

ספר

הלכה ורפואה

קובץ הלכה בעניני רפואה

בירורים ומחקרים בבעיות רפואיות להלכה
דיני פיקוח נפש, חיובי הצלה ודרכי טיפול
תרופות בפסח ואיסורי אכילה, בעיות הרופא והחולים
בית החולים שבת וטומאת כהנים ובעיות משפחה

כרך ד

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

ע"י חיים תשע"א

נכתב ונערך ע"י

הרב משה הרשלר



בית מדרש לתורה / מכון גבוה להלכה והוראה

מכון רגנשברג

ירושלים תשמ"ה



כל הזכויות שמורות
מכון גבוה להלכה והוראה "מכון רגנשברג"
הרב משה הרשלר, בית-יוגן ירושלים, ישראל
ת. ד. 16303

הפצה: הרב ח. העניך וגשאל
"מאונים", ירושלים

4304 12th AVE. BROOKLYN N.Y. 11219
(212) 438-7680

printed in Israel
נדפס בישראל, תשמ"ה (1985)

נר זכרון

הרב והרבנית אלישבע (טשרלין) ואהרן רגנשברג שליט"א

מקדישים ספר זה מזכרת נצח

לעילוי נשמות הוריהם האהובים

האבא היקר איש תם וישר

ר' חיים בן ציון ב"ר משה דוד גייפמן ז"ל

נפטר ט' תמוז תרנ"א

והאמא היקרה החכמה והאצילה

מרת מרים איטה בת ר' ישראל לייב ע"ה

נפטרה י"א אלול תשמ"ב

והובאו לקבורה במרומי הר הזתים בירושלים ת"ו

כ"ב אלול שנת שדמ"ת

תהי נפשם צרורה בצרור החיים

עם הכרך הרביעי

"והביט אל נחש הנחשת וחי וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהן שבשמים היו מתרפאין". ודרשו חכמי הרזים, משעבדים את לבם — שיעבודא דאורייתא. התפיסה התורתית מגלה את עומקן של דברים, החיים והמות החולי והמרפא, אינם מישורים טבעיים הטבועים במהלכי חוקי יקום של חוק נתן ולא יעבור כמהלכי חיים שנמשכים במסלולים של חוקי בריאה קבועים, ולכן בא הנס להביא את אות התודעה שלא החולי ממית ולא התרופה מביאה ישע והצלה, אלא מהלכי ההשגחה ורצונו יתברך הם הקובעים תוצאות חיים ובריות גופא, הכל הולך אחר שיעבודא של ליבא להליכות דאורייתא, כפופה להלכה ולרצון אביהם שבשמים.

דורו של חזקיהו שאפילו תינוק ותינוקת מדן ועד באר שבע דבוקים ואמונים עלי אמונה, ובקיאין אפילו בנגעים ואהלות, הם היו ראויים שיגנוזו בדורם את "ספר הרפואות", ודור זה גם כוחו היה שאפשר לכתת את נחש הנחשות. מסתכלין באורייתא שהם מרפא לכל הישות האנושית, ואותה אבן טובה שהיתה תלויה על צוארו של אברהם אבינו, המאמין הגדול, שכל המסתכל בה מיד מתרפא, וכשנפטר אברהם אבינו נשתבצה מרגלית זו בגלגל של חמה בזיוה של תורה, והם דברים שאמר הרמב"ן (במדבר כא יב) "כי מדרכי התורה שכל מעשיה נס בתוך נס, תסיר הנזק במזיק ותרפא החולי במחליא, כמו שהזכירו בוירהו ה' עץ, וכן במלח אלישע במים". יסוד של דרכי התורה, הרפואה נס בתוך נס, גבוה מעל גבוה, סוד עשה לך שרף ושים אותו על נס.

הסדרה שלנו באה להמשיך בתמרורי ארחות אלו, להכתיר "ספר רפואות" בכתרה של הלכה, בשיעבודא דאורייתא, ובזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה מתרפאין.

כרך זה של "הלכה ורפואה" הוא הרביעי בסדרה זו, היוצא על ידי "מכון רגנשברג", בית מדרש גבוה להלכה והוראה, ואשר עוסק בתחומים רבים של בירורי הלכה למעשה, מישורי הרפואה, כספים ריבית ודיני גירושין, ובע"ה רואה חיל והצלחה ביצירותיו ופועליו ונועם ה' עליו.

כרך זה כקודמיו כולל ענינים רבים ויסודיים במישור הרפואה וההלכה, בפיקוח נפש ודיני חיים, קביעת סכנה ודרכי ריפוי, הלכות

שבת ודרכי חסד והלכות עמוקות של טהרת כהנים, קיום מצוות ויחסי אנוש, עולמות גדולים והררים של הלכה. פתחנו בשבחה של אכסניה, בכבודם של ידידנו הנושאים בעול ובחזון, הרב והרבנית רבי אהרן ואלישבע רגנשברג שליט"א, והקדשנו את מדור "מזכרת חיים" שיכללו את תשובותיהם להלכה של אבותיהם שהיו מגדולי הרבנים ופוסקי הלכה. וספר זה הקדשנו למזכרת נצח להוריהם משפחת גייפמן זכרונם לברכה.

חדשנו מדור חדש בשם "מזכרת גדולים" מגדולי הדור שקדם לנו תשובות במישור שאנו עסוקים בהם, תשובות חדשות או שאינם ידועות והם גופי תורה למעשה.

ומדורים חשובים המקיפים בעיות רבות ועמוקות בשטח "ההלכה והרפואה", ומשתתפים עמנו רבותינו גדולי הדור וגדולי הפוסקים שליט"א שכולם נשמעים להם, והם חופפים קשת רחבה של בעיות שרובם ככולם בעיות מעשיות של הרופאים, החולים, בתי החולים, יחסי משפחה ובירורי הלכות, עד מיצוי המסקנא ואסוקי שמעתתא להלכתא. והומר הלכותי רב על בעיות של תרופות בפסח ובעיות חמץ ודיני הזנה ביום הכיפורים, וכן דיון מחודש על בעית הדור שלנו, שאלת היחס בהנדסה גינטית ותינוקות מבחנה, בעיה שהעלינו בכרכים הקודמים, והמשיכו בהם גדולי תורה לדון בהם, ומצאנו כאן מקום להביא בבעיה זו דבריו של אחד מחכמי אשכנז הגדולים מדורם של התרומת הדשן ור' שלום מנייטטאט. הגאון ר' יום טוב ליפמן שכתב בפרשת ויגש, חידוש נפלא שתינוק שנשתל ברחמה של אמא אחרת אין לו אחוה עם בנים אחרים שנולדו לאשה זו, מכיון שכתבו בענין אגדה אנו מזכירים זאת במבואנו כאן, וז"ל: שאול בן הכנענית, איכא מאן דמפרש דבן דינה היה ונקראת הכנענית לפי שנבעלה לכנעני ואחותו של שמעון היתה אף מן האם ואחות מן האם היתה אסורה אף לבני נח שנאמר וגם אמנם אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי וגו', ואיך נשאה שמעון, וצריך לומר דאותו מאן דאמר סבירא ליה כמו הפיוט דפייט סילף דינה ביהוסף להנחות, ויצירת דינה מזרעה של רחל היתה אך שנתחלפה לכך היתה מותרת לשמעון.

כרך זה יוצא ברוב תפארת והדר, ותודתנו לכל המשתתפים הרבנים הגאונים שליט"א וידידנו המלומדים והרופאים ואנשי החכמה והמדע הנכבדים שהאירו בדבריהם נתיבות תורה והלכה. ברכה מיוחדת לידידנו הרב חנוך א. וואגשאל שליט"א שהוא תמיד משתתף עמנו בעצתו ונסיונו הרב, נועם ה' עליהם וברכת שמים. ויהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידינו.

הרב משה הרשלר

בע"ה, ירושלים ת"ו, תמוז תשמ"ה

ד' לסדר והביט אל נחש הנחשת וחי

ה ת ו כ ן

מזכרת חיים

הרב דוב מנחם רגנשברג
טו—לב א. בדין אין אישות לגוי.
ב. בדין הבערה ומכבה בחשמל, גרם כיבוי בשבת ויו"ט,
שעון של שבת ועריכת שעון בשבת.
ג. דין בן שנולד בהזרעה מלאכותית.
ד. האם יש לנהוג אבילות על שוטה.

הרב יהודה לייב גורדין
לג—מג א. בענין סירוס באשה.
ב. הגוסס אם יש לו דין חי לגבי קדושין וגיטין ועוד.

הרב חיים דוד רגנשברג
מד—מז בגדלות וסימנים של איילוניות וסריס.

מזכרת גדולים

הרב יצחק אלחנן ספקטור
מח—נ א. שכר שבת לרופא.
ב. הפילה פעמיים מחמת תענית לאכול ביוה"כ.

הרב מאיר שפירא
נא—נד בדיון חליצה ליבמה שנשאת.

הרב איסר זלמן מלצר
נה בענין שכר שבת לרופא.

בעיות רפואיות בהלכה

הרב משה הרשלר
נט—עט א. תרופות בפסח לחולה שאין בו סכנה
ב. קדימה וההעדפה במישור הרפואי
ג. הלב המלאכותי בהלכה
ז. הנדסה גינטית מבחנה בהלכה
עט—פד
פה—צ
צה—צ

בעיות פיקוח נפש וחיובי הצלה בהלכה

תשובות בדיני תרופות זריקות הזנה ביוה"כ

א. בענין תרופות בפסח ; ב. סיכת רפואה שיש בה אלקוהול

לחולה בפסח ; ג. חולה לקבל זריקה לצום ביום הכפורים ;

ד. חולה לקחת אינטרע ווינעס ביוה"כ שלא יצטרך לאכול ;

ה. שמיעת הבדלה בטלפון בבית החולים.

הרב משה פיינשטיין

צט—קב

שאלות ותשובות בדיני רופאים וחולים

א. חיוב הצלה לחולים מתייסרים ; ב. דיני קדימה בחולים

מסוכנים ; ג. סימני גסיסה וזנהגות בגוסס ; ד. הגדרת

הטריפה באדם ; ה. לכפות תרופות על חולה כנגד רצונו ;

ו. חובת הרופא הדתי לגבי בית החולים ; ז. ניתוחי איברי

לידה באשה ; ח. הפלה לאינה יהודית ; ט. ניתוח ערמונית

לחולה סרטן ; י. חיוב קריעה לרופא בשעת יציאת הנשמה.

הרב משה פיינשטיין

קב—קטו

אם מחללין שבת על ספק סכנת נפשות

הרב מנחם מנדל שניאורסאהן

קטז—קכא

תרופות בפסח ; משקפי שמש בשבת ; לשאת כדורים בשבת

ברה"ר ; כירים בשבת

הרב שלמה זלמן אויערבך

קכב—קכד

בדין חולה ומצטער במצוות

הרב חיים פנחס שיינברג

קכה—קלח

בגדר חובת הצלה לזולת שיגרום לתורם חלישות הגוף וטורח

הרב שמואל הלוי ואזנר

קלט—קמב

בענין חיוב תרומת דם שעלולה לגרום חלישות

הרב אליעזר יהודה וולדינברג

קמג—קמו

אם אדם חייב להכניס עצמו לחולי לקיים מ"ע

הרב משה שטרנבוך

קמז

בדין הפלת עובר

הרב גדליה אהרן רבינוביץ

קמח—קנד

א. תיקון ועקירת שיניים ; ב. תרומת כליה של קטן בהסכמת הוריו ; ג. כפיית בדיקות על ילד בכדי להודיע אם מעכל עמילנים ; ד. רפואה על ידי רופא אליל.	
הרב יצחק זילברשטיין	קנה—קנט
החזרת עצם למקומו בשבת	
הרב חנני' יוסף אייזנבך	קס—קסה
זריזות בטיפול בחולה בשבת	
הרב חנני' יוסף אייזנבך	קסה—קסז
בגדר הזמן של פיקוח נפש	
הרב יצחק שמעון פראנק	קסה—קעג
בקביעת הזמן של פיקוח נפש	
הרב משה הרשלר	קעד—קעו

רופאים חולים ובתי חולים

שאלה אודות חיסון זריקת טעטינוס בשבת	
ד"ר מאיר איסקזון	קעט
תשובה אודות חיסון זריקת טעטינוס בשבת	
הרב אליעזר יהודה וולדינברג	קעט—קב
האם יכול רופא להשתדל שלא ילך לבה"ח בשבת ובמקומו עלול לבוא רופא יהודי אחר שאינו זהיר לשמור שבת	
הרב זלמן נחמיה גולדברג	קפא—קצא
לימוד רפואה ע"י כהנים בבית חולים בטומאת מת	
הרב לוי יצחק הלפרין	קצב—רה
איסור בשר בחלב לחולה שאין בו סכנה	
הרב חנניה יוסף אייזנבך	רו—ריט
בדין אחריות המדען לתוצאות מחקרו	
הרב גדליה אהרן רבינוביץ	רכ—רלא
שימוש בתנור מיקרו-גל בשבת בבית החולים	
פרופ' זאב לב	רלב—רלט
חציצה בטבילה במצבים רפואיים שונים	
דר' אברהם שטיינברג	רמ—רנו

בענין בר מצוה למי שנולד בל' במרחשון ולענין קביעת יאר-צייט
הרב מרדכי לייב הלוי קצנלנבוגן רנז—רנט

קביעת ספק סכנה כדי להתיר לחלל השבת
הרב ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים רס—רסב

מחלות השוטה והשטות בהלכה
הרב אברהם דב לויין רסג—רסט

מלאכת צביעה וליבון בשבת
הרב פרופ' עזריאל רוזנפלד והרב פרופ' צבי מנדלוביץ ער—רעט

עקרונות וכללים במלאכת כותב ומוחק
הרב פרופ' עזריאל רוזנפלד והרב פרופ' צבי מנדלוביץ רעט—רצ

בענין המתה מתוך רחמים
הרב יששכר דב פרימר רצא—שכט

בדין עובר ודין רודף
הרב זאב אברהם ביינדר של—שלג

בדין חובת האדם בממונו להציל חברו
הרב משה טוביה דינקל שלד—שלח

בגדרי החיוב לקיים מ"ע היכא שתגרום לו שיפול למשכב
וחולי שאין בו סכנה הרב יעקב וויינגולד שלט—שסב

בענין חיוב קיום מצות הצלה במקום מצטער וחולי
הרב משה הרשער שסג—שסד

—

מזכרת חיים

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

...

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

המזכרת חיים היא...

תוכן המדור

טו—לב

הרב דוב מנחם רגנשברג

א) בדין אין אישות לגוי ;

ב) בדין הבערה ומכבה בחשמל, גרם כיבוי בשבת וי"ט, שעון של שבת ועריכת שעון בשבת ;

ג) דין בן שנולד בהזרעה מלאכותית ;

ד) האם יש לנהוג אבילות על שוטה.

לג—מג

הרב יהודה לייב גורדין

א) בענין סירוס באשה ;

ב) הגוסס אם יש לו דין חי לגבי קדושין וגיטין ולשאר דיני התורה ;

מד—מז

הרב חיים דוד רגנשברג

בגדלות זסימנים של איילונות זסריס.

הרב דוב מנחם רגנשברג
אב"ד זעמבראווא

א. בדין אין אישות לגוי

סנהדרין נ"ב ע"ב ת"ר אשר ינאף את אשת איש פרט לאשת קטן אשת רעהו פרט לאשת אחרים, ברש"י אשת אחרים עובד כוכבים ואשמעינן שאין קדושין לעובד כוכבים ומהכא תיפוק לן בכל דוכתא, ובתוס' ואע"ג דאין אזהרה איסורא מיהא איכא מדאצטריך קרא למשרי יפ"ת דדרשינן בפ"ק דקידושין אשת ואפילו אשת איש, ולכאורה קשה מה שכתבו התוס' לראיה דאיסורא איכא מדאצטריך קרא למשרי יפ"ת למה לזה הראי' הלא הל"מ הוא הבועל ארמית קנאין פוגעין בו לא פגעו בו קנאין מהו, עיין בגמ' פב ע"א ובעל בת אל נכר זה הבא על הכותית, וכתוב יכרת ד' וגו' ולכאורה דזה ג"כ מן הל"מ דמביא הגמ' מזה הפ' על ע"ז ועל משכב זכור [ובאמת ע"ז הכרת הוא מן התורה דבעדים והתראה הוא סקילה במזיד בלא התראה הוא כרת] וא"כ סיום הכתוב יכרת ד' זה אינו מדברי קבלה כי חייב כרת מדברי תורה, נראה דגם ברת על הבא על הכותית היא מן הלכה למ"מ לענין קנאין פוגעין בו וכן אם לא פגע בו קנאין מחייב כרת י"ל דזה הוא ג"כ מן הל"מ, וא"כ למה צריך להביא ראי' מדאצטריך קרא להתיר יפ"ת הלא איסורו פשוט, ולשיטת רש"י קידושין כב מלמד שלא ילחצנה במלחמה דאסור גם ביאה ראשונה עד לאחר כל המעשים ואז הוי גיורת ואפ"ה צריך קרא להתיר והוא כמש"כ התוס' דאסור משום עשה ודבק באשתו ולא באשת חברו אבל ביאה ראשונה לא הותרה אף ביפ"ת, א"כ בסנהדרין בפ' אשר ינאף את אשת רעהו ולא אשת אחרים ניהא דאינו מוכח מיפ"ת כלום, ונראה דרש"י ס"ל דאין שום איסור באשת עכו"ם יותר מבפנויה, דרש"י בסנהדרין גז כתב ישראל בעכו"ם מותר ואפי' באשתו, אך התוס' אזלי לשיטתם בקידושין כב דביאה ראשונה מותר במלחמה ולא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר א"כ מוכח דבלא מלחמה אסור.

מ"מ קשה הא מוכח מזה דגם בפנוי' אסור מדאצטריך הקרא ביפ"ת להתיר דאמר' הגמ' אשת אפילו אשת איש, מדקאמר אפילו א"א משמע דגם הפנויה אסורה בלא מלחמה, וכן איתא הלשון ברמב"ם פ"ח מהל' מלכים הל' ג אין אשה יפת תואר מותרת אלא בשעת השביה שנ' וראית בשביה בין בתולה ובין בעולה בין אשת איש שאין אישות לעכו"ם, נראה דהרמב"ם סובר דביאה ראשונה מותר במלחמה, ונראה דגם על פנויה צריך היתר, דגם בא"א נראה מרמב"ם דאין איסור יותר מבפנויה משום דאין אישות לעכו"ם, ולמה צריך קרא ביפ"ת להתיר, הוא משום דבא על הכותית קנאין פוגעין בו וכתב אם לא פגע בו קנאין, והתוס' מדקדק מדקנאי אפילו א"א נראה דיש איסור דא"א יותר מבפנויה ולכן כ' משום ודבק באשתו ולא באשת חברו, ולפלא על המהרש"א שכתב על התוס' ואע"ג דיש איסור נשג"א, ותיירץ דאינו אלא דרבנן, וקשה א' דאיסור נשג"א גם בפנויה איכא והתוס' רוצה לומר דבא"א יש עוד איסור מדתני אפילו א"א, ועוד הא איכא כרת

אם לא פגע בו קנאין דגראה דזה הוא הל"מ וגם דקנאין פוגעין בו שהוא חיוב מיתה מהלמ"מ, אלא נראה דהתוס' קאי דגם לאחר כל המעשים איך היא מותרת הא איכא ודבק באשתו ולא באשת חברו, לדעת רש"י לא קשה דהא ביאה ראשונה ג"כ לא הותרה עד אחר כל המעשים, וגם בזה שייך לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר כמו שכתבו תוס' אליבא דרש"י דהוא מטעם פת בסלו משום דאח"כ תהי' מותרת, אבל לשיטת התוס' דביאה ראשונה מותר במלחמה וע"ז נאמר לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר אבל על אחר כל המעשים לא שייך ע"ז לומר לא דברה תורה כנגד יצה"ר קשה כיון שכתבו התוס' דאיכא איסור באשת נכרי משום ודבק באשתו ולא באשת חברו א"כ נשאר זה האיסור גם אחר שנתגיירה ולא באשת חברו ולמה הותרה אח"כ, וי"ל משום דלא התירה התורה לבעול במלחמה רק כשדעתו לישא אותה לאשה וכן איתא ברמב"ם ולא יבעלנה וילך לה וא"כ התירה היפ"ת גם אח"כ והכל משום ביאה ראשונה דשייך לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר דאם לא היתה מותרת אח"כ לא הי' הביאה ראשונה מותר דאינה מותר הביאה ראשונה רק להחזיקה לאשה.

עוד נראה לי דהאיסור של ודבק באשתו ולא באשת חברו לא שייך אלא בביאה ראשונה במלחמה דשלא מרצונה הוא אבל אחר כל המעשים וצריכה שתקבל גירות מרצונה כדאיתא ברמב"ם שם וא"כ היא עוזבת את בעלה, ואיתא ברמב"ם פ"ט מהל' מלכים הל' ח לענין אשה של ב"ג מאימתי תהי' אשת חברו מותרת כגרושה שלנו משויציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה אם כן כשנתגיירה מרצונה אחר כל המעשים אין שום איסור משום ולא באשת חברו שהרי היא כגרושה, ולפי דברינו יש ראי' מזה לדברי התוס' דביאה ראשונה מותר במלחמה דאי נימא דביאה ראשונה לא הותר במלחמה אלא לאחר המעשים כולם זה הוא שקבלה את הגירות מרצונה א"כ הוי כמגורשת ול"ש אצלה לומר ולא באשת חברו ומאי רבותא ואפילו אשת איש, אלא ודאי דביאה ראשונה הותרה במלחמה דאז עודנו א"א כי לא יצתה מדעתה מבעלה.

ובזה נראה לי לדחות מה שראיתי בדברי הגהות על הרמב"ם ציוני מוהר"נ שכתב ליישב מה דאיתא בגמ' חולין קי ע"ב על כל מה דאסר לן רחמנא שרא לן כותי' כותית יפ"ת, ובתוס' מובא בשם ר"א הקליר א"א יפ"ת לאיש, וכתב דהגמ' ס"ל דביאה ראשונה מותר במלחמה ואז הוי כותית לכן קאמר הגמ' כותית יפ"ת ור"א הקליר סובר דביאה ראשונה ג"כ לא הותרה רק אחר כל המעשים ואז הוי גיורת ואינה כותית לכן אמר א"א יפ"ת לאיש, ולפי מה שכתבתי דאחר שקבלה גירות מרצונה אינה עוד א"א והוי כגרושה כמו שכתב לענין ב"ג, כי תיכף כשקבלה גיורת אסורה להבעל לנכרי א"כ יוצאת עתה מרצונה מרשות נכרי ואינה עוד א"א, ולכן י"ל דר"א הקליר ס"ל נמי דביאה ראשונה הותרה במלחמה לכן יש עלה עוד האיסור ולא באשת חברו שהיא עוד אשת חברו בביאה ראשונה במלחמה, ור"א הקליר לא רצה לומר כהגמ' א"א גרושה בחיי בעלה שהרי גם בב"ג אם יצתה מאתו מדעתה שאינה חפצה בו או הוא מוציאה מביתו זה הוי כגרושין ואינו נקרא עוד אשת חברו, ומכ"ש באשת ישראל ע"י גרושין ממש לא שייך לקוראה א"א ולומר דנגד א"א גרושה בחיי בעלה, לכן אמר ר"א הקליר אשת איש יפ"ת

לאיש כמו שכתבו התוס' משום איסור ודבק באשתו, אבל הגמ' מחולין קאמר א"א גרושה בחיי בעלה לכן אמר הגמ' כאן כותית יפ"ת.

גם לפ"מ דאיתא בגיטין מ"ג דס"ל לר"י בר חמא אמר ר"נ בחצי' שפחה וחצי' ב"ח שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון פקעו קדושי ראשון, וכתב רש"י שהרי נשתנית גופה והוי לי' כקטנה שנולדה א"כ לדידי' בפשיטות כשנתגיירה פקעה אישות של בעל הנכרי ואין בה ולא אשת חברו ולא צריך לרבות אשת ואפילו א"א אי נימא דביאה ראשונה לא הותרה רק לאחר כל המעשים, מוכח לדידי' דס"ל דביאה ראשונה הותרה מזה דאמר אשת ואפילו א"א.

עוד בזה הערה קטנה, דרש"י בסנהדרין ג"ב כתב דאין אישות לעכו"ם ילפינן מהבא ועיין בשעה"מ פ' י"ב מהל' אישות איתא דאין אישות לעכו"ם ילפינן מיפ"ת אשת ואפילו א"א, ונ"ל דרש"י דס"ל דביאה ראשונה ג"כ לא הותרה אלא לאחר כל המעשים וא"כ קבלה ברצון הגירות א"כ יצתה עתה מרשות הנכרי הוי כגרושין לב"נ ע"כ אינה עוד אשת נכרי לכן לא ילפינן מהבא דאין אישות לעכו"ם, והא דאמר הגמ' אשת ואפילו א"א י"ל משום דהו"א דהוי כמו שנתגיירה בע"כ, אבל לשיטת התוס' דביאה ראשונה מותר במלחמה מוכח מיפ"ת דאין אישות לעכו"ם.

ב. בדין הבערה ומכבה בחשמל, גרם כיבוי בשבת ויו"ט שעון של שבת, ועריכת שעון בשבת

(א) נשאלתי בדבר העלעקטרע שמדליקין בפמוטות להאיר והעמיד אחד מורה שעות (וועק זייגער) אצל הליטשניק, ושם חיבר חוט ברזל וחיבר את החוט להוועק זייגער אשר בזה מעמיד ומעריך מע"ש שבבוא השעה שחפץ יכבה המאורות, וכן ביו"ט עושה בזה האופן להדליק (שנראה שאסור להדליק ביו"ט זה האלעקטרע דהוי כמוציא אש מן העצים ומן האבנים דתנן במשנה ביצה דף לג אין מוציאין האש לא מן העצים וכו'), ולכן שואל אם בזה האופן הנ"ל מותר להדליק, וכן להעריך ולהעמיד הזייגער ביו"ט לכבות האור בשעה שירצה דכיבוי אסור ביו"ט, ואם ע"י אופן הנ"ל מותר הכיבוי או לא.

ראשית נבאר בזה הגמ' במס' ביצה דף כב, עולא איקלע לבי ר"י קם שמעי' זקף לשרגא (ופי' רש"י רוצה הי' שיסתלק השמן לאחריו ולא ימשך אחר הפתילה ותכבה) איתבי' ר"י לעולא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה א"ל לאו אדעתאי, ופי' התוס' הא דמסתפק חייב משום מכבה אין הטעם משום דגורם שתכבה מהר, דא"כ לא הוי אלא גרם כיבוי וגרם כיבוי ביו"ט מותר, אלא הטעם משום דבאותו שעה שמסתפק הימנו מכהה אורה כי מרחיק השמן מן הפתילה ואין דולק יפה כבתחילה, כן מובא להתוס' הרא"ש, ובתוס' מבואר דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ונראה

ככיבוי, מלשון התוס' נראה דאינו חייב שכתב דנראה ככיבוי, ונראה דחייב דקאמר הברייתא אינו אלא מכת מרדות מדרבנן.

ובס' פני יהושע ראיתי שכתב דהרמב"ם שכתב בפ' יב לשון הברייתא בסתם וכתב חייב, נראה דחייב חטאת קאמר סובר כדברי התוספות, ולכאורה קשה דהתוס' קאמרו דנראה ככיבוי ומשמע דאינו חייב, ואפשר דהפ"י קאמר דטעם הרמב"ם כטעם התוס', אמנם פליג עם התוס' דהתוס' ס"ל דאינו חייב אלא מדרבנן דאינו מכבה ממש אלא דנראה ככיבוי, וכן ראיתי בתשו' כתב סופר סי' נה שמביא בשם ס' פ"י שנתקשה למה יהיה חייב ע"י שמכבה אורו ועדיין לא כבה, ונדחק דהאי חייב אינו אלא מדרבנן ובאמת לא מצאתי זה בס' פ"י רק כתב כאשר כתבתי, משום דהתוס' כתבו דנראה ככיבוי סובר התוס' דאינו חייב אלא מדרבנן, וכתב דהרמב"ם סובר כהתוס' וסובר דחייב חטאת מטעם זה, דלהרא"ש כתב הפ"י דאי אפשר לומר דחייב חטאת דהרא"ש כתב הטעם משום שממחר את כיבוי, וכיון שלא נעשה כיבוי השתא אלא לאחר זמנו וממילא אינו חייב חטאת, והביא ראי' מדברי התוס' פ"ק דשבת דף י"ז מה שכתבו על הא דאין פורסין מצודה דכל שאין ניצוד עכשיו אלא לאחר זמן ליכא איסורא דאורייתא כן דברי הפ"י, ולי נראה דנראה דעת הרא"ש דחייב חטאת, דהרא"ש כתב דהשמן והפתילה שניהם גורמים את הדליקה והממעט מאחד מהם וממחר את הכיבוי חייב, והיינו טעמא דנותן שמן בנר ומאריך בהדלקה דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן, ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקה, וכן לענין כיבוי ממחר הכיבוי ע"י שמסתפק מן הנר הוי כאלו כבה הוא, מלשון זה משמע דחייב חטאת קאמר, ומה שמביא הפ"י ראי' ממצודה דכל שאין ניצוד עכשיו אלא לאחר זמן לא הוי איסורא דאורייתא, י"ל דהתם במצודה הצידה באה ג"כ ע"י כח אחר ע"י החיה שהולכת לתוך המצודה, אבל בנותן שמן מה שנדלק לאחר זמן או במסתפק מה שכבה לאחר זמן זהו רק מכחו בלי שום כח אחר, בזה י"ל אשו משום חיצו דלא כלה חיצו' בנותן שמן בנר קודם שידליק אף דמשתהה זמן מה וכן לענין כיבוי.

(ב) ובאמת מהט"ז ומהמג"א וגם בדברי הב"י בס' תקיד ס"ג נראה דס"ל לדברי הרא"ש דאינו חייב אלא מכת מרדות מדרבנן, ומחלקים לדברי הרא"ש בין גרם כיבוי שאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם כיבוי, זהו גרם כיבוי דמותר לרבנן דר"י דהכי קי"ל, אבל בעושה מעשה בדבר הדולק עצמו ס"ל לרבנן ג"כ דגרם כיבוי כזה אסור, ובאמת מתחילת דברי הרא"ש נראה כך ומשום זה כתבו דהמחבר בס' תקיד ס"ג ס"ל כהרא"ש, ולכן יהיה אסור לחתוך מנר של שעוה לאחר הדלקה. והרמ"א ס"ל כדברי התוס' ולכן כתב דיש מתירין לחתוך הנר של שעוה, והט"ז הקשה דהמחבר כתב שיכול ליתן סביביו דבר המונע מלשרוף קודם שידליקנו, וקודם שידליקנו בודאי מותר גם לחתוך הנר יעו"ש, ובאמת קשה למה לא הביא הרא"ש דלדבריו יהיה אסור לחתוך הנר של שעוה דהרא"ש הביא דברי התוס', ובתוס' מבואר ומכאן יש להתיר לחתוך הקאנדילא, ולמה לא כתב הרא"ש דלדבריו יהי' אסור לחתוך הקאנדילא, וראיתי בכתב סופר סי' הנ"ל שכתב סברא דלדברי הרא"ש מותר גם כן לחתוך הנר של

שעוה, וכתב דלא שייך לומר שגורם כיבוי אלא כשממעט את השמן שנשאר הפתילה דולק והוא הסיר השמן גורם שהפתילה תכבה, אבל כשחותך את הנר מלמטה ואינו נשאר בשום דבר שיאחז בו את האור ל"ש לומר שגורם הכיבוי בו, אלא מונע את הדבר שהי' אפשר שיאחז בו האור וזה דומה למה דאיתא במשנה שבת קכא כופין קערה על גבי הנר בשביל שלא תאחזו בקורה.

ג) ואגב אכתוב הערה על דברי כתב סופר בתשו' הנ"ל, שכתב ליישב דברי התוס' שקשה לו מה שהביא בשם ס' הפני' דמשום שמכחה אירו מעט יהא חייב, וכתב משום דמתחיל להיות מכחה אורו בשעה שמסתפק ומאווה שעה מתחיל הכיבוי והולך ונכבה עד שכבה לגמרי, ולכן י"ל דחייב חטאת משום מכבה גם לדברי התוס'.

אמנם קשה לי מנותן שמן בנר שחייב משום שמבעיר שבזה לא שייך סברא זו, וגם בריבוי שמן אינו מעלה האור ג"כ לשעתו כנראה מדברי המג"א בסי' תרעב ס"ק ב וכתב שם דאם מסתפק ממנו הטעם לפי דבריו שחייב משום דהולך וכבה עד שנכבה לגמרי, ואם אח"כ הוא או אחר יוסיף ליתר שמן בנר שלא יכבה יהי' פטור, וקשה לי הא יהי' חייב משום מבעיר כשיתן שמן אח"כ.

ולי נראה דמה שמוסיף אח"כ זה אינו מונע כלל פעולת הכיבוי מה שעשה מקודם, דאם לא הסתפק ואח"כ היה מוסיף שמן הי' הנר דולק יותר, וא"כ כי כבה אח"כ גם כן הוא מחמת שמתחילה מסתפק מן השמן משום זה כבה עתה.

ד) ולי קשה בדברי סוגי' זו א' דקתני סתמא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק חייב משום מכבה, וכן פסק הרמב"ם בפ' יב מהלכות שבת ולא ביאר מה יהי' הדין אם נותן שמן בנר בשבת קודם חשכה של מוצ"ש, וכן במסתפק מן השמן שבנר בזו הזמן האם חייב משום מבעיר או משום מכבה שיבעיר בחול או מכבה בחול למוצ"ש, ולכאורה אי אמרינן אשוי משום חיצו אה"נ דחייב כמו שכתב הגמוקי' בפ' כיצד הרגל בב"ק דכל שנעשה מכוחו אח"כ הוי כמו שנעשה בעת ההוא שעושה הוי כמו מכבה או מבעיר בשבת, אבל לדברי הכת"ס הנ"ל שהכביה מתחלת בשעה שמסתפק ואינו נגמר עד אח"כ כשכבה לגמרי, ואם אחר עושה פעולה אח"כ שלא יכבה היינו שמוסיף ליתן שמן בנר יהיה פטור המסתפק, אם כן כשיכבה הנר בחול ג"כ לא יהי' חייב דהוי כמו שהיה תחילת המלאכה בשבת וגמר מלאכה בחול, דאם זורק סמון לחשכה חץ וגמר הנפילה והנחה של החץ יהיה בחול, האם יהיה חייב, ולדברי הרא"ש באופן זה בודאי לא יהיה חייב, דהרא"ש כתב דמה שיהי' דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקה, וכן לענין כיבוי ואם יהיה זה בשבת קודם חשכה למוצ"ש בודאי לא יהי' חייב, דהתחלת המלאכה הוא בשבת והגמר הוא בחול, ולמה כתב הברייתא סתמא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק חייב משום מכבה ולא חילק כלל, עוד קשה לי בדברי הגמ' שם על עולא דאמר לאו אדעתאי, לכאורה הפי' דלא הי' ידע מהברייתא וקשה הא אף דלא ידע מהברייתא הו"ל לידע מהמשנה, לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן וכי' והטעם דילמא אתי להסתפק ממנה וחייב משום מכבה, ולפי' התוס' לא תקשה דלא יקוב אפשר לומר משום דהוי גרם כיבוי אם יסתפק ממנו, וגרם כיבוי נראה מדברי התוספות דבשבת אסור ובי"ט שרי.

אבל לדברי הרא"ש קשה למה לא ידע עולא מהמשנה דלדברי הרא"ש נראה דבמסתפק מן השפופרת המוקצה לנר חייב, כמו במסתפק מן השמן שבנר גופ' יעו"ש תקשה למה לא ידע עולא ממתני' דלא יקוב אדם שפופרת של ביצה, ואפשר דמשו"ה פ' רש"י בכאן לאו אדעתאי עשה השמש מה שעש', ובשבת דף צה פ' רש"י לאו אדעתאי לא נתתי לבי לדבר זה, ורבנן פירשו לא ס"ל, והכא לא פ' רש"י לא ס"ל או שלא ידע מברייתא משום דתקשה ממתניתין דלא יקוב אדם שפופרת, דרש"י פ' התם דילמא אתי לאיסתפוקי והוי מכבה.

ה) אמנם לי נראה לומר דבר חדש בזה כמו שכתב הרא"ש דהשמן והפתילה שניהם גורמין את ההדלקה, ולי נראה להוסיף דשניהם דולקים השמן והפתילה דהשמן ג"כ מתמעט היינו משום דנשרף באור והאור שולט בשמן כמו בפתילה דשמן בלא פתילה גם כן דולק, כמו דאיתא במס' ביצה לט לענין המוציא שלהבת פטור, ומוקי אב"י כגון דשייפי מנא משחא ואתלי' בי נורא ותיפוק ל' משום מנא בחספא. נראה מבואר דשמן דולק ובשמן שבנר אין לחלק איזו שמן דולק שהפתילה שואבת מכל השמן שבנר דולק, ולכן כשהוא נותן שמן בנר חייב משום מבעיר דהשמן שמוסיף דולק תיכף, שהפתילה שואבת גם מזה השמן שהוסיף ודולקת, וכן כשמסתפק מן השמן הוה מכבה דהפתילה היתה שואבת גם מזה השמן שהסתפק, והיתה דולקת וא"כ כשהסתפק הוה מכבה וזה אינו שייך רק בשמן שבנר גופא, אבל בשפופרת שעל הנר ומטפטף לא שייך לומר במסתפק מן השפופרת שחייב משום מכבה, דזו השמן שבשפופרת לא היתה דולקת רק אחר שמטפטף מן השפופרת לכן לא שייך בזה כיבוי כשמסתפק מן השמן שבשפופרת, ולדעתי גם גרם כיבוי לא שייך לומר בזה רק שמונע שלא תדלק יותר וכמו בופה קערה על הנר שלא תאחז בקערה משנה ד' קכא, ולא גרע מעושה מחיצה שלא תעבור הדליקה, ולכן הרמב"ם חזר בחיבורו ממה שפ' בפ' המשניות על מתני' דלא יקוב, שפ' בפ' המשניות משום דילמא אתי לאיסתפוקי והוי מכבה, וברמב"ם פ"ה מהל' שבת הל' יב גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי וכו' ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו וכו' מפני שהוא מוקצה מחמת איסור, ובפ' יב כתב סתמא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק חייב משום מכבה כלשון הברייתא ובדאי כונתו דחייב חטאת, ויש לומר דטעמו כמו שביארתי, ולכן אין שום חילוק אפי' בשבת סמוך לחשכה במוצ"ש חייב כפי טעמא דידך.

ומשום זה לא היה קשה כלל ממתניתין דלא יקוב אדם שפופרת על עולא, דהתם טעמא משום מוקצה אם יקח מן השמן, והקשה עליו מהברייתא והיה אפשר לפרש בכאן לאו אדעתאי שלא ידע מהברייתא, אבל רש"י לשיטתו שמפרש טעמא דמתניתין דלא יקוב אדם שפופרת משום מכבה, מוכרח רש"י כאן לפרש "לאו אדעתאי", עשה השמש מה שעשה, דאם יפרש שלא ידע מהברייתא או לא ס"ל היה קשה עליו ממתניתין דלא יקוב וכנ"ל.

ו) ועכ"פ נראה מכל השיטות דגרם כיבוי כשאינו עושה מעשה בגוף דבר הדולק מותר, אף לשיטת הרא"ש ועיין בס' תקיד ס"ב במג"א ס"ק ח דלתחוב נר בחול וכן במים אף לאחר שהודלק מותר, דגרם כיבוי כזה מותר לדעת הרמ"א ואף לדעת הרא"ש שהוא דעת המחבר גם כן שרי כשאינו עושה מעשה בגוף דבר

הדולק, וא"כ בנידון שאלתינו אינו עושה מעשה בגוף דבר הדולק והוא גרם כיבוי שאינו נעשה הכיבוי אלא לאחר שעה או לאחר כמה שעות מותר ביו"ט, וכן בגרם הבערה א"צ לומר שמותר ביו"ט להעבירה גופא מותר ביו"ט והאיסור בזה בהבערה, משום שאין מוציאים האור לא מן העצים ולא מן האבנים וכו' וקאמר הגמרא טעמא משום מוליד ביו"ט ואיסור מוליד אינו אלא דרבנן, ואם גרם בכיבוי שמכבה גופא ביו"ט אסור מדאורייתא מ"מ גרם כיבוי שרי, משום דכתיב לא תעשה כל מלאכה עשי' הוא דאסור הא גרמא שרי'. כ"ש באיסור דרבנן שמותר ע"י גרמא. ולהרמב"ם דמפרש הא דאין מוציאים האש מן העצים הוא משום דהוי מכשירין שאפשר לעשותו מע"ט, דאי אפשר להשתמש באור היוצא רק להדליק דבר אחר בזה האש ובהאש שידליק ישתמש לאפות ולבשל א"כ הוי לי' מכשירין.

ז) ובאמת האלעקטריע לא הוה מכשירין משום שמדליקין להאיר והוי כאוכל נפש, משום דהוי דבר השווה לכל נפש, ועיין בט"ז סי' תקב ס"ק א שהקשה שם הט"ז במוציא אש כדי לחמם בו יהיה מותר, וזה כנראה אי אפשר במוציא אש מן אבנים רק להדליק מזה עצים אחרים לחמם א"כ הו"ל מכשירין ואין זה קושיא. אבל במוציא אור כנידון שאלתינו להאיר דזה גופא הוא מאיר, לכאורה זה ה' ראוי להתיר, ולא תקשה מהא דתנן סתמא אין מוציאים האש מן העצים ולא חילק דסתם הוצאה מן העצים ומן האבנים ועפר ומן המים אינן באים רק למכשירין, אבל אש של האלעקטרא לא נזכר במתניתין וזה האש שנעשה להאיר יש לומר דמוציאים משום דהוי דבר השווה לכל נפש וא"צ בזה לדחוק של הט"ז, וא"כ י"ל דלהרמב"ם מותר לכתחילה להוציא אש האלעקטרא להאיר, ועכ"פ איך שיהיה ע"י גרמא כנידון שאלתינו בודאי דמותר.

ח) ובענין זה נבאר את דברי המג"א בסי' רנב ס"ק כ מה שכתב אפי' נותן הישראל החיטים להרחיים בשבת ליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד וכ"מ בתוס' ד' י"ח ד"ה ולימא מר וכו', (יעו"ש מה שהקשו האחרונים על הראי' מתוס' ועיין בס' קרבן נתנאל בפ"ק דשבת סי' ג ס"ק מ ועיין בס' תוספת שבת שמיישב קושית האחרונים על הראי' שהביא מדברי התוס') ובוה הנני להעיר על מה שכתב המג"א בהגה"ה מיהו ממה שכתב בסי' שט"ז גבי מצודה בשם התוס' משמע דחייב חטאת בדבר דאתי ממילא וכן בתוס' מנחות ד' נו דומיא דמדביק פת בתנור, וראיתי בס' קרבן נתנאל על הרא"ש פ"ק דשבת דשאני מצודה דהוי כאילו צד בידים כיון דבשעת פריסתו ניצוד ומדהדיק פת בתנור נמי לא קשה מידי דאפי' תולדה דבישול שהיה במשכן לא היה באופן אחר שנתבשלו הסימנין ממילא ע"י האש, אבל טחינה מה שהי' אותה אב מלאכה אצל המשכן לא היה אלא בידים כתישת הסימנין במכתשת לא הי' אלא בידים אם כן מנ"ל לחייבנהו חטאת ברחיים של מים כיון דאתי ממילא עכ"ל.

וקשה לי על דבריו הא זורע ודאי דהי' בידים ובמועד קטן דף ב: המנכש והמשקה מים לזרעים משום מאי מחייב רבה אמר משום חורש ורי' אמר משום זורע וכן פסק הרמב"ם פ"ח מהל' שבת הל' ב דמשקה מים לזרעים הוה תולדה דזורע וכו' השורה חטים ושעורים וכיו"ב במים הרי זו תולדת זורע מה דרכו של זורע לצמוחי פירא אף משקה מים לזרעים מצמיח פירא והא פעולת הצמיחה

נעשה אח"כ וממילא, וכן בשורה חיטים ושעורים במים נעשה פעולות הצמיחה אחר כך ואפ"ה הוה תולדה דזורע אף דזורע במשכן הוה בידים "זריעת הסממנין", כן י"ל נמי גבי טחינה אף דבמשכן הוה כתישה במכתשת שהוא בידים מ"מ טחינה שנותן החיטים ברחיים של מים אף דנטחן אח"כ ממילא הוה נמי תולדה דכותש שהוא טוחן כיון דנעשה אותה הפעולה אח"כ אף דנעשה ממילא אף דישראל חלק קצת אין נראה לי דברי הקרבן נתנאל בזה.

(ט) אמנם לי נראה דטעם דנותן החיטים לתוך רחיים של מים דפטור ולא דמי למדביק פת בתנור דבתנור שהוסק מקודם או שהי' אש בתנור היה הכת של האש אז בתנור לאפות הפת וכשהדביק הפת לתוך התנור לא בא כח אחר לאפות הפת רק אותו הכח שהי' בתנור קודם שהדביק אבל בנותן חיטים לתוך רחיים של מים בעת שנותן החיטים לתוך הרחיים אותן המים שמגלגלין את הרחיים יבואו אח"כ כי בכל שעה ובכל רגע באין מים אחרים לגלגל הגלגל של הרחיים וכמו דאמרינן חולין דף טו השוחט במוכני שחיטתו פסולה בסרנא דמיא ובכח שני, דכח שני לאו כח גברא הוא, וכן בסנהדרין דף ע"ז באשקיל עליו בדקי דמיא בכח שני פטור וכן נראה דזה הדין לענין שבת גם כן דכח שני לא הוי אלא גרמא ודומיא לזה איתא שם בסנהדרין כפתו בחמה ומת חייב, סוף חמה לבא וסוף צינה לבא פטור ופי' רש"י משום שהתורג לא היה מזומן להריגה וגרמא הוא ופטור, ורחיים דמיא לכאורה דמי להניחו לפני יתושים דפטור לר"א משום דהני אזלא והני אתי לכן ההורג לא הי' מזומן כאן בעת שהניחו לפני היתושים נראה דהלכה כר"א דבתרא הוא, ועוד דהוי ס"נ להקל, ולפלא שהשמיט הרמב"ם דין זה. עכ"פ כח שני מקרי גרמא בעלמא, ולכן בשבת דכתיב לא תעשה מלאכה עשיה הוא דאסור אבל גרמא שרי א"כ בנותן חיטים לתוך רחיים של מים דלא נטחנו החיטים בכח ראשון רק בכח שני ובכמה כחות שבאים המים ומגלגלים הגלגל לכן אינו חייב. ואינו מבין למה צריך המג"א להביא ראי' מן התוס' ולא הביא הרא"י בפשיטות כנ"ל.

אך לפי מה שכתבו התוס' בפ' הכונס ובסנהדרין דאם הביאו למקום שסוף חמה לבא חייב, י"ל דגם בכח שני חייב וכמו שכתבו התוס' דבאשקול עליו בידקא דמיא דפטור בכח שני אף בכפתו והביאו לשם משום דהני כמו שהי' תריס בידו. (י) עוד יש לי להעיר בענין השייך לענין הנ"ל שבס' בגין עולם סי' י"א האריך בענין הערכת הויגער שכתב להמציא היתר ברור אם יערוך אותו בכל פעם כל זמן שעדיין לא גמר הליכתו דאז לא יהיה בו חיוב בונה כלל שהרי אינו מתקן ע"י שהרי בלא הערכתו הוא תולך כמקדם והרי הוא כלי גמור ורק שע"י עריכתו הוא גורם שלא יהיה נסתר בנינו אח"ז, והדבר דומה למדביק נר של שעות בתחתית נר הדולק שאח"כ כשיכלה הנר יאחו לדלוק נר השני דודאי אין בזה חיוב דאורייתא כלל שהרי אינו עושה הדלקה בידים ורק גורם לדליקה אח"ז ואדרבה כאן עדיף טפי שהרי אח"ז לא יהיה בגין חדש כמו התם שיהיה הדלקה חדשה מעצמו רק גורם שלא יהיה נסתר בנינו, (ויעו"ש שהאריך בזה בדברים ישרים) ומסיק לדינא דלית בהערכת הויגער שום חיוב בונה ולא משום מכה בפטיש וכ"ש אם יעריך אותו באמצע הליכתו ודאי דלית ביה חשש כלל ודלא כדברי ח"א, עכ"ל. ועיין בס"י שלח ס"ג ובשו"ת שם זבח"א כלל מד ס"י יט שהביא מדברי רש"י

עירובין דף קג שכתב רש"י דמשלשל נמי אב מלאכה היא דמתקן כלי בהלכתו, ולפי זה אסור להעריך וייגער שקורין «אן דרייען» שזה דומה ממש לזה, ובס' בנין עולם דחה זה הראי' דרש"י לשיטתו שכתב במשנה הקודמת «והעליון כאן וכאן אסור» כתב רש"י דכיון שיצא העליון כולו נופל והוי כבונה וקא סבר יש בנין בכלים, והתוס' הקשו ע"ז ותימה אטו מתניתין כב"ש ולכן סובר רש"י דמתני' דלקמן נמי אתיא כמ"ד יש בנין בכלים ולכן כתב רש"י דמשלשל נמי הוי אב מלאכה אבל לענין הלכה דפסקינן דאין בנין וסתירה בכלים המשלשל הנימא מלמטה וכוורך מלמעלה אין זה מלאכה, וכן הערכת הוייגער אין בו משום בונה, ולכאורה קשה על מה שכתב בס' בנין עולם כשמדביק נר של שעה למטה בתחתית נר הדולק שאח"כ כשיכלה הנר יאחו לדלוק נר השני שאין בו חיוב דאורייתא כלל, דהא במסכת מנחות ד' נו אמר ר"א הניח שאור על גבי עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליו חייב עלי' כמעשה שבת, ועיין בתוס' ד"ה הניח שגם זה לא תעשה קרינן ב', ולכאורה מדביק נר של שעה בתחתית נר הדולק דמי להניח שאור ע"ג עיסה דעובר משום לא תעשה חמץ ואין זה גרמא דק עשי' ממש.

(א) אמנם נראה דיש לומר במניח שאור ע"ג עיסה תיכף מתחיל לחמץ עד שנגמר החימוץ ורק שצריך שהיות הזמן עד שיגמור החימוץ ולכן חייב כמעשה שבת במניח בשר ע"ג גחלים או מדביק פת בתנור דמתחיל הבישול או האפיה מיד רק שאינה נגמרת עד לאחר זמן ולכן חייב אבל כשמדביק נר תחת נר הדולק אינו מתחיל ההדלקה בנר השני רק אחר שיכלה הראשון ולכן לא הוי אלא גרם הבערה וכן נראה מפ' רש"י בגמרא סנהדרין דף עז דמה שמתחיל תיכף להעשות הוי כח ראשון, ומה שמתחיל להעשות רק אחר זמן מקרי כח שני וגרמא בעלמא הוא ממה שפ' רש"י על הא דאשקיל עליו בדקא דמיא גירי דידי' הוא וחייב, וה"מ בכח ראשון ופי' רש"י שהמים באים בכח ראשון עליו מיד, בכח שני שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתן מגדרותיהן עליו אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם גרמא הוא ולא מכחו.

(ב) אמנם נראה דזה תלוי בשני הסברות שבתוס' שם בסנהדרין ד' עז ד"ה סוף חמה לבא וסוף צינה לבא דלכאור' זה הדין דמדביק נר תחת נר הדולק דמי לההיא דסוף חמה לבא וסוף צינה לבא דפטור לענין מיתה וה"ה לענין שבת דלא הוי אלא גרמא, וכמו שכתב רש"י ד"ה סוף חמה לבא וגרמא הוא. אמנם לפי מה שכתבו התוס' שם בפ' ראשון וז"ל: ומיהו אם כפתו בפנים והביאו למקום שסוף חמה לבא וכו' נראה דחייב למ"ד אשו משום חיציו דלענין מיתה נמי מחייבין באשו משום חיציו כדמוכח בפ' כיצד הרגל דף כב ואין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר או הדבר אצל האש כדמוכח בריש הכונס דפריך אי דמטיא ניהליה ברוח מצויה בדיני אדם נמי ליחייב, וא"כ כשהביאו הנר והדביק לנר הדולק מלמטה דדמי לכפתו בפנים והביאו למקום שסוף חמה לבא יהיה חייב לענין שבת דמקרב הדבר אצל האש, ואין לומר בזה דאינו חייב רק למה שכתבו התוס' בועוד י"ל דגם כשכפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבא פטור דדמי לכה כחו ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה יעו"ש, ועיין בפ' הכונס דף נו ד"ה אילימא כתבו כפי' התוס' הראשון וכן בהג"א שם איתא כן, ועיין בהרא"ש בפ'

החובל וכן פסק הש"ע בחו"מ סי' תכ סי' א לענין שבת שחייב אם הדקו באדרונא ובטלו ממלאכתו שיש חילוק אם הי' שם מקודם וסגר בפניו ובטלו ממלאכתו פטור דהוי גרמא ואינו חייב אלא אם הכניסו בחדר ונעל בפניו, וא"כ תופס השו"ע והרא"ש חילוק הראשון של התוס' במסכ' סנהדרין שם וא"כ תקשה על הס' בנין עולם שכתב בסתמא שאין בזה איסור דאורייתא, וצ"ע.

ולי נראה להביא רא' לענין הערכת הוויגער בעת שהוא הולך עדין שמותר ביו"ט מביצה ד' כח ואר"י סכין שעמדה מותר לחדדה ביו"ט, וה"מ והוא דפסקא אגב דוחקא אבל אם אינו חותך כלל אסור, וכתב רש"י הטעם משום טרחה יתרה, ואחרים אומרים שמא יבא להשחיה באבן, ובמג"א תקצט ס"ק ו משום דמתקן מנא, ולפי טעם זה נראה דמותר להעריך הוויגער דמה טעם יש לאסור הערכת הוויגער, הוא משום מתקן וכ"ז שהולך אין בו תיקון מנא כמו בסכין שעמדה אם פסקא אגב דוחקא.

ג. דין בן שנולד בהזרעה מלאכותית

בא"ע סי' א בח"מ ס"ק ח כתב יש להסתפק אשה שנתעברה באמבטי אם קיים האב פ"ו ואם מקרי בנו לכל דבר, עי"ש. והב"ש בס"ק י הביא ראייה מהגהת סמ"ק שמביא הב"ח ביו"ד סי' קצה אשה מוזהרת שלא תשכב על סדין ששכב עלי' איש אחר פנ תתעבר מש"ז של אחר וגזרה שמא ישא אחותו מאביו נשמע מזה דהוי בנו לכל דבר, עכ"ל. ועיין בט"ז יו"ד סי' קצה שכתב דהבן שנולד ע"י עיבור מאמבטי אינו פגום להיות בן הגדה אם אשתו נתעברה עי"ז בימי נדוהת וכן אם אשת איש נתעברה באמבטי מזרע איש אחר אין הבן ממזר מאחר שלא היה ביאת איסור דהלא בן סירא כשר היה.

והעידותי בזה דלפ"ז במס' מכות דף יד דלרבנן דר"י אחותו בא ללמד דהבא על אחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו חייב שלש וקאמר הגמ' דהיכי משכחת לה ברשיעא בר רשיעא ועיין שם ברש"י הא משכחת לה גם כן בהיתירא היכא דאמו נתעברה באמבטי מזרע של בנה וילדה שתי בנות ואח"ז נתעברה אחת מהבנות האלו באמבטי מזרע אבי' וילדה בן ואם אותו הבן בא על אחות אמו שהיא השניה מהשתי בנות הנ"ל חייב משום אחותו ואחות אביו ואחות אמו וכפי הנראה מהגמ' דלא משכחת אלא באיסורא, וצ"ע.

ויש להעיר בזה לפי דברי הגהת סמ"ק הנ"ל שאשה מוזהרת שלא תשכב על סדין ששכב עלי' איש אחר שמא תתעבר ויש לחוש לאח נושא אחותו, א"כ כיון שאפשר לאשה שתתעבר מאמבטי הי' מן הראוי שיהיו זהירין הנשים מלרחוץ ולטבול בהמקואות שטובלין ורחוצין בהם אנשים ולא ראינו חוששין לזה, והי' נראה לחלק דע"י שהי' ישן על הסדין איש אחר יש לחוש שמא ראה קרי דבשינה שכיח כמו דאיתא במס' יומא דף יח ויט שהיו מעסיקין עם כ"ג שלא יישן, ועיין

במס' סוכה ד' כו ר"י אומר הילדים לעולם חולצין ואינן מניחין מפני שרגילין בטומאה וכן בע"ז דף יח ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום ויבא לידי טומאה בלילה אבל ביום באמבטי אפשר דאין לחוש לקרי כן היה נראה לחלק. אמנם נראה דמ"מ מן הראוי ה' לזהר גם במקואות החמים שיושבים בהם הרבה אנשים ורוחצים בהם ומתעכבים שמה היה לנו לחוש בזה דמשמע במס' חגיגה דף יד לענין בתולה שעברה מהו לכ"ג דאמר שם הגמרא דשמואל לא שכיחא וחיישינן שמא באמבטי עברה משמע דבאמבטי עברה שכיחא, ואם כן היה לנו לזהר שתגשים לא יטבלו בהמקואות החמים שרוחצים וטובלים שמה אנשים.

וראיתי במ"ל ב' טו מהל' אישות ובפ' יז מהל' איסורי ביאה האריך ונראה לו דלית הלכתא כב"ז ואי אפשר שתתעבר באמבטי ולדברי המ"ל ה' נחא מה שאין אנו נוהרים לחוש שלא תטבול אשה בהמקואות החמין שטובלין ורוחצין בהם אנשים. אמנם בס' בני אהובה כתב על דברי המ"ל ותמיהני על החכם שכמותו רוצה לסתור גמרא ערוכה מה שלא מצינו בו מחלוקת בשביל דברי התוספות ביבמות דף כה שכתבו דבהעראא אינה יכולה להתעבר אלא במירוק גיד וכן הביאו בכמה דוכתי התוס' והר"ן והרמב"ן דאינה מתעברת אלא בגמר ביאה, וכן בגמרא דקידושין ולילקי נמי משום ולא יחלל זרעו ומשני בשלא גמר ביאתו ופירש"י דלא חילל זרע וכתב ע"ז בס' בני אהובה לדבריו סתרו התוס' דברי עצמם שכתב במסכת חגיגה שם דאף דרוב בקיאים בהט' היינו בתחילת ביאה אבל לבסוף כדי שתתעבר אי אפשר אלא לשמואל וא"כ איך אמר הגמ' באמבטי עברה ע"כ כתב דהדבר ברור דכל היכא דלא הוציא זרע הוי תחילת ביאה דבהעראא ונשיקת עטרה האבר חי ואינו מוציא זרע, אבל בגמר ביאה האבר מת ומוציא זרע והוא הראוי לעבר וזה שכתבו התוס' ביבמות דבהעראא אין ראוייה להתעבר אלא במירוק הגיד ומירוק הגיד פי' רש"י ביבמות דף נה שמזרע כחץ אפשר שתתעבר ותלד, וכן ביבמות דף ל"ד דאמרין שכבת זרע פרט להעראא פרש"י שלא הזרע ע"כ כתב דכל דברי המ"ל מופרכין דע"י אמבטי שהזרע כחץ אפשר שתתעבר ותלד, וכתב עוד שם במ"ל והא דאמרין במס' כריתות דף יא גבי שפחה חרופה דשכבת זרע כתיב פרט לאינו מתכוין ופי' רש"י שנפל מן הגג ונתקע בה דאינו ראוי להזרע א"כ גם באמבטי שנכנס הזרע במעי האשה הוי אינו מתכוין, וכתב על זה בס' בני אהובה מלבד שהתוס' הקשו על רש"י וכתבו דמאן לימא לן דאינו ראוי להזרע בכה"ג, אף גם לדברי רש"י דהמוציא זרע לא נתכוין ויצא ממנו לאונסו דנתקע במעי אשה בלי דעת א"כ אין בו כח רוחני להוליד משא"כ המתכוין להוציא זרע רק דהזרע נכנס בהאמבטי א"כ אין בהזרע שום חסרון להוליד רק מצד המקבל וכיון דנכנס אח"כ במעי האשה ויש לה כח חום גדול יכול הזרע לחזור בחמימות הראשון ותוכל להתעבר, עכ"ל, ולדבריו אפשר לומר דלכן אין חוששין הנשים מלטבול במקואות החמין שטבלו ורחצו בהן אנשים, דאנשים הולכים לטבול עצמם מטומאת קרי וחלילה שיוציאו זרע במתכוין, ולדבריו אי אפשר שתתעבר אשה באמבטי רק אם הזרע יצא מהאיש לדעת ובמתכוין, ואף דבהגהת סמ"ק כתוב שיהי' נוהרים הנשים מלשכב על סדין ששכב איש אחר משום שמא תתעבר מהזרע שעל הסדין י"ל דמה שמוציא קרי בשינה

הז' כמתכוין שרואה ע"י מראות וכדומה וכמו בבנות לוט ותהרץ מאביהן שלא ידע בשכבה ובקומה. אמנם תימה לי על דבריו מבן סירא דירמיה בודאי לא הוציא זרע במתכוין אלא לאונסו.

ובענין הזה יש לעיין בבתולה ארוסה שמת הארוס וקודם שמת ישב באמבטי ואחר שמת בזמן מועט ישבה הארוסה באמבטי ונתעברה ממנו והיא בתולה מוכח דלא נתעברה מאחר וידוע דאחר לא ישב באמבטי זולת הארוס ע"כ כשנתעברה היא אח"כ מאמבטי זה הוא מארוס וכאשר נתבאר בב"ש הג"ל דהוי כבנו לכל דבר, אם כן לא תהי' זקוקה ליבום. אמנם נראה לי דתהי' זקוקה ליבום דאף שהוא כבנו לכל דבר עכ"ז בשעה שמת לא ישבה עדיין אשתו בהאמבטי רק אח"כ וא"כ בשעה שמת לא נכנסה הזרע עדיין במעי האשה וא"כ מת הוא בלא בנים וכסברא זו איתא בנב"י סי' סט שהביא קושיא מהרב דק' טרקוב איך יבמה מותרת להתייבם תיכף אחר ג' חדשים אולי לא קלטה הזרע רק בסוף הג' ימים ולכן בסוף ג' חדשים ממיתת בעלה לא הוכר עוברה והי' לה להמתין תשעים ושלשה ימים, ותירץ הנב"י דבתורה כתיב ומת זבן אין לו ואם לא נקלט הזרע קודם מיתתו א"כ עדיין אינה מעוברת ואם הגביא הי' אומר אז שלא נקלט הזרע ואם כן אין לו בן בשעת מיתתו היתה זקוקה להתייבם אי לאו דמדרבנן אסור וא"כ אני אומר אשה שלא קלטה הזרע קודם מיתת בעלה אף שקלטה אחר מותו ובנו הוא לכל דבר מ"מ לענין יבום קרינן ובן אין לו ובת יבום היא, וא"כ היבמה מתייבמת אחר ג' חדשים מ"מ דאם היה נקלט הזרע קודם מותו א"כ עבר ג"ח והי' צריכה להיות הוכר עוברה לסוף ג"ח ואם לא קלטה הזרע קודם מיתת בעלה אלא אחר מיתת בעלה א"כ קרינן ובן אין לו בשעה שמת וא"כ ראוי' היא להתייבם בשעה שמת אף דהיא מעוברת, עכ"ל. אמנם לדעתי לא נראה לי בזה דברי הנב"י כיון דקודם מותו הי' הזרע במעי אשתו והי' ראויה שתתעבר בעת מיתתו קרינן בזה ובן אין לו, עיי' עליו.

וחכם אחד אמר לי כי ראה בספר אחד שמביא תירוצ' בשם הנודע ביהודה דמתחיל הזרע לקלוט תיכף רק שלא נגמר הקליטה רק בסוף שלשה ימים, ולדעתי אינו נראה, דנראה מהגמרא דיולדת לר"ע ולרע"א ולרע"ב ימים משום דהזרע נקלט או ביום הראשון או ביום השני או ביום השלישי, מכאן משמע דנקלט גם ביום אחד, ואי נימא דזו שנקלטה הזרע ביום הג' הוא היינו שמתחיל מיד להקלט רק לא נגמר עד סוף הג' ימים, אמנם מהגמ' אינו נראה כן דנראה מהגמרא דקליטת הזרעים בקרקע דומה ממש לקליטת הזרע במעי אשה דאמרינן בגמ' כל הרכבה שאינה קולטת בג"י שוב אינה קולטת ולכן אם נזרעו ג"י קודם לעומר העומר מתירן דודאי נשרשו קודם לעומר וכן אמרינן ג"כ באשה דאם לא קלטה הזרע בג"י שוב אינה קולטת ולהכי אינה משתתה הולד יותר מרע"ב יום ולהכי פולטת לאחר ג"י אינה טמאה ואם נאמר דהתחלת הקליטה הוי ביום אחד רק הגמר של הקליטה הוא לפעמים ביום אחד ולפעמים בב' או בג' ימים אם כן נימא ג"כ לענין זרעים דהתחלת השרשה הוי תיכף וגמר השרשה נמשך עד ג' ימים תקשה מהגמרא שבת דף מה חזיטם שזרען בקרקע מהו ללוקטן ובע"י הגמ' לענין מוקצה לר"ש ופי' רש"י חזיטם שזרען בקרקע ולא נשרשו עדיין

מהו ללוקטן, ואם נאמר דהתחלת השרשה מתחיל מיד וגמר השרשה הוא בסוף הג' אם כן הוי איסור ללוקטן משום תולש אלא ודאי דהתחלת וגמר השרשה באין כאחד כן נראה דהוי ג"כ לענין קליטת הזרע במעי אשה דהתחלה וגמר של הקליטה באין כאחד. ועל חידוש דין הנוב"י באם לא קלטת הזרע בחיי בעלה אלא לאחר מיתתו שתהיה זקוקה ליבום אף שהוא כבנו, קשה לי מהגמ' ב"ב ד' קח ובר' קי דאמר כלום יש יבום אלא במקום שאין בן ובמקום שיש בן אין יבום ולדברי הנוב"י משכחת שיש בן ויש יבום כגון שילדה לרע"ב הרי דקלטת הזרע ביום הג' ואם בעלה מת ביום ראשון נמצא דנקלט הזרע לאחר מיתת בעלה ובאופן זה תהי' זקוקה ליבום ויש לו בן לנחלה.

ואפשר לומר דמזה שילדה לרע"ב אין ראי' שנקלט הזרע ביום הג' דאפשר דנקלט תיכף ביום הא' רק דאשתהי' אשתהי' דהולד לא נגמר עד רע"ב כמו דאמרינן ביבמות דעבר רבה תוספאה עובדא באשה שהלך בעלה למדה"י ואשתהי' עד תריסר ירחי שתא ואכשרי' עיין בא"ע סי' ד, ואפשר דבכה"ג הוי ספק אם נקלט הזרע ביום הא' קודם מיתת בעלה ומת שנולד הולד לרע"ב אשתהי' אשתהי' ובאופן זה פטורה מיבום או שלא נקלט הזרע עד יום הג' לאחר מיתת בעלה ומה שנולד הולד לרע"ב לא אשתהי' ובזמנו נולד ובאופן כזה היא זקוקה ליבום ואם כן הוי ספק ותהי' צריכה חליצה לדברי הנוב"י מספק, אבל אין קושיא עליו כל כך מהגמרא דאפשר לומר דלא משכחת יבום במקום שיש בן דאף אם מת בעלה ביום הא' אחר הבעילה והולד נולד לרע"ב אפשר דנקלט הזרע עוד בחיי בעלה רק דאשתהי' ולדינא באופן הנ"ל לדברי הנוב"י תהי' צריכה חליצה מספק כנ"ל.

אמנם על מה שכתבתי למעלה בארוס שישב באמבטי ומת ואח"כ ישבה ארוסתו באותו אמבטי ונתעברה ועדיין היא בתולה ע"י בדיקה כמו שכתבו התוס' בחגיגה דף יד ולא ישב שום איש אחר באותו אמבטי רק הארוס והיא לא ישבה בשום אמבטי אחרת רק באותו האמבטי נראה דבודאי נתעברה ע"י האמבטי מהארוס אחר מיתת הארוס, בודאי תהי' זקוקה ליבום לדברי הנוב"י מכ"ש מדברי הנוב"י באם לא קלטת רק אחר מיתת בעלה דבזה שייך לומר בן אין לו עיין עליו משום דהזרע הי' במעי אשה רק שעדיין לא נקלט אבל בענין זה בהאמבטי דבשעה שמת לא הי' הזרע עדיין במעי האשה רק באמבטי ובאופן כזה שתשאר באמבטי לא יהי' מזה ולד לעולם ולא שייך ע"ז לומר בן אין לו עיין עליו א"כ תהיה אמו זקוקה ליבום ויהיה בן לכל דבר, וע"ז יהיה טובב הולך הקושיא מהגמ' דב"ב הנ"ל דאמר כלום יש יבום אלא במקום שאין בן ובמקום שיש בן אין יבום, ואין לומר דלנחל' לא יירש דלמא נתעברה באמבטי של איש אחר עכ"ז אפשר למשכחת באופן שיהיה עדים שלא ישבה באמבטי אחרת דאין צריך עדים על זה רק על משך זמן איזו חדשים שאם היתה נתעברה מקודם הזמן אי אפשר שאשתהי' כ"כ בליד' דעל מה שאמר הגמרא חולין דף יא כגון שהיה אביו ואמו חבושין בבית האסורים אפילו הכי אין אפוטרופוס לעריות אבל כגון זה שהיא עדיין בתולה וישבה בהאמבטי שישב בה הארוס ולא ישב בה איש אחר באותו אמבטי וגם היא לא ישבה באמבטי אחרת שזה אפשר להודע ע"י עדים

וא"כ נמצאת יבום במקום שיש בן ותקשה מזה גם על הגמרא דחולין דאפשר למשכחת מכה אביו בכה"ג דע"ז לא שייך התירוץ דאין אפוטרופוס לעריות. ואין להקשות לפ"ז על מה דאמר הגמ' ביבמות דף כג מי שיש לו בן מ"מ פוטר מן היבום ובנו הוא לכל דבר וקאמר הגמ' לאתווי מאי לאתווי ממזר, ולמה לא קאמר הגמ' לאתווי בכה"ג היכא דנתעברה ע"י אמבטי דיש לתרץ דאי אפשר לומר דחייב על מכתו וקללתו דאי אפשר לברר זה, אבל למה שכתבתי דאפשר לברר א"כ ישאר הקושיא דלימא הגמ' לאתווי בן כזה, אמנם זה אינו קושיא אף דנראה מהגמ' דחגיגה דתתעבר באמבטי שכית מ"מ באופן כזה שיהי' ע"ז עדים שהוא מאיש זה לא שכית כלל ע"כ לא אמר הגמ' דמי שיש לו בן מ"מ יכולין לאופן זה דלא שכית כלל, אבל על הגמ' דחולין יש להקשות דאי אפשר למילף ממכה אביו דאולינן בתר רובא הא יש לאוקמי בכה"ג.

ונ"ל לומר לפי דברי התוספות ביבמות דף ל"ה דס"ל לר"י חליצת מעוברת שמה חליצה דהחולץ למעוברת והפילה אינה צריכה חליצה מן האחין קאמר הגמ' ואב"א קרא ובן אין לו והא לית לי' וכתבו התוס' כיון דהפילה לבסוף אבל בר קיימא לא, א"נ כל שהוא בר קיימא נפקא לן מלהקים לאחיו שם ומלא ימחה פרט לזה שאין שמו מחוי, א"כ לפ"ז גם באופן שכתבתי שנתעברה באמבטי מזרע של בעלה אחר מיתתו וכן אם לא נקלט הזרע רק אחר מיתת בעלה כיון דבנו הוא לכל דבר יש לומר דתהי' פטורה גם מהיבום מלא ימחה פרט לזה שאין שמו מחוי, ואפשר דגם ר"ל מודה לזה דאף היכא דמעוברת והוא בר קיימא אין צריך ללמוד מלהקים שם ומלא ימחה, דהוא לומד מבן אין לו עיין עליו כמו שכתבו התוספות, עכ"ז אופן של הנוב"י וכן לענין שאילתנו מאמבטי ילמוד ג"כ מלא ימחה פרט לזה שאין שמו מחוי, ונראה בודאי דגם ר"ל מודה לזה דאין לומר דפליגי ר"ל ור"י בה הי' צריך הגמרא להביא בפירוש דפליגי בזה.

ולדעתי תמיתא גדולה מזה על דברי הנוב"י שאם נקלט הזרע במעי אמו אחר מיתת בעלה תהי' זקוקה ליבום דבשעה שמת קרינן ובן אין לו הא כיון דמ"מ בנו הוא לכל דבר א"כ יש לן למפטרה מן היבום משום דכתיב להקים לאחיו שם ולא ימחה וכאן יש הקמת שם ואין שמו מחוי, וצ"ע.

ד. האם יש לנהוג אבילות על שוטה

שאלה: שוטה שהיה נשוי אשה ולא נהג עמה מנהג אישות זה כחמשים שנה שהי' בשטותו שוטה גמור בלי הפסק שחילל שבתות ויו"ט ויוה"כ, ולא התפלל ולא הניח תפילין ולא עשה שום מצוה, והיא היתה גלמודה ולא היתה יכולה להפטר ממנו בג"פ באשר לא הי' שפוי בדעתו כלל ועתה מת, אם אשתו חייבת להתאבל עליו.

תחילה עלה על דעתי לדקדק מדברי הר"ף והרא"ש וכן איתא בשו"ע י"ד

סי' שעד ס"ד שכתבו על דברי הברייתא המובא במו"ק ד' כ ת"ר כל האמור בפי' כהנים שכהן מטמא להן, אבל מתאבל עליהן, ואלו הן אשתו ואביו ואמו ואחותו ואחיו ובנו ובתו הוסיפו עליהן וכו' כתב הר"ף והרא"ש וכן בשו"ע וכשם שהוא מתאבל על אשתו כך היא מתאבלת עליו וזה פשוט דאשה מתאבלת על בעלה כדתנן ביבמות ד' ר"י אומר כל הנשים יתארסו חוץ מן האלמנה מפני האיבול ומבואר כן שם בברייתא וזכמה איבול שלה ל' יום. ונ"ל לדקדק קצת מן הלשון שכשם שהוא מתאבל על אשתו כך היא מתאבלת עליו דאם הוא שוטה שלא היא מתאבל עליו גם היא לא תתאבל עליו, והי' נראה בזה לדון ג"כ לדין המבואר בשיטת ר"י ברזילי דאביו שקדש לבנו קטן דמתקדשת לו מטעם זכי' ואם גם נשאת לו ומת הקטן קודם שהגדיל שלא תתאבל עליו דאם היא היתה מתה לא היה מתאבל עליה משום שהוא קטן גם היא לא תתאבל עליו. אמנם בזה הדין לא שייך לחקור דלגבי קטן לא שייך נשואין דאף דאביו יכול לקדש לו אשה מטעם זכי' שהוא מצד שליחות לא שייך זה רק בקידושין אבל בנשואין הוא עצמו הוא הנשוא ואינו בר קנין וא"כ אינה אלא ארוסה ואינה מתאבלת עליו. כמבואר בסמ"ק הג"ל והוא מהברייתא אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מטמאה לו ואפשר דשייך גבי נשואין והוא קונה אותה משום דהיא מקנה לו ובדעת אחרת מקנה הקטן קונה (עיין בס' אבני מלואים סי' מג ובס' נחלת יהושע סי' כ). אמנם נראה לי דאין לדקדק כלל מלשון הר"ף והרא"ש והמחבר הג"ל על בעל שוטה דהיא אינה מתאבלת עליו משום דלא היא מתאבל עליו, דנ"ל דה"ק כשם שאם הוא בר חיובא מתאבל עליו כך כשהיא בת חיובא מתאבלת עליו, אבל לא בא לאפוקי דאם הוא אינו בר חיובא דלא תתאבל עליו.

אמנם לדעתי יש לומר דלא תתאבל עליו בנ"ד דכיון שהי' שוטה זמן רב כזה ולא הי' נוהג בה שום מנהג אישות בודאי הי' מן הדין לכופו לגרשה, כמבואר בסי' עז ס"א שאם הי' חולה ותשש כחו שאינו יכול לבעול ימתין ששה חדשים עד שיבריא שאין לך עונה גדולה מזו ואח"כ או יטול ממנה רשות או יציא ויתן כתובה כן במורד על אשתו מבואר בסי' עז ס"א ואם היא רוצה כופין אותו להוציא, וכן בסי' קנד ס"ג דאם אין ב"ד יכולין לכופו לזון כגון שאין לו במה לפרנס כופין אותו להוציא מיד וליתן כתובה, ופשוט הוא דאם הי' בר דעת שהיה ראוי לגרשה והי' חולה שלא יכול לנהוג עמה מנהג אישות ולא לפרנסה כופין אותו להוציא עפ"י דין ורק משום שאינו בר דעת אינו יכול לגרשה וכיון שהיה מהדין שכופין אותו להוציא נראה דאם מתה לא הי' יורשה דאיתא בא"ע סי' צ ס"ה ברמ"א המורד על אשתו או מדירה ואינו נוהג עמה מנהג אישות י"א דאם מתה אינו יורשה. וזה הדין מש"ג והוא מרשב"ם במס' ב"ב דף קמו שכתב דמהא שמעינן דאם מתה אשתו מתוך קטטה שהי' בדעתו לגרשה שוב אינה יורשה דרשב"ם פ' הגמ' במעשה דתורתנית שהיתה נשואה ופסק רב כיון שהי' בדעתו לגרשה ואמרו חכמים דאם מתה אינה יורשה, ונ"ל דבאלו שכופין אותו להוציא נראה דעדיף מנתן עיניו לגרשה דבודאי אינה יורשה דבנתן עיניו לגרשה יכול לחזור מלגרשה, ובוה פליגי רבנן על ר"ש אבל באלו שכופין אותו להוציא אי אפשר בחזרה נראה דגם רבנן יודו דאין לו פירות בנכסיו, וכמו דאיתא במס' יבמות

ד' פה לענין אלמנה לכה"ג וכו' יש לה מזונות או אין לה מזונות וקאמר הגמ' ה"ד אי דיתבא תותי' בעמוד והוצא קאי מזונות אית לה, כן י"ל בזה באלו שכופין להוציא בעמוד והוצא קאי פירות אית לי' וכן לענין ירושה דאינה יורשה כיון דבעמוד והוצא קאי, ומש"ה נראה ג"כ דכ"ש דאינה מתאבלת עלי' וכן הוא אינו מתאבל עלי' דיש לחשוב אותה כמגורשת, ויש להביא רא' לזה מריש חגיגה הכל חייבים בראי' לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין ולרבינא דאמר פטור מאי איכא למימר וכו' ואב"א לעולם כדאמרינן ודקא קשי' לך דרבינא ל"ק כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה והמשנה אולא למשנ' אחרונה דמרבה ח"ע וחב"ח דחייב בראי' דכיון דכופין את רבו לעשותו ב"ח יהיה לי' כאלו משוחרר וחייב בראי' כמו כן י"ל דכיון דכופין אותו להוציא הוי כמגורשת שלא יהיה לו פירות ולא ירשנה וכן שלא יתאבל עלי' והיא לא תתאבל עליו.

אמנם הרי"ף והרא"ש בסוגיא דמורדת כתבו דבאלו שכופין להוציא אם מתה בעלה יורשה וז"ל הרא"ש ולדברי הכל כל מאן דכייפינן לי' בין מעיקר דינא כדתנן ואלו שכופין אותו להוציא ומאי דדמיא להו ובין מעיקר תקנתא אי מייתי הך איתתא מקמי' דתיפוק מיני' דבעל בעלה יורשה דלא מפקעת ירושה דבעל אלא בגרושין וכן הלכתא וכו' עכ"ל הרא"ש ועיין בב"ש סימן צ' ס' כג.

ויש להקשות על דברי הרי"ף והרא"ש מהך דריש חגיגה דלמה למשנה אחרונה דכופין את רבו חשבינן לי' לח"ע וחב"ח למשוחרר להיות חייב בראי' ולמה לא נחשוב באלו שכופין להוציא אותה כמגורשת שלא ירשנה, וי"ל דכיון שמתה לא תבא עוד לגרושין להיות כופין אותו להוציא לכן לא שייך לומר בזה דנחשוב אותה למגורשת, אבל ח"ע וחב"ח שהוא חי ועומד להיות משוחרר משום שכופין את רבו לעשותו ב"ח לכן גם מקודם חשבינן לי' כמשוחרר וחייב בראי', ולכן י"ל דלענין פירות מודו הרי"ף והרא"ש דאין לו פירות בנכסי' באלו שכופין להוציא דבזה י"ל דחשבינן אותה כמגורשת וכמו שאמרה הגמ' ביבמות פ"ה בעמוד והוצא קאי מזוני אית לה, ועוד י"ל דהרי"ף והרא"ש מחלקין בין ח"ע וחב"ח דכופין את רבו דפשיטא דהתם כופין גם בשוטים ולכן חשבינן לי' כאלו משוחרר כבר אבל בכל אלו שכופין אותו להוציא איכא פלוגתא אי כופין בשוטים או במילי כמבואר בס' קנז שהביא שם ב' דיעות והביא הרמ"א דדעת הרא"ש כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא דאוי להחמיר שלא לכופו בשוטים שלא יהיה הגט מעושה, ולכן ס"ל להרי"ף והרא"ש דיוורש אותה דלא שייך לדון אותה כמגורשת כיון דאין כופין אותו בשוטים.

וראיתי בס' יש"ש פ"ב דגיטין דין ד' מי שמתה אשתו מתוך הקטט והי' בדעתו לגרשה אין צריך לישב עלי' ז' ימי אבלות וטעמו ממה שכתב הרשב"ם ב"ב דף קמז בענין מעשה דתורתנית באם מתה מתוך הקטט והי' בדעתו לגרשה אינו יורש אותה, ומדפסק הרשב"ם אפילו לענין ירושת הבעל דאמרינן כיון שנתן עיניו לגרשה חשבינן לה כאלו כבר גרשה וניילף מינה ק"ו לענין אבלות שהוא דרבנן לכר"ע דפטור מאבילות זאף שכתבתי דליתא לדברי הרשב"ם היינו משום דהלכה כרבנן דר"ש דסברי אליבא דר"י דיש לבעל פירות עד שעת נתינה והיינו טעמא מאחר שתקנו לו חכמים לזכות בפירות לא נפקעת אותו זכות עד שעת

גרושין דמנ"ל להפקיע ממנו שלא כדין שיכול לומר כ"ז שלא גרשתי הרי היא אשתי וכל זכות שיש לי בה לא אמחל בפרט מאחר שירושת הבעל דאורייתא אבל מנין לנו לחייבו באבילות דרבנן. ועוד מאחר דלר"ש דסבר כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות א"כ ק"ו לענין אבילות ונהי דחכמים חולקין והלכה כוותיהו מ"מ הלכה כמיקל באבל אם כן הלכה כר"ש לענין אבילות. (יש לעיין אי שייך לומר בזה הלכה דהמחלוקת אינו באבילות).

ועוד איך יעלה על דעת האדם להאבילו מה שאין לבו אבל ואין יום מר לפניו ונהי באבל ממש לא נחלק בין אוהב ושונא דיש שנוטל ירושה ושמח בזה יותר מצעריו הכא יש ויש לחלק. ועוד התם אחר דאית לי' קורבא לגבי' אפי' הוא שונאו מ"מ בשרו הוא ונכמרו רחמיו ושייך בו אבילות ומרידות הלב. אבל כה"ג כ"ע מודו דחשיב לי' בליבי' כאלו אולא מיני' ואין כאן אבילות ומרידות הלב. העתקתי בזה כל עיקר ד' מהרש"ל וסיים והנה תמהו העם על ככה ושלחתי דברי לוקני ירושלים וכתב לי זקן אחד וחכם מופלא שחכמי ירושלים הסכימו לק"ו שדנתי מדברי הרשב"ם עכ"ל. ובט' ב"מ על א"ע סי' צ הביא דברי מהרש"ל וחולק עליו דלהמהרש"ל נראה דמה דאמר ר"ש כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות אף דמירי משעת כתיבת הגט זה לאו דוקא דאף בלא כתיבה אין לו פירות משנתן עיניו לגרשה וכתב הב"מ דהתוס' בב"ב כתב דמשעת כתיבה דוקא אין לו פירות לר"ש. ונראה לי דמשום זה אין לחלוק על הדין של המהרש"ל דטעמי' לענין אבילות משום דהלכה כדברי המיקל באבל י"ל דלהרשב"ם בודאי הכתיבה לאו דוקא לר"ש וי"ל הלכה כדברי המיקל באבל כרשב"ם נגד התוס'. גם בזה אינו נראה להב"מ את דברי המהרש"ל שכתב דאין בזה אבילות ומרידות הלב וכתב די"ל כיון שמתה גם שנאתה אבדה ונפשו עליו תאכל על אשת נעורי'. נראה דבנידן דידן שהי' שוטה כחמשים שנה ולא שהתה עמו אחר הנשואין רק זמן מועט בודאי לא שייך לומר בזה שתאכל על בעל נעורי' דבמתה אשתו דצריך להמתין ג' רגלים שישכח חיבת אשתו ראשונה זבג"ד שעבר חמשים שנה בודאי נשתכח חיבתו ולא תעלה על דעתה שום אבילות ומרידות הלב בזה גם הב"מ יודה. וגם בנ"ד לא שייך מה שכתב שהתוס' ס"ל אליבא דר"ש דוקא משעת כתיבה אבל באלו שכופין להוציא כתבתי דגם לרבנן אין לו פירות כמו שהבאתי למעלה בודאי גם הב"מ יודה בנ"ד דאינה מחויבת להתאבל על בעלה.

ויש להוסיף בזה קצת סניף דכיון שהי' שוטה ועבר על חילול שבתות ויר"ט ויה"כ ולא קיים שום מצוה ואף דהוא כנאנס מ"מ בקטן שנשתמד עם אמו מובא שני דיעות בשו"ע סי' שמ ס"ה אם מתאבלין עליו דדיעה ראשונה ס"ל דמתאבלין כיון שהוא נאנס ודיעה השני' ס"ל דאין מתאבלין ופסק רמ"א דכן עיקר. א"כ י"ל דגם בזה השוטה אין מתאבלין אף שאר קרובים מכ"ש אשתו.

ואפשר דיש לחלק מקטן שנשתמד די"ל משום דטובה הוא לגבי' שמת בקטנותו זימות זכאי ואל ימות חייב אבל שוטה אפשר שישתפה וישמור התורה עכ"ז כיון דהי' שוטה זמן רב כזה ולא נשתפה לא הי' שום תקוה שישתפה אפשר דגם לקרובים לא הי' להם מרה ומתאוננת עליו כ"ש לגבי אשתו ובודאי אינה חייבת להתאבל עליו.

יש לעיין בנשואין דרבנן כגון חרש בפקחת או פקח בחרשת או קטנה לגדול אם הפקח או הפקחת או הגדול אם מתאכל כיון דהוי רק נשואי דרבנן ואבילות דרבנן אי אמרינן בזה כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון דגם בנשואין דאורייתא אין האבילות אלא מדרבנן.

ולכאורה יש להביא ראיה מהגמ' דחגיגה דף ו' אמר אביי כל היכא דגדול מחויב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליי מדרבנן כל היכא דגדול פטור מדאורייתא מדרבנן קטן נמי פטור כן י"ל לענין זה אם בנשואין דאורייתא הי' אבילות דאורייתא בנשואין דרבנן היה לתקן אבילות מדרבנן אבל כיון דבנשואין דאורייתא גם האבילות אינו אלא דרבנן בנשואין דרבנן לא תקינו בהן אבילות גם מדרבנן.

הרב יהודה לייב גורדין הגאון מלומזא

תולדות הגאון ר' יהודה לייב גורדין זצוק"ל

הגאון ר' יהודה לייב גורדין נולד בשנת תרי"ג לאביו הרב מאיר אברהם אבא, ברציצה שבפלך ויטבסק. מנעוריו הצטיין בכשרונותיו המפלאים ובהתמדתו היתירה. בעודו ילד עד שנת הבר מצוה למד אצל רב העיר הגאון ר' ירחמיאל זיסקינד כץ ז"ל, ואחר כך עבר לעיר סביר ללמוד שם אצל רב העיר הגאון ר' משה דנישבסקי ז"ל שהיה מגדולי הדור המפורסמים.

הגרי"ל גורדין היה מתמיד נפלא מנעוריו, לא פסק פומיה מגירסא יומם ולילה, ולא הניח מקצוע בתורה שלא התעסק בו. ש"ס ופוסקים, קבלה וחסידות, ויצא שמו כעילוי. הוא גם למד בעצמו את השפה הרוסית, ושלט בה בצורה מפליאה. בימי צעירותו נשא לאשה את בתו של הרב הנגיד ר' אלכסנדר מעלער זצ"ל הרבנית חיה אסתר שרה שנפטרה בצעירותה ד' כסלו תרס"ח.

כאשר היה הגרי"ל רק בן עשרים וארבע נפטר לבית עולמו הגאון ר' יהודה לייב הכהן קורליצר ז"ל אב"ד ור"מ בעיר מיכילשקאק והניח אחריו צוואה בה ביקש שהגרי"ל גורדין הצעיר ימלא את מקומו ברבנות העיר. תשע שנים ישב בעיר קטנה זו עד שהזמינו אותו לעלות על כס הרבנות בעיר אוסטאב פלך סובאלק הגדולה יותר, והיה שם משנת תרמ"ו עד שנת תרנ"ז. שם נתפרסם כגאון מובהק, דרשן מפואר ואהוב על כל החוגים ועל כל השכבות שבעיר, ואף שהיה רב ליטאי, ככל זאת היה אהוד גם על חוגי החסידים שבעיר שנהנו מדיעותיו המפליאות בתורת החסידות. בתקופה ההיא הפיצו המומרים בין ראשי השלטון הצארי כתבי פלסתר נגד החסידים והחסידות, וכאשר גברה המלשינות החליט שר החינוך לפנות אל הגרי"ל גורדין שהוא יכרר באופן יסודי את מהותה של החסידות. הגרי"ל נענה לבקשתו וחיבר הזכרת תחת שם "מהי החסידות" ברוסית צחה על החסידות, תורותיה ודרך החיים שלה. כמו כן חיבר באותה תקופה חוברת אחרת ברוסית תחת השם "מהו התלמוד" להגן על התלמוד, להראות את המאור שבה לאומות העולם ולהזים את טענותיהם של שוטמיה. במשפט בייליס המפורסם השתמשו בספר זה כדי להזים את עלילת הדם.

אחר כך נתבקש לשבת על כס הרבנות בעיר אוסטרוב מאוויביצק בפולין. בעיר זו היתה מחלוקת גדולה על דבר הרבנות בין החסידים ובין המתנגדים. בראש צד החסידים עמד החסיד הקוצקאי המפורסם ר' בן ציון אוסטרובר ז"ל ובראש צד המתנגדים עמד ר' דוב בריש שפירא בנו של הגאון ר' אייזל חריף ז"ל. בסיבת מחלוקת זו באו זהלכו כמה רבנים שלא יכלו להחזיק מעמד, עד שבאו שני הצדדים לעמק השווה ובתרו בהגרי"ל גורדין כרב העיר. הוא היה מקובל על כל הצדדים. בראשית שנת תרס"ד עבר לכהן כרב העיר סמורגאן, ויסד שם ישיבה שלמדו

בה כמאתים תלמידים. הגר"ל העמיד בראשה את הגאון ר' זלמן יוסף אשינובסקי אבל הישיבה היתה תחת פיקוחו ומזמן לזמן השמיע בה שיעוריו. באותה תקופה הוציא לאור ספרו „דגלי יהודה“ על דרוש, ספר מלא דרושים ופולפולים ודברי רעיונות ומחשבה. ושם אפשר להכיר את בקיאותו הרבה בכל מכמני התורה. וכן שו"ת „דברי יהודה“ תשובות וביאורי סוגיות עמוקות בש"ס, בבקיות וחריפות רבה. בשנת תרס"ח יצא ספרו „תשובות יהודה“ שבו הוא משיב לשואליו בכל הענינים, הספר מסודר על פי סדר ד' חלקי השו"ע.

בשנת תרע"ג הזמינה אותו קהלת לומזה המעטירה לשבת בה על כס הרבנות. לא עבר זמן רב מעת בואו ללומזה ופרצה מלחמת העולם הראשונה. למרות גילו הקשיש. הגר"ל דאג לכל מוסדות הקהלה בכלל והשתדל לעזור לכל יחיד במצוקתו בפרט. המצב הכספי של ישיבת לומזה הגדולה והמפורסמת לא נתנה לו מנוח עד שהחליט לצאת לארצות הברית למען הישיבה.

בשנת תרפ"ה הגיע לשיקגו שבארצות הברית, והופעתו המרשימה כגאון מובהק, נואם בחסד, וחכם בעל נסיון ברבנות, ונוסף לזה שולט בשפה האנגלית, ליכדה סביבו את היהדות הנאמנה שבשיקגו, שהחליטו לבחור בו כרב הכולל בעיר. הגר"ל הסכים להשאר בשיקגו ולקבל משרה זו על שכמו בהאמינו שיוכל לפעול גדולות ונצורות להגדיל תורה ולהאדירה. אולם לא איסתייעא מילתא, ובעודו מתכוון להכנס לתפקידו החדש חלה פתאום, והחזיר את נשמתו ליוצרה ביום י' אייר תרפ"ה. פטירתו של הגר"ל עוררה אבל גדול בשיקגו, וההתימה את יהדות פולין וליטא שהכירוהו כאחד מגדולי הרבנים של אותה תקופה.

א. בענין סירוס באשה

מה שהקשה אהרשב"א בחידושו לשבת (קיא א) ד"ה בזקנה שכתב דבאשה ליכא משום סירוס דאדם הוא דאסר רחמנא עכ"ל. והקשה ע"ז כת"ר דאיה כתיב בקרא גבי סירוס לישנא דאדם, ועוד אפילו אי היה כתוב בקרא הלא גם אשה בודאי בכלל אדם. י"ל פשוט דברשב"א הנ"ל איכא טעות הדפוס והכי צריך להיות כתוב שם ברשב"א „דבוכך הוא דאסר רחמנא“ וכונת הרשב"א למש"כ החוס' שם ד"ה בזקנה דבאשה לא שייך סירוס.

ודברי הרשב"א בשבת (קיא א) הנ"ל יש לישב גם באופן שלא יהיה טעות הדפוס בדבריו. והוא בהקדם דברי החלקת מחוקק באה"ע (סי' ה סק"ו) ראהא שכתב שם המחבר (סעי"ב) דאשה מותרת לשתות כוס של עיקרין כתב הח"מ וז"ל יש לדקדק למה תהיה בהמה חמורה מאשה וכו' וראיתי בסמ"ג (ל"ת קכ) בביאורי מהר"א שטיין דזכר דבהמה גזר חז"ל אטו זכר דאדם, עכ"ל. ונימא דלהרשב"א קשיתיה קושית הח"מ הנ"ל דאיך אפשר שבהמה תהיה חמורה יותר מאשה ואף זכר דבהמה. סובר הרשב"א דאי אפשר שיהיה תמור מנקבה דאדם דאף שבזכר

דבהמה הוי הסירוס מבחוץ ובנקיבה הוי מבפנים כהט"ז שם (סק"ו) בשם הפרישה. מ"מ לא נהירא זה להרשב"א כיון דסוף כל סוף גם בנקיבה איכא סירוס במעשה כמו בזכר ממש כהב"ש שם (ס"ק יד) בשם הרמב"ם והסמ"ג. ולתרץ קושיא זו הוכרת הרשב"א לומר דגם בזכר דבהמה ליכא איסור מן התורה וכמהר"א שטיין הנ"ל בתירוץ הראשון. ויש להביא ראיה למהר"א שטיין מלשון הברייתא בשבת (קי סוף ע"א) מנין לסירוס באדם שהוא אסור. וקשה טובא דלמה נקט אדם הא אף בהמה חיה ועוף ואף דגים אסור לסרס [כפ"ת שם סק"ח] ועי' תוספתא מכות (פ"ד סוף הל"ד). אלא שמוכח כמהר"א שטיין דמן התורה ליכא איסור סירוס רק באדם וקאי הברייתא אקרא דובארצכם לא תעשו בכם ל"ת דדריש דרך בכם היינו באדם הוא דאסור סירוס אבל בבהמה חו"ע קושטא הוא שסירוס מותר. וזהו שנקט הרשב"א הנ"ל דאדם הוא דאסור רחמנא היינו דמה"ת אינו אסור סירוס רק באדם וא"כ שפיר שוב יש לומר דנקבה דאדם מותרת לגמרי בסירוס וכמהר"א שטיין הנ"ל בתירוץ הראשון. ופשוט דמה שאיתא בחגיגה (יד ב) דאף כלב אסור לסרס מקרא דובארצכם לא תעשו זהו אסמכתא בעלמא וכן מה שאיתא שם בסוגיין בשבת דאף תרנגול אסור לסרס זהו רק איסורא דרבנן.

ב. הגוסס אם יש לו דין חי לגבי קדושין וגיטין ולשאר דיני התורה

במס' שמחות (ריש פ"א) תנינן הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר לעולם זוקק ליבום ופוטור מן היבום וכן שנינו במס' אהלות (פ"א מ"ז) ואפילו מגויד ואפילו גוסס זוקק ליבום. וכן איתא גם בערכין (ו ב) דכו"ע לא פליגי זסברי דגוסס הוא גודד ומעריך ובלח"מ ברמב"ם (פ"א מערכין הי"ג) מבואר שגם הרמב"ם פסק כן לענין עירוכין. וכן איתא גם בנזיר (מג א) דגוסס נחשב כחי וכתבו שם התוס' וז"ל: ומהכא שמעינן דכהן אינו מוזהר 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 (ע"ז ב) דההוא גברא דכתב גיטא בהדי פניא דמעלי שבתא ולא אספיק למיתבה ניהלה למחר תקף ליה עלמא טובא אתי לקמיה דרבא א"ל ליקנייהו ניהלה להתוא דוכתא דיתיב 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 וגטו גט. עכ"ל. מכל הלין נראה דגוסס הרי הוא כחי. וכן כתבו התוס' בנדה (מד רע"ב) דמחללין שבת בשביל גוסס אלמא דנחשב כחי [ומש"כ שם התוס' דמותר להורגו כונתם רק שההורגו פטור אבל בודאי אסור להורגו כיון שהוא כחי כמוש"כ בשו"ת חות יאיר (סי' לא) יעו"ש] וכן כתבו התוס' ביבמות (קכא א) ד"ה ולא דגוסס אין מעדין על אשתו. וגדולה מזה כתבו כמה מהגדולים דאם אשתו של האיש שהעידו עליו

שהיה גוסס נשאת לאחר תצא כמבואר בפ"ת אה"ע (סי' יז ס"ק קלא), ואפילו התולקים וסוברים דאם נשאת לא תצא זהו משום דאמרינן שבעת שנשאת בודאי כבר היה מת כיון שנשאת לאחר זמן משהעידו עליו שהוא גוסס. אבל אם קבלה קידושין באותו זמן ממש שהוא גוסס ליכא מאן דחש להני קידושין דהא גוסס הוא כחי לכל דבריו נמצא דהיתה אשת איש בעת שקבלה הקידושין ואין קידושין תופסין בה.

והתוס' בב"ב (עט ב) ד"ה אימור כתבו אהא שאמר ר' מאיר דאם מקדש אשה לאחר שימות בעלה דמהני הקידושין שאיירי בשהבעל גוסס. אלמא להדיא דרק ר"מ ס"ל דמהני הקידושין באשת איש שהוא גוסס משום דר' מאיר ס"ל אדם מקנה דשלבי"ל אבל לרבנן דפליגי אר"מ וכפי שקי"ל להלכה כן דאין אדם מקנה דשלבי"ל לא מהני הקידושין אף שהבעל היה גוסס וא"כ בנ"ד ליכא לספוקי כלל שיהני הקידושין.

אך אולי יש לחלק בין סתם גוסס להרגע של גמר מיתה דסתם גוסס קושטא הוא שנחשב כחי לכל דבריו. אבל בנ"ד שנתקדשה בהרגע של גמר מיתה שאני דבאותו הרגע של גמר מיתה הוא נחשב למת והוא כלאחר מיתה שקידושין תופסין בה. ומנא אמינא לה לחלק משום שמשמע כן מגדולי האחרונים שסוברים לחלק כן בין סתם גוסס לבין גוסס באותו הרגע של גמר המיתה דבהרגע של גמר המיתה סובר השעה"מ והחתם סופר והרש"ש שהוא נחשב למת ולא לחי.

השעה"מ (פ"ח מגירושין ה"א) כתב וז"ל: ומש"כ רבינו אפילו מת הבעל קודם שיתקיים התנאי ה"ו מקיים תנאה אחרי מותו וכבר נתגרשה משעת נתינה. כתב הרב מכתב מאליהו (שער נו סי' ג) שהיא משנה ערוכה בשילהי פ' מש"א מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש ומת בתוך י"ב חדש ה"ו גט. והא התם אין התנאי מתקיים אלא בתשלום י"ב חדש וכבר מת בתוך יב"ח ואפילו הכי הוי מגורשת. ולענ"ד נראה שאין ראיה דהתם שאני דמשעה שנטה למות שעה אחת קודם מיתתו חל הגט מאותה שעה כיון שודאי לא יבא הוי כאילו נתקיים קודם מיתתו משעה שאינו ראוי לשוב לביתו עוד, עכ"ל השעה"מ. ולמה ליה להשעה"מ לומר דמשעה שנטה למות שעה אחת קודם מיתתו חל הגט כו' דהא אף אם נניח שלא כהמכתב מאליהו הנ"ל אלא שלא מהני קיום התנאי לאחר מיתה הא זהו דוקא לאחר מיתה אבל באותו הרגע של גמר מיתה כיון שהגוסס הוא כחי אמאי לא יהני אז קיום התנאי וא"כ הכי ה"ל להשעה"מ לומר דבאותה שעה של גמר מיתה אנו בטוחים שודאי לא יבא ה"ל כאילו נתקיים התנאי מחיים ולמה מדייק השעה"מ לומר דמשעה שנטה למות שעה אחת קודם מיתתו חל הגט? למה לן בזה הנטיה למות והשעה שקודם המיתה כיון דאף בעת הגמר מיתה הוא נחשב עדיין לחי. אלא שמשמע מזה דהשעה"מ סובר לחלק בין סתם גוסס לגוסס ברגע של גמר מיתתו. דברגע של גמר מיתתו סובר השעה"מ שכבר הוא נחשב אז למת ולא מהני אז קיום התנאי אם נימא דלא כהמכתב מאליהו. ומש"ה מוכרח השעה"מ לדייק ולומר משעה שנטה למות ושעה אחת קודם המיתה נתקיים התנאי דדוקא אז נחשב לחי ולא ברגע של גמר המיתה.

והחתם סופר (בשו"ת הגרעק"א סי' קכו) אחרי שהביא שם הראיה שהביא

גם המכתב מאליו הנ"ל דמהני קיום התנאי לאחר מיתת הבעל מהא דאם לא באתי מעכשיו עד י"ב חדש כתב לדחות ראייה זו ג"כ כהשעה"מ הנ"ל וז"ל שם בד"ה ולכאורה, אך בלאחר י"ב חדש קיום התנאי ומיתה באים כאחד ועד שקדם קיום התנאי קודם גמר מיתה שעה סמוך למיתה והוא גוסס יודעים שלא יחיה אחרי נפלו משו"ה מגורשת מיד, עכ"ל. הרי להדיא דהחת"ס ביאר דבריו שכתב דקיום התנאי ומיתה באים כאחד אינו כאחד ממש ברגע של הגמר מיתה אלא דקדק לכתוב דבשעה סמוך למיתה והוא גוסס יודעים שלא יחיה אחרי נפלו וכן כתב שם החת"ס בד"ה אמנם וז"ל: אע"ג דהכא לא שייך כדלעיל באם לא באתי עד י"ב חדש והתם כבר בחיי שעה קודם מותו נתקיים התנאי משא"כ הכא, עכ"ל. הרי דקדק לכתוב דדוקא בשעה שקודם מותו נתקיים התנאי ולמה ליה להחת"ס לומר כן לימא בפשוטו דלא בשעה שקודם מותו אלא במותו ממש היינו עם הגמר מיתה נתקיים התנאי. אלא שמוכח דגם החת"ס סובר כהשעה"מ דברגע של הגמר מיתה ממש כבר הוא נחשב למת ורגע של הגמר מיתה שאני מסתם גוסס וכדאמרן למעלה.

הרש"ש ביומא (יג ב) אהא שאיתא שם בש"ס דהכה"ג מגרש לאשתו ע"מ שיכנס לבהכנ"ס דהכה"ג כי חזי דאשתו זאת בעי למימח קדים ועייל לבהכנ"ס. וכתבו שם התוס' ישנים בד"ה כי חזי דהכה"ג צריך לקיים התנאי דכניסה לבהכנ"ס דוקא בחיי האשה ולא לאחר מיתתה כתב ע"ז הרש"ש וז"ל: וקשה לי דאכתי איכא למיחש דילמא מתה ראשונה [היינו האשה שמתקנין לו ליוה"כ וגם התוס' שם ד"ה ולחודא קורים לה ראשונה וע"ש במהרש"א] בפלגא דעבודה מאי אמרת. כיון דלמיתה דתרי לא חיישינן א"כ חברתה לא תמות ותהא זאת מגורשת למפרע הא לא יקיים התנאי רק לאחר מיתתה וזה לא מהני. ויש לחלק שתנאי שהוא בשב וא"ת מהני הקיום אף לאחר מיתה משא"כ תנאי שהוא בקו"ע לא מהני אלא בקיומו מחיים. עוד יש לומר דבשעה שהוא נוטה למות רגע קודם מיתה כבר אנו יודעין שחברתה לא תמות והוי כאילו אז נתקיים התנאי בעודה בחיים וכו'. אבל לפי ב' תירוצים הללו לא הו' מקשי התו"ש מידי מהא דמעכשיו אם לא באתי עד י"ב חדש, [דהתם התנאי בשב וא"ת ובכניסה לבהכנ"ס התנאי בקו"ע והתם כבר נתקיים התנאי בחיי דבודאי לא יבא תו בתוך י"ב חדש משא"כ בסוגיין ברגע קודם המיתה אם לא יכנס בפועל ממש לבהכנ"ס לא יתקיים התנאי בחייה]. ולענ"ד אחר שהוכיח השאג"א (סי' צג) דסוגיא זו חותרת למצא תקנה אליבא דאיו לר' יהודה דס"ל אין ברירה וא"כ ע"מ שאכנס לבהכנ"ס לא הוי מגורשת למפרע למ"ד אין ברירה כו' ולכן מהני קיום התנאי לשוויי גיטא למפרע אלא מקיום התנאי ואילך ולהכי קאמר הש"ס כו' פירוש קודם שיתחיל בעבודה ומשוי לגיטא כו' למפרע. פירוש טרם שתמות וטרם שיתחיל בעבודה, עכ"ל (*). הרי שדקדק הרש"ש לכתוב

(*) דברי הרש"ש תמוהים טובא דהאך אפשר לכה"ג לעשות כמו שכתב הרש"ש לכנס לבהכנ"ס טרם שיתחיל בעבודה דהא פן לא ימות אף אחת משתי הנשים דזה שכיח טובא וכן הוא הטבע והרגילות שלא תמות אף אחת מהן ורי"ה שחיש למיתה לא כש"כ דצריך למיחש שלא תמות אף אחת מהן וכמו שכתבו שם התוס' ביומא (יג א) ד"ה על מנת שתמות דהא

שדוקא רגע קודם המיתה בשעה שהיא נוטה למות והיא חיה עוד או נתקיים התנאי משום שאז כבר נתברר שחברתה לא תמות אבל ברגע של גמר המיתה (לא בשעה שקודם המיתה) כבר נחשב למת.

א"כ מבואר דהשעה"מ והחת"ס והרש"ש סוברים שבאותו רגע של גמר המיתה נחשב הגוסס למת וא"כ בנ"ד אנו צריכין להתמיר ולהצריך גט להאשה.

אך לענ"ד אשתמיטתיה להשעה"מ והחת"ס והרש"ש ש"ס ערוך בב"ב (קלו א) דמבואר התם להדיא דדוקא לאחר גמר מיתה אינו יכול הגט לחול אבל עם גמר מיתה שפיר חל הגט דתנינן התם בב"ב דאומר נכסי לך ואחריו לפלוני אין לשני אלא מה ששייר ראשון. וקאמר עלה דאם נתנן במתנת שכ"מ לא עשה כלום והמקבל מתנה מהשכ"מ לא קנה אלא השני היינו האחריו ומפרש אביי הטעם בזה דהוא משום דמתנת שכ"מ לא קנה אלא לאחר גמר מיתה וכבר קדמו אחריו דהאחריו קונה קודם היינו עם הגמר מיתה של השכ"מ. ופריך הש"ס וזי אמר אביי הכי והא אביי בעצמו אמר דמתנת שכ"מ קונה עם הגמר מיתה וא"כ אותו האחריו לא קדים כלל אלא האחריו עם אותו המקבל מתנה מהשכ"מ קונים בזמן אחד וצריכים לחלוק הנכסים בשות כמו שפירש שם הרשב"ם בד"ה עם גמר מיתה וז"ל: אלמא בהדי הדדי קני ולאשמועינן אתא דחולקים בשות. עכ"ל. עכ"פ הרי אביי סובר דמתנת שכ"מ קונה עם גמר מיתה ומתוך הש"ס לא ס"ד דודאי אביי הדר בית מההיא וסובר להלכה דמתנת שכ"מ קונה לא עם גמר מיתה עד דיצטרכו לחלוק בשות אלא הוא קונה רק לאחר גמר מיתה ומשונה האחריו קדים ורק האחריו לחוד קונה דהא תנן זה גיטך לאחר מיתה לא אמר כלום. ואי מתנת שכ"מ היה קונה בגמר מיתה גם הגט היה יכול לחול בגמר מיתה ואמאי שנינו במשנה דלא אמר כלום. אלא שמוכח דמתנת שכ"מ קונה רק לאחר גמר מיתה וא"כ גם הגט נותן השכ"מ שיחול לאחר גמר מיתה ומשונה לא אמר כלום. וכן פירש שם הרשב"ם בד"ה לא ס"ד וז"ל: דאשכחן נמי כה"ג גבי אשתו כשהוא מגרשה

שכית ספי ואם יכנוס לבהכניס קודם התחלת העבודה הלא ע"י הכניסה הזאת נתגרשה אשתו הראשונה של כה"ג וע"י שלא מתה האשה הזאת נתקיים התנאי של הגירושין דחברתה ונשאר בלא בית. ומשונה מדיק הש"ס לומר שדוקא כי חזי דקא בעי למימא יכנוס לבהכניס וכמו שבי הרש"ש בעצמו דכיון דהיא בעי למימא תו חברתה לא תמות ויהיה לכה"ג בית אחד. משא"כ קודם דבעי למימא אסור לכה"ג לכונוס מטעמא דאמרן שישאר בלא בית. וא"כ איך אפשר לכה"ג לעשות כמו שכתב הרש"ש שיכנוס קודם התחלת העבודה דאולי אז האשה לא בעי למימא כלל ואסור לכה"ג לכונוס או לבהכניס ואטו יעשה חוזה עם מלאך המות של האשה שדוקא קודם התחלת העבודה תיבעי האשה למימא אתמהא. הלא אדרבה לבתר התחלת העבודה ע"י התענית תרגיש האשה או חולשה ותחלה או דתיבעי למימא אבל לא קודם. תדע שהחשש דהאשה תיבעי למימא הוא לא רק קודם התחלת העבודה אלא בכל המשך הזמן של יוה"כ דאלת"ה הא מעיקרא אין התחלה כלל לקושית הש"ס דפריך דילמא מימא בפלגא דעבודה כיון דהחשש הוא רק קודם התחלת העבודה ולא לבתר הכי ושוב ממילא לא יהיה פלגא דעבודה בבי' בתים. אע"פ שהחשש דמיתה הוא לא רק על התחלת העבודה אך על כל המשך זמן העבודה. וא"כ אין מקום כלל לדברי הרש"ש האלו.

ומתירה לאחרים דלא גמר להוציאה עד לאחר גמר מיתתו. ושם בד"ה זה גיטך לאחר מיתה פירש הרשב"ם וז"ל: מיהו שמעינן מינה דלאחר מיתה קא מגרש לה דאי עם גמר מיתה א"כ הוי גט ואמאי תני לא אמר כלום. עכ"ל. אלמא להדיא כדברינו דדוקא לאחר מיתה אין הגט יכול לחול אבל עם גמר מיתה יכולים הגירושין לחול ולא ברגע שקודם המיתה כמו שכתבו השעה"מ והחת"ס והרש"ש אלא עם גמר מיתה ממש יכולים הגירושין לחול. דאל"כ אלא מעט קודם המיתה דוקא יכולים הגירושין לחול הא מתנה של השכ"מ שוה לגט בזה כמו שאיתא להדיא הכא בש"ס [ועי' גיטין (עב סע"ב) גיטו כמתנתו ואכמ"ל] וא"כ גם המתנה של השכ"מ חלה מעט קודם המיתה וא"כ המקבל מתנה מהשכ"מ והאחרין היו קונים בשוה והיו צריכים לחלוק את הנכסים וכהרשב"ם הג"ל וכמו שמוכח גם מגוף הש"ס. וכן כתב שם הגימוקי יוסף אהר"ף בד"ה כבר קדמו אחרין וז"ל: דמעט קודם שימות הוי לשני, עכ"ל. ואם נימא דגם הגט של השכ"מ צריך לחול דוקא מעט קודם שימות כמו שכתבו הני גדולים הלא גם המתנה של השכ"מ ששוה לגט ג"כ היה חלה דוקא מעט קודם שימות וא"כ ממילא לא היה קודמו האחרין כלל והיו צריכים לחלוק את הנכסים בשוה כדאמרן. אלא מדקדמו אחרין מוכח ומוכרח שהמתנה של השכ"מ חלה דוקא לאחר גמר מיתה וזה יליף שם הש"ס מתא ששינוי דזה גיטך לאחר גמר מיתה ודלא אמר כלום ש"מ שאינו רוצה השכ"מ שיחול הגט עם גמר מיתה דאם השכ"מ היה רוצה שיחול הגט עם גמר מיתה ממש היו הגירושין חלים וממילא היה חלה גם המתנה כמבואר למעלה. עכ"פ מבואר להדיא דעם גמר המיתה יכול שפיר הגט לחול ולא בעינן כלל לחלות הגט רגע שקודם המיתה ודלא כהשעה"מ והחת"ס והרש"ש דזה פשוט כיון דעצם הגירושין יכולים לחול עם גמר מיתה בודאי אף התנאי שתלה בו הגירושין ג"כ יכול בודאי לקיים עם גמר מיתה דהתנאי בודאי לא עדיף מהגירושין עצמם.

עוד אשתמיט מיניה דהשעה"מ והחת"ס והרש"ש הנ"ל דברי תוספות ביומא (יג א) ד"ה כל וד"ל: ויחולו קיום התנאי והגט בשעת מיתתה וכו' אין זה כריתות. עכ"ל. אלמא להדיא דרק מטעם שאין זה כריתות כתנאי דכל ימי חייו וכדומה. משא"כ בגזנא שאירי השעה"מ והחת"ס והרש"ש הנ"ל שלא אגידה ביה כל ימי חייה שפיר יכול הגט לחול עם גמר מיתה ממש ולא ברגע שקודם המיתה כמבואר בתוס' יומא הנ"ל.

ולכאורה יש לישב דברי הני גדולים ולומר שלא אשתמיטתיהו הש"ס דב"ב (קלז א) ותוס' יומא הנ"ל אלא דגם המה סוברים דגם בשעת גמר המיתה ממש מתקיים ג"כ התנאי אף שלאחר מיתה אי אפשר לקיימו. ומה שדקדקו הני גדולים לכתוב שהתנאי מתקיים רגע קודם המיתה זהו רק לרווחא דמילתא היינו דאף לא עם גמר המיתה ממש מתקיים התנאי אך עוד קודם מעט היינו ממש בחיי המגרש או המתגרשת מתקיים התנאי וזה ברגע שקודם גמר מיתה דאו באותו רגע המגרש והמתגרשת המה יותר בחיים מברגע של גמר המיתה ממש. אך לענ"ד אין מקום כלל לומר כן דאיהו רווחא דמילתא יש בזה. דאיהו עדיפות יש ברגע של קודם המיתה מברגע של עצם גמר המיתה. הלא בשני הרגעים אין עדיפות באחד יותר

מבחיננו. ועוד דמסתברא לומר להיפוך דלגידון שאיירי השעה"מ והחת"ס והרש"ש שרוצים לומר שברגע שקודם המיתה מתקיים התנאי דשלא יבא בתוך י"ב חדש וכדומה משום שבדאי ימות ולא ישוב להיות בריא או שבדאי האשה דבעי למית לא תחיה עוד. הלא לענין זה יש עדיפותא יותר ברגע של גמר המיתה ממש מברגע שקודם גמר המיתה דברגע שקודם גמר המיתה שאז הוא גוסס הלא לכה"פ מיעוטא דמיעוטא ממססים ישנם שמתהוים בריאים וחיים דמשו"ה מותר לחלל שבת על הגוסס בודאי אף ברגע שקודם גמר המיתה כמבואר בתוס' גדה (מד ב) סוף ד"ה איהו שמותר לחלל שבת על הגוסס. וא"כ לפום מיעוטא דמיעוטא הזה אינו ברי ואינו ודאי כל כך שהתנאי דאם לא יבא בתוך י"ב חדש ודכוותיה כבר נתקיים או משא"כ ברגע של הגמר מיתה ממש אז בודאי מתברר הדבר שנתקיים אז התנאי בדודאי עוד לא יבא תוך י"ב חדש כיון שגומר עתה מיתתו. אבל עכ"פ לכה"פ לומר שיש עדיפותא ברגע של קודם המיתה מברגע של גמר המיתה אין מקום כלל לענ"ד. וא"כ אשתמיטתיהו להני גדולים הש"ס דב"ב להתוס' יומא הנ"ל. ויהיה איך שיהיה אם יש לישב דברי השעה"מ והחת"ס והרש"ש ואם לא. אבל זה בודאי מוכח ומוכרח דברגע של גמר המיתה יכול הגט לחול וא"כ גם באותו רגע של גמר המיתה יש לו דין גוסס שהוא כחי לכל דבריו וא"כ ממילא בנ"ד אין ממש בהקידושין שנתקדשה אשתו או. אם לא שנחש לומר שאי אפשר לצמצם הרגע של גמר המיתה ואולי נתדחו הקידושין לאחר גמר המיתה אך מ"מ כיון שהגתיה של הקידושין והתחלת האמירה היו בודאי לא לאחר גמר מיתה לכאורה אין ממש בקידושין אלו. ועי' חתם סופר חיו"ד (סי' שלח) שהאריך שם קצת לבאר מתי הוא הגמר מיתה שלפני או לא נחוש שישוב לתחיה. ועי' תפארת ישראל גדה (פ' י אות יז) ושם בחת"ס ד"ה אבל כל ועי' באה"ע (סי' כז סע' ח) ובפ"ת שם (ס"ק כא) מש"כ שם.

ולכאורה רציתי להביא ראיה להשעה"מ ולהחת"ס והרש"ש הנ"ל שסוברים דשעת גמר מיתה ממש שאני מסתם גוסס ובשעת גמר מיתה כבר נחשב למת וכמו שאינו בעולם עוד. מתשובות הרא"ש (כלל פד ס"א) שכתב שם ז"ל: דכל מתנת שכ"מ ליתיה למקנה בעולם בשעת קניה בין למ"ד עם גמר מיתה ובין למ"ד לאחר מיתה. עכ"ל. הרי להדיא דעם גמר מיתה שזה לאחר גמר מיתה וגם גמר מיתה נחשב כמת וכמו שאינו בעולם כלל וזהו כשהעה"מ והחת"ס והרש"ש הנ"ל דגמר מיתה חלוק מסתם גוסס.

והנה להרא"ש הנ"ל תיקשי מההיא דב"ב (קלו א) הנ"ל שהש"ס מוכיח שם דמתנת שכ"מ קונה לאחר גמר מיתה מהא דשנינו דהאומר ה"ו גיטך לאח"מ לא אמר כלום ואם היה כונת השכ"מ לגמר המיתה אמאי לא אמר כלום אלא שמה מוכח דכונתו לאחר גמר מיתה. ואיזה הוכחה היא דאימא דקושטא הוא דכונת השכ"מ לא לאחר גמר מיתה אלא עם גמר מיתה ממש ומ"מ לא אמר כלום משום דגם עם גמר מיתה כבר מיחשב כמו שאינו בעולם וכהרא"ש הנ"ל. וכבר הקשה כן הקצה"ח (סי' רנ סוף סק"ח) אהרא"ש הנ"ל והגיה זה בצ"ע. ומה יהיה מוכח כשהעה"מ והחת"ס והרש"ש שהגירושין אינם יכולים לחול עם גמר מיתה ממש אלא דזקא ברגע שקודם גמר המיתה יכולים לחול. וכוונת הש"ס בב"ב (קלו א)

הנ"ל הוא להוכיח שחלה המתנה של השכ"מ לא ברגע שקודם גמר המיתה אלא דוקא ברגע של גמר המיתה ממש. ומשום"ה באומר ה"ז גיטך לאח"מ לא אמר כלום משום דברגע של גמר המיתה כבר נחשב כמו שאינו בעולם כלל וגירושין אי אפשר להם לחול אז. רק מתנת ממון חלה אז מטעם שבמתנת ממון דברי שכ"מ ככומ"ס דמי. ומוכיח הש"ס דמתנת שכ"מ הוא דוקא ברגע של גמר המיתה ממש כמו הגירושין שלו. דאלת"ה אלא המתנה של השכ"מ הוא ברגע שקודם גמר המיתה הלא גירושין שזה למתנתו ואמאי באומר ה"ז גיטך לאח"מ לא אמר כלום זה ברגע שקודם גמר המיתה בודאי הוא נחשב עוד לחי ככל גוסס. אלא שמוכח ששכ"מ המגרש או שנותן מתנה הוא רוצה שיחול דוקא הגירושין והמתנה עם גמר מיתה ממש ולא קודם ומשום"ה בממון מהני וכהרא"ש הנ"ל דמתנת שכ"מ בממון מהני אף דליתיה אז בשעת הגמר מיתה להמקנה בעולם. משא"כ בגירושין לא מהני משום שהמגרש ליתיה אז בשעת גמר מיתה בעולם. ואם נתנו במתנת שכ"מ משום"ה קדמו האחרון משום דהאחרון קונה בשעה שהראשון מתחיל לטרוף היינו בהתחלת הגסיסה וכרשב"ם שם ד"ה ה"ג ומתנת שכ"מ חלה לאחר מכן היינו בעת גמר הגסיסה והתחלת גמר המיתה היינו ברגע שקודם המיתה.

אבל לענ"ד דבר זה לא נתן להאמר כלל דהא בהדיא מבואר שם בש"ס ב"ב הנ"ל דמוכיח דמתנת שכ"מ קונה לא עם גמר מיתה אלא דוקא לאחר גמר מיתה. ולפום פירושנו זה הלא לא מוכח מידי שהמתנה חלה לאחר גמר מיתה דהא אף אם חלה עם גמר מיתה ממש נמי תיתי שפיר משום שגם אז נחשב כמו שאינו בעולם כלל ומשום"ה בגירושין לא מהני היכא דאמר ה"ז גיטך לאח"מ ובממון מהני וכדאמרן. ולהוכיח כמו שהש"ס מוכיח דמתנת שכ"מ הוא לאחר גמר מיתה אין מקום כלל להוכיח כן. רק יש להוכיח דהמתנה אינה חלה ברגע שקודם גמר המיתה דאם אז היה חלה המתנה הלא גם בגירושין היה ג"כ מהני. אע"כ כיון שהש"ס מוכיח דדוקא לאחר גמר מיתה חלה המתנה מוכח להדיא דעם גמר המיתה ממש ג"כ שפיר יסול לחול הגט וכפירוש הרשב"ם שהבאנו למעלה. וא"כ ממילא מוכח דלא כהשעה"מ והחת"ס והרש"ש הנ"ל.

ואי דתיקשי קושיא הקצה"ח הנ"ל אהרא"ש כמבואר למעלה לענ"ד קושיא זו יש לתרץ שפיר בהקדם שנישב עוד קושיא של הקצה"ח שם (סי' רנ ס"ק א) הנ"ל. שמקשה שם אפירש"י וז"ל. וא"כ גוסס שאינו יכול לדבר בין לרש"י בין לתוס' אין מעשיו כלום אפילו נתן כל נכסיו שיהיו לו ואלבא דר"מ דאית ליה אדם מקנה דבר שלב"ל כיון דבשעה שנפלו הנכסים לאו בר אקנויי הוא לא מהני. אלא בגוסס שיכול לדבר לדעת תוס' מעשיו קיימים ולשיטת רש"י כל גוסס אפילו יכול לדבר אין מעשיו כלום. ובשיטת רש"י דס"ל דגוסס אין מעשיו כלום קשה לי מהא דאמרינן בב"ב (קלז א) אביי אמר מתנת שכ"מ קונה עם גמר מיתה ומסיק הדר ביה אביי מהאי דתנן זה גיטך לאח"מ לא אמר כלום ולשיטת רש"י דגוסס אין מתנתו וגיסו כלום א"כ אפילו עם גמר מיתה נמי לא הוי גט דה"ל גוסס. ואין לומר משום דהתם כבר נתן הגט בידה בעודו בריא דהא בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס נמי כבר נתן בעודו בריא דהמיגו דאי בעי למיתביה היינו בעודו בריא. אלא משום דנכסים נפלו לו כשהוא גוסס ולאו בר אקנויי הוא בשעת גמר

הקנין וא"כ הוא הדין בגט עם גמר מיתה לאו בר מגרש הוא. עכ"ל. ולענ"ד לק"מ קושיא זו דאטו רש"י שסובר דגוסס אין מעשיו קיימים יחלוק אמתניתין דאהלות שהבאנו ריש ס' זה שמבואר שם דגוסס הרי הוא כחי. אך הרא"ש כבר תירץ לה (בפ"ד ס' טז) במ' קידושין דבמידי דממילא לכר"ע הגוסס הרי הוא כחי. וכיון שכן אם מסר השכ"מ לאשתו את הגט טרם שהיה גוסס וכנידון דב"ב (קלז א) הנ"ל שפיר חל הגט לבתר הכי בעת הגסיסה ממילא דבמידי דממילא הא אף רש"י מודה שנחשב לישנו בעולם וכחי ממש. ולא דמי כלל לההיא דב"ב (קכו ב) בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס דהתם לא מסר אותם הנכסים מקודם הגסיסה ליד הקונה עד דנימא שבעת הגסיסה יחול הקנין ממילא דהיאך היה יכול למסור אותם נכסים כיון שאינם בעולם כלל וליכא מה למסור. דאף ר"מ שסובר אדם מקנה דבר שלב"ל הוא מודה שלא יכול להקנות נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס. א"כ כיון שלא יכול להקנותם ממילא אי אפשר להיות באותם נכסים מקודם שום צד קנין וצד מסירה כלל. משא"כ הגט הוא ישנו בעולם ומסרו כבר בפועל ממש קודם הגסיסה לאשתו שפיר חלים הגירושין לבתר הכי בעת הגסיסה והגמר מיתה משום דאז הוא מידי דממילא. ואין לדחות דסוף כל סוף תיקשי הא לר"מ דשלב"ל שזה עם דבר שבא לעולם וע"כ הא שאינו יכול להקנות הנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס אין החסרון בזה מצד שהוא דשלב"ל אלא החסרון הוא מצד שהוא מסס וא"כ גם הכא אינו יכול למסור הגט בעת שהוא בריא שיחול בעת שהוא גוסס דהא גם הכא איכא חסרון זה עצמו היינו מה שהוא גוסס והמעליותא שאיכא בגט זה היינו מה שהגט כבר ישנו בעולם הא זה אינו מעליותא כלל לר"מ דלדידיה דבר שלב"ל עם דבר שכבר בא לעולם הכל שות דזה אינו. דאף לר"מ שאני בזה דבר שלב"ל מדבר שבא לעולם דדבר שבא לעולם יכול להקנות אף שמטיל תנאי שתחול ההקנאה בעת שהוא גוסס. משא"כ בדבר שלא בא לעולם אינו יכול להתנות לר"מ שתחול בשעה שהוא גוסס אף שאז כבר היה בעולם. והטעם בזה הוא דדבר שבא לעולם שיכול עתה תיכף ומיד למסור להקונה יכול אף להקנותו שתחול ההקנאה בעת שהוא גוסס. משא"כ דשלב"ל דאינו יכול עתה בשום אופן למסור להקונה כיון שאינו בעולם וליכא במציאות מה למסור אף ר"מ מודה שאינו יכול להקנות הנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס דבעת שנפלים הנכסים לאו בר אקנויי הוא ומשוע' אינו יכול עתה להקנות. ודברינו אלה מבוארים להדיא במחנה אפרים והביאו הנה"מ (סי' רמח סק"י) א"כ שפיר חלקנו למעלה בין הגט שהוא בעולם שיכול עתה בעת שאיננו גוסס למסורו לאשתו שתחול הגירושין בעת הגסיסה משום שבידו לגרשה ג"כ תיכף ומיד היינו שתחול הגירושין השתא בעת שהוא ברית תיכף ומיד. וכיון שכן הגט הוא בר אקנויי או בר מסירה עתה בעת שהוא בריא. משא"כ בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס וכדאמרן.

ולפי"ז גם קושית הקצה"ח הנ"ל להרא"ש ג"כ לק"מ. דמה שכתב הרא"ש דאף אם המתנה חלה עם גמר מיתה ג"כ מיחשב שהמקנה אינו בעולם כתב הקצה"ח בעצמו הטעם בזה (בסי' רנ ס"ק א) זו"ל: והא דכתב הרא"ש בתשובה דכל מתנת שכ"מ ליתיה למקנה בעולם בשעת קניה ב"ק למ"ד עם גמר מיתה וז"ל למ"ד וכו' צריך לומר דס"ל דגוסס אין מתנתו מתנה דאלי"כ הא איתיה למקנה בעולם. עכ"ל.

וכיון שהקצה"ח בעצמו כתב שטעם הרא"ש בזה הוא משום דגוסס אין מתנתו מתנה. א"כ ממילא זהו דוקא לענין שבעינן מעשה עתה בעת הגסיסה לה: נחשב הגוסס כמו שאינו בעולם כמו שכתב הרא"ש בעצמו בקידושין (פ"ד סי' טז) וז"ל: הגוסס הרי הוא כחי כו' היינו במידי דממילא ולא שיעשה מעשה כו' דלענין זה הוי כמת גמור, עכ"ל. הרי להדיא כדברינו דרך לענין לעשות מעשה הוי כמת וליתיה בעולם. וכיון שכבר העלינו דאם מסר כבר הגט לאשתו טרם שנעשה גוסס מיחשב עתה בעת הגסיסה הגירושין למידי דממילא. ולענין מידי דממילא הא הרא"ש הנ"ל בעצמו כתב שנחשב לחי ולישנו בעולם. וא"כ שפיר חלים הגירושין אף עס גמר מיתה ממש. דמה שכתב הרא"ש דעם גמר מיתה נחשב הגוסס לאינו בעולם זהו דוקא למידי דבעי מעשה ולא למידי דממילא וכדאמרן וניחא הכל שפיר בס"ד.

בגדלות וסימנים של איילוניות וסריס

הרמב"ם בפ"א בנערה בתולה ה"ט פסק שאין לאילוניות קנס, והשיג עליו הראב"ד וז"ל: גם זה טעות שהאילוניות לדברי חכמים יש לה קנס עד שתהי' בת עשרים שמקטנותה יצאה לבגד, עכ"ל. וכן תמה עליו הטור באה"ע סימן קעז, ובאמת קשים מאד דברי הרמב"ם להולמם, כי הש"ס בכתובות לו א תולה דין זה, אם יש לאילוניות קנס או לא, בפלוגתתם של ר"מ וחכמים בקטנה, ולרבנן דקטנה בת קנס היא גם לאילוניות יש קנס, וא"כ קשה על הרמב"ם איך זיכה שטרא לבי תרי, דבהלכה ח' שם פסק כחכמים דיש קנס לקטנה ובהלכה שלאחריה כתב שאין לאילוניות קנס.

ונלע"ד דהנה, ביבמות פ' חולקים רב ושמואל באכל חלב מבין י"ב עד בן שמונה עשרה ונולדו בו סימני סריס רב אמר נעשה סריס למפרע ונלקי על חלב שאכל משנת י"ב עיי"ש בתוספות] ושמואל אמר קטן הי' באותה שעה, ולפי הכלל המקובל הלכתא כרב באיסורא, הלכה כרב בזה דנעשה גדול למפרע ועיין חו"מ רלה סי' יב שיטת רמ"ה כן, ולפ"ז סרה קושיתנו על הרמב"ם, דשפיר פסק דאין קנס לאילוניות מטעם דהיא נעשית בוגרת למפרע, כמ"ש הש"ס יבמות שם שמקטנותה יצתה לבגד, ואין קנס לבוגרת, וסוגית הגמרא בכתובות שם דמשהו אילוניות לקטנה, ולחכמים שתיהן שוות ויש קנס לשתיהן, אולא אליבא דשמואל דס"ל דנעשית בוגרת משעה שהביאה סימני אילוניות וכו' שלא נולדו בה סימני אילוניות דינה לגמרי כקטנה לפיכך יש לה קנס למאן דס"ל דיש קנס לקטנה, ורש"י בכתובות שם לה ב ד"ה אין לה קנס דקדק לאקמי אליבא דשמואל שכתב ח"ל: וזו [אילוניות] שלא תביא שערו ללעולם כל כ' שנה היא בחוקת קטנה ומשם ואילך בוגרת, עכ"ל. וזהו דעת שמואל, כי אליבא דרב היא גדולה למפרע, וניחא השתא דברי הרמב"ם.

והראב"ד לשיטתו שפיר הקשה דהנה דעת הראב"ד מובא בחידושי הרשב"א וריטב"א קידושין ד א דאף למ"ד נעשה סריס למפרע לא נעשה רק משעה שהביא סימני סריס, ואם כן משכחת לדידיה אילוניות קטנה אף אחרי שהגיעה לשני גדלות, ובשביל זה הקשה על הרמב"ם מה שהקשה.

אולם דין זה אם הלכה כאן כרבי אין הכרע ברמב"ם, ולא הזכיר את זה כלל בחמורו הגדול, וצריך טעם, וכבר עמד ע"ז בנר"ב מהדו"ק אה"ע סי' נ. ונראה לענ"ד דהרמב"ם לא יפרש כשיטת תוס' שדעת רב שנעשה ודאי גדול למפרע ולוקה על החלב שאכל אז, כי מאין לנו להחזיקו בתורת ודאי שגמר בישולו היה מיד כשהגיע לשני גדלות ולולא הי' סריס הי' מביא שתי שערות בזמנה והרי זה דבר המצוי ששתי שערות מתאחרים לבוא, ולמה נתפוס לודאות גמורה שהיה מביא ש"ש בן י"ג שנה ויום אחד.

אמנם הרמב"ם כתב מפורש בפ"ב מאישות הל' יד גבי סריס אדם וז"ל: וכשיהיה בן י"ג שנה ויום אחד נקרא גדול שאין זה מביא סימן לעולם ע"כ הרי דמחזיקו מיד כשהגיע לשני גדלות לגדול, התם שאני דמחזיקין אותו מכאן ולהבא, מטעם רוב, דרוב מביאין ש"ש בזמנם, כמ"ש התוס' גדה מו ד"ה ר' יוחנן, וכיון שע"י הרוב החזקתו לגדול, הוחזק כבר בזה גדול לכל דיניה, כמ"ש הרמב"ם בפט"ז מסנהדרין ה"ו לענין איסור שוהחזק ע"י עד אחד, וע"י שב שמעתא ד פ"ח שפשוט לו שגם אם הוחזק ע"י רוב כן, אבל אם בשעתו לא הוחזק גדול אלא כשהגיע לשנת עשרים חוזרים אנחנו ועושים אותו גדול למפרע, א"א להלקותו או אפילו לחייבו חטאת בשוגג על מה שעבר למפרע מטעם רוב המביאין שתי שערות בזמנם, כיון שהרוב בא אחר המעשה, ובכגון זה לא מהני רוב למלקות, ע"י ש"ש פרק הנ"ל.

ובכן א"א לומר שדעת רב להחזיקו ודאי גדול למפרע, וצ"ל שרב רק ספק גדול משוי' ל"י למפרע, כי לא ידעין מתי ה' מביא ש"ש, ולא לחייבו מלקות באנו, אלא לחייבו אשם תלוי על החלב שאכל אחר שהגיע לשני גדלות, למאן דלא בעי איקבע איסורא, ובאמת רב לא אמר נעשה "גדול" למפרע אלא נעשה "סריס" למפרע, כי לא להחשיבו ודאי גדול דעתו, אלא כוונתו לומר שיצא מידי ודאי קטנות, כי טרם שהביא סימני סריס החזקתו קטן ודאי אף אחרי שהגיע לשני גדלות, מטעם שלא הביא ש"ש ועכשיו נוכחנו כי נמנע מלהביא ש"ש מטעם שהוא סריס, ואין המנעו מלהביא סימני גדלות ראייה על קטנותו, אבל גם סימן וראיה על גדלותו אין לנו, ומטעם זה הרי הוא ספק גדול למפרע ומביא אשם תלוי על האיסור שעבר אנו.

ודעת התוספות שמפרשים שלדעת רב ילקה על החלב שאכל למפרע, נראה שסוברים ששנים לבד המה סימני גדלות, אלא שבמקום שיש לנו הוכחה מתנגדת שסותרת סימנים אלו, במקום ששתי שערות שלא הביא מוכיחים לנו את ההפך או לא סמכין אשנים כלל ואין ביד סימן שנים להוציאו מחזקת קטן, אבל במקום שאין סתירה גלוי' לסימן גדלות של שנים, במקום שאין דבר שיוכיח לנו את ההפך משנים ואין סתירה מזה שלא הביא ש"ש כגון בסריס שאין מביא ש"ש, במקום כזה סמכין שפיר אשנים לבד ונעשה גדול משעה שהגיע לשני גדלות, לכן פירשו התוס' דלקי אחלב שאכל טרם שגולדו בו סימני סריס, אבל הרמב"ם ס"ל ששנים לבד אינם סימן לפיכך יוכרח לפרש שאין נ"מ למלקות במה שנעשה סריס למפרע, כי לא ודאי גדול נעשה למפרע אלא רק ספק גדול משוי' ליה רב למפרע ויביא רק אשם תלוי.

ובזה נחא מה שרב ושמואל תפסו מחלוקתם באכל חלב מבן י"ב עד בן שמונה עשרה אליבא דב"ש, כי ב"ה ס"ל שעד בת עשרים אם לא הביאה ש"ש מחזיקין אותה לאילוניות, ולמה נקטו עד בן שמונה עשרה, וכפי שבארנו שפליגתתם היא רק לענין אשם תלוי למאן דלא בעי איקבע איסורא וזאת היא שיטת ר' אליעזר ברי"פ ספק אכל, ודעת ר' אליעזר בנקיבה כב"ש שעד בת שמונה עשרה אם לא הביאה ש"ש או היא אילוניות לפיכך נקטו עד בן שמונה עשרה, ומיושב היטב מה שהרמב"ם לא הביא את זה לפסק הלכה, כיון שהוא מפרש

שעיקרו של נעשה סריס למפרע הוא רק לענין אשם תלוי למאן דלא בעי איקבע איסורא, ואליביה שפוסק בפ"ח משגגות דאין חייב באשם תלוי אלא אם איקבע איסורא אין נ"מ כלל בזה שנעשה סריס למפרע, כי בכל אופן לא יתחייב אשם תלוי מטעם שאין זה איקבע איסורא.

וכן אין לפרש כמו שפירשו האחרונים (הגו"ב שהזכרנו למעלה וש"ש הנ"ל) שנ"מ בזה שנעש' גדול למפרע לענין חטאת על החלב שאכל בשוגג מבין י"ג, כי אף אם נאמר שהנהו בכלל רוב מביאין ש"ש בזמנם, רוב לא מהני לקרבן חטאת, כמ"ש המל"מ פ"ו מהל' מעילה בתשובתו למהר"י אלפאנדרי, דר"ל דאם נתערב דבר שאין בו מעילה ברוב שיש בו מעילה שימעלו בכל אחד מהם מטעם ביטול ברוב, והשיב המל"מ ע"ז דלחייב קרבן או מלקות מטעם רוב לא שמענו, ובספר שערי יושר שעד ג פט"ז ביאר את זה בטוב טעם.

ונשאר עלינו לקבוע מסמרות בשיטתנו, שספק כזה ספק כשהוא גדול אכל ספק כשהוא קטן לא הוי איקבע איסורא. דהנה שנינו בירושלמי הוריות פ"ג ה"ב: ספק אכל עד שלא הביא ש"ש ספק משהביא חייב אשם תלוי. והמראה הפנים שם כתב שזה דוקא למאן דלא בעי איקבע איסורא, וכן הסכים עמו הגאון ר' מאיר שמחה זצ"ל בספרו אור שמח שגגות פ"ח. והמנחת חינוך במצוה שטו חזק בזה להחמיר ולחייבו א"ת אפילו למאן דבעי חתיכה אחת משתי חתיכות וטעמו כאן דודאי היתה עבירה, כי הוא אכל ודאי חלב אך מסופק הנהו אם חייב על עבירה זו ה"ל איקבע איסורא.

ונראה דכל עיקר דאיקבע איסורא לענין אשם תלוי ביאר מהר"ט ובדרכו הלכו כל האחרונים, שלשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, ואם אכל ספק חלב לא עביד איסורא והתורה התירתו ולמה יתחייב אח"כ קרבן, אלא שכ"ז בספק הרגיל אבל בספק דאיקבע איסורא כבר אסור מן התורה אפילו לדעת הרמב"ם לכן חייב א"ת. והנה הא דספק מותר מן התורה לדעת הרמב"ם אין פירושו שהתורה אמרה לנו לתפוס את הצד הקל במקום דמספקא לך, כגון אם ספק לנו בחתיכה אם חלב היא או שומן מותר מטעם שמן התורה עלינו לתפוס כי זה שומן, כי אין זו סברה כלל, דהא ספק השקול הוא ולמה נטה לצד היתר יותר אלא טעמא דרמב"ם שספק מותר מן התורה הוא כמו שמפורש בתו"ה בשער הראשון בדיני תעורבות: שלא אסרה תורה אלא האיסורין תדאין הא ספק האיסורין לא, ועוד כתב שם הרשב"א שלמדה הרמב"ם מספק ממזר שהתירה התורה וה"ה בכל שאר איסורין לא אסרה תורה אלא את הודאי והתירה את הספק, ונמצא לפ"ז שיש הבדל באיזה אופן הי' הספק בחתיכה ובגברא או הספק היה במעשה מתי נעשית, אם נפל הספק בחתיכה אם חלב היא או שומן, או אפשר לומר שהתורה לא אסרה אלא ודאי חלב ולא ספק ולכן חתיכה זו שלא איקבע איסורה מותרת היא, וכן כשהספק נולד בגברא אם גדול הוא או קטן כמו כן א"ל שהתורה אסרה את החלב רק על הגדולים הודאים ולא על הספיקות, אבל אם הספק הוא רק במעשה מתי נעשית באיסור או בהיתר, אם טרם שהביא ש"ש אכל בזמן שלא היה עדיין בר חיובא או משהביא ש"ש אכל בזמן שכבר חייב קרבן, בספק כזה לא שייך כלל לומר שהתורה התירה, כי לא נפל שום ספק בחתיכה ולא בגברא, כי יודע הוא

שחלב אכל וכן ידוע לו מתי הביא שתי שערות אלא שאיננו יודע מתי אכל את החלב. ולפי' לא נצטרך לומר דהירושלמי אזיל למאן דלא בעי איקבע איסורא אלא נפרש שהספק שם הוא רק במעשה מתי אכל את החלב אם עד שלא הביא ש"ש אם משהביא ש"ש וידוע לו זמן הבאת ש"ש, וכיון דבספק כזה לא שייך לומר שהתירה התורה לכן חייב אשם תלוי בכל ענין והוי כמו בעלמא איקבע איסורא. אבל בגוונא דסריס הספק הוא כבר בגברא, כי ידע הוא מתי אכלה אלא שמספקא לי' מה היה הוא באותו זמן קטן או גדול ספק כזה מותר מן התורה כי לא אסרה התורה רק על הגדולים הודאים ולא על הספיקות, לכן לא יתחייב אשם תלוי למאן דבעי איקבע איסורא.

והיי' אפשר לומר דרוב המביאין ש"ש בזמנם משוי ליה איקבע איסורא, אף שלא מהני למלקות ולחטאת לחייבו למפרע כמו שבארנו לעיל אבל לפחות מועיל הרוב לעשותו איקבע איסורא. ונ"ל שזה אינו, כיון דבשעה שאכל את החלב לא הי' שום רוב, ולו היה בא אז לב"ד לשאל אם לאכל היינו מתירין לו לאכול מדין תורה, ואם כן לו שוב בא מעשה כזה לפניו באותו ענין ובאותו אופן לא היה נמנע מלאכול, וא"כ הוי אינו שב מידיעתו ופטור מאשם תלוי.

ולפי מה שבארנו שרב משוי ליה רק ספק גדול יקשה מאי אתקיף ליה רב יוסף לרב ביבמות שם אילונית לר"מ יהא לה קנס, והרי רב רק ספק גדול משוי ליה למפרע ונמצא שהיא ספק נערה ספק קטנה ואיך נוציא ממון מספק. ונראה שלרב לשיטתו היא קרשיא אלימתא, דרב אית לי' הולכין בממון אחר הרוב, אפילו ברוב שבא אחר המעשה שלא החזקוהו עדיין ע"י הרוב, ואית לן למיזל בתר רובא דמביאין ש"ש בזמנם ולתת לה קנס.

מזכרת גדולים

דיונים בבעיות רפואה ומשפחה

הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל
רבה של קאוונא

שתי תשובות דלהלן נמצאות בתוך קובץ תשובות (כ"י) שהשיב הגרי"א זצ"ל להג"ר דוב אריה ריטטער זצ"ל רבה של רוטרדם מהולנד, ונמצאים כעת בספריית ישורון בירושלים, והועתקו בספר הזכרון „פחד יצחק“. כיון שב' תשובות אלו חשובות הלכה למעשה בעניני הלכה ורפואה, מחד מגדולי דור קמאי פוסק הדור ורב רבנן זכות הוא להביאן בתוך ספרנו, ותודתנו ל„מכון ירושלים“ ומנהלה שליט"א שהרשו לנו להעתיק התשובות.

א. שכר שבת לרופא

יום ב' ב"ג כסלו תרנ"ג.

ועד"מ שדרש ממני לחוות דעתי בשאלות הרופאים יראי ה' במה שהולכין בשבת לרפאות החולים אם מותר להם ליקח שכרם, דיש לחוש באיסור שכר שבת, וכת"ר האריך לפלפל בפלפול רב מזה בסוגיא דשבת דף קכ ע"א וברש"י שם ד"ה חסידי אגרא דשבתא שקלי וכו' דלאו שכר שבת הוא, שהרי לא התנה ומהפקירא קזכי, וכן שם לקמן ברש"י ד"ה וה"ק וכו', דכה"ג לאו שכר שבת הוא דלאו אדעתא דשכר פעולה נחית, והובא זה במג"א סי' שלד ס"ק יג, והאריך מעכ"ת בכל זה בסברות נכונות, וכן במה דמבואר באו"ח סי' תקכו סעיף ה ועיין בט"ז שם ס"ק ג שכתב לחלק דשא"ה לפי דאמרזו החם דכחול ממש עשו זה.

זהנה לבא בארוכה כדרכי אין בכחי לבא כעת מחמת רוב חולשתי ד' ירחם, אך הנני לבוא בקצרה והוא דבאו"ח סי' שו סעיף ה יש פלוגתא בשכירות חונים להתפלל בשבת, ודעה ראשונה בסתמא לאיסור, ודעה שני' בשם יש מי שמתיר ונוהגים להקל וכמש"כ הבאר היטב שם בס"ק ה, וכן נראה מן השו"ע או"ח סי' תקפ"ה סעיף ה דמותר ליטול שכר לתקוע או להתפלל או לתרגם בשבתות זביו"ט כו', הרי לדינא הכריעו דלחפצי שמים מותר ליטול שכר אף בשבת וי"ט, והטו"ז שם הקשה ע"ז מהא דב"מ דף נח דשוכר לשמור הפרה והתינוק, וכן הקשה הטור שם,

ויש לחלק דשאני מצוה דיכולים לעשות ע"י כמה אנשים, דהא בענין שמירה כ"א ראוי למלאכה זו, זכיון דיכולים לעשות ע"י אחרים ע"כ אין זה היתר ליטול שכר ע"ז, דהא אפשר בחנם, דכיון דכולם ראויים לזה קרינן בזה אפשר ע"י שיעשה בחנם, משא"כ במה שאין יכול להעשות ע"י אחרים רק ע"י אומן כמו חזן ובעל תוקע ומתרגם דבזה קשה להשיג לאיש פרטי בכה"ג דיעשה בחנם, ע"כ קרינן זה דבר מצוה והתירו בזה אף ליטול שכר, ויעויין נתיבות סי' עב ס"ק יט מה שכתב לחלק שם בהך דב"מ ד' נח הנ"ל כעין זה וקצרותי, וקשה עלי להאריך בזה יותר, ובאמת הא ידוע דלכל קושיא יש תירוץ ושערי תירוצים לא נגעלו ואין לדחות דעת הראשון מפני איזה קושיא כידוע.

אך לדעתי אין אנו צריכין לכ"ז דהא אמרו בעירובין ד' מד גבי יוצאין להציל דתורין בכלי זיין למקומן וכמבואר בשו"ע או"ח סי' שכט, וכעין זה מבואר בר"ה דף כג ע"ב דחכמה הבאה לילד והבא להציל מן הדליקה זהגייס והנהר והמפולת שיהיו מהלכין אלפים וכו' דהתירו סופן משום תחילתו, וכיוצא בזה מבואר באו"ח סי' שא סעיף ה דההולך לדבר מצוה מותר לעבור במים אף בחזרה שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא עיי"ש, וע"כ ה"ה ברופא הבא לרפאות דע"פ רוב הם עסקי הצלת נפשות ודאי דיש להתיר ליטול שכרו משום הך טעמא דשלא תהא מכשילן לעתיד לבוא, וע"כ ברור דמותר לו ליטול שכרו ולתבוע שכרו ג"כ משום ה"ט, ואף באינם יהודים נמי מותר לרופא ישראל לתבוע מהם שכרו, ואף דלא שייך בהם טעמא דשלא מכשילן וכו', מ"מ דכיון דהיתרה זה להם בישראלית זמוציאין ממון זה בדין מה"ט ה"ה שרשאין לתבוע גם מן אינם יהודים שכרן וכעין המבואר בחור"מ סי' רכח סעיף כ גבי אונאה שלא יהא חמור מישראל, (וגם יכולים לומר בזה כך דינכם, אך בספר נחל יצחק סי' צא סעיף א העליתי דלא אמרינן כך דינכם להוציא וקצרותי), אך יש לצרף שני הטעמים הללו ביחד, משום דכיון דשייך הסברא דשלא יהא חמור מישראל וכו' ע"כ בכה"ג אמרינן כך דינכם אף להוציא, וע"כ מפני זה אף במקום איסור דשכר שבת משום דאף דלא זכה לשכירתו מצד הדין מ"מ יכול לתבוע בכה"ג משום כך דינכם וכעין זה זוכה והפקר.

