. אבל הטעם השני שייך כאן שילמדו ממנו לנסוע במטרו אפילו עם כסף וזה ודאי מ"ע, וזו סברא ברורה. א"כ יש לאסור הנסיעה בין ביו"ט בין בשבת משום מ"ע ונוסף עליו בשבת משום הוצאה. ואין לסתור מגמ' בשבת שהתירו לנסוע בספינה בשבת ולא גזרו בה משום מ"ע שמשלם בשבת דשאני התם

ראיה מחולין מהא דאין שוחטין לתוך גומא ברה"ר שלא יחקה האפיקורסים ובחצר מותר, ופ' התוס' בשבת (ס"ה.) דבחצר מותר דאף הרואה אותו אומר לנקות את חצירו הוא צריך. ולכן גם כאן אפשר לתלות שנוסע בכרטיס. ולפי זה נראה דביו"ט היה מקום להתיר ועיין בזה בהמשך.

ד

שלישית, לענין שבת נראה דאם אדם נוטל הכרטיס בכיסו חל עליו איסור הוצאה. עיין במ"ב (ס' ש"א ס"ק קיט) כשיוצא לחוץ במעות הצרורין בכיסו התחוב בבגדו. ובשער הציון שם (קמ"ד) שמקור דין זה פשוט. וגם אם יתפור הכרטיס בבגדו נראה לאסור דאיתא במרדכי בפרק במה אשה (ש"ן): אבל חותם שאין רגילות לשים בכל הבגדים אינו יפוי הלכך גזרו בי רבנן אפילו ארוג בכסותו, ה"נ אין רגילות לקבוע מפתח בחגור עצמו ואפ' קבוע איכא למיסר כמו תלוש אפילו משוי איכא למימר דהוי. וכן נפסק ברמ"א (בסימן ש"א סעיף כ"ג): ולא מהני הא דמחובר לכסות רק בדבר שדרכו להיות מחובר, ועיין בט"ז ובב"י שכל דבר שאין צורך לבגד ואין בו תשמיש לבגד אינו בטל לבגד והרי כאילו הוציאן בידו וחייב חטאת. ול"ד למ"ש הרמ"א להלן אותן עיגולים ירוקים שגזרה המלכות שכל יהודי ישא אחת מהן בכסותו מותר לצאת בהן, מכיון שכבר ביארו הפוסקים דשאני התם דאחשבי מלבוש כיון שדרכו בכל בכל ימי השבוע. ולפ"ז יש לאסור מצד הוצאה ואפילו אם נוסע ללא כרטיס יש כאן מראית עין.

ונראה לאסור אפילו ביו"ט, מגמ' כריתות (כ"א): אמר רב דם דגים שכנסו אסור, מיתבני דם דגים ודם חגבים מותר אפילו לכתחילה, ההיא בשלא כינסו.

ברית התורה
אצרות השת

דאפשר מאתמול אבל במטרו משלמים תמיד בו ביום.

עוד יש סברא לאסור כי הרבה פעמים הדלתות סוגרים והאנשים העומדים על הפתח דוחפים בחזרה ונכנס לתוך איסור הבערה.

ומי שמזמין אותם לבא לבית הכנסת יש לעיין אם יש פה איסור, דודאי לאו דלפני עור אין פה, מכיון דאינו תרי עברי דנהרא, וכ"ש שאינו אומר להם לבא בשבת על ידי המטרו. גם מצד מסייע לד"ע דאיכא בחד עברא דנהרא, כי כאן הרב שמזמין אינו עושה שום מעשה וגם הם אינם עושים שום מעשה כשהוא מזמין וכן אין אומר להם איך לבא, אבל קשה עכ"פ להתיר לגרום חילול שבת, ועל הצד היותר טוב להכין כמה מיטות לפני שבת ולדרוש ברבים שאסור לנסוע בשבת ואפשר להתארח בבית הכנסת בשבת וע"י כן יוצאים שני דברים, כי אולי באמת ישמעו וישארו לשבת וכן ימנעו מלעשות פעם אחרת ואולי מצד זה יש לדון שמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ואכ"מ.

שוב ראיתי באגרות משה (חלק א' סימן צ"ח וצ"ט) שנקט בפשיטות שמי שמזמין אנשים לביה"כ ויודע שיבואו עם מכוניות שעובר אלפ"ע וגם נקרא מסיית, וכיון שהורה זקן אין אחרי מעשה בית דין כלום.

ה

אמר המחבר: הנה ידידנו הגר"ח שליט"א החל הראה את כחו וגבורתו בתורה כי כל רז לא אניס ליה והעלה במצודתו מש"ס ופוסקים כל הענינים הנוגעים לשאלתינו. ולגופו של ענין נראה לי להעיר בדבריו כדלהלן:

מ"ש מרש"י בביצה דנראה שמוליך למקום רחוק הוי זילותא דיו"ט, והוכיח שהוא רק המוליך ולא ההולך, והביא ראיה דמותר להיכנס לספינה בשבת ולא חיישינן לעובדין דחול שיאמרו שהולך בדרך רחוקה, איך אפשר שיהיה זילותא בכך אם מותר לשהות בספינה ובאמת לנסוע למקום רחוק, וכל האיסור ללכת למקום רחוק הוא משום תחומין ובספינה אין איסור תחומין כי הוא למעלה מי' טפחים. ועל כן אין כ"כ ראיה משם לנסיעה במטרו שהוא למטה מי"ט ושייך בו תחומין. אך עיין מ"ש להלן בדברי המשפטי עוזיאל. ומ"מ לדבר מצוה וכן במקום שא"א אין משגיחין בעובדין דחול.

וכן מה שהביא ממשנה ביצה בפרק המביא שהמוליך את התבן לא יפסיל את הקופה לאחוריו שפירש רש"י שם שנראה שנוסע למקום רחוק. הכוונה שם מחוץ לתחום אבל במטרו שהוא רק בתוך העיר לית לן בה, דבכל יום אנשים נוסעים בו הלוך ושוב.

ומ"ש לאסור בתופר הכרטיס שעובר בהוצאה מן התורה, אין זה מוסכם מכל הפוסקים עיין בשולחן ערוך הרב (סימן ש"א סעיף כ"ג) שכתב שמטפחת אם היא תפורה בשתי תכיפות היא בטלה לגבי הכסות מכיון שהיא אינה חשובה כלל לגבי הכסות. ועיין במשנה ברורה (שם ס"ק פ"ד) שהביא דעת האוסרים ודעת המתירים, ודעת האוסרים הוא מפני שמ"מ לא בטל לגבי הכסות מפני שאם ינתק מהכסות לא משליכו האדם. ולפי שיטת שו"ע הרב אין נראה לחלק בין מטפחת לכרטיס שאינו בגד זכל שהוא תפור לו ואינו בעל ערך ממוני לעומת הבגד מכיון שהבגד עולה פי עשר מהכרטיס על כן בטל הוא כלפי הבגד. ולדינא אין נ"מ לענינו דאפ' אם לא נקרא בגד מ"מ הוא בטל לגבי הבגד מכח תפירתו לפי

יוצא שאין רה"ר במוסקבה.

ואעמוד ואתבונן אם מחילות המטרו אשר עוברים בהם בכל יום כשני מיליון נוסעים במוסקבה, אך הוא מתחת לי' טפחים ומקורה עם מחיצות, אם יש לו דין רה"ר מכח שס' ריבוא מבקעין בו. ושאלתי את הגרי"ש אלישיב שליט"א בנידון, ואמר לי שמסתמא יש למחילות האלה דין של רה"ר. ועיין באגר"מ (שם) שנשאל שאלה דומה לגבי מחיצת האי מנהטן ודעתו דא"א לעשות עי"ז ערוב, אבל לא החליט בדבר לאיסור מה"ת. ועיין בערה"ש (שם) לגבי מסילות הברזל שהוא רה"ר מה"ת, וכן עיין בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימנים פ"ו עד פ"ח).

העולה לדינא דלדעת שו"ע הרב מותר לכתחילה לתפור את הכרטיס לבגד ובטל הוא לבגד, לדעת שאר אחרונים הוא איסור דרבנן גרידא דהיא הוצאה כלאחר יד. ואפ' אם נחשוש לדעת המרדכי, לפי דעת כו"כ פוסקים ^{ע"פ הגאון} במוסקבה אין רה"ר מן התורה.

שוב ראיתי שגם זקן זקני הגאון ר' בנימין וואלף ברייער, אב"ד דק"ק טאב בשו"ת שלו נחלת בנימין (סימן ע"ג) התיר לטלטל מעות התפורים בבגדו כפסק הרמ"א (סימן ש"א סעיף ל"ג) והמג"א (שם ס"ק מ"ו) מהטעם שהוא כלאחר יד. וכן שאין רה"ר דאורייתא בזמנינו. וגם טעם פסידא איכא הכא שמפסיד תפילה בציבור.

ומ"ש לחדש שיש שני סוגי מראית עין מכח קושייתו ור"ל שכביסה בשבת ידוע איסורו, ואיסור דם אינו ידוע, אין שום הסבר וביאור לדברים אלה. אדרבה איסור דם מפורש כו"כ פעמים בתורה ודם הוא איסור שנפשו של אדם קצה בו, וכביסה בשבת

שיטת בעל שו"ע הרב. ואפילו לדעת האוסרים היא הוצאה כלאחר יד ומדרבנן, ותימה על המרדכי שגם מוזכר במ"ב (שם ס"ק פ"ב) שכתב בזה שחייב חטאת. שו"ר שהתקשה בזה גם בשמירת שבת כהלכתה. ובסופו של דבר גם הגר"מ פיינשטיין בתשובתו שהבאנו לעיל סמך ידו על שיטת שו"ע הרב שילבשו את הכרטיס כחלק מן הבגדים.

ואפילו את"ל כדעת המרדכי והרשב"א הרי בשו"ע (או"ח סימן שמ"ה ס"ז) הביא בשם י"א שיטת הראשונים דבעי ששים ריבוא עוברים בכל יום כדי דלהוי רה"ר מן התורה, ואזלי בשיטתייהו הבה"ג, סמ"ק, סמ"ג, הרא"ש, טור, ואידך. ועיין ט"ז ומג"א (שם) שתפסו לדינא דעת הי"א הנ"ל דבעי ס' ריבוא. ואע"פ שבביאור הלכה שדא בי נרגא, מ"מ למעשה כל הערובין שנעשו בערים הגדולות בא"י ובגולה, על סמך דעת הי"א נעשו, כיון שלדעת הרמב"ם הרמב"ן וסייעתיה דלא בעי ס"ר בכל הערים הוא רה"ר מן התורה וא"א לערב. ובמוסקבה עצמה אע"פ שיש ששים ריבוא, מ"מ רוב הרחובות אינן מפולשות ואין בהם ששים ריבוא עוברים בכל יום. ונחלקו האחרונים אי בעי כל יום דוקא כדעת השו"ע משום דלא משמע כן בראשונים. עיין במהרש"ם (ח"ג סימן קפ"ח) ובבית אפרים (או"ח כ"ו) שדעתו בכל יום דוקא. אך בערוך השולחן (סימן שמ"ה סעיף כ"ו) משמע דלאו דוקא וכן באגרות משה (או"ח ח"א סימן קל"ט). וכן עיין בחזו"א (סימן ק"ז ס"ק ה') שרה"ר שיש לו מחיצות משני הצדדים הוי עומד מרובה על הפרוץ ואין לו דין רה"ר מה"ת. ולפיכך ברוב המקומות לא יהיה רה"ר. ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק י"ז ס"ק י"ח) הביא בשם הגרש"ז אורבך שליט"א דבעי ס' ריבוא דוקא במקום רחב ט"ז אמה לפי הי"א. ולפ"ז ג"כ

לא כתוב מפורש בתורה. ובודאי כאן במדינה הזאת נראה שאיסור דם יותר ידוע בין היהודים מאשר איסור כביסה בשבת. ועיין ברמ"א הל' יוה"כ (או"ח סימן תר"ח ס"ב) שבכל דבר איסור אומרים מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין דוקא כאשר אינו מפורש בתורה אע"פ דהוי מדאורייתא. ופירש בערוך השולחן (שם סק"ו) דיותר קרוב שיצייתו לו בדבר המפורש בתורה מדבר שלא כתוב מפורש, ולפ"ז י"ל דיותר קרוב שאנשים ידעו מאיסור דם ממלאכת כביסה, וא"כ איך אפשר לומר שבדם יותר קרוב שיאמרו דהותר הדבר ממלאכת כביסה.

וגם מה שביאר בדברי הגרע"א לחלק בין אם היו קשקשים מתחילה לחלק בטעם הגזירה אינו מובן, דלמה זה לא יועיל שלא יאמרו דדם בהמה מותר, הא חזינן בשעה שאוכל שיש בו קשקשים והוא דם דגים ולא דם בהמה. ואם החשש שיעשו הקיש מדם דגים לדם בשר מה יועיל שיהיו הקשקשים מתחילה תמיד היה צריך להיאסר. ומה נפשך אם אפשר לתלות דעשה בדרך היתר במ"ע שעובר על המצוה, אפשר גם לתלות במ"ע דעושה בדרך המותרת ולא יאמרו על דרך האסורה שהוא מותר.

אוצרות התורה
אוצרות השות

אך הטעם האמיתי למה רש"י ראה לחלק בין הדבקיין ולפרש בכביסה שהרואה יאמר שבשבת כבסן, ובדם הרואה יאמר דמותר לאכול, הוא מטעם פשוט עד מאד, שהרגילים בכביסה הם הנשים, ומהנשים העוסקות בכביסה לא ילמדו הלכה אלא יחשדו שבשבת כבסו מפני קלות דעתן, משא"כ בדם שהוא באיש שיכול גם להיות חכם יבואו ללמוד ממנו הלכה בטעות. אולם עיין בשו"ת חסד לאברהם (או"ח סימן כ"א) שהנ"מ בטעמי מ"ע הוא אם הוא מפני החשד או מפני מ"ע עיין שם.

והפירוש בדברי רע"א דבעי מתחילה קשקשים ואם הסירם ולבתר מכן החזירם נאסר הוא מטעם אחר. ודברי רע"א הם כדלהלן: לשון הש"ס דאית ביה קשקשים וכתב רש"י דאית ביה בדם קשקשים משמע לכאורה דבדם מעורב קשקשים, אבל להניח אצל הדם הקשקשים לא שריא, ואפשר גם ליקח קשקשים וליתן בתוך דם לא, אלא דמעצמו נשאר בו קשקשים, עיין בסוגי' ובתוס' דבדם מהלכי שתיים ל"ש ביה קשקשים ואמאי ל"ש הא אפשר ליתן קשקשים לתוך דם מהלכי שתיים והרואה יסבור שהוא דם דגים אלא משמע דלא מהני. ואולם מדברי הרמ"א (סימן פ"ז ס"ג) משמע דהכא שרי להניח אצלו קשקשים. גם נראה דאם בישל הדם מותר לאכלו לדעת הרמ"א (שם) דאף אם הוא דם בהמה ליכא דאורייתא דהווי דם שבישלו ודמי לבשר עוף. עכ"ל. ולכאורה היה מקום לחלק פשוט בין דם דגים לחלב שקדים, שאיסור מראית עין חל רק ברגע שהאוכל נראה להיות אסור והוא בדם דגים מיד בהווצרו, ובחלב שקדים רק אחרי ערובו עם הבשר, וע"כ כל זמן שלא נתערב בבשר אפשר להוסיף שקדים, משא"כ בדם דגים שמהרגע הראשון יש מ"ע, וע"כ כאשר כבר הדם נשאר לבדו ללא קשקשים, חל עליו איסור מ"ע וכבר לא יפקע. ועכ"פ חזינן מדברי רע"א שלא חשש בדרבנן למ"ע וכן שיטת הרמ"א (בסימן פ"ז שם) שבדרבנן ליכא למיחש למ"ע.

אך בש"ך (שם סק"ו) שדי בי נרגא דאפילו במידי דרבנן מציינו חשש מ"ע, וראיתו מפרק במה בהמה (דף נד) דבהמה אינה יוצאה בזוג, משום דמ"ע דיוצאת לימכר בשוק, והוא רק אסור מדרבנן ומ"מ יש בו מראית עין. אך אפשר לדחות דל"ד דדוקא היכן דאין מקום לתלות גזרינן אמידי דרבנן, אבל

ונחזה מתי יש חשש כזה ואם יש בכלל לחשוש לזה בנידון דידן. אם כאשר האדם יורד למעבר שמתחת הקרקע כדי להיכנס למטרו, אין לחשוש שהרואה אותו יחשדהו שיכנס למטרו באופן האסור דהא הרבה משתמשים במעבר התת קרקעי כדי לעבור אל צד השני של הרחוב. אלא מתי יש לחשוש לרגע שהוא נכנס לתוך התחנה ששם יראהו אחד שעובר שם באקראי כדי לעבור לצד השני של הרחוב. לדעתי זהו חשש רחוק כי הוא מילתא דלא כל כך שכיחא, ויתר על כן יוכל הנוסע להביט כה וכה והיה כי יראה שאין איש אז יכנס לתחנה ויצא גם דבר הכתוב של והייתם נקיים מה' ומישראל. ואפילו למ"ש לחשוש לסוג אחר של מ"ע שילמדו ממנו שמותר הדבר, אין הדברים אמורים אלא בגזירות חז"ל במ"ע, אבל מצד והייתם נקיים ברור הדבר שהחשש הוא רק מצד חשד.

ולפ"ז מצאנו עוד פירוש בסתירת דברי רש"י בטעם הגזירה, אם הוא מצד חשד או מצד שיאמרו שהותר הדבר. שבמקום שיש רק את החשש של והייתם רק יש חשד, ובכביסה שחשש רש"י שיאמרו הותר הדבר, הוא מצד גזירת חז"ל כמו שביארנו.

וכן מ"ש להקשות משוחט בחצרו שלא חששו למ"ע משום דיאמרו דלנקות חצרו הוא צריך ובדם לא תלינן שאוכל בהיתר, כבר עמדו על מדוכה זו התוס' והמאירי. המאירי פירש דלא חיישינן בחצרו אף על פי שכל מקום שאסרו חכמינו משום מראית עין אפילו בח"ח אסור, מכל מקום הוא חשש רחוק מאד. והתוס' (שם תוד"ה בשוק) פירשו שבחדרי חדרים נאסר רק כאשר יש מקום לחשוד, אבל אם בחדרי חדרים אין מקום לחשד לא אסרו. ולפי זה מיושבת קושיתו.

