

ספד

הלכה ורפואה

קובץ הלכה בעניני רפואה

בירורים ומחקרים בבעיות רפואיות להלכה
דיני פיקוח נפש חיובי הצלה ודרכי טיפול,
הלכות שבת, חולים ורופאים
מחלות וניתוחים ובעיות משפחה

כרך ה

נכתב ונערך ע"י
הרב משה הרשלר



בית מדרש לתורה / מכון גבוה להלכה והוראה

מכון רגנשברג

ירושלים תשמ"ח



כל הזכויות שמורות

ירושלים תשמ"ח

הכתובת:

הרב משה הרשור בית וגן ירושלים, ישראל

ת.ד. 16303

הפצה: הרב ח. העניך וגשאל

מאזנים ישראל

נדפס בישראל

Printed In Israel

תשמ"ח 1987-8

נר זכרון

**כרך זה מוקדש לזכרם הברוך
של הורנו היקרים**

**ר' יהודה בן לוי
מרת צפורה בת ר' נחום
מעטיו**

**ר' דוב בער בן חיים זלמן
מרת פרומה בת יצחק
פוטרמן**

זכרונם לברכה

**הונצח מזכרת עולמים ע"י בניהם
אברהם יוסף חיים (Abe) ונעכע (Nettie)
מעטיו**

לעילוי נשמות הוריהם האהובים

עם הכרך החמישי

"ראו נתן לכם ה' את השבת לדעת כי אני ה' מקדישכם".

בשם הרבי מקוצק זלה"ה אומרים, כל המצוות נגד החומר, אבל בשבת גם הגוף מסכים.

גם אנו נוסיף ונאמר, השבת, שמירת השבת מקדשת את הבריה, היצור והיצירה, לעשות את השבת בפיקוח נפש, גם השבת מסכימה – וחי בהם. כדי שאורה של נשמה תאיר שבילי ההלכה – נר ה' נשמת אדם.

כך זה של "הלכה ורפואה" הוא החמישי בסדרה זו היוצא בע"ה על ידי המכון שלנו "בית מדרש גבוה להלכה והוראה" ואשר עוסק עם חברי המכון בלימוד ועמל, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא במישורי הרפואה, ועוסק עתה בעריכתו של ספר "תורת רבית" העוסק בבירור וליבון ההלכות הקשות והחמורות של הלכות רבית בצורה מקיפה ועניינית, הלכות ומקורות ביאורים ובירורי הלכה, הכל ערוך ומסודר שתהא הלכה ברורה כהלכתה. וכן "סדר גירושים השלם" שגם בזה עסוקים ועוסקים במכון העורך ומסדר את כל החומר ההלכותי הראשונים, בפוסקים ובשו"ת הפוסקים עם בירורי הלכה בעמקות ובסברא והסבר ומקורות וביאורים. הסדרנות והפלפול כרוכים זה בזה. מלבד ספרי הראשונים מתוך כתבי יד ב"צפונות קדמונים" דברים עתיקים של רבותינו הראשונים בצורה מתוקנת מתוך כ"י רבים מבוארים ומתוקנים חמדת הדורות.

כך זה כקודמיו כולל תורתן של גדולי דורנו וחבר ת"ח מובהק, ענינים גדולים ויסודיים במישור הרפואה בקשת הרחבה של הבעיות, ודן בשאלות של הלכות ריפוי והצלת נפשות בעיות ואפשרויות של טיפול בשבת, דיני פריון, פיצויים ורבית, דיני סירוס חציצה וחיי שעה ועולם.

משפחתו של מרן פוסק הדור ר' משה פיינשטיין זצ"ל מסרה לנו מאמר גדול ומקיף על חיובי "מצבה" מקורותיו וחוביו (מאמר שטרס נדפס בספריו וחן חן לידידנו הגר"ש רפפורט שליט"א). אנו מביאים צרור כתבים על עניני רפואה מאת האדמו"ר מלובאוויץ שליט"א, הלכה ועצה.

מכתב מהגאון ר' ש. ז. אוערבך שליט"א ואריכות מהגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל מפונוביז' על דיני העובר והטריפה חיובי הצלה וחיי שעה. הגאון ר' ח. פ. שיינברג על חזרה מהצלה בשבת. הגאון ר"ג רבינוביץ כתב מאמר על המחשב, החידוש המודרני לשימוש בית החולים. ודיון נפלא ומעמיק אם מותר לחפש אפשרויות כדי להנצל מאיסורי תורה. הזרעה מלאכותית וגר שמילתו שלא לשם גירות. שאלה ובירורים להלכה אם הבן יכול לבקש פיצויים מהורים, ניתוחי מתים, ריבית, עניני חשמל והצלה, חבלות רפואיות. ומדור נפרד על עניני ניתוח הערמונית מאמר הלכותי שאליו מצורף מאמר רפואי המסביר את הבעיות לגבי ההלכה, ומאמר על חולי טיי זקס ועוד דברים ארוכים וחשובים. ספרנו נתקבלו באהדה ובהערכה ובהתחשבות רצינית לפסק והלכה.

שנה זו היתה קשה ל"מכון", ובעזר השם זכינו לא להמנע אפילו לרגע קט מאהלה של תורה ומיגיעה וחתירה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ותורה שלמדנו באף עמדה לנו.

כרך זה הוקדש מזכרת ע"י ידידינו היקרים והדגולים ר' אברהם יוסף חיים ונעכע מעטיו שליט"א לזכרון של הוריהם הנכבדים מעטיו – פוטרמן נשמתם עדן. יזכור ה' להם לטובה ולברכה.

כרך זה יוצא ברוב תפארת והדר ותודתנו לכל המשתתפים הרבנים הגאונים שליט"א וידידנו הרופאים אנשי החכמה והמדע יראי שמים שהאירו לפנינו ארחות רפואה ושעריה.

ברכה מיוחדת לחברי המכון להרב אלי' רפאל היישריק ראש הכולל והרב דוד שולביץ שליט"א על עמלם ותבונתם השקועים בכרך זה. וברכה מיוחדת לידידנו הרב ח. ה. ווגשאל שליט"א שיד לו ושם במפעלנו התורניים, נועם ה' עליהם לראות בטוב ירושלים.

משה הרשור

התוכן

מזכרת חיים

	הרב דוד רגנשברג
טו – יז	עובר במעי זרה וגרושה
	הרב חיים דוד רגנשברג
יח – כד	הדלקת האש בשבת בבוקר ע"י נכרי בבתי חולים
	הרב אהרן יעקב קלעפפיש
כה – כז	רודף לגבי נרדף ותשלומים

עניני שבת ברפואה

	הרב משה הרשלר
לא – מ	מערכת תקשורת
מא – מג	תאורה – אפשרויות לשימוש בשבת
מד – מט	ממרח משחה על מכה או תחבושת
נ – נב	שנים שעשאוהו
נג – נו	גדרי מקלקל וקורע שלא ע"מ לתפור
נז – נט	ניצול המחשב לאכסן או לתת מידע בשבת

מצבה, תוחלת חיים ובעיות שבת

	חיוב הקמת מצבה
סג – עד	הרב משה פיינשטיין
	קובץ מכתבים בעניני רפואה
עה – פ	הרב מנחם מנדל שניאורסון
	מעוברת שנתגיירה אם הולד נימול בשבת
פא – פב	הרב שלמה זלמן אוירבך

פג – קה	דיני הצלה ופיקוח נפש בעובר הרב שמואל רוזובסקי
קו – קכג	להשתמש בתחבולות להוריד את האיסור מדאורייתא לדרבנן הרב זלמן נחמיה גולדברג
קכד – קלג	בדין חזרת היוצא להציל הרב חיים פנחס שיינברג
קלד – קלח	שימוש במחשב לרישום מידע רפואי בבי"ח בשבת הרב גדליה אהרן רבינוביץ
קלט – קנד	בענין הזרעה מלאכותית הרב רבי צבי הירש גראדזינסקי
קנה – קנח	מילה לשם מצוה האם עולה לגירות הרב משה הרשור

רופאים בתי חולים ורפואות

קסא – קפח	דרישת פיצויים מהורים הרב לוי יצחק הלפרין
קפט – קצד	דין "החולה לפנינו" לענין נתוחי מתים – שאלת ד"ר ט. טישלר הרב יצחק זילברשטיין
קצה – קצח	ביטוח רפואי בקופת חולים – בעיות בהלכות רבית הרב אליהו רפאל היישריק
קצט – רד	פתיחת וסגירת מעגל חשמלי הפועל בזרם בתדירות גבוה הרב זאב לב
רה – ריד	טיפול בחולה שיש בו סכנה כשניתן להמתין למוצאי שבת הרב חנניה יוסף אייזנבך
רטו – ריט	ריפוי בחומץ ושמן של תרומה ומע"ש ושביעית הרב דוב מאיר אייזינשטיין
רכ – רכז	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (א) הרב אלימלך וינטר

רכה – רלג	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (ב) הרב זלמן נחמיה גולדברג
רלד – רמא	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (ג) הרב אלימלך וינטר
רמב – רמד	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (ד) הרב זלמן נחמיה גולדברג
רמה – רנב	חבלה רפואית הרב אברהם דב לוי

חולים מחלות ובעיות משפחה

רנה – רסא	בדיקות למחלת הטיי זקס הרב משה קליינמן
רסב – רסח	טיפות אזנים לענין חציצה הרב משה קליינמן
רסט – רערב	נתוחים אורולוגיים לרפוי מחלות שפירות וממאירות – הבטים אנאטומים והשלכות לכושר ההולדה ד"ר פנחס אושר
רעג – רפ	איסור סירוס בניתוחים אורולוגיים הרב שמעון שטרן
רפא – רצה	ההתאבדות לאור ההלכה ד"ר אברהם שטיינברג
רצו – ש	אלמוניות, פרטיות, וההלכה של כיבוד אב ואם ד"ר משה הלוי ספיר
שא – שג	אם להתיר מלאכות בשבת כדי לחסן נגד פלצת (טעטינוס) ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים
שה – שד	בענין חיי שעה וגוסס הרב צבי הלוי פריינד

מעמדו של נטול ההכרה ה"צמח" בהלכה

הרב משה הרשקר

שו-שיב

פעילות רפואית בשבת

עשיית מחיצה בחדרי החולים; רחיצת ידיים בבדיקות רפואיות;
קשירת חולים והתרתם; חבישה בתחבושת ופלסטר והסרתם;
משטח סמיר; בדיקות דם; בדיקת החלחולת; בדיקת צואה;
בדיקת אגן הירכים; בדיקת תחושות; מים חמים; מדידת חום;
מדידות גובה, משקל, נשימה, דופק, לחץ דם; בדיקת עיניים;
בדיקת תיק החולה; הכנת המיטה; זריקות; הכנת תחבושת;
בדיקות אף אוזן גרון; בדיקת השד; בדיקת שתן; שימוש
במיקרוסקופ; בקטרילוגיה; הכנות לניתוח; גבס על שבר; חמצן
וציוד למערכת הנשימה; מאייד.

שיג-של

ד"ר בנימין סוקול

מזכרת חיים

תוכן המדור

- הרב דוד רגנשברג
עובר במעי זרה וגרושה
טו – יז
- הרב חיים דוד רגנשברג
הדלקת האש בשבת בבוקר ע"י נכרי בבתי חולים
יח – כד
- הרב אהרן יעקב קלעפפיש
רודף לגבי נרדף ותשלומים
כה – כז

הרב דוד רגנשברג זצ"ל*
רבה של אינדיי שאד פאפעלאן

עובר במעי זרה וגרושה

(א) הרמב"ם (פ' ח' מהל' תרומות הל' ד') כתב: בת ישראל שנשאת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיו בתרומה, שהילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל, לפיכך אם היה חלל אינו פוסל אא"כ נולד כו' ואוכלין בגלל אחיו הכשרים. והנה במס' יבמות (דף סז) איתא בת ישראל כו' לא יאכלו העבדים בתרומה מפני חלקו של עובר. דברי רבי יוסי כו' איבעי להו טעמא דר"י כו' למנ"מ לעובר במעי כהנת אמר רבה טעמא דר"י משום דעובר במעי זרה זר הוא ורב יוסף אמר טעמא דר"י דילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל, מיתבי א"ל לר"י מאחר שהעדת על בת ישראל לכהן בת כהן לכהן מהו אמר להם זו שמעתי וזו לא שמעתי כו' אלא אי אמרת ילוד מאכיל כו' מאי וזו לא שמעתי קשיא אמר ר"י אמר שמואל זו דברי ר"י אבל חכמים אומרים יש לו בנים אוכל בשביל בנים כו' למימרא זו ולא ס"ל והאמר שמואל כו' המזכה לעובר קנה אלא זו וס"ל.

(ב) וקשיא לדעת הרמב"ם דפסק כרב יוסף, חדא דקיי"ל רבה ור"י הלכה כרבה. ועוד דהא איתותב ר"י. ולכן נראה, דהנה התוס' בד"ה אוכלין בשביל כל בני המשפחה הרי מצי למימר דטעמא דרבנן דלית להו דרשה דילוד מאכיל שא"י

* הגאון ר' דוד רגנשברג זצ"ל היה ראש משפחת רגנשברג. בנו היה הגאון ר' דוב מנחם רגנשברג בעל "מנחת מנחם" וידברי מנחם" אביו של הגאון ר' חיים דוד רגנשברג רב וראב"ד בשיקגו וראש ישיבת דבית המדרש לתורה שיקגו, ובנו הוא הרב אהרן ורעיתו אלישבע (טשולין) רגנשברג שליט"א מראשי ומיסדי "מכון רגנשברג" ירושלים.

הגר"ד רגנשברג היה בן אחותו של הגאון ר' אליהו רגולר זצ"ל בעל יד אליהו, ש"כ של הג"ד אלי' רגולר הרב אר"י ליב פרומקין ז"ל כתב קצת מתולדותיו של רבנו ר' דוד בספר "תולדות אליהו" (ע' 26-27): הרב הצדיק הגדול בתורה ומעש"ט מרגינתא דלית לה סימי ר' דוד רענענשבער ז"ל, אשר שימש בכתב הרבנות בעיר ווינדי, שאד פאפעלאן, בן אחות מרן ז"ל. ודבנו אהבהו אהבה עזה מאד. הוא היה צדיק יסוד עולם, ועניו גדול. מדותיו היו תרומיות מעין מדותיו של זקנו הרב ר' ענקעלע ז"ל, אבי מרן ר"א רגולר, — לכבד את כל אדם ולהחשיבו יותר מעצמו. היה שפל בעיניו ונחבא אל הכלים. בימי עלומי החליף מכתבים רבים בחדושי תורה עם כבוד מר אבא ז"ל [הגאון רבי שמואל מקעלעם אחי מרן ז"ל] ושמה נמצא גדולתו וענותותו, כי היה מרתע כולא גופיה ממעלתו דמר אבא ז"ל. ובאחד ממכתביו יזכיר בזה"ל: ילא נעלם ממעכ"ת טבע משפחתנו להיות נחבאים אל הכלים לבלתי התאמץ עלות על מרכבת הגאון, כי נביט אל צוד חצבנו ממנו — אא"ז מו"ד הצדיק ז"ל, אשר בכל מעלליו השתדל להיות שפל בעיני אנשים, וכן הסכנתי בשנים המעטות אשר שמשתי את כבוד אדונו מו"ד דחיי הגאון הצדיק [רבנו אליהו] נ"ע."

א"מ לגבי עבדים ולית להו נמי דעובר במעי זר זר הוא אלא דקבלה היה בידו דטעמייהו משום דלא זכה בהו עובר.

ג) ולענ"ד נראה דהיינו טעמא דשמואל, דלכאורה קשה מאי תשובה השיב ר"י לרבנן זו שמעתי וזו לא שמעתי, כיון דטעמא דיד' דעובר במעי זר זר הוא. לכן נראה דרבנן נמי ידעו טעמא דר"י דמצי למימר דעובר זר הוא, אלא כיון דכתיב ויליד ביתו הם יאכלו ודרשינן מיני' שמאכיל לאמו אבל אינו ילוד אינו מאכיל, ואמרינן לקמן דב"י שנשאת לכהן והניחה מעוברת דאינו מאכיל וכיון דלאמו אינו מאכיל אף לעבד נמי אין עובר מאכיל מטעם שאינו ילוד ולית להו סברת התוס' הנ"ל. ולכך שאלו לר"י בת כהן לכהן מהו, דכיון שאינו ילוד אף בת כהן נמי לא יאכיל עוברת לעבדים, בשלמא לטעמא דין ס"ל דהעובר מאכיל ואינו פוסל משום דלית ליה זכיה א"כ העבדים לעולם אוכלין בתרומה אלא לדירך אף בת כהן נמי נימא הכי. ואמר להם ר"י זו שמעתי וזו לא שמעתי, פ"י כיון דבבב ישראל שמעתי ובבת כהן לא שמעתי צריכין אנו בע"כ לחלק דטעמא דילוד אינו שי"ך אלא לענין אמו אבל לא לענין קנין כסף דעבדים כמ"ש בתוס' ד"ה למנ"מ עי"ש, ואתי שפיר דברי שמואל דכיון דרבנן נמי סברי שאינו ילוד אינו מאכיל על כרחין דטעמייהו משום דעובר לית ליה זכיה. וא"כ א"ש דברי הרמב"ם דכיון דע"כ טעמייהו דרבנן משום דעובר אינו זוכה אבל הא מודו דאם אין לו בנים זולת העובר דאינו מאכיל לעבדים בתרומה משום דאינו ילוד וכנ"ל.

ד) עוד נראה דשמואל מוכח דע"כ אית להו לרבנן דעובר לית ליה זכיה, דכפרק יוצא דופן איתא דבן יום א' פוסל מן התרומה, ומקשה שם בגמ' בן יום א' אין עובר לא והתנ' בנעורי' פרט למעוברת ומשני אר"ש בכהן שיש לו ב' נשים א' גרושה ואחת שאינה גרושה כו' ולאפוקי מדרבי יוסי דעובר נמי פוסל קמ"ל בן יום א' אין עובר לא, אבל לשמואל לא משמע ליה כשינוי' דר"ש משום דמתניתין סתמא קתני ומיירי אפילו כשאין לו בנים מאשה כשרה ורק ר"ש לא מצי לתרץ הכי כמ"ש בתוס' שם משום דס"ל דא לרבנן אית ליה זכיה לעובר, אבל שמואל ס"ל

הגאון ר' דוד רענענשבער ז"ל היה מילדותו אחד מהעלויים המפורסמים. ובטרם מלאו לו תשע שנים הביאתהו אמו אחות רבנו ז"ל לבית משכנו בסלאבאדקע, ורבנו ז"ל תהה על קנקנו ויצוהו ללמוד לפניו בענין אחד שלא ללמוד מעולם, ופקד עליו לכרץ בשכלו קושיות התוס' ומהרש"א ויתר מפרשים, והילד הזה הצליח לכרץ בשכלו כל קושיות המפרשים ותורציהם באותה הסוגיא. ובראות רבנו כי ברכה בו, כי שכלו ישר וחרף ותפיסתו מהירה, ועתה לקבלו בישיבתו הרמה. וכאשר גדל הרי"ד ז"ל יהי לאיש, נאספו אליו תלמידים הגונים, ונהל ישיבה גדולה בסלאבאדקע, בעודנו עוד צעיר לימים, אחרי זאת נתקבל לרב ולמור"צ בעיר ויניר, ומשם בעיר שאר, פאפעלאן. הניח אחריו ברכה כתבים רבים בחדושי תורה, וחבור על הרמב"ם. ושבה נפשו למרום בעיר ליברא ביום כ"ז תמוז תרנ"א לפ"ק. הרב דוד וולפרט, נכדו של הגר"ד — בן בתו, הדפיס כמה חרושים בקונטרס י"ד דוד" וצרפם לספרו של הגר"א רגולר יד אליהו.

דע"כ טעמייהו משום דלית ליה זכיה לעובר דליכא למימר דטעמייהו דבת ישראל לכהן אין העובר פוסל משום דלא ס"ל דרשא דילוד מאכיל אינו ילוד א"מ וגם לית להו דעובר במעי זרה זר הוא, דא"כ הכא בכהן שיש לו אשה גרושה חלל ודאי הוא בשלמא עובר במעי זרה נוכל לומר דלאו זר הוא כיון דאם ילוד יהיה כהן השתא נמי לאו זר הוא אבל עובר במעי גרושה דאף אם יולד יהיה חלל כש"כ כשהוא במעי אמו, וא"כ מ"ט אינו פוסל לרבנן, אלא ודאי טעמייהו משום דלית ליה לעובר שום זכיה, ודו"ק.

הרב חיים דוד רנגשברג זצ"ל
שיקגו

הדלקת האש בשבת בבוקר ע"י נכרי בבתי חולים

שאלה:

מכני ארוחת בוקר בבתי חולים וכן מכני משתאות במלונות ובעלי המקומות אינם נותנים לאש שצריך לבוקר שתדלוק כל הלילה ומכבים את זה בליל שבת ובשבת בבוקר מדליקים אותה העובדים הנכרים, היש היתר בדבר.
תשובה:

שנינו במשנה שבת קכב א נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. ובשו"ע או"ח רעו א עכו"ם שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור לכל אפילו למי שלא הודלק בשבילו אבל אם הדליקו לצרכו או לצורך חולה ישראל אפילו אין בו סכנה.

הנה ביבמות מח, ב כתב רש"י גר תושב שקבל עליו שלא לעבוד עכו"ם ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת, דמחלל שבת כעובד עבודה זרה, ובתוס' שם ד"ה זה גר תושב הקשו על רש"י דאם כן נפישו להו משבע מצוות, ובמס' ע"א (סד, ב) משמע דבשבע מצות שקבלו ב"נ יקרא גר תושב. ועוד דכפ' ד' מיתות אמרינן דכתיב ששבת חייב מיתה, אפילו בחול כ"ש בשבת. וכפ' מחסורי כפרה (ט, א) קאמר ר"ע דגר תושב אין מזהר על השבת.

ויש להקשות, דהנה כל הקושיות שהקשה התוס' על רש"י יש להקשות על הברייתא דכריתות, דאיתא התם, "ת"ר גר תושב מותר לעשות מלאכה לעצמו כישראל בחולו של מועד. ר"ע אומר כישראל ביום טוב". ולכאורה כיון שבין ת"ק ובין ר"ע ס"ל שאסור לו לעשות כל המלאכות לעצמו, קשה דא"כ נפישו להו משבע מצות. וקושיא השניה שהרי כותי ששבת חייב מיתה, אפשר לתרץ, דזה דוקא אם שמר את השבת בכל פרטיו כישראל, אבל אם נוהר לעשות מקצת מלאכות ומקצת עושה, אינו חייב מיתה. ושניהם ס"ל שהוא מזהר להנפש בשבת מצד הכתוב "וינפש בן אמתך" (יבמות מח, ב) אלא ששבתו היא לא שבתו של ישראל, כי יש לנו שלשה שבתות: שבת של חול המועד, שבת של יו"ט ושבת בראשית. ומזהר הוא שלא לשמור שבת בראשית כישראל, אבל מצד השני הוא מזהר על וינפש בן אמתך. ות"ק ס"ל שיקיים את זה אם יתנהג כישראל בחולו של מועד, ור"ע ס"ל דעליו להתנהג כישראל ביו"ט.

והרמב"ם פ"י מהלי מלכים ה"ט כתב "וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צ"ל אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מרעתן, אלא או יהיה גר צ"ק ויקבל עליו כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע". ולשיטתו שפסק פ"כ משבת הל' י"ד כר"ש שם, שלעצמו עושה מלאכה כישראל בחול לא קשה, אבל לת"ק ור"ע שאסור לו לעשות כמה מלאכות קשה מה שהקשה

התוס' על רש"י. הרי נפישו להו משבע מצות. ונראה שלכך פירש רש"י שעליו לשמור את השבת מטעם דמחלל שבת כעובד ע"ז. ז"א דביאר בזה דחייב שמירת שבת לגר תושב היא לא מצד מצות שבת, אלא מצד שיש בה אבירייהו דע"ז, שהמחלל את השבת הוא כעכו"ם. ולפי שיטה זו גם נכרי שאינו גר תושב יהיה מצווה על זה, וישראל המעבדו עובר משום לפני עורר. ומצינו בחולין צבא, בשם עולא, שבן נח קבלו עליהם שלשים מצות וצריך לומר דשלשים אלו הם הפרטים בשבע המצות, דהשבע המצות המה כללים, שגם במספר תרי"ג יש מצוה שכל אחת כוללת כמה פרטים ע"י בספר המצוות שורש ה' אות ד'. וכמו דאמרין בסנהדרין עד, דאם נאמר שב"נ מצווה על קדושת השם, זהו בכלל ז' מצוות, וקאמר רבא שם אינהו וכל אבירייהו.

ועוד י"ל שרש"י כתב זה דוקא בגר תושב. לפי מה שכתב הרמב"ם פ"ח ממלכים הי"א שגר תושב צריך לקבל עליו שבע המצות "מפני שצוה בהם הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו". ולכן כשהוא מקבל עליו איסור ע"ז, הנאמרה בסיני הוא מקבל עליו כל האיסורים של ע"ז שנאמרו לישראל, וכיון שבישראל יש בשבת גם יסוד של ע"ז שכל המחלל את השבת כאילו עובר ע"ז, לכן גם גר תושב חייב בזה, אבל עכו"ם שאינו גר תושב אינו מחוזה על יסוד זה הכלול בשבת. מטעם זה צ"ל שדין זה בשבת אסור ולא בחול. ומה שאמרו אין בין שבת ליו"ט אלא אור"נ בלבד, זה דוקא בקשר לישראל ולא למה שנוגע לגר תושב. ולפי שיטת התוס' והרמב"ן והריטב"א שרק הישראל מחוזה שלא לעבוד דין זה נוהג גם ביום טוב מטעם המשנה אין בין שבת ליו"ט. אלא שהאחרונים נסתפקו אם אזהרת מחמר או שביתת בהמתו נוהגת ביו"ט. מטעם שאין זה בכלל לאו לא תעשה כו', אלא רק לאו או עשה יש בה, וא"כ גם בזה אפשר לחקור כי גם לעבד בגר תושב הוא אזהרה מיוחדת ולכן מסתברה שנוהגת ביו"ט.

לפי מה שהבאנו שיטת הרמב"ם דכל מצוה אסור לכן נח, אפשר לבאר בזה מ"ש בפסחים ג, ב' "ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים וכו' בדקו בתריה ואשכחוהו דארמאה הוה וקטלוהו". והאחרונים הקשו למה הרגו אותו (ראה מג"ח מ"ד). ולפי דעת הרמב"ם אפשר לומר שהרגוהו מטעם שהוסיף מצוה אחת על ז' מצותיו.

ובאמת יש מרבוחינו הראשונים שסוברים שאמירה לעכו"ם בשבת היא איסור דאורייתא. ור"ח כתב בע"ז כבא, גבי האיבעא של סתמא מאי, ז"א אם ישראל ונכרי קבלו שדה בשותפות ולא התנו מתחילה שהנכרי יעבוד בו בשבת, וישראל בחול, מהו לחלוק סתם בשוה ולא יזכיר ישראל את השבת. ואיבעא לא איפשטא. ופסק ר"ח לחומרא משום דאיסורא דאורייתא, והרמב"ם והרא"ש פסקו להקל משום דהוא איסור דרבנן. והסמ"ג מל"ת ע' כתב "תניא במכילתא, כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך, ולא יעשה העכו"ם מלאכתך משמע מכאן שאסור לישראל להניח לעכו"ם לעשות מלאכתו בין בשבת בין ביו"ט דאורייתא. אבל אם מסר לו הישראל מערב שבת מותר, ובלבד שיהיה בכיתו של עכו"ם, כאשר ביארנו בהל' שבת. אמנם י"ל שהיא אסמכתא בעלמא, שאם היתה מן התורה לא היו החכמים מתירין לעשותה, אף לא היו החכמים מתירין לעשותה

אף בביתו של עכו"ם, ואף אם מסרה מערב שבת. ולשון לא יעשה הכתוב בתורה מוכיח קצת שהוא דרשה גמורה.

אלא שדעת כל הפוסקים שזה אסור רק מדרבנן, וטעמם מפני שנראה כשלוחו, ואף דאין שליחות לעכו"ם מ"מ לחומרא יש שליחות, כדאיתא ב"מ עב"ב, והנה לכאורה מלבד דין שליחות דאינו שייך בעכו"ם, הרי יש בזה גם עבירה, וגם בעבירה דרבנן ס"ל אין שליחות לדבר עבירה כדמשמע פ' הפרה, דאמרינן בור של שני שותפין היכי משכחת לה אי דשוו שליח תרווייהו, אין שליח לדבר עבירה. ועבירה זו פירש"י דאסור לקלקל רשות הרבים. ועיין במל"מ הל' רושמ"נ פ"ב. והנה לדעת התוס' ב"ק ע"ט, א שבשוגג יש שליח לדבר עבירה. ולפי זה בעכו"ם שאינו יודע דיני ישראל הרי הוא שוגג ולא שייך בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. אח"כ מצאתי זה במל"מ פ"ה הי"ד והקושיא מצאתי בש"ך יו"ד ק"ס ס"ק כ"ב. ועי' בשה"מ הל' מלוה ולוה שהאריך בזה. ולדעת רבינא ב"מ ו,ב אין אומרים בכה"ג אין שליח לד"ע כיון שהשליח אינו בר חיובא.

הנה מצד שליחות אין איסור אלא א"כ צוה לו לעשות בשבת, אבל אם לא צוה לו לעשות בשבת, אינו שלוחו לשבת, כמ"ש המל"מ פ"ג מהל' גניבה הל' ו'. בהא שכתב הרמב"ם, עשה שליח לשחוט לו והשליח שחט בשבת חייב בתשלומי דו"ה, שהשוחט ע"י שליח חייב בתשלומים, וכתב המל"מ שדוקא בכה"ג שלא עשאו שליח לשחוט בשבת. וכן כתבו בתוס' כתובות ע"ב ד"ה ופרנס, דאם אומר לחנוני הילך דינר ותן לפורעלי פירות אין איסור משם שביעית, משום שאין אומר לו ליתן להם פירות שביעית, הלכך לאו שליחותיה עבד.

ובאמת בשבת לא שייך כלל שליחות, לפי מה שכתב התוס' רי"ד קידושין יב מובא בקצה"ח דבהנחת תפילין לא שייך שליחות משום דזו מצוה שחייב המקום בגופו. וביאר דבריו דלא שייך שליחות אלא היכא שעיקר כונת התורה שהמעשה תעשה, כגון עשיית מעקה, שחיטת הפסח, הפרשת תרומה, אבל היכא דהמצוה היא רק על גופו, כגון הנחת תפילין ושיבת סוכה לא שייך ע"י שליחות. וכן בשליחות עבירה מלבד ההלכה של אשלד"ע לא שייך שליחות במקום שהקפידה התורה דוקא על גוף האדם, כמו במלאכת שבת, שאין כונת התורה שהמלאכה לא תעשה אלא שהאדם לא יעשנה וכיון שכן לא שייך כלל בזה דין שליחות. ואין צריך כלל לומר כמו שכתב המל"מ פ"ג מהל' גניבה שהרמב"ם מירי דוקא שלא אמר לו לשחוט בשבת, שאפילו אמר לו לשחוט בשבת, אין על זה דין שליחות. ובאמת הטור חו"מ סי' שנ כתב "עשה שליח לשחוט לו בשבת והשליח שחט בשבת כתב הרמב"ם שהוא חייב". והמל"מ שם הביאו.

ורש"י בע"ז טו,א כתב "ומה שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לי כך (בשבת) זהו משום ממצוא חפצך דבר דבר". ובשבת קנ"ג, א בהא דקאמר שם מ"ט שרי ליה למיתב לנכרי פירש רש"י והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת. ואפשר לומר שבעבודה זרה שם איירי שהישראל אומר לעכו"ם בשבת ולזה כתב רש"י שאסור משום ממצוא חפצך. אבל במס' שבת שם מירי שמוסר לו את כיסו בחול וכזה אין איסור משום ממצוא חפצך, לכן כתב רש"י והרי הוא שלוחו. ומה שהמל"מ הביא ראייה לדינו ממה שכתב הרמב"ם פ"ז מהל' מעילה הל'

ב' "בכל התורה כלה אשלד"ע אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר". נלענ"ד, שזה דוקא בענין שבאמת שי"ך דין שליחות אלא מצד גזירת הכתוב אין בזה שליחות, בזה יש לומר אם עשה אותו שליח לשני דברים, באחד יש דין שליחות ובאחד אין דין שליחות. כיון שיש בו גם דבר שאין המעשה תוכל להחשב כאילו המשלח עשה לא פלגינן אותה, לומר שבנוגע לדבר שיש בו דין שליחות חשובה כאילו המשלח עשה אותה ובנוגע לדבר שאין בו דין שליחות לא חשובה כאילו עשה אותה אלא בטלה לגמרי ביחס להמשלח. אבל אם מנהו לשליח בדבר שיש בו דין שליחות ולדבר שלא שי"ך כלל מושג שליחות, כמו שיעשה מלאכה בשבילו בשבת ולדבר אחר ששי"ך בו דין שליחות אין שליחות השבת פוגמת בדבר השני. כמו לענין תפילין אם היה ממנה אותו שיניח תפילין עבורו ושיקנה את התפילין בשבילו ודאי לא נאמר מכיון שאין ההנחת תפילין חשובה כאילו הניח המשלח לכן גם לא יקנה אותם בשבילו. ולפי זה אפשר לומר כמו שכתב הטור שאפילו אם צוה לו לשחוט בשבת חייב על הטביחה.

וזה רק אם החסרון בשליחות הוא מצד השליחות משום שהוא עכו"ם וע"ז אנו אומרים שלחומרא יש שליחות אבל אם החסרון הוא מטעם המלאכה — שאין שליחות במלאכה שהמלאכה שעשה השליח יתייחס להמשלח, ע"ז אין אומרים שלחומרא יש שליחות.

אחרי שהדפסתי את הדברים האלה מצאתי סברה זו בספר "דברי יחזקאל" סי' נז. והוא יסד סברה זו על מה שכתבו האחרונים שעל מלאכת שבת לא שי"ך תורת שליחות כלל, מטעם דעיקר איסור מלאכה בשבת הוא מלמען ינוח, ולכן אין המשלח עובר על מלאכה שעשה שלוחו, שהרי גופו של המשלח שבת, כעין שכתב התוס' ר"ד בשליחות להנחת תפילין.

אחרי כן דחה הגאון הנ"ל סברה זו ע"י מה שמצא ברמב"ן שבת כג, שכתב לבאר באין מדליקין בשמן שריפה, דרחמנא אחשביה להבערה זו מלאכה. אלמא אע"ג דגופו שבת, שהרי הדליק את שמן השריפה מבעוד יום, בכל זאת יש בה משום מלאכת שבת מה שהשמן נשרף בשבת.

אמנם עיינתי ברמב"ן שם שכתב "ומילתא ברירא הוא לכ"ע דמבעוד יום לית בה משום שריפת קדשים, אע"פ שהוא הולך דולק ביו"ט ובשבת, ובירושלמי פליגי אגמרא דידן, והתם נמי פליגי בהך סברא. ומסתברא לי דאפילו לר"ח דאמר משום שריפת קדשים גזירה דרבנן בעלמא היא". ונראה דמה שכתב ומסתברא לי וכו', הוא חוזר מדבריו ורוצה בזה שגם הירושלמי לא כתב שהוא מה"ת. וכיון שכן שלפי הרמב"ן שהיא מילתא ברירא לכ"ע שמבעוד יום לית בה משום שריפת קדשים — לכה"פ אליבא דגמרא דידן, היאך דחה הגאון הנ"ל סברה זו — כדי שתשאר קושיא על הרמב"ם. ועוד נראה לענ"ד, שאפילו לפי מה שכתב הרמב"ן בתחילה — אין כוונתו שבכל מלאכות שבת יתחייב על לא תעשה כל מלאכה אם התחיל בה מבעוד יום ואח"כ נעשתה מאליה בשבת. אלא שהרמב"ן מדבר רק בשריפת קדשים, דרחמנא כתבה במיוחד שלא לשרוף קדשים ביו"ט ובשבת. וע"ז אמר מתחילה שם שאיסור זה נוהג אפילו אם הדליקו מבעוד יום שהתורה אחשבה להבערה זו מלאכה. וזאת היא הלכה מיחדת באיסור שריפת קדשים ביו"ט. אבל

בשאר מלאכות שבת לא עלה על הדעת שיתחייב עליהן אם התחיל בהן מבעוד יום.

וכן מה שהגאון הנ"ל מוכיח מדברי הנימוקי יוסף ב"ק בסוגיא דאשו משום חציו — שר"ל דאילו אחשביה רחמנא כאילו עושה בידים כל שעתא ושעתא היה אסור להדליק נר מע"ש ויהא דולק בשבת. והיאך הביא מהנמו"י — והרי הנמו"י דוחה טענא זו — וכתב שלענין שבת לא יתחייב על מה שעשה מבעוד יום. ואפשר להעמיס סברה זו בדבריו, שכתב "דכי אתחיל מע"ש אתחיל, וכמאן דאגמריה בידים בההוא עינא דלית ביה איסור חשיב". וז"א אין האדם יכול להתחייב על מלאכה שעשה אותה מבעוד יום. אמנם יש לדחות תירוצו על קושיית המל"מ שם — דהרי עיקר התירוצו היה שביחס לשבת אין לומר כיון שבצירוף העבירה של טביחה קיימת שם עבירה אחרת של שבת ולכן אפילו אם טעם העבירה של טביחה אין הכלל של אין שליח לעבירה קיים מטעם גזו"כ, אבל מטעם העבירה של שבת תבטל השליחות. וע"ז אמרנו, שמה שהשליחות בטלה זהו לא מטעם העבירה, אלא שלא שייך כלל שליחות בשבת ואין עשיית המלאכה של השליח יכולה להתייחס אל המשלח, שהרי הוא שבת ממלאכה. ולכן אם יש עבירה אחרת מעורבת בה אם השליח עשה זה בשבת יש כאן רק שליחות אחת שליחות של טביחה וע"ז אמרה תורה ליחסה להמשלח והשליחות קיימת אף שזה דבר עבירה.

אמנם כשנציין בדבר, שמ"ש הרמב"ם במעילה פ"ז "ובכזה"ת כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר". והמדובר שם במה שכתב הרמב"ם "במה דברים אמורים כשהיו החתיכות מקדשי בד"ה, אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד" ואין המשלח מועל, מטעם שנתערב איסור אחר — איסור אכילה. והרי גם כזה לא שייך שליחות מטעם זה נהנה וזה מתחייב לא אמרנו — כמו שאמרנו לענין שבת. וא"כ למה בטלה השליחות של מעילה מטעם הוצאה מרשות הקדש בשביל שנתערב כאן מעילה מטעם הנאה. כן ביאר הגר"ס ז"ל בהל' מעילה דברי הרמב"ם שם. והדרא קושיא לדוכתא.

ונמצא לפי דברינו שאין שייך כלל דין שליחות בשבת, אלא מה שכתב הגהות מיימוניות שלחומרא יש שליחות, הוא כתב שם בנידון אם מסר לעכו"ם מעות שיקנה בשבילו בשבת, וכזה הרי אין איסור מלאכה אלא איסור מקח וממכר, שהישראל קונה את הדבר, ואם הקנין לא חל הרי לא נעשה שום איסור. שהעכו"ם הוא שלוחו של הישראל ביחס למעשה הקנין, וכיון שאין שליחות לעכו"ם הרי לא קנה הישראל ולא נעשה שום איסור. ועל זה קאמר הגהות מיימוניות שלחומרא יש שליחות. וצ"ל שזה לא דין שליחות הנאמר בכל מקום, אלא הכונה שהישראל מצוהו, וכן האיסורים ע"י העכו"ם הוא רק כשהישראל מצוהו. וזאת היא כנות הדברים של שליחות כזה. וברמב"ם פרק ו' מהל' שבת הל' א' כתב "ודבר זה אסור מדברי סופרים כרי שלא תהיה שבת קלה בעיניכם ויבואו לעשות בעצמם".

ובנידון דידן אפשר להתיר ע"י קבלנות, דהיינו שהיהודי יתן לנכרי שכר מכל מאה או חמישים או עשרה קצרות שיהיו מוכנים כראוי. ובכגון זה מתירים במכס סי' רמ"ד סעיף ו'. מטעם שעכ"ם אדעתיה דנפשיה קא עבד. אלא שכל ההבדל שבין קבלנות לשכירות, הוא משום שבקבלנות יכול העכו"ם לעבוד כל זמן שירצה, כמו כלים לכובס ועורות לעבדן שבת יז, ב שב"ה מתירין. כמ"ש המג"א רמ"ד א, שאין קפידא לישראל בזה אם לא יעשהו היום יעשהו למחר. ובאמת גם בשכירות אם אין קפידא בזה ויכול לעבוד בכל זמן שירצה מותר, כמ"ש הרמב"ם פרק ו' מהל' שבת הל' יב והתיר בשני הדברים קבלנות ושכירות וכתב "פוסק אדם עם הנכרי על המלאכה וקוצץ דמים והנכרי עושה לעצמו ואע"פ שהוא עושה בשבת מותר. וכן השוכר את הנכרי לימים הרבה מותר, אע"פ שהוא עושה בשבת, כיצד כגון ששכר את הנכרי לשנה או לשתיים שיכתוב לו או שיארוג, ה"ז כותב ואורג בשבת ומותר כאילו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד שהוא עושה בכל עת שירצה". והראב"ד שם אינו חולק עליו על עצם ההלכה, אלא שסובר שכאופן זה הישראל מרויח, שע"י זה שהנכרי עובד בשבת יוכל למחר לעשות דבר אחר. וכן הוא בשו"ע רמ"ד ה, ולפ"ז גם בקבלנות אם הישראל מקפיד שיעשה בשבת אסור. כמפורש בשו"ע רנ"ב ב, במוסר בגדים לכובס. שזהו מקור ההיתר של קבלנות, "והוא שלא יאמר לו לעשות בשבת". ולפי זה בנידון דידן שצריך שהמלאכה דוקא תעשה בשבת א"כ אין היתר של קבלנות.

אלא שאפשר גם בנידון דידן יש קיום להיתר זה, מפני שמצד הישראל אפשר להשאיר את האש על הכיריים כל הלילה, אלא שבעלי המלך אינם מרשים שתשאר האש על הכיריים כלילה, מטעם שאינם רוצים להשאיר אש במקום שאין שם איש שישגיח עליה. ומצד זה הרי ביד העכו"ם להשאיר שם כל הלילה ואז לא יכבו את האש, אלא שהעכו"ם בוחר להנאת עצמו לכבות את האש כלילה ולהדליקה שוב בבוקר. ונמצא שדבר זה עושה רק משום ניחא דנפשיה, וא"כ שוב אפשר להתיר מטעם קבלנות. וכן אין כל זה נעשה בפרהסיא שאסרינן מפני מראית עין בדברים שאין מנהג לעשותם בקבלנות. כמבואר בשו"ע רמ"ד א'. אמנם כל זה אין דינו כמו פרהסיא כי הכבד וההדלקה הרי נעשים בצנעה, ובה כתב הרמ"א רמג ב' "אם יש מרחץ בבית דירה ואין רוחצין במרחץ רק אותן שבבית והם יודעים ששכרו עכו"ם שרי".

ומלבד זה כתב הא"ר סי' רעז ס"ק יז דאם עכו"ם כיבה את הנר וחזר והדליקו מותר לישראל, דהא הדליקו לצרכו מדהוא כבתו. ובג"ד ג"כ המאכלים היו מוכנים ומורתחים על הכיריים והעכו"ם כיבה את האש וחזר והדליקה בשבת בבוקר ונעשה הכל לצרכו ומותר לישראל.

ובשו"ע רמד ה' התנה בהתר הקבלנות שלא יעשה המלאכה בבית ישראל, ובסי' רנב ב' "וגם שיעשה העכו"ם המלאכה בביתו". ונראה שאם כל זה נעשה במלך זה אינו ביתו של ישראל, ואפילו אם נעשה בבתי כנסיות שיש ג"כ מקרים כאלו, נראה לענ"ד שרק בכלים לכובס נזכר תנאי זה, שזאת היא מלאכה נמשכת

כל היום, אבל במלאכה שנמשכה רק רגע כמו הדלקת האש בכיריים אפשר שמותר אפילו בביתו של ישראל.

ועל מה שהביא הרמ"א רנב ד' ורעז א' דעת היש אוסרין להשתמש בו באותו שבת, אמנם הסיק הרמ"א שם להקל אם צריך אליו בשבת. ועוד נראה דאפילו לדעת המחמירין מותר בנ"ד, כיון שכל האיסור נעשה בהדלקת האש והישראל אינו נהנה מהאש באופן ישיר, אלא מהתבשילין, זה ודאי לא אמרינן כיון שהאש האסורה גורמת להתבשיל שיתחמם שנאסרה מטעם זה.

הרב אהרן יעקב קלעפפיש ז"ל
רבה של שניאראוו*

רודף לגבי נרדף ותשלומים (תשובה לגיסו ובעל אחותו הגר"ד רגנשברג)

אשר הקשה כתה"ר על הא דאמרינן בסנהדרין ע"ד א' ביכול להציל באחד מאבריו לא חשיב הרודף כמתחייב בנפשו לענין קלבר"מ עי"ש, מדברי המל"מ סוף הל' חובל ומזיק והנרדף מותר להרוג את רודפו אף ביכול להציל בא' מאבריו, עי"ש.

הנה לשיטת הריב"ם בתוס' ב"ק כ"ב ד"ה בגדי דחר ובכתובות ל' ב' ד"ה רב אשי בסופו, דבכל מקום מיתה לזה ותשלומין לזה חייב, רק רודף שאני דניתן להציל לכל אדם, דהכל חייבין להרגו להציל הנרדף, ולפ"ז ביכול להציל בא' מאבריו דאינו חייב מיתה לכל העולם, רק להנרדף, שפיר אם שיכר כלים של אדם אחר חייב בתשלומין.

אבל לשיטת ר"ת ורי"י שם בתוס' דגם מיתה לזה ותשלומין לזה פטור אין ג"מ. ועוד דהא התם בסנהדרין תירצה הגמ' ביכול להציל, על אנוסה דחייב כריתות, ושם איתא להדיא דזה חשיב מיתה ותשלומין לאחד, א"כ אם חייב מיתה רק על ידה לה לבדה צריך ליפטר מתשלומי קנסה.

*תולדות הגר"י קלעפפיש זצ"ל.

שטוצין עיירה קטנה היא, אך שמה מפואר בתולדות יהודי ליטא כאחת העיירות המיוחדות, ועל כסא הרבנות שלה ישבו מדורי דורות גדולי תורה ודארה.

לפני כשמונים שנה ישב על כסא הרבנות בעיירה, הגאון רבי יהושע העשיל, בעל מחבר ספר "אשל יהושע" והרכיץ תורה לרבים, כאשר בתו הגיעה לפרקה לקח לו לחתן את אחד ממופלגי התורה שהבריקו בידיעותיהם, ר' יצחק מרדכי, אף הוא נצר למשפחה מיוחדת, בן אחיו של רבי שמואל זנוויל קלעפפיש, הראב"ד בווארשא, והושיב אותו לידו ללמוד תורה בבית מדרשו. בשנת תר"מ נולד להם בן תקרא שמו בישראל אהרן יעקב.

הילד, אהרן יעקב, נתגדל על כרכי זקנו הגדול והיה שקד על דלתות תלמוד התורה ואחר מכן בבית המדרש בשטוצין. בימים ההם הגיעה לאזנו השמועה כי בסוכטשוב יושב אחד מאדירי התורה, רבי אברהם מסוכטשוב, בעל "אבני נזר", המרכיץ תורה לרבים ומנהיג את בני עדתו בדרכי התורה והחסידות.

הצעיר אהרן יעקב, והוא בן שש עשרה שנה, קיים בעצמו את דברי חז"ל יהיה גולה למקום תורה", ונסע לסוכטשוב, לשמוע תורה מפיו של אותו גאון.

בימים ההם שימש הגאון הצדיק רבי דוד מנחם רגנשברג כרבה של זעמבראדע. רבי דוד מנחם נודע לתהלה בתורתו ובצדקתו, ורבי חיים עזר גרודזנסקי רבה של וילנא, מכחיד אותו בתואר

אולם המל"מ כתב דינו רק בנרדף מרוצח לפי שאדם בהול על נפשו, אבל באנוסה י"ל דגם היא כמו כל אדם אינה רשאית להרגו להרדוף אם יכולה להציל בא' מאבריו, ולכך בזה שפיר אמר הגמ' דחייב בתשלומין, וכרודף רוצח אפשר דאח"כ אף ביכול להציל כו', פטור מתשלומין לשיטת ר"ת ור"י, ורק לשיטת הריב"ם יתחייב וכנ"ל, ואם שיכר כלים של נרדף גם לריב"ם פטור.

אך בתוס' כתובות ל"ח א' ד"ה ה"נ, כתבו להדיא דין דיכול להציל בא' מאבריו ברוצח רודף שסימא את עינו של נרדף, אמנם בפשיטות יש ליישב דהא דרודף חשיב מתחייב בנפשו, היינו משום דהכל חייבין להציל הנרדף, וכיון דאיכא חיוב להורגו, וגם הנרדף עצמו מחוייב להרגו אם אפשר לו דלא גרע מאחר, לכך נקרא מתחייב בנפשו, אבל ביכול להציל בא' מאבריו אף דהנרדף — מטעמא דאדם בהול על נפשו — מותר לו להרוג לרודפו, מ"מ כודאי דחייב ומצוה ליכא עליו כלל בזה, ואם יציל בא' מאבריו שפיר טפי, ולכך לא נקרא שוב מתחייב בנפשו בשביל זה דלא שייך בזה קלבר"מ, משום דאי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, דהא אין אנו מחייבין אותו מיתה כלל, ולא דמי להנ"ל.

"הרב הגאון המפורסם לשם ולתפארת, אוצר התורה והיראה". בתשובה לבקשת ההסכמה טוען רבי חיים עוזר "רום מעלת כבוד תורתו אינו צריך להסכמה", ואמנם בספריו החשובים, "מנחת מנחם" (שאלות ותשובות) ו"דברי מנחם" (דרושים), הוא מגלה את כוחו הגדול בתורה, בהלכה ובאגדה גם יחד.

משהגיע אליו שמעו של העילוי מווארשא הוא הבחור המופלג אהרן יעקב, שהיה שקד על דלתות התורה, נחן בו את עיניו ולקח אותו כחתן לבתו המשכלת ויראת ה' מרת שרה תחי'. לאחר נשואיו עבר ר' אהרן יעקב לעיר מגורי חותנו ועמבראווע, וכאן הוסיף לשקד על התורה, כשאשתו שרה תחי' מעודדת אותו ומסייעת בידו. להמשיך באותה דרך שבה הציב לעצמו, לעלות במעלות התורה והיראה.

משפחתו גדלה אולם הוא לא יצא מאהלה של תורה, יתר על כן, אשתו הצעירה הסכימה ליטול על עצמה את כלכלת הבית ועודדה אותו לנסוע לכולל האברכים ליד הישיבה המפורסמת במיר, ללמוד שם בקדושה ובטהרה, ולעלות במעלות התורה והיראה.

במיד זכה להתקרבות יתרה ע"י ראש הישיבה רבי אלי' ברוך קאמאי, וכימים ההם התידד עם חברו הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל, חתנו של ראש הישיבה.

בנתיים נתבקש ע"י בני קהילת שנאדאווע הסמוכה ללומזה לשמש ברכנות. הוא פיתח שם את בני התורה, אגודות חסד ומעשה צדקה, ודומם קרן הרבנות וההוראה.

בני קהילתו, שנאדאווא, אהבו אותו והעריצוהו, אולם הוא בעצמו לא השלים מעולם עם העטרה שהוטלה עליו, וכל ימיו חפץ היה להסתלק מטרודות הציבור, ועל כן שמח ביותר כשהגיעה לידו ההזדמנות לעלות אל הקדש ולהסתופף בחצרות ה' אשר בארצות החיים.

עבר לגור בכפר סבא, ובשנות מגוריו בכפר סבא שימש גם ברכנות, אם כממלא מקומו של הרב המקומי לתקופת היעדרו, אם כחבר בית דין מיוחד לענייני גיטין וקידושין, עד אשר עבר, בשנת תש"א, לירושלים, וקבע בה את מושבו עד אחרית ימיו. שם ישב ושקד על התורה בשיעורים וביחידות. חבר העורכים של "אוצר הפוסקים" מינהו לראש המערכת והיה שם גדול שבחבורה. בשנת השמונים נפטר בשיבה טובה ונקבר בירושלים ת"ו.

דף ע"ח ב' יודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת, אלא לא היה יודע באיזה מיתה. וכתבו בתוס' שם, ואע"ג דסתם מיתה חנק היא, מתוך הסברא היה מדמה לעובר ע"ז דבסקילה, דמחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית.

והקשה בהגהות הגרע"א שם וז"ל: ק"ל דלפ"ז לא היה ספיקו של משה רבינו רק במחלל שבת בפרהסיא דהרי ככופר בעיקר, א"כ עדיין מג"ל לדינא דמחלל שבת בצנעא, בסקילה, דילמא הא דמקושש בסקילה היינו דהקב"ה הסכים עם משה רבינו בסברא זו, ודוקא בפרהסיא אבל בצנעא מג"ל, עכ"ל.

והנראה בזה ע"פ המדרש הובא בתוס' ב"ב קי"ט ב' ד"ה אפילו, דמקושש לש"ש נתכרין, שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים, עכ"ל.

והנה חיוב המיתה הוא על מעשה המלאכה בעצמה ואין נ"מ מה היתה כוונתו במלאכתו אם לצרכו או לצורך אחרים או לשם שמים, דעל מעשה המלאכה מתחייב מיתה, אך זה ודאי דאם מקושש לש"ש נתכרין שוב עכ"פ אינו כופר בעיקר, דאינו כופר כלל ואינו כעובר ע"ז, דאדרבה הרי כוונתו היתה לש"ש להגדיל כבוד שמים שיראו שיהרג וייראו מלעבור על מצות ה', וא"כ לפ"ז למה היה משה רבינו ע"ה דנו ככופר בעיקר כמ"ש התוס' כאן, אך התירץ בזה הוא פשוט דמשה רבינו ע"ה לא ידע כוונתו דנתכרין לש"ש וסבור דהוא מחלל שבת בפרהסיא מטעם כפירה, ולכן דנו ככופר במעשה בראשית וככופר בעיקר ועובר ע"ז, אבל השי"ת הוא ידע כוונתו דנתכרין לש"ש, ואנן השתא הא ידעינן דהשי"ת ידע כוונתו הטובה לש"ש, וא"כ אמאי צוה השי"ת על המקושש לסקילה, אי אמרינן דחיוב הסקילה הוא רק משום כופר בעיקר, וזה ידעינן דלא היה במקושש דלא היה כופר בעיקר כלל דכוונתו היתה לשם שמים, וע"כ צ"ל דעל מעשה שבת עצמה על המלאכה בעצמה יש חיוב סקילה אף בלא הטעם דכפירה, לכן שפיר גם במקושש חייב סקילה על מעשה המלאכה, דבזה אין נפ"מ אף דכוונתו היתה לש"ש, מ"מ הרי עשה מלאכה ועל המלאכה חייב סקילה, אבל אי על המלאכה בעצמה כגון בצנעא אין כאן חיוב סקילה, ורק בפרהסיא על הכפירה יש חיוב סקילה, א"כ במקושש ידעינן דידע הקב"ה דלא היה כופר, אמאי צוה הקב"ה לסקלו, וע"כ דעל מעשה המלאכה אפילו בצנעא חייב סקילה, וניחא הכל דמשרע"ה חשב לסקלו משום דדנו ככופר בעיקר דלא ידע כוונתו והקב"ה ידע כוונתו צוה לסקלו משום דעל מעשה המלאכה אף בלא הכוונה חייב סקילה, ומימלא מוכח שפיר דגם בצנעא חייב סקילה, ומיושב קושית הגרע"א.

עניני שבת ברפואה

תוכן המדור

לא — מ	הרב משה הרשלר מערכת תקשורת
מא — מג	תאורה — אפשרויות לשמוש בשבת
מד — מט	ממרח משחה על מכה או תחבושת
נ — נב	שנים שעשאוהו
נג — נו	גדרי מקלקל וקורע שלא ע"מ לחפור
נז — נט	ניצול המחשב לאכסן או לחת מידע בשבת

מערכת תקשורת (טלפון)

תקציר הנושא

הנושא שלפנינו בא לרונן על הבעיות ועל האפשרויות של יצירת קשר טלפוני הקשור לרפואה בשבת, לענות לקריאה בטלפון או ליצירת קשר טלפוני לצורך רפואי דחוף. בעידן הטכנולוגי המתקדם ישנן אפשרויות רבות שמתאימות לשימוש בבית או בבית החולים, ושיש בהן לפתור כמה מבעיות השימוש בטלפון בשבת.

ואכן השימוש במערכות אוטומטיות של טלפון קיים כבר בחלקו למעשה בארץ, אך טרם נקלט באה"ב. ישנם כבר בשימוש טלפונים שעונים לשיחה ע"י הקלטה, וגם עם אפשרויות להאזין לפונה שהתקשר, כדי לקבל הוראות ואינפורמציה לבעיה הנוכחית שעבורה פנה לרופא. הרופא שמאזין להקלטה, יכול לשקול בדעתו אם יש כאן צורך דחוף לענות לקורא, והוא מפסיק את הקשר של ההקלטה ומשיב ישירות בטלפון על הדרוש לעשות בבעיה, כיון שהבעיה והתשובה הם בנידון פיקוח נפש. אם הרופא רואה שאין דחיפות לענות, המטלפן מפסיק את שיחתו אחר שמסר פרטי בקשתו והרופא יצלצל תשובתו לאחר השבת בלא שהיה לו שום קשר ישיר לטלפון בשבת. תקליט עונה לפונה את האפשרויות שישנן לפניו.

נעביר בנושא לפנינו את הבעיות התלויות בשימוש בטלפון, וגם נציין אפשרויות איך להקל על השימוש כדי למעט או למנוע לגמרי איסורים של תורה ואפילו של איסורי רבנן.

ישנם בתי חולים ורופאים שהם שומרי שבת, והם משתמשים בנכרים לצרכים של שבת. אפשרות זו היא הטובה והיעילה ביותר, וכן ישנם מוסדות ורופאים פרטיים שמשתמשים במחקן "גרמא" המקושר למערכת הטלפון במתג של מפסק וכדומה, שהרעיון המבצעי שלו להעביר את הפעולה הישירה של האדם למצב של פעולות גרמא.

יש להדגיש שכל האפשרויות האלו באות במקרים תקינים שאין ספק שהשימוש על ידם (כלומר שימוש במתקן אוטומטי, או על ידי גוי או בטלפון גרמא) מפחיתים את בעיות המלאכה בשבת. במקרים שיש דחיפות והביקוש לאפשרויות עלולות לסכן את מצב החולה, יש גם אפשרויות יותר מהירות, בשימוש בשינוי, וכלאחר יד או בתפעול על ידי שנים. ומוכן שאם גם כזה יש הטורדה או השהיה שעלולה לסכן, יש על הרופא לפעול כדרכו כדי להציל את החולה.

לְקַבֵּל שִׁיחָה טַלְפוֹנִית.

- (א) טלטול מכשיר הטלפון והרמת השפופרת. — מוקצה¹
- (ב) עם הרמת השפופרת נוצרים מעגלי זרם ומאפשרים להפעיל את מערכת הטלפון. — בונה²
- (ג) עם ההרמה נדלקת נורה במרכזיה. — מבעיר³
- (ד) הרמת השפופרת מפסיקה את צלצול הפעמון, וגורמת לכיבוי הנורה במרכזיה. — סותר⁴, מכבה⁵
- (ה) השיחה בטלפון. — משמיע קול⁶

1. למכשיר טלפון יש לקבוע מעמד של "מוקצה" מחמת דבר שמלאכתו לאיסור, ואיסורו מדרבנן. ומותר לטלטל עבור חולה, ולצורך גופו ומקומו. ולכן אין מכשיר טלפון מוקצה לרופא שעומד להשתמש בו לצורך חולה.
2. חיבור זרם חשמל (כלי נורה) לדעת החזו"א אסור מן התורה משום "בונה". ויש מזכירים בזה מלאכות אחרות כמו: מכה בפטיש, מבעיר או איסור מלידה. ויש חולקים שאין בחיבור וסגירת מעגל זרם איסור מן התורה. ובאשר לניצוצות שנוצרים בשעת חיבור הזרם יש כותבים שאין בהם איסור מלאכה כלל. בחיבור זה נשתמש בשם מלאכת "בונה" לחיבור זרם וחשמל, והוא תלוי בדעות אם הוא מהתורה או מדבריהם. וגם כלל בתוכו איסורי שבת של "מתקן מנא" ו"מתקן כלי", שהם איסורים השייכים לבונה או למכה בפטיש. ויש "מבעיר" ניחוס להתהוות אור או חום ע"י חוט לוחט, והוא כולל את איסור "מבשל" שיש שמיחסים את פעולת ההדלקה בזה.
3. חימום התיל בנורה הוא בגדר איסור של תורה של מבעיר או מבשל.
4. ניתוק הזרם או המעגל הוא בכלל דין "סותר" וכיון שעיקרו אינו על מנת לבנות, ולכן יש שכתבו שדרגת איסורו אינו רק מדרבנן. [דבר זה טעון עוד ביאור, שכן אין לראות בניתוק וסגירת המכשיר ענין של מקלקל שנצטרך לחיובו שיהא ע"מ לבנות, אלא סגירתו כדי שיהא מוכן לשימוש משנה, ומצפה לצלצול מחודש, זה עצמו הוא בגדר ע"מ לבנות]. ויש ששוללים בכל זה שיהא בו ענין סותר, כיון שכך הוא דרך שימוש אינו בכלל מלאכה, ויש לדרן בזה רק מצד "עובדא דחול".
5. ישנם כמה סוגים של מרכזיות. רובן פועלות בצורה שכאשר מרימים את השפופרת נדלקת נורה במרכזיה לסימון בשעת יצירת קשר, ויש בזה חשש מבעיר, ובשעת חיוג נכבית הנורה ויש בזה בעיה של מכבה. אבל ישנם מרכזיות שפועלות ע"י קשר ישיר שלא בהדלקת נורה או באיתות ע"י נפילת תריסים וכדומה. ראוי שהרופא יכיר את התהליכים של המרכזיות שהוא עלול להשתמש בהם. עם כיבוי הנורה החוט הלוהט מתקרר, ויש בזה דעות בפוסקים אם זה איסור "מכבה" מן התורה או רק מדבריהם או אין בזה איסור כלל.
6. השמעת קול יש אוסרים אפילו אינו לצורך שיר, איסורו רק משום שבות, ואפשר להקל לצורך חולה.

(ו) החזרת הטלפון גורמת:

1. ניתוק הקשר עם הקורא המזמין. — סותר
2. התחברות למערכת הפעמון שיעלצל עם קריאה חדשה. — בונה
3. אם עדיין הקורא לא החזיר את השפופרת שלו נדלקת נורה במרכזיה. — מבעיר⁷

(ז) אי החזרת השפופרת גורמת שקיים חשוכים ישארו תפוסים, ויגרמו שחולים אחרים וביניהם מסוכנים לא יוכלו להתקשר עם הרופא.

ב. להתקשר עם אחר (ליוזם קשר טלפון)

- (א) לחבר הטלפון (התקע בשקע)⁸. — בונה מבעיר
- (ב) טלטול הטלפון והשפופרת. — מוקצה
- (ג) הרמת השפופרת מחברת את הטלפון למרכזיה. — בונה מבעיר מנתקת את מערכת הפעמון. — סותר מדליקה נורה במרכזיה. — מבעיר מבשל
- (ד) חיוב המחבר את הקורא למרכזיה שמחברת עם המזמין. — בונה
- (ה) טלפון שיש בו לחצן לאותות לטלפונאי (המרכזיה) ולוחצים ועוזבים עם הלחיצה, יש משום ניתוק המערכת. — מבעיר
- וכן גרימת כיבוי לנורה במרכזיה. — מכבה סותר
- עם שחרור הכפתור מתחבר המערכת. — בונה
- (ו) החזרת השפופרת עם סיום השיחה למקומה מנתקת אותו ממערכת החשמל והמרכזיה. — סותר מחבר את מערכת הטלפון. — בונה
- (ז) אם מקבל השיחה מחזיר את השפופרת לפני שניתק המקשר (המזמין) את מעגל הזרם וטרם החזיר את השפופרת, נדלקת נורה במרכזיה, וגורם למקשר לכבות את הנורה במרכזיה בשעה שינתק את הקשר. — מבעיר מכבה

ג. אפשרויות (אופציות)

- (א) מכשיר אוטומטי לעניית שיחות טלפון שיענה באופן אוטומטי לקריאות טלפוניות ומוסר הנחיות מסוימות שהוקלטו לפני השבת, לחולה או לקורא. וכן הוא מקליט אוטומטית את ההודעות שמשאיר המטלפן.

7. אם אין צורך למטלפן או מקבל השיחה בסימון של הנורית, אפשר שכין שאינו מחכוך היז רק פסיק רישיה דלא נוחא ליה ואסור רק מדרבנן.
8. לצורך דחוף אפשר שיהא מותר להכניס את השקע בשינור, בשעה שהזרם אינו פועל באופן שאח"כ יבא הזרם, יש לדון בזה שיחשב רק גרמא. (עי' כשרות ושבת במטבח עמ' רע"ז, שש"כ יב כ).

צורות של ההנחיות הם לפי היכולת וצורך המענה של הרופא.
דוגמאות של הנחיות:

1. אם אפשר לחכות עד הערב, אנא הואל לחכות עד צאת השבת.
2. לצלצל למספר טלפון הנתון בזה לרופא נכרי הדר בשכונת כאן. או שהוא מוכן להגיע אל החולה.
3. במצב דחוף ויש חשש של סכנה צלצל לפי מספר זה וזה, והרופא יענה לך בטלפון המותקן בביתו לצורך פיקוח נפש בשבת.
- (ב) אם אין מכשיר אוטומטי ויש צורך לרופא לענות בטלפון אם אפשר יעשה את הקשר הטלפוני על ידי שני אנשים⁹, או בשינוי במרפקו, פרקי אצבעות, או שירימה בשתי ידי¹⁰.
- (ג) חיוג על ידי שני אנשים בבת אחת כשאחד מסובב את המחוגה, והשני עוצרה ועוזבה והיא חוזרת מאליה.
- אפשרות כזו אפשר לעשות בשינוי גם ע"י אדם אחד.
- (ד) התקשורת על ידי קטן שאינו ממשפחת הרופא (שאדם מוזהר על שביתת בניו).
- (ה) התקשורת וחיוג על ידי גוי¹¹.
- (ו) להחזיר השפופרת, אם הקורא כבר סגר את השפופרת שלו וניתק הזרם, יחזיר למקומו. ואם טרם סגר ההוא את המכשיר שלו, יחזיר הרופא בשינוי, או ע"י גוי או קטן. וכן אם חייג והקו תפוס יחזיר השפופרת בשינוי.
- (ז) הרמת השפופרת וחיוג על ידי מפסק גרמא.

ד. איתורית (ביפר)

מכשיר חשמלי קטן לקבלת קריאות והודעות

קריאות והודעות לרופא משודרות עכשיו ע"י מתקן ביפר, סימון של צפצוף חוזר או קולות מסמנים שיש תמסורת עבור הרופא שצריך ללחוץ על כפתור כדי שיכול להאזין לשיחה או לקריאה.

ישנן מערכות ביפר חדשות שמסמנות על ידי ששה צפצופים אוטומטים להודיע לרופא שישנה קריאה, ומיד אחריה נשמעת השיחה בלא צורך של לחיצת כפתור, אחר השיחה נסגר שוב המכשיר בצורה אוטומטית כדי להיות מוכן שוב לקריאות חדשות. מתקן חדיש זה יש בו תועלת רב כיון שהוא מופעל כולו באופן

9. מלאכה דאורייתא שאפשר לעשותה על ידי אדם אחד ונעשית על ידי שניים בבת אחת שיכולים כל אחד לעשות לבדו, מוריד דרגת האיסור מאיסור דאורייתא לאיסור דרבנן. ובאיסור דרבנן אם עושים שניים מוריד את דרגתו לשבות ושבות, ולצורך חולה יהא מותר אפילו לכתחילה. וראה למעלה "מלאכה ע"י שנים".
10. עשיית פעולה על ידי שינוי או כלאחר יד, מוריד חומר דרגתו, אם הוא איסור תורה יהא אסור רק מדרבנן, ואם הוא איסור מדרבנן אז היא רק שבות ושבות. (ראה למעלה בטבלאות).
11. אמירה לנכרי לעשות פעולה מן התורה הוא איסור-שבות, ואם לעשות פעולה דרבנן הוא שבות ושבות. אמירה לנכרי הותר עבור חולה.

- אוטומטי. אולם עדיין רוב האיתוריות מופעלות ע"י לחיצת כפתור. נציין להלן את האפשרויות שיש לפנינו בשימוש בזה.
- יש להזכיר שרופאים דתיים סדרו לעצמם במקומות שאין בהם עידוב (דבר שכיח בחו"ל), שיש להם שתי מתקני איתורית אחת בבית הכנסת, ושני המקורי בבית, וכך נמנעים מאיסור הוצאה וטלטול.
- (א) טלטול ונגיעה ביחידת המקלט.
- (ב) לחיצת כפתור לקבל ההודעה ומקשר המקלט למערכת.
- (ג) שחרור הכפתור וניתוק המערכת והקשר.
- אפשרויות (אופציות):
- (1) לחיצת הכפתור על ידי שנים.
 - (2) לחיצת הכפתור על ידי שינוי, לדוגמא: פרקי אצבעות.
 - (3) לחיצת הכפתור ע"י נכרי.
 - (4) שחרור הכפתור ע"י שינוי. (להרים האצבע על ידי השיניים)
 - (5) שימוש במערכת איתורית אוטומטית.

קצת הוראות לרופא בשיחה בטלפון

א. רופא לא יצלצל בשבת¹ עבור חולה שאין בו סכנה, שכן בשיחה טלפונית קשורים מלאכות שהם אסורים מן התורה². ובפרט במכשירי טלפון שקשורים למרכזיה שגדלקת שם נורה עם הגבהת השפופרת ומתכבית³.

ב. מותר לרופא לצלצל לצורך חולה מסוכן או שהוא בספק סכנה, ואם יש בשיחה זו לעזור לפיקוחו של החולה, ואפילו ספק הצלה, חייב הוא לצלצל. ואם אפשר, ישתדל לעשות זאת בדרך של היתר, או קרוב להיתר⁴. שהרמת השפופרת והחיוג

1. בשש"כ פל"ג ג כג הביא מהגרשז"א שליט"א דבשעת הצורך מותר לצלצל ביו"ט, ולסמך על רוב הפוסקים דבהמצאת אש ביו"ט אין רק אלא איסור דרבנן (ע"י שו"ע תקב א וט"ז שם).
2. נתבאר למעלה.
3. על איסור הטלפון בשבת ראה: בית יצחק י"ד ח"ב בהגהות ומפתחות סי' לא. תשובת הר"ג לוי מריש בצל"ח החדש (ר"א שטיגליץ) קנטרס אחרון למאמר א. היכל יצחק אות לב. מאמרו של הגר"ח רגנשברג בהלכה ורפואה ח"א על השמוש במיקרופון בשבת, ציץ אליעזר ח"א כ פ"י, ח"ב ד, ח"ח טו, עצי הלבנון או"ח י, יביע אומר ח"א כ. קובץ מאמרים בעניני חשמל לגרשז"א מאמר ב. ורשימה בהחשמל בהלכה ח"ב מעמ' 236 ואילך.
4. דין זה בשו"ע שכתב סי"ב: כשמחללים שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלים שלא לעשות ע"י גויים וקטנים ונשים אלא ע"י ישראל בני דעה וגדולים. והרמ"א כתב ר"א דאם אפשר לעשות ע"י גוי בלא איחור כלל עושין ע"י גוי. ובמ"כ ס"ק לה כתב: ובלא איחור ע"י שינוי דכל כמה שנוכל לעשות בהיתר לא שבקי היתרא תעשה באיסור, ונראה דה"ה אם ע"י השינוי מתאחר הדבר מעט רק דאין החולי בחול נמי מתאחרץ מעט כדי לעשות ע"י שינוי שאינו אלא איסור מדרבנן. ובס"ק לו ע"י גוי וה"ה ע"י קטנים.

יעשה על ידי גוי⁶, או קטן⁶, או בשינור, שמרים את השפופרת על ידי מרפקו. ואם הוא לבדו יש שכתבו שירימו בשתי ידי⁷.
 ג. סדר הקדימה. הצד הטוב ביותר לעשות על ידי גוי. שאמירתו הותר לחולה, ואין בו מעשה לישראל כלל. וכן עדיף להרים השפופרת בעצמו כלאחר יד מאשר לומר לקטן אפילו אינו בנו. ואם הקטן עושה על דעת עצמו אין למחות בידו. ואם הקטן עושה כלאחר יד הרי זה עדיף מכל. וכן מותר לצוות לקטן אם אינו ידוע איזה מלאכה נעשה בהרמתו⁸.

תמצית הבעיות בשימוש בטלפון

א. דיון בבעיות השימוש בטלפון תופס מקום רחב בהלכה, ודנו בהן גדולי הפוסקים, נעביר כאן תמצית של מכלול הבעיות בזה.
 מצוים הרבה סוגי מכשירי טלפון שהם בשימוש, כאן נזכיר רק שתי צורות פעולה שהן מצויות ומשתמשים בהם. אחד, הפועל בקו שקשור למרכזיה כללית, וכאשר מרימים את השפופרת לרוצים לצלצל נדלקת נורית סימון במרכזיה לסמן שהורמה שפופרת, וכאשר מתחילים לחייג בטבלת המספרים, בחיוג של הספרה הראשונה הנורית נכבית, ומתחילה פעילות חשמלית של התקשרות, סיבוב החוגה

5. אף שבמקום פיקוח נפש אין לעשות ע"י נכרי אלא ע"י ישראל, ראה לעיל, כתב הרמ"א שאם אפשר לעשות בלא דחיור ובלא איסור יעשה ע"י שינור או גוי, ע"כ. ובט"ז חשש שמא יתעצל. אבל זה לא שייך ברופא שעומד ע"ג הגוי, וכל שכן לרופא שידע ענין סכנה וזה מעשים אצלו מידי שבת בשבתו. טוב היה אם הרופא יכול לסדר שיהא לו אחות נכרית לעזור שנעשה ע"פ ציורים, שאין בזה רק משום אמירה לנכרי שהותר אפילו לחולה שאין בו סכנה. ופלוגתא דשו"ע ורמ"א היא לחשוש לרמב"ן דלחולה הותר דוקא ע"י שינור. או כמגיד משנה דשבת כחול לחולה וא"צ שינור, ופסקו הפוסקים כמ"מ, הרמ"א כתב לחשוש במקום שאפשר לרמב"ן.

6. כן כתב במ"ב, וזה צ"ע. שכן יש בזה איסור דאורייתא שקטן יעשה בציווי הגדול משום להזהיר גדולים על הקטנים. ואם הקטן הוא בנו יש בו איסור עשה של שביעת בנו ולאן שלא תעשה מלאכה אתה ובנו, ע"י שעה"צ שלד נד. ואף דקיל מאיסור סקילה (ע"י ביאה"ל רסו ד"ה הגיה"ד דוקא) אבל ודאי דחמיר מאם יעשה הגדול כלאחר יד (ע"י שלד סכ"ה ושם א), מיהו אם הקטן אינו ידוע שיש בזה איסור אפשר אולי לסמוך בזה דהרי כמתעסק.

7. כ"כ מנחת שבת סי' פח סוף ס"ק ע, והביאו גם בדעת תורה סי' שח ג. ובעיקר העצה צ"ע אמאי הוי שינור בזה, ואף שנעשה כאן מעשה מיותר, אין זה מקפיק לעשות שינור, ומה שדנו בשבת צג ב הוא אי הדי השניה דמסייע הוי ממש, וכן לענין עבודה אם מבטל דין עבודת ימין, אבל דלהוי שינור צ"ע.

8. ראה הגר"ז גולדברג שליט"א במאמרו הרמת שפופרת טלפון בשבת לרופא, ב"הלכה ורפואה" ח"ב עמ' ק"ט-קלח.

אינו עושה כל פעילות חשמלית, ופעילות נעשית רק עם חזרת המחוגה למקומה. עם סיום החיוב מתחבר הטלפון עם המספר של מכשיר הטלפון של המזומן ומתחיל לצלצל שם, והמכשיר מוכן להעביר ולקלוט שיחות. אין ספק שעם הרמת השפופרת כל הפעולות מתייחסות אליו כלומר אל האדם המרים השפופרת, ומשם כך כשמרים את השפופרת וסוגר את מעגל הזרם ועושה את ההתקשרות עם המרכזיה והזרם מדליק את הנורית, מתעוררת בעיה של איסור "מבעיר", וכשמחייג הנורית נכבית יש בעיה של איסור "מכבה", ואין זה שייך לענין גרמא כלל. ויש מרכזיות שאינן פועלות על נוריות, אלא על תריסין הנפתחים והנופלים בזמן הקריאה.

בפעילות חשמלית בשבת יש להבחין בין הפעלת נורה עם תיל או גוף לזה שיש בזה דעות ששייך בזה איסור מן התורה של "מבעיר" ו"מכבה", ובין פעולות חשמליות שהם ללא נורה עם תיל לזה, כמו נורות של ניאון, שיש דעות שאין בהם איסור מבעיר ומכבה מן התורה. רוב המרכזיות פועלו על נוריות רגילות עם גחלת ותיל לזה.

ב. הבעיות שמתעוררות בהרמת השפופרת: א. "איסור מוקצה", שהטלפון מלאכתו לאיסור שאינו ניטל אלא לצורך גופו וצורך מקומו. ולכן רופא ששימושו לצורכי חולים שאיסורי מוקצה שהם שבות שהותר לצרכי חולה, כותר. ב. על ידי הרמת השפופרת מכניסים מעגלי זרם למערכת, והמכשיר שהיה מוגן, בהרמת השפופרת המכשיר נעשה פעיל, ויש לחוש משום "מכה בפטיש", שזהו גמר מלאכתו על ידי הפיכתו מכלי דומם לכלי פועל, ועם הנחת השפופרת יש בעיה של "סתירה בכלים". ואפשר שיש בזה גם משום "כונה" או "מתקן כלי". [נשעם הרמת השפופרת מתחבר המכשיר לקו, ונדלקות נורות, ופעולות שונות במרכזיה. חיבור מונה השיחות, הדלקת נורות וניתוקן ועוד. וראה להלן].

הרבה פוסקים סוברים שאין בזה משום "מכה בפטיש", דיסודו גמר המלאכה של האומן כדי שיגמר תכליתו והוא מוכן לשימוש בו, אבל אחר שנשלם תבניתו הוא נכנס לשימוש, שאין זה גדר מלאכה אלא שימוש בו, וכן כוס פרקים שמותר לפרקו ולהחזירו בשבת (סי' שיג סעיף ו) ובט"ז שם שכלים של בדיל שיש בהם שריו"ף (פקק המתברג לתוכו) מותר, כיון שעיקר תשמישו על ידי פירוק והברגה אין זה גמר מלאכה אפילו אם הוא תוקע בחזקה את השריו"ף, וכן בפמ"ג שם כתב "כלים שאי אפשר להשתמש כי אם על ידי פירוק והידוק לאו מכה בפטיש וגם לא בונה הוא דעשר מתחלה לכך ושרי". ובפרט לפוסקים שסוברים שאין איסור למלאכת את השעון בשבת אפילו בשעה שנעצר לגמרי, שזה דומה לפתיחת וסגירת מנעול של דלת בשבת, ופתיחת דלת שחוזרת ונסגרת ע"י קפיץ (פמ"א שאילת יעבץ ח"א סי' מא, בנין עולם סי' יא, תשובה מאהבה ח"ב סי' רעג, כתב סופר אורח סי' נה, שו"מ מהר"ו נג ועוד).

אבל לדעת האוסרים בעריכת שעון בשבת (עי' פמ"ג שלח מ"ז סק"ב. חזו"א סי' נ אות ט ועוד) שעי' עריכתו יוצר כח חדש בהמסובב שידחוק על האופנים שינועו כולם והעמדתו על תכונה זו הוא כונה או מכה בפטיש (חזו"א). ואף שיש לחלק ששעון שכשהוא מתרוקן הרי זה כמקולקל וכשהוא ממלא ה"ז כמתקן, אבל

בטלפון זהו שימוש להרים השפופרת בשעה שרוצה בשימוש, והנחת השפופרת בשעת הנחתו זהו גדר שימוש, אף שמחבר הוא לזרם ומחדש חיונו, ככל זאת להלכה קשה להקל בחילוקים דקים באיסורי שבת החמורות. (וראה הגרשז"א שליט"א בקובץ מאמרים מאמר ב עמ' מה-מט).

ולשון החזו"א: "טענת עשוי לפתוח ולסגור אינה אלא בדלת וכיסוי, שהפתיחה והנעילה יחד מטביעים את צורת הכלי, אבל כאן החיבור הוא הכלי המשמש, וההפסקה היא ביטול התשמיש ושבירת הכלי, ההפסקה משמשת לחסוך חשמל וכיוצ"ב, ואינו ענין לפתיחת דלת וכיסוי".

ג. דעת החזו"א (שבת או"ח סי' נ אות ט) שהמדליק נר של חשמל בשבת יש בו משום תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונותיו לזרם את זרם החשמל בתמידות וקרוב הדבר דזה ממלאכת בונה מן התורה כעושה כלי, וכל שכן כשכל החוטין מחוברים לבית הו"ל כבונה במחובר שיש בו משום בנין וסתירה ואפילו בכלים כה"ג חשיב בונה. ותיקון צורה להגשם ונעשה על ידי זה שימוש ודאי חשיב בונה, ואפילו מפסיקו, הפסיקה היא מכאן ולהבא והצורה הראשונה אינה בת פירוד מן הגשם. ואחרי שהדלקה הוא בנין, הכבוי הוא סותר. ובמכתב (כקובץ מאמרים ובעניני חשמל מהגרשז"א) הוא מוסיף חיבור חוט החשמל מעורר את כח החשמלי המוטבע בחוט עצמו והוא מההרכבה המזוגית שבשורש יצירתו. ושימוש זו תדיר, וההעמדה על מתכונתה ע"י החיבור שנעשה החוט המופסק גוף אחד עם מכונת החשמל חוששין בו משום בונה משום הרכב הפרקים זה עם זה כיון שזרם החשמלי מחוברם הוא בכחינת תקע. ועוד דתיקון החוט עצמו ממות לחיים הוא בונה. ובמכתב נוסף: שכל זמן שאינו מחובר אין לאדם חפץ והנאה בכח האצור בו וכשמחברו נעשה בידו של אדם כלי שימוש ואין נפקותא אם הברזל פועל או קרקע עולם — והרי בחיבורו החוט בכשרון הטבעי הועמד לשירותו של האדם וחשיב תיקון מנא.

הסבר נוסף משמו של מרן זצ"ל (בחו"ב שבת סי' יח יד) דכשם שהמכניס חוטים בכירים חשמליים הדבר מובן שיש בו משום תיקון מנא ואפי' אם אחיזת החוטים רפויה ה"נ המכניס חוטין בקיר, דמנורה המחוברת חשיבא כלי מחובר, וחשיב בנין, וגם ההדלקה שהוא חיבור שני חוטים נמי חשיב בנין ואין כאן היתר "רפוי" דליכא במחובר וגם בתלוש שזהו החיבור התמידי הי' כחלק. וע"י החיבור נוצר בשניהם יחד צורה מחדשת וכח מחדש אין דינו כחיבור פרקים אלא כעשיית כלי ולא גרע מתקע דהתם חיבר פרקים שלא נתחדש דבר בחיבורם, ואף שדעתו להפסיקם אין זה גורע בתכלית השלימות.

והיינו דהחזו"א מחדש דאיסור בונה אינו רק אם עושה כלי או בהוספה על הכלי בתכונתו בגשם החמרי, אלא כל נתינת כח לדבר שלא היה בו יש בזה משום איסור בונה וכשהוא מנתקו או מוציאו מן השקע יש בזה משום סותר ודבר הנעשה ע"י הרכבת בני אדם בחכמה ובכשרון זהו ענין בנין שהיה במשכן וחשיבא מלאכה.

ואין זה דומה לפתיחת וסגירת דלת שזה גדר "השתמשות" ולא שיין לענין מלאכה, שאחר גמר הבניה והמלאכות שנעשו להשתמש בהם. אין להקשות דבע"י

קרא לגדולת דלהוי בונה מקרא דויבן ה' את הצלע ומשמע דבלא קרא אין מן הסברא לחדש במלאכת בונה. זה אינו משום דבעי קרא דלא נימא דהוא משימושי בני אדם ולא חל עליה שם מלאכה.

ד. יש שסוברים ש"הולדת הזרם בחוטים" יש לאסור משום איסור "מוליד", וכך כתב בבית יצחק יו"ד ח"ב סי' לא, שכמו במי ששפך כוס של בושם על הבגד אסור שכם מוליד ריח בשירים (ביצה כג א), הוא הדין שאסור לקשר זרם חשמל בחוטים. לדעה זו גם מקבל השיחה אינו יכול להרים את השפופרת שעם הגבהתו נוצר מעגל זרם. הגרשז"א שליט"א חידש שרק אם נוצר דבר חדש שייך "מוליד" כמו במוציא אש ביו"ט, או בהולדת ריח, או בריסוק שלג שיש אוסרים מצד מוליד, אבל דבר שכך תשמישו לחברו ולנתקולא מצאנו שיש בזה איסור של מוליד. למעשה חששו פוסקי דורנו להקל נגד הוראת בעל ה"בית יצחק" שאפשר שיש כאן חשש דברייהם משום מוליד. (חתנו של בעל "בית יצחק" הר"צ לעווין אב"ד רישא כתב שכיון שאינו מושג בחושי הראות השמע, אינזה באיסור מוליד שמצאנו במוליד ריח, שההולדה מורגשת בחוש).

ה. בשימוש בטלפון מתעורר חשש אחר, כיון שבכל חבור שלזרם או בהפסקת זרם חשמלי מתהווים ניצוצות חשמליים, וקיים חשש של "מבעיר" או מקן מנא כשבת, אלא שיש לדון להקל בזה כיון שבהרמת השפופרת עם יצירת המעגל בפתיחת הזרם אין זה פסיק רישיה, הרי זה דבר שאין מתכוין שמוחר. ואפילו בזמן הנחת הפופרת שכודאי שי ניצוצות, בכל זאת הוא מלאכה שא"צ לגופה ופסיק רישיה דלא ניהא ליה, ובפרט שיש לצרף סכרא שניצוצות חשמליים שמתבטלים מיד, אין זה בגדר מבעיר אש. ויש להוסיף כשעונה המקבל לחיוג הטלפון נכנס לפעולה ומופעל המונה ורשם שימוש בשיחה.

ו. ביחס ל"צלצול הטלפון" אפשר שיש לחשוש משום איסור "השמעת קול" שיסודו איסור שבות, גזירה שמא יתקן כלי שיר, ויש שדנים להקל, כיון שיש דעה שאין איסור רק בהשמעת קול לשיר, או משום שבטלפון אין מעשה ישיר אלא גרמא בעלמא.

ז. אם מכשיר הטלפון מתחבר למרכזיה שפועלת עם הדלקת נורות. לדעת הפוסקים שיש בהדלקת חשמל איסור מן התורה של מבעיר בונה מבשל ומכבה, אין להקל בזה. ואף שלמטלפון עצמו או מקבל השיחה אין ענין וצורך בהדלקת הנורות במרכזיה, כיון שכל המערכת מתפקדת כשהיא כולה עובדת בשלימותה, אין לומר שפעולה זו לא ניהא ליה. ויש למצא עצה בשינוי וכדומה שלא יהא בזה איסור דאורייתא, שכן פוסקי ההלכות לא הקלו בחומר הדלקת חשמל. אבל אם בהתחברות הטלפון למרכזיה אין בה נורות חשמליות, יש סוברים שאין בזה אלא איסור מדבריהם, וראוי לרופא להכיר את סוגי המרכזיות ופעילותן החשמלית.

ח. מכשירי קשר הפועלים על בטריות, יש אומרים שאפשר שאין בהם איסור תורה גם לסוברים שלחיצה על הכפתור שמביא פתיחת הזרם במערכת יש בו

משום בונה, ובהפסקתו חשש סותר, אין זה אלא בחיבור למערכת מחוברת, אבל מכשיר נייד אין בנין וסתירה בכלים. ואף שעם החיוג נוצר שדה מגנטי במכשיר, אפשר שאין זה רק כבנין לשעה ולכן אפשר שבמקום צורך לחולים שיש בהם גם אפשרות שיהא בהם בעיות של סיכון, יהא רשאי בצורך גדול להתקשר לענות בטלפון נייד כעין זה. וראה למעלה סימן א ד לענין איתורית (ביפר).

הרב משה הרשור
ירושלים

תאורה

(אפשרויות לשמוש בשבת)

אם צריך תאורה בשבת יש לעשות זאת בדרך שממעט ככל האפשר את המלאכה או האיסור.

א. ולכן ביום, אפשר להשתמש באור השמש כשצריך לטפל בטלפון או בצרכי חולה או מיכשור רפואי. מובן כשאין הפרעה מטעמי צניעות ושאר הפרעות.

ב. להוציא החולה מחדר חשוך לחדר מואר, ועל ידי כך אפשר שהבדיקה והטיפול יתקיימו בלא צורך בהדלקת אור החשמל, וכן אם ישנה מנורת חשמל דולקת אפשר לטלטלה אל החולה, שטלטול גרידא הוא ומותר לחולה¹. נר דולק או מנורת נפט יש לטלטלם בזהירות שלא יכבו.

ג. אפשר להזיז בורג של שעון חשמל שלא יכבה החשמל או לקרב זמן הדלקתו, שאינו אלא גרם הדלקה או כיבוי. וכן להכניס את התקע לשקע כדי שהאור יידלק עם הפעלת זרם החשמל².

ד. אם יש תאורה מכוסה ומסתירה את האורה לגמרי ע"י מגן או כיסוי³ (כדי שהחולה יוכל להרדם), אפשר לפותחו או להסיר הכיסוי כדי לקבל תאורה מליאה לפי מצב הכיסוי כשהוא פתוח או גודל הנורות והאורה⁴. (ראוי להחליט על גודל הנורה לפני השבת).

מובן שבכל זה יש להזהר שלא יגרם לסבל כל שהוא לחולים אחרים מסוכנים במקום. ולא יהא הפרעה או קשיים במיכשור, כמו חוסר מוניטור (משגיח) או תהליכי ריפוי (תראפיקה), וכן יש לבדוק אם יוצרים בעיות לרופאים, עוזרים, אחיות הקשורים בטיפול החולה.

1. טלטול של מנורת חשמל דולקת י"א שאין בה מוקצה שהיא כלי (ע"י אג"מ אורח ח"ג נ), ויש אומרים שהחוט הלהוט דינו כדף שלהבת והיא בסיס לה זהה מוקצה מחמת איסור ומותר רק לצורך גופו ומקומו. ויש אומרים אותו מטעם מוקצה מחמת חסרון כים, ולכן לחולה מותר.

2. אם מכסה בשבת בכיסוי של מחבת ישגיח שלא יכא לידי חום שהיד סולדת בו, שאולי יש בזה איסור.

3. יכ"ע ח"ג סי' יח, שש"כ פ"ב טז מהגרשז"א שליט"א.

4. אע"פ שמנורה ע"י כך שטלטול מן הצד הוא לצורך דבר המותר, ומותר אפילו לבריא.

ה.אם האפשרויות האלו לא קיימות ויש צורך להדליק חשמל⁵, יש למעט בהדלקה ככל האפשר. אפשר להפעיל את מתגי ההדלקה על ידי נכרי⁶, קטן בשינוי, כלאחר יד במרפק או בגב היד או פרקי האצבעות וכדו'. או שידליקו שנים כאחד את החשמל או הגפרור⁷.

ו. הקטנת או הגדלת דרגת האור אפשר שיש להחשב כאילו מכבים או מדליקים את האור⁸.

ז. כשמדליק נורת חשמל, יש להדליק נורה אחת גדולה בהפעלת מתג הדלקה אחד, ואין להדליק שתי נורות קטנות למרות שהם ביחד באותו גודל, כיון שיש בהם שתי פעולות הדלקה.

ח. יש להזהר שלא ללחוץ על כפתור שבו ידלקו שתי נורות כשאין צורך רק בנורה אחת, אבל אין להקפיד אם נורה היא בחוץ גדול אף שמספיק לו חוץ יותר קטן⁹.

ט. כשצריך לנר שיאיר לו במשך שעה אין להדליק נר שידלוק יותר משעה

5. באיסור שיש בהדלקת מנורת חשמל האריכו בפוסקים. וראה חז"א או"ח סי' נ, ועי' אנ' תלמודית ח"ט ערך חשמל ואמ"ל.
6. ומותר לומר לו במפורש להדליק, שאמירה לנכרי מותר לחולה (עי' או"ח שכח יז) שמותר בכל הצרכים עי' מש"ב שם מז.
7. על ההיתר בגוי וקטן ושני אנשים ראה למעלה.
8. אם מגביר עוצמת הורם ומגדיל אורה י"א שאין בזה משום מבעיר מבשל או בונה, ראה קוב"מ לרשז"א עמ' 93, חשמל (עמ' 93).
9. לגבי מרבה בשיעורים בתאורה המקור הוא במנחות סד א בחולה שאמדהו לשתי גרורות ויש ב' גרורות בשתי עוקצין ושלוש בעוקץ אחת דמסקינן דצריך למעט במלאכת קצירה. ובש"ע (א"ח שכח טז) שאם אמדהו לב' גרורות ויש ב' גרורות בעוקץ אחד וג' בעוקץ אחד לא יקחו אלא העוקץ שיש בו ב' גרורות דבג' הרי ריבוי שאין צורך בו. והנה שיטת התוס' בכמה מקומות (עי' מנחות סא א ועוד) והרשב"א בכיצה ובחולין דאיסור ריבוי בשיעורים הרי מדרכבן, אבל הר"ן בכיצה סבר דיש בריבוי איסור מה"ת (עי' מה שכ' בהלכה ורפואה ח"ג עמ' מא-מה) ובמנחת חינוך כתב לפי"ז דאם יש צורך לחולה בעוף קטן אסור לשחוט עוף גדול דמרבך בשיעורים, ובאו"ש כתב דדוקא בקוצר דחייב על כל שיעור ושיעור יש ענין של ריבוי, אבל בשוחט שחייב על נטילת נשמה אין חילוק בין עוף גדול לקטן. ולכן פשוט דאין להקפיד אם בהדלקה אחת נדלקת נורה גדולה או קטנה כיון שהמלאכה היא ההדלקה ואין חילוק בשיעורי התאורה. ואפשר גם שאם בהסט של מתג הדלקה אחד נדלקים ב' נורות הרי מעשה אחד ואין בזה ריבוי שיעורים, (ואינו דומה לשוחט ב' עופות בבת אחת, דמ"מ הרי בזה ב' מעשים).

שמרבה זמן תאורה שלא לצורך. וכן במנורת חשמל אפשר שיש להקפיד להשתמש בזו אשר תכבה אחר שעה מזו שתדלוק יותר¹⁰.



10. בענין הדלקת נר שדולק זמן יותר מן הצורך בו, יש נר קטן שידלוק פחות, נראה דלנמוקי" בפ"ב דבי"ק דאם אשו משום חיצוי הוי כל זמן הדלקה כאשו והכל מתיחס שעשה בשעת ההדלקה. ולפי"ז בנר שדולק חזינן כל שעה כמבעיר כל שעה מתחילתו, ולכן שי"ך בזה ענין ריבוי וכדחזינן במבשל לחולה בשבת דלר"ן הוי האיסור בשעה ששם לבשל, (דלהרשב"א וחוס' חיישינן שמא ירבה אח"כ שאין עוד היתר של פיקו"נ). ועי' אבני"ז והר צבי חאו"ח סי' קעז. נמצא דלסכרת החזו"א דחייב בהדלקת חשמל משום בנין וסחירה, אין שי"ך בזה ענין ריבוי, כיון דאין ענין בשיעורים אלא כמעשה הדלקה, וכן אין בזה ענין אשו משום חיצוי, יש לדון רק על שעת ההדלקה. הו מותרת מצד פיקו"נ, ומה שממשיך ודולק הוי גרמא בעלמא.

והנה הר"ן כתב לחלק דביו"ט הוי הותרה ואין בריבוי משא"כ בפק"נ שרוב הפוסקים סוברים דהוי דחויא, ולפי"ז יש שכתבו דלסכרת החלקת יואב דרק בספק סכנה אמרי' דהוי דחויא, אבל במסוכן ממש הוי הותרה, וכן באיסור דרבנן אפשר דהוי הותרה. ולפי"ז רצו לומר שאין בזה ענין ריבוי בשיעורים. מיהו אין זה מוכרח דביו"ט דמתירים או"נ היינו דו אינה מלאכה כלל, וכדאמרי' מיגו דהותרה לצורך הותרה לשלא לצורך. משא"כ בפיקו"נ אפילו אמרי' הותרה, אין הביאור שאין זה מלאכה, אלא דמותר לחלל השבת לפיקו"נ ולכן ריבוי שאין בו היתר פיקו"נ יהא אסור.

הרב משה הרשלר
ירושלים

ממרח משחה על מכה או תחבושת

(באיסור ממרח/ממחק)

יש לברר ולבאר באיסור מלאכת "ממחק" ואיסור ממרח, וביאור אם יש איסור תורה בממרח משחה על גבי מכה ותחבושת, ותחילה נברר מהגמ' והפוסקים בזה. א. במשנה שבת עג א "והממחקו". ופי' רש"י מגרר שערו. והיינו שעל ידי שמשפשף ומגרר את השער ומחליק העור שיהא ראוי לשימוש ולעשות בהם נעלים הוי אב מלאכה דממחק. [ואין בזה משום גוזז, דאפשר דאין זה דרך גזיזה, שו"ר במנחת חינוך ב"מוסף השבת" שהביא מהח"א לתמוה בזה]. וברמב"ם פי"א ה"ה איזה זה מוחק זה המעביר שיער או הצמר מעל העור אחר מיתה עד שיחליק פני העור. ונמצא דאם ע"י ממחק ושפשוף הוא מתקן דבר שיהא ראוי לשימוש בו הוי ממחק.

ויש לברר ביסוד מלאכה זו אם העיקר של אב זה, הוא משום שעל ידי מריחה או מחיקה נעשה תיקון, או שעצם המריחה הוא גדר המלאכה, וראה להלן. ב. ובסוגיא עה ב השף בין העמודים כו' משום ממרח. רש"י פירש עצמודי האכסדראות כו' והשף שם בקרקעית הבנין שנשענין עליו כדי שיהא חלק חייב משום ממחק. וברש"י קג ב ד"ה המגרר כלונסות או קלפים דהויא תולדה דממחק. וברמב"ן תמה דלא מסתברא אלא משום בונה ובשדה משום חורש כדאמר' עג ב בגומא. וכנראה שלזה כיון הרא"ש אות ח שתמה מה מחיקה שייך בה אם משפשף בידו ע"ג אבן או ע"ג נסר, ועיקר קושיתו דאין שייך לממחק אלא לבנין. מיהו רש"י ס"ל דכל שע"י מירוח אע"פ שגורר או משווה הגומות אין זה דרך בנין והוא גדר ממחק. וכן ברש"י קנא ב גבי מירוח רוק דהוה דבר שאין מתכוין שאין מתכוין למרח ולא שווי גומות [כלומר למרח כדי לאשווי גומות]. דאע"ג דממילא ממרח הוא כי לא מכוין שרי. ומשמע דהנידון באיסור ממרח אע"ג דהתם קא משווי גומות, ע"כ דרש"י ס"ל דבכה"ג אין זה ענין בונה אלא מירוח.

והרמב"ן מפרש ששף העור בין העמודים כדי לרככו חייב משום ממרח שכן דרך הרצענין להחליקו ולרככו בכך. [ע"י רמב"ם פכ"ג ה"י המרכך עור בשמן כדרך שהעבדנין עושים ה"ז מעבד, ואין שייך לממרח, דשם בשמן והכא בשפשוף]. ומפורש בירוש' הממחקו שהיו שפין את העור ע"ג העמוד, ולכאורה הפירוש בירושלמי ששף העמוד בעור ומחליק העץ, ומלשון הרמב"ן משמע שממחק העור ע"י שפשוף העץ, ואמנם בר"ן הביא דברי הרמב"ן ותמה דאם כן היינו ממחק עצמו, ומשמע שמפרש שמשפשף העמוד עצמו. מיהו לשון הרמב"ן משמע שעושה כדרך הרצענין שמרכיין את העור על ידי שפשוף. וזה ודאי הוי רק תולדה משום ממחק.

והרמב"ם פ"א ה"ו כתב השף בידו על העור המותח בין העמודים חייב משום מוחק. ובמ"מ שם הביא הירוש' השף העור ע"ג העמוד ולזה הסכים הרמב"ן ועיקר. וכנראה שכוונתו דהירושלמי מסייע לרמב"ן, וכע"ז פירש גם ברמב"ם ופירושם עיקר, והיינו דלא כרש"י שמפרש שמשפשו הקרקעית נועי' הג"ה מיים חיים על הר"ם שם].

חזינן מהכא דעיקר המירוח הוא להחליק הקרקעית או העור. וזה מעיקרי גדרי המלאכה של ממחק, וכע"ז בממרט נוצת העוף בגמ' עד ב שמורט הנוצות לצורך הקנה (ע' רש"י וריטב"א החדשים). והיינו שמנקה הקנה מהנוצות הקטנות ויכול לעשות מהן כובעים וכו' כ' רש"י דהוה ממחק דומה לגורר השערות מהעור. וכן לעיל נא בכל חפין את הכלים חוץ מכלי כסף בנרתקון, ופ"י רש"י תיקון כלי כסף שהכסף רך והוא ממחק שהוא אב מלאכה. וכן שם ע"כ בד"ה אלא כתב דמאן דאסר סבר זימנין דגריר כו' ומאן דשרי סבר לא גריר כלל ואין כאן משום ממחק. וכן בשו"ע שכנ"ס ט. והיינו שגורר הגבשושיות שבכלי הכסף ומחליקן. ובפרי מגדים שם אסר עפ"ז להשחיו סכין ביד משום ממחק. מיהו הרמב"ם אסר בכלי כסף משום מתקן כלי ומכה בפטיש.

ג. ובשבת קכ"ב רוק דורסו לפי תומו, ופרש"י שאין מתכוין למרוח ולאשוויי גומות, ובשו"ע שטז סעי' יא הביא כלשון רש"י שלא ישפשו ברגלו ע"ג קרקע משום דמשהו גומות, וכן בטור שם כתב ואע"ג דממילא ממרח ומשהו גומות כיון שאינו מכרין לכך שרי משום מאיסותא. ובמג"א שם כתב דבמרוצף (למתירין בסי' שלו ד בכיבוד במרוצף) שרי, וכ"פ בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב חד אמר רוקק ושף וחרנה אמר אינו רוקק ושף, מה פליגינן בשאין שם פסיפס אבל יש שם פסיפס רוקק ושף, ועפ"מ שם). וע"ג ספסל לכו"ע שרי, וצ"ע דליתסר משום מירוח עצמו, וי"ל דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח ע"ג חברו אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע עכ"ל המג"א.

ונראה כוונתו דס"ל דגם מירוח בלא אשוויי גומות הו' נמי מירוח אם יש תועלת דמירוח שממרק הריצפה או הספסל ומחליקה או מבריקה. אבל זה שמשפשו ברוק הוא שיעלם ויבלע לגמרי אין זה ענין למירוח. ולפי"ז אם משפשו ברוק או במשחה וע"י המשחה ממרח ומנקה דבר אע"פ שהמשחה נבלעה בעת השפשוף ואין רצונו בקיום המשחה אלא בשעת השפשוף, אין זה שייך לדברי המג"א, שעיקר סברתו דשפשוף כדי לכלותו מהעולם כמו רוק שרוצה להבליע ולהאבדו. ואין מקום לפרש דאם אינו רוצה בקיום הדבר שממרח בו וכוונתו להבלעתו אין זה ממרח [ע"י דעת תורה שכח כו' וצ"ע].

ולפי"ז לכאורה אסור לצחצח במשחת שיניים, שאע"פ שהמשחה נבלעת והולכת, מ"מ הוא ממחק ומנקה השיניים בשפשוף וזהו מירוח כעין ששף כלי כסף בנרתקון שבת נא דהו' ממרח.

ואפשר שגם אם כשמשפשוף המשחה הוא מבריק והיטים או חפצים כדי שיבריקו ויראו נקיים וחדשים אסור, כיון שבזה שממרח ומשפשוף דבר ע"ג דבר ונעשה תיקון הרגיל לבא ע"י מעשה שפשוף הו' שפיר ממרח. ובמשנה ברורה סי' שכ"ז ס"ק טז הביא מהתפא"י שלא למרוח הנעלים

במשחת נעלים (וואקס) כדי לצחצחו, וכתב בשעה"צ סק"ז דטעמו משום שיש בזה משום ממרח.

ולפי"ז אסור למרוח שפתון אפילו שקוף שיש בו משום ממרח שמבריק הפנים ומייפהו. ונראה שזה כוונת הרמב"ם שכתב בפי"א ה"ו הממרח כו' שעוה או זפת וכיוצ"ב מדברים המתמרחים עד שיחליק פניהם (בנ"א: פנים) חייב משום ממחק ע"כ, והיינו שמורח שעוה או זפת ע"ג דברים אחרים להחליק פניהם הוי ממרח, שכל שע"י שפשוף ומירוח נעשה תיקון הוי בכלל ממרח. ואפשר שאם ממרח עצמן יהיו בצורה שווה מרובעים או ישרים, ועי"ז אפשר למוכרן וכדומה אע"פ שלא הוי ממרח דבר ע"ג דבר מ"מ כיון שנעשה תיקון חפצא ע"י מירוח הוי ממרח.

וכן אם מורח ע"ג השפתיים דבר שהוא עשוי להתמרח כעין שפתון, כדי שלא יבקעו השפתיים, כיון שא"א לשומו רק ע"י שפשוף וכך הוא מתמרח הוי בכלל ממרח, ואפשר שהמורח וזואלין או סבון כדי שיהא המקום ראוי להחזיר המגירה שנפלה, או לדחוק דבר בפרצה דחוקה יהא אסור.

ד. ע"ה ב הממרח רטיה בשבת חייב משום ממחק. וברש"י שמחליק תחבושת על המכה. וברש"י ערובין קב ב גבי מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה ופרש"י שלא ימרח הרטיה ומירוח היינו ממחק האמור באבות מלאכות של שבת, ובגמ' שם רטיה שפרשה כו' כו' ומגלה מקצת הרטיה ומקנת פי המכה וחוזר ומגלה מקצת רטיה ומקנת פי המכה ורטיה עצמה לא יקנת מפני שהוא ממרח ואם מירח חייב חטאת. וברש"י: שהוא ממרח מחליק גומות שברטיה. מירוח חייב משום ממחק. ומבואר רק שעיקר חיוב מירוח שמשוה הרטיה הגומות שלה שתהא ראוייה לשימה על המכה ולא תכאיב או המשחה שהיא עבה מחליקה ע"ג התחבושת שתהא נוחה לשימה על המכה. אבל פי המכה אע"פ שממרחת אין בזה ממחק משום שאינה אלא מנקה המקום או מפזר המשחה שתהא על המכה וזה אין בכלל מלאכה. ומשמע שמה שמחליק המשחה ע"ג היד או הגוף אין זה אלא ענין פיזור או נקיון ולא בגדר מלאכה.

מיהו אם המשחה עבה כדרך שהיו עושין בזמנם וקשה קצת וכלי פיזור והחלקה מכאיבה ואינה ראוייה להניחה ע"ג המכה אפשר שגם בזה שייך ענין החלקה אפילו ע"ג היד עצמו. וכנראה שלזה נתכוון בפרי"ד שכתב בין על הבגד ובין על היד. אבל עיקר דין הרטיה הוא בהחלקה על התחבושת.

ולעיל יח א שאין מניחין קילור ע"ג העין ואיספלגית על גבי מכה בשבת וברש"י: קילור תחבושת אספלגית רטיה, ופי' בר"ן (ו ב) וברא"ש פ"א אות לג דבשבת אסור דוקא בקילור שהוא עב דומיא דאספלגית הילכך להניח בשבת איכא למיחש שמא ימרח כו'. ובסוף פ' במה אשה הביא הרי"ף (ל ב) תוספתא יוצאין באספלגית ובמלוגמא וברטיה שעל גבי המכה כו' וא"צ לומר שלא יתן לכתחילה בשבת. ובר"ן שם פ"י איספלגית מטלית של בגד שמושחין אותו במשיחה ומשימין אותו על גבי המכה וכן בפיהמ"ש לר"מ ערובין. שם רטיה היא חתיכת בגד שפושטין עליו המיטחה לתת אותה על המכה, מכל הני משמע שהנידון בגמ' הוא

במריחת משחה ע"ג רטיה ולהשוות הגומות שבמעשה ההחלקה נעשית ראוייה להשתמש בה.

ה. ולפי"ז יש לדון אי במריחת משחה ע"ג המכה שממרחת על כל שטח היד של המכה לפזרה שתכסה את כל המכה אם החלקה זו שאינה מחדשת בהשוואת הגומות או החלקת המקום אלא רק פיזור המשחה שתכסה כל המכה אם יש בזה איסור ממרח או שדומה למקנה פי המכה שאף שודאי שממרח בזה המשחה מ"מ כיון שעיקרה לנקיון המקום אין בזה מירוח. ובירוש' עירובין פ"י הי"א מגלה מקצת איספלנית מיכן ומקנה המכה אבל לא יקנה את האיספלנית שלא יבוא לידי מירוח והממרח בשבת חייב חטאת. ולכאורה החילוק דלא שייך מירוח ע"ג המכה ואין לחוש רק ע"פ הרטיה.

ועי' ב"י שכת ד"ה איספלנית דמשמע שאפילו במישחה רכה דלא שייך בזה מירוח אסור לשים על האיספלנית בתחילה, ולפי"ז כ"ש למרוח משחה עבה על היד. מיהו דברי הב"י צ"ע דהא הר"ן והרא"ש פ"י גבי קילור הובא למעלה דבכלול מותר ואיספלנית בקילור עב אסור [וזהו כוונת הדרישה].

ובפמ"ג א"א שט"ז סקכ"ד פ"י במג"א דברוק שייך מירוח אם רוצה לשוות ולהניח שם ע"ג מכה. אפשר נמי דבמשחה עבה שאינה ראוייה למכה אלא א"כ הוחלקה והשווה לשימוש.

ובשו"ע סוס"י שכא ברמ"א מהמרדכי כתב "ומותר להחלי' האוכל בשבת ולא הוי בזה משום ממחק הואיל ואפשר לאכול בלי זה, ומ"מ המחמיר תע"ב". ועי' מג"א ס"ק כט דאם אי אפשר לאכול בלי המירוח היה אסור דיש עיבוד באוכלין והמחליק הוי כממחק דמותר למרח התפוחים שישוּבו גם למקום הריקן (הג' הסמ"ק) וה"ה על הלחם עכ"ל המג"א. ובבה"ל שם ד"ה תע"ב הביא לשון הסמ"ק דמותר למרח התפוחים מבושלים שבתוך הפשטידא כיון שאינו עושה אלא כדי לשומן במקום שאין שם ע"כ. ור"ל שאין כוננו בהמירוח לעצם המירוח רק לפזרן גם במקום הריקן. ומזה למד המג"א דמותר למרחן על הלחם שאינו מכרין שיהיה בכל מקום. ואין זה שייך למלאכת מירוח, וא"א להקשות דהא הוי פסיק רישיה דאין הפטור מפני שאינו מתכרין.

ולא מצינו מפורש שהחלקה אם אין בה תועלת מיוחדת של אשווי או הברקה או להחליק דבר שיהיה בכלל מירוח. ובמג"א סי' תקיד סק"ז כתב דאסור לחמם נר שעוה ביו"ט שמא ימרח, והתם נמי ע"י המירוח הוא מדביק הנר. וכן לגבי נעלים כתב במ"ב סי' שכז ס"ק טז בשם התפא"י שלא למרוח הנעלים במשחת נעלים (וואקס) כדי לצחצחו. וכן במ"ב שם ס"ק פ"א שלא להחליק שערוֹתיהם בחלב מהותך ומעורב בבשמים משום ממרח. ועי' בית מאיר סי' שיח טז וצ"ל שהוא עב קצת ומבריק השער ומחזיקם ע"י המירוח, דאל"ה הוי בגדר סיכה שיש לזיזוה רק משום סחיטה. וכן ברש"י עב ב ד"ה חביתא שממרח הטיט כשעושה הגולם שיהיה חלק ה"ז ממחק, ובתוס' עב ב ד"ה והמסתת שמחליק ומסתת האבן יש בה משום ממחק, וכן ברש"י ביצה יא ב גבי מחליק הכלי שהוא משום ממחק, ומה שהחמיר בשו"ע שכא סעיף יט דמותר להחליק האוכל בשבת ולא הוי משום ממחק שאפשר

לאכל בלא זה והמחמיר תבא עליו ברכה, היינו נמי אם בהחלקה נעשה האוכל מכובד יותר והוא ממחק דרבנן.

ובמשנה קמו א ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעה מפני שהוא ממרח כו' חששני לו מחטאת, וברש"י שמא מירת השעוה לדובקה סביב הנקב ונבסתימה ליכא איסור, דאין בנין בכלים, ועי' מ"מ פכ"ג הי"א דמיירי דסותם רק הנקב מלמעלה דאין בזה משום בונה אלא רק גזירת מירוח, והיינו דאינו סותם בפני היין רק לשהוות ולהחליק המגופה דנראה דנקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא אע"פ שניקבו אין בזה משום בונה, וברמב"ם פי"א ופכ"ג משמע דאין בזה גם משום מכה בפטיש, וכן צ"ל לרש"י דס"ל דאין בנין בכלים והגידון בגמ' קמו א הוא משום מכה בפטיש.

וכגמ' שם קמו ב דגזרינן שמן עב אטו שעוה היינו נמי שמתכוין לצחצח בה החבית או לסותמה כמו שכ' ברמב"ם פכ"ג הי"א אבל אם רצה לרכך הפצע וכד' זה גדר סיכה דמותו וכמו בחלב שאין למורחו על גלדי המכה משום שהוא נימוח אבל אין בזה משום ממרח.

והנה בתפארת ישראל כתב דבכורית שלנו שהיא רכה לכו"ע אסור משום ממחק וכעין מה דאיתא לענין שעוה בסי' שי"ד ס"א. על סמך פסק זה נתפשט המנהג לאסור רחיצה בכורית וכמש"כ בשם התפ"י דבסבון רך יש בו משום ממרח. אלא דצ"ע בדבריו, דלמה יהיו שייך ב' משום ממרח, הלא הרמב"ם פי"א מה' שבת הל' ו' פוסק דמלאכת ממרח היא שימרח עד שיחלק פניהם, וזהו דומיא דממחק את העור דהיינו שמגרד את הצמר מעל העור עד שמחליק פניו, וכ"ה בשו"ע סי' שכ"ח במ"ב ס"ק פ"א לענין משחה שהוא ממרח על הרטיה, וא"כ מה שייך ב' משום ממרח בסבון רך, הלא אין הוא רוצה למרות את פני הסבון. וב"נעם" חלק יג כתב הגרמ"מ פאליקאו ביאור בזה. בימי התפ"י וגם הח"ח שכתב המ"ב איזה שנים קודם תרמ"ג היה להם שני מיני סבון — רך, וקשה, כנראה מדברי התפ"י. והנה אף לא אחד הסביר מהותם של השני מינים. אחר חקירה מקיפה נתברר לי מהותם. הסבון הקשה זה הסבון שנחפשט אצלינו הבא בחתיכות. והסבון הרך זה סבון בצורת מקפה שמושחים על הגוף. בזמנינו גם כן יש סבון כזה אבל אין משתמשים בו אלא בבתי חרושת וכדומה שמתלכלכים במיני לכלוך שקשה מאד להעבירם בסבון רגיל הנמצא בבית.

גם אופן השתמשות הסבון הרך אינו כיום כמי שפי' בימי התפ"י. בימיו עדיין לא היה מפעלי המים בבתים כמו בזמנינו ולכן לא עשו כמו שאנו עושים לוקחים גוש של סבון רך ביד מזחילין עליו מים ומשפשפים היטב ואח"כ משחטפים הכל מעל הגוף במרץ המים. הם לקחו את הגוש ומשחו בו את הידים או הפנים או איזה חלק מהגוף שרצו לרחוץ וכדי שלא לבזבז הסבון פשטו אותו והחליקו אותו על הגוף לשכבה דקה. אח"כ פשטו ידיהם אל כלי המים ושפשפו את הסבון עד שהעלה קצף. ואח"כ שטפו אותו מעל הגוף.

נמצא לפי זה כשהם השתמשו בהסבון הרכה עשו ממש כמו שכתב המחבר בסי' שי"ד סעי' י"א בענין השעוה וכמו רטי' בעירובין ק"ב ע"ב שחייב משום ממרח.

והאחרונים שהביאו מה שכת' הרמב"ם בתשובה סי' קלט (הובא ביבי"א ח"ד סי' כז) שרחיצת ידים בבורית (סבון) מותרת בשבת, כוונתו לסבון קשה דל"ש בו מירוח והתיר גם משום נולד.

מכל זה נראה שיש לחשוש למירוח בין שהוא ממחק כדוגמת ממחק בעור ובין שרוצה למרח כדי להבריק או לסתום הנקב, והגמ' והירושלמי אמרו להדיא שהממרח המכה חייב חטאת, וברש"י פי' שם לישר הגומות ול"מ מפורש לשים משחה על המכה. וכבר נהגו העם להחמיר, ומרן החז"א החמיר לזרוק המשחה על המכה, ועי' מהרש"ם ב"דעת תורה" אות שכח וארחות חיים ס"ק כב, והמ"ב מחמיר בכמה מקומות בזה (עי' בי"א שם ציץ אליעזר ח"ז סי' לא, ומשם בשש"כ בכמה מקומות, ומשנת יעקב הל' שבת פי"א ה"ו הקילו בזה) ובחולה יש להקל אם יעשה בשינוי כלאחר יד.

הרב משה הרשלר
ירושלים

ענין שנים שעשאוהו

המקור הוא בשבת צ"ב ב צג א הוציאוהו שנים פטורין דדרש"י בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, וכן במשנה שם קו ב גבי צידה נעלו שנים פטורין, ובתחילת שבת ג א בעשות ולא שעשאוה שנים, וברש"י צב ב צג א דממעט דלאו אורחיה למעבד בתרי, ור' שמעון דפוסר גם כזה אינו יכול כתב רש"י משום דאינו אלא כמסייע.

ולכאורה יש לעיין אמאי לא נזכר היתר זה שבמקום שצריך לעשות איסורי שבת ויש צורך הקל הקל דהראשונים נחלקו לגבי שחיטה וטריפה, וכיומא לקחת הקל הקל (ושם לגבי איסורי מאכלות) אמאי לא כתבו הפוסקים לעשות בשנים. (ושחיטה בשנים כשר ע"י חולין ל א). וכן במילה דמהדרין אהיתרא כדאמר' שם קלג א אי איכא אחר כו', ואמאי לא נימול בשנים. (מיהו כיון דמקלקל בחבורה חייב וכתבו תוס' דל"ב במקלקל מחשבת ומלשאל"ג חייב. ע"י תוס' סנהדרין צג ב וכתב' ה' ב, ואפשר שגם ב' שעשאוהו דל"ה כאורחיה יהא חייב). וכן עבודה במקדש נעשה ע"י שנים. (מיהו בעבודה אפשר דהוי הותרה, ורק לענין טומאה בע"י אי הותרה או דחוריה, ואפשר שזה הביאור שאמר' בתפילה "תקנת שבת רצית קרבנותיה", דהיינו דהותרה והוי ברצון גמור).

ואפשר דתלוי בפלוגתא דפוסקים אי פטור בעשאוהו שנים הוא רק מקרבן אבל בכלל איסור מן התורה איכא. כמש"כ במקור חיים הל' פסח תסז, והאריך בזה בבאר יצחק סי' יד והסכים כן גם במקור הלכה שבת שם.

אבל הרבה פוסקים כתבו דהוי רק מדבריהם, וכ"מ ברמב"ם פ"א מהל' שבת הי"ד שכתב שפטור, ומשמע דפטור ואסור מדבריהם, וכ"מ ברש"י קנ"ב כי עבד ליה חברה הוה ליה שנים שעשאוהו ואסור מדרבנן, וע"י מהרש"א ופנ"י שבת ג א. וע"י תוס' שבת צד א ד"ה ובפלוגתא. וכ"כ בחיי אדם שבת כלל ט אות ט, אבני"ז יו"ד ח"ב שצג אות ט, ואו"ח סי' קג, ועוד. ועיין בכור שור חולין פב א, שם אריה סי' צה, חוקי חיים חאו"ח סי' ג.

וכ"ה בירוש' חגיגה רפ"ב גבי אלישע אחר דהוו מתכוונין מיטען תריץ חד, מטול משם שנים שעשו מלאכה אחת אמר אטעונינן יחידיא. ואולי רצו לפטור מחטאת, וצ"ע. וע"י ירוש' שבת פ"א ה"א בכל אחר את אמר ע"י שנים פטור כו' הובא בתוס' שבת ג א ד"ה בעשותה וריטב"א עירובין לג א. וע"י רש"י סנהדרין עח א ד"ה כל דהיכא דהכהו י' בב"א לא קטלינן לכולהו דאיש כי יכה אחד אמר רחמנא ולא שתיים. וע"י רמב"ם רוצח פ"ד ה"ה שפי' ביוצא חץ ביניהם.

מיהו צ"ל דאע"ג דשנים שעשו פטור בזה יכול זה יכול, וכתב רש"י דלאו אורחיה הוא, אין זה חסרון במעשה [ובזה ה"י נ"חא דאמאי לא אמר' שימולו שנים, משום דליכא מעשה מילה] דהא חזינן דהוי שחיטה בשנים, וכן חייבים

בהעלאת אבר [אע"פ דגוה"כ היינו דב' חייבים, אבל אי לא הוי מעשה לא הוה מקום לומר דהוי מעשה העלאה], אלא הביאור דהוי פטור מגזיה"כ ד"בעשותה" אחד ולא שנים. ובאמת דהרבה מפרשים [עי' פנ"י ריש שבת ועוד] דזה אמור רק בענין שבת דאיכא ענין בשם מלאכה (עי' יד המלך ריש הל' שבת. ועי' מנחת חינוך סי' שפט לענין עבודת לויים שתמה בערכין יא ב בר' יהושע בר"ח שהלך לסייע בהגפת דלתות לריו"ח בן גודגודא כו' דחייב מיתה, ותמה במנ"ח דלהוי כשנים שעשאוהו).

ועי' ביד המלך שם וכן באמרי בינה סי' יד שנסתפקו אם דוקא ב' בני חיובא אבל אם א' אינו בר עונשין או קטן כיון דלא הוי שניהם בחיובא אפשר דלא פטריי*. [וכבר הקדימם ב"שמחת יו"ט" סימן נט להגאון רי"ט אלגזי זצ"ל]. ולפי"ז אין הפטור דב' שעשאוהו רק בב' גדולים, וזה קצת צ"ע. מיהו הא דמותר מה"ת, מ"מ מדרבנן אסור, ולפי"ז באיסור דרבנן ל"ש לדין שיעשו שנים, דאפשר דגרעי, דאם יעשה יחיד הוה חד דרבנן, ואם יעשו שנים נמצאו שנים עוברים בדרבנן**.

בשני בהמות שיעשו מלאכה בב"א כתב ביד המלך שאין הפטור דשנים שעשו. דאל"ה אפשר לרכוב במרכב עם כמה סוסים בשבת במקום מצוה, וכ"כ באמרי בינה סי' יד באריכות דלא נאמר הפטור רק בבנ"א ולא בבהמות. ואמנם במקור חיים בסוף הספר כתב היתר זה, [וראה או"ש שבת פ"כ הי"א] ועי' הג' חת"ס לאור"ח סי' רסו שכ' שלא לסמוך על היתר זה שאין לסמוך עליהם דיעשו ביחד. ועי' גם במקור"ח מה שסתור היתר זה. שו"ר שגם בשו"ת הריב"א סימן י' כתב חידוש זה [ולא ראה כי כבר הקדימו במקור"ח וחת"ס], וז"ל: ונראה לענין לחדש דבר חדש כיון דקיל' שנים שעשאו מלאכה א' וזה וזה יכול לעשות דפטור אבל אסור, וכ"פ הרמב"ם בפ"א מה' שבת דאם שנים אחוז לככר והוציאורו לרה"ר דפטור, א"כ אם העגלה אינה טעונה וסוס אחד היה יכול להוליכה, וא"כ ב' הסוסים הוליכו משא שא' היה יכול ד"א ברה"ר, ובכה"ג גם באדם היה פטור אבל אסור, והוא ג"כ כרמלית דהוי שבות דשבות לא התירו אלא לדבר מצוה או לצורך גדול, היינו במלאכה דחייב עליה כרת וסקילה, אבל במחמר דליכא אלא לאו ולא חמירי משאר איסורים דשרי בהו שבות דשבות וכמו שהאריך הפמג"ד במשבצות סי' ש"ז. ועי' גם "יד סופר" להגמ"ס ערלויא סי' ס. ועי' תוס' שבת צד א גבי החי נושא את עצמו דעשה בשותפות עם הבהמה ע"ש, מיהו אפשר שם דנו מצד מסייע ואין שייך לשנים שעשאוהו. והנה דין ב' שעשאוהו הוא בזה יכול וזה יכול אבל

* [ויל"ע אי בעי ב' בני חיובא בחיוב אחד או אפי' בב' איסורים כמו משורר ומגיף דלתות בערכין יא ב].

** ועי' "הלכה ורפואה" ח"א פ"ה דהותרה אמירה לגוי בחולה אפשר שכל איסור דרבנן הותר, ואפשר דהותרו לגמרי, ולפי"ז לשיטה זו דרך בב' בר חיובא יש דינא דב' שעשאוהו בבריא אפשר דגרע ב' שעשאוהו באיסורא דרבנן דכזה אפשר דב' יעברו על דרבנן, (מיהו אפשר דהוי שבות דשבות) ואפשר דבמקום מצוה וצורך עדיף בשינוי או כלאחר יד ביחיד עדיף, ובחולה אין נפ"מ באיסור דרבנן.

בזה אינו יכול וזה אינו יכול נחלקו תנאים בזה. ובזה יכול וזה אינו יכול לד"ה זה שאינו יכול פטור דמסייע לית ביה ממש. והגרע"א בהג' לרמב"ם רי"ה הל' שבת כתב דאם כ"א לעצמו אינו יכול וב' יכולים כל הג' פטורין, דהג' הוי רק מסייע, ולפי"ז כל אחד מהג' הוא בגדר מסייע וכולם פטורין. והנה הפטור דב' עשאוהו הוי מגזזה"כ, אבל הפטור דמסייע הוא סברא דמסייע לאו כלום הוא. ולפי"ז נראה דבמסייע ליכא דינא דיד המלך ואמ"ב דבעי ב' בר חיובא, אלא דענין מסייע פטור דאינו כלום ואין נפ"מ בכר חיובא.

בגדרי מקלקל וקורע שלא ע"מ לתפור

בצורך לקריעת נילון או נייר וקרטון כדי להוציא הזריקות או הרפואות ויש בהם משום קורע, ולפעמים עושה ע"י כך כלי ויש בעיה של בנין וסתירה של כלי, אף שהדבר נידון בפוסקים יש לברר כמה פרטים ביסודות הדין של מקלקל וקורע.

מקלקל ובנין בכלים

שבת קמו א שובר אדם את החבית כו'. וברש"י דאין במקלקל שום איסור דאורייתא. לשון מקלקל דנקט רש"י לאו בדווקא, כיון דמקלקל אינו מותר לכתחילה, אלא כוונתו דלא הוי מלאכה כלל דאין ענין בנין בכלים, וכן בערוכין לה א גבי דקטיר במתנא כתב רש"י דאין חתיכה אסורה אלא במחובר אבל הכא מקלקל הוא, וכוונתו דאין בזה שם בונה או סותר. וכן בלשון הגמ' עג ב גבי בית אמרי' האי מקלקל הוא, וברש"י ד"ה פטור דאין כאן בנין בבית דקלקול הוא, והיינו דאין בעשיית גומות בבית משום חורש או בונה. אבל אין להוכיח דס"ל לרש"י דמלאכה במקלקל דיהא מותר, דלשון המשנה כל המקלקלין פטורין משמע פטור אבל אסור. [ע"י רש"י שבת לא ב ד"ה לעולם שכתב דכל מקלקל בשבת הוי פטור ע"ש וכ"כ תוס' כתובות ה ב ד"ה את"ל]. ובאמת שזה מוכרע מביצה לג ב דמקשי' ממתני' דשובר אדם את החבית דמותר לכתחילה אהא דלא יקטמנו להריח דאסור. [ע"י רשב"א כאן דנשאר בזה בצ"ע על רש"י]. ולדעת רש"י כפי שנתפרש בראשונים הטעם דמותר לשבור החבית דס"ל לרש"י דאין בנין וסתירה בכלים [ע"י רש"י שבת עג ב, קכב ב], ואפילו אם נתכוון לעשות כלי ל"ה בנין ופטור ולפי"ז הא דתנן ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי היינו מדרבנן, דהא אפילו נתכוון אין בנין בכלים. והא דאקשי' בביצה שם ממתני' דשובר על ר"א דלא יקטום כו' ומבואר דאם נתכוון לעשות כלי איכא חיובא דאורייתא, דהא לר"א אם קטם חייב חטאת. היינו לר"א דס"ל דעושה קיסם לחצוץ בשיניו חייב, ובפשטות משום דס"ל דיש בנין וסתירה בכלים. [וע"י ערוכין לה א ותוס' ד"ה ומתני']. אבל לרידן ל"ק דכיון דאין בנין בכלים אין איסור דאורייתא ולא בעינן לאוקמא במוסתקי.

מיהו לכאורה צריך ביאור דהא לרש"י אף דאין לחייב משום בנין בכלים מ"מ איכא חיובא מצד תיקון מנא דהוא מכה בפטיש, כדפרש"י לעיל מח א גבי פותח פי הצואר ומו א גבי חוליות [וע"י קכב ב, ערוכין קב ב], ולפי"ז תו הדרא קושיא דגמ' ביצה דכיון דאם יעשה כלי יהא חייב אמאי מותר לכתחילה. ובר"ן ביצה חידש משום כך דטעמא דמתני' דשובר את החבית משום דאי נמי מכין לעשות כלי לא מתסר אלא מדרבנן כיון שהוא עושה כלי בשבירה בלבד שלא כדרכו ומשום הכי כי לא מכין שרי אפילו לכתחילה, והיינו דקושית הגמ' משובר חבית

דוקא לר"א דס"ל דאפילו קוטם ביד לחצוץ בו שנינו הוי דאורייתא גם בעשיית פתח אפילו בדרך שבירה חייב מה"ת, אבל לרבנן אין כל קושיא וא"צ להעמיד במוסתקי.

מיהו סברת הר"ן דעשיית פתח בדרך שבירה הוה שלא כדרכו, משמע בתוס' וראשונים דלא ס"ל, דהא העמידו מתני' במוסתקי אפילו לרבנן, ומבואר דבחבית שלמה אי עושה פתח חייב מה"ת, ולפי"ז לרש"י הדרא קושיא, וברשב"א ובהגר"א ס"י שיד כתבו דלדעת רש"י התי' דמוסתקי הוי רק לר"א.

ונראה דלרש"י דס"ל דאין סתירה ובנין בכלים אף דאם נתכוין לעשות פתח להכניס ולהוציא הוי חיובא דמכה בפטיש, מ"מ לא שייך לאסור על שבירה דהוא סתירה שמא יעשנה נקב ויהא חייב משום מכה בפטיש, והטעם דעל מעשה שבירה אי אפשר דנאסור דלהוי מלאכה דרבנן, ורק לר"א דס"ל דיש סתירה ובנין בכלים שייך לאסור שבירה להוציא גרוגרת אטו שמא ישבור לעשות נקב דהוי סתירה דחיובא. [בתוס' ערובין שם מבואר להדיא דאי יש בנין בכלים יש סתירה ושבירה בכלים, ומשמע דיש דין מלאכה על הסתירה אם אין בזה מקלקל].

והא דאקשי' בערובין לד א הוא במקום אחד ועירובו במקום אחד, ומשמע דאין לשבור המגדל. צריך לומר כמו שכתבו הראשונים דבס"ד קסבר דמיירי במגדל של אבן דשייך סתירה בו מה"ת.

ברשב"א הוכיח דלרבנן א"צ לאוקמי במוסתקי מדרב ששת דבעי מהו למיברז חביתא בבורטיא דדלמא לעין יפה קמכוין ושפיר דמי. ומשמע דבסתם חבית קאי [ע"י תוס' מח ב ד"ה וכי דלמיברז חביתא היינו בגוף החבית]. ועוד דבמוסתקי אפשר כיון דאין בהם משום תיקון כלי [ע"י תוס' ביצה לג ב] אפילו לפתחא קמכוין שרי, מיהו תוס' בערובין לד ב כתבו דחביתא בבורטיא במוסתקי איירי.

קורע בקושר ותופר

ובענין קורע יש גם להסתפק אם קריעה הוי מלאכה אלא שיש פטור של מקלקל או דמה שעושה ע"מ לתקן נעשה מלאכה. והנה שנינו בשבת עד א והתופר שתי תפירות והא לא קיימא כו' והוא שקשרן (וברש"י וכיון דלא קיימא לא מלאכה הוא) ומשני שקשרן, והקורע ע"מ לתפור קריעה במשכן מי הוה שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה. וכן ברמב"ם פ"י ה"ט התופר שתי תפירות חייב והוא שקשרן כו' כדי שתעמוד התפירה ולא תשטמט, וביותר משתי תפירות אפילו לא קשר חייב שהרי מתקיימת התפירה.

והנה בקושר הדין שבעי שיהא של קיימא הוא בשתי היכי תמצי דאינו של קיימא, חדא דהמציאות דהקשר רופף ואינו מחזיק כמו קשר אחד, או שני תפירות בתופר, וכן במתירין בית הצואר בשבת מח א ומבואר במאירי שאינו בחזק מדלא תפר. ויש עוד דין דאף דהקשר אמיץ וחזק מ"מ הוא דין של אינו של קיימא מצד שלא נתבטל לעולם וכיון שדעתו להתיר אינו חייב. ואמנם בזה יש להסתפק אם זה דין בגדר המלאכה של קושר, דכל שעומד להתיר אין זה גדר של קושר שהוא מחבר שני דברים לעולם, וזה חסר בערך המלאכה. או זה דין מיוחד במלאכת שבת

שצריך להיות דין מתקיים, וכיון שעומד להתיר חסר דין המתקיים. ויהא נפ"מ לענין דברים אחרים שצריכים קשר, כמו בכלאים או בתפילין דאיכא דין קשירה דאם זה חסר בשם קושר גם באלו יהא חסרון בשם קושר, אבל אם נאמר שזה לא חסרון בגדר הקשירה אלא מצד דבר המתקיים.

ובמ"מ פ"י מהל' שבת ה"ג תמה על הראב"ד שכתב דחבל של גמי אינו בר קיימא, וכ' המ"מ שאין קשר של קיימא תלוי באיכות החבל אלא במהות הקשר ולמה שקושרין אותו, ע"ש. ולכאורה פליגי דלהראב"ד תלוי אם הקשר במציאות יהיה קיים ולכן צריך שיהא מלבד קשירתו על דרך המתקיים, והמ"מ סובר דהעיקר הוא מצד הקשירה ואין תלוי אם החפצא הוא דבר המתקיים. שמצד מעשה הקשירה והקשר צריך שיהא קיימא, אבל מה שחסר מצד דבר המתקיים אין זה ריעותא במעשה הקשירה, אבל שם קושר על זה א"כ לגבי תפילין או כלאים יהא הדין שונה. ומסוגיא דערובין צו א משמע דאין זה קושר לגבי שבת מ"מ לענין תפילין הוי קשר. ובאבנ"ז אר"ח דן דאפשר דאין זה מוכרח ע"ש.

ועוד יש לעיין בדין תופר דבעי' שיהא של קיימא כדאמרי' הכא (ופי' רש"י דאינה מלאכה) אם רק משום דהמציאות דאין זה תפירה, אבל איך דינא דאיכא בקשירה שתפר בחוזק אלא שעומד להתיר, דאמרי' בקשירה דהוי שאינה לקיימה, דאפשר שזה מחדש רק בקושר, ואפשר שגם בסברא יש לחלק. דענין תפירה וקשירה מחולקים הם ובתפירה יש סברא לומר דתפירה ליומיה הוי נמי תפירה. ואם תמצא לומר דכיון דאינו מתקיים לעולם אינו חייב עליה כמו בקושר אכתי יש לעיין לענין קורע, דאפשר דכיון דהדיבוק הוא למעשה אמיץ ושל קיימא, אף דאינו עשוי אלא לזמן חייב משום קורע. [נדקורע הוי אב בפנ"ע, ואין יסודו דמבטל הדיבוק, אלא דע"י הקריעה הוי תיקון ע"מ לתפור או לשכך חמתו, ואינו דומה בזה לקשירה ש"המתיר יסודו לבטל את הקשר]. ואמנם אפשר דתלוי בחקירה שלנו אם מה שעומד להתיר הוי חסרון בשם מלאכה או תנאי שיהא מתקיים.

והנה בגמ' יש לדקדק קצת דלענין קשירה דבעינן למילף מיתידות אהלים מקשינן דהא הוי קושר ע"מ להתיר (וברש"י דכה"ג פטרינן לקמן דכל קשר שאינו של אהלים אין חייבין עליהם). ולקמן גבי תופר מקשינן בפשיטות והא לא קיימא. וצ"ל דבתפירות דב' תפירות אינם יכולים להחזיק כלל סברא היא דאינה מלאכה, אבל בקושר ע"מ להתיר העיקר הוא מדין שאינו מתקיים שישנו בדין קושר משו"ה הקשה מלקמן דבקשר בעי' שיהא מתקיים.

ועוד יש להקשות דכיון דקושר ע"מ להתיר ה' במשכן גילף באמת ממשכן דחייב גם אקושר ע"מ להתיר. וצ"ל כיון דאינו מתקיים זה ריעותא בגדר המלאכה או מצד שאינו מתקיים אין לרבות אפילו דהוה במשכן דלא ילפי' ממשכן אלא ענין שגם הסברא מסכמת לכן, וכמו בהוצאה דכתבו דהוי מלאכה גרועה לכן בעי פסוק מיוחד דאל תוציאו ולא מספיק מה שבמשכן.

והנה הפר"ח ביו"ד קיד ס"ד כתב שתנור שסגורו בע"ש בנייר אסור לקרעו כדי להוציא המאכל דהוי קורע, והחכ"צ בסי' לט מתיר. ובביאור עיקר פלוגתתן נראה אי תופר על מנת לקרעו הוי תפירה, או הקריעה בזה הוי אסור. דהפר"ח ס"ל

דכיון שקורע להוציא לאו מקלקל הוא ואסור אע"פ שלכתחילה דיבקו ע"מ לקורעו. והחכ"צ מתיר בזה.

ונ"ל הסברא דקורע ע"מ לפתוח כדי להוציא, הוי כקורע, יש לידון בה דהא בתוספתא פ"ט הובא במג"א שי"ד סק"ד קורע אדם את העור מעל פי החבית ובלבד שלא יעשנה זינוק (פי' מרזב), ומשמע אף דקורע ע"מ להוציא מן החבית, מותר, וזה קשה על הפר"ח, וגם עיקר דינו של הפר"ח לכאורה תלוי בפלוגתא דמלאכה שאצל"ג דהוי כקורע בחמתו דפטור לר"ש ונבפר"ח כתב דחיוכא מה"ת נמי איכא ואסר אפילו ע"י אמירה לגוי. וגם על התוספתא לכאורה קשה דאפילו לר"ש דמתיר במלאכה שאצל"ג הא אסור מדרבנן. ואפשר דבמקלקל אי הוי מלשאצל"ג מותר, דהא דאסור במלשאצל"ג מדרבנן כתב הר"ן גבי גוי שבא לכתוב דהועיל דהוי מלאכה גמורה, אלא שאצל"ל, אסור שלא ליתיי לאחלופי. אבל במקלקל כיון דלא הוי מלאכה רק ע"מ לתקן ליכא למיגזר שמא אתא לאיחלופי. ואף דבמקלקל עצמו אסור מדרבנן אפשר דמקלקל ואצל"ג גריעא ומותר. [ובסנהדרין פד ב משמע דמקלקל במלשאצל"ג ה"ז פטור, ומשמע דאסור]. ועי' תוספות כתובות ה ב ד"ה את"ל בתי' הב' כתבו דמקלקל ודש"מ מותר אפילו לר' יהודה, וכ"ש במלשאצל"ג לר"ש דפטור [ובתי' א' שם כתבו רק דלצורך מצוה דאיכא תרתי מותר, וה"נ דבעי צורך שבת]. ועי' רש"י שבת קא א גבי שובר אדם את החבית דאין במקלקל שום איסור בשבת וברשב"א ובר"ן הקשו דהא אסור מדרבנן עי"ש שכתבו דלצורך שבת מותר. ועי' תוס' שם ועי' שה"ג שם דרש"י לשיטתו דאין בנין וסתירה בכלים. ועי' שמ"ק ופנ"י ביצה ח א דחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דאי הוה מקלקל למ"ד מלאכה שאצל"ג פטור יהא מותר לכתחילה. ואפשר דתלוי אי מקלקל הוי חסרון בעצם המלאכה, או דהוה פטור [עי' לעיל מה שכתב בזה]. מיהו רש"י ב"ק לה א כתב דאפילו מקלקל פוטר מתשלומין בשבת דקים ליה מדר"מ כמו חייבי מיתות שוגגין, ותוס' דחו דלא דמי לשוגג שיש בו איסור מלאכה אבל במקלקל אין איסור מלאכה.

הרב משה הרשור
ירושלים

ניצול המחשב לאכסן או לתת מידע בשבת

ההתקדמות הטכנולוגית המדעית בפרט בשטח המיכשור האלקטרוני והפעולות של המחשבים שאוגרים חומר ולאחר כן מאפשרים להשתמש בהם בהרכב רחב של מידע בעל השטחים, התקדמות זו של ניצול המדע הטכנולוגי הבלתי מובל מבקש גם שנעזר בכושר זה בפתרונות במישור ההלכתי. בעיה גדולה בבתי החולים היא הקושי של כתיבה או מחיקה שהם אבות מלאכה בשבת. אין בית חולים שאינו משתמש באינפורמציה נחוצה, בפרט חדרי ניתוח וחדרי מיון, וכן גם עולם החולים שעומד במעקב רפואי מתמיד, וקשה להתקיים בלא תפעול של כתיבה. יש צורך תורני הלכתי לבדוק אפשרויות לרתום את עולם המדע שיבא לעזר הרופא והחולה שיהיו בנויים על שמירת שבת כהלכתה, על כל הנאמר בה, כל שומר שבת כראוי לו וכהלכתו ויעשה מלאכתו על ידי אחרים על ידי "שבת גוי" של מיכשור חדיש אלקטרוני או מחשב, או מידע מדעי אחר.

כדאי שנקדים ונדגיש אחת הבעיות השכיחות, ושיש לברר אותם מבחינה הלכתית.

רופא שבא אליו חולה בשבת, והוא צריך לדעת את הנתונים של החולה כדי לקבוע את מצבו וענינו, ודאי שאם הוא חולה שיש בו סכנה אין לנו שאלות שכן פיקוד"נ דוחה כל התורה. אבל חולה שאינו במצב של סכנה חזק לרפוי מיידי, וצריך לדעת את הרקע שלו. או חולה שמשתחרר ביום שבת מבית חולים, ויש לאכסן ולצרף את הנתונים הרפואיים שלו ולהתאימם עם הכרטיס האישי שלו. הרופא צריך לשלוף ידע ממאגר הידע שיש במחשב על ידי שאלות שימסור והמחשב מעביר אליו את הנתונים באמצעות מסך הטלויזיה או בהדפסה אוטומטית במכונת כתיבה חשמלית הקשורה למחשב.

נניח שהמחשב פתוח מערב שבת או הופעל ע"י גוי שאמירה לנכרי הותר עבור חולה, ונפתור את בעיית ההדלקה וההבערה בשבת. הרופא היהודי ירצה לבקש את הנתונים על המסך של המחשב, האם יש בזה חיובי שבת מן התורה או תולדה של מלאכת כותב. ואפשר שאין בזה דין כתיבה שאין זו כתיבה של קיימא, אין צורת אותיות יש רק פרודות אלקטרוניות ומאגרי זכרון שאינם ניכרים. וכן נשאל, אם קליטת השאלות שאנו מכניסים למאגר המסוף שמשמר חומר חשוב האם זה בגדר איסור כותב. או כיון שאין הכתב בעין וגם במחשב הופך להיות פעולה ממוחשבת אין בזה משום כתיבה בשבת.

או דוגמא אחרת, אם מותר להשתמש בחומר פלורוסצנטי בלתי נראה ואשר אפשר לגלותו ע"י הקרנת קרנים של אולטרא סגול שמעורר את החומר הפלורצנטי ומגלות את הכתב הנעלם לזמן די רחב שיהא אפשר לקרא ולעדכן את הנתונים.

הרבה דברים נאמרו בזה, וראה גם "הלכה ורפואה" ח"א מאמרו של הגר"ד רגנשברג עמוד ג-יא ומאמרים של הגר"י וייס הגרש"ז אוערבוך והג"ר הלפרין, ובכרך שלנו מאמרו של הג"ר ג.א. רבינוביץ שליט"א ועוד. כאן נוסיף עוד רעיון בנידון זה.