ובקצרה דעתי מסכמת לדעת מעכ"ת שרשאין לתבוע שכרן בדין לאחר השבת, אבל בשבת עצמו לא יקחו לטלטל המעות, ויפה כתב כ"ת כן בסברות נכונות וראויות ובפולפל רב כראוי, והגני לתת רוב תדחות וברכות אל כבוד הדאקטר יחי' אשר עלה על לבבו לשאול שאלה כזה, ועבור זה ישפיע ד' עליו שפע רב טוב וברכות ברוב הצלחה בכל מעשה ידי ויהי' לשם ולתהלה ולתפארת א"ס (ראה בזה בשו"ת פקודת אלעזר כט, ודע"ת למהרש"ם סי' שו סעיף ד וסעיף ה, שו"ת הרי בשמים ח"א סי' נב, ועיין פתח הדביר סי' שו, וראה "הלכה ורפואה" ח"א בדין שכר שבת לרופא בשבת מהר"ח פרוש שליט"א).

ב. הפילה פעמיים מחמת תענית אי מותרת לאכול ביוה"כ

נשאלתי אודות מעשה שהי' שאשה צדקת אחת נתעברה ובימי עיבורה התענה ואח"כ הפילה, ואחר זמן חזרה ונתעברה והרגישה חיות העיבור ובא יום

צום ט' באב ומיד אחר התענית לא הרגישה עוד שום חיות הולד והפילה אח"כ. הנה כאשר חזרה ונתעברה דאגה ושאלה אם מותר לה להתענות כיום צום כפור או פטורה היא, ושאל הרופא שלה שהוא תלמידי, לרב גדול אחד, ואסר בפשיטות לאכול אפי' פחות מכשיעור, ולא נכנסו דברי הרב באוני תלמידי הרופא ושאל גם אותי ודנתי להיתירא, ובפרט כפי מה שהראיתי מה שלא הובא בשום אחרון דברי בעל שו"ת חות יאיר סי' לא וז"ל, ואין להקשות מהא דפשיטא לן דמחללין שבת בשביל סכנת עובר במעי אמו וגם מפני סכנת העובר מאכילין האם ביוה"כ אנפ"י דלא נזכר בדברי הפוסקים בפירוש מ"מ ודאי הכי הוא וכו' עיי"ש. הנה הרב בהראות אותו תלמידי דברים אלו חזר מדבריו, ואני הצעתי הענין לפני כבוד מרן זצ"ל, וז"ל תשובתו מיום א' א' ר"ח אדר תרנ"ה, וז"ל: וע"ד השאלה השלישית באשה שהוחזקה שתפיל מחמת צום התענית דאף ביוה"כ תאכל, ג"כ יפה פסק להיתירא הן מחמת סכנת הולד והן מחמת חשש סכנת שלה, וכמש"כ בטור או"ח תריד ובבית יוסף וב"ח שם. (עיי' רא"ש פ"ח דיומא, ורשב"א וריטב"א ור"ן נדה מד. מג"א של ונוב"י חו"מ נט. ודע"ת למהרש"ם תריז). ומה שכתב מעכ"ת בשם חות יאיר סי' לא הנה לא מצאתי זה בספר חות יאיר שלי, ואולי נשמט זה מחמת הדפוס, ואין לי יכולת לכתוב עוד.

[ז"ל החוות יאיר סימן לא אחר דברים שהובאו כאן בשמו, רק שם י"ל הטעם לא מצד העובר רק שכל סכנת העובר הוי סכנת אמו מאחר שאין לו הנעה לצאת, והוא כמסקנת מרן].

הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל
רבה של לובלין

בדין חליצה ליבמה שנשאת

ב"ה, פיעטרקוב ד' דחנוכה תפר"ח.

שוכט"ס לכ' ידידי הרב הגאון החו"ב צמ"ס איש האשכולות וכו'
כש"ת ה"ר יהודא ליב רוזנבלום שליט"א * הרב דק' דענווער יצ"ו.

ע"ד השאלה באשה שהיתה זקוקה ליבום ולא ידעה כלל מדין יבום וחליצה
כי המה מהחפשים ונשאת לזר ואם נכוף אותה לצאת מבעלה זה או אפי' להתגרש
לפי שעה לא ישמעו לנו רק היא מרוצה לחליצה מבלי שתתגרש מבעלה אם
נזדקק עכ"פ לסדר לה חליצה.

הנה בעיקר הדין בנשאת בשוגג הדבר פשוט דתצא והדין מפורש בירושלמי
יבמות והלכה פסוקה בשו"ע אהע"ז סי' קנט, ואף דכאן לא ידעה כלל מהאיסור
מ"מ כיון דבא"א דעלמא בכה"ג קי"ל דנאסרת ואפי' אומרת מותר וכידוע מתשו'
מהרי"ק, וא"כ כיון דהכא הטעם משום דליחלפי בא"א דעלמא, וכמבואר ביבמות
צ"ב, א"כ ממילא ה"ה בכה"ג זכבר הורה כן בנידון כעין זה הגרע"א ד"ל בתשו'
חו"ב סי' ר"ל הביא מהש"ס דמכות ט' דאומר מותר קרוב למזיד וגם מתשו'
הרשב"א אלף קכט דאף אם היתה סבורה דאין קדושי הראשונים קדושין ג"כ
אסורה יע"ש ואף היכי שהקדושין הראשונים היו שלא כדין ועיי"ש בתשו' תשב"ץ
ח"ג סי' מ"ז דהיחוד שמתיהדין ע"פ הקדושין התם עושין קדושין גמורים עי"ש.

ואכן בעיקר השאלה אם נזדקק עכ"פ לחליצתה להציל מאיסור יבמה לשוק
בנידון זה יש לדון על ב' פרטים. הא' אם תועיל בעיקר החליצה קודם הגט.
והב' אם אנו מצווים להזדקק להו כיון דבלא"ה יעברו איסור דרבנן.

* הרב הגאון ר' יהודה לייב ראזנבלום זצ"ל נולד בוורשא, היה נכדו של הצדיק הק' ר' דוד
מלעלוב זצלה"ה, אביו הר"ר יצחק יעקב ז"ל היה אחיו של ר' שמואל זאטקאדער גביר
ובעל נדבן ואישיות ידועה ביהדות פולניה. בהיותו בן שש נחתם וקיבל חינוכו אצל דודו
הר"ר ישעי' פראגער הידוע בשמו „דער פראגער גאון“.

נסמך לרבנות בן שבע עשרה שנה ושימש בכס הרבנות שלשים ושבע שנה בעיר
ראדזינאוי בפולין. בשנת תרפ"ג בא לארצות הברית ושימש כרב בבהכ"ג „זרע אברהם“
ובית הכנסת „כנסת ישראל“ בעיר דענווער קאלאראדא, עד יום מותו. נלב"ע בכ"ג טבת
תש"ה בן פ"ב שנה. נתפרסם כתלמיד חכם גדול, כתב הרבה חידושים בירחוני תורה,
ונשאר ממנו כתובים רבים על הש"ס, ביתו היה בית ועד לחכמים ושימש כיועץ לבוררות
שהיה מומחה בזה. בתו תחי' הרבנית דאבע קויפמאן ומשפחתה נמצאת בשיקגו, ונשאר
אצלה הרבה מחידושו.

הנהגה בפרט הא' דין זה נחלקו בה הפוסקים. הלבוש באהע"ז סי' קכ"ט כ' לחדש דין זה דבעינן שתתגרש מקודם מטעם דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה ואכן הבית מאיר ז"ל באהע"ז שם העריך מערכה נגד שיטה זו והוכיח דלא בעינן שיגרשנה קודם דבכה"ג ל"ה אינה עולה ליבום משום דדבר אחר גרם לאיסור וכעין הא דירושלמי גיטין והובא בתוס' יבמות י' ובחי' הרמב"ן הרשב"א ז"ל בריש יבמות לענין מגרש בעל מנת או במודרת הנאה מיבמה יע"ש. והחת"ס ז"ל בתשרי סי' עט כ' דאדרבה יש להקפיד שלא יגרשנה מקודם דאם אנו נחדש דבעי גירושין מקודם משום סברא דאינה עולה ליבום שוב הו"ל נאסרה שעה א' והו"ל כמו אין אני קורא משעת נפילה יבמה יבא עליה ול"ש בכלל יבום יע"ש.

הנהגה נ"ל לפום ריהטא הי' נ"ל להביא ראיה לשי' זו דהלבוש דלא מהני החליצה קודם הגט מדברי הריטב"א ז"ל ביבמות פ"ז ע"ב בהא דאמרינן התם ולא יהי' מתים כחיים מק"ו כו' ומשני משום דכתיב דרכיה דרכי נועם, וכתב הריטב"א ז"ל וז"ל פ"י ואם אין אתה עושה מתים כחיים אין כאן נועם ושלו' דכשיש לה בנים תנשא וכשימות הבן תצא ותהא זקוקה ליבם וכ"ת שתחלוץ אפי' כשיש לה בנים קודם שתנשא מפני חשש זה הא בעוד שיש לה בנים אין חליצתה כלום כו' עכ"ל, והרי אין לך נשאת בהיתר גדול מזה ואפ"ה קאמר דתצא ותהי' זקוקה ליבם ע"כ דלא מהני חליצה קודם הגט והרי שאפי' לענין חליצה נמי אמרי' וכמבואר ממ"ש וכ"ת תחלוץ ואח"כ למה תצא וע"כ דס"ל דלא תהני החליצה קודם הגט.

ואכן יש ליישב זה דהנה בעיקר הסברא הנ"ל דאם נימא דבעי לגרש הא"ל נאסרה שעה א' יש להעיר מדברי התוס' מריש יבמות בד"ה ואחות אשה שהקשו בהא דאחות אשה אחרי מיתת אשתו ג"כ לא תתייבם זמ"ש מנדה דמותרת אחרי שמתהרת ותהי' ב' תירוצים הא' דשאני נדה דהאיסור אכ"ע ולא איבם דוקא ועוד תי' דעיקר הטעם דנאסרה שעה א' משום דרכי נועם אבל בנדה ל"ש טעם זה דהא גם בבעלה היתה אסורה משום נדה והוי דרכי נועם ע"ש. וא"כ מעתה דין זה כשנשאת לזר ונאסרה קודם הגירושין אי הויא בכלל נאסרה שעה אחת יהי' תליא בב' תירוצים אלו. דלתי' הראשון הרי גם הכא דומה לנדה דהאיסור על כל העולם משא"כ לתי' הב' נדה שאני והכא דמיא לאחות אשה. וא"כ ממילא ניחא ד' הריטב"א דהתם קודם דידע מטעמא דדרכי נועם ממילא ע"כ הי' מוכרח לחלק בין נדה לאחות אשה כתי' הא' משום שהאיסור על כל העולם וא"כ שפיר הו"א דתתגרש קודם החליצה ולא קשיא קושית החת"ס דהא נאסרה שעה אחת כיון דהאיסור על כל העולם אבל לבתר דמשני משום דרכי נועם שוב אמרינן דנדה שאני והכא דמיא לאחות אשה וא"כ אי נימא דתתגרש שוב יהי' בה משום נאסרה שעה א' וכסברת החת"ס הנ"ל ומשו"ה אמרינן דחולצת קודם גירושין.

ולדינא כבר הסכימו כל הפוסקים האחרונים להב"מ ואף הלבוש עצמו ז"ל לא כתב אלא דלולא דמסתפי הי' מחדש כן וכ' דמדברי הפוסקים לא משמע הכי וא"כ פשיטא דמהני הכא ג"כ החליצה קודם הגט נ"עוין תוס' יבמות ט"ז ובאחרונים.

ולענין אם מחוייבין אנו להודקק להם כיון דבלא"ה ישבו באיסורא. הי' נראה לכאורה לדון בזה ע"פ הש"ס דב"ק ס"ט דבשאר שני שבוע אין מצינין משום דכיון דאינו נזהר בגזל אמרינן הלעיטתו לרשע וימות וכן מצינו בדמאי פ"ג דאין אנו אחראין לרמאין ואפי' ת"ק דפליג היינו רק משום דמחלפת בטובים, ויעי' רש"י חולין ו' ותוס' שם ובתוס' יו"ט בדמאי שם זכבר הוכחתי בספרי אור המאיד בתשו' דאפי' ממדת צנועות אין אנו מחוייבין להצילו דהרי מבואר ברמב"ם בפ"ט מהל' מע"ש ה"ז דגם הצנועין ל"ה מתנין כך בשנת השמיטה דהוי הפקר יע"ש. ואכן עדיין יש לדון דנ"ד שווים דאינו אלא איסור דרבנן ולא מצינו ככה"ג שנאמר הלעיטתו בדאורייתא ואף דגם בדרבנן רשע מקרי וכמבואר ביבמות כא א וא"כ אקרי ב"י הלעיטתו לרשע מ"מ לא מצינן דבשביל שעבר איסור דרבנן לא נזהיריה בדאורייתא וידועים ד' הרמב"ם בהל' אישות בזה. ומלבד זה שאני מצות יבום דעיקרה רמיא על היבם וכמבואר בש"ס דכתובות ס"ד אין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם דאמרינן לה זיל את לא מפקדה ועי' תוס' רי"ד כתובות מ' בהא דאי אמרינן לא בעינן מה שהקשה מיבום יע"ש וא"כ כיון דעיקר מצוה עלי' רמיא והוא לא עבד שום איסורא מהיכי תיתי לנו להעבירו ממצותן. ויעדיין ים של שלמה יבמות סי' תכ"ב שכ' בהא דאם הי' יבמה ישראל הותרה לו וז"ל מאי קמ"ל כו' ואי לאשמעינן שהותרה ליבם אף דעבדא איסורא שנתקדשה במזיד וכמו שפי' הראב"ד מה חידוש בזה פשיטא דלא קנסינן ליבם ולא מחינן ב' למיקם מצות יבום דבידדי תליא מצוה ולא בה יע"ש. וא"כ ה"ג בנ"ד. ועוד שהרי להזוה"ק אית ב"י גם משום טובת המת ועי' ב"ש אהע"ז סי' קס"ה שהעתיק דברי הזה"ק להלכה והרי מבואר ברמב"ם ה' מעשר פי"א ה"א דכל היכי דאיכא תקלה לאחרים אנו אחראים גם לרמאים ועי' תה"ד סי' קנט לענין מומרת שאין מוכין לה גט מה"ט שלא יכשלו בה אחרים ומלבד זה שאני התם בהא דמצינין דלא עבדינן תקנה לרשיעי להצילם מאיסור ועי' תוס' שבועות מ"ג תקנתא לרשיעי לא עבדינן אבל אין זה ענין כלל לבלי להודקק להו במצוה שמחוייבין בה. ועי' שו"ת חו"י בהשקטות שתמה בעיקר דין זה דהלעיטתו ותלמוד לנ"ד דפשיטא דמחוייבין אנו להודקק להו.

והנה עלה בלבי להעיר עוד בנידון שאילתין לפמ"ש הב"י בסי' קנ"ט וכ"ה ביש"ש ביבמות פ"י סי' כ"ג בשם תשו' מהרי"ו דאשה שנפלה לפני יבם מומר והיתה סבורה שמת ונשאת דתחלוץ ולא תצא דכיון דלשי' הגאון ומהר"ם ז"ל בכל מומר פטורה נהי דלא קי"ל הכי אבל עכ"פ נשאת בשוגג לא תצא וא"כ לפ"ז לכאורה היה מקום להתיר גם בנ"ד שהיבם מחלל שבת בפרהסיא ופוקר מכל התורה דדינו כעובד ע"ז וכמבואר ביו"ד סי' קיט ואם כי רבים מהפוסקים הסכימו דהיינו דוקא במומר, אבל עכ"פ לענין דין דלא תצא בנשאת היה מקום לומר דה"ה מחלל שבת ועשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' י"ח שפ' דלא תצא וכ"ה ברדב"ז ח"ד סי' ק"ד דכדאי הם כל הני גאונים לסמוך עליהם בשעת הדחק ואכן מלבד מה דבתשו' בנימין זאב סי' ע"א פסק בהדיא דאפי' לענין בנשאת לאחר דלא תצא רק ממשומד גמור ולא במחלל שבת וכ"ה בתשו' הרד"ד בית ט' (ובתשו' תשב"ץ בשם העיטור לענין עבודת קרקע ע"ש). בלא"ה א"א להתיר הכא מטעם זה כיון

דגם הבעל שמת הי' מהחפשיים בחייו והרי עיקר הטעם דהגאונים דאח מומר אינו זוקק ביאר באו"ז הגדול סי' תר"ה וז"ל מקיש ישיבת אחים להדדי ומה אחד מהם ביהדות אף יבמה יבא עלי' ביהדות וא"כ זה ל"ש בנ"ד וכמובן.

ובאגב אמרתי להעיר בעיקר דברי האו"ז הנ"ל דמקשינן ישיבת אחים להדדי שיהיו אחיו ביהדות מדברי הירושלמי גדה פ"ג ה"ב מהא דאמר ר"מ המפלת כמין בהמה חי' ועוף כו' תשב לזכר ולנקיבה ואמרינן התם בירושלמי מקשי לה על דר"מ הפילה דמות עורב עומד בראש הדקל ואומר לו בא חלוץ או ייבם כו' ואף דבכה"ג ל"ש כלל שנאת אחים להדדי וי"ל ודו"ק.

עכ"פ לדינא לענין דתחלוץ אף שאינה מתרצית להתגרש כבר ביארנו דכן הוא. ובכן על הב"ד להזהיר להזוג כי אסור להם להשאר יחדיו ואם לא יתרצו רק להחליץ יסדרו לה עכ"פ החליצה כדת.

הגאון ר" איסר זלמן מלצר זצ"ל
ירושלים

בענין שכר שבת לרופא

(ממכתבו אל הגרצ"פ פרנק זצ"ל)

ע"ד מה שדברנו שיש להביא ראיה לפשוט השאלה אם מותר לרופא ליטול שכר שבת, מדברי הריטב"א גבי מילדת לנכרית בשבת דבשכר מותר דכתב שזורקת השכר לים, נזכרתי אח"כ מה שאמרתי מכבר לענין שכר תקיעות וש"צ ע"פ חדושו של אדמו"ר גאון ישראל מוה"ר ח"ס זצ"ל שהנני זוכר עוד מוואלאזין, שאמר ליישב מה שהשמיט הרי"ף הא דלא ישכיר אדם כליו לנכרי בע"ש שהשיגו הבעה"מ וכן הסכים הר"ן דמשמע דסובר דאתיין כב"ש דסברי שביתת כלים וכתבו דזה א"א דא"כ אפילו בד' וה' נמי וכן כתבו שם בתוס' אלא דטעמא משום שכר שבת ובכלים שאין עושין מלאכה.

וחדש אדמו"ר זצ"ל דשכר שבת אינו איסור הרוחה אלא כעין איסור מלאכה שאסור לעשות פעולה אפילו שאינה מלאכה כמו שימור כיון שנוטל עבורה שכר, ולכן בשכירות כליו לנכרי גם הכלים שאין עושין בהם מלאכה דוקא לב"ש דסברי שביתת כלים גם בזה יש איסור שכר שבת דהוי כמו מלאכת הכלים, אבל בלא שביתת כלים והאדם אינו עושה שום פעולה בשבת נשאר הרוחה בעלמא.

ולפי הנחה זו יש לומר דאין שכר שבת אסור אא"כ נוכל לומר דממילא בשביל זה הפעולה אסורה וכמו שימור דאסור לשמור בשכר, אבל היכי דהפעולה מצוה כמו תקיעות א"א לומר דהפעולה אסורה ונשאר השכר רק הרוחה בעלמא, ולפי"ז רופא לישראל דהוי מצוה מותר ליטול שכר, ושאני גבי מילדת לנכרית דליכא מצוה.

בעיות רפואיות בהלכה

תוכן המדור

נט—עט

א. תרופות בפסח לחולה שאין בו סכנה

פרק ראשון: נפסל לאדם ונפסל מאכילת כלב

- (א) בדעת הראב"ד.
- (ב) שיטת הר"ן והרא"ש וזו גם דעת הרמב"ם.
- (ג) ביאור בר"ן דאף דנפסל מאכילת אדם צריך ביעור, ואם הוא ראוי לחמץ אם יש איסור מה"ת באכילתו, ובדברי המקור חיים בזה.
- (ד) דעת הראשונים דאם ראוי לחמץ אסור אפילו נפסל מאכילה.
- (ה) ביאור בדעת הראב"ד דאף דאינו ראוי לחמץ ונפסל מאכילה חייב לבער.

פרק שני: אם דין הביעור תלוי באיסור אכילה או באיסור הנאה

פרק שלישי: חמץ של גוי שנסרחה בפסח

פרק רביעי: בדין תרופה לחולה שאב"ס שלא כדרך הנאתו

- (א) איסור אכילה שלא כדרך הנאתו או באיסורים דדבריהן לחולה.
- (ב) במחלוקת הראשונים אי נפסל מאכילת כלב מותר באכילה.
- (ג) בדעת הרמב"ם אי איכא איסור אכילה בחרכו.
- (ד) בדעת השאגת אריה והפוסקים באיסורי אכילה שלא כדרך הנאתו.
- (ה) בגדר חולה שאין בו סכנה.
- (ו) חמץ שעבר תהליכים כימיים בתערובת לתרופות.
- (ז) לעשות הרפואה בפסח. לענין איסור הנאה ובל יראה.
- (ח) נטלו תרופות ע"י בליעה ודרך סיב.
- (ט) חששות בתרופות בפסח.
- (י) סיכום.

עט—פד

ב. קדימה וההעדפה במישור הרפואי

פד—צ

ג. הלב המלאכותי בהלכה

צ—צה

ד. הנדסה גינטית ותינוק מבחנה בהלכה

הרב משה הרשלר
ירושלים

תרופות בפסח לחולה שאין בו סכנה

פרק ראשון: נפסל לאדם ונפסל מאכילת כלב

יש לברר בנידון לקחת תרופות טבילות או גלולות וכדומה שיש בהם תערובת או חשש תערובת של חמץ, שנעשו בעמילן חמץ, או תערובת ספירט של חמץ, אם מותרין לחולה שאין בו סכנה, באכילה או בבליעה בפסח, וכן באיסור הנאתם לפסח.

תחילה ננסה בע"ה לבאר את הדין הכללי של חמץ שנפסל מאכילת אדם, ודין שנפסל מאכילת כלב לענין איסורי אכילה והנאה, וחיוב ביעורם מן העולם, וכן דין חמץ נוקשה, ואכילה שלא כדרך אכילתו או שלא כדרך הנאתו, ויתבאר דינים אלו לחולה שאין בו סכנה.

א. בדעת הראב"ד — יסוד הדין בפסחים מה ע"כ דתניא הפת שעטיפשה חייב לבער מפני שראוי לשחוקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרים, ושם באידך ברייתא שנינו כל המיוחד לאוכל כו' הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם הכלב יכול לאוכלו כו' ונשרפת עם הטמאה בפסח, ע"כ. והנה בברייתא קמא אמרי' טעמא דראוי לחמץ אבל לא נזכר שהכלב יכול לאכלה, ואילו באידך ברייתא קאי בנתעפשה ונתקלקלה ממאכל אדם והכלב עדיין יכול לאוכלה, ולא נזכר הטעם דראוי לחמץ, ונחלקו בזה בראשונים, הראב"ד בפ"א מהל' חו"מ ה"ב דברייתא קמייתא כיון דראויה לחמץ אפילו אינה ראויה לכלב אסורה, ולכן לא נזכר אלא ענין ראוי לחמץ ולא הנזכר ענין ראוי לכלב. [ובכ"מ כתב דאפילו לדעת הראב"ד כיון שנפסל מכלב פקע איסור אכילה, וכל הנידון לחייב לבער, ובמ"מ לא משמע כן]. וברייתא תנינא מיירי אפילו אינה ראויה תו לחמץ מ"מ כיון שראוי עדיין לכלב אסורה.

ב. שיטת הר"ן והרא"ש וזו גם דעת הרמב"ם — אבל דעת הרא"ש וכן במ"מ ור"ן דגם בנפסל לאדם בעינן לטעמא דראוי לחמץ, ובנפסלה לכלב אפילו ראוי לחמץ א"צ ביעור. ואף דבנפסל לאדם אף שאינו ראוי לגר ופקע איסורא, מ"מ בחמץ כיון דראוי לחמץ, א"כ גם בנפסל לכלב כל שיכול לחמץ יהא צריך לבער, וצריך לחלק דבנפסל לאדם אכתי עיקר החפצא קיים שעדיין ראוי למאכל בהמה, וגם ראוי לערבו עם העיסה והופך להיות מאכל ראוי, אבל בנפסל לכלב אף דחמיצתו מחמיצה אחרים, מ"מ הוא מקולקל והוי פירשא בעלמא, וגם צריך להסירה מן העיסה. ומצינו כעין חילוק זה לענין טומאת אוכלין, וכן בדעת הרמב"ם כתב במ"מ פ"א מחו"מ ה"ב שדעתו כדעת הגאונים, ובכ"מ נמי כתב דדעת הרמב"ם כהרא"ש והר"ן דבנפסל לאדם אם ראוי לחמץ צריך ביעור, ואם נפסל

מאכילת כלב הוי כעפרא דעלמא, ואם נפסל מאכילת אדם ואינה ראויה לחמץ מותר לקיימה. וכדעה זו פסק בשו"ע סי' תמב.

ג. ביאור בר"ן דאף דנפסל מאדם צריך ביעור, ואם ראוי לחמץ יש איסור מה"ת באכילתו. ובדברי המקור חיים בזה — הר"ן (בדף מה ב מדפי הרי"ף) הקשה כיון שנפסל לאדם אמאי צריך ביעור, והא נבלה שא"ר לגר ל"ש נבלה, ונותן טעם לפגם מותר בחמץ, ותירץ דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות, והכי איתא בגמרא דהא שאור לא חזי לאכילה ואפ"ה אסריה רחמנא מהאי טעמא, ע"כ. ונמצא עיקר החילוק תלוי אי יש בהם כדי לחמץ, דאז אפילו אינו ראוי לאכילת אדם אסור, ויש לבאר יסוד זה. ועוד דכיון דנפסל לאכילת אדם א"כ הוי שלא כדרך אכילתו, ואנן לא אסרינן שלא כדרך הנאתו רק בכלה"כ ובר"ה. ובמקור חיים סי' תמב סק"ב האריך בזה, ונביא דבריו בקיצור. ממה שאמרו דפת שנפסלה מאכילת כלב א"צ לבער. משמע דבנפסל ממאכל אדם אסור באכילה מה"ת, ותמה דא"כ אמאי לא אמרי' דבחמץ אסור אפילו שלא כדרך הנאתו, ועוד הא נטלי'פ מותר בחמץ. וחידש במקו"ח ע"פ התוספות פסחים כח ב ד"ה ר"ש דקודם זמנו אף דליכא קרא דלא יאכל מ"מ אסור מקרא דתשביתו דמשמע שלא בדרך אכילה, ולפי"ז גם באוכל שלא כדרך הנאתו בחמץ אסור משום דאיכא איסור דתשביתו ויהא בזה איסור מה"ת, ודבריו תמוהים, דהביאור בתוספות דאם התורה אסרה החמץ לשהותו ורוצה בביעורו מן העולם, הדעת נותנת שגם התורה אינה רוצה שיאכל מן החמץ. אבל זו שנסרחה אין זה גדר אכילה. וזה דין כמו בכל האיסורים ולא שייך לתשביתו. ועוד אפילו נפרש שהתורה רוצה בהשבתה שלא כדרך אכילה, כל שעייפשה אין בזה ענין אכילה ומקיים בזה תשביתו [ועי' אמרי בינה הל' פסח סי' ח בארוכה]. ועי' מגן האלף שכתב דודאי דאין באכילת חמץ שנפסל מאכילת אדם אלא איסורא דרבנן, וכ"ה בצ"ח ריש ביצה, ובאחייעור חלק יו"ד סי' יא וח"ג סי' ה. ותו"א פסחים סי' קטז סק"ז דנפסל מאכילת אדם אין באכילתו איסור כלל מן התורה.

ולדעתם דמה שראוי לחמץ אין מתבטל שם חמץ מיניה לענין ביעור, מיהו לענין אכילה אע"פ דהוי עדיין חמץ מ"מ אין זו אכילה כל שנסרחה, וגם אין בזה דרך אכילתה. ועי' תוספות פסחים כח א ד"ה מה, וכן להלן כח א ד"ה ותנן דכתבו דגם חמץ אין חייבין עליהן שלכד"א.

ולר"ן נתחדש דין בחמץ דחייב הביעור הוא מצד שראוי לחמץ, והיינו דאין בדין חיוב ביעור ענין דתהא ראויה לגר, ולפיכך אע"פ דעייפשה מ"מ כיון דראוי לחמץ חייב לבער. ומה דאמרי' דאם נפסלה לכלב אפי' ראוי לחמץ מותר לקיימה. אפשר דאם הבאישה מעצמה אמנם אי אפשר עוד לחמץ בה, ולעיל כתבנו דבנפסל מאכילת כלב הוי עפרא בעלמא, וסברא דפקע שם חמץ מיניה. וגם יש הבדל בין חימוץ של פת שנפסלה מאכילת כלב דאין הפת מיתקן לעולם, ורק מחימוצו מחמץ אחרים, ולפיכך אין סברא דלהוי שם חמץ עליה.

ד. דעת הראשונים דאם ראוי לחמץ אסור אפילו נפסל מאכילה — והנה אף שנסתפקו בזה הפוסקים, מצאנו באחד הראשונים דבשאור אף דאין האדם יכול

לאוכלו איכא איסור באכילה מה"ת, בחי' ר' דוד לפסחים כא ב ומה ב שכתב שבנפסלה לאדם אף שאינה ראויה לגר מ"מ כיון דראויה לחמע חייב לבער ואם אכלו גמי חייב כרת ואף שהוא פגום לאכילה. וע"ש שהוכיח כן מהמכיל' בא שחייבים על שאור שאינו ראוי לאכילה [ועי' מה שכת' למעלה] והטעם שאע"פ שהוא איסור פגום התמירה בו תורה מפני שהוא מחמץ אחרים אבל חמץ שאינו מחמץ אחרים כל זמן שהוא לפגם ה"ה כשאר איסורים שבתורה שמותר, ואע"פ שחמץ אסור בהנאה הואיל והוא פגום אין דרך הנאתו באכילה.

וכיון שהדבר מפורש באחד הראשונים ואין חולק להדיא [וגם במג"א רס"י תמב משמע דיש איסור מה"ת באכילה] אין להקל בזה ולפיקך אם נפסל לאדם אם ראוי לחמע איכא איסור מן התורה באכילתו. ואף שאין דרך אכילה בכך, מ"מ גזע"כ בשאור דיהא חייב, דאיכא בחמץ ב' דינים איסור חמץ מצד שם חמץ, ובוה דין זה שזה לכל האיסורים בתורה. ואם אין ראוי לאדם פקע איסורו, ומותר אפילו לקיימו, ואיכא איסור שני מטעם דראוי לחמע והוא בכלל שאור, דאף דעיקרו אינו ראוי לאכילה כלל, וגם הכלב אינו אוכלו, מ"מ איסורו מטעם דחימוצו קשה וכך אסרה תורה. מיהו אם נפסל מאכילת כלב מצד ביאושו ולא מצד חימוצו [דכל שאור נפסל מאכילת כלב כדאמרי' בתוספתא רפ"א דביצה, והיינו מצד חימוצו, וכיון שזה עיקר עצמותו אינו מאבד שם חמץ מיניה, וכן שאור דתרומה וערלה, אף אם אכלוהו פטור דאין זה אכילה, מ"מ איסורו לא נתבטל ואוסר אחרים בתערובת]. הוי עפרא דעלמא אפילו ראוי לחמע עוד [וכבר בארנו למעלה בזה]. ואין חייבין לבער ועל אכילתו. מיהו לענין הנאה נראה דכיון דהי' ראוי ונאסר הוי דינו ככל הנקברים דאפרן אסור.

וכל זה לענין שאינו ראוי לאדם, דבחמץ כיון דנאסר שאור אף שאינו ראוי לאכילה ילפי' דאפילו דנעשה אינו ראוי מחמת שנתעפשה מ"מ כל שראוי לחמע אסור, אבל בדין שצריך שיאכל או שיהנה כדרך אכילתו. לא נתחדש בחמץ דין מיוחד, ומשז"ה אם עירב בו דבר מר או שאכלו חם ביותר הוי שלא כדרך אכילתו ופטור. מיהו אין ראיה מדברי הר"ד בוגפיל דלא כתב כן אלא בחמץ שאינו ראוי לחמע והוי ככל האיסורים. אבל בשאור כיון דנתחדש דאף דאינו ראוי לאכילה חייב אע"ג דזה גופא הוי שלא כד"ה, א"כ אפילו עירב בו דבר מר אסור. מיהו אפשר דכיון דהם ב' ענינים דמה שאינו ראוי לגר הוא ענין בהפצא דפקע שם נבילה, ומה שפטור שלא כד"ה דאין זה מעשה אכילה, א"כ אין זה שייך למה שחייבה תורה בשאור, דאף דאכילת שאור ל"ה אכילה מצד חימוצו, אין מוכרח דגם אי אכיל שלא כד"ה דלתחייב. וצ"ע בזה.

וברמב"ם פ"ה מיסוה"ת ה"ח שאם אכל חמץ בפסח שלא כדרך הנאתו שעשו לו רט"י או מלוגמא מחמץ או מערלה או שמשקין אותו דברים שיש בהם דבר מר מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהם הנאה לתוך ה"ז מותר. מיהו אין הכרע מדברי הר"מ דאפשר דכל שנעשה מלוגמא או שנתערב דבר מר תו לא הוי ראוי לחמע והוי כשאר כל האיסורים.

ולסברא דהסתפקנו דאם ראוי לחמע יהא אסור אפילו שלא כד"ה יקשה א"כ אמאי לא מני אביי גם חמץ בהדי הני דחייב על אכילתו שלא כד"ה, וכן הקשו

במקו"ח ופמ"ג. וצ"ל דאביי לא מני אלא מאי דילפינן ממה דלא כתיב בהו אכילה. אבל שאור אדרבא כתיב בהו כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, וברש"י על החומש (שמות יב יט) אזהרה על אכילת שאור, ובפירוש אמרה תורה דשאור אף שאינו ראוי לאכילה חייב על אכילתו והיינו דחומר איסורו שיכול להתחמק, ואין זה שייך לדנא דאביי.

מיהו אכתי יש לחלק דאף דנתחדש דבשאור איכא באכילתו לאו זכרת [וכ"ה בצל"ח ריש ביצה ופמ"ג תמב א"א סקי"ד], היינו דוקא דאינו נאכל מחמת חימוצו קשה, דמפני כך אין בטל מציאותו, ואפילו בשאור של שאר איסורים בתרומה וערלה אם החמיצו אחרים אוסרים חימוצם, מיהו אפשר שאם אכלן פטור כיון דהוי שלא כדרך אכילתן חוץ מכלה"כ וכו'. וכן בכס פלפלין של ערלה דפטור בברכות לו ב ודאי דאוסר תערובתו, אבל בפת שעייפשה או נוטל"פ כיון שנפגם מצד ד"א ולא מחמת חימוצו אין זה שייך לענין שאור ואית ביה דינא דכל התורה דבעי' דלהי ראוי לאדם.

ה. ביאור בדעת הראב"ד דאף דאינו מחמץ ונפסל מאכילת אדם חייב לבער — ואכתי יש לעיין בדעת הראב"ד דכל שלא נפסל מאכילת כלב אסור לקיימן ואפילו דאינו ראוי לחמץ, והא כיון דנתעפש ותו אינו ראוי לאכילת אדם, בטל שם חמץ מיניה, ואף דלהלן פרק ב כתבנו דלהראב"ד חייב ביעור אינו מדין מאכלות אסורות אלא דין בפנ"ע, ושם כתבנו דכל שאסור בהנאה לראב"ד חייב לבער, מ"מ בעיפשה קודם הפסח ואינו ראוי לחמץ פקע מינה שם חמץ לאסור בהנאה, כיון דנתעפשה קודם זמן איסורה, וא"כ אמאי בעי לבערה, וצ"ל דכיון דחל עלה שם חמץ אינה יוצאה מידי שמה לגבי ביעור רק כשנעשית עפרא דעלמא והיינו שנפסלת מכדי אכילת כלב, וכמו דלענין טומאה שיטת הראב"ד פ"ד מהל' טומאת אוכלין הי"ד דכל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול הכלב ע"ש, דשם אוכלים שחל אינו נפקע רק בנפסל מאכילת כלב, וס"ל להראב"ד מכוח סוגיא דפסחים מה ב דשם חמץ דחל אינו נפקע אלא בנפסל מאכילת כלב, ועיין להלן מה שכת' בה בסוף פרק ב.

פרק שני: אם דין הביעור תלוי באיסור אכילה או באיסור הנאה

(א) יש לברר אם החיוב של ביעור מדין תשביתו תלוי ב"שם חמץ" ובהיתר אכילה, כיון דעיקר האיסור כתבו הראשונים דיסודו שלא יבואו לידי אכילה, ולפי"ז העיקר תלוי אם יש עליו דינים של איסורי אכילה, או אפשר יסודו שאין התורה רוצה בקיומו ולא שייך לאיסורי אכילה, ואפילו אם יש בו איסורי חמץ ואפילו איסור הנאה וכדומה אף שנפקע ממנו איסור אכילה, מ"מ עדיין אסור בקיומו ויהא חייב לבערו כיון דיש בו "דיני חמץ".

ונראה דיש פלוגתא דראשונים בזה, דהרמב"ם בפ"ד מהל' חמץ הי"א כתב הפת עצמה שעייפשה ונפסלה מלאכול לכלב ומלוגמא שנסרחה א"צ לבער והשיג

הראב"ד דבירושלמי מפרש דווקא בשנסרחה ולבסוף נחמצה. והיינו דבירושלמי פ"ב ה"ו אמרי' מלוגמא שנסרחה אית ת"ת זקוק לבער זאת"ת אין זקוק לבער, מ"ד זקוק לבער בשנתחמצה ואח"כ נסרחה, ומ"ד אין זקוק לבער בשנסרחה ולבסוף נתחמצה, ובמ"מ כתב דהר"מ נמי ס"ל כירושלמי, אלא דהירוש' קאי בנתחמצה בפסח ובכה"ג בעינן נסרחה ולבסוף נתחמצה, והרמב"ם קאי בנתחמצה קודם הפסח דכי אתא פסח לא חל עליה איסור דהוה סרוחה, וזה תמוה קצת דא"כ למה השמיט הרמב"ם הא דירושלמי לחלק בפסח עצמו דאם נתחייב כבר בביעור לא נפטר במה שנסרחה, [ועיי' בקובץ שיעורים אדף מה ב סי' קפט שנדחק בזה]. ובפשטות נראה דהרמב"ם פליג בדינא דירושלמי, ולא נחית לחלק וס"ל דאפי' נתחמצה ונתחייב בביעור מ"מ אם נסרחה ונפסלה מאכילת כלב אין זקוק לבער, ופליג בזה אראב"ד דפסק כהירושלמי, וצריך לבאר הפלוגתא.

(ב) וכן מצינו פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד בנפסל מאכילת אדם, ואינו ראוי לחמץ [דאי ראוי לחמץ אז חייב מדין שאור], דלהרמב"ם וזו דעת הרא"ש והר"ן והשו"ע מותר לקיימו, והראב"ד ס"ל דכל שראוי לכלב אסור בקיומו [ונתבאר הדברים בע"ה בפרק ראשון], וצ"ע ביאור סברת המחלוקת בזה.

(ג) וצריך לומר דיסוד הפלוגתא בהא דנסתפקנו אי דין הביעור תלוי באיסורי אכילה, או כל שיש בו "דיני חמץ" חייב לבערו, ולצד שאינו תלוי באיסורי אכילה יהא חייב בביעור אפילו אי הותר באכילתו כל עוד דיש עליו דינים מצד שם החמץ חייב בביעור.

(ד) והנה מחולק דין איסור אכילה מדין איסור הנאה, דבאכילה תלוי אי ראוי לגר ואי נסרחה פקע שם נבילה מינה כדאמרי' ע"ז סח א. אבל באיסורי הנאה כיון שנאסר אפילו נשתנה ונפסל אי הוי מהגשרפין אסור עד שיעשה מצוותו ונקברים אפילו אפרן אסור משום איסור הנאה, [אלא דבעי שיהנה כדרך הנאתן חוץ מכלה"כ ובשר בחלב], ולכן אמרי' בגמ' כא ב אם חרכו קודם זמנו ונתבטל ממנו שם חמץ לא חל כלל שם איסור כשהגיע זמן איסורו, אבל לאחר זמנו אסור בהנאה, דכיון דנאסר בתוך זמנו אין מועיל מה שנפסל מאכילת כלב עם תחריכה כל זמן שלא יקיים בו מצות ביעור, ולכאורה תלוי בפלוגתא דר' יהודה וחכמים אי ביעור חמץ בשריפה, וכ"כ בתוספות וטור דלחכמים דביעורו בכל דבר, והיינו דאין בזה מצוות מיוחדות אלא כליון מן העולם אפרן אסור, ועי' ח"י הגר"ח בהל' חומ"צ פ"א, וכ"מ בגמ' כא ב וכמו שכ' בתורה בהדי, וכן ברמב"ם סוף"ג דאם שורפו גחלים אסורים אחר שנאסר בהנאה, [ועי' אבני מילואים בשו"ת סי' יט שמחדש דלחכמים מה שמפרר או עושה אפר אין זה אלא משום מצוותו ואפרן יהא מותר, ונדחק מהא דגחלים].

(ה) ולפ"ז תמהו' במג"א ריש סי' תמה ובבית הלל יו"ד סי' רצד, על הרמב"ם דגרס במשנה דחכמים אומרים "אף" מפרר, וכ"פ בפ"ג הי"א כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח כו', וכיון דהרמב"ם פסק בהלכות פסחמ"ק דהנקברים לא ישרפו כדאמרי' בסוף תמורה, וכתבו התוספות שמא יבא ליהנות מאפרן, וכיון דהר"מ פסק כחכמים דהשבתתו בכל דבר הוי מן הנקברים ואיך כתב ששורפים חמץ, ובמג"א כתב דהרמב"ם מפרש דלא כתוספות וס"ל דמותר לשורף הנקברים,

אלא שהוא מפרש דלא ינהגו בהם כהנשרפין להתיר אפרם ומותר לשרפן, אבל הגחלים אסורין, ומיהו אכתי אין מיזשב בזה אף דמותר לשרפן, מ"מ כיון דאכתי לא פרחא מיני' איסור הנאה, לא קיים לכאורה לרבנן בזה השבתה, וע"כ צ"ל דהרמב"ם ס"ל דבמשנה דידן דגריס "אף" מבואר יסוד דדין השבתה אינו תלוי באיסור הנאה, אלא כיון דנעשה אפר ונפסל מאכילת אדם אין חייב שוב בביעורו, דדין הביעור תלוי באיסורי אכילה, ולפי זה יש נפ"מ למעשה דאף שאכתי אסור בהנאה, דחמץ הוא מהנקברים, מ"מ מותר לקיימו כיון דנשרף אינו ראוי לאכילת אדם ולא לחמץ בו, וס"ל להרמב"ם דהירושלמי דלא גריס "אף" במשנה כדאיתא במשנה ירושלמית, וה"נ מפורש בירושלמי ר"פ כל שעה אית תניי תני עד שלא הגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה משהגיע זמן ביעור את מבערו בכל דבר ואתיא כרבנן, והביאור דעד שלא הגיע זמן ביעורו מותר לו לשרוף לרבנן אבל לאחר זמן ביעורו אינו רשאי לשרוף דאפרן אסור, וס"ל לר"מ דהירושלמי פליג בזה אברבלי, וס"ל דלחכמים אפילו שרפה צריך לבער, וע"כ משום דאכתי אסור בהנאה, וס"ל דדין הביעור תלוי באיסור הנאה ואינו מאיסורי אכילה, ומשום דמחלק בירושלמי בין נתחמצה ולבסוף נסרחה דכיון שחל שם איסור על החמץ תו לא פקע אפילו נסרחה ונפסלה מאכילת כלב דמ"מ עדיין איסור הנאה לא נפקע והוא המחייב דין השבתה, אבל הרמב"ם ס"ל דהבבלי דגריס "אף" ולחכמים מועיל שריפה אף דאפרן אסור דחמץ מן הנקברים, מ"מ כיון דנפקע שם אכילה מיניה אי"צ לבערו, וכן בנסרחה מאכילת כלב תו אין זקוק לבער, והא דאמרי' דאי זרכי לאחר זמנו אסור, היינו בהנאה, דחמץ מן הנקברים, ואי רוצה לשוף באפר קדירתו אסור, אבל מותר לקיימו, ומשום לא חילק הרמב"ם אם נסרחה ואח"כ נתחמצה, דהתם לענין לבער קאי.

(ו) אבל הראב"ד דקאי בגי' הרי"ף דאינו גורס "אף" במשנה, ולא מצינו דהבבלי יחלוק בהא אירושלמי, והיינו דאכן לחכמים אין מועיל שריפה אף דנתבטל מציאותו, וע"כ דדין הביעור תלוי בדין החמץ, וכל שעדיין אסור להנות ממנו אסור לקיימו.

ועי' לעיל סוף"א שכתבנו דלהראב"ד בנפסל לאכילת אדם ואינו ראוי לחמץ מ"מ אסור לקיימו, אפילו נפסל מאכילת אדם ואין ראוי לחמץ בו אחרים, ואפשר שאפילו להנות יתא מותר דכיון דלפני הפסח נסרחה, והיינו דלענין ביעור כיון דאכתי לענין טומאה הוי עלה שם אוכלין, כדעת הראב"ד פ"ד מהל' טומאת אוכלין הי"ד שכל המיוחד לאכל אדם טמא עד שיפסל מטומאת הכלב, ורק בסרחה מעיקרא לא חל שם טומאה עלה ומשום אם נסרחה מעיקרא ס"ל לראב"ד דמותר לקיימו, אבל אם חל עלה שם חמץ ונסרחה לבסוף מאכילת אדם אסור לקיימו, דאכתי שם חמץ עלה דל"ה כעפרא, כיון דעדיין מטמאה טומאת אוכלין.

ולעיל כתבנו דשיטת הר"ן ועוד דבשאר ובחמץ שיכול לחמץ איכא לאו באכילה אף דאין ראוי לאכילת אדם, דזהו דין השאור, ואפשר דזה מוכרח לשיטת הרמב"ם דתלוי דין ביעור באיסורי אכילה, אבל לפי הראב"ד אפשר דשאור כיון דנפסל מאכילה, ולפי התוספתא נפסל מאכילת כלב, אף דאיכא איסור על קיומו אפשר דלא מצינו ללקות על אכילתם.

(ז) לכאורה לפי"ז אפשר היה לומר דאי נפסל או נתעפש מאכילת אדם ואין ראוי לחמץ, אפילו נסרחה בפסח עצמו, כיון דפקע איסור אכילה מותר לקיימו, והא דחרכו בתוך זמנו לענין איסור הנאה קאי והר"מ בפ"ג הי"א כתבה לענין איסור הנאה, ובפ"ד הי"א כתב הפת עצמה שעיפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה א"צ לבער, ואם בראוי לחמץ צ"ל דמלוגמא נפסלה מאכילת כלב, ואם אינה ראויה לחמץ אפילו נפסלה רק מאכילת אדם א"צ לבער, וכיון דאין כהא איסור אכילה אפילו בנסרחה בפסח א"צ לבער ולכן סתם הרמב"ם בזה, והמ"מ שפי' דמלוגמא שכתב הרמב"ם היינו בנפסלה לכלב, צ"ל דס"ל דלפני זה עדיין ראוי לחמץ בהם, ובה"ט לגבי עריבת העבדנים, ובה"י לענין רטיה והתריא"ק שכתב דמותר לקיימו, ולא התנה בזה דבעי נפסל לאכילת כלב כמו שכתב בהי"א, משום דסתמן אינם ראוי' לחמץ ולכן אפילו נפסלת מאכילת אדם סגי. וכן הוא בהי"ב דהתריא"ק וכל שאינו ראוי למאכל אדם מותר לקיימו.

מיהו הא דאמר' דאם נתחמצה ואח"כ נסרחה אפילו נסרחה בפסח עצמו יהא מותר בקיימו, אינו, דהא בה"ט כתב הרמב"ם להדיא גבי עריבת העבדנים דאם נתן הקמח קודם שלשת ימים לשעת הביעור מותר לקיימו שהרי נפסד והבאיש ותוך שלשת ימים חייב לבער, ומבואר דאפילו לענין ביעור יש נפ"מ אם נסרחה בתוך הפסח, ואף דלענין אכילה כיון דנפסל מאכילת אדם אפילו נפסל בתוך הפסח יהא פטור. וא"כ הדרא השגת הראב"ד אמאי לא חילק בהי"א גבי מלוגמא דדוקא בשנסרחה ואח"כ נתחמצה.

(ח) ונראה דמ"מ דברי הרמב"ם כפי היסוד שכת' מתבארים יפה, דאף דתלינן לדעת הרמב"ם חייב ביעורו בדין אכילה, מ"מ נראה דזה דוקא לענין דלא יחול חובת ביעור, ואם נפסלה קודם הפסח אפילו לאדם תו מותר לקיימו וכרכת' לעיל, מיהו אם נכנס זמן איסורו לפני שנפסל וחל עליו חובת ביעור מדין תשביחו לר"י בשריפה ולחכמים בכל דבר, אין מקיים תשביחו בזה שנפסל מאכילת אדם, דענין השבתה היינו להשבית קיומו כלל. מיהו יהא בזה נפ"מ דבנפסל לאדם שעדיין ראוי לכלבים ולדין טומאה אין בזה קיום ביעור וחייב לבערו, אבל בנפסל לכלב דהוי כעפרא דארעא הוי כבטל קיומו, ולחכמים נפטר מלבער, ולפי"ז הכל ניחא דבה"ט גבי עריבת העבדנים דנפסל רק מאכילת אדם, יש חילוק אי נפסל לפני הפסח דמותר לקיימו, ובין נפסל בתוך הפסח דכיון דנתחייב בביעור אינו מקיים בזה תשביחו, אבל בנפסל לכלב כמו מלוגמא שכתב במ"מ דמיירי בנפסל לכלב, וכדמשמע פשוטות לשון הרמב"ם, או התריא"ק שנתערב בו חמץ ואינו מאכל כלל או הקילור ובגדים שכבסו אותן בחלב חטה שכתב בזה הרמב"ם שנפסדה צורת החמץ, וכוונתו דלענין שם חמץ הוי כעפרא דארעא, הוי כמבוטל וא"צ לבער, ונראה דאפילו לר' יהודה אף דלא קיים מצות שריפה אפשר דמותר לקיימו.

וכ"ז לדעת הרמב"ם דחייב הביעור תלוי בדין אכילה, אבל להראב"ד וזו שיטת הירושלמי, דכל שאסור בהנאה חייב לבערו, אם נתחמץ בפסח אפילו נפסל מאכילת כלב והוי עפרא דעלמא, אבל כיון דאכתי אסור בהנאה דחמץ הוי מהנקברים, או עד שישרפנו לגמרי לר' יהודה, אפרן אסור בהנאה וחייב לבער, וע"כ לפי"ז יש לחלק דדוקא בנסרחה ולבסוף נתחמצה, וכהשגת הראב"ד.

(ט) והשתא דאתינא להכא אפשר דהרמב"ם ס"ל דדין התוספתא דהביא הרי"ף (בדף מב ב) דמלוגמא שנסרחה א"צ לבער, אינו באותו ענין דמלוגמא דירושלמי (ולשוף הירושלמי פ"ב ה"ו מלוגמא שנסרחה את"ת זקוק לבער דאית תניי תני אינו זקוק לבער מ"ד זקוק לבער שנתחמצה ואח"כ נסרחה מ"ד אינו זקוק לבער שנסרחה ואח"כ נתחמצה). והרמב"ם מפרש דהתוספתא קאי במלוגמא דנפסל לאכילת כלב, ובזה אין נפ"מ, דאפילו בנסרחה אח"כ מותר לקיימה. והא דירושלמי קאי בנפסל רק מאכילת אדם, ומחולק מתי נסרחה, והוה הדין דעריבת העבדנים, ולכן לא חילק בזה הר"ם.

ובר"ן לקמן מה ב (יד א מד"ו) משמע דמפרש הירושלמי כמו בחרכו, והיינו דנפסל אפילו מאכילת כלבים, ומשמע דס"ל דכיון דנתחייב בביעור אין מספיק בנפסל לכלבים, וכנראה שזה כשיטת המ"מ.

(י) בתה"ד סי' קכט כתב דהרמב"ם דכתב על הטריקא דא"צ לבער, אע"ג דמסתמא שרי ליה נמי בהנאה דגרע טפי מפת שעופשה, וצ"ל דקאי בעירב החמץ לפני זמנו דלעולם לא חל עליה איסור הנאה, ולפי מה שכת' דהר"מ קאי אפילו בנסרחה בתוך זמנו דייק הרמב"ם בדוקא לענין היתר קיומו אע"פ שאם נסרחה בפסח עצמו אסור בהנאה.

פרק שלישי: חמץ של גוי שנסרחה בפסח

יש לעיין בחמץ של גוי ביד גוי דכתב בתה"ד סי' ת ושו"ע סי' תמג דאסור בהנאה [ודברי ההגהה באו"ה צ"ע]. והנה חמץ זה מופקע מחיוב תשבתו דהא שנינו דאתה רואה של נכרי, וכשחרכו גוי ונפסל מאכילת כלב, או נפסל רק מאכילת אדם ולקחו ישראל יש לעיין אם יהא מותר לקיימו, דאפשר דכיון דנסרחה ביד גוי הוי כחרכו לפני זמנו, וכשבא אח"כ ליד ישראל אין שייך שיחול בהא חיוב השבתה דכבר נתבטל שם חמץ עלה. מיהו יש לומר צד אחר דכיון דלענין היתר איסור הנאה נראה דלא פקע מיניה איסור הנאה כיון דחל עלה כשהיה חמץ ביד גוי תו לא פקע בהא דנסרחה, דחמץ הוי מהנקברים ולא נפקע איסור הנאה מיניה רק כשיעבירונו מהעולם, וגם נראה דהכי אפילו לר' יהודה לא יפקע איסורו בשריפה, דכיון דאין בכלל חיוב תשבתו אין כאן נעשית מצותו, וכל שחל בחימוצו איסור הנאה לא פקע תו מיניה כלל, ולכאורה יהא תלוי היתר קיומו בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד דכתבנו לעיל דפליגי אי דין השבתה תלוי בדין „איסורי אכילה“, כשיטת הרמב"ם והר"ן והכא בשעת חיובו דהיינו כשבא ליד ישראל כבר נפסל ואינו ראוי לאכילת אדם. ולראב"ד תלוי ב„דין חמץ“, וכל דעדיין אסור בהנאה מצד דין חמץ אכתי אסור בקיומו, ואי"כ הכא דאכתי יש בו איסור הנאה צריך לבער.

וראתי שנחלקו בזה רבותינו הפוסקים, דב„חתם סופר“ בהל' פסח (בסדר מיעד) סי' תמג סק"ג וסק"ח כתב דרך בחמץ ישראל שהוטל עליו מצות השבתה

תו לא מהני שנסרח אח"כ אלא יבערנו מן העולם לגמרי, אבל חמצו של גוי דלא חל עליו מצות השבתה מעולם אם נסרח אפילו לאחר זמנו יש להקל. [וע"ש שדחה מה שכת' בחי' דבדיו שנתבשלה על ידי גוי ביו"ט אסור לכתוב בו דהוי כחרכו אח"ן]. וכן בשו"ת בית אפרים או"ח סי' לה והביאוהו האחרונים כתב נמי שאם נעשה החמץ ביד גוי אפילו נפסל החמץ מתוך הפסח עצמו כיון שהוא עושה בהיתר ה"ז כחרכו קודם זמנו שמותר בהנאה לאחר זמנו.

ולכאורה יש לעיין בזה, דכיון דחמץ אפילו ביד גוי אסור בהנאה וכשנכנס הפסח חל עלה איסור הנאה לפני שנסרח תו לא פקע מיניה איסור הנאה, וא"כ אכתי לשיטת הראב"ד יהא חייב לבער. ולכאורה מדעת הגאונים החת"ס והב"א משמע דהוי כחרכו ומותרים בהנאה, וזה צ"ע. ואמנם האחרונים יצאו לתהות בזה, עי' שו"ת הרמ"ץ או"ח כח, שערי דעה ח"ב לו, תורת חסד או"ח כא אות ה, חלקת יואב מה"ת סי' כ דכיון שחל איסור חמץ עלה ל"ד לחרכו. וכן כתב בבית מאיר סי' תמו ח. וכן דעת הח"י, ראה לעיל.

וצריך לומר דהם ס"ל דחמץ שאני דהא אחר הפסח פקע איסורו ממנו ומה"ת מותר שוב לאכול וליהנות ממנו. וע"כ דאיסורו תלוי בזמן חיובו ואינו איסור חפצא ככל שאר איסורי הנאה, והיינו דאיסורו בא משום דהוי חמץ דאיסורו בפסח, וכל שנפיק פסח ונפקע ענין חמץ פקע איסורו, וכן מחיוב ביעורו דהתורה אינה רוצה בקיומו, וכל שיש עליו חיוב השבתה הוא באיסור הנאה, ולפי"ז חמץ ביד גוי אף דאין על החמץ חיוב השבתה, מ"מ שם "חמץ" אסור בהנאה, אבל אם שרפו הגוי ובטל נמי שם חמץ מיניה פרתה איסור הנאה, כאילו הרי לאחר הפסח.

ואמנם לכאורה מוכח כן מתוס' כט סוף ע"א ד"ה אין פודין, דאם שרפו הגזבר ונעשה אפר יכול לפדותו זמותר בהנאה. ומבואר דכיון דחמץ של הקדש א"ח לבער אם שרפו מותר בהנאה. ועי' בפנ"י שהקשה ע"ד התוספות דדילמא מ"ד לא מעל ס"ל כחכמים דחמץ מהנקברין ואפרו אסור והניח בצ"ע. וזה תמוה, דהא בחמץ של הקדש דמותר בקיומו דאתה רואה של הקדש, א"כ ליכא מצוות תשביתו, וליכא נעשה מצוותו ואפילו לר' יהודה הוי מהנקברין ואפרן צריך שיהא אסור, וע"כ זו ראייה מוכרחת דחמץ של הקדש אם שרפן כיון דליכא בית חיוב השבתה ובטל שם חמץ מיניה אפרן מותר. [ואף שיש לדחוק דתוספות קאי כר"י הגלילי, מ"מ פשוטות לשון התוספות משמע בפשוטו].

ובחז"א סי' קטז ס"ק יא סד"ה במ"ב בשעה"צ כתב בפשיטות דחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה הוא אפילו בחמץ של נכרי, דלא משום חובת ביעור אתינן עלה אלא מדין איסור הנאה דאפרו אסור. ולפי"ז יהא בזה איסור דאורייתא. ואין עצה לקנות רפואות מן הגוי אם עירבו בתוך הזמן. מיהו אפשר דגם לסברתן אסור בהנאה. אבל אפשר דא"צ לבערו, דמעולם לא הוה בלתי תשביתו. ולדעת הרמב"ם שזו שיטת הבבלי א"צ לבער, ולירושלמי שנסרחה לבסוף חייב לבער צ"ע.

מיהו אפרן של חמץ ישראל כיון שהיה חייב בהשבתה ונאסר בהנאה אף שנעשה אפר עדיין אסור בהנאה, ולא דמי כאילו פקע איסוריה לדמותו כחמץ שעבר עליו הפסח דכיון דלית ביה דינא דחמץ אזלא איסוריה דבטל גם חיוב השבתה מיניה. אבל לראב"ד דגם אם נפסלה מאכילת כלב חייב לבערו א"צ לומר

דאסור בהנאה. ואפילו לרמב"ם דאין איסור הנאה תלוי בדין ביעור, וכדלעיל מ"מ בפסח עצמו קיים דין איסור הנאה. וכן מבואר ברמב"ם ספ"ג לענין שרפו קודם זמנו דמותר ליהנות בפחמין שלו אבל אם שרפו לאחר זמנו הואיל והוא אסור לא יסיק בו תנור וכירים וכו' וכן הפחמין אסורים בהנאה הואיל ושרפו אחר שנאסר בהנייה, ועיי"ש במ"מ דחמץ אינו מן הנשרפים שאפרן מותר.

פרק רביעי: בדין תרופה לחולה שאב"ם שלא כדרך הנאתן

א. איסור אכילה שלא כדרך או באיטורים דרבנן, לחולה — גרסינן בפרק כל שעה (פסחים כה ב) מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף ליה לברתיה בגוהרקי דערלה (בוסר זיתים קטנים משום רפואה דקסבר מותר להתרפאות באיסורי הנאה), אמר ליה אימור דאמר רבנן בשעת הסכנה, שלא בשעת הסכנה מי אמור, אמר ליה האי אישתא צמירתא נמי בשעת הסכנה דמיא, איכא דאמרי אמר ליה מידי דרך הנאה קא עבידנא (ודרך הנאתו לאחר שיתבשל ויצא שמן בבית הבד). ופסקה הרמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ו וה"ח. ובי"ד קנה ג שמתרפאים במקום סכנה אפילו דרך הנאתן ושלל במקום סכנה בדרך הנאתן אסור שלא כדרך הנאתן מותר, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים אפילו בלא דרך הנאתן, אלא במקום סכנה.

והנה אף דכל שלא כדרך הנאתן אין לוקין עליהם כפסחים כד ב, מ"מ איסורא איכא כמו שכתב תוספות שבועות כב ב ד"ה אהתירא וכב ב ד"ה דמוקי, וכן ברא"ש ור"ן כאן, וכן בהשלמה, מכתם מאירי, וכן ברשב"א וריטב"א קדושין נו א ועוד. וזה דוקא לבריא אבל לחולה אף שאב"ם מותר, [ויבראבי"ה פסחים ס"י תנו והובא במרדכי פסחים פ"ב ס"י תקמה ואגודה פסחים פ"ב יז משמע דפטור ומותר, מיהו כתב שם שאדם שהוא בריא יזהר בדבר, ועי' בסמוך].

ואפשר שגם התוס' כאן כט סע"א וקדושין נו ב ד"ה המקדש וע"ז סב א ד"ה בדמיהן שלא תירצו על קושיתן דאפרן מותר שלא כדח"נ. ועי' משל"מ פ"ה מיסודי התורה דמ"מ אסור מדבריהם משמע קצת דס"ל כראבי"ה. ועי' ש"ך יו"ד ס"י קנה סקי"ד שמשמע דס"ל כראבי"ה ובשא"ג ס"י עד תמה דהא הפוסקים ס"ל דשלא כדרך הנאתן אסור מדבריהן. וכן בבינת אדם שער א"ה כלל נב. [ועי' חלקת יעקב ח"ב ס"י ו שרצה לחלק דרך באיסורי אכילה התיר, עיי"ש, וזה דוחק דהפוסקים תחמירו באיסורי אכילה, וכנראה שיש שיבוש קצת בש"ך. ועיקר כוונתו, דלצורך רפואה מותר שלא כדרך הנאתן אפילו באיסורי אכילה ולא כשא"ג ס"י עה, ראה להלן, וכ"מ בש"ך שלפנינו הביא סברת הרא"ש בפסחים דשלא כדח"נ פטור אבל אסור].

ובר"ן הביא בשם מי שכתב [הרמב"ן בתה"א ענין הסכנה עמ' לו, ועי' ריב"ש ס"י דנהן], שגם בשאר איה"נ דדבריהן התירו לחולה, אבל באיסורי אכילה של דבריהם לא נראה שהתירו אלא במקום סכנה, דאפשר שעשאום לענין אכילה

כשל תורה, והר"ן שם הוסיף דכיון דמה דלא מבואר להיתר בגמרא אין לנו להקיש מסברתנו אפשר שאין מתרפאין אף באי"נ דדבריהם כדרך הנאתן. [ועי' בחי' הרא"ה ע"ז כו א שנסתפק בזה, אבל בבד"ב בית ג שער ז נקיט הכי בפשיטות]. וכן הסכים לזה בחי' רבנו דוד פסחים כו א (עמ' קלה). ובראבי"ה ומדרכי שם כתבו להדיא שלחולה אפילו בדרך אכילה מותר. ובשו"ע י"ד קנה ג הגיה הרמ"א כדעת הרמב"ן והר"ן שאף דלחולה שאב"ס מותר בשלא בדרך הנאתן בלבד שלא יאכל וישתה האיסור הואיל ואין בו סכנה. וכנראה שזה גם הדין דכתב הרשב"א בתשובה הובא בב"י י"ד ריש סי' קכג שכתב שלא מצא היתר לאכילה ולשתיה אפילו באיסורין דרבנן בחולה שאין בו סכנה כו' עיי"ש, ועי' בהגר"א בסי' קנה שם.

והפוסקים נקטו להלכה למעשה להחמיר אפילו לחולה שא"ב סכנה באיסורי אכילה, ועיין שו"ת הגרע"א סימן נה שכתב אך זאת אשיב שחלילה לגעת ממה שכתוב בשו"ע דכל איסורי הנאה דרבנן שרי להתרפאות וכו' ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור. ומקור הדין מהר"ן דאין לנו דאיה להתיר באכילה איסור דרבנן לחולה שא"ב סכנה. וע"ע שו"ת הגרע"א סי' ה.

ב. במחלוקת הראשונים אם נסרח מאכילת כלב מותר באכילה — בר"ן פ"ב מפסחים גבי סוגיא דחרכו והוא ע"פ המאור שם דבחרכו קודם זמנו כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול איסור חמץ מותר אפילו באכילה, וכן דעת המאירי ורבנו דוד ומהר"ם חלאווה. וברא"ש שם כתב שיש שרוצים לומר דמותר אפילו באכילה דעפרא בעלמא הוא [וכוונתו לבעל המאור], ולא מסתבר, דאף ע"ג דבטל המאכל אצל כל אדם מ"מ כיון דהוא קאכיל ליה אסור וכ"כ הרב הברצלוני, ע"כ. והוא מטעם דאחשביה. ובפוסקים משמע דאיסור האכילה הוא מדרבנן. וכנראה ענין אחשביה הוא מחלוקת קכ א כיון דאקפיה אחשביה עיי"ש. [עי' ט"ז תמב סק"ח וחזו"א מועד קטו סק"ז ד"ה ודין א].

אין להקשות דהכי אסרי באכילה דחמיר, ולעיל כא ב ס"ל לר"ן דאם חרכו קודם חצות דמותר אפילו באכילה [ול"ל אחשביה דחייש לה הרא"ש], דחלוק הדבר, דהכי החפצא דאיסורא קיים אלא דנהנה שלא כדרכו, ומשנ"ה יש לאסור אפילו שלא כדרכו, אבל התם כיון דחרכו קודם זמן איסורא פרחא שם חמץ לגמרי, וכשנכנס פסח לא הוי בכלל איסורא.

ולכאורה נראה דענין אחשביה לא שייך רק בחרכו דלא נשרף לגמרי וכמו שכת' הראשונים דעיקר תחריכה מבחוק, אבל אם שרפו לגמרי לא שייך על אפרו דהוא כעפרא דעלמא ממש לומר אחשביה. [ויש לחלק מזה דשבועות כד ב לענין הגשבע שלא יאכל ואכל עפר כו' דאחשביה, דאפשר דבגדרים דאוליגן בלשון בנ"א קאי, אבל באיסורים כל דנהפך לאפר לא שייך דאחשביה למאכל]. והא דיי"ד סי' קנה [ועי' סי' פד סע' יז] דכתב הרמ"א בס"ג דמותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה אפילו חולה שאין בו סכנה כו', אפשר דאין הכוונה בנשרף לגמרי. שוב ראיתי שכע"ז בשו"ת הרמ"ק י"ד סי' ל אות ו שכתב נמי דהרמ"א מיידי שנשרף כל כך עד שאינו ראוי לאכילת אדם אבל עדיין שמו עליו

ולחכי התיר רק לחולה שאב"ס. אבל היכא דנשרף לגמרי דהוי עפרא בעלמא או מותר אף לבריאן.

ואמנם כ"ה דעת המנחת יעקב כלל מו דשרץ ששרפוהו מותר אפילו שלא לרפואה. וביד אברהם ביר"ד שם תמה דהא אסור מצד אחשביה. וע"כ דהמנח"י ס"ל דאין סברא להחשיב האפר כמאכל, וגם האדם עצמו אינו מחשיב השרוף כאכילה, וגם אין על כך שם אכילה. וגם מה שכתב בט"ז תמב סק"ח ומג"א שם סק"ד שכתבו דאפילו אינו ראוי לאכילה כלל איכא אסור משום אחשביה. וגם בהא י"ל דעדיין שייך בזה אחשביה דלא נעשה עפרא דעלמא, וכמו התריאקה ועריבת העבדנים דאינו ראוי לאכילה אבל שייך בזה לאחשוביה. ומה שכתב המרדכי בפ"ב דפסחים שהראב"ה שהתיר שרץ שרוף רק לרפואה אבל בריא יש להחמיר, נראה דאין זה מעיקר דין אחשביה, אלא מצד הרחקה בעלמא.

ובש"ך סי' קנה ס"ק יט כתב על מה שכתב הרמ"א שם דמותר לשרוף השרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה כתב הש"ך דאפי' הוא מאיסורי הנאה משום דכל הנשרפין אפרן מותר, והקשה בפמ"ג בשפ"ד סי' פד ס"ק מט הא יש כמה איסורי הנאה שאין מצותן בשריפה ואפרן אסור. וע"ש שתי' דר"ל דכל איסורי הנאה ששרפן מותרין מן התורה אלא דאותן שאין מצותן בשריפה אסורין מדרבנן. והפני יהושע בפסחים שם כתב דהוי שלא כדה"נ ומשום הכי מותרין לחולה שאב"ס. ועי' בהגר"א ביר"ד סי' קנה ס"ק כב דכל אפר מקרי שלא כדרך הנאתן דהא דאמרו בתמורה לד א דהנקברין אפרן אסור היינו מדרבנן דשלא כדרך הנאתן אסור מדרבנן, ולחולה התירו. ובחז"א פסחים סי' קטז סק"ז מסתפק אי שתיית אפר לרפואה הוי שלא כדרך הנאתן, ומאכל חולים הוי כדרך.

ג. בדעת הרמב"ם אי איכא איסור אכילה בחרנו — בדעת הרמב"ם נחלקו הפוסקים דבתרומת הדשן סי' קכט כתב דממה שכתב הרמב"ם בפ"ד הי"ב מחז"מ דבר כו' שאינו מאכל כל אדם כגון התריא"ק וכיוצא בו אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו, פי' בתה"ד דהר"ם דאסר באכילה הוא כדעת הרא"ש דאפילו נסרס מ"מ כיון דרוצה לאכלו אחשביה.

אבל בשו"ת הרדב"ז סי' תתקט (תעא) פירש דמכיון שכתב הרמב"ם פ"ה ה"ח מיסודי התורה שכל שלא כדרך הנאתן כגון שעושיין לו רטיה או מלוגמא מחמץ ה"ז מותר לחולה ואפילו שלא כדרך סכנה, אמאי פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות חמץ ה"י שהקילור והאספלגית והרטיה והטריא"ק דאסור לאכלו, אף שאין לך אדם שאוכל הטריא"ק אלא לצורך רפואה שרגיל בכאב האיצטומכא או הבטן וכיוצא והוי כחולה שאין בו סכנה. [ועי' מחנה אפרים ח"י רמב"ם פ"ח מהל' מ"א שהקשה ג"כ בסתירת הרמב"ם דהתריק"א מאכל חולים]. ולכן פי' הרדב"ז דהא דאסר לאכלו הוא מטעם שהם איסורי הנאה, וכשאוכלן נמצא נהנה מן החמץ. והיינו דמפרש דהרמב"ם קאי בנסרס בתוך הפסח דאסור בהנאה, אבל מצד איסורי אכילה כיון שנפסל מאכילת כלב מותר. ולפי"ז לא מצאנו לרמב"ם לאסור באכילה בנפסל

מאכילת כלב. מיהו גם לרדב"ז לא מצינו להדיא ברמב"ם שיהא מותר באכילה, ואדרבא מהא דכתב הרמב"ם בקילור ורטייה דמותר לקיימן בפסח, וכן גבי עריבת העבדים והפת שעפשה, ולא כתב רבותא דמותר לאכלו, משמע דלא התירו באכילה.

ולפי תרוה"ד יש לפרש דתריא"ק אף דהוא לרפואה [עי' גאונים בתג"א עמ' 211, רי"ץ גיאת ח"ב עמ' פה, אוצה"ג התשובות עמ' יז שכתבו שתריאקא מוכן לרפואת נפשות וליכא מידעם לבר מיניה דקאים במקומו כו' ומצניעין אותו לרפואה ואין מעבירין אותו בפסח, ואע"ג דלא שכיח ההוא עינדא מאן דצריך ליה כו.], מ"מ ס"ל לתה"ד דהוא מאכל בריאים שמחסנים עצמם שלא יזיק הנחש, ולכן ס"ל דאסור לאוכלו אפילו בנסרתה קודם הפסח ומצד דין אחשביה.

ד. בדעת השאגת אריה והפוסקים באיסורי אכילה שלא כדרך הנאתן — בשאג"א סי' עד האריך לחדש דאין לחולה שאב"ס לקחת תרופות אפילו שלא כדרך אכילתו, דכיון דאחשביה אסור מדרבנן, ואיסורי אכילה לא הותרו אפילו לחולה, והיינו דחידושו מב' דינים, ע"פ הרמב"ן והר"ן דאיסורי אכילה אפילו מדבריהם עשאוּם כשל תורה אפילו לחולה, ועל דינא דהרא"ש שכתב דאפילו חרכן אסור מצד אחשביה, ולפי"ז אין לחולה לקחת אוכלין שאינם ראויים משום דאחשביה ולא הותר לו איסורי אכילה מדבריהם, [ועי' שו"ע הרב סי' תמב סע' כב וקונטרס אחרון שם].

והאחרונים נחלקו ע"ד השאג"א שמפרש שספיקן של הר"ן והרמב"ן שגם באכילה שלא כדרך אכילתו באיסורי תורה אם הותרו לחולה שאין בו סכנה, דמלשון הר"ן משמע דשלא כדרכו אפילו בדאורייתא קילא מאיסור דדבריהן בדרך הנאתו, [ועי' או"ש יסודות פ"ה ה"ח שתמה בזה על השאג"א, ועי' אחיעזר ח"ג סי' לא ד דחשש לדעת השאג"א].

וגם על מה שהשאג"א כתב דאיכא בהא ענין אחשביה חלקו האחרונים. עי' יד אברהם יו"ד סי' קנה בשרץ השרוף שלא שייך בזה אחשביה שאינו אוכל זה מחמת חשיבותו רק משום רפואה, ועי' כת"ס סי' קא שהאריך לדחות בזה, וכע"ז באגרות משה או"ח ח"ב סי' כב, שכתב ואחשביה לא שייך בדבר שלזקק לרפואה דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה, וכ"כ כמה מהאחרונים דכיון דעיקר סברת הרא"ש דאוכל דבר שאינו ראוי מחשיב ע"י כך את המאכל חל עלה שם אוכלין ואינו כעפר דעלמא, אבל בתרופות אין בהשתמשו בזה החשבת התרופה כמאכל שהרי אם היה צריך עפר עצמו לו לתרופה היו משתמשים בו ועדיין לא היה בזה אחשביה כמאכל. [עי' שבועות שם לענין נשבע שלא אוכל ואכל עפר, דשייך גם בזה אחשביה].

מיהו אין זה כ"כ מוכרע, ואדרבא כיון שזהו צורכו של רפואה מחשיבו יותר וחל על כך שם אכילה, וזו סברת השאג"א, ובתה"ד סי' קכט כתב כעין סברא זו לגבי שנותן הקולמוס בפיו, דלית בזה ענין אחשביה, כיון שטועם טעם הדיו שלא בכונה לית בהא אחשביה, וזה ענין אחר, משא"כ ברפואה דאדרבא כל אשר לו יתן בעד נפשו ועפר נעשה לו מעדנים.

ובחזו"א סי' קסז סק"ח כתב לגבי תרופות בתערובת שאר דברים דלא שייך כאן אחשביה דדעתו על הסמים, ונראה דאפשר דגם השאג"א לא קאמר בזה אחשביה. כיון שעיקר רצונו הוא התרופה שאינה חמץ, ורק התערובת להתחזקתו או לאפשר לו נטילת הרפואה מעורב עם דברים אחרים שיש בהם חמץ, אין באכילתו ענין אחשביה כיון שעיקר דעתו על הסמים, [והגרשו"א שליט"א במאמרו בספרנו זה כתב להסתפק שהבולע מחשיב מאוד את החמץ, מפני שעל ידי זה הוא יכול לבלוע התרופה, וגם החמץ נראה לעינים יותר מהתרופה עצמה, וכנראה דסברת החזו"א דכל להחזיק או להקל לבלוע ל"ש בזה אחשביה לעשותו אוכלין ואיסור חמץ. מלבד שיש כאן עיקר המעשה חשיבות הסמים].

וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח משמע דלא ס"ל כשאג"א שכתב בד"א שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביה"כ, אבל שלא כדרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך, הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה, ע"כ. ומבואר להתיר לחולה שא"ב סכנה איסורי אכילה כשאוכלן שלא כדרך אכילתן.

וגם הש"ך הסכים להלכה דאיסורי אכילה שלא כדה"ג מותרים לחולה שכתב ביו"ד סי' קנה ס"ג על מה שכ' ברמ"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות אפילו חולה שאין בו סכנה כו' ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור. ובש"ך ס"ק יג הביא דעת הרא"ש שלא כדרך הנאתן אסור שלא לצורך רפואה, והיינו כדעת התוספות והראשונים דמ"מ איכא איסור דרבנן, [ע"י לעיל אות א.], ושוב הוסיף דהיינו באיסורי הנאה אבל באיסורי אכילה שרי, והדברים תמוהין, ושם בס"ק יד הביא דעת הראב"י והמרדכי דהא דבלבד שלא יאכל וישתה האיסור דוק בדרך אכילתן אבל שלא כדרך אכילתן דמותר, ולכאורה דברים סותרין זא"ז. דאי קמייירי בבריא הא לא קי"ל בזה כראב"י להתיר לאכול מאכ"א שלא כדרך הנאתן, וכמו שכ' עצמו לעיל כרא"ש, וע"י שאג"א סי' עד ובינת אדם שער או"ה סי' נב שתמהו בזה, וע"כ עיקר כוונתו, דאף דקי"ל כרא"ש דשלא כדהג"א אסור מדרבנן, וגם קי"ל כרמ"א דבאיסורי אכילה מדרבנן אסור אפילו לחולה, מ"מ הכריע הש"ך דלצורך רפואה חולה אפשר אפילו באיסורי הנאה להתיר לחולה שלא כדרך אכילתן, שהרי דעת הראב"י להתיר אפילו לכתחילה אפילו לבריא, וכ"ש שאין להחמיר לחולה שלא כדרך הנאתן.

וגם בדעת הגר"א שם שכתב דהא דמותר שרץ שרוף לחולה הוא משום דהוי שלא כדרך אכילתן, [ואף דדבריו צ"ב וכמו שתמה בזה בחזו"א קטז ס"ק ז], ואפי' באיסורי הנאה יהא מותר חוץ מאפר בב"ח וכלה"כ שאסורין אפילו שלא כדה"ג.

ואחרוני הפוסקים סמכו על זה להתיר תרופות שנתערב בהם חמץ וטעמם מר ואכילתן שלא כדרך הנאתן ואינם ראויים לאכילה דיהא מותר בפסח, וכדעת הרמב"ם והש"ך, והוסיפו דכיון דדעתו לרפואה ולא למאכל לא שייך בזה ענין אחשביה, ולעיל נסתפקנו בזה [וע"ע להלן], ואם התרופה עצמה אינה חמץ ורק

התערובת יש בו תערובת חמץ שאינו ראוי לאכילה, ס"ל לחז"ל דכין דדעתא אסמים ודאי דאין ענין דאחשביה.

ובאחרונים כתבו להסתפק באיסורי הנאה אי איכא איסור הנאה מצד הנאת מעי ע"י חולין קג ב וחמץ דמי מאיה"ג, מ"מ אין בזה ענין מילוי הכרס והנאת מעי. ואין לחוש בזה. והרמב"ם ביסוה"ת שם אף שכתב תחילה שיש בהם דבר מר מעורב עם איסורי מאכל, מ"מ מנה בהם גם איסורי הנאה כחמץ וי"נ וערלה, ולא חש להנאת מעי. ועי' אמרי בינה ח"א הל' פסח סי' ז דבתריאק"ה יש בהם ענין הנאת מעי. וע"ע עטרת חכמים פסחים סוף סוגית תרומת חמץ.

ה. בגדר חולה שאין בו סכנה — ויש לברר מיהו הנקרא חולה שאין בו סכנה. ובפשטות רק מי שהוא חולה ומושכב על מיטתו, או מי שיש לו מיוחד שמצטער וחולה ממנו כל גופו. אבל במיוחד בעלמא לא חשוב חולה ואסור לו לאכול או ליהנות מאיסורי אכילה או הנאה שלא כדח"נ כדמצינו לענין חולה בשבת א"ח סי' שכתב [ודין חולה שאין בו סכנה לענין שבת ראה "הלכה ורפואה" ח"א באריכות]. ובראשונים כתבו על הא דשנו במשנה פסחים לט ב שלא ילעס אדם חיטין ויניח על מכתו מפני שהן מחמיצות, והא דתירו לחולה שלא כדא"כ, ותיצו דמי שיש לו מכה עדיין אינו בגדר חולה שהתירו לו איסור דדבריהם כשלא כדח"נ. ובמג"א ריש סי' תסז כתב הטעם משום איסור בל יראה, ואמנם גם בהשלמה ומכתם ומאירי פסחים כד ב ומאירי לט ב כתבו טעם זה, ובמאירי כתב דהוי דרך הנאת עי"ש, ועי' חק יעקב שם.

ובביאור הגר"א יר"ד סוס"י קנה שכתב דהא דלא ילעס אדם חיטים כו' אע"ג דשלא כדרך הנאתו הוא ומותר, כמ"ש הרמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה בד"א כו' אבל שלא כדרך הנאתו כגון שעושין לו דטיה או מלוגמא מחמץ כו', אלא דמתני' משום שיכול לרכך החטים במי פירות וכיוצא אלא דלעסין משום שקרוב יותר דלא כמג"א ר"ס קסו, ע"כ.

ולמדנו דמותר דאם אפשר בדרך אחר ולא להשתמש בתערובת חמץ אפילו שלא כדח"נ רק אם אי אפשר בדרך אחר, אבל אם אפשר לקבל התרופה בלי עירוב ובהיתר שלא כדרך הנאתו אין להתיר, ולכן בחיטין שאפשר לכוסן במי פירות לא התירו. [ולכאורה ה"י נראה כי במקום חולה ל"ג רבנן].

ו. חמץ שעבר תהליכים כימיים בתערובת לתרופות — האחרונים דנו במיני תרופות דהחמץ עבר תהליך כימי שנשתנה ואוליגן בתר השתא דהוי כעפרא בעלמא, ועיקר הדברים הוא ע"פ הפלוגתא דהר"ה וזר"י גבי מוסק הובא ברא"ש ברכות פ"ו סי' לה שהביא דברי הר"י שהתיר מוש"ק המתהווה מדם החיה דהוה כפירשא בעלמא הוא אע"פ שמתחלה היה דם ל"ח להא דבתר השתא אוליגן שהרי אם נפל חתיכת איסור לדבש אע"פ שנמחה בתוכה כיון שדרך הדבש לחזור הדבר הנופל לתוכו לדבש כמו דבש דייגנן ליה ומותר ה"נ כיון שיצא מתורת דם בתר השתא אזלי' ומותר. וזר"ן בע"ז לט א כתב בטעם ההיתר במוס"ק כנבילה שנתהפכה לדבש לפי שנעשית מתחילה פגום ושרוף וא"א שתיאסר וכדאמרי' בתמורה בביצת

טריפה דלכי גביל הוי עפרא בעלמא. ודעת הר"ה היא דכיון דהמוסק נעשה מן הדם שמתקבץ בגרון חיה אסור לאוכלו משום דם, ועי' מג"א סי' רטז סק"ג שהק' על דעת הר"י מבכורות ו' ב' דחלב חידוש הוא כיון דדם נעכר ונעשה חלב הו"ל לאוסרו. אולם בחק יעקב שם תסז טז מקור חיים ומגן האלף שם, ובאליהו רבה רטז ד שפסקו כהר"י, וכן בחת"ס יו"ד סי' קיז, ואו"ח סי' לט. ועי' שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' צה צו צז. ולפי"ז דנו הפוסקים באיסורי אכילה שעברו תהליך כימי יהיו מותרים. עי' זרע אמת לר' ישמעאל כהן ח"ב סי' מת, יד יצחק ח"ג סי' רעג, שו"ת אחיעזר ח"ג סי' לא, מלמד להועיל יו"ד סי' לה, שרידי אש יו"ד סי' נט, חשב האפוד ח"א סי' פה, ויש שדנו בה דהוי כעפרא דעלמא דבפרי"ח תמב ט ויו"ד רסי' קג התיר אף לבריא, ואפי' לדעת המנחת כהן דלא התיר לכתחילה עכ"פ ע"י תערובת מותר. וכ"מ מיו"ד סוס"י פא גבי רגלי דבורים, וכן ביו"ד פו י גבי עור הקיבה שנתקשה כעץ, וביו"ד פד ח גבי פירות שהתליעו דלאחר י"ב חודש נעשה כעפרא דעלמא. ועי' נובי"ת יו"ד סי' נד, רדב"ז ח"ג תתקט ותתקעט, ושבות יעקב ח"ב סי' ע. חת"ס יו"ד סי' ע.

עי' חזו"א יו"ד סי' יב ז שכתב שאם מוציאים במלאכת כימיה אטמים מאיסור ונותנים אותם אח"כ למאכל לתקנו אי נפסל באמצע מאכילת אדם זאינו ראוי לא בפנ"ע ולא לתערובות אף שעומד לגמור מלאכתו ויהי' ראוי למתק הקדירה מותר, אבל אם לא נפסל באמצע תלוי בפלוגתא דהר"י והרא"ש.

ז. עשיית הרפואה בפסח, ודין רפואות לעניין בל יראה — הגה כל מה שכתבנו הוא לענין איסורי אכילה, אבל בחמץ דהוא אסורי הנאה אין בזה היתר אף דנהפך כדבר אחר, דהא אפילו אפרן אסור, מיהו יש בזה נפ"מ למעשה בנעשו לפני הפסח כיון דנהפכו לפני הפסח לדבר אחר או שנעשו כעפרא דעלמא פרח שם חמץ מיניה, והוי כחרכו קודם זמנו, ואפשר דבזה אין לאסור אפילו לאכלם, דכיון דהו כדבר אחר והם כעפרא בעלמא אין שייך אחשביה, וכדלעיל, ואפילו אם תיקנהו דיהא ראוי למאכל אין לאסרו, וכמו שכ' בחזו"ד סי' קג בגבילה שא"ר לגר אף אם תיקן אח"כ מותר דכבר פקע איסורו, וכיון דבעוד שהיתה אינה ראויה ושוב אין בזה אחשביה, גם אחר שיתקנו אין שייך אחשביה.

ובצריך לתרופה באמצע הפסח, ראה למעלה בפרק שלישי לענין לקנותו מגוי דנחלקו הפוסקים אי נסרחה בפסח ביד גוי אם יש בזה דין כחרכו לפני זמנו, ויש שהחמירו בזה, עיין שם.

ובעשו התרופה בפסח ונתחמצה ואח"כ נסרחה כבר נאסרה בהנאה ועי' למעלה דאפשר דלהראב"ד אפשר שאסור לקיימה, ולרמב"ם אם נפסלה רק מאכילת כלב חייב להשביחה, ומה שכתב בתרייק"א דמותר לקיימה דנפסלה אפילו מאכילת כלב הוי כעפרא דעלמא, וברמב"ם פ"ה מיסודי התורה ה"ח דמותר לעשות מלוגמא מחמץ גם בפסח אף לחשאב"ס משום שהוא שלא כדרך הנאתו ומשמע אפילו בפסח עצמו, ובכ"מ הביא מארחות חיים שמש"כ הרמב"ם לעשות רטיה מחמץ בפסח כיון שיש לו מכה י"א דלא התיר אלא בחמץ דנכרי, וכ"כ הרשב"א דחמץ דנכרי הוא והשאיילה לישראל או הניחה ע"ג מכתו, ואין אחריותה על ישראל, ואם אין מלוגמא

לנכרי מקנה לו ישראל קמח ועושה הנכרי מלוגמא ע"ג מכת ישראל, התם בלא נפסלה מאכילת כלב, ואילו דישאל הוא אסור לקיימו וחייב בביעורו, ואף דמותו להשתמש בה משום פיקו"צ או בחולה שא"ב סכנה כשמשמש בה שלא כדרך הנאתה כמו שכ' ברמב"ם שם, מ"מ אסור לקיימה רק כשתהא חמץ של גוי ובאחריותו. מיהו יש לזהר לא לקנותו דאו אפשר דיעבור על בל יראה כמעשה דלוקה בכה"ג כמו שכ' הרמב"ם פ"א מחו"מ ה"ג, ואם נתקלקלה אפילו מאכילת כלב דהוי נסרחה ביד הגוי, כתבנו לעיל דדעת החת"ס והב"א דהוי כחרכו לפני זמנו, ואפילו לדעת החולקים דאכתי אסור בהנאה, מ"מ אינו עובר תו על בל יראה וכדכתב הר"מ גבי תרייקה, ומותר לחולה שלא כדרך הנאתו.

ח. נטילת תרופות על ידי בליעה ודרך טיב — בתורת חיים בחי' לחולין קכ א חידש דאכילה ע"י בליעה חשוב דלא כדה"נ. [ועי' שד"ח ח"ב מערכת הב' אות קה בשם הג"ו דאם בליעה הוי שלא כדרך הנאה מותר להאכיל לחולה שאב"ס ע"י בליעה]. ובנוב"ק יו"ד לה חלק בזה דהוי אכילה. והאחרונים דנו בזה מהא דבלע מצה יצא, ועי' הגר"י ענגיל בבית האוצר מערכת אי"כ כלל קנג שהאריך בבקאות בזה, ועי' בקובץ על הרמב"ם בפ"ה מיסודות שכתב דאף לדעת הת"ח הוי בליעה כד"א, ועי' בברוך טעם בשער הכולל סי' א, ואוצר המלך בפ"ה מיסודות, דבר משה מה"ת סי' ת, חמדת משה סי' ס (לא ב) בהגהה א, ושו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' נב, ומהרש"ם ח"ה סי' י במפתחות ועוד. ואפשר דכיון דרוב התרופות הם ע"י בליעה, אין בזה שינוי מדרך אכילתו, ועיין חולין קג ב בגרומיתא ועירתא שהוא קטן ואין אדם לועסו אלא בולעו, ועי' נוב"ק יו"ד סי' לה שכיון שהוא קטן דרך לבלעו, מיהו כיון דבולעין אותם מפני שהם קשים לאכילה אפשר דגריעא.

כתבו הפוסקים שאם כרך התרופה בסיב דחשוב דלא כד"א, עיין מ"מ מ"א פי"ד הי"ב ועוד, ומותר לחולה שאב"ס, ועיין גינת וורדים כלל א ד וה, זרע אמת ח"ב סי' מח, כת"ס או"ח סי' צו, ושו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' נב, מלמד להועיל יו"ד סי' לה, אחיעזר ח"ג סי' לא, עצי הלבנון סי' יט, יביע אומר ח"ב יו"ד יב, ובמהרש"ם בח"ה סי' י וח"ד סי' קלו, מצדד לומר דאם הבליע התרופה בספוג ומצץ אותו, או אם שתה ע"י קנה או שפופרת חשוב שלא כד"א, ואפשר שע"י קשים בזמנינו דדרכן של אנשים לשתותן וגם יש הנאת גרונו אין מועיל בזה קנה, ואם כרכן בנייר וקפסולה של דבר שאין שם איסור או שנפסל מאכילת כלב מותר.

זיש גם שצידדו, כיון שבדרך כלל אין בחמץ כדי שיעור והוא ע"י תערובת, דדעת המנחת כהן שער התערובות ח"א פ"ד והפ"ח או"ח סי' תמב דחצ"ש ע"י תערובות ל"ה מה"ת, ואפשר להתירו לחולה, והאריכו בזה בשד"ח כללים מערכת ח כלל טו, עין הרועים כללי חצי שיעור טו טו, אנציקלופדיה תלמודית ערך חצי שיעור (חי"ג עמ' תרלד), ועי' שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ה סי' יב ודבר משה שם דבתרופות ל"א אחשביה, ובפרט דדעת הח"צ סי' פו דהטעם דחצי שיעור אסור מה"ת משום דאחשביה, ועי' בשו"ת האלף לך שלמה לגרש"ק יו"ד סי' רב שכתב

דבחולה שאוכל האיסור לא להנאת אכילה עצמה רק לרפואה ממ"נ אם אוכל ח"ש אין להחמיר, שאם נלך בתר המעשה הרי אינו אוכל רק חצי שיעור, ואם נלך בתר הכוונה אין כוונתו רק לרפואה, ורפואה בלי הנאת אכילה מותר אף בחולה שאב"ס. ויש לדון אם יש היתר מצד אכילה ע"י הדחק ואכילה גסה, אולם אין כאן המקום להאריך.

ט. חנאשות בתרופות בפסח — ישנם תרופות שיש לחשוש שמא יש בהם תערובת של חמץ, בחומר הפעיל של התרופה עצמה, או של מרכיבי התרופה שמחזיקים אותה לגבשה למוצק ועוד. עיקר החששות הם בעמילן שמופק מדגנים, או באלכוהול שנוצר מתסיסה של החלק העמילני של חיטה, וכן גלוקזה שמפיקין מעמילן של דגן. אלו באים מיסודות של התבואה, וישנם חומרי או מרכיבי תרופות שנוצרים אחרי תהליכים כימיים ותכונתם שונה לגמרי מהחומר היסודי.

ראוי להקדים כי בארצנו הקדושה נעשו מאמצים מצד הרבנות יחד עם בתי החרושת לתרופות, רוקחים כימאים וגורמי רפואה, ואפילו יצרני תרופות אחרים בחוצה לארץ, למעט תערובות של חמץ בתהליכי עשיית התרופות, ובערבי פסח מתפרסמות רשימות של תרופות מותרות, כדי שיוכלו להשתמש בהם חולים שא"ב סכנה ובעלי מיתושים. והם משתמשים בחומרים שאין בהם חשש חמץ, בעמילן דואגים להשתמש בעמילן של תפוחי אדמה ותיירס, ואשר לאלכוהול רבו של אלכוהול מתוצרת הארץ אינו מופק ממיני דגן, וגם הגלוקזה יש בהם אפשרויות ליצרם מתבואות של דגן. כך שהחשש ברפואות הנעשות בארץ החשש של חמץ קטן, ונתון לבידור ולידיעה.

אולם עדיין התרופות הבאות מחוצה לארץ או בחו"ל יש לחוש להם, נזכיר כמה בעיות שבהם.

תרופות של כדורים העשויים טבליות או גלולות עשויים שני מרכיבים, החומר הפעיל של התרופה, שבדרך כלל אין בחומר זה חשש חמץ, פרט מוויטמינים שמופקים משמרים וגלוקזה שנוצרים מעמילן של חיטה, וזוכן מקורם אינו ידוע. כדי לגבש את הטבליות למוצק, צבע ברק וטעם, וכן כדי להשאר שמור ומחזיק משתמשים בחמרי עזר שברובן נעשה מעמילן, ויש לחשוש שהוא עלול להיות עמילן מחיטה. בארץ התחילו להשתמש בעמילן של תירס או תפוא"א שיש בהם לפתור את בעית החמץ בפסח.

עדיין קשה לעמוד על טיבם של מיני סירופים אפילו מתוצרת הארץ התמציות ומרכיבי וממתיקי הסירופים עשויים גלוקזה ואלכוהול שיש בהם חששות של חמץ. תמציות וטיפות בושם יש בהם חשש של שימוש באלכוהול שברובן יש חשש חמץ, ובפרט באותן מיני פרפיום ובושם שבאות מחוצה לארץ.

חומרי אנטיביוטיקה הם בדרך כלל מחומר שאין בהם חשש חמץ. כמוסות וקפסולות שנמצא בתוכן אבקה או נוזל של החומר הרפואי עטופות בדרך כלל בחומר סנטטי או בחומר שאין בו חשש חמץ, מלבד באלו שמכילים ויטמינים שיש בהם חשש חמץ.

פתילות או טיפות אף ועינים אין בהן חומר שיש בהם חמץ, וכן אבקות

לשמוש חצוני כשמכילות טלקום ללא תוספת עמילן, וכן אבקת פיסן וגם משחת פיסן אינן מכילות חמץ, וכן אפשר להשתמש במשחות כמו ווזאלין או משחת בור.

סיכום

בחולה שיש בו סכנה — תרופות שיש בהם תערובת של חמץ גמור, או שמצופה בחמץ ממש שעשויים מעמילן או קמח של דגנים, או סירופים וסמי מרפא העשויים מאלכוהול חמץ, אם אין צורך בהם אין מחזיקין אותן בבית משום כל יראה, אלא מוכרן לנכרי ומצניען. אבל אם צריך להם לחולה מסוכן שצריך וזקוק לכך, יש להסתפק איך לנהוג בהם, אם למוכרן לגוי, ויקחם בעת שצריך להם בלא רשותו של גוי, מיהו אפשר שזו דרך הערמה ובטלה המכירה ויפסיד גם מה שמכר לגוי שאינו צריך אותם לחולה. ואפשר שמשום כך מוטב שיבטלו קודם הפסח, ויכול להשתמש בהם משום הסכנה, ויזהר שלא לזכות בהם ויהא דעתו שרק מצד אונס הסכנה הוא משתמש בו לחולה וזה מותר מדין פיקו"נ, ועדיין אינו רוצה בקיומו, לעבור על רצון התורה.

ויש שאמרו שמותר לקחתו בפסח עצמו בחנות של גוי ויהא דעתו שלא לקנות ממנו ולא יכין לזכות בהם כלל, אלא שהחולה יאכל בשעת סכנה מדבר שאינו שלו. ולא שייך בזה דבר שאינו ברשותו עשאו הכתוב כאילו ברשותו, ויזהר שלא ישלם לו עתה כלום ורק יבטיח לו לשלם אחר המועד, דכסף קני מן הנכרי, ויקח רק כפי הצורך בשביל הפסח, [אע"פ שאין נפ"מ בזה כיון שאינו מכוין לקנותו, מ"מ אין לעשות כן רק מה שאונסו דחקו]. ומה שצריך באמצע הפסח יצניעו שלא יבואו לאכלו.

כתב בשבות יעקב ח"ב סי' טז דאם יכול להאכילו ע"י גוי מוטב, ואם אי אפשר ע"י גוי מותר לתת לחולה שי"ב סכנה אפילו ע"י ישראל (עי' חק יעקב תג יא), אבל לא יתן לו יחידי שמא ישכח ויבא לאכול או לטעום מהם, שכן חמץ אין האנשים בדלים מהם כל השנה (עי' פסחים ו א. י ב). ונראה דאם התרופות מרות או מסוכנות לבריאים והם פורשים ממנו אין לחוש לזה.

נראה דאם יכול לקחת חצאי שיעורים ביותר מכדי אכילת פרס יזהר בהם, כפי שנהוגים בחולה שי"ב סכנה ביום הכיפורים וכבר ידועים ההלכות בזה איהו חולה יש לו ליקח רק בשיעורים ומי יכול לקחת כדרכו ואכמ"ל בזה.

אם יש אפשרות לחלק התרופות בכמה חדרים שלא ימצא בחדר אחד כשיעור חמץ, אפשר שיעזיל לדעת הרבה פוסקים שאין איסור כל יראה בפחות משיעור, ואם יש בחצי שיעור איסור ב"י מדבריהם מותר לכתחילה אפילו לחולה שאין בו סכנה בדבר שאין בו סכנה, ואפילו לדעת הר"ן דהחמיר באיסורים דדבריהם כדרכן לחולה שא"ב סכנה, אפשר דדוקא במידי דאכילה הנאה כדרכן, אבל באיסור ב"י שאין בו מעשה אפשר דל"ג, ומיהו בהא ודאי אפשר לסמוך אדעת הרמב"ן דל"ג בזה כלל, וכ"ש לחולה שיש בו סכנה שאין להשתדל יותר מכך. ובראשונים ריש פסחים כתבו דעיקר כל יראה הוא גדר דאורייתא שלא יבואו לאכלו, וכיון

שכאן שומרן כדי שיקחם מצד פיקו"נ אפשר דאיסור ב"י קיל טפי [מיהו אין בסברות אלו לסמוך בזה להקל].

גם אם אפשר לתת לתוכו דבר מר שנפשו של אדם קצה בהם כדי שיהא שלא כדרך הנאתו, ואין קלקול זמן והפסד תועלת התרופה ראוי לעשות זאת, שכל שלא כדרך הנאתו אין בזה רק איסור מדבריהם. וכל זה דוקא אם בחומרות אלו אין עלול להסתכן דאז אסור להחמיר בכל זה דסכנה ופיקו"נ דוחה כל האיסורים.

בחולה שאין בו סכנה — חולה שכואב לו כל הגוף או נפל למשכב ומצטער הרבה, שכמותו בשבת והותרו לו כמה דברים שאסורים מדבריהם בשבת, כיון שאין בו סכנה אסור בכל ענין שיש בו איסור חמץ מן התורה, בין בענין אכילה ובין לענין איסור הנאה ואיסור בל יראה, וחמץ ממש אסור אפילו במשהו, מידו לענין בל יראה פחות מכשיעור אפשר שאין בו איסור דאורייתא, ויש למעשה חילוקים בזה ואכמ"ל, (ועי' מג"א תמב סק"י פר"ח סק"ז ודגול מרובה שם). ובאיסורים שהם רק מדרבנן יש כמה אופנים להתיר לחולה שא"ב סכנה. בגמ' מבואר דאיסורים מה"ת שלא כדרך הנאתו מותר לתת לחולה אע"פ שא"ב סכנה, ומקצת פוסקים למדו מכאן להקל בכל איסורים של רבנן להתיר לחולה, והרמב"ן והשו"ע אסרו איסורי אכילה אפילו מדרבנן לחולה ועשאוהו כשל תורה, אבל הנאה מדבריהם הותרו, והר"ן החמיר אפילו הנאה של דבריהם אם נהנה כדרכו, והשאג"א החמיר באיסורי אכילה אפילו שלא כדרך דכיון דיש סברא דאחשביה ה"ז כאכילה של איסור מדבריהם ולא הותר לחולה, ונתבאר למעלה. בתרופות — רוב החששות דחמץ הם באיסורים של דבריהם, ונפרט הדינים בזה, כדורים העשויים מעמילן שיש בהם חשש שעשויים מקמח של דגנים, יש לדון בהם לחולה שא"ב סכנה.

א) מצד חמץ נוקשה, שאם הם מתיבשים לפני שמתחילים להתחמץ ה"ה בגדר חמץ נוקשה שעיקרו התיבשות לפני שהגיע לידי חימוץ טוב, ודעת הפוסקים (שו"ע סוס"י תמו ומג"א דס"י תמג) שאינו אסור אלא מדרבנן, יש לדון בזה אם מותר לחולה שא"ב סכנה לקחתם שאפשר שכיון שהם יבשים מאוד בטל שם אכילה מהם, והוי אין ראויים למאכל אדם והאיכלם הוי שלא כדרך הנאתו, אך אפשר אף שמחמת נקשותו אינו נאכל כשאר אכילה מ"מ כדורי רפואה עשויים במכוון נוקשים וראויים לאכילה רק על ידי בליעה כדי שיהא קל לקחתם וגם עשויים להחזיק בתוכו את עצם הרפואה, וזה בגדר מאכל חולים שאין מתבטל בשביל כך מהם דין אוכלין, ואינו דומה לקולן של סופרים שהוא חמץ נוקשה שחיומוצה רע ונעשה לדבק בעלמא, ולפי"ז אם עשו הכדורים אחר שהיו בחימוץ גמור, אין להתירם לחולה שא"ב סכנה.

ויש פוסקים שסמכו בזה גם על סברת הת"ח שבליעה אינו אכילה ובפרט בדבר שאין בו אכילה כלל אלא בליעה, ולמעלה נסתפקנו בזה. כדורי מרפא שהם מרים מצד התערובת שלהם, ונפש של אדם קצה מהם, ולוקחים מצד כורח הרפואה, בזה יש ב' צדדים להקל, שאם נתקלקלו ע"י כך

מאכילת אדם וכ"ש כלב, ואין ראוי לאכילה וגם אין בהם לחמץ עיסות אחרים, אם נעשו לפני הפסח, רוב הפוסקים מתירין להקל אפילו לדעת השאג"א, דאין בזה אחשביה, שעיקר לקיחתן על הסמים, וגם שהוא שלא כדרך אכילתן, דאינו אסור רק מדבריהם, ובחולה מותר, מיהו אם לוקח תרופות ובהם דברים מרים, אבל כך הוא דרך לקיחתן, אין זה שלא כדרך אכילתן, שכך הוא דרכם, ויש לעיין אם בזה יחשב שלא כדרכן.

וכן אם החמץ נשרף לגמרי ולקוח את אפרן, או שעברו תהליך כימי, ולגמרי הוי דבר אחר הוא, יש להקל אפילו בדברים האסורים מן התורה, מיהו דקא שנתבטלו לפני הפסח, אבל בפסח עצמו אף דאין לאסור מצד אכילה מ"מ חמץ אסור בהנאה וכל שלא בלה מן העולם, כל שבשעתו נאסר אין להתיר רק אם יקחם שלא כדרך הנאתן, אבל אם ימתקם והשתא נהנה מהם אסור, ומה שכו' החו"ד בסי' קג שדבר שנפסל לכולם מותר אפילו יתקנם וימתקם לאחר כך דכבר פרח איסורם, באיסורי אכילה הוא דקאמרי הכי, אבל בדבר שנאסר בהנאה, כל שיש בקיומו בעולם אין להנות ממנו.

קדימה וההעדפה במישור הרפואי

אחת השאלות התכופות והרציניות הם השאלות של העדפה או קדימה, כלומר החכם או הרופא חייב להכריע או לנהוג לפי איזה סדר וסידור יש לקבוע את הטיפול, את מי יש להעדיף להכניסו לבית החולים, או לחדר הטיפול, ומי יקדים במקרה שיש כמות מוגבלת של מיכשור רפואי או אפשרויות רפואיות ותרופות.

וכן מתעוררת בעיה זו, בהרבה צורות של העדפה, האם יש להתחשב במעמד האישי של האדם, וכן ההתחשבות בגודל הסיכון, בדחיפות הזמן והשעה ובהשלכות העוללות לבא מדחייה בטיפול.

וכן אין ספק ששונה הגישה אם ההעדפה היא בבחירת הקודם או בדחייה במישרים של האחד עבור האחר הדחוף, זאת אומרת דחייה או הפסקה של טיפולים בזה לצורך מי שנחוצך או דחוף יותר, עם מי יש לפתוח ועל מי מותר לפסוח ולתת לו שהות והמתנה, כשלפעמים גם בזה כרוך סיכון ופיקוח נפש.

יסוד דין הקדימה בתלמוד

במשנה ובגמרא הוריות יג א: „האיש קודם לאשה להחיות כו' האשה קודמת לאיש כו' כהן קודם ללוי לוי לישראל כו', ובגמרא שם משות מלחמה קודם לסגן אמר רבינא כי תניא ההיא להחיותו", וברש"י להחיותו הוא קודם לסגן משות משום דציבור צריכים לו למשוח מלחמה לצורך מלחמה טפי מסגן, ומרן הבי"ד סי' ס

רנא פירש את המשנה דהביאור „להחיותו“ לענין קדימה הוא לגבי הצלת נפשות, וכן פסק ברמ"א סי' רנב סע' ח שאם הם טובעים בנהר הצלת האיש קודם להצלת האשה.

דהנה דין קדימות המבוארות בסוגיא זו הוא בעדיפויות של מעמדות האנשים שאנו דנים בהם, או בצורך הציבור שנוגע ויוצא מקביעת ההעדפה, אף שמפאת הקדימות וההתחשבות במעמדות אלו עלולים לצאת תוצאות קשות לגבי הזולת והאחרים, ויש כאן בעיה מאי חזית דדמא דהאי סמיק טפי, שבוה הלכה ברורה שאין דוחין נפש מפני נפש, וג' דברים אין נדחין מפני פיק"ג שפיכת דמים כו'. היינו הצלת זה בהריגתו של זה, אבל הנידון בגמרא הוא כשיש אפשרות להציל אחד מהם ולא שניהם, וכבר נפסקה הלכה שאין אומרים ימותו שניהם, אלא כמה שאפשר להציל חייבים להציל, למרות שכיון שאי אפשר להציל את שניהם על כרחך זה שנוצח את הטיפול בו עלול להפגע ולהסתכן בסכנת נפשות, בזה אמרו הדיינים מי קודם להצלה, וכמו שכתב הרמ"א שאם שניהם טובעים בים בזה דין המשנה האיש קודם כו'.

וכבר נתבארו הדברים ב„הלכה ורפואה“ ח"ב פ"ג (עמודים לו-מג).

דין הקדימה הוא דין בסדר הצלה, או מדיני הכבוד

דהנה יש להסתפק אם דין זה של קדימה הוא סדר עדיפויות בהלכות הצלה, והם דינים בעשה ובלאו של לא תעמוד על דם רעך ודין השבת גופו, או אפשר שהביאור בזה, דאמנם מצד חיוב ההצלה כל הנפשות שוות, אלא מכיון שהשתא אין יכול להציל שניהם אלא רק אחד מהם, בזה אמרו שיש דין קדימה מצד הכבוד והחשיבות שיש לו לכבד את האיש ששייך במצוות על האשה, וכן הכהן על הישראל, וכן יש דין הקדמה במי שהוא חשוב יותר, כמו שיש סברא להקדים להציל למי שנצרכים לו יותר כדין משוח מלחמה שקודם לסגן, משום שהציבור צריך לו בעת מלחמה יותר מאשר לסגן, מיהו עיקר דין זה הוא מחמת חיוב הכבוד שחייבים לכבד החשוב ביותר, ואין לו שייכות לחיובי הצלה, שכל הצלת נפש אחת היא.

ויש הבדל גדול למעשה בין ב' הסברות, דהנה פשוט שאם יש לרופא או לבית חולים אפשרות להציל רק אדם יחיד, ונמצאים לפניו ישראל ואינו ישראל, שנראה שאם יטפל בנכרי ולא בישראל שחייב בהצלתו, יהא עובר על איסור של לא תעמוד על דם רעך, שכן חייב בהצלת ישראל, [אין מכאן להסיק שדין זה קיים גם כשכבר התחילו לטפל בגוי, אם מתר לעזבו, ודברים אלו יתבארו בל"ג במק"א]. ובענין דידן אם כהן ולוי לפניו, אם יטפל תחילה בלוי ויזניח הכהן כיון שאין בידו אלא להציל אחד מהם, אם נאמר שזה דין בהצלה אפשר שכיון שאת הכהן חייב להקדים, נמצא שמה שמטפל בלוי הוי כמטפל במי שאינו חייב בהצלתו, ואפשר שהוא בעבירת לא תעמוד. אבל אם נאמר שזה רק דין בכבוד או בהעדפה מצד הצורך, אין שייך לדון בזה שאם הקדים הלוי יהא כאילו הציל מי שאינו חייב.

בדיני קדימה בשאר דיני התורה

דנהנה בדיני קדימה מצאנו בתלמוד כמה הלכות בזה שנאמרו בדברים שאין בהם סיכון נפש [ע"י מה שהפליא לכתוב בזה הגר"י זילברשטיין ב"הלכה ורפואה" ח"ג עמ' צא ואילך]. וזכור שאמר' בסנהדרין לב ב טעונה ושאינה טעונה תדחה שאינה טעונה מפני טעונה, קרובה ורחוקה תדחה הקרובה מפני הרחוקה. וכתב המאירי למדנו שכל שיכול לסבול העכוב ביותר ידחה מפני חברו, וכן בריא מפני חולה וכל כיוצ"ב. כלומר יש סברא שמי שעלוב והוא יותר מסכן יש להתחשב בו. ושם בסנהדרין ח א כקטן כגדול תשמעון שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה למאי אילמא לעיוני ביה ולמפסקיה פשיטא, אלא לאקדומה, וכתב רש"י כשבאים שניהם לדין הקדם הקודם לחתוך, וע"י מהרש"א שכתב שאף שבדין של מאה מנה יכול הדיין ליטול שכר בטלה משא"כ בדין של פרוטה אעפ"כ אסור להקדים כדי שיוכל להבטיח שכר. והקשו עליו מ"ש מדין אבדה דאם יש לו מלאכה שלו קודם. ונראה שאין זו קושיה כ"כ שאפשר שגם באבידה אם התחיל כבר לטפל באבידה אין יכול לפטור עצמו מצד דשלו קודם. ובוודאי דענין ביאה לבי"ד אף שלא התחילו בדין כל שעמד בתור להכנס הוי כהתחילו בטיפול ענינו, כיון שיש סדר מצד הקדימה. ועוד אפשר לחלק שכל שעוסק בשביל רבים הכל משועבד לסדר.

ואם נאמר שדין הקדימה בהצלה הוא מצד הכבוד והצורך, אפשר שגם בהא יש להתחשב עם דיני הקדימה שישנם בשאר דיני תורה.

האם יש פטור מצטער בהצלת נפשות

נראה פשוט דאף בדיני התורה יש סברא שאם הוא מצטער או חולה שאין בו סכנה שפוטור מחיוב קיום המצוה, כמו בסוכה, או במילה שכתבו הפוסקים שאפשר לדחות מצות יום השמיני במקצת חולה. ובחלקת יואב כתב דסברא זו שייכת אפילו במצוות לא תעשה בשב ואל תעשה.

מ"מ צריך לומר שדין זה אינו אלא בשאר המצוות, שתכליתם קיום המצוה או שמירה שלא לעבור עליהם, ולכן יש סברא דאם ע"י קיומן יבוא חולי או צער שיהא פטור, שהתורה שדרכיה דרכי נועם לא ציותה שיצטער ויחלה בשביל קיום המצוה. כמו שאין חייבים במ"ע ביותר מחומש, שחיוב הקיום הוא מדרכי נועם התורה ולא שיביאו לו צער וכאבים.

אבל בענין הצלה נראה ששם עיקר הקפידה של התורה אינו רק חיוב קיומם של האדם המקיים, אלא יסוד עיקרה להציל את נפש האובד ולרפאות את הכואב ולהשיב את הנפסד. ויש טעם גדול לומר שהצלת השני חשובה יותר מצער או הפסד של המציל, ובסנהדרין עג א אמרו שחייב בלא תעמוד לעשות הכל ואפילו בדמים כדי להציל חברו. ובירושלמי אמרו שחייב לסכן עצמו בספק סכנה להציל ודאי סכנה, אף שספק סכנה הוי סיכון גדול מענין מצטער, והביאור הוא מפני שהחיוב הוא להציל חברו שהוא בסכנה וודאית וחיובים להצילו, ואין מועיל להפטר מצד דמים או צער.

המקור שמותר להעדיף או לבחור בסכנת נפשות

והנה מקור ההלכה שיש דין קדימה בהצלה ויכול לבחור אחד מהם כדי להצילו אע"פ שהשני ודאי ימות, הוא מב"מ סב א בשנים שהיו מהלכין בדרך ולאחד מהן קיתון מים, אם שניהם שותין שניהם מתים דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, ור"ע ס"ל חייד קודמין ושותה מי שהקיתון שלו, ואם הקיתון של אדם שלישי כתבו הפוסקים דלר"ע יכול ליתן למי שירצה. וזה לכאורה צריך ביאור דהא להנותן ליכא משום חייד קודמין. והיה צריך הדין לחזור אפילו לר"ע כסברת בן פטורא דמוטב שישתו שניהם, ולא מצינו דבזה חולק ר"ע. וצריך לומר דכיון דלר"ע נתחדש עדיפות במקום דחייד קודמין ממילא למדנו לכל מקום שיש סברא לבכר זה על זה, להשתדל לנהוג לפי הסברא, ולכן יש גם סברא שחובת ההצלה לאחד לחיים עדיף ממה שניתן לשניהם לשמות וימותו שניהם, ואין כאן בעיה רק את מי להעדיף בהצלה, וזה ניתן לסדר סולם עדיפויות בסברא, לפי גודל הצורך או החשיבות. ועי' בספ"ח סי' תרצח שמבואר שגם החולה עצמו יש לו מצוה לומר שיצילו את הגדול ואת הנצרך לציבור, ואף שחייד קודמים מ"מ במקום גדול אם רצה להעדיפו אין זה בגדר מתחייב בנפשו, אלא מצוה בידו, מיהו ודאי שאין אחרים יכולים לכפותם לכך.

דין קדימות והעדפה בחילוקי הסיכון והסכנה

במ"ג סי' שכח במ"ז סק"א כתב דאם אחד וודאי מסוכן ע"פ הרופאים ואחד ספק והרפואה אין מספקת אלא לאחד, והוודאי דוחה את הספק, ולפי"ז נראה דאם יש ספק אם לזה תועיל הרפואה ולשני וודאי יועיל דיש לתת למי שוודאי ניצול, ואף שכל ספק סכנה הוי כפיקו"נ וודאי וחיובים בהצלה של ספק מסוכן כמו במסוכן ממש ודוחים השבת והמצוות, מ"מ כשהנידון ביחס של ספק סכנה לוודאי סכנה וודאי עדיף מספק, וחיובים להקדימו שאין ספק דוחה וודאי, וזה מבואר בירושלמי דחייב לסכן עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו, וכתב בב"י בסוף חו"מ דהסברא דאין ספק דוחה וודאי, ואף דכתבו הסמ"ע והפוסקים דהבבלי חולק בזה, היינו דאינו חייב לסכן עצמו אפילו בספק הצלה, אבל אין מי שיחלוק על הסברא דכשלפנינו ספק וודאי, שאין ספק דוחה וודאי.

וצריך לומר דאף דנסתפקנו למעלה אם דין קדימה הוא דינים בהצלה או בדיני הכבוד והצורך, היינו דוקא בענין המשנה בהוריות שם אם כהן קודם ללוי ואיש לאשה וכו', אבל בספיקות של סכנה שזה מסוכן ונצרך בדחיפות יותר נראה שבוה ענין הקדימה וההעדפה הם דינים בעיקר חיוב ההצלה.

מיהו נראה פשוט אם טיפל הרופא בראשונה במי שסכנתו פחותה ולא העדיף המסוכן וודאי, אף שעשה שלא כדין שהיה לו תחילה לבדוק אם היה צריך להקדימו, מ"מ אין עבירת רציחה בידו, {שלדעת הגר"ח מניעת הצלה הוי גדר של שפי"ה, עי' "הלכה ורפואה" ח"ב באריכות}, ואינו דומה לגוי וישראל שאם מטפל בגוי תחילה ומונח הישראל ה"ז מונע הצלה, דהתם כיון שאינו מחוייב

בהצלתו של זה הו' כעוסק בדבר הפטור ומניח חובת ההצלה, אבל ספק סכנה חייבים לטפל בו כפיקוח נפש ממש והעוסק בו עוסק בהצלת נפשות, ואף שהשני מסוכן וודאי ויש להקדימו, מ"מ שניהם בחיוב הצלה, וכל שעוסק בפיקוח"נ אף שיש לו חיוב להקדים השני, מ"מ אין לראות במעשהו של זה לומר שהם מעשה שפי"ד אחר שהוא עוסק להציל.

ודומה ה'ן זה למי שעוסק לפקח נפש ומחלל השבת אף שהיה יכול להציל באופן המותר והציל בדחיית שבת אין בזה חילול שבת, שכל שיש הצלה במעשיו נדחה השבת בזה, כלומר דאין הביאור שלמי שיש לו הצלה באופן המותר לא הו' בגדר סכנה שפיקוח"נ דוחה השבת, אלא כיון דעתה בלא רפואה ומעשה הצלה הוא מסוכן וצריכים להצילו הו' מציאות של סכנה וכל הפעולות להצלתו הו' הצלה, ואף שאין ספק שלכתחילה כיון דאפשר להצילו בדרך המותר אין שבת דחוייה לפניו. מ"מ אם הציל בחילול שבת אין כאן עבירת שבת, דסוכ"ס הציל את זה, ודין הצלה הוא אפילו בחילול שבת, ולא שייך דנימא דהציל הצלת נפשות בעבירת שבת. ואין לתמוה מהא דמנחות סד א בחולה שאמדוהו לב' גרוגרות ומספקינן בגמרא שם, אי שתיים מייתי דחוי ליה או דלמא ג' מייתי דקא ממעט בקצירה, ובמסקנא דלמעט בקצירה עדיפה, ולכאורה לפי הסברא שכתבנו דבמה שנעשה ההצלה אין שייך בזה לומר דהו' בגדר עבירה, דבהצלה הותרה שבת, אי"כ היה צריך הדין להיות דמוטב שיקצוץ הא דב' עוקצין בב' תלישות דתרווייהו צריכא ליה לפקוח נפש ונמצא דהתלישה כולה להיתר, מה שא"כ אם יתלוש ג' גרוגרות בעוקץ אחר מרבה בשיעור שא"צ להצלה, ודעת הר"ן בביצה יז א דמרבה בשיעורין הו' דאורייתא, ונמצא נעשה מלאכה שלא לצורך דריבה בשיעור שאין צריך לו. ולכאורה משמע דכיון דאפשר בג' ולמעט בתלישה, אין כאן הנידון של פיקוח"נ דמ"מ יש לחולה זה הצלה, והנידון הוא במיעוט חילול שבת, וזה צ"ע למה שכתבנו דכל שנעשה בו הצלה אין לדון בו עבירת שבת.

מיהו אין בזה משום קושיא דאף דריבוי שיעורים הו' מה"ת, והיינו דהחיוב בתוצאה שריבוי זה לא היה לצורך, מ"מ אין כאן מעשה איסור, שכן עיקר המעשה הוא בהיתר, כמו במבשל לחולה שהותר לו הבישול והמעשה הוא היתר גמור, אלא הריבוי בשיעורים שא"צ להם הו' איסור שבת, ולא מעשה מלאכה של שבת, וכן התלישה בג' המעשה הוא היתר גמור אלא שהג' שאינו צריך לו יש בו איסור של מרבה שיעורים, ופשיטא דאין בזה כרת או חטאת דתלוי במעשה מלאכה, ולא באיסור מלאכה, ולפי"ז ניחא מסקנת הגמרא דודאי עדיפא למעט בתלישה, אף שהריבוי אינו לצורך, מ"מ אין מצד הריבוי ענין מעשה מלאכה ועדיפא מלעשות ב' תלישות לכתחילה דאיכא ב' מעשים, ואף שאם שכח ותלוש של ב' והציל החולה אין בזה עבירה.

וכזה מתיישב קושיית הגרע"א בערובין סח א דלא התיירו להחם ע"י גוי רק לאפשרי אגב אימיה, ותמה הגרע"א דגם ריבוי איסור מה"ת, ומאי נפ"מ אם יבשל בשביל זה או שירבה בשבילו, ולפי דברינו דבריבוי אין בו מעשה איסור, ניחא דודאי עדיף לרבות, כיון שעיקר המעשה בהיתר אגב אמו, משא"כ אם יבשל תחילה בשביל הקטן.

הנהגה כל זה בבאו שניהם לפניו והנידון אם מי יש להתחיל בהצלה אף שע"י זה לא יוכלו לטפל בשני, דבהא אמרי' שזה שיש לו סיכויים יותר טובים להבריא, או בזה שאם לא נטפל תיכף בו ודאי מת, שבזה יש להם דין קדימה, וכן אם שניהם מסוכנים יכול לבחור אחד מהם לפי שיקול דעתו [נראה "הלכה ורפואה" ח"ב פ"ג אות ג], שכיון ששניהם איך ניצולים יכול לטפל באיזה מהם שירצה. מיהו נראה מן הסברא שאם התחיל לטפל במי שיש לו ספק סכנה, ויש ספק שאם יפסקו לטפל עלול שימות, ובא באמצע שני שאם לא יטפלו בו ודאי ימות, שאין צריך לעזוב זה ולעבור לשני, שכבר נתחייב בטיפולו של זה. [ואף שאין ראיה לדבר, הסברא מכרעת בזה, וכל זה בהשבת גופו, אבל בהשבת ממון אמרי' כיון דהכיש בה נתחייב בה, ע"י רש"י סוף א"מ, ולעיל כתבנו כן בסברת המהרש"א. מיהו אין כל זה שייך לענין פיקדון]. וכבר כתבנו בהלכה ורפואה שם שאם יש מיתקן של הנשמה מלאכותית שצמוד לחולה אף שאין לו אלא חיי שעה, אין להוריד ממנו כדי להציל ממנו אפילו לחיי עולם. שאין להציל את זה אפילו לחיי עולם על חיי חשבון אפילו לשעה של חברו. מיהו אם נתרוקן מיכל החמצן וכדומה ויש להתחיל ולתקן, אחר, אפשר שאז הוא כבאים בתחילה ויש להציל הודאי שדוחה הספק, וצריך להתישב בכל זה כדי לקבוע הלכה בזה.

ובחדר מיון כשמביאים הרבה חולים יחד וטרם נקבע מצבם, נראה כל שבא לידו תחילה חייב לטפל בו, אם לא שרואה שאין סכנה לחייו שאז חייב להקדים מי שמסוכן ביותר.

הלב המלאכותי בהלכה

לב מיכאני ומלאכותי

ההתקדמות הרפואית בשטח ההשתלות גדולה, והם מבוצעות כיום בהצלחה רבה, ישנו כושר וידע להחליף אברים פגומים בפרט בשטח של כליות, קרניות עין ועוד אברים רבים, וכן בניתוחי לב הפתוחים, הידע והנסיון בשטח זה הופך ניתוח לב, החלפת השסתומים, תיקוני חורים והתקנת שרירים פגומים לניתוח רגיל, וכמעט בטוח ומבטיח.

אכן עדיין מוגבלים בשטח השתלות של ריאות וכבד. אולם בשטח השתלת לב שלם, או החלפתו, היו קשיים רבים, כלומר כשהיו צריכים לתת תחליף ללב פגום שאינו פועל מבחינה תפקודית, כשהוא מתנוון והולך, שריריו לקויים, ואין בו עוד תועלת כדי לספק את הצרכים המינימליים של תפקידו, כדי לשאוב ולחוסת את מחזורי הדם ולספק את חימצונם, ואין עצה אלא להשתמש בתחליף שיקח את מקומו שישימש לב בריא מתפקד כהלכה.

בהחלפת לב נתקלו בקשיים, שכן בהשתלת שאר איברים אפילו מתאחרת

כניסתו של האיבר המושגל לתיפקוד אפשר בכ"ז לצפות לקליטתו באיחור זמן מה כגון בהשתלת ריאה או כליה שהם איברים חיוניים מאוד, אך יש להם יתרון מכיון שהם כפולים, וניתן להתגבר על התקופה הקריטית בעזרת דיאליזה, או ע"י פעולת התאום, הכליה או הריאה הריזודוית השנייה, שביכלתה לתפקד בשיתוף ובתיאום ביחד עם חברתה — וגם בהצלחה עם עצמה — יחידה לבדה. אולם המצב שונה בתכלית בהשתלת הלב, בהעדר מנגנון טבעי העשוי לשמש תחליף שיתפקד „במקום” לב כללי עד להתאוששות השתל. הנסיונות שנעשו במישור זה רובם לא הצליחו, או באו עם הצלחות מעטות. וכך עלה הרעיון לבנות לב מלאכותי, דהיינו לייצר מנגנון מיכאני שיחקה את פעולות הלב, לשמש תחליף או במקום לב, ויטול את תיפקודי העיקריים לעשות פעולות שאיבה מדויקות ומוסדות, ולספק את כל הצרכים הפיסיולוגיים ומצבים פאתולוגיים.

ואין זה כל כך פשוט, הרבה תעוזה היה צריך כדי להעלות רעיון כזה על לב — הרי הלב משמש כ„מלך האיברים” כלשון הכחרי, והוא אבר מרכזי ועיקרי במערכת האדם, וכל הנוגע בו כנוגע בבבת החיים.

מאידך, למרות חשיבותו הרבה, עיקר שימושו להיות „משאבה מחמצנת” ואפשר לנסות לו תחליף שימלא וימשיך את פעולותיו. לבנות מכשיר מחומר תחליף שישמש בהתמדה בלתי מתעיפת, ובלתי מושפעת לרעה על ידי המרכיבים של הגוף, וגם לא ישפיע על מרכיבי הדם, על הכוזרות ומנגנוני הקרישה, או יצירת תסחיפים, ויהא לו מבנה הפועל כדוגמת לב טבעי. עם שני חדרי לב מותאמים שעובדים בשאיבה בתפוקה שווה שלא יוצר גודש באחד המחזורים ההיקפית או הראיתית, בקיצור, מכונת ויסות מדויקת ביותר, עם כוח להניע את המשאבות, ולהפעיל את החדרים עם השסתומים לשם הבטחת זרימת דם חד סטרית, עם פעימות קוצבות וקציבות עם עוצמה של התכווצויות ופעימות קבועות שיוצרות לחץ מותאם ומילוי רצוף.

בשנים האחרונות התפתחו הידיעות והתכניות ועברו כבר לנסיון על בני אדם. אנו היינו עדים לנסיון של רופא השיניים שלנו הטבעי הוחלף במלאכותי, אכן המכונה טרם מלאה את הרצון היעודי, ולא תאם גם לתקוות שרצו להשיג בזה. הוא היה קשור למכונות גדולות שהיו נותנות אנרגיה להפעלת משאבת הלב, אך בעיות אלו אפשר לפתור בשעה שאין הזמן לחוץ, אפשר להסתדר בלחץ של בטריות או להשתמש בהנעה הידראולי של אויר דחוס. אכן הרופא לא נכנס לתיפקוד נורמלי וסופו לא הביא ישועה, אך הוא המשיך עם „התחליף” שבועות רבים, ומוחו פעל ועבד כתיקונו, אף שהחולה היה קצת תוקפני, דבר שמצוי אצל הרבה חולים שעוברים מערכת נסיונות.

אח"כ נמשכו הנסיונות וכיום ישנם כבר ארבעה שתולי לב מלאכותי, ויש רגלים לכך שהנסיונות יכולים להצליח אף שאין הם פותרים עדיין שום בעיות, אך אין ספק שבמשך הימים יתפתחו הדברים, ויהיו בעית מעשיות לעובדה ולמעשה, וראוי שנפתח להרהר בזה להשקיף בהם מצד תפיסת היהדות, כלומר מחשבת היהדות, ובעיקר מתוך תשקיף ההלכה בזה.

הלב וישותו מצד ההשקפה היהודית

תחילה ננסה לדון איך מגדירה ההשקפה היהודית את המושג "לב", תפקידו במהלך החיים ובתוחלת הישות.

התפיסה היהודית שמסורה מסיני רואה ב"אדם" "עולם קטן" [מיקרו קוסמוס], מורכב מחובר וצורה — הגוף היינו החומר, משפטו ככל חומר, הוא בניי בחכמה רבה ומתואם בצורה נפלאה. והצורה, הוא יסוד חיוני אחר, הנפש, השכל או הנשמה, בצלם ובדמות. שאינו כושר ולא סגולה אלא "מצוי רוחני", והוא הכוח בפועל שמכלכל את עניני הגוף והליכותיו, גם בכל בעלי חיים ישנו נפש: "ורוח אחד לכל, ומותר האדם מן הבהמה אין, מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ". אבל אדם מחונן בשכל, שמקורו מעולם עליון שכל צמוד לגוף, ושכל נבדל שמעלתו בפירודו מן הגוף, הנפש והשכל טמירים ונעלמים הם, אבל הם טבועים גם בחיצוניותו של האדם ופועלים מותאמים למילוי תפקידם הגופני.

נתאר את הדברים בצורה מוחשית, דיוקנו של מטה כעין דיוקן של מעלה. הגוף הוא בדמות־משכן, הנפש השכל כעין שכינה. במשכן כלים רבים, כלי שרת וקודש, ארון, מנורה, שלחן, מזבח ועוד, ועשרה קדושות ומעלות שם, פני ופנים, היכל, אולם ועזרה.

וכך היא גם מלכותא דארעא — אנו לא מעמיקים מספיק להסתכל עמוקות בנבכי הבריאה, לראות את הנוגה האלוקי השפוך עליה והזיו המיוחד הנסוך והנאצל מצלמו האלוקי. רמ"ח איבריו של האדם מותאמים לא רק למילוי תפקידם הגופני אלא להיות מוטבע בהם כעין משכן ומקום להשראה עבור הענינים הרוחניים של שכל, צורה ונפש.

את המוח משכן הנשמה, הלב והכליות מקום הבינה והרגש, וכך כל אבר ליעוד תפקידו. אולם מלך האיברים הוא הלב, החכמים והנביאים ראו בו אבי הישות האנושי, משכן החכמה: ובלב כל חכם נתתי חכמה, לקנות חכמה ולב אין, מקום העצה והדאגה, הנדיבות והאמיצות, השמחה והתוהו, הכעס והנקם, החושב והמלא עלילות והתורה פתחה: כל יצר מחשבות לבו רק רע. וכך בוחן לב וכליות. אכן תפקידו של הלב רבים, ואין לזלזל בכוחו החיוני, ובמעמדו, אך אין הלב אדון לעצמו, הוא כפוף אל פקודותיו ושפע החיונית ששופע אליו המוח, כבר חכמי הקבלה הגדירו את המוח המאיר המקרין לשמש, ואת הלב ללבנה המשופעת מן השמש המוח.

וגם רבנו סעדיה גאון בספרו האמונות והדעות כתב על הקשר שבין השכל — המוח, ובין הלב: למרות שהמיתרים הגדולים אין מוצאם מן הלב אלא מתפשטים מן המוח בכל זאת קשור הכל עם הלב, עם מחזורי הדם ורגישות עצבי הלב ולפיכך תואמים בכתוב תמיד הלב והנפש — בכל לבבך ובכל נפשך.

ללב עצמו אין לו ספירה או תפיסה בפני עצמו, מיקומו וספירתו הם גדר כלי, מחליפים את הכלי, עדיין אפשר בכוח המחליף לתפוס מקומו, להבדיל כלים במשכן, אם הביאו והחליפו את המנורה, ממשיכה השכינה לשרות על המנורה החדשה.

אין מקום לשאלה כיון שהלב משכן הבינה, אם נחליף את הלבבות האם גם יוחלפו המחשבות. כלים באים ויוצאים, הבית אחד. רק הצורה והנפש שהם משגים רוחניים ומשפיעים ומעצבים את הדמות, לא מתחלפים.

מתוך ראות הלכותית

מבחינה הלכותית עומדות לפנינו הרבה בעיות, רובן כלליות שאינם קשורים חזק בגידול דידן של לב מלאכותי, הם נשאלים בבעיות של השתלה וניתוחים, אך ישנם בעיות שהם יותר חמורות בהחלפת לב מיכאני, וכדאי שנוכיר כמה מהם. תחילה נקדים שהבעיה שהעלו בזמן האחרון האם יש לרוץ שעם השתקתו של הלב הטבעי נעשה האדם בגדר "מת", והשתלתו של הלב המלאכותי הוא מעין "תחיית המתים" מחודשת.

יסוד גדול חייבים תמיד להזכיר בזה, כי להחיות אדם מת אינו בכוח של האדם והמדע, מפתח תחיית המתים נמסר ביד הקב"ה וכל התופעות שאנו מוצאים כמעשה אליהו ואלישע ושאר צדיקי עולם, תופעות ניסיות הם למעלה מן הטבעיות והישג אדם, וכל שאנו רואים שאדם קם לתחייה אחר שנחשב כמת, הוכיח סופו על תחילתו שמעולם לא מת הלו, וזיק חיים חבוי היה עדיין וקיימת בו, ושום מידע וברדיקות יכולים לקבוע בצורה מוחלטת על חדלון החיים, והם נקבעים בסימנים שברובן נכונים וסמכים, אבל אין זה סוגר במקרים מסויימים לומר בוודאות שזה מת, ולכן אפשרי לפעול להחייאה מלאכותית, למרות שהסימנים החיצוניים מראים על סימני מיתה, ולעתים קרובות מצליחים להחזיר הפגוע לחיות ולהכרתו, אולם עם קומו לתחייה אנו חייבים לקבוע כי עדיין היו קיימים מצבי חיים חלשים סמויים שלא הצלחנו להכיר בהם, ולהחזירם לתחיה בפעולות החיאה וכדומה.

משום כן אין מקום לשאול כאן ולהסתפק דמיד כשהציאו והשתיקו את הלב, ונשאר זה בטול לב. נמצא כאילו האדם מת ואינו חי, ורק עם השתלת הלב החדש קם זה לתחייה. יותר מכן שכיון שבמשך כל הזמן גופו של האדם ומחזור דמו, ובעיקר תפקוד המוח ופקעת העצבים פועלות ופעילות וממשיכות ביעודן, למרות שהלב הטבעי נמצא במצב כרות דום, שכן זרמי הדם הזכנסו ועוברות דרך מכונות חמצון מלאכותיות, ומסלול החיים אף שהשתנה וכך ימשיכו עד שהלב הארוח יקלט וישתבץ במערכת הגוף, אין זה גדר מיתה אפילו קליני. שכן הגדרת "מיתה" הוא חדלון, ופעולת הלב עיקרה פעולת שאיבת וחיצון, ולכן אפילו אם היא נמשכת בדרך מיכאנית, היא קיימת, האדם הקיים נקרא חי.

ואף שניקב הלב דמי טריפה כחולין מב א, ולפי"ז גם ניטל הלב, וכבר נחלקו גאוני עולם בתרנגולת שלא היה לה לב, וכבר העלה בחכ"צ סי' ער"צ דאינו יכול לחיות אפילו שעה אחת, ועי' כס"מ פ"ו מהל' שחיטה שבלי לב לא יוכל בעל חי להתקיים, והנה עוף או בהמה בלב מלאכותי אם ימשיכו לחיות אפשר יש להם דין טריפה, דאף דרפואתה בצידה, מ"מ דין הטריפות בבהמה אינו מצד זעזוע החיות שלה אלא הלכות קבועות הם, כמו שכתב ברמב"ם פ"י מהל' שחיטה הי"ג

וז"ל וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר ע"פ אשר יורוך, ע"כ. אבל טריפות אדם לא שמענו באדם, וכמו שכתבו ברמב"ן וראשונים ביבמות קכב לענין למעלה מן הארכובה שכל טריפות שמנו חכמים בבמה אין כנגדן באדם, וכן ברמב"ם פ"ב מהל' רוצח ה"ח כתב וכל אדם בחזקת שלם עד שיוודע בוודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר, ע"כ, שתלויה טריפות האדם ברפואה.

בעיות ניסוי באדם

בעיית ניסויים בבני אדם היא בעייה כללית שכבר נשאלה אם מותר לעשות ניסויים כלליים על בני אדם שאפשר שיביאו מרפא להרבה מחלות ופתרון לבעיות שעד עתה לא היה להם פתרון, זאת אומרת האם פיקוח נפש להציל את החיים אפשר לעשות מבלי להתחשב במחיר, שכן הלכה ברורה היא שאף שמותר לסכן חיי שעה עבור חיי עולם, היינו דוקא כשהבעיה היא חיי שעה שלו כשעומדת לפניו בעיה לסכן אותם כדי שיתאפשר לו על ידי הסיכון לקבל חיים יותר ארוכים ובריאים, אבל ברור לסכן חיי שעה של חברו עבור חיים שלו או של הזולת, אין ספק שאין מי שיתיר.

וגם בשביל הצלת הציבור הרחב — הכלל, אסור להעמיד בסיכון את חיי של הפרט, וכבר דנו בזה הפוסקים באריכות, ואין הדברים פשוטים כל כך, כמו כן יש לשאול את השאלה העולה תמיד, אימת יצאו על פי ההלכה מגדר נסיון לתיפעיל רפואי מקצועי.

הבעיה תבוא בחומרה בעוד שנים מספר כשהניסויים בבני אדם יעברו את השלב הקריטי של ניסוי ויאושרו מבחינה רפואית לאפשר מבצע החלפת לב.

הסיכון בהחלפת לב

אכן יש צד קל ומיקל בהשתלת לב מלאכותי שאינו בהשתלת לב טבעי, או השתלת כליה. שכן בכל השתלת לב יש להוציא לב מאדם אחר ולשתול בחולה זה, ומכיון שאין לב תופס את השתלתו רק אם נלקח בעוד שהיה פועל ולא הפסיק את חמצונר-חיותו, מובן שאין שום היתר ואפשרות לקחת מאדם חי זה כדי להציל אדם חי אחר, שאין דוחק נפש מפני נפש, ואין מפקחין נפש ברציחתו של הזולת. ואפילו אין לזה אלא חיי שעה, הרי הוא אדם חי, ואפילו על חיי רגע ושעה של אדם אנו מצווים שלא לפגוע בהם, והנוטלם שופך דמים הוא, גם הקביעה על מה אפשר לשפוט אם האדם מת, וקביעת מותו מבחינת ההלכה קשה ורבת מחלוקת, ועדיין על קביעה של הרופאים על מות קליני, אין בידינו הלכה ברורה אם היא תואמת את ההלכה, ובוודאי שאין כאן המקום לדוש ולדון בזה, אבל יש לדעת שזו בעיה חמורה.

בניגוד לכך אין בעיות אלו בנידון שלנו בהשתלת לב מלאכותי, שכן אין כאן תורם, ואין הדבר כרוך בפעולות לא רצויות מצד ענין זה. אולם שאלה אחרת לפנינו, שאין ספק עד כמה שהמדע הרפואי יתקדם, ויהא

אפשר להחליף ולהשתיל לבבות מיכאניים, עדיין יהא הדבר כרוך בסיכון רב. אפשר שהרופאים לא יוכלו להבטיח שיש לו סיכויים אלא לשליש ולרביע. ואז תעמוד שאלה לפנינו האם מותר לו לאדם להסתכן, השיקולים בספק זה שקולים, מצד אחד מובטחים לזה עד לניתוח ימים של חיים, אכן מועטים ואפילו קשים, אבל הם חיים, וחיי שעה בכלל חיים. ובניתוח והחלפה יש סיכון גדול שימות מיד תחת האיזמל ועל שולחן הניתוחים והניסויים, ועם הוצאת לבו תצא גם נשמתו.

ומאידך אם הניתוח וההשתלה יעלו יפה אפשר שישתפרו תוחלת חייו של החולה, ויש סבירות וסיכויים שמובטחים לו ימים ארוכים, ואולי גם יותר טובים. אכן יש לזכור שאדם שעומד להשתלת לב מלאכותי כבר עבר את כל האפשרויות של הצלתו ומבחינה רפואית כמעט שאין לו מה להפסיד. לבו מנוון ואינו מתפקד כלל, ואין לרופאים עצה אלא להכניסו לספק זה של השתלב לב מלאכותי.

והנה נחלקו הפוסקים בזה שאמרו בע"ז כו ב שלחיי שעה לא חיישינו, יש שאמרו דרך במקום שיש ספק השקול שאפשר שיתרפא לגמרי לחיי עולם הכריעו דעדיף להכנס לספק ולא לחוש לחיי שעה, דחיי עולם עדיפי (בעל משנת חכמים, הלכות יסודי התורה). והגרח"ע באחיעזר ח"ב סי' טז אות י כותב דאפילו אם הניתוח מסוכן מאוד וקרוב יותר שימות מהרה לא חיישינו לחיי שעה כיון שאפשר שיתרפא אף בספק רחוק. והסבר המחלוקת, דהדעה הראשונה סוברת דלחיי שעה יש חשיבות של עצמן, וחייבים בהצלתן כמו לחיים בריאים, אלא שלענין זה כלומר כשיש סיכויים לקבל חיים בריאים וארוכים, מותר להסתכן, שאז אין להם חשיבות ואין לחוש להם, שזה הוי מעשה הצלה, שכן יש סיכויים סבירים להצילו לחיי עולם. אבל הדעה השניה סוברת דלחיי שעה אין חשיבות, ואף שאסור לקצר אפילו רגע אחד וכל קירוב מיתה בגדר שופך דמים, מ"מ חיי שעה ביחס לאפשרות של חיי עולם אין להם חשיבות כלל. ולכן אם יש אפשרות להאריך חייו אין מתחשבים בסיכון של חיי שעה, אע"פ שאין סבירות גבוהה לסיכויי ההצלה, כיון דיש סיכוי אפילו רחוק, ודרך רפואה זו, היא הסיכוי היחיד שהלה ישאר בחיים, אין חשיבות כלל להתייחס לזה שמסכנים את החיי שעה.

ואפשר שבנידון שלנו שהסיכויים של חיים הם אפסיים, שהלב מנוון והכל מעוות אין לו תקון. ורק החלפת הלב יש לה סיכוי רחוק שיהא בו להצליח להחזיר את האדם לחיים. אפשר שאין צריך ספק השקול אפילו לדעה הראשונה, ואפילו סיכויים סבירים כמו שלשים אחוז להצלה ראוי שנסתכן בהם. מיהו אם הסברא שאם אין סיכויים שקולים אלא רק סיכוי רחוק עם אחוזים נמוכים, הרי זה כהורג בידים, שאסור אפילו למי שאין לו עוד תוחלת חיים אלא רק חיי שעה לא נוכל לחלק בזה.

נראה שאין להכניס שיקול אחר כדי להכריע לצד החלפה למשל, שמלבד הסיכוי של הצלה של זה החלפה זו תהא גם בגדר ניסיון ולימוד שתביא תועלת לכלל, אף שאין לזלזל בסיבה זו, לא מצאנו שנהא רשאים לזלזל בחיי שעה של זה כדי להביא תועלת לציבור ולמישור הרפואי שיעזר בדיעות שיתקבלו.

אבל במקרה שהרופאים יחליטו ביום מן הימים כי השתלות לב מלאכותית אפשר לעשות בהצלחה, כשם שמצליחים בזמנינו בניתוחי לב פתוחים, אפשר שיהא מותר להשתמש בלב הטבעי המוצא, בחלקים שטרם נפגמו לגמרי, להשתילם אצל אדם אחר שזקוק לחלקים אלו, אחר שהכנסנו בתורם לב אחר כתחליף ללבו שלו עם סיכויים להבראתו.

הנדסה גינטית ותינוק מבחנה בהלכה

כבר ב"הלכה ורפואה" חלק ראשון (עמ' שז"שכ) עמדנו על בעיות אלו, ועוררנו את השאלות בשאלות היחס של האב והאם, הקביעה למי לייחס את התינוק שנוצר במבחנה, ואת ההלכות הנקבעות ביחס ללידה ולבעלת הביצית. אח"כ הוספנו כמה דברים ב"תורה שבע"פ" שנת תשד"מ, וזמאז נתפרסמו ע"י חכמים כמה מאמרים בכך. ששנו על אותם יסודות כל אחד עם תפיסתו שלו. כאן נוסיף ונסכם כמה דברים בסוגיא זו, כיון שאין ספק שאנו עומדים בזמנים של התפתחויות מואצות במישור זה שהיו לו משמעויות במבנה האנושי, ואולי גם יביאו לצביון מחדש בהרבה מעקרונות התהליכים של היקום והאנושות, ואין ספק שיהא להם השלכות רבות בקשר להלכה.

ראוי שנקדים להזכיר את המפנה התעשייתי והטכנולוגי בידע וביכולת של השימוש המתוחכם באלקטרוניקה ואוטומציה בשימוש הרב בעולם המחשבים שהם מביאים לנו אפשרויות בלי מיצרים. אמנם הם הביאו גם בעיות ופגיעות פיסיות ופסיכיות בחברה. האלתוט וקרני הלייזרים בטלו מושגים של מרחקים, נתרבו תאונות, נוספו בעיות של זיהום מבחינות רבות, גדל חוסר העבודה, נתעצמו כוחות הלחימה ועמו רוח האיבה, אבל בסך הכל התייחסו הביא תועלת חשובה ומרובה שביחס לכך מתבטלים ההיסוסים מחמת הפיגועים. האנושות והחברה אינם יכולים להתקיים בלא חשמל ואלחוט ובלי מטוס ומחשבים.

הכוח הגרעיני והאטומי כבר תופס מעמד חשוב בחיים הכלליים, ואפילו של הפרט, ולמרות שלא באנו לסוף גבולותיו האפשריים, אין ספק שהוא מבטיח בעתיד רבות, קיימת תודעה עמוקה המבינה את הסיכון הטמון בשחרור כח אנרגיה גרעינית, שנותן בטחון ורגיעה שהידע והשימוש שמצטבר במדע הגרעיני לא יחרוג מתנאי הפיקוח והריסון. האנושות צופה שהכוח הגרעיני יפנה מפנה בתפיסה ובחשיבה של מהלכי החיים.

מאידך לא הצלחנו עדיין להשליט פיקוח על ההתרחבות ההורסת של השימוש ב"סמים", והם כיום נחלת רבים של ציבור מותרני, וכל הרהור בשטח זה מביא לידי חיל ורעדה, בפרט שטרם נוצלו כל האפשרויות ההרסניות של עולם חשוך זה, ואצל רבים מתעורר ספק האם נשכיל להתגבר על כך.

בשנים האחרונות אנו נמצאים בתהליך שמבשר מפנה בשטח התורשה הביולוגית, על אפשרות התערבות האדם בתחום הגנטי התורשתי של האדם שאפשר שיביא תפנית בדמותם של השבט האנושי. ישנם ציפיות שיהא אפשר להתערב בעיצוב הדמות הצורה והמין של האנושות, כבר מפותח כעת המישור של רבייה מלאכותית, וישנם התפתחויות בשיטות האיכסון ההקפאה והשימור, ויש בהם שימוש וניצול רב ורחב.

העידן הגנטי ממשמש ובא, כבר נעשים הפריית והשתלות של ביציות מופרות, ופותרים הרבה בעיות של ביוץ או סתימות במעברים של השחלות. ישנם תיאוריות של תאי חיים ומנגנוני התורשה, זמנסים לחשוב על תא החיים שבה גלומות כוחות עצורים של יצירה, יש מיש שיש להוציא מן הגלום לביצוע. תיכנון על הגדלת תוחלת החיים והתגברות על הזקנה והגיוון, בהתערבות של קביעת מין הילוד, ולהגדיל כח המשכל של התינוק.

כבר צופים על תינוק שיתפתח בזכויות של מבחנה ובאינקובטורים מלאכותיים, אף שקשה לתאר איך אפשר לקיים שליה מלאכותית שתספק חמצן ואוכל לעובר, תנקה הפסולת וההפרשה ותקשרם אל עורקי הדם, אכן תיכנון מלא של תינוק במבחנה הוא חלום ציפיות ולא אשורנו קרוב, אבל אין להתעלם מהיכולת הצפונה שנטע הבורא שדברו נפלאותיו ומעשיו בטבע וביצירה, ואפשר שיפתחו שערי החכמה והמדע בעולם הביולוגי והגנטי.