בבהמה אין לתלות כי רוב רובם יוצאים כך כדי להימכר ודוחק. ויש עוד הרבה מה להאריך בדברי רע"א. ועיין בשד"ח ערך כל מקום שאסרו חכמים וכו'. ואכ"מ.

ומדי דברי בו זכור אזכור את חידושו של מו"ר הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שפירש שיש שני סוגי מראית עין. מכיון שבתורה נכתב דין של והייתם נקיים מה' ומישראל (במדבר ל"ב כ"ב) למדין אנו שיש חיוב לצאת ידי שמים ואדם כאחד, שלא לבא לידי חשד, ובמקום דליתא חשד כדוגמת בחדרי חדרים אין ענין של והייתם נקיים. אך לפעמים בעית מראית עין גרמה לכך שמטעמה נגזרה גזרת חז"ל. וכפי שנגזרה הגזרה חל איסורה, ואין חכם יכול לבא להתיר אפילו נתבטל הטעם, עד שיהיה גדול בחכמה ובמנין, ונפ"מ שבגזירות הללו אם נגזרו אפילו בחדרי חדרים אסור. ועיין בפרק התכלת (מנחות דף מ' ע"א) דמדוויקים דבריו בסוגי' דלידרוש להו, עיי"ש.

ולפ"ז יתורצו הרבה תמיהות באחרונים בענין מ"ע ובתוכה תמיהת הגרע"א. דדם דגים נגזרה בה גזרה של מ"ע, וע"כ חל על הדם איסור של חפצא כאשר אין קשקשים, וברגע שחל כבר האיסור על הדם שוב לא יפקע לעולם. משא"כ בחלב שקדים החשש רק משום והייתם נקיים והאיסור הוא על האדם וכאשר עושה סימן בדבר כדוגמת שימת השקדים בזמן האכילה תו אין לו למיחש למידי מצד והייתם נקיים מה' ומישראל.

לפי דברים אלה ודאי נסתר מ"ש חשש מ"ע בנוסע ללא כרטיס דמאין לו גזרה כזאת שלא גזרו חז"ל, והחשש היחידי שיש הוא מצד והייתם נקיים. ונית



Over 6,000 Households Participate in Beit Hillel's Shabbat Yisraelit

December 17, 2013 in Beit Hillel, News, Projects, Videos
by BeitHillel



On Shabbat Parshat Chayei Sara (October 25, 2013) we witnessed an historical moment in Israel. Over 6,000 households participated in Beit Hillel's country-wide initiative — **Shabbat Yisraelit** — that brought together religious and non-religious families for Friday night dinner. Government Ministers, members of Knesset, mayors, IDF commanders, musicians, as well as thousands of Israelis from over 50 different cities, participated in the initiative. Beit Hillel Executive Director Rav Ronen Neuwirth had the tremendous privilege to host Zev Bielsky, the mayor of Ra'anana and former chairman of the Jewish agency.

Shabbat Yisraelit represents the application of the two halachic rulings that Beit Hillel published over the past year; specifically about Shabbat invitations and the possibility of eating at the home of someone who does not observe Kashrut.

Shabbat Yisraelit received mass media coverage — interviews on TV and radio, print and online news articles, op-ed pieces, and social media outlets. For example, see the Jerusalem Post's review 'Religious-Secular' Shabbat Attracts 6,000 Households.

We also produced an educational booklet specifically for Shabbat Yisraelit, which

contains articles about Shabbat written by both observant and non-observant people. The printed edition was distributed in 110,000 copies across Israel. An electronic version of the booklet (Hebrew) can be downloaded: Shabbat Yisraelit Guide.

Shabbat Yisraelit created a big buzz, and was very well received by both the religious and non-religious communities. In response to the numerous requests of the non-observant guests to host the religious families, Beit Hillel will continue this initiative on Chanukah wherein the families will get together for a joint candle lighting ceremony.

If you haven't already seen it, check out the special humorous video clip (a spoof of National Geographic) that we produced to promote the initiative – a clip that has already received close to 150,000 views.

© 2013 Beit Hillel – Attentive Spiritual Leadership. All Rights Reserved

Outreach or Stumbling Block?

Extending Shabbos Invitations to the Nonobservant

One of the most common strategies that are employed in the ongoing effort to draw nonobservant Jews closer to Torah observance is to share with them the beauty and warmth of the Shabbos table. The common practice of extending invitations to the nonobservant has given rise to the difficult and complex question of whether such invitations are indeed a commendable form of *kiruv*, or actually facilitate additional Shabbos desecration. Knowing that the invitee will arrive at the Shabbos meal by car, the host inadvertently causes the guest to commit an additional transgression, even as he intends to inspire him to embrace halachic observance. Extending such an invitation, then, might transgress the Torah prohibition of *לא תתן מכשול לא תני עור לא תתן מכשול* — “You shall not place a stumbling block before a blind man” (Vayikra 19:14) — which is interpreted as referring to causing others to sin. Another issue to consider is the prohibition discussed by numerous halachic authorities against assisting those committing a transgression — *מסייע לדבר עבירה*.

We will begin our discussion by examining the possibility of equating “spiritual rescue” with the rescue of one’s physical life, such that we may suspend Torah law in the effort to reach out to nonobservant Jews and inspire them to lead a halachic lifestyle. We will then proceed to address the parameters of *לפני עור* and *מסייע*, and conclude with a survey of the views taken by recent and contemporary *poskim* with regard to this subject.

I. Violating the Torah to Save a Soul

The Rashba and the *Shulchan Aruch*

The possibility of allowing Torah violations for the sake of “spiritual rescue” emerges from a ruling of the *Shulchan Aruch* in the context of Shabbos:

If someone received word that his daughter was taken from his home on Shabbos for the purpose of removing her from the Jewish nation, it is a *mitzva* to travel to try to rescue her, and he may even travel beyond three

parsaos. If he does not want [to desecrate Shabbos for this purpose], we force him [to do so]. (O.C. 306:14)

The *Shulchan Aruch's* ruling stems from his discussion in *Beis Yosef*, where he cites and disputes the ruling of the Rashba in one of his responsa (7:267). The Rashba was asked about this case and replied הדבר צריך תלמוד — “this matter requires study.” Despite his ambivalence, the Rashba proceeds to take the position that it is forbidden to desecrate Shabbos to rescue somebody from spiritual danger: אין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות (“One does not desecrate the Shabbos to rescue [somebody] from sin”). He draws proof from the Gemara’s ruling in *Maseches Shabbos* (4a) regarding the question of removing dough that one had placed in an oven on Shabbos, before it is baked. The Gemara rules that although the one who had placed the dough in the oven will be liable for Shabbos violation if the dough remains in the oven long enough to bake, others are not permitted to remove the bread from the oven — which entails a Shabbos violation — in order to save him from liability. Accordingly, the Rashba rules, it is forbidden to desecrate Shabbos for the sake of preventing a person from sin, and hence one may not travel on Shabbos to rescue somebody who is coming under pressure to renounce and abandon the Jewish faith.

The *Beis Yosef*, however, disputes the Rashba’s position, noting Tosfos’ discussion concerning the case addressed by the Gemara of the bread placed in the oven. Tosfos questions the Gemara’s ruling in light of the Mishna’s comment in *Maseches Gittin* (41b) that the master of a חצי עבד וחצי בן חורין (“half -servant”) is forced to release the servant so that he would be able to get married.¹ Despite the fact that releasing a gentile servant transgresses a Biblical command², the Mishna nevertheless permits and even requires a master to do so for the sake of enabling the servant to fulfill the *mitzva* of marriage and procreation. Seemingly, this indicates that one may, in fact, transgress a Biblical command for the spiritual benefit of another person. Tosfos suggests two distinctions to reconcile the Mishna’s ruling with that of the Gemara concerning the dough in the oven. First, Tosfos proposes that the situation of the servant is unique due to the singular importance of procreation. Whereas generally one may not violate the Torah for the spiritual benefit of others, this is allowed, and even required, to allow somebody to marry and beget children. Secondly, Tosfos suggests that the issue

-
1. A חצי עבד וחצי בן חורין is a servant who was co-owned by two partners until one of them released his “portion” of the servant, such that he is now half servant and half freeman. Under these circumstances, he is unable to marry, as his status as a half-servant makes it forbidden to marry an ordinary Jewish woman, and his status as a half-freeman makes it forbidden to marry a maidservant.
 2. See *Gittin* 38b: כל המשחרר את עבדו עובר בעשה.

might depend on whether or not the person in need of spiritual assistance is at fault. In the case under discussion in Maseches Shabbos, the individual acted wrongly by placing dough in the oven, and the Gemara thus does not allow others to commit a halachic violation to spare him the consequences of his wrongful act. The Mishna in Gittin, however, speaks of a servant who for no fault of his own finds himself halachically unable to marry, and under such circumstances one may violate a Biblical command to give him the ability to fulfill the *mitzva* of procreation.

The *Beis Yosef* notes that according to both answers proposed by Tosfos, it would be permissible to violate Shabbos in the situation discussed by the Rashba. According to Tosfos' first answer, Torah law is suspended for the sake of facilitating a *mitzva* of special importance such as procreation, a provision that would certainly apply when somebody is at risk of being led away from Torah observance altogether. And according to Tosfos' second answer, one may violate Torah law to save somebody from a spiritually threatening situation which came about through circumstances beyond his control, which is clearly the case when a girl is abducted by missionaries.

The *Beis Yosef* accepts *Tosfos*'s view, and thus allows — and even requires — a father to violate Shabbos in order to save his daughter from missionaries.

The Nachalas Shiva

A third view is presented by the *Nachalas Shiva* (*Teshuvos*, 83), who allows and requires violating the Torah for the sake of “spiritual rescue” under all circumstances, regardless of whether the individual is at risk of committing a minor or major transgression, and even if he is to blame for the situation. The *Nachalas Shiva* bases his view on the premise that rescuing one's fellow from sin is no less vital than rescuing him from death. He writes, להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא — “To save his soul from destruction, from eternal death, all the more so [that this effort overrides Torah law].” In his view, the provision requiring a person or even many people to desecrate Shabbos for the sake of saving a human life, even if there is some doubt whether the efforts will succeed, is fully applicable in situations of spiritual danger.³

3. The *Nachalas Shiva* notes that this rationale was expressed in the question sent to the Rashba in the aforementioned responsum, and that although the Rashba did not accept this argument, he did acknowledge הדבר צריך תלמוד, that the matter requires further study, and did not definitively reject this view. It should be noted, however, that the Rashba indeed appears to implicitly reject this contention by citing the Gemara's ruling in Maseches Shabbos forbidding the minor violation of removing the dough from the oven for the sake of rescuing one from sin.

This is also the implication of the *Taz*, who gives the following explanation for the *Shulchan Aruch's* ruling requiring the father to rescue his daughter on Shabbos: הכא שרוצים להמירה ותשאיר מומרת לעולם אחר כך...יש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפיקוח נפש (“Here, where they are seeking to have her renounce her faith and she would thus remain an apostate forever...she should be saved through Shabbos desecration, as this is even more important than rescuing a life”).

The *Minchas Chinuch* (239:6), too, expresses this view, in his discussion of the *mitzva* of *tochecha* (reprimanding violators). He writes that this requirement is included under the prohibition of לא תעמוד על דם רעך (Vayikra 19:16), which forbids remaining idle when another person's life is at risk, and also under the command of השבת אבידה (returning lost property), which includes the requirement to save one's fellow from bodily harm (אבידת גופו; see Sanhedrin 73a). If one is commanded to intervene to rescue a person from physical danger, the *Minchas Chinuch* writes, then one is certainly required to expend efforts to save sinners from spiritual ruin: על אחת כמה וכמה דאם יכול להצילו מן העבירה דהוא אבידת: — “All the more so, if one can rescue him from sin, which involves the loss of his soul and body, Heaven forbid, he is certainly obligated to return him to proper conduct and [thereby] rescue him.”

This rationale actually appears in an earlier source — a responsum of the Maharshdam (Y.D. 204), where he rules that one is required to spend money to rescue another person from sin. He notes the Gemara's ruling (Sanhedrin 73a) requiring one to even incur an expense to save somebody's life, and then comments: ואם להציל דם חבירו חייב לטרור בין בגופו בין בממונו להצילו, להציל נפשו מני שחת עאכו"כ — “If one is obligated to invest both physical effort and money to save somebody's life, all the more so [he must do so] to save his soul from destruction.”⁴

This notion is further developed by the *Chafetz Chaim*, in his work *Chomas Ha-das* (*Chizuk Ha-das*, 3). He writes that just as if we see an ill patient trying to obtain foods that could kill him, we are required by the Torah to try to prevent him from eating such foods, similarly, we are required to try to persuade people to avoid sin. The *Chafetz Chaim* further notes that *Halacha* requires hiring professional lifeguards to rescue a person who is drowning, when this is necessary to save his life, and thus by the same token, “we must search for people who are gifted, God-fearing speakers who know how to draw the hearts of Israel toward their Father in heaven.”

4. This point is also made by the *Shela*, in *Derech Chaim Tochechos Mussar*, Parashas Kedoshim, where he writes that the prohibition of לא תעמוד על דם רעך applies to rescuing sinners from spiritual “death”: ואם נתחייבנו בהצלת הגוף, כל שכן בהצלת הנפש, שאם יראנו עובר עבירה: ש.מאבד עולמו יצילהו.

A possible basis⁵ for this view of the *Nachalas Shiva* is *Chazal's* comment establishing that leading a person to sin is a more grievous offense than murder:

המחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא.

One who causes a person to sin has committed a more grievous offense than one who kills him, for one who kills him drives him only from this world, whereas one who causes him to sin drives him from this world and the next. (*Sifrei*, Ki-Seitzei 252)

The *Sifrei* classifies מחטיאו — causing one's fellow to sin — as an especially grievous form of murder. The implication of this remark is that sin is akin to death — and even worse than death — and thus we are required to take the same measures to save a person from sin as we are to save one from death. This emerges more clearly from a passage in the *Midrash Tanchuma* (Pinchas, 4), which cites this comment in reference to the command issued to *Benei Yisrael* to avenge Midyan's scheme to lead them to sin. The *Tanchuma* states in that context, “On this basis, the Sages said: One who approaches to kill you — arise and kill him,” and it then proceeds to cite the rule that causing one to sin is worse than murder. It seems clear that the Midrash seeks to equate spiritual ruin with murder, such that the same means that must be employed to protect against death are required to save a person from sin.

Further support for the *Nachalas Shiva's* theory may be drawn from the comments of the Ritva in *Maseches Megilla* (14a) concerning the establishment of Chanukah and Purim. The Purim celebration, as the Gemara there notes, was instituted based on the rationale that “if we sing praise for leaving from bondage to freedom [on Pesach], then all the more so [we should celebrate] leaving from death to life.” Given the requirement to celebrate our release from Egyptian bondage on Pesach, the religious leaders at the time of the Purim miracle reasoned that a celebration must certainly be instituted for the Jews' rescue from Haman's decree of annihilation. The Ritva briefly comments that this rationale also formed the basis for the establishment of Chanukah after the Jews' victory over the Greeks. Despite the fact that the Greeks oppressed the Jews spiritually, but did not threaten them with annihilation, nevertheless, according to the Ritva, the religious leaders at the time of the Chanukah miracle saw themselves as having been delivered “from death to life.” Apparently, the Ritva equated spiritual demise with physical death, and thus the deliverance

5. This point was made by the *Shevus Yaakov*, who, as we will soon see, disputed the *Nachalas Shiva's* position.

from spiritual persecution is at least as significant and worthy of celebration than the deliverance from the threat of physical annihilation.

The *Shevus Yaakov*'s Objections

The *Shevus Yaakov* (1:16) cites and dismisses the *Nachalas Shiva*'s theory, noting that the concern for human life overrides virtually all of the Torah's commands (with the well-known exceptions of murder, idolatry and immorality). If sin is akin to, and even worse than, death, the *Shevus Yaakov* argues, then there should be no reason for the protection of life to supersede Torah law. After all, why should one subject himself to spiritual "death" to save himself from physical death?

We may, however, easily respond that the Torah itself mandates protecting one's life at the expense of Torah law. When one commits a Torah violation to save his life, he does not cause himself spiritual "death" at all, because he does precisely what the Torah itself instructs him to do. And thus the suspension of Torah law in situations of life-threatening danger in no way reflects a preference for physical life over spiritual life.

The *Shevus Yaakov* further challenges the *Nachalas Shiva*'s view by arguing that if one commits "spiritual suicide" by engaging in sinful behavior, there is no justification for allowing others to transgress the Torah to intervene and prevent him from sinning. The underlying assumption of this argument appears to be that *Halacha* does not require one to transgress the Torah to rescue a person who attempts to take his own life. But while this is, in fact, the position taken by the *Minchas Chinuch* (237, *Kometz Ha-mincha* 2), Rav Moshe Feinstein rejected this view in several contexts.⁶ Accordingly, when it comes to "spiritual rescue," too, it stands to reason that one may transgress the Torah for the sake of trying to rescue a person who knowingly put himself at spiritual risk.

Rescuing a Soul Through a Shabbos Invitation

Returning to our original question, it would appear that according to the *Nachalas Shiva*'s position, that rescuing a person from sinful behavior is akin to rescuing a person's life, efforts to lead a fellow Jew toward halachic observance may be made even at the expense of Torah law. As long as there is a reasonable chance that the measure one wishes to undertake will have the effect of drawing the person to embrace a Torah lifestyle, it would be permitted even if it entails a halachic violation. It must be emphasized that one does not have to know with certainty that the undertaking will succeed in inspiring the Jew or Jews

6. See *Iggeros Moshe* Y.D. 2:174, 3:90, and elsewhere.

in question. *Halacha* permits violating Shabbos to attempt to save a life even if success cannot be guaranteed, as long as there is a reasonable chance of success. And thus once we accept the equation between protecting physical life and protecting spiritual life, outreach efforts may override the Shabbos restrictions, as long as there is a reasonable chance that they will succeed.

As such, according to the *Nachalas Shiva*, if one has reason to believe that a Shabbos invitation could trigger a fellow Jew's return to Torah observance, it would be permissible to extend such an invitation, even if this violates the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* by causing the guest to drive on Shabbos.