נדון אם כתב בלוע נקרא "כתב". והנה בגיטין יט ב שנינו שאם נתן גט לאשתו נייר חלק בדקין ליה במיא דנרא — מי צבע או מי קליפת רימון שפולט אותיות שבלע, אי פליט פליט ואי לא פליט לאו כלום הוא, וכי פליט מאי הוי השתא הוא דפליט. ומבואר ברש"י ותוספות שם שאם בשעת נתינה היו האותיות בלועות אינו גט. ובפשיטות הביאור דכל שהוא בלוע אינו בגדר כתב ואין זה ספר כריתות, ומשום כך אי אפשר לגרש בו, וכמו שכ' רש"י: כשהיו בלועות לא היה כתב. ועי' תוד"ה טעמא.

והנה יש להסתפק אם נבלעו האותיות והוציאום ע"י מיא דנרא ועכשיו רוצה לגרש בגט זה. ונראה דיש בזה מחלוקת הפוסקים. דהנה הפר"ח בס' קכה סק"ד כתב שפשוט דאם נבלעו האותיות אפילו חזרו ונפלטו אינו כלום.

אבל ב"נאות דשא" לבעל לבושי שרד סי' קלה כתב דמבואר בכל הסוגיא דאם כתב במי מלין והעבירו עליו מי נרא ונפלטו האותיות יכול אח"כ לגרש בו. דכל האותיות ניכרות בשעת נתינה אף שנבלעו תחילה, שפיר מצי מגרש ביה, אלא שהקשה דלהוי מחוסר מעשה בין כתיבה לנתינה.

הפר"ח מוכיח כן מהירושלמי (הנאות דשא לא מזכיר כלל את הפר"ח וגם לא הירושלמי) גיטין פ"ב הכותב ולא השופך, אר"ח בר אבא אלין בני מדינתא ערימין סגין וכד מנחון בעון משלחין מסטורין לחבריה הוא כתב במי מלין והך דמקבל כתביה שפיך דין שאין בו עפיץ והוא קולט מקום הכתב. וכן במה שפולטים מי הנרא הוי הכותב ולא השופך.

אמנם החידוש של ה"נאות דשא" נמצא גם באבני נזר או"ח סי' רג שהכריח כן מן הסברה, דהקשה וז"ל דגם לכתחילה לפני הפליעה לא יחשב כתב דהוא דבר שאינו מתקיים שעתידים להבלע, וצריך לומר משום דאפשר להפליטן ע"י נרא, ונראה לי ללמוד מזה דלאחר שפלט שוב חשוב כתב הראשון כתב וכשר, שאם נאמר פנים חדשות באו לכאן אם כן הוי תחילה כתב שאינו מתקיים ומה שאמרו בירושלמי וכתב ולא השופך ולא הפולט, שהפליטה אינה חשובה כתיבה, היינו לענין לשמה, או אפשר לפרש הירושלמי ששופכים מי צבע או עפצים ונקלט צבע חדש, ויש שם פנים חדשות ומ"מ אין זו כתיבה ע"כ.

ובדעת הפר"ח יש לומר בשני מהלכים. או שנאמר שבדין "צריך להתקיים" מספיק מה שאפשר להפליט ע"י מי נרא, אף דאין זה מספיק לתת שם כתב על הסמך. או שנאמר שאם נבלע או נעלם ע"י פעולה כמו בנידון דידן שנבלע ע"י מי מלין אין זה חסרון במתקיים.

והנה בירושלמי אחר שאמר שבגיטין יש דינן של וכתב ולא השופך בעי בשבת מאי, ולסברת האנ"ז צריך ביאור מה מחלק בין גיטין לשבת. ועל כרחך עיקר החילוק דבשבת צריך שיהא פעולת כתיבה, וכמו חק תוכות שבשבת חייב, אבל

בגט צריך מעשה כתיבה, והיינו דבגט יש דינים וכתב לה ספר כריתות, וילפי' דיש מעשה הכתיבה, ויש דין שיספר ספירת דברים, ואם מגרשה ובשעת גירושין אין מעשה סיפור, אין זה ספר.

אבל בשבת צריך שיהא הכתיבה בשעת כתיבה ממש, אלא שאם ע"י מעשיו שומר בזכרון, הרי זה ככתיבה, דעיקרה לשמור הדברים שיזכרו ע"י הכתב. וכעין שכתב הרשב"א שבת קטו ב דכל דמקיימי קצת עד שדרכן של בני אדם לכתוב בהן דברים שאינן עשויין לקיימם לעולם אלא זמן אחד כספר הזכרונות וכיוצא בהן, והלכך לענין שבת מלאכת מחשבת היא, אבל לענין ספרים דבעינן דבר המתקיים לעולם הני לא מקיימי ומקיים ולא מקיים לענין ספרים ע"כ.

ומבואר דבגט בעי לעשות דין ספר, אבל בשבת בעי ספר הזכרונות, שע"י הכתיבה זוכר לאחר זמן קצר.

גם ברמב"ם מוכח חילוק זה שבפי"א הט"ו כתב עד שיכתוב דבר הרושם ועומד, ובפי"ד מהל' גירושין ה"א כתב דבר שרישומו עומד.

ובהא שאמרו בערוכין שדוד שאל בשבת באורים ותומים וב"נשאל דוד" תמה איך מותר בשבת ותידין דלר"ל שהאותיות מצטרפות נחא לרעת הט"ז שצירוף אותיות מותר, או שזה גדר גרמא של השואל. ועוד יש לתרץ שהכתיבה של התשובה היתה של שמים ואין שייך לכתיבה בשבת.

ולפי"ז אפשר שבכתיבה במחשב אף שאין האותיות נכתבות רק בפרודות מגנטיות מ"מ כיון שמשמר זכרון שיהא נשמר ואפשר תמיד להשתמש בהם בשבת הוי גדר מלאכה. מיהו לפר"ח שכל שהאותיות נעלמות אינם בכלל כתיבה כלל אפשר שאפילו בשבת אין זה כלום. ובירושלמי דבעי הוא אם הוא מפליט האותיות אם יש בזה דין כתיבה, אבל כל זמן שהם נעלמים אין זה גדר כותב אפילו לגבי שבת.

נמצא דפלוגתת הפוסקים בכתב הנבלע, דלהפר"ח כיון שנבלע אפילו פולט תו לא הרי כתיבה לגבי גט כלל. ולג"ד ואבנ"ז אפילו נבלע כיון דפלט הוי שפיר כתיבה לגבי גט, אם לא נתערב בזה צבע ופנים חדשות. ובשבת הוי בעי' בגמ' בירושלמי. דאפשר דמעשה פליטה לא הוי בגדר כתיבה.

מצבה, תוחלת חיים ובעיות שבת

תוכן המדור

סג — עד	חיוב הקמת מצבה הרב משה פיינשטיין
פה — פ	קובץ מכתבים בעניני רפואה הרב מנחם מנדל שניאורסון
פא — פב	מעוברת שנתגיירה אם הולד נימול בשבת הרב שלמה זלמן אוירבך
פג — קה	דיני הצלה ופיקוח נפש בעובר הרב שמואל רחובסקי
קו — קכג	להשתמש כתחבולות להוריד את האיסור מדאורייתא לדרבנן הרב זלמן נחמיה גולדברג
קכד — קלג	בדין חזרת היצא להציל הרב חיים פנחס שיינברג
קלד — קלח	שימוש במחשב לרישום מידע רפואי בבי"ח בשבת הרב גדליה אהרן רבינוביץ
קלט — קנד	בענין הזרעה מלאכותית הרב רבי צבי הירש גראדזינסקי
קנה — קנח	מילה לשם מצוה האם עולה לגירות הרב משה הרשור

הרב משה פיינשטיין זצ"ל
ניו יורק – ארה"ב

חוב הכמת מצבה פרטים ודינים בדבר זה

יום ה' לסדר קרואי העדה מ"ב לספירה תשמ"ב
מע"כ ידידי היקר והחביב לנו מאד במדותיו החשובות ומעשיו המרובים
בכמות ובאיכות ונדיבות הלב מר' יוסף גרוס שליט"א יתברך הוא ורעיתו
החשובה והכבודה לעולם אחרי דרישת שלומו הטוב באהבה ובכבוד גדול כראוי
למעלות, כו'.

הקמת מצבה

ועתה באתי בדבר הלכה בדברים שנמסרו לי ממע"כ ע"י נכדי הרה"ג ר'
מרדכי טענדלער שליט"א; הנה בענין המצבה אשר נוהגין להקים על קברי אב ואם
וכל היקרים והחביבים, בעצם המקור לזה ואיזה פרטים בדבר זה. והנה מצינו ענין
המצבה בתורה אצל יעקב אבינו שהקים מצבה על קבורת רחל כדכתיב בפרשת
וישלח ויצב יעקב מצבה על קבורתה, ואף שלא הוזכר בקרא זה שהיה זה ע"פ
ציורי השי"ת כנבואה ודאי היה זה על פי ציורי השי"ת ולא עשה מאליו, וכתב זה
רש"י בפרשת ויחי על הקרא ואני בבואי מפרן מתה עלי רחל ואקברה שם בדרך
אפרת שפירש"י על מה שהזכיר יעקב דבר זה ליוסף עתה וגם שהיה ידוע ליוסף זה
שהרי גם יוסף היה שם בשעת מיתת אמו, שהוא להודיע ליוסף שלא יקפיד על מה
שלא הוליד את רחל להמערע כאשר הוא מבקש עתה מיוסף, ולכן אמר לו שהיה
זה ע"פ הדבור של השי"ת והרי היה לך להבין את זה מזה שאף לבית לחם לא
הולכתה שלא היה זה טירחא ודדאי הוא משום ציורי השי"ת. והיה זה טענה בעצם
על יוסף שהיה בלבו על יעקב בזה שהרי היה לו להבין שע"פ הדבור היה ולא
הי"ל להרהר כלל דלכאורה הוא כחטא ראובן שהתרעם על יעקב בשביל שנדמה
לו שהיה מעשה יעקב עלבון לאמו, אבל החלוק הוא דראובן הראה במעשה
שסובר שאביו לא עשה כראוי וגם אולי ידעו זה גם האחים ויוסף לא היה הרהורו
אלא בלבו לבד ורק יעקב ברוה"ק ידע זה, ולכן אף שבהרהור בלבו היה אצל יוסף
גרוע שהרי היה לו להבין מזה שלא הולכה אף לבית לחם, ומצד הקדמת תרעומתו
לא הבין מזה כלום אלא עוד יותר הקפיד, אבל כיון שהיה רק הרהור בלבו לבד לא
נענש יוסף כלל שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה כדאיתא בקידושין דף
ל"ט.

יחוד מקום לקבורה ולציון נפש

עכ"פ שמה שקבר יעקב את רחל בדרך במקום שמתה מפורש שהיה זה ע"פ

הדבור וא"כ פשוט שלא עשה מעצמו שוב מאומה, ולכן ודאי גם מה שהציב המצבה על קבורתה היה זה ע"פ הדבור כי לא היה מוסיף מעצמו כלום על מה שאמר לו הקב"ה מאחר שהוא דבר חדוש אין לעשות שוב כלום בעצמו אף לא דברים הרגילים, ומצד הידיעה שידעו הגולים שזהו הקבר היה ודאי ידוע לכל אף בלא שום סימן מצד שהיא מהאמהות, וגם מצד המקום שנאמרו בתורה שהוא רק כבדת הארץ לבוא אפרתה שהיא בית לחם שהיה שמה כן בכל העת וכל ישראל היו יודעים מזה, אלא ודאי הוא משום שהוא כבוד להמת להקים מצבה על קברו. והטעם פשוט שהרי איכא כמה דברים שמקברין אינשי שאינו מצד ענין חשיבות אלא להיפוך מצד שאין צורך בהם לשום דבר וגם מצד מאיסותא, ואף בקבורת מת עצמו שמקברין משום החשיבות ומצד החיוב הרי איכא גם ענין קבורה מצד הסירחון הגדול והמאיסותא, שא"כ לא ניכר מהקבורה עצמה שהוא מצד חשיבות וכבוד המת שלכן שיך שיחייבו שיקימו גם מצבה שרק מזה ידעין שקבורה זו הוא לכבוד אף שלא יכתבו על המצבה כלום, דהא לא מצינו שכתב יעקב אבינו כלום על המצבה ומהאי טעמא ניחא מה שעל האבות ואמהות דנקברו במערת המכפלה לא עשו מצבה משום דיחוד המערה לקבורתם הוא עצמו כקיום מצבה, ואולי הנקברין בקבורת דמעה בכוכין שהיה בזמן התנאים כמפורש בב"ב דף ק"א לא היו להם מצבות.

אבל ברמב"ם פ"ד מאבל ה"ד שנקט אופן ביה"ק במערה וכו' כמתני' דב"ב ומ"מ מסיק דבונין נפש על הקבר, וצריך לומר להרמב"ם בהא דלא הקימו מצבות על קברי האבות והאמהות משום דאין בונין נפש על קבורת הצדיקים כרשב"ג ופסק כן הרמב"ם ונימא שלא רק שאין צורך לבנות מצבה על קבר הצדיקים אלא שהוא גם אסור דהוי כביון קצת שאין מחשיבין אותו לצדיק כל כך. אבל א"כ יקשה מה שהציב יעקב מצבה על קבר רחל שהיא מהאמהות וזכותה גדול אצל הקב"ה דהרי נצטוו לקבורה שם כדי שתתפלל על הגולים ובזכותה יגאלו, שלכן צריך לומר דודאי לא היה יעקב מציב מצבה מעצמו, ובהכרח שהיה זה ציווי מהשי"ת שיציב מצבה על קברה אף שבעצם מדינא דכבוד המת לא היה בזה צורך. אבל היה זה חיוב ביתור מציווי השי"ת ליעקב שיציב מצבה על קברה. ומוכרחין לומר שציווי זה ליעקב לא היה מענין כבוד לרחל אלא שהוא לתועלת כל ישראל שבכל הדורות כדכתיב עד היום שפירושו על כל יום ויום עד עולם אף אחר שעברו הנ"ב שנה שלא עבר שום אדם בא"י ואף אחר שעברו זמנים הרבה שהעכו"ם רצו להסיר כל הסימנים דקדושה שיהא נוח להכיר שהוא קבר רחל, וגם לפני יחידים מישראל שבאו לארץ שיכירו המקום להתפלל שם, ומה שאין עושין נפש לצדיקים הוא שמצד כבוד המת ליכא דהא איירי שם לענין מותר ממה שגבו לצורך עני המת שר' נתן אמר דבונין לו נפש על קברו אף שלצורך בנין נפש לא היו גובין מאינשי בתחלה מ"מ לאחר שהוצרכו לגבות בעד צורך קבורתו וגבו יותר מהצורך למה שמוכרח להקבורה בונין גם נפש על קברו, ועל זה מביא בירושלמי דתניא דרשב"ג אומר שאין עושין נפשות לצדיקים שלכן אם היב העני המת שגבו לקבורתו צדיק לא יבנו נפש על קברו אף כשיהיה מותר, ואף אם איכא צורך לאינשי אחריני שרוצין לידע את קברו כדי לילך לבקרו, ואם היה צדיק שראוי שגם אחרים שאינם

קרוביו יבואו לבקרו ולהתפלל שם שבזכותו יעזור השי"ת להם אין זה ענין השייך להמת ואין לגבות זה מעלמא מדין צדקה, אלא רק האינשי דרוצים בזה יבנו הנפש משלהם ולא ממעות צדקה, ואף לעשות ציונים על קברות הצדיקים שכל העולם יודעים שראוי לילך על קבריהם כקברי התנאים והאמוראים ואף לקברי הגביאים נמי אין לכופ למי שאינו רוצה ליתן לבנות ציונים, ואין למי שרוצה ליתן לזה ליקח מכסף צדקה שלו אלא משלו ממש.

מצבת אבנים

ואף לעשות על קבר רחל אמנו יותר ממה שעשה יעקב שהציב מצבה שפירוש מצבה הוא דוקא מאבנים ודוקא אבן אחת, כמפורש ברש"י בפרשת שופטים על קרא דולא תקים לך מצבה שהוא מצבת אבן אחת להקריב עליה אפילו לשמים, והוא ממה דמפורש בקרא לעיל מזה בקיום נדרו ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן שפירושו לא שהיתה מאבנים אלא דוקא מצבת אבן אחת, וכדאיתא בר"פ ויצא במעשה נדרו והאבן הזאת אשר שמתי מצבה והיתה רק אבן אחת כדכתיב ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה, ופירש הכתוב כי מצבה זו היתה אותה המצבה שהיתה אז שלקח את האבן אשר שם מראשותיו שגם עתה בשובו שקיים נדרו שעבד את השי"ת עוד הפעם על האבן ששם אותה אז מצבה וקיים עתה נדרו, ובנין המזבח היה זה ציורי השי"ת עתה שלבד קיום נדרו יבנה גם מזבח ועוד תחלה לקיום נדרו, וכמפורש ברש"י בפ' ויצא דבשובו מפרן ארם קיים נדרו דנאמר שם ויצב יעקב מצבה ויסך עליה נסך, ואף הרמב"ן שכתב בפ' וישלח שהנכון כדפי' הר"א דפירוש ויצב הוא שכבר הציב בפעם הראשונה מודה דויסך נסך ויצק שמן היה זה בשובו כדמסיק ונסך עליה עתה נסך ויצק עליה שמן ומשמע שמפרש כן גם בכוונת הר"א וגם א"א לפרש גם על ויסך עליה נסך שכבר נסך שהרי אז לא נסך עליה נסך אלא יצק עליה שמן לבד כמפורש בקרא שם בפ' ויצא.

עכ"פ כיון שפירוש מצבה הוא מאבנים ודוקא אבן אחת ודאי גם פירוש מצבה דכתיב שהציב על קבר רחל הוא שהניח על קבורתה אבן אחת גדול שהיה על כל הקבר, ויותר מזה דהוא לעשות ממתכות חשוב או בנין חשוב לא עשה משום שאין זה ענין כבוד דמצד הכבוד לא היה צריך לעשות כלום אלא משום הצורך לעלמא שלצורך זה סגי גם מצבה מאבן עשה מאבן. ואף שאפשר לומר שכיון שהמצבה הציב ע"פ השי"ת מאחר שנקברה כאן בדרך כדי שיתפללו על קברה שהוא לכל הדורות עד תחיית המתים ולא היה ממילא שייך שיעשה מדבר חשוב שלא היה מתקיים דבר חשוב, וגם לא בנין מאבנים קטנים שאפשר לאינשי ליקחם כשיצטרכו לאבנים שלכן הניח רק אבן אחת גדולה שלא היה אפשר לאינשי להזיזה, ואף שע"י הרבה אינשי שייך להזיז משם יש לסמוך שלא יעשו דבר כזה לעולם משום דאין חשיבות האבן גדול כל כך שיתקבצו בשביל זה אינשי הרבה ליקח משם האבן ולא היה זה סמיכות על הנס, ואף שודאי שייך שיתרמי לאינשי או להמלכות שנים הרבה כאלו שישראל הם בגלות שירצו לעקור את האבן בטח

יעקב בהשי"ת שלא יארע זה דכיון שאין בידו של האדם לעשות שיתקיים יותר ממצבה של אבן הרי בהכרח שציווי השי"ת ליעקב שיעשה מצבה היה רק שיעקב יעשה מצבה שלפי דעתו של יעקב תועיל ליותר דורות, ועל שאר הזמן עד תחיית המתים הוא כהבטחה שיסגי בזה או שיתקיים עד תחיית המתים מצבה זו דיעקב או שלא יצטרכו לאחר זמן זה כבר שום סימן יותר מסימני המקום. ויותר משמע שהיתה הבטחה מהשי"ת שיהיה קיים עד תחיית המתים המצבה שהניח יעקב על קברה שהוא אבן גדול על כל קברה.

בנין על הקבר

וכל הדברים שנבנו שם לא בנה יעקב וגם לא בזמן הנביאים והתנאים והאמוראים, והבנין אשר על הקבר וביהכ"נ להתפלל שם זה נבנה בדורות אחרונים, ואין זה מחיובי מצוה לכבוד רחל אמנו, ואם היה כוונתם לכבוד רחל אמנו לא היתה כוונה רצויה כי אין עושין נפשות לצדיקים ולא היו מסכימים לזה גדולי הדור שהיו בזמן הבנין, אלא היה זה לטובת אלו שבאין להתפלל שם שיוכלו לבא להתפלל שם אף בזמן הגשמים ובזמן הקור, ומה שלא חשו לזה דורות הקודמים הנה בזמן המקדש היו הולכים לביהמ"ק וטמאי מת היו נמנעים מלהלך מבתיהם למקום רחוק, ואחרי חורבן ביהמ"ק מרוב בכייתם וצערם כדאשכחן במדרשות לא רצו לפאר שום מקום והרוצים להתפלל על קברה התפללו אצל הקבר בלא בית ובלא תקרה, עד איזה דורות מלפנינו שנמצאו הרבה שרצו בבנין, אבל א"כ ליכא בזה משום מצות בניית ביהכ"נ שהוא חיוב רק בעיר ישראל כדתניא בתוספתא דבבא בתרא ופסק כן הרי"ף והרמב"ם ריש פי"א מתפלה דכופין בני העיר זא"ז לבנות להם בהכ"נ שבמקום שדרים הוא המקום המחוייבן להתפלל קודם שהולכין לצרכיהן אבל אין חיוב לבנות ביהכ"נ בדרכים שאין הכרח שיהיו שם קהל בשעת תפלה. ומסתבר בפשיטות שאף בפרשת דרכים במקום שמצוי שמזדמנים שם הרבה אינשי יותר מעשרה לא יתחייבו לבנות שם ביהכ"נ לתפלה משום דרך על קהל שדרין בקביעות סמוכין זה לזה נחשב עיר אף שיושביה מועטין, (ועיין בעירובין דף נ"ט בעיר של רבים ונעשית של יחיד שאין מערבין את כולה אא"כ עשו חוצה לה כעיר חדשה שביהודה ופי' בברייתא בדף ס' א"ר יהודה עיר אחת היתה ביהודה וחדשה שמה והיו בה חמשים דיורים אנשים ונשים וטף ובה היו משערים חכמים והיא היתה שויר, ומשמע קצת שהוא ערך שיעור קהל שיהיו שם עשרה תושבים שעוסקים להרויח ממון ולפרנס אשה ושלשה ילדים שרק אותם שמרויחים הממון שייך לחייב ונמצא שהם שיעור אחד), אבל בדרכים שליכא דיורים קבועים אלא עוברים ושבים לצרכיהם אף שהם מצוים שם אין זה קביעות שיהיה שייך לחייבם, ואף לתקן הדרך פשוט שהוא חיוב על הערים הסמוכות שמשם באים רוב הנוסעים בדרך וכשהיא דרך גדולה שעוברין דרך שם גם הרבה רחוקין הוא חיוב על המדינה והמלכות והם רשאים לקבוע על כל עובר ושב איזה תשלום.

צורת המצבה

והנה בדברי רבותינו הראשונים לא הוזכר איך היתה המצבה אף מאלו שהיו שם וראו בעיניהם דהרמב"ן ב' וישלח כתב דהיה על קבר רחל ולא הזכיר איך היתה המצבה, ואף שאין ראיה מזה דאפשר דהוא משום שלא איירי בזה אלא לענין המקום דקבר רחל דהיה מפורסם לכל ולא הוצרך ליתן סימנים על זה איכא משמעות קצת מזה שלא נקט אגב אורחא שהיתה מ"ב אבנים אלא הוא משום שלא היה אלא אבן אחת כסתם שם מצבה שבתורה שהוא של אבן אחת בקרא דולא תקים לך מצבה ב' שופטים ובקרא דושברתם את מצבתם ב' ראה ובקרא דסוף פ' ואתחנן דכתיב ומצבתם תשברו שגם הרמב"ן מפרש שהוא אבן אחת כדאיתא בפירושו בקרא דולא תקים מצבה אבל ראיתי בספר עדן ציון שחברו חכם אחד מא"י בשם מסעות בנימין כי יעקב אבינו עשה המצבה מ"ב אבנים למנין י"ב בני יעקב ועליה כיפה בנויה על ד' עמודים ובסדר הדורות הביא משם גאון דבנין יפה עליה מן י"א אבנים ואבן רחב עליהן שהיו י"ב אבנים ונעשה אבן אחת ואבן זה הניח יעקב אבינו בעצמו אח"כ, לא נכון לע"ד שאין זה בלשון מצבה שאיתא בקרא שהוא רק אבן אחת ממש בלא חבור מאבנים שהרי גם המזבח הוא אחד שנבנה מחובר כולו כאחד שא"כ צריך לומר שמצבה הוא אבן אחת ממש, וגם מאין שי"ך לידע זה בלא קבלה מחז"ל, אלא ודאי לא היה זה מהמצבה שהציב יעקב על קבורתה, ואף שאיכא טעם על העמדת מצבה מ"ב אבנים כדי שידעו כל ישראל שרחל מתפללת גם בעד כל ישראל כמו על יוסף ובנימין שהם בניה דהא רחל נחשבת מהאמהות דכל ישראל וכן לאה היא נחשבת מהאמהות של כל ישראל, שלכן כדי שידעו זה כל ישראל יש טעם להעשות המצבה מ"ב אבנים שידעו כל ישראל שטוב להתפלל על קברה, ולא בשביל כבוד רחל דליכא לצדיקים שום כבוד בזה דמטעם זה הא אין עושין נפשות לצדיקים אבל מ"מ אין לומר זה בלא קבלה מחז"ל ובפרט שהוא לא כסתם לשון מצבה שבקרא שהיא רק אבן אחת, לכן צריך לומר שיעקב הניח רק אבן אחת כלשון מצבה שהוא אבן אחת וכדנכתב לעיל מזה גבי מצבה דקיום נדרו שהיה רק אבן אחת, וכל מה שראה המסעות בנימין ומה שראו עוד אינשי אחריו היה זה ממה שניתוסף ע"י ישראל וגם ע"י נכרים, וגם אחר הרמב"ן, ואם היתה כוונתם לכבוד רחל אמנו לא היתה כוונה רצויה אלא כשעשו זה לצורך אלו שבאים לשם.

ונמצא לפ"ז שאין לנו מקור מהקרא שאיכא ענין כבוד להמת בהקמת מצבה על הקבר, אבל מה שסובר הרמב"ם דהוא חיוב מצד כבוד המת לסתם אינשי לבנות נפש על קבר המת, הוא ממה שא"ר נתן דבגבו מעות לקבורת עני שמת והיה מותר שיבנו נפש על קברו. חזינן דאיכא ענין כבוד להמת בזה שרוצים להעמיד מצבה שידעו היכן הוא קבור שיהיה נקל להם למצא קברו כשירצו לבקרו, אבל אין ענין כבוד זה מוכרח להמת כהלכשת התכריכין והרחיצה כפי מנהגי ישראל בכל עיר ועיר ואופן הקבורה והלויה שלכן בתחלה אין גובין לזה למת עני אבל כשגבו והותירו עושין גם כבוד זה דהקמת המצבה על קברו, שלכן פשוט וברור להרמב"ם דלסתם אינשי שאינם עניים מחוייבין להקים מצבה על קברו. ובטור וש"ע לא

הוזכר בחיוב הקבורה שיעשו מצבה ומשמע דפליגי ולא מחייבי להקים מצבה, ועיין בפ"ת סימן שנו" שהביא מרדב"ז במת עני שגבו לצרכי קבורה והיה מותר והגבאי היה רוצה לעכב המותר כדי לעשות מצבה והיורש אמר שאין צורך במצבה דפוק חזי כמה קברות איכא בלא מצבה שהדין עם היורש ולא יבנו מצבה אבל מסיק דאם מנהג כל בני משפחתו להקים מצבה על קברות קרוביהם הדין עם הגבאי ועושה לו מצבה, ולכאורה לא מובן דנמצא שהמחלוקת לדידיה הוא בליכא מנהג לבני משפחתו להקים מצבה אף לאלו שאית להו מעות דלת"ק לא עדיף מת זה מכל משפחתו שלכן המותר ליורשיו, ור' נתן סובר דמ"מ כיון שיש למת זה מעות דלא היה ניחא ליה לקנותם כדרך אינשי בחייהם ששייך שירצו לקנות בכל אופן אף כשאין לו שום תועלת לעצמו דריבוי הממוץ גופייהו בלא שום תועלת הוא הנאה לאינשי אף שכבר יש לו הרבה לעצמו ואף להוריש לבניו, יש לעשות לו מצבה דאיכא בזה רצון למת, דהא כיון שבני משפחתו אין עושין מצבה אף כשאיכא מעות הא יהיה ניכר לעולם דמה שלמת זה עשו מצבה הוא משום שגבו מאינשי אחריני לצורך קבורתו שאין זה כבוד להמת, ויש לן לפרש דאיירי בליכא דבר קבוע במשפחה אלא יש שעושין ויש שאין עושין שלכן סובר ר' נתן שכיון שאיכא מותר יעשו לו מצבה דהוא כבוד להמת ולא יהא ניכר שהוא ממה שגבו מאחר דהרבה עושין מצבה לכבודו אף שאיכא גם אלו שאין עושין דהא הכבוד יהיה ניכר והגנאי דהוא ממעות שגבו לא יהיה ניכר מזה, ות"ק סובר דליכא חלוק דכיון דבשביל מצבה לא היו גובין אף כשהוצרכו לגבות מסוחרים בשביל צרכי המת המוכרחים ונותר לא היה זה בעד המצבה והוי ליורשין, וע"ז מסיק דאם מנהג כל בני משפחתו להיות להם מצבה על הקברות גם לדינא שהלכה כת"ק הדין עם הגבאי שיעשו לו מצבה משום דלאילו משפחות ומקומות שנהגו כן גם המצבה היא כמו עיקרי הדברים המוכרחין לעשות להמת.

חיוב הקמת המצבה ומנהגים בזה

והנה במדינתנו כאן בארצות הברית דאמעריקא נוהגין כל ישראל דבמדינתנו להקים מצבה וכפי שידוע לי גם בארץ ישראל נוהגין כן, אף שבמדינות שהיינו גרים שם ברוסלאנד היו מקומות הרבה ובפרט בערים הקטנות לא היו מקפידים ע"ז כל כך והיו נמצאים קברות הרבה בלא מצבות כלשון היורש הטוען שבפ"ת בשם הרדב"ז דאמר פוק חזי כמה קברות איכא בלא מצבות והוא ברדב"ז ח"ד סימן רמ"ג עיי"ש, אבל במדינתנו כאן ובא"י נוהגין להקים מצבות ועל קברי צדיקים ורבנים וגדולי התורה עוד יותר, ובכל ספרי הרי"ף בתחלה קודם מס' ברכות נרפס מה שנחצב על מצבת קברו של הרי"ף אף שמזכירין את הרי"ף כל חכמי תורה שבכל העולם ולומדין דבריו בספרו ובספרי כל רבותינו שקל הדורות שודאי שייך אצלו טעם רשב"ג על מה שאמר אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונן וכן הוא לשון זה ברמב"ם וכדפי' חכ"מ בשם הריב"ש מה שמסיק הרמב"ם ולא יפנה אדם לבקר הקברות שהוא פירוש על מה שדבריהם הם זכרונם שלא יצטרך לילך לביה"ק למצא קברו כדי לזכרו שעל ידי דבריהם ומעשיהן

הטובים הם נזכרין, שטעם זה הוא ברבנו הרי"ף וכל רבותינו המפרשים והפוסקים שחברו ספרים וזכו שילמדו אותם בכל הישיבות וכולהו רבנן וגדולי התורה שבכל הדורות, ומ"מ הקימו עליו מצבה וכן הקימו מצבות על כל רבותינו, וגם הא דבריהם הם קיימים לעולם ממש לא רק בזכרון דבריהם בעל פה וגם לא רק בכתיבת מגילת סתרים שהוא ליחידים אלא באלפי אלפים מצד הדפסת דבריהם שעולה בזול שלכן נמצא בכל העולם כולו שאחינו בני ישראל נמצאים שם התלמוד בבלי עם כל המפרשים וספר הרמב"ם עם המפרשים שעליו וספרי הטור וש"ע עם המפרשים שעליהם ומ"מ הקימו מצבות על קברותיהם, ומוכרחין לומר דאף לרשב"ג ליכא איסור להקים מצבה על קברות הצדיקים דאין לומר דהיתה צוואה ממנו שיקימו על קברו מצבה מטעם ענוה שלא החזיק עצמו לת"ח ולצדיק דא"כ היה מצוה שלא יכתבו עליו השבחים הגדולים שכתבו על מצבת קברו אלא ודאי שעשו זה בעצמן משום דאף שליכא חיוב ליכא איסור, שלכן מרוב חביבות ומרוב צער כתבו על המצבה רגשותיהם בשבח גדולתו ומה שנחסר להעולם בפטירתו אף שלא היה חיוב, ומסתבר שאחר שהתחילו להקים מצבות על קברות הצדיקים נעשה חיוב להקים מצבה על קברי הצדיקים שאחר זה, וצ"ע. עכ"פ במדינתנו כאן ובא"י איכא חיוב להקים מצבה על קבר האב והאב, ואף כשלא השאיר ירושה החיוב קבורה הוא על בניו וממילא גם המצבה הוא חיוב על הבנים אף כשלא השאיר ירושה כמו על הרצאת ממון עצם הקבורה, וכן הוא במדינות אחרות כשמנהגם להקים מצבה על המת דמחוייב הבן להקים מצבה כמו שמחוייב בקבורה ובצרכי הקבורה, ובאיכא ספק מסתבר להחמיר שהוא ספק דאורייתא, אך לא מצוי שיהיה ספק בזה.

מצבות לקדושים באירופה

ובדבר אלו שנהרגו ביוראפ בימי השואה ובמלחמות ולא נודע מקום קבורתם אם יש חיוב על הבנים להקים מצבה כאן בארה"ב באמעריקא שהוא מקום שגרים הבנים, הנה לא נמצא זה לא בגמ' ולא בפוסקים וגם לא אגב אורחא בספרים שידוע לי וגם לא נשמע אחד מהגאונים שהורה שצריך לעשות כן, ומה שנמצא בקרא בספר שמואל דלקח אבשלום ויצב לו בחייו את מצבת אשר בעמק המלך בעבור הזכיר שמו וקרא לה יד אבשלום, אולי הוא בנה לכוונה להקבר שמה אחרי שימות אבל מאחר שהרגו יואב בדין מורד במלכות שחייב מיתה והיה סבור שהוא ככל חייבי מיתות ב"ד שקוברין במקום מיוחד ולא בקברי אבותיו וגם לא במקום חשוב בפני עצמו לכך לא קברו שמה, וכן משמע שמפרש הרד"ק דכתב שאמרו לו שבה המקום נקברו עצמותיו אחר שהוציאום מן הפחת הגדול, וכוונתו להא דהרוגי ב"ד אין קוברין אותם תחלה אלא בבתי קברות שהיו להב"ד אחד לנסקלין ונשרפין ואחד לנהרגין ונחנקין ואחר שנתעכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן בקברות אבותיהן.

ופשוט לרד"ק שאם הכין לעצמו קבר מכובד שלא אצל אבותיו נמי אין קוברין אותו שם בתחלה אלא דוקא בביה"ק שנתקנו להרוגי ב"ד ולא בקבר

המכובד שהכין לעצמו וכן משמע לשון מתני' בסנהדרין דף מ"ו דאף שהתחיל למיתני ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו מסיק בסוף בנתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן דהוא לאשמועינן דאף שהכין קבר מכובד לעצמו נמי אין קוברין אותו שם מאחר שהוא קבר מכובד ואין לקברו בקבר מכובד אף שאינו אצל אבותיו ולא יהיה קבור אצל צדיק, ומה שנקט בתחלה ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו הוא משום שהרוב נקברין בביה"ק אצל קברות אבותיהן, וכמו שודאי אף שבביה"ק לא נקברו שום קרוב שלו כגון דהוא גר בעיר שאין לו קרובים שנמי אין קוברין אותו בביה"ק שמקברין שם כל מתי העיר, וזה הוא כמפורש ברמב"ם פ"ד מסנהדרין ה"ט דכתב כל הרוגי ב"ד אין קוברין אותן בקברי אבותיהן בכלל ישראל, דהוספת שתי התיבות שליכא במתני' הוא פירוש על מה שכתב אין קוברין אותן בקברי אבותיהן שזה תנן במתני' דפירושו הוא לביה"ק שבעיר שנקברין שם כל המתים שמזדמנים בעיר אף שאין שם קרובים לו. ובמתני' אורחא דמלתא נקט שיש לכל אחד מבני העיר קרובים בעיר, וא"כ מסתבר לומר עוד יותר דאפילו הכין לעצמו קבר במקום שלא יקברו שם מתים אחרים ונתחייב מיתה לב"ד שאין קוברין אותו בקבר שהכין אלא דוקא בקברות שהותקנו להרוגי ב"ד ויהא שם עד שיתעכל הבשר, שלכן מפרש הרד"ק שאף שבמקום שהכין אבשלום לעצמו ליקבר שם כשימות נמי לא היה קבור אצל צדיק ג"כ לא קברו אותו אלא בפחת הגדול שביער כדי שלא יהיה נקבר במקום שהכין לעצמו שהוא קבר מכובד, וגם אולי יש צורך שיהיה ניכר לאינשי שהוא מהרוגי ב"ד ולכן קבר אותו דרך בזיון באחת מן הפחות שביער ואחר שנתעכל הבשר קברוהו במקום שהכין לעצמו ביד אבשלום. ואף שלא הזכירו כן רש"י ושאר מפרשים אולי ג"כ סברי כן דהא משמע זה ממה שסמך לזה דהשליכוהו לפחת הגדול, שלפ"ז גם המצבה שבנה אבשלום אף שהיה בחייו היה זה למצבה דלאחר מיתתו על מקום הקבורה.

מצבה שלא במקום קבורה

וא"כ לא מצינו כלל שהיתה הקמת מצבה על מת שלא במקום הקבורה, ואף אם נימא שרש"י ושאר מפרשים שלא הזכירו שקברו אח"כ עצמותיו שמה לא סברי שבנה זה למצבה על קבורתו אחר שימות שא"כ נמצא בקרא שאיכא ענין הקמת מצבה לזכרון אף שלא במקום הקבורה, אין למילף ממנו משום שהיה זה רק להתגאות שאין בעולם מי שהגון למלכות כמוהו, שהרי אף לבניו שהיו לו לא החשיב אותם ראויין למלכות שלא מצינו לשום מלך שלא החשיב לבניו שהן ראויין למלכות אף שלא היו כמותו, כדפרש"י על הא דכתיב כי אמר אין לי בן ונקט זה הכתוב כאן לפירושם להצדיק מה שהרגוהו דמצד גאוהו לא היה ראוי למחול לו, ורק מרחמי האב על בנו אף שאינו ראוי לחיות היה מרחם דוד עליו, דיואב היה סבור שאינו ראוי למחול, כי חטא אבשלום לא היה רק נגד דוד שמרד במלכותו אלא גם נגד כל ישראל ונגד הקב"ה ונביאיו שזה אין ביד המלך למחול, וכדחזינן שאף דוד לא הזכיר בטעם צואתו לשלמה בדבר חיוב יואב מיתה למלך הא דהרג

את אבשלום אלא רק על שהרג את אבנר ואת עמשא, והוא משום דעל אבשלום צדק יואב לדינא, ואף שאולי היה זה בלא התראה הרי אין צריך התראה למורד במלכות, ולא מסתבר שבשביל זה הוצרכו להרגו דוקא בחיוב דין מלכות ולא בדין ב"ד, דהא מה שא"צ התראה למורד במלכות אינו משום דאף בשוגג חייב מורד במלכות מיתה אף אחר שכבר אין שום חשש שיכול להזיק כמרדו כלום שכבר אינו רודף במרידתו כלום למלכות דאין שום טעם להחמיר לכבוד מלכות דוד מלמלכות שמים שהוא דוקא בהתראה ובקבלת התראה, אלא הוא משום דלא שייך שיהיה מי ששוגג בזה שאף מי שלא למד ואינו יודע שמדין תורה חייב מיתה המורד במלכות יודע שמדיני המלכות עונשין למי שמרד במלך במיתה, וזה סגי להתראה מאחר שרשאי המלך להרגו בדין התורה, ואף אם נימא שזה לא ברור כל כך לאינשי שאף כשכבר ליכא שום חשש במרידתו שכבר הוא אסור בבית האסורים ובנחושתיים ובשמירה גדולה שג"כ הוא חייב מיתה, ואולי גם כו"ע לא ידעי מזה, אין זה כלום להפטר מחיוב מיתה עי"ז שאולי חשב שירחם המלך עליו ולא יהרגהו דהא אף מי שקבל עליו התראה יודע שאינו ברור שיהרגהו, דהא אף שהוזהרו לעוברי עבירה וקבלו ההתראה יודעים שאפשר לא יהרגום הב"ד מצד רוב הדרישות וחקירות להעדים, ואם חבר הוא יודע שלא ברור הוא שיהרגהו דהא אף שיודע שלא יהיה לכ"ד שום טעם וספק להצדיקו בדין הרי יודע שכולן ראו לחודה פוטרין אותו כדא"ר כהנא בסנהדרין דף י"ז ואיפסק ברמב"ם ריש פ"ט מסנהדרין, והיה נמצא שהיה שייך לחייב רק למי שאינו חבר שחושב שכיון שיעידו עליו העדים ודאי יהרגהו אבל חבר שיודע שאף בהתראה ובקבלת התראה לא ברור שיחייבוהו ואדרבה יותר נוטה שיפטרוהו והיה נמצא דחבר יש לו לפטור יותר מסתם אינש שלא בקיאי בדינים ובגמ' הוא איפכא שבסתם אינשי לכו"ע חייב ובהתראה דוקא ובחבר איכא ר' יוסי בר' יהודה דסובר דחבר א"צ התראה בסנהדרין דף מ"א אלא מוכרחין לומר דאף שאין יודעין אם יהרגו כדאי אלא שהמעשה שעשה הוא חיוב מיתה שאם יקבל הב"ד את עדותן של העדים וידונו בדינו שאפשר שהרוב מהן בשנים יחייבוהו למיתה סגי בידיעה כזו ליהרג, וידיעה כזו יודעין כל אדם אף שלא למדו כלום שהמלך רשאי להרגו שסגי בזה אף שאיכא אפשרות שירחם עליו המלך ולא יהרגהו, שלכן נמצא שעשה יואב כדן דודו הודה לו שצדק בדין והיה רשאי יואב שלא לשמוע למלך בזה.

מצבת זכרון להורים

עכ"פ לפי הרד"ק לא מצינו כלל שם וענין מצבה לזכרון אלא לזכרון המת ובמקום הקבורה, ואפשר שלא פליגי עליה אבל אפשר שפליגי עליה מאחר שלא מזכירין זה וכן כלל שא"כ מצינו שאיכא ענין ושם מצבה לזכרון שלא על קבר אבל אף שאין למילף ממנו הוא רק לעשות להתגאות, אבל כיון שאיכא ענין כזה שייך לעשות לזכרון לכבוד אביו ואמו איזה דבר לא בדרך חיוב אבל שייך שיתחשב מצוה אבל לא שייך כבוד זה להעמיד בביה"ק מצבה כזו שמעמידין על המתים בנקברין שם כיון שלא נמצא שם, אבל שייך שיהיה זה בין החיים וכהא דפרש"י

במצבה שבנה אבשלום למען הזכרת שמו שבנין חשוב היה וטעמו משום דאל"כ לא שי"ך שיקרא שמו על אבן בעלמא וגם לא שום שם על מה שאינו חשוב ול"ד למצבות המוצבים על קברות המתים שהשם הוא מצד המת שמונח שם. וכיון שהוא בנין ודאי לא חשוב לכל כשיהיה בנין לריק אלא כשיעשו שם דבר טוב או ללימוד התורה. או לצדקה וחסד וזהו ודאי זכרון ומצבה יפה וחשובה מאד. והוא טעם על מה שלא נהגו העלמא לעשות כלום לזכרון האבות והאמהות כשאירעו שא"א לעשות על מקום הקבר כשאירעו בעוה"ר הרבה פעמים במשך הגלות הארוך במסעות הצלב בשנת תתנ"ו ועוד הרבה שנים ובגזירות שנת ת"ח ות"ח ועוד שלא הוזכר כלום שעשו איזה דבר דאף שליכא חיוב מ"מ היו ודאי נמצאים אינשי שהיו רוצים לעשות איזה דבר לכבוד אבותיהם, הוא משום דהצבת מצבה בעלמא לא שי"ך שלא על מקום הקבורה ובנין ממש לכבודם למקום תורה ולמקום צדקה וחסד א"א לרובא דאינשי, שלכן כיון שאין זה חיוב לא עשו. ובאמת בדבר קטן כגון לכתוב שם האב והאם על טבלא הקבועה בקיר ביהכ"נ וביהמ"ד והישיבות וכדומה איכא הרבה אינשי שקובעין וחוקקין על הקירות שמות אבותיהם ואמותיהם וכל היקרים להם שאינו עולה סך גדול איכא טובא, אבל לעשות בנין שלם רק על שם אחד לא שי"ך שיעשו אלא יחידים לכן לא שי"ך להזכיר זה מאחר דליכא חיוב ממש אף על האחד שאפשר לו, אבל ודאי הוא דבר טוב מאד למי שאפשר לו שיבנה בנין כולו ע"ש אביו ואמו למקום תורה ותפלה אף שא"א לו גם ליתן כל דמי הוצאת המוסד, וללימוד התורה עדיף משאר עניני צדקה וחסד לבד מטעם שלימוד התורה הוא ענין יותר גדול כדתנן בריש פאה ות"ת כנגד כולם הוא דבר שהנאותים על בנינים לתורה בין לישיבות גדולות בין לישיבות קטנות הם מועטים מכפי שאיכא על ענינים אחרים.

לבנות ישיבה חדשה או להחזיק בישיבה

ולענין אם לבנות מקום תורה חדש או לקנות בישיבה שכבר ישנה מקום מיוחד איזו עדיף, מסתבר שלקנות מקום מיוחד בישיבה שכבר ישנה עדיף, שהרי במקום שישנה כבר חזינן דהצליחה שיש שם תלמידים ומורים ורמים חשובים שמצליחים והנהלה טובה, משיבה חדשה אף במקום אחר שלא ידוע איך יהיה מזה, וכעין ראיא איכא מה דתניא בברייתא דקנין תורה שנתחברה לפרקי אבות למה שנהגו בשבתות הקיץ דמפסח עד ר"ה שלומדים פרק אחד בכל שבת לומר גם פרק זה בשבת הששית, א"ר יוסי בן קיסמא לאחד שאמר לו שרצונו שידור במקומו שלא היה מקום תורה ויתן לו אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובים ומרגליות והשיב לו שאפילו יתן לו כל כסף וזהב שבעולם אינו דר אלא במקום תורה, שלכאורה תמוה דהא בסך גדול כזה יכול להביא עוד ת"ח ולעשות שמה ג"כ מקום תורה אלא משמע שלא בכל מקום נעשה מקום תורה אף כשיכניסו לשם ת"ח משום דלא בכ"מ אפשר שיצליחו לעשותו למקום תורה ור"י בן קיסמא לא רצה לילך לשם על הספק שלא שי"ך שיתברר אלא בזמן רב, אך אינה ראיא ברורה דאפשר שמקום ההוא לא היה מקום מסוגל ללימוד התורה משום שהיה

מקום תענוגים שיצה"ר שולט שם ביותר וא"א לעשותו למקום תורה, ויהיה פירוש איני דר אלא במקום תורה לא רק במקום שכבר נעשה במקום שהרבה ת"ח נמצאים שם כבר ממש אלא גם למקום שראוי להעשות מקום תורה לכשיביאו ת"ח לשם, וקצת מדויק מדלא אמר איני דר אלא במקום שת"ח מצוים שם, ואף אם אין כוונתו דוקא למקום שמצוין שם ת"ח גדולים אלא היה דר גם במקום שאיכא ישיבה לקטנים היה מפרש במקום שאיכא ת"ח או תינוקות של בית רבן, שא"כ אפשר לומר דהקמת ישיבה בסתם מקומות שראוי לעשות שם ישיבה אך שעד עתה לא נודמן מי שיעשה שם, שיותר טוב לעשות ישיבה חדשה במקום שאין שם לכבוד אביו ואמו מלקנות בישיבה שכבר קבועה איזה חלק, אבל כשנעייץ מסתבר שלענין זכות לאביו ואמו שכבר הם במרום וצריכין לזכויות שזכות התורה עדיף מכל, הלימוד ממש עדיף שהוא יותר בישיבה הקבועה כבר, אף אם נימא שעשיית ישיבה חדשה במקום שאין שם ישיבה היא מצוה גדולה מזה מחמת שבמקום זה שכבר הישיבה קבועה לא היה נפסק לימוד התורה אף בלעדי שההנהלה תשיג ממקום אחר כמו בכל השנים, ולבנות במקום חדש הרי בלעדיו אפשר שלא יהיה אדם אחר שירצה ליתן כלל בעד בנין שם ישיבה מאחר שלא ידוע אם יצליחו מ"מ זה נחשב זכות מעשה מצוה ולא זכות לימוד התורה ממש, שלכן לזכות אביו ואמו שצריך לימוד התורה עדיף מה שבשבילו ילמדו תיכף שהוא מה שינרב לקנות מקום בישיבה שכבר קבועה ולומדים בה ולכתוב שם אביו ואמו על מקום חלק ההוא.

בנין מצבה להורים או החזקת מקום תורה

ולענין כשהבנים הם במקום שנקבר אביהם, והנידון הוא אם במקום הקמת מצבה על קבר אביהן יתנו דמי שווי מצבה לצדקה ולהחזקת לימוד התורה, פשוט שאין יכולין לעשות זה אף אם יחקקו בזה את שם אביהם בכותל ביהמ"ד והישיבה, לא רק להרמב"ם שסובר דבנין נפש על הקבר שהוא חיוב אלא אף להחולקין עליו דסוברין דאין זה חיוב מ"מ הא מודים דלאו המשפחות שנוהגין להקים מצבה הוא חיוב ובמדינותינו בדורות האחרונים נוהגין כולן שממילא נעשה חיוב דכלא זה הוא גם כגנאי כשלא יקימו מצבה על קברו, והגנאי לא יסולק במה שנתנו דמי המצבה לצדקה ואף כשרשמו שמו על הכותל דביהמ"ד והישיבה מאחר שהוא דבר הניכר, ולא להכל ידוע מרשימת שמו על כותל ביהמ"ד והישיבה, ואפילו מחל על כבודו מסתבר שלא יועיל שודאי אין זה בכלל מחילתו מאחר שהוא ענין גנאי לעולם, ורק בפירש שלא יקימו עליו מצבה מאיזה טעם אם נימא שגם על בזיון יכול למחול, ולכן בזמננו במקומותינו שנוהגין הכל להקים מצבה מחייבין להקים מצבה על קברו דוקא, ולא יועיל מה שנתנו לצדקה אף כשרשמו שמו על כותלי ביהמ"ד והישיבה, ואף אם אביהם ת"ח וצדיק שזה הא דורות הרבה שעל ת"ח וצדיקים נוהגים ביותר חיוב, אבל ודאי אין לבוז הרבה על מצבה אפילו כשהן עשירים אף שעשירים אחרים מקימן מצבה ששזה יותר שאין לעשות כמותם בכל אופן, וכ"ש כשרוצים להקים שם לאביהם יותר אף רק בדבר קטן וכ"ש כשעושים דבר גדול על שמו.

יום קבוע לתענית ותפילה לשואה

ובדבר הגזירות שבעוה"ר נהרגו ערך עשרה פעמים ששים ריבוא ע"י הרשעים היטלער וחבריו ימ"ש שמהראוי הרי היה צורך איזה יום קבוע לתענית ולתפלה שתמה מע"כ על שעדיין לא נעשה כלום, הנה בקינות שכל ישראל אומרים בתשעה באב מפורש שמה שלא תיקנו יום מיוחד לתענית ולבכיה על גזירות מסעות הצלב שהיו הגזירות בכל מדינות יוראפ שגרו שם רוב היהודים ונחרבו כמה עירות וכרכים ונקרא על שם שנת תתנ"ו וגם בא"י הרגו שם הרבה יהודים משום דאין לקבוע עוד יום לתענית ולבכי שלכן צריך להזכירם בקינות דאומרים בתשעה באב על חורבן המקדש ומאותו טעם עצמו אין לקבוע יום אחד מיוחד גם לגזירות שהיו בזמננו והוא בכלל כל הגזירות שהיו במשך כל הגלות הארוך הזה, ול"ד לגזירות דשנת ה' אלפים ת"ח ות"ט ע"י חמעלניצקי ראש הקאזאקן שנהרגו באוקריינא וחלק מפולין שקבעו שם יום תענית ואמירת סליחות לעשרים בסיון, משום שהיו רק בחלק מדינה אחת שהיתה גזירה נוספת על אותן המקומות, וגם גזירה זו דשנת ת"ח ות"ט לא היתה ע"י המלכויות אלא ע"י המורדים בהמלכות שלא שיך זה כל כך למה שהיה זה בגלות מאחר שגם המלכות דאזה"ע הא הגינה על ישראל במה שהיה אפשר בידן, והשייכות להגלות היה רק משום דמאותן החטאים שנתחייבנו גלות נענשנו גם כזה, שלכן היה שיך לתקן תענית ואמירת סליחות ולאותן המקומות לבד, אבל גזירות דהיטלער דהיו על כלל ישראל דהיה הולך וכובש מקומות דעיקר ישוב ישראל ובכל מקום שבא הרג את כל ישראל שהיו שם והיה בדעתו לכבוש את כל העולם ולא יכלו לעמוד נגדו עד שריחם השי"ת הוא גזירת כל ישראל ושיך להחורבן שנמצאנו בגלות שאין קובעין עוד יום תענית ובכיה כדאיתא בקינות.

הרב מנחם מנדל שניאורסון
אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א

קובץ מכתבים בעניני רפואה

א.

ניתנה רשות לרופא אך לרפא

"בעתו קבלתי את מכתבו בנוגע למצב בריאות בנו שי' אשר דואג הוא לחו"ד רופא אחד שהרפה את ידיו והחליש את תקותו לרפוא"ש של בנו שי' בטח ידוע לו מאמרם של כו"כ מנשיאנו רבוה"ק על מרז"ל ורפא ירפא, שניתן רשות לרופא לרפאות, שרק זהו הכח והסמכא שיש לרופא, לרפאות בענין של רפואה, ובפרט שהרופא השני ג"כ אינו מסכים לחו"ד הפסימיסט, אין לו איפוא כלל להחליש התקוה הטובה, ובפרטי פרטיות הוא בימינו אלה שבכל יום ויום מתחדשים תרופות חדשות ודרכים חדשות בעניני רפואה. בעת רצון שהנני על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הנני מזכיר את בנו שי' לרפואה, ותקותי חזקה אשר במשך הזמן יוכל לבשרני בשו"ט כזה, אבל מוכן מעצמו שח"ו אין לו להחליש בטחונו בהשי"ת שהוא הוא הרופא חולים ואין מעצור לו להושיע ברכ או במעט, וע"י תוספת כח בהבטחון, הן מצידו והן מצד זוגתו תחי' הנה בלי ספק אשר זה ימהר ג"כ הטבת בריאות בנו שי'".

ב.

חכמת הרפואה

"ולהעיר, אשר בשיטת שימוש במוך, אף שכמה מגדולי אונגן מחמירים בדבר, אבל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק התיר במקום סכנה כנ"ל הנחת מוך לפנ"ת, וכמבואר בתשובתו אהע"ז סי' פ"ט, וכ"ה ג"כ בתשובת בנו מוהר"ר ישראל נח נ"ע, והיא בכתובים. בהודמנות זו הנני להביע ת"ח לכת"ר, ויה"ר שגם מכאן ולהבא ירפא לא רק את גוף החולים הבאים אליו, אלא יעודד ג"כ את רוחם ויחזק בטחונם בהשי"ת.

ידוע אשר כמרז"ל שחזקי' גזו ספר רפואות, כבר נזהר הרמב"ם שלא יפרשו את המאמר נגד חכמת הרפואה, ופי' שזה היה ספר סגולות (פי' המשניות להרמב"ם פסחים ספ"ד, מורה נבוכים ח"ג פל"ז), ונתנה תורה רשות (ועפ"י חסידות פי' ג"כ "כח") לרופא לרפאות.

ואף שדעת הראב"ע (שמות כא, יט) שזהו רק בחולי שבחורץ ולא שבפנים (ראה ג"כ רמב"ן בפתיחתו לפי' עה"ת ור"פ בחוקותי הובא בט"ז ליו"ד ר"ס

של"ו) — הרי כבר הלכה רווחת בישראל כהרמב"ם להשתמש ברפואות, ולבטוח שישלח דברו — ע"י איש פלוני וסם פלוני — וירפאם".

ג.

ציות לדעת הרופא

"נעם לי לקבל מכתבו מכ"ד חשון, בו מעתיק דברי הרופא ע"ד הטבת בריאותו, ויה"ר שילך מצב בריאותו הלך וטוב, וכפתגם רבותינו נשיאנו, פון גוט צו נעך בעסער.

ומובן שאין דעתי נוחה ממ"ש שעושה כהוראת הרופא אבל לא בדיוק, שהרי התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, ובנתינת רשות זה, ה"ז נעשה למצוה מצד הרופא (עיין ט"ז יו"ד ריש סימן רל"ז) ולמצוה גדולה ורבה מצד הנרפא, הענין דונשמרתם מאד לנפשותיכם, והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, ואזהרת הרב המגיד לבנו ה"מלאך": "אקליינע לעכעלע אין גוף אגרויסע לעכל אין נשמה" ועוד ועוד ואין להאריך בדבר הפשוט.

ותקותי חזקה שתיכף בקבל מכתבי זה, יבשרני טוב, שעכ"פ מכאן ולהבא לא יתערב בהוראות הרופא, כי אם יקיימם כדבעי, ובפרט שהרי רואים במוחש, שביטולה של ענין של תורה למשך זמן, אפילו באם נקרא זה ביטול, מביא שכר מרובה לאחר זמן, כיון שע"ז מתקרבת הטבת הבריאות עד לרפואה שלימה, וממלא החסרון פי כמה, משא"כ ע"י הרפיון בזה וק"ל".

ד.

קביעת טפול רפואי ליום ו'

בנוגע לזמן הטיפול, לאחר בקשת סליחה רבה, לכאורה אין זמנו כלל בעש"ק, ומכור"כ טעמים, ומהם: כש"כ וק"ו מהמפליג בספינה, בחוקי בתי רפואה בכ"מ, למחרת הטיפול עושים כו"כ בדיקות וכותבים ורושמים וכו', ובחלקם אין בהם שייכות כלל לרפואה כי אם לסטאטיסטיקא וכיו"ב. בעיר כ... וכיו"ב, חלק מהג"ל נעשה ע"י בניי, בכמה מהם צ"ל הפאציענט מסייע וכו'.

ועוד וגם זה חשוב: המצב בהווה הוא שבש"ק (וביום א') נמצאים בבית הרופאים רק הרופאים "המתחילים" ולא המומחים, ואינו דומה מי שיש לו פת בסלו כו'".

ה.

שיר המעלות בבית היוולדת

"ידוע ומפורסם מנהגם של ישראל מקדמת דנא (ראה תשבי אות למ"ד ערך לילית, ומפורסם בכל תפוצות ישראל הפתקאות ד"שיר המעלות" כו' ונהרא נהרא

ופשטי), מנהג ישראל תורה היא (ראה תוד"ה נפסל מנחות כ' ע"ב, ושם: מנהג אבותינו תורה היא" ועד"ז במהרי"ל הובא ברמ"א יו"ד סי' שע"ז ס"ד, ובמנהגים ישנים מדורא ע' 153 "והמנהג תורה היא" וראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א), לתלות בבית היולדת, פתקאות או קמיעות עם שמות ופסוקים, "שיר המעלות" וכיו"ב (בכ"מ כפי מנהגו) כסגולה לשמירה כו' לידת ולולד, הן בנוגע ללידה עצמה, שתהי' כשורה ובנקל, והן בנוגע לימים שלאחרי הלידה לאורך ימים ושנים טובות, שהרי גם לאחר הלידה (בג' ימים ראשונים) נחשבת לחולה שיש בה סכנה ומחללין עליה את השבת (שבת קכ"ט ע"א, רמב"ם הל' שבת פ"ב הי"ג ושו"ע או"ח ואדמו"ר הזקן סי' ש"ל ס"ד).

ועוד ענין עיקרי בנוגע לרך הנולד, שמיד בצאתו לאויר העולם יהיה מוקף בעניני קדושה, כידוע שדברים שרואה ושומע תינוק בן יומו, יש להם השפעה גם בגדלותו (ועד שנתגלה בדורות האחרונים גם בחכמת הנפש, גם בנוגע לתקופת ההריון).

יתירה מזו: הנהגתה של היולדת בתקופת הריונה משפיעה על הולד (שלכן מנהג נשים צדקניות שבתקופת ההריון מוסיפות כו"כ עניני זהירות והידור בתומ"צ לטובת הולד (ראה מקומות שנשמנו בספר אוצר הברית ירושלים תשמ"ו סי' ז'), ואפילו לפני זה כידוע הזהירות בעת היציאה מן הטבילה (ראה רמ"א יו"ד סו"ס קצ"ח, משערי דורא סוף הל' נדה סי' כ"ג, רוקח וכל בו הל' נדה נ, וראה ש"ך י"ד שם).

הרי זה מוסיף ברכה והצלחה שיזכו לגדלו ולגדלה "לתורה" (כהוראת רבותינו נשיאנו שגם בלידת בת אומרים בנוסח ד"מי שברך": יגדלה לתורה לחופה ולמע"ט, ע"פ מארז"ל בברכות י"ז ע"א: נשים במאי זכין באקרוי בנייהו לבי כנישתא ובאתגרי גבריהו כי רבנן ונטרין לגבריהו עד דאתו מבי רבנן) לחופה ולמעשים טובים.

ובענין זה יש להעיר ולעזור ע"ד דבר הדורש תיקון בהנוגע להנהגה דימינו אלה כדלקמן:

בדורות שלפנינו היו הנשים יולדות בבתיהן (בסיוע ה"מילדת"), ובמילא היו מקפידים בעת הלידה (החל מההכנות ללידה) על המנהג הנ"ל. אמנם בימינו אלה, הרי מסיבות רפואיות (ובמילא זה ע"פ הוראת התורה כמ"ש "ורפא ירפא" (משפטים כא, יט), "מכאן שניתנה רשות (ונתינת כח) לרופא לרפאות", ברכות ס' סע"א וטושו"ע יו"ד ר"ס של"ו), יולדות הנשים בבית הרפואה דוקא, (כמדובר כמה פעמים שלא כדאי להשתמש בשם "בית חולים", אלא אדרבה "בית רפואה" או "בית הרופאים", ובפרט שדוקא שם זה בהתאם לתוכן ומטרת בית זה, בית רפואה ע"י רופאים לרפאות), ובמילא לא שמים על לב להקפיד על מנהג הנ"ל, כי אם לאחר שהיולדת והולד חוזרים מבית הרפואה לביתם (כמה ימים לאחר הלידה), בה בשעה שההנהגה הנ"ל חשובה עוד יותר בעת ובסמיכות ללידה עצמה (כפשוט) שאז נמצאים בבית הרפואה.

ולכן מצוה לעזור בכל מקום ומקום שגם כאשר היולדת והולד נמצאים בבית הרפואה, יש להשתדל לתלות מחדר היולדת ובחדר הולד (או על המיטה) "שיר

המעלות" וכיו"ב, ככל פרטי המנהגים שבדבר, כפי שנוהגים בבית, ואדרבא בהיותם בבית הרפואה בעת ובסמיכות ללידה, נוגע הדבר יותר כנ"ל.

ובכל מקום, בשאלת רב, האם צריך כלי בתוך כלי וכיו"ב.

ובנוגע לקבלת רשיון מהנהלת בית הרפואה, הרי בהשתדלות הכי קלה, בודאי יקבלו הרשיון ללא כל התנגדות, ואדרבא בפה מלא ובשמחה: גם ע"פ חכמת הרפואה, הרי הצלחת הטיפול הרפואי קשורה במדה חשובה גם במצבו הנפשי של החולה, שלכן משתדלים להסיר מלבו דאגות וספיקות כו', ולגרום לו מנוחת הנפש, ומצב רוח טוב ככל האפשרי. ועאכ"כ בנוגע לענין הלידה, שנוגע ועיקר (הן ליולדת והן לולד) המצב הנפשי, הסרת הפחד כו', ומנוחת הנפש בשלימותה.

ולכן כשיסבירו לרופא, להנהלת בית הרפואה וכיו"ב, שהפתקאות ד"שיר המעלות" וכיו"ב התלויות בחדר היולדת, מרגיעות ומעודדות את רוחה של היולדת (שהרי באמת היא מאמינה בסגולת השמירה כו'), בודאי לא תהיה שום התנגדות מצדם, ואדרבא יסכימו בשמחה לתת רשיון לתלות פתקאות עלו, כדי למלא את רצונה של היולדת, שתהיה רגועה ובמצב של מנוחת הנפש.

ולא עוד, אלא שענין זה הוא גם לתועלת הרופא: רופא טוב ואמיתי, נוגע לו מצבו של המטופל, ובמילא כאשר ישנו סיבוך, חלישות וכו' במצב, ה"ז מבלבל את רוח הרופא וגורם לו העדר מנוחת הנפש כו', ולכן מעוניין גם הרופא שהמטופל יהיה במצב של מנוחת נפש שלימה, שאז גם הוא, הרופא, רגוע יותר, ובמילא יכול לעסוק בטיפול הרפואי באופן טוב יותר ביתר שאת וביתר עז. וכ"ה בנדו"ד, שכאשר תולים את הפתקאות ד"שיר המעלות" המרגיעות את רוחה של היולדת, הרי גם הרופא המטפל נעשה רגוע יותר (ללא נפק"מ אם הוא יהודי או אינו יהודי, מאמין בענייני דת או אינו מאמין כו') ובמילא הטיפול הרפואי הוא ביתר הצלחה.

ובנוגע לפועל: ראוי ונכון לפרסם בכל מקום ומקום שדרים בו יהודים ע"ד המנהג לתלות "שיר המעלות" בחדר היולדת והולד, ענין השמירה וכו'. ובהדגשה, שיש להשתדל לקיים מנהג זה מיד בבוא היולדת לבית הרפואה, בעת ההכנה ללידה, ועאכ"כ בעת הלידה עצמה, וכן לאחר הלידה. כולל גם ההשתדלות לקבלת רשיון דהנהלת בית הרפואה, ע"י ההסברה המתאימה כנ"ל, בדברים היוצאים מן הלב (ספר הישר לר"ת שער י"ג הובא בשל"ה ס"ט,א) שבודאי יפעלו פעולתם.

ויש להוסיף, שכל האמור שיין לא רק בעיר גדולה שיש בה יהודים רבים, ובמילא גם בבתי הרפואה ישנן יולדות יהודיות רבות, אלא אפילו בעיר קטנה, ובבית הרפואה שיש בו יולדת יהודית אחת בלבד (שהרי אפילו "נפש אחת" היא "עולם מלא" (משנה סנהדרין ל"ז ע"א וש"נ. רמב"ם ה"ל סנהדרין פ"ב ה"ג), גם שם צריכים ויכולים לעשות ולפעול בזה, (ובפרט שכרובם של בתי הרפואה נמצאים כמה יולדות יהודיות)."

1.

להתהלך בתמימות

בתמהון קראתי במכתבו האריכות ע"ד ענינים השייכים לרופא, וכלך מכל חקירות אלו, חזמן זה יקדישו לתלמוד תורה ביראת שמים, הנגלה והחסידות, ומתוך הנהגה עפמש"כ תמים תהיה עם ה"א".

* * *

"במענה על מכתבו מכ"ג כסלו בו כותב, אשר ראה ספר סגולות ובו כותב ע"ד חכמת היד כר', הנה כלך מדרך זו, ואם רצונו דוקא בס' סגולות, הרי ישנה סגולה בדוקה ומנוסה, והיא תורתנו הק', וישנה ג"כ חכמה בדוקה ומנוסה, והיא חכמתו ית', אשר יכולים להתאחד עמה ע"י לימוד התורה וביחוד נפלא, כמבואר בתניא פ"ה ע"ש, וכבר נאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך, וי"א (רמב"ן) שהוא ג"כ ממספר תרי"ג מצוות התורה".

2.

ניתוח הפרוסטטה

בנוגע לניתוח הפרוסטטה, רובם ככולם של הרופאים כורחים (או מנתקים באופן אחר) כמה משבילי הזרע, ולא עוד אלא שמתחילים בזה (ניתוק השבילים) עוד קודם להניתוח עצמו... צריך עיון אם רוב הרופאים המנתחים יסכימו שלא לנתק כלל את שבילי הזרע, אבל בדאי רובם יסכימו שיבוא הניתוק בסיום הטיפול... ועוד להוסיף, שבאם יבואו רופאים מנתחים בעדות ובפרסום שעשו הטיפול האמור בלי ניתוק שבילי הזרע והצליחו, קרוב לומר שזה ישפיע על כמה רופאים אחרים שלא ינתקו כלל. והרי אפילו משום ספק ספקא כדאי הפרסום. מעין האמור ובהמשך לזה, כמה וכמה מקרים ישנם שביצה אחת נמצאת שלא במקומה והרופאים מטפלים בהורדתה לכיס, ויש עוד טיפול לבחון איפה נמצאת הביצה השני' וכו', אשר לפעמים גם במקרים אלו מנתחים ואופן הניתוח לפעמים תכופות קשור באיסור דאורייתא דכרות ונתוק וכו', אף שהטיפול אפשר שיעשה באופן אחר, ובכמה מקרים באופן המותר גם לכתחילה. אלא שאין ההורים יודעים שיש כאן מקום לספק ולשאלת רב. ומה שנוגע עוד יותר הוא שכמה רבנים אינם יודעים הפרטים האמורים. וגם בזה פרסום באופן מתאים כדאי שיעיל למנוע מכשול.

כל האמור הוא גם בנוגע לטיפול בשבר שבכיס, בהוספה שזה נוגע לא רק לקטנים אלא גם לגדולים וכו'.

...בענין נתוח הפרוסטטה. — (א) מעולם תמהתי, מפני מה אין מצריכיך שאלת חכם קודם לעשית ניתוח זה, כיון שיש בזה ענין סירוס (עכ"פ חשש קרוב).

(ב) אף שעיקר הש"ז מקורה מן הביצים — גם מהפראסטאט נתוספו בה כמה חמרים. וא"כ צ"ע אם בלעדי חמרים אלו — בנתוח הפראסטאט — יש להמשיקה היוצא דין ש"ז, ע"פ תורה. (ג) הניתוח הנ"ל שולל הענין דיורה כחץ, במדה גדולה עכ"פ, אבל לא יציאת הש"ז (את"ל, שדין ש"ז ע"ז) — ועפכ"ז ולאחרי הבידור אצל רופאים (ואיך עושים הניתוח בפועל עתה כי גם בזה יש שינויים) יש לפסוק השאלה...

...מ"ש בענין הנתוח דפראסטאטע שכיון דבא ע"י חולי — הוי בידי שמים וכו'. הנה מלבד שבכגון דא הוי תחלתו בידי שמים וסופו בידי אדם — הנתוח ממש שבזה כמה דיעות והובאו באוצר הפוסקים לאבן העזר סי' ה' עי"ש הנה הפעולה שבידי שמים בנדוד, אין לה כל שייכות להעדר ההולדה כי ע"פ רובא דרובא נתוח זה עושים מפני שהפראסטאטע מתחלת לדחוק על השבילים ובמילא הש"ז והמ"ר יוצאים לאט לאט ומובן שאין זה ענין של סירוס כלל, כן מ"ש שזקן ואינו ראוי להוליד כו' הנה לפלא איך יבחיץ ומי הוא שיבחיץ אם עוד ראוי להוליד א"ל, ומעולם לא שמעתי שהרופאים נוהגים ככה מלבד השערה בעלמא, שמגיל ידוע ע"פ רוב אין להם ילדים, כן מה שרצה להקל מפי שהנתוח אינו בביצים רק סמוך בגיד גם זה לא הבנתי מהו הנפ"מ והרי כרות בכולם אמרו (יבמות עה, ב). ...במ"ש בענין הפראסטאטא שהוא סירוס שבא ע"י חולי, הנה חולי הפראסטאטא אופנה אינו נוגע להולדה כלל וכידוע שהחולי הוא הגדלת הפראסטאטא וממילא מתקטן שביל המ"ר, כן בענין זקן ואינו ראוי להוליד הנה פשיטא שע"פ דין יש מציאות זו ונוגע ג"כ לענין מינוי סנהדין וכן לכמה ענינים אבל צריך עיון למצוא בחינה שתהי' מחלטת ע"פ דין תורה שפלוגי אינו ראוי להוליד מפני זקנותו דפשיטא שאין תלוי בשנים, ופשוט...

הרב שלמה זלמן אוירבך
ירושלים

בענין מעוברת שנתגיירה אם הולד נימול בשבת

(תשובה להג"ר בנימין הירשמן)

שאלה:

בהלכה ורפואה ח"ג תשמ"ג כתבתי מאמר הלכתי ארוך בענין מעוברת שנתגיירה אם מילת בנה שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אם יש בו דין נימול לשמונה ואם מילתו דוחה שבת.

והנני חוזר בקיצור ובצורה תמציתית על המאמר הנ"ל. דנ"ל שדעת התוס' ביבמות מ"ז ב' ד"ה מטבילין כדעת הרמב"ן שם דהסדר אינו מעכב ויכול להיות טבילה ואח"כ מילה, וביאור הדברים נראה דהוי כמו גר קטן דעלמא דמטבילין אותו על דעת ב"ד, ומילתו הוי מילת גר ואין בו דין מילה לשמונה ואין מילתו דוחה שבת, וגם צריך לברך על מילתו כמו במילת גרים. וברשב"א שם דבנה אינה צריך טבילה היינו בעובר נקבה דהסדר מעכב. ובדגמ"ר ביו"ד סי' רמ"ח נר' שדעתו דמעוברת שנתגיירה דבנה אין צריך טבילה הוא מצד דין גר קטן שמבילין אותו על דעת ב"ד ע"ש.

ולפ"ד גם ברמב"ם פ"ג מאיסור"כ ה"ז מבואר כן, ושם "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות הוא לו מעוברת שנתגיירה וטבילה אין בנה צריך טבילה". ומסמיכת הדברים ברמב"ם נר' דעתו שגידותו הוא כגידות גר קטן דעלמא שמטבילין אותו על דעת בית דין.

ובבנין ציון סי' כ"ב להגאון בעל ערוך לנר נשאל בד"ז וכתב מכיון שדעת התוס' והרמב"ן והרשב"א ביבמות שם שלא כדעת הריטב"א שם, נר' שהלכה כן שאין מילת בן שנולד ממעוברת שנתגיירה דוחה שבת ע"ש.

וכדברי בעל ערוך לנר בבנין ציון, גם בזכרון ברית לראשונים כללי המילה לר' גרשון ב"ר יעקב הגוזר (ע' 134) דמעוברת שנתגיירה אין מילת בנה דוחה שבת, וכן במגדל עוז להר"עב"ן נחל ז' דנכרית שנתגיירה מעוברת אין מילת בנה דוחה שבת אפי' שאביו ישראל ע"ש.

ובהג' רע"א יו"ד סי' רס"ו נר' ג"כ שאין מילתו דוחה שבת ע"ש. אבל בפסקי הלכות יד דוד להגאון רבי דוד פרידמאן הלי' אישות ח"א ה"ז הערה ה' דף ז' כתב: נראה לי דבר חדש דאף עכו"ם שנתגיירה מעוברת מילת בנה דוחה שבת ולא חשבינן ליה כנתגייר בעצמו רק חשבינן ליה כבן ישראל שאין לו יחוס אחרי האב והראיה דחייב כרת על אשת אחיו מאמו שילדה אחריז וכו', והביא דברי הרמב"ן והרשב"א ביבמות מ"ז (הובאו לעיל בדברינו) וכתב ע"ז שדבריהם תמוהים דא"כ למה חייב כרת על אשת אחיו. ועוד דאם נחשב אותו לנתגייר בעצמו והוא קטן א"כ כי הגדיל יכול למחות וזה לא יעלה על הדעת. וכן

הא דמבואר במשנה בבכורות דנתגיירה מעוברת בנה בכור לכהן עיי"ש, וע"ע שם מש"כ לחדש בעינן עובר ירך אמו. דבריו הובאו באחיעזר קובץ אגרות ח"א שער ראשון דברי הלכה אות כ"ז עיי"ש בכל דבריו וכתב שם בסוף דבריו לענין הלכה למעשה יש לסמוך על הוראת בעל פסקי הלכות, עיי"ש.

ועל מאמרי הנ"ל כתב לי בזמנו הגאון רש"ז אורבך שליט"א וז"ל: עברתי מקופיא על דבריו, והגני רושם מה שנתעוררתי בדעת התוס' נ"ל יותר שכונתם כהריטב"א והרא"ה, שהרי לא הזכיר כלל "דמשו"ה הסדר אינו מעכב" ומסתבר בכוונתם לומר דחשוב כנקיבה וממילא זה מתאים עם דבריהם בכתובות י"א הואיל וסוברים שגם במעי אמו כבר נעשה גר גמור, וכן נראה בדעת הריטב"א שם בכתובות וכיון דשם גר עליו שפיר אמרינן בתאומים אינם יורשים זה את זה, וכן נראה מהגר"א יו"ד רמ"ח בסק"ה דסובר הכי בדעת התוס' וכמובן דלפיי"ז שפיר מלין אותו בשכת, וגם בנוסת הברכה אין צורך להזכיר שהוא גר כיון דהמילה אינה שייכת כלל להגירות, וגם בדגמ"ר שמצריך שבי"ד ידעו שהיא מעוברת היינו מפני שהגירות צריך להיות בפני שלשה ולכך הם צריכים לדעת שמגירים גם עובר, אך לא ידעתי לע"ע איך הוא הדין אם האמא אומרת בפירוש שמגיירת רק את עצמה ולא את העובר לכשילד.

ומ"מ למעשה שפיר נראה דלא יצא מכלל ספק וכמו"ש כת"ר, ולא ידעתי למה פסק האחיעזר כבעל פסקי הלכות.

אגב נתעוררתי בעברי על דבריו בגר וגירות שנתגיירו דהטעם שצריכים הבחנה הוא רק כדי להבחין בין נזרע בקדושה וכו' ותפ"ל שצריכים לדעת לענין מילה בשבת וכן אם יוכל אח"כ למחות. להדגמ"ר צ"ע אם זה חשוב לדעת כיון שאין יודעים אם היא מעוברת ואף אם תטבול שנית לאחר שיוכר עוברת הרי אז אינה מתגיירת כי רק בשביל העובר היא טובלת, גם בעומדת להנשא כתב רש"י בכתובות ל"ז א' שזה רק כדי להבחין בין נזרע בקדושה וכו' ותפ"ל שצריכים לדעת אם העובר הוא מהראשון שהוא גר אומזה שעומדת להנשא שהוא ישראל ובכגון דא הרי אין צריכים להטעם של נזרע בקדושה.

ידע נא כת"ר שלא עינתי כראוי בזה.

הרב שמואל רחובסקי זצ"ל
בני ברק ישיבת פונובז'

דיני הצלה ופיקוח נפש בעובר*

אנסוהו להרוג עובר או טריפה או לקטוע אבר חבירו

א] במנחת חינוך מצוה רצ"ו כתב דנראה פשוט דאם אונסין אחד מישראל להרוג עובר ואם לאו יהרג בודאי אינו מחוייב למסור נפשו, דלא שייך בעובר מאי חזית וכו' כי העובר לאו נפש הוא, דכמו שחזתין את העובר להצלת האם ה"ה להצלת עצמו, ויעבור ואל יהרג. [וכן כתב המשל"מ בס' פרשת דרכים דרוש י"ז]. וכן כתב המנ"ח לענין טריפה דבאנסוהו להרוג טריפה כיון דלאו נפש הוא ואין חייבין על הריגתו א"כ לא שייך מאי חזית ואינו חייב למסור נפשו ויעבור ואל יהרג, עכ"ד. ונבאר הדברים כל אחד בפ"ע.

הנה לגבי עובר לכאורה תליא בפלוגתא הר"ם והראשונים, לדעת הראשונים הא דמחתכין את העובר הוא מדין פיקוח נפש דכל התורה כולה, דאיסור הריגת עובר נדחה מפני פיקוח נפש דהאם, ובודאי דגם באנסים שאונסים אותו להרוג עובר, אינו חייב למסור נפשו כיון דאיסור הריגת עובר נדחה מפני פיקוח נפש, אולם לדעת הר"ם דהא דמחתכין את העובר הוא רק משום דהוי רודף, א"כ באנסים דלא הוי רודף חייב לכאורה למסור נפשו, דהא לדעת הר"ם גם לגבי עובר אמרינן מאי חזית וכו' כיון דגם עובר הוא בכלל וחי בהם, דמה"ע בעינן במקשה לילד לטעמא דרודף כדי לחתוך את העובר שבמעיה הא לאו הכי לא היה העובר נדחה בגלל פיקוח נפש דהאם דאמרינן מאי חזית וכו', וא"כ באנסים דלא הוי העובר רודף אמרינן שפיר מאי חזית וכו' וצריך להיות דיהרג ואל יעבור, וזה לכאורה חידוש דבאנסים לדעת הר"ם חייב ליהרג ולא להרוג את העובר.

ב] אמנם נראה לכאור דגם לשיטת הר"ם אפשר דצדקו דברי המנ"ח, והוא עפ"י מש"כ [בדין קידוש"ש ופיקוח נפש] בהא דאמרינן בסנהדרין ע"ד ע"כ דבן נח אינו מצווה על קידוש השם, והקשו בתוס' שם, וא"ת והא וחי בהם בישראל כתיב, וי"ל דדילמא לא איצטריך וחי בהם אלא דלא נילף שאר מצוות מרוצח ונערה המאורסה דיהרג ואל יעבור, עכ"ד. והנה שיטת הריב"ם בתוס' בע"כ שם בד"ה והא, דבאינה עושה מעשה אפילו בג"ע תעבור ואל תיהרג, דלא ילפינן מהיקש דג"ע לרציחה אלא דומיא דרציחה דדוקא בקום עשה יהרג ואל יעבור. ולכאורה צ"ל בשיטת הריב"ם דס"ל דגם איסור ג"ע בגוונא דקרקע עולם נדחה מפני פקוח נפש, ומשום דכיון דלא ילפינן מרציחה אלא בעושה מעשה, ממילא בשוא"ת הדר דיניה להיות ככל איסורים שבתורה דנידחים מפני פקוח נפש. ולפי"ז היה נראה בהא דאמר

* [בהורמנא ורשותא ואדיבותא של בנו הגר"ד רחובסקי שליט"א עי' "זכרון שמואל" סי' פ"ג ועי'

גם סי' ס"ה]

סנהדרין ע"ה ע"א דבהעלה לכו טינא דימות ואל יעבור, דאינו אלא כרדיה אבל בדידה נדחה איסור ג"ע מפני פקו"נ ותעבור ואל תמות. ואף דהרמב"ן במלחמות כתב להדיא בהעלה לבה טינא דתמות ואל תעבור, זהו דוקא לשיטתו שפירש בטעמא דקרקע עולם שהוא משום דיכולים להעבירה בעל כרחא, אבל לשיטת הריב"ם דלא ילפינן מרציחה אלא בקו"ע גם בכה"ג תעבור ואל תמות. ועיין בדו"ח להגרע"א כתובות דף ג' שכתב שם הגר"ש איגר להדיא דבכה"ג תליא במחלוקת הריב"ם והרמב"ן בטעמא דקרקע עולם, וכן הוא בגליון רש"א יו"ד סי' קנ"ז.

ואולם מדברי הר"ן בחידושו סנהדרין ע"ד הובא בשיטמ"ק כתובות דף ג' מבואר להדיא דגם הריב"ם מודה דאין לה להתרפאות בג"ע, וכשהעלה לבה טינא תמות ואל תעבור, דיעו"ש שהביא הר"ן שיטת הרמב"ן בטעמא דקרקע עולם ולאחר מכן הביא שיטת הריב"ם בזה וכתב ע"ז הר"ן, ולפי שיטה זו מאי דאמרין בגמ' אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור קשה דלמה תהרג והלא אינה עושה שום מעשה ופטורה וכו', אלא דלא קשיא גירסת תהרג ואל תעבור משום דמירי כגון וכו' א"נ כשהעלה בלבה טינא שאין לה להתרפאות בג"ע, ע"כ. ומשמע להדיא דכתב זאת הר"ן גם לשיטת הריב"ם דמייתי מקמי הכי, ומזה מוכח דגם לשיטת הריב"ם אין איסור ג"ע דקרקע עולם נדחה מפני פקו"נ, והא דתעבור ואל תהרג אינו מדין פקו"נ וטעמא אחרינא אית ביה. וצריך ביאור באמת בטעמא דהאי מילתא, דלכאורה הוא רק משום פקו"נ. ועיין רש"י גבי הא דאמרין בסנהדרין שם רוצח גופיה סברא הוא וכו' שכתב להדיא דהא דבאונסים בכל התורה כולה יעבור ואל יהרג הוא רק משום פקו"נ משום דיקרה בעיניו נפשו של ישראל ובלא"ה לא ניתן דבר המלך להדחות. ועוד קשה דאפי' נימא טעמא אחרינא הא מ"מ גם הא דבכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד הוא גם מהיקש דג"ע לרציחה וכדאיתא בגמ', וכיון דלשיטת הריב"ם ההיקש אינו אלא בדעביד מעשה ממילא בקרקע עולם הדר ביה דינא דכל איסורים שבתורה דמתרפאים בהם מדין פקו"נ. ואין לומר דבריפוי כיון דחשיב רצון, רצונה משוי ליה למעשה. ונאשר כן כתב הנוב"י מהדו"ת סי' קס"א], דלהדיא מבואר בתוס' יומא פ"ב ע"ב ד"ה מה רוצח ובתוס' יבמות ר"פ הבע"י דגם ברצון מיקרי קרקע עולם.

ג] והנה בסוגיא דסנהדרין בע"ב שם איתא, בעו מיניה מרבי אמי בן נח מצווה על קידוה"ש או אין מצווה על קידוה"ש וכו'. וכתבו שם בתוס' וא"ת והא וחי בהם בישראל כתיב ואפי' ישראל היה מחויב למסור עצמו אפי' בצינעא או לא דכתיב וחי בהם, וי"ל דילמא לא איצטריך וחי בהם אלא כי היכי דלא נילף שאר מצוות מרוצח ונערה המאורסה דאפי' בצינעא יהרג ואל יעבור לכו"ע, ע"כ. ומבואר דלא צריך כלל לדין דחיה דפקו"נ ומסברא אית לן למימר דאין חייב למסור נפשו, ובטעמא דהאי מילתא אפשר לומר בתרי אנפי, א) דאונס מותר גם לכתחילה, ואף דענין פטור אונס אינו שייך לכאורה אלא בדיעבד דאין המעשה מחייבו אבל לא שיהא מותר לעבור, מ"מ י"ל דאונס הוי גם היתר בהמעשה, והוא עפי"מ שהוכיחו האחרונים מסוגיא דע"ז דף נ"ד ע"א דאונס הוי גריעותא בעצם המעשה דמעשה באונס לא הוי מעשה, עיין בחמדת שלמה או"ח סי' ל"ח. ונעדר י"ל דכמו דאונס

הוא פטור מעונשין כמו כן הוא פטור לכתחילה אשמירת לאו, והיינו דאונס הוא גם היתר בעבירה לכתחילה. (ב) דהוי הגבלה בעצם החיוב לקיים הלאו, וכעין שמצינו גבי מצות עשה שא"צ לבזבז יותר מחומש, וכמו כן גבי לאו אינו חייב למסור נפשו. ובהג' הגרעק"א ביו"ד סי' ס"ב נסתפק שם אם שרי לישאל להושיט אבמה"ח לכן נח מסוכן ד"ל דוחי בהם ולא שימות בהם בישראל נאמר, עיי"ש. וסבור הייתי לומר דספיקו תלוי בהני תרי טעמי הנ"ל, דאי נימא דמה דב"נ א"צ למסור את נפשו שלא לעבור אסור הוא מטעם אונס, א"כ בודאי אסור להושיט לו אבמה"ח, דהרי כבר פשוט לחלק בין אנסים לחללים דמתרפא לא מקרי אונס, והוא מדרפס"ק הר"מ דבאנסיס אם עבר ולא נהרג פטור ובחללים אם עבר ונתרפא חייב. [והטעם בזה משום דיסוד ענין אונס הוא דיומנת עשיית המעשה לא באה מצד עושהו אלא מצד האנס אשר כופהו ואונסו לעשות את המעשה, דאז עצם המעשה נעשה בכפייה ברצון אחרים שלא ברצונו, אבל הבא להתרפאות באיסורים להציל את נפשו הרי המעשה נעשה מיזמתו ורצונו בלא שום כפייה בעצם המעשה, והאי דסיבת מעשהו היא הצלת נפשו אינו מעלה ולא מוריד לענין להחשיבו אונס, דמ"מ עצם המעשה לא נעשה בכפייה, ומשו"ה הוא דפטורא דאונס לא שייכא גבי רפיו. ועי' בב"י חו"מ סי' ר"ה שכתב שם בשם רשב"ם דגם לגבי תליוהו והייב דלא הוי מתנה מ"מ כתליוהו סתם ומציל עצמו בנתינת המתנה הוי מתנה, עיי"ש]. אבל אי נימא דהוי הגבלה בהחייב, אפשר דה"ה נמי במסוכן לא חייבתו תורה למסור נפשו ומותר להושיט לו אבמה"ח. [ועי' בפ"ת יו"ד סי' קנ"ז שהביא בשם ס' משנ"ח שמסתפק אם מותר להציל כל ממונו בביטול מצו"ע, יעו"ש. וה"נ י"ל כיון דאין חייב למסור נפשו על קיום לאו ה"נ דמותר לו להציל נפשו בעבירה לאו]. אולם נראה דאפילו נימא דהוי מעין הגבלה בחיוב, וכעין חומש במצו"ע, מ"מ יסוד דינו הוא מטעם אונס, דמה שאינו חייב לבזבז כל ממונו משוי ליה לאונס, אבל להציל ממונו בביטול מצו"ע אסור, וכמו כן אסור לב"נ להתרפאות באיסורים, וכן כתב להדיא בס' מנח"ח מצוה רצ"ו דב"נ אסור להתרפאות באיסורין. [ודלא כמשל"מ בפר"ד דרך האתרים ריש דרוש שני שכתב דב"נ מתרפא נמי באיסורין].

ד] והדרן לקמיתא דמהא דב"נ אינו חייב למסור נפשו מבואר להדי' דבאנסיס גם בלאו דין דחיה דפיקו"נ אמרינן יעבור ואל יהרג, ולכאורה יקשה מזה לדברי רש"י שהובאו לעיל שכתב ח"ל, סברא הוא שלא תדחה נפש חבירו דאיכא תרתי איבוד נשמה ועבירה וכו', דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נפשו של ישראל והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה וכו' הילכך דבר המקום לא ניתן להדחות עכ"ל. והרי להדיא דס"ל דרך משום דחיה דפיקו"נ הותר לעבור בכל התורה. ויש להקשות עוד על דברי רש"י מהא דאיתא בגמ' שם, ר"א אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך וכו' ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך, ע"כ. והנה זה ודאי דאפילו אם ממונו חביב עליו מגופו מ"מ דינא דפיקו"נ לית ביה ולמה צריך קרא דחייב למסור ממונו, ומוכח להדיא כדברי התוס' דגם בלאו דינא דפיקו"נ לא היה חייב לקיים הלאו אי לאו דגלי קרא. וכן נמי מוכח ממאי דקאמר דאיצטרך

בכל נפשך למי שגופו חביב עליו מממונו ולא קאמר משום פיקו"נ, דגם בלא טעמא דפיקו"נ הו"א דאין חייב למסור נפשו ע"ז וכמש"כ התוס', ולפי"ז בשאר לאוין דלא גלי קרא אינו חייב למסור נפשו גם בלאו טעמא דפיקו"נ, וצ"ע מזה לדברי רש"י.

וכדי לישב דברי רש"י נראה, דהנה יש לחקור במה שכתבו התוס' דאיצטריך וחי בהם כי היכי דלא נילף מרציחה וג"ע, אם לבתר דגלי קרא לא ילפינן כלל מרציחה וע"ז, וכאשר כן משמע מפשטות דברי התוס', וממילא דיעבור גם בלאו דין דחיה דפיקו"נ וכמו כן נח, או דנימא דמאמת גם בחר דגלי קרא וחי בהם ג"כ ילפינן מג"ע לכל עבירות שבתורה דמדת חיובם הוא אפילו במסי"נ ולענין זה אינם חלוקים שאר איסורים מג"ע, ורק דדינא אחרינא ילפינן מקרא דוחי בהם דפיקו"נ דוחה כל האיסורים וכדאיתא ביומא. ובזה הוא דחלוקים שאר איסורים מג"ע, ואם מאיזה טעם שהוא לא יהיה בהם דין פיקו"נ ממילא יהיה הדר דינא דגם בהם חייב למסור נפשו.

ברם נראה דמה שהובא מדברי רש"י דס"ל דהא דבכל התורה יעבור ואל יהרג דהוא רק מדין פקו"נ, במחלוקת היא שנויה ולא כו"ע מודו בזה, דכבר הובא לעיל דעת הר"ן דס"ל אליבא דהריב"ם באשה שהעלתה לכה טינא דתמות ואל תעבור. ומזה מוכח דגם באופן דהוי קרקע עולם ליכא היתר דפיקו"נ. ולפי"ז הא דתעבור ואל תהרג בקרקע עולם אינו מדין פיקו"נ אלא מה"ט גופיה דב"נ יעבור ואל יהרג אע"ג דליכא גביה דין פיקו"נ וכמשנ"ת. אלא דאכתי צריך לבאר הא כיון דהילפותא מרציחה היא רק בעבור מעשה מה"ת לן לחדש דבקרקע עולם ליכא דין פיקו"נ.

ונראה דמסתבר לומר דאין דין דחיה דפיקו"נ תלוי באופן עבירת האיסור אלא בעצם האיסור גופיה, וגוף האיסור אינו חלוק בין עבדה מעשה או לא, וכיון דילפינן מיהת מרציחה דבעבדה מעשה תהרג ואל תעבור והוא משום חומר איסור ערוה ממילא דגם בלא עבדה מעשה ליכא דין דחיה דפיקו"נ. אלא דס"ל להריב"ם דמטעמא אחרינא תעבור ואל תהרג בקרקע עולם והוא מה"ט גופיה דב"נ יעבור ואל יהרג, דלענין זה יש מקום לחלק באופן עבירת האיסור, דדוקא בעשיית מעשה חייבתו תורה למסור נפשו ולא לעבור אבל בלא עבד מעשה לא, דכיון דההיקש אינו אלא בעבד מעשה, בלא עבדה מעשה תעבור ואל תיהרג מדינא דב"נ. ולפי"ז מוכח דהר"ן בדעת הריב"ם פליג על רש"י וס"ל דגם בישראל הא דבכל התורה כולה יעבור ואל יהרג הוא גם משום דאינו חייב למסור נפשו, ולא דוקא מדין דחיה דפיקו"נ. והשתא א"ש מש"כ הר"ן דבהעלה לכה טינא תמות ואל תעבור ומשום דבכה"ג כיון שאינה אנוסה על הדבר רק משום פיקו"נ מותר בכל התורה כולה, וכמו שנתבאר לעיל דב"נ אסור להתרפאות באיסורין ה"נ בג"ע אפילו בקרקע עולם מודה הריב"ם דאינו נדחה מפני פיקו"נ.

ולפי שיטה זו צריך לומר בהא דאמרינן סברא היא דמאי חזית וכו' דלא כמש"כ רש"י דה"ט דליכא כאן פיקו"נ. אלא דסברא זו מהני גם דחייב למסור נפשו. ולפי"ז גם בב"נ שייך סברא זו דמאי חזית וכו' וכמש"כ המל"מ, ונמצא דפלוגתא המשל"מ ומהר"ש יפה תליא באשלי רבכרי רש"י והריב"ם.

ונראה דמה שנתבאר בדעת הריב"ם הוא מוכרח גם בתחילת דבריו שכתב בדברציה בשוא"ת אמרינן סברא דמאי חזית וכו' להיפך, ועי' בחי' רבינו חיים הלוי שפי' דבריו דאפילו אי משכחת לה איסור רציה ממש בשוא"ת ג"כ יעבור ואל יהרג. ולכאורה לפי מה שפי' רש"י בסברא דמאי חזית וכו' אין נפק"מ בין קום עשה לשוא"ת, דמ"מ הא פיקו"נ ליכא דלענין פיקו"נ אין חילוק בין נפשו של זה או נפשו של אחר, וממילא אפילו בשוא"ת לא ניתן לאו דלא תרצח להדחות. ועל כן נראה כמש"כ דבאמת בכל התורה כולה לא צריך לדין פיקו"נ, וכמו בב"נ, וסברא דמאי חזית מהני גם לענין זה שחייב למסור נפשו וגם בב"נ הדין כן וכדעת המשל"מ. ולענין זה שפיר מחלק הריב"ם בין קו"ע ושוא"ת, והשתא לפי"ז א"ש טפי מה שנתבאר דבג"ע גם בקרקע עולם ליכא דין פיקו"נ, דהא גם ברציה בשוא"ת מצד פיקו"נ אין היתר ורק דאשוא"ת אינו חייב למסור נפשו וכמו בב"נ, ולהכי גם בג"ע בשוא"ת אין פיקו"נ דוחה, ומה דבשוא"ת שרי לה לעבור הוא משום דבשוא"ת אין חייב כלל למסור נפשו, ולהכי ריפוי דבכל התורה לא שרי כי אם מדין פיקו"נ בג"ע תמות ואל תעבור וכמש"כ הר"ן. ונמצא לפי"ז דברציה נמי בשוא"ת אי הוי בגדר ריפוי יהרג ואל יעבור.

ואי נימא דב"נ דמותר לו לעבור הוא משום דמעשה באונס לא הוי מעשה וכמש"כ החמדת שלמה, צ"ל דברציה לא שייך כלל האי טעמא, ומשום דאינו שייך אלא היכא דהאיסור הוא בעצם המעשה, משא"כ ברציה דהעיקר הוא שחבירו לא ירצח ורק משום פיקו"נ היה שייך להתיר ובזה הוא דאמרינן סברא היא וכו' וליכא כאן פיקו"נ, ועפי"ז בב"נ לא צריך כלל לסברא דמאי חזית וכו' דהא דין פיקו"נ ליכא כלל בב"נ. ומבואר דבב"נ גם בלא דין דחיה דפיקו"נ מסברא אית לן למימר דאינו חייב למסור נפשו, דהוא מדין אונס רחמנא פטריה. וחקרנו שם אם גם בישראל איכא האי היתר דבן נח דאינו חייב למסור נפשו, או דבישראל איכא רק דין דחיה דפיקו"נ. ובאירנו שם דדבר זה הוא מחלוקת רש"י ותוס', דרש"י ס"ל דבישראל ליכא האי היתר דב"נ וכל מאי דבישראל יעבור ואל יהרג הוא רק מדין דחיה דפיקו"נ, אמנם שיטת התוס' בסנהדרין דבאנסים גם בישראל איכא היתרא דב"נ ואינו חייב למסור נפשו גם בלאו טעמא דדחיה דפיקו"נ, ואיכא בישראל ב' היתרים היתר דאנסים והיתר דפיקו"נ. והשתא הא דאמרינן ברציה מאי חזית דדמך דידך סמוק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי, לשיטת רש"י הטעם בזה הוא פשוט משום דבתרומיהו איכא דין דפיקו"נ דיקרה בעיניו נפשו של ישראל ולא ניתן דבר המלך להדחות שצוה על הרציה, אמנם לשיטת התוס' דגם בישראל אית ביה היתר דב"נ דבמקום אונס אינו חייב למסור נפשו עכצ"ל דסברא דמאי חזית מהני גם לענין זה דחייב למסור נפשו, דהיכא דכופין אותו להרוג את חבירו אמרינן אדרבה ימות הוא כיון דשתי הנפשות שוות. וכדעת הר"ם הבאנו שם דהוא פלוגתא דהמשל"מ והמהר"ש יפה אי בב"נ אמרינן סברא דמאי חזית וכו', יעו"ש. ועוד כתבנו שם דהאי היתר דב"נ שאינו חייב למסור את נפשו עבור קיום המצוה היינו דוקא באנסים שאונסים אותו לעבור עבירה ואם לאו יהרג, אבל בגוונא דריפוי דרוצה להתרפאות ולהנצל ממיתה ע"י העבירה ליכא בזה הך היתרא דב"נ אלא רק היתר דפיקו"נ דוחי בהם, וכן נמי היכא שאחר בא

לעבור איסור עבור הצלתו פשוט דליכא בזה היתר דב"נ ובעינן להיתר דפיקו"נ. ה] והשתא אי נימא דבישראל נמי אית ביה היתר דבן נח, י"ל דהא דס"ל להר"ם דבעובר צריך לטעמא דרודף, הוא רק במקשה לילד דהוה בגדר ריפוי דבאה להציל עצמה בנפש העובר, וכל כה"נ הוא רק משום דין דחיה דפיקו"נ, ועל כן ס"ל להר"ם דכיון דגם עובר הוא בכלל וחי בהם וליכא בדין פיקו"נ חילוק בין האם לעובר, על כן רק משום דהעובר רודף הוא מחתכין את העובר, [ואפי' לפי"מ דמשמע מהמאירי שיוכא בדברינו להלן, דהנרדף עצמו דינו כמו באנסים לגבי הרודף, ולא חשיב רק כריפוי, מ"מ הוצרך הר"ם לטעם רודף כדי שגם אחר יוכל להרוג את העובר משום הצלת האם, דזה ודאי הוא רק משום דין דחיה דפיקו"נ, ודו"ק]. אבל באונסים אותו להרוג את העובר, אעפ"י דסברא דמאי חזית מהני גם לדינא דב"נ לחייבו למסור נפשו להריגת נפש, מ"מ י"ל דבאמת דמא דידה סומק טפי מדמא דעובר כיון דאינו נפש גמורה, דכמו דבדין הצלה דנרדף אעפ"י דבכל מקום בעינן לחיובא דרדיפה ובלא"ה אין דוחין נפש מפני נפש, מ"מ בעובר לגבי האם אף דלית ביה חיובא דרדיפה דמשמאי קרדפי לה אפ"ה נדחית נפשו מפני האם מדין רודף גרידא, כיון דלא הוי נפש גמורה ולא שייך ביה אין דוחין נפש מפני נפש, (וכמו"ש הגר"ח שהבאנו בתחילת דברינו), הכי נמי י"ל גם לענין מאי חזית דאעפ"י דעל נפש גמורה צריך למסור נפשו, מ"מ אנפש עובר אינו חייב למסור נפשו, דלענין זה באמת נפש העובר נדחית מפני פיקוח נפשו, ולא משום דינא דוחי בהם דפיקו"נ דוחה את האיסור, אלא משום דאינו חייב למסור נפשו אהריגת עובר, ודו"ק.

אולם לפי"מ שנתבאר אצלנו בדעת הר"ם דלא ס"ל בזה כהתוס' ודעתו כרש"י דבישראל גם באנסים צריך לטעם דפיקו"נ, הא לאו הכי חייב למסור נפשו אכל התורה כולה, וסברא דמאי חזית לא מהני אלא לומר דלית כאן היתר דפיקו"נ, ומשו"ה ס"ל דבן נח אינו חייב למסור נפשו גם ארציחה וכמש"כ המהר"ש יפה, לפי"ז ליכא למימר כנ"ל. ולכאורה באמת לדעת הר"ם באונסים אותו להרוג עובר, ועכ"פ בישבה כבר על המשבר, חייב למסור נפשו ולא להרוג את העובר כיון דלית כאן משום דחיה דפיקו"נ, וצ"ע בזה. [אולם אם נפרש דכונת הר"ם בהא דהוצרך לטעמא דרודף, הוא משום דבלאו ה"ט נהי דלא אמרינן גבי עובר מאי חזית מ"מ לא גרע מקטיעת אבר חבירו בשביל לרפאות א"ע דאסור וכמו שיבואר לקמן, ונאמר דגם עובר חשיב כגברא בפני עצמו לענין זה דאין לוקחין מגוף חבירו בשביל רפואתו, לפי"ז באנסוהו להרוג עובר גם הר"ם יודה דיעבור ואל יהרג, וכמו באנסוהו לקטוע אבר של חבירו דיקטע ולא יהרג, ודבר זה יבואר היטב לקמן]. ו] וכמה שכתב המג"ח דגם באונסים אותו להרוג את הטרופה אינו חייב למסור את נפשו ויעבור ואל יהרג, לכאורה צ"ע בזה, דהא פשיטא דאין הורגין את הטרופה כדי להציל ולרפאות ישראל מסוכן ואין ספק בזה, ושאיני טריפה מעובר, ואף לדעת הראשונים דפליגי על הר"ם וסוברים דמחתיכין עובר להצלת האם בלא דין רודף, ודאי דאין הורגין טריפה לריפוי ישראל אחר, וכן כתב הנוב"י ונודן בדבריו להלן. [וכן אפי' נימא דרודף אחר הטרופה ניתן להצילו בנפשו, וכמו שחקר במג"ח, מ"מ ברודף אחר העובר לא משמע דניתן להצילו בנפשו, ושאיני

טריפה מעובר]. וא"כ לכאורה הכי נמי באנסים אין כאן דחיה דפיקו"נ, כיון דכב' הנפשות איכא דין פיקו"נ, וכמו דודאי אין מתרפאין בנפש טריפה ה"נ באנסים אמרינן מאי חזית וכו', ודלא כמנ"ח. ולפום ריהטא היה נראה דהכא נמי תליא בפלוגתת רש"י ותוס', דלתוס' דס"ל דגם בישראל אית ביה היתרא דאונסים, דבמקום אונס א"צ למסור נפשו וכמו בב"נ, ועצ"ל דגם על דינא דב"נ מהני סברא דמאי חזית וכו', ועל כן שפיר איכא למימר דשאני אונסים מריפוי, ובאמת באונסים אותו להרוג את הטריפה יעבור ואל יהרג דלא אמרינן מאי חזית לגבי טריפה כיון דלא חשיב נפש גמורה דאין חייבין על הריגתו, וא"צ למסור את נפשו במקום אונס כדי שלא יהרוג טריפה, משא"כ בריפוי דלית ביה היתרא דאונסים ומה דמותר לו לעבור הוא רק מדין פיקו"נ, ובדינא דפיקו"נ ליכא נפק"מ בין טריפה לשלם דבתרווייהו איכא דינא דפיקו"נ. אבל לרש"י דס"ל דליכא בישראל לדינא דב"נ, ומה דשרי ליה לעבור באונס הוא רק מדין פיקו"נ, א"כ לכאורה נראה דליכא חילוק בטריפה בין אונסים לריפוי, וכמו דאין מתרפאין בנפש טריפה ה"ה נמי באנסים חייב למסור נפשו אטריפה, דבתרווייהו איכא רק היתר דפיקו"נ, ויהרג ואל יעבור ודלא כמנ"ח.

[ז] אולם נראה די"ל דגם לרש"י איכא למימר דבטריפה שאני אונסים מריפוי, דבאמת גם הריגת טריפה היתה נדחית מפני פיקו"נ, וכמו בעובר, והא דאין מתרפאין בנפש טריפה היינו משום דלא גרע נפש טריפה מאברים דשלם, דלא שמענו מעולם דמתרפאין באבריו של השני. [וכמש"כ הרדב"ז בתשו' הובא בפ"ת יו"ד סי' קנ"ז אות ט"ו, ועיי"ש בהגהות יד אברהם]. ואמנם אע"ג דאין מתרפאין באברים דאחר, מ"מ באונסים אותו לקטוע אבר דאחר במקום שאין בזה סכנת נפש בזה שפיר יעבור ואל יהרג, וכן כתב בהגהת מרדכי, והכי נמי משמע בגמ' דרק משום מאי חזית וכו' יהרג ואל יעבור, ושמעינן מינה דבאבר דלא שייך האי טעמא יעבור ואל יהרג. ולכאורה חילוק זה לגבי אבר בין אונסים לריפוי א"ש רק לדברי התוס' דאיכא באונסים היתר דבן נח, ועל כן בריפוי דליכא היתרא דאונסים ומותר רק מדין פיקו"נ בזה אין אבריו נדחים משום פיקו"נ דאחר, משא"כ באונסים אינו חייב למסור נפשו בשביל אבריו דאחר. אבל לדעת רש"י והר"ם שהובא לעיל דליכא בישראל היתרא דאונסים וכל מה דשרי ליה לעבור הוא רק מדין פיקו"נ באמת צ"ע מאי שנא דבאונסים אותו לקטוע אבר דאחר יעבור ואל יהרג, ואילו לענין ריפוי משמע דאינו מתרפא באבריו של השני. ועצ"ל דלענין זה דאין מתרפאין באבריו של השני גם רש"י והר"ם מודו דיש נפק"מ בין ריפוי לאנסים, והיינו טעמא, משום דכיון דאינו חייב השני ליתן את אבריו בשביל פיקו"נ דאחר, ממילא נמי אין החולה יכול לקטוע את אבריו של חבירו כדי להציל א"ע.

ומצינו כה"ג בשיטת הראב"ד הובא בשטמ"ק בב"ק קי"ז ע"ב, יעו"ש דהעלה דמעיקר הדין אסור להציל א"ע בממון חבירו אף במקום פיקו"נ, ורק בפני הבעלים כיון שהבעלים מחוייבים להצילו בממונם כדכתיב והשבות לו אפילו אבידת גופו יכול לכופם וליטול מהם בע"כ, אבל שלא בפניהם אסור אף במקום פיקו"נ. [וכי"ז מדינא אבל מתקנת יהושע בב"ק פ"א ע"א שתקן ברועה בין הכרמים שיהא מפסג ועולה וכו' שרי להציל א"ע בממון של חבירו אף שלא בפניו, דכוונת התקנה היתה

שיוכל להציל עצמו בממון חבירו ע"מ לשלם אף שלא בפניו יעו"ש]. וחזינו בדברי הראב"ד דאף שאין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ ושרי ליה לעבור איסור כדי להציל א"ע, מ"מ ליטול ממון מחבירו כדי להציל א"ע בזה ליכא היתרא דפיקו"נ אעפ"י דעצם האיסור באמת נדחה מפני פיקו"נ. וכל זה בבא להציל א"ע בממון חבירו אבל באונסים אותו לגזול את חבירו מבואר שם להדיא דמודה הראב"ד דאין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ דאינו חייב למסור נפשו אממון חבירו. וכמו"כ הוא לענין אברים איכא חילוק בין ריפוי לאונסים, דבאמת גם כשבא להציל א"ע באבריו של חבירו הדין נותן דאיסור חובל בחבירו נדחה מפני פיקו"נ ידיה, ומה דאסור לו לחבול בחבירו כדי לרפאות א"ע הוא משום דכיון דאין חבירו חייב ליתן את אבריו כדי להציל את חבירו אין הוא יכול לטלם ממנו, וכל זה בריפוי אבל באונסים כיון שהוא אנוס על הדבר משום פיקו"נ ידיה אינו חייב למסור נפשו אבריו של חבירו, דבאמת גם בריפוי גוף האיסור נדחה מפני פיקו"נ והא דבאמת אינו נדחה הוא לפי דאינו יכול משום פיקו"נ ידיה ליטול את אבריו של חבירו. ואפי' הראשונים דפליגי אראב"ד בב"ק ס' ע"ב טעמם הוא רק מחמת דהבעלים עצמם מחוייבים לתת ממונם להצלת השני, דכיון דהיכא דהבעלים יודעים בזה חייבים הם לתת ממונם להצלתו, ה"ה נמי היכא דאין יודעים יכול לקחת את ממונם מחמת חיוב הבעלים, אבל באברים דאינו חייב כלל לתת את אבריו להצלת חבירו כו"ע מודים לסברת הראב"ד. והשתא ממילא י"ל דהכי נמי בטריפה לא גרע נפשו מאברים דשלם ואינו יכול משום פיקו"נ ידיה לקחת נפשו של טריפה, משא"כ באונסים אותו להרוג טריפה י"ל שפיר כדעת המנ"ח דמחמת פיקו"נ ידיה אינו צריך למסור נפשו אנפשו של טריפה, וא"כ גם לדעת רש"י והר"ם החילוק בטריפה בין אונסים לריפוי.

[ח] ולכאורה לפי"ז היה מקום לומר דגם לדעת הר"ם דמה דשרי לחתוך את העובר שבמעיה הוא מדין רודף, איכא חילוק בהריגת עובר בין אונסים לריפוי, וכל מה שאין הורגים את העובר משום פיקו"נ דהאם הוא משום דחשיב כלוקח אבר מחבירו עבור רפואת עצמו, אבל באונסים אותו להרוג את העובר אין לך דבר העומד בפני פיקו"נ ושרי ליה להרוג את העובר כדי להציל א"ע ויעבור ואל יהרג וכדעת המנ"ח, אמנם זה אינו דכל מ"ש הוא רק בטריפה דהוי גברא בפני עצמו ושפיר איכא למימר דהוי כלוקח מגופו דאחר עבור רפואת עצמו, משא"כ באבר דלא חשיב גברא בפ"ע לא שייך למימר ביה דחשיב כלוקחים מגופו דאחר עבור רפואת אמו דעובר לא חשיב גברא אחר, ועל כן כתבנו לעיל דלדעת הר"ם באונסים אותו להרוג עובר הדבר תלוי במה שנחלקו רש"י ותוס' אי איכא בישראל היתרא דאונסים כמו בב"נ. [נא"ה, ועיי' לעיל שכתב רבינו דאולי גם עובר חשיב כגברא אחר לענין זה, ולקמן יבואר דכן משמע באחיעזר]

[ט] ועיי' בנודע ביהודה מה"ת חו"מ סי' נ"ט בתשובה להגאון מוהר"י מברעסלא, ח"ל, ומה שתמה על הר"ם פ"א מ"רצח ה"ט שכתב במקשה לילד שחוטכין העובר הטעם מפני שהוא כרודף, ותיפול שאפילו אינו רודף הורגין אותו שאין חייבין על הריגתו להציל את אמו שחייבין על הריגתה. אני תמה על תמיהתו אטו מי הותר להרוג את הטריפה להציל את השלם, זה לא שמענו מעולם,

ומה בכך שעל הטריפה אינו חייב מ"מ איסור בידים עושה להרוג הטריפה, ואפילו שבת החמורה מחללין על חיי שעה, ולהציל את השלם אם אינו מציל הרי הוא שב ואל תעשה, ולענין עוברין אף שאין מחללין שבת בשביל העובר אם אין סכנה לאמו, מ"מ כיון שעכ"פ אסור להורגו א"כ אי לאו דמיחשב קצת רודף יותר עדיף להיות בשוא"ת, לכן הוצרך הר"ם לומר שהוא כרודף. ובפרט ביושבת על המשבר שאז אפי' מחללים שבת עליו כמבואר במג"א סי' שכ"ט ס"ק ט"ו, עכ"ד. ולא אבין פשר דבריו, מה דדימה הנו"ב עובר לטריפה אף בלא ישבה על המשבר, דכמו שאסור לו להציל את עצמו בטריפה הה"נ בעובר, ואינו מוכן, דהא בגמ' אמרינן טעמא משום דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, וא"כ בשלמא בטריפה ובעובר בישיבה על המשבר דמחללין עליהם את השבת, ממילא כיון דגם הם הוו בכלל וחי בהם ולא שימות בהם, תו שייך לומר בהו מאי חזית כיון דגם הם בכלל דינא דפיקו"נ דוחי בהם, אבל בעובר עד שלא ישבה על המשבר יש לרדף, דכבר כתבנו דחלוק טריפה מעובר, דחזינן לראשונים דפליגי על הר"ם וסוברים דמחתכין אותו להצלת האם בלא דין רודף, הרי דאף דהוה ג"כ בכלל וחי בהם, מ"מ לא אמרינן ביה מאי חזית וכו' דמ"מ דמא דשלם סומק טפי מיניה דאינו נפש גמורה, וכמשנ"ת, משא"כ בטריפה הטעם משום דלא גרע מאבר, וכמו שביארנו, אבל בעובר עדיין אינו גברא דיהיה שייך לומר דאינו חייב לתת אבריו משום פיקו"נ דהשני, ועל כן לא הוה אלא ככל איסור אחר, ופיקו"נ דהאשה דוחה איסור הריגת העובר וכמשנ"ת ודו"ק.

ועי' בספר אור גדול שהביא בשם תפארת צבי דס"ל דמסוכן עצמו יכול להתרפאות בטריפה, אבל אחר אינו הורג טריפה כדי לרפואת שלם, עכ"ד. והיינו משום דס"ל דגם בריפוי איכא היתרא דאנסים ודלא כמש"כ לעיל, וב"נ מסוכן מותר לו להתרפאות באיסורים וכדעת המשל"מ בפרשת דרכים, וא"כ גם ישראל דשרי להתרפאות מדין אנסים בלאו היתרא דפיקו"נ ומשור"ה הוא עצמו יכול להתרפאות בטריפה מדינא דבי"נ, אבל אחר ודאי דמה דשרי ליה לעובר איסור להציל את חבריו הוא רק מדין דחיה דפיקו"נ, והיתרא דפיקו"נ לית כאן מתרי טעמי, או דשייך לענין זה הסברא דמאי חזית כיון דגם בטריפה נאמרה ההלכה דוחי בהם ופיקות נפשו דוחה איסורין, או משום דטריפה לא גרע מאבר חבריו, וכמשנ"ת. אלא דלפי"ז נמצא דשרי ליה לאדם להתרפאות באבר חבריו, וצ"ע. ין ועי' בתשו' אחיעזר ח"ג סי' ע"ב שחכם אחד רצה לומר דלדעת הר"ם דהא דמחתכין את העובר הוא משום רודף, א"כ דוקא בשעה שהוא רודף ממש, אבל אם הרופאים אמרו שבשעה שתלד תהיה מסוכנת, אסור לחותכו עכשיו משום דאח"כ בשעת לידה יהיה רודף, כיון דהשתא מיהת אינו רודף כלל והרח"ע ז"ל כתב דאין שום נפק"מ בזה, ורק די"ל דלדעת הר"ם היה מקום לומר כשהיא ודאי מסוכנת, אבל כל שהדבר ספק אם היא מסוכנת הו"ל ספק רודף. ונהיינו אם הדבר ספק אם היא בכלל מסוכנת, וכגון במחלוקת הרופאים, או דכל נאמנות רופא הוא רק ספק לפי דעת החת"ס שהביא שם, אבל בודאי מסוכנת אפילו אין זה ודאי דתמות, נראה דחשיב כרודף ודאין. ועיי"ש שכתב דאפי' לדעת הר"ם רק בישיבה על המשבר בעינן לטעמא דרודף כיון דהרי כגופא אחרינא כמבואר בערכך דף ז',

ולהכי לא אמרינן גביה עובר ירך אמו, אבל לפני שישבה כיון דעובר ירך אמו פשיטא דמותר לחתכו משום סכנת האם, כמו דמותר לחתוך אבר מאבריה, עכ"ד. והנה מה שחילק הגר"ע בדעת הר"ם בין ישבה על המשבר ללפני שישבה על המשבר, אין דבריו מחוורין כלל, דבעובר הלא יש איסור הריגת עובר, ואי נימא דגם הוא הרי בכלל וחי בהם ומשו"ה בעינן לטעמא דרודף א"כ מאי נפק"מ דהוה ירך אמו והלא מ"מ אית ביה דין וחי בהם בפני עצמו, והו"ל להגר"ע לחלק דלפני שישבה על המשבר מודה הר"ם לפי דעת הסוכרים דעל עובר אין מחללין שבת וממילא דנדחית נפשו מפני פיקו"נ דהאם, ורק בישבה על המשבר דמחללין עליו את השבת וגם הוא בכלל וחי בהם צריך לטעמא דרודף, אולם דברי האחיזור עצמם אינם מובנים. ורק אי נימא דמה שהוצרך הר"ם לטעמא דרודף הוא משום דבלא"ה לא גרע מקטיעת אבר של חבריו בזה י"ל סברת הגר"ע, דבישבה על המשבר חשוב העובר כגברא בפני עצמו לענין זה דאין לוקחין מגוף דאחר עובר רפואת עצמו, ועל כן בעי הרמב"ם לטעמא דרודף, אבל קודם שישבה על המשבר כיון דעובר ירך אמו הוא על כן לא חשיב כלל כלוקח מאחר לרפואה לדידיה, דכה"ג לא חשיב אחר כלל, ודו"ק.

ביאור הגר"ח בשיטת הר"ם, ודין אם האשה עצמה שריא להרוג העובר

יא] כתב הר"ם בפ"א מהל' רוצח ה"ט ח"ל, ואף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם, עכ"ל. ועיין בספר "חידושי רבנו חיים הלוי" שהביא מה שהקשו על הר"ם מהא דאיתא בסנהדרין דף ע"ב ע"ב אר"ה קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו וכו', איתביה ר"ח לר"ה יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי רודף הוא, שאני התם דמשמיא קא רדפי לה, ע"כ. הרי דלא הוי רודף, והרי כן הוא גם סיום דברי הר"ם שכתב דלהכי ביצא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש משום דזהו טבעו של עולם, ור"ל דעל כן לא הוי רודף, וא"כ איך כתב הר"ם דבלא יצא ראשו הורגין את העובר מפני שהוא רודף כיון דבאמת לא חשיב רודף. ובטעם המשנה צ"ל דלהכי בלא יצא ראשו הורגין אותו, משום דעדיין לא הוי נפש ונדחה מפני פקוח נפשה של האם, אבל מש"כ הר"ם דלהכי הורגין אותו משום דהוי רודף צ"ע דברודף הרי ליכא נפק"מ בין יצא ראשו ללא יצא ראשו, וצ"ע.

ולכאור דעת הר"ם כתב הגר"ח דיש לחקור בדין הצלת הנרדף, דנפש הרודף נדחית מפני נפש הנרדף, אם בעינן בזה לדין פיקו"נ דכל התורה ורק משו"ה מותר להרוג את הרודף, או דנימא דגם עיקר הריגת הרודף היא מהך גזיה"כ של רודף, והוא דין הצלה בפ"ע של נרדף מלבד דין פיקו"נ של כל התורה. והוכיח הגר"ח כאופן השני מהא דבן נח הרודף אחר בן נח מצילין אותו בנפשו של רודף, והרי לא מצינו דין פיקו"נ בב"נ, אלא ודאי דהוי גזיה"כ בפ"ע להציל את הנרדף בנפשו של רודף ואין זה שייך לפיקו"נ דכה"ת כולה, ודין זה שייך גם בב"נ דהוא בכלל

הדינין. ועפ"י כתב הגר"ח דס"ל לר"ם דברין פיקו"נ באמת הוי דינא דגם עובר הוא בכלל נפש, ועל כן אם באנו לדרן משם דין פיקו"נ של כה"ת לא היה העובר נדחה מפני נפשה של האם כיון דגם לעובר יש דין פיקו"נ, ומשו"ה הוצרך הר"ם לטעמא דרודף, דרק בדין הצלה האמורה בנרדף בלאו דין פיקו"נ הוי דינא דעובר נדחה בהצלה זו.

והביא הגר"ח ראיה דגם לעובר יש דין פיקו"נ, מהא דנחלקו הראשונים בהא דתנן ביומא דף פ"ב ע"א עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה אם הוא מחמת סכנת העובר או מחמת סכנת האם, ולהנך דס"ל דהוא מפני סכנת העובר הרי מבואר דגם עובר נכלל בכלל וחי בהם לדחות את האיסורין מפני פיקו"נ נפשו, ואפילו להראשונים דס"ל דהוא מפני סכנת האם מ"מ בישיבה על המשבר הרי מבואר בערכין דף ז' ע"א דהוה גופא אחרינא ונגמר חיותו באפי נפשיה ומחללין עליו את השבת, הרי דבישיבה על המשבר לכו"ע הוא בכלל וחי בהם, ועל כן הוצרך הר"ם לטעמא דרודף דאי משום פיקו"נ ליכא נפק"מ בין העובר לבין האם.

אמנם עדיין צ"ע, דכיון דביצא ראשו אין נוגעין בו משום דמשמיא קא רדפי לה, א"כ אמאי בלא יצא ראשו הורגין אותו משום דין הצלת הנרדף, כיון דאין כאן דין רודף כלל. ומיישב זאת הגר"ח, דבאמת אע"ג דמשמיא קא רדפי לה, מ"מ לא פקע מהעובר עצם דין רודף בשביל זה, ודין רודף ביה, אלא דבאמת נהי דעיקר דין רודף הוא הצלתו של הנרדף, מ"מ הא דלא דיינינן עליה הך דאין דוחין נפש מפני נפש ודאי דהוי דין חיובא ברודף, אשר על כן לזה הוא דמהניא הא דמשמיא קא רדפי לה להפקיע מיניה חיוב זה, וממילא דיינינן ביה הא דאין דוחין נפש מפני נפש, אבל מ"מ עיקר דין רודף והצלת הנרדף לא פקע בזה, וממילא דגבי עובר הדר דינא דנדחה בפני האם, משום דברין הצלת נרדף הוי דינא דעובר נדחה בפני נפש הגמור, וזהו דתנן דעד שלא יצא ראשו חותכין אותו ונפשו נדחית מעצם דין רודף גם בלא חיובא דרודף, משא"כ ביצא ראשו אין נוגעין בו, משום דאין דוחין נפש מפני נפש כי אם בצירוף חיובא דרודף, והכא לית ביה הך חיובא משום דמשמיא קא רדפי לה, עכ"ד הגר"ח.

יב' והנה במש"כ הגר"ח ביצא ראשו דאף דהוה רודף מ"מ ליכא ביה חיובא דרדיפה, נראה דזו היא ג"כ שיטת חכמי הדורות המוכאים במאירי דביצא ראשו אף דאין דוחין נפש מפני נפש מ"מ האשה עצמה יכולה לחתכו שנרדף היא. ולבאר דבריהם נראה, דהנה איתא בדף ע"ב ע"א לגבי בא במחתרת והתורה אמרה הבא להרגן השכם להורגו, ובע"ב שם ילפינן מקרא דהוכה דכל אדם יכולים להרגו, ולכאורה גם הא דאמרינן כאן הבא להורגן וכו' אינו דין מיוחד בנרדף, אלא דהוה דינא דרודף דניתן להצילו בנפשו, והשכם להורגו לכל אדם נאמר וכדילפינן מזהוכה. אולם לקמן דף פ"ב ע"א בהא דאמרינן אילו נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו שהרי רודף הוא, כתב שם הרא"ש דרק זמרי אינו נהרג עליו אבל איניש אחרינא נהרג עליו דלאו רודף גמור הוא כיון דברשות קעביד, דלכל איניש איתיהיב רשותא להרוג את זמרי הלכך לית להו רשות להצילו בנפשו של פנחס, וכן פסק הטור וכן כתב המאירי. הרי מבואר דאף דחיובא דרדיפה אין עליו כיון דברשות

קעביד ומשו"ה אחר נהרג עליו, מ"מ זמרי הנדרף עצמו יכול להורגו, והיינו לכאורה מדין מיוחד דהבא להורגך השכם להורגו, דהוא היתר לנדרף להורג הרוף, ואינו מדין חיובא דרדיפה. והשתא נראה דזוהי נמי שיטת חכמי הדורות שהביא המאירי ביצא ראשו דאין נוגעין בו דמ"מ האם עצמה רשאית להורגו, והיינו לפימש"כ הגר"ח בשיטת הר"ם דהעובר רודף הוא ורק חיובא דרדיפה אין בו כיון דמשמאי קרדפי לה, ומשו"ה ס"ל לחכמי הדורות דהאם עצמה רשאית להורגו, דהוא מדין הבא להורגך וכו' וכמו דשרי לזמרי להרוג את פנחס, דהכא נמי הוה שפיר רודף ורק דחיובא דרדיפה לית ביה, ולכן יכולה היא להורגו מדין הבא להורגך וכו' דלא בעינן לזה חיובא דרדיפה. [נא"ה, ע"י לקמן מ"ש רכינו לכאר כאופן אחר את החילוק שבין האשה עצמה לאחרים].

אבל הר"ם אע"ג דכתב דהעובר רודף הוא מ"מ פסק סתמא דאין נוגעין בו ומשמע דאפילו האם אינה רשאית להורגו, ואע"ג דהרי לגבי הנדרף חזינן מזמרי דבלא חיובא דרדיפה יכול להורגו לפנחס, [ולא מסתבר דהר"ם יחלוק על הרא"ש הנ"ל דלא מצינו מי שחולק בזה]. וצ"ל דס"ל לר"ם דאף דהוה בכלל רודף לענין דין הצלת הנדרף, מ"מ אינו בכלל הבא להורגך כיון דמשמאי קרדפי ליה, דזוהי טבעו של עולם ולא חשיב כלל בא להורגך וליכא ביה דינא דהשכם להורגו.

[ג] ולפי"ז נמצא דהא דאמרינן כאן הבא להורגך השכם להורגו, הוא דין מסויים לגבי הנדרף שהותר לו להרוג את רודפו, וצ"ע מנלן הא, הא כיון דדרשינן והוכה בכל אדם, הלא אין לנו כלל ילפוטא מיוחדת לבעה"ב עצמו, ורש"י פירש הא דאמרינן והתורה אמרה וכו' ממחתרת גופה הוא דילפינן לה, וע"י במאירי שהביא ע"ז ילפוטא מיוחדת, והתורה אמרה, היינו מצרור את המדינים כי צוררים הם לכם. [והוא במדרש, ע"י מדרש תנחומא]. אבל אכתי צ"ע דלמה ליה למימר זאת כאן, הא כיון דבא במחתרת רודף הוא וכל אדם מותר להורגו וכדאמרינן לקמן, א"כ למה אמרו כאן הדין המיוחד דבעה"ב מותר להורגו משום דהתורה אמרה הבא להורגך וכו'. והנה אי נימא דלהשיטות שהביא המל"מ בסוף פ"ח מהל' חובל ומזיק דהנדרף עצמו מותר לו להרוג את רודפו אפילו ביכול להציל א"ע באחד מאבריו גם בבא במחתרת הדין כן, אם כן נפק"מ במאי דאמרינן והתורה אמרה וכו' דבעה"ב עצמו יכול להורגו אפי' כשיכול להצילו באחד מאבריו, [נא"ה, האי נפק"מ היא רק לפי"ד הגר"ז וצ"ל פ"א מהל' רצח דטעמא דהאי שיטה דהנדרף עצמו יכול להורגו הוא מדין הבא להורגך וכו', אמנם בדברי מרן יבואר דהוא מדינא דרודף, וא"כ עדיין צ"ע אמאי בעינן במחתרת לדינא דהבא להורגך וכו'].

אולם ש"י רש"י להדיא בדף נ"ז ב' בד"ה נהרג ובדף ע"ד א' בד"ה ויכול דביכול להצילו באחד מאבריו והרגו גם הנדרף עצמו נהרג עליו ולדבריו הדרא קושין לדוכתא. וכן גם לא נתברר אם בא במחתרת שוה דינו לרודף דאם יכול להצילו באחד מאבריו אסור לכל אדם להורגו, די"ל דזוהי מחיובא דמחתרת דרשאין להורגו אפי' כשאפשר להצילו באחד מאבריו, ואף דעל שם סופו הוא נידון דסופו להיות רודף וכדאמרינן בדף ע"ב ע"ב קמ"ל דרודף הוא ורודף עצמו הלא אסור להרגו בכה"ג, מ"מ לאו בכל הפרטים דומה לסופו, וכמו שמצינו בבן

סו"מ דעל שם סופו הוא נדון וסופו להיות רוצח דהוי בסיף והשתא נידון בסקילה, ויבואר עוד בזה היטב לקמן.

ביאור שיטת הראשונים דמה דשרי לחתוך העובר הוא משום פיקו"נ דהאם

[ד] והדרן לקמייתא, דדעת הר"ם היא דמה דשרי לחתוך את העובר הוא משום דחשיב רודף, אולם מפשטות דברי רש"י והראשונים שלא הזכירו כלל האי טעמא מפני שהוא כרודף משמע דס"ל דאין כאן דין רודף כלל, וכמו ביצא ראשו דאין לו דין רודף משום דמשמא קרדפו לה, אלא דאיסור הריגת עוברים הוי כמו כל איסורים שבתורה שנידחים מפני פיקו"נ, ולא שייך בעובר מאי חזית וכו' ולפיכך נדחה העובר מפני פיקו"נ דהאם. וכן משמע להדיא מדברי הרמב"ן הובא בר"ן יומא בפרק יוה"כ בהא דכתב בעל הלכות דאשה עוברה דידעינן דאי לא אכלה מיחעקר ולדה אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא שפיר דמי ליתן לה, וכתב הרמב"ן דאע"ג דתנן האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות וכו', אפי"ה לענין שמירת מצוות מחללין עליו, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה, הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מבן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין וכו', עכ"ד. והרי להדיא דהא דמחתכין את העובר הוא מדין פיקו"נ דכל התורה כולה ולא מדין רודף, דלדעת הר"ם הא אין שום ראייה מהא דהמקשה לילד דלית ביה בעובר משום הצלת נפשות, ואדרבה ס"ל להר"ם דיש בו משום הצלת נפשות ועל כן הוצרך לטעמא דרודף.

ובביאור דברי הרמב"ן והראשונים נראה עפ"י"מ שכתב הנצי"ב (כהעמק שאלה שאילתא א' אות ח' ושאלתא קס"ז אות י"ז) דאע"ג דשרי לחלל שבת עובר הצלת העובר וכמו שהוכיח הגר"ח, מ"מ אין זה משום הדין דוחי בהם, אלא משום חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וכדאיתא ביומא דף פ"ה ע"ב וכמש"כ הרמב"ן, [נומה"ט כתב שם הנצי"ב דהא דמחללין שבת אפי" על ספק פיקו"נ הוא רק משיצא ראשו, דהוה ביה היתרא דוחי בהם דילפינן מינה דגם ספק פיקו"נ דוחה כל איסורין שבתורה, אבל בעובר כיון דליכא ביה אלא כי אם דינא דחלל שבת אחת וכו' הוי הך דינא רק בודאי פיקו"נ ולא בספק פיקו"נ, וכדאיתא ביומא שם "אשכחן ודאי ספק מגלן"]. ולפיכך במקשה לילד נדחית נפש העובר מפני האם, דגם דין זה דישמור שבתות הרבה נדחה מדין פיקו"נ דהאם משום וחי בהם, ודו"ק.

עוד י"ל דאף אי נימא דעובר הוי בכלל וחי בהם מ"מ סברא דמאי חזית דרמא דידך סומק טפי וכו' לא אמרינן גבי עובר משום דחייה קודמין, ומדויק בזה לשון המשנה באהלות שם "מחתכין את הולד במעיה ומציאין אותו אברים אברים, מפני שחייו קודמין לחייו", וכבר העיר שם התפארת ישראל דמה זה טעם והרי זהו עצמו דקאמר ברישא, אמנם לרברינו א"ש דכוונת המשנה דאע"ג דתרווייהו האם והעובר בכלל וחי בהם מ"מ "חייה קודמין לחייו" וליכא הכא סברא דמאי חזית

וכו'. [ועיין בערכין דף ז' בשיטמ"ק אות ה' שכתב דעובר חשיב כספק פיקוח נפשות ומש"ה מחללין עליו את השבת, ואפ"ה במתני' דאהלות דוחין ספק נפש מפני נפש ודאי ומצילין את אמו במיתתו, עכ"ד].

[טו] ובאמת בירושלמי משמע דלא כדברי הר"ם, דעל מה דפריך בגמ' מהא דיצא ראשון אין נוגעין בו ואמאי רודף הוא מתוך הירושלמי "שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי", והיינו דמחמת כן לא חשיב רודף כלל משום דהסכנה היא מחמת שניהם יחד. [ואין הכוונה דהכא הוה ספק מי הרודף, רק הכונה דמשו"ה לא חשיב אף אחד רודף כיון דמשניהם יחד הוה סכנה, וכמו שביארנו]. ולפי"ז עכצ"ל דהא דבלא יצא ראשו מתחתין אותו הוא משום דין פיקו"צ דהאם לבד בלא דין רודף, ונהי דבבבלי איכא למימר דהך סברא דמשמאי קא רדפי לה נאמרה רק לענין דלית ביה חיובא דרדיפה אף דחשיב רודף וכמש"כ הגר"ת, וכן נמי לענין דלא חשיב כא להורגך וכמשנ"ת, מ"מ כיון דבירושלמי מוכח דמה דשרי לחתוך את העובר אינו כלל מדין רודף אלא משום פיקו"צ דהאם קשה דמהכ"ת לחדש בזה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, וצ"ע.

בדין לדחות נפש קטן מפני גדול ובדברי המאירי

[טז] ועיין במאירי בסוגיין בסנהדרין שכתב וז"ל, ובתלמוד המערב של עבודה זרה ראיתי ששאלו בפרק שני מהו לדחות נפש קטן מפני גדול, וכשהשיבו להם מציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, הם תירצו שניא היא שאין אנו יודעים מי הורג את מי, ולא נתבררה שם. ונראה שאף שאלתם במי שאמרו לו הרוג קטן זה ואם לאו נהרג אותך אם מותר להציל עצמו בנפשו, ומ"מ מסוגיא שבכאן יראה שהקטן דינו כגדול לענינים אלו, שאם לא כן תהא האשה עצמה הורגתו אף ביצא ראשו, אלא שחכמי הדורות שלפנינו כתבוהו כן, ר"ל שהאשה עצמה יכולה לחתכו שנרדף היא, ונרדף מיהא במקום שאין אחרים מחזיקין את הרודפו ברודף הוא עצמו רשאי, ומ"מ מסוגית קטן הרודף אנו למדים שדינו כגדול, אלא יש לו ראייה ממנה על הטריפה וחברתה שמצילין עצמן באלו, עכ"ל. והנה כוונת המאירי דהירושלמי לא מיירי כלל בדין קטן הרודף ולא דמיא לגמ' דידן, אלא דבעיית הירושלמי היא במי שאמרו לו הרוג קטן זה ואם לאו נהרג אותך אם מותר להציל עצמו בנפשו של הקטן. והנה זה פשוט דלרפאות עצמו ע"י נפש הקטן ודאי דאסור ושאלת הירושלמי היתה רק באנסין, משום דזה ודאי דלגבי דין דחיה דפיקו"צ אין נפק"מ בין קטן וגדול, וכל השאלה היא רק באנסין משום דהתם בלאו דין דחיה דפיקו"צ מותר לו לעבור וכמו בבן נח, אלא דמאי חזית מהני גם לעינן זה וכמשנ"ת, וכזה שאלו בירושלמי דאולי להך דינא גדול עדיף מקטן ולא אמרינן בזה הסברא דמאי חזית וממילא דדוחין נפש קטן מפני גדול. וע"ז רצו לפשוט מהא דיצא ראשו אין נוגעין בו, ומשמע מהמאירי דהפשיטות היא מהא דהאשה עצמה אינה מותרת להרוג את הולד, והיינו משום דס"ל דמה דשרי ליה לנרדף להרוג את הרודף הוא מדינא דאנסין, דכיון דמחמתו הוא צריך ליהרג אינו חייב למסור נפשו, ואפ"י לפי תירוצ הגמ' דמשמאי קרדפי לה מ"מ יש על הולד

שם רודף וכדעת הר"ם וכמו שביאר הגר"ח, ומשו"ה חשיבא האם הנרדפת כאנוסה לגבי הריגת הולד דמחמתו היא צריכה ליהרג, וכ"ז באשה עצמה אבל באחר הלא מה דשרי ליה לעבור איסור כדי להציל את חבריו הוא מדין פיקו"נ ואין נפק"מ לענין זה בין גדול לקטן, ומשני בירושלמי שניא היא שאין אנו יודעין מי הורג את מי, והיינו דהולד לא חשיב רודף כלל דהסכנה היא מחמת שניהם ביחד ולא חשיב דמחמתו היא צריכה ליהרג.

ולפי מש"כ לעיל סימן זה אות ט"ו י"ל דאף אי נימא דליכא בישראל לדינא דבן נח מ"מ יש חילוק בין אנסין לריפוי גם לענין הריגת קטן. והיינו דבעצם דין דחיה דפיקו"נ ליכא באמת חילוק בהריגת קטן בין אנסין לריפוי, ובתרווייהו הדין הוא דנפש הקטן נדחית מפני פיקו"נ דהגדול, אבל מ"מ אסור לו להציל א"ע בהריגת הקטן משום דלא גרע מקטיעת אבר של חבריו וכמו שכתבנו דאסור לו להתרפאות בהריגת טריפה דלא גרע מלהתרפאות באבר דאחר, אבל כשאונסין אותו כמו דמותר לו לקטוע אבר חבריו ואינו חייב למסור נפשו אאבר דאחר וכמוש"כ לעיל, הכי נמי אינו חייב למסור נפשו אקטן. ופשיט מהמקשה לילד דלגבי ידיה עצמה הרי כאנסין, ומשני כנ"ל. וע"ז כתב המאירי דמשמעתיך מוכח דאין נפק"מ בין קטן לגדול, דהא בעינן למימר דאף דהעובר רודף הוא אעפ"כ גם היא עצמה אסורה להורגו, וכן גם למאי דמשני דמשמאי קרדפי מ"מ שם רודף עליו וכמש"כ הגר"ח ואפ"ה אסורה להורגו. וכתב עוד המאירי דמ"מ למדין מיניה לגבי טריפה, וכונתו היא דאם אנסוהו להרוג את הטרפה, אינו חייב למסור אטרפה וכמש"כ המנ"ח, ועל פי שתי הדרכים שכתבנו לעיל, ודו"ק.

יז] והנה בגמ' יומא דף פ"ה ע"א איתא, מנין לפיקו"נ שדוחה את השבת, נענה ר' ישמעאל ואמר, אם במחתרת ימצא הגנב, ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא וכו' ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת, ע"כ. והנה לפי"ד המאירי צ"ל דהילפותא דרי"ש היא מהא דוהוכה בכל אדם, דאילו ממה שבעה"ב בעצמו יכול להורגו ליכא ראייה לדין פיקו"נ, דהלא מוכח מהמאירי דמה דשרי ליה לנרדף להציל א"ע בנפשו של הרודף הוא מהיתרא דאנסים דאיכא נמי בבן נח, וא"כ ליכא ראייה מזה לדין פיקו"נ, ובע"כ צ"ל דראית הגמ' היא מוהוכה בכל אדם. ונאפי' לשיטת רש"י והר"ם שהבאנו לעיל באות י"ב דבישראל ליכא היתרא דב"נ, (והארכנו בזה בדין קידוש השם ופיקו"נ) ג"כ צ"ל כן, דרי"ש ודאי ס"ל דגם בישראל איכא היתרא דב"נ, ויליף לה מקרא דוחי בהם, דלא נילף מג"ע וכמש"כ התוס' סנהדרין ע"ד ע"א. והנה המנ"ח הביא בשם הכפות תמרים שהקשה דהא רי"ש יליף בסנהדרין ע"ד דגם בעבודה זרה יעבור בצניעה מקרא דוחי בהם וא"כ קשה למה צריך רי"ש למילף בק"ו ממחתרת, וכתב הכפות תמרים לתרץ דביומא יליף רי"ש דגם לאחר מותר לחלל את השבת משום פיקו"נ דאחרים, ובע"כ דהילפותא היא מהא דגם אחרים רשאין להכות את הבא במחתרת. אולם עיי"ש ברש"י שכתב דהילפותא דרי"ש הוא מהא דמותר להורגו, ולדבריו הדרא קושיית הכפ"ת לדוכתא. ולדעת רש"י צ"ל לכאורה כתירוצ' המנ"ח דביומא יליף רי"ש דגם גוונא דהוי ריפוי דלית ביה היתרא דב"נ שרי ליה לעבור מדין פיקו"נ, ומוכרח לפי"ז מדברי רש"י דמה דשרי ליה לבעה"ב להרוג את הרודף הוא מדינא

דפיקו"נ ולא מהיתרא דאנסים ודלא כדעת המאירי. אמנם נראה דיש ליישב קושית הכפות תמרים באופן אחר, דהא רי"ש קאמר שספק על נפשות בא, וא"כ אין כאן הסברא דב"נ דאינו חייב למסור נפשו, דמשום ספק לא שייך לומר שהוא אנוס, דהא ספק שמא בא רק על ממון ואינו אנוס, וע"כ אינו אלא משום דין פיקו"נ דגם ספק פיקו"נ דוחה איסור רציחה, וכיון דבבא במחלת חדשה התורה דלא אמרינן מאי חזית וכו' ממילא דאיסור רציחה נדחה מפני פיקו"נ, ולפי"ז י"ל דגם רש"י סובר כהמאירי. [ושם כתבנו דעדיין צ"ע בזה, די"ל דגם בספק אינו חייב מדינא דב"נ למסור נפשו].