אכן מפחיד לחשוב שיוורשה ביד האדם לתכנן יצורים לפי תכנונו ויפגע בחזות האנושות, ויברא כוחות לא מרוסנים, וכבר בתורתנו הקדושה למדנו על ענה שמצא את הימים במדבר ובהרכבה והכלאה של מינים יצאה בריה אדירת כוח ומסוכנת, והתורה חזיל מגנים את מעשיו. ומחשבות נוגות עולות על חששות של פגעים שיפגעו בקדושת החיים המשפחה היחס וטהרת הגזע. מחשבות שמעוררים אותנו לחשוב שעלולים בקרוב להמצא בעיות קשות שיש להתמודד עמהם, בעיקר מבחינת ההלכה ודרכי התורה.

בבעיות שהם כבר תהליך מעשי וביצועי כהזרעה או הפריה מלאכותית דנו בהם גדולי התורה ברוב תחומי ההלכה על כשרותו ומהותו. על היחס בין האב לעובר, ודינם לירוששה, ליבום לקיום מצות פריה ורביה ועוד. אולם עם התעורר בעיית ההנדסה הגנטית באו בעיות הלכה מקיפות שיש לבררם למעשה. וישנם כבר עובדות של ביצית שנלקחה מאשה שהחצוצרה שלה חסומות, והביצית מופרית במבחנה, ואחרי תהליכי דגירה חוזרים ושותלים את הביצית המופרית ברחם האם, עד שמתפתח הריון מלא ואחר כך באה לידה נורמלית, והם עובדות קיימות, ובעיות תורניות יעמדו לפנינו במקרה שהביצית נלקחה משחלה של אשה זו והופרתה ונשתלה בגופה של אחרת, או אם נוציא עובר במצב מתקדם של הריון ונעבירו לאשה אחרת ושם ימשיך את ההריון והלידה. מלבד הבעיות הכלליות שישנם בהזרעה מלאכותית של בעיות האבהות והכשרות שכבר דנו בהם חכמים, תתעורר לפנינו שאלה הלכותיות מי היא האמא האמיתית של תינוק זה, האם בעלת הביצה או זו שהרתה וילדה אותו, על כמה מבעיות אלו כבר כתבנו בהלכה ורפואה חלק א, בעיקר הארכנו על היחס והקשר בין האב וצאצאיו ותולדותיה, על קביעת

זמן ההתייחסות וקביעות היחס. מובן שבהתייחסות זו יהא חילוקי מצב והלכה רבים. כמו בעיות כאשר אם אחת גויה והשניה ישראלית או להיפך, וכן אחת מהם כהנת, או מפסולי קהל או כהונה, שיש בהם בעיות לגבי פדיון הבן או הוטר לבא לקהל. וכן לענין בכורה וירושה, ועוד בעיות מסוג זה שיתעוררו מתוך ספק זה.

והנה התורה מיחסת את הבן אל האב ולא אל האם, שנאמר למשפחותם לבית אבותם (במדבר א ב), משפחת אב קרויה משפחה משפחת אם אינה קרויה משפחה (יבמות נד ב ועוד). וכן היחס לגבי כהונה ולווייה וישראלים. ויחס האב הוא מצד אבהות על זרעו, ואפילו הממזר כיון שבא מאונו של זה מתיחס לבן לענין נחלה וחליצה, אף שהביאה אסורה, דאין ביאה אסורה באה אלא לפסול ביחס של פסול ממזרות — קללת דמעת עשוקים, אבל אין בה לנתק את הקשר עם האב.

איברא שבחלקת מחוקק אבהע"ז סי' א סק"ח הסתפק בנוגע לאשה שהתעברה באמבטי, כלומר בהזרעה מלאכותית אי מתיחס הבן אחר האב או לא. כבר הוכיח הב"ש מדברי הסמ"ק דאין ספק שהבן מתיחס לאב. זאת אומרת, כל שנולד מטיפה זו אפילו שלא בדרך הביאה אלא בסדין ובמזרקה, הרי הלכה למעשה כי מתיחס אחר אביו וכפי שהעלה הב"ש והסכימו בזה האחרונים, אלא שהם דנו, אי ליכא ביאת איסור במציאות ואין עבירת עריות רק ערבוביה של א"א אי הוי בפסול ממזרות, ועי' ט"ז י"ד סי' קצה סק"ו, משל"מ אישות פט"ו ה"ד חכ"צ בליקוטים יז, ברכ"י אבהע"ז סי' יג אות י, שואל ומשיב תליתאה ח"ג סי' קלב.

ברם כל זה לגבי היחס לגבי האב, אבל ביחס הוולד לגבי אמו אין שייכות למחלוקת זו ואפשר לשאול את דינם בין לח"מ וכן לדעת הב"ש.

ברם ישראל שבא על השפחה ועל הגויה הוולד אינו מתיחס אליו כלל, דרחמנא אפקריה לזרעיה (יבמות צב ב לענין בעילת גוי, והראשונים כתבו טעם זה בבא על הגויה והשפחה), ואף שלר"א יש גם קשר עם האב, מ"מ להלכה לדעת חכמים אמרי' כל זלד במעי שפחה כולד במעי בהמה דמי, ופי' רש"י: שאין מתיחס אחר אביו כלל.

והנה צריך לומר שאף שאין הטיפה עדיין בגדר עובר או וולד, מכל מקום כיון שעיקר הקשר הוא בשעת זריעה על כרחך ששעת הזריעה קובע אלא שהוא נמשך.

ולפי"ז אפשר שאם בא על א"א, אף שלא נקלט הזרע עד ג' ימים, (בזמנינו סוברים הרופאים שרוב הקליטות הם בסוף ג' ימים) זמת בעלה בתוך ימים אלו אף שבשעת הקליטה כבר לא היתה עוד א"א, מ"מ בשעת ביאה חל שם פסול על הזרע. מיהו אין זה מוכרע דאפשר דצריך גם דין שתהא הקליטה ממצב של א"א לגבי פסול ממזרות. וכן לאידך גיסא שאם בא על א"א והוציאו ושתלו ברחמה של מי שאין בו איסור עריות, אף שבשעת הביאה הוי חלות פסול, כיון שהקליטה לבסוף לא היתה באיסור אין לפסול הולד. ומצד הסברא אף שאין לנו הכרח בזה, נראה שהכלל הוא, שאם לבסוף יהא קליטה חלים הדינים מעיקרא משעת הביאה, אבל אם לא היתה קליטה במקום זה אפשר שיתבטל החלות שחל בתחילה [ועי' א

„הלכה ורפואה“ ח"ב מה שכתבנו בנידון דעת הנודע ביהודה לגבי יבמה שאם נקלט אחר מות האב הוי כבן אין לו].

מיהו בבא על הגויה, אף שנתגיירה בשעה שהיתה מעוברת ולידתו בקדושה מ"מ אינו יורש את אביו, כיון דבשעת ביאה אפקרי' לזרעיה הופקע יחסו לגמרי, וכל זה הוא ביחס הוולד אל האב, אבל ביחס הוולד לאם, יש לברר מהו הקובע את דין היחוס, אם עיקר החלות בא בשעת הריון או בשעת לידה, וכן כיון שהיא מזרעת „ביצית“ מהשחלה יסוד התולדה, יש לברר אם יש דין יחוס לאם מצד שהביצית באה ממנה, כמו שהטיפה מתיחסת לאב שבאו ממנו.

יהנה ביבמות צו ב אמרינן שני תאומים גרים או משוחררים לא חולצים ולא מיבמים, דצד ייבום מצד האב והני אין להם אב דאפקריה זרעיה דגוי דהוי כבהמה, ואין חייבים משום אשת אב אפילו קידשו לאחר שנתגיירו דאין להם אחוה דגר שנתגייר כקטן דמי, ואם היתה הורתן שלא בקדושה ולידתו בקדושה אין להם יבום, אבל חייבים משום אשת אח מן האם דהרי היא כישראלית שילדה בנים, למדנו שאף בשעת הורתן חל עליהן שם גויות ואילו לא נתגיירה האם זילדה שלא בקדושה לא חל עליהן שם אחוה כלל, וכדאמרי' ברישא, כיון שכאן היתה הלידה בקדושה, חל עליהן יחוס האם שיהא עליהם דין אחוה מן האם, וכישראלית שילדה דמיא, ומוכח דאצל האם קובע שעת הלידה לעשות להם חלות דין אחוה אף שבשעת הריון לא חלו שום דינים, ואולי אפשר ללמוד מכאן שאם נשתלו עובר או ביצית וילדה אותם לידה טבעית הכל מתיחס אל היולדת, מיהו יש לחלק דהכא סוכ"ס גם ההריון היה אצלה, ואף שלא קבע מצד ההלכה, אפשר שבסופו כשהיתה לידה הכל מתיחס אליה, משא"כ בנשתל עובר ויש לו יחס טבעי ממקום אחר, אפשר שאין ראיה לזמר שהלידה קובעת.

ולכאורה יש לעיין בדין כהן שנשא גרושה מעוברת בין ממנו בין מאחר וילדה, אף שהיא נתחללה כתב הרמב"ם פ"ט מהל' איסורי ביאה דהולד כשר, שלא בא מטיפת עבירה, ומקור הדברים בקדושין עז א מה לזרעו שכן יצירתו בעבירה, ולכאורה צ"ע אמאי לא נלך בזה אחר לידה לומר שכיון שהאם חללה גם הבת חללה, והדברים קל וחומר, אם שם בתאומים שבתחילה חל פסול גויות לידה מכשרתן כל שכן כאן שלבסוף נפסלה נימא דעל ידי הלידה יפסל שכן חללה ילדתו, וצריך לומר דגבי גרושה שחל שם כשרות דכהונה בהריון, תו לא אתי לידת האם לפסולן בחללות דכל שיש יחס כשר מצד האב לא שייך שיבוא חלות פסול דהאם להפקיע בזה אבל התם בתאומים שיחס האב פקע לגמרי דרחמנא אפקריה לזרעיה חל עליהם דין האם דשעת לידה.

אלא אכתי יש לתמוה טובא, וכבר תמהו בזה גדולי האחרונים, מהא דאמרינן ביבמות עז א אמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה אמאי אין צריך טבילה הא איכא חציצה, שאני עובר דהיינו ריביתיה, ומשמע דרק מצד שעתה לו גירות הוי ישראל, ואם לא עולה לו טבילה לא היה מתיחס אחר אמה אף שהיא כבר ישראלית, ולכאורה מבואר דאע"פ דנולד מישראלית אינו מועיל ליחס הנולד אחר אמו, ועי' תוס' יבמות מז ב ד"ה מטבילין (וציינו בגללה"ש) דהקשו דהוי טבילה לפני מילה, ומשמע דהוי גירות ממש, ולפי"ז תקשה איך אמרי'

להלן דב' תאומים שנתגיירה אמם מעוברת הוי אחים מן האם, והא כיון דעיקר גירותן ממה שעלה להם טבילה והם גרים ממש, וא"כ הוי כנולד דמו ואמאי הוי אחים מן האם.

והגרע"א בכתובות יא א הקשה על מה שכת' שם התוספות דמשכחת גר קטן מה"ת במעוברת שנתגיירה דבנה א"צ טבילה והוה גר מה"ת, ותמה הגרע"א דנהי דעלתה ליה טבילה דאין כאן חציצה משום דהיינו רבייתיהו, הא מ"מ אין כאן גירות דאין כאן דעת וקטן לית ליה זכיה מה"ת א"כ מאן משויה גר, ונשאר בצ"ע. ובבכורות מו. א בנתגיירה והיא מעוברת בנה בכור לכהן וברש"י שם דפטר רחם הוא בישראל, וכן ברמב"ם הל' בכורים פ"א הי"ג, ומשמע דנולד ישראל גמור ואין דין כהן עליו, ועי' אבני מילואים סי' ד וחת"ס אבהע"ז דגג, ועי' "הלכה ורפואה" ח"ג מה שכתב בזה הגר"ב הירשמן לענין אם מלין אותו בשבת, ומה שהביא שם משו"ת בנין ציון סי' כב ופסקי הלכות יד דוד אישות ח"א ה"ז, וכבר האריך בזה באחיעזר ח"ב סי' כט אות ו.

ועל כרחק נראה דהא דאמרו דעלתה לו טבילת אמו אע"פ דהשתא ס"ל דעובר לאו ירך אמו דהיינו ריבוייתהו, אין הפירוש שזה גירות ממש, דהא מוכרח מכל מה שכתבנו דהוה כנולד מישראלית ממש, אלא הביאור דאי לא הוה יכול להיות בכלל גירות מצד חציצה או שחסר לו עדיין מילה הוה נבדל ולא היה הטבילה מיוחס אליו, נמצא שאין לוולד קשר לדינים של האם, ולא היה שייך שיהא סברא שכל שנמצא ונולד מאם ישראלית יחייב אותו בחלות שם ישראל, ורק אם נאמר שזה רבוייתהו, דהיינו דאין לחלק בין הוולד והאם, איכא הסברא שכל שנולד לישראלית הוה ישראל.

והנה נחלקו רש"י ותוספות בבכורות מו א במעוברת שנתגיירה, אותו הוולד הוה בכור לכהן שכן הוי פטר רחם בישראל אבל אינו בכור לנחלה, ופי' רש"י שגרי אפקריה רחמנא לזרעיה שנאמר חרמת וגו', ובתוספות כתב דלחנם כתב רש"י כן דבלא"ה הוא מטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, והנה דעת רש"י פשוט דכיון שדין הישראל שעליו אינו מצד גירות ממש, אלא משום דנולד לישראלית לא שייך בזה דין של גר שנתגייר, ולכן צריך לטעם מצד אפקריה, מיהו תוספות ס"ל דאיברא דלגבי האם ע"כ אי אפשר מצד קטן שנולד דמי דהא אמרי' ביה שכן הוי פטר רחם בישראל, ובב' אחים איכא אחוה מן האם, וזו ראי' מוכחת דלגבי האם ליכא כנולד דמי, מיהו תוספות ס"ל דלגבי האב דכל זמן שלא חל עליו שם ישראל איכא זיקא עם האב שכן באומות הלך אחר האב [ברמב"ן יבמות צח א כתב דאפילו גוי הבא על הנכרית איכא אפקריה, ורק גויה"כ שיוורש את אביו, מ"מ לגבי קורבת עריות ודאי דאיכא שייכות], ורק משום דאיכא חלות דין ישראל על הוולד הוי לגבי האב כעין דין גירות דאיכא בהא הסברא דכנולד דמי.

מכל זה נראה דהלידה או מה שגידלה וריבתה האם קובע דין יחס, ואפילו אם מצד ההריון היה חלות דין יחס אחר, ולכאורה גם בנידון ש"הביצית" היתה שייכת לאחר, כיון שהושתל וגדל ונולד אצל זו הופך להיות חלק של היולדת אותו, וחלים הדינים של האם היולדת עליו, מיהו אפשר שאין לשעת

ההריון לקבוע חלות דינים אצל האם, ומחולק מדין האב שנקבע הכל בשעת הורתו, ולכן אפילו האמא נעשית חללה, כיון שנתעברה מזה בהכשר שוב לא נפסל וכמו שהוכחנו למעלה מדין מעוברת גרושה שנשאת לכתן. עדיין יש לומר דאין הלידה קובעת רק אם היתה הביצית שייכת לאם זו, דאין להכחיש ענין הטבעיות שהו תהליך היצירה והלידה הורתו ממנה ולידתה ממנה.

יש סמך לשאלתנו מדברי אגדה (עי' הלכה ורפואה ח"א שם) לענין פרשת דינה דנחלקו בזה המדרשים, דבמסכת ברכות ס א אמרי' ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, מאי לאחר, אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת וכו' אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת [ובכ"מ: מיד הפך זכר לנקבה, וכן במדה"ג] ועי' תוספות השלם ויצא עמ' קסג. ובתרגום יב"ע בראשית לא כא שם: ושמיע מן קדם ה' צלותא דלאה ואיתחלפו עובריא במעיהון והוה יתיב יוסף במעהא דרחל ודינה במעהא דלאה, ועי' תנחומא ויצא ח. ועי' כתנות אור ולוית חן שם. ועי' מהרש"א נדה לא א שפי' בשם פענח רזא שהזכר שבבטן לאה ניתן בבטן רחל והבת שבבטן רחל ניתן אצל לאה, וכן דברי הפייטן (בפייט לשחרית ר"ה יום א' אבן חוג) עובר להמיר בבטן אחות וכו' שלוף דיניו ביהוסף. וכן בבעל התוספות בראשית שם ובפי' הטור על התורה. ועי' מושב זקנים ויגש מו י. ועי' מדרש שהובא ביערות דבש ח"א דרוש ב. ונמצא שמדרשות חלוקות בזה.

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the
the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the
the twenty-first is the fact that the
the twenty-second is the fact that the
the twenty-third is the fact that the
the twenty-fourth is the fact that the
the twenty-fifth is the fact that the
the twenty-sixth is the fact that the
the twenty-seventh is the fact that the
the twenty-eighth is the fact that the
the twenty-ninth is the fact that the
the thirtieth is the fact that the
the thirty-first is the fact that the
the thirty-second is the fact that the
the thirty-third is the fact that the
the thirty-fourth is the fact that the
the thirty-fifth is the fact that the
the thirty-sixth is the fact that the
the thirty-seventh is the fact that the
the thirty-eighth is the fact that the
the thirty-ninth is the fact that the
the fortieth is the fact that the
the forty-first is the fact that the
the forty-second is the fact that the
the forty-third is the fact that the
the forty-fourth is the fact that the
the forty-fifth is the fact that the
the forty-sixth is the fact that the
the forty-seventh is the fact that the
the forty-eighth is the fact that the
the forty-ninth is the fact that the
the fiftieth is the fact that the
the fifty-first is the fact that the
the fifty-second is the fact that the
the fifty-third is the fact that the
the fifty-fourth is the fact that the
the fifty-fifth is the fact that the
the fifty-sixth is the fact that the
the fifty-seventh is the fact that the
the fifty-eighth is the fact that the
the fifty-ninth is the fact that the
the sixtieth is the fact that the
the sixty-first is the fact that the
the sixty-second is the fact that the
the sixty-third is the fact that the
the sixty-fourth is the fact that the
the sixty-fifth is the fact that the
the sixty-sixth is the fact that the
the sixty-seventh is the fact that the
the sixty-eighth is the fact that the
the sixty-ninth is the fact that the
the seventieth is the fact that the
the seventy-first is the fact that the
the seventy-second is the fact that the
the seventy-third is the fact that the
the seventy-fourth is the fact that the
the seventy-fifth is the fact that the
the seventy-sixth is the fact that the
the seventy-seventh is the fact that the
the seventy-eighth is the fact that the
the seventy-ninth is the fact that the
the eightieth is the fact that the
the eighty-first is the fact that the
the eighty-second is the fact that the
the eighty-third is the fact that the
the eighty-fourth is the fact that the
the eighty-fifth is the fact that the
the eighty-sixth is the fact that the
the eighty-seventh is the fact that the
the eighty-eighth is the fact that the
the eighty-ninth is the fact that the
the ninetieth is the fact that the
the ninety-first is the fact that the
the ninety-second is the fact that the
the ninety-third is the fact that the
the ninety-fourth is the fact that the
the ninety-fifth is the fact that the
the ninety-sixth is the fact that the
the ninety-seventh is the fact that the
the ninety-eighth is the fact that the
the ninety-ninth is the fact that the
the hundredth is the fact that the

בעיות פיקוח נפש וחיובי
הצלה בהלכה

תוכן המדור

דיני תרופות בפסח, זריקת הזנה ביוה"כ, ודין הבדלה בבית החולים	— הרב משה פיינשטיין	צט—קב
תשובות בדיני רופאים וחולים — הרב משה פיינשטיין		קב—קטו
אם מחללין שבת על ספק נפשות — הרב מנחם מנדל שניאורסאהן		קטו—קכא
תרופות בפסח, משקפי שמש בשבת, לשאת כדורים בשבת, כירים בשבת	הרב שלמה זלמן אויערבך	קכב—קכד
בדין חולה ומצטער במצוות — הרב חיים פינחס שיינברג		קכה—קלח
בגדר חובת הצלה לחלת שיגרום לתורם חולשת הגוף וטורח	— הרב שמואל הלוי ואזנר	קלט—קמב
בענין חיוב תרומת דם שעלולה לגרום חלישות	— הרב אליעזר יהודה וולדינגברג	קמג—קמו
אם אדם חייב להכניס עצמו לחולי לקיים מ"ע — הרב משה שטרנבוך		קמו
בדין הפלת עובר — הרב גדליה אהרן רבינוביץ		קמח—קנד
תיקון ועקירת שיניים, תרומת כליה של קטן, בדיקות תינוק אם מעכל	עמילנים, רפואה ע"י רופא אליל — הרב יצחק זילבשטיין	קנה—קנט
החזרת עצם למקומו בשבת — הרב חנניה יוסף איינובך		קס—קסז
בגדר הזמן של פיקוח נפש — הרב יצחק שמעון פראנק		קסח—קעג
בקביעת הזמן של פיקוח נפש — הרב משה הרשלר		קעד—קעז

הרב משה פיינשטיין ניו-יורק

- א. בענין תרופות בפסח.
- ב. סיכת רפואה שיש בה אלקוהול לחולה בפסח.
- ג. חולה לקבל זריקה שיוכל לצום ביוה"כ.
- ד. חולה לקחת אינטרע ווינעס ביו"כ שלא יצטרך לאכול.
- ה. שמיעת הבדלה בטלפון בבית החולים.

א. בענין תרופות בפסח

ובדבר הרפואה שאתה צריך ליקח גם בפסח ואתה חושש אולי יש שם איזה חשש חמץ, הנה מכיון שהוא לרפאות הניתוח שעשו באבר פנימי פשוט שצריך ליקח אף אם היה ודאי חמץ ובעצם אף בלא סכנה אין חשש דכבר נבטל קודם הפסח משם אוכל, ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה, ולכן אין לך מה לחשוש ותקח הרפואה כפי שאמר לך הרופא, והשי"ת יתן שיהיה זה לרפואה.

ב. סיכת רפואה שיש בה אלקוהול לחולה בפסח

בדבר לסוך על חטטין בגופו כשאינו בו סכנה רק צער בעלמא משיחה שנתן לו הרופא שמעורב שם אלקוהול של חמץ בפסח שכתר"ה הורה להיתר, יפה הורה, דמצד איסור סיכה באיסורין הרי לר"ת בנדה דף ל"ב לא שייך כלל סיכה כשתיה שלא בשמן ואף בשמן הוא רק מדרבנן דקרא הוא אסמכתא בעלמא, ויש סתירה קצת דביומא דף ע"ז בתוספות ד"ה דתנן לא כתבו בשם ר"ת אלא זה שהוא אסמכתא ביו"כ ובתרומה, ולא שלא שייך אלא בשמן, משמע שסובר שהיה שייך סיכה כשתיה גם בשאר דברים כמו בשמן, ועוד סתירה דביומא משמע דהאסמכתא הוא רק ליו"כ ובתרומה, ובנדה משמע שהוא לכל דבר, דלכן ביומא כתבו דמותר לסוך בחלב משום דלא אשכחן דאיתסר סיכה כשתיה אלא ביו"כ ובתרומה, ובנדה כתבו על ההיתר בחלב ושומן חזיר משום דרק בשמן אסמכוה דהוא כשתיה, וצ"ע, עכ"פ לדינא סברי התוספות דליכא איסור סיכה כשתיה בחלב ושאר איסורים, ואף להסוברים דסיכה כשתיה הוא בכל איסורין ובכל מינים, יפה כתב כתר"ה ממחנה אפרים דהוא דוקא סיכה של תענוג, ומצד איסור הנאה כיון שאינו מאכל אדם מותר בהנאה.

אבל פשוט שהוא רק כשנעשה המשיחה קודם הפסח, דבפסח גופיה כיון שכבר נאסר בהנאה כשלא נתערב בהמשיחה אסור אף אחר שערבוהו בהמשיחה ונפסל מאכילה, כמו בפת שעייפשה ומלוגמא שנסרחה שאינו חייב לבצר שהוא דוקא בנסרחו קודם הפסח, ואלכוהול עצמו כשהוא בעין לא נחשב נפסל מאכילה שיש מנכרים ששותין אותו ע"י תערובות ותיקן קצת, אבל עיין ברמב"ם פ"ה מיסוהית

ה"ח דשלא כדרך הנאתן דמותר לעשות מלוגמא מחמץ גם בפסח אף לחולה שאין בו סכנה משום שהוא שלא כדרך הנאתן, והביא הכ"מ מאורחות חיים שהוא מחמץ של נכרי והנכרי עשה המלוגמא, ולכן יכול כשיש לו צער טובא לעשות בפסח המשיחה בדרגא סטאר של נכרי.

ג. חולה לקבל זריקה שיוכל לצום ביום הכפורים

ובדבר אחד שאסור לו לצום ואם יעשו לו זריקה אינו רפואה על ידי תחיבת מחט בגופו יוכל לצום, פשוט לע"ד שאינו מחוייב לעשות זה, ולא מצד שאין לחייבו כיון שהוא פטור להכניס עצמו לחיוב כדכתב כתר"ה, דהא הרמב"ם כתב ברפ"ב משבת דדחויין המצות אצל סכנת נפשות דמשמע ולא הותרה כמפורש בכ"מ, שנמצא שאף שהוא מסוכן לצום הוא בכלל החיוב אך שנדחה חיובו מלקיים, אבל מ"מ אין לחייבו משום דנראה דחיוב ורפא ירפא שילפינן שיש חיוב לרפא במיני סמים הוא רק לרפא החולים ממחלתם, ולא כשלא ירפאנו אלא שיעשו מיני הסמים שיוכל לצום, ומסתפקא דאולי יש גם איהו איסור בזה, דהא התוספות ב"ק דף פ"ה כתבו על הא דדרשת ר' ישמעאל שניתן רשות לרופא לרפאות הוא דוקא מדתנא ביה קרא ורפא ירפא דמה שלא שמעינן מרפא לחודיה דהר"א ה"מ מכה דבידי אדם אבל חולי הבא ביד"ש כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך קמ"ל דשרי, וא"כ אפשר שמה שהתורה התירה וגם חייבה לרפא אינו משום דקמ"ל דלא הוי כסותר גזירת המלך, מטעם דאמרינן דגזירת המלך היתה רק שיחלה עד שימצאו את הרופא והרפואה שיצטרך ושיהיה לו פחד שמא לא יתרפא ואם עולה הרפואה להוצאת ממון הוא גם להפסידו בממון יחד עם צער הגוף, אלא שאף שהוא בעצם כסותר גזירת המלך התירה תורה לרפאותו וגם חייבה, וכמו שמותר וגם חייבין להתפלל לבטל גזירת המלך כדמצינו בכל התפלות שבקראי, ואף במקום שלא גילה השי"ת דעתו שיתפלל אף בלשון הניחה לי, כמו כן התירה תורה לרפאות בכל מיני סמים לבטל גזירתו בעניני טבעיים והוא מכבשי דרחמנא שאין לנו לידע, וא"כ אפשר שלא התירה תורה לסתור גזירת המלך אלא לרפאות את החולה ממחלתו ואין למילף שיהיה חדוש זה גם כדי שיוכל לקיים מצות הצום מאחר שהוא כסותר גזירת המלך שהמלך אינו רוצה שיצום.

אך אף אם נפרש דהקמ"ל הוא שאינו כסותר גזירת המלך משום דהגזירה היתה רק על הזמן עד שישלחו את הרופא והרפואה ועל ההשתדלות והפסד הממון שזה שייך לומר גם על הרפואה לצום, מ"מ פשוט שאף שליכא חשש איסור לפ"ו, ליכא עכ"פ חיוב, דהא חזינן שלאכול בעיו"כ הוצרך לקרא דדריש חייא בר רב מדיפתי אף שהטעם לזה פרש"י ביומא דף פ"א ממשמעות הקרא דנקט לה בלשון ועניתם בתשעה, כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, ומשמע שמעצמנו לא היינו מחייבין לאכול בעיו"כ בשביל זה, וגם משמע שהוא רק טעם להמצות ואין זה עיקר הדין, ואף כשליכא טעם הוה הוא חיוב לאכול בעיו"כ עיין בתשובת רעק"א סימן ט"ז שמסתפק בנשים דאפשר הן פטורות כמו כל מ"ע שהזמן גרמא ואף להצד שחייבות הוא מטעם דכיון דקרא מפיק לה בלשון בתשעה לחדש

בערב הוא כהיקש תשיעי לעשירי, ללמד שגם הנשים חייבות, וכן איתא בחכמת שלמה סימן תר"ד ע"י"ש, ואם היה עיקר החיוב להכין עצמו שיוכל להתענות הרי לא שייך להסתפק כלל בנשים ואין צורך להיקש, ואין שייך לחייב כשליכא טעם זה כמו בעובדא דאיירי רעק"א שאוכלין היו מוזקין לה וכל מחייתה היה מסמי תרופה. אלמא דלא אמרינן דנאמרה מצוה ממש להכין עצמו להתענות אף אחר שנאמרה הקרא לחיוב אכילה, אלא שהוא חיוב מצוה חדשה לאכול ולשתות בעיו"כ מצד עצמו ככל מצות התורה אף בלא הטעמים, וממילא לא שייך לחייב ליקח מיני סמים וכ"ש בדרך זריקה לתוך בשרו וגידיו ע"י תחיבת מחט שלא שייך לחייבו, ועיין בפסחים דף ס"ט שחיוב לתקן עצמו לשחיטת הפסח הוא רק ממש שעות ולמעלה שכבר רמי חיובא דפסח עליה, ומטעם זה אפשר ליכא חיוב ממש עליה להכין להתענות קודם יו"כ שעדיין לא רמי חיובא עליה, ולכן רק מחיוב מצוה בפ"ע הוא האכילה דבעיו"כ זרק שהכנה להתענות הוא טעם בעלמא שאינו מעיקר המצוה.

ולכן כיון שחיוב ליכא בכל אופן יש לחוש לחשש האיסור שכתבתי, וגם שתחיבת מחט הוא חבלה שאדם אסור לחבול בעצמו כיון שאינו לרפואה, וגם הא בכלל כל סמי הרפואה הוא ספק שמא מזיק לאיוו דבר אף שהרופאים אין יודעין מזה ולכן רק לרפואה צריך ליקח סמים אף בפה, וכ"ש בזריקה לגוף ע"י תחיבת מחט שאין לעשות זה שלא לרפואה שיש לחוש שיקלקל לאיוו דבר ואסור לעשות זה בשביל שיוכל לצום אף בעיו"כ וכ"ש בתעניות אחרות שלא יעשו זאת.

ד. חולה לקחת אינטרע ווינעס ביו"כ שלא יצטרך לאכול

הנה ביום כפורים גופיה הרי לא ירויח כלום דהרי בחבלה שיעשה במחט שיתחוב לתוך גופו עם האינטרע ווינעס גמי הוא איסור כרת מאיסור דמלאכה ביו"כ, ואדרבה אף הרבה חצאי השיעור שיתנו לו לאכול לא יהיה בכרת אלא באיסור בעלמא, ועיין בתוס' שבועות דף כ"ג ע"ב ד"ה דמוקי שכתבו דאף לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה אינו גם איסור עשה אלא איסורא בעלמא, שילכן ודאי איסור כרת אחד חמור מיניה, אך שנוגע זה לחולה שצריך לאכול שנים ושלשה שיעורים שעל כל שיעור איכא איסור כרת ובאינטרע ווינעס לא יהיה אלא תחיבת מחט פעם אחד שליכא רק איסור כרת אתה, שזה לא שייך למה שכתבתי למעלה בתשובה ג', דהתם היתה השאלה אם מותר לעשות לו זריקת סם שיועיל שיוכל לצום כשאינו דבר המרפא, שהוריתי שליכא חיוב לעשות כן אף בעיו"כ וממילא אסור מאיסור לחבול אף בעצמו, אבל הכא דהאינטרע ווינעס ג"כ הוא דבר הון את האדם ואם היה כמו אכילה ממש היה לן להצריך באופן זה שבאינטרע ווינעס יהיה רק באיסור אחד ובאכילה כשצריך לאכול הרבה יעבור על כל שיעור ככותבת איסור אחר, וכ"ש כשאפשר לתחוב לו המחט של אינטרע ווינעס בעיו"כ שהיה לן להצריך שיתנו לו אוכל דרך אינטרע ווינעס, אף כשהיה סגי לו לאכול פחות מכשיעור, אבל מ"מ נראה שרשאי לאכול אף כשצריך לאכול הרבה ואף כשאפשר ליתן לו האינטרע ווינעס בעיו"כ, כי לבד שודאי אינו דומה

לאכילה ממש שדרך אינטרע ווינעס לא מיתבא דעתא כאכילה, ואצל חולה גם צער וכאב בעלמא אפשר לגרום לו סכנה מצד חולשתו, הנה יש לחוש על כל דבר שאינו כפי הטבע שיקלקל לאיזה דבר, ולא שייך לסמוך על הרופאים בזה שאין לידע זה בברור אלא בהשערה בעלמא ובמשך הזמן אפשר שיראו מה שנתקלקל מזה וכן אירע בכמה דברים שבמשך זמן גדול נודעו הרופאים שאיכא גם היוק והפסד להגוף ממה שנתנו לו לרפאותו יש להחולה לחוש לזה ואם יכול לאכול אין לעשות לו אינטרע ווינעס.

ואף למה שכתבתי בתשובה שאפשר שלא התירה תורה אלא לרפאות, פשוט שגם ליקח סמי רפואות כשהוא בריא כדי לעכב חלאים המצוין לבא, והרי גדולה מזה מצינו בשבת דף ס"ו ע"ב באבן תקומה שיכולה אשה לצאת בשבת אף לאשה שלא הפילה מעולם אף כשעדיין לא נתעברה כשהיא חוששת אף שאין לה שום טעם לחשוש, וכ"ש להיתר רפואות שאלו שחוששין שלא יחלו גם זה נחשב כחולה ומותר.

(ובדבר להוציא דם להרווחת ממון כבר כתבתי תשובה זה הרבה שנים בחלק חו"מ סימן ק"ג עי"ש).

ה. שמיעת הבדלה בטלפון בבית החולים

הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטלפון שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה חו"מ סימן ק"ח גבי קריאת מגילה וה"ה גבי הבדלה משום דכל מצות דבור שבחול הוא כמגילה לבד ק"ש ובהמ"ז שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במיקראפון, שלכן כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים צריכה לשמוע ע"י הטלפון, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טלפון וע"י מיקראפון מספק.

הרב משה פיינשטיין

ניו יורק

שאלות ותשובות בדיני רופאים וחולים

(צרור שאלות ותשובות שהשיב מרן הגרמ"פ שליט"א לרופאים דתיים: ד"ר ר' נפתלי זאב רינגל שליט"א וד"ר ר' יואל יעקובוביץ שליט"א).

א. חיוב הצלה לחולים מסוכנים ומתייסרים

שאלה: האם יש סוג של אנשים חולים שמותר לנו — או שאנחנו מחויבים — באופן של שב ואל תעשה לתת להם למות ולא להאריך חייהם על ידי פעולות רפואיות? כדי להגדיר את הסוג של אנשים חולים כאלו, האם הרגשת יסורים של החולה מעלה או מוריד.

תשובה: הנה בדבר אם יש אנשים חולים באלו שאין ליתן להם איזה מיני

רפואות להאריך חייהם קצת יותר, הנה מפורש בכתובות ריש דף קד בעובדא דפטירתו של רבי דבאי רבנן רחמי והועילה תפלתם שלא ימות אבל לא שיתרפא וכשראת' אמתיה דרבי שמצטער טובא אמרה יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים ולא הו' שתקי רבנן מלמבעי רחמי שקלה כוזא שדיא מאיגרא לארעא אישתיקי מרחמי ונח נפשי דרבי ונקט זה הגמ' לאשמועינן שאיכא לפעמים שצריך להתפלל על האדם כשמצטער ואין מועילין מיני רפואות לרפאותו והתפלות שיתרפא לא נתקבל שצריך להתפלל עליו שימות כי אמתיה דרבי היתה חכמה בדיני התורה והיו למדין רבנן לפעמים, ועיין ברין נדרים ריש דף מ על הא דמפרש הגמ' הא דר' דימי דהוא אמר כל שאינו מבקר חולה אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות, כתב דה"ק פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו הרבה וא"א לו שיחיה כדאמרין בפרק הנושא דכיון דחזאי אמתיה דרבי דקא מצטער אמרה יהי' שיכופו העליונים את התחתונים כלומר דלימות רבי ומשה' קאמר דהמבקר את החולה גורם לו שיחיה היינו שמועיל בתפלתו אפילו לחיות שזוהו ברוב החולים וזוהו שצריך המבקר להתפלל ברובא דרובא פעמים ומי שאינו מבקר אצ"ל שאינו מועיל לחיות אלא אפי' היכא דאיכא ליה הנאה במיתה אותה זוטרתו אינו מהנה הרי דהר"ן מביא לסימנא הא דהתפללה אמתיה דרבי לבסוף כשראתה צעריה דרבי טובא ותפילות דרבנן לא מתקב' לרפואתו לגמרי ואף לא להקל יסוריו אלא שיחיה כמו שהוא ביסוריו ומפרש גם בדר' דימי שלפעמים צריך המבקר להתפלל שימות כשרואין שא"א להחולה שיחיה ויש לו יסורין, ובאינשי כה"ג, שהרופאים מכירין שא"א לו להתרפאות ולחיות ואף לא שיחיה כמו שהוא חולה בלא יסורין אבל אפשר ליתן לו סמי רפואה להאריך ימיו כמו שהוא נמצא עתה ביסורין אין ליתן לו מיני רפואות אלא יניחם כמו שהם, כי ליתן להם סמי רפואה שימות עיי' וכן לעשות איזה פעולה שיגרום לקצר אפילו לרגע אחת הוא שופך דמים אלא שיהיו בשב ואל תעשה אבל אם איכא סמי מרפא שיקילו היסורין ולא יקצרו אף רגע מחייו צריך לעשות כשעדיין אינו גוסס.

וכשנותנין לחולה מסוכן שאינו יכול לנשום צריך ליתן לו אקסידושען אף שהוא באופן שא"א לרפאותן שהרי הוא להקל מיסוריו דהיסורין ממה שא"א לנשום הם יסורים גדולים והאקסידושען מסלקין אבל כיון שלא יהא ניכר אם ימות צריך להניחו באקסידושען קימצא קימצא שיהיה כל פעם לשעה אחת או שתיים וכשיכלה האקסידושען יראו אם חי הוא עדיין יתנו עוד אקסידושען לשעה אחת או שתיים וכן כל הזמן אם כשיראו אחר שכלה האקסידושען איך שהוא מת ובאופן זה לא יהיה שום מכשול לחשש איבוד נפשות דלא להתרשלות ברפאותו אפילו לחיי שעה הקצרה ביותר.

ב. דיני קדימה בחולים מסוכנים

שאלה: מה דיני קדימה באופן שיש רק אפשרות ליתן לחולה א' רפואה, כגון שיש רק מטה אחת פנויה ביחידה לטיפול נמרץ, למשל, יש חולה מסוכן שאפילו

בטיפול הרבה ונמרץ אין לו רק תקוה לחיי שעה, ויש עוד חולה שעכשיו יש רק ספק אם יצטרך לטיפול נמרץ כזה, אבל אם כן יצטרך לא ידא די פנאי להביאו לתוך היחידה לטיפול נמרץ לעזרו, וספק ימות. מי קודם למי: ודאי חיי שעה או ספק חיי עולם. ואם נאמר שספק ח"ע עדיף מודאי ח"ש, אם הודאי ח"ש כבר נמצא ביחידה לטיפול נמרץ האם מותר להוציאו לסתם חדר בב"ח כדי להכניס שמה את הספק ח"ע. מה הם גדריו גסיסה שנוכל להחליט בהם איזה חולה יהא מותר או אסור להניחו ממקומו. ועוד, האם יכולים להגדיר חיי שעה שלא יחיה י"ב חדשים, כמו בטרופה.

תשובה: ובדבר שני חולים אחד שלפי אומדנא דהרופאים הוא רק ריפוי לחיי שעה להאריך ימיו במה שאפשר להם, ולפעמים הוא רק לסלק ממנו היסורים אבל צריך לטיפול נמרץ, והשני לפי האומדנא שלהם יכולין לרפאותו אבל אין ידוע להם אם יצטרך לטיפול נמרץ כזה שעושין בבית החולים בהיחידה (עמוורדוענסי רום) ויש שם רק מיטה אחת בהיחידה מי קודם להכניס לשם לטיפול הנמרץ בתחלה כשבאו בבת אחת ובדיעבד כשבא רק אחד להכניסו ועדיין לא התחילו לטפל בו ובא השני הנה נראה לע"ד שאם באו שניהם בבת אחת היינו קודם שהכניסו האחד מהם צריך להכניס בתחלה את מי שלדעת הרופאים הנמצאים שם יכולין לרפאותו שם גם שחולה זה צריך להתחיל תיכף אם יש צורך אף מספק, ואם כבר הכניסו שם את החולה שלדעתם הוא רק לחיי שעה אין מוציאין אותו משם בין שהכניסוהו סדין מחמת שעדיין לא היה שם חולה השני ובין שעשו שלא כדין בין שוגגין בין מזידין אין מוציאין אותו משם. והטעם פשוט ודאי חיי הראוי להתרפא ולחיות כל ימי חייו הראויין שיחיה כדרך סתם אינשי עדיפא מאלו שעומדין למות מצד חולי שלהן שלא ידוע להרופאים רפואה למחלתו אבל הלא זה לעלמא דלהחולה עצמו ליכא חיוב להציל נפש אחרים בנפשו, וכיון שהכניסוהו להיחידה לרפאותו כבר זכה בהמקום ל"מ כשהוא משלם בעד הזמן שנמצא בבית החולים בין שאינו משלם שמרפאין שם בחנם ואף אם רק לעניים בחנם והוא עני מ"מ כבר קנה במה שהובא שם להיות שם הזמן שצריך להיות שם והשעבודים שיש על ביה"ח והרופאים דשם לרפאותו ואינו מחוייב ואולי גם אסור שיתן את זכותו שעייז יחיה החיי שעה שהוא הזמן קצר שאפשר לו להיות לחולה אחר אף שראוי להיות כשיתרפא כל ימיו הקבועים לו ומסתבר דאף אם השני שאפשר לרפאותו הוא עתה נמי מסוכן גדול שצריך להכניסו מתחלה לחצר היחידה נמי אין להוציא את הראשון שנמצא שם אף שחיייו הוא רק חיי שעה לפי אומדנותם, שהרי גם להציל ודאי אינו מחוייב החולה בנפשו, ורק קודם שהכניסו לשם את תחולה דהוא רק לחיי שעה יש להכניס תחלה את החולה המסוכן דיש לרפאותו תחלה אף שבא לשם אח"כ אבל הוא דוקא באופן שלא ידע החולה המסוכן שלפי אומדנות הרופאים א"א לרפאות דאם ע"י זה יודע שא"א לרפאותו הרי יתבעת שבשביל זה יש לחוש שיקרב מיתתו ויטרף דעתו שאסור בכל אופן, ומחמת שיותר מצוי שאינו יודע מצבו דהא זהירין מלגלות לו וגם אסור לגלות לו לכן יש להקדים להכניסו לחצר היחידה לפי שבא תחלה ואף כשהחולה יודע מצבו נמי יש לחוש שיטרף דעתו שיאמר כבר מחשבין אותו כמו שאינו שאין מתעסקין

עמו, שלכן למעשה כמדומה שרחוק הדבר שלא יגרע מצב הראשון כשיכניסו קודם את השני וממילא יש להכניס את מי שבא ראשון אף כשהחולה דסוברין שא"א לרפאותו בא תחלה אבל צריכין למצוא עצה שלא יחסר טפול הצריך גם לשיני אף כשיהיה במקום אחר אם אפשר.

ג. סימני גסיסה והנהגות בגוסס

לענין סימני גסיסה שמעתי שהרופאים אין מכירין בהם ואולי הוא מחמת שמצד ענין רפואה ליכא חילוק שאין אה"ע חוששין להא שיבא מצד הנגיעה והטיפול בו איבוד נפש ואין סוברין שיש איסור ועולה בזה משני טעמים חדא דאין יודעין שאסור ליגע בגוסס והנוגע בו ה"ז כשופך דמים כדתניא במסכת שמחות ונפסק ברמב"ם פ"ד מחובל ה"ה והובא בש"ך יו"ד ס"י שלט סק"ה ועוד דאף אם יודעין זה לא איכפת לתו ברציחה כזו דע"י נגיעה לגוסס, ואולי ליכא איסור זה לבני נח דהא איתא בע"ז דף יח בעובדא דר' חנינא בן תרדיון שגזרו עליו מלכות רומי לשרפו על שהיה עוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו במהרה ולא רצה הוא לפתוח את פיו כדי שתכנס בו האש וימות מהרה מטעם שאסור לחבל בעצמו וכשאמר לו קלצטונורי שאם ירבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבו יביאנו לחיי העה"ב השיב לו הן וגם נשבע לו ויצתה בת קול שר"ח בן תרדיון וקלצטונורי מזומנין לחיי העה"ב ואם ה"ה לבני נח איסור רציחה בגוסס אף שלא אפשר שיחיה אלא רגעים היה אסור הקלצטונורי לעשות זה וא"כ משמע שלבני נח ליכא איסור זה אבל הא ברמב"ם פ"ט ממלכים ה"ד שכן נח חמור שנהרג אף כשהרג טריפה וא"כ כ"ש להרג גוסס שאף ישראל נהרג עליו ואף שעל גוסס בידי אדם סברי רבנן בסנהדרין דף עח שפטור כדאמר שם רבא שא"כ ר"ח בן תרדיון מסתמא הוא סובר כרבנן ולא כר"י בן בתירא הא הטעם הוא משום שגוסס בידי אדם מדמין רבנן לטריפה ועל טרפה הא חייב בן נח שא"כ גם על גוסס בידי אדם יש לחייב בן נח אף לרבנן וכ"ש לריב"ב איברא דהרמב"ם שם לא הזכיר אפילו הרג את הגוסס אבל הוא משום דלא הזכיר אלא טרפה וכדומה שהן אלו שישראל אינו נהרג עליהו אף שאסור אבל גוסס דגם ישראל נהרג עליו כדאיתא בפ"ש מרוצח ה"ז אין שום צורך להזכירו בבן נח שג"כ חייב וא"כ משמע שגם בני נח אסורין ולא מתורץ לדינא לכאורה הא דהתיר להקלצטונורי להסיר הספוגין של צמר ולהרבות שלהבת וכבר הזכרנו זה שהלא צ"ע בתשובה בח"א דיו"ד סימן קסא ענף ג, זמורחין לומר שהוראת שעה היתה במה שהתיר רבי חנינא בן תרדיון לקהלצטונורי שיקרב מיתתו וגם הבטית לו עוה"ב והסכימו משמא להוראת שעה זו, זקצת משמע שלא אמר לו ר"ח בן תרדיון דודאי יהיה לך שכר מאחר שאתה עושה טובה גדולה זו שלא אצטער אלא הוצרך להבטיח לו וגם לישבע לו משום שמדינא לא היה שייך שיתן לו שכר משמא מטעם שבעצם הוא חטא ורק מחמת הבטחת רחב"ת וקיום שבועתו נתנו שמיא להקלצטונורי עוה"ב, אך אפשר שתוצרך לזה שלא יסלקו אותו באיזה

שכר בעוה"ב והוא רצה דוקא בשכר דעוה"ב עכ"פ משמע שגם בני נח אסורין בהריגת גוססין אבל מ"מ לא איכפת להו לרופאים הנכרים ואף לרופאים ישראל שאינם שומרי תורה בנגיעה בגוססין או משום דאין יודעין זה או משום דאין חוששין לזה אבל שומרי תורה יש להם לישמר כשיודעין שלא שייך לרפאותו ורואין שהוא גוסס צריכין ליהדר מליגע בו ואנשי חברה קדישא שהיו בכל עיר ועיר אנשים עוסקים למצוה זו לעשות כל הדברים דצריך לכבוד המת משעת יציאת הנפש עד אחר הקבורה כמנהג ישראל שומרי תורה היו בקיאים בזה, וכמדומני שרופאים הרוצים לידע כשנמצאים בבית חולים שמצוי שם גם אלו שמתים שם יכולים להכיר זה כששתדלו להיות אצל החולים כשנוטים למות.

ד. הגדרת הטריפה באדם

וחלוק גדול יש בין טרפה לגוסס כי טרפה הוא שיש לו חסרון באברים הפנימיים כגון שיש בריאה ולב ובני מעים נקב ממש ואף כשליכא נקב אבל הקרויים שלהם הם לקיים ושחופים בין כשאכא מוגלא בין בליכא מוגלא, ואיכא איברים שלא נטרף אלא דוקא בחסר וביתר ויש דוקא בלקותא וכמבואר ביו"ד בטריפות דבהמה, ולרוב האברים גם באדם הוא כן, אך ליכא חלוק בעצם הגולגולת ואולי אף בשדרה עיין בתוס' חולין דף מב ד"ה ואמר אבל בעצם חלוק גדול לדינא בין טרפות דבהמה לאיסור אכילה למה שנוגע לדינא טרפות דאדם שהוא ליהרג עליו כדאבאר. דהרי כל עניני מחלות ורפואתן אינם דברים קבועים בכל ימות העולם דהרבה דברים טבעיים נתחלפו כמפורש בתוס' מו"ק דף יא ד"ה כורא וכמו כן שייך שישתנו גם במחלות ורפואות שא"כ בטריפות שתנן ב"ר"פ אלו טרפות זה הכלל כל שאין כמוה חיה טרפה א"א לפרש שהוא כל זמן וזמן דהא דיני טרפות לאכילה הם קבועים לעולם אלא שהיה כלל על זמן התנאים חכמי המשנה ואולי גם האמוראים חכמי הגמ' ומה שנכלל אז בכלל זה הוא נאסר לעולם מהל"מ ולכן ניחא מה שנאמרו למשה מסיני כל הפרטים כדאמר עולא בחולין דף מג שמונה מיני טריפות נאמרו לו למשה בסיני ולא סמכה תורה על דעת התכמים שיאמרו איוו הן הדברים העושין שלא תוכל הבהמה לחיות וכדמצינו הרבה דברים בתורה שלא נאמר עולא כלל וסמכה תורה על התכמים שיפרשו הפרטים אלא הוא משום דמצד הכלל דכל שאין כמוה חיה טרפה לא היו נאסרות על הטרפות שנשנו אלא דק בהשנים הרבים שלא היו הבהמות יכולות לחיות והיו כשרות ולא שנאמרו שכשרות וכשנשתנו הטבעים שאיזה דברים שלא היו יכולות לחיות בזמן המשנה והגמ' נשתנו שיכולות לחיות ואיזה דברים שהיו יכולות לחיות בזה נשתנו שאין יכולות בזה, היה מצב כלל זה להפיך דאף שבמשנה וגמ' נאמר לאיסור מדין טרפה נעשות מותרות מאחר שנשתנו לחיות בזה ואלו שנאמר במשנה ובגמ' שהן כשרות ומותרות מדין טרפה נעשות אסורות מדין טרפה מאחר שנשתנו שאין יכולות לחיות, ובאה ההלכה למשה מסיני לומר שאינו כן אלא אלו שנשתנו במתני' ובגמ' אלו הן האסורות מאיסור טרפה לעולם אף לאחר שנשתנו הטבעיים ויכולות לחיות בזה ואלו שנשנו כשרות הן כשרות לעולם אף לאחר

שנשתנו הטבעיים ואין יכולות לחיות בוה, והכלל דנקט במתני' דכל שאין כמות חיה טרפה נשנה זה רק על זמן מתן תורה שהיה כן גם בזמן המשנה והגמ' (תיבת ומפורש הוא דבר אחר) ומפורש זה ברמב"ם פ"י שחיטה ה"ב שכתב ואין להוסיף על טרפות אלו כלל ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות ובה"ג כתב וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים, שלשון זה משמע שאף שהאמת בזמן ההוא כפי שידוע מדרכי הרפואה לא נשתנה הדין דבשביל זה באה ההלכה שלא תלוי במה שיאמרו חכמים שבוזו תהא חיה ובוזו לא תהא חיה אלא כפי שהיה בשעת מתן תורה דמה שהיה אז אין כמות חיה נאסרה לעולם אף כשישתנו הטבעיים ומה שהיה כמות חיה כשרה אף כשישתנו הטבעיים, ואין כוונת הרמב"ם שאין האמת בידענותנו מדרכי הרפואה דהא כתב ואפילו נודע מדרך הרפואה שאין סופה לחיות ולא כתב ואפילו הרופאים אומרים שאין סופה לחיות, וכן בה"ג כתב אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, שהוא לשון ודאי וברור שכן הוא ומ"מ לא נשתנה הדין שהוא מצד ההלכה שבשביל זה נאמרה בסיני להשמיענו שאף שישתנו לענין החיות לא ישתנה דינם, ומה שכתב בה"ב וכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה, שמשמע דוקא מחמת שאפשר שתחיה משום שבעצם יש לה רפואה וידעו זה חכמי דורות הראשונים ונשכח מדורות האחרונים, שלפ"מ שכתבתי לא היה צריך לזה שאף שבדורות אלו האמת שאין לה רפואה משום שנשתנו הטבעיים נמי כיון שבזמן נתינת התורה חזן חכמי המשנה והגמ' היה אפשר שתחיה היא כשרה וכמו שכתב בה"ג באלו שאמרו שהן טריפה אע"פ שבדרכי הרפואה שבידינו אינן ממיתין ואפשר שתחיה שלדינא טריפה שהוא אף שהוא דבר ודאי שתחיה כפי דרכי הרפואה שבידינו שמ"מ לא נשתנה הדין וכמובן הוא גם בהא דהייב שאלו שהיו כשרות לדינא דגמ' אף שברור ודאי דבזמננו א"א שתחיה מחמת שנשתנו הטבעיים כשרות, אולי מאחר שבה אין צורך לזה שנשתנו הטבעיים דאפשר שגם בזמננו יכולות לחיות אף שלא ידוע לנו הרפואה, אבל יותר טוב לגרוס היה אפשר שתחיה היינו שלכל חכמי דורות הראשונים וכל בתי דיני ישראל דהראשונים שלא מנו היה אפשר שתחיה היא כשרה לדינא גם בזמננו אחר שנשתנו הטבעיים וא"א שתחיה לדינא אף בזמננו יש לדון כמו בזמנם.

ועיקר בכ"מ שהביא מחולין דף נד על דין הראשון דה"ב דאין להוסיף על הטרפות דאיתא שם דבי יוסף רישבא מחו בגידא נשיא וקטלי וארי' בן בתירא דאין להוסיף על הטרפות אין לך אלא מה שמנו חכמים ודבי ר"פ בר אבא רישבא מחו בכוליא וקטלי וא"ר אבא דאין להוסיף על הטרפות דמסיק הגמ' דאף שחזינן דקא מתה גמירי דאי בדרי לה סמא חייא, וכתב שהרמב"ם מפרש דגמירי ה"ל"מ דאי בדרי לה סמא חייא ואע"פ שבספרי רפואה שבידינו כתוב שרפואת תעלה אין לה, וזה הא לא שייך לתרץ בה"ג לענין שבזמננו איכא בדרכי הרפואה שבידינו שאפשר שתחיה ברפואות ואף שלא ברפואה שכתב הרמב"ם שלדינא הוא טרפה ואסורה באכילה שכתב ע"ז הכ"מ כ"כ הרשב"א בתשובה ומשמע מזה שלא

כתב הכ"מ הטעם שכתב הרשב"א, שהוא מאותו הטעם שכתב הכ"מ בדינא דהי"ב כשנודע מדרכי הרפואה שאין סופה לחיות והיינו שאף שלא שייך הטעם אם הוא אמת שיש בזמננו רפואה שמתרפאת ויכולה לחיות עוד הרבה שנים וכ"ש כשהוא חיה גם בלא רפואה, שייך טעם הראשון ע"י הכחשה שאינו אמת ובטעות אומרים זה כדאיתא ברשב"א סי' צא, אבל לשון הרמב"ם לא משמע כן אלא שהוא ג"כ סובר כדרכי הרפואה שהאמת היה גם בזמנו כדרכי הרפואה שבידינו דהא כתב בלשון ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שהוא לשון ודאי בהי"ב ואף לשון הי"ג אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה שהוא לשון ודאי, ובזמננו ידוע לכל העולם כולו שאיכא הרבה דברים מעניני טרפות שחיים חיי בריאים וגם חיים ארוכים לפי הדור ומגיעים גם לגבורות ואף ליותר דהא עושין הרופאים חתכים בבני מעים כחתיכת הסניא דיבי שהוא כבר נעשה למליאנים כשהן צעירים וגם לקטנים והם בריאים והגיעו לזקנה ושיבה ולגבורות, וכן עושים נתוחים ומתרפאין גם כשחוטכין חלק מהבני מעים כשנעשה שם מכה שא"א לרפאותו ועושין אף בריאה חתכים כשאיכא מכה שא"א לרפאותו בסממנים וידוע שהרבה אינשי שעשו להם נתוחים והם אנשים בריאים עוסקים במלאכתן כאנשים בריאים, וידוע שמתחלה בדקו הרופאים על בעלי חיים וכשראו שנתרפאו וחיזו הרבה שנים כדרך הבע"ח או התירו להם מדיני המדינה המלכות ונמצא שידעו זה גם בבהמות וחיות, והרמב"ם והרבה רופאים גדולים בזמנו וגם הרבה שנים קודם באיזה דברים מאלו שבזמן התנאים ואמוראים לא היה אפשר לחיות ובזמנו ואיזה דורות קודם נשתנה הטבע ואפשר להתרפא ולחיות בזה שלכן כשנחלה באברים הפנימיים ולא היה אפשר לרפאות ניסו להתוך מתחלה בשרצים וחיות ובהמות ועלתה להם שאז התחילו לעשות זה גם באינשי, ובכל דור ודור נוספו מחלות שעושין להם ניתוחין והוא בין מצד חידוש הידיעה ובין מצד חידוש הטבע, ובדורינו שגם בעניני רפואות מתחדשין בין מצד הידיעה ובין מחידוש הטבע ויש מיני רפואות שהיו בדורות הקדמין ועתה אינם מרפאין והרבה מיני רפואות נתחדש ומתחדשין בין מחמת שלא ידעו מהם אף שהיו בהמציאות ויש שגם שרק עתה נתחדש בהטבע שמרפאין ובימי הרשב"א לא עשו הניתוחים האלו ואפילו אם נודמן באיזה מקום שעשה איזה רפואה גדול לא ידעו ממנו דלא היה שייך לידע אז כל כך ממה שנעשה בעולם כפי שיודעין בדורותינו מעת שהתחילו להשתמש במסילות הברזל להוליך ע"י זיעת מים רותחין ביותר וע"י הספינות הגדולות שעייזו באין בימים אחדים גם למדינות הרחוקות ביותר וכ"ש זה יותר מחמשים שנה שנוסעין בעראפליינס שביום אחד עוברים כל העולם, והידיעות יודעין בשעה אחד וגם בפחות משעה ע"י טעלעפון וטעלעגראמס שנעשו ע"י ידיעת ענין העלעקטרין, אבל הרמב"ם שהיה חכם גדול ביותר וגם היה רופא גדול בדורו ידע שהאמת הוא כפי שידוע מדרכי הרפואה אבל לא תוקשה לו כלום ומשום שהתורה אסרה לעולם מה שהיתה טרפה בשעת מתן תורה שלא היתה כמותה חיה, והוא מוכרח ממה שאמר עולא דהח' מיני טריפות שאיתא נאמרדו למשה בסיני ולא סמכה תורה על החכמים משום דאסרה תורה אלו לעולם אף אחר שישתנה הטבע בזה שהקב"ה נתן התורה הא ידע זה ואם היה סומך על החכמים היו משתנה

דיני הטריפות אז והוצרך להחדיע למשה בסיני שאלו הן הטריפות שלעולם יהיו אסורות באכילה אף אחר שישתנה הטבעים ויהא מקצת דברים ואף אם כולן להיפוך לא ישתנה דינם כדלעיל.

ולכאורה משמע שהכ"מ מתרץ זה שהוצרכה ההלכה מסיני שאמר עולא בזה שכתב ונראה שמפרש רבינו הל"מ דאי בדרי לה סמא חייא, היינו דבשביל זה מתורץ מה שהוצרכו להלכה מסיני דאמרי עולא לח' מיני טריפות שלא היה אפשר לסמוך על החכמים מאחר שאיכא מיני מחלות שאין להן רפואה לענין המציאות בעולם ומ"מ כשרות מצד דגמירי הלכה מסיני שבעצם יש לה רפואה אך שלא רצה השי"ת שתתגלה רפואה זו בעולם מאיזה טעם, והוא דבר שלא מובן כלל חדא דליכא שום טעם שהשי"ת יגנוז רפואה זו יותר מכל הרפואות ועוד אם מאיזה טעם נגנזה מכו"ע רפואה זו ורצונו שלא יתודע בעולם יש להחשיב לדינא דלית לה רפואה והא לפי אגדתא דב"ב דף עד בר' יהודה הינדוא משתעי דאיכא אבן טבא דמרפא אף לחתוכין ומתים כבר התחשב לפ"ז כל אברים החתוכין כשלמין להכשיר בני מעים חתוכין וושט חתוך כ"ז שלא מתה ממש, ולכן ליכא שום טעם להכשיר בשביל שאיכא רפואה כזו שאין רצון השי"ת לגלותו לבנ"א אלא דוקא שלא ידעו בנ"א דאין לך אין רפואה יותר מזה, וצ"ע דברי הכ"מ. אבל מאחר שחזינון שלהכ"מ הוקשה לו מנ"ל לרמב"ם זה אף שלנו ידוע יכולה לחיות מותרת כשאינה מאלו שמנו וחביא שהוא מעובדא דבי יוסף רישבא דמחו בגידא דנשיא וקטלי והכשיר ריבב"א ומדבי ר' פפא רישבא דמחו בכלייתא וקטלי והכשיר ר' אבא משום שאין להוסיף על הטריפות ומסיק הגמ' טעמם משום דגמירי דאי בדרי לה סמא חיי ומוזה הוא מקור הרמב"ם דה"ה לכל מחלות ומאורעות שלא נמנו בכלל הטריפות כשרות אף שלא ידוע רפואה בדרכי הרפואה שהוא מטעם זה דגמירי מהלכה דיש לה רפואה, אבל אין זה טעם הרמב"ם אלא דלא הוקשה לו כלל משום דמקור הרמב"ם הוא מעולא שאמר דח' מיני טריפות הוא משום דנאמרו מהלכה שהוא רק כדי לאוסרם אף בזמן הרמב"ם ואיזה דורות לפנינו שנשתנו הטבעיים ויש מאלו מחלות הכשרות שלפי דרכי הרפואה אין לזה רפואה ואין סופה לחיות שמ"מ הן מותרות שלטעם זה לא קשה כלל גם דין השני דבה"ג שאף שהאמת בדרכי הרפואה שמקצתן אינן ממיתין כלל אף בלא שום מעשה רפואה ומקצתן אף שלא מתרפאין אבל ידוע שיש לה רפואה ואפשר שתחיה ע"י הרפואות דהא זה שאסרה התורה איסור עולם אף לזמן הרמב"ם וזמננו שאפשר להן לחיות ברפואות ואף גם בלא רפואות מהא דעולא דנאמר הלכה דח' מיני טריפות שנשנו במתני' שנאסרו בלאו דטרפה מטעם שאין כמות חיה הוא איסור עולמית להו אף לאחר שישתנו הטבעיים ויוכלו לחיות גם בלא רפואות כמו שרואין ויודעין כל העולם כולו, וליכא בזה שום כפירה בדברי המשנה והגמ' דאדרבה מתקיימין בזה דברי המשנה והגמ' שלא יקשה עליהו מהמציאות שבדורות האחרונים שאף הרשב"א אם היה חי היה וכן עתה שהוא בעולם האמת בג"ע מודה שיש מקצתן מאלו שמנו במשנה ובגמ' שהן טריפות שיכולין לחיות, והרשב"א לפמ"ש היה סבור דא"א להן היה מוכרח לדחוקי בהא דעולא דהוצרך להשמיענו בהלכה מחמת שאיכא מחלות שליכא רפואה ונמנו לכשרות דהא משום שנשכחו הרפואות מהרבה

מחלות שלכן אין יכולות לחיות והיינו טועין לאוסרן בשביל זה כדפי' הכ"מ, אבל הוא דחוק ותמוזה דכתיבתי, והאמת לדינא הא כהרמב"ם, וגמירי דאי בדרי לה סמא חיי דנאמר בגמ' על הא דמחו בגידא דנשיא ועל הא דמחו בכלייתא שהכשירו אין גמירי זה מהלכה אלא מדרכי הרפואה.

עכ"פ דעת הרמב"ם וגברר שכן הוא האמת כדרכי הרפואה שבידינו משום שנשתנו הטבעים ויש מאלו שכשרות שא"א להם לחיות ומהטריפות שמנו חכמים שיכולות לחיות בלא רפואה ויש חיות ע"י רפואה שמ"מ לא נשתנו דינם וכלל דבמשנה היה זה רק על זמן ההוא ולא קשה עליו שום קושיות ומה שמסיק בגמ' על מחו בגידא דנשיא ועל מחו בכלייתא גמירי דאי בדרי סמא חייא הוצרך למה שריב"ב ור' אבא הכשיר אף שהיו בזמן המשנה והגמ' שלא נשתנו עדיין, אבל כיון שהאמת הוא שנשתנו הטבעים שבזמן הרמב"ם והוא אף בדורותינו שאיכא הרבה שנמנו בטריפות וכן הוא דינם לאיסור אכילה אף בזמננו ולעולם שלענין המציאות הן כשרות, ואיכא הרבה שדינם שכשרות לאכילה אף שלענין המציאות הן טריפות, נשתנה הדין לענין חיוב הרוצחו שבזה תלוי בהמציאות שאם לפי המציאות שהיא כדרכי הרפואה בזמננו יאמרו שהיה הנרצח בחשיבות כשר שהיה יכול לחיות במחלתו כל ימיו חייב מיתה ואם בדרכי הרפואה יאמרו הרופאים שלא הי' יכול לחיות במחלתו הוא בדין טרפה שההרגו פטור ממיתה ב"ד, וכ"ה מפ' ברמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח שכתב ההורג את הטריפה פטור מדיני אדם וכל אדם בחזקת שלם וההורגו נהרג עד שידוע בודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובהמות, הרי לא כתב שטריפה היא כשיש לו מכה בריאה ולב ובני מעים וכדומה כדמנו בטריפות דבהמה חוץ משררה וגולגולת משום דסובר הרמב"ם דלענין הריגת רוצח בב"ד תלוי לפי המציאות בכל דור ודור שנתחלפו הטבעיות דלכן לא שייך לומר בזה דין קבוע, ואף שקבוע עכ"פ לא היה משך זמן וכל אדם שוין לזה דלכן דייק וכתב ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובהמות ולא כתב ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם זה משום דלענין להתחשב טריפה שוין כל אדם ואדם כפי שהוא בעולם בזמן שנהרג, אבל תחלוק הוא רק לענין חיוב מיתה בסנהדרין שבעוה"ר אין לנו חיובי דיני נפשות עד שיבא מלך המשיח ויבנה ביהמ"ק כי תלוי בבנין ביהמ"ק שישבו סנהדרין גדולה בלשכת הגזית שחציה קדש בקדושת העזרה וחציה חול לגבה דיש לה רק קדושת הבית שרק אז דנין סנהדרין קטנה של כ"ג אשר יעמדו בכל עיר ועיר בא"י, אבל במה שנוגע גם בזה"ז להתרחק ממנו ולקונסו באיהו דברים ושלא לקוברו אצל סתם אינשי שהם כשרין אם רשאין אנו מצד דיני המדינה והמלכות ליכא חלוק בין הרג אדם שלם לטריפה.

ודין הגוסס שהוא אדם שאין בו חסרון באבריו וראוי מצד זה לחיות בלא קצבה אלא מצד שנגזר מצד דאדם דאכלה מעץ הדעת שכל אדם עד ביאת המשיח ותחיית המתים מוכרח למות שלענין זה כל הימים שנגזר עליו בשעה שנולד לחיות בעוה"ז ומהלידה עד שמת דין אחד דההורג במזיד חייב מיתה בעדים והתראה בזמן המקדש שהיו סנהדרין של ע"א יושבין בלשכת הגזית ולא היה חלוק בין גוסס לבריא, וגם בזה"ז ליכא חלוק באיסור רציחה שלכן כיון שהוא

חלוש מאד אז ואפשר שגם הנגיעה בו תכבד עליו וימות מזה צריכין ליוהר מליגע כשאין להם שום רפואה עבורו, ובטריפה כל זמן שהוא חי ליכא דין זה דרשאין ליגע בו וגם ליתן לו דבר כבד אם אפשר לפניו שאף שא"א לפניו לחיות זמן רב כשלם מ"מ הזמן שהוא חי הוא ככל אדם ואף כשנחלה הוא ככל אדם כשהוא חולה שיכולין ליגע בו וללחוץ ידו כשבאין אליו לבקרו בדרך העולם, והרופאים מחייבין לרפאותן במה שאפשר לסלק ממנו יסורין ולהאריך ימיו כמה שאפשר.

ה. לכפות תרופות על חולה כנגד רצונו

שאלה: האם אנחנו מחויבים — או עד כמה אנחנו מחויבים — לכפות על בן אדם חולה לקבל נגד רצונו רפואה או טיפולים או אפילו בדיקות כדי למצוא זיהות המחלה. ומה אם יש בהרפואה עצמה איזה סיכון (כמובן, פחות מסכנת המחלה).

תשובה: בדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח הרפואה תלוי אם הוא מחמת יאוש או מחמת שהוא צער לפניו ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה אף שמאמין להרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה או שידע מזה איך לרפאותו שהוא מעשה שטות ומעשה תינוקות צריכין לכפותו אם אפשר להם, אבל אם הוא מחמת שאינו מאמין לרופאים אלו צריכין למצא רופא שמאמין בו, ואם ליכא רופא כזה ואי אפשר לפניו מצד המחלה לחכות עוד עד שיבין שהוא לטובתו וגם לא לשלחו כשרוצה בבי"ח וברופאים שהם בעיר אחרת מוכרח הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים שהו רפואתו, וגם יהיה באופן שלא יתבעת מזה שאם יתבעת מזה אפילו שהוא ענין שטות אין לעשות כי הביעותותא אפשר שיויקהו וגם ימיתוהו ויהיה כהמיתוהו בידים ולכן יותר טוב שלא לעשות בעל כורחיה אף שהקרובים רוצים שיעשו לו גם בעל כורחיה וצריכין הרופאים להתיישב בזה הרבה כשנודמן חולה שאינו רוצה בהרפואה שעושין לו אם לכפותו כשהוא גדול שקרוב שלא תהא לתועלת כל כך, ולעשות בזה לשם שמים. ובאם יש בהרפואה עצמה איוו סכנה אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו לחולה שיש לו מחלה מסוכנת שמדת סכנה שלה רפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן.

וגם בעצם נתינת רפואה כזו שיש בו סכנה שנוהגין הרופאים ליתן כשמחלתו דחולה מסוכנת יותר ממדת סכנה דהרפואה עצמה דהא לא דמי הידיעה שיודעין הרופאים מאנשים בריאים וחולים קטנים כמחויבים וחולשא בעלמא שאיכא לפעמים שהם לא מסתכנים כל כך מרפואה זו שרוצים ליתן לחולה זה על מחלתו הגדולה ואין למילף כלום ממאורעות כאלה, וממילא אין ליתן רפואה כזו שיש בה סכנה שהרי אפשר שלחולה כזה הוא סכנה גדולה, ורק כשאכא ידיעה לרופאים שאף אינשי שחולים במחלה זו והם חלשים במדה זו גמי לא גסתכנו מרפואה זו אלא מיצט קטן טובא אז כשסוברים הרופאים שלא פחות ממחצה חולים במחלה זו נתרפאו רשאין ליתן רפואה זו כשהוא ברשות החולה, והרופאים צריכין ליתן

טובא בוז בהרבה רופאים וגדולים שיש שם כי אומדנא כוז הוא קשה מאד אף לרופאים גדולים.

ו. חובת הרופא הדתי לגבי בית החולים

שאלה: עד כמה אנחנו מחויבים להכנס בסכנת איבוד פרנסתינו, כלומר לנגד חוקי הממשלה או הבית חולים, לקיים ההלכה, למשל, רוב בתי חולים מקפידים שלאחר מיתת החולה הרופא צריך לשאול רשות מהקרובים לנתח המת. האם אנו מחויבים בכל אופן למנוע המשפחה מליתן רשות ולכתוב שהם אינם רוצים הניתוח במקום שאפשר שמתוך כך אנו נפסיד תעודת הרפואה שלנו.

תשובה: ובדבר נתוחי מתים שרוצים הנהלת ביה"ח שהרופא שעסק עם החולה יבקש מהקרובים רשות לנתח, שיש לחוש שאם לא תעשו כרצונם יקנסו לבטל מעובדת הרופא פלא שבמדינתנו יכפו להרופא לעבור על דיני תורה ואם נמצא הנהלת בית החולים שמפחדין בזה אין לחוש לאיומיו, שודאי יכול הרופא שומר תורה לתבוע אותם בדיני המדינה ובשביל הטירחא בעלמא שלא יצטרך לזה ודאי אין להתיר, אבל הם רשאים לנתח מתי נכרים והם גם מרובין ממתי ישראל אף בבית חולים של ישראל ויכול הרופא שומר תורה לבקש מקרובי מתי נכרים ואצלם יכול מדינא גם לפתוחם ולא שייך לזה ענין איבה מאחר דאיסור ניתוח הוא דבר שאין להקפיד ע"ז אלא מצד איסור תורה שליכא זה במתים דידהו ולא שייך בזה משום דרכי שלום. ובמתי ישראל אין אהם מחוייבין לומר להקרובים שלא ישמעו למי שיבקש מהם שיניחו לנתח וכשישאלו מכם אם יניחו לעשות ניתוח אין עליכם חיוב להשיב פס"ד אלא לומר שאתם אינכם רבנים אלא שצריכין לשאול זה מהרב שמכירין אותו אם מותרין להניח את קרובם ולא יוכלו הנהלת ביה"ח לתבוע מכם כלום, ואם מצד רשעות בעלמא יתבעו דוקא מכם ודאי אין לכם מה לירא מהם כלום.

ז. בענין ניתוחי איברי לידה באשה

שאלה: כשיש לאשה מחלה של גדול ליפי (פייבראד'ס בלע"ז) ברחמה וכשהיא שותתת הרבה דם אז עושים ניתוח ומסירים את הרחם, ואגב אורחא, ג"כ מסירים את שחלתה (אוארי בלע"ז) וג"כ את צינורי השחלה (פאלאפיאן צוב'ס בלע"ז) אע"פ שעכשיו אין שום מחלה בשחלות או בצינורי השחלות עצמם, אלא רק לחשש רחוק (פחות מחמשה אחוז) שאולי לאחר זמן תחלה במחלת סרטן באותן האיברים. מה הדין של סירוס באשה כזה (כמובן מדברים בנשים שכבר עברו אורח כנשים שלהן).

תשובה: בדבר אשה שיש לה מחלה באופן שצריכין לעשות ניתוח ומסירים את הרחם ואגב אורחא דרכן של הרופאים להסיר את השחלתית (אוארי בלע"ז) ואת הצינורים פאלאפיאן טובס בלע"ז אע"פ שאין בהם שום מחלה בשביל שעלול להעשות בה ע"ז מחלת הקענסער בערך חמשה אחוזים אם יש בזה איסור משום סירוס, הנה באשה ליכא אחר סירוס אחר סירוס ומכיון שניטל הרחם הרי שוב

לא שייך שתלד וליכא שוב ממילא איסור סירוס דאין בה משום מסרס אחר מסרס כדמשמע בשבת דף קיא לענין שתיית רפואה לירקונא שעייז מיעקר שלאישי אסור ואשה מותרת שהקשה הגמ' דלר"י בן ברוקא שגם אשה מחוייבת בפו"ר מוקי לה בעקרה הרי אף שלסרס אמר שם דאסור ליקח רפואה זו משום דהכל מודים במסרס אחר מסרס שהוא אסור מ"מ מותרת בעקרה משום דליכא באשה משום מסרס אחר מסרס וכמפורש בתוס' ד"ה שזקנה ושעקרה שכתבהו באשה נמי לא שייך בה מסרס אחר מסרס דאין שייך בה סרוס, שאין כוונתם לענין שלא תלד דודאי איכא מציאות דסירוס דהוא לחתוך את הרחם, אלא שאין כוונתם לענין שלא תלד דודאי איכא מציאות דסירוס דהוא לחתוך את הרחם, אלא כוונתם דלא שייך עניני סירוס דמיעוץ וכתות ונתוק וכתות דכתיבי בקרא דמזה ילפינן איסור מסרס אחר מסרס, ולא שייך למילף אף לר"י בן ברוקא דהאשה מצווה על פו"ר מאיש אלא לעצם הסירוס שכיון שמצוין על מ"ע דפו"ר אינו ענין חדוש מה שנאמר איסור לאו על סירוס דהוא לעשות עצמו לאינו ראוי לפו"ר שלכן ילפינן אשה מאיש מאחר שהיא נמי מצווה על פו"ר כהאיש אבל על מה שנאמר חדוש באיש לאסור גם מסרס אחר מסרס שהוא גזו"כ בעלמא לא שייך למילף, וכ"ש דלרבנן שהאשה אינה מצווה על פו"ר דהאיסור סריס באשה הוא רק איסור דרבנן שודאי אין לאסור דבלא טעם לאסור ודאי לא יאסרו, שלכן מאחר שמוכרחין לחתוך את הרחם משום מילתה ליכא שום איסור לנתח גם את השחלתית ואת הצינוריים, ואף להגר"א באה"ע סימן ה ס"ק כח שאיכא איסור דאורייתא גם בנקבה מקרא דמשחתם מסתברא דהשחתה שנאמר באברי הורע ולא באברים אחרים הוא משום שנשחת עייז ענין הולדת בנים וכיון שנוטלים ממנה הרחם בשביל סכנה ליכא חשיבות ושום השחתה על מה שנשאר השחלתית והצינוריים והוי זה כצער וחבלה בשאר אבריה שלטובתה אין לאסור אף למ"ד אסור לתבול בעצמו.

וגם הא שעלול להעשות קענסער אף שהוא רק בסך חמשה אחוזים יש להתשיב סכנה להאשה להתיר זה דהוא חשש גדול ואף אם נימא דאין לעשות מתחלה ניתוח בשביל חשש דאחת מעשרים הוא משום שגם הניתוח בעצמו נמי יש בו חשש סכנה אבל באופן זה שהוא בשעת הניתוח ההכרחי דהרחם שמסתבר שלא נוסף לה אלא הצער בשביל זה לבד שחתכו יותר מעט, וגם אפשר שלא ניתוסף לה שום צער יותר מלחתוך הרחם לבד וכדמסתברא שלכן אפשר שיכולין לעשות כן גם בלא שאלה ממנה משום שאין בזה שום חסרון אלא רק לטובתה, אך אולי יהיה מצד זה יותר הנאת תשמיש או ענין אחר שעושין השחלתית והצינוריים אף שאין זה ענין גדול שלכן יותר טוב לשאול ממנה ומבעלה ויחליטו הרופאים יר"ש בזה.

ח. הפלה לאינה יהודית

שאלה: האם מותר לרופא יהודי להפיל עובר של אינה יהודית, ומה הדין לעזור לאשה יהודיה או אינה יהודיה למצוא איזה רופא אחר (יהודי או אינו יהודי) להפיל העובר לא מסיבות רפואיות.

תשובה: לענין הנשים שבזה"ז בעוה"ר איכא נשים דלא מעלי ורוצות להפיל העובר שבמעיה הנה זה הוא אסור מאיסור רציחה ואסור לסייע בזה לא רק לישראלית אלא אף לנכרית משום שבני נח נמי אסורין ברציחה גם בעובר ובני נח חמורין בזה שגם נהרגין על רציחת עוברין שלכן אסור אף לסייע בזה וגם איכא משום לפני עור ואף כשאפשר לה להודיע מרופאים שעושין זה גם מאחריני אין לסייע בזה אף לא לנכרית אף אם היה בזה חשש איבה, אבל בעצם ליכא חשש איבה כשיאמר שהוא אינו רוצה לעזור לדבר שהוא רציחת הנפש, שהרי יודעין אף הנשים הנכריות שאין זה דבר נכון לעשות שהרי גם כמה מדינות אוסרין זה משום רציחה ויכול הרופא יר"ש לומר שהוא אינו רוצה להתערב בדבר רציחת עובר כשאין זה לרפואה דסכנת האם.

ט. ניתוח ערמונית לחולה סרטן

שאלה: כשאיש נעשה תולה בסרטן של ערמונית (פראסטאט בלע"ז) וזה כבר התפשט בהעצמות אז אחרי שכמה תרופות לא עזרו עושים ניתוח ומסירים הבצים שלו שהם עושים הורמונים שמגדילים את הסרטן. ניתוח כזה כמעט ודאי ימעט יסוריו אבל אינו ברור שזה יאריך חייו. האם מותר לסרס אדם למעט יסוריו.

תשובה: במי שיש לו מחלת הקענסער שכבר התפשט שאין רואים הרופאים שיוכל להתאריך ימים אף בניתוח אלא שעושים ניתוח על עיקר המקום כדי להמעט היסורין ויותר מצוי זה כשעיקר הקענסער הוא בפראסטט שמסירין הרופאים בניתוח את הביצים אם מותר לעשות זה, וגם מסתבר שהוא מאריך חייו לאיזה שעה קטנה אף שלא ידוע זה גם לרופאים דודאי מסתבר ששני חולים מסוכנים במחלה אחת אבל האחד אין לו יסורין והאחד יש לו יסורין שבדרך הטבע מי שאין לו יסורין יחיה יותר מעט דהייסורין גדולים נמי מקצרין החיים, ולכן ודאי שמותר אף שעושה סירוס שהוא בלאו כיון שהוא תולה מסוכן יש לעשות הניתוח הזה אף שהוא רק להקל יסורין.

י. חיוב קריעה לרופא בשעת יציאת הנשמה

שאלה: אם אנחנו אצל איש יהודי בשעת יציאת נשמתו האם אנו מחויבים לקרוע קריעה בכל פעם.

תשובה: אם נמצא הרופא אצל תולה בשעת יציאת נשמה וקרע ואח"כ בשעת יציאת נשמה אצל חולה שם בביה"ח אם צריך לקרוע עוד הפעם, ודאי צריך אבל סגי בהוספת משהו על מה שקרע כבר על מת הראשון דהא אין להעדיף קריעה זו על קריעה דמתים קרוביו שאם מת לו ח"ו עוד מת אחר ז' שסגי בהוספת משהו על קרע הראשון, והכא אף באותו היום כלאחר ז' דהתם דמיא דהא ליכא ענין ז' ימים רק בקרובים שחייב להתאבל עליהם אבל בחיוב קריעה על אחרים כלתה חיובו תיכף אחר קריעתו כמו באחר ז' דעל קרובים וסגי בהוספת משהו ומסתבר

שלא רק ביום זה אלא אף בימים שאח"כ יסגו בהוספת משהו. וראיתי בספר גשר החיים מהגרי"מ טוקציינסקי זצ"ל פ"ד סעיף ט שהביא בשם ס' שלחן גבוה שנהגו להקל ולא לקרוע משא"כ לא ימצאון אינשי שירצו לבוא לעמוד בשעת יציאת נשמה. והוא טעם קלוש לבטל חיוב ממש שמפורש בברייתא במו"ק דף כה רשב"א אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע ובשבת דף כה נחשב שבביל זה שהוא מתקן בהקריעה לחייבו חטאת בשבת משום קרע ואם לא היה חיוב ממש שבשביל חשש קטן דאינשי דלא מעלי או אינשי עניי לא ירצו לבא לעמוד בשעת יציאת נשמה דבר שחז"ל לא חששו לזה אף שהם חששו ביותר להפסד ממון דאינשי והוא רק טעם שלא מיהו באלו שאין קורעין אבל לא טעם על מה שאינשי מעלי ינהגו כך ולכן ודאי צריך לקרוע כדינא.

הרב מנחם מנדל שניאורסאהן
אדמו"ר מלכאוויטש שליט"א

אם מחללין שבת על ספק סכנת נפשות

(א) ביומא פה ב: רבי שמעון בן מנסי' אומר ושמרו בני ישראל את השבת. אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, וחי בהם ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית לי' פירכא וכו' אשכחן ודאי וכולהו אשכחן ודאי, ספק מנלן, ודשמואל ודאי לית לי' פירכא ע"ש.

והנה אף דקי"ל כרבא שעיקר הלימוד הוא מ"וחי בהם", אעפ"כ הובאו גם דברי ר"ש בן מנסיא בראשונים ובפוסקים, ועי' בהעמק שאלה לשאלות שאילתא א' אות ח שביאר דברי השאלות שנקט רק הלימוד דרשב"מ, משום דס"ל כדעת הבה"ג שהובא בתורת האדם לרמב"ן ובר"ן ורא"ש פרק בתרא דיומא דמחללין שבת להצלת עובר, אע"פ שאינו בכלל אדם, וע"כ א"א ללמוד מוחי בהם שנאמר בו, "אשר יעשה האדם וחי בהם", אלא מהא דרשב"מ דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וכ"מ בראשונים לנדה מד ב ובכ"מ.

ובהע"ש שם הוסיף לדייק בלשון הבה"ג שכתב: "אשה עוברה דידעינן דאי לא אכלה מתעקר ולדה שפיר דמי למיתן לה (ביוהכ"פ)", ולכאורה מה צריך להא "דידעינן דנעקר ולדה" והרי ספק פקו"נ דוחה כל האיסורים, אלא שדין זה שגם הספק דוחה איננו יודעים אלא מן הלימוד של "וחי בהם", אבל בהא דרשב"מ אינו אלא בודאי, וכ"כ רש"י ביומא שם: "חלל עליו כדי שישמור ודאי שבתות הרבה", ולכן כיון דדין הצלת עובר אינו אלא מדרשא דרשב"מ ע"כ בדיוק נקט הבה"ג "דידעינן" ע"ש.

אולם ע"פ לשון הרמב"ן [והר"ן] הנ"ל יש להעיר בדבריו בענין "ספק סכנת העובר", שהרי כתב הרמב"ן: "ואע"ג דתנן [אהלות פ"ז מ"ן] האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש אלמא דמעיקרא דלית בי' משום הצלת נפשות כו' אפילו הכי לענין שמירת מצות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה, הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מכן מ' יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו כדעת בעל הלכות", הרי כתב הרמב"ן שמחללין על העובר אפי' בפחות מכן מ' יום משום (ש)מא ישמור שבתות הרבה, ומשמע שאפי' הוא באופן שאין זה ודאי שישמור שבתות הרבה, גם מחללין, וזה לכא' דלא כהעמ"ש הנ"ל דלא שייך לחלל משום שמירת מצוות אלא בודאי.

ויעי' עוד בשו"ע או"ח סי' שו ס"ד: מי ששלחו לו שהוציאו את בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויצא אפי' חוץ לג' פרסאות ע"ש, ובמג"א שם: אפי' למ"ד דהוי דאורייתא שרי דלגבי שלא תמר ותעבוד כל ימי' בחלול שבת הוי זה איסורא זוטא דמוטב לחלל שבת

אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ב"י) כו' ומיהו אם הבת קטנה צ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן דהא אין מצווין להפרישו עי' סי' שמג, או דלמא מידו דהוי אפיקוח נפש שמחללים על הקטן דאומרים עליו חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ה"נ כן וצ"ע ע"כ, ובשו"ע אדמו"ר שם: ואפילו אם הוא ספק אם ישיבנה מפני שענין זה הוא בדבר שמחללין השבת אפילו בספק הצלה (כ"ה בדפו"י) שאין לך דבר שמחללין עליו השבת יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה, עכ"ל, ובקרא שם כתב שדמי לרפואה שהיא ודאי מרפאת בשאר פעמים אלא שעכשיו בחולה זה אינו ידוע אם תועיל לו דמחללין, אולם הקשה איד מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פ"ב דיומא דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא אבל משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעינן בספיקא עי"ש, ומיהו בר"ן פ' יוה"כ מבואר בהדיא דמחללין אפי' בעובר מה"ט, ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פקוח נפש א"כ ה"ה בשביל שישמור שבתות הרבה שהוא חשוב ג"כ כפיקוח נפש, ומיהו בר"ן דחק לומר כן וצ"ע ע"כ.

הרי שאף שנחית להאי סברא דיש חילוק בין הילפותות, ודין מחללין על העובר אא"ל אלא להטעם דשמירת שבתות, וכמש"כ להדיא ברמב"ן בר"ן וברא"ש יומא שם, וכ"ה כנ"ל בראשונים לנדה מד ב ובכריתות ז א, מ"מ לא ניחא לי' בהא דחילול בספק אינו אלא אליבא דילפותא דוחי בהם, מכיון דלבתר דגלי לן קרא דמחללין בספק בפקודי ה"ה נמי גבי שמירת שבתות (ולומר דדברי הגמרא ביומא "ספק מנלן" היינו רק בספק סכנה, משא"כ ספק הצלה, לא ס"ל, וכ"מ להדיא בפרש"י ליומא שם שכתב, "וכן חלל עליו כדי שישמור ודאי שבתות הרבה", ועי' ג"כ בחלקת יואב חאו"ח י"ד ד"ה אך נ"ל, וצ"ל דספק מנלן היינו מנלן לעשות חילול שהוא ספק אם הוא לתועלת, ולא שני לן מהו הספק, וא"כ הרי גם לדעת הסוברים שמחללין על העוברים, גם בספק פקודי נאמרה ההלכה, ודלא כדהעלה ההע"ש הנ"ל בדעת הבה"ג, ודברי רש"י הנ"ל, שישמור ודאי שבתות הרבה"ה הוא לפני שגלי לן קרא דוחי בהם דילפינן מיני' דגם על הספק מחללין.

ב. עוד יש נפק"מ בין שני הלימודים, שהלימוד דושמרו כו' חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, הוא דין מסויים לענין שבת, משא"כ הלימוד דוחי בהם הוא דין כללי בכל המצוות, ועוד שמטעם דושמרו משמע שסיבת החילול הוא, "כדי שישמור שבתות הרבה" היינו משום השבת עצמה, וכלשון רש"י: "כדי לעשות שבתות אחרות יתירו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה" (יומא שם ד"ה ושמרו וראה תוס' יוה"כ פ' ושיח יצחק בביאורן, משא"כ מטעם וחי בהם אינו משום קיום המצוות של ישראל אלא משום הצלת נפש מירשאל, ועי' באוהלי יוסף דיני קדה"ש סי' כג ס"ק ר"ג שחקר בהא דאמרו "שישמור שבתות הרבה" אם הוא שבתות דוקא ולא מצוות אחרות לפי ששבת חמורה ושקולה כו' או דה"ה שישמור מצוות אחרות עי"ש, וכבר דנו בזה, דיעוי' בתוס' יוה"כ פ' שם שכתב שבתות לאו דוקא אלא ר"ל ציוויים הרבה כו' ובחיי שעה דאדם הוא חי עושה כמה מצוות והם הנקראים שבתות הרבה עי"ש, אבל בכת"ס חיי"ד סי' רמה ד"ה והנה לשון כתב

דמשמעות דברי רשב"ם היא דדוקא כדי לשמור שבתות הרבה ניתן שבת לידחות ולא לעשות מצוה אחרות הרבה. אולם כתב דמינ"י ילפינן גם לענין מצוות אחרות שנדחות פעם אחת כדי שישמור אותה מצוה כ"פ ולא מצוות אחרות, וראה מאירי ליומא שם שכתב שגם לגבי חיי שעה מחללין "שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה", ויש להעיר מאוה"ח תשא לא טז ומנ"ח מצוה לב במוסך השבת בסופו במ"ש בדבריו (ועי' בית מאיר או"ח סי' של ובר' הגרעק"א שם) ואב"מ.

ועוד נפק"מ יש בגדר החילול, שמצד חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, כולל דברי האוה"ח "וללמדך שאין זה חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת" [אלא שמה ש"קרוי שמירת שבת" הוא לפי שהחילול הוא בשביל מצות השבת, שמירת שבתות הרבה] אבל ה"מעשה" בשבת זו היא פעולה של חילול שבת, אלא שהוא חילול כזה שמחוייבים לעשותו מצד מצות שבת בכלל, [שבחיות הרבה] שלכן [אפילו את"ל שגם מצד זה מחללין על חיי שעה] הוא רק בשביל "שישמור שבתות הרבה" [וכיו"ב, לדעה הסוברת כן] ולד' האוה"ח צ"ל בפועל "בגדר עמוד לעשות כו' יגיע לשבת לשומרו", עי"ש. משא"כ מטעם "וחי בהם ולא שימות בהם" הרי מיירי בקיום המצות בכלל, ועוד שאין הילפותא בענין מעשה החילול אלא שהוא פרט בקיום המצוות, שבמעשה חילול זה הוא מקיים מצות שמירת שבת, כלומר שחילול שבת במקום סכ"נ אי"ו שאינו חילול שבת, ורק שעשייתו קרוי שמירת שבת, כי אם עצם מעשה החילול לצורך פקו"נ ענינו שמירת שבת.

ג. ולמשנ"ת בילפותא דוחי בהם י"ל דברי הרמב"ם בהל' שבת פ"ב ה"ג: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם" ובמ"מ: מימרא דשמואל [יומא שם] ומסקנא דגמרא שם דמהתם ילפינן לה, ויש לעיין דהא הביא הרמב"ם כבר הלכה זו בהל' יסודי התורה רפ"ה, וז"ל: "כיצד כשיעמוד עכו"ם ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו", וצ"ב לשם מה הוצרך לכפול ההלכה, ובעצם יש לשאול כן גם בדברי הגמ' ביומא שם שאמרו "מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת", וכ"ה במכילתא [שמות לא יג] ובתוספתא שבת [פט"ז יג] בכמה שינויים, ולכאורה תמוה הרי כלל הוא בכל התורה כולה "אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד" כדאמרינן ביומא פב א, ועי' בגבורות ארי ותוס' יוהכ"פ ושיח יצחק שם, יתירה מזו הרי בכמה דוכתי, רש"י סנהדרין עד א ד"ה יעבור [וראה גם רש"י שם ד"ה סברה וד"ח חזית], פרש"י יומא פב דע"ב, שבת ל רע"ב ד"ה קרוי, פסחים גג ב ד"ה מה ראו, יליף להא דיעבור ואל יהרג מאותו פסוק "וחי בהם ולא שימות בהם", ומפורש הוא בסנהדרין שם ועד"ז בתו"כ [פר' אחרין] במאמר ר"י שלמד מ"חי בהם ולא שימות בהם" גם לגבי ע"ז בצנעה מנין שיעבור ואל יהרג וכ"ה בע"ז כז ב ונד א, ומובן מזה דמה שילפינן ביומא שם מהאי קרא לגבי שבת אי"ו אותו ענין אלא ענין מיוחד, ששייך לשבת דוקא [אלא שצ"ע בתוספתא שם שממשיך לאחר הנ"ל אין לך דבר עומד בפני פקו"נ וכו'], וזה צ"ב.

[ולכאורה אפשר הי"ל החילוק בין ב' ההלכות ברמב"ם, ועד"ו בש"ס, שהדין דיעבור ואל יהרג בהל' יסוה"ת מיירי כשנאנס על מעשה העבירה, משא"כ בהל' שבת מיירי בדחיית שבת בסכנה, גם כשהעבירה והחילול אינם באונס, ונפק"מ להלכה כמ"ש ברמב"ם שם הל' יסוה"ת דאם עבר באונס אין מלקין אותו וכו' [שם ה"ד] משא"כ אם עבר ונתרפא באחד מאיסורי התורה עונשין אותו [שם ה"ו]*], ועד"ו י"ל ולחלק לכאורה בכל המקומות שבפרש"י הג"ל שמדובר שם ביעבור ואל יהרג ולא כאשר עשיית העבירה היא ברצון, ולכן מוסיף הלימוד ד"וחי בהם" גם בדחיית שבת בסכנת נפשות שהיא לא במעשה אונס.

אבל מזה שברמב"ם הל' יסוה"ת שם ה"ו מתחיל "כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים כיצד כו'" מוכח דהלימוד מ"וחי בהם" שכתב לפנ"ו בה"א [לענין אונסין] קאי גם על "חלאים", ועוד שהרי כתב הרמב"ם ברפ"ב מהל' שבת: "דחוויה היא אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות", וגם שבגמ' יומא פב א הובא כלל זה דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ כו' לענין עוברה שהריחה ולא לענין אונסין, ודלא כבכתובות [שם].

ד. לכאורה י"ל דהנה בהל' שבת מוסיף הרמב"ם (שם בה"ב) "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם", ואילו בהל' יסוה"ת לגבי שאר מצוות אינו מזכיר זאת [אף שי"ל ששם בא בעיקר לבאר דיני קדה"ש והא דיעבור ואל יהרג בא בעיקר כהקדמה להמבואר לאחר*], ומובן מזה שד"ו שייך רק בהא דפקו"נ דוחה שבת, וכהמשך דברי הרמב"ם: "ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם".

ויש להסביר הדברים שבכל המצוות זה שאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ ויעבור ואל יהרג, הוא דין מיוחד בפ"ע, כלומר לא שבמקום סכ"ג אין חיוב לקיים

(*) ועי' בחמדת שלמה חאוי"ח סי' לח ואוהלי יוסף סוף דיני קדה"ש דטעם הדבר הוא דפועל ע"י אונס לא מקרי מעשה כלל משא"כ בחולי מסוכן בשעת מעשה עושה ברצון, וי"ל דוגמאות עד"ו: בכתובות כו ב האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל [ע"פ שיטת דש"י ותוס'] אף שהוא רצוני מחמת פחד, וקרי' הרמב"ן הוכח בשטמ"ק שם, והטעם [ע"י צ"צ חדושים על ש"ס משנה דף צד זקב וש"נ] שהאונס אינו על הבעילה גופא; דעת הירושלמי [הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ] דבשבועה שלא אוכל ו' [מ"ש בכס"מ ג' הוא ט"ס וצ"ל ו' וכבר העיר ע"ז במנ"ח מצוה ל'] ימים אינו אוכל לאלתר, וע"כ לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה דאמרי' [סוכה ג' א] שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימו [ע"ש בכס"מ], והסברא בזה היא דבשבועה שלא אישן ג' אי האפשריות היא בשינה גופא, דכטבע האדם אשר במשך ג' ימים על כרחו יישן, משא"כ באכילה שימות אם לא יאכל [ועי' ר"ן שבועות פ"ג] ולא מפני שע"כ יאכל כמובן; בחו"מ סי' שפח אנסו אנס להראות ממון שלו והראה של חברו חייב, אבל אם אנסו באונס חמון [ש"ך שם סקכ"ב וש"ג, ועי' ג"כ הפלאה כתובות יט א בתוד"ה דאמר] להראות ממון חברו פטור, ועי"ג צפנת פננת מהד"ת ריש ח"א בזה ראכמ"ל.

המצוה, אלא שהחיוב עודנו קיים אלא שפקו"נ דוחה וחיוב, משא"כ בשבת שכתב הרמב"ם, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן, היינו שאי"ז שפקו"נ דוחה איסור מלאכה בשבת, כי אם שמלכתחילה אין השבת קיים לגביו, ועי' במ"מ הי"א והי"ד שם שהשבת לגבי חולה, כחול לכל הדברים, ומחלל לכל צרכיו אע"פ שאין במניעת דבר שעושים לו (סכנה), אולם יעוי' בשו"ע אדה"ז שכתב סי"ג דמשמע שם דגם אם ס"ל דחוי' אין צריך לשנות וראה שו"ת צ"צ או"ח סל"ח, ולכן כופל הרמב"ם שוב בהל' שבת את הלימוד דוחי בהם ולא שימות בהם ומוסיף, "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש" להורות שבסכנת נפשות הרי משפטי התורה לא נאמרו מלכתחילה, ובלשון אחרת: בשאר המצוות הוא בגדר "דחוי" משא"כ בשבת הוא "הותרה" ועי' אבנ"ז או"ח תנה ס"ג, שהאיסור מלכתחילה לא נאמר ועי' ר"נ גאון לשבת קלא א בנוגע לכמה דברים ובשו"ת מהר"ם אלאשקר סק"ב, ולגבי חולה שיב"ס "הרי הוא כחול", ועי' רא"ש יומא פ"ח סי"ד בשם מהר"ם ובק"נ שם, רמ"א יו"ד סי' רסו סי"ד וציונים לתורה להר"י ענגל כלל כד.

ה. ולכאורה י"ל בזה גם טעם לשינויי הלשונות ברמב"ם, שבהל' יסוה"ת לגבי כל המצוות הוא כותב, "שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם" משא"כ בהל' שבת שכותב, "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם" ואינו כופל התיבות וחי בהם, וגראה דבכל המצוות הוא לימוד מיוחד שגלמוד מהכתוב שאין המצוות דוחות נפש אלא להיפך שפקו"נ דוחה מצוות, אבל בהל' שבת אי"ז לימוד ודרשא מהכתוב כי אם שכך הוא משמעות הפסוק עצמו, וחי בהם ולא שימות בהם, שכל משפטי התורה לא נאמרו מעיקרן אלא כאשר "וחי בהם" אבל אם עלול הדבר לגרום, שימות בהם" האיסור מלכתחילה אינו, וזה שייך לומר כנ"ל בהל' שבת ולא בשאר מצוות.

וידוייק לפי"ז לשון רש"י שבהא דפקו"נ דוחה שאר מצוות כתב ביומא פ"ב רע"ב: "טעמו של דבר לפי שחביבה נפשו של ישראל לפני המקום יותר מן המצות אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחי' זה", אבל כהא דפקו"נ דוחה שבת כתב רש"י שם פה ב: "אשר יעשה האדם המצות שיחי' בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה אלמא מחללין על הספק", כלומר שבכל המצוות הרי שמצד חביבותם של ישראל אמרינן, "תבטל המצוה" משא"כ לענין שבת אי"ז ביטול מצוה כי אם פרט בעשיית המצוה, שהעשייה נאמרה באופן, "שיחי' בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה".

אלא שאין ביאור זה מספיק שהרי גם בהל' שבת במה שמביא הרמב"ם דכל משפטי התורה וכו' הרי בכל המצוות עסיק, וכפשטות הכתוב אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, והדרא תמיהא לדוכתי' אמאי לא כ"כ גם בהל' יסוה"ת, ומבואר מזה שאף שבכל המצוות שייך, "הא למדת" שכ' הרמב"ם, מ"מ עיקר ענינו הוא בשבת דוקא.

ו. ויובן עפ"י מה שיש לדקדק עוד מש"כ הרמב"ם את הילפותא דחי בהם

לא בהתחלת הפרק על כללות ההלכה דפקו"נ דוחה שבת כי אם בהמשך הדברים גבי מש"כ „אסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה" וד' המ"מ קצ"ע דהי"ל להביאו קודם ועי' בקרי"ס שם, ולכאורה הרי בגמרא נאמר האי ילפוטא בעיקר ההלכה דפקו"נ דוחה שבת וגם במקום ספק, וכ"ה בשו"ע אדה"ז שכתב ס"ב. ובנו"כ כתבו דמקורו בירושלמי יומא פ"ח ה"ה הורוהי ה"ז משובח והשואל ה"ז שופך דמים [ועי' בהגה"מ: הנשאל ה"ז מגונה והשואל ה"ז שופך דם] אבל לכאורה א"מ כן ברמב"ם, ורק לקמן בהט"ז כ' כעיי"ז והמקדים להציל הנפש ה"ז משובח.

ולמשנ"ת י"ל שבא הרמב"ם בזה להגדיר לנו את ההלכה דפקו"נ דוחה שבת שאי"ז רק משום מעלת ומצות פקו"נ, כי אם מהל' שבת עצמו, וע"כ לא הביא הא דהשואל ה"ז שופך דמים כו' אלא נקט בלשון „אסור להתמהמה בחילול שבת לחולה" ועי' מביא את הלימוד ד„וחי בהם" שמלימוד זה דוקא, ולא מושמרו בני"י וגו' אנו למדים שחילול שבת לחולה הוא בגדר שמירת שבת וכנ"ל *.

(* וע"ע בענין זה זביאור הדבר שעצם מעשה החילול הוא שמירת שבת בליקוט ש"ס אחרי תשר"מ, ובכללות הענין והנפק"מ בין ב' הילפותות בליקוטי שיחזק חלק יז ע' תפט ואילך.

הרב שלמה זלמן אויערבך ירושלים

- א. בענין תרופות חמץ בפסח
- ב. הליכה במשקפי שמש בשבת
- ג. חולה שצריך לצאת לרה"ר בכדורים
- ד. בענין כירים בשבת

א. בענין תרופות חמץ בפסח

(א) לכאורה יש לדון כיון דנקטינן שגם בליעה ללא שום לעיסה חשיב כדרך אכילה, א"כ בנד"ד שעושינן בתחלה את העיסה שהיא חמץ נוקשה אך ורק לדבק בה את התרופה וגם להחליק ולהמתיק בכך קצת את המרידות להקל על החולים להכניס את הגלולה לתוך הפה ולבלוע, וכיון שכן אפשר דהרי זה חשיב כחמץ שעומד למאכל עבור חולים מפני שהם צריכים לכך בגלל התרופה שמעורבת בה, ופשוט הדבר שהמערב תרופה מותרת שהיא מרה תוך יין מתוק של ערלה דודאי אסור אף לחולה שאין בו סכנה, וגם כאן הבלוע מחשיב מאד את החמץ מפני שעל ידי זה הוא יכול לבלוע התרופה וגם החמץ נראה לעינים יותר מהתרופה עצמה, ואע"ג דאי אזלינן בתר מעיקרא הרי ודאי דאין קמח עומד לכך, מ"מ לאחר שכבר עשאו ויחדו לחולים אפשר דגרע טפי, ולא דמי לכיפת שאור שיחדה לשיבה דהתם לא קיימי כלל לאכילה, משא"כ הכא דקיימי בליעה דרך הפה דחשיב נמי דרך אכילה, ומה שנוצר במלוגמא דשרי לחשאב"ס היינו מפני שבלעיסתו עדיין לא מחמץ כלל את החטים ורק לאחר שמניחם ומשתמש בהם לרפואה רק אז הם מחמיצים (תריאק לא ידעתי איך משתמשים בו) ומצינן נמי בגמ' בכורות דף ז ע"ב על מי רגלים של חמור דאסור משום "דשתי אינש ומעלו לירקינא" ועיין בש"ך יו"ד סי' פא סק"ב שפסק "דמי רגלים של חמור כיון דעכירי ודמי לחלב אסירי אפילו לחולה שאב"ס", ומסתבר דלא עדיף מגלולות, הן אמנם שהפמ"ג כתב שם ליישב דעת הב"ח דיכולים לפרש בגמ' שגם בריאים שותין אותו כי היכי דלא לייתי לירקינא, ועיין גם בכר"פ מ"מ אין זה כ"כ פשוט.

גם ידוע מה שכתב הצ"ח בפסחים כד ובנוב"ת חאו"ח סי' סד דאביי חולק על ר' זירא וסובר שצריכים דוקא להטעם של זיעה בעלמא משום דלא אזלינן בתר מעיקרא אלא בתר השתא, וכיון דלאחר שכבר נסחט עומד שפיר לשתיה ה"ז חשיב כדרך אכילה, וגם נלענ"ד שגם אפר נקברין אשר יש סוברים דאסור מהית' הוי נמי משום הך טעמא דמן האפר הרי נהנה כדרך שרגילים ליהנות מאפר ואכמ"ל, ולפי"ז הרי גם בנד"ד לאחר שכבר נעשה מהחמץ גלולות הרי הם עומדים ודאי לחולים לבלוע אותם דרך הפה אשר גם זה חשיב דרך אכילה.

אך אעפ"כ נראה דדוקא באוכל גמור שרגילים ללעוס ולאכול רק אז אמרינן שגם בליעה חשיב כדרך אכילה, משא"כ בדבר דלא חזי כלל לאכילה ועומד רק

לבלוע וגם רק לחילים כמו גלולות דנד"ד, שפיר חשיב לכו"ע שלא כדרך אכילה ושרי לחולה שאב"ס, שהרי גם מלוגמא ורטיה על מכתו לאחר שכבר נעשו הרי הם עומדים לכך ואפי"ה שרי, ואף גם בדעת הנו"ב נראה שדוקא כההיא דמשקין היוצאין מהפירות הוא דכתב הכי משום דלאחר שכבר נסחט ה"ז משקה משובח, וכמדומה דגם קיי"ל הכי שהרי הלוקח פירות משובחים שכולם רגילים לאוכלם חי ובישלים מסתבר שלהלכה הם אסורים באכילה גם לחולה שאב"ס כמו בישול אגוזים ואפרסקים שכתב שם רש"י, ואע"ג דאי אזלינן בתר מעיקרא שאינם עומדים לכך צריך להיות מותר, משא"כ בהני דמעיקרא לא קיימי כלל להכי וגם השתא הם עומדים רק לחולים, וכדאמרן דמוכח הכי ממלוגמא ורטיה וכדומה, וכ"ש כשעומדים רק לבלוע ולא לאכול.

(ב) יש הרבה תרופות דאף שסם התרופה מר מעט מ"מ אפשר דלא חשיב כאינו ראוי למאכל אדם מפני זה שאנחנו מפונקים, שהרי משקה שאינה ראויה לשתיית אדם אינה מקבלת טומאה וגם אינו מכשיר, ואפי"ה תנן ופסק כן הרמב"ם בפ"י מט"א ה"ב שהיוצא מן האיון ומן החוטם ומי רגלים של בני אדם בין גדולים ובין קטנים חשיבי משקין והרי הם תולדת המים, ויש עוד דוגמאות לכך, ולכן אפשר שצריכים לבדוק היטב כל סוג לדעת אם זה חשיב כעירב בו דברים מרים הפוסלים מאכילת אדם.

(ג) לא ברור אצלי מהו הגדר של חולה לענין נד"ד שהרי מצינן דאסרי רבנן רפואה בשבת ולא התירו אלא לחולה שאב"ס שנפל למשכב או כאיב לי' טובא אבל לא עבור כאב ראש רגיל או כדור שינה וכדומה, וא"כ אפשר שגם בנד"ד לא שרי אלא בחולים כאלה, אך גם אפשר דשאני שבת שעיקר איסור רפואה הוא עבור חולה ולכן אמרינן שרק בכה"ג הוא דשרי, משא"כ בנד"ד הרי יש גם שכתבו בדעת התוס' שמותר אפי' לבריא, וא"כ אפשר דבכל ענין של חולי קצת שרי וצ"ע.

ב. הליכה במשקפי שמש בשבת

יצו ד' ברכה ושלוי' וכל טוב לידידנו הדגול והנעלה חכים ורבי... אחדשה"ט באה"ר ואחרי תת ברכות נאמנות של בכל מכל כל לו ולכל ביתו אידיעו שקבלתי את מכתבו בחוה"מ, ועתה לאחר החג הגני בברכה שיגיענו ד' לרגלים ומועדים אחרים ששים ושמחים בעבודתו ובעיר קדשנו ירושלם ת"ו... ונח"ר מעמלו הטוב כי לשון "עמל" הוא עפ"י רוב על עמל רצוי כמו "אדם לעמל יולד", "שתהיו עמלים בתורה" וכו', ולכן אמרים בהגדה ש"פ ואת עמלנו אלו הבנים, ואשרי מי שעמלו בתורה ובי"ש, כן נהניתי לשמוע שהניתוח של הילדה תחי' הצליח ב"ה יתן ד' שהרפואה תהא בשלמות, אצל ג' דברים אלה של רפואה תשובה וגאולה, מוסיפים תמיד המלה שלמה.

ועתה על דברי תורה באתי במשקפי שמש יש לחשוש טובא שיסירים במקום צל [ואין זו גזירה חדשה כי זה כלול ממש בין הגזירות של חז"ל] ועיין במחה"ש סי' שא ס"ק כג במ"ש מעבודת הגרשוני לענין חתיכת בגד פשתן שמשימים

כנגד הראש. עיי"ש. ועכ"פ אם אור השמש מזיקו וחשיב כעין רפואה כתב השואל ומשיב במהדו"ג ח"א סי' קט וכן בעל רב פעלים בח"ב סי' מח שמותר ללובשם. אולם במק"א הארכתי על כמה דפים שהם כע"ז. דמ"ט לא חשיבי כקמיע מומחה דמותר לצאת אף ברה"ר ממש. וכי מפני שבמשקפי שמש מבינים את הטעם למה הם מגינים וזה בדרך הטבע ולא רק דרך סגולה. וכי משום כך מיגרע גרע, וא"כ מ"ט אינם מתירים אלא מפני זה שבזה"ז אין לנו רה"ר, והרי היתירא דקמיע הוא ג"כ אפי' על דבר שאין בו משום סכנה. ומצינן בדף סו ע"ב שמותר לילך באבן תקומה אע"פ שאינה מעוברת עדיין, ואעפ"כ היא נושאת אבן זו כסגולה שלא תפיל אם תתעבר וכ"ש הכא. וכן צ"ע בחומרתא דפילון בדף סב ע"א שהק' שם הרש"ש דמ"ש מקמיע [וכע"ז] הקשתי על אלה האוסרים לצאת במכשיר שמיעה עבור כבדי שמיעה]. ותירוצו תמוה דנהי דלא הוי ממש חולי אבל למה גרע מקמיע דשרי להגן מעין רעה וכדומה, אע"ג דאין זה בגדר חולי. ועיי"ש במאירי שכתב מפני שאין זה ממש מרפא רק מעביר הריח רע. וגם את זה לא זכיתי בעניי להבין דמ"מ מ"ש מקמיע, והרי עכ"פ זה מגין ומעביר את הריח רע לשעתו. והרי גם קמיע אינו מגין אלא בשעה שהאדם נושא וה"נ גם כאן.

ג. חולה שצריך לצאת לרה"ר בכדורים

איש כזה צריך להזהר לא לצאת בשבת וביוה"כ"פ לרה"ר דאורייתא. אולם במקום שאיסורו רק מדרבנן רשאי לצאת לדבר מצוה כמו לתפלה בצבור ושיעורי תורה וכו', וכו', בתנאי שיוציא אתו את הכדורים ע"י שינוי כגון עטופים בנייר מתחת לכובע שעל ראשו וכדומה, ורק בשעת הדחק יתכן דיש לסמוך על החזו"א שדעתו נוטה בספרו סי' קז ס"ק ה"ז, שבזה"ז כמעט שאין לנו רה"ר דאורייתא עיי"ש.

ד. בענין כירים בשבת

נראה כיון שהחוטאים מספיק חם והם יכולים לחמם ביעור של בישול, והרי הם מגולים ולא מכוסים אין זה חשיב כגרופה וקטומה ואסור בחזרה, אע"ג שהכפתורים מכוסים והחוטאים שחורים ולא אדומים.

בדין חולה ומצטער במצוות

שאלה: נשאלתי מבן תורה חשוב, ר' י. ו. בשאלה שכבר דנו באחרונים האין נהגו לנהוג למעשה והיא בשיעור הצער שעל האדם לסבול כדי לקיים מצוה, והאם מחוייב להכנס למצב של חולי שאיב"ס שנגרם על ידי קיום המצוה.

תשובה: א. בדין מי שיחלה מקיום מצות ד' כוסות ומצה ומרור וסוכה ותפילין, עיין ירושלמי ר"פ ערבי פסחים דר' יונה שתי ארבעת כסוי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד עצרתה, רבי יודה בי רבי אילעי שתי ארבעתי כסוי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד חגא, ע"כ. ועי' נדרים מט ב בהא דא"ר יהודה אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא ותוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת, ע"כ. וכ"ה בתשובות הרשב"א סי' רלח והובא להלכה בשו"ע א"ח סי' תעב ס"י וז"ל: מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות, עכ"ל.

ב. ויש לחקור בזה בשני ענינים חדא אי היינו דוקא במצטער וכגון שיכאב לו ראשו וכדאמרין בגמרא וכנ"ל או דילמא אפילו אם יחלה בחולי שאין בו סכנה, ועוד אי היינו דוקא בד' כוסות ומשום פרסומי ניסא או דילמא בכל המצוות כולן. והנה הדבר מבואר במ"ב ס"ק לה וז"ל: מפני שמזיקו ר"ל שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה, עכ"ל. ועי"ש בשעה"צ אות גב דמבאר את הפטור בשיפול למשכב וז"ל: כנ"ל פשוט דאין זה דרך חירות, עכ"ל. וא"כ מבואר שהפטור בהל' ד' כוסות דוקא, ובשאר מצוות שאין בהם פטור מיוחד דרך חירות יהיה מחוייב לקיימן אפילו כשיפול למשכב, ועי' לקמן מבשמים ראש. ואח"כ מצאתי שבספר מקראי קודש מכתבי הגאון רבי צבי פסח פראנק וצ"ל הלכות פסח ח"ב סי' לד העיר דאולי בעינן פטור מיוחד דדרך חירות בד' כוסות, דלולא כן היה מחוייב בהתאמצות יתירה מחמת פירסומי ניסא דמצינו בו דמימרא שעני חייב לחזור על הפתחים וכדאמרין במשנה ריש ערבי פסחים ובגמרא שם קיד א ואיפסק להלכה בשו"ע סי' תעב ס"ג. ואין נראה בן ממ"ש הבית"ל בסר"ס תרנו וז"ל: ואגב אעורר פה במה שהיה קשה לי על מה שהעתיקו הע"ת דהא"ר יבסי' כה ראייה מהירושלמי שאין מחוייב לתזור על הפתחים כדי לקנות תפילין וכדו' שאר מצוות, והלא קיי"ל דעל גר חנוכה וד' כוסות צריך לשאול על הפתחים כדי לקיימן אף שהם רק מצות דרבנן וכ"ש בענינינו ואפילו אם תאמר דמשום פירסומי ניסא תקנו רבנן כן מה יענה בהא דקיי"ל לעיל בסי' רטג ס"ד דלגר שבת שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק הנר שזה בכלל עונג שבת הוא. והלא עונג שבת הוא רק מ"ע מדברי קבלה כמו שנאמר וקראת לשבת עונג ותפילין ושופר ככה"ג הוא הכל מ"ע של תורה, וחפשתי ומצאתי קושיה זו בספר מור וקציעה עי"ש שהאריך ע"כ. ולפי"ז מאד מדויק בלשון המ"ב סי' תעב ס"ק

מא שהשמיט שלא כדרכו את הטעם דעני חייב לחזור על הפתחים דלא ס"ל דהוי דוקא במקום שיש פירסומי ניסא אלא שהיה מסתבר לו שכן הוא בכל המצות, וכן במי שמצטער ויפול למשכב מבואר דס"ל דמחוייב. [אמנם יל"ע קצת מהא דאיתא ברמב"ם פ"ד מהל' חנוכה הי"ד ואיפסק בשו"ע סי' תרעא ס"א זו"ל: צריך ליהדר מאד בהדלקת נרות חנוכה ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, עכ"ל, ועי' במ"ב סק"ד ואפי' עני וכו' משום פרסומי ניסא, עכ"ל. ועיי"ש בביה"ל ד"ה ואפילו עני וכו' הרה"מ כתב דהרמב"ם למד כן מדין ד' כוסות דזה וזה. הוי משום פרסומי ניסא. ולפי"ז נראה דהגבאים מחוייבים ליתן לו נרות להדליק כמו בד' כוסות וכו' (חמד משה), עכ"ל. ועוד יל"ע קצת דלמה לא תירץ הביה"ל בסי' תרגו דשאני נר שבת דהוא משום שלום בית וחמירא מפרסומי ניסא וכדאי' בגמ' שבת כ"ב. ואיפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' תרעח ובמ"ב שם ס"ק ב. ועוד יל"ע קצת דהטעם מבואר להדיא בגמרא פסחים ק"ג א דהוא משום פרסומי ניסא. אמנם באמת ל"ק כלל דעי' במקור הדברים במ"מ שם זו"ל: נראה שלמדו ממה שנתבאר פ"ז מהל' חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנ"ח דעדיף מקידוש היום כמו שיתבאר בסמוך, עכ"ל. ויל"ע דמאי כ"ש איכא מד' כוסות לנ"ח אם שניהם מחמת פרסומי ניסא, ולמה הביא ק"ו מהא דקודם לקידוש. והנה עי' בביאור הגר"א סי' תרעא שם זו"ל: ואפי' עני כו' דאמרי' בפ' ע"פ ולא יפחתו כו' ואפי' מן התמחוי ופי' רשב"ם שואל או כו' ואמרינן בגמ' מן התמחוי פשיטא לא נצרכה אלא לר"ע כו' תנא דבי אליהו אע"פ שאמרו עשה כו' אלא דבר מועט לכבוד שבת צריך לשאול על הפתחים שואל או מוכר כנ"ל. ואמרינן שם דקידוש קודם לכבוד היום וכבוד הלילה ואמרינן בשבת שם דנ"ח קודם לקידוש היום ש"מ דמוכר כו', עכ"ל. אלמא דכן הוא הדין בכבוד שבת וקידוש ולא רק בנר שבת. וכן איפסק בשו"ע ובמ"ב ובביה"ל סימן רמב ס"א ובפרט במ"ב שם סק"ט והחומרא דנר דשלום בית הוא דקודם לשאר מאכלים ואולי לסעודה שלישית וכדאי' שם בביה"ל סוד"ה אין וכו'. ובקידוש וכבוד דדבר מועט ודאי ליכא משום שלום בית וא"כ צודקים דברי המו"ק והביה"ל בסי' תרגו דכן צריך להיות בכל המצות, והא דאי' דהטעם משום פרסומי ניסא היינו רק להמציא צד חומרא שיש בד' כוסות דשונה מסעודה שלישית לר"ע וללמור נר חנוכה בק"ו מקידוש היום והעדיפות דקודמין לשאר מאכלים ולסעודה שלישית וכו"ל. ועיי"ע בדיני קדימה בהל' חנוכה בסי' תרעב ובסי' תרעט ובסי' תרפא ובהל' פורים בסי' תרסז ס"ב. ואין העדיפות בחובת וצער ההשתדלות לקיימן, וא"כ אין הכוונה דדוקא בהני תרתי חוזר על הפתחים אלא דגם בהני מחוייב בכך].

ג. והנה עוד משמע כן בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ק סי' רס שאסר בקיום מ"ע למי שיסתכן עי"ז בסכנת נפשות ובהמשך דבריו כתב זו"ל: מספקא לי אם אוכל דבר שמזיק לו לבריאות גופו אי מקרי כלל אכילה דהרי אמרו ביומא דף פ ב דאם אוכל אכילה גסה או כוסס שעורה פטור משום דכתיב כי יאכל פרט למזיק ופי' הרמב"ם בפ"י מתרומות הואיל ומזיק לגופו לא מקרי אכילה ושתייה וא"כ ה"נ, ולפי"ז לכאורה קשה איך פסק בשו"ע סי' תעב ס"י דמי שמזיק לו

שתיית יין ידחוק עצמו לשמות אע"פ שמוזיקו, וכ"ש שהדין כן לענין מצה ומרור ואמאי והא כי יאכל פרט למוזיק ולא מיקרי אכילה. ואין לומר דהא דדבר המוזיק לי מקרי אכילה היינו אם אינו מצוה והואיל דלא אורחא דאינשי לאכול דבר המוזיק אבל אם הוא מצוה אחשבי' ומצותו אחשבי' להיות נקרא אכילה דרחמנא אחשבי' ונימא דבכה"ג אפי' דבר המוזיק מקרי אכילה זה אינו דהרי ביבמות מ' א אמרינן באוכל שיירי מנחה אכילה גסה לא מקרי אכילה ומביא ראיה מהא דפטור באכילה גסה ביוהכ"פ ומאי ראיה דלמא מצוה שאני דמצותו אחשבי' אלא ודאי דאין סברא לחלק וא"כ גם כאן נימא כן ואמאי אמרינן דאם מוזיק לו שתיית היין ואפ"ה ישתה. ונראה דהא דממעטינן כי יאכל פרט למוזיק היינו אם הוא מוזיק לו מיד בשעת אכילתו ושתייתו. וא"כ אינו נהנה ממנו מיד וכן ב' שם בס' תויה"ב. אבל אם הוא נהנה ממנו אלא שלאח"ז מוזיקו שפיר מקרי אכילה וכו' נראה כן דכל שנהנה ממנו בשעתו אע"ג דלאחר זמן מוזיק לו מקרי אכילה ושתייה. בין לענין איסור לאו ובין לענין מ"ע וא"כ אם אין בו חשש סכנה אפילו מוזיק לו שפיר מחוייב לאכול ומברך כדמוכח מדברי השו"ע סי' תעב סי' הנ"ל. וכ"ז אם אין בו סכנה, ע"כ. הרי דבהחייב לדחוק את עצמו אינו מחלק לא בין ד' כוסות לשאר מצות ולא בין מצטער לחולה.

ד. עי' בשו"ת בשמים ראש סי' צד שכבר דן בזה הגאון רבי יצחק בן לב ז"ל לגבי מצה ומרור וז"ל: וששאלתני אשתך אינה יכולה לסבול המרור החד שהוא התמכא כי לא נמצאים בעירך החזרת ועולשין וכשתאכל כוית ממנו תחלה אם יום או יומים ותפול למשכב ויהפוך חגך לצער. ושאל שאתן לך בזה עצה, תשובה, לא מבעי מרור דלא אבריא הלכתא כדברי מי אם נשים בראשון חובה או רשות ונמצא למ"ד רשות ודאי לא מחיי' למיעבד זכר למקדש לרשות שלהם, אלא אפילו מצה למ"ד מצה בזה"ז דאורייתא פטור דאמר' בסוכה חולים ומשמשי' פטורים מן הסוכה לא חולה שבי"ס אלא אפי' שאין ב"ס ולא דוקא סוכה שאפילו מצטער בעלמא פטור דתשבו כעין תדורו כתיב, אבל להכי נקט חולה שאב"ס למילף מני' בעלמא דהתורה לחיים ניתנה ואין זה דרכי גזעם. ועוד דהאי נמי מצוה גדולה להברות גופו מכל חולי ועוסק במצוה הוא ופטור משאר מצות עשה. ולא נאמרה סכנה אלא לעבור על איסור דאורייתא שכל זמן שלא הגיע עד שערי מות אין זה מן העשה הדוחה לאו וכו' אבל בחולה הנופל למשכב אין מחייבין אותו בדבר הקשה לו וכה"ג אינו צריך הבריא להביא עצמו לידי מדה זו ואיסורא נמי איכא לחבול בעצמו וההיא דר' יוחנן בירושלמי דהוי חזיק רישא מדבחתא ועד עצרתא, אב"א דוקא ד' כוסות דחביבא להו ואותו לבד קראו פרסומי ניסא אע"ג דאוכל מצה ומרור ואמר הגדה ואף גם צערא בעלמא, והובאו דבריו בכה"ח סי' תעג סקפ"ה. ועיין בכה"ח סי' תעב סוס"ק סט דמשמע קצת מלשונו שהשווה את פסקי הבשמים ראש והמ"ב בד' כוסות ולא נראה דא"כ למה בד' כוסות ציטט המ"ב טעם מיוחד דאינו דרך חירות הלא לבשמים ראש פטור בלי טעם זה.

ה. ועי' מה שהשיב בשו"ת בנין שלמה סי' מז (דף נה עמ' ג בד"ה ודע וכו') וז"ל: לענין מצה ושאר מ"ע דמצטער ג"כ חייב בודאי דה"ה חולה דחולה לא עדיף ממצטער לענין זה וכו' ומיהו קצת יש מקום להביא ראיה דאינו מחוייב להכניס

עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע ואף דלא יגיע סכנה מזה מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנו דאינו מחוייב ליתן כל ממונו בשביל מ"ע ואפשר שיש ללמוד מזה דה"ה דאינו מחוייב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מ"ע דהא צער הגוף וחולי עדיפא לאינשי ממונא דהא קי"ל בב"ק צג דאם אומר שבור את כדי ע"מ לפטור פטור ואילו בצער הגוף תנן דאם אומר הכני פצעני אפי' באמר ע"מ לפטור חייב ודעת הרא"ש שם והטור בחו"מ סי' תרא סי"ח דאפי' בצער הגוף בלבד ג"כ לא מחיל אינשי וא"כ הדבר נלמד במכ"ש. ומיהו לדעת הרמב"ם שותבא בב"י דדוקא על ראשי אברים אין אדם מוחל אינו ראייה וגם לדעת הרא"ש והטור ג"כ י"ל ראייה זו בכמה גוויי ודו"ק. שוב מצאתי בבשמים ראש בסי' צד שנשאל ע"ז אם חולה שאי"ב סכנה חייב לאנוס את עצמו ולאכול מצה ומרור והביא ג"כ ראייה מהמשנה דהחולה ומשמשתיה דלא תני מצטער דהוא רבואת יותר אלא ודאי דתני חולה למילף מיניה לעלמא דהתורה לחיים ניתנה ואין זה דרכי נועם. עכ"ל שם. ואמנם לענ"ד אין משם ראייה כלל דהא כבר תי' הגמ' דמשו"ה תני חולה לאשמועינן דגם משמשו פטורים וא"כ אינה ראייה דגם בעלמא חולה פטור ואדרבה מדלא אמרינן רק הך ג"מ בין חולה למצטער משמע דלענין שאר מצות חילה ומצטער שוין. וגם מש"כ עוד בספר הנ"ל דיש סברא לפטור כל חולה מ"ע מצד דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ומהני מה שייך בחולה עוסק במצוה בהא אינו טרוד בשום מצוה כלל. וגבי משמשי החולה שפיר שייך דפטירי מצד העוסק במצוה. דכיון דהחולה פטור מן הסוכה ואוכל וישן בביתו ממילא גם משמשו פטירי מצד שהם עסוקים במצות ביקור חולים ולשמש את החולה ואינם רשאים להפרד מאתו ולילך לסוכה, אבל בחולה עצמו לא שייך זה. ואכן לענ"ד נראה פשוט דכל כגון זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיוזיק לו אם יאכל הכוית מצה ומרור או אם ילך לסוכה או אינו רשאי להחמיר על עצמו ואפי' אם החולה אומר דמרגיש בעצמו שלא יזיק לו, אך דהרופא בקי אומר דאפשר דיוזיק לו ג"כ שומעין לרופא ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוה דלא חמיר ממצות עינוי של יוה"כ שהוא מ"ע שיש בו כרת. מ"מ קי"ל דמאכילין אותו ע"פ עצמו או ע"פ בקיאי. ואף דהתם מיירי בחולה שיש בו סכנה מ"מ פשוט דיש ללמוד משם לענין מ"ע גרידא אף בחולה שאיב"ס כג"ל פשוט. ע"כ. והנה מבואר דמחמיר יותר מהבשמים ראש אלא דלא ביאר איהו הגדר של היזק הפוטרו. ומבואר דהפטור הוא אף בדלא הגיע לידי סכנה (ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"ד סימן כז ס"א ועוד בחט"ו סימן לד' ס"ח אמנם גם שמה אינו מבואר בדיק גודל ההיזק הפוטרו).

ו. ואי' קצת כדברי הבנין שלמה בחק יעקב סי' תעג כנ"ל בהא דאי' בס"ה במחבר שכל מיני מרור מצטרפים לכזית וכתב הח"י בסקכ"א ואם א"א לו כלל עכ"פ יאכל מעט או ילעוס לזכר טעם מרירות, ע"כ. והובא בהגר"ז סע' לא ובשדי חמד ח"ז מערכת חו"מ סי' טו ס"ד. ולא ביארו הגדר של אי אפשר הפוטרו מאכילת מרור. ועי' במ"ב שם סקמ"ג וד"ל; ומי שהוא חולה או אסטניס מותר לו ליקח מאיזה מין שירצה וכו' ואם גם זה א"א לו מפני בריאותו עכ"פ יאכל מעט או ילעוס בפיו לזכר טעם מרירות אך לא יברך ע"ו. עכ"ל. ועי' בשו"ע צ

אות סא וז"ל: אבל אם אינו נוגע לו לבריאותו ראוי לו לדחוק עצמו בכל יכלתו אף שקשה לו לקיים מצות חז"ל (אחרונים) עכ"ל. וכ"ה בכה"ח סקפ"ה, אמנם גם הם ז"ל לא ביארו את השיעור של היוזק בריאותו הפטורה, וגם הכא י"ל דהיינו רק כשכבר נחלה או באיטניס שהוא כבר קצת כעין חולה, ומשא"כ במי שיחלה דאולי יש להחמיר וכנ"ל.

ואין לומר דהפטור במרור נמי משום חירות וכדמצינו דין חירות במצה בשו"ע סי' תעב ס"ז דמי שאכל מצה בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וכל יסוד דינא דהסיבה הוא להראות זכר לחירות כמבואר בסוגיית פסחים קח א וברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ, אבל במרור לא שייך כלל חירות כמבואר בגמרא ובראשונים שם להדיא. ועוד דאפילו במצה עיקר חיובא דהסיבה אינה אלא מדרבנן ומשום דיני זכירת יצי"מ ולא משום בערב תאכלו מצות. ועי' באריכות במקראי קדש הל' פסח ח"ב סי' לא, ואינו מעכב בהמצוה דאורייתא דאכילת מצה.

וא"כ לכאורה מבואר דחולה מחוייב בסוכה בלילה ראשונה דכל פטורו מתורת מצטער ומצטער גופיה הלא מחוייב בלילה ראשונה וא"כ י"ל דהרמ"א השמיט דין חולה מדכבר ביארו במצטער. ואכן בספיקת האחרונים יש בו צד אחר דבמצטער גופיה איכא שתי הלכות שונות שנלמדו מהפסוק דתשבו כעין תדורו הא' שיש שהופקע ממנו שם ישיבת סוכה לגמרי וכהא דסי' תרלד סעי' א בסוכה שאין בה ז' על ז' וכן הא דסי' תרלג ס"ב בהוצין יורדין לתוך י', ועוד ובאלה שיש בהם צורך גדול בדירתו הופקעה שם דירה לגמרי ואינו סוכה כלל וא"א לקיים בהן מצוה אפי' ביושב בהן. ויש עוד גדר ב' דשם דירה בגוף הסוכה איכא ורק שהגברא פטור מפני צערו או טירחתו וכעין הא דסי' תרע ס"ז וס"ז וס"ח ועיי"ש במ"ב ובמתאמץ מקיים מצוה, וכדאי' שם במ"ב וכן בבית"ל סוסי' תרלט בד"ה וכל זכו' דמצות סוכה איכא אפי' בירידת גשמים ורק דנקרא הדיוט מחמת חילול כבוד יו"ט וכן עיי"ש בס"ב ברמ"א בשוטה מים בסוכה דפטור ומיהא מצוה איכא הארכנו בספר הזכרון להגאון רבי יעקב בצלאל זולטי זצ"ל ואכ"מ. וי"ל דהכא נמי באכילת כזית בגשמים לא נקרא מצטער כ"כ ומחוייב לדחוק את עצמו מחמת חובת לילה ראשונה ובחולה יש לעיין אם מקרי מצטער כשדוחק עצמו לאכול כזית גרידא וכעין זה מצאנו בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' לב וזפרט בד"ה והנראה וכו' (דף כח ע"א) ולפי"ז הפטור דחולה בסוכה הוי דין מיוחד בהלכות סוכה וכמבואר מכל הני ראשונים ואחרונים ואין כאן ראיה לשאר מצות ואדרבה מדבעינן טעם מיוחד לסוכה משמע דבשאר מצות שפיר חייב.

ז. ועי' בחלקת יואב דיני אונס ענף ז חז"ל: מחוייב לסבול צער גדול עד שיהיה פקוח נפש אפילו על מ"ע גרידא כמבואר באו"ח סי' דש ס"א אך צ"ע דהמעין באו"ח סי' תרמ מבואר דחולה שא"ב סכנה פטור מסוכה אף בלילה ראשונה. דהרי בסעיף ג שם לא מחלק הרמ"א בין לילה ראשונה ובין שאר ימים רק בס"ד גבי מצטער מחלק הרמ"א כן ועי' בטרו"ז שם סוסק"ח וצ"ל דיש חילוק בין לעבור על עשה בשב ואת' דזה שפיר חולה שאיב"ס פטור מלקיימה משא"כ לעבור עליה בקום ועשה. ובסי' דש חשוב כקו"ע כיון שהגר תושב עושה מלאכה

עבורו, וכמש"כ התוספות שבועות ל ב ד"ה אבל בתירוצם שם ואין לומר וכו' עיי"ש דזה לא מיקרי שוא"ת. ע"כ.

והנה בדיוקו ברמ"א בדין זה דחולה בלילה ראשונה דסוכות קדמותו בלבוש ובאר"ס סק"ד ובברכ"י דמספקא להו דאולי יש להוכיח מלשון הרמ"א להיפך דחולה שאיב"ס מחוייב דו"ל המחבר חולים ומשמישהם פטורים מן הסוכה ולא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו חש בראשו חש בעיניו, ע"כ. ועי' במ"ב סק"ו וז"ל: משום דכתיב תשבו כעין תדורו ואם היה לו זה החולי כל השנה לא היה יושב בביתו דוקא אלא היה הולך למקום שנקל לו לחלו, עכ"ל. וציטט בשעה"צ אות ט שהוא מרבינו מנוח וכן משמע בלבוש ומבואר בברכי יוסף סי' תעב אות י ובכה"ח סי' תרמ סק"ב ובסי' תעב סקע"א, ובאור שמח פט"ו מהלכות סנהדרין ה"א ובחזון יחזקאל דפ"ב דסוכה ומבואר דאינו פטור כללי בחולה אלא דין מיוחד בסוכה ונמצא דדינו בלילה הראשונה כמצטער ועי' במ"ב סקט"ו דהרמ"א לשיטתו לעיל בסי' תרלט ס"ה דמצטער חייב בלילה ראשונה ואפילו ירדו גשמים דילפינן ט"ז ט"ז ממצה וכדאי' במ"ב שם סקל"ה ועיי"ע בבנין שלמה שם באריכות ובמקראי קדש הל' סוכות ח"א סי' לה שדן בכל זה והוא הוכיח במפורש מספר החינוך מצוה שכה ומדברי הריטב"א והמאירי בסוכה דהפטור דחולה משום תשבו כעין תדורו ודלא כסברות הבשמים ראש והחלק"י. ועיי"ע בשבוי"ח ח"ג סי' מז ובשערי תשובה סק"ה ובכה"ח שם סקט"ז וסקכ"ז.

ואכן כל זה בשכבר נחלה זמוסיף בצער ע"י הליכתו לסוכה דיש לדון בו מתורת מצטער מדאין עצם החולי פוטרו, והשאלה דידן אם מחוייב להכנס למצב של חולי לכתחילה. ואח"כ מצאתי שבחילוק זה כבר עמד במקראי קדש הל' פסח ח"ב סי' לב וכמשי"ת בע"ה. ועיי"ע בט"ז שם סק"ח ובמקראי קדש הל' סוכות ח"א סי' לה ובהררי קדש.

ח. ועי' בסי' לח ס"א וסעי' ט דיש דחולה ומצטער פטורים מן התפילין והתם נמי הוא טעם מיוחד לתפילין דאסור להסיח דעתו מתפילין וכדאיתא במ"ב שם סק"ה וגם התם בשכבר הוא חולה או דשרוי בצער ר"ל, ועי' במ"ב שם סק"ל וז"ל ומיירי בשא"א לו ליישב דעתו אבל אם אפשר לו חייב ליישב דעתו ולהניח. עכ"ל. ועיין ברבינו יונה פ"ג דברכות (יד ב בדפי הרי"ף) ד"ה משום וכו' בא"ד מדא' בירוש' ר' יוחנן לא היה מניח תפילין אלא מפסחא לפסחא והיה מחזיק לרישיה מפסחא ועד עצרתא פי' ר' יוחנן היה חושש בראשו מקרירות ומפני זה לא היה מניח תפילין אלא פעם אחת בשנה כדי שלא יזיק אותו ואעפ"כ מפני אותו פעם בלבד היה חושש והיה צריך לחזק ראשו מפסח ועד עצרת, ע"כ. והובא ברא"ש סי' לא ובתשובת בעל תרומה"ד בס' לקט ישר והוסיף לבאר וז"ל אלא ע"כ מדתו כך היה שאם היה מניח יותר מפ"א בשנה היה גופו אנוש והיה חושש לסכנה, ע"כ. ומבואר דאף דמצטער פטור מן התפילין מ"מ אינו פטור מלהניח אם עכשיו הוא בריא ויצטער אח"כ זמן רב. והחוב לתרוה"ד הוא עד כדי חשש סכנה. ואמנם מוכח מכאן שמחוייב לעשות מצוה אע"פ שיצטער ממנה זמן רב ושפטור במקום חשש סכנה אבל גדר החיוב אינו מבואר בדקדוק.

ב. ביסוד דינא דאל יבזבו יותר מחומש

א. והנה הקשו (עיין להלן משו"ת אבני נזר ולעיל מחלקת יואב) מהא דאיתא בכתובות נ א א"ר אלעא באושא התקינו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, תניא גמי הכי המבזבו אל יבזבו יותר מחומש שמא יצטרך לבריות מעשה זכו, ע"כ. ואיפסק להלכה ברמ"א יו"ד סי' רמט ס"א ואינו דק בצדקה אלא בכל המצות, וכדאי' ברמ"א או"ח תרנו וז"ל: ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבו עליה הון רב וכמו שאמרו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש אפילו מצוה עוברת (ברא"ש ורבינו ירוחם נ"ב ח"ב) ודוקא מ"ע כו', ע"כ. והוכיחו דק"ו דצערא דעדיף מהפסד ממון וכדמשמע מע"ז יב ב (ע"י לעיל מכסא דהרסנא) ומב"ק צג (ע"י לעיל מבנין שלמה) ויש לדחות דמגמ' ע"ז משמע להיפך דאי' שם ת"ר זכו' ישב לו קוץ בפני עבודת כוכבים לא ישתה ויטלנה מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים ואם אינו נראה מותר. נתפורו לו מעותיו בפני עבודת כוכבים לא ישתה ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לעכו"ם ואם אינו נראה מותר וכו' מאי אינו נראה וכו' אלא אימא אם אינו נראה כמשתחוה לעכו"ם מותר, וצריכא וכו' ואי תנא מעות דממונא אבל קוץ דצערא אימא לא, ע"כ. כלומר דבהו"א הוה ס"ד דחמור הפסד ממון מצער וקמ"ל דמקילים גם בצער. ולולא שגילו קולא זו לא היינו יודעים ואפי' למסקנא אין הכרח לומר ק"ו ממון לצער ורק בדינא שוה וכמו שיתבאר בע"ה. והראיה מב"ק כבר דחה שם בבנין שלמה ואכ"מ.

ומבואר להדיא בברכות סא א תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך, ע"כ. הרי דתלי בדעתא דאינשי ויש כגון דא ויש כגון דא, ועי"ע בכתובות לב א.

ב. ועוד נראה דקושיא מעיקרא ליתא דעי' בגמ' ב"ק ט ב א"ר זירא א"ר הונא דבמצוה עד שליש מאי שליש אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלת מצותא ליתבי לכולי ביתא, אלא א"ר זירא בהידור מצוה עד שליש, ע"כ. ועי' בב"י או"ח תרנו וז"ל: כתב הרא"ש מדאמרינן אילו מתרמי ליה תלתא מצותה יהיב לכולי ביתיה שמעינן דאין אדם מחוייב לבזבו הון רב בשביל מצוה ואפי' היא מצוה עוברת כגון אתרוג ולולב ותלמודא בפרק לולב הגזול (מא א) חשיב גוזמא על ר"ג שהיה נשיא ישראל מה שנתן אלף זוז באתרוג אחד וגם תקנו חכמים שהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, עכ"ל. ורבינו ירוחם כתב דברים אלו בנתיב יג ח"ג ובסוף כת' ומ"מ בעישור נכסיו חייב לקנותו, עכ"ל. ולא ידעתי מגין לו, והרשב"א כתב מהא דאמרינן אילו מתרמי ליה תלתא מצותא יהיב כוליה משמע דאפי' למצוה עוברת כאתרוג וסוכה אינו מחוייב לתת אפי' שליש ממנו וזה תימא איך נתנו דמים למצוה עוברת, וכתב הראב"ד ז"ל כדי שלא יבא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור וכמו שאמרו בכתובות נ א המבזבו אל

יבזבו יותר מחומש העוני כמיתה ומ"מ לא כמיתה ממש אמר הרב אלא במ"ע בשב ואל תעשה אבל במל"ת אפילו כל ממונו, עכ"ל.

ונמצא דלהראב"ד שיעור חומש אינו רק בהל' צדקה אלא בכל המצות. ועי' נמי לשון הרמב"ם סוף הל' ערכין וחרמין פ"ח הי"ג וז"ל כל המפור ממונו במצות אל יפור יותר מחומש, ע"כ. (ומדויק כן בירושלמי ריש פאה דאי' במתני' אלו דברים שאין להם שיעור וכו' זגמ"ח. זאי' שם הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור ואתיין כ"י דמר ר"ש בן לקיש בשם ר' יוסי בן חנינא באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה, ע"כ. דמשמע דעיקר הדין שנוי בכל מצות ולישנא אתיא משמע דהשוו את הדין דגמ"ח וצדקה למה שכבר ידוע בשאר מצות). ומבואר להלכה כהראב"ד מרמ"א שציטט הלשון מגמ' בכתובות בהלכות לולב, והטעם כבר ביאר בהל' צדקה וכו"ל וכן מפורש במ"ב סק"ו וז"ל: הנה שליש מנכסיו מוכח בגמ' בהדיא דאין צריך ליתן עבור מצוה אחת והפוסקים הסכימו דאפי' פחות משליש ג"כ אין צריך ליתן וסמכו דינו כמו לענין צדקה שאמרו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש שמא יעני ויצטרך לבריות וזה"ה בזה, עכ"ל. ונמצא מבואר דחומש שייך בין בצדקה ובין בשאר מצות, והטעם הוא שמא יעני ח"ו. ועוד מבואר מירושלמי דבממון איכא שיעור ובגוף ליכא.

ג. ויש לעיין במקור יסוד האיסור להוציא יותר מחומש. ועיין במתני' ערכין כח מחרים אדם מצאנו ומבקר ומעבדיו ומשפחותיו הכנענים ומשדה אחוזתו ואם החרים את כולם אינם מוחרמים דברי ר"א א"ר אלעזר בן עזריה מה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו על אחת כמה וכמה שיהא אדם חס על נכסיו, ע"כ. ועיי"ש בגמ' מנא הני מילי דתנו רבנן מכל אשר לו (ויקרא כז) ולא כל אשר לו מאדם ולא כל אדם מבהמה ולא כל בהמה משדה אחוזה ולא כל שדה אחוזה וכו' דא"ר אחא באושא התקינו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש וכו'. ועיי"ש ברש"י ד"ה חומש דגמרינן מיעקב דכתיב ביה (בראשית כח) תרין איסורין וכו' ועיין בירושלמי פאה שם מעשה ברבי ישבב שעמד והחליק את כל נכסיו לעניים שלח לו ר"ג והלא אמרו חומש מנכסיו למצות ור"ג לא קודם לאושא. ר' יוסי ב"ר בון בשם ר' לוי כך היתה הלכה ושכחתי ועמדו בשנים והסכימו על דעת הראשונים ללמדך שכל דבר שבית דין נותנים גפשו עליו הוא מתקיים כמה שנאמר למשה מסיני, ע"כ. ומפורש דשיעור חומש היה הלכה למשה מסיני ושכחתי וחזרו ויסדוה וא"כ בהכרח איכא סברא ביסודה. ומבואר לאור דברי הראב"ד דשיעור חז"ל ברוח קדשם דבבזבו יותר מחומש איכא סכנת עניות ודוהו הפוטרו ממצות. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בסוף הל' ערכין וחרמים שם וז"ל: לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו והעושה בן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארנו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות ואין מרתמין עליו. ובזה וכיצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם. אלא כל המפור ממונו במצות אל יפור יותר מחומש ויהיה כמו שציוו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפי' בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו. קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהן אלא מחמת נדרו שלא ינדור

אלא כראוי לו שנאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך, עכ"ל. ועיי"ש בקרית ספר למבי"ט וז"ל: אלא כל המפזר לא יפור יותר מחומש כדכתיב ביעקב עשר אעשרנו דהיינו שתי מעשרות שהם חומש ולא רצה לנדרר יותר אפי' במה שלא בא לידו, עכ"ל.

ד. והנה הפליגו חז"ל בגודל האיסור להכנס לסכנת העניות ושפוטרו ממצות. דעי' בשבת קיח א במצות ג' סעודות בשבת והא דתנן מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה (דמשמע דלו' ימים בעינן רק י"ד סעודות דהיינו שנים לכל יום ואפי' בשבת) מני וכו' אלא הא מני ר' עקיבא היא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ע"כ. וכ"ה להלכה בשו"ע אור"ח סי' רמט דפטור מסעודה שלישית ועי' בביה"ל סו"ס תרנו דבגדר הצטרפות לבריות לקיום המצות יש לדמות מצות עונג שבת לשאר מצות וכו"ל, ועי' פסחים קיג א זב"ב קי א וברמב"ם פ"ג מהל' ת"ת ובשר"ע יו"ד סי' רנה ס"א. ועי' באריכות בביה"ל שם. ונראה כנ"ל שהוא משום סכנת העניות שמעבירו על דעתו ועל דעת קונו וכמו שאחז"ל בעירובין מא ב, ועי' ביצה לב ב ושמו"ר לא אות יא, ועוד.

וא"כ חילוק גדול ישנו בין הק דינא דחומש שהוא משום סכנת עניות שהיא קלוק גדול העלול לבטלו מכל, ואמרינן ליה תתבטל ממצות אחת כדי שתשמור מצות הרבה וכמו שיתבאר בע"ה, דאינו כחולה שאיב"ס שאפשר להבריאו בתרופות בע"ה, ועי' ב"ק מא א דיש דפסידא דממונא לא הדר חמירא מפסידא דגופא דהדר וכ"ש בעניות, וגם יש עוד נימוק בזה דגדול צערא דבזיון מצערא דגופא וכדוהיכח באר"ש פט"ו מסנהדרין ה"א.

ג. חילוק בין סוגי חולה שאין בו סכנה

א. עי' ברמ"א ביו"ד סי' קנז ס"א וז"ל: ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא יעבור ל"ת (ר"ן פ' לולב הגזול, ורשב"א וראב"ד וריב"ש סי' שפז), עכ"ל. ועי' בשו"ע סק"ג וז"ל: אבל מ"ע אפי' מ"ע מצוה עוברת א"צ לבזבז יותר מחומש כמ"ש הרב באור"ח סי' תרנו וע"ש ואם יש סכנת אבר צ"ע אי דמי לממוק או לגפש עי' בריב"ש וכו' ונראה לקולא, עכ"ל. ויל"ע ביסוד דינו דסכנת אבר פוטרו ממ"ע ואפילו בדאורייתא.