In truth, it may be argued that even the *Shulchan Aruch* and Rashba would permit such an invitation. The entire discussion thus far has focused on the issue of committing a transgression to prevent **another person** from sin, and, as we have seen, different opinions exist as to whether and when this is permissible. It seems reasonable to assume, however, that all authorities would agree that a person would be permitted to transgress the Torah in order to save himself from sin. After all, the Gemara in Maseches Shabbos states explicitly that the individual who placed the dough into the oven may then remove it, in violation of a minor halachic prohibition, in order to save himself from a capital offense. Presumably, even the Rashba would agree, therefore, that the girl who was taken by missionaries would be permitted to violate Shabbos to extricate herself from their influence. Even though the Rashba forbids others from violating Shabbos to rescue her, she would be allowed to violate Shabbos to flee.

Taking this line of reasoning one step further, as one is allowed to violate Shabbos to save himself from sin, others who facilitate such Shabbos desecration do not violate *לא תתן מכשול לפני עור*. Since the Shabbos desecration which one facilitates in halachically permissible under the circumstances, the facilitator cannot be considered as causing sin. If so, then even according to the Rashba one would be allowed to extend an invitation to a nonobservant Jew if there is a reasonable chance that the experience will lead to his or her embracing Torah observance.

II. לפני עור

Let us now turn our attention to the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור* to determine whether it applies to an invitation that causes a Jew to desecrate Shabbos. Irrespective of our previous discussion regarding the possibility of suspending Torah law to bring a fellow Jew closer to observance, would extending an invitation truly constitute “a stumbling block” that transgresses the prohibition of *לא תתן מכשול לפני עור*?

The Gemara in Maseches Avoda Zara (6b) establishes that providing

somebody with forbidden food to eat⁷ violates the Torah prohibition of לפני עור, but only in a situation of תרי עיברא דנהרא — “two sides of the river.” Meaning, one violates this prohibition only if the recipient would otherwise be unable to obtain the forbidden food, such as if he is situated across the river from the food. If the recipient has independent access to the food, and somebody happens to give it to him, the latter has not violated לפני עור since he has not facilitated the sin, which could have been violated even without his involvement. This *halacha* is accepted by numerous halachic authorities (see *Shach*, Y.D. 151:6; and *Magen Avraham*, 347:4).⁸

Applying this rule to the question surrounding Shabbos invitations, we might, at first glance, conclude that extending an invitation is permissible, as the host does not actually facilitate the Shabbos desecration. After all, the guest does not require an invitation to violate Shabbos, and, in many cases, he has the ability to arrive at the meal in a permissible manner — by foot — but chooses on his own to drive in the interest of convenience. Therefore, as the host does not actually cause the Shabbos desecration, he does not transgress לפני עור.

Upon further reflection, however, this conclusion is far from simple. First, the Gemara’s rule of “two sides of the river” does not necessarily limit לפני עור to situations where the violator would have had no possibility whatsoever of committing the transgression. After all, in the Gemara’s case, where the forbidden food is situated across the river, the individual would still be able to obtain it somehow. It seems that לפני עור requires not that one makes it possible for the transgression to be committed, but rather that he makes it reasonably feasible. If the forbidden food is across the river, the individual would not likely have been willing to endure the inconvenience of crossing the river to access the food, and for this reason the person who brings him the food is considered to have facilitated the transgression.

Indeed, the Meiri, commenting on the Gemara’s discussion, writes, אם אינו מוצא אלא בטורח אסור להמציא לו בהזמנה — “If he does not find [the forbidden food] readily accessible, then it is forbidden to make it available to him.” This formulation clearly indicates that providing one easy access to forbidden food transgresses לפני עור even if the transgression would otherwise have been possible, since one makes the violation more convenient and thus more feasible.⁹

7. The examples given are providing wine to a *nazir*, and providing a limb taken from a live animal to anyone, even a gentile.

8. Curiously, neither the Rambam nor the *Chinuch* mention the condition that לפני עור applies only in situations where the violation could not have been committed without the second party’s assistance, an enigma noted by the *Minchas Chinuch* (232:3).

9. See also *Chavos Yair* 185; *Kesav Sofer* Y.D. 83.

Accordingly, even if it is possible for the guest to walk by foot to the host's home for Shabbos lunch, the invitation nevertheless encourages the guest to drive, in violation of Shabbos. As driving is far more convenient than walking, the host in effect facilitates Shabbat desecration but putting the guest in a situation of "easily accessible" Shabbos violation. Indeed, Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, O.C. 1:99) forbade extending an invitation to nonobservant Jews to attend a prayer service if it can be assumed that they would drive, noting, "Even if they are not so far [from the synagogue], nevertheless, if it is known that they will not want to bother walking by foot and will drive in a car, this is forbidden because of לפני עור."

Secondly, even though the guest's Shabbos desecration does not depend upon the invitation, extending the invitation might nevertheless be forbidden insofar as it causes the desecration. The Gemara permits transferring forbidden food to somebody across the river, but there are two conceptual approaches one could take in explaining this ruling. The first is that לפני עור is violated only when it facilitates a transgression that would not have otherwise been feasible. Alternatively, however, we might explain that לפני עור is defined as causing a person to sin, and if a person did not need assistance to commit a transgression, then lending assistance does not constitute לפני עור, as this assistance was unnecessary and thus did not meaningfully contribute to the sinful outcome. The difference between these two perspectives is that the first defines לפני עור as **enabling** one to commit a sin, whereas the second defines the prohibition as **causing** one to sin.

To understand more clearly the difference between these two definitions, let us consider the simple case of a person who instructed his fellow to commit a sin, and the fellow obeys. The violator committed the sinful act independently, without any assistance, but would never have thought to do so had his friend not given the instruction. In this case, the friend did not **enable** the violation, which the sinner committed without any assistance, but he did **cause** the violation, which would not have occurred if he had not issued the directive. Indeed, the *Mishpetei Shemuel* (134) ruled that instructing somebody to commit a sin which he would not have otherwise contemplated constitutes לפני עור, even if the offender needed no practical assistance. Since the one who instructed him was the cause of the sin, he violates לפני עור.

A possible source for this perspective in the Rambam's formulation in defining this prohibition in *Sefer Ha-mitzvos* (*lo ta'aseh* 299): מי שיעזור על עבירה או יסבב: אותה — "One who helps [the committing of] a transgression, or **causes it**."¹⁰

10. This point was made in *Chafetz Chayim* (Introduction, 'לאויך ד', in *Be'er Mayim Chayim*), and by the Chazon Ish (Y.D. 62:13).

This argument could easily be applied to Shabbat invitations, as well. One who extends the invitation is certainly not **enabling** the sin of driving on Shabbos, but he does **cause** the act of driving by inviting the guest. This appears to have been the view of Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe* O.C. 1:98) who forbade inviting nonobservant Jewish youth to a Shabbos prayer service, because “he is considered like instructing them to come to pray with a *minyán* even in a manner that involves *chilul Shabbos*,” seemingly referring to the Torah prohibition of לפני עור.¹¹

Is There Such a Thing as a Well-Intentioned Stumbling Block?

On the other hand, one might counter that the prohibition of “placing a stumbling block before a blind person” requires, by definition, malicious intent. When a person extends a Shabbos invitation for the purpose of outreach, his intent is obviously not to cause the guest to spiritually “stumble.” To the contrary, his intent is to lead him away from the road laden with “stumbling blocks” along which he currently travels, onto the road of Torah observance and fear of God. Even if the immediate, short-term effect of the invitation is an act of Shabbos desecration, the objective and intent are not to cause the individual to “stumble,” but rather to grow in halakhic commitment.

Rav Moshe Sternbuch (*Teshuvos Va-hanhagos*, 1:358) advances this theory to permit extending invitations to a nonobservant Jew for the purpose of drawing him closer to observance. He compares such an invitation to the case of a surgeon who inflicts a wound in the patient in order to treat him and cure his illness. Undoubtedly, the surgeon does not commit a forbidden act of violence by making an incision in the patient’s skin, as this is done to help the patient’s body, not to cause it harm. By the same token, Rav Sternbuch argues, causing a nonobservant Jew to drive on Shabbos for the purpose of guiding him toward halachic observance does not constitute a “stumbling block,” as it is done for the guest’s spiritual benefit, not detriment.

A source for this contention is Rabbi Akiva Eiger’s comments to the *Shulchan Aruch* (Y.D. 181:6) concerning the situation of a woman cutting a man’s sideburns. While it is forbidden for men to remove their sideburns and to have their sideburns removed by somebody else¹², this prohibition does not apply to women. According to one view in the *Shulchan Aruch*, a woman is even permitted to remove a man’s sideburns, and Rabbi Akiva Eiger raises the question of why this would not be forbidden on the grounds of מסייע לדבר עבירה (assisting

11. Rav Moshe also notes that educating youth about prayer should not come at the expense of educating them about Shabbos observance.

12. לא תקיפו פאת ראשכם — Vayikra 19:27.

in a Torah violation)¹³, as the man commits a Torah violation by having his sideburns removed. He suggests that this does not constitute מסייע since the woman ultimately rescues the man from a double Torah violation:

אם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין.

If she would not have cut his hair, he would have cut it himself, and he would then be in violation of two prohibitions.

A man who cuts his own sideburns transgresses two Torah violations — removing sideburns, and having his sideburns removed. And thus the woman, by removing the man's sideburns, saves him from one transgression, and, as such, her actions do not constitute מסייע לדבר עבירה.

Rabbi Akiva Eiger here establishes that the broader picture must be taken into account when assessing the permissibility of facilitating a transgression. If the net result is a positive impact upon the person's religious observance, then the action is permissible even if in the short-term it causes a Torah violation. And thus in the case of a Shabbos invitation, too, even if the immediate result is an additional Torah violation, it would be permissible in light of its long-term positive impact.¹⁴

Moreover, the *Toras Kohanim* interprets the command of לפני עור as referring also to משיאו עצה רעה, offering somebody injurious advice. Clearly, one does not transgress this prohibition by advising his fellow to endure short-term harm for long-term benefit, such as to undergo beneficial surgery, or to make a financial investment with reasonable potential for a large return. Presumably, then, the other prohibition of לפני עור, which forbids causing spiritual harm by causing others to sin, would not apply when one causes another to sin for his ultimate spiritual benefit.

III. מסייע לדבר עבירה

Is There a Prohibition of מסייע?

Beyond the Torah prohibition of לפני עור, we must also consider the possibility of applying to this case the prohibition of מסייע לדבר עבירה, the rabbinic prohibition

13. We will discuss the subject of מסייע לדבר עבירה at length in the next section.

14. One could distinguish between the situation addressed by Rabbi Akiva Eiger, where the positive impact of the woman's action occurs immediately, and the case of a Shabbos invitation, where the positive outcome will be manifest only in the future. Nevertheless, Rabbi Akiva Eiger's comments provide a clear basis for the concept that לפני עור depends upon the broader effects of one's actions, and not only their immediate result.

against participating in a sinful act, even if it could be committed without one's involvement.

The source for this prohibition is Tosfos' comments in the beginning of Maseches Shabbos (3a) concerning the situation of a poor person collecting charity outside someone's door on Shabbos. The Mishna states that if the poor man thrusts his hand through the doorway into the home and takes a gift from the homeowner's hand, the beggar violates Shabbos, but the homeowner commits no violation. In this case, the beggar brings an object from a private domain into the public domain, and thus violates Shabbos, whereas the donor has not committed any prohibited act. Tosfos raises the question of why the homeowner in such a case does not violate the prohibition of לפני עור. Despite the fact that the beggar could have taken the item in question even without the homeowner's involvement, Tosfos notes, "nevertheless, there is still a rabbinic prohibition, as he is obligated to prevent him from prohibited activity." This question is also raised by the *Tosfos Ha-Rosh*.¹⁵ Tosfos thus assumes that although the Torah prohibition of לפני עור is limited to lending assistance that is vital for the sin, there is a rabbinic prohibition against lending even nonessential assistance.

Similarly, the Ran, in Maseches Avoda Zara (1b in the Rif), writes:

מ"מ מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור, והיאך יסייע ידי עוברי עבירה.

Nevertheless, it is still forbidden by the Sages, for he is obligated to prevent him from prohibited activity, and how can one assist those who commit violations?

According to Tosfos and the Ran, then, even if a person is independently capable of committing a transgression, it is forbidden to assist him in the forbidden act, by force of rabbinic enactment.¹⁶

Other *Rishonim*, however, appear dispute this position. Tosfos in Maseches

15. The *Turei Even* (Chagiga 13a) and *Kesav Sofer* (Y.D. 83) challenge Tosfos' question, noting that presumably the Mishna deals with a situation where the homeowner would be unable to prevent the beggar from violating Shabbos, and thus he has no obligation to intervene.

16. Both Tosfos and the Ran base this prohibition upon the principle of אפרושי מאיסורא, the requirement to prevent people from committing a transgression. As this requirement of אפרושי is rabbinic in origin, it stands to reason that according to these *Rishonim*, the prohibition of מסייע is likewise a rabbinic prohibition. This is the view of the *Bach* (Y.D. 303) and *Peri Yitzchak* (1:26). By contrast, the *Sha'agas Aryeh* (58) maintains that מסייע constitutes a Torah violation. Furthermore, the *Kesav Sofer* (Y.D. 83) writes that the obligation of אפרושי stems from the Biblical command of הוכיח תוכיח את עמיתך, in which case the prohibition of לדבר עבירה, by extension, would be regarded as a Torah prohibition. *Talmidei Rabbenu Yona* (Avoda Zara 6b) view the law of מסייע as based upon

Avoda Zara (6b) writes that it is permissible to give non-kosher food to a Jew who has abandoned halachic observance, as long as he can obtain it from other sources. Likewise, the *Mordechai* (Avoda Zara 790) rules that one may lend money or clothing to a Christian even if he knows that it will be used for religious practices, as long as the borrower has other available means of obtaining the money or item in question.

It thus appears that there is a debate among the *Rishonim* surrounding this issue of whether one may assist a person in committing a forbidden act if the violator has the ability to perform the act independently. The Rama cites both views in *Yoreh Dei'a* (151:1).

However, a number of *Acharonim* challenged the Rama's assumption that these sources reflect disparate views. They note that according to the Rama, Tosfos' comments in *Maseches Shabbos*, establishing the prohibition of מסייע לדבר עבירה, contradict Tosfos' own comments in *Maseches Avoda Zara* concerning the sale of forbidden foods to a Jew who had abandoned observance. Furthermore, the *Tosfos Ha-Rosh*, as noted earlier, acknowledges the prohibition of מסייע, yet in his commentary to Avoda Zara the Rosh follows the view espoused by Tosfos there in Avoda Zara. Rabbenu Yerucham, too, codifies Tosfos' ruling in *Shabbos* as well as Tosfos' ruling in Avoda Zara (17:6, 12:3), suggesting that these two rulings do not conflict with one another.

The question, then, becomes, how can we reconcile these two views — the ruling of Tosfos in *Maseches Shabbos*, and Tosfos' ruling in *Maseches Avoda Zara*?

Distinguishing Between Intentional and Unintentional Violations

One possibility is proposed by the *Shach*, commenting on the Rama's ruling. He suggests that all *Rishonim* recognized the prohibition of מסייע לדבר עבירה, but this prohibition does not apply to assisting a gentile or a *mumar* (Jew who willfully abandoned the Jewish faith). Although one generally may not lend even nonessential assistance to a Jew committing a sin, it is permissible to lend nonessential assistance to a gentile or *mumar* committing a forbidden act.¹⁷ Tosfos in *Maseches Shabbos* speaks of a beggar who is ignorant of the *Shabbos* prohibitions, and they thus raise the question of why the prohibition of מסייע would not apply, whereas in *Maseches Avoda Zara* Tosfos deals with committed idolaters who knowingly worship a foreign deity.

The *Shach*'s comments give rise to the question of why a *mumar* should

the concept of כל ישראל ערבים זה לזה, and thus it would be a Biblical prohibition to assist one in committing a transgression.

17. See also *Bei'ur Ha-Gra*, and *Magen Avraham* (347:4).

be treated differently from any other Jew. After all, as *Chazal* famously taught (Sanhedrin 44a), ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא — a Jew does not lose his halachic identity as a Jew even after committing sins. In light of this fundamental rule, it seems difficult to understand why the *Shach* would distinguish between a *mumar* and other Jews with respect to the issue of מסייע לדבר עבירה.

This question was raised by the *Dagul Mei-revava*, who explains that the *Shach* here does not refer specifically to a *mumar*, but rather speaks of any situation where a Jew seeks to intentionally commit a sin. The *Dagul Mei-revava* contends that the requirement to prevent one from sin applies only when one would commit an unintentional violation¹⁸, and therefore, by extension, the prohibition of מסייע לדבר עבירה applies only to assisting people committing a transgression unintentionally. When a person sets out to knowingly commit a transgression, however, it would not be forbidden to assist him, as long as the assistance is not indispensable for the act, because the prohibition of מסייע does not apply. This approach of the *Dagul Mei-revava* is cited approvingly and discussed by Rav Moshe Feinstein, in *Iggeros Moshe* (Y.D. 1:72).

According to this approach, the application of מסייע to extending Shabbos invitations would depend upon the halachic classification of modern-day nonobservant Jews. Many recent and contemporary authorities classify non-observant Jews under the category of תינוק שנשבה (literally, “an infant that was captured”), referring to the fact that they were denied a religious upbringing and are thus not held accountable for their nonobservance.¹⁹ If so, then modern-day nonobservant Jews are not regarded as intentional sinners, and the prohibition of מסייע would apply.

Participation Before the Sinful Act

Several other *Acharonim*²⁰ suggest a different distinction to reconcile these conflicting sources, differentiating between assistance given at the time the sin is committed, and participation in the preparatory stages. In the case under discussion in *Maseches Shabbos*, the donor facilitates the beggar’s Shabbos desecration at the time it occurs, and *Tosfos* therefore raises the question of why the donor is not in violation of מסייע. In *Maseches Avoda Zara*, by contrast, the assistance is given well in advance of the sinful act, as the individual sells a product that the idolater will later use in pagan ritual. In this case, since one does not participate in the sinful act at the time it occurs, and is involved only in the

18. Indeed, the Talmud speaks of the obligation of אפרושי מאיסורא in the context of minors, who are not considered intentional violators by virtue of their young age.