במה די"ף רי"ש דין פיקו"נ ממחלת

[ח] ובעיקר מה דאמרינן דר' ישמעאל יליף דפיקו"נ דוחה שבת מבא במחלת, ק"ל טובא, דאיך אפשר לומר דמה דשרי להרוג את הבא במחלת הוא משום דפיקו"נ דבעה"ב דוחה את איסור רציחת הגנב, והלא כתב הכס"מ בפ"ה מיוסרה"ת ה"ה דאפילו במקום דאין סברא דמאי חזית וכו' מ"מ קבלה היתה בידם דלא ניתן איסור רציחה להדחות מפני פיקו"נ, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך. ויש מן האחרונים שביארו דלא צריך למש"כ הכס"מ דמה שאמרה הגמ' הסברא דמאי חזית וכו' הוא רק היכא דשייך, אלא דמעיקרא באמת לא ידעין ברציחה דיהרג ואל יעבור אלא משום סברא דמאי חזית וכו', אבל לבתר דמקיש גילוי עריות לרציחה, הלא מה דילפינן לג"ע הוא דאיסור ג"ע חמור ולא ניתן להדחות מפני פיקו"נ [דהא בג"ע ל"ש סברא דמאי חזית] והשתא תו מקשינן רציחה לג"ע דאפילו במקום דלא שייך מאי חזית וכו' מ"מ איסור רציחה חמור ואינו נדחה מפני פיקו"נ, ולפי זה ודאי דמה שאמרה תורה דשרי להרוג את הבא במחלת אין זה משום דאיסור רציחה נדחה מפני פיקו"נ דבעה"ב, דנהי דבמחלת אמרה תורה דדמו דבעה"ב סומק טפי, וזהו מחיובא דמחלת דלא אמרינן כאן מאי חזית וכו', מ"מ כיון דאיסור רציחה אינו נדחה כלל מפני פיקו"נ וכמו"ש הכס"נ, ודאי דצ"ל דגדר היתר מחלת הוא דאין כאן איסור רציחה כלל, וזהו מחיובא דמחלת דהותר דמו להצלת בעה"ב וכן ברודף הותר דמו להצלת הנרדף ואין כאן איסור רציחה כלל, וא"כ קשה איך ילפינן ממחלת דפיקו"נ דוחה שבת, וצ"ע.

ועוד קשה לי, דהא כבר הוכיח מרן הגר"ח ז"ל בחי' ר"ח הלוי, דהא דניתן להציל את הנרדף בנפשו של רודף, אינו משום דין הצלה דפיקו"נ דכל התורה כולה, דהא גם בכך נח איכא האי דינא דרודף וכדאיתא בגמ' סנהדרין דף נ"ז, וע"כ דהוא דין מיוחד של הצלת הנרדף בנפשו של רודף, ובא במחלת מדין רודף הוא וכדאיתא בגמ' בדף ע"ב ע"ב קמ"ל דרודף הוא, וכן איתא בר"ח דהוא משום דהו"ל כרודף, וא"כ איך אפשר למילף מיניה דפיקו"נ דוחה שבת, וצ"ע. [והנה י"ל דדין מחלת אינו נוהג בב"נ, ומשום דמחלת לא הוי רודף ממש, אלא דנידון על שם סופו שסופו להיות רודף, (ודברי רש"י במתני' דף ע"ב ע"א צ"ע). וממילא י"ל דבב"נ לא נאמר הדין דנידון על שם סופו, אבל מ"מ בישראל מה שנידון על שם

סופו הוא מגדר רודף, וא"כ אינו שייך לדין פיקו"נ כלל].
 יט] ונראה ליישב דרי"ש קאמר ומה זה שספק על נפשות בא וספק על ממון
 בא, והיכא דהוי ספק אם הוא בא על נפשות בעל כרחך מה דשרי להורגו אין זה
 מדין רודף, כיון דאינו אלא ספק אם בא על נפשות, ועל כן הוכרח רי"ש לפרש
 דהוא מדין פיקו"נ דגם ספק פיקו"נ דוחה את האיסור, והיינו משום דבבא
 במחתרת נתנה נפשו להדחות בתורת ודאי מפני ספק פיקוח נפשו דהבעה"ב,
 דביאתו במחתרת מסלק סברת מאי חזית דדמא דבעה"ב סומק טפי. והשתא כיון
 דסבר רי"ש דהוה ספק רודף ממילא דהוכרח רי"ש לומר דגם איסור רציחה נדחה
 מפני פיקו"נ ודלא ככס"מ. אמנם למסקנא דאמרינן אשכחן ודאי כדרבא ספק מנלן,
 הכונה באמת דבטל לגמרי הילפותא, דכיון דהוה ודאי ממילא דלא הוה כלל מדין
 פיקו"נ אלא דהוה מדין הצלת הנרדף, ולא הוה כמו אידך אשכחן ודאי ספק מנלן
 שם בסוגיא, דהתם מ"מ בודאי היה מדין פיקו"נ, משא"כ הכא אחר דחשבינן ליה
 לודאי שוב מה דניתן להרוג את הרודף אין זה מדין פיקו"נ, וכן משמע לשון רש"י
 שם, וכמש"כ מרן הגרש"ש ז"ל.

ישוב נוסף ע"ד הר"ם במקשה לילד

כ] ובעיקר דברי הרמב"ם באשה המקשה לילד יש לומר דבאמת מה דמצילים
 את הנרדף בנפשו של הרודף תרי טעמי איתנהו ביה, האחד הוא משום דהתורה
 התירה את דמו של הרודף משום הצלת הנרדף, ואין כאן איסור רציחה כלל
 דבכה"ג התורה התירה את דמו, ודבר זה נוהג גם בב"נ דזהו מכלל הדינים וכמו"ש
 הגר"ח. וגם נאמר בזה הדין דפיקו"נ דכה"ת כולה וכדמשמע בגמ' ביומא הנ"ל,
 אלא דלדידן דאיסור רציחה לא ניתן להדחות משום פיקו"נ וכמו"ש הכס"מ בע"כ
 דמה דמצילים את הנרדף בנפשו של הרודף הוא מהדין המסויים שנאמר ברודף,
 אבל במקום שאין איסור רציחה גמור שפיר י"ל דא"צ להדין הצלה שנאמר ברודף
 ושרי להורגו מדין פיקו"נ דכה"ת כולה, ומשום דבכה"ג שהוא רודף אין כאן סברא
 דמאי חזית.

ולפי"ז יש ליישב היטב את דברי הר"ם דס"ל להר"ם דגם בעובר אעפ"י
 דמשמיא קרדפי לה מ"מ איכא עליו שם רודף לענין זה שלא אמרינן כאן הסברא
 דמאי חזית, דמ"מ רודף הוא ובסיבתו האשה הולכת למות ובכה"ג דמא דאשה
 סומק טפי, והא דמשמיא קרדפי לה מהני רק לענין זה דכאן לא התירה התורה את
 דמו וליכא היתר מיוחד דהצלת הנרדף, וממילא איכא סברת הכס"מ דאף בלא מאי
 חזית איסור רציחה לא ניתן להדחות, דהא דהתירה התורה את דמו הוא כבר מעין
 בחינת עונש ולא שייך אלא ברודף ממש ויהיה אפילו בשוגג או קטן, אבל לא
 באופן דמשמיא קרדפי לה. והשתא ניחא דברישא שלא יצא ראשו דאין כאן איסור
 רציחה גמור רק איסור של הריגת עובר בלבד, בזה מהני הסברא דברודף לא
 אמרינן מאי חזית וכו', וממילא דהותר איסור הריגת עובר משום פיקו"נ דהאשה,
 והכא ליכא לסברת הכס"מ דכיון דלא הוה איסור רציחה גמור שפיר ניתן להדחות
 מפני פיקו"נ דהאם, וכל זה רק מפני שהוא רודף אבל בלאו הכי לא ניתן להציל את

האשה כנפשו של העובר כיון דגם העובר הוי בכלל וחי בהם ואיכא סברא דמאי חזית, ורק משום דהוא רודף מסולק המאי חזית, אבל בסיפא ביצא ראשו דיש כאן איסור רציחה גמור ל"מ דין פיקו"נ, דאף דהוי רודף וליכא מאי חזית מ"מ איסור רציחה עצמו לא ניתן להרחות מפני פיקו"נ וכסברת הכס"מ, וצריך לטעמא דברודף התורה התירה את דמו. ובזה הוא דאמרינן דכיון דמשמאי קרדפי לה לא התירה התורה את דמו, וממילא דיש כאן איסור רציחה דלא ניתן להרחות מפני פיקו"נ אף דלא שייך כאן סברא דמאי חזית וכמ"ש הכס"מ, ודו"ק. אולם באמת זה דחוק דמגלן דתיתי איתניהו.

במ"ש הפמ"א דאם ימותו שניהם שרי לחתוך העובר אף ביצא ראשו

כא [ועיין במשניות אהלות פ"ז מ"ז באחרונים שם שהביאו בשם הפמ"א, דללישנא קמא דרש"י דטעמא דשבע בן בכרי הוא משום דאפילו לא מסרוהו היה נהרג והן נהרגין עמו, לפ"ז לכאורה ה"ה נמי במקשה לילד באופן דימותו שניהם האם הוולד מחתכין את העובר אף דיצא ראשו, עכ"ד, ולא ידעתי דא"כ מאי נפק"מ בין העובר לאם, דכמו שמותר לחתוך את העובר שיצא ראשו ותנצל האם ה"נ יחתכו את האם וינצל העובר. ונראה דכוונתם משום דמ"מ העובר רודף הוא וכמש"כ הר"ם, ורק דלית ביה חיובא דרדיפה ומש"ה אין דוחין נפש מפני נפש, ועל כן בכה"ג שימותו שניהם דתו לית ביה משום אין דוחין נפש, מחתכין את העובר משום דהוא הרודף, וצ"ע. [ועיין ביד רמ"ה שכתב ג"כ כפמ"א, ועי"ש שהסיק בצ"ע].

ולי נראה די"ל דבעובר גם כשימותו שניהם אין מחתכין את העובר, ולא דמי להא דיחדוהו דמוסרין אותו כיון דבלא"ה יהרגו כולם וגם הוא בתוכם, דשאני התם דהוו אנוסים, ומש"ה כיון דבלא"ה יהרגו כולם לית בזה סברא דמאי חזית ואיכא היתר דפיקו"נ, וכמ"ש הכס"מ בשם הרמ"ך. אבל במקשה לילד הלא הוי רק הצלה והוי כריפוי, וכריפוי גם היכא דליכא מאי חזית וכמו בקטיעת אבר אין מתרפאין בקטיעת אבר דחבירו. [וגם דשייך כאן סברת הכס"מ בלא יחדוהו דמאי חזית דקטלת לעובר ליקטליה לאם, אם לא דנפרש דכונת הכס"מ היא משום דיכול למסור את עצמו, וא"כ ה"נ האם אינה יכולה לחתוך את העובר אבל אחרים יכולים לחתוך, אבל באמת כונת הכס"מ כמש"כ לעיל, דביחדוהו הוה אונס ובלא יחדוהו הוה ריפוי, וא"כ ה"נ במקשה לילד הוה גדר ריפוי]. אמנם ברש"י לכאורה משמע בפשיטות כמו"ש הפמ"א דהחילוק בין הא דעובר לשבע בן בכרי הוא דבשבע בן בכרי יהרגו כולם, וצ"ע. [ויש לפרש דשאלת רש"י היתה, משום דמעיקרא פירש דהא דמסרוהו לשבע בן בכרי הוא משום דחשיב רודף, וע"ז הקשה דכמו דהיכא דמשמאי קרדפי ליה לא הוי רודף הכא נמי כיון דהוי אנוס, ואינו עושה שום מעשה לא הוי רודף, אבל לאחר שתירץ דהתם שאני משנן דיהרגו כולם באמת יש לחלק דדוקא התם דהוי אנוס מותר למוסרו אבל בעובר אפילו אם ימותו שניהם ג"כ אין מחתכין העובר שיצא ראשו, וכמשנ"ת, ויש לעיין במשמעות לשון רש"י בזה]. אולם בעיקר מה שכתבנו דבמקשה לילד הוה רק הצלה וגדר ריפוי, כבר הבאנו

לעיל דברי המאירי דמשמע דס"ל דהנדרף יש לו דין אנשים לגבי הרודף, וגם משמע מדבריו דאפילו לפי תירוץ הגמ' דמשמיה קרדפי לה מ"מ יש על העובר שם רודף וכדעת הר"ם וגם כה"ג חשיבא האם הנרדפת כאנוסה לגבי הריגת העובר, ולפי"ז באמת צריך להיות דבכה"ג דימותו שניהם יהא מותר לה לחתוך את העובר גם ביצא ראשו לפי התירוץ הראשון של רש"י, דהא שפיר יש כאן דין פיקוד"נ כיון דליכא הכא מאי חזית וגם חשיבה אנוסה ואינה צריכה למסור נפשה ע"ז, והוי כאנוסהו לחתוך אבר של חברו. אמנם רק האם עצמה יכולה לחתכו, אבל אחרים אסור להם דהא מה דשרי לאחרים להורגו הוא רק משום דין דחיה דפיקוד"נ, ואין פיקוד"נ דוחה אפילו קטיעת אבר של אחרים, וה"ה דאי אפשר לאחרים להרוג את הולד משום פיקוד"נ דהאם, ודו"ק.

כבן ולמש"כ יש להסתפק בהא דפסק ריו"ח שאם יחדוהו ואם לא ימסרוהו יהרגו כולם, דמוסרין אותו אפילו אינו חייב מיתה, אי האי דינא הוא דוקא להצלת עצמו, והיינו דאי לא ימסרוהו גם המוסר עצמו יהרג, או דהאי דינא הוא אפילו אם אמר לאחר מסור ואם לאו אהרגו אותו ואת פלוני ופלוני דלמוסר עצמו ליכא סכנה, אם גם בכה"ג שרי ליה למוסרו דכיון דליכא כאן הסכרה דמאי חזית אחר דבין כה וכה יהרגוהו א"כ הדרינן להיתר דפיקוד"נ. ונראה דיל דכה"ג אסור לו למוסרו, דכיון דהוא עצמו המוסר לא יהרג לא הוי אנוס, והוי רק כדוד ריפוי דאין מתרפאין באביזריהו דרציחה אפילו במקום דאיכא פיקוד"נ וכמו שנתבאר בדברינו לעיל, וצ"ע.

בדין אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם

כגן איתא בירושלמי פ"ח דתרומות, תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרגו אותו ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם, אפילו כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל, ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי, ימסרו אותו ואל יהרגו. א"ר שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ורבי יוחנן אמר אעפ"י שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי, עכ"ד הירושלמי. והר"ם בפ"ה ה"ה מיסוה"ת פסק כר"ל וז"ל, אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרגו כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרגו את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם וכו', ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, עכ"ל. ועיין בכס"מ שכתב וז"ל, כתב הרמ"ך אע"פ שנמצא בתוספתא כדבריו לא ידענא טעמא מאי, דהא מסיק בגמ' דמשו"ה אמרינן בשפ"ד יהרג ואל יעבור דבאה הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כולם והוא עצמו מוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם. ונלא הבינותי קושייתו, דהא בעל כרחך מיירי דע"י המסירה הוא מסוכן ליהרג קודם, דאי לאו הכי הרי אין זו מסירה כלל, ובע"כ דיש כאן חיי שעה, או דאם לא ימסרנו אולי ינצל, וא"כ אכתי יש כאן מאי חזית. וכתב ע"ז הכס"מ דאין טענתו טענה על התוספתא דרק ביחדוהו בלבד ליכא סברא דמאי

חזית כיון דבלא"ה יהרגו כולם, אבל התוספתא איירי בלא יחדוהו שלא אמרו אלא תנו אחד מכם ונהרוג אותו, ובזה בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו מאי חזיתו שתמסרו אותו תמסרו אחר מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו דדמא דהאיך סומק טפי דלמא דמא דהאי סומק טפי, וע"פ טענה זו א"א להם למסור שום אחד מהם, אבל אי קשיא על ר"ל קשיא דאמר שאע"פ שיחדוהו להם אם אינו חייב מיתה לא ימסרוהו, דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו, ואפשר לומר דס"ל לר"ל שמה שאמרו דבשפ"ד סברא הוא אינו עיקר הטעם אלא קבלה היתה בידם דשפ"ד יהרג ואל יעבור, עכ"ד הכס"מ. ומש"כ הכס"מ דבלא יחדוהו איכא שפיר הסברא דמאי חזית צריך ביאור. דכיון שהוא מודה לסברת הרמ"ך דהיכא שבין כך יהרגו כולם ליכא הסברא דמאי חזית א"כ מה אכפת לן במה שלא יחדוהו, והא מ"מ כיון שבין כך יהרגו כולם א"כ הרי יש כאן הצלה במה שמוסרים אחד מהם ואינם עוברים בזה באיסור רציחה, ואעפ"י שאפשר לכאור"א למסור א"ע מ"מ אינם חייבים למסור א"ע וא"כ למה לא יהא מותר להם לקחת אחד מהם ולמסור אותו. וכבר תמה בזה המנ"ח כמצוה רצ"ו. ואשר נראה בביאור דבריו הוא דהיכא שלא יחדוהו אלא אמרו להם מסרו לנו סתם, כל שהם בוררים את האחד הוי כמו רצון ולא אונס, כיון דאינם אנוסים עליו דוקא והברירה הוי רצון הוי כמו מתרפאין, ועל כן נהי דאיכא כאן פיקו"ג מ"מ משום פיקו"ג אין מתרפאין אפילו באבריו של השני, וכמשנ"ת לעיל, ודו"ק. ועיין בריטב"א פסחים דף כ"ה שכתב שם וז"ל, ובירושלמי אמרו סיעה של בני אדם וכו' אפילו כולם נהרגין אל ימסרו נפש אחת מישראל פ"י דכיון דאינם מייחדין להן איש ידוע, כשבוררין אותו מדעתם נמצא באין לפדות עצמן בישראל אחר ומתרפאין בשפ"ד, ואין דוחין נפש מפני נפש, עכ"ל. [עוד כתב שם הריטב"א, ונראה שכן הדין באומר לישראל תן לי כלי זינך ואהרוג ישראל זה ואם לאו אהרוג אותך והגוי אינו יכול ליטלו שלא מדעתו, שאין לו ליתנו כדי לפדות עצמו, ע"כ].

כדן ובהאי דינא דהירושלמי, שיהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל, עיין במאירי שכתב דאם היה ביניהם טריפה שימסרוהו ואל יהרגו שהרי ההורגו פטור, ועיין במנ"ח מצוה רצ"ו שכתב כן מסברא דנפשיה. ועי"ש שדימה זאת למה שכתב שם לעיל מינה דבאנסוהו להרוג את הטרפה יעבור ואל יהרג. ולענ"ד י"ל דלפשמנ"ת בדברי הכס"מ נראה דאפילו נימא דביחדוהו לטרפה מותר למסור את הטרפה אף לר"ל, היינו דוקא ביחדוהו משום דחשיב אונס ודמי שפיר לאנסוהו להרוג טריפה דיעבור ואל יהרג, אבל באמרו להם שימסרו להם סתם כל שהם בוררים את הטרפה הוי כמו רצון ולא אונס, כיון דאינם אנוסים עליו דוקא והברירה הוי וצון, והוי כמו מתרפאין דודאי אין מתרפאין גם בטרפה דלא גרע מאיברים דשלם וכמוש"כ לעיל.

ועיין עוד במאירי שכתב בהא דיחדוהו, ומ"מ יראה שלא הותר אלא למסור לו שמה יקח ממנו כופר או יתחרט עליו אבל להורגו בידים לא, ע"כ. וצ"ב

בכונתו. ונראה דכונתו דכשמוסרים אותו יש עליו רק אותה סכנה שיש לגבי כולם, ולפיכך אין כאן הסברא דמאי חזית, אבל כשהורגים אותו בידים כיון דאפשר שיהיה ניצל א"כ לגבי ההריגה איכא מאי חזית, ולפיכך אסור להרגו.

בדעת הר"ם דדוקא בחייב מיתה כשבע בן בכרי מוסרין אותו

[כה] ובמה דפסק הר"ם כר"ל דדוקא בחייב מיתה כשבע בן בכרי מוסרין אותו ודלא כריו"ח דס"ל דאפילו בלא חייב מיתה כל היכא דיחידוהו מוסרין אותו ואל יהרגו כולם, הקשו על הר"ם דהלא קי"ל בעלמא הלכתא כריו"ח ולמה פסק כאן הר"ם כר"ל. והנה בסברת ריו"ח היה אפשר לומר דמה דשרי למוסרו ביחידוהו, הוא משום דביחידוהו חשבינן ליה כרודף כיון דבגללו רוצים להרוג את כולם, וזה גופא שיושב ביניהם משוי ליה לרודף, אלא דלפי ש"ס דילן א"א לומר כן, דכיון דלא פשע ולא עשה שום סיבה שבגללה יתחייב מיתה למלכות חשיב כאנוס, וכאילו משמיא קרדפי ליה כדאיתא גבי עובר שיצא ראשו. וכן משמע מפירש"י, דבהא דתנן יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, כתב רש"י, ואם תאמר מעשה דשבע בן בכרי הנה ראשו מושלך אליך דדחי נפש מפני נפש, התם משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והן נהרגין עמו, אבל אם היה הוא ניצול אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למוסרו כדי להציל עצמן, אי נמי משום דמורד במלכות הוה, והכי מפרש לה בתוספתא דתרומות, עכ"ל. ולכאורה קשה מה דהעמיד רש"י קושייתו אהא דתנן בעובר שיצא ראשו אין נוגעין בו משום דאין דוחין נפש מפני נפש. והלא בלאו האי מתני' קשה איך נפרש מעשה דשבע בן בכרי דהא פשיטא דאין הורגין את אחד כדי להציל את השני, ובע"כ דהתם שאני משום דבלא"ה יהרגו כולם, וא"כ מאי קשיא ליה. טפי אמתיניתין. ונראה בכונת רש"י, משום דהיה אפשר לפרש דכל שיחידוהו הו"ל רודף, ואעפ"י שהוא אנוס גמור ומשמיא קרדפי ליה מ"מ הוה רודף, אולם אחר דתנן כאן דכל היכא דמשמיא קרדפי לה אין עליו דין רודף, שפיר קשה מעשה דשבע בן בכרי, וע"ז תירץ רש"י דשאני התם דאם לא ימסרוהו להם כולם יהרגו, וכיון שכן לא שייך הסברא דמאי חזית וכמש"כ הכס"מ בשם הרמ"ך, ולפיכך שרי למוסרו משום פיקודין. וכ"ז לש"ס דילן, אולם לפי"מ דמשני בירושלמי אהא מתני' דעובר שיצא ראשו וכו' דה"ט דאין אנו יודעין מי רודף את מי, והיינו דמה"ט לא הוה רודף כלל וכמשנ"ת לעיל, א"כ לפי"ז שפיר י"ל בסברת ריו"ח דביחידוהו הוי כרודף. והשתא מה"ט י"ל דפסק הר"ם דלא כריו"ח, ומשום דאיהו ס"ל בטעמא דריו"ח דהוא משום דחשיב ליה כרודף והא דעובר שיצא ראשו לא חשיב ליה ריו"ח רודף כלל. [ותירץ א' של רש"י לא ס"ל להר"ם, או כמש"כ הכס"מ דאסור רציחה לא ניתן להדחות אפילו ובמקום דל"ש מאי חזית, או דגם ביחידוהו ג"כ איכא סברת מאי חזית משום חיי שעה ושמא ינצל, ומש"ה בעינן בריו"ח לטעמא דרודף]. אולם לפי ש"ס דילן דמשני אהא דעובר דמשמיא קרדפי לה ממילא מוכח דלא כריו"ח, ובע"כ דש"ס דילן ס"ל כר"ל דגם ביחידוהו יהרגו כולם, ושבע בן בכרי שמסרוהו הוא משום שהיה חייב מיתה וכסברת ר"ל. [ויראתי שכן כתב גם

בספר "תורת זרעים", אלא שהוספנו הראיה מדברי רש"י, ונמצא שכמעט מפורש כן ברש"י].

אי בעינן לדעת הר"ם שיהא חייב מיתה בדיני ישראל

כונן ובהא דפסק הר"ם כר"ל דאמר והוא שיהא חייב כשבע בן בכרי, כתב ע"ז הט"ז בסי' קנ"ז סק"ח וז"ל, ומינה אף בזמנינו מי שפושע ומורד במלכות שלו מוסרין אותו, וה"ה בשאר עבירות שאחד מוחזק בהם כגון עוסק בזיופים או שאר דברים שיש בהם סכנה פשיטא שמוסרין אותו, ומן הראוי למסור אותו אפילו אם לא יחדוהו, כיון שהוא כמו רודף לשאר ישראל ע"י מעשיו הרעים שעושה בפשיעה כנ"ל, עכ"ל. ומבואר מדברי הט"ז דאפילו אם חייב מיתה למלכות עכו"ם ג"כ מוסרין אותו. ולכאורה פשיטא דכן הוא, דאין בעינן כמו שבע בן בכרי ממש שחייב מיתה משום דמורד במלכות דוד וכהוא מעשה שהיה דתבעו יואב בשליחות מלכות, א"כ פשיטא דצריך למסור אותו ועכ"פ מותר למסור אותו אפילו בלאו האי דיהרגו כולם, ועוד ראיה לזה מהא דפסק הר"ם דאם היה חייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם ואין מורים להם כן לכתחילה, ע"כ. ואי נימא דבעינן דוקא כשבע בן בכרי ממש א"כ אמאי אין מורין להן כן לכתחילה. ועוד דהא מקורו של הר"ם הוא מהירושלמי פ"ח דתרומות דאיתא שם, עולא בר קושב תבעתיה מלכותא, ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל, אתון ואקפון מדינתא, אמרו להן אין לית אתון יהבון ליה לן אנן מחרבין מדינתא, סליק גביה ריב"ל ופיסייה ויהיביה לון, והוה אליהו יליף מתגלי עלוי ולא איתגלי, וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי, אמר ליה ולמסורות אני נגלה, א"ל ולא משנה עשיתי, א"ל וזו משנת החסידים, עכ"ל הירושלמי. ופירש הר"ם דגם שם היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ואפי"ה לאו משנת חסידים היא וזהו שכתב הר"ם שאין מורין כן. וא"כ מוכח דגם במלכות עכו"ם הוה האי דינא דהא התם תבעתיה מלכות עכו"ם, ודו"ק. אולם עיין במאירי שכתב בהא דהירושלמי וז"ל, ומ"מ יש מפרשים שלא על מדת חסידות לבד היה מתרעם עליו, אלא מן הדין וממה שלא היה חייב מיתה בדיני ישראל, ומכאן פסקו כר"ל שאמר והוא שמחוייב מיתה כשבע בן בכרי, ופירשו בו שיהא מחוייב מיתה בדיני ישראל, עכ"ל. ומבואר במאירי דדוקא בנתחייב מיתה בדיני ישראל, אבל אם אינו חייב מיתה בדיני ישראל דינו כישראל דעלמא שיחדוהו, ונראה דכוונתו דחייב מיתה בדיני ישראל אבל אכתי לא נגמר דינו, או שנגמר דינו אבל צריך יד העדים תהיה בו. ולפימ"ש"כ המאירי הובא לעיל דבטריפה מוסרין אותו אפי"ה בלא יחדוהו, א"כ ה"נ בנגמר דינו הא הוי גברא קטילא ומוסרין אותו אפי"ה בלא יחדוהו, וא"כ ליכא נפקא מינה בנקטעה יד העדים. אמנם נראה דמסתבר דבנקטעה יד העדים פקע מינה דין גברא קטילא כיון דנקטעה יד העדים פטור. ומיירי שתבעוהו עכו"ם ולא יתקיים דין חיוב מיתה דישראל, אלא דס"ל להמאירי דכל שעשה עבירה שבדיני ישראל חייב עליה, א"כ בתבעוהו עכו"ם בגלל זה, חשיב ליה כרודף דהרי פשע. אבל אם חייב רק בדיני עכו"ם הו"ל כסתם ישראל וכאילו לא פשע כלל ולא חשיב רודף וכמו ביחדוהו סתם. וזהו

דחידש הט"ז דלא דוקא בדיני ישראל, אלא גם בדיני עכו"ם ג"כ חשיב פושע ורודף, ודלא כמאירי, עיי"ש]. וכ"ז לדעת הר"ם שפסק כר"ל. אבל המאירי שם פסק כריו"ח דגם בלא יחדוהו מוסרין אותו אם בלא"ה יהרגו כולם. [ועיי"ש במאירי שכתב וז"ל ואם נתחייב מיתה אם בדיני ישראל ימסרוהו אף להצלת עצמו, (היינו אפי' בגוונא דאיכא מאי חזית, דאם יהרג הוא ינצל זה שיחדוהו), ויראה לי אף להצלת אחר, עכ"ל].

הרב זלמן נחמיה גולדברג
ירושלים

להשתמש בתחבולות להוריד את האיסור מדאורייתא לדרבנן

שאלה:

האם מותר ורצוי לחפש אפשרויות ותחבולות שעל ידם יהא מותר לעשות דברים שאילולי זה היה איסור בתורה, ואם נאמר שאסור, עדיין השאלה אם מותר לעשות כן כדי שלא יצטרך לעבור איסור תורה לצורך חולה שיש בו סכנה. ואם תמצא לומר שמותר עדיין נשאל אם מותר לעשות עצות שלא יעבור איסור תורה אבל יעבור איסור דרבנן כדי להקל האיסור, או שמא אסור, שיש לחוש שמא ילמדו ממנו למקום אחר שאין בו סכנה ויעברו איסור דרבנן ואם מותר לעשות תחבולות להחיר איסורים בדרך הערמה.

תשובה:

נביא כל המקומות שעלו בזכרוני, בהן המקומות שמצאנו בגמ' ובפוסקים שהורו לעשות תחבולות (רשימה ב) וכן המקומות שמצאנו בגמ' שאסרו לעשות כן (רשימה ג), ונשתדל למצא טעם ליישב ולהסביר הדברים. ובראשונה נביא חמש המקומות שמצאנו שאסרו (רשימה א).

(רשימה א)

- 1) טלית של פשתן יעשה כנפות עור ויטיל בו ציצית צמר — מג"א סימן ט' סק"ח. וכמה אחרונים חולקים עליו מטעם שיבוא לטעות.
- 2) מי שנקרעו לו ציציותיו בשבת מותר ללבושו משום כבוד הבריות. וקשה למה לא יקנה טליתו לאחר ויחזור וישאל ממנו ויפטר מן התורה ויתקן איסור תורה. תירוצו שיש לחשוש שיעשה כן לעולם. מג"א סקי"ג. וקשה למה בלוקח כלי מהגוי נתנו עצה זו אלא ששם מותר גם מדרבנן כנלענ"ד.
- 3) אסור לסגור עיניו לפני שבא החכם שלא יצטרך לקום מפניו שנאמר ויראת מאלוקיך (קדושין לב ב) ועיין יור"ד (סי' רמ"ו) פתחי תשובה שפירש שבאמת פטור כשאינו רואה, ומ"מ אסור, וקשה שציצית נראה שסדין בקייטא (מנחות מא א) רק בעידן ריתחא וכאן איסור גמור.
- 4) בשאלת מהרי"ל דיסקין כתב שהמוכר עצמו לגוי אסור שעובד בשבת [וקשה לענ"ד למה מותר לצאת בשיירה במקום שיצטרכו לחלל שבת (עי' או"ח רמט ד)].
- 5) משנה ע"ז כא, ב אין משכירין להם בתים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות, ובגמ' מאי אין צריך לומר שדות משום דאית ביה תרתין חדא חניית קרקע וחדא דקא מפקע ליה ממעשר אי הכי בתים נמי איכא תרתין חדא חניית קרקע וחדא דקא מפקע ליה ממוזזה, אמר רב מרשיא מוזזה חובת הדר, ובתוס' שם ד"ה הו פירשו שזה שאסור להפקיע ממעשר היינו למ"ד יש קנין שמפקיע השדה

כשמוכרה לגוי ממעשר שגם אם יזרענה ישראל פטורה וגזרינן שכירות אטו מכירה.

(רשימה ב)

- 1) ילמד אדם לתוך ביתו וילמד לנערותיו לאסור עצמן וכו' כל ממון שיתנו לה בתורת קידושין אם לא בפני פלוני ופלוני. ואלו רצה לתקן הקהלות יעשה תקנה במעמד כולן ויפקיעו הפקע גמור. תשובת הרשב"א תקנא והובא בסימן מב.
- 2) מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי עוד אחרת מוליכו פחות פחות מד' אמות (שבת קנג).
- 3) בדליקה התירו (שבת קכא א) כל המכבה אינו מפסיד, ובמ"ב בהקדמה לשבת שאם מרדו תרנגולותיו הלומד הלכות שבת יודע שמותר לומר כל המציל אינו מפסיד.
- 4) כלי חרס חדשים מלאין מים ומעמידין בפני הדליקה והן מתבקעין ומכבין את הדליקה (שבת קכ ב שגרמא מותר).
- 5) עצה שיתחייב לגרש שיתחייב שאם יעשה כך וכך מוחל על שיעבודו שיש על אשתו.
- 6) עצה ללוות ברבית ששני אנשים יתחייבו כל אחד בשטר אלף זוז, וכל אחד מוכר שטרו לאדם שלישי בפחות (חו"ד).
- 7) שני מצורעין שנחערבו קרבנותיהן ומת אחד מהם כותב נכסיו לאחר ומביא חטאת העוף הבא על הספק שנעשה עני (נדה עא).
- 8) ללבוש בגדי צבעונין להקל על כתמיהן ולכן לא גזרו על בגדי צבעונין (נדה סא ב).
- 9) המצאת אחרונים ברואה מחמת תשמיש לבדוק במכחול בלי שפופרת.
- 10) עצה לטהר ממזרים לישא שפחה [ועצה לספק ממזר לשחרר שפחה על תנאי רדב"ז] (קדושין סט א).
- 11) להכניס מטתו למקום שהגשם נכנס ויהיה גרף של רעי (ביצה טו ב).
- 12) גט מוקדם עצה ליתן על ידי שליח.
- 13) עצה להמשיך אכילה בליל פסח אחר חצות, להתנות על כזית שאוכלין לפני חצות שהוא יהיה אפיקומן בתנאי אם פסח נאכל עד חצות (אבני נזר או"ח).
- 14) לכבות דליקה בזה"ז מותר משום איבה בלא איסור דאורייתא (חת"ס פ).
- 15) שכח ולא הביא סכין מביאו כלאחר יד (פסחים סו א).
- 16) נשתפך חמימי של מילה ניחם ליה אגב אימיה (ערוכין סח א).
- 17) למכור בכור בזה"ז לגוי או לעשות בו מום לפני שנולד.
- 18) מערימין על הבכור שאומר אם זכר הרי העובר קדוש לעולה ואם נקבה שלמים.
- 19) מערימין על מעשר שני אומר לחבירו הילך מעות ופדה מע"ש, היה עומד בגורן אומר הפירות הללו נתונים לך כמתנה (ב"מ מו א).
- 20) צבע תפילין לא לשמה עצה לצבוע פעם שניה לשמה, ועצה ממ"ב להפוך הרצועה ולצבוע שם שלא לשמה מעביר עליו קולמוס לר"י (גיטין יא א).

- (22) עצה לעשות תנאי בגט לפני הכתיבה, להתנות התנאי במינוי השליחות, וכשר גם לדעת הרמב"ם.
- (23) ביש לו אח מומר להתנות שמקדש בתנאי.
- (24) ליתן אתרוג מתנה ע"מ להחזיר (קדושין ו ב.).
- (25) הקונה בית בארץ ישראל אומר לגוי וכותב השטר, ויש אומרים שיכתוב הגוי בכתב גלחות שאינו אסור מן התורה (גיטין ח ב.).
- (26) יתרות בתפילין למחוק ולהגדיל האותיות (או"ח לב יח.).
- (27) כיצד להפריש חלה טמאה ביו"ט של פסח תטיל בצונן לא לקרוא שם עד שתתפח (פסחים ז א.).
- (28) יו"ט הראשון שחל בשבת מביאין הלולים מערב שבת ומלמדים כל מי שהגיע לולבי בידו הרי הוא שלו במתנה (סוכה מב ב.).
- (29) אם נתנו אפר במים חמין שבירה קודם שהניחו קדירות בשר וחלב ומשמע שגם לכתחילה מותר לעשות כן וכך נוהגים בבישול בצים (יורה דעה צה ד.).
- (30) וושט אין לו בדיקה מבחוץ, כיצד יעשה אם עוף בודק הקנה מבחוץ ושוטט ואח"כ מהפך הוושט ובודק מבפנים (יו"ד לג ו.).
- (31) לעשות גבינה מעור קיבה כשירה, להוציא הקיבה שלא יכבש מעל"ע, ובשבת להוציא על ידי גרי, וכן כלולב (חת"ס יו"ד פ"ז סק"ט).
- (32) שומן ששהה ג' ימים בלא מליחה עצתו לבשלו במים שיש בהם ס' נגד השומן (רע"א מ"ד וחוו"ד ס"ט ס"ק כא.).
- (33) עוף שנתבשל בחלב מרבה עליו עוד עוף שיהיה ס' נגד החלב. (רמב"ם הביאו הב"י סימן צט והט"ז סימן ז.).
- (34) פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא (סנהדרין כו א) הכוונה שיזרעו מבלי שיחרשו מקודם ויתחילו בזריעה להקל האיסור (בית הלוי ח"ג).
- (35) דורות האחרונים הכניסו פירותיהן דרך גגין לפוטרים מן המעשר (ברכות לה ב.).
- (36) מערים אדם על תבואתו ומכניסו במוך שלו (פסחים ט א.).
- (37) לעבד עורות בתנאי שאם לא יצטרך לס"ת ויקחנו לגט אינו מעבד לשמו (רע"א סימן ג.).
- (38) מחוסר כיפורים ערב פסח מקריב כפרתו לאחר התמיד ומעלה אותו על ראשו של מזבח (פסחים ס א.).
- (39) ר' טרפון קידש ג' מאות נשים בשני בצורת להאכילן בתרומה ומקשה בירושלמי (יבמות פ"ד ה"ב) וכי לאו הערמה הוא.
- (40) נפל זכוב במים בשבת להוציא הזכוב עם מעט משקה (ט"ז שיט י"ג) ובסידור הרב אוסר.
- (41) הגזול אכיו ונשבע לו ומת לזה מאחרים ובאין ונוטלים (סוף ב"ק).
- (42) לא לימא איניש לאשתו בזה"ז אל תסתרי עם פלוני ואם אמר ימחול לה (סוטה ב ב.).
- (43) שכח ויצא חוץ לתחום ועצה טובה שאם הוצרך לנקביו יתקרב לצד העיר (או"ח סימן ת"ו).

- (44) עצה לבני בנימין לחטוף נשים בשילה החוללות בכרמים.
- (45) מצוה לתקן העיר בעירוב מחיצות ובעירוב חצירות (עין תשובת הרא"ש).
- (46) מצילין מהדליקה מזון ג' סעודות ואומר לאחרים בואו והצילו לכם ולובש כל מה שיכול (שבת קיז ב).
- (47) יצא חוץ לתחום שלא לדעת עושין לו מחיצה של בני אדם ויכנס (או"ח סימן תה ד).
- (48) בסדין של צמר יעשה קרן אחת עגולה (מג"א יח ג).
- (49) לנקות המקוה לשפוך חלב שאם ישפך לא יפסול המקוה (יו"ד רא כג).
- (50) לעשות מקוה משלג ולא יפסל משום שאובין (משנה מקוואות פ"ז מ"א).
- (51) ר"מ כתב מגילה בע"פ וכתב עוד אחד מתוך כתב הראשונה וגנו הראשונה.
- (52) לבטל כל מודעי עד סוף ולפסול כל עדים המעידים על המודעה. (רשב"א גיטין הובא בר"ן גיטין לב ב).
- (53) הנשבע לגרש יגרש ויחזור ויגרש.
- (54) לישבע שלא לאכול כותבת ביום הכיפורים ואז מותר לאכול חצי שיעור לכתחילה (חמדת שלמה ור"י מסלנט בשעת המגפה הובא בקהלת יצחק).
- (55) מי שאינו רוצה לפרט הנדר רק בפני בן י"ג שלא ידוע אם הביא שתי שערות עצתו ליקח ג' דיינים והילד הזה ולפרט רק בפני הילד (רע"א בתשובה).
- (56) מקריבין קרבנות בר"ה, בתנאי, אם יבואו עדים יהיו למוסף ואם לא יבואו יהיו לתמיד, (תוס' ביצה ה א ד"ה ונתקלקלו).
- (57) שחט כבשים על שתי הלחם ונאבד הלחם זורק דמן שלא לשמו כדי להתירן באכילה (רמב"ם פ"ח מתמידין ומוספין הי"ב לפי הכ"מ).
- (58) שחט ארבעה כבשים על שתי הלחם מושך שנים מהם וזורק דמן שלא לשמן שאומרים לאדם חטא כדי שתזכה (מנחות מח א).
- (59) גיחא לחבר למעבד איסור זוטא ולא ליעבד ע"ה איסור רבא ותורם שלא מן המוקף (עירובין לב ב).
- (60) מותר לחלל שבת להציל בתו מן השמר.
- (61) חציה שפחה וחציה בת חורין ועבד בה איניש איסורי, כופין רבה ומשחררה (גיטין מ א).
- (62) יש מתירין מניקת חבירו במסרה הולד למינקת ונשבעה המינקת על דעת רבים שלא תחזור בה, ובנשואה עצה שהבעל ישבע שלא יפר שבועתה (שו"ת הגרע"א אהע"ז יג).
- (63) חבית תרומה שנשברה בגת העליונה וכתחתונה חולין טמאים ואינו יכול להציל אפילו רביעית ר"י אומר יטמאזה ביד להציל החולין (תרומות פ"ח מ"ט).
- (64) מי שמגלגלים עליו שבועה עצה שלא ישבע, שיטעון איני יודע על הגלגולין (חור"ם סי' עה בש"ך).
- (65) וכן יורשין. יטענו אינם יודעים ליפטר משבועה.
- (66) בדאורייתא אין אומרים חזקה שליח עושה שליחותו עצה שישלם לו ואז יש לסמוך שעשה שליחותו (אחיעזר).
- (67) לסחוט ענבים על אוכל וכן לחלוב כיו"ט על אוכל (או"ח תקה).

- (68) לחלוב על הארץ מותר בשבת משום צער בעלי חיים (מג"א שכ כג).
 (69) לדרוס עקרב ושאר מזיקין לפי תומו (שבת קכא ב).
 (70) השוחט ואין לו עפר שורף בגד ומכסה ואם הבגד שוה הרבה מבליע הדם בבגד ורוחצו ומכסה אז (יור"ד סימן כח).
 (71) השוחט וצריך לדם נוחר או מעקר (חולין פה ב).
 (72) משקין בהמות לפני שחיטה כדי שירדו הסירכות פ' רבינו שמואל (ברי"ף סוף ביצה).
 (73) השולח בשר על ידי עכו"ם מחתך אתלת (כ"מ כג ב).
 (74) הרוצה לאכול בשר עם חלב שקדים מניח שקדים ליד האוכל ומותר (יור"ד סי' פז).
 (75) עצה להקנות באגב למי שאין לו קרקע, שיודה שיש לו קרקע ואגבן יקנה מטלטלים או ישעבד קרקע ועל גבן ישעבד מטלטלים.
 (76) בספק ברכה לומר ויברך דוד עד המתנשא לכל לראש המוציא לחם מן הארץ.
 (77) עצה למכור לגוי אילנות לג' שנים הראשונות שנות ערלה.
 (78) עצה שיתן המוהל הסכין לאחר בשבת שיהיה מותר לטלטלו למקומו.
 (79) עצה מחכמי ספרד שיועיל אסמכתא שיתחייב בסתם והשני ימחול לו בתנאי.
 (80) והרמ"א כתב עצה אחרת שיודה שנתחייב בכ"ר חשוב (חור"מ ריז).

ב] והנה במג"א סימן י"ג סק"ח וז"ל "הקשה אחי המנוח מהר"ר יודא סגל זצ"ל וכו' למה שרינן ללובשו [לטלית שאין בו ציצית] בשבת מפני כבוד הבריות הלא יש תקנה שיתננו לאחר במתנה ויחזור וישאלנו לו ואז הוא פטור מציצית, וכמש"ל סימן שכ"ג לענין טבילת כלים [בשכח לטבול כלי חדש מערב שבת וצריך לו בשבת יתנו לעכו"ם במתנה ויחזור וישאלנו מן העכו"ם, דבכה"ג הוא כלי של עכו"ם ואינו צריך טבילה]. ונ"ל דמ"מ חייב מדרבנן שנראה כשלו כמש"כ בסימן י"ד ס"ג בטלית שאולה לאחר ל' יום, וכל שכן הכא שבאמת הוא שלו. ואם תאמר ומה בכך מ"מ בשבת יעשה כן [ויפטר מציצית מן התורה], יש לומר דא"כ אף בחול יעשה כן יעשה טעדיקי למפטר נפשיה מציצית, אבל כשיושב כך בלא ציצית ידע דלא שרינן ליה אלא בשבת משום כבוד הבריות. ולפמ"ש בסימן שו שאסור ליתן מתנה בשבת אלא לצורך שבת, א"כ ה"נ אסור ליתנו במתנה. וכן משמע בשבת קלא א דקאמר הואיל ובידו להפקירן, ולא אמר הואיל ובידו ליתן לנכרי או לקטן" עכ"ל.

ג] ויש לעיין בדבריו, ראשונה אם כדבריו שהנותן במתנה הטלית וחזור ושואלו חייב בציצית מיד מדרבנן ואסור לעבור על דרבנן כדי לא לעבור על איסור דאורייתא, א"כ למה נתנו עצה זו גבי טבילת כלים, והרי כתב הט"ז ביור"ד סימן קכ סט"ז סק"ז על הדין שם שאם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת יתנהו לעכו"ם במתנה ואח"כ ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו, וכן יעשה אפילו בחול במקום שאין לו מקוה, ועל זה כתב הט"ז וז"ל ונ"ל דהאי תקנתיה אינו אלא לפי שעה דהיינו לאותו שבת או שידמן לו מקוה כיון שישתקע עולמית ביד ישראל ודאי היו כלקוח בידו ולא עדיף ממשכון עכו"ם ביד ישראל ודעתו לשקוע דצריך טבילה ותו

דגבי טלית שאולה מצינו ג"כ שפטורה מציצית כל ל' יום ואח"כ חייב דנראה כשלו, על כן הכא נמי נראה שצריך טבילה אחר שאפשר לו לטבול אפילו בברכה, אבל כיון שאין זה מפורש בפוסקים יש ליזהר שיטביל כלי אחר עמו משום חשש ברכה לבטלה עכ"ל. והשתא לפי הט"ז קשה על המג"א איך מועיל העצה להשתמש בכלי בשבת על ידי שיתן לגוי במתנה ויחזור וישאל ממנו הרי מדרבנן חייב כמו בטלית. ונראה לתרץ או ששאני כלי מטלית, שמדובר בכלי חדש שלא הטבילו מערב שבת ואין טלית שאולה חייבת בדרבנן אלא לאחר ל', משא"כ טלית שהיה בידו כבר ל' יום, לכן אף שנותנו במתנה כל ששואלו מיד חייב שהרי הרואים בידו הטלית ל' יום ונראית כשלו. עוד יש לומר שהמג"א חולק על הט"ז וסובר שלא מצינו שהשואל כלי ל' יום חייב בטבילה מדרבנן, ויש סברה שטלית הרואים שלובשו ל' יום יסברו שהוא שלו ולא יתלו בשאלה שאין שאלה יותר מל' יום, משא"כ בכלי הרואה יתלה שטבל הכלי, משא"כ בטלית ובית שרואה שאין שם מזוזה ולא ציצית. ומה שכתב הט"ז שחייב בטבילה שלא עדיף ממשכון שלקח ישראל מעכ"ם ודעתו שישתקע בידו עולמית חייב בטבילה. לענ"ד לא זכיתי להבין א"כ גם בשבת איך ישתמש בכלי, וכן במקום שאין מקוה הרי דעתו לשקע בידו עולמית. ואף אם נאמר שמשכון שחייב בטבילה אינו מהתורה אלא מדרבנן ומה שמברכין הוא שגם על טבילה דרבנן מברכים וכמו שמברכים על כלי זכויות, מ"מ איך מותר להשתמש בשבת הרי אסור מדרבנן. ולולא דברי הט"ז יש לומר ששוכר אף דשעתו לשקוע השכירות לעולם אינו דומה למשכון, שמשכון בע"ח קונה משכון, וכמו שמתבאר בט"ז שם ס"ק יד. ונראה אף שבקנין משכון לא מצינו חילוק בין דעתו לשקועיה לבין אין דעתו לשקועיה מ"מ במקום שקונה משכון ודעתו לשקועיה קנה המלוה לגמרי, אבל השוכר אינו קונה משכון ולכן גם בדעתו לשקועיה אינו קונה לגמרי ופטור. אכן המ"ב בסמ"ג שכתב הביא לדברי הט"ז להלכה וצ"ע.

ד] ובעיקר סברת המג"א שאסור לעבור באיסור דרבנן כדי להציל עצמו מביטול מצוה דאורייתא, יש לעיין ממה שהעלה האבני מילואים בתשובה סימן י"ח ד"ה ולענ"ד שאיסור דרבנן פשוט שמותר לעבור עליו כדי להנצל מאיסור תורה, ולכן מותר לבטל איסור לכתחילה שיאכל חולה שיש בו סענה, שאף שאין כאן משום פקוח נפש, מכיון שאין הביטול צריך לחולה לרפואתו, מ"מ מותר לבטל להצילו מאיסור תורה עי"ש. וא"כ למה אסר המג"א לעבור איסור דרבנן ללבוש טלית שאולה להצילו מאיסור תורה מה שלובש טלית בלי ציצית, ואף שמותר לבטל המצוה משום כבוד הבריות מ"מ יש להצילו כמו שמצילין חולה מלעבור איסור תורה. ואולי סובר המג"א שמן התורה אין כאן איסור ביטול מצוה, משום שבשבת אנוס הוא וכדעת המרדכי, ואף שהרמ"א כתב שמותר מטעם כבוד הבריות, הרי שסובר כדעה החולקת, ואסור להכניס עצמו לאונס ביטול מצוה, מ"מ האיסור אינו מן התורה רק מדרבנן אסור להכניס עצמו, ונמצא שאינו מציל עצמו מאיסור תורה רק מאיסור דרבנן שאינו מכניס עצמו לאונס ואסור לעבור באיסור דרבנן קל כדי לזכות באיסור דרבנן חמור, ולכן אסור ללבוש טלית שאולה אף שהוא קל, ושיש

בו תרי דרבנן, א' שמכניס עצמו לאונס, ועוד שעוקר החיוב דרבנן כדי להציל עצמו מאיסור חד דרבנן שמכניס עצמו לאונס ביטול מצוה.

[ה] ונראה שהדברים שכתבנו למעלה מוכרחין שאם נאמר שאסור לעבור איסור דרבנן אף להציל עצמו מאיסור תורה, קשה איך פסק הרמ"א בסימן שכ"ח סי"א שכל שאפשר לחלל שבת על ידי שינוי ולא יהיה איסור בדבר אסור לחלל שבת בלי שינוי עבור חולה שיש בו סכנה, ולדברי המג"א צריך להיות אסור לחלל בשינוי כדי שלא יבא להתיר גם עבור בריא, וכדרך שחוששין בטלית שאולה. ודוחק לומר שאיסור שינוי ידוע ואין לחשוש שיטעו להתיר לבריא, ואילו טלית שאינה שאולה אינו ידוע, ובע"כ שמודה המג"א שמותר וחיוב לעבור איסור דרבנן כדי להציל מאיסור תורה. אכן בלבושי שרד שם כתב בדעת המג"א שיש איסור דאורייתא להכניס עצמו לאונס. ולדבריו צריך לחלק שמשום חשש התירו לבטל מצווה בשב ואל תעשה אבל לא התירו לעבור איסור תורה בידיים, משום חשש תקלה בעתיד, שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, ולכן אין לחלל שבת בלי שינוי עבור חולה שיש בו סכנה משום חשש שמא ילמדו מזה להתיר על ידי שינוי גם שלא במקום סכנה, אבל אסור לעשות טעדי לפטור מציצית מן התורה ולישאר חייב מדרבנן, כדי לא להכשל בביטול מצוה דרבנן של טלית שאולה.

[ו] אכן יש להוכיח שגם במקום שמבטל מצוה בשב ואל תעשה אין חוששין לעשות טעדי לקיים המצוה מהתורה ולבטל המצוה מדרבנן. ממה שכתבו התוס' ריש סוכה ב א ד"ה כי להוכיח שסוכה שאין גשמים יכולים להיכנס בה פסולה מן התורה, ממה שאמרו גשמים בחג סימן קללה, ואם פסול סוכה שאין גשמים נכנסים לתוכה הוא מדרבנן, למה זה סימן קללה הרי יכול לקיים המצוה מן התורה. ובתוס' רע"א למשניות הקשה מ"מ אחר שציוו חכמים לשבת בסוכה שנכנסים בה גשמים, איך יקיים המצוה מהתורה בזמן שיוירד גשם בחג הרי סוכתו עשויה. ובערוך לנר תירץ שיש עצה שיעשה אדם שני סוכות מערב החג אחת שיוירד בה גשם ואחת שאין גשמים נכנסים לתוכה, ובשעה שיוירד גשם ישב בסוכה שאין גשמים נכנסים בה, והשתא לפי המג"א קשה שאין ישב בסוכה שיוירד בה גשמים הרי יש חשש שילמד מזה לישב בסוכה כזאת גם בשעה שאין גשמים יורדים. [ודוחק לומר שכיון שעושה שתי סוכות זכור הוא שהרי בשנה שהגשמים מצוין מתחילה יעשה אחרת שיוירד בה גשם], אלא ע"כ שאין לבטל מצווה דאורייתא מחמת חשש אף שהביטול הוא בשב ואל תעשה.

עוד יש להוכיח ממה שכתב הרא"ש פסחים פ"י סימן ז שלכן מקדשין בשבת בביהכ"נ משום אורחים שאין להם מה לאכול, ואף שאין קידוש אלא במקום סעודה, מ"מ כשאין להם סעודה מקדשים שלא במקום סעודה כדי לקיים מצות קידוש מהתורה וקידוש במקום סעודה אינה אלא מדרבנן, הרי מזה מוכח ג"כ שאין לבטל מצוה דאורייתא מחשש טעות לעתיד. וכן פסק המ"ב בסימן תרכ"ט סק"ג שבשעת הדחק שאין לו במה לסכך יכול לסכך בנסרים שיש בהם ד' טפחים וגם מסיק שיכול לברך, ומכל זה מוכח ברור שאין לבטל מצוה דאורייתא משום החשש שכתב המג"א.

[ז] ובשאלת אריה סימן ד' ד"ה ונחזור וז"ל "ועוד מצד הסברה אי אפשר לומר כן דמפני הסייג שלא יאמר אדם עדיין יש לי זמן ובתוך כך יעלה עמוד השחר ויעבור זמן ק"ש, מהאי טעמא בטלו חכמים את זה שלא קרא קודם חצות ממצות ק"ש ואינו רשאי לקרות עוד, ולא מצינו בכל מקום אלא שלא יבוא לידי איסור מצד אחר, כגון סדין שבטלו מן הציצית גזירה משום כסות לילה דה"ל כלאים שלא במקום מצוה, וכן כל הני דמייתי ביבמות צ"א ע"ל הזאה איזמל דבכל הני יש לחוש שלא יבוא לידי איסור של תורה בקום ועשה מצד אחר הלכך בטלו מ"ע של תורה בשב ואל תעשה שלא יבוא לידי איסור דאורייתא בקום ועשה, אבל הכא אין סברה לגזור ולבטל מצוות ק"ש בודאי ממאן דלא קרא קודם חצות מפני סייג והסייג הוא נמי מפני חשש בטול מ"ע בשב ואל תעשה. וא"כ מאי אולמא דהאי מהאי לדחות זה בפני זה. ועוד היאך אפשר לבטל עכשיו מצות ק"ש בודאי ממאן דלא קרא קודם חצות מפני סייג של ספק ק"ש אחרת שלא יבוא לסמוך על שהות שיש לו ובתוך כך יעבור הזמן, והאיך נניח את הודאי דק"ש זו מפני חשש הספק ק"ש אחרת, הא ודאי דבר שאין הדעת סובלתו וכו'" עכ"ל.

[ח] והנה טענת השאג"א לשיטת תר"י כ"ש שדוחה סברת המג"א שאסרו חכמים לעשות תקנה לפטור טלית מציצית דאורייתא כדי שלא יבוא פעם אחרת לבטל ציצית המחויב מדרבנן, ואף לפי מה שכתבנו באות ד' שהמג"א כתב כן שסובר שאיסור להכניס עצמו לאונס אינו איסור תורה משום חשש שיעבור בעתיד איסור דרבנן בטלו ממנו כעת איסור דרבנן גם על זה יש לטעון עליו טענות השאג"א. מ"מ נראה שיש ליישב סברת התר"י בברכות הסובר שאסרו חכמים לקרות ק"ש אחר חצות, וטעם הדבר יש לומר שחששו חכמים שאם נתייר לו לקרות אחר חצות יש לחוש שמא ישהה מלקרות ויעלה עמוד השחר ודבר זה יקרה פעמים רבות לכן אסרו חכמים לקרות אחר חצות שזה אינו קורה הרבה פעמים ובטלו ודאי של פעמים מועטות מספק פעמים רבות וסיבת הדבר שקורה יותר שיאחר עד אחר עמוד השחר מאשר יאחר לקרות אחר חצות הוא מטעם המבואר בגמ' ריש ברכות, ואם יש לקרוא אחר חצות אז ישן קודם וידמה שיקיץ לפני עלות השחר ולבסוף ישן כל הלילה, אבל כשיודע שאין לקרוא אחר חצות יקרא לפני שנתו. ונאמר שהמג"א סובר כתר"י ולכן עדיף לדחות מצוה דרבנן של ציצית על ידי שמכניס עצמו לאונס מאשר לגרום שכמה פעמים יעבור על איסור דרבנן לפטור טלית שאולה מציצית.

[ט] אמנם התוס' סוכה שהבאנו באות ה' והרא"ש שם הם סוברים כהשאג"א ולא כתר"י והמג"א, שהרי לשיטתם אין דוחים מצוה כעת מחשש שמא פעמים אחרות יבטל המצוה, ויתכן שגם תר"י מודים לתוס' ורא"ש ורק במצוות ק"ש לאחר חצות שיש אונס שינה החמירו ולא בשאר גזירות דרבנן, אבל המג"א בודאי פליג על השאג"א הג"ל וגם פליג על התוס' והרא"ש וכמו שביארנו וצ"ע.

[י] והנה מכל מה שכתבנו אין להוכיח מזה לענין אם מותר לחפש דרך ועצה להתיר דבר האסור, שאף לדעת התוס' והרא"ש והשאג"א אין ראייה להתיר, שעד כאן לא התירו אלא לקיים מצוה דאורייתא על ידי שיעבור על איסור דרבנן, אבל כשאינו מקיים מצוה דאורייתא אין לנו ראייה להתיר, אף שאינו עובר איסור בעצה שעושה.

וכן אין להוכיח משיטת תר"י והמג"א לאסור, שעד כאן לא אסרו אלא במקום שיש חשש שיעשה כן בזמן אחר ויעבור על איסור דרבנן, משא"כ כשיש בעצה היתר גם מדרבנן בזה מותר, ובפשטות נראה כן שמותר, שהרי התירו לתת הכלי מתנה לגוי ולחזור ולשאול ממנו, והנה מוכח שמותר דבר זה. אכן בש"ס מצינו כמה מקומות שאין ראוי לעשות כך. מה שאמר בגמ' מנחות מא, א שבעידן ריתחא ענשינן לעושה טעדיקי לפטור עצמו ממצוות ציצית על ידי שילבש סדינא בקיץ וסרבלא בחורף, וכן אמרו בגמ' ברכות לה, ב בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים וכו' דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגין כדי לפוטמן מן המעשר, ובתוס' גיטין דף לו, א ד"ה מי כתבו שפרזובול מועיל מהתורה שאינו משמט והלל לא תקן חקנה חדשה רק לימיר העולם לעשות פרוזובול, ומ"מ הקשו בגמ' איך אתי הלל לבטל דין תורה של שמיטה, שלא היה לו ללמד עצה לבטל שמיטת כספים. וכן מצינו שאסור לאדם לסגור עיניו לפני שבא חכם כדי להיפטר מלקום מלפניו ועל זה נאמר ויראת מאלוקיך. [נקידושין לב, ב ובפתחי תשובה יורה דעה סימן רמד ס"ק ג נראה שסובר שהסוגר עיניו לפני שבא החכם נפטר מלקום שאין אדם מצווה לקום רק ברואה ומ"מ אסור שמפקיע עצמו מהמצוה, ומה שר' יוסף קם לפני אמו אף שהיה סומא מתרץ בפ"ת שלפני אב ואם גם סומא חייב מדין מורא אבל לפני ת"ח שאינו רבו שאינו חייב ודין מורא פטור כשאינו רואה את החכם עי"ש], הן אמת שמכאן נראה שאיסור גמור הוא להפקיע עצמו מהמצוה שהרי למדו האיסור מיראת מאלוקיך וזה עשה גמור, ואילו ביטול מצוות ציצית לא אמרו רק שבעידן ריתחא ענשינן הרי שאינו איסור גמור, זולת אם נאמר שהתורה גילתה איסור זה רק בפני קימה בפני ת"ח ואין למדין ממנו למצוה אחרת וצ"ע.

ונראה לענ"ד שכל זה אינו אסור אלא שלבסוף אינו מקיים מצוה אף שעשה עצה שיפטר מחיוב המצוה, מ"מ גם זה אסור וכמו שביאר רבינו יונה בשערי תשובה שנענש בעידן ריתחא על שלא חמד המצוה בלבו, וזה גופא האיסור, שאינו מחפש מצוה שמראה שאינו אוהב המצוה, אבל כשעושה עצה שאינו מבטל מצוה בזה, רק שעל ידי העצה יכול להגיע למטרתו בזה מותר ואין בזה שום סיבה לאיסור.

[ואביא כאן המקומות שמצינו בגמ' ופוסקים. א) משנה פסחים פ"ג מ"ג כיצד מפרישין חלה בטומאה [הרי אינו יכול לאפותה ביו"ט של פסח מאחר שאינה ראויה לאכילה ולהשהות ולשורפה אי אפשר שמא תחמץ ולהאכילה אי אפשר שאין מבערין קדשים ביו"ט, רע"ב] ר' אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה ר' יהודה בן בתירה אומר תטיל בצונן וכו'. הרי שר' אליעזר נתן עצה איך לאפות ביו"ט מבלי לעבור איסור עצה הילכתית שמותר לאפות טבל טמא ביו"ט, שכל אחד ראוי לו לאכול אף שאחד מהם ודאי אסור, ור"י בן בתירה נתן עצה מציאותית לגרום שלא יחמץ וע"כ הטעם שאין זה דומה למה שאסור ליתן עצה להפקיע מצוות שמיטה ושאר הדברים שכתבנו ששם מפקיע עצמו על ידי העצה מקיים מצוה של השמטות חוב בשביעית משא"כ בעצה לאפות ביו"ט אינו מפקיע שום מצוה. ב) משנה סוכה פ"ד משנה ד' מצות לולב כיצד יו"ט הראשון של חג

שחל להיות בשבת מוליכין לולביהן להר הבית וכו' ומלמדים אותם לומר כל מי שבא לולבי בידו הרי הוא לו במתנה למחר וכו' והחזנין זורקים לפניהם והם מחטפים ומכין וכו' התקינו שיהיו נוטלים כל אחד בביתו, הרי שלמדו לעם עצה איך לקיים מצות לולב אכן מכאן יש לדחות שאפשר שרק במקום קיום מצוה למדו עצות [ולפי זה יש גם מקום לדחות ראייה ראשונה שגם באפייה ביו"ט יש מצוה של שמחת יו"ט]. אכן אין זה ברור שהרי אפשר לקיים המצוה בבית ולא להביא להר הבית וכדרך שתקנו לבסוף, זולת אם נאמר שיש מצוה מיוחדת ליטול לולב בביהמ"ק לקיים ושמחתם לפני ד' אלוקיכם. וא"כ יתכן שגם בנטל לולב בביתו ביום הראשון עדיין יש מצוה ליטול בביהמ"מ משום מצות ושמחתם. ונמצא שלמדו עצה לקיים מצוה, ומה שלבסוף חקנו שיטלו בבית משום סכנה בטלו חכמים מצוה זו, שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וצ"ע. ואין לדחות עיקר דבריני שאין זה שלמדו אותם לומר כל מי שבא לולבי בידו הרי הוא לו במתנה בגדר עצה וטצדקי לשנות דינים, אלא זה דרך רגילה של נתינת מתנה. לענ"ד נראה שאינו כך שהלימוד שיאמרו כל מי שבא לידו הרי הוא לו במתנה אף שאין למקנה רצון גמור לכך, ועוד שיש בזה ענין של ברירה שנותן למי שלבסוף יחטוף לולבו. ועיין שאגת אריה שלכן יש ברירה בזה מאחר שחלות הקנין הוא בשעה שחוטפו ואז הדבר מבורר למי נותן המתנה. ועיין בקצה"ח סימן ס"א סק"א שסובר בדעת הרשב"א שגם בזה שבשעת החלות מבורר מ"מ אומרים בזה אין ברירה, ומדמה לה למקנה דבר שלא בא לעולם, שאינו קונה אף שחלות המכירה בשעה שבא לעולם מ"מ המעשה קנין שעושה בשעה שלא בא לעולם אינו מועיל לקנות גם כשיבא לעולם כך אינו מועיל המעשה קנין בדבר שאינו מבורר שיחול אחר שיתברר. ולסברת הקצה"ח יש לדחות שלמדו את העם לומר שנותן במתנה אחר שחטפו שנמצא שבשעת אמירה כבר מבורר הזוכה, אכן מלשון המשנה נראה שאמרו כך לפני שבת, וצ"ע. עכ"פ יש בלימוד שלמדו את העם משום עצה לאפשר לקיים מצות לולב גם על ידי חטיפה, ובפשטות מוכח מזה שלא הקפידו חכמים אלא שלא לעשות טצדקי ליפטר מהמצוה שנמצא שלא קיים וחסר לו המצוה, והטצדקי לא הועיל לו רק שלא ביטל המצוה אבל גם לא קיים, אבל לעשות טצדקי להתיר לו דבר איסור בזה לא הקפידו חכמים שמאחר שעל ידי הטצדקי הותר האיסור, למה לא יעשה כן.

ואביא שמונים מקומות שמצאתי בגמ' ופוסקים שהורו לעשות טצדקי ואבאר כל אחד לפי מספרם.

(1) עצה שתאסר בהנאה כסף קידושין, שם עשו טצדקי שלא יהא איסור אשת איש, שלא יחולו הקידושין, ובזה אין קפידא שאינו מבטל שום מצוה אלא מונע איסור אשת איש.

(2) מי שהחשיך בדרך מוליכה פחות פחות מד' אמות. שם אסור מדרבנן, ולא התירו אלא מחשש שבאם לא נתיר יעבור איסור דאורייתא. וכמו שמפורש בגמ' שבת קנ"ב, ויש לעיין אם למדים מכאן למקום אחר, דהיינו שבכל מקום שיש חשש שיעבור איסור תורה מתירין לו איסור דרבנן, או שרק במקום שהתירו

חכמים מפורש מותר שיש כוח ביד חכמים לעקור איסור דרבנן אבל במקום שלא אמרו לא נתיר.

(3) בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד. גם בזה התירו איסור דרבנן במקום פסידא, אף שלא התירו אמירה לעכו"ם בהדיא רק בלשון כל המכבה אינו מפסיד, ואין המקום כאן להסביר למה לשון זה מקיל על האיסור אמירה. (4) מותר להעמיד כלי חרס מלאה מים לכבות הדליקה, גם כאן התירו איסור גרמא משום פסידא. ונראה שאין ללמוד מהדינים שבמספר 3 ו-4 שמותר לעשות טצדקי להתיר איסור, שמאחר שכאן ההיתר משום פסידא א"כ אף אם נאמר שאסור לעשות טצדקי להתיר איסור מ"מ במקום פסידא כמו שהתירו איסור גרמא התירו טצדקי המתיר האיסור.

(5) עצה שיאפשר התחייבות לגרש על ידי שימחול לאשתו כל השיעבודים שיש לה עליו אם יעשה כך, וממילא אם יעשה כך השיעבודים שלו קיימים ואילו שיעבודי אשתו אינם קיימים, ולכן יסכים לגרש. הרי שעשינו טצדקי ותחבולה לחייבו לגרש ובלי תחבולה זאת לא היה מגרש. ומזה נראה שאין איסור להמציא תחבולות לגרום לדין כל שאינו מתבטל ממצוה על ידי תחבולה.

(6) עצה ללות ברבית שראובן יתחייב לשמעון אלף זוז לשלם בסוף השנה, ושמעון יחזור ויתחייב לראובן אלף זוז לשנה, ואח"כ ראובן ושמעון מוכרים שטרותיהן ללוי כל שטר בתשע מאות זוז ונמצא שלוי נתן כעת לכל אחד תשע מאות וקיבל סוף השנה אלף מכל אחד, מותר. הרי שמותר לעשות תחבולה ליקח רבית בהיתר. ונראה שאינו דומה תחבולה להתיר איסור לתחבולה ליפטר ממצוה, שתחבולה להתיר איסור כיון שאין איסור כשעושה התחבולה מותר משא"כ כשעושה תחבולה ליפטר ממצוה סוף סוף חסר לו מצוה.

(7) שני מצורעין שנותרו קרבנותיהן ומת אחד מהם כותב נכסיו לאחר ומביא קרבן עני. בזה ג"כ אינו מבטל מצוה שהרי מביא קרבן עני. ועוד אדרבה אם לא יעשה התחבולה אינו מקיים מצות הבאת קרבן כלל. אכן מדין זה יש ללמוד שמותר לעשות טצדקי גם כשיש הערמה שהרי מה שכותבין נכסיהם לאחר מסתבר שאינו אלא בדרך הערמה ולבסוף האחר מחזיר לו והנה בתוס' שם דף ע"א ד"ה ומת כתבו שמותר להקדים הקרבן בלא סמיכה משום תקוני גברא, ובמקום שאין שם תיקון גברא כגון שולח חטאתו ממדינת הים שם לא התירו להקריב בלא סמיכה. וצ"ל שבשביל תיקון גברא התירו חכמים איסור, אכן אינו אלא איסור דרבנן שהרי אנוס הוא, והאיסור הוא משום מכניס עצמו לאנוס וכבר כתבנו באות ג' שאסור מדרבנן, ובמקום תיקון גברא התירו איסור דרבנן.

(8) ללבוש בגדי צבעונין כדי שלא לטמא בכתם. וגם זה מתפרש שמותר לעשות טצדקי שלא יבא איסור.

(10) עצה לממזר לישא שפחה, גם זה מוכיח שמותר לעשות טצדקי למנוע איסור. אכן לדעת הרמב"ם שלכן מותר בשפחה, שאיסור שפחה מדרבנן, ובמקום לטהר זרעו התירו לו איסור שפחה. לפי זה אין ראייה לדין שכיון שהתירו לו איסור דרבנן כל שכן כשהתירו לעשות טצדקי, אבל במקום שלא מצינו שהתירו איסור אין ראייה שמותר לעשות טצדקי.

11) להכניס מטתו למקום הגשם להתיר להוציא הדלף משום גרף של רעי, מזה מוכח שהותר לעשות טצדקי להתיר איסור. אכן מזה יש ראייה שהתירו טצדקי להתיר איסור דרבנן כטלטול מוקצה אבל אין ראייה לאיסור תורה. והנה בדין זה להלכה קי"ל שאין עושין גרף של רעי לכתחילה. ונראה לענ"ד שאין טעם האוסר משום שסובר שאסור לעשות טצדקי להתיר איסורין אלא שסובר שבמקום שעשה לכתחילה גרף של רעי אין כאן היתר כלל שהרי טעם ההיתר של גרף משום שמאוס ומצער ולא גזרו במקום כזה, אבל כשעשה לכתחילה הרי אין כאן צער, שהרי היה יכול לא לעשות הגרף ולא יצטער ונמצא שאין כאן היתר וגם אם יעשה גרף של רעי אסור לו להוציאו.

12 13 14 15 16 17) עיין מספר (25) כל אלו המקרים דומים למקרים שכבר נתבאר.

18) מותר לעשות מום בבכור קודם שיצא, אכן כל זה בזה"ז, אבל בזמן שביט המקדש קיים אסור שמפקיע מהמצוה של הקרבה.

19) מערימין על הבכור שאומר אם זכר יהא עולה, ואם אינו מקדיש כלל בזה יש לעיין איך מותר הרי מפקיע המצוה של בכור, ואף שגם הקרבת עולה מצוה היא, מ"מ בבכור ישנם שתי מצות, אחת הקרבה בתור קרבן, ב' נתינתו לכהן, והרי אמרו בגמ' בכורות ג, שאסור למכור לגוי שמפקע להו גם ממצות נתינה לכהן, אבל מום מותר בזה"ז שאינו מפקיעו ממצות נתינה, אכן מבואר בגמ' תמורה כד שרק לומר אם זכר עולה מותר להערים, אבל לומר אם זכר שלמים אסור ומבואר שעולה שקדושתה חמורה יותר מותר לשנות, והיינו שמצוה עולה חשובה יותר מבכור אף שיש בבכור מצוה נוספת.

20) מערימין על מעשר שני. בדין יש לעיין איך הותר הרי מפקיע מצות הוספת חומש, והרי מבואר בגמ' ב"מ נד שחומש אינו מעכב שארבע בארבע פריק והחומש הוא למצוה, וא"כ איך הותר להערים להפקיע המצוה ועיין להלן שהבאנו תירוק.

21) צבע תפילין שלא לשמה יחזור ויצבע לשמה, מג"א. והנה אף שכאן הטצדקי בקיום מצוה מותר כיון שלבסוף יקיים המצוה כתיקונה.

22) גם זה עצה למנוע איסור ומותר לכתחילה.

23) ביש לו אח מומר, להתנות שמקדש בתנאי. ונראה שאף שבתנאי זה מפקיע מצות יבום ואסור להפקיע מצוה, מ"מ מאחר שהיבם לא יקיים המצוה ותשאר עגונה נמצא שאין כאן הפקעת מצוה אלא הפקעת איסור יבמה לשוק, אכן לפי זה בהיה לו אח אלם שיכול לקיים יבום רק אינו יכול לקיים חליצה, בזה לא נתייר. ומהפוסקים נראה שגם בזה המנהג להתנות. ואולי בזה"ז שאין נוהגים ביבום שחוששין לדעת אבא שאול שוב לא תתקיים המצוה בכל אופן, ואין בתנאי הפקעת מצוה בפועל רק הפקעת איסור ומותר.

24) ליתן אתרוג בתנאי ע"מ להחזיר. בזה אין מפקיעין את המצוה אלא אדרבה ניתן אפשרות לקיים המצוה ומותר.

25) בקונה בית בא"י בודאי מצוה לעשות טצדקי לעשות קנין שאינו אסור מן התורה, וכן מספר 16 ומספר 15.

26) גם עצה זו אינה מפקיעה המצוה.

27) 28) נתבאר לעיל.

29) ליתן אפר בקדירה, עצה זו בא למנוע איסור ומותר לכתחילה ואף אם נאמר שאסור לעשות כן לכתחילה הוא מטעם שנותן טעם לפגם לא התירו אלא כדיעבר, וכך נראה ממה שפסק הרמ"א שמים אסור גם בנטל"פ. והסברה להתיר שיכול שזה נחשב כדיעבר שאין יודעים אם יש איסור בקדירה.

30) נשמט וושט אין לו בדיקה מבחוץ כיצד יעשה אם עוף הוא בודק הקנה מבחוץ ושוחטו ואח"כ מהפך הוושט ובודקו מבפנים. בדבר זה יש לעיין שהרי לכתחילה צריך לשחוט ב' סימנים אכן להצעה שזהו רק לכתחילה יש לומר שבמקום פסידא נחשב כדיעבר, וכמו שנתבאר בט"ז יו"ד סימן צא סק"ב ששעת הדחק כדיעבר דמי לדעת רש"י חולין כא, ב ד"ה ואינו שסובר ששחיטת שני סימנים בעוף אינו מן התורה ולכן מותר גם לעשות טצדקי.

31) 32) 33) 34) כל אלו אינם מפקיעים מצוה רק מפקיעים איסור.

35) נתבאר לעיל.

38) מחוסר כפורים ערב פסח מקריב אחר תמיד של בין הערביים ומעלה על המזבח בפשטות נראה שבאופן זה אינו מבטל עשה כלל אכן ממה שלא הוזכר בגמ' שכל קרבן ניתן לשחוט אחר התמיד אלא הוזכר רק כאן במחוסר כפורים ערב פסח, מזה נראה שגם במעלה על ראש המזבח יש איסור אולי מדרבנן ולא התירו אלא משום צריך הקרבת הפסח וצ"ע.

39) ר' טרפון קידש ג' מאות נשים בשני בצורת להאכילן בתרומה ובירושלמי מבואר שהיו קידושי הערמה גם זה מוכן שהרי אין כאן ביטול מצוה, ואף שאכילת תרומה מצוה היא ומברכים עליה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וכמבואר בגיטין יג, א שיש מצוה באכילת תרומה, ועיין בפיהמ"ש שם בגיטין, אכן מכיון שהאשה נתקדשה ממילא נתקיימה המצוה. ויש לעיין איך אכלו הג' מאות נשים בתרומה, הרי אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. ויש לומר שכיון שכל הקדושין היה בהערמה וכל מטרותה להאכילן בתרומה אין חשש שתאכל בתרומה, שהרי אין כאן חשש סמפון, והרי זה כקיבל עליו שאוכלת. ומשום גזירה שמא תשקה מדובר שקבע זמן, וכבר הגיע שדוכתיה קבע לה.

40) 41) 42) 43) 44) כל אלו אין בהם ביטול מצוה אלא התרת איסור ומותר לעשות טצדקי.

45) 46) 47) כל אלו ג"כ אין בהם ביטול מצוה ומותר לעשות טצדקי.

48) בסדין של צמר יעשה קרן אחת עגולה. בזה יש לעיין הרי מבטל מצות ציצית ונראה שכיון שאין החיוב ברור וכמו שכתב המג"א שם שאפשר שאין חיוב ציצית אלא בלבישה ולא בהעלאה, ובאופן כזה שמקיל בודאי עדיף לעשות טצדקי לצאת מידי ספק, ולכן החמיר רק בסדין של צמר לעשות עגולה ולא החמיר בשאר מינים שהם מדרבנן.

49) 50) 51) 52) 53) כל אלו באים רק להתיר איסור ומותר.

54) ישבע שלא לאכול כותבת ביוה"כ, ואז מותר לאכול חצי, שלא חזי לאצטרופי. ויש לעיין בזה שהרי יום הכיפורים עשה ולא תעשה, וכמו שכתבו התוס' ישנים

ביומא פב,א ד"ה בן שלכן מחנכין קטן להתענות, לא משום לאפרושי מאיסור אכילה ביום הכיפורים אלא מחנכין אותו במצות ועניתם, וא"כ נמצא שעושה טעדיק לבטל המצוה. ונראה שכל שאוכל פחות מכותבת ביום הכיפורים עדיין קיים המצוה של ועניתם, שהרי לא מייחבי דעתה באכילה זו, ולא שייך איסור חצי שיעור אלא באכילת איסור בין שאסור מכה לאו בין שאסור מכה איסור עשה אבל לבטל עשה בחצי שיעור לא שייך כלל ואף שחזי לאצטרופי מ"מ לא אסור מכה סברה זו אלא כשעושה כל האיסור וחסר בשיעור, אבל שחסר בעבירה כמו חצי מלאכה שעקר והוציא ולא הניח בוה אין איסור חצי שיעור, וכמו שכתבו אחרונים ריש שבת, זולת הרש"ש ואין כאן המקום להאריך, לכן אין בטעדיק זה משום ביטול מצוה של ועניתם. אכן יש לעיין אם אסור מדרבנן, שהרי לר"ל שאינו סובר סברה שחזי לאצטרופי ומ"מ מדרבנן מודה שאסור וכמו שאמרו ריש פ' יום הכיפורים, א"כ גם בעצה זו יאסר מדרבנן. ואולי עצתם רק לחולה שיש בו סכנה שצריך לעבור איסור דרבנן כדי לא לעבור איסור דאורייתא ולכן עשו טעדיק זו. 56 57 58 59) ניחא ליה לחבר וכו' וכתבו התוס' שזה רק במקום שהאיסור נגרם על ידי הת"ח. וכל שאר המספרים בכלם מצינו טעדיקאות במקום שאין מבטלים מצוה.

[ולענין אם מותר לעשות תחבולה על ידי הערמה, מהמקומות שהבאנו יש בהם הערמות כמו מספר 6, 19, 20, 36, 39, 44, 74, 18, 46, שאמר לאחרים להציל, ושם נראה שהוא הערמה, ושהרי אמרו בגמ' שירא שמים יחזיר לבעלים מה שהציל, שאינו מפקיר מרצונו, עיין ברש"י קכא, ד"ה דלא שפירש שלא מרצונו הפקירו ולכן אין יר"ש נוטל ממון כזה ומחזירו הרי שאינו מפקיר בלב שלם וזה נחשב להערמה].

ואין להקשות איך התירו הערמה הרי אמור בגמ' ב"מ צא,הני תורי דגבין אמראי ומנגחים יתהון [ומסרסין אותם ואח"כ מחזירין לבעלים ומאהבת בעליו ישראל גונבו העכו"ם שהוא מכירו ומסרסו כדי שיהא יפה לחרישה רש"י] שלח להו הערמה אתעביד ביה אערימו עליהו ויזדבנון. ע"כ. הרי שאסור להערים כדי שיסרסו. לענ"ד נראה שאין הערמה זו ככל הערמות שהחירו, שכל הערמות היינו שלולא הצורך להתיר האיסור לא היה עושה דבר זה כעובדא דר' טרפון שכל מה שקידש לג' מאות נשים, היה לא למטרת נשואין אלא לצורך להאכילן בתרומה, וכן מה שמערים על הבכור כל כוונתו בהקדש אינו משום שרוצה הקדש אלא כל כוונתו שלא יהיה בכור, ומ"מ מותר לעשות שגם מה שאדם רוצה מחמת סיבה אחרת ולא שרוצה גוף הדבר גם זה נחשב כרצון ונעשה עושה, וכן נחקרשו הנשים של ר' טרפון שאין הולכין אחר כוונה, אלא כל שרוצה מועיל, אבל הערמה שגנבו הגוים וסרסו שם הערמה הייתה לרמות העם שלא יבינו שהגוי עושה ברצון הישראל וכל שעושה ברצון הישראל אסור, או משום לפני עיור למ"ד שעכו"ם מצווה על הסירוס, ולכן כל שהישראל הכין השור שיגנב עובר לפני עיור. אכן אם האיסור משום אמירה לעכו"ם שבות כל שנעשה לצורך ישראל אף שאינו מצווה נחשב לאמירה לעכו"ם. וקשה ממה שאמרו בגמ' שבת קכא,א שלכן קטן שבא לכבות אין שומעין ועכו"ם שומעין לו, משום שקטן עושה על דעת אביו שיודע

שאביו נוח לו בכך ועושה בשבילו, משא"כ גוי אדעתי' דנפשיה עושה. וברש"י שם ואפילו יודע העכו"ם שהישראל נוח לו הוא להנאת עצמו מתכוין שיודע שלא יפסיד עכ"ל רש"י. וקשה א"כ גם גבי השור שגנבו העכו"ם נאמר כן שעכו"ם עושה שיודע שלא יפסיד וצ"ע. ואולי חושדין שהישראל אמר לגוי שיגנובו ויסרס, או יתכן שלא התירו להניח לגוי לכבות מטעם סברה שעביד אדעתי' דנפשיה רק במקום דליקה שהוא הפסד אכן גם סירוס יש לומר שהוא הפסד שנוח לחרוש בשור מסורס וצ"ע. עכ"פ הערמה כזו בודאי אסור. ונראה שמה שמצינו שבסימן תצ"ח באותו ובנו שנפלו לבור מעלה הראשון על מנת לשוחטו ואינו שוחטו וחוזר ומערים ומעלה השני רצה זה שוחט רצה זה שוחט. ונראה שגם הערמה זו יש בה אמת, והיינו שבאמת רוצה לבחור איזה מהן לשחוט ואם כיון לזה מותר, שכמו שהותר אוכל נפש כך הותר גם לבחור היותר מובחר, ואף אם כבר העלה בהמה אחת הותר לו להעלות השני אם השני יותר מובחר, ולבסוף בוחר מבין שניהם מי המובחר, והערמה שיש כאן הוא שאם לא היה רוצה לעשות שניהם היה שוחט את הראשון ולא היה מחזר אחר המובחר ורק כדי שיתאפשר לו לעלות שניהם מחזר אחר המובחר. ומה שכתב המ"ב שם בס"ק נח שהתירו לו הערמה משום צער בע"ח, ואף שהוכחנו שתמיד הערמה מותר, נראה שכאן אינו גרע שהרי אדם זה אינו מהדר לאכול המובחר, וא"כ יתכן שלאדם זה אסור לטרוח עבור מובחר מאחר שמוכן היה לאכול גם האינו מובחר, ולכן אין כאן היתר גמור. ועדיין יש לעיין מהדין בסימן שי"ד סי"א "אם היה היין יוצא דרך הגב אסור לסותמו ואפילו ליתן בו שום דרך הערמה לומר שאינו מכין אלא להצניעו שם ואם הוא ת"ח מותר לו להערים בכך". ובהערמה זו קשה הרי כשהוא מערים כוונתו באמת לסתום וזה אסור. ונראה שאף אם מכין לסתום החבית אם גם מכווין להצניע השום מותר. וטעם הדבר או שאין האיסור אלא משום שמחזי כמתקן, וכמו שכתב המ"ב שם ס"ק מח, ולכן כל שמכין גם להצניע אין כאן מחזי, או שיש לומר טעם אחר לפי מה שכתב הרשב"א שבת ק"י הביאו הר"ן שם בצבי שנכנס לבית וסגר את הדלת חייב, שזה דוקא כשסוגר רק לצוד הצבי אבל כשסוגר גם לשמור הבית וגם לצוד הצבי מותר, והר"ן תמה על זה. ובאבני נזר כתב שדעת הרשב"א כך הוא שצידת צבי על ידי סגירת הדלת נחשב בגרמא שהרי אינו עושה מעשה בצבי עצמו, ומה שחייב בסוגר הדלת הוא משום שהיא מלאכת מחשבת שכן דרך צידה, ולכן כל שחייבו משום מלאכת מחשבת ומותר. ועל פי זה נראה שגם בסתימת כלי על ידי צרור וכדומה אינו נחשב למלאכה אף מדרבנן, אלא כשמחשב לסתום וכמו שכתב המ"מ פ"ב משבת ה"ב בקטימת קיסם שכל שאינו מחשב לעשות קיסם אין כאן מלאכה כלל וכיוצא בזה כתבו התוס' סנהדרין דף כו, א ד"ה לעקל ושם נתבאר לגירסת המהרש"א בתוס' שהטעם שבמחשב למלאכה שחייב הוא משום מלאכת מחשבת ולפי זה יש לומר שכל שמחשב לשני דברים כשקוטם גם להריח וגם לעשות קיסם שמותר שחסר במלאכה כל שאיננו מחשב רק לקיסם ואם כן יש לומר שגם סותם חבית בשום וחושב גם לסתום וגם להצניע מותר ומ"מ בעם הארץ אסור שמא יבוא להתיר במקום שכוונתו יהיה רק לסתום ולא להצניע. ומה שאסור בהערמה כאן בעם הארץ יותר משאר הערמות שלא מצינו שאסור בעם הארץ אולי

הטעם שכאן יותר יש לטעות בזה.

[והנה בשו"ת חת"ס אור"ח סימן ס"ב כתב וז"ל ואמנם אין כל המקומות שוין, לכן בשבת קלט ב' בהטלת שכר בחוה"מ דמותר להערים במלאכה דאורייתא וכו', ושם בש"ס מחלקים דהיכי דמוכחה מילתא אין מערימין אפילו בדרבנן, (היינו שאסרו חכמים לתלות משמרת ביו"ט אלא אם תולה ומניח שם רמונים או מותר אח"כ לסנן שמרים, אבל אסור להערים לתלות המשמרת כדי שיהיה אפשר לתלות רמונים. והטעם שאסור, שמוכח לאיסור שסתם תולה משמרת לשמרים הוא תולה, ואם לא יהיה רמונים ברישא להצניע בעלמא כי יהיב בה שמרים מוכח דלהכי תלייה), אבל להטיל שכר מותר להערים ולשתות מן השכר החדש אף שיש לו ישן שהרואה אומר לצורך המועד שאין הכל יודעין שיש לו מן הישן]. ובמנחות סז, ב מחלקים קצת בהיפוך דגזרו משום בעלי כיסים והיא הערמה למכור לנכרי להפקיע ממעשר דאורייתא, ולא אסור הכנסת פירות במזון או דרך גגים אפילו דאורייתא לאכילת קבע לשיטת התוס', ומחלק הש"ס בין פרהסיה לצנעא, והוא קצת בהיפוך וכו', מ"מ מבואר שאין כל המקומות שוין. ולענ"ד נראה ליישב על פי מה שכתבנו באות ט' שמותר לעשות טעדי להחיר איסור ואסור לעשות טעדי לבטל מצוה, א"כ נראה שבגמ' שבת מדובר להערים להחיר איסור ומותר, וזולת במקום שיש חשש לרואים, לכן אסור לתלות משמרת רק אם יתלה שם רמונים, אבל בגמ' מנחות שם עושה טעדי לבטל מצוות מעשר ולכן אמרו חכמים שפירות גוי חייבין גזירה שמא יבוא להערים. והקשו א"כ גם בחלה של גוי נחייב מטעם זה ותיצרו שבחלה יכול לאפות פחות מכשיעור ויפטור ולכן לא חייבו חכמים. ונראה שלאפות פחות מכשיעור אין איסור הערמה, ואולי הטעם שאינו עושה מעשה לפטור רק שאינו אופה כשיעור]. אבל מעשר גזרו חכמים אף שבידו להכניס דרך גגים מ"מ כיון שזילא ביה מילתא לא יעשה כן, לכן בהערים ומכר לגוי חייבוהו חכמים במעשר. כתב בחת"ס שם ד"ה אך וז"ל "ונ"ל קצת ראייה לדברי הגאון בכור שור [דסובר שאין הערמה כגון מכירה לגוי מועלת אלא לענין דרבנן, כגון מכירת חמץ שדי בביטול מן התורה אבל לא מהני להחיר איסור דאורייתא, כמו להחיר למכור בהמה לגוי בפסח שיאכילנה חמץ] דפריך אי הכי חלה נמי ומשני חלה אי בעי אפוא לה פחות מה' רבעים וכו', ואס"ד לית ביה איסורא אלא הפקעת מעשר וחלה קשה הא בפחות מה' רבעים והכנסה במזון נמי מפקיע וכו' אלא ע"כ בעלי כיסים איסורא משום שאין דעת הגוי לקנות וכו'.

ובעניי לא זכיתי להבין דבריו הקדושים שא"כ שזה שחייבו חכמים מירוח עכו"ם במעשר הוא משום שמכירה לעכו"ם התבואה הוא מכירת הערמה א"כ מה מיישב הגמ' שלכן בחלה לא חייבוהו בגלגל עכו"ם שיכול לאפות פחות מכשיעור וליפטור מחלה, הרי אם יאפה פחות מכשיעור חלה באמת פטור משא"כ גלגל עכו"ם שאינו של העכו"ם רק שמכר לו ע"י הערמה באמת חייב, וכן במעשר שפריך הגמ' שיש בידו להכניס במזון או דרך גגות מה קושיה אם יכניס במזון או דרך גגין באמת פטור, משא"כ מרח על ידי עכו"ם שזה מכירת הערמה חייב. וזולת אם נדחוק שחכמים גזרו על מירוח בהצטרף שניהם ביחד גם עשה טעדי לפטור ממעשר וגם הטעדי עצמו אינו פטור גמור שיש כאן הערמה, ובוזה החמירו שחייב

שמעשר, משא"כ בהכניס דרך גגין שיש בזה רק משום טצדקי בזה לא החמירו. ולולא דברי החת"ס יש לומר כמו שכתבתי לעיל שעל פחות מה' רבעים לא גזרו שאין בזה טצדקי לפטור ממצוות חלה כמה שאינו אופה שיעור, ומה שהקשו אי הכי גבי מעשר עביד לה וכו' שמכניסה במוץ אי נמי דרך גגים, יש לפרש שקושית הגמ' היא שיגזרו חכמים שגם המכניס במוץ ודרך גגים יתחייב כדרך שגזרו בממרח על ידי שמוכר לעכו"ם, ומתוך הגמ' שזילא ביה מילתא להכניס דרך גגין ולכן לא גזרו חכמים על זה. כן נראה לענ"ד.

ועוד יש לתרץ שלא חייבו חכמים למכניס פירותיו דרך גגין במעשר מדרבנן מחשש שמא יפרישו מפירות אלו על פירות שחייבם מן התורה, והתורם מפטור על החיוב לא חל, ומה שחייבו מה שממרח גוי ולא חששו לחשש זה, אפשר שמירוח עכו"ם שפטור מהתורה הלכה ידועה ואין חשש טעות משא"כ מכניס דרך גגין אילו היו חכמים מחייבין לא היה ידוע שהחיוב רק מדרבנן ויש חשש שיפרישו על החיוב. וכן יש לומר למה שחייבו מדרבנן פירות שגדלו בעציץ שאינו נקוב שגם זה ידוע, אכן מה שחייבו חכמים לקוח בזה יש לעיין אם זה דין ידוע שלקוח פטור מן התורה, ולדעת הסוברים שלקוח אינו פטור אלא בלקח לפני מירוח יש לומר שאולי לא שכיח שימכור לפני מירוח, או שאולי לא שכיח שיקנה חלק, וחלק יש לו משלו, משא"כ דרך גגין שרגיל שחלק הכניס דרך גגין וחלק דרך הבית. אכן ממה שחייבו חכמים לפני שראה פני הבית על ידי חמשה דברים חצר ומקח ובישול וכו', שם אין חשש, שהרי אם הפריש חל המעשר כמו תורם לפני גמר מלאכה.

והנה בחיי אדם הלכות פסח כלל קכה בנשמת אדם אות ח' ד"ה ואמנם כתב שלהכניס תבואה במוץ מותר לכתחילה שכך אמרו מערים אדם ומכניסו במוץ ולשון זה מוכיח שמותר לכתחילה משום שעדיין לא נתחייב כלל במעשר, אבל להכניס דרך גגין לא אמרו שמערים, ואדרבה אמרו לא כדורות האחרונים משמע דלאו שפיר עבדי כיון דכבר מירוחו וחל עליה שם מעשר כדאיתא בבבא הארביי מידגן והאי לא מידגן וכו' אלא כיון שראו חכמים שהעניות מתרבה לא מיחו בידם ע"כ. והנה אף שגם לאחר מירוח עדיין לא נתחייב בתר"מ שהרי לא ראה פני הבית מ"מ יש לחלק שכלא נתמרח אין כאן חיוב כלל שאינו דגן, משא"כ לפני מירוח אין פטור בעצם התבואה רק שחסר עוד תנאי של ראית פני הבית, ולפי סברה זו יוצא שמותר להערים ולפטור עצמו ממצוה כל זמן שעוד לא בא עיקר החיוב. ומה שאמרו שענשינן אעשה כשעושה טצדקי לפטור טלית מציצית היינו רק בלבוש סדין בקיץ, שסדין מן התורה חייב רק מדרבנן פטורוהו משום שעטנו גזירה משום כסות לילה וכמו שכתב רש"י מנחות מא, ד"ה דמיכסי, ולכן הרי זה כבא לפטור עצמו מדבר, שמכבר יש עיקר החיוב, אכן לפי"ז קשה ממה שחייבו מירוח עכו"ם גזירה משום בעלי כיסים שימכרו התבואה לעכו"ם לפני מירוח והרי המכירה לפני עיקר החיוב דהיינו לפני המירוח וצ"ע.

אכן לולא דברי הנשמת אדם יש לומר שלכן מותר לכתחילה להכניס התבואה במוץ שלה שאינו עושה מעשה טצדקי, אלא מכניס התבואה לביתו כשהיא במוץ ובזה אין כאן מעשה מיוחד לפטור, משא"כ להכניס דרך גגין שאין אדם עושה כך

הרב ז. נ. גולדברג / להשתמש בתחבולות להוריד האיסור מדאורייתא לדרבנן קכג

אלא כדי לפטור ממצוה זה נחשב לטעדיקי שאסור, וכן מה שהבאנו לעיל באות ט' שאסור לסגור עיניו לפני שמגיע חכם, לפי סברתינו מוכן שיש כאן מעשה שאין אדם עושהו אלא משום טעדיקי, ולסברת הנשמת אדם צריך לומר שגם ברואה חכם מרחוק כבר נתחייב בעיקר החיוב רק שחסר תנאי בחיוב שיתקרב החכם לתוך ד' אמותיו, ושם בנשמת אדם ד"ה ומעתה כתב וז"ל "הנה בודאי לא התירו למכור חמץ אלא על צד הדוחק שהרי מפקיע ממנו מצות ביעור חמץ ולכן בק"ק פראג לא נהגו למכור אלא לעושי יי"ש אבל לא ללוקחים מהם ומוכרים ולא רשאים לקנות אלא בעיניו שלא ישאר כלום אצלם וכמש"כ האליה רבה בהדיא", והטעם נ"ל כדי שלא לבטל מצות תשביתו עכ"ל הנשמת אדם. ולכאורה אינו מוכן שהרי מפורש בגמ' שבית הלל מתירים למכור חמץ לגוי בערב פסח ולא אסרו מכח שמבטל מצות תשביתו, ולפי דרכנו מיושב שמכירה לגוי אינו מעשה שמטרתה טעדיקי לפטור מתשביתו, שהרי כל השנה הדרך למכור לגוי, רק במוכר דרך הערמה מכירה כזו היא מעשה טעדיקי לפטור עצמו ממצוה וזה אסור. ויסוד לסברה זו יש ללמוד מתוס' ערכין ב,ב ד"ה הכל "בעידן ריתחא ענשינן אעשה היינו דוקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו ליפטר אבל בזמן הזה שרוב הטליתות פטור אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות" עכ"ל. ובעיקר דברי הנשמת אדם שמבטלים מצות תשביתו כשמוכרין חמץ נראה שכל זה אם נאמר שמצות תשביתו הוא מצוה חיובית, אבל אם אינו אלא בגדר איסור כל שאינו משבית וכמו שחקר המנחת חינוך ריש מצוה ט' בזה אין איסור. וכמו שהעלינו שאין איסור לעשות טעדיקי להפקיע איסורים.

מה שכתבנו להקשות במספר 20 איך מותר להערים על מעשר שני הרי מפקיע עצמו ממצות חומש, בחת"ס הנ"ל ובנשמת אדם הנ"ל כתבו לתרץ על פי הירושלמי פ"ד מ"ד ממעשר שני "למה מערימין מפני שכתוב בו ברכה" ופירש בחת"ס שכיון שכתוב ברכה התירו חכמים להערים ולבטל מצות חומש כדי שירצו העם לפדות ולקיים הברכה.

מסקנת הדברים שיותר למצוא טעדיקאות להחזיר, כל שעל ידי התחבולה מותר ואין אפילו איסור דרבנן, ואסור לעשות טעדיקי לבטל מצוה ולעשות טעדיקאות באופן שיהיה אסור מדרבנן במקום שאם יעשה הטעדיקי יצטרך לעבור איסור תורה בקום ועשה, כגון לחולה שיש בו סכנה בזה מותר וחייב למצא טעדיקי. אבל אם יעבור איסור תורה בשב ואל תעשה בזה דעת המג"א שאסור לעשות טעדיקי שאם יעשה יש חשש שיעשה כן במקום אחר ויעבור איסור דרבנן, ולכן עדיף לבטל מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה. ודעת השאגת אריה שגם בזה עדיף לעבור על איסור דרבנן מאשר לעבור דאורייתא בשב ואל תעשה. ודעת התר"י כהמג"א, ואילו מהתוס' והרא"ש נראה כרשב"א, ויתכן שגם לר"י הדין כן כהתוס' וזולת בק"ש לאחר חצות.

ולענין אם מותר לעשות טעדיקי בדרך הערמה נראה שדעת החת"ס שכל מקום שלא נתבאר בפירוש שאסור חכמים, מותר.

בדין חזרת היוצא להציל

[א] מקרוב נשאל בשערים המצויינים בהלכה בדבר חזרת אמבולנסים ורופאים מפעולות הצלה לתחנות שלהם ולדירותיהם. ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח חי"ד סי' פ' והלכה ורפואה ח"ג עמ' נג שנשאל וז"ל בדבר אלו שנתאגדו בנוא יארק וברוקלין לחבורה להצלת נפשות באשר שכמה פעמים אירע בכאן שאוכלוסי ישראל בחסד השי"ת הם מרובים, שאדם אחד בין בבית בין ברחובות פוסק מלנשום וכשמביאין לו שמה תיכף מיכל חמצן (אקסעדזען טענק) ועוד מיני כלים מדברים המועילין תיכף ממש הוא הצלה גדולה ויש שיותר לא צריך ויש שמועיל עד שיוכלו להביאו לרופאים באיזה בית חולים שבענין זה הוא ממש הזריזות אף לרגעים נחוץ מאד לקיום נפשו, ובלא זה עד שיבואו רופאים מבית החולים ומבתייהם נמשך זמן עד שכבר אין תועלת, ודאי דבר גדול הוא וישר חילם וכוונתם ויתברכו מהשי"ת כל החברים שנתאגדו לעשיית עניני הצלה אלו לשם שמים להצליח במעשה הצלתם ולהתברך בכל.

וכשאירע זה בשבת ויו"ט ומצוי גם שיארעו שנים ושלושה במשך השבת כלילו ויומו הרי ודאי לילך עם מיכל החמצן למקום שנמצא החולה תיכף בין למקום קרוב מאד שהצורך הוא שהחבר שנודע ראשון ילך תיכף למקום שנמצא המיכל בידו שהוא הוצאה והכנסה לכרמלית ואף לרה"ר ועוד מלאכות הצריכין לכך שהוא בעיני חשמש (עלעקטרי) וכדומה ובין למקום רחוק אף במקצת שאם ילך ברכב (מאשין) יהיה זה אף רק במשהו זמן קודם אף שניתוסף הרבה מלאכות בהולכת הרכב בהבערת הגעז ובכיבוי הא ליכא שום ספק דאפי' כמה מלאכות נידחו בשבת לפקוח נפש אפי' לספק רחוק וכ"ש בזה שהקדימה הוא עיקר גדול בהצלה זו, ואף אם בריצה יבא אף בלא רכב בקרוב הרי יהיה עיף ולא יוכל לעשות מה שצריך וכו'. אבל עיקר מה שיש לדון הוא לענין החזרה לביתו ממקום החולה כשהוא במקום רחוק וא"א לילך רגלי ואף אם אינו רחוק כל כך אבל הוא כלילה שיש לחוש לילך רגלי מצד הרוצחים שמצוין עתה ולהשאר שם כל השבת ואף רק זמן גדול כעד היום ואף באם כשיצטרך לשהות בזה זמן גדול יש לחוש שבני ביתו לא יניחוהו בפעם אחר וגם שהוא עצמו יתירש, אם יש להתיר לבוא בחזרה בנסיעה ברכב. וזה פשוט שבמקום ריבוי האוכלוסין שמצוי שאפשר לקרות לעוד אינשי שיש צורך גם למיזל כי לא הכינו עוד מיכל שיש צורך גדול להביא המיכל בחזרה ברכב אבל הנידון הוא כשיש עוד מיכל במקום שנמצאים חברי אגודת הצלה זו, וגם יש עוד חברים מאגודת הצלה זו, שהוא רק לענין איש זה אם ראוי לחזור בנסיעה ברכב בכלל וגם אם ליכא נכרי שאפשר לסמוך עליו מצד חשש ההתרשלות עכ"ל. ומסיק שם (דף קס"ג סוף ע"ב) ח"ל ברור שבעובדא דידן מותרין לחזור כדי שלא להכשילן לעתיד לבא עכ"ל.

ומבואר דמתיר בחזרה ואפי' במלאכות דאורייתא מג' טעמי א. שלא להכשיל. ב. חשש דכשיחזור יציל עוד פעם. ג. שהשהיה שם הוי סכנה וכדכתב בסוף ד"ה וכן וכו' (דף קס"ב ע"ב) וז"ל וכ"ש כשא"א לו להשאר שם מפני חשש לסטים ורוצחים שמצוי בשנים אלו במדינותנו. ע"כ.

[ב] הנה בביסוס ההיתר הראשון מביא ממתני' ערובין מ"ד: כל היוצאים להציל חוזרין למקומן ועיי"ש בתורה כל וכו' וז"ל הא דלא חשיב ליה בפ"ד דביצה (יא,ב) גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחילתן דזה אינו חידוש וכן הנהו צריכי כדאמרינן התם עכ"ל. ועיי"ש בביצה דהנך ג' שהתירו היינו עור לפני הדורסן ותריסי חנויות וחזרת רטיה במקדש.

א. והנה בעור לפני הדורסן עיי"ש יב א וברשב"א ובמאירי דכרוך בזה כעין גרם עיבוד כלאחר יד דהוא איסור דרבנן וכמבואר במ"ב סי' תצ"ט סק"ה דאי' במחבר שם וז"ל בהמה שנשחטה ביו"ט מותר להגביה עורה וליתנה במקום דריסת הרגלים אע"פ שאין עליו בשר כלל ע"כ וז"ל המ"ב ר"ל וכן הקילו שמותר ליתנה במקום דריסת הרגלים שע"י הדריסה מתעבד העור קצת וכיון דלא מוכחא מילתא להדיא שעושה משום כן דאפשר שטחה כדי שישבו עליה (שעיקר ישיבתם באותו הזמן היה בדרך זו שוטחין עור או בגדים ע"ג קרקע ויושבין עליהן) הו"ל התיקון כלאחר יד ולא רצו לאסור עליו דא"כ ממנע ולא שחיט משום הפסד העור ואתי לאימנועי משמחת יו"ט ע"כ.

ב. והנה בתריסי חנויות ע"י בשו"ע סי' תקי"ט סעי' א' וז"ל מסלקין תריסי (פי' קרשים שנועלים בהם החנויות) חנויות ומחזירין אותם ביו"ט כדי שיוציא תבלין שהוא צריך להן ולא ימנע משמחת יו"ט ע"כ. ועיי"ש במ"ב סק"א וז"ל היינו חנויות שאינן מחוברין בקרקע אלא עשויות כעין תיבה או מגדל של עץ נוסוגר אותו וכשרוצה לפתחו מסלק הדלת מן הציר ונותנו לפני החנויות ומסדר עליו צרורות וכולין למכור ולבסוף מצניע את הנשאר בחנות ומחזיר הדלתות למקומן והולך לון אבל חנויות המחוברין לקרקע יש בהו בנן וסתירה מן התורה כמ"ש סי' שי"ג ואסור לסלק הדלת מן הציר כמו בשבת עכ"ל. ועיי"ש בס"ק ג' וז"ל ציר באמצע פי' באמצע הדופן יש חור ויש לדלת שם בליטה כנגדו שתוחבין אותו בחור ואינו נראה כבונה כ"כ ומותר אפי' להחזיר כל צרכו ובלבד שלא יתקע ביתר בחורק ואם תקע הוי מלאכה גמורה עכ"ל. והטעם דמותר עיי"ש בסק"ב וז"ל בא"ד מה שהתירו לסלק הוא כדי שיוציא וכו' ולהחזיר דשרו משום דאם לא נתיר לו להחזיר לא ירצה לפותחן דיוחש שמא יגנבו מהנשאר בחנות ואתי לאימנועי משמחת יו"ט וכי' כשעומדין החנויות מבחוץ וכו' אבל כשעומדין החנויות בבית אסור להחזיר דלא חייש שם לגניבה עכ"ל. כלומר דהחזרה שהיא מלאכה דרבנן אע"פ שאין בו צורך יו"ט (כה"ח ופוסקים) מ"מ הותר משום חשש התרשלות בשמחת יו"ט מחשש גניבה. ואפי' המלאכות דרבנן לא הותרו בבית דליכא חשש גניבה. ומפורש דבמלאכות דאורייתא לא הותר כלל סופו משום תחילתו והוא מהרשב"א בס' עבודת הקדש כמבואר שם ובביה"ל ד"ה מסלקין ובשעה"צ אות י' ובמג"א סק"א וט"ז סק"א מדברי הטור וועיי"ש במ"ב ובביה"ל בכל הסעיף עוד פרטים למעשה בדיון זה].

ג. וכן בחזרת רטיה במקדש במתני' עירובין ק"ב מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה והטעם דאסרו במדינה עיי' ברש"י שם ד"ה אבל וכו' גזירה שמא ימרחו הרטיה ומירוח היינו ממחק האמור באבות מלאכות של שבת עכ"ל. וכן איפסק בשו"ע סי' שכח סעי' כ"ה ובמ"ב ס"ק פ"א. נועיי' בביצה יא, ב בד"ה מ"ד וכו' ולקשור רטיה וכן כל דבר רפואה שאין מלאכה אלא שבות הוא שגזרו חכמים בכל רפואות גזירה משום שחיקת סמנין עכ"ל. ולכ' פשוט הוא שמוכח מתוך דבריו דמש"כ ולקשור רטיה היינו לאו בקשר האסורה מדאורייתא. ועיי' במ"ב סי' שכח ס"ק פ"ב. והטעם דהותר במקדש עיי' ברש"י עירובין ד"ה מחזירין בא"ד דאי לא שרית ליה להחזירה לא שקיל ליה מידיה וממנע ולא עבד עבודה ע"כ נוכדיאר לעיל וז"ל כהן שלקה בידו ונתן עליה רטיה מבעו"י והוצרך לעבוד עבודה בשבת או ביו"ט ונטל רטיה מעל ידו שלא תהא חוצצת בינו ובין ידו לעבודה דחציצה פוסלת בה דבעינן ולקח הכהן וכיון דחייץ לא הוי לקיחה ע"כ. ונמצא דמשום חשש התרשלות הותר מלאכה דרבנן.

ד. וא"כ לא מצינו בהנך ג' שהשווה אותם תוס' בעירובין הנ"ל ליוצא להציל שהותר שום מלאכה דאורייתא ואדרבה שבנין וסתירה דאורייתא אסורים, אפי' במקום דאיכא לחשוש להתרשלות.

ה. ועיי' במאירי בסוגיין וז"ל המשנה השנייה והכונה בה בענין החלק הראשון והוא שאמר מי שיצא חוץ לתחום ברשות ר"ל ברשות ב"ד כגון לעדות החדש שהיה מותר לחלל עליו את השבת או חכמה הבאה לילד וכשהגיע חוץ לתחום אמרו לו כבר נעשה מעשה ואינך צריך לילך אין אומרים בזה לא יזוז ממקומו אלא יש לו אלפים אמה לכל רוח ממקום שנאמר לו והוא שאמרו במס' ר"ה (כג, ב) בראשונה לא היו זזים ממקומם התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד אלא אף החכמה הבאה לילד והבא להציל מן הגייס ומן הנהר ומן הדליקה ומן המפולת הרי הן כאנשי העיר ויש להם אלפים אמה לכל רוח עכ"ל. וכן בד"ה וכל היוצאים להציל חוזרין למקומם שאלו בגמ' ואפי' טובא נמי והא אמרת דיש לו דוקא אלפים אמה אא"כ בהבלעת תחומין ומתרחץ בה שהיתר אחר בא ללמדנו והוא שחוזרין לנזקתם בכלי זינן וא"צ להניחם חוץ לעיר וכמו שאמרו בראשונה היו מניחין כלי זינן בבית הסמוך לחומה פעם אחת הכירו בהם אויבים ונכנסו ליטול כלי זינן ונכנסו אחריהם דחקו זה בזה והרגו זא"ז יותר ממה שהרגו בהם אויבים באותה שעה התקינו שיהו חוזרין בכלי זינן למקומן אבל מ"מ אם יצא ברשות אין לו אלא אלפים אמה אא"כ בהבלעת תחומין או אף בלא הבלעת תחומין אם יש שם סכנה כגון יוצאין להציל במקום שיש בחזרתן חשש אויבים והוא שאמרו כאן בזמן (שיוצאים) [שנצחן] אומות העולם וכו' אבל יוצאין להציל במקום שאין חשש אויבים וכן שאר יוצאים לדבר הרשות אין להם אלא אלפים אמה ממקום שנאמר להם. זהו ביאור המשנה וכלה על הצד שביארנו הלכה פסוקה היא. עכ"ל.

מבואר מדבריו שיש ד' דינים בחזרה מהצלה, דהיינו א' דבליכא סכנה אין להם אלא אלפים אמה ולא הותר להם רק הגזירה דד' אמות למי שיצא שלא ברשות והיינו בין בעדי החדש ובין בחיה ובין ביצאו להציל. ב. דבהבלעת תחומין

חזרין למקומן. ג. דבדאיכא סכנה הותר להם איסור תחומין. ד. שאינם רשאים להניח כלי הזיין בסוף העיר במקום שנצחו דהוי סכנה ממש. ומתבאר דבמקום סכנה ממש הכל מותר ובדליכא סכנה איסור תחומין (דאלפיים אמה שהוא מדרבנן וכמבואר במ"ב סי' שצ"ז ס"ק א') במקומו עומד חוץ מהקנס דר' אמות, וזהו כל ההיתר דחשש התרשלות, שיהיה להם דיוח דתחום אלפיים ממקום שנמצאים בו, ושלא יצטערו מחמת קנסא דר' אמות.

ו. ובאמת היינו מסקנת הסוגיא העולה מפירש"י נמי דהגמ' הק' מסתירת המשניות דבמס' עירובין מבואר דכל המצילין חזרין ובר"ה מבואר דאית להו אלפיים אמה ורב יהודה אמר רב ורנב"י שניהם תירצו שהיסוד בהמשנה בעירובין הוא היתר מחמת סכנה אי משום דהנחת הכלי זיין בסוף העיר הוי בעצמו סכנה או שגברו ידיהם של העכו"ם ר"ל והוי סכנה להשאר והוי להו שני אופנים של סכנה ולא פליגי אלא באוקימתא של המציאות של המשנה ולא בעצם הדין דלכו"ע כל הנצרך מותר במקום סכנה. וכן מבואר להדיא מדברי הרא"ש סוף סי' ד' שכתב בשם הר"פ דהלכתא כתוריהו וכן מדברי הב"י בס"י ת"ז סוד"ה היוצא וכו' שכתב שכן הוא דעת הרמב"ם. ובמשנה דר"ה דאין סכנה להשאר הותר רק הקנס דר' אמרות ולא הדין תחומין דאלפיים אמה. וכן הדין בחיה דהותר לה רק אלפיים אמה ולא יותר, ומשום חשש התרשלות הותר סופו משום תחילתו.

ז. והנה בפשטות לשון המשנה עיי' ברמב"ם בפיהמ"ש דאיכא ג' דינים, א' דאין קנס לאלה שיוצאים ברשות, ב' דבהבלעת תחומין חזרין למקומן וג' דיוצאין להציל חזרין למקומן. והיינו כמו ביאור דברי המשנה למאירי. ועיי' בתויו"ט דמלת "למקומן" כולל תרתי דלפי התי' הראשון חזרין עם כלי זיין עד אלפיים אמה דכל עצם הסכנה הוא השארת כלי הזיין בסוף העיר והותר להם להכניסן ותו לא דאין עוד סכנה ולפי התי' השני הוי ממש למקומן שממנו התחילו והיינו מחמת בריחה מסכנה. ולפי ביאור זה עולה יפה בין לרש"י ובין לרמב"ם ובין למאירי. ח. והנה בתוד"ה כל וכו' וברשב"א בביצה י"א הקשו למה לא איכלל הך דינא דחזרת המצילים בהני ג' דסופו משום תחילתו, ורצה הגאון בעל אג"מ זצ"ל לכלול כל דיני המצילים בין החוזרים לאלפיים אמה ובין החוזרים למקומן ממש ובאמת לכ' י"ל שאין הכרח לומר כן דבאמת כמה דינים נכללו בדברי המשנה וכדאי ברמב"ם בפיהמ"ש ובתויו"ט דיש שהותר להם קנסא דר"א סופו משום תחילתו ויש שהותר להם תחומין לגמרי והוצאת כל זיין מחמת סכנה, והתוס' והרשב"א הקשו רק מהני שהותר להם הקנס שהיו להם להכלל בהאי כללא דמס' ביצה דהותר סופו משום תחילתו.

ט. ומה שהוכיח מקושיית הגמ' ואפי' טובא נמי דלתוס' והרשב"א הוי בחיה נמי ובכל מצילים היינו רק לפי ההו"א ותירצה הגמ' לרנב"י דבמתני' דידן הוי ההיתר דטובא נמי רק במקום סכנה ולא מחמת חשש התרשלות ולרב יהודה אמר רב אין לדייק טובא נמי כלל דמתני' אכלי זיין קאי. וא"כ מסקנת הסוגיא גם לפי תוס' והרשב"א כמו רש"י והרמב"ם בפיהמ"ש והמאירי והתו"ט. וא"כ אין מקום לדייק מעצם הסוגיא שהותרו שום דינים דאורייתא מחמת חשש התרשלות.

י. והנ"ל יש לתרץ את דברי הרמב"ם בהל' שבת ממה שהקשו האחרונים משינויי הלשונות בפ"ב מהל' שבת ובפכ"ז, ועיי' בקרית ספר למבי"ט וכיד איתן ובלבוש ובא"ה ובאג"מ, והנראה לכ' דו"ל בפ"ב וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהם למקומם בשבת שלא להכשילן לעתיד לבא ע"כ וזהו רק שהותר להם איסורא דד"א ומש"כ למקומם היינו כמו שהבין ברש"י ד"ה א"ר והתיי"ט והגהות חו"י על הרי"ף דהיינו אלפיים אמה מאיפה שנמצאים ותו לא והיינו בדליכא סכנה וסופו מחמת תחילתו מחשש התרשלות שלא יכשלו לע"ל, וכלי זיין הותרו בחזרה מחמת סכנת השארתן, והיינו כמו התי' הראשון שבגמרא. ועיקר הדין דהכא היינו שמתירים לחלל את השבת לצאת למקום סכנה כדי להציל. ובאמת כל פרק ב' היינו עצם ההיתרים של דיני פקוח נפש. וסתם ולא ביאר כל פרטי דיני חזרה. ומש"כ בפרק כ"ז אשר שמה מבוארים כל דיני עירובין פירש וביאר המותרים באלפיים אמה מחמת התרשלות והמותרים ביותר מזה מחמת סכנה. וזהו כעין מה שתי' היד איתן עיי"ש באג"מ (דף קסב ע"ב) בד"ה והנה. וז"ל בפכ"ז וכל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד עובדי כוכבים ומזלות או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפיים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו ע"כ והיינו כמש"כ בפ"ב. וכן הוסיף ואם היתה יד העובדי כוכבים תקיפה והיו מתפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זיין עכ"ל. אשר מבואר דיותר מאלפיים אמה הותר רק במקום סכנה. וא"כ היינו נמי כמו רש"י והמאירי.

יא. וכן מבואר להלכה ולמעשה בדברי השו"ע דעי' בס"י שכ"ט סעיף ט' שכתב וז"ל כל היוצאים להציל חוזרין למקומן עכ"ל. דהיינו כלשון המשנה ערובין, וכן מבואר בב"י עצמו שכן מקורו. דבס"י ת"ז כתב דהותר איסור תחומין רק בדאיכא סכנה בשהייתן וכדאי' שם סוף סעי' ג', והיינו כאוקימתא דרבנר"י ביד הגוים תקיפה, ובדליכא סכנה בשהייתן הותר להם רק הקנס דד"א ואסור להם ללכת יותר מאלפים אמה, וכן בשאר הצלות כגון חכמה הבאה לילד וכדאי' שם סעי' א'. וא"כ אין לומר דכל היוצאין להציל חוזרין למקומן. ואיכא בזה ג' תירוצים אשר באמת אינם חלוקים לדינא ורק בהאוקימתא דס"י שכ"ט:

(א) עיי' בשו"ע הרב בס"י שכ"ט וז"ל כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זינם למקומם אם מתפחדים מפני הנכרים לשבות במקום שהצילו כמ"ש בס"י ת"ז עכ"ל הרי מבואר דכל ההיתר דאיסור תחומין דכאן היינו אך ורק במקום סכנה, בין בהולכה בין בחזרה, דהיינו ששהייתו הוי סכנה. והיינו שדברי המשנה מבאורים כפי' התי' השני שבגמרא ואינו נוגע כלל בתי' הראשון.

(ב) עי' בערוה"ש שם סעי' י"א וז"ל ושנינו בעירובין מה ב כל היוצאים להציל חוזרין למקומן כלומר דהדין הוא מי שיצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות אבל כשיצאו להציל אנשים התיירו להם לחזור למקומן אפי' מחוץ לתחום (הערה — לכ' היינו כתי' דרנב"י) ויש שלא התיירו להם זה רק שיהיה להם אלפים אמה לכל רוח (הערה — והיינו כדאמר רב יהודה אמר רב דאסור להשאיר כלי זיין מחוץ לעיר אבל לא שמותר לחזור יותר מאלפיים אמה, והמלה למקומה היינו כדפירש"י והתיי"ט והגהות חו"י על הרי"ף דהיינו רק עד אלפיים) ודבר זה יתבאר בס"י ת"ז

בסייעתא דשמיא עכ"ל. הרי מבואר בדברברי המשנה נכללו כמה דינים ואופנים והלשון למקומו מתפרש נמי בכמה אופנים, דיש שהוא למקומו ממש ויש שהוא רק עד אלפיים, וכתב בסי' תז ס"ג דלא הותר למציל יותר מהקנס דד' אמות. (ג) עיי' במ"ב דס"ל שדברי השו"ע בסי' שכ"ט הם כדברי הרמב"ם בפ"ד וכדמבאר בס"ק כ' שהטעם שחוזרים היינו וז"ל כדי שלא להכשיל לעתיד לבוא שלא ירצו להציל עוד עכ"ל. ומציין בשעה"צ אות י"ד שמקורו מהרמב"ם. ולכ' ברור שכוונתו לרמב"ם בפ"ב שכתב טעם זה. וכן מסתברא כנ"ל שפ"ב ברמב"ם היינו דיני סכנה וכן הוא סי' שכ"ט בשו"ע. ושם בס"ק כ"א מצויין לעיין בסי' ת"ז, וכוונתו ברורה שאין כל הדינים והפרטים מצויים כאן בסי' שכ"ט שיאפשר לפסוק עליהם הלכה למעשה אלא שנצרך עוד גדרים המבוארים שם בסי' ת"ז. ובסי' ת"ז שהם הלכות תחומין העתיק המחבר כעין דברי הרמב"ם בפכ"ז ששם מבאר הרמב"ם הלכות תחומין. ועיי"ש בדברי המחבר בסעי' א' וז"ל מי שיצא חוץ לתחום ברשות כגון חכמה הבאה לילד וכיוצא בזה יש להם אלפיים אמה לכל רוח באותו מקום שהגיעו לו ע"כ. והיינו שלא קנסו איסור דד"א ליוצא מחוץ לתחום והטעם עיי' במ"ב סק"ג וז"ל אף לאחר שכבר עשה המצוה ההיא דהתקינו לו זה דאם לא יהיה רשאי לזוז ממקומו ימנע עצמו שלא לצאת עוד עכ"ל. הרי מבואר דכל ההיתר דחשש התרשלות ושלא יכשלו היינו רק הקנס דד' אמות ותו לא מידי. ובאמת כן מבואר להדיא גם בשו"ע הר"ז בביאור דין זה וז"ל בסי' ת"ז סעיף א' מי שיצא חוץ לתחום משום פיקוח נפש כגון חכמה הבאה לילד וכיוצא בזה יש לו אלפים אמה לכל רוח ממקום שהגיע לו כדי שלא תהא מכשילו לעתיד לבא שימנע מלילך אם לא יהיה שם אלא ד"א ע"כ. וכן בערוה"ש שם סעי' א' וז"ל דבר ידוע שאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ שמחללין את השבת וכ"ש שמחרייבין לצאת חוץ לתחום אפי' בתחומין ד"ב מיל ובתחומין עשו לזה חכמים תקנה יתירה שיש לו במקום שהגיע אלפיים אמה לכל רוח אפי' שלא קנה שביתה בשם ושם הוא באיזה עיר הרי הוא כאנשי העיר ויש לו כל העיר וחוצה לה אלפים אמה ולכן כלמי שיצא חוץ לתחום ברשות כגון מילדת חכמה הבאה לאשה להולידה וכן כל כיוצא בזה יש להם כל הדינים שנתבארו וזה עשו חכמים כדי שלא תהיה עליהם כמשא עכ"ל. הרי מבואר נמי דלהלכה כולם מסכימים פה אחד דלא התירו סופו משום תחילתו יותר מקנסא דד"א. ולכ' ברור שאלה ראשית דברי הרמב"ם ס"פ כ"ז. וסוף דברי הרמב"ם דשם דהיינו תירוצו דרנב"י ביאר המחבר בסוף סעי' ג' והטעם משום סכנת השחייה באותו מקום וכמו שמבואר לכ' בדברי המ"ב סק"ט וסק"י ובגר"ז סוף סעי' ג' ובערוה"ש סוף סעי' ג'. ונמצא דלהלכה לא פליגי כלל, ועוד דהמ"ב הבין בשינויי דברי המחבר כמו שביארנו בשינויי דברי הרמב"ם, דמיסוד סופו משום תחילתו לא הותר יותר מהקנס דד' אמות ולא שום איסור דאורייתא כלל, וסכנה מתיר הכל. וכל ההבדל בין האחרונים היינו אם להבין בדברי המחבר בסי' שכ"ט רק כרנב"י וכדאי' בגר"ז, או כשני התירוצים שבגמרא וכדאי' בערוה"ש, או רק כרב יהודה אמר רב וכדאי' במ"ב, אבל לדינא אין הבדל כלל.

יב. ואפי' אם נימא דתוס' והרשב"א ואפי' הרמב"ם פליגי בזה וכמו שהבין

באג"מ, מ"מ להלכה מבואר בשו"ע כדברי רש"י והמאירי. ובאמת לכ' נראה כנ"ל שאין שום הכרח כלל לומר שהרשב"א והתוס' פליגי בזה וכ"ש שאין שום סתירה מדברי הרמב"ם ובפרט בהביאור העולה כדברינו מדברי מרן המ"ב זי"ע. והב"י בעצמו כתב בסוף סי' ת"ז שביסוס דבריו עולה עם דברי הרמב"ם וממילא דלשו"ע להלכה ולמעשה א"א להתיר יותר מקנסא דד"א מחמת חשש התרשלות. ובהכרח הבין כדברי המ"ב וכדברינו לעיל, שבפ"ב העתיק הרמב"ם את המציאות והדין דרב יהודה אמר רב, אשר נכלל בזה שני דינים, הא' חזרת יותר מד"א ועד אלפיים מטעם סופו משום תחילתו, והב' חזרת הכלי זיין מחמת סכנת השארתן מחוץ לעיר דילמא יראו האויבים, וכמו שמבואר לכ' מדברי רש"י והמאירי.

יג. ועיי' בחזו"א או"ח סי' קי"ד סק"א דלכ' מבואר להדיא דלא הותר יותר מקנסא דד"א סופו משום תחילתו, ומסופק ביוצא למלחמה אם זהו דוקא במלחמת מצוה או אפי' ברשות ע"פ מלך או שופט שבדור או ע"פ סנהדרין ואולי גם דוקא בא"י, ולא הותר שום איסור דאורייתא אלא במקום סכנה ממש, עיי"ש. ולשאר הפוסקים מבואר דד"א הותר לכל המצילים סופו משום תחילתו כמו שנתבאר. יד. ובנידון דידן דיוצא להציל עם מיכל חמצן לכ' ברור דהיינו כמו חיה היוצאה לילד או להציל מן הנר ומפורש במחבר סי' ת"ז סעיף א' דלא הותר יותר מקנסא דד"א בחזרתו וכ"ש דלא הותר שום איסור דאורייתא כגון הבערה וכיבוי ושאר מלאכות כלל מטעם שלא להכשילן לע"ל. ואח"כ מצאנו אריכות דברים בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו פ"ז ובחלק י"א סי' ל"ט ומביא שם מס' קרית ספר למבי"ט כעין דברינו בביאור דברי הרמב"ם [ועיי' בס' פתחי נדה למס' נדה מוב, (דף תצ"ה) ח"ל פשיטא ליה למבי"ט דלהרמב"ם וכו' ועליו יש לסמוך כי הלך בכל סדר חיבורו על דרך הרמב"ם והעמיק עמאד בדבריו בכל מקום ע"כ]. [ג] א. וע"ע באג"מ שם בסד"ה וכן וכו' (דף קס"ב ע"ב) עוד טעם להתיר ח"ל: מצד שצריכין שמיכל החמצן יהיה בחזרה כדלעיל ע"כ. ולכ' כוונתו למש"כ בד"ה אבל וכו' (דף קנ"ט ע"א) ח"ל וזה פשוט שבמקום ריבוי האוכלוסין שמצוי שאפשר ליארע לעוד אינשי שיש צורך גם למיכל כי לא הכינו עוד מיכל שיש צורך גדול להביא המיכל בחזרה ברכב ע"כ. ולכ' זהו על סמך מש"כ שם בד"ה וכשאירע וכו' בא"ד ומצוי גם שיארעו שנים ושלשה במשך השבת בלילו ויומו ע"כ. ומבואר דבחזרת הרכב עם המיכל עדיין לא נודע לו שיש או שיהיה עוד סכנה ורק שיש לחשוש לזה. ולכ' יסוד ההיתר מה שכתב בד"ה וכשאירע וכו' בא"ד הא ליכא שום ספק אפי' כמה מלאכות נדחו בשבת לפקוח נפש אפי' לספק רחוק ע"כ, וכן בסוף ד"ה אבל וכו' (קס"א ע"ב) בא"ד דאף בשביל חשש קטן מותר לחלל שבת ע"כ. וכן הא דהתירו סופו משום תחילתו מסתבר להרב הגאון בעל האג"מ זצ"ל להתיר במלאכות דאורייתא על סמך יסוד זה וכמש"נ בסד"ה וגם (ק"ס ע"א) בא"ד החשש דשמא יתרשלו לילך לפקוח נפש אף שהוא חשש קטן ראוי לחוש לו יותר דהרי מחללין שבת לפ"ג אף על חשש קטן טובא כדאי' במתני' דיומא דף פ"ג ע"כ.

ב. והנה י"ל שבאמת לא הותרה הרצועה לגמרי דעיי' ביומא פ"ד ובשו"ע סי' שכ"ט סעי' ב' ח"ל אין הולכים בפקו"נ אחר הרוב אפי' היו ט' עובדי כוכבים

וישראל אחד בחצר ופירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו שם מפולת מפקחין כיון שנשאר קביעות הראשון במקומו חשבינן ליה כמחצה על מחצה אבל אם נעקרו כלם ובשעת עקירתן פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפל עליו אין מפקחין עליו שכיון שנעקר קביעות הראשון ממקומו אמרינן כל דפריש מרובא פריש עכ"ל. (ועי"ש ובאחרונים עוד פרטים בדין זה). ומבואר דאף דקיימא חששא דאחד מעשרה דהיינו עשר אחוז שהוא ישראל מ"מ אסור.

ג. ועיי' גדר בזה בשו"ת נוב"י תנינא חיו"ד סי' ר"י וז"ל בנדון השאלה שבאה אליו מק"ק לונדון במעשה שאירע שם באחד שחלה בחולי האבן בכיסו והרופאים חתכו כדרכם בעסק רפואה במכה כזו ולא עלתה לו תרופה ומת ונשאלו שם חכמי העיר אם מותר לחתוך בגוף המת במקום הזה כדי לראות במופת שורש המכה הזאת כדי להתלמד מזה בהנהגת הרופאים מכאן ולהבא אם יקרה מקרה כזה שידעו איך יתנהגו בענין החיתוך הצריך לרפואה ושלא להרבות בחיתוך כדי למעט בסכנת החיתוך אם יש בזה איסור משום דאית ביה ניוול ובדיון המת או אם מותר משום דאית מיניה הצלת נפשות להבא וכו' ומשנה מפורשת ביומא דף פ"ג וכל ספק נפשות דוחה שבת ושם דף פ"ד ע"ב ולא ספק שבת אלא אפי' ספק שבת אחרת ע"ש ואמנם כ"ז ביש סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל וכו' אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יודמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפי' איסור דרבנן שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יודמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה ולחלק בין חששא לזמן קרוב (הערה — אשר זהו הנדון דידן בחזרת מיכל החמצן דילמא איתרמי עוד בשבת זו) לחששא לזמן רחוק קשה לחלק וחלילה להתיר גדר זה וכו' ע"כ. וכן החזיקו אחריו בשו"ת חת"ס י"ד סי' של"ו ובשו"ת מהר"ם שיי"ק חיו"ד סי' שד"מ וסי' שמ"ז וכן בשו"ת בנין ציון סי' ק"ע וסי' קע"א.

ד. ועיי' לשון המחבר בסי' שכ"ט סעי' ח' וז"ל הרואה ספינה שיש בה ישראל המטורפת בים וכן נהר שוטף (וכן) יחיד הנרדף מפני אנס מצוה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם ע"כ, ואולי יש לדייק שדוקא הרואה ממש את הסכנה או אפי' חשש סכנה מחוייב בהצלה.

ה. ובזה יש לבאר הא דאי' בשו"ע סי' שכ"ט סעי' ב' דלא הותר פקו"נ בדליכא עוד קבוע היינו דאין עוד שום דין ספק וליכא ספק לפנינו דהרוב כבר הכריע לפני לידת הספק שיהיה גוי בתורת ודאי (וכעין זה עיי' באריכות באגרא דשמעתתא בשמעתתא א' סוף פרק א') ובשעת לידת הספק אמרינן מכבר שהיה גוי וממילא ליכא לפנינו שום דין ספק שהוא יהודי, ופקו"נ דדוחה שבת היינו רק בדאיכא ספק או חשש לפנינו ואע"פ שהוא מיעוטא כל שהוא לפנינו הרי הוא בתורת חלות דיני וחיובי הצלה. וממילא גם בהיתר מלאכה כשנצרך לכך. וכן אולי יש לדייק מהא דכתב ברע"א שם סעי' י"ב וז"ל ו"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי ואם אפשר ע"י א"י בלא איחור כלל עושין ע"י א"י (א"י) וכן נוהגין ע"כ. ועיי' בט"ז סק"ה ובמ"ב סקל"ז וז"ל והט"ז כתב דלאו

מנהג ותיקין הוא דאף שיכול לעשות ע"י א"י מ"מ הישראל יזרז בדבר יותר ולכן אם יש אפי' ספק הצלה ויש סכנה בבירור כל הזרזי הי"ז משובח עכ"ל, דאול"י יש לדייק דצריכים סכנה בבירור ופשוט דסכנה ודאית לאו דוקא ואף בחשש סכנה וכדמבואר להדיא במ"ב סק"ז.

ו. ומה שהק' באג"מ על דברי רש"י בביאור רנב"י אולי י"ל דמדכבר התנפלו גוים מצוי שיחזרו וכמבואר וכבר בא חשש לפנינו דכבר באו ולכן מותרים לברוח ומ"מ מדאין הגוים נמצאים ממש כעת אין המצילים מחוייבים להשאר.

ז. ואין להקשות מהא דא"י ברמב"ם פ"ב מהל' שביתת עשור הי"א דהותר להאכיל לקטן ביוה"כ שלא יסתכן דמשמע דחוששין לסכנה שעדיין לא באה לפנינו חדא דכבר כתבנו במק"א שעיקר ההיתר דספינן מחמת דהיינו רכיתיה והא דכתב הרמב"ם מחמת סכנה היינו למצוה ולחיובא וכדמבואר בר"ן פ' יוה"כ, ועוד דאפי' אם נימא כדמבואר בשו"ת חקרי לב חאו"ח סי' ק"ח ועוד אחרונים דעיקר ההיתר מחמת סכנה מ"מ כך הוא לפנינו טבעו של קטן שאם אינו אוכל כדבעי ליה איכא חשש גדול שיסתכן והוי כאילו בא חולה לפנינו וחוששין שלא יכבד חליו עד כדי סכנה וכדמבואר בסי' תרי"ח ובמ"ב סי' שכ"ח סקט"ז וכן"ל.

ח. ואולי י"ל דתלוי באם איסור שבת הותרה או דחיה אצל פקד"נ ועיי' בזה בשו"ת צמח צדק חאו"ח סי' ל"ח, ובשו"ת אג"מ שם סי' ע"ט, וכבר האריך בזה בשו"ת ציצ' אליעזר ח"א סי' ל"ט ובח"ח סי' ט"ז פ"ז ועוד והדברים עתיקים. ואולי יש לרמות ספקא דנידון דידן להא דמבואר בשו"ת אבני נזר חיו"ד סי' תס"ז באותיות ט"ז-י"ט, עיי"ש ויש לחלק. וע"ע במג"א סי' שכ"ח סק"א דבעינן דבר ברור כדי לחלל את השבת ולכ' הוא קצת ראייה לדברינו ומתורצת קושיית הפמ"ג בא"א שם ובסק"ז וכן במ"ז סק"א בא"ד ואף דספק וכו' וע"ע במג"א סי' תרי"ח סק"ב ובפמ"ג א"א סי' שכ"ח סק"ה, ובצ"צ שם בסוגריים.

ט. והנה עוד יש לחלק בין סוגיית הצלה שבגמ' לשאלה דידן דבכל מה שהותר סופו משום תחילתו היינו בדבר שמחוייב בו וכגון במצות החדש וכן בשמחת יו"ט וכן בהצלה באופן שמחוייב בו דהיינו שבאה לפניו שמועת סכנה אבל בנידון דידן שארגנו ועד הצלה שבודאי חסד גדול עושים להציל נפשות ישראל מ"מ אין חיוב מדינא להיות מהעוסקים בפעולות ההצלה עד שיוזע לו דיש סכנה וא"כ מנ"ל שהקילו בהם חז"ל שום קולות קודם לסכנה והלא אין כאן לעת עתה אלא רשות בעלמא והידור במצות גמ"ח לפניו משורת הדין.

י. ועיי' בשו"ת צ"צ חאו"ח סי' ל"ח אם מותר לחלל את השבת בסגולה לצורך חשב"ס ח"ל ואין להביא ראייה לאיסור כאינו בדוקה מההיא דקמיע בזמן שאינו מן המומחה ... שיש תקנה שלא יצא לרה"ר ולכאורה גם בזה יש ללמוד היתר ממ"ש המ"מ והביאו המג"א סי' שכ"ח שבחולה שיש בו סכנה עושין לו אפי' דברים שאין במניעת הדבר ההוא סכנה. וא"כ הסגולה הנ"ל לו יהא שאינו רפואה בדוקה לא גרע מדברים שאין בהם צורך כ"כ עפמ"ג סק"ד. והרי לדעת מ"מ עושים לו כל מה שרגילים לעשות לו בחול כמ"ש בש"ע סעי' ד' וכו' (ועפמ"ג סק"א שהק' הרי ספק נפשות דוחה ו"ל דמיירי בסגולה שהיא ספק וכו') ע"כ, ומשמע נמי כנ"ל דלא כל ספק וחשש דוחה את השבת ורק בדבר ברור דהוי כבירור לפנינו, וא"כ

אולי י"ל שעאכו"כ בדברים רחוקים שאין לנו בהם ידיעה, דהרי אסר הצ"צ אפי' בפעולות ההצלה עצמן כשהסכנה כבר ברורה לפנינו.
[ד] והנה השאלה מופיעה בעוד צורות שונות וכגון ברופא או אמבולנס או סתם אדם שיצאו להציל ומצוי שיודעו להם עוד שמועות של חשש סכנה בחזרתם למקומותיהם, וראיתי לגדולים שליט"א שהתירו להם לחזור ואפי' בחילול שבת דאורייתא ובפרט במקומות שיש בהם הרבה שומרי שבת ולדעתנו לכאורה יש מקום לומר שאיסור גמור הוא לחלל את השבת ובפרט במלאכות דאורייתא עד שיודע לו דאיכא חשש סכנה, וכדין חיה המבואר בשו"ע וכנ"ל. ורק בזה לכי אין לפקפק דאם המציל נמצא בשכונה שמצויים בה רוצחים ולסטים ר"ל דאיכא חשש סכנה בעצם שהייתו שם דזהו כעין תירוצו של רנב"י ואיפסק להלכה ברמב"ם ספכ"ז ובמחבר סי' ת"ז סוף סעיף ג' [וגם במחבר סי' שכ"ט לפי ביאורי הגר"ז והערוה"ש וכנ"ל], דמותר לברוח ממקום סכנה.

בדבר שימוש במחשב לענין רישום מידע רפואי בבתי חולים בשבת.

שאלה:

יש לעיין בענין כתיבה במחשב אם יש בה מלאכה דאורייתא בשבת או שאיסורה רק מדרבנן, ונפקא מינה לגבי השימוש בבתי חולים לרישום מידע רפואי, דאם אין בזה מלאכה דאורייתא אפשר להתיר להשתמש בו בשבת. (וטעם הדבר הוא שהרי לכל הפחות מדובר בחולי שאין בו סכנה, ובהרבה מקרים המידע נוגע גם לחולי שיש בו סכנה, ואף אם המידע לא כל כך חיוני בזמן שרושם אותו מ"מ יש אפשרות סבירה שיצטרך בו לאחר זמן, לכן יש להתיר איסור מדרבנן ברישום מידע רפואי בשבת).

תשובה:

נראה דאם המחשב עדיין לא מופעל בודאי שיש בעיה של מלאכה דאורייתא, כמו שיש בהפעלת כל מכשירים חשמליים שלדעת החזו"א יש בהן מלאכת בונה או מכה בפטיש. כמו כן מסתבר לומר דלפי דעת החזו"א יש מלאכה דאורייתא במה שמכניס דיסקט ומחברו לכונן הדיסקטים דחשוב תיקון מנא כיון דמתקיני לשימוש, וכמו כן מסתבר לומר דגם הכנת דיסקט לקבלת נתונים חשוב תיקון מנא (ואולי גם הפעלת תוכנה חשובה תיקון מנא, וצ"ע). לכן נראה דיש למקד את שאלתנו דוקא במחשב שהוא כבר מופעל, ועם דיסקט קשוח, או עם דיסקט שכבר מוכן לקבל נתונים (ויש שם מקום פנוי שמספיק לקבל כל המידע שיצטרך לקלוט בתוך השבת), ובתוכנה שכבר מופעלת, והשאלה היא רק על הכנסת המידע בתוך זכרון המחשב, על הופעת התאים על המסך, ועל שמירת הנתונים בתוך דיסקט או בתוך הדיסקט הקשוח (אבל אין שאלה על דבר הדפסת המידע על ידי מדפסת שבוה בודאי יש מלאכת כתיבה דאורייתא). ונראה דיש לחלק הדיון לכמה חלקים: (א) מבחינת מלאכת בונה או מכה בפטיש, בין מצד סגירת מעגלים חשמליים כאשר לוחץ על המקשים ובין מצד שמירת הנתונים על דיסקט או על הדיסקט הקשוח; (ב) מבחינת מלאכת הבערה וכישול, כאשר הלחיצה על המקש גורמת להופעת תאים על המסך; (ג) מבחינת מלאכת כתיבה, בין על דיסקט או על הדיסקט הקשוח ובין על המסך.

(א) לפי שיטת החזו"א יש לדון אם בכל פעם שהוא לוחץ על מקש יש מלאכה דאורייתא כיון שהלחיצה גורמת לשרשרת של סגירת מעגלים חשמליים או שיש לומר דכיון דהמחשב הוא כבר מופעל כל לחיצה ולחיצה בפני עצמה לא חשובה תיקון מנא, ואינה חשובה אלא שימוש במכשיר ולא תיקונו. ומסתבר דבנידון דידן גם החזו"א יודה דאין בזה משום בונה או תיקון מנא, שהרי החזו"א איירי היכא דע"י סגירת המעגל הוא גורם לחיבור המכשיר או הנורה לזרם השחמל ועי"ז

מפעילו — ולהכי הוי תיקון מנא, אבל בנידו"ד כשלוחץ על המקש הריהו רק נותן פקודה למכשיר (שבו כבר זורם חשמל) שישנה כיוון זרם החשמל כדי שיוציא תו זה ולא תו אחר, וא"כ הרי אינו מתקן מנא שהריהו כבר מתוקן ועומד, אלא שמשתמש בו וזהו דרך תשמישו. ולא עוד אלא דנראה דגם מטעם אחר יודה החזו"א דאין בזה משום בונה או תיקון מנא שהרי כאן המעגלים נשארים סגורים רק לפחות מכשניה ומיד נפתחים, ואח"כ כשלוחץ מקש אחר הריהו גורם לשרשרת אחרת של סגירת מעגלים חשמליים שנפתחים תיכף ומיד, וכן הלאה. ואדרבה הוא רוצה שייפתחו המעגלים במהירות הכי אפשרית כדי שיוכל ללחוץ על מקש אחר ולתת פקודה אחרת. וא"כ אף אם נאמר שיש בזה בנין מ"מ אינו אלא בנין לרגע ולא מתקיים כלל ואין בזה מלאכה דאורייתא.