ב. והנה עי' ע"ז כח ב אמר רב זוטר אבר טוביא אמר רב עין שמרדה מותר לכחלה בשבת סבור מיניה ה"מ הוא דשחקי מאתמול אבל משחק בשבת ואתווי דרך רה"ר לא, א"ל הוא מרבנן ור' יעקב שמיה לדידי מיפרשא מיני' דרב יהודה אפי' מישחק בשבת ואתווי דרך רה"ר מותר וכו' נפק מר שמואל ודרש עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת מאי טעמא שורייני דעינא באבנתא דליבא תלו וכו', ע"כ. ועי' בשו"ע אור"ח סי' שכח סי"ז דאין מחללין שבת בסכנת אבר ומ"מ כתב בס"ט חז"ל: החושש בעיניו או בעינו וכו' מחללין עליו את השבת, עכ"ל, ועיי"ש במ"ב סכ"ב וז"ל: ואע"ג דמשום סכנת אבר אין מחללין באיסור דאורייתא לכו"ע

וכדלקמן בס"ז עין שאני שורייקי דעינא בליבא תליא ואיכא סכנת נפש (גמרא). עכ"ל, וכ"ה הסכמת רוב הראשונים ואחרונים. ומיהו ע"י במאירי בע"ז שם וז"ל: אלא אף בסכנת אבר אחד מחללין ולא אמרו שוריינא דעיני בלבא תלו אלא לומר שהפסד סכנת האבר קרובה לבוא. עכ"ל יעו"ש. ומבואר דס"ל דאפי' בסכנת אבר מחללין את השבת זיל"ע בסברתו בזה.

ג. בהא דמחללין שבת במקום סכנה ע"י ביומא פה א וב וכבר היה ר' ישמעאל ור"ע ור"א בן עזריה מהלכין בדרך ולוי הסדר ור' ישמעאל בנו של ר"א בן עזריה מהלכין אחריהן נשאלה שאלה זו בפניהם מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת וכו' ר' שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בניי את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הו"א ידידי עדיפא מדידהו וחי בהם ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל וכו' וכולהו אשכחן ודאי ספק מגלן ודשמואל ודאי לית ליה פירכא (רש"י). אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה אלמא מחללין על הספק. ע"כ. ומתבאר מדברי הגמ' דמפסוק דוחי בהם נלמד לדחות מצות התורה בסכנה. ומחללין את השבת אפי' במקום ספק סכנת נפשות. ויש לחקור אי הא דבעינן סכנת נפשות הוא ניהו עצם הגדר היוצא מפסוק דוחי בהם, דהוא דין בהלכות שמירת הנפש והחיים דדוחה מצות אינו פוסט ממצוה אלא במקום סכנה או דילמא דשמירת החיים עד כדי דחיית מצות שייך אפילו בדליכא סכנה והא דבעינן סכנה או חשש סכנה לחילול שבת היינו מחמת חומרת השבת. אבל בשאר מצות שאינן חמורות כ"כ וכגון במצות עשה יש דלא בעינן סכנת נפשות להפטר מהן.

ד. מדברי המאירי יוצאים שני דינים הא' דוחי בהם שייך נמי בסכנת אבר ואף שאין סכנת נפשות וכנ"ל בירושלמי. וב' דגם זה דוחה את השבת. וא"כ לדידן שאנו פוסקים כנ"ל דאין סכנת אבר גרידא דוחה מלאכות מדאורייתא יש לעיין כנ"ל אם אנו סוברים דהפסד דוחי בהם לא חל אלא במקום סכנת נפשות. או דילמא גם לדידן וחי בהם קיים אפילו בדליכא סכנת נפשות ורק דאין בזה דחיית שבת ומחמת חומרת האיסור. ואשר נראה מדברי הש"ך מבואר להדיא כצד השני דמצות וחי בהם שייך אפי' שלא במקום סכנה. ורק דאינו דוחה את השבת. והיינו דסבירא ליה דשאר מ"ע שאינן חמורות כמו השבת שפיר דחויין במקום סכנת אבר. (ועי"ע בירושלמי תענית פ"ד ה"ה ואינו ראיא ברורה כ"כ חדא דאולי איכא חשש פיקו"ג דשורייקי דעינא בליבא תליא. ועוד דאינו ברור אם ההיוק למאור עיניו קבוע או שאינו אלא דומן ההבראה נתארך, ועוד דאולי אינו להלכה דעי' במ"ב סי' תקנ בסק"ז שציטט את הטעם הראשון שבירושלמי ואולי הא כהא תליא ועי"ש ובשעה"צ אות ט דבעל נפש יחמיר ואכ"מ).

ה. וכבר מבואר דבנידון דידן איכא פלוגתא בין הפוסקים ואין הגדרים ברורים כ"כ. ולפי דברינו נראה בע"ה להכריע במחלוקת הפוסקים בהכרעה נכונה. דאיכא שתי הלכות שונות בדין חולה שאין בו סכנה. חדא. חולי עראי שהוא לשעה ושאפשר להעבירו בע"ה בעזרת תרופות וטיפול. ואיכא עוד גדר של חולי קבוע שהוא מצב קבוע ר"ל ואית בזה ביטול דוחי בהם מדאיכא קצת שם מיתה על

אבר אחד או על הרגשים וכחות מסויימים. וכנ"ל, וגורם לשינוי יסודי בכל מהלך ואורח חייו של החולה ואיכא סכנה שמעבירו על דעתו ועל דעת קונו וכדאי' בחז"ל ודומה לסכנת עניות שהיא אסורה ודוחה אפי' למ"ע בשב וא"ת, וכנ"ל. (ועי' בספורנו בבראשית שם פכ"ח פסוקים יט"כא בתפלת יעקב אבינו ע"ה וז"ל: אם יהיה אלוקים עמדי להסיר מעלי כל מזיק ומונע המעביר את האדם על דעתו וע"ד קונו כאז"ל ג' מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו. ושמרני מן האנשים הרעים המתקוממים ומכריחים ונתן לי לחם לאכול שלא יכריחני בעניות לעבור על דעתי ועל דעת קוני. ושבתי בשלום מן החלאים המעבירים ג"כ את האדם ותא רוח רעה שהזכירו ז"ל, ע"כ. ונמצא דהשווה סכנת חלאים לסכנת עניות).

ז. וכע"ז איתא נמי בשו"ת אבני נזר חיו"ד סי' שכא וז"ל: ילד הנולד ברגל עקום זרופא מומחה אומר שיש אופן ליישר הרגל ע"י גופסין כל עוד שהעצמות של הילד רכים ואם ימולו אותו קודם יתקשו העצמות ולא יהיה אפשר אח"כ ליישר הרגל אך אם יעשו האפיראציע (גופסין) עתה יוחלש ע"ז הילד ולא נוכל למולו ביום ח' אם מותר לעשות האפיראציע לדחות המילה בזמנו. או למולו אף שע"ז ישאר הילד בעל מום. תשובה: אם האמת כדברי הרופאים הדבר ברור דמותר לעשות האפיראציע שמ"ע אינו מחייב לכזבו עליהן הו"ר רב (כדאי' באו"ח תרגו בהגה) כ"ש שלא יהיה הילד בעל מום, ע"כ. ואף שכתב שם עוד טעם להקל מ"מ בעיקר הסתמך בזה להלכה ולמעשה עיי"ש בסוף התשובה. ועולה דס"ל דפטור ממ"ע דמילה ביום השמיני מחמת היוק קבוע שא"א לרפאותו וכדברי הש"ך. וכ"ג דרק במקום מום קבוע מיפטור ממ"ע. ובחולה כזה שפיר יש לזמות לסכנת עניות וכנ"ל, ודלא כחלקת יואב שהסיק מזה לפטור בכל חולה וכנ"ל. ועיי"ע בשו"ת פרי יצחק ח"א סי' לב בדין קריעת טומטום ולשיטתו לא שייך לדין דאיכא סכנה וכדביאר בפרי"צ שם (דף לח) ועיי"ע בתוספתא חזון יחזקאל בשבת פט"ז היה במילת ילדים חלשים וגם שם חושש לסכנה.

ז. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן טו פ"י באות י וז"ל: והנה כהיום אומרים הרופאים שכמעט אין לך סכנת אבר שלא כרוך בזה גם סכנת כל הגוף. ע"י הרעלה וכדומה. וכנראה שנשתנו הטבעים. זרמו לכך הערוה"ש באו"ח סי' שכח בסעיף יח בהוסיפו לכתוב על הדין הזה דאבל אם ע"י האבר תשלט המחלה בכל הגוף מקרי זה סכנת הגוף ומחללין עליו את השבת ע"י ישראל אפילו באיסור דאורייתא עיי"ש, א"כ ולפי"ז דודאי יש להקל בסכנת אבר לכר"ע.

ד. באיסורים רבנן ובאיסור חבלה

א. עי' בבשמים ראש סי' רפ זבכסא דהרסנא שם שהעירו מהא דמותר להתרפאות באיסורי הגנה ובאיסורי שבות מדרבנן זכ"ש בביטול מ"ע מדרבנן. ונראה דאין ראייה כלל דאיכא בגדדי ההיתרים האלה אריכות גדולה מאד, ואכילה מיתה אסורה ואכמ"ל. (ועי' ברמ"א יו"ד סי' קנו ובפתחי תשובה ביו"ד ס"ס קנה ובשד"ח ח"א דף 65 ובח"ז דף 116 ובמערכת חו"מ סי' ו ס"י ועיי"ע במל"מ הלכות

יסוה"ת מתשובות הרשב"א והרדב"ז, ובשד"ח ח"ח מערכת יין סי' ב). ובקיצור נראה כעין הא דא' במ"ב סי' תקנ סק"ד דיש דבמקום צער וחולי לא גזרו כלל והיינו רק באיסורים וגם רק בגדרים המוגבלים המבוארים בפוסקים אבל במ"ע דהוי מעוות לא יוכל לתקן לא הקילו כלל, וכנ"ל משו"ע סי' תע"ב. ואל תתמה שמצוה חמורה מאיסור שכן מצינו להדיא במהרי"ט אלגזי פ"ג מהל' בכורות ריש דף יז ע"ב בדפוס וילנא, וז"ל: ואין להקשות על הר"ם באופן אחר דלאו הכי כיון דאיהו ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה אם כן גם בספק יולדת למה חייבה התורה קרבן על הספק הא מספיקא פטורה, דהא ליתא דסברת הר"ם אינו אלא באיסורין אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה מן התורה חייב לקיים העשה דכיון דעשה אלים מלאו דהא קי"ל דאית עשה ודחי לית לענין ספק נמי אלים וחייב מספק וכו' ע"כ, וכן עי' בזה בחוות דעת ריש סי' קי ובשור"ת כת"ס אריח סי' יד מהחת"ס נמי זכן בשור"ת שם אריה יו"ד סי' עג דלר"מ ספק איסור אינה שחוטה וחמור מלאו מדהוי איסור עשה ועי' באריכות בשדי חמד ח"ד מערכת ס' כללים מ מדאורייתא זמ"א (דפים 403-404). ועי' בא"ח סי' יג דיש דכבוד הבריות דחה לאו ולא עשה, ויש להאריך עוד הרבה ואכ"מ.

ב. ומה שהקשה בבשמים ראש דאיכא איסורא דחבלה ואפי' בעצמו וכדא' בב"ק צא וברמב"ם פ"ה מחובל ומוזק ה"א הגה עיין ב"ק כח א וברמב"ם פ"ג מעבדים ה"ה דהחובל לאפרושי מאיסורא פטור מתשלומין, ויש דמותר לכתחילה ומצוה נמי איכא, ואפי' בהכאה וכדא' בערכין טז ב וברש"י ב"ק שם ד"ה איסורא וברא"ש שם סי' ג ובתרומת הדשן סי' ריח. ובשור"ת מהרי"ק סי' קסא ובב"י חו"מ סי' תכ וביש"ש ב"ק פ"ג סי' ט ופ"ה סי' ט וכן הוא להלכה במחבר חו"מ סי' תכא סעי' יג וברמ"א שם ובסעי' ו ובאהע"ז סי' קנד סעי' ג. וישל"ע דלמה אין באלה איסור חבלה. ועי' ב"ק צא ב מאן תנא דשמעת ליה אין אדם רשאי לחבול בעצמו וכו' אלא האי תנא הוא דתניא אמר ר"א הקפר ברבי מה ת"ל וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכו' באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים ק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כו"כ, ע"כ. ואינו רק חטא גרידא אלא איסור חבלה ממש ד"ל הרמב"ם בהל' חובל ומוזק שם: אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו ולא החובל בלכד אלא כל המכה אדם כשר מישאל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך (נציון) [בזיון] הרי"ז עובר בלי"ת שנאמר לא יוסיף להכותו אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא ק"ץ למכה את הצדיק, ע"כ.

ויש לדייק דבגמ' איתא פסוק בגזיר וברמב"ם ציטט את הפסוק דלא יוסיף ומבואר דהפסוק בגזיר הוא רק גילוי מילתא בהלכות חבלה שבעצמו נמי עובר באיסור דחבלה וכמו בגזיר, ולאו דוקא בצער הגוף ממש כדבגזיר אלא אפילו בהכאה גרידא. ואי' בתענית יא א אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא ומקורו מהא דר' אלעזר הקפר והובא ברמב"ם פ"ג ופ"ד מהל' דעות וכו' להלכה בקצוש"ע סי' כט ס"ז וכבר הקשו בתוס' כב"ק שם ובתענית שם אטו כל היושב בתענית או המקבל נזירות נקרא חוטא ועובר באיסור דחבלת עצמו, ועיל"ע דא"כ

איך גזרו חז"ל להתענות בתעניות צבור אלא ע"כ צ"ל כדדייק ברמב"ם בלשונו להוסיף דרך הכאה שהוא בדרך בזיון אסור אבל לא כשהוא לצורך מצוה דאז לית בה משום איסור דחבלה כלל. ויש דמצינו נמי איכא וכדאי' בב"ק כח ובערכין וכמו בנזיר עצמו שמקיים מצוה ויש דמצינו נמי איכא בקבלת הנזירות וכמו ברוואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין וכדאי' בב"ק צג ובתענית שם. וכן בנידון דידן כל שמצטער את עצמו לשם קיום חובת מצוה לית בה משום חבלה. [והמקור להרמב"ם נראה דלמד מדינא דלא יוסיף עצמו דעיקרו במלקות בבי"ד שהוא בדרך בזיון דוקא וכדאי' במכות כב ב נתקלקל וכו' וכב א מ"ט וכו' אמר שמואל כפתוהו ורץ מבי"ד פטור ועיי"ש ברש"י ד"ה פוטרין אותו דנקלה קרינן ביה דהא קלה. וכו' ברמב"ם פ"ז מהלכות סנהדרין ה"ד וה"ו ועיין בחידושי הגר"ת הלוי על הרמב"ם פ"ב מהל' עדות ה"ב, ולפי"ז מאד מדויק הגירסא דהאיסור דחבלה חל דוקא כשהיא בדרך בזיון ודו"ק. ועי' בתו"ת במדבר פ"ו פסוק יא אות פד שהאריך בביאור דברי הרמב"ם בהל' דעות ולפי"ד אין שיטת הרמב"ם כתוס' אלא דאיכא מצוה גמורה בתענית היכא שהיא מותרת ולכאורה כן משמע נמי משיטת בעל המס"י בזה בפ"א ובפי"ג].

ה. אם ע"י חוליו יתבטל מועד מצות רבות

עיי' בגמ' דיומא פ"ה במסקנא דהא דפיקו"נ דוחה שבת ואפי' בספק וחשש דנלמד מפסוק דוחי בהם. ויל"ע בסברא הראשונה דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה אי נדחה לגמרי, וכל הדין דדחיית שבת בין בסכנה ודאית ובין בספק וחשש נלמד מפסוק דוחי בהם, או דילמא דיש לסמוך גם על הסברא הראשונה בדאיכא ודאי סכנה והא דוחי בהם הוא לכלול שם בספק סכנה. ועיי"ע בחכמת שלמה באו"ח סי' שכח שנשאל אי יש לסמוך על סברא זו לאכילת טריפות ולחילול שבת שלא במקום סכנה במי שנחלה בעיניו בחולי המסנור ר"ל ואין לו עצה אלא להכנס לבי"ח של נכרים ושו"ט להתיר מכח סברא זו. ואף שלמעשה לא הסתמך בזה בחומר ענין חילול שבת מ"מ פתח מקום להקל בשאר מצות התורה, דיש לומר לו תתבטל מצוה אחת כדי שתשמור מצות הרבה. ועי' במ"ב סי' שו ס"ק גז שציטט הסברא דחלל עליו וכו' להלכה ולמעשה וא"כ בנידון דידן כשיחלה ויתבטל ממצוות רבות פשיטא שאין לו לקיים מצוה אחת על חשבון ביטול מצות רבות וכל האמור לעיל שמחוייב לקיים מצוה ואפי' כשיחלה הוא רק כשיאופשר לו להמשיך בקיומי המצוות בחולין. ועיי' באריכות בשו"ת ציצ' אליעזר ח"ת סי' טז.

ו. והעולה לדינא מכל הנ"ל

א. דמחוייב האדם לקיים מצות הי"ת ואפילו מצוה דרבנן אע"פ שיחלה ממנה ויפול למשכב ח"ו.

- ב. אם ע"י קיום המצוה יסכן אחד מאבריו או שישאר בחולי קבוע הוא פטור.
- ג. אם על ידי קיום מצוה אחת יחלה ר"ל זיתבטל מעוד מצות רבות הוא פטור.
- ד. במצות ד' כוסות ערך איכא פטור מיוחד משתיה כשאיננה בדרך חירות וכגון בשיפול למשכב מזה.
- ה. אין איסור חבלה בעצמו כשאיננה בדרך בזיון והיא מוכרחת לצורך מצוה.

ז. תמצית הענינים

- א. חובת ההוצאות והצער בד' כוסות יש שהיא בכל המצות ולא דוקא בפרסומי ניסא. ושלום בית ופרסומי ניסא קודמין לסעודה שלישית ושאר מאכלי שבת.
- ב. בדין היזק מחמת אכילה או בשעת אכילה דיש בו הפקעת חירות למ"ב ולמהר"ם שיק לאו שמה אכילה כלל.
- ג. בדין מרור כשיצטער וכשמזיקו.
- ד. דחולה פטור מסוכה מחמת מצטער וביאור ספיקת האחרונים בחולה בלילה ראשונה אי הוי מצטער בכזית גרידא.
- ה. בדין תפילין.
- ו. דהא דאין מבזבזין יותר מן החומש שייך בכל המצוות והטעם שמא יעני.
- ח. דיש דמצוה דרבנן חמירא מאיסור דרבנן בחולה וכדין ספק דאורייתא לחומרא במצות.
- ט. דאיסורא דחבלה רק בדרך בזיון.

הרב שמואל הלוי ואזנר
זכרון-מאיר, בני ברק

בגדר חובת הצלה לזולת שיגרום לתורם חולשת הגוף וטורח

אחדשה"ט וש"ת באהבה, זה כמה קבלתי ב' מכתבים ומחוסר זמן אשתדל להשיב בקצור — ואשר נסתפק כב' להלכה בדבר המצוי שיש חולה מסוכן הזקוק למנות דם, ובפרט באופן שהחולה יש לו סוג דם שאינו מצוי כ"כ כבנק הדם וניתן להשיגו רק אצל יחידים לפעמים כאן ולפעמים במקום רחוק, ויש מקרים שצריכים מחמת הסכנה לכדוריות דם וד"ו משיגים ע"י שמוציאים מהבריא ע"י מכשיר מיוחד את דמו שבגופו במשך שעות ואח"כ מחזירים לו את הדם, ומוציאים את הכדוריות ונותנים לחולה, והשתא נסתפק מעלתו אם מי שמונע עצמו מזה מחמת חולשת גופו או שקשה עליו הטירחא או מפחד מזה עובר על לא תעמוד על דם רעך או לא.

וכב' העיר מתשובת הרדב"ז ח"ג סי' תרכז שהובא ג"כ בפ"ת חו"מ סי' תכו וביו"ד סי' קנו — ואבא על סדר דבריו ומה שנלענ"ד בזה, דהנה בב"י ח"מ סי' תכו בשם הגהות מיימוניות דחייב להכנס לספק סכנה כדי להציל חבריו מסכנה ודאית, והב"י בספרו הקצר לא הביאו להלכה וכ' הסמ"ע והיינו משום דהראשונים הרי"ף והרמב"ם הרא"ש והטור השמיטוהו מכלל דלא ס"ל כן. וברדב"ז הנ"ל סי' אלף נב (תרכז) לא הביא כלל מזה רק פשיטא ל"י דאל יכניס עצמו לזה, וכ' בסו"ד ואיך יעלה על הדעת שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך ידו וכ' כדי שלא ימיתו את חבריו הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מידת חסידות ואשרי חלקו מי שיכול לעמוד בזה, ואם יש ספק סכנת נפשות ה"ז חסיד שוטה דספיקא דידי' עדיף מזדאי של חבריו, ע"כ. למדתי מזה דברישא מיירי דאין ספק סכנה דהא משכח חסידות זה וכ' ואשרי חלקו ואעפ"כ אין חייבין כדין אפי' לסכנת אבר בלבד, ואם יש סכנת הגוף אפי' דרך ספק חסידות של שטות הוא, ואין לומר דדוקא אם אין סכנת הגוף אבל יש עכ"פ סכנת אבר כ' הרדב"ז כן, אבל לא בפציעה בעלמא דזה אינו דהא הביא הרדב"ז למעלה מזה מפצע תחת פצע כו"ה תחת כו"ה דאפילו על חשש רחוק חששה תורה, והיינו מן הדין אבל בזה עכ"פ מדת חסידות איכא לדעת הרדב"ז. אבל בספק סכנה בכל אופן ספיקא דידי' עדיפא.

איברא בכנה"ג חו"מ שם מייתי ג"כ בשם הרדב"ז ח"ב וז"ל: ואפילו לסברת ההגהות אם הספק נוטה אל הדאי ואפילו ספק מוכרח אינו חייב להכניס עצמו בסכנה אלא בספק שאינו מוכרח נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן הרדב"ז ע"כ דכנה"ג. וכתבתי בעניי בחי' להל' צדקה שבט הלוי ח"ה (כ"י) הנה דברי הרדב"ז אלה לא ראיתי אבל כנראה טעמו דיש ג' מיני ספק בכל דבר, ספק נוטה אל הודאי שע"פ רוב הכי הוי, ספק מוכרח ר"ל ספק השקול מחצה על מחצה, וספק שאינו מוכרח ר"ל שהוא רק על צד המיעוט, והשתא נהי דאין הולכין בפקוח נפש אחרי

הרוב, ואפילו ספק על צד הנפלאה והרחוקה חייב לפקח ולהציל כמבואר במשנתנו. יומא פג ע"א ובארתי יסודי הענין היטב בשבט הלוי ח"א סי' מ, מכל מקום כל זה בעלמא דהנדון רק לפקח ולהציל או שלא לפקח ולהציל דאמרינן דבזה לקחה התורה מאתנו כללא רוב וחזקה ואפילו ספק קטן מאוד חייב במצוה זו, אבל בנ"ד שעומד לפנינו פקו"נ דאית של זה וספק פקו"נ של חבירו נהי דכשהספק שקול או ע"צ הרוב שיסתכן בעצמו לא יכניס עצמו לזה, מ"מ היכא דהספק נוטה, יותר לצד ההצלה ר"ל שהוא יהי' ניצול ע"י פעולתו להציל חבירו, אע"ג דבעלמא חייב היה לעסוק בפקו"נ זה וספק שאינו מוכרח כזה היה נחשב ספק פקו"נ גמור והיה מן הדין לפסוק שלא יכניס עצמו בספק זה להציל חבירו, מכ"מ כיון דנגד זה עומד ספק נפשות ודאי של חבירו בזה שוב הדרינן לכללים דעלמא דכל שיש רוב לסכנה או אפילו ספק מוכרח ספיקא לחומרא, אבל ספק שאינו מוכרח שוב אזלינן בתר רובא דודאי המציל יהיה ניצול ע"צ הרוב שהוא כברור בעלמא. זה דעת הגהות מ"י לדעת הכנה"ג, ויראה דרך כעין זה כ' הרדב"ז ח"ג סי' תרכו הנ"ל שממדת חסידות מותר (אע"ג דלא קי"ל סתגהות מ"י דיהיה חייב ממש) אבל בספק השקול או ספק נוטה לסכנה אסור. [ושוב העיר אותי הה"ג ר"י ויינגולד מירושלים דברדב"ז ח"ה בלשונות הרמב"ם אלף תקפב אשר היא התשובה שבכנה"ג הנ"ל משמע דאם יש חשש מיעוט של סכנה חייב מעיקר הדין, ולא רק ממידת חסידות יעו"ש].

והשתא בנדון לפנינו אם לקחת רק מנת דם בשיעור לא גדול שהיא בערך כמו הקזת דם, ודבר זה נוהגים היו בימים קדמונים אפילו לבריאים מכלל דלא נקרא מכניס עצמו לספק סכנה עיין שבת קכט ע"א וע"ב, ואע"פ שעכשיו לא נוהגים רוב העולם בזה מכ"מ הנסיון עד לעצמו שאין זה בגדר ספק סכנה, ובכנה"ג בדאי מחויב ליתן, ואמנם מסופק אני למאד במש"כ כב' שמוציאין כל דמו במשך כמה שעות להוציא הכדורים הנצרכים ואח"כ מחזירין דמו לגופו בזה צ"ע אם אין זה בגדר ספק סכנה, וא"כ לא מבעיא כשהחולה עצמו רק בגדר ספק סכנה דאסור אלא גם אם החולה עצמו בגדר ודאי מסוכן וזה הבריא מכניס עצמו בגדר ספק סכנה הא כתבנו דמסקנת הפוסקים להחמיר בזה, אם לא ע"ד חסידות כמש"כ הרדב"ז וגם זה רק בספק שאינו מוכרח כנ"ל, ואולי גם זה נקרא ספק שאינו מוכרח כיון דרוב רובי פעמים הנסיון בזה עולה טוב ע"פ הרופאים שבדקים הרבה לפני שעושים זה. — ועכ"פ זה ברור דבגדר חויב לעשות כן דאי דאינו נכנס מקרה זה.

ושוב חזר כב' וזן על עצם הדין דלא תעמוד על דם רעך אם מחויב להכניס עצמו ולבא לידי חולי שאין בה סכנה כדי להציל חבירו, וזוהי התחיל לדון גם בכל מצות עשה או לאו בשב ודאי אם מחויב במקום שנעשה עי"ז חולה שאב"ס, ומסתפק אם דין חולה שאב"ס שפטור מסוכה גם בלילה ראשונה של סוכות כאשר מצדד בשע"ת אור"ח סי' תרמ אם זה פטור סוכה או פטור מכל המצות, והביא מתשובת חלקת יואב בדיני אונס ענף ז שדעתו דברור שבכל מצוה עשה לא לבד סוכה שפטור היכא דקיום המצוה גורמת חולה שאב"ס או צער גדול, דוקא צער קטן הוא פטור בסוכה דוקא לא בשאר מצות, ועל דרך זה הלך כב' בכל דבריו.

והואיל ונמשך בזה אחרי ספר חלקת יואב ובעיני בעיני כל דבריו תמוהים בזה ואינם להלכה ואברר דברינו.

הנה הח"י עמד על סוגית הש"ס סוכה כו ע"א דקאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה ופריך הש"ס מהא דתנינן חולה ומשמישהו פטורים חולה אין מצטער לא והקשה הח"י דהא מפורש במשנתנו דמצטער פטור דמה"ט תנן שם כט דאם ירדו גשמים כדי שתסרח המקפה דפטור וליכא טעם אחר רק משום מצטער וא"כ מה חידש רבא, ועוד איזה הוכחה, ובנה זה יסוד לעצמו דטעם פטור חולה שאב"ס ומצטער על ירידת גשמים הוא משום דכל היכא שהמצוה תגרום לו חולי שאב"ס והיא בקו"ע פטור מלקיימה ע"כ כאן דמבואר בע"ז כח וברמ"א יו"ד סי' רסב סי"ב דצער גדול דינו כחולי שאב"ס, וכן באו"ח סי' שכח סי"ז, משו"ה הוצרך רבא לחדש דין דמצטער וכו' אפילו צער שאינו בגדר חולי מכ"מ פטור מסוכה, וזה מחודש רק בסוכה מתשבו כעין תדורו, אבל גשם דינו כצער גדול ודינו כחולי שאב"ס שפטור בכל התורה במצוה בקו"ע, וכמו צינה במדינתנו דאמרינן בצינה הכל חולים אצל צינה, ע"ש שהאריך קצת לחזק דבריו אבל האמור עד כאן הוא תמצית שיטתו.

וכמה הדברים צריכים עיון בזה, הנה מה שהקשה דמה חידש רבא הלא משנתנו היא אצל גשמים דמצטער פטור מן הסוכה כבר הרגיש רש"י בזה במה שכתב מצטער שהסוכה מצערתו ע"כ, וכוונתו ברורה דמשנת מצטער מחמת גשמים הוא גדר צער לכולי עלמא דאי אפשר להחזיק מעמד גם בדירה אם הגשמים מזלפים עליו ועל האוכל וזה לא חייבתו תורה ואין זה כעין תדורו אבל מצטער דרבא הוא מחמת הסוכה עצמה שהוא מפונק מחמת רוח שנושב או זבובים ואינו יכול לסבול עצם ישיבת סוכה, וכמבואר בשו"ע זה באמת ח"י גדול דאעפ"כ פטור מכעין תדורו.

ומה דהביא הגאון ח"י מיו"ד סי' רסב דמצטער כמו חולה שאב"ס אינו מבואר שם אלא באופן ידוע ע"פ המבואר באו"ח סי' שכח ס"ט וכמש"כ הש"ך ביו"ד שם, אבל זולת זה מצטער אינו כחולה, ומה שהביא מאו"ח סי' שכח סי"ז אינו ראוי כלל דהתם מבואר להדיא שע"י הצער גדול חלה ממנו כל הגוף אלא דהולך בזה, וא"כ זו ראוי לסתור דבריו בכל פירוש התמוה הזה, וכי ע"י ירידת גשמים הפוטרים מסוכה חלה כל הגוף, ומה ענין צער של גשמים בחג לחולי צינה באותם מדינות, וא"כ אין שום הכרח דחולה שאב"ס פטור מכל מצות עשה דקום עשה היכא דגורמים לחולי שאב"ס.

ולא זו שאין ראיה אלא ההיפך מבואר בכל הראשונים דהוא כ' דפטור דחולה שאב"ס אינו מטעם תשבו כעין תדורו אלא פטור כללי בכל התורה, והרי מבואר בריטב"א סוכה כה דהפטור מטעם תשבו כעין תדורו וכן מפורש ברבינו מנוח פ"ז דסוכה דהוא מטעם זה, ועוד מפרשים, א"כ מוכח דזה דין מדיני סוכה לא בכה"ת.

ומצאתי בתשובת מהר"ם שיק או"ח סי' רס שכ' בפשיטות דהאי דמבואר באו"ח סי' תעב דמי שאינו שותה יין מפני שמויקו או שונאו דצריך לדחוק עצמו לשותות דלאו דוקא מויק בעלמא אלא כל זמן שהוא בגדר חולה שאין בו סכנה

חייב כאן ובכה"ת בין בלאו בין בעשה ורק ספק סכנה פוטר, וא"כ כ' בן אפילו במצוה דרבנן כארבע כוסות מכ"ש בדאורייתא ממש, והגם שראיתי במ"ב שם דר"ל דהמחבר מחייב לדחוק עצמו רק במצטער וכואב ראש לא בנופל עי"ז למשכב, והיינו הגם שאב"ס, מכ"מ גם הוא לא פוטר רק מטעם שאין זה דרך חירות כמו שמפורש טעמו בשעה"צ שם, אבל לולא זה לא היינו פוטרם הגם שגורם לאב"ס, וגם הוא לא פוטר רק בדרבנן אבל דאורייתא עדיין אין לנו.

וברבינו מנוח פ"ו דסוכה ה"ב בדין דחולה ומצטער פטור מן הסוכה כ' ח"ל: ויש לתת טעם דהאי דאוליגן במצות סוכה לקולא לפטור מצטער יותר משאר מצות משום דכ' תשבו כעין תדורו וכו' וחולה שאין בו סכנה לא מטרחיגן ל' לאכל אם מזיק לו או מצטער הוא ורוצה לאכול תחת אויר וכו' אבל מצטער בשאר מצות לא פטריגן ל', ע"כ. הרי דנקט בפשיטות דדין מצטער וחולה שאב"ס הוא דין מיוחד בסוכה ומש"כ לבסוף אבל מצטער בשאר מצות היינו חולה שאב"ס היינו מצטער כאשר יראה בכל הדיבור בפנים.

ובערוך לנר סוכה כו ע"א כ' בפשיטות דפטור חולה שאב"ס לא מטעם דחיית המצוה היא שאין דחייה אלא במקום סכנה אלא הפטור מטעם תשבו כ' ג"כ בפשיטות דלא כהחלקת יואב דאין דחיה ופטור בחולה רק במקום סכנה מלבד סוכה מטעם תשבו, זה הנראה לענ"ד כעת על דבריו החשובים. [ושבו העיר אותי הה"ג השואל שכדברינו בזה מבואר ג"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' לב].

סו"ד בענין לאו דלא תעמוד על דם רעך יראה בלא"ה פשוט דדוקא לדבר סכנה ואפי' ספק סכנה אל יכניס עצמו להצלת חבריו אבל חולה שאב"ס בודאי חייב, (גם אם לא נימא כן בשאר מצות). ולענין עיקר שאלתו בנתינת דם פשוטה ודאי דבגדר מצוה היא ולהוציא כל דמו כנ"ל בודאי אינו בגדר חיוב, ומה שנוהגים לתרום דם לבנק הדם הגם שאין החולה לפניו עיין בתשובת אגרות משה חו"מ סי' קג מש"כ בזה.

בענין חיוב תרומת דם שעלולה לגרום חלישות

השאלה היא, אם יש חיוב לחלוש ורך מוג לתרום דם או כדוריות דם לצורך תולה מסוכן הזקוק לסוג דם נדיר שאין להשיגו אף תמורת כסף בבנק הדם, ואם נמנע ולא תרם דם או כדוריות דם אי עובר על לאו דלא תעמוד על דם רעך או לא כיון דע"ז יחלש ביותר ויזדקק ליפול למשכב ולחולי שאיב"ס, וכמו"כ אם יש לחלק בזה בין תרומת דם לבין כדוריות דם, ומה הדין כשיש ספק סכנה עבורו, ע"כ.

וכשאלת חכם חצי תשובה דן כת"ר במכתבו בדינא אם האדם מחויב להכניס א"ע בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, וכן אם מחויב לקיים מ"ע כשעל ידי קיומה יחלה בחולי שאיב"ס או שיכול בכה"ג להיות בשוא"ת, ואותו הדבר בל"ת להיות בשוא"ת, ובכיוון זה דן והשיב לו הגר"ש וואזנר שליט"א שהעתק תשובתו צירף למכתבו אלי, ובא מתוך כך לחלק בזה בין תרומת דם לבין תרומת כדוריות דם.

והנה לי יש גישה אחרת לכל הגידון, א) דעתי היא דבהיות והתורה העידה קבעה "כי נפש הבשר בדם הוא" (ויקרא י"ד), ו"א "כי נפש כל בריה בדם היא תלויה" (רש"י) וחז"ל קבעו עפ"י דרביעית דם היא שיעור חיותו של אדם, ולא קובע מה שגזעו מחליף (עיי' נזיר לח א, סנהדרין ד א, וחולין עב א ועוד) אם כן אי אפשר לחייב את האדם לתרום יותר מרביעית מדמו עבור קיום שום מצוה פרט עבור ג' המצוות הידועות, כי נחשב הדבר כרוצים לחייבו לתרום שיעור מחיותו, ובאמת לא מצינו בשום מקום שיהא חיוב על האדם לתרום ולהקריב מדמו עבור קיום שום מצוה שהיא, פרט כשהמדובר כדי שלא לעבור על א' מג' העבירות כנז'.

ומה שהגר"ש וואזנר שליט"א בתשובתו מסתייע להוכיח שכן יש לחייב לתרום ממה שהיו עושים הקות דם וראי' מזה דאין כל סכנה בתרומת דם, לדעתי אדרבא להיפך, מהסוגיא השלימה הדנה בהקזת דם בשבת ד' קכט אנו עומדים משם על הסכנה הכרוכה בכנפיה של ההקזה ועד כמה מן הזהירות שצריכים על כן לאחוז לאחר מכן כדי לקבל תחליף של "נפשא תחת נפשא" (כלשון הגמ' שם), ועל מי שאינו אווזו באמצעי הזהירות קבעו עליו תו בשם "על חייו לא חס", ועוד הזהירו בסוגיא שם על ימים ידועים שלא להקזו בהם בגלל סכנה, ומה שסמיא כידן אין זה משנה מהסכנה הכרוכה בהוצאת דם זה כשם שכל רפואה שמגשישים לחשיב"ס אינה מורידה ממנו את השם חשיב"ס עד שהרפואה מוציאה אותו מכלל זה, ומה שהתירו עצם ההקזה הוא מפני כי רפואה היא להצילו ע"כ מסכנות יותר חמורות אחרות העלולות להופיע אצלו אם לא יקזו ממנו, והדעת נותנת איפוא לומר שזה שרוב העולם לא נוהגים עכשיו בזה לעשות הקזה דהוא זה באמת מפני שנוכחו

לדעת כי סיכונים ותסבוכות מופיעים אצל הנוקז לאחר מכן, וגם אנו ראינו לא פעם התעלפויות וכדומה אפילו אצל כאלה שלוקחים מהם זריקות דם רק לשם עריכת בדיקות רפואיות אצלם, אע"פ שהדם שמוציאים עבור כך הוא הרבה פחות יותר מהקזת דם.

ועל כן אין חיוב על האדם לתת רביעית ויותר מדמו לשם הצלת אחר אפילו שיב"ס ולא משיגים סוג דם זה במקו"א, ורק מי שחפץ ברצון עצמו לתרום מדמו ומרגיש שלא יחזק מזה, מדת חסידות יש בו בזה ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה, כביטוי והגדרתו של שו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף נב.

(ב) ופוק חזי בגמ' סנהדרין ד' עג ע"א דמצרכינן ב' ריבויים דקראי לחיוב הצלת חבירו שטובע בנהר וכו', הא' מקרא דלא תעמוד על דם רעך, וב' מ"השבותו לו" לרבות אבידת גופו, ואילו היה רק ריבוי א' היינו מרבים רק שצריך להצילו אם ביכולת עצמו בכך, אבל לא היה מחויב גם לטרוח ולשכור אנשים להצילו, ורק בגלל ריבוי נוסף מרבינן שמחויב גם למטרח ומיגר אגורי, אבל אילו לא כן היינו אומרים שאיננו מחויב אפילו למטרח למיגר אגורי כשאי אפשר בעצמו להצילו, יעו"ש ברש"י ובמהר"ם מלובלין, וא"כ אין לך אלא מה שמרבינן בלבד, אבל לא שיהא מחויב גם לתת עבור כך תרומה מדמו, והרמב"ם בפיהמ"ש בפ"ד דנדרים שמרבה מזה שמחויב להציל חבירו בגופו או בממונו או בחכמתו, ג"כ פשוט דכוונתו על פעולה פיזית בגופו, אבל לא לתת לשם כך ממה שבעצמיות גופו וממבנה חייו העצמיים, ויעוין ביד רמה בסנהדרין שם שס"ל ביתר על כן שאפילו בממונו איננו מחויב להצילו, והריבוי הוא רק דצריך לטרוח למיגר אגורי אבל לאצולי בממונו לא עיי"ש (וראיתי מ"ש ע"ד היד רמה בספר כלי חמדה פ' תצא ע"ש וי"ל ע"ד ואכ"מ).

(ג) והאמור שעל בכגון דא של החסרה מגוף האדם ומבנהו הרשות בידי כל אחד לחוש לגופו ולא לתרום מדמו, אנו למדים גם ממה שקבעו חז"ל דפצע תחת פצע הנאמר בתורה הכוונה לממון שישלם, וכפי שכותב ללמוד כדומה לזה גם בשו"ת הרדב"ז שם בח"ג סי' אלף נב וכותב וי"ל: "וזהו דהתורה אמרה פצע תחת פצע כויה תחת כויה ואפ"ה חששו שמא ע"י הכויה ימות וכו' ולכך אמרו שמשלם ממון", וה"נ רשאי כ"א לחוש לגופו פן יקראנו אסור ע"י הוצאת הדם ואין עליו עבור כך כל עון, ויעו"ש ברדב"ז שמעיד ובה שראה א' שמת ע"י שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כ"כ עד שמת, ולפעמים בא המות עליו רק בגלל הפחד וכדכותב הפרמ"ג באו"ח סי' שכח במ"ז סק"ז עיי"ש, ומקרים כגון אלה קורים גם בזמנינו, והגם דמוגדרים כנדירים, אבל מסתבר הדבר שהתורה לא חייבה על כגון דא וכדברי הרדב"ז שם, דבתורה כתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי התורה יהיו מסכימים אל השכל והסברה, ע"ש. והא אם נאמר שיש חיוב בזה הרי יש לפעול לחקיקת חק לחייב על כך, וזהו דבר שאפילו במתוקנים שבהם לא מחייבים בכך לתפוס אנשים ולהוציא מהם דם בכח לשם מטרת אלה, ועל כן בכגון דא ניתן להשתמש במשפט כתוב בשו"ת רדב"ז שם ולומר: "הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה".

(ד) זה שרשאי מיהת להתנדב ולתרום ויש בזה משום מדת חסידות, וזה הכל בתרומת דם רגילה, אבל בהתרמת כדוריות דם יש מקום לומר דמי שעושה כן הרי זה חסיד שוטה הואיל וישנו בדבר זה ספק סכנת נפשות, וכדוכות בכזאת הרדב"ז שם ע"ש, ונידון הזה הוא בבחינת מה, עוד יותר מספק סכנה, דהרי לשם השגת הכדוריות מוציאים כל דמו של המתנדב למשך כמה שעות כדי להוציא הכדוריות הנצרכות ורק אח"כ מחזירים דמו לגופו, ויוצא אפוא שראשית דבר מכניסים אותו מיד למצב של סכנה ממש, ורק עם חכמת הרפואה בזה נוצר ספק אם ע"י פעולה נוספת של החזרת דמו לגופו יוכלו להתחזרו לקדמותו, ועל כן לא משנה בזה גם מה שהרופאים עורכים מתחילה הרבה בדיקות כדי להוכיח ע"פ חכמת הרפואה שבידם, אם יצילוהו ממות ע"י החזרת דמו, כי סו"ס דרי מוציאים מתחילה כל דמו וזאת היא פעולה של סיכון ממש.

(ה) ובבעיני והספק אם צריך או מותר לו לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, כבר הארכתי לברר זאת בכמה מקומות בספרי שו"ת צ"ץ אליעזר והוכחתי והעלתי שהעיקר להלכה כפי הברעת רוב הפוסקים שאין אדם מחויב להכניס א"ע בספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנה ודאית, ושיתכן שאפילו איננו רשאי גם אם רצונו בכך, יעוין למשל בח"ט סי' מה ח"י סי' כה פ"ז ופרק יח, וח"ג סימנים ק, קא, יעו"ש.

אוסף לזה בכאן במפורט דברי האור שמח בפ"ז מה' רוצח ה"ח שמסביר דברי הרמב"ם שם שפוסק דהגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם וכו' אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן צרויה וכו' ואם יצא התיר עצמו למיתה, שלכן הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פקוח נפש דוחה כל מצות שבתורה ומכש"כ פקוח נפש דכל ישראל, ואסתר תוכית, רק דנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצות יוצר הטבע, חוקר כליות ולב הוא אמר כי אם יחם לבב הגואל להתרגו אין לו משפט מות, תו אין יכולים ב"ד להמיתו, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית, ומסיים שמוכח מזה דלא כהגמ"י בשם הירושלמי דחייב להכניס עצמו בספק סכנה ושהירושלמי אינו מוכח למעייני בו היטב יעו"ש.

ונקח משם להקיש כדומה לדומה ולהסביר בכזאת גם לנידונו בנוגע להוצאת כל הדם כדי להוציא הכדוריות, ולומר: כי מטבען של דברים הוצאת כל הדם מהאדם לפי דרך הטבע ימות ע"כ, ולכן אם נחייב איזה אדם בכך עבור הצלת נפש הרי זה כאילו מתירין אותו למיתה, ועל כן אסור לעשות כן ולא יוכל הדבר להקל עלינו ממה שלאחר מכן יעשו פעולה חדשה להכניס לו את דמו בחזרה בתקוה שיחזרו למסלול בגופו וישיבו אותו לתחיה, דאסור להכניס אותו למצב של סכנה כזאת, או אפילו לספק סכנה ע"י קיחה בחשבון לפעולת ההצלה לאחר מיכן ע"י החזרת דמו, כדי להציל את חברו אפילו מסכנה ודאית, ואפילו אין אחר זולתו שיוכל להצילו בדמו, ובדומה לגולה שאינו יוצא מעיר מקלטו אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן צרויה, והאדם אפילו בעצמו ג"כ איננו שליט על עצמו למחול על דמו (עיין מהר"ש יפה בראשית סוף פ' צד) והמקרא כתוב של "וחי בהם" מטיל עליו חיוב שישתדל שלא יבוא בשום ענין לידי סכנה

(ע"י העמק שאלה שאילתא קמו סק"ד). ועל אחת כמה שלא יכניס א"ע במצב של סכנה ודאית בהסתמכות על מה שלאחר מיכן ישתדלו הרופאים להוציא אותו ממצבו המסוכן ע"י פעולת החזרת הדם לגופו והשתדלות החזרתם למסלולם הקודם, ואין לך מחוסר מעשה גדול מזה.

(ו) לאור כל האמור נלענ"ד בפשיטות בנוגע לשאילתא דשאל לן מר, כי אין כל חיוב על אדם חלוש רך מזג לתרום מדמו לצורך חולה מסוכן הזקוק לסוג דם נדיר שאין להשיגו במקום אחר, ויתכן דגם אסור לו לעשות זאת כאשר ישנם ידים מוכיחות מזה שניזוק ע"כ ונופל למשכב שדבר זה מביא זעזוע בכל אורגניותו, ויתכן איפוא שגם סכנה תבוא ח"ו בעבור זמן מה (אפילו לאחר כמה שנים) ולא ידעו אפילו שהגיע לו זה עקב הוצאת הדם הזה מגופו.

וכל זה נוסף על מה שהדעת נותנת שעבור קיום מ"ע או ל"ת בשוא"ת אין חיוב לעשותם או לקיימם אם אפילו שכתוצאה מזה יחלה רק בחשאיב"ס, וכדהבאתי בכזאת בספרי שו"ת צ"א חי"ב סי' מג בשם ספר בנין שלמה וכן בספרי החדש שו"ת צ"א חט"ו (שזה עתה ממש הו"ל בע"ה) סי' לב אות ח ע"ש, ועוד זאת הבאתי בחי"ג סי' קא שם בשם היעב"ץ בספרו מגדל עוז ח"ג (באבן בוחן פנה א אות פג), דס"ל דאפילו בזיונא דגופא לא מידחי כדי להציל את חבירו מסכנה ורק רשות ומצוה היא גרידא, יעו"ש.

ועל אחת כמה וכמה שאיננו מחויב וגם איננו רשאי לתרום כדוריות דם שעושים זאת ע"י הוצאת כל דמו של המתנדב למשך כמה שעות כדי להוציא משם כדוריות הדם הנצרכות, ולא רק אדם חלוש כזה אסור לו לעשות זאת, אלא גם אדם בריא וחזק איננו רשאי בכך וכנ"ל.

הרב משה שטרנבוך
בני ברק — יוהנסבורג

אם אדם חייב להכניס עצמו לחולי לקיים מ"ע

בנידון שאלתו אם אדם חייב להכניס עצמו לחולי לקיים מ"ע, גשאלתי ביוהנסבורג בערב פסח מאשה חולנית שהביאה תעודה מרופא שאכילת חטים יזיק לבריאותה ויהיו לה כאבים, ואף שלא תסתכן יזיק, ושאלו ממנו חו"ד. והשבתי שמעיקר הדין אין חייבין יותר מחומש ממונו, שלהפסיד יותר מחומש ממונו צער גדול, והוא הדין בחולי עם צער הגוף פטורין ועדיף מחומש ממונו, אבל תלוי במדת הסבל, ובשביל אי נעימות שצריכים לישאר כמה ימים במיטה בודאי לא נפטר ממ"ע.

והבאתי דברי החיי אדם בנשמת אדם (כלל סח) שפוטר אפילו לנסוע לעיר אחרת למ"ע, וכל שכן במקום חולי, ועיין בברכי יוסף (מובא בשע"ת תרמ) שבלילה ראשונה מצטער חייב וחולה פטור, וכנראה דהיינו מפני שמצבו יחריף בסוכה.

ובמ"ב ובשעה"צ תעב ס"ק נב פוטר בד' כוסות כשיפול למשכב שאין זה דרך חרות, ומשמע שבלאו הכי חייב אף שנופל למשכב, זיש לומר דד' כוסות חמור שצריכים לחזור על הפתחים ואין השעור חומש ממונו לבד, ולכן מסברא חייב אלולא הסברא שאין זה דרך חרות, וגם יש לומר שהוסיף הטעם דרך חרות שאין בזה קיום מצוה ואין להתמיר לשתות.

סוף דבר בנידון שאלתו אם צריכים להגיע לידי חולי לקיום מ"ע לא אוכל להשיב דבר ברור, מפני שתלוי במדת הסבל והצער, ובמקרה שנשאלתי הוריתי להקל, ובכל ספק ראוי להורות כן, וכע"ז עיין ש"ך יו"ד קנז ס"ק ג בסכנת אבר שספיקו לקולא, אבל כשלא יסבול הרבה רק צמוד למטה זמן קצר, אף שהוא חולה שאין בו סכנה לא נוכל לפטור אותו, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות. ומה שהעיר עוד בענין מ"ע כמו מזוזה ציצית מעקה שעוברין כל רגע מ"ע ויש לומר דחמיר כל"ת, אין זה מוכרח, זיש לומר שכמה מ"ע כיון שאינם אלא שב ואל תעשה לא חמיר כל"ת עם מעשה, ובהקדמה לספר "ישכר וזבלון" מבני הרב אפרים זלמן שליט"א הארכתי בזה.

ואין לי כעת ספרי האחרונים, ולע"ד מה שפירשנו נכון בעזהש"ת, והמחמיר שצריך ליכנס עבור מ"ע עד סכנה ולא עד בכלל, מיקל הוא בצער הגוף במקום שהתורה לא חייבה כ"כ וכמ"ש. וה' אלקינו יאמצינו בגוף ונפש לעשות תמיד רצונו ית"ש ונזכר ללמוד תורה לשמה ולכוון לאמיתה.

הרב גדליה אהרן רבינוביץ שיקו ארה"ב

בדין הפלת עובר

שאלה: במקום שמתירים להפיל עובר, האם עדיף לבצע ההפלה ע"י רופא
ישראל, או שמותר לבצע ההפלה אף ע"י רופא גוי.

תשובה: תנן בפ' יוצא דופן (נדה מג ב) תינוק בן יום אחד מטמא בויבה כו'
וההורגו חייב, ואמר עלה בגמ' (מד ב) דכתיב ואיש כי יכה כל נפש מ"מ. ומוכח
מכאן דפחות מיום אחד דהיינו קודם שנולד אינו חשוב אפי' כל דהו נפש. אולם
מאידך גיסא מצינו בסנהדרין (נו ב) דאמר ר' ישמעאל דבן נח נהרג אף על
העוברין, ויליף לה מהא דכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך — איזהו אדם
שהוא באדם, הוי אומר זה עובר שבמעו אמו, וכן פסק להלכה הרמב"ם בפ"ט
מהלכות מלכים (ה"ד) דבן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו. והנה
הקשו על זה התוס' סנהדרין (נט א בד"ה ליכא זכ"ה בתוס' הרא"ש שם ובתוס'
חולין לג א בד"ה אחד) מהא דאיתא בגמ' שם דליכא מידעם דלישראל שרי
ולעובר כוכבים אסור וא"כ איך אמרי' דבן נח חייב על הריגת עובר וישראל
פטור, ותירצו התוס' דאע"ג דישראל פטור מ"מ לא שרי, ושוב הקשו התוס' מהא
דאמרי' בפ' בן סורר ומורה יצא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש,
אבל קודם שיצא ראשו החיה פושטת ידה וחותרתו לאברים ומוציאה כדי להציל
את אמו, וכה"ג בגוי אסור כיון שהוזהרו על העוברים, ותירצו התוס' דההיתר
דגבי ישראל הוא משום דמצוה היא להציל את אמו היכא דהוי מצוה לא שייך
הכלל דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, ועוד כתבו התוס' דבמקום
מצוה דהצלת האם אפשר דלגוי נמי שרי. ובתוס' הרא"ש הביא ג"כ תירוצים אלה,
אלא שבתירוצ' שני הוסיף לומר: ועוד דאפשר דאפי' גוי שרי כיון דלא מקרי
נפש, ואע"ג דגזירת הכתוב הוא שמתחייב עליו, וצריכים להבין דברי התוס' הללו
דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, דמעיקרא נקטו כדבר פשוט דלגוי אסור
להרוג עוברים אף במקום הצלת האם, ולבסוף חזרו בהם ואמרו דאפשר דאף לגוי
שרי להרוג עובר במקום הצלה, וצריכים לדעת מהו ספקם של התוס'. ועוד
צריכים להבין תחלת דבריהם שכתבו דאע"ג דישראל פטור על הריגת עובר מ"מ
לא שרי, וצריכים לדעת איזה איסור יש כאן, ואם הוא איסור רציחה אמאי אינו
חייב עליו. ומדברי תוס' הרא"ש שהזכרנו משמע דאין איסור רציחה, שהרי כתב
דגם לגוי שרי במקום הצלה, והא דנהרג גוי על העוברין אינה אלא גזירת הכתוב.
ולפ"ז אפשר לומר דבזה פליגי שני תירוצי התוס', דהתירוצ' הראשון סבר דיש
איסור רציחה בהריגת עוברין בין לגוי בין לישראל, אלא דגוי נהרג עליו וישראל
פטור, ובמקום הצלה מתירין לישראל משום מצוה ולגוי לא מתירין, והתירוצ'
השני סבר דליכא איסור רציחה בהריגת עוברין ולהכי מותר אף לגוי במקום
הצלה. אלא דגם זה קשה, דאי אמרת דלתירוצ' ראשון אמרי' דאיכא איסור רציחה

גבי הריגת עובר, א"כ אמאי מחלקין בין ישראל לגוי ואמר' דלישראל מותר במקום הצלה ולגוי אסור, הא רציחה היא מאותן דברים דאמר' בהו יהרג ואל יעבור ואין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי מתירין לישראל להרוג את העובר, ובכלל קשה איך אפשר לומר דיש איסור רציחה גבי עובר, הא אמר' דעובר לאו נפש, וצ"ג בכל זה.

והנה במושב זקנים על התורה (פ' משפטים כא כב) כתב: ענש יענש, פר"ש משלם דמי ולדות, ומקשין העולם אמאי ישלם, אדרבה יתחייב מיתה בשביל הולדות שהרג, ואת"ל מי יודע אם היו בר קיימא כי שמא היו נפלים, נזיל בתר רובא ורוב נשים אינם מפילות, כדאמר גבי הורג חברו שהוא חייב מיתה ומקשה תלמודא (חולין יא ב) דילמא טריפה הוה, ומשני דאזלינן בתר רובא, הכא נמי נזיל בתר רובא ורוב נשים יולדות בר קיימא, אלא י"ל שאין אדם חייב מיתה בהורג דבר שלא בא לעולם משום דאיכא התם ספק ספיקא, ספק אם יהיו נפל, ספק אם יהיו בר קיימא, ואפילו את"ל שיהיו בני קיימא ספק אם יהיו טריפות ואם לאו, ובתר תרי רובי לא אזלינן, לפיכך פטור ממיתה ומשלם דמי ולדות מה ששונים וכו', ועל מה שתירצנו שאין אדם חייב מיתה עד שלא יצא לאור העולם קשה להר"ב"ש והלא מצינו דבן נח נהרג על עוברים שבמעיו אמר דכתיב בבן נח שופך דם האדם באדם דמו ישפך, ואי זהו דם האדם באדם, הוי אומר עובר שבמעיו אמו, וא"כ מי איכא מידי דלבן נח אסור ולישראל שרי, ונ"ל דלא פרכינן הא פירכא רק לגבי איסורים, אבל לגבי חיובא מחייבין טפי לבן נח מישראל, עכ"ל. ומוכח מדבריו דסבר דהריגת עובר הוי בכלל רציחה, אלא דאין מענישים עליו משום דהוי ספק ספיקא אי הוה בר קיימא, וגבי בן נח איכא גויה"כ דשופך דם האדם באדם דמו ישפך דאף דהוי ספק ספיקא מ"מ נהרג עליו, וקשה על דבריו מהא דאמר' דעובר לא חשיב נפש, וא"כ אמאי חשובה הריגתו מעשה רציחה.

ולפי מה שנתבאר בדעת הרב מושב זקנים דסבר דאיכא איסור רציחה בהריגת עובר אפשר ליישב מה שהקשה הגאון ר' ישעי' פיק זצ"ל בשו"ת גוביית (חור"מ סי' נט) דמנא להו לחז"ל דהאי קרא דשופך דם האדם באדם דמו ישפך קאי על בני נח, נימא דקאי על ישראל, ואי משום דלא נשנית בסיני הא אדרבה אמר' בסנהדרין (נט א) כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח, וא"כ הוה לן למימר דקאי האי קרא דזקא על ישראל ולא על בני נח, אולם לפי מה שנתבאר אחי שפיר, שהרי לא ילפינן מהאי קרא אזהרה מחודשת לאסור הריגת עובר, דגם הריגת עובר נכללת בלאו דלא תרצח, ורק דילפינן מכאן דאף דגבי ישראל אין מענישין אותו בשביל הריגת עובר מכיון דיש ספק ספקא אי הוי בר קיימא, גבי בן נח הורגים אותו בשביל הריגת עובר מגויה"כ, ונראה דהטעם למה באמת אמר' דכל דנאמרה לב"נ ולא נשנית לישראל נאמרה ולא לב"נ וכל דנאמרה ונשנית לזה ולזה נאמרה הוא משום דאמר' דאי אפשר דאותו ציווי שניתן לב"נ יתול ג"כ על ישראל, אלא דבעי ציווי מיוחד לישראל, וכמו כן אי אפשר לומר דיש ציווי לב"נ ולא לישראל דהא אמר' דליכא מידעם דלב"נ אסיר ולישראל שרי, וא"כ מוכרחין לומר דאם יש רק ציווי אחד,

דקאי רק על ישראל ולא על ב"נ, אבל אי נאמרה וגשנית הרי יש כבר שני ציוויין ושפיר יש לומר דלזה ולזה נאמרה, אולם מאחר דאמר' דהאי כללא דליכא מידי דלב"נ אסיר ולישראל שרי נאמר רק לגבי איסורין ולא לגבי עונשין, שוב לא בעינן להוציא קרא דשופך דם האדם ממשמעותיה, שהרי לא בא לאזהרה אלא לעונש בלבד, ושפיר קאי על ב"נ ולא על ישראל (וכנראה שהנוב"י בעצמו נתכוון לתרץ כך, אלא שדבריו מגומגמים, ולפמש"נ מוסברים היטב).

אכן במושב זקנים שם תירץ קושיית הרב בכור שור גם באופן אחר שכתב: ועוד י"ל דשאני בן נח דלהכי נהרג אפי' במעי אמו לפי דהתראתו זו מיתתו, עכ"ל. ונראה דכוונתו לומר דבן נח שאני דעל כל מאי דמוזהר נהרג, ואף על אותם אזהרות שאין בן ישראל נהרג עליהם, וכגון האי דאמר' דבן נח נהרג על פחות משוה פרוטה, וא"כ אף כאן כיון דבמעשה הריגתו הריהו עובר על לא תרצח הריהו נהרג עלי, ואה"נ דמצד האזהרה בלבד שווים בני נח לישראל, ולהכי לא קשה מהא דליכא מידעם דלישראל שרי ולב"נ אסור, דזה קאי על האזהרה ולא על העונש. וזה דהורגים בן נח בשביל הריגת עובר ואף דהוי ספק ספקא אי הוי בר קיימא ולא אזיל' בתר תרי רובי וכנ"ל, יש לומר דיש הבדל בין העונשים דבני נח להעונשים דבני ישראל, דבני נח נענשים על מעשה העבירה ואין משגיחים על תוצאות המעשה אלא על המעשה בלבד, ולהכי נהרג בן נח אף על פחות משוה פרוטה דמ"מ איכא מעשה גזילה, וא"כ אף גבי הריגת עובר אומרים כן, דאף דיש כאן ספק ספקא אי הוי בר קיימא מ"מ חשוב מעשה רציחה ונהרג עלי, משא"כ גבי ישראל אמרי' דהעונש תלויה בתוצאות מעשיו, ולהכי אינו נהרג על העוברין מכיון דיש ס"ס אי הוי בר קיימא, ומ"מ לענין אזהרה שווים הם לבני ישראל, אלא דקשה על תירוץ זה מצד אחר, דא"כ למה בעי קרא דשופך דם האדם וגו', שהרי לפי מה שנתבאר יש בהריגת עובר מעשה רציחה ועובר עלי בלא תרצח, ובבן נח אמרי' דאזהרתו זוהי מיתתו, וא"כ אף בלאו האי קרא הוה לן למימר רבן נח נהרג על העוברים, וגם על תירוץ זה יש להקשות כמו שהקשינו על התירוץ הראשון דלכאורה זה סותר דברי הגמ' נדה דעובר לא הוי נפש, ואמאי אמרי' דהריגת עובר חשובה מעשה רציחה, וצ"ע בזה.

והנה במאירי סנהדרין (עב ב) איתא: עוברת שהיתה מקשה לילד ונסתכנה מרוב קשויה מותר לחתוך העובר שבמעיה בין בסם בין ביד ולהוציאו חתיכות חתיכות, שאין זה נקרא נפש הואיל ולא יצא לאויר העולם, יצא ראשו הרי הוא כילוד, ואין נוגעין בו לרעה שאין דוחין נפש מפני נפש, ואין דנין אותו ברודף כדי להציל את האם הנרדפת בנפשו שמן השמים רדפוה, עכ"ל. (ואף רש"י שם בד"ה יצא, פירש הטעם דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, וכ"כ ביד רמ"ה שם). וכמו כן מצינו במאירי שבת (קז ב) שכתב: הושיט ידו למעי הבהמה ודלדל עובר שבמעיה, ר"ל שעקרו ממקומו אע"פ שלא הוציאו, חייב משום עוקר דבר מגדולו, ואפי' לא מת, שאלו מת הרי חייב משום נטילת נשמה, ומכל מקום גדולי הדורות מפרשים אותה אף במת, ואינו חייב משום נטילת נשמה, שכל שלא נולד אינו ראוי לומר בו נטילת נשמה כדכתיב ולא יהיה אסון, ונמצא שאם הכה את האשה והפילה אינו חייב משום נטילת

נשמה, עכ"ל. ורואים מדברי המאירי הללו שסבר בברירות דעובר לא חשיב נפש, ואין בו משום נטילת נשמה גבי שבת, ולהכי מותר להורגו כדי להציל את אמו. אלא דקשה דלכאורה זה סותר מה שכתב בסנהדרין (נז ב): וכן לענין שפיכות דמים, אפילו הרג עובר שבמעט אמו, מה שאין כן בישראל עד שיצא מכלל נפל, אפילו הרג טריפה או כפתו לפני ארי, או הרג רודף שהיה יכול להצילו באחד מאבריו, וכן כל כיוצא באלו שחייבין מיתה בישראל אלא שאין בית דין ממיתין אותן, בבני נח נהרגין, שהרי אף בישראל רשאי המלך להרגן כמו שיתבאר, עכ"ל. ומשמע מדבריו דהריגת עובר חשובה מעשה רציחה ועובר עליו בלא תרצח, וכמו כל המקרים האחרים שמונה והולך שם המאירי, וא"כ לכאורה זה סותר מה שאמר דעובר לאו נפש הוא. ועוד קשה דאף אי נימא דעובר לאו נפש מ"מ הרי מבואר בדברי המאירי דהריגת עובר הוי בכלל שפיכות דמים, ובשפיכות דמים הרי אמרי' דיהרג ואל יעבור, ואיך אמרי' דדוחין העובר מפני פקוח נפש דאמו.

על כן נראה לענ"ד לומר דיש כאן שני דינים נפרדים: (א) דין אחד דבן ישראל נהרג רק על הריגת נפש, והיינו מי שהוא בן קיימא, וכדיליף לה מהא דכתיב ואיש כי יכה כל נפש מ"מ, ופי' שם המאירי דההורג חייב דכתיב כל נפש, ופירושו כשיצא מכלל נפל, כגון שנתברר שכלו חדשיו, עכ"ל, ומבואר שם דכל שלא נתברר שכלו לו חדשיו אין ההורג חייב עד שיעברו עליו שלשים יום עיי"ש, וא"כ מבואר דהגדרת נפש הוא בר קיימא, וכל דלא הוי בר קיימא אינו בכלל נפש, ואין בן ישראל ההורג חייב עליו; (ב) דין השני הוא אזהרת לא תרצח, ועל זה עובר אף אם אינו בר קיימא, ולהכי עובר עליו אף בעוברין ואף בטריפה ואף דלא הוו בני קיימא.

ומעתה דעת לנכון נקל שאין דברי המושב זקנים סותרים להא דמבואר בגמ' נדה דאין העובר בכלל נפש, שהרי זה נאמר רק לענין עונש, אבל מעשה רציחה הוי אף אם אינו בכלל נפש, ומה שכתב דהוי ספק ספקא לא בא אלא להסביר למה באמת לא חשוב עובר בר קיימא ולמה לא אול' בתר רובא דרוב נשים יולדות בני קיימא, לזה אמר דכיון דאיכא ס"ס לא אול' בתר רובא, דבתר תרין רובי לא אוליגן.

אולם כל זה הוא דוקא גבי ישראל דהתם מחלקים בין אזהרת לעונש ואמרי' דאינו נענש היכא דהרג מי שאינו בר קיימא, אבל גבי בני נח דאמרי' אזהרתן זוהי מיתתן אין מחלקין אזהרה לעונש וכל שמוזהר עליו ג"כ הוא נענש עליו, ולהכי נענש אף על העוברין. ולפי תירוץ זה מוכרחין לומר דבאמת לא בעי קרא להא דבן נח נהרג על העוברין, ואזיל בשיטת המכילתא יתרו (פ"ח) דתניא התם: לא תרצח למה נאמר, לפי שנאמר שופך דם האדם באדם, עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר לא תרצח. ורואים מדברי המכילתא דסבר דלא בא קרא דשופך דם האדם וגו' לחדש עונש מיוחד על הריגת עוברים, דבאמת לא בעי קרא לזה, מכיון דאמרי' דאף על העוברין איכא מעשה רציחה וב"נ אזהרתן זוהי מיתתן, וממילא דקרא דשופך דם האדם וגו' בא לעונש על מעשה רציחה בכלל, וקאי גם על ישראל, וכמובן דלשיטת המכילתא מיושבת קושיית הגאון ר' ישעי' פיק כלל.

ולפי זה מבואר מאי דאיתא ברש"י ובמאירי סנהדרין דמכיון דעובר לאו נפש הוא מותר להרוג אותו כדי להציל את אמו. שהרי הטעם דאמר' גבי שפיות דמים דיהרג ואל יעבור הוא משום סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דחברך ואין דוחין נפש מפני נפש, אבל כל זה הוא רק היכא דשניהם בגדר נפשות, אבל היכא דאחד בגדר נפש והשני אינו בגדר נפש ולא שייך האי סברא דמאי חזית שוב הדרינן לכללא דפקוח נפש דוחה כל התורה כולה, ואמר' דפקוח נפש דאם דוחה ללאו דלא תרצח והורגין את העובר כדי להציל אמו. וכן נראה לומר גם בתירוץ השני של התוס' ותוס' הרא"ש דכוונתם לומר דאע"פ שבדאי הוי מעשה רציחה וכדמוכח מהא דבן נח נהרג עליו, מ"מ לא חשוב נפש, ולהכי פקוח נפש דאמו מתיר את רציחתו (אולם ל' תוס' הרא"ש משמע דאזיל בשי' התירוץ הראשון של המושב זקנים, שהרי כתב דגוי מתחייב משום גזיה"כ, ומ"מ נראה דאין ג"מ בין שני התירוצים שבמושב זקנים, ואליבא דשניהם מותר לגוי להרוג עובר להציל את אמו, שהרי לפי שניהם אין חילוק בין גוי לישראל אלא לענין עונש ולא לענין אזהרה).

הנהגה מבואר ברמב"ם פ"א מהל' רוצח (ה"ט): אף זו מצות עשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמעיה בין בסם ובין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להרגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש והו' טבעו של עולם, עכ"ל. וכבר האריכו האחרונים בזה דדבריו לכאורה מרפסין איגרי, דמסוף דבריו משמע דאין הילוד דינו כרודף משום דכך טבעו של עולם, וא"כ מדוע נאמר דהעובר חשוב כרודף הרי כך טבעו של עולם, ועוד קשה למה באמת בעי' לטעמא דהוי העובר רודף, הא עובר לאו נפש הוא, ושפיר יכולים לדחות העובר מפני פקוח נפש דאמו וכנ"ל.

והנראה לומר בזה הוא עפ"מ ש"כ במקום אחר לבאר דברי רש"י בסנהדרין (עד א) שכתב: סברא הוא שלא תדחה נפש חברו דאיכא תרתי, איבוד נשמה ועבירה, מפני נפשו דליכא אלא חדא, איבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור, מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חברו, הלכך דבר המקום לא ניתן לידחות, עכ"ל. ולענ"ד דברי רש"י הללו טעונים ביאור, דלכאורה למה צריך רש"י להאריך כל כך, ולמה לא ביאר בפשיטות כל' הגמ' דמכיון דאי אפשר לך להחליט דחשוב אתה יותר מחברך הלכך לא תוכל להרוג את חברך כדי להציל את עצמך, ולהכי נראה דבא רש"י לומר דבאמת אי אפשר להתיר רק משום הצלת בלבד, דבכל אופן חייב אדם לקיים את רצון הבורא, אלא דגבי הצלת נפשות גילתה תורה בקרא דוחי בהם דרצון השם בקיום הנפש, יותר מבקיום המצוה, אבל כל זה דוקא היכא דע"י העבירה יש הצלת נפשות או דוחה הצלת נפשות למצות התורה, אבל אם ע"י העבירה אין מצילין נפש מישראל אזי לא ניתנה מצות התורה להדחות, וא"כ זהו שבא רש"י לפרש הסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דלכאורה קשה למה בעי' לסברא זו, הא בלא"ה לא ניתנה מצות התורה להדחות מכיון שיש כאן

איבוד נפש, אם לא נפשו עכ"פ נפש חברו, ושוב אין כאן הצלת נפשות. לזה אמר דאם היה ברור דדמא ידידה סומק טפי מדמא דחבריה, או הוה אמינא דכיון דדמא ידידה סומק טפי יש בהצלת נפשו משום וחי בהם משום דנפשו חשובה מנפש חברו, אבל עכשיו דאמר' מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אזי נימא דעכ"פ שקולים הם, ואין כאן משום הצלת נפשות דבכל אופן יש כאן איבוד נשמה, ולהכי לא ניתנה מצות התורה להדחות, וטוב שיהי' איבוד נפש בלי עבירה מאיבוד נפש עם עבירה, דלמעט ברע עדיף, ומשום הכי אמר' דיהרג ואל יעבור. ולפ"ו נראה לבאר דעת הרמב"ם דאיהו סבר כמו שבארנו דבדאי איכא לאו דלא תדח גבי הריגת עוברין, ואף אם בודאי לא הוי בר קיימא, והא דאמר' דעובר לאו נפש אינו אלא לענין עונשין, אבל לענין מעשה העבירה אין נפ"מ אי הוי נפש או לא, וממילא יש לומר דסבר הרמב"ם כן אף לענין חשיבות העובר, דאע"פ דלא קרוי נפש משום דהוי ספק בר קיימא, מ"מ נשמתו יקרה אצל הקב"ה כנשמת אמו, ומאי חזית דדמא דאמו סומק טפי מדמא ידידה, וממילא דשקולין הם, ואם נתיר להרוג את העובר יהיה כאן תרתי, איבוד נשמה ועבירה, ומוטב שלא נהרוג את העובר, ויהיה כאן רק חדא, איבוד נשמה בלי עבירה, הלכך צריך הרמב"ם לומר דהוי כרודף, ומשום מותר להורגו כדי להציל את אמו, אלא דעדיין קשה למה חשוב כרודף קודם שנולד, ואחר שנולד שוב לא חשוב כרודף, ואמר' דמשמיא קא רדפי לה, ובל' הרמב"ם קרא לזה טבעו של עולם, וצריכים לומר דהטעם הוא משום דכל זמן שלא יצא לאויר העולם חיותו תלויה בחיות אמו, ואין לו חיות עצמאית מבלי להזקק לחיות אמו, וא"כ לא ניכל לומר דאמו רודפת אחריו שהרי כל חיותו תלויה בה, ורק דאיהו רודף אותה, משא"כ לאחר שיצא לאויר העולם שיש לו אז חיות עצמאית, אז אמר' דכמו שהוא רודף אותה כך היא רודפת אותו, ולהכי אי אפשר לדון אותו כרודף ואמר' דמשמיא קא רדפי לה, ואין דוחין נפשו מפני נפשה (וזהו באמת ל' הירוש' סנהדרין פ"ח ה"ט: יצא ראשו של העובר אין נוגעין בו משום שאין אתה יודע מי רודף את מי).

ומאחר שזכינו לבאר דעת הרמב"ם נחזור לדעת התוס' סנהדרין שדעתם בתירוצו הראשון היא שאסור לגוי להרוג עובר כדי להציל את אמו, וקשה דמאי שנא מירשאל שמוותר לעשות כן, והלא נתבאר שכל ההבדל בין ישראל לעובר בדין הריגת עובר הוא רק לגבי עונש ולא לגבי אוהרה, אולם לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם דההיתר להרוג עובר כדי להציל אמו הוא מפני שהעובר חשוב כרודף אפשר ליישב בזה גם דעת התוס', שהרי חקר המנחת חינוך (רצו א) אי הדין דמותר להרוג את הרודף כדי להציל את הנרדף נאמר גם גבי בני נח, או שהוא דוקא אצל ישראל, עיי"ש, וע"ע מש"כ בזה בס' חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה בדיני בני נח אות י). ולפ"ו יש לומר דסברי התוס' בתירוצו הראשון כדעת הרמב"ם דההיתר להרוג עובר כדי להציל אמו הוא משום שהוא חשוב כרודף, וגם סברי דרק ישראל מותר להרוג רודף ולא בן נח, הלכך אסור לו לבן נח להרוג עובר כדי להציל את אמו.

הדרך לדינא דמאחר דמסופקים הם התוס' והרא"ש אם מותר לבן נח להרוג עובר כדי להציל את אמו בודאי אמר' דבמקום שמתירים הפלת עובר יש להעדיף

לעשותו ע"י רופא ישראל ולא לעשותו ע"י גוי. אבל בכל זאת נראה דהיכא דאי אפשר בענין אחר יכולים להתיר גם לרופא גוי לבצע את ההפלה, שהרי נתבאר מדברי הראשונים דלענין איסור רציחת עובר אין הבדל בין ישראל לגוי, דהא ליכא מידעם דלבן נח אסור ולישראל שרי, וכל ההבדל ביניהם הוא רק לענין עונש, א"כ הדעת נוטה לומר שמותר אף לגוי לבצע את ההפלה, ובאמת גם מלשון התוס' והרא"ש משמע שנוטים להקל. והצד היחידי שמצאנו לאסור הוא רק אי נימא כדעת הרמב"ם דההיתר להפיל עובר במקום הצלת אמו הוא רק משום דהעובר חשוב כרודף וגם נימא שלבן נח לא הותר להרוג את הרודף, או יש מקום לאסור לגוי להרוג את העובר אף במקום הצלת אמו, אולם מדיוק לשון הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים (ה"ד) משמע דסבר דגם לב"נ הותר להרוג את הרודף היכא דאי אפשר להציל את הנרדף בענין אחר, וא"כ יש לנו לומר דהיכא דאין רופא ישראל מותר לבצע את ההפלה אף ע"י רופא גוי. והנלענ"ד כתבתי.

הרב יצחק זילברשטיין בני ברק

א. בענין תיקון ועקירת שיניים

* שאלה: אם הביאה לפני את בנה, לטיפול אורתודונטי. מטרת הטיפול היתה לשפר את מראה פני הנער ששנים משיניו (גיבים) בלטו בגלל צפיפות יתר של השיניים, בלסת העליונה. הנער התנגד לטיפול שחייב עקירות שני שיניים קבועות ובריאות. הילד לא מצא דופי במראהו החיצוני לטעמו, אך מאידך לא רצה לעבור על מצות כבוד אם ולהמרות את רצונה התקיף. אי לכך הנני מבקש את תשובת כב' הרב למספר שאלות הנובעות מכל הענין הזה.

א. האם רשאים הורים לכפות יישור שיניים או טיפול קוסמטי אחר כגון יישור אף על ילדם. האם אין זו חבלה ופגיעה בגופו של בנם. ב. האם רשאי הרופא להעתר לבקשת אדם המבקש לעקור שיניים קבועות על מנת לשפר מראהו החיצוני כאשר אין שום הצדקה רפואית לכך. האם לא הופך הרופא לחובל, ואיך יטול שכר על כך.

תשובה: במסכת פסחים דף קיג א נאמר: אמר ליה רב לחייא בריה (אמר רב לבנו חייא) "...ולא תעקור ככא". ופירש רש"י: אל תעקור שן ... משום חולי". והרשב"ם הסביר: "אל תעקור שן ... משום חולי, שסופו תרפא". מדברי הרשב"ם נראה שמדובר בשן חולה שיש לה סיכוי להתרפא — שן כזו אין לעקור. גירסת רבנו חננאל היא: "... ואל תעקור ככא מפני העין" פירוש "ככא" המכתש והוא "אל-צירם" בלשון ישמעאל, והא דכתיב: ובטלו הטוחנות כי מיצטו (קהלת יב ג) כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמא תכחש עינך, עכ"ל.

מדברי הגמרא אנו למדים שחז"ל חששו מעקירת שן, ולגירסת רבנו חננאל עלולה עקירה להביא נזק לאיברים אחרים. וגם להלכה נפסק (במשנ"ב סימן שכח ושכט) דהוצאת שן אינה רפואה ידועה, ואדרבה לפעמים יש חשש סכנתא. ובמסכת נדרים דף נ: אמרו על שמואל ששיניו היו צפופות ומכוערות. וכידוע, שמואל היה רופא מומחה ומבואר שם בגמרא ששמואל טיפל בגופו להברותו ולא נרתע אף מטיפולים כואבים ביותר, ולעומת זאת לא מצא לנכון לשפר מראה שיניו.

לאור כל זאת, נראה שאילו היה בא אדם לשאול דעת תורה האם לעקור שיניים בריאות וטובות למען שיפור המראה החיצוני, היו ממליצים לו שלא יעקור. אעפ"י שמצינו בכמה דברים שנשתנה הטבע.

ומעתה נדון האם חייב הבן לצייט לדרישת האם ולהסכים לעקור שיניים, משום מצות כיבוד אב.

תשובה על שאלה זו ניתן ללמוד מדברי הרמ"א (יור"ד סימן רמ) שכתב ז"ל: "וכן אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפץ בה הבן, אין צריך לשמוע אל האב, עכ"ל. וכמה טעמים נאמרו בזה בביאור הגר"א: א. ביורה דעה (סימן רמ סעיף טו) נאמר "אמר לו אביו לעבור על דברי תורה... לא ישמע לו". ומכיון

שנאמר (בקדושין דף מא א) „אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה. שמה יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר (זיקרא יט) ואהבת לרעך כמוך“, נמצא שאביו המוחה בו לישא אשה שחפץ בה דומה כאילו אמר לו לעבור על דברי תורה. ולכן לא ישמע לו.

ב. ביר"ד סימן רמ סעיף ה נאמר: כיבוד אב — משל אב, כלומר, הבן חייב לזון ולשמש את האב רק מנכסי האב. ואינו חייב לזונו מנכסיו הוא, אלא אם כן אין לאב משלו. לכן, אין הבן חייב לוותר על האשה שיחפץ בה כדי למלאות רצון האב היות ואין זה משל אב.

ג. עיקר מצות כיבוד אב ואם הוא להאכילם ולהשקותם ולהזהר בכבודם, וכך נאמר שם בסעיף ד: „איהו כבוד, מאכילו משקהו, מלביש ומכסה מכנים ומוציא... וישמשנו בשאר דברים שהשמש משמש רבו“. פעולות אלו קשורות ישירות לגוף האב, אבל דברים הקשורים לחייו האישיים של הבן, אין עליהם חובת כיבוד אב. והנה לפי הטעם השני אין בעניננו חיוב לשמוע לקול האם, כיון שכיבוד אם משל אב, ואם חייב לעקור שיניו למלאות רצונה, גם לפי הטעם השלישי אינו חייב לעקור שיניו מאחר והדברים נוגעים לבן ולא לאם. אמנם נאמר „בהגהות בית לחם יהודה“ (סימן רמ סעיף טו) „בן היודע שאביו ואמו מצטערים על שהוא מתענה, לא יתענה בתעניות שאינן חובה“. הרי שקיימת מצות כבוד ואב ואם גם בדברים הקשורים לבן, היינו משום שבדרך הטבע הורים מצטערים לראות את בנם מעונה ומסגף עצמו לא במקום חיוב, ולמה יצערם חנם, אולם כאשר מדובר על עקירת שיניים טובות ובריאות, שרצונם לעקורם אינו מוצדק לא שמענו, ויתכן שגם לפי הטעם הראשון אינו חייב לשמוע להם מאחר ועקירת שן אינה לפי רוח חכמינו ז"ל.

לאור זה אם הכופה על בנה שכבר הגיע למצות, ולכלל דעת, שיעקור שיניו אין זה מן הישר, ויתכן שעבירה בידה, וראוי לרופא שימנע עצמו מלטפל בזה, מאחר ונעשה שותף לדבר שאינו הגון.

ואם הבן מתרצה בסוף משום שאינו רוצה להתקוטט עם אמו, ואין לו כח לעמוד נגד רצונה התקיף, אבל בלבו פנימה אינו רוצה, הרי זה דבר שאינו הגון ואין לרופא לעשותו. ונראה שגם בילד שאינו בר-מצות אולם הגיע קצת לכלל דעת והוא מתנגד בתוקף לעקירת שיניו, אין מן הישר שהרופא יעקור אותם למען יפוי חיצוני, ואין האם אפטרופוס על הילד ואין הוא רכושה. והסכמתה אין בה כלום.

ב. האם מותר לבית כלית קטן בהסכמת הוריו כדי להשתילה באחיו

שאלה: ילד בן שתיים עשרה הזקוק להשתלת כלית, וכלית אחיו בן האחד עשרה נמצאה מתאימה לכך. האם בן האחד עשרה מוכן לתרום את כליתו ואף ההורים הביעו הסכמתם לכריתה, הרופא מבקש לדעת האם לפי ההלכה רשאי הוא לבצע את הכריתה.

תשובה: לפי דעת תורה אין מתנת קטן מתנה, ואפילו כאשר עושה קנין על כך כמבואר בחושן משפט (סימן צו ד) „אין קנין קטן כלום“ וכתב הסמ"ע „דבעינן שיהא איש“. ולכן אין הסכמתו תופסת ואין בה ממש. וגם אדם גדול בר דעת המוזהר על „לא תעמוד על דם רעך“ אינו חייב לתרום אבר להצלת אחיו. כמבואר ב„פתחי תשובה“ י"ד סימן קנו טו שאם אמר השר לראובן הנח לי לקצוץ לך אבר, ואם לא תרשה לי, אמית את ישראל חברך, השיב הרדב"ז שאינו מחויב, זולת ממידת חסידות, ייעו"ש. ועל אחת כמה וכמה כאשר יש בתרומה קצת סיכון של ניתוח וכו'. וכל שכן קטן הפטור ממצות. אמנם אם היה התורם בן שלש עשרה ויום אחד, היה רשאי לתרום אבר למען הצלת אחיו ואף מידת חסידות היא, אולם כעת כאשר הוא קטן אין בהסכמתו כלום. וההורים אינם בעלים על בנם, ואף לא אפוטרופסים עליו ואין בהסכמתם כלום.

ג. כפיית בדיקות על ילד בכדי להוודע אם מעכל עמילנים

שאלה: הבאתי את ילדי לבי"ח בגלל שלשולים והפרעות בעיכול. לאחר שקיבל טיפול, אמרו הרופאים שהם חושדים שאינו מעכל עמילנים וכו' וכדי להוודע אם ההשערה נכונה יש לבצע שורת בדיקות מכאיבות וביניהם דיקור מעיים (ביופסיה). הילד חשש מהבדיקות והתנגד להן. נשאלת השאלה, האם מותר לכופף את הילד ולבצע את הבדיקות.

צדדי הספק הם: מצד אחד, אם לא יבצעו אותן יהיה הילד, בגלל הספק, מוגבל באוכל והדבר יגרום לנו ולו סבל. מאידך אולי כדאי למנוע ממנו עמילנים וכו' ולחסוך ממנו יסורים.

תשובה: במסכת נדרים (דף מט ב) שנינו „אמר קונם תבשיל שאיני טועם, אסור במעשה קדרה ... ומותר בביצה טורמוטא“. מספרת הגמרא שביצה טורמוטא היא ביצה שהכניסוה אלף פעמים במים חמים, ואלף פעמים במים קרים. עד שמתקטנת ונוחה להבלע כשהיא שלימה, „ואם אית ביה כיבא, סריך עליה, וכד נפקא ואתיא ידע אסיא מאי סמא מתבעי ליה. זבמאי מתסי“ (החולה בזלע את הביצה כאחת ואם יש לחולה כיב, נסרכת הליחה בביצה וביציאתו רואה הרופא את מראהו, ועל פי זה קובע את הסם המתאים לרפאות). וממשיכה הגמרא לספר על שמואל שבדק את גופו בביצה טורמוטא (לגירסת התוספות) והיה מתחלש ומתעלף כל כך, עד שאשתו בוכה עליו ותולשת שערה מתוך דאגה (יעייין שם ברש"י ותוספות ור"ן).

וצריך ביאור לשם מה אמרו לנו כן. ויתכן לומר שזה בא ללמדנו, שכדאי לאדם לסבול ולענות עצמו כדי להיות בריא. משום שהבריאות מטרה קדושה היא, וכדברי הרמב"ם (בהלכות דעות פ"ד ה"א) „זו"ל: הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים

המברין והמחלימין וכו' (ויעזיז ברמב"ם הלכות נדרים פ"ט שיתכן שיש בסיפור הגמרא כונה אחרת).

לפי זה יתכן שאם לדעת הרופאים יהיה הילד מוגבל ויסבול מחוסר מאכלים המברין את גופו רשאים ההורים להסכים ולכפות על הילד את הבדיקות ואין הדבר דומה לשאלתנו הקודמת משום שבמקרה הקודם הכריתה היא לטובת האח ולא לטובת הילד, מה שאין כן בשאלתנו היסורים הם לטובת הילד עצמו.

כמו כן בשאלה הראשונה אם המדובר הוא בבת והשיניים מכערות אותה עד כדי כך שעלולה לסבול מזה כאשר תגיע לפרקה ולשידוכים, יתכן שמוותר להורים להורות על עקירה, מאחר וכשתגדל תודה על כך להוריה. וכשם שמצינו במסכת שבת (דף סה, וברש"י שם) שמנהגם היה לנקב אזני הבנות הקטנות כדי שיוכלו לענוד נזמים. כמו כן היו מנקבין את אפן לשם כך הרי שהחבלה לצורך יפוי מותרת אם דרך העולם כך.

ה. רפואה על ידי רופא אליל

שאלה: אל חולת נפש הסובלת ממחשבות שוא והתנהגות מוזרה הובא ע"י הוריה, שהם האפוטרופסים החוקיים שלה, "רופא" המטפל בה בעזרת חתכים בגב. חולה זו "טופלה" כבר בעבר על ידי רופא זה גם בעלוקות. בשתי הפעמים נעשו פעולות אלו נגד רצון החולה למרות שהן מכאיבות, ולדעתנו אף אינן מועילות. שאלתי לכך הרב, האם בתור רופא האחראי על החולה הנ"ל עלי להתנגד לחבלות אלו או עדיף שלא להתערב בנעשה ע"י האפוטרופסים החוקיים של החולה. תשובה: אין סמכות להורים לטפל בבתם בתרופות שאינן מוכרות, החובלות בגופה ומכאיבות לה. והרופא חייב למנוע פעולות אלו. אמנם אילו היתה החולה מאמינה בטפל זה ומבקשת להטפל בו, מסתבר שהדבר מותר ואין בזה איסור חבלה. דלא גרע מניקוב אזנים או אף, לשם קישוט שמותר.

כמו כן בשאלתנו הראשונה כאשר אדם בא ביזמת עצמו ומבקש מהרופא שיעקור שיניו לשם יפוי, אף שהדבר אינו ברוח חז"ל, מסתבר שאין זה חבלה ובפרט בדור ירוד אשר בו אנו חיים שאנשים מבקשים בכל מחיר לשאת חן בעיני אחרים ואף מקריבים בריאותם לשם כך. אולם לטפל בה נגד רצונה הדבר אסור.

לסיכום:

א. אין לעקור שיניים בריאות של ילד בכפייה ובניגוד לרצונו. ואפילו כאשר ההורים דורשים זאת כדי לשפר את מראהו החיצוני. שמענו מרופא מומחה כי קיימים מקרים שצפיפות יתר של שיניים גורמת להופעת יתר של עששת בגלל אי אפשרות לשמור על הגיינה אורלית נכונה ואז כמובן קיים שיקול בריאותי.

רפואתי ולא ענין של יופי בלבד. בת שהשיניים מכערות את מראה פניה ועלול להיות שתסבול מכך כאשר תגיע לפרקה, מסתבר שמותר.

ב. אדם הבא מיזמת עצמו ומבקש שיעקרו שיניו כדי לשפר את מראהו החיצוני, אעפ"י שהדבר מנוגד לרוח חז"ל, אין בזה חובל. ומותר לרופא לקבל שכרו (ואדרבה שכר זה מותר יותר לקבלו מאשר שכר רפואה, מאחר ופעולה זו אין בה כל מצוה ...).

על השאלות הנוספות שנדונו במהלך דברינו :

ג. אין רשות להורים להורות על כריתת כליה של בנם הקטן כדי לשתלו באחיו.

ד. מותר לכופף קטן כדי לבצע מספר בדיקות מכאיבות שיתרמו לבריאותו. הוא.
ה. אין כל סמכות להורים אפוטרופסים לטפל בבתם חולת נפש באמצעות תרופות אליל המכאיבות לה. אם הבת מדעת עצמה מסכימה לטיפולים המכאיבים מסתבר שמותר ואין בזה "חובל" מאחר והיא מאמינה בתרופות והם מרגיעות אותה ולא גרע מניקוב אזנים או אף למטרת קישוט.

א. החזרת עצם למקומו בשבת

(א) באו"ח סי' שכח סמ"ז: עצם שיצא ממקומו מחזירין אותו, ע"כ, ובמג"א: ונלע"ד דבגמרא לא התירו אלא להחזיר השבר, דהיינו עצם הנשבר, וכמ"ש הרי"ף והרא"ש ורי"ז וברמזים, אבל עצם שיצא ממקומו אסור, דהא אפילו לשפשפו אסור, וכמ"ש ס"ל כו' וכ"מ מסי' של ס"ט דאסור ליישר אברי הולד דהוי כבונה וצ"ע וכו', וגם הרמב"ם לא הביא דין זה, לכן אין להקל, ע"כ, ובמחנה"ש ביאר דבריו וז"ל: וגם הרמב"ם לא הביא דין זה להתיר דמחזירים את השבר, ונהי דלא קי"ל כוותיה אלא מחזירים את השבר, אבל לא נקל כולי האי אפילו ביצא ממקומו, ע"כ, וכתהלה לדוד תמה על מחנה"ש שהרי מפורש הוא ברמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"י: חולה שאין בו סכנה עושים לו כל צרכיו ע"י נכרי, כיצד אומרים לנכרי לעשות לו והוא עושה לבשל לו ולאפות כו' ואם היו צריכים להברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ע"י ישראל, לפיכך מעלין אוננים בשבת ומעלין אנקלי ומחזירין את השבר וכל כיו"ב מותר, עכ"ל. הרי שהזכיר הרמב"ם להדיא דמחזירין את השבר ואיך כתב המחנה"ש שהרמב"ם לא הביא דין זה ע"ש, ולכאורה היה צריך לפרש דברי המג"א שהרמב"ם השמיט הדין שהובא במחבר שעצם שיצא ממקומו מחזירין אותו, אבל דוחק הוא שהרי דין עצם שיצא ממקומו לא נמצא בגמ' כלל ולא הוזכר אלא עצם הנשבר וכקושיית המג"א, וצ"ע. אלא שבאמת קצת השמטה יש כאן, שבפכ"א מהלכות שבת הל"א כשמוכיר הרמב"ם שנית הדין שמותר להעלות אוננים בשבת ולהעלות אנקלי, הואיל ואין בהם גזירת שחיטת סממנים, לא הזכיר הא דמחזירין את השבר, וכמו שכללם יחד בפ"ב, ובודאי שטעמא אית כהו, דצ"ב, ובשו"ע הרב סי' שכח סעיף גב כתב: עצם שיצא ממקומו אסור להחזירו מפני שדומה לבונה (ועוד שכל רפואה אסורה) ואפילו לשפשפו הרבה בצונן אסור כמ"ש למעלה, אבל עצם שנשבר מחזירים אותו למקומו, שאם לא יחזירוהו בשבת יש בו סכנה לאותו אבר, ובמקום סכנת אבר לא גזרו, ע"כ, וצ"ב מה כוונתו במש"כ במוסגר, והנה מה שפירש הא דמחזירין את השבר דהיינו בסכנת אבר, הוא מדברי הר"ן בשבת פ"ד זול"ש: ושמעין נמי מהא דכל היכא דאיכא סכנת אבר אע"פ שאין מתירין בו מלאכות של תורה, מלאכות של דברי סופרים מתירין בו אפילו ע"י ישראל, שהרי אפילו היכא דשחיק סממנים מאתמול שבות של דבריהם יש בו גזירה משום שחיטת סממנים, ואפ"ה שרי ליה ע"י ישראל, והיינו נמי דאמרינן לקמן בסוף חבית: הלכה מחזירין את השבר בשבת, עכ"ל, ועי' במ"מ הל' שבת פ"ב ה"י שלא הותר ע"י ישראל אלא בחולי כל הגוף, ע"ש.

אולם הכס"מ שם השיג על דברי הה"מ וז"ל: ולפיכך נ"ל דבכלל חולה שאין בו סכנה הוי בין תולי שהוא כולל כל הגוף בין שאינו כולל בין שיש בו

סכנת אבר בין שאין בו, בכל גזונא לא התירו שבות הנעשה ע"י ישראל, מיהו ה"מ בשבות שיש בו עיקר מלאכה שהוא נסמך לה כגון כוחל שהוא אסור מפני שהוא ככותב או לעשות שום פעולה בסם דאיכא למיסר משום שחיקת סממנים אבל שבות שאין לו עיקר מלאכה שהוא נסמך עליה מותר אפילו ע"י ישראל, ומטעם זה התירו להעלות אוננים ואנקלי ולהחזיר השבר, שדברים אלו לא נאסרו מפני שאינן דומים למלאכה, וגם ליכא למיגזר בהו משום שחיקת סממנים, שאין דברים אלו נעשים בסממנים, וזהו שכתב כאן ואם היו צריכים לדברים שאין בהם מלאכה עושין אותן ע"י ישראל ובפכ"א כתב ומותר לכפות כו' ולהעלות אוננים כו' ע"ש שהקשה על הטור בזה.

ולפי"ז נראה פשוט שהמחבר לשיטתו בכס"מ דמה שהתירו בחולה שאב"ס ע"י ישראל היינו דקא דבר שאין בו עיקר מלאכה, וגם שהותר נמי בחולה שאב"ס מהאי טעמא, וא"כ לא ס"ל שיש בכל הגי משום "דומה לבונה" וע"כ הותר גם באין בו סכנת אבר, וממילא הוא שאין מקום לחלק בין עצם הנשבר לבין עצם שיצא ממקומו, אבל המג"א וש"ע הרב נקטו בפשיטות כדברי הר"ן והה"מ שבדאי בדליכא סכנת אבר לא הותר ע"י ישראל, משום שיש בזה משום שבות דמלאכה, דמי לבונה, וא"כ עצם שיצא ממקומו אין מחזירין אותו בשבת.

והנה מה שצינו המג"ע וש"ע הרב לסי' ש"ל דאסרינן משום מחויי כבונה, הנה המעיין שם, יראה שאמנם כ"כ הטור, והב"י שם כתב שהוא מדברי הרא"ש שרק ביום הלידה מותר ליישר אבריו אבל למחר אסור משום דדומה לבונה, והוא מהגמ' שבת קמז ב: ארבב"ח אר"י יפופי ינוקא בשבת שפיר דמי, והאנן תנן אין מעציבין, התם בחומרי שדרה (חוליות של שדרה שנתפרקה אחת מהן ולאחר זמן קמיירי דאי ביום לידה אמרינן כל האמור בפ' תוכחה דיוקאל עושין לחיה בשבת, רש"י) דמיחויי כבונה, ע"כ, וברמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז: "ואין מתקנין חוליות של שדרה של קטן זו בצד זו מפני שנראה כבונה", עכ"ל, אולם המחבר ס"י של שם ס"ט כתב: מיישרין אברי הולד שנתפרקו מחמת צער הלידה, ע"כ, ולא חילק בין יום הלידה למחרתו, רק המג"א שם הביא לד' הטור הג"ל, וכבר תמה עליו הב"ח שם, ע"ש וצ"ע, ועכ"פ מבואר דס"ל להמחבר שאין בזה משום מיחויי כבונה (ומש"כ הרמב"ם הג"ל כפה"נ יש לו שום חילוק בזה) וא"כ לשיטתו הרי לק"מ קר המג"א, והמג"א הולך לשיטתו שם וכהרא"ש והטור הג"ל.

ב) ובביאור שיטת המג"א וש"ע הרב נראה דהנה לפי"ד הכס"מ הרי דין מחזירים את השבר דמי לדין מעלים אנקלי ואוננים, וצ"ע לפי"ז אמאי השמיטו הרמב"ם בפכ"א, גם צ"ב לשם מה הוצרך הרמב"ם בכלל לחזור ולשנותם בפכ"א, ואף כי רצה לומר שאין בהם משום שחיקת סממנים הי"ל לכוללם יחד וכמוש"כ הכס"מ, וצ"ע.

ואשר נראה דהו שהכריחם לרבותינו הג"ל ו"ל לפרש אחרת, ונראה פשוט דמש"כ הרמב"ם בפ"ב ומש"כ בפכ"א תרי דיניי ניהו, דבפ"ב מיירי בהלכות שהותרו לעשות בחזרה, ואילו בפכ"א מיירי בהלכות שנאסרו לעשותם בשבת בבריא, וכמוש"כ הרמב"ם בפכ"א ה"כ: הצריך לדון פלפלים וכיו"ב ליתן לתוך המאכל בשבת ה"ז כותש ביד הסכין ובקערה אבל לא במכתשת מפני שהוא טוחן.

לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק הסממנים, עכ"ל, וכל ההלכות שהזכיר לאח"ז הוא מהל' טוחן, שאסרו חכמים לעשות כל הני שיש בהם חשש שחיקת סממנים, ולפי"ז הא דהזכיר בפ"ב אינו ענין כלל לזה, ולכן לא הזכיר הרמב"ם שם כלל איסור רפואה משום גזירת שחיקה, שבחילה (אפילו שאין בו סכנה ובאופן ששם חולה עליו כגון חולי כל הגוף או סכנת אבר כל שיטה כדאית לה) לא אסרו כלל משום שחיקת סממנים, ולא שמשום חולי התירו גזירה זו, אלא שמלכתחילה לא נאמרה גזירת סממנים כלל בחולה, רק בפכ"א דמיירי באדם בריא שמהל' טוחן נאסרו בו כל מילי דאית בהו משום חשש שחיקת סממנים, בזה חידש הרמב"ם דאע"פ כן בהעלאת אונים ואנקלי, הואיל ואינה נעשית ע"י סממנים ויש לו צער מותר לבריא לעשותם בשבת.

אלא דלפי"ז צ"ע אמאי השמיט בהל' בריא הא דמחזירין את השבר ומשום שלא נעשה ע"י סממנים דומיא דמעלים אונים ומעלים אנקלי, גם צ"ע דהרי מקור הדין דמעלים אונים ואנקלי הוא בע"ז כח ע"ב, ולהנ"ל הרי יוצא שיש ב' מיני העלאת אונים ואנקלי, יש העלאת אונים שיש לה דין חולי והוא מש"כ הרמב"ם בפ"ב ויש שנק' בריא והוא מש"כ בפכ"א וצ"ע.

ונראה דהנה ז"ל הרמב"ם בפכ"א שם הל"א: וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן ולהעלות אונים בין ביד בין בכלי, ולהעלות אנקלי, שכל אלו זכיו"ב אין עושין אותן בסמנים כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהו, עכ"ל, ומקורו בע"ז כח ב: אמר רבה בר זוטרא א"ר חנינא מעלין אונים בשבת (גידי אונים פעמים שירדין למטה ומתפרקין הלחיים וצריך להעלותן ויש סכנה בדבר, רש"י), תני רב שמואל בר יתודה: ביד אבל לא בסם (הואיל ואפשר ביד, רש"י), איכא דאמרי בסם אבל לא ביד, מ"ט מזורף זריף (עושה חבורה ויש חלול שבת יותר אבל קשירת סם אין שם חלול דאורייתא, רש"י), ע"כ, וכתב הה"מ שמלשון הרמב"ם משמע שפסק כלישנא קמא שלא בסם, ועי' ביאור הגר"א שכתב סמ"ג שהעיר שדרכו של הרמב"ם בכ"מ לפסוק כאיכא דאמרי וצ"ע, ובכס"מ הקשה איך כתב הרמב"ם הטעם שהוא לפי שדברים אלו אין דרך לעשותם בסממנים והרי נחלקו בגמ' אי שרי בסם עי"ש ששינה הגי' וצ"ע.

ואשר י"ל דס"ל להרמב"ם דהלשונות בגמ' לא נחלקו בדינא אלא בפירוש דברי ר' חנינא שאמר "מעלין אונים בשבת" אי מיירי בבריא, ובהעלאת אונים כזאת שאין בה סכנה כ"כ כגון שלא נתפרקו הגידים ממקומם, ובא ר"ח לומר דמעלין אונים בשבת והיינו שאין בזה משום גזירת שחיקת סממנים כיון דאין דרך להעלותם בסם כלל, ומשום מיחזי כבונה גם לא שייך דבכה"ג אי"ז כבונה כלל, וזהו שאמר "ביד אבל לא בסם" כלומר שר"ח מיירי בבריא שאין דרך להעלות האונים אלא ביד, ובהו הוא שאמר דמעלין בשבת, והאיכא דאמרי מפרש "בסם אבל לא ביד" כלומר דר"ח מיירי בחולה, כגון שגידי האוזן ירדו ונתפרקו לגמרי דבכה"ג יש בו סכנה כדפרש"י, וא"כ אדרבא ביד אסור להעלותן כיון דמיחזי כבונה ואילו בסם מותר, שהרי בחולה לא נאמר דין גזירת שחיקת סממנים כלל וכמושנ"ת לעיל.

ולפי"ז אין כאן מחלוקת בדינא, ובאמת פסק הרמב"ם כתרומתו, דבפ"ב ה"י

כתב "ואם היו צריכין לדברים שאין בהם מלאכה עושין אותם אפי' ע"י ישראל לפיכך מעלים אונים כו'" והוא כל"ב הנ"ל דבחולה אם עושה באופן שאין בזה מלאכה, וכגון לענין מיחוי כבונה שאינו עושה ביד להחזיר גידי האונים, מותר להעלות אונים, דמשום שחיקת סממנים לא אסרו כלל בחולה, וכאן בפכ"א הרי מיירי בבריא ובהלכות דשחיקת סממנים משום טוחן, ובע"כ דמיירי בהעלאת אונים כזו שאין בה סכנה דבכה"ג באמת אין דרך לעשות בסם, ובה כתב שיכול להעלות אונים בין ביד בין בכלי.

ומעתה הא דמחזירין את השבר, הרי במשנה אמרו "אין מחזירין" והיינו משום דס"ל למתני' שאי"ז בגדר חולה, ובבריא באמת אין מחזירין, אלא שא"כ קשה אמאי באמת אין מחזירין והרי לא שייך בכה"ג שחיקת סממנים כלל, ע"ז כתב רש"י: "כל רפואה אסורה משום שחיקת סממנים", ור"ל שבהחזרת שבר אע"פ שלא שייך בה שחיקת סממנים, מ"מ הגזירה היתה בכל מידי דרפואה, ומשום שלא יבא ברפואה אחרת לידי שחיקת סממנים.

ושמואל שגרס בגמ' "מחזירין תנן" בע"כ צ"ל דהוא משום דס"ל שיש בזה משום חולי, ובחולה כלל לא גזרו משום שחיקת סממנים, וא"כ הרמב"ם שפסק כשמואל, שע"כ הוכיר החזרת שבר רק בפרק שני בהדי הני דחולה שאב"ס, שוב לא מצי להזכירו בפרק כא גבי בריא, שהרי סובר דהחזרת שבר ענין של חולי ורפואה הוא.

דלפי"ז א"ש דברי המג"א שהשיב על דברי המחבר דמחזירין עצם שנשבר וכתב הלכה זו בדיני הבריא ובהא דגזירת שחיקת סממנים, ושפיר השיג שהרמב"ם השמיטו בדיני בריא, שהרי מה שכתב בפ"ב דמחזירין השבר דין אחר לגמרי הוא ואינו ענין לזה וכנ"ל.

ומובן לפי"ז מש"כ אדמו"ר בשו"ע הרב בחצ"ע"ג, "ועוד שכל רפואה אסורה" דנתכוין לדברי רש"י במשנה הנ"ל דכל רפואה אסורה, ולפיכך אף שלא שייך בהחזרת שבר סממנים, הוא בכלל הגזירה, ויעויין בשבת נג ב: בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שיצטנן, אמר עולא גזירה משום שחיקת סממנים (במידי דרפואה גזור רבנן דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנים והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן, רש"י), אי הכי אדם נמי, אדם נראה כמיקר, אי הכי בהמה נמי נראה כמיקר, אין מיקר לבהמה (אין דרך להקר בהמה הלכך כולי עלמא ידעי דלרפואה קמיכוין ואתי למישרי שחיקת סממנים, רש"י) עי"ש, ועי' שבת קיא א במשנה ובטוש"ע שכו זב"י שם.

ונראה שמח"ט שינה שו"ע הרב בריש סי' שכח מלשון הטור והמחבר, וכתב וז"ל: מי שיש לו מיתוש בעלמא שאין בו חשש סכנה כלל והוא מתחזק והולך כבריא אסור לעשות לו שום רפואה בשבת כו' גזרה שמא ישחוק סממנים לרפואה כשהיה מותר לעסוק ברפואות בשבת ויתחייב משום טוחן עכ"ל הזהב, ולא כתב שהגזירה היא שמא באותה רפואה עצמה יצטרך לשחיקת סממנים, וכפשוטו לשון הטור והשו"ע שם, אלא שהגזירה היא שאם יהא מותר בכלל לעסוק ברפואה כל שהיא, יבא לידי שחיקת סממנים ברפואה אחרת, וא"כ לשיטתו זו שפיר הביא

שבהחזרת שבר אסור משום שכל רפואה אסורה וכנ"ל, (אלא שמ"מ לא כתבו אלא במוסגר משום דעדיין יש לחלק וכמו שס"ל באמת להמחבר בענין זה).

אלא שלפניו צ"ע לשון הרמב"ם בהאי הלכה: "שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנים כדי לחוש לשחיקת ויש לו צער מהן", והרי משום שחיקת סממנים גזור על כל מידי רפואה, ויותר מזה צ"ע שהרי אף בשו"ע הרב הביא הלכה זו ובלשון זה, שו"ר שהב"ח תמה על הטור שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל "איכא לתמוה הלא כל רפואה גזרה משום שחיקת סמנים דאע"ג דאין רפואה בסמנים כלל מ"מ גזירה משום רפואה אחרת דליתא אלא בסמנים וגזרו כל רפואה אטו הך ולא תירץ, וצ"ע.

ונראה דאדרבא משום הא גופא הוצרך הרמב"ם להוסיף, ויש לו צער מהם", דלכאורה משנה יתירה היא, ובב"י כתב בכוונת הוספה זו: "וכת" אפ"ה ליתסר משום דאיכא טורח והוי כעובדין דחול לכך כתב "ויש לו צער מהם" כלומר ובמקום צערא לא גזור רבנן כיון דליכא למיחש לשחיקת סמנים" ע"כ, וגם המג"א כ"כ, אולם בשו"ע הרב השמיט הסברה זו, ועי' באורך משי"כ בשו"ת שאלתי ציח להגר"ד אליעזרוב שליט"א סי' יב, וצ"ע לפרש כן בד" הרמב"ם שהרי לא עסק כאן רק באיסור דשחיקת סממנים, והא דעובדין דחול לא הזכיר אלא להלן בפכ"ד ואיך סתם כאן בדבריו, אולם להנ"ל נראה דכוונתו דבמקום צער לא גזרו כולי האי דכל רפואה אסורה, ומיושבת קשיית הב"ח, ולפניו הרי אדרבא הוצרך הרמב"ם לטעם דצער משום דלולא זה באמת אע"פ שאין בזה משום שחיקת סממנים, אסור משום רפואה אחרת, והמג"א שפי' בשו"ע כדברי הב"י, הוא משום דהשו"ע הרי לא ס"ל כן כנ"ל, אבל באמת המג"א עצמו וכן שו"ע הרב ס"ל דכל רפואה אסורה, והנה מלשון הב"ח שכתב "גזירה משום רפואה אחרת דליתא אלא בסמנים" משמע לכאורה דבאמת במקום שלא שייך סממנים כלל אין גזירה אלא שבמקום שלפעמים הוא ע"י סממנים ולפעמים א"צ בסממנים בזה גזרו, וכ"כ הט"ז בס"ק כח ע"ש, ולכאורה בשו"ע הרב חלק וס"ל כנ"ל דבכל מקום יש לגזור, ולפ"ו צ"ע במש"כ הגאון דברי נחמיה או"ח סי' כב ד"ה וע"ד החקירה ע"ש שלא משמע שלמד כן, אא"כ נפרש שכתבו בדברי הפרי מגדים שעסיק ביה ע"ש או דלא רצה לאפשרי מחלוקת כ"כ].

ולמש"כ יובנו דברי הפרי מגדים שכתב ע"ד המג"א ז"ל: אפשר במקום צער התיירו שלא ע"י רפואה שיש לחוש לשחיקת סמנים וצ"ע, עכ"ל, והוא כמש"כ דבאמת ס"ל הרמב"ם דגם במקום שאין שייך סמנים גזרו, אלא שבמקום צער לא גזרו כולי האי (והיינו דסו"ס הוי כגזרה לגזרה וכמש"כ בדברי נחמיה שם), וא"כ הרי יש לומר הא גופא גם בנדר"ד דהרי יש לו צער, וא"כ לא שייך בזה הא דכל רפואה אסורה, ואפשר שמה"ט גם בשו"ע הרב כתבו במוסגר משום ספק זה שמא נכלל בה דיש לו צער.

ועכ"פ מבואר לדינא דהמג"א ושו"ע הרב כתבו להדיא דאין מחזירין עצם למקומו, ומ"ש בשבת קמח א "מחזירין תנן" היינו עצם שנעבר, משום שיש לו דין תולה שאב"ס דבכה"ג כלל לא גזרו משום שחיקת סמנים (או דהוי בכלל יש לו צער) אבל עצם שיצא ממקומו, מה"ת להתיר, ואדרבא מיחזי ככוונה.

והנה בדבר הסתירה לכאורה בדברי המחבר, מסעיף ל ששם כתב שלא ישפוש אפילו בצונן אם נשמט פרק ידו או רגלו, וכאן בסעיף מז כתב בפשיטות שמחזירין עצם שיצא ממקומו, כבר האריכו בזה הפוסקים, ע"י שלחן עצי שיטים ושו"ת בית דוד או"ח סי' קכה ועוד שר"ל שבס"ל מיירי שלא נעקר העצם כי אם נשמט קצת ואין בזה סכנה כ"כ, ובערוך השלחן השיג על השלע"ש וכתב שבס"ל מיירי אפי' לאחר שהחזירוהו למקומו לא ישפוש המקום במים צוננים עי"ש והאריך בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' טו וחי"ד סי' נא עי"ש.

וראיתי ב"שמירת שבת כהלכתה" כ יא שכתב: „עצם שנתפרקה מחבורה מותר להחזירה למקומה (סי' שכח סעיף מז ובמ"ב ס"ק קמא), ולכא"ר תמזה מאד, שהרי רוב האחרונים נקטו כשיטת המג"א דלא התירו אלא בעצם הנשבר, וכ"כ בשו"ע הרב כנ"ל, והובא בבאר היטב ובתהלי"ד ועוד, והמשנ"ב רק הזכיר שהשלחן עצי שיטים תולק על המג"א אך לא פסק כוותי' אלא ע"י אינו יהודי, ורק כתב שבמקום שנשמט ונעקר לגמרי — כאוקימתת השלחן ע"ש — גם המג"א יודה לדברי המחבר, והי"ל לבעל שש"כ לפרט ולחלק בפרטי הדבר יותר.

ב. זריזות בטיפול בחולה בשבת

ברמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ג: ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם, ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיי בהם, ע"כ. ולכאורה יש לתמזה שהרי נתכוין בזה לתת טעם להלכה שפיקוח נפש דוחה שבת ומה טעם המתין בזה עד להלכה ג' ולא אמרו בתחלת הפרק כשאמר שהשבת דחיה היא אצל סכנת נפשות, גם עיקר הדברים דהמצוות נאמר בהן „וחי בהם ולא שימות בהם" כבר כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה ככלל בכל המצוות ומה הוסיף כאן מה שלא היינו יודעים משם, גם צריך הבנה כל אריכות לשונו כאן שאינו כדרכו בהלכות בכל מקום, וזאת בסוף ההלכות שדרכו לסיים בכגון זה, וצ"ב.

והנה כבר עמד כ"ק אדמו"ר מליזבאוויטש שליט"א על דיוק לשון הרמב"ם שבהל' יסודית כתב: „וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם" והוא כלשון התוספתא פט"ז דשבת ה"ג, ואילו כאן בהל' שבת כתב „וחי בהם ולא שימות בהם" ואינו כופל המלים „וחי בהם", ונראה לכאורה שהיא דרשה שלו עצמו בפסוק ולא ציטוט מדרשת רז"ל הנ"ל עי"ש מש"כ בביאור דברי הרמב"ם ושיטתו בענין זה יע"ש. (ויש להוסיף בזה שהרמב"ם כתב כאן „הא למדת" שאין משפטי התורה נקמה בעולם וכו', ונתבאר אצלנו במק"א בע"ה שדרכו של הרמב"ם להשתמש בביטוי זה כאשר מקורה של ההלכה או חלקה הוא בפסוק עצמו, וכ"ז צ"ב.

ואשר נלע"ד שלא בא הרמב"ם בדבריו אלו לתת טעם לעיקר ההלכה שפקו"ג דוחה שבת, שלא הוצרך לזה אחר שהתחיל בראש הפרק כי "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות", וכל ההלכה השנויה כאן שפקו"ג דוחה שבת, בעיקרה אינה הלכה המיוחדת לשבת דוקא אלא הוא ככל המצוות, והטעם שכך היא ההלכה בכל המצוות כבר כתב כנ"ל בפ"ה מהל' יסודי התורה, אלא נתכוין הרמב"ם לומר כאן הלכה מיוחדת, במי שבאמת דוחה את השבת בשביל רפואת החולה, אלא שבעת שעושה כן עלול האדם "להתמהמה" בעשייתו, כי לבו יהא נוקפו שעובר על חילול שבת, ואז כתוצאה מהתמהמהות זו עלול הוא ח"ו להתרשל בדרך טפולו בפקו"ג, ודבר זה עצמו איסור כשלעצמו, וכנגד זה שעלול ח"ו "להתמהמה", אף שכאמור אינו נמנע מלחלל השבת, כתב הרמב"ם "שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם", והמה דברים שבאו להשקוט מצפוננו, ואדרבא לזרוז ולהמריצו בזה, וענין זה באמת אינו שייך כלל לעיקר דרשת חז"ל "וחי בהם ולא שימות בהם" שהיא יסוד ההלכה בכה"ת שהמצוות נדרשות מפני פקו"ג, אלא ענין והלכה בפ"ע, ומקורה באמת מן הפסוק עצמו, כדרכו של הרמב"ם בכ"מ ללמוד הלכות מן הכתובים עצמם.

ודוגמא להנ"ל מצינו ברמב"ם במקום אחר, והוא בהל' סנהדרין פ"כ ה"ד: אסור לבית דין לחוס על ההורג שלא יאמרו כבר נהרג זה, ומה תועלת יש בהריגת האחר ונמצאו מתרשלין בהריגו, שנאמר: ולא תחוס עינך ובערת דם הנקי וכו' ע"ש, וכבר תמחו האחרונים שהרמב"ם סותר לכאורה דברי עצמו במש"כ לעיל בפ"ד ה"ג: כל מחוייב מיתת ב"ד שלא המיתו אותו ב"ד ביטלו מ"ע ולא עברו על מצות לא תעשה, חוץ מן המכשף שאם לא המיתוהו עברו על מצות ל"ת שנא' מכשפה לא תחיה, עכ"ל, וכ"מ במל"ת שהוסיף הרמב"ן מצוה יג: "שנמנענו מלחמיל על נפש הרוצח והוא אמרו ית' כו' ולא תחוס עינך עליו, וענין המצוה כמו הלאו דמכשפה ל"ת וכו' ע"ש, הרי שהבין הרמב"ן בדברי הרמב"ם שלא מנה ללאו דלא תחוס על ההורג, ועי' במעין החכמה ובמהר"ם שיק על המצוות שתמחו על הרמב"ם בסתירה הנ"ל ועי' הרמב"ן הנ"ל, ועי' בתו"ת פר' שופטים ובשערי תורה (ורשא) ח"ז סי' קמד בארוכה.

אולם נראה פשוט שאין כאן סתירה כל עיקר, שהרמב"ם בפ"כ לא מיירי כלל באופן שהדיין חס על הרוצח ואינו הורגו, אלא שבאמת הדיין עושה כדין ומענישו מיתת ב"ד אולם בשעת ענישתו הוא חומל בלבבו עליו, ועי' נאמר האיסור של "לא תחוס", כיון שע"ז "נמצאו מתרשלין בהריגתו", וכל האיסור הוא איפוא החמלה והרחמנות בלב על הרוצח, וכ"כ בחידושי הגרי"ז ז"ל בהל' רוצח ושמי"ג ע"ש, אבל אם לא המיתו את הרוצח משום סיבה אחרת אין כאן לאו של לא תחוס כלל, שלא בא לאו זה אלא לאסור הרחמנות בלב, ועי' חולק הרמב"ן.

ועד"ז איפוא גם בנדו"ד, שהרמב"ם מדבר באופן שמחלל שבת לפיקו"ג אולם עושה כן בהתמהמהות והיסוס שמא אין הדבר רצוי כ"כ, ועי' מזהיר הרמב"ם שח"ו לא יעשה כן, שמשפטי התורה הם חסד ורחמים ושלוש בעולם.

ההוצרך הרמב"ם לכך לאחר שכתב לפניו: "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן", ויכול אדם להעלות

בדעתו שח"ו הפרזה יש כאן, ע"כ כתב שכך הם משפטי התורה ובהם ראוי שנדגול. והנה כבר הקשו על הרמב"ם שלכאורה אין פסק זה מתיישב עם מה שכתב בתחלת דבריו ש"דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות", ולכאורה סברא זו שהשבת היא "כחול" מתאימה יותר לשיטה האומרת שהשבת "הותרה", ועי' בכס"מ שציין כמקור לדברי הרמב"ם מהא דקי"ל טומאה דחווה בצבור עיי"ש ובשו"ת חת"ס או"ח סי' פה הקשה עליו דמה ענין זה לזה והניח בצע"ג עיי"ש, ועי' ביצועות יעקב או"ח סי' שכח וחלקת יואב או"ח סי' יד ועוד.

ונלע"ד שנתכוין הרמב"ם לומר שאדרבא שהוא יותר משהיינו אומרים "הותרה", כלומר שאי"ז שמעשה או מלאכה מסוימת דוחה את השבת או הותרה בשבת אלא שכל השבת נדחית לגמרי מפני פקו"נ, והן הן הדברים שכתב לאח"ז שהשבת הוא כחול לגבי החולה, וכאילו אומרים שהוא גם "הותרה" וגם "דחווה" לגבי המעלות שיש בכ"א מהן.

וביאור הדברים: הנה על מש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' ציצית ה"ט: "ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה" השיג הראב"ד וכתב: דוקא בציצית שאין בה כלאים, עכ"ל, ובשאג"א סי' ל הקשה שלכאורה הוא ההיפך ממה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בסוף הל' כלאים (וכ"ה בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ב וראב"ד שם), שהרמב"ם כתב: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית", ואילו הראב"ד השיג וכתב "אפילו שלא בשעת עבודה מותר" יעו"ש, ובעמק יהושע סי' א (וכדבריו כ' גם בקרבץ הערות ליבמות סי' ט) כתבו לחלק בין כלאים בציצית שהוא מטעם עדל"ת לבין כלאים בבגד"כ שהוא מטעם שמצותן בכך והותרו לגמרי עיי"ש וצ"ע שברמב"ם מדמה אותם אהדדי, ומה"ת לחלק ביניהם.

ונראה דאדרבא הרמב"ם ס"ל דכלאים בציצית וכן בגדי כהונה בכלאים כיון שכך מצותן מלכתחילה לא נאמר הלאו בהן, וכמוש"כ ר"נ גאון בשבת קלג עיי"ש וע"כ גם נשים מתעטפות גם בצמר ופשתים שהרי כך היא מצות ציצית, אולם כיון שמלכתחילה לא נאמר הלאו בהן הרי אי"ז שהעשה דוחה את הלאו, שבאמת אילו היה לאו לא היה נדחה מפני המצוה אלא שהאמת לא נאמר לאו בזה כלל וכד' רבנו נסים הנ"ל, וע"כ שלא בשעת עבודה מה"ת שיהא מותר, והראב"ד הוא שסובר שהוא מטעם עדל"ת שיש לאו והמצוה דוחה אותו, וא"כ הואיל ונדחה נדחה ולכן גם שלא בשעת עבודה מותר, רק בנשים שמוהרות על הלאוים ואינן מחויבות בעשה של ציצית לא שייך לומר שסח"י ידחה ודו"ק.

ועכ"פ מבואר שכדי לומר שהשבת יהי' כחול לכ"ד לא סגי בסברא של "הותרה" ודוקא אם אומרים "דחווה" י"ל הסברא דהואיל ונדחה נדחה, וע"כ דימה הכס"מ דוקא לטומאה דחווה בצבור ולא לקרבנות שהותרו בשבת, דשם מלכתחילה לא נאמר לאו וכן הוא בכל אלו שהוזכרו בדברי ר"נ גאון הנ"ל.

ואיך שלא יהיה ההסבר בזה, הרי כללא כייל הרמב"ם שהשבת דחווה היא והרי היא כחול לגבי חולה שאיב"ס, ושפיר הוצרך להדגיש את הצורך החובה בהחלטיות וזריות החילול לרפואת החולה.

הרב יצחק שמעון פראנק ירושלים

בגדר הזמן של פקוח נפש

קיימא לן דפקוח נפש דחיה שבת והיא גמ' ערוכה בפ"ח דיומא ונפסק ברמב"ם פ"ב מהל' שבת ובטור ושו"ע או"ח סי' שכח וסי' שכט, ויש להסתפק מאיזה זמן נכנס בגדר של פקו"נ האם מותר לחלל שבת בשביל פקו"נ דוקא ברגע האחרון או אפי' לפני זה.

ולדוגמא: חולה שמחובר למיכל חמצן ובלא החמצן אינו יכול להתקיים והמיכל עומד להתרוקן בשבת אחר הצהרים בשעה ארבע ופעולה זו כרוכה בחילול שבת דאורייתא והנה זה ודאי דצריך לדאוג לפני שבת שלא יצטרכו לחלל שבת אפילו לפקו"נ וא"כ בעומד לפני שבת ודאי חייב להחליף המיכל בע"ש שלא יצטרך לחלל שבת אך כאן מיירי באינו יכול להחליף בערב שבת אי שכת לפני שבת ויש להסתפק האם בשביל להחליף המיכל צריך להמתין לכמה הדקות האחרונות לפני השעה ארבע ואז מותר להחליף אבל לפני זה אסור או דגם בבוקר כבר מותר, ויש לפנינו ג' צדדים.

א) דמותר דוקא ברגע האחרון שעומד להתרוקן המיכל אבל בבוקר אסור דזה לא נכנס בגדר פקו"נ, דפקו"נ פירושו דבלא פעולה זו עכשיו הרי החולה עלול להסתכן ובגדון זה הרי אם לא נחלל שבת כעת עבור החולה הרי לא יסתכן שהרי יש זמן עד הערב וא"כ אינו בגדר פקו"נ ורק בערב שעומד להיגמר המיכל מותר לחלל שבת דהרי בלא פעולה זו עכשיו החולה יסתכן.

ב) דכל אותו היום נכנס בגדר דפקו"נ דכיון שהרי יצטרך לחלל שבת עבור החולה וא"כ מאי שנא מתי עושה הפעולה בערב או בבוקר הרי ודאי יצטרך לחלל שבת (באיכא ספק אולי לא יצטרכו פעולה זו כלל ודאי אסור ואיירי שבדאי יצטרכו פעולה זו) וא"כ גם בבוקר מותר לחלל שבת ויש לזה את ההיתר דפקו"נ ולפי"ז גם בליל שבת מותר דהכל יום אחד הוא ובודאי יצטרך לחלל אותו שבת אבל מיום ליום וכגון ב' ימי ראש השנה או יר"ט ושבת הסמוכים זה לזה אסור כיון שהוא ביום אחר לא התירו לו לחלל יום א' דר"ה בשביל פקו"נ דיום ב' דר"ה דזה לא נכנס בגדר דפקו"נ ורק באותו יום מותר.

ג) אפשר דמותר גם מיום ליום ובשני ימי ר"ה או ביר"ט ושבת הסמוכים מותר לחלל שבת עבור פקו"נ של יום המחר דהכל נכנס בגדר דפקו"נ. יש לבאר דנדון זה לא נוגע להא דאמרינן דמותר לחלל שבת לפקו"נ דמחר היכא דביום המחר לא יוכל להציל דהתם שאני שזה ודאי נכנס בגדר דפקו"נ כיון שאם לא יחלל שבת הרי ביום א' לא יוכל להציל ובהכרח צריך לחלל שבת דאם לא יעשה כעת הרי יסתכן החולה וזה ודאי מותר משא"כ כאן דאם לא יעשה כעת לא מסתכן ופשוט.

ובשדי חמד מערכת יהכ"פ סי' א אות י הביא דנסתפקו באחד שאם יתענה בצום גדליה יזיק לו צום יום כפור ויצטרך לאכול ביהכ"פ ואם לא יצום בצום גדליה יוכל לצום ביהכ"פ אבל בצום גדליה מצד עצמו ודאי יכול לצום, ורוצה לתלות ספק זה בהא דהביא הבאר היטב או"ח סי' צ סק"א בחבוש בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל בעשרה והתיר לו השר לצאת רק יום אחד בשנה האם לדחותו לר"ה או ליוכ"פ ואז ירויח שופר וכדומה ופסק הרדב"ז שלא יחמיץ המצוה ויתפלל תיכף בעשרה ואין מעבירין על המצוות ולא ימתין עד ר"ה ויהכ"פ, ובחכם צבי פליג וסבר דעדיף לשמרו לזמן חשוב יותר וע"ש שהאריך.

ובפמ"ג סי' שדמ ג"כ נסתפק בכגון זה באחד שיש לו מזון ונושא אותם ברה"ר מקום שעוברים שם ששים רבוא ועושה בכל ד' אמות איסור תורה אם טוב יותר שישליכם ויעשה בכל יום שעה מועטת מלאכה בשיירא אצל עכו"ם.

וגם נדונים אלו לכאורה אפשר דלא נוגע לעניינינו ולחלק דשם ודאי דבצום גדליה מצד עצמו אין לו שום היתר שלא לצום שהרי כעת אינו מסוכן כלל ורק זה ספק האם אנו מחשבינן שאם יצום כעת וממילא יצטרך לאכול ביהכ"פ וא"כ עדיף שיאכל כעת ויצום ביהכ"פ או דלא מחשבינן אלא מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה ואין אנו מצווים לחשב חשבונות של לאחר זמן וכן בפמ"ג הספק הוא בסברות אלו משא"כ בנידונינו הספק הוא ממתי נכנס בגדר דפקו"נ ומותר לחלל שבת מצד עצמו.

הנהגה איתא בשבת דף סט ע"ב ההלך במדבר ואינו יודע מתי שבת מונה ו' ועושה שבת וכו' וכל יום ויום עושה כדי פרנסתו מצומצמת ונפסק בשו"ע סי' שדמ ובביאור הלכה ד"ה מצומצמת כתב דלכאורה היה עדיף שיעבוד יום או יומיים לכל השבוע ואז היה מרויח שרק ספק חילול שבת שהרי אפשר שיום השבת הוא בימים שלא עבד משא"כ עתה כשעובד בכל יום כדי פרנסתו הא ודאי מחלל שבת. י"ל דעתה כשהוא עושה בכל יום ויום כדי פרנסתו אין זה מקרי חילול שבת דהרי זהו פיקו"נ וא"כ זה עדיף ממה שיעבוד יום או יומיים ואז יש צד שמחלל שבת שלא לצורך פיקו"נ.

וממשיך דנוכל ללמוד מכאן לענין איש הצבא שהוצרך לו מטעם הממשלה לעשות איזה מלאכה דאורייתא ואינו יכול לעשותו לפני שבת ויכול לעשותו בבין השמשות ואז ירויח שזה רק ספק חילול שבת שבין השמשות ספק יום ספק לילה ומצד שני הרי בבין השמשות עדיין אין לו ההיתר דפקו"נ ועדיף שימתין עד למחר ואף שאז הוא ודאי חילול שבת הרי מצד שני או יש לו ההיתר של פקו"נ שהמלאכה כבר צריכה להיות מוכנת או זמהלהכה הנ"ל ראייה דיש לו להמתין עד למחר וכתב הבה"ל דיש לדחות דבעניינינו הוא שני ימים משא"כ הכא (באיש הצבא) דהוא יום אחד מה נפק"מ בין תחלת היום של שבת לאמצע היום מוטב יותר שיקדים דאפשר שינצל ע"ז מחילול שבת ועדיף לעשות כך, וצ"ע.

וכן בספר "מחנה ישראל" להח"ח מסתפק בזה ונשאר בצ"ע [בהוצאת "תורה ודעת" ב"ב הוא בפרק ל"ג דין ו' ובהוצאת תל"ת שי"ל בירושלים תשל"ד הוא בחלק הדינים פ"ה דין ו'] ובהגה"ה שם הביא הח"ח ראיה מבנו מכתובות ג ב תוד"ה ולדרוש דאל באיסור דרבנן אמרינן דיש ליוהר מלדחותה בידים אף דע"ז

יוכרח למחר לעבור על דאורייתא וכש"כ בזה ע"ש, וכתב דיש לדחות דשם הוא בתרי יומי משא"כ בזה דהחילול הוא באותו מעל"ע ומה משנה מתי יעשה הפעולה וכתב דיש לעי' בשבת דף ד ב בסוגיא דרדיית הפת ובתוס' שם.

ושם במחנה ישראל בהוצאת תל"ת הוסיף "דמ"מ נראה דאין להחמיר באיש הצבא כדי שלא ליתו חומרא זו לידי קולא למחר שיצטרך לחלל שבת" ולכאורה אין לדברים אלו שום מובן דאמאי קורא לזה חומרא דאחי לידי קולא הרי זה גופא הספק האם זה נכנס בגדר פקו"נ כשזה באותו מעל"ע ובהוצאת "תורה ודעת" הגירסא שונה וגרס שם "ומ"מ משקיעה עד חצי שעה זו נראה דאין להחמיר באיש הצבא כדי שלא ליתו חומרא זו לידי קולא" וכוונתו דבאיש הצבא יש לנהוג כשיטת ר"ת לקולא במקום הצורך וע"ש בד"ץ ד שכתב שם דבאיש הצבא אפשר להקל כר"ת.

ועכ"פ בביה"ל ובמחנ"י נשאר בזה בצ"ע, ולכאורה הוא מסתפק בספק שכתבנו לעיל ממתי נכנס בגדר דפקו"נ דבהו"א סבר הביה"ל כהצד הא' לעיל דרק ברגע האחרון נכנס בגדר דפקו"נ וקודם זה אפי' באותו היום לא דאינו בגדר פקו"נ ולכן כתב דצריך להמתין עד למחר ואח"כ כתב כהצד הב' שכתבנו לעיל דאפשר דכיון שהוא באותו מעל"ע עדיף לעשות בין השמשות בכדי שיהיה רק ספק חילול שבת ויהיה לו היתר דפקו"נ וזהו בגלל שכאן סבר דבכל אותו היום הוא נכנס בגדר דפקו"נ אבל למעשה נשאר בצ"ע ויוצא דהביה"ל מסתפק בב' הצדדים הראשונים בריש דברינו.

ולכאורה מה שאפשר להסיק מדברי הביה"ל דלא סבר כהצד הג' שכתבנו לעיל דיכול אפילו מיום ליום ביו"ט ושבת הסמוכים שהרי בה"א סבר דדוקא ממש קודם שמסתכן מותר ואח"כ הרי כתב דאפשר דמשום שהוא באותו מעל"ע מותר אף בבין השמשות ומשמע דכל ההיתר הוא משום שהוא באותו מעל"ע אבל מיום ליום וכהצד הג' לעיל משמע דלא נסתפק בזה וזה ודאי לא נכנס בגדר דפיקוח נפש.

ואמנם הנצי"ב סובר כהצד הג' שכתב בפ' קרח כשהיה המגפה ואמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת והולך מהרה זכו' ויקח אהרן כו' וירץ אל תוך הקהל וזהו החל הנגף בעם ויתן את הקטרת וכו' וביאר הנצי"ב ב"העמק דבר" דמשה אמר לו שיעשה הקטרה בפנים ואח"כ להוציאו שזה רק איסור לאו ובשביל פקו"נ מותר אבל אהרן משמע מהפסוק דלא עשה כך אלא לקח המחתה ורץ אל הקהל וכשראה כי החל הנגף ויתן את הקטרת וזה איסור כרת להקטיר בחוץ ויותר חמור מלעשות בפנים ולהוציא שזה איסור לאו בלבד ועשה כך משום דחשב אולי הקב"ה לא יעשה נגף ומשה סבר דודאי יהיה נגף לכן ודאי עדיף לעבור רק על איסור לאו מלעבור על איסור כרת, וכתב שם ב"הרחב דבר" דמזה יש ללמוד ביו"ט שחל בע"ש ובשבת יהיה ענין סכנת נפשות ונצרך לעשות מלאכה ביו"ט או בשבת משום פקו"נ אם ברור שתהיה הסכנה בשבת יותר טוב להקדים המלאכה ביו"ט דקיל משבת ואם אין הדבר ברור יותר טוב להשהות וכו' עכ"ל וכתב בפירוש דגם מיום ליום נכנס בגדר דפקו"נ דאל"כ איך כתב דעדיף לחלל יו"ט משבת שהוא איסור קל אבל הרי אם ימתין עד

שבת יהיה לו ההיתר דפקו"נ ולא רק היתר אלא מצוה רבה להציל נפש ואם יעשה המלאכה ביו"ט הרי אין לו ההיתר דפקו"נ שהוא ליום אחר ואפי' שהוא רק איסור קל הרי ודאי עדיף לחלל שבת מלחלל יו"ט ומשמע דסבר כהצד הג' שכתבנו לעיל דאפי' מיום ליום הוא בגדר דפקו"נ.

וממשמעות הביה"ל הרי הוכחנו לעיל דמשמע דמיום ליום אין ההיתר דפקו"נ ולכאורה הרי הביה"ל מוכיח הדין מהגמ' וא"כ לכאורה אפשר להקשות מהגמ' על הנצי"ב ועל צד הג' שכ' לעיל שהרי אמרינן בגמ' דכל יום ויום עושה כדי פרנסתו ולכאורה עדיף שיעבוד יום או יומיים לכל השבוע שאז רק ספק שיחלל שבת וכקושיית הביה"ל, והביה"ל הרי סובר דמיום ליום ליכא ההיתר דפקו"נ לכן סבר דעדיף להמתין למחר אבל הרי הנצי"ב פליג בזה והדרא קושיית הביה"ל לדוכתיה.

אך באמת אינו קשה כלל דזה ודאי דגם להנצי"ב שמותר לחלל יו"ט על פקו"נ של שבת שהוא למחר הרי"ז דוקא בכגון זה שמרויח בזה שעובר רק על איסור קל שהיום הוא רק מחלל יו"ט ואם ימתין למחר הרי האיסור יהיה חמור שהוא חילול שבת ואז אמרי' דעדיף לחלל יו"ט אבל בסוגיא דידן שכל יום הוא ספק שבת וא"כ לא ירויח בזה שעובד ביום אחד לכל השבוע שהרי אין שלא יהיה הוא מחלל שבת וא"כ אז מודה הנצי"ב דעדיף להמתין למחר ואז להתפרנס לאותו היום וא"כ מהגמ' אין שום קושיא על הנצי"ב אך מה דאפשר להקשות הוא מרש"י שם בסוגיא דאיתא שם אמר רבא בכל יום ויום עושה כדי פרנסתו בר מההוא יומא וקמתמה הגמ' והוא יומא לימות דעביד מאתמול שתי פרנסות ודילמא מאתמול שבת הוא, ופירש"י ונמצא מחלל שבת שלא לפקו"נ ולפי' הנצי"ב ולהצד הג' שכ' לעיל דאפי' מיום ליום הוא בגדר דפקו"נ זה לא נקרא שמחלל שבת שלא לפקו"נ שהרי מיום ליום נכנס בגדר פקו"נ רק רש"י היה צריך לפרש דלא מתירים לו דעדיף שימתין עד למחר שהרי לא מרויח בזה כלום שיחלל היום בשביל מחר.

ואם נציב לפנינו שאלה למה אסור לחלל שבת בשביל פקו"נ של יום המחר הרי התירוץ הוא להביה"ל ולב' הצדדים הראשונים שכ' לעיל משום דבשביל הפקו"נ של מחר לא נחשב שגם כעת הוא בגדר פקו"נ וא"כ אם יחלל שבת בשביל הפקו"נ של יום א' נמצא שחילל שבת שלא לפקו"נ (וכלשון רש"י) שהרי ביארנו שזה לא נכנס בגדר דפקו"נ ולהנצי"ב ולהצד הג' שכ' לעיל התירוץ הוא דאע"פ שהוא נכנס בגדר פקו"נ הרי משום פקו"נ כזה לא התירו לו שהרי אפשר לקיים שניהם שיכול לעשות המלאכה ביום א' ויציל נפש וגם שלא יחלל שבת ולמה שנתיר לו לחלל שבת שלא לצורך וא"כ בגדר פקו"נ זה נכנס רק לא בגדר פקו"נ שמותר וא"כ מוכח לכאורה מרש"י דלא כהצד הג' שכ' לעיל וכדווכחנו לעיל גם מהביה"ל דאינו סובר כהצד הג' לעיל ורק נשאר לנו לברר האם באותו מעל"ע מותר לחלל שבת בשביל פקו"נ ואין צריך להמתין עד שמסתכן ממש.

ובאמת יש להביא ראיה מסוגיין לספק הנ"ל דאמרי' בגמ' דבכל יום ויום עושה כדי פרנסתו כלומר דכיון שהוא במצב של פקו"נ שאין לו מה לאכול מותר לו להתפרנס לכל אותו היום ואפי' שכבר הרויח כדי סעודתו לעכשיו וא"כ לכאורה

שיפסיק מלעשות המלאכה לא אמרינן כן אלא מותר לו לעבוד עד שיהיה לו לאכול בצמצום לאותו היום כולו ואפי' לסעודתו השניה באותו היום דהרי לא כתיב בגמ' שבכל שעה ושעה או בכל סעודה וסעודה עושה כדי פרנסתו וא"כ ראייה דהגדר דפק"נ הוא לא בדוקא בעומד ממש להסתכן כעת אלא כיון דבאותו היום יצטרכו לעשות המלאכה הרי מותר בכל אותו היום לעשות המלאכה וכהצד הב' לעיל.

אמנם יש להקשות ע"ז דבדין הזה כתב בשו"ע ואם יש לו ממה להתפרנס אסור לו לעשות מלאכה כלל עד שיכלה מה שיש לו ואז יעשה מלאכה בכל יום וכן בב"י הביא את הר"ן דיעשה בכל יום כדי פרנסתו מצומצמת דוקא ע"ש וכתב הב"י דמשמע דלא שרי אלא עני שאין לו להתפרנס אלא ממה שמשתכר עם בני השירא אבל אם יש לו ממה להתפרנס אסור לעשות מלאכה עד שיכלה מה שיש לו וכי' הכלבו ואפשר לדייק הלשון "עד שיכלה" דהכוונה עד שיגמור כל האוכל ממש ורק אז מותר ונניח שיגמר לו האוכל בסעודת הצהרים הרי בבקר שיש לו עדיין קצת מה לאכול אסור לו לעשות מלאכה שיהיה לו מה לאכול ואפי' לאותו היום בערב שכך משמע הלשון עד שיכלה וא"כ מזה משמע דאפילו באותו היום ליכא ההיתר דפק"נ אלא דצריך להמתין עד שיוסתכן דהיינו עד שיכלה וכהצד הא' לעיל ולפי"ז יצא סתירה דהא הוכחנו לעיל מהא דאמרינן דכל יום ויום עושה כדי פרנסתו דכל אותו היום נכנס בגדר דפק"נ וכהצד הב' לעיל.

וכן משמע מדברי המשנה ברורה שהביא בשם התור"ש דבדיעבד אם הרויח ביום אחד יותר בכדי פרנסתו אסור לו למחר לעשות מלאכה עד שיכלה מה שיש לו. ונבדוק אפשר לדחות דהלשון בשו"ע עד שיכלה הוא לאו דוקא אבל במ"ב א"א לדחות כך דהרי זה כל החידוש שלו דאסור לו לעבוד עד שיכלה].

אכן אפשר לתרץ הסתירה הנ"ל דהיכא דכבר כעת מסוכן כגון זה שנמצא במדבר ובבקר אין לו מה לאכול הרי כעת הוא במצב של פק"נ ולכן כמו שמוחר לו להתפרנס לכעת מותר לו לכל היום כיון שכל היום הוא בהיתר דפק"נ אך היכא דיש לו בינתיים ממה להתפרנס או בציור של התור"ש שהביא המ"ב שעשה בדעיבד גם קצת למחר וא"כ למחר בבוקר אינו במצב של פק"נ כעת שהרי עכשיו יש לו מה לאכול וא"כ בציור כזה לא התירו לו לעשות מלאכה אפילו לאותו היום כיון שכעת אינו מסוכן וצריך להמתין עד שיכלה ואז באמת מותר לו לעשות מלאכה לכל אותו היום כך נראה לחלק.

ואם כנים הדברים הרי לפי"ז צריך לצאת דבציור של הביה"ל באנשי הצבא ששם אינו במצב סכנה כעת שהרי היה צו מטעם הממשלה שעד למחר בשבת בשעה מסוימת צריך להיעשות מלאכה אבל כעת בבין השמשות עדיין אינו במצב סכנה וא"כ יהיה אסור לעשות המלאכה בין השמשות שאינו בגדר דפק"נ כעת ולכן עדיף להמתין עד למחר אך הביה"ל הרי מסתפק בזה ויש לו גם צד דכיון שהיא באותו מעל"ע הרי"ז נכנס בגדר דפק"נ ונשאר בזה בצ"ע.

ואולי הא דאנשי הצבא נקרא כן שהיא במצב סכנה כעת וזה דומה להולך במדבר ואין לו מה לאכול שהרי הפקודה מהממשלה כבר ניתנה ובפקודה לא נאמר כלל מתי לעשותה וא"כ מאז שנאמרה הריהו במצב של פק"נ דדוקא ביש לו כעת אוכל אינו במצב סכנה שהרי יש לו אוכל. וצ"ע בזה.

והנה לפי מסקנתי הנ"ל יצא דבחולה המחובר לחמצן וצריך להחליף המיכל במשך יום השבת מותר להחליף גם בבקר וגם בליל שבת וכהצד הב' לעיל שהרי הוא באותו מעל"ע והרי הוא גם כעת במצב סכנה שגם כעת צריך לחמצן אבל בציור שהחולה כעת לא צריך חמצן ולא מחובר למיכל אך יודעים בבירור שבמשך יום השבת יצטרך לחמצן ואם לאו יסתכן הרי בציור כזה כיון שכעת הוא לא מסוכן הרי צריך להמתין עד שיסתכן ואז ישנו ההיתר דפקו"נ אבל לפני כן לא וכדהוכחנו לעיל מ"עד שיכלה" וכהצד הא' לעיל.

שו"ר באגרות משה או"ח ח"ג סי' סט שמביא דברי הנצי"ב הנ"ל וכתב ד"ודאי הוא מילתא דתמיהא" וחולק עליו, ולבסוף דן שם בספק הנ"ל אם יכול לעשות המלאכה גם בתחלת היום, ובתחלה כ' דמותר מאחר ששבת זו ניתנה לידחות ולא דומה למקרה של הנצי"ב שהוא ב' ימים, אבל לבסוף מסיק דאסור לעשות המלאכה בתחלת היום, שיש לנו לחוש לשמא יבריא ויסתלק הסכנה וע"ש.

למעשה שאלתי את הגר"ש אלישוב שליט"א ופסק דדוקא כשיש לו איזה צורך להקדים המלאכה מותר להחליף המיכל של החמצן באותו היום ואפילו בליל שבת, ואין צריך להמתין עד שיסתכן, ואינו דומה למי שצריך לאכול ביוהכ"פ אחר הצהרים ואם לא יאכל אז יסתכן, דודאי אין לו להתחיל לאכול כבר בבקר ואפי' שזה באותו היום, דעדיף שיהיה יותר בעיננו ואם יאכל רק אחה"צ הרי בבקר קיים מצות עיננו, ובפקו"נ מיום ליום כגון שבת וי"ט הסמוכים או ב' ימי ד"ה, אסור לעשות המלאכה בשביל הפקו"נ דמחר, עד כאן תשובתו של הגר"ש אלישוב שליט"א.

בקביעת הזמן של פיקוח נפש

א) הנה הרב יצחק ש. פראנק שליט"א במאמר שלפנינו נסתפק מתי נקבע מצב של פיקוח נפש כדי להתיר שבת, אם דוקא כשהסכנה לפנינו, או כיוון שבוודאי נצטרך לחלל השבת אפשר להקדים ולחלל מעכשיו, אף שעתה לא הגיע מצב הסכנה, וזו שאלה גדולה, ולדוגמא, חולה שמחזובר למיכל חמצן ואינו יכול להתקיים מבלעדי זה, והחלפת המיכל כרוכה בחילול שבת, והמיכל מספיק עד שבת אחר הצהריים, ויש להסתפק אם מותר להחליפו רק בשעה שהמיכל עומד להתרוקן, או אפשר שגם בבוקר, יהא מותר, [פשוט שאם אפשר לעשותו מע"ש לא הותר כלל], כיון שבין כך נצטרך לחילול שבת בזה, ונמצא שהותר בזה שבת כולו.

והביא שכעין זה נסתפק בביאה"ל סי' שדמ באיש צבא שחייב לעשות מלאכה האסורה ואינו יכול לעשות מע"ש ויכול לעשותו בבהש"מ וירויח ספק חילול שבת, ומאידך עדיין אין לו היתר פיקוח נפש ואפשר שיש לו להמתין עד למחר שיהא ודאי פיקוח נפש, ועיקר הספק, דאפשר מכיון דבין כך נצטרך לחלל השבת מותר להקדים בזה, וכ"ש שנרויח שיהיו רק ספק חילול שבת, או אפשר דכיון דעתה אין עוד סכנה, אפשר דאין בזה היתר פיקוח נפש. וזה הוא הספק שנסתפקנו בו בתחילה, אף שבאיש צבא, יש עוד ספיקות, דאפשר דגזירה עבידי דבטלי, אבל בחולה אין חוששין שמא יחלים, עי' יומא פד ב. ועוד דחלוק דין חולה שיש בו סכנה דהרבה פוסקים ס"ל דשבת כחול אצלו, עי' להלן. אבל באיש צבא ההיתר הוא דהוי אנוס, אבל לפני שהגיע זמן הסכנה אפשר דהוי כעושה מרצון, ועי' רמב"ם פ"ה מיסודי התורה ה"ד וה"ו. מיהא אף שיש לחלק בזה מ"מ הספק בחולה נמי איכא, ויש בזה בעיה למעשה אם אפשר להקדים לפני שבא מצב הסכנה, [ומה שכתב שם דמלשון הבה"ל מוכח דבשני ימים אין ודאי להקדים אפילו אם יהא בזה איסור קטן כמו מיו"ט לשבת, אין הכרע בזה מדברי הבה"ל].

ויש לפרט בעיקר הבעיה, דפשוט דאין כלל מוסכם לומר דצריך שיהא חולה או סכנה לפנינו כדי לחלל השבת, [אין זה נוגע למה שכתב בטובי"ת יר"ד סי' רי דפיקוח נפש לא מקרי רק אם יש חולה לפנינו, דהתם הנידון לחוש שמא יודמן חולה לפנינו, ששם אין מציאות של פיקוח נפש כלל, אבל כשיש חולה מסוכן לפנינו אף שעתה אין בו סיכון, אבל עלול לבא אפשר שכבר מעכשיו הוי כפיקוח נפש לפנינו]. דוודאי שמותרים לעשות הכל כדי למנוע שלא יגיעו למצב סכנה, ומניעת סכנה הוי כחולה לפנינו.