19. See, for example, *Binyan Tziyon Ha-chadashos*, 23.

20. *Meishiv Davar* (2:31), *Binyan Tziyon* (15), *Kesav Sofer* (Y.D. 83).

preliminary stages, this involvement does not violate the prohibition of מסייע. According to these *Acharonim*, the prohibition of מסייע differs in this respect from the Torah prohibition of לפני עור, which forbids facilitating a transgression even during the preliminary stages, such as by supplying non-kosher food.²¹

If we follow this view, then extending an invitation to a nonobservant Jew before Shabbos would certainly not violate מסייע, as the host's involvement in the Shabbos desecration occurs well in advance of the prohibited act.

We might, however, challenge this distinction on the basis of the Gemara's discussion in Maseches Nedarim (62b) concerning Rav Ashi's sale of lumber to a pagan cult that worships its deity by lighting fires. The Gemara establishes that such a sale would, in principle, violate the prohibition of לפני עור if not for the fact that most firewood is used for personal use (such as heat), and not for religious rituals. Since the wood would be used primarily for permissible purposes, Rav Ashi was allowed to sell the lumber. As noted by several *Acharonim*²², the Gemara cannot be referring here to the Torah prohibition of לפני עור, as it is difficult to imagine that the cult members could not obtain wood from any other sources. Presumably, the purchase of Rav Ashi's wood was not indispensable to their pagan worship, and thus the Gemara must refer here to the rabbinic prohibition of מסייע, as opposed to the Torah violation of לפני עור.²³ And yet, it clearly considers this prohibition applicable even to involvement in the preliminary stages of sin, forbidding the sale of materials that will be used in pagan rituals.

It appears that these *Acharonim* did, in fact, understand the Gemara as referring to the Torah prohibition of לפני עור, as the plain reading of the Gemara suggests. This is the implication of the Meiri, who writes in the context of the Gemara's discussion, "It is forbidden for a person to provide idolaters items that are suitable for their worship, **for as long as it is possible that they will be unable to obtain [these materials] through other means, he is in violation of לפני עור** לא תתן מכשול." The Meiri clearly understood the Gemara to mean that the cult members would not necessarily have been able to obtain wood for their ritual from other sources, and thus the Torah prohibition of לפני עור could have

21. One might question this distinction in light of the fact that, as mentioned earlier, the prohibition of מסייע is based upon the requirement of אפרושי מאיסורא, which seemingly should not depend on the different stages in the process of committing a violation. See the *Kesav Sofer's* responsum referred to above (in note 19) for a fuller discussion.

22. See *Keren Ora*, *Maharatz Chayos*.

23. The fact that the Gemara mentions here the prohibition of לפני עור (והאיכא לפני עור) can be explained on the basis of the *Bach's* comment (Y.D. 303) that the prohibition of מסייע was legislated as an addendum of sorts to the Biblical prohibition of לפני עור.

applied (if not for the fact that most of the wood was needed for innocuous purposes).

While it might at first seem difficult to understand why the cult members were unable to obtain lumber from other sources, we can easily explain the Meiri's interpretation in light of his own comments mentioned earlier. Recall that according to the Meiri, לפני עור applies even if the sinner could have potentially committed the transgression without the assistance he received, if the assistance made the sin considerably more feasible. In this instance, it is entirely possible that the cult members could have found other sources of firewood, but purchasing from Rav Ashi was far more convenient. As such, the Torah prohibition of לפני עור would have applied.

The *Pischei Teshuva* (Y.D. 151:2) also suggests that the Gemara refers to the Torah prohibition of לפני עור, but for a different reason. He references an intriguing theory advanced by the *Mishneh Le-melech* (*Hilkhos Malveh Ve-loveh* 4:2) that if the sinner can obtain the item he needs to commit the forbidden act only from Jews, the Jew who provides the object in question transgresses לפני עור despite the fact that his assistance is not indispensable. Since the other Jews would also transgress לפני עור by lending assistance, this is not considered an alternative option, and thus the one who lends the violator assistance is in violation of לפני עור. The Gemara's rule of "one side of the river" refers only to cases where the violator could have committed the sinful act independently, or with the assistance of a gentile. If he required the assistance of Jews, then the Jew who helps him transgresses לפני עור.²⁴ Accordingly, it is possible that the cult members who purchased firewood from Rav Ashi had access to other Jewish-owned lumber, but not to wood sold by non-Jews, and thus the Torah prohibition of לפני עור was theoretically applicable.

IV. Conclusion

In light of all we have seen, there are several reasons to permit Shabbos invitations to nonobservant Jews for the purpose of drawing them closer to Torah observance:

- 1) According to some views, "spiritual rescue" overrides Torah law just like rescuing one's physical life, and thus as long as there is a reasonable possibility that the Shabbos invitation will trigger a process that will lead to religious observance, it is allowed, even if this would entail לפני עור.

24. See the aforementioned responsum of the *Kesav Sofer*, who discusses this theory at length.

- 2) If the host invites the guest well in advance of Shabbos, and offers him overnight lodging in his home, he is not causing the guest to violate Shabbos, even if the guest chooses on his own to drive rather than walk. The decision to violate Shabbos was made by the guest, not by the host.
- 3) The prohibition of לפני עור, by definition, requires intent to cause one's fellow to "stumble," and thus if one's goal is to lead the guest toward religious observance, then causing him to drive that evening does not transgress לפני עור.
- 4) According to the Rama, different opinions exist as to whether one may assist a person committing a sin if the assistance is not needed, and he writes that common practice follows the lenient position. And thus since the guest can desecrate Shabbos even without receiving an invitation, no prohibition is entailed according to the lenient view.
- 5) According to the *Dagul Mei-revava*, one may lend nonessential assistance to somebody committing a sin willfully. This might apply in the case of Shabbos invitations, depending on how we classify modern-day nonobservant Jews.
- 6) According to several *Acharonim*, non-essential assistance may be given during the preliminary stages, before the sinful act is committed.

V. Survey of Recent and Contemporary Halachic Rulings

Poskim who ruled leniently:

- 1) Rav Yaakov Kaminetzky²⁵ permitted extending an invitation to a Shabbos meal for the purpose of outreach, as long as one explicitly invites the guest to remain with him throughout Shabbos and prepares a room and food for the guest for all of Shabbos, even if he knows the guest will drive home after the meal.
- 2) Rav Shlomo Zalman Auerbach²⁶ was asked about making a *minyan* for the purpose of outreach, to which nonobservant Jews would travel by car. He rules that such a *minyan* may be held as long as the invitees are offered accommodations so they would not have to violate Shabbos, and one does not need to instruct them not to drive.
- 3) Rav Moshe Sternbuch²⁷ allows inviting nonobservant Jews for a Shabbos meal because the intent is to draw them closer to observance, and not to

25. *Emes Le-Yaakov*, *Choshen Mishpat* 425:5, note 27.

26. *Minchas Shelomo* 2:4:10.

27. *Teshuvos Ve-hanhagos* 1:358.

cause them to “stumble,” and because the host does not instruct them to drive.

- 4) Rav Moshe Soloveitchik of Switzerland²⁸ appears to have allowed extending such invitations.

***Poskim* who ruled stringently:**

- 1) Rav Moshe Feinstein²⁹ was asked whether a *minyan* may be held for nonobservant youths with prizes offered as incentives, given that the participants would likely arrive by car. He ruled that it is certainly forbidden to invite somebody to the program, even if the person lives nearby and could walk. He added that it is uncertain whether it would be permissible to inform people of the program without extending an invitation, and in the end he allowed publicizing the event only if the prizes are reserved for those who arrived by foot. It would appear that Rav Moshe would forbid extending an invitation for a Shabbos meal if it is likely that the guest will come by car.
- 2) Rav Shemuel Vosner³⁰ forbids extending such invitations, emphasizing that in some cases this could transgress the Torah prohibition of לפני עורר.
- 3) Rav Yosef Shalom Elyashiv also forbade such invitations.³¹

28. *Ve-ha'ish Moshe*, vol. 1, p. 127.

29. *Iggeros Moshe* O.C. 1:99. (See also 1:98 and 4:71.)

30. *Shevet Ha-levi* 8:165:6.

31. Cited in *Chashukei Chemed*, Pesachim 22b.

המצות וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת
והוא למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא
יחשבו עוד גריעי מהדיוטות. ע"כ.

והנה באשה הזאת יש לנו חשש אם ידעה בשעת
הגיור מה זה שבת ומה הם מצוות ה' אשר תיעשנה
ולא תיעשנה ולא קבלה, או אולי אפשר שלא ידעה
כלל ענין איסורי שבת ושאר ענינים וברצון ובלב
שלם קבלה את היהדות עליה. הרי כדי שלא לפגוע
בערוה החמורה, וכן שהבעל לא יפגע בחרדר"ג
(החמור כדברי תורה לפי הרבה אחרונים), ובנידון
דין שבאמת אין זו בעיה כלל לסדר גט ולכתחילה,
(ול"ד לתשובת האגר"מ באה"ע (ג' סימן ד') דשם
הוי בדיעבד ובשאר התשובות נראה שהוא מסתפק
ומפקפק בדבר), וגם לא ראיתי מקום להכנס עכורו
לאיזה היתרים, על כן נראה דבעי סידור ג"פ כדת
וכדין.

וסימוכין לדברי מנימוקיו של הגרי"ש אלישיב
שליט"א בפסק הדין של האח והאחות, דכתב,
דנראה דהא דנוהג בדרכי ישראל אין בזה כללים
קבועים ויש לשקול כל דבר לפי הענין והזמן,
ומלפנים בישראל כשראינוהו טובל לקרו וכיו"ב
ויחד עם זה עובר על אחת ממצוות ה' אשר לא
תעשנה, גם אם זה יהיה מדברי סופרים נפקא כאן
ריעותא בחזקה, אם לא כשיש לתלות בחסרון
הידיעה, אך בזמנינו יש לדון שהתנהגות בדרכי
יהדות שעל ידה נקבע הגרות לובשת צורה קצת
אחרת, ואם ראינוהו מתנהג כדרך היהודים אשר הוא
שוכן בתוכם מתנהגים כגון שהיה מבקר בבית
הכנסת בשבתות ויו"ט, לוקח בשר באיטליז כשר
ולא עובד בשבת וכיו"ב, י"ל דע"י זה מחזיקים אותו
לגר גם כשעובר על דבר מדברי סופרים.

וא"כ באותה גיורת שהיתה רק בסביבה של עמי
הארץ ואנשים רחוקים מיהדות לא ברור שאפשר
לבטל את גיורה מיני ובי', אע"פ שבודאי שהיה
אסור לבי"ד להיזקק לגיור שכזה כמ"ש כל
האחרונים ללא יוצא מן הכלל. וכן לשון השו"ע
שהבאנו לעיל מורה שגר שחזר לסורו קידושיו
קידושין וחוששין לצדקתו, ומשמע עד סוף ימיו.
והסכים עמדי הגר"ן גולדברג שליט"א שלכתחילה
יש לסדר גט. [ועיין במכתבו של הגר"מ שטרנבוך
שליט"א שהעיר שעכ"פ יש לציין במעב"ד שלא ביררו את
יהדותה של האשה] והנלע"ד כתבתי.

סימן ב' בעניני בירורי יהדות

לידידי הגאון הגדול חו"ב הרב משה מרדכי
פרבשטיין שליט"א, דיין בביה"ד הרבני נתניה ת"ו.

קבלתי בשמחה את קונטרסו אשר מאיר את כל נושא
בירור היהדות אשר כרעם ביום בהיר עלה על סדר
יומה של מערכת בתי הדין עם פתיחת שערי ברית
המועצות לרווחה, כי כל עמי הארץ מתייחדים כדי
לעזוב את ארץ המועצות הדוויה והחרבה.

וארשה לעצמי להעיר כמה הערות הנראות לנו מכח
המציאות שיש בהם נ"מ לדינא ולמעשה וכן להגדיל
תורה ולהאדיר.

בקונטרסו בפרק א' כת"ר דימה את תקופת יציאת
שארית האנוסים מספרד לתקופתינו. אכן נכון הדבר
שחלק מהבעיות שהתעוררו בתקופתינו נדונים

בפוסקים מהתקופה ההיא, כדוגמת הריב"ש והמבי"ט בתקופתו, ושאר גדולי אותה תקופה, אך יש גם הרבה מן השוני שבין שתי התקופות האלה. והוא מה שכת"ר בעצמו מביא מדברי הר"ש בן הרשב"ש שבזמנם היו היהודים סחופין ודווין וגם האנוסים לא התערבו בגוים כי אם מעט מן המעט אחד מעיר ושנים ממשפחה. והאנוסים בחזקה שאין נושאים גויות ודבר זה מפורסם לנו שהם מתנהגים כך, והם מעידים על"ז שכך הם מתנהגים. אבל בברית המועצות ההיפך הנכון כי התערבו בגוים וגדולה ההתבוללות וככל שעוברים יותר מזרחה גדולה ההתבוללות יותר עד שבמזרח סיביריה רוב אלה אשר יקראו בשם יהודים הם כבר בני תערובת.

בפרק א' בסעיף ג' כתב כת"ר שאין הנידון שלנו דומה בדיוק לאנוסים משום ששם הסיעה נקבעה על ידי השם והזיהוי המשותף לכל סיעת האנוסים והם כאילו עם נפרד בתוך ספרד. משא"כ בנידוננו שקובעים סיעה נפרדת על ידי פעולה משותפת שקבוצת אנשים עושה ^{אוצרות התורה} ^{השלימה} לענ"ד גם כאן ה"ה שהיהודים שלא נתערבו בגוים הם עם לבדד ישכון וכחטיבה בפני עצמה, לא כדת אך כלאום, כמו בזמן האנוסים שאע"פ שבדת השתוו עם אנשי המקום אולם נשארה להם זהות עצמית כאנוסים.

עוד כתב כת"ר בסעיף ד' שאין לפצל את מבקשי העליה לסיעות נפרדות ואין להצטרך לברר בכל ריכוז וריכוז או קבוצת מבקשי עליה הנפרדת את היחס המספרי הקיים בין יהודי לגוי. הנה ידוע ומבורר שאצל עדת הבוכארים הגרוזינים וכן אצל יהודי ההרים, אחוזי ההתבוללות נמוכין בהרבה מאשר אצל האשכנזים, ובאמת שם המצב כמ"ש הר"ש בן הרשב"ש שרק שנים מעיר ואחד ממשפחה

יצאו מכלל הציבור ונישאו לנכריות. וע"כ נראה דא"א לצרפם לתוך הספק, כי ספק הבא ממעוט ההכרה אינו ספק דאם אין זה בקי ומכיר, אחר יכירנו כמ"ש הט"ז ב"ור"ד סימן צ"ח בשם הרשב"א וכן הוא בש"ך בכללי דיני ס"ס (כלל ל"ד) וכן איתא בפסחים (דף ד' ע"א) שהשוכר בית מחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או לא, ופריך בגמ' למאי נ"מ לישלי, ומשני דליתיה להו לשיולי. וכתב שם הר"ן שכל שאפשר לברר על ידי שאלה לא מהני חזקה. וכ"כ בתשובותיו (סימן ס"ו) וכ"כ הרמב"ן במלחמות (ריש פ"ק דחולין) והביא רא"י מגמ' פסחים הנ"ל. וכ"כ בתשובות באר שבע (סימן ל') וכן בפרי חדש (סימן קכ"ב ס"ק ו'). וכאן בודאי יש בקיאין ואלה יוצאי רוסיה בודאי בקיאין במי שהוא מישראל. וא"כ א"א ברוב רובן של המקרים לדון ללכת אחר הרוב.

בסעיף ה' הניח בפשטות שרוב העולים יהודים. אך לאחרונה קבלנו דיווחים שהמציאות אינה כן. יתר על כן הבאים לפני בית הדין במוסקבה כדי לברר יהדותם אין שם רוב מבורר של ישראלים.

בסעיף ו' כת"ר דוחה את האפשרות לעשות מאלה שיש בעיה בזהותן חטיבה עצמאית וסיעה נפרדת שנידונה בפני עצמה וראיתו באמתחתו מדברי החזון איש (אה"ע סימן ל"א סק"ב) שהביא מגמ' גיטין (דף כ"ח) המביא גט והניחו זקן נותנים לה בחזקת שהוא קיים, ומי לא עסקינן שידוע לנו מספר הזקנים שבעיר וידוע לנו שרוב הזקנים כבר שחל"ת... וקבוץ מקרים אף שמהוים רוב אינו נידון לרוב, דבעינן רוב טבעי... ויש להוסיף כיון זאין כל הזקנים בקיבוץ טבעי, הנן בכלל רוב העולם דרובן חיים ואין הזקנים מתיחדים לסוג בפני עצמם... וכן

בכל מקום שאין בין היחידים דבר טבעי, אחד מהן, זה המסופק שדינו ליה בתר הרוב. וכתב ע"ז כת"ר ששם איירי לענין שהמאורע שאירע לרוב אירע גם לזה שאנו דנים עליו, אבל מ"מ הסברא נותנת גם לענינו, שהרי האנשים ללא מסמכים הם לא קבוצה טבעית, כי אין בהם ריעותא, אלא שאין להם ראייה, וא"א ליצור סיעה נפרדת ממי שאין להם ראייה וחוסר המסמכים אינו אלא מאורע שקרא לכל אחד מהם בפני עצמו.

הנה דברי החזון איש ברורין למדי אולם אינם נוגעים לענינו, מפני שאלו שיש להם בעיה בזהותם היהודית לפ"ד הם הטיבה נפרדת וסיעה טבעית נפרדת. ואבאר את דברי בעז"ה.