ונראה דכן מתבאר מתוך לשונו הטהור של החזו"א (או"ח נ, ט) שכתב: עוד יש בזה משום תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר דזה בונה מה"ת, כעושה כלי, וכש"כ כאן שכל החוטין מחוברים לבית והו"ל כבונה במחובר ואין כאן משום אין בנין בכלים אלא דינו כמחובר דיש בו משום בנין וסתירה, אבל הכא אין נפקותא בזה דאפי' בכלים כה"ג חשיב בונה כו' ובפתיחת החשמל שמכניסים הזרם בהחוטין חשיב לעולם כתקע כו' אבל תיקון צורה להגשם ונעשה ע"י זה שימוש ודאי חשיב בונה, ואף אם השימוש הוא לשעות מיוחדות ואח"כ פוסקו, דהפסיקה היא מכאן ולהבא והצורה הראשונה אינה בת פירוד מן הגשם כו' אבל הרכבה הדרושה לשימוש כמו קנה סיידן ומטה של טרסיים וזרם החשמל אף תיקון לשעה חשוב בונה. וכן המתלמד השחות סכין של שחיטה שהעמיד את הסכין לשחוט בו אע"ג שבדעתו לפוגמו תיכף אחר השחיטה מ"מ חשיב בונה דבנין לשעה חשיב בונה כו' עכ"ל. אם מדייקים היטב בלשונו רואים שהתכוון לומר דחיבור חוטי החשמל כדי לסגור מעגל חשמלי חשוב בונה משום שעל ידי זה הוא מתקן המכשיר החשמלי שיוכל להשתמש בו באופן קבוע, ומשום הכי לא חשוב בנין לשעה כיון שהחיבור הזה הוא הגורם שיוכל החשמל לזרום בו בתמידות ועי"ז להפעיל את המכשיר החשמלי, ואף אם הוא בעצמו מתכוון להפסיק את החיבור ואת פעולת החשמל אחרי עבור זמן קצר בכל זאת החיבור בעצמו נועד להישאר כך לזמן ארוך, ובה דומה הוא לקנה סיידן ומטה של טרסיים שאף אם כוונתו בחיבור פרקיהם שיישארו כך רק לשעה מ"מ בעצם יכולים הם להישאר מחוברים לטווח ארוך לכן לא חשוב בנין לשעה וחייבים עליו.

ולפי זה נראה לומר שגם לפי דעת החזו"א אינו חייב משום בונה בסגירת מעגל חשמלי אלא רק היכא דע"י סגירת המעגל הוא מתקן את המכשיר החשמלי במה שמאפשר לו לעשות פעולתו, אבל היכא דהמכשיר בעצמו כבר מופעל וזרם החשמל זורם בו כל הזמן אלא שסוגר מעגלים חשמליים כדי לתת פקודות למכשיר איך שיפעל פעולתו, וסגירות מעגלים אלו נמשכות פחות מכדי הרף עין. בודאי שאין זה חשוב תיקון מנא שהרי אינו דומה כלל למלאכת בונה או מכה בפטיש שבמשכן וחשוב רק שימוש במנא ולא תיקונו. ולא מסתבר כלל לומר שכוונת החזו"א היא שעצם סגירת המעגל חשוב בונה שהרי המעגל החשמלי בפני

עצמו לא שייך לומר עליו שהוא כלי, ומוכרחים לומר שנתכוון החזו"א לומר שהוא תיקון מנא רק מצד שהוא מפעיל את המכשיר ולא מצד עצמו, ומה גם היכא שסגירתו נמשכת רק לפחות מכשניה שבודאי לא הוי תיקון מנא, והדברים ברורים למבין. שו"ר בשו"ת מנחת שלמה (סי' י אות ו) שהבין כן בדעת החזו"א, שכתב דהוי בונה לפ"ד החזו"א רק כאשר עושה עיקר החיבור של המכשיר החשמלי עם רשת הזרם, אבל אם רק משנה קצב פעולת המכשיר חשיב רק משתמש ולא בונה, ועוד אומר שם שאם נפסק אחר זמן קצר ונמצא שכל בנינו אינו אלא לשעה פורתא אין זה בונה עיי"ש.

כמו כן מסתבר לומר דעצם שמירת הנתונים על הדיסקט או על הדיסק הקשוח אינו חשוב תיקון מנא אלא רק שימוש במנא בלבד, שהרי הדיסקט או הדיסק הם כבר מוכנים לקבל נתונים, וזהו שימושם לשמור בהם נתונים ולמחוק אותם ולשמור במקומם נתונים אחרים, א"כ כמה שמקליט בהם נתונים הרי אינם מתקנם, אלא משתמש בהם בלבד.

(ב) אין שום הבערה בהופעת התו על המסך מכיון שהאור אינו אש ואין בו שום חוט להט כלל, וממילא דלא שייך גביה גם ביטול גחלת של מתכת.
(ג) מצד שמירת המידע על הדיסק הקשוח או על דיסקט יש לדון בזה רק משום רושם, שהרי בודאי אין בו משום כותב ממש שהרי אין כאן אותיות ניכרות, ואף מצד רושם נראה דאינו חייב מדאורייתא, מכיון דאין הרושם שלהם מורגש לאף אחד מן החושים, וממילא דלא דמי למלאכת כתיבה דאורייתא כלל, ולא שייך לקוראה אף תולדה דכתיבה, וכמבואר ברמ"א או"ח (שם, ד) דמותר לרשום באויר כעין אותיות, וביאר הט"ז (שם, ג) בשם התה"ד דהטעם הוא משום דאין רישומו ניכר, וע"ע במג"א (שם, ה), וע"י מה שהאריך בכעין זה בשו"ת מעשה חושב (ח"ב סי' י, כ-ז).

ומצד הכתיבה על המסך אע"פ שניכרים התוים על המסך, מ"מ יש לומר דאין בזה מלאכה דאורייתא מכיון דאינה חשובה כתיבה המתקיימת מכמה טעמים. חדא, דאין האותיות מתקיימות בעצמן אם לא שהמחשב פועל ומאיר בהם, שהרי ברגע שיפסוק פעולת המחשב ייעלמו התוים, ואם כן אין להם עמידה בפני עצמם. ויש לומר דדבר שאין לו קיום בפני עצמו, אלא צריך כח אחר מחוצה לו לקיימו, אין זה קרוי קיום, וכעין הא דקיי"ל דהיכא דבעי לעמוד אם נשען על דבר אחר שאם ישמט הדבר ממנו הוא יפול שאין זה קרוי עמידה, וכמ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' רסו): שהיו נסמכין על העמוד וכל שאם ינטל העמוד והוא נופל לא הוי מעומד דהא קיי"ל בפ"ב דזבחים (יט, ב) כת"ק דר' יוסי ב"ר יהודה דעמידה מן הצד לא שמה עמידה דר"ל עמידה שא"א לה בלא סמיכה עכ"ל, וע"י במג"א קמא, ב. ועוד אפשר לומר דשאני כתיבה זו שעל המסך מהכתיבה שהיתה במשכן, שהרי במשכן היתה הכתיבה קבועה במקומה בקרש ועי"ז היה יכול לזהות כל קרש וקרש, משא"כ התוים שעל המסך שהם ניידים גיבול להזיזם ממקום למקום, וא"כ גם מבחינה זו יש מקום לטעון שהכתיבה שעל המסך חשובה כתיבה שאינה מתקיימת מכיון שאינה קבועה במקומה ולא דמי לכתיבה שבמשכן. ועוד, דהצגת הנתונים על המסך אינה אלא לשעה מכיון שהרי כל מה שמוסיף יותר נתונים

הריהו הנתונים החדשים דוחים הנתונים הראשונים מעל המסך מכיון שמקום המסך הוא מוגבל והנתונים הראשונים צריכים לפנות מקום להנתונים החדשים, וכל הצגתם על המסך אינה אלא לראות אם כתיבתו היא נכונה וכדי להגיה את כתיבתו, ואין כוונתו שישאר על המסך, אלא רק בתוך זכרון המחשב ושמור על הדיסקט ועל הדיסק הקשות, וכאשר יצטרך למידע ידפיסו במדפסת או יציגו עוד הפעם על המסך. ונימוק זה תלוי במחלוקת שבין הרמ"א בשו"ת (סי' קיט) והלבוש או"ח (שמ, ד), דדעת הרמ"א היא דכל שדעתו שהכתיבה לא תהא מתקיימת הריהו פטור על כתיבה זו, ודעת הלבוש דכל שהכתיבה היא על דבר המתקיים ויכולה להתקיים הריהו חייב על כתיבה זו אע"פ שאין דעתו שכתובה זו תתקיים בפועל, ועי' מש"כ בזה בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"א סי' רי, אות יג). [ואפשר לומר דביאור מחלוקת הרמ"א והלבוש הוא בעצם טעם פטור כתיבה שאינה מתקיימת, דאי אמרינן דפטור כתיבה שאינה מתקיימת הוא משום דלא הוי מלאכת מחשבת (וכמו שמשמע מדברי הה"מ בפ"ט מהל' שבת הי"ג) אזי יש לנו לומר דאפילו היכא דהכתיבה בעצמה יכולה להתקיים מ"מ פטור על כתיבתו כל שדעתו היא שכתובה זו לא תתקיים מכיון דעכ"פ אינה מלאכת מחשבת, אבל אי אמרת דפטור כתיבה שאינה מתקיימת הוא משום דלא חשובה כתיבה כלל אזי יש לנו לומר דכתיבה שבעצם אינה יכולה להתקיים חשובה כתיבה שאינה מתקיימת]. ולפי דעת הרמ"א (דהמנהג כוותיה כמבואר במשנה ברורה שמ, טז) צריכים לומר דהצגת התוים על המסך הוי כתיבה שאינה מתקיימת מכיון דדעתו שלא יתקיימו שם זמן רב. חוץ מזה הרי התוים שעל המסך אינם עומדים במקומם אלא נדלקים ונכבים וחוזרים ונדלקים בתדירות כזו שאין העין יכול לשלוט במקומו, אבל אינם מתקיימים כלל, וא"כ יש מקום לומר דהבהוב זה אינה חשובה כתיבה המתקיימת. [ועובדה זו שהתוים מהבהבים ואינם דולקים כל הזמן יש לה השלכות גם לגבי שאלת מחיקת השם, ואכמ"ל].

[ואפשר להוסיף הסבר בזה ולומר דמ"נ הוי הכתיבה שעל המסך כתיבה שאינה מתקיימת, דאם אתה אומר דהפטור של כתיבה שאינה מתקיימת היא מצד הכתיבה עצמה דלא חשובה כתיבה אזי מסתבר לומר דתוים מהבהבים לא חשובים כתיבה המתקיימת שהרי הכתיבה בעצם אינה מתקיימת אלא מהבהבת, ואם אתה אומר דמ"מ תהא חשובה כתיבה המתקיימת מכיון דמבחינת האדם הכותב הרי היא כתיבה המתקיימת שהרי לפי ראות עיני האדם היא כתיבה המתקיימת דאין העין שולטת בהבהוב התוים הא מ"מ איהו לא מתכוון לקיים הכתיבה וכדעתו שיעלמו התוים מעל המסך בזמן קצר וא"כ לא הוי כתיבה המתקיימת גם מבחינת האדם ולא הוי מלאכת מחשבת ופטור עליה].

היצא לנו מכל דברינו דהיכא דהמחשב כבר מפועל ומחובר לו דיסק קשוח או דיסקט שהם כבר מוכנים לקבל נתונים והתוכנה שרוצה להשתמש בה כבר מופעלת אין שום מלאכה דאורייתא בהכנסת מידע לתוך זכרון המחשב, בשמירתו על דיסק או דיסקט ובהופעתו על המסך. לכן נראה דיש לפתור הבעיה החמורה של רישום מידע רפואי בבתי חולים בשבת באופן יעיל ומעשי ע"י השימוש

במחשב אישי (וגם יש אפשרות כיום להשתמש במחשב נייד) המופעל מערב שבת ומוכן לקלוט נתונים (וליתר שאת יש להשתמש בכתב לועזי או בתוכנה שכותבת בכתב משיטא מכיון דלדעת כמה פוסקים אין בכתיבה זו מלאכה דאורייתא). וכמובן שנמצאים כמה איסורים דרבנן בשימוש במחשב בשבת אפילו אם כבר מופעל מערב שבת, לכן היתר זה מוגבל רק לקבלת מידע רפואי בבתי חולים וכיוצא בו. והנלענ"ד כתבתי.

הרב רבי צבי הירש גראדזינסקי זצ"ל
אבד"ק אמהא נעב
ארצות הברית*

בענין הזרעה מלאכותית

הנה ראיתי לברר הדין בזה שמצאתי כתוב דבר המצאה חדשה שמצאו הרופאים בזמנינו שתלד אשה ולד קיימא בהזרעה מלאכותית. וצ"ע אם גם נשי ישראל שיש להן בעל שא"י להוליד מאיזה סיבה שיהיה אם יכולין להשתמש בהמצאה חדשה זו אפי' בידיעת ורשות בעלן. ומה הדין של הולד אם הוא כשר או לא, ואם האשה אינה נאסרת על בעל עי"ז.

והנה כבר מצינו כיו"ב בגמ' חגיגה (טו.) שאלו את בן זומא בתולה שעברה מהו לכ"ג מי חיישינן לדשמואל דאמר יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם או דלמא דשמואל לא שכיחא, אמר להו דשמואל לא שכיח וחיישינן שמא באמבטי עיברה, ועי"ש בפירש"י ותוס', הנה מתבאר מתוך סוגיא זו דאפשר להתעבר באמבטי ותהא כשרה לכ"ג, ול"ח שמא מזרע של פסול לה נתעברה באמבטי, משום דגם אם יהיה כן אין כאן פסול כיון דלא היה דרך שכיבה אינה פוסלה, וא"כ ה"ה בא"א נמי אין הזרע של איש אחר פוסלה, ולא את הולד כיון דלא היה דרך שכיבה, או דלמא כיון דגבי א"א כתיב שכבת זרע, א"כ אפשר דהקפידה התורה על הזרע גופא שלא יהא מאיש אחר אפי' בלא שכיבה.

*מתולדותיו — מאיר ידמיהו וקשלג

הגאון רבי צבי הירש גראדזינסקי נולד בניסן תרי"ח (1858) בעיר טאוורג, פלך ווילנא, ותחנך במרכזי התורה המפורסמים בליטא. עוד מנעוריו קנה לעצמו שם לת"ח מופלג. כשהיה עדיין צעיר לימים, התחבר לחבורה של תלמידי חכמים מצויינים שלמדו בבית המדרש בעיר איורע. שם פגש את שאר בשורי הגאון ר' חיים עוזר גראדזינסקי ז"ל, ונשאו ונתנו בתורה בחברותא אחת. אחר כמה שנים, נסע ר' צבי הירש לקאונא, ושם נתקבל בין הלומדים שם ב"קאוונער כולל". בהיותו בקאונא, נהנה מאור תורתו של הגאון ר' יצחק אלחנן ספעקטאר, וקבל ממנו סמיכה להוראה. משם נסע ר' צבי הירש לוויילנא, מקום אשר שאר בשורי הרה"ג ר' חיים עוזר ירש את כסא ההוראה, ובהמלצת הגיד חיים עוזר נתקבל לחבורה של חמשה אברכים מופלגים שלמדו או בבית המדרש שם. משם נסע ר' צבי הירש לשיכיה המפורסמת בוואלאזין, ושם הוכר לאחד התלמידים המצויינים של הנצי"ב ז"ל.

בשנת תרנ"א (1891), כשגברו גזירות הממשלה על הישיבה בוואלאזין, הגר ר' צבי הירש לארצות הברית, ומיד נתקבל כאב"ד בקהילת אמאהא נעבראסקא, ושמש שם בתור רב משך 56 שנים. במרתה החדשה, המשיך ר' צבי הירש את לימודיו וגם נשא באחריות הקהילה. למרות שהיה רב בכמה כתי כנסיות ביחד ומנהיג רוחני של קהילה חשובה, נודע ר' צבי הירש כאחד המחברים הגדולים מרבני ארצות הברית הקדומים. בשנת תרנ"ח (1898) הוציא לאור את ספרו הראשון

ועוד דההיא דחגיגה י"ל דמיירי במקום שרוב כשרים אצלה, משא"כ בא"א הכל פסולין אצלה. ומצאתי בב"ח ביו"ד סי' קצ"ה והביאו הט"ז שם וז"ל מצאתי בהגהת סמ"ק ישן מהר"ר פרץ שכתב אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה, ונזהרות מסדינים ששכב עליהן איש אחר פן תתעבר מש"ז של אחר ואמאי אינה חוששת שמא תתעבר בנדותה מש"ז של בעלה ויהא הולד בן הנדה, והשיב כיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי, אפי' תתעבר מש"ז של אחר כי הלא בן סירא כשר הי', אלא דמש"ז של אחר קפדינן אהבחנה גזירה שמא ישא אחותו מאביו כדאיתא ביבמות עכ"ל. הרי משמע בהדיא דאפי' א"א שנתעברה מש"ז של אחר הולד כשר לגמרי כיון דאין כאן ביאת איסור. אכן מה שהביא רביה מכן סירא לא ידעתי מנ"ל שהיה אמו א"א דלמא פנויה היתה, ועי' בב"ש אה"ע סימן א' סק"י שפשט מכאן מה שנסתפק הח"מ שם אשה שנתעברה באמבטי אם קיים האב פו"ר דמהכא משמע דהוי בנו לכל דבר.

ועי' בברכות (י' ע"א) קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זכוב על שלחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה עליו קרי, משמע מכאן שדרך נשים לבדוק הסדין ששכב עליו איש אחר מפני שמא תתעבר מש"ז של איש אחר, ומש"ה אמרו ביומא (י"ח ע"ב) אכסנאי לא ישן בטליתו של בעה"ב, (עי' ש"ע סי' ר"מ סי"ג), ולפ"ז יש לזקק דא"כ איך הוכיח מכאן שהאשה מכרת באורחים יותר מן האיש, מאי ראי' דלמא שא"ה דעליה רמיא לבדוק סדינו ששכב עליה שלא ימצא ש"ז עליו פן תתעבר ממנו, אלא ש"מ דגם אם תתעבר ממנו אין חשש כ"כ כיון דאין כאן ביאת איסור כמ"ש בהגהת סמ"ק הנ"ל, ואין כאן חשש אלא הבחנה, ועי' גם על הבעל לבדוק, ומנא ידעה יותר

"מקוה ישראל" על הלכות מקוואות בהסכמת רבו הגאון ר' יצחק אלחנן. בשנת תרנ"ו (1896) פרסם בתוך הקובצים התורניים החשובים "המאסף" (ירושלים), "הפרדס" (שיקאגו), ו"כנסת חכמי ישראל" (אדעסא), ובוה נתפרסם שם אמאהא בעולם התורה. באותו הזמן היה ר' צבי הירש אחד המייסדים של אגודת הרבנים בארצות הברית, ונסע לפרקים להתייעץ עם הגדולים על מצב היהדות בארצות הברית.

ספרו השני, "ליקוטי צבי", הופיע בשנת תרע"ו (1916). בשנת תרפ"ג (1923), יצא לאור ספרו השלישי "מילי דברכות" על מס' ברכות, שהוא כיאור נחמד על גמ' פירש"י ותוס' לבאר כל דבר הקשה על דרך הנכון ולפרש אגדות חז"ל. כך שני הופיע בשנת תר"ה (1945) כ"ג שנים קודם פטירתו, אבל המחבר הספיק רק לפרש עד דף ל"ד. בשנת תרצ"ו (1936), הוציא לאור את ספרו הרביעי "מקראי קודש", שבו נקבצו כל הדינים וההלכות של קריאת ספר התורה וכתובת סת"ם. כך ב' הופיע בשנת תרצ"ז (1937) וכך ג' בשנת תש"א (1941). רוב הספרים שחבר ר' צבי הירש אינם בנמצא כלל, רק הספר "מקוה ישראל" הודפס עוד פעם מחדש ב"אסיפת זקנים" על מקוואות. בשנת תש"ה (1945), בקש ממנו הגאון הרב הרצוג, להיות מעורכי "אוצר הפוסקים" על אבן העזר, ולשמש בתור עורך. הגיר צבי הירש הסכים לזה, ולבסוף שלח את כל ספריו וכל כתביו להם. נפטר בשיבה טובה ביום י"ח טבת תש"ח (1948), במשך 56 שנים ששמש ר' צבי הירש באמאהא, לבד מספריו המודפסים, עמל לחבר ספרים רבים על עניינים שונים שהניח בכתב יד.

מהאיש, אלא ש"מ שאשה מכרת באורחים יותר מן האיש.
שוב מצאתי במל"מ בפ' ט"ו מאישות שהביא רא"י מהגהת סמ"ק שהביא
הב"ח דלא נאסרה לבעלה משום דאין כאן ביאת איסור, וכבר כתבתי לעיל דגם על
הגה"ה זו של סמ"ק שהביא רא"י מבין סירא, מנ"ל שהי' אמו של בן סירא א"א
דלמא פנויה היתה בשעה שנתעברה באמבטי מש"ז של ירמיה, אבל א"א אפשר
דגם בכה"ג הוי הולד ממזר כהוראת מלת "ממזר" מזר מום זר, ועי' ברמב"ן פ'
תצא ובחזקוני דהיינו שקבלה אמו הש"ז מאיש זר ולא מבעלה, אבל מצאתי
בסה"ד בס"א שהביא בשם מהרי"ל שהיה בן ירמיה ואמו בתו של ירמיה
שנתעברה באמבטי מאביה ואפ"ה היה כשר, ואם קבלה נקבל.

אמנם מלשון התשב"ץ ח"ג סי' רס"ג שכתב ואם נאמין לספרים חצונים מצינו
בס' בן סירא כי אמו נתעברה מש"ז של ירמיהו באמבטי כו', משמע שהוא מסופק
אם נאמין לספרים חצונים במעשה הנ"ל, ואולי לא עדיפא ממ"ש אין למדין הלכה
לא מפי מדרש ולא מאגדה, וכן משמע בגמ' חגיגה שם דפר"ך על ב"ז דאמר
חיישינן שמא באמבטי עיברה, מהא דאמר שמואל כל ש"ז שאינו יורה כחץ אינה
מזרעת, וא"כ לדעת המקשין טפי הו"ל לפרוק קושיא זו על מעשה דבן סירא איך
אמו נתעברה באמבטי, דמסתמא כבר היה ידוע להם מעשה דבן סירא. אלא ש"מ
דמעשה דבן סירא אין לו מקור נאמן ולא היה ולא נברא אלא משל היה מבעלי
הקבלה, ולדינא אין סומכין עליהם. ועי' בס' באר שבע בפ' חלק שם. וגם משמע
מדבריו שאמו של בן סירא לא היתה בתו של ירמיהו כמ"ש בלקוטי מהרי"ל.
ולהלכה למעשה בודאי צ"ע להתיר לעשות מעשה כמו בנ"ד בא"א. ולהלכה
אפשר דיותר טוב להטיל בה ש"ז של עכו"ם דהא קי"ל דעכו"ם ועבד הבא על ב"י
אפי' א"א הולד כשר וכ"ש בכה"ג.

בח"מ וב"ש אה"ע סי' א' סק"ח משמע דמעשה זו דבן סירא הוא אמת ויציב,
וע"ש מס' עבודת הקודש שהיה ירמיה מתעסק בס' יצירה עם בנו סירה, והדבר
תמוה א"כ איך אמר רב יוסף בפ' חלק (ק, ע"ב) לאסור לקרוא גם בס' בן סירא,
ומסיק שם משום דכתיב שם זלדקן כו' ופירש"י כן הנך דברי רוח ולכן אין קורין
בו, ואיך אפשר לומר שאיש צדיק וגדול כזה שעסק הרבה עם אביו ירמיהו הנביא
בס' יצירה, יתעסק גם כן בדברי רוח כזה, אלא ש"מ דבריו הנ"ל אינן כפשוטם
אלא יש בהם סוד גדול וח"ו לומר על דבריו שהם דברי רוח, אלא משמע מדברי
הגמ' דכל הני דברים שכתובים בספרים חצונים על בן סירא שהוא בנו של ירמיהו
וכו', אין בהם יסוד נאמן ואין לסמוך עליהם כלל אם לא שנאמר שהיו שני בני
אדם שקראו להם בן סירא.

ובעיקר הדבר אם אפשר לאשה להתעבר באמבטי הנה המל"מ בפ' ט"ו מה'
אישות ה"ד הרבה להוכיח מכמה מקומות בש"ס ותוס' שהוא דבר שא"א כלל,
ודחה דברי ב"ז וכן הני דברים ע"ד בן סירא מהלכה, ונציע את ראיותי אחת לאחת
ונראה מה שיש להשיב עליהם.

א) שהרי כתבו התוס' ביבמות (נה, ע"ב) ד"ה אינו ח"ל ונראה דלמ"ד העראה
זו הכנסת עטרה אין ראוי להתעבר אלא במירוק גיד, שאם היתה ראוי להתעבר
לא הוי מוקמי קרא למעוטי העראה אלא שלא כדרכה ע"כ, פי' דבספ"ב דכריתות

מיעטו מש"ז דכתיב גם שפחה חרופה שלא כדרכה והעראה, וע"ז הוכיחו דמהעראה אינה מתעברת ומש"ה ממעטין תרומיהו מקרא דכתיב ש"ז משום דדרשינן לקרא דבא לומר דבעינן ביאה הראויה להזריע, אבל אי אמרינן דגם בהעראה מתעברת א"כ ביאה זו ראויה להזריע היא וא"כ אימא דכי אתא קרא ואמר ש"ז הוא למעט שלא כדרכה דוקא. מ"מ נמצאנו למדן דבהעראה אינה מתעברת אלא בגמר ביאה וא"כ איך יתכן שתתעבר באמבטי וע"ש. ועוד דהתוס' כתבו כן למ"ד שם דהכנסת עטרה לאו גמר ביאה הוא אבל למ"ד דזהו גמר ביאה גם בשפחה חרופה ס"ל דיכולה להתעבר, וא"כ בהאי סברא פליגא שם למר יכולה להתעבר ולמר אינה יכולה, וכ"כ בס' קרן אורה ביכמות שם, ועוד לפי דברי המל"מ התוס' סתרו דבריהם זא"ז, דהא התוס' ביכמות דף יב ע"ב בד"ה דאפי' דעיברה באמבטי, הרי שגם התוס' מודים דיכולה להתעבר באמבטי, וע"י בשעה"מ בפ"ג מה"א בה' ט"ו באריכות בזה. ולפע"ד זו אינה קשה כלל, דאפשר דאע"ג דע"י העראה שהוא רק הכנסת עטרה אינו ראוי להזריע, כיון דהש"ז לא הגיעו בפנים וא"כ אינה ראויה להתעבר, אבל ע"י הש"ז שבמי אמבטי המים עם הש"ז באים לפנים משא"כ בהעראה שהוא הכנסת עטרה אינה אלא בשפה ולחוץ ופשוט הוא. ואחמה מאד על רבינו הגדול בעל מל"מ איך מדמה לה להרדי, עד שמכח זה בא והכחיש את מציאת הדבר שאפשר לאשה להתעבר באמבטי, ולא מצינו מי שחולק ע"ז. ואדרבה לפי דעת המל"מ שמדמה לה להעראה, א"כ איפכא ראוי להיות נדחה דברי התוס' מקמי תנא דבן זומא, אבל באמת אינם סותרים אהרדי כמ"ש וחילוק גדול יש ביניהם, והחוש והסברא מעיד ע"ז כמ"ש.

ועפ"ז ניחא ההיא דחגיגה שהבאתי לעיל דחיישינן שמא באמבטי עיברה, הא קי"ל ביכמות (לה, ע"א) דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, ומצאתי שכן הקשה ג"כ בס' "בני אהובה" וראיתי בהגהת הגאון ר' מאיר קאמענצקי המכונה ראגאלער על הנ"ב ח"ב בסוף הספר בדפוס ווילנא, שהקשה כן, ומתוך דרך בנערה דפתחה סתום אמרינן כן. משא"כ בבוגרת דפתחה פתוח נתעברה מביאה ראשונה וחיישינן לאמבטי, ועפ"ז מתרץ קר' המל"מ על הרמב"ם שהשמיט ולא הביא הך דבן זומא בתולה שעברה, משום דקי"ל דכה"ג לא ישא את הבוגרת וב"ז ס"ל כמ"ד דכה"ג ישא בוגרת ביכמות (נט, ע"א) ע"ש.

ולא משמע כן מדברי התוס' בחגיגה שם שכתבו ולהר"י נראה דטרחינן לבדוקה ע"פ חביות, וא"א דמיירי בבוגרת שפתחה פתוח ל"ש בדיקה ע"פ חביות. דהא פירש"י בכתובות (י ע"ב) דבעולה ריחה נודף מפיה מריחין ריח היין שנכנס לה דרך פתח הפתוח, וא"כ בוגרת נמי אפי' לא נבעלה פתחה פתוח וריח היין נכנס לה דרך פתח הפתוח. אע"כ בבתולה נערה עסקינן ולא בבוגרת, א"כ הדר קשה הא אין אשה קתעברת מביאה ראשונה, אע"כ צ"ל דע"י המים שבאמבטי יכולה להתעבר גם בפ"א, דע"י כח המים בא הש"ז עמוק במעיה.

ובאמת גם בהעראה לבד דהיינו בהכנסת עטרה לפעמים ע"י מקרה מתעברת האשה ע"י שאח"כ נשפך הש"ז מהשפה ולפנים, כמ"ש בתשוב"ץ ח"ג סימן רס"ג באשה שטוענת כי בעלה ישען על ביתו ולא יעמוד, ואח"כ נתעברה ועדיין היתה בתולה וטוענת שנתפשט הזרע ברחמה וילדה בת, וכתב התשוב"ץ שהדבר אפשר

והוכיח כן מהא דב"ז בחגיגה שתתעבר ע"י אמבטי, וא"כ ה"נ ע"י העראה לפעמים אפשר שנתפשט הזרע ברחמה ותתעבר אלא שאינו שכיח כ"כ, ומש"ה כתבו התוס' דבהעראה אינו ראוי להזריע, וגם באמבטי אינה שכיח כ"כ, ומ"מ הוא שכיח יותר מע"י הטייה דשמואל שאינו שכיח כלל.

שוב מצאתי בס' בני אהובה להגאון ר"י ז"ל שגם הוא תמה על המל"מ הנ"ל ודחה קושייתו מדברי התוס' מטעם אחר, וז"ל אך הרב בעל משנה למלך האריך להוכיח דא"א להיות נתעברה באמבטי ותמהני מחכם שכמותו שרצה לסתור מכח דברי התוס' דברי גמ' ערוכה מה שלא מצינו בו מחלוקת, וכל ראייתו הוא מהתוס' דיבמות דף נה ע"ב בד"ה אינו חיים כו' דכתבו דבהעראה אינה ראוי להתעבר אלא במירוק גיד, וכן הביאו בכ"ד התוס' והר"ן והרמב"ן דאינה מתעברת אלא בגמר ביאה כו', ולפי דבריו דברי התוס' שם בחגיגה סותרים עצמן מניה וביה, דעל האי בתולה שעברה כתבו גופי' דאע"פ דרוב בקיאים בהטייה היינו בתחילת ביאה אבל לבסוף כדי שתתעבר א"א אלא לשמואל, וא"כ איך ב"ז באמבטי עברה והדבר סותר א"ע, אלא ודאי הדבר ברור דכל שלא הוציא זרע הוא מקרי תחילת ביאה, דבהעראה ונשיקה עדיין האבר חי ואינו יוצא זרע, אבל בגמר ביאה האבר מת ומוציא זרע והוא הראוי לעבר וזה שכתבו התוס' ביבמות דבהעראה אין ראוי לעבר אלא במירוק הגיד. ומירוק הגיד פירש"י ביבמות דף נה ע"ב שמזריע, שהרי תלה בהזרעה, וכן ביבמות דף ל"ד ע"ב דאמרין פרט להעראה פירש"י שלא הזריע אי למ"ד נשיקת אבר ואי למ"ד הכנסת עטרה עכ"ל, הרי ברור דהעראה מיקרי שלא נתמק הגיד והאבר חי, וא"כ אף דיוצאין ממנו טיפות זרע מ"מ אינו יורה כחץ ואינו ראוי להזריע, משא"כ גמר ביאה הוא מירוק הגיד דהיינו שמזריע ויורה כחץ וזהו גמר ביאה. וא"כ כל דברי משל"מ מופרכין ואין בהם מתום כלל, דע"י אמבטי שנכנס הזרע במעי' מהאיש שהזריע כחץ כדאמרין שם בגמ' ודאי ראוי להוליד, ועדות חכמינו ז"ל תכריע. והא דאמרין במס' כריתות (יא, ע"א) גבי שפחה חרופה דש"ז כתיב פרט לאינו מתכוין ופירש"י שנפל מן הגג ונתקע בה דאינו ראוי להזריע, מלבד דהתוס' שם השיגו על פירש"י וכתבו דמאן לימא לן דאינו ראוי להזריע בכה"ג, אף גם לדברי רש"י היינו באינו מתכוין ויצא ממנו לאונסו כו', משא"כ במתכוין רק דהזרע באמבטי א"כ אין בזה שום חסרון להוליד, רק מצד המקבל, א"כ אח"כ כשנכנס הזרע במעי האשה ויש לה כוח חס גדול יכול הזרע לחזור במעיה לחמימות הראשון ותוכל להתעבר, עכ"ל.

והנה מ"ש לפרש דברי התוס' דיבמות דכל שלא הוצא זרע הוא מיקרי תחילת ביאה, דבהעראה ונשיקת עטרה עדיין האבר חי ואינו מוציא זרע כו', בזה נלע"ד דהנכון עם המל"מ בפי' התוס' ביבמות דבהעראה אינו ראוי להתעבר אפי' אם מוציא כל הזרע שבאבר ויורה כחץ מ"מ המניעה מצד המקום והמקבל כיון שאין הזרע נכנס בעמק מעי האשה במקום הראוי להתעבר, דאם לפי פירוש של הבנ"א דמיירי שלא הוציא זרע רק איזה טפות זרע יצאו מעצמן, א"כ פשיטא דלא ראוי להזריע מצד הזכר שלא הזריע כהוגן א"כ פשיטא שאינו ראוי להזריע ולמה חדשו התוס' בזה, אע"כ כוונתם דאף אם הזכר הזריע כל הזרע וירה כחץ מ"מ כיון שלא הי' רק מירוק העטרה ולא מירוק הגיד אינה ראוי להתעבר מצד שהמקום

גורם, ואין זה מקום שראויה להתעבר כיון שלא בא הש"ז בעמק מעיה במקום שראויה להתעבר וזה מיקרי מירוק הגיד, שהגיד בא בעומק מעיה וירה ש"ז במקום שראויה להתעבר, והכל תלוי מצד המקום ולא מצד הש"ז כמו שהבין הבנ"א. ועי' בטור או"ח סי' ר"מ שהביא בשם הראב"ד די"מ דמ"ש על האשה מגלה טפח ומכסה טפח שלא היה ממרק האבר בשעת תשמיש כדי למעט הנאתו ודומה כמו שכפאו שד שעושה הדבר באונס. וע"ש וא"א לפרש שלא היה ממרק האבר היינו שלא הזריע כלל דא"כ לא קיים מצות פו"ד אע"כ פרושו שלא [מירק].

הן אמת מפירש"י משמע דהכל תלוי מצד הזכר, אם הזריע אפי' בהערה מקרי גמר ביאה ואם לא הזריע לא מיקרי גמר ביאה אפי' הכניס כל הגיד. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' אבות הטומאה שכתב וז"ל הבעול את האשה ולא הוציא ש"ז טהור אע"פ שהערה עכ"ל, הרי שתליא בהוצאת ש"ז, ואפשר לומר דדוקא לענין טומאה תליא בהוצאת ש"ז וצ"ע. וצ"ע בדעת רש"י אבל מ"מ דברי התוס' לא אפשר לפרש על כוונה זו, אלא כמו שהבין המל"מ וכן הבינו כל האחרונים, אמנם בירושלמי יבמות שם פ"ו ה"א משמע דבשפחה חרופה בעינן הוצאת זרע דקאמר שם בשפחה חרופה עד שיפלוט ועי' בק"ע שם, ושם גרסת התוס' בירושלמי שם עד שיפלוט דהיינו במקום שיקלוט הזרע ולהתעבר, ועי' בתשו' נ"ב ח"ב סי' כ"ג וברמב"ם פ"א מה' א"ב ה' י'.

ומ"ש עוד שם דמ"ש רש"י בכריתות פרט לאינו מתכוין שנפל מן הגג ונתעברה דאינו ראוי להזריע היינו דוקא במוציא זרע אין מתכוין משא"כ במוציא זרע באמבטי במתכוין אין בזרע שם חסרון כו', א"כ לפי דבריו ירמיהו הוציא במתכוין ש"ז באמבטי שממנו נולד בן סירא, ואיך אפשר לומר כן על ירמיהו הנביא שהוציא זרע במתכוין באמבטי, אע"כ דגם ביצא ש"ז שלא במתכוין נמי אפשר להזריע, ופירש"י בכריתות יש לפרש משום פחד נפילה אינו ש"ז ראוי להזריע ומש"ה צייר רש"י בכה"ג שנפל מן הגג.

עוד כתב שם בס' בנ"א לענין אם האשה לא נאסרה לבעלה ע"י כך הביא בעל המל"מ בפ' זה רא"י מהגה סמ"ק דכתב דאשה נדה יכולה לשכוב על סדין ששכב עליו בעלה דאף אם תתעבר מש"ז של בעלה אין הולד פגום כלל. ול"נ דאין משם רא"י כלל דלא הזהירה התורה בנדה רק מבלי לבעול אותה אבל להיות הרה ממנו ע"י סדין או אמבטי, אנה והיכא אסרה תורה כיון דהוא בעלה, משא"כ באיש אחר ש"ז כתיב והרי בא למעט ש"ז מאחר יע"ש, ודבריו תמוהים, דהא המל"מ הביא דברי הגהת סמ"ק שהביא הב"ח שכתב בהדיא הסמ"ק דגם אם תתעבר מש"ז של אחר הולד כשר לגמרי כיון דאין כאן ביאת איסור כמו בן סירה, רק דמש"ז של אחר קפדינן אהבחנה, אבל בלא"ה ליכא איסור לא על הולד ולא עליה לאסור לבעלה, וא"כ שפיר הוכיח המל"מ מדברי הסמ"ק שלא נאסרה גם על בעלה, ואם כוונתו לפלוג על דברי הגהת סמ"ק גופא א"כ לא על המל"מ תלונתו אלא על הגהת סמ"ק. ובאמת גם על הגהת סמ"ק איך-כאן תלונה, אחרי שהוא מאמין באמונה שלימה שאמת הדבר שבן סירא אמו נתעברה מש"ז של ירמיהו ואפ"ה היה הולד כשר, אי"כ ה"ה שאין האשה נאסרת עיי"ז גם על בעלה שהרי לא מעלה בו מעל, וכשם שהולד כשר כך גם היא כשרה לבעלה, ול"ד לעכו"ם ועבד הבא על

בת ישראל א"א אע"פ שהולד כשר, מ"מ היא אסורה לבעלה, משום דמ"מ מעלה בו מעל, משא"כ ע"י אמבטי הוי קרוב לאונס ואפשר דהוא גרע מאונס דאסורה לכהן, וא"כ כיון דהולד כשר בכה"ג גם היא כשרה לבעלה.

אך כבר כתבתי לעיל שיש לספק בעיקר המעשה מבין סירא אם הוא אמת לסמוך ע"ז לדינא, ושמא הם בכלל שאר מדרשים ואגדות שאין למדים ממנם כיון דבגמ' בפ' חלק לא משמע הכי. לכן לענין הלכה למעשה צ"ע.

והנה אפשר דמעשה דבן סירא אינו רא"י משם לענין נ"ד בהמצאה שהמציאו הרופאים בזה"ז, דשם בא הש"ז באונס ע"י אמבטי אבל בנ"ד שהש"ז של איש זר באה במעיה ברצונה, אפשר דפוסל הולד ואת האשה לבעלה. ויש להביא ראיה מיבמות (נה ע"ב) אמר רבא ל"ל דכתב רחמנא ש"ז בש"ח ש"ז בא"א, ומסיק דאתא לפרט למשמש מתה, ולמה לא אוקי לה דאפי' רק הש"ז לחדו אסרה הכתוב בלא שכיבה, וה"ק קרא אל אשת עמתך לא תתן שכבתך אפי' בלא זריעה דהיינו הערה, ולזרע אסר אפי' בלא שכיבה עמה לא תתן. אלא משמע דפשיטא להו דבכה"ג לא אסרה הכתוב כיון דאין כאן שכיבה וזרע בלא שכיבה לאו כלום הוא, ורמב"ן כתב ואפשר שאמר לזרע להזכיר טעם באיסור כי לא יודע הזרע למי הוא ויבאו מזה תועבות גדולות ורעות לשניהם ולא הזכיר זה בעונש כי אפי' הערה בה ולא הוציא זרע יתחייב כו' עכ"ל, ולפי טעם זה אפי' להכניס זרע מאיש זר בלא שכיבה כבנ"ד נמי אסור כי לא יודע הזרע למי הוא, והוא כעין הבחנה כמ"ש בהגהת סמ"ק שהבאתי לעיל, אך דבריו אינם מוכרחים בפ"י הכתוב, דהרי חז"ל דרשו בא"א למעט משמש באבר מת או אשה מתה.

והנה בסוטה (כו ע"ב) פריך הגמ' ואלא שכבת זרע (ושכב איש אותה שכבת זרע במדבר ה') למה לי ופירש"י כיון דאמרת מקנין ע"י שחוף ומתרחץ מיבעי ליה לכדתניא ש"ז פרט לדבר אחר מאי ד"א אר"ש פרט לשקינא לה לשלא כדרכה כו'. ולכאורה הו"ל לתרץ דש"ז אתי לומר דאם קינא לה אפי' מש"ז של אחר בלא שכיבה עמה כנ"ד נמי הוי קינוי, וה"ק קרא הן שכב איש אותה בלא ש"ז והן ש"ז בלא שכיבה הוי קינוי, אלא משמע דש"ז בלא שכיבה לאו כלום הוא ואין כן איסור כלל.

ולפמ"ש התוס' בסוטה שם בד"ה אבל דמה שאמר שם איש אמר רחמנא ולא קטן, נראה דוקא משתיה ממעט לה קרא אבל נאסרה ע"י בן ט' שנים ויום א' אע"פ שאינו איש, שהרי ביאתו פוסלת בתרומה כו' ע"ש, א"כ י"ל דה"ה בש"ז אע"ג דנאסרת על בעלה בש"ז של איש זר אפי' בלא שכיבה, מ"מ לענין קינוי אין סברא לומר שיהא חל קינוי על כה"ג, כיון דאין כאן שכיבה וכתוב ושכב איש אותה שכבת זרע משמע דהזרע בא לה ע"י שכיבה מדלא כתיב ושכב איש אותה לזרע כמו דכתיב בפ' אחרי (יח, כ), ש"מ דהכא בעינן שיהא שכיבת זרע כלומר דהזרע בא לה ע"י שכיבה דוקא. ודע דמתוס' זה בסוטה שהבאתי הוא לכאורה סתירה גדולה למ"ש מהר"ם מלובלין בתשו' סי' ט"ז בעינן אשה שנבעלה לרוח או לשד אם היא נאסרת לבעלה אפי' ישראל דשמא סופה ה' ברצון. והשיב דאינה נאסרת על בעלה מההיא משנה דסוטה שם ע"י כל העריות מקנין חוץ מן הקטן וממי שאינו איש ואיתמר עלה בגמ' חוץ מן הקטן איש אמר רחמנא ולא קטן ושאינו

איש למעוטי מאי ומסיק למעוטי בהמה דאין זנות בבהמה וכו' ויליף לה התם מדרכתיב אתנן זונה ומחיר כלב ומשמע מלשון המשנה דקתני חוץ מן הקטן וממי שאינו איש דתרווייהו אימעוט מאיש דקרא כו', א"כ ממילא ממועט נמי ג"כ רוח ושד דהאי נמי לא מיקרי איש כו' ע"ש. והביאו הט"ז וב"ש בא"ע סי' ר' ס"ק יז. וכיו"ב כתב בתה"ד בפסקים סי' ק"ב לענין אשת אליהו הנביא או אשת ריב"ל אם יכולין להנשא לאיש אחר דדוקא אשת רעהו אסורה ולא אשת מלאך הובא בב"ש סימן י"ז ס"ק יא, ועי' בתשו' מהר"י אסאד א"ע סימן ד'.

ולפי דברי התוס' בסוטה שם ד"ה אבל שהבאתי לעיל אינו ראי' משם דלא מעטינן שם מאיש ולא קטן ולא בהמה רק לענין שתיה דוקא אבל נאסרת ע"י קטן בן ט' אע"פ שאינו איש, וא"כ ה"ה בהמה נמי י"ל אע"פ שנאסרת ע"י מ"מ אינה שותה, וכן ע"י רוח אע"פ שנאסרת ע"י מ"מ אינה שותה כמו גבי קטן, בשלמא הנבעלת לבהמה י"ל משום דאין זנות לבהמה מעטינן לה ולא משום דכתיב איש דזה דוקא לענין שתיה להתוס', אבל נבעלת לרוח אכתי מנ"ל דאינה נאסרת על בעלה, ומה שהביא מהרמ"ל ראי' מלשון הרמב"ם מ"ח מה' איסורי ביאה שכ' וז"ל מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה וכו' שנבעלת לאדם שאסורה לו וכו' לפיכך הנרבע לבהמה אע"פ שהיא בסקילה לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי לא נבעלה לאדם עכ"ל, דקדק ג"כ בלשונו וכתב בכל דוכתא אדם לומר דוקא אדם כו'. אינו ראי' כ"כ, משום די"ל דהרמב"ם לשיטתו דמפרש האי קטן שממעט שם מאיש ולא קטן היינו קטן פחות מבן ט' שאין ביאתו ביאה ואינו פוסל, כמ"ש הרמב"ם בפ"א מה' סוטה שהביא מהרמ"ל שם, א"כ ממעט מאיש לגמרי שאינו פוסל ואין ביאתו ביאה כלל, וה"נ כי ממעט לה בהמה וכל שאינו איש לגמרי ממעט לה גם מאיסורא שאינה נאסרת על בעלה ע"י ג"כ. אבל להתוס' דמיירי בקטן שהוא בן ט' ולא ממעט לה אלא משתיה דוקא, א"כ י"ל דה"ה רוח ושד אינו ממעט אלא משתיה אבל לא לענין איסור על בעלה, וכן כתב הרע"ב בסוטה שם דמיירי בקטן פחות מ"ג שנה וי"א כהתוס' ולא כהרמב"ם, וא"כ לדידהו אינו ממעט מאיש רק משתיה אבל לא מאיסורה, וא"כ אין ראי' מכאן למי שנבעלת מרוח או משד שאינה נאסרת על בעלה.

ובאמת הדבר מוכרח כפי' התוס' והרע"ב, דאי כפי' הרמב"ם דמיירי בקטן פחות מט', א"כ ל"ל איש למעוטי דהא בכל עריות הדין כן, ואין לומר דה"א דהכא שאני דה"א דבדקפידא דבעל תליא רחמנא ובעל הא קא קפיד קמ"ל כדמשני הגמ' על הא לשקניא לה דרך אברים, דזה ניחא על המשנה דהוצרך לאשמעינן כן אבל לא על הקרא, וא"ל דקרא איצטריך למעוטי בהמה, דהא דאין זנות לבהמה ילפינן לה מאתנן זונה ומחיר כלב, אלא דהרמב"ם לשיטתו דמשמע מדבריו דגם בהמה מעטינן לה, מאיש כמ"ש מהרמ"ל וא"כ עיקר קרא למעט בהמה אחיא ולא לקטן משום דקטן פחות מבן ט' ל"צ למעוטי, אבל התוס' והרע"ב סברי דעיקר קרא איש למעוטי קטן אחיא, והא דאין זנות לבהמה נפ"ל מאתנן זונה ומחיר כלב כדמשמע פשוט לשון הגמ' כאן וביבמות (נט ע"ב) וא"כ ע"כ לקטן שהוא פחות מ"ג שנה אתא למעוטי אע"ג דביאתו ביאה מ"מ עדיין אינו איש ואינו בר עונשין. ונראה דתליא הדבר במ"ש המפרשים בהא דתנן בפ"ה דאבות בן י"ג למצות מג"ל.

ההרע"ב כתב דילפינן לה מדכתיב (בראשית ה') ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ולוי באותו פרק בן י"ג שנה היה וקרי ליה איש וכ"כ רש"י בנזיר (כט ע"ב), אבל הרא"ש בתשובה ריש כלל ט"ז דהוא הלמ"מ והוא בכלל שיעורין חציצין הלמ"מ, ולפי טעם זה משמע דגם פחות מבן י"ג שנה אפשר דנקרא איש, וא"כ התוס' והרע"ב לשיטתייהו דס"ל דפחות מ"ג שנה לא נקרא איש ומש"ה מעטינן הכא מאיש קטן פחות מ"ג שנים, אבל הרמב"ם ס"ל דגם פחות מ"ג נקרא איש כיון שהוא יותר מ' שנה ויום אחד דביאתו ביאה כאיש, והא דבן י"ג לעונשין ולא פחות הוא הלמ"מ כמ"ש הרא"ש. וא"כ ע"כ הא דממעט הכא מאיש קטן היינו שהוא פחות מ', אבל למעלה מ' הוא בכלל איש אע"פ שאינו בר עונשין הוא הלמ"מ, מ"מ הוא בכלל איש.

ועי' בב"ח בא"ע שם שהביא ראי' למהרמ"ל מירושלמי פ"א דשבת ה' ג' מעשה בחסיד אחד שהי' יושב ושונה אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך כגון אני אתה חדא רוחא ונסיתיה ורשי תהי ביה א"ל לא תצוק, רוחא אנא, אלמא דאין זה ביאת איסור מי שבא על השידה דאינה אשה וה"ה נמי איפכא אם רוח בא על אשה אין כאן ביאת איסור, וכן הביא ג"כ בתשו' חיים שאל ח"א סימן נ"ג ראי' זו וע"ש באריכות, ויש לדחות ראי' זו וק"ל.

וכן הביא ראי' ממ"ש בפ' מי שאחזו (גיטין סח ע"א) דאשמדאי בא על נשי שלמה ולא מצינו שאסרום, וגם למ"ד כלי שנשתמש הדיוט אסור למלך כמ"ש בירושלמי פ"ב דסנהדרין וע"ש. אך כבר כתבתי דאין למדן הלכה מדברי הגדה. [אמנם אם אפשר לאשה להתעבר ע"י שד ורוח לא מצינו מבואר, ומההיא דחגיגה שהבאתי לעיל משמע דא"א לאשה להתעבר ע"י רוח, דא"כ ל"ל למימר מאמבטי עיברה ולא אמר שמא מרוח עיברה ורוח בקי בהטייה מסתמא. וצ"ע בכ"ז אך כעת אין לנו עסק בדיון זה דמהרמ"ל ואין להאריך בזה. ועי' ברש"י פ' נח (ט, יד) לכל חיות הארץ להביא המזיקין שאינן בכלל החיה אשר אתכם שאין הלוחן עם הבריות, ופי' הרא"ם להביא המזיקין היינו השדים שאף הם היו בתיבה כדכתיב מכל החי ופירש"י אפי' שדים כו' עכ"ל, ובלבושי האורה עה"ת לבעל הלבוש הביא לשון הרג"א (הרב גור אריה) פ"י החיות המזיקין כגון ארי דוב ונמר והרא"ם פ"י המזיקין השדים, וטעות הוא כי כאן כתיב לכל חית הארץ ואין השדים נקראים חיות רק בכלל כל חי הם כדכתיב מכל החי ולא נקראים חיות עכ"ל, ודבריו תמוהים מאד דמה צריך לרבות חיות המזיקין כמין ארי דוב ונמר, למה לא יהיו נכללין בכלל כל חיות הארץ אתכם כי בשביל שהם טורפים ודורסים אינן נקראים הליכין עם בני אדם, ודלמא אמר בארי דוב בני תרבות ואפי' בלאו בני תרבות כשאין רעבים אינם טורפין, ועוד למה לא יהיו השדים נכללים במלת חיות הארץ. ואין זה אלא דברי נבואה שאינן נקראים חיות, חית נגזר מחי לפיכך אני אומר שאין כאן טעות בדברי הרא"ם ודבריו נכונים ואמיתים שאין כוונת רש"י להביא המזיקין אלא על השדים, והמפרשים אותו על ארי דוב אינם אלא טועים עכ"ל בעל לבושי האורה שם.

הרי מתבאר דלדעת הרב גור אריה שדים לא היו בכלל חיות הארץ אלא הם בריה בפ"ע, והם בכלל כל החי ולא בכלל חיות הארץ. ולדעת הרא"ם והלבוש הם

בכלל חיות הארץ, וא"כ כשממעטין מאיש ולא בהמה א"כ גם שדים בכלל בהמה שהרי הם בכלל חיות הארץ. וכן הא דאמרינן אין זנות לבהמה ה"ה שדים בכלל. משא"כ לסברת הרב גור אריה אין שדים בכלל חיות הארץ ואינם בכלל בהמה, ולשדים צריכין מיעוט אחר.

והנה מה שהשיג בעל הלבוש על הרג"א דהא אם הם בני תרבות והולכין עם הבריות, אתמה הרי משנה מפורשת בפ"ק דב"ק (ט"ו ע"ב) פלוגתא דתנאי כזה דת"ק סבר שם דאפי' הם בני תרבות הרי אלו מועדין דלא כר"א שם והכי פסק בטור וש"ע ח"מ סי' שפ"ט סעי' ח' חמשה מיני חיה מועדין מתחלת ברייתן להזיק אפי' הם בני תרבות כו', ואלו הן הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס וכן הנחש כו', וא"כ שפיר כתב הרג"א עליהם שאין הליכין עם הבריות שכ' רש"י. ועי' בב"ק שם (טז ע"א) דחוח לאחר שבע שנים נעשה שד הרי דפעמים נולד שד מחיה ועי' בירושלמי פ"ק דשבת הלכה ג' דמשמע דגם בחייו נעשה מחוח לאחר ז"ש שד וכמו שהבין מהרש"א בב"ק שם.

ועי' באור זרוע בה' בעל קרי סימן קכ"ד מה שהביא בתנחומא מכאן אמרו הבא על הרוחות אין עליו כלום אע"פ שהוציא שכבת זרע כמקרה לילה דמי ומש"כ לא תנאף עם בני אדם ועם בהמה ולא תנאף ביד וברגל אבל הרוחות אין הוא זנות ועוד מההיא מעשה שאירע לאותו חסיד שנודמן לו שידה בדמות אדם כו'.

והנה הפוסקים לא הביאו כלל הך דינא דב"ז, וכתב המל"מ בפ"ז מה' איסורי ביאה משום דס"ל שדברי ב"ז הוא דלא כהלכתא דהא אפילו שנבעלה שלא כדרכה קי"ל ביבמות (נט ע"א) חשיבא בעולה ואסורה לכהן, ואפשר דב"ז פליג בהא וס"ל דהנבעלה שלא כדרכה לא אסירא לכ"ג, דהא מחלוקת תנאים היא ביבמות שם וא"כ לדין דקי"ל כמ"ד דאפי' נבעלה ש"כ חשיבא בעולה ואסורה לכהן פשיטא דאין הדבר תלוי בהשרת בתולים, ע"ש.

אמנם זהו לפירש"י ותוס' בחגיגה שם דאם הוי חיישין שמא הטא כשמואל הוי כשרה לכ"ג דתליא הדבר בהשרת בתולים וכל שנשארה בתולה לא פסלה הביאה. א"כ שפיר מוכח דב"ז ס"ל דנבעלה ש"כ כשרה לכהונה דלא כהלכתא. אמנם מהתוס' בכתובות (ו ע"ב) בד"ה רוב כו' משמע שהם מפרשים הבעיא דב"ז בדרך אחרת דאתיא כהלכתא, וז"ל וא"ת דאמרינן בפ"ב דחגיגה בתולה שעייברה מהו לכהונה כגון שבדקוה ע"פ חביות ולא ה' ריחה נודף, מי חיישין לדשמואל דאמר יכולני לבעול כמה בעילות בלא דם או דלמא באמבטי עיברה, ומסיק דשמואל ל"ש כו' עכ"ל. הרי משמע דאם היינו חוששין לדשמואל הוי אסורה לכ"ג, ואין לה היתר אלא דלמא באמבטי עיברה. ועי' בש"מ בכתובות שם. ולפ"ז אתיא בעיא דב"ז כהלכתא, ואפ"ה לא הביאו הפוסקים משום דדחו דברי ב"ז מהלכה, דב"ז ס"ל דהא דשמואל לא שכיח וס"ל דעיבור ע"י אמבטי שכיחי טפי מהא דשמואל דיבעול בהטייה דזה אינו שכיח כלל ול"ח לה, ובפ"ק דכתובות אמרינן שם דרוב בקיאים בהטייה, וא"כ היא שכיחי טפי מהרינן ע"י אמבטי שאינו שכיח כלל ולא תלינן בה ואסורה לכהונה. ואע"פ שהתוס' נדחקו בכתובות שם לתרץ ולחלק בין בעילה גמורה בלא דם אבל בהטייה אין אשה מתעברת, כבר כתב

בש"מ בכתובות שם להקשות ע"ז מפ' בתרא דנדה (סד ע"ב) בעל ולא מצא דם וחזר ובעל ומצא דם ר' חנינא אומר טמאה דאם איתא דהוה דם בתולים מעיקרא הו' אתי, ורב אסי אמר טהורה דלמא איתרמי ליה כדשמואל דאמר יכולני לבעול כו' ואירך שאני שמואל דרב גובריה אלמא דלגבי לא מצא דם בלכר אמרינן שאני שמואל דרב גובריה ורב אסי נמי לא פליג עליה בהא אלא דקאמר דאיתרמי ליה וכי פי' אע"ג דלא שכיח מלתא דשמואל שתבעל בתולה בלא דם מ"מ דלמא איתרמי ליה על צד הריחוק ונדחק שם הש"מ ליישב דבריהם בדוחק. אבל הפוסקים ס"ל כיון דפשטא דסוגיא בכתובות שם דרוב בקיאים הם א"כ ממילא נדחו דברי ב"ז מהלכה.

אמנם קשה הא הרמב"ם והרי"ף פסקו בספ"ה מא"ב כר"ח בנדה שם דטמאה דאם איתא דהו' דם בתולים מעיקרא הו' אתי אלמא דשמואל ל"ש והיינו כב"ז דלא כסוגיא דכתובות. וא"כ הו"ל להביא דינא דב"ז להלכה ואפשר לומר דאע"ג דשמואל ל"ש מ"מ להתעבר ע"י אמבטי לא שכיח עוד יותר. א"כ ראוי למיחש דלמא אתרמי והטה, ואפשר דנשתנה הטבע דבימי ב"ז ה' שכיח להתעבר באמבטי אבל בימי הרמב"ם כבר נשתנה הטבע ול"ש כלל להתעבר ע"י אמבטי ושכיח טפי להתעבר ע"י הטייה.

בב"ח יו"ד סימן צ"ב הקשה למאי דקי"ל בסי' קצו דצריך בדיקה לחזרין וסדקין עד מקום שאבר תשמש מגיע א"כ בתולה דתבעוה להנשא איך יכולה לבדוק בעוד שפתחה נעול ותירץ בשם דרשות מהר"ש מאוסטרייך וכן הוא בדרשות מהרי"ל כיון דשמואל אמר יכולה למבעל כמה בתולות בלא דם א"כ כ"ש באשה בעלמא יכולה לבדוק א"ע אע"פ שהיא בתולה ואין הבתולים מעכבים בכך וע"ש. ולפי"ז דהאשה עצמה בקיאה בהטייה א"כ בבתולה שנתעברה אף הא דשמואל ל"ש מ"מ יש לחוש שמא הטה בסיוע הבתולה עצמה באופן שתשאר בתולה כמקדם.

וראיתי בתשו' נח"ש סימן ס"י שהקשה על דבריהם מהא דאמר בריש כתובות לא כהללו בבליים שאינם בקיאים בהטייה והלא יוכלו להיות בקיאים ע"י נשותיהם, וכן ההיא בפ' תינוקת קשיא וע"ש, וטפי הו"ל להקשות מההיא דב"ז בבתולה שעברה כמ"ש.

ועי' עוד בנח"ש שם שכתב לפרש מ"ש ר"פ התינוקת שאני שמואל דרב גובריה, וקשיא מכ"ש שהוא מן השכל אם רב גובריה מכ"ש שמשיר הבתולים ומה תליא זה בגבורת אנשים. לכן פי' דשמואל רב גובריה דשמואל נמי הטייתו כשאר ב"א אלא שרב גובריה עד שיורה כחץ הזרע בעמק הרחם למקום קליטתו הזרע עד מקום שהשמש דש וזה ודאי צריך גבורת אנשים. ולפע"ז נראה לפרש דהא דאמר שאני שמואל דרב גובריה לאו על כוחו קאמר, אלא רב גובריה בחכמת הרפואה לידע איך להטות שלא תשיר הבתולים, וכעין דאמרינן בפ' המפלת (כה ע"ב) שאני שמואל דרב גובריה והתם בודאי הפי' כמו שפירש"י שם דרב גובריה והוא בקי בציצית הולד ואין הכל בקיאים, וה"נ בההיא דפ' התינוק הפי' דרב גובריה ובקי איך להטות שלא ישיר הבתולים, שהרי שמואל ה' רופא גדול ורופא את רבי כדמבואר בב"מ (פה ע"ב) וא"כ היה בקי וידע איך להטות.

ועי' בט"א בחגיגה שם שהקשה דאם איתא דאפשר להתעבר באמבטי מהא דאמר בפ"ק דיבמות (י' ע"ב) וליתני ט"ז נשים אמו אנוסת אביו ואפי' לר"י אי עבר ונסיב, ומשני דאי לא קתני, ופריך אפילו בדלא אי משכחת לה יעקב אנס כלתו והוליד ממנה בן ומת בלא בנים ונפלה קמה ברה ומגו דהיא אסורה צרתה נמי אסורה, ומשני באחותו דהתירא קמיירי באחותו דאסורה לא קמיירי והשתא אם איתא דאפשר להתעבר באמבטי משכחת לה נמי בהתירא שאם נופלת בפני בנה כגון שנתעברה כלתו מחמיה באמבטי והולידה בן ומת בלא בנים ונפלה קמא ברה. הנה מה דפשיטא ליה דבכה"ג הבן מתיחס אחרי אביו והוי אח ליבו, הכי משמע נמי מדברי הב"ש בא"ע סימן א' דפשט מדברי הגהת סמ"ק דהוי בנו וקיים בזה מצת פו"ר, וע"ש בסק"י דנקרא בנו לכל דבר, דהרי חששו שמא ישא אחותו מאביו. ועי' בבר"י באה"ע שם שהשיג עליו דהסיוס שמא ישא אחותו מאביו לא קאי על בא עליה ש"ז של איש אחר דרך סדין, אלא סירכא לישנא דהבחנה הוא, דיהבי טעמא בשם משום גזירה שמא ישא אחותו מאביו, אבל בג"ד זה דרך סדין או אמבטי ל"ק שמא ישא אחותו מאביו וע"ש. ויש להביא ראיה לשיטת ב"ח, מהא דיבמות דף ע"ח ע"א דפריך מצרי שני במה יטהר הא יכול ליטהר שתתעבר ע"י אמבטי, אלא ש"מ דע"י אמבטי לא מתיחס אחרי אביו שהטיל הש"ז ולא הוי מצרי וא"כ שפיר הקשה מצרי שני בה יטהר, וכה"ג כתב הרשב"א שם לתרץ הא משכחת במצרי שני שנשא שפחה ובנה נשתחרר, ותירץ דא"כ אינו מצרי שלישי אלא עבד משוחרר, וה"נ כן דאם עיברה ע"י אמבטי לא הוי מצרי שלישי אלא מתיחס אחרי האם. וי"ל דלפ"מ שכתב בהגהת סמ"ק דאשה נזהרת מסדינים ששכב עליהם איש אחר פן תתעבר מש"ז של אחר, וא"כ כ"ש שנוהרות מלרחץ באמבטי שרחץ בה איש אחר. וא"כ אם לא נזהרה ורחצה באמבטי שרחץ בה חמיה, א"כ תו כל דאי לא קתני, וה"נ עברה קצת על מנהגי הנשים שלא לרחץ באמבטי שרחץ בה איש אחר וכל דאי לא קתני, אפי' לא עבר רק על מנהג ומשום הבחנה, והא שכתבו התוס' ביבמות (יב ע"ב) בד"ה דאפי' דאי לאו דבנים עדיפא מסימנים משכחת חמיות ממאנת כגון שעיברה באמבטי או שבעל בפירוש שלא לשם קדושין עכ"ל. לא כ"כ אלא שם גבי חמותו ממאנת דמשכחת לה אף דלא שכיח לעברה קצת איסור במה שרחצה באמבטי שרחץ בה איש אחר, אבל מ"מ לענין לחשוב ט"ז משום דמשכחת לה אמו באמבטי הוי דאי וכל דאי לא קתני.

עוד הקשה המל"מ דא"כ באשה שהלך בעלה למדה"י ונתעברה ונשתתהא הולד יותר מיב"ח למה טרחו הפוסקים לומר דל"ח למזורות דלמא בא הבעל ע"י שם ולא אמרו דלמה באמבטי עיברה וא"כ היא מותרת לבעלה וגם הולד ג"כ כשר. ולפמ"ש לעיל בשם הבר"י דאם עיברה באמבטי או ע"י סדין מש"ז של אחר אז הולד אינו מתיחס אחר בעל הש"ז ואינו קרוי אביו ואינו אסור בקרובי אביו. א"כ טפי יש לתלות שבא ע"י שם, כההיא דאבחה דשמואל, ואז הוא מתיחס אחרי אביו ואסור בקרובי אביו, ובס' בני אהובה שם השי"ב ע"ז דמלכד די"ל דמייירי דאינה טוענת כך אף גם באמת אני אומר ח"ו להאמין לה ואתה נותן יד לפרשעים החטאים האלה בנפשותיהם דתשטה תחת אישה ואכלה ומחתה את פיה ואמר לא פעלתי און כי באמבטי נתעברה, ח"ו להאמין, רק שם כמסכת חגיגה מייירי כמ"ש

התוס' שם דהיא נבדקת ע"פ חביות והיא בתולה בברור וא"כ כאן הספק מאין בא ההריון בזו אמר ב"ז דנתעברה באמבטי דהרי היא בתולה לפניך כו' עכ"ל וע"ש. והנה מ"ש די"ל דמיירי דאינה טוענת כך, הא כתב הרא"ש ביבמות שם דאנן תלינן שבא ע"י שם אע"ג דהיא אינה אומרת כן, וא"כ הו"ל לתלות באמבטי אע"פ שהיא אינה טוענת כן, ועי' בב"ש סימן ד' ס"ק טו, וכ"ש הוא מהתם דע"י אמבטי לפעמים גם היא א"י מזה איך בא ש"ז במעיה. להכי אינה טוענת כך, אבל אם בעלה ע"י שם הרי יודעת בברור ולמה אינה טוענת כן, גם מ"ש ח"ו להאמין לה ואתה נותן יד לפושעים כו', א"כ קשה ע"י שם נמי אתה נותן יד לפושעים לומר שבא בעלה ע"י שם ואפשר דשם יראה אפשר להברר ע"י בעלה שמא יבא ויכחישה, אבל ע"י אמבטי מי יכול להכחישה, והכי מסתברא דאינה נאמנת אא"כ יש דברים מוכיחים לכך.

ולתרץ ק"ו המל"מ מדוע תלינן שבא ע"י שם ולא תלינן טפי שנתעברה באמבטי, י"ל דתחלה צריכין להבין עיקר סברת בה"ג ודעימיה לתלות שבא לאשתו בצינעא ע"י שם כמעשה אביו דשמואל בירושלמי, אטו כוליה במדרגה זו להשתמש בשמות כאביו דשמואל שהי' חד במעשה כזה לכמה דורות ולא מצינו גם לתנאים ואמוראים גדולים מעשה כזה כמו אביו דשמואל, וכ"ש המון העם וע"ה ובורים איך אפשר לומר שיבא ע"י שם לאשתו והוא פלא חר ורחוק מן השכל הפשוט.

ונלע"ד להסביר הדבר ולקרב אל השכל שלא יהא הדבר תמוה כ"כ על כה"ג שכל דבריו דברי קבלה, דהנה כבר אמרז"ל כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן קדושין מיניה, והנה מי שהלך למדה"י והניח את אשתו זמן כביר בלא בעל זהו גופא סיבה ועלילה לבטל הקדושין למפרע דאדעתא דהכי לא נתקדשה לו ואפי' הולך למדה"י ברשותה, מ"מ במשך העת רושם האשה שבעלה עזבה גלמודה ונתייאש ממנה, וא"כ ע"פ הסברא ראוי לבטל הקדושין והקשר שבינם, אלא דאם הוא בר הכי כאביו דשמואל אשר יוכל לבוא בכל עת שירצה ע"י שם אל אשתו אפי' שהיה רחוק הרבה ממנה הוי כאלו הוא קרוב אצלה ואינם מתיאשים זמ"ז, והקדושין והקשר שלהם קיימת לעולם אפי' כשהוא במדה"י, אבל מי שאינו בר הכי ואינו במדרגה זו לבא אל אשתו כשהוא במדה"י ע"י שם, א"כ ממילא ראוי ע"פ סברא לבטל הקדושין למפרע ואינה א"א ואין הולד ממזר, וא"כ ממ"נ אם הוא במדרגה זו כאביו דשמואל והקדושין שלהם קיימין א"כ תלינן שבא אליה ע"י שם, ואם לאו בר הכי הוא א"כ ממילא בטל הקדושין למפרע ולא הוי תו אשתו קשורה עליו ולא הוי א"א, ואם אירע שנתעברה מאחר הרי שנתיאשה מבעלה שעזבה זמן רב גלמודה וגם הוא התיאש ממנה וזה גרם לה הזנות הרי ראוי שיפקיעו רבנן הקדושין ממנה. ועי' בש"ע אה"ע סי' מ"ו סעי' ה' יש לאשה לעכב על בעלה שלא יצא לסחורה אלא למקום קרוב שלא ימנע עונתה ולא יצא אלא ברשותה, ואפי' אם נותנת לו רשות אין לו להתאחר אלא חדש בחוץ וחדש בביתו (ועי' בתשרי ר"מ אלשיך סי' נ'), וזה שהלך למדנה"י על זמן רב ראוי לבטל הקדושין למפרע אם לאו בר הכי שיוכל לבא אליה ע"י שם אא"כ דאדעתא דהכי נשאה מתחלה ובכה"ג לא מיירי בה"ג. וידעתי שיש למצוא הרבה סתירות לסברא

זו, מ"מ יש פנים לסברא זו לקרב קצת אל השכל דברי בה"ג, וסברא זו ל"ש לתלות באמבטי דלא שכית, א"כ לק"מ קו' המל"מ.

והנה בני"ד אף את"ל דאין האשה נאסרת עי"ז לבעלה וגם הולד כשר כמ"ש המל"מ מכוח הגהת סמ"ק שהביא הב"ח והב"ש מ"מ יש לדון בזה איסור מצד הוצאת ש"ז לבטלה אם הוא ישראל וגם אם הוא נכרי ג"כ צ"ע אם ב"נ מזהר ע"ז. והנה בתוס' ברפ"ב דנדה (יג ע"א) גבי הא דאמרינן שם דנשים לאו בנות הרגשה נינהו כתבו בשם ר"ת שמפרש ביבמות (יב ע"ב) גבי ג' נשים משמשות במוך היינו צריכות ושאר נשים מותרות משום דלא מיפקדא אפוז"ר י"ל כיון דלאו בנות איסור הרגשה נינהו אפי' הוו מרגישות ע"ש. והתוס' הקשו ע"ז נהי דלא מפקדו אפוז"ר אבל לענין להשחית זרע הוקשו לכל עונשין שכתורה. וכן הביא בחידושי הרשב"א בנדה שם וז"ל הקשה ר"ת ז"ל ל"ל ה"ט תפ"ל משום דאינה מצווה אפוז"ר, ופי' הוא ז"ל דה"ק דאינן בדין הרגשה דאפי' הרגשה אין בכך כלום, והואיל ואינן במצות פוז"ר, והקשה עליו הרמב"ן נר"ו דאע"פ שאינן מצוות בפוז"ר מ"מ אסורות הן בהשחתת זרע, והכל לקו ע"ז במבול ואע"פ שאין בהם דין סירוס ומותרת הן להשחית כלי הזרע אבל אינן מותרת להשחית הזרע כו' עכ"ל.

והנה ר"ת ס"ל דהשחתת זרע איסורו משום מצות פוז"ר, וכל שאינו מצווה על מצות פוז"ר אין בו איסור השחתת זרע, ונראה דר"ת הוכיח כן מסנהדרין (נט ע"ב) דמקשה בגמ' והרי פוז"ר שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני ולישראל נאמרה ולא לב"נ, והקשו התוס' מנ"ל דלא נאמרה לב"נ ואי משום דלא חשיב לה בהדי' ז' מצות הא אמרינן לעיל קום ועשה לא קא חשיב. ותירצו וי"ל דשב ואל תעשה נמי הוא דמי שמצווה על פוז"ר מצווה שלא להשחית זרע, ע"ש. הרי מוכח דזב"ז תליא דמי שמצווה על פוז"ר מצווה על השחתת זרע אבל מי שאינו מצווה על פוז"ר אינו מצווה על השחתת זרע, דאל"כ נשאר קושית התוס' לדוכתיה. ועי' רש"י בשבת דף קי ע"א דאיסור סירוס הוא ג"כ משום פוז"ר, ועי' בתשו' מהרי"א חא"ע סי' א'. ומה שהקשה הרמב"ן דהרי בהמבול הכל לקו אפי' נשים, וי"ל דקודם סיני אה"נ הכל היו במצות פוז"ר בין אנשים ונשים, אבל מסיני ואילך לישראל נאמר רק למאן דמצווה על פוז"ר, וב"נ גם הזכרים פטורים מפוז"ר מסיני ואילך ועי' במל"מ בפ"י מה' מלכים ה"ז, ולכן בדור המבול הכל לקו אפי' נשים משום דהיו מצוות על פוז"ר, וממילא גם על השחתת זרע. כדפי' רש"י בפ' נח כל מקום. ובלא"ה לק"מ מדור המבול כדפירש"י בפ' נח כל מקום שאתה מוצא זנות וע"ז אנדרלמוסא באת לעולם והורגת טובים ורעים שהרי גם בהמה וחיה נלקו מפני שהשחיתו דרכם אע"פ שלא היו מצווים, ועי' בפ' חלק (קח ע"א) ובמהרש"א שם. ומצאתי בס' לבושי האורה לבעל הלבוש עה"ת פ' נח אות י"ג שמפרש דכ' דחלילה להקב"ה להמית צדיק עם רשע אפי' במקום שיש זנות כו', לכך נ"ל דה"פ דקשה לו לרש"י על מאמר קץ כל בשר וגומר וכי אפשר לומר כן שתתמלא סאת כולם בבת אחת וברגע א' שא"א שלא יחטא אֶחָד יותר מחבירו או נשתקע בחטא יותר מחבירו א"כ למה ימותו כולם ברגע אחד לכך אמר כי כן הוא המדה במקום שיש זנות שהורגים טובים ר"ל אותם שלא נתמלאו סאתם, עם הרעים ר"ל אותם שנתמלאו סאתם דהא מ"מ כולם חטאו כאותו חטא, אבל להמית עמהם צדיק שלא

חטא כלל חלילה לו ית' עכ"ל. ולא משמע כן מלשון טובים שכ' רש"י, לפמ"ש פשוט דכוונתו להמית החוטאים בין שמצוים ע"ז ובין שאינם מצוים ע"ז, מ"מ השחיתו דרכם ועשו מה שאינו ראוי לעשות שהרי גם בהמה וחיה נענשו אע"פ שלא היו מצוים ע"ז, מ"מ יש השחתה מפני שאין בכך וה"נ באשה אע"פ שאינה מצווה על פו"ר מ"מ אינן ראוי להשחית זרעים להזדקק לשאינן מינן.

ובאמת יש פלוגתא דתנאי בזה אם אדם הראשון וב"נ נצטוו על פו"ר קודם המבול, דהרי תני ב"ק (פ"ק דכתובות ה' ע"א) אלמנה נבעלת בששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם, ופירש"י פו"ר ומלאו את הארץ הרי לברכה נאמר ולא לציווי, רק לאחר המבול כתיב ואתם פרו ורבו ולא נזכר שם ברכה ואינו אלא ציווי כמו שפירש"י בפ' נח שם (ט-ז), לפי פשוטו הראשונה לברכה וכאן לצווי ולפי מדרשו להקיש מי שאינו עוסק בפו"ר לשופך דמים (יבמות סה ע"א), ועי' ברא"ם שם דמתניתין דיבמות (סה ע"ב) פליגי אברייתא דב"ק בכתובות וס"ל דלאו לברכה נאמר לאדם ונח קודם המבול אלא לציווי, וא"כ לב"ק לא נצטוו על פו"ר קודם המבול ואפ"ה נענשו על שהשחיתו דרכם, א"כ לא תליא בפו"ר אלא אף דלא מצוים על פו"ר אפ"ה אסור להשחית זרעם וכמו כן נשים, אבל אנן קי"ל כסתם מתני' דיבמות דגם פו"ר שנאמר לאדם לא לברכה נאמר אלא לציווי, ומש"ה נאסר להם להשחית זרעם, וא"כ נשים שאינם מצוים על פו"ר אין בהם משום השחתת זרע, וכמו נכרי שאינו מצווה על פו"ר אין בהם איסור השחתת זרע, ועי' במהרש"א בסנהדרין (נט ע"ב) שהביא דברי הרא"ם ודחה אותם ופי' דלכ"ע ההיא דאדם ונח קודם המבול לברכה נאמר ולא לציווי. ולפי דבריו לכ"ע קודם המבול לא נצטוו על פו"ר ואפ"ה נענשו על השחתת זרעם א"כ לא תליא זב"ז דלא כר"ת, אבל לפי הרא"ם א"ש דברי ר"ת והיינו נמי מ"ש התוס' ביבמות שם על דברי ר' יוסף. ויש להביא ראיה דלצווי נאמר לאדם פו"ר ולא לברכה ממה שפירש"י בפ' בראשית (א' כב) על הפסוק ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים וגו' לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה, והוא מהמדרש וא"כ קשה למה הוצרך האדם לברכה שאין טעם זה דגבי דגים שייך גבי אדם, וכבר הקשה כן הרא"ם שם. ובלבושי האורה שם מתוך משום דגם אדם צריך לברכה אע"פ שאין צדין מהם מ"מ מחסרין הן עצמם זא"ז בהריגות ובמלחמות וע"ש ודוחק, אלא משמע דלאו לברכה קאמר אלא לציווי שיפרו וירבו שלא ישחיתו זרעם אלא לצורך פו"ר. והא דהוצרך לחזור ולצוות לנח ואתם פו"ר הוא מפני שלא ימנעו מפו"ר מחשש מכול כמ"ש ברא"ם שם, אבל עיקר הציווי נאמר כבר לאדם והברכה הוא שלא יפילו הנשים ויולידו בני קיימא. היוצא מדברינו דדברי ר"ת נכונים להלכה דזה בזה תליא דכל שמצווה על פו"ר מצווה על השחתת זרע ונשים וכן נכרי שאינו מצווה על פו"ר אינו מצווה ג"כ על השחתת זרע א"כ אפשר המצאה זו של הרופאים לקח הזרע מנכרי ומריחין בזה תרתי כיון דקי"ל דעבד ונכרי הבא על ב"י הולד כשר אפי' בביאה ממש וכ"ש כה"ג שנולד שלא ע"י ביאה, ועי' במנחת חינוך בסוף מצוה א'.

אך לפע"ד אין אנו צריכין לכך כי גם אם יקחו הזרע מישראל כה"ג ליתא משום מוציא ש"ז לבטלה, כיון שאין זה לבטלה דהא מוציא כדי שהאשה תתעבר

ע"ז ואין זה לבטלה והרי לדעת הב"ש קיים בזה מצות פו"ר, וא"כ אין נאמר שהוא לבטלה.

וראיתי בהפרדס משנת תרצ"ד לחדש אייר סימן ו' שרב אחד מדמה לה להא שכתב הרא"ש בפ"ב דביצה דאין ליטול פתילה דולקת מנר זה וליתן בנר אחר ביי"ט דמיד שדלקה מן הנר הויא ליה מכבה ומה הועיל אם חזר והדליק וא"כ ה"נ כשמוציא ז"ל עבד איסורא ומה שאח"כ יתקנו מ"מ איסורא קעביד בתחילה עכ"ל. ול"ד כלל להתם, דהתם התורה אסרה הכיבוי גופא אפי' שלא לשם בטלה דעצם הכיבוי הוי איסור וא"כ ל"מ מה שחזר ומדליק אח"כ, אבל הכא האיסור הוא משום לבטלה, וא"כ בכה"ג לאו לבטלה הוא שהרי מקיים בזה מצות פו"ר ג"כ, ופשוט הוא. וגם שם כבר הקשה הט"ז בס"י תקי"ד סק"ה ע"ז ממ"ש סי' תק"ב דמותר לקח עץ הדולק מצד זה של המדורה ולהניחה לצד אחר הואיל ואין מכוין לכבוי ומ"ש לחלק דכאן יכבה מהרה משא"כ בעץ הדולק, ועי' בח"א לא נהירא דהא גם בפתילה לא יכבה מהרה מכאן השמן שבפתילה דולקת ואת"ל דמ"מ לכתחילה אסור לעשות כן לישראל, אבל אנו דנין על דיעבד שאם עשה כן אם יש צד איסור על האשה או על הולד מצד איסור א"א שנתעברה מזרע איש אחר, או דלמא כיון שלא באה בדרך שכיבה לית לן בזה שום פסול כמו בההיא דבן סירא אם נאמין לספרים חצונים או לו. ולכאורה יש לדון דמ"מ הולד ממזר אע"פ שלא נולד הולד ע"י איסור שכיבה. דהא לענין ממזר אע"פ ששניהם היו אנוסים על השכיבה כגון שנפל מן הגג ונתקע בא"א לפמ"ש התוס' בכריתות (יא ע"א) דראוי להזריע, וא"כ שניהם אנוסים והאשה מותרת לבעלה או כגון שאנסוה ע"כ כההיא דר"פ הבא על האשה באונס אפ"ה הולד ממזר, דהא לא אשכחן גבי הולד שיהא נ"מ בין אונס ורצון רק לענין שיהא מותרת האשה לבעלה, אבל לענין הולד אין נ"מ בין אונס ורצון, הרי דאע"פ דמשום איסור שכיבה ליכא כאן דהי' באונס ואונס רחמנא פטריה מ"מ הולד ממזר כיון שנולד מזרע אחר, וא"כ ה"נ בנ"ד הרי מ"מ הילד נולד מזרע אחר ולא מזרע בעלה אע"פ שלא בא הזרע במעיה דרך שכיבה מ"מ הולד ממזר כמו בשניהם אנוסים ויש לחלק דשם אע"פ שהיה באונס ואין לחייבם מ"מ הולד נולד דרך שכיבה, כדכתיב ושכב איש אותה אבל בנ"ד לא הויא בדרך שכיבה כלל.

מילה לשם מצוה האם עולה לגירות

אודות הנער שאביו יהודי נשא נכרית שהתגיירה שיש לחוש שקבלתה ליהדות לא היה כדת משה ותורה ועדיין היא בנכריותה, ונולד להם בן, והכניסוהו לבריתו של א"א ע"ה בתורת ישראל גמור (המוהל והציבור לא ידעו שאפשר שאימו נכרית). הנער לומד כעת בישיבה ונוהג בדיני יהדות, ויש לעיין אם הכנסתו למילה עלה לו גם לשם יהדות, או שצריך להטפת דם ברית, וכן מה ענינו לטבילה. תחילה יש לדון כיון דהמוהל שלא ידע דאמו נכרי, ועיקר כוונתו היה לשם מצוה מילה להכניסו לבריתו של אאע"ה, ולא נתכוין למול לשם גירות להכניסו ליהדות. וכבר העלו האחרונים דאף דכתבו תוספות דסתם מילה לשמה, וכן לר' יוסי דס"ל בע"ז כז' א דמילה א"צ לשמה, היינו בישראל דהעיקר דלא להוי ערל, אבל בגר דבעי לכנוס ליהדות צריך כוונה לשם יהדות ואין מועיל סתמא. ועי' שו"ת חת"ס סי' רנג וסי' ש. ולפי זה יש לעיין אי מילה שלא כיון לשם גירות עולה לגירות.

וביבמות מה ע"ב ההוא דהוה קרו ליה בר ארמייתא אמר רב אסי מי לא טבלה לגדותה ההוא דהוה קרו ליה בר ארמאה אריב"ל מי לא טבל לקריו, ועי' רש"י שם שאותה טבילה עולה לה לטבילת גירות דדת יהודית היא וכו'. ובירושלמי קדושין פ"ג ה"ב גר שמל ולא טבל הרי זה כשר כו' כיון שזו וזו לשם קדושת ישראל עלתה לו. ומבואר דכל שנעשה לקדושת ישראל ולשם קיום מצוות יהדות עלתה לו לשם גירות, ולפי"ז האב שמכניס בנו לבריתו של א"א ע"י מוהל דמתא בבית הכנסת ויש שם מנין אנשים ויותר, ועושה סעודת מצוה, אין ספק שמתכוין ליהדות דעולה לכאן ולכאן למצות מילה ולגירות. ואף דבמילת הגר בעי ב"ד כמו שכתב בדגול מרכבה סי' רסח, בזה מצטרפין כל הנמצאים בשעת מילה, וברכת הגרים אינה מעכבת, ואין זה כמכרין שלא לגירות דמ"מ הוי כוונתו לשם מילה ולא לשם גריזין. וגם ברכת להכניסו של א"א אפשר דכולל ברכת הגר שהיה ראשון לגירות. וחיזינו למרן הגר"מ פינשטיין זצ"ל ב"אגרות משה" יו"ד ח"ב סי' קנח שהשיב בבן נכרית מישראל שמלו האב בקטנותו ע"י מוהל כשר שצריך להטיף דם ברית, ואין לסמוך שעלתה מילה לגירות כדמצינו בטבלה לנדתה שהיא גירות כפרשיי שאותה טבילה עולה לה לטבילת גירות דדת יהודית היא, דהתם מייירי בגר עצמו שטבל משום שרוצה לעשות מצות טבילה כישראל משום שקיבל עליו להתגייר מועילה הטבילה גם לגירות, אבל מה שהאב עושה עם הקטן קיום מצות מילה דישראל אינו כלום דאינו יכול לעשות להקטן גר אם לא מדין זכיה ומדין ב"ד. וע"ש שהעלה למעשה להצריך בעובדא זו הטפת דם ברית דמילה הוא עיכוב לגרות למילתו בקטנותו אינו כלום כיון שלא הי' לשם גירות. ולפי מה שנכתב להלן דעיקר הגירות הוא מעשה בגופו, ובקטן א"צ שיקבל

עליו גירות אלא תלוי בכונת המל מטעם אבהות או מטעם זכות, וכיון שרש"י פ"י דעולה מילה וטבילה לשם יהדות וכירושלמי דעולה לכאן ולכאן, ואף דהרמב"ם וכן המאירי משמע שפי' הגמ' ביבמות מה ב מי לא טבל לקריי דאינו עולה לגירות, אלא כיון דנוהג ביהדות חזקה שנתגייר בפני ב"ד. אבל הרמב"ן ועוד הסכימו לפי רש"י, והירושלמי מסייעתן.

ובחי' הרשב"א כתובות יא א בד"ה הא (עמ' לג) כתב חידוש גמור דהא דנקטי' בגמ' גר קטן מטבילין כו' ולא נקט מלין, משום דמילה דין הוא שתעלה לו כשיגדל ויתרצה דישנה בעולם בשעת רצונו, אבל טבילה דבשעתה לא היה בר דעת ובשעה שנתרצה אינו בעולם אימא לא ע"ש. ומבואר דכיון דהוי מילה אע"פ שאינו בר דעת תליא עד שיגדל, וכיון דעצם המילה ישנה בעולם מועיל אז מחשבתו להתרצות לקבל גירות. וזה כעין יסוד דברי הרמב"ן דמילה שנעשית למצוות מילה הוי נימול ואינו דומה לגוי שמל ואח"כ נתגייר, וקבלת הגירות אפשר גם לאחר זמן, דכיון דאיכא המילה בעולם הוי כשעת מילה וא"צ להטפת דם אחרת, וכל שמקבל כשיגדל הוי כמקבל בשעת מילה, וזהו הטעם גבי בני לוי, מ"מ לכאורה יש לנקוט דאם מלו לשם מצות מילה עולה לו לדין גירות ויהדות וא"צ תו להטפת דם ברית.

ובעיקר הדברים יש לברר אם הוריו יכולים לגייר כשהוא קטן ואינו בר דעת, בפרט שאמו עדיין בספק נכרי'. ומקור ההלכה בכתובות יא א שבא להתגייר ובניו ובנותיו אמו מטבילין על דעת אביו דניחא להו במאי דעביד אבוהון. וברמב"ן וריטב"א כתבו דהני נמי נגזרים הבנים אחר האם שבאה עם בניה. וברש"י גבי רב הונא גר קטן מטבילין אותו כתב שאמו הביאתו להתגייר. ובשט"מ שם מבואר דכל שיש לו אב ואם ומביאין אותו להתגייר אע"ג דאינם מתגיירין עמו ניחא להו במאי דעבידי ליה אביו ואמו ואין צריך ב"ד. וכן בחי' הרשב"א (עמ' לב, חי' הרשב"א הנד' הוא לרמב"ן) כתב שאם הביאתו האם ולא נתגיירה עמו צריכים על דעת ב"ד אבל אם נתגיירה עמו א"צ ע"ד ב"ד.

וברש"י בד"ה על דעת ב"ד כתב שב"ד נעשין לו כאב והרי הוא גר על פיהם ולכאורה אין הביאור כפשוטו שבית דין מוכין לו כמו האב, שוודאי זוכה לו ליה במאי דעביד אבוה, דהשתא לא חלקו בגמ' דבאב איכא וודאי זכות ומשמע דפשיטא ליה באב דוודאי יכול להטבילו, ורב הונא חידש דאם אמו מביאתו לב"ד דגם כוחם כאב. וצריך לבאר מהו כוחו דאב דוודאי מצי מטביל ליה.

ובתוספות כאן תמהו דאין מועיל זכיה הא אין שליחות לקטן עי"ש דכתבו דאפשר דרבנן תקנו לקטן זכיה. ויש לעיין בהאי סברא דזכיה, דאם נימא דגירות בעי דעת וקטן לאו בר דעת הוא לכאורה אין סברא שיועיל דעת או כוונה על מעשה של אחר. ובתוספות סנהדרין סח ב כתבו דמילה וטבילה דבר שבגופו הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר וכן מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה, והא דבעינן ב"ד, שאם היה חובה לא היה לב"ד להתמצע. וזה גם צריך ביאור הא דכתבו דהוי מעשה בגופו. דהא גירות בעי כוונה לגירות או לדעת יהודית כדאמר' ביבמות מו ב מי לא טבל לקריי כו' מי לא טבלה לנדתה. ומה מועיל בזה זכות דלהוי כדעת.

ובחי' הגר"ש שקופ ליבמות שם סי' מא כתב דענין כוונה הוא להוכיח על פעולת המעשה דכל שאדם עושה בלא כוונה ומטרה אין חל בו חלות מעשה אלא כפעולת קוף בעלמא. וכן בטבילת גרות דבלא כוונה לא הוי מעשה טבילה ודמיא כנופל למים, ואם אדם מטביל אדם לדעתו הוא כמטביל כלי שהמטביל עושה מעשה הטבילה דכוונת המטביל מהני, עיי"ש. והיינו דמעשה הטבילה הוי מעשה גירות שמה שנעשה מעשה בגופו עושה חלות גירות. ודעת האב או הב"ד שיהא על המעשה שם טבילה של גירות, ובוה נחלקו בתוס' כאן ובסנהדרין שם, אי בזה בעי לבא מדין שליחות. דכאן ס"ל דכדי שיהא חשוב הטבילה למעשה גירות צריך שהמעשה יהא בשליחות הנטבל, ובסנהדרין סבירי דבעי רק כוונת המטביל, ובעינן ענין זכות כדי שיוכל ב"ד להתמצע.

ומה דמשמע ברש"י דאיכא כח לאב לגייר בנו קטן, ומשמע שזה מכח האב בזכויות הבן נראה דהוא ע"פ רש"י יבמות מח א עבד איש אתה מל בע"כ ואין מל בן איש בע"כ. ופי' רש"י בפ"י השני ה"ק עבד איש אע"פ שהוא גדול וכן דעת אתה מל בע"כ ואי אתה מל בן שהוא גוי הבא להתגייר, שאין לו כח למול בנו גדול בע"כ. ומבואר שיש ריבוי שאע"פ שאין האב יכול למול בנו גדול מ"מ יכול למול בנו קטן. ועי' שולי אדרת כתובות בסוגיא דגר קטן שהארכנו בזה. שו"ר שבחי' חתם סופר כתובות שם כתב דברש"י מוכרח דיש כח לאב למול את בנו בע"כ דבן ורק לענין טבילה בעי' בגמ' מצד זכות. וזה כעין מה שכת'. מ"מ נראה דזכות זו רק לאב, אבל האם היא מכח ב"ד, והיינו דכיון דחזי' חידוש התורה דיש כח לאב לגייר, והסברא דאב מזכה לברי', לפי"ז אתא ר"ה דגם ב"ד מטבילין אותו.

ועי' טור יו"ד סי' רסח שהביא מבה"ג דקטן טובלין אותו ע"פ אבותיו, ועי' ב"י שפירש דאתא לרבות אמו. ובב"ח כתב דפסק דוקא אבותיו ולא ע"ד ב"ד ע"ש. ואפשר נמי דס"ל דבמסקנא דדחינן הב"ע בגר שנתגייר ובניו ובנותיו עמו. הדרינן מסברא דרב הונא דהוא מטעם זכות אלא דחידוש הוא באב מקרא, ומינה ילפי' לאמו ולב"ד. ודעת הב"ח כדעת הבה"ג דרק אבותיו, מיהו ברי"ף ביבמות פ' החולץ הביא דינא דגר קטן מטבילין ע"ד ב"ד, מ"מ אפשר נמי דהוא מחידוש כח האב ומיני' ילפי' לב"ד, ועי' רמב"ן שפי' בכתובות דהוא מטעם דא"כ מה כח ב"ד יפה, ואפשר דכוונתו דכח ב"ד לא גריעא מכח אב, ובוה אפשר לישב דעת הרי"ף שתמהו הראשונים שלא הביא דינא דרב יוסף דאם הגדילו יכולים למחות ועי' שו"ת חת"ס סי' רנג והובא בפ"ת יו"ד רסח ח.

מיהו בראשונים משמע דעיקר הטעם דמטבילין הוא מטעם זכיה, וברשב"א מבואר להדיא דאפילו בבא להתגייר ובניו ובנותיו עמו יכולים למחות, וע"כ הטעם דאינם יכולים לזכות לו בעל כרחו ונגד רצונו. מיהו כל שלא מחה אמרי' דזכין לו, ואע"פ דגר שנתגייר קטן שנולד דמי ואין לו שייכות לאב. מ"מ אהבת האב היא טבעית וקיימת אף דמדינא אפקרי' רחמנא יחסיה דאבהות מיניה, וכבר האריכו בזה המפרשים.

ולדינא מבואר דאביו ואמו יכולים להביאו לידי יהדות ומטבילין את הקטן על דעתם, מיהו בעי דלהוי ג' דכל לגירות בעינן בפני ב"ד. ומבואר אפילו הם לא באו

להתגייר מ"מ מטבילין את הקטן לדעתם.

ועי' בחי' חת"ס בכתובות שם, דכתב דכל הנידון בגמ' הוא לענין טבילה, דמילת האב מלו בע"כ, או דמילה א"צ אלא דעת המל, אבל טבילה בעי לסברת זכין ע"ש. ובתוספות סנהדרין שם דכתבו דמעשה בגופו מועיל, והיינו דמועיל הן במילה והן לענין טבילה. דכל שנעשה בגופו מועיל. ומשו"ה אין לספוקי בכח האב והאם להביאו לידי יהדות.

שו"ר שמרן הגרמ"פ זצ"ל הדר ביה, וב"אגרות משה" סי' שיח כתב בפשיטות שאם מלו וטעו שהוא ישראל וחייב במילה נמי נחשב מילה לגירות כיבמות מה ב ושו"ע רסח סע' ג שמועיל טבילתה לנדתה ולקריא אף שלא נתכוין לגירות. ובחלק יורה דעה ח"ג סי' קה כתב באשה שנתגיירה בגירות רפורמית והולידה בן והוחזק כבן ישראל והאם מסכימה שיטבול בנה אבל לא רוצה להניח שיטיפו דם ברית מבנה, יש לסמוך שלא להצריך הטפת דם ברית מאחר שמלו אותו לשם יהדות כהא דמי לא טבלה לנדתה. וכונתו זצ"ל דעולה לכאן ולכאן.

וכזה פסק הגר"י רוזן בשו"ת "נזר הקודש" חיו"ד פ"ו כ"ב שא"צ להטיפ דם ברית וכ"כ הגר"א ליבס ב"נעם" חלק יג (עמ' לא ואילך) ועיקר יסודם מהא דיבמות דמי לא טבלה לנדתה וכעת ראיתי שכן העלה באריכות הגרש"ב וורנר שליט"א בספר "משפטי שמואל" ח"א סי' לו ולדינא בדיעבד כשגדל הבן ומהלך בדרכי התורה אפשר לסמוך שאינו צריך להטיפו דם ברית.

ואפשר לצרף לסניף היתר דעת העיטור דס"ל דגוי שנתגייר כשהוא מהול שמל בגיותו א"צ כלום. ועי' יו"ד ריש סי' רסח דגר שמל בגיותו צריך להטיפ ממנו ד"ב ואין מברכין עליו, וכתב הש"ך דמסתפקא לן הלכך מספק יש להחמיר ולהטיפ דם אבל אין לברך מספק. ובנידון דידן שנסתפק אם עלתה לו גירות במקום מילה יש לסנף דעת העיטור שדעתו דאם מל בגיותו א"צ תו מילה.

ותבנא לדינא דבן זה א"צ הטפת דם ברית אלא טבילה בפני שלשה וקבלת המצוות. ולפי דעת הרשב"א מועיל ליה נמי למילתו דהוי בעולם.

רופאים בתי חולים ורפואות

תוכן המדור

קסא — קפח	דרישת פיצויים מהורים הרב לוי יצחק הלפרין
קפט — קצד	דין "החולה לפנינו" לענין נתוחי מתים — שאלת ד"ר ט. טישלר הרב יצחק זילברשטיין
קצה — קצח	ביטוח רפואי בקופת חולים — בעיות בהלכות רבית הרב אליהו רפאל היישריק
קצט — רד	פתיחת וסגירת מעגל חשמלי הפועל בזרם בתדירות גבוהה הרב זאב לב
רה — ריד	טפול בחולה שיש בו סכנה כשניתן להמתין למוצאי שבת הרב חנניה יוסף אייזנבך
רטו — ריט	ריפוי בחומץ ושמן של תרומה ומע"ש ושביעית הרב דוב מאיר אייזנשטיין
רכ — רכד	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (א) הרב אלימלך וינטר
רכה — רלג	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (ב) הרב זלמן נחמיה גולדברג
רלד — רמא	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (ג) הרב אלימלך וינטר
רמב — רמד	מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן (ד) הרב זלמן נחמיה גולדברג
רמה — רנב	חבלה רפואית הרב אברהם דב לויץ

הרב לוי יצחק הלפרין
ירושלים

דרישת פיצויים מהורים

שאלה:

האם יש זכות לילדים שנולדו נכים או פגומים לדרוש פיצויים מהוריהם במקרה שההורים הוזהרו ע"כ מראש ע"י רופאים?
הנה בשאלה זו יש לדון בשנים:

א. האם חייבים הורים להיפרד במקרה שמבחינה רפואית יש חשש שיוולדו ילודים פגומים?

ב. ואם הם חייבים ולא עשו כן והולידו ילדים, האם שיך לייחס דין נזק כשאין ניזק, והאם לא דומה הדבר לאדם שנתן לחבירו דבר חסר — האם יש לומר שהחסר לו דבר וחייב להשלים את החסרון, שבזה בודאי אין עליו שום תביעה, ואעפ"י שפשוט הוא שאם נתן לחבירו דבר שלם וקנה אותו ואח"כ בא בעל המתנה ולקח חלק ממנו, שאז בודאי חייב להשלים את החסרון.

תשובה:

הנה בנוגע לשאלה א יש לכאורה להוכיח מדברי הגמרא יבמות יב ע"ב ועוד בש"ס תני רב ביבי קמיה דרב נחמן שלש נשים משמשות במוך, קטנה, מעוברת ומניקה. קטנה שמא תתעבר ושמא תמות. מעוברת שמא תעשה סנדל. מניקה שמא תגמול בנה וימות. איזו היא קטנה מבת א' שנה ויום אחד עד י"ב שנה ויום אחד, פחות מכאן ויתר על כן משמשת כדרכה והולכת דברי ר"מ וחכ"א אחת זו ואחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו שנאמר שומר פתאים ה' וכו' ע"כ. והנה לכאורה המחלוקת בין ר"מ לחכמים היא על כל הג' אך שלשון הגמרא סובלת שרק על קטנה.

הנה בביאור ברייתא זו כתב רש"י שם משמשות במוך מותרות לתת מוך במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו ע"כ ובפירוש הר"ן נדרים לה ע"ב משמשות במוך חייבות לשמש במוך משום סכנה שמא תתעבר ותמות. ובש"מ כתובות לט ע"א כתב בשם הרמבן בא"ד אלא אי קשיא לי אי מותרות קאמר רבי מאיר חכמים במאי פליגי עליו דהא ס"ל לרבנן נמי דלא מעברא כדרכי מאיר ואמאי אסרי לשמש במוך אלא הפ' חייבות לשמש במוך קאמר כי היכי דלא לייתי לידי סכנה ובלא מוך אסור להן ולבעליהן לשמש וחכ"א הרשות בידה לשמש בלא מוך שמן השמים ירחמו וז"ל הרא"ה ז"ל תלמידו פירש רש"י מותרות לשמש במוך וליתיה להאי פירושא דא"כ לפום האי טעמא רבנן אסרו והא מאי טעמיהו כיון דמסתכנא ואמרינן נמי התם ביבמות לחד לישנא דאילו מעיברא בוודאי מתה וכיוון דכן כי קא אמרו מן השמים ירחמו היינו דלא מעיברא דאי מעיברא לא סגיא דלא מתה כיוון דכן מ"ט לא שריא ליה במוך אלא ודאי חייבות לשמש במוך

קאמרינ' וכו' וחכמים אומרים דאינן אסורות אבל הרשות בידן אבל איסור לבעליהם ליכא שהרי אינם משחיתים ותו משום עונה נמי מותר ע"כ.

וכן כתב תלמיד הרשב"א ז"ל דמה שפרש"י אינו נכון דאי כרבנן דקאמרי משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו ומפני מה נאסור אותן אחר שאין כאן השחתת זרע דלא אמרינן השחתת זרע אלא כשהוא ראוי להזריע וכו' אלא חייבות לשמש במוך קאמר משום הסכנה, וז"ל הריטב"א ז"ל פרש"י רשאי לשמש במוך ואפילו שמשחיתות זרע בעליהם ושרינן להו משום סכנה דידה או דעובר כלומר דאע"ג דאיתתא לא מפקדא אפריה ורביה אסורה להשחית זרע בעלה וכולן לקו בדור המבול דאע"ג דלגביה דידה שרינן לבעול בעילה שאין בה זרע כגון קטנה או מעוברת או זקנה או עקרה ולא חשיב השחתת זרע שאני איהו משום מצוות עונה ועוד דהוי דרך תשמיש אבל להשחית זרע הראוי להוליד ולאבדו במוך אסור אפילו לדידה ואפילו היה המוך מונח בשעת תשמיש כ"ז למדנו מדברי רבינו ז"ל אבל מ"מ אין פירושו מחזור חדא דא"כ כי קתני פחות משמשת כדרכה אסורה לשמש במוך קאמר והא אמאי כיון שאין כאן השחתת זרע ותו רבנן דאמרי אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת היינו שאסורה לשמש במוך והא אמאי כיון שיש סכנה בדבר וכי משום שומר פתאים ה' תהא אסורה בזה ומכניסה עצמה בסכנה לכן פירושו בתוס' שלוש נשים חייבות ע"כ.

הנה דברי הרמב"ן וכן תלמיד הרשב"א מובנים שהקשה דלמה אמרו רבנן שומר פתאים ה' והכוונה לפי דעת הרמב"ן שלא יתעברו והאיל ושלש אלה אינן מתעברות וממילא הוא מקום שאינן בו משום השחתת זרע ולמה אסרו במוך וע"כ שר"מ מחייב וחכמים אינם מחייבים ומצד שומר פתאים ה' אלא שגם להרמב"ן יש לומר עכ"פ בקטנה (אם שאין לומר כן במעוברת ומניקה) שגם אם היא תתעבר תלד ולא תמות וכדברי הגמרא יבמות שם וממילא ברי יש אפשרות להזריע ולכן אסור להשחיתו.

אמנם דברי הרא"ה ולא כ"ש דברי הריטב"א צ"ע לכאורה.

דהנה מש"כ הרא"ה להקשות דהואיל והוה סכנה ודאית איך אסרו חכמים לשמש במוך והלא גם לדידה קשה אם יש ודאי סכנה איך התירו חכמים לא לשמש במוך והלא מסתכנת ומצד שומר פתאים ה' מותר לו לאדם להכניס עצמו לסכנה וממנה אם מותר לו להכניס עצמו לסכנה כי מן השמים ירחמו א"כ מהו הקוש' שלא התירו כלל לשמש במוך ומ"ה ירחמו ותו אולי יש לפרש בדברי רש"י שכתב שמתרות לשמש במוך פירוש שהיה מקום לומר שאסור להם לשמש כלל בזמן זה כי לשמש במוך יש בזה איסור כמבואר ולשמש לא ע"י מוך אסור מחמת סכנה לכן כתב שמתרות לשמש אמנם במוך דוקא וחכמים סוברים שמתרות לשמש גם ללא מוך.

ובעיקר קשים דברי הרשב"א שלכאורה סותר את עצמו שכתב למה התירו לשלוש נשים אלו לשמש במוך משום סכנה ובלא שלוש נשים אלו באופן כללי אינן מתעברות ואעפ"כ משמע מדבריו שהואיל והזרע מצ"ע ראוי להזריע אעפ"י שהוא במקום שאינו מזריע יש בזה משום איסור השחתה וממילא מה הקושיא למה אסרו במוך בפחות מכאן או לרבנן דאמרי אחת זו ואחת זו משמשות במוך

אמנם הריטב"א שינה בלשונו וכתב כיון שיש סכנה בדבר וכי משום שומר פתאים ה' תהא אסורה בזה ומכניסה עצמה בסכנה ולפ"ז יש לומר שס"ל שבשלוש נשים אלו יש אפשרות שיתעברו ולכן אעפ"י שיש איסור בהשחתת זרע המו"ז ויכולה להזריע משא"כ בפחות מזה אלא שא"כ קשה עליו כמו שהקשינו לעיל על הרא"ה. אלא שי"ל לדבריהם שז"ל שם רבנן התירו לשמש במוך במקום סכנה של אשה ולא אמרו לא לשמש כלל אלא שר"מ אומר שמבלי מוך אסור לשמש ואסור לסמוך על הנס וחכמים מחירין אמנם בדברי רש"י יש לומר כדלעיל שמותרות פירושו שר"מ סובר שמותר להם לשמש אלא במוך ובדברי רבנן יש לומר בשני דרכים או שגם מותר לשמש במוך אם רוצים כדלעיל ועוד יש לומר שס"ל שאסור ומה השאלה הלא סכנה הוא שלא ישמשו כלל או שיסמכו על רחמי שמים. ועיין בתוס' כתובות לט ע"א ד"ה שלוש נשים משמשות במוך צריכות לשמש ועצה טובה קמ"ל דבריו צריכים ביאור האם יש כאן חיוב או עצה טובה ואם נפרש כפשוטו הרי שגם לר"מ מותר להם לשמש לא במוך ואין אנו חוששים לסכנה א"כ מה סוברים חכמים שאוסרים.

ועיין שו"ת רעק"א ח"א סימן ע"א.

ועיין שד"ח אסיפת דינים מערכת אישות סימן א' אות ל"ב.

עכ"פ יש לשאול כאן על שיטת הראשונים הנ"ל דהלא יש איסור במוך ולמה לא אסרו לשמש ולמה התירו ע"י מוך ואעפ"י שיש מצות עונה אלא שיש לומר שהואיל והבעילה עצמה אינה אסורה וכל האיסור הוא השחתת זרע ובמקום סכנה לא אסרו ומצות עונה חשובה יותר אמנם במקום שהבעילה עצמה אסורה לא התירו וצ"ע עכ"פ משמע בפוסקים שההלכה בזה כחכמים שאומרים מן השמים ירחמו גם במקום סכנה שלה או במקום סכנה של עובר שנמצא כבר או גם במקום סכנה של וולד שנוולד והוא במינקת עיין בשד"ח הנ"ל ובפוסקים שהובא שם. וא"כ י"ל בדרך לא כ"ש במקום שאין סכנה לה. או לעובר שנמצא אלא שהעובר שתתעבר אח"כ שי"ל שמן השמים ירחמו.

אלא שעדיין יש לחלק בין נדון דידן להאמור ששם יש לומר שהואיל ובדרך כלל שלוש נשים אלו לא מתעברות לכן מותר להם לסמוך על רחמי שמים שלא יתעברו אמנם במקום שרוב נשים מתעברות ויולדות ואצל אשה זו יש חשש לולד שאינו שלם יש לומר שאסור להם לשמש אמנם מדברי המשיבים שדנו במקרה של סכנה שלה אם מותר להם לשמש במוך או לאו אמנם לא דנו לגבי איסור תשמיש בכלל עיין שו"ת שו"מ מהדורא ב' ח"ד סימן ס"ג ובשו"ת צ"צ החדש אהע"ז סימן פט כרו"פ הלכות נדה סימן קצ"ה ועיין בשו"ת תורת חסד אבן העזר סימן מ"ב מ"ג מש"כ להאריך בנושא ומבואר מדבריו שאין לאסור לאשה לשמש, ע"ש. והנה שלענין משפחת נכפין ומצורעים שנינו בש"ס יבמות ס"ד ע"ב אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזקות לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעין והוא דאתחזק תלתא זמנין ע"כ.

וברמב"ם פכ"א מהלכות איסורי ביאה הלכה ל' לא ישא אדם אשה ממשפחת מצורעים ולא ממשפחת נכפין והוא שהוחזקו שלשה פעמים שיבואו בניהם כך ע"כ וכ"ה הלשון בטור אבן העזר סימן ב' ובשו"ע אבן העזר שם סעיף ז.

והנה אם נבוא לדייק בדברי הש"ס ופוסקים בזה שלא אמרו שאשה ממשפחת מצורעים ונכפים אם הוחזקו שיבואו בניהם כך שלא ינשאו וכמו שאמרו ביבמות שם ובנדה ס"ד ע"א וכ"ה בלשון הרמב"ם שם הלכה ל"א ובשו"ע שם סעיף ט' סעיף א' שאמרו שם נישאת לראשון ומת ולשני ומת לשלישי לא תנשא דברי רבי רשב"ג אומר לשלישי תנשא לרביעי לא תנשא ע"ש משמע שאין כאן עליה להנישא אלא שלכאורה עצה טובה קמ"ל ובזה מובן היטב שלגבי קטלנית מצאנו מחלוקת הראשונים אם תנשא תצא או לאו עיין רמב"ם שם ועיין טור אבן העזר סימן ט' מש"כ בשם הרא"ש ובשו"ע שם ובבית שמואל שם סעיף ב.

אלא שלכאורה היה מקום לחלק הוחזקו בה להוחזקו באחיות שבהוחזקו בה וכמו קטלנית האיסור חל עליה ולכן לא תנשא וממילא שמקום שאם נשאת תצא משא"כ בהוחזקו באחיות לכן אין כאן אלא משום עצה וטובה וכנ"ל ולפ"ז אם באמת אם תוחזק היא שהיא יולדת נכפין וכדומה שא"ז להרמב"ם יהיה עליה הדין שלא תנשא ולהרא"ש גם תצטרך לצאת משני והשאלה תהיה לגביה הבעל הראשון אם תצטרך לצאת ואם שיש לומר שאם הוחזק לך ולדות נכפין מי י"מר שזה מחמתה אולי מחמתו אמנם עכ"פ הדין יכול להיות קיים. במקרה שהוחזקה היא והוחזקה אחותיה וגם אם נאמר שגם בזה אין היא הוכחה שמזלה גרם הרי שיש אפשרות שילדה ג' נכפין מב' אנשים ועכ"פ תתכן שאלה זו לדעת האומרים שאין דין שאסור להנשא כי אם בקטלנית ולא במגורשת וכמו שכתב הרמ"א בהגהה שם סימן ט סע"א להלכה או שמתו בדרך שיש אומרים שאין בזה משום קטלנית עיין רמ"א שם ולמה נשמט דין זה ועוד והלא לענין מילה אנו דוחים מילה גם בהוחזקו באחיותיה במבואר בשו"ע י"ד סימן רס"ג סעיף ג ע"ש ועוד שהתם מחזיקינן בשנים ואילו לענין לשאת אותם אינם מחזיקין אלא בשלושה וע"כ שאין כאן משום ספק סכנה ואין לבוא ולומר שגם לענין קטלנית לא הושמט הדין הן ברמב"ם והן בטושו"ע אם הוחזקו מיתה באחיותיה שאסור לה להנשא ובגמרא יבמות שם משמע שגם באחיות אומרים הדין של הוחזקו וממילא י"ל הואיל ולא הוזכר דוגמא כזאת בש"ס לא הביאו וממילא גם בדוגמא שלנו שלא הוזכר בש"ס לא הביאו אמנם אין להוכיח ממה שלא הובא הדין של קטלנית בהוחזק באחיות ועפ"י מש"כ בגליון מהרש"א ביור"ד שם שכתב וז"ל ובאהע"ז סימן ט' וכן רי"ף ורמב"ם והשמיטו לב' אחיות שמתו בעליהם שלישית לא תנשא ובעובדא דאביי בסוגין פרק הבא על יבמתו משמע דדמיא מת מחמת מילה לקטלנית בזה ואפשר לומר בזה רק למאן דאמר מעין גורם דיש לומר דדם אחיות שווה אבל למאי דמזל גורם אין מזל אחד לאחיות ע"כ.

מכל האמרו מבואר שאין אסור על האשה להנשא וגם על האיש אין איסור ממש לשאת אשה שאעפ"י שיש סיכוי גדול שיולדו ולדות חולים ומה שאמרו חז"ל לא ישא הוא קרוב יותר לעצה טובה ולאיסור וכנ"ל אלא שגם עצה טובה של חכמינו יש לשמוע לו אלא שאילו היה לזה דין מוזק בהולדת ילד נכה או חולה בודאי שהיה אסור להנשא לא כ"ש שהיה על הבעל איסור זה כי אצלו הוא בדין גיריה דיליה ומה גם שהוא יכול לקיים מצות פו"ר באשה אחרת אלא גם על האשה היה צריך להיות אסור לכאורה אף אם נאמר שאצלה אין כאן דין מוזק ממש אלא

כגורמת להיזק ומדין קרקע עולם, הרי שגם לגרום להיזק אסור אם שגורם בנוזקין פטור וע"כ שצ"ל ככ"ל שאין דין מזיק אלא באם יש כבר אדם שהוא שלם וגרמו בו היזק גופני הרי פעולה זו היא פעולת היזק משא"כ לגרום להיולד ילד פגום אין כאן מעשה היזק אלא מעשה של יצירה פגומה.

ויש להוסיף על האמור שאם נאמר שחסרון ביצירה הרי שהוא היזק א"כ ההמנעות מזיווג אנשים הרי שמחסרים ביצירה כולה ובודאי שיש בזה היזק ואם גרימה ליצירת ולד פגום הרי הוא כמזיקו בפגם זה אם כך אולי נאמר שאי זיווגם מזיק יותר שבכלל לא יולד וכשם שמצאנו תשלומי נזק עבור חסרון אבר או פגם באבר מצאנו גם חיובי תשלומים עבור הריגת אדם במקום שאינו חייב מיתה עליו וכמו שאמרו בש"ס סנהדרין ע"ט ע"א לר"ש שס"ל שנתכון להרוג את זה והרג את האחר שפטור מה שאמרה תורה שמות כ"א כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה וגוי' ואמר רבי אלעזר במצות שבמיתה הכתוב מדבר דכתיב אם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש ולר"ש מאי עביד ליה ממון וכדרכי דתניא רבי אומר ונתתה נפש תחת נפש ממון אתה אומר ממון או אינו אלא נפש ממש נאמרה נתינה למטה ונאמרה נתינה למעלה מה להלן ממון אף כאן ממון ע"כ וגם מה שאמרו שם בשם רבא דתנא דבי חזקיה מפקא מדרכי שפוטור אותו ממון מדין קם ליה בדרכה מניה ומדין חייבי מיתות שוגגין או אינו מתכון שפטור מממון הרי שבידי שמי' חייב ככל דין קם ליה בדרכה מניה.

אלא שאין דין מזיק אלא אם היה כבר ניזוק ואותו אדם החזק ע"י הן אם ההזק היה בכולו והן אם ההזק היה בחלקו או באבריו אך אי יצירתו או יצירתו פגומה אין כאן דין של מזיק כלל.

אלא שיש לדון באשה מעוברת כבר ואמרו הרופאים שדבר זה אסור לו שמזיק ע"י את העובר וכגון שתיה או אכילה מסוימת או עישון וכדומה ולא שמעה לדברי הרופאים והולד יצא פגום אם חייבת לשלם תשלומי נזק ועוד.
ובאופן שהפעולה היא במישרין כדין מעשה ולא כדין כגרמא כי גרמא בנוזקין אע"פ שאסור פטור עליה.

אלא שיש לדון בזה אם עובר חלים עליו דינים כשם שחלים על הנוולד ולכאורה יש להוכיח בזה מהא ששינוי קידושין כ"ד ע"ב תנו רבנן הרי שהיה רבו רופא ואמר לו לכחול לו עינו וסמאה לחתור לו שינוי והפילה שיחך באדון ויוצא לחירות רשב"ג אומר ושחתה עד שיתכון לשחתה ורבנן האי ושחתה מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתניא ר"א אומר שרי שפושט ידו למעי שפחתו וסימא עובר שבמעה פטור מ"ט דאמר קרא ושחתה עד שיתכון לשחתה ואידך מושחת ושחתה נפקא.

מבואר מזה שגם בעובר שייכים דינים של הוצאה של אברים שיוצא ע"י מעבדות ומינה לכאורה יש ללמוד ששיך גם דיני נזקין לגבי תשלומין ואין לומר שהתם מיירי שאחרי שהוציאה מרחם אימו סמאה את עינו או שהפיל את שינוי ולכן יוצא לחירות משא"כ באם כשהיה עדיין עובר שאז אין זה מוציאו לחירות ויש לדייק כן מדברי רש"י שמיידי שהושיט ידו להוציאו מרחמה אמנם עפ"י פשוטות לשון הגמרא וכן מלשון הרמב"ם הלכות עבדים י"ל שלא דוקא בהושיט

ידו להוציא את העובר אלא לצורך אחר וכ"כ שם הרמב"ם בפר"ה הלכה יב הושיט ידו למעי שפחתו וסימא עין העובר שבמעיה לא יצא לחירות שהרי לא ידע דבר שיתכן לו ע"כ מדלא כתב ע"מ להוציא את העובר משמע שבכל אופן אם נתכן לעין שיוצא לחירות ובזה גם ניתן להוכיח לכאורה שלא רק בעובר שנעקר לצאת ודינו כילוד בו אנו דנים דין הוצאת עוברים לצאת לחירות דהנה בנוגע לדיני עובר הן בנוגע להצלתו והן בנוגע להריגתו נאמרו דברים רבים.

והנה לענין הצלה דעובר למדנו בערכין ז ע"א א"ר נחמן אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד פשיטא מאי עביד מחתך בשר בעלמא אמר רבה לא נצרכה להביא סכין דרך רה"ר ומאי קמ"ל דמספיקא מחללינן שבתא תנינא מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק חי ספק מת ספק כנעני ספק ישראל מפקחין עליו את הגל מהו דתימא התם הוא דהוה ליה חזקה דחיותא אבל הכא דלא הו"ל חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא קמ"ל ע"כ.

לכאורה מבואר מסוגיא זו שיש לחלל שבת על הולדת עובר אמנם דברים אלו תלוי במחלוקת הראשונים ועפ"י דברי המשנה יומא פ"ב ע"א שאמרו שם שעוברת שהריחה מאכילין עד שתשוב נפשה וכו' ובר"ן על הרי"ף שם וכתוב בהלכות גדולות אשה עוברת דידענין דאי לא אכלה מיתעקר ולדה אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא שפיר דמי למיתן לה וכתב הרמב"ם ז"ל דמקאמר משום סכנת וולד משמע דאפילו ליכא למיחש לדידה מחללין והיינו דגרסינן פ"ב דערכין (דף ז ע"א) אמר רב נחמן אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומעקרינן את כריסה ומוציאין את הולד וכו'. ואע"ג דתנן באהלות (ספ"ג) האשה המקשה לילד מביאין סכין וחותרין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין שאין דוחין נפש מפני נפש דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות ותנן נמי גבי תינוק בן יום אחד (נדה מ"ד ע"א) ההורגו חייב ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות אפ"ה לענין שמירת מצות מחללין עליו דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבת הרבה הלכך אפילו בהצלת עובר שהוא פחות מבן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין כדעת בעל הלכות גדולות.

ואיכא מ"ד שאין מחללין משום נפלים אלא עוברת שהריחה הוא משום חששא דידה היא שכל המפלת בחזקת סכנה היא וטעמא דיושבת על המשבר טעמא אחרינא היא דכיון שמתה היא כילוד ואינו כירך אמו הוא ולא בדירה תלי אלא חי הוא ודלת ננעלה בפניו אלא דלית ליה חזקה דחיותא אלו דבריו ז"ל בספר תורה"א ואין צריך לכל הדקדוקין הללו דלא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עוברת ולא סכנה עוברת בלא סכנת עובר דמפלת בחזקת סכנה היא וכן פרש"י דאם אינה אוכלת שניהם מסוכנים ע"כ. ועיין הרא"ש שם פר"ח סימן יג. לכאורה מבואר מהאמור שנחלקו הראשונים אם מחללין שבת על העובר בלבד ובמקום שלא תהיה סכנה לאמו.

ועיין מג"א סין ש"ל סק"ו על דברי המחבר שם סע"ה היושבת על המשבר ומתה מביאין סכין בשבת אפילו דרך רה"ר וקורעים בטנה ומוציאין הולד שמא

ימצא חי וכו' ובמג"א שם וז"ל היושבת על המשבר דנעקר הולד לצאת אבל אם לא נעקר הולד איהו מית ברישא ואעפ"י שמפרכס אין בו חיות מ"ד אונב הלטאה שמפרכס ועיין ב"ב דף קמב ע"ב ובתשובת הרמ"א סימן מ' משמע דלעולם קורעין אותה דבפ"נ אזלינן לקולא אבל מהר"א שטין פסק כמ"ש וכ"כ התוספות בנדה דף מד ועיין רי"ט ח"א צו צ"ט. מיהו מדסתם הרמב"ם והמחבר משמע דס"ל כמ"ש רש"י ספ"ק דערכין דלעולם קורעין דלפעמים יכול לחיות ובהכי מתרצי כל קושיית הרא"ש ב"ב ובנדה וכ"מ מדסתמו הפוסקים בחו"מ סימן רע"ו ע"ש ב"ב וכדלא כסמ"ע שהביא את דעת התוס' דיש חילוק בין נהרגה למתה או בין נעקר הולד דמסתמת הפוסקים משמע דאין חילוק כיון דהוי מיעוטא דמיעוטא אוקי הנחלה בחזקת האם ע"כ ועי"ש במחד"ה.

מבואר מדברי המג"א שאעפ"י שלענין נחלה הרמב"ם והמחבר לא חלקו בדבריהם כדעת התוס' ובכל מקרה הירושה תשאר אצל יורשי האם ומדן חזקה עכ"ז מצד שני לענין הצלה יחללו את השבת בכל מקרה גם אם זה מעוטא דמעוטא דהעובר נשאר חי מחללין את השבת על ספיקא כזו של פקו"נ (אלא שלמעשה לא יקראו את בטן האם מדינו של הרמ"א שם) וזה בכל מקרה בין אם נעקר הולד לצאת בין לא נעקר וממילא לפי דבריו יוצא שלמעשה אין לחלק בדיני עובר הן בענין נחלה והן ענין הצלה בין נעקר ללא נעקר וז"א שאילו היו יודעין בבירור שהעובר חי אחרי מיתת אמו גם בלא נעקר היה יורשה ויורשי האב שלו היו יורשים אותו אלא משום שאין אנו יודעין מעמידין את הירושה בחזקת יורשי האם.

ועיין חו"מ סימן רעו סע"ה אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מהאב שאם מת בחייה ואח"כ מתה אין אומרים אילו היה עודני היה יורשה עכשיו וכו' אלא תחזור ירושתה למשפחת בית אביה כיון שאין לבנה זרע אבל אם מתה האם בחייה ואח"כ מתה היא אפילו היה קטן בן יומה הואיל וחי אחריה אפילו שעה אחת יורשה ומנחיל הירושה ליורשי משפחת אחיו הגה ודוקא שנוולד הקטן אבל עובר אינו יורש אמו אם מתה כשהיא מעוברת להנחיל יורשי אביו ע"כ. ובסמ"ע שם ס"ב ז' אבל עובר אינו יורש וז"ל הגמרא בפרק מי שמת (דף קמב) דמ"ט דהוא מיית ברישא ע"כ וכתבו התוס' עלה ז"ל דאמרינן בפרק קמא דערכין דאידי דוטרירה חיותיה עייל ליה סיפחא דמלאך המות ומחתכי ליה לסימנים והאי דקאמר בפרק המקשה (ומייתי ליה הטור בסימן יג ביו"ד) בשוחט בהמה ומוציא בן ט חי וכו' היינו דוקא כששחטה או הרגה שאז היא מתה תחלה כדאמרינן בפ"ב דערכין והא דאמרינן בהשוחט דמתה אמו והדר ילדתו היינו ע"י אדם א"נ ע"י מלאך המות וכגון שנעקר הולד לצאת דאז אין הולד מת כדמשמע בפ"ב דערכין וא"ת כיון דבהריגה היא מייתא ברישא ולא הולד א"כ אמאי נקט בן יום אחד עובר נמי נוחל ומנחיל וי"ל דבן יום אחד פסיקא ליה אבל עובר לא פסיקא ליה למתני נוחל ומנחיל ע"כ וכן הוא ברמב"ם פ"רא מנחלות וע"ש מש"כ לחלוק על הע"ש בנוגע אם יצא לאויר העולם ומת אח"כ אם מנחיל או לאו ע"ש. והנה אעפ"י שהסמ"ע מחלק בין נעקר הולד לצאת ללא נעקר עכ"ז כל החילוק הזה הוא משום שבלא נעקר אנו אומרים שאם מתה מיתה טבעית הולד מת

קודם אמו, אמנם בהריגה ושחיטה שאז אין הולד מת לפני אמו בזה גם בלא נעקר נוחל ומנחיל ומחללין עליו את השבת ובדבר זה בעצם הענין אם צריכים לנעקר בנוגע לירושה וחילול שבת אין מחלוקת בין המג"א והסמ"ע ועיין ומש"כ לעיל בשם הראשונים שנחלקו לענין עובר אם מחללין עליו את השבת אם לאו כ"ז בעובר שלא נעקר ואמו חיה מדין עובר ירך אמו ואין לו חיות לעצמו אמנם כיושבת על המשבר גם בלא נעקר אמנם מתה אמו ואינו חיותו מאמו ויש לו חיות לעצמו בזה לכו"ע מחללין את השבת ועיין מש"כ במג"א שם סקט"ו בדעת הבה"ג והרמב"ן וע"ש בחידוש רעק"א ועכ"פ לענין נחלה לכאורה יש למשמע מהאמור שעובר גם אם לא נעקר לצאת וגם לא כלו חדשיו שהוא בדין יורש אלא שאין זה מצוי שבמקרה כזה יחיה אחרי אמו.

אלא שעדיין י"ל שאעפ"י שלענין ירושה היה אפשרות אילו היה חי אחרי מיתת אמו הרי שכבר לא היה תלוי בחיות אמו וממילא שוב אינו כירך אמו ולכן היה עליו דין של נוחל ומנחיל אמנם בנד"ד הרי שמיידי שהאם קיימת וממילא אם נדון בו כדין ירך אמו הרי שיש לדון בו לכאורה כדין חובל בעצמו אם שאינו רשאי הרי שהוא פטור כאשר יבואר להלן ויש לדון בזה אם יש לחלק בין חובל בעצמו לבין עובר ירך אמו בעצם ובגלל שאותו עובר שבסופו יהיה אישות לעצמו. והנה בנוגע לעובר ירך אמו מצאנו מחלוקת בש"ס ובפוסקים כאשר יבואר. והנה בש"ס ערכין ז ע"א שנינו שם במשנה האשה שיצאה ליהרג אין ממתנין לה עד שתלד האשה שישבה על המשבר ממתנין לה עד שתלד וכו' ע"כ וברש"י שם אין ממתנין לה עד שתלד אלא הורגין ולדה עמה דחד גופא הוא ישבה על המשבר קודם שנגמר דינה ממתנין לה עד שתלד וכו' ע"כ, והנה בגמרא שם אמרו פשיטא גופא היא אצטריך ס"ד אמינא הואיל וכתוב כאשר ישית עליו בעל האשה ממונא דבעל הוא ולא ליפסדיה מיניה קמ"ל ואימא הכי נמי אמר רב אבהו אמר רבי יוחנן אמר קרא ומתו גם שניהם לרבות את הולד וכו' (ועיין בשו"ת תורת חסד חלק אבן העזר סימן מב מש"כ להאריך בזה ועיין בזה להלן) ועיין בתוס' שם ד"ה ישבה על המשבר שחלקו על רש"י בזה שכתב שישבה על המשבר מיידי קודם שנגמר דינה עי"ש ועיין בתו"ח האמור מש"כ בזה.

עכ"פ רואים בזה מפשטות לשון הגמרא שעובר הוא גופא דמעוברת אמנם עיין בש"ס תמורה כה א"ר יוחנן הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר מ"ט קסבר רבי יוחנן אם שיירו משוייר עובר לא ירך אמו דהוה ליה כמפריש שתי חטאות לאחריות, רצה מתכפר בה רצה מתכפר בחברתה, מותיב רבי אלעזר היא שלמים וולדה עולה הר"ז ולד שלמים הר"ז שלמים בעי למיתנא וכו', מיתיבי האומר לשפחתו הרי את שפחה וולדך בן חורין, אם היתה עוברה זכתה לו אי אמרת בשלמא אם שיירו אינו משוייר עובר ירך אמו מש"ה זכתה לו והו"ל ליה כמשחרר חצי עבדו ומני רבי היא כדתנאי המשחרר חצי עבדו יצא לחירות גיטו וידו באין כאחת ואי אמרת שייבו משוייר עובר לאו ירך אמו הוא אמאי זכתה לו והא תניא נראין שהעבד זוכה לקבל גט שחרורו של חבירו מיד רבו שאינו שלו ולא מיד רבו שלו אלא ש"מ אם שיירו אינו משוייר וכו' עי"ש. ובחולין נח ע"א דתניא ולד טריפה רבי אליעזר אומר לא יקרב לגבי מזבח,

רבי יהושע אומר יקרב, במאי קמפלגי כשעיברה לבסוף נטרפה רבי אליעזר סבר עובר ירך אמו רבי יהושע סבר עובר לאו ירך אמו עיי"ש.

ובב"ק מ"ז ע"א רבא לטעמיה דאמר רבא פרה שהזיקה גובה מולדה, מאי טעמא גופא היא ובסנהדרין פ ע"א אמר וולד הנרבעת והנוגחת אסור היא וולדה נגחו היא וולדה נרבעו עיי"ש, ועיין בתוס' ב"ק מז ע"א ד"ה מ"ט שכתבו שמהא אין למשמע שעובר ירך אמו שי"ל שפיר שאינו ירך אמו עכ"ז גובה מולדה שהיא וולדה נגחו וגם ולדה נהנה מרביעה זו אימנם ממה שאמרו ב"ק שם כי ליתא לפרה משתלם כוליה חצי נזק מולדה מוכח שס"ל שעובר ירך אמו עיי"ש.

עכ"פ מבואר מהאמור ומעוד מקומות בש"ס שיש מחלוקת תנאים ואמוראים

אם עובר ירך אמו או לאו.

והנה בנוגע להלכה בזה עיין תוס' האמור שכתבו בא"ד ואור"י דבכ"מ עובר ירך אמו הוא לבד לענין טריפה דכיוון שיש לו חיות בפני עצמו ליכא למימר שנטרף עם אמו, וכן הלכה דבכ"מ עובר ירך אמו לבד מטריפה וכו' עיי"ש. ועיין דבריהם חולין נח ע"א ד"ה והלכתא ועיין ברא"ש שם פ"ה סימן ב, אמר רבא פרה שהזיקה גובה מולדה מ"ט גופה הוא, ומיהו טריפה שילדה הולד מותר דהא רבא גופיה קאמר פרק בהמה המקשה (דף ע"ה) השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי מותר ארבעה סימנים אפשר רחמנא ביה דלכל מילי עובר ירך אמו הוא לבד מטריפה דכיוון שיש לו חיות בפני עצמו ל"ל דנטרף אגב אמו ע"כ. וכדבריהם כתב הרשב"א בחידושי חולין שם ובתורת הבית.

ועיין בר"ן על הרי"ף חולין שם ד"ה ולענין ולד שנולד מן הטרפה וכו' וקשו בה טובא דבכמה דוכתי משמע דעובר ירך אמו הוא (וע"ז הקשה שהואיל רבי יהושע חולק בזה עם רבי אליעזר כמבואר בחולין שם ור"י סובר דלא כירך אמו וממילא לפי הכלל שהלכה כר"י ממילא צ"ל דלאו כירך אמו הוא) י"ל אין ודאי קושטא דמילתא הוא דעובר ירך אמו כדמוכחן כל הני מיהו בטרפה בלחוד ס"ל לר"י דלאו ירך אמו הוא דזיל בתר טעמא טרפה משום מאי קא מתסרא משום שאינה חיה ושהיא מתנונה והולכת מאותו חולי וכיוון שכן עובר זה שהיא עתיד לחיות אעפ"י שהוא כירך אמו אין לנו לדונו כטרפה וכו' מיהו איכא למידק דבמסכת תמורה בפרק כיצד (דף כה ע"א) משמע דאפילו במידי דלאו טריפה הוא אמרינן דעובר לאו ירך אמו וכו' ואע"ג דמסקינן תיובתא דרבי יוחנן תיובתא דאלמא לית הלכתא הכי, כבר כתב ר"ת דלית לחוש לכך משום שאמרו בתר הכי שיורו משוירי תנאי היא ואע"ג דדחינן לה מ"מ ר"י מצי למימר אנא דאמרי כהאי תנא וכיוון שכן קשיא לפיכך תירץ רבינו תם ז"ל דודאי קי"ל עובר לאו ירך אמו הוא כדמוכח בשמעתין וההיא דפרה שהזיקה דגובה מולדה ולא משום דעובר ירך אמו אלא שאף העובר מסייע בנזק וכההיא דסנהדרין (דף פ) דאמר דולד הנוגחת וולד הנרבעת אסירי דיהבינן טעמא בהדיא דהיא וולדה נגחו והיא וולדה נרבעו וההיא דגיטין נמי דאמרינן דאם היתה עוברה זכתה לו אע"ג דעובר לאו ירך אמו הוא נהי שאינה מקבלת גט לחברתה מקבלת גט לעוברה דכיוון דשייך בה ידה כיור וההיא נמי דערכין דף ז דאשה היוצאת ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד לאו משום עובר ירך אמו אלא מכיוון שהיא מחויבת מיתה אין מענין את דינה ולולד

כיוון שלא יצא לאוייר העולם לא חיישינן, תדע שאילו נגמר דינה להריגה וילדה אין הורגין את הולד משום דעובר לאו ירך אמו ולא עליו נגמר הדין ע"כ. מבואר שנחלקו בזה התוס', הרא"ש עם ר"ת אם ההלכה היא שעובר ירך אמו או לאו ירך אמו, והנה נבאר בזה אם יש להוכיח מה דעתם של הרמב"ם והשו"ע והפוסקים הבאים אחריהם.

והנה בדעת הרמב"ם רבו הדעות והשיטות, יש שאמרו שס"ל שעובר ירך אמו ויש שאמרו שס"ל שעובר לאו ירך אמו.

והנה בהלכות עבדים פר"ז הלכה ה כתב וז"ל הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבר, דבריו קיימים, הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר ולא כלום שזה כמי שמשחרר חציה ע"כ, ובהשגות הראב"ד שם הכותב לשפחה מעוברת הרי את בת חורין וכו' הר"ז כמי ששחרר חציה א"א קשיא רישא הסיפא סיפא קאמר דעובר ירך אמו ע"כ רישא אמאי דבריו קיימין, אלא רישא דבריו קיימין דעובר לאו ירך אמו וסיפא לא אמר כלום או משום דאינו בא לעולם או משום דאין העבד מקבל גט לחבירו מיד רבו שלו עכ"ל.

הנה הראב"ד יש לו קושיא בדברי הרמב"ם מאי ס"ל אם ירך אמו ואם לאו, אמנם עכ"פ מבואר מדבריו שהוא לכאורה ס"ל שלא ירך אמו ועיי"ש בכס"מ וצ"ע, ובלח"מ שם כתב להקשות מדברי הרמב"ם מיניה וביה כקושיית הראב"ד הנ"ל. וכ"כ להקשות שאם ס"ל להרמב"ם שעובר לאו ירך אמו ממילא לא כרבי יוחנן שאם הפריש בהמה מעוברת לחטאת רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר, הלא דברי רבי יוחנן הוא משום דס"ל שלא כירך אמו הוא, והרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין בפר"ד פסק כרבי יוחנן. ועיי"ש שכתב לתרץ שבאמת ס"ל להרמב"ם שעובר ירך אמו, ומה שפסק כרבי יוחנן לענין חטאת מעוברת הוא משום שס"ל שניתן להתכפר בשבח הקדש, וכדפריך רבא שם בתמורה ממאי דרבי יוחנן ס"ל דשיור משוייר, אולי משום שניתן להתכפר בשבח הקדש. ובנוגע לקושיא הראשונה שהיא קושיית הראב"ד כתב לחלק בין אם שחרר אותה והשאיר את ולד כבן חורין שאין זה כמשחרר חצי עבר אעפ"י שעובר ירך אמו משום שהוא עובר לבין אם שחרר את הולד והשאיר אותה עיי"ש. אלא שמורה שהוא דחוק מאד, עיי"ש.

ועיין מש"כ בזה בספר שער המלך בפר"ב מהלכות גניבה הלכה יב להוכיח מדברי הרמב"ם שם דהשמיט הבעיה של הגמרא ב"ק מח ע"ב בנוגע למכרה חרץ מעוברת משמע דס"ל שעובר ירך אמו, כי כל בעית הגמרא שם הוא למאן דס"ל עובר לאו ירך אמו, וממילא כתב שם שיש להוכיח בזה שגם דעת הטור כן מדהשמיט גם הוא בחו"מ סימן ש"ף וכתב לדחות את דברי הרש"ל ביש"ש ב"ק סימן ל שהוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות פסה"מ האמור לעיל וכקושיית הלח"מ הנ"ל, והביא בזה את דברי הלח"מ והעצמות יוסף והאריך לדון בדבר וסיכמו הוא שהרמב"ם ס"ל שעובר ירך אמו הוא עיי"ש. —

ועיין בשו"ת תורת חסד חאהע"ז סימן מ"ב שהאריך בדבר זה וכתב בזה להוכיח שהרמב"ם הסמ"ג והשו"ע ס"ל שעובר ירך אמו וכ"ד התוס' סנהדרין חולין לעומת דעת הר"ן ר"ת והראב"ד שעובר לאו ירך אמו, ותלה במחלוקת זו את

השאלה אם יש איסור של תורה על הריגת עובר ולפי"ד שהסובר שעובר ירך אמו אסור מה"ת להרוג עובר משא"כ מי שסובר שאינו ירך אמו אין איסור של תורה בהריגת עובר עיי"ש. וביסוסו על הסוגיא בערכין ז ע"א ועיי"ש עוד מש"כ להקשות על דברי הרמב"ם שכתב בהלכות רוצח ושמירת נפש פרק א הלכה ט שמותר להרוג את העובר אם מסכן את האם מפני שהוא כרודף, כי גם אילו לא היה דינו כדין רודף היה מותר להרוגו כשם שאמרו ערכין שם שמשום שהוא כירך אמו גם נג"ד עליו למיתה כן יהיה מותר להרוגו שמותר לאדם להוריד ירכו כדי להציל את עצמו ממות וע"ז כתב שם שהואיל והרמב"ם מיירי ביושבת על המשבר ועקר הולד דצאת ואז הוא כגופא אחרינא ובזה אנו צריכים להתיר להורגו מדין רודף, אמנם לפי זה הרי שהעובר הוא לגמרי כירך אמו עיי"ש (ואעפ"כ הרי לגבי האדון העובר הוא כיצור ואם סימא את עינו וכו' העובר יצא לחפשי כאמור לעיל, ולהלן נדון בזה). ועיין בזה בספר נמוקי מלב"ם למו"ר הגרמ"ל שפירא זצ"ל ב"ק סימן יג כתב לאוקים מחלוקתם של רבה ורב חסדא ב"ק מט בחבל בגיורת ויצא ילדיה לא בחיי הגר אם יש לו לשלם לאמם או לאו, לרבה דס"ל שיש לו לשלם לאמם הוא משום שעובר ירך אמו אלא שאם יש לבעל זה הבעל ממנו ואם אין לבעל זכתה היא בדמי ולדות, ורב חסדא דס"ל שאין לה בולדות ולא כלום משום שהוא סובר שעובר לאו ירך אמו, עיי"ש באריכות דבריו, עיי"ש מה שכתב לבאר בדברי הרמב"ם בזה שס"ל שעובר ירך אמו עיי"ש.

ועפ"י כל האמור יוצא שבענין זה של עובר ירך אמו נחלקו הראשונים, ובדעת הרמב"ם רבו הדעות שסובר שעובר ירך אמו, ובדעת השו"ע והפוסקים הנה לענין איסור הריגת עובר מבואר בשו"ע חו"מ סימן תכ"ה סע"ב כדברי הרמב"ם שהובא לעיל וז"ל לפיכך העוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא רודף אחריה להרגה, ואם הוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזה טבעו של עולם ע"כ, ועפ"י המבואר לעיל בשו"ת תו"ח שיש להוכיח מזה שסובר שעובר ירך אמו.

וכן עיין בטור חו"מ סימן ש"נ שכתב וז"ל גנב שלמה וקטע ממנה אבר ומכרה או שמכרה חוץ מל' יום או חוץ ממלאכתה מיבעיא אם חייב ד' וה' ולא איפשיטא, וכתב הרמב"ם ז"ל ואם תפס לא מפקינן מיניה וא"א הרא"ש ז"ל כתב דאפילו אם תפס מוציאין מידו ע"כ.

והנה אף להאמור לעיל שרוב הפוסקים סוברים שעובר ירך אמו וגם אם נאמר עפ"י דברי הגמרא ב"ק דף צב,ב שאסור לאדם לחבול בעצמו, עכ"פ אין בזה משום חיוב תשלומין וממילא גם אם נאמר בנד"ד שדינו כדין חובל בעצמו הרי שאין דין תשלומין.

אלא שא"כ יהיה לכאורה סתירה בין דעת הרמב"ם הטור שו"ע לבין עצמם שעפ"י האמור ס"ל עובר ירך אמו ולכאורה הפירוש שאין עליו דין לעצמו, אי"כ למה הביאו את הברייתא קידושין כד ע"ב לענין שלח ידו לתוך מעי שפחתו והוציא את עינו של עובר שאינו יוצא לחירות משום שלא כיוון ועיי"ש תוס' ד"ה מיבעי מש"כ בזה, ועיין בזה בחידושי הריטב"א שם שהקשה כמו שהקשו התוס' ובתירוצו כתב כעין תירוצם של התוס' ובתוספת מילים וז"ל, ואיכא למימר דרכנן

סברי דאינו פטור עד דאיכא תרוויהו למעליותא שנתכוין לטובה ולא נתכוון לאותו אבר, ותרוויהו איתנהו בהרשיט ידו למעי שפחתו שנתכוון לרפאות שפחתו ולא נתכוון לעינו של עבד כלל, ומינה שגם מיירי בהרשיט ידו לא לצורך הוולד ואינו עומד להיוולד עדיין ועיי"ש.

והיוצא מדבריהם הוא שאילו היה מתכוון לעינו היה יוצא לחירות אעפ"י שהוא ירך אמו וממנ"פ, אם דנים אותו כעין שלה הרי שהיא צריכה לצאת לחירות אלא שאם דנים כעין שלה הרי שאינו אבר שבגלוי שמבואר בש"ס קידושין דף כה וברמב"ם הלכות עבדים פרק ה הלכה ד ובשו"ע יור"ד סימן רס"ז סעיף כ"ז שאינו יוצא לחירות אלא באבר שגלוי, ולכן אין היא יוצאה לחירות, אמנם למה שהעובר יצא לחירות וע"כ שדנים אותו כאישיות משפטית משלו ולגביו הרי זה כאבר שבגלוי, וצ"ע באמת למה נחשב כאישיות לעצמו אם עובר ירך אמו, והנה עיין בשו"ת רעק"א סימן קע"ב (שכתב בהמשך לדבריו שם סימן קע"א ואשר נתייחס לזה בהמשך) חז"ל, ובההיא ענינא נתקשיתי כעת למה דמבואר בתמורה דאם עובר ירך אמו היא וולדה נרבעו, א"כ באשתו מעוברת איך רשאי לבא עליה נימא דהיא וולדה נבעלו והוי בא על בתו, ואף דבפחותה מבת ג' לא הוי ביאה מ"מ לכאורה הוא איסור דרבנן כמו בקטן פחות מכן ט' דאסור מדרכנן, ונלענ"ד דבפחותה מבת ג' דבלא"ה אף במותרת לו אסור לבא כיוון דלא שם ביאה עליה הוי כמשחית זרעו על עצים ואבנים עי' בני"פ פ"ק דיבמות ושאני בת ג' אף דא"א להתעבר ותלד מ"מ שם ביאה עליה, אבל בפחותה מבת ג' לאו שם ביאה עליה א"כ לא הוצרכו חז"ל לאסור מדין ערוה ומש"ה במעוברת דליכא מדין השחתת זרעו לא הוי אפילו איסור דרבנן משום ערוה ע"כ.