ומצאנו מחלוקת ראשונים בזה ביומא פד ב בענין כל ספק נפשות דוחה את השבת אר"י א"ר לא ספק שבת זו כלבד אמרו אלא אפילו ספק שבת אחרת, ה"ד כגון דאמדהו לתמני יומי ויומא קמא שבתא מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי

היכי דלא ניחול עלי' תרי שבתא קמ"ל, ופרש"י שם וז"ל לא שיהא ספק נפשות לשבת זו, אלא אפילו אין הספק לשבת זו דפשיטא לן שהיום לא ימות, אלא ספק שאם לא יעשו לו היום שמא ימות לשבת הבאה, ע"כ. ובפשוטות הביאור שאם בזה שימנעו עתה לעשות רפואה יביא אותו לסיכון יותר מאוחר, ונמצא שעיקוב ההצלה עד צאת השבת מסכן אותו, משו"ה מותר עתה לחלל השבת אע"פ שהסכנה תבא רק בשבת הבאה, אבל אם בזה שנאחר לערב לא יסתכן כלל, אף שאם נמנע בכלל רפואה ממנו ודאי ימות, מ"מ כיון שאין באיחור משום סכנה אין לחלל עליו השבת, [עי' מה שכת' ב"הלכה ורפואה" ח"ג עמ' לו "בגדר ההיתר של סכנה". והגר"א רפפורט ב"הלכה ורפואה" ח"א עמוד רפו במאמרו "גדרי סכנה לגבי מילה"].

הן אמנם בהג' הרש"ש ביומא שם משמע שפי' בכוונת רש"י דאף דהשתא אין שום סכנה, אלא כיון דבשבת הב' יהי' סכנה ואז יצטרכו לחללו משום פיקו"ג מותר גם כעת לחלל, דאמר' מה לי חילול שבת א' מ"ל חילול ב' שבתות עיי"ש שהאריך בזה, ואמר כמה כללים בדיני פיקו"ג. ולדבריו כיון שהותרה שבת זו הותרה שבת קודמת אע"פ שלא יהא סיכון אם יעשוהו אחר כך, ועיי"ש שכתב שאם נצרך לעשות לו הרפואה היום דוקא אבל אינו מוכרח לעשות תיכף רק דנוכל לאחרה עוד איזה שעות, בכזה אמר' הוריו ה"ז משובח (וע"ש בהסבר הא דאמר' אין אומרים נמתין לו שמא יבריא, ואם נצרך לו הרפואה ב' פעמים פעם א' ביום דוקא זהב' נוכל להמתין עד לאורתא מ"מ מותר לעשות לו גם הפעם הב' בשבת, הואיל וכבר ניתן לו לחלל עליו את השבת, מה לי חילול אחד מה לי ב' פעמים).

מיהו אין כל זה מוכרח מתוך הסוגיא, ועי' בהגר"א יו"ד קנה סקכ"ג פי' להדיא דסוגיין דיומא פד ב לא ספק שבת זו כו' מ"ד כו' משום דמסוכן הוא בהשתאו וז"ש מאחר שאין סכנה בדבר ר"ל בהשהה אע"ג שהוא חולה שיש בו סכנה עיי"ש. ומבואר דאם אפשר להשהות עד לאורתא אין להתיר להקדים לעשות לו בשבת אף שהוא במצב חולה שיש בו סכנה, ועי' ר"י מלוניל יומא שם (גנזי ראשונים עמ' פו) דפי' דאף דחולה זה לא יחללו לו את השבת לא ימות היום ושמא יזיק זה לו לשבת הבאה מחללין, אבל אם לא יזיק לו שבת זו אין מחללין וזהו הפי' ברש"י שאם לא יעשו לו היום שמא ימות לשבת הבאה, אבל לחדש דאפילו אם לא נעשה לו בשבת לא יזיק כלל ורק משום שע"כ יצטרך לחלל שבת הבא אידחי אפילו שבת ראשונה, זה לא שמענו מסוגיין.

ומדעת הרמב"ם אין נראה כן, דכתב בפ"ב מהל' שבת ה"ב דאמדהו ביום השבת שהוא צריך לכך וכן לשמונה ימים אין אומרים נמתין עד הערב כדי שלא לחלל עליו שתי שבתות אלא מתחילין מהיום שהיא שבת ומחללין עליו אפילו מאה שבתות כל זמן שהוא צריך ויש בו סכנה או ספק סכנה מחללין, כללו של דבר שבת לגבי חולה הרי הוא כחולה לכל דבר, ולכאורה דעתו דכיון שהוא חולה שיש בו סכנה וזקוק לרפואה זה אע"פ שאם יאחרו הרפואה למחר לא יסתכן יותר, מכל מקום כיון שהוא זקוק לרפואה ומבלעדיה ימות אפשר לעשות לו בשבת אע"פ שאין הכרח מצד הסכנה.

וראה צפנת פענח הל' שבת שפי' כן ברמב"ם, זול' וזה הוא מש"כ רבנו בהלכה א' דחוייה שבת לא ר"ל אם דחוייה אם הותרה רק דגבי תולה כל צרכיו אף דבלא כן לא ימות רק כיון שהוא מסוכן והוא צריך להם שרי, ושם בהי"ד כתב דהא דיומא פד ב אפילו ספק שבת אחרת רצה לומר דאם לא יעשו רפואה בשבת זו לא ימות רק אם גם בשבת שניה לא יעשו אז יש חשש מיתה מותר גם בשבת זו. ועי' מש"כ רבנו בהל' מ"א פי"ד הי"ג ואם היה טועה במדבר כר' מוכח שם דאף אם כעת הוא בריא מ"מ כיון שידוע לנו שע"כ יהא מסוכן בעבור שהוא במדבר הותר לאכול מיד.

ובענין דידן, הגה פשוט דגם הרמב"ם לא התיר אפילו יש שהות רק אם עכשיו הועילה הרפואה לתולה, דכיון דהתולה מוכרח לרפואה זו ומבלעדיה הוא בסכנה, נמצא שעושה מעשה הצלה לחולה מסוכן, ובוה הדין להר"מ שאין לומר לעשותו אח"כ. אבל פשוט בענין מיכל של חמצן שנצטרך אחר השבת ולשבת עדיין יש עוד במיכל הקודם עד למחר שבמקרה זה, אם נחליף בשבת אין בזה מעשה הצלה אלא הכנה גרידא, דזה לא הותר לעשותו בשבת, אף דבודאי שאם לא נביא כלל מיכל יהא סכנה ודאי.

וכן לאידך גם לרש"י אף דלדעתו אם אפשר לשהות ולא יהא סיכון בשהייה זו אין לעשות בשבת, ולא התירו רק אם ע"י השהייה יהא סיכון לחולה. מ"מ אפשר דאם ודאי שאין יכולים לשהות יותר משבת זו, אלא דאפשר לאחר, ובכניסת השבת עדיין אין סיכון עכשיו, אלא שאם לא נעשה כלל בשבת זו יהא סיכון, אין להכריע מרש"י כלום אם יהא אסור להקדים, ואמנם זה תלוי בספק דידן, אם בודאי נצטרך לחלל שבת זה אם אפשר להקדים אף שעתה אין סכנה, ואפשר דהיה כעושה ברצון בלא פיקו"נ, ומה שהוכיח הגריש"פ מרש"י שבת סט ב דכל שלא הגיע הסיכון לא מיקרי פיקו"נ, אכן הערה נכונה ברש"י, אולם יש לדחוק דכוונתו דאם מחר הוא יום חול, אין כאן דין פיקו"נ לדחות היום ספק שבת, ואם ננקוט להקל בזה דמותר להקדים כיון דודאי נצטרך לכך לפיקו"נ אח"כ, מ"מ אפשר דיהא צורך לדון בזה אם דיינינן כסיכון ממש, דלרמב"ם א"צ לעשות בשינוי, אבל בזה שהוא רק עתה מכין שלא יבא לידי סכנה הוי כמעשה הצלה למנוע שלא יסתכן וכדין כורעת לילד שנתבאר בפ"א משבת הי"א דבכורעת לילד שאף שהיא כסכנת נפשות ומחללין את השבת, אבל כל שאפשר לשנות משני, ועי' "הלכה ורפואה" ח"ב עמ' לח שבארנו היטב בע"ה חילוק זה.

וכן יש לעיין עוד בזה אם נקל להקדים בזה, דהוא רק אם יש בהקדמה ריוח, וכמו שנסתפקו הפוסקים להקדים בבין השמשות דהוי ספק שבת, או להקדים ליו"ט דהוי חייבי לאוין בלבד, אבל בלא צורך, לכאורה אין להתיר, ואם יש ספק שאח"כ לא נוכל להביא המיכל או שיקחוהו אחרים אין ספק דמותר, דהרי"ז כחולה לפנינו, אבל אם הוא ממהר לעזוב בית החולים לצורך אכילת שבת או תפילת שבת, יש לעיק אם זה צורך גמור להתיר לו להקדים עבור זה.

רופאים חולים ובתי חולים

תוכן המדור

- דהיפת חיסון זריקת פלצת כדי לחלל השבת — שאלת ד"ר איסקוון
קצט—קפ ותשובת הרב אליעזר יהודה וולדינברג
- האם יכול רופא להשתדל שלא ילך לביה"ח בשבת ובמקומו עלול לבוא
רופא יהודי אחר שאינו זהיר לשמור שבת
קפא—קצא — הרב זלמן נחמיה גולדברג
- לימוד רפואה ע"י כהנים בבתי חולים בטומאת מת — הרב לוי יצחק הלפרין
קצב—רה
- איסור בשר בחלב לחולה שאין בו סכנה — הרב חנניה יוסף אייזנבך
רו—ריט
- בדין אחריות המדען לתוצאת מחקרו — הרב גדליה אהרן רבינוביץ
רכ—רלא
- שימוש בתנור מיקרו-גל בשבת בבית החולים — פרופ' זאב לב
רלב—רלט
- חציצה בטבילה במצבים רפואיים שונים — ד"ר אברהם שטיינברג
רמ—רנו
- בענין בר מצוה למי שנולד בל' במרחשון ולענין קביעת יארצייט
— הרב מרדכי ליב הלוי קצנלבוגן
רנז—רנט
- קביעת ספק סכנה כדי להתיר לחלל השבת
— הרב ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים
רס—רסב
- מחלות השוטה והשטות בהלכה — הרב אברהם דב לויין
רסג—רסט
- מלאכת צביעה וליבון בשבת — הרב פרופ' עזריאל רוזנפלד
— והרב פרופ' צבי מנדלוביץ
ער—רעט
- עקרונות וכללים במלאכת כותב ומוחק — הרב פרופ' עזריאל רוזנפלד
— והרב פרופ' צבי מנדלוביץ
רעט—רצ
- בענין המתה מתוך רחמים — הרב ישכר דב פרימן
רצא—שכט
- בדין עובר ודין רודף — הרב זאב אברהם ביינדר
של—שלג
- בדין חובת האדם בממונו להציל חברו — הרב משה טוביה דינקל
שלד—שלח
- בגדרי החיוב לקיים מ"ע היכא שתגרום לו שיפול למשכב וחולי שאין
בו סכנה — הרב יעקב וויינגולד
שלט—שסב

דחיפות חיסון זריקת פלצת (טעטינוס) כדי לחלל השבת

שאלה מאת ד"ר מאיר איסקוזן בי"ח שערי צדק ירושלים

שאלתו היא אודות פציעה עמוקה בשבת מכלי מלוכלך באדמה, או באדמה לאחר נפילה, אצל בן אדם שקיבל בעבר בתאריך לא ידוע זריקת חיסון נגד פלצת, אם יש כאן סיבה מספקת לחילול שבת עבורו לשם קבלת טיפול ולחיסון שנית. וכפי שמפרט במכתבו הבעיות בזה המה: «פציעה עמוקה עם כלי מלוכלך באדמה טומנת בחובה מחלת הפלצת בדרגות חומרה שונות לפי אלימות החיידק ותגובת החולה, מתן חיסון חד פעמי נגד פלצת מקנה חסינות לתקופה לא ידועה בודאות, יש גורסים שזה מספיק לחמש שנים, ויש טוענים לחסינות לעשר או אפילו עשרים שנה. בהתחשב עם הנתונים האלה האם יש להתיר פעולות הקשורות עם חילול שבת בכדי להגיע למקום בו ניתן לקבל טיפול ולחיסון שנית, ע"כ.

למכובדי היקר יר"ש ד"ר מאיר איסקוזן ג"י, שלום ורב ברכה.

הנני לענות לו בזה על מכתב-שאלתו.

א) מכיון שפציעה עמוקה מכלי מלוכלך באדמה, או באדמה לאחר נפילה, טומנת בחובה מחלת פלצת (פרליזיס-פארקינסון) שעלולה לפגוע במקומות שונים בחלקי הגוף בחללים הפנימיים ולסכן את האדם, ורק ע"י נתינת חיסון לגוף אפשר למנוע מהאדם שלא יפגע מזה, אם כן כל שיש ספק אם גוף זה של האדם מחוסן מזה מעלין עליו כאילו הוא איננו מוצא מוצא הסכנה, ואיננו מוצא עכ"פ מגדר של ספק סכנה. ומכיון שבימות החול רגילים במקרה כזה לתת את החיסון מספק לכן מותר גם בשבת לחלל את השבת כפי שחק הרפואה דורש, כדי לתת לנפגע את החיסון הדרוש. והרי זה בדומה להנפק בשו"ע אר"ח סי' שכח סעי' ד, דמכה של חלל א"צ אומד, ועושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול. ויעוץ במשנ"ב שם בס"ק יד שמבאר שמשמעות פסק השו"ע הוא שאע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא, מכל מקום כיון שהחולי יש בו סכנה ויש בהדבר צורך קצת ורגילין לעשות לו בחול עושין גם בשבת. וה"נ איפוא דינה של פציעה עמוקה מכלי מלוכלך באדמה, או באדמה לאחר נפילה, כמכה של חלל.

והגם שהמשנ"ב שם ובביאור"ה ד"ה כל שרגילין מביא שיש מחמירים בזה, הנה מלבד שיש בהחלט לסמוך בזה על פסק השו"ע שמקיל, היות והמדובר בחשש סכנה, וכך סותמים לפסוק המג"א בסק"ד ובפרמ"ג שם, נוסף לזה יעוץ בביאור"ה שם בסוף הדיבור שמסיק וכותב, דאפילו לפי דעת האוסרים היינו דוקא כדבר שברור לנו שלא יכבד חליו ע"י מניעת דבר זה, אבל בדבר שיש חשש שע"י מניעת דבר זה יחלש ויכבד חליו מחללין עליו את השבת וכו' ע"ש, ובנידון שאלתנו הרי ישנו תחשש הזה שאולי החיסון שקיבל מאז פג כבר תקפו, ואם לא

יגישו לו כעת טיפול וחיסון שנית מידי יכבד חליו, ואם כן בכל כהאי גוונא כו"ע מודים שמחללין עליו את השבת כדי לתת לו טיפול וחיסון שנית.

(ב) זהו שהספק שלפנינו הוא ספק חיסרון ידיעה בלבד מה שאין אנו יודעין מתי קיבל את החיסון הקודם ואם כבר פג תקפו, זה לא משנה, דסוף סוף הרי נוצר לפנינו מצב של ספק פיקוח נפש בגלל חוסר הידיעה וא"כ יש לחלל. ובדומה לזה מצינו בביאור הלכה בשו"ע שם בסעי' ג ד"ה ודוק שנתקלקל, שכותב, דאם כאיב ליה טובא באחד מאברים הפנימיים ומסופק לו שמא נתקלקל שם באיזה דבר ואין שם רופא בעיר לשאול, דמותר לחלל שבת וליסע אחר רופא דאף במכה שאינה של חלל איתא לקמן בסוף ס"ה דאם נעשה אצל החולה ספק סכנה מחללין ע"ש, ושם אצל החולה הרי הספק אצלו הוא בגלל חיסרון ידיעה, ובכל זאת מכיון שהריעותא הוא באחד מאברים הפנימיים מקום שניתן בדרך כלל לחלל, מותר לו לחלל שבת בגלל ספיקו, וא"כ הוא הדין גם לכגון נידוננו מכיון שהפגיעה היא ע"י דבר שטאמן בחובו סכנה לגוף האדם היא מחלת "פלצת" א"כ מותר לחלל גם בגלל ספק חיסרון ידיעה.

(ג) ונראה דאפילו אם הספק נד בין השנים שקיים בהם מחלוקת הרופאים אם החיסון עדנו בתקפו (כפי שמפרט במכתבו), מכל מקום גם כן מותר אפילו בכה"ג לחלל את השבת, היות שקיים בזה מ"מ מחלוקת הרופאים, כי הרי זה בדומה להנפסק בשו"ע שם בסעי' י', דאם רופא אחד אומר צריך ורופא אחר אומר אין צריך מחללין וכו', דספק נפשות להקל, ועוד יעזין באו"ח ס"י תריח סעי' ד שנפסק דכששנים אומרים צריך אזי אפילו מאה אומרים אין צריך אמרינן דתרי כמאה חשיבין ולא אזלינן בתר רוב דיעות בסכנת נפשות ע"ש, ואני מתאר לי שבנידוננו יש יותר משני רופאים שסוברים שהחיסון לא מחזיק ליותר מחמש שנים.

(ד) אוסיף בזה דיש לדעת כי עומק הפצע כשלעצמו מהוה ג"כ סכנה לגוף, וכך מצינו בספר מור וקציעה על או"ח להגאון יעב"ץ ז"ל בסי' שכתב, דבשו"ע שם בסעי' ז נפסק דמחללין שבת על כל מכה שנעשית מחמת ברזל, והיינו אפילו אינו בחלל הגוף, ואפילו שלא על גב היד והרגל (מ"ב ס"ק יח), וכותב המור וקציעה שם דאם היא חבלה עמוקה, כ"ש אם נגעה בגידים, ודאי מותר לרופא אומן להניח עליה סם ורטיה המוכנת, גם ישראל מותר לעשותו, שכל מכת ברזל יש בה כדי להמית אפילו הוא מחט ומזרף זריף ויכול למשוך אחריו דבר מסוכן וכו', וכן כל נגיפה באבן או בצור או בקנה המוציאה דם, וכן נפילה חזקה כשפגעה ונגעה במקום העלול לסכנה אם לא ימהר דבר התרופה, הרי זה ספק נפשות שדוחה את השבת, ואפילו במלאכה גמורה אם צריכה לכך יעו"ש, הרי לנו כי בחבלה עמוקה אפילו אם זה לא ע"י ברזל כי אם באבן או בצור או בקנה ג"כ גובל הדבר מדינא בספק נפשות שדוחה את השבת, ודון מינה איפוא בדבר שהדבר גובל עם פיקוח נפש אם הפגיעה העמוקה נגרעה מכלי מלוכלך באדמה, או באדמה לאחר נפילה ויש ספק אם האדם הזה מחוסן מפני מחלת פלצת שעלול להתהוות עקב זה, וזאת גם מכת זה עצמו שהפגיעה היא פגיעה עמוקה ששלעצמה יש כאן סיבה מספקת לחילול שבת עבורו לשם קבלת טיפול וחיסון שנית.

מכל האמור נראה לי להלכה שיש לחלל את השבת לפי הצורך לכגון שאלתי דמר.

האם יכול רופא להשתדל שלא ילך לבה"ח בשבת ובמקומו עלול לבא רופא יהודי אחר שאינו זהיר לשמור שבת

שאלה: אם מותר לרופא יהודי להשתדל שלא לבוא לבית החולים בשבת ובמקומו יצטרך לבוא חבירו, רופא יהודי שאינו שומר שבת ונוסע ומחלל ר"ל השבת גם לצרכיו הפרטיים, ובבית חולים זה מתרפאים חולים ישראלים ונכרים.

תשובה: (א) ראשונה יש לבדוק מה דינו של מי שאינו שומר שבת וחילל שבת לצורך רפואת ישראל אם יש במעשה זה משום חילול שבת, ויש לומר שאף שהותר לחלל שבת לצורך פקוח נפש, כל זה בשעושה החילול לשם מצוה, אבל במי שאינו חושש לחילול שבת ועושה ברצון גם שלא במקום מצוה של פקוח נפש, שמא עבר על איסור שבת כיון שאינו מכווין לשם מצוה הצלת נפש, וכל שאינו עושה בכוונה לא ניתן שבת לדחות, ולכאורה נחלקו בדבר זה בגמ' מנחות סד א אמר רבה היו לפני שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה שחט [בשבת] כחושה ואח"כ שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחילה ושחוט, אמר לו רבינא לרב אשי נמצאת הראשונה כחושה בבני מעים מהו בתר מחשבתו אולינן וגברא לאיסוריה קא מכוין, או דלמא בתר מעשיו אולינן וכו', א"ל היינו פלוגתייהו דרבה ורבא דאיתמר לא שמע שטבע תינוק בים ופרש מצוה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק רבה אומר פטור ורבא אמר חייב רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו ורבא אמר פטור זיל בתר מחשבתו.

(ב) ולפי"ז גם במחלל שבת עבור חולה אבל מחשבתו לחלל שבת גם לא עבור חולה, לרבה פטור שהולכין אתר מעשיו ולרבא חייב שהולכין אחר מחשבתו והרי מחשבתו לחלל שבת ואין לומר שגם לרבא פטור בנידון שלנו שעד כאן לא מחייב רבא אלא בצד גם דגים, אבל בצד רק תינוק נראה שפטור גם לרבא, ממה שלא צייר שצד תינוק שלא לשם הצלתו, נראה שאין הדבר כן שהרי בשחט ונמצאת הראשונה כחושה בבני מעים חייב לרבא אף שאותו דבר עצמו נתברר שהיה מעשה המותר ומ"מ חייב, ומה שלא צייר שצד רק תינוק נראה שהצד אדם פטור שאדם אין במינו ניצוד, וגם מדרבנן לא אסרו צידת אדם, ולכן בהכרח תפסו שצד דגים ותינוק, ועוד יש לומר שצד תינוק ודגים שחייב לרבא מבואר שם ברש"י שמדובר בשוגג וחייב חטאת, וא"כ לא יתכן לומר שצד תינוק לחד יתחייב חטאת, שאם מדובר במחלל שבת ועושה בדרך אינו חייב חטאת, ודוחק להעמיד שצד בשוגג שלא ידע שהיום שבת וגם לא ידע שמותר להציל תינוק מטיביעה בשבת ולכן העמידו שצד דגים ותינוק.

(ג) ולהלכה פסק הרמב"ם פ"ב משבת ה"טז שהמתכווין לצוד דגים והעלה

דגים ותינוק פטור, והראב"ד השיג שהיה לו לפסוק כרבה ולא כרבא שהיה תלמיד רבה והיינו שגירסת הראב"ד הפוכה מגרסת הספרים שלנו והוא גורס שרבה מחייב ורבא פטור. ויש לעיין לגירסת הראב"ד שרבה מחייב בצד דגים ותינוק שהולכין אחר מחשבתו. איך יתכן הדבר הרי רבה סובר שהאופה מיום טוב לחול פטור הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה, ואם רבה סובר שהולכין אחר מחשבתו א"כ גם אם מקלעי ליה אורחים ויאכלו מה שאפה אכתי יתחייב האופה שהולכין אחר מחשבתו. ונראה לתרץ על פי מה שכתבו התוס' שם בפסחים ד"ה רבה שהקשו "א"כ שאומרים הואיל בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה וי"ל כיון שלא שכח כלל לא אמרין הואיל" לפי"ז נראה לומר שסובר רבה שגם בבא לבסוף חולה שיש בו סכנה מ"מ חייב העושה מלאכה בשבת שהולכים אחר מחשבתו, אבל באופה מיום טוב לחול ששכח שיבואו נמצא שגם במחשבתו אין כאן איסור כיון שיכולים לבוא ויאכלו, הרי זה כמחשב לעשות מלאכת היתר. אכן בדעת הרמב"ם יש לומר שאינו סובר סברה זו שכתבנו אלא סובר שאילו היינו הולכין אחר מחשבתו היה חייב באופה מיום טוב לחול גם בבאו אורחים לבסוף ואכלו המאפה, שמ"מ במחשבתו חשב להניח המאפה אחר יו"ט, ועיין להלן אות ו אות ח.

(ד) ובזה יש ליישב מה שהקשה הראב"ד על הרמב"ם למה פסק כרבא נגד רבה הרי אין הלכה כתלמיד נגד הרב, והמ"מ כתב שגירסת הרמב"ם הוא להיפך שרבה סובר פטור ורבא מחייב, ואפילו לגירסת הראב"ד יש לומר דהלכה כרבא משום שהוא בתרא, ולא אמרו אין הלכה כתלמיד במקום הרב אלא כשנחלקו במשא ומתן של הלכה פנים אל פנים כגון שנזכר בגמ' א"ל רבא לרבה אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקים דעלמא איכא דהלכה כבתרא, וזה דעת הרשב"א בסוף פ' תולין, עכ"ל המ"מ. אכן לפי"ז אדרבה קשה לגירסת הספרים שרבה פטור ורבא מחייב למה לא פסק כרבא שהוא בתרא. אכן לפי מה שכתבנו מוכרח פסק של הרמב"ם שהרי פסק הרי"ף והרמב"ם פסחים מו ב שהלכה כרבה במחלוקתו עם רב חסדא אם אומרים הואיל, והטעם שאמרו שם בגמרא שהלכה כרבא שסובר הואיל, ואם כן שאומרים הואיל בע"כ שהלכה שהולכין אחר מעשיו ולא אחר מחשבתו. אכן לפי"ז גם מוכרח כגירסת הספרים שרבה פטור שהולכין אחר מעשיו שהרי רבה אית ליה הואיל, ומצאתי כדברים אלו באבן האזל כפ"ב משבת.

(ה) ויש לעיין במי שאינו שומר שבת וחילל שבת לצורך רפואת ישראל אבל לא הועילו מעשיו והחולה לא נתרפא אם חשוב מחלל שבת, שאף שהולכין אחר מעשיו ולא אחר מחשבתו מ"מ כל זה בהועילו מעשיו ונתרפא החולה, אבל בלא נתרפא הרי עשה מעשה אסור, ואף שומר שבת שלא הועילו מעשיו מותר היינו טעמא שעצם מעשיו מותר גם בלא הועילו מעשיו, אבל מ"מ בזה צריך מחשבה שהמחשבה מתירה בזה, ויש ללמוד דבר זה ממה שכתב הרמב"ם שם פ"ב הט"ז שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד פטור נתבחיין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור אפילו לא שמע שטבע הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור, עכ"ל, ובמ"מ שם נתכווין להעלות דגים והעלה תינוק ודגים וכו'.

פירוש אם העלה דגים בלבד פשיטא שחייב אבל כיון שהעלה תינוק פטור, עכ"ל. הרי שאף שעשה מעשה המותר גם בהעלה דגים לחוד מ"מ בזה צריך מחשבה להציל, וא"כ גם בנידון דידן במתכווין לחלל שבת בזה שעושה רפואה אם לא הועיל הרפואה חייב. אכן יש להוכיח שגם בלא הועילו מעשיו פטור מדין אופה מיו"ט לחול שפטור מטעם הואיל, וכבר כתבנו שפטור הואיל בא משום שהולכין אחר מעשיו ולא אחר מחשבתו, והדין שפטור הוא גם אם לבסוף לא באו האורחין הרי שגם בלא הועילו מעשיו הולכין אחר מעשיו לפוטרו והכי נמי בלא שמע שטבע תינוק וצד דגים פטור, וקשה מהרמב"ם והמ"מ שהבאנו.

(ו) ועל כרחך מוכח מזה כסברא שכתבנו באות ג' שבאופה מיו"ט לחול שכיון ששכיח שיבואו אורחין גם במחשבתו לא נעשית עבירה, שהרי גם מחשבתו כך הוא שיתן לאורחין אם יבואו ולכן פטור גם בלא באו אורחין, אבל בפרס מצודה לצוד דגים ולא שמע שטבע תינוק והעלה דגים ששם מחשבתו לעבור עבירה וגם נעשית עבירה במעשה שלא הציל כזה עבר. ולפי"ז נדחה מה שכתבנו באות ג' שהרמב"ם חולק על סברה זו וסובר שאם היינו הולכין אחר מחשבתו היה מתחייב האופה מיו"ט לחול גם בבאו אורחין ואכלו לבסוף, שא"כ קשה למה חייב בלא שמע שטבע תינוק ופרס מצודה לצוד דגים וצד דגים נילך אחר מעשיו ובע"כ שכל שלא הועילו מעשיו אין הולכין אחר המעשה רק אחר המחשבה וא"כ למה פטור האופה לחול כשלא באו אורחין לבסוף, ועיין להלן באות ח.

(ז) ועתה נבא לחקור בטעם הדבר למה באמת אין הולכין אחר המעשה רק אחר מחשבה כשלא הועילו מעשיו, ולמ"ד שגם בלא שמע שטבע תינוק וצד דגים ותינוק חייב למה לא נלך אחר מעשיו. והנה בפשוטו יש לומר שלמ"ד מצוות צריכות כוונה כל שבמחשבתו לעשות איסור ולא מצוה גם בעשה מצוה לא קיים המצוה, וממילא עבר איסור שצד דגים והמצוה של הצלת נפש לא קיים ולכן חייב. אכן טעם זה אינו שכבר העלו האחרונים שלא אמרו מצוות צריכות כוונה רק במצוות שאינם מתקיימת אלא בעשייה גרידה כשמיצת שופר ואכילת מצה, ולכן כל שלא עשאו לשם מצוה אינם מצוות, אבל במצוות שמביאות תוצאות כמו מצוות פרו' ותלמוד תורה ומצוות צדקה גם בלא עשאו לשם מצוות, הן, שהרי סוף סוף נתקיימו המצוות שהרי נעשה תכליתן, עיין מנחת חינוך מצוה א ובדרך פקודך שכתבו סברה כזו לענין פרו', ועיין בית הלוי בדרוש א מה שכתב לענין צדקה.

(ח) אכן לפי"ז מובן למה לא שמע שטבע תינוק ופרס מצודה וצד דגים ולא תינוק חייב, שכיון שלא כיון לעשות מצוה לא קיים מצוה וכאן הרי לא הציל ואין כאן תוצאה למצוה, רק אם היה מכויץ למצוה זה גופא שעושה מעשה הצלה מצוה היא גם בלא עלתה בידו ההצלה אבל בלא כיון אין כאן מצוה כלל, ונמצא שחילל שבת שלא במקום מצוה ולכן חייב, ובסברה זו יש לחזור ולהעמיד מה שכתבנו באות ג' בדעת הרמב"ם שסובר שמ"ד שסובר שהולכין אחר מחשבתו לית ליה הואיל, והקשינו על זה אם כן גם למ"ד שהולכין אחר מעשיו איך סובר הואיל הרי אומרים הואיל גם לבסוף לא הועילו מעשיו והרי בצד דגים לכרע חייב

באם מחשבתו לצוד דגים, אכן למה שכתבנו כאן יש לומר שחלוק אופה מיו"ט לחול מלא שמע שמבע זפרס מצודה וצד דגים שבצד דגים לא נעשית מצוה שהרי חסר כוונה למצוה לכן חייב על חילול שבת, אבל באופה מיו"ט לחול אף שלא קיים מצוות שמחת יו"ט שהרי לא כיון לשם מצוה מ"מ לא חילל יו"ט כיון שבמעשיו היה היתר של מלאכת יו"ט שהיו ראוי לאורחין לאכול בי"ט, ובהיתר זה אין צריך כוונה למצוה שלא המצוה של שמחת יו"ט היא המתירה איסור מלאכה ביו"ט אלא הוא היתר התורה מבלי ענין מצוה.

(ט) הן אמת שמבואר בגמ' פסחים סו שלדעת ר"י מה שהותר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוא משום מצות שמחת יו"ט, ומכאן זה התכית השאג"א בסימן קב שאסור להתענות ברה"ש שאם מותר איך אמר ר"י שלא הותרו מכשירי פסח בשבת אפילו דברים שהן שבות ור"א הקשה עליו דרי ק"ו אם הותרו דברים של איסור ק"ו שהותרו דברי הרשות, ודחה ר"י יו"ט יוכיח שהותר אוכל נפש ומכשירין אסורים גם של שבות, ואמר לו ר"א שאין להביא מיו"ט שהוא רשות מהקרבת פסח שהוא מצוה ולכן דוחה גם שבותין, ור"י סובר שאוכל נפש נמי מצוה משום שמחת יו"ט ור"א לטעמא שסובר שיכול אדם לבחור כולו לדי' ולהתענות ביו"ט, והוכיח השאג"א מזה שאסור להתענות ברה"ש שאם הותר א"כ בע"כ שמה שהותר מלאכת אוכל נפש ביו"ט מטעם רשות הוא ולא מטעם מצוה של שמחת יו"ט, וא"כ אין דחיה שדחה ר"י מיו"ט שדוחה מלאכה ואינה דוחה שבות דרי יו"ט אינה אלא רשות ולכן לא דוחה אלא ע"כ שגם ברה"ש יש מצות שמחת יו"ט, ולעולם אין שום יו"ט מותר במלאכת אוכל נפש אלא בשיש בו מצות שמחת יו"ט, ולפי"ז נדחה מה שכתבנו שהיתר אוכל נפש ביו"ט אין צריך שיכווין לשם מצות שמחת יו"ט, ולכאורה למ"ד מצוות צריכות כוונה לא ידחה מלאכת או"נ ביו"ט עד שיכווין לשם מצוה.

(י) אמנם נראה שאין הדבר כן, שהנה השאג"א בעצמו שם בסי' קב הקשה וז"ל וא"ת כבר כתבתי לעיל סי' סח דאינו נוהג מצות שמחת יו"ט בליל יו"ט ראשון ואפ"ה אוכל נפש הותר בו אע"ג דה"ל שלא במקום מצוה ומאי קאמר ר' יהושע יו"ט יוכיח, תירוצ' לדבר זה תמצא לקמן בדיני ח' של חג בסי' קסד, עכ"ל. ולא זכינו למה שכתב שם שלא נמצא בדפוס דיני ח' של חג, ולענ"ד נראה שיש לתרץ כך, שלכאורה קשה עוד איך יתכן לומר שהותר או"נ משום מצות שמחת יו"ט א"כ למה אומרים מתוך שהותרה לצורך הותר נמי שלא לצורך הרי שלא לצורך אין בו קיום של שמחת יו"ט ולא מבעיא לדעת רש"י שהותר שלא לצורך לגמרי בודאי אין בזה משום שמחת יו"ט, אלא גם לדעת התוס' ששלא לצורך שהותר היינו רק לצורך קצת ג"כ קשה לומר שיש בצורך קצת משום קיום שמחת יו"ט.

(יא) על כן צריך לומר שהתורה התירה מלאכת או"נ בכל ענין אף באופן שאין בו משום קיום מצוה ומ"מ עיקר ההיתר משום מצות שמחת יו"ט אלא שלא חילקה תורה זה התירה בכל ענין, וכל זה לר"י שסובר שאסור להתענות בי"ט, אבל לר"א המתיר אין לומר כן שעיקר ההיתר משום מצות שמחת יו"ט ולכן הותר גם שלא

לצורך מטעם שלא חילקה תורה וכן מותר גם בליל יו"ט הראשון מטעם שלא חילקה תורה בהיתר מלאכה בין יום ללילה, אבל הוכחת השאג"א שר"ה חייב בשמחה הוכחה שאם בר"ה אין חייב שמחה אין כלל מקום להתיר ביו"ט של ר"ה מלאכת אוכל נפש.

יב) ולפי"ז התירה תורה גם בשאינו מכווין לשם מצות שמחת יו"ט, ונמצא שנכון מה שכתבנו באות ה שאוכל נפש מותר גם בשאינו מכווין לשם מצוה, ומובן למה האופה מיו"ט לחול ולא באו אורחים לבסוף פטור משום שהמעשה עצמה מותרת כל שיתכן שיהיה אוכל נפש במעשיו, משאי"כ בלא שמע שטבע תינוק ופרס מצודה וצד דגים לתוד חייב כיון שלא נתכוין למצוה אין מי שידחה לחילול שבת, כל זה ביארנו דעת רבה שהמתכווין לצוד דגים וצד תינוק ודגים פטור. ועדיין יש לבאר טעמו של רבא הסובר שחייב מה טעמו, הרי בצד תינוק נתקיימה המצווה גם בלי כוונה וכמו שנתבאר, ונראה לומר שסובר רבא שבמקום שהתירה תורה לעבור עבירה כדי לקיים מצוה אין כאן עבירה כלל, כיון שהיה מוכרח על פי דין תורה לקיים המצוה הרי הוא כאנוס על פי הדיבור לעבור עבירה ועבירה באנוס אינה עבירה, ולכן סובר רבא שכל זה כשאינו עובר עבירה ברצון רק לצורך מצוה וכגון ששמע שטבע תינוק שמה שצד דגים לא נעשית ברצונו אלא באנוס, אבל בלא שמע שטבע תינוק נמצא שצד דגים ברצונו אין כאן אנוס וחייב על מה שעבר עבירה שחילל שבת ברצון.

יג) והנה בספר בית הלוי על התורה בפרשת שמות בפסוק וירא הביא מה שכתב בהפלאה בנשא אשה ושהה עשר שנים שכתבו הפוסקים שאין דין זה נוהג בחור"ל שתולין שבעון חור"ל גרם, וכתב ההפלאה שאף שלדעת ר"ח כהן אין מצוה בזה"ל לגור בא"י משום סכנה וא"כ נמצא שפטור ואין לתלות בעון חור"ל, אכן כיון שגם אם לא היה סכנה לא היה נוסע לארץ ישראל לכן גם בזה"ל תולין בעון חור"ל, וסיים שם בבית הלוי שמזה משמע שמי שהוא פרוץ באחת ממצוות ד' אע"ג דלפעמים נתרשש לו אנוס שלא יכול לקיימה מ"מ לא מיקרי אנוס וכמו בשמירת שבת וכדומה שלפעמים אנוס הוא לעשות מלאכה או עבור חולה וכדומה לא מקרי אנוס רק לאותם שהיו שומרים אותו אם לא היה אנוס, אבל המחלל שבת כשאינו אנוס גם במלאכת אנוס מיקרי מחלל וכו', עכ"ל. אמנם לפי מה שכתבנו דברים אלו יתכן רק לדעת רבא בצד דגים ותינוק שחייב, אבל להלכה שקיימל"ן כרבה לא יתכן מה שכתב הבית הלוי. והנה הפלאה כתב סברתו לבני שלושה ענינים אחד לענין הנותן גט בתנאי שלא יבוא תוך י"ב חודש ונאנס ולא בא שמעיקר הדין הגט אינו גט כיון שהתנאי נתקיים באנוס ויש טענת אנוס בגיטין רק מדרבנן אפקיעו קידושה, ובה כתב שאם נאנס ולא בא אבל האמת שגם אילו לא האנוס לא היה בא אין זה אנוס והגט הוא גט מן התורה. נראה שסברה זו נכונה גם לדעת רבה שחלכין אחר מעשיו ולא אחר מחשבתו, שאפשר לומר שגם רבה מודה לסברה זו שמעשה שלא אדם העושה באנוס נחשב עבירה אם גם יש לו רצון לעבירה, ומה שפטור רבה בצד דגים היינו טעמא שמצוות הצלת נפש מישראל דוחה לאיסור שבת וכל שדוחה לאיסור יש כאן היתר, ולכן אין דולכין אחר מחשבתו כיון

שהמעשה עצמה מותרת, משא"כ באונס בגיטין שאין שם היתר של פיקוח נפש שאין שם ענין איסור אלא ענין אחר, והוא שמעשה באונס אינה נחשב מעשיו של אדם ולכן נחשב כלא נתקיים התנאי בקיים באונס, ולכן כל שהיה גם רצון העושה המקיים התנאי שנחשב רצון נמצא שנתקיים התנאי והגט גט.

יד) המקום השני שכתב ההפלאה סברתו הוא במה שאמרו בכתובות נ באשה שנבעלה באונס וסופה ברצון שסבר אביו דשמואל שאסורה לבעלה, אף שהבעילה באונס מ"מ כל שמתרצית לדבר נחשב לרצון. גם זה יש ליישב אליבא דרבה שהרי כתבו הפוסקים שאשה שזינתה תחת בעלה נאסרת עליו גם בזינתה בהיתר וכמו שאמרה אסתר כאשר אבדתי אבדתי אף שהיתה בהיתר להצלת ישראל ולא התירה תורה לבעלה רק בזינתה באונס, וטעם החילוק כך שמעשה שעושים באונס אינו נחשב למעשה אבל מעשה שעושים ברצון רק למטרה מותרת כמו הצלת ישראל יש בזה מעשה של זנות רק שהתירה תורה, ואין זה אלא היתר לשמים אבל לבעלה אסורה שאיסור לבעלה אינה נובעת מאיסור לשמים, וכ"מ שלמד מהר"ק שהביא הרמ"א בסימן קעז גבי זנות של אומרת מותר וזנות של קטנה, והדברים ידועים ואין כאן המקום להאריך בזה, ועיי' אור שמח הלכות יסודי התורה שכתב לבאר טעם החילוק בין עבר אחד מג' עבירות שהדין בהם יתרג ואל יעבור והוא עבר ולא נהרג שמחלק הרמב"ם שאם אונס לעבור ועבר ולא נהרג פטור ונלמד מלעזרה לא תעשה דבר שאין עונשין האונס ואילו נתפא מאחד מג' עבירות שהדין בהם שאינם נדחים מפני פקוח נפש עונשים אותו עונש הראוי, וכתב האו"ש שבאונס אין כאן עבירה ומה שצריך למסור נפשו מדין קידוש השם ואילו בריפוי הרי זה רצון גמור רק שהצלת נפשו דוחה לאיסור, אבל ג' עבירות שאינם נדחים נמצא שעבר ברצון וחייב עונש. ולפי"ז מובן שאשה שנאנסה כל שגם רצתה אין בזה אונס ואסורה, אבל אין מכאן סתירה לדעת רבה שצד תינוק ודגים שהיתר בא מכה הצלת נפש שדוחה ומתירה לאיסור שבת אף שנחשב רצון, מ"מ גם ברצון מותר ככל רפוי בחילול שבת שמותר.

טו) המקום השלישי שכתב ההפלאה, דינו בנושא אשה ושהה עמה עשר שנים שבחור"ל אינו חייב לגרש שתולין שעון חור"ל גרם, ואף להסוברים שאין חייב לבוא לארץ ישראל בחי"ז מ"מ כיון שגם הוא אינו רוצה חשוב רצון ושוב תולין בעון חור"ל. לכאורה בזה קשה מרבה שהצד דגים ותינוק פטור שהולכין אחר מעשיו אכן יש ליישב דבר זה כך שהן אמת שלא יחשוב לו עון מה שאינו עולה לא"י בחי"ז כיון שיש סכנה בדרך נמצא שהצלת נפשו מסכנת הדרך דוחה למצות ישוב ארץ ישראל, מ"מ אף שאין לו עון מ"מ גם מצות ישוב ארץ ישראל אין לו, בשלמא אם היה אונס שהיה רוצה לעלות וזולת הסכנה ורק נמנע מחמת הסכנה היה נחשב לו כאילו קיים המצוה, וכמו שאמר כל החושב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשה אבל כל זה בחושב לעשות ונאנס אבל כל שהיה רצון שלא לעשות המצוה ונאנס אין מעלין עליו כאילו עשה, וכמדויק לשון הגמ' כל החושב ונאנס ולא אמרו כל שלא קיים מצוה באונס. [ויותר מזה כתב ר' אלחנן בסוף פ"ק דבי"ק שכל הנאנס שנחשב כאילו עשה רק בעושה לשמה, אבל הנותן צדקה

לעני שאינו הגון שלא לשם שמים לא נחשב לו כמצוה גם שנכשל בעני שאינו הגון באונס עי"ש. אכן לפי דרכנו אין זה מוכרח שמצות צדקה מתקיים גם בלי כוונה למצוה שאם אינו מתקיים א"כ גם בנותן לעני הגון שלא לשמה אין לו מצוה, וכמו שנתבאר בבית הלוי בדרוש א ואם מצות צדקה מתקיים גם בלי כוונה שוב אומרים בזה כל החושב לעשות מצוה ואנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אבל כל שלא עשה מצוה באונס וגם לא רצה לעשות מצוה בזה אין מעלים עליו כאילו עשה, ולפי"ז יש לומר שבני ענות שנכשלו בעניים שאינם מהוגנים גם רצונם לא היה שיתנו דוקא להגון כיון שנתנו להתפאר, אלא שאם היו נותנים להגון היה להם מצוה אבל כיון שנכשלו באינו הגון וגם לא היה איכפת להם בזה שנכשלו נמצא שאין להם מצוה כלל.

טז) ולפי"ז יש לומר שמה שאמר שעון חו"ל גורם שלא יפקד הכוונה שאילו היה בידו מצוות ישוב ארץ ישראל היה גורם שיפקד, ולכן אין מחייבין אותו לגרש שהרי בידו לעלות לארץ ישראל, ואף כשיש סכנה עדיין בידו לקיים המצוה אם יחשוב וירצה לעלות רק שמחמת סכנה אינו עולה, לכן כל שאינו מחשב ורוצה לעלות אנו תולים שמחמת חוסר מצוה שיש לו אינו נפקד, ולפי"ז יש לומר עוד שמה שכתב הבית הלוי שכך הדין במחלל שבת במקום סכנה אם גם ברצונו היה מחלל שבת נחשב למחלל ברצון ואין כוונתו שנידון כעובר באיסור לאו וסקילה, אלא כוונתו שעובר על קיום מצוה עשה שיש לשבות בשבת, ומצוה זו אינו מקיים בחילול שבת במקום סכנה רק באין לו רצון לחלל שאז נעשה כמחשב לעשות מצוה ואנס שמעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אבל במחלל גם ברצון אף שיותר במקום סכנה מ"מ לא קיים מצוות שביתה בשבת, ובוה גתישב ממה שהקשינו עליו מצד דגים ותינוק ששם אמרו רק שפסור מקרבן וסקילה אבל לא קיים מצוה.

עוד יש לומר ליישב סברת הבית הלוי וההפלאה ממה שהקשינו שהם מחלקים בין צד דגים ותינוק שמדובר בשוגג ופסור רבה מתטאת אבל העושה במזיד שפרס מצודה לצוד דגים וצד דגים ותינוק ששם חייב סקילה, וטעם החילוק כך הוא שהעושה במזיד כיון שעושה ברצון חייב ואף שהמעשה מותר מ"מ כיון שיש במעשה הזה גם עבירה לא הותרה העבירה אלא באנוס, שזה גופא שחייבתו תורה לעשות מעשה זה הרי הוא אנוס על העבירה, אבל כשעושה ברצון הרי הוא עובר עבירה וגם עשה מצוה ואין מצוה מכבה עבירה וחייב על העבירה אבל בצד דגים ותינוק בשגגת שבת פסור ואף שחייבה תורה על השוגג קרבן מ"מ לא חייבתו אלא על מה שלא השגיח על מעשיו שלא לעבור עבירה והצריכתו תורה כפרה, אבל כאן שאילו ידע הכל ששבת היום וגם שטבע תינוק היה מותר שוב אינו זקוק לכפרה, ויתכן לומר שאשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה ושתתה יין בשגגה אינה צריכה כפרה אף שלא ידעה שהפר לה בעלה אף אם נאמר שכל שוגג צריך כפרה כל זה בשיש עבירה במעשה אבל כשיש רק כוונה לעבירה אין צריך כפרה בשוגג.

יבזה מובן מה שכתב החת"ס בתשובה אור"ח סימן רח וז"ל "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו וכו' מלבד שהוא עובר איסור תורה דברים

שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן ולא הותר אלא משום עת לעשות לד' ואם אינו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד וכו'. עכ"ל, וכדי שלא יקשה עליו מרבה שפוטור צד דגים ותינוק שהולכין אחר מעשיו מוכרחים לומר כמו שכתבתי באות טו שיש לחלק בין שוגג למזיד והיינו שלא הותר רק במקום שהוא אנוס משום עת לעשות לד' וכל שעושה ברצונו אינו אנוס עוד יש לומר שבמקום שחכמים התירו איסור תורה שם סובר דחת"ס שגם לרבה הולכין אחר מחשבתו שלא הותר אלא מטעם אנוס ובלי טעם זה אין כח לחכמים לעקור איסור תורה רק באופן שמוכרח לכתוב לקיים דברי חכמים וממילא נמצא שעובר באונס וסברה כזו שבמקום שגזרו חכמים נחשב כאונס כתב האור שמח לגבי ג' מקומות שהעמידו דבריהם במקום כרת ודברים שבע"פ שהתירו לכתוב זהו היתר מדרבנן לכן סובר הח"ס שלא הותר אלא כשהוא אנוס ולא עושה ברצון.

(יז) כתב החפץ חיים בספר מחנה ישראל פ"ז וז"ל: ועתה נבאר אם יכול להקטין את הענין והוא מוסיף בה מרצון עצמו הוא נקרא מחלל שבת וכו' אפילו הוא מתכווין לעשות בזה טובה לישראל אחר שלא יחלל שבת כלל כגון שהוטל מהממשלה על שני אנשי צבא ישראלים שיעשו איזה דבר כגון חפירה בקרקע וכל כה"ג לא יוכל אחד לומר לחבירו שעשה כבר חלקו למה נחלל שבת שנינו עשה גם בשבילי ואגמול לך פעם אחרת עבור זה משום שעל חלקו שעשה כבר לא יקרא על זה מחלל שבת אחרי שהיה מוכרח לזה משא"כ אם יעשה עתה ברצונו עבור חבירו וכבר אמרנו חז"ל אין אומרים לאדם חטא בשביל שיוכח חברך וכו'. עכ"ל. ולכאורה דבריו מופלאים שהרי מה שהתיר לשניהם לחפור החפירה ע"כ שיש בזה פיקוח נפש, וא"כ למה לא נתיר לאחד לחלל שבת כדי להציל חבירו וכל חילול שבת שמתירים לחולה וכי צריך החולה בעצמו לחלל ואסור לאחר לחלל עבורו זה לא שמענו. ומה שהביא שאין אומרים לאדם חטא כדי שיוכח, שם הזכות אינה הצלת נפש רק הצלה מעבירה אבל במקום שמציל בודאי מות.

ונראה לומר שכאן מדובר שהחפירה עצמה אינה נחוצה לאנשי צבא הישראלים להציל עצמם ומ"מ הותר להם לחפור שיש סכנה מהממשלה אם לא יקיימו דברי הממשלה, וכבר ביארנו באות יד שבאופן כזה מותר מצד אונס רחמנא פטריה, ובוה הדבר נכון שבמה שחופרין שניהם הם אנוסים אבל אם יחפור אחד כל החפירה אינו אנוס שהרי עושה ברצון להציל חבירו, ואף שגם זה מותר בחילול שבת שהרי שבת נדחית משום פקח נפש מ"מ יש לומר שעדיף שיעשה זה שאנסו אותו, שאין כאן חילול שבת כלל ברצון מאשר יעשה השני עבורו שעושה ברצון ורק הותר משום פיקוח נפש, וכיון שהדין הוא שמאכילין את החולה הקל הקל תחילה א"כ זהו יותר קל שיעשה בעצמו מאשר יעשה אחר שאינו אנוס, ואף שכתבנו לעיל שכל פיקוח נפש אנוס הוא על העבירה באונס התורה להציל חבירו, מ"מ כל שאפשר להצילו בקל לא התירה תורה לזה וממילא אינו אנוס, וביותר לפי מה שראיתי מש"כ בספר ישועת ישראל שהעושה עבירה באונס אף שלא היה אנוס נפשות אלא אונס של הכאה שהדין הוא שאסור לעבור, מ"מ אם עבר אינו נענש שכל אונס פטרתו תורה מעונש, נכמו שפוטור אונס שעבר ג'.

עבירות כך פטור כל אונס רק שלכתחילה חייב לקבל ההכאות ולא לעבור שחיבה תורה לא לעבור כל עבירה באונס כל שאינו אונס נפשות ולפי"ז אם אין סכנת נפשות מהממשלה שאז אסור להם לחפור, מ"מ יש נ"מ באם עברו וחיללו שבת שאז אם שניהם חפרו אין נענשים כמחללי שבת, אבל אם אחד חפר הכל נענש כמחלל שבת זה מה שנראה לענ"ד לצדד בדברי המחנה ישראל.

יח) ומעתה בנידון השאלה ברופא יהודי אם מותר לו להשתדל לא לבוא לבית החולים ובמקומו יצטרך לבוא רופא ישראל המחלל שבת ברצון, ולפי הצדדים שכתבנו שהרופא השני אינו עובר עבירה במה שמחלל שבת עבור חולה ישראל שיש בו סכנה, אין בזה איסור להשתדל לא לבוא אף שבזה יגרום שהשני יעבור, שהרי מה שהשני מחלל שבת אין בזה עבירה, ואין לאסור דבר מהדין שנפסק באור"ח סי' שכח סי"ב "כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלין שלא לעשות ע"י עכו"ם וגו' ונשים אלא ע"י ישראל גדולים ובני דעת", ועיי"ש ברמ"א וט"ז שנחלקו אם צריך לעשות ע"י עכו"ם או אסור לעשות ע"י עכו"ם שלא להכשיל לעתיד שיאמרו שאסור לישראל לחלל שבת עבור ישראל חולה שיש בו סכנה שנראה שכל זה בגמגע בשעת מעשה מלהציל חולה ושלח עכ"ר בזה אסור הט"ז, אבל המשתדל שלא לבוא מתחילה לבית החולים זה גם לט"ז אין חשש.

יט) וכל זה להצד שאין הרופא השני עובר עבירה, אבל לפי מה שצדדנו באות טז שעובר בעשה של שבתון מ"מ אין הכרח לומר שעבר, שביטל המצוה רק שחסר לו המצוה של שביית שבת ועד יש לומר שמחלל שבת שחילל פעם אחר שוב ביטל המצוה של שבתון, ומה שמחלל עוד אינו מוסיף איסור בביטול העשה, אכן מתוס' ישנים יומא פ"ב א ד"ה בן לא נראה כן שכתבו שם בשם ר"א ממיץ שחינוך לא שייך רק לקיים מצוות עשה ולא לא לעבור בלא תעשה, והקשו א"כ למה מחנכים לתינוקות לצום ביום הכיפורים, ותיצו וז"ל ומה שמענים אותו ביוהכ"פ אין זה לאפרושיה מאיסור שמפרישין אותו מלאכול אלא הוא חינוך שמחנכין אותו במצות וענייתם את נפשותיכם, עכ"ל. והנה שם מבואר בגמ' שמחנכין לשעות וא"כ ראייה שגם באוכל ביוהכ"פ עכ"פ בשעה שלא אכל מקיים מצות וענייתם שכל שעה ושעה מצוה בפני עצמה, וא"כ הכי גמי מצות שבתון בשבת כל רגע ורגע שמונע מלעשות מלאכה מקיים מצוה, וגמצא שהמשתדל גורם לשני לבטל מצות שבתון בשבת, וביותר לפי מה שכתבנו באות יז שתיכן שנחשב כמחלל שבת גמור, וכן לפי מה שכתבנו באות ט ברופא שלא הועילו מעשיו שנחשב למחלל שבת אם לא עשה משום מצוה, א"כ יוצא שבזה משתדל גורם לחבירו שיעבור אם לא יועילו מעשיו להציל החולה והנה אין לדחות שאף אם נקבל שהמחלל שבת באונס וגם ברצונו חייב, מ"מ כל זה באופן שגם אם לא היה אנוס היה מחלל מעצמו שבת במעשה זה, אבל אם לא האונס לא היה עושה מעשה זה בזה פטור לכו"ע, ואם נאמר כן נמצא ברופא השני שאם לא הפקוח נפש לא היה עושה חילול זה שעושה כעת, רק שאולי היה מחלל שבת לצורך אחר נראה שאינו כן, שהרי באשה שנאנסה שאוסר שמואל משום סופה ברצון מדובר בודאי שאם לא האונס לא היתה מתרצית, ועכ"פ לא היתה באת לידי עבירה ומ"מ אסורה,

ומטעם שכתב ההפלאה שהבאנו באות יד, אלא שסיימו שם בגמ' שרבא החולק על אבוה דשמואל וסובר שמותרת משום שיצרא אלבשה מותרת גם באומרת שלולא האונס היתה שוכרתו, מ"מ אבוה דשמואל אסר גם באינה אומרת כן רק שמתרצית באונס, הרי שגם באופן כזה נחשב רצון והוא הדין בנידון שלנו שהרופא השני עושה ברצון אסור.

(כ) מ"מ נראה שאין לאסור לרופא השומר שבת להשתדל בזה ואין בזה משום איסור לפני עיור שמכשיל חבירו בעבירה, שאיסור לפני עיור אינו אלא בעושה או נותן מכשול אבל בזה שמונע מלהסיר מכשול מחבירו אין בזה לפני עיור, אכן מצאנו בגמ' מ"ק ה שאביי אמר מהבא יש ראייה שצריך לציין הקברות משום ולפני עיור לא תתן מכשול, ולכאורה מוכח מזה שגם המונע מלהסיר מכשול עובר בלאו הזה אבל הדבר תמוה הרי לא תתן כתיב ואיך נלמד שחייב להסיר מכשול, ואולי הכוונה שזה שקבר המת ולא ציין הטומאה הוא העובר בלאו דלא תתן מכשול ואף אם ציין ונמחק יתכן שעובר מתחילה שהרי מתחילה ידוע שימחק הציין ולכן חייב לציין מחדש ואף שהחייב הוא על ב"ד, וכמו שנראה ממשנה שקלים פ"א שבט"ו באדר מציינין הקברות היינו שב"ד הם שלוחין של ישראל וגם של הקברנים שלא יעברו לפני עיור למפרע חייבין כעת לציין, או שמקרא זה של לפני עיור מלמדנו שאסור ליתן מכשול של עבירה, וממילא יודעין שמוטל על ב"ד להסיר המכשולות שעל זה נאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך שב"ד חייבין לדאוג לכל ישראל, ומפסוק לפני רק למדנו שגם מכשול של עבירות הוהירה תורה שלא לתתו ולמדנו שב"ד חייבין גם למנוע.

(כא) ואין לאסור להשתדל שבוה שמשתדל עושה מעשה והרי זה כנותן מכשול לרופא השני שנראה שאין מה שמשתדל על עצמו שזה עצמו המכשול, ואין הוא הגורם שיקחו תאחר רק הגורם הוא צורך הבית חולים לרופא, אלא שאם היה זה היה מתבטל הגורם ובזה שמשתדל חוזר הגורם שהוא עצם הבית חולים למקומו ואין הוא נקרא גורם, ואפילו נאמר שגם זה נחשב לגורם מ"מ יש לדנו כלפני דלפני, אם הבית חולים הוא של גוים שהרי הגוים הם הקוראין לרופא השני, וגם אם הבית חולים של ישראל נראה שנחשב כלפני דלפני, שהרי מה שאסור בישראל לפני דלפני טעם הדבר כתבו התוס' בע"ז שעוברים בלפני עיור שמכשילין למכשיל באיסור לפני עיור, כגון שמוכר תרנגול לבן לישראל החשוד למכור לעכו"ם לע"ז ועובר המוכר הראשון בלפני עיור שמכשיל לשני לעבור לפני עיור, אכן כאן מותר לבית החולים להזמין גם לרופא שאינו שומר שבת, שהרי יש כאן פיקוח נפש ומשום פיקוח נפש של ישראל מותר להכשיל אחר בלפני עיור, וכמו שמבאר בסימן קס ביור"ד שמותר ללוות מישראל ברבית לצורך פיקוח נפש ואף שמכשילין למלוה באיסור רבית, שהרי אין למלוה היתר להלוות ברבית לצורך פיקוח נפש, שהרי יכול להלוות בחינם ומ"מ מותר, [אכן עיי"ש בשער משפט שפקפק בהיתר זה], וכיון שמותר לבית חולים להזמין לרופא השני נמצא שהרופא הראשון אינו מכשיל לבית חולים באיסור לפני עיור, שהרי מותר להם לצורך פיקוח נפש

ומה שמכשיל הראשון לרופא שני הרי זה לפני דלפני, ואינו עובר ואף שבו אין היתר משום פיקוח נפש שהרי יכול לבא בעצמו ולעשות בהיתר.

כב) וגם אין לאסור משום מסייע ידי עוברי עבירה שאסור גם במקום שיש לפני דלפני, משום שבישראל מומר דעת הש"ך ביור"ד בסימן קנא שאין בו משום אפרושי מאיסורי, והרי המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם, וגם יש לומר טעם נוסף שיש לתלות שבלאו הכי יחלל השני שבת גם אם לא יבוא לבית החולים, ואדרבה בזה שיבא לבית חולים מצילו מאיסור חמור יותר לפי הצד שצידדנו שאינו עובר אם יועיל רפואתו, וא"כ מצילו מאיסור ודאי ומכניסו באיסור ספק. ובספר תפארת שמואל על הרא"ש ב"מ פ"ה כתב שמותר ללוות באיסור רבית דרבנן אם המלוה ילוה לאחר ברבית דאורייתא, ואין בזה משום אפרושיה מאיסור שמצילו מאיסור חמור יותר, ואין רצוני להאריך בזה כי כבר נתבאר דבר זה הרבה באחרונים. מכל הני טעמים נראה שמותר להרופא ראשון להשתדל שלא לבוא לבית החולים בשבת.

כג) והנה הרב העורך העיר אם מותר להשתדל אחר שכבר הוקבע התורנות, ובנוב"ת יו"ד סי' עד דן אם מותר להשתדל להוציא אנשים שנתפסו לצבא, אכן הדברים סתומים ושם לא נתבאר מה טעם האיסור אם משום שגורמים הפסד שמעבידים אותם בע"כ או משום שמכשילין אותם בעבירות, כך נראה שם במה שכתב בד"ה ויהיה, אלא שא"כ מה האיסור הרי אנוסים הם, ומה שהביא מעכו"ם שאמר תנו לנו אשה ואם לא נטמא את כולם שם פוסלים האשה לכהונה ומטעם זה אסור ולא משום מכשול העבירה שיש בדבר, וצ"ע.

הרב לוי יצחק הלפרין
ירושלים

לימוד רפואה ע"י כהנים בבתי חולים בטומאת מת

שאלות: א. האם מותר לכהן ללמוד רפואה, כאשר נגיעה במת מהווה תנאי לימודי; ב. האם יש לחלק בדבר בין מת יהודי למת נכרי; ג. האם יש למצוא דרך של היתר, ע"י "טומאה בחיבורין" — לגולל ודופק או כללי של מתכת.

תשובות:

המקורות לאיסורי טומאה לכהנים: איסור תורה לכהן ליטמאות למת הן בטומאת מגע והן בטומאת אהל כמבואר ברמב"ם הלכות אבל פ"ג ה"א וז"ל: כל כהן שנטמא למת חוץ משה מתים המפורשים בתורה או אשתו בעדים והתראה הרי זה לוקה שנאמר לנפש לא יטמא בעמי ואחד הנוגע במת או המאהיל או הנשוא ואחד המת ואחד שאר טומאות הפורשות מן המת שנאמר לנפש לא יטמא בעמי וכבר פירשנו בהלכות טומאת מת כל דברים המטמאין מן המת מן התורה או מדבריהם ובהלכה ג שם וכן אם נכנס לאהל טמא שנכנסה לו הטומאה לוקה אעפ"י שעצמה של טומאה בבית אחר וכו', ע"כ.

וב"ה בשו"ע יו"ד סי' שסט הנה מזהיר שלא ליטמא במת ולא לכל טומאות הפורשות ממנו ולא לגולל ולא לדופק ולא לאבר מן החי (שאין) בו כדי לעלות ארוכה אם היה מחובר וכו' ובסי' שעא סעיף א שם אסור לכהן להכנס תחת אהל שהמת תחתיו אפי' הוא גדול הרבה ואפילו לבית אחר או לעליה אחרת הפתוחים לאותו בית בנקב שיש בו טפח על טפח ובית לאותו בית עד עולם וכו', ע"כ. ועי' שפירא דיני טומאת אהל וסוף טומאה לצאת עי"ש.

מבואר שאסור לכהן באיסור תורה להטמא למת ועל פי מה שהאריכו הפוסקים אין להתיר לימוד הרפואה באיסור וכן אין לדון בזה משום פיקו"נ.

שיטות הפוסקים לענין איסור טומאה לכהנים במתי ישראל ולא יהודים — ולכאורה יש לדון בזה באיסור טומאה למתי ישראל וכן למתי עכו"ם דהנה הרמב"ם שם הלכה ג כתב ושם ביארנו שאין עכו"ם מטמאין באהל ולפיכך קברותיהם טהורים ומותר לכהן ליכנס לשם ולדרוך על קברותיהם ואינו אסור אלא שיגע בטומאה או שישאנה כמו שביארנו שם, ע"כ. מבואר מדברי הרמב"ם שמותר לכהן ליכנס לאהל שנמצא בו מת עכו"ם וכן להאהיל עליו אבל אסור ליגע או לישא בטומאת מת עכו"ם. לדבריו אין היתר ללמוד רפואה במתי עכו"ם שהרי כמבואר יש צורך ליגע במת או לשאתו.

ובהגהות מיימניות שם אות ב כתב וז"ל וכן כתב בספר יראים דק"ל כרשב"י מאחר שאלוהו ז"ל עשה מעשה כמותו כדאיתא בב"מ אמנם פליג עליה בחדא שכתב כיון דלא מטמא באהל במגע ומשא נמי לא מטמא דתניא בתוס' ומייתי

לה בנוזר על נפש מת לא יטמא שומע אני אפילו נפש בהמה ת"ל לאביו ולאמו
בנפש אדם הכתוב מדבר ר' ישמעאל אומר אינו צריך הרי הוא אומר על כל נפשות
מת לא יבא בנפשות המטמאות בביאה הכתוב מדבר בביאה פירוש באהל ואפילו
לרבנן דפליגי אדרבי ישמעאל ולא מפקי בהמה מלא יבא יצאו עכו"ם מן הכלל
דכתי' לאביו ולאמו דבנוזר ישראל משתעי דהתנן העכו"ם אין להם גזירות ומפקי
התם מקרא א"כ לאביו ולאמו בישראל קאמר והא דמייתי ראייה בנוזר פ"א דנוזר
משמשון מטמא למתים ממתי פלישתים לר"י ר' יהודה ס"ל כרבנן דפליגי עליה
דרשב"י וכיון דאשכחן דמותר במתי עכו"ם כהן נמי לא שנא דהא ילפינן ג"ש
דאמו אמו מכהן לנוזר בפרק כ"ג ועוד תניא כל שהנוזר מגלח עליו כהן מוזהר
עליו ויש מקל הכל על כלל זה ושמעתי אוסרים כהנים במגע ומשא במתי עכו"ם
ואני כתבתי הנ"ל והמחמיר תבוא עליו ברכה והמיקל לא הפסיד, ע"כ מדברי
רא"ם. אמנם כדברי רבינו המחבר משמע בפרק הבא על יבמתו דגרסינן נהי
דמעטינהו מאהל, ממגע ומשא לא מעטינהו קרא, וכן מצאתי בתוס' פסחים פ"ק
בשם ריב"א שני"ל הלכה כרשב"י גבי הא דמייתי כל מקום שחולדה וחזיר מצויין
שם, וכן ראבי"ה פסק כרשב"י אבל ר"ת פסק שם בפרק הבא על יבמתו דאפי'
באהל מטמא דלא קיימא כרשב"י דהא רשב"ג פליג עליה וכל מקום ששנה
רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו וההיא דפרק המקבל דיחוי בעלמא דקאמר ליה
אליהו לרבה ועיקר טעמו היה סומך על רוב ארונות יש בהם פותח טפח ובסדר
אליהו רבה מצינו שהוא מזרעה של רחל, ע"כ.

מבואר מהאמור ג' שיטות בראשונים, יש פוסקים שגם באהל מת עכו"ם
אסור לכהן ליכנס שם ויש מתירין באהל ואוסרים במגע ומשא ויש סוברים דאין
עכו"ם מטמא כלל לא באהל ולא במגע ובמשא.

צירוף דעות מקילות ללימודי רפואה על מתי עכו"ם

לכאורה היה מקום לומר דכיון שיש ראשונים שסוברים והיא שיטת היראים
דעכו"ם אין מטמא כלל לא באהל ולא במגע ומשא ובצירוף דעת הראב"ד והסמ"ג
(המזבאת להלן) דבזה"ו כל הכהנים טמאי מת ואין חייבים על טומאתם ולדבריהם
גם במתי ישראל הוי כן. אפשר דבמקום שהלימוד הוא על מתי עכו"ם יש לצרף
את שני הדעות ולהתיר לכהן ללמוד רפואה במקום זה.

מחלוקת פוסקים לענין איסור טומאה לכהנים — בטומאה בחיבורין

כהן שנטמא בו ביום או שנוגע במת — האם מוזהר על טומאה נוספת —
הרמב"ם שם בהלכה ז' כתב נטמא מקודם ואחר כך נכנס לאהל אם התרו בו לוקה
אף על הביאה ובהשגות הראב"ד שם נטמא מקודם וכו' א"א הרב אינו פוסק כן
והא לא מיתורר דסוגיא דשמעתתא כרבה דטומאה וטומאה שלא בחיבורין נמי
לא מחייב וכ"ש בחיבורין וטומאת ביאה נמי לא מחייב אלא היכא דאתו בבת
אחת, ע"כ.

ובכס"מ שם וז"ל: והראב"ד כתב על מ"ש רבינו נטמא מקודם וכו' א"א

הא לא מיתוויר וכו' נראה שהוא ז"ל סבור דהא דאוקימנא כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין אליבא דר' יוסף הוא דאוקימנא הכי אבל לרבה שלא בחיבורין נמי פטור ורבינא סבור דאליבא דכו"ע הוא דאוקימנא הכי ואני בעיני לא ירדתי לעומק דברי הראב"ד דהא מגו דקשיין מתניתין זבריתא אנו צריכין לחלק בין בחיבורין לשלא בחיבורין ואין רבה ולא שום אמורא יכול להכחיש זה. ע"כ.

מבואר מהאמור שהרמב"ם סובר דנטמא בזה אחר זה לוקה והראב"ד סובר שגם בזה"ז אינו לוקה, והכס"מ כתב בדעת הרמב"ם דלכו"ע בין רבה בין ר' יוסף ס"ל לחלק דבטומאה בחיבורין אינו לוקה על מה שנטמא פעם שניה ובשלא בחיבורין בזה"ז לוקה אולם דברי הכס"מ צ"ע דאם רבה ור' יוסף מודים דבטומאה בחיבורין פטור ובשלא בחיבורין חייב א"כ במה נחלקו וכבר עמד בזה הגאון בעל שאגת אריה בשו"ת החדשות סימן יא. ועוד הקשה שהכס"מ סותר את עצמו ונעלם ממנו דברי הראב"ד בפרק ה' מהלכות נזירות ויבואר להלן.

והנה לשון הרמב"ם נטמא מקודם ואח"כ נכנס לאהל משמע דבתחלה נטמא בטומאת מגע או משא ואח"כ נטמא בטומאת אהל דהוי שתי טומאות בכה"ג סובר דלוקה גם על הטומאה השניה אבל בטומאת מגע אחר מגע משמע דגם הרמב"ם מודה דאינו לוקה כמו שמצינו שיטת הראב"ד דסובר דבטומאת מגע ואהל כב"א לוקה שנים ובטומאת מגע אם יגע בשני מתים אינו לוקה אלא אחת.

אולם ברמב"ם בפ"ה מהלכות נזירות הלכה טז מבואר שגם במגע אחר מגע חייב על שתיהם וז"ל שם: נטמא למת פעמים הרבה אעפ"י שהוא חייב מלקות על כל אחת ואחת לשמים אין ביד מלקין אותו אלא אחת ואם התרו בו על כל פעם ופעם והוא מטמא לוקה כל אחת ואחת ובהלכה יז שם בד"א בשנטמא ופירש וחזר ונגע או נשא או תאחיל אבל אם היה נוגע במת ועדיין המת בידו ונגע במת אחר אינו חייב אלא אחת אע"פ שהתרו בו על כל נגיעה ונגיעה שהרי מחולל ועומד (וכ"כ בפ"ג מהלכות אבל הלכה ד) ובהשגות הראב"ד שם בהלכה טז נזיר שנטמא למת טומאת שבעה וכו' בד"א בשנטמא ופירש. א"א עיינתי בשמועה במסכת נזיר וראיתי דלדעת ר' יוסף טומאה וטומאה בחיבורין של אדם במת אפי' התרו בו על כל אחת ואחת אינו חייב אלא אחת כדתניא נזיר שהיה מת על כתפו והושיטו לו מת אחר פטור אבל פירש וחזר ונגע חייב שנים וטומאה וביאה אפי' בחיבורין חייב שנים ודוקא בבת אחת כגון שנכנס לבית שיש בו גוסס ושהה שם עד שמת הואיל והם שני מיני שמות ובאין בב"א חייב שנים ורבה פליג עליה בכל טומאה וטומאה אפי' שלא בחיבורין אינו חייב אלא אחת הואיל וטמא הוא ומתניתין דקתני אל תטמא והוא מטמא חייב על כל אחת ואחת מוקים לה בטומאה ובביאה והא דאמר ר' הונא נזיר שהיה בבית הקברות והושיטו לו מתו ומת אחר ונגע בו חייב ליתא דהא בחיבורין הוא וכיון דק"ל רבה ור' יוסף הלכתא כרבה מעתה טומאה וטומאה אפי' פירש וחזר ונגע פטור והכהנים בזמן הזה טמאי מת הן ועוד אין עליהן חיוב טומאה והמחייב אותם עליו להביא ראיה. ע"כ.

מבואר שהרמב"ם סובר דבכל טומאה וטומאה אפי' במגע אחר מגע שלא בחיבורין לוקה שנים והראב"ד סובר דאין לוקין על הטומאה השניה ובחיבורין לכו"ע אין לוקין וע"ש בכסף משנה שכתב דלכאוכה דברי הראב"ד נראין בטעמם

וביאר דעת הרמב"ם דכי אמרינן דרבה ור' יוסף הלכה כרבה תמ"י דאפליגו אליבא דנפשייהו אבל היכא דאפליגו במילתא אחריתי לא והכל אפליגו בדברי ר' הונא וכיון דר' יוסף אמר האלהים משמע שדקדק בשמועתו יפה ונקטינן כוותיה, ע"כ.

מבואר שמסכים לדברי הראב"ד בדעת רבה דגם שלא בחיבורין אינו לוקה אלא שכתב דהרמב"ם פסק כר' יוסף וסותר דברי עצמו בפ"ג מהלכות אבל דגם רבה מודה דשלא בחיבורין חייב ואין שום אמורא יכול לחלוק ע"ז וע"ש בלח"מ שכתב לבאר דמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה בפ"י רש"י ותוס' לדברי הגמ' נזיר שם.

דעת הראב"ד לענין איסור טומאת כהנים בזמן הזה

והנה דעת הראב"ד דבזה"ז דהכהנים טמאי מתים אין עליהם חיוב טומאה דסובר דאפי' שלא בחיבורין ליכא חיוב טומאה ועיין בסמ"ג עשין רלא הביא דעת ר"ת דאומר בזמן הזה כהן המטמא בבית הקברות אינו לוקה והיינו כהראב"ד דגם בטומאה שלא בחיבורין אינו לוקה ומביא ראיה מהא דתניא במסכת שמחות היה עומד וקובר את מתו עד שהוא בתוך הקבר מקבל מאחרים וקובר, פירש הרי זה לא יטמא, נטמא בו ביום רבי טרפון מחייב ורבי עקיבא פוטר נטמא לאחר אותו היום הכל מודים שהוא חייב מפני שהוא סותר יום אחד וא"כ בזה"ז דאין לנו מי חטאת גם אם נטמא לאחר אותו היום פוטר דלא מיקרי האספת טומאה והוי כנטמא בו ביום דהלכה כר"ע דפוטר ומצאנו חבר להראב"ד דבזה"ז אין על הכהנים חיוב טומאה אולם בירושלמי נזיר פ"ג הלכה ה איתא יצא ונכנס ר"ט פוטר ור"ע מחייב אמר לו ר"ט וכי מה הוסיף זה חילול על חילול אמר ר"ע בשעה שהיה שם טמא טומאת שבעה פירש טמא טומאת ערב חזר ונכנס טמא טומאת שבעה (בקרובן עדה ובפנ"מ שם פירש שהנגוע בו בחיבורין טמא טומאת שבעה וכשפירש טמא טומאת ערב) א"ל ר"ט עקיבא כל הפורש ממך כפורש מחייו ולפי גירסת הירושלמי דר"ע מחייב אפי' בו ביום והרי הלכה כר"ע נמצא דבטומאה אחר טומאה לוקה (אמנם הסמ"ג כתב דלגירסא זו הלכה כר"ט).

ועיין בטור יו"ד סימן שעג שכתב דלאחר שפירש ממתו אסור לטמאות לאחרים אפי' בו ביום וכ"כ הרמב"ם זר"ת סובר דבו ביים יכול לטמאות גם לאחרים ובב"י שם הביא את שתי הגירסאות הנ"ל וכתב דגם להגירסא דר"ע פוטר ור"ט מחייב הלכה כר"ט דק"ל כסתם מתני' דא"ל אל תטמא אל תטמא והוא מטמא חייב על כל אחת ואחת ואף ר"ע דפוטר מודה דאיסורא מיהא איכא וכ"ש להגירסא בירושלמי שר"ע מחייב ומהלשון שם דאמר ר"ט עקיבא כל הפורש וכי' משמע שהלכה כדברי המחייב ועי"ש שכתב דדעת הרמב"ם, הרמב"ן, הרא"ש והתוס' דלא כר"ת ובדרכי משה הוסיף דגם דעת הרשב"א והמרדכי דלא כר"ת ע"ש, וסיים הב"י דלענין הלכה הוי ליה רבינו תם יחידאה והלכה ככל הנך רבוותא דפליגי עליה.

והנה מפשטות הלשון בטור משמע דלא התיר ר"ת אלא בו ביום ועי' בשיירי

כנה"ג על טור יו"ד סימן שמג סעיף ה שהביא דברי הארחות חיים שסובר כר"ת ומבואר שם שגם בזה"ז יכול לטמאות דוקא בו ביום וכן משמע בבה"ג הלכות טומאה דסובר כשיטת ר"ת ומשמע דהיינו דוקא בו ביום. אמנם הסמ"ג סובר דלר"ת בזה"ז כהן המטמא גם בימים שלאחריו אינו לוקה ונראה שאין מקום לצרף דעתו של הראב"ד והסמ"ג בדעת ר"ת עם שיטת היראים הנ"ל להתיר ליטמא במגע ומשא למתי עכ"ל וכ"ש שאין לסמוך על שיטת הראב"ד ור"ת ליטמא למתי ישראל כי רוב הפוסקים סוברים בדעת ר"ת דגם בזה"ז אסור ביום שלאחריו וגם בו ביום כתב הב"י דגם למ"ד הפוסק מ"מ איסורא מיהא איכא וכן לשון הסמ"ג הוא שאינו לוקה ומשמע דאיסורא איכא ובשיירי כנה"ג כתב דגם בו ביום איסור דרבנן איכא וכן בשיטת הראב"ד יש שכתבו דאינו לוקה אבל איסורא איכא עי' בדגול מרבבה יו"ד סי' שעב סעיף ב דכתב דאפשר דאסור באיסור תורה ועי' בחתם סופר יו"ד סי' שלט דכתב דאסור מדרבנן וכן נראה מהא דבשר"ע יו"ד לא הובאו כלל דעות אלו ועי' בשו"ת שאגת אריה החדשות סי' יא שהאריך להוכיח דגם בזה"ז איכא חיוב טומאה על כהנים מכמה סוגיות בש"ס ועי"ש שקבע לדינא שאין לסמוך על הראב"ד ועיין במל"מ פ"ג מאכל שכתב בהדיא שאין לצרף דעת היראים והסמ"ג בתורת ספק ספיקא ליטמאות למתי עכ"ל.

טעם למה אין הכהנים מקילים בטומאת מת עי' טומאה בחיבורין — בטומאת כלי מתכת שאין מחזירים עליה

והנה דברי הראב"ד דכהנים בזה"ז טמאי מת ולכן אין עליהם חיוב טומאה, צריך ביאור, מנין לו דבזה"ז כולם טמאי מת, הרי גם בזמן הזה כהנים נזהרים מטומאת מת ורק אלו שנטמאו לקרובים טמאים, ומנין להתיר לכל כהן שהוא ליטמא מטעם דבזה"ז טמאי מת הן.

ונראה לבאר עפ"י דברי רבינו חיים כהן בתוס' גזיר נד ב ד"ה ת"ש וכו' דכתבו דר"ת ואמר דנזיר מגלח אם נטמא בחרב וכלי מתכות ושלה לו רבינו חיים איזה בית אשר תבנו לי (דאין) [דאם] נזיר מגלח עליו היה דכהן מוזהר עליו ואין לך בית שאין בה שום כלי מתכות שהיה באהל המת או שום מסמר כדאמרין במסכת שמחות (פ"ד הכ"א) כל טומאה שהנזיר מגלח עליה כהן מוזהר עליה ותו דבהדיא תניא בתוספתא ובמסכת אהלות (פ"א) דקחשיב התם ד' טומאות במת כיצד כלים הנוגעים במת ואדם בכלים וכלים באדם טמאין ז' והרביעי בין אדם בין כלים טמאין טומאת ערב וקאמר בד"א לתרומה וקדשים אבל בנזיר אין מגלח אלא על המת בלבד פירוש למעוטי כלים הנוגעים במת דאיירי בהן דהא ודאי מגלח על אבר מן החי ואכל הנו דתנן במתני' וע"כ דמתני' דהתם בכלי מתכות איירי דבכלי שטף אי אפשר שיטמאו ארבעה (אלא) דוקא בכלי מתכות דאמר רחמנא חרב כחלל משכחת להן כמו שמפורש אבל כלי שטף אינו כחלל אלמא דאין הנזיר מגלח עליהן וכו', ע"כ.

מחלוקת ראשונים בדין "חרב הרי הוא כחלל" — אם נאחר רק בכלי מתכת או גם בכל כלי שטף פרט לכלי חרס

הנהגה שיטת התוס' שם ודעת הר"ש באהלות וכו' דעת הראב"ד בהשגות בהלכות טומאה פ"ה ה"ג דדין דחרב הרי הוא כחלל האמר דוקא בכלי מתכות אמנם הר"י מסימפונט בתוס' נזיר שם וכן דעת הרמב"ם שם והרמב"ן בתורת האדם ועוד פוסקים אין מחלקים בין כלי מתכות לשאר כלים וטוברים דכל כלים חוץ מכלי חרס שנגעו במת או שהיו באהל עם המת דינם כמת ומטמאים טומאת שבעה ועיי' בתוס' ב"ב כ א ד"ה בחבית של מתכת שמבואר שם דדין חרב הרי הוא כחלל הוא גם לטומאת אהל דכלי שהיה באהל המת הרי הוא כחלל וכן דמטמא באהל ובחי' הרמב"ן שם הביא בשם י"א דחרב נטמא באהל המת ונעשה כחלל אבל אינו מטמא באהל אלא במגע ומשא, עי"ש.

וא"כ להסוברים דדין חרב הרי הוא כחלל נאמר בכל הכלים וגם נטמא ומטמא באהל מבוארת שיטת הראב"ד שכל הכהנים טמאי מת דודאי נטמאו בכלי שהיה באהל המת או נגע במת וגם לשיטת הראב"ד בעצמו דרך כלי מתכות נעשים כחלל מ"מ יש לנו לומר דכולם טמאי מת וכדברי רבינו חיים כהן איהו בית אשר תבנו לי דאין לך בית שאין בו שום מסמר וכו' וגם אם להשיטות דחרב אינו מטמא באהל מ"מ נטמאים במגע בכלים וכל זה לשיטת רבינו חיים כהן דאין כהן מזהר ע"ז ואין נזהרים בזה ובודאי טמאים טומאת שבעה.

כל זה אתי שפיר להראב"ד לשיטתו דסובר דגם אם פירש מהטומאה ואח"כ נטמא אינו חייב עליה ואע"ג דמוסיף טומאה בחיבורין וכדלהלן מ"מ כל שטמא טומאת שבעה אין הוספת טומאה מחייבת ולכן אם נטמא בכלי מתכות אין לחייבו אם נטמא במת אולם גם לדין דאם פירש וחזר ונגע חייב כיון דמוסיף טומאה וכמבאר בתוס' נזיר מב ב ד"ה לא קשיא דבחיבורים אינו חייב משום דמחולל ועומד וכפירש אחר שנגע במת הנוגע בו אינו טמא אלא טומאת ערב נמצא דמוסיף טומאה כשחוזר ונוגע במת א"כ אם נמצא במצב שאינו נטמא מכלים אינו יכול להטמאות אמנם באופן שנמצא עכשיו במצב שנטמא מכלים וכנ"ל לכאורה אין לחייבו אם נטמא למת.

הנהגה בדין טומאת חרב וכלי מתכות או גם כלי שטף להשיטות הנ"ל שנינו באהלות פ"א משנה ב כיצד שלשה כלים הנוגעים במת וכלים בכלים טמאין טומאת שבעה השלישי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב מבואר ממשנה זו שכלים הנוגעים במת דינם כמת עצמו ומטמאין את הנוגע בהם להיותו אב הטומאה דהרי בכלים הנוגעים בכלים ליכא דין חרב הרי הוא כחלל דאין חרב עושה חרב שני כמותו וע"כ דהטעם דהכלים הנוגעים בכלים דינם כאב הטומאה משום דהכלים שנגעו במת דינם כמת עצמו וכלים הנוגעים בהם נעשים אב הטומאה.

וכן מבואר שם דאם נגעו כלים באדם שהוא אב הטומאה דין הכלי הוא שנעשה אב הטומאה כמותו ולא ראשון והוא במשנה ג שם כיצד ארבעה כלים הנוגעים במת ואדם בכלים וכלים באדם טמאין טומאת שבעה ע"כ הרי דכלים הנוגעים באדם שהוא אב הטומאה הרי הם כמותו וטמאין טומאת שבעה.

ביאור כי מדין "חרב הרי הוא כחלל" — כלי מתכת בנגיעתם באדם טמא בעודו נוגע במת, מתהווים "אבי אבות הטומאה", אע"פ שהאדם הוא אבי הטומאה; ונראה לפי מה דאיתא בש"ס ע"ז לו ב ובנויר מב ב דטומאה בחיבורין דהיינו הנוגע במחובר למת נעשה אבי הטומאה דאם אדם נוגע במת וכלי יגע באדם זה נעשה הכלי אבי אבות הטומאה כמת עצמו אע"פ שהאדם הנוגע במת אינו אלא אבי הטומאה מ"מ כיון דמדין חבורין נעשה כאילו הכלי הנוגע באדם נוגע במת עצמו וכלי הנוגע במת דינו דנעשה אבי אבות הטומאה נמצא דהכלי הנוגע באדם — באופן זה — עדיף מהאדם עצמו והיינו משום דמדין חיבורין נעשה גם הכלי כנוגע במת והוי כאילו שתייהם, האדם והכלי נוגעים במת, ומתחלקים לפי דינם דאדם הנוגע במת נעשה אבי הטומאה וכלי הנוגע במת נעשה כמותו מדין חרב הרי הוא כחלל.

וכן משמע קצת מהא דאיתא בנויר שם ששאלו שם דאם טומאה בחיבורין דאורייתא אמאי לא נאמרה לנויר ועושה פסח ואם נאמר דגדר טומאה בחיבורין הוא רק דהנוגע בנוגע במת דינו כהנוגע במת וטמא טומאת שבעה ואינו דין דהוי כנוגע במת עצמו א"כ לא קשה מנויר דאע"ג דבחיבורין טמא טומאת שבעה מ"מ אין נויר מגלח עליו כמו שמצינו דיש טומאות שאין מגלח ואע"פ שטמא טומאת שבעה כמבואר בש"ס נויר וברמב"ם הל' נזירות משמע דקושית הגמ' משום דחיבורין הוי כנוגע במת ולכן מקשה שפיר דעל טומאת מת נויר מגלח אולם בגמ' אפשר לומר דהקושיא היא מעושה פסח, אמנם מסתמא דגמ' ומרש"י והראשונים שם משמע דהקושיא היא גם מנויר.

ולהאמור אם כלי נוגע באדם הנוגע בכלי שדינו כמת דינו כהאדם דנעשה אבי הטומאה משא"כ אם נוגע כלי באדם הנוגע במת דין הכלי דנעשה אבי אבות הטומאה כמו שנתבאר, נמצא דגם אם אדם מחובר לחרב שהוא כחלל אם יגע במת מוסיף טומאה לגבי כלי הנוגע בו דנעשה אבי אבות הטומאה וא"כ לדידן דאם מוסיף טומאה לוקה גם אם נמצא במצב שנטמא מחרב אסור לו ליטמא למת כיון דמוסיף טומאה.

ואין להקשות מהא דתנן בריש אהליות פ"א משנה א שנים טמאין במת אחד טמא טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב שלש טמאין במת שנים טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב ארבע טמאין במת שלש טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב כיצד שנים, אדם הנוגע במת טמא טומאת שבעה ואדם הנוגע בו טמא טומאת ערב (ובמשנה ב שם) כיצד שלשה כלים הנוגעים במת וכלים בכלים טמאין טומאת שבעה השלישי בין אדם בין כלים טמאין טומאת ערב (ובמשנה ג שם) כיצד ארבעה כלים נוגעין במת ואדם בכלים וכלים באדם טמאין טומאת שבעה הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב זכו, ע"כ.

לפי האמור יתכן חמישי לטומאה גם בחולין — לפי סדר זה: א. אדם נגע במת; ב. כלי מתכת באדם; ג. אדם בכלי המתכת; ד. כלי מתכת באדם; ה' אוכלים בכלי המתכת.

ואם נכונים הדברים האמורים הרי אפשר למצוא חמשה טמאים אדם הנוגע

במת, כלים באדם, אדם בכלים, וכלים באדם. דהראשון אב הטומאה והשני אבי אבות הטומאה והשלישי אב הטומאה והרביעי אב הטומאה.
והנה במשנה ג שם תנן א"ר עקיבא יש לי חמישי השפוד התחוב באהל, האהל והשפוד ואדם הנוגע בשפוד וכלים באדם טמאין טומאת שבעה החמישי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב אמרו לו אין האהל מתחשב, ע"כ.
ובפירוש הר"מ שם פירש שהשפוד תחוב באמצע האהל והאהל עומד עליו ומנהו ר"ע שני לאהל וחכמים אומרים שהוא מכלל האהל וחלק מחלקי השפוד עצמו הוי כלים הנוגעים במת דאין האהל מטמאו אלא הוא והאהל דבר אחד ולפי פירושו צריך להבין דברי ר"ע.

ובר"ש וברא"ש שם פירשו בתחילת דבריהם דהשפוד הוא בתוך האהל ולפי"ז היה ר"ע יכול לומר גם שישי אם לקחו השפוד ותחבו אותו בתוך אהל אחר דחרב כחלל אף לטמא אחרים באהל (ובמלאכת שלמה הביא דברי הרמב"ן עה"ת ריש פרשת חוקת דאין חרב מטמא באהל) ועוד הקשו דבהא ודאי מודה ר"ע לכן פירשו דהשפוד נגע באהל מבחוץ ועי' ברע"ב שם שהביא את שני הפירושים ועי' מש"כ הרע"ב פ"ז משנה ב דאעפ"י דהנוגע באחורי האהל אינו טמא טומאת שבעה היינו כשאין המת בתוכו אבל כשהמת בתוכו טמא טומאת שבעה.

ובמשנה אחרונה שם הביא הפירוש הראשון והקשה כנ"ל דא"כ ודאי השפוד הוי כחלק מהאהל ועוד הקשה דא"כ לא ה"ל לרבנן למימר אין האהל מתחשב אלא אין השפוד מתחשב דכיון שהוא בתוך האהל הוי כאילו הוא עצמו נוגע במת וכתב דהעיקר בפירוש השני אלא שהקשה דלר"ע שאין סובר את הסברא שאין האהל מתחשב ומחשב את האהל והשפוד לשנים הרי"ז ככלים הנוגעים במת וכלים בכלים דשנינו דהשלישי טמא טומאת ערב ואמאי אדם הנוגע בשפוד טמא טומאת שבעה ואין לומר דמטעם חיבורין קאמר דא"כ הרי השפוד כנוגע במת עצמו מטעם חיבורין ואין כאן חמישי דהשפוד והאהל שניהם כנוגעים במת ואין השפוד טמא מחמת האהל ועוד אי מטעם חיבורין אינו ענין לכאן דכל הני דחשבינן שנים שלושה וארבעה מיירי שלא בחיבורין דאי בחיבורין לא משכחת פחות משלושה טמאין טומאת שבעה ובהא לא פליגי חכמים דאיכא גמי חמשה, ועוד אי מטעם חיבורין אמאי נקט אהל ולא מגע בחיבורין וכו', ע"כ.

מחלוקת ראשונים אם „טומאה בחיבורין“ — מן התורה או מדרבנן

עי' בחידושי הגאון ר"א מגרידיץ בריש המסכת שם שהביא מחלוקת הרמב"ם ותוס' דהרמב"ם סובר דטומאה בחיבורין הוי מדרבנן והתוס' סוברים דהוי מדאורייתא ובוהו מבאר מחלוקת ר"ת ור"י מסימפונט בתוס' נויר והוכיח דגם כלים בכלים הוי חיבורין מדאורייתא וביאר דבוהו פליגי ר"ע ורבנן דהשפוד מבחוץ נטמא מטעם חיבורין והוי כנוגע במת מחמת האהל ונעשה אבי אבות הטומאה וחכמים דחו דכיון דאינו אלא מחמת חיבורין הוי טומאת השפוד מהמת דנוגע במת עצמו והוא הראשון עי"ש גמצא דר"ע וחכמים נחלקו אם חיבורין נחשב כשנים או דנחשב כאחד דהוי כנוגע במת עצמו.

מבואר מהאמור דבחיבורין לא מיירי חכמים ומתורצת הקושיא האמורה אמאי לא מנו חכמים חמשה דחיבורין בלא"ה ישנה אפשרות של חמשה וכדברי ר"ע כלי במת וכלי בכלי ואדם בכלי וכלי באדם אלא דחיבורין לא מיירי. וכן מבואר דחיבורין שייך גם בכלים וחיבורין הוי כנוגע במת עצמו ולפי"ז מוכרחת ההנחה האמורה שאם נוגע כלי באדם הנוגע במת נעשה הכלי אבי אבות הטומאה אעפ"י שהאדם הנוגע במת אינו אלא אב הטומאה מ"מ כיון דשתייהם כנוגעים במת מתחלקים לפי דינם דהאדם הנוגע במת הוי אב הטומאה וכלי הנוגע במת נעשה אבי אבות הטומאה.

והנה לכאורה קשה לפי"ז על דברי התוס' נזיר מב ב הנ"ל שפירשו דהטעם דפירש מהמת וחזר ונטמא לוקה משום דמוסיף טומאה כשהוא מחובר למת דהנוגע בו טמא טומאת שבעה לדברי חכמים שהנוגע בנוגע למת הוי כנוגע במת עצמו ואינו מחמת הנוגע במת דאין מונין אותו כשני מהמת אלא כראשון מהמת דהוי כנוגע במת עצמו א"כ אין כאן הוספת טומאה בנוגע הראשון דרך פועל שהשני הנוגע בו הוי כנוגע במת אולם גם אם נבאר שהנוגע במחובר למת נעשה אב הטומאה כיון דמחובר אל הנוגע במת הוי כחלק ממנו ונעשה אב הטומאה כמהו ולא משום דהוי כנוגע במת אין כאן הוספת טומאה בנוגע להראשון.

וע"כ צ"ל דהואיל והנוגע בו כנוגע במת נעשה באותו זמן דמחובר למת כמת עצמו וטמא כדין אבי אבות הטומאה ולכן אינו חציצה לגבי הנוגע בו ויכול הנוגע בו להחשב כנוגע במת עצמו. ולפי"ז אינו חידוש לומר דכלים הנוגעים באדם הנוגע במת נעשים אבי אבות הטומאה אעפ"י שהאדם אינו אלא אב הטומאה כי בעת שהוא מחובר למת דינו כאבי אבות הטומאה אלא שדין טומאת אדם דאחרי שפירש אינו אלא אב הטומאה משא"כ בכלים גם אחרי שפירשו נשארים בדינם דהם אבי אבות הטומאה ודומה לשפוד שנגע באהל מבחוח שהשפוד דינו כאבי אבות הטומאה גם אחר שפירש המת מהאהל או אם פירש השפוד מהאהל אבל האהל עצמו מבחוח דינו כאבי אבות הטומאה רק בשעה שהמת בתוכו אבל אחר שהוציאו המת מתוכו דינו כאב הטומאה וכמבואר באהלות פ"ז משנה ב' כל שיפועי אהליון כאהליון וכו' טומאה בתוכו הנוגע בו מתוכו טמא טומאת שבעה ומאחוריו טמא טומאת ערב וע"ש ברע"ב וע"י בר"ש ריש אהלות משנה ג וברא"ש וברע"ב ובתפארת ישראל ובמשנה אחרונה שם.

ביאור שיטת הרמב"ם לענין „טומאה בחיבורין“ — אם הכהן מוחרה עליה

אולם יש לדון בדעת הרמב"ם שכתב בהלכות נזירות פ"ה הלכות טז"ו וכ"ה בהלכות אבל הליך לגבי כהן דאם נטמא למת פעמים הרבה חייב על כל אחת ואחת בד"א כשנטמא ופירש וחזר ונגע או נשא או האהיל אבל אם היה נוגע במת ועדיין המת בידו ונגע במת אחר אינו חייב אלא אחת אעפ"י שהתרו בו על כל נגיעה ונגיעה שהרי מחולל ועומד, ע"כ.

והם דברי הגמ' בנזיר כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין והתוס' שם פירשו דשלא בחיבורין דהיינו שפירש וחזר ונגע במת חייב משום דבשעה שחזר ונוגע במת מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה מדין טומאה בחיבורין, וכנ"ל.

אבל הרמב"ם בהלכות טומאת מת פ"ה הלכה ב כתב אבל אדם שנגע באדם שנטמא במת בין שנגע בו אחר שפירש מטמאין בין שנגע בו כשהוא עדיין נוגע במת הרי זה השני טמא טומאת ערב וכו' זהו דין תורה אבל מדברי סופרים הנוגע במת ונגע באדם אחר ועדיין הוא מחובר במת שניהן טמאין טומאת שבעה וכו', ע"ש. וא"כ לדבריו אין לפרש דהטעם דלוקה בפירש וחזר ונגע משום דמוסיף טומאה בחיבורין דאינו אלא מד"ס.

וצריך ביאור ההבדל בין אם נוגע במת בשעה שנוגע במת אחר או שנוגע במת אחר שפירש דאם סובר דבשעה שנוגע במת פטור אם נגע במת אחר משום דמחולל ועומד ה"ה אם פירש וחזר ונגע יפטר משום דמחולל ועומד דהרי הרמב"ם איירי אפי' אם פירש וחזר ונגע באותו יום דליכא הוספת ימי טומאה וכו' וא"כ הרי הוי מחולל ועומד גם בפירש. וצ"ע. ואולי נצטרך לומר להרמב"ם שהאיסור בפירש מהטומאה לחזור ולהטמאות אינו מחמת הוספת טומאה אלא שהאיסור הוא לנפש לא יטמא בעמיו עצם הקירבה למת או לטומאות הפורשות מהמת ולכן כיו שלא פירש הרי שאינו עושה מעשה חילול חדש אלא שממשיך חילולו ואין חיוב מלקות בממשיך מעשה החילול אמנם כשפירש מהמת אעפ"י שאינו מוסיף שום טומאה בזה שנוגע מחדש במת הרי שיש כאן מעשה חילול של קירבה למת לכן לוקה.

ולפי"ז יוצא שהאיסור הוא להטמאות לטומאה אסורה לו וגם אם כבר טמא אותה טומאה שיטמא בטומאה האסורה ילקה. ולכאורה מוכחת כן ויותר מזה מדברי הרמב"ם הלכות נזירות פ"ה הלכה יט שכתב הרמב"ם שם שאם נכנס לאהל המת או לביה"ק בשגגה ואחר שנודע לו התרו בו ולא קפץ ויצא אלא עמד הר"ז לוקה והוא שישהה שם כדי השתחויה וכו', ע"כ.

ואעפ"י שכבר נטמא ויתגלח על טומאה זו ולכאורה דומה לנוגע במת וממשיך לנגוע בו וגם נוגע בזמן זה במתים אחרים שאינו לוקה רק עבור הנגיעה הראשונה ומשום שהוא מחולל ועומד וא"כ בנדון זה שנכנס בשגגה ובנגיעה הראשונה לא נתחייב מלקות משום שהיה שוגג למה לוקה על המשך הנגיעה הרי מחולל ועומד. אם לא שנאמר בזה שהפטור הוא על המשך הנגיעה באותו מת אינו אלא משום לאו שאין בו מעשה כי מעשה הראשון ואפילו בהיתר המצטרף להאיסור שיהיה כדין לאו שיש בו מעשה ולכן לוקין עיין בזה בספרינו מעשה וגרמא בהלכה (חלק ז פר"ז) שמעשה זה מצטרף רק לנגיעה הראשונה אמנם המשך המגע נשאר כלאו שאין בו מעשה ולכן פטור.

ולפי"ז יצא שיש איסור בהמשך המגע ונצטרך לומר שמה שאמר הרמב"ם שאינו חייב אלא אחת משום שהוא מחולל ועומד והכונה הוא על המגע החדש במת אחר ששם יש מעשה חדשה של נגיעה וכוזה אמר שאין כאן מעשה איסור של טומאה משום שהוא מחולל מחמת המת הראשון ואין זה משנה או מוסיף אם נטמא לכזית מהמת או להרבה מתים אמנם בנוגע למת עצמו יש בו איסור. ולפי"ז אם נכנס כהן למקום טומאה באונס או בשוגג או בהיתר וממשיך להיות שם שיש בזה משום איסור ואולי גם מלקות.

וצ"ע במפרשי הרמב"ם נזירות ואבל שם ועיין רמב"ם נזירות פרק ו' הלכה ט' ובהשגות הראב"ד שם ובכס"מ וברדב"ז שם.

ועכ"פ אם נאמר כנ"ל שטומאה האסורה לכהן האיסור להטמא גם אם אין בזה משום הוספה בטומאה כלל יש להבין דברי הרמב"ם בהלכות אבל.
והנה הרמב"ם בהלכות אבל פ"ב הלכה טו כתב הטומאה לקרובים דחוייה היא ולא הותרה לכל לפיכך אסור לכהן להטמא למת אפילו בעת שמטמא לקרוביו שנאמר לה יטמא וכו', ע"כ.

מבואר מדברי הרמב"ם דגם בעת שהכהן מחובר למת יש עליו איסור להטמא למת אחר וזה סותר למש"כ בהלכות אבל פ"ג הלכה ד' ובהלכות נזירות פ"ה הלכה טז"ו.

ואפשר לחלק דאע"ג דבלא פירש אין חיוב מלקות אבל איסור יש בזה ולכן גם אם נטמא לקרובים אסור לו להטמא לאחרים ועוד אפשר לומר דאם נטמא בהיתר ובאותו זמן נטמא גם בטומאה האסורה עליו הוספה בטומאה דעצם הדבר שנטמא בטומאה אסורה הוי הוספה בטומאה משא"כ אם בלא"ה נטמא בטומאה אסורה אין כאן הוספת טומאה אם חוזר ונטמא בעודו מחובר למת.

ונראה דגם בגולל ודופק דס"ל לתוס' וכן ס"ל בדעת רש"י וכן דעת הרשב"א בתשובה הראב"ד בהשגות (כאשר יפורט) דאע"ג דדינם כמת עצמו מדאורייתא אבל כהן אין מוזהר עליהן, וכן נזיר אין מגלח עליהן אם אדם נוגע בהם ובאותה שעה יגע במת דלוקה משום דעצם הדבר דבטומאת מת כהן מוזהר ונזיר מגלח ובגולל ודופק אין מוזהרים מהות הוספת הטומאה דנוגע במת ובזה גם לשיטת הרמ"א ביור"ד סימן שע"ג סעיף ו' דפסק דבעוד שהוא עוסק במתו מותר להטמאות אף לאחרים וס"ל דלא מיקרי הוספת טומאה בזה דנטמא לאחרים אע"ג דהוי טומאה אסורה מ"מ אם נוגע בגולל ודופק ואח"כ נטמא למת אסור כיון דבטומאת מת כהן ונזיר מוזהרים והוי טומאה חמורה יותר בדיניה הוי הוספת טומאה וכ"ש למה שנתבאר לדעת הרמב"ם והשו"ע והוספת טומאה אסורה הוי הוספת טומאה, והנטמא בגולל ודופק אסור לו להטמא למת כיון שמוסיף טומאה אסורה.

ויש להוכיח כן מדברי התוס' בברכות יט ב' דאיתא בגמ' שם אמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל וכו' ופריך הרי אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ד' ומשני כדרבא דכל אהל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאיין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהם חלל טפח וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן.

הקשו שם בתוס' ד"ה מדלגין תימא לפ"ה דפי' גולל כיסוי של ארון דתניא כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק וא"כ גם הגולל מטמא באהל והאיך הוי מדלגין עליו וי"ל דלא קשה דהא תניא בשמחות כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן וכו'.

והנה אם נאמר דכשכהן מחובר לדבר שזמא אבי אבות הטומאה או מאהיל עליו גם אם אין זה מת אלא חרב או כלי או גולל ודופק דמותר לו להטמא למת ואין כאן הוספת טומאה א"כ לא קשה קושית הגמ' האיד דלגו ע"ג ארונות דכיון

דבאיתו זמן דנטמא למת שבארון נטמא מכיסוי הארון ולזה מותר להטמאות דאין כהן מוזהר ע"ז לכן — אין להם איסור במה דנטמא למת.

ואין לתרץ בזה עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות טו"מ פ"ב הלכה טו שכתב אבל המעמיד כלים או אבנים וכיו"ב בצדי המת יכסה עליו מלמעלה בכלים או באבנים וכיו"ב זה הכיסוי המוטל מלמעלה נקרא גולל ואלו הצדדים המעמידים את הגולל שהוא נטען עליהן נקראין דופק ושניהן הגולל או הדופק מטמאין במגע ובאהל כקבר וטומאתו מדברי סופרים וכו', ע"כ, וכיון דאין טומאתן אלא מדרבנן יש כאן הוספת טומאה מדאורייתא בזה שנטמא למת דמדאורייתא אינו טמא כלל. הנה תשובה זו אינה מוכרחת דהראב"ד שם משיג על הרמב"ם וד"ל וטומאתן מד"ס וכו' א"א לא מחזור ובמס' חולין גרסינן כל אשר יגע על פני השדה להביא גולל ודופק דברי ר"ע ור' ישמעאל דריש ליה לעובר במעי אשה וגולל ודופק הלכתא גמירי לה ולר"ע מגע גולל ודופק מאשר יגע ואהל מעל פני השדה משמע מאויר אבל משא אין בהן.

הרי דדעת הראב"ד גולל ודופק מטמאין באהל מן התורה וא"כ לדבריו נשארית ההוכחה האמורה ועוד דע"כ בדעת התוס' שם צ"ל דס"ל דמטמא מדאורייתא דאם אינו אלא מד"ס אין מקום לקושית התוס' על רש"י שיטמא מחמת גולל ודופק דכיון דאינו אלא מדרבנן מותר להטמאות משום כבוד מלכים וכתירוץ הגמ' וקושית התוס' אינו אלא משום דטומאת גולל ודופק היא מן התורה. ואולי יש לדחות בדוחק דהואיל ושתי הטומאות טומאת גולל ודופק וטומאת מת באין בבת אחת אין כאן מחולל ועומד דהחילול של שניהם בא כאחד אולם מסתבר שמאחיל על כיסוי ודפנות הארון קודם שמאחיל על המת.

הוכחה שאין להקל לכהנים טומאת מת ע"י טומאה בחיבורין בכלי מתכת מסוגית הגש"ס דעירובין

יש להוכיח מהגמ' עירובין דף ל ב רבי יהודה אומר אף בבית הקברות (מערבין לכהן) מפני שיכול לחוץ ולילך ולאכול תנא מפני שיכול לחוץ ולילך בשידה תיבה ומגדל קא סבר אהל זרוק שמיה אהל ובפלוגתא דהני תנאי דתניא הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל רבי מטמא רבי יוסי ברבי יהודה מטהר במאי קמיפלגי מר סבר אהל זרוק לאו שמיה אהל ומר סבר אהל זרוק שמיה אהל וברש"י שם ד"ה שמיה אהל בא"ד ורבנן דמתני' כרבי ס"ל ובין לרבי יהודה ובין לרבנן כסומכוס ס"ל דאמר מירי דחזי ליה למיכליה בההיא שעתא בעינן.

אולם בתוס' שם כז א ד"ה מפני שיכול לחוץ ולילך ולאכול אבל אי לא הכי לא הוי עירוב אע"ג דחזי לישראל משום דהוי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר והיינו טעמא דת"ק דלא הוי עירוב ולא משום דס"ל כסומכוס וכו'. והנה לתוס' דת"ק ס"ל דאם חזי לישראל הוי עירוב אלא דאם נמצא בבית הקברות הוי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר אמאי אין מערבין בבית הקברות אע"ג דאהל זרוק לאו שמיה אהל הרי יכול ליקח עמו חרב או כלי שנטמא במת או גולל ודופק להסוברים שאין כהן מוזהר עליהם ויכול להכנס לבית הקברות

דכבר נטמא מהגולל וכיו"ב ומותר לו להטמא למת ואפי' אם עירבו לו בתרומה בביה"ק וכמבואר בדף לא שם וא"כ אינו יכול לאוכלו דהרי נטמא מ"מ הא ת"ק ס"ל דאם חזי לישראל סגי לשיטת התוס' דמערבין לנזיר בין ולישראל בתרומה נמצא דישנה אפשרות שהכהן יכול להכנס לביה"ק ואמאי נחשב דהוא במקום אחד ועירבו במקום אחד וגם לשיטת רש"י דת"ק סובר כסומכוס דבעינן שיהא חזי ליה בההיא שעתא דרי משמע בגמ' שם דרבנן סברי דאין העירוב מועיל גם אם עירבו בחולין דפריך שם מברייטא דתניא מערבין לכהן טהור בתרומה טהורה הלא נטמאת משמע דממתני' ל"ק דאפשר דמיירי בחולין וא"כ הרי גם לרבנן ישנה אפשרות שיכול לאוכלו אם יקח גולל ודופק ויכנס לביה"ק.

ומוכח מזה דאף אם מחובר לחרב או גולל ודופק אסור לכהן להטמאות למת או לקבר וכאמור דעצם הדבר דבאלו אין כהן מוזהר ובמת וקבר כהן מוזהר יש כזה הוספת טומאה וכ"ש אם נטמא בחרב או כלי שננטמא במת דהרמב"ן בפרשת חוקת אומר דחרב אין מטמא באהל ועי' רמב"ם פ"ה מהל' טו"מ ה"ג דגם במשא אינו מטמא ועי' בתפארת ישראל אהלות פ"א ביכין אות ג נמצא דטומאת מת חמורה בדיניה מטומאת חרב וודאי דהוי הוספת טומאה ועיי' מל"מ פ"א מהלכות טו"מ הלכה א מש"כ להקשות כעין זה על חידושו באהל זרוק עיי' ועיין מש"כ בזה בספרנו טהרת פתחים עמ' 96.

הוכחה נוספת שאין להקל לכהנים טומאה בחיבורין בכלי מתכת — מהמנהג להחמיר שמקומות הקבורה לכהנים יהיו רק בכניסה לבית הקברות.

זבוח מובן מה שדנו הראשונים שמקום הקבורה לכהנים יהיה בתחלת בית הקברות כדי שלא יצטרכו להטמאות בביה"ק ולא הוזכרו אפשרות להכנס לביה"ק ע"י חרב או גולל ודופק וע"כ כאמור דהוי הוספת טומאה ועיין בשו"ת הרשב"א חלק א סימן ישכר שכתב בענין קברות כהנים שקוברים בתוך השכונה כדי לא להכנס לביה"ק ובסימן תעז שם כתב שאין כהנים מוזהרים על גולל ודופק. עיי'.

הנהגה הראב"ד בהל' טו"מ פ"ב ה"ז סובר דאין כהנים מוזהרים על גולל ודופק וס"ל שטומאה זו מה"ת וא"כ גם לפי"ד קשה דאמאי אין מערבין לכהן בביה"ק הרי יכול להכנס שם ע"י שיהיה מחובר לגולל ודופק או לחרב ומוכח דגם להראב"ד אם נטמא חרב או בגולל ודופק אסור לו להטמא למת דהוי גדר טומאה אחרת ודוקא באותה טומאה אינו לוקה אם חוזר ונטמא וא"כ א"א לפרש כראב"ד דכתב דהכהנים טמאי מת משום דנטמאים מחרב או מכלי שננטמא למת דמטעם זה אסור להטמא למת וע"כ דכוונתו לאלו שננטמאו במת עצמו ולפי"ז צריך לומר דאין כוונת הראב"ד לומר דכל כהן מותר לו להטמא בזה"ו אלא דוקא לאלו שננטמאו לקרוביהם או שלא נזהרו ונטמאו במת.

מבואר מכל האמור דאין לסמוך על דעת הראב"ד דאחר שננטמא למת מותר להטמא למת אחר דהוא מחולל ועומד אלא העיקר כדעת התוס' והרמב"ם דאחר שפירש אם נגע במת לוקה.

וכן משמע דעת השו"ע י"ד סימן שעג סעיף ו וכן דעת הרמ"א שם דאחר שפירש אסור להטמא למת בין בטומאת מגע בין בטומאת אהל.

וגם בדעת הראב"ד י"ל דלא מיירי אלא בכהן שננטמא בודאי אבל בכהן

שנוהר כל ימיו מטומאת מת וגם לא נטמא מקרוביו אסור לו להטמא למת גם אם נטמא בחרב או בגולל ודופק כאמור.

ובפרט באנשים צעירים הרוצים ללמוד רפואה שנוהרים מטומאת מת ומסתבר דלא נטמאו דאסור להם להטמאות למת והנה יש לאסור להטמאות למתי עכ"ם בטומאת מגע ומשמע דדעת היראים להתיר בזה היא דעת יחידאה וגם בטומאת אהל כתב הרמ"א יור"ד שעב סעיף ב דנכון להחמיר כ"ש במגע ומשא דגם המקילין אוסרים בזה וכמש"כ הש"ך שם.

ואין לצרף בזה דעת הראב"ד לקולא וכמש"כ המל"מ דכיון דשתי הדעות הם דעות יחידים אין לצרפם ולא כ"ש בנידוננו שמדובר באנשים צעירים הרוצים ללמוד רפואה דמסתבר דגם לדעת הראב"ד אסור להם להטמאות כיון שאינם טמאי מתים.

ובדין טומאת אהל עיי' בדגול מרבבה שם שכתב שיש לצרף דעת הראב"ד לעשות מזה ספק ספיקא ואע"ג דהמל"מ כתב דבטומאת מגע אין לצרף דעת הראב"ד אבל בטומאת אהל דיש פוסקים הסוברים דמת עכ"ם אינו מטמא באהל אפשר לצרף דעת הראב"ד ואע"ג דחור בו שם משום דסובר בדעת הראב"ד דאע"ג דליכא מלקות מ"מ איכא איסור תורה, אמנם לפי מה שנקטו המל"מ פ"ג מאכל ובישול הגרעק"א מהדו"ת סי' יח בדעת הראב"ד שאין איסור כלל.

ויש לדון בזה בכהן שאין הכרח שנטמא אם יש לצרף דעת הראב"ד וצ"ע, ואולי במקרים מיוחדים שלמוד הרפואה של הכהן יש בו צורך מיוחד ויכול לתרום להצלת נפשות יש לדון בזה.

ואין מועיל שהכהן ישא כלי שדינו כאבי אבות הטומאה או גולל ודופק דיש סוברים דגולל ודופק כהן מוזהר עליו וכו' שפסק השו"ע יור"ד סי' שסט וגם בכלי שנטמא במת דמבואר ברמ"א שם דנוהגין להקל מ"מ אין מועיל להתיר להטמא למת כיון שמוסיף טומאה הן לענין חיבורין וכאמור והן משום דעצם הדבר דלמת כהן מוזהר ולחרב וכלי אינו מוזהר הוי הוספת טומאה וכדמשמע מש"כ עירובין ומהתוס' ברכות ועוד ראשונים כמבואר.

מסקנות: ולכן נראה שאין להכנס לפירצה דחוקה ויש אפשרות לסדר את סדרי הלימוד באופן המותר באם ישתמש בגופות נכרים שכאמור בטומאת אהל יש אולי מקום לדון לקולא ויוכל הכהן הלומד לראות במו עיניו את חלקי האדם.

ומן הנכון להורות למוסדות רפואה ישראלים לאנטומיה להשתמש בגופות נכרים בלבד ולא בגופות יהודים שיש בזה איסור ניוול המת ועוברים על מצות קבורת מתי ישראל כמו שהארכתי בזה במק"א.

ואם לומדים על גופות יהודים (שאינו רצוי כאמור) ניתן לסדר שהמת יהיה באהל נפרד העשוי מחומר שקוף והכהן לומד הרפואה יעמוד מבחוץ ובאופן שאין במקום שנמצא משום סוף טומאה לצאת ועפ"י המבואר בספרנו טהרת פתחים.

ואם יש צורך בנגיעה בניתוח וכדו' אפשר לעשות זאת בבע"ח הדומים לאדם שאין עליהם איסור טומאה.

איסור בשר בחלב לחולה שאין בו סכנה

א. שהייה והפסק בין בשר לחלב

בשולחן חתם סופר יו"ד סי' עג: "ע"ד מימי חלב, שאלתו א"צ לפניו. פשוט דחולה לאונסו השותה לרפואתו שא"צ להמתין אחר אכילתו בשר יותר משעה ואחר שכבר בירך בהמ"ז ישתה וירוח ליה".

והנה נושא השאלה בחת"ס הוא שתיית "מי חלב" בתוך הסעודה עם הבשר או מיד לאחריו, ו"מי חלב" כאלו שלדברי הכל אין איסורם אלא מדבריהם, וכמו שהאריך החת"ס שם בהמשך דבריו, ומפורש הוא בשו"ע יו"ד סי' פז סק"ו וס"ח ובש"ך סי' פא סק"י ויג ועוד, שיש שני סוגים של "מי חלב", האחד מה שקרוי "נסיובי דחלבא", כלומר: תמצית החלב הנוצר מקפאון הגבינה, שבו חלוקים התוס' והרא"ש אם אסור מה"ת או מדרבנן, והשני "מימי חלב", שאחר שעושים הגבינה מבשרים הנסיובי והאוכל צף מלמעלה ולא נשאר בו אלא מים בעלמא (לשון השו"ע פ"ז ס"ח), ובסוג זה הוא שנשאל החת"ס אם מותר לחולה "לרפואתו", ומסכם שם החת"ס: "וא"כ לפמ"ש הטור סי' פא שנוהגים היתר במימי חלב, משמע אפילו לבריא וברבנו שמחה, וכו' וא"כ מימי חלב אחר שהוסר כל האוכל נהי דנאסר נמי מדרבנן, אבל כבר קליש ליה איסורא ופשיטא דאין להחמיר דחולה קצת אחר אכילת בשר בשיהוי נעוה".

ומוכת מדבריו ז"ל שלא הותר: א. אלא איסור "דקליש ליה איסורא" כגון מים של גבינה בתהליך חוזר דוקא, שיש הסוברים שאפילו לבריא מותרים. ב. וגם זה אלא לאחר "שיהוי שעה". אם כי עדיין יש לדון שמא לא כתב כן אלא "לחולי קצת" שבו מדוברת התשובה, אבל חולה גמור אף "שאינו בו סכנה" ככל הגדרים של חולה שאב"ס, יש להקל יותר מזה.

עוד כתב שם בתשובה, שכל המדובר היינו במי חלב שאיסורו מדרבנן ככל איסורי דרבנן, אבל בבשר עוף בחלב, שאף שאין איסורו אלא מדבריהם, חמור איסורו יותר משאר איסורים דרבנן, י"ל שיש מקום להחמיר, ויסוד דבריו ז"ל הוא עפ"י דברי הט"ז (סי' צח סו"ס קד) שבבשר עוף בחלב תחמירו חז"ל, "ועשאוהו כשל תורה", ועפ"י דברי הט"ז אלו מיישב החת"ס את מה שהקשה הדגול מרבבה על הט"ז (סי' צ סק"ב) שבחלב שחוטת שאין איסורו אלא מדרבנן אין אומרים איסור כבש שאף הוא אינו אלא מדרבנן, שמה"ת לא אסור בב"ח אלא דרך בישול, וא"כ הוא "תרי דרבנן" והוא כגזרת לגזרה ע"ש, ותמה הדג"מ: "ולדבריו בשר עוף ג"כ מדרבנן ג"כ אינו נאסר בכבש ובמליחה וא"כ קשיא עובדא דבר גזולא דנפל לכדא דמלחא דלא שריא רב חנינא אלא מטעם דנאכל מחמת מלחא, בחולין קיב א, לכן דברי הט"ז תמוהים בזה וצ"ע", אולם לפי"ד הט"ז עצמו דשאני בשר

עוף בחלב שהחמירו בו כבשל תורה לק"מ, עי' שם בחת"ס, ולפי זה סיכם "שבשאר איסורי דרבנן לא מחמירי והני מי חלב דרבנן גינהו וליכא לאחמורי בהא", "אי' בשום אופן להחמיר ולעשות בו סייג כשל תורה ממש והכירא מיהת בעי, ופשטו שמותר אחר בשר" ע"כ. הרי ממוצא דבריו ז"ל שכל מש"כ להתיר אינו מדובר בבשר עוף בחלב (אף שגם בזה היה מקום לדון שמא לא כתב כ"ז אלא שאין מקום להחמיר בזה בשום פנים, אבל לדעת מי שמקל באיסור מי חלב, אף בבשר עוף בחלב יש להקל, וזה דוח"ק), או שגם דבריו אלו אינם אלא במה דמייירי בשאלה שהיא "בחולי קצת" וכנ"ל, וצ"ע.

והנה כדברי החת"ס כתב גם הפמ"ג בר"ס פו במש"ז שגם הט"ז שכתב בסי' צ' שאין אומרים בבב"ח תרי דרבנן דהוי גזרה לגזרה בבשר עוף יודה עי"ש, וכ"כ ביד אברהם בסי' צ' שם, וע"ע פתחי תשובה לסי' צ' שם ומשמרת שלום לסי' פו שם.

אולם בחי' רעק"א בסי' צ' שם וכן בהשגותיו על הפמ"ג (תשובות חדשות לרעק"א מהד' הרב לייטנר ירושלים תשל"ח) חלק וכתב שלא מסתבר לחלק בין חלב שחוטת לבשר עוף, וכתב להלכה דלא כהט"ז "דהא עוף אסור לאכול עם גבינה אף בצונן, עי"ש, והוא כדעת הנקוה"כ שם. גם בשו"ת גור אריה יהודא סי' עד (והובא בד' המהדיר לתשו"ח הנ"ל) כתב בפשיטות שחלב שנמצא בתוכו בשר עוף כבוש מותר, עפ"י דברי הט"ז בסי' צ' הנ"ל, וכ"מ לכאורה בשו"ת מכתם לדוד (פארדו) סי' סו שלא נחית לחילוק זה בין חלב דרבנן לבשר עוף בחלב עי"ש, אלא דלדבריהם הרי דברי הט"ז בסי' צ' תמוהים מאד מהא דעובדא דבר גוזלא וצ"ע. גם עיקר דברי הט"ז והחת"ס דהחמירו בבשר עוף בחלב לא נתבאר כולי האי טעמא אמאי החמירו בו כ"כ כבשל תורה (ועי' במשמרת שלום שם שר"ל דשאני בשר עוף בחלב דשכיח טפי ולכך אמרינן ביה גזרה לגזרה יותר וג"ז צ"ע מה"ת נחלק בעצמנו מתי אומרים גולג"ז ואימתי אין אומרים וכק"י הנקוה"כ) וצ"ע בכ"ז.

ב. גדר איסור בשר עוף בחלב

ונראה שדברי (הט"ז) הפמ"ג והחת"ס מבוארים להדיא בדברי הרמב"ם, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"ד: וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנאה, ואסור באכילה מדברי סופרים כדי שלא יפשעו העם ויבאו לידי איסור בשר בחלב של תורה ויאכלו בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, שהרי אין משמע הכתוב אלא גדי בחלב אמו ממש, לפיכך אסרו כל בשר בחלב, עכ"ל. והנה האריך כאן הרמב"ם בהסבר האיסור מדרבנן, שלא כדרכו כלל במקום אחר, שהרי כל ספרו מלא באיסורים מד"ס ואינו נוהג להסביר טעמיהם, גם צ"ב לשונו "שלא יפשעו העם", ולכאורה אינו כפשוטו הגמ' חולין קד א דגזרו אכילת עוף אטו בהמה, והיינו שמא יטעה ויחשוב שגם זה מותר, או ישכח או יחליף וכיר"ב בכל דוכתא, ומה"ת פי' כאן באופן אחר דהיינו שמא יפשעו העם, אטו ברשיעי עסקינן, וצ"ע.

ומבואר מדבריו דהאי גזרה דאיסור אכילת בשר עוף בחלב, אינו ככל הגזרות דחיישינן שמא יבא לטעות או להתליף, כי אם, כמו שכתב בעצמו, כדי לשמור על קיום הלוא של תורה, שהרי לולא הגזרה הזו יש מקום ח"ו למוטט לגמרי את איסור התורה ח"ו, והוא משום שאיסור בשר בהמה בחלב הרי לא נאמר להדיא בקרא, שהרי הכתוב אומר "לא תבשל גדי בחלב אמו", אלא שמפי השמועה למדו דהיינו בשר בהמה וכו', ולכן אילו היתה השמועה שכל סוגי הבשר אסורים, שאז היה מובן היטב שמה שאמרה תורה "גדי" אינו אלא דוגמא בעלמא, ודבר הכתוב בתורה, אבל כאשר אנן אומרים שבשר עוף דווקא מותר, והוא משום שנאמר גדי ולא עוף, הרי זה נותן מקום ח"ו לפשוע ולערער על כל השמועה: אמאי עוף מותר משום שלא נאמר אלא גדי, הרי גם בהמה לא נאמר "לפיכך אסרו כל בשר בחלב", כלומר שלא שהאיסור על אכילת עוף הוא משום עוף עצמו, אלא שהאיסור הוא על "כל בשר בחלב", שלא יהא שום סוג של בשר שמותר, וממילא לא יבאו ח"ו לפשוע ולערער בלאו דלא תבשל ובאיסור התורה (וע"כ הוצרך הרמב"ם להתאריך ולפרש, לשלול פירוש שגורה זו היא ככל גזרות דרבנן דחיישינן שמא יבא אדם ע"י זה לאיסור אחר) וזן הן איפוא דברי הט"ז והפמ"ג והחת"ס, שבשר עוף עשאוהו כאיסור תורה ממש, שהרי כל עצמו של איסור זה הוא שיהא כל בשר אסור, וכנ"ל.

[ובזה ארווחנא לבאר בס"ד דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים ה"ט: הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות כו' מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על ד"ת ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מה"ת כו' כיצד: הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב בין בשר בהמה כו' אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבא ב"ד ויתיר כו' ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מה"ת ה"ז מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מה"ת ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהיא גזרה שלא יבוא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש, כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת כו' לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיו"ב, עכ"ל. ובראב"ד: כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו אמקרא כדאשכחן בכמה דוכתי כו' ולא תמצא איסור מוסיף אלא במ"ע כגון לולב ותפלין כו' ע"ש, ועי' בנו"כ הרמב"ם ז"ל שטרחו ליישבו מהשגה זו דהיכן מצינו שיהא כה"ג בכלל בתוסף.

גם עיקר דבריו צ"ב, חזא, כלום מתחלת ספרו ועד להל' מאכ"א לא מצא דוגמא לגזרה ואיסור דרבנן חוץ מבשר בחלב, גם מה"ת יבאו רבנן ויאמרו שבשר העוף בכלל הגדי הוא, אשר לפי מש"כ הרי הדברים מבוארים, שהרי אינו דומה איסור דרבנן דאכילת בשר עוף, לכל האיסורים, שכל כוונת איסור זה הוא כדי שלא יבאו לפשוע בלאו דלא תבשל גדי ולומר שגם הבהמה אינה בכלל גדי כמו שאין עוף בכלל גדי, וכנ"ל בדברי הרמב"ם עצמו, וא"כ הרי עיקר מגמת חז"ל

באיסורם „כל בשר בחלב“ הוא כדי שנחשוב שהגדי הוא דוגמא לכל בשר ולא יבאו לערער את איסור התורה, וא"כ הרי ה' מקום לומר שהעוף בכלל הגדי, ועכ"פ איסור זה דרבנן הרי כל עיקרו לא בא אלא כהוספה ח"ו על דברי הלאו כפי שנתפרש מפי השמועה, וס"ד לומר שהוא בכלל ב"ת, ול"ק השגת הראב"ד משארי איסורי דרבנן. ולפי כ"ז הרי „מסתבר“ מאד לחלק בין בשר עוף בחלב לחלב שחוטט או איסור דרבנן אחר, ומיושבת קו' הגרעק"א, וזוהי דעת החת"ס הנ"ל.

אלא שלכאורה מלבד שלא הערו נר"כ הרמב"ם מקורו בכל מש"כ בהגדרת איסור בשר עוף, הרי לכאורה מפורש בסוגיא דגמ' דלא כמוש"כ, דהנה ז"ל הגמ' חולין קד א : ואסור להעלות עם הגבינה על השלחן כו' אמר רב יוסף ש"מ בשר עוף בחלב דאורייתא, דאי ס"ד דרבנן, אכילה גופא גזירה (אטו בשר בהמה, רש"י) ואנן נגזר העלאה אטו אכילה, ומנא תימרא דלא גזרינן גזרה לגזרה, דתנן: חלת חר"ל נאכלת עם הזר על השלחן וניתנת לכל כהן שירצה (אלמא בדרבנן לא גזרינן העלאה אטו אכילה, רש"י), א"ל אב"י: בשלמא אי אשמועינן חלת חר"ל בארץ דאיכא למיגזר משום חלת הארץ דאורייתא ולא גזרינן, איכא למשמע מינה, אלא חר"ל משום דליכא למיגזר הוא, אבל הכא אי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה אתי לאסוקי בשר וגבינה ומיכל בשר בחלב דאורייתא, ע"כ. ואי נימא דשאני איסור בשר עוף בחלב דמשום דהחמירו בו כבשל תורה, אומרים בו גזרה לגזרה כמוש"כ הט"ז והחת"ס הנ"ל, מה הוכיח רב יוסף מהא דאסרו אכילת בשר עוף שבשר עוף דאורייתא מדאמרינן גולג"ז, הרי בשר עוף שאני, וגם אב"י שהשיב על דברי רב יוסף הו"ל לומר בפשטות דשאני בשר עוף ומה הוצרך לכל השקו"ט, ויתירה מזו אב"י אמר: „אי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה אתי לאסוקי בשר וגבינה ומיכל בב"ח דאורייתא“ ופירשו הרשב"א והריטב"א והמאירי, וכ"מ ברש"י, דחזא גזרה היא עי"ש, הרי מפורש לכאורה דאף בבשר עוף א"א גזרה לגזרה, ולכאורה מפורש הוא כד' הגרעק"א והגא"י, וצ"ע.

אולם הנראה בס"ד דלא זו בלבד שאין מכאן סתירה למש"כ, אלא אדרבא, סוגיא זו היא מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל, דהנה לכאורה כל הסוגיא בלתי מובנת כלל, חזא, דדין זה דלא גזרינן גזרה לגזרה נמצא בכ"מ בש"ס ובשום דוכתא לא אמרו „ומנא תימרא“, ומשמע שפשוט הוא בסברא, דאי נימא גזרה לגזרה אין לדבר סוף, וא"כ מה"ת הוצרך רב יוסף להוכיח כדבריו, ואף אב"י שהפריך ראיתו, כלום אם ראה זו דתויה, לא ס"ל לדין זה? וגם לשם מה הוצרך רב יוסף להביא ממרחק לחמו כשכל הש"ס מלא מזה, ותגדל הקושיא שהרי בביצה ג א : רב יוסף אמר גזירה משום פירות הגזרינן, א"ל אב"י היא גופה גזרה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה כו', הרי שגם רב יוסף וגם אב"י לא נחלקו כלל בזה וס"ל דא"א גזרה לגזרה, ועי' גם בתוס' שבת יא ב דבכ"ד ס"ל לאב"י דלא גזרינן גולג"ז חוץ בהוצאה עי"ש (וכ"מ באמת בראשונים הנ"ל לסוגיין דאב"י ס"ל דחזא גזרה היא) וצ"ע.

ולתנ"ל נראה דבדאי אף רב יוסף ידע שלהסוברים דבשר עוף דרבנן אינו דומה איסורו לכל איסורי דרבנן, אלא שבא לחדש שאף באיסור כזה אומרים שאין עושים גזרה לגזרה, וא"כ בהכרח דתנא דמתני' ס"ל דבשר עוף דאורייתא הוא.

ועל דבריו אלו שגם בסוג גזרה כזו אין עושים גזרה לגזרה הוצרך להביא ראיה, וע"כ הביא ראיה ממשנה דחלה דוקא, משום דאיסור חלת חו"ל דומה ממש לאיסור בשר עוף בחלב, שכל דין חיוב חלה בחו"ל הוא כדי שלא תשתכח תורת חלה כמוש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' בכורים ה"ז, ואעפ"כ לא גזרינן בה גזרה לגזרה, וע"ז השיב לו אב"י דבאמת בכה"ג אמרינן גזרה לגזרה, אלא דשאני חלת חו"ל בחו"ל דלא שייך כלל למיגזר משום שלא יבא לידי איסור תורה.

ובזה א"ש דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' מאכ"א ה"כ: אסור להעלות העוף עם הגבינה על השלחן שהוא אוכל עליו גזרה משום הרגל עברה שמא יאכל זה עם זה אע"פ שהעוף בחלב אסור מדברי סופרים, עכ"ל. ולכאורה תמוה שדברי הרמב"ם הם דלא בסוגיית הגמ' וע"י בלח"מ שהקשה כן, ותו דלא כתב כדברי הראשונים דחדא גזרה היא דאל"כ מה זה שהוסיף "אע"פ שהעוף בחלב אסור מד"ס", ותו דבאמת טעמא מאי גזרינן והרי אינו אסור אלא מד"ס, ולמש"כ הן הן דברי הרמב"ם דאע"פ שהעוף אסור מד"ס, אומרים בו גזרה לגזרה, כיון דשאני איסורו, וכמוש"כ לעיל בה"ד, והן הן דברי אב"י דבאמת עושים גזרה לגזרה ול"ד לחלת חו"ל, ולכן לא הוצרך, לשיטתו, לפרש כהרשב"א ודעימ' דחדא גזרה היא, כי אם שבאמת גזלג"ז היא אלא דשאני איסור בשר בעוף בחלב דהוא כשל תורה ממש דאסרו "כל בשר" וכו', וזהו שאמר אב"י: "אתי לאסוקי בשר וגבינה ומיכל בשר בחלב דאורייתא" כלומר שג"ז הוא בכלל מיכל בב"ח דאורייתא.

ועכ"פ להמבואר, א"ש מאד דברי ה"ט, והחת"ס, ומירשובות תמיהות הפוסקים עליהם וכמש"נ.

ומעתה הרי י"ל דהחת"ס בדוקא התיר רק במי חלב, ובפרט למימי חלב שלכל הדיעות אינו אלא מדרבנן, ויותר מכן יש מקום לומר שלא זו בלבד שבבשר עוף לא אמרו כן, אלא אפילו באיסור דרבנן אחר נמי לא התירו "לחולי קצת", ולא מיירי החת"ס אלא במי חלב דקליש איסוריה לגמרי וכו', [וחדידוש גדול יש בשו"ת אבן שתיא להגאון ר' אליעזר דון יחיאל ז"ל סי' מו שכל מה שחילקו בין שני סוגי מי חלב אינו אלא בגבינה הנעשית ע"י קיבה שזו היתה דרך עשיית הגבינות הנז' בגמ' ובפוסקים, אבל הגבינות שעושין הבעה"ב בביתם רוב פעמים לא נשאר בהמי חלב מאומה מהחלב] ע"ש דלפי"ז ודאי שיש להקל יותר במי חלב ואין ראיה לאיסורים אחרים דרבנן, ומן הטעם שיבואר.

ג. אם הותר לחולה משום שזו היא רפואתו או שמחמת חלישותו התירו

עוד יש מקום לדקדק בלשון החת"ס ז"ל "דחולה לאונסו השותה לרפואתו שא"צ להתמתן כו'", שלא התיר אלא כשמי החלב הן הם תרופה ורפואה לחליו, אבל אם אין בהם משום רפואה ישירה לתחלואתו, לא נאמר שהקילו איסור זה מחמת חליו וחלישותו או שאפשר שמש"כ "לרפואתו" לאו דוקא. ולכאורה נראה שנחלקו בדבר זה עצמו רבותינו חכמי הספרדים ז"ל, שבשו"ת מכתם לדוד (פארדו) סי' סו נשאל בכה"ג במשקה העשוי מזיעת מי חלב לחולה

שאב"ס אם מותר לשתותו לרפואה בתוך הסעודה שאוכל בה בשר, ולאחר שהוכיח שדין הויצה כדין מי החלב, כתב דמ"מ אין להחמיר אלא לשתותם עם הבשר ממש אבל לשתותם אחר אכילת הבשר לא. עיי"ש, ובשו"ת עין המים (שאלוניקי תרי"ח) סי' פז השיג עליו בין השאר גם משום שאין ראוי להקל מטעם חולה, שהרי זה אין צורך חולה שיכול לאכול מאכל אחר עיי"ש שלא התיר "אלא לצורך גדול", ושוב נר"ג שם במש"כ המכתם לדוד מספר בית דוד שהתיר לחולה שאב"ס אפילו לבשל תרנגולת במימי חלב ולהוציא אח"כ מים באלאנביקי ולשתותם לרפואה עיי"ש, וכתב דבדואי במקום חולי לא גזרו דרבנן אבל "חולה זה דיינינן ליה כבריא בכגון דא שאיז צורך רפואתו" עיי"ש, וצ"ע למעשה.

ומה שבאמת לא מצא תחת"ס מקום להתיר באופן אחר, וגם באופן שאינו אלא רפואתו ממש, וכן הרב עין המים ז"ל, לכאורה צ"ל שהוא משום ההלכה המפורשת ביו"ד סי' קנה ס"ג ברמ"א: י"א דכל אסה"צ דרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה וכו' ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור הואיל ואין בו סכנה. ע"כ. הרי שלא הותרו איסורי אכילה דרבנן כלל לחולה שאב"ס, ועיי' באור הגר"א שם ושו"ת רעק"א סי' נה שהוא מהר"ן פ"ב דע"ז: ומיהו לענין אכילה אין לנו דאפשר שעשאוהו כשל תורה שלא להתרפאות בהם שלא במקום סכנה, ע"כ. וכ"ה ברשב"א בסי' תס"ז, ועיי' בשו"ת מרן הרמ"א ז"ל סי' קכד מהריב"ש סי' דגה לאיסור, ועיי' בדברי נחמיה או"ח סי' מ.

אלא שדבר חידוש ראיתי ביבין דעת להגאון מקוטנא ז"ל יו"ד סי' פט סק"א וז"ל: והנה לדידך שנהגו עתה כהרמב"ם להמתין ו' שעות, נראה דלצורך חולה אפילו אין בו סכנה, כל שהוא חלוש וצריך לשתות חלב אחר אכילת בשר, וסילק ובירך ועשה קינח והדחה, כל שנושה לרפואה נשפיר דמי, ואע"ג דקי"ל לקמן סי' קנה דאסור לרפאות לחולה שאב"ס אפילו באיסור דרבנן כל שאוכל ושותה האיסור, מ"מ נראה דשאני כאן דאינו אלא זהירות בעלמא שהחמירו בבשר בחלב יותר משאר איסורין, משום דכל חד מותר באפי נפשיה, ועיי' במלחמות להרמב"ן, אבל איז בגדר אכילת בשר וחלב, דלא בלע החלב מבשר שאכל מכבר, ואינו אלא זהירות בעלמא, ה"י שרי לרפואה גם באין בו סכנה. כנ"ל פשוט, מיהו טוב לנקר את הבשר שבין השיניים, ע"כ לשונו.

ומבואר בדבריו להלכה ובפשיטות: א) שאפילו לאחר בשר בהמה אין צריך לחולה להמתין. ב) ואפילו שאינו זקוק לזה כרפואה אלא "שהוא חלוש", כיון שאינו נכלל בכלל איסורי דרבנן שאסורים באכוש לחולה שאב"ס, ואינו חפצא דאיסורא כלל, כי אם דין זהירות בעלמא.

אולם במוסגר שם (ואפשר שאינו מהגאון ז"ל אלא מנכדו בעל חסדי אבות זצ"ל) ציין לעיי' בשו"ת הגרעק"א סי' ה. והיינו ששם נסתפק הגאון ז"ל בפירות הנושרין בשבת שאסורין משום מוקצה אם מותרין לחולה שאב"ס, ד"ל שלא נאסר באכוש אלא מה שהאיסור הוא מחמת עצמו אבל כאן הפירות מצ"ע מותרים אלא דיומא קגרים עיי"ש ובסי' נה.

וכיו"ב ממש נסתפק הגאון ישועות יעקב ז"ל בסו"ס שט עיי"ש, שהאריך והסיק להיתר, וגם בחשו' רעק"א בסי' נה הסיק להיתר, וכיו"ב נסתפקו רבותינו

האחרונים ז"ל בחלב שנחלב בשבת אם מותר לחולה שאב"ס, עי' באבני נזר יריד סי' קכו שצידד לאיסור, ובארחות חיים סי' שכח הביא בשם שו"ת זרע אמת סי' מה להתיר, ועי' בפרי יצחק ח"א סי' יד שגם בוטה להיתר עי"ש.

ואמנם בנשמת אדם כלל סט כתב להוכיח מדברי הרא"ה (בית ג שער ז) דס"ל שמוקצה אסור לחולה שאב"ס עי"ש, אך בתשובת הגאון רח"מ דאלר זצ"ל מניאמץ (שבספרו בן יאיר בחידושו למס' ע"ז) הוכיח שלפי"מ דק"ל שגם בבהמה העומדת לחליבה מותר לגונח ודאי שאיסור מוקצה מותר לחולה שאב"ס עי' שם שהשיג על הנשמ"א להלכה, ומיהו בתשו' הגאון דברי נתיב ז"ל שם אר"ח סי' מ כתב על עיקר הסברא הנ"ל לחלק בין איסור מחמת עצמו לאיסור התלוי בזמן שהוא דוחק עי"ש ואכ"מ.

אולם בעיקר הדבר יש להסתפק אם דין הפסק בין בשר לחלב דומה בכלל לדין מוקצה דרבנן, ד"ל שהוא חמור יותר ממוקצה, שהרי סו"ס אכילת בוש"ל ללא הפסק היא אכילה האסורה מצ"ע מדרבנן, ולאידך י"ל שהוא קל יותר שהרי אין כאן אלא זהירות וכמוש"כ היבין דעת.

ואפשר שהחתם סופר ז"ל חלוק בעיקר הגדרת איסור אכילת בשר לאחר חלב, שאינו שונה מכל איסורים דרבנן, וכשם שנאסר מדרבנן בשר בחלב אף שלא בדרך בישול, כן נאסר על ידיהם בשר וחלב באופן כזה, שאם אוכל בשר וחלב בלא שיהיו בנתיים נתנו עליו דין בשר בחלב, ומכיון שכן, אין סברא לחלק בין איסור זה לשאר איסורי אכילה דרבנן, וע"כ לא ראה להתיר לחולה קצת רק במימי חלב שקליש איסורי'.

ומתוך חילוק זה גופו בהגדרת האיסור דאכילת חלב אחר בשר, נובעת גם מחלוקת הפוסקים הנ"ל אם רק מה שלרפואתו התירו, או שהקלו עליו מחמת חלישותו, שהחת"ס דס"ל דהוי ככל אסורי דרבנן, מסתבר דלא הותר האיסור אלא מדין רפואה, וע"כ רק אם מי החלב הם לרפואתו מותרים בשתייה, וכן הבין כנראה בדברי החת"ס, הפתחי תשובה, בנוסח שהביא את ד' החת"ס, אבל היבין דעת שסובר שאי"ז בגדר איסור אכילה כלל כי אם זהירות בעלמא שלא יבא לידי איסור, הרי י"ל דבחולה קצת, מחמת חלישותו הקלו עליו שלא ינהג זהירות זו, וכמו שבאמת משמע בלשונו שם.

ד. זימון בחולה שהותר לו חלב לאחר בשר

והנה במג"א סי' קצו סק"א: כתב האגודה פרק ג שאכלו: אחד אוכל גבינה ושנים בשר מצטרפין, והאוכל גבינה מצי אכיל עם האחרים, וכ"כ בערכין בשם ס"ה וכ"כ הרוקח הל' ברכות סי' שלד וכו' וכ"כ בהג"מ בשם מהר"ש ב' אוכלין בשר וא' חלב, האוכל חלב מברך ומוציא השני לפי שיכול לאכול עם חברו, ולא להיפך, ומי יקל ראשו נגד כל הגי רבוותא, ואף בהג"מ לא נחלק עליהם אלא הקשה עליהם וכל קשיא יש לה תירוץ, ולכן אין להקל וכן מרגלא בפומי דאינשי, ע"כ. (ועי' בזה בויכוח מים חיים לאחי המהר"ל ז"ל כלל ע"ז ובשו"ת משנה שכיר סי' כט ובקו"א אות ס).

ולפי זה יש לדרוך בשנים אוכלים חלב ואחד אוכל בשר, וזה האחד הוא חולה שהותר לו לאכול חלב אחר הבשר, לפי"ד היבין דעת שא"צ כל שיהוי בינתיים, אם הוא יכול לזמן, שהרי גם הוא יכול לזמן, שהרי גם הוא יכול לאכול חלב עמהם, וצ"ע.

והנה לפי משנת בשיטת החת"ס ודעימי' בחלב אחר בשר, הוא מדין חז"ל כדין בשר בחלב ממש בדרבנן ולכן לא הותרו רק לחולה שיש בו סכנה, הנה בכה"ג אפשר שאע"פ כן אינו יכול לזמן, ונדמהו לדבר איסור במקום סכנה שכתב הפמ"ג (בסי' הנ"ל מש"ו סק"א) שאין מזמנין עליו, (אף שיש לחלק ביניהם), אבל לדעת היבין דעת דלא נקרא כלל חפצא דאיסורא, והחלב מצ"ע מאכל מותר לגמרי הוא, וזה שאינו מחוייב בהירות זו להפסיק בין הבשר לחלב, ודאי דיכול לזמן עם אוכלי החלב האחרים.

ולפי דברי היבין דעת הנ"ל אפשר יש מקום ליישב דברי הברכת הזבח בערכין התמזוהים מאד, וד"ל בערכין ד א : ראיתי בהגהות מנהגים שמביא ראה מכאן דג' שאכלו ביחד ב' מהם בשר ואחד מהם מאכל חלב, דנותנים לברך לאותו שאכל חלב, דחזי לאיצטרופי בהדייהו למיכל בשר אחר חלב, ולא איפכא, וכך מרגלא בפומיה דאינשי, ואין אני רואה דבריהם, דשאני אכילת קדשים ותרומה לזר, או ג' המודרים הנאה זמ"ז, דאין להמאכל הזה היתר לאוכלו לזר או למודר הנאה לעולם, אבל מאכל בשר מי לא חזי למיכל לגברא שאכל חלב אחר השיעור להפוסקים כדאית להו, ותו הלא הם אוכלים או ראויים לאכול פת ביחד וכו', ונראה לי שאין להקפיד כלל בזה, ע"כ.

ובמג"א שם תמה עליו וכתב: ולא דק, דהא עכ"פ צריך לברך בהמ"ז קודם, ואם יתעכל ו' שעות יתעכל המזון וגם שם נ"ל דצריך לברך בהמ"ז כמ"ש הש"ך ביו"ד סי' פט בשם רש"ל, עכ"ל, (ובלבדושי שרד כפה"נ תמה על הבנת המג"א בדברי הבה"ז שלא הזכיר בדבריו אלא שמאכל בשר חזי למיכל לגברא שאכל חלב, ומשום כך הגיה בדבריו בה"ז "דהא יכולין לאכול חלב אחר המתנת השיעור" ע"ש, אלא דלפי"ז אינו מובן כלל מה רצה הבה"ז, ועי' בשו"ת מקום שמואל שהקשה כן על הבה"ז, ובא"ר שם תמה: ומ"מ אין כדאי בקושיית בה"ז לדחות עיקר הדין כר ועוד דסברא הוא דבאותו זמן צריך שיהא ראויים לאכול זמ"ז וכ"מ מהא דהדירו הנאה דלא לשתמיט א' מהפוסקים לחלק בין גדרו לזמן ע"ש, ודברי הבה"ז אין להם לכאורה הבנה כלל.

ולהנ"ל י"ל שלא נתכוין הבה"ז לחלק בין איסור שהוא לזמן או לעולם, גם לא נתכוין בדבריו שיכול לאכול מיד, שהרי בעצמו כתב, אחר השיעור להפוסקים כדאית להו, כי אם רצה לחלק שאין כלל הוכחה מהא דתרומה לזר ומודרי הנאה זמ"ז, לגבי בשר לאחר חלב או איפכא, שבב"ח אינו איסור כעצמותו וכמוש"כ היבין דעת הנ"ל, ול"ד לתרומה שאיסורו לזר הוא עולמי ומחלט, וממילא האיסור בעצמותו הוא, וכן כשמודר הנאה מחברו ומפירותיו, משא"כ בשר וחלב, הרי החלב לא בלע מהבשר או להיפך, זהבשר מאכל מותר לו בעצמו, וכן החלב, אלא שחז"ל הטילו עליו זהירות הפסק, ומה"ת שגם באופן כזה אינו יכול לזמן בהדיהו, [ובעיקר דברי הברכת הזבח נראה עוד דיש לומר שעד כאן אינו יכול לזמן

עם חבריו, כאשר סיבת איסורו לאכול את מה שהם אוכלים, היא היות האוכל מיוחד להם, כמו אכילת תרומה לזר, שהזר אינו יכול לאכול מן התרומה שהיא חלקו של הכהנים בלבד, ועד"ז במודרי הנאה זמ"ז שהאחד אינו יכול מסעודת חברו כיון שהיא סעודת חברו, ובוה שייך שפיר לומר שאינם יכולים לזמן, אבל חלב שאינו יכול לאכול אחר בשר, הרי אין זה ענין כלל שהוא אסור במה נחברו אוכל, כי אם איסור הוא בינו למקום שהטילו עליו חז"ל, והרי מיד כשתנתן לו האפשרות לכך, הרי יכול לאכול מאותו חלב, וכן להיפך, ולו יצויין שהיה יכול לאכול הבשר והחלב יחד שלא יהיה מגע ביניהם, ודאי היה יכול, ומי יימר דבכה"ג נמי אינם יכולים לזמן.