היהודים עד המהפיכה היו רשומים כדת וכל הרישום האישי נעשה על ידי הרבנים מטעם. לאחר המהפיכה הבולשביקית הפכו להיות ללאום ללא דת כשאר האומות בברית המועצות והמדינה טיפלה במעמד האישי. ומכיון שבמפלגה הקומוניסטית הרבה יהודים תפסו עמדת מפתח, דרש סטאלין לרשום את סעיף הלאום בתוך התעודות כדי להקשות על היהודים לקבל עמדות מפתח בתוך הממשלה והתעשייה. ועל כן ניסו הרבה יהודים לשנות את הלאום שלהם ושל ילדיהם בשתי דרכים, האחת, על ידי שינוי של הלאום בתעודות על ידי מתן שוחד לפקיד הרושם. והדרך השניה היתה על ידי נישואי תערובת. ואע"פ שמבחינת ההלכה הבעל ונושא ארמית חמור בהרבה מאדם שנותנין שיקראו לו בשם ארמי שיש בו משום זהירות כמ"ש אצל משה רבינו שלא זכה להיקבר בא"י משום ששתק כאשר אמרו עליו בנות יתרו, איש מצרי הצילנו, מכל מקום ליהודי רוסיה שהתרחקו מדעת תורה, ההיפך

היה נכון, והרבה פעמים בביה"ד דנן קרובים שהיו רשומים בתור יהודים סירבו להעיד על קרוב ששינה את הרישום כי ראו בו בתור מומר ובוגד באומה הישראלית. ועל כן אלה שלא היו רשומין כישראל בשלטונות עשו את זה על ידי מעשה בפועל. ולא היה כאן איבוד הוכחה גרידא כי על ידי מעשה שינוי הרישום בתעודות הם הוציאו את עצמם מן הכלל וקבעו לעצמם ריעותא שמוציאה אותם מכלל היהודים הכשרים שלא נוצר ספק ביחוסם ובזהותן. ואלה הבאים לפנינו כיום הם בניהם אשר יבואו אחריהם אשר מכח מעשה אבותיהם אין להם הוכחה ממשית ליהדותם.

והנה כת"ר דן בנוגע לתעודות הלידה ולשאר המסמכים לתת להם תוקף כשטרי ערכאות והביא את דברי הרמב"ם ושאר פוסקים. וגם בזה לענ"ד אין סברתו מעוגנת במציאות. כאשר התחלנו לעסוק בכל הנושא של בירור יהדות על פי תעודות לידה וכד', נאמר לי ע"י היועץ המשפטי של בית הדין מר גריגורי פרלמן שהלאום הכתוב בתוך תעודת לידה אינו "יורידציסקי פאקט", דהיינו שאין זה מעלה ומוריד, וגם אין חוק שדורש את רישום הלאום. ועל כן אפילו אם נניח שפקיד קיבל שוחד ונתפס על שינוי הלאום ברישום, אין הוא צפוי לעונש כלל, כי הוא לא עבר על החוק. ועל כן א"א לדעתי בכלל לתת הנפק וכח של שטרי ערכאות לתעודות הלידה המעידות על לאומו של אדם. ולמשל אם אדם רוצה לעשות שינוי הרישום במעמד האישי בכדי לשנות את שם האב או האם, הוא צריך לעבור דרך הערכאות ולהוכיח על סמך איזה ראיות הוא רוצה לשנות את הרישום, אבל אם אדם רוצה לפנות לערכאות כדי לשנות את הלאום אין הוא יכול, בגלל שאין הערכאות מתעסקין בדבר הזה, וכמו בדיננו

שאינן בית דין נזקקין לפחות משה פרוטה. הצורה היחידה שבה יכולים לשנות את הלאום הוא על ידי הבאת ראיה לפקיד הרושם שאחד מההורים היה באמת יהודי או מכתב מבית הדין שהתגייר, מ"מ לא שייך לפתוח תיק בבית משפט אזרחי ע"מ לשנות את הלאום. והאמת שאף כת"ר רמז לזה בעמ' פ"ד ובודאי שאין דין של לא מרעי אנפשיהו, וגם אין שלא מזלזלי בנפשיהו וגם דין של אומן דלא מרע אנפשי אין על רישום הלאום בתעודות הנ"ל. ועל כן נראה שא"א בכלל אליבא דכו"ע להתייחס לתעודות לידה כשטרי ערכאות.

אעפ"כ נראה שכל המחזיק תעודת לידה מקורית שמלפני שנות השמונים הראשונות יש בידו ראיה שהוא יהודי ואם יש בידו דרכון פנימי עד שנת שמונים ואחד ושבו מופיע הלאום היהודי יש בזה אפילו משום הוכחה. והנ"מ בין דרכון פנימי לבין תעודת לידה, שבתעודות לידה יש תמיד חשש מסוים של זיוף, משא"כ בדרכון הפנימי אין חשש של זיוף כלל, והחשש היחיד הוא שנכתב לאומו ע"ש אביו ולא ע"ש אימו, אבל הוא מילתא דלא שכיחא כמ"ש כת"ר מכיון דכל מי שהיה יכול לשנות את לאומו ללא יהודי עד תחילת שנות השמונים עשה זאת על מנת להתקבל ללימודים במכללות טובות ולקבל עבודה יותר טובה.

ונ"ל להביא ראיה מגמ' קידושין (דף ע"ג ע"א) אמר רבא בר בר הונא מצאו מהול אין בו משום אסופי, משלטי הדמיה אין בו משום אסופי, שייף משחא ומלא כוחלא רמי חומרי תלי פיתקא ותלי קמיעא אין בו משום אסופי וכו'. והביאו הרמב"ם בהלכות אס"ב (פרק ט"ו הלכה ל"א) שמאחר שמשמרין אותו שלא ימות בחזקת כשר הוא. הרי שתינוק שקמיע

בצוארו יש בו סימן מובהק שמוציאתו מחזקת אסופי ומכניסתו לחזקת כשר. ונראה דדברי הר"ם קאי אפילו במציאות של רוב כמ"ש בהלכה כ"ה אפילו היה רוב עכו"ם באותו העיר.

ועתה לכאורה כל אדם שהיה רשום בתור יהודי הרי הינו כתינוק בעל קמיע שהוא בחזקת כשר, וכל מי שאינו בעל תעודה שבו הוא רשום כישראל אינו בחזקת כשר. ולכן גם נראה שכל מי ששינה את הרישום שלו מישראל לשאר עמים עשה פעולה שדומה להסרת קמיע ואיתרע חזקת הכשרות ולכן אינו בחזקת ישראל. ומ"מ יש מקום לחלק בין חשש דאורייתא לבין חשש דרבנן.

עוד רציתי לבוא בדבר ההוכחה ליהדות על ידי ידיעת שפת היידיש. וכת"ר בודאי יודע שבשנת תש"ן יצא בית הדין בהודעה שאין לסמוך על ידיעה בשפת היידיש כדי להוכיח יהדות, אך הרבנות הראשית לישראל ראתה לנכון להסתמך בזה ליהדות. ולכאורה הוא תלמוד מפורש בקידושין (דף ע"א ע"ב) אמר רב יוסף כל שסיחתו כבבל משיאין לו אשה והאיזנא דאיכא רמאי חיישינן. ופרש"י שם שמלמדים שיחת בבל להחזיקם במיוחסים. ולפי המציאות כאן נראה שמכיון שאלה שיכולים לדבר את השפה הם ע"פ רוב מבני שבעים ומעלה והשפה אינה מדוברת כיום, ואין לחשוש שזקנים ילמדו את השפה כי ידוע מ"ש חכמינו שהמלמד זקן ככותב על נייר מחוק ורואים מיד שמה שלמד הזקן הוא מזויף מתוכו. אלא שיש לחשוש שיש גם גוים זקנים שעבדו בתור שפחות וכו', ומדברים יידיש או שגדל ילד אצל אביו אביו היהודי ולמד שם את שפת היידיש וכו' אך בודאי שהוא מיעוט שאינו מצוי ועל כן הננו סומכין על הידיעות ביידיש רק כראיה אחת

אוצרות התורה
אוצרות השת

מתוך שתי הוכחות הנדרשות להוכיח יהדות. וכבר אמרתי לכת"ר שהננו מסתמכים על שתי ראיות ולא על ראיה אחת בלבד כפי שנמסר על ידי הגר"מ פיינשטיין ז"ל, שבשלושה דרכים אפשר לבדוק יהדות אצל יוצאי רוסיה, על ידי הרישום של הלאום, ועל ידי ידיעת שפת היידיש וידיעות בעניני יהדות, וכן על ידי השמות המובהקים.

וכשנפגשתי עם כת"ר תמהתי למה השמיט לגמרי ענין הבירור ע"י שמות מובהקים שהוא יסוד גדול בבירור יהדות למעשה, ולגבי השמות המופיעים בתעודות הלידה יש לתעודות האלה דין של שטרי ערכאות כמ"ש לפי כמה פוסקים. ועיין בגיטין (דף י"א ע"א) דבשמות מובהקים של גוים תו לא אייתי למסמך עליהו דמידע ידיע דעובדי כוכבים הם, וא"כ גם להיפך שמות מובהקים של ישראל שאין הגויים משתמשים בהם כלל בודאי שיש בהם גם ראיה ליהדות.

ולגבי הראיה ממה שקבורים בבית קברות של ישראל, יש להבחין בכמה דברים, כי לפי המנהג בהרבה בתי קברות, הנקבר ראשונה בחלקה שומר לו הזכות לקבור את קרוביו בחלקה הזאת אע"פ שלא כל הקרובים הם מבני ברית, וע"כ צריך לבדוק מי הוא הנקבר ראשונה בבית הקברות, כי לענ"ד קיימת חזקה ברוסיה, שאין גוי רוצה להיות קבור אצל ישראל (בודאי לא לפני שנים עשרה שנה) אם לא שכבר נקבר שם קרוב לפני זה. ומ"מ נראה שאין לסמוך על תמונות בלבד שתמונה עשויה להשתנות, אלא שיש לבדוק ע"י עד אחד כשר שנאמן על הרב או הבי"ד שבאותה העיר. והנלע"ד כתבתי.

הכו"ח בכבוד רב ובידידות נאמנה ובהוקרה על

מפעלו הגדול בבירור ענינים אלה העומדים ברומן של עולם.

הכו"ח ידידך,

פנחס גולדשמידט

סימן ג' כללים בבירור יהדות

מאחר שראיתי שבכמה מקומות בא"י וכן בשאר מקומות אשר עוסקים בבירור יהדות של המהגרים מברית המועצות, טיהרו את הטמא וטימאו את הטהור, בגלל שאין לבתי הדין ידיעה מספקת במציאות של הדין, באתי לכתוב כמה כללים כדי לעזור לבתי הדין לא להיכשל בנושא החמור הזה. ועל כן אפרט את דרכי ההוכחה ליהדות שצריכים להשתמש בהם.

התייעצתי עם גדול המומחים בתקופתינו בבירור יהדותם של עולי חבר העמים, ידידי דר. זאב רייז הי"ו, כדי לדעת מה להשמיט ומה לכתוב, כדי שח"ו לא תצא תקלה ורמאים ישתמשו במה שכתוב כאן, ועל כן ידעו נא דייני ישראל הי"ו שיותר ממה שכתוב כאן ידוע לנו ואין אנו מוסרים מידע זה אלא לגורמים המוסמכים היושבים על מדין.

קבלה בידינו מהגאון ר' משה פיינשטיין ז"ל, שקיימים שלושה דרכים לבירור יהדותם של יהודי ברית המועצות. א. רישום הלאום היהודי. ב. שמות מובהקים של יהדות. ג. ידיעת שפה יהודית וכן המסורת יהודית. והגר"מ פסק שיש לאשר יהדות

על סמך שתיים מתוך שלוש ראיות הנ"ל. ומכיון שקיימים הרבה זיופים ורמאויות בנושא, באתי לכתוב את הכללים לגבי הראיות ליהדות לפי הנ"ל.

(א) דרכון פנימי. כעין תעודת זהות שבסעיף 5 שבו מופיע הלאום של בעל התעודה. אין לנו ידיעות שאי פעם זייפו או אפשר לזייף תעודה זו. מי שרשום שם כיהודי עד לתחילת שנות השמונים מוחזק כיהודי משני הוריו, כי אילו היה אחד מהוריו נכרי, היו משנים את הלאום ללאום אחר. ההסתברות שכתבו את הלאום רק לפי האב היהודי ולא לפי האם עד שנות השמונים המוקדמות הוא למטה מאחז אחד.

(ב) תעודת לידה. מופיע בה לאום האב והאם אם התעודה משנות החמישים ואילך או לפני המהפיכה, שהתעודות הונפקו על ידי הרבנים מטעם. יש להאמין רק לתעודות מקוריות שניתנו לפני שנות השמונים המוקדמות. אך יתכנו גם זיופים בתעודות לידה מקוריות משנות הארבעים שמוסיפים בסוף השורה את הלאום, או שמחקו או שמצאו טופסים ישנים והנפיקו אותם מחדש.

(ג) תעודת לידה שאינה מקורית. מעוררת חשש לא רק בנושא של יהדות אלא גם בעצם היחס בין הנושא עמות התורה אגודת השות לאימו ולאביו.

(ד) תעודות נישואין, גרושין, פטירה, וגם תעודות לידה שאין בהם הלאום של בעל התעודה, מ"מ במשרד הזאקס או בארכיון הזאקס (אם לא נשרפו בעת מלחמת העולם השנייה) חייבים להימצא העותקים בתוך ספרי האקטים (למשל ספר לידות של כל שנה וכן ספרי פטירה וכו') ובעותקים של כל

התעודות הנ"ל נמצא גם הלאום של הנ"ל, אע"פ שבתעודה עצמה לא כתוב הלאום.

(ה) פקידי הזאקס חשודים על שוחד. ועל כן אע"פ שביררו אצלם והם מאמתים את התעודה המשנית שהונפקה על ידם, מ"מ אין זה מוציא את התעודה מידי כל החששות. במקום שיש חשש חייבים לשלוח אדם הנאמן על בית הדין למשרדי הזאקס, כדי לבדוק את הספרים בעצמם. השליח חייב לבדוק את הרישום בספר עצמו וגם את הרישום בדפים שמלפני ומלאחרי, הרישום הנבדק ולבדוק שאין שינוי וריעותא בכתיבה ובדיו. מתחילת שנת 91 קיימת אפשרות לשנות את הרישום גם בספרים ועל כן יש לבדוק היטיב שלא נעשו שינויים בספר הנ"ל.

(ו) תעודות נוספות שכתוב בהם הלאום שאפשר להסתמך עליהם כדי לברר יהדות אם הם מקוריות, הם: הפנקס הצבאי, תעודות שחרור ממחנות עבודה, פנקס המפלגה הקומוני, והמפלגה הבולשביסטית.

(ז) מכתבים שהונפקו ממרכז הק.ג.ב. לאחרונה (מכתבי רהביליטציה) לבני משפחותיהם של הרוגי הטרור של סטאלין שבהם מופיע שמות בני המשפחה ההרוגים ולאומם, אינם ראיה ליהדות, מכיון שא"א לבדוק את הארכיון שלהם.

(ח) אישורי יהדות שהונפקו על ידי הקהילות בברית המועצות שלא בבית דין אין בהם שום ראיה ליהדות.

(ט) כתובות שנכתבו כאן באופן כללי לא יכולים להוות אסמכתא ליהדות. רק אם ידוע מי הם העדים שחתמו ואפשר לקיים חתימתם אפשר לסמוך על זה

כהוכחה אם מוכרים החותמים כתלמידי חכמים.

(י) ז'יק או זשעק. אפשר גם לברר יהדות ויחסין (זאת אומרת מי האם וכו') דרך משרד רישום התושבים הקרוי ז'יק (זשעק), בתנאי שהרישום בתוך ספר, (ולא על גבי כרטיסים) מקורי, ולפני שנות השמונים המוקדמות. השליח צריך לראות את הספר ואת הרישום בעצמו כמו שכתבנו בסעיף ה'. אישור מהם ללא בדיקה אינה ראייה.

(יא) בדיקה במיליציה (משטרה). אפילו אם אדם החזיר כבר את זרכונו הפנימי, נשאר במשרד המשטרה המנפיק העתק בספר על כל מה שנכתב בתוך הדרכון הפנימי. ואפשר לשלוח לשם שליח לבדוק את הרישום המקורי. אבל גם כאן צריך לראות את הספר שבו הרישום בעצמו ולא להסתמך על אמירה או מכתב חדש שהונפק רק עתה.

(יב) אין להסתמך על עדים שאינם שומרי תורה ומצות לבריור יהדות. (סברת האגר"מ דגם תינוקות שנשבו פסולים לעדות).

(יג) הוכחה ע"י קורבה. אם אדם נרשם כנכרי ויש לו קרוב מצד האם שרשום כיהודי, ויש אפשרות להוכיח את קורבתו על ידי תעודת שונות כנכתב לעיל הרי זו הוכחה ליהדות, בגלל שהרבה פעמים קרה שבתוך משפחה אחת, חלק שינו את הלאום וחלק לא שינו.

(יד) חובת בדיקת תעודות ע"י מומחים. כל התעודות שמוצגים לבתי הדין צריכים לעבור בדיקה על ידי מומחה הקורא רוסית שיכול לבדוק את התעודה ושאינן שם ריעותות.

(טו) בדיקה טלפונית של שגרירות ישראל. השגרירות של מדינת ישראל נהגו לבדוק תעודות שאינן מקוריות, בארכיון, ע"י צלצול טלפוני בלבד. אבל הנסיון שלנו הוכיח שאין זה מוציא מידי אפשרות שינוי לאום שנעשה ע"י הפקידים בזאקס בכבודם ובעצמם, ולכן אין בזה משום בירור.

(טז) ראיה מברית מילה. הגויים לא נימולים כאן כלל, חוץ מבמדינות המוסלמיות בדרום. ואם ברור כשמש שהפונה או קרובו נימול לפני שנות השמונים הוי אומר שזו ראיה ליהדות. אם אי אפשר להוכיח זאת, יש לחשוש שהפונה נימול על מנת להוכיח שהוא יהודי. באופן כללי, הבדיקות שעושים המוהלים לפני הבריתות הם לא יסודיות וגם יש חשש שנימול הפונה אצל רופא.

(יז) העתק נוטריוני. אין להסתמך כלל על העתקים שהונפקו על ידי נוטריונים למיניהם שהם בחזקת אוהבי שוחד ורודפי שלמונים.

(יח) העתק קונסולרי ורבני. יש רק להסתמך על העתקים של תעודות מקוריות דוקא, שהונפקו על ידי הקונסוליות של ישראל ועל ידי הרבנים היושבים על מדין בק"ק בחבר העמים.

(יט) קברי ישראל. המנהג בהרבה בתי קברות, שהנקבר ראשונה בחלקה שומר לו הזכות לקבור את קרוביו בחלקה המשפחתית שלו, גם כשלא כל הקרובים הם מבני ברית, אע"פ שקבורים בבית קברות יהודי. לכן צריך לבדוק מי הוא הנקבר ראשונה ומי נקבר באחרונה בחלקה הזאת. ולכן הנקבר ראשונה בחלקה משפחתית בבית הקברות מוחזק כיהודי ואפשר להביא הוכחות ממנו. כדי

שאפשר ללמוד את נושאי החגים בקלות. ועל כן יש להסתמך רק על מומחים בדבר. ויותר ממה שכתוב כאן וכו' ודלח"ב.