הנה אם שיש לדון בדברי הגרעק"א ולומר שאעפ"י שאנו אומרים שולדה אסור מדין נרבע ומשום שהיא וולדה נרבעו, אין זה מוכרח לומר שחל על העובר דין נרבע לעצמו, אלא גם אילו אחד מאברי הנרבע עצמו היה מתפתח אח"כ ליצור אחר היה אסור מדין נרבע כי עצם היצירה בא מחלק הנרבע, וממילא אין מקום לקושית הגרעק"א, כי אין העובר שם לעצמו אלא כחלק בלתי נפרד מאמה ואין זה בתו עדיין. ולמעשה צ"ע בדבר זה בסוגיא ביבמות עז ע"א שאמרו שם כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שני הוואי, אלמא בתר אימיה שדינן ליה, אמר ליה אביי, אלא הא דאמר רבי יוחנן הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה מתכפר בה רצה מתכפר בוולדה, אי אמרת בשלמא עובר לאו ירך אמו הוא הו"ל כמפריש שתי חטאות לאחריות ואמר רב אושעיא הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן והשניה תרעה אלא אי אמרת עובר ירך הוא הרי ליה ולד חטאת וולד חטאת למיתה, אזל אישחק א"ל דלמא שאני התם דכתיב אשר יולדו, הכתוב תלאו בלידה, אלא קרקפתא חזיתיה לרישין ביני עמודי, כי אמר רבי יוחנן להא שמעתתא טעמנא דכתיב אשר יולדו הוא, בעלמא בתר אבוהי שדינן וכר' ע"כ.

עכ"פ מבואר מדברי הגמרא שאם אנו סוברים שעובר ירך אמו הבן מתייחס לאמו ולא לאביו, וממילא י"ל כאמור שאינה בתו בזמן שהוא עובר, אלא שבעיני שני הרי שיש להקשות בזה על דברי הגמרא יבמות שם שבשלמא אילו היינו דנים

דין מצרי שני או שלישי רק כשהוא עובר יש מקום לחלות שאלה זו באם עובר ירך אמו תולין באמו ואם לאו ירך אמו תולין באביו, אמנם הלא דין זה אינו רק בדין עובר אלא אחרי שנולד ודווקא אז השאלה היא אם מותר או מותרת לבא בקהל, וא"כ למה תלו שאלה זו בדין עובר ירך אמו, וצ"ע. ועכ"פ י"ל שסברא זו בש"ס יבמות היא מיוחד לענין התייחסות ומצד ראשית היצירה שהיתה כירך אמו, ולכן מתייחסת לסברא זו (כי לפי הסיום שם אין אנו צריכים לסברא זו ועיין), ועי"ש בש"ס יבמות שם לענין מצרית שנתגיירה מעובר בדין העובר שבנה שני ומשום שכתבה תורה אשר יולדו מהם, בלידה תלה רחמנא, ולולא הכתוב היה מקום לומר שמהם מתחיל המנין וזה שייך גם אם נאמר ירך אמו וגם אם נאמר שלא כירך אמו כי הייתי אומר ממנ"פ אם הוא ירך אמו הרי שהוא מצרי ראשון מדין אמו ואם לא ירך אמו הרי שהוא מצרי ראשון מדין כי הוא שנתגייר. ועיין בנדרן זה בש"ס נזיר נא ע"א שאמרו שם בגמרא לעינן מה שאמר שם אמר רב שמואל בר אבא א"ר יוחנן שני מתים שקברן זה עם זה נעשו גלגלין זל"ז, ולא הוה כרקב שמטמא במלא תרוד בעי רבי ירמיה עובר במעי אמו הוי גלגלים (דין שני מתים) או לא כיון דאמר מר עובר ירך אמו גופה הוא ולא הוי גלגלין או דלמא דסופו לצאת מיפרש פריש מינה ואת"ל עובר דסופו לצאת מיפרש פריש מינה וכו' ולמעשה פסק כן הרמב"ם בהלכות טומאת מת פר"ג הלכה ה' ופר"ז נזירות הלכה ד' שעובר במעי אמו הוי כגלגלים, עי"ש.

ולכאורה הכוונה שאעפ"י שעובר ירך אמו הואיל ועומד לפרוש כפריש דמי בעת קבורה ועשיית הרקב הוא משני גופים ומינה יש להוכיח במקצת שאעפ"י שהוא עתה כירך אמו עכ"ז הואיל ועומד לפרוש אח"כ ואז יהיה לדבר לעצמו הרי שמעתה יש כבר התייחסות לזה ועיין בזה ברמב"ם פר"י הלכה ט"ז מהלכות אישות דאם אמר אם ילדה אשתך נקבה תהיה מקודשת לי דמהני בהוכר עוברה ועיין בזה בהרב המגיד שם פר"ט הלכה ט שמבואר מדבריו שמקודשת כבר כשהיא עובר וכן מבואר בנ"י פרק קמא דיבמות על הרי"ף שם בש"ס יבמות שם יד ע"א עי"ש ועיין בדברי הר"ן על הרי"ף קידושין שם ס"ב מש"כ שם לדעת הרמב"ם ועפ"י כתב שם בא"ד ז"ל ומיהו כולו מודו דשחת והוכר עוברה בא לעולם מיקרי וזה נראה דעת הרמב"ם ז"ל בפרק הנזכר שפסק כרב חנינא כשהוכר עוברה מקודשת ולפי"ז מזכה לעובר כשהוכר עוברה קנה עי"ש מה שכתב לחלוק ע"ז עי"ש, וכן עיין בשו"ת רעק"א סימן קע בשולי המכתב מבני הגר"ש שגם פירש כן בשיטת הרמב"ם שדעתו שמקודשת בהיותה עובר, ועי"ש בסימן קע"א דברי אביו הגרע"א שלא פירש כן ועיין בזה בשו"ע אבן העזר סע"ת ובדברי הכ"ש והח"מ שם ונאריך בזה אי"ה להלן.

עכ"פ לכאורה מבואר מכל האמור ש"ל עפ"י דעת הרמב"ם עכ"פ יש לעובר מעמד של נקנה וקונה ולהלן יתבאר דעתם של ראשונים אחרים והפוסקים בזה ואם הם חולקים בעיקרן של דברים או לאו.

והנה בש"ס קידושין ס"ד ע"ב מצאנו מחלוקת בדבר להקנות לדבר שלא בא לעולם שנחלקו תנאים ואמוראים והפוסקים בדבר באם ניתן לקדש עובר עי"ש ויתבאר בהמשך.

ובש"ס יבמות סז ע"א שנינו במשנה שם בת ישראל שניסת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר שהעובר פוסל ואינו מאכיל דברי רבי יוסי, אמרו לו מאחר שהעדת לנו על בת ישראל לכהן, אף בת כהן לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר ע"כ, ובגמרא שם איבעיא להו טעמא דרבי יוסי משום דקסבר עובר במעי אמו זר הוא (יל"ע אם זה מדין עובר ירך אמו) או דלמא ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל למאי נפק"מ לעובר במעי כהנת מאי אמר רבה היינו טעמא דרבי יוסי דקסבר עובר במעי זרה זר הוא רב יוסף אמר ילוד מאכיל ושאינו ילוד אינו מאכיל מיתבי אמרו לו לרבי יוסי מאחר שהעדת לנו על בת ישראל לכהן בת כהן לכהן מהו אמר להם זו שמעתי וזו לא שמעתי א"א בשלמא עובר במעי זרה זר הוא היינו דקא"ל זו שמעתי וזו לא שמעתי אלא א"א ילוד מאכיל ושאינו ילוד אינו מאכיל מאי זו שמעתי וזו לא שמעתי איהי היא קשיא, אמר ר"י אמר שמואל זו דברי רבי יוסי וחכמים אומרים יש לו בנים אוכלים משום בנים אין לו בנים אוכלים משום אחים אין לו אחים אוכלים משום משפחה כולה זו ולא ס"ל הא א"ל שמואל לרב חנא בגדתאה פוק אייתי לי בי עשרה דאימא לך באנפיההו המזכה לעובר קנה אלא זו וכו' מאי קמ"ל דפליגי עליה חכמים ארבי יוסי ומי פליגי והאמר רב זירא זו עדות העיד רבי יוסי מפי שמעיה ואבטליון והודו לו א"ר אשי מי קתני וקבלו והודו לו דמסתבר טעמיה ע"כ ובתוס' שם ד"ה אוכלין בשביל כל המשפחה וז"ל ה"מ למימר דטעמא דרבנן משום דלא ס"ל דרשא דשאין ילוד אין מאכיל לגבי ולית להו נמי דעובר במעי אמו זר הוא אלא קבלה היתה בידו דטעמא משום דלא זכי בהו עובר וקצת תימה דהא מסתמא מעשה ידיהם עד שיולד הוא לעובר ולא לבני משפחה (הנה מבואר מדברי התוס' שגם להסוברים שאין לעובר זכיה בעבדים וממילא אינו פוסלם מלאכול בתרומה עכ"ז יש לו זכיה במעשה ידיהם ועכשיו לפני שנולד וע"ז הקשו מאי שנא ולהלן נדון בדבר) קשה לר"י דתנן בפרק יוצא דופן (גדה מד) דבן יום אחד פוסל מן התרומה ופריך בגמרא מאי איריא בן יום אחד אפילו עובר נמי ומשני רב ששת מתניתין בכהן שיש לו ב' נשים אחת גרושה ואחת שאינה גרושה ויש לו בנים משאינה גרושה והן יום אחד מהגרושה פוסל בעבדי אביו ולאפוקי מדברי יוסי דאמר עובר נמי פוסל המ"ל בן יום אחד הן עובר לא והשתא למה ליה לאוקמי כשיש לו שתי נשים אפילו אין לו אלא אחת גרושה ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא דאוכלין בשביל המשפחה כולה לרבנן ואורי"י דרב ששת לטעמיה דאית ליה במי שמת המזכה לעובר קנה ולא אכלי בשביל המשפחה ולהכי מוקי כשיש לו בנים משאינה גרושה ואין העובר במעי גרושה פוסל משום דלא חיישינן למיעוטא דסמוך מיעוטא דמפילות למחצה נקיבות והוי ליה זכרים מיעוטא כדלקמן ולאפוקי מדברי יוסי דרבי יוסי חיש למיעוטא ואתי שפיר דבפוק מי שמת (ב"ב קמד ע"א) פריך למ"ד המזכה לעובר קנה מדרתנן ביוצא דופן בן יום אחד נוחל ומנחיל אבל עובר לא ולא פריך דביום אחד פוסל דאיכא לאוקמי בשתי נשים וכו' ע"כ.

היוצא מדברי התוס' שלרב ששת לא נחלקו רבנן ור"י אם יש זכיה לעובר ולכו"ע קונה ירושה אלא שבאם יש בנים מלבדו אינו יכול לפסול לרבנן שאנו

תולים אותו ברוב ועפ"י הרוב אינו פוסל כאמור משא"כ כשאין לו בנים אחרים הרי שהעובר יורש ממנ"פ ולכן פוסל.

ועיין ברי"ף שם שכתב וז"ל העובר פוסל ואינו מאכיל דברי ר"י דקסבר דעובר במעי זרה זר הוא ואית ליה קניה ולפיכך פוסל בעבדים מלאכול בתרומה בשביל היורשים מפני חלקו שהוא זר ולית הלכתא כוותיה אלא כרבנן דאמרי אין לעובר קניה ואין לו חלק עד שיוולד הילכך אפילו במעי גרושה לא פסיל להו לעבדים עד שיוולד ותנן נמי בפרק יוצא דופן תינוק בן יום אחד פוסל בתרומה בשביל הבנים הכשרים עד שיהא בן יום אחד אבל עובר במעי גרושה לא פסיל דל"ל קניה בגווייהו וכן הלכתא ע"כ, ועיין בשה"ג מש"כ בשם הרא"ש וז"ל הרא"ש שם סימן ד' דקסבר עובר במעי זרה זר הוא ואית ליה קניה ולפיכך פוסל בעבדי מלאכול בתרומה מפני חלקו של זר. ולית הלכתא כוותיה אלא כרבנן דאמרי אין לעובר קניה ואין לו חלק עד שיוולד הלכך אפילו במעי גרושה לא פסיל לעבדים עד שיוולד ותנן נמי בפ' יוצא דופן (דף מד.) תינוק בן יום אחד פוסל בתרומה פירוש בן גרושה שהוא חלל אינו פוסל את העבדים מלאכול בתרומה [מ] אלא אוכלין בשביל אחי הכשרים עד שיהא בן יום אחד עובר במעי גרושה לא פסיל דלית ליה קנין בגווייהו וכן הלכתא. כתב הראב"ד ז"ל גם כי אני איני כדאי להשיב על דברי הרב ז"ל אלא כל כי האי מלתא לימא איניש ולא לישתוק כיון דקי"ל כרבי יוחנן דאמר המזכה לבנו אפילו במעי אמו קנה הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו והכי איתא בנויקין בפקק מי שמת (דף קמב:) והתם אמרינן (דף קמא:) דירושה הבאה מאיליה עדיפא מן המזכה לעובר ואי במזכה אמרינן כל שכן בירושה הבאה מאיליה וא"כ היכי לידחי למילתיה דרבי יוסי דהכא מהאי טעמא דאמרינן דעובר אין לו זכיה הא קיימא לן דעובר אית ליה זכיה עכ"ל. והשיב עליו הרמב"ן ז"ל לקיים דברי רב אלפס ז"ל דלית הלכתא כר' יוסי אפילו בירושה הבאה מאליה משום דיחידא הוא ורבנן פליגי עליו ואפילו שמואל דס"ל כוותיה קאמר אבל חכמים אומרים יש לו בנים אוכלין בשביל הבנים אין לו בנים אוכלין בשביל אחים והא דשמואל סבר כוותיה שמואל לטעמיה דאית ליה המזכה לעובר קנה והא איפסיק התם בפרק מי שמת דהמזכה לעובר לא קנה וסוגיית דהתם מוכח דלא שנא מתנה ולא שנא ירושה דחזינן בפלוגתא דאמוראי התם במזכה לעובר דרב נחמן אמר לא קנה ואמר רב ששת מנא אמינא לה דתניא גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו ושמעו שיש לו בן או שאשתו מעוברת חייבין להחזיר החזירו ואח"כ שמעו שמת בנו או שהפילה אשתו החזיק בשניה קנה בראשונה לא קנה אמר אבי ירושה הבאה מאיליה שאני רבא אמר שאני התם דרפויי מרפי' בידיהו אלמא פליגי אבי ורבא בהא אבי סבר דמודו רב נחמן ורב הונא בירושה הבאה מאליה דאית ליה זכיה בגווייה ורבא סבר דאף בירושה הבאה מאליה סברי דלית ליה זכיה. והא דאמר' הכא החזיק בראשונה לא קנה משום דלא היתה חזקה בריאה אלא הדבר היה רפוי בידים שמא הניח בן או אשתו מעוברת ואם היתה החזקה בריאה וברורה כגון ששמעו בו שמת ולא מת ואח"כ מת קאמר התם דלרבא המחזיק בראשונה קנה וקי"ל ברבא. [נ] ותו אמרי' התם תא שמע תינוק בן יום אחד נוחל ומנחיל בן יום אחד אין עובר לא ופרקא רב ששת לטעמיה משום דהוא מיית ברישא אלמא

לרב הונא ורב נחמן ירושה כמתנה בן יום אחד אין עובר לא. ולענין הא דמסקינן בהאי שמעתא וא"ת משנתינו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו לא דמיא לירושא דאי בר זכייה הוא מה לי דעתו קרובה מה דעתו רחוקה אלא אין דינינו [אלא] בשכיב מרע ולא שיזכה מעצמו אלא לכשיוולד זוכה כעין ירושה משום תקנה הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו להורישו חששו בשכיב מרע שמא תטרף דעתו עליו ואין דין זה בכריא וכן כתבו מקצת המחברים ובהלכות נמי כתב שם מתני' בשכיב מרע ולפיכך סמך לו שדעתו של אדם קרובה אצל בנו אלא בשכיב מרע אבל בכריא אע"ג דזיכה לו קנה הלכך אין משום ראייה לדין תורה בירושה ע"כ לשון הרמב"ן ז"ל. ומה שהביא ראייה מרבא דפליג אאביי וסברי דאין חילוק בין ירושה הבאה מאליה ובין מתנה נראה דרבא לא פליג אאביי בהא דסברא גדולה היא לחלק בין מתנה לירושה דמזכה לעובר לא גמר ומקני כיון דאין העובר בעולם לא גמר בדעתו להקנות לו חוץ מבנו שדעתו של אדם קרובה אצל בנו וגמר ומקני אבל ירושה ממילא זכאי דאי לא תימא הכי אדקא מיפלגי אמוראי במזכה לעובר ליפלגי בעובר אם יש לו זכיה בנכסי אביו [ס] וכל שכן המזכה לו לא קנה אלא ודאי כולו אמוראי סברי דירושה הבאה מאליה עובר זוכה בה כדקא משני סתמא דגמרא התם בפרק מי שמת דקאמר ולימא ר' יוסי היא דאמר עובר קנה דתנן עובר פוסל ואינו מאכיל דברי ר' יוסי שאני ירושה הבאה מאליה וסברי כולו אמוראי דאף רבנן דר' יוסי סברי דעובר אית ליה זכיה כמו שאפרש לבר משמואל דאמר אליבא דחכמיה דאוכלין בשביל המשפחה אבל במזכה לעובר פליגי [ע] רב נחמן ורב הונא בין מתנה לירושה ורב ששת לא מפליג ורבא דמשני משום דרפוייא מרפייא בידיהו לאו משום דלא מפליג בין ירושה למתנה אלא אדרב ששת קאי דבעי לאוכוחי דמזכה לעובר קנה ממה שזוכה בירושת אביו ודחי לה אביי דירושה הבאה מאליה למתנה שנותנין לו אלא צריכין אנו לדחות ראייתו אף לפי סברתו שאינו מחלק ביניהן ונוכל לומר דאף ירושה הבאה מאליה אין ללמוד מכאן דזכי בה דאיכא למימר דהא דאמרין דהחזיק בראשונה לא קנה משום דלא היתה חזקה בריאה ונפקא מינה בהאי שינוייה לחכמים אליבא דשמואל דאית להו דעובר אין לו זכיה כששמעו בו שהפילה דאז היתה החזקה בראיה ולא הפילה ואח"כ הפילה דאז מי שהוחזק בראשונה קני. ואם תאמר כיון דלא אייתי רב ששת ראייה אלא מירושה הבאה מאליה ועל כרחין ר' יוסי היא א"כ אמאי לא מייתי מילתיה דר' יוסי גופיה דהעובר פוסל ואינו מאכיל וי"ל דרב ששת סבר דהך ברייתא דברי הכל הוא דאף רבנן סברי דעובר אית ליה זכיה ולא פליגי עליה דר' יוסי אלא היכא דיש בנים וטעמייהו משום דלא חיישינן למיעוט כדקאמר ר' שמעון בן יוחי דכל היולדת מחצה זכרים ומחצה נקיבות וסמוך מיעוט דמפילות למחצה נקיבות והוי להו זכרים מיעוט ולית ליה לרב ששת הא דאמר שמואל דלרבנן אין לו בנים אוכלין בשביל אחין דעובר אין לו זכיה. תדע דרב ששת מייתי נמי ראייה מרבנן דאי לא מייתי ראייה אלא מר' יוסי מאי קאמר רבא שאני התם דרפויי מרפייא בידיהו וכי בעי רבא למימר דלר' יוסי לא זכי עובר בירושה הבאה מאליה הא קתני העובר פוסל אלא ודאי אף מדרבנן מייתי ראייה ודחי רבא דלרבנן מצינו למימר דעובר אין בו זכיה כדשמואל וכן צריך לומר דרב ששת סבר דלרבנן

זוכה עובר בירושתו דבפ' יוצא דופן (מד.) קתני דכן יום אחד פוסל בתרומה ומאכיל בתרומה ופריך עלה בגמ' מאי איריא בן יום אחד אפילו עובר נמי ומשני רב ששת הכא במאי עסקינן בכהן שיש לו שתי נשים אחת גרושה ואחת שאינה גרושה ויש לו בנים משאינה גרושה ויש לו בן אחד מן הגרושה דפוסל בעבדי אביו אבל עובר לא ולאפוקי מר' יוסי דאמר עובר נמי פוסל. והקשה רבינו אפרים ז"ל למה לי למימר שיש לו שתי נשים הוה מצי למימר שיש לו אשה אחת גרושה ואין לו בנים הימנה ועובר אינו פוסל כרבנן דר' יוסי דאוכלין בשביל המשפחה אלא על כרחך צריכנא למימר דלרב ששת סברי חכמים דעובר לית ליה זכייה היכא דיש לו בנים אבל היכא דאין לו בנים אית ליה זכייה הלכך אם אין לו בנים [מאשה] אחרת היה העובר פוסל. ולשינויא דלרב ששת ליתא להך ראיא שהביא רב אלפס ז"ל ממתני' דיוצא דופן דעובר אין לו זכייה ומסתבר כרב ששת דסבירא ליה דאף לרבנן זוכה העובר בירושתו כדפרישית טעמא לעיל. ומ"ש הרמב"ן ז"ל ממתניתין דהאומר אם ילדה אשתי זכר יטול מנה איירי בשכיב מרע ושמא שלא תטרף דעתו עליו אבל בבריא לא הא ליתא דחכמים לא ייפו כח ש"מ בדיבור אבל בזה שאמר דברי ש"מ ככתובין וכמסורין דמו וכל דבר הנקנה בבריא בקנין נקנה בשכיב מרע בדיבור אבל דבר שאין בו קנין לבריא גם בשכיב מרע אינו קונה כדאמרינן בפרק מ' שמת (דף קמז:) אמר רבא א"ר נחמן ש"מ שאמר ידור פלוני בבית זה יאכל פלוני פירות דקל זה לא אמר כלום עד שיאמר תנו בית זה לפלוני וידור בו תנו דקל זה לפלוני ואכל פירותיו משום דמלתא דליתיה בבריא ליתיה בשכיב מרע. ולענין פסק הלכה נראה דעובר יש לו זכייה ופוסל בעבדי אביו אם אין לו אחים אבל אם יש לו אחים אינו פוסל כר"ש בן יוחי דאמר כולן זכרים יאכלו דכל היולדות יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות ומיעוט מפילות וסמוך מיעוטא דמפילות למחצה נקבות והווי להו זכרים מיעוטא והכי אמרינן לקמן בפרק האשה (דף קט.). היתה לה תמות חושבת אע"ג דרוב נשים מתעברות ויולדות משום דכל המתעברות יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות ומיעוטן מפילות וסמוך מיעוטא דמפילות למחצה נקבות והווי להו זכרים מיעוטא והכי אמרינן בפ' בהמה המקשה (דף עז.). המבכרת שהפילה ישליכנה לכלבים משום דכל היולדות יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות ומיעוטן יולדות דבר שאינו קדוש בכורה ומאי ניהו נדמה וסמוך מיעוטא דנדמה למחצה נקבות והווי להו זכרים מיעוטא.

ודברי הראב"ד הם גם על דברי הרמב"ם הלכות תרומות פר"ח הלכה א וז"ל הרמב"ם שם בת ישראל שנשאת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה בשביל העובר שהילוד הוא שמאכיל ושאינו ילוד אינו מאכיל ולפיכך אם היה העובר חלל אינו פוסל העבדים אלא אוכלין בגלל אחיו הכשרים עד שיוולד זה החלל וייאסרו העבדים מלאכול ע"כ, ובהשגות הראב"ד שם בת ישראל שנשאת לכהן וכר' עד וייאסרו העבדים א"א מאי לפיכך, ואם אינו מאכיל אפ"ה פוסל דקיי"ל עובר אית ליה זכיה ואפילו במתנת אביו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו וכ"ש בירושה הכאה מאליה הילכך העבדים אינן אוכלין מפני חלקו של חלל ע"כ.

לכאורה נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד אם עובר יורש או אינו יורש ולכאורה היה מקום לתלות את מחלוקתם זה במחלוקת האמורה לעיל אם עובר ירך אמו אם לאו, שמי שסובר שעובר ירך אמו סובר שאינו יורש כי אינו גוף לעצמו כי אם חלק מגופה של אמו ומי שסובר שעובר לאו ירך אמו יכול לסבור שעובר יורש ולכן הרמב"ם שסובר עובר ירך אמו לכן עובר אינו יורש והראב"ד הסובר עובר לאו ירך אמו סובר שעובר יורש אמנם הרי הרא"ש וכ"מ דעת התוס' ולהלן נביא בזה דעת הטור שס"ל שעובר ירך אמו כמו שנתבאר לעיל ואעפ"כ ס"ל שעובר יורש זאת שגם בדעת הרמב"ם מצאנו להכס"מ שפירש בדעתו שס"ל שעובר בחפצא יורש אלא משום שס"ל כחכמים ועפ"י דברי התוס' הנ"ל וז"ל בא"ד שם אחרי שהביא את דברי ההשגות: ודברי רבינו תמוהים שמתחלת דבריו שכתב לא יאכלו עבדים בתרומה בשביל העובר נראה שהוא פוסק כרבי יוסי דאמר הכי וממ"ש בסוף דבריו לפיכך אם היה העובר חלל אינו פוסל את העבדים נראה שהוא פוסק דלא כרבי יוסי. וע"ק דבגמ' אמרינן מ"ט דרבי יוסי רבה אמר משום דקסבר עובר במעי זרה זר הוא רב יוסף אמר משום דקסבר ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל ואסקינא לרב יוסף בקשיא וכיון שכן למה פסק רבינו כדבריו. ונ"ל שרבינו סובר דלא איפליגו רבה ורב יוסף אלא אליבא דרבי יוסי, דלא נחלקו רבנן ורבי יוסי אלא בשהניח בנים אחרים שרבי יוסי סובר שמפני חלקו של עובר פסולים העבדים מלאכול דעובר במעי זרה זר הוא ופוסל מלאכול ורבנן סברי אין לעובר קניה ואין לו חלק עד שילוד הילכך אפילו במעי גרושה לא פסיל לעבדים עד שילוד אבל אם לא הניחו בנים זולת העובר מודו רבנן שאין העבדים אוכלים דשאינו ילוד אינו מאכיל והיינו דקתני בסיפא דמתני' אמרו לו מאחר שהעדת על בת ישראל לכהן אף על בת כהן לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר כלומר אם לא הניח בנים אלא העובר אע"פ שהוא במעי כהנת לא יאכלו משום שאינו ילוד אינו מאכיל ולישנא דרבינו דייקא שסובר כן דברישא דלישניה משמע שאין שם בנים זולת העובר ובסיפא דלישניה משמע שיש שם בנים זולת העובר ונמצא שדעת רבינו לענין הלכה כדעת הרא"ש ומה שהקשה הראב"ד מהא דקי"ל עובר אית ליה זכיה כבר כתבו הראשונים דאפ"ה הכא אינו פוסל משום דאיכא למימר דילמא נקבה היא ואין לה כלום במקום בנים ואת"ל זכר הוא שמא תפיל וסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות וה"ל רובא וזכרים הנולדים מיעוטא ולמיעוטא לא חיישינן ולאפוקי מדרבי יוסי וזהו שכתב רבינו אלא אוכלים בשביל אחיו דדוקא ביש לו אחים מיירי.

מבואר בזה שהכס"מ גם כדעת הרמב"ם פירש שעובר באופן עקרוני יורש ועיין ברמב"ם הלכות מכירה פרכ"ב הלכה י' כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כך אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם ואפילו עובר ה"ה כמי שלא בא לעולם והמזכה לעובר לא ואם היה בנו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו קנה ע"כ.

הנה מבואר מהרמב"ם לכאורה שגם בבריא ולא רק בשכ"מ שבכנו קנה לא כדברי הרמב"ן האמרונים לכסס את שיטת הרי"ף האמורים ואף שכתב הב"ח חו"מ סימן רנג שהרמב"ם באמת ס"ל שרק בשכ"מ מועיל הקנאה לבנו עובר ולא

בבריא וסמך על מה שכתב בהלכות זכיה ומתנה פרק ח הלכה ה וז"ל שכיב מרע שצווה לתת מתנה לעובר שבמעיי אמו זכה העובר מפני שדעתו של אדם קרובה אצל בנו כמו שבארנו ע"כ והואיל והרמב"ם הזכיר כאן שכ"מ משמע לכאורה שזה רק בשכ"מ וממילא צ"ל שבהלכות מכירה סמך על דבריו כאן אמנם קשה לומר כן כי ממה שכתב שם בהלכות מכירה הלכה י"א לא נראה לכאורה כן וז"ל שם האומר לאשתו נכסי לבנים שתלדי ממני הרי אלו לא יקנו כלום שכיון שלא נתעברה בהן בשעת המתנה עדיין לא באו כדי להיות דעתו קרובה להם ע"כ, ולכאורה לא מיירי כאן בשכ"מ שמצווה מחמת מיתה ומדבר על בנים שיוולדו ממנו ועיין, ואולי יש לומר ההיפך שבהלכות זכיה ומתנה יש חידוש שגם בעובר מועיל אמירה של שכ"מ כי היה מקום לומר שהואיל ואצל עובר אנו צריכים לגמר ומקנה לכן צריכים קנין ממש ועיין.

אמנם אמת שב"י על הטור לא כתב כן ופירש בדברי הרמב"ם כשיטת הרי"ף כאשר יבואר.

ועיין בטור יור"ד סימן שלא בא"ד וז"ל כהן הדייט שנשא גרושה והכניסה לו עבדי מלוג ועבדי צאן ברזל עבדי מלוג לא יאכלו ועבדי צאן ברזל יאכלו בת ישראל שנשאת לכהן ומת ויש לה זרע ממנו ואינה מעוברת היא והעבדים אוכלין בין של מלוג ובין של צאן ברזל הניחה מעוברת ואין לה זרע ממנו לא היא ולא העבדים אוכלין עד שתלד ואם היא מעוברת וגם יש לה זרע אם יש בהן זכר תאכל היא וכל העבדים ואם כולו נקבות היא ועבדי מלוג יאכלו ועבדי צאן ברזל לא יאכלו וכו' ע"כ, מבואר מדברי הטור שהולך בדרך אביו הרא"ש ומבואר שעובר יורש ועי"ש בב"י שכתב כן והביא את דברי הרא"ש וע"ז כתב שהרי"ף חולק ושם פירש בדעת הרמב"ם כהרי"ף עי"ש.

ועיין ביש"ש פרק שביעי דיבמות דין ו, דין בת ישראל שניסת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה ושם ביארנו בגרושה יש זכיה לעובר אי לאו שיש לו כבר בנים אחרים וביארנו דהמזכה לעובר לא קנה אי לאו לבנו ולהלן פירוש דבריו בזה: מתני' בת ישראל שניסת לכהן ומת והניח' מעובר' לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר שהעוב' פוסל ואינו מאכיל דברי ר"י אמרו לו מאחר שהעד' על בת ישראל לכהן אף בת כהן לכהן ומת והניח' מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר אמר שמואל זו דברי ר"י אבל חכמים אומרים יש לו בנים אוכלים משום בנים אין לו בנים אוכלי' משום אחי' או משום משפחה כו' ומסיק דזו וס"ל קאי דשמואל ס"ל המזכה לעובר קנה מ"ה פוסל את העבדי' משו' חלקו מהשת' ירא' לית' לר"י דהא שמואל' לא ס"ל כוותי' אלא משו' ס"ל המזכה לעוב' קנה ואנו ק"ל בע' מ"ש המזכ' לעובר לא קנה א"ל המזכה לבנו שקנה אפי' במעי אמו מפני שדעתו קרובה אליו כדאיתא התם ואף שיש לחלק בין מתנה לירושה הבאה מאליה כדאיתא בפ' מי שמת מ"מ לא ס"ל כוותי' מדרתנן בפ' יוצא דופן תינוק בן יום א' מאכיל בתרומה ופוסל מן התרומה ודקדק התלמודא ופרץ יום א' אין אבל עובר לא ומשני רב ששת דאיירי בכהן שיש לו שתי נשים אחת גרושה פי' שעבר ונשאה ואחת שאינה גרושה ויש לו בנים משאינה גרושה ויש לו בן יום מהגרושה דפוסל בעבדי אביו ולאפוקי מר"י דאמר עובר נמי פוסל

והלכה כסתם משנ' דאתי לאפוקי מר"י ודעת התו' לשם דרב ששת פליג אשמואל דהכא דסבר לרבנן אפי' אין לו בנים אוכלים משום האחיץ אבל לית ביש לו בני' הוא דפליגי עליה דר"י וס"ל כר"ש בן יוחאי דאמר בברייתא כולם זכרים יאכלו והעובר אינו פוסל דכל היולדות מחצה זכר ומחצה נקיבה ומיעוט מפילות וסמוך למיעוט דמפילות למחצה נקיבות והו' להו זכרים מיעוטא ודומה לזה אמרינן לקמן בפרק האשה היית' לו חמות אינו חושש' אע"ג דרוב מתעברות ויולדות משום דכל המתעברות יולדות מחצה זכרים ומחצ' נקיבות כו' וכה"ג הפ' בהמה המקשה גבי מבכרת שהפילה כו' והשת' שפיר משני רב ששת דמתני' לא אתי' לאפוקי מר"י אלא בשתי נשים ויש לו בנים בודאי יש לו זכיי' לעובר ומ"ה לא אוקי ביש לו אשה אחרת גרושה ויש לו בן הימנה דדוקא בן יום א' אבל עובר לא שאין לו זכיה לאוכלין משום כל המשפחה ולאפוקי מר"י אלא א"ל שיש לו בנים אחרים ומטעמא דפרישי' וכן תירץ במ' אפרים ודווקא מזכה לעובר לא קנה כיון דאינו בעולם לא גמר בדעתו להקנות אפי' במתנת ברי וכן דעת הרא"ש ודלא כדעת הרי"ף והרמב"ם דס"ל אין לעובר חלק ירושה כלל עד שיוולד וכבר השיג עליו הראב"ד, ע"כ.

מבואר מדבריו שגם הוא סובר שעובר יורש והמזכה לבנו קנה גם בבריא וכן עיין בטור חו"מ סימן ר"י וז"ל כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כך אין אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם כמו המזכה לעובר וכו' וכתב הרמ"ה אפילו אמר לכשיוולד לא קנה אבל ר"ח אמר שאם אמר לכשיוולד קנה ולזה הסכים א"א הרא"ש וז"ל והוא שלא מת המזכה וגם לא חזר בו קודם שנולד העובר אבל אם חזר המזכה או מת ונפלו נכסים קמי יתמי לא קנה שלא נגמר הקנין עד שיוולד וכו' ופסק ר"ח דה"ה נמי בירושתו שאין לעובר זכיה בה אעפ"י שבאה לו מאליה וכו"כ הרמ"ה וז"ל לא שנא הבן בירושת אביו ל"ש בשאר יורשין והראב"ד וז"ל כתב שיש לו זכיה בירושתו כיון שבאה מאליה וכו"כ א"א הרא"ש וז"ל ואם זוכה לעובר שלא קנה אפילו לא אמר לכשיוולד שדעתו של אדם קרובה אצל בנו ודווקא במזכה לעובר שלו שכבר נתעברה אשתו אבל אמר לאשתו נכסי לבניך שתלדי אינו כלום וכו' ע"כ.

מבואר גם מדברי הטור שפסק שאדם מזכה לבנו עובר מיד וכן עובר יורש ומינה כאמור שיכול לזכות בדברים ומה שאין אדם מזכה לעובר אחר הוא מצד חסרון שבמקנה.

ועי"ש בב"י מה שכתב בשם הרא"ש כדעת הרמב"ם ועי"ש בב"ח וכחידושי הגהות שם.

ובשו"ע חו"מ שם כתבו סע"א וז"ל אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם לפיכך המזכה לעובר של אחר לא קנה ואפילו אמר לכשיוולד יזכה ואם היה בנו קנה אפילו לא אמר לכשיוולד והוא שתהא אשתו כבר מעוברת בשעת המתנה (ובן בנו כאחר דמי תשובת הרא"ש) וי"א דהא דמזכא לעובר שלו קנה דווקא בשכ"מ אבל בבריא לא קנה ע"כ.

הנה מבואר מדעת המחבר (עפ"י הכלל שההלכה כדעה הא') שמזכה לבנו קנה גם בבריא ועי"ש בש"ך סק"א מש"כ בשם חתנו הנבון לקיים את דברי הרי"ף

אמנם בנתיבות המשפט שם אות ב שכתב וז"ל ואם הוא בנו עש"ך סק"א עד הוי כאילו אמר מודה אני שהקניתי לבני בקנין מעכשיו ע"מ להקנות וכו' ותמוהין דהא דבריו משמע דברי הש"ס ופוסקים שבזכיה זו שהוא תח"י הזוכה קונה העובר כשיוולד וגם משמע דבעינן שיהיה המזכה קיים ולא חזר בו קודם שיוולד ולדבריו הוי כאילו אמר קני ע"מ להקנות הזוכה קונה לעצמו על תנאי שיקנה להעובר אחר שיוולד ותנאי מילתא אחריתא הוא ועיקר הקנין הוא להזוכה וממילא כשבא הזוכה להקנות להעובר צריך שיעשה קנין חדש להולד ע"י ק"ס או ע"י אחר דווקא דאין אדם זוכה בשלו לאחר וגם אפילו מת המזכה או חזר בו קודם שיוולד יכול הזוכה להקנות להולד כיון שהזוכה קנאה לעצמו רק שצריך לקיומיה לתנאי וגם אם לא ירצה המוכר לעשות קנין מחדש לא יקנה הולד והזר המתנה להנותן וגם מהני אפילו זוכה להזוכה בק"ס כיוון שהקנין הראשון הוא להזוכה בעצמו וגם העובר צריך להביא עדים שהקנהו לו הקונה אחר שנולד כשהמתנה היא בידי המזכה עדיין דכל תנאי שהוא בקום ועשה צריך המקבל להביא ראיה שיקיים תנאו, ועכצ"ל בדעת הש"ך דבקני ע"מ להקנות א"צ קנין אחר אמנם לשון תנאי לא משמע כן דע"מ להקנות משמע שיהיה הוא המקנה, וגם מש"כ עשו את שאינו זוכה כזוכה הוא תמוה דכי בדבשביל שדעתו של אדם קרוב אצל בנו עשו את שאינו זוכה כזוכה והוכחת הראב"ד נראה נכון ע"כ עובר בן קנין דרך לעובר אחר לא מהני מטעם דלא גמר ומקני משא"כ לבנו גמר ומקני דאי לאו בר קנין הוא כלל גם בבנו לא היה לו לקנות דמה בכך אם גמר ומקני אין קונה בעולם אלא ודאי דבר קנין הוא וא"כ מכ"ש דהוי יורש וכו' עיי"ש מה שכתב מהו נפק"מ אם הוי יורש או לאו עיי"ש.

מבואר בדעת הראב"ד התוס' והרא"ש והיש"ש וכן יש לומר בדעת השו"ע וכו"ה בנתיבות המשפט, שיש לתפוס למעשה שעובר יורש כבר כשהוא עובר וגם להחולקים בדבר מסתבר שמה שאמרו בש"ס קידושין כד ע"ב לענין עבד עובר הוא אליביה דכו"ע וגם הוכחנו לעיל שמירי שם לא בעת שנעקר לצאת, וממילא יוצא לכאורה מכל האמור שיש על עובר דין של אישיות משפטית עפ"י ההלכה והמוזק אותו יש עליו חיובי תשלומין וממילא איסור מוזק. אלא שעדיין יהיה עלינו לדון אם זכות זו אינו שייך להאב מדין דמי ולדות וגם מאיזה זמן של עובר שייך עליו דין זה ומהו בגדר של עושה ומהו בגדר של גרמא.

והנה לענין הזכות של הממון של עובר אמרה תורה שמות כא כב "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים".

ובמכילתא שם לא יהיה אסון באזה ענוש יענש בולדות, אתה אומר כן או אינו אלא אסון בולדות וענוש באשה ת"ל ואם אסון יהיה, הא מה ת"ל ולא יהיה אסון באשה ענוש יענש בולדות, או לא יהיה אסון לא באשה ולא בולדות, אלא אם אמרת כן אף צריך ליתן שכר דמי חיה הא מה תלמוד לומר ולא יהיה אסון באשה ענוש יענש בולדות ע"כ.

והנה השאלה בזה היא בשנים: א) האם הזכות שזיכתה תורה לבעל האשה

(האב) בולדות היא רק בדמי הריגתם או זכות גמור ובעלות גמורה וכמי שיש לאדון על עוברים שלו; ב) וגם את"ל שגם זכות זה של היזק הוא לבעל האשה (האב), האם גם ההיזק של לאחר מכאן, לאחר שהילדים נולדו וגדלו גם שייך להאב אם נעשה כשהם עוברים.

והנה מצאנו בש"ס ב"ק מט ע"א מחלוקת הראשונים באם מת הבעל לפני הנגיפה אם דמי הולדות הם ליורשים של הבעל או לאו. וזה עפ"י דברי הגמרא שם: היתה שפחה ונשתחררה או גיורת, פטור, אמר רבה לא שנו אלא שחבל בה בחיי הגר ומת הגר דכיון דחבל בה בחיי הגר זכה בהו הגר וכיון דמת הגר זכה הוא מן הגר, אבל חבל בה לאחר מיתת הגר זכיא לה היא בגוייהו ומחייב לשלומי לה לדידה, א"ר חסדא מרי דכיא אטו ולדות צררי נינהו וזכיא בהו, אלא איתיה לבעל זכה ליה רחמנא ליתא לבעל לא, ע"כ.

לכאורה נחלקו בזה ר"ח אם ולדות בעיבורן יש עליו דין ממון, שלדעת רבה יש עליו דין ממון וממילא אם איתא לבעל שייך לבעל ואם ליתא לבעל שייך להאשה, ור"ח ס"ל שאינו כממון אלא שהתורה זכתה להאב בזה וממילא כשאין האב אינו עליו בעלות של ממון מאחר.

ויש לדון בדבר גם לרבה, האם הזכות שניתנה היא על עצם הולד או רק על דמי הולדות, ונפק"מ הוא לענין נזקין, אם יש להאב או להאם זכות בנזקי הולד כשהוא עובר או לאו, וכן יש לדון לדעת ר"ח האם ס"ל שרק לגביה זכות האם בזה אנו אומרים שלא נתנה לה תורה זכות בולד גם כשאין זכות להאב בהם, אמנם בנוגע להאב עצמו התורה הקנתה לו זכות בעצם הולד או גם להאב לא הקנתה לו תורה אלא בדמי ולדות ולא בעצמו של וולד, ונפק"מ לענין אם הפילה דרך מכה של איש אחרי שהאב מת אם הוא שייך ליורשי האב או לאם, לדעת רבה או שאינו חייב לשלם לדעת ר"ח ויש גם לדון בזה ההלכה כדברי מי, ואחרי בירור האמור נוכל לכאורה לפשוט עכ"פ חלק א מהשאלות לעיל.

והנה בתוס' שם מט ע"א ד"ה אטו ולדות צררי נינהו, ביורשים לא פליג ר"ח ומודה הוא דזכו דהא בכתובות בפרק נערה דף מג ע"ב איצטריך קרא למעוטי שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו, והכא ליכא מיעוט, ועוד מדפריך לרבה מבריתא דהכה את האשה ומוקי שחבל בה בחיי הגר אבל לרב חסדא משמע דניתא לאחר מיתת הגר ודוקא גר אבל כשאינו גר משלם דמי ולדות ליורשים ע"כ, וכ"כ הרא"ש שם בפסקיו אות ה, אלא שהוסיף שההלכה כר"ח עי"ש.

אמנם הרמב"ם דרך אחרת לו בזה וז"ל בהלכות חובל ומזיק פ"ד הלכה א, הנוגף את האשה ויצאו ילדיה אעפ"י שלא נתכון חייב לשלם דמי ולדות ונזק וצער לאשה, ובהלכה ב': כיצד משערין דמי ולדות שמין האשה כמה היתה יפה עד שלא ילדה וכמה היא יפה משילדה ונותנין לבעל, אם מת הבעל נותנים ליורשים ואם נגפה אחר מיתת הבעל נותנין אף דמי ולדות לאשה, ובהלכה ג': חיתה נשואה לגר וחבל בה בחיי הגר נותן דמי ולדות לבעל, מת הגר פטור, ואם חבל בה אחר מיתת הגר זכתה היא בדמי ולדות, ובהלכה ד': היתה שפחה או עכו"ם בשעת הרייו, ובשעת נגיפה נשתחררה או נתגירה, הרי דמי הולדות שלה, ע"כ. ועי"ש בהשגות על הלכה ב שכתב וז"ל דמי ולדות לאשה א"א אין דבר זה מחזור מן הגמרא

וההלכות דאפילו לרבא דאמר כשחבל בה לאחר מיתת הגר זוכיא לה איהי בגופייהו ה"מ אשת הגר דאין לו יורשים דקיימא וקדמה איהי זוכיא בגוייהו אבל אשת ישראל שיש לו יורשים לעולם הם ליורשיו ע"כ.

והנה מבואר שבנוגע למקרה שאין הדמים לבעל או ליורשיו שיש לשלמו להאשה בזה לא נחלקו הראב"ד והרמב"ם, ואימתי חולקים, כשנגפה אחרי מיתת הבעל, שלהרמב"ם הדמים לאשה ולהראב"ד ליורשי הבעל.

ולפי"ז יש לנו שלוש דעות בדבר: (א) דעת הרמב"ם שלא נתנה זכות להבעל בהולדות עצמן ולכן באם ניגפו אחרי מיתתו אינו יכול להוריש ליורשים, וממילא זכתה בהם האשה ועכ"פ יש דין דמים להולדות, ובמקום שלא זכה בהם הבעל זכתה בהם האשה, וכן נמי בנתגיירה או שנשתחררה; (ב) דעת הראב"ד שמודה לדעת הרמב"ם בזה שבמקום שאין הדמים לבעל או ליורשיו וזה באופן שמת הבעל שהוא גר ונגפה אחרי מיתתו או בנתגיירה או נשתחררה שזכתה היא בדמי ולדות, אלא שחולק על הרמב"ם וס"ל לכאורה שהתורה הקנתה לבעל זכות בגוף הולדות וממילא מורישם ליורשיו, ו"א שניהם מודים שההלכה היא כרבה ולא כרב חסדא; (ג) שיטת הרא"ש שפוסק כרב חסדא שולדות אינם צריי וכשאננם שייכים לבעל או ליורשיו וכגון שמת הגר ואח"כ ניגפו או שנשתחררה או נתגיירה עם ולדה או אין חיוב לשלם עבורם גם לא לאשה, אמנם בזה ס"ל כהראב"ד וכהתוס' האמור שגם אם מת הבעל ואח"כ ניגפה שהדמים הם ליורשי הבעל ובשיטת התוס' יש לעיין אם ס"ל כהראב"ד או כהרא"ש.

מהמבואר יוצא שלהרמב"ם לכאורה לא הקנו דבר בגוף הולדות אלא זכות ממון במקרה של נגיפה וזכות זו היא קבועה וכשאין אב שמגיע לו עוברת הזכות לאם, לדעת הרא"ש ניתנה לבעל זכות בגוף הולדות ולכן יכול להורישם אמנם כשאין בעל אין זכות זו קיימת לאף אחד ולדעת הראב"ד הרי שנתנה זכות בגוף הולדות בין לאב ובין לאם.

ולפי"ז הרי שלכאורה לא כ"ש לדעת הראב"ד שיש לאב ולאם זכות בגוף הולדות שאין לנולד זכות לבקש נזק שלו כי הנזק הוא שלהם אלא שגם להרא"ש דס"ל שעכ"פ במקום אב יש בו זכות בולדות ומורישם עכ"פ אין הנוולד יכול לבקש מאמו כי אין זו זכותו אלא שלדעת הראב"ד יש לדון האם הזכות הממונית שניתנה לאב ולאם האם זה גם כדין בעלות אלא שלא ניתנה בעלות בגופם של ולדות אלא בזכות הנוצר מזה או לאו, שאין להם זכות בולדות ולא כלום אלא אם ניגפו הילדים נתנה תורה להם זכות לדרוש פיצוי ממוני.

אלא שלכאורה יש לומר בדרך אחרת לגמרי, שגם לדעת הרמב"ם ולא כ"ש לדעתם של האחרים בזה שלא ניתנה זכות זו אלא במקום מיתה הואיל והולדות שוב אינם קיימים וממילא הם אינם בעלי התביעה ניתנה זכותם להורים, משא"כ בזמן שהם קיימים אח"כ לא ניתנה זכות להורים ובפרט שהנזק שעושים בעת עיבורם נמשך אחר לידתם ואשר לכאורה הדין של נזק הוא לא רק לזמן שנהיה מוגבל אלא לכל הזמן שהוא מוגבל וממילא הרי שעובר זה יולד ויגדל ויהיה אדם לעצמו וע"כ שאין להורים זכות על זמן זה.

והנה אולי יש מקום לכאורה לומר שאין לבעל זכות בעוברים עצמם אלא

שהתורה זיכתה לו ממון באם ניגפה האשה ויצאו ילדיה.

דהנה יש לדון בעצמן של דברים אם הוולדות (העוברין) הם רכושו של האב או של האם לפי הדיעות האמורות לעיל (ועיין במנחת חינוך מצוה מט שכתב לומר שבמקום שלא היה כלל לאב זכות בוולדות כזה כו"ע מודו שהוולדות הם של אם וצ"ע בסוגיות שם שלא משמע כן). או שאין לו זכות בעצם הוולדות אלא שהתורה זיכתה לאב או לאם במקרה של נגיפה.

ולכאורה יש להוכיח בזה שאינם ממון האב מהא דשור שנגח את האשה ויצאו ילדיה שפטור מתשלומין ואם היתה שפחה חייב ומשום שאמרינן שם בש"ס מט ע"א חמרתא מעברתא בעלמא הוא ואף שלמדו שם מכתוב שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור אין בזה פירכא למה שאמרנו כי למעשה בזה כתוב ההבדל לכאורה בין בת חורין לשפחה שאצל בת חורין אין זה רכוש של הבעל אלא חיוב שחייבה תורה וממילא יש לחלק בין נגיפת אדם לנגיפת שור משא"כ בשפחה שהוא מדין רכוש ומזיק הרי שאין לחלק ואף למה שכתבו שם התוס' ד"ה חמרתא מעברתא לחלק בין נפילה לבור שכזה אין אנו מחלקים בין בן חורין לעבד ואמה ואעפ"י שבעבד ואמה יש לנו הכתוב שבו לכם פה עם החמור וכו' וע"ז תירצו שכאן המעוט שאנשים ושור נאמר על הכתוב של בעל האשה ולא נאמר אדון שכזה הוא הבעלים שנאמר האשה וילדיה אין בזה פירכא להאמור שיש לומר שזה באמת נאמר כאן שאצל בעל האשה הוא דין תשלומין ולכן חילקה תורה בין איש לשור לתשלומין משא"כ אצל אדון שהוא רכושו ועפ"י הנאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה לא חילקה תורה ועפ"י יש לומר עוד הבדל בין נפילה של אדם בבור לנגיפת עוברין שבנפילה בבור מיירי באדם עצמו שיש לו זכות של נזק בכל מקרה של נזקין ואעפ"י פטרה תורה בנפילה בבור ממילא גם בעבד ואמה אעפ"י שהנזק הוא לא שלהם אלא לאדון גם בהם פטרה תורה משא"כ לענין נגיפה של עובר שלכאורה לא שייך בעלות על בן חורין אלא שהתורה זיכתה לאב בתשלומין לכן רק בזה אנו מחלקין בין נגיפה של איש לנגיפה של שור לאמר שמה שזיכתה התורה לאב בתשלומין הוא רק בנגיפה של אדם ולא בנגיפה של שור, אמנם כשאנו דנים בשפחה מעוברת ששם יש בעלות על העובר אין לנו סבה ומקור לחלק בין נגיפה של אדם ושל שור.

אלא שלפ"י יש לעיין בש"ס ערכין ז ע"א שאמרו שם במשנה שאשה שיצאה ליהרג אין ממתניין לה עד שתלד וכו' ובגמרא שם שאלו פשיטא גופא היא איצטריך סד"א הואיל וכתוב כאשר ישית עליו בעל האשה ממונא דבעל היא ולא ליפסדיה מיניה קמ"ל ואימא ה"נ אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן א"ק ומתו גם שניהם לרבות את הוולד וכו' ע"כ.

אשר לכאורה מבואר מכאן שהוולדות הם רכושם של האב ולכן אין לנו רשות להפסידם מהבעל כי לא מיסתבר לכאורה לבא ולומר שהואיל ויתכן וינגפו ואז יחול עליהם דין תשלומין ובגלל זה לא להרוג אותם כי הרי הוא גם פחות מדרכי המביא לממון כי בכל מקום שאנו דנים בדבר המביא לממון פירושו שניתן להביאו לידי ממון אעפ"י שהוא עצמו אינו ממון, משא"כ בזה הוא אינו יכול להביאו לידי ממון.

אלא שהיה מקום לומר עפ"י מש"כ הגאון בעל תו"ח חלק אבן העזר סימן מ"ב בהגהה שרבי יוחנן למד את הכתוב גם שניהם לשיטתו שס"ל שעובר לאו ירך אמו וממילא אינו גופו ולכן צריך את הכתוב ולפי"ז י"ל שהגמרא היתה באמת יכולה לומר שאינו ממון הבעל אלא ליתר שאת הביאה את הכתוב שגם אילו הם ממון הבעל יש לנו פסוק להפקיעם מזכותו אלא שבתוס' סוטה כו ע"א ד"ה מעוברת משמע לכאורה שהעובר הוא ממונו של בעל, וז"ל רש"י פירוש ולא אמרינן דלא לקטליה לולד ותימה אמאי אית לן למקטליה מה איכפת לן נמתין עד שתלד הא תנן בפ"ק דערכין האשה היוצאת ליהרג וכו' והתם גזירת הכתוב הוא ומתו גם שניהם לרבות את הולד טעמא דרבי קרא הא לא רבי קרא לא קטלינה ליה משום דממונא דבעל הוא כדכתיב כאשר ישית עליו בעל האשה וכו' ע"כ.

לכאורה מבואר מדברי התוס' שהמיעוט שם בערכין הוא בדוקא דאי לאו הכי למה לא אמרו שלרווחא דמילתא נאמר ואף שיש לעיין קצת בדברי התוס' עכ"פ לדברי האומר שם כ"ה שגם אחרי סתירה יכול הבעל למחול אין מקום לכאורה לקושיית התוס' וגם למ"ד שאינו יכול למחול אחר סתירה י"ל שהואיל והמעשה של שתיה בא מחמתו לא חיישין לממון שלו ועיין.

אלא שהנראה בזה לומר שאלה זו תלויה במחלוקתם של רבה ורב חסדא שנחלקו באם מת האב הגר לפני הנגיפה שלרבה זכיא האשה בדמי וולדות ורב חסדא ס"ל דוולדות אינם צרי ואינם עוברים לאשה איתה לבעל זיכתה תורה לבעל ליתא לבעל לאו.

לכאורה הם חלוקים בזה שלרבה יש לבעל בעלות על עצם העוברין ולכן באם מת הבעל ואין לו יורשים משום שהוא גר מאשה שהעוברין ברשותה זוכה בהן וממילא באם ניגפה רצאו העוברין שמשלמין לה דמי וולדות, ורב חסדא ס"ל שאין לבעל זכות בעצם הולדות אלא שהתורה זיכתה לבעל בכסף תשלומין במקרה של נגיפה ולמעשה פירש כן רש"י ב"ק שם ח"ל בד"ה זכיא בה אייה דהא וולדות נכסי בעליהן (הן) וכשמת האב ועדיין היא מעוברת היא החזיקה בהן והיא קודם לכל אדם הלכך כי חבל בה בתר הכי משלם לה לדידה, ובד"ה צריי נינהו קשרי מעות וכספים הן שתזכה בהן מן ההפקר היתא לבעל או ליורשיו זכי להו רחמנא ליתא לבעל וכו' דחייבא אימת אחי לה בשעת חבלה והרי אין לה תובעין ע"כ.

ויש לדון לדעת רש"י אליביה דרב חסדא אם מת הבעל שאינו גר והאשה נגפה אחרי מיתתו אם חייב הנוגף לשלם ליורשים או לאו, ויש לדון בדבר שלכאורה ממה שכתב דחייבא אימת אחי לה בשעת חבלה וכו' הרי שאז הוא איננו ולא יכול להורישו ועי"ש בתוס' שהובא לעיל וברא"ש שם שחילקו בדבר שאעפ"י שפשוט ליה לר"ח שלא שייך תפיסה בוולדות עכ"ז מוריש זכותו ליורשיו וצ"ע לחלק בזה אלא שיש להם סמוכין בדבר והוא להוריש זכות בתו לבניו שלולא המיעוט והתנחלתם אותם לבניהם ולא בנותיהם לבניהם הייבנים יורשים זכות זו ואעפ"י שפשוט הוא שבתו של גר לא ניתן לתפסה ואם שאין זה הוכחה לכאורה כי גם שפחה ועבד משחררים שתופסין בעצמן ולא כ"ש בתו, עיין גיטין לט ע"א אלא ששם חלקו אם רק גדולים קנו בעצמם או גם קטנים ולהלכה אנו פוסקים שקטנים

כל הקודם בהו זכה עיין רמב"ם זכיה ומתנה פ"ב הלכה י"ז וביוז"ד סימן רס"ז סס"ה עי"ש ועיין.

עכ"פ גם אם נאמר שלרש"י אליביה דר"ח אם נגפה אחר מיתת הבעל אין ליורשים ממון הוולדות ומינה שאין זה רכוש הבעל, אמנם מדברי רבה עכ"פ מבואר לכאורה שגם לרש"י הם רכושם של האב והאשה תופסת וקונה ממנו והתוס' והרא"ש ס"ל גם לר"ח עכ"פ שמוריש אותם לבניו וליורשיו ולהרמב"ם הרי שאם אין האב זוכה האם זוכה, ולדבריו צריכים לומר שגם לרבה אין הוולדות רכושו של הבעל ולכן לדבריו אם ניגפה אחר מיתת הבעל הממון לאשה כאמור ולפי"ז מה שנדון להלן אם הנגיפה היתה ע"י האשה אם חייבת לבעל להרמב"ם אולי י"ל שבאמת אינה צריכה לתת לבעל ועיין להלן בזה. ולפי האמור הרי שלדעת הרא"ש שפסק כר"ח הרי במקום שאין אב ולא היה זכות לאב או שהאב עכ"פ לא מחל הרי שהאם יש עליה חיובים כלפי האב עכ"פ ויש לדון אם הדין של דמי וולדות לאב הוא רק מאחר שנגפה או גם אם היא נגפה לעצמה והפילה אם חייבת בדמי וולדות לבעל, ואולי יש לומר מדכתבה תורה שבאחר שנגף משלם דמי וולדות לבעל ולא אמרה דינה ברבנות גדולה יותר שגם אם היא עשתה מעשה הפלה שצריכה לשלם ומכ"ש אחר יש לכאורה לדייק שפטורה ומהסוגיא ערכין האמורה אין ראייה אחרת, אמנם עיין ברמב"ן בספר שמות כא כב שכתב וז"ל, והכוונה כי הוא חייב בדמי הוולדות כאשר ישית עליו הבעל ולא כאשר תשית עליו האשה כי אין לה חלק זכיה בהם, אם שמשמעות הענין אין להוכיח מזה לעניננו כי י"ל שהרמב"ן מירי באופן שהבעל קיים ואחר נגף אותה שאז אין לה חלק וזכות אמנם במקרה שהיא עשתה את הנגיפה או ההפלה שהיא פטורה אמנם צורת הלשון משמע שאין לה כל שייכות לזכות בהם, וממילא גם אינה פטורה לכאורה מתשלומין (ולכאורה כל הפלה מלאכותית של אשה וכשאינן סכנה יש ללדון בדבר זה). ולפי"ז צ"ל שהרמב"ן כאן ס"ל כר"ח ואין מציאות שהדמי וולדות עוברים אליה או כרבה אמנם לא כהרמב"ם האמור, ואין לאשה זכות מצד עצמה ולא כלום, ועל מה שכתבנו לעיל שלכאורה יש להוכיח מעצם הכתוב שלא כתבה תורה רבנות גדולה הימנו שגם אם האשה מפילה חייבת לשלם ממון לבעל יש לומר בזה כמה דחיות ובעיקר משום שהתורה עצתה להשמיע את הדין של ואם יהיה אסון הדין של קים ליה בדרכא מיניה וזה לא שייך בהפלה שלה ועיין.

היוצא מכל האמור שבעובר עצמו אם יש עליו בעלות חלויה במחלוקת של רבה ורב חסדא אשר לרב חסדא אין בעלות גם לא של האב, ולרבה יש בעלות של האב, ולהרמב"ם י"ל שאין גם להאב בעלות על העוברים אלא זכות ממון בעת נגיפה, אמנם לדעתי הרי שהאם במקום האב קיים וכשאינן לאב יש זכות לאם. ולהלכה בחו"מ סימן תכ"ג נחלקו המחבר והרמ"א בזה שהמחבר ס"ל כהרמב"ם והרמ"א כהרא"ש ולפי"ז היה מקום שבין להמחבר ובין להרמ"א אין בעלות על העוברין (אלא שלפי"ז צ"ע למה יורשי האב מקבלין דמי וולדות גם אם ניגפה אחר מיתתו ועיין לעיל בזה), אלא זכות תשלומין והמחלוקת היא אם זכות זו היא רק להאב או גם להאם כאמור, ולא כ"ש להרמ"א כשאין אב ואין לו זכות לתשלומין שאין שום סוכא של בעלות על העוברין אלא גם אם יש סוכא של

בעלות על העוברין או להמחבר (הרמב"ם) יש גם להאם אפשרות לסרכא של בעלות יש לומר שזה רק זכות ממון במקרה של נגיפה ויציאת הולדות ולא זכות בעצם הולדות וההוכחה לכך שאם מת האב לפני הנגיפה אין זכות זו עוברת ליורשיו, וממילא יש לומר שלעוברין עפ"י המבואר לעיל שיש להם מעמד משפטי משלהם ולכן אם פגמו בהם שייך חוב תשלומין להם וגם להרמ"א (הרא"ש) אעפ"י שיש דין ירושה על עצם הזכות של התשלומין להאב ובאופן שמת האב לפני הנגיפה עכ"ז אין קנין בעצם העוברים שאם כן גם במקום שאין לאב יורשין בגר היתה צריכה להיות שהאשה תופסת בזכות זה ולשלם לה תשלומין ומדפסק שהנוגף פטור וזה לפי דעתו של רב חסדא שאין זה צררי מבואר כאמור שאין כאן אלא זכות בעוברין לגביה תשלומי נגיפה וממילא י"ל שפיר שלגביה תשלומי נזקין נשאר זכויות זה לאחרים עצמן וכאמור.

ולפי"ז לכאורה יש להסביר למה לא דנו בש"ס ובפוסקים בנוגע להיזק עובר וביחס שלתשלומין לאב או לאם ואין לומר שהואיל וקשה לקבוע את ההיזק ולעמוד עליו וע"ד מה שכתב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"ח הלכה ח חז"ל יראה לי שהנחבל שאמר נחרשתי או נסמית עיני והרי איני רואה או איני שומע, אינו נאמן שהרי אין אנו מכירין הדבר שמא יערים ואינו נוטל הנזק עד שייבדק זמן מרובה ויהיה מוחזק שאבד מאור עיניו או שנחרש ואח"כ ישלם זה כי למעשה הלא יש אפשרות לעמוד על הוצאת אבר ממש כמו שנתבאר לעיל בנוגע ליציאת העובר בשן ועין שבוה ישנו אפשרות פשוטה לכדיקה ומה שבגמרא קידושין כד ע"ב מיירי הברייתא בסימני עין של העובר.

והנה במרחשת להגאון ח"ה איגעש ח"ב סימן ד סק"ה לבאר את מחלוקתם של רבה ור"ח ב"ק שם, שלדעת רבה יש לבעל האשה קנין בגוף העוברין והואיל והוא דשלבל"ע אינו יכול להורישו ליורשיו והאשה קונה אותו הואיל והוא חלק מגופה ולר"ח אין ה שזיכתה תורה לאב מדין זכיה בגוף העובר אלא מדין יורש וכמו לרבי שס"ל דונתת נפש תחת נפש ממון דאם הרג שלא בכוונה בן חורין דהיורשין נוטלין ממון בתורת ירושה והכי נמי הבעל שהוא האב שקודם לכל יוצאי יריכו יורש את דמיהם אבל אין לו קנין כלל בעצם הולדות משום דלאו צררי ניהו דליזכו בהו וע"כ ס"ל לר"ח דגם אם חבל בה אחר מיתת הגר אין להאשה דמי ולדות כיוון דעיקר הטעם הוא מדין ירושה שהאב יורש את בנו ממילא אין האשה זוכה בדמי וולדות דאין האם יורשת את בנה, וע"כ זוכה בה החובל ולכן לר"ח שהדין של דמי וולדות הוא מדין ירושה וכשיש יורשים אחרים הרי הם יורשים את הדמי וולדות משא"כ לרבה שיש להאב קנין בעוברים עצמן ואין הוא יכול להורישם ליורשיו וממילא אם מת האב זכתה האם בעוברים שהם גופה. והרמב"ם שפסק כרבה ס"ל שאם מת הבעל ואח"כ ניגפה דמי וולדות להאשה עכת"ד.

הרי שלדבריו לא כ"ש לרב חסדא שדמי וולדות לאב הוא מדין ירושה של העובר וכאילו העובר זכה בממון זה והואיל והוא מת מוריש אותו לאביו שלגביה נזקין שהוא קיים שהממון שייך לו אלא גם לרבה י"ל שפיר שגם אם יש להאב או לאם (לשיטת הרמב"ם) זכות בעוברין עצמם אמנם כ"ז בנוגע לדמי מיתת העוברין

יש לו זכיה בהם בעצמם אמנם אין זו זכיה בהם לכל דבר וכמו זכית האדון בעוברי שפחתו, וכלשון הגמרא חמרתא מעברתא וממילא י"ל שאין כאן זכית בנוגע לנזקי עובר והן משום שגם כשהוא עובר לא זכו בזה וגם הלא נראה שמה שמשלמים לאדם נזק הוא עבור כל נזקי חייו וממילא הרי שיש לעובר החלק שלאחר לידתו ויש לעיין בכל האמור ועכ"פ נראה שאם נזיקו עובר אם זה ע"י אחרים הרי שלכאורה שחייב לשלם היזק זה ולכאורה לעובר כי הוא מוחזק בעצמו ועפ"י האמור לעיל שעכ"פ יש חיוב נזק על ההמשך של חיי העובר והואיל והחיוב הוא לכאורה ודאי אלא שהשאלה למי שייך הממון יש לתת אותו להמסתבר יותר והוא העובר בעצמו ויש לעיין בדבר ועיין בזה בחור"מ סימנים ע"ו, רכ"ב סעיף ב וסימנים ש שס"ה בזה ועכ"פ לצאת ידי שמיים יש לו להחזיק עכ"פ לעובר אם לא גם לאב או לאם או לחלק ביניהם עיי"ש, אמנם באם האם היא המזיקה בזה י"ל שאעפ"י שעפ"י האמור לעיל הרי שהיא חייבת לשלם לבנה עכ"ז יש עוד מקום כל שהוא לטעון אחרת וממילא אולי שייך בזה הטענה של קים לי, וצ"ע. אמנם גם אז בוודאי שמדין לצאת ידי שמים חייב בתשלומין לבן, וצ"ע.

אלא שעדיין יש לדון אם אופן ההכאה הוא בגדר של מעשה או גרמא, כי ברוב מקרים אין זה אלא גרמא בעלמא, ורק באופן שאם היא מתעלמת למשל ופוגעת בעובר ומשום כך הוא ניוזק שבזה יש לדון כדין מעשה ועיין, אלא שגם במזיק בגרמא אעפ"י שפטור אמנם אסור לעשותו. וכן יש לדון בדבר מאי זה זמן של הריון חל חיוב או איסור זה.

ולכאורה צ"ל שזה תלוי במחלוקת הראשונים וכמבואר בסמ"ע חו"מ סימן כ"ב סק"ד שכתב על דברי המחבר שם ואם היה בנו קנה אפילו לא אמר לכשיוולד והוא שתהיה אשתו כבר מעוברת בשעת המתנה ע"כ לשון המחבר, ובסמ"ע שם כתב וז"ל כבר מעוברת הנ"י כתב דווקא לאחר מ' יום דקודם לכן מיא בעלמא הוא והטור והמחבר שסתמו משמע שלא חילקו בזה וכ"כ ב"י עיי"ש.

אמנם עיין ש"ך סק"ב כבר מעוברת הנ"י כתב דווקא לאחר ארבעים יום דקודם לכן מיא בעלמא הוא והטור והמחבר שסתמו משמע שלא חילקו וכ"כ ב"י עכ"ל סמ"ע, ולי נראה כהריטב"א והנ"י דכיוון דאמרינן בש"ס ס"פ אלמנה לכ"ג גבי תרומה לענין ירושה הבאה מאליה דתוך מ' יום מיא בעלמא הוא וכ"כ הרמב"ם רפ"א מהלכות תרומה א"כ ה"ה הכא ועיין ברא"ש פרק אלמנה לכ"ג ודו"ק ומהטור אין ראיה דתוך מ' יום לא מקרי עובר כלל ע"כ.

והנה אם שמהדיון שהש"ך דן בו עדיין היה מקום לבא ולחלק ולומר שאעפ"י שאינו זוכה לפני מ' יום עכ"ז חייבים בהזיקו מאז ועכ"פ עפ"י מה שכתבנו לעיל שגם אם פטורים על זמן הזיקו ומשום שאינו בר זכיה עכ"ז חייבים על המשך ההזיק כמבואר, אמנם מהלשון שכתב הש"ך דלא מקרי עובר כלל והרי כאילו אינו הרי שדינו הוא כמו שדנו בזה בריש התשובה בריש היצירה של הולד ושנוצר פגום שאין בזה משום סרכא של חיוב תשלומין ועי"ן. וכן עיין בשו"ת תורת חסד אבן העזר סימן מב ושו"ת אחיעזר ח"ג סוס"י ס"ה וגם בשו"ת צפנת פענח ח"א סימן נט שדנו שאעפ"י שאסור להרוג עובר ויש בזה משום איסור של תורה עכ"ז במקום צורך שיש להקל לפני ארבעים יום וכן עיין בזה בשו"ת שרידי אש ועוד.

דין "החולה לפנינו" בעידן הטכנולוגי-רפואי המתקדם לענין ניתוח לאחר המות

שאלת ד"ר מ. מישלר — מכון אונקולוגי תל השומר

ידוע פסק ההלכה של ה"נודע ביהודה" וכן ה"חתם סופר" שאין להתיר ניתוח מתים אלא אם מדובר בפיקוח נפש של "החולה לפנינו".

ובכל זאת, יש להעלות שאלה זו לדיון בהקשר לניתוח שלאחר המוות במסגרת בית החולים, בשל שתי טענות:

א. הוחל היום בהקמת רשת מידע ממוחשבת שתכלול את המרכזים הרפואיים הגדולים בעולם. במקרים רבים ניתן יהיה לברר אם קיים באותה עת חולה אחר (בד"כ שאינו יהודי) הלוקה במחלה הנידונה ואשר עשוי להתרפא מן המידע שיתקבל בניתוח שלאחר המוות.

ב. בטיפולים כימותרפיים במחלות ממאירות נעשה שימוש, לעיתים בתכשירים חדישים. חשיבות רבה למידע באשר לתגובת החולה. במקרים רבים נעשו שינויים בפרוטוקול הטיפולי בשל מידע שנתקבל בניתוחים שלאחר המוות. היות שחולים רבים, בעוונותינו ולדאבון לב, נזקקים לטיפולים כימותרפיים, קיים סיכוי רב שחולה שיגיע בעתיד הקרוב יעזר במידע שנתקבל בניתוח שלאחר המוות. כלומר, החולה אינו ממש "לפנינו", אלא שקיים סיכוי רב שחולה דומה יופיע בקרוב שיהנה מהמידע שנתקבל מניתוח המת. להלן סיפור המעשה שהמריצני לברר סוגיה זו:

ב-1981 טופלה במכון האונקולוגי כאן אשה בשל סרטן הריאה ולא הגיבה לטיפולים המקובלים. בשל כך הוחל בטיפול בתכשיר ניסיוני למשך מספר סדרות. במעקב בעזרת צילום בית החזה ניתן היה לראות כי גוש כלשהו הולך וממלא את הריאה הנגועה. החולה פיתחה בהמשך קוצר נשימה. בניסיון ניקור התקבל דם טרי והופסק מיד. החולה נפטרה בתמונה של אי ספיקה נשימתית ובניתוח שלאחר המוות ניתן היה להבחין כי הגוש הממלא את הריאה כלל רקמת חיבור ובתוכה נחל נמקי ודמי רב. בחיפוש מעמיק נמצאו מעט תאים ממאירים, ונראה כי התהליך הממאיר לא היה גורם המוות.

שנתיים לאחר מכן נתקלנו במקרה דומה של ממאירות וגושים הגדלים בריאות. החולה היתה ג'כ בקוצר נשימה. לאור ניסיון המקרה הנ"ל נעשה ניסיון ניקוח שהביא להוצאת כ-550 מ"ל של נוזל נמקי ודמי, והחולה השתפרה ביותר מבחינה נשימתית.

מאז נעשה נוהל דומה כל כמה חודשים, והביא לדעתנו, להארכת חייה של החולה ללא סבל.

תשובה:

זה כמה עשרות בשנים טוענים רופאים שהתקדמות הטכניקה החדשה נותנת בידנו אפשרות להרחיב את התנאי של "חולה לפנינו". דרכי התקשורת מקשרות כל חלקי תבל, ואפילו אם אין פה לפנינו כעת חולה הסובל ממחלה זו הרי בודאי שישנו במקום אחר בעולם חולה מסוכן כזה וגם הוא צריך להחשב כאילו הוא לפנינו ואם ננתח מתים כדי לברר את טיב המחלה הרי התוצאות עשויות להציל איזה שהוא חולה. וכבר הרחיב והאריך בסוגיא זו החכם ד"ר יעקב לוי ז"ל באסיא ח"א שלכאורה רחוקים נעשו קרובים. הוא מביא שם את דברי הגר"י אריאלי זצ"ל שישנם תלי תלים של ספקות בתועלתם של הנתוחים, כאשר אין החולה מצוי ומטרת הנתוח אינה אלא קביעת סיבת המות, ספק אם הסיבה בכלל תימצא. ואם תימצא — ספק אם הרופא שטיפל בחולה בחייו לא חשב באותו כיוון. ואם הרופא המטפל לא כיוון לדעת המנתח — עדיין ספק אם יהיה עוד חולה כזה בדיוק, ואם יבא חולה כזה, לפנינו, ועל ידי הנתוח נמצאה דרך אבחנה שעל ידה לא יטעה הרופא בפעם הבאה — הרי ספק אם לא תסתבך המחלה מסיבות אחרות... ולא שכיח אסור לנתח.

מוסיף עוד ד"ר יעקב לוי ז"ל:

ישנם הטוענים כנגדי ומבקשים להוכיח את חשיבות נתוחי המתים, בהביאם דוגמא ממחלת סרטן הדם שתמיד נמצאים בבתי חולים שלנו כמה מקרים של המחלה, ויש לבקר את היעילות והסכנות של התרופות המתחדשות מדי יום ביומו. ערכם של התרופות החדשות אינו נקבע על פי קומץ הבדיקות הנעשות בארצנו, אלא על פי הבדיקות ההמוניות המבוצעים בבתי חולים בארה"ב וכדומה בחקירות בחיות נסוי על יד מטות של אלפי חולים ובמעבדות משוכללות ורק על פי בקורת מדויקת של כל הממצאים האלה מוציאים בתי החרושת והממשלות את הרשיון להשתמש בתרופות החדשות לטיפול בחולים. ובכן מה יתנו ומה יוסיפו לנו הבדיקות המעטות יחסית הנעשות בארצנו. ואם תאמר אולי נמצא דוקא כאן כמה ממצאים חשובים, האם נוכל על פי ספק ספיקא זו להתיר נתוחי ישראל? עד כאן דברי ד"ר יעקב לוי.

שמעתי מהרופא ד"ר טישלר הי"ו שכיום אפשר להעזר רבות גם בנתוח שלאחר מות במחלקה האונקולוגית בארצנו, ולאור זאת חוזרת ושבה השאלה שבראש דברנו למקומה. ונראה דגם בימינו אי אפשר להתיר את נתוח המתים מכמה טעמים וכדלהלן:

מתירים איסורים, כשידוע גבול ההכרח וכשקיים סייג מפני איסורים מיותרים.

א. ה"חתם סופר" (אבהע"ז פ"ב) נשאל על דבר אשה הזקוקה ליבם קטן בן ו' שנים והעידו עליה רופאים מומחים שאם תמצגן עד אשר יגדל הנער, אפשר שתפול לחולי ותסתכן ונתסתפק השואל, (א) האם יש להאמין לרופאים המעידים על אדם בריא, שיסתכן באם לא יעבור על חטא. (ב) אף אם נחליט שיש להאמין לרופאים, האם יש להתיר איסור יבמה לשוק משום סכנה.

והשיב:

א. אין להאמין לרופא אלא באדם שהוחזק בשום חולי, אבל אדם המתחזק כבריא, ולחש לרופא ואמר לו כך וכך כאב יש לי והרופא שופט על פי דבריו, כראוי לו, אנחנו לא נתיר לו לעבור על איסורי תורה ולזוז זיז כל שהוא מדברי תורה, על פי חלומותיו ודבריו. ודבר זה מבואר בשלחן ערוך (או"ח תרי"ז) דמעוברת שהריחה ביום הכפורים מאכילים אותה על פי דבריה, אפילו אם לא נשתנו (מראה) פניה, מה שאין כן אדם בריא, כל זמן שלא נשתנו (מראה) פניו, אפילו אמר שלבו כואב עליו אין מאכילין אותו... נראה לי שאדם עצמו היודע מרת נפשו, יכול ליקח לעצמו אם יוכל בין ביום הכפורים, ובין באיסורים דאורייתא וקדשים. כי דרכיה דרכי נועם, מכל מקום אנו אין מאכילים אותו, ביום הכפורים דכולי עלמא בחזקת בריאים.

ב. ועוד הלא הבעל, עובר על כל בעילה ובעילה, ועל כל כח וכח, ולא הותר רק להציל נפש, ואם כן מי ישער איזה בעילה היא להצלת נפשה, ואם די לה פעם אחת בחדש והוא בא עליה פעמים, שניהם עוברים על לאו דאורייתא, ואם אולי תתרפא ותפסוק חולי שלה מי יכפנו לגרשה אז, והוא עמה כל ימיה באיסור וכו'.

מבואר בדבריו שאי אפשר להתיר איסור תורה עבור הצלת נפש, כל עוד לא ניתן למדוד ולשקול במדויק כמה פעמים צריך לעבור את העבירה כדי להציל מהסכנה, וגדולה מזו, אם אין בידנו לפקח ולשמור שכאשר תחלוף הסכנה יפסקו העבירות, אין להתיר כבר כעת לעבור על העבירות.

אמנם דברים אלו צריכים ביאור שהרי כעת האשה במצב של סכנה, ואם כן מה הטעם שאסור לה להבעל כעת מחמת החשש שתיבעל אחר כך בעילות מיותרות, הרי גם חשש זה צריך להדחות מפני הפקוח נפש?

אולם אפשר להסביר את דברי ה"חתם סופר" על פי הנאמר בכמה סוגיות

הש"ס:

א. במסכת גיטין (דף נ"ו ע"א) כאשר הקיסר שלח קרבן להקריבו בבית המקדש, ובר קמצא הטיל בו מום הפוסלו בגלל כך להקרבה. חשבו רבנן שלמרות המום יש להקריבו, משום שלום מלכות הנחשב לפקוח נפש, אמר להם ר' זכריה בן אבקיולס, "יאמרו בעלי מומים קרבים לגבי מזבח". ומשום כך לא הקריבוהו, ובית המקדש נחרב. והדברים תמוהים שהרי שלום המלכות נחשב לפקוח נפש (ולכן רצו להקריב למרות המום), ואם כן מדוע נמנע ר' זכריה מלהקריבו בגלל החשש שמא יאמרו בעלי מומין קרבים לגבי מזבח. הרי פקוח נפש דוחה כל התורה, (פרט לגלוי עריות שפיכות דמים ועבודה זרה) ואם כן ידחה גם עבירה זו "דיאמרו".

והשיב הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (בקובץ הערות יבמות תכ"ח) זה שאיסורי תורה נדחים מפני פקוח נפש, הוא משום שהאיסור נפקע, כיון שמרפאים ומצילים. אבל אם כתוצאה מההיתר, יעשו אח"כ עבירות לא לצורך פקוח נפש, לא הותרה העבירה גם כעת כאשר ישנה סכנה. ולכן אמר ר' זכריה שאם נתיר את הקרבת בעל המום, יגרור בעקבותיו שיאמרו בעלי מומים קרבים לגבי המזבח, גם שלא במקום סכנה, אין לנו רשות גם כעת לעבור איסורי תורה. וכדברי ה"חתם סופר" הנ"ל. (והגר"צ פלמן זצ"ל תמה על דברי הקובץ הערות הנ"ל למה גם איסור זה

"לפני עור", שאנו מכשילים את הדורות הבאים, לא ידחה מפני פקוח נפש? והנכון הוא שכדבריו מבואר בט"ז (יור"ד ק"ס כ"א) דעובדיה לוח ברבית מיהורם כדי להציל חיי הנביאים, הרי שפקוח נפש דוחה גם איסור "לפני עור" ואפשר לתרץ דאם נחזק לעבור על "לפני עור" כדי להשיג ממון להצלה, נדחה ה"לפני עור", מאחר ואם לא יכשילו את יהורם לא ימצא הממון הנדרש. מה שאין כן הכשלת הדורות הבאים שיחשבו שמותר להקריב בעלי מומים למזבח, הוא איסור "לפני עור" שלא תורם כלום להצלה והיא גרורה שתיווצר ללא צורך, ולכן אין לעבור על איסור הקרבת בעלי מומים גם כשהוא לצורך פקוח נפש).

ב. שנינו במסכת סנהדרין (ע"ה ע"א) אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת (לשיטה אחת היתה פנויה) והעלה לבו טינא ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו: אין לו תקנה אלא עד שתבעל. אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו... ימות ואל תעמוד לפניו... כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות. יעו"ש. מפורש בדברי הסוגיא כדברי ה"חתם סופר" דאעפ"י שפנויה היתה ואין בזה אלא איסור, ולא גלוי עריות, ומעיקר הדין היה מותר לה מפני פקוח נפש להבעל לו ובכל זאת אמרו ימות ואל תבעל כדי שלא יצא מכשול בעתיד כאשר עקב כך תרבה פריצות בישראל. הרי שאיסור כזה שאם נתיר אותו לפקוח נפש, לא יהיה לנו בקורת עליו, ויעברו בעקבותיו גם כשלא יהיה פקוח נפש, איסור כזה לא ניתן לדחות.

ג. שנינו בבבא קמא דף פ' ע"א אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל. מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מלבו ושאל לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שיינק חלב רותח משחרית לשחרית. והביאו לו עז וקשרוה בכרעי המטה. והיה יונק ממנה חלב רותח משחרית לשחרית. לימים נכנסו חבריו לבקרו, כיון שראו אותה העז חזרו לאחוריהם, אמרו: "לסטים מזוין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו? ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא אותו עון של אותה העז. אף הוא אמר בשעת מיתתו: יודע אני בעצמי שאין בי אלא אותו עון שעברתי על דעת חברי".

והדברים פלא, הרי אותו חסיד חולה מסוכן היה ומותר לו לעבור על איסורי תורה כדי להציל את חייו ולמה היה אסור לו להחזיק עז בביתו? והשיב על כך המאירי:

אעפ"י שבמקום פקוח נפש הותרו האיסורים להתרפא בהם, דבר שנאסר מכח תקנה, ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בו ביותר. עכ"ל.

כנראה שכוונתו היא דמכיון שיש בזה תקנה ופריצת הגדר תגרור בעקבותיה שגם אחרים יזלזלו בממון אחרים, ראוי להחמיר בו ולא להתירו גם במקום פקוח נפש. והוא כדברי ה"חתם סופר" שאין להתיר במקום פקוח נפש איסור תורה כאשר לא תהיה האפשרות בידנו למנוע עברות שיבואו בעקבות ההיתר. ומעתה נבוא לשאלתינו:

אילו נתיר לבצע את ניתוחי המתים, מי יענב לנו שננתח רק לפי הצורך, ולא נעבור על ניתוחים מיותרים, שאינם נחוצים עד למאד, לצורך קבלת המידע בנוגע לתגובת החולים על התרופות שקיבלו.

והבה נמחיש את דברינו. לפני כעשרים שנה, נתגלתה תרופה חדשה באיטליה

בשם דאונו רוביצין (DAUNO RUBICIN), אשר באמצעותה ריפאו חולים רבים שסבלו ממחלת הלוקימיה, בזמנו לא היה שום טפול נגד מחלה זו, ולכן היתה זו תגלית רפואית ממדריגה ראשונה. אך למרבית הצער, תוך כמה חדשים, מתו כמעט כל החולים שקבלו תרופה זו. בירור קצר העלה שהם לא מתו מלוקימיה, כי אם ממחלת לב, דבר זה נתגלה על ידי נתוחים שלאחר המות, שגילו שהתרופה אמנם השמידה את כל הגידולים הסרטניים, אך יחד אם זאת היא גם הרסה את תאי הלב, ואכן התרופה נאסרה בשמוש, על ידי כל משרדי הבריאות.

והנה אם נבוא לדון, אם היה מותר לעשות את הנתוחים שלאחר המות הנ"ל, אין ספק שהיה מותר, היות והיו צריכים לדעת האם מהמחלה מתו או מהתרופה, ואם כן היה זה מצב של פקוח נפש.

אבל הבה נחקור, האם באמת היו צריכים לנתח את כל עשרות החולים שמתו שם, כדי להגיע למסקנא, שהתרופה היא זאת שגרמה למותם, הרי ברור שלמסקנא זו כבר הגיעו אחר ניתוחם של כמה מתים בודדים, נמצא שהגבולות אינם ברורים דים והרי הם פרוצים. ומכיון שניתנה יד לאיזמל המנתחת, שוב אינה מבחינה בין הצורך לבין המיותר. והרי שנינו במאירי שאין להתיר איסור גידול בהמות דקות בארץ ישראל כאשר הדבר יפרוץ גדר ובפרט כאשר ילולו בממון אחרים. הגע עצמך כדי למנוע גזל ממון אמרו ימות ואל יגדל בהמה דקה בביתו, על אחת כמה וכמה גזילת כבוד המת וצער, שאי אפשר להתירו אפילו במקום פקוח נפש כאשר קיים חשש של פריצת גדר ופסידת כבודו וצער.

ויעוין ב"כאור הלכה" (סימן שכ"ח, ד', ד"ה שממתין) דכתיב: "גונח מלבו שהוא מסוכן והרופאים אמרו שרפואתו היא שינק חלב בהמה כל יום, אסור לחלל שבת באיסור דאורייתא בשביל זה, דמסוכן הוא אם לא ישתה לעולם, אמנם אינו מסוכן בשביל פעם אחת". גם אנו נאמר שאפילו אם נחליט שישנה תועלת גדולה בנתוחים, אולם ברור הדבר שעל כמה נתוחים רבים אפשר לוותר אם כן מי יערוך לנו שנעשה רק כפי ההכרח ומאחר והגבולות פרוצים אין להתיר אותם כלל.

מותר לגזול ממון או כבוד הזולת רק להצלה ברורה וממשית

ב. כלל גדול הוא בתורה, שפקוח נפש דוחה כל איסור תורה (פרט לג' עבירות החמורות עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות) ולא רק כשהסכנה ברורה אלא גם בכשיש סכנה. אולם שונה הוא איסור גזל, דישנם מרביתנו הסוברים שלא הותר כלל, גם במקום סכנה. וישנם הסוברים שבסכנה ברורה מותר לעבור על גזל אבל לא בספק סכנה (יעוין "בנין ציון" סימן קס"ח).

וביאור הדברים נראה, שאם הסכנה ברורה והיא לפנינו ממש, לדוגמא שתי תנוקות תאומים שחלו, ואחד נפטר מסיבה בלתי ידועה והשני מוטל לפנינו חולה אנוש והדרך היחידה למצא לו מזון ולהחיותו היא לנתח את המת ולבודק ממה נפטר, משום שאין כאן גזל ממון או גזל כבוד המת מאחר שהסכנה ברורה ותאום השני ודאי ניחא לו שעל ידי נוולו יחיה אחיו. ואין זה קיפוח וגזל ואין זה בזיון כי אם זכות ונחת רוח, מה שאין כן בספק סכנה נכון הדבר שהדבר נחץ אולם בגלל

נחיצות אין בכחו לגזול ממון הזולת ולהשתלט על רכושו או על אבריו וכבודו. ולכן גם בענינו התועלת שבנתיחה היא לימוד לקחים התועלת היא מופשטת וכללית ויש בה משום ניוול וצער גדול לנפש ולכן אף שהתועלת גדולה בכל זאת לא ניתן על סמך כך לגזול את כבודו כדי ללמוד עליו.

ביטוח רפואי בקופת חולים — בעיות בהלכות רבית

בזמנינו נפוץ ענין ביטוח רפואי בקופת חולים וכמעט אין לך אדם שאינו חבר באחת מקופות החולים. בהתעסקנו בהלכות רבית עמדנו בכמה בעיות הלכתיות הנוגעות לדבר וראינו מהצורך להעלותם על הכתב.

(א) עצם הביטוח שמשלם סכום מסוים ומקבל תמורה רבה יותר האם יש בכך משום רבית.

(ב) בדרך כלל מבוצעים התשלומים לקופ"ח מדי חודש בחודשו. ישנן קופות חולים המאפשרות לשלם מראש לתקופה מסוימת כגון שנה או חצי שנה ובתמורה מוגן המשלם מראש מכל התיקרות והעלאות במחירי הביטוח של הקופה אם יהיו במשך התקופה. וישנן קופות חולים הנותנות הנחה מהמחיר למשלם מראש, ויש לדון באם יש כאן שאלה של רבית.

(ג) מבוטח המאחר בתשלומיו לקופת חולים, ישנן קופ"ח הקובעות שחובת התשלום היא עד לתאריך מסוים בחודש כגון החמישי בחודש ומעבר לכך מחויב החבר בתוספת של שלושה אחוזים, ויש מקומות שקובעים עוד שאם יוסיף לאחר מעבר לתאריך נוסף יחויב בתוספת לא של שלושה אלא של חמישה אחוז. כמו כן יש מקומות שהמאחר מחויב בתשלום רבית כפי מספר הימים שאיחר או בהצמדה. בכל אלו יש לדון אם יש בהם איסורי רבית וכיצד לנהוג.

(ד) יש קופות חולים שבהם המאחר בתשלום עבור חודש (או מספר חודשים) ובא לשלם בחודש שלאחר מכן הרי שבאם התיקר מחיר הביטוח נדרש הוא לשלם עבור החודש הקודם כפי המחיר החדש, ויש לדון אם יש בזה משום רבית. באשר לשאלה הראשונה על עצם הביטוח נראה שאין בזה כל ענין לרבית

שכל עסקי ביטוח אין כאן הלוואה והחזרה של הכסף בתוספת אלא יש כאן ענין שהחברה או הקופ"ח מוכרים התחייבות על סיכון שנוטלים על עצמם. ובביטוח הסיכון הוא שלוקחת החברה על עצמה לשלם כל נזק שיהיה ברכוש של המבוטח ואם לא יקרה כל נזק אינם מחויבים להחזיר כלל למבוטח כל תשלום שהוא והכל הוא ריוח של החברה ונמצא שאין כאן הלוואה אלא מכר ולפיכך גם אם אכן קרה משהו וחויבה החברה לשלם יותר הרי אין זה תמורת ההלוואה. ומקור דין זה הוא מהריב"ש בס"י ש"ח והובא להלכה בשו"ע יו"ד קעג סעיף יט ועין שם בט"ז ס"ק לב שאין זה הלוואה אלא כעין מכר. ונדון דידן של קופת חולים הוא אף עדיף מכך, שהרי זה הוא כדין שכירת פועלים שמתחייבת קופת החולים להעמיד לרשותו רופאים ותרופות וכל צרכי בריאותו באם יחלה ואף אם לא יחלה ולא יזדקק לשרותי הקופה מחייב הוא לשלם שהרי הוא קונה מאת הקופה את ההתחייבות לסיכון שאם יחלה יספקו לו כל צרכי בריאותו עבור זה עצמו הוא משלם. ולפיכך אין בכך כל שאלה של איסור רבית.

ומכאן נבוא לדיון בבעיה השניה. הנה הרגילות והנהוג הוא שמשלמים לקופ"ח מדי חודש והואיל וכך המנהג הרי שזהו לכאורה זמן התשלום ודבר זה מבואר בדין שכירות שאינה מתשלמת אלא לבסוף כמבואר במשנה ב"מ סה ע"א ועיין בחכמת אדם כלל קלו סעיף י' דגם בשכירות זמן התשלום נקבע כפי המנהג. ולפי זה לכאורה המקדים לשלם מראש הרי הוא כמקדים מעות וכדין הפוסק על הפירות שאינו מותר אף כפי המחיר של עכשיו ללא החזלה אא"כ יצא השער או יש לו. אמנם נדון רידן מבואר שהוא כדין שכירות פועלים שמתחייבת הקופת חולים להעמיד עבורו רופאים מתרופות ולפיכך אם נחשיב דבר זה כשכירות פועל שהדין הוא שאם מחזיל לו בגלל ההקדמה אינו מותר אא"כ מתחיל מיד הפועל בעבודתו ואם לאו אסור וכמבואר בגמ' ב"ב פו, ב-פו, א ובשו"ע קעו סעיף א. אלא ששם מבואר הדין רק באם מקבל החזלה מהמחיר עבור התשלום מראש אך כאשר אינו מקבל החזלה עבור כך אלא רק מבטיח את המחיר דהיינו שכזה שמלשם מראש לכל השנה הרי הוא מובטח מפני עליית מחירים אם תהיה במשך השנה בזה לא מבואר הדין. ובמקום אחר בארנו שבאופן זה שאינו מחזיל לו אלא רק מבטיח את המחיר מותר להקדים התשלום גם בפועל אפילו שאינו מתחיל מיד בעבודה ותורף הדברים שלא הוזכר איסור הקדמה בפועל בגמ' ובפוסקים אלא כשמחזיל והטעם משום שמעיקר הדין אין כאן רבית אלא הוא דין של "מיחוי כרבית" ולפיכך לא אסרו אלא כאשר נראית ההחזלה, אבל כאשר משלם את מחיר העבודה כפי מחירו כיום אין כאן מיחוי כרבית וחל על התשלום שם של שכירות ולא של הלוואה ומותר.

אולם אם מקבל הנחה מקופת מחולים כאשר משלם מראש לשנה ומשלם מחיר זול יותר מהנהוג באותו זמן וזאת בגלל התשלום מראש לכאורה בזה יהא מותר רק אם משלם כאשר מתחילה תקופת הביטוח כגון שבתחילת חודש מסרים משלם לשנה שמתחילה באותו החדש שעומד בו, אך להקדים לשלם לשנה מראש לפני שמתחילה שנה זו לכאורה יהא אסור, ואולם נראה שבמקרה זה יהא מותר בכל אופן וזאת משני טעמים שונים. ראשית אם נחשיבו כשוכר פועל בזה שמשלם לקופת חולים הרי אין התשלום עבור עבודה יומית אלא הרי זה כקבלן שהמחיר הוא עבור העבודה ובקבלן (וכן יש דעות שאף בפועל רגיל) מועיל קנין שלא יוכל לחזור בו ובכה"ג מותר. וביאור הדבר ע"פ מה שחילקו הראשונים בב"ב פז הרשב"א והריטב"א שהקשו אמאי בשכירות בית מותר להקדים דמי השכירות ולהחזיל אפילו כשאינו נכנס מיד לגור ואילו בפועל מבואר בגמ' דרך אם מתחיל בעבודה מיד מותר ולא לפני כן. ותורף חילוקם שבשכירות בית יש לו קנין מעכשיו בבית השכור ולפיכך אף שמקדים לפני שנכנס לדור מ"מ הרי משלם עבור הקנין ולכן חל על התשלום שם שכירות אבל בפועל שיכול לחזור בו הרי שאם ישלם לו שכרו לפני שמתחיל בעבודה יש בדבר הזה משום מיחוי כרבית שהרי לא קנה שום דבר. ולפי"ז כתב הריטב"א שאם יעשה קנין עם הפועל שלא יוכל לחזור בו אף בפועל יהא הדין שמותר להחזיל עבור הקדמת שכרו אף לפני שמתחיל בעבודה. ואמנם בפועל נחלקו הפוסקים אם בכלל מועיל קנין עיין חו"מ של"ג הביא הב"י בשם הריטב"א שמועיל קנין והש"ך ס"ק י"ד ובקצה"ח ס"ק ה כתב דאינו מועיל.

ועיי' בתשובת המבי"ט ח"א סי' קלב, ובמחנה אפרים שכירות פועלים סי' ב' ובשבות יעקב ח"ב סי' קפז שכתבו שמועיל קנין בפועל שלא יוכל לחזור. ומכל מקום בקבלן פשיטא לכו"ע שמועיל קנין שלא יוכל לחזור, ולפיכך בכל קבלן אם יעשה עמו קנין שלא יוכל לחזור בו הרי ישווה דינו לשכירות בית שמותר להחזיר אף לפני תחילת העבודה. וכ"כ בחלקת יעקב ח"ג סי' רד רה ובשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קי. ובנדרן דידן בקופת חולים נראה וודאי שיש כאן דין קנין שלא יוכלו לחזור בהם ועיי' בנודע ביהודה קמא חו"מ סי' ל' ס"ק ח' שכתב ששטר אפילו בלא עדים רק בחתימת ידו מהני וכודאי שבחזרה שחותם עם קופת חולים מבואר שאם עומד בהתחייבותו אין הקופה יכולה לחזור בה והוי קנין. ולפיכך כשמלשם מראש יהא מותר אף אם מקבל הנחה עבור כך.

ועוד טעם יש להתיר כאן דיש לראות בהסכם עם קופת חולים לא שהווי שכירת קבלן לעבודה מסוימת אלא הרי זה הסכם של ביטוח שהרי משלם לקופת חולים ואף אם לא יזדקק כלל להשתמש בשירותי הקופה לא יקבל כספו בחזרה נמצא שהתשלום הוא עבור קניית "פוליסת ביטוח" לענין שאם יצטרך איזה שירות שהם יספקו לו ולפי"ז כאשר משלם מראש לשנה מקבל כתב ביטוח לשנה וא"כ זמן התשלום האמיתי הוא בשעה שמקבל את ההסכם שהוא מבוטח לשנה וזה עכשיו בשעת התשלום וממילא יכולים לקבוע איזה מחיר שירצו מאחר שמקבל בעצם את התמורה מיד.

השאלה השלישית שהבאנו היתה לענין איחור בתשלומי המס לקופת החולים וגובים תוספת בגלל האיחור בתשלום. והנה אם התוספת היא תשלום חד פעמי שאינו גדל ביחס לזמן האיחור הרי זה כדין קנס. ומבואר בשו"ע קעז סעיפים יד-יח שאף שבהלוואה אסור קנס משום הערמת רבית הרי שבדרך מכר לא אסור. וכאן הוא דרך מכר ומותר. ואף בהלוואה מבואר שם ברמ"א סעיף יד שאם הקנס בפירות מותר וכאן שההלוואה היא בפירות והקנס הוא בכסף הויכחו דין זה ומותר וכמבואר בש"ך ס"ק לא ושו"ע הרב סעיף מז.

אמנם כל זה אם הקנס הוא חד פעמי אבל קנס המתרבה לא התירו אף בדרך מכר ומבואר בשו"ע סעיף טז וברמ"א שבקנס המתרבה לכל שבוע וכדומה אסור ובש"ך ס"ק לג הביא דעות שהוי דאורייתא ובכה"ג אין היתר בדרך מכר (שדרך מכר רק מורידו מדאורייתא לדרבנן) ורק בקנס חד פעמי שמעיקר הדין מותר אף בהלוואה ממש ואסור רק משום מיחוי כרבית בזה לא אסרו בדרך מכר. ולפי"ז באותם קופות חולים שקובעים שאם לא ישלם עד העשירי בחודש ישלם שלושה אחוז תוספת ואם לא ישלם עד העשרים ישלם ששה אחוז תוספת יש בכך משום איסור רבית וכן אם קובעים שהחוב יהא נושא רבית או הצמדה שיש בכך משום רבית.

וכן במה שנוגע לשאלה הרביעית שיש קופות חולים שאם עבר החודש ולא שילם ומשלם בחודש שלאחר מכן ובחודש זה עלה המחיר שמחייבות אותו לשלם גם עבור החודש הקודם כפי המחיר החדש וכיון שיש פעמים שהמחיר עולה מחודש לחודש יש לדון שיהא כקנס המתרבה והוא אסור ובפרט בזמנים שהמחיר עולה מדי חודש. ובכדי לצאת מדי ספק במקרים אלו של תוספת הן ע"י תוספת

קנס כמבואר בשאלה הקודמת או בזה שמשלם את המחיר החדש יש להקפיד לעשות ע"י היתר עסקא ולברוק אם לקופת החולים יש היתר עסקא המסודר כדת. ויכול כל מבוטח להוסיף בשעה שגרשם בקופת החולים שהכל יהא ע"פ היתר עסקא כדין היתר עסקא בכל מכה. לסיכום:

- (א) בעצם הביטוח בקופת חולים אין כל חשש איסור רבית.
 - (ב) מותר להקדים לשלם לשנה מראש הן אם ע"י כך מובטח מפני העלאת המחיר והן אם מקבל הנחה בפועל עבור כך ואף לפני תחילת שנה הביטוח.
 - (ג) תוספת בעבור איחור בתשלום מס החבר לקופה אם היא תוספת חד פעמית שאינה גודלת ביחס לזמן האיחור — מותר.
 - (ד) תוספת שמתרבה ביחס לזמן האיחור אם ע"י שהתוספת היא באחוזים ביחס לכל יום או שבוע או אף אם קובעים שנים או שלשה תאריכים שבכל אחד מהם התוספת גדלה, במקרים אלו אסורה התוספת וצריך להקפיד לעשות זאת רק ע"י היתר עסקא כדת, כדין כל היתר עסקא במכה.
 - (ה) וכן אם מאחר לשלם ויש מחיר חדש אין לדרוש מחיר זה עבור החודשים הקדמים שכן יש בזה חשש רבית אם לא ע"י היתר עסקא.
- יש שרצו להקל באם דורשים ממנו קנס באופן האסור כגון קנס שגודל וכן אם דורשים ממנו המחיר החדש ועלה המחיר מאז אותו חודש כמה פעמים, שאף שלפי הדין הדבר אסור מכל מקום כיון שקופת חולים לא תחדש לו את הביטוח להבא אא"כ ישלם כל החוב עם הקנס הרי שאין התשלום עבור העבר אלא עבור כך שבלא תוספת לא יוכל להמשיך להבא להיות מבוטח וא"כ אם יאמר בפירוש שאינו משלם עבור המתנת המעות אלא משום שאין בידו ברירה אפשר להתיר, ואולם לא מצאתי מהפוסקים שיאמר כן להלכה ולמעשה שהרי סוף סוף הם מודיעים ע"כ מראש שיתחייב בתורת תוספת אם יאחר וקשה להתיר ע"פ סברא זו. ולפיכך מהראוי שיהיה לקופת חולים היתר עסקא מסודר כדת. ולאחר שנתחייב בקנס ודאי שלא מועיל היתר עסקא על העבר אלא רק להבא.

פתיחת וסגירת מעגל חשמלי הפועל בזרם בתדירות גבוהה

הקדמה

סגירת ופתיחת מעגלים חשמליים בשבת אסורה אפילו אם לא נעשית מלאכה בשבת על ידי זרם החשמל, כגון אם ע"י סגירת המעגל מופעל מכשיר שאין בו איסור מבכיר משום אש או אין בו איסור מבשל. בשו"ת בית יצחק¹ מובא שהאיסור הוא מדרבנן משום מוליד, כמו ששנינו בביצה² רבה ורב יוסף דאמרי תרייהו סחפי כסא אשיראי ביומא טבא אסור מ"ט משום דקמוליד ריחא. וכך נפסק להלכה בענין מוליד ריח³, והבית יצחק מדמה את איסור דרבנן מוליד ריח לתופעה של מוליד זרם. במקום אחר דנתי בפירוש הבית יצחק ובהגבלה של איסור זה⁴.

והחזון איש כתב שיש איסור בונה כשסוגר מעגל חשמלי וכשפותחו איסור סותר⁵. לאחרונה התפרסמה חליפת מכתבים בין החזון איש וצ"ל ובין הגאון רבי שלמה אויערבך שליט"א, ובו מסביר החזון איש ביתר פירוט את שיטתו והנמקותיו שיש בזה איסור דאורייתא של בונה וסותר. הגאון הגרש"א כתב קונטרס ארוך ובו הוא מצדד שאין בזה איסור מן התורה^{6 7 8}.

סגירת ופתיחת מעגלים חשמליים הן הפעולות החיוניות ביותר בבית חולים, שהרי יש להפעיל מכשירים שונים בשבת להבראת החולה או לאיבחון המחלה. הצורך החיוני הזה המריץ פיתוח מפסיקי חשמל למיניהם על בסיס של גרמא, ומכוונים מפסיקי גרמא⁹. במאמר מקיף דנתי בביסוס ההלכתי המוצע של ידידי

1. שו"ת בית יצחק יורה דעה חלק ב השמטות לא. וראה גם מאמרו של בעל אחיעזר, הדרום תשל"א חוברת לב עמוד 43.
2. ביצה כג א ושם רש"י.
3. שו"ע או"ח חקיב, וראה שם רמ"א ומ"א.
4. ז. לב תחומין תשמ"א, מוליד זרם חשמלי בשבת עמוד 35.
5. חזון איש או"ח סימן נו ס"ק ט.
6. הרב שלמה זלמן אויערבך, קובץ מאמרים, ושם שני מכתבים של החזון איש.
7. מנחת שלמה, הרב שלמה זלמן אויערבך סימן יא.
8. ראה גם אנציקלופדיה התלמודית כרך יח, ערך חשמל ובמיוחד עמודים קס"ד והלאה.
9. ראה למשל בספר "כשרות ושבת במטבח המודרני" הרב לוי יצחק הלפרין, וגם מפסיק גרמא שפותח על ידי מכון "צומת" קובץ מורשה ח"י עמוד 59 תחומין ב עמוד 81.

הרב הלפרין שליט"א שמתיר בהפעלת מפסיק גרמא וערערתו בהיתר של שמוש במפסיק גרמא למיניהם¹⁰.

בתשובה זו אני דן באפשרות סגירת מעגלים חשמליים המבוססים בהתפשטות גלים בתדירויות גבוהות מאוד (גלים אלקטרומגנטיים קצרים) בתחום התדירות U.H.F. ובתחום הראדאר (מיקרו גל) והדיון בעיקר לפי שיטת החזון איש שכתב שיש איסור בונה וסותר בסגירת מעגלים רגילים ביתיים. נראה לי שמתוך דיון בנימוקי החזון איש שמחמיר בסגירת המעגלים יוצא קולא גדולה כמו שנוכית. ואין כאן איסור בונה או סותר ויש ספק אם יש איסור מוליד לפי נימוקיו של שו"ת הבית יצחק.

אם כנים דברינו ואם גדולי הפוסקים יסכימו לזה אחרי עיון מדויק הן בצד הטכנולוגי והן בצד ההלכתי, יש מקום לתכנן מיכשור טכנולוגי שאין בוה איסור, ושיהיה אפשר להשתמש בו בשבת בשביל צורך חשוב, כפי שגדולי הפוסקים יורו מעת לעת.

ב. תיאור תכונות של גלים בתדירות גבוהה

בספר מנחת שלמה⁷ מביא הגרשז"א את דברי שם ח"ל: יש להבדיל בין זרם חילופין לזרם ישר. בזרם ישר ההולכה של החשמל היא על כל החתך של החוט וכל אורכו. בזרם חילופין היא איננה על כל החתך. כל שהתדירות יותר גבוהה השכבה של המתכת המובילה ומשתתפת בהולכת החשמל היא יותר קטנה. בתדירות של ראדאר המתח משתמש בעיקר בצנור הדומה לצנור מים. זרימת החשמל בעל תדירות גבוהה היא בחלל הריק בתוך הצינור הזה¹¹. ודברי אלו מובאים שם בטיעון נגד הסברו של החזון איש.

יש לכן צורך בהסבר נוסף של ההבדלים בין זרם ישר ובין זרם חילופין בתדירות נמוכה וזרם או יותר נכון גלים בתדירות גבוהות. רוב אספקת חשמל הביתי ותעשייתי היום הוא בזרם חלופין כאשר המתח והזרם משתנים בקצב קבוע חמישים פעם בשניה (בא"י) או ששים פעם בשניה (בארה"ב). ז.א. במשך שניה אחת המתח והזרם באים מאה פעמים (או מאה ועשרים פעמים) למצב בו הערך שלהם הוא אפס. הזמן שבו הם אפס או קרוב לאפס הוא קצר ביותר. המפסקים הרגילים אינם יכולים לחבר שני חוטים או מעגלים מסובכים יותר תוך תקופה הקצרה הזאת [אם כי אפשר לתכנן מפסקים מהירים ביותר במעגלים של מוליכים למחצה שיסגרו בדיוק רב כאשר המתח הוא אפס] ומכיון שאין אפשרות לדיוק שהמעגלים יסגרו כאשר המתח אפס ולכן אין כאן דבר שאינו מתכוין וסוף חשמל לבא אלא פסיק רישא ממש כאשר בזמן סגירת המעגל זרימת הזרם מתחיל מיד.

10. ז. לב, תחומין חלק ג עמוד 55. ז. לב הלכה ורפואה ספר ג' ענין שימוש במפסק גרמא בשבת עמודים רכא-רלה.

11. ז. לב הלכה ורפואה כרך ד "בישול בתנור מיקרוגלי".

כל השאלות והתשובות בענין זה של האחרונים מתייחסים למפסקים רגילים מסחריים שיש בהן פסיק רישא כמו שהוסבר לעיל ותיכף בסגירת המעגל מתחיל לזרום זרם בתוך המעגל. והוא הדין בזרם ישר שמופעל במקור של מתח שהוא בדרך כלל סוללה חשמלית.

בכל המעגלים המתוארים בשאלות ותשובות הספק החשמלי מועבר באמצעות חוט המתכתי. החוט הזה משתתף באופן פעיל בהולכת הזרם, ובלעדיו אין זרם חשמלי. בזרם ישר או בזרם חלופין בתדירות נמוכה כל עובי החוט (ז.א. כל החתך של החוט) משתתף בהולכת החשמל. מצד שני חומר מבודד כמו זכוכית או אור או פלסטיק אינו מוליך חשמל כל זמן שהמתח אינו גבוה.

לא כן המצב כשמדובר בהולכת הספק חשמלי שמשודר בתדירות גבוהה. ראשית כל מקור הגלים הוא בדרך כלל שפופרת אלקטרונים שמשדרת בתדירות גבוהה. לעניינו המעגל החשמלי שמפעיל את השפופרת הזאת מופעל לפני שבת באופן קבוע. בתדירויות גבוהות אלו בדרך כלל לא מתייחסים למתח או לזרם אלא לגלים או להספק חשמלי. מדובר בתדירות מעל אלף מליון פעמים בשניה (תדירות ראדאר היא בערך עשרות אלפים מליון לשניה). גלים אלו מתפשטים בתוך האוויר כמו שידור ונקלטים על ידי אנטנה, או שמתפשטים דרך צנור חלול. במקרה הנדון אין חוט מתכתי חשמלי מוליך את הגלים בכלל, ואי אפשר להשתמש בו למטרה זו. צנור, שכרוב המקרים הוא מתכתי אבל גם יכול להיות מחומר מבודד כמו חומר פלסטי הוא מנחה את הגלים והם מתקדמים בתוך הצנור הריק בדומה למים בתוך צנור. צנור שבו החלל הריק יכול להיות בצורות שונות ובתנאי שהחתך מספיק גדול כך שיכול להנחות גלים אלו.

נכון הוא שהגלים חודרים במקצת לתוך הצנור. חדירה זו רק על השפה ובדרך כלל פחות מחלק אחד של אלף של מילימטר בטמפרטורה נמוכה ובתדירויות גבוהות יותר חדירה זו קטנה עוד יותר. אין לראות חדירה זו כמו הולכת חשמל בתדירות נמוכה אלא הוא מתבזבז, כלומר ההתנגדות שלו מבזבזת חלק קטן של ההספק, הוא בעצם בחזקת "מקלקל".

במקום אחר דנתי על תכונות גלים אלו בענין מבשל בשבת בתנור הנקרא "מיקרו-גל"¹¹. יש רק להוסיף למאמר זה שמכיון שהנחל בתוך אוכל מתבשל אבל הכלי לא מתחמם על ידי המיקרוגלים, וכל החימום בא רק כתוצאה מן המגע עם האוכל שיתכן שהכלי הוא כלי שני ולא כלי ראשון. ויש עדיין לעיין בזה. סגירת מעגל במנחה גלים נעשה בדרך כלל בשני אופנים:

א. הכנסת פלטה של מתכת לתוך החתך במנחה הגלים (ז.א. בתוך הצנור). פלטה של מתכת (אפילו דקה) אינה מאפשרת לגלים אלו להתפשט הלאה אלא מחזירה את כל הגלים בכיוון אחורה בחזרה אל מקור הגלים.

ב. הכנסת חומר שבו לע את הספק החשמלי. בהספקים נמוכים זה בדרך כלל חומר מבודד מצופה עם חומר פחמי. בהספקים גבוהים הם חומרים אחרים ולפעמים מים שהם בולעים אנרגיה של מיקרו-גלים ביעילות גבוהה. כמובן חומר זה מתחמם על ידי בליעת האנרגיה אבל יש להזהר שהטמפרטורה לא תעלה (בדרך כלל הרבה פחות מיד סולדת).

אפשרות שלישית, לא רגילה היא מגע עם מנחה גלים אחר שמכוון לכיוון אחר כך שהאנרגיה מועברת לא למקום שרצו בהתחלה.

ג. דיון בדברי החזון איש

א. החזון איש נימק את פסקו של איסור בונה שזה דומה לתקיעת קנה של סיידים¹². קנה של סיידים בנוי כך כשרוצים לסייד קיר או בית גבוה יש צורך בהארכה של המקל ותוקעים קנה בתוך קנה כדי להאריך את המקל. ואע"פ שהכלי הזה ניתן לחבור או לפירוק בקלות, וכך עושים בעלי המקצוע כל הזמן בהתחלת העבודה ובסיומה, ז.א. באופן רגיל, סוברים ראשונים שיש בזה איסור בונה. החזון איש מדמה חבור של שני חוטים מתכתיים על ידי מפסק לחבור שני קנים של סיידים. ועוד כותב החזון איש שאין להקשות למה מותר לכסות במכסה כלי שהרי זה גם חבור של שני דברים. שיש שוני בכלי עם מכסהו, שהכלי עיקרו הוא בשביל שמושו וכך גם המכסה ושניהם יחד גם בשביל שמוש, שהכלי כדי להכניס בו חומר והמכסה כדי להגן עליו או לכסותו שלא בשעת שמוש. מה שאין כן בסגירת מעגל שזו הרכבה שאסורה מן התורה שרק על ידי זה מתאפשרת שמוש בחשמל, ולכן בהרכבה יש איסור בונה ובביטולה איסור סותר. [ראה בספר מנחת שלמה שדן באריכות בענין זה, ומביא הרבה הערות לענין דיון האם אפשר לדמות סגירת מעגל לתקיעת קנה של סיידים].

ב. אפילו אם נאחז בשיטות הראשונים שאין איסור בונה מן התורה בחבור ותקיעת שני קנים של סיידים יש גם לומר שבחבור שני חוטים על ידי מפסק יש איסור בונה ובפירוקם איסור סותר. וכותב החזון איש שהסיבה העיקרית לסברה זו היא שחבור חשמלי עושה תיקון בעצמיותו של החוט המתכתי שהרי לפני הסגירה באמצעות המפסק החוט המתכתי היה כאילו "מת" שהרי אינו מוליך זרם חשמל, ואחרי סגירתו קם לתחיה והוא "חי" והוא "בר-שימוש". הפיכה של החוט ממת לחי יש בזה "תיקון צורה להגשם על ידי זה שימוש, ודאי חשוב בונה". "חבור חוט חשמל מעוררת כח חשמלי המוטבע בחוט עצמו והוא מההרכבה המזגים שבשורש יצירתם ושימוש זה תדירי וההעמדה על מתכונתה על ידי חיבור שנעשה החוט המופסק גוף אחד עם מכונת החשמל חוששים בו משום בונה". "דתיקון חוט עצמו ממות לחיים הרי בונה".

החזון איש הקשה על זה בעצמו שהרי מותר לחמם מתכת ואין בזה איסור בונה, ומה השוני בין הולכת חשמל להולכת חום. ומתוך שיש כמה הבדלים עקרוניים. א. טבע של מתכת מחוממת לגרש את החום ולכן זה לא חלק מן המתכת [בלשונו "החום שוכן לפי שעה בתוך הברזל והברזל מתמיד לגרשו אבל חיבור

12. שבת מז א. ראה שם רמב"ן ד"ה הא דאמרי רשב"א ד"ה אינהו. וראה שם רש"י ותוס' שנחלקו בקנה של סיידים ומטה של טרסיים שרש"י סובר שהאיסור הוא משום מכה בפטיש, התוס' סוברים שאסור משום בונה.

החוט החשמל מעורר את הכח החשמלי המוטבע בחוט עצמו". ז.א. המתכת היא רק בית קיבול לחום, מה שאין כן בחוט החשמלי בעצמו משתתף בהולכת החשמל. ב. הולכת חשמל הוא רק במתכות אבל קבול חום הוא בכל החומרים ולכן אין כאן איסור בונה בהולכת החום. ג. שבהולכת חום "אם הם באויר הקר הם מוסיפים להתקרר ואם הם תחת השמש יתחממו עד שנעשים יד סולדת אבל הדבר הנעשה על ידי הרכבת בני אדם בחכמה ובכישרון זה ענין בניה שהיה במשכן וחשובה מלאכה".

ד. דיון האם המציאות של הולכת חום וחשמל היא כמו שמתאר החזון איש לפני שנתייחס לדיון במעגלים בתדירות גבוהות יש להתייחס להשוואה בין הולכת חום וחשמל.

כדי להדגים את התופעות נתאר שני חומרים אחד מתכתי חם מאוד והשני מתכתי או לא מתכתי קר בטמפרטורת החדר. נחבר שני החומרים על ידי מגע או על ידי מפסק בדומה למפסק או מגע של שני חוטים בהולכה בחשמל. כאשר שני החומרים הם מתכתיים המתכת השניה תתחמם תוך זמן קצר לטמפרטורה אחידה לשתי המתכות, וזה משום שטבעו של המתכת להוליך חום ביעילות גדולה. כאשר החומר השני הוא חומר מבודד, כמו חומר פלסטי או זכוכית, החומר השני גם יתחמם אבל ביעילות נמוכה ויעבור הרבה זמן רב. באופן מעשי לכן דומה הולכת החום בין שתי מתכות להולכת חשמל בין שתי מתכות אלא בהולכת החום אין צורך ב"מעגל סגור". אלא בנוסף לזה אין לומר שהמתכת מגרשת את החום, החום מועבר לכל חומר שיש בו מגע עם המתכת, ולא חשוב אם זה מתכת אחרת, או חומר מבודד, או נוזל או אוויר. אבל אם נרוקן את החלל מסביב למתכת המחוממת אין המתכת תפסיד מן החום. (היא תפסיד במקצת הקרינה כאשר הטמפרטורה גבוה מאוד כמו שגם מנורת חשמל עם חוט להט מפסיד על ידי קרינה ויש לספק לכן יותר אנרגיה חשמלית בהתאם לכך). בפסיקה ידועה הקשר ההדוק בין הולכת חום והולכת החשמל ושניהם נגרמים על ידי אותם האלקטרונים. אין לכן הבדל עקרוני בין הולכת חשמל ובין הולכת חום, וזה רק נראה כך משום שבכרוך המקרים המתכת יש לו מגע כל שהוא עם חומר אחר, כמו עם אוויר קר.

אי לכך אין הבדל עקרוני בין הולכת חשמל וחום. ונשארת קושית החזון איש למה אין איסור בונה בהולכת חום על ידי חבור עם מפסק בין שתי מתכות או מגע בין שתי מתכות ויש לפי דעתו איסור בונה בהפעלת מפסק בהולכת חשמל, שהרי בשני המקרים כל המתכת משתתפת באותה המדה.

ה. האם יש איסור בונה לפי שיטת החזון איש במעגלים של תדירות גבוהות.

הנימוק העיקרי של החזון איש הוא שהחוט המתכתי הוא בעצמאותו משתתף בהולכה ועל ידי סגירת המעגל הוא קם לתחיה ומעמידים אותו על מתכונתו.

במקרה שלנו שבו הצנור המתכתי או לא מתכתי הוא רק "מנחה" את הגלים וכך הוא מעביר את ההספק החשמלי, ואין הוא כוורח המציאות בהתהוות של הגלים וגם אינו משתתף בהולכה של הגלים, אלא רק בא להנחות את הגלים בצורה הרצויה ובהתאמה לאורך הגל. א"כ אין כאן בכלל הנימוק של החזון איש. הצינור המתכתי לא נהפך ממות לחיים בכלל, וכל תפקידו בחבור הוא כמו חבור של צנור גומי לברז מים או לצנור מים. נומה שיש שכבה דקה שהחשמל חודר בצנור כבר הסברנו שאין זה כדי להעמיד את הגלים על מתכונתם אלא זה כולו הפסד ומקלקל].

גם הטיעון השני שהולכת החשמל הוא רק בחוטים מתכתיים ולא בחומרים אחרים אינו תוקף בתדירויות גבוהות, שהרי אפשר להעביר גם הספק חשמלי בצנורות של חומר פלסטי.

הטיעון השלישי הוא נוגע להפעלת המפסק עצמו. וכבר הסברנו לעיל שיש שלשה דרכים שאפשר להפסיק את התפשטות הגלים. א. הכנסת פלטה של מתכת או הסרתה. הרי זה דומה לבידקא דמיא בכח ראשון, אבל אין כאן בזה איסור שהרי כתוצאה מזה לא נעשתה מלאכה ודומה לבידקא דמיא בברז של מים. ב. הכנסת בולע אנרגיית הגלים. נכון הוא שהחומר הזה יתחמם אבל כל זמן שהחום הוא בטמפרטורה נמוכה — וכך המהנדסים בוים את המערכת, ולכן אין כאן סכנה של בישול אפילו אם נאמר שיש איסור בישול בחומר מבודד בטמפרטורת מעל יד טולדת. ג. הטית הצנור המחבר לכיוון אחר כך שהגלים אינם מתפשטים לכיוון הרצוי בו מופעל המערכת. אין כאן איסור בונה שהרי לא משנה בהרכבה בכלל אלא יש רק הטיה.

הטיעון הרביעי שכל הרכבה הנעשית על ידי בני אדם בחכמה ובכשרון יש בה איסור בונה שהיה במשכן. נראה לי שגם טיעון זה לא נוגע לעניינינו שהרי אין כאן כל הרכבה מזגית או הרכבה כל שהיא אחרת. לא כל פעולה בשבת שאדם עושה בכשרון או בחכמה נחשבת כבונה או כל איסור אחר מן התורה, שהרי גם אדם אוכל במזלג וסכין בחכמה ובכשרון ואין בזה איסור ויש דוגמאות רבות לענין זה. אלא החזון איש התכוין דווקא להרכבה ממש שמעמיד חומר על מתכונתו, שבוזה יתכן איסור בונה שנעשה במשכן, ובגדון אין הרכבה כזאת.

לפי האמור לעיל נראה לי שאין כאן איסור בונה לפי שיטתו של החזון איש. אלא שיש לדון האם יש מקום לאיסור מדרבנן מוליד לפי שיטתו של הבית יצחק. ויש ספק רב אם אפשר לדמיין הולדת ריח למצב של התפשטות גלים בתוך מנחה גלים. דיון זה נכתוב במקום אחר.

ברור לכן שגלים בתדירות גבוהות יש להם תכונות שונות לגמרי מהולכה חשמל שרגילים, הן בבישול, הן בהעברת הספק ושימוש, והן בסגירת מעגל. והאחרונים עד כה לא דנו בהשלכות של טכנולוגיה זו. תשובה זו לכן באה כדי להבהיר את המצב ולעורר אחרים להתעסק בשאלות אלו, במיוחד שטכנולוגיה זו מתפשטת מהר.

טפול לחולה שיש בו סכנה במקום שניתן להמתין עד אחר השבת

חולה שיש בו סכנה, וע"פ הוראת הרופאים, עליו לעבור טפול מסויים שכוון בחילול שבת, אלא שלדעתם אפשר להמתין עד לאחר השבת מלעשותו, האם יש להשהות הטיפול עד לאחר השבת, או שכיון שחולה שיב"ס הוא, אסור (ועכ"פ אין צריך) להמתין ויש לעשות לו את הטיפול מיד.

והנה לכאורה מפורש כזה ביומא פ"ד ע"ב: אר"י אמר רב לא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת, היכי דמי, כגון שאמדהו לתמניא יומי ויומא קמא שבתא, מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא לחלל עליו תרי שבתא כו', ופרש"י: לא שיהיה הספק לשבת זו דפשיטא לן דהיום לא ימות אלא ספק שאם לא יעשו לו היום ימות לשבת הבאה עכ"ל, ומבואר לכאורה להדיא דדוקא באופן שיש חשש שימות לאחר שבת האחרת אז אין רשאי להמתין, אבל אם ע"פ הרופאים לא קיים חשש כזה, באמת אסור לחלל עליו את השבת, ואכן כך נפסק בשו"ע או"ח סי' שכ"ח סי"א: חולה שיש בו סכנה שאמדהו ביום שבת שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש בה מלאכת חילול שבת שמונה ימים אין אומרים נמתין עד הלילה ונמצא שלא לחלל עליו אלא שבת אחת אלא יעשו מיד אע"פ שמחללין עליו שתי שבתות ע"כ, ועי' בשו"ע הרב (שם סי"ג) שהוסיף ביאור: "שאף שבדאי לא ימות היום שהרי אמדהו שיתקיים ח' ימים, מ"מ יש לחוש שמא ימות לאחר הח' ימים אם לא יתחילו לעשות לו הרפואה מיד, "אבל במקום שאפשר לעשות לו הרפואה מיד בלי חילול שבת אלא שיצטרכו לשהות שעה מועטת לא יחללו כדי לעשותה תיכף ומיד בלי שום שיהוי כלל אם הוא בענין שאין חשש סכנה כלל בשהוי מועט זה" ע"כ, הרי הדבר ברור לכאורה דבנדו"ד שלדעת הרופאים אפשר להמתין עד לאחר שבת אע"פ שבדאי טפול זה מוכרח הוא לגביו וחליו הוא כזה שיש בו סכנה, אין היתר לעשותו מיד בחילול שבת.

אולם באמת אינו מוכרח כלל, שהרי י"ל שלא אמרו כן אלא באופן שיש אפשרות לעשות לו טיפול שאינו כרוך בחילול שבת, אלא שלזה צריך להמתין קצת, בזה אמרנו דהואיל ואין חשש סכנה בהמתנה זו, כדאי שישעה קצת ויעשה הרפואה או הטיפול ללא חילול שבת, וכמוש"כ בשו"ע הרב שם בהמשך ההלכה בטעם הדין י"לפי שהשבת דחורה אצל פקוח נפש ולא הותרה לגמרי וכל שאפשר להצילו בלא חילול שבת אינה נדחית בשבילו" עי"ש.

והוא כדעת הרמ"א בי"ד סי' קנ"ה ס"ג: ואין מתירין שום דבר איסור לחולה אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר מאחר שאין סכנה בדבר עכ"ל, וגם בכה"ג דאם ימתין קצת יוכל לעשות הרפואה ללא חילול שבת ודאי שצריך לעשות כן. אבל בענינו שבדאי

נצטרך לעשות לו טיפול מסוים זה והוא מחוייב לעשותו להצילו מסכנתו, שמא גם בזה נאמר דהוריו הרי זה משובח.

ותירה מזו י"ל שלא כתב הרמ"א אלא באופן "שאין סכנה בדבר" היינו שלא שאין סכנה בהמתנה אלא שבעצם החולי אין כ"כ סכנה, או שאינו עתה בגדר חולה שיש בו סכנה אלא שמניעת הרפואה עלולה להביאו לידי סכנה, ועי' בזה בשערי תשובה להל' פסח סי' תס"ה ותס"ו, ועוד די"ל שלא איירי הרמ"א אלא באיסורים אחרים ולא בחילול שבת, ולכך באמת לא הביא האי כללא בהל' שבת אלא ביו"ד, וכ"מ גם בשו"ת הב"ח החדשות סי' ר' ובשו"ת אמונת שמואל סי' כ"ז, שכתבו כד' הרמ"א להלכה, ומשמע דהיינו בשאר איסורי דבהו איירי שם, שהרי גבי חילול שבת תלוי הדבר במחלוקת המ"מ ושאר פוסקים, שדעת המ"מ שעושין לו כל צרכיו וכחול ממש, ודעת שאר פוסקים שהובאה לעיל בסי' שכ"ח שם ס"ג ושוי"ע הרב שם ס"ד, שכל שאין במניעת אותו הדבר סכנה אע"פ שמ"מ צריך הוא לו ורגילין לעשותו לו בחול אין עושין אותו בשבת אלא ע"י נכרים עי"ש, ובאמת לדעת הפוסקים כשיטת המגיד בזה, גם בזה יסברו דא"צ להמתין כדי שיעשה רפואה ללא חילול, אבל עכ"פ י"ל דלא דמי לנדר"ד דכיון שטיפול מסוים זה מוכרח הוא עבור חולה זה שיש בו סכנה, לא נאמר שנמתין כדי שנורח שבת אחת ללא חילול, ועי' נאמר כל הוריו ה"ז משובח.

אולם ראה בהגהות הרש"ש ליומא שם שהאריך להקשות ע"ד רש"י ופירש בדהג"מ פירוש חדש ע"פ הקדמה שיסד שם וז"ל: ואם נצרך לעשות לו הרפואה היום דוקא אבל אינו מוכרח לעשות תיכף רק דנוכל לאחר עוד איזו שעות בכזה אמרינן הוריו ה"ז משובח, ואם נצרך לעשות לו הרפואה ב"פ היום דוקא והב' נוכל להמתין עד לאורחא, מ"מ מותר לעשות לו גם פעם הב' בשבת הואיל דכבר ניתן עליו לחלל את השבת מה לי חילול אחד מה לי חילול כ"פ, וד"ז למדנו מגמ' מנחות שהרי דחתה שחיטה את השבת עי"ש שפי' לפי"ז שרב יוסף חידש דה"ה בשתי שבתות עי"ש (וראה ב"הלכה ורפואה" קובץ ד' עמודים קסח-קעו), וכבר הזכיר סברת "שכבר דחתה שבת" הרא"ש ביומא פ"ח סי' י"ד: "יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לידחות בהבערה ובבישול כו", ועי' גם בישועות מלכו להגאון מקוטנא ז"ל לרמב"ם רפ"ב מהל' שבת שהעיר מגמ' דמנחות הנ"ל ועי"ש שדימה גם למילה בשבת דחחר על ציצין שאינן מעכבין, ועי"ג כ"כ שכ' כעיי' בקובץ הערות להר"א וסרמן ז"ל הי"ד ליבמות טז.

ועכ"פ ממוצא דברי הרש"ש נראה בפשטות דעד כאן לא אמרינן הוריו ה"ז משובח אלא בשצריך לעשות לא היום דוקא, אלא שאפשר להמתין "עוד איזו שעות" והוא משום שבלא"ה נצטרך לחלל עליו את השבת, אבל באופן שאפשר להמתין עם הרפואה עד לאורחא וא"צ לעשותו לו היום דוקא, נראה מדבריו בפשיטת דבכה"ג צריך להמתין, ועי' בפתחי עולם להגאון מוהרד"ב קרטיק ז"ל שהביא דבריו להלכה בסי' שכ"ח סקי"ג, וכעיי' כתב בביה"ל שם ס"ד בשם הרשב"א כתובות והרמב"ן שבת דהיכי דגונח מלכו שהוא מסוכן והרופאים אמרו שרפואתו היא שישתה חלב בכל יום אסור לחלל שבת באיסור דאורייתא בשביל זה דנהי דמסוכן הוא אם לא ישתה לעולם אמנם עכ"פ אינו מסוכן בשביל פעם

אחת עי"ש (אף דמשמע דחילול דרבנן מותר), ונמצא לפי"ז בנדו"ד דאינו מוכרח שיעשו או יתחילו את הטיפול בשבת אע"פ שיש בו סכנה אסור לעשותו. שוב מצאתי שנסתפק בשאלה זו ממש בשו"ת מצפה אריה אור"ח סי' ד', ועי"ש שלדעת המ"מ הוא מילתא דפשיטא שצריך לחלל עליו את השבת, אולם הביא מד' הרמ"א כיו"ד הנ"ל דמשמע שצריך לעשות בדרך היתר, ובסוף דבריו כתב כדברי הרש"ש הנ"ל ממש דהיכי דכבר חילל שבת הוי כהא דמנחות דכבר דחתה שחיטה את השבת וא"צ להמתין כדי למעט בחילול שבת, ומ"מ גם בזה נסתפק דאפשר דהא דפקו"נ דוחה שבת אינו משום שהמצוה של פקו"נ דוחה שבת אלא דפקו"נ עצמה דחי לה דאמרינן וחי בהם ולא שימות בהם וא"כ כל שמחמת העיכוב לא יסתכן ביותר לא דחי עי"ש שהניח ב"צריך תלמוד".

ב

אולם באמת י"ל דשאלה זו תלויה בדעת הה"מ הנ"ל והפוסקים דפליגי עליי, דהנה ברוב הספרים נקטו שחלוקים בהא דפקו"נ דוחה שבת אם הוא בגדר הותרה או דחיה, וכ"מ לכאורה בלשון שו"ע הרב הנ"ל שכתב בטעם הדיעה שא"צ להמתין משום "לא הותרה לגמרי אלא דחיה", וכ"כ להדיא בישועות יעקב אור"ח שם, וכן נטה לומר בצמח צדק החדש אור"ח סי' ל"ח (אלא שנסתפק בדעת הרמב"ם בזה והוכיח משו"ע הרב דאי"ז תלוי בהותרה או דחיה עי"ש), וכ"ה באבני נזר אור"ח ח"ב סי' תנ"ה, בחלקת יואב אור"ח סי' י"ד ועוד. והנה באבני נזר שם כתב דמש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם ריש פ"ב מהל' שבת דהשבת "דחיה" היא אצל סכנת נפשות, דס"ל דשבת הוא בגדר דחיה בפקו"נ, הוא לשיטתו שחולק על דעת המ"מ הנ"ל דעושין לו כל צרכיו, ובאמת דעת הרמב"ם היא דהשבת בגדר "הותרה" (ומש"כ הרמב"ם לשון דחיה עימש"כ בס"ד ב"הלכה ורפואה" ח"ד ע' קס"ז), וכן נקט בפשיטות בדעת הרמב"ם בקרבן נתנאל לרא"ש שם עי"ש, וכן משמע גם בצ"צ שם. וכ"ה דעת מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שהובא ברא"ש יומא שם, לפי מה שפירש ככוונתו החת"ס בשו"ת יו"ד סי' של"ח, וכ"ה בערוך השלחן אור"ח ר"ס שכ"ח, וכ"מ דעת הקרבן נתנאל שם. אולם לעני"ד יש לעי' בענין זה, דהנה ז"ל הרא"ש ביומא שם: שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, אם יש לפניו נבלה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת כי י"א מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה כו', ורבי מאיר השיב בתשובה ע"ז והביא דמיון מאוכל נפש ביו"ט דשוחטין ביו"ט כו' דהתורה התירה לנו אור"ג ביו"ט הוה לדידן כל אור"ג ביו"ט כמו בחול, וה"נ כיון שהתירה תורה פקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חושיב"ס כאילו עשאה בחול כו' ושחוטת המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור וארי' רביע עלה כו' ואני שמעתי משום דחיישין שמא היא החולה קץ באכילת איסור ופרוש וסתכן עכ"ל הרא"ש. הנה כי כן משמעות דברי המהר"ם "שהתירה תורה פקוח נפש", "כאילו עשאה בחול", דס"ל דהוא מדין "הותרה", אולם יעוי' בשו"ת הרשב"א סי'

תרפ"ט: "שמעתי מאחד מגדולי הרבנים שהעיד משם הרב רבי מאיר מרוטנבורק שהורה להתיר לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו, אלא שהטעם שאמרו לי משמו חלוש מאד ע"כ איני כותבו לך, והוא הרב שהגיע לי כן דעתו וטעמו משום דאם אין שוחטין יבוא לידי סכנה שימנע מלאכול הנבלה וימות (והוא כה"אני שמעתי" ברא"ש הנ"ל), ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוייה או נאמר שבת הותרה אצל חולה, אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו כו' אבל למ"ד דחוייה היא, מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברין לשחוט לו כו' וכמדומה שהלכה כמ"ד שבת דחוייה היא ולא הותרה" עי"ש, ומדברי הרשב"א נראה שהוא ז"ל ס"ל שתלוי בשאלה אם דחוייה או הותרה, ואילו טעמו של המהר"ם טעם אחר הוא שלא כתבו, אלא א"כ נפרש שדברי הרא"ש בשם המהר"ם כפי שהם לפנינו באמת אינו ענין להותרה או דחוייה, וצ"ע.

וראיתי להגר"נ גשטעטנר שליט"א בשו"ת "להורות נתן" ח"ב, וחזר ע"ז גם במאמרו בקונטרס "בשבילי רפואה" גליון ז', שבלא"ה העיר על החת"ס ז"ל הנ"ל ביר"ד סי' של"ח שפירש דברי המהר"ם שהוא מדין "הותרה" (וכנ"ל כן היא דעת הרבה מגדולי האחרונים ז"ל), וע"ש שכתב ביאור אחר בדברי מהר"ם, דשבת איסורו על הגברא דהקפידה היא שגופו ישבות כמוש"כ החת"ס או"ח סי' פ"ד ובישועות יעקב או"ח סי' רס"ג ובבית מאיר אהע"ז סי' ה', ולכן בחולה שיש בו סכנה מוטב שיעבור על איסור שבת שאין איסור בעצם עשיית המלאכה אלא בגברא שעושה המלאכה, ובחולה דשוניהו לשבת כחול ממילא נעשה המלאכה היתר גמור, מאשר יעבור על איסור נבילה דנהי דהותר לגברא לאכול משום פקד"נ מ"מ חתיכת הנבלה לא נהפכה להיתר משום זה, ולכן ס"ל למהר"ם דמוטב שיחלל שבת וישחוט דאז ליכא עליו שום מעשה חטא, ולא יאכל נבלות דאע"ג דהותר לו לאכול נבלה מ"מ אינו נמלט מאכילת חתיכת דאיסורא שהרי המאכל עצמו אסור עי"ש.

ולא הבינותי דלפי"ז הרי העיקר חסר, ולא היצ"ל לומר דהוי כאילו עשאה בחול, שהרי העיקר שאין איסור אלא על הגברא, והרי הותר האיסור, וממילא המאכל עצמו מותר כיון שלא נעשה בו איסור ואי"ז דומה לנבילה שהיא חתיכה דאיסורא, ועוד דביאר דברי המהר"ם לפי דעת האחרונים הנ"ל דשבת הוא דין על האדם שינוח ולא על החפצא, וא"כ מה נעשה לשיטת רבים מגדולי רבוותא ז"ל דלא ס"ל כן, כידוע דעת אדמו"ר בעל התניא בשולחנו ר"ס רמ"ג, והוא כדעת רש"י בשבת קנ"ג ע"א ד"ה מ"ט ובהגה"מ פ"ו מהל' שבת (ועי' ב"לאור ההלכה" להגאון רש"י זון ז"ל ע' רי"ד ואילך שביסס והרחיב הדברים והוכיח כן מכ"מ), וכ"ה בהגהות הגרעק"א למג"א או"ח סי' ש"ז סקכ"ט (ועיין ב"ברכת שמעון" להגאון רב"ש שניאורסון שליט"א למס' שבת סי' י"ד שציין לו ועימש"כ בענין זה), וכ"ה באבני נזר או"ח סי' תנ"ד עי"ש, נוי"ל גם מדברי רש"י בשבת ס"ח ע"א: שבת איתא לאיסור דידה בין בדבר דשהיה תלוש מבעוד יום כו' בין בדבר שמחובר משקדש היום ואילו שביעית כו' עי"ש ובתוס' בשם הירושלמי, ואפשר

דחלוקים רש"י ותוס' בהנ"ל, ולפי"ז יבואר פלוגתתם בע"ז ט"ו ע"כ לענין שביתת בהמתו ואכ"מ], אולם באמת לפי"ד הרשב"א הרי המהר"ם לא ס"ל הטעם דהותרה וצ"ע בכ"ז.

ולענ"ד י"ל בדברי המהר"ם מרוטנבורג, בהקדם קושיית האחרונים הידועה על מה שאמרו במשנה חולין י"ד ע"א דהשוחט בשבת שחיתו כשרה, דלפי"ד הרמב"ם באמת אי"ז אלא בשוגג וכמ"ש בפהמ"ש שם, וכן כתב במשל"מ בפ"ג מהל' שגגות וכמו שביאר ב"דברי נחמיה" יו"ד סי' ר' עי"ש, אבל לפימש"כ התוס' שם ורוב הראשונים דגם במזיד כן הוא משום דשחיתו הראשונה אינה עושה אותו מומר עי"ש תמוה למה לא נאמר בזה כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ועי' בחו"ד יו"ד סי' א' דס"ל באמת דמהאי טעמא שחיתו פסולה ועי' בבאר יצחק יו"ד סי' א' שהרבה לתמוה עליו, ועי' בהגהות דגול מרכבה לשו"ע יו"ד סי' י"א שהקשה כן ותירץ שאין אומרים לא מהני אלא בדבר שאי אפשר לעשותו בהיתר, דאז עצם המעשה הוא מעשה של איסור, וא"כ בשחיטה הרי אינו כן עי"ש, ובנודע ביהודא מה"ת או"ח סי' ט' האריך בזה יותר והוסיף שבעצם מעשה השחיטה בשבת הרי לא נאסר בשבת כי אם איסור לא תעשה כל מלאכה, והשחיטה בעצמותה הרי אינה מעשה אסור, אלא יומא קא גרים עי"ש, וכדברים האלה ממש כתב בשער המלך פ"ג מהל' גרושין יעו"ש, ועי"כ בתורת חסד או"ח סי' ל"א אות ד' (ועי' בשו"ת רעק"א סי' קע"ד ובבאר יצחק שם שהעלו שבשחיטה לא שייך כלל הכלל דאי עביד לא מהני עי"ש ואכ"מ).

ונראה לפי"ז דזהו שכתב מהר"ם, דזהו החילוק בין נבילה לבין בהמה ששחט בשבת, דהנבילה היא איסור בעצם, משא"כ שחיטה בשבת הרי אין המעשה בעצמותו מעשה אסור, שהרי כששוחט בחול שפיר עביד, וא"כ חולה זה שמותר לשחוט לו משום פקד"ן "עשאה כאילו בחול" וממילא הוא שאין איסור בעצם החפצא, תרע שאין אוסרים שחיטת שבת משום "אי עביד לא מהני", [ולא שקו"ט בחולין ט"ו ע"ב עי"ש וברש"י, לענין שחיטה לחולה בשבת אלא משום איסור מוקצה], שכן בשחיטה בשבת אך "יומא קא גרים" ובחולה הרי כשוחט בחול. ולפי"ז י"ל דבאמת מהר"ם מרוטנבורג עצמו לא נתכרץ לדין הותרה או דחיה, אלא שבכאילו עשאה בחול" ר"ל כנ"ל שאין האיסור בעצם מעשה השחיטה ואין המאכל השחוט אסור, וכדמשמע גם מהמשך דבריו הנ"ל.

אולם עכ"פ כנ"ל דעת רבותינו גדולי האחרונים ז"ל, דשיטת המ"מ דעושין לו כל צרכיו היא לדעת הסוברים שבת הותרה אצל החולה, ולפי"ז לפי המבואר ברמב"ם דס"ל גבי שבת הותרה, וכ"ש לדעת הסוברים כן להדיא, דס"ל כהמ"מ דעושין לו כל צרכיו, ומשום שחולה שיש בו סכנה הוא "כחול" ממש, א"כ אי נימא שהשבת הוא כחול אצל חושיב"ס, הנה כמו שמותר לחמם לו ולהדליק לו, אע"פ שאין פעולות אלו עצמן מונעות סכנת החולי, למה לא נימא גם דכיון שסוכ"ס הוא חולה שיש בו סכנה, והטיפול הזה צריך ומחוייב לעשות לו ע"פ דעת הרופאים, שיש לעשותו מיד בשבת ולא להמתין עד לאחר השבת, וכהבנת ה"מצפה אריה" הנ"ל בראש תשובתו.