אולם נראה שאעפ"כ לא אבו הפוסקים בכל אלה, וכתבו כולם שאוכל הבשר אינו יכול לזמן כיון שאינו יכול לאכול מיד מאכלי חלב, והנראה בביאור הדבר דהנה ז"ל הגמ' בחולין קד ב: תני אגרא חמיה דר' אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן (דרך הפקר שאינו נזהר בהן, רש"י), הוא תני לה והוא אמר לה, בלא נטילת ידיים ובלא קינוח הפה (שאם אכל זה ובקש לאכול זה א"צ ליטול ידיו ולקנח אבל בבשר בהמה בעי קינוח כדלקמן שלא יהא נדבק כלום מן הראשון בחניכיו, רש"י), רבי יצחק ברי' דרב משרשיא איקלע לבי רב אשי, אייתו לי גבינה אכל, אייתו לי בשרא אכל ולא משא ידי, אמרו לי והא תאני אגרא חמיה דר"א עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, עוף וגבינה אין בשר וגבינה לא, א"ל ה"מ בליליא, אבל ביממא הא חזינא (ידיים ריקניות שאין דבוק בהן כלום, רש"י) עיי"ש, וברמב"ם פ"ט מהל' מאכלות אסורות הכ"ז: מי שאכל גבינה או חלב תחלה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידיה ידי ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר כו' בד"א בבשר בהמה או חיה אבל אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה או החלב אינו צריך לא קנוח הפה ולא נטילת ידיים, עכ"ל. והקשה בכס"מ: ואיני יודע למה השמיט רבינו הא דאמר רב יצחק ברי' דר"מ דביממא א"צ להדיח ידי בין גבינה אפילו לבשר בהמה, ע"כ, ועי' בטוש"ע סי' פט שבאמת חילקו בין יממא לליליא, וצ"ע.

ונראה דהנה בגמ' שם קה ב איתא: אמצעיין רשות, אמר רב נחמן לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה חובה, ע"כ. ובתוס' כתבו ב' פירושים: הא' דהכוונה לבין תבשיל לגבינה שלפניו, שהרי לגבינה שלאחר התבשיל אסור אפי' אם יטול ידיו, והב' בין תבשיל של בשר לגבינה, שהזאיל והבשר אינו בעין מותר עיי"ש, אבל הרי"ף לא אבה בתירוצים אלו וכתב דרב נחמן מיירי בדיני נטילה וע"כ לא דק בלשונו כ"כ, וכ"כ עד"ז רבנו יונה בפי' אלו דברים בברכות, ולכאורה הדברים צ"ע.

ואשר נראה דהנה עיקר דברי רב נחמן תמוהים מאד מה רצה בוה, והרי הבריתא דמים אמצעיין רשות איירי בדיני טעודה, ומה ענין רתיצת והדחת הידים בין בשר לגבינה להכא, והרי כל דין הדחת הידים אינה אלא מכח האיסור דאכילת חלב לאחר בשר ושמא נדבקו יחדיו בשר בחלב, ומה ענין איסור בשר בחלב לכאן וצ"ע, והמוכרח מזה דס"ל לרב נחמן דדין נט"י בין תבשיל בשר לגבינה הוא מעיקר הל' נט"י בטעודה, וזה גופא הוא שרצה רב נחמן להשמיענו וע"כ

במכוון כתב כלשון הזה, שמעיקר דין סעודה אמרו שאין הבשר והחלב באים יחד. וצריך נט"י ביניהם (ובטעמא דמילתא י"ל דמהא גופא דחזונון שנאסרו באכילתם יחד ש"מ שאינם נאכלים יחד, דלפי"ז מובן מה שהשמיט הרמב"ם האי חילוקא בין ימא לליליא דזה אינו אלא לסוגיא דדף קד ב דכל הדחת הידים אינה אלא היכא דאינו יכול לעיין בידיו, ומשמע שאינה הלכה של נט"י, בפ"ע, אבל למה דקי"ל כר"נ דמים אמצעיים בין תבשיל לגבינה חובה, דין נט"י אלו הם מעיקר דין נט"י, וכנ"ל.

והנה בתוס' ד"ה מים דף קה א שם בסה"ד הקשו: וא"ת אמצעיים כגון בין גבינה לבשר שהן לצורך מצוה יהיו טעונין ברכה, וי"ל דאין זה כי אם הכשר אכילה כמו ניקור חלב ומליחת בשר, עכ"ל. וכ"כ בהה"מ שם בשם הסמ"ג, אבל הראב"ד בתמים דעים ס' טז כתב: דברים הנוהגים במים ראשונים ואחרונים נוהגים באמצעיים שבין גבינה לתבשיל של בשר בין להקל בין להחמיר כו' ושאין לאלו ולאלו לענין ברכה שהרי חובה הם ולא יהו אלא מצוה כעין הראשונים הרי טעונין ברכה שאינו רשאי לאכול עד שיטול כדין ראשונים עי"ש והובא בפוסקים בהל' נט"י, וצ"ע במה פליג עם התוס' הנ"ל וכ"ה דעת הרמב"ם שלא הזכיר בפ"ו מהל' ברכות ד"ו ואדרבא משמע בדבריו שם שלא נאמר דין ברכה אלא במים ראשונים וצ"ע.

והנה בביאור תי' התוס' הנ"ל שאי"ז אלא הכשר אכילה, כתב בצפנת פענח ערובין פ"ו הכ"ד שהגדר הוא "שדבר שאינו מצוה אלא סילוק האיסור או אם ע"י הדבר הלך האיסור או מברכין עליו, אבל אם האיסור ישנו רק שנסתלק מהדבר או אין מברכין עליו, וכע"ז כ' באוצרות יוסף למהר"י ענגל יו"ד ח"א אות ו שניקור אינו דין תורה שיעשה מעשה והאיסור אינו אלא החלב עי"ש, ועד"ז כ' בקובץ ענינים למהר"א ווסרמן לחולין שם, עי"ש.

אולם באבני נזר (אהע"ז קכב טז) חידש שנט"י אינה "מתיר" אלא מצוה בפ"ע, שהרי במקום שאינו יכול ליטול אין איסור אכילה ואילו בדין טבילה לא חילקו בין לתחילה לדיעבד עי"ש, וכע"ז משמע בתורת חסד אריח ס' ה, ולפי דבריהם ז"ל פשוט שזה אינו אלא במים ראשונים, אבל מים אמצעיים אף שהם חובה, אבל אינם אלא "מתיר" וע"כ לא נאמר בהו דין ברכה, ולפי"ז א"ש מה שהרמב"ם הביא הא דר"נ רק בדיני מאכ"א הנ"ל דצריך נט"י בין בשר לחלב, ולא בהל' ברכות, ששם מיירי רק בנט"י שיש עליהם דין ברכה, מדין מצוה בפ"ע. והנה ז"ל הרמב"ם פ"ח מהל' אבה"ט ה"ח: שלמה המלך ובי"ד גזרו על כל הידים שיהיו שניות ואע"פ שלא ידעו בודאי כו' ולא גזר שלמה על הידים טומאה אלא לקודש, ואח"כ גזרו חכמים אף לתרומה, ולפיכך צריך נט"י לתרומה עי"ש, ובהשגות הראב"ד: ואח"כ גזרו על אכילת חולין שצריך נט"י, ע"כ, וכתב הכס"מ שאין זה תפיסה על רבינו שאין כאן מקום דין נטילה לחולין ובהל' ברכות שהוא מקומו כתבו, ע"כ, וכונתו שבהל' אבה"ט לא הזכיר הרמב"ם אלא דיני נט"י שבאו מחכ טומאה שגזרו על הידים, ואינם אלא "מתיר", וא"כ אין כאן מקומם של נט"י לחולין שהם "מצוה" בפ"ע וכנ"ל. ועי' בחי' הגר"ח סטענסיל כע"ז.

אבל הראב"ד שבתמים דעים הנ"ל כתב להדיא: "ולא יהיו אלא מצוה כעין

הראשונים כו' שאינו רשאי לאכול עד שיטול כו' ונמצא דס"ל דאף נט"י לחולין אלא "מתיר" שפיר השיג וס"ל שמקומן בהל' אבה"ט, דלפי"ז מובן שפיר דלשיטתו יש מקום לברכה גם על מים אמצעיים, שהרי אינו רשאי לאכול גבינה אחר בשר עד שיטול.

ועכ"פ נתברר שמהל' סעודה דין הוא שאין הבשר והגבינה נאכלים יחד (ובזה יש לתת טעם לשבח מה שהטור הביא בהל' סעודה כל דיני ההפסק בין בשר לחלב בסי' קעג, ועי' מג"א שם שבדא"ג כתבו וקצ"ע, וכן הרי"ף הביא דברי רב נחמן הנ"ל גם בחולין וגם בברכות, לפי שהיא הלכה בהל' סעודה ולא רק בדיני מאכ"א), אשר לפי"ז כתבו הפוסקים שלא שייך זימון כשאוכל הבשר מברך, כיון שאינו יכול לאכול מאכלי חלב, והואיל ומהל' סעודה הוא שאמרו כן שאינם באים יחד, שפיר א"י לזמן, אפילו בחולה שמותר לו לאכול.

ה. בישול בשר בחלב לחולה שאין בו סכנה

והנה משנית לעיל בדברי החתם סופר ז"ל שאין מקום להתיר לחולה שאב"ס אלא אכילה ושתיית מימי חלב ולא איסור אחר דרבנן של בבית, לכאורה כן מתבאר להדיא מדברי הרמ"א והט"ו, דהנה ביו"ד סי' פו, על מש"כ המחבר בסעיף ד "אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין כו'" כתב הרמ"א וז"ל: ונראה לפי זה דכל שכן דאסור לבשל לכתחלה בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור כו', עכ"ל, וכתב הט"ו: ולשון לכתחלה שזכר רמ"א כאן וכן בסמוך גבי חלב מתה לענין בישול (היינו מש"כ שם בהגה לס"ו: אבל חלב מתה ומי חלב אסורים המאכל כמו חלב עצמה ואפילו בבישול יש לאסור לכתחלה, עכ"ל) נראה שנתכוין שיש ליותר במקום שאין צורך גדול אבל במקום צורך לדפואה אף שאין סכנה בדבר יש להתיר בישול בחלב מה שאין האיסור אכילה אלא מדרבנן, עכ"ל, הרי נתבאר דרך בבישול הותר לחולה שאב"ס ולא באכילה, והיינו משום שכל איסור הבישול בדברים שנאסרו באכילה מדרבנן, אינו איסור מוחלט כאיסור האכילה, וע"כ אינו אלא לכתחילה, וטעמא דמלתא י"ל דהרי בבשר עוף בחלב לא נאסר בישול כלל רק אכילה, ולעולם לא היה מקום לאסור בישול גם בחלב שחוטת או מי חלב שאף הם לא נאסרו אלא מדבריהם, אלא דשאני איסור חלב שחוטת ומי חלב, דחז"ל נתנו להם תורת חלב, וכמפורש בדברי הרמ"א עצמו, והואיל וכל האיסור אינו אלא משום שם החלב שנתנו להם, הרי לא מסתבר שלענין בישול ישתנה דינם מחלב עצמו (ובזה י"ל קצת קשיית הגרעק"א לעיל ס"ו ע"ש ואכ"מ), אולם מכיון שאינו אסור בעצם כאיסור האכילה לא נאמר בו האי דינא דסי' קנא, ובלבד שלא יאכל ולא ישתה, ומבואר עכ"פ דבאכילה לא הותרו מי חלב וחלב שחוטת לחולה שאב"ס, רק במימי חלב דקליש איסוריה לגמרי, וכנ"ל.

ומבואר נמי דלא התיירו בישול לחולה שאב"ס אלא בגוונא דאיסור אכילה אינו אלא מדרבנן וכאמור, אבל יעויין בש"ך שם סק"ז בפ"י הראשון שביאר טעמא מאי לא אסר המחבר לבשל בחלב טמאה וכו' משום מראית עין חז"ל: לכן נראה לי ברור דשאני התם כיון דעל כל פנים אחד מהן אסור באכילה דודאי בבישול

לחודיה ליכא משום מראית העין דהא יכול להיות שמבטל לצורך רפואה או שאר דברים, והאי אסור לבשל היינו לאכול, וכן מ"ש המחבר בס"ה אסור לבשל ע"כ נמי צ"ל לאכלם ע"ש, ולכאורה צ"ל דמבשל לצורך רפואה שהתירו היינו לחולה שיש בו סכנה.

אולם באמת דברי הש"ך תמוהים לכאורה והאחרונים הרבו לתמוה עליו, ויעז' בהגהות אמרי ברוך שהקשה: צ"ע דהא בב"ח ממש אסור לבשל לרפואה אם לא לחולה שיש בו סכנה ואם נאמר דהרואה יתלה שיש חולה שיש בו סכנה כמעט בטלו בזה רובא דחששי דמראית עין, עכ"ל. ור"ל דזה אין סברא לומר דמשום שיתלו שעושה כן לצורך חולה שיב"ס אין איסור מראית עין שא"כ אין לדבר סוף, ובע"כ דכוונת הש"ך שיאמרו שמבשל לרפואה לצורך חולה שאב"ס, וזה תמוה מאד הרי לחולה שאב"ס אסור בב"ח, וכמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח ובפ"ד מהל' מאכ"א ה"י דבב"ח אסור בהנאה אפילו שלא כד"ה ואפילו לרפואה ע"ש (ועי' ג"כ באנציקלופדיה תלמודית כרך יז ערך חשד מראית עין בהערה 164 שהניחו ד' הש"ך בצ"ב למה אין כאן מה"ע של איסור בישול) וצ"ע. ועי' בחידושי הגרעק"א לשו"ע שם שהקשה על הש"ך שלדבריו למה לא ניחש בהנאה משום מה"ע והשאר בצ"ע. גם הגאון הרח"י לוריא מלודז' ז"ל בפתח הדעת (שפתי חכמה סק"ז) תמה על הש"ך: אטו באכילה לא נוכל למיתלי דאוכלו לצורך רפואה, ועינינו רואות כמה חללים בסכנת נפשות כמעט בכל רגע ורגע ואוכלים הרבה בשר ולא ניכר כלל שהם חולים בחולי שיש בו סכנה, ע"כ וצ"ע בכ"ז.

ולולי שיראתי מדבריהם ז"ל ה'י נלע"ד להעמיס כוונה אחרת לגמרי בדברי הש"ך, ובהקדם מה שאינו מובן מה זה שכתב „דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים” ומה רצה בתיבות אלו. גם עיקר דבריו דמש"כ המחבר לבשל היינו לאכול והביא רא' דהרבה יש במקרא ובמשנה שבישול הוא ל' אכילה צ"ב, אטו אין המחבר יכול לפרש דבריו להדיא, ומה"ת ישתמש בלשון מקרא ומשנה שאינו רגיל.

וע"כ נראה דהנה ז"ל הרמב"ם פ"ט ממאכ"א ה"ב: לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסור הבישול, כלומר: ואפילו בשולו אסור, ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסור בת הבת, עכ"ל. ועי' במ"מ שהוא ממדרש ויקרא רבה, וזכר הקשו בלח"מ ובחסדי דוד על התוספתא פ"ח דחולין ועוד, מה טעם הוצרך הרמב"ם לדברי המדרש, והרי ש"ס ערוך בכ"מ דנאמר לא תבשל ג"פ אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול, ואף בסהמ"צ שלו הביאו ע"ש מה שתיירצו, ומ"מ לא נת' דאף שאי"ז סותר לסוגיות הגמ' משום מה הוצרך לטעם זה, והנראה שרצה להגדיר בזה את איסור בישול בב"ח מה"ת, שהוא בישול המכין ומכשיר את האכילה, וכל איסור הוא מחמת הכנת המאכל, ובוה יומתק מה שבין כל הלאוין של מאכלות אסורות, שמונה הרמב"ם בתחלת הל' מאכ"א, מנה וכן כלל בהלכות אלו את האיסור „שלא לבטל בב"ח”, ולכאורה אין מקומו בהלכות אלו, וכמו שחילק את דיני ערלה וכלאי הכרם וכתב בהלכות אלו רק את איסורי האכילה (וההנאה, שחד הוא כמבואר בסהמ"צ

שלו במצות בב"ח ובמשל"מ ה' יסוה"ת וברעק"א לפסחים כא ואכ"מ) כי הי"צ להזכיר את איסור הבישול דבב"ח במק"א, ולהנ"ל א"ש שכל דין בישול הוא משום הכנת והכשרת האכילה, ועי' בתרגום יב"ע (דברים יד כא): לית אתון רשאין למיבשלא כל דכי למיכול בשר בחלב תרויהון מערבין בחדא, ע"כ. ועי' בכסף משנה לרמב"ם פ"א מהל' טומאת מת ה"ב שהביא שם, ושחק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו, וכתב ע"ז: דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבא לאכול, עכ"ל. ועי' בלקח טוב להגריי ענגל כלל ח שמנה זה בין הסייגים שיש בתורה עצמה עי"ש, ולע"ד י"ל דאין כוונת הכס"מ שהוא סייג לאיסור אכילה אלא ר"ל שכל הבישול הוא משום הכנת האכילה וכנ"ל.

ובתוספתא חולין ח ג: בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה אסור ברפואה ובהנאה ר"ש מתיר בהנאה, ע"כ, וכתב החסדי דוד דכוונת התוספתא שאסר ברפואה הוא כדי הגמ' בפסחים כה וברמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח דבב"ח אסור בהנאה אפי' שלא כדי מלוא כתיב אכילה וכ"ה ברמב"ם פ"ד ממאכ"א ה"י, וזהו שאסר הת"ק אפילו ברפואה כלומר אפי' שנהנה מזה שלא כדי, ור"ש שמתיר בהנאה כ"ש שמתיר ברפואה, אולם קי"ל כת"ק עי"ש, וכ"כ במנחת בכורים ובחזון יחזקאל שם, ולכאורה קצת דוחק הוא דהו"ל למימר בהדיא אסור בהנאה ואפילו שלא כדי, ואמרו "ברפואה ובהנאה" מורה שרפואה הוא טעם בפ"ע.

ואכן מצאתי להגאון בצפנת פענח בפ"ט ממאכ"א כתב דיל"פ את התוספתא בב' אופנים, הא' כד' המפרשים הנ"ל, והב' דאף אם בישלו לרפואה עובר על הבישול דלא נימא כמו דמבואר בתוספתא דמנחות פ"י גבי קצירת חדש לפני העומר דלרפואה מותר לקצור דלא שמה קצירה קמ"ל דכאן הוי גדר בישול, ולכאורה עדיין צ"ב דמה"ת בישול לרפואה לא יהא שמי' בישול, ולהנ"ל מובן די"ל דבישול שאסרה תורה בבשר בחלב, אינו עצם מלאכת הבישול כי אם הכנת והכשרת המאכל וכנ"ל, ועכ"פ מבואר בדברי הגאון ז"ל דיש מקום להגדרה זו, ומעתה י"ל לפי שיטתו ז"ל, דבאמת אמאי לא הוזכר חידוש זה בדברי הפוסקים, ולהנ"ל הרי אדרבא, דבאמת דברי הת"ק אלו שאף בישול לרפואה אסור, אינה להלכה, ובאמת קים לן להאי סברא דכל בישול שאסרה תורה בב"ח אי"ז אלא למאכל, ומדויק בלשון הרמב"ם.

דלפי"ז הרי זהו מש"כ הש"ך "דבבישול לחודיה ליכא משום מראית העין דהא יכול להיות שנבשל לצורך רפואה או שאר דברים", היינו דבכה"ג אין כאן איסור בישול בב"ח מה"ת מעיקר דינא, ולא נתכוין לומר שיתלו שעושה כן לחולה ומטעם דלחולה הותר, כי אם שבישול לצורך רפואה או לשאר דברים שאינם למאכל לאו שמיה בישול מה"ת כלל.

וזהו שכתב שמש"כ המחבר לבשל היינו לאכול, ולא שהשתמש המחבר בלשון בישול משום שבמקרא ומשנה יש כזה, כי אם דכל בישול שאסר המחבר היינו בישול לאכול, וכמשנ"ת, ולא בישול שלכתחילה נעשה לרפואה או שאר דברים, ומסולקת כל הקושיות על הש"ך.

ומעתה נמצא דאף שמעיקר דין בב"ח, חמור איסורו יותר משאר איסורים,

ובב"ח שנתבשל לאכילה, אסור בהנאה ואפילו לרפואה וכמוש"כ בהל' יסוה"ת, מ"מ אם מלכתחילה מבשל לצורך רפואה הרי איסורו קל בהרבה יותר משאר איסורים דהרי יש מקום לומר דבכה"ג אין איסור כלל (ואפשר דלפי"ז אפשר לבאר את דברי הת"ק בתוספתא אף להלכה, שהת"ק חידש שבב"ח שבישלו לאכילה, אסור להשתמש בו אפי' לרפואה, ולא נימא הואיל ואם מלכתחילה מבשל לצורך רפואה לאו שמיה בישול, א"כ עתה שהוברר שלוקחו לרפואה לא ייאסר, אלא כיון שנאסר כבר בבישולו לשם מאכל, שוב חמיר איסורו ואסור ברפואה ובהנאה, ונמצא דזה גופא שבישול לשם רפואה שרי מתבאר מדברי הת"ק בתוספתא).

לסיכום:

בישול בשר וחלב

- א. בב"ח אסור לרפואה לחולה שאב"ס.
- ב. אבל יש לומר דהיינו רק אם נאסר כשנתבשל לצורך אכילה, אבל אם מלכתחילה נתבשל לצורך רפואה, אפשר שאין בו איסור כלל.
- ג. באיסור בב"ח דרבנן, מותר לבשל לחולה שאב"ס, כמפורש בט"ז בדעת הרמ"א, וכן משמע בשו"ת בית דוד ושו"ת מכתם לדוד שצוינו לעיל, ועי' ג"כ בס' ראש אריה (קאמלאהר) סי' טו ובסי' טז בתשובת הגאון המהרש"ם ז"ל.

הפסק בין בשר לחלב

- א. לדברי היבין דעת (מקוטנא) אפי' בבשר בהמה מותר לחולה שאב"ס לשתות חלב לאחר קינוח בלבד, ואפילו אין זו רפואתו הישירה אלא שמחמת חולשתו צריך לזה, ולדברי העין המים והחת"ס דינו כשאר אסורי דרבנן ביז"ד סי' קנה דאסורים באכילה, ולא הותרו אלא באיסור כזה שקליש איסורו כמו "מימי חלב", ואף גם זאת רק כשהיא רפואתו, וכ"ז רק לאחר שיהוי שעה ובהמ"ו.
- ב. גם להפוסקים דכל איסור דרבנן הותר לחולה שאב"ס בלא הפסק ו' שעות, י"ל שלכמה פוסקים אין הדברים אמורים בבשר עוף בחלב שחמור דינו כשל תורה, ולכמה פוסקים מפורש שאין לחלק.
- ג. אפילו חולה שמותר לו לאכול מאכלי חלב אחר בשר, י"ל שלענין זימון כששני האחרים אוכלים חלב, אין הוא יכול לברך על הזימון.

הרב גדליה אהרן רבינוביץ שיקגו

בדין אחריות המדען לתוצאות מחקרו

שאלה: מדען העוסק במחקר מדעי או רפואי עד כמה הוא אחראי לתוצאות מחקרו, ושאלה זו מסתעפת לכמה חלקים: עד כמה חייב המדען לחשוש שמתגליותיו והמצאותיו לא יצא תקלה ונזק ליחידים או לחברה בכללה; האם חיים המדען לחשוש שמתוצאות מחקרו לא יצא נזק לנכסי אחרים; ואם מתוצאות המחקר עצמן לא יצא שום נזק לא לבני אדם ולא לנכסיהם, האם חייב הוא לחשוש שלא ינצלו אותן בני אדם למטרות שליליות; ואם הוא חייב לחשוש לזה, עד כמה הוא חייב לחשוש לזה.

תשובה: תניא בפ"ק דב"ק (טז ב) ר' נתן אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו שנא' ולא תשים דמים בביתך. ומשמע מדברי הברייתא הללו שהלאו דלא תשים שייך רק אם התקלה נמצאת בתוך רשותו, אבל אם שם המכשול במקום אחר אינו עובר על זה ברם הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רחצ) כתב: הוזהירנו מהגניח המכשולים והמוקשים בארצנו ובבתינו כדי שלא ימותו בהם בני אדם. ומדבריו משמע שעובר על לאו זה אף אם אין המכשול בתוך רשותו, כל שהוא בארצנו. אולם מדברי הרמב"ם בספר הי"ד (פי"א מהל' רוצח ה"ד) לא משמע כן שהרי כתב: אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם וימות, כגון שהיתה באר או בור בתצרו כו' עיי"ש, וראים מדבריו שהגביל דין זה לחצרו, ומשמע דמצד לאו זה אחראי רק על מה שהוא ברשותו, ולא על מכשולים במקומות אחרים. וע"כ צ"ל דמשי"כ בספר המצוות בארצנו אין הכוונה לארץ בכללה אלא לקרקע רשותו. ונראה דעבר על לאו זה אף אם אין ההיזק בא לאלתר, אלא רק לאחר זמן, וראיה לזה מהא דמוכח בגמ' ב"מ (סב א) דשומא מילתא גבי רבית מהא דתנן דעדי הלואה עוברים על לאו דלא תשימון עליו נשך, והא העדים לא עבדי מעשה, אלא לאו שמע מינה דשומא מילתא היא עיי"ש (וכן קי"ל להלכה דשומא מילתא היא וכמבואר מדברי הגר"א בביאורו על יו"ד קסה ע), ומדחוינן דמסיק בגמ' דלאו דלא תשימון עליו נשך קאי על השומא, והיינו דעובר תיכף על מה שגורם לנשך אחר כך, כמו כן יש לנו לומר דלאו דלא תשים דמים בביתך קאי על השימה בלבד אם אם אינו גורם לשפיכות דמים אלא לאחר זמן.

ובדרך זו יש להבין מאי דאיתא בחולין (ז ב) דר' פנחס בן יאיר מצא בביתו של רבי כודנייתא חיורא ואמר מלאך המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו, ואמר לו רבי שימכרם, ואמר לו רפב"י דא"כ עבר על לפני עור לא תתן מכשול, ופירש"י דכי היכי דאסירן ליה אסירן לאחרני ואסור למכור להם, ושוב אמר לו רבי שיפקירם, ואמר לו רפב"י שבוה מפיש היוזקא, דמתוך שלא יהיו נשמרות ירבו נזקיהן, ומבואר לקמיה בגמ' דהני פרדות לבנות כשהן מכות אין המכה חיה.

ולכאורה דברי הגמרא מאוד מוקשים, דאמאי קרא להו מלאך המות, הלא לא אמר דמת מחמת מכתן, אלא דאם מכות אין המכה חיה, ועוד קשה דאמאי אמר שאם ימכרם יעבור אלפני עזר, דה"ל בפשיטות דלא ירויח כלום במה שימכרם לאחרים, מה לי אם הם בביתו או אם הם אצל אחרים, בין כך ובין כך יזיקו, ועוד דקסתר עצמו מיניה וביה, שהרי כשאמר לו רבי שיפקירם ענה לו רפב"י דמפיש היזיקא, ומוכת דקסתר רפב"י דאחראי אף על מה שיזיקו כשאינם ברשותו, וא"כ ה"ל למימר דאם ימכרם לאחרים עדיין יזיקו, ואמאי ענה לו משום לפ"ע. ועוד הקשה בשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' כד) היאך תחזיק אותם רבי בביתו, וכי עדיפי הם מכלב רע שאסור לגדלו בביתו משום לא תשים דמים בביתך, ועוד הקשה דכי אמר ליה רבי עקרגא להו אמאי ענה לו רפב"י דאיכא צעב"ח, וכן כי אמר קטילנא להו ענה לו דאית בית משום בל תשחית, והלאו כל דבר שהוא לצורך לית ביה משום צעב"ח וכמבואר בהגהת הרמ"א אהע"ז (ה יד), וגם לא משום בל תשחית, דבל תשחית אינו אלא כשעושה דרך השחתה ולא כשהוא לצורך, וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ז מהל' מלכים (ה"ח).

על כן נלענ"ד לומר דפליגי רבי ורפב"י בגדר הלאו דלא תשים דמים בביתך, אי אמרינן דעבר עליה רק היכא דאפשר דהמכשול יגרום לסכנה מיד, או דאמרי' דעבר עליה אפילו היכא דהמכשול יגרום לסכנה רק לאחר זמן, ויש לומר דפליגי באותה פלוגתא שמצינו גבי רבית אי אמרי' שומא מילתא היא או לא, וכמו כן כאן פליגי אי השימה בלבד מילתא היא או לא, דהנה לפי המבואר בגמרא אין מכת פרדה לבנה מכה הממיתה, רק דאין מכה זו חיה, וא"כ יש לומר דכיון דאין מכה זו חיה יש עלילות שבמשך הזמן תגרום לזיהום וסכנה, ולהכי אמר רפב"י מלאך המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו, דרפב"י סבר דאף אם המכשול גורם לסכנה רק לאחר זמן מ"מ הוי בכלל הלאו דלא תשים דמים בביתך, ורבי דהניחם בביתו סבר דלא עבר על הלאו אלא אם כן יש עלילות של סכנה לאלתר, ובוה אפשר לבאר כל הסוגיא, דרבי אמר לו שימכרם, דאף אם תימצא לומר דיש בהו משום לא תשים דמים בביתך היינו כל זמן שהם ברשותו, אבל אם כבר יצאו מרשותו לא עבר על האי לאו, ועל זה ענה לו רפב"י דאף אם אין בוה משום לא תשים מ"מ קעבר אלפני עזר, דכי היכי דאסורות לו כך אסורות לאחרים, ושוב אמר לו רבי שיפקירם דאז אין בהו לא משום לא תשים ולא משום לפני עזר, וענה לו רפב"י דמ"מ מפשת היזיקא, והיינו דאסור משום דין הרחקת נזיקין דאיתא בבב"ב (כב ב), וחשיב גירי דיליה, דאף אם אינו ממית מיד מ"מ מזיק מיד, דהמכה עצמה חשובה נזק, וככל זאת אף דמזיקות הן סבירא ליה לרפב"י דאין בהו סיבה מספקת להתיר צעב"ח או בל תשחית, שהרי ברואי הקב"ה הן, וכמו כל החיות הטורפות שאינן ביישוב, ואין שום מצוה לרדוף אחריהן לבערם מן העולם, אלא דאסור להחזיקם ברשותו ועבר עליהן משום לא תשים דמים בביתך, ולהכי אין להתיר לצערם או להרגם, וחייב להוציאם מן היישוב, ועכ"פ יוצא מכל דברינו דעבר על לאו דלא תשים דמים בביתך אם יש ברשותו מכשול העלול לסכן בני אדם, ואף אם תבוא הסכנה רק לאחר זמן.

אמנם יש לדון בוה מצד אחר, והוא ע"פ מאי דתנן בבבא בתרא (שם) מרחיקין

את הסולם מן השוכך ארבע אמות כדי שלא תקפוץ הנמיה, ואת הכותל מן המזחילה ד' אמות כדי שלא יהא זקף את הסולם, ואתמר עלה בגמ' לימא מתני' דלא כר' יוסי דאי ר"י הא אמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, ומשני אפילו תימא ר' יוסי הא אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה אמר מודי ר' יוסי בגירי ידיה, הכא נמי זמנין דבהדי דמנח ליה קפצה, ופריך והא גרמא הוא, ומשני אמר ר' טובי בר מתנה זאת אומרת גרמא בניזקין אסור, ופירש' : ואפילו למ"ד דלא דאין דינא דגרמי ופטור מלשלם אסור לגרום, וכשבא להעמיד גרמא להזיק חברו מעכב, עכ"ל. וחזינו מדברי הגמרא הללו דאע"ג דרק זמנין אתרמי דיהא בו נזק מיד מ"מ חשיב גירי ידיה ואסור, וכדאמר זמנין דבהדי דמנח ליה קפצה, וכן מבואר בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סי' תרטו) דמודי ר' יוסי בגירי ידיה דזמנין דלא לתר מתיליד היוזקא, וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל קח סי' י) דל"ה גירי דיליה אלא היכא דמיד בא ההיזק לחברו, אבל היכא דאיכא הפסק לא חשיב גירי דיליה, אולם הרמב"ן ב"ב (שם בד"ה לימא) כתב בשם הר"ת והרי"ף דאף אם מוזק לאחר זמן חשיב גירי ידיה כל שמזיק במקום הנחתו, ורק היכא דמוזק במקום אחר לא חשוב גירי ידיה, אבל הרשב"א (שם) כתב דבעינן שיזיק במקום הנחתו ובשעת הנחתו, ואי לא הוי כן לא חשיב גירי ידיה.

והנה ביד רמ"ה ב"ב (פ"ב אות קז) כתב דאסור למגרם מידי דאתי מיניה היוזק לאינשי אי משום לפני עור לא תתן מכשול ואי משום ואהבת לרעך כמוך כו' עיי"ש (וכנראה שהרמ"ה חולק על דעת הראב"ד שכתב בסוף פ"ו מהל' ת"ת על מש"כ הרמב"ם המכשיל את העור שהוא כגון המכה את בנו הגדול, ופי' דבריו הב"ח ביו"ד סי' שלד שהוא סבר דאין הכתוב כפשוטו שנותן מכשול לפני העור בדבר, אלא קאי רק על מי שגורם לחברו לחטוא, ומדברי הרמ"ה ראינו דאיתו סבר דשייך לפני עור אף שלא בדבר עבירה), ובשו"ת הרא"ש (שם) כתב דמשום דדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום הקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היות לחברו, ועוד כתב שם דילמוד סתום מן המפורש, ובכל היזקות שלא נתפרשו שיעור תרחקותיהן בתלמוד השיעור הוא בכדי שלא יזיק, ועוד כתב שם הרא"ש דאף ר' יוסי דאמר דעל הניזק להרחיק עצמו היכא דלא הוי גירי דיליה מודה היכא דנפיש היוזק ותשמישו קבוע דקשה לניזק לסלק את עצמו דאז על המזיק לסלק את עצמו, ועל פי זה פסק הרא"ש דעל המזיק לסלק את היוזק היכא דחפר גומא בחצרו שמי גשמים יקלחו לתוכה וכשרבו המים בוקעין ועוברין דרך חומת מרתף חברו ומסריח בחצר חברו מריח המים עיי"ב, והו"ד בטור חו"מ (סי' קנה) ונפסק כן להלכה בשו"ע (שם כ), ועוד מצינו בהגמ"י (פ"י מהל' נזקי שכנים ה"ה) שכתב בשם הריצב"א דהא דבעי ר' יוסי גירי ידיה היינו רק בדברים שהם עיקר יישוב דירה או תשמישו, אבל דבר שאינו עיקר דירה או תשמיש מודה ר' יוסי דעל המזיק להרחיק את עצמו אפי' היכא דלא הוי גירי ידיה, וכתב על זה באבן האזל (שם) דדעתו מכוונת לדעת הרא"ש בתשובה הג"ל עיי"ב, וע"ע בחזו"א ב"ב (יד יג) שכתב בביאור דברי הרא"ש דענין גירי עיקרו תלוי בשיקול הדעת על מי למנוע את ההיזק, שהרי אם אדם יכנס לחצר חברו ויטע אילן שהשרשים יזיקו את בורו או יעשה כרישים אצל הבצלים וחרדל אצל

דבורים או ישפוך מים בעליתו שירדו לביתו ודאי הוי בכלל מוזיק בגרמא, אלא כשעושה בתוך שלו וזה תשמישו אין על זה שם מוזיק, ובוה צריך לשקול בפלס איזוה דבר הוא בזכות המוזיק ואיזוה דבר הוא בזכות הנזיק, ולדעת הרא"ש אילו מוזיק עושה דבר שאינו עיקר תשמישו כמו נטיעת אילן ולחברו ההפסד בביתו ואין לו תקנה להנצל מההיזק לא מיקרי עושה בתוך שלו אלא חשבינן כעושה בשל חברו וממילא חשיב גירי דיליה. ומסיק החזו"א דהיכא דחברו נזיק בביתו ואין לו תקנה קלה להנצל, על המוזיק להרחיק את עצמו אף לר' יוסי, ואף שאין עושה ההיזק בידים.

ולפי זה נראה דכל שעלול להיות נזק לרבים על המוזיק לסלק את הגורם להיזק, ואפי' היכא דלא הוי גירי דיליה, דעל הרבים לא אמרי' שיסלקו את עצמם מפני היחיד המוזיק, שהרי לפי הסברו של החזו"א הכל תלוי בשיקול הדעת על מי למנוע את ההיזק וזכותו של מי גדולה יותר, בודאי יש לנו לומר דהיחיד גדולה בפני הרבים ועליו לסלק היזקו. שוב מצאתי שכתב כן הראב"ן (ח"א סי' א) דבהיזק של רבים מודה ר' יוסי שחייב המוזיק להרחיק את הנזק ואפי' היכא דלא הוי גירי דיליה אלא דברשב"א (ב"ב כו א ד"ה אמר להו) מצאתי דהוא פליג על זה וסבר דלר' יוסי אין הבדל היזקא דיחיד להיזקא דרבים, ואפי' בהיזקא דרבים אין המוזיק חייב להרחיק היזקו אי לא הוי גירי דיליה. אולם לפי מה שנתבאר מסתבר לומר דדעת הריצב"א והרא"ש היא כהראב"ן, ולהכי נראה דלהלכה נקטינן דבהיזקא דרבים על המוזיק להרחיק היזקו אפי' היכא דלא הוי גירי דיליה.

אך כל זה הוא רק מעיקר הדין, אבל כתבו הרמב"ן (שם כו א ד"ה הא דאמרי') והרשב"א (שם) דראוי לכל חסיד לעשות לפנים משורת הדין ולהרחיק נזקים דיליה אפי' היכא דלא הוי גירי דידיה, ובפרט אם גורם להיזק הרבים ראוי להתמיר יותר, שהרי כתב ר' יהודה הלוי בכוזרי (מאמר ג אות יט) דראוי ליחיד לסבול הצער עד המות בעד תקנת הכל, ונראה דמקורו הוא מהא דאיתא בבב"ק (פ א) ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מלבו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית והביאו לו עז וקשרו לו בכרעי המטה והיה יונק ממנה משחרית לשחרית, לימים נכנסו חבריו לבקרו, כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם ואמרו לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו, וכתב על זה המאירי (והר"ד בשיטה מקובצת שם) דאע"פ שבמקום פקוח נפש הותרו האיסורים להתרפא בהם, מ"מ דבר שנאסר מכת תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בה ביותר, ולפי פירוש המאירי בברייתא זו מצינו מקור נאמן לדעת הכוזרי.

אמנם עדיין יש לחקור בזה אם דברי הכוזרי והמאירי נאמרו מעיקר הדין או רק מצד לפנים משורת הדין, דהנה מצד אחד אפשר לומר דסברי דגם מצד הדין חייב למסור את עצמו ולא לגרום פסידא לאחרים, וזה נכלל בהא דאמרי' בבב"ק (פ ב) דאסור להציל עצמו בממון חברו, ואף דקי"ל להלכה בחז"מ (שג"ט ד) דיותר להציל עצמו בממון חברו היכא דדעתו לשלם לו אח"כ, מ"מ היכא דגורם פסידא לרבים לא שייך למימר שישלם להם אח"כ שהרי לא יודע למי לשלם, וכמבואר ברש"י יבמות כא א בד"ה עריות, ולהכי חייב למסור עצמו למיתה כדי

שלא יגרום פסידא לאחרים, ועוד דהא איתא בגטין (מה א) דאין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם, והקשה בשו"ת חת"ס (חח"מ סי' קעז) לשיטת הרמב"ם דסבר דאיכא בפדיון שבויים משום לא תעמוד על דם רעך אמאי אינו חייב לפדות את השבויין יתר על כדי דמיהן, הא קי"ל באו"ח (תרנו) דעל לא תעשה מתוויב לבזבו כל ממונו, ואמאי גרע ל"ת דלא תעמוד על דם רעך שלא יהא חייב לבזבו כל ממונו, ותירך החת"ס דשאני ציבור מיחיד, דאע"כ לא אמרי' דחייב לבזבו כל ממונו שלא לעבור אל"ת אלא גבי יחיד, אבל דוחקא דציבורא הוי בכלל פקוח נפשות עי"ב, ומהשתא מובן למה חייב למסור את עצמו כדי שלא לגרום לפסידא דציבור דהא דוחקא דציבורא גובל עם פקוח נפשות. אולם מאידך גיסא אפשר לומר שלא אמרו הכחרי והמאירי כן מצד עיקר הדין, אלא דנתבוננו לומר דחסיד העושה לפניו משורת הדין יש לו להתמיר על עצמו ולמסור את עצמו כדי שלא לגרום פסידא לרבים, והיינו אליבא דמ"ד דבמקום דהדין הוא דיעבור ואל יהרג מ"מ מותר להתמיר על עצמו וליהרג ולא לעבור (עי' ש"ך יו"ד קנו א), ואמרו חכמים דהיכא דגורם לפסידא דרבים ראוי להתמיר על עצמו ויהרג ואל יעבור, ובאמת לשון הכוזרי והמאירי משמע דלא נתבוננו לומר כן מצד הדין ורק מצד לפניו משורת הדין, וכעין זה מצינו דאמרו בב"מ (נט א) דנוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים, ועי' בפנ"י דסבר דאין זה חיוב (ודלא כשי' התוס' סוטה י ב), ורואים מזה דיש מקומות דאמרו חז"ל דאע"פ שאינו חייב למסור את עצמו למיתה מ"מ ראוי להתמיר על עצמו ולמסור את עצמו למיתה כדי שלא יעבור, וא"כ אף כאן אמרו חכמים דאע"פ דאינו בגדר יהרג ואל יעבור מצד הדין מ"מ נוח לו למסור את עצמו ואל יגרום לתקלת הרבים, ועדיין צ"ע בזה. עכ"פ רואים מזה כמה חמור הוא תקלת הרבים וכמה חייב אדם להזהר מזה.

היוצא לנו מכל דברינו דהיכא דעלול שתוצאות מחקרו יגרמו להיזק גדול שאי אפשר לניזק לסלק את עצמו מן ההיזק, בין אם ההיזק בא מיד בין אם יבוא לאחר זמן, בין אם ההיזק הוא בגופו של ניזק בין אם הוא בממונו, חייב המדען לנקוט בכל הצעדים שברשותו למנוע תוצאות הנזק, ואם אי אפשר למנוע אותו אז יחדל ממחקרו, וכן מסתבר לומר שאם יגרמו תוצאות מחקרו לנזק הרבים, אף אם לא יהא היזק מרובה מ"מ חייב המדען למנוע אותו, ומצד לפניו משורת הדין חייב למנוע שום צד היזק לאחרים, אף אם זה נוגע רק ליחידים ואף אם הנזק יוכל לסלק את עצמו מן ההיזק.

אולם כל זה הוא היכא דתוצאות מחקרו גורמות לנזק, אבל עדיין יש לשאול מהי אחריותו של המדען לגבי תוצאות מחקרו היכא דהן עצמן אינן גורמות לנזק, אבל אחרים יכולים לנצל אותן למטרות שליליות, האם חייב המדען לחשוש גם לאפשרות זו או לא.

תגיא בפסחים (פסחים כב ב; עבודה זרה ו א) אמר ר' נתן מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול, וכתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רצט): שהזהיר מהכשיל קצתנו את קצתנו בעצה, והוא שישאלך אדם עצה בדבר שהוא נפתה בו, ובאה האזהרה מלרמותו

ומהכשילו, אבל תיישרהו אל הדבר שהוא טוב וישר, והוא אומרו ולפני עור לא תתן מכשול, ולשון ספרא, לפני סומא בדבר, היה נוטל עצה ממך אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו, ולא זו אמרו שהוא כולל גם כן מי שיעזור על העבירה או יסבב אותה כי הוא יביא האיש ההוא שעיורה תאותו עין שכלו וחזר עוד ויפתהו ויעזרהו להשלים עבירתו או יכין לו סבת העבירה, ועוד כתב הרמב"ם בפיה"מ (תרומות פ"ו מ"ג): הכלל אצלנו אין שליח לדבר עבירה, והעושה את העבירה בעצמו הוא שמענישין אותו בית דין, והמתעהו והמביא אותו לידי מכשול, או שצוהו על העבירה או שסייעו באיזה סיוע שהוא, אפילו בדיבור מועט, נענש בידי שמים כפי ערך מה שעשה בסייעו או בהוקיש את חברו, ואינו מתחייב שום עונש מכל העונשים האמורים בתורה, אבל עובר הוא על מה שאמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול אם גרם לעבירה, או שעבר על דבר ה' אל תשת ירך עם רשע אם סייע לחוטא, ונראה דביאור דברי הרמב"ם הוא דבגמ' ע"ז (ו ב) מבואר דעובר אלפ"ע רק היכא דהוי תרי עברי דנהרא, והיינו שבלי סיועו לא היה יכול לעבור העבירה, אבל היכא דהוי חד עברא דנהרא, והיינו שאף בלי סיועו היה עובר העבירה, אז אינו עובר אלפ"ע, אלא דהתוס' והרא"ש (שבת ג א בד"ה בבא) כתבו דמ"מ איכא איסור דרבנן דמסייע לידי עוברי עבירה, וז"ה בר"ן פ"ק דע"ז, ועי' ברמ"א יו"ד (קנא א) ובש"ך (שם ו) ובביאור הגר"א (שם ז), ונראה דהרמב"ם פליג וסבר דאיכא איסור דאורייתא אף בחד עברא דנהרא, והוא הלאו דאל תשת ירך עם רשע, וזהו שדייק הרמב"ם שאם גרם לעבירה הריהו עובר על לפני עור לא תתן מכשול, והיינו בתרי עברי דנהרא דהוא הגורם לעבירה דבלעדיו לא היתה נעשית העבירה, ואם סייע לחוטא הריהו עובר על אל תשת ירך עם רשע, והיינו חד עברא דנהרא שאינו אלא מסייע לעבירה שגם בלעדיו היתה נעשית העבירה, וכבר העיר על דברי הרמב"ם האלו המהרש"ם במשפט שלום (סוסי' קעו).

ולפ"ז נראה ליישב מה שהעיר בשו"ת המהרש"ם (ב צג) על דברי הפמ"ג (או"ח קסג, א"א ב) שכתב דבאיסור דרבנן אין לאסור מסייע ליד עוברי עבירה, שהרי האיסור לסייע לידי עוברי עבירה אינו אלא מדרבנן, ובדרבנן הוי גזירה לגזירה, וקשה דהא הפמ"ג כתב כן בדעת המג"א, והמג"א עצמו מביא שם מדברי רש"י ע"ז (נח ב בד"ה וישראל) שכתב דאסור לישראל לסייע לישראל חברו הדורך בגת בטומאה, והא האיסור לטמא פירות אינו אלא מדרבנן, ואמאי אסור לסייע לו בזה, והא התם לא הוי תרי עברי דנהרא שהרי דורך אף בלי סיועו, וא"כ הוי מסייע לידי עוברי עבירה באיסור דרבנן דהוי גזירה לגזירה, אולם לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם דמסייע לידי עוברי עבירה אסור דאורייתא משום אל תשת ירך עם רשע אתי שפיר דאסור אף בדרבנן, וממילא י"ל דרש"י אזיל בזה בשיטת הרמב"ם.

והנה המג"א (קסט ו) כתב בשם הב"ח דאיסור לפ"ע אינו אלא אם עובר תיכף ומיד כשמושיט לו האיסור, אבל אם עובר אח"כ אין בזה משום לפ"ע, ובשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' פג) הביא סייעתא להאי חילוק מדברי רש"י גטין (סא א) שכתב אהא דתנן התם משאלת אשה לחברתה תחשודה על השביעית נפה וכברה וריחיים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחון עמה, ופירש"י דלא תבור ולא

תטחן עמה לסייעה מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה, ומוכח דאיסור מסייע לידי עוברי עבירה אינו אלא בשעת העבירה, וע"ע בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' טו) ובשו"ת משיב דבר (חיו"ד סי' לב). אולם המהר"ם שיק על תרי"ג מצוות (מצוה רלג אות ז) ובשו"ת מהר"י אסאד (חאו"ח סי' קסה) הקשו על דברי המג"א מהא דפריך בגמ' ע"ז (כב א) אהא דתניא ר' שמעון בן אלעזר אומר לא ישכיר אדם שדהו לכותי מפני שנקראת על שמו וכותי זה עושה בו מלאכה בחש"מ, ופריך בגמ' מאי איריא מפני שנקראת על שמו תיפוק ליה משום לפני עור לא תתן מכשול, והרי התם משכירו בחול והעבירה נעשית לאחר זמן ואמאי אית ביה משום לפני עור, וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' צג וסי' קפד). אולם לפי מש"כ לעיל א"ש, שהרי נתבאר לעיל דרש"י אויל בשיטת הרמב"ם דסבר דאיסור מסייע לידי עוברי עבירה הוא משום אל תשת ידך עם רשע, ולהכי אסור אף באיסור דרבנן (ובאמת מאותה משנה מדייק הבנין ציון דיש לחלק בין שעת העבירה לקודם לכן, דהוה התחילוק בין דורכין דאסור למוליכין התחביות דמותר, אולם מרש"י שם משמע דלא פירש כן, וצ"ע). ואם כן יש לנו לומר דבשלמא היכא דהוי חד עברא דנהרא דאין כזה משום לפני עור ואין כאן אלא משום אל תשת ידך עם רשע דאז אסור רק בשעת העבירה, דאי לא הוי שעת העבירה הרי עדיין לא הוי רשע דאולי לא יעשה העבירה ואין כאן משום אל תשת ידך עם רשע, אבל היכא דהוי תרי עברי דנהרא שיש כאן אף משום לפני עור לא תתן מכשול שפיר יש לנו לומר דעבר אף היכא דנעשית העבירה אחרי כן, דמ"מ שם לפניו המכשול וגרם לו לעשות העבירה, תדע שהרי נכלל בלאו דלפ"ע גם האיסור לתת לו עצה שאינה הוגנת, וכי נימא שאם נתן עצה שאינה הוגנת לחברו וחברו הלך אחר עצתו אחר זמן שאינו עובר על לפ"ע, בודאי שעובר על נתנת העצה אף שחברו הלך אחר עצתו אחר זמן רב, דמ"מ עצה שאינה הוגנת היא, וכמו כן יש לומר גבי מכשול דעבירה דאם גרם לחברו לחטוא הריהו עובר על לפ"ע אף שחטא אחר זמן רב, ולפי זה אתי שפיר קושיית המהר"ם שיק דבשלמא גבי משנה דגטין דלא תבור ולא תטחון עמה דהוי חד עברא דנהרא שפיר י"ל דאסור רק בשעת עשיית העבירה, וכמו כן הוא בהא דאין בוצרין עמו בגת, אבל בהא דלא ישכיר שדהו לכותי י"ל דקושיית הגמ' היא רק בתרי עברי דנהרא (וכדמוכח באמת מל' הגמ' שאמר ותיפוק ליה משום לפני עור לא תתן מכשול) ובזה אסור אף שלא בשעת העבירה, ולפ"ד א"ש אף מאי דלכאורה קשה ממאי דאיתא בב"מ (ע"ב) דאמר רב יהודה אמר רב כל מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול, וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ (ע"א) דעבר אלפ"ע (אולם בריטב"א מגילה כח א בד"ה תיתי לי מבואר דאין בזה איסור דאורי או דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא), והא רש"י פירש שם הטעם דעבר אלפ"ע הוא משום דעולה ברוחו של הלוה לכפור, וא"כ דברי רש"י סתראי ניגהו שהרי פירש בגטין דהאיסור לסייע לידי עוברי עבירה אינו אלא בשעת העבירה, ולפי מה שנתבאר לא קשה מידי, שהרי בגטין איירי בחד עברא דנהרא דהאיסור הוא משום אל תשת ידך עם רשע ובעי בשעת העבירה דוקא, אבל בב"מ איירי באיסור דלפ"ע ובתרי עברי דנהרא, דאם לא שהלוח לו בלא עדים לא היה עולה ברוחו

לכפור, ובלפ"ע עבר אפילו שלא בשעת העבירה. אולם בדעת הב"ח והמג"א דחוק תירוצו זה קצת מכיון דמשמע מדבריהם דאיידי בתרי עברי דנהרא, וצ"ע בזה, ועכ"פ הרווחנו בדברינו ליישב דעת רש"י.

ועוד יש לדון בזה מצד אחר לפי מאי דאיתא בגמ' ע"ז (טו א) רב הונא זבין והיא פרה לעכו"ם, א"ל רב חסדא מ"ט עבד מר הכי, א"ל אימור לשחיטה זבנה, ומנא תימרא דאמר' כי האי גוונא, דתנן בש"א לא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית וב"ה מתירים מפני שיכול לשוחטה, אמר רבה מי דמי התם אין אדם מצווה על שביית בהמתו בשביעית, הכא אדם מצווה על שביית בהמתו בשבת כו' אלא אמר רב אשי כל היכא דאיכא למיתלי תלינן ואע"ג דמצוה, וכל היכא דליכא למיתלי לא תלינן ואע"ג דאינה מצוה, ופירש"י התם דכל דאיכא למיתלי בלפ"ע תלינן לקולא, ועוד איתא בנדרים (סב ב) רב אשי הו"ל ההוא אבא זבנא לבי גורא, א"ל רבינא לרב אשי האיכא לפ"ע לא תתן מכשול, א"ל רוב עצים להסקה ניתנו, ופי' הר"ן: ואינו כמוכרו לעבוד ע"א דהא איכא למיתלי בהיתרא וכל היכא דאיכא למיתלי תלינן, עכ"ל, וכ"ה בפ"י הרא"ש שם, ומשמע מדבריהם דאע"ג דתירוצו הגמרא הוא דרוב עצים להסקה ניתנו, מ"מ לא בעינן רוב דוקא, ואפילו היכא דהוי מחצה על מחצה מ"מ תלינן לקולא בלפ"ע, אולם הריטב"א בע"ז (שם, בד"ה מתקיף) כתב דתלינן לקולא בלפ"ע רק היכא דאיכא אומדנא דמוכח לקולא, ובלאו הכי לא סגי, וכנראה שמפרש דמאי דאמר בגמ' נדרים דרוב עצים להסקה ניתנו היינו דוקא משום דאיכא רוב, ואם לא היה רוב הוה חיישינן ללפ"ע, אולם יש להעיר על זה מהא דכתב הריטב"א עצמו (שם סג א בד"ה אומר אדם) דכל שאין אנו נותנין לו האיסור עצמו והדבר ספק אם יקח איסור או לאו אין בו משום לפ"ע, ולפ"ז י"ל דגם אליבא דריטב"א הא דאמר רוב עצים להסקה ניתנו הוא לאו דוקא, שהרי העצים עצמם אינם האיסור אלא שמשמש בהם לצורך האיסור, או כפי' הר"ן שמציתין בהם את האור בבית עבודת כוכבים שלהם ועובדים לאור ולא עצים, או כפי' התוס' והרא"ש שם שעושים מן העצים צלמים או בנין לפני עכו"ם וכבר נשתנו העצים כשעושה בהם האיסור, ויש לומר דבכגון דא מודה הריטב"א דבספק אם יעשה או לא תלינן לקולא, ודמי לפריטי שקונים בהם פירות שביעית, ואם כנים אנו בזה שוב אין ראייה מדברי הר"ן והרא"ש שם דסברי כשי' רש"י ולא כהריטב"א, וצ"ע בזה.

וראיתי בשו"ת עטרת שלמה (ח"א יו"ד סי' יח) שהאריך להוכיח דאף אם עצם הדבר שמסר לו אינו אסור, רק שיבוא לעשות בזה דבר איסור איכא ג"כ לפ"ע אם מוסרו לחברו, והוכיח כן מהא דס"ד בגמ' ב"מ (ה ב) דאסור למסור בהמות לרועה משום לאו דלפ"ע, והלא הבהמות עצמן אינן אסורות, אלא דחשוד הוא לרעותן בשדות אחרים, וכן הוכיח מהא דאיבעיא להו בע"ז (ו א) אי הטעם דאסור למכור בהמה לגויים לפני אידיהן הוא משום לפ"ע דהגוי מקריבה לע"ז, והרי הבהמה היא היתר גמור, אלא משום דהגוי יבוא לעשות בה איסור להקריבה לע"ז הריהו אסור, וכן הוכיח מהא דתנן (שם יג ב) אלו אסורים למכור לע"ז אצורבלין ובנות שוח וכו', והרי הם דברים המותרים אלא שהגוי משתמש בהם לצורך עבודה זרה, וכן מהא דקאמר ר' שמעון בן אלעזר (שם כא ב) דאסור

להשכיר שדהו לכותי, ופריך בגמ' (שם כב א) דתיפוק ליה משום לפ"ע, וכן מהא גמ' נדרים הנ"ל. ורואים מכל הני דוכתי דעבר אלפ"ע אפי' היכא דמוכר לו היתר גמור כל שאפשר שישתמש בו לאיסור. אלא דלפ"ז צ"ע במש"כ הגר"א בביאורו על או"ח (תריב י) שהביא שם הא דתניא בתוספתא ספ"ב דדמאי עם הארץ שאמר לחבר תן לי ככר זה ואוכלנו, יין זה ואשתנו, לא יתן לו שאין מאכילין טהרות לע"ה. היה נדור מן הככר וא"ל תן לי ואוכלנו, אבטיח וניקר וא"ל תן לי ואוכלנו, יין ונתגלה וא"ל תן לי ואשתנו, לא יתן שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. כיוצא בו לא יושיט ישראל אבר מן החי לב"נ ולא כוס יין לגזיר שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו, ודייק הגר"א דנקט בכולם תן לי ואוכלנו, ורק גבי כוס יין לגזיר ואבר מן החי לב"נ אסור אף אם לא אמר ואוכלנו, וביאר הגר"א דגבי גזיר אסור משום דאמר' לגזיר סחור סחור לכרמא לא תקרב, וצריכים לומר דהא דמתמיר גבי אבר מן החי לב"נ הוא משום דנכרי חשוד על זה. ולפ"ז לכאורה קשה דלמה בכל הני דוכתי שהוזכר לעיל אמרי' דאסור אף אם לא אמר שרוצה לעשות בהם עבירה, וע"כ צ"ל דאסור שם משום דאיירי היכא דמוסרם לגויים וגויים חשודים לעשות בהם עבירה, משא"כ גבי ישראל, וכן במוסר בהמותיו לרועה צ"ל דסבר דחשודים לרעות הבהמות בשדות אחרים, ובלא"ה לא הוה אסר משום לפ"ע. ולפ"ז נראה לומר דאף לדעת הריטב"א דאמר דבעינן אומדנא דמוכח כדי לתלות לקולא היינו דוקא היכא דהוא חשוד, וכגון גוי או מי שהוא חשוד לעבור עבירה (וכן בגמ' ע"ז טו ב איירי במי שהוא חשוד לעבוד בשבת או בשביעית), אבל לסתם בני אדם אינו אסור אא"כ אמר שרוצה להשתמש בו לעבירה. והנה כמה אחרונים פסקו דבספק לפ"ע תולין לקולא, עי' שו"ת פני יהושע (ח"א יו"ד סי' ג) ותב"ש (טז כג), ובשו"ת דעת כהן פסק דתולין לקולא אפילו בדבר רחוק. ועי' בשו"ת עין יצחק (או"ח סי' יג) שמביא מדברי הט"ז (יו"ד קנא א) שכתב דהיכא דהוי ספק אם לאיסור או להתיר אזלי' לקולא, וראיתו ממכירת בהמה גסה דתלינן דלשחיטה זבין, והעיר ע"ד העין יצחק הא קיי"ל כשיטת רב האי שהובאה ברא"ש ע"ז (פ"א סי' טז) דס"ל דדוקא בידוע דקנה לשחיטה מותר לו, וכפ"ש בשו"ע (יו"ד קנא ד), ותירץ העין יצחק דהא עכ"פ לכמה שיטות מותר אף בספק לשחיטה, ואף לרב האי י"ל דמתמיר משום דרובא לרדיא זבני וכמבואר בב"ב (צב ב), ולהכי התמירו במכירת בהמה, אבל בספק אחר שרי, ועי' בדרכי תשובה (קנא א) שהביא מכנה"ג בהגהת הטור (אות ב) שדחה ראיית הט"ז, וע"ע בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' כט ובסוף הספר אחר קונט' מנחת אהרן) שהשיג על הפנ"י, ויש להעיר בזה מהא דאיתא בקידושין (לב א) דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה ברביה, אמר איזיל איחזי אי רתח אי לא רתח, ופריך ודילמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול, וחזינן דרב הונא היה מסופק אי יכעוס בנו או לא, ובכל זאת פריך בגמ' דיעבור בזה אלפ"ע, ועוד יש להקשות מהא דאיתא במו"ק (יז א) דאמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוי מחי לבנו הגדול, אמרה ליהווי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול, דתניא ולפני עור לא תתן מכשול, במכה לבנו הגדול הכתוב מדבר, ורואים דעובר אלפ"ע אף דאיכא ספק אי יבעס הבן באביו, ויש לחלק ב"ן נתינת חפץ לאדם שאפשר

להשתמש בו בין לאיסור בין להיתר דאז מקילין לתלות שישתמש בו להיתר, אבל היכא דעשה פעולה שיכול לגרום לחברו שיחטא הרי זה נתינת מכשול ואף אם עדיין ספק אם יעבור עליו או לא, והגע בעצמך אם נותן מכשול לפני עור מי נימא שרק אם ייכשל בו העור חשוב מכשול ואם לא ייכשל בו לא הוי מכשול, בודאי דזה אינו, דבין אם נכשל בו בין אם לא נכשל חשוב זה נתינת מכשול לפני עור, ואם כן אף בעבירה נימא כן, היכא דעשה פעולה שיכולה לגרום לאדם שיחטא הרי זה חשוב נתינת מכשול, ולא דמי לחפץ שאפשר להשתמש בו להיתר דזה לא חשוב כמכשול מכיון דהחפץ בעצמו אינו מוחלט לשימוש איסור, ומה שמשתמש בו לאיסור תלוי בבחירת האדם המשתמש בו, ולא חשוב מכשול בעצם. ולפי מובן מאי דאמר' במכת בנו הגדול ובקרע שיראין לפניו דעבר אלפני עור שהרי עשה פעולה שיכולה לגרום לחברו לחטוא.

והנה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' עב) הביא ראייה דתלינן להקל בלפ"ע מהא דתנן בשביעית (פ"ה מ"ו) זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור, לאיסור ולהיתר מותר, ואף דאירי התם במי שהוא חשוד על השביעית, ובדאי יעשה בהם גם מלאכת איסור, מ"מ כיון דאינו מיוחד לעבירה מותר. ועוד מביא שם באגרות משה שהקשה במשנה ראשונה אמאי מותר הא הוי ספקא דאורייתא, ותירץ באגרות משה ע"פ מאי דאיתא בגמ' ע"ז (כא א) דמותר למכור בתים לגויים בחור' ובלבד שלא יעשנו שכונה, ופריך בגמ' וליחוש דילמא אזיל האי ישראל ומזבין לחד נכרי, ואזיל היאך ומזבין לה לתרי, ואמר אבבי אלפני מפקדינן, אלפני דלפני לא מפקדינן, ופי' רש"י ותוס' שם דרצונו לומר דכולי האי לא חיישינן עיי"ש, וכ"כ י"ל דבכל ספק לא חיישינן כולי האי, אולם לענ"ד נראה דתירוצ' זה דחוק הוא שהרי שם לא הוי איסור לפ"ע ממש וכמבואר בתוס' שם, אלא דהוי תקנה דרבנן דלא ליתי לידי סכנה, וא"כ אין לזה דמיון ללפ"ע דאורייתא, והקושיא במקומה עומדת דמאי שנא מכל ספקא דאורייתא דאזלינן לחומרא, אולם לפי מה שנתבאר א"ש, שהרי כאן לא איירי בפעולה שיכולה לגרום לאדם לעבור עבירה, אלא איירי בחפץ שאפשר להשתמש בו בין לאיסור בין להיתר, וא"כ החפץ בעצם לא הוי מכשול מכיון דאפשר להשתמש בו להיתר, ולהכי עבר אלפ"ע כשמוסרו לחברו, ואין זה ענין לספקא דאורייתא דהא לא חשוב מכשול כלל.

ועוד יש לדון בזה לפי מאי דתניא בע"ז (טו ב) אין מוכרין להם לא זיין ולא כלי זיין ואין משחזין להם את הזיין ואין מוכרין להם לא סדן ולא קולרין ולא כבלים ולא שלשלאות של ברזל אחד עובד כוכבים ואחד כותי, ומבואר בגמ' דכשם שאסור למכור להם כך אסור למכור לישראל החשוד למכור להם, וכן אסור למכור לישראל לסטים, ונפסק כן להלכה ברמב"ם פ"ב מהל' רצוח (הי"ב יד), ומשמע מדבריו דהאיסור הוא משום לפ"ע, אולם מסיק בגמ' שם דהאידיגא מזבנינן להו כלי זיין משום דמגני עילוהו, וכ"פ להלכה בשו"ע יו"ד (שם ה"ו): אין מוכרין להם ולא לישראל החשוד למכור להם ולא לישראל לסטים דבר שיש בו נזק לרבים כגון דובים ואריות ולא שום כלי זיין ולא סדן ולא כבלים וקולרין ושלשלאות של ברזל ואפילו עשת של ברזל, ולא משחזין להם כלי זיין ולא בונים להם מקום שדנים בו בני אדם, היו ישראל שוכנים בין גוים וכתרו להם ברית מותר למכור

כלי זיין לעבדי המלך וגייסותיו מפני שעושין עמהם מלחמה עם צרי המדינה להצילה ונמצאו מגינים עליהם שהרי הם שרונים בתוכה וחזינן מזה דאע"פ שאסור למכור לגויים כלי זיין ודברים שיש בהם נזק לרבים ויש בזה משום לפ"ע, מ"מ מותר למכור להם היכא דמגינים עלינו. ולכאורה צריכים להבין דאם יש בזה משום לפ"ע שהוא איסור דאורייתא איך הותר למכור להם מפני שמגינים עלינו. והתינוח לדעת הפוסקים דס"ל דבספק לפ"ע תלינן לקולא יש לומר דכיון דאפשר להשתמש בכלי זיין לשם הגנה תלינן לקולא ולא חיישינן לאפשרות שישתמשו בו לאיסור. אבל לדעת הריטב"א דבעינן אומדנא דמוכח שישתמשו בו להיתר ובלא"ה אסור משום לפ"ע איך סמכינן עליהו שישתמשו בו דוקא להיתר ולא לאיסור. ואמאי לא חיישינן בזה ללאו דלפ"ע.

והנראה לומר בזה הוא ע"פ מאי דאיתא בשו"ת חקקי לב (או"ח סי' יט) דאם מכה בנו הגדול כדי להוכיחו ללכת בדרך הישרה לית ביה משום לפ"ע. ובס' לב שומע (מער' ל אות נו) כתב דמותר להכות לבנו הגדול אם ראה שאינו נוהג כדת התורה והמצוה. וקשה דהיאך אפשר להיתר לאו דאורייתא דלפ"ע כדי להטותו לדרך הישרה. ובס' האגודה קדושין (פ"א סי' כו) כתב דליסרו ללמוד צריך ליתור שלא להכות לבנו הגדול. והעיר על זה בשד"ח (כללים מער' ו כלל כו סקי"ד) דאמאי כתב שצריך ליתור ולא כתב דאסור משום לפ"ע. ונראה ביאורו ע"פ מה שכתבתי במק"א בביאור לאו דלפ"ע דהכל תלוי באומדנא. שאם אומדים שתצא תכלית טובה מהדבר שהוא עושה, ואע"פ שיש ג"כ חשש שיצא מזה מכשול, מ"מ אם התועלת גדולה כל כך שמכריעה את חשש ההפסד אז אמרי' דלא קרוי מכשול. ואין בזה משום לפ"ע. אבל מאידך גיסא אם חשש המכשול גדול מהתועלת שבדבר ויצא שכרו בהפסדו אז חשוב מכשול ועובר עליו בלפ"ע. ולפ"ז מובן אמאי אמר דאין לפ"ע כשמכה בנו הגדול כדי להוכיחו. דאע"פ שיש חשש שיבעט באביו, מ"מ תועלת התוכחה מכרעת החשש שיבעט ולא חשוב מכשול. וכעין סברתי זאת מצאתי בשו"ת נשמת כל חי ((ח"ב חו"מ סי' ט) שכתב דמותר להשביע חברו ולא אמרי' דיש בזה משום לפ"ע דאפשר שיגרום לחברו לישבע לשקר. והטעם הוא דנגד החשש שמא ישבע לשקר יש לומר דאדרבה מצילו מגזל (אולם אפשר לדחות סברא זאת. דאי משום שמצילו מגזל הרי בידו למחול לחברו ואמאי נתיר לו להשביע לחברו. אבל במכה בנו הגדול שפיר יש לומר דאם אין דרך אחרת להוכיחו דמותר להכותו). ורואים מזה דסבר דאם אומדים דיצא הפסדו בשכרו דלא חשוב מכשול ואין משום לפ"ע. ולפ"ז מבואר היטב למה מותר למכור לגויים כלי זיין היכא שמגינים עלינו. די"ל דהתועלת הנצמחת מההגנה עלינו מכרעת את החשש שישתמשו בו לרעה. ולא חשוב מכשול.

והעולה מכל דברינו הוא דמדען חייב להזהר שלא יצאו ממחקרו תוצאות שעלולים להשתמש בהן למטרות שליליות. ואף שהשתמשות זו תבוא אחר זמן רב. וכל זה הוא דוקא אם עלול הוא שישתמשו בהן למטרות שליליות. אבל אם הוא ספק השקול אם ישתמשו בו למטרות שליליות או לא. אז זה תלוי אם התועלת שתצמח מתוצאות המחקר מכריעה את חשש ההפסד שיש בהן או לא. שאם התועלת מרובה עד שמכרעת את חשש ההפסד אז מותר לו להמשיך במחקרו. ואם התועלת

אינה מכרעת את חשש ההפסד באנו בזה למחלוקת הפוסקים, דלדעת רש"י וסיעתו דסברי דתלינן לקולא בלפ"ע אפשר להקל, ולדעת הריטב"א וסיעתו דלא תלינן לקולא אלא היכא דאיכא אומדנא דמוכח שישתמשו בו להיתר או חייב המדען להמנע ממחקר זה.

אולם כל זה הוא מעיקר הדין, אבל עדיין צריכים לדון בזה מצד אחר, והוא דמבואר בשו"ת מהרי"ו (סי' קכה) דמי שגרם למיתת חברו נענש על זה, וראיתי היא מסנהדרין (צה א) דא"ל הקב"ה לדוד עד מתי יהא עון זה טמון בידך, על ידך נהרג נוב עיר הכהנים, על ידך נהרגו דואג ואחיתופל, על ידך נהרגו שאול ושלשת בניו כו', אלמא דאע"ג דדוד המלך לא פשע במידי, רק שע"י באו לתקלה אפ"ה נענש, וכ"ש דאיכא למיחש לעונש היכא דבשליחותו נהרג חברו, והובאו דברי המהרי"ו הללו בשו"ת מהרש"ל (סי' צו) ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' מר) ובשו"ת צמח צדק (סי' ו), וכתב הצ"צ שדוד ה' גורם למיתה, אבל היכא דלא עשה כלום, רק דחברו נענש על ידו הוא פטור, ומ"מ החמיר הצ"צ שיש לעשות תשובה אפילו אם לא היה הגורם, הואיל ויצא כן מפי המהרי"ו והביאו דבריו המהרש"ל והמהר"ם מלובלין (וע"ע בבאר שבע סנהדרין שם), ובשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' כח) חילק בין אם היה סיבה קרובה למעשה הרציחה או אם היה רק סיבה רחוקה, ורק היכא דהיה סיבה קרובה לרציחה עליו ליענש, ועל כל פנים למדים אנו מזה כמה החמירה תורה בגודל אחריותו של אדם לתוצאות מעשיו, ואף אם לא פשע אדם בכל זאת הוא נושא באחריות לתוצאות שליליות שיצאו מפעולותיו. וכ"ש מדען במחקרו חייב לקחת בחשבון שיש אפשרות שמתגליתו או מאמצאותיו תצא תקלה לרבים לדורי דורות.

בסיכום הדברים למדים אנו שחייב מדען הניגש למחקרו לשקול בפלס מה הן התוצאות האפשריות של מחקרו ומה יהיו השלכותיהן ביחס ליחידים וביחס לחברה בכללה, וחייב הוא לקחת בחשבון התועלת האפשרית שתצא ממחקרו ולשקול אותה נגד האפשרות שיצא ממנו נזק לבני אדם ולנכסיהם ושישתמשו בו למטרות שליליות, ועל פי זה להחליט אם מבחינת ההלכה מותר לו לעסוק במחקרו. והנלענ"ד כתבתי.

שימוש בתנור מיקרו-גל בשבת בבית החולים

א. הקדמה

אחת הבעיות בבית חולים יהודי היא הכנת תבשילים ומאכלים, וחימוםם, בשביל חולים בשבת. יש חולים שאינם סובלים או אינם מסוגלים לאכול תבשילים שהוכנו מערב שבת והוחזקו חם. יש חולים שחשוב שיקבלו דיאטה מיוחדת. מתעוררת לכן השאלה האם יש שיטות שונות של חימום או בישול המותרות לשימוש בשבת. אחת ההצעות היא שימוש בתנור מיקרו-גל שהופעל לפני שבת או שמופעל על ידי שעון שבת בזמנים קבועים.

שימוש בתנור מיקרו-גל נוגע להרבה הלכות חוץ מענין בישול בשבת. לכל הדברים בעצם שקשורים לבישול או לאש, למשל: א) צלייה ובישול קרבן פסח. ב) מכוה ושחין בנגעים. ג) אפית פת, לענין חלה, ברכת המוציא ומצות מצה. ד) בישול בשר בחלב. ה) בישול דם. ו) יין מבושל למזבח ועוד. ישנן שאלות נלוות, כגון: איך מכשירים תנור כזה כאשר התבשיל מאכל טרף, או אם אפשר להכשירו מחמץ לשימוש בפסח.

האחרונים כמעט שלא דנו בשאלה היסודית של בישול באמצעות קרינה אלקטרומגנטית או קרינה רדיואקטיבית. אלו שדנו בשימוש בתנור מיקרו-גל הניחו הנחת יסוד שבישול זה דומה לבישול בחמה. הדיון ההלכתי התמקד בעיקר בפירוש של דברי רש"י שמסביר את הסיבה למה מותר לבשל באמצעות החמה (שבת לט) משום "שאינ דרך בישולו בכך". במיוחד הגר"ם פיינשטיין (אגרות משה, או"ח חלק ג, סימן נב) סובר שמכיון ששימוש בתנור מיקרו-גל נהפך לדרך מקובלת לבישול לכן יש סברה לומר שיש אולי איסור מדאורייתא, על אף שבבישול באמצעי כזה לא היה במשכן אפשר ללמוד איסור זה מתולדות האור שגם אסור מן התורה לבשל בהן בשבת, יש לכן צורך לבדוק האם בישול בתנור מיקרו-גל דומה לבישול בחמה, ואם כן מהן השיטות האוסרות והמתירות בשימוש בחמה היום. אנו נתייחס כאן בעיקר לשלש חקירות:

א. האם טיב הבישול בתנור מיקרו-גל שונה או דומה לבישול בתנור רגיל.

ב. האם קרינה של גלי רדור (זו הקרינה בתנור מיקרו-גל) נחשבת כתולדות האור או כחמה.

ג. האם מקורות חום שאינם אש או תולדות אש דינן כחמה.

ד. נדון בקצרה על השיטות בפירוש "אין דרך בישולו בכך". מאמר יותר מסכם שבו יתלבנו כל השאלות הנוגעות לקרינה בהלכה יופיע לעתיד במקום אחר.

ב. האם טיב בישול בתנור מיקרוגל שונה מטיב בישול בתנור.

בגמרא מוזכרים שלשה סוגים של בישול באמצעות אש.

א. צלי — הבשר או התבשיל נצלה על ידי אש מגולה, או על ידי גחלים של עץ או של מתכת, בין אם הבשר או התבשיל מונחים על הגחלים (בשרא דגומרא), ובין אם הבשר או התבשיל מורם קצת מעל האש (הלהבה) במקום שבו הצלייה היא היעילה ביותר.

ב. בישול — התבשיל או הבשר מונחים בקדירה ובקדירה יש נוזל כמו מים או משקה אחר (פסחים מ ב „אין מבשלים את הפסח לא במשקין ולא במי פירות ... ת"ר במים, אין לי אלא במים שאר משקין מנין, אמרת קל וחומר ... רבי אומר אין לי אלא מים, שאר משקין מנין ת"ל ובשל מבושל במים", וראה שם המפרשים).

ג. צלי קידר — התבשיל או הבשר מתבשלים בקדירה במיץ שלהם שפרש עקב החימום. כמו שפירש רש"י (שם, ד"ה צלי קידר): „שמבשלים אותו בקדירה בלי מים ובלא שום משקה אלא מים נפליים משמנו", וכתבו האחרונים לאו דווקא מים אלא הוא הדין כל מיץ שנפלט כולל שומן, והבשר נצלה על ידו בתוך הקדירה, [אם צלי קידר נחשב כצלי יש בזה מחלוקת בין רבנן ורבי, ורש"י ורבינו חננאל סוברים שלפי רבנן צלי קדר הוא צלי לכל דבר, וכנראה משום שרוטב שפרש מן הבשר שייך לבשר ואין זה צלי על ידי דבר אחר, ותוס' ד"ה איכא דבנייהו, סוברים שאין זה צלי אלא שאין לוקין עליו, הרמב"ם פוסק בהלכות ק"פ פ"ח הל' ז ח שצלי קידר אינו צלי לענין קרבן פסח „ואם אכלו חייב", וראה קושיות הכסף משנה ולחם משנה, ותירוצים של הצ"ח ואחרונים, ובמקום אחר ארחיב את הדיבור ביישוב דברי הרמב"ם].

תהליך בישול בתנור מיקרוגל אינו דומה לאף אחד מתהליכי הבישול שהוזכרו לעיל, תהליכים אלו מבוססים על החום שמתהווה על ידי האש, או תגלדות האש, או על ידי בליעת האנרגיה של השמש, או החום שנפלט מגחלת של מתכת כמו בתנור חשמלי. חום זה מחמם ראשית כל את החלק החיצוני של התבשיל, לאט החום מתפשט פנימה ומחמם ומבשל כל חלקי התבשיל אין הבדל בין חלקים שונים של התבשיל בין אם הוא יבש או לח, כולם מתבשלים על ידי חום כזה. לא כן המצב בחימום על ידי בליעת אנרגיה של גלי רדד. חומר מוצק שאין בו רטיבות כלל אינו מתחמם כמעט, לכן כוס של זכוכית או של פלסטיק נשאר קר שנמצא בתוך התנור הזה. הכוס מתחמם בגלל המגע עם הנוזל שחומם. לכן הידית של הכוס נשארה קר ואפשר להרים את הכוס בידית. כמו כן אין הדפנות המתכתיות של התנור מתחממות הרבה (פחות מיד סולדת) משום שהתכונה של מתכת היא שמחזירה רוב האנרגיה לתיך תא התנור ובוולעת מעט מן האנרגיה. הבישול (או הצלייה אם זה יחשב כצלייה לפי שיטת רש"י ור"ח) נעשה ע"י בליעת האנרגיה בחלק הלח, הרטוב, בתוך התבשיל, (לענין טכני זה שומן דומה לנוזל). הנחלים הפנימיים בתבשיל מתחממים והם מחממים את החלק היבש של התבשיל, על ידי העברת החום, לחלקים היבשים. לכן לפעמים יש איזורים בתוך התבשיל

שהם חמים מאוד, ואיזורים אחרים עדיין נשארו פושרים. הנוזלים הפנימיים כמעט אינם פורשים אלא נשארים חלק מן התבשיל, לכן יש מעט רוטב. לכן שונה הבישול הזה מצלי קידר. שהרי צלי קידר מתבשל במיץ בתוך קדרה בבישול צלי קידר אין שוני עקרוני מכל בישול אחר אלא רק ענין הוספת משקה. במשקה זה כל התבשיל מתבשל באופן שווה בין שהוא יבש או לח. בתנור מיקרו-גל החלק הלח מתחמם ומתבשל, והוא מבשל את יתר חלקי התבשיל. ברור לכן שאסור לצלות כבד בתנור מיקרו-גל. שהרי הדם מתבשל בתוך הכבד ואינו כמעט נפרש, וכמובן יש לדון איך להכשיר תנור זה אם במקרה צלה בו כבד.

תוצאה הכרחית מבישול מסוג כזה הוא שהטעם של התבשיל שונה מתבשיל שהתבשל על ידי אש או חשמל או גז. מדובר כאן בתבשיל חדש. ולא רק הטעם שונה אלא גם הצבע שונה נלמשל בשר שנצלה בתנור מיקרו-גל, בלי תוספת צליה על ידי גוף חשמלי נשאר לבן, אבל גם שונה מבשר שנתבשל במים שגם הוא נשאר לבן. כשמחממים בתנור מיקרו-גל תבשיל שבישלו לפני זה באש רגילה, הטעם האורגני נשאר בערך, אם כי יש לדון גם לענין "מצטמק ויפה לו מצטמק ורע לו" שהרי יש שוני במקצת בין בישול אחרי בישול זה לבישול אחרי בישול בתנור רגיל. כמו כן יש לדון האם זה נחשב כבישול אחרי בישול כאשר בישול ראשון בתנור מיקרו-גל ואחר כך באש, או זה יחשב כמו צלאו ואחר כך בישולו, או כמו בישול בחמה אחרי בישול באש (ונדון בזה גם במקום אחר).

שוני בטיב וטעם ובצבע של התבשיל נוגע למספר הלכות. לפי עניות דעתי אם נאמר שקרינה דינה כאש אין זה נוגע בכלל לאיסור בישול בשבת. שהרי נפסק להלכה (רמב"ם הלכות שבת פרק ט הלכה ו): "כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל". וכך נפסק גם בשו"ע. והרי התוצאה של בישול בתנור מיקרו-גל הוא שהתבשיל הוא מאכל שאוכלים אותו.

ברור ששאלות אלו מתעוררות רק אם נאמר שדין בליעת קרינה אינו אש או תולדות אש. (ראה אגלי טל מלאכת אופה אות מד שסובר שטיב הבישול בחמה שונה מטיב בישול באש וזאת הסיבה למה מותר לבשל בחמה בשבת).

ג. האם בישול באמצעות גלי רדור נחשב כמו בישול בחמה.

מקור הקרינה היא שפופרת אלקטרונית (בדרך כלל מגנטרון). בשפופרת זו, בדומה לשפופרת רדיו הישנות, יש בה חוט להט שתפקידו לפלוט אלקטרונים, מבנה מסויים בתוך השפופרת מאיץ את האלקטרונים במסלולים מסויימים. בזמן ההאצה מקרינים אלקטרונים אלו אנרגיה באורך גל מוגדר שתלוי במבנה בתוך השפופרת.

ישנן מקורות רדור אחרים בלי חוט להט שדומים לטרנזיסטורים. בתנורים המסחרים של היום רוב מקורות הן של שפופרת אלקטרונית עם חוטי להט. חוט להט אינו מחמם את התבשיל. תפקידו היחיד הוא כמקור האלקטרונים, גם

האלקטרונים עצמם אינם מחממים את התבשיל או נוגעים בו או בסביבה, רק הקרינה המתפשטת למרחקים היא הנבלעת על ידי הרטיבות בתוך התבשיל. יש דמיון מה בין קרינת השמש ובין קרינת בתחום הרדרי, שניהן מופלטות ומורגשת ברחוק ממקור הקרינה. יש גם שוני ביניהם, קרינת השמש נבלעת בשטח האוכל ומחמם אותו מבחוץ. התדירות של אור השמש, הנפלטת מן השמש היא מעל עשרת אלפים גבוה יותר מזו של תדירות של רדרי. שנית המקור של השמש הוא גז לוהט בטמפרטורה של מיליוני מעלות והיא מקרינה כמו שגורית חשמל רגילה מקרינה אור, ועוד שמקור השמש הוא אש שמכלה את החומר. בשפופרת רדרי אין כל גוף חם שמקריין.

יטען הטוען שמכיון שהקרינה מקורה מחוט להט, וחוט להט הרי נחשב כגחלת של מתכת, ולרוב הדעות גחלת של מתכת נחשבת כאש, ולכן גם הקרינה תחשב כתולדות האש או כאש [ראה מאמרו של ידידי פרופ' יהודה לוי "אש בהלכה מהי" ספר יד ראם, לזכרו של א. א. ליפשיץ עמוד 152, וגם מאמר "בישול בשבת בתולדות האור ובחמה", שם עמוד 134]. לטעון זה יש קצת סיוע מתוך דברי המאירי (שבת לט א) שדן בענין בישול על ידי סיד רותח ודל: "וסיד זה יש שפירשו בעוד שהוא רותח מכוח האור אבל אם נצטנן וחזור ונתח במים שכבהו יש מקילים, ואינו כלום שהרי אף משנצטנן מרתיח את מקומו ולא זה ממנו הרתיחה שמכוח האור אלא שהיא מתווספת בשעת הכיבוי" עכ"ל. אפשר לפרש את דברי המאירי כאלו הוא סובר שאם החומר נוצר על ידי האש (הסיד על ידי שריפה) אז האנרגיה הנאגרת בתוך החומר היא תולדת האש. ואם האנרגיה משתחררת על ידי פעולה נוספת (כגון תוספת מים על הסיד ועל ידי זה הוא רותח) אנרגיה המשתחררת דינו כתולדות האש או כאש, והמבשל בשבת באמצעותה חייב. לכן אפשר לטעון שמקור האלקטרונים הוא חוט הלהט והוא אש לענייננו, ולכן התוצאות הנלוות מן המקור הזה כגון הקרינה על ידי האצה של אלקטרונים אינה שונה כמו כל תהליך כימי, כגון תוספת מים על הסיד שגורם לו לרתח ולפלוט חום והוא תולדות האש. אין פירוש זה של המאירי היחיד האפשרי, אלא אפילו אם נקבל את פירוש כזה, הגם שיטת המאירי הוא שיטת יחיד, יש הבדל עקרוני בין סיד שכולו נוצר אך ורק על ידי השריפה באש, ובלי השריפה לא היה סיד ולא תכונותיו, ובין חוט להט שהוא רק מקור לאלקטרונים, ואינו גורם או יוצר את הקרינה. מה עוד שיש הרבה מקורות אחרים לאלקטרונים שאין בהם חוט להט מתכתי, אלא חוט הלהט הוא יותר שימושי. ברור שחוט הלהט אינו מאגר את האנרגיה, וגם אינו יוצר את האנרגיה ואין לו שום תכונה של קרינה בתחום הרדרי. הוא מכשיר עוזר לפליטת אלקטרונים.

גם אין לטעון שכל המערכת האלקטרונית החשמלית המפעילה את שפופרת אלקטרונית והמאיצה את האלקטרונים תחשב כמקור הקרינה, כיחידה אחת, וכתולדות האש, ראשית, כל המערכת הזאת בנויה היום בלי חוטי להט או בלי גחלת של מתכת, שהרי ספקי הכוח הם מוליכים למחצה ואלו אינם ממתכת. יתר על כן המערכת הזאת אינה מחממת אפילו לא לטמפרטורה של יד סולדת. ובסוף הלא מדובר במערכת שמופעלת לפני שבת, או על ידי שעון של שבת, אין כאן

סגירת או פתיחת מעגל (איסור מוליד לפי ש"ב הגאון בעל שו"ת בית יצחק, יו"ד השמטות לא, או איסור בונה וסותר לפי החזון איש, או"ח סימן לח), יש לדאוג כמובן שפתיחת הדלת של התנור לא תפסיק פעולת התנור (כמו על ידי שעון שבת), אין כאן שאלת מוקצה כמו שאין שאלת מוקצה בפתיחת תנור שהוא גרוף וקטום.

אם נקבל הסבר של המאירי ונאמר שהוא מתאים לשאלתנו, יהיה אסור להשתמש, בתנור מיקרו-גל ומבשל בו כאילו מבשל בתולדות אש, ובתנאי שיש בו חוט להט, אבל כאמור לא נראה שיש הקבלה בין סיד שרותח על ידי הוספת מים ובין קרינה של שפופרת אלקטרונית.

ד. האם קרינת רדד נחשבת כמקור לבישול כמו חמה.

גרסינן בשבת (לט א) "דאמר רב נחמן דלבשל בחמה כו"ע לא פליגי דשרי, בתולדות האור כו"ע לא פליגי דאסור, כי פליגי ר' יוסי ורבנן בתולדות החמה, דרבי יוסי סובר דלא גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור, ורבנן סברי גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור".

הלכה נפסק שאסור מן התורה לבשל על ידי אור או תולדות האור, הרמב"ם הלכות שבת פרק ט הלכה ו, וגם הלכה ג, וראה מאמרי על הרמב"ם "אסור מחמם במתכת בשבת" בספר יובל להרב יוסף דוב סולובייצקי, מוסד הרב קוק דף שלג. ויש שהקשו מדברי הרמב"ם פרק כב הלכה י שכתב "דהכובש אסור מפני שהוא כמבשל", ומשמע שיש איסור בישול גם בלי אש, או תולדות האש, אלא ברור שהרמב"ם התכוון לאיסור מדרבנן שהרי הביא הלכה זו בפרק כב בין איסורי דרבנן, ועוד שכתב בלשונו הו"ך "כמבשל" ולא כתב איסור מבשל, וכך משמע בספר טל אורות על המרדכי, ובשו"ת נפש חיה או"ח סי' לה, ולא כמו שכתב הפלטי ביו"ד סימן קה ס"ק ב, וראה גם מה שהקשה הרמב"ם על הר"ן ע"ז עה ב, ובפשטות נראה שמליח הוא כרותח דינו רק לענין בליעה אבל לא לענין מלאכת שבת, וגם נפסק שמתיר לבשל בחמה.

יש מקורות חזם שאינם חמה, ויש לדון מה דינן האם נחשבות כמו חמה ומותר לבשל באמצעותם בשבת או יש דין מיוחד דווקא בחמה, והסיבה משום שמקור האנרגיה, השמש, הוא לא מעשה אדם.

יש להביא ראייה שמקור אחר, אבר מעיקרו, שיש לו כל התכונות כמו אש, אינו נחשב כאש גם למלאכת שבת אבר מעיקרו מפרש רש"י (פסחים עה ב ד"ה לאפוקי אבר מעיקרו): "שמוציאין אותו מן הקרקע דוחח הוא בלא תולדות אש ובגמרא חולין (ח ב, ד"ה אבר, מפרש רש"י בדומה: "מקום שעוקרים עופרת והוא חם"), החום הזה נובע מן החום מעמקי כדור הארץ. מקורות אלו, גיאטרומיות נמצא בהרבה מקומות בעולם, ומשתמשים בהן כדי ליצור חשמל או לחמם בתיים.

בגמרא בפסחים איתא לענין שריפת בת כהן באש: "שאני התם דאמר קרא באש תשרף לרבות כל השריפות הבאות מן האש וכ"ש אש עצמה, ואלא באש למה לי לאפוקי אבר מעיקרו". וגם בגמרא בחולין מובא: "לקה ברמץ באבן, בגפת בחמי

טבריה וכל דבר שלא בא מחמת האור לאתויי אבר מעיקרו. משמע שאבר מעיקרו אע"פ שיש לו כל התכונות של אש או של גחלים חמים אינו אש. והנה תוס' (ד"ה לאפוקי אבר מעיקרו) תפשו בפשטות שאבר מעיקרו אינו אש גם לענין שריפה בשבת וד"ל: והקשה רבינו יעקב מאורליינש אמאי איצטריך קרא למעוטי אבר מעיקרו מדאיצטריך לא תבערו אש למעוטי שאין שריפת בת כהן דוחה שבת מכלל שאין יכול לשורפה דאבר מעיקרו. דאי יכול לשורפה בו א"כ פשיטא דלא דחיא כיון דיכול לעשות בלי דחית שבת. ומתרץ הר"י: "דלאו פירכא היא דאיצטריך קרא היכא דליכא אבר מעיקרו". לכאורה משמע מסוגית הגמרא בפסחים, וכמו כן מקושית התוספות שהיא אליבא דכולי עלמא, בין לרבי יוסי שסובר שחמי טבריה הן תולדות האש ובין לרבנן. מכאן ראייה שיש מקור אחר של חום שאינו חמה, מקור שיש לה כל התכונות של אש, מחמם, שורף וכמובן מבשל, ואעפ"כ אינו אש, גם לענין מבעיר במלאכת שבת.

לא נראה לי לומר שסיבה למה חמה, אבר מעיקרו וחמי טבריה הם אינם נחשבים כאש משום שמקורות אלו אינם מעשה אדם. זו סברה שהרב ג. א. רבינוביץ העלה להסביר למה המבשל בחמה שרי, ראה מאמרו בתורה שבעל פה כרך כד שנת תשמ"ב, מוסד הרב קוק, [ואני מודה להרב מ. הרשלר על שהפנה את תשומת לבי למאמר זה], לפי סברה זו תנור מיקרו-גל שהוא מעשה אדם ותכנונו, יחשב כאש מדאורייתא. ראשית גם אבר מעיקרו בא כתוצאה של חציבה מפעולת אדם. שנית לפי זה קשה הגמרא למה לנו פסוק לאפוקי אבר מעיקרו הרי אין זה אש שהתורה מחשיבה כאש, שמסברה היינו יודעים זאת משום שאין זה מעשה אדם. ואין לומר שמפסוק זה אנו למדים שאש שאינו מעשה אדם אינו אש. אולי הפסוק דווקא בשריפת בת כהן אבל לענין מלאכת שבת הוי אש, והרי רואים שתוס' סוברים שגם לענין שבת אין זה נחשב כאש, נוסף שסברה זו לא נזכרת בראשונים, ההיפך הוא נכון, מפשטות של דברי רש"י "שאיין דרך בישולו בכך" לא משמע כן, אחרת רש"י היה כותב סברה זו, וגם המאירי כתב (פסחים מא א) "מפני שאין בישול מחייב אלא בתולדות האש". ובשבת (לט א) כתב "מפני שהחמה אין בה תורת בישול". ובקריית ספר מובא "דבישול לא הוי אלא באור ובתולדותיו דהכי נמי בסממני המשכן". וקשה להאמין שראשונים אלו התכוונו שסיבת ההיתר של בישול בחמה משום שזה אש על טבעי, שהרי לא הזכירו את עיקר הטעם.

אלא נראה שמקור האיסור באש ובתולדות האש הוא משום שכך היתה המלאכה במשכן, ובישול בחמה לא היה במשכן, או כמו שכתב הגרי"ז (מנחות כא ב) "בחמה לא מיקרי בישול לענין שבת ולענין בשר בחלב משום ששם צריכים מעשה בישול, וחמה נתמעט דלא נקרא מעשה בישול", על אף שהתבשיל מבושל, במלאכת שבת יש חשיבות במעשה הבישול ולא רק בחפצא, בתוצאות הבישול.

לפי זה יש לומר שכל מקור שאינו אש ותולדות אש דינו כחמה, ולכן קרינה של גלי רדר, או קרינה רדיואקטיבית, או כל קרינה אלקטרו-מגנטית (ואולי גם ריאקציה כימית כגון שני נוזלים שעם ערבובם פולטים חום) דינם כחמה לענין בישול בשבת.

ראיתי במורה נבוכים מתאר את ארבעה היסודות (כרך ב פרק ל, תרגום

הרב קאפח): "ותושך היא האש יסודית, אל תחשוב זולת זה, אמר ודבריו שמעת מתוך האש, ואמר כשמעכם את הקול מתוך החושך, ואומר כל החושך טמון לצפניו תאכלוהו אש לא נפה, ונקראת האש היסודית בשם זה מפני שאינה מאירה אלא שקופה (ספריית). ואילו היתה האש היסודית מאירה היינו רואים כל החלל בלילה בוער באש". התיאור דומה קצת לקרינה אלקטרומגנטית. אלא יתכן שאין להביא ראייה להלכה למעשה ממושגים מופשטים אלו.

ו. הערות במושג "אין דרך בישולו בכך"

ישנן שלש אפשרויות לפרש את המושג "אין דרך בישולו בכך".
א. אין דרך בכך מתייחס לדרך פעולת אנשים, ז"א אין הדרך של בני אדם להשתמש במקורות חום כגון חמה למטרת בישול. אפשר להביא מספר ראיות נגד שיטה זו. החשיבה בהן היא מה שכתב המגן אברהם (או"ח סימן שא ס"ק נז). אין איסור מדאורייתא לייבש בגדים רטובים בשמש על אף שמתלבנים, וקובע המ"א משום שגם לענין ליבון בחמה אין דרך בכך, על אף שעד היום רוב האנשים מלבנים כביסה רטובה באמצעות השמש. נוסף לזה אנו מוצאים בהרבה מקומות בבבלי ובירושלמי לענין אפייה של פת או סופגנים שהיו רגילים לאפות בחמה, משמע שזו היתה דרך מקובלת בזמן הגמרא.

ב. אין דרך בכך מתייחס לשוני של טיב הבישול, זו שיטת האגלי טל (אופה אות מד) שסובר שבישול בחמה שונה בטבעה ובטעמה מזו של בישול בתנור באש. וחכמים לא גזרו כאן שיש מקום לגזור כאשר האדם עושה פעולה שלא כדרך, כגון כלאחר יד, או ביד שמאלית, אבל אין מקום לגזרה כאשר פעולת האדם רגילה אלא שהתוצאות וטיב המלאכה שונה.

יש להביא קצת ראיה לשיטתו מגמרא מנחות (כא א) וגם מתוס' (פסחים כד ב ד"ה פרט לאוכל חלב חי). אלא אפשר להפריך ראיה זו משום שם החפצה אסורה והקפת דם נאסרה בחפצה אפילו כשאין בוה בישול ורק הקפת הדם (וכך משמע קצת ממשנה מעשרות א ו). ויתכן שגם בישול חלב חי אינו בישול ברור. וכך משמע מדברי ר"א זסרמן (קובץ שעורים, פסחים ס' קג) וגם מדברי הגרי"ז (מנחות כא), אלא יש קצת ראיה לדברי האגלי טל מירושלמי (תרומות פרק י הלכה א ושבית פרק ג הלכה ג) וזמבא בתוס' מנחות ג ד ד"ה תפות שריסקו. רבי יוסי (רבנן דהכא) סובר שחמה ותולדות החמה מותרת ובתולדות החמה משום שאין בישולו ברור (או כמו שכתבו אחרונים אין בישולו גמור) מצד שני רבי יוסי סובר שבישול בחמי טבריה הוא כמו בישול באש. על עצם בישולו אין הוכחה שחכמים חולקים על הסברה כשאין בישולו ברור מותר אלא חולקים אולי רק על המציאות, וצ"ע.

לפי שיטת האגלי טל בישול בתנור מיקרו-גל יהיה מותר שהרי טיב הבישול בודאי שונה מבישול מאש. אלא לא מצאנו סברה זו באף מן הראשונים שהבאנו לעיל.

ג. אין דרך בכך מתייחס לאמצעים של הבישול, חכמים גזרו רק על פעולת

האדם, אם עשה את הפעולה שלא כדרך. כאשר הפעולה היא רגילה, והתוצאות הן בישול אלא האמצעים הם שונים מאלו של משכן לא גזרו. ולפי זה יש לפרש שבישול בחמה אין איסור מדאורייתא משום שבישול כזה לא היה במשכן, אלא כדי לתרץ קושית האגלי טל, למה לא גזרו רבנן, כתב רש"י כאשר האמצעים הם שונים אין מקום לגזרה, שהרי מן התורה מותר בין כך ובין כך, לפי זה יתכן לומר שאם האמצעים הם מקובלים כמו היום בתנור מיקרו־גל יש מקום לגזרה דרבנן שאדם יבא ויחליף בישול בתנור מיקרו־גל עם בישול באש (כמו שהגר"מ פיינשטיין רצה לומר לענין איסור מן התורה). אלא יתכן שאין לנו הכח להמציא או להשוות איסורי דרבנן. ואולי יש גם להתחשב שאין טיב הבישול דומה לטיב בישול באש, נוסף שאין בישול כזה באמצעים של קרינה היה במשכן. ועדיין כל זה צריך לימוד, ועיון.

חציצה בטבילה במצבים רפואיים שונים

הקדמה

„אחד האדם או הכלים לא יהיה דבר חוצץ בינם לבין המים, ואם היה דבר חוצץ בינם ובין המים ... הרי זה טמא כשהיה, ולא עלתה להם טבילה“ — כך נפסק ברמב"ם¹. זהו היסוד שעל פיו הטובל חייב להמנע מכל דבר המבדיל בינו לבין המים. אכן, ישנם מצבים שבהם יש צורך או רצון לא להסיר דברים חוצצים מסיבות רפואיות — ועלתה השאלה בין הפוסקים כיצד לנהוג במקרים אלו. כדי להבין את דיוני הפוסקים אקדים כאן מספר כללים בדיני חציצה השייכים לנושאים הנידונים.

א) בגמרא² נפסק: „אמר רבי יצחק, דבר תורה רובו המקפיד עליו חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד“. היוצא מזה, שמעוט ואינו מקפיד — אינו חוצץ. אכן, בכל זאת כתבו הפוסקים שנהגו להחמיר להסירו³ אך כשאי אפשר להסיר הרי זה כבדיעבד ומותר לטבול⁴.

ב) ביחס למקום בגוף שהמים צריכים להקיף ללא חציצה מצינו שלשה גדרים — מקום הגלוי, בית הסתרים ומקום הבלוע.

במקום הגלוי יש צורך שהמים יגעו בפועל בכל מקום, בבית הסתרים⁵ צריך להיות ראוי לביאת מים ולכן דבר החוצץ שם גם כן מעכב⁶, אלא שבזה מצינו מחלוקת הראשונים אם דבר זה הוא מדאורייתא⁷ או מדרבנן⁸. במקום הבלוע — היינו מקום שאף פעם לא מגיעים מים שמה — אין צורך שיהא ראוי לביאת מים ואין דבר חוצץ פוסל הטבילה⁹.

1. רמב"ם מקואות א יב, עפ"י גמ' חולין י א.
2. נדה סז א, וכן נפסק ברמב"ם מקואות א יב, וראה עוד ברמב"ם הל' גידה פ"ט אות יג ובשו"ת אבני נזר חיד"ק סי' רסז אות ד.
3. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חציצה כרך יז עמ' ח.
4. חכ"א קט ג.
5. ראה אנציקלופדיה תלמודית שם עמ' לג — פירוס המקומות המוגדרים כבית הסתרים.
6. קידושין כה א, וכן נפסק ברמב"ם מקואות א יב ובטוש"ע י"ד קצח כה.
7. תוספות בכמה מקומות — קידושין כה א, סוכה י ב, מנחות יח א ועוד, וכן דעת תוס' הרא"ש קידושין שם.
8. ריטב"א ורמב"ן, קידושין שם. וראה עוד בנידון שו"ת גובייק חיד"ק סי' סד, שדי חמר מע' ח"ית כלל צו ומע' כף כלל לו; אנציקלופדיה תלמודית שם עמ' לא.
9. ר"ש מקואות סופ"י עפ"י תוספתא מקואות פ"ה, ספר האשכול הל' מקואות סי' סה,

(ג) ביחס לדבר החוצץ מצינו כמה כללים הנוגעים לנידונו:

- א. היה מקפיד עליו לפעמים — חוצץ, אע"פ שבשעת הטבילה אינו מקפיד¹⁰.
- ב. אם יש צער וכאב בהסרת הדבר החוצץ — לא נחשב כמקפיד ואינו חוצץ¹¹.
- ג. אם אינו יכול להסירו אלא ע"י אומן — לא מיקרי חציצה¹².
- ד. אם לא מקפיד על עצם הדבר החוצץ, רק מסירו בגלל סיבות אחרות — לא חוצץ¹³.

ה. אם הדבר החוצץ הוא לזמן קצוב וקצר — אין להכנס לקולות, אפילו תרי דרבנן, ויש להמתין עד לסילוק הדבר החוצץ¹⁴.

- ו. דבר החוצץ שאי אפשר להסירו מפני הסכנה אינו פוסל את הטבילה¹⁵.
- ז. דבר החוצץ המשמש לרפואה [ללא סכנה] — מחלוקת האחרונים — יש הפוסלים¹⁶ ויש המכשירים¹⁷ מטעם שכל שלרפואה לא מקפיד.

ח. דבר החוצץ המשמש לנוי — יש הסבורים שאין קפידא בזה ואינו חוצץ ויש הסבורים — שחוצץ¹⁸.

הבעיות הרפואיות המעוררות שאלות של חציצה בטבילה נוגעים לתחבושות וגבסים, עין מלאכותית, מוך באוזן, טבעת תוך רחמית ובעיות שונות בשיניים — אשר יידונו בפירוט להלן.

א. רטיה — גבס

הפוסקים דנו בכמה מצבים של חבישה חיצונית, כאשר התחבושת היא לזמן קצר נפסק בשולחן-ערוך¹⁹: „רטיה שעל המכה — חוצצת“. על-כן ברור שאם יכלה להסיר החבישה בקלות וללא נזק — עליה לעשות כן, ובפרט כאשר המכה היא כזאת שבזמן מועט תתרפא בודאי²⁰.

אוי"ו סי' ע, שו"ע יו"ד קצח יא. וראה עוד באנציקלופדיה תלמודית שם עמ' לד.

10 רא"ש הל' מקואות סי' כה, רמ"א או"ח קסא א.

11 שו"ת דברי חיים חיו"ד ח"ב סי' סה. וראה באנציקלופדיה תלמודית עמ' כא-כב.

12 שו"ת מהרש"ם ח"א סי' עט; גידולי סהרה סי' כב.

13 שו"ת חת"ס חיו"ד סי' קצב.

14 שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' פה.

15 ראה אנציקלופדיה תלמודית שם עמ' כ"בא.

16 חכמת אדם כלל קיט בבית אדם שער בית הנשים אות יב, מהרש"ק בקנאת סופרים, השמטות למי נידה סי' ב; לחם ושמלה סק"ח ועוד.

17 שו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ג סי' קח, שו"ת כתב סופר חיו"ד סי' צא, שו"ת בית יצחק חיו"ד ח"ב סי' יט. וראה עוד באנציקלופדיה תלמודית שם עמ' כ והע' 250.

18 ראה במקורות בס"ק 17-16 לעיל. וראה עוד בשו"ת הר צבי חיו"ד סי' קצח, שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קד.

19 שו"ע יו"ד קצח י.

20 שו"ת אבני נזר חיו"ד סי' רנט. וראה חזו"א ידים סי' א ס"ק כה.

עיקר הבעיה היא כאשר יש צורך בתחבושת לזמן ממושך ומצטערת להסירה — דעת רוב הפוסקים שבמקרה כזה נקרא מיעוטא שאינו מקפיד ומתרת לטבול כך²¹. אכן בתשובה מאהבה²² מחמיר ברטיה גם אם היא לזמן ארוך, וכתב על כך בשו"ת כתב סופר²³, שאף שלדעתו יש להתיר, כי הוי לרפואה ולא מקפדת, אך כיון שכבר הורו זקנים "חס לי להורות להקל כנגדם".

אכן, בדורנו פסק הרב עובדיה יוסף להלכה שאם חל זמן טבילתה בעוד שהרטיה צריכה להשאר עליה תקופה ממושכת — מותר לה לטבול עמה²⁴. ובשו"ת דברי חיים שם²⁵, הוסיף שתדיח היטב במקום הרטיה במים חמים. ובשו"ת דברי מלכיאל²⁶ חילק בין פצע שאין סיכוי שיתרפא — שאז אין החבישה חוצצת, אפילו אם מחליפה מוזמן לזמן, לבין פצע העומד להתרפא — שהחבישה חוצצת.

באופן דומה לרטיה דנו פוסקי דורנו בשאלה של גבס על אצבע. בשו"ת הר"צבי²⁷ מסיק, שאם אפשר לדחות הטבילה עד להסרת הגבס — תבוא עליה ברכה, אך אם יש חשש שיבוא להרהור עבירה "ובפרט בדורנו דור יתום, כדי להצילו מעבירה לא יעכב מלטבול עם הגיפס (גבס) ותטהר". ובשו"ת ציץ אליעזר²⁸ כתב שגבס על אצבע לזמן ממושך לא חוצץ, כי אי אפשר להסירו בלא צער וזקק ועל כן הוי מיעוטא שאינו מקפיד.

ובסוג אחר של רטיה דן בשו"ת מנחת יצחק²⁹ והוא בשאלה של רטיה בתוך מורסה עמוקה בשד, שצריך להחליף כל שבוע במשך כמה חדשים, כותב שאף שיש לו דין בלוע, "מ"מ לא ידעתי עד כמה שיש לסמוך על נשים בזה" (?), ובגלל שזה לזמן קצוב (?) "קשה להתיר, רק באם יש לחוש שלא יבואו לידי מכשול — אפשר להקל".

ב. עין

בשלשה נושאים דנו הפוסקים ביחס לחציצה רפואית-אסטטית בעין: עין מלאכותית; עדשות מגע; ריסים מלאכותיים.

21 שו"ת דברי חיים חיו"ד ח"ב סי' סה, טהרת ישראל קצח ס"י, שו"ת הר צבי חיו"ד סי' קצח זעוד.

22 תשובה מאהבה ח"ג הל' גידה קצח ס"י.

23 שו"ת כתב סופר חיו"ד סי' צא.

24 שו"ת יביע אומר ח"ג חיו"ד סי' יג.

25 שו"ת דברי מלכיאל חיה סי' קח, וראה עוד בספר הלכות נשים לאמו"ר סי"ט הע' 52.

26 שו"ת הר צבי חיו"ד סי' קסה.

27 שו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' ט אות א ובהשמטות שם.

28 שו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' פה.

עין מלאכותית — כל הפוסקים שדנו בשאלה זו התירו הטבילה עם העין המלאכותית, אך מנימוקים שונים.

הראשון שדן בשאלה זו היה השואל ומשיב²⁹, אשר פסק שבמקרה שלא ניתן להסיר את העין המלאכותית — בודאי בטלה היא למושב העין ולא חוצצת. ואם ניתן להסירה — לכתחילה תסיר לפני הטבילה, אך בדיעבד לא חוצץ, כי אמרו לו שאין העין מהודקת היטב ולכן המקום ראוי לביאת מים, ועוד נימוק להיתר — משום שהעין המלאכותית עשויה לנוי, וכל שהוא לנוי אינו חוצץ. כי חציצה שייך כשמקפדת להסיר מפני שרע לה וגנאי בדבר, אבל כאן שעשויה לנוי ובאמת כל ענין הזכויות שתיראה כבעלת עין, א"כ אינה מקפדת על זה.

והנה ביחס לנימוק הראשון, שהמקום ראוי לביאת מים, כתב בשו"ת אגרות משה³⁰: „אם הוא אמת — ודאי הוא טעם ברור להתיר“. ביחס לנימוק השני, הקשה במנחת יצחק³¹ שלשיטת השואל ומשיב עצמו בענין סתימות בשיניים (ראה להלן) — כל שהוא לנוי — חוצץ, ואם כן סותר שיטת עצמו. ובשו"ת אגרות משה, שם, דחה באופן עקרוני את הנימוק של נוי, כי לדעתו אם בעצם יש קפידא אלא שכדי שלא תיראה בעלת מום לא מסירה הדבר — עדיין נחשב כמקפיד. אך לא ראה שבהר צבי³² כתב בפשיטות שעין מלאכותית איננה חוצצת, שהרי אדרבה היא מקפדת שלא להוציאה וכל שהוא לנוי אינו חוצץ.

נימוק אחר להתיר כתב בשו"ת כוכב מיעקב³³. לדעתו מושב העין נחשב כמקום הבלוע ולא כבית הסתרים, כי שום יד לא יכולה לגעת באחורי העין, ולכן, אף שבבית הסתרים צריך להיות ראוי לביאת מים, אין הדבר כן במקום הבלוע.

אכן בשו"ת הר צבי, דחה שיטה זו, כי מה שבמקום הבלוע לא חוצץ הוא כשהדבר החוצץ בעצמו הוא בלוע, ולא כאשר המקום החציצה היא הבלועה.

נימוק מחודש להיתר כתב בשו"ת אגרות משה, שם, לפי שיטתו בענין מוך באוץ (ראה להלן), שבבית הסתרים אם הדבר החוצץ לא דבוק אלא מונח שם, אפילו אם הוא מהודק ואפילו אם לפעמים רוצה להסירו — אינו חוצץ. ותוך העין מוגדר לפחות כבית הסתרים.

לעומת זאת בשו"ת זכר שמחה³⁴ כתב שאם נוהגת להסיר את העין המלאכותית בלילה — הוי חציצה ועליה להסירה לצורך טבילה.

לסיכום — לשיטות השו"מ והמנחת יצחק, לכתחילה יש להסיר את העין המלאכותית, אך בדיעבד — ובפרט אם העין לא מהודקת — עלתה לה טבילה; לשיטת הזכר שמחה — אם מסירה בלילה — עליה להסיר גם לצורך

29 שו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ג סוסי" קת, וביד שאול יו"ד סי' קצח.

30 שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"א סי' קד. וכן הסכים בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' פב.

31 שו"ת הר צבי חיו"ד סי' קסא.

32 שו"ת כוכב מיעקב סי' קלא.

33 שו"ת זכר שמחה סי' קיח.

טבילה. לעומתם, שיטות הכוכב מיעקב, הר צבי ואגרות משה — שמותר לכתחילה לטבול עם העין המלאכותית, אפילו היא מהודקת, אלא שנימוקיהם שונים — משום נוי, משום מקום הבלוע, או משום שהדבר החוצץ מונח שם ולא דבוק.

עדשות מגע — בין פוסקי דורנו מצינו שתי שיטות להלכה: בשו"ת מנחת יצחק³⁴ כתב, דדבר פשוט הוא שעדשות מגע מהוות חציצה, כי דרכה להסירם כל לילה, וגם בדיעבד לא עלתה לה טבילה. לעומתו בשו"ת בית אבי³⁵ כתב שלכתחילה צריכה להסיר העדשות, שהרי ההקפדה תלויה ברוב הנשים ולא באשה עצמה, אבל בדיעבד עלתה לה טבילה, כי מדמה זאת לדין לפלוף שבעין (עפ"י תוס' נדה סז א ושטות הראשונים בב"י יו"ד קצח), גם בשו"ת אגרות משה, שם, כתב שלכתחילה תוציא העדשות, אך בדיעבד עלתה לה טבילה, וזאת על פי שיטתו המחודשת שבבית הסתרים אם הדבר החוצץ מונח שם ולא דבוק — אפילו הוא מהודק — אינו חוצץ. וכן כתב אאמ"ר³⁶, שלכתחילה יש להסיר העדשות, כי קל להסירן, אך בדיעבד עלתה לה טבילה.

ריסים מלאכותיים — בשאלה זו דן בשו"ת אגרות משה³⁷, מדובר בריסים שמדביקים בחוזקה ואי-אפשר להסירם, אלא שעם הזמן הם נושרים בהדרגה. ומסיק שלכתחילה לא תדביק ריסים כאלה, אלא אם כן חוששת שתהא מאוסה לבעלה. אכן בדיעבד נוטה להתיר מטעם שהדבר עשוי לנוי וכל שהוא לנוי אינו חוצץ. ברם, אם התחילו לנשור בחלקם — הרי זה חוצץ עד שיפלו כולם, כי מסתבר שאז אין זה נוי עוד.

ג. אוזן

אחת הבעיות הקשות ביותר בהלכות חציצה רפואית היא במצבים של דלקת אוזניים כרונית, הדרשת המנעות ממגע עם מים. לצורך כך יש לסתום את תעלת האוזן החיצונית מפני מגע עם מים — דבר המהווה חציצה מרבית הפוסקים נדחקו להתירים שונים בתנאים שונים כדי להציל את האשה מעיגון. וכך כותב באגרות משה³⁸: „במקום צורך גדול וכ"ש במקום עיגון כעובדא זו ודאי מחוייבין גם אנחנו להורות אם רק נראה לנו להתיר ואסור לנו להיות מן הענוים ולעגן בת ישראל או לגרום להכשיל באיסורין או אף רק להפסיד ממון ישראל ... ומוכרחין אנו להורות גם למעשה כשנראה לנו בראיות ובהבנה ישרה ובפרט במקום עיגון כזה ולהציל ממכשול כזה". וכן מסיק בציץ אליעזר³⁹, שיש להתיר באופנים

34 שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' פט.

35 שו"ת בית אבי סי' קא.

36 הלכות נשים פ"ט הע' 46.

37 שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ג סי' סב.

38 שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"א סוס" קא.

39 שו"ת ציץ אליעזר ח"ה סי' לא וח"ו סי' מא.

שונים בגלל העיגון הגדול ויש לסמוך על גדולי האחרונים שהתירו. גישת המתירים היא להשתמש ביסודות הלכתיים המצרפים כמה צדדי דרבנן, וכן להעדיף שיטות טכניות המקילות יותר מצד דיני חציצה. בשו"ת חלקת יואב⁴⁰ כתב להתיר הטבילה עם צמר-גפן באוון, כי כל שרצונה שהדבר החוצץ יהא על גופה בשעת טבילה — איננה חוצצת מן התורה, ולכן כשאיננה יכולה לטבול בלא הצמר-גפן מחמת הסכנה לא גזרו במיעוט המקפיד. וכן מצרף את היסוד שתוך-האוון הוא בית הסתרים.

בשו"ת אמרי יושר⁴¹ דן להתיר גם אם מכניסה את צמר-הגפן רק בשעת הטבילה, אבל בדר"כ לא זקוקה לו — וזאת מפני שהיו תרי דרבנן — מיעוט ובית הסתרים. אך מתנה שתשגיח היטב שלא יגע המוך בשפת האוון — שאז אין זה עוד בית הסתרים, בבן איש חי⁴² כתב לאסור הטבילה עם צמר גפן באוון, אך מצינו תקנה — שאשה אחרת תטבול אצבעה במים ותסתום את אוון הטובלת ברפיון, „אבל היא עצמה לא תניח אצבעה באוונה, כי א"א להגביה ידה בשעת הטבילה“. ובשו"ת מהר"ש ענגיל⁴³ כתב, שאם צריכה ללכת עם צמר-הגפן באוונה תמיד מחמת הסכנה מהרוח וכדו' — הוי כאינה מקפידה, אבל אם מכניסה רק לזמן הטבילה — הרי זו חציצה ואסור, אכן אף הוא מיעץ באופן דומה למה שכתב בבן איש חי, „שתדיח אוונה למעלה במקומות הגלויים ואח"כ תעיין אשה אחרת באוונה אם אין שם דבר חוצץ, ותדיח ידה במי מקוה וחברתה תסתום אוונה באצבעה, ויוכל להיות אף בחזק, ולית כאן בית מיחוש, כנלע"ד ברור בס"ד לדינא“.

ובשו"ת מהרש"ם⁴⁴ כתב אף הוא לחלק בין מצב שבו נושאת את צמר-הגפן באוונה תמיד — שאינו חוצץ, אלא שצריכה להקפיד שהמוך יהא עמוק באוונה שלא יחצוץ בשפת האוון, לבין מצב שבו היא משתמשת בצמר-הגפן רק בזמן הטבילה, שאז אין להקל לה, אפילו אם יש לחשוש שתעבור על איסורי גידה או שתצטרך להתגרש מבעלה [וזאת על סמך שיטתו להלכה כדעת התוס' שראוי לביאת מים בבית הסתרים הוא מדאורייתא].

ובשו"ת חבצלת השרון⁴⁵ מתיר בשעת הדחק, היות ומיעוט המקפיד אינו אלא מדרבנן, אך מתנה שלשה תנאים: א) שתלך תמיד עם צמר-הגפן באוונה, כך שיהא אצלה כדבר שאינו מקפיד; ב) בשעת הטבילה תרפה מעט את המוך, כך שיהא ראוי לביאת מים; ג) תלחלח אוונה במי מקוה קודם הטבילה [וסבור שמועיל, אף שהיו שאובים בידה].

40 שו"ת חלקת יואב חו"ד סי' ל.

41 שו"ת אמרי יושר, ח"א סי' קצ"ה קצו, ח"ב סי' פב.

42 בן איש חי שנה ב פ"ר שמיני סק"י, וראה עוד בפתחי תשובה סי' קצ"ה סק"א.

43 שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב סי' סח.

44 שו"ת מהרש"ם ח"א סי' ז.

45 שו"ת חבצלת השרון מהדו"ת סי' מז, וכן כתב בשו"ת אבני נזר חו"ד סי' רסב.

ובשו"ת הר צבי⁴⁶ מציע ששבוע לפני הטבילה תתרגל ללכת עם הצמר-גפן באוונה, ואז יהא זה בשבילה בבחינת דבר שאינו מקפיד.

ובשו"ת מלמד להועיל⁴⁷ כתב להתיר בדוחק, "כיון שיש לחוש שיבטלו ח"ו הטבילה ויעברו על איסור כרת — יש לילך אחר המקילים". מסתמך על תרי דרבנן — מעוט ובית הסתרים, וכן מצרף סניף להקל שאין הקפדה בצמר-גפן זה כיון שהוא מציל אותה מסכנת חולי, ובפרט אם משתמשת בזה תמיד. גם הוא מציע שתלחלח במי מקוה קודם ותכניסם לאוונה וממליץ להעדיף ספוג, ואם יש צורך דוקא בצמר גפן — שיהא ברפיון ולא בהידוק.

ובחזון איש⁴⁸ נוטה להתיר אפילו אם טובלת את צמר-הגפן בשמן, כדי למנוע היטב חדירת מים, בהסתמך על שיטת התוס' (חולין כו ב) שאם המים מחלחלים דרך השמן — לא הוי חציצה, ואם היתה שוהה מספיק זמן במקוה היו המים תודרים, לכן אע"פ שלא שהתה מספיק זמן — אין זה חוצץ, ומוסיף החזון"א שיתכן שצריכה לטבול דוקא במים פושרים שהם מחלחלים ביתר קלות, ולא במים קרים. עוד סניף להקל מוסיף החזון"א והוא שאפשר שתוך-האונן נחשב כמקום הבלוע, שלא צריך להיות כלל ראוי לביאת מים, ומכיון שהכל כאן הוא דרבנן, ואם תאסרנה — איסורה איסור עולם — יש לסמוך להקל וצ"ע. ואגב בשו"ת אגרות משה⁴⁹ כתב בפשיטות שאם יכולים המים ללחלח, אך לא שהתה מספיק במים כדי שזה יקרה — הרי זה חוצץ, ולא הביא דעת החזון"א שכתב להיפך. ובשו"ת משפטי עוזיאל⁵⁰ מסיק להקל באופן שתדית אצבעה במי המקוה ואח"כ תתחוב אותה לעומק האונן כשמשקה טופח על ידה. אך מהסס מפני שאולי גם בדרך זו תהא סכנה לאשה, "ואין אנו רשאים להכניס את עצמנו ... לספק סכנת נפשות לקיים מצוות עשה ... וחמירא סכנתא מאיסורא ...". ובשו"ת שרידי אש⁵¹ מתיר לטבול עם צמר גפן גם בלי להרטיב במי המקוה ואפילו מבלי לדחוף לעומק האונן.

ובשו"ת אגרות משה⁵² דן בשאלה זו באריכות רבה בחמשה סימנים וחידש סברא גדולה בענין חציצות בכלל, והוא שיש שני מיני חציצה: (א) הדבר החוצץ דבוק לגוף, ואותו מקום בגוף אינו ראוי כלל לביאת מים; (ב) הדבר החוצץ רק מכסה ומונח על חלק מהגוף, והסרת הכיסוי מאפשר מיד מגע עם מים. בסוג א — גם בבית הסתרים הוי חציצה, ובסוג ב — דוקא בגלוי אסור, אבל בבית הסתרים — אינו חוצץ, ומוך באונן, כיון שהוא רק מהודק ולא דבוק, מותר לכתחילה בתוך האונן שהוא בית הסתרים, ועל כן הוא מתיר גם אם הכניסה המוך רק

46 שו"ת הר צבי חיו"ד סי' קע, וראה עוד בשו"ת חלקת יואב סי' ל וכן פסק בשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' קלח.

47 שו"ת מלמד להועיל חיו"ד סי' ע.

48 חזון איש י"ד סי' צד סק"ח.

49 שו"ת משפטי עוזיאל מהדורת חיו"ד ח"א סי' כט.

50 שו"ת שרידי אש ח"ב סי' פג.

51 שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"א סי' צח"קג.

לשעת הטבילה, אך כמובן שקל יותר אם משתמשים כל הזמן בצמר-הגפן. כמו-כן מתיר גם כאשר המוך טבול בשומן ולא-דוקא במוך יבש. והתיר אפילו כאשר זקוקה לצמר-הגפן רק ליתר זהירות ולמיחוש קל ולא דוקא בסכנה או ספק סכנה. ובמקום אחר דן בשו"ת אגרות משה⁵² לענין פקק מיוחד לסתימת האוזן, שיש לאוסרו כי בדרך כלל הוא גדול ממידת תעלת האוזן, ולכן חוצץ על שפת האוזן, וגם לא מועיל להטבילן קודם לכן במי מקוה, כי המחבר בעצמו בדק ומצא שלא נשאר עליו מים. אכן, מצינו לעשות פקק מיוחד שיתאים לאותה אשה להכנס לתוך עומק תעלת האוזן ואז מותר אפילו בהידוק, וזאת לשיטתו שבבית הסתרים מותר לכתחילה כשהדבר החוצץ לא דבוק. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר⁵³ שעדיף לסתום בצמר גפן מאשר בפקק מיוחד שבדרך כלל סותם יותר ומקיף יותר מחוץ לתעלת האוזן. ובשערי צורה⁵⁴ התיר מוך באוזן ע"י העצה שתקשור כמות קטנה של צמר גפן לחוט, ותתחב אותו עמוק מאד. שאז מצד המוך אין חציצה כי הוא עמוק מאד ועל ידי החוט תוכל להוציאו. ומצד החוט אין חציצה, כי תעלת האוזן רחבה ממנו בהרבה.

והנה מצינו מחלוקת בשאלה אם החלפת צמר-הגפן מזמן לזמן משנה את ההגדרה של החציצה — לשיטת האמרי יושר והמהרש"ם, שם, לא הוי חציצה כי סוף-סוף הדבר החוצץ נשאר כל הזמן ולכן אין זה קפידא, ולעומתם החלקת יואב שם, סובר שבמקרה כזה יש להחשיב זאת כחציצה.

והנה מבחינה רפואית יש להדגיש את הנקודות הבאות: במקרה של דלקת חריפה של האוזן התיכונה או החיצונית, ללא קרע של קרום עור-התוף אין סיכון בהרטבה חריפה ופנימית וגם אין בזה משום בעיה מעשית בדר"כ, כי הדלקת חולפת בזמן קצר.

הבעיה העיקרית היא במקרים של זהום כרוני עם קרע של עור התוף — שאז ההרטבה מסוכנת ועליה דנו הפוסקים — כפי שהבאתי שיטותיהם לעיל. אכן, כיום ניתן לתקן את המצב ע"י השתלת עור-תוף — פרוצדורה שמומלצת על ידי רופאי אף-אוזן-גרון, ומהווה פתרון יעיל לשאלה ההלכתית, שהרי אחרי הניתוח אין עוד צורך בהגנה מפני רטיבות. אכן, לאחר ניתוח רדיקלי של האוזן הפנימית נשארת תעלה קבועה ופתוחה שיש צורך בהמשך הגנתה מפני רטיבות, ובמקרים אלו נזקקים אנו עדיין לדיוני הפוסקים כדלעיל.

לסיכום: לדעת רוב-רובם של הפוסקים יש לחפש סניפי-קולא בשאלה חמורה זו, בגלל העיגון הגדול הקשור בכך (כך הדגישו במפורש במלמד להועיל, חוור-איש, אגרות משה, ציץ אליעזר ועוד) — רק לשיטת המהרש"ם אין להתחשב בכך, אם אין דרך הלכתית ברורה להיתר.

הצדדים ההלכתיים המקילים העיקריים הם: מדובר באיסורי דרבנן בגלל מיעוט ובית הסתרים (רוב האחרונים שדנו בשאלה זו); הסתימה היא לצורך

52 שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ב סי' פה.

53 שערי צורה חיו"ד סי' טו.

רפואה ומצילה מחולי ולכן איננה חציצה (מלמד להועיל); כשרצונה שהדבר החוצץ יהא עליה בזמן טבילה — איננו חוצץ (חלקת יואב).

לדעת כל הפוסקים, אם משתמשת בכיסוי תעלת האוזן כל הזמן — יש להקל לה שימוש זה גם בשעת טבילה.

אכן הבעיה העיקרית היא בכיסוי תעלת האוזן רק בשעת טבילה, המהרש"ם הוא היחיד האוסר טבילה במצב זה, גם אם יביא לאיסור נידה או לצורך בגירושין. רוב הפוסקים מצאו תנאים שונים להקל גם במצב זה:

(א) ללחלח את אוזנה במי מקוה לפני הטבילה באופנים שונים — יש שדרשו שדוקא אשה אחרת תטבול אצבעה במקוה ותסתום בו אוזן הטובלת (בן איש חי, מהר"ש ענגיל) ויש שהסתפקו אם היא עצמה תדיח אצבעה במי המקוה ותכניסה לאוזנה (תבצלת השרון, מלמד להועיל, משפטי עוזיאל — וראה הסתייגותו שם). יש שדרשו שהסתימה תהא ברפיון (בן איש חי) ויש שהסכימו גם בהידוק (מהר"ש ענגיל).

(ב) הכנסת החומר החוצץ לעומק תעלת האוזן, שלא יחצוץ על שפת האוזן החיצונית (אמרי יושר, מהרש"ם, אגרות משה, צ"ץ אליעזר, שערי טהרה). והציעו אופנים שונים כגון פקק מיוחד לאותה אשה, חוט קשור לצמר גפן וכדו'.

(ג) יש שדרשו שהחומר יהא תדיר למים (כגון ספוג — מלמד להועיל) או על כל פעם צמר-גפן יבש, או שדרשו שהמוך לא יהא הדוק ויהא ראוי לביאת מים (תבצלת השרון, מלמד להועיל). ויש שהתירו גם אם צמר-הגפן ספוג שומן ואוטם היטב (חזון איש, אגרות משה).

(ד) יש שהציעו שלפחות שבוע לפני הטבילה תשתמש יום-יום בצמר-גפן ואז לא תהא בגדר מקפדת (הר צבי, חלקת יעקב).

(ה) לשיטת החזו"א יש להעדיף שימוש במי מקוה פושרים שמסוגלים ללחלח טוב יותר מאשר מים קרים.

(ו) לשיטת האגרות משה מותר לכתחילה להכניס צמר-גפן לתעלת האוזן גם ליתר זהירות ולמיוחד קל ולא דוקא בשעת ספק סכנה, גם אם הוא לזמן הטבילה בלבד וגם אם הוא מהודק וטבול בשומן.

(ז) לכל השיטות יש צורך לנקות היטב את תעלת האוזן לפני הכנסת המוך.

(ח) ועל כל זאת, כדי להמנע מספיקות הלכתיות יש להתייעץ עם רופא אף-אוזן-גרון כדי לחקן סופית את הפגם באוזן ע"י השתלת קרום עור-תוף, ללא צורך בהמנעות מהרטבתה בעתיד.

ד. שיניים

מספר מצבים נידונו ע"י הפוסקים הנוגעים לבעיית החציצה בטבילה ביחס לשיניים: סתימה קבועה; סתימה זמנית; שן תותבת; כתר או גשר; חוט ברזל, פלטה או סד ליישור השיניים (אירטודונטיה); שן מתנדנדת; חוטי תפירה על החניכיים לאחר ניתוח.

מתימות — ביחס לסתימה קבועה פשוט שאין זו חציצה כלל, וכבר מוסכם

להלכה בפוסקים דלא הוי חציצה — כן כתב בשו"ת מנחת יצחק⁵⁴. ובשו"ת אגרות משה⁵⁵ כתב: „פשוט היתר בכל העולם ואין חוששין לזה אף חסידים ואנשי מעשה, ובאמת אם נחוש לזה לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, כי בזמה"ז כמעט שאין במציאות אשה שאין לה בלאמב"ע (סתימה) באיזה שן". [למרות כל זאת יש מי שהחמיר אפילו בסתימה קבועה]⁵⁶.

אכן הבעיה בין הפוסקים התעוררה ביחס לסתימה זמנית ונידונה בהרחבה רבה, הסתימה הזמנית נעשית כשלב ביניים עד לסתימה הסופית. המצב הנפוץ ביותר הוא סתימת שן בין השלבים של טפול-שורש עד לסתימתה הסופית של השן — תהליך שיכול להמשך משבועיים עד ששה שבועות ויותר. בדרך כלל משך הטיפול תלוי בזמנו של הרופא ובעומס המתרפאים, ואינו תלוי בגורמים רפואיים. כיום פוחת והולך השימוש בסתימה זמנית כשלב ביניים לסתימה הסופית. כמורכב יש להדגיש שהחומרים בהם משתמשים כיום לסתימה הזמנית יכולים להחזיק מעמד חדשים רבים ולעתים שנים⁵⁷.

הנהגה בחכמת אדם⁵⁸ כתב, שאם עשו את הסתימה לצורך רפואה, כשיש לאשה צער עקב החור בשן — הרי זו חציצה ואסורה לטבול כך. מאידך אם עשתה הסתימה לשם גוי — לא הוי חציצה. דעתו זו עוררה מחלוקת נרחבת בין האחרונים — יש שהסכימו לדעתו⁵⁹ ויש שחלקו עליו, וכתבו להיפך, דדוקא לרפואה לא הוי חציצה, אבל לגוי — הרי זו חציצה⁶⁰. ובשו"ת אגרות משה⁶¹ הסביר, שהחכ"א דיבר דוקא בסתימה שנעשתה כדי שהשן לא תכאב, אבל היא איננה נותה ללעיסה ולכן הוי חציצה, אבל בסתימות שלנו שגם יותר נוח ללעוס בהם יודה גם החכ"א שאף לרפואה לא הוי חציצה.

פוסקים אחרים דנו להתיר הסתימה מנימוקים שונים: בשו"ת שואל ומשיב⁶² כתב שני נימוקים, א) שמתחילה היה השן סתום ועכשיו הוא שוב סתום כבתחילה; ב) להלכות שבת נחשבות השיניים כדבר שיש בו סכנה, ולכן איננה מקפדת מחמת הסכנה; ובגידולי טהרה⁶³ כתב, שאם יש צער להסיר הסתימה, או שאיננה יכולה לעשות זאת בעצמה וצריכה רופא להסירו — הוי מעיטא שאינו מקפיד, אבל אם

54 שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' כג אית ה ובמקורות שצ"ן שם.

55 שו"ת אגרות משה חו"ד ח"א סי' צו. וכן כתבו רוב האחרונים: דרכי תשובה יו"ד

קצח סקע"ז, דעת תורה שם סקכ"ד, סהרת ישראל שם סק"צ ועוד.

56 שו"ת בנין ציון חדשות סי' נז.

57 מ. טל, אסיא חוברת לה עמ' 62-63, תשמ"ג.

58 חכמת אדם כלל קיט בבית אדם שער בית הנשים אות יב.

59 מהרש"ק בקנאת סופרים, השמטות למי נידה סי' ב ובמי נידה סי' קצח, שו"ת שו"מ מהדו"ק ח"ב סי' כז וביד שואל סי' קצח, לחם ושמלה סק"ס.

60 שו"ת בית יצחק חו"ד ח"ב סי' יט. וראה עוד: הגר"מ שטרן הלכה ורפואה ח"ב עמ' רצה ואילך, אנציקלופדיה תלמודית ערך חציצה כרך יז עמ' כ זה"ע 250.

61 שו"ת שו"מ מהדו"ק סי' קח.

62 גידולי טהרה סי' כב, וכן הסכים לזה בשו"ת מהר"א אסאד חו"ד סי' רכט.

אין צער ויכולה להסיר בעצמה — עליה להסיר הסתימה קודם טבילתה. ובשורת הר צבי⁶⁶ מתיר בסתימה זמנית אע"פ שבסופו של דבר יחליפו לסתימה קבועה, מ"מ היות ודעת האשה שהשן תהא סתומה תמיד לא איכפת לן שמחליפה בינתיים ולא הוי חציצה, ומסברא דומה התיר גם בשורת אגרות משה⁶⁷, אפילו לבעלי-נפש. אכן הוא מוסיף שדוקא כאשר הסתימה היא טובה ונוחה, אבל אם הרופא סתם את השן קודם שנתרפא, או שהסתימה עשויה כך שלא נוח ללעוס בה, כיון שסוף הסתימה לצאת — הוי מקפיד וחוצץ. ובשורת אמרי יושר⁶⁸ התיר סתימה זמנית כיון דהוי תרי דרבנן — בית הסתרים ומיעוט, וגם קבוע ובטל לגופה. ובשורת מנחת יצחק⁶⁹ כתב אף הוא להקל בסתימת שיניים כיון דהוי בית הסתרים, ועוד — משום דחבריה לגופה כגופא דמי, וכבר נתפשט הלכה כדבר המקילים בסתימת נקב השיניים.

פוסקים אחדים הצריכו תנאי בסתימת השיניים, שלא יהא בולט מגובה השן, כיון שמה שבולט — מפריע לה ולכן מקפידה עליו⁷⁰, או כדי שיהא בבחינת בלוע⁷¹. כאשר הסתימה הזמנית נעשתה לצורך טיפול שורש יש להקל, מאחר ויש הקפדה גמורה לא להסירה לפני הזמן ובכך לגלות את העצב⁷². נושא נוסף שנידון בארוכה בין הפוסקים הוא כמה זמן על הסתימה הזמנית להשאר כדי שתהא בטלה לשן ותיחשב כקשר של קיימא? — בשורת לבושי מרדכי⁷³ כתב שסתימה זמנית לב' או ג' ימים בודאי הוי חציצה. ובשורת חלקת יעקב⁷⁴ משמע שצריך ז' ימים. אך בשורת אבני נזר⁷⁵ חולק עליו ומוכיח שיש צורך בחצי שנה. הגרש"ז אויערבך והגר"ש אלישיב⁷⁶ דורשים שיהא לפחות ז' ימים, אכן המנהג כיום הוא שאם מחזיקה שלשים יום אינה חוצצת, וכתב הגרש"ז אויערבך⁷⁷ שצריכה לבטל הסתימה למשך שלשים יום מיום הטבילה ולא מועיל מיום הנחת הסתימה. לעומתם, בשורת אגרות משה⁷⁸ כתב שאין כוונת הענין לחלק בזמנים — זמן קצר או מרובה — ואם יש זמן קבוע להסרת הסתימה לא הוי חציצה, גם אם זה לאחר זמן מועט. זמה שכתב הרב כהנא⁷⁹ שסתימה זמנית חוצצת ועל

63 שורת הר צבי חיו"ד סי' קסט.

64 שורת אמרי יושר ח"ב סי' קיב אות ב. וכן כתב בשורת תשורת שי סי' סט.

65 שורת מנחת יצחק ח"ד סי' פו.

66 מי נזה למהרש"ק מהר"ק סי' קצח, לחם ושמלה סי' קצח סק"ס, שורת אבני צוק סי' פט, שורת מנחת יצחק ח"ה סי' קיא אות ב.

67 שורת חלקת יעקב ח"א סי' קלו וח"ב סי' קעג.

68 שורת שבט הלוי ח"א סי' צח.

69 שורת לבושי מרדכי ח"א חיו"ד סי' קכח, שם מהר"ת ח"א"ח סי' קעח, שם ח"ד סי' נד.

70 שורת חלקת יעקב ח"ד סי' ל.

71 שורת אבני נזר ח"ד סי' רסב וסי' רנג.

72 ראה: שערי טבילה סי' לו ובקובץ הלכה ורפואה ח"ב עמ' רצה ואילך. וראה עוד דעות

בנידון בשורת מנחת יצחק ח"ב סי' קיא אות ב.

73 ראה: דרכי תשובה יו"ד קצח סי' עה"ע, שורת נ"ך פעלים ח"ד חיו"ד סי' יג, נחל

האשה להסירה — כנראה לא דיבר על הסתימות המקובלות כיום, שהרי אין האשה עצמה יכולה להסירם, אלא אולי מתכוין לסתימות בצמר-גפן הממלא את חלל השן וטבול בתרופות שונות.⁷⁵

שאלת סתימת השן נידונה באריכות ע"י פוסקים רבים⁷⁶, אך עקרי השיטות הובאו כאן.

תותבות — אלו הקבועים לחניכיים ולא מסירים אותם לעולם — בודאי אינם חוצצים⁷⁷, אלו שעשויים להכניס ולהוציא בכל זמן — בודאי חוצצים⁷⁸. הבעיה היא ביחס לאותן תותבות שלפעמים מסירים אותן, והנה אם הוא טורח גדול ובושה להסירם — בשו"ת שואל ומשיב⁷⁹ אסר, ובבן איש חי⁸⁰ חלק עליו והתיר. ואם מסירה התותבות רק בלילה לשינה — פסק בשו"ת מהרש"ם⁸¹ שהוי חציצה, ואם מסירה לזמן קצר רק כדי לנקותם מידי פעם — כתב בשו"ת אמרי אש⁸² שלא הוי חציצה.

כתרים וגזרים — שיחזורים סופיים וקבועים — כמו כתרי זהב וחרסינה — בודאי אינם חוצצים ובטלים לשן, בין אם הם שלמים או חלקיים⁸³. השיחזורים הזמניים דומים לקבועים, אלא שעשויים מחומרים המחזיקים מעמד פחות זמן — בדר"ב שנה אחת — וניתנים להסרה רק ע"י רופא. אם הם עשויים על שן חיה (שלא עברה טפול שורש) הרי עצם הסרתם תגרום לכאבים עצומים⁸⁴ כל האחרונים שדנו בשאלה זו פסקו שאין זה חציצה⁸⁵.

שן מתנדנדת — מצב זה לא מהווה חציצה, גם אם כבר החליטה האשה בדעתה להוציאה. בשו"ת אבני נזר⁸⁶ התיר זאת משום שגם זה עדיין נחשב כגופה, ובשו"ת דובב מישרים⁸⁷ התיר משום דהוי מיעוט בבית הסתרים, והוי

אשכול הלי מקואות סי' סב אות ו, שו"ת מהרש"ם ח"א סי' ז וסי' מו, שו"ת אמרי יושר ח"א סי' נד, שרי חמד מערכת טבילת נידה כלל ב אות ג, הלכות נשים לאאמור"ר פ"ט סעיפים כח"לא, שערים המצויינים בהלכה סי' קסא סק"ג.

74 שו"ת מהרי"א אסאד סי' רכט, דרכי תשובה יו"ד קצח סקע"ה, שא"ת אבני נזר חו"ד סי' רנט.

75 בן איש חי שנה ב שמיני סק"ח"ט, שו"ת מהר"ם אש סי' עה"עו, שו"ת מהרש"ם ח"א סי' עה, שערים המצויינים בהלכה סי' קסא סק"ג, חוקת הגר לאאמור"ר פ"י הע' 10.

76 שו"ת שרי"מ מהר"ק ח"ג סי' כו.

77 שו"ת אמרי אש סי' עה. וראה עוד בשו"ת שארית ישראל חו"ד סי' יב.

78 שו"ת חבצלת השרון סי' סו.

79 ראה הערה 57 לעיל.

80 ראה: דרכי תשובה סי' קצח סקע"ה, חכמת אדם בבינת אדם שער בית הנשים סק"ב, שו"ת מהר"ם ח"א סי' עה.

81 שו"ת אבני נזר חו"ד סי' רס.

82 שו"ת חובב מישרים ח"א סי' פד.

תרי דרבנן, וגם משום שמושב השן בחניכיים נחשב כמקום הבלוע והשן בטבעו נמצא שם.

היתקנים אורטודונטיים — חוטי ברזל, סדים ופלטות ליישור שיניים נידונו ע"י פוסקי דורנו. התקנים אלו יכולים להעשות לצורך רפואי — כדי לחזק ולשמר את השיניים שלא יתרופפו ויפלו, או לצורכי נוי — כדי שהשיניים יהיו ישרות ויפות. במחלות חניכיים קשות עם איבוד עצם התומכת בשן מחזקים השיניים ע"י ליפוף חוטי מתכת סביב כותרות השן ובקשירתן וחיווקן ע"י סדים, או חיווק השיניים זו לזו ע"י הדבקת פס של חומר מורכב לכותרות השיניים. יישור השיניים לצרכים אסתטיים נעשית ע"י הלבשת טבעת מתכת על כותרת השן וחיווקה לשן ע"י דבק, או ע"י הדבקת מתכת על חלק מכותרת השן בעזרת חומר מורכב. בכל מקרה הטיפול הוא ממושך ולא ניתן להוציא את הטבעת או המתכת המודבקת לשן אלא ע"י רופא ובסיום הטיפול⁸³. והנה בשו"ת מנחת יצחק⁸⁴ דן בחיווק השיניים באופן רפואי ומתיר מעיקר הדין לטבול עם התקנים אלו.

אכן, מעיר שאם שמים את הטבעות על רוב השיניים נכנסים לספק שהעלה האבני נזר (סי' רנט) ששיניים נחשבות לעצמן, וא"כ יהא בזה דין של רובו ואינו מקפיד שיש אחרים אף בבית הסתרים, ואף כי חידוש זה לא נתקבל על דעת רוב הפוסקים, מתיר המנחת יצחק רק בדיעבד, „אבל לכתחילה צריכים להתיישב אם להכניס עצמו לזה“. לעומת זאת, בשו"ת אגרות משה⁸⁵ התיר התקנים אלו בשנעשו לרפואה, אפילו אם הם מהודקים היטב, כיון שהוא מיעוט ובית הסתרים, וגם אולי נחשב רבתייהו דשיניים, ואולי יש בלא זה סכנה לשיניים ולכן מותר לצורך רפואה בתרי דרבנן. אכן מעיר שיש להקפיד שלא יעכב באכילה או ישנה את טעם האוכל. ובשרית בית אבי⁸⁶ גם הוא התיר לרפואה, כי מחובר חיבור גמור, אכן אם עושה התקנים אלו משום נוי, כתב בשו"ת אגרות משה, שם, שאסור לטבול עמם כשהם מהודקים היטב, כי בכל זאת יש להחשיב זאת כמקפיד, שהרי היתה מעדיפה בלא זה. אבל אם לא מהודק וראוי לביאת מים — מותר, כי תוך הפה הוא בית הסתרים. וכן דעת הגרש"ז אויערבך והגר"ש אלישיב⁸⁷ שאם נעשה לנוי — חוצץ, שהרי עכשיו בודאי אין זה נאה ומקפדת עליו מצד עצמו. ובאסיא (הערה 57 לעיל) העיר מ. טל, שלפי הטכניקות החדשות בהן מדביקים פיסת מתכת לשן באמצעות חומר מורכב, יתכן וניתן להקל גם לנוי מדין ביטול וקשר של קיימא.

חומי תפירה לאחר עקירת שיניים — בחלל הפה אין תופרים בחוטים המתכלים אלא יש צורך לאחר כמה ימים להוציא את התפרים. בשאלה זו דנו

83 ראה הערה 57 לעיל.

84 שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' פו.

85 שו"ת אגרות משה חו"ד ח"א סי' צו.

86 שו"ת בית אבי ח"ב סי' סח.

87 שערי טבילה סי' לה.

מספר פוסקים. בשו"ת דובב מישרים⁸⁸ מיקל לטבול איתם, מפני שתוך הפה הוא בית הסתרים. ובשו"ת אגרות משה⁸⁹ מבדיל בין תפרים בעומק החניכיים (כמו בשיני בינה וכיוצא) כשאין התפרים נראים — אין זה חציצה, כי יש להחשיבו כמקום הבלוע, לבין תפרים הנראים מבחוץ שדינם כבית הסתרים וצריך להיות ראוי לביאת מים — ולכן חוצץ. לעומתם דעת הגרש"ז אויערבך⁹⁰ שאף שמעיקר הדין נראה להתיר אפילו תפרים הנראים, עדיף לדחות הטבילה עד לאחר הוצאתם, כיון שהחוטמים נועדו למספר ימים בלבד. וב"תחומין"⁹¹ כתב הר"ח להחמיר בטבילה עד הוצאתם, אך אם נעשו לצורך טיפול שורש או ניתוח, או אם צריך הבעל לצאת לדרך רחוקה — יש להתיר.

ובענין פלטת פלסטיק שמדביקים על החניכיים לאחר ניתוח וכל שבוע מחליפים זאת — מסיק בשו"ת אגרות משה⁹² שיש להחשיב כמקפיד, שהרי מעצם הדבר אינה רוצה בכך, וגם בכל פעם מניחים רק למספר ימים, כך שעליה לסדר יום טבילה באותם זמנים שמחליפים הפלטה ממילא.

לסיכום — באופן כללי ניתן לומר, שכל דבר המוכנס לפה ולשיניים ע"י רופא באופן קבוע ויש צורך ברופא להוציאו — אם אינו גורם להפרעה תיפקודית או לכאבים — אינו חוצץ. דוגמאות לכך: סתימה קבועה, כתר, גשר או תותבת קבועים. מאידך כל דבר בפה או בשן שניתן להכניסו ולהוציאו בקלות ע"י החולה עצמו — ללא צער וללא נזק — חוצץ בטבילה. דוגמאות לכך: תותבת חלקית או שלימה — שמכניסים ומוציאים תדיר, פלטה או סד זמני ליישור השיניים. הבעיות ההלכתיות העיקריות נוגעות לאותם התקנים המוכנסים לפה באופן זמני, אך לא ניתן להסירם בקלות או ללא צער, דוגמאות לכך: סתימה זמנית, כתר או תותבת זמנית, תפירות, שן מתנדנדת.

סתימה זמנית: הפוסקים ציינו מספר תנאים להקל:

- (א) שהסתימה לא תבלוט מגובה השן, ולהיפך — שתהא שקועה קצת (בית יצחק, מהרש"ק, מנחת יצחק, חלקת יעקב);
- (ב) שתהא נוחה גם ללעיסה ולא רק למניעת כאב (אגרות משה);
- (ג) להקפיד שהסתימה תהא תקינה וטובה מבחינה רפואית (אגרות משה);
- (ד) יש צורך בזמן מסוים שהסתימה תישאר מיום הטבילה — ונהגו שלשים יום (שערי טבילה);
- (ה) סתימה זמנית לצורך טיפול שורש — קל יותר (שבט הלוי);

88 שו"ת דובב מישרים ח"ב סי' י.

89 שו"ת אגרות משה חידושי ח"ב סי' פו.

90 הובאו דבריו בשערי טבילה סי' לה ס"ה.

91 תחומין ח"ב עמ' 337 ואילך.

92 שו"ת אגרות משה חידושי ח"ב סי' פח.

- (ו) יש שהתירו דוקא כשנעשה לנוי (חכמת אדם, מהרש"ק) ויש שהתירו דוקא אם נעשה לרפואה (בית יצחק, שו"מ), ויש שלא חילקו בכך כלל; הפוסקים סיכמו שיטות הלכתיות שונות להיתר הטבילה עם סתימה ומניית:
- (א) מתחילה היתה השן סתומה ואף כעת היא סתומה (שו"מ), או שדעת האשה שהשן תהא סתומה כל הזמן וזהו רצונה (הר צבי, אגרות משה);
- (ב) כשיש צער וכאב צריך אומן להסיר — הוי מיעוטא שאינו מקפיד (מהרי"א אסאד, גידולי טהרה);
- (ג) משום דחבריה לגופיה — כגופא דמי (מנחת יצחק);
- (ד) בהלכות שבת שיניים נחשבות כסכנה ומפני סכנה לא מקפדת (שו"מ);
- (ה) יש שצירפו צירופים שונים יחד לקולא — צער, מיעוט, בית הסתרים (אמרי יושר, מנחת יצחק).