כה) שמות מובהקים. יש שמות שרק מופיעים אצל יהודים כדוגמת רוב שמות הקודש ויש בהם ראייה ליהדות ואפשר להסתמך על הוכחה זו כראיה אחת מתוך שתי ראיות הנצרכות כדי לברר יהדות. יש שמות שהרבה יהודים השתמשו בהם אבל יש גם גוים ששתמשו בהם כדוגמת בוריס וכו' ואין בהם ראייה בעד או נגד יהדותם. ויש שמות שרק גוים השתמשו בהם כדוגמת ניקולאי ויש בשמות כאלו ריעותא לגבי מי שרוצה להוכיח יהדותו. וצריך שמומחה בנושא הזה יבדוק את השמות, מכיון שאפשר לטעות בזה, כמו ששמעתי שבי"ד אישר יהדות על סמך השם זינאי, מכיון שחשבו שהשם הוא זינא ואינא וכד'. וכן יש הרבה "פאלקסדויטשען" שיש להם גם שמות משפחה שדומים לשמות המשפחה היהודיים. גם בשמות הרוסיים המצויים כיום בין היהודים, אם נמצא כשם הזה בין הורי הוריו לפני כשמונים או מאה שנה כשהיהודים עוד לא שינו שמותיהם, צריכים לדרוש ולחקור בדבר. קיימת גם תופעה של שינוי זיוף בשמות שמופיעים בתעודות, משמות נכרים לשמות ישראל כגון מהשם איוואן לשם איסאק. גם כת הסובוטניקים משתמשת בשמות הקודש ויש לבדוק.

כו) כפרים של גרים. יש כפרים שלמים של גרים בכמה איזורים של ברית המועצות לשעבר, שאצלם קיימים סידורי תפילה שלנו בלשון רוסית והרבה ממנהגי ישראל, אבל מכיון שהם רשומים כגוים ויש חשש שנתערבו בהם גוים ללא גיור, וכן לא ידוע מי

לבדוק מצבות בבתי הקברות נראה שאין לסמוך על תמונות בלבד שתמונה אפשר לשנותה, אלא שיש לבדוק ע"י עד אחד כשר שנאמן על הרב או הבי"ד שבאותה העיר. עיין בסעיף הבא.

כז) קברי נכרים בבית קברות יהודי. גם גוים ממש נקברים לפעמים בבית קברות יהודי וצריך לבדוק.

כח) הכרת הפנים. במשפחות מעורבות הכרת הפנים לא יכולה להיות הוכחה ליהדות, אע"פ שהמקומיים טוענים שיכולים לראות מיז אם אדם הוא מישראל או לא על פי הכרת פניו, בגלל שיתכן שתואר הפנים בא לפעמים רק מצד האב ולא מצד האם.

כט) ידיעת שפת יידיש. לפי המציאות כאן נראה שמכיון שאלה שיכולים לדבר את השפה הם ע"פ רוב מבני שבעים ומעלה והשפה אינה מדוברת כיום, אין לחשוש שזקנים ילמדו שפה חדשה, אלא שיש לחשוש שיש גם גוים זקנים שעבדו בתור שפחות וכד' ומדברים יידיש, או שגדל ילד אצל אבי אביו היהודי ולמד שם את שפת היידיש וכד'. אך בודאי שהוא מיעוט שאינו מצוי ועל כן הננו סומכין על הידיעות ביידיש רק כראיה אחת מתוך שתי הוכחות הנדרשות להוכיח יהדות.

ל) שפת גורסקי. אצל יהודי הקווקז (יהודי ההרים או גורסקי יברי) יש לשון יהודית הנקראת גורסקי, שרק היהודים משתמשים בו, והרבה מהיהודים האלה רשומים בתור עם ה"ט"ט" ואין בזה משום ריעותא.

לד) ידיעות במנהגי יהדות. אפשר להסתמך בענייני ידיעות במנהגי יהדות רק כסיניף ולא כהוכחה בגלל

גיירם בתחילה, אי אפשר לאשר יהדותם, מכיון שצריכים גיור מספק.

כז) צלב האדום. קיימת גם אפשרות לבדוק יהדות על ידי הרישום בצלב האדום וכן ע"י הרישום שנמצא בידי הרשות שהנפיקה מזליות לאזרחים.

סימן ד'

בענין יהדותם של בני המשומדים

שאלה

לבית הדין במוסקבה פנו משפחות שהורי הוריהם השתמדו לנצרות עוד בתקופת הצאר. אך ילדיהם והן עצמם מזמן המהפיכה הבולשביקית הם ללא דת כלל ועתה רוצים לעלות לארץ ישראל וזקוקים לאישור בית הדין ליהדותם, האם על בית הדין לתת להם אישור יהדות או לא.

אוצרות התורה
אוצרות השו"ת

תשובה

בתחילה יש לבדוק אם יש לבני המשומדים האלה דין של ישראל או דין של נכרי. לגבי אנוסים כבר הביא בשו"ת מהר"י בי רב (סימן ל"ט) שנחלקו בזה רבני ספרד ורבי דוראן ז"ל שלדעת חכמי ספרד אותם שכבר נטמעו בין הגויים שהם כגויים גמורים לכל הדברים, והטעם שאמרו שהורתם ולידתן אינה בקדושה כיון שהיו עובדי עכו"ם ומטעם שאמרו שודאי כיון שנטמאו עם הגויים נתחתנו עם גויות וכבר כתבנו שבנדב הבא מן הגויה אינו נקרא ננד, אבל כתב הר"ר צמח בן בתו של הרב דוראן ז"ל ונ"ל אחר כמה משא ומתן שהשיב בתשובה אחת בענין האנוסים העולה לידינו בנידון שלפנינו שהמשומד

והמשומדת דינם לענין עריות כישראל ובנים אשר יולדו להם ג"כ כד הוא דינם ולפיכך גיטן גט וקידושין קידושין, וכ"כ המגיד משנה (בהלכות אישות פ"ד הלכה ט"ו) וז"ל שמהסוגיא שבפרק קמא דיבמות נ"ל שאפילו שזרעו שהוליד אחר שנשתמד וקידש אותו זרע ישראלי, קידושיו קידושין, ודוקא זרע שהוליד מישראלית אפילו אם היא משומדת. וכתב מהר"י בי רב שכך גם דעת זקינו הרשב"ץ בסימן מ"ג ובסימן מ"ט וכן דעת אביו בקונטרס מאמר האנוסין שחיבר שנקראים אנוסים ונקראים משומדים דינם כישראל בדינין אלה עד עשרה דורות. אך הביא תשובה בשם הרב רבי יהודה בלאן ז"ל שאותם בני אנוסין אינן צריכים חליצה ויבום והרי הם כגויים גמורים וכן לענין קידושין שאם לא נאמר כן הרי כל הגויים מזרע אדום הורתם ולידתם בקדושה שהרי עשו ישראל משומד איתקרי כמ"ש במס' קדושין (דף י"ח ע"א) וסוף דברו באותה תשובה לרב הנזכר שאלו הבאין להתגייר מבני האנוסין הראשונים שהאחין אינן בני חליצה ויבום.

אך המהר"י בי רב הביא תשובת רבי צמח דסבר שחזקה שלא נתערבו בין האומות וכל מי שנתערב הוא ידוע אצלם והביא ראיה שאנו סומכין על חזקה זו בכל יום ויום שכל הבאין מהאנוסים לשוב בתשובה אין אנו מצריכין אותו כי אם מילה בלבד ולא טבילה מטעם זה שאין אנו חוששין שתהא אימו גויה דחזקה הוא שאין נושאים גויות. והגע בעצמך שאילו באת לפסול חזקה זו ובאת לחשוש שאימו גויה היינו מצריכין טבילה עם המילה לכל מי שיבא מהן לעשות תשובה.

הנראה מדבריו שסיבת רבי יהודה בלאן לחייבם בגרות הוא מפני שנשתמדו והוטמעו בגוים, אך לולי

זה לא היה מצריך להם גרות. וכן עיין בשו"ת דבר שמואל לר"ש בן ר' אברהם אבוהב (בסימן מ"ה) שכתב שאין לזוז מהסכמת הריב"ש (בסימן ד' ובסימן י"א) ומדברי מהר"י בן חביב, הביאו מהר"א מזרחי (בתשובותיו סימן מ"ו) וכן גם בתשובות הרד"ך (בסימן כ"ד) שקידושיהן קידושין. והביאו ראייה משיטת רבינו תם שהשיב איך לכתוב את שם המומר בגיטו, הרי משמע שמומר חייב בגט וכן הביא ראייה מדברי הרמב"ם שכתב שמומר דינו כעכו"ם ולשונו דכאינו כבר ישראל (בהל' ע"ז).

עוד כתב בשו"ת דבר שמואל שהרד"ך (בסימן כ"ח) חזר בו וכתב דדינם כמשומדים, אך לענ"ד אין כאן סתירה בדברי הרד"ך שהרי בתשובה כ"ד הנושא הוא החשש לקידושין והביא שם הרבה ראיות שקידושיהן קידושין, אבל בסימן כ"ח איירא ^{הערה} ^{הערה} ירושה, ולגבי ירושה דעת הרד"ך שיש לקונסם.

אך בדבר שמואל הוסיף וכתב, ואני כמעט נטיו סרעפי בקרבי בתחילה לומר דהיינו דוקא באותם עצמם שנאנסו והיו מתחילה יהודים יודעים בטיב דת משה וישראל שאינם טועים בדעתם לחשוב שום היתר בע"ז מאיזו סיבות מכל הסיבות, אלא שיצאם תוקפן, ולכך זן וחייב אותם כמומרם, אבל בניהן וזרעם אחריהן אשר לא ידעו ולא ראו אור התורה מימיהם, מאי איכא בינייהו לתינוק שנשבה בין הגוים. ועל כן אין לקנוס אותם לענין ירושה.

והנה הטור באבן העזר (סימן קנ"ז, וכן מובאת שיטה זו במרדכי פרק החולץ ובתשובת מהר"ם ב"ב סימן תתרכ"ב) הביא את שיטת הגאונים שמומר אינו זוקק ליבום ולחליצה, והביא גם שרש"י בתשובה דחה שיטתם וסבר שזוקק, והסכים עימו הטור. וכן

דעת הרב בית יוסף (שם) שמומר זוקק, אלא שתפס את שיטת הגאונים לחומרא, שכאשר יש שני יבמים והאחד מומר אין חליצת המומר מפקעת זיקת יבמין שלה עד שיחלוץ לה האח השני, שחוששין אנו שאין למומר זיקה כשיטת הגאונים. והביא בב"י עוד את המהרי"ק (שורש קע"ז) בלבמה שנפלה לפני יבם מומר וע"א מעיד שמת שצירף דעת הגאונים המתירים במומר ללא חליצה, להתיירה לשוק. וגם הרמ"א (בסימן קנ"ז ס"ד) הכריע דבשני יבמין לא מהני חליצת המומר אף בדיעבד. ובזאת החליט נגד שיטת הריב"ש (סימן א') דבדיעבד מהני חליצת מומר. ויתר על כן גם הביא את דעת המהר"ם מינץ, היכא שעברה ונישאה לשוק כאשר היה לה יבם מומר, דאזלינן לקולא.

ועיין בהגהת מרדכי בפ' החולץ דהשיב על ראית רש"י דמומר חולץ ממה שקידושיו קידושין (עיין יבמות דף י"ז ע"ב) דנהי דישאל הוי, היינו בדברים דלא כתיבי בהו אחוה, כגון בגיטין ובקידושין, משא"כ לענין יבום וחליצה, דכתיב בהו אחוה, אינו נוהג במומר דיצא מכלל אחוה, שהרי אין אנו מצוים להחיותו ומותר להלוות לו בריבית.

ובתרומת הדשן (סימן רכ"ג) כתב, שרק מאחזה דכתיב גבי וחי אחיך עמך או לגבי לכל אבידת אחיך דמיירי בסתם בני אדם שאינם אחים מלידה ומבטן ולא נקראו אחים אלא ע"י זה שהם אחים במצות, משא"כ אחוה דכתיבי גבי יבום דמיירי אחים מבטן ולידה אין להוציא מומר, דכתיב מפורש הלא אח עשו ליעקב.

ואגב, זכור אזכור מש"כ בשו"ת רבי עזריאל בפר' כי תצא בשם מר סבו רבי משה גינז שתיירץ בכך את

ובספר באר עשק (סימן ע"ו) האריך בדברי הגאונים וכתב, דטעמם משום שריחקו הכתוב דכתיב, לא תהיה אשת המת חוצה לאיש זר, ואין זה טפי ממי שכפר בעיקר ויצא מן הכלל ומחלל את ה' בפרהסיא, וכן מצינו לגבי קרבן פסח הכתוב קראו זר, שנאמר, כל בן נכר לא יאכל בו, ותירגם באונקולוס, כל בר ישראל דישתמד.

ואם ישאל השואל מה נ"מ בין אלה בני המשומדים בין סתם כל אלה הפונים לבית הדין ומרוחקים מכל ידיעה ביהדות בתו"מ, הרי כל אלה נאנסו בגלל נסיבות הזמן. אך באמת השוני רב ביניהם, דאלה שהמרו את דתם עזבו את עמינו ודתינו ועי"ז גם הורחקו גם בניהן אשר יבואו אחריהן, אבל כל השאר שנאנסו מאנוסי הזמן שלנו לא עשו מעשה בפועל לעזוב את דת האמת.

וכן ראה בחת"ס (בסימן נ"ו) שכתב, דדברי הגהת מרדכי לא נאמרו במומר לחילול שבת ולע"ז ומקיים כה"ת כולה כדוגמת אחאב, כמ"ש ברש"י ריש חולין, דנהי דגרע משאר מומר לד"א דדינו דהוי מומר לכה"ת, מ"מ אשתו זקוקה ליבוס ולא אמרו המרדכי אלא במי שהמיר ונדבק לאומה משארי אומות ויצא מכלל יהדות לגמרי, ע"ז אמרו דאינו בהקמת שם, ואין מקושש אפילו אחאב בכלל זה. ועין גם בתשובתו (אה"ע ח"ב סימן ע"ג בד"ה אך) דכתב, דשוב עלה בדעתי דאפשר דיש לחלק בין קיבל המרת דת ע"י כומר או לא, רק שנטמע ופרק עול.

ועיין בספר תשורת שי (סימן ב') וכן בספר אמרי יושר (ח"ב סימן קכ"ו) בבאור דבר החת"ס. ועיין גם במהרש"ם (ח"א סימן י"ד) דכתב, שלשיטת הגהות מרדכי דמומר לא זוקק דלאו אחיו הוה, הרי

קושית הריטב"א דהקשה מעדים זוממין דאחיו משמע קיים וביבוס הא כתיב להקים שם לאחיו, הוא לאחר מיתה.

והאבני מילואים (סימן קנ"ג) השיג על תרה"ד דיבוס תלוי בנחלה (עיין יבמות דף י"ז ע"ב) ומומר אינו יורש את אביו לפי שיטת הגאונים. וא"כ אינו אח לענין יבוס.

איצרות התורה
איצרות השת

ועיין בתשובת הרא"ש (כלל י"ז) והמרדכי בפ"ק דקידושין, דמשומד אינו יורש את אביו משום שגבי ירושה נאמר, להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך, מי שזרעו מיוחס אחריו, ומומר זרעו אינו מיוחס אחריו. ויש לחקור אם הנשוי לנכרית ישנו בירושה, דהרי גם זרעו שלה אינו מתייחס אחריו.

עוד הביא בתרה"ד (סימן רכ"ג) שיטת מהר"ם מרגנשבורג, שמומר הוי כערוה שיש בה חיוב מיתה ופקעה זיקתו. ואע"פ שקידושיו קידושין, זהו מטעם שמא עשה תשובה, שהרי עושה מעשה יהדות ומקדש כדמו"י, משא"כ לענין זיקה, אין לנו שום יסוד לחשוש שמא הרהר בתשובה. (וכן עיין בחת"ס סימן ע"ג וע"ד שכ"כ). והשיג עליו בתרה"ד דא"כ יוצא שהולד יהיה ממזר, והרי גם מעכו"ם אין הולד ממזר.

עוד טעם להפקיע זיקה ממומר הביא החת"ס (בסימן ע"ד ד"ה ואלו), שעיקר היבוס הוא להקים שם לאחיו בישראל משום שהבן הנולד ליבוס הוא כאילו שנולד לאחיו המת, כמ"ש הרמב"ן, והכא התורה מעידה בבעילת נכרי, כי יסיר את בנך מאחרי, נמצא זה המומר כשמיבם את אשת אחיו ומוליד ממנה בן מסירו מאחרי ה'.

מבואר בסמ"ג ובסמ"ק שהביאם ביתה יוסף ביור"ד (ריש סימן רנ"א) שבכל עובר עבירה להכעיס לאו אחיו הוא ולא ממין אחוה הוא ומכ"ש בכופר ומלעיג על התורה.

והבאר היטב (אה"ע סימן מ"ד ס"ק ח') הביא בשם שו"ת הרא"ם (ח"א סימן מ"ז) בקשר מה שמבואר ברמ"א (שם סעיף ט') דחוששין במומר כמה דורות, כתב בשם מהרב"ח (ח"ב סימן מ"ה) דזה רק במי שהמיר לאונסו, משא"כ במומר לעכו"ם מרצונו בלי שום אונס רק טבעו הרע וזדון לבו השיאו לכפור בעיקר, זרעו שלא הורתו ולידתו בקדושה, דינו כעכו"ם ואין קדושתו קדושתו. מיהו הרא"ם חולק עליו (שם) וסובר דאפילו המיר לרצונו בניו, הורתו ולידתו בקדושה קרינן בהו. מיהו מדעת כנה"ג (הגב"י סימן מ"ד) נראה דרק לבניו חוששין ולא לבני בניו. ובספר נחלת צבי (עמוד רל"א) שאל מדין מצרי דבדור ג' פסקה זוהמתו, דמשמע שעד דור שלישי יש קשר. ותירץ דיש כח ביד חכמים לבטל קידושין ולהוציא מהכלל כמו שעשו כותים גוים גמורים (עיין בש"ך יור"ד סימן קנ"ט ס"ה) אפילו להקל בקידושין שלהם, והב"י באה"ע (סימן ד') הביא בזה מחל' הטור והרמב"ם ^{מהרמ"ש} נדה דף נ"ו) וכן עיין בחת"ס (ח"א אה"ע סימן ק"ח) וכן הרשב"א בתשובה (ח"ג סימן שי"ד) ומביאו ב"י (סימן ר"ה) שיש כח ביד ב"ד להרחיק ולהבדיל מקהל ישראל הפושעים והמורדים והוא ממשפטי החרם. ודעת הנחלת צבי להלכה שאחר ג' דורות אין חוששים כלל.