ובפרט לפי דברי הרדב"ז ח"ד סי' ק"ל, שכתב כהמ"מ, הובא בשו"ת אבני נזר

או"ח סי' תנ"ג ונתבאר על ידו ז"ל דלפעמים יכול לבא לידי סכנה כשחסרים לו שאר דברים אפילו אינם לרפואתו מצ"ע עיי"ש, דלפי"ז כשלפנינו חולה שיש בו סכנה, מי יודע אם ע"י שנמנע ממנו הרפואה או הטיפול הנצרך לו בעוד מועד שתגבר סכנתו, ועי' גם בכפות תמרים ליומא פ"ד ע"ב, ובביאור הלכה שכ"ח שם בשם התשב"ץ ח"ב סי' נ"ד ומאירי שלהי יומא דס"ל כדעת המ"מ, ואולם הוא עצמו נקט למסקנא כדעת הריקנטי שיש להחמיר בזה כדעת האוסרים עיי"ש באורך.

[ובעיקר דברי הרא"ש בשם הראב"ד הנ"ל יעוי' בר"ן יומא שם שכתב בדרך אחרת: אבל נראה לי דלגבי חולה אין איסור נבלה קל מאיסור שבת, דנהי דנבלה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרנא בנבילה, לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל כזית וכזית שבה כו' ומש"ה לאוין הרבה דנבלה לא מקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואע"ג דהוי איסור סקילה עכ"ל, ובק"נ שם הקשה: ויש לפקפק קצת לדבריו הא דפלגי בטבל ותרומה, הא בטבל עובר על כל כזית ובתרומה אם מתקן הטבל אינו עובר אלא על זית תרומה והחולין הנשאר ממנו שרי ע"כ, ועי' גם בפרשת דרכים דרוש י"ט, בפתח הבית סי' יח, במלבושי יו"ט קונטרס קל וחומר סי' י"ג, בעמודי אור סי' ל' ועוד.

ובמחנה חיים ח"א סי' פ"ה דייק מלשון הר"ן שלא הזכיר בדבריו כלל דכיון דעובר כמה לאוין הוא "חמור יותר" מאיסור סקילה, ולא כתב אלא ד"לאוין הרבה דנבילה לא מקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת", ובאמת שוים הם, ולפי"ז הקשה על המג"א בסי' שכ"ח שהעתיק את דברי הר"ן הנ"ל בזה"ל: "והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו אחד דשבת", וכתב עליו: "ולא ידעתי היכן ראה כן, הר"ן השיג על הראב"ד דסובר דנבילה קל כנגד שבת, וחידש הר"ן דלא הוי קל כנגד שבת, אלא שקולים המה, וא"כ תליא איזה איסור בא לפני החולה כו' ופלא שלא הרגיש אחד מהאחרונים בזה שיש להפליא על המג"א וצע"ג כעת" עיי"ש, אלא דיעריין בלשונו הזהב של שו"ע הרב בסי' שכ"ח שם סט"ז שבאמת הביא את המג"א בשינוי לשון: "ועוד שבנבילה עובר על כל כזית וכזית ואפילו כשאוכל פחות מכזית יש איסור מה"ת בכל אכילה ואכילה משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אע"פ שהוא חמור", וכודאי עשה כן מטעם תמיהתו של המחנ"ח הנ"ל, וא"כ כבר הרגישו בזה.

אולם בדעת המג"א נראה דמקורו בתשב"ץ ח"ג סי' ל"ז יעו"ש שהבין כן בדעת הר"ן, ושור"ר שלתירץ המחנ"ח הנ"ל כבר נחית גם בשו"ת שם אריה או"ח סי' ג' עיי"ש. ועיג"כ בקובץ הערות ליבמות סי' ח' שר"ל מהר"ן הנ"ל דשני לאוין חמורין מאיסור סקילה ויסבור הר"ן דעשה אינו דוחה ל"ת עיי"ש, ולהנ"ל אינו מוכרח.

ולשיטת שו"ע הרב, השם אריה והמחנה חיים הנ"ל בדעת הר"ן, הרי אין זה משום שהרבה לאוין חמורין מאיסור סקילה, אלא צ"ל דהטעם דמוטב שיעבור איסור סקילה ולא יעבור על הרבה איסורי לאו, משום דאע"ג דבעצמותן אינם חמורים יותר מאיסור הסקילה, אבל סוף סוף האדם עצמו עוסק יותר באיסורים ומוטב שלא יעשה כן, ועי' בשו"ת "משנה שכיר" להגאון רבי ישכר טייכטל ז"ל

הי"ד חלק שני שנדפס לאחרונה חאו"ח סי' קס"ה שהאריך בענין זה שהוא ע"ד שאמרו "והכל לפי רוב המעשה" עי"ש באורך, ולדבריו יש מקום לבאר את שיטת רבותינו הנ"ל יותר.

ועי' במנחת חינוך מצוה ט' אות ג' שנסתפק אי צריך לפזר כל ממונו לקיים מצות תשכיתו בער"פ, דאע"פ שא"צ לבזבז יותר מחומש על מ"ע, אבל לדעת הר"ן ביומא הנ"ל שבאכילת נבלה עובר על כל כזית ונמצא שהרבה לאוין חמירי מאיסור סקילה אחד, וא"כ ה"ה נמי י"ל דבעשה דתשכיתו כיון שעובר בכל רגע, הרי הוא עובר על הרבה עשה ובכה"ג חמור יותר מלאו וצריך לבזבז עי"ש שלא הכריע בזה (ועי' בשו"ת "בצל החכמה" ח"ד סי' ע"א שכתב לחלק בין נבילה דבכל אכילה ואכילה הוי מעשה בפנ"ע לעשה דתשכיתו דהעשה שחלה עליו בתחילה כשהגיע זמן השבתה חיובה נמשך עד שיבער חמצו, ודמי לכובש שכר שכיר דמבואר בב"מ ק"י דכיון שעבר עליו בוקר ראשון שוב אינו עובר עליו, וכתב המאירי בר"ה דף ו' "מפני שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו כלילה כביום כו" עי"ש, ולע"ד יש להעיר דאינו דומה תשכיתו לכובש שכר שכיר, דכובש שכר שכיר הרי סוף סוף סיבת חיובו הוא רק ברגע הראשון אלא שכ"ז שאינו משלם לו נמשך אותו האיסור, משא"כ בתשכיתו, הרי כל רגע הרי חיוב חדש מצ"ע, ובכה"ג שפיר כתב המנ"ח דהוי כעובר על הרבה עשין).

אולם להנ"ל הרי אי"ז כלל שהרבה לאוין חמורים מאיסור סקילה אחד, וא"כ מי ימר דהרבה עשין חמורים מלאו אחד בעצם ענינם, אלא שמוטב שהוא לא יעבור פעמים הרבה על איסור מאשר פעם אחת, וא"כ לענין בזבז יותר מחומש סוף סוף עשה הוא וא"צ לבזבז.

ג

אלא שבעיקר דברי המ"מ דעושין לו כל צרכיו, דסמכו עליהם הפוסקים דס"ל דאפשר לעשות לחולה שיב"ס גם דברים שאינם דרושים לו לפקו"נ, ראיתי בקונטרס "בשבילי רפואה" שם במאמרו של הגאון בעל "להורות נתן" שליט"א שהביא על סמך דברי ה"מנורה הטהורה" ומשמעות דברי השו"מ מה"ד ח"א סי' מ"ב, שהובא גם בדעת תורה להמהרש"ם ז"ל או"ח סי' שכ"ח שם, די"ל דמעולם לא עלה על דעת הרב המגיד ז"ל להחיר לעשות מלאכה בשבת יותר מהנצרך להצילו מכלל סכנה, וכל עיקר דינו של הה"מ אינו אלא שאם הוא מסוכן ואפשר להצילו בדרך איסור ודרך היתר שאין צורך לחזר אחר דרך היתר ורשאים להצילו גם ע"י חילול שבת, שהרי דברי הרב המגיד באו עמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הי"ד "עושין מדורה לחיה ואפילו לחולה להתחמם בה" (לשון זה אינו ברמב"ם וכפה"ג יש בדבריו איזה ט"ס, ולשון הרמב"ם יובא להלן), ובהה"מ שם הביא מהראב"ד שתמה על הרמב"ם מהא דיומא פ"ד ע"ב כו' ותיקן הראב"ד דאפשר דהך דיומא בחולה שיש בו סכנה היא, מיירי בחולה שאין בו סכנה, וכתב עליו הה"מ ז"ל: ואני הייתי סבור לפרש כו' וחולה לדעת רבינו אפילו יש בחולי

סכנה, אין בצינה סכנה ואפשר בבגדים כו', אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה ע"כ, ומבואר בדבריו דהא דאין סכנה בצינה בחולה שיב"ס אין הכוונה שאין הצינה סכנה כלל, אלא הא דאין סכנה בצינה היינו משום שאפשר לכסותו בבגדים, וכמבואר להדיא בדבריו שכדי לסלק את הצינה אין צורך להבעיר מדורה ולחלל שבת ואפשר ע"י בגדים, וע"ז הוא דכתב המ"מ דכיון שהוא חולה שיב"ס עושין לו כל צרכיו, אבל במקום שכבר סולקה הסכנה אסור לעשות לחולה זה יותר מה שמוכרח ע"ש באורך שתמה על רבותינו גדולי הפוסקים ז"ל דהסיקו מדברי המ"מ שאפשר לעשות לחולה גם יותר ממה שמוכרח לסכנתו, ובקונטרס הנ"ל גלויין ח' השיגו על דברי הגאון הנ"ל דמדברי המ"מ עצמו וכ"ש מדברי הב"י והמג"א והפמ"ג וכו' מפורש דלכל ענין אמרו דעושין לו כל צרכיו ע"ש באורך, אלא שלא השיבו על תמיהתו ודיוקו מעיקר דברי המ"מ דבאמת מנלן להוסיף על דבריו ולחדש להלכה שאפילו כשאינו מוכרח משום סכנתו מותר לעשות לו תוך חילול שבת.

ואשר נלע"ד בזה דהמ"מ לא נתכרין לומר כהבנת הגאון הנ"ל שליט"א דהיה מקום לומר שיעשו דרך היתר וע"ז הוא דחדש דאין צריך (ולפי"ז החולקים על המ"מ יסברו דבאמת כן צריך לעשות לחפש דרך היתר, דזה ודאי מילתא דלא מסתברא, דבכה"ג אין ספק שהזריז ה"ז משובח באיזה אופן שהוא, ובודאי אם נאמר לו שאינו יכול לעשות בדרך של איסור כשלפניו דרך של היתר, יתמהמה בודאי בהרבה מקרים, ואסור להתמהמה בפקדון בשום ענין כמוש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת שם), ודבריו בהכרח צריכים להתפרש בדרך אחרת וכדיבואר. דהנה יעוי' בשו"ע הרב ז"ל שם סכ"ד שהביא את החולקים על המ"מ בזה"ל: אבל לחולה אחר (היינו לא מקיז דם) אע"פ שיש בו סכנה מכל מקום אין בצינה סכנה לו שאפשר לחמם בבגדים לכן אין עושים לו מדורה אלא ע"י נכרים כו' עכ"ל, והג' הנ"ל הביאו לדיוק בלשונו הזהב דהא דאין בצינה סכנה אינו אלא משום שאפשר לחממו בבגדים הא לאו הכי ודאי יש בו סכנה ע"ש, אבל צ"ע דלפי"ז "אין בצינה סכנה" הוא שפת יתר, והי"ל רק זאת דחולה שיש בו סכנה ונצטנן כיון שאפשר לחממו בבגדים אין עושין לא מדורה, וגם בעיקר דברי המ"מ שכתב: "וחולה לדעת רבינו אפילו יש בחולי סכנה, אין סכנה בצינה ואפשר בבגדים" אינו מובן כלל, דהיצ"ל בפשטות דאפילו יש בחולי סכנה, הא אפשר לחממו בבגדים, ולשם מה כתב "אין סכנה בצינה",

ונראה דהנה מקור הדברים הוא בשבת קכ"ט ע"א: א"ר יהודה אמר שמואל עושין מדורה לחיה בשבת בימות הגשמים, סבור מינה, לחיה אין לחולה לא, בימות הגשמים אין בימות החמה לא (ולא היא, ל"ש חיה ול"ש חולה ל"ש בימות הגשמים ול"ש בימות החמה, מדאיתמר) אר"ח בר אבין אמר שמואל הקיז דם ונצטנן עושין לו מדורה אפילו בתקופת תמוז ע"כ, וברש"י כתב: הקיז דם וכ"ש חולה ע"כ, אבל ברמב"ם פ"ב מהל' שבת הי"ד כתב: עושין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה, מפני שהצינה קשה לחיה הרבה במקומות הקור, אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה, הקיז דם ונצטנן עושים לו מדורה אפילו בתקופת

תמוז עכ"ל, ופירש המ"מ שם דס"ל להרמב"ם דברברי רחב"א אמר שמואל, נדחה ה"סבור מינה" דבימות הגשמים אין בימות החמה לא, אבל הא ד"חיה אין חולה לא" נשאר גם למסקנא עיי"ש, ולכאורה צ"ע דמה"ת נחתוך ונפריד ביניהם, וממ"נ אי גריס הרמב"ם למ"ש "ולא היא כו'" צ"ל גם לגבי חולה, ואיך כתב דבחולה אפילו יש בו סכנה אין מחממין לו מדורה, ובזה אפשר הי"ל דבאמת אינו גורס את הקטע "ולא היא" אלא כהא דסבור מינה דבימות הגשמים אין בימות החמה לא ולחיה אין לחולה לא, אלא דמדין מקיז דם ונצטנן דאמר שמואל להדיא, וכ"ה למסקנא, דמחממין לו אפילו בתקופת תמוז, ידעינן ממילא גם לענין חיה דאפילו בימות החמה כן הוא, אלא דגם לפי"ז עדיין טעמא בעי, למה באמת בחולה שיש בו סכנה אין מחממין לו מדורה, וכמו שכתבו בדעת הרמב"ם להדיא בספר הבתים ובספר מעשה רוקח, הובאו בביה"ל שם רצ"ע.

גם עיקר דברי הגמ' וכ"ה ברמב"ם ובשו"ע "אפילו בימות החמה" ו"אפילו בתקופת תמוז" צע"ג דמה היתה הס"ד דחיה או מקיז דם ונצטנן צינה שיש בה סכנה, שלא נחמם לו כיון שהתקופה היא תקופת תמוז וימות החמה, ומה איכפת לן כלל מה שכתוב בלוח השנה, כיון שיש לחולה זה סכנה משום צינה דין הוא שמותר לחמם לו מדורה, גם צע"ק הוספת דברי הרמב"ם גבי חיה "מפני שהצינה קשה הרבה לחיה במקומות הקרים", ומה צריך לזה, תיפוק ליה דלפנינו חיה שאחזה בה צינה שיש בה סכנה, רצ"ע.

וע"כ נלע"ד דנתכוונו בזה לחלק בין שני סוגי צינה, שיש צינה חיצונית, שבאה מחמת מזג האויר הכללי שצינה וקור שולטים, אלא דכיון שהוא חולה שיש בו סכנה עלולה צינה זו להזיק לו יותר מלאדם אחר, ובזה הוא דאמרינן דכיון שאין הצינה עצמה הסכנה, היינו שאין החולה סיבת הצינה, אלא שקר לו ויכול הקור להשפיע עליו לרעה, בזה הוא דס"ל להרמב"ם (עפ"י הגמ' הנ"ל) שאין מחממין לו מדורה, כיון דצינה כזו אפשר לסלקה ע"י חימום בבגדים, אבל יש צינה כזו שאין סיבתה כלל מזג האויר הקר, אלא שמתוך סיבות גופו שלו אחזתו צינה, כגון החיה ששופעת דם הרבה, כדברי המ"מ, או מקיז דם ונצטנן, שעקב איבוד דם הרבה, גופו רותת מצינה, וצינה כזו אין תועלת (או עכ"פ אין הדרך לחמם) בכיסוי בגדים, כיון שמקרי גופו הוא הם מניעי הצינה והקור, שאז ודאי שצריך לחמם לו מדורה כדי לסלק הצינה.

וזהו שאמרו שהחיה מחממין לה מדורה אפילו בימות החמה, היינו שצינתה היא כזאת שאינה תלויה כלל בימות הגשמים והקור, ועדי"ז מקיז דם מחממין לו אפילו בתקופת תמוז, כיון שהצינה שלו אינה כלל מחמת תקופת קור, אלא כנ"ל מאיבוד הדם וכיו"ב, וזהו שנתכין הרמב"ם בכאור לבאר כמה נשתנה דין חיה משאר אדם שאחזה בו צינה, שהיולדת במקומות קרים מסויימים רגישה במיוחד לצינה יותר מאדם אחר, וע"כ נתחדש דין של "חיה".

[וזהו לדעת הרמב"ם דמקיז דם דוקא ולא חולה, אבל לרש"י שכתב "מקיז דם וכ"ש חולה" אא"ל כן, ולרש"י צ"ל דמקיז דם דנקטו לרבנותא הוא דאפילו צינה מחמת הקות דם דקיל מחולי סתם גם מחממין לו, ועי' ברכות נ"ט ע"א: הנכנס להקיז דם אומר יר"מ שיהא עסק זה לרפואה כו' וביציאתו אומר ברוך רופא חולים

עיי"ש, ונפסק בשו"ע או"ח סי' ר"ל ס"ד, ובמג"א שם דה"ה בכל מילי דרפואה, אולם בבאה"ט שם ועוד פוסקים דלא יכרך בשם ומלכות רק על הקזה, ועי' באשל אברהם בוטשאטש שם דה"ט דבהקזה דאותם הימים שהיו מקיזים דם ולא נשאר כי אם רביעית דם ה"ז סכנה גדולה עיי"ש, ואפשר דטעם המג"א דלא חילק, הוא משום דס"ל דהקזת דם דנקטו בגמ' הוא לרבותא וכ"ש שאר מילי דרפואה, וכדעת רש"י הנ"ל].

ומעתה זהו שכתב המ"מ: "ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך ז' וחולה לרעת רבינו אפילו יש בחולי סכנה אין בצנה סכנה ואפשר בבגדים", דסתם חולה (ואפילו יש בו סכנה) שאחזתו צינה, הרי אין בצינה עצמה הסכנה, שכן צינה כזו אפשר לחממה בבגדים, וכזה ס"ל להרמב"ם שאין מחממין לו, כי סובר שאין מחללין שבת אלא לדבר של סכנה עצמה, אלא שהמ"מ עצמו אינו סובר כן, כיון שדעתו שעושים לו כל צרכיו, א"כ הרי לא שייך לחלק בין צינה לצינה, דסו"ס צינה לחולה זה יש בה משום סכנה ודאי שמחללין עליו את השבת, וזהו גם דיוק לשונו של הרב בשו"ע "שאינן בצינה סכנה לו שאפשר לחממה בבגדים", היינו צינה כזו שאפשר להסירה ע"י חימום בבגדים, אינה סכנה לו שנאמר שאפשר לחמם לו בחילול שבת.

דלפי"ז הרי שפיר יש להוכיח מדברי המ"מ מדלא חילק בין צינה לצינה, וס"ל דלחולה שיש בו סכנה אפשר לחמם מדורה, בכל ענין, אף שאין הצינה עצמה הסכנה, ומשום שכך דינו של חולה שיש בו סכנה שעושים לו כל צרכיו, וממילא הוא גם דאפשר לעשות לחולה יותר ממה שמוכרח מצד בסכנה עצמה, דהוי דומיא דמחממין לו מדורה הנ"ל.

וממילא דגם בנדו"ד י"ל דתלוי בזה, דלשיטת המ"מ והרדב"ז והאבנ"ז הנ"ל דיש להקל ולהתיר, ומשום דבחולה שייב"ס גם ענינים צדדיים וקטנים לכאורה עלולים להביא להחמרת הסכנה, ה"ה, ואולי בדרך כ"ש וק"ו, כאשר אותה רפואה מוכרחת לחולה לסכנתו א"צ להמתין ואפשר לעשותה לו כבר אפילו בשבת, משא"כ לשיטת הרמב"ם והחולקים על המ"מ וכסברא ראשונה של שו"ע הרב, וכדנקט בפשטות בביה"ל הנ"ל, גם בזה אינו רשאי להקדים ולעשות לו טיפול זה אפילו הוא בחולה שיש בו סכנה.

ריפוי בחומץ ושמן של תרומה ומע"ש ושביעית

(א) הגה הרמב"ם בהל' שמיטה השמיט מה דאיתא בתוספתא שביעית פ"ו ה"ב (והובאה בירושלמי שביעית פ"ח ה"ב), שאע"פ שהחושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ של שביעית ויפלוט אותו, משום שמפסיד פירות שביעית, מ"מ מגמע את החומץ ויבולעו, וכן בהל' תרומות השמיט הרמב"ם מה דאיתא כן בתוספתא תרומות פ"ט ה"א לענין חומץ של תרומה, [ועי' בחסדי דוד שם, שבדין זה יש חידוש, דהלא חומץ הוא דבר שאין הדרך לשתות אותו, ואעפ"כ מותר לגמעו ולבולעו], ורק מה דאיתא כן לענין שבת, בשבת קיא א, ובתוספתא שם פ"ג ה"ח, שהחושש בשינוי מגמע בהן את החומץ ויבולעו, את זה הביא הרמב"ם בפכ"א דשבת הכ"ד, וההשמטות טעונות הסבר.

ונראה לישב השמטות אלו, שזהו משום שבגמ' שבת שם איתא שיש שני מיני חומץ, דחלא מעלי לשיני, אבל קיוהא דפירי קשה לשיני, וגם בחלא עצמו יש חילוק, שרק במקום שיש בו מכה, החומץ מרפא, אבל במקום שאין בו מכה, החומץ קשה לשיניים משום שהוא מרפי, ע"ש ברש"י. [ועי' בחסדי דוד סופ"ט דתרומות, דמה שאמרו החושש בשינוי מגמע חומץ ויבולע, מיירי רק בחומץ המזוג במים, אבל בחומץ חי אסור משום שמוזק, ולא שתו לי' אינשי, ורק להטביל בו את מאכלו מותר דהיינו אורחי' ע"ש]. ומלבד זה, עי' בספר "פרקי משה ברפואה" להרמב"ם (מהד' ד"ר זיסמן מונטנר ירושלים תשי"ט) בעמ' 245 סע' 20, שהרמב"ם כתב שם בזה"ל: "החומץ מוזק ברחם ובשאר האברים העצביים בשביל קרירותו ודקותו ושקיעתו בהם"; יוצא מכל זה, שאע"פ שיש שהחומץ עוזר לרפואה, יש גם שהוא מוזק לרפואה, ומכיון שהרמב"ם סובר שאי אפשר למסור לכל אחד את דרכי הרפואה הנכונים, לכן השמיט הרמב"ם דין זה בהל' שמיטה ובהל' תרומות, משום שבגמיעת החומץ בהם באופן שעלול להזיק, יתכן שיעבור על איסור הפסד פירות שביעית ועל משמרת תרומותי, ורק בהל' שבת הביא הרמב"ם דין זה, משום דליכא שם דררא דאיסורא אפילו כשגמיעת החומץ היתה באופן שעלולה להזיק, משא"כ בשביעית ותרומה.

(ב) ונראה לישב בדרך כזו עוד השמטה ברמב"ם. בתוספתא שביעית פ"ו א-ג: שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה כו', סך אדם שמן ע"ג מכתו, ובלבד שלא יטול במוך ובמטלית ויתן ע"ג מכתו, החושש בראשו וכל מי שעלו בו חטטין סך את השמן ואין סך יין וחומץ, שהשמן דרכו לסיכה, יין וחומץ אין דרכן לסיכה. והובאה התוספתא בירושלמי שביעית פ"ח ה"ב ע"ש.

ובפאת השולחן, סי' כד סע' ט, העיר שהרמב"ם פ"ה דשמיטה הל' א-ה כתב רק שפירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתיה ולסיכת שמן, ולא לסיכת יין וחומץ, וניתנו להדלקה ולצביעה, אבל השמיט את הדינים של סיכת שמן ע"ג מכתו או

כשחושש בראשו או כשעלו בו חטטין, — ואעפ"כ פסק בפאת השלחן ככל דברי התוספתא הנ"ל, מבלי לתת טעם להשמטת הרמב"ם.

(ג) והג"ר בנימין זאב פרג זצ"ל, בכרם ציון אוצר השביעית פ"ח סי' מב, אחרי שתמה על השמטת הרמב"ם הנ"ל, הוסיף לתמוה על מה שהרמב"ם פ"א דתרומות ה"א כתב רק שתרומה ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכת שמן טהור ולא לסיכת יין וחומץ, והשמיט מה שכתוב בתוספתא תרומות פ"ט ה"א, סך אדם שמן של תרומה ע"ג מכתו ובלבד שלא יטול במוך ובמטלית ויתן ע"ג מכתו, וכן השמיט מה שכתוב שם שהחושש בראשו וכל מי שעלו בו חטטין סך את השמן; ויצא משום כך לחדש, שאמנם הרמב"ם סובר שאין הלכה כהתוספתות דשביעית ותרומות הנ"ל, משום שבתוספתא מע"ש פ"א ה"ג כתוב "מע"ש אין נותנין אותו לא ע"ג צינית ולא ע"ג חזיזית", וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ג דמע"ש הט"ז, שמע"ש אע"ג שניתן לסיכה אין נותנים אותו ע"ג צינית או ע"ג חזיזית, שהרי לא ניתן לרפואה, וסובר הרמב"ם שמכיון דחזיזין במע"ש, שסיכת שמן ע"ג מכתו כיון שאינה סיכה לתענוג אין שם סיכה עליה והוי כרפואה בעלמא, הוא הדין גם לענין שביעית ותרומה, אין סכין בהם שמן ע"ג מכתו, משום שגם שביעית ותרומה לא ניתנו לרפואה, שסיכה כזו שעיקרה לרפואה ואינה שוה בכל אדם אין שם סיכה עליה, והיא אסורה הן במע"ש והן בשביעית ותרומה, ובע"כ שהתוספתא דמע"ש והתוספתות דשביעית ותרומות אילו כשני תנאים החולקים בסיכה לרפואה אם הוי כסיכה רגילה או לא, ומכיון שהרמב"ם פסק כהתוספתא דמע"ש, לכן השמיט מהתוספתות דשביעית ותרומות, וסובר להלכה שרק סיכת שמן לאדם בריא מותרת במע"ש ושביעית ותרומה, אבל סיכת שמן לרפואה אסורה בשלשתן ע"ש.

(ד) אולם לענ"ד נראה, שאע"פ שבודאי צדק הגר"ז פרג, שהשמטת הרמב"ם בהל' שמיטה ובהל' תרומות ואמרת דרשינן, מ"מ מסתבר לומר שאילו היה הרמב"ם סובר שסיכת שמן לרפואה אסורה בשביעית ותרומה, כמו שהיא אסורה במע"ש, לא היה סותם בהם שסיכה מותרת בהסתמכו על מה שכתב במע"ש שסיכה לרפואה אסורה, אלא היה מפרש כן להדיא אף בשביעית ותרומה, וגם לא מסתבר לומר שהרמב"ם בהל' שמיטה סמך על מה שכתב שם בפ"ה ה"א דכל שהוא מיוחד למאכל אדם אין עושים ממנו מלוגמא או רטייה וכיוצא בו שנאמר לכם לאכלה ולא לרפואה (ומקורו הוא במשנה שביעית פ"ח ה"א), משום שברור שי"ל דמלוגמא שאני, משום שמשנה בזה את צורת ההשתמשות של הפרי, שלוקח חטים ותאנים וענבים המיוחדים למאכל אדם, ועושה בהם תחבושת להשים אותה על המכה, או שעושה בהם רפואה להקיא, כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ לשביעית שם, ורק משום השינוי הזה אמרו בב"ק קב, א מוציא אני את המלוגמא שאינה שוה בכל אדם, דהיינו שצורת השתמשות זו אינה שוה בכל אדם, (וכן מתבאר במה שאמרו שם לאכלה ולא לזילוף, ופי' רש"י שזילוף יין "בבית" אינו שוה בכל אדם, שא"צ זילוף אלא אדם מעונג ומעודן), אבל בסיכת שמן לרפואה, הלא צורת ההשתמשות בשמן היא אותה צורת ההשתמשות של אדם בריא הסך עצמו לעידון, ואף שהמטרות שונות זו מזו, מ"מ כל זה נכלל במה שאמרו בסוכה מ א לכם לכל צרכיכם, ולכן ברור שסיכת שמן לרפואה בשביעית ותרומה מותרת, וכמ"ש

בתוספתא שביעית ותרומות הנ"ל, ומה דאיתא בתוספתא מע"ש, וברמב"ם מע"ש, שאין נותנים מע"ש ע"ג צינית וחזוית, נראה לענ"ד ברור, שזהו דין מיוחד רק למע"ש, ולא לשביעית ותרומה, משום שגדרי ההשתמשות שניתנו במע"ש שונים מגדרי ההשתמשות שניתנו בשביעית ובתרומה, [ונכמו שמע"ש שונה משביעית ותרומה גם לשאר דברים, כגון שמע"ש הוא ממון גבוה, ואינו נאכל אלא בירושלים, וכדומה, משא"כ בשביעית ותרומה]; ולכן רק בשביעית מותרת סיכת שמן לרפואה, משום שזה נכלל בלכם לכל צרכיכם, וי"ל שגם בתרומה מותרת סיכת שמן לרפואה משום שזה נכלל במה שכתוב בתרומה נתתי לך" את משמרת תרומותי לך" נתתים, שמכפל מלת לך דרשינן לך לכל צרכיך]. אבל במע"ש לא הוזכר כלל שניתן לכם לכל צרכיכם, [ואדרבה הרי מצאנו חומר במע"ש שאינו נאכל באנינות, ועי' בחינוך מצוה תר"ח, שזהו לפי שמע"ש הוא משלחן גבוה, ואין ראוי למי שהוא "כואב ודואג" להתקרב לשולחן המלך ע"ש], לכן במע"ש הדין הוא שניתן רק לסיכה לעידון, ולא לסיכה לרפואה, משום שאע"פ שצורת ההשתמשות שזה בשתי הסיכות, מ"מ מע"ש לא ניתן אלא לצרכים השווים בכל אדם, ולכן אין נותנים שמן של מע"ש ע"ג צינית וחזוית, משום שזהו רק צורך של "חולה" ולא של "בריא", משא"כ בשביעית ותרומה, ולא פליגי כלל התוספתא דמע"ש עם התוספתות דשביעית ותרומות. [ועי"ע בתוספתא דמאי סופ"א, ששמן שביעית נותנים ממנו לגרדי שסך בו באצבעותיו, ובר"ש שם משום שסיכה כשתיה, ובפי' הרא"ש שם שמותר משום שסך להנאת עצמו כדי שלא תזיק לו האריגה ע"ש, ונראה שלפי פי' הרא"ש זה מותר בשביעית משום לכם לכל צרכיכם].

(ה) ונראה שכן הוא גם דעת הרמב"ם, ומה שכתב סתמא ששביעית ותרומה ניתנו לסיכה, ולא פירש להדיא שמותרת בהם אפילו סיכת שמן ע"ג מכתו לרפואה, נראה לומר בטעמו, שזהו משום שהרמב"ם בתור רופא מומחה סובר שיש חילוק בין מכה למכה ובין שמן לשמן לענין הפקת תועלת רפואית מסיכת שמן, דהנה מצאנו שהרמב"ם בספרו "פרקי משה ברפואה" כתב בעמ' 194 סעיף 8: "כשתכוה במקום מה שמוציא בו מן המוגלא, הזהר בעת ההיא ובמה שאחריה שלא תשתמש בשמן ומים, וכשתצטרך לרחוץ החבורה, אמנם ראוי לך שתרחצהו במי הדבש או בחומץ מזוג או יין מעורב בדבש"; ושם בעמ' 195 סעיף 17 כתב: "אם ימצאהו עקיצה או דקירה לעצב מן העצבים כו', אז הערים [כלומר תנהוג בחכמה] להשקיט הכאב ולמנוע חידוש המורסא, וזהו שתשאיר האבר פתוח, שלא תדביקהו, ותצוק עליו "שמן הראוי לו", או שתוסיף לקרוע העור [כלומר תרחיב את הפצע ע"י ניתוח] והקצו, אם יהיה הכח חזק וסובל, ואם יהיה [כאב זה בגלל] רוע הליחות, אז הריק הליחה הרעה ברפואת המשלשל, ותצוק מקום העקיצה "בשמן בתכלית הדקות", ר"ל שמן מחומם", עכ"ל, נמצא שע"פ דרכי הרפואה יש סיכת שמן ע"ג מכה מועילה לרפואה, ויש שאינה מועילה או גם מזיקה, לכן הרמב"ם בהל' שמיטה ותרומות כתב סתמא ולא פירש להדיא שסיכת שמן מותרת בהם אפילו לרפואה מכתו, כדי שלא יבואו מתוך כך לידי מכשול, דהלא לא כל אדם יודע להבחין בדרכי הרפואה, מתי זה מועיל, ומתי אינו מועיל או זה מזיק,

והלא במקום שהסיכה עלולה להזיק למכה, יש לאסור הסיכה משום לאכלה ולא "להפסד", או משום "משמרת" תרומתי, אבל זה פשוט בדעת הרמב"ם שאדם היודע בבירור שסיכת שמן זה מועילה לרפואת מכה זו, מותר לו לסוך הן בשביעית והן בתרומה, ורק במע"ש אסור, וכמ"ש בתוספתות הנ"ל, וכמו שפסק בפאת השלחן. נורק בלוחש על המכה בשמן לשם רפואה סגולית פסק בפאת השלחן שם, שאסור בשמן שביעית, עפ"מ"ש הירושלמי מע"ש פ"ב ה"א ע"ש. ועי"ע בפי"מ להרמב"ם ליומא פ"ח, בחילוק שבין רפואה טבעית לרפואה סגולית.

(ו) ודרך אגב: מה שכתב במנחת בכורים בתוספתא שביעית ותרומות הנ"ל, בטעם דאף שסך אדם שמן של שביעית ותרומה ע"ג מכתו, מ"מ לא יטול במוך ובמטלית ויתן ע"ג מכתו, שזהו משום דמוכחא מילתא שהוא לרפואה — תמורה, דהלא גם כשסך השמן בידו ע"ג המכה לבדה, מוכח שהוא לרפואה, ואעפ"כ מותר, א"כ מה היא הגריעותא בנתינת השמן ע"י מוך ומטלית, והלא גם סיכת עידון אפשר לעשותה ע"י מוך ומטלית, לכן נראה ברור שהטעם הוא משום הפסד השמן הנבלע במוך ובמטלית, כמ"ש בחסדי דוד ובחזון יחזקאל שם ושם. ועי"ע במשנת יוסף ח"ג עמ' קיח, שזה דומה למ"ש בתוספתא תרומות פ"י, בדברי ת"ק, שלא יתן כהן שמן של תרומה ע"ג טבלא של שיש להתעגל עליה, ופי' בכס"מ בפ"א דתרומות ה"ו שזהו משום שאפילו בשיש שאינו מאבד התרומה ע"י בליעה לתוכו, מ"מ נשאר מעט בטבלא, שאי אפשר לקנח כל השמן בגופו ע"ש.

(ז) ונראה להוסיף עפ"ז, שאפילו לפמ"ש הב"י באו"ח שכו"א לענין שבת, שמכיון שבוה"ז אין אנו רגילים לסוך בשום שמן כשאנחנו בריאים, לכן אסור בזה"ל לסוך שום שמן ע"ג המכה בשבת, משום דבראי מוכחא מילתא שלרפואה עושה, וכ"ה ברמ"א שם, — מ"מ בשביעית ובתרומה מותר לסוך שמן לרפואה ע"ג המכה, אפילו בזה"ל, משום דשבת שאני שיש שם גזירה דשחי' סממנים, לכן אין סיכה מותרת בו אלא כשלא מינכר שהוא לרפואה, משא"כ בשביעית ובתרומה שניתנו לאכילה ולשתיה ולסיכה, הן לסיכת עידון והן לסיכת רפואה, פשוט שסיכה לרפואה מותרת אפילו בזה"ל אף שניכר שלרפואה עבד.

[וזה עתה ראיתי בקונטרס הליכות שדה, מהמכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, מנחם-אב תשמ"ז עמ' 79, שמוהגר"ש אלישיב שליט"א צידד, שבזמננו שאין רגילים לסוך שמן להנאה אלא לרפואה, אסור לסוך בשמן של שביעית, כמו שאסור לסוך בין וחומץ של שביעית, כיון שאין אנו נהנים כלל מסיכת שמן, ואין סיכת שמן כיום שימוש השהו לכל אדם אלא לחולים, וכמ"ש בשו"ע או"ח שכו"א, שבמקומות שאין דרך לסוך בשמן אלא לרפואה, אסור לסוך בשמן בשבת למי שיש לו חטטין, וכתב המשנ"ב שם דא"כ במדינותינו אסור, וה"ה לענין שביעית, וכן מובא בקובץ יגדיל תורה [טבת תשמ"ג עמ' 20] שכן פסק הגרא"ח נאה ז"ל. והנה מפאת השלחן סי' כד סע' ט שפסק בסתמא שסך אדם שמן של שביעית על מכתו או כשחושש בראשו כו', וכ"כ בסתמא הגרי"צ הלוי בתורת השביעית הלכה ע, ובשבת הארץ פ"ה דשביעית ה"ו, וכן מערוך השלחן העתיד סי' כד סע' יב שפסק בסתמא שמותר לסוך בשמן של שביעית על חטטין שבראשו כיון

שעושה דרך סיכה אף שמתכוון לרפואה, נראה בעליל שהם סוברים בפשיטות שאין חילוק לענין שביעית בין הזמן הקודם לבין זמננו. ובסברתם נראה, שמכיון שכבר ניתן לנו לכל צרכינו שמן שביעית הן לסיכת בריא לתענוג והן לסיכת חולה לרפואה, משום שבתחלה היתה הסיכה שוה בכל אדם, שוב אין זכות הסיכה נפקעת לעולם אפילו בזמן או במקום שבגלל איזו סיכה הופסקה בו הרגילות לסוך בשמן להנאה או לרפואה, ומותר לכל אדם בכל זמן ובכל מקום כשמזדמן לו לסוך בשמן שביעית הן להנאה והן לרפואה, משום שהסיכה בעיקרה היא שוה בכל אדם, ולא אמרו בב"ק קב א, ששביעית לא ניתנה למלוגמא משום שאינה שוה בכל אדם, אלא באספולנית וכיו"ב, שזהו דבר המיוחד אך ורק לרפואת חולה, ואינה שוה ולא היתה שוה מעולם לאדם בריא, משא"כ בסיכה שהכל היו רגילים בה, וגם כיום יש שמשתמשים בה לפעמים. (והרי פשוט לכו"ע, שאפילו בזמננו מותר להשתמש בשמן שביעית למאור, אף שבזמננו אין הדלקה זו שוה בכל אדם, משום שלא רגילים כלל בזמננו להשתמש בשמן למאור, אלא רק בנרות שבת בלבד משום הידור מצוה, או בנרות חנוכה שאסור להשתמש לאורם, או בנר נשמה שאינו עשוי להשתמש לאורו). ומה דאיתא באו"ח שבזמננו אסורה סיכת שמן לרפואה, יש לחלק דשאני שבת שיש בו גזירה שמא יבואו אנשים לשחוק סממנים בשבת, לכן ממילא מובן שזה תלוי בדעת האנשים לפי מקומם ושעתם, שבמקום או בזמן שסכים בו בשמן בעיקר לרפואה, שייכת גזירה זו, מה שאין כן לענין שביעית.

ויש להוסיף, דאף הגר"ח נאה שכתב שם שאסור לסוך בזמננו בשמן שביעית לרפואה, לא כתב כן אלא עפ"מ"ש במנחת בכורים בטעם מה דאיתא בתוספתא שלא יטול שמן במוך ובמטלית ויתן על מכתו, שזה אסור משום דמוכח שהוא לרפואה, ומזה הוכיח שסיכת שמן בשבת וסיכת שמן בשביעית שוים בדינם, דהיכא דניכר שהוא לרפואה אסור בשניהם ע"ש, אולם לפמ"ש בחסדי דוד ובחזון יחזקאל, שהטעם הוא משום הפסד השמן שנבלע במוך ובמטלית, ולא מטעם דמוכח שהוא לרפואה, לא איכפת לנו כלל בסיכת שמן שביעית מה דמוכח שהסיכה היא לרפואה, משום שסיכת שמן שביעית ניתנה הן לתענוג והן לרפואה. ואפילו להמנחת בכורים, י"ל שלא אסרו אלא סיכת שמן שביעית ע"י מוך ומטלית, משום שצורת השתמשות זו היא כעין מלוגמא, משום שבסיכת אדם בריא לא משתמשים לדעתו במוך ובמטלית, ואין ללמוד ממנה לענין סיכת שמן בזמננו שלא ע"י מוך ומטלית, ועוד דהלא אפילו הגר"ח נאה עצמו כתב שם דנראה פשוט שהרצוה לסוך בזמננו בשמן שביעית לתענוג מותר אע"פ שלא נהגו בזמננו לסוך בשמן לתענוג, א"כ ממילא מסתבר דאפילו סיכת שמן שביעית לרפואת חולה מותרת אפילו בזמננו, משום שלא נפקעה כלל סיכת שמן מכלל דבר השוה בכל אדם וכו"כ הגר"ב זילבר שליט"א בס' הלכות שביעית.

ודרך אגב: מה שהגר"ח נאה חידש שם להקל בנתינת שמן שביעית ע"ג מכתו אפי' ע"י מוך ומטלית, היכא שאינו ידוע לרואים שהוא שמן של שביעית ע"ש, תמוה אפילו לפי המנחת בכורים, ומכ"ש שזה תמוה לפי פ"י החסדי דוד וחזון יחזקאל, ואין כאן המקום להאריך בזה].

הרב אלימלך וינטר
רחובות

מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן

(בירורים עם הגרז"נ גולדברג שליט"א)

א

לכבוד

הרב הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א
בתשובתו בספר "הלכה ורפואה" חלק ג' בענין הרמת שפופרת טלפון בשבת
לרופא, כת"ד מעלה את השאלה האם עדיף להרים השפופרת בשינוי כלאחר יד,
או להרים השפופרת ע"י קטן. וכל זה כמובן לדעת הרמ"א או"ח שכ"ח י"ב,
שכתב "שאם אפשר לעשות ע"י גוי בלא איחור כלל עושין וכן נוהגים", והמשנ"ב
שם הוסיף "וה"ה ע"י קטנים".

באות מ"ח במאמרו מסיק בזה הלשון: "והנה לומר לקטן שיעשה מלאכה
בשבת הוא איסור דאורייתא הן מצד לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים
ודבר זה אסור מהתורה, וזה אפילו בקטן שאינו בנו, ואם הקטן הוא בנו עובר בלאו
של לא תעשה מלאכה אתה ובנך, והשתא בודאי עדיף שיעשה בעצמו כלאחר יד
שאינ כאן אלא איסור דרבנן מאשר ע"י קטן שיש בזה איסור דאורייתא".
הנה קביעה זו שיש איסור דאורייתא לומר לקטן שאינו בנו לחלל שבת, יש
להרהר בה. כי לענ"ד יש להוכיח שאיסור לא תאכילום מן התורה הוא רק
באיסורים דומיא דשרצים ודם שאינם איסורים התלויים בזמן, אך באיסורים
התלויים בזמן יש רק איסור דרבנן גרידא.

א. הרשב"א במסכת יבמות קי"ד ובשו"ת הרשב"א (ח"א, צ"ב) כתב וז"ל:
"ראיה גדולה שמותר להאכיל קטן איסור דרבנן כשהוא לצורך התינוק וכו' תדע לך
דהא גבי זמן ביוהכ"פ תירצו אתי למיסרך ואילו לצורך התינוק מאכילים אותו".
יש לשאול כיצד הוכיח הרשב"א שאיסור דרבנן מותר להאכיל לקטן כשהוא
לצרכו מזה שמאכילים קטן ביוהכ"פ, הרי איסור אכילה ביוהכ"פ הוא בודאי איסור
דאורייתא.

הרי הוכחה ברורה שהיות ואיסור יוהכ"פ תלויים בזמן יש רק איסור דרבנן
וכשהוא לצורך התינוק התירו. וברור לי שהרשב"א בנה את יסודו מדברי הגמרא
(ערובין מ' ע"ב) ששאלה לגבי זמן ביוהכ"פ שנברך זמן על כוס וניתן לתינוק
לשתות, ותירצה "דילמא אתי למסרך". ומדוע לא תירצה הגמרא שיש איסור
דאורייתא של לא תאכילום. אלא ע"כ שאיסור התלוי בזמן אין איסור לא תאכילום
מהתורה. ואין לדחות ולומר שדילמא אתי למסרך זהו טעמא דקרא של לא
תאכילום כמו שכתב באמת בתרומת הדשן (ח"ב, ס"ב) כי בשו"ת חת"ס (או"ח

פ"ג) ובשו"ת אחיעזר (ח"ג, פ"א) דחו זה משום שאם איסור ספיה הוא דאורייתא לא שייך לדרוש טעמא דקרא.

ב. ר"ת במסכת שבת (קל"ט ע"א תוס' ד"ה וליתן) התיר לתת לתינוק כוס של ברכה כי מיקלע מילה ביוהכ"פ ולא חיישין דילמא אתי למסרך כיון שאין זה מנהג קבוע, ולא דמי לכוס דיוהכ"פ דאתי למסרך כיון שעושים מנהג לשתות בכל שנה ושנה ביוהכ"פ, והאיך התיר איסור תורה של לא תאכילום אפילו באקראי. אלא מוכח שביוהכ"פ שהוא איסור זמני יש רק איסור דרבנן ובמקום שאין חשש לאתי למסרך התירו.

ג. המאירי עירובין (מ' ע"ב) אחר שהביא לחלק כדעת ר"ת דלעיל כתב בזה הלשון: "ואין טענה מכאן שלא להאכיל את התינוק ביוהכ"פ וכן לא ממה שאמרו להזהיר גדולים על הקטנים כמו שאמרוהו ביבמות בדקא ספי ליה בידים, שלא אמרוהו אלא באטורין, והרי אמרו במסכת יומא (ע"ז ע"ב) מדיחה אשה ידה ונותנת פת לתינוק, וכן גזור על שמאי להאכילן בשתי ידיו ואע"פ שאין שם סכנה, ומה שאמרו שם רחיצה וסיכה דרבותיהו הוא לא גזור פירושו אע"פ שהיה ראוי לגזור בהם שהרי אפשר לתינוק בלא הם, משא"כ באכילה ושתייה אע"פ שאין סכנה במניעתם". הרי כתב בהדיא "שלא אמרוהו אלא באטורין", והיינו כדברינו לעיל. ד. המג"א (רס"ט א) מתיר להאכיל קטן לפני קידוש וכתב באחד מטעמיו שיש לחלק "בין אכילת איסור, לאכילת היתר בזמן האיסור" ויעויין שם בהגהות "יד אפרים" על המג"א שכתב: "רצה לומר שגם הרמב"ם דוקא באכילת איסור ממש מיירי, אבל באכילת היתר בזמן האיסור מותר אפילו באיסור דאורייתא כגון יוהכ"פ וכ"ש כאן שהוא איסור דרבנן". וכן כתב חילוק זה בשו"ע הגר"ז רס"ט ג', והמשנ"ב רס"ט א' הביא את המג"א יע"ש.

ה. בשו"ע הגר"ז (ת"נ, כ"ה) פסק בקטן שאין בו סכנה וצריך להאכילו חמץ שינתנו ע"י עכו"ם וקטן. ואם אי אפשר מותר גם לגדול להאכילו בידים אע"פ שאין בו סכנה וכיצד התיר איסור דאורייתא של לא תאכילום. אלא ע"כ כיון שאיסור חמץ לאחר הפסח מותר מדאורייתא, נחשב לאיסור זמני ואין כאן לא תאכילום דאורייתא, והתירו לחולה שאין בו סכנה. ויעויין שו"ע הגר"ז אור"ח תע"א י'.

וביסוד זה מיושבת שיטת הרמב"ם ששאר עינורים אסורים ביוהכ"פ מהתורה והקשה הר"ן כיצד התירו בברייתא (יומא ע"ח ע"ב) רחיצה וסיכה לתנוקות משום "הנך דרבותיהו לא גזור בהו רבנן" והרי יש לאו דאורייתא דלא תאכילום. ולדברינו דלעיל לא קשיא כלל כיון שהוא איסור זמני אין כל איסור דאורייתא ומשום רבותיהו לא גזור רבנן.

וכן נראה ליישב בזה את קושיית ספר "מוצל מאש" מובא בגליון הש"ס יבמות (קיד"ע א) מדוע יש צורך בפסוק מיוחד בשבת לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ודרשו במכילתא שלא בא אלא להזהיר גדולים על הקטנים, ואין למדים איסורי שבת משאר איסורים שאסור לספות לקטן. וליסוד הנ"ל אין כל קושיא שאין ללמוד איסורי שבת התלויים בזמן מאיסורי שקצים ורמנים ולכן יש צורך בפסוק מיוחד בשבת, וגילוי זה הוא דוקא באיסורי שבת שיש בהם טקילה, ואין ללמוד

שאר איסורים התלויים בזמן הקלים שאין בהם סקילה אלא כרת בלבד מאיסורי שבת.

ובזה נראה גם ליישב את קושיית רע"א (מערכה ח' מסכת חגיגה) על דברי התוספות (פסחים פ"ח ע"א) שהקשו: "וא"ת והאיך מאכיל פסח שלא למנויו נהי דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור כדאמר בפרק חרש. ואומר ר"י דהתם ילפינן מ"לא תאכלום" ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות אבל כהאי גוונא דאיכא חינוך מצוה שרי".

והקשה רע"א כיצד מותר לעבור על איסור תורה של ספיה בידים כדי לקיים מצות חינוך שהיא דרבנן. אך לדברינו לעיל יש ליישב שבקושייתם חשבו התוספות שבאיסור שלא למנויו יש איסור ספיה לקטן מהתורה ער"פ שהוא איסור זמן שהרי כל איסור זה קיים רק ב"ד בניסן שהוא זמן אכילת הפסח, ולאחר זמן זה אין כל איסור של לא למנויו אלא איסור נותר, ולכן הקשו כיצד סופים לקטן איסור דאורייתא. ותירצו דלא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות שהם איסורים שאינם תלויים בזמן אך כהאי גוונא שהוא איסור התלוי בזמן יש רק איסור דרבנן ולכן התירו משום חינוך מצוה.

ובהסבר זה מיושבת קושיית ה"אמרי בינה" (או"ח ח') שהקשה על תירוצ התוספות הנ"ל במסכת נדרים (ל"ז ע"א) נאמר שאם אסר בנדר על קטן להנות ממנו אסור למדיר ללמדו מקרא משום איסור ספיה בידים שמהנהו, ולתירוצ התוספות מדוע קיים כאן איסור ספיה הרי מחנכו בלימוד תורה. ולדברינו מיושב: שכל דברי התוספות שהתירו משום חינוך איסור ספיה הוא דוקא באיסור זמן שאסור רק מדרבנן, אך לספות איסור נדר שאינו תלוי בזמן שיש בו איסור דאורייתא לא התירו משום חינוך.

ו. לאור כל הנ"ל נבין עתה את פסק המשנ"ב ב"שער הציון" של"ד אות נ"ד וזה לשונו: "בדליקת אביו מחוייב אביו מהתורה למחות מידו כיון שהוא עושה לדעתו כדי שלא יעבור על מה שכתוב בתורה לא תעשה וגו' ובנך ובתך, ובדליקת אחרים מחוייב האחר עכ"פ מדרבנן למחות בידו דאדעתיה עבד". ויש להקשות על פסק זה מדוע בדליקת אחרים יש רק איסור דרבנן ולא איסור דאורייתא של לא תאכילום שהרי עושה לדעתו. ולדברינו לעיל אתי שפיר כיון שאיסור שבת הוא איסור זמני אין איסור דאורייתא של לא תאכילום, ובדליקת אביו קיים איסור דאורייתא מצד הפסוק לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך.

ז. הרמ"א (או"ח שכ"ח י"ב) פסק: "כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה יש אומרים דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי ואם אפשר לעשות ע"י אינו יהודי בלא איחור כלל עושין וכן נוהגים".

וכתב המשנ"ב סקל"ו "והוא הדין ע"י קטנים" כלומר שדין עשיית המלאכה לחולה ע"י גוי או ע"י קטן עדיפותם שוה שהרמב"ם כתב "והוא הדין", ויש לתמוה אם כוונתו קטן שהוא בנו הרי יש איסור דאורייתא לאב לומר לבנו לחלל שבת וע"י גוי יש איסור דרבנן גרידא ובודאי עדיף לעשות המלאכה ע"י גוי מאשר ע"י קטן שהוא בנו, ואם כוונתו לקטן של אחר גם קשה הרי יש איסור דאורייתא של לא

תאכילום ובודאי עדיף לעשות המלאכה ע"י גוי מאשר ע"י קטן של אחר, וא"כ כיצד פסק המשנ"ב שעדיפותם שווה.

אך לדברינו אתי שפיר שכוונתו "וה"ה לקטנים" של אחרים ובאיסור שבת שהוא תלוי בזמן אין איסור דאורייתא של לא תאכילום וקיים רק איסור דרבנן ולכן גוי וקטן עדיפותם שווה.

עתה אין נראה מה שקבע כת"ר: "עדיף שהרופא ירים השפופרת בעצמו כלאחר יד, מאשר לומר לקטן שאינו בנו שירים השפופרת". כי לאור כל ההוכחות דלעיל לומר לקטן שאינו בנו לחלל שבת יש רק איסור דרבנן וא"כ יש להעדיף לומר לקטן שירים השפופרת שהרופא עושה בזה איסור דרבנן בלא מעשה, מאשר הרופא ירים השפופרת כלאחר יד ועושה בזה איסור דרבנן במעשה.

ח. באות נ"א מסיק כת"ר בזה הלשון: "אכן אם אינו מצוה לקטן אלא הקטן עושה על דעת אביו שיוצע הקטן שניחא לאביו מצדד המשנ"ב בסימן רס"ו ס"ו בביאור הלכה ד"ה ודוקא, שאין איסור דאורייתא אכן לא ברור לו סברא זו, אמנם אם סברה זו נכונה עדיף שהקטן ירים מאשר הוא בעצמו שזה איסור בלא מעשה. אלא שיש לעיין בזה כיון שבאמירה לקטן יש שם שתי עבירות, אחת שעובר על לאו ד"לא תעשה כל מלאכה את ובנך", והשניה שעובר באיסור כל תאכילום, וא"כ אפילו אם נאמר שבעושה על דעת אביו אך אינו מצוהו אין בזה אלא איסור דרבנן מ"מ יש כאן שני איסורי דרבנן וכל שיש שני איסורים הם חמורים מאיסור אחד של כלאחר יד אף שהוא במעשה, ראיה לדבר מדברי הר"ן במסכת יומא שחולה שיש בו סכנה ויש לפנינו שתי דרכים או לתת לו בשר נבלה או לשחוט עבורו בשבת, שוחטים עבורו ואין מאכילין אותו נבילה משום שבנבלה עובר על כל כזית ונהי דנבלה איסור לאו גרידא ואילו שבת איסור סקילה מ"מ מה שעובר על כל כזית איסור קל חמור מאיסור אחד חמור, ואף אנו נאמר שעדיף לעבור שבות חמור כלאחר יד שהוא איסור אחד מאשר לעבור שני איסורים קלים, לא תאכילום, ולא תעשה מלאכה, ואם כי הר"ן איירי שאוכל שני זיתים ואילו כאן במעשה אחד עובר שתיים ואולי יש לחלק ביניהם שרק כשעושה שני מעשה עבירה חמור יותר שתי עבירות, אבל במעשה אחד ושני איסורים קלים אולי עדיף מאשר איסור אחד חמור וצ"ע".

הנה מה שכתב שהמשנ"ב מצדד "שאם אביו אינו מצוהו ועושה על דעת אביו שאין איסור דאורייתא ואכן לא ברור לו סברא זו", פלא שנעלם מכת"ר דברי המשנ"ב בשער הציון של"ד נ"ד שהבאנו לעיל שחזר בו מדבריו אלו, וקבע בבירור בזה הלשון: "לענ"ד בדליקת אביו מחייב אביו מהתורה למחות בידו כיון שהוא עושה לדעתו כדי שלא יעבור על מה שכתוב בתורה לא תעשה... אתה ובנך". [וכן יעריין באמרי בינה (שבת סימן ז') שהוכיח מהנמוק"י וש"ג דעושה עבירה על דעת אביו נחשב כספיה בידים].

ומה שכתב כת"ר שיש לעיין "אפילו אם נאמר שבעושה על דעת אביו ואינו מצוהו אין בזה אלא איסור דרבנן מ"מ יש כאן שני איסורי דרבנן וכל שיש שני איסורים הם חמורים מאיסור אחד של כלאחר יד", הנה התוספות בפסחים (פ"ח ע"א) שהבאנו לעיל הקשו כיצד מאכילים קרבן פסח לקטן הרי זה שלא למנויו

ואיכא כל תאכילום. ותירצו דמשום חינוך מותר. והביא את תירוצם המג"א בסימן שמ"ג ג', וכן בשו"ע הגר"ז או"ח שמ"ג ח'. וא"כ כאשר הקטן מרים השפופרת על דעת אביו יש כאן חינוך למצוה של הצלת נפשות השבת גופו של ישראל, ובכה"ג איסור לא תאכילום לא נאמר כלל ואין כאן רק איסור אחד בלבד של לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך. וא"כ עדיף שיעשה ע"י קטן מאשר ע"י עצמו כלאחר יד. וממילא לפי"ז גם לומר בפירוש לקטן שיעשה את המלאכה עדיף מאשר שהרופא ירים בעצמו את השפופרת. אך לפי"ז עדיין יקשה דברי המשנ"ב שכתב על דברי הרמ"א שצריך לעשות בשינוי או ע"י גוי והוסיף "שה"ה ע"י קטן" והסברנו דבריו לעיל שכוונתו ע"י קטן של אחרים ולדברינו שבמקום פקו"נ איכא מצוה וליכא כלל כל תאכילום א"כ אין הקטן והגוי בעדיפות שוה וצ"ע.

ומה שנשאר כת"ר בצ"ע אם במעשה אחד שיש בו שני איסורים אי דמי לדניו של הר"ן, קדמו בזה בשו"ת אגרות משה (ח"ג אבהע"ז סימן נ') שכתב: "נמצא למה שבארתי גם להר"ן בחולה שיהיה הגדון אם להאכילו דבר שיש בו שני לאוין או להאכילו דבר שיש בו כרת, עדיף להאכילו דבר שיש בו שני לאוין מלהאכילו דבר שהוא איסור כרת, וראיה דהא עשה דוחה לא תעשה אפילו כשהן כמה לאוין כדאייתא בתוספות (יבמות ג' ע"ב ד"ה ל"ת) ולאו שיש בו כרת לא דחי וצ"ע לדניא".

ט. באות נ"ב מסיק כת"ר וזה לשונו: "ואם הקטן מרים כדרכו אך אינו יודע שנעשה מלאכה או אינו יודע איזה מלאכה נעשה בהרמתו עדיף גם לצוות לקטן, מכיון שלא יודע שנעשה מלאכה או עבירה אין בהרמתו עבירה כלל, מאשר לעשות בעצמו כלאחר יד".

הנה באמרי בינה (שבת ז') תירץ על קושיית המוצל מאש דלעיל: כל מלאכת קטן נחשבת למתעסק ולולא הפסוק דל"ת כל מלאכה אתה ובנך היינו אומרים שאין כל איסור כשעושה על פי צווי אביו דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וכשמתעסק אין עליו שם מלאכה כלל ולא דמי לשרצים ודם וטומאה דגם בלי כוונה העבירה נעשית, ולכן הוצרכה התורה לכתוב אזהרה מיוחדת. וא"כ לפי"ז אחר שיש לנו פסוק "ל"ת כל מלאכה אתה ובנך" גם אם הקטן מרים השפופרת כדרכו ואינו יודע שנעשית מלאכה אסור לאב לצוותו לעשות זאת ועובר על איסור דאורייתא. וא"כ גם בכה"ג עדיף שיעשה בעצמו כלאחר יד מאשר לצוות לבנו. ודלא כמסקנת כת"ר. וכן תירץ את קושיית המוצל מאש בשו"ת חלקת יואב (או"ח סימן א'), אך יעויין בשו"ת אחיעזר (ח"ג פ"א אות כ"ג) שדחה את דברי האמרי בינה בזה.

מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן

ב

ב"ה כבוד הרה"ג ר' אלימלך שליט"א קבלתי מכתבו ובו השגות על מה שכתבתי במי שצריך לחלל שבת לצורך פיקוח נפש מה עדיף שיחלל על ידי קטן או שיחלל בעצמו כלאחר יד. וכת"ר משיג עלי בכמה דברים באיסור לא תאכילום והנני בראשונה אני נותן לו תשובות חזן על שראה לעיין ולפלפל בדברי שכתבתי אני הדל ובעיקר דבריו שלא נכנסתי או בכותבי מאמרי לבירור איסור לא תאכילום שידעתי שהאריכו בזה האחרונים בפילפולים עצומים ומהם באחיעזר ח"ג סימן פ"א ומאחר שלא רציתי להאריך במאמרי יותר מהראוי הן בכמות והן בזמן לכן קצרתי וכתבתי לפי פשטות הדברים אכן אחר שכת"ר נכנס לענין זה הכרחני ג"כ להכנס לזה, וזה אחלי בעזהש"ת אבקש סליחתו שלא כתבתי הדברים במהדורא שניה.

א. העתיק מהרשב"א יבמות שכתב להוכיח שמותר לספות לקטן איסור דרבנן בידיים ממה שמותר להאכיל לקטן בידיים ביום הכיפורים והקשה כת"ר מה ראה יש הרי ביוהכ"פ יש איסור תורה וזה בודאי אסור להאכיל בידיים. ויתירץ שסובר הרשב"א שאיסור יום הכיפורים כיון שהאיסור תלוי בזמן לא אסרה תורה משום לא תאכילום רק שאסור מדרבנן ולמד הרשב"א שכמו שמותר להאכיל ביום הכיפורים לקטן ולא חוששים משום איסור לא תאכילום מדרבנן ע"כ שלא אסרו חכמים רק במאכיל לא לצורך הקטן אבל לצורך הקטן מותר גם מדרבנן ומוזה יש ללמוד שמותר להאכיל איסור שאסור מחמת עצמו לעולם אם הוא איסור דרבנן לצורך הקטן זה מה שהבנתי תוכן דברי כת"ר. ולענ"ד יש לעיין בזה הן אמת שסברה זו שביום הכיפורים אין איסור לא תאכילום כיון שאין המאכל עצמו אסור רק היום גורם כתב המג"א בסימן רס"ט שמותר להטעים יין מקידוש ביהכ"נ לקטן וכך פירש המחצית השקל את המג"א. מ"מ קשה בעיני א' מה שכתב הרשב"א תרע שלצורך התינוק מאכילין לקטן בידיים ביוהכ"פ ולא הביא הרשב"א מקור לזה שמותר להאכיל לקטן ביוהכ"פ. ועל פי דברי כת"ר יש לומר שלמד ממה שאסרו להטעים מכוס קידוש ביוהכ"פ לקטן משום דאתי למיסרך ולא אסרו משום לא תאכילום. עוד יש לומר שלמד הרשב"א דבר זה ממה שאמרו ביומא ע"ז שגזרו על שמאי שיטול שתי ידיו ואכיל לתינוק הרי שמותר להאכילו בידיים. אכן באמת יש לדחות שמה שמותר להאכיל לתינוק הטעם משום פיקוח נפש שלא יסתכן וכמו שכתב בשו"ע הרב סימן תרט"ז סעיף י' קטן שהוא פחות מבן ט' שנים שלימות אין מענים ואפילו אם הקטן רוצה להחמיר על עצמו מוחץ בידו כדי שלא יבא לידי סכנה. ולפי"ז אין ראה שמותר להאכיל בידיים משמאי ששם אפשר שמדבר

בתינוק פחות מבן ט' ואפילו מדובר ביותר מבן ט' שאין סכנה שהרי מחנכין אותו לשעות מ"מ יתכן שיותר מהשעות שמחנכין אותו חוזר להיות סכנה. וקצת ראייה שיש סכנה שאם אין סכנה למה אינו חייב לחנכו לא לאכול כל היום ומאי שנא מכל המצוות שחייב לחנכו וגם מה הבדל יש שמחנכו לשעות ולא לכל היום. אכן יש לדחות שיתכן אף שאין סכנת נפשות אם יתענה כל היום מ"מ יכול להיות שיש סכנת חולי שאין בו סכנה ולא חייבו לחנך במקום חולי או צער גם אם אין בו סכנה. ויש להביא ראייה לזה שאין מצוות חינוך במקום שיביאו לחולי או לחולשה שהרי בבן י"ג שנים שלמות חייב להשלים אף שלא יודעים אם הביא שתי שערות והטעם כתב שם בשו"ע הרכ ס"ח שכיון שיש ספק דאורייתא שמא הביא שתי שערות לכן גם לדעה שכל שלא הגיע ל"ג שלמות אינו משלים מדין חינוך מ"מ בספק דאורייתא חייב להשלים והשתא אם איתא שאין חשש חולי שאין בו סכנה פוטרת מחינוך א"כ ע"כ מה שלדעה זו אינו משלים כל שלא הגיע ל"ג שלמות משום חשש סכנה א"כ גם ביש ספק שמא הגיע ל"ג מ"מ בספק סכנה יש לפוטרו בספק נפשות להקל.

עכ"פ לפי שדחינו שאין ראייה שמותר להאכיל תינוק ביוהכ"פ במקום שאין סכנה משמאי כך יש לדחות גם הראיה מגמ' עירובין שלא אסרו להטעים לתינוק מכוס קידוש יוהכ"פ אלא משום שאתי למסרך ולא אכרו משום לא תאכילום שכוונת הגמ' שיתנו לתינוק שלא הגיע לט' שנים שמותר להאכילו משום חשש סכנה לכן אסרו מטעם שאתי למסרך. וזה אין להתיר גם משום סכנה שהרי אפשר להאכילו מכוס אחר לא של קידוש שלא יבוא למיסרך וכל שאפשר להצילו בדרך אחרת לא נתיר לעבור איסור שאין בו צורך שהרי מאכילין לחולה הקל הקל תחילה.

ב. קשה להבין ראית הרשב"א אפילו לפירוש כת"ר שלמד הרשב"א מאכל אסור מדרבנן שאין לא תאכילום לצורך הקטן ממה שמותר להאכיל איסור בידים איסור תורה כשהמאכל מותר והיום גורם לצורך הקטן. מה ראייה אולי חמור איסור דרבנן במקום שיש לא תאכילום דאורייתא מאיסור דאורייתא במקום שאין לא תאכילום דאורייתא. ועיי' בתשובת רע"א סימן יג בענין אם מותר לנסוע בספינה להתפלל בציבור ולפי דבריו יש מקום גדול לחלק ביניהם. ואין רצוני להאריך הרבה בפרט זה שלא להאריך בפלפולים יותר מדאי.

ג. קשה לי על עצם החילוק אין מאכל אסור ליום אסור שהנה המג"א למד חילוק זה מתוס' גיטין ותוס' שבת י"ב ב' ד"ה רבי נתן ואעתיק לשון התוס' שבת רבי נתן אומר קרא והטה, הכא וכמכות שהרג עד זומם וכו' לא פריך והא אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים אומר ר"ת שלא פריך אלא גבי אכילת איסור שגנאי הוא לצדיק ביותר ובפסחים ק"ג דר' ירמיה אשתלי וטעים קודם הבדלה ובר"ה כ"א בסים תבשילא דבבלאי בצומא רבה התם לא היה מאכל איסור אלא השעה אסורה וכו' עכ"ל. והמבואר מזה שאכילה ביום הכיפורים מכיון שאין המאכל אסור אלא היום גורם אין זה גנאי ביותר והרי זה כעבירה אחרת שאינה של אכילה שבזה לא פריך והא אין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים. והשתא אם נאמר שגם איסור לא תאכילום אינו אלא כמאכל אסור ולא באיסור שהיום גורם

צריך לומר שאין איסור לא תאכילום אלא במאכלות אסורות ולא בעבירות אחרות. וזה ודאי אינו נכון שהרי איסור לא תאכילום נלמד גם ממה שהזהירה תורה גדולים על הקטנים שלא לטמאותן הרי שנוהג לא תאכילום בכל האיסורים. גם קשה בעיני אף אם נמצא תירוץ למה שהקשינו אבל קשה שהרשב"א יוכיח מדבר שלכאורה אין ראייה ויש לדחוק וליישב ואילו הרשב"א סתם דבריו וסמך על המעיין שבעצמו יפלפל ויבין ראיתו.

לכן לולא דברי המג"א ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהרשב"א הוכיח דבריו לא מאכילה ביום הכיפורים אלא מסיכה ורחיצה ביום הכיפורים שמותר לרוחץ ולסוך קטנים מזה יש להוכיח שלא אסרו להאכיל קטן איסור דרבנן בידים לצורך הקטן. ואעתיק לשון הר"ן יומא ריש יום הכיפורים וזה הר"ן שהביא כת"ר בעצמו ח"ל "ולא מיחזורא לי הא דתניא לקמן התינוקות מותרים בכולם חוץ מנעילת הסנדל ומוכח בגמ' דמותרים בכולם דקאמר היינו שמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן וכמו שנפרש לקמן והא הני ודאי לתענוג עבדו ואי מתמנעי חד יומא לא מסתכני ואי מדאורייתא היכי שרי והא כתיב לא תאכילום וכו'" הרי דברנו מפורש בר"ן שאם היה איסור דאורייתא בסיכה ורחיצה לא היה מותר לגדול לסוך ולרוחצן אלא אם יש סכנה אלא בהכרח שאיסור רחיצה וסיכה הוא מדרבנן ובאיסור דרבנן אין איסור להאכיל בידים אם הוא לצורך הקטן והן הן דברי הרשב"א שאיסור דרבנן מותר להאכיל לצורך הקטן ופוק חזי שהרשב"א כתב לשון אם הוא רביתא דקטן ולשון זה עצמו אמרו בגמ' למה מותר לרוחצן ולסוכן ולפי"ז החילוק בין צורך הקטן לאין צורך הקטן מה נחשב צורך מה שהוא רביתא ואילו נעילת הסנדל שאינו רביתא לא נחשב צורך וזה עצמו מבואר ברשב"א וא"כ דברי הרשב"א כפשוטן. ומה שמותר להאכיל מאכל לחינוק צריך סכנה ובמרומו בדברי הר"ן שהעתקנו. אלא שצריך ישוב למה כתב הרשב"א שמותר להאכיל ביום הכיפורים אם כוונתו רחיצה וסיכה נראה לענ"ד שהרשב"א קורא גם לרחיצה וסיכה להאכיל שכוונה לאיסור לא תאכילום שמותר להאכיל היינו איסור להאכיל לקטן איסור דרבנן כרחיצה וסיכה ביום הכיפורים כיון שהם צורך הקטן.

אכן לשון הרשב"א ביבמות קי"ד באמצע ד"ה רבי יוחנן אחר שחילק באיסור דרבנן בין צורך הקטן ללא צורך הקטן כתב ח"ל "ואיכא למידק היכי חיישינן להכי והלא אנו מאכילין את התינוק ביום הכיפורים וכדאמרין מעשה בשמאי וכו' וגזרו עליו שיאכיל בשתי ידיו אלא ודאי התם משום צרכו של תינוק ולצרכו לא חיישינן לסרוכי אבל לצורך עצמינו כההיא לזרוע כשות בכרם או כההיא דכוס של קידוש אסור" לפי דרכנו נראה שבא להוכיח שיש לחלק בין צרכנו ובין לצורך הקטן שכל שעושים לצורך הקטן אין חשש שאתי למוסרך שהרי אנו מאכילין לקטן ביוהכ"פ בידים ואילו להטעימו מכוס קידוש אסור ואם אין חילוק בין לצרכו ובין לצרכנו א"כ למה לא ניתן לו מכוס של ברכה כיון שבין כך נותן לו משום סכנה אלא ע"כ שאם נותנים לצרכנו אתי למוסרך.

אכן כל זה כתבתי לפלפולא מאחר שהביא כת"ר מכמה וכמה שפירשו שאין ביוהכ"פ משום איסור לא תאכילום שאין המאכל אסור ויש ליישב מה שהקשתי א' מהיכן למד הרשב"א שמותר להאכיל בידים ביוהכ"פ יש לומר שלמד כן משמאי

שגזרו עליו להאכיל בשתי ידיים ואין לומר שמטעם סכנה התירו שא"כ מה טעמא דשמאי שלא רצה להאכיל וכי שמאי חולק על הדין שפקוח נפש דוחה לאיסורים אלא ע"כ שלא היה סכנה ומה שלא רצה שמאי להאכיל הוא מטעם שלא יצטרך נטילת ידיים וגזרו עליו שיאכיל בשתי ידיים. ומה שהקשינו קושיה ב' איך דימה הרשב"א איסור מאכל דרבנן לאיסור דאורייתא שהיום גורם נראה שהרשב"א כתב שמחמת שהוא מדרבנן נחתין חד דרגא ולכן מאכילין בידים דרבנן ולפי זה הדמיון נכון שכל דרבנן מוריד חד דרגא ואם כי במקומות אחרים אומרים כל דתיקון חכמים כעין דאורייתא תיקן ובודאי שאין מורידין דרגא בדרבנן. ומה שהקשינו באות ג' על המג"א שסמך על סברת התוס' שכתבו לחלק בין איסור מחמת עצמו לאיסור מחמת היום שא"כ גם אנו נאמר שאין איסור לא תאכילום במטמא קטן כמו שאין בזה תקלה לצדיקים יש ליישב שלא לכל דבר דימה המג"א דין לא תאכילום לתקלה שאין הקב"ה מביא לצדיקים ובאמת נוהג דין לא תאכילום גם בדברים שיתכן שיבוא תקלה לצדיקים רק שיהיה הדבר עצמו אסור לעולם אבל כל שהאיסור נגרם מחמת הזמן בזה לא נאסר להאכיל לקטן.

אכן לענ"ד נראה שסברת המג"א כך היא שמותר ליתן לתינוק לטעום מכוס קידוש שמקדשים כביהכ"נ אף שאינו יוצא ידי קידוש שאינו במקום סעודה ואין בזה איסור לא תאכילום. ונקדים מה שכתב המג"א בסימן תר"מ סק"ג על מה שכתב בשו"ע שם ס"ב "קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות" ועל זה כתב המג"א ואמו אינה חייבת לחנכו וכו'. ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידים כמ"ש בסימן רסט עכ"ל ופירש המחצית השקל "אבל אסור להאכילו בידים ממש חוץ לסוכה דהיינו שיתן לתוך פיו של קטן זה לכו"ע אסור דהוי כאילו מאכילו נבלה בידים דאסור" עכ"ל ולכאורה אינו מובן אדרבה הרי בסימן רס"ט מבואר שאין איסור לא תאכילום ביום הכיפורים משום שהיום גורם והמאכל עצמו מותר וא"כ מכש"כ לאכול חוץ לסוכה שהמאכל עצמו מותר וא"כ המג"א סותר דברי עצמו. וביותר שכתב כאן כמו שכתבתי בסימן רס"ט ואדרבה שם מבואר שמותר ומצאתי שהפמ"ג בס' תר"מ בא"א סק"ג כתב וז"ל עמ"א ומ"ש לאחר לא יכול להאכילו בידים לכאורה ראוי להיות יכול אחר להאכילו בידים דיש חילוק בין אכילת איסור ובין היתר בזמן האסור כמ"ש ריש סימן רס"ט וי"ל בזה ועא"ר סימן שמג עכ"ל והמ"ב העתיק כמו שכתב המג"א לפנינו והדבר חמוה, עוד יש לתמוה על המג"א אם האמת שיש איסור לא תאכילום במאכל לקטן חוץ לסוכה א"כ לפי"ז יש לאסור גם להאכיל תינוק קטן ביותר שהרי האיסור להאכיל בידים נוהג גם בקטן בן יומו ואפילו בעובר וכמ"ש"כ הש"ך בשם הרוקח שמעוברת אשת כהן אסורה ליכנס לאהל המת משום איסור לא תאכילום, רק שהתיר מכח ס"ס שמא נקיבה שמא נפל וכמו שהביא המג"א בסימן שמ"ג סק"א ולפי"ז בכלל חדשו איסור שאין ס"ס. וכן בזמנינו שיש אפשרות לדעת שהעובר זכר אסור ליכנס לאהל המת ומה שהקשה המג"א מטהרה בלועה עיין תשובת אבני מילואים עכ"פ חזינן שאיסור לא תאכילום נוהג גם בעובר ואם כן איך מותר להאכיל תינוק חוץ לסוכה ולהניחו לישון חוץ לסוכה ובמשנה סוכה מעשה שילדה כלתו של שמאי הזקן ופתח

המעזיבה וסיכך על גבה והשתא מה רבותא דשמאי הזקן הרי אסור מעיקר הדין ומן התורה להאכיל ולהניחו לישון חוץ לסוכה ועיין.

לכן נראה פשוט שאין איסור לא תאכילום אלא במאכילו איסורים אבל במאכיל חוץ לסוכה אין כאן איסור באכילה רק שבאותו זמן שאוכל חייב בסוכה ובוה שמאכילו מבטלו ממצוה ועל ביטול מצוה אין איסור לא תאכילום שכיון שהקטן אינו מצווה במצווה אין כאן איסור כלל. משא"כ במאכילו מאכל אסור שיש מציאות איסור וזה אסור להאכיל גם לקטן תדע שהרי קטן אוכל נבלות נסתפקו בגמ' אם חייבין ביי"ד להפרישו ואילו לחנכו במצוה לכו"ע אינו אלא משום חינוך ובלא הגיע לחינוך אין מצוות חינוך ואילו שכתוב שם מפורש דבר זה וכוונת המג"א שיש איסור לא תאכילום במאכילו חוץ לסוכה היינו בקטן שהגיע לחינוך וחייב במצוות סוכה מדרבנן בזה אסור להאכילו בידים חוץ לסוכה שמאחר שמדרבנן גם קטן זה חייב במצווה אסור לבטלו מהמצוה שזה כמאכילו איסור בידים ומכאן נראה שמה שהתיר להאכיל קטן ביום הכיפורים טעם הדבר שאף שהאוכל ביום הכיפורים עובר בלא תעשה וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ב משביתת עשור ה"ד ומבואר בגמ' דף פ"א שנלמד מגז"ש נאמר עונש במלאכה ונאמר עונש באכילה מה מלאכה לא ענש אלא א"כ הזהיר כך אכילה לא ענש אלא א"כ הזהיר מ"מ נראה שעיקר מצוות יום הכיפורים עשה הוא ועניתם את נפשותיכם והל"ת אינו אלא אזהרה לשמור מצוות עיניו תדע שאמרו שם בגמ' אמר ר"ל מפני מה לא נאמרה בתורה אזהרה בעיניו דלא אפשר וכו' מתקיף לה רב ביבי בר אביי נכתוב בחמנא השמר במצוות עיניו ומתרגם הגמ' א"כ השמר דלאו לאו השמר דעשה עשה וכו' הרי שבאזהרת יום הכיפורים הוא לשמור מצוות עיניו [נדומה לסברה זו כתב הרמב"ן קידושין סוף פ"א דלאו דלא תשים דמים בביתך שהוא אזהרה לשמור מצוות מעקה] ולפי"ז נראה שקטן כיון שפטור ממצוות עיניו שוב אין באכילתו משום אכילת איסור ודומה לאכול חוץ לסוכה וזה כוונת המג"א שאין המאכל אסור אלא יומא קא גרם היינו שמצוות היום גורם.

אכן עדיין יש לעיין למה אסר המג"א להאכיל לקטן חוץ לסוכה וביום הכיפורים לא התיר אלא להאכיל לקטן שלא הגיע לחינוך או אפילו הגיע לחינוך שעות, ומאכילו אחר השעות האלו אבל להאכיל לקטן בשעות שחייב לחנכו אסור גם לאחרים משום איסור לא תאכילום ולאב אסור משום חינוך ואין הפרש בין אכילה ביום הכיפורים לאכילה חוץ לסוכה. עוד יש לעיין לפי מה שכתב הרשב"א שאיסור דרבנן לצורך הקטן מותר להאכילו א"כ למה אסור להאכילו חוץ לסוכה לפי מה שהסברנו שהאיסור בא מחמת שרבנן תקנו חינוך לקטן וא"כ אין כאן אלא מצווה דרבנן והמאכילו דומה למאכילו איסור דרבנן והיה לנו להתיר לצורך קטן ואולי סובר המג"א שלא התיר הרשב"א אלא כשהאיסור הוא איסור דרבנן אבל סוכה ויום הכיפורים הם איסורי תורה רק שהחייב לקטן הוא מדרבנן זה חמור יותר ואסור להאכילו כן נראה ליישב דעת המג"א. ולפי זה יוצא שלצוות לקטן לעשות מלאכה אסור מן התורה משום לא תאכילום. וכן יש להוכיח מתשובת רע"א סימן טו שאסר לצוות לקטן להביא סידור לכהכ"נ דרך כרמלית משום שמאכילו בידים איסור דרבנן לצורך הגדול. והשתא לסברת כת"ד שאין לא תאכילום דאורייתא

במאכילו מלאכה בשבת רק איסור דרבנן א"כ היה לנו לנחות תרי דרגות ולהחיר בכרמלית שהוא תרי דרבנן גם לדרכנו אכן אין הכרח בזה שיש לנחות תרי דרגות אף שחד דרגא נחתין באיסור דרבנן. ויותר נראה שגם לפי דרכי שמואל להאכיל קטן חוץ לסוכה בלא הגיע לחינוך וכן ביוהכ"פ מ"מ לדרכנו אסור משום שאתי למיסרך וזה איסור חדש שלא להסריך קטן שאל"כ הרי יכלו לקדש ביום הכיפורים על הכוס ולהטעימו לקטן פחות מכן ט' שמסתמא הגיע לחינוך למצוות קידוש או לקדש אחר שעות החינוך ולהטעימו לכל קטן אלא ע"כ שמשום אתי למסרך אסור. ומה שהביא כת"ר ממ"ב סימן של"ד בשער הציון אות נ"ד שאחר אסור לומר לקטן לכבות הדליקה עכ"פ מדרבנן יתכן שדעת המ"ב שאין איסור לא תאכילום נוהג רק באכילת שרצים ודג וטומאה ושאר כל האיסורים אינו אלא מדרבנן וכמו שסבירא להו לכמה פוסקים עיין ב"י בסימן שמ"ג. ואחיעזר תפס בדעת הרשב"א שסובר שאיסור לא תאכילום בשאר איסורים חוץ מג' שגילתה תורה בפירוש הוא מדרבנן ועיין בית הלוי ח"א סימן ט"ז ולכן כתב לשון עכ"פ מדרבנן היינו שבדאי יש איסור דרבנן אבל יתכן שיש גם איסור תורה ואילו לסברת כת"ר מה הלשון עכ"פ היה לומר אסור מדרבנן.

עכ"פ לדעת הסוברים שאיסור לא תאכילום דרבנן יש לומר כדעת כת"ר שעדיף שיעשה על ידי קטן שאינו בנו ולא על ידי עצמו כלאחר יד. אכן אפשר שיותר חמור לומר לקטן שיש בעיקרו איסור דאורייתא לא תאכילום באיסורים אחרים משא"כ כלאחר יד שבדאי אינו אלא מדרבנן אכן לסברא שכתב האחיעזר משם ר' חיים הלוי שאיסור לא תאכילום הוא איסור כללי והעובר ומאכיל לקטן איסור מלאכה בשבת אינו נחשב כמחלל שבת שדינו כעכו"ם אלא כעובר עבירה אחרת אם כן יש לדון שעדיף לעבור איסור דרבנן שאינו איסור שבת מאשר לעבור איסור שבת שגם באיסורים דרבנן יש לומר ששייך הדין של הקל הקל תחילה וצ"ע. אכן מה שהביא כת"ר באות ה' שיותר להאכיל לקטן חמץ בידים גם בשאין בו סכנה והביא כן מהשו"ע הרב גם במ"ב מבואר כן שם בסימן ת"נ זה באמת קושיה גדולה ולענ"ד דבר זה קשה גם לדעת כת"ר שסובר שאיסור התלוי בזמן אין בו משום לא תאכילום. מ"מ יש לעיין שאם יסוד החילוק בין איסור התלוי בזמן ללא תלוי בזמן הוא משום שבתלוי בזמן אין המאכל עצמו אסור וכמו שנתבאר בתוס' גיטין ושבת לענין אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים א"כ נראה שחמץ בפסח המאכל עצמו שבימי פסח החמץ אסור ואינו דומה למאכלים ביום הכיפורים שגם ביוהכ"פ עצמו אין המאכלים אסורים תדע שהרי יש פוסקים סוברים שחמץ איסורא בלע כל השנה הרי שחמץ הוא דבר אסור לענין אכילה בימי הפסח וא"כ היה לנו לומר שיש איסור לא תאכילום חמץ בפסח וזולת אם נאמר שטעם מה שחלוק איסור התלוי בזמן משאר איסור שנחשב לאיסור קל ולכן אין ללמוד ממה שאסרה תורה להאכיל דם ושרצים וטומאה לאיסור חמץ בפסח. אכן מהאחיעזר נראה שתפס בדעת הרשב"א שלא תאכילום בשאר איסורים אינו אסור אלא מדרבנן ולכן התירו לצורך הקטן ונראה שגם דעת המתירים לתת חמץ בפסח לקטן הולכים בדעה זו אכן דעת המג"א צ"ע שלהאכיל תינוק שהגיע לחינוך חוץ לסוכה אסור ואילו להאכיל חמץ בפסח התיר. וביותר יש

לתמוה ממה שכתב הרשב"א בשבת דף קנ"ג ב' ד"ה איכא דאמרי על מה שאמרו שם בגמ' שמי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לקטן וז"ל וק"ל כיון דבגדול אסור וכדאמרין בסמוך כל שבגופו חייב חטאת בחבירו פטור אבל אסור א"כ היכי יהיב ליה לתינוק דאע"פ שאין ב"ד מצווין להפרישו למוספא ליה בידים אסור דקרין ביה לא תאכילום וי"ל דשאני הכא דאפילו בגדול ליכא אלא איסורא דרבנן ובשל דבריהם אפילו לכתחילה ספינן ליה בידים וכמו שכתבתי אני בפרק חרש ביבמות ובגיטין פרק הנזיקין בס"ד. ומכאן ראינו לדברי ואע"ג דמשום דלא ליתי למסרך אסור בכל מידי דקא עביד מחמת גדול הכא במקום דאיכא למיגזר דאי לא שרית ליה אתי איהו למיעבד איסורא בידים שרינן ליה ולא חיישינן בכי דלמא אתי למיסמך כנ"ל עכ"ל הרשב"א, ומדברי הרשב"א אלו נדחו הן דברי וסברת כת"ר שאיסור שבת יומא קא גרים ואין לא תאכילום מן התורה והן מה שכתב האחייעור שדעת הרשב"א שלא תאכילום בשאר איסורים אינם אסורים אלא מדרבנן ונתחזקה דברי במה שפירשתי לעיל דברי הרשב"א מה שכתב לענין יום הכיפורים שמותר, עכ"פ ממה שהביא כת"ר הדין שמותר להאכיל חמץ לקטן בפסח בידים לא מצאתי ישוב והסבר לפי קט דעתי ואני נכון בזה ועיינתי ברבינו ירוחם נ"א ח"א שזה מקור דברי המג"א בסימן שמ"ג והרב שו"ע ושם לא כתב דין זה שמותר להאכיל בידים לתינוק רק התיר לומר לגוי להאכילו וגם אין לומר שמה שהתיר שו"ע הרב והמג"א מדברים בחמץ דרבנן חדא שלא הזכירו וסתמו דבריהם ועוד שאם כן אין כאן ענין לא יראה ואילו הם מדברים שלא יקח הגדול בעצמו החמץ שלא יעבור כל יראה סוף דבר צ"ע רב בעיני ליישב דין זה.

ועתה אבוא להעיר על יתר דבריו מה שהביא באות ה' קושית הרע"א על תוס' פסחים פ"ח א' (במערכה ח') איך מותר להאכיל לקטן מפסח שלא למנויו ותיצו שבמקום חינוך מותר והקשה רע"א איך נתיר איסור מן התורה בגלל חינוך דרבנן ולענ"ד יש ליישב כך שדעת התוס' שהטעם שאסרה תורה להאכיל לקטן שלא יתרגל ויבוא לעשות כן בגדלותו ולכן כל שיש כאן מצוות חינוך לא שייך שיתרגל בעבירה אדרכה יתחנך למצוות ואף שאין דורשים טעמא דקרא מ"מ מסתבר שלא אסרה תורה להאכיל לקטן דבר שאילו היה גדול היה מותר לו ורק קטנותו גרם לו ואינו אסור אלא עשה כן בגדלות היה עובר דוגמא לדבר להלביש קטן בטלית של פשתן שיש בו ציצית תכלת שנתייר שאילו היה גדול היה מותר מכח עשה דוחה לא תעשה וכן להאכיל לקטן כזית מצה מחדש וכדומה זה מותר ומטעם זה נראה שאין היתר להאכיל לקטן מפסח שלא נמנה עליו כלל רק בפסח שנמנה עליו רק שלא חל המינוי כיון שקטן פטור מפסח ואילו עשה דבר כזה בגדלות היה מותר אבל כל שלא נמנה על הפסח כלל כזה גם אילו עשה כן בגדלות היה אסור לו א"כ גם בקטן יש לא תאכילום ומיושב מה שהקשה למה אסור ללמד לקטן תורה מי שאסר הנאתו על הקטן משום לא תאכילום נתיר משום חינוך ולפי דרכנו לא קשה שדבר זה אסור בגדול וממילא אין החינוך מתיר איסורים.

מה שהביא כת"ר מהמ"ב בסימן שכ"ח סקל"ו שכתב "והוא הדין על ידי קטנים" ופירש כת"ר בכוונתו שקטנים ונכרים שורים וזוהי הוכיח שאין איסור דאורייתא במאכיל לקטן איסור מלאכה בשבת לענ"ד אין הכרח לפירושו ואפשר

שכוונתו שלא תאמר שאסור לעשות על ידי קטנים במקום שיש גדולים שלא יבוא להקל ולומר שאין איסור לחלל שבת על ידי קטנים גם במקום שאין פיקוח נפש וכמו שכתב המ"ב בעצמו בס"ק ל"ג לענין נשים בשם הרמב"ם.

ומה שכתב כת"ר שמותר לומר לקטן להרים שפופרת טלפון לצורך הצלה ועדיף מלהרים בעצמו כלאחר יד משום שיש כאן חינוך למצווה וכל שיש חינוך מצוה לא נאסר משום לא תאכילום לענ"ד לפי מה שכתבתי לעיל שלא אמרו סברה זו שבמקום חינוך אין לא תאכילום רק בזמן שאילו היה גדול היה מותר לו אבל כאן אילו היה הקטן גדול לא היינו מתירים לו אלא להגביה כלאחר יד ולא להרים השפופרת כדרכו וממילא יש כאן לא תאכילום תדע שאל"כ מה ששינוי בר"ה שופר אין עולין באילן להורידו וכן אין חותכין אותו לא בדבר שהוא מלאכה ולא בדבר שהוא משום שבות למה לא לישתמוט לא בגמ' ולא בפוסקים שמותר לעשות דבר זה על ידי קטן ומשום צורך מצוה לחנכו ואין להקשות א"כ גם לידי נתיב לו מלאכה דרבנן לצורכו של קטן שישמע גם הוא שופר יש לומר שאף להרשב"א שהתיר להאכיל איסור דרבנן לצורך הקטן היינו צורך גופו של קטן שהוא רבוצתא אבל לצורך מצווה של קטן לא התירו.

ומה שכתב כת"ר מאגרות משה שהביא ראייה שעובר עבירה שיש בה שני לאוין קל יותר מעובר עבירה שיש בה כרת וראיתו ממה שעשה דוחה תרי לאוין ואילו לעבירה שיש בה כרת אינו דוחה לענ"ד יש לומר שאין למדים מדיני דחיות לחומר האיסור שהרי לאו חמור מעשה ומ"מ עשה דוחה ללאו ע"כ גזה"כ וכמו שאמרו בגמ' יבמות וכך היא המדה שלאוין נידחים ולאוין שיש בה כרת אינם נדחים תדע שהרי מצינו שעשה דוחה שני לאוין גם במקום שעוברים הלאוים בשתי מעשים שהרי אם לא גילתה תורה שאין חייבי כריתות מתיבמות היה יבום דוחה והרי יש בחייבי כריתות שני לאוין לאו דלא יקרב לגלות ערוה ולאו של האיסור עצמו ואינו דומה לסברה שכתב "הבית לוי" שלכן דוחה ללאו דלא תקרבו אף שאינו בעידנא שעדיין אינו מקיים העשה בשעת קריבה ותיירץ ה"בית לוי" שלא אסרה תורה לא תקרבו אלא בשהביאה עצמה אסורה אבל המקום שהביאה מותרת אין לא תקרבו מ"מ כל זה ליישב קושיה שלא בעידנא אבל מ"מ מצד לא תקרבו נעשה העבירה חמורה יותר ועובר שני לאוין כן נראה מסברה אכן יש לומר שאחרי שלמדנו שאין עשה דוחה לאו שיש בה כרת חזרנו גם מדן זה ואין עשה דוחה לעבירה שיש בה שני לאוין.

ומה שהביא כת"ר בסוף דבריו מה"אמרי בינה" שאיסור לא תעשה מלאכה אתה ובנך אסור גם בזמן שאין הקטן עושה המלאכה במחשבה שהרי קטן אין לו מחשבה ומזה דן כת"ר שהוא הדין לומר לבן להרים שפופרת של טלפון אסור מן התורה גם כבן קטן מאד שאינו יודע שעושה מלאכה לענ"ד אין דבר זה מוכרח ויתכן שוק במרים הקטן היודע שנעשה מלאכה רק שקטן אין לו מחשבה וחשיב כמתעסק מ"מ אסור שזה גופא אסרה תורה-אבל בזמן שהקטן כלל אינו יודע שנעשה מלאכה בזה אין איסור וטעם החילוק יש להסביר על פי מה שכתבנו לעיל שאסרה תורה לומר לקטן שאילו היה גדול היה אסור שלגדול הרי יש מחשבה זה אסרה תורה גם בקטן אבל כל שאומר לקטן לעשות מלאכה בלי מחשבה שגם אילו

היה גדול לא היה בזה מלאכה בזה לא אסרה תורה ודומה סברה זו לסברה שכתבנו לעיל בענין מה שמותר לחנוך קטן בדבר האסור ואין בזה משום לא תאכילום. אכן בפשטות מסברת ה"אמרי בינה" שכתב שמצטרף מחשבת הגדול למעשה הקטן והרי זה כמחמר אחר בהמתו שחשיב מלאכה אף שהבהמה אין מחשבה ואינה יודעת שיעשה מלאכה עכ"פ כבר כתב כת"ר שהאחיעזר לא הסכים לסברת ה"אמרי בינה" ועיין גם בשו"ת הרי"ם או"ח סימן ג' בדבריו העמוקים וכאן אסיים אף שבכל סברה יש עוד לפלפל הרבה.

עוד אזכיר קושיה מפורסמת מאמו של רע"א על כתבי האר"י שכתב שהנוהר במשהו חמץ ניצול מלעבור שום איסור וא"כ איך יתכן שיביא הקב"ה תקלה לצדיק במידי שלא מחמת אכילה שא"כ נכשל בעבירה כבר נכשל במשהו חמץ ולדברי כת"ר מיושב שחמץ איסור התלוי בזמן עכ"פ מקושיה יתחזק סברתו.

מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן

לכבוד הרב הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א
אחדשכת"ר, הנני להודות על דברי תשובתו להערותי, אשתדל בעזה"י לענות על
עיקרי הדברים שכתשובתו.

א. מה שהקשה כת"ר על הרשב"א שכתב: "תדע שלצורך התנוק מאכילין
לקטן בידים ביוהכ"פ" ולא הביא מקור לכך שמותר להאכיל קטן ביוהכ"פ? נראה
שכוונתו ממעשים בכל יום שמאכילים קטן ביוהכ"פ, כמו שכתבו התוספות (גיטין
ב' ע"ב) לגבי שחיטה שער אחד נאמן "ומעשים בכל יום דמהימן". ועוד נראה
שכוונתו לברייתא (יומא ע"ח ע"ב): "התנוקות מותרין בכולן" פרש"י בכל הני
דמתניתין אכילה ושתייה וכו' ובהמשך הגמרא שם "הא מותרין לכתחילה" כתב
רש"י שאם בא לימלך אומרים לו האכילוהו ורחץ אותו, ומסבירה הגמרא
שהיתר הוא משום רבותייהו דקטן, וא"כ זהו שכתב הרשב"א "תדע שלצורך
התנוק מאכילין בידים ביוהכ"פ", ה"תדע" מפורש בהדיא בברייתא.

ב. הרשב"א הביא ראיה שמותר להאכיל קטן ממה שגזרו על שמאי שיטול
שתי ידיו ויאכיל לקטן, והקשה כת"ר הרי י"ל שמותר להאכיל משום פקו"נ והביא
שכן כתב בשו"ע הגר"ז. הן אמת שזוהי שיטת הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב, י"א)
וכן כתב "הכל בור", אך אין סוברים כן הרבה ראשונים שנינו במשנה (יומא פ"ב,
ע"א): "התנוקות אין מענין אותן ביוהכ"פ" כתב רש"י אין חייבין למנוע מהן
מאכל" מזה שכתב שאין חייבין משמע שאין כל איסור אם רוצה לענותן ואילו היה
בזה חשש פקו"נ בודאי שהיה אסור, יעויין בר"ן ובי"ר תרט"ז ד"ה אמאי דתנן
שריקו כן מדברי רש"י, וכן מוכח מדברי רש"י שהבאנו לעיל שמותר להאכילן
משום רבותייהו ולא משום פקו"נ, וכן כתב "המאירי" (ערוכין מ') שהבאתי
במכתבי הקודם שאין הטעם משום פקו"נ, וכן הוא בהדיא בספר הישר לר"ת
תשובה נ"ב יע"ש. ובשו"ע הגר"ז רס"ט ג כתב: "מאכילין קטנים ביוהכ"פ אפילו
שאין בו חשש סכנה אם יתענה". וא"כ איני רואה כל קושיא על הרשב"א בענין זה,
מאחר שחבל ראשונים סוברים שאין הטעם משום פקו"נ וכך נוקט גם הרשב"א.
ומה שרצה כת"ר לפרש דברי הרשב"א שהוכיח את דינו שאיסור דרבנן
מאכילין לקטן לצרכו מסיכה ורחיצה ביוהכ"פ שמותר לרחץ ולסוך מוכח שאיסור
דרבנן מאכילין, ואין כוונתו להוכיח כלל מאכילה, ורק הרשב"א קורא גם לרחיצה
וסיכה להאכיל וכוונתו לאיסור לא תאכילום. וכת"ר מוכיח זאת בזה הלשון: "ופוק
חזי שהרשב"א כתב לשון אם הוא רביתא דקטן ולשון זה עצמו אמרו בגמרא
כטעם להיתר רחיצה וסיכה" הנה הבאנו לעיל את דברי רש"י שדברי הגמרא
דמשום רבותייהו מותר מוסבים גם על אכילה ושתייה, וא"כ אין כל ראיה מלשון
זה שברשב"א, וכן המג"א (רס"ט, א') הביא בשם הרשב"א בזה"ל: "דכל מידי

הוא רביית דתנוק כגון אכילה ושתייה מותר להאכילו בידים דלא גזרו בהו חכמים דהא אפילו ביהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפילו לשעות" הרי שהביא את דברי הרשב"א באכילה ושתייה וזהו דלא כדברי כת"ר.

ג. מה שכתב המג"א שמותר ליתן לתנוק לטעום מכוס של קידוש שמקדשים בביהכ"נ אף שאינו יוצא בקידוש זה משום "שאיין המאכל אסור אלא יומא קא גרס" ורוצה כת"ר להסביר דבריו היינו שמצות היום גורם ולכן מותר להשקותו כיון שקטן אינו חייב במצוות עשה אין על אכילתו משום אכילת אסור. איני מבין מה הריוח בהסבר זה הרי המג"א התיר זאת גם לקטן בר חינוך כמבואר בהדיא בדבריו ובמשנ"ב שם, וא"כ גם אם מצות היום גורם היה צריך להיות שאסור להטעימו מכוס של ביהכנ"ס, כמו שכתב כת"ר לגבי סוכה ויהכ"פ שאסור להאכיל לקטן בר חינוך מצד בטול המצוה. ובע"כ שההסבר בדברי המג"א כמו שכתב בשו"ע הגר"ז רס"ט ג': "מותר להאכיל קטן קודם קידוש כי המאכל מותר אלא שהוא זמן האסור כמו ביהכ"פ".

עוד הביא כת"ר את דברי המג"א (תר"מ, ג') שאסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה כפי שהעתיקו המשנ"ב והסביר שאסור זה הוא דוקא בקטן שהגיע לחנוך שאסור לבטלו ממצוה ושוב הקשה מדוע ביהכ"פ התיר המג"א להאכיל? ויצא כת"ר לחדש שכל ההיתר להאכיל קטן ביהכ"פ דוקא בלא הגיע לחנוך אך להאכיל קטן בשעות שחייב לחנוכו אסור משום לא תאכילום ואין הבדל בין אכילה ביהכ"פ לאכילה מחוץ לסוכה.

גם בזה איני יודע מה חדש בזה הרי הדברים מבוארים בהדיא במג"א (תרט"ז, ב) וזה לשונו: "ביהכ"פ גם האם לא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבלות בידים ולא דמיא לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין אסור והיא נותנת לו ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור והוי כנותנת לו נבלה".

מבואר בהדיא בדבריו שביהכ"פ קטן שהגיע לחנוך אסור להאכילו, וכן מבואר בדבריו ההפך מה שנקט כת"ר שבסוכה יש איסור להאכילו מחוץ לסוכה, ואכן כבר עמד על כך בהגהות "לבושי שרד" (תר"מ, ב) על הסתירה שבדברי המג"א ומשום כך הגיע לאותה מסקנא של הפמ"ג שכת"ר מביא שיש להגיה בדברי המג"א "שאחר יכול להאכילו מחוץ לסוכה", וממילא נופלים כל דברי כת"ר שרצה לומר שגם בבטול מצות עשה יש איסור מדרבנן להאכילו, כי מבואר בדברי המג"א שביהכ"פ אסור להאכילו בהגיע לחנוך היינו משום שביהכ"פ אינו בטול עשה אלא האכילה בעצמה אסורה והוי כנותנת נבלה, משא"כ בסוכה מותר להאכילו מחוץ לסוכה שאין על אכילתו שם איסור ואינו אלא בטול מצות עשה גרידא. גם מה שנוקט כת"ר כדבר פשוט שהמבטל קטן שהגיע לחנוך ממצוה מאחר שחייב מדרבנן במצוה הוי כמאכילו איסור בידים, אינו נראה כלל להניי שיטות ראשונים שסוברים שאין הקטן חייב כלל במצוה וכל החיוב הוא על האבא. ולפי שטתי שבאיסור זמן אין איסור דאורייתא של לא תאכילום צ"ל שכונת המג"א שיש איסור דרבנן בלבד להאכיל קטן ביהכ"פ מצד הלאו שהוא איסור זמני. ואמנם המשנ"ב העתיק בשם המג"א שאסור להאכיל קטן מחוץ לסוכה ויש

לתמוה רבות בדבריו שהרי ב"שער הציון" (תרט"ז, ט') חולק על המג"א וסובר שאף ביוהכ"פ אין איסור להאכיל קטן כיון שאינו חייב להשלים אין על אכילתו שם איסור אלא שמצוה לחנכו, ובהלכות סוכה העתיק את המג"א שאסור להאכילו מחוץ לסוכה ולא פקפק כלל בזה אע"פ שבמצות עשה יש רק מצוה לחנכו ותו לא וצ"ע.

ואולי יש ליישב כמו שכתב בספר "משנת יעב"ץ" (סימן מ"ט, ב') שמצות עשה של עינוי יוהכ"פ הוא רק כאשר צם מערב עד ערב. ואם אכל פעם אחת ביוהכ"פ בטל עשה של עינוי, ומ"מ אסור לו להמשיך באכילה ושתייה משום איסור ל"ת, וא"כ י"ל שסובר המשנ"ב שחינוך קטן לצורך שעות בלבד אין זה קיום מצוה בשלמותה ובמצוה כזאת ודאי אין החיוב על הקטן אלא על האבא, ולכן האב אסור להאכילו באותן שעות מצד מצות חינוך אך אחר שאינו חייב לחנכו מותר שאין על אכילתו שם איסור כיון שאין הקטן עצמו חייב במצוה זו ומצד הלאו כיון שהוא איסור זמן משום רבנותא מותר. משא"כ במצות סוכה שהקטן מקיים מצוה בשלמותה החיוב הוא על הקטן עצמו ולכן גם אחר נחשב למאכילו איסור שמבטלו ממצוה שהקטן עצמו חייב בה.

ומה שרצה כת"ר לחדש שעיקר מצות יוהכ"פ עשה הוא "ועניתם את נפשותיכם", והלא תעשה אינו אלא אזהרה לחזוק העשה וכיון שקטן פטור ממצות העשה אין על אכילתו שם אכילת איסור מדאורייתא, וזהו ההסבר בדברי הרשב"א והמג"א שמותר להאכיל קטן ביוהכ"פ. נדמה שזה לא ניתן להאמר שהרי הגמרא במסכת סוכה (כ"ח ע"א) אומרת שנשים חייבות במצות עינוי יוהכ"פ משום שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה כלומר שיש בזה לאו, ואם נאמר שכל הלאו אינו עומד בפני עצמו ורק בא לחזוק העשה א"כ נשים היו צריכות להיות פטורות ממצות עינוי, שזוהי מצות עשה שהזמן גרמא, כמו שכתב הרמב"ן קידושין ל"ד לגבי מצות מעקה שאם מצות מעקה לא היתה מצות עשה שאין הזמן גרמא היו נשים פטורות אע"פ שיש לאו לא תשים דמים בביתך כיון שהלאו בא לחזוק העשה.

אמנם היה ניתן לומר כיון שעל העשה יש כרת א"כ נשים חייבות אע"פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא כיון שהשוה לכל עונשין שבתורה, אך אין דבר זה ברור שהרי מבואר בדברי הגמרא בפסחים (צ"א ע"ב) שהפסוק "במכסת נפשות" בא לרבות את האשה בחיוב קרבן פסח ובלא הפסוק היו פטורות אע"פ שיש בה כרת. ויעויין "שער המלך" הלכות עכו"ם (פרק י"ב, ג') הביא מחלוקת גדולה בנדון, וכן מדברי רש"י סוכה (כ"ח ע"א) שכתב: "ויוהכ"פ לא תעשה וכתה הוא וכל מצות לא תעשה בין זמן גרמא בין לא זמן גרמא חייבות" משמע שמצד הלאו נשים חייבות ויעויין "בערוך לגר" ולדברי כת"ר יוצא אפוא שהעשה שיש בו כרת הוא המחייב.

ד. הבאתי הוכחה שבאיסור זמן אין איסור דאורייתא של לא תאכילום מדברי "שער הציון" (של"ד, נ"ד) שכתב: "שבדליקת אחרים מחייב האחר עכ"פ מדרבנן למחות בידו דארעתיה עבד" ועל זה משיג כת"ר שאין ראיה משום שיתכן שדעת המשנ"ב שאין איסור לא תאכילום מן התורה נוהג בשאר איסורים, ואיסור זה קיים

מן התורה רק באכילת שרצים דם וטומאה וכמו שסבירא להו לכמה פוסקים, ולכן כתב לשון עכ"פ מדרבנן, היינו שבדאי יש איסור דרבנן אבל יתכן שיש גם איסור תורה עכ"ד. לענ"ד ברור שלא לזה נתכוון "השער ציון" שהרי המשנ"ב (סימן שמ"ג סק"ד) הביא בשם המג"א כדבר פשוט ללא כל פקפוק שאיסור לא תאכילום נוהג בשאר איסורים מן התורה והרי לשונו: "והנה משלש מצוות אלו אנו למדין לכל התורה כולה דכל איסורי תורה אסור להאכילם או לצוותם שיעברו".

לכן נראה שההסבר הוא כמו שכתבתי ומה שהקשה כת"ר לסברתי מה הלשון "עכ"פ", היה לו לומר אסור מדרבנן, לא קשה כלל שהרי "באמרי בינה" (שבת ז') הביא בשם "רבנו ירוחם" רש"י ותוספות בשבת, דקטן שעושה מלאכה בשבת אפילו על דעת אחר שאינו אביו עובר בל"ת כל מלאכה אתה ובנך, רק שדבר הכתוב בהוה, וא"כ זהו שכתב ה"שער ציון" שבדליקת אחרים מחוייב האחר עכ"פ מדרבנן, כי יתכן שיש גם באחר איסור דאורייתא של ל"ת כל מלאכה אתה ובנך, מ"מ מדרבנן בודאי עובר על לא תאכילום, אך איסור דאורייתא של לא תאכילום אינו עובר כיון שהוא איסור זמני.

אמנם בשו"ת "אחיעזר" (ח"ג, פ"א, אות כ"ה) חולק על דברי ה"אמרי בינה" בזה, מ"מ י"ל שהמשנ"ב מסופק בזה.

ה. מה שהביא כת"ר לסתור את דברי שבאיסור זמן אין איסור לא תאכילום מן התורה, וכן סותר את דברי ה"אחיעזר" שכתב בדעת הרשב"א שלא תאכילום בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, מדברי הרשב"א (שבת קנ"ג) שהקשה כיצד במי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לקטן הא אסור למיספא ליה בידים דקרינן ביה לא תאכילום? משמע שהרשב"א סובר שיש איסור תורה באיסור זמן ובשאר איסורים, ומתוך זה יוצא כת"ר לחזק את פרושו ברשב"א בענין להאכיל קטן ביוהכ"פ שכל הלאו ביוהכ"פ הוא לחזוק העשה וכנ"ל.

לענ"ד יש ליישב הערה זו וכבר עמדתי על דברי הרשב"א במאמרי "בכנסת ישראל" ספר הזכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל. הנה הרשב"א כתב שם בד"ה כשהיא מהלכת נותנו עליה והיא עומדת נוטלו ממנה, בזה הלשון: "ויכ"ש דאלו נותנו להן כשהן עומדין הא איתא בגדול בכיוצא בזה חיוב חטאת וכל שבגופו איכא איסורא דאורייתא אי אמרינן לקטן למעבד איכא נמי איסור דאורייתא דקרינן ביה לא תאכילום — לא תאכלום ואמרינן ביכמות לא יאמר אדם לתנוק הבא לי חותם הבא לי מפתח אבל מניחו תולש מניחו זורק, ולעיל נמי תניא קטן שבא לכבות אין שומעין לו ואוקימנא בגמרא בקטן העושה על דעת אביו כלומר ועובר בזה משום ל"ת כל מלאכה אתה ובנך".

וכבר עמדו האחרונים (חת"ס או"ח פ"ג, אחיעזר ח"ג, פ"א, כ"ג) שהתחיל הרשב"א בלא תאכילום ומסיים בל"ת כל מלאכה.

ולענ"ד נראה שהרשב"א הבין שהסוגיא במי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לקטן הכונה גם לבנו הקטן, וכן הבין "בביאור הלכה" (רס"ו ד"ה הג"ה ודוקא) שהקשה בזה"ל: "א"כ כשנותן לקטן הכיס כשהוא מהלך מאי הוי אמאי מותר לו להניחו אח"כ לעקור הכיס כשעומד משחשכה מי עדיף מאילו בא הקטן מצמצמו

משחשכה ליטול הכיס ולהביאו למקום המשתמר היה צריך אביו למחות בידו כשיודע שניחא לאביו בכך".

וכיון שמדובר אף בבנו הרי אסור לאביו להאכילו איסורי שבת מצד הפסוק ל"ת כל מלאכה אתה ובנך, ואמנם הרשב"א השתמש בתחילת דבריו כביטוי לא תאכילום אך כונתו ספיה של איסור שבת מצד הפסוק ל"ת כל מלאכה אתה ובנך, ותחילת דבריו וסוף דבריו חזא ונינהו. ומדויק שכתב: "בעושה על דעת אביו ועובר על ל"ת כל מלאכה אתה ובנך" ומדוע השמיט שעובר גם בלא תאכילום, ולהסבירנו נחא אכן אין באיסור זמן איסור דאורייתא דלא תאכילום, וא"כ גם באותו רשב"א שמביא כת"ר כונת הרשב"א לא לאיסור לא תאכילום שבשאר איסורים, אלא לל"ת כל מלאכה כיון שמדובר אף בבנו, והביטוי לא תאכילום כונתו איסור להאכיל דהיינו ספיה.

וכן מדויק מה שנקט ר' יוחנן (שבת קכ"א ע"א) "בעושה על דעת אביו" וקשה מדוע לא נקט בעושה על דעת אחרים, ודוחק לומר שנקט אביו לומר שיש שני איסורים כי לא מסתבר כלל להגביל המשנה באביו גרידא מטעם זה, ויותר יש להרחיב המשנה אף בעושה על דעת אחרים למרות שיש איסור אחד, אך להסבירנו נחא דוקא בעושה על דעת אביו עובר בל"ת כל מלאכה אתה ובנך, אך על דעת אחרים אינם עוברים כיון שבאיסור זמן אין איסור של לא תאכילום, נוכל הסבר זה ברשב"א כמובן דלא "כאמרי בינה" דלעיל דגם אחרים עוברים בל"ת כל מלאכה אתה ובנך אלא שדבר הכתוב בהוה].

ה. מה שהבאתי ראיה לדברי שבאיסור זמן אין לא תאכילום דאורייתא מדברי התוספות פסחים (פ"ח ע"א) ויישבתי בהסברי את קושיית רע"א, כותב כת"ר הסבר אחר בתוספות והוא שהטעם שאסרה תורה להאכיל איסור לקטן כדי שלא יתרגל לעשות בגדלותו, ובקרבן פסח שלא למנוי כיון שבגדלותו יהיה בכלל מינוי אין כל איסור של לא תאכילום, והוה כונת התוספות שמשום מצות חינוך מותר ואין לא תאכילום כלל.

הן אמת שכך הבין את דברי התוספות במנ"ח סוף מצוה ז', וכן ניסה להסביר כך ב"אחיעזר" (פ"א אות כ"ו) אך יעויין שם שדחה הסבר זה מכיון שהסבר זה לא שייך לומר אא"כ נסביר שאיסור ספיה בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן וכן סובר החת"ס יעויין שם אות ד', ומדברי התוספות משמע שאיסור ספיה בשאר איסורים הוא מן התורה ועוד אם הטעם שאסרה תורה להאכיל קטן איסור כדי שלא יתרגל בגדלותו, מדוע אסור להאכיל תנוק שאינו בר הבנה כלל ובדאורייתא לא שייך לומר לא פלוג. וכן יעויין בספר "עונג יו"ט" (י"ד צ"י עמוד קל"ב) שכתב ליישב מדעת עצמו את קושיית התוספות בפסחים כסברת כת"ר אך הסכים שהתוספות בתירוצם לא התכוונו להסבר זה.

ועוד לסברת כת"ר קשה עדיין מדברי רש"י חגיגה (ב' ע"א) רמב"ם הלכות חגיגה (פ"ב, ג') עפ"י המל"מ ולח"מ שם הסוברים שחינוך קטן במצות ראיה אינו אלא בראיית פנים בעזרה בלא קרבן והקשו ב"שפת אמת" ו"מרומי שדה" הרי יש איסור של "לא יראו פני ריקם" ותירצו משום חינוך מצוה מותר עפ"י דברי התוספות פסחים הנ"ל. ולהסבר כת"ר הרי כאן בגדלותו אסור לו ליראות בלא

קרבן וא"כ שייך שיתרגל בגדלותו לבא בלא קרבנות ומדוע מותר? ועוד מדברי התוספות שמשום חינוך מצוה התירו, משמע שלפני גיל חינוך אסור, ולסברת כת"ר גם לפני גיל חינוך צריך להיות מותר כיון שבגדלותו אם יעשה כן אין כל איסור. ויעיין בזה ב"אחיעזר" (פ"א אות ר').

אך להסבירנו בהבנת דברי התוספות נראה שכוונתם שאיסור שלא למנוי הוא איסור זמני ואין לא תאכילום מדאורייתא ורק יש איסור דרבנן ומשום חינוך מצוה התירו, כך גם האיסור של לא יראו פני ריקם הוא איסור זמני ומשום חינוך מצוה מותר.

וממילא טענתי עומדת במקומה שצריך להיות מותר לומר לקטן של אחר להרים שפופרת לצורך פקו"נ שהוא צורך חינוך מצוה השבת גופו, ועדיף מלהרים בעצמו כלאחר יד.

ו. מה שהקשה כת"ר על מה ששנינו בר"ה שופר אין עולין באילן וכן אין חותכין אותו לא בדבר שהוא מלאכה ולא בדבר שהוא שבות ומדוע לא מצאנו בגמרא ופוסקים שמותר לעשות דבר זה ע"י קטן משום צורך מצוה לחנכו? נראה דלא קשה כלל דאין בעליה באילן או בחיתוך השופר כל חינוך, המצוה היא התקיעה או השמיעה בלבד ואין זה נחשב צורך מצוה לחנכו, ואמנם בשו"ע הגר"ז שמ"ג, ח' כתב: "כל שבות שמותר לעשות ע"י אינו יהודי לצורך מצוה, מותר לעשותו ע"י קטן באקראי בעלמא שלא שייך שמא יסרך", ושבות שמותר לעשות לו ע"י אינו יהודי היינו לומר לו לעלות באילן להביא שופר כמבואר בשו"ע (או"ח ש"ז ה') וזוהי שיטת ר"ת (שבת קל"ט ע"א), אך אין ההיתר מצד חינוך הקטן אלא לצורך מצוה מותר כמו להטעימו מכוס של מילה והיתר זה הוא רק באקראי בעלמא ולא כדברי התוספות שמשום חינוך הקטן התירו אפילו בדרך קבע.

ומה שהקשה כת"ר גם לסברת עצמו שנחיר לו מלאכה דרבנן לצורך הקטן עצמו שישמע גם הוא שופר? ותירץ דלצורך הקטן היינו צורך גופו של קטן שהוא רבואתא, אבל לצורך מצוה של קטן לא התירו.

הנה בשו"ת רע"א הביאו ה"ביאור הלכה" (שמ"ג ד"ה מד"ס) כתב בזה"ל: "יש תקנה לתת לקטן חומש וסידור שישא לביהכנ"ס לצורך עצמו במקום שאין עירוב" עפ"י דעת הרשב"א. א"כ מבואר בהדיא שלא דוקא צורך גופו שהוא רבואתא דקטן אלא גם צורך מצוה של קטן נחשב צורך קטן.

ז. מה שהבאתי מהמשנ"ב (שכ"ח סקל"ו) שכתב על דברי הרמ"א בענין פקו"נ שאם אפשר לעשות ע"י עכו"ם בלא איחור עושין והוסיף המשנ"ב "ה"ה ע"י קטנים" והסברתי דבריו שהוא הדין הוא ממש שזה לעכו"ם וע"כ כדברינו שבאיסורי שבת אין איסור דאורייתא של לא תאכילום בקטן של אחר ולכן גרי וקטן עדיפותם שזה.

וע"ז חולק כת"ר וכותב שכונת המשנ"ב שלא נאמר שאסור לעשות ע"י קטנים במקום שיש גדולים שלא יבאו להקל ולומר שאין איסור לחלל שבת ע"י קטנים גם במקום שאין פקו"נ כמו שכתב המשנ"ב בס"ק ל"ג לגבי נשים ולכן כתב "ה"ה ע"י קטנים". לענ"ד לפי דברי כת"ר המשנ"ב היה צריך לכתוב: "ואפשר לעשות ע"י

קטנים דוקא במקום שאין עכו"ם כי במקום שיש עכו"ם יש לדברי כת"ר להעדיף לעשות ע"י עכו"ם שאינו אלא איסורא דרבנן משא"כ ע"י קטן יש איסור דאורייתא.

אם המשנ"ב שדבריו נאמרו הלכה למעשה כתב: "וה"ה ע"י קטנים" משמע שדין עכו"ם ודין קטן עדיפותם שוה, ועוד לדברי כת"ר היה המשנ"ב צריך לכתוב "וה"ה ע"י קטנים ונשים" שאין חשש שיבואו להקל במקום שאין פקו"ג שהרי המחבר פסק שאין לעשות ע"י נשים מדוע נקט דוקא ע"י קטנים. אלא ברור שדברי המשנ"ב מוסבים על הרמ"א שכתב שיש אומרים שאם אפשר לעשות בשינוי או ע"י אינו יהודי עושין כלומר ששיטה זו סוברת ששבת דחוייה אצל פקו"ג ויש למעט באיסורין כמה שאפשר וע"ז הוסיף המשנ"ב "ה"ה ע"י קטנים" ממעטים באיסורין אך בגשים אין כל מעוט באיסורין ואלו להסכר כת"ר אין לדברי המשנ"ב כל קשר לדברי הרמ"א.

ח. עתה אבוא לבסס דברי ביתר שאת כפי שכתבתי "בכנסת ישראל" ואעתיק את דברי המג"א סימן שמ"ג ח"ל: "הרשב"א בתשובה כתב דמידי דצריך לתנוק כגון אכילה ושתייה ביוהכ"פ מאכילים אותו בידים וכן כתב הר"ן, וא"כ אם התנוק חולה ואי אפשר לשאת אותו חוץ לבית יבקש מהעכו"ם שיתן לתנוק חמץ, ואפילו הולך לפעמים העכו"ם יכול לצוות לקטן ליתן לו לשותות אבל הוא עצמו לא יגע בו שמא יאכל ממנו".

נראה ברור מדבריו שכל פסקו מבוסס על דברי הרשב"א והר"ן שכתב בלשונו אחר שהביא דבריהם "וא"כ וכו'.

והרי הרשב"א והר"ן ריש פרק יום הכפורים התירו רק איסור דרבנן לצורך תנוק וכיצד למד המג"א מדבריהם שמותר לצוות לקטן להאכיל חמץ לקטן אחר, ואפילו לגדול אוסר רק בגלל הסיבה שמא יבא לאכלו ולא משום איסור ספיה, ובשו"ע הגר"ז (ת"נ כ"ה) התיר אם אי אפשר ע"י קטן גם לגדול להאכילו בידים אע"פ שהוא חולה שאין בו סכנה?

אלא נראה ברור שהמג"א הבין את הרשב"א שבאיסור זמן אין איסור דאורייתא של לא תאכילום ויש רק איסור דרבנן, וסובר המג"א שאיסור חמץ הוא איסור זמני וכן כתב "בטעם המלך" בסוף קונטרסו על איסור חל על איסור בהלכות איסורי ביאה, וכן בספר "צפנת פענח" חמץ ומצה פ"א ו' תלה דבר זה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון אם חמץ לאחר הפסח אסור מן התורה, דמאן דאמר דמותר לאחר הפסח מן התורה סובר שהאיסור הוא בזמן ובגבול וכן פוסקים להלכה. וא"כ מובן היטב כיצד בסס המג"א את פסקו על דברי הרשב"א והר"ן. מהר"ן רק הוכיח שאיסור דרבנן מותר לצורך התנוק, ומהרשב"א הוכיח שני דברים שבאיסור זמן הוא רק איסור דרבנן ולצורך התנוק מותר להאכיל איסור דרבנן, ולכן אחר שהביא דבריהם יצא לבסס פסקו בלשון "וא"כ".

וכן יעויין במג"א (רס"ט א') שמתיר להאכיל קטן לפני קדוש כותב בזה הלשון: "למש"כ הרב"י בסימן שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דכל מידי דהוא רביתא דתנוק כגון אכילה ושתייה מותר להאכילו בידים דלא גזרו בהו חכמים, דהא אפילו ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפילו לשעות וכ"ש כאן ויש חילוק בין

אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האיסור וכמש"כ התוס' בפסחים ק"ו ע"ב".
גם בדין זה מבסס המג"א את פסקו על הרשב"א והר"ן וזהו ממש זהה למש"כ
בענין חמץ. והיה נראה לי להוסיף עוד בדברי המג"א שמ"ג אחר שהביא את דינו
בענין חמץ הוסיף וכתב בזה"ל: "וכתב עוד רי"ו דכל דבר שהוא משום מצוה
ספינן ליה בידים כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת וכ"כ התוס' בפסחים פ"ח
דמותר להאכיל פסח לקטן אע"פ שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה" כלומר
לאחר שהביא את דינו לענין חמץ המבוסס על הרשב"א שבאיסור זמן אין לא
תאכילום מן התורה, המשיך להביא את דברי התוספות בפסחים שמותר להאכיל
לקטן אע"פ שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה, שדין זה גם מבוסס על אותו
יסוד שבאיסור זמן אין איסור לא תאכילום ולכן מותר להאכיל קטן שלא למנויו
משום חינוך מצוה.

מה עדיף, שינוי כלאחר יד או להשתמש בקטן

ד

בס"ד כבוד הרה"ג ר' אלימלך וינטר שליט"א עש"ק וישלח מכתב כת"ר קבלתי וכו' מגילה עפה השגות הארות והערות על מה שכתבתי ותשואות חן לו על פלפלו ואמנם מחוסר פנאי שאיני בעל מלאכה אחת לא נתתי הזמן להעמיק בעיון ולכן אכתוב לו מה שנראה בהשקפה ראשונה וכת"ר בחכמתו יכרר הטוב זה החלי מה שכתב באות א' לפרש דברי הרשב"א שהקשה איך מותר להאכיל לקטן בידים ביוהכ"פ הרי אסור משום לא תאכילום ופירש כת"ר שלמד הרשב"א ההיתר לדבר ממעשים בכל יום ואם כי הדבר יתכן מ"מ אין זה נוח שהרי הר"ן שהוכיח שאיסור סיכה מדרכנן ממה שמותר לסוך לקטן בודאי סובר שאסור להאכיל לקטן וכי שיך מחלוקת במעשים בכל יום אכן נראה שלכו"ע ראו מעשים שמאכילין לקטן בידים רק הר"ן פירש שההיתר אכילה משום סכנה וכנראה מלשון הר"ן שם ואילו הרשב"א סבר שאין סכנה וע"כ מה שמאכילין מטעם אחר אכן מה שכתב כת"ר באות א' שהרשב"א למד כרש"י וכן הביא עוד הרבה ראשונים הסוברים שמותר להאכיל אינו משום סכנה ולכן אין לתמוה אם גם הרשב"א סובר כן, אהובי ידי לא שללתי דבר זה שיתכן שמותר גם בלי סכנה אך אם נאמר שהרשב"א הוכיח שמותר ממעשים בכל יום או משמאי איך אפשר להוכיח כיון שיש לומר שמשום סכנה האכיל שמאי ואף את"ל שהרשב"א ידע מחכמתו שאין סכנה בדבר מ"מ בקטן מאד קשה לומר שאין סכנה וא"כ מה ראה משמאי אולי האכיל לקטן מאד וזולת אם נדחה שבקטן האוכל פת בזה ידע הרשב"א שאין סכנה ושמאי האכיל פת ודוחק.

ומה שכתב עוד באות א' שהרשב"א הוכיח ממה שפירש שהתינוקות מותרים בכולם נראה שצודק כת"ר ואני סמכתי על הר"ן שפירש שמדובר בסיכה ורחיצה אכן כנראה שגם הר"ן פירש בכולם גם חבילה רק שהתיר משום פקוח נפש וכמו שכתבתי למעלה.

מה שכתב כת"ר באות ג' ידע מעלתו שכל מה שנדחקתי בפלפולים לומר ששיך לא תאכילום בעשה היה ליישב המג"א לפי גירסת המ"ב שאסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה ואם לכת"ר פשוט שהגירסה דלא כהמ"ב א"כ אדרבה נראה לומר שבמצות עשה אפילו כשהקטן מחויב בו משום חנינוך מ"מ אין בזה לא תאכילום ומתיישב הכל בפשטות שלכן מותר להטעימו מקידוש שאין כאן אלא עשה וכן גם יוהכ"פ לפי הדרך שעיקרו של יוהכ"פ עשה הוא והלאו בא לחזק העשה וכל שפטור מעשה אין כאן מאכל איסור. ואף מצוות עשה עדיין אין הופך המאכל לאיסור אבל מלאכה בשבת שהדבר אסור מצד עצמו ולא מכח שמבטל

מצוות עשה אין לנו הוכחה שגם בזה אין איסור לא תאכילום ועיין בסוף המכתב. ומה שהביא כת"ר "ממשנת יעבץ" שמצות עינוי ביום הכיפורים אינו מתקיים אלא באינו אוכל כל היום אף כי מסברה חשבתי גם אני לומר כן מ"מ מתוס' ישנים ביומא גבי התינוקות מחנכין אותם לשעות הביאו שם דעת היראים שאין מצוות חינוך אלא בעשה ולא בל"ת והקשו מחינוך יוהכ"פ ותיצצו שיוהכ"פ עשה יש, הרי מבורר בדבריהם שהחינוך גם לשעות מדין חינוך לעשה הוא וא"כ נדחה סברת ה"ממשנת יעבץ".

מה שדחה כת"ר מה שהבאתי מהרשב"א שבת שאסור להאכיל בידים לקטן מלאכת שבת ואסור מן התורה משום לא תאכילום וכת"ר פירש הרשב"א שהכוונה לבנו וכמו שמשמע סיום דברי הרשב"א הנה החת"ס יור"ד סימן פ"ג פירש הרשב"א בדרך אחרת והוא שאיסור מלאכה בבנו בשבת אסור רק בעושה המלאכה לצורך אביו ואילו לא תאכילום אסרה תורה גם במאכל חמץ בפסח לקטן לא מצאתי ישוב נכון עיינתי ב"חיי אדם" ושם לא כתב שמותר להאכיל בידים לקטן וגם במ"ב אין הכרח לזה ורק בשו"ע הרב מתיר.

מה שכתב כת"ר שמה שכתבתי שמותר להאכיל לקטן איסור במקום שאילו היה גדול היה מותר שהיה מצוה וכתב כת"ר שאם האיסור לא תאכילום מן התורה אין הולכין אחר הטעם אלא גז"כ אכן לענ"ד יש לומר שלא מכח הטעם של הקרא אני מתיר רק שלא אסרה תורה להאכיל איסור לקטן להחמיר על הקטן יותר מאילו היה גדול והבאתי בזה כמה דוגמאות צא ולמד וכי יש מי שאוסר לטמא קטן לאביו שמת לסברת הרמב"ם ריש הלכות אבל שהתירה התורה טומאה לקרובו של מת משום מצוות אבילות אכן נראה שסברת רש"י ברכות בסוגיא של כבוד הבריות ריש פ' מי שמתו שמותר לא מטעם כבוד הבריות וכן יהיה אסור לקטן ללבוש כלאים בציצית ועוד הרבה דוגמאות יש בכעין זה.

מה שכתב כת"ר באות ח' לחזק חידושו שבאיסורי שבת אין לא תאכילום ושכונת המג"א להסבר שכל שאינו איסור חפצא רק איסור לזמן אינו בכלל האיסור של לא תאכילום אשאל לכבודו איך יתכן לומר כן הרי המג"א מסתמך על הבי" שהביא כך בשם הר"ן והרשב"א והרי הר"ן ברור שאינו סובר סברה שהעלה כת"ר שאיסור התלוי בזמן מאכילים לקטן שהרי הר"ן הוכיח ממה שמותר לסוך לקטן ביוהכ"פ שסיכה אינו אסור אלא מדרבנן וע"כ שהר"ן שהביא להרשב"א שמותר להאכיל איסור דרבנן לצורך הקטן אינו אלא איסור דרבנן ולא דאורייתא וא"כ הר"ן בודאי לא סובר כן ואולי נדחוק שהר"ן רק מסכים לסברה של צורך קטן מותר איסור דרבנן. אכן דבר זה קשה גם לפי הסברי שיוהכ"פ חלוק מאיסורים אחרים שעקרו עשה, עוד קשה גם לדעת כת"ר למה מותר להאכיל חמץ לקטן הרי מדרבנן אסור לא תאכילום גם באיסורים התלים בזמן ואם לצורך הקטן מותר גם מדרבנן אסור למה לא מצינו בכל האחרונים הדנים בזה כמו הרע"א בתשובה שכתב להתיר להביא חומש וסידור לקטן לצורך הקטן הזכירו כרמלית והרי מותר גם ברה"ר ואם כי יש לומר שנקטו האמת שבזמנינו אין רה"ר מ"מ אם נחליט שהדבר שקול הרי זה ספק דאורייתא וכודאי שעדיף לעבור איסור דרבנן ודאי מלעבור ספק איסור תורה וכמובאר בגמ' ר"ה שבאם בעיר אחת ספק תוקעין ואחת

מברכים הולכין לספק תוקעין עכ"פ להלכה איני תוקע עצמי ומ"מ יש לעיין שהרי ע"כ זה ברור שיש חולקין על חידוש כת"ר בין מהראשונים ובין מהאחרונים שנתקשו למה צריך חידוש מיוחד שאסור מלאכת בן בשבת מוכח שאינם סוברים סברת כת"ר וצ"ע מה שהקשה כת"ר על מה שהקשתי למה אין מחנכין קטן להוריד שופר מאילן ותירץ כת"ר שהטעם חינוך בהורדת השופר אין הדבר מוכרח שאין מצוה לחנך בהכנת השופר והרי אילו לא היה איסור היה כל אדם חייב להוריד השופר וא"כ למה לא נחנך קטן לזה אכן באמת הדבר קשה גם לפי שיטתי שהרי מותר להאכיל קטן בידים לצורך הקטן וא"כ נאמר לו שיווריד השופר ונתקע עבור הקטן וישמעו הגדולים וכמו שכתב הרע"א להתיר להביא סידור לבית הכנסת דרך כרמלית וצ"ע זולת אם נאמר שהשופר נעשה מוקצה ואסור לתקוע אכן כיון שביהש"מ היה מותר להוריד שכל משום שבות לא גזרו עליו בביהש"מ שוב אינו מוקצה.

מה שהקשה כת"ר על סברתי שהלאו של יוהכ"פ בא לחזק העשה א"כ למה נשים חייבות בעינוי הא פטורות מעשה יפה תירץ שמשום העונש חייבות והרי הוקש אשה לאיש לכל עונשים שבתורה ומה שהקשה מקרבן פסח יש ליישב שרק עונש שיש עליו כפרה קרבן חטאת לזה היקש שהרי ההיקש של אשה לאיש נאמר בגזל הגר וגזל הגר יש בו קרבן אשם ומה שהוכיח מרש"י יש לומר שרש"י חולק על הרמב"ן אלא שחולק על קידושין או שסובר כהרמב"ן אלא שסובר שיוהכ"פ אין הוא בא לחזק העשה אלא הוא איסור לאו אף שהלאו רק נלמד מהיקש שכיון שעונש הזהיר והרשב"א סובר כהרמב"ן והרי תוס' קידושין לא ג"כ אינם סוברים כהרמב"ן ואם כי מתוס' כתובות דף נ' גבי צדקה נראה שסובר כהרמב"ן ובוה מיושב קשיית הבית יעקב שם למה אומרים עוסק במצוה פטור מצדקה והרי יש לאו ולפי הרמב"ן מתורץ ודוק כי קצרתי.

ויש להוסיף שעיינתי בשו"ע הרב סימן תר"מ ס"ד ושם כתב שהאם אינה חייבת לחנך בנה במצוות ולכן מותר לה ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה אעפ"י שיודעת שבודאי לא יכנס לסוכה לאכול אלא יאכל במקום שנתנה לו אין בכך כלום כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה עכ"ל ומוזה נראה שלאמר לקטן שיאכל חוץ לסוכה אסורה לאם והרי זה כגירסת המ"ב במג"א ולא כהלבושי שרד והפרמ"ג ולפי"ז בהכרח זקוקים למה שפירשתי במכתבי הקודם וממילא בהכרח שאיסור לא תאכילום נוהג גם באיסור שאינה איסור חפצא.

לכן לפי"ז חזרת הקושיה ממה שפסק בהלכות פסח ולצערי לא מצאתי ישוב לזה וצ"ע הן אמת שגם מה שהתיר לאם ליתן מטעם שאינה חייבת בחינוך יש לעיין שהרי הרמ"א פסק כדעה שלא רק האב חייב בחינוך כסימן שמ"ג ויש לי בזה אריכות דברים ואין כאן מקומו עוד נראה שאף אם נודה לכת"ר שאין לא תאכילום מן התורה במאכילו איסור שבת מ"מ מדרבנן כתב כת"ר בדעת הרשב"א שאסור וברור הדבר שהרי גם חמץ לא התירו אלא לחינוך חולה וא"כ עדיין יש ליומר שעדיף לעבור איסור כלאחר יד מלעבור איסור לא תאכילום מטעם שהעלנו שאיסור לא תאכילום עיקרו מן התורה בשאר איסורים אכן אין זה מוכרח שיתכן שגם כלאחר יד נחשב כעיקרו מן התורה כיון שהמלאכה עצמה מן התורה.

הרב אברהם דב לוין
בני ברק

חבלה רפואית

החובל בחבירו דינו מפורש בתורה במשנה ובתלמוד להתחייב בחמשה דברים. ואף זאת שנינו: אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד. ואם סימא את עין חבירו משלם נזק שלם אפילו בשוגג (ב"ק כו א ורש"י), אלא שבשוגג אינו חייב אלא בנזק, ופטור משאר ארבעה דברים, ע"י גמ' שם. רופא שניתנה לו הרשות לרפאות, ע"י ב"ק פה ב, כשהחולה בא אליו להתרפאות, ע"י רמב"ן עה"ת ויקרא כו יא, והזיק לחולה במהלך טיפולו, ההלכה בדינו משתנה בהתאם לתנאים ולנסיבות, מי היה הרופא, אומן ובעל רשיון, או שלא היה אומן, או שלא היה לו רשיון. כיצד קרה הנזק, האם היה צפוי מראש, או בלתי צפוי. על כל אלה ועוד נבאר בע"ה בהמשך.

הרופא שרשאי למפל' ופוג הרופאים

ההלכה ברופא שחבל ע"י טיפול רפואי מבדילה בבירור בין רופא בקי ושאין במקומו רופא גדול ממנו, ומרפא ברשות בי"ד, לרופא שאינו בקי ושיש במקומו רופא גדול ממנו, ואיננו מרפא ברשות בי"ד. וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם (הוצ' שעוול עמ' מג) וממנו נפסק בטוש"ע יו"ד סי' שלו א : כל שאינו יודע בטיב מלאכה זו לא יהא לו עסק בהן. וכן אם יש שם גדול ממנו, ואם נתעסק בהן כלל שופך דמים הוא בודאי. ואם ריפא שלא ברשות בי"ד והזיק חייב בתשלומין, בבקי, וכ"ש אחר, שאין בי"ד מרשים למי שאינו בקי. מקור הרמב"ן הוא בתוספתא גיטין פ"ג הי"ג וב"ק פ"ו ה"ו ופ"ט ה"ג ומכות פ"ב ה"ה (בהשמטה), שם נזכר בפירוש שהפטור ברופא שהזיק אינו אלא ברופא אומן שריפא ברשות בי"ד. ולמד הרמב"ן שרופא אומן ורשות בי"ד הם שני תנאים נפרדים. ואפי' כשמתקיים בו התנאי הראשון שהוא רופא אומן אם אין לו רשות בי"ד לרפאות, חייב בתשלומים. אפי' במקרים בהם רופא אומן ויש לו רשות בי"ד, פטור עליהם, וכפי שיתבאר בפרקים הבאים. אלא שמ"מ מבחין הרמב"ן בין שניהם, שאילו על מי שאינו בקי ומתעסק ברפואה כתב שהוא שופך דמים בודאי, אבל על המרפא שלא ברשות בי"ד כתב רק שאם הזיק חייב בתשלומים. כוונת הרמב"ן שמי שאינו יודע בטיב מלאכה זו וכן כשיש שם גדול ממנו שהוא שופך דמים בודאי מתארים בדברי הרמב"ן הקודמים שם ש"אין לך ברפואות אלא סכנה, מה שמרפא לזה ממית לזה". ו"טעותם של רופאים סם המות הוא", וכן הביא שם מברייטא בגמ' יומא כג ב מי שאחזו בולמוס מאכלים אותו דבש וכל מיני מתיקה שיפים ומאירים את העינים, ואילו החולה באישתא צמידתא בבלמוס שלו והאכילוהו דבש הרי אלו הורגים אותו. ועיי"ש עוד כמה דוגמאות

שא"א לרעת אותן אלא ע"פ אותה חכמה. ומעתה מוכן מש"כ הרמב"ן שמי שאינו יודע בטיב מלאכה זו ה"ז שופך דמים בודאי. משא"כ אם היה רופא אומן אלא שאין לו רשות ב"ד, א"א לומר עליו שהוא שופך דמים בודאי, שהרי הוא אומן במלאכתו, אבל מ"מ אם הזיק חייב בתשלומים יותר ממי שהיה לו רשות ב"ד. ועי' ברמב"ן שם שכשם שהרופא מזהר — אם הוא מזהר — שלא לעסוק ברפואות כשקיים אצלו חשש טעות בריפוי, כך החולה יחוש לעצמו, שאם מרפאים אותו בסממנים והוא אוכלם, בכוס של עיקרים ושותה אותו, שמא טעו בחולי או ברפואה, ונמצא שהמית עצמו, שטעותם של הרופאים סם המות הוא. ביה"ד שבסמכותם לתת רשיון לרופא אומן לרפא, עי' מעשה רוקח על משניות לר' אליעזר מקראקא, סוף מסכת סנהדרין, ודברי שאול יו"ד סי' שלו, שאלו הם הסנהדרין, וכפי שכתב הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"א שאין מעמידים בסנהדרין בין גדולה בין קטנה אלא אנשים היודעים בחכמת הרפואה. ועי' כ"מ שם בשם הרמ"ן שתמה לשם מה לסנהדרין לרעת בחכמת הרפואה, ועי' רדב"ז שם מה שתייך. וכתבו המעשה רוקח והדברי שאול שעל חכמי הסנהדרין לרעת כדי ליתן רשות לרופא לרפאות. ומצינו לכן נהגו גדולי ישראל בדורות הראשונים, עי' שו"ת מעשה אברהם לר"א אשכנזי יו"ד סי' נה, ועוד, שהושיבו ב"ד ליתן רשות לרופא לרפאות.

מהות הרשיון שמוטל על הסנהדרין ליתן נראה ע"פ מה שיסד בחי' מרן רי"ז הלוי הל' סנהדרין שישנם דברים המוטלים על הסנהדרין אע"פ שלא נתפרש עליהם בתורה שהם טעונים ב"ד, כמו מינוי כה"ג, ששנינו בתוספתא סנהדרין פ"ג, ונפסק ברמב"ם כלי המקדש פ"ד ה"ט שאין מעמידים כה"ג אלא בב"ד של ע"א, וכתב הגרי"ז שהרמב"ם בהל' סנהדרין בין שאר הדינים המוטלים על הסנהדרין השמיט דין זה, לפי שאין זה דין המוטל על ב"ד בתורת ב"ד, אלא בתורת בעלים בדבר השייך לכל ישראל, ומינוי כה"ג מוטל על כל ישראל, והסנהדרין משמשים במקום כל ישראל. ומעתה י"ל שבזה הוא גם דין רשות לרופא לרפאות, שאע"פ שאין זה דין המצריך ב"ד, מ"מ זהו דבר השייך לכלל, וב"ד משמשים כאן במקום הכלל. וראיה לזה מדברי בית הלל על שו"ע יו"ד סי' שלו שה"ה רופא שהקהל קבלו אותו לכך. משמע שאין זה דין המוטל על ב"ד בתורת ב"ד, אלא הוא במקום הציבור. ועי' בית הלל שם ובהגהות יד שאול ליו"ד שם וערוה"ש שם סעי' ב שבזה"ז רופא ברשות ב"ד הוא גם מי שקבל תעודת רופא מבתי לימוד לרפואה המיוחדים לכך מהממשלה, וכע"ז בשו"ר כרכה או"ח סי' שכח ס"ט. ונראה שתעודת רופא ע"פ בחינות מועיל בתורת דבר המקובל על הציבור, ורופא שיש לו תעודה כזו, מן הסתם קבלוהו עליהם, ומכאן נובעת רשותו לרפא.

נתעורר ספק בדבר רשיונו של הרופא אחרי שחבל בחולה חבלה רפואית, החולה טוען שלא היתה לו רשות לרפא, והרופא טוען שהיתה לו רשות, וכבר הוחזק כזה במקומו לכאורה דינו ככל ספק ממון שהמוציא מחבירו עליו הראיה ועל החולה להוכיח שלא היתה לרופא רשות לרפאות, במיוחד במקרה שהרופא הוחזק בעבר כמי שמורשה לרפא.

אמנם, לפי מה שעתידיים אנו לבאר בע"ה בהמשך שחיובו של הרופא שהזיק הוא מדין שומר, נראה שאינו נפטר מחיובי שמירתו עד שיברר ששמר כראוי, ובכלל זה שהוא בעל רשות לרפא, וכמו שאמרו בב"ק צט ב בטבח אומן שקלקל שעל הטבח להביא ראיה שהוא מומחה, וכן נפסק בטוש"ע סי' שו סעי' ז'. וביאר בשערי ישר ש"א פ"ה שאע"פ שבכל ספק ממון המוציא מחבירו עליו הראיה, טבח אומן שחיובו אינו מדין מזיק, שהרי נמסר לו הדבר ברשות, אלא מדין שומר, לפיכך חיובו הוא יותר ממזיק, וכמו שמצינו שהשומר צריך להשבע כדי להפיש דעתו של בעה"ב אע"פ שידוע בעצמו שלא פשע, והיינו שחסרון הברירה גורם חיוב בעצם, שכל זמן שלא כירר בראיה עדיין הוא חייב, שלא השלים תנאי שמירתו, ומתנאי שמירתו הוא שיברר לפני בעה"ב ששמר כראוי, ועיי"ש שאף טבח שהוחזק כמומחה, אם קלקל צריך להביא ראיה על מומחיותו, ולפי"ז ה"ה ברופא.