תותבות — אם לא מסירה אף פעם — לא חוצץ.

אם מסירה לפעמים כדי לנקות, אך בדרכי נמצא בפה — יש שהתירו (בן איש חי, אמרי אש) ויש שאסרו (שו"מ); אם קל להסיר — ללא צער וללא רופא — יש להסיר לפני הטבילה.

כתרים וגשרים — אם קבועים — אינם חוצצים.

אם זמניים — מאחר ובדרכי נשאים לזמן רב, א"א להסירם ללא רופא, ויש צער בהסרתם אם השן תחובה חיה — אינו חוצץ (דרכי תשובה, חכמת אדם, מהר"ם);

שן מתנדנדת — לא חוצצת משום שחשוב כגופה, והוי מקום הבלוע ותרי דרבנן (אבני גזר, דובב מישרים);

התקנים אורתודנטיים — אם נעשה לרפואה, ולא ניתן להסירם בקלות, וגם אינם מפריעים בלעיסה ובטעם — לא הוי חציצה, אפילו מהודק, נימוקים: תרי דרבנן, רביתיהו דשיניים, נשאר לזמן מרובה, מחובר חבור גמור (מנחת יצחק, אגרות משה, בית אבי);

אם נעשה לנוי — אסור במהודק ומותר ברפוי (אגרות משה);

תפרים בפה — יש שהתיר בכל אופן, כי הוי תרי דרבנן (דובב מישרים); ויש שהתיר רק בעומק החניכיים כשאינם נראים, אבל כשהם נראים — הוי חציצה (אגרות משה); ויש שדורש לדחות הטבילה עד לאחר הוצאתם — גם בנראים וגם בשאינם נראים (הגרש"ז אויערבך). אכן אם נעשה לצורך טיפול שורש, או שהבעל צריך לצאת לדרך רחוקה — מותר לטבול כן (תחומין).

פלטטיק על החניכיים לאחר ניתוח — מהווה חציצה ותטבול באותם זמנים שבין כה מחליפה את הפלטה לצורך הטיפול השוטף (אגרות משה).

ה. טבעת תוך רחמית

יש להקדים ולהדגיש שלמרות השימוש הלשוני הזה, הרי שמדובר בין הפוסקים בשני סוגי טבעות שונים — האחת היא טבעת שהוכנסה בעומק הפרוזדור לתמיכת הרחם בגלל צניחתו, והאחרת היא טבעת המוכנסת לתוך חלל הרחם עצמו לצורך מניעת הריון (התקן-תוך רחמי).

בסוג הראשון דנו גדולי האחרונים אם נחשב כחציצה אם לאו. שיטת הגדוע ביהודה⁹³ שנחשב כמיעוט המקפיד, כי בזמן לידה ובזמן חוסת היא מוציאה את הטבעת הזו, ובכך מוכיחה שהיא מקפדת עליה, ומוכרח שהפרוזדור נחשב כבית הסתרים ולכן צריך להיות ראוי לביאת מים. אכן, בעומק רב של הפרוזדור — במקום שאין השמש דש בו — נחשב כמקום הבלוע ולא חוצץ. לעומתו, שיטת ר' עקיבא איגר⁹⁴ והחתם-סופר⁹⁵, שאין טבעת כזו נחשבת כחציצה, כי אין להחשיב מצב כזה כהקפדה אצלם שמסירה בזמן לידה, כיון שעושה זאת מסיבה צדדית, או משום שאפשר שמעצמה תיפול בזמן יציאת הולד, ורק אם מוציאה הטבעת בשעת וסתה כדי שלא תתלכלך מדם נידתה — זה מוכיח על הקפדה, ויש מי שכתב⁹⁶ שאין טבעת כזו חוצצת כיון שאין קפידתה אלא בזמן לידה, שהוא פעם אחת לזמן מרובה, וזה לא מוגדר כמקפדת לפעמים.

ובשו"ת לבושי מרדכי⁹⁷ מבדיל לענין חציצה לפי מיקום הטבעת — אם היא במקום כזה שבתנוקות כשיושבות ופושקות רגליהן ניתן לראותה — יש להחמיר, ואם עמוק מזה — מותר.

בסוג השני — היינו הטבעת למניעת הריון — דנו פוסקי דורנו והסיקו להתיר הטבילה, שהרי הטבעת עצמה, המונחת בתוך חלל הרחם עצמו, דינה כמקום הבלוע. אכן, לטבעת זו נקשרים חוטים המשתרבים לתוך הפרוזדור, כדי שניתן יהא להוציא את הטבעת בקלות בשעת הצורך.

אכן, מאחר וחלל הפרוזדור רחב בהרבה מעובי החוטים — אין הם חוצצים — כן כתב בשו"ת ציץ אליעזר⁹⁸. והעיר הגרש"ז אויערבך⁹⁹, שיש להזהר שהחוט

93 שו"ת גובי"ק חו"ד סי' סו. וראה עוד בשו"ת גובי"ת חו"ד סי' קלה.

94 שו"ת רע"א סי' ס.

95 שו"ת חת"ס חו"ד סי' קצב.

96 שו"ת זכרון יסף חו"ד סי' י.

97 שו"ת לבושי מרדכי חו"ד סי' קכו. וכן כתב בשו"ת משפטי עוזאל חו"ד ח"א סי' ל-לא.

98 וראה עוד בשאלה זו בדרכי תשובה יו"ד קצח סקפ"ז, שו"ת בנין ציון סי' עא, שו"ת יד הלוי ח"ב סי' מא, שו"ת זכר שמחה סי' קט, סדרי טהרה קצח סק"ד, דלתי תשובה קונטרס מסגרת השולחן סי' ו, אנציקלופדיה תלמודית ערך חציצה כרך יו עמ' לו.

99 שו"ת ציץ אליעזר חו"א סי' סג.

100 הזכאו דבריו בספר לב אברהם ח"א פכ"ו סי' ג.

לא יהא דביק לכותלי הרחם. לעומתו, בשו"ת מנחת יצחק ¹⁰¹ נוטה להעדיף אם אפשר לסדר את המכשיר התוך רחמי בלא חוטים, ויש רופאים מומחין שעושים כן, וזאת בגלל שבמקום החוטים המקור פתוח כל הזמן. אבל אם אי אפשר בענין אחר — יש להתיר גם עם החוטים.

והנה הפוסקים לא דנו במפורש בדיאפרגמה למניעת הריון, ופשוט שכיון שמקובל להוציאה בכל פעם והדבר קל — יש לעשות כן קודם הטבילה, אף שהיא מונחת בעומק רב בפרוודור ויש להחשיבה כמקום הבלוע.

101 שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' סז.

הרב מרדכי ליב הלוי קצנלנבוגן ירושלים

בענין בר מצוה למי שנולד בל' במרחשון ולענין קביעת יאר-צייט

ה"מגן אברהם" באו"ח סי' תקסח ס"ק כ נסתפק מתי לקבוע את יום היאר-צייט בשנה שיש בחשון רק כ"ט יום למי שנפטר בל' בחשון, ומסקנת דבריו דיט לקבוע היאר-צייט בכ"ט בחשון, כיון שקיי"ל שיום ל' שייך לחודש הקודם, וא"כ יום הפטירה היה ביום האחרון לחודש חשון, ועכשיו כ"ט הוא היום האחרון, ולענין בר מצוה פסק המגן אברהם בסי' נה סק"י שמי שנולד בל' חשון ובשנת הבר מצוה לא היה ל' חשון יהיה בר מצוה בא' בכסלו משום שעדיין לא עברו י"ג שנים שלימות, וכך נקטינן להלכה (עי' מ"ב סי' נה ס"ק מה וסי' תקסח ס"ק מב).

הנה מדברי המג"א משמע שההבדל בין בר מצוה ליאר-צייט הוא, שלענין יאר-צייט אזלינן בתר יום הפטירה, ומכיון שהפטירה היתה בל', עכשיו שאין ל' אנו אומרים שהפטירה היתה ביום האחרון של החודש, זא"כ עכשיו כ"ט הוא יום הפטירה שהוא היום האחרון של החודש, אבל לענין בר מצוה אין זה תלוי ביום הלידה אלא דצריך שיעברו שלש עשרה שנים שלימות, ומכיון שהוא נולד אחרי שעברו כ"ט יום מחשון הרי לא עברו שלש עשרה שנים שלימות עד שיעברו גם עכשיו כ"ט יום מחשון.

ויש לעיין, דאמנם מדברי המג"א נראה דבאמת ס"ל דזהו הגדר בבר מצוה שצריך שלש עשרה שנים שלימות, וא"כ ניחא מה דמחלק בין בר מצוה ליאר-צייט, אבל מדברי ש"פ נראה דגם לענין בר מצוה אזלינן בתר יום הלידה ולא בעינן י"ג שלימות, וא"כ כמו שלענין יאר-צייט נקטינן להלכה לקבוע בכ"ט חשון מפני שזהו יום הפטירה, ה"נ היה לנו לפסוק לענין בר מצוה דיהיה גדול כבר בכ"ט.

דהנה בשו"ע או"ח סי' נה ס"י פסק דאם נער אחד נולד בכ"ט באדר א' בשנה מעוברת, ונער אחר נולד באותה שנה בא' באדר ב', וכשנעשים בר מצוה לא היתה השנה מעוברת, הנער שנולד בכ"ט באדר א' נעשה בר מצוה רק בכ"ט באדר, ואילו זה שנולד אחריו בא' באדר ב' נעשה בר מצוה כבר בא' באדר, ומשמע מדבריו דדוקא אם כשנעשים בר מצוה לא היתה שנה מעוברת, אבל אם גם כשנעשים בר מצוה היתה השנה מעוברת לא יהיה כן, דאז זה שנולד באדר א' יהיה בר מצוה באדר א' וזה שנולד באדר ב' יהיה בר מצוה באדר ב', והקשה המגן אברהם שם למה זה שנולד באדר א' יהיה בר מצוה באדר א', והרי אם כשנולד היה רק אדר אחד ובשנת הבר מצוה יש שני אדרים אז הדין הוא שהבר מצוה היא באדר ב', מפני שמאדר שבשנה שעברה כשהיה בן י"ב עד אדר א' בשנת הבר מצוה לא עברה שנה שלימה, מכיון שבשנה מעוברת יש שלשה עשר חדשים, ואם כן גם כשנולד באדר א' מדוע יהיה הבר מצוה באדר א', והרי סו"ס מאדר שבשנה שעברה כשהיה בן י"ב עדיין לא עברה שנה שלימה.

כדי ליישב קו' זו נקדים תחילה כמה קושיות נוספות:

(א) הר"ן בנדרים סג א מביא בשם הרשב"א, דאם השכיר בית לחבירו לשנה, אפי' היתה השנה מעוברת אין הבית מושכר אלא לשנים עשר חדש, דסתם שנה היא של י"ב חודש כדמוכח בערכין לא ב דהמוכר בית בעיר חומה יכול לגאול בשנה מעוברת עד שלשה עשר חדש כיון שכתוב בפסוק "תמימה", הרי משמע דרק מפני שכתוב תמימה מרבינן גם חודש העיבור, אבל סתם שנה היא שנים עשר חודש. ויש להקשות אם רק כשיש ריבוי אמרינן דחודש העיבור בכלל, א"כ היה צריך להיות שבר מצוה תהיה אחרי שיעברו שלש עשרה פעמים שנים עשר חדשים, כי אין שום ריבוי שלענין זה חודש העיבור בכלל שנה, ואמנם צריך לומר שבכלל ההלכה למשה מסיני של בן י"ג למצוות נאמר דהיינו י"ג שנים תמימות, אבל קשה איך לא נתפרש דבר זה בשום מקום במשנה ובגמ', ומנא לן באמת דכך הוא.

(ב) תוס' ב"ה י א ד"ה בן כ"ד חדש כתבו דלא לכל מילי אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה, דיש דברים דאפילו מצת לעת בעינן כדתנן בפרק יוצא דופן (נדה מה א) בן י"ג שנה ויום אחד, וצריך להבין למה באמת לא אמרינן לענין זה דיום אחד בשנה חשוב שנה, והיה אפשר לומר דהטעם הוא מפני שענין בר מצוה תלוי בבגרות האדם בשכלו ובדעתו, ולא שייך לומר על מה שתלוי במציאות דיום אחד בשנה חשוב שנה, אבל קשה דהרי לדעת רוב פוסקים אפי' אם נולד בשעה אחרונה של היום נעשה בר מצוה בתחלת הלילה, דאמרינן מקצת היום ככולו, ואי נימא דמה דלא אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה הוא משום דאינו גדול בשכלו ובדעתו רק בשלש עשרה שנים שלימות, א"כ הכי נמי לא נימא מקצת היום ככולו. (ג) דעת רבי ב"ה ו ב ששנה האמורה בתורה היא שנת חמה, דהיינו שלש מאות וששים וחמשה ימים, ולכאורה לפי דבריו, א"כ גם לענין בר מצוה נימא דבעינן י"ג פעמים שלש מאות וששים וחמשה ימים, והוא חידוש גדול.

(ד) במרדכי יבמות רמז נח מביא בשם רבינו תם שלדעת ר' שמעון לא והי בר מצוה אלא שלש עשרה שנים ושני ימים, והקשה התומים בס"י לה סק"א מה הסברא בזה והרי כבר נגמרו שלש עשרה שנים, ולמה צריך עוד יום אחד.

(ה) יש לעיין במה שנהגו העולם שיום הבר מצוה הוא ביום הלידה ואפי' אם אינו נמצא ביום הבר מצוה במקום הלידה, ולכאורה קשה דלפעמים לא עברו שלש עשרה שנים שלימות מיום הלידה, וכגון אם נולד באמריקה בא' בניסן ובימים הבר מצוה הוא בארץ ישראל, איך מחשבינן ליה כגדול בליל א' בניסן והרי במקום לידתו אכתי כ"ט באדר ונמצא דאכתי לא עברו י"ג שנים שלימות, ואיכא למימר דבאמת עברו י"ג שנים שלימות, אלא שיום אחד היה קצר בכמה שעות, וזה לא איכפת לנו כיון דסו"ס עבר יום שלם שהרי היתה זריחה ושקיעה, אמנם אי נימא דלענין בר מצוה אין צריך יום של עשרים וארבע שעות ודי שתהא זריחה ושקיעה, אם כן אם יטוס סביב כדור הארץ במהירות גדולה מאד הרי יתכן שיהא בר מצוה כשהוא עדיין קטן, שכן בכל כמה רגעים תהיה זריחה ואח"כ שקיעה, ואם די בזריחה ושקיעה שיקרא יום הרי אפשר שבכמה ימים יעברו עליו זריחות ושקיעות כמנין שלש עשרה שנה, וזה ודאי לא מסתבר, וע"כ דלא די בזריחה ושקיעה אלא צריך יום של עשרים וארבע שעות, וא"כ שוב קשה על מי שנולד באמריקה ובא לארץ ישראל.

כדי ליישב כל הנ"ל, נראה לומר דאין הגדר של בר מצוה שאחרי שעברו שלש עשרה שנים שלימות מחייו נעשה גדול, אלא כשהגיע בפעם השלש עשרה יום הלידה.

ולפי זה מתורץ כל הקושיות הנ"ל:

(א) אפי' לפי מש"כ הרשב"א ששנה היא תקופה של שנים עשר חדש א"כ ריבתה התורה בהדיא, היינו למה שצריך שנה, אבל לענין בר מצוה אינו תלוי בשנים אלא בהגיע יום הלידה, ואם היתה שנה מעוברת ממילא מתאחר יום הלידה כמו שהמועדים מתאחרים ע"י כך.

(ב) גם מובן לפי"ז למה לא אמרינן לענין בר מצוה שיום אחד בשנה חשוב שנה, מכיון שהדין הוא דהבר מצוה היא ביום הלידה, וגם מובן למה הבר מצוה בתחילת הלילה ואין צריך להמתין עד שעת הלידה, מפני שאין צריך שיעברו שלש עשרה שנים שלימות, אלא מיד כשהגיע יום הלידה הוי גדול.

(ג) ולפי"ז גם רבי שסובר שסתם שנה היא שנת חמה, לענין בר מצוה אינו תלוי בשנים רק ביום הלידה, ואם נולד בא' בניסן אף ששלש עשרה שנה יעברו רק אחרי שלש עשרה פעם שס"ה ימים, מ"מ בר מצוה יהא כשהגיע בפעם השלש עשרה א' בניסן.

(ד) וגם קושית התומים על ר"ת מיושבת לפי"ז, מפני שכל הקושיא היא רק אם נימא שנעשה בר מצוה אחרי שעברו שלש עשרה שנים, כי אז קשה למה צריך עוד יום, אבל אם אנו אומרים שהבר מצוה היא ביום הלידה, כבר אין זה קושיא אם נאמר שהבר מצוה היא בסוף היום הזה.

(ה) וגם הקושיא על מי שנוול באמריקה ובא לארץ ישראל אינו קשה לפי הנ"ל, דכיון שהבר מצוה היא בהגיע יום הלידה, א"כ מי שנוול בא' בניסן יהיה בר מצוה בא' בניסן לפי המקום שהוא נמצא שם ביום הבר מצוה, כמו שלענין שבתות ומועדים זה תלוי במקום שאדם נמצא, ואף שבמקום לידתו אכתי כ"ט באדר והרי לא עברו שלש עשרה שנים שלימות, לא איכפת לן כיון שאין צריך י"ג שנים, וכן להיפך, מי שנוול בארץ ישראל בא' בניסן וביום הבר מצוה הוא באמריקה, הרי אם היה נשאר בא"י היה נעשה בר מצוה בהגיע א' בניסן, אולם כיון שהוא עכשיו באמריקה לא יהא בר מצוה עד שיהא שם א' בניסן, ואף שעברו כבר יותר מ"ג שנים, ומי שיטס במהירות סביב הארץ, אף שיעברו עליו הרבה זריחות ושקיעות, לא יהא בר מצוה אלא בהגיע יום הלידה.

ולפי"ז מתורצת גם קו' המג"א למה מי שנוול באדר א' נעשה בר מצוה באדר א' והרי עדיין לא עברו י"ג שנים שלימות, דלפי דברינו אין הבר מצוה תלויה בשנים רק בהגיע יום הלידה, ומי שנוול באדר א' הרי יום הלידה שלו הוא באדר א', וכשהגיע יום זה בפעם הי"ג יהא בר מצוה.

עכ"פ, הרי נתבאר דלמה דנקטינן דמי שנוול באדר א' נעשה בר מצוה באדר א' ודלא כהמג"א, א"כ בע"כ שגדר הבר מצוה הוא בהגיע יום הלידה, וא"כ אם לענין בר מצוה נקטינן דמי שנוול בל' חשון ובשנת הבר מצוה חדש חשון חסר דנעשה בר מצוה בא' בכסלו, הרי דאין אנו אומרים דבשנה שחשון חסר, בהגיע כ"ט מיקרי שהגיע ל', וא"כ הי"ג לענין יאר-צייט מי שנפטר בל' חשון לא יהא היאר-צייט בכ"ט חשון דאין זה יום המיתה, וצ"ע.

הרב ד"ר דוד יעקב הלוי אפלבוים
ירושלים

קביעת ספק סכנה כדי להתיר לחלל השבת

רופאים יראי שמים שמקפידים בשמירת שבת קודש כהלכתה, ונוהרים על קדושת החיים, ופיקוח נפש לא תפגע בגלל שמירת השבת, וכבר אמרו חז"ל חזרנו הרי זה משובח והשואל הרי זה שופך דמים.

בנסיון שלי כרופא מנוסה וחרד לדבר ה', לעתים קרובות אני נתקל בעזרה ראשונה ובמיון במקרים שקשה לקבוע אם יש כאן סיכון שיש לחלל שבת עליהם, שכן עם תחילת האבחנה והבדיקות קשה לדעת את חומרת המצב והפגיעה. הרופאים נוהגים לפי ההלכה שמחללים שבת גם על ספק סכנה, ומתיחסים לספק סכנה כסכנה ודאית. וישנם מקרים שמתברר בסופו של דבר שהחולה לא היה מסוכן כלל, ורק מחוסר ידיעה מוקדם שלא נמצאו לפנינו תוצאות הבדיקות וכדומה נעשו עבורם מלאכות בשבת כדי להרחיק את הסכנה האפשרית ולמנוע אסון. ואכן בנסייני במקרים מסופקים והיה עלי להחליט אם לחלל השבת, היו לי היסוסים אם אני טועה בשיקולי, ואף שאין ספק שעשינו הכל בזריזות כאילו סכנה ממש לפנינו וכעיקר הדין, אך לאחר מעשה כשנתברר שמעולם לא היתה כאן סיכון רציני כלל, עלו הירהורים הלכותיים שנפרטם בזה.

יסוד הספק הוא אם מי שמחלל שבת עבור סיכון מדומה, שכלפי שמיא גליא שאין כאן סכנה, וכך אכן מתברר בסופו של דבר, יש להסתפק בזה מבחינת ההלכה, שכן לכאורה יש שתי גישות לבעיה זו: א) אין ספק שהרופא חייב לחלל השבת על הספק, ואם נתברר אח"כ שלא היה בזה סכנה, רואים אותו כאנוס. ב) או שאפשר לראות דין הספק כסכנת נפשות ממש, וההתייחסות צריכה להיות כאילו חילול שבת במקום פיקוח נפש ממש. ויש נפ"מ לדינא [בחלקת יואב כתב נפ"מ דבוודאי סכנת נפשות הוי הותרה, ובספק הוי בגדר דחוויה].

א) לגבי מלאכות שנעשו לחולה שיב"ס כגון השוחט לחולה בשבת מותר לבריא כדמפורש בחולין טו ב הסוגיא שם איירי בחולה שיב"ס וחללו שבת בהיתר גמור. אבל במקרה שחללו שבת בהנחה שהיה חולה שיב"ס ואח"כ התברר שאינו מסוכן, אם נאמר שדין אנוס שייך כאן, אפשר שלא נתיר הבשר לבריא כי לדברי המ"ד אנוס יש בו מעשה עבירה הרי יש כאן מעשה שבת. אבל אם נשוה הדין של ספק ס"נ לסכנת נפשות ממש, נחשב את המלאכות לנעשו בהיתר ממש, ואין כאן מעשה שבת אע"פ שלא היה כאן חולה שיב"ס.

ב) רופא אחד שמחלל שבת עבור חולה בגלל שחסר לו ידיעות לגבי החולה ומחשיבו לחולה שיב"ס, האם רופא שני שמעודכן יותר לגבי אותו חולה ויודע שאין כאן סכנה חייב להפסיקו ממלאכתו? דבר זה שכיח ביותר. לדוגמא, חולה שמגיע לחדר מיון עם כאבים בחזה ועושים לו בדיקת א.ק.ג. ונמצאים בו שינויים מהנורמה. במקרה כזה אנו מתייחסים לחולה כחולה שיש בו סכנה אם השינויים

האלה חדשים והופיעו כמאורע חריף. מאידך, אם ידוע לנו שהשינויים היו שם מכבר, ולא הופיעו לעת עתה, מתיחסים לחולה בצורה קלה יותר, ואולי אף כאינו חולה כלל. לכן רופא ראשון שלא מכיר אותו יחמיר ויחלל שבת עבורו בעוד שרופא שני שמכיר את עברו של החולה יודע שאין כאן סכנה כלל. האם חייב הרופא השני להפסיק את הראשון ממלאכתו ואם כן מאיזה דין? אם נאמר שספק נפשות כנפשות ממש ואין מעשה עבירה למחלל עבור סכנה המדומה, למה יפסיק אותו ממלאכתו? אבל אם מתיחסים אליו כאנוס, הרי אם יש כאן מעשה עבירה יש להפרישו מאיסורים.

ויש להביא ראיה מהגמרא במס' מנחות סד א "אמר רבה חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת פטורין אפי' בזה אחר זה אפי' קדם והברי'א". ועיין ברש"י שפירש "דכולן למצוה נתכונו פטורין", וברבינו גרשום "דאזלינן בתר מחשבה וכולן איכונו לצורך חולה". והנה שני המפרשים מדגישים כוונת עושי המלאכה, שמכיון שכוונו לשם מצוה אע"פ שאח"כ נתברר שלא היה צורך במלאכתם מ"מ פעלו במסגרת ההיתר של פיקו"נ.

ועם יסוד זה אפשר לחלק בין מי שטועה בפיקוח נפש לבין מי שטועה במילה בשבת. דאיתא במשנה במס' שבת קלו א "מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב אחד למול בע"ש ואחד למול בשבת ומל את של ע"ש בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר". ועיין בגמ' ובמפרשים שהמל של אחר השבת בשבת חייב אפי' לרבי יהושע דטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה משא"כ במל של ערב שבת בשבת פטור דטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור. וצ"ע דאם הטעם של העשרה שהביאו גרוגרות פטורים הוי משום שנתכוונו לשם מצוה קשה דמאי שנא מהמל של אחר השבת בשבת שגם נתכוון למצוה, אלא דיש לחלק דבנתכוון להצלה עצם נסיון ההצלה הוי המצוה וזהו ההיתר לחלל שבת משא"כ במילה דההיתר הוי מצות מילה ומה שנתכוונו למצוה אינו כלום.

וא"כ ישראל שעושה מלאכות למטרת הצלה המדומה אע"פ שכלפי שמיא גליא שאין כאן סכנה, או אפי' שגלוי למקצת בני אדם, ה"ז עושה בהיתר גמור. ואין מושג של טועה בדבר פיקוח נפש, כי המתכוין לפ"נ ה"ז ס"נ ממש. והנה בסוגיא כמנחות מדובר בחולה שיב"ס בודאי, ובנידון דידן החולה בגדר ספק נפשות. אבל בגמ' דמנחות הרי החולה הברי'א העשרה המשיכו במלאכות בהנחה שעדיין הוא בסכנה, ודומה לנידון דידן שעושה מלאכות בהנחה שהוא בסכנה אע"פ שכלפי שמיא או כלפי רופאים אחרים ידוע שאין כאן סכנה. ועושים בהיתר גמור.

הנה יש להעלות עוד אפשרויות לגבי מי שמחלל שבת בהנחה שיש כאן סכנת נפשות ואח"כ מתברר שלא היתה סכנה כלל, וזאת מדין מתעסק. שנינו במס' כריתות יט ב "מתעסק בשבת פטור מאי טעמא מלאכת מחשבת אסרה תורה לרבא משכחת לה כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר וכו' רבא אמר פטור דהא לא איכוון לחתיכה דאיסורא". ופירשו התוס' שם בד"ה דהא לא איכוון לחתיכה דאיסורא שדין זה שונה משוגג דדין שוגג בדבר שידוע לנו שהוא

אסור אבל הכא מתכוון לדבר שהיא היתר לכולי עלמא אם היה כפי שהוא סבור ולכן פטור משום דהוי מתעסק. ונ"ל שרופא שמתכוון לעשות מלאכה בגדר פיקוח נפש דהוי היתר גמור אם נתברר אח"כ שלא היתה סכנה יש לו דין מתעסק שנתכוון לפעולה המותרת.

ואם נקבל את ההנחה שאין כאן מעשה שבת כלל או מדין פיקוח נפש או מדין שמתעסק, אין לאסור את המלאכות לבריא כדאיתא במס' חולין טו א. וכן נראה שאין חיוב להפרישו ממלאכתו, מדין אפרושי מאיסורא דהלכות שבת. אבל נ"ל שמסיבות אחרות יש להעיר לרופא שאין צורך בכל הטיפול לחולה הזה ובזה יצילו מחבלה שלא לצורך רפואה דלא שייך הדין מתעסק כמו שיש בשבת, ועוד נזק, שיכול לבוא מטיפול שלא נצרך. ושמעתי בשם מו"ר הר"ר אהרן סולוביצקי שליט"א שהעיר בדין צריך אדם למשמש בבגדיו ער"ש עם חשיכה שמא ישכח ויצא, ולכאורה מה נורא כל כך שישכח ויצא ה"ה מתעסק ואין כאן מלאכה. והעיר ע"ז מו"ר שיש מ"ד שמדרבנן צריכים להפריש גם ממתעסק היכא שאפשר וא"כ גם בנידון דידן שייך לאפרושי אותו ממתעסק בשבת מדרבנן.

סיכום: אין מושג של טועה בדבר פיקוח נפש. וכל העושה מעשה כדי להציל מסכנה המדומה אפי' כלפי שמיא גליא שאין כאן סכנה, עושה בהיתר גמור. ואין צורך מלעזבן רופא שעושה פעולה כזאת מדיני שבת, אלא מסיבות אחרות כדפירשתי.

הרב אברהם דב לוי בני ברק

מחלות השוטה והשטות בהלכה

חגיגה ג ב: ת"ר איזהו שוטה היוצא יחידי בלילה ולן בבית הקברות והמקלע את כסותו. ושם ד א תניא, איזהו שוטה גמור המאבד כל מה שנותנים לו. ונחלקו אמוראים במי שעושה מקצת מהדברים בלבד, ר' יוחנן סבר אף אם עשה מעשה אחד דרך שטות הרי הוא שוטה, וריש לקיש סבר אינו שוטה אא"כ עשה כל המעשים. הלכה כר' יוחנן. וכן פסקו הרא"ש שם והרמב"ם הל' עדות פ"ט ה"ט וטוש"ע יו"ד א ה ותו"מ לה ת.

עשה מעשי שטות אחרים, נחלקו ראשונים, לדעת הרמב"ם מעשים אלו המוזכרים בברייתא לאו בדוקא הם, וה"ה כשעשה מעשים דומים אחרים, ולדעת רבינו שמחה, הביא הב"י אבהע"ז סי' קכא, מעשים אלו המוזכרים בברייתא הם בלבד מורים על עושהו שהוא שוטה, וביאר הגר"ס זצ"ל, הו"ד באוצר הפוסקים סוף ח"ב (עמ' כב) שהסימנים המוזכרים בברייתא אינם סימנים לזיהוי החולה אלא לזיהוי המחלות, כלומר, מעשים אלו הם אופייניים לסוגי מחלות נפש שונים, ויש אשר מתבטאים בתופעות שונות אחרות, כל מחלה ע"פ דרכה, ובש"ת אור שמח ח"ג סי' יג כתב שסימני השוטה המוזכרים בגמ' הם אכן סימנים, אבל המבולבל בדעתו ומדבר שלא לענין יש בו טב"ע שהוא משוגע, ועוד, סימני הגמרא הם בשוטה שהוא בר שימור, אבל המדבר שלא לענין איננו בר שימור.

ובאוצר הפוסקים שם הוסיף שבדוגמאות שמביאה הגמרא יש להבחין בשלוש מחלות שונות, האחת המלנקוליד, והיא המרה השחורה אשר שתי דוגמאות מאפיינות אותה, א) יוצא יחידי בלילה, ב) לן בבית הקברות. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ז סי' לו, זאת בניגוד לקביעתו של החת"ס בשו"ת חאבהע"ז ח"ב סי' ב ד"ה ונראה, שבעל מרה שחורה אכן לוקה בעצבון רוח ויש בו סימנים של התחלת טירוף, אבל איננו בגדר שוטה, ועי' עוד בשדי חמד ח"ב עמ' 122 בשם שו"ת עטרת חכמים שהוכיח מפיהמ"ש להרמב"ם שמרה שחורה חשובה שטות גמורה, ושם בעמ' 128 הביא בשם הבית אפרים סי' פט בשם גאון א' שמרה שחורה אינה נותנת בבעליה דין שוטה, והבית אפרים עצמו גמגם בדבר שאמנם בודאי יש חולי כזה שאינו נוגע במוחו אלא גורם לו לישב בפחד תמידי. אבל יש מרה שחורה אשר מגיעה אל מחוץ של החולה ומבלבלת את דעתו.

השניה: התגברות המרה הלבנה המתבטאת בגירוי ההתרגשות, ההתרגזות וההרתחה, ומתוך כך מקרע את כסותו. ועיי"ש בדברי מלכאל שביטוי כזה הוא סימן להתגברות המרה האדומה, ואילו מרה לבנה מתבטאת בבלבול חושים, וכמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש חולין נח ב.

השלישית: פיגור שכלי. והיא התופעה של המאבד מה שנותנים לו, שבהיות

האיש הולך וגדל בגופו, נשאר עומד ברוחו, וכשרון וכח שכלו עתה כפי שהיה בקטנותו, לכך מאבד מה שנותנים לו כקטן.

נמצא ששתי הדוגמאות הראשונות מצביעות על מחלת שגרון, והדוגמא האחרונה על פיגור שכלי, ולא דוקא על מחלת שגרון, ובהחלט ניתן היה לסווגה עם "קטן", ואין צורך להגדירה כ"שוטה", אבל כשנעייץ בגמ' נווכח שתופעה זו של מאבד מה שנותנים לו היא הדוגמא הקלאסית ביותר של השוטה, שכן אמרו בברייתא "איזהו שוטה, זה שמאבד מה שנותנים לו", ובירושלמי, ה"ד בתוס' דף ג ב, אמר ר' אבין מסתברא כר"י בלבד ממאבד מה שנותנים לו, דאפי' שוטה שבשוטים אינו מאבד מה שנותנים לו, כלומר, שאע"פ שבשאר תופעות אין לקבוע דין שוטה על מי שמופיעה אצלו רק תופעה בודדת, בתופעה של מאבד מה שנותנים לו ניתן לקבוע בודאות על איש זה שהוא שוטה, שאפי' שוטה שבשוטים אינו מאבד מה שנותנים לו, וברמב"ם פ"ב מהל' דעות מבואר שזו מחלת נפש והיא אחת מהמדות הרעות, ואמנם מדברי התוס' בתחילת דף ד משמע שתופעה זו של מאבד מה שנותנים לו מצביעה על מחלה משותפת לתופעה זו של מקרע את כסותו, אשר כפי שהבאנו למעלה מורה על התגברות מרה לבנה או מרה אדומה, וזהו מחלת שגרון ברוחה, וכן משמע בשו"ת נובי"ק אבהע"ז סי' נא שתופעות אלו מופיעו אף במי שאינו חס על חייו ע"פ סימני שטות, ואף על חייו אינו חס ק"ו על כליו, ודרך שוטים לפשוט בגדיהם ולהשאר אף ערום בשוק, הכל כפי תגבורת השגרון, (אמנם לא כל המאבד עצמו לדעת נחשב שוטה, וכפי שהזכיר השאג"א בתשובתו בס' אור הישר).

נמצינו למדים על שני מיני חולי שטות, (א) מלנקוליד, והוא בעל המרה שחורה, (ב) בעל חימה, והוא בעל המרה לבנה או אדומה, יש ומחלות אלו הן קבועות, ויש והן חולפות, ויש מהן גם שחולפות וזבאות לסירוגין, ואדם החולה בצורה כזו קרוי בלשון הגמ' "עתים חלים ועתים שוטה", ר"ה דף כח א, ועי' שו"ת חת"ס אבהע"ז ח"ב ס"ב בשם השמלה חדשה שלכל שוטה יש תרופה.

מקובל לקרוא לחולי השגרון בשם חולי רוח, ועדות לכך מצינו בפיהמ"ש להרמב"ם שבת נט ב "רוח רעה קוראים לכל מיני החולים הנקראים בערבית מלקוניא, כי יש מן החולי הנזכר שיברח החולה ויבדל מן הטבע האנושי הממוצע כאשר יראה האור או כשיתחבר עם בני אדם וישתעשע ותנוח נפשו בחושך ובהתבודדות בעת השתוממות, והדבר הזה נמצא הרבה בבעלי המרות", הרמב"ם מקשר איפוא בין בעלי המרות לבין חולי הרוח במחלת המלקוניא, תיאור התואם מאד את הסימנים של יוצא יחידי בלילה ולן בביה"ק, גם שמה של המחלה מלקוניא דומה לשם מחלת המלנקוליד, חולים אלו כפי שמבואר במקום אחר בפיהמ"ש אינם רק חולי רוח, כי אם גם חולי גוף, וכמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש בכורות דף מד ב "ורוח קצרית מקורה מחמת המרה השחורה, כגון הנקראים בלשון ערב ממלנבין ואמדמין שגברה עליהם המרה שחורה כ"כ עד שנפסדו פעולות הגוף וכוחותיו", מסתבר לפי"ז שהמרה עצמה פוגעת פגיעה מוחית, ויוצרת עקב כך מחלת רוח קשה המביאה בעקבותיה חלישות גופנית, ועי' עוד בתענית כב ב ברש"י ד"ה מפני רוח רעה ובב"י יו"ד סי' רכח בשם הרשב"א שרוח רעה יש בה סכנה, וכן

בש"ע א"ח סי' רפח ס"ט, לעומת זאת בש"ע או"ח סי' שכח סל"ה ברמ"א מבואר שאין בה סכנה.

התקפת רוח מסוג אחר מצינו בגמ' ר"ה דף כח א והוא "כפאו שד", שבזמן הכפיון היה כשוטה לכל דבריו, וה"ז כמו שטות ושעמום, עי' תשו' מהר"מ בתשו' בעלי התוס' מהד' איגוס, וכתבו הבאר הגולה וביאור הגר"א בש"ע חור"מ סי' לה ס"ט שזה המקור לפסקם של הרמב"ם והשו"ע שהנכפה בעת כפייתו פסול לעדות, כלומר, ששם המחלה "נכפה" גזור מהמלה "כפאו שד", ועי' כעין זה בתשו' הגאונים מהד' מוסאפיה סי' כה לרה"ג, ותופעת הכפיון היא כפי שכתב הרמ"א שם, המוכרח ליפול לארץ מחמת חולי המשגע אותו לעתים", נמצא שאותו "שד" שכופה אותו ליפול לארץ הוא "חולי המשגע אותו לעתים", והנה מקובל בספרות הפוסקים האחרונים לייחס את מחלת הנפילה — אפילפסיה — לחולי נכפה. ראה בשו"ת חת"ס אבהע"ז סי' קטז, ועפ"י קביעה זו דחה את פסק הרא"ש שבעל שנמצא נכפה כופין אותו לתת גט, כי הרא"ש תפס שנכפה זו מחלה מדבקת, וכן דייק הב"ש באבהע"ז סי' קנד ס"ק ט, אבל לדברי החת"ס כבר קבעו רופאי זמנינו שמחלת הנפילה אינה מדבקת כלל, לכן אין לכפות על הגט, וע"ע בשו"ת חת"ס יר"ד סי' צו.

ולולי דמסתפינא לחרוג מהמקובל, נראה היה לומר שלא ראי זה כראי זה, כי מחלת האפילפסיה אינה אותה מחלת נכפה שדברו בגמ', על אף הצד השווה שביניהם, מכמה טעמים, (א) כי נכפה לפי הבנתם של הבאר הגולה והגר"א הוא חולה שכפאו שד, ואילו האפילפסיה אינה מחלת רוח כלל, אדרבא, באפילפסיה כללית אין הפרעות נפשיות כלל, ואילו באפילפסיה לוקלית אשר סיבתה היא ליקוי מוחי יש והיא קיימת ללא כל תופעות לואי של פסיכוזה, וגם כשקיימות תופעות לואי פסיכויות אין הן הדוחפות לנפילה, אלא הן באות בעקבותיה בגלל הפגם המוחי. בניגוד לכפאו שד שאותו רוח הוא הגורם ודוחף לנפילה.

(ב) אם נכון שהנכפה הוא בעל האפילפסיה, איך סתם הרמב"ם ופסק בפ"ט מהל' עדות ה"ט "הנכפה בעת כפייתו פסול, ובעת שהוא בריא כשר, ואחד הנכפה בזמן לומן או הנכפה תמיד בלא עת קבוע, והוא שלא תהיה דעתו משובשת תמיד, שהרי יש שם נכפים שגם בעת בריאותם דעתם מטרפת עליהם, וצריך להתיישב בעדות הנכפין הרבה", ובפשטות, סוף דברי הרמב"ם מוסבים על דבריו הקודמים שיש נכפים שגם בעת בריאותם דעתם מטרפת עליהם, לכן כשבאים לקבל עדות הנכפה בעת בריאותו צריך להתיישב בדבר שמתא הוא מאותם הנכפים שדעתם משובשת גם בעת בריאותם, אבל נכפה בזמן כפיון ברור שדינו כשוטה גמור, ואם נאמר שזהו חולה האפילפסיה הרי יש מקרים רבים במחלה זו שגם בזמן הכפיון אינם נגועים במחלת רוח, והרמב"ם היה צריך לפרש משנתו באיזה נכפה מדובר, וכמו כן היה צריך לפרש משנתו בפ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ג כשפסק שאם אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו לא יצא יד"ח, באיזה נכפה מדובר. (ג) לפי דעת תשו' מהר"מ בתשו' בעלי התוס' מהדורת איגוס מחלת הנכפה היא תורשתית, והוכיח כן ממשנה יבמות סד ב, ואולי האפילפסיה ידועה כמחלה שאינה תורשתית בדרך כלל.

(ד) כבר תמה המהרי"ז ענין בשו"ת שלו סי' פח איך אפשר להסתמך על דעת רופאים בני זמנינו כדי לפרוך את קביעתו של הרא"ש שנכפה זו מחלה מדבקת (וכעין זה ראה בדברי מלכאל ח"ג סי' קב "ואף שהרופאים אומרים כיון שהוא נגד דברי חדל, אין סומכים על דבריהם", וכן מטי לומר בשם מרן הגרי"ז וצ"ל על מה שאמרו בגמ' שבת דף קלג ב האי אומנא — מוהל — דלא מיץ — שאינו מוצץ — סכנתא היא — סכנה היא לנימול — והרופאים תמהים לומר שלא נראה להם כל סכנה מוחשית לתינוק הנימול, ואמר הגרי"ז שנאמנים לנו דברי חז"ל ועדותם שיש בזה סכנה, ואף אם אין רואים את הסכנה בעין, יש להאמין לחז"ל, ואע"פ שאין הסכנה נראית מיד, צ"ל שיש לזה השפעה מצטברת בעתיד אפי' אחר שנים רבות. הובאו דבריו ב"ד והלכה מהרם שטרנבוך עמ' סח). מטעמים אלו נראה לומר שנכפה ואפילפסיה שתי מחלות נפרדות הן, ויתכן שאותו נכפה המחכר בגמ', כלל לא מוכר לרופאי זמנינו.

אא"כ נרצה לדחוק עצמנו כדי ליישב את הנחת האחרונים ולומר שאמנם לא כל סוגי האפילפסיה קרויים בתואר נכפה אלא אותו סוג לוקלי שיש בעקבותיו במקרים מסוימים גם מחלת רוח, ורק לחולה ספיציפי זה קראו בגמ' נכפה שכפאו שד. וכונת הרמב"ם בסוף דבריו שצריך להתיישב בעדות הנכפים הרבה אינה רק על זמן בריאותו אלא גם בזמן כפייתו, שלא כל מי שנראה לנו נכפה, הוא אכן נכפה הלוכה גם במחלת רוח. אך אין ביישוב דחוק זה כדי לסלק את כל אי ההבנות שמנינו לעיל.

על התקף רוח מסוג אחר מצינו במשנה בגיטין "מי שאחזו קורדייקוס", ואמרו בגמ' "דתאי רוחא קורדייקוס שמה", ונחלקו ר"ל ור"י בגמ' דף ע ב אם דינו כשוטה או כישן, ריש לקיש מדמהו לישן, כי בניגוד לשוטה יש לבעל הקורדייקוס תרופה. וכתב החזו"א אבהע"ז סי' פו ס"ק ח שאין זה עיקר הטעם, "אלא ענין מבעתו רוח אינו כבלבול הדעת של שוטה, ואינו אלא לשעה, וכל ביעתותא דרוח בכלל זה שאינן אלא מוחשין קלין לפי שעה, ומה שאמרו דר"י מדמה לשוטה, היינו דגזרו בו משום שוטה גמור", לפי הבחנה זו של החזו"א ה"ה בשאר חולי הרוח למיניהם, כמו בעל המרה השחורה שכתב הרמב"ם בפימה"ש שהוא בעל רוח רעה, או הנכפה שכפאו שד, וזה לא יתכן, שהרי נאמר עליהם בגמ' שהם שוטים. וצ"ל שאמנם אצל חולים אלו מופיעות גם רוחות רעות, אבל בנוסף לכך יש להם פגם מוחי, ועליהם לא יתכן לומר שיש להם רק "מוחשים קלים".

נמצינו למדים על שלושה סוגים של מחלות רוח, האחת, שתוקפת אצל בעלי המרה השחורה, השנית, אצל הנכפה שכפאו שד, והשלישית אצל מי שאחזו קורדייקוס. אלא שמקרה אחרון זה, בניגוד למקרים הראשונים אינו חולי שגוען מוחלט, רק "ביעתותא דרוח", ועוד, מי שאחזו קורדייקוס יש לו תרופה לעקור את הרוח שדבקה בו, אבל נכפה שבנוסף לרוח יש לו גם פגם מוחי, יתכן ואין תרופה לעקור מן השורש את מחלתו, וראה בשר"ע יו"ד סו"ס פ"ד בבאר היטב שם, וראה רמב"ם פ"ה מדעות ה"ח על "מנהג משוגעים" הרצים ברה"ר, ובטו"א על הרמב"ם שם שמקורו מגמ' ב"ק לב א שכשרצים ברה"ר הם משונים, כלומר שתופעה זו של ריצה מטורפת ברה"ר מצביעה על מחלת רוח שגוענית.

על מחלה מסוג אחר מצינו בירושלמי פ"ד משבת ה"ג (דף עה ב) על הפסוק בדברים פ"ו והסיר ה' ממך כל חולי, זו רעיון, דא"ר אליעזר ונתן עול ברזל על צואריך, דברים כח, זה רעיון, וכתוב בחידושי ר' מאיר שמחה שו"ת סי' ו שהוא בעל שכל בריא, אבל מחפש להמית עצמו מאיזה פחד שנכנס בדמיונו, ובקונטרס ד"ת לרח"א ממונקטש ח"א סי' סג כתב שהיא מחלת עצבים ושולטת ברעיון ובמחשבות, דאגות ובהלות ורעיונות, כלומר שגעונות, וכל ימיו כעס ומכאובות, ואם יעצר בנפשו שלא לכעוס יעצר בנפשו מבפנים עד מאד, והיא מחלה קשה עד מאד גם כשאינה מסוכנת ע"פ רוב, אכן א"א לרפאותה לגמרי, כי דבר התלוי ברעיון כנודע אצל הרופאים, וכבר פרשתי רמז הדברים מה שנקרא עצבות, ר"ל יען שהוא בא ממחלת העצבים, וכאשר נתקלקל העצבים באה העצבות, וזה שאמר דוד המלך הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם, כי בעלי מחלת העצבים יש להם שבורי לב תמיד, ה' יצילנו ויפראנו, עכ"ל.

קיים בגמרא מצב פסיכוזי נוסף הקרוי טירוף הדעת, והוא שיבוש שכלי בלי תופעה של מחלת שגעון ממש. כמו שכתוב בנדה דף עג ע"ב "שנטרפה דעתה מתמת חולי", ופסק הרמב"ם בפ"ט מהל' עדות ובשו"ע חו"מ סי' לה סי"ח "מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים, ה"ז פסול, ובכלל שוטים יחשב", וכבר דיין הסמ"ע בסי' לה ס"ק כא שאם כתב הרמב"ם "בכלל שוטים יחשב" משמע שאינו שיטה גמור, כי שיטה הוא מי שחולה במחלת השגעון, לא כן המטורף בדעתו כתוצאה משיתוק וכדו', וכן מבואר במשנה גיטין ריש מי שאחזו, מי שנשתתק כודקין אותו ג"פ, ואם מצאנו שדעתו משובשת כתוצאה מהשיתוק אין לסמוך על דבריו, אבל אם מצאנוהו צלול בדעתו ה"ה כפקח לכל דבריו, בדיקה זו מתאפשרת רק אצל מי שנשתתק וכדו' הנתון למצבים של טירוף דעת, באדם זה מועילה בדיקה ג"פ כדי לקבוע את מדת הצלילות שלו, אבל חולה שגעון הנקרא שוטה, מצבו החולני ברור ולא תועיל לו בדיקת ג"פ כדי לפרוץ מצב זה, ומצינו מחלוקת בין הפוסקים הראשונים האם טירוף הדעת מצוי בכל מקרה של שיתוק, גם בשיתוק שהוא תוצאה של מחלה קודמת, או רק בשיתוק פתאומי כשקודם לכן היה בריא לגמרי, כי בשיתוק מתוך חולי יש לתלות את השיתוק בחולשה ולא בפגיעה מוחית, ויש דעה קיצונית שבכל מקרה של שיתוק אין חשש לטירוף הדעת, ראה ב"ש אבהע"ז סי' קכא ס"ק ה.

מצב פסיכוזי של "כמעט שוטה" מצינו בראשונים, הרמב"ם בפ"ט מהל' עדות כתב "המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר, הרי אלו בכלל השוטים", "בכלל השוטים" ולא שוטים ממש, וכפי שדייק הסמ"ע הנ"ל, אין זו שטות מחלטת, כי אם בכלל דיני השוטים בלבד, בדומה לזה מצינו בתשו' הרא"ש כלל מג ס"ג באשה הטוענת שבעלה מטורף וטפשות מתווספת עליו מדי יום וכאשר מרגיזים אותו מכה והורג וזורק וזרעט ונושך, ופסק הרא"ש שאין לכופו לתת גט, וכתב הרח"ש בסי' לג שאין מדובר בשוטה גמור אלא באיש כעסן ורגזן ריש לו קצת טירוף ונשתטה (אם כי לפי הגר"א אבהע"ז סי' קנד ס"ק יז י"ל שמדובר בשוטה גמור ואעפ"כ אין לכופו לגט מכיון שמדובר שידעה את מחלתו קודם שנתקדשה

לו וסברה וקבלה). הרי לפנינו דוגמא של „חצי שוטה“ שאינו שוטה גמור, למרות ש„משתגע ביותר“ ומשתטה מדי יום, אם כי כבר כתב הרמב"ם שקביעת האבחנה המדויקת נתונה לשיקול דעתו של הדיין „שא"א לכיוון הדעת בכתב“, ובקשר לכך כתב תחת"ס בשו"ת חלק אבהע"ז ח"ב סי' ב ד"ה ונראה, שכזה הוא גם הגנדרופס המוזכר בדברי רב הונא בגמ' חגיגה לגבי היוצא יחידי בלילה, שעל אף התנהגותו המזוהה לא הגיע לשוטה גמור, לפי דבריו של החת"ס צ"ל שמחלוקת ר"י ור"ה היא באבחנה המדויקת של התופעה, האם היא מצביעה על שטות מוחלטת או על פחות מכך, כמו שהסביר תחת"ס במקום אחר את המחלוקת של הפוסקים בענין כפיית גט לבעל שנמצא נכפה, וכתב בשו"ת חת"ס אבהע"ז סי' קטז שמחלוקתם תלויה באבחנת המחלה האם זו מחלה מדבקת או לא. אלא שדברי החת"ס לא יתכנו ע"פ פירוש הערוך בערך גנדרופס שם פירש שזו חולי של שטות, משמע שגם רב הונא מודה שהיוצא יחידי בלילה הרי הוא חולה שטות, ואמנם כונת ר"ה היא לשלול את ההנחה של ר"י שע"פ סימן ברדד ניתן לקבוע מחלה כרונית אצל האיש, כי אולי זו תופעה חד פעמית וחולפת, ומשום כך גם יתר דברי החת"ס שם לא ברורים, כי מש"כ שאיש „המשתטה תמיד“ שדיבר בו בתשו' הרא"ש הינו חולה גנדרופס ולכן לפי הרא"ש איננו שוטה גמור, וכן ביאר את מצבו של בעל המרה שחורה, הרי לפי הערוך לא יתכן לפרש כך, כי המשתטה תמיד אינו מקרה חד פעמי, ואילו גנדרופס הוא מקרה חד פעמי. ועוד, גנדרופס הינו חולה שטות אמיתי, ומשתטה תמיד אינו כזה, וגם בענין בעל המרה שחורה שכתב החת"ס שעדיין לא הגיע לכלל שוטה מוחלט, כבר הבאנו למעלה שזה אכן סימפטום שגעוני מוחלט, וזוהי הדוגמא של היוצא יחידי בלילה ולן בבית הקברות.

קיימים מצבים של מחוסרי דעת וחלושי דעת, שלמרות שמצבם נובע מפגיעה מוחית, אין הם בגדר מחלות השוטה, וכפי שכתב הרמב"ם בפ"ט מהל' עדות „הפתאים ביותר שאינם מכירים דברים שסותרים זא"ז ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ, הרי אלו בכלל השוטים“, ושוב „בכלל השוטים“ ולא שוטים ממש, וראה מש"כ בזה רבה של ירושת"י הגר"י קולין שליט"א בספרו מנחת אליהו ח"ב סי' כז בשם המהרי"ט אבהע"ז סי' טז ע"פ הגמ' בב"ב דף קנה ב דאם מסברי ליה וסביר זביניה זבינא, וה"ה לענין גור"ק וחליצה, ומה שפסל הרמב"ם את הפתאים ביותר לעדות אע"פ שיתכן שאם מסברי ליה וסביר, כי יש לחוש שמא נדמה לו באותה שעה של ראיית העדות שהדבר כן ונתחלף לו דבר בזולתו, ועי' עוד במג"א אור"ח סי' קצט ס"ק ח לענין שוטה שמצטרף לזימון שכתב הל"ח שמדובר במי שאינו שוטה גמור, וכן בכנה"ג אבהע"ז סי' יז הגר"י אות נד לענין שוטה שאינו גמור בעדות עגונה ובשו"ת רע"א סי' צב על הרמב"ם פ"ד מהל' חליצה הל' לא בענין אשתמודיגהו בקטן משכיל, ובענין דעת קלושה לענין קדושין עי' שו"ת ר' יצחק מפוזנא סי' קנב, ועי' נתה"מ סי' יז בחי' ס"ק טז ובאר"ת שם שבמשובש בסכלות אין טוענים בשבילו בבי"ד, אבל שוטה גמור טוענים בשבילו.

והרמב"ם הל' עדות הוסיף וכתב שם „החכש כשוטה שאין דעתו נכונה“,

ומקורו בגמ' יבמות דף קיג א שם הגדירו את החרש והקטן בבעלי דעתא קלישתא וכבר חילק בזה הרע"א בגליף השו"ע או"ח סי' רסו ס"ג ושו"ת שלו סי' ריח. נמצינו למדים על שלושה מצבים של "כמעט שטות" והם: א) מטורפי דעת; ב) משתגעים ביותר או משתטה תמיד; ג) בעלי דעה קלושה, ובכל אלו אין להגדירם כחולי שטות מוחלטים.

לסיכום: את מחלות השטות לסוגיהן ולפרטיהן ניתן לחלק ולסווג לפי מפתח של "שטות", "רוח", "רעיון", "טירוף דעת", "בעלי דעה קלושה", ואת התופעות והמצבים הנלווים יש לשייך כל אחד למחלה ממנו הוא נובע, ומה שלא נזכר בגמ' ובפוסקים נתון לשיקול דעתו של הדיין. בכל בעיה הלכתית הבאה לפניו, וכפי שכתב הרמב"ם "שא"א לכוין הדעת בכתב".

הרב פרופ' עזריאל רוזנפלד
הרב פרופ' צבי מנדלוביץ
סילבר ספרינג, מד.
ארצות הברית

א. מלאכת צביעה וליבון בשבת

הבעיה של צביעה בשבת היא אחת הבעיות הקשות בשטח הרפואי. בפרט בעידן של הטכנולוגיה והרפואה המתקדמת. ננסה להקיף כאן את הנושא בצורה מקיפה.

הצביעה היא אחת מל"ט מלאכות שבת (משנה שבת ז ב "הצובעו"), שענינה הוא שינוי בגוון החומר. מאמר זה ידון ביסודות מלאכת הצביעה: איכות השינוי, דרך התהוותו, החומר הנצבע, תנאי הקיום והתיקון, וכדומה. יש להעיר שנמצאים בספרות התלמודית והמדרשית הרבה מקורות הדנים בצביעת הבגדים, בסממני הצביעה (ובמיני הגוונים בכלל), ובדיני הצובע. רובם נאספו בספרו של א. ש. הרשברג "הארג ותעשיית הארג" (זורשה תרפ"ד).

א. איכות השינוי, צביעה וליבון

לתיאור הצבע יש שלשה צדדים: גוון, רווי, ובהירות. לכל צבע צבעוני יש צבע אפור השונה לו בבהירות. כשמתערבים שני צבעים אלה, אין הגוון או הבהירות משתנים, אבל הרווי מתמעט (לדוגמא: אדום משתנה לזורוד, וככל שמסיפים בו אפור, האדמימות מתמעטת יותר). היה מן הראוי להגדיר על פי מושגים אלה את מונחי הצבע הכלליים הנמצאים בתלמוד, כגון "דיהה", "עז", "עמוק", "עכור", "צלול", ו"פתוך". עיין נגעים א ב, נדה יט א, כ א, כב א, ושבת עה א.

על איזה מין שינוי בצבע חייבים משום צובע? לדעת הירושלמי (ז ב), המעשן בגפרית והממרח בחומר לבן חייבים משום מלבן; ההן דמגפר על מני ... הוא אתתא דשרקא אפה דשרקא מעזלא ... חייבים משום מלבן. לפי זה היה נראה שצובע בצבע לבן, חייב משום מלבן, לא משום צובע. [מאידך, תמשחר בגפרית יתחייב משום צובע (תוס' שבת יח ב ד"ה ולב"ש "שהכלים מתגפרים ונצבעים"), והמאדים על ידי שרק יתחייב משום צובע (כגון אשה המעברת שרק אדום על פניה, ע"י להלך אות ד)]. לדעה זו היה אפשר לומר שעל הוספת בהירות, או על פחיתת רווי אפילו בלי הוספת בהירות, חייבים משום מלבן ולא משום צובע. אבל להלכה נראה שעל כל שינוי בצבע, ואפילו משחור ללבן, חייבים משום צובע, לא משום מלבן, שכן רוב הפוסקים לא הביאו את דברי הירושלמי [השוה גם תוס' ב"ק צג ב ד"ה הא, שלדעת רבא, המלבין בגפרית חייב משום צובע, לא משום

מלבן. אגב, יש לחקור אם המבריק חייב משום צובע או משום מלבן (עי' שמירת שבת כהלכתה, מהדורא חדשה, פרק יד הערות קנב וקנה).
 כמובן שאין לחייב משום צובע אם אין השינוי בצבע ניכר לעין, אבל במקרים מסויימים יש לאסור מדרבנן אף על פי שאין השינוי ניכר, לדוגמא, מעשה הראוי לצבוע, אלא שאין תוצאותיו ניכרות משום שהתומר היה צבוע כבר («צבע על גבי צבע», הושה משנה שבת יב ה «כתב על גבי כתב»), ייראה שהוא אסור מדרבנן (עי' שו"ת אבני נזר סי' קעב).

ב. דרך התהוות השינוי, שיעור הצביעה

שינויים בצבע יכולים להתהוות בכמה דרכים. הגוף המותש של החומר משתנה כשחל שינוי בגוף התאורה, אבל כמובן שאין איסור צובע אם למשל, מכניסים את החומר בשבת למקום שתאורתו משונה, שהרי לא חל שום שינוי בגוף החומר. אמנם בחמרים מקרינים, אם ההקרנה נמשכת לזמן-מה (רגעים?) לאחר הסרת החומר מן התאורה הגורמת להקרנה, יתכן שיש איסור דרבנן (עיין להלן אות ו: צביעה המתקיימת, ועיין בסמוך בנוגע לצביעה בלי תוספת צבע).
 עיקר מלאכת צובע הוא שינוי בצבע החומר על ידי הרכבה בחומר אחר (הצבע), אבל הצבע יכול להשתנות בכמה דרכים אחרים על ידי שינויים בתכונות החומר או במצבו. למשל, יש שצבע השטח משתנה כשמחליקים, מחספסים, או סורקים אותו (וכדומה), ויש שהוא משתנה מחמת קרינה, שדה מגנטי או חשמלי, חום, או לחץ. לכאורה היה אפשר לחייב בכל החרכים האלה משום צובע, אם השינוי מתקיים, שהרי אחד ממקורות מלאכת הצביעה הוא שינוי בצבע העור על ידי לחץ ההכאה: מה צביעה היתה במשכן, שהיו משרבטין בבהמה בעורות אילים מאדמים. אמר רבי יוסה, הדא אמר העושה חבורה ונצרך בה דם חייב. המאדם אודם בשפה חייב (ירושלמי שבת ז ב, הושה תוספתא שבת ח כג, «מנין למאדים בשבת שהוא חייב, שנאמר ועורות אילים מאדמים. אי זו היא חבורה, כל שיצא ממנה דם, נצרך הדם אף על פי שאין יכול לצאת, הרי זה חייב». וכן ברש"י שבת קז א [גבי החובל בשמונה שרצים]: «לשון אחר, כיון דיש להן עור נצבע העור בדם הנצרך בו וחייב משום צובע». עיין גם רש"י שבת צד ב «הפוקסת, יש שמפרשין טחה כמין בצק על פניה וכשנוטלו מאדים הבשר»).

אבל יש לחלק, שבמאדים את העור באופנים אלה, הצביעה אמנם נעשית על ידי חומר אחר (הדם), אף על פי שהוא בא מן הגוף עצמו ולא מבחוץ, ואם כן יתכן שאם אין חומר צובע כלל, אין לחייב על הצביעה. לפי זה מותר (מצד איסור צובע) להשתטח בחמה (וכדומה) בשבת, אף על פי שצבע העור משתנה (שזיפת חמה) במידה הניכרת בו ביום, והוא גם שינוי המתקיים, ודרכו בכך (עיין להלן אות ד: צביעה בבני אדם). כן יש להתיר עשיית שכבה דקה של שמן וכדומה,

* כמובן שהמשתטח בחמה גם אינו עושה מעשה, אבל צ"ע אם די בזה להתירו, שקשה לחלק בין המושיט ידו לחמה (ומשאירה שם זמן מספיק) ובין המושיט ידו לסיר של צבע

אף על פי שבשכבה כזו מופיעים צבעים מחמת התאבכות האור, שהרי אין כאן הוספת צבע, וגם אין שינוי בגוף השמן.

לכאורה אין צורך שהחומר הצובע יהיה בעל-צבע כשלעצמו, רק שיתהווה צבע כשהוא מתחבר עם החומר הנצבע.

לענין שיעור הצביעה שנינו (משנה שבת יג ד) "שיעור ... הצובע כמלוא רוחב הסיט כפול". בנוגע לפירושו של שיעור זה עיין אוצר הגאונים על שבת עט א (עמ' 73), וברשי"ר על שבת קה ב — קו א (הר"ח נדפס בדף קו ב), ובפירוש המשניות להרמב"ם. על פי זה פסק הרמב"ם (שבת ט יג), "הצובע חוט שארכו ארבעה טפחים, או דבר שאפשר לעשות ממנו חוט כזה, חייב". שיעור זה הוא במעשה הצביעה, אבל לסממני הצביעה יש שיעורים אחרים, כמו ששנינו (משנה שבת ט ה), "[המוציא] קליפי אגוזים, קליפי רימונים, אסטים ופואה, כדי לצבוע בהן בגד קטן בסבכה". ובגמרא (שבת צ א, והשוה שבת עט א), "ורמינהי המוציא סמנים שרויין כדי לצבוע בהן דוגמא לאירא. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, לפי שאין אדם טורח לשרות סממנים לצבוע בהן דוגמא לאירא". ובירושלמי (שבת יג ד), "תמן תנינן המוציא ... תמן במוציא לצבוע, ברם הכא בצובע". הרמב"ם (שם יד) פסק, גבי עושה את עין הצבע, "וכמה שיעורו, כדי לצבוע בו חוט שארכו ארבעה טפחים", ולפי זה צריכים לחלק בין שריית סממנים ובין הוצאת סממנים. יש להעיר, ששיעורים אלה שייכים רק בנוגע לצביעת הבגדים, אבל לענין צביעת חמרים אחרים (עיין בסמוך, אותיות גיד), בודאי שגם השיעורים הם אחרים.

ג. החומר הנצבע

עיקר מלאכת הצביעה הוא בצמר (משנה שבת ז ב) ובעור (ירושלמי שם) וכדומה, אבל חייבים על הצביעה גם בשאר חמרים ובכלים. כן איתא בירושלמי (שבת ז ב): "הצר צורה, הראשון חייב משום כותב והשני חייב משום צובע" (עיין גם להלן אות ז: צביעה וכתובה). ראייה אחרת: ברמב"ם (שבת ט ג) איתא "צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נתשת וצבעו, פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום" — משמע שהצובע את המתכת באופן המתקיים, כגון על ידי אלקטרוליזה, חייב. עיין גם בתוספות שבת יח ב ד"ה ולביש, "שהכלים מתגמרים ונצבעים" (השוה תוספות הרא"ש שם). על פי ראיות אלו יש להסיק שהצובע כלים, רהיטים, כתלים, וכדומה, הריהו חייב משום צובע. לכאורה אין חילוק לענין זה בין תלוש למחובר (עי' דברי הרי"ד המצוטטים למטה), לפי זה הצובע את העשב בצבע ירוק יתחייב משום צובע. לענין צביעה כבעלי חיים או בגוף האדם, עי' בסמוך אות ד.

(במקום שהדרך הוא לצבוע את הידים, עי' עיקרי הדין סי' יג אות לב). על כרחך שיעור החילוק ביניהם הוא שבסיר של צבע יש חומר חיצוני הצובע, מה שאין כן בחמה, שהצבע בא מן העור עצמו.

לענין צביעת הנחל, יש להביא ראיה ממחלוקת הרמב"ם והראב"ד (שבת ט ג) גבי עשיית הצבע: העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב. כיצד, כגון שנתן קלקנתוס לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק, וכן כל כיוצא בזה. אמר אברהם, קשיא לי, בישול סמנים דגמרינן מיניה מבשל (שבת עד ב), תיפוק לי נמי משום צובע המים, ואני לא הייתי סבור שיתחייב משום צובע עד שיצבע דבר שנגמרה בו מלאכת הצבע, אבל צביעת מים שאינה לצורך עצמן לא. ושריית דיו וסמנים (משנה שבת א ה, ופי' רש"י, לצבע) משום לש באו לה ולא משום צבע המים.

גם לדעת הראב"ד משמע שחייבים על צביעת הנחל אם היא לצורך (כגון לבנין). וכמובן שיתחייב הצובע את הנחל ואחר כך נעשה הכל גוש, כגון הצובע את הזוכית. יש לחקור אם חייבים גם על צביעת הגאז (בשפופרת וכדומה). בנוגע לצביעת האוכלים נחלקו הראשונים (שבת עה א ועה ב): שחט משום מאי חייב, רב אמר [אף] משום צובע ... צובע במאי ניחא ליה, ניחא דליתוס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליובנו מיניה. רש"י, צובע בשר במאי ניחא ליה להאי שוחט בצביעת הבשר ... שיהא צבוע דם, כי היכי דליחזוה אינשי שנשחטה היום וניתו ונובנו. פסקי ותיס' הרי"ד: ... ואי אמרת אמאי לא אמרינן אין צביעה באוכלין, כדאמרן אין דישה אלא בגידולי קרקע, משום דגידולי קרקע חשיבי, והילכך מלאכות הנוהגות בהן אינן נוהגין בשאר מטלטלין, אבל כל המטלטלין דינן שוה, ואין לחלק בין אוכלין לשאר מטלטלין, (לפי זה, כל שכן שיש צביעה במחובר לקרקע, וכן הסכימו הפוסקים).

הרי שלדעת רש"י והרי"ד, יש צביעה באוכלין, אבל כמה ראשונים חולקים על זה וסוברים שהחוב בשוחט הוא על צביעת העור, וכן היא דעת ספר היראים: הצובע, תולדה דאורייתא אמרינן בפרק כלל גדול, שוחט במאי מחייב, רב אמר משום צובע, פי' שצובע העור בדם (יראים השלם עמ' 272, וכן מובא בשמו באור זרוע עמ' 30, היתכן שבכבש הוא אב ולא תולדה, מכיון שהוא צובע את הצמר?). עוד מובא בשם ספר היראים בשבלי הלקט (סי' פו, לפנינא ליתא, והשוה מה שנצטט מספר היראים להלן אות ד): מיהו צריך עיון על הכרכום (כלומר: כשנותנים תבלין בתבשיל בשבת) אם יש לחוש עליו משום צובע, ולפי דברי בעל היראים דאמר דאין דרך צביעה בתבלין, מותר, וזה לשון היראים: ... אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה, דאין דרך צביעה באוכלין.

כן נפסק בשלחן ערוך (ש"ך יט"כ) כדעת בעל היראים. ועיין שם בדרכי משה: "שמעתי מאבא מורי ש"ג ששמע ממנהר"ר אברהם מינץ שאמור ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע, אבל לפי דברי בעל היראים דאין צביעה באוכלין נראה דזה גם כן שרי, ונראה קצת ראיה לדבריו מהא דנותן ביצה לתוך תהודל אף על גב דעושה לו מראה" (עיין שבת קלט ב קמ א, ונותנין ביצה במסנת של חרדל... לפי שאין עושין אותה אלא לטוב"). האחרונים פסקו שיותר לצבוע את האוכלים רק אם עיקר כוונתו היא להטעים את המאכל, אבל אם כוונתו על שינוי הגוון, אסור, (בחיי אדם איתא שלדעת הסמ"ג, להלן אות ד, גם יש בכך

חיוב, ע"ש בנשמת אדם, שמשמע שלדעתו איסור הצביעה באוכלים תלוי בדין צביעת דבר שאינו מתקיים).

ד. צביעה בבעלי חיים ובני אדם

יש חיוב צביעה בבעלי חיים, כמו שהבאנו כבר (אות ב) בשם הירושלמי: „העושה חבורה ונצרר בה דם, חייב“. ובבבלי (חגיגה ח א) איתא „זאי אפשר לעשר ביום טוב משום סקרתא“ (רש"י, „שצובעו, דתנן בבכורות, הוציא בעשירי סוקרו בסיקרא ואומר הרי זה מעשר, והוא צבע אדום שצובעין בו תריסין“, בתוספות הוסיפו, „צביעה דנקט לפי שהוא איסור דאורייתא“, אמנם ב"ר"ח כתב, „משום סיקרא שסוקר על הבהמה, שנמצא כצובע ביום טוב“, ואפשר שלדעתו אין כאן איסור דאורייתא. טעם זה לאסור עישר ביום טוב אינו מובא בפוסקים, שהרי בלאו הכי אסור להקדיש ביום טוב).

לענין צביעה בגוף האדם ישנה סוגיא ארוכה בשבת פרק י: וכן הכוחלת וכן הפוקסת, רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות. (משנה שבת י ב, רש"י: וכן הכוחלת, עיניה וכן הפוקסת, יש מרבתי אומרים מתקנת שיערה במסרק או בידים, ויש שמפרשין טחה כמין בצק על פניה וכשנוטלה מאדים הבשר). הכוחלת חייב משום כותבת, הפוקסת חייבת משום צובע (ירושלמי שם). (בבלי צד ב צה א) משום מאי מחייבא, אמר רבי אבין אמר רבי יוסי ברבי חנינא... כוחלת משום כותבת, פוקסת משום טווה (רש"י: משום כותבת, שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות, טווה, שמתקנת שיערה בין אצבעותיה ופושטתו כשהוא נכרך; ולשון השני, עושה מאותו בצק כמין חוט). אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו... וכי דרך כתיבה בכך? וכי דרך טווייה בכך? אלא אמר רבי אבהו, לידידי מפרשא לי מיניה דרבי יוסי ברבי חנינא, כוחלת משום צובעת (הרבה ראשונים גורסים „משום כותבת“, ע"י להלן אות ז: צביעה וכתיבה)... ופוקסת משום בונה... תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר... כוחלת ופוקסת לעצמה פטורה, לחברתה חייבת. וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר, אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת, (רש"י: סרק, צבע אדום הוא הבא בקנים שקורין טיפוניין, ובערוך: פ' שרק בש"ן, צמר גפנים שצובעין אותו בהריע (בערך הריע כתב: והגשים שפין ממנו פניהם) ומעבירין אותו על פני כלות שיתראו אדומות, ונקרא שרק מפני שדומה כמו שהוא טה, כי הטיח בלשון ארמי משרק... והמעביר כן בשבת צובע הוא (השוה תוספתא שבת ט יג „לא תקנח אשה פניה בבגד שיש בו סרק“), השוה שבת סד ב „שלא תכחול ולא תפקוס“, ופירש רש"י: „שלא תכחול, עיניה, ולא תפקוס, שרק על פניה, טינפאנל בלע"ז, והוא אדום“, עיי' גם מועד קטן ט ב „כוחלת ופוקסת ומעבירה סרק על פניה...“, ופ' רש"י: „כוחלת, נותנת כחול בין עיניה כדי שדומות נאים. פוקסת, מחלקת שיערה לכאן ולכאן, ומעברת סרק על פניה, סם אחד כדי שתראה אדומה“, ובתוספות הוסיפו: „פוקסת... אין לפרש מעברת סרק על פניה, דהכא תנא תרווייהו... ויש לפרש דמתקנת שיערה בידיה... וריב"א

מפרש שנותנת חוטין של בצק דקין על פניה להאדים הבשר, והיינו צביעה, והאי דקורא לה בירושלמי צביעה שהוא מאדים הבשר.

לרוב הפוסקים האיסור כאן הוא רק מדרבנן, וכן פסק הרמב"ם (שבת כב ב כג א): "הצובע מאבות מלאכות, לפיכך אסור לאשה להעביר סרק על פניה מפני שהיא כצובעת", וכן נפסק בשלחן ערוך (שג כה) שדברים אלה אסורים לאשה (מדרבנן, מפני שדרכה בכך: פוסקים), הרי"ף השמיט דין זה לגמרי, עי' במאירי ובמאורות. לכן התירו הרבה ראשונים צביעה בגוף האדם כשאין דרך צביעה בכך (יראים שם, ומצוטט באור זרוע שם): "וצביעה פיו וידיו (במשקין או בפירות) אין בו חשש, שאין בצביעה קפידא אלא על אדם שדרכו לצבוע (באור זרוע: שאין צביעה אלא דבר שדרכו לצבוע), ולא מיקריא צביעה (באור זרוע: צובע) כלל. והא דתניא בהמצניע רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר אשה לא תעביר סרק על פניה משום שצובעת, ההיא כגון שדרך צביעה (באור זרוע: כיון שדרך האשה בכך, צביעה) מיקריא". אבל יש פוסקים (כר' אליעזר שבמשנה, עי' בראב"ן) שיש כאן חיוב מדאורייתא אם נעשית הצביעה בכוונה (לדוגמא, בסמ"ג: "הפוסקת חייבת משום צובע ... אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת, בכל אלה לא מצינו חיוב אלא כשאדם חפץ באותה צביעה"). לדעת הירושלמי שהבאנו לעיל אות א, "היא אתתא דשרקה אפה ... חייב משום מלכך", וכמובן דהיינו בשרק לבן, ולכאורה הוא הדין בשרק אדום שהיא חייבת משום צובע, ואולי יש גם לפרש כך את דברי הירושלמי שהבאנו לעיל אות ב, "המאדים אודם בשפה חייב".

ה. צביעה דרך תיקון

לדעת כמה מהראשונים, הצביעה אסורה אפילו כשנעשית בדרך קלוקל (יראים שם, ומצוטט באור זרוע שם): הלכך גדיבי עם אלקינו (באור זרוע: הלכך צריכין עבדי אלקינו ליהרהר) אם שותים בשבת משקין צובעין (באור זרוע: אם שותין משקין צבועין בשבת) כגון יין אדום או מי תותים, או כלים צבועים שתיים (באור זרוע: או אוכלים אוכלין צבועין) כגון פרי שקורין צריי"ש בלע"ז (באור זרוע: כגון תותים או פרי שקורין צרושי"ש בלשון) והם שחורות, יזהרו שלא יצבעו (באור זרוע: בהן) מפותיהם וסדיניהם ונבגדין לבושיהם. וכן אדם שחתך אצבעו (באור זרוע: ודם שותת), יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע, אף על פי שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין, איסורא דרבנן איכא (בשבלי הלקט שם הביא בשם היראים שהוא תולדת צובע: "ראוי לבר ישראל שאוכל תותים אם שאר פירות שצבועין כגון ציראסי וזולתן שיזהר שלא יגע בידים צבועות בבגדיו או במפה, דהוה ליה תולדת צובע, וכן אם יצא דם מהמכה אסור לתת עליו בגד בן מצמר ובין משפת" — אבל צ"ע אם כוונתו לאסור מדאורייתא).

אבל יש מקילים בצובע דרך קלוקל על פי תשובת הרדב"ז (ח"ד סי' קלא): שאלת אם צריך אדם ליהרהר בשעה שאוכל בשבת פירות הצבועים כגון תותים ואפרסקין ורמונים שלא יקנה ידו במפה לפי שהוא צובע, ואף על גב שהוא דרך קלוקל קיימא לן כל המקלקלין פטורין אבל איסורא מיהא איכא... כך נמצא בדברי

ר' אליעזר ממיץ, ואנחנו לא ראינו מימינו מי שנוהר בזה, ובודאי חומרא יתירה היא. דאין זה דרך צביעה אלא דרך לכלוך, כי הא דאמרינן גבי עובר אדם במים. תדע שהוא דרך לכלוך, שהרי אינו צובע כל הבגד אלא נעשה כתמים. וכיון דאיכא תלת לטיבותא אין לחוש, והמתמיר תבוא עליו ברכה. (כן משמע קצת גם מלשון הסמ"ג: "בכל אלה לא מצינו חיוב אלא כשאדם חפץ באותה צביעה").

האיסור הובא בשו"ע (ש"ך כ), ומסקנת הפוסקים להקל רק בשעת הדחק או במקום מצוה (כגון במוך המתקנת לנדה), שהרי גם בכיבוס דרך לכלוך (שממנו הביא הרדב"ז ראייה) החמירו הפוסקים אם לא במקום דחק או מצוה. לסוף יש להעיר, שלפעמים צביעה דרך לכלוך היא היא המטרה המבוקשת, וכגון בצביעת בגדים מקושרים או בקצת מיני הציורים המודרניים.

ו. צביעה המתקיימת

הרמב"ם (שבת ט יג) פסק ש"אין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו, פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת, פטור". (השם משנה שבת יב א גבי בונה וכו', ויב ה גבי כותב). לפי זה, גם הצובע דבר שאינו מתקיים פטור, כדאשכחן בכותב (נשמת אדם). מדברי הרמב"ם אנו למדים שאם אפשר בנקל להסיר את הצבע, אין הצובע חייב, ומכל מקום כתבו הפוסקים שיש בכך איסור דרבנן. עוד כתבו הפוסקים שלדעת הסמ"ג (לעיל אות ד), חייבים על הצביעה אם רצונו שתתקיים לפי שעה, שהרי המעברת סרק על פניה, אפשר להעביר את הסרק על ידי רחיצה (ולענין זה חמורה צביעה מכתילה, ע"י נשמת אדם). (ע"י גם במנחת חינוך, שכל הצריך מעשה כלשהו להסירו, חשוב מתקיים). כל שכן שיש להתמיר אם העברת הצבע צריכה מעשה חשוב, כגון כביסה וכדומה, ובודאי שחייבים על הצביעה אם אפשר להעביר את הצבע רק על ידי הדחק. כגון על ידי צפורן (ע"י ב"ק צג ב ונדה סב א) שזוהי צביעה מעלייתא אף על פי שהיא שינוי החוזר לברייתו (ב"ק שם), וייראה שחייבים בכי האי גוונא אפילו אם יכולים להעביר את הצבע לגמרי עד שאין נשאר ממנו שום רושם.

חייבים על הצביעה אם הצבע יישאר לזמן רב, אפילו אם סופו לסור מאליו. כך מצאנו בצרר הדם מחמת מכה (לעיל אות ב) שחייבים משום צובע, מכיון שרושם המכה נשאר לימים רבים, שהדם נצרר תחת העור, וכן בפקסת, לדעת המפרשים דהיינו טחה בצק על פניה וכשנוטלתו מאדים הבשר, יש לפרש שנפצעים נימות דם קטנות, והאדמומית נשארת לזמן רב. אבל מאידך, אם האדמומית נשארת רק לרגעים אחרים, ואחר כך היא סרה מאיליה, ייראה שאין כאן איסור צביעה אפילו מדרבנן, שהרי לא מצאנו איסור מיוחד בשבת לסטור את תבירו או לביישו עד שפניו מתלבנות או מתאדמות.

יש שאין הצביעה נעשית לבת קיימא מנד, כי אם לאחר זמן, כגון לאחר

שנתבשל או נתייבש החומר הנצבע. ברור שהצובע חייב אף על פי שבשעה שעשה את מעשהו עדיין לא היתה הצביעה בת קיימא. (כך מצאנו במלאכת מבשל, שהגותן את הקדירה על האש חייב אף על פי שאינה מתבשלת מיד, והרי הצביעה הרגילה גם היא נעשית בדרך בישול). גם ייראה שאם הוא או אחר העביר את הצבע קודם שנעשה לבר קיימא, הריהו פטור על מעשהו הראשון, שכן מצאנו במעביר את הקדירה מן האש קודם שנתבשלה. מאידך, אם מישוה עשה מעשה צביעה שאינה מתקיימת, ובא הוא או אחר והוסיף סממנים הגורמים לקליטת הצבע, האחרון חייב, אף על פי שאין סממנים אלה צובעים כשלעצמם. [בענין קליטת הצבע עי' ברמב"ם (ציצית ב ב): „ומרתחין אותו באהל לא וכיוצא בו כדרך שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העיץ, והשוה רש"י ותוס' במנחות מב ב ד"ה וסממנים, שאפשר שגם הם לכך נתכוונו].

לכאורה חייבים על הצביעה גם כשאין הצבע מתראה עד לאחר זמן, דומיא דבישול, אבל צריך עיון אם חייבים כשהצבע מחוסר מעשה כדי להתראות (השוה ירושלמי שבת יב ד גבי הכותב במשקה שאינו נראה לעין). לפי זה יש לחייב את המצלם משום צובע, אם הוא צילום מידי שאינו מחוסר מעשה, שהרי הוא מסיר מונע מפני האור והציור נעשה מיד על ידי האור הנכנס למצלמה, ולדעת הרבה פוסקים מעשה כזה חשוב ככח ראשון.

ז. צביעה וכתובה

למעלה (אות ד) ראינו שלדעת הירושלמי, ולדעה ראשונה שבבבלי, הכוחלת עיניה בשבת חייבת משום כותבת. למסקנה הבבלי, לפי גירסתנו, היא חייבת משום צובעת, אבל לגירסת כמה מהראשונים החיוב הוא משום כותבת גם לפי המסקנה (רב האי גאון, באוצר הגאונים עמ' 90, כתב יד מינכן, בדקדוקי סופרים עמ' קג, הר"ח, הערוך ערך גדל, ועוד). על פי גירסא זו פסק הרמב"ם (שבת כג יב), „כותב מאבות מלאכות, לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב". הרי"ף השמיט ענין זה לגמרי, כאמור לעיל. לכאורה החיוב משום צובעת מתקבל יותר על הדעת, וכן כתב הריטב"א: „כתבו התוספות דמשום צובעת גרסינן, דלא שייכא כתיבה אלא במידי דהוי מטעם רושם, שכן במשכן היו רושמי על הקרשים כדי לעמוד על סדרן, הלכך משום צובעת גרסינן". אבל רש"י הסביר (בפירושו על הדעה הראשונה שבבבלי, שהבאנו לעיל) שהכוחלת חייבת משום כותבת מפני „שמוליכה מכתול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות". לפי הסבר זה ייראה שכך הוא ההבדל בין צביעה לכתובה: העושה כעין רשימות וקיים, חייב משום כותב; הממלא את השטח כולו, חייב משום צובע. (וצריך עיון ברשם קוים בסידור דומדי על פני כל השטח, אם הוא חייב משום כותב או משום צובע). אין ההבדל ביניהם תלוי בחומר או בגוון, הרושם קוים בכל צבע שהוא. חייב משום כותב (עי' משנה שבת יב ד), והממלא את השטח אפילו בדיו, חייב משום צובע. (לפי זה צריך עיון במוחק את השטח (שהיה גם קודם לכן ראוי לכתובה, אלא שהיה שחור והיה אפשר לכתוב עליו רק בצבע לבן), אם הוא חייב

משום מוחק, בוודאי שאינו חייב משום צובע, אף על פי ששינה את גוון השטח, מכיון שלא הוסיף צבע, וגם אינו חייב משום מלבן, כמו שביארנו לעיל. אמנם יתכן שהחיוב תלוי בכוונתו, אולי הכותב חייב גם משום צובע אם הוא מקפיד על צבע הכתב, והממלא את השטח חייב גם משום כותב אם כוונתו על צורת השטח ולא רק על הצבע (דוגמא קיצונית: אם יש לשטח צורת אות, בודאי שחייב משום כותב).

החילוק בין כתיבה לצביעה מתאשר גם על פי דברי הירושלמי שהבאנו למעלה (אות ג): „הצר צורה, הראשין חייב משום כותב והשני חייב משום צובע“ — כלומר, הרושם את הקווים המגבילים את הצורה, חייב משום כותב, הממלא אחר כך את השטחים המוגבלים, חייב משום צובע. אבל יתכן לפרש דין זה בדרכים אחרים, למשל, עיין דברי ר' יהונתן על המניח גפרית תחת הכלים (שבת יז ב, ושם פירשו בתוספות שיש בו חיוב משום צובע, עי' לעיל אות ג): „תחת כלי כסף וצורות בחרט, ומעשנין בגפרית והן משחירות וניכרות“ — כלומר, הקווים התחתונים מתדאים יותר. [ענין הצר צורה מובא גם בתוספתא שבת יא ג, „הצר צורה עד שיצור את כולו, הצובע את העור עד שיצבע את כולו“, בבלי שבת עה ב, „הצר צורה בכלי חייב משום מכה בפטיש“, שם קג ב, „הצר צורה בכלי כל שהוא... רבי שמעון אומר עד שיצור את כולו“ (בירושלמי מסיים: „חיסר בה אבר ובא אחר וגמרה, חייב משום מכה בפטיש“), יש שפירשו שהכוונה לצורה מוצקת או בולטת הנעשית בדפוס (עי' אוצר הגאונים עמ' 35), אבל רוב המפרשים סתמו בדבריהם, ולדעתם יתכן שהכוונה לצורה הנרשמת על ידי צבע (עי' בר"ח, ברי"ד, במאירי, ובריטב"א)]. לפי מה שביארנו לעיל (אות ד) שיש חיוב צביעה גם בגוף האדם, ייראה שהעושה כתובת קעקע בשבת חייב גם משום כותב (על רשימת קווים) וגם משום צובע (על מילוי שטחים), שהרי דרך בני אדם בכך.

ח. סיכום

(א) יש לחייב משום צובע על כל שינוי בצבע, אם הוא ניכר לעין, ואפילו על שינוי משחור ללבן.

(ב) עיקר הצביעה היא על ידי צירוף חומר צובע (אפילו אם אין לו גוון כשלעצמו) עם החומר הנצבע; אם השינוי מתהווה באופן אחר, ייראה שאין חיוב. (ג) הצביעה שייכת בכל החמרים, בין בגושים בין בנחלים (ובגאז צ"ע), בין בתלושים ובין במחוברים. רק באוכלים נחלקו הראשונים, והפוסקים מקילים אם כוונתו רק להטעים ולא לשינוי הגוון.

(ד) הצביעה שייכת אפילו בבעלי חיים, ואפילו בגוף האדם אם דרכו בכך (לפחות, מדרבנן).

(ה) הראשונים נחלקו אם צביעה בדרך קלקול או לכלוך אסורה, והפוסקים מקילים בשעת הדחק או במקום מצוה.

(ו) אין לחייב על הצביעה אם אפשר להעבירה בנקל; אבל אם בשעתה קשה להעבירה, יש לחייב אפילו אם תעבור מאליה לאחר זמן־מה (יותר מרגעים

אחדים), יש לחייב המוסיף סממניקליטה על הצבע, והוא נעשה בכך לבר-קיימא. גם יש לחייב על הצביעה אפילו אם אינה מתראת עד לאחר זמן, אם אינה מחוסרת מעשה כדי להתראות. (ז) לענין הצר צורה, ייראה שהמקפיד על הצורה חייב משום כותב, והמקפיד על הצבע חייב משום צובע.

ב. עקרונות וכללים במלאכת כותב ומוחק

הכתיבה והמחיקה הן שתיים מל"ט מלאכות שבת (משנה שבת ז ב, "הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות"), שענינם יצירת אותיות או סימנים והסרתם. בתלמוד ובפוסקים יש הרבה חומר על האיסורים המסתעפים ממלאכות אלו. מאמר זה ידון רק בעקרונות המלאכות: צורת הסימנים הנעשים, שיעורם, אופיים, דרך התהוותם, וכדומה. תומר הלכותי שיהא בו עזר רב לתכנן סידורים ואפשרויות לבתי חולים שימנעו מעשה מלאכות במקרים של צורך רפואי בשבת.

א. הצורה

במשנה נזכרים רק כתיבת ומחיקת אותיות, אבל להרבה פוסקים חייבים גם על יצירת צורות או סימנים אחרים המודיעים או מורים על איזה דבר. (על צורות הנעשות לגוי בעלמא עיין להלן סוף סימן זה). כך שנינו במשנה שבת יב ג, "אמר רבי יוסי, לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכך כותבין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו" (עי' רש"י בגמרא שם קג א, "משום רושם, סימן שהיו עושים בקרשי המשכן מפני שמפרקין אותו ולכשיקיימוהו לא יחלפו סדר הקרשים, ואתא רבי יוסי למימר דאפילו לא כתב אלא רושם שני רשימות בעלמא לסימן, חייב"). וכן בברייתא (שם קג ב), "אמר רבי יוסי, וכי משום כותב הוא חייב, והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן רושמינן על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו, לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב". השהו גם תוספתא יב ה: "הסורט שריטה אחת על גבי שני נסרים כאחד הרי זה חייב, אמר רבי עקיבא, לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכן רושמינן על קרשי המשכן לידע אי זהו בן זוגו".

עוד שנינו במשנה שם: "הכותב... משתי סמניות בכל לשון חייב". ברמב"ם (יא *) איתא "הכותב בכל כתב ובכל לשון חייב, ואפילו משני סמניות". בענין "סמניות" נאמרו פירושים שונים, אבל מדברי הרמב"ם משמע שהוא נוטה לדעת הירושלמי, דאיתא התם "מאן תנא סימניית רבי יוסי, מהו בכל לשון אפילו אלף אלפא", (השהו גם בבבלי שם קג א ד"כילה רבי יוסי היא"). הראשונים אמנם

נחלקו אם יש חיוב מן התורה על כתיבה לועזית, אבל לפי דעת הפוסקים שגם הרושם חייב, כל שכן שחייבים על "כל כתב וכל לשון".

עוד פסק הרמב"ם (יא יז) "רושם תולדת כותב הוא. כיצד, הרושם רשמים וצורות בכותל (יש גורסים: בכוחל) ובששר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים, הרי זה חייב משום כותב". השוה ירושלמי שבת ז ב "הצר צורה, הראשון חייב משום כותב והשני חייב משום צובע". (אמנם בבבלי עה ב איתא "הצר צורה בכלי... חייב משום מכה בפטיש", ובר"ח שם פירש "ואי היא צורה אית בה איתיות, דמיקרו, חייב משום כותב, ואי לאו חייב משום מכה בפטיש"). מכל מקום, דברי הרמב"ם אלה הובאו להלכה בפוסקים — לדוגמא: במשנה ברורה (סי' שמ), ובביאור הלכה, קרוב לסוף עניני הכתיבה, פירש "ודומה לכותב שכותב אותיות, שמורה האות על איזה דבר".

מכל האמור יוצא שלהלכה יש לחייב את הרושם צורות וסימנים עכ"פ משום תולדת כותב. אבל ייראה דהיינו דוקא אם הסימנים מורים על איזה דבר בצורתם או במקומם, ואם נעשו לנוי בעלמא, אינו חייב משום כותב, כי אם משום צובע או מכה בפטיש. (השוה דברי ס' משנת אברהם על ס' חסידים, שהובאו ביסודי ישורון ח"ה עמ' סא). גם ייראה שהעושה סימנים מקריים, אינו חייב כלל, שהרי אינו מורה על שום דבר וגם אינו לנוי, אבל כמובן שאסור לעשות כן לכתחילה. בענין צורות הנעשות לנוי יש להוסיף שבגמרא נחלקו (צד ב, צה א) אם הכוחלת את עיניה חייבת משום כותבת או משום צובעת, והרבה ראשונים פסקו כמאן דמחייב משום כותבת, וכן איתא בירושלמי (י ו). לכאורה דברי מד' משום צובעת מסתברים יותר, שהרי הכונה היא לנוי, וכן כתב הריטב"א "כתבו התוספות דמשום צובעת גרסינן, דלא שייכא כתיבה אלא במידי דהוי מטעם רושם, שכן במשכן היו רושמים על הקרשים כדי לעמוד על סדרן, הלכך משום צובעת גרסינן". אבל רש"י (צד ב ד"ה משום כותבת) פירש "שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות", ויתכן שלדעתו, כל העושה שריטות וקוים, אפילו לנוי, חייב משום כותב. אבל גם יש לפרש לדעת רש"י שהכוחלת חייבת משום כותבת מפני שהיא מציירת כעין צורת עין, וצ"ע.

ב. השיעור

שיעור מלאכת כותב תלוי במין הצורות הנכתבות או נרשמות. לענין כתיבת אותיות נתפרש במשנה שיעור שתי אותיות יש סוברים שעל כתיבת אות אחת אין איסור מן התורה, השוה תוספתא ביצה ד ד "והכותב אות אחת... בשבת חייב חטאת, ביום טוב לוקה את הארבעים, דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים בין בשבת בין ביום טוב אין חייב אלא משום שבות" (עי' גם שו"ת אבני נזר סי' רא). מאידך, בספרא (על סז כט) איתא "אין לי אלא מלאכה שחייבים עליה כרת, מלאכה שאין חייבים עליה כרת מגין, שלא יכתוב אות (אחת)... תלמוד לומר מלאכה וכל מלאכה, ריבה" — משמע שגם על אות אחת יש איסור תורה (וכן איתא בהדיא במשנה ברורה שמ כב אות ד). —

דכותה גבי רושם, כבר הזכרנו שהשורט שתי שריטות (או שריטה אחת על שני נסרים — וכשמפרידים הרי כאן שתי שריטות) חייב, וגם כאן יש לחקור אם האיסור בשריטה אחת הוא מן התורה או מדבריהם. ייראה שחייבים על שתי שריטות אפילו אם הן מקבילות זו לזו, או אפילו אם הן על שורה אחת, כל שאינן נוגעות זו בזו אלא נראות לעין כנפרדות. יש לשער שחייבים אפילו על שריטה אחת אם היא משנה את כיוונה במידה ניכרת, שהרי שני הכיוונים יכולים להורות על שני דברים, וצ"ע. ייראה שהצר צורה חייב על צורה אחת, לא רק על שתי צורות, וצ"ע.

אף על פי שהרושם חייב על שתי שריטות פשוטות, ייראה שהמתכוון לכתוב אותיות אינו חייב עד שיכתוב שתי אותיות שלמות, אף על פי שכבר כתב כמה שריטות, שהרי המתכוון לכתוב ח', וכתב שני זייגין (ולא גמר את הח'), פטור (עי' משנה שבת יב הי' — וכל שכן אם גמר את הח', פטור על הזייגין, שהקורא את האות אינו משגיח על חלקיה, יותר מזה, מבואר במשנה (יב ג) ובשני התלמודים שלכמה דעות, אין חייבים אלא על שתי אותיות שונות, או על שתי אותיות המהוות מלה. השווה גם ירושלמי יג א "הכל מודין בכותב את השם עד שעה שישלים".

חייבים על כתיבת פחות מכשיעור אם נשלם בכך קטע חשוב. כך שנינו בתוספתא (יא ז) "כתב אות אחת והשלים את השם, אות אחת והשלים את הספר, חייב" (בירושלמי יג א הגירסא היא "להשלים" במקום "השלים"). וכן בבבלי (קג ב) "תנא, כתב אות אחת והשלימה לספר... חייב, להשלים שאני". עוד שנינו (קד ב) "תנא, הגיה אות אחת, חייב; השתא כתב אות אחת פטור, הגיה אות אחת חייב? אמר רב ששת, הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגנו של ח"ת ועשאו שני זייגין; רבא אמר, כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש" (ופי' רש"י; והספר לכך צריך).

אין שיעור לגודל האותיות או השריטות, כל שהן ניכרות לעין; וייראה שחייבים גם על נקודות קטנות, כל שיש בהן משמעות. [בירושלמי ז ב איתא "יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב..."; אבל אין משם ראייה שחייבים על נקודות בעלמא, שהכונה שם למוסיף קצת על האות, כגון רי"ש שעשאו דל"ת, עוד איתא בירושלמי יב ד (וגיטין ב ג), "וכתב לא המטיף... רבי יודן בי רבי שלום ורבי מתניה, חד אמר בשלא עירב נקודות, וחורנה אמר אפילו עירב נקודות" — כלומר, שכתב הנעשה מנקודות פסול בגט, עכ"פ אם אין הנקודות נוגעות זו בזו; אבל היינו דוקא לענין גט, ולענין שבת חייבים על כתיבה מנוקדת (בירושלמי שם; עשה כן בשבת מהו" — והפוסקים הסכימו דלענין שבת חייבים על כל אופני הכתיבה הנזכרים שם). מכל מקום גם מכאן אין ראייה שחייבים על נקודות בעלמא, שהרי כאן מדובר בנקודות המצטרפות לאותיות]. אמנם בתוספתא (יא יג) איתא, "כתב שני נקודין ובא אחר וגמרן ועשאו שתי אותיות, האחרון חייב" — משמע קצת שפטורים על עשיית נקודות, גם בשו"ת הרא"ש (כב ז) בענין עשיית נקבים במחט למנות מדות יין הנלקחות בשבת, לא הזכיר שיש בעשיית הנקבים חיוב משום כותב; ובמג"א (שכג ה) הניח דבריו בצ"ע. [יתכן שאין חייבים

משום דושם על עשיית שריטות או נקודות שכולן שוות זו לזו, וכל אחת מורה על אותו דבר (כגון על מדת יין), והוראתן משתנה רק כפי מספרן, ואם כן אין צירופן דומה לצירוף אותיות לשם שלם או צירוף שריטות לצורה שלמה, וצ"ע]. חיוב כתיבה הוא על גמירת האותיות, ולכן המוסיף על הנקודות או על השריטות ועשן אותיות, חייב (כדאיתא בתוספתא המצוטטת לעיל בסמוך), אף על פי שלא עשה אותיות שלמות; וכן ייראה שחייבים על השלמת הצורה. המוסיף על האותיות ועשן אותיות אחרות, חייב (כדאיתא בירושלמי המצוטט לעיל בסמוך); אבל המוסיף עליהן להגדילן, ייראה שהוא פטור. המוסיף על הצורה שריטות חדשות, ייראה שהוא חייב; אבל המוסיף על השריטות ומגדילן, ייראה שאינו חייב אלא אם כן יש לשריטה מוגדלת משמעות חדשה.

חייבים על שתי אותיות או שתי שריטות רק אם הן "נהגין זה עם זה" — כלומר, יכולות להתקרב עד שנקראות יחד. כך שנינו במשנה (יב ד"ה), "על שני כתלי זויות ועל שני לוחי פנקס והן נהגין זה עם זה, חייב... אחת בארץ ואחת בקורה, כתב על שני כתלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה, פטור". ובגמרא (קד ב) "אמר רבי אמי, כתב אות אחת בטבריה ואחת בצפורי, חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבתה, והתנן... אין נהגין זה עם זה פטור? התם מחוסר מעשה דקריבה, הכא לא מחוסר מעשה דקריבה". [בירושלמי תירצו "בסדרה", והמפרשים נדחקו בכונתו; עוד איתא שם בירושלמי "מהו כתב על גבי כתב, חד לעיל מן חד", ועי"ש במפרשים אם הכונה לסמיכות בכיוון מאונך]. ובתוספתא (יא ו) איתא, "כתב אות אחת בראש יריעה מכן ואות אחת בראש יריעה מכן, אם מדביקן זו לזו והן נראות אחת, חייב, ואם לאו פטור"; ושם יג "כתב על הזוית מבפנים חייב, מבחוץ פטור". (עי' גם ברמב"ם יא י"ב). מאידך, מותר לקרב אותיות הכתובות כבר, אבל אסור לתחבן יחד על השטח (מג"א שם י), ויתכן שחייב אם מדביקן היטב לשטח. יש מחמירים בקירוב חלקי אותיות זה לזה עד שנעשות אותיות שלימות (כדעת הלבוש; עי' מג"א שם ו וט"ז שם ב), וייראה שהמדביק חלקי אותיות לשטח ועושה אותיות שלימות, חייב.

ג. היחס לשטח

עיקר מלאכת כתיבה או רשימה היא עשיית צורות על שטח; אבל צורות העומדות בפני עצמן, אין חייבים על עשייתן משום כותב. לדוגמא, העושה קשרים בחבל בצורת אותיות, וכן האותיות שברצועות התפילין, אינן נחשבות לאותיות גמורות. [נצי' מנחות לה ב "כי שם ה' נקרא עליך... אלו תפילין שבראש, ופי' רש"י "שכתוב בהם רוב השם, שי"ן ודל"ת"; אבל בתוספות כתבו, "ונראה דל"ת וי"ד שברצועות לאו אותיות גמורות הן" (השוה תוס' שבת סא ד"ה דילמא, ויומא ח א ד"ה ומה)]. לפי זה, העושה אותיות מחרסית או עץ או מתכת או זכוכית, או העושה צורות אחרות בדרך זה (כגון פיסול וכדומה), אינו חייב משום כותב או משום רשם (אבל כמובן שהוא חייב משום מלאכות אחרות). וכן העושה צורות או אותיות ממאכלים, פטור משום כותב. —

יש לחקור אם חייבים משום כותב על עשיית שטח שעליה אותיות או צורות, הכל בבת אחת. [ע' ביסודי ישרון ח"ה עמ' ער-עו, שמחייב העושה אותיות דפוס משום כותב]. עוד יש לחקור אם חייבים משום כותב על עשיית אותיות העומדות (זקופות, לא שוכבות) על השטח. כמובן שהעושה צורות או אותיות על שטח נזול, וכל שכן באוויר פטור, שהרי אינן מתקיימות.

בכתיבה ורשימה רגילה, מתוואות האותיות או הצורות על ידי הוספת חומר (דיו, גיר, וכדומה) לשטח. הוספה זו יכולה להיעשות גם בדרכים שאינם דומים לכתיבה רגילה; עיין להלן סי' ד. החומר הנוסף צריך להיות דבוק היטב לשטח. [עיין לעיל סוף סי' ב, והשווה רש"י גיטין כ א ד"ה אנדוכתרי, "ואם רקמו עליהן אותיות הגט, אינו כתב, לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד ושני ראשו תחובים" — אבל צ"ע, שר' ירוחם כתב (ס' אדם, נתיב א, קרוב לסוף חלק ב) בשם תשובת הרמב"ם ש"אין חילוק בין כתיבה לחריתה... והוא הדין ברקיעה"]. ייראה שחייבים גם על עשיית אותיות או צורות על ידי שינוי בצבע השטח (על ידי חום וכדומה), בלי הוספת שום חומר.

חייבים גם על כתיבה ורשימה על ידי הסרת חומר מן השטח, כגון על ידי חקיקה (למעלה: "חריתה") או קריעה. [במלאכת המשכן, הכתב שבאפוד, בחושן ובציץ היה כתב חקוק; והכתב שבלוחות היה גם מפולש מעבר לעבר]. כך איתא בגמרא (גיטין כ א), "תנו רבנן, וכתב ולא חקק — למימרא דחקיקה לאו כתיבה היא... אמר רבי אלעזר, לא קשיא, הא דחק תוכות, הא דחק יריכות", ובירושלמי (שב יב ד, גיטין ב ג) איתא "וכתב לא חוקק... אית תניי תני אפילו חוקק, אמר רב חסדא מאן דאמר לא חוקק בבולט מקום הכתב כגון הדין דינרא, מאן דאמר אפילו חוקק כגון ההן פינקסה". בפוסקים הסכימו דהיינו רק לענין גט, אבל בשבת חייבים על כל מיני חקיקה. בתוספתא (יא טז) איתא "המקדע על העור כתבנית כתב פטור; הרושם על העור כתבנית כתב חייב" — אבל בירושלמי (יב ד) הגירסא להפך, וכן פסק הרמב"ם (יא טז), ולפי זה חייבים גם על חקיקה מפולשת. [יש להעיר שהחוקק אותיות או צורות מן הגייר, חייב על מה שהגיד קרוע עכשיו בתבנית אותיות, אבל אינו חייב על האותיות החתוכות כשלעצמן, שהרי הן עומדות בפני עצמן ואינן מחוברות לשטח]. כן אסרו לחקוק אותיות וצורות על האוכל (רוקח סי' רפ: על המצה בפסח; אבל ע' פסחים לו א דלכאורה לא אסרו עשיית סריקין המצוירין משום רשימה), ורק יש שהתיר משום צורך אוכל נפש (שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' כו: לכתוב על הבשר בסכין ביום טוב; במהרי"ל אסר, אבל אינו מפורש במהרי"ל דבחקיקה מיירי). אמנם האחרונים הקילו באכילת עוגות וכו' שיש עליהן אותיות וצורות אם הכתיבה היא מהעוגה עצמה (ע' רמ"א שמ ג ובמג"א ס"ק ו), ומשמע שהם מקילים בכתיבה חקוקה (השוה גם מ"ש לעיל בסי' ב שהרא"ש הקיל גבי עשיית נקבים לסימן), וצ"ע.

ד. דרך ההתהוות

ייראה שחייבים על יצירת אותיות וצורות על השטח בכל דרך שהוא, ואפי' אינו דומה כלל לדרך כתיבה או חקיקה. דוגמאות:

(1) הנותן חומר נוזל על השטח בדרך שפיכה או נטיפה, עד שנעשות אותיות או צורות (המתקיימות לכשתיבשו), חייב (השוה לעיל סי' ב'; "וכתב לא המטיף").
 (2) המדביק קטעי חומר גוש על השטח עד שנעשות אותיות או צורות, חייב (עי' לעיל סוף סי' ב'; ואולי חייב גם המדביק אותיות שלמות לשטח). בענין רוקם אותיות וצורות על השטח כבר הזכרנו (בסי' ג') דברי רש"י ור' ירוחם, וייראה דלכולי עלמא חייב אם הן מדובקות היטב. [יש להעיר שמצאנו צורות מרוקמות במלאכת המשכן].

(3) הדוחק על השטח בחותם הרטוב בדיו, עד שנשארות על השטח אותיות או צורות, חייב. לפי זה חייבים על הדפסה, כתיבה במכונה, טביעת אצבע, וכדו'. [על זה שהדפסה חשובה ככתיבה עי' שו"ת רמ"ע מפאנו סי' צג, ושו"ת משאת בנימין סי' צט]. כן החוקק אותיות או צורות בשטח רק בדרך דפוס, חייב.

(4) הנותן על גבי השטח שעוונית שיש בה אותיות וצורות קרועות, ומעביר עליה דיו או צבע, ואחר כך מסירה מן השטח וגמצא שנשארות על השטח דמויות האותיות והצורות, ייראה שהוא חייב, אף על פי שעל גבי השעוונית לא רשם אלא קו רחב אחד.

(5) המפליט כתב נסתר על ידי חום או סממנים, ייראה שהוא חייב. כך איתא בירושלמי (שבת יב ד, גיטין ב ג), "וכתב ולא השופך, אמר רבי חייא בר בא אילין בני מדינחא ערומין סגין, כד חד מנהון בעי משלחה מילה מיסטריקין לחבריה הוא כתב במי מילין, וההן דמקבל כתבייא הוא שופך דיו שאין בה עץ והוא קולט מקום הכתב" — ומשמע שרק לענין גט נתמעט השופך, אבל העושה כן בשבת חייב (אך עי' פמ"ג במ"ז שמ ג). [על דין המגלה כתב מכוסה עי' לקמן סי' ו גבי מוחק].

(6) המצלם אותיות או צורות, ייראה שהוא חייב משום כותב, ובלבד שהצילום מתראה מיד והוא נחשב כמעשהו ממש. (עי' יסודי ישרון ח"ה עמ' פד"פ).
 הכותב כמה אותיות או צורות במעשה אחד, חייב. (השוה: השורט שריטה אחת על שני גסרים, לעיל סי' א'; האותו כמה קולמוסין בין אצבעותיו וכותב כמה אותיות כאחת (יומא לח ב)). לפי זה הכותב אות אחת על נייר עליון, והאות נוצרת גם על נייר תחתון דרך נייר פחם, יתכן שהוא חייב; וכן הכותב אות קטנה ואות גדולה בבת אחת, ייראה שהוא חייב. אבל יש לחלק, עכ"פ בנייר פחם, שהכוונה הרגילה כשמשתמשין בו היא ליצור העתק נוסף של האות העליון, לא ליצור שתי אותיות מיוחדות, ואולי אין בכך משום כותב שתי אותיות ופטור, וצ"ע.

ה. ראיות

הכותב בדבר שאינו נראה לעין, כגון בדיו לבן על נייר לבן מאותו גוון, פטור, (השוה סעיף הבא בענין כתב על גבי כתב שהוא מין במינו); אבל אסור לעשות כן, עכ"פ אם הכתב מתראה לשעה קלה סמוך לכתיבתו (כשעודנו לח וכדו'). יש אומרים שחייבים על כתיבה כזו אם אפשר להפליטה אחר כך (על ידי חום או סממנים) כדי שתהא מתראה ומתקיימת, ואף על פי שהיא עכשיו מחוסרת מעשה

ההפלטה, וצ"ע עי' שו"ת אבני נזר סי' רב). חייבים על כתיבה בכל צבע שהוא (משנה יב ד, "בדיו, בסם, בסיקרא..."), כל ששונה גווה או בהירותה מגוון או בהירות השטח; וכן ייראה שחייבים על כתיבה שהיא מאירה מעצמה. יש לחקור אם חייבים על כתיבה שוקעת או בולטת הניכרת לחוש המישוש אבל אינה מתראה היטב לעין. עוד יש לחקור אם חייבים על רשימת שריטות על שטח שיש עליו כבר הרבה שריטות דומות, עד שאי אפשר להכיר ביניהם את השריטות החדשות. וייראה דבכי האי גוונא מסתמא אין השריטות מורות על שום דבר, ולפיכך פטור. הכותב על גבי הכתב, אם שניהם הם ממין אחד (כגון דיו על גבי דיו), פטור, שהרי לא חידש כלום; אמנם יש מחייבים אם הכתב השני הוא מתקון יותר לענין הלכה, כגון שנכתב "לשמה" (עי' שו"ת אבני נזר סי' רד). אם הם משני מינים, והעליון מכסה את התחתון, עי' להלן סוף סימן ט. אבל אם הם משני מינים ואין העליון מכסה את התחתון, כגון הצובע אותיות חקוקות או בולטות כדי שיתראו בנקל, ייראה שהוא חייב; וכן אם התחתון אינו כתב גמור, כגון שאינו מתקיים, חייב. כך שנינו בגיטין יט א "בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן, עדים שאין יודעים לחתום, מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו, כתב עליון כתב או אינו כתב? אמר ליה, אינו כתב. אמר ליה, והלא לימדנו רבינו כתב עליון כתב לענין שבת? אמר ליה, וכי מפני שאנו מדמין געשה מעשה? איתמר, עדים שאין יודעין לחתום, רב אמר מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו, ושמואל אמר באבר. באבר סלקא דעתך, והתני רבי חיאיא כתבו באבר בשחור ובשיחור כשר? לא קשיא, הא באברא הא במיא דאברא. רבי אבהו אמר במי מילין, והתני רבי חנינא כתבו במי טריא ואפצא כשר? לא קשיא, הא דאפיץ הא דלא אפיץ, שאין מי מילין על גבי מי מילין, רב פפא אמר ברוק". ובירושלמי שבת יב ד גיטין ב ג איתא "עדים שאינן יודעין לחתום, רבי שמעון בן לקיש אמר רושם לפנייהן בדיו והן חותמין בסיקרא, בסיקרא והן חותמין בדיו. אמר ליה רבי יוחנן, מפני שאנו עסוקין בהלכות שבת אנו מתירין אשת איש? אלא מביא נייר חלק ומקרע לפנייהם והן חותמין, ולא כתב ידו של ראשון הוא? מרחיב לפנייהן את הקרע. רבי מנא בעי, ולמה לינן אמרין רושם לפנייהן במים? אם בא וערער ערר בטל".

י. קיום ותיקון

אין הכותב (או הרושם) חייב אלא אם כן כתב בדבר המתקיים ועל שטח שהוא מתקיים. כך שנינו במשנה (יב ד) "כתב בדיו בסם בסיקרא בקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא רושם... חייב. כתב במשקין ובמי פירות באבק דרכים באבק הסופרים ובכל דבר שאינו מתקיים, פטור". ובתוספתא (יא ח) איתא "כתב בקלפי אגוזים, בקלפי רמונים, בדם הקרוש, בחלב הקרוש, על עלה זית, ועל עלה חרוב, ועל עלה דלעת, ועל כל דבר שהוא של קיימא, חייב; על עלה חיזורין, ועל עלה כרישין, ועל עלה בצלים, ועל עלה ירקות, ועל כל דבר שאין של קיימא, או דבר שאין של קיימא על דבר שהוא של קיימא, פטור, עד שיכתוב דבר שהוא של קיימא על דבר שהוא של קיימא... (שם יד) המצייר בקלפי פולין ובקלפי תורמוסין

פטור". וכן בירושלמי (יב ד) "כתב בדיו על עלי ירקות, במשקין ובמי פירות על הלוח, פטור עד שיכתוב דבר של קיימא על דבר של קיימא". וכן פסק הרמב"ם (יא טו, עיי"ש).

אין צורך שיתקיים הכתב לזמן רב, אלא "דמקיימי קצת עד שדרכן של בני אדם לכתוב בהן דברים שאינם עשויין לקיימן לעולם אלא זמן אח' כספרי הזכרונות וכיוצא בהן" (רשב"א שבת קטו ב ד"ה הא; ועי' גם רש"י קד ב ד"ה על שני, לענין כתיבה בשעוה שעל הפנס). מכל מקום אסור לכתוב לכתחלה אפילו באופן שאינו מתקיים כי אם לרגע, ומותר רק אם אינו עושה רושם כלל (עי' שו"ע ורמ"א שם ד ובמפרשים). הפוסקים הקילו בשריטות יחידות (חצי שיעור?) אף על פי שהן מתקיימות קצת (שם שם ה ובמפרשים), יש לחקור אם חייבים על כתב שהוא נראה כמתקיים מחמת שהוא מתחדש בכל רגע, כגון על מסך טלוויזיה או מחשב; וייראה שהוא פטור, שהכתב המתחדש אינו בא מכח ראשון. המחוקק את הכתב בסם וכדו' עד שנעשה למתקיים, ייראה שהוא חייב.

הכתוב על גוף בעל חי, חייב (משנה יב ג, הכותב על בשרו; וכן הכוחלת חייבת משום כותבת, לכמה דעות), וכתב על זה הרמב"ם (יא טז), "אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן, הרי זה דומה לכתב שנמחק", יש לפרש כונתו, שהכותב בדבר שהוא בעלמא מתקיים (דיו) על גבי דבר שהוא בעלמא מתקיים (עור), חייב, אף על פי שבמצב הנוכחי הוא עתיד לימחק, וצ"ע. מאידך, הכותב באופן שהוא עתיד להתקיים, אף על פי שבמצב הנוכחי עדיין אינו מתקיים (כגון שכתב בדיו ועדיין הוא לח), חייב (מנחת חינוך).

הכותב חייב אף על פי שהכתב מקלקל את השטח, שכן שנינו בתוספתא (יא י) "הכותב לקלקל חייב, והמוחק לקלקל פטור", וכן פסק הרמב"ם (יא ט) "הכותב על מנת לקלקל העור חייב, שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב; אבל המוחק על מנת לקלקל פטור". כלומר, עיקר מלאכת כותב הוא להורות, לא ליפות את השטח.

ז. מחיקה, מהותה, שונות

עיקר מלאכת מוחק הוא מחיקת אותיות או צורות כדי לתקנו, או על מנת לכתוב או לרשום במקום המחק. כך שנינו בתוספתא (יא יא), "המוחק לקלקל פטור, אין לך שחייב אלא המוחק על מנת לכתוב, והמוחק על מנת לתקן כל שהוא הרי זה חייב". וכן פסק הרמב"ם (יא ט יז) "המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק שתי אותיות, חייב... וכן המוחק את הרשום לתקן הרי זה תולדת מוחק וחייב, חייבים משום מוחק על תיקון השטח כדי שיהא יותר ראוי לכתוב או לרשום עליו, ואפילו אם אינו מוחק אותיות או צורות שישגן כבר עליו. כך שנינו בתוספתא (יא יא) "נפלה דיו על גבי ספר ומחקה, שעוה על גבי פנס ומחקה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות, חייב"; וכן פסק הרמב"ם (יא ט), ממאי דנקט "על גבי הספר", היה אפשר לפרש שהדיו נפל על גבי אותיות, והוא מוחק אותן על מנת לכתוב במקומן; אבל המוחק ששטח דיו בעלמא על מנת לכתוב

במקומו, פטור. אבל הרא"ש (ז ט) דחה פירוש זה: "ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפילו לכתוב כמה אותיות, כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו. אחרי כתיב זה מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא מחק אות אחת [תוספתא יא ט"י] הכותב אות אחת גדולה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות, פטור; המוחק אות אחת גדולה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות, חייב" — וכן בבבלי עה בן. ראיתי בתוספתא וכתב בה "נפלה דיו... חייב"; וטעמא לא בריר לן. וי"ל דהיינו טעמא, דהאות שנכתבה בטעות כמאן דליתיה דמא, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפילו טשטוש דיו גמי, והא דנקט בברייתא מחק אות גדולה אידי דתני כתב אות אחת גדולה. וכן פסקו בטור ובשו"ע (שם ג), "המוחק דיו [בטור: "המשטש בדיו", וצ"ל "המוחק טשטוש דיו"] שעל הקלף... אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב" — הרי שחייבים על מחיקת דיו מעל הקלף, לאו דוקא מעל האותיות. יראה שחייבים רק על מחיקת טשטוש מעל השטח, לא על שינוי כללי בגוון השטח (ואפילו על הלבנה), אף על פי שהשטח הוא עכשיו יותר ראוי לכתיבה. עוד ייראה שחייבים מן הסתם על מחיקת טשטוש המעכב את הכתיבה שרגילים לכתוב על אותו שטח, כגון דיו על קלף או גיר על לוח; אבל אין חייבים על מחיקת טשטוש ממין אחר, אלא אם כן מתכוון בפירוש לכתוב על השטח בכתיבה שהיתה מתעכבת על ידי טשטוש זה. יתכן שחייבים על מחיקת טשטוש שאינו מעכב לגמרי את הכתיבה, אלא שהכתיבה היא נאה יותר בלי הטשטוש. צ"ע אם חייבים משום מוחק על העברת גבושיות או שעות וכדומה, המעכבים את הכתיבה, מעל הקלף כדי לכתוב במקומו; ומכל מקום חייבים משום ממוחק. [אין להביא ראייה מדין מעביר שעות מעל הפנקס, דהתם בפנקס שדפיו טוחים בשעות מיירי, לא בקלף; אבל עי' לקמן בסימן ט].

מאידך, אסור מדרבנן להשחית אותיות או צורות יחד עם מקום כתיבתן (דוגמא: אסור לשבור עוגה שכתובות עליה אותיות, כדאיתא ברמ"א שמ ג בשם המרדכי); אבל אין בכך חיוב מדאורייתא, שהרי כל השטח נשחת, ואי אפשר שיהא על מנת לכתוב או לתקן. [השוה מה שכתבנו לעיל סוף סימן ו, שהמוחק לקלקל את השטח פטור, וכל שכן המשחית את השטח לגמרי]. גם המשחית את השטח על מנת ליצור ממנו שטח חדש ולכתוב עליו, ייראה שהוא פטור, מפני שהשטח החדש הוא פנים חדשות. [דוגמאות: ממסס את הנייר (שיש עליו כתב) כדי לעשות ממנו נייר חדש; מתוך אותיות דפוס כדי לעשות מהן אותיות חדשות (אך עי' יסודי ישורון ח"ה עמ' קי"קא)].

המקלקל אותיות או צורות על ידי מחיקת חלקים מהן, חייב משום מוחק אם כוננו לתקן. המקלקל על ידי הוספות בלתי־משמעותיות, או על ידי רשימת קו עליהן וכדומה, ייראה שהוא פטור משום מוחק, וצ"ע אם יש בכך חיוב משום רשום. המוסיף עליהן הרבה עד שנעשה שטח שחור, ייראה שאינו חייב אלא אם כן כוננו לכתוב על שטח זה בצבע אחר.

המוחק כתב שאינו עכשיו נראה לעין, אף על פי שהוא עתיד להתראות מעצמו (וכל שכן אם הוא מחוסר מעשה כדי להתראות), ייראה שהוא פטור.

המוחק כתב שאינו מתקיים. פטור (רמב"ם יא טו: „וכן אין המוחק חייב עד שימחק כתב העומד מעל דבר העומד“).

ח. מחיקה שיעורה

המוחק לתקן, שיעורו בכל שהוא, כדאיתא בתוספתא (יא יא, המצוטטת לעיל ריש סימן ז), השווה גם ירושלמי ז ב „יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק; יש שהוא מוחק נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. היך עבידא, היה דל"ת ועשאו רי"ש, רי"ש ועשאו דל"ת, חייב משום כותב ומשום מוחק“. [המאירי (שבת קד א) פירש „והמחיקה מצטרפת לכתובה“ — כלומר, מחיקת אות אחת וכתובת אות אחת מצטרפים לשיעור שתי אותיות; אבל יתכן שהחוב שם הוא אפילו על אות אחת, מפני שמתקן בכך את הספר, כמו שכתבנו לעיל בסימן ב].

המוחק על מנת לכתוב, חייב אם מחק מקום שאפשר לכתוב עליו שתי אותיות (תוספתא יא ט"י ובבלי עה ב שהזכרנו לעיל בסימן ז). לכאורה דין זה תמוה, שהרי חייבים על כתיבת אותיות אפילו אם הן קטנות מאד, ואם כן צריכים להתחייב על מחיקה כלשהיא. בחידושי הר"ן (שבת עה ב) פירש שהמקום צריך להיות ראוי לכתוב עליו שתי אותיות בינוניות מאותה כתיבה שמחק, ע"ש. וייראה שאם באמת היתה כוונתו לכתוב במקום המחק שתי אותיות קטנות, חייב על מחיקה כלשהיא. מאידך, המוחק על מנת לכתוב אות אחת במקום המחק, פטור; ואף על פי שבמשכן היתה מחיקה כזו, „אינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה“ (ששיעורה שתי אותיות), כדאיתא ברא"ש שבת ז ט. המוחק מקצת הצורה על מנת לתקנה, ייראה ששיעור המחיקה להתחייב הוא במשהו לכולי עלמא.

ט. מחיקה, דרך התהוותה

חייבים משום מוחק על העברת הכתב מן השטח בכל אופן שהוא, למשל על ידי גרידה, רחיצה, ליבון כימי, וכדומה. הממלא את הכתב החקוק עד שהכל נעשה לשטח אחד, חייב; וכל שכן שחייבים על העברת כתב חקוק על ידי גרידה בעומק. המפריד אותיות (או צורות) דבוקות מעל השטח, ייראה שהוא חייב משום מוחק אפילו אם האותיות נשארות שלימות, מכיון שהשטח ראוי עכשיו להדביק בו אותיות אחרות; וכל שכן שהוא חייב אם האותיות נשחתות על ידי הסרתן. אבל המחלק את השטח לשנים דרך עביו (דוגמא: המחלק את הגויל לקלף ודוכוסטוס), והכתב נשאר על שטח אחד ויש עכשיו שטח חדש הראוי לכתובה אחרת, נראה ברור שאינו חייב משום מוחק. המפריד אותיות זו מזו על ידי חתיכת השטח לקטעים, פטור, שהרי אינו עושה כן על מנת לכתוב, וגם האותיות נשארות שלימות אלא שהן מתסורות קריבה.

המכסה את הכתב בצבע הדומה לצבע השטח, או הצובע את כל השטח בצבע

הראוי לכתוב עליו, חייב משום מוחק, אף על פי שהכתב עדיין נשאר מתחת לצבע. אבל המדביק נייר חלק על גבי הכתב, ייראה שאינו חייב משום מוחק, שהרי השטח החדש (של הנייר החלק) היה ראוי לכתיבה גם לפני כן. וצ"ע אם הוא חייב כשמדביק חתיכות נייר קטנות על גבי מקצת הכתב כדי לכתוב במקומו, או על גבי אותיות מיותרות. מאידך, המגלה כתב מכוסה אינו חייב משום כותב, שהרי הכל היה כבר כתוב; אבל יש שפסקו (ב"ח וט"ז בטוש"ע ריש סימן שמ) שחייב משום מוחק, אם הכיסוי לא היה ראוי לכתוב עליו (כגון שהעביר טיפת שעווה מעל הכתב), ולפי זה ייראה שהמעביר שעווה מעל הקלף כדי לכתוב במקומו חייב משום מוחק, וגם כאן לא גרע שמתראה הכתב מיד.

הכותב על גבי הכתב בצבע הדומה לצבע השטח, עד שהכל נראה כשטח חלק, ייראה שהוא חייב אם עשה כן על מנת לתקן או לחזור ולכתוב. אבל הכותב על גבי הכתב בצבע שאינו דומה לא לצבע השטח ולא לצבע הכתב הראשון, נחלקו בגמרא על חיובו. בגיטין יט א איתא „איתמר, המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו חייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק. דיו על גבי דיו, סיקרא על גבי סיקרא, פטור. סיקרא על גבי דיו, אמרי לה חייב... מוחק הוא, ואמרי לה פטור, מקלקל הוא". ובירושלמי (שבת יב ד, גיטין ב ג) איתא „[כתב על גבי כתב פטור], רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש תרווייהו אמרינן והוא שכתב דיו על גבי דיו וסיקרא על גבי סיקרא, אבל אם כתב דיו על גבי סיקרא וסיקרא על גבי דיו, חייב; רבי יצחק בר מרשישיא בשם רבנן דתמן, חייב שתיים, משום מוחק ומשום כותב". כלומר: הכותב במין משובח (דיו) על גבי מין גרוע (סיקרא), לכולי עלמא חייב שתיים; וכן דעת הירושלמי בכל שני מינים. הכותב במין גרוע על גבי מין משובח, לבבלי אינו חייב משום כותב, שהרי אותה כתיבה כבר היתה שם; ונחלקו אם חייב משום מוחק (שהרי המוחק לקלקל פטור), הרמב"ם (יא טז) פסק שפטור לגמרי. (אם הכתב העליון אינו מכסה את התחתון, עיין לעיל בסימן ה. אם האותיות העליונות הן שונות מהתחתונות, אפילו רק בגדלן, ייראה שחייב שתיים אפילו אם שתיהן הן מאותו הצבע). יש לחקור במשנה את צבע הכתב על ידי סתם וכד' לצבע יותר משובח, אם הוא חייב משום כותב; אבל המשנהו לצבע יותר גרוע, אינו חייב משום מוחק.

י. סיכום

- (א) הרושם צורות או סימנים המורים על איזה דבר, חייב משום (תולדת) כותב; אבל העושה צורות לנוי, ייראה שאינה חייב משום כותב.
- (ב) חייבים רק על שתי שריטות, ואולי גם על שריטה אחת המשנה את כיוונה. ייראה שחייבים רק על שתי אותיות, אף על פי שיש בכלל אות אחת כמה שריטות. חייבים גם על כתיבה פחותה מכשיעור אם נשלם בכך קטע חשוב (כגון ספר), החיוב הוא על השלמת האותיות או הצורה, אף על פי שלא כתב את כולן. אין שיעור לגודל האותיות או השריטות, אבל צ"ע אם חייב אפילו על נקודות. חייבים רק על אותיות או שריטות שיכולות להתקרב זו לזו עד שהן נקראות יחד.

מאידך, מותר לקרב אותיות זו לזו, אבל אסור לחברן יחד, ואם הדביקן היטב לשטח, ייראה שחייב.

(ג) חייבים רק על עשיית אותיות או צורות על השטח, לא כשהן עומדות בפני עצמן (כגון אותיות מפוסלות או קשורות); אבל יתכן שחייבים על עשיית אותיות ושטח הכל ביחד (כדאשכחן גבי אותיות דפוס). אין הבדל אם נעשית הכתיבה על ידי שינוי בצבע השטח, או על ידי הוספת חומר (כגון דיו וכדו') לשטח (ובלבד שיהא דבוק היטב לשטח), או על ידי הסרת חומר מן השטח (חקיקה, קריעה).

(ד) חייבים על יצירת אותיות וצורות על השטח אפילו שלא בדרך כתיבה או חקיקה. דוגמאות: שפיכה או נטיפה, הדבקה או רקימה, הדפסה, שימוש בשעוונית, פיתוח כתב נסתר, וצילום (המתראה מיד). הכותב כמה אותיות במעשה אחד, חייב. (ה) אין חייבים על הכתיבה או המחיקה אם אין תוצאותיה נראות לעין.

(ו) אין חייבים על הכתיבה אם אינה מתקיימת (עכ"פ לזמן מה), או על מחיקת כתב שאינו מתקיים. חייבים אפילו על כתיבה המקלקלת את השטח, אבל פטורים על מחיקה המקלקלת.

(ז) חייבים על מחיקת כתב כדי לתקנו או כדי לכתוב במקומו. חייבים גם על הסרת דבר המעכב את הכתיבה (כגון טשטוש) מן השטח. אסור להשחית את השטח שיש עליו כתב.

(ח) חייבים על מחיקה כלשהיא לתקן, או על מנת לכתוב כתיבה כשיעור במקומה.

(ט) חייבים על העברת הכתב מן השטח בכל אופן שהיא, או על כיסוי (מקצת) הכתב. מאידך, יש אומרים שהמגלה את הכתב המכוסה חייב משום מוחק.

בענין המתה מתוך רחמים

השאלה: „רופא אחד חרדי מנהל בית חולים נתבקש לאשר היתר להמית בסמים גוי בבית חולים במחלת סרטן והוא טרפה בייסורים נוראים והחולה והמשפחה מפצירים בו להסכים וכן כמה רופאים והוא נבוכ מה לעשות“.

ח ל ק א

א. איסור רציחת הגוי

כתוב בתורה: „וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מובחי תקחנו למות“¹. ודרשו רבותינו ז"ל: „רעהו: להוציא את אחרים“². מוכח שישראל ההורג את הגוי פטור מעונש מיתה. ברם, לפי הבנת חז"ל, פסוק זה אינו מקורו של איסור רציחה כי אם, כאמור, אך זרק פסוק של עונש³. ואם כן, מוכרחים אנו לומר שהדרשה „רעהו: להוציא את אחרים“, אינה ממעטת את רציחת הגוי כי אם מעונש מיתה. אמנם איסורא דאורייתא איכא למרות שעונש מיתת בית דין ליכא⁴. וכן לימד רבי איסי בן עקיבא: „קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים. לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו? באמת אמרו, פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים“⁵. וכן מוצאים אנו בברייתא: „על שפיכות דמים גוי בגוי גוי בישראל חיוב, ישראל בגוי פטור“⁶. ודייקו האמוראים שהברייתא כתבה „פטור“ ולא „מותר“ בכדי להשמיענו שאע"פ שפטור מעונש מיתת ב"ד, איסורא איכא וכנ"ל⁷. והוכיחו כן עוד מברייתא אחריתא: „הגוים ורועי בהמה דקה לא

א. 1 שמות כא יד.

2 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים פרשה ד (מהדורת הארואיטץ-דיבין, עמ' 263) מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי משפטים כא יד (מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 171); ספרי וזטא, מסעי לה כד (מהדורת הארואיטץ עמ' 333); משנת רבי אליעזר פ"ט (מהדורת ענעלאו, עמ' 167).

3 עיין מדרש הגדול דברים ה יז (מהדורת פיש עמ' קיח); מדרש תנאים דברים ה יז (מהדורת רצ"ד האפפמאנן, עמ' 23).

4 וראה כעין זה בתוס' סנהדרין נב ב ד"ה „פרט לאשת אחרים“; ובר"א מורחי, דברים ה יז ד"ה „אשת אפילו א"א“.

5 מכילתא דרבי ישמעאל לעיל (הערה 2); משנת רבי אליעזר לעיל (הערה 2).

6 בבלי סנהדרין דף נו א, ירושלמי ע"ז ס"ב ה"ב (מ ד), תוספתא ע"ז פח (ט) ה"ה (מהדורת צוקרמאנדל עמ' 473). והשוה ירושלמי שבת פ"ד הי"ד (יד ד), רצ"ע.

7 סנהדרין שם.

מעלין ולא מורידין". והא דאמר רבי שמעון בר יוחאי "טוב שבגויים הרוג", כבר פירשוהו במסכת סופרים שהוא דוקא "בשעת מלחמה"⁸. וכן פירשו גדולי הראשונים⁹. וכך פסקו להלכה הרמב"ם¹⁰ והבית יוסף¹¹. ועיין עוד מה שכתבו על מאמר זה הגרמ"מ כשר ד"ל בתורה שלמה¹²; וד"ר יחזקאל כהן, "חיי הנכרי — ערכם והיחס אליהם בתקופת התנאים", הגות — מאסף למחשבה יהודית: ביו ישראל לעמים¹³, עמ' 91 בעמ' 116—123. העולה מכל הנ"ל שאע"פ שהרוצח את הגוי עונש מיתת ב"ד ליכא, איסור דאורייתא איכא.

מסקנה זו, כלומר שלהרוג את הגוי הוי איסור דאורייתא, באה לידי ביטוי אף בכתבי הראשונים. וזה לשון הראב"ן: "...וזמיה דלא תרצח ולא תנאף דהוי בין לישראל בין לגוי"¹⁴. והרמב"ם פוסק שאפילו גוי העובד ע"ז "לאבדו ביד, או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה"¹⁵. והניף ידו שנית בכתבו: "אבל הגויים¹⁶ שאין בינינו ובינם מלחמה ... אין מסבבים להן המיתה"¹⁷. ואין ספק כי כונת הרמב"ם היא לאיסור דאורייתא כפי שהבינו הכסף משנה¹⁸ והבית מאיר¹⁹. וכן משמע גם מפשטות דברי החינוך, ז"ל: "שלא להרוג נפש שנאמר לא תרצח. שורש מצוה זו ידוע ונגלה לכל רואי השמש, כי השם בנה העולם וצונו לפרות ולרבות כדי לישבו לפניו ומנענו שלא נחריבהו בידינו להרוג ולאבד הבריות שהן המישרבות העולם"²⁰. ורבינו בחיי בפירושו על התורה²¹ הוכיח שאסור מן התורה להרוג את הגוי שלא בשעת מלחמה מזה ש"אף בשעת מלחמה נצטוונו לקרוא להם שלום ואפילו לשבעה עממים שכתוב בהם²² לא תחיה כל נשמה".

- 8 סוף פס"י (מהדורת היעגר עמ' 281-282).
- 9 תוספות ע"ז דף כו ב ד"ה "ולא מורידין", רשב"א ע"ז שם, רבינו בחיי שמות יד ז, ניומקי יוסף ע"ז שם.
- 10 פ"י מהל' ע"ז ה"א; ופ"ד מהל' רוצח ושמירת נפש ה"א.
- 11 י"ד סי' קנח, וחר"ם סי' תכה סעיף יב (השמטת הצנוור).
- 12 כרך ס וארא מילואים פרק יט עמ' קלד.
- 13 ירושלים: משרד החינוך והתרבות — המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ח.
- 14 ב"ק סוף דף צא א.
- 15 פ"י מהלכות עבודה זרה ה"א.
- 16 וכן היא הגרסא הנסוגה. ראה מהדורת פרנקל.
- 17 פ"י מהלכות רוצח רש"נ ה"א.
- 18 הלכות רוצח שם.
- 19 אה"ע סי' יז סעיף סג.
- 20 מצוה לד (מהדורת שחזעל עמ' צא). וכן הבין בדברי החינוך הגרמ"מ כשר ז"ל "תורה שלמה" כרך טו יתרו מילואים, פרק ב סוף אות ב. ואילו דברי המנחת חינוך על אתר ובמצוה צג צ"ע.
- 21 שמות יד ז.
- 22 דברים כ טו.

אולם הרא"ם בספר היראים²³ רוח אחרת בו. ואלו דבריו: „ואינה נקראת רציחה אלא מישראל דכתיב אשר ירצח את רעהו²⁴. רציחת רעהו נקראת רציחה, באדם אחר אינה נקראת רציחה... תולדות הרציחה שלא להרוג הגויים²⁵ כדתניא בע"ז פ"ב הכותים והרועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין". הרי לדעתו על אף שרציחת הגוי הוי אסור, אין האיסור כי אם „תולדות הרציחה" כלומר מדרבנן²⁶. ודבריו צ"ע, שסותרים הם את דברי ר' איסי בן עקיבא. ולכאורה נשמט מעיניו לרגע את המכילתא.

אולם עדיין יש לחקור מה שכתב הרא"ם ברישא שאין רציחה אלא מישראל ודרש כן מהפסוק²⁷ „אשר ירצח את רעהו: רציחת רעהו נקראת רציחה, באדם אחר אינה נקראת רציחה". והנה דרשה זו לא מצאנו במקורות חז"ל שבידינו. וכן דברי הרא"ם סותרים את דברי הראב"ן והחינוך הנ"ל הכוללים אף איסור רציחת הגוי במסגרת הלאו ד"לא תרצח"²⁸. אמנם, מצאנו אח וריע לרא"ם ברמב"ם הכותב בריש הל' רוצח ושמירת נפש: „כל ההורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח"²⁹. ואפשר שהיה לרא"ם ולרמב"ם מקור שאינו תחת ידינו.

ברם, אין זה מספקת להבנת שיטת הרמב"ם, שהלא ראינו לעיל²⁰ כי הרמב"ם סבור שרציחת הגוי הוי איסור דאורייתא וזאת על אף שמקור האיסור אינו הלאו ד"לא תרצח". ואם כן יש ללבן מהו מקורו של הרמב"ם לאיסור דאורייתא זו. ונראה לע"ד לתרץ על פי מה שכתבנו באריכות במקום אחר³⁰ כי בענייני היחס בין יהודים וגוים חלים אף על יהודים דיני שבע מצוות בני נח. וחידוש זה למדתי מדברי הרמב"ם האומרים: „על ששה דברים נצטוה אדם הראשון ... הוסיף לנח אבר מן החי ... נמצאו שבע מצוות וכן הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה... ובמצרים נצטוה עמרם

23 סי' רמח.

24 דברים ו מב.

25 ובמהדורת פיוס תרצ"ה הגירסא היא: „להרוג הגוים גם מצו"א."

26 עיין בהקדמת הרא"ם לספר היראים המודפסת במהדורת ווילנא עם פירוש תועפת ראב.

27 לעיל (הערה 24).

28 ראה לעיל ע"י הערות 14 ו-20.

29 וכן היא הגירסא הנכונה, והיא מופיעה בכל כתבי היד ודפוס, וראה מהדורת פרנקל.

וכן היא הגירסא לפני רבינו חבי"ב „דינא דחמי" לאוין רס, ולפני רבינו יוסף סאבי"ד

„מנחת חינוך" מצוה לד. ואילו בנדפס שלפנינו דפוס וארשה-ווילנא כתוב: „כל ההורג

נפש בן אדם, זהוה מחמת הצנוורא. זכבר טעו כוה במחילת כבודם: ד"ר אברהם ארזי

בפירוש רמב"ם לעם (ירושלים מוסד הרב קוק תשי"ט) עמ' דנט הערה ג, והרה"ג

ר' יהודה עמיטל „מכתב" קשר התפוצות גליון מס' 2 (פסח תשמ"ג) עמ' 5 בעמ' 7.

*29 על יד הערות 15-19.

30 ועימד להתפרסם א"ה בקרוב.

במצות יתירות עד שבא משה רבנו ונשלמה תורה על ידו³¹. מזה שכתב הרמב"ם «ונשלמה תורה על ידו» דייק הגאון הרב יוסף ענגיל: «ומוכח מלשון הרמב"ם במצוות דב"ג... הם עדיין אצלנו מכח החיוב שמקודם מתן תורה. והתורה היתה רק השלמת שאר המצוות שלא ניתנו עדיין»³².

ולכאורה דברי הרמב"ם מבוססים על הברייתא האומרת: «עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין שבת וכיבוד אב ואם»³³. והקשה מהרשב"ש: «למה נצטוו ישראל במרה בעשר מצוות, שבע של בני נח ושבת ודינין וכבוד אב ואם. והלא מצווים ועומדים הם בשבע מצוות, לא היה לומר אלא שלש מצוות». ותירץ הרשב"ש: כבר אמרו שם³⁴ כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לכך נח, ושנאמר לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמר. וא"כ לפי זה אם לא נצטוו ישראל בשבע מצוות של בני נח היו בני נח פטורים ולא היו מצויים בהם אלא ישראל. ועכשיו שנשנו נתחייבו בהם בני נח וישראל ישמחו ולישרי לב שמחה³⁵. הרי מוכח מדברי הברייתא, על פי הסברו של הרשב"ש, שגם בני ישראל חייבים על שבע מצוות בני נח כשחיוב זה נובע מכך שבני ישראל קבלו עליהם מחדש לשמור את המצוות הללו — במרה³⁶. וזהו אף שיטת הרמב"ם כאמור. וכן הוא דעת הרב יהודה הלוי בספר הכוזרי³⁷. וכל זה לא כהגרי"ז גוסטמאן שליט"א הסובר ש'מצוות בני נח הם פרשה אחרת ותורה מיוחדת רק לבני נח ולא לישראל כלל וכלל»³⁸.

ואל נא תשיבני ממה שהדגיש הרמב"ם בפירוש המשניות שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבנו ע"ה בסיני ולא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו כגון נח ואברהם. עיי"ש שהאריך בזה³⁹. שברור כי סיני לאו דוקא הוא, ומרה לצורך זה נכלל במסגרת סיני. והעיקר שהוא מצות הקב"ה ע"י משה רבנו ולא ע"י הנביאים לפניו. וכן מוכח מהמהר"ץ חיות בהגהותיו לסנהדרין דף נו ב; ומהמרגליות הים, סנהדרין, שם, אותיות כג וכת עיי"ש. וכן משמע מדברי הרמב"ם עצמו בסוף אגרות לר"י יוסף

31 ריש פ"ט מהל' מלכים. וא"א מו"ר הרה"ג נחמן מרימר שליט"א העיר לי כי מקורו של הרמב"ם הוא לכאורה מה שכתוב בשמות רבה ל ט, עיי"ש. ואח"כ מצאתי שכ"כ בספר קרית מלך על הרמב"ם על אתר.

32 סנהדרין דף נו ב הוריות דף ח ב.

33 סנהדרין דף נט א.

34 שו"ת הרשב"ש סי' תקמג.

35 ולא כדברי הסנהדרין קטנה לסנהדרין דף נו ב שפירש שבני ישראל לא קבלו מחדש במרה את ד' המצוות, אלא שהוסיף להם לוי המצוות שכבר היו מצוין על בני ישראל מימי אדם ונח עוד ב' מצוות — שבת דינין וכיבוד אב ואם עיי"ש.

36 מאמר ראשון סי' פג, עיי"ש, ובאוצר נחמד על אתר ד"ה «ולא בטלם משה».

37 קונטרסי שעורים ב"מ שיעור יב אותיות ד"ה.

38 חולין פ"ז מ"ו (מהדורת קאפח עמ' ריב).

אבן גביר עיי"ש ודרי"ק, ואכהמ"ל. וראה עוד במאמרו של משה פוטולסקי, "הכלל אין למדין מקודם מתן-תורה", דיני ישראל, כרך ו' (תשל"ה), עמ' 195. ומכיון שאף בני ישראל מצווין על ד' מצוות בני נח, אם כן אע"פ שהתורג את הגוי אינו עובר על הלאו ד"לא תרצח" — אליבא דרמב"ם — עדיין עובר הוא על איסור דאורייתא של שפיכות דמים הנובע מהפסוק "ואך את דמכם לגפשתים אדרש וכו'" ⁴⁰ של שבע מצוות בני נח.

ואם כי "משניתנה תורה נתחדשה הלכה" ⁴¹, היינו דוקא במקום שאכן התורה בפירוש חדשה הלכה משניתנה התורה — וכגון שאין חיוב מיתת בית דין על רציחת גוי. ברם, במקום שהתורה לא חדשה הלכה — וכגון על עצם איסור רציחת הגוי — דיני ד' מצוות בני נח עומדים בעינם. וזה פשוט.

היוצא לנו, אפוא, כי לדעת הרמב"ם איסור רציחת הגוי איסור דאורייתא הוא כשמקורו באיסור שפיכות דמים של שבע מצוות בני נח. ומרגן הבית יוסף ⁴² והדרכי משה השלם ⁴³ פסקו כי היכא שהגויים מקיימין ד' מצוות בני נח אסור להורידם.

ומדהוכחנו שהתורג את הגוי עובר על איסור רציחה — או מדין "לא תרצח" או מדין ד' מצוות ב"נ — נראה לנו ברור כי אע"פ שהתורג את הגוי פטור ממיתת ב"ד ניתן רשות למלך להרגו בדין המלכות ותקנת העולם, כמבואר ברמב"ם: "וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאין מחוייבין מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו" ⁴⁴. זאת ועוד: גם לבית דין יש להם רשות ואפילו חיוב להעניש את העברייני, וז"ל הרמב"ם הממשיך ואומר: "וכן אם ראו בית דין להרגם בהוראת שעה. אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו. הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לכך לחוק הדבר הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה לאסרם במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה הדבר להם לפוקה ולמכשול ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר" ⁴⁵.

ועל פי האמור מובן מה שדייק הרמב"ם בלשונו בכתבו: "ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנאמר וכי יזיד איש על רעהו. ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי" ⁴⁶ ונקט הרמב"ם דוקא ש"אינו נהרג עליו בבית דין" להשמיענו כי בבית דין אינו נהרג, אמנם חייב הוא בדיני שמים ובדין מלך. ועיין בכסף משנה, על אתר.

40 בראשית ט ה'.

41 עיין שבת דף קלה א, רמב"ם פ"א מהל' אבל היא.

42 יו"ד סי' קנח.

43 שם.

44 פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ב.

45 שם ה"ד.

46 שם ה"א. וכן היא הגירסא הנכונה, ראה מהדורת פרנקל.

ב. איסור רציחת גוי עובד עבודה זרה

ולא רק גוי השומר ז' מצוות ב"נ אסור להרגו, אלא אף עכו"ם. שהרי בברייתות המובאות לעיל ושמהן אנו לומדים כי אסור לישראל להרוג את הגוי, מופיע המינוח הסתמי "גוי". וכבר פירשו הראשונים כי סתם "גוי" בלשון חז"ל הוא עובד ע"ז והעובר ז' מצוות בני נח.¹ מוכח, אפוא, שבין אם הגוי שומר ז' מצוות בני נח ובין אם לאו, אסור להרגו. ולרמב"ם² האיסור הוא מן התורה, כאמור לעיל.³ וכן דעת: הווי עמודים על ספר היראים,⁴ המשך חכמה⁵ והמשפט המלוכה.⁶ ואילו רבינו יונה סובר שהאיסור הוא מדרבנן.⁷ וכ"כ הט"ז⁸. וע"ע בחידושי הריטב"א על מסכת מכות שכתב דברים תמוהים.⁹ וכבר הקשה על דבריו מרן החזון איש.¹⁰

ולע"ד נראה מסתמא כדעת הרמב"ם וסייעתו. שהרי ברור הוא שגם אצל בני נח עצמם וגם לפני מתן תורה לא היה מותר לכל אחד להרוג את חבירו אם ראהו עובר אחד משבעת מצוות בני נח.¹¹ אלא היה הדבר מסור לדיינים ולשופטים היושבים בכל פלך ופלך לדון במצוות בני נח ולהזהיר העם עליהם בהתאם למצוות דינים.¹² ומסתבר שהם הם אף אלו שהרגו בן נח שעבר על אחת משבע המצוות. וכ"כ החזון איש שהאריך בתכונות הדין והדיון וסיים: "ובזה ניחא שלא יהא כל אחד הולך והורג את חבירו ויאמר שהרגו בדין מפני שראהו עובר על ז' מצוות".¹³ ואם כן, בן נח — וקודם מתן תורה ישראל בכלל — שהרג עכו"ם בלא דין ובלא משפט עובר על איסור שפיכות דמים.¹⁴ ואם כך הוא לפני מתן

ב. 1 תוספות ע"ז דף סו ב ד"ה "ולא", ריטב"א מכות דף ט א ד"ה "אלמא". וכן ראה את דברי הרמב"ן, מכות שם (מהדורת הרשלר סיף עמ' סא), שפירש קצת אחרת.

2 פ"י מהלכות ע"ז ה"א.

3 פרק א, על יד הערות 18-19. ועיין בבית מאיר אה"ע סי' יז סעיף סג.

4 סי' רמח אותיות דה.

5 שמות כא יד.

6 (לגר"י גרשוני שליט"א) פ"ט מהל' מלכים ה"ז.

7 סנהדרין דף נו א.

8 יו"ד סי' קנח סק"א.

9 לעיל (הערה 1), רב"ה "לא שנא".

10 ב"ק סי' י ס"ק טו.

11 והשוה שו"ת חכם צבי סי' פד. וכבר נדחו דבריו ע"י הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס לע"ז דף סד ב.

12 ראה סנהדרין דף נו א, תוספתא ע"ז ח (ט) ד (מהדורת צוקרמנאדל עמ' 473), רמב"ם פ"ט מהל' מלכים הי"ד.

13 חו"מ ליקוטים סי' ב סוף סק"ב. וע"ע בדבריו לב"ק סי' י ס"ק ט"ט. וכן ראה מרגליות הים סנהדרין דף נו כ אותיות ב"ג, עינים למשפט סנהדרין שם אות א והמ"מ המצוינים בספרים אלו.

14 אלא שנחלקו בזה האחרונים אם ב"נ האורג עכו"ם חייב מיתה. לדעת המשך חכמה

תורה, הוא הדין לאחר מתן תורה — וכדברי ר' איסי בן עקיבא — ואסור מדאורייתא לרצוח אפילו גוי העובר על ז' מצוות ב"נ. וליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור¹⁵.

ובהגהות אשרי כתוב: „ובן נח אע"פ שהיה עובר על שבע מצוות ואזהרתו זו היא מיתתו וא"צ עדה ועדים והתראה מ"מ כל זמן שלא דנהו ב"ד אין חייבין מיתה ואסור להרגו. ואם קבל עליו לקיים שבע מצוות בפני ג' חייב להחיותו“¹⁶. וכעין זה כתב התוספות ז"ל, וכן הוא דעת המאירי¹⁷.