הנה אלה הפונים לבית הדין על מנת לקבל אישור ליהדות, הם עושים זאת בשביל כמה סיבות. הסיבה הראשונה היא כדי לזכות באישור עליה לא"י או

להגר לשאר ארצות. ואם כן אלה שרוצים לעלות יש לדון בהם אם הם בני נחלה, שהרי על ידי שהם עולים הם עתידין לקבל מאת הממשלה מקום לדור בו. ואפילו אלה המהגרים לארצות אחרות כגון לארה"ב או לגרמניה, הם גם עתידין לקבל סיוע מאת הקהילה היהודית במקומות הגירתן והשאלה בכאן אם מצווין אנו להחיותם. ובכל אופן אישור היהדות נותנת להם אפשרות לבוא בקהל ולהיחשב כחלק מעם ה'.

והעיקר העולה להלכה מדברי רבותינו שאלה הפונים אלינו כדי להתקבל בתשובה לחזור אל עם ה' ומקבלים עליהם מצות ועול מלכות שמים, אין לחלק בין אלה שבאים ממשפחות האנוסים או ממשפחות שהמירו ברצון כולם מתקבלים באהבה בחיק אומותינו, אלא שיש לוודא שאין חשש של עירוב גוים וממזרות ופסול אחר. אבל אלה שבאים לבית הדין רק על מנת לקבל אישור יהדות והם ממשיכים במנהגייהם כבתחילה, אין על בית הדין לאשר מבני אלה שהמירו ברצון דתם ואוחזים במעשה אבותיהם במה שהם פרשו מכלל ישראל אע"פ שלמעשה כבר אינם מאמינים בע"ז. ואע"פ שמומר שחזר חייב לטבול מדרבנן משום תשובה וע"כ טובל אפילו בשבת, כפסקו של הרמ"א ביור"ד (סימן רס"ט סעיף י"ב) מ"מ עיין שם בפ"ת בשם תשובת הרשב"ש (סימן ס"ח) שבני המומרים אינם חייבים לעבור טבילה ואין להודיע אותו מקצת מצות קלות וכו' ואין לבהלו אבל יש למושכו חסד וכו', אבל זהו רק כשבאים לחזור בתשובה כדברי הרשב"ש אבל כשעומדים במרדם ורק רוצים לעלות לארץ ישראל משום טיבותא אין צריך להיזקק להם. וגם הסכים עמדי עמוד ההוראה הגרי"ש אלישיב שליט"א.

סימן ה'

אם נאמנת אשה לומר על אשה
אחרת שהיא בתה לגבי בירור
יהדות

שאלה

ב"ה י"ג אדר א' ה' תשנ"ה. לכבוד הרה"ג וכו' הרב
פנחס שי' גולדשמידט אב"ד מוסקבה, שלום וברכה.

קבלתי מכתבו מכ"ב אלול תשנ"ד בקשר לב. י.
מטגנרוג, תיק מס' 4195, בו כותב כת"ר, קבלנו את
אישור היהדות... ובמח"כ אין שמירת מצוות ראה
ליהדות כלל.

עיינתי שוב במכתבי ולא ראיתי שהתבססתי על
שמירת מצוות גרידא, (ולא יעלה על הדעת לנהוג כך)
כי אם שכיון שכל השמות יהודיים הם ובצירוף
שמירת מצוות. (אף שלאחר ישוב הדעת מסכים הנני
שאי"ז ראה כלל).

אוצרות התורה
אוצרות השות

לבקשת כת"ר לברר על מסמכים שברישום
התושבים או בזאקס. הנה מעבר ממה שנמצא ביד
הנ"ל לא קיים בעולם כי הארכיון במקום (הנ"ל גר
בעבר בחרקוב) הושמד בזמן המלחמה, ויש לו תעודה
מהזאקס בחרקוב שמאשר זאת. אלא שנשארה
תעודת הלידה של הסבתא (השווייטי השמות ושמות
המשפחה עם תעודת הנישואין של אימו (בתה של
הסבתא, והכל מתאים) ושם מופיע כך וכו'.

בקשתו שאדבר עם האמא, ידוע לי שהאמא זקנה
וחולה, והיא לא תוכל לבוא אלי, ולשלוח שליח
מיוחד לטגנרוג (ולהדריכו מה לדבר) זה מסובך, וגם
אינני בטוח אם תוכל האם לחדש משהו, כי כרגיל
השכחה מצויה ביותר מצוק העיתים.

ואם כוונת כת"ר שתצהיר זה בני יהודי, לכאורה זה
דוקא שייך באב ולא באם אם נידון בזה כדין המעיז
לפסול את בנו וכדעת רבי יהודה בפרק עשרה
יוחסין. ובנד"ד לא שייך שיעיד האב כמובן.
(ולכאורה זה תלוי בטעם ת"ק שסובר שאינו נאמן,
אי משום שאין אדם משים עצמו רשע, או משום
שקרוב פסול לעדות, ואם הוא משום שקרוב פסול
להעיד ועל כן חולק ר"י וקסבר שנאמן, א"כ זה שייך
גם בנד"ד שמכשיר בנו ויתכן גם באם. משא"כ
לטעם הראשון שאין אדם משים עצמו רשע, יתכן
שר"י חולק רק במקרה שפוסל ורק באב שרק בו
שייך האי טעמא דאין משים עצמו וק"ל משא"כ כאן
וכנ"ל. ובכל זאת אני מחכה לחו"ד כת"ר בנ"ל אם
לדעתו חשוב כ"כ לדבר עם אימו.

אלישיב הכהן קפלון, רב דק"ק רוסטוב ע"נ דון

תשובה

בס"ד יום כ"ט אדר א' תשנ"ה. לידידי הרב
המאה"ג רבי אלישיב הכהן קפלון שליט"א הרב
דקהילת רוסטוב הברכה והשלום וכ"ט סלה.

אחרי דרישת שלומו ושלומו משפחתו באתי לענות על
מכתבו בענין תיק 4195. כאשר אנו מבררים יהדות
ובאים לפנינו הפונים ובידם תעודות שאינן מקוריות
יש כמה וכמה חששות המשתנים ממקרה למקרה.
במקרה דידן באו עם תעודת לידה לא מקורית של
הפונה ועם תעודת לידה המקורית של אימה. במקרה
כזה אנו מקבלים את התעודה של אימה כהוכחה, אך
אנו חוששים שמא האשה הפונה אינה בתה של הנ"ל
וזייפה תעודת לידתה כדי שיכתבו שהיהודיה הנ"ל
היא אמה. ועל כן יש כמה דרכים לברר את החשש
הזה, או על ידי שמקיימים את תעודת לידת הבת ע"י

בדיקת הארכיון, או על ידי שמדברים עם האם וע"י דו"ח מאמתים שזאת אכן בתה.

וכב' שאל שאלת חכם למה צריך הדבר בדיקה למה לא תהיה האם נאמנת כמו האב וכמו דמצינו בקדושין (דף ע"ח ע"ב) דנאמן האב לפסול את בנו עי"ש.

והאמת שראיתי שכמו שהעלה כת"ר כתבו בספר פסקי דין של בית הדין לבירורי יהדות שעל יד הרבנות הראשית בירושלים (פסק דין א' שנכתב על ידי הרב אברהם דוב לוי) שהביאו הגמ' בקדושין (דף ע"ג ע"ב) שכל זמן שלא יצא לבן שם אסופי, האב והאם נאמנים לומר על תינוק המושלך בדרך זה בני וכן הביאו מדברי רבן גמליאל בכתובות (דף י"ג ע"א) שנאמנת אשה לומר על עברה, מאיש כשר הוא, ועל סמך זה פסקו שאם אשה באה לפנינו ומסבירה טענתה שהיא בת ישראל וזה בנה, יש להחשיב דבריה ולהאמינה.

אך זה אינו, דהא איתא במסכת קדושין (דף ע"ד ע"א) אמר רב נחמן שלשה נאמנין על הבכור, אלו הן חיה, אביו, ואמו; חיה, לאלתר, אמו, כל שבעה, אביו, לעולם, כדתניא: (דברים כא) יכיר, יכירו לאחרים, מכאן א"ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר זה בני בכור, כך נאמן לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה, וחכ"א אינו נאמן. וכן פסק רמב"ם הלכות איסורי ביאה (פרק ט"ו הלכה ל"ב) נאמנת חיה לומר זה הבן כהן הוא או לוי או נתין או ממזר מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעין יחוסו, בד"א בשהוחזקה בנאמנות ולא ערער עליה אדם, אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה אינה נאמנת והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס.

ובאמת הא דנאמנת חיה כתב התה"ד כיון דלא רגילי שם שיהיו אנשים לכך האמינו לע"א. וגם אמו נאמנת רק כל שבעה, ואח"כ רק אביו נאמן. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (חלק ד' דפוס פראג סימן תתק"כ) שאלו ח' דברים שנאמנת אשה בעדותה. (א) נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר בד"א שלא קרא עליו ערער אבל קרא עליו ערער אינה נאמנת (קידושין דף ע"ג ע"ב). (ב) לגבי בכור אמר רב נחמן (קידושין דף ע"ד ע"א) ג' נאמני' על הבכור חיה אביו ואמו חיה לאלתר אמו כל שבעה ואביו לעולם. וכן בשו"ת תשב"ץ (חלק א' סימן פ"ד) דנאמנת חיה נמי משום דלא אפשר בלאו הכי וכן בדיקת סימני בגרות נעשית ע"י נשים כדאיתא במסכת נדה (דף מ"ח ע"ב).

והנה כ"ז? בנולד שאין עוד ידוע למי שייך התינוק על כן האמינו חכמים או לאשה היולדת או לחיה בגלל שאין ברירה אחרת, אבל מיד שגודל הילד ומתחזק כבנו של פלוני ופלונית אפילו שאין לנו ידיעה ברורה על הלידה, שורפין וסוקלין על החזקות כדאיתא בקידושין (דף פ' ע"א) בעובדא באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתפה והגדילתו ובא עליה שסקלוס כדין בא על אמו, ואף גם המגדל שבא על הבת נשרפין כדין בא על בתו זכן פרש"י התם בהא דאמר רבה בר"ה איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית ונשרפין זע"ז שהוא אם בא האיש על הבת דבתו בשרפה, וכן מפורש ברמב"ם (פ"א מא"ב ה"כ) שגם באב על בתו נשרף בחזקה לבד.

על כן אם באנו לדון בדיני חזקות, ברגע שידוע בעיר שפלוני הוא בנו של פלונית לא צריך לבדוק שום תעודות, אם לא שנחשוש למיעוט המאמץ. אבל

מקורו בכהונה, וכבר שלושה דורות לא שומרים מצות ואין מי שיודע במשפחתו מה זה כהן ואם הם כהנים, ועתה בא לבית הדין לבקש למצוא תרופה למכתו ונפשו בשאלתו, האם מותר לשאתה אחר גיורה או שאסורה עליו משום שהוא כהן.

תשובה

שאלה זו נידונה בפוסקים לאחר גירוש ספרד כאשר חזרו נכדי האנוסים למקור מחצבתם ולא התברר יחוסם. ועיין בשו"ת מב"ט (חלק א' סימן רי"ט) בשאלה, ראובן נאמר לו שמשפחה אחת שהיתה כינוייה ככינוייו שהיו כהנים ושהוא גם כן יהיה כהן ואחר ימים בא לפני רב א' וספר לו הדבר ואמר לו שינהוג חומרי כהנים. ועל דברי הרב סמך בנו של ראובן שהיה בעל תורה, והיה נוהג להפריש עצמו מטומאת מת דרך חומרא, ובנו היה מקל בחומרת אביו כי לפעמים היה נזהר מטומאת מת ולפעמים לא היה נזהר. לימים מתה אשתו וארס אשה גרושה והתרו בו שלא ישאנה וקפץ וכנס אותה. יודיענו רבינו אם יתחייב בדין להוציאה או לא.

וכתב המב"ט, תשובה. נראה דהא דתנן פ"ב דכתובות דעד אחד נאמן להעלות לכהונה אפי' היו גומלין, היינו כשהוא עצמו אומר שהוא כהן, דהא משוי אנפשיה איסור חומרי כהנים, אבל אם הוא עצמו אינו יודע שהוא כהן, לא יהא חייב לנהוג שום חומרא על פיו, לא מבעיא כשהוא מכחיש אלא אפילו אומר איני יודע, כדמוכח פ' הניזקין ואין עד אחד נאמן לאביי כשהוא בידו לטמא, ולרבא כשהיה מתחלה בידו, הא לאו הכי אינו נאמן, דהא דאמרי' פ' האומר בקידושין דנאמן אפילו לא היה בידו תחלה, היינו בשותק דכהודאה דמיא, אבל מכחיש או אומר איני יודע לא, כמו שכתב הרא"ש בשם ר"ת ז"ל.

בנידון דידן הפונה מגיע לביה"ד וטוענת שפלוגית אימה, ואנחנו לא יודעים אם זה אמת או לא ויש לנו רק מסמך שנעשה לא מכבר ושמעורר חששות, ולכן יש עלינו החיוב לבדוק אם באמת הוחזקה אותה אשה כבתה של היהודיה. וזה אפשר על ידי בדיקה אצל שכנותיה או על ידי חקירה ודרישה וכן על ידי הצגת תמונות משותפות או מסמכים משותפים שנהוגים להימצא בחוג המשפחה.

ומה שהאשה אומרת שהיא בתה אינה נאמנת בזה כמ"ש, שהרי אנחנו חוששים לקנויניא שלימדו איזה יהודיה לומר שהנ"ל הנכרית בתה למשך כמה ימים ושלמו לה עבור זה, כדי שהאשה הפונה תזכה לאישור יהדות. ועל כן אבקש לעשות את הבדיקות בדרך שכתבתי, ולא לסמוך על תעודות שאינן מקוריות ועל נאמנויות שונות, שכל מי שבא היום לאשר יהדותו צריך לברר ולא להאמין כי עמי הארץ מתיידיים משום טיבותא דארץ ישראל.

בכבוד רב,

פנחס גולדשמידט, אב"ד

אוצרות התורה
אוצרות השת

סימן ו' במי ששם משפחתו כשל כהנים ורוצה לישא גיורת

שאלה

אחד מבעלי התשובה הנשוי לנכרית, והוליד ממנה כבר שני ילדים לפני שחזר בתשובה והתקרב לה' ולתורתו. ועתה התחיל להתעניין ביחוסו ונזכר שנאמר לו על ידי סבו בצעירותו ששם משפחתו

והכא נמי השתיקה הוא כאומר איני יודע אם אני כהן אם לאו. ומה שהיה נוהג חומרא, לא שיהיה מודה, אלא חומרא משום ספק בעלמא לא הודאה, דהא דאמר' השתיקה היא כהודאה, הוא כשאמרו לו נטמאו טהרותיך בפניך, או ידעת דומיא דאכלת חלב דשתיקה כה"ג הוי הודאה. אבל בענין אחר לא, דהא דשתיק משום דלא ידע וכמו שכתבו בתוספות פ' האומר והרא"ש פ' הניזקין ובירה דעה סימן קכ"ז. והאי דהיה מחמיר על עצמו לא הוי הודאה כדאמר' שהרי יכול לחזור בו מהשתיקה ולהכחיש אם אמר מה ששתיקתי שהייתי מחשב לדעת אם הוא אמת ונאמן כמו שכתב שם יורה דעה. ומסתמא כשהיה שותק לא היה אוכל או שותה הטהרות שאמרו לו שנטמאו, או היין שאמרו לו שנתנסך, והיה מחמיר על עצמו, ואפילו כשמכחיש אחר כך נאמן, ונפקא מינה שאפי' היה מחמיר כה"ג נאמן להכחיש.

ואם כן בן ראובן היה יכול לחזור בו ממה שהיה מחמיר על עצמו אם היה לו אי זה טעם להכחיש למי שאמר לו שהיה אביו ממשפחה שכינוי שלהם היה ככינויו והיו כהנים, דחומרא כזו שהוא על ספק בעלמא דהוי כדבר שאינו יודע בו שמותר וטוע' בו באיסור, דנשאל ומתירין לו כדגרסינן בירושלמי שהביא הרי"ף ז"ל פ' מקום שנהגו. וכ"ש בנו שלא נהג חומרא כי אם לפעמים, שאין זה הודאה, דהא עדות עד אחד נמי שהיה אביו כהן אפילו היה הוא אומר גם כן כהן אני, לא היה מועיל לגבי הבן, כמו שלמדו ממה שאמרו שם החולק תרומה בנכסי אביו וכו', שמי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני ועד אחד מעיד לו שאני יודע שאביו של זה כהן הוא, אין מעלין אותו לכהונה בעדות זה, שמא חלל הוא, עד שיעיד שזה כהן הוא כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פרק עשרים

מהלכות איסורי ביאה. ובנ"ד כי ראובן ובנו ידועים שהם בני נשים כשרות לכהונה, אם היה א' מהם אומר כהן אני ויש לי עד א' היה יודע שבנו גם כן היה כהן, אבל כיון שהוא אינו אומר כהן אני, אין העד נאמן כמו שכתבתי למעלה וכ"ש בנו.

וכפי הנראה אפילו עדות עד א' ליכא הכא אלא שנאמר לו אמירה בעלמא שלא בפני ב"ד, ולית בה משש' כלל דהוי כקול בעלמ' דלא איתחזק בבי דינא, דלאו כלו' הוי, והוי נמי כקול שיש לו אמתלא דאין חוששין לו, והאמתלא הויא דמשום שהיה משפחה אחרת בכינויה והיו כהנים יצא קול זה אפילו היה קול דאיתחזק בי דינא.