נתעורר ספק אם נזקו של החולה הוא תוצאה של טיפול רפואי כושל או שאין לו קשר לטיפול הרפואי, החולה טוען שהוא תוצאה של הטיפול הרפואי ותובע דמי נזיקין בהתאם. והרופא טוען שהטיפול היה צריך להועיל, והנזק שקרה הוא מסיבה אחרת ואין לחייבו בנזק. נראה שהדבר תלוי מהו המרפא, אם היה זה רופא אומן ברשות ב"ד על החולה להביא ראיה שהטיפול היה כושל, וכמו שפסק התשב"ץ ח"ג סי' פכ שאם הכירו רופאים אחרים אומנים בטעותו, חייב, אבל אם לא היה רופא אומן על הרופא להוכיח שטיפל כראוי, וכמש"כ הרמב"ן שהוא שופך דמים בודאי.

יש לחקור ברופא אומן אלא שאין לו רשות ב"ד לרפאות ונתעורר ספק אם הכשלון הוא בטיפול, על מי חובת הראיה, האם יש לדמותו לרופא אומן ברשות ב"ד שכאמור על החולה להוכיח את חובת הרופא, או שיש לדמותו לרופא שאיננו אומן שעל המרפא להוכיח את צדקתו. ונראה שלזה נתכרן הרמב"ן בדבריו, שהועתקו ממנו בטוש"ע, שמי שאינו אומן ה"ה שופך דמים בודאי, אבל ברופא אומן שאין לו רשות ב"ד כתב רק לחייב בתשלומים כשהזיק. והיינו שא"א לומר עליו שה"ה שופך דמים בודאי, שהרי הוא אומן. ולפיכך מסתבר שחובת ההוכחה על החולה.

על חיוב שבועת השומרים במקרים אלו, אין כאן המקום להרחיב.

חולה שריפוי היה מוטל על צוות רפואי ויצאה תקלה מתחת ידם, הדבר מפורש ברמב"ם הל' חובל ומזיק פ"א הי"ג שנים שחבלו באחד כאחת שניהם חייבים ומשלשלים ביניהם. דייק הרמב"ם לכתוב כשחבלו כאחת, שאל"כ אלא שחבלו בזה אחר זה ולא ניוזק אלא אחר חבלת האחרון אין לחייב את הראשון. וכמש"כ הרמב"ם שם פ"ו הי"ד ע"פ ב"ק י א שאם הניחו חמשה אנשים חבילות על הבהמה ולא מתה ובא האחרון והניח חבילתו עליה ומתה אם היתה מהלכת באותן חבילות ומשהוסיף זה חבילתו עמדה ולא הלכה האחרון חייב, ואם מתחלה לא היתה מהלכת האחרון פטור, ואם אין ידוע כולם משלמים בשוה. ולמד הרמב"ם שה"ה בשנים שחבלו באדם. ועוד דייק הרמב"ם לכתוב שהחובלים משלשלים ביניהם את החוב, ופירש בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' פד"ה גם שהחיוב

מוטל על כל אחד מהחובלים בשלמות, וכשאינן לאחד מהם לשלם חייב השני בכל שכן משמע לשון משלשלים.

צוות רפואי שכלל רופא המרפא ע"י תרופות עם רופא המרפא בידים, וכיוצא באלו, נחלקו ראשונים אם דין כולם שוה לענין חיוב. לדעת התשב"ץ ח"ג סי' פב דווקא המרפא חבורות במלאכת יד שגגתו וזדונו הוא חבלוה, אבל רופא במשקים ומשלשליות ומרקחות ומרחצאות וכו' אינו נקרא רופא אומן אלא רופא סתם, ואם שגג או הזיד הוסיף מכאוב על מכאובי החולי, ונתכוין לרפאות ולא להזיק פטור אף לצאת יד"ש, שאין לו אלא מה שענינו ראות. אבל שאר ראשונים ופוסקים לא חילקו בין רופא המרפא בידים לרופא המרפא ע"י תרופות, וכתב הברכ"י יו"ד סי' שלו אות ז שלדעתם אין חילוק בסברא. ובדעת התשב"ץ י"ל ע"פ מה שיתבאר להלן שחיובו של הרופא הוא מדין שומר, ודווקא כשהחולה מוסר עצמו לשמירתו של הרופא, וסובר התשב"ץ שזה לא יתכן אלא ברופא המרפא בידים, שהחולה מפקיד עצמו בידי המרפאות של הרופא, אבל רופא ע"י תרופות מעולם לא נסתלק החולה משמירה על עצמו, עי' ב"ק פה א הרי שעבר על דברי הרופא וכו', לפיכך הרופא לא מתחייב עליו בחיובי שמירה.

רופא המרפא בשיטה חדשה שעדיין לא נתקבלה בעולם הרפואי, או שאפילו אם נתקבלה במקום אחר בעולם אם במקום זה עדיין אינה מקובלת, כמו הריפוי באומופתיה וכדומה, ה"ז נקרא רופא שלא ברשות. ולדעת הראשונים והפוסקים שאינם מבדילים בין מרפא בתרופות למרפא בידים דינו כמרפא שלא ברשות, שאם הזיק חייב בתשלומים. ואצ"ל כשאותו מרפא אינו בקי במלאכתו והוא מייעץ לחולים ליטול מהתרופות שברשותו ה"ז שופך דמים בודאי. וכמש"כ הרמב"ן שאפי' דבש שלאחד מרפא ולאחר הוא סם המות. ואם יש ספק בדבר אם הוא בקי, עליז הראיה.

לסיכום: א) רופא שאין לו רשות בי"ד ורשיון מקובל להתעסק ברפואה שבה הוא עוסק, אם הזיק חייב בתשלומים. בד"א ברופא הבקי במלאכתו, אבל אם לא היה בקי במלאכתו ה"ז שופך דמים בודאי. (היתה לו רשות והוא אומן, והזיק, דינו יתבאר בפרקים הבאים). ב) חובת ההוכחה על הרשיון והבקיאות מוטלת על הרופא. הוכיח הרופא שיש לו רשות והוא אומן, חובת ההוכחה על הנזק אם הוא תוצאה של טיפול כושל על החולה. ג) צוות רפואי שלם שהזיק, אם הזיק כאחת כל אחד מהם חייב בכל ומחלקים החוב בין כולם, אלא שיי"ס שרופא ע"י תרופות אינו חייב כמו רופא המרפא בידים.

כשהנזק בלתי נמנע, או שנלקח בחשבון הפיכוי והפיכוכ

רופא מורשה לרפא, כמו שנתבאר לעיל, שחבל בחולה בדרך ריפוי, כשעצם הריפוי נעשה ע"י חבלה, כמו הקזת דם וכיצא, כתב הדמב"ן בתורת האדם ע"פ גמ' סנהדרין פד ב שכיון שהחבלה גופה לרפואה היא, מותר לעשותה, ולא עוד, אלא שמקיים בה מצוה. ועי"ש עוד בדעת הר"ף שהמכה אדם לרפואה פטור, ומצוה דואהבת לרעך כמוך הוא. שמענו מהרמב"ן שלשה חידושים. א. חבלה

שע"י רפואה אין בה איסור ומותר לעשותה. ב. יש בה מצוה. ג. פטור עליה, ומשמע שפטור מתשלומי נזק.

להיתר חבלה שע"י רפואה ארבע סיבות. א. ממה שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך יש לשמוע שלא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו, וחבלה שע"י רפואה שאדם חפץ לעצמו לא הוזהר מלעשותה לחבירו, וכן פרש"י בסנהדרין שם. ב. לא אסרה תורה איסור הכאה אלא כשכוונתו להתקוטט עם חבירו, שהרי כך אמרה תורה וכי יצאו אנשים וגו', וכמש"כ הרמב"ם הל' חובל ומוזיק פ"ה ה"א המכה אדם דרך נציון ה"ו עובר כל"ת, משמע שרופא החובל בחולה לטובתו אינו בכלל האיסור, וכ"כ בחי' הגר"ח השלם עמ' עו ועמ' קבט וקובץ הערות יבמות סי' ע' ג. כיון שמצוה היא לרפאות את חבירו, וכדלהלן, כשם שמצוה זו דוחה שבת, כך דוחה איסור חבלה. ד. כיון שהחולה בא אל הרופא ואומר לו רפאני, ה"ו כאומר לחבירו הכני שאמרו בגמ' ב"ק צג א שהמכה פטור. ועי' שו"ת מהרלב"ח וטו"א מגילה כז א ומג"ח מ' מח ומשך חכמה פ' כי תבא עה"פ ארור מקלה, ועוד אחרונים, שאף באיסור אינו עובר (בניגוד לחו"י סי' קסג ושו"ע הרב הל' נזקי ממון ס"ד וחזו"א חו"מ סי' יט ס"ק ה ועי' פרלא לרס"ג ל"ת מז-מח, ועוד אחרונים, שפטור דוקא מתשלומי נזק, שע"כ מועילה מחילתו ולא על האיסור). ומש"כ טו"א שם שהחובל בדרך התעסקות ברפואה עובר בלאו דלא יוסיף לפי שלא נתן לו רשות מפורשת. נראה שהדברים אמורים כשהנזק בא כתוצאה מהטיפול, אבל לא היה זה חלק בלתי נפרד מהטיפול, אבל במקרה זה שהריפוי הוא דרך חבלה, פשוט שזו רשות מפורשת ומותר.

והנה בהיתר הכאה שלא בדרך נציון חקר בחי' הגר"ח שם האם זה היתר בהכאה, או שבאופן זה אין זה בכלל הכאה שאסרה תורה, ועי"ש שצידד מכמה ראיות שאין זה אלא היתר, אבל לעולם גם הכאה זו שאינה בדרך נציון, הכאה היא. חקירה דומה יש לחקור בהיתר שמחמת המצוה, שכשם שדוחה שבת כך דוחה חבלה, האם זה בגדר הותרה, כדעת כמה ראשונים לענין פקו"נ בשבת, עי' רא"ש יומא פ"א סי' יד ושו"ת הרא"ש כלל סו בשם מהר"מ וחשב"ץ ח"ג סי' לו, או שזה בגדר דחיה, כדעת כמה ראשונים לענין שבת, עי' רמב"ם שבת פ"ב ה"א ושו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפט ור"ן ביצה פ"ב והאשכול ח"ב עמ' 115-6 ושו"ת רדב"ז ח"ד סי' סו. וכן יש לחקור לטעם ההיתר משום שהחולה אומר לו רפאני, או משום שאף לעצמו היה עושה כן. האם זה היתר בהכאה, או שאין זו בכלל ההכאה שאסרה תורה. ונפ"מ, אם יש על הרופא לחפש דרכי ריפוי חילופיות שהחבלה בהם פחותה, שאם נאמר שחבלה שע"י רפואה אינה בכלל הכאה מותר לו לרפאות כדרכו ואינו צריך לחפש דרכים אחרות, אבל אם זה רק בגדר היתר ודחיה, עליו לחפש עצות איך להזדקק פחות לדחיה זו. כמו שאמרו לענין שבת, עי' האשכול שם, ומעשה ריקן על הרמב"ם שבת רפ"ב. אמנם מסתבר שלטעם ההיתר משום שהחולה אומר לו רפאני וכן משום שאף לעצמו היה עושה כן, אין נפ"מ, שאף אם נאמר שאין זו בכלל הכאה, מ"מ כשיכול לרפאות באופן שהחבלה בו פחותה על דעת כן לא מחל לו חבירו באומרו רפאני, וכן לעצמו לא היה עושה כן אלא מחפש ריפוי שיש בו פחות חבלה.

במצוה המוטלת על הרופא לרפאות אף ע"י חבלה הביא הרמב"ן בתורת האדם כמה טעמים. א. מצוה רבה של פקו"נ. ב. מצות השבת גופו. ג. משום ואהבת לרעך כמוך. והנה במצות פקו"נ נראה שכוונתו ללאו של לא תעמוד על דם רעך. ע"י תוס' הרא"ש ברכות ס א בשם הר"י מאורליי"ש, או מדין ערבות של ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ע"י מכילתא משפטים סוף פ"ז וזית רענן על הילקוט שם שמכאן למדים שהחולה ישבות ממלאכתו ויעסוק ברפואות. ומצות השבת גופו נראה שכוונתו ע"פ מה שלמדו בב"ק פא ב וסנהדרין עג א וספרי דברים כב ב מהפסוק והשבות לו לרבות אבדת גופו, וע"י פיהמ"ש לרמב"ם נדרים מא ב שמכאן למדים מצוה על הרופא לרפאות. ומצות ואהבת לרעך כמוך נראה ע"פ מש"כ בספר המצוות לרמב"ם מ"ע רו שמכאן למדים מצוה שתהא אהבתו וחמלתו לאחר כאהבתו וחמלתו לעצמו בממונו ובגופו. וע"י רמב"ם אבל פי"ד ה"א שבכלל מצוה זו כל מצוות גמילות חסד.

ומש"כ הרמב"ן שהמקו"ד פטור, ומשמע שפטור אף מתשלומי נזק, כן נראה גם מתוספתא ב"ק פ"א ה"ג רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק פטור, חבל יותר מן הראוי לו ה"ז חייב. משמע שברישא מדובר שחבל כראוי לו, ולפיכך פטור. ולכאורה זה נסתר מתוספתא שם פ"ו ה"ו רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, וכן בתוספתא גיטין פ"ג ה"ג בשוגג פטור במזיד חייב מפני תיקון העולם. וכתב התשב"ץ ח"ג סי' פב שהתוספתא ב"ק פ"ו מדברת בשוגג, ואז פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, אבל במזיד חייב מן הדין, ומה שאמרו בתוספתא בגיטין מפני תיקון העולם אינו טעם לחייב את המזיד אלא טעם לפטור את השוגג. ולפי"ז י"ל שהתוספתא ב"ק פ"ט מדברת בשוגג. ואלא שמ"מ קשה שהמקו"ד דם שיודע שבמעשה זה חובל בחבירו אין לך מזיד גדול ממנו ומה טעם כתב הרמב"ן שפטור.

היה הנזק צפוי אבל לא הכרחי, ונלקח בחשבון קודם הטיפול, והוחלט שעל אף אותו נזק צפוי עדיף ורצוי לבצע את הטיפול, נראה פשוט לדון כדן נזק בלתי נמנע, שאין בו איסור ואף מצוה יש בו, ופטור עליו מחיוב תשלומים.

נזק בלתי צפוי

טיפול רפואי שלא עלה יפה והחולה ניזוק מאותו טיפול, אם יש לחייב את הרופא בתשלומי נזק. הדבר מפורש בתוספתא, כאמור בפרק הקודם, אם היה זה בשוגג פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, ואם היה במזיד חייב מן הדין. וכן נפסק בטוש"ע שלו א. ואף זאת שנינו שם שאם חבל יותר מן הראוי לו ה"ז חייב, וכבר כתבנו למעלה שדין זה הוא אפילו בשוגג.

בגדר חיובו מפורסמים דברי הישועות ישראל על חור"מ סי' כה ס"ק ג (בשמו, ושלא בשמו) ע"פ הרמב"ן בשטמ"ק ב"מ פב סע"ב שאומן הטועה במלאכתו א"א לחייבו מדין מזיק, מכיון שהדבר נמסר לו ברשות, וכל חיובו הוא מדין שומר (וכ"כ מחנ"א ה"ל' נז"מ סי' ה בשם תוס' ר"פ ב"ק). וכתב הישועות ישראל שה"ה

רופא שחבל חיובו אינו מדין מזיק, שהרי עשה ברשות, אלא מדין שומר. וצ"ל שכל זה לראשונים הסוברים ששייך דין שמירה באדם, אבל לראשונים הסוברים שאדם הוקש לקרקע אף כשהוא בן חורין ולאו דוקא עבד, ע"י רש"י ותוס' קדושין ז א, כשם שאין דין שמירה בקרקע ובעבד, כך אין דין שמירה באדם בן חורין.

וכן אין הדברים אמורים אלא לדעת הראשונים שנעשה שומר בקבלת שמירה בלבד, אבל לראשונים שאינו נעשה שומר אלא אם משך את החפץ, ע"י רש"י ותוס' ושאר כ"ק עט א, צ"ל שהרופא משך את החולה לרשותו. ואף לסוברים שע"י קבלת שמירה לבד נעשה ש"ח וש"ש, זה דוקא כשמוכח שמקבל על עצמו שמירה, ושנסתלקו הבעלים משמירתו, או שאמר הנח לפני, ע"י מחנ"א הל' שומרים סי' ז ובאר יצחק חו"מ סי' ו ענף ג. ולפי"ז אין הרופא מתחייב עליו מדין שומר אלא כשהחולה סילק מעצמו שמירת המחלה ומסר את עצמו לשמירתו של הרופא. וע"י לעיל בפרק הראשון שחילקנו לפי"ז בין רופא המרפא בידים לרופא המרפא ע"י תרופות.

עוד צ"ל שמש"כ הישועות ישראל שאין לחייבו מדין מזיק לפי שעושה ברשות, זה דוקא כשעשה בריפוי ולא פשע, שאם פשע נמצא שעשה שלא ברשות ויש לחייבו מתורת מזיק. וטעות רפואית כמוה כגניבה ואבדה בשומר ששומר ש"כ חייב עליה. וא"כ צ"ל שמדובר ברופא שנוטל שכר, אבל רופא בחנם אינו אלא שומר חנם ופטור על גנבה ואבדה. ואף כשנוטל שכר הדבר תלוי במחלוקת אחרונים מה טעם דינו של האומן כש"ש, לש"ך סי' שו ס"ק א ומשל"מ שכירות פ"י ה"ה וקצוה"ח סי' שו הוא מחמת שמשכר בעבודתו, וא"כ ה"ה ברופא, אבל למחנ"א הל' שומרים סי' מא ע"פ כמה ראשונים דינו כש"ש לפי שתופס את החפץ לבטחון שכרו, אבל כשהקדים שכרו שאינו צריך עוד לתפוס בחפץ, אין דינו כש"ש, א"כ רופא שאין דרכו לתפוס בחולה להבטחת שכרו, אפילו לא הקדים שכרו אין דינו כשומר שכר, אלא שע"י באר יצחק חו"מ סי' ו שדחה ראיות המחנ"א מן הראשונים.

טעות הרופא תיתכן בשני אופנים. א. אבחנה לא נכונה של המחלה. ב. טיפול לא מתאים למחלה ולחולה. ונראה ע"פ יסודו של הישועות ישראל שחייבו הוא כדן אומן, שיש חילוק בין שני סוגי הטעויות. כשהטעות היא באבחנה ה"ז דומה למראה דינר לשולחני ואמר לו שהוא יפה ונמצא רע. שאם הוא בקי גדול בראית המטבעות עד שאינו צריך עוד להתלמד, אמרי' בגמ' כ"ק צט ב שהוא פטור. ונחלקו בו ראשונים: לרמב"ם שכירות פ"י ה"ה וטוש"ע שו ו אינו פטור אלא כשעושה בחנם, אבל בשכר חייב, שה"ז כמו טבח אומן שקלקל שאם נוטל שכר חייב, ע"י גמ' שם, אבל לרשב"א שם והובא במ"מ שכירות שם השולחני פטור אפילו נוטל שכר, שטעות השולחני נחשבת כאונס, לפי שאין זה מצוי שבקי בדבר יטעה, ואינו דומה לטבח אומן שקלקל שהדבר תלוי באומנות היד והיה לו להזהר ולכרז יפה, ולפיכך כשנוטל שכר חייב, ע"י סמ"ע שם ס"ק יג. ונראה שה"ה רופא אומן שאומנתו האבחנה רפואית, לדעת הרמב"ם וטוש"ע אם נוטל שכר בעבודתו וטעה, חייב, ולדעת הרשב"א אפילו נוטל שכר פטור. אבל כשהטעות היא בטיפול,

ה"ז דומה לטבח אומן שקלקל שאם נוטל שכר חייב לד"ה.
על רופא שהרג את החולה כתוצאה מטיפול לא נכון, אם חייב גלות, אין כאן המקום להרחיב.

לסיכום: א. רופא שטעה בטיפול בשוגג, פטור מדיני אדם אבל דינו מסור לשמים. במזיד חייב מן הדין. ב. חיובו לדעת הישועות ישראל הוא מדין שומר, ולפי"ז צ"ל שמדובר ברופא שנוטל שכר ושהחולה מסר עצמו לרופא לשמירת מחלתו. ג. טעה הרופא באבחנה והוא היה אומן בכך, יש מי שסובר שאינו חייב, ולהלכה חייב.

חולים מחלות ובעיות משפחה

תוכן המדור

רנה – רסא	בדיקות למחלת הטיי זקס הרב משה קליינמן
רסב – רסח	טיפות אזנים לענין חציצה הרב משה קליינמן
רסט – ערב	נתוחים אורולוגיים לרפוי מחלות שפירות וממאירות – הבטים אנאטומים והשלכות לכושר ההולדה ד"ר פנחס אושר
רעג – רפ	איסור סירוס בניתוחים אורולוגיים הרב שמעון שטרן
רפא – רצה	ההתאבדות לאור ההלכה ד"ר אברהם שטיינברג
רצו – ש	אלמוניות, פרטיות, וההלכה של כיבוד אב ואם ד"ר משה הלוי ספירו
שא – שג	אם להתיר מלאכות בשבת כדי לחסן נגד פלצת (טעטינוס) ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים
שד – שה	בענין חיי שעה וגוסס הרב צבי הלוי פריינד
שו – שיב	מעמדו של נטול ההכרה ה"צמח" בהלכה הרב משה הרשור
שיג – של	פעילות רפואית בשבת ד"ר בנימין סוקול

בדיקות למחלת הטיי זקס

מחלת הטיי זקס היא מחלה גנטית הפוגעת במשפחות יהודיות אשכנזיות שבהם שני בני הזוג נושאים גן זהה ל"גן טיי זקס". ילדים הלוקים במחלה זו נולדים כילדים רגילים, ולאחר כמה חודשים חדלים הילדים להתפתח וגורעים ר"ל תוך שנים אחדות. עד עתה לא מצאה הרפואה שום תרופה ומזור למחלה ולתוצאותיה הקטלניות. כאשר נשאים בני זוג ששניהם נושאים את הגן הרי נוצרת סכנה לכל לידה בבית זה. הסיכון הוא בשיעור של 25% שהילוד יחלה במחלת הטיי זקס. ידועות משפחות ששכלו חמשה מילדיהם ר"ל במחלה זו. הדרך האחת והיחידה למניעת המחלה היא למנוע את נשואיהם של בני הזוג הנושאים שניהם את גן הטיי זקס. לצורך זה יכולים בני הזוג לערוך לפני האירוסין בדיקת דם שנועדה לחשוף את קיומו של הגן ובמקרה כזה למנוע השידוך.

א.

הנה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בהלכה ורפואה כרך א עמ' שכו ובשו"ת אגרות משה חלק שביעי סימן י' הסתפק שמא מחמת דהרי מיעוט, הוי בגדר של "תמים תהיה" וכפירש"י ולא תחקור אחר העתידות, ולמעשה העלה דראוי לעשות הבדיקה הנ"ל כיון דהבדיקה היא באופן פשוט מן הראוי לנושא אשה לבדוק את עצמו. ויש לרדן שאם אינו בודק עצמו הרי הוא כעצימת העינים לראות מה שאפשר. עכ"ל.

ובעיקר מה שכתב דיש להסתפק אי הוי בגדר של תמים תהיה נראה לכאורה דהנה כתוב בתורה "כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם מעונן מנחש ומכשף... תמים תהיה עם ה' אלקיך, כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך נביא מקרבך מאחין כמוני יקים לך ה' אלקיך אליו תשמעו. (שופטים יח). ופרש"י עה"פ תמים תהיה וז"ל: התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ואל תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו. וכוונת רש"י במש"כ אל תחקור אחר העתידות מכוונת על הפרשה שבה נאמר הפסוק כלומר דאין ללכת ולחקור אחר העתידות אל הקוסם ומנחש, אלא לצפות לישועת ה' וכן מוכח מכל הראשונים דלקמן.

והנה הרמב"ם לא מנה מצוות תמים תהיה במנין מצוות עשה, ובהשגות הרמב"ן בספר המצוות כתב וז"ל: "שנצטוינו להיות לבבנו תמים עמו יתעלה והוא שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך וענין הצוואה הזו שניחד לבבנו אליו לבדו

יתברך, ושנאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמיתת כל עתיד וממנו לבדו נדרוש הבאות מנביאיו או מחסידיו, ר"ל אורים ותומים, ולא נדרוש מחוברי שמים ולא מזולתם וכו', וזה תרגומו של אונקלוס שלים תהא בדחלתא דה' אלקיך וכן אמר הכתוב יהי לבי תמים בחוקיך וכו' וזהו ענין המצוה הזאת והזכירה בעל הלכות גדולות וכתב להיות תמים ואולי חשב הרב (הרמב"ם) שהיא צוואה כוללת המצוות וללכת בדרכי התורה כענין אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' ולכן לא הביאה בחשבוננו והמתבאר מדברי רבותינו והנכון לפי שכתבנו. עכ"ל הרמב"ן. וכן האריך בזה הרמב"ן בפירושו על הפסוק תמים תהיה עם ה' אלקיך (שופטים יח יג) ובספר בראשית פרשת לך לך (יז א) עה"פ התהלך לפני והיה תמים. ובדרשותיו דרשת תורה תמימה (ירושלים תשכ"ג עמ' קג).

וכדברי הרמב"ן כתב גם הרמ"ך (יום א' במצות התלויות בלב מצוה י') להיות תמים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך פירוש שלא ישאל בכללים לידע עתידות אלא אומר מה שירצה הבורא יהיה ולא יחקור מה שיהיה כדאמרין בברכות דף י' בהדי כבשי דרחמנא למה לך.

וכן כתב בספר חרדים (פ' א' מ"ע מן התורה התלויים בלב) ח"ל: מעלת שלמות הבטחון בו יתברך שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך וכן כתב הרמב"ן שזו מצות עשה שלא נשאל מחוברי השמים החוזים בכוכבים ולא מזולתם מה שעתיד להיות ואם נשמע דבר מהם נאמין שהכל בידי ה' מפר אותותם כפי התקרבותנו לעבודתו וכו', ומסיים וממנין תרי"ג מצוות לרבינו יונה ולגאון ולר"ש בן גבירול ורמב"ן וסמ"ג.

והובאו הדברים הנ"ל להלכה ולמעשה בטור סימן קעט כתב בכ"י מנין שאין שואלין בגדולות שנאמר תמים תהיה. ובשו"ע כתב המחבר: אין שואלים בחוזים ובכוכבים ולא בגדולות וכתב הרמ"א משום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך (ב"י בשם תוס' דע"פ ובשם ספרי). וכן מסקנת הש"ך סק"א שמשום תמים תהיה אסור לשאול בהם עכ"ל.

והנה מדברי הראשונים הנ"ל מבואר דגדר המצוה של תמים תהיה היא חלק מהנושא הכולל של הפרשה. ומכלל לאו אתה שומע הן. בפסוקים הנ"ל כתוב שאסור לחקור אצל מכשפים ומעוננים אחר העתידות ולא להשתמש בחכמתם. והאדם אשר אינו הולך אצל אותם האנשים אלא מצפה למה שגזר לו ה' יתברך ואינו חוקר ודורש אצלם אלא רק סומך על הנביאים והאורים ותומים הוא הנקרא תמים.

וכן כתב הרמב"ן לעיל דזהו תרגומו של אונקלוס תמים תהיה בדחלתא דה' אלקיך. ובסמ"ק מפורש דזהו הפשט דתמים תהיה, וכן בשאר הראשונים. ולפ"ז מבואר דהאיסור הוא לרצות לידע מה בעתיד ע"י חפוש בכוחות רוחניים שנאסרו ע"פ התורה ומחויב לסמוך על הבורא יתברך.

והנה בבדיקה למחלת הטיי זקס אין אנו בודקים מה יהיה בעתיד אלא אנו מחפשים עתה בהווה הקיים ובודקים את סוג הדם וכאשר נמצא באותו הדם הגן נושא המחלה הרי יודעים אנו שבעתיד יגרום הגן הנ"ל למחלה והרי בגדר של ידיעה עכשיו ומציאת שרש המחלה. ודומה לאדם אשר נמצא פגם קל בלבו ומקבל

מהרופא הוראות ע"מ שלעתיד לבא לא תתפתח המחלה. או לאדם המעשן סגריות שלדעת הרבה מן הגדולים הרי אסור כיון שאנן ידעינן דמהעשן עכשיו יכול להתפתח ח"ו מחלה מסוכנת.

וכן בגן הנ"ל אנו מבררים עכשיו החסרון ואחר שיודע החסרון ממילא לא יהיה לו מכשול לעתיד לבא. ועוד דחז"ל דברו בכוחות רוחניים ובכל מיני דברים שלא ניתן לנו הרשות להשתמש בהם, אבל הכא שהבדיקה היא ע"י דבר טבעי שהוא בדיקת דם וע"ז בודאי לא נאמר איסור התורה לעשות מעשה של בדיקה בדם ואין זה בכלל החסרון של תמים תהיה.

וא"ת דהנה בהגדת עתידות על ידי הכרת פנים וסדרי השרטוטין שהזכרה החכמה הזו ברמב"ן (בראשית ה,ב) ובזוה"ק (פרשת יתרו דף ע') ובשו"ת הגאונים (סימן קנ"ב) וכתב בספר כרם שלמה להר"ש אסע יד"ד סי' קעט שכתב בשם הלחם משנה פ"א מה' עכו"ם הלכה ט' דמי שאומר אני מראה אותך בפס ידך דברים העתידים לבא עליך אסור משום מעונן. ובספר אור החמה פרשת יתרו על הפסוק ואתה תחזה כתב דמה דצדיקים משתמשים בחכמה הנ"ל אין זה לגלות עתידות אלא לדברים אחרים כגון לראות מי ראוי להיות פרנס על הציבור או לדעת אם ראוי ללמוד חכמה וכו'. ועיין עוד בזה בקונטרס "תמים תהיה" להרה"ג הר' יעקב הלל שליט"א דף ל'.

וא"כ לכאורה מוכח משם שאפילו בדבר שאפשר לראות בגוף רמז למה דיהיה לעתיד לבא חז"ל לא השתמשו בכך וחשבו זה בכלל אל תחקור אחר העתידות וא"כ אולי גם בבדיקה הנ"ל יש חסרון בכך.

ונראה דאין הנדון דומה לראיה, דבחכמת הפרצוף וסדרי השרטוטין הוי כעין סימנים וראיה ע"י חכמה רוחנית כל מיני דברים אשר יהיו בעתיד ובדאי שאין הפשט שכף היד הוא הגורם לעתידות אלא העתידות ניתנים לקריאה בכף היד והוי בגדר של סימן חיצוני. משא"כ בבדיקה זו, ע"י הבדיקה אנו מוצאים שרש וגורם המחלה ח"ו. ואדם אשר עיניו בראשו יחוש לא לתת לאותו השרש מקום לגדול ולגרום נזק.

וכן נראה אצל חזקיהו המלך דאמר לישעיהו הנביא דהטעם דלא עסק בפריה ורביה משום דחזה ברוה"ק דנפקי מיניה בנין דלא מעלי. והשיבו ישעיהו בהדי כבשי דרחמנא למה לך מה דמפקדת אבעי לך למעבד ומה דניחא כלפי קודשא בריך הוא לעביד (ברכות י,א). וביאור הדברים דחזקיהו המלך ראה העתידות ברוה"ק וברוח הקודש ודאי ידע מה יהיה בעתיד אולם טענת ישעיהו הנביא אליו היתה דאסור לעבור על מצוות התורה בגלל הבנת האדם דיש פגם כלשהו בזרעו אחריו ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד.

וא"כ י"ל דכיון דעכשיו לא היה שום מפריע או מעכב לקיים המצוה דהרי אין לתלות דיש חסרון בחזקיהו עצמו חס ושלום אלא הוי מגזרת הקב"ה שזילדו לו בנין דלא מעלי ע"כ לא היה לו לנהוג פרישות בעצמו ולמנוע מעשות מצוה ולא לחשב חשבונותיו של בורא העולם ולקיים מצות פרו ורבו.

אבל בבדיקת הדם דעושים היום הרי זה פגם וחסרון המתגלה עכשיו, ושורש החסרון עתה הוא הגורם למחלה. א"כ הרי ככל מחלה שצריך לחשוש להתפתחותה ולמנוע הצער והסבל בכל מה שיכול לעשות.

ב.

יש הטוענים שלא צריך לעשות את הבדיקה למציאת הגן מטעם דכבר אמרו והבטיחו חז"ל "שומר פתאים ה'" ואין לחשוש ולחפש אחרי המחלות. ולכאורה נראה בעזהשי"ת דאין נידו"ד דומה כלל למה דמובא בחז"ל על הפסוק של שומר פתאים ה' (תהילים קטז, ו). והנה פרוש המושג פתאים, אומר הגאון על הפסוק במשלי (יד טו): "פתי יאמין לכל דבר וערום יבין לאשורו" חז"ל: כמו שנאמר אל תאמינו ברע (מיכה ז, ה) ואמרו חכמינו ז"ל: אל תאמין ביצר הרע שיאמר תחטא והקב"ה ימחול לך. אבל פתי מי שדרכו להתפתות הוא מאמין לכל דבר ואינו חושב על הסוף. ומשמע דפתי הוא האדם שאין לו היכולת והאפשרות להבין דבר עד הסוף מחמת שאינו חושב או שאינו יודע ומבין את העמקות של פעולה ומקבל ומאמין רק לצורתו החיצונית של כל דבר. וכן בסנהדרין (ק"ב) אומרת הגמ' עה"פ שומר פתאים ה' דבכרכי הים קרי לינוקא פתאי. ר"ל דפתי דומה לינוקא שאינו מבין דבר לאשורו.

הבטחה זו של שומר פתאים ה' הובאה בתוספתא נדה פרק שני ה"ד: "שלש נשים משמשות במוך, קטנה מעוברת ומניקה. קטנה שמה תתעבר ותמות, אי זו היא קטנה מבת אחת עשרה שנה ויום א' ועד בת שנים עשרה ויום אחד. מעוברת שמה תעשה עוברה סנדל. מניקה שמה תהרג את בנה וכו', וחכ"א משמש כדרכו ומן השמים משמרים על ידו שנאמר "שומר פתאים ה'". עכ"ל התוספ' והובאה בגמ' נדה מה א וביבמות יב ב. ובגמ' שם מדובר היכא שיש חשש סכנה לאשה ואין אפשרות לדעת אם תווצר סכנה באופן ודאי התיר ר"מ לעבור על איסור כדי למנוע הסכנה, וחכמים סברי כיון דהאשה היא בבחינת פתי שאינה יודעת ומכירה אם יש סכנה וגם אין לה את היכולת לברר אם תסתכן ממעשה זה תסתכן על הקב"ה ולא נתיר איסורין.

וכן בגמ' נדה (לא, א) תנא המשמש מיטתו ליום תשעים כאלו שופך דמים. ומק' הגמ' מנא ידע, אלא אמר אביי משמש והולך ושומר פתאים ה'. עכ"ל. ומבואר דכיון דאינה יודעת מתי הוא יום תשעים הרי היא בגדר פתי וע"ז אמר אביי שומר פתאים ה'. אבל אם היינו יודעים ברור מתי הוא יום תשעים הרי לא היה ספק שהיינו צריכים למנוע מתשמיש.

והנה בנידו"ד יש לנו אפשרות על ידי הבדיקה לדעת ולברר את גורם הסכנה והמחלה ולדעת בודאות אם לאדם זה יש חשש מזווג זה או לאו וכשיעשה בדיקה בודאי שלא תגרם שום מחלה בנשואין כיון שבת זוגו והוא יתאימו ביניהם, א"כ אין אנו נקראים "פתאים" במחלה זו ומי שאינו רוצה לעשות הבדיקה הרי זה כעוצם עיניו ואומר אין אפשרות לדעת, משא"כ בכל האמור לעיל שם יש חשש סכנה מועט שאין אפשרות לבררו בשום אופן וכיון דכך לא החמירו חז"ל ואמרו

שומר פתאים ה'. ואין הכי נמי היכא דיש אפשרות לדעת מתי יום תשעים כתב בשבט הלוי דראוי למנוע מלשמש, ויבואר לקמן.

וכן מוכח ממאי דאומרת הגמ' בעבודה זרה (ל,ב) אמר שמואל פי תאנה אין בו משום גלוי (כלומר אין נחש שותה ממנו ואין סכנה לארס של נחש בתוך התאנה במקום קליפתה מהעץ) כדאמר ר' אלעזר אוכל אדם ענבים ותאנים כלילה ואינו חושש משום שנאמר שומר פתאים ה'. והק' התוס' בד"ה פי תאנה דהא בחולין אמרינן ראה ציפור מנקר בתאנה חוששין שמא במקום נקב נקר ואסור, שאני התם דאיכא רעותא דנקירא. כלומר היכא דידוע לנו דיש חסרון כל שהוא בגוף התאנה הרי חיישינן לארס נחש ורק היכא דאין אנו יודעים מחסרון כל שהוא אין חוששין לגילוי, כיון שאין אפשרות לברר ואין זה סכנה גמורה כיון דתאנה אינה משקה. וכן מצינו בגמ' יבמות (עב, א) א"ר פפא הלכך יומא דעיבא ריומא דשותא לא מהלינן ביה ולא מסוכרינן ביה והאידינא דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. כלומר, דביום המעונן שרוח דרומית מנשבת בו והוא קשה מכל הרוחות (גיטין לא) או כדברי המאירי שמרפא את האויר ומלחלחו ומעפשו, יש חשש סכנה למול. ובמדבר באמת לא מלו מטעם זה אלא דהאידינא דדשו בה רבים ולא נמצא בהם סכנה הוי שומר פתאים ה'.

וכתב הבית יוסף בטור סימן רסב וז"ל: וכתב בנימוק"י שכתב בריטב"א בשם רבו מכאן דכל דלא בעי למימהל ביומא דעיבא הרשות בידו ושפיר עבד דלא למסמך על שומר פתאים וה"ה שהיה ראוי לא למול בשבת כשהיא מעונן. ורבינו ירוחם כתב יום המעונן או יום שמנשבת בו רוח דרומית אינו מעכב מלמולו דשומר פתאים ה' אבל טורח הדרך כלומר שהוא חולה מטורח הדרך אין מלים עד שיתרפא כך פשוט בפרק הערל וכ"כ הרמב"ם עכ"ל. וכן כתב רבינו מנוח כל דבר שאין בגופו של חינוק כגון שרוצה לצאת לדרך אין משהין את המילה בשבילו כי היכי דלא משהינן בשביל נשיבת הרוחות דשומר פתאים ה' כדאיתא ביבמות עכ"ל.

ועיין בליקוטי צמח צדק יו"ד סי' רסג כתב וז"ל: דאף דהיש"ש ביבמות פ"ח ס"ד כתב דעכשיו דלא בקיאין ביומא דעיבא ויומא דשותא לכן אין לחוש לזה זהו משום דבלא"ה היא ענין רחוק מאד שיומא דעיבא יזיק לנימול שהוא במיטה בבית. אבל בנידון דידן שהוא חשש חולי הגוף או אף אם נאמר שהוא רחוק עכ"ז ודאי שייך לדחות, עכ"ל.

והנה מבואר דמה דאמרינן במצות מילה שמלין ומסתמכים על מה שנאמר שומר פתאים ה', הוא היכא כשיש חשש סכנה רחוק מדבר חיצוני כגון רוח דרומית ואין לנו האפשרות לידע אם תזיק הרוח לנימול, בזה שייך שומר פתאים ה', ואף בזה כתב הריטב"א דיש מקום להחמיר. וה"ר מנוח וה"ר ירוחם פליגי וסבירי דיש לסמוך עה"כ של שומר פתאים, אבל שניהם כתבו דהיכא דיש חסרון בגוף התינוק אפי"ה שהוא חשש רחוק כעין רוח דרומית שהגמ' אומרת דדשו בה רבים ולא נמצא סכנה בהם ג"כ יש להחמיר לכ"ע ולא למול ואין להסתמך על שומר פתאים ה'. ובמילה שם זה חשש סכנה רחוק שיוזק בו רבים ואין גם אפשרות לבדוק ולדעת אם יזק ילד ע"י המילה מיומא דעיבא או מרוח דרומית

ע"כ במצוה זו אנו פתאים ושומר פתאים ה' שהוא חשש רחוק כזה וכדברי הצמח צדק הנ"ל.

א"כ בק"ו בנידו"ד שהחסרון נמצא בגוף ויש אפשרות גמורה לבררו ואיננו "פתאים". לכ"ע צריך לבדוק, ואין להסתמך על הפסוק שומר פתאים כיון שלא נאמר הפסוק במקרה דנן.

בגמ' שבת (קכט ב) כתוב דאסור להקיז דם בתלתא דשבתא משום דקיימא ליה מאדים בזווי ופרש"י שמזל מאדים משמש בו בשעות זוגות ומזל מאדים ממונה על החרב. והק' הגמ' במעלי שבתא נמי קיימא מאדים בזווי ותי' דכיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. וכתב רש"י בד"ה דשו בה רבים, וז"ל: הורגלו בו מפני דוחקן שיהיו קרובים לסעודת שבת ואמרינן בפרקין (שם קיח, ב) כבוד שבת בדגים גדולים. ובמס' ע"ז (כט, ב) אמרינן שני לדם דג. עכ"ל.

ולכאורה קשה דהא שם הוי מקום סכנה מחמת מזל מאדים וכל אופן כיון דדשו בה רבים נאמר עליהם הפסוק שומר פתאים ה'. והנראה דאין מכאן קושיא, דעיין בפ"י הרוקח על ההגדה של פסח (הרב משה הרשלר, מכוון רגנשברג) שביאר בהלל עה"פ שומר פתאים ה', וז"ל: פתאים לשון מקרה פתאום, ד"א פתאים ממש שמצילין הקב"ה שאינם יודעים לשמור את עצמן כדאיתא במסכת שבת פרק מפנין על הא דקאמר אין מקיזין וכו' ומשני כיון דדשו בה רבים פ"י לפי שהם קונים דגים גדולים לסעודת שבת וזו אכילתם היתה ביום שני דהקזה כדאמרינן שני לדם דג גדול לכך היו רגילים להקיז בשישי בשבת כדי להיות להם דגים גדולים למחר קרו ביה שומר פתאים ה' עכ"ל.

ומוכח מדבריו דכולי עלמא דנהגו להקיז ביום ו' לא ידעו שיש סכנה מחמת מזל מאדים ממה שכתב "שאינם יודעים לשמור עצמן" אלא דחז"ל לא רצו למנועם מהקזת הדם כיון שיש מעלה ורפואה באכילת דגים גדולים והם היו אוכלים בשבת והיה להם למעליותא וכנגד החסרון של מזל מאדים מחד גיסא איכא מעלה לרפואה מאידך גיסא וע"כ לא הודיעו להם חז"ל והשאירו בגדר פתאים. ומשמע מפירושו דאם היו יודעים שיש סכנה אז לא היו מקיזים במעלי דשבתא. וכן מביא בגליון הש"ס לרעק"א בשבת שם את דברי תרומת הדשן תשובה ר"א וז"ל: וכה"ג אמרינן בפרק מפנין לענין הקזת דם בשישי דקאי מאדים וצ"ע אי שייך למימר האי טעמא שומר פתאים לתלמיד חכם שהוא יודע ומכיר ונוזכר למופלא בדורו ואפילו באינש דעלמא קשה הדבר לצדד כל כך להתיר הואיל ואיכא חשש סכנה כדאמר בפרק אין מעמידין (ע"ז ל, א) פרוקא לסכנא בתמיה וכו' עכ"ל. ומשמע מדבריו דאם ידע הת"ח דיש סכנה להקיז דם הוי חשש סכנה וראוי להחמיר ואין כזה היתר ברור אפילו לאדם שאינו יודע מהסכנה הנ"ל. וע"פ דברי התה"ד כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סק"ג) בהא דאמרי המשמש מטתו ליום תשעים, הרי זה שופך דמים דיש לעיין אם יודע יום תשעים לעיבורה צריך להזהר ואינו בכלל שומר פתאים ה'.

ולפ"ו בנידון דידן לדברי התה"ד שהיכא דיודע דיש סכנה כל דהיא ראוי להחמיר ולמנוע מזה. בק"ו כשיכול לבדוק ולברר בקל אי הוי מסוכן ממש ודאי ראוי לבדוק. ועוד, דשם הרי אינו ברור שיסתכן ע"י הקזת הדם ביום תשעים ואין

אפשרות לידע וע"כ נחשב כפתי וכדביארנו במילה לעיל, משא"כ הכא ע"י הבדיקה יכול לברר הסכנה באופן ברור ואינו פתי ומחויב למנוע עצמו מסכנה זו. ודאיתנא להכי הנה חזינא בהגמ' בבכורות (מה,ב) אמר ריש לקיש גבוה לא ישא גבוהית שמא יצא תורן, ננס לא ישא ננסית שמא יצא מהם אצבעי לבן לא ישא לבנה שמא יצא מהם בוהק שחור לא ישא שחורית שמא יצא מהם טפוח עכ"ל. הנה מפורש לנו בדברי חז"ל דהיכא דידוע לנו השורש והגורם להולדת ולדות משונים בעתיד ראוי למנוע לכתחילה וליקח אשה אחרת שמשער שילדיו יהיו בגדר הרגיל. בדבר הנראה בדרך טבעי דיש מקום לחששות יש להמנע מכך. ובק"ו בנידו"ד דאנו מגלים חסרון אשר יכול לגרום להרס המשפחה ממש ולשנים רבות של יסורים בנפש ובגוף הרי ראוי לכל אדם לבדוק עצמו לפני הנשואין ובפרט שאין כאן שאלה של ביטול המצוה אלא יכול ליקח אשה אחרת ולקיים המצוה ולחיות חיים מאושרים, הוי לכאורה דבר טוב, וראוי לעשות כן. ועל כל זה דהיום יש אפשרות לעשות הבדיקה בהסכמת ובברכת גדולי הפוסקים שליט"א אשר נזקקים לשאלות קשות וכואבות ראוי לכל אחד העומד לפני הנשואין לעשות את הבדיקה הנ"ל וזכה לראות דור ישרים יבורך.

טיפות אזנים לענין חציצה

אלו שיש להן נקב באוזנם בעור התוף, או שחסר להם עור התוף בכלל ואסרו הרופאים עליהם להכניס מים אל תוך האוזן ונתנו להם הרופאים עצה להניח באוזניהם טיפות אזנים שומניות או טיפות גליצרין לפני הטבילה ואז תוצר על ידי הטיפות שכבה שומנית בתוך האוזן אשר תגרום למים לצאת מתוך האוזן ועל ידי כך לא תזיק להם הרטיבות.

וכן שמעתי שהורה למעשה הרה"ג ר' משה הלברשטאם שליט"א, וכבר דנו גדולי הפוסקים להתיר לשים מוך (צמר גפן) בתוך האוזן ועל ידי כך למנוע את נזק המים. אולם כאן ששמים טיפות באוזן יש הבדל הלכתי דאפש"ל דהטיפות הוי חציצה.

בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן ז' דן בארוכה להתיר היכא דאשה נושאת את המוך באזנה תמיד ועי"כ הופך המוך להיות בטל לגופה אולם היכא דמכניסה המוך רק לפני הטבילה צדד להחמיר דהוי חציצה. וכן בשו"ת חלקת יואב סי' ל' כתב דבהאי נשי צריכים להשאיר המוך באוזניהם לפחות שבעה ימים ואז הוי בטל לגוף. וע"ע בשו"ת הר צבי חיו"ד סימן ק"ע להתיר דוקא כשמונח תמיד. והנה להני רבוותא דמתירים רק כאשר מונח המוך בתוך האוזן תקופה ארוכה א"כ בנדו"ד דמכנסת הטיפות רק לפני הטבילה א"כ לכאורה יש לומר דדמי למכנסת מוך לפני הטבילה דבזה יש לומר דהוי חציצה וביחוד דכל פעולת השמן אינה אלא לחצוץ בפני המים.

ומצינו בשו"ת אגרות משה חיו"ד סימנים צח-קג דהאריך בשאלה זו ודן להתיר מסברא מחודשת דכיון דתוך האוזן הוי מקום מכוסה ובמקום מכוסה קי"ל דצריך להיות ראוי לביאת מים אבל לא צריך שיכואו מים בפועל א"כ בכה"ג שמנחת מוך באוזן עדיין נקרא המקום ראוי לביאת מים אלא שעתה מניחה שם דבר המפסיק את המים וכיון דלא בעינן מים בפועל אין זה קפידא. ומכל מקום אף הוא כותב שם דהיכא דהניחה דבר דבוק באזנה אז נקרא חציצה. ובשמן המונח בתוך האוזן הוי דבוק לאוזן ממש וא"כ הוי לכאורה חציצה.

ובעיקר מה דיש לדון כאן לפי מה שכתב הרמ"א בש"ע סי' קצח סעיף יד: טיט היון וטיט היוצאים וטיט הדרכים הנמצא שם תמיד ואפילו בימות החמה כל אלו חוצצין ושאר כל הטיט כשהוא לח אינו חוצץ שהרי הוא נמחה במים וכשהוא יבש חוצץ. וכתב הרמ"א ומיהו אם מקפדת בדבר לח הרי זה חוצץ. ומקורו מהמרדכי בשבועות וכמ"ש יתבאר לקמן. וא"כ הכא כשמניחה את הטיפות באזניה הרי היא מעונינת שיחצו הטיפות בפני המים והוי מקפדת בדבר לח ולכאורה הוי חציצה. ובאמת כבר כתב החזו"א ביו"ד סי' צד ס"ק ח דאדם מקפיד אפי' ברבב לח שעל גופו וכוודאי הכא יש לה דין של מקפידה וא"כ יש לחשוש לחציצה.

ונראה לומר דשאלה זו מתחלקת לשני סוגי נשים:

א. נשים שחסר להן עור התוף לחלוטין, כגון שהוסר ע"י ניתוח או פעולה רפואית אחרת, ואז כל טפת מים חודרת עד לתוך האוזן הפנימית. בנשים הסובלות מבעיה כגון זו תפקידם של הטיפות השומניות לחדור אל תוך חלל האוזן הפנימי ששם המים מהווים סכנה וליצור בחלל האוזן שכבה שומנית אשר תמנע מהמים את המגע הישיר עם האוזן, ועל יד כך תמנע סכנת הרטיבות. בתעלת האוזן החיצונית המוליכה אל תוך האוזן לפני מקום עור התוף אין סכנה או נזק כלשהו מחדירת המים וזהו דבר טבעי בכל אשה שמים חודרים לשם ואינם מזיקים כלל. ובמקרה הנ"ל הרי מקום היתר בשופי דהא במקום הראוי לבוא מים אצל כל אשה גם לה אין מניעה שיכנסו המים ומקור הסכנה נובע מהעובדה שאין לה עור תוף בכלל והמים חודרים אל תוך חלל האוזן הפנימית המקום הזה הוא מקום "בלוע" לכל הדעות.

ועיין בנודע ביהודה בשו"ת מהדו"ק חיו"ד סי' ס"ד דבלוע אינו חציצה כלל וכל דלא מקרי גלוי לענין טומאה א"צ להיות ראוי לביאת מים כלל, וכמ"ש הר"ש סוף מקוואות וכן כתב הרמב"ן בקידושין (דף כה) בשם יש מפרשים וכן כתב במשנה למלך (פ"א מה' מקוואות ה"ב) והביא הלכה זו בשם הריטב"א משם מורו. א"כ הכא בנידו"ד שאצל כל אשה המקום סתום לחלוטין ע"י עור התוף והרי מקום שאינו שייך לביאת מים כעין חלל הבטן ממש ול"ש בהני נשי חציצה כלל ע"י השמן שהוא מונח במקום הבלוע ממש.

אלא דיש לדון אם לא הכניסה הטיפות עמוק עד לאחר עור התוף ואז נשארו בתעלת האוזן טיפות שמן ושם לא מבורר שהוא מקום בלוע אי הוי חציצה, ויבואר לקמן.

ב. בנשים שיש להם נקב בלבד בעור התוף ואז מניחות השמן על מנת שלא יכנסו המים אל תוך חלל האוזן כיון שהשכבה השומנית נוצרת על עור התוף עצמו והמים חוזרים ונפלטים החוצה ואינם מגיעים כלל אל חלל האוזן הפנימי. ובהא כבר כתב הרמ"ע מפאנו סי' קי, ח"ל בקצרה: "נכון להזהר על שפת החוטם בפנים שלא יהיה בו לפלוף יבש אבל בחלל הפנימי פשיטא שאינו מעכב וכו'. והובאו הדברים ברקע"א בגליון הש"ע סימן קצח סעיף ז ובהרבה אחרונים. וע"ע בתשובת בית יצחק ח"ב סי' כ' ובשו"ת הר צבי סי' קס"ו ובעוד אחרונים. ומדבריו מבורר דרק על שפתי החוטם או האוזן הוי חציצה אבל בעומק האוזן ובחלל האף הוי מקום שא"צ לביאת מים.

ולפי דבריו יהיה מותר לאשה להניח טיפות שמן עמוק בתוך האוזן. אבל בחזו"א יו"ד סי' צד סק"ח בסו"ד כשדן בשימת מוך טבול בשמן באוזן האשה הסתפק אי עומק האוזן לפני עור התוף הוי מקום בלוע. ושמעתי מהגר"ש אלישיב שליט"א דמסתברא דבאזניים הוא בית הסתרים כיון דראוי לביאת מים וצריך שם ביאת מים.

וא"כ עדיין יש להסתפק בנידו"ד דאסור יהיה לאשה לשים הטיפות באזנה כיון דהוי ספק בלוע.

ומעתה יש לומר דגם בטיפות שמן ששמה האשה באזנה יש להכדיל ולחלק בין סוגי הטיפות והחמרים שמהם הן מיוצרות. כבר הורו מורי ההוראה לנשים הנ"ל לשים באזניהם שמן דגים ושמן דגים לח לא הוי חציצה כיון דבריתו מן המים וכמש"כ המחבר בשו"ע סי' ר"א סע' ל"ג "כל שתחילת בריתו מן המים כגון יבחושי אדומים מטבילין בו ומטבילין בעינו של דג גדול שנימוק שומן עינו בחורו. ועפ"ז שומן דגים הוא מים ממש ואינו מהוה חציצה כלל לגבי המקוה ומותר להניח אותו באוזן.

[ואף שיש מן הרופאים שעוררו דבשמן דגים יש בו סכנה לאוזן כמים כיון שיכולים להגרם זיהומים על ידו. והעצה לזה היא להרחיח את שמן הדגים לפני הטבילה ואז לא יהיה חשש מזיהום, וצריך לברר אם בזה יועיל]. ובעיקר החידוש דשמן דגים הוי כשר לטבילה כבר נסתפקו בו גדולי האחרונים. וכבר כתב בחוברת תורה מציון שנה א' חוברת ב' סי' ט"ז שהגאון ר' שמחה הלוי במברגר זצ"ל ס"ל דשומן דגים אינו כשר למקוה אלא שומן עינו של דג אבל בדג עצמו לא. וכן נקט הגאון ר' שלמה אליעזר אלפנדרי זצ"ל שו"ת הסבא קדישא יו"ד ח"ג סי' ח' והסביר דרך בעין הדג יש לזה דין של מים. וא"כ לפי הני רבוותא שמן דגים סתם יהיה פסול.

ועיין בספר שערי טבילה שהביא משם הגאון רש"ז אורבך שליט"א דאיכא למימר דשמן דגים יהא חציצה כיון דהוי דבר שמן ואינו מתערב עם המים. ועפ"ז לא תועיל השקה לשמן ומקורו מהריטב"א במכות ד א מש"כ שם בשם ר' משה הדרשן דמים מלוחים של הים הגדול אינם מתערבים עם המים המתוקים והוי כאיסור שנמהל בהתר והוא ניכר שאינו מתבטל. וא"כ לדבריו אף הכא לא תהא תועלת בשימת שמן דגים בגוף האוזן כיון דלא מועיל דין השקה על זה. בטיפות גליצרין העשירות מנפט יש ג"כ מקום להקל יותר מסתם שמן בעלמא ולומר דהם דומים לשומן דגים, דנפט עצמו כתב החזו"א בטהרות בליקוטים לה' מקוואות ס"ק ה' באוצר מים שאין מחליפים אותו כדי לצאת ידי שיטת הראב"ד שפוסל בנתן סאה ונטל סאה יש חסרון יותר מן הריחוף כיון שפעמים מחמת סרחון המים יוסיף הבלן נפט ומי חמצן ובמשך הזמן יתרבה הנפט על המים. וכתב שלא יעשו אוצר ממין זה כלל עי"ש. ויש שלמדו מדבריו דס"ל דנפט פסול למקוה דא"נ דלנפט יש דין של מים א"כ אפי' כשנתרבה הנפט על המים לא יפסל האוצר דהנפט יתבטל למימי המקוה. נולכאורה יש לדון בראיתם, דהחזו"א כתב דמי שעושה אוצר של מי גשמים ללא החלפה כדי לצאת ידי שיטת הראב"ד לא הועיל כלום כיון שבמשך הזמן יתרבה הנפט על המים ושוב פעם יהיה המקוה מים שאובין ע"פ דברי הראב"ד, אבל להלכה דקי"ל דבנטל סאה ונתן סאה כשר אה"נ דגם בכה"ג שיש נפט יכשיר החזו"א. ובספר אמרי דוד סימן רכ"ב כתב דנפט פסול למקוה ועי"ש. וע"ע בספר דברי חנה שהסתפק בזה, ובשו"ת צפנת פענח הלכות מקוואות סי' רעו אות ב' ח"ל: וע"ד טבילת נשים במעין של נאפט עיין זבחים דף כב ע"א מטבילין בעינו של דג ותליא במחלוקת כתובות דף עט ע"ב גבי מחפורת של צריף, עכ"ל.

ושמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א לגבי נידו"ד דכיון דטיפות גלצרין עשויות מגפס יש להקל כיון דהנפט נובע מהקרקע ויש לו דין של מעין, וכמש"כ בפסוק אך מעין ומקוה מים יהיה טהור. א"כ גם טיפות הגליצרין הנ"ל יהיה להם דין של מים ולפ"ז יש להם עדיפות על שמן דגים סתם דפסלו הרב במברגר והסבא קדישא אלפנדר זצ"ל דכאן הו' ודאי מים.

ועיין בספר שערי טבילה שהביא משם הגרצ"פ פראנק זצ"ל שבא לפניו הג"ר בן ציון יאדלר זצ"ל ושאלו מה הדין באותו הנפט שנשפך לתוך המקוה אם חוצץ בטבילה והשיב ומה בכך גם במעין נפט אפשר לטבול כיון שכרייתו מן המים. וע"ע בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' לא שדן בשאלה הנ"ל אי נפט כשר למקוה. ולדבריהם ג"כ יש לומר דטיפות הגליצרין הנ"ל יהיו כשרות לטבילה ולא יהיו חציצה.

ובטיפות אונים שומניות או בשמן ממש עדיין יש להסתפק דהוי חציצה ע"פ דברי הרמ"א שהבאנו לעיל בדבר לח הוי חציצה והכא בטיפות הוי דבר לח ומקפדת ע"ז כמש"כ לעיל.

והנראה לומר בהיתר הטיפות הנ"ל, דמקור דברי הרמ"א הוא מהמרדכי בשבועות (תחלת ה' נדה) וז"ל: הדיו והדם והחלב יבשים חוצצין לחים אינם חוצצין מטעם הקפדה הוא וכו' וכן מצאתי בתשובות הר' אלעזר ממורדון והוא ברוקח (הלכות חציצה סי' שע"ה). והמפרש טעמא דברייתא דמים נכנסים בלח טועה וכו' עכ"ל. כלומר דהמרדכי והרוקח סברי דאין המים מחלחלים דרך הדיו ושאר המשקים ומדין משקה הרי הם חוצצין אלא היכא שאין מקפדין עליהם הוי מיעוט שאינו מקפיד ומותר. אבל במקום דנשים מקפדין על הלח הוי חציצה ועפ"ז כתב הרמ"א דמקפדת בדבר לח הוי חציצה. וכן כתב הש"ך בס"ק יט על דברי הרמ"א דדבריו הם גם על דיו ושאר המשקים המוזכרים בסעיף טו ולא רק על טיט לח המוזכר בסעיף יד וכמובא במרדכי עכתו"ד.

ועיין בחזו"א יו"ד סי' צד סק"ח דכתב דהתוס' פליגי עליה דהמרדכי וסברי דהמים מחלחלים דרך המשקים ולדבריהם אה"נ כל המשקים כגון דיו דבש וחלב לחים אינם חוצצים מדינא, דברגע שיטבלו עמם במים יעברו המים על גוף האדם והוי טבילה מעליא, ועי"ש.

וע"ע במשנה ברורה בסיומן קסא ס"א ובביאור הלכה שם כתב דגם הרמב"ם פליג על המרדכי.

והחזו"א שם סיים להלכה בנידון דהאשה מניחה מוך טבול בשמן דבשעת הדחק יש להתיר ולסמוך על דעת התוס' דמים מחלחלים דרך המשקה כיון דמיעוט המקפיד דרבנן. ועוד צרף להתיר מספק דשמא האוחז הוי מקום בלוע וכן כתב דאם נאסור לאשה הנ"ל לטבול נאסרנה איסור עולם אפשר דיש לסמוך על זה וסיים בצ"ע. ומשמע מדבריו להתיר גם באשה ששמה שמן באזנה לפי דברי התוס' דפליג על דברי הרמ"א וכמש"נ. אלא דמסתפק כיון דהוי פלוגתת הראשונים. ובאמת מצינו כבר מפורש הדיון באחרונים לגבי דין שמן עצמו לגבי טבילה. בש"ך סימן קצח ס"ק יד בדין כחול שבעין הביא דעת הבה"ג וז"ל: לשון בה"ג דף פה ריש ע"ב וכי טבלה לא תישוף משחה ולא תכחול בעניה דאמר שמואל כוחלת

אם לרפואה הרי זה חוצץ ואם בשביל שתראה עיניה פורעת אין חוצץ. ושנו חכמים כחול שחור לעין חוצץ, א"ר יהודה כל השמנים אינם חוצצים חוץ משמן המור ונהגו בנות ישראל בעצמן שאין סכין בשמן בשעת טבילה כל עיקר עכ"ל. ודברי הש"ך הועתקו להלכה בסדרי טהרה (ס"ק כה) ובלחם ושמלה (ס"ק לא). ובביאור דבריו איכא למימר כיון דנהגו לסוך בשמן א"כ אינו מקפיד במה דהשמן מונח על בשרו ורק בשמן המור הוי קפידא כיון דנעשה להשיר השער וכדאמרין שבת (פכ"ב, ומגילה י"ג, א) דבנות ישראל טובלות בשמן המור ומעדן הבשר ומשיר את השער. ולפ"ז במקרה שיקפידו על השמן הוי חציצה ובשמן שעל האוזן בפשטות הם מקפידים ולא תועיל טבילה בימינו בזה כיון דהוי חציצה בגלל קפידתה. אולם בתשובה באמרי יושר ח"ב סימן לא כתב דשמן אינו חוצץ, ומקורו מהמשנה בעדיות פ"ד משנה ו' דמשמע דשמן אינו חוצץ עי"ש. וכן התיר בשמן גם בשו"ת מהר"ם מבריסק חלק ג' סי' לג וכן פסק למעשה הפתח"ז ס"ק מ"ז. ומשמע מדבריהם דלדינא שמן אינו חציצה ומה דנהגו בנות ישראל שלא לסוך הוא רק מנהג בעלמא וכודאי היכא דהוי מקום סכנה ומטעם רפואה קימא אדינא ויש להקל בזה. ועוד שמעתי מהגר"מ הלברשטאם שליט"א דכ"מ דהש"ך אסר הוא רק בסיכת כל הגוף אבל בסיכת אבר אחד אין מנהג לאסור. ובערוך השלחן סי' קצח ס"ל החמיר בכך וכתב משם הבה"ג ז"ל: דכל אשה תשמור עצמה לבלי לסוך בשרה ושערה בשום דבר עכ"ל. משמע דסבר דמדינא אסור לה לסוך בשרה.

ובמה שכתב ערוך השלחן דמדינא שמן הוי חציצה הק' עליו בפתחי זוטא מהמשנה בעדיות פ"ד מ"ז דכתוב מפורש דשמן לא הוי חציצה. ושמעתי ממור"ר הגר"ח פ' שיינברג שליט"א ז"ל: יש חלוק בין סך שנבלע השמן בתוך הגוף ומשום זה הוי הדין דסיכה כשתיה וכמו שהגמ' שבת במשנה שם יליף מקרא ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו (תהלים קט) אבל מה שכתבו הגדולים דשמן הוי חציצה מיידי באופן שהשמן נמצא בעין על הגוף ולא נבלע בתוך הגוף, עכ"ל.

וק' דהא המשנה בעדיות מדברת בהסך כל גופו בשמן טהור ונטמא וירד וטבל בש"א טהור ואפילו מנטף ופירשו שם הרמב"ם והר"ש דהשמן מנטף מגוף הטמא ומה דבית הלל פליגי הוי מטעמא דהשמן בכמות כל כך רבה נטמא בעצמו וע"כ התירו רק היכן שיש שמן בכמות של סיכת אבר קטן אבל מטעם חציצה לא פליגי דאין השמן חציצה. א"כ מוכח דהשמן אינו ספוג בתוך הגוף כיון דעדיין מנטף הוא אליבא דב"ש ואפילו הכי סברי דאין זה חציצה. ואפשר לישב ע"פ מה שכתב במ"ב סי' קס"א בביאור הלכה בד"ה והיו ידי צברעות לגבי צבע שנמצא על היד שאינו חוצץ, ז"ל: ואולי שטעמו בענין זה לא שייך לגזור רובו שאין מקפיד משום רובו המקפיד [שזהו הטעם שחוצץ כדאיתא בערובין פ"ק] ולא שכיח בהו הקפדה כיון שרגילים הכל בכך או אולי כיון דרגילין לילך כן תמיד כגופייהו דמי ולא שייך חציצה על זה אבל כ"ז הוא דבר חדש ולא מצאתי בפוסקים רמז לזה עכ"ל. א"כ ה"ה בסך בשמן שרגילות הוא לסוך בזמנם לא הוי חציצה.

ומה שכתב הערוך השלחן כוונתו בסך בשמן היכא שאין דרכו לסוך א"כ אינו בטל לגופיהו ומסברא היה צריך לחצוץ אי לאו דנימא דהוי מיעוט שאינו מקפיד

והחמירו בכך בזמנינו וכמש"כ הש"ך דנהגו שלא לסוך כל עיקר. ומ"מ בנידו"ד שרוצה הטיפות שיהיו באזנה יש לאסור לאותה אשה לטבול בשמן על פי דברי הרמ"א שכתבנו לעיל דמקפדת בדבר לח הוי חציצה. והנראה דיש בנידו"ד צד נוסף להקל, ע"פ דברי הפנים מאירות חלק ב' סימן ק"מ דהיכא דרוב נשים יש להם מחלה ורופא מומחה אומר להם שלא יוכלו להתרפאות אלא ע"י הנחת חציצה וודאי שלא היו מקפידות א"כ הנשים החולות בעצמן הוי כרוב נשים שואין מקפידות, עכ"ד. ו"א דרוב נשים אינן מקפידות אין אנו בודקים ברוב העולם אלא ברוב נשים שיש להם את המחלה והן ודאי אינן מקפידות וע"כ לדבריו איכא צד קולא אף בנידו"ד דהכא רוב נשים שיש להם נקב באזנם ימנעו כניסת המים לתוכו. אולם כבר כתב בסדרי טהרה אות יט דסברא קלישה היא ויש להקל רק במקום שיש סכנה להסיר דאז נחשבת אינה מקפדת. ועוד דהא כתב המחבר בסעיף כ"ג דטבעות אם הם מהודקות חוצצים וטעמא מדברי הראב"ד דיש נשים המקפידות להוציאן בשעת לישא אע"ג דעכשיו כשאנין לשות רוב נשים אינן רוצות להסיר הטבעת, א"כ אף אשה זו דאפשר לה לסתום הנקב באוזן ע"י נתוח ושייך אצלה מצב שתחזור לאיתנה ואז לא תסכים להשמת דבר לח באזנה א"כ דמיא לטבעת והוי חציצה.

ונראה לומר בזה סברא להתיר לאותן הנשים לשים באזנם טיפות שמן כדי למנוע המים, דהיכא דמניחה לתוך אזנה את הטיפות ואין בדעתה לחזור ולהוציאן וגם אינה יכולה להוציאן, ואותן הטיפות האשה רוצה אותן שיהיו מונחות באזנה ומקפדת שיהיו שם א"כ מתבטלים הטיפות לגוף האשה והוי בגדר של אינה מקפדת כלל. ודמיא להא דהתירו כל האחרונים בסתימה קבועה בשן כיון שעומדת שם בקביעות בטלה לגופה. ואיכא למימר דעדיפא הכא מסתימה בשן דשם יש חשש שמא תפול הסתימה מפה כיון דאינה הופכת לחלק מגופה ממש אבל הטיפות הנ"ל שישפגו בתוכה א"כ הופכים מעתה להיות חלק מגופה והוי כעין אינה מקפדת כלל.

וחזינא ברש"י סוכה ו, ב ד"ה אינה מקפדת דכתב דמעוט שאינו מקפיד בטל הוי כיון דאינו נוטלו משם, ח"ל: "הוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו ובטיל לגביה ולא חוצץ". ומבואר דהסברא דמעוט שאינו מקפיד הוה כיון שאין בדעתו לטלו משם וכיון דכך מבטל מה דנמצא שם לגביה גופיה. וכן משמע ברמב"ן נדה סז, א דכתב גלד שעל המכה שאינו חוצץ ח"ל: גלד על המכה נמי משום האי טעמא הוא דלא עבד איניש לקלף מכתו וכו' עכ"ל. ומשמע כיון דלא מקלף את הגלד ומשאירו על המכה הוי הוא מתבטל אל הגוף ואינו חוצץ. ובק"ו טיפות שמן באזנה דהא גלד שעל המכה סופו ליפול ובכ"א מתבטל והכא הטיפות אינם עתידים לצאת מגופה לעולם והוי ממש חלק מגופה ואינו חוצץ. והנה מרא דשמעתתא של הרמ"א דכתב בדבר לח ומקפדת הוי חציצה הוא הרוקח ומצינו בדרכי משה בטור סק"ד שהביא דברי הרוקח ח"ל: וכתב הרוקח נראה מין כינים שדבוקים בבשר ונושכין בעור במקום שיער ונדברים בחזק בשר שצריך להסירן ע"י חמץ ולגוררן בצפורן בעת הטבילה אבל אם אינה יכולה להסירן הוי כטיט שתחת הצפורן או בצק מועט שאינו מקפיד ואינו חוצץ אבל בטבילה הם מחמירים

משום חומרא עכ"ל. ונמצא ברוקח סימן שע"ו הלכות חציצה בסוף הסימן, ושם הנוסח: אבל בטבילה הם מסירים משום חומרא. עכ"ל.

והביאו בקיצור שלחן ערוך הלכה מז' ח"ל: מין כנים דבוקים בבשר ונושכין בעור במקום שיער ונדבקים בחזק בשער צריך להסירן ע"י חמין ולגרדן בצפורן ואם אינו יכול להסירן אינו חושש

ומשמע מהכא דהכנים הנ"ל כיון דדבוקים בבשר אע"פ שהיא מקפדת עליהם מ"מ אין יכולה להוציאן הו' בטלים לגופה. ובק"ו בטיפות שרוצה שישארו ולא תוציאם לעולם הו' בטל. והנה מצינו דהרוקח והרמ"א המחמירים במקפדת בדבר לח כתבו להדיא דאם אינה יכולה להוציאן מגופה בטלים, כיון דאז מסכימה בדעתה להניחם ולהשאירם שם. א"כ ודאי דאף לשים טפות שמן באוזן הרי יתבטלו לגופה אליבא דהרוקח והרמ"א. ואף למאן דפליג על הרמ"א ה"ה התוס' והרמב"ם וכמש"נ לעיל בשם החזו"א הרי דבר לח בסתם אינו חוצץ כיון דהמים מחלחלים דרכו, וא"כ אתיא לן לדינא דאותן הטיפות אינם חוצצים מכל האמור לעיל.

ולמעשה, כל אשה שיש לה נקב באזנה צריכה לשאול את הרופא דבהרבה מקרים אפשר לטבול כרגיל ורק לשים טיפות אזנים רגילות לאחר הטבילה ורק היכא דחייבת למנוע חציצת המים א"כ תשאל חכם באיזה צורה לסגור האוזן להלכה ולמעשה.

ד"ר פנחס אושר
הדסה עין כרם ירושלים

נתוחים אורולוגיים לשם רפוי מחלות שפירות וממאירות הבטים אנאטומים והשלכות לכושר ההולדה

נתוחים אורולוגיים לשם רפוי מחלות שפירות וממאירות של דרכי השתן ואברי המין דורשים לעתים קרובות פגיעה באברי ההולדה, דבר המעורר בעיה הלכתית. מטרת מאמר זה לתאר בקצרה ובצורה מופשטת את האברים, מחלתם, ודרכי הטיפול, על מנת שיהיה בסיס לדיון אודות המותר והאסור בשטח זה (ראה מאמרו של הרב ש. שטרן להלן בכרך זה).

א. אנאטומיה

האשך, הוא מקום יצור תאי זרע. הוא נמצא בשק האשכים תלוי ע"י חבל הזרע (SPERMATIC CORD). חבל הזרע, הינו מבנה שכולל בתוכו רקמת חיבור המחברת האשך לדופן הקדמי של הבטן, כלי דם, עצבים, שביל הזרע (DEFERENS). הוורעונים שנוצרו באשך מועברים לערמונית (פרוסטטה)*. דרך שביל הזרע. זה צינור חלול שעובר מן האשך (א' בציור) דרך דופן הקדמי של הבטן (ב' בציור) לתוך חלל הבטן. שם הוא מתחבר לשפכה שעוברת בתוך הערמונית (ג' בציור). הערמונית הינה בלוטה שמייצרת חומרים שהם מופרשים בנחל הזרעוני. החומרים הללו מתנקזים לשפכה וממשיכים לזרום יחד עם הזרעונים בשפכה לתוך הגיד (ד' בציור). השפכה ממשיכה דרכה דרך הערמונית, דופן הגוף ודרך הגיד (PENIS) ונפתחת מחוץ לגוף בקצה של הגיד. ממקום התקשרות שביל הזרע

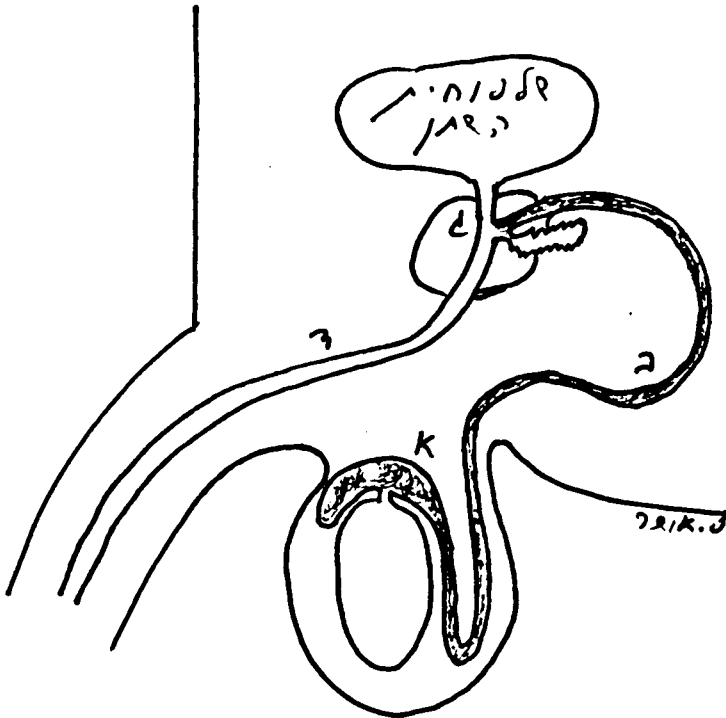
*ערמונית (פרוסטטה): בלוטה השייכת לאיברי המין של הזכר. גדלה וצורתה כשל ערמון ומכאן שמה. ממוקמת מתחת לשלחוף השתן ומקיפה את השפכה. הערמונית בגודל אשכולות של תאי בלוטה המתנקזים ע"י כ-20 צינורות קטנים אל השפכה. הפרשת הערמונית היא נוזל דליל חלבי, בעל תגובה בסיסית ומכיל פרוקטזה. תכונות אלה חשובות לשמירת חיוניות תאי הזרע ולתנועתם. תאי הערמונית מוקפים רקמת חיבור המכילה שרירים חלקים. התכווצותם המהירה של שרירים אלה מרוקנת את הערמונית ומעבירה את הפרשתה יחד עם תאי הזרע והפרשת בלוטות אחרות בזמן הזרמה.

בלוטת הערמונית גדלה בדרך לעת זקנה ועלולה להצר ואף לחסום את מעבר השתן משלחוף השתן החיצה. מצב זה גורם להצטברות שתן בשלחוף, ובעקבות זאת התאצת שתן לעתים קרובות ובכמיות קטנות ואח"כ לכאבים חיומים. ברוב המקרים יש צורך בניתוח הערמונית כדי לסלק את החסימה. סרטן הערמונית גורם בתחילה להפרעות דומות.

לשופכה עד לקצה השופכה מהווה צינור משותף גם לשתן וגם לנזול הזרע. [במקום חיבור שביל הזרע לשופכה בערמונית ישנה שלפוחית קטנה שמתחברת לחלל שביל הזרע המשמשת כמאגר לנזול הזרע, ואף היא קשורה לשופכה ע"י שביל הזרע. השלפוחית הקטנה נקראת סמינל וסיקל (SEMINAL VESICLE). המכנים אשך, שביל הזרע, וסמינל וסיקל כפולים, אחד בצד ימין של הגוף ואחד מצד שמאל. ממקום חיבור שביל הזרע וסמינל וסיקל לשופכה עד לקצה של הגיד השופכה אחידה.

האשך והגיד הם אברים שנמצאים לגמרי מחוץ לגוף. החלק של שביל הזרע המוביל מהאשך לדופן של הגוף, והחלק הסופי של השופכה כאשר היא יוצאת מהגוף דרך הגיד — שני החלקים האלה גם חיצונים לגוף (ראה ציור).

ציור של אברי ההולדה הזכריים



- א — שביל הזרע יוצא מאשך.
- ב — שביל הזרע עובר בתוך הבטן.
- ג — שביל הזרע מתקשר לשופכה בערמונית.
- ד — השופכה מוליך משלפוחית השתן לגיד.

ב. מחלות ומיפולין

גידול באשך. מכלל מחלות ממאירות באשכים, תשעים וחמישה אחוז הן גידול של תאי זרע (GERMINAL CELL TUMOR). רפוי עצמוני נדיר ביותר, וכולם נחשבים לממאיר. לכן מטרת הטיפול ע"י נתוח היא לסלק את הגידול הראשוני מהגוף ע"י כריתת האשך הנגוע.

גידול בשביל הזרע. גידול בשביל הזרע או בסמינל וסיקל דורש כריתת האיזור הנגוע יחד עם האשך באותו הצד, וקשירת שביל הזרע. גידול שפיר בערמונית. עבור גידול שפיר של הערמונית (או בלשון עממי: פרוסטטה) ישנו תסמין אחד המחייב נתוח — חסימה של דרכי השתן הגורמת לתדירות, תכיפות וחוסר שליטה במתן שתן. סיבות אחרות לנתוח הן חסימת דרכי השתן חריפה, הידרונפרוסיס, דלקת חוזרות בדרכי השתן בגלל שארית שתן, דימום קשה בגלל גודש בערמונית, והפרעות בזרימת השתן המדאיגות את החולה. כאשר מבצעים נתוח מדובר על שני צורות של נתוחים עיקריים: כריתת ערמונית דרך ציסטוסקופ, וכריתת ערמונית ע"י פתיחת הבטן. שני הנתוחים לא גורמים בהכרח נזק לכושר ההולדה, ויש מנתחים שממליצים על הנתוח דרך הציסטוסקופ (מכניסים צנטר בגיד דרך השופכה וכוורתים רקמת הערמונית) במצבים שרוצים לשמור על כושר ההולדה. לאחר נתוח דרך הציסטוסקופ דלקת זהומית באשכים לא שכיח לכן אין צורך בניתוק שביל הזרע. אבל לאחר נתוח דרך דופן הבטן שכיחה דלקת זהומית באשכים. (עד עשרים אחוז מהחולים אחרי הנתוח סובלים מדלקת). מכיון שהדלקת מתפשטת מאיזור החלל בערמונית שנשארו אחרי כריתת רקמת הערמונית לכוון האשכים דרך שביל הזרע, המנתחים ממליצים ואף דורשים ניתוק שביל הזרע בזמן הנתוח. הניתוק ניתן לבצע מבפנים חלל הבטן בזמן שעור הבטן פתוח לנתוח הערמונית או ניתן לנתק שביל הזרע מחוץ לחלל הבטן במעברו מן האשך לדופן הקדמית של הבטן. נתוק שביל הזרע דו-צדדי מונע התפתחות דלקת האשכים.

גידול ממאיר בערמונית. גידול ממאיר בערמונית מסווג לפי שלב שבו מתגלה. בשלב מוקדם כאשר נעשת אבחנה ע"י זהו רקמה גדולית, הנתוח המומלץ הוא כריתה שלמה של הערמונית והסמינל וסיקל. נתוח נכון מחסל כושר הולדה. יש לציין שבשלבים מוקדמים המהלך של המחלה ללא נתוח משאיר שמונים אחוז מהחולים בחיים אחרי חמש שנים, אמנם הנתוח בשלבים האלה מביא רפוי מלא כמעט לכל החולים. לעומת זה בשלבים מאחרים יותר, בלי נתוח, נשארים בחיים רק שלושים אחוז מהחולים חמש עד עשר שנים לאחר אבחנה.

גידול ממאיר בשפכה. גידול ממאיר בשפכה, מסווג התא השטוח שבעים ושמונה אחוז מגידולי השפכה. הנתוח המומלץ בהתאם למקום הנגוע באיזורים מרוחקים מהגוף, בשפכה שעובר בפנים, כריתה של רקמה הנגועה, כוללת כריתה חלקים של הפנים עד לכריתה שלמה של הפנים. למרות הנתוח, ההשארות בחיים אחרי חמש שנים הם יותר גדולים, כחמישים עד ששים ושישה אחוז. בגידולים בשפכה קרובים יותר לשלפוחית השתן, רק שלוש עשרה עד עשרים ואחד אחוז

מהמנותחים נשארים בחיים אחרי חמש שנים. בגידולים אחרים של השפכה הטיפול הוא פחות מוצלח.

גידול חמאיר בפנים. מטרת טיפול בגידול ממאיר בפנים היא כריתה שלמה של הגידול. במחלה שלא מטופלת, החולה נפטר תוך שנתיים. לא ידוע על רפוי עצמוני. במחלה זו, כאשר איזור מרוחק מהגוף נגוע (בקצה של הפנים), כריתה חלקית של הגיד עדיף. גם כאן נשארים בחיים אחרי חמש שנים רק שבעים או שמונים אחוז מהחולים. כאשר הגידול יותר קרוב לגוף עם התפשטות לקשרי לימפה, נתוח נרחב עד כדי כריתה של חצי אגן משאיר רק עשרים עד חמישים אחוז מהחולים בחיים אחרי חמש שנים.

סיכום

לאור הצגת הדברים יש לדון:

(א) האם יש להבדיל בין טיפולים שנועדים לרפא מחלות שאחוז התמותה כתוצאה מהן גדול (חמישים אחוז או יותר) לבין מחלות שאחוז התמותה קטן יותר.

(ב) האם יש הבדל הלכתי בין כריתת אברי ההולדה שמחוץ לחלל הבטן, לבין אלו שבתוך חלל הבטן.

(ג) כמידה וקיים איסור בביצוע הנתוח, מה הדין כשהמנותח הוא אינו יהודי.

[הערה: המידע נלקח מ: CAMPBELL'S UROLOGY הוצאה חמישית (1986);
SCHWARTZ'S PRINCIPLES OF SURGERY הוצאה שלישית (1979) ושיחה עם
פרופ' מ. קיין מהרסה.]

לאיסור סירוס בניתוחים אורולוגיים

מטרת מאמר זה היא לברר האם ביצוע ניתוחים אורולוגיים שונים כרוך באיסור סירוס, והאם מותר לכצעם באינו יהודי. (ראה מאמרו של ד"ר אושר בכרך זה.)

כתוב בתורה (ויקרא כב, כד): "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו". חז"ל לומדים מפסוק זה שאסור לסרס אדם (שבת קי, ב) ובעלי חיים (חגיגה יד, ב).

אופן האיסור: איתא בשבת (קי, ב): "לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר ומי שרי והתניא מניין לסירוס באדם שהוא אסור ת"ל ובארצכם לא תעשו בכס לא תעשו דברי ר' חנינא הני מילי היכא דקא מיכוין הכא מעצמו הוא דאמר ר' יוחנן הרוצה שיסרס תרגול יטול כרבלתו ומסתרס מאליו והאמר רב אשי רמות רוחא הוא דנקיטא ליה אלא בסריס והאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב שנאמר לא תאפה חמץ לא תעשה חמץ במסרס אחר מסרס שהוא חייב שנאמר ומעוך וכתות ונתוק וכרות אם על כרות חייב על נתוק לא כל שכן אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב ואלא בזקן והאמר ר' יוחנן הן הן החזירוני לנערותי אלא באשה ולר' יוחנן בן ברוקא דאמר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלקים ויאמר להם פרו ורבו מאי איכא למימר בזקינה אי נמי בעקרה".

מתוך הגמרא שאוסרת שתיית כוס של עיקרין מכח הברייתא שאוסרת סירוס באדם, מהפסוק "ובארצכם לא תעשו", משמע ששתיית כוס של עיקרין נכללת באיסור זה, שהוא לאו מן התורה.

יוצא מכך לעניננו, שאחת היא אם מנתקים את שביל הזרע בחלק שמחוץ לחלל הבטן או בחלק שבתוך חלל הבטן, בין כך ובין כך יש בזה משום איסור סירוס מן התורה. דפשיטא דלא גרע מכוס של עיקרין.

אם יש איסור מלקות בכוס של עיקרין. איתא בבכורות (לט, ב): "ומעוך ונתוק וכרות כולן בביצים, דברי רבי יהודה. בביצים ולא בגיד, אימא אף בביצים דברי רבי יהודה. רבי אליעזר בן יעקב אומר כולן בגיד. רבי יוסי אומר מעוך וכתות אף בביצים נתוק וכרות בגיד אין בביצים לא.

הגמרא מסבירה במסקנא שכו"ע סבירא להו שחסרון שמבפנים לא שמה חסרון וכל המחלוקת היא, מה נקרא מום שבגלוי. "רבי יהודה סבר מעוך וכתות הוי מומא דמיכווצן, נתוק וכרות הוי מומא דהא חליין. ר"א בן יעקב סבר מעוך וכתות לא הוי מומא דמעיקרא נמי זימנין דמיכווצן, נתוק וכרות לא הוי מומא, דמעיקרא נמי זימנין דחליין. ור' יוסי סבר, מעוך וכתות הוי מומא דהא ליתגהו, נתוק וכרות לא הוי מומא דהא איתגהו".

וברש"י שם: "דקתליין, תולות ונחבטות בכיס ונראין מבחוץ שאין אדוקות למעלה. זימנין דמיכווצין רטייר"ט אפילו כשהן בריאות. דהא ליתנהי וחסרון הוי". ע"כ. דעת התוס': התוס' שם בד"ה וכולן כתבו: "ומיהו סיפיה דקרא דבארצכם לא תעשו איירי אפילו בביצים בכל מקום שמסתרס דאפילו ע"י שתיית כוס של עיקרין אסרינן בפרק שמונה שרצים, וגבי מום הוא דלא חשיב מום שבגלוי, כדמפרש טעמא בסמוך".

מבואר מדברי התוס', שאע"פ שבאיסור הקרבה נכללים רק מעוך וכתות ונתוק וכתות שברישא של הפסוק, הרי איסור סירוס שבסיפא כולל כל סירוס, ולאו דוקא אותם.

הרישא מתפרשת לפי ענינה, והסיפא לפי ענינה. ברישא מדובר על מומים הפוסלים לקרבן, ושם התורה מקפידה על חזות חיצונית, ולכן כל סירוס שאינו ניכר לעין אינו פוסל. משא"כ בסיפא, שם התורה אוסרת את מעשה הסירוס, כלומר שלילת יכולת הרבייה, ועל כן התורה אוסרת גם מעשה סירוס שאינו גורם לשינוי במראה החיצוני, כגון כוס של עיקרין.

ועיין בהגהות הגר"א שו"ע אע"ה סקכ"ג, שלמד כך בתוס' הנ"ל. יוצא, שלדעת התוס' אין שום נפקא מינה בין אם מנתקים את קטע שביל הזרע העובר בתוך שק האשכים ובין אם מנתקים את הקטע העובר בתוך חלל הבטן. בשניהם יש איסור מלקות, כי הרי סוף סוף, בין כך ובין כך הוא מסתרס. דעת הרמב"ם: כתב הרמב"ם (הלכות אס"ב, פט"ז, ה"י): "אסור להפסיד איברי הזרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים בין בארץ בין בחוצה לארץ" וכו'. "וענין הכתוב לומר לא יעשה זאת בישראל בין בגופן בין בגוף אחרים. וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה". ושם בהלכה י"ב כתב: "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו הרי זה אסור ואין לוקין עליו".

מבואר מדבריו, שיש להבחין בין "מפסיד איברי הזרע" שלוקה, ובין משקה עיקרין, שאמנם אסור אבל אין לוקים עליו.

הגר"א ז"ל בהגהותיו לשו"ע אה"ע (סי' ה' סעיפים יא-יב) מסביר את סיבת החילוק, ואלו דבריו: "כיצד הרי שבא אחד וכת את הגיד ובא אחר וכת את הביצים וכו'. אזיל לשיטתו שפסק כר' יהודה בכורות לט ב, וקידושין כה ב, ואע"ג דהלכה כ' יוסי מחבירו וכ"ש כשהוא מכריע, משום דר' יוחנן דקאמר (שבת קיא,ב) להביא נותק וכו' ס"ל כר' יהודה, וערש"י ותוס' שם, מיהו תוס' בבכורות שם ד"ה כולן כתבו דאף לר"י סיפא לא תעשו אף בביצים, כנ"ל". "המשקה עיקרין לאדם וכו' כדי לסרסו הרי זה אסור ואין לוקין עליו. דליחנהו בכלל ומעוך וכו' אלא בכלל משחתם, דלהכי לא נפקי אשה אלא ממשחתם כיון דלא שייך בה ומעוך וכו' בגיד וביצים ואין לוקים כנ"ל".

פירוש לדבריו: הגר"א למד בדעת הרמב"ם, ש"ובארצכם לא תעשו" אמור על אותם איברים שהם בכלל "לא תקריבו לה". דהיינו, העושה את אחד המומים באיברי הזרע, שגורמים לבהמה ליפסל למזבח, הרי זה עובר על "ובארצכם לא תעשו".

הוכחת הגר"א היא מכך שהרמב"ם פסק בהלכות ביאת מקדש (פ"ז, ה"ח) שבין מעון וכתות ובין כרות ונתוק הוי מום בביצים, דהיינו כדברי ר' יהודה במחלוקת שהובאה לעיל. והיה קשה לו, מדוע פסק כר' יהודה במקום שר' יוסי חולק עליו, ומה עוד שהוא מכרע. ותירץ, שהרמב"ם הוכרח לפסוק כמותו מחמת דברי ר' יוחנן, שנותק אחר כורת (שהוא בהכרח בביצים עיין תוס' שם) חייב. הכרח זה של הרמב"ם קיים רק אם הוא לומד כנ"ל שהסיפא "ובארצכם לא תעשו" אמורה באותו ענין של הרישא "לא תקריבו לה". ושלא כדברי התוס' שבסיפא חייבים אף על דברים שאינם בכלל "לא תקריבו לה" (הובא לעיל). עפ"י דברים אלו תוסבר מחלוקת הרמב"ם והתוס' בנוגע למשקה עיקרין. לדברי הרמב"ם הוא אינו לוקה, כיון שגם בהמה שעוקרה ע"י עיקרין אינה בכלל "לא תקריבו לה". ואילו לדברי התוס' הוא לוקה, שהרי לשיטתם לוקים על כל סידוס, ואע"פ שאינה נפסלת בכך לקרבן.

עפ"י זה גם מסביר הגר"א, מדוע המסרס אשה אינו לוקה. הגר"א מצא מקור בתו"כ לאיסור סידוס שלא נכלל ב"ובארצכם לא תעשו", דהיינו משקה עיקרין לדעת הרמב"ם, והמסרס אשה לכו"ע. דבר זה נלמד מ"משחתם" הכתוב בענין הנ"ל. על דברים הנלמדים מפסוק זה אין לוקים.

גם לדעת הרמב"ם השקאת עיקרין הוא איסור תורה. עפ"י דברי הגר"א יוצא, שאע"פ שלדעת הרמב"ם אין לוקים על השקאת עיקרין, יש בזה איסור תורה, שהרי נלמד מ"משחתם בם". כך היא גם משמעות פשטות הסוגיא בשבת ק ב. ועיין בתשובת הרמ"ך המובאת בשו"ת בית יהודה סי' מ"ז, נתיבות לשבת סי' ה' סק"י, ותורת חסד ח"ב סי' ל"ח אות ה', שכולם למדו בשיטת הרמב"ם, שהשקאת עיקרין אסורה מן התורה.

דין ניתוק שביל הזרע בחלק שבתוך חלל הבטן. לדעת התוס', פשיטא שיש בזה חיוב מלקות, שהרי לא גרע מהשקאת עיקרין. לדעת הרמב"ם, נראה שלפי הסברו של הגר"א אינו לוקה. שהרי לדעתו, נכלל בחיוב מלקות של סידוס, כל מה שנחשב למום באיברי הזרע לפסול בהמה לקרבן. והנה לפי הגמ' בבכורות שם, נחשב לר' יהודה נתוק וכרות בביצים למום, משום שזה גורם להם להיות תלויים. והרי כשמנתקים את שביל הזרע שבתוך חלל הבטן אין הדבר ניכר מבחוץ.

כריתת אברי הזרע החיצוניים לשם הצלה ממחלת הפרטן.

מחד גיסא יש בכריתת אברי הזרע החיצוניים משום חומרה ביחס לניתוק שביל הזרע בניתוח הפרוסטטה. שהרי לדעת הרמב"ם אין בזה חיוב מלקות, ואילו בכריתת אברי הזרע החיצוניים בודאי שיש חיוב מלקות גם לדעת הרמב"ם. אבל קיים הבדל יסודי שנובע מהמטרה שלשמה כורתים האיברים, (ראה מאמרו של ד"ר אושר).

בעוד שבניתוח הנ"ל מצילים את החולה ממוות וודאי או כמעט וודאי, שהיה בא עליו ללא הניתוח, הרי בכריתת שביל הזרע בניתוח הפרוסטטה, מצילים אותו

רק מחשש מיתה. שיש סיכוי רב שישאר בחיים גם ללא הכריתה, והכריתה רק מסירה את סכנת המוות האפשרית, כתוצאה מדלקות חריפות.

ההבדל ביניהם מבואר בדברי הר' מלאכי הכהן (מובאים בשו"ת בית יהודה ח"ב סימן מ"ז, והובאו בקיצור בפתחי תשובה אבה"ע סי' ה' סק"י). הוא דן האם מותר להשקות עיקרין לבהמה חולה, ולדעת הרופאים תמות אם לא ישקה את העיקרין הנ"ל.

וכתב שם וז"ל (בסוף תשובתו): "ואחר הדק היטב בסוגיא דפסולי המוקדשין דף לג ב קא חזינא דבמסוכנת דנ"ד שרי אפי' ע"י ישראל ולית ביה איסור כלל דכיון דודאי מסוכנת ולא תחיה עוד, אברי הזרע שלה הם אבודים ועומדים. ודוקא התם לגבי בכור הוא דאמור רבנן אפילו הוא מת לא יקז משום דאמר רחמנא כל מום לא יהיה בו וגזירת הכתוב היא כדמשמע התם, משא"כ גבי סירוס דלא אסרי' מסרס אחר מסרס אלא בראוי להוליד אבל בזקן שאינו ראוי להוליד אף בלא סירוס שרי, אי לאו טעמא שאמר ר"י הן הן וכו' וכדדייקנן לעיל, ופשיטא דבמציאות דנ"ד דודאי מיית עדיף מזקן וכ"ש דשרי לית ביה איסורא כלל, והכי נקטינן להתיר אפילו ע"י ישראל וכ"ש ע"י עכו"ם להלכה ולמעשה. זהו מה שנלע"ד בזה.

ולא נמנע מלצטט את הסכמתו הנלהבת של בעל "אור החיים" זי"ע, כפי שהודפסה ב"בית יהודה": "הנה מלאכ"י אלקי"ם עולים מן הארש ארשת שפתיו ברור מללו כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' הוא שמו נאה לו והוא נאה לשמו יש לו שם כשדה בשמו ובמעשיו ובמקומו בשמו כי מלאך הוא ובמעשיו שהוא עושה זיתים הרבה ותורה יבקשו מפיהו במקומו עומד בצד הגד"ר כהן לא-ל עליון. ולקיים מצוה לשמוע דברי חכמים ולראת בבנו"ת האלקים ראיתי את כל הנשתווין מעשה אלקים המה אשר שטט החכם השלם בדעותיו מלאך האלקים בשבילי נהר'דעה לדעת מה יעשה ישראל וחכם ליה דינא וששו כלי קרביו בדעת נכונה וקלע באבני קלעו אל נשר בשמי' ואל בין כוכבים שם קינו עף חד קדוש ומטו שלהוכין לצית שמיא ואסיק שמעתתא אליבא דהלכתא והגם דשבילי דקמאי לא חשיך ואמינא לתריס דקאי קמי מקצת מהנהו גידי דקלע רב כהנא חסידא עכ"פ לענין דינא דן כהלכה לשרויי ל"מ ע"י עכו"ם אלא אפילו ישראל ומאן דעביד. כוותיה ליקום וליעביד ולאסמוכי בר סמכא אתינא דיוורה יורה וידין דין וכבר אמרה נביא ותורה יבקשו מפיהו כי הוא זה דלדידי חזי לי חתמתי פה ליאורני מאן דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא אל עיר ע"ז לנו וקיים במרוצ"ה פדי"תה לפ"ק. ע"ה חיים בן עטר ס"ט.

א"כ לפי דבריו יש להתיר את כריתת אברי הזרע החיצוניים לשם הצלה ממוות קרוב לוודאי.

הבית יהודה עצמו חולק עליו ומתיר רק ע"י גוי.

להלכה ולמעשה, מכיון שע"י גוי גם הבית יהודה שם מתיר, ואין קושי גדול שהמנתח הישראלי יזמן לעצמו עוזר גוי, שהוא יעשה את פעולת כריתת האיברים עצמה (לאחר שהיהודי יעשה את כל ההכנות והוא עומד על גביו), הרי שיש לעשותו ע"י גוי.

היתרו זה של הרמ"ך שייך רק במקרה שפעולת הסירוס מצילה ממוות וודאי, אבל לא במקרה שמצילה רק מחשש מיתה (כמו בניתוח שביל הזרע בניתוח הפרוסטטטה). שהרי יכול השואל לשאול, במה שונה מקרה דידן מהצלה ממיתה בכל התורה כולה, ששם מתירים לעבור על דיני תורה לא רק בסכנה קרובה לוודאית, אלא גם בחשש גרידא.

החילוק ביניהם ברור. בפיקוח נפש, הרי כל איסורי תורה נדחים בכדי להציל נפשו של ישראל, וא"כ כל עור שקיים חשש לחייו, הרי חייבים לעבור על איסורי תורה בכדי לסלק חשש זה. משא"כ בנידון דידן, לעולם איסור סירוס קיים גם במקום סכנת נפשות של הגוי, אלא שלדעת הרמ"ך במקום שהוא עומד למות לא שייך האיסור כלל, כיון שאם חיו אבודים הרי גם איברי הזרע אבודים. וא"כ לפי זה, במקום שקיים ספק שאולי ימות, אין הכי נמי, שעל הצד שימות אין איסור סירוס, אבל על הצד שיחיה גם בלי הסירוס, ויתברר אח"כ שאכן כך הוא, וגם אברי הזרע לא היו נהרסים, הרי יתברר למפרע שעבר על איסור סירוס. וא"כ כיון שאין אנו יודעים את סופו, הרי יש בפעולת הסירוס ספק איסור תורה, וקיי"ל שספיקא דאורייתא לחומרא, ומותר לעשותו רק כשיש רוב לצד ההיתר.

סירוס ע"י עכו"ם

בשו"ע שם סעיף יד פסק המחבר: "אסור לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו". ומקור דין זה הוא סוגית הגמ' ב"מ (צ,א): "איבעיא להו, מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, מי אמרינן כי אמרינן אמירה לנכרי שבות, הנ"מ לענין שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא, או דלמא לא שנא, וכו'. ת"ש דשלחו ליה לאבוכהא דשמואל הליך תורי דגנבין ארמאי ומגנחי יתהון מהו, שלחו להו, הערמה אתעביד בהו, הערימו עליהו ויזדבנו. אמר רב פפא בני מערבא סברי לה כר' חידקא דאמר בני נח מצווין על הסירוס וקא עברי משום ולפני עור לא תתן מכשול".

וברש"י: "חסום פרתי ודוש בה, דישה שלך. אמירה לנכרי שבות, מדרבנן. ומגנחין יתהון, מסרסין אותם ואח"כ מחזירין לבעלים, ומאהבת בעליו ישראל גונבו הנכרי שהוא מכירו ומסרסו כדי שיהא יפה לחרישה. ויזדבנו, ולא יהנה ישראל בעבירה, הוא עשה כדי שיהא יפה לחרוש לפיכך קנסוהו שלא יחרוש בו אלמא באיסורא דלאו נמי אסורה אמירה לנכרי. בני מערבא, דשלחו ליה לאבוכהא דשמואל. הכי סבירא להו כרבי חידקא, בסנהדרין פרק ד' מיתות (דף נו ב). וקא עבר, זה האומר לסרס. משום לפני עור לא תתן מכשול, אבל בדבר שאין הנכרי מזהר עליו, אימא לך שרי".

ובהמשך הגמ' שם: "סבר רבא למימר ימכרו לשחיטה, א"ל אביי דיין שקנסת עליהם מכירה. פשיטא, בנו גדול כאחר דמי, בנו קטן מאי, רב אחי אסר ורב אשי שרי. מרימר ומר זוטרא ואמרי לה הנהו תרי חסידהי מחלפי אהודיי".
הרא"ש במקום מביא את הראב"ד שסובר שהבעיא בגמ' לא איפשיטא, ומכין דהוי ספיקא דרבנן פוסקים לקולא. אמנם בני מערבא אסרו, אבל זאת משום

שהם סוברים כר' חידקא שעכו"ם מצווה על הסירוס, ואין הלכה כר' חידקא, שהרי כמה תנאים חלקו עליו.

הרא"ש עצמו, הרמב"ם, הרשב"א והר"ן פסקו שאמירה לעכו"ם אסור. שהרי אביי ורבא ורב אחא ורב אשי ומרימר ומר זוטרא והנהו תרי חסידי סוברים כאבוהא דשמואל שאסור לומר לעכו"ם לסרס, ואי אפשר לומר שטעם האיסור הוא משום "לפני עור", שהרי אין הלכה כרבי חידקא.

הסמ"ג והג"א אוסרים למסור לעכו"ם בהמה לסרסה, משום שהם סוברים שהוא מצווה על הסירוס והאיסור הוא משום "ולפני עור".

אחת הנ"מ בין הפוסקים שאוסרים לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו מטעם "אמירה לעכו"ם שבות", לבין הסמ"ג האוסר מטעם "ולפני עור", היא כשמוכרים לו בהמה, כאשר ידוע שבדאי יסרסנה. משום איסור אמירה אין כאן, שהרי הנכרי בדנפשיה קא עביד, ואילו איסור "ולפני עור" יש, שהרי אילולי המציא הישראל את הבהמה לנכרי לא היה יכול לסרסה.

המחבר בשו"ע אסר רק לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו, ואילו למכור להם בהמה ע"מ שיסרסנה לא אסר. הרי, שפסק כדעת הרא"ש ודעימיה, שאין האיסור משום שעכו"ם מצווה על הסירוס, אלא משום איסור "אמירה".

הדיעה הראשונה שהביא הרמ"א שם שמותר לתת לגוי תרנגולים למחצית שכר, אע"פ שידוע שבדאי יסרסם, גם סוברת שהאיסור הוא משום "אמירה לעכו"ם שבות".

אמנם, הרמ"א הביא שם דיעה שניה בשם תרומת הדשן (רצ"ט) שאסור למכור לגוי תרנגולים אם וודאי הוא שיסרסם.

והנה תרומת הדשן כתב שהדברים אמורים לדעת הסמ"ג, הסובר שכן נח מצווה על הסירוס.

הבית שמואל כתב שאין להקל בזה. אמנם בתרומת הדשן שם מצדד להקל אף לדעת הסמ"ג אם לא יסרסם בעצמו, אלא יצווה לעבדו או למשרתו לסרסם, כי באופן זה הווי "לפני דלפני" ועל זה אין אנו מצוים. ועיי"ש שביאר שגם אין בזה משום שליחות. הרמ"א הביא את דבריו להלכה.

השלכות לגבי נידון דידן

לאור הדברים האמורים יש לדון האם מותר לישראל לומר לעוזר גוי, שהוא יעשה את מעשה הסירוס כלומר הישראל יעשה את כל הניתוח, ורק את ניתוק שביל הזרע שהיא פעולה פשוטה יחסית יעשה העוזר.

ולכאורה יש להתיר, שהרי כתב השו"ע שהאיסור הוא דוקא לסרס "בהמה שלנו". והוא ע"פ דברי התוס' בב"מ צ א ד"ה חסום, שהאיסור הוא דוקא היכא שהישראל נשכר ממעשה הנכרי.

וא"כ, לפי זה היה לכאורה מקום לומר שכאשר הישראל אומר לנכרי לסרס נכרי אחר, הרי זה יהיה מותר, כיון שהרי אינו בבעלותו של ישראל. וכשם שמצינו שמותר לרופא ישראל לומר לנכרי לעשות מלאכה בכדי לרפא את עצמו בשבת

(שערי תשובה שז סק"ו). אולם לאמיתו של דבר אין הנידון דומה לראיה, כיון שבנידון דידן אחריותו של הרופא ישראל כוללת את ביצוע כל הניתוח, וכל מה שהעוזר עושה הוא בשליחותו של הישראל ובמקומו. מה שאין כן במקרה שבשע"ת, שם תפקידו של הרופא הוא רק ליעץ ולהורות לגוי מה לעשות לרפואתו, וא"כ כשהגוי עושה לגרמיה הוא דעבד, ואין כאן כלל אמירה לעכו"ם. אעפ"כ יש להתיר לעשות ע"י גוי מכמה טעמים אחרים, כפי שיבואר בזה: א. לדעת המחבר ורוב הפוסקים יש בזה איסור דרבנן של אמירה לנכרי. ומשמע מלשון הגמ' בב"מ שם שהאיסור הנ"ל נלמד מאיסור אמירה לנכרי בשבת. וא"כ באם נאמר שבכה"ג יש להתיר אמירה לנכרי בשבת, בודאי שיש להתיר בנידון דידן. שאפילו אם בעית הגמ' שם נפשטה לחומרה, הרי בודאי שאיסור אמירה בשאר לאוין אינו חמור יותר משבת שהיא איסור סקילה, וכלשון הגמ' שם. ועוד, שלדעת הראב"ד הותר מחמת טעם זה איסור אמירה לנכרי באיסור סירוס. ולגבי שבת התבאר בפוסקים שהותר לעבור על איסור שבות במקום סכנת נפשות של גוי משום איבה, עיין בזה תוספות שבת ש"ל סק"ה, שו"ת חת"ס יו"ד סי' קלא.

ב. לעיל הבאנו בשם הרמ"ך סברה להתיר סירוס במקרה של מחלה שמביאה למוות, כיוון שאז איברי ההולדה נחשבים כאבודים. ונהי שכאשר הסכנה אינה ודאית אין להתיר משום דהרי ספק איסור תורה, אבל עכ"פ יש להתיר לגבי איסור אמירה לנכרי, דהוי איסור דרבנן. [מפי מו"ד הגרלי"י הלפרין שליט"א].

דיון לדעת הסמ"ג והג"א

אלא שכל הטעמים להתיר סירוס ע"י גוי שייכים רק לדעת הפוסקים שהאיסור לומר לגוי לסרס הוא מדרבנן. אכן לדעת הסמ"ג והג"א שהוא איסור תורה של "ולפני עיור", אין בכל הטעמים הנ"ל בכדי להתיר אמירה לגוי. וא"כ עפ"י דברי הבית שמואל, שאין להקל בזה, לא נוכל להתיר אמירה לגוי. אכן, נראה שגם לדעתם יש להתיר. דנהי שיש בזה איסור תורה של סירוס, אבל נראה שהותר לגוי לעבור על האיסור כדי להציל את חבריו מסכנה. וממילא אין שייך כאן "ולפני עיור" כיוון שהגוי עושה בהיתר.

הוכחה שמצוות בני נח הותרו להם במקום פיקוח נפש.

ונראה להוכיח הנ"ל מסוגיא במס' סנהדרין (עד ב) וזו הצעת הסוגיא: "בעו מיניה דר' אמי בן נח מצווה על קדושת השם או אין מצווה על קדושת השם וכו'. מאי הוה עלה אמר רב אדא בר אבהו אמרי כי רב כתיב לדבר הזה יסלח ה' לעבדך בלא אדני בית רמון להשתחוות שמה והוא נשען על ידי והשתחוית, וכתיב ויאמר לו לך לשלום. ואם איתא לא לימא ליה. הא בצנעה הא בפרהסיא". וברש"י שם: "בן נח מזהר על עבודת כוכבים כדאמר בד' מיתות ואם אמר

עבור ואל תהרג מצוה היא לקדש את השם או לא. "וכו" לדבר הזה, מאחר שקבל עליו נעמן שלא לעבוד עבודת כוכבים אמר לו לאלישע לדבר הזה יסלח ה' לעבדך שאני אנוס בדבר שאדוני נשען ע"י וכתוב ויאמר לו לך לשלום אלמא הודה לו. ואם איתא, ובן נח מזהר על קדושת השם לא נימא לך לשלום דמשמע דהודה לו, נהי דלהוכיחו לא היה מצווה דהוכח תוכיח את עמיתך כתיב ולא גר תושב ומיהו אודויי לדבר איסור לא לודויי. בצנעה, נעמן בצנעה היה ולא היו ישראל בבית רימון שהוא משתחוה לשם וגבי קדושת השם בתוך בני ישראל כתיב, ואפילו נצטוו בני נח עליה לא נצטוו לקדשו בתוך הכותים אלא בתוך בני ישראל. מתוך מהלך הסוגיא מוכח, שכל הסיבה שיש צד לומר שבן נח מצווה ליהרג ולא לעבוד ע"ז, הוא משום מצוות קידוש ה'. הווי אומר, שעצם המצוה של בני נח שהוא מצווה עליה, אינו מחייבתו ליהרג עליה. ואם יש צד לומר שחייב ליהרג, הרי זה משום מצוות קידוש ה'.

ועיין שם (ע"ה) בתוד"ה ואם איתא, שאפילו למ"ד שישראל חייב למסור עצמו על ע"ז אף ביחיד, הרי בן נח חייב למסור עצמו מצד קידוש ה' רק בפרהסיא. וע"כ, ההסבר בדברי התוס' הוא שישראל חייב ליהרג על ע"ז אף ביחיד משום "ואהבת את ה' אלקיך, אפילו נוטל נפשך", ואילו בן נח יתכן לחייבו רק משום קידוש ה', ומצוה זו מחייבת ליהרג רק בפרהסיא, וכשהאנס אינו מתכוין להנאת עצמו.

יוצא שאין חיוב על בן נח ליהרג, אפילו בע"ז החמורה, וכל שכן שאינו חייב בזה בשאר מצוות. (ועל קדושת ה' חייב ליהרג, אע"פ שבמצוות בן נח לא שייך המושג "יהרג ואל יעבור" משום שמצוה זו היא "ישראלית", וכל חיובו של בן נח הוא משום אכזרייהו דע"ז).

וכן כתוב להדיא בתוד"ה בן נח מצווה על קידוש ה' (שם, ע"ב). מבואר שם, שאע"פ שבבן נח לא כתוב "וחי בהם", הוא אינו מחוייב ליהרג על קיום מצוות. לגבי פשיטות הגמ' קיימת מחלוקת בין רש"י לתוס'. לדעת רש"י חייב בן נח למסור עצמו רק בפרהסיא, ואילו לפי גירסת התוס' אינו מחוייב בדבר אפילו בפרהסיא.

גם הרמב"ם (הלכות מלכים, פ"ה ה"ב) פסק בדברי התוס', שבן נח אינו מצווה על קידוש ה', (ועיין בכס"מ שם). לסיכום:

בניתוחים אורולוגיים בגוי, שכרוך בהם סירוס: כשהדבר נעשה ע"י ישראל יש לחשוש לאיסור תורה, ועל ידי גוי יש להתיר, כשנשקפת סכנה במניעת הניתוח.

ד"ר אברהם שטינברג
ביקור חולים ושערי צדק ירושלים

ההתאבדות לאור ההלכה

א. רקע פסיכיאטרי

לפי נתונים של ארגון הבריאות העולמי קיימת הערכה שבעולם כולו מתאבדים כ-1000 אנשים מידי יום ביומו¹. בישראל — לפי נתוני השנתון הסטטיסטי — השכיחות השנתית של התאבדויות בין היהודים היא בסביבות 7 אנשים לכל 100,000 תושבים. שכיחות זו היא די קבועה בשנים 1965-1983. בשנת 1983, למשל, היו 241 מקרי התאבדות בין היהודים בארץ, מתוכם היו 161 זכרים ו-80 נקבות.

יש להבחין בין התאבדות "מוצלחת", היינו שפעולת ההתאבדות אכן מביאה למותו העצמי של האדם, לבין נסיון-התאבדות, שבעקבותיו נשאר המתאבד בחיים. הנתונים לעיל מתייחסים להתאבדויות מוצלחות; ההנחה היא שמספר נסיונות ההתאבדות גדול פי 8-10 מההתאבדויות המוצלחות.

גורמי סיכון דמוגרפיים, שבהם קיימת שכיחות-יתר של התאבדויות, כוללים: גברים לעומת נשים; בודדים לעומת נשואים; סטודנטים, רופאים, רופאי-שיניים ועורכי-דין לעומת מקצועות אחרים. שכיחות ההתאבדות גבוהה במיוחד בחולים פסיכיאטריים דכאוניים ובמתמכרים לסמים ואלכוהול. התאבדות היא גורם התמותה העשירי בשכיחותו באוכלוסיה הכללית והשלישי בשכיחותו בין מתבגרים.

ממדי ההתאבדויות בעולם הביאו להקמת מרכזי סיוע ומניעה רבים. הספרות הרפואית והפסיכולוגית המודרנית דנה בהרחבה רבה בהיבטים השונים של התאבדות, בגורמיה ובדרכי מניעתה. קיים אפילו כתב-עת קבוע ומיוחד לנושא ההתאבדות (BULLETIN OF SUICIDOLOGY).

ב. הגדרות הלכתיות

אבוד עצמו לדעת במובן המצומצם מתייחס לפעולה שעושה האדם בגופו מתוך כוונה להמית את עצמו. במובן הרחב כולל מושג זה כל פעולה, או הימנעות מפעולה, או מתן אפשרות פעולה לאחרים — אשר יגרמו את מותו של האדם, ואשר ניתן היה למנוע תוצאה זו.

יש מעשי התאבדות האסורים על פי ההלכה, יש תנאים שבהם אמנם הפעולה אסורה אך אין לדון אותו כמתאבד, ויש תנאים שההתאבדות במובן הרחב מותרת, היינו מצבים שאין בהם דין אבד עצמו לדעת, אף על פי שהתוצאה היא מותו של האדם.

ההגדרה ההלכתית לצורה המצומצמת והאסורה היא: "איזהו מאבד עצמו לדעת כגון שאמר הרי הוא עולה לראש הגג וראוהו שעלה מיד דרך כעס, או שהיה מיצר, ונפל ומת — הרי זה בחזקת שאיבד עצמו לדעת"². על שלשת התנאים הללו, היינו שאמר בפה מלא שהולך להתאבד; שמבצע מיד מה שאמר; ושעשה פעולתו דרך כעס — הוסיפו הפוסקים עוד מספר תנאים: שלא נתברר שעשה תשובה כלל³; דוקא אם התרו בו שלא יעשה מעשה ההתאבדות⁴; אם לא ראוהו שעושה מה שאמר — אין סומכים על דבורו בלבד⁵, ויש מי שחולק על כך⁶, ואפילו מצאוהו הרוג או תלי בחדר סגור מבפנים תולים להקל⁷, ואפילו באומדנא דמוכח אין דנים אותו למאבד עצמו לדעת⁸, ואפילו כתב מכתב-התאבדות — אם לא התקיימו כל הפרטים דלעיל — תולים שחזר בו⁹; ובכל מקרה שלא מת מיד — כגון שהטביע עצמו, או פצע עצמו וכד' ומת כעבור זמן-מה — ג"כ תולים שהתחרט ועשה תשובה¹⁰.

גדרי אבד עצמו לדעת בצורה המורחבת — ראה להלן אות ו.

- 2 שו"ע יו"ד שמ"ה ב, עפ"י שמחות, ב, א; וראה ברמב"ם אבל א יא ובתורת האדם לרמב"ן; וראה עוד בשו"ת חת"ס, חיו"ד, סי' שכו; ושו"ת בית אפרים, חיו"ד, סי' עז;
- 3 שו"ת רב פעלים, ח"ג, חיו"ד סי' כט-ל; גליון מהרש"א, יו"ד, שם; שו"ת מהר"ם שיק, חיו"ד, סי' שמו; שו"ת לכושי מרדכי, תנינא, חיו"ד, סי' קלד; אך עי' בשד"ח, מערכת אבלות, סי' קיח, מה שיש לפקפק בכך;
- 4 דרכי משה, יו"ד, שמ"ה, בשם מהר"י; וראה בשד"ח, שם, אות קיח ואות קכג ובגשר החיים, ח"א, פכ"ה, אות ג;
- 5 כ"ח בשם מהרש"ל, הובא בש"ך יו"ד שמ"ה סק"ג;
- 6 ש"ך, שם בשם הרמב"ן, שרי אם אמר ואפילו לא ראוהו — חזקה שלדעת ההתאבדות עשה, ועי' שו"ת חת"ס, חיו"ד, סי' שכו; ושו"ת בית אפרים, שם;
- 7 שו"ת חת"ס, שם; וראה שד"ח, שם, אות קיט; ועי' בשבט מיהודה יו"ד סי' שמה; שו"ת חיים שאל סי' מו; שו"ת פרשת מרדכי סי' כה;
- 8 ראה גשר החיים, שם, אות ג, הע' 2;
- 9 שו"ת אבן השוהם סי' מד; שו"ת חת"ס חאה"ע סי' סט; גשר החיים, שם, אות ג';
- 10 גליון מהרש"א ליו"ד סי' שמה ס"ב; שו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' שמו; שו"ת לכושי מרדכי מהדו"ת חיו"ד סי' קלד; שו"ת דודאי השדה סי' גלט; גשר החיים, שם; כל בו על אבלות, עמ' 319. וראה בשו"ת בית אפרים, שם; שו"ת נב"י"ק חאה"ע סי' מג; שו"ת חת"ס חאה"ע סי' סט וחיו"ד סי' שכו; שו"ת צפחית ברבש סי' סז — מה שדנו בחילוקי האומדנות אם להחשיבו כמתאבד;

ג. יסודות האיסור וטעמו.

מצינו שני מקורות ליסוד האיסור ההתאבדות: "לא תרצח" — לא תתרוצח¹¹; "ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש"¹² — להביא את החונק עצמו¹³. וכך נפסק להלכה: "...וכן ההורג את עצמו — כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין. ומנין שכן הוא הדין... את דמכם לנפשתיכם אדרוש — זה ההורג עצמו"¹⁴. דורשי רשומות דרשו: ונפש כי תחטא ומעלה מעל בה"¹⁵ — "מע"ל": מאבד עצמו לדעת. היוצא מהאמור, שיסוד האיסור הוא משום רציחה¹⁶. יתר על כן, יש מי שכתב שמאבד עצמו לדעת גרוע מרצח, "משום כי כל החטאים מתמרקים בשעת שמיתה וזה חוטא במיתתו, באותו דבר שהיה לו לכפרה הוא חוטא ומורד"¹⁷.

מספר טעמים ניתנו לאיסור זהו ערכם של החיים הוא גדול ביותר ומכאן החובה הרבה לשמור את החיים. יתר על כן, אין האדם בעלים על גופו כדי לטול את חייו או להזיק להם. גופו של האדם נמסר לו כפקדון מאת הבורא יתברך לצורך

11 פסיקתא רבתי, רפכ"ד, הובא בטהמ"צ לרס"ג, ח"ב, ל"ח מז-מח, וכן כתב בהלכות קטנות ח"ב סי' רלא ובבית מאיר, יו"ד סי' רטו ס"ה. וע"ע בירושלמי ברכות א ה. וראה בתו"ש שמות, פ"ב אות של, ובספרו של ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי לרמב"ם, דף כא, אות ת, בגירסות המאמר;

12 בראשית ט ה;

13 בראשית רבה, פל"ד, יג; ובגמ' ב"ק צא, ב — ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש, ר' אלעזר אומר, מיד נפשתיכם אדרוש את דמכם, ודילמא קטלא שאני; וראה ברש"י עה"פ: את דמכם אדרוש — מהשופך דם עצמו; לנפשתיכם — אף החונק עצמו, אע"פ שלא יצא ממנו דם; וברכנו בחי' עה"פ: ולמך הכתוב הזה עוד שההורג את עצמו חייב, והקב"ה עתיד לדרוש דמו מיד עצמו, כי מלת "לנפשתיכם" כמו "לנפשתיכם". ועי' בתו"ש עה"פ, אות ח, שכתב מדעתו מה שביאר רכנו בחי';

14 רמב"ם רוצח ושמירת הנפש, ב, ב. ועי' באנציקלופדיה תלמודית, כרך יד, עמ' תקצו, הע' 233, שהקשו מה שייך כאן חיוב מיתה. וראה בנידון זה במנחת מ' לה דצ"מ אם שבר כלים בשעת מעשה. ועי' באריכות בכלי חמדה פר' נח, סי' ד' ד"ה בר"מ. ואולי יש ליישב על פי החזקוני, בראשית, ט-ה: "לנפשתיכם" — פרש"י: אף החונק את עצמו... תשובה לאומרים אין גיהנם ואין גן עדן, כלומר אף להורג את עצמו הקב"ה דורש דמו ממנו, ואימתי אם לא לאחר מיתה";

15 יקרא ה כא. הובא ע"י החד"א בספרו נחל קדומים;

16 ועי' בשו"ת הלכות קטנות, ח"ב, סי' רלא ובבית מאיר, יו"ד סי' רטו ס"ה, שמאבד עצמו לדעת עובר בלא תרצח ודלא כהמנחת מ' לר, שכתב דהמאבד עצמו לדעת אינו בכלל לאו ולא תרצח, וכבר השיג עליו הר"י פערלא בהגהותיו על המנחת;

17 פירוש חת"ס על התורה, ריש פר' ויצא; וע"ע בשו"ת חת"ס חאה"ע סי' סט. וראה גשר החיים, ח"א, פכ"ה, אות א' ושו"ת ציץ אליעזר, ח"י, סי' כה, פ"ז, אות ד. ובקצשו"ע רא א, כתב שהמאבד עצמו לדעת הוא רשע שאין למעלה ממנו;

מילוי משימותיו על פי התורה והמסורה, אך אין לו זכות לפגוע בפקדון זה בצורה כלשהיא¹⁸; המאבד עצמו לדעת כופר בעקרונות היהדות של שכר ועונש ועולם-הבא¹⁹; המאבד עצמו לדעת איננו יכול לחזור בתשובה, וכן אין מיתתו כפרה לו²⁰. מכאן גם מובן המאמר שהמאבד עצמו אין לו חלק לעולם הבא, מה שאין כן ברצח²¹.

ד. רקע היסטורי

בתנ"ך מצינו מספר אישים שהתאבדו בדרכים שונות: שמשון²²; שאול ונושא כליו²³; אחיתופל²⁴; וזמרי מלך ישראל²⁵. ביחס לשאול מצינו ספרות

18 רמב"ם, רוצח ושמירת הנפש, א, ד; רדב"ז על הרמב"ם, סנהדרין, י, ו; שו"ע הרב, ח"ה, הל' נזקי גוף ונפש, ד. וראה עוד: הרב זיו, לאור ההלכה, עמ' שיח-של; הרב ישראלי, התורה והמדינה, ה-ו, עמ' קו ואילך, ושם, ז-ח, עמ' שלא ואילך; א. שטינברג, אסיא, ג, תשמג, עמ' 434-435;

19 חזקוני, בראשית, ט-ה; א"ע, דברים, לב-לט;

20 גשר החיים, שם. וראה בשו"ת תשובה מאהבה סי' שנה, שלא מועילה תשובה כלל במתאבד;

21 מימרא רווחת בספרות ההלכה המאוחרת, שאיננה מצויה במקורות בתלמודיים. אכן, ראה במדרש תהלים, מזמור קכ-ד: דואג שהרג עצמו, אין לו חלק לעולם הבא; ובתו"ש בראשית, פ"ט אות לא, ממדרש אור האפלה, שההורג עצמו אין לו חלק לעוה"ב; ובתו"ש, שם, כתב שיש שרמזו להמשנה בחלק, שאחיתופל שאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב עכ"ל, ודבר זה הוא מהתירוט והתפא"י על המשנה בסנהדרין י א, וכ"כ ביד המלך, אבל, א יא. ואמנם, יש להעיר על כך מדברי השו"ת מהרש"ם, ח"ו, חידו"ד סי' מט, ושו"ת רב פעלים חידו"ד ח"ג סי' כט ע"ש; והמהר"ט כתב להוכיח מגמ' כתובות, קג ב, מענין הכובס, שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב, וראה מה שדחה זה בשו"ת יביע אומר ח"ו סי' לו; וע"ע שו"ת שבות יעקב ח"ג סי' י; חידושי פני יהושע, ב"מ נט א ד"ה ואמר מר זוטרא; יוסף דעת להגרי"ש נטנון, ירד, שמ"ה; שם הגדולים לחיד"א, מערכת גדולים אות י, ברי"ב בן הרא"ש; מדרש תלפיות, ענף חלק עוה"ב; שו"ת מהר"י אסאד, ירד, סוסי' שנ"ה; תשובה מאהבה, ח"ג על ירד סי' שמ"ה ותשובה חט; שו"ת אבן יקרה ח"א חידו"ד סי' נו; שו"ת דרכי שלום סי' מא; שו"ת שערי רחמים, ח"ב, חידו"ד סי' לב; שו"ת האלף לך שלמה, חידו"ד, סי' שכא; תורה תמימה בראשית, ט-ה ובתוספת ברכה, שם; גשר החיים, שם, הע' (1); שו"ת יביע אומר ח"ו סי' לו; יחזה דעת ח"ו סוסי' ס; אבן יעקב להגרא"י וולדנברג, סי' א; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו, סי' מט פ"א; כל בו על אבלות, ח"א, פ"ד, סי' ג, אות מט;

22 שופטים טז ל;

23 שמו"א לא ד-ה;

24 שמו"ב יז כג. ואם עשה אחיתופל כדן דנו בכך האחרונים: ראה שו"ת מהרש"ם ח"ו סי' קכג; שו"ת טוב טעם ודעת סי' רב; שו"ת בית אפרים, חידו"ד סי' עו; שו"ת רב פעלים חידו"ד ח"ג סי' כט;

25 מ"א טז יח. אך ראה בר"ק ובמצודות עה"פ, שהכוונה שעמרי שרף על זמרי את ביתו,

הלכתית-רעיונית נרחבת בשאלה אם נהג כהלכה: רובם מצדיקים ומזכים אותו²⁶, ומיעוטם סבורים שמעשהו של שאול שלא ברצון חכמים היה²⁷. מספר אישים מתוארים בתנ"ך שעשו נסיונות התאבדות: אליהו²⁸; יונה²⁹; וחנניה, מישאל ועזריה³⁰.

בספרים החיצוניים ובספרות החורבן מזכרים מספר מתאבדים: פתולומי³¹ ורגש³²; מספר אישים המתוארים ע"י יוסף בן-מתתיהו בקדמוניות ובמלחמות³³ ובראש כולם — מתאבדי מצדה³⁴.

בתלמוד מצינו מספר אישים ומאורעות של התאבדויות: "מעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכין לרשות הרבים ובאת זונה אחת ונטלתו ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי, כיון ששמע אותו תלמיד כך עלה לראש הגג ונפל ומת"³⁵; אברהם אבינו, שהפילו אמרפל — הוא נמרוד — לתוך כבשן האש³⁶; לוליינוס ופפוס אחיו שנהרגו בלודקיא על ידי טרויינוס³⁷; במעשה רבן גמליאל והאדון הרומאי, "סליק (האדון הרומאי) לאיגרא, נפיל

ולפיכך לא התאבד זמרי;

26 בראשית רבה, פל"ד, יט; ילקוט שמעוני, שמואל, רמז קמא; רמב"ן, תורת האדם; ס' חסידים הרצאת מק"צ ס' שטו; רא"ש, מו"ק, פ"ג, ס' צד; טושו"ע, יו"ד, שמה, ג; ב"י, יו"ד, ס' קנו; רדב"ז על הרמב"ם, אבל א יא; יש"ש, כ"ק, ח, ס' נט; רד"ק שמו"א לא ד. וראה עוד בשו"ת צ"ח אליעזר ח"י ס' כה פ"ו אות ב ובמחלוקתם של הרבנים גורן ונריה, אור המזרח, תמו-אלול, תש"ך, וטבת, תשכ"א;

27 אורחות חיים, ח"ב, עמ' 26; דעת זקנים בעלי התוספות, בראשית, ט-ה. וראה עוד בשו"ת משפט כהן ס' קמד אות ד; שו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד ס' כב;

28 מל"א יט ד;

29 יונה ד ג;

30 דניאל, ג; ועי' בראשית רבה, פל"ד, יט, ש"אך" את דמכם וכו' בא למעט את מעשיהם. וראה פסחים נג, ב, שעשו כן על קידוש השם. וע"ע בחוס', פסחים, שם, ד"ה מה; דעת זקנים מבעלי התוספות, בראשית ט ה; ב"י, יו"ד, ס' קנו; שו"ת משפט כהן ס' קמד אות ב;

31 מכבים, ב, י"ב;

32 שם, יד-מא;

33 סוכנו ע"י: PREUSS J. BIBLICAL AND TALMUDIC MEDICINE, TRANS. F. ROSNER, P. 516;

34 יוסף בן-מתתיהו, מלחמות היהודים, ז, שכ. מבחינת ההלכה דנו בהתאבדות מצדה; רבינובין, סיני, פ, כסלו-טבת, נה, 1964, עמ' שכט ואילך; הרבנים גורן ונריה, אור המזרח, שם; בן זמרה, סיני, פ, כסלו-טבת, חשלו, עמ' קצג ואילך;

35 ברכות כג א — ולא התפרש אם עשה כרץ מחמת הכושה, או שלא היה ברצון חכמים. וכעין ראה שמשום כושה מותר להתאבד יש להביא ממעשה הרגת אבימלך בן-דובעל ע"י נעור (שופטים ט נד) שהיה עפ"י בקשתו כדי להמנע מכושה, אך שם בין כה עמד למות;

36 עידובין נג א; פסחים ק"ח א. ופשוט שהותר כדי להמנע מלעכוד על דתו;

37 תענית יח ב. וראה ברש"י שם ד"ה בלודקיא שהם מתו על קידוש השם הצלת ישראל; ועי' בב"ב י ב, שאין כל בריה יכלה לעמוד במחיצתו בגן-עדן.

ומית... יצאה בת קול ואמרה אדון זה מזומן לחיי העולם הבא³⁸; כתות של פרחי כהונה בזמן חורבן הבית, "והם קפצו ונפלו לתוך האור"³⁹; "ההוא יומא דאשכבתיא דרבי נפקא בת קלא ואמרה כל דהוה באשכבתיא דרבי מזומן הוא לחיי העוה"ב, ההוא כובס כל יומא הוה אתא קמיה, ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית, יצתה בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא"⁴⁰; "מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון... כיון ששמעו ילדות כך קפצו כולן ונפלו לתוך הים, נשאו ילדים ק"ו בעצמן... אף הם קפצו לתוך הים"⁴¹; "אשה ושבעה בניה... אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה"⁴²; נסיון ההתאבדות של רב כהנא, שניצל בנס ע"י אליהו⁴³; נסיון ההתאבדות של רבי חייה בר אשי⁴⁴; במעשה הורדוס ובת חשמונאי, "כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה סליקא לאיגרא ורמת קלא... וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעא"⁴⁵; במעשה רבי חנינא בן תרדיון, "אף הוא [קלצטוניר] קפץ ונפל לתוך האור"⁴⁶;

38 תענית כט א, וצ"ב מה ההיתר שלו להתאבד — והוא כנראה תשובה על רציחותיו. וראה להלן הערה 40, בענין הלשון אף הוא מזומן לחיי העוה"ב;

39 תענית כט א וירושלמי, שקלים, ו, ב. וההיתר משום צער רב או קידוש השם;

40 כתובות קג ב ועי' במהרש"א ח"א, שם; ועי' תוס' שם, ד"ה מזומן, דכל היכא דאמר מזומן לחיי העוה"ב, היינו בלא דין ובלא יסורין. וראה בס' מהר"ץ חיות, חלק אמרי בינה, סי' ו אות ו — על לשון זו; ועי' בהגהות היעב"ץ כאן, שהקשה מה היתה הצדקת ההתאבדות וכתב, שמא מרוב צערו יצא מדעתו ונפל ולא הפיל עצמו בכונה, עי"ש; אמנם עי' בירושלמי כלאים, פ"ט, ה"ג, ובמדרש רבה, קהלת, ט, י — ששם משמע שהמית עצמו לכפרה משום שחילל שבת, וכן כתב בשטמ"ק, שם, ובחידושי מהר"ט כתובות, שם; ועי' בשו"ת אבן השהים, סי' מד ושו"ת בית אפרים, שם; שו"ת שכת שמעון סי' שמה. ובשו"ת זרע אמת ח"א סי' פט כתב שהכובס לא עבד שפיר;

41 גיטין נז ב, ועי' בתוס' שם, ד"ה קפצו, וביש"ש, ב"ק, פ"ח, סי' נח, ב"י, יו"ד קנו, שכת מיהודה, שער א, פט"ו. ועיקר טעם ההיתר כאן כדי להמנע מעבירה חמורה;

42 גיטין, שם, ועי' ביפה עינים, שם; הצדקת ההתאבדות משום חשש שיעבירה על דתה — כ"כ המאירי בגיטין שם;

43 קידושין מ א — זה היה כדי להנצל מחטא. וראה ברמב"ן מלחמות על הרי"ף, סנהדרין עד א, ד"ה ועוד אביי אמר;

44 קידושין פא ב ורש"י, שם ד"ה קא יתיב — זה היה כמעשה תשובה, כמבואר בעין יעקב, שם; שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' קיא; שו"ת בית אפרים, שם; שו"ת זרע אמת ח"א סי' פט;

45 ב"ב ג ב; ועי' בהגהות מהג"מ מתתיהו שטראשון, שם, שהכוונה למרימי אשת הורדוס; וצ"ב מה היה ההיתר שלה להתאבד. ואולי מפני שחששה שלא תוכל לעמוד בנסיון ותעבור על דתה אצל הורדוס;

46 ע"ז יח א; וראה שם שיצאה ב"ק ואמרה שהיא מזומן לעוה"ב, וצ"ב מה היה ההיתר שלו להתאבד — והוא כנראה תשובה על רציחותיו; ועי' שו"ת חת"ס, שם; ושו"ת מהרש"ם, שם; ועי' בעין יעקב, גיטין נז, ד"ה מיטב, שאף לחנינא בן תרדיון היה מותר בעצמו למהר ומותו, אלא שנהג מידת חסידות. וראה בשו"ת אגרות משה חיד"ו ח"ב סי' קער ענף ג

שני תיגוקות שהתאבדו מפחד עונש של אביהם⁴⁷; מעשה יקום איש צורות, בן אחותו של ר' יוסי בן יעזר איש צרידה, "הלך וקיים בעצמו ד' מיתות ב"ד סקילה, שריפה, הרג וחנק..." אמר (ר' יוסי) בשעה קלה קדמני (יקום) לג"ע⁴⁸; עשרת הרוגי מלכות, שנהרגו על קידוש השם ושמידת המצוות⁴⁹.