וכן מה שאמר לו הרב שינהוג חומרי כהנים, נראה כי לא אמר כך מצד הדין דרך הוראה אלא דרך חומרא בעלמא, כי ראה אותו שהיה חושש למה שנאמר לו, ולא הוה הוראה אלא אם היה אומר לו הרב אתה חייב לנהוג חומרא באיסורי כהונה, וכדאמר לענין דינא צא תן לו או חייב אתה ליתן לו דמשמע דאם אומר הדיין לנתבע תן לו כך וכך בלא צא או בלא חייב, דלא הוי פסק ולא הוראה, דמצי למימר דדרך פשרה אמר לו כן אבל כשאמר לו צא או חייב הוי דרך ציווי והוראה והכא נמי גבי איסור לא שניא.

וכן מה שהעיד אחד שהרב ז"ל אמר לו שלדעתו היה יכול לישא את כפיו, לאו כלום הוי, דלא עדיף מעד אחד המעיד על איש א' שהוא כהן, דאינו נאמן אפילו הוא אומר איני יודע, אלא כשאומר הוא גם כן כהן אני כדאמר לעיל, וכ"ש לגבי בנו שהוא מכחיש ונושא גרושה. ויש תימא בעדות זה שהעידו על הרב ז"ל שאם לדעתו היה יכול לישא את כפיו, איך היה האיש ההוא מסרב ולא היה נושא את כפיו. וכיון

בכהן ע"פ העכו"ם כלל, דעד כאן לא איבעיא לן אלא אם מעלין משטרות לכהונה, וכגון שכתוב בשטר פלוני הכהן לוח מפלוני, אבל ע"פ שקורין לו העכו"ם כהן לא הוחזק לכהונה.

ותו דהורע חזקה זו, כיון שאבי אביו לא חשש לה שהיה קרוב לראשונים יותר מאביו. ותו שהרי בהמרתם לא היו נזהרים מפסולי כהונה, והוי ספק ספקא, ספק כהן ספק אינו כהן, ואת"ל כהן ספק נתחלל ספק לא נתחלל, וכל ספק ספקא מותר ליטמא למתים ולישא גרושה, וב' הספיקות נוטין להקל קרוב הוא שלא היה כהן, כיון שאבי אביו לא חשש, וקרוב הוא שנתחלל בד' דורות, שהרי לא היו נזהרים מפסולי הכהונה כאשר הוא ידוע. הילכך מטעם חומרא בעלמא הזהירו החכם מליטמא למתים לא מן הדין. ואלה החכמים עזרו לרעה לכוף להוציא. ובשלמא קודם שנשא אותה היה מקום לומר כיון שאביך היה חושש לכהונה, גם אתה לא תשא גרושה, משום אל תטוש תורת אמך. אבל כיון שנשאה אין מוציאין אותה וזה ברור אצלי.

וכבר ראיתי במצרים באחד מבני האנוסים שהיו אומרים עליו שמשפחתו היו כהנים ולא היה נוהג דבר מחומרי הכהנים ולא היה אדם שערער עליו.

ולפי שכתבתי שלא היו נזהרין מפסולי כהונה, צריך אני להודיעך הנשים אשר ביאתן פוסלתן מן הכהונה ואם בא עליה כהן הולד חלל ואלו הן, העכו"ם והשפחה והמשוחררת והיבמה שבא עליה זר וכל חייבי לאוין ועשה השוין בכל, וכל העריות או כל ישראלית שבא עליה עכו"ם או עבד או נתין או ממזר או עמוני ומואבי או מצרי ואדומי ראשון ושני או פצוע זכא וכרות שפכה או חלל, כל אלו עשו אותה

שהרב ז"ל היה נראה לו שישא את כפיו, היה עובר בכל יום בעשה אם לא היה עולה לדוכן בשעה שהיו עולים הכהנים, ולא היה מניחו הרב ז"ל לעבור בפניו בכל יום, שהאיש הזה היה מתפלל בב"ה שהיה מתפלל בו הרב ז"ל, ואם לדעתו היה חייב לישא, מי היה מונעו שלא ישא, הרי ידוע ומפורסם הוא כי לא היה בזמן ההוא מי שיהיה לו לב לחלוק על הרב ז"ל כי היה גדול בדורו, ומי יאמר לו מה תעשה ולכן נראה לי שאין בן האיש הזה חייב לגרש את האשה הגרושה שנשא ואפילו לכתחלה היה יכול לישא אותה אם לא היה לבו נוקפו בשום ספק כהונה. עכ"ל המבי"ט.

וכן פסק בכעין זה בשו"ת רדב"ז (חלק ב' סימן תרפ"ג) וז"ל: שאלת ממני אודיעך דעתי על אחד מבני האנוסים דור ששי שנשא אשה גרושה, ורצו קצת חכמים לכופו לגרש אותה, לפי שהיה אביו נזהר מליטמא למתים, שהיו העכו"ם קורין לאבי אבי אבותיו כהן, ואבי אביו חזר לחסות תחת כנפי השכינה, ולא היה חושש לזה והיה מטמא ולא היה נוהג דבר מענין הכהונה, אבל אביו כשבא לארץ ישראל חשש לעצמו ושאל את פי אחד מגדולי הדור והזהיר אותו מליטמא למתים, ובנו לא חשש לזה ונשא גרושה ורצו להוציאה ממנו בטענה זו ורצית לדעת דעתי.

תשובה. מי שהזהיר את אביו שלא יטמא למתים, לא משורת הדין אמר לו כן, אלא אם אתה חושש לעצמך ממדת חסידות לא תטמא למתים. דליכא למימר משום דקי"ל ספק חלל של תורה אינו מטמא למתים ונותנין עליו חומרי כהנים וחומרי ישראל, דלא אמרינן הכי אלא היכא דהוחזק לן ודאי זכהו הוא, אלא דמספקא לן אם הוא חלל. אבל בג"ד לא הוחזק

אוצרות התורה
אוצרות השות

זונה ונפסלה לכהונה, בין שבא עליה באונס או ברצון בזדון או בשגגה וכן אשת איש שנבעלה. כל אחת מאלו נקראת זונה, ואם בא הכהן על אחת מהם הולד חלל. וכן אם בא על החללה הולד חלל. וכן אם בא על הגרושה הולד חלל. וכן הכהן הבא על א' מן העריות חוץ מהנדה או על א' מחייבי לאוין או עשה שוה בכל עשאה זונה, ואם בא עליה פעם ב' או כהן אחר הולד חלל, וכן אם בא על אחת מחייבי עשה של כהונה הולד חלל, דקי"ל כר' אליעזר בן יעקב דאמר יש חלל מחייבי עשה.

הרי אתה רואה מכמה נשים ועל כמה זרכים הולד חלל. והדבר ברור שלא היה אפשר להזהר מכל זה בעודם בגיותן, הילכך אין זה ספק חלל שנותנין עליו חומרי כהנים וישראלים, ומותר לישא גרושה אם אינו חושש לעצמו וחזקת אביו בטעות היתה או משום מדת חסידות לחוש לספק ספיקא. עכ"ל הרדב"ז.

וכן הורה לנו הלכה למעשה הגאון ר' חיים קרייסווירטא שליט"א גאב"ד אנטווערפן, שיש להסתמך על דברי המבי"ט והרדב"ז לעשות מעשה לגיירה ולהתירה לו.

ולכאורה י"ל דאיסור גיורת קיל מאיסור גרושה לכהן דאיירי בה המבי"ט והרדב"ז. זהא הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק י"ח הלכה ג') כתב, וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן. והשיג הראב"ד, דגיורת אינה משום זונה אלא משום דכתיב בתולות מזרע בית ישראל והכי איתא בקידושין עכ"ל. ומשמע מדברי הראב"ד דכל איסורי מדברי קבלה. וכ"כ בדעתו

המנחת חינוך (מצוה רס"ז). ובפני משה הקשה מדברי הראב"ד בהלכות איסורי ביאה (פרק ט"ז הלכה ב') דכתב לגבי פצוע דכא, דגיורת לכהן אסורה מדאורייתא ושריא ליה דלאו בקדושתיה קאי, ומשמע ממנו דאיסור זה ממש מדאורייתא. וביאר הרשב"א ביבמות (דף ס"א ע"א) דהיא הללמ"מ וסמכוהו אקרא. ועוד ביאר שמדאורייתא איתא בעשה משום בתולות מזרע ישראל ולא משום זונה ואין בו לאו אלא משום עשה, כדברי הירושלמי בביכורים דדרשינן כי אם בתוליה מעמיו יקח ולא גיורת, אע"פ דבירושלמי קידושין (פרק ד') וכן בביכורים (שם) דרש נמי מקרא דיחזקאל עי"ש. ועיין בתוס' עבודה זרה (דף נ"ו) וכן בתוס' יבמות (דף ס"א ע"א) דסברו דהוא מן התורה. אך עיין בחכמת שלמה (אה"ע סימן ו' סעיף ח') דמשמע שדעתו שהראב"ד סבר שהוא מדרבנן, ויצא לו לצרף ספק זה לספק הרשד"ם ועיין שם. ולכאורה בני"ד מכיון שמדובר בגיורת קל הוא מגרושה, דגרושה ודאי מן התורה ובגיורת י"א שהוא מדברי קבלה ומדרבנן.

אוצרות התורה
אוצרות השות

וכאן נכנסנו למחלוקת גדולה בין הפוסקים אם דברי קבלה כדין התורה או הם מדרבנן וספיקן להקל. עיין בשו"ת חות יאיר (סימן ח') דסבר בפשטות דהוי דאורייתא, אך בשו"ת נו"ב (קמא, אה"ע סימן נ"ז) הביא בשם תשובת מהרי"ט (חאה"ע סימן מ"ג) דהנקרא רשע בדברי קבלה אינו בכלל זאל תשת רשע עד ופסול רק מדרבנן. וגם בתנינא הביא הנו"ב (או"ח סימן קל"ד) לגבי מצוה הבאה בעבירה, דמקרא והבאתם גזול את הפסח, לא הוי ידעינן דמהב"ע דאורייתא דהוי רק מדברי קבלה ומשמע שהוא מדרבנן. וכן ביו"ד (סימן ה') הביא מתשובות המיוחסות להרמב"ן (סימן רס"ג) דדין המנודה אינו

אפשר דאפילו מדרבנן אינו חלל דהוא איסור חדש.
ולכן נראה דאין לצרף זעת הראב"ד להקל בנד"ד.

ע"כ החליט בית הדין דנן בשלהי תמוז תשנ"ג,
בישיבה מיוחדת בראשותו של הגאון ר' משה
סולוביצ'יק שליט"א להתיר לו לשאתה אחר הגיור,
דאפילו לשיטת הרדב"ז שאין לכתחילה לנושאה
מצד מידת חסידות, הרי בנידון דידן לא מקרי
לכתחילה, דהא כבר נשאה מכבר והוליד ממנה, ואם
היה לכתחילה הא יש לחשוש לשיטת הראשונים
דמקרי בכה"ג טעון על הנכרית, ואם התרנו היה זה
רק משום דהוא בדיעבד ומשום תקנת השבים כמ"ש
הרמב"ם בתשובתו (פאר הדור סימן קי"א).

והנה ראיתי בספר פסקי דין של בית הדין שע"י
הרבנות בירושלים, בהרכב של הרבנים ר' אליהו
אבא שאול, ר' אברהם דוב לוי, ור' אליהו שלזינגר,
בענין פסק דין בהכרת כהונה ע"פ מסורת במשפחה
כשלא היו שומרי תורה ומצוות, שכתבו שם שמי
ששם משפחתו כהן אבל מעולם לא נהג במנהגי
כהונה, משום שגדל במשפחה שאינה שומרת מצוות,
נראה שהואיל ורובא דרובא הנקראים בשם כהן הם
ממשפחות כהונה, נחשב כמו מי שהוחזק לכהונה,
וכמ"ש בקצוה"ח (סימן רפ"ד ס"ק א') על פי גמ'
בב"ב (דף קכ"ו ע"ב) מוחזקני שהוא בכור דהוי קרי
לי אבוא וכו', ולא דוקא שהוחזק כן ע"פ אביו אלא
ה"ה כשהוחזק כן ע"פ מה שבני אדם קוראים אותו
בכור, הואיל והוחזק שמו בעיר שהוא בכור ה"ז
בחזקת בכור ליטול פי שניים בירושה.

ולענ"ד נראה דאין לדמות ענין בכור לכהן. דבכור
הוא כינוי לאדם עצמו ואם לא היה בכור לא היה
נקרא כך בפי כל אדם. אבל מה שאדם נרשם בשם

ד"ת דא"כ לא היינו יכולים להקל ולהחמיר, ולפיכך
כל תיקו כולהו לקולא, ואילו היו דברי תורה, היה
לחומרא. ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא קמא
ח"א סימן קי"ג) דחרם מן התורה רק נתנו לחכמים
כח עי"ש. וכן עיין בשו"ת אדמת קודש (חלק א' חלק
ח"מ סימן ע"ד) שדן בדברי הרמב"ן, וכן הגאון רבי
יצחק אלחנן בשני ספריו (באר יצחק, יו"ד סימן א',
עין יצחק ח"א אה"ע סימן ג') הביא ראיה לדברי
הנו"ב שדברי קבלה מדרבנן מדברי הר"ן במגילה
(דף ה') דחזקיה קרא מגילה בטבריה בי"ד ובט"ו,
וכתב שם הר"ן דאף דכל ספק מדבריהם לקולא וכו'
עי"ש. אך דעת הטורי אבן (מגילה ד"ה) דחזקיה נהג
לחומרא משום דדברי קבלה חמורים כדברי תורה.
אך בגוף הדין חלק על הנו"ב דספק חרם להחמיר.
וכן עיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סימן מ"ח) וכן
בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן ט"ז) דדנו בשאלה
הזאת. ובשו"ת חת"ס (ח"א או"ח סימן קס"א) דן
גם בזה ודעתו להחמיר בדברי קבלה. וכן כתב בחלק
ג' (אה"ע סימן ב') דבהלכה למשה מסיני מייתי ר"מ
ור"ש תוספתא פ"ו דמקוואות (משנה ז') דמשמע
מינה דבס' הל"מ לא תיקנו חכמים ספיקו להחמיר
אבל הוא נגד פשטות הש"ס ספ"ק דקידושין אימא
כך נאמרה הלכה וכו' וכן הקשה ב"י בי"ד (סי'
רצ"ד) על הטור ע"ש. ועי' תשו' חו"י (סס"י קל"ב)
ומה שהשיגו עליו בבאר יעקב (סי' רצ"ד).

ולכן, כיון שלפי הרבה פוסקים דברי קבלה נידונים
כשל תורה, וגם הראב"ד עצמו פסק שהוא
מדאורייתא כמ"ש בפני משה, ובנידון דידן אין נ"מ
אם הוא לאו או עשה, דהא והא דאורייתא ואזלינן
בספיקו לחומרא, והנ"מ היחידה היא לפי המנ"ח
(שם) לגבי כהן הבא על הגיורת דלפי הרמב"ם
דפסולה משום זונה הולד חלל, אבל לפי הראב"ד

משפחתו והשם עובר מדור לדור ללא שינוי וראה ראיתי כאן אפילו גוים שנושאים שם מובהק ליהדות כגון השם קוגן וכו' בגלל יחוס אביהם או בגלל יחוס אבי אביהם, והמה אינם מבני ישראל ויצא לפי דברי הפסק הנ"ל שכל מי שיבוא לבית הדין עם שם משפחת כהן יוחזק לישראל, ובודאי גם הרבנים הנ"ל יסכימו שזה אינו.

ועל כן אין כאן במדינה הזאת חזקה אלא ספק לגבי כל מי שנקרא בשם כהנים משום חשש חלל ושאר חששות, עד שיתברר על ידי ראיות שהוא ממשפחת כהנים.

איצרות התורה
איצרות השו"ת

ונתגייירו או נשתחררו צריכות להמתין. ואפילו גר איש ואשתו שנתגייירו מפרישים אותם צ' יום כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לבין זרע שנזרע שלא בקדושה.

ובב"ש הביא בשם הרמב"ם שלא חילק בין נשואות לפנויות, אולם הרב המגיד כתב דבזנות לא צריך להמתין וכתב דגם הוא סובר כך דהא זונה מתהפכת שלא תתעבר. והב"י בספרו החמיר, אך בשו"ע להלכה חזר בו להקל לחלק בין פנויה לנשואה. ועיין בב"ש דמ"ש הרמ"א דכל אלו צריכים להמתין אין כונתו על פנויה גיורת דלא גזרינן פנויה אטו נשואה בגיורת.

לכן יש להסתפק באשה זו שהיתה נשואה אך נפרדה כבר חמשה חודשים מבעלה וגרים באותה העיר אלא שבדירות נפרדות אם יש לה דין של נשואה או פנויה. מצד חוקי הממשלה וכן כלפי כל המכירים אותם הם נשארו בחזקתן כנשואין, אבל בעצם פרשו הם זה מזה זה בכה וזה בכה.

הנה הרמב"ם בריש הלכות אישות כתב, קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. ומדברי הרמב"ם יובן שכשם שמעשה הנשואין אצל בן נח היא ההכנסה לביתו של אדם, כך מעשה הגירושין היא ההוצאה מביתו של אדם. ואכן הרמב"ם כותב במפורש (הל' מלכים פ"ט ה"ח) ומאמתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב. ואין הדבר תלוי בו לבד אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש מזה פורשין.

סימן ז'

הבחנה בנכרית נשואה לישראל שנתגיירה אחרי שנפרדה ממנו ג"ח

שאלה

אחד מראשי הקהל ממרכז רוסיה חזר למורשת היהדות והתחיל לשמור מצות, להכשיר את ביתו ולשמור שבת וכל המצות. אולם אשתו שנישאה לה זה מכבר אינה מבנות ישראל, והיא הסכימה להסתופף תחת כנפי השכינה, ונפרדו זה מזה כחמשה חודשים זה בכה וזה בכה, ומפני תקנת השבים החליט בית הדין לגיירה, ונשאלה השאלה בבית המדרש האם עליהם להיפרד זה מזה שלוש חודשים כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לבין זרע שלא נזרע בקדושה.

תשובה

עיין באבן העזר (סימן י"ג בסעיף ה') ששפחה וגיורת שהיו נשואות לבעלים בגיותם ובעבדותם,