ה. פרטי דינים

המאבד עצמו לדעת, אין מתעסקין עמו בכל דבר... אין קורעין עליו ואין חולצין עליו ולא מספדין עליו, אבל עומדין עליו בשורה, ואומרינן עליו ברכת אבלים, מפני שהוא כבוד חיים. כללו של דבר כל שהוא כבוד של חיים מתעסקין בו, כל שאין כבוד של חיים אין הרבים מתעסקין עמו לכל דבר⁵⁰. יש סבורים, שאין קורעים עליו כלל⁵¹, ויש אומרים שרק הרחוקים אין

וחחור"מ ח"ב סי' עג אות ג — דהיה זה רק הוראת שעה. ולעומתם ע"י בשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' כד, שחנינא בן תרדיון על פי דין נהג;

שמחות, ב, ד-ה; 47

בראשית רבה, סוף פס"ה, ומדרש תהלים, יא, ו, וההיתר כאן הוא משום תשובה — כן כתבו בשו"ת מהר"ם מינץ סי' קו ושו"ת שבות יעקב, ח"ב, סי' קא ושו"ת בית אפרים, שם; וראה עוד בפירוש יפה תואר על המדרש, שם;

מספרם ושמותיהם של עשרת הרוגי מלכות אלו הוזכר לראשונה במדרשים מאוחרים כגון אלה אזכרה, בקובץ בית המדרש של יליניק, ח"ב עמ' 64-72, 1938. וע"י בסוטה מח ב על שמעון, ישמעאל ור' יהודה בן בבא, וברש"י שם ד"ה לקטלא, שמוסיף את ר"ע — ברכות סא ב; ר' חנינא בן תרדיון — ע"ז יח ב; ר' יהודה בן בבא — סנהדרין יד א. מפורסמים הם הפיוטים "אלה אזכרה" שבמוסף יוה"כ ו"ארזי הלבנון ארירי התורה" שבקינות לתשעה באב, המסמכים את עשרת הרוגי המלכות והסיבות למותם;

וע"י בחולין צד א — מספר התאבדויות בתנאי רעב ובושה; ובמדרש תהלים מזמור כז-ד: דואג שהרג עצמו אין לו חלק לעולם הבא, ולכאורה מגמ' סנהדרין קו ב לא משמע שהרג עצמו; וע"י רש"י ע"ז יח ב — שכוריה, אשת ר' מאיר מתה בהתאבדות; ובגני נסתרות, בית המדרש, כתב יד פרמה, הובא בספרו של ש"י עגנון, ימים נוראים, ספר ראשון, פס"ב, מעשה ההתאבדות של אלחנן האפיפיור, שהיה בנו של רבינו שמעון הגדול ממגנצא, חברו של רבנו גרשום מאור הגולה; וכן יש להזכיר את סיפורו של אמנון ממגנצא, שנהרג ביסורים קשים על שסירב להמיר את דתו, וטרם מותו חיבר את הפיוט "זנתנה תוקף", שנאמר בקדושת מוסף ר"ה ויו"כ. וראה עוד דיונים של בן זמרה, סיני, פ', כסלו-טבת, תשל"ז, עמ' קעז ואילך על ההתאבדויות בשואה. וראה בשו"ת ממעמקים ח"א סי' ו שבגינו קובנה בזמן השואה רק שלשה אנשים אבדו עצמם לדעת. וראה: הרב גורן, מתניים, פז, 1964, עמ' 7-12, בענין התאבדותם של מאיר וינשטיין ומשה ברזני ככלא הבריטי בירושלים, בשנת 1947; שמחות, ב, א; רמב"ם אליבא, אבל, א, יא; שו"ע, יו"ד, שמה, א וראה רדב"ז על הרמב"ם, שם;

רמב"ם אליבא רדב"ז, שם; 51

קורעים, אבל הקרובים קורעים⁵².
 אוננים עליו בלב⁵³, ויש מי שכתב דדוקא לאונן בלב, אך לא לפטור את
 קרוביו מהמצוות כשאר מתים, ויש שכתבו שאף פטורים מהמצוות, אלא שאם
 רוצים הקרובים להחמיר על עצמם רשאים להחמיר⁵⁴, ויש מי שכתב שאינם
 רשאים אפילו להחמיר על עצמם⁵⁵.
 אין מתאבלים עליו⁵⁶, ויש חולקים וסוברים שמתאבלים עליו⁵⁷; גם לשיטות
 שאין מתאבלים עליו, אם רוצה להתאבל — הרשות בידו⁵⁸.
 אין לערוך הספד על מתאבד, גם לדעות שקרוביו מותרים להתאבל עליו⁵⁹;
 אסור לכהנים להטמא לקרובם שאיבד עצמו לדעת, גם אם הוא מהקרובים
 שצריכים להטמא להם⁶⁰;
 אין לברך ברכת דיין האמת בשם ומלכות על מאבד עצמו לדעת⁶¹;
 לאו דלא תלין שיין גם במאבד עצמו לדעת⁶²;
 קבורה ותכריכי המת נוהגים גם במתאבדים⁶³, ומרחיקים קברו משאר קברים
 יותר משמונה אמות⁶⁴, ואם קברוהו בטעות במקום מכובד עם משפחתו — אם
 נודע מיד על הטעות יש לפנותו, ואם עבר זמן — אין לפנותו⁶⁵. ואם קרה להיפך,
 שקברוהו ליד החומה ואחר כך הרחיבו את בית הקברות ונמצא קברו באמצע —

- 52 רדב"ז, שם, וכן דעת הרמב"ם והטור, שמה;
 53 שד"ח, מע' אנינות, אות ה', בשם כמה אחרונים; פתח הדביר ח"א סי' עא; שו"ת צפחית
 בדבש סי' סח;
 54 שד"ח, שם, וראה בשו"ת שבט משמעון חיו"ד סי' שמה ובגשר החיים, ח"א, פי"ח, הע' 13;
 55 אכן יעקב (וולדינברג), סי' ב;
 56 רמב"ם, שם. ועי' בכס"מ ורדב"ז, שם ובסמ"ג הל' אבלות. וכן פס' בס' האשכול ח"ב עמ'
 קע. וכדעת הרמב"ם פסקו הלח"מ, שם, שו"ת האלף לך שלמה, חיו"ד, סי' שא, הגרע"א
 בחידושי ליו"ד שמד ובקיצשו"ע רא א;
 57 רמב"ן, הובא בכס"מ ולח"מ, שם ובשו"ת חת"ס, יו"ד, שכן סובר כדעת הרמב"ן, ובעיקר
 במקום כבוד משפחה, וראה עוד בשו"ת בית אפרים, שם וכגשר החיים, שם, אות ב ובשו"ת
 יביע אומר ח"ב סי' כד אות טו;
 58 שו"ת טוב טעם ודעת מהר"ג ח"ב סי' רב; כל בו על אבלות, ח"א, פי"ד, סי' ג, אות מט;
 59 שו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' כד. וראה בתוה"א לרמב"ן וברא"ש מו"ק פ"ג סי' צד מה
 שנעשו בני ישראל על שלא הספידו את שאול המלך, יכמות עז ב, אע"פ שהתאבד;
 60 שו"ת יביע אומר, שם;
 61 שו"ת יביע אומר, שם. ועי' בשו"ת רב פעלים ח"ג חיו"ד סי' עט, שאם לא התרו בו ואבד
 עצמו לדעת — יש לברך בשם ומלכות;
 62 כל בו על אבלות, ח"ב סי' ג, אות ג;
 63 שו"ת הרשב"א, ח"ב, סי' תשס"ג, הובא בב"י, סי' שלד, ועי' בלח"מ שם;
 64 גלין מהרש"א, יו"ד, שמה; הגהות מהריק"ש יו"ד סי' שמה;
 65 שו"ת שבט סופר, סי' קה;

גם כן אין לפנותו⁶⁶, ובספר מלחמות היהודים ליוסף בן מתתיהו⁶⁷ כתב "על פי חוקנו הצדיקים נשליך את נבלת המרצח הזה (היינו המתאבד עצמו לדעת) כדומן על פני האדמה, וקבר לא יקברנו עד בא השמש, תחת אשר עלינו המצוה למהר ולקבר גם את פגרי אויבנו" ונלא מצאתי למנהג זה מקור בהלכה שבידינו; יש מי שכתב, שמותר לנתח לאחר המוות מת ישראל שאבד עצמו לדעת⁶⁸; שפיכת מים לאחר מות מתאבד — דוקא בבית הנפטר⁶⁹; אין מברין אחר מאבד עצמו לדעת⁷⁰; אין במת זה מצות לוויה, אך אם יש בלוייתו משום כבוד המשפחה, יש להקל ללוותו, אלא שאין צריך להיבטל ממלאכה וכל שכן מתורה⁷¹; בדין קדיש על המתאבד — מורגל שאין אומרים עליו קדיש, אף שאין לו טעם הגון, אך זה דוקא בבית הכנסת, במקום שיש אכלים אחרים, אך אם בנו של המתאבד מקבץ מנין בכיתו, יכול לומר קדיש כל השנה⁷², ויש אומרים שדוקא קדיש דהוא עתיד לחדתא עלמא וכו' אין אומרים על המתאבד, אבל שאר קדיש ואשכבה אומרים⁷³, ויש אומרים שיש להגיד קדיש והפטרה על המתאבד, ואדרבה צריך להרכות עליו יותר משאר מתים⁷⁴, ויש שכתבו שאפילו במתאבד שלא עשה תשובה כל מה שאפשר לזכות לו באמירת קדיש וכיצא בזה יזכור⁷⁵. מותר להזכיר נשמות המתאבדים עצמם לדעת בין שאר הנפטרים בתפילת א-ל מלא רחמים⁷⁶;

קטן המתאבד עצמו לדעת חשוב כשלא לדעת⁷⁷;
שוטה המתאבד עצמו לדעת חשוב כשלא לדעת⁷⁸;

- 66 שו"ת יד יצחק, ח"ב, סי' רכו;
67 מלחמות היהודים, ספר ד, פ"א, ס"ה;
68 שו"ת פורת יוסף (צווייג) ח"א סי' יז. ועי' בכל בו על אבלות, ח"ב סי' ג אות ג.
69 שו"ת אבני חפץ, סי' לו; כל בו על אבלות, ח"ב סי' ב, אות א;
70 שד"ח, מערכת אבלות, סי' קג;
71 גשר החיים, שם, אות ב;
72 שו"ת חת"ס, שם; ושו"ת חת"ס, חאה"ע, ח"א, סי' סט;
73 שד"ח, שם, אות קכ. וכ"כ בשו"ת באר המים סי' נד; שו"ת רב פעלים חיו"ד ח"ג סי' כט;
74 שד"ח, שם; שו"ת פרשת מרדכי סי' כה; שו"ת אמרי אש חיו"ד סי' קכב; שו"ת מהר"י אסאד חיו"ד סי' שנה;
75 שד"ח, שם; שו"ת שבט משמעון סי' שמה; שו"ת יביע אומר ח"ו חיו"ד סי' לו;
76 שו"ת דודאי השדה, סי' לט; שו"ת מהר"י אסאד חיו"ד סי' שנה; שו"ת יביע אומר ח"ו סי' לו;
77 שו"ע, שם, ס"ג, על פי מס' שמחות ג ד וכהסבר הראשונים — רא"ש מו"ק פ"ג סי' צד ומרדכי מו"ק סי' תתקי. וכן פסק בדרכי"ז על הרמב"ם אבל א יא. ועי' בשו"ת בית אפרים חיו"ד סי' עז ובערוך השולחן יו"ד שמה ד;
78 גור אריה הלוי ויד אברהם על יו"ד, שמה; ברכ"י יו"ד שמה אות ב;

שכור שהגיע לשכרותו של לוט והתאבד אין לדונו כמאבד עצמו לדעת⁷⁹, ואם ברוב הפעמים לא הגיע לשכרותו של לוט, יש לו דין מתאבד⁸⁰; ויש הסוברים שהתאבד בשכרותו דינו ככל מאבד עצמו לדעת⁸¹; בן נח, יש מי שכתב שאף הוא מזהר על אבוד עצמו לדעת⁸², ויש מי שכתב, שכן נח אינו מצווה על אבוד עצמו לדעת⁸³; מי שעבר על חוקי המלכות, כגון שגנב וגזל, ועל ידי זה נהרג בדין המלכות, אין דינו כמאבד עצמו לדעת⁸⁴, ויש מי שחלקו על כך⁸⁵; יש מי שכתב, שמאבד עצמו לדעת אין חייבים להצילו, שכן לומדים חיוב רפואה והצלה מהשבת אברה ואין חייבים על השבת ממונו באברה מדעת, וכן סובר שגם הלאו של לא תעמוד על דם רעך לא שייך במתאבד⁸⁶, אך חלקו עליו בתוקף וכתבו, "וראי שישתקע הדבר ולא יאמר, וח"ו לומר שאם אדם השליך עצמו לנהר וכדומה שלא יהיו הרואים מחוייבים להצילו"⁸⁷, "והוא טעות גמור ושרי להו מרייהו"⁸⁸, וסוברים, שלא מיבעי שחייבים משום לא תעמוד על דם רעך⁸⁹, אלא שגם משום והשבות לו חייבים⁹⁰; יש מי שחידש, שאם ההצלה איננה לפי כבודו, אינו מחוייב להצילו⁹¹, ודחו דבריו בתוקף "הוא טעות גמור, ושרי להו מרייהו, וח"ו לאומרו"⁹²;

79 שד"ח, שם, אות קכא בשם עצמו ובשם כמה אחרונים; ובכל כו על אבלות, ח"א, פ"ד, סי' ג, אות מט כתב כן מדעתו ולא הביא השד"ח הנ"ל;

80 פחד יצחק אות מ;

81 שו"ת תעלמות לב סי' לב; מעשה אברהם, יו"ד, סי' ס, הובא בשד"ח שם;

82 הרי"י פערלא בביתארו על הרס"ג ח"ב ל"ת מז-מח, ולמד זאת מאך את דמכם וכו';

83 מנ"ח, מ' לד – אכן הוא מסיק כן כי דין אבוד לדעת נלמד מאך את דמכם וכו' שלא נשנה בסיני, אך יש עוד למוד למאבד עצמו מלא תרצח, ומכאן יש לחייב גם בן נח, ר"ל;

84 שו"ת מהרי"י ור"ל סי' קיד; רמ"א יו"ד שמה ה ובנו"כ שם;

85 מרדכי מו"ק פ"ג סי' תתקלו. וראה בב"י וב"ח יו"ד שמה;

86 מנ"ח, מ' רלו, בקומץ המנחה, ועי' ר"י פערלא בביתארו לרס"ג, עשה כח; ובכלי חמדה, פר' תצא, אות ב;

87 הרב ורין, הלכה ורפואה, ב, תשמא, עמ' צו;

88 שו"ת אגרות משה, חיו"ד, ח"ב, סי' קעד, ענף ג;

89 שו"ת מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון סי' ה אות לד; מרגליות הים, סנהדרין עג, א, או"ק יב; שו"ת אגרות משה, שם;

90 חשוכת בעל חלקת יואב בשו"ת דברי יששכר, סי' קסט; שו"ת אגרות משה, שם; לאור ההלכה, עמ' שכב ואילך; וראה עוד בספר עמוד הימיני להרב שאול ישראלי, סי' י"א; הרב רקובר, קול תורה, שנה יא, חוב' ח; הגרי"ש אלישיב, ספר הזכרון למרן הגרי"ב זולטי זצ"ל, ירושלים, חשמ"ז עמ' תג-תד;

91 תכמת שלמה, חו"מ, סי' תכו;

92 שו"ת אגרות משה, שם;

יש מי שכתב, שאם איש ואשה רוצים להתאבד – האיש קודם לאשה להצילו⁹³;

מי שניסה להתאבד בשבת – מותר לחלל עליו את השבת להצילו⁹⁴; אמר (דוד) "כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה, אין אומרים דבר הלכה משמו"⁹⁵; מי שעשה נסיון התאבדות וניצל – יש הסוברים שחייב לכרך ברכת הגומל⁹⁶, ויש החולקים וסוברים שאין לו לברך ברכת הגומל⁹⁷; מי שמאיים בהתאבדות אם לא יעשו כדבריו, ומה שמבקש הוא נגד ההלכה – אין שומעין לו, ואין זה בכלל פקוח נפש הדרוש להצלתו⁹⁸. אכן, כל זה באדם בריא, אבל מי שאינו מאוזן בנפשו הרי הוא בגדר אנוס ומותר לעבור עברה כדי להצילו מהתאבדות⁹⁹;

ו. תנאים להיתר

קיימים מספר תנאים וסייגים, שבהם לא חל איסור אבוד עצמו לדעת, או שהאיסור אמנם חל, אך אין מענישים אותו כדין מתאבד. כל דיני אבוד עצמו לדעת אמורים רק במי שמוגדר כמאבד עצמו לדעת [כדלעיל, אות ב], ובעיקר במי שעשה זאת מתוך דעה צלולה וללא אפשרות לתשובה; תנאים אלו מתמלאים רק במספר מועט ביותר של מקרים, וכל מה שאפשר לתלות שלא התאבד, או שלא היה שפיר בדעתו בזמן ההתאבדות, או שיכול היה לעשות תשובה – יש לתלות¹⁰⁰; "כללו של דבר, במאבד עצמו לדעת

93 לכוש ורמ"א, יו"ד, רנב, ח. ועי' בברכי יוסף, שם, שתמה על כך;

94 אורחות חיים, סי' שכת, סי"ט; ברכ"י א"ח שא אות ו; מ"ב סי' שלא בשעה"צ סק"ז, וע"ע במ"ב סי' רמח סק"ז; שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' עב; שו"ת אגרות משה חא"ח ח"א סי' קצו וחיו"ד, ח"ג, סי' צ; שו"ת דודאי השדה, סי' לט; הגרש"ז ארערכך, מוריה, סיון תשל"א, עמ' לב; שו"ת מהר"ל דיסקין, ח"א, סי' לד; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו פ"ד וח"ט סי' יז פ"ב אות ו ח"י סי' כה פ"ז אות ג; יסודי ישרון, ח"ד עמ' רלו; שמירת שבת כהלכתה, פ"ב הע' צו. אך ראה בחכמת שלמה, א"ח שכט, א – שחולק בזה;

95 ב"ק, סא, א. דין זה הובא ע"י השד"ח מערכת אבלות אות יז, אך לא הזכיר ע"י הפוסקים כלל;

96 שו"ת לב חיים ח"ג סי' נג; שו"ת ריצבר יוסף (שווארץ), סי' פא; שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, חא"ח סי' כט;

97 שו"ת יחזק דעת (יוסף) ח"ד סי' יד; שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כה פכ"ג וחט"ז סי' לב אות ה. וכתב שם שעכ"פ יכרך בלא שם ומלכות; וע"ע במחזיק ברכה סי' רט סק"ב;

98 שו"ת מלמד להועיל, ח"א סי' טא; הגרש"ז ארערכך, הובאו דבריו בנשמת אברהם, חחור"מ סי' יב אות א. וראה בשו"ת חת"ס חאה"ע ח"ב סי' כג;

99 הרב י. זילברשטיין, ספר עמק הלכה-אסיא, חשמ"ז, עמ' 209-202;

100 גשר החיים, שם, אות ג;

תלינן בכל איזה תלייה כל שהוא, כגון לתלות ביראה או בצער, או שיצא מדעתו, או שסבור היה שזה מצוה לבלי להכשל בעברות אחרות וכיוצא באלו הדברים, מפני שזהו דבר רחוק שאדם יעשה נבלה כזו בדעת צלולה¹⁰¹. ויש הסוברים שכל זה דוקא במתאבד שהיה ירא-שמים, אבל אם הוא מוחזק כאדם קל, ובפרט בדורות האחרונים שרבו הפרצות ועלתה שכיחות ההתאבדויות, יש להחמיר לדונו כמתאבד, גם אם לא התרו בו, מטעם גדר וסייג¹⁰²;

דוקא אם עשה מעשה בפועל להתאבד [ראה בהגדרות לעיל אות ב], אך אם מסרב לקבל טפול ובעקיפין מת, אף כי יכל היה להנצל לוא הסכים לקבל טפול, ואף שאסור לעשות כן¹⁰³, מכל מקום אין דינו כמתאבד עצמו לדעת¹⁰⁴.
יש מי שחידש, שאף אם נראה ברור שמעשה ההתאבדות עולה בקנה אחד עם הגדרות ההלכה, אבל משפחתו תתבזה מאד, אין לדונו כמתאבד¹⁰⁵;
אין דיני המתאבד חלים במי שאבד עצמו לדעת בתנאים חריגים ומוגדרים בהלכה, כפי שיבואר להלן:

1. אם מאבד עצמו לדעת כדי להמנע מייסורים קשים ובלתי נסבלים, או שלא יוכל לעמוד בנסיון. זה יכל להיות מחשש שאויבים יענו אותו ויעבירוהו על דתו, או כשסובל מיסורים גופניים, עוני גמור ורבי צרות¹⁰⁶; רוב הפוסקים חולקים על היתר ההתאבדות בתנאים אלו¹⁰⁷; או שסבורים, שאין איסור התאבדות אלא דוקא כשעושה כן מפחד שיעבירוהו על דתו, אבל לא כדי להמנע מיסורים אחרים¹⁰⁸; ויש מי שכתב, אם הוא כבר טריפה מותרת התאבדותו מפחד ייסורים¹⁰⁹. ולעומת זאת יש שכתבו, שבכל סוג של יסורין אין דנים אותו כמתאבד¹¹⁰. יש שמחלקים

101 ערוך השולחן, יו"ד, שמה, ה;

102 נהר מצרים, הל' אבלות, אות מו; שו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' כד;

103 ראה בס' חסידיים, סי' תרעז-תרעז; רמב"ן במלחמות, סנהדרין עד ב; ר"ן יומא פ"ג; שו"ת דברי מלכאל, ח"ה סי' לה; מטה אפרים, סי' תריח. והטעם נראה שכמו שברציחת אחרים גם גרמא אסור, ה"ה ברציחת עצמו;

104 משנה למלך, רוצח, ב, ג; וראה מאמריהם של הרב וולנר, התורה והמדינה, ז-ח, תשטז-ז, עמ' שכ-שכא; הרב ז.ג. גולדברג, מוריה, שנה ח חוב' ד-ה; הרב הלפרין, הלכה ורפואה, ב, עמ' קנה;

105 שו"ת חת"ס חיו"ד סי' עו; פרשת מרדכי, חיו"ד, סי' כה-כו; שו"ת האלף לך שלמה, חיו"ד, סי' שא; שד"ח, שם, אות קכא; שבט מיהודה (אונטרמן) עמ' 42 ואילך. וראה לעיל הערות 39, 41, 45; ואם מתאבד כזה הוא בכלל הקדושים — ראה שו"ת ר"מ ריקאנטי סי' סט; ח"י רעק"א יו"ד שמה; שו"ת משפט כהן סי' קמד אות ד;

107 יש"ש, ב"ק, פ"ח, סי' נט; שו"ת חת"ס, חאה"ע, ח"א, סי' סט וחיו"ד, סי' שכו; שו"ת טוב טעם ודעת סי' רב; הר אבל, ענף אחד עשרה; שו"ת וזע אמת, ח"ב, סי' קמב;

108 רי"ת בתוס' ע"ז יח א ד"ה ואל; חידושי הריטב"א הובא ביש"ש שם; שו"ת חיים שאל, סי' מו;

109 הרב ז.ג. גולדברג, סי' עמק הלכה-אסיא, תשמ"ז, עמ' 76;

110 שו"ת בשמים ראש, שם; ועי' במקורות שבהערה 106;

בין התאבדות פסיכית, היינו שיהרגוהו האויבים, שמותר בתנאים אלו, לבין התאבדות אקטיבית, היינו שיהרוג עצמו, שאסור אף בתנאים כאלו¹¹¹;

2. אם מתאבד לצורך קידוש השם או בשלש העבירות שנאמר בהם שיהרג ולא יעבור. במצבים אלו לא רק שחייבים למסור את הנפש באופן פסיכי, היינו שהאויבים יהרגוהו, אלא גם אם יש צורך להתאבד ממש כדי לקדש את השם — מותר¹¹²; ואף קטנים, הפטורים מהמצוות, חייבים במצות קידוש השם עד כדי התאבדות¹¹³. ואם מוסר עצמו להריגה במקום שאין בו דין של ייהרג ואל יעבור, הרי זה מתחייב בנפשו כדין מתאבד¹¹⁴, ויש שחולקים על כך¹¹⁵;

3. אם מתאבד לצורך חשובה, או כשיצרו תוקפו לעבור עבירה. בתנאים מסויימים הצדיקו התאבדות שנעשתה לתשובה¹¹⁶. יש מי שכתב, שדוקא אם אבד עצמו לדעת כתשובה על עברה שיש בה מיתת בית דין והיה מצוה להורגו, אבל התאבדות לתשובה על עברות פחותות מזה — דינו כמאבד עצמו לדעת¹¹⁷, ויש מי שכתב, דהיינו דוקא שחשב בטעות שההתאבדות היא לכפרה, אף שגם זה עוון פלילי ועתיד ליתן דין וחשבון על זה — מכל מקום אין לו דין של מאבד עצמו לדעת, ואם עבר ועשה כן — מתאבלים עליו¹¹⁸, ויש חולקים, שאף אם עשה משום תשובה דנים אותו כמאבד עצמו לדעת¹¹⁹; ומה שאמרו "גזח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבור ברכים"¹²⁰ — יש שמשמע

111 דעת זקנים מבעלי התוספות, בראשית ט ה. ואם דוקא מחמת יראה גדולה, או גם ביראה קלה — אינו נחשב כמאבד עצמו לדעת, עי' ערוה"ש, יו"ד, שמה, ד; אבן יעקב, סי' ג;

112 תוס' ע"ז יח א ד"ה ואל; רמב"ן מלחמות, סנהדרין עד א, ד"ה ועוד אבי אמר; ועי' במגן אבות למאירי, פא, ששבח מרובה הוא כשמוסר עצמו על קידוש השם וכן הוא בחידושי המאירי גיטין נו ב; וראה לעיל, הערות 39, 42; וראה עוד ביש"ש שם ובדעת זקנים מבעלי התוספות, שם ובקובץ הערות להגר"א וסרמן, יבמות נג א אות תלד;

113 לקוטי הרמב"ם, יסודי התורה ה א, על מה שכתב הרמב"ם "כל בית ישראל מצוים על קידוש השם";

114 רמב"ם, יסודי התורה ה ד. וראה במגן אבות להמאירי, שלפי הרמב"ם יש בזה משום אך את דמכם וכו'. וראה עוד בב"ר פכ ט: "אין דרכו של אדם לאבד את עצמו לדעת", ועי' בבאור הגר"א יו"ד קנו סק"כ;

115 המאירי, שם; שו"ע סי' יו"ד קנו א. וראה בכס"מ על הרמב"ם שם, ש"ך שם סק"א;

116 שו"ת שבות יעקב, ח"ב, סי' קיא; שו"ת בית אפרים, שם; פתחי תשובה, שם; עפ"י ב"ר סה, כב ומדרש תהלים, יא, ז; יד אברהם יו"ד, שמה; בית לחם יהודה, יו"ד שמה; וזכור לאברהם, אבל, אות מ'; שדיח, מערכת אכלות, אות קכב; וראה לעיל, הערות 38, 40, 42, 43, 46, 48;

117 הרב וולנר, התורה והמדינה, שם;

118 גשר החיים, שם; שו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' כד אות ח ובמילואים שם;

119 שד"ח, שם, בשם אחרונים; וראה בשו"ת שבט משמעון סי' שמה; שו"ת זרע אמת ח"א סי'

פט;

120 ברכות מג ב;

מהם, שכך הוא הדין¹²¹, ומאידך, יש מי שכתב, "שהוא רק דרך הערה"¹²²;

ז. אתיקה כללית ומשפט

בין חכמי הגוים הקדמונים היו חילוקי דעות בדבר היחס המוסרי להתאבדות: סוקרטס, אפלטון ואריסטו התנגדו לכך, בהיות המעשה הרס עצמי, מעשה פחדני וגניבת הגוף החי. לעומתם אפיקורוס, הסטואיקנים וסנקה ראו בזה בטוי לחירות האדם וכמי ששולט באופן מלא על גורלו-שלו. בתרבויות אחרות, כגון סין, יפן והודו, מותרת הפעולה הזו בנסיבות מסויימות: זקנה, מחלה קשה, מותו של אדם קרוב, הרגשת בושה מחמת התנהגות בלתי הולמת, או סכנת פרידה מאדם אהוב. לפי תורתו של פרויד גוברת באדם הנטיה להרס-עצמי במצבי דחק, והתרבויות הללו הכירו בעובדה פסיכולוגית זו ואף הצדיקו אותה. לעומת זאת דורשת היהדות התגברות על יצרים שליליים ולכן אין להצדיק נטיה פסיכולוגית כזו.

האתיקה הרפואית הכללית בעולם המערבי מתלבטת ביחסה להתאבדות. מצד אחד היא דוגלת בתיאוריות האוטונומיה וחירות הפרט בצורה המירבית, שעל פיה זכותו המלאה של כל אדם לעשות בגופו ככל העולה על רוחו. מאידך מודעים הוגי הרעות לערך הגדול של החיים וסולדים מפני כל הריגה, גם אם היא עצמי. הרעות המתירניות ביותר הדוגלות באוטונומיה מוחלטת של הפרט, סבורות שזכותו של האדם לעשות כל מה שהוא חפץ כל עוד אין בכך פגיעה בזולת. תפיסה זו מקנה לאדם גם את הזכות המלאכה להחליט מתי וכיצד לסיים את חייו¹²³. דעות פחות קיצוניות מגבילות את ההיתר המוסרי להתאבדות למצבים בהם תופס העקרון של הטבה וגמילות-חסד, היינו כאשר טובתו של הפרט עדיפה במותו לעומת המשך חייו. קביעת הטבה זו היא סובייקטיבית ונתונה לשקול דעתו של הפרט. לעומת זאת יש הוגי דעות הסבורים שאין עקרון האוטונומיה חל לגבי התאבדות מכמה סיבות:

יש במעשה זה פגיעה — ממשית או פסיכולוגית — בזולת, בהיות כל אדם חלק ממשפחה וחברה, ועל כן אין זה מעשה אוטונומי גרידא [על פי דעותיהם של אריסטו ותומאס אקווינס];

יש המתייחסים להחלטה על התאבדות כהחלטה בלתי-אוטונומית מעיקרה, שכן היא נובעת במקרים רבים מהפרעות נפשיות, דחפים רגועים או צרכים פסיכולוגיים משניים לעורר תשומת-לב וכד', כך שההחלטה נעשית בתנאים של כושר שיפוט לקוי.

מבחינת המשפט הנוהג בארץ — לפי סעיף 225(1) לפקודת החוק הפלילי, 1936, נחשב נסיון להתאבדות כעבירה פלילית והנאשם היה צפוי לעונש של

121 עיי' תוס' סוטה י, ב ד"ה נח ורש"ש שם ובשערי תשובה, שער ג, סי' קלט. וראה באריכות בשו"ת יביע אומר ח"ז חיו"ד סי' יג אות יב;—

122 מאירי סוטה י ב; ואף הרמב"ם השמיט דין זה;

123 SZASZ TS: THE MYTH OF MENTAL ILLNESS, NEW YORK, 1974

מאסר עד שלש שנים או לקנס. חוק זה בוטל על ידי הכנסת בשנת 1966. לעומת זאת, המשדל אדם אחר, או מסייע בידו, לאבד עצמו לדעת אשם בפשע לפי סעיף 225(2) של הפקודה הנזכרת ודינו מאסר עד 20 שנה. דין זה נשאר בתוקפו עד היום.

עמדת היהדות שונה מכל וכל — על פי ההלכה אבוד עצמו לדעת הוא פשע חמור ביותר ונחשב כעבירה דתית-מוסרית בצורה ברורה וחד-משמעית, ועל כן הוא מבטל לחלוטין כל שקול אוטונומי, וכמו-כן המעשה הוא בר-ענישה. מבחינה חינוכית יש, איפוא, דגש רב נגד נסיונות-התאבדות ובעד קידוש ערך החיים. אכן, למרות האיסור החמור דעת מרבית הפוסקים היא שיש לטפל ולהציל כל אדם שעשה נסיון התאבדות. ברם, לצורך ענישה בפועל נדרשים תנאים והגדרות חמורים ומדויקים, כך שביצוע הענישה בפועל איננו שכיח. במובן זה דומה הרבה לאיסורים חמורים אחרים שעונשם הוא אחד מארבע מיתות בית-דין, אך בפועל נדרשים תנאים כה חמורים, עד שסנהדרין ההורגת אחת לשבע שנים, ויש אומרים אחת לשבעים שנה, נקראת חובלנית¹²⁴.

ד"ר משה הלוי ספירו
ירושלים

אלמוניות, פרטיות, וההלכה של כיבוד אב ואם

ספרות רבה כבר נאספה על הנושא הערכתי-הלכתי של סודיות ופרטיות ביישומים כלליים ובפרט בהתערבות ובטיפול רפואי, פסיכולוגי, ועבודה סוציאלית¹. רציתי פה להציג בעי' ספציפית של סודיות בקשר לנסיבות די גיליות מהפרשה המרכיבה של אימוץ ילדים והיחסים בין ילדים מאומצים והוריהם הטבעיים.

הבעיה בעצמה מופיעה בשני מקרים. בראשון, מדובר על אבא או אב שעקב איזהו נסיבות נותנים (או מוכרחים למסור) וולדס לסוכניות אמוץ על מנת שהסוכניות ימצאו הורים מאמצים מתאימים. בד"כ אין רצון מצד ההורים הטבעיים או ההורה הטבעי לשמור על יחסים כלשהם בינם והילד/ה שלהם. בשדה המקצועי המודרני ישנם שני גישות איך להגדיר היחסים והחלפת מדע חיונית בין ההורים המאמצים וההורים הטבעיים. לפי גישה הנקראת "אמוץ פתוח" יש החלפת מדע זהותי וגם פגישות בין-אישיים בין שני זוגי הורים. לפי הגישה הנקראת "אמוץ כפתיחות מוגבלת" (LIMITED OPENNESS), יש רק החלפת מדע זהותי בלי פגישות בין-אישיים בין המעורבים². בד"כ התממשכות יחסים בין ההורים הטבעיים והילד הכבד מאומץ אסורה מטעם חוקי-ממשלתי (תלוי באתר), ואם לא אסורה, לכה"פ בלתי מומלצת.

בכל מידה, יש הזדמנות וזכות — אם לא חיוב מבחינה פסיכולוגית — להורים הטבעיים לשמור על אלמוניותם ועל סודיות של החיים היום יומי שלהם, ולא להרשות אף אדם, אפילו בנם או בתם, לקבוע יחסים עמהם, לפי הגישות

1. J. DAVID BLEICH, "PROFESSIONAL SECRETS", TRADITION, 1979, 17: 90-94; A.S. COHEN, "PRIVACY: A JEWISH PERSPECTIVE", JOURNAL OF HALACHA AND CONTEMPORARY SOCIETY, 1981, 1:53-102; MOSHE H. SPERO, "HALAKHIC DEFINITIONS OF CONFIDENTIALITY IN THE PSYCHOTHERAPEUTIC ENCOUNTER: THEORY AND PRACTICE", TRADITION, 1982, 20: 280-226; ב. רקובר, "המותר לרופא להעיד על חולה שלא בהסכמתו?" נדעם תשי"ז, ב': קפח-קצא; שו"ת ציץ אליעזר ח"ג, סי' פ"א וק"ד; אברהם שטינברג, "סודיות רפואית", ספר אסיא, תשמ"ג, כו-שלא; ש. רפאל, "סודיות רפואית: היבטים הלכתיים", ספר אסיא, תשמ"ג, שלב-שלה; נחום אליעזר רבינוביץ, "שאל כענין: בענין גלוי סוד רפואי ע"י הרופא", הדרום, תשכ"ח, כו: עד-עה.

2. A.D. KRAFT, J. PALOMBO, P.K. WOODS, D. MITCHELL, & A. SCHMIDT, "SOME THEORETICAL CONSIDERATIONS ON CONFIDENTIAL ADOPTION, PART I: THE BIRTH MOTHER", CHILD & ADOLESCENT SOCIAL WORK JOURNAL, 1985, 2: 13-21.

המקובלות היום במערכת אימוץ. ז"א, ההורים מבקשים שבמידה שבנם יגלה את שם המשפחה הטבעית שלו ואולי יותר פרטים זהותיים, רצונם הוא שאף פעם תתגשם קשר מציאותי ביניהם³. ולפי חוקי מדינת ישראל שבתוקף היום בקשר להנושא, פנקס האימוצים (כולל כל פרטים זהויים) לא יהיה פתוח לעיון, ואולם רשאי לעיין בו היועץ המשפטי לממשלה, רושם נישואין, ופקיד סעד הראשי. ברם, כשהילד מלאו לו ח"י שנים, רשאי פקיד סעד להחיר לו לעיין בפנקס⁴. ז"א, כל הורה טבעי שמוסר וולדו לאימוץ ער מראש שפרטיותו תהיה שמורה רק עד שנת ח"י של המאומץ, ולאחר מכן רק ע"י בקשה בין-אישי מצד ההורה לילד. עוד נסיבה, בינתיים פחות רגילה, שבה מופיעה בדיקת אותה הבעיה קיימת אצל אמהות פונדקאות (סורוגט) שתורמים רחמם כמארחת (HOST) בשביל או הזרע או העובר (ע"י השתלה) של זוג שבה האישה עקרה או שלא יכולה להביא הריון לתומו הטבעי. ישנן הרבה בעיות הלכתיות מסביב תופעה הזאת⁵. מקובל לכה"פ שהאם הפונדקאית, במקרה שהביצה הנורעת היא שלה, היא האם הטבעית של הילד — ובעל הזרע נחשב האב (אפילו ליש אומרים שבדרך זה לא קיים מצוות פרו ורבו) ושבמקרה של השתלת עובר מרחם יהודית לרחם יהודית, האם שהולידו היא האם הטבעית ולא האם שעוברת. ובמקרים האלו גם קיימת בד"כ בקשת והצהרת האם הפונדקאית לאלמוניות ופרטיות מוחלטת.

ב.

זהרי מעשים בכל יום שמתבגרים ומבוגרים מאומצים מפתחים דחף ורצון עמוק ואינטנסיבי לחפש ולגלה ולהמשיך יחסים הדדיים עם הוריהם הטבעיים. חלק מהמניע מתפרח מתשוקה די מובנת להשתלם עם תחושת "העדרות של עבר" בנפש המאומץ, ועוד⁶. השאלה ההלכתית היא: כשהורים טבעיים מצהירים לשמור על אלמוניות ופרטיות אבסולוטית, ואפילו כשבקשות כאלו נערכין ע"י חוקי המדינה כזכות מוחלטת, האם ילדיהם חייבים לציית לבקשתם? כידוע, מצוות כיבוד ומוראת אב ואם היא עיקרון בסיסי של דתנו. ולכאורה, בקשת אב או אם טבעי לחסום כל אפשרות לבנם לקיים מצוה זאת מהווה כהוראה

3. כמובן, הילד צריך לדעת, לכה"פ כשהוא מתבגר, שם משפחתו הטבעי ויחוסו כדי שלא ירבו

ערוות בישראל ח"י, ועיין משנה תורה: הלכות איסורי ביאה כא: כט.

4. חוק אימוץ ילדים התשמ"א — 1981, סעיף 30; ספר החוקים 1028, כ"ד באייר תשמ"א - 28.5.1981.

5. ז.ג. גולדברג, "יחוס אמהות בהשתלת עובר ברחם של אחרת", תחומין, כרך ה', רמח-רנט; ועיין גם בהרב מיכל שטרן (עורך), הרפואה לאור ההלכה, חלק ג' (הפריה מלאכותית), תש"ס.

6. B.J. LIFTON, LOST AND FOUND: THE ADOPTION EXPERIENCE (NEW YORK: BANTAM, 1971); K. KOWAL & K.M. SCHILLING, "ADOPTION THROUGH THE EYES OF ADULT ADOPTEDS", AMERICAN JOURNAL OF ORTHOPSYCHIATRY, 1985, 55: 354-360.

לבטל מצות עשה של תורה... שעל הבן לא לציית?⁷ לעומת זאת, יש לשים לב לשאלה מעניינת של המנחת חינוך בהערותיו למצוה ל"ג:

...ואם נשבע שלא יכבד אב ואם נראה דהוי שבועת שוא. כמו נשבע שלא יאכל מצה או לא יניח תפילין דאין שבועה חל והוי ליה ש"ש דנשבע לבטל את המצוה. ער"מ פ"ה מה"ש... אם נשבע שיעשה חבירו איזה דבר או לא יעשה איזה דבר דאין זה ש"ש דהא ביד חבירו לקיים שבועתו. א"כ ה"נ קי"ל האב שמחל על כבודו מחול... מ"מ לא קיים מצות כיבוד רק א"צ לכבד. וזה נשבע שלא יקיים מצות כיבוד ומצות כיבוד היא כשאביו רוצה שיכבדו והוי נשבע לבטל המצות, דאם אביו מחל אין כאן מצות כיבוד.⁸

מובן מדברי המנחת חינוך שיש כוח בידי הורים למחול על כבודם באופן שלא נתחשב כביטול מ"ע. ואמנם, כוח זה נטבע ככלל בהלכה: אב שמחל על כבודו כבודו מחול, אבל אין בזיונו, וצער, או הכאתו מחול.⁹ לפי גידסת הרדב"ז בתשובותיו, מאז שהאב מחל על כבודו, אין להבין עונש כשהוא לא מכבדו, אבל עדיין יש לו מצוה כשהוא מכבדו.¹⁰ ולפיכך, צריכים להוסיף שיש בתוך בקשת ההורים לפרטיות בנסיבות דנן לא רק ציווי לא לכבדם אלא גם ציווי לא לצערם ע"י התיחסות והתקרבות. ואז ניתן לומר שהבן חייב לציית לבקשתם לאלמוניות או פרטיות מכיוון שצערם לעולם אינו מחול. כלומר, חוסר התיחסות הוא הוא כבודם; וע"י שמירת פרטיותם הבן מונע צערם.

ג.

היסוסים אינטואיטיביים נשארים. על סמך ההנחה הפסיכולוגית וההלכתית שרגשי יחסי אהבה מהורה לילד המה מהקשרים הכי חזקים ועמוקים במציאות,¹¹ אפשר לתהה שלמרות רצון-הגלוי של הורה לנתק קשר עם יוצאי חלציו או פרי בטנה, אולי יש להקשיב לרצון הטבעי-הפנימי. מבחנת נפש הפנימית אפשר לשער שאין בזיון וצער גדול מלהיות מוכרח, עקב סיבות כלשהן, לנתק קשר והתיחסות עם בן. ז"א, רצונו להשתמש בחילוק בין "רצון העליון" ו"רצון התחתון", הבדל שמשרת תפקיד חשוב בהלכות אסמכתאות, נדרים, ותשובה (יודע פירושו של הרמב"ם ז"ל איך ניתן לקבל ככשר גט שהבעל מוסר תחת כפיית בית דין¹²). אפשר לדמין שבבקשת הורה לאלמוניות, רצון התחתון (גלוי) טוען: "בני,

7. משנה תורה: הלכות ממרים ויב; שו"ע יוריד רמ:טו; ועין יבמות ו ע"א וכו"מ לב ע"א.

8. עין משנה תורה: הלכות שבועות ה:ב וגם אור שמח להלכות אישות ו:יא, ד"ה "בוה".

9. שו"ע יוריד רמב, ועין גם בשו"ע חמד, כרך ג', דף קא והלאה, שיטות שטוכרס שאב יכול למחול על בזיונו.

10. שו"ת רדב"ז ח"א תקכ"ד.

11. עין א. מגיד, בית אהרן: כללי הש"ס, אהבת אדם לקרוביו, כרך ג'.

12. משנה תורה: הלכות גידושין כ:כ.

התייחסות עמך מצער... ציית להוראתי!" בזמן שרצון העליון (לא גלוי) טוען: "בני, חוסר-התייחסות עמך מצער... אל תציית להוראתי!" ולמרות שההורה כבר מחל על כבודו, על צערו ובזיונו איננו מוחל. לכן כדי ללא לגרום צער אביו סביר לומר שהבן חייב לציית לרצון העליון של אביו ולא להפסיק מלהתייחס איתו. מקור הלכתית אחת מתנגדת לאפשרות הנ"ל; מקור שלכאורה הוא דוגמה חד משמעוית שהגדרת צער ובזיון דאב ואם אינה סוביקטיבית אלא אוביקטיבית; כלומר, לא דורשת חקירה שיוורדת לתוך נפשם ורצונם התת-הכרתי של הוריו: עד היכן הוא כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימו ולא יצער בפניהם ולא יכעס כנגדם אלא יקבל גזע"כ וישתוק. ועד היכן מוראן, אפילו היה לובש בגדים חמודות ויושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכווהו בראש וירקו בפניו לא יכלימו אלא ישתוק וירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך¹³. נדמה מגישה זאת, ובוזה כסיכום עבודתינו (להלכה ולא למעשה), שלמרות שיתכן בנסיבות דלעיל שצריך הבן לחשוש לבזיון ההורה ולעשות משהוא כדי להפסיק המצב הלא-נעים — ז"א להתייחס לרצונו העליון שבטח לא רוצה לפגוע ככה בבניו — העמדה ההלכתית היא "שב ואל תעשה", ועל ידי עמדה הזאת להציג כיבוד הורים. כמו כן, במקרה האומלל שיש רצון הורה לשמור על פרטיותו, קיים חיוך להפקיד על משאלתו הגלויה כמלוי מצות כיבוד אב ואם. סיוע לעמדה זאת מוצאים בקידושין לא: בתוס' ד"ה "רבי טרפון", שהחכמים הורו לרבי ישמעאל להניח לאמ"י להמשיך עם מנהגה לרחוץ רגליו ולאח"כ לשתות המים, על אף התנגדותו של רבי ישמעאל, "שבענין זה הוא כיבוד". עיין בשו"ת "בצל חכמה", ח"ג סי' נה, "כשמצוה לבנו בתורת כיבוד אב להגיד לו האמת על דבר מחלתו, אסור להבן להגיד לו". וסברתו היא שאב שמחל על צערו אין צערו מחול, ואפילו כשהוא מצוה הבן לצערו, אסור לציית לו. ודבר שבעצם עשייתו מוכיח שהוא לכבוד יש בו משום כיבוד אור"א, גם אם האב ואם בעצמם לא יודעים מזה מאומה. כנראה, לפי רב שטרן, במקרה הזה מקשיבים לקול רצון העליון ולא לרצון הגלוי שדרש דבר שהוא כנגד התורה. מאידך, דין הוא: ומה כשהאב מצוה הבן לצערו, אסור להבן לצער אביו, כ"ש כשהאב מצוה הבן לא לצערו, כנידון דנן. בסיום, אין במה שנכתב לעיל שמתנגד לנסיגות ע"י הבן להשתמש בשירותי עבודה סוציאליים, הסוכנויות או הפקיד סעד כמתווכים לשכנע ההורים הטבעיים לחזור על החלטתם הישנה, ואולי להסכים סוף סוף להכיר את וולדם. דין וסיפור יפה בתלמוד מספק לנו, דומני, כדוגמה מעשית של "התערבות עבודה סוציאלית" במקרים האלו:

משנה: ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה... ומניקה את בנה. גמרא: ...אמר שמואל, כל זמן שמכירה. והיא דאתאי לקמ"י דשמואל, א"ל לרב

13. קידושין לב ע"א; משנה תורה: הלכות ממרים ו:ז. עיין תוס' בקידושין ד"ה "רב" דמדברים כשהאב נהנה איכשהוא מהתנהגותו המחר. עיין גם בלשון הטור, "מירי ככיסו של אביו, אינו יכול להכלימו כדי למנועו...".

דימי בר יוסף זיל בדקה, אול אותבה בדרא דנשי, ושקליי לכרא וקמהדר לי עילויהו, כי מטא לגבה הוה קמסוי לאפה כבשתנה לעינא מיניה. א"ל נטף עיניך קום דרי בריך¹⁴.

בהלכה הזאת מבוטא באופן חד וחלק חוזק הקשר הבין-אישי בין הורה ופרי בטנה, תופעה שנקראת במונחים מודרניים MOTHER-INFANT BONDING, רק שבסיפור הזה גם מופיע ליקוי או עיוות בהקשר מצד האמא הזאת. כמובן, במקרה הזה, גם יש הנתון של סכנת נפש הילד; ואולי על סמך הנתון הזה לבד, בלי כל קשר להשאלה של "רצון תחתון" או "רצון עליון", יש כח לבית דין (שמואל) לכוף את האמא (שכבר נתגרשה מבעלה) להניק וולדה. בין כה וכה, למרות שהיה ביד שמואל לכוף האם לקיים חובתה באופן ישיר ובלי כל הפרוצידורה שבה הוא השתמש, כנראה המסר הוא שכשיש הזדמנות לא רק להפעיל מדיניות אלא גם לעודד שיפור בהתייחסות האמא הזאת לוולדה – ותוך כדי זה מליאת תפקידה כהורה – ההתערבות היותר מורכבת עדיפה! מוצג בזה גם כן תפקיד המעשי של העובד סוציאלי בפרשת אימוץ דנן.

14. כתובות נט: 5. ועיין תוספות ר"ד באתר: "נ"ל לפרש שאע"פ שהוא יונק מאשה אחרת, אם הוא מכיר את אמו כופין אותה שכיין שהוא מכירה, אם תניחנו תקשה לו פרידתה ויסתכן..."

אם להתיר מלאכות בשבת כדי לחסן נגד פלצת (טעטינוס)

בהלכה ורפואה ח"ד כתב הרה"ג הר"ר אליעזר יהודה וולדינברג שליט"א פסק דין אמת ויציב שיש לחלל שבת למנוע מחלת הפלצת (טעטינוס) שהיא מחלה מסוכנת ממש. והמחבר הנ"ל התיר מניעת המחלה ע"י חיסון שני לאנשים המחוּסנים מכבר לפני שנים רבות, אבל פג תוקף החיסון בראשון ולכן מומלץ לחסן אותם שוב.

ובראותי הפסק התפלאתי, כי מנסיוני ברפואה לא נודע לי על דחיפות במתן החיסון, וחשבתי שאין שום בעיה בדחיית החיסון לאחר השבת. ומכיון שהפסק דין תלוי במציאות בפתופיסיאלוגיה הרפואית, אביא כאן הסבר רפואי למחלת הפלצת והחיסון נגדה, כדי לברר אם יש צורך בחילול שבת אם לאו. מחלת הפלצת באה מחיידקים הנקראים "קלוסטרודיום טעטאני" שנמצאים לרוב באדמה וגם במקומות אחרים. לאחר כניסתם של החיידקים עמוק לתוך גוף האדם הם פרים ורבים ולאחר מספר ימים מפרישים חלבון מרעיל הנקרא בשם "טעטאנוספאזמין", החומר הזה נכנס למערכת העצבים והורס את תפקודה. אנשים הנדבקים במחלה נמצאים בסכנה קשה וכמחציתם מתים למרות טפול נמרץ מתקדם.

ניתן למנוע את המחלה ע"י חיסון לפני פציעה. בחיסון מזריקים לתוך הגוף חומר ה"טעטאנוספאזמין" שנאסף במעבדה מהחיידקים, ומנוטרלים לפני ההזרקה ע"י חומרים מסויימים כדי שלא יזיק. ע"י הזרקת החומר הנ"ל הגוף לומד להכיר מבנה ה"טעטאנוספאזמין" ומיצר נוגדנים, שאם יכנס הזיהום לגוף בפציעה, הנוגדנים יסלקו מיד והפצוע לא יפגע כלל.

היום תיגזרות מקבלים סידרת חיסונים ראשונה ובחוקים בבתי הספר ובצבא אם חוסנו. לאחר החיסון יש לבן אדם נוגדנים ששומרים עליו מהמחלה. במשך השנים (כעשר שנים לערך) כמות הנוגדנים יורדת ויש חשש שלא מספיקים להתמודד עם הדבקות חדשה במחלה. לכן נהוג לחסן שוב אנשים הנפצעים פצעים חודרות הרבה שנים לאחר החיסון האחרון. החיסון השני מעורר את הזכרון של הגוף ומגביר כמות הנוגדנים הנצרכים. ההגנה התקיפה יותר לאחר חיסון שני באה לא מיד עם הזריקה אלא לאחר כמה ימים. בהתחשבות בעובדה שפעילות החיסון השני באה לאחר זמן, אין שום דחיפות עליונה במתן החיסון מיד, ואין צורך לצמצם בזמן העיכוב בין הפציעה למתן הזריקה, אלא שרוצים לחסן תוך יממה. ובאמת נהוג בחדרי מיון ובמגן דוד אדום במקרים שלא ידוע מצב תוקף חיסונם של נפגעים לשלוח אותם לברר הענין למחרת אצל רופא המשפחה, ואם יהיה צורך יקבלו הזריקה למחרת.

ואדרבה מבחינה רפואית בכל מקרה פציעה החשודה ביותר להדבקות

בטעטננס ושחיסונם לא בתוקף, אין לסמוך על החיסון הנ"ל שיפעל ליצור נוגדנים לאחר זמן, אלא מזריקים חיסון שונה לגמרי של נוגדנים הנלקחים מבני אדם אחרים, שיכולים לפעול לאלתר בלי עיכוב.

ולכן בפציעה רגילה נותנים חיסון שני אבל אפשר לדחות הזריקה עד לאחר השבת, וכשיש דחיפות ממשית ממילא לא יחוסן שנית אלא יקבל זריקת נוגדנים. וא"כ נראה שאין להתיר חילול שבת לחיסון שני. ואילו ההוכחה לכך שאין דחיפות היא בהחלטת הרופאים לא לתת זריקת נוגדנים אלא חיסון שני שיפעל לאחר זמן.

אבל השאלות הנשאלות הן: א) האם יש לנפצע דין של חולה שיש בו סכנה וא"כ יש לשקול להתיר כל צרכיו בלי חשבונות אם סובל דחייה לאחר השבת. ב) האם יש לחשוש שהחולה לא יקבל החיסון אחר השבת וע"י כך יכול להסתכן מהרבקות בפלצת אח"כ. האם נחשב המצב לכאילו א"א לטפל אחר השבת ולכן מותר לחלל השבת כי באופן אחר א"א למנוע הסכנה.

לגבי השאלה אם לחשוב את החולה לחולה שיש בו סכנה מחמת המכה. ואם צריכים לדחות טיפול לא חיוני ממש לאחר השבת. אכן המחבר פסק באור"ח סי' שכ"ח ס"ז שמחליץ שבת על מכה שנעשית מחמת כדור. ועיין בהלכה ורפואה ח"ג עמוד ל"ז ובמקומות אחרים שהרה"ג הר"ר משה הרש"ר שליט"א ביאר המחלוקת בין רש"י להרמב"ם. דלרש"י ההיתר לחלל שבת הוא הסכנה, וכל פעולה שאפשר לדחות לאחר השבת בלי לסכן את החולה דחינו. ולהרמב"ם המתיר לחלל שבת הרי החלות שם חולה שיש בו סכנה ואם זקוק לטיפול זה אע"פ שאם יאחרו הרפואה למחר לא יסתכן יותר, מכל מקום עושים בשבת דשבת לגביו הרי כחול. ויהוסיף בזה הרמ"ה שליט"א דהא דאמרי' ביבמות קיד א' יונק תינוק כו' ואפילו בשבת, ובגדול אסור כו' משום סכנה א"ה גדול נמי גדול בעי אומדנא ופרש"י אומדנא אם יכול להמתין עד מוצאי שבת ויעשה בהיתר. צריך לומר דרש"י כתב כן לשיטתו. אבל הרמב"ם יפרש דגדול צריך אומדנא אי הוה בזה סכנה לגדול. ובארתי בהלכה ורפואה ח"ג עמוד קנ"ג שיש לחלק בין שני מצבים שמותר לחלל שבת עבורם. אחד הוא המצב של חולה שיש בו סכנה והשני הוא חולה שאיננו חולה שיש בו סכנה אבל אם לא יקבל טיפול מסוים עלול להסתכן לאחר זמן. וכל פעולה הנצרכת לסלק הסכנה מותרת בשבת. ובארתי שם הנ"מ לדינא. ובמצב השני לכו"ע צריכים לדחות כל מה שאפשר ולעשות בשינוי אם אפשר אפי' לפי הרמב"ם.

ובנידון דידן נראה לי שאין דין חשיב"ס בגלל מחלת הפלצת שעכשיו אין לו את המחלה רק שיכולה להתפתח אצלו במשך הזמן. ולכן אפילו להרמב"ם אסור לחלל שבת בכל מה שניתן לדחות בלי לסכן את החולה.

וצ"ע אי חוששין לזאת שאם נשחרר החולה ביום השבת עם פקודה לקבל החיסון למחרת אפשר שלא יקבל מסיבה כל שהיא, אם יש לחסנו בשבת שע"י כך בודאי לא יסתכן. והנה ברוב המקרים לא יהיה חשש כזה והלא אנו כל יום משחררים חולים עם פקודה לקבל למחרת תרופות וטיפולים וכדומה וסומכים על כך שציתו להוראות הרפואות. אבל במקרה נדיר שיש חשש שלא יחוסן אח"כ

שג

ד"ר ד. י. אפלברום / חיסון נגד פלצת בשבת

אפשר לא לשחררו מהמרפאה או מחדר מיון עד מוצאי שבת ולחסנו לפני השחרור. ואם זה לא אפשרי צע"ג אי במצב כזה נחשב לאי אפשר בענין אחר כדי להתיר חילול שבת למנוע הסכנה.

הרב צבי הלוי פריינד
בני ברק

בענין חיי שעה וגוסס

עיינתי בספר "הלכה ורפואה" בענייני גוסס וטריפה וברצוני להוסיף בזה. הוא דבנדרים (כ"ב, ע"א) גבי עובדא דבני חוזאי דא"ל פרע לו בית השחיטה כדי להציל את נפשו וכתב בפ"י הרא"ש וז"ל "ופרע לו בית השחיטה להחזיק את דבריו וגם שימות מהר" ובספר נדרי זריזין למהר"ש קלוגר ז"ל כתב ע"ז וז"ל "ובאמת דברי הר"ן והרא"ש תמוהים דהרי קימ"ל בא"ח סי' שכ"ח והוא ש"ס מפורש דאפילו לחיי שעה מפקחין את הגל בשבת וא"כ אם ניתנה שבת לדחות בשביל חיי שעה מכ"ש דאסור להמיתו מחיי שעה ואיך אמר לו ופרע בית השחיטה ובע"כ דעשה כן רק להחזיק ידיו מסכנה ולמה פירש שימות מהר, והנה דברי הר"ן היה אפ"ל דמ"ש שימות מהר היינו דודאי כונתו להחזיק דבריו. אך לשון הרא"ש שכתב כדי לאחזוקי דיבוריה ושימות מהר משמע דימות מהר טעם אחר הוא וקשה שפיר איך מותר לעבור. ועוד קשה יותר דאם היה הכל לאחזוקי דיבוריה כיון דקי"ל דאף על חיי שעה מפקחין ועי' פמ"ג א"ח שכ"ט שהביא בשם ח"ש וא"ר דאף על גוסס וחיי שעה מחללין את השבת א"כ מוכח דוחי בהם קאי על חיי שעה ואיך מותר ליתן לו עצה להמיתו מהר עבור אחזוקי דיבוריה להציל א"ע הלא בשפיכו"ד יהרג ואל יעבור ומאי חזית דדמא דידך סומק טפי ועי' ביו"ד קנ"ז דאפי' בדברים דהו"ק לאו בעלמא יהרג ואל יעבור וא"כ איך מותר לו להציל א"ע ולהמית חבריו. ואין לומר דלו הו"י חיי עולם ולנהרג הוא רק חיי שעה ולכן עדיפי טפי חיי עולם מחיי שעה דז"א דלו הו"י רק ספק אם יהרגנו ולנהרג הו"י ודאי וא"כ ראוי שיהיה נדחה ספק מחמת ודאי ומוזה יהיה מוכח דספק חיי עולם עדיף מחיי שעה ודאי וצ"ע בכל זה" עכ"ל ונראה לברר דבריו בעזה"י אחת לאחת. (א) הקשה דעל רציחה יש דין יהרג ואל יעבור ואיך הותר לו להציל עצמו בחיי חבריו, הנה יעויין אור גדול (דף כ"ו) שהביא פלוגתא באחרונים אי בסיעה שאמרו להם עכו"ם ליתן אחד מהם והיה ביניהם טריפה אי מותר למסרו או לא, דבמנח"ח (רצ"ו) נקט בפשיטות דיכולים למסרו ובנודבי"ת (חומ"מ נ"ט) כתב דפשוט דאין להם למסרו, ומעתה אי נימא כמנח"ח לק"מ דכאן שהוא טריפה אין חיוב למסור עליה, אכן גם לנודב"י יל"ע אי איכא הכא דין למסור דהלא אינו מוסר בידים לרציחה אלא רק מחזק ידי אחר שיהרגנו ועי' מנ"ל דצריך למסור וצ"ע.

ובאמת המהרש"ק עצמו עמד ע"כ דאפשר דעל חיי טריפה אי"צ למסור אך תמה ע"ז דמ"מ זהו רק ספק סכנה ואפשר דחיי שעה עדיפי מספק סכנה, והנה מתחילה עלינו לידע בחיי עולם האם יש חיוב לבנ"א להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חבריו בודאות, וכבר האריכו בזה בהו"ר דבפשטות נחלקו בזה הבבלי והירושלמי והשתא אי נימא דאי"צ א"כ מסתבר דגם כאן אי"צ להסתכן לצורך חבריו דכ"ש

הוא מחיי עולם ולא מבעיא לפי הסברא שצידדנו דהכא אינו הורג בידים אלא רק מחזיק בידים אחר שיהרג דודאי דמי מאוד להחם, אלא גם לפמשנ"ת דהטעם הוא משום דחי עדיף מטריפה [ואיסור רציחה נותר או מדין פיקו"נ הואיל ולא שייכת הסברא דמי יימר דדמך סמיק טפי או משום דעל טריפה אין איסור רציחה וכמשי"ת בהמשך] ג"כ אפשר לדמות דכמו דהתם אי"צ ליכנס לספק סכנת נפשות בשביל הצלת נשמה שלימה הוה"ד הכא יוכל להורגו באופן זה ולהציל את נשמתו הואיל וליכא איסור רציחה.

וכל שאלתו קיימת רק אי נימא דהתם צריך למסו"נ דעתה מתעוררת השאלה האם ספק חיי עולם עדיף מחיי שעה וד"ז תלוי בשאלה החמורה באחיעזר (יו"ד סו"ס ט"ז) בחולה שאם לא ינתחוהו ודאי שימות לאחר זמן ואם ינתחוהו ספק שיחיה חיי עולם וספק שימות מיד ופסק דספק חיי עולם עדיף ושינתחוהו ולפ"ז ל"ק נמי הכא וא"פ איכא סמך לפסקו מכאן.

(ב) עוד כתב להקשות על טעמו של הרא"ש שאמר זאת כדי לקרב מיתתו שלא יצטער וע"ז תמה היכי שרי למעבד הכי ועי' ג"כ יו"ד (של"ט) דהמקדים מיתתו של גוסס ה"ז שופכ"ד. ואפ"ל דאיכא חילוק בין גוסס בידים דם לגוסס ביד"ש וכמבואר בסנהדרין (עח,א) אכן זהו תלוי בטעמי החילוק שהאריך בזה מעכ"ת. ומיהו אין הרברים מספיקים דהנה יעויין רמב"ם (פ"ב מרצח ה"ח) שכתב דההורג את הטריפה פטור מדיני אדם ומשמע דבידי שמים חייב והוה רציחה וכמש"כ שם לעיל מיניה לענין הורג בגרמא ויעויין בדבריו בהלכות מלכים (פ"ט ה"ד) דב"נ שהרג טריפה חייב ולכאורה מוכח דאיכא בזה איסור רציחה וא"כ שוב היכי שרי אכן באחיעזר שם לא נקטו כן אלא דבטריפה ליכא איסור רציחה כלל. ובאמת בע"כ צ"ל הכי דאי נימא דאיכא ביה איסור רציחה היו צריכים למסו"נ לפי מה שהביא שם באחיעזר מחדש"ש (סי' ל"ח) וגם הוכיח כוונתו דחוזרים ולומדים רציחה מנעה"מ דיש למסו"נ על איסור רציחה אף במקום שאי"ש הסברא דמאי חזית וא"כ אילו היה כאן איסור רציחה היה צריך למסו"נ ובע"כ דבטריפה ליכא איסור רציחה ואעפ"כ הגוי נהרג עליו.

מעמדו של נטול ההכרה ה"צמח" בהלכה

אנו מבחינים בכמה מדרגות במהות חיונו של האדם ותוחלת החיים שלו מבחינת ההלכה. אנו מכירים למשל ב"עובר" שהוא תת נפש, והרבה דברים נאמרו בראשונים ובפוסקים לגבי גדרי הצלתו והעדפתו ועוד. וכמו כן ה"גוסס" שחיוו דועכים ובגמ' ופוסקים האריכו בגדריו ומהותו, וכן במי שאין לו אלא חיי שעה שיש כבר חומר הלכותי המברר את מעמדם. וכן את ה"טריפה" שיש לו מעמד מיוחד שהחוששים שלו מלאים אלא תוחלת חיו קצרה, ואין חייבים על הריגתו וכבר נכתב בזה הרבה.

במאמר זה נדון על אנשים שנפגעים בתאונה או מגידולים וכדומה, ומאבדים את ההכרה כשרוב החושים משותקים ואינם רגישים, כנראה שהמוח פגוע ואינו מתפקד. בעולם הרפואי הם מכונים "צמח" או ירק בלשונם (VEGETABLES) כלומר יש תפקוד חלש ותחושות מעטות ומשוללים לגמרי דעת והכרה, המוח עדיין לא הרוס לגמרי, אבל מערכת הרפואה קובעת במקרים רבים באופן כמעט ברור שאין לקוות לשום הטבה, מלבד ניסית וזה רחוק מאוד. (חולים שיש להם תקוה בהם היחס ההלכותי אחר).

ולכן יש לדון לגבי "צמח" מה הגדר שלו. אין שאלה שאין ליטול חיו או לקצרו, וכן לקחת אבר תרומה ממנו למרות שתוחלת חיו ירודים (ראה להלן בארוכה). אך יש לשאול עד כמה החיוב בהצלתו. האם מותר לחלל עליו את השבת כבריא, והאם הוא זכאי בכל העדיפויות שיש לחי בריא והאם יש לחלק בין שנפגע מזקנה, ממחלה, ואפשר שיש לייחס זאת למה שנקרא בחז"ל "בידי שמים" ובין שנפגע בתאונה וכדומה כלומר פגיעה חיצונית "בידי אדם".

ופשוט שלכל עניני אישות הוא כחי ואשתו כאשת איש, אך ודאי יש להסתפק אם מחייב וזוקק ליבוש (אולי גם יש לדמותו לסריס שמופקע מזה) ואם יש עליו דין אבילות, ומה דינו בעריות.

בדרך כלל אין בכוחו לאכול או לשתות והוא ניזון באופן מלאכותי, אך יש להם לפעמים רחוקות תחושה והוא בלא תודעה אוכל או שותה, ויש לשאול אם צריך להזהר לגבי כשרות (שאין מאכילים את הקטן איסורים ונבילות). וגם לתלמוד אפשר שיש לשאול במעמדו אם אפשר לצרפו לעשרה שבקדושה במקום שמצרפים את הישן, וכן לענין אם היה כהן, וכן לדין אם מטמא וכדומה. ואם אפשר או צריך להתחשב בנטל הכבד הכספי והעבודה והזמן הנופל על המשפחה והחברה.

אין אנו באים כאן להסיק דברים ברורים, אך אין להתעלם מהבעיה כיון ששאלות מצויות (בפרט ריבוי תקריות ותאונות ועוד) אנו נפתח דיון שנושא זה לא נידון באופן מיוחד.

והנה ביומא פג א ספק אינו שם כו' מפקחין עליו את הגל, ובגמ' פה א לא צריכא דאפי' לחיי שעה, וברמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ח מצאוהו חי אע"פ שנתרצץ ואי אפשר שיכריא מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי אותו שעה. ובכ"מ מבואר דתלוי אם עדיין יש לו חיות וכפשטות לשון הגמ'. מיהו ברכנו יהונתן מלוניל ליומא (גנזי ראשונים יומא עמ' פו) כתב "שאע"פ שנודע בודאי שלא יחיה אחר נפלו שתי שעות אפילו הכי מפקחין שמא באותו שעה שיחיה יזכה לחיי העולם הבא שישוכ בתשובה. וכ"כ בגמ' שם (עמ' צא) שאע"פ שפשיטא לן שימות לסוף שעה אחר שנחלל עליו את השבת מהד"ת משום חיי שעה לא נחלל עליו את השבת קמ"ל דמחללין משום דבההיא שעתא יכיר בוראו ויתודה על חטאתיו בפה או בלב וכ"כ במאירי יומא (עמ' ריג) ומקורו בריו"נ, וכנראה דמקור סברתם כיון דהסברא של פיקו"נ אמרי' ביומא פה ב דאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וסובר הריו"נ דאפילו יכול לקיים אפילו שעה אחת מחללין עליו. ומשמע דאם ודאי כבר לא יוכל לקיים שום מצוה אין מחלל עליו, אבל יש שסוברים דלמסקנא דלכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דיליף דוחי בהם ולא שימות בהם, הדבר תלוי ב"חיות", וכל שהוא בחיוב רציחה אסור שימות מצד איסורי תורה מגדר ולא שימות בהם.

ובאמת כבר דן בזה בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' ל"ח הקשה דכיון דטעמא דפ"נ דוחה שבת משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה הוא א"כ לחיי שעה דלא שייך האי טעמא מדוע מפקחין. ובגליון הש"ס יומא פה א כתב ע"כ: והנה למדתי תירוצו של דבר מדברי המאירי כאן במקומו במשנה שכ' זו"ל התחילו לפקוח ובדקו בחוטמו ומצאוהו חי משלימין בפיקוחו ואעפ"י שנתברר שא"א לחיות אפי' שעה אחת [אולי צ"ל אלא שעה אחת] שבאותו שעה ישוב בלבו ויתודה עכ"ל. נראה שהוקשה לו קושי' הנ"ל וניחא ליה דכיון דאפשר שישוכ בתשובה באותה שעה על כל החטאים שעבר בחייו ויתוקנו כולם ע"י התשובה לכן ה"ל החילול שבת אצלו ג"כ עבור כלליות קיום קיום התורה, דוודאי הא דאמרי' כדי שישמור שבתות הרבה לאו דווקא שבתות רק הכוונה דכלליות קיום התורה שיוכל לקיים אם יחי' דוחה לאיסור שבת הפרטי שמחללין עתה. וע"כ ה"נ בחיי שעה כיון דאפשר לו באותה שעה לשוכ בתשובה על כל חטאים שקדמו לו דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואפי' יודע בבירור שאין לו חטא חילול שבת מ"מ הרי יש לו שאר חטאים ויתוקנו כולם ע"י התשובה וזהו דבר כללי וה"ל התשובה בקיום כלליות התורה כל ימי חייו למפרע, וע"כ הכלליות הזה שפיר דוחה לאיסור שבת הפרטי ודו"ק היטיב. ואולם עדיין צ"ע דא"כ בקטן דלאו בר מצוות הוא א"נ כשהגיע זמן גדלותו עתה בשעת הפיקוח ויוכל לחיות עוד שעה דעכ"פ הרי אין לו באותה שעה לשוב על חטאים שקדמו לו עד עתה כיון דעד עתה קטן היה א"כ לא יפקחו על חיי שעה שלו וזה ודאי אינו, וצ"ע.

ובבה"ל סי' שכט ד"ה אלא על מה שכ' בשו"ע שם בסעיף ד אפילו מצאוהו מרצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחין: אלא לפי שעה. ואע"ג דלא שייך הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה משום דלאו דוקא שבת

ה"ה שאר מצות כמו שכתב המאירי ביומא וז"ל ואעפ"י שנתברר שאין אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה עכ"ל אמנם באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא, אבל לדינא לא תלוי כלל במצות, דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצות אלא דחינן כל המצות בשביל חיים של ישראל, וכדיליף לה שמואל מוחי בהם כדכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות שבת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם וכמו כן לכל הגני תנאי דילפי לה ממזבח וממילה וממחירת מוכרח דאחיים של אדם קפיד רחמנא (בר מההיא דחלל שבת אחת וכו'), וכן מוכרח לשמואל דאמר גבי תינוק מושלך ברוב א"י דמפקחין אע"פ דעל פי דין יהיה א"י גמור ולא יקיים שום מצוה אעפ"כ כיון דבפקוח נפש אין הולכין אחר הרוב חיישינן שמא מישראל הוא. ולפי"ז ברור דאפילו קטן מרוצץ נמי מחללין אעפ"י דלא ישמור שבתות, גם לא יתודה ולא יבוא לכלל גדול אעפ"כ מחללין, וכמו ה"ה חרש ושוטה אע"ג דאינן בני מצות מ"מ מחללין עליהם דהא דלא מקיימי מצוה הוא משום אונסייהו, ולא נפיק מכלל זה אלא ישראל מומר להכעיס דעובר במזיד, אבל חרש ושוטה התורה פטרינהו מחמת אונסייהו, ומלבד זה גבי חרש ושוטה פשיטא דמחללין עליהם שבת דהא אפילו נהרגין עליהם דגם הם בכלל איש כי יכה כל נפש כל דהוא נפש כמו קטן, וגם הם בכלל לא תעמוד על דם רעך כשאר ישראל. ולא ידעתי מה היה לו לבעל הלכות קטנות שנסתפק בזה אם מחללין ואם הורגין עליו ודבריו תמוהים מאד עי"ש היטב. ודע עוד דה"ה גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו דהא מרוצץ נמי גוסס הוא, וגרע מגוסס דליכא בזה אפילו מיעוטי דמיעוטי אעפ"כ משום חיי שעה מחללין עליו, וכמו כן גוסס. וכ"כ האו"ה בשם סמ"ג וסמ"ק וז"ל מצאוהו חי אע"פ שנתרוצץ מוחו ואינו יכול לחיות כ"א מעט מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי שעה ע"כ.

לדברי המ"ב הכל תלוי בחיות וכל זמן שטרם הוי מת הוא בכלל וחי בהם, ואפילו בשביל רגע אחד מפקחין עליו אף שאין לו דעה כלל והוא בכלל לא תעמוד על דם רעך. וכל שיש עליו שם חי יש חיוב להמשיך חיותו. וזהו וחי בהם, ואין מצוות תורה יכולות לאסור כדי שלא ימשיך בחיים האלו ויגיע מצד מניעה זו שימות בהם.

במנחת חינוך מצוה לד כתב לחלק בזה לגבי דין רציחה שמחולק הדין בגוסס בידי שמים שחייב על רציחתו כיון שעתה חי ולא נעשה בו מעשה הרי הוא כחי כמו שהורג הבריא אף אם יבא אליהו ויאמר שלא היה לו חיים אלא שעה או רגע מ"מ התורה לא חילקה בין הורג אף שיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בן מאה ברגע שהורג חי חייב ה"ז אף דהוא למיתה עומד מ"מ מחמת הרגע שיש לו עוד שיחיה ע"ז חייב. [ונדחה מה שכתב המהר"ם חגיז בס' הלק"ט סי' לו שכתב דההורג חו"ש אין נהרגין עליו כטריפה], אבל גוסס בידי אדם כיון דאיתעביד ביה מעשה הממית וכן טריפה דחתוכי סימני חיות, אף דיחיה עוד מ"מ ילפי מקראי דפטור [ועי' מש"כ ב"הלכה ורפואה" ח"ב עמ' מד ולהלן].

המנ"ח דן רק באיסור רציחה, ואין הכרע בדבריו לגבי דין הצלה ופיקורג [עי' בכרך זה מאמרו של הגר"ש רחובסקי זצ"ל בזה].

ובמה שכתב הרמב"ם שם "שאע"פ שנתרוצץ ואי אפשר שיכריא מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי שעה" כתב ביד המלך שם:
הנה רבינו מיירי בנתרוצץ כל כך עד שאי אפשר כלל שיחיה וכמו שכתב ואי אפשר שיכריא דאם היה קצת אפשר שיחיה לא היה צריך רבינו ליתן הטעם בשביל חיי שעה. דבלא"ה היו צריכין לפקח באם היה רק איזה מציאות רחוקה שיחיה דבפקוח נפש אין הולכין אחר הרוב. וכן הוא גם בגמרא בפרק בתרא דיומא (דף פה) אהא דמצאוהו חי מפקחין דפרין הגמרא פשיטא ומשני לא צריכא דאפילו לחיי שעה הרי לנו דאפילו ידענו בבירור דאין בפקוח זה רק חיי שעה מחויבים לפקח.

וראיתי בתוספות פרק יוצא דופן (דף מד) ד"ה איהו שהקשו שם דאם נאמר דבעובר במעי אמו אף אם מתה האם מותר להרגו בבטן א"כ אמאי מחללין עליו את השבת ע"ש. ודברים תמוהים דאין היה פשוט בעיניהם דהנך תרי תלויים זה בזה דאם אין בו איסור הריגה אין מחללין עליו את השבת והלא אין לך טרפה גדולה מאדם שנתרוצץ כל כך עד שאנו יודעין בבירור שאי אפשר לחיות עוד ואם הרג אחד לטרפה אינו חייב עליו כלום ומכ"ש הרצוץ הזה אשר מעותד בכל רגע למות בודאי אין לההורגו כלום ומ"מ מחללין עליו את השבת.

אחר זה ראיתי ונתתי אל לבי כי כנים דברי וכי כן היה בדעת כל רבותינו הראשונים והאחרונים דאין הטעם בחילול שבת עבור גוסס משום דאין הולכין בפ"ג אחר הרוב רק משום חיי שעה. דהנה לא מצינו בשום מקום ראשון ואחרון שום זכרון מדין חילול שבת עבור גוסס אי מותר או אוסור וזלתי בהתוס' שהבאתי לכד מוזכר דבר זה ואף דדין זה הוא פשוט ומוסכם דאין הולכין בפ"ג אחר הרוב בכל זאת הלא דין זה דאין הולכין בפ"ג אחר הרוב נאמרה ונשנית באופנים הרבה ואין לא אישתימט בשום מקום לשנות דין זה גם גבי גוסס דמחללין עליו את השבת ואף דרוכין למיתה אין הולכין בפ"ג אחר הרוב אלא ודאי דמסתבר להו לכולם דאין הטעם כלל בגוסס משום מיעוט דחיים רק משום חיי שעה ולכן שפיר לא שנו חכמים בגוסס דין זה דאין הולכין בפ"ג אחר הרוב משום דהיו נותנים בזה מקום לטעות דדוקא משום מיעוט דחיים מחללין שבת אבל אם היו כולם מחים לא היה מחללין שבת והוי אמינא דחולה שמיתתו ברורה דלא שייך בו מיעוט זה אין מחללין עליו את השבת ובאמת אין הדין כן דהא אף במיתתו ברורה מחללין שבת משום חיי שעה לכן החרישו מלשנות גוסס בין הני דאין הולכין בפ"ג אחר הרוב. והא דלא שנו דין היתר חילול שבת בגוסס בשביל חיי שעה היינו משום דדין זה של חיי שעה אין לו רק מקום אחד במשנה זו דמצאוהו חי ומוקי לה בגמרא בנתרוצץ ומשום חיי שעה וכיון דבנתרוצץ דודאי ימות מחללין בשביל חיי שעה הרי ממילא אצ"ל בגוסס דיש מיעוט דחיים דמחללין שבת עכ"פ משום חיי שעה שלו.

ועי' מה שתמה ה"חתם סופר" בשו"ת מהרצ"ח סי' כח לחלק בין גוסס בדי אדם לידי שמים ועיי"ש במה שכ' בדברי יד המלך.

ולגבי טריפה כתבנו בהלכה ורפואה ח"ב (עמ' ג) שיש לחקור כמה שכתב הרמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח שההורג את הטרפה פטור מדיני אדם. אם הביאור

שכיון שדומה לגברא קטילא אין זה גדר רציחה כלל ואפילו נדייק מלשונו שחייב בדיני שמים זה דין איסור אבל לא שייך כלל לחומר רציחה, או שהוא מאבזיריהו של לא תרצח. ועי' רמב"ם שם בהלכה א' וב' גבי הורג בגרמא שכתב שזה שפיכות דמים ועון הריגה בידו וחייב מיתה בידי שמים. אפשר שסמך בה"ח בטריפה על מה שכתב למעלה, מיהו בסברא אפשר לחלק דבטריפה גברא קטילא קטל. ובהלכות מלכים פ"ט ה"ד כתב שב"נ שהרג עובר או טריפה או בגרמא הואיל והמית מ"מ נהרג, והשווה דיניהם, אמנם יל"ע המקור של הרמב"ם דב"נ חייב אטריפה, ומעובר בגרמא סנהדרין נח ב א"א ללמוד שכן אפשר שיהא לו חיות גמורה כשילד אבל טריפה ה"ה כמת. ונראה ע"פ תוספות רי"ד שבת קל"א שכתב שאף שהטריפה ההורגו פטור מ"מ לגבי שאר כל התורה ה"ח כחי, ואשתו א"א ופוטור ומחייב מן החליצה [עי' גו"ר אבהע"ז כלל ב סי' ד דטריפה אינו פוטור מחליצה וחוקק ליבום הם דברי תימא. וכבר האריכו בזה האחרונים ואכמ"ל]. ומגרש ומצטרף לכל דבר שבקדושה, והביאו שאצל רציחה כתוב ומכה נפש וטריפה אינו בכלל נפש, אבל גבי חיובי התורה בעי שיהא "אדם" או "איש" כמו שנאמר מכל חוקות האדם או איש או אשה אשר יעשו מכל וגו' ובודאי שטריפה הוי בגדר אדם.

והנה חיובי ההריגה אצל בן נח ילפי' משופך דם האדם באדם דמו ישפך, ונראה שזה גדר שפיכות דמים ולא בדין רציחה, וחידשה תורה דב"נ חייב והתראתו זו מיתתו, וכיון שטריפה בכלל אדם הוא ממילא הוא באיסור של שופך דם האדם, וה"נ נהרג עליו, אבל ישראל אינו אסור רק משום מי איכא מידי שב"נ אסור. ובאחיעזר ח"ג סי' סה דן לגבי חילול שבת וז"ל:

ומש"כ להאיר ע"ד המנח"ח, דבטריפה מחללים עליו את השבת, שהוכיח מד' התוס' בנדה דמ"ד, ותמה ע"ז דמד' התוס' מוכח דבטריפה אין מחללין עליו את השבת ורק בגוסס, משום דאיכא מיעוט גוססים חיים ודהתוס' שהוכיחו מגוסס בידי אדם לעובר, פי' בכונתם עפ"ד הרמ"ה בסנהדרין דע"ח טעמא דמ"ד דגוסס ביד"א לא דמי לטריפה ואם דמיעוט גוססים חיים ופירש בכוונתו, משום דכיון דאיכא מיעוט לא משוי לגברא קטילא ולמ"ד דלטריפה מדמינן היינו משום דבד"נ אזלינן בתר רובא ולהכי בפקו"נ דאין הולכין אחר הרוב, מודה דמשום המעוט לא הוי גברא קטילא ואית ליה חיי שעה ולהכי מדמה עובר לגוסס אבל בטריפה דהוא בודאי גברא קטילא אין לו דין חיי שעה עכ"ד.

והנה לא ידעתי מש"כ לפרש ד' הרמ"ה, דלמ"ד דלטריפה מדמינן, משום דבד"נ אזלינן בתר רובא והוי כגברא קטילא, דא"כ גם גוסס בד"ש הוי גברא קטילא, דהא רוב גוססין למיתה, ועכצ"ל דשאני גוסס בידי אדם מאיזה טעם שיהיה דהוי כטריפה וגם לדבריו צ"ע ראית התוס' מגוסס בידי אדם דהוא משום דאין הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב ולא הוי גברא קטילא לעובר, דאין בו דין נפש ועיקר הנחה דכל דהוי על פי דין גברא-קטילא אין בו דין חיי שעה תמוה דלשון הרמב"ם והשו"ע דאפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מחללים עליו את השבת וגם דבר זה לא ניתן להאמר כלל דאדם טרפה שיש בו נקב בריאה והרופאים אומרים שאין לו תעלה כמש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' רוצח

ה' ח' לא יחללו עליו את השבת בשביל חיי שעה, חלילה להעלות על הדעת סברא זו בוודאי דזהו הדין דמצאוהו מרוצץ דמחללים עליו את השבת ומכש"כ בטריפה שיכול לחיות זמן רב, ואמת שדהתוס' בנדה דמ"ד צ"ע רב כמו שהאריך בזה בס' יד המלך בפ"ד מהל' שבת ובשו"ת הגרצ"ח. ובודאי דגם בגמרא קטילא איכא דין דחיי שעה וכוונת התוס' בגוסס הוא גם כן באופן דליכא חיי שעה כמו שהביא כת"ר בשם נחל אשכול ומשנה ברורה וצריך לדחוק בדבריהם מה שהביא סיוע לעובר, דהרי עכ"פ חזינן, דאין דין חלול שבת תלוי בפטור הריגה, דאע"ג דגוסס בידי אדם ההורגו פטור משום דרוב גוססין למיתה ודמי לטרפה מ"מ נדחה שבת בשבילו, דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב, הרי דקילא דין שבת בשביל פקו"נ, אע"ג דלגבי דין התורה הוי גברא קטילא משום הרוב, לגבי שבת חיישינן למיעוטא ומזה הוכיחו דבכלל אין חלול שבת תלוי בדין הריגה ולהכי גם בעובר אע"פ דלא אקרי נפש לגבי דין הריגה מ"מ מחללים עליו את השבת ומה"ט גם בטריפה דגברא קטילא הוא לגבי דין הריגה דמי לגוסס בידי אדם דאע"פ דאין חייב מיתה עליו מ"מ מחללים עליו את השבת וה"נ בטריפה.

והנה לגבי גוסס אף שלדעת כמה פוסקים יש לו דין טריפה ומצבו אנוש בכל זאת מבואר להדיא שיש לו דין חי לגבי דיני התורה ע"י במס' שמחוח (ריש פ"א) תנינן הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר לעולם וזקק ליבוס ופטר מן היבוס וכן שנינו במס' אהלות (פ"א מ"ו) ואפילו מגויד ואפילו גוסס וזקק ליבוס. וכן איתא גם בערכין (ו ב) דכו"ע לא פליגי וסברי דגוסס הוא נודר ומעריך ובלח"מ ברמב"ם (פ"א מערכין ה"ג) מבואר שגם הרמב"ם פסק כן לענין עירובין. וכן איתא גם בנזיר (מג א) דגוסס נחשב כחי וכתבו שם התוס' וז"ל: ומהכא שמעינן דכהן אינו מזהיר על הגוסס כו' עכ"ל. ואפילו ריש לקיש לא פליג התם אלא לענין להחלו כמו שפירש"י שם. והרשב"א בחידושי לגיטין (ע ע"ב) סוף ד"ה ולענין גוסס כתב וז"ל: ועוד נראה להביא ראיה מעובדא דפ' הזורק (עו ב) דההוא גברא דכתב גיטא בהדי פניא דמעלי שבתא ולא אספיק למיתבה ניהלה למחר תקף ליה עלמא טובא אחי לקמיה דרבא א"ל ליקנינהו ניהלה לההוא דוכתא דיתבי ביה גיטא אלמא מדאמרינן תקף ליה עלמא טובא עד שהיו מתייראין שמא לא יעבור השבת והרי הוא מת ולא יוכל ליתן והוצרכו להקנות לה הבית בשבת בודאי גוסס היה ואעפ"כ מתנתו מתנה וגיטו גט, עכ"ל. ועל מאמרו של הגרי"ל גורדין (חותנו של הגר"ח ד' רגנשברג) בהלכה ורפואה ח"ד (עמ' לה ואילך) על הגוסס אם יש לו דין חי ע"ש באריכות.

ועי' ירוש' גיטין פ"ז ה"א דאריז"ח דאם נשתטה נדחית חטאתו ופליגא אמילתיה דהגוסס וזרקין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו ומשמע דיש לו דין שוטה. אך הירוש' קשה דא"כ אם הבריא להוי כנדחה ונראה [וכן הק' הגר"ז]. מיהו אפשר שאם הבריא חזר להיות בריא למפרע.

והגר"מ פיינשטיין באג"מ ח"ז חו"מ סי' עה כתב בפשיטות שיש חיוב הצלה גם על שוטה וחסר דעה וגם על "צמח" וז"ל:

אח"כ נודע לי שכוונת כתר"ה היה שאולי שמאחר שבדין זה אנו אומדין "איכות החיים" ומתירין בשב ואל תעשה שלא לרפאות חולה, יש אולי לחוש

שרשעים יקחו זה כמקור שיכולים להוסיף עוד חלוקים "באיכות החיים", לומר שאין צריך לרפאות אחד שר"ל שוטה או אחד שר"ל היה באסון והזק ונעשה כדומם וכדומה. והנה באמת לא ראיתי מקום לטעות בדברי שליכא חיוב לרפאות למי שהוא שוטה שנחלה ולמי שאינשי דלא מעלי אומרין על איזה אינשי שאין דעתם כראוי כל כך שהם רק כמו "ירק" שאין לרפאותן כשנחלו באיזו מחלה כשאין לו יסורין והריפוי הוא כדי שיהיה בריא ויוכל לחיות זמן הרבה, דודאי פשוט וברור וידוע לכל בן תורה ויר"ש שמחוייבין לרפאות להציל במה שאפשר לכל אדם בלא שום חלוק בחכמתו ובדעתו.

גם הגרש"ז אורבך שליט"א בהלכה ורפואה ח"ב (עמ' ס) כתב שאין תלוי כלל ברעת ובהכרה ח"ל:

הן אמנם פשוט וברור דאע"ג שהחיים של משותקים ל"ע אינם כלל חיים לפי המושגים הפשוטים שלנו וקשה מאוד כח הסכל של החולה וגם של משפחתו, עם כל זאת הננו מצווים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חייהם של משותקים, ואם הוא חולה חייבים ודאי להזדרז בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת, כי הענין של "חיים" אין לנו שום קנה מדה כמה למדוד את יוקרם וחשיבותם אפילו לא בתורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחין אע"פ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה וחייו הם רק למשא וסבל גדול על משפחתו וגורם להם ביטול תורה ומצוות, ונוסף לצערם הגדול הם הם אזלי ומדלדלי, אפילו הכי מצוה בגדולי ישראל להשתדל ולעסוק בהצלתו ולחלל עליו את השבת. ועי' אור החיים שמות לא טו. ב"צ או"ח סי' יח ויו"ד ח"ב סי' קסב.

ועי' אור החיים שמות לא טו. ב"צ או"ח סי' יח ויו"ד ח"ב סי' קסב. גם בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' נד כנראה אינו מפרש כר' יהונתן והמאירי שכן כותב: ואפילו לא יחיה אותו מסוכן מפני חילול זה אלא שעה אחת ואח"כ ימות מחללין עליו שבת אפילו בשביל שעה אחת מפני שגדול הוא המקיים הצלת הנפש מועטת כחיי שעה". כנראה שמפרש כפשוטו "וחי בהם" כל שיש לו נקודת חיים אף שאין בוה תכלית מעשית ה"ה דינו כחי. גם בשו"ת הרדב"ז ח"א תרצה לגבי תינוק בכטן או שנהרגה אמו מפרפר אע"פ שמותו בטוח אסור להחיש קיצו. ועי' רש"י מנחות לו ב שולד שודאי לא יחיה חייב בפדיון הבן דהשתא מיהא לא מית. מיהו אפשר דהתם הוא מתפקד עדיין. ואין ראי' כל כך למי שמותו כבר קרוב אף שעדיין יש בו פעולות שאינן רצוניות. ובנדה כג ב משמע דאם טריפה אינה חיה לגבי לידה לא חשוב לא הוי ולד.

פעילות רפואית בשבת

אנו מביאים כאן חלק מרשימותיו של ת"ח מחשובי הרופאים בבית חולים "סיני" בשיקגו, אשר סידר "סדר של שבת" בבית חולים, מצאת הרופא מכיתו לבית החולים, הבעיות ההלכתיות שמתעוררות במשך כל היממה בכדור וצאתו, וטיפוליו עם החולים ועם בית החולים. דן בכל פעולה וטיפול אם יש בזה משום מלאכה או איסור, ואם האיסור מן התורה שלא הותר לחולה רק בשעת סכנה ופיקוח נפש, ובין שהוא מדרבנן והותר גם לחולה שא"ב סכנה. הבאנו רק חלק מסדרו של יום, גם קצרנו בפירוט המלאכה וגם במקורות. אך הבאנו כמה פרקים ופרטים כשאחד הדברים שלשמן נכתב הוא להדגיש את הפעולות שיש בהן איסור מלאכה, או שאפשר לעשותן כרגיל על ידי שינוי או גיר וכדו'. הדברים נערכו ע"י חברי "המכון" שנעזרו בתרגומו של הרב חיים כהן שליט"א שנמצא כעת בבוסטון. אין ספק כי יש בזה תועלת לאנשים העוסקים בבית חולים או בטיפול עם חולים לדעת להבחין בין טיפול שיש בו משום מלאכה או לא.

עשיית מחיצה בחדרי החולים

השימוש במחיצה בחדרי החולים ובין המיטות הוא מעשים בכל יום מסיבות שונות, הרגשת נוחות של החולה, למטרות צניעות או פרטיות אשר לפעמים מועילות מבחינה רגשית לחולה מסוכן. כן משתמשים במחיצה למנוע מחולים אחרים מסוכנים הנמצאים באותו חדר לראות מצב קשה של חולה או הליך טיפול בחולה דבר העלול להפחידם ולהזיק להם או בכדי לכודד את החולה ולמנוע הדבקות והעברת המחלה לאחרים.

וילון או דלת הזזה המחוברים רק למעלה או גם לקיר בצד, מותר להסיטם ולמושכם וליצור ע"י כך חייץ.

וילון או דלת הזזה המחובר הן למעלה והן למטה אבל אל מהצד לקיר, עדיף להיזם ולמושכם ע"י נכרי או בשינוי ואם אין אפשרות זו — יעשה ע"י הרופא. פרגוד או מחיצה ניידים (שאינם מחוברים כלל לחדר) יש לפתחם לרוחב טפח לפני השבת ואז מותר בשבת להשתמש וליצור מהם מחיצה ארוכה, אבל אם לא פתח טפח לפני שבת העדיפות היא לפתחם ע"י נכרי או בשינוי, ואם אין זה אפשרי יעשה ע"י הרופא.

אם קיימת אפשרות להעביר את החולה לחדר בדיקה פרטי ודבר זה לא ישפיע עליו או על אחרים לרעה אפי' בדרך עקיפה, יש להשתמש בדרך זו. לחולים שאינם מסוכנים האפשרות היא שנכרי יפתח פרגוד נייד שאינו מחובר כלל.

רחיצה ידיים בבדיקות רפואיות

רופאים ואחיות רוחצים ידיהם במים וסבון לפני ואחרי בדיקת החולה. והשימוש לצורך כך במים חמים עדיפה לפעמים מרחיצה במים קרים. ובשבת יש לנהוג כדלהלן: במוסדות גדולים (בתי חולים) אפשר לפתוח את כרו המים החמים בדרך הרגילה. בבית פרטי כשיש בוילר סטנדרטי ייפתח הברז לפי עדיפות זו: ע"י נכרי, בשינוי, או בדרך הרגילה.

שימוש בסבון: השימוש בסבון נוזלי מותר (אפי' במקרים שאינם מסוכנים) ועדיף על פני הצורות האחרות של סבון. במצבים קריטיים שקיימת בהם סכנת נפשות או סכנת אבר ויש צורך להשתמש בסבון נוקשה או משחת סבון מותר להשתמש בהם, ואולם עדיף להשתמש בהם מתחת זרם מים או בתוך מים. השימוש באנטיספט (מחטא): יש להעדיף מחטא שאינו צובע. ואם במחטא הצובע יש בו יתרונות רפואיים, או במקרים קריטיים שמצוי רק מחטא הצובע ישתמשו בו.

קשירת חולים והתרתם

חולים אשר יש חשש שמצבם הנפשי גורם להם נטיה להתאבדות או גרימת חבלה לעצמם או לאחרים. וכן בכדי למנוע מהחולה שיוציא אינפוזיה, קטטר, או למנוע מגע שלו בתחבושת או במקום שיש לו חתך ניתוחי בגופו. במקרים אלו משתמשים ברסנים שבהם קושרים את החולה. בדרך כלל מתירים את הרסנים לפחות פעם אחת ביום בכדי למנוע פצעי לחץ מהחולה וכן לצורך רחיצתו. בשבת הדרך הטובה ביותר היא הידוק ע"י אבזם חזק. באין אבזם ויכול להשתמש בעניבה לצורך זה — ישתמש בעניבה אך אם עניבה איננה מספיק חזקה לצורך זה יעשה ע"י שנכרי יקשור קשר כפול. ואם אין זה מעשי ומדובר בסכנת נפשות או אבר, יכול לקשור קשר כפול ע"מ שיחירו תוך עשרים וארבע שעות או ודאי תוך שבעה ימים.

בחולה הקשור ברסן בקשר כפול רצוי שנכרי הוא שיתיר את הקשר לצורך בדיקה, טיפול וכיו"ב. במידה ויש סכנת נפשות או אבר אפשר להתיר לבד את הקשר או לחתוך באם הזמן קצר או שהדבר גורם צער לחולה. חולה שנמצא במצב של שלילת כחות אך אין בו סכנת נפשות או אבר, יתיר נכרי את הקשר, או יהודי באם כוונת הקושר היתה בשעת הקשירה ע"מ להתיר תוך עשרים וארבע שעות. שימוש בסיכת בטחון: משתמשים בסיכות בטחון להידוק קרש ליד להחזיקה במצב קבוע, וכן בילדים מהדקים את הבגד לעריסה או למטה להחזיק את הידיים או הרגלים במצב קבוע. הדרך הטובה היא שהשימוש ייעשה באופן שהסיכה תחדור רק פעם אחת בכל מקום שהוא מהדק. אם אין הדבר יעיל, במקרה של סכנה ייעשה ההידוק לפי עדיפות זו: ע"י נכרי, בשינוי או בדרך הרגילה. באין סכנת נפשות ייעשה ההידוק ע"י תחיבה אחת או ע"י נכרי.

הפגסת הבגדים: במקרה של סכנת נפשות או אבר, הרצוי הוא להוריד המפריעים לטיפול או לבדיקה בדרך הרגילה. ואם הדבר קשה, מכאיב לחולה, או

לוקח הרבה זמן אפשר לקרוע או לגזור אותם. ובמקרה של חולה במצב שלילת היכולת ע"י כאב או חולשה אך ללא סכנת נפש, רצוי שהפשטת הבגד תעשה בדרך הרגילה. אם אין הדבר אפשרי, העדיפות כדלהלן: יקרע נכרי את הבגדים או יגזור אותם, יקרעו או יגזרו בשינוי או בדרך רגילה.

הבישה בתחבושת ופלסטר והסרתם

הסרת תחבושת: קיימות מספר אפשרויות להסרת תחבושת (גזה, אגד) הצמודה לעור באמצעות פלסטר, סרט מדבק וכיו"ב לצורך בדיקת הפצע או החלפת התחבושת. הדרך הטובה ביותר היא להסיר את הפלסטר — סרט המדבק רק מהחלק שבדבק לעור ולא מהחלק הדבוק לתחבושת או לגזה ויזהר להמנע מתלישת שערות מהעור.

כשהתחבושת (או הגזה) עוטפת את הפצע ומסוכנת את כל היד מסביב ובסופה מודבקת ע"י פלסטר או סרט מדבק כך שאין הפלסטר כלל על העור אלא רק על התחבושת, העדיפות היא בסדר זה: לקרוע או לגזור את הפלסטר ע"י נכרי, בשינוי, או באופן רגיל.

את התחבושת עצמה הדרך הטובה להסירה ע"י התרת הכריכות אך במקרה של הפסד זמן קריטי או שגורם הדבר לצער נוסף אפשר להסיר התחבושת בגזירה או קריעה ע"י נכרי, בשינוי, או באופן רגיל לפי סדר זה במקרה ויש סכנת נפשות או אבר.

כאשר מרחו את הפצע במשחה מותר במקרה סכנה לבדוק את הפצע באופן רגיל. אך אם אפשר יש להעדיף להרים את התחבושת חלק ואח"כ חלק אחר. אך אם אין זה מספיק מותר להסיר את כל התחבושת ולהשימה במקום אחר. מריחת משחה: אסור למרוח משחה על פצע, במקרה של סכנת נפשות אם אפשר ישים רק את המשחה ולא ימרח, ולמרוח רק אם אין כל אפשרות אחרת. חולים שיש בהם סכנת אבר ולא סכנת נפשות תמרח המשחה ע"י נכרי ולא ע"י יהודי. חולים שאין בהם סכנת נפש או אבר ורק שלילת כחות אפשר לשים את המשחה על הפצע או על העור ולא למרוח, ואח"כ לכסות בתחבושת.

חבישת פצע בתחבושת: כשחובשים פצע בתחבושת רצוי לא להדביק את התחבושת בפלסטר או בסרט מדבק אלא באפשרויות אחרות דלהלן. אפשר להקיף את הפצע מסביב (כגון מסביב ליד) ולהדקו בסיכת בטחון או ע"י עניבה או מהדק. השימוש בסיכת בטחון ייעשה כמבואר לעיל. כשאין הדבר יעיל אפשר לקשור קשר כפול בכוונה להתירו תוך עשרים וארבע שעות, וזאת בפצעים הגורמים לשלילת יכולת כללית של החולה.

שימוש בפלסטרים או בסרט מדבק בלבד לשמור על הפצע וכן להסירם מהפצע מותר. ומומלץ שבסרט מדבק שיש נייר המגן על הדבק שסיירו אותו לפני השבת במקום שאין סכנת נפשות או אבר. תחבושת המחוברת לפלסטר או סרט מדבק אסור להשתמש בהם. יש מי שכתב שחתולים חד פעמיים המדביקים אותם בסרט הדבקה שלא להדקם בשבת בדרך הרגילה.

משטח סמיר (PAP)

משטח סמיר (PAP) לצורך בדיקה שגרתית אסור לבצע בשבת. במקרה של סכנת נפשות שתוצאות הבדיקה קשורות למצב החולה או במקרה שבדיקת האגן תגרום למאמץ יתר אפשר לבצע משטח זה בשבת.

אם דרוש סימן על זכויות המיקרוסקופ ייעשה הדבר בסדר העדיפות: ע"י נכרי, בשינוי כגון ביד שמאל או בדרך הרגילה. אין עדיפות לעט, עפרון, או לורד. חייבים להזהר למנוע דימום ע"י חבלה של דופן הנרתיק וצואר הרחם. אפשר לקחת דגימות של הפרשות במקל עץ או אפליקטור ולמרוח על זכויות של המיקרוסקופ בדרך הרגילה. הוספת חומר משמר נוזלי לזכויות ייעשה בעדיפות של נכרי, שינוי, דרך רגילה.

אפשר לקחת דגימות בדרך רגילה למשטח (סמיר) לח, לטריקומונס (שוטנית המעיים) או למרוח על זכויות של מיקרוסקופ לצביעה שיבואר להלן.

ביצוע בדיקות דם

רצוי להכין את כל הציוד הדרוש לבדיקת דם לפני השבת אם הסטריליות והיעילות לא תפגמנה עקב כך. חבילות ועטיפות שחייבם לפותחם בשבת יפתחו ע"י נכרי, או קריעה בדרך קלוקל כגון באמצע ולא בסגר, ובדיקת העטיפה מיד. יש להזהר מקריעה של אותיות. כאשר אופציות אלו קשות לביצוע במקרים קריטיים אפשר לפתוח בדרך המהירה.

ניקוי מקום הבדיקה ייעשה ע"י שפיכת תמיסה של מחטא אנטיספטי במקום הדקירה, ניקוי וניגוב העור בצמר גפן יבש או כדור סינטטי. עדיף להכין חתיכות צמר גפן מלפני השבת, אך אם דרוש אפשר לקרוע צמר גפן מהחבילה בצורה הרגילה. אם שיטה זו אינה מעשית אפשר להשתמש בפד לח (לא מושרה) בתמיסת חיטוי וזאת עדיף על פני שימוש בפיסת צמר גפן שהשרו בתמיסת חיטוי. השימוש בתמיסת חיטוי שצובעת ייעשה רק במקרים של סכנה כשאינן אפשרות אחרת. הדקירה להוצאת הדם תעשה בעדיפות זו ע"י נכרי, בשינוי, ובדרך רגילה במקרים שקיימת סכנת נפשות או שיכולים לגרום לסכנת נפשות. במקרה של סכנת אבר בלבד תעשה הדקירה ע"י גוי או בשינוי ולא בדרך רגילה. כשאין סכנת אבר אלא כאב או חולשה יילקח הדם ע"י נכרי.

בשיטת דקירת אצבע או עקב, חרט (של רופאים) או מחט, דוקרים לתוך האצבע אוהעקב אחר הניקוי. החרט או המחט אם הוחזק ע"י המוסטט (עוצר דם) או באצבע באחת משתי ידי נחשב כשינוי וזאת מתוך הנחה שאפשר לעשות את הדקירה ללא מאמץ יתר פיזי או רגשי לחולה וללא איבוד זמן קריטי או חוסר יעילות.

הכנסת הדם למבחנת הימטוקריט סגורה בצינור הדומה לנימה ייעשה בעדיפות זו ע"י נכרי, שינוי, בדרך הרגילה במקרים קריטיים.

מותר להניח מקלות נייר כימיים מוכנים על הדם במקום הדקירה לצורך

תוצאות מידיות כגון סוכר בדם, ובאם אפשר כדאי שהדם יזל על הנייר במקום להניח את הנייר על הדם.

מזוקים ומחטים: עדיף להשתמש במזוקים ומחטים המחוברים ומוכנים מלפני השבת וכשצריך לחבר המחט למזרק בשבת יש הסוברים שעדיף לחבר אלו שמתחברים ע"י לחיצה לעומת המתחברים ע"י הברגה.

יש שצריך למרוח ציפוי או למלאות חלקית את המזרק בחומר כימי כגון הפרין וזאת אפשר לעשות בדרך הרגילה. יש בקבוקי הפרין הסגורים בפקק מתכתי החובק את צוואר הבקבוק, רצוי להוריד את המכסה מלפני השבת וכשאין אפשרות זו עדיף שיוסר ע"י נכרי ואם לא אז בדרך הרגילה. את פקק הגומי של הבקבוק עדיף לנקות ע"י שפיכה של חומר האנטיספטי ונגוב באפליקטור או פד יבש, ואם אין זה אפשרי, אפשר לנקות ע"י אפליקטור רטוב אבל לא מושרה ועדיף שיהיה מחומר סנטטי לא סופג כגון ניילון. הדרך הפחות רצויה היא השמוש בפד כותנה מושרה שתעשה רק במקרה קריטי.

במקרה שהחומרים הדרושים ישנם רק בצורה של מיכלי זכוכית, עדיף אם אפשר לפותחם בשכירת הצנור ולא לשייף ואם אין זה מעשי תעשה הפתיחה ע"י נכרי או במקרה קריטי ע"י יהודי. בכל מקרה שיש ספק לעכוב זמן קריטי כדאי להשתמש בדרך הישירה והיעילה. המקרר שמכיל את החומרים יש להסיר את הנורה שבו מלפני השבת, לא הוסרה הנורה יפתח המקרר ע"י נכרי, בשינוי, או בדרך הרגילה. אם החומרים שנמצאים במקרר עלולים להתקלקל אם לא ייסגר המקרר, יש לסגור ע"י נכרי, שינוי, או בדרך הרגילה לפי סדר עדיפות זה. חסמים, צנורות גומי, מהדקי ולקרו, ושרוולי לחץ אפשר להדק לזרוע בדרך הרגילה ללא עדיפות כל שהיא.

החדרת מחט לווריד ע"י המוסטט המחובר לבסיס המחט נחשב לשינוי. אם יש סברא שדבר זה יגרום סבל או פגם ביעילות אפשר לקחת הדם בדרך הרגילה. לאחר החדרת המחט לווריד משיכת הדם לתוך המזרק תעשה בסדר העדיפות ע"י נכרי, בשינוי כגון גב האצבעות, האצבע הרביעית והחמישית, ובדרך הישירה כשאין אפשרות הנ"ל.

מערכת וקיי-טינר, היא צורה חדשה של נקוב הווריד המזרזת את אסיפת הדם לתוך מספר שפופרות וכניסה ישירה של הדם לתוך השפופרת ללא שעובר דרך מזרק. המערכת כוללת מחט עם חוד הדוקר בשיפוע בשתי הקצוות. בחלק האמצעי תלמים לחיבור כמו בהברגה לבית ראש.

חוד המחט האחד משמש לחדירה לתוך הווריד וחוד המחט השני להכנסת הדם לשפופרת ריקה לאסיפת הדם. הבית ראש מחזיק המחט ואת השפופרת במקומם. ברגע שמוכנסת המחט לווריד ע"י נכרי או בשינוי כמו המוסטט כמבואר לעיל או בדרך רגילה יכולה שפופרת ריקה להתחבר למחט השניה ע"י נכרי, בשינוי כגון בפרקי האצבעות או גב האצבעות או בדרך הרגילה. חיבור הואקום – השפופרת הריקה גורמת לשאיבת הדם אפשר להסיר ולהחליף שפופרות כל שפופרת או צנור חדש יחובר ע"י נכרי, בשינוי, או דרך רגילה. אין כל נפקא מינה ועדיפות אם השפופרת ריקה או מכילה נוזל.

לאחר הבדיקה והוצאת המחט בכדי למנוע תפיחה של המקום עדיף שהלחיצה על המקום תיעשה בפד יבש או לח (לא מושרה) מנילון ולא מכותנה. עדיף לשים פלסטר על מקום הדקירה מאשר סרט דבק על תחבושת או גזה. ויש הממליצים להסיר הניר המגן על סרט הדבק מלפני שבת.

יש מקרים שבהם חייבים לקחת דגימת דם בזמן מסוים כגון בשבת אף שהאבחנה המעבדתית לא תיעשה באותו יום. ויש מקרים שחייבים לעשות את האבחנה מיד ולשים את הדם בתוך צנטריפוגה ולהפריד את הנסיוב ולקררו, או במקרים שאם לא תעשה האבחנה במעבדה מיד התוצאות לא תהיינה מדויקות, כגון בגלוקוזה או פיטזיום (אשלגן).

מכונות הצנטריפוג כגון להמטוקריטים יש מהן שיש בהן חלקים המתחברים בהכרזה ויש לעשות על פי העדיפות של נכרי, שינוי או בדרך הרגילה במקרים קריטיים. הפעלת המכונה ע"י מתג החשמל תעשה ע"י נכרי, בשינוי כגון פרקי האצבע או בדרך הרגילה בעדיפות לפי סדר זה. הבלם, אם אינו מופעל ע"י חשמל אפשר להפעילו בדרך הרגילה. הפעלת הצינור ששואבים הנוזלים לתוכו תעשה בעדיפות של נכרי, שינוי, דרך רגילה. חולים שיש להם סכנת אבר בלבד תעשה הפעלת הצנטריפוג והפיפ ע"י נכרי או בשינוי ולא בדרך הרגילה. בחולים שיש להם רק שלילת היכולת מחולשה או מכאב תעשה ההפעלה רק ע"י נכרי.

המקרר שמאחסן את הדגימות יש להסיר את המנורה לפני השבת ואם לא הסירו לפני שבת ייפתח המקרר בעדיפות של נכרי, שינוי, וכדרך רגילה במקרים קריטיים. ורצוי בשעה שמנוע הקרור עובד כשיטת הסוכרים כך.

קרור ביחס להקפאה עדיף קרור פרט למקרים שבהם ההקפאה תביא תוצאות יותר טובות. המקרר במידה ויש בו נורה הדולקת יש להשאירו במצב פתוח. ואם יש חשש שדגימות אחרות שיש בהם סכנת נפש תתקלקלה ייסגר המקרר ע"פ העדיפות של נכרי, שינוי, ובמקרה קריטי בדרך הרגילה.

בדיקת החלחולת

1999. בכדי לעשות בדיקה משתמשים בכפפות. בדרך כלל ארוזות הכפפות לשימוש בדיקת החלחולת באריזות פתוחות, או בתוך חבילות או קופסאות שנפתחות בקלות בלא צורך קריעה. במקום שהן ארוזות בעטיפות שיש לקרוען כדי להגיע לכפפה, בקריעה יש לפעמים בעיות הלכתיות לענין שבת, ולכן יש לפתוחן על ידי גרי. אם הרופא עצמו צריך לפתוח העטיפות יזהר לקרוע העטיפה בצורה שתקלקל את האריזה שלא תהא ראויה לשימוש. כגון, לקרוע באמצע הקופסא או האריזה באופן שלא יהא ניתן בקלות להשתמש בהן אלא יורקם לאשפה.

צריכים להזהר בעת הפתיחה שלא לקרוע אותיות שמודפסות על העטיפות. שמנים. לצורך הבדיקות משתמשים בשמנים. בדרך כלל לוקחים לפי סדר עדיפויות: שמן, סבון נוזלי, לובופקס או וולין. כדי לפתוח הצנצנות או האריזות יש לנהוג כפי המבואר למעלה בנוגע לפתיחת עטיפות הכפפות. את הוזלין יש

להוציא מתוך צנצנת במקל מיוחד לכך, ולשים אותו על אצבע הכפפה שתערוך את הבדיקה או על פתח החלחולת בלי מריחה, את הוזלין הנמצא בשפופרת אפשר להוציא מתוכה בקלות על ידי מעיכה בצורה רגילה על השפופרת ולזרוק בלא מריחה.

במצבים דחופים הדורשים בדיקה מלאה אפשר למרוח וזלין לפי הצורך.

בדיקת צואה

צואה הנלקחת לבדיקה על נייר לבדוק אם נמצאים שם טיפות דם נסתרות, אפשר לערוך בדיקות GUQIEC, HEMUTEST בדרך הרגילה. החומר לבדיקת G. שמור בדרך כלל במקרר. המקרים המיוחדים לזה הם מסובכים בגלל המאוררים ואלמנט חימום, והם מופעלים בלי קשר וחבור למנוע של המקרר. [בעיות של מקרר בעיקרן הן אם הנורה או המנוע גדלקים ע"י פתיחת הדלת]. אם אפשר לערוך בדיקות H. והתוצאות מתקבלות יפה, כדאי להעדיף אותן על בדיקות של G. אם המקרר מעמיד בעיה. אם מוכרחים לערוך בדיקת G. או שבדיקה זו היא הבדיקה היחידה שניתן לערוך, המפעילים נמצאים במקרר. צריך להוציא את הנורה הפנימית לפני שבת. יש שנוהרים להמתין ולשמוע את המנוע בהפעלה אם הזמן מרשה ואז פותחים הדלת, ובודאי שעדיף שגוי יפתח הדלת. במצבים קריטיים דחופים אפשר לפתוח מיד את הדלת למרות שהנורה תדלק והמנוע יופעל. את המקרר אין לסגור אחר השימוש. אך אם יש חשש שהתרופות יתקלקלו יש לסגור אם אפשר ע"י גוי, או באופן ישיר לצורך מצב מסוכן. יש שממליצים הסרת הנורה ע"י גוי בזמן שדלת המקרר עדיין פתוח אם יצטרכו שוב לפתוח בשבת.

בדיקת אגן הירכים

אפשר לבצע בדיקות האגן במיטה של בית החולים. מבחינה טכנית רצוי יותר על שלחן בדיקה גניקולוגית שיאפשר לעלות ולהוריד את החלק התחתון של הגוף. וכן להחזיר לאחור בדרך הרגילה. אם היא מפורקת אפשר להכניס הארכוף (STIRRUP) לחריץ, הידוק הברגים יעשה ע"י גוי, או בשינוי, כגון אצבע מכל יד במצב מסוכן. אם הארכוף מותאם מספיק ומוחזק במקומו בלי ברגים, כדאי להשאירו כך. אורות. כשהנורות מסודרות מלמעלה כמו אנקל (דומה לצואר של אוז) או נורות אחרות שאפשר להזיז אותן מותר להביא ולקרנם אליו בכל צורה שרוצה. את האור ידליק גוי. בשעת סיכון ידליק בשינוי. הציוד הדרוש כגון אפליקטורים, ראי [אוזן, עין וכר] וכפפות שנמצאים בעטיפות סגורות יפתחו ע"י גוי, או קורע בדרך קלקול כגון באמצע ולא בפתיחה ואחר כך יזרוק העטיפה מיד. ציוד מעוטף בכד וסגור בסרט נייר דבק, עדיף לפתוח

ע"י קריעת הסרט מאשר להוריד הסרט מהבד.
ראי פנימי שבדרך כלל מחממים אותו וגם מרטיבים או מושחים עליו שמן לפני שמכניסים אותו, אפשר להחזיק את הראי תחת זרם מים חמים מברז שנפתח בבית חולים גדול. טוב לקחת שמן או סבון נוזלי, לוביפאקס או וזלין. כדאי להוציא וזלין במקל קטן של עץ ולשימו או לזרוק על הראי בפנים בלי למרוח.

בדיקת תחושות (עצבים)

אפשר להשתמש בפטישי תגובות (רפלקסים), מזלגי-קול, כדי לעמוד על חוש הרטט והתנודות (וברציות) וכן במברשות וסיכות בדרך הרגילה. אלו בדרך כלל מבורגים לפטישי הרפלקס כחלק ממערכת הכלים הכורדים עצבים. מותר לפרק את הכלים כדרוש, אבל לא לחברן אחר השימוש.
שימוש במקלות אוזן (אפליקטורים) בספוגית קלועה, או כדור העשוי צמר גפן כפתילה לבדיקת תגובות (רפלקסים) של הקרנית, מומלץ להכניס בערב שבת. במקום סיכון יכול גם יהודי להכניס.

מים חמים

אפשר לפתוח ברו מים חמים בבית חולים גדול שאין הורדת קצת מים משפיעה על הדוד לצורך בדיקת עצבים. במקום קטן טוב להשתמש בגוי או להשאיר ברו מים חמים פתוח לכל השבת.

מדידת חום

מותר למדוד חום בשבת לברר מצב בריאות כללי או לרישום מידע על הפרשות פנימיות (אנדוקרין לבלוטות), או לחילוף חומרים (לימודי מטבולי), וכן לקביעת זמן ביוץ. במצב רגיל צריך להוריד את הכספית לפני שבת ולא לפני השימוש. טוב להטביל מודדי חום ע"י השריה בתמיסה מחטא, ואחרי כן לנגב עם פד יבש או מפית. כדאי להמנע לנגב בפיסת צמר גפן מושרה במים, או במקל אוזן (אפליקטור). אפשר לנגב עם ספוגית לחה.
כיום משתמשים בבתי חולים במגנים העשויים מחומר פלסטי לכיסוי מודדי החום למנוע מגע ישיר של החולה עם המדחום. שיטה זאת מותרת ואפשר שהיא עדיפה.

שימוש במדחום פה עדיף על מדחומי חום של החלחולת (פי הטבעת) הדורש שמוש בחומר סיכה. אפשר לפעמים במדידת חום מבית-השחי שאינו דורש חיטוי. אם מוכרחים למדוד חום מהחלחולת מומלץ להשתמש בשמן או בסבון נוזלי, אפשר גם להשתמש בלובפקס, בוזלין או במשחות אחרות. טוב להכניס את המדחום לתוך החליין בלי שפשוף או מריחתו.
אין להשתמש במודדי חום המופעלים על ידי חשמל בשבת רק במקרים

מסוימים המוגדרים כפיקוח נפש. אם יש שאלה של אברן אבר. להפעיל ע"י גוי או בשינוי.

קביעת חום ע"י מודדי חום בנייר המראה אותיות, טוב שהנייר מראה את האותיות כל העת וע"י המדידה מתבלטים אותיות המראות את החום. אם הנייר מראה את אותות החום לאחר מדידת החום, טוב להמנע משימוש בנייר כזה.

מדידות גובה, משקל, נשימה, דופק, לחץ דם.

אפשר לעשות מדידות אלו בשבת לסיבה רפואית, אבל לא לשם סקרנות ידיעה בעלמא. מדידת גובה אפשר ע"י סרט מידה או מקל, וגם ע"י מכשיר מדידה שעולה ויורד שמחובר למאזנים ונמצא בחדרי הרופאים. מאזנים ששוקלים ורושמים ע"י מכשירים חשמליים אין ראוי להשתמש בהם אלא להעדיף מאזנים רגילים ללא שימוש בחשמל.

דופק. מישוש של דופקים עורקיים והסתכלות במהירות הנשימה אצל חולה נעשים ע"י שעון יד או שעון קיר. וטוב לקחת שעון יד פשוט שאינו צריך להכוונה. ואפשר גם ללבוש שעון יד שמתמלאים בעצמם ורק הם כבר פועלים. וצריך להמנע משעונים אלקטרוניים (דיגיטליים) כשצריך ללחוץ על הכפתור לראות השעה, אלא רק במצבים חמורים וכאשר אין מצויים שעוני יד רגילים. אפשר ללבוש שעוני יד שפועלים כאשר הולך לבית החולים אף שעובר דרך רשויות.

לחץ דם. אפשר למדוד ע"י מד לחץ של כספית או של אויר אך צריך לחבר למדיד ולשרוול לפני שבת. אם לא חברו לפני שבת יחברם לפני המדידה. אפשר להדק השרוול סביב הזרוע. אפשר להוריד את השרוול המדובק ואין בזה משום תופר או קורע.

וכן אם יש צורך למדוד או לסמן גודלן של איברים, חבלות בעור או סימונים שיש לסמנם במידה, יעשה זאת ע"י גוי או שינוי. חוץ ממקום סיכון שעושה כדרכו. כאשר קיים חשש לאיבוד אבר כדאי לעשות ע"י גוי או בשינוי.

בדיקת עינים

בדיקת עינים לחולה ע"י טבלאות מותרת בשבת אם קשורה הבחנה זו להבחנת מחלה בדרך ישירה, או עקיפה. או שיביא לידי סיכון נפשות, או איבוד ראייה.

בדיקה של חדות ראייה על סמך שבירת קרנים (רפקציה) בכדי לקבוע אם צריך משקפים, אם מוכרחים לבדוק השפעת שבירת קרנים עדיף לשים את הטבלאות במרחקים מסוימים.

טיפות עיניים. להרחיב את האישון בכדי שנוכל להסתכל ברשתית אפשר להשתמש בטיפות.

ראי עיניים. יש לטעון שנית ראי עין המופעל ע"י סוללות או להחליף סוללה לפני השבת כשנראה שיצטרכו להשתמש בזה בשבת. אם ראי עין שמחובר לקיר

לא הופעל מלפני שבת, טוב לכוון את לוח המספרים בגובה מתאים של בהירות שדרושה לפני הפעלת המתג. הפעלת המתג יעשה הגוי או בשינוי.

כיום יש מכשיר עקיפין שנותן לסוללה לעבוד בסרוגין ומאפשר הפעלת מתג החשמל וכך למעט את סך המלאכות שמבוצעות.

אחרי שהאור כבר דלוק יש צורך להתאים את גודל האור. ואלו יש לעשותן ע"י גוי. התאמת העדשות והפתיחות אפשר לעשותן כרגיל.

אם יהא צורך בראי עוד פעם במשך השבת, ואם נשאר את המכשיר דולק הוא יהרס, והסוללות תחלשנה ויהא צורך להחליפן או להטעין שנית מוטב שגוי יכבה אותו ואו יפסיק בשינוי. אם בשבת הפסיקו הסוללות לפעול צריך להחליפן ע"י גוי. גם הטענת סוללות יש לעשות ע"י גוי.

קיימים מודלים עם ראשים משתנים שמשנים את תפקודם מראי-עין לראי-אוזן ע"י החלפת הראש המתאים. יש לכרין את הראש הנכון בערב שבת לזה שיצטרך לו בשבת. מערכות שאין להם אלא ראש אחד, מוטב לא להחליפם אלא במצב של סכנה.

צביעת הקרנית לבדוק קריעות או גרודים, מדידת לחץ תוך-עיני ובדיקות דומות הנחשבים כמסכני חיי אדם יש לעשותם אפילו ע"י יהודי כשלא קיימת סבירות לעשותן ע"י גוי.

בדיקת תיק החולה

לפני בדיקת החולה או אחריה חייבים לעיין בתיק (היסטוריה) של החולה, סיכומים של דו"חים של מחלות קודמות, בקורים קודמים בבית החולים, צילומי רנטגן ועוד. תיק זה יש שהוא מסודר לפי מיספור כרונולוגי או לפי סוג המחלה והטיפול. מומלץ לאתר את התיק הספיציפי מיד לפני הטיפול ולהכינו כדי שיהא אפשר להסתכל בו יותר מאוחר. אך יש לעיין בו מיד — אם אפשרי — במיוחד כשהתיקים נמצאים בערימה בלי סדר ספיציפי כיון שלברר תיק בין תיקים מעורבים, דומה לבורר, שמותר לקחת את הצריך לו לשימוש מידי — כבורר אוכל מתוך פסולת. במקרה של חוסר זמן ויש סיכון בדבר מותר להכין התיק אפילו ישתמשו בו יותר מאוחר.

מסך הראיה עבור מיקרופילם או צילומי רנטגן יהיה מוכן ומודלק מערב שבת. אם לא הואר לפני שבת יש להדליקו ע"י גוי או בשינוי. את הכנסת המיקרופילם והכונת מקום הפילם במקרנה אפשר לסדר בצורה הרגילה.

אם האור שישאר על גבי המסך והמקרנה יגרום לנזק במכונה וימנע שימוש חוזר בה, ובפרט שאפשר שנצטרך להשתמש בה אחר כך, אפשר לכבות ע"י גוי, ואם אין גוי אפשר לכבות בשינוי.

הכנסת התיקים (צילומים ודו"חים) וסידורם במקומם אפשר אפילו בשבת להבטיח נוכחותם לאחרים שיצטרכו להשתמש בהם.

הכנת המיטה

מטות בית חולים עשויות בצורה שאפשר להרימם או להורידן ע"י מוט ידני. ועל ידו אפשר להרים או לכוון את אברי הגוף הראש, הגב, או הרגלים למצבים שונים. ויש שגם משנים את התנוחה ע"י מוטות שמכניסים בשקעים העשויים בכך והם מתאימים לתנוחה. ואפשר להשתמש בהם בצורה הרגילה. אבל אלו שמופעלות ע"י חשמל כדאי לכוין אותם לחולה מסוכן ע"י גוי או שינוי, לדוגמא ללחץ על הכפתור עם פרקי האצבע או גב פרק אצבע העליון. ואם הזמן קצר ובמצב קריטי ואופציות אחרות אינן נמצא יש להשתמש באופן רגיל. לסכנת אבר שאינו סכנת נפשות מפעילים מיטות חשמליות ויופעלו ע"י גוי או שינוי. בחולים שאין יכולים לתפקד לעצמן רק גוי יפעיל בכפתורים ומתגי פיקוד. נעילת או עצירת הגלגלים של המטה אפשר להפעיל בצורה רגילה. גם המחיצה הצדדית (או המגן הצדדי) המחוברים למיטה אפשר להשתמש בהם כרגיל. אבל אם הרפנות או המגנים מוכנסים לשקעים בברגים שמהדקים ומחברים למטה, אם אפשר להשתמש בלי הברגה אפשר לעשות זאת כרגיל, אבל אם צריך לחזק אותם יש לעשותם ע"י גוי או שינוי. מוטות לאינפוזיה אפשר להעמיד אותם בשקעים של המטה בדרך רגילה. ואם הדוקים ע"י ברגים יש להשתמש בגוי. אותם התנאים ישנם במוטות למתיחה (כשצריכים למתוח אבר בגלל שכר וכדו').

זריקות

ראשית יש לנקות את מקום הזריקה, וכן לנקות את מקום המחט הנתחב לאמפולת הזריקה ע"י שפיכה או התזת תמיסה מחטאת בלי צבע. לנגב באפליקטור, או בד יבש, או נגוב בכד לח אך לא שרוי במים. עדיף בניילון או חומר שאינו סופג, כנגוד לצמר גפן. יש מנגבים המקום או הבקבוק עם כדור צמר גפן שמכיל חומר מחטא עם צבע. עטיפות צריכות להיות פתוחות לפני השבת אם זה לא יקלקל את הסטריליות. בשבת יש לפתוח העטיפה ע"י קריעה מקלקלת ולהזהר מקריעת אותיות. טוב שהמחטים יהיו מחוברים למזרק לפני השבת. יש אומרים שחיבור המחט למזרק שהוא ע"י לחיצה עדיף מחיבור העשוי ע"י בורג. בקבוק הזריקות בא סגור עם גומי, אלו עדיפים מבקבוקים מזכוכית שיש לחתוך ולהוריד את צואר הבקבוק. אם מעל הגומי נמצא מכסה של מתכת, אם אפשר יש להוריד לפני שבת. זריקות תחת העור אפשר לעשות בדרך רגילה. זריקות תוך ורידיות אין לתת לחולה אלא ע"י גוי עם שינוי. לחולה מסוכן אם אין אפשרות שלא ישתהא בזמן ולא יגרום אי נעימיות יכול להחדיר המחט בצורה רגילה. את משיכת הדם אם אפשר לו יעשה בשינוי, ומשיכה לאחור יעשה בגב אצבעות הקמיצה, וכך גם

יבדוק את מיקום המחט בוריד. בזמן שהמחט בתוך הוריד במקומו, אפשר להוציא אותו מהמזרק בדרך הרגילה לחבר המחט התחוב בזרוע לצינור האינפוזיה ולבקבוק בצורה הרגילה.

הכנת תחבושת

יש להכין לפני השבת שהעטיפות יהיו פתוחות וחמרי ההדבקה יהיו חתוכים להשתמש בהם. פלסטרים שאין עליהם משחה אפשר להשתמש בהם. יש שמורידים את הניירות שסוגרות על דבק הפלסטר לפני השבת. אם המשחה בצנצנות או קפסאות יש להוציאם ע"י מקל קטן ולזרוק המשחה על התחבושת, ולהזהר מלמרוח בהם את התחבושת. יש להדק ולסגור בקליפס או בסכית בטחון עם תחיבה אחת. אם יש צורך לקשור קשר טוב (של קיימא) יש להתירו בתוך היממה. ויש לעשות זאת לצורך כמו בדיקה וכדו'.

בדיקות אף אוזן גרון

בדיקות ליד המטה, הכוללות השמעת קול לחישה, תקתוק של שעון או מזלג קול מותרות להערכת מצבים של שלילת יכולת, מסכני שמיעה, אבר או חיי אדם. מותר להשתמש במד שמע במצבים חמורים אבל יש להשתדל שהפעלת המתגים, לוחות המספרים והקלטוב תעשינה ע"י נכרי, או ע"י שינוי. במצב של חשש לאיבוד שמיעה יש להפעיל מתגים חשמליים לוחיות מספרים והקלטות רק ע"י נכרי או בשינוי.

השימוש בראי אוזן הוא כפי שמתואר לעיל לגבי השימוש בראי עין. יש לנקות את החלק שמכניסים לתוך האוזן לפני השבת. מראות חד פעמיות עדיפות על מראות הדורשות שטיפה ע"י סחיטת פדים של צמר גפן שהושרו. כאשר צריך לשטוף מראות בשבת אפשר להשרותן בתמיסה מחטאת ואחר כך לנגב בגזה יבשה, פד או מגבת. הברירה השניה והפחות רצויה היא לנגב את המראה בכדור ניילון לח, ויש למנוע שמוש בכדור צמר גפן מושרה. אם נראה שלא יצטרכו להשתמש במראה שוב בשבת, אין לרחוץ או להשרות אותה עד לאחר השבת. אם קיים סיכוי שיצטרכו להשתמש שוב במראות בשבת אזי השרייתן מותרת. כאשר משתמשים בראי המתלבש על הראש, יש להפעיל את האור המוחזר לפי סדר העדיפות: נכרי, שינוי, או באופן ישיר כאשר המצב הוא קריטי ויש חשיבות לגורם הזמן. כאשר החשש הוא רק לאיבוד שמיעה ולא לסכנת נפשות, הפעלת החשמל תעשה רק ע"י נכרי או שינוי אבל לא בדרך הרגילה. מלקחיים, מסירי שעה ומפשק נתנים לשימוש בדרך הרגילה. מכשירי שאיבה חשמליים עדיף להפעיל ע"י נכרי, שינוי או בדרך רגילה במצבים קריטיים. ואילו במצבים של חשש לאיבוד שמיעה בלבד יופעלו מכשירי שאיבה חשמליים רק ע"י נכרי או בשינוי.

פתילות צמר גפן כשביל תעלת האוזן או האף יש להכין מערב שבת. אם לא

הכינום והם נחוצים במצב של חשש לאיבוד שמיעה או סכנת נפשות אפשר להכנין ע"י נכרי, שינוי או בדרך הישירה. אם קיימת חתיכה מספיקה של צמר גפן אך צריך עדיין לגלגלה כדי להכין ממנה פתילה, יש להשתמש בה מבלי לגלגלה. יש להשתדל שלא לסחוט פתילות או כדורי צמר גפן שהושרו. עדיף למשוך או לקרוע צמר גפן ולא לגזור במספריים.

הדלקת האור לבדיקת האף והגרון במצבים קריטיים תעשה ע"י נכרי, שינוי או בדרך ישירה. לחולים משוללי יכולת בגלל כאב או חולשה יופעל האור ע"י נכרי. חימום ראי המחזיר אור המשמש לבדיקת מיתרי הקול, יעשה רק במצבים קריטיים. רצוי שמקור החום יהיה דלוק מלפני שבת, או שיודלק ע"י נכרי או בשינוי. וכשביריות אלו אינן ניתנות לביצוע — בדרך הרגילה.

צריבה של וריד מדרם באף, עדיף לשקול שימוש בחנקת-כסף על פני צריבה חשמלית, כאשר השימוש בחנקת הכסף הוא ברירה רפואית מתקבלת.

חבישת החלק הקדמי של האף. אם אפשר יש לעשות זאת מבלי לגזור חתיכות גזה עם וזלין למידות מסוימות. ורצוי להכין חתיכות גזרות לפני שבת. או לנסות להשתמש בחתיכות הקטנות מהמידה המתאימה. אם מוצאים רק חתיכות גדולות מהמידה אפשר לנסות לחבוש אותם מבלי לגזור התחבושת.

התזת מעברי האף והלע עם תרופות לצורך אבחנתי או רפואי, מותרת בחולים משוללי יכולת ע"י כאב או חולשה או חולים במחלות חמורות יותר.

כאשר נדרש משטח גרון, ועיכוב בלקיחת המשטח עד למוצאי שבת יעכב את ריפוי או הבהרת המצב של חולים משוללי יכולת או חולים יותר גרועים, אפשר לקחת בדרך הרגילה. יש לשים את המקל של המשטח במבחנה סטרילית או במחזיק התרבות או על קרקע מזון שמוכן לתרכיות.

בדיקת השד

ניתן להעביר או דרך מסות מהשד בזמן שיש חשש למצב קריטי, אבל הפעלת מקור האור תעשה ע"י נכרי, שינוי או דרך רגילה (לפי סדר עדיפויות זה). אפשר להוציא דם, מוגלה או הפרשות אחרות מהפטמות לבדיקה במיקרוסקופ, לבדיקת תאית או לבדיקת חיידקים בתנאי שקיים חשש למצב קריטי.

נשים הסובלות מעודף חלב יכולות לפעול לפי סדר העדיפות הבא: להוציא חלב לפד או למיכל עם חומר שיקלקל את החלב. להוציא את החלב עם משאבה ומיד לשופכו.

נשים שנמצאות בנפרד מתינוקן הדורש חלב אם באופן קריטי יכולות לשאוב את החלב לתוך מיכל באמצעות היד או על ידי משאבה.

בדיקת שתן

רגימות שתן חייבות להיות סטריליות ובפרט שתן לתרבות. לצורך כך חייבים לנקות היטב ולחטא את מקום יציאת השתן. עדיף לעשות זאת ע"י יציקת מים או

תמיסת חיטוי על המקום ולנגב ע"י אפליקטור או פד יבש. אפשרות שניה בעדיפותה היא לנקות המקום ע"י פד לח (לא מושרה) עדיף מניילון ולא מצמר גפן. הפחות רצוי הוא ניקוי ע"י כדור צמר גפן מושרה.

בדיקת השתן: עדיף השימוש בנייר בדיקה. סרט בדיקה או מקלות סוכר DOXTROSTIX על פני השימוש בכדורים CEINITEST הגורמים הרתחת תערובת המים והשתן כאשר בודקים לסוכר. בחולה סכרת הזקוק לבדיקה יום יומית של רמת הסוכר מותר שימוש בשיטת הנייר. השימוש בנייר לבדיקת אלדומין עדיף על פני השימוש בריאגנים הגורמים למשקע של חלקיקים.

מדידת משקל סגולי ע"י מד לחות עדיף מהשימוש במערכת שבירת קרני אור אם לשיטה השניה זקוקים להפעלת זרם חשמלי.

בדוגמאות המובאות לעיל אם השיטה הפחות מועדפת מההיבט ההלכתי יעילה יותר מההיבט הרפואי תיעשה דרך זו היותר יעילה ע"י נכרי, בשינוי, או בדרך הרגילה בסדר עדיפות זה.

בדיקת משקע של השתן תפורט בחלק של "שימוש במיקרוסקופ".

שימוש במיקרוסקופ

יש להפעיל את התאורה במיקרוסקופ מלפני השבת. אם הדבר אינו אפשרי תיעשה הדלקת התאורה בשבת בסדר עדיפות של נכרי, בשינוי למשל בפרק האצב: או מרפק, בדרך הרגילה במצב קריטי. בסכנת אבר בלבד תופעל התאורה ע"י נכרי או בשינוי, ובחולים במצב שלילת יכולת בלבד תופעל התאורה ע"י נכרי בלבד. הטיפול וההתאמה של העדשה תיעשה בדרך הרגילה. אם נחוץ סימון הזכוכית תעשה בסדר העדיפות של נכרי, בשינוי או בדרך הרגילה.

דגימות מנחלים (דם, שתן וכדומה) תושמנה על משטח הזכוכית בדרך הרגילה. דוגמאות שצריך למרחן יש לעשות ע"י נכרי, בשינוי, או בדרך הרגילה במקרים דחופים בסדר זה.

הוספת צבע לדגימה תיעשה בסדר עדיפות כנ"ל. לחולים במצב שלילת יכולת רק ע"י נכרי.

אחר הצביעה הצבע צריך להתייבש. יש לייבשו באויר אם אפשר ולהמנע משמוש בבוטון. כאשר הכרחי להשתמש בבוטון תיעשה הפעלת הבוטון ע"י נכרי, בשינוי או בדרך הישירה במצבים קריטיים. אין לכבות את הבוטון רק אם לא יכבוהו יביא הדבר לסכנה או בעיות חמורות לטיפול בחולים אחרים בשבת.

בקטריוֹלוגיה

לקיחת דגימות מרקמות והפרשות אפשר לעשות בדרך הרגילה. שבירת מיכל הקרקע מזון אפשר לעשות בדרך הרגילה.

העדיף ביותר הוא להשתמש בלופות חד פעמיות בכדי להעביר את האורגניזמים על הקרקע מזון ואז אין צורך בחמום הלופות. באם לא ניתן להשיג

סוג זה יעשה החימום בעדיפות של נכרי, שינוי, או בדרך הרגילה. ע"פ הסדר. הכנסת נוזלים כגון דם, הפשרות וכדומה לתוך מיכלים עם קרקע מזון נוזלי ניתנת להעשות בדרך הרגילה. לצורך חיטוי של ראש הבקבוק כדי להזריק לתוכו את הדגימות, עדיף לשפוך תמיסת חיטוי או להתז על המקום מאשר נגוב ע"י כדור צמר גפן מושרה. חמום מקום הפתח של מיכל הקרקע מזון יש לעשות בעדיפות של נכרי, בשינוי, או בדרך הרגילה במצב קריטי.

לדגימות שצריכות להיות באינקובטור או במקרר צריכים לחזות מראש אלו אורות יופעלו ע"י פתיחת הדלת ולהסיר מלפני השבת באם הדבר אפשרי. במידה וקיימים מנועים מאווררים וטרמוסטטים הגורמים להפעלת מכניזם של חימום קירור או הסרת קרח יש לחשב לפי"ז את זמן פתיחת המקרר. הדלתות של המקרר או האינקובטור צריכות להיות סגורות בכדי לשמור על הערך של הדגימות האחרות, הדלת תיסגר ע"י נכרי, בשינוי או בדרך הרגילה כאשר בעיית נורה או טרמוסטט קיימת.

הכנות לניתוח

אם צריך לעשות ניתוח דחוף ומתחילים לעשות הכנות לכך יש לפתוח העטיפות של התרופות או מכשירים רפואיים ויפתחם בצורה של קלקול ויזהר מלקרוע אותיות או ציורים כמו שכתבנו כמה פעמים. וראה בכרך זה במאמר על הקורע והתופר מבואר שמותר לקרוע נייר או עור או לפתוח קופסאות אם יהיה דרך קלקול ולא יעשה ע"י כך כלי, ולכן אין להחמיר בזה רק אם אין בזה הפרעות. ויש שכתבו שבעולות אלו של קריעת אותיות שהוא איסור מוחק מכיון שאינו ע"מ לכתוב מותר לחולה.

לפני הניתוח יש לגלח את שערות המנותח של הראש או של הגוף, הכל לפי הצורך. יש לעשות זאת ע"י גוי, או שינוי להחזיק הסכין בשני אצבעות משתי ידיים. את מקום הניתוח יש לרחוץ בתמיסה מחטא ולנגב בכד יבש או במגבת סינטטי (יש דעה שגילוח שער שאינו צריך להם וגם למקומם אפשר שאין איסור מה"ת).

גם ע"י השבר

יש שברים שאינם זקוקים לחבישת גבס מיד אלא לחבוש בתחבושת אלסטית עד שהנפיחות תרד ואפשר יהא לשים את הגבס או להסתפק בחבישה. אפשר ליתנם בדרך רגילה. במקרה שיש צורך בקומפרסים, יקח מוכנות לפני שבת, או להרטיב רטיות נקיות לגמרי, ויש צורך מיוחד להשגיח שלא לסחוט אותן. גרבי רשת יש לגזרם למידות צפויים לפני השבת. אם אין נמצאים יש לחתכם ע"י גוי. ואם אפשר להכינו ביד עדיף, אלא לעשותו שלא לפי המידה המדויקת. שמים צמר גפן או פדים של גזה רכה כשכבה על גבי הגרב. יש גם להכניס לפני השבת (וי"א שאין קריעה בצמר גפן רק פירוק זה מזה), ולעטוף מסביב לשבר בדרך הרגיל. אבל הפדים של גזה רכה שבדרך כלל שמים כשכבה שניה יש לגזור

ע"י גוי, או בשינוי או במידות לא מדויקות כשלוקחים מגליל גדול, וכמובן שאם המצב מסוכן שאפשר לטפל בצורה רגילה. את חומר הגבס יש להכין כששופכים על חתיכות הגבס היבש, מאשר להכניס את חתיכות הגבס למיכל מים שזו הדרך הרגילה של הכנת הגבס. במצב סכנה זה לא כל כך מעשי ואפשר לעשות בדרך הרגילה. רטיבות יתירה יש להסירו בשינוי. כגון לחיצה בגב היד או זרוע. או בדרך הרגילה כשמים היוצאים הולכים לאיבוד (לכיווץ). במצב דחוק אפשר לסחוט בדרך הרגילה. כשמורחים חומר הגבס על מקום השבר טוב לעשות זאת ע"י גוי או בשינוי לשים הגבס על גב יד הרופא וכך למורחו וכדומה. החלקת השכבה העליונה של הגבס ועצובו ולהתאימו למקום, יעשה בשינוי בגב היד או בפרק היד וכדומה. חיתוך של חומר גבס מיותר או גרבי רשת יעכב עד אחר השבת. אם עיכוב זה מפרע ועלול לפגוע, יש לעשותו ע"י גוי או שינוי. אם גבס חלקי (עראי ואינו קבוע) יכול להועיל לזמנו ויעשה גבס שלם מחדש אחר השבת, ולא יגרם לכאבים או השלכות אחרות שיש בהם משום סיכון כדאי להתחשב באופציה זו. כגון שישים את הגבס לחלק האחורי במקום לסובב סביב כל החלק השבור. הסרת חלק או כל הגבס יש לדחות לאחר השבת, מלבד שיש סיבות רפואיות (כמו כאבים הנגרמים ע"י הגבס בדרגה גדולה). או דאגה לצירקולציה מספקת, או פצעי לחץ. יורידו במספרים ע"י גוי. במצב דחוף אפשר להשתמש במסור חשמלי שיופעל ע"י גוי או יהודי.

חמצן וציוד למערכת הנשימה

הפעלת וכיבוי או הכונת שסתומים למקורות החמצן הן בכלונים או בקיר אפשר לעשות בדרך הרגילה. וכן צינורות שמחברים מקור החמצן למסכות, קטטרים או צינורות אף אפשר לחברם כרגיל. מכונות הנשמה חשמליות אפשר לחברן לשקע ותופעלנה ע"י גוי.

מאייד

מכשיר מאייד שמפזר טיפות מים באוויר ע"י מים רותחים, פושרים או קרים. אם אפשר יפעילו לפני השבת, בפרט לקשיי נשימה הדורשים אידיד עם טיפות אקליפטוס וכדו', יש להכניסם לחשמל לפני השבת, וגם כדאי להכין ע"ג אש קטנה מים רותחים ובשעת הדחק יוסיף מים רותחים שלא נצטננו למכשיר אם חום המאייד לא יגיע ליד סולדת.

בענין מאייד שהוא כלי שימושי כמעט בכל בית, נכתב הרבה חומר הלכתי, כדאי לעבור בסקירה קצרה וממצה כדי שיהא מודעים לאיסורים ולמעשה. הדברים מלוקטים ולכן הם כוללים רק דברים כלליים.

בשוק מצויים שני סוגי מכשירים: אדים קרים ואדים חמים. האדים הקרים הם למעשה נתזי מים דקיקים הבוקעים מפי המכשיר, והם נוצרים ע"י מרחף ("פרופלור") המסתובב במהירות במים ע"י מנוע חשמלי. מבנה מכני מיוחד גורם להיווצרות אדים ערפיליים ועי"כ גוברת הלחות בחדר. במכשיר זה בדרך כלל אין כל בעיה בשבת (אם הוא מופעל, כמובן, מבעוד יום), משום שכמות המים במיכל דיה ליממה שלימה ויותר. אפי' אם יחסרו המים – ניתן לפתוח את ה"ראש" שבו קבוע המנוע והמדחף ולהוסיף מי ברו. אין בכך כל בעיה חשמלית שכן המנוע ממשיך בפעולתו גם כש"הראש" בחוץ. מכשיר האדים החמים פועל בשיטה שונה לחלוטין: שתי אלקטרודות חשמליות קבועות ב"ראש" (=מכסה) המכשיר, והמתח ביניהן 220 וולט (הן מוגנות בתוך שפופרות פלסטיות בעלות נקבים לחידרת המים). כש"הראש" מחוץ למים אין כל מעגל חשמלי, אך כשטובלים את האלקטרודות במים – נסגר מעגל חשמלי ע"י המים עצמם המשמשים כמוליכים חשמליים. כתוצאה מהעברת זרם חשמלי במים מתחממת השכבה הקרובה לאלקטרודות ומתאדה. (החימום והמוליכות תלויים בהתנגדות החשמלית של המים, ואם אין אידי נאות ממליצים להוסיף מלחים למים להגדלת ההתנגדות).

כמות המים במיכל מספיקה למספר שעות בלבד, אם המים התאדו והאלקטרודות שוב אינן טבולות במים – נפסק המעגל והמכשיר חדל מלפעול. כשמוסיפים מים ומכניסים שוב את ה"ראש" – יוצרים עי"כ מעגל חשמלי מיידי באמצעות האלקטרודות והמים. כיו"ב, אם מוציאים את ה"ראש" כאשר עדיין מצויים מים במיכל – מנתקים מיד מעגל חשמלי. כמור"כ, הוספת מים גורמת ל"בישולם" בשבת. מכיון שמכשיר האדים החמים נפוץ למדי (מחיר זול יחסי) – קימת, איפוא, בעיה שבת בקשר להפעלה החשמלית ולבישול המים, המטרידה משפחות רבות הנזקקות למתקן זה.

מאידך, קיימת גם בעיה מנקודת מבט של הרופא; האם לדרוש שימוש באדים גם בשבת כאשר עי"כ יתבצעו פעולות חשמליות? האם כל מקרה שמקובל להשתמש במכשיר אכן ייחשב פיקוח נפש? האם חובה להמליץ לשומרי תורה לרכוש מכשיר אדים קרים דוקא?

כאשר מפיקים אדים ע"י הרתחת מים, בין אם מקור החום הוא אש רגילה ובין אם הוא גוף חימום חשמלי, הרי כרוכים בכך שתי אבות מלאכה מן התורה. הדלקת מקור החום היא מלאכת הבערה והרתחת המים היא מלאכת בישול. יצא, אפוא, שבכדי להפיק אדים בשבת בדרך שלא יהיה בה איסור תורה עכ"פ, יש צורך שהאש או גופי החימום יהיו דלוקים מע"ש. וכמו כן אסור להכניס לכלי, מים קרים כי מתבשלים שם. יש להכין מים שנתבשלו מע"ש, להשאירם ע"ג אש ע"פ התנאים של שהיה המובאים בשו"ע בסימן רנ"ג, ולהעביר אותם בשעת הצורך לכלי שבו מפיקים את האדים. כיון שמעבירים את המים כשהם מבושלים ועדיין חמים הרי אין בכך משום בישול כמבואר בסי' שיי"ח סעיף ט"ו בדברי הרמ"א, ועיין שם בסעיף ד' במ"א סקי"ב. שמבואר מדבריו, שגם לדעת המחבר אין בהם משום בישול כל זמן שהיד סולדת בהם.

אדים חמים: הפקת אדים חמים על ידי הבערת גוף חימום חשמלי לוחט וזוהר, יש בה איסור מבעיר ומבשל מן התורה, מלבד איסור הפעלת כח חשמלי. לפיכך אין להתיר השימוש באמצעי זה בשבת, אלא במקרים של פיקוח נפש או חשש פיקוח נפש.

הפתרון המוצע לחולה שאין בו סכנה, ואשר בו חייבים להשתמש גם במקום פיקוח נפש, כאשר יש אפשרות לתכנן זאת מראש הוא כדלהלן: יש להכין מראש מים רותחים מע"ש, ואשר ישארו לעמוד על האש בשבת ע"פ תנאי שהייה וחזרה. מאותם מים יש להוסיף לקומקום שבו מפיקים את האדים. המים הללו הם חמים עד כדי כך שהיד סולדת בהם, ולכן אין בהם משום בישול לאחר בישול לכל הדיעות.

אלא שיש לדון בה משום איסור דרבנן של "חזרה" למקום שאינו גרוף וקטום. והנה אין בזה משום "נראה כמבשל", הואיל והוא מבושל כבר וגם עדיין חם ולא בטלה שהייתו הראשונה. אלא שיש בזה משום גזירה שמא יבוא לחתות. אך כשהמדובר בקומקום חשמלי, הרי שלכאורה אין לחשוש לכך היות ומידת חומו קבועה ואין אפשרות לחתות, כיון שאין לו כפתורים לויסות החום. ובדאי בנידון שאלתנו, שמדובר לצורך חולה, ולעתים תינוקות וילדים, שבדאי יש לדון בהם כדין חולה כל גופו שיש להקל.

מה שיש להעיר מדברי המשנה ברורה (סוף סי' שי"ח) בענין "סאמאוויר", שאסור ליטול ממנו מים בשבת, ומקורו בירושלמי, נראה שאין לחשוש בנידון דידן. כי אנו דנים לצורך חולה שהותר בשבילו איסור שבות גמור, בדאי שאין לחשוש לאיסור זה שאינו אלא חומרא.

יתר על כן, מדברי המשנה ברורה, שם, משמע שהאיסור הוא רק על שתיית המים, אבל להשהותם — מותר.

יש לצרף עוד סברה מקילה: הואיל ויש צורך להוסיף מים כל הזמן לקבלת אדים, ומים קרים אין להוסיף משום איסור בישול והוא הכין מים חמים במיוחד לשם כך, וחכור לו הרבר, ממילא אין הוא כבר בכלל גזירה זו. על כל פנים, בצירוף כל העובדות, שלדעת רוב הפוסקים אין הבבלי סובר גזירה זאת כלל, וגם לשיטת הירושלמי יש לצרף את הסברות המקילות, ובפרט שאנו עוסקים בחולה — אע"פ שאין בו סכנה — נראה שאין לחשוש לכך. במכשיר אדים חמים הפועל בשיטת האלקטרוליזה, ללא גוף חימום, בדאי שיש לדון להקל, אלא שיש לזהר להוסיף מים בזמן שמפלס המים עדיין לא ירד מתחת לאלקטרודות.

לתשומת לב בכל סוגי המכשירים האמורים, יש להקפיד שיהיו מחוברים לרשת החשמל מערב שבת, וישארו בחיבורם עד צאת השבת, או שיפעלו באמצעות שעון אוטומטי, בשבת.

In memory
of our beloved parents

Mr. & Mrs. Edward Matthew

יהודה בן לוי
צפורה בת נחום

Mr. & Mrs. Ben Putterman

דוב בער בן חיים זלמן
פרומה בת יצחק

By:
Abe & Nettie Matthew & Family
of Lincolnwood. Illinois.
U. S. A.



Printed In Israel

HALAKHA AND MEDICINE

A SYMPOSIUM

RESEARCH ARTICLES RELATING TO
THE APPLICATION
OF HALAKHIC PRINCIPLES TO MEDICINE :
THE PHYSICIAN AND THE SAVING OF LIFE :
SHABBAT PATIENTS, FAMILY AND SOCIAL RELATIONSHIPS

VOLUME V

written and edited by
RABBI MOSHE HERSHLER

BEIT HAMIDRASH LATORAH, CHICAGO
REGENSBURG INSTITUTE
Institute for the Advanced Study of Halakha
and Medical Halakhic Problems
Jerusalem — Chicago
5748/1987

HALAKHA AND MEDICINE V