ולכן קשה לי טובא על מה שפירשו הבית יוסף¹⁸ והדרכי משה השלם²⁰ בדברי התוספות ע"ז דף כו ב ד"ה „ולא מורידין“ שאינו מצוה ע"ש ודו"ק²¹, ובעקבותם הלכו: הדרישה²²; הש"ך²³; המאמרי מרדכי²⁴; והרה"ג יצחק אייזיק שור אב"ד באקארעשט בספרו מאורי אור²⁵. אולם לפי מה שכתבנו לעיל שאיסור גמור הוא לרצוח אפילו גוי העובר ע"ז, ברור שכן הוא הפירוש הנכון אף בדברי התוספות שם. ודו"ק כי קיצרתי.

זאת ועוד: מוצאו של התוספות הנידון הוא מפי הר"י הזקן. והלא ידוע כי המקור העיקרי של התוספות שלנו על מסכת ע"ז הוא תוספות רבנו אלחנן²⁶, ואמנם, דברי התוספות הללו מופיעים כמעט מילה במילה בתוספות רבינו אלחנן ונחתמים „מ"ר, כלומר „מדברי רבי“ כאשר „רבי“ הוא רבנו יצחק הזקן ז"ל, וכן

שמות כא יד, ובעל חידושי רפאל ריש מכות, אכן חייב מיתת בית דין. ואילו המנחת חינוך מצוה ת"י והחזו"א ב"ק ס"י י ס"ק טו ד"ה „ב"ג שהרג עכו"ם“ סבורים שפטור מעונש מות שהרג בר קטלא.

- 15 סנהדרין דף גט א.
- 16 ע"ז פ"ה ס"י ה.
- 17 ע"ז דף סד ב ד"ה „איוהו“. והשווה את דברי המנחת חינוך סוף מצוה לר. ולכאורה שאיננה מיתתה דברי ההמהות אשרי.
- 18 סנהדרין דף נו ב (מההזרת סופר עמ' 226-227).
- 19 יו"ד ס"י קנח.
- 20 שם.
- 21 ומה שכתבו שם „וכן נראה מדברי הרמב"ם“ נראה פשוט דקאי רק על מה שפירשו את האמרא „כשר שבגים הרג"ה היינו בשעת מלחמה. וכן הוכיח האדמו"ר מישור על אתר, עיי"ש. ולא כהבנת הט"ז יו"ד ס"י קנח סק"א, והמנחת חינוך מצוה צג.
- 22 יו"ד שם סק"ב.
- 23 שם סק"ב, ובנקודות הכסף.
- 24 ס"י קנח ס"ק מג.
- 25 ס"י קנח סעיף א.
- 26 עיין בספרו של פרו"פ א. א. אורבך „בעלי התוספות“ (ירושלים מוסד ביאליק תשט"ו), עמ' 507.
- 27 שם עמ' 212.

הוא מובא במפורש בשם רבינו יצחק אצל תלמידי רבינו יונה²⁸. והנה בתשובה לר"י אשר ב"ר משולם המופיעה בשו"ת תמים דעים כותב הר"י הזקן: "בנקט בע"א ורועי בהמה דקה לא מורידין משום דאפילו גרמא וכו' התם אסורא..."²⁹. אין ספק, אפוא, כי לדעת התוספות — קרי הר"י הזקן — אסור להרוג אפילו גוי העובר על ז' מצוות בני נח. וכן מוכח מפשטות תוספותינו כפי שהוא מופיע אצל תלמידי רבינו יונה³⁰. וע"ע תוספות ע"ז דף ד ב ד"ה "שמע"; ודף י ב ד"ה "חד"; וכן ראה פסחים דף מט ב תוד"ה "ויש". והגאון האדיר ר' יוחנן מקרעמניץ זצ"ל, באורח מישור³¹, כבר דן בסוגיא זו באריכות — בבקאות ועמקות גם יחד — ודחה בשתי ידיים את פירוש הבית יוסף והדרכי משה. ועיין שם עוד כי הכריע להלכה כי איסור גמור הוא לרצוח גוי, אפילו אחד העובר ז' מצוות בני נח. וכן הוא הסכמת רוב גדולי האחרונים³².

ג. הגויים בזמנינו

מן הראוי להעיר כי סתם גוי בזמננו נחשב לשומר שבע מצוות בני נח. ואע"פ שכתב הרמב"ן ש"אין רובן מקיימין אותן"¹, כבר הסבירו האחרונים שאלו דוקא הגוים שחיו בזמן התלמוד ובתקופת חז"ל. ברם, הגויים של ימינו אנו רובם אכן זהירים לקיים את שבע המצוות. ולכן חייבים אנו להצילם מסכנת נפשות וכ"ש שאסור לנו להורגם. וקרוב הדבר שלנידונינו דינם כגרי תושב אף בלא קבלת המצוות בפני ג' חברים. ואין טעם לחזור על דברים הכתובים כבר². והגרי"פ

28 ע"ז דף כו ב ד"ה "הגויים".

29 סי' רג.

30 שם.

31 שם.

32 מהרש"ל על הסמ"ג מצות לית מח, דיני דחיי לאוין מח ד"ה "ולא מורידין" (וע"ע בכנסת הגדולה חו"מ סי' תכה הגהות ב"י אות יב), ב"ח יו"ד סי' קנח ד"ה "ומ"ש ומ"מ", ט"ז יו"ד סי' קנח סק"א, כתונת פסים הגהות הרישה יו"ד סי' קנח סק"ב, בית מאיר אה"ע סי' יז סוף ס"ג, כוס ישועות ע"ז דף כ ב (ועיין בשו"ת יד אליהו סוף סי' לח), ווי העמודים על ספר היראים סי' רמח אוחיות ד"ה, משך חכמה שמות כד יד, ערך השלחן יו"ד סי' קנח אות א, שו"ת פני מבין א"ח סי' רלט, חזון איש ב"ק סי' י ס"ק ט"ט, משפט המלוכה פ"ט מהל' מלכים ה"ז. ועיין גם בחידושי רעק"א ע"ז דף כו א, ובחזון יחזקאל (להגרי"א אברמסקי זצ"ל), ב"מ פ"ב ה"ג.

ג. 1 חידושי הרמב"ן מכות דף ט א (מהדורת הרשלר סוף עמ' סא).

2 ראה באר הגולה חו"מ סי' תכה אות ש, שו"ת משיב כהלכה יו"ד סי' ט, מהר"ץ חיות בסוף ספר עטרת צבי מאמר תפארת לישראל (כל כתבי מהר"ץ חיות [ירושלים דברי חכמים תשי"ח] ח"א עמ' תפס"ח), יעוד במאמר מנחת קנאות (שם ח"ב עמ' תתקענ ובהערה בעמ' תתקצ"ח) ובקונטרס אחרון (שם עמ' תתלב-תתל"ו), הרה"ג יוסף אליהו הנקין זצ"ל, "קץ הימין", "הדרום" כרך י (תשי"ס) עמ' 5 בעמ' 78, ועד בלב

פערלא זצ"ל בפירושו לספר המצוות לרס"ג⁸ מדגיש כי אפילו בזמן ובתקופה שהגויים אינם שומרים את שבע מצוות ב"נ עדיין "דנהי דמסתמא עבר על שבע מצוות מ"מ לא בר קטלא הוא עד דחויני' דעבר עליהן", וברור.

ד. רציחת הגוי ע"י גרמא

מדברי הר"י הזקן בתשובתו בספר תמים דעים שציטטנו לעיל¹ אנו גם לומדים כי אין כל אבחנה בין האיסור לרצוח גוי באופן ישיר או לרצחו ע"י גרמא. אדרבא, "בנקט בע"א ורועי בהמה דקה לא מורדין משום דאפילו גרמא וכו' התם אסורא", כלומר חידושו של התנא בכתבו "אין מורדין" במקום "אין הורגין" הוא ללמדינו דוקא זה, שגם ע"י גרמא אסור להרוג עכו"ם. וכן כונת הרמב"ם בכתבו: "אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה... אין מסבבים להן המיתה"², כלומר ע"י גרמא. וכ"כ רבינו המאירי, שישראל אפילו בגוי שאינו מקיים שבע מצוות, "אין גורמין להם מיתה"³. ובעקבות הרמב"ם הלך הב"ח⁴. ואע"פ שחתנו הט"ז השיג על דבריו⁵, כבר בא האורח מישור להגנתו של הב"ח בראיות חזקות ונכונות עיי"ש⁶. וברור שהט"ז לא ראה את הדברים המפורשים של הר"י והמאירי. וכן פסקו לאיסור: הערך השלחן⁷, שו"ת ים הגדול⁸, והגר"ש טוירק⁹.

וברור לענ"ד שהוראה נכונה היא, שהרי בן נח שהרג את חבירו אפילו ע"י גרמא חייב מיתת בית דין וכדמוכח בבראשית רבה וז"ל: "מיד כל חיה: זה

איברא עמ' 116, ספר קול צופיך (לגריי גרשוני שליט"א) עמ' שט"שכ (והשווה דבריו במשפט המלוכה מהזרה שניה בנספחות עמ' תע"תעו ודו"ק). וכן ראה כנסת הגדולה חו"מ סי' תכה, הנהגות ב"י אות יב, ושוב בשו"ת בעי חיי יו"ד סי' קעו ד"ה "וכתב" ז"ש לתמוה". וכל זה בניגוד לדעתו של הגר"מ קליין שליט"א בשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' קמא וח"ט סי' שעא. ועיין עוד בהערותיו של הגרצ"י קוק זצ"ל לספרו של הרב שמעון פורבוש "משפט המלוכה בישראל" (ירושלים מוסר הרב קוק מהזרה שניה תשל"ג) עמ' 237 הערות לעמ' 59 שורה 12 ולעמוד 49 סוף הערה 14 ושוב בעמ' 240 הערה לעמוד 122 שורה מלמטה.

3 ל"ת פד (כרך ב עמ' קה א"ב).

ד. 1 פרק ב ע"י הערה 29.

2 פ"ד מהלי רוצח ושמירת נפש הי"א.

3 סנהדרין דף נו א (מהחזרת סופר עמ' 226).

4 יו"ד סי' קנח ד"ה "ומ"ש ומ"מ".

5 שם סק"א.

6 שם סוף סק"א.

7 שם אות א.

8 חו"מ ס"ס צד.

9 "הצלת עכו"ם ממיתה" הפרדס שנה נא חוברת ג (כסלו תשל"ז) עמ' 17.

המוסר את חבירו לחיה להרגו¹⁰. וע"פ דברי הבראשית רבה פסק הרמב"ם כן להלכה בכתבו: „בן נח... אם הרג טרפה או שכפתו ונתנו לפי ארי או שהניחו ברעב עד שמת הואיל והמית מכל מקום נהרג¹¹. ולפני מתן תורה אף ישראל בכלל איסור זה להרוג בן נח ע"י גרמא. ואם כך היא ההלכה לפני מתן תורה הוא הדין אף לאחר מ"ת כדברי ר' איסי בן עקיבא. וליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור.

זאת ועוד: גם ישראל שהרג את רעהו ע"י גרמא אע"פ שאינו חייב מיתת ב"ד, רוצח נקרא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים, כמבואר ברמב"ם וז"ל: „...או שכפתו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתהו חיה ... כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין. ומנין שכן הוא הדין שנאמר... מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חבירו לפני חיה לטרפו ... ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה הרי דינם מסור. לשמים, וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבין מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרגם בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו¹². והגוף ידו שנית וז"ל: „אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת או שכפתו והניחו במקום שסוף הצנה או החמה לבוא לשם ובאה והמיתתו, או שכפה עליו גיגית, או שפרע עליו את המעזיבה, או שהשיך עליו את הנחש, ואין צורך לומר אם שסה בו כלב או נחש, בכל אלו אין ממיתין אותו והרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם¹³. הרי מוכח שרציחה ע"י גרמא אכן נחשבת למעשה רציחה. וכן הסיק הגאון רבי יהודה גרשוני שליט"א בספרו משפט המלוכה האומר: „בוזה דבעינן ברציחה כוחו או גופו לחייבו מיתה זה רק בדין עונשין אבל הלאו דלא תרצח עובר אפילו לא הרגו ע"י כוחו או גופו ואפילו ע"י גרמא עובר בלא תרצח, וכן מבואר ברמב"ם פרק ג מהל' רוצח הל' י אבל וכו'¹⁴. וכ"כ הגאון הרוגאצ'ובי, הר"י ראזין זצ"ל¹⁵, הרב הראשי לישראל הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל¹⁶, ויב"ל הגר"מ פיינשטיין שליט"א¹⁷.

ולכן, מכיון שרציחה על ידי גרמא מעשה רציחה נחשבת, וכן שרציחת הגוי הוי בכלל לאו ד"לא תרצח" וכמ"ש לעיל, מסתבר שאף רציחת הגוי ע"י גרמא בכלל איסור ד"לא תרצח". ואפילו לדעת הרמב"ם שרציחת הגוי לא הוי משום איסור „לא תרצח", עדיין איסור דאורייתא הוי מכח שפיכות דמים של ז' מצוות

10 לד יג (מהזרת תיאודור-אלבק עמ' 324 ובהערות).

11 פ"ט מהל' מלכים ה"ד.

12 פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ב"ד.

13 פ"ג מהל' רוצח ושמירת נפש ה"י, ומקורו בספרי במדבר ס"י קס.

14 פ"ט ה"ד.

15 מכתבי תורה מכתב רכט.

16 שבט מיהודה ח"א שער ראשון פרק יב אות א.

17 שו"ת אגרות משה אה"ע ח"א ס"י קנו.

בני נח כפי שהסברנו. וברור שהוא הדין כאן בשפיכות דמים על ידי גרמא שאסורה אף היא על פי דיני בני נח כאמור.

ה. רציחת הגוי שהוא טריפה

ומנימוקים דומים מוכרחים אנו לומר שגם אסור להרוג גוי אף דהוי טריפה. דהא פסק הרמב"ם שבן נח שהרג טריפה „הואיל והמית מכל מקום נהרג“¹. וכ"כ המאירי². ולפני מתן תורה, ישראל הוי בכלל איסור זה. ואם כן, ישראל ההורג את הגוי שהוא טריפה אף לאחר מתן תורה שופך דמים הוא. מכח דינו של רב איסי בן עקיבא.

אולם, כבר טרחו האחרונים למצוא מקור להילכתא זו דהרמב"ם שבן נח שהרג את הטריפה חייב מיתת בית דין³. וראיתי דברי טעם אצל הרה"ג ר' משה הרשלר שליט"א⁴ אשר מעיר כי חיובי ההריגה אצל בן נח ילפינן מהפסוק „שופך דם האדם באדם דמו ישפך“⁵. וטריפה בודאי נכלל במסגרת „אדם“, שהרי כתב התוס' רי"ד דאף שההורג את הטריפה פטור, מ"מ לגבי שאר כל התורה כולה הרי הטריפה הוא כחי, ואשתו אשת איש ופוטור ומחייב מן החליצה, ומגרש ומצטרף לכל דבר שבקדושה, עיי"ש⁶. ואילו אצל רציחה כתוב „ומכה נפש“⁷ וטריפה אינו בכלל נפש⁸. אבל גבי חיובי התורה בעי שיהא „אדם“ או „איש“ כמו שנאמר מכל חוקות האדם או איש או אשה אשר יעשו מכל וגו' ובודאי טריפה הוי בגדר אדם. ומכאן למד הרמב"ם כי בן נח השופך דם האדם הטריפה, באדם דמו ישפך. ודברים נכונים הם.

ברם, מצאתי בספר מלחמת מצוה לתשובת המינים ממרן התשב"ץ⁹ כי הטריפה אינו בגדר „אדם“, וז"ל: „וכיון שכבר היה מוכה ונגוע שלא יוכל לחיות

1. פ"ט מהל' מלכים ה"ד.

2. סנהדרין דף נז א (מהדורת סופר עמ' 226).

3. ראה בין השאר: מנחת חינוך מצוה רצו, אור שמח פ"ב מהל' רצח ושמירת נפש סוף ה"ח וסוף ה"ט, ערוך השלחן העתיד הלכות מלכים סי' עח סעיף ט, עינים למשפט סנהדרין דף עח א אות א, שא"ת משנה הלכות ח"ה סי' שו רש"י בח"ו סי' רפא. ויש להעיר כי דברי הערוך השלחן העתיד שם צ"ע שהרי הטעם של עדות שאי אתה יכול להזימה נזכרת בגמרא סנהדרין (דף עח א) רק ביחס לטרפה שהרג שלא בפני ב"ד שפטור. אולם אין בין הטרפה שהרג לבין שלם ההורג את הטרפה שפטור ולא כלום, עיי"ש ודו"ק.

4. „חיובי הצלה בחולים ומסוכנים“ הלכה ורפואה כרך ב (תשמ"א) עמ' כז בעמ' נא.

5. בראשית ט ז. ראה סנהדרין דף נז ב — נז א.

6. שבת דף קלו א.

7. ראה ויקרא כז יז.

8. ראה סנהדרין דף עח א.

9. מבוא במרגליות הים סנהדרין דף עח א אות ז.

ע"כ פטרוהו למכחו שהתורה לא אמרה אלא ומכה אדם יומת¹⁰ וזה אינו בגדר האדם עתה שכבר הוא בגדר המת. ומקור לדרשת התשב"ץ איני יודע. ולכאורה היא סותרת את דברי הגמרא בסנהדרין¹¹ אשר ממעט את הריגת הטריפה מהפסוק "ואיש כי יכה כל נפש אדם"¹². אולם, אפילו את"ל שטריפה לא נקרא "אדם", בודאי הוא עדיין במסגרת המונח הכולל "האדם"¹³. ומכיון שחיובי ההריגה אצל בן נח ילפינן מהפסוק "שופך דם האדם וכו'", הריגת הטריפה בכללו. ואיסור זה, קודם מתן תורה, אף לישראל נאמר. אם כן, אף לאחר מתן תורה ישראל מוזהר על הריגת הטריפה, כאמור.

זאת ועוד: הרי ברור שישראל ההורג ישראל טרפה מעשה איסור בידו על אף שהוא פטור מעונש בידי אדם¹⁴. וכן הדגישו התשב"ץ¹⁵, המאירי¹⁶, והמהר"י ברונא¹⁷. ולפי פשטות הענין נראה כי האיסור הוא משום "לא תרצח"¹⁸. ואם כן הוא, הרי מוכח כי אף הטריפה הוי גוף הנרצח. ומכיון שרציחת הגוי הוי בכלל לאו ד"לא תרצח", כמ"ש לעיל, מסתברא שאף כשהטרפה הוא גוי עדיין הוי גוף הנרצח. ברם, יש מגדולי האחרונים הסבורים כי אין בהריגת טריפה משום רציחה גם אם הטריפה הוא יהודי. והמנחת חינוך מסתפק בזה²⁰. בכל זאת, גם אותם הפוסקים הסבורים שאין בהריגת הטריפה איסור מכת "לא תרצח", מודים הם שיש בהריגת הטריפה איסור חמור מן התורה משום שפיכות דמים²¹.

ונראה לענ"ד כי גם הרמב"ם סבור שאין בהריגת הטריפה משום "לא תרצח", שכותב בתחילת הלכות רוצח ושמירת נפש: "כל ההורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח". והלא טריפה אינו אפילו נפש כל דהוא כדמוכח מהגמרא בסנהדרין²². אולם מאידך גיסא, אין ספק כי לדעת הרמב"ם הריגת הטריפה הוי איסור דאורייתא אשר חייב בדיני שמים, כדמוכח מדבריו בפ"ב מהל'

10 ויקרא כד כא.

11 לעיל (הערה 8).

12 לעיל (הערה 7).

13 דא דברי ר"ת יבמות דף סא א תודיה. ואין, ב"ק דף לח א תודיה. אלא, ע"ז ג א

תודיה. כהנים.

14 לעיל (הערה 8).

15 ספר מלחמת מצוה לתשובת המינים שם.

16 סנהדרין נו ב (מהדורת סופר עמ' 227).

17 שו"ת סי רסה. וע"ע שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא ח"מ סי נט.

18 וכ"כ ספר בכורי חיים (רוזנץ) ח"ד סי לו אותיות ד"ט, שו"ת לב אריה ח"ב סי לו,

שו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי יז פ"ו, ושוכ ב"ח סי כה פ"ה ופכ"ז.

19 שו"ת אחיעזר י"ד סי טז אות ו; שו"ת משנה הלכות ח"ו סי שסז; הגר"מ הרש"ל

לעיל (הערה 4).

20 מצוה רצו. וע"ע בספר קול צופיך (לגר"י גרשוני שליט"א) עמ' שעה שצו.

21 שו"ת משנה הלכות ח"ו סי רפא ד"ה "ולפיו", הגר"מ הרש"ל לעיל (הערה 4).

22 ועיין ביד רמה על אתר.

רוצח ושמירת הנפש ה"ח וד"ל: "ההורג את הטריפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם". ומדהדגיש "פטור מדיני אדם" ברור כי סבור שחייב בדיני שמים. וכן הסיקו כל הפוסקים ומפרשי הרמב"ם²³. והאור שמח הוסיף כי אף בסמכותו של המלך הוא להמית את ההורג את הטריפה²⁴. ועדיין יש לברר את המקור לאיסור שפיכות דמים זו.

ונראה לנו כי אף כאן קאזיל הרמב"ם לשיטתו. ולדעתו מכיון שאסור לישראל אף לאחר מתן תורה להרוג גוי טריפה מכח איסור שפיכות דמים של ז' מצוות בני נח, כמש"כ לעיל. כל שכן שאסור לישראל להרוג ישראל טריפה וזאת גם מכח שבע מצוות בני נח שעדיין קיימות אצלנו. והכל אתי שפיר. היוצא לנו, אפוא, מכל הנ"ל כי הטריפה הוי נחשב לגוף הנרצח, כלומר ישראל ההורג עובר על איסור מן התורה — או מדין "לא תרצח" או מכח איסור שפיכות דמים דז' מצוות ב"נ — ואין חילוק בין אם הטריפה הוי ישראל ובין אם הוי גוי.

ו. רציחת גוי טריפה ע"י גרמא

לאור מה שהוכחנו כי גרמא הוי נחשבת למעשה רציחה, וכן שהטריפה — בין ישראל ובין גוי — הוי גוף הנרצח, יוצא, אפוא, כי אף להרוג את הטריפה על ידי גרמא אסור. וכן מצאתי בתפארת ישראל שנקט כן בפשיטות¹. ועיי"ש שחקר עפ"ז אם יש אף דין יהרג ואל יעבור. ובעל העינים למשפט פלפל בדבריו². ברם, במקום שחיי הבריא אינם עומדים מול חיי הטריפה לכו"ע אסור להרגו אף ע"י גרמא. ואם כי התפארת ישראל דן בישראל טריפה ולא בגוי נראה ע"פ כל הנ"ל שאין מקום לחלק.

ז. דינו של החולה בסרטן

הסובל מסרטן נראה לכאורה שדינו כטריפה. והגר"ח עוזר זצ"ל פסק בפשיטות שהחולה ממחלה פנימית שממנה בודאי ימות דינו כטריפה¹. וכן נוטה הגר"מ הרש"ר שליט"א במאמרו הנ"ל². וכן דעת הגאון הרב אלי' כ"ץ שליט"א³.

23 ראה ספר המפתח על הרמב"ם (פורסם במהדורת פרנקל), על אתר, והמ"מ המובאים שם.

24 פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש סוף ה"ד.

ו. 1 יומא פ"ה בועז אות ג.

2 נדרים דף כב א.

ז. 1 שו"ת אחיעזר יו"ד סי' סז אות ה.

2 פרק ה הערה 4 בעמ' מט ג.

3 "הערת בנושא ניתוק חולה אנוש ממכונת הנשמה מלאכותית", תחומין כרך ג (תשמ"ב)

עמ' 535 ריש עמ' 536.

אולם, יש מפוסקי דורינו אשר העירו כי אין הכרעה זו נקיה מספיקות ומכיון שלא נעשה בו נזק חיצוני אפשר שדין חולה ממחלה פנימית כדין גוסס בידי שמים⁴ וכבר כתב מרן החזון איש זצ"ל כי אין לנו סימנים קבועים לטריפה אצל האדם ואולי עדיין יזדמן לו סם רפואה ע"י איזה רופא⁵, במיוחד בדורינו אנו שהמדע והרפואה הולכים ומתפתחים במהירות מידי יום ביומו. ואמנם, הגאון הרב חיים דוד הלוי שליט"א נקט בפשיטות כי החולה בסרטן דינו כדין גוסס⁶. וכידוע, דינו של הגוסס בידי שמים חמור טפי מדינו של טריפה. שאילו ישראל ההורג את הטריפה פטור מדיני אדם. לעומת זאת, ההורג את הגוסס שהוא גוסס בידי שמים חייב מיתת בית דין, כדאיתא בסנהדרין⁷. בלישנא אחריתא, דין גוסס בידי שמים כדין חי ושלם הוא.

ח. דין ההורג ע"י סם

ולחמית אדם ע"י סם מבואר בתשובת הגאונים בתראי דאינו אלא גרמא¹. ועי"כ מסביר את דברי הרמב"ם: „שהעוברת שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה, בין בסם בין ביד“². ומפרש שכונת הרמב"ם היא שמותר לחתוך את העובר בין בגרמא בין באופן ישיר. וכשאני לעצמי, הדבר עדיין לא ברור לי לגמרי. דאיתא בבב"ק: „תניא: הנותן סם המות לפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים“³. ומוכח מהמשך הסוגיא שם דטעמא דפטור מדיני אדם היא משום „דלע עבידא דאכלה“, וא"כ לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה לשומרה מזה, דמילתא דלא שכיחא היא. ואילו אליבא דתשובת הגאונים בתראי הגמרא צ"ע, דלמה לה לתת את הטעם דפטור „דלא עבידא דאכלה“, הרי הריגה על ידי סם אינו אלא גרמא, וגרמא בנויקין פטור. אלא ע"כ מוכרחים אנו לומר מכח סוגיא זו, שהריגה ע"י סם אינו גרמא אלא גיריה דילית, ולולי „דלא עבידא דאכלה“ חייב⁴. ואולי אפשר לתרץ שבדיני נוזקין הוי חייב משום גרמי, אע"פ שבדיני נפשות עדיין פטור, וצ"ע.

- 4 שו"ת בית אבי (ליעבס) ח"ב סי' קנ ד"ה „ומעתה“. וכן ראה הגר"מ הרש"ר שם. והשוה מה שכתב הגר"מ פיינשטיין שליט"א „תשובות בהלכות רפואה“ מוריה שנה שלש עשרה, גליון דס קנא"קנ (אלול תשד"מ) עמ' נב בעמ' נה התחלת אות ד ודו"ק.
- 5 י"ד סי' ה, אה"ע סי' כו אותיות א ג. וע"ע הגר"מ הרש"ר לעיל (הערה 2).
- 6 „ניתוק חולה שאפשר לחיות ממכונת הנשמה מלאכותית“ תחומין כרך ב (תשמ"א) עמ' 297 סוף עמ' 299.
- 7 דף ע"א א.

- ח. 1 ריש סי' מה.
- 2 פ"א מהל' רצח ושמירת נפש ה"ט.
- 3 דף מז ב.
- 4 ועיין בש"ך חו"מ סי' שפו סוף ס"ק כג ודבריו צ"ע.

וידידי העילוי הרב יצחק רייזלר שליט"א הוכיח כי הנותן זריקת סם המות לחבירו חייב מיתה, מהמשנה האומרת: „השיך בו את הנחש רבי יהודה מחייב”⁵, והוא הדין כאן. ואע”פ שהחכמים פוטרם בנחש, היינו דוקא בנחש משום דסוברים דארס נחש מעצמו מקיא⁶ ולפיכך גרמא בעלמא הוא⁷. ברם, בנידון דידן של זריקה ע”י הרופא, ברור כי אף החכמים יודו לרבי יהודה דחייב, שהסם מוכן ועומד כבר בעון והוי כארס נחש בין שיניו הוא עומד, „זהרי הוא כתוקע סכין בבטנו דלאו גרמא הוא שהרי כלי משחיתו בידו”⁸. ודברים נכונים הם.

ט. רציחת גוי חולה סרטן ע”י סם

אולם, אף אם נניח שלחולה סרטן דין טריפה יש לו, וכן שההורג על ידי סם דין גרמא לו, עדיין נלע”ד שאסור לרופא יהודי להמית על ידי נתינת סם לחולה אינו יהודי הסובל מסרטן. שלאור כל מה שהוכחנו לעיל, אסור לישראל להרוג את הטריפה ע”י גרמא בין ישראל בין גוי. וכעין זה הורה הרב החביב”ב אשר נשאל אם מותר לרופאים יהודים המרפאים לגוים לעשות להם תרופות נגדיות בכדי שימותו או לפחות למנוע מהם הרפואות המועילות בכדי שימותו או אם אסור. והשיב הגאון המחבר כי למעשה אין לתת תרופות נגדיות או למנוע תרופות המועילות עיי”ש באריכות⁹. ואע”פ שלא כתוב שם כי המדובר בטריפה, מדסתם ולא חילק נראה לנו שאין לחלק. ובמיוחד שהדבר אינו ברור לחלוטין כי החולה בסרטן וכדומה לו דין טריפה יש לו, ולא דין גוסס בידי שמים.

י. חולה השרוי בצער

ואף אם החולה שרוי בצער ל”ע, מפורסם הוא כי עמדת ההלכה איתנה שאסור לעשות כל מעשה המקרב את המות. ואפילו אם לדעת הרופאים מצוה היא לקרב את מיתת החולה דלטובתו היא — וכגון שרואים שיש לו יסורים גדולים — מ”מ אסור לעשות שום מעשה כזה. והדברים מפורשים להלכה בערוך השלח, הכותב: „שנינו בריש מס’ שמחות הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו... ואסור לעשות לו דבר שתקרב מיתתו וכך שנו חכמים במשנה דשבת (קנא ב) דהמעמץ עיניו של מת עם יציאת הנפש ה”ז שופך דמים ואע”פ שאנו רואים שמצטער הרבה בגסיסתו

5 סנהדרין פ”ט מ”א.

6 בבלי סנהדרין דף עז א, ירושלמי סנהדרין פ”ט ה”ב (כו א).

7 רש”י, אל אתר.

8 רש”י שם ד”ה „בין שינו”.

ט. 1 שו”ת בעי חיי יו”ד סי’ קעז. הדברים מובאים שוב, כי אם בקצרה, בספר שיירי כנסת הגדולה יו”ד סי’ קנח הגהות ב”י אות י. כמו כן התשובה צוטטה בקיצור בורכי תשובה יו”ד סי’ קנח סק”א.

וטוב לו המות מ"מ אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו והעולם ומלואו של הקב"ה וכך רצונו יתברך¹. ואכהמ"ל שהרי הדברים כתובים ומפורסמים². רק אסיים קטע זה עם ציטוט מפירושו של בעל הכתב והקבלה בפרשת נח על הפסוק "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש..." ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם"³. וז"ל הזהב: "כפל לשון אדם, גם חיבר אליו מלת אחיו, כי יש שני אופנים רציחה, אם לרעת הנרצח לנקום נקמתו ממנו או לקחת ממנו וכדומה, אם לטובת הנרצח כשהוא משוקע בצער גדול ויבחור מוות מחיים, כאבימלך שאמר לנער שלוף חרבך ומותתני (שופטים ט נד) וכשאל לעמלקי עמוד נא עלי ומותתני (ש"ב א ט). על שני אלה דיבר הכתוב, על ההורג לרעת הנרצח הנעשה רק מפחותי בני אדם יאמר ומיד האדם, כמו שקרא לאנשי דור הפלגה לפחיתותם אשר בנו בני האדם (בראשית יא ה) כמ"ש רש"י שם, ואל השני הנעשה לרצון הנרצח ולטובתו אשר גם איש המעולה במדרגה וגם כשהוא מאוהבי הנרצח ידמה כי מצוה הוא עושה להמיתו כדי להשקיטו מצער, לכן אמר מיד איש אחיו, שהוא איש עומד במדרגת מעליות נפשיות וגם הוא אחד מאוהביו וכו' ויזהיר קרא בין לשופך דם לשנאתו בין לאהבתו".

מפסוק זה של "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ומי" לומד הגאון בעל הכתב והקבלה לא רק ששפיכות דמים אסורה כאחת משבע המצוות של בני נח אלא גם שרצח מתוך רחמים הוא בכלל איסור זה. לאור דברינו לעיל כי גם בני ישראל מחייבים בשמירת ז' מצוות בני נח ובמיוחד במה שנוגע לרציחת הגוי כדברי רבי איסי בן עקיבא, הרי מילים אלו של הכתב והקבלה ממש נוגעים ללב נידונינו כך שהמסקנה ברורה: אף כשהחולה השרוי בצער הוא גוי אסור להרגו בכדי "להצילו" מיסוריו ודו"ק.

יא. רציחת הגוי בהסכמת הנרצח

בדברי הכתב והקבלה מבואר כי אסור להרוג גוי אף כשרציחה היא זו "הנעשה לרצון הנרצח". ואם כן, אף אם החולה יתן את הסכמתו לכך בנידון דידן, אסור לרופא להמיתו. וידוע ומפורסם כי על פי השקפת תורתנו הקדושה "אין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה"י כלשונו של

1. 1 יו"ד סי' שלט סעיף א.

2 ראה סיכום הנושא במאמרו המקיף של הרב יעקב וינברגר "רצח מתוך רחמים בהלכה היהודית" דיני ישראל כרך ז (תשל"ו) עמ' צט"קכו, ודעת הפוסקים המובאים שם. בנוסף למקורות שנלקטו שם עיין עוד: שו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' פדפס וחיד"י סי' פ"א, שו"ת בית אבי (ליעבצס) ח"ב סי' קנג, שו"ת לב אריה ח"ב סי' לו, שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' רפב רפג רפז, ספר קול צופיך (לגר"י גרשוני) עמ' של-שלו.

3 בראשית ט ה.

יא. 1 יחזקאל יח ד.

הרדב"ז². ובסוגיא זו של בעלות האדם על גופו ונפשו כבר האריכו בה מחברי זמנינו³.

אולם, ראיתי במנחת חינוך שבן נח אינו מצווה על איבוד עצמו לדעת⁴. שהאיסור של אעל"ד נלמד מ"ואך את דמכם לנפשותיכם זכו"⁵. ומכיון שהיא לא נישנית בסיני, א"כ לישראל נאמרה ולא לבני נח⁶. המשתמע מזה שלדעת המנחת חינוך יש לבן נח בעלות על גופו ולכן מותר לו לאבד את עצמו⁷. ולכאורה שהוא הדין אף לבקש מאחר להמיתו. ואמנם, כעין זה מצאתי בשו"ת משפטי שמואל לגר"ש ורנר שליט"א שנוטה לדעה שאף שפיכות דמים שהב"נ מוזהר עליו גם הוא בגדר דינים, שבאופן שחבירו נותן רשות אין כאן חבלה ואין כאן שפיכות דמים כמו בגזל שאין איסורו אלא כאשר גזול כנגד רצון הגזול עיי"ש⁸.

ובמכ"ת דברים תמוהים הם. ראשית כל ראינו לעיל את תשובת הרשב"ש האומר במפורש כי ז' המצוות אכן נשנו במרה ואם כן לזה ולזה נאמרו — גם לישראל וגם לבן נח. ואפילו את"ל שז' המצוות לא נשנו במרה, אולם מצינו בפסיקתא רבתי דכתיב: "לא תרצח: לא תתמצח"⁹. והוא אזהרה למאבד עצמו לדעת שכלול בלאו ד"לא תרצח"¹⁰. וכן מביא הגאון הרב שמואל ברוך ורנר שליט"א עצמו בשו"ת משפטי שמואל, שם¹¹. הרי האיסור של המאבד עצמו לדעת נישנית בסיני בשעה שאמר הקב"ה "לא תרצח". ומכיון שנישנית — בין אם הוא במרה בין אם הוא בסיני — אף לבן נח אסור. ומה שאסור לבן נח לאבד עצמו לדעת מוכח שאף לבן נח אין לו קנין בגופו. וכמו שאין לו רשות לאבד את עצמו בודאי כך אסור לו לתת את הסכמתו לאחר להמיתו. ואם במקרה הוא כן נותן את הסכמתו לכה, פשוט שאין בהסכמה זו בכדי לפטור את הורגו מאיסור שפיכות דמים וק"ל.

- 2 פ"ח מהל' סנהדרין ה"ו. וע"ע ברמב"ם פ"א מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ד.
- 3 ראה לאור ההלכה מהדורה שניה עמ' שיח"של; ספר עמוד הימיני ס"י טז אותיות ט"כ; ספר יד אפרים (וינברגר) ס"י יד אות ו.
- 4 מצוה לד.
- 5 בראשית ט ה. ראה ב"ק דף צא ב, בראשית רבה לד ג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 324).
- 6 ראה סנהדרין דף נט א.
- 7 וכעין זה כתוב בשו"ת שרידי אש ח"ב ס"י קד אות א. אלא שסיים: "וצ"ע אם כאמת הדין כן, שבי"נ אינו מצווה על חבלת ומיתת עצמו".
- 8 מהדורא קמא ס"י ז ומהדורא תנינא ס"י לט.
- 9 פכ"ד דיבורא שתיתי מהורות איש שלום דף קכד ב.
- 10 הגרי"פ זצ"ל סה"מ לרס"ג ל"ח נח"ט (חצב דף נו ג), הגר"ש ליברמן ז"ל בהלכות הירושלמי דף כא א אות ת. ויש לציין כי בשו"ת הלכות קטנות ח"ב ס"י רלא, בית מאיר י"ד ס"י רטו סעיף ה, ושו"ת אגרות משה חו"מ ס"י קד כתבו כן מדעתם, דהיינו שאעל"ד אסור משום "לא תרצח" מבלי להביא את הפסיקתא רבתי.
- 11 לעיל (הערה 9) בראש הסימן.

והקשה הגר"ש ישראלי שליט"א מדאיתא בסנהדרין: „אשכח ר' יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב בן נח נהרג בדיין אחד ובעד אחד... מנהני מילי, אמר רב יהודה דאמר קרא אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש אפילו בדיין אחד”¹². וקשה לו איך ניתן ללמוד שני הדברים — גם שכן נח אסור לאעל"ד וגם שכן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד — מאותו הפסוק. ומדפסק הרמב"ם שכן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד¹³, מסיק מכך הגר"ש ישראלי שליט"א שאין כל איסור לבן נח לאבד עצמו לדעת¹⁴.

והנלע"ד דלא קשה מידי. דאילו האיסור על איבוד עצמו לדעת נלמד מהמילים „את דמכם לנפשותיכם”, בשעה שהדין שכן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד נדרש מהמילה „אדרוש” שהוא לשון יחיד, וז"פ¹⁵. וכן יש להעיר כי במדרש בראשית רבה¹⁶ הלכה זו שכן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד נלמדת מהכתוב: „שופך דם האדם באדם” — אחד — „דמו ישפך”¹⁷. היוצא לנו מהאמור שאף בן נח אסור לאבד עצמו לדעת בין ע"י עצמו ובין ע"י ציוויו לאחר להמיתו. וכן מוכח מהפרשת דרכים, ריש דרוש שני; ומשור"ת בניו ציון, סי' קעג. אולם עדיין צ"ע למה הרמב"ם השמיט כל זה ועוד חזון למועד.

והמקנה כתב דמה שלא קיים אברהם אבינו מצות מילה עד שלא נצטווה היינו מפני דאיתא במתני' בב"ק ב"י החובל, החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור, והוא נצטווה אף לבני נח כדכתיב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש כדפירש"י שם מיד עצמיכם אדרוש. וא"כ לא היה יכול לעבור על מצות חובל שנצטווה בשביל מצוה שלא נצטווה עת"ד¹⁸. הרי מוכח שגם בעל המקנה סובר שאסור לב"ג לחבול בעצמו. ואם כי הדברים נכונים להלכה, כאמור לעיל, אולם יפה כתב מו"ז"ל „האבעלער רב”, הגאון מוהר"ר משה זאב הכהן, בספרו תפארת משה¹⁹, שאין להביא ראיה מאברהם אבינו ע"ה לנידון בן נח החובל בעצמו. ששערי התשובה לא ננעלו. ואמנם, יש לומר טעם אחר על אברהם שלא מל את עצמו קודם שנצטווה והוא מפני שגדול המצווה והעושה ממי שאינו מצווה ועושה, כדברי הש"ס בכמה מקומות²⁰ וכל שאר המצוות שעשה קודם שנצטווה הלא יוכל לעשותן ולקיימן גם אחר שנצטווה ולכן עשה אותן. אבל מצות מילה לא יוכל היה לקיים אותה אלא פעם אחת בלבד. לכן המתין לקיימה עד לאחר שציווה אותו הקב"ה לעשותה כדי שיהא בעשותה מצווה ועושה ושכרו גדול עוד יותר. וכן הביא השפתי חכמים²¹ בשם הצדה לדרך²² והמשפטי שמואל.

12 דף נו ב. 13 פ"ט מהלי מלכים ה"ד.

14 ספר עמוד הימיני, סי' סז אות ט.

15 עיין תורה תמימה בראשית ט ה איתיות ז ח.

16 לד יד (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 325).

17 בראשית ט ו.

18 קדושין דף פב א. וע"ע בהנחת בני בנימין על הרמב"ם פ"ג מהלי מילה ה"ז.

19 ח"א סו"ס מג.

20 קדושין דף לח א, ב"ק דף לח א ודף פז א, ע"ז דף ג א.

על פי יסוד זה, שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, הסביר הרדב"ז²¹ את טעם הדבר שאין בית הדין ממיתין או מלקין את האדם בהודאת פיו. וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו. ומהאי טעמא לכאורה אף לגבי בן נח לא מהני הודאת בעל דין בדיני נפשות. ואמנם, הרמב"ם אינו מזכיר באף מקום כי בן נח נהרג על פי עצמו. מוכח שלדעתו אין חילוק בזה בין ישראל לבין בן נח ושניהם אינם נהרגים על פי עצמם²². וכן הוא דעת הרלב"ג שפירש שהנער העמלקי שהמית את שאול המלך לא היה גר צדק. ועל אף זאת כתב הרלב"ג שהנער היה פטור בדין כיון שלא היו שם עדים והיה מרשיע את עצמו²³.

מיהו החינוך כתב שבני נח כן נהרגים על הודאת פיהם²⁴. ונראה כי מקורו מהירושלמי²⁵: "רבי יודה בר' פזי מוסיף בחונקו מפני עצמו, מה טעם כי דם באדם"²⁶. ובבראשית רבה איתא: "ר' יודה בר' סימון א' אף החונקו מפי עצמו שופך דם האדם באדם דמו ישפך"²⁷. הרי לכאורה שלדעת החינוך יש לבן נח בעלות על גופו ומועילה הסכמתו לסלק את האיסור של שפיכות דמים. וכן הסיק מדבריו הגר"ש ישראלי שליט"א²⁸. וזה סותר את מה שכתבנו לעיל.

ברם, לאחר העיון נלע"ד כי אין כל קושי מדברי החינוך. שהרי אף אצל בני ישראל יש רשות למלך להרוג איש על פי הודאת עצמו²⁹ וכח המלך נובע מתיקון המדינה ותקנת העולם כמבואר ברמב"ם³⁰. הרי אף על פי שבדרך כלל אין נפשו של אדם קניינו, כאן, משום תקנת העולם, גזרה התורה שמותר למלך להרוג איש

21 בראשית יח א.

22 ממהר"ר יששכר זכ מגוריצה בעל שו"ת באר שבע.

23 לעיל (הערה 2).

24 ראה מנחת חינוך מצוה כו אות ה, שו"ת שרידי אש לעיל (הערה 7), עינים למשפט סנהדרין נו ב אות א.

25 שמואל"ב א יד. וראה אהרן קירשנבאום, הכלל אין אדם משים עצמו רשע בהלכות בני נח, דיני ישראל כרך ב (תשל"א) עמ' 71 בעמ' 74.

26 מצוה כו (מהדורת שו"על מצוה כח עמ' סא) זמזוה קצה (מהדורת שו"על מצוה קצב עמ' רעג), ובפסק דינו בתיק עד (תשמ"א) 102 בבית הדין הרבנים הגדול ירושלים.

27 סד"ר יב 33 בעמ' 39-40 כתב הרה"ג יצחק קולין שליט"א כי כן דעת התוספות ע"ז דף עא ב ד"ה בן נח, עיי"ש.

28 קדושין פ"א ה"א (נח רש ג). ועיין בקרבן העדה על אתר. וכן ראה בעינים למשפט לעיל (הערה 24). והשחה מנחת חינוך שם.

29 ראה בראשית ט ו.

30 לר יד (מהדורת תיאודוראלבק עמ' 325-326).

31 לעיל (הערה 74) אות כג.

32 ראה ברמב"ם פ"ח מהל' סנהדרין ה"ז.

33 פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ד, פ"ג מהל' מלכים ה"י.

על פי הודאת עצמו. ודיני בני נח אף הם משום תקנת העולם כדמוכח מהאור שמח³³, ומהמשאת משה לגאון רבי אברהם משה חברוני זצ"ל³⁴, וזה ברור. ואם כן, גזרה התורה שמשום תקנת העולם רשאי אף ב"נ להרוג איש על פי הודאת עצמו וזאת למרות שבשאר מקומות אין נפשו של אדם — בין ישראל בין ב"נ — קניינו³⁵.

ובכלל קשה בעיני לבנות הלכות גדולות וחמורות בעיני פיקוח נפש ורציחה על יסוד הסבר אשר הרדב"ז בעצמו מכנה רק כ"קצת טעם". וצריכים אנו להבין למה אף הרדב"ז עצמו אינו רואה בו טעם מלא. ונראה לומר כי באמת אין קשר בין ההורג את עצמו לבין בית דין הממיתין על פי הודאת בעל הדין. וכי מותר לשני אנשים להרוג אדם אחר? בודאי שלא. ובכל זאת חייב בית הדין להרוג איש על פי שנים עדים. ואין כל סתירה, שהחייב העיקרי להרוג איש הוא דין בבית דין וכמו שדייק הרמב"ם בלשונו: "כל מיתה מהם מצות עשה היא לבית דין להרוג בה מי שנתחייב בה"³⁶. ושוב: "כל מחוייב מיתה בית דין שלא המיתו אותו בית דין ביטלו מצות עשה"³⁷. וע"ע בספר המצוות, ל"ת רעט. ואין בזה כל שמץ של איסור ד"לא תרצח" במקום שבית הדין המיתו על פי דין³⁸. ואם כן, לו התירה התורה לבית הדין להרוג אדם על פי עצמו היה דין זה בבית דין גרידא בלא כל קשר לאיסור על היחיד מלאבד את עצמו ודו"ק. וכן הוא בבן נח שאמנם גזרה התורה שנהרג ע"פ עצמו. אולם דין הוא בבית דין גרידא ללא כל קשר לאיסור "אך את דמכם לנפשותיכם".

היוצא מהאמור שאף בני נח כלולים באיסור התאבדות וחבלה עצמית דכתיב "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" שגישנית במרה ובסיני. ואין לו לבן נח, כמו

33 פ"ג מהל' מלכים ה"י.

34 ב"ק ס"י י ד"ה "איברא".

35 ובהקשר זה מן הראוי לציין את מה שראיתי בלב איברא לגרי"א הענקין זצ"ל עמ' 125: "שמה שאמרו חז"ל בב"נ אוהרתן זוהי מיתתן ובע"א בדיא הכונה היא שהרשות לביי"ד הממונה שבהם לפסוק כן... אבל לא שהחייב הוא לעשות כן תמיד". עיי"ש שהאר"ן כוה. ונלע"ד שראיה לדבריו מהשפתי חכמים שמות ב יא סוף אות ה עיי"ש ודו"ק. והניף הגאון ידו שנית במאמר "קץ הימין" הדרום חוברת י (אלול תשי"ט) עמ' 5 בעמ' 8 בהערה, ושם הוא מוסיף: "ודוגמא לזה בית דין של ישראל שלעת ההכרח מכין ועונשין אפילו שלא כדברי תורה (סנהדרין מו). אבל בישראל הוא רק במקרה, שהרי יש להם הלכות קבועות, ואלה המשפטים, אשר באינו יהודי תמיד הוא כן, שהרשות בידם אם רצוים ע"פ תקנת המקום, אבל ודאי שראוי להם לחוקק חקים ישרים... שרק ע"פ דעת רבים מכין ועונשין. ואפשר להשתמש בשאר מיני עונשין או לפסור לגמרי". ופשוט שדברי הגרי"א הענקין זצ"ל חלים במלא משקלם גם על זה שבי"נ נהרג על פי הודאת עצמו.

36 פ"ד מהל' סנהדרין ה"ב.

37 שם ה"ג.

38 עיין בספר המצוות ל"ת רפט ובמהדורת הגרי"ח העלר פתח דבר פ"ה אות ב.

שאינו לו לבן ישראל, קניין בגופו ונפשו אלא קניין הקב"ה הוא. ואם כן, הסכמת החולה להמיתו אינה מועילה כלום בכדי להסיר את האיסור של שפיכות דמים. ואין להביא כל ראיה מזה שבן נח נהרג על פי הודאת עצמו שהוא דין-מיוחד בבית דין ומשום תקנת העולם.

ולאמיתו של דבר, אף אילו היינו מסכימים כי יש לבן נח בעלות על גופו עדיין לא היינו יכולים להסתמך על הסכמתו בכדי להמיתו, לפי שאין אדם מוחל על ראשי אברים³⁹ וכ"ש על גופו. וכ"כ הגר"ש ישראל שליט"א עצמו⁴⁰. והוסיף הגר"א וולדינברג שליט"א⁴¹ כי ספק גדול אם זאת היא באמת רצונו האמיתי או שמביע דברים אלה רק מתוך יאושו בחיים ומתוך טירוף דעת⁴². וברור שעל יסוד הסכמה כזאת אין ליטול נפשו של אדם.

ח ל ק ב

יב. הסכמת המנהל ו"לפני עור"

ברם דא עקא: שכל הגי מילי מתיחסים לרופא הנותן את הסם הממית. אולם כאן בנידונינו אין מנהל בית החולים הוא עצמו זה שיתן את הסם הממית כי אם רופא אחר, ואילו מהמנהל נתבקש רק לתת את רשותו והסכמתו לכך. השאלה היא, אפוא, אם יש איסור גם בזה, דהיינו לתת את רשותו והסכמתו לדבר.

נאמר בתורה: "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך אני ה'".¹ ודרשו חז"ל: "לפני סומא בדבר ... היה נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו".² ואם עצה על גופו וממונו כך, על נשמתו — דהיינו בענייני איסור והיתר — לא כ"ש? והלא מסיימת הקרא "ויראת מאלקיך אני ה'". ולא רק ליוזם ולשדל מעשה העבירה אסור אלא גם לאפשר ולעזור בעשיית עבירה ע"י אחר אסור, וכדברי רבי נתן: "מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לגזיר ואבר מן החי לבן נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול".³ וברור שלא רק יין לגזיר ואמה"ח לב"נ אסורים אלא שהוא הדין בכל שאר איסורין כדאיתא בתוספות.⁴ וכן הוא בשפיכות דמים כדמוכח מהגמרא⁵ המורה שאין מוכרין כלי

39 ב"ק דף צג א.

40 לעיל (הערה 14) ריש אות כז.

41 שו"ת ציצ אליעזר ח"י סי' כה פ"ה סוף אות ד. וע"ע שם פ"ו אות ד.

42 עיין רמב"ם פ"ח מהל' סנהדרין ה"ו.

יב. ויקרא יט יד.

2 תורת כהנים על אחר, זמובא ברש"י עה"ת.

3 פסחים דף כה ב, ע"ז דף ז ב, תוספתא דכאי פ"ב הכ"ד (מהדור' ליברמן עמ' 72) וכעין

זה מופיע בירושלמי דמאי פ"ג ה"א (כג ב). וע"ע כיפה עינים על ע"ז שם.

4 ע"ז שם ד"ה "מנין".

5 ע"ז דף טו ב.

זיין זכדומה לחשודים על שפיכות דמים — בין ישראל בין גוי — כשהאיסור משום „ולפני עור“⁶.

וכבר חלקו האחרונים אם מי שבידו למנוע את חברו מלעבור על איסור ואינו מונעו עובר על לאו „ולפני עור“ או לא י⁷. אמנם, נראה לי ברור כי נתינת הסכמה למעשה איסור הוא לכו"ע כעין הושטת איסור ממש. וחיל לי מאבזה דשמואל דאיתא בגמרא: „שלחו ליה לאבזה דשמואל: הלן תורי דגנבין ארמאי ומנגחין יתהון מהו? שלח להו: הערמה אתעביד בהו אערימו עליהו ויזדבנון. אמר רב פפא: בני מערבא סברי לה כר' חידקא דאמר בני נח מצווין על הסירוס וקא עברי משום ולפני עור לא תתן מכשול“⁸. ופירש רש"י⁹: „ומסרסין אותם ואח"כ מחזירין לבעלים ומאהבת בעליו ישראל גונבו הנכרי שהוא מכירו ומסרסו כדי שיהא יפה לחרישה“. ולאחר מכן כותב רש"י: „וקא עבר. זה האומר לסרס: משום לפני עור לא תתן מכשול...“. ולכאורה הדברים סותרים אהדדי. שמתחילה מפרש רש"י שהנכרים גונבים ומסרסים את הבהמות מתוך אהבת הבעלים, ולפי פשוטו משמע שעל דעת עצמן עושין כן. ולאחר מכן כותב רש"י כי הבעלים הם אשר אומרים להם לסרס¹⁰. אלא נראה ברור כי כונת רש"י היא שאמנם הנכרי עושה כן מיוזמתו ומדעתו, אולם הבעלים מסכימים במפורש למעשיהם, וזה פשוט. ועם זאת עובר הבעלים באיסור „ולפני עור“, שע"י הסכמתו מעורר הוא עשיית העבירה. ועיין בחידושי מהר"ץ חיות וז"ל: „הסרס עושה העכו"ם רק דישאל מניה לו לגנוב“¹¹.

ומן הראוי להדגיש כי מפירושו של רש"י לסוגיא זו¹² עולה כי ניתן לעבור על „ולפני עור“ אפילו בדיבור קל. וכן כותב הרמב"ם במפורש בפירושו למשניות וז"ל: „והמתענה ומביא אותו לידי מכשול או שצוהו על העבירה, או שסייעו עליה באיזה סיוע שהוא. אפילו בדיבור מועט נענש בידי שמים כפי ערך מה שעשה בסייעו או בהוקישו את חברו. ואינו מתחייב שום עונש מכל העונשים האמורים בתורה. אבל עובר הוא על מה שאמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול אם גרם לעבירה או שעובר על דבר ה' אל תשת ירך עם רשע אם סייע לחוטא“¹³. וכן

6 ראה רמב"ם פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הי"ב.

7 ראה סיכום המקורות בשדי חמד כללים מערכת ואו כלל כז ס"ק כה (מהדורת פריעדמאן כרך ב עמ' 325-327). ועיין עוד: שו"ת בית יצחק א"ח סי' כט סוף אות ג, ספר נפש חיה (לגר"ר מרגליות זצ"ל) א"ח סי' קסט סעיף ב, ושוב בספרו יצוצי אור ע"ז דף ו ב אות ה, שו"ת יביע אומר ח"ו יו"ד סי' יג אות ה, שו"ת דברי יואל (מהדומ"ר מסאטמאר זצ"ל) סי' צב ובעיקר ריש אות ג וסוף אות ז.

8 ב"מ דף ז א"ב.

9 שם.

10 והשוה דברי האור זרוע בשם הר"ח שם.

11 שם. וע"ע בכתבי הגר"ר מרגליות שהזכרנו לעיל (הערה ז).

12 וכן מהאור זרוע בשם הר"ח לעיל (הערה 10).

13 תרומות פ"ו מ"ג (מהדורת קאפח עברית בלבד עמ' קפג).

מוכח מדבריו במשנה תורה וז"ל: „האומר לחבירו שבר כליו של פלוני על מנת שאתה פטור ועשה הרי זה חייב לשלם ... ואע"פ שהעושה הוא החייב לשלם הרי זק האומר לו שותפו בעון ורשע הוא שהרי הכשיל עור וחיוק ידי עוברי עברה"¹⁴. הרי האומר עובר על הלאו ד„ולפני עור“ בדיבור בעלמא. וע"ע בשו"ת חות יאיר, סי' קסו. וזה בניגוד לדעת מהר"ר דוד פרדו זצ"ל שסובר שבדיבור לבד אין עוברים על לאו ד„ולפני עור“¹⁵. וכבר העיר בעל השדי חמד: „ולפי הנראה במחכתה"ר נעלמו מעיני קדשו דברי רבינו הגדול בפירוש המשנה¹⁶. וה"ה שנשמט מעיניו לרגע את הסוגיא הג"ל דאבוה דשמואל. וכן ראה נדרים דף כב א. וראיתי בשו"ת ישכיל עבדי שהגאון הרב עובדיה הדאיה זצ"ל ניסה לקרב את דברי מהרד"פ לשיטת הראשונים הנ"ל ומסיק „דכל דע"י הדיבור בא הדבר לידי מעשה אליבא דכ"ע עובר ב„ולפני עור“¹⁷. ועיין שם עוד שכתב הגאון המחבר לדינא כי הכתיבה עדיפא טפי מדיבור. דהוי מעשה זוטא¹⁸.

ורק אציין כי זה שכותב הר"מ ז"ל שאין לוקין על לאו דלפני עור ועונשו הוא בידי שמים, כן עולה גם מדברי החינוך¹⁹; הריטב"א²⁰; והמאירי²¹. וע"ע רש"י ע"ז דף ו א האומר: „שהרי עתידין הן ליתן את הדין“. ובטעם הדבר שאין מלקות. חלקו בו המפרשים. ואכהמ"ל²². אולם בפירושו של הגאון הרב ירוחם פישל פערלא זצ"ל לספר המצות לרס"ג מחדש המחבר כי אליבא לרמ"ה והרמב"ן אכן לוקין עי"ש באריכות²³. ובאתי כאן רק להעיר.

ולאחרונה, מדברי רבי נתן המובאים לעיל²⁴, שאסור להושיט יין לנזיר ואבמ"ה לבן נח, מוכח שישראל המכשיל אף בן נח במצוות השייכות לו עובר על לאו ד„ולפני עור“. זכן מוכח מהגמרא בע"ז שהוכרנו לעיל²⁵ שאין מוכרין כלי זין וכדומה לחשודים על שפיכות דמים — בין ישראל בין גוי — משום „ולפני עור“, שהרי גם ישראל וגם גוי מצוין על איסור רציחה. ומהסוגיא דאבוה דשמואל²⁶

14 פ"ה מהל' חובל ומזיק הי"ג.

15 שו"ת מכתם לדוד יו"ד סי' לג ד"ה „ודע“.

16 לעיל (הערה ז) ס"ק לב (שם עמ' 331).

17 ח"א יו"ד סי' ו סעיף י.

18 שם סק"ה.

19 מצוה רלב (מהדורת שעזעל מצוה רמ עמ' שיט).

20 יבמות דף סד ב.

21 יבמות שם (מהר"ר דיקמן עמ' 307).

22 עיין באוסף המקורות המובאים כשדי חמד לעיל (הערה ז) סק"ח (שם עמ' 317-318)

ובשו"ת חבלים בנעמיים ח"א סוגיא לא אות ג. וע"ע בשו"ת זכרון יעקב (זובער) סי'

יא (עמ' סדסח) בשם המנחת יצחק.

23 מנין עא העתשין עונש כדכח (כרך ג דף סג דסד ב).

24 בטקסט על יד הערה 3.

25 בטקסט על יד הערה 5.

26 בטקסט על יד הערה 8 ולעיל.

אנו לומדים כי אף הנותן את הסכמתו לגוי לבצע מעשה האסור לגוי עובר על לאו ד"ולפני עור".

העולה מהקבוצ כי אסור למנהל לתת את הסכמתו לרופא אחר להמית את החולה — ואף אם אין הסכמה זו אלא בדיבור בעלמא וכ"ש בכתב — משום "ולפני עור לא תתן מכשל". ומכיון שגם ישראל וגם גוי מצווים על איסור שפיכות דמים, אזי אין חילוק בדבר אם הרופא הנותן את הסם הממית הוא ישראל או גוי. ויש להוסיף כי אף בנסיבות שהרופא הנותן את הסם יהיה חייב אך ורק בידי שמים — וכגון בכמה מהתנאים שבהם עסקנו בחלק א לעיל — עדיין המכשיל עובר על "ולפני עור", וכפי שהוכיח השדי חמד²⁷ הדוחה את דעת הברכי יוסף²⁸, עיי"ש.

יג. ישראל המכשיל גוי בזמה"ז — איסור דאורייתא

והנה כבר הזכרנו שגם רבי נתן וגם אבוה דשמואל אליבא דרב פפא סוברים שישראל המכשיל גוי במצוות השייכות להם עובר על לאו ד"ולפני עור". ומהירוש' מוכח שכן דעת רבי יוחנן¹. והשווה דברי הגאון הרב משה שטרנבוך שליט"א בספרו המפורסם מועדים וזמנים ח"ז סי' קצא בהערה, ודו"ק.

הקשה שם הגר"מ שטרנבוך שליט"א, על כך שלכאורה השמיט הרמב"ם לגמרי עיקר דין זה של "ולפני עור" לגוי. ועוד לפניו, המראה הפנים² ובעל שו"ת שואל ומשיב³ גם תמהו על כך. אולם לאמיתו של דבר הרמב"ם כן מזכירו בפכ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ו, וז"ל: "...וכבר ביארנו שהן אסורין בזכור ובבהמה ונאמר ולפני עור לא תתן מכשול" עיי"ש, וכבר העיר על כך השדי חמד⁴, וע"ע ברמב"ם פ"ב מהלכות רוצח ושמירת נפש הי"ב יד. והיפה עינים כתב דמדפסק הרמב"ם בהל' מלכים כל פרטי ז' מצות לב"נ א"כ רבות' בזה שפשיטא שהם כלולים באיסור "ולפני עור"⁵.

ולא אמנע את עצמי מלהעיר גם על מה שראיתי בספרי האחרונים שנחלקו אם ישראל המכשיל את הגוי בזמה"ז עובר על איסור ד"ולפני עור" מדאורייתא או מדרבנן⁶. הסוברים ש"ולפני עור" בגוי הוא מדרבנן בזמה"ז תומכים את

27 לעיל (הערה ד) ס"ק כט (שם עמ' 329).

28 יר"ד סי' רמ אות יג.

יג 1 דמאי פ"ג ה"א (כג ב).

2 דמאי פ"ג ה"א ד"ה "רופא".

3 מהדורא ב ח"ב סי' סב ד"ה "אחר שנים".

4 לעיל (פרק יב הערה ד) ס"ק יז (שם עמ' 316).

5 ע"ז דף ו ב.

6 ועיין סיכום המו"מ בשדי חמד לעיל (הערה 4) ס"ק כב (שם עמ' 322-323), ובשו"ת יב"ע אומר ח"ב יו"ד סי' יז אות י. ובנוסף למקורות המובאים שם עיין עוד: מנחת חינוך מצוה רלב אות א, דברי הרה"ג שלמה קלוונר וצ"ל המובאים בספר שובה ישראל

יתידותיהם בדברי רב יוסף ד'תני רב יוסף: עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים.⁷ מאי ראה? ז' מצות שקבלו עליהן בני נח ולא קיימום. כיון שלא קיימום עמד והתירן להן".⁸ והקשה שם הגמרא: "איתגורי איתגור א"כ מצינו חוטא נשכר" ? ותירצה הגמרא לפי מסקנת הסוגיא. שאף כשבני נח מקיימים את מצוותם בזמן הזה אין הם מקבלים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה. ומפרש רש"י: "התרה זו לא טובתם היא אלא שאין מצווין לקיימן ואם יקיימו לא יקבלו שכר" אלא כמי שאינו מצווה ועושה.⁹ וע"ע בגירסת התוס' ¹⁰ המופיע בעין יעקב ¹¹ ומובאה בהגהות הב"ח ¹². הרי לאחר מתן תורה הותרה לגמרי הו' מצוות לבני נח ואינן עוד מצווים. ואם כן, המעבירן על אחד מו' המצוות א"א שהוא יעבור על איסור "ולפני עור" מדאורייתא אלא בודאי איסורו מדרבנן. ולאחר בקשת מחילה כראוי, אומר בכנות כי שיטה זו נראית קשה מאד בעיני. תחילה, לפי פירוש זה של שיטת רב יוסף אין כל איסור על בני נח מלעבור על אחד מו' המצוות, ובכ"ז יש איסור דרבנן על ישראל מלהכשיל בן נח על אחד ממצוותיו. ויש לשאול, למה יגזרו חכמינו על דבר זה כיון שסו"ס המצוות הותרו לב"נ? ואפשר לומר שמכיון שו' המצוות עדיין אסורות לישראל אזי אסור לישראל לסייע לבן נח לעשותן ואע"פ שמותרות הן לב"נ. וכעין זה ראיתי בשדי חמד שדבר שאסור לאדם לעשותו אסור גם כן לסייע למי שמותר לו לעשותו" ¹³, וראייתו מהתלמוד הקובע שאע"פ שב"נ אינם מוזהרים על שחוטי חוץ "אמר רב אסי אסור לסייען ולעשות שליחותן" ¹⁴. ואולם, נלע"ד שא"א להביא ראיה משם. דהתם האיסור לאו משום מסייע בידי עובדי עבירה אלא הוא גזירת חכמים מיוחדת אטו האיסור דאורייתא של ישראל השוחט בחוץ קדשי גוים אשר נחלקו בו רבי שמעון (י"ג רבי מאיר) ורבי יוסי ¹⁵, ומכיון שההלכה כרבי יוסי דחייב, לכן גזרו חכמים אף על הסיוע לגוי. וכן עולה בברור מדברי הרמב"ם עיי"ש ¹⁶. ובאמת מפורש ברש"י בכמה מקומות בש"ס כי בדבר שבן נח אינו מוזהר עליו אין כל

(לר"ג יהושע כהן בישקוביץ), תשובה ה סי ב סק"ט, דרך המלך סי' כח, הגריפ"פ ספר המצוות לרס"ג מילואים סי' ח (כרך ג דף רמו ד — רמו ב). זרבנן אלו סוברים שהאיסור הוא מן התורה. ברם ראה ספרו של הגר"ש ישראלי שליט"א עמוד הימיני סי' יב פ"ד שסובר כאותן הדעות שאין האיסור בזה"ז כי אם מדרבנן.

7 חבוקק ג ו.

8 ב"ק דף לח א, ע"ז דף ב ב.

9 ע"ז דף ג א ד"ה "לומר".

10 חגיגה יג א ד"ה "אין".

11 שם.

12 שם.

13 מערכת המ"ם כללים כלל מד (מהדורת פריעדמאן כרך ט עמ' 113).

14 זבחים דף קסז ב. וכן הוא בירושלמי מגילה פ"א ה"יג (עב ב) בשם רבי בא רב יהודה.

15 זבחים פ"ד מ"ה.

16 פ"ט מהל' מעשה הקרבנות ה"ו. ועיין עוד במצפה איתן זבחים דף קסז ב.

איסור של "ולפני עור" כלל, ושרי — אפילו מדרבנן — עבור ישראל לומר לבן נח לעשותו¹⁷. ודחוק לחלק בין ז' המצוות ושאר איסורים. שנית, אפילו אם נקבל את דברי רב יוסף כפשוטם הלא דעת רב יוסף דעת יחיד היא כשכל שאר האמוראים דורשים דרשות אחרות מהפסוק בחבוק¹⁸. ונראה כי שאר האמוראים אינם סוברים כי לאחר מתן תורה הותרו לגמרי לבני נח את ז' המצוות. אדרבא, גם היום חייבים בני נח לשמור את אותן המצוות. ודחוק לומר דכולהו אמוראי מודים בעיקר הדבר לרב יוסף שעמד והתירן להן ואע"ג דבדרשא דקרא לא ס"ל כוותיה, אלא דודאי שאר אמוראי דלא דרשי קרא כדרב יוסף גם בעיקר מילתא דרב יוסף לא סבירין להו. ומפשטות הרמב"ם¹⁹ שהביא בפרוטרוט את דיני בני נח מוכח כי פסק הוא כדעת רוב האמוראים בניגוד לדעת רב יוסף, וכבר עמדו על כך דודי זקני ז"ל הרה"ג מוהר"ר חיים יעקב חוויינסקי בספרו המפורסם דרך המלך על הרמב"ם²⁰; והגרי"פ פערלא בפירושו לסה"מ לרס"ג²¹.

ולאחרונה, כבר העירו האחרונים כי במסכת ב"ק מפרש רש"י שאע"פ שבני נח אינם מצווים על ז' המצוות אבל מעונשין לא פטרן אף לדעת רב יוסף²². ומוסיף רש"י במסכת ע"ז, שמהאי טעמא המכשיל את הגוי עובר על "ולפני עור"; ונהי דאמרן עמד והתירן מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן ואע"פ שאין להן שכר בקיומן ואהכי קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן מכשול²³. יוצא שלדעת רש"י גם רב יוסף, הסובר דאין לב"נ הדין של "מצווים" בזמנהו, מודה שבני נח עדיין נענשים על זה שעוברים את ז' המצוות. מסתברא, אפוא, שהמעביר בן נח על חד ממצוותיו עובר על לאו ד"ולפני עור" מן התורה²⁴.

17 ראה ב"מ דף צ ב ד"ה "משום", ע"ז דצ נה א ד"ה "דורכין", ע"ז דף נה ב ד"ה "וישראל".

18 עיין כבלי ב"ק דף לח א, ירושלמי ב"ק פ"ד ה"ג (ד ב).

19 ס"ט ופ"י מהל' מלכים.

20 ס"י כח, בסוף.

21 מילואים ס"ח כ כרך ג דף רמו דרמזו ב, וכן כונת היפה עינים. עבודה זרה דף ו ב ד"ה "ואבמה"ח, עיי"ש.

22 דף לח א ד"ה "לומר".

23 דף ו א ד"ה "ולפני עור".

24 והשווה את דברי הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר לעיל (הערה 36). ולכאורה לא עמד עד תומו בדברי רש"י כב"ק שם. וכן לשון רש"י בע"ז שם: "שהרי עתידין הן ליתן את הדין", משמעו על עונש בידי שמים, דבר שאינו שייך על תקנת חכמים. עיין בעמוד הימיני לעיל (הערה 6) אות ב, ומה שמפרש רש"י את הגמרא כע"ז שם אליבא דרב יוסף הוא לא משום שרש"י סובר כמותו בניגוד לדעת רוב האמוראים, אלא ככדי לפרש את הגמרא אף לדעת רב יוסף שדעתו לבד מובאת קודם לכן באותה מסכת עצמה דף ב ב. ראה דרך המלך לעיל (הערה 20). ונשוב לבצ"ח בהקשר זה כי כל הקטע

אלא שהקשו האחרונים על פירושו של רש"י לדברי רב יוסף: דאטו יש עול לפני המקום ח"ו דלעניש יענשו כמצוה ולקבל שכר כאינו מצוה? ותיצרו תירוצים שונים²⁵. והנלע"ד לפרש על פי דברי התוספות שמסבירים שהטעם שגדול המצוה ועושה משאינו מצוה ועושה היינו "מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו"²⁶. העולה מהתוספות כי שכר מצוה מחולק לשניים: שכר העשייה ושכר הדאגה. המצוה ועושה מקבל את שתי המנות של שכר ואילו האיני מצוה ועושה, כיון שאינו דואג תמיד, מקבל אך ורק שכר העשייה. לעומת זאת, מסתברא לנו שהעונש אף במצוה הוא אך ורק על העדר העשייה, ואילו על העדר הדאגה אין כל עונש מעבר לאבדן שכר הדאגה. על פי יסודות אלו מובן כוונת רש"י בפירוש הסוגיא²⁷. לפני מתן תורה בני נח היו מקבלים שתי מנות השכר של "מצווין", דהיינו גם שכר העשייה וגם שכר הדאגה. ואילו בעוברם על המצוות השייכות להם נענשו על העדר העשייה גרידא. בשעה שראה הקב"ה כי בני נח אינם מקיימים את ד' המצוות ואינם דואגים על עשייתן, סובר רב יוסף שעמד הקב"ה ונטל מהם את שכר הדאגה. אמנם, שכר העשייה אם יקיימו את המצוות נשאר להם, וממולו — מידה כנגד מידה — עונש על העדר העשייה אם לא יקיימו את המצוות. וזוהי כונת הגמרא באומרה "לומר לך שאין מקבלין עליהם שכר כמצוה ועושה", דהיינו שאין מקבלים שתי מנות השכר גם על העשייה וגם על הדאגה, "אלא כמי שאינו מצוה ועושה", פירוש: בכ"ף הדמיון, כלומר כמו שאינו מצוה ועושה מקבל רק שכר העשייה גרידא בלא שכר דאגה, כך גם בני נח מקבלים שכר העשייה בלא שכר הדאגה — וזאת על אף שבני נח אכן מחוייבים הם לקיים את ד' המצוות ואם לא יקיימו יענשו על העדר העשייה (בלבד).

היוצא אפוא, כי דרכי ה' דרכי אמת וצדק הן ואין בו כל עול ח"ו. וכמו שהקב"ה מעניש את בני נח על אי-עשיית מצוותם, כך הוא גותן להם שכר עשייה על קיומן — מידה כנגד מידה. ברם, משראה הקב"ה כי אין בני נח דואגים על קיום המצוות, מנע מהם שכר הדאגה אשר בחסדי ה' היה גותן להם מטובו עד אותה שעה. וזוהי שיטת רב יוסף אליבא דפירושי רש"י ז"ל. כן נלע"ד.

ומכיון שבן נח העובר בזמה"ז על אחת מו' המצוות נענש אף לדעת רב יוסף וכ"ש לדעת שאר האמוראים, א"כ ישראל המעבירו עובר על איסור דאורייתא של "ולפני עור" דו"ק.

ברש"י ע"ז הנידון — דהיינו מוהי דאמרן... עד סוף הדיבור — חסר בכתב"ד פרמה (דהר"ס) 1292.

25 עין הרה"ג שלמה קלוגר לעיל (רצ"ה 36, הגרפ"ס לעיל (הערה 6), עמוד הימיני לעיל (הערה 6).

26 ע"ז דף ג א ג"ד, והשוה עם נוסחת התוספות בקדושין דף לא א, ובעין יעקב ע"ז שם.

27 אם כי הלשון עדיין צריך וקדוק.

יד. הסכמת המנהל ב"חד עברא דנהרא"

ברם, גרסינן עוד במסכת ע"ז¹ שהמסייע את חבירו לבצע עבירה עובר על הלאו של "ולפני עור" דוקא במקום שאי אפשר היה "לנכשל" להשיג את האיסור בלעדו וכעין תרי עברי נהרא. אולם במקום שאף בלא הסיוע יכול היה הנכשל להשיג את האיסור אין בו משום "ולפני עור". והגמרא הוכיחה כן מדאיתא בברייתא דרבי נתן "שלא יושיט אדם כוס של יין לגזיר ואבר מן החי לבן נח". ומדקתני "לא יושיט" ולא קתני "לא יתן" שמע מינה כי הנהר מפסיק ביניהם. וא"כ, לכאורה: כיון שבנידון דידן בידי הרופא לתת את הסם לחולה אף ללא הסכמת המנהל, אין בהסכמת המנהל משום "ולפני עור".

אולם הבה"ג והרמב"ם השמיטו מספריהם את החילוק בין חד לתרי עברי דנהרא. ומכח זה דייק הגרי"פ פערלא זצ"ל כי הבה"ג והרמב"ם אינם סוברים כלל מחילוק זה עיי"ש שהאריך בזה². ובשו"ת מלמד להועיל הביא כן גם בשם המהר"ם הארואיטץ אב"ד דק"ק פפד"מ והגרד"צ האפפמאנן זצ"ל הסכים לדבריו³. וכ"כ במנחת חינוך⁴.

ואם כי שאר הראשונים אכן מקבלים את החילוק הזה בין חד עברא דנהרא לבין תרי עברא דנהרא, אולם עדיין חלוקים הם בדעותיהם מה דינו של חד עברא דנהרא. יש מהראשונים הסוברים שבחד עברא דנהרא אין בו איסור כלל, ואילו אחרים סוברים שבכל זאת יש איסור דרבנן של מסייע ידי עוברי עבירה אם כי איסור דאורייתא של "ולפני עור" אין. והדברים ידועים וכתובים ואין צורך לחזור עליהם. ובעל השדי חמד, לאחר שהביא את הדעות השונות כדרכו בקודש⁵ מסיק לדינא: "ולפי הנראה רבני האחרונים תופסים כדעת התוס' והרא"ש ודעמיהו דאף בדלא קאי בתרי עברי דנהרא אסור מדרבנן להושיט לחברו דבר איסור וכנראה שכן עיקר לדינא"⁶. וכן העלו בשו"ת חבלים בנעימים⁷, ובשו"ת יחזה דעת⁸. ובשו"ת משפטי שמואל כתוב: "כשאתה נותן לו האיסור בידים וראה כאלו אתה מודה בדבר ומתרצה ובוטע במצוה"⁹.

ומצאתי בנדרים¹⁰ דאיתא: "עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלו ליה תרין

יד. 1 דף 1 ב.

- 2 סה"מ לרס"ג מגין ששים וחמש הפרשיות פרשה נו (כרך ג דף רח כ"ג).
- 3 ח"א סי' לד. ועי' במהר"ץ חיות שבת דף ג א.
- *3 מצוה רלב ג, וראה שרידי אש ח"ב נו ומשמרת חיים יא.
- 4 כללים מערכת זאו כלל כו סק"ג (מהדורת פריעדמאן כרך ב עמ' 297-298), ומערכת המ"ם כלל מא (שם כרך ד עמ' 112).
- 5 ועיין עוד בשו"ת שערי עזרא (בצרי) סי' קג.
- 6 שם במערכת זאו.
- 7 ח"א סוגיא אות ב.
- *7 ח"ג סי' סז ד"ה "אלא".
- 8 סי' קלד.
- 9 דף כב א.

בני חוזאי בהדית. קם חד שחטיה לחבריה. אמר ליה לעולא: יאות עבדי? אמר ליה: אין, ופרע ליה בית השחיטה¹⁰. כי אתא לקמיה דר' יוחנן א"ל: דלמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה? א"ל: נפשך הצלת¹¹. מוכח שלולי דהוי פיקוח נפש אסור היה לעולא להסכים למעשה הרוצח ולעודדו למהר מיתת חבירו על אף שבידי הרוצח לעשות כן ללא כל סיוע — והוא ממש גידונינו¹². היוצא, אפוא, שאע"פ שבידי הרופא לתת את הסם לחולה בלא כל סיוע עדיין אסור למנהל לסייעו בדיבורו. ולדעת הבה"ג והרמב"ם האיסור הוא מדאורייתא כשלדעת רוב שאר הראשונים והאחרונים איסורו הוא מדרבנן.

טו. הסכמת המנהל לרופא נכרי ב"חד עברא דנהרא"

כל האמור לעיל בודאי נכון הוא אם הרופא הנותן את הסם הוא יהודי ואם כן המסייעו אפילו בחד עברא דנהרא אסור. אלא הדבר צריך עיון אם הוא הדין כשהרופא הנותן את הסם הוא אינו יהודי. וברור כי לדעת הבה"ג והרמב"ם הנ"ל אין לחלק בין יהודי וגוי. שהרי בין ביהודי ובין בגוי, ישראל המכשילו עובר על איסור דאורייתא ד"ולפני עור", וכפי שכתבנו לעיל¹. ולדעת הבה"ג והרמב"ם אין כל חילוק בלאו בין אם הוא בתרי עברי דנהרא לבין אם הוא בחד עברא דנהרא כאמור. היוצא, אפוא, שגם המכשיל את הגוי ומסייעו בחד עברא דנהרא עובר, לפי שיטה זו, באיסור דאורייתא של "ולפני עור לא תתן מכשל".

אולם, לדעת הראשונים הסוברים שבחד עברא דנהרא האיסור הוא מדרבנן ניתן לומר שגזרו כן חז"ל דוקא כשמסייעים ליהודי אשר מחויבים אנו להוכיחו ולהפרישו מן האיסור, כ"ש לא לסייעו בעשיית עבירה. אבל לסייע גוי בעשיית מעשה אשר גם בלעדי הסיוע יכול הגוי לעשותו, שמא לא גזרו על כך חכמי ישראל. ואמנם, כן פסקו: הש"ך² והמגן אברהם³. ואילו הרמ"א סובר כי מחלוקת הראשונים הוא⁴. וע"ע: שדי חמד כללים מערכת ואו כלל כו ס"ק ב"ג⁵, ומערכת המ"ם כלל מא⁶, שו"ת חבלים בנעימים ח"א סוגיא לא אות ב, שו"ת שערי עזרא סי' קג, שהאריכו בכל זה. אמנם להלכה אף הרמ"א מכריע כאותם

10 שימות מהר — רא"ש ור"ן.

11 שאלמלא כן היה הורגן — רא"ש, ר"ן.

12 וע"ע תוספות סוטה דף מא ב ד"ה "כל המחניף".

טו. 1 פרק יג.

2 יו"ד סי' קנא סק"ו.

3 או"ח סי' שמו סק"ד.

4 יו"ד שם סעיף ד.

5 מהדורת פריעדמאן כרך ב עמ' 297-299.

6 שם כרך ד עמ' 112.

הראשונים הסוברים שאין איסור דרבנן בנכרי אם כי מוסיף „וכל בעל נפש יחמיר לעצמו“.

אולם כתב הריטב"א שאע"פ שבבן נח „כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו לייתי משום לפני עור... אבל מכל מקום אי תבע ליה בפירוש לאיסורא, נהי דמשום ולפני עור ליכא, אכתי איסורא במלתא משום מסייע ידי עוברי עברה, כל שאנו גורמין לו לעשות איסור, או להרבות באיסור“⁷. הרי אף במקום דלא הוי כתרי עברי דנהרא, ואף בגוי, אם תבע ליה בפירוש לאיסורא אסור.

והגאון הרב דוד צבי האפפמאנר⁸ מביא הוכחה לשיטת הריטב"א מהתוספתא בדמיי האומרת: „היה נדור מן הככר ואמ' לו תן לי ואוכלנו, אבטיח וניקר ואמ' לו תן לי ואוכלנו, יין ונתגלה ואמ' לו תן לי ואשתנו, לא יתן לו, שאין מאכילין את האדם את האסור לו. כיוצא בו, לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח, ולא כוס יין לנזיר, שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו“⁹. וקשה, דלפום ריהטא מוכח מהתוספתא שאין כל הפרש בין הלשונות „לא יתן“ המופיע ברישא ו„לא יושיט“ המופיע בסופא, ולכאורה זה סותר את דברי הגמרא¹⁰ שהבאנו לעיל שחילקה בין „לא יושיט“ שמשמעותו תרי עברי דנהרא לבין „לא יתן“ שמשמעותו חד עברא דנהרא. אולם, דברי התוספתא מבוארין באר היטב על פי שיטת הריטב"א, דברישא תני שאומר לו תן לי ואוכלנו דתבע לי בפירוש לאיסור ובוה קתני לא יתן דאע"ג דאפשר לו לקחנו בעצמו אפ"ה לא יתן, ובסיפא דלא תבע לי בפירוש לאיסור קתני לא יושיט, דהיינו היכא דקאי בתרי עברי דנהרא אבל מותר לו ליתן היכא דאפשר לו ליקחו בלא"ה, ולפי"ז הגמרא והתוספתא אין סותרין זו את זו, אלא שבברייתא הגמ' מבואר דבתרי עברי דנהרא איכא לאו דלפני עור, והתוספתא תני דאם תבע לי בפירוש לאיסורא אף דלפני עור ליכא מ"מ אסור משום מסייע. והא דלא תני בתוספתא במושט דעבר על לפני עור, משום דבעי למינקט לישנא דרישא אין מאכילין את האדם דבר האסור לו, עכת"ד עיי"ש¹¹. וכן פסק לדינא בשו"ת בנין ציון¹².

והוסיף הגר"ש ישראלי שליט"א בספרו עמוד הימיני שאע"פ שלסייע עכו"ם בפעולת העבירה כשהדבר בידו אין איסור, אולם לעודד אותו אפילו בדיבור — ובמיוחד למעשה רציחה — אסור מה"ת באיסור חמור מצד חילול השם עיי"ש¹³. ונדון על כך להלן¹⁴.

7 ע"ז דף ו ב ד"ה „הכא כמאי עסקינן“ (מהורות גולדשטיין עמ' יא).

8 שו"ת מלמד להועיל ח"א סי' לו נד.

9 פ"ב הכי"כר (מהורות ליברמן עמ' 72).

10 ע"ז דף ו ב.

11 וע"ע בתוספתא כפשוטה בביאור הארוך על אתר. וע"י שו"ת משיב דבר סי' לא, שרידי אש ומשמרת חיים שם.

12 סי' טו.

13 סי' יא אותיות ח"י.

14 פרק יח.

אם כן, אע"פ שביכולתו של הרופא הנכרי לתת את הסם המות לחולה גם ללא הסכמת המנהל, מכיון שהרופא אכן מבקש את הסכמתו ותבע ליה בפירוש לאיסורא. אסור למנהל להסכים ולעודד את מעשה ההריגה לפי כו"ע.

טז. נידונינו — תרי עברי דנהרא

ואף כי הסקנו לעיל שגם בחד עברא דנהרא אסור למנהל לתת את הסכמתו למעשה הרופא — בין אם הרופא הוא יהודי ובין אם לאו — לאמיתו של דבר נלע"ד שנידונינו הוא מקרה של תרי עברי דנהרא. והנ"מ היא שהאיסור הוא מדאורייתא לכו"ע בין ברופא יהודי ובין ברופא גוי וכפי שהסברנו כבר. והנה דעתינו מבוססת על מה שראינו בספר יד מלאכי ח"ל: „לפני עור לא תתן מכשול. דלא אסרינן רק כדקאי בתרי עברי נהרא לאו דוקא בכאי האי גונא שאינו יכול ליטלו מעצמו בשום אופן כלל אלא כל שאין האיסור מזומן לפניו והוא מביאו לביתו ומזמין לפניו האיסור כקאי בתרי עברי נהרא חשבינן ליה כ"כ הפר"ח בא"ח סי' תצו בכללי מנהגי איסור כלל כג והרב משפטי שמואל סי' קלד וכן מצאתי עוד בספר דרך הקדש על עשר קדושות דף י א יע"ש וע"ע בשו"ת חות יאיר סי' קפה"י.

אולם בספר שובה ישראל לרה"ג הרב יהושע כהן בישקוביץ זצ"ל יצא המחבר לחלוק על הנ"ל והאריך להוכיח כי תרי עברי דנהרא הוא דוקא במקום שאי אפשר לעברין להשיג את האיסור כלל ללא סיוע. אבל, אם בידי העברין להשיג את האיסור בלי עזרת המסייע, על אף שהוא דורש טרחא רבה, סובר הגרי"ך בישקוביץ שאין בו משום „ולפני עור" דאורייתא. למרות זאת, מודה הוא שאם העברין לא היה בא להקל לעצמו או לעבור על האיסור על דעת עצמו ללא עידוד מאחר, אזי המעודד אותו כן עובר על לאו דאורייתא של „ולפני עור" ועל אף שביכולתו הפיסית של העברין לעשות את מעשה העבירה ללא כל עידוד או סיוע עיי"ש ודו"ק². ולכאורה טעמו הוא משום דאע"פ שמבחינה פיסית בידי העברין לעבור את האיסור, מבחינה נפשית הוי כתרי עברי דנהרא.

הרי לאור האמור, בין לדעת הירד מלאכי ובין לדעת השובה ישראל נידונינו הוי כתרי עברי דנהרא. שכנראה הרופא לא היה מרשה לעצמו לתת את סם המות לחולה ללא הסכמת המנהל³. וא"כ דומה הדבר כאילו האיסור אינו לפניו ואין בידו להשיגו ללא עזרת (קרי: הסכמת) המנהל. בכגון דא הוי המצב ממש כתרי עברי דנהרא. ואם המנהל אכן יתן את הסכמתו עובר הוא לדעתנו על לאו דאורייתא של „ולפני עור".

טז. 1 סי' שסג.

2 תשובה ה סי' א ס"ק יא"כ וסי' ד.

3 או מטעם חוקי המדינה או מטעמי פרנסה והדומים להם.

יז. הסכמת המנהל כגורם רציחה

אמנם לאחר העיון, נראה לפי ענ"ד שאין אנו עוסקים בנידונינו אך ורק בסיוע והלאו ד"ולפני עור" כשנותן המנהל את הסכמתו, אלא בגרם רציחה, ונסביר את דברינו.

כלל גדול לימדתנו של התורה הגאון הרונגאצ'ובי הרב יוסף ראזין זצ"ל והוא כי יש פעולות בתורה שהעיקר בהן הוא הפועל, כלומר העשייה, ויש פעולות אשר העיקר בהן הוא הפעולה והנפעל, כלומר המעשה ותוצאתו.¹ וכמה נ"מ יש ביניהם. ברם, אחת מהחשובות בהן היא: "דכל דבר דהעיקר הוא הפועל גרם מותר, וכל דבר דהעיקר הוא הפעולה גרם אסור".² וכבר כתב הגאון הרונגאצ'ובי בכמה מקומות כי ברציחה עיקר החיוב הוא על הפעולה והנפעל על ידו ולא על הפועל.³ ומשום כך אף הגורם רציחה נחשב לרוצח ממש אע"פ שאינו נענש.⁴ ודברים דומים נמצאים בשו"ת אגרות משה וז"ל קדשו של הגר"מ פיינשטיין שליט"א: "ברציחה הוי החיוב מיתה רק ע"ז שיצא מהמעשה שנהרג האדם דאם לא מת אפילו ע"י נס היה פטור (וגם האיסור דלא תרצח הוא ע"ז שנרצח דאף על גרם בעלמא עובר בלא תרצח כדאיתא ברמב"ם פ"ב מרוצח ה"ב עיי"ש) אך שבלא אמצעיית א"א להיות נרצח ונמצא שהמעשה הוא רק אמצעי למעשה הרציחה אבל אינו המעשה ממש".⁵ וכעין זה העלה בספר עמוד הימיני, סי' טז אות ז.⁶

ועפ"ז מובן אף את החילוק בין חיובי ישראל וחיובי בן נח באיסור שפיכות דמים. שבין בישראל ובין בב"נ האיסור הוא על התוצאה של הריגה, אולם, בן נח גם נהרג על התוצאה בלבד. לעומת זאת, בכדי שישראל יהיה חייב מיתה בידי בית דין דרוש שיהיה יחד עם התוצאה אף פועל ללא כל חסרון בעשיית מעשה ההריגה. במידה ויש פגם בעשיית מעשה ההריגה, כגון ההורג ע"י גרמא או את הטרפה, אם כי עדיין יש איסור ד"לא תרצח", פטור מדיני אדם. וראיה להבחנה זו מצינו בלשונו הפז של הרמב"ם הכותב בהלכות רציחה ושמירת נפש לגבי חיוב מיתת בן ישראל הרוצח "...הואיל והרגו מכל מקום הוא עצמו הרי זה נהרג

יז. 1 ראה על כך באריכות בספר משנת רבינו יוסף הרונגאצ'ובי בעריכת הרב משה כשר (ירושלים מכון "צפנת פענח" תשל"ו) עמ' 140-107.

2 שו"ת צפנת פענח (נירוק בעריכת הגרמ"מ כשר זצ"ל) סי' יג. וע"ע בצפנת פענח על הרמב"ם מהדורא תניינא עמ' 150.

3 ראה צפנת פענח על הרמב"ם קונטרס השלמה לחלק רביעי עמ' 12 54 55, צפנת פענח על הרמב"ם מהדורא תניינא עמ' 150, צפנת פענח מכות דף ה ב ד"ה "דכסבורין", מכתבי תורה מכתבים קצח רכט.

4 ראה מכתבי תורה מכתב רכט. וע"ע צפנת פענח על מכות שם.

5 אה"ע ח"א סי' קנו.

6 ע"ע חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם פ"א מהלי שכנים סוף ה"א, ובמאמרו של הרב ח. ד. רגנשברג, "בעיית כיבוי גז ביו"ט" הלבא ורפואה ח"א (תשמ"ט), עמ' יד עמ' טו.

בבית דין⁷. ואילו בהלכות מלכים לגבי בן נח השופך דמים הוא אומר: „...הואיל והמית מכל מקום נהרג“⁸. והוא אשר אמרנו. דהיינו שבישראל בכדי שבית דין יחייבוהו מיתה דרוש עשיית הפועל — ש„הרגו ... הוא בעצמו“. ולכן ישראל ההורג ע"י גרמא⁹ וההורג את הטרפה¹⁰ פטור מדיני מיתת בית דין. משא"כ בב"נ שנהרג על התוצאה בלבד — דהיינו ש„המית“ — חייב אף על הגרמא והטרפה¹¹. ואפשר שלזה התכוון הגר"מ הלוי עפשטיין זצ"ל בכתבו בספר ערוך השלחן העתידי: „דבישראל כתיב: מכה איש וגו', דבעינן מעשה של הכאה, אבל בבן נח כתיב: שופך האדם, כל שיש בוזה שפיכות דמים“¹².

זאת ועוד: גם במקום שישראל פטור ממיתת בית דין עקב חסרון בעשיית מעשה הריגה על ידו עדיין ניתן הדבר לעונש בידי שמים, או בידי המלך לתקנת המדינה, או בידי הבית דין אם השעה צריכה לכך, כמבואר ברמב"ם¹³. וכבר הסבירו האור שמח¹⁴ והחמדת ישראל¹⁵ שהרשות שניתן למלך ישראל לתקן את המדינה, דינה כמו שנתנה התורה הנימוסים לבני נח. ופירושו לענינינו הוא: שכמו שבן נח נהרג עבור תוצאת ההריגה בלבד כך ישראל נהרג ע"פ דין מלך עבור תוצאת ההריגה בלבד, והכל אתי שפיר.

ולאחר הקדמה זו נוכל לחזור לנידונינו. והנלע"ד הוא שמכיון שעל ידי הסכמתו הביא המנהל ביודעין לידי התוצאה של מות החולה, גורם רציחה הוי. ואע"פ שלא הרגו הוא בעצמו עדיין דינו כדין השוכר הורג להרוג את חבירו ששופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ובדין מלך ודו"ק¹⁶. ובמכתבי תורה כתב הגאון הרונאצ'ובי שאף השוכר עדי שקר לחייב מיתה, אם כי הוא פטור בדיני אדם, הוי בגדר רוצח בדיני שמים¹⁷. ואלו עונש בידי שמים אית ליה אפילו בגורם דגורם כדאיתא בקצות החושן¹⁸.

אולם, ראיתי במשנה למלך שמדייק מזה שכתב הרמב"ם „אבל השוכר הורג להרוג את חבירו“: „דדוקא שוכר דעביד מעשה חייב בדיני שמים אבל בדיבורא

7 פ"ב ה"א.

8 פ"ט ה"ד.

9 פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ב.

10 שם ה"ח.

11 פ"ט מהל' מלכים ה"ד.

12 הלכות מלכים סי' עח סעיף יא.

13 פ"ב מהל' רוצח וש"נ ה"ד.

14 פ"ג מהל' מלכים ה"י.

15 קונטרס נר מצוה חלק הלאוין עא עמ' עה"עו. וכ"כ שוב בספרו כלי חמדה פ' שמות

אות ד ופ' שופטים אות ו.

16 קדושין דף מג א, רמב"ם פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ב.

17 מכתבים רכח"רכט.

18 חו"מ סי' לב סוף סק"א. וע"ע בתומים שם סק"ב.

לא מיחייב¹⁹ וכן סובר שו"ת אור המאיר²⁰, והמרגליות הים²¹. ברם, הקריית ספר כותב בפירושו: "אבל שוכר או שולח אחר להרגו וכו"²². הרי מוכח כי לדעתו השוכר שכותב הרמב"ם הוא לאו דוקא וגם השולח באמירה גרידא בכלל, אלא אורחא דמילתא נקט. וכן נוטה דעתו של המעשה רקח²³. וכ"כ העינים למשפט²⁴. וכן הוא לכאורה הבנת הש"ך²⁵ אם כי הוא אינו מזכיר את הרמב"ם בשם²⁶.

ואפילו את"ל ש"השוכר" הוא דוקא, למעט אמירה, היינו לחייב את המשלח בדינא רבה. ברם בדינא זוטא אפילו באמירה חייב, כפשטות לשון הברייתא בקדושין: "האומר לשלוחו צא הרג את הנפש וכו'" עיי"ש²⁷. וכן פירשו: הגר"א בביאורו²⁸, חידושי הר"ם²⁹, והגאון הרונאציבי³⁰. ומפרש רש"י שדינא רבה היינו בעונש גדול (בידי שמים) כהורג עצמו, ואילו דינא זוטא פירושו דלא מינענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם³¹. הרי מפורש שאף בדיבור נחשב כגורם רציחה שאסור ונענש בדינא זוטא³².

19 פ"ב מהל' רוצח ושי"נ ה"ב. ומה שהביא המשנה למלך שכן דעת הריטב"א, כבר כתב בספר קהלת יעקב למהרי"א אלגאזי אות א שברייטנב"א שלפנינו ליתא. ואדרבא מדברי הריטב"א בקדושין דף מב ב משמע להיפך וכפי שכותב הש"ך חו"מ סי' לב סק"ג. וכבר העירו האחרונים על כך. ראה לימודי ה' לימוד כ, חידושי רעק"א חו"מ סי' לב בשי"ך שם אות ג, מעשה רקח פ"ב מהל' רוצח ה"ב אות א.

20 סי' מט.

21 סנהדרין דף כט א אות כו.

22 ריש פ"ב מהל' רוצח.

23 פ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ב.

24 קדושין דף מג א אות ג. אלא שיש מה להשיב על ראיותיו ואכזהמ"ל.

25 לעיל (הערה 19).

26 דע"ע בספר המקנה קדושין דף מג א. והתוספות והרשב"א בב"ק דף נו א כתבו שדוקא השוכר עידי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. אולם האומר אפילו מדיני שמים פטור. וכן הכריע הרמ"א על פיהם חו"מ סי' לב סעיף ב. ברם, אין להביא ראיה משם לגידונו, ששם מדובר בדיני ממונות ואילו דיני נפשות חמור טפי. וכ"כ ביאור הגר"א חו"מ סי' לב אות כ, מעשה רקח שם, ספר עמוד הימיני סי' טז אות ג.

27 דף מג א.

28 לעיל (הערה 26).

29 חו"מ סי' לב אות א.

30 שו"ת צפנת פענח (חושאניוויק) סי' ה.

31 קדושין שם ד"ה "דינא".

32 והגאון הרונאציבי בשו"ת צפנת פענח לעיל (הערה 30), צפנת פענח על הרמב"ם קונטרס השלמה לחלק רביעי עמ' 12 מפרש דדינא זוטא הוא רק בגדר מכשול וזה עבירה כללית של "לפני עור" עיי"ש. ופירושו נוגד את דברי רש"י דע"ע.

והנה הרמב"ם בעצמו מביא מקור לדבריו שהשוכר הורג את חברו חייב בידי שמים וז"ל: "ומנין שכן הוא הדין, שהרי הוא אומר ... מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" ³³ זה השוכר אחרים להרוג את חברו" ³⁴. ולימוד זה הוא מבראשית רבה ³⁵. אולם מיד לאחר מכן בבראשית רבה איתא: "שופך דם האדם וגו'" ³⁶: אמר ר' חנינה כולהם בהלכות בני נח... על ידי שליח שני שופך דם האדם באדם דמו ישפך" ³⁷. הרי אפילו באמירה בן נח חייב. ואם כן הוא בבן נח וקודם מתן תורה ישראל בכלל הוא הדין בישראל לאחר מתן תורה וכדברי ר' איסי בן עקיבא. וליכא מידעם דלישראל שרי ולבני נח אסור.

אולם ראיתי סברה נכונה בפני יהושע וז"ל: "ולע"ד נראה ליישב הא דאמרין בקדושין דהשולח חייב ב"ש היינו היכא שהשליח עשה המעשה בצווי של המשלח שעיקר המעשה מיוחד להמשלח שחפץ בזה הענין ולולי צווי המשלח לא היה השליח רוצה לעשות זה המעשה ומדין שלוחו של אדם כמותו אתינן עליה דנהי דבדיני אדם פטרינן ליה מטעמא דדברי הרב וכו' מ"מ יש לחייבו ב"ש כיון שעיקר המעשה מיוחד אליו. כגון בענין יואב בהריגת אורי' שלא עשה יואב אלא לקיים צווי דוד המלך וע"כ לא גרע מעשה יואב לדוד כמו שוכר הנ"ל כי דבר המלך אליו נחוץ ובודאי היה רוצה דוד שיואב יעשה הדבר בשליחותו ולא יתעצל לכך פשיטא ליה לתלמודא דחייב דוד בדיני שמים. וכן האומר לשלוחו הרוג את הנפש שהמשלח עיקר בענין זה ורוצה שהשליח יעשה זה בשליחותו ולולי שליחותו לא עלה על דעת השליח לעשותו אלא לקיים צווי המשלח עשה כן לכך חייב בד"ש מדין שלוחו של אדם כמותו. משא"כ בנידון דידן באומר לחבירו להעיד עדות שקר להוציא מראובן לשמעון דלא שייך כאן כלל דין שלוחו של אדם כמותו דלאו שלוחו הוא. וכן העדים ודאי אינן עושין לקיים רצון האומר בלבד אלא בלא"ה נמי היו עושין לרצון הבע"ד. וזה האומר, מעשה סרסורי עבירה בעלמא הוא דעבד ואיהו בעצמו נמי אינו שלוחו של הבע"ד. נמצא שעיקר מעשה אינו מיוחד אליו אלא להעדים עצמן" ³⁸. הרי דוקא אמירה הדומה לשכירה בזה שלולי צווי המשלח לא היה השליח רוצה לעשות זה המעשה. הוא דחייב משום גרמא. ואולם אמירה כזאת — וכ"ש הסכמה בלבד — שבלא"ה היה עושה העבדין של המעשה, זה אומר, מעשה סרסורי עבירה בעלמא הוא דעבד ולא נחשב לגורם ⁴⁰.

33 בראשית ט ה.

34 פ"ב מהלכות רוצח ושמירת נפש ה"ג.

35 לר יג (מהורות תיאודור אלבק עמ' 324 ובהערות). וע"ע בתורה שלמה בראשית ט ה אות לב בהערות.

36 בראשית ט ו.

37 לר יד (מהורות תיאודור אלבק עמ' 325).

38 וכן העירו התומים חו"מ סי' לב סק"ב, ספר מתת י' (לר"ג מתתיהו שטראשון) בראשית רבה שם, עינים למשפט לעיל (הערה 24).

39 ב"ק דף נו א. וע"ע בחומים שם.

40 ויש להעיר על שימושו של הפני יהושע בדין "שלוחו של אדם כמותו" בקונטרס זה.

ברם, נלע"ד שבנידון כשלנו, שבלי אמירת או הסכמת האומר (קרי: המנהל) לא היה העברין (קרי: הרופא) עושה את מעשה ההריגה, עדיין הוי האומר כגורם. ואם כי אין לאומר דין שולח ממש וכטענת הפני יהושע, אולם בכ"ז דינו קרוב לזה, והוא דין "הפורץ גדר לפני בהמת חבירו"⁴¹. והנה לדעת הרמב"ם⁴² והמחבר⁴³ הפורץ גדר חייב על הנזק שנגרם ע"י הבהמה מדיני דגרמי (אם היה גדר בריא וחזק). ואף לפי שאר הראשונים, אשר כמותם פוסק הרמ"א⁴⁴, הסוברים שהפורץ גדר פטור על הנזק דהוי גרמא, היינו דוקא בדיני אדם, אולם בדיני שמים כו"ע מודה דחייב. ואם כי אין אנו דנים דיני דגרמי בדיני נפשות, ברור כי שם גורם יש בזה, והנראה לנו כי הוא הדין לא רק בגדר פסיי אלא אף בגדר נפשי בריא וחזק שעמד כנגד נזק קרוב וברי, שהפורצו נחשב לגורם, ודו"ק.

וראיה גדולה לדברינו מצאנו במדרש הגדול האומר: "קשה היא שפיכות דמים שאפילו על ידי אחרים מעלה עליו הכתוב כאלו הרגו. ומנין לן? מאחאב, דכתיב הרצח וגם ירשת"⁴⁵. וכי הוא הרג? אלא שסיבב הדבר"⁴⁶. ותימה, וכי אחאב סיבב הדבר? והלא אשתו איזבל סיבבה הדבר, דכתיב: "ותאמר אליו איזבל אשתו אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל קום אכל לחם זיטב לבך אני אתן לך את כרם נבות היזרעאלי"⁴⁷. אלא מוכרחים אנו לומר כי אע"פ שהיא עשתה את הכל אולם הוא נתן את הסכמתו לכך. וכן נראה מזה דכתיב: "ותכתב ספרים בשם אחאב ותחתם בחתמו וכו'"⁴⁸, ובודאי לא היתה עושה כן בלי הסכמתו. וכך פירש הדברים במצודת דוד: "הרצחת. כי מדעתו עשתה איזבל"⁴⁹. וע"ע באברבנאל⁵⁰. הרי מכיון שנתן אחאב את הסכמתו למעשי איזבל — אשר ללא הסכמתו בודאי לא היתה עושה — מעלה עליו הכתוב כאילו הרגו, ומעלה עליו המדרש שסיבב הדבר כלומר הרגו.

וכמו כן בנידון דידן, מכיון שהמנהל נתן את הסכמתו למעשה ההריגה שלולי הסכמתו לא היה מתבצע בודאי בכגון דא דינו "כהפורץ גדר" וגורם רציחה, ומעלה עליו הכתוב כאילו הרגו באחאב.

ועיין ברכת שמואל קדושין ס"י יט אות א, רבי יצחק רבינוביץ "גדרי שליחות" וזאת ליהודה לזכר יהודה גרוס ז"ל (ירושלים ישיבת חברון תשל"ז), עמ' שכו-שלא ואכהמיל.

41 ב"ק נה ב; תוספתא שבועות פ"ג ה"ג מהדורת צוקרמאנדל עמ' 449.

42 פ"ד מהל' נזקי ממון ה"ב.

43 חו"מ ס"י שצו סעיף ד.

44 חו"מ שם. ועיין בערוך השלחן חו"מ ס"י שצו סעיף י, שניסה לפשר בין שתי השיטות.

45 מ"א כא יט.

46 בראשית ס ה (מהדורת מרגליות עמ' קפג).

47 מלכים"א כא ז.

48 שם ח.

49 שם יט.

50 שם כ.

יח. הסכמת המנהל וחילול השם

ובנוסף לכל הנ"ל, אם קיים חשש שהתנהגותו של המנהל תביא לידי חילול השם — וכגון שהיא נוגדת את חוקי המדינה או האתיקה המקצועית — אז בודאי ובודאי אסורה היא. וכבר עמד על כגון זה בעל המשך חכמה דכתב: „...דישראל שהרג בן נח איכא מלבד חטא הרציחה עוד עוון דחילול השם יתברך וכמו שהפליגו בירושלמי אלו מציאות (בבא מציעא פרק ב ו): ניהא ליה לשמוע בריך אולותהן דיהודאי מן כל אגרי עלמא, כל שכן ברציחת גופו דחילול השם, ובזה אמרו אין יום הכפורים ותשובה ויסורים וכו' רק מיתה ממרקת וכו' אם יכופר לכם העון עד תמותו¹. נמצא דין עונש מיתה על חילול השם, ואיך יכופר לו על ידי מיתה חטא הרציחה? ועל כרחין דינו מסור לשמים ודו"ק². ופירשו הרמב"ם³, והרשב"א⁴ שיהושע לא הרג את הגבעונים משום חילול וקדוש השם עיי"ש. והוא פשוט.

יט. מסקנה

אחרי ככלות הכל, זאת תורת העולה: אסור לרופא לתת סם הממית לחולה מחלה טרמינלית (כגון סרטן) ל"ע בין אם החולה הוא יהודי ובין אם החולה הוא גוי. וכן אסור למנהל בית החולים לתת את הסכמתו לדבר זה בין אם הרופא המטפל הוא יהודי ובין אם הוא גוי.

והנה בשו"ת ציצ"אליעזר הורה הגרא"י וולדינברג שליט"א שבחולה סרטן כל עוד שיש לו חיים עצמונים חייב הרופא לתת לו כל מה שאפשר לתת עוד בדרכי הרפואה כדי להאריך חייו העצמונים — ואפילו אם הוא מלא יסורים — פרט אם מכירים כבר שעת יציאת הנשמה¹. ועכ"ז פסק במקום אחר כי מותר לרופא לתת לחולה מסוכן הסובל מיסורים קשים וריקות ארגעה וטשטוש, כמו מורפיום, על אף שעלולות לקרב מיתתו. ברם, זה בתנאי כי לא בא זה ח"ו במטרה ובכוונה תחילה כדי לקרב מיתתו, אלא זה בא לשם מטרה וכוונה כדי להקל מעליו נטל יסוריו הקשים ל"ע². וכעין זה הורה הגאון רש"ז אויערבך שליט"א³. ופרופ' דוד מ. מאיר, המנהל הכללי של בית החולים שערי צדק כתב לגרא"י וולדינברג שליט"א כי הוראת הגאון המחבר נכונה היא אף לפי עמדת הרפואה המודרנית⁴. ברם,

יח. 1 ראה דברי הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה ה"ד.

2 שמות כא יד (מהדורת קופרמן עמ' שיו"ש).

3 פ"ו מהל' מלכים סוף ה"ה.

4 גיטין דף מז א ד"ה „ורבנן מי חיילא“.

יט. 1 ח"ד סי' פ.

2 ח"ג סי' פו.

3 ראה מאמרו של הרב אביגדור גבנצל „מתן סמים משכרים לחולה מסוכן“ ספר אסיא

כרך ד (תשמ"ג) עמ' 260.

4 מובא בשו"ת ציצ"אליעזר ח"ג סי' פו.

הגר"מ פיינשטיין שליט"א כותב כי מותר לתת סמי מרפא שיקילו יסורין רק במידה ולא יקצרו אף רגע מחייו של החולה עיי"ש. ושאלה זו עדיין דרושה ליבון רב.

אבל קי"ל בכל חולה הסובל מיסורים קשים דמותר להתפלל ולבקש עליו רחמים מן השמים שימות היכא דמצטער טובא כדאיתא בר"ן. וכן מצאנו בכתובות¹ שהתפללה אמתא דבי רבי על רבי בחליו שימות כדי שלא יצטער ביסוריו, ובבא מציצא², ברב יוחנן דהוה קא צווח עד דשף דעתיה בעי רבנן רחמי עליה ונח נפשיה. ועיין עוד בירושלמי שבת פ"ט סוף ה"ב, ובילקוט משלי רמז תתקמ"ג. וכן ראה: אזהרות נוספות לצוואת רבינו יהודה החסיד אזהרה ג והמקור חסד, על אתר אות ד, תפארת ישראל יומא פ"ח מ"ז בוצע אות ג. ובשו"ת משנה הלכות כתב שבכגון דא מצוה להתפלל שימות³.

וכל זה כתבתי להלכה לבד אבל ח"ו לא למעשה, כי אינני ראוי להוראה כלל וכלל. והקב"ה ישמרני ויצילנו מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה.

נב. לאחר שכתבנו את כל הנ"ל הופיע מאמר מאת הגאון המפורסם הרב משה שטרנבוך שליט"א («איסור רפואי להמתת חסד בחולה שאינו יהודי» בשבילי הרפואה⁴ חוברת ו [סיון תשמ"ד] עמ' מה-נא) הדין בנידונינו כשדעתו להקל להיפך ממסקנתנו. הרה"ג שליט"א תומך את ידידותיו בעיקר בסברה ש«איסור שופך דם האדם שזוהו השורש לאסור רציחה בעכו"ם, שיסודה כששופך דם סתם והיינו באכזריות כעין שפיכות דמים דרציחה, אבל כשכוונתו לטובה לא נכלל באיסור זה», עיי"ש. ואע"פ שאיני כדאי לחלוק על חד מגדולי דורינו, ברם קשה לנו להתיר איבוד נפשות על סמך סברה בעלמא. וכבר ראינו לעיל (סוף אות ט) את ההיפך הגמור בכתבי הגאון הכתב והקבלה, הסובר כי המתת חסד היא איסור גמור אף בבן נח מכח הפסוק «מיד איש אחיו», עיין חליה משם.

וכן הוכחנו באריכות (אות י מהקונטרס) כי אסור לבן נח לאבד את עצמו לדעת, עיי"ש. ואם להתאבד אסור לבן נח — על אף שלדעת המתאבד הוא עושה מעשה חסד — כ"ש שאסור לבן נח להרשות לאחר להרגו אף אם האורג והנהרג סבורים גם יחד שעושים מעשה חסד.

ולאחרונה, הלא ראינו (באות א מהקונטרס) שלדעת כמה מהראשונים האיסור לישראל להרוג גוי הוא מכח הלאו ד«לא תרצח» החל בין ביהודי ובין בגוי. וכמו

5. «נתינת תרופות לחולה להאריך חייו ביסורים», בשבילי הרפואה חוברת ו (סימן תשמ"ד) עמ' לו בעמ' לה, פורסם שוב ב«תשובה בהלכות רפואה» מוריה שנה שלש עשרה גליון ד"ס (קנאקנא) (אלול תשמ"מ) עמ' נב בעמ' נג.

6. נזרים דף מ א ד"ה «אין».

7. דף קד א.

8. דף סד סוף א.

9. וצ"ע מכאן על מה שכותב הר"ן לעיל דמלבד שמצטער החולה בחליו הרבה דרוש גם שאי אפשר לו שיחיה עיי"ש ודו"ק.

10. ח"ס סי' שצח.

שבישראל אין לחלק בין שפיכות דמים של אכזריות לבין זו של „חסד“, ושניהם נכללים במסגרת הלאו ד„לא תרצח“. ה”ה אף ברציחת גוי שאין לחלק. ומה שכתב הרב המחבר שליט”א כי על פי שיטתו תתישב קושיית הגאון „חלקת יואב“ שהקשה היאך דנו תמר למיתה כשהיתה מעוברת שהרי ב”נ מצווין על העוברין והיה ליהודה להמתין עד שתלד, באמת כבר דנו בשאלה זו גם ראשונים וגם אחרונים. זמ”ז פ”ל הגאון הרב משה זאב כהן מח”ס תפארת משה, אסף כמה מההסברים בנידון ופירסמם ב”המאור” שנה חמישית חוברת י (אלול תשי”ד), עמ’ 4-5, עיי”ש, ואכהמ”ל.

בדין עובר ודין רודף

א) גרסינן בסנהדרין עב ב אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר רודף אינו צריך התראה לא שנא גדול לא שנא קטן איתיבי' רב חסדא לר"ה יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש (מתני' היא סוף פ"ז דאהלות בענין אשה המקשה לילד) ואמאי רודף הוא. וקושית רב חסדא הוא אם רודף אינו צריך התראה אמאי אסור להרוג את העובר משיצא ראשו כיון דרודף הוא, ומשני שאני התם דמשמיא קא רדפי לה, והביאור לכאורה שאינו רודף כלל אלא שזה טבע הדברים. ועי' פרש"י ד"ה יצא וז"ל אשה המקשה לילד ומסוכנת וקתני רישא חי' פושטת ידה וחותרתו ומוציאתה לאברים שכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו אבל יצא אין נוגעין בו להורגו דהוי כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש עכ"ל.

ומה שפי' רש"י שעובר קודם שיצא ראשו אינו נפש לכאורה יש להוכיח כן מסוגיק גופא. דלפי ר"ת אסור לנגוע בעובר משיצא ראשו משום דרודף צריך התראה, ומשו"ה הקשה לר"ה שאינו צריך התראה אמאי אסור להורגו אפי' משיצא ראשו, ויל"ע לר"ח אמאי מותר קודם שיצא ראשו והרי רודף צריך התראה, ומוכרח שקודם שיצא ראשו אינו בכלל נפש ומותר להורגו כדי להציל אמו, ורק אחר שיצא ראשו הוי נפש ואסור משום רציחה ואינו מותר אלא מפני דהוי רודף וכיון שרודף צריך התראה אין נוגעין בו, ובאמת נראה שגם ר"ה סובר שקודם שיצא אינו נפש, דכיון דסובר ר"ה דמשיצא ראשו אין נוגעין בו כיון דמשמיא קא רדפי לה דהיינו שאינו רודף, ומ"מ מותר להורגו על כרחך מטעם שקודם שיצא אינו בכלל נפש.

ב) ולפי זה יש לעיין בשיטת הרמב"ם פ"א מהל' רוצח ה"ט וז"ל הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעובר שחשבה שמקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ומשהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזה טבעו של עולם, ויש לדייק בהא שהתיר להרוג את העובר קודם שיצא מטעם רודף, שמשמע מזה דהוי בכלל נפש וחייבים על העובר משום רציחה ולא הותר רק מצד שהוא רודף, וכי"מ מרמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"ד שהריגת עוברין בכלל רציחה, וז"ל בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו ולכאורה מבואר שסובר הר"מ שעובר מיקרי נפש דאל"כ למה בעינן טעם שהוא רודף להתיר הריגתו ולא בן נח נהרג עליו, ולכאורה קשה דהא הוכחנו שגם ר"ה ור"ה ס"ל שהעובר אינו נפש, ועוד קשה על הר"ם מה שהקשו האחרונים ז"ל שאם סובר שרודף הוא קודם שיצא למה לא יהא מותר להורגו גם אחר שיצא ראשו, שהרי עובר הוי נמי רודף, ועי' בכ"מ שם שפי' מה שכתב הר"מ וזהו טבעו של עולם דכוונתו היא מסקנת הגמ'

דמשיא קא רדפי לה, דהיינו שאינו רודף, ולכאורה צריך ביאור כיון דהוי רודף קודם שיצא איך פקע דינו משיצא לאויר העולם.

והנראה בעה"ת ע"פ מה שראיתי בכמה אחרונים (עי' אבן האזל ובאבי עזרי שם, והגר"מ פיינשטיין שליט"א בספר הזכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל ושם מהגר"מ הרש"ר שליט"א בענין הריגת עובר) שמקורו של הר"מ הוא מן הירוש' בפ' בן סוזה ופ"ב דע"ז ושבתי פרק ח' שרצים ה"ד, וז"ל בעי מהו להציל נפשו של גדול בנפשו של קטן, התיב ר' ירמיה ולא מתני' הוא, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, ר' יוסה בי ר' בון בשם ר' חסדא שניא היא התם שאין את יודע מי הורג את מי, והביאור בירושלמי נראה שמספקי ליה אם החיוב רודף הוא עונש או משום הצלת הנרדף ולכן מספיק אם רודף צריך התראה, והביא ראיה שעונש הוא מן הדין משיצא ראשו אין נוגעין בו וס"ד שהוא משום עונש ות' שהוא דין הצלת העובר ואינו צריך התראה ושאינו התם שאין את יודע מי רודף את מי, דהיינו שניהם רוצחים זא"ז, שא' ימות בודאי ע"י הלידה והאם תחיה רק אם חותכין העובר לאברים, אבל כיון שאין את יודע מי הורג את מי צריכים להניחם כמו שהוא.

ולפי הירושלמי דברי הר"מ מיושבים שלעולם העובר הוי רודף גם לאחר שיצא ראשו אלא כמו שהעובר רודף את האם האם רודפת את העובר ואי את יודע מי הורג את מי ומשום הכי אסור לנגוע בו, מיהו שלפי"ז יש לבאר א"כ היאך מותר להרוג העובר קודם שיצא, דאין סברא לחלק שהרי גם האם רודפת את עובריה.

והנראה בזה בהקדם מה שנראה ביסוד הדין שעובר מיקרי נפש לדעת הר"ם ויש בהריגתו איסור רציחה ומשום"ה בעי טעמא דרודף כדי להתיר הריגתו קודם שיצא לאויר העולם אפ"ה אין העובר נחשב כחיות שלמה אלא דהוי מקצת נפש ויש יתרון למי שיש נפש שלם, והטעם דכיון שחיות העובר מן האם ותלוי בחיותה א"א למקרי נפש שלם אלא שמקצת נפש הוא.

ולכן הביאור שכדי שיהא בהם דין מי רודף את מי צריך שיהיו שניהם בחיות שזה, דהיינו דנפש שלם רודף נפש שלם, אבל כשהרודף אינו אלא מקצת נפש אין בזה דין מי רודף את מי, ולפי"ז כיון שחיות האם שלימה יותר מן העובר מקרי רק העובר רודף ולא האם, על תוספת חיות שיש לאם היא נרדפת, ונמצא שיש חיות שהעובר הוי רודף ולא נרדף, ומש"ה פקע דין נרדף מן העובר והוי רודף ומותר להרוג את העובר קודם שהוציא ראשו, שאז אין העובר מקרי נרדף אלא רודף גרידא, כיון שעדיין אינו מקצת נפש הרודף אחרי נפש שלם ומותר להורגו כדי להציל את הנרדף.

ג) וראיתי להגר"מ פיינשטיין שליט"א שתמה ברש"י בסוגיין בדי"ה יצא שכתב בא"ד א"ת מעשה דשבע בן בכרי שדחו נפש מפני נפש התם משום דאפי' לא מסרוהו לו היה נהרג כשיתפשנו יואב והן נהרגין עמו אבל אם הי' הוא ניצול אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למוסרו כדי להציל עצמן א"נ דמורד במלכות היה, וביאור דברי רש"י ששבע בן בכרי היה עומד למות בין כך ולכן לא היה במסירתו משום איך דוחין נפש מפני נפש, אלא שעדיין קשה לכאורה שע"י מה

שמסרו אותו הי' נהרג מיד, קודם הזמן כשיתפוס יואב את העיר וא"כ ה"ה רודפים אותו על חיי שעה ולמה מותר למסרו. ותי' שבאמת שניהם רודפים זא"ז שאם לא ימסרוהו הרי כולם ימותו ע"י יואב כשיתפוס את העיר ה"ה כרודף אחריהם כיון שבידם תלוי מיתתן והם רודפים אותו על החיי שעה שלו, אלא מוכרח שרדיפת חיי שעה כנגד רדיפת חיי עולם אינו מיקרי רדיפה ומשו"ה הוה שבע ב"ב רודף ומותר להם למסרו דרודף חיי שעה כנגד רודף חיי עולם אינו מיקרי רודף.

אלא שקשה לי לפי תירוצו, דאי רש"י ס"ל לסברת הר"מ שב' רודפים זה את זה ואחד רודף שחיותו פחותה מהשני פקע שם נרדף מן הראשון ומותר להורגו משום הצלת הנרדף, אם כן למה כתב רש"י שעובר אינו נפש.

וצריך לומר בדעת רש"י שכל פעם שיש רדיפה על חיי עולם אמרינן אין דוחין נפש מפני נפש ואפילו כשהאחד נפש שלם ולשני אינו אלא מקצת נפש אפי"ה כל מה שיש שאלה של חיי עולם אמרינן אין דוחין נפש מפני נפש ומשו"ה פרש"י שעובר אינו נפש דלו יצויר שמיקרי נפש אע"פ שאינו אלא מקצת נפש כיון ששאלה של חיי עולם הוא אמרי' אין דוחין כו', משא"כ אצל שבע ב"ב לא היה אלא חיי שעה בזה אמרינן דפקע שם נרדף מיניה כיון שהוא רודף על חיי עולם שלהם ואינו נרדף אלא על חיי שעה, והר"ם סובר שאפילו חיי עולם כנגד חיי עולם כל זמן שאחד אינו אלא מקצת נפש פקע שם נרדף מיני' והוא הרודף, ולפי"ז צ"ל שהר"מ סובר ששבע בן בכרי הי' מורד במלכות וכת' ב' ברש"י.

(ד) ולפי דברינו בשיטת הר"מ שיש חילוק למי שיש נפש שלם ובין מי שיש בו דין מקצת נפש, יש לבאר דין הריגת עובר לבן נח ולישראל, דבסנהדרין נז ב אמרו משום רבי ישמעאל אף על העוברים (שבן נח נהרג על הריגת עובר) דכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך איזה אדם שהוא באדם הוי אומר זה העובר שבמע"י אמו, ופרש"י ד"ה אף היכה את האשה ויצאו ילדי' נהרג עליה, ובישראל עד שיצא לאויר העולם כדתנן בע"ז מד ב תינוק בן יום א' והורגו חייב היכא דקים בגוויה שכלו לו חדשיו ואינו נפל.

ועי' במלא הרועים בהגהותיו שם שכתב יש להסתפק אי בן נח נהרג על עובר קודם שכלו חדשיו או דוקא בכלו חדשיו כגון בחודש ט' אבל קודם לכן אינו נהרג כיון שעדיין אינו בן קיימא, ומסתימת הש"ס והר"מ משמע דאין חילוק מטעם דאולינן בתר רובא דאינן מפילות, ואע"ג דהשתא אכתי אינו בן קיימא מ"מ נידון ע"ש סופו שעתיד לחיות ע"ש.

והנה לסברת המלא הרועים שבן נח נהרג על העובר אע"ג דלא כלו חדשיו כיון דאולינן בתר רובא, יש לעיין בישראל נמי איכא למימר דאולינן בתר רובא, ועל כל עובר שיצא לאויר העולם יהא חייב על הריגתו דמטעם רוב נעמידו שאינו נפל, ולמה כתב רש"י דבעינן כלו חדשיו.

ועי' בהעמק שאלה שאילתא קסז אות יז שכתב הנצי"ב בשאלה אם ספק נפל הוא ספק דאורייתא או רק מדרבנן והביא שם משו"ת התשב"ץ ח"ג סי' רנו שהוא ספק מדאורייתא וכתב הנצי"ב וז"ל ואני אומר שוודאי שאין הפי' שהספק שאין רוב ולדות בני קיימא שהרי החוש מכחיש וגם אין שייך ללמוד דבר זה מקראי אלא שוודאי רוב ולדות אינם נפלים אלא שלומדים מפדיון הבן דכתיב ופדויו מבן

חדש תפדה שהוציא הכתוב מזה הכלל שהולכים אחר הרוב אלא דיש לחוש בזה למיעוט, וע"ש שהאריך הנצי"ב להוכיח שכן שיטת הר"מ. וא"כ שפיר י"ל שאין הכי נמי שרוב עוברים אינם נפלים אבל עכ"פ ילפינן מקרא דפדיו מן חודש תפדה דחיישינן להמיעוט ולכן בעי לידע שכלו לו חדשיו כדי להוציא מן המיעוט, וכל זה בישראל דילפינן מפדיון הבן משא"כ בבן נח קיימינן ליה על עיקר הדין דאולינן בתר רובא.

והשתא נראה ע"פ דברנו אלו שיש חילוק במקצת נפש דיתרון לכולא נפש י"ל שמה שבעינן בישראל כלו לו חדשיו הוא כדי שיהא בו שעור נפש שלם שכיון שכלו חדשיו הרי הוא ראוי לצאת ולחיות בלי סיוע דאמו וטעמא דבעינן שעור נפש שלם הוא נכלל בהשיעורים שנאמרו רק לישראל ולא לבני נח שכדי שהישראל יהא חייב בעינן שיעור חיות של נפש שלם ורק אז חייב, והוא שעור חיוב בנפש הנרצח גזא דדוקא על שיעור נפש שלם יש לחייבו, אבל כל זה דוקא בישראל שלהם נאמרו שיעורים משא"כ בבן נח דאמרינן כל נפש שיש בו חיות חייב בן נח ורצחו.

ובזה הביאר בשטת הרמב"ם שכן נח חייב על הריגת טריפה דבפ"ט מהל' מלכים ה"ד ב"נ שהרג נפש אפי' עובר במעי אמו נהרג עליו וכן אם הרג טריפה, ובפ"ב הל' רוצח ה"ח כתב ההורג את הטריפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק ה"ז פטור מדיני אדם, ומשמע שבדיני שמים שהוא חייב, וביארו האחרונים הטעם שטריפה הוי חי ואינו חי ולכן ישראל שחייב רק על נפש שלם פטור מדיני אדם, משא"כ בן נח שלא ניתנו להם שעורים משו"ה הוא נהרג אף הריגת נפש כל שהוא, והוא אשר כתבנו שיש חילוק בשיעורי חיות ודוקא ישראל שניתנו להם שיעורים בעי דוקא שיעור נפש שלם כדי שיהא חייב.

ועי' כס"מ שם הל' מלכים שלא הביא מקור להר"מ שכן נח ההורג טריפה חייב, ותמה בזה במנ"ח מצוה רצו, וע"ש במנ"ח עוד על הר"מ דאין דין הריגת טריפה דומה להריגת עובר כיון שעובר הוי גזו"כ משופך דם האדם באדם דמו ישפך, ועוד מצד הסברא אינו דומה שעובר ראוי הוא לצאת לאויר עולם ולחיות משא"כ טרפה שהוא גברא קטילא מגלן לחייב מ"ש, ולפי מה שכת' יש לבאר שמקורו של הר"מ שכן נח ההורג טרפה חייב הוא מן הדין שכן נח חייב על הריגת מקצת נפש, ולפי"ז אין הקרא שופך דם האדם באדם גזו"כ גרידא אלא גלוי הוא שלבן נח חייב על הריגת מקצת נפש, ועוד שלפי דברנו אינו מוכרח שאינו דומה טריפה לעובר כמש"כ המנ"ח לפי הנ"ל אין יסוד הריגת עובר משום שההורג מפסיק מה שיהא אפשרות לחיות אע"פ שהשתא אינו חי כמו שכתב המנ"ח, אלא יסוד החיוב של הריגת עובר הוא מה שהוא הורג מקצת נפש וכבר נתבאר דבן נח אינו צריך נפש שלם כדי שיתחייב כנ"ל. ולפי"ז טרפה ועובר הבל מטעם אחד, וא"כ אפשר לפרש שמהאי טעמא כתב הר"מ בהל' מלכים דין הריגת עובר וטרפה לבן נח בחד בבא כיון שהכל נלמד מיסוד אחד.

בענין חובת האדם בממונו להציל חברו

אל מע"כ הגאון ... כש"ת מו"ה ר' משה הרש"ל שליט"א. ראה ראיתי דברי מעכ"ת בספר הנכבד הלכה ורפואה ח"ג. ובאשר אשתקד כתבתי על נידון זה דלקמן בירורי דברים, וג"כ באתי למסקנא דכת"ר, ובהרבה נקודות הלכתי בדרכו של כת"ר, ירשני נא כת"ר להוסיף ולפלפל בדבריו.

(א) ראשית דברי אתחיל, דלכאורה מצינו עוד פתרון לשאלה גדולה זו, אשר שאל כת"ר לאמור למה אין צריך להוציא כל כספיו כדי להציל חיי מי שזקוק לניתוח בחו"ל וכדומה בדברים אשר צריכים להוצאות הרבה, בספר אמרי בינה (דיני שבת סי' א) כתב שיש לחלק בין דבר שהוא קבוע ומקיימים אותו כסדר, אשר לזאת נתנו חכמים שיעור במ"ע עד שליש וכו', משא"כ בדבר שאינו קבוע ויכול להודמן בכל עת, על זה אי"צ להוציא כל ממונו, ומשמע מדבריו דדעתו כן הן במ"ע והן במל"ת אף בקו"ע, וביאר כן בשיטת המהרי"ז (סי' קנז), יעו"ש שהסביר א"ע באורך, ולפ"ז י"ל בנידון דידן דפשוט דאין ממונו משועבד לניצול ואינו חייב להוציא כל ממונו להצילו, דכל מה שהוא על דרך מקרה והזדמנות אי"צ להוציא כל ממונו, אולם מלבד מה שהדבר צ"ע, גם אפשר שאינו יכול לעזורנו בנידו"ד, דהא אדרבא עיקר הבעיא הגדולה שישנה בשאלתינו היא, במה שזה מעשים בכל יום וזה ממש דבר תמידי, וכה"ג לא חשיב על דרך מקרה.

(ב) הנה, תמה כת"ר להתירוך בגמ' (גיטין מה א) דאין פודין שבויים יותר מכדי דמיהן משום דוחקה דציבורא, הא אין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ, והביא לזה מהחת"ס (תחור"מ סי' קעז) וכו', אעורר בזה את תשומת לבו, דהחת"ס ע"כ לא מיירי באופן של פיקו"נ, דאי מיירי באופן של פיקו"נ א"כ צ"ע מה שהקשה בשו"ת חת"ס אהא דאין פודין יותר מכדי דמיהן דעברי על לא תעמוד על דם רעך למ"ד דעל ל"ת בשו"ת צריך להוציא כל ממונו, דהא כתבו התוס' (גיטין נח א) דבאיכא סכנה פודין אף יתר על כדי דמיהן, (עכ"פ בתירוך א', והו"ל להח"ס להוכיח דתליא בב' התירוצים), — ואפשר שכיוון לזה כת"ר, אך רק עוררתי תשומת לבו לזאת, ובאמת דתמוה בעיני לחדא מה שראיתי בשו"ת מוהר"ם לובלין (סי' טו) שכתב וז"ל: ולא ידעתי מהיכי תיתי שיעלה על הדעת שיהיו מחוייבים לפדותו יתר על כדי דמיו וכו', ואי משום שמבקשים להרגו לא אשתמיט שום פוסק שיכתוב ויחלק שאם מבקשים להרגו שיהיו מחוייבים לפדותו אפילו יתר על כדי דמיו, עכ"ל. וצ"ע טובא בדבריו דהא להדיא כתבו התוס' בתירוך אחד (שם בגיטין), דבאיכא סכ"נ פודין אף יתר על כדי דמיהן.

(ג) עוד כתב כת"ר לדון בשיטת הרמ"ה אי חיוב זה של הצלת חיי חברו

הוא חיוב על הגברא או דנאמר ג"כ חיוב על ממונו, תמהני על מעכ"ת שהביא את דברי החוות יאיר ולא שת לבו להגדרה נפלאה שהגדיר הח"י את חיוב זה של הצלת חיי חבירו, שזה כגדר של כיבוד אב משל אב, ולפי זה אה"נ אינו חיוב ממוני ומ"מ חייב הגברא להצילו, ואחר שהצילו חייב הניצול להשיב לו את כספו אשר הפסיד עבור הצלתו.

(ד) ומה שכתב בדברי הרמ"ה והמאירי דאי"ז חיוב ממוני אלא חיוב על הגברא להציל, גם ברא"ש (סנהדרין עג א) נראה דס"ל הכי, וז"ל: והניצול חייב לפרוע להמציל מה שהוציא, דאין אדם מחוייב להציל נפש חבירו בממונו היכא דאית ליה ממונא להניצול, עכ"ל. חזינא גם שיטת הרא"ש דהחיוב הזה אינו חיוב ממוני אלא חיוב על הגברא. (ומה שכתב הרא"ש דכל זה הוא רק היכא דאית ליה ממונא לניצול אין זה סתירה, וכמו שהעירני מו"ר הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך שליט"א דאף אם הוא עני ואין לו, מ"מ לענין זה שיצטרך לשלם לכשירחיב השם גבולו חשיב שפיר כיש לו, שהרי יכול עכ"פ להתחייב כשירחיב השם גבולו), והרא"ש בזה לשיטתו בבבא קמא (דף ס ב) בהא דקמבעי' מהו להציל עצמו בממון חבירו, ופרש"י כפשוטו אם מותר להציל עצמו בממון חבירו במקום סכנה, אך תוס' כתבו דכל הספק הוא אי חייב הניצול אח"כ לשלם כשהציל א"ע מפני פיקוח נפש, והיינו דזה פשוט להתוס' דכיון דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש פשיטא דשרי ליה להציל עצמו בממון חבירו ועל זה לא היו מסתפקים, וע"כ פירשו התוס' דכל הספק הוא אם צריך אח"כ לשלם, או דילמא פטור מלשלם משום דברשות קעביד, וכן ביאר שם הרא"ש, ומסקנת הגמ' היא דאסור להציל עצמו בממון חבירו אדעתא ליפטר, וע"ש ברא"ש שכתב במסקנת הגמ' „אסור להציל עצמו בממון חבירו אדעתא ליפטר — אלא יציל עצמו וישלם“, חזינן דשיטת הרא"ש דאין חובת ההצלה ג"כ חובת ממונו, וכ"ה נמי שיטת התוס' בב"ק, וצריך להבין דעת מי שסובר שיש בזה ג"כ חיוב ממוני, שהרי בגזל יש שני חלקים, הן הלאו של לא תגזול שעבר ע"ז הגזלן והן חיוב של והשיב את הגזילה שמחוייב להחזיר הגזילה, וא"כ אה"נ לענין לא תגזול הוא אנוס דהוי פיקוח נפש מ"מ לענין קיום הוהשיב אינו אנוס, ע"כ צריך אח"כ לשלם לנגזל מה שהפסיד, דד"ב דאף שהותר לו הגזילה משום פיקוח נפש, מ"מ אי"ז נעשה ממונו, ועי' בש"ס (יומא פג א) בסוגיא דמאכילין אותו הקל הקל וכו' תנאי היא דתניא מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה בן תימא אומר תרומה ולא טבל, וע"ש בר"ן דמייירי שאין הבעלים לפנינו דאל"כ הרי יכולין לתקן הטבל ולהפריש ממנו תרומה, והקשה בספר פתחי שערים ח"ב סוף מהדור"ק דלפמ"ש התוס' בב"ק דברוצה לשלם מותר להציל עצמו בממון חבירו אי"כ נהי דאין הבעלים לפנינו מ"מ נותנים לו בלא ידיעת הבעלים מפני פיקוח נפש ועל מנת לשלם א"כ ממילא הוי לוקח ופטור עכ"ד (מובא בס' אמרי הצבי עמ"ס ב"ק). ולמשכ"ל לק"מ דאף דמותר לו לאכול משל חבירו משום פיקוח נפש מ"מ לא נעשה שלו שיוכל להפריש ממנו תרומה, וכן כתב שם באהמ"צ והוא פשוט, וכמ"כ יש לנו ללמוד לנידונינו דאי"ז כ"א גזילה שהותר לו משום פיקוח נפש ואינו נעשה ממונו ושפיר מחוייב בהשיב את הגזילה, וחזיתי נמי למהריב"ל

(ח"ג סי' ז) דג"כ ס"ל דהוי חובת גברא ולא חובת ממון, וע"כ כתב דלענין לפרוע אח"כ הוי כחוב בעלמא, ול"ש למימר בזה מברית ארי בעלמא הוא ע"ש. וכן מבואר בש"ך (ח"מ סי' רסד ס"ק ה) בשם היש"ש (ב"ק פ"ו סי' טו) שכתב דאם נתפס אחד ופדאו אדם בממונו צריך הניצול לשלם לו, וע"ע בהגה' מ"י (פ"ט מהל' שכירות ה"ח) בשם ה"ר חזקיה, ע"ש.

(ה) ומ"מ מה דפשיטא ליה למע"כ בהסבר שיטת הרמ"ה דברור דהניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא, לכאורה אינו פשוט כלל, דעין במחנה אפרים (הל' עבדים סי' ג) שכתב להאריך נגד המהריב"ל וס"ל דכל שמצוה עשה ע"י שהציל את חברו אי"צ לשלם לו, ועי"ש שחידש דאפילו כשיש לניצול ממון אינו חייב להחזיר לו משום שמצוה עשה, ובאמת דמצינו כן בגמ' (קידושין ח ב) בעי רב מרי כלב רץ אחרית מהו וכו' א"ל מדאורייתא חיובי מחייבת לאצול ע"ש, [וכבר רמז ע"כ בהלכה ורפואה שם אות ט] והעירוני דבקובץ שיעורים כבר תמה דצ"ע מזה לשיטת הרא"ש בסנהדרין דהניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא, דלפי הגמ' הנ"ל היה אפשר לומר דכיון שחייב מן הדין להצילו אינו חייב לפרוע לו, ועי"ש בריטב"א שכתב דאה"נ אין הכוונה דיצילו בחנם ועי"ש עוד, ומור' הגרש"ז אויערבאך שליט"א העירני דכיון שחייב וודאי בעצם מעשה ההצלה לכן אפשר דחשיב כמקדשה במחילת התשלום דאינה מקודשת ולא דמי לעשיית שירים ונזמים, עכ"ד. ובמאירי (שם) הביא ב' דעות אי הוי חיוב ההצלה חיוב ממוני או לא, ויש ללמוד בדברי המאירי דהסוגיא בקידושין לא מיירי דווקא בדאיכא סכנה דרק כתב דיש בזה משום לא תעמוד עד"ר, ובסה"מ וכן בחינוך מבואר דגם הצלה מנוק והפסד ממון נכלל בכלל הלאו הזה, ואאמור' (שליט"א) וצ"ל בשיעוריו העיר דקצת לא משמע כן בסוגיא דסנהדרין (הנ"ל) דהגמ' נקטה דווקא הצלה של פיקור' וצ"ע, ועי' תור"י הזקן דפירש דמיירי בדאיכא סכנה ממש וצ"ע, ועי' במהרשד"ם (ח"מ סי' שלא) דנקט כהרא"ש לדינא דהיכא דאית ליה ממוןא לניצול אין המציל חייב לתת ממון וכו"כ גם לענין שכירות וכהגהות מ"י הנ"ל (ע"ע בסי' כד וסי' עט בחיר"ד), ומ"מ אף הוא ציין (בחיר"ד סי' רד) דכשעושה מצוה אינו חייב לפרוע לו, ורק שכרו צריך ליתן לו וכמבואר בגמ' ב"ק דקי"ז. גם ברשב"א נראה שהבין בשיטת התוס' בב"ק דהוי חיוב ממוני דעי' בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' יז) שכתב דמה דמבואר בגמ' בב"ק דמציל עצמו בממון חברו "אע"פ שגזילה משלם רשע הוא" אינו סתירה למש"כ התוס' דע"מ לשלם יכול להציל א"ע, וז"ל: והיאך נקרא זה גולן והבעלים חייבים ליתן לו "חינם" ולהחיותו, עכ"ל, והיינו דכיון שאם היו הבעלים כאן היה חייב ליתן לו חינם, א"כ פשיטא דעכ"פ ע"מ לשלם יהא מותר להציל עצמו, ובאמת דצ"ע בזה דלמה יהא הבעלים מחוייבים להצילו חינם, וכבר תמה בזה בגליוני הש"ס ב"ק (שם).

(ו) והנה, כתבתי לעיל דשיטת תוס' והרא"ש היא דל"ש שיהא אסור לו להציל עצמו בממון חברו, דהא אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, וע"כ פירשו דכוונת הגמ' להסתפק אם מותר להציל את עצמו בממון חברו ע"ד שלא לשלם לו, ובאמת כבר תמהו על רש"י שפירש דהספק הוא כפשוטו אם מותר להציל

עצמו בממון חבירו, דהא אין לך דבר העומד בפני פיקו"נ, עי' בפרשת דרכים (דרך החיים) וע"ע במהרי"ץ חיות ב"ק (שם), וע"ע בשו"ת בנין ציון (מסי' קסו עד סי' קעג) ועוד, ויש שרצו לומר בשיטת רש"י דאזיל בזה בשיטת הברייטא חיצוניות (מובא ברשב"א כתובות יט א) ר' מאיר אומר אף הגזל, דאף על גזל יש דין של ייהרג ואל יעבור עי"ש, ובחידושי הרי"ם שם הרחיב הדיבור בזה. אולם בראשונים לא משמע כן, וגם עצם הדבר אינו ברור דהש"ס ס"ל כן התם אליבא דר"מ ייהרגו ואל יחתמו שקר. א) דאף הרשב"א פירש באופן אחר — דהכוונה דהוא מדת חסידות ליהרג אך זה חידוש עצום, דוכי על זה קרי הגמ' למי שלא עשה המדת חסידות, רשע? ב) דהא יש שפירשו שיהרגו ואל יחתמו שקר הכונה על עצם העדות שקר וכפשטות לשון הגמ', ולא על הגזל היוצא מחתימת שקר, עי' בזה בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' א) ומדבריו יוצא דלענין הפיקו"נ הוי כגרמא עי"ש, עכ"פ שיטת רש"י בזה תמוה.

ואל תתמה איך יתכן דייהרג ואל יעיד שקר, דמצינו כעין זה בלאו דלא תגורו מפני איש דמבואר בחינוך (מ' תטו) דאף כשרודף אחר הדיין להרגו אם שמע דבריהם חייב לפסוק הדין, ואל לו לירא מפני איש, אך שמעתי ממור"ר הגרש"ז אויערבאך שליט"א דלדעתו החינוך לא התכוין כפשטו דצריך ליהרג, אלא כוונתו שאפילו אם מאיים על הדיין להרגו אין לו לירא ממנו וצריך לפסוק הדין, אך זה ברור דאם הוא בא לפניו עם אקדח בידו ואומר לדיין אתה פוסק לי מיד את הדין לטובתו ואם לא אני הורג אותך מיד, וודאי דבזה לא אמרו לא תגורו מפני איש, דרך על ג' עבירות אמרו ייהרג ואל יעבור, וקצת יש להבין את דברי החינוך, די"ל דשאני בית דין, דכשביט דין באים ופוסקים היפך מדיני התורה הוה בדומה לג' עבירות, דכשבי"ד יגידו על חייב שהוא פטור זה נקרא שהם משנים את התורה זה כפירה, דבי"ד הם תופסי התורה, וכשהם אומרים בשם התורה דבר אשר לא אמרו השם, הוא כפירה ומרידה בתורת משה, ואף ע"ז ייהרג, כך יש ליישב כוונת החינוך, וע"ע ביש"ש (ב"ק פ"ד סי' ט) שכתב „גם שמעינן מהאי ברייתא שאסור לשנות דברי תורה אף כי הסכנה וחייב למסור עליה וכו' ואם ח"ו ישנה את הדין הוה ככופר בתורת משה" עי"ש, עכ"פ מבואר בדבריו דאף במקום סכנה אסור להטות את הדין.

ז) עוד כתב כת"ר דאין היחיד מתחייב בחובה שאין מוטל עליו לבדו אלא על כל הציבור, ורצה לדון בזה לענין לאו דלא תעמוד על דם רעך דהוא מוטל על הציבור, הנה, כי כן ראיתי גם בפתחי תשובה (אהע"ז רס"י פח) שכתב דהא דבעל חייב בפרקונא של אשתו הוא גם אם הדמים הם יתר על כתובתה, ואינו יכול להטילה על הציבור מצד לא תעמוד על דם רעך, אלא הוא חייב בפרקונה, חזינא דהבין הפ"ת דאף דהבעל אינו יכול להטילה על הציבור היינו משום שהוא קודם, אבל אם היה יכול להטילה על הציבור — אם לא היה הוא קודם, היה חיוב הציבור משום לתעד"ר, והיינו כדברי מעכ"ת דהוא מצוה שמוטל על הציבור, והיינו גמי כדברי כ"ת דמצוה שמוטל על הציבור אין היחיד חייב בה, דהא מה"ט אם לא היה הבעל קודם היה מטילה על הציבור ולא אמרינן דהוא חייב בה, ומי"מ ראיתי

במאירי (בבא בתרא ט א) שכתב וז"ל: הציבור חייבים ליתן לו כדי מחסורו. ואף היחיד כן. אם יש סיפק בידו, עכ"ל. ודבריו בזה הם הוכחה לשיטת הב"ח (יו"ד סי' רנ) שס"ל דהמצוה של צדקה אף היא מצוה שמוטל על הרבים מ"מ גם היחיד מחוייב בה, אך פשוט שאין זה סתירה לדברי כת"ר, די"ל לשיטתם דלכתחילה היא מצוה גם על היחיד וגם על הרבים, וע"ע שו"ת מוהרשד"ם (חור"ד סי' רד) שכתב דחייב להצילו בין בממונו ובין בגופו להצילו נפשו מני שחת ע"ש לשונו, ומשמעות לשונו מורה דכיוון בדבריו על היחיד, וע"כ, דהיחיד מחוייב ג"כ להצילו בממונו, והוא דלא כדברי רומעכת"ר.

ומ"מ מסברא מש"כ לחלק בין יחיד לרבים הוא פשוט מאוד, דהרי כת"ר הביא מרש"י בחומש שכתב דבלאו של לא תעמוד על דם רעך נאמר שלא יראה במיתתו והוא יכול להצילו, הנה א"כ הדבר ברור דכל דין היחיד בלא תעמוד על דם רעך הוא רק במקום שעומד על יד הנהר עם הניצול ואין מי שיכול להצילו אלא הוא, א"כ הרי הוא עומד על דם חברו, משא"כ בנידוד כשיש חולה מסוכן בבי"ח שצריך להוצאות מרובות להציל חיו אין היחיד עומד על דם חברו, אלא הציבור עומד עד"ר, משום שהציבור רואה במיתתו ויכול להצילו, וציבור וודאי שחייב בהצלתו.

הרב יעקב ויינגולד
ישיבת פוניבז', בני-ברק

בגדרי החיוב לקיים מ"ע היכא שתגרום לו שיפול למשכב וחולי שאין בו סכנה

נסתפקתי טובא בכל מ"ע דאורייתא או דרבנן שבקום ועשה או לאו בשב ואל תעשה, מהו גדר שיעור החיוב לקיימו, דק"ל בה שיעבור ואל יהרג דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, אם המ"ע תגרום לו חולי שאין בו סכנה זיודק ליפול למשכב כגון באכילת מרור או מצה וכיוצ"ב, אי מחוייב לקיים מה"ע או שיכול לבטלה בשב ואל תעשה, וצ"ע.

(א) והנה כתב בתשובות הרשב"א ח"א סי' רלח וז"ל "שאלת עוד, מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיקו או שונאו מהו שיעשה כל הסדר על הפת... תשובה, מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות, וכדעבד ר"י בר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כסי ואמר חורגני צידעאי מפסחא ועד עצרתא, וכו' יונה דגרסינן בירושלמי ר' יונה שתי ארבעה כסי דלילי פסחא יחזק רישא עד עצרתא... ואע"פ שמי שאין לו יין יעשה סדרו על הפת אין דגין אפשר משאי אפשר, עכ"ל. ונפסקו דבריו בשו"ע או"ח סי' תעב ס"י "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות", ולכאורה היה נראה למילף מהכא דמ"ע אף דרבנן שתגרום לו שיפול למשכב וחולי שאיב"ס מחוייב לקיימה, אולם ד"ז אינו מוכרח כלל, דהתם במעשה דר"י בר אלעאי איירי במיחוש הראש וכמבואר בנדרים מט ב בר"ן וברא"ש שם, ולא איירי עי"ז נפל ומשכב וחולי שאב"ס וכמש"כ המשנה ברורה שם ס"ק לה דאם יפול למשכב בשתיית ד' כוסות פטור (יעוין בשעה"צ שם ס"ק נב מש"כ טעם לזה מדנפשיא יעושה) וכן נראה מדברי הערוך השלחן סי' תעב סי"ד שאם עי"ז יחלה פטור, ומצינו סמוכין ויסוד לחלק בין מיחוש לחולה בשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך (לבוב) סי' ר שכתב וז"ל "מצטער פטור מן הסוכה ופריך והא אנן תגן חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה חולה אין מצטער לא, מיכן תשובה לאומרים שמותר לגוי לומר לחמם בית החורף מפני הצינה, מדאמרו חולה שאיב"ס אומר לעכו"ם ועושה (שבת קטט) וחושבין מה שאדם מצטער מן הצינה שזהו כמו חולה שאיב"ס וליתא, דהכא פריך חולה אין מצטער לא, אע"ג דההוא חולה נמי בחולה שאב"ס מייירי כדאיתא התם לעיל מינ'י, ואפ"ה מצטער לא הוי בכלל, יחזקיהו בן הר' יעקב ז"ל, עכ"ל. ולד"ז עוררוני.

ואפילו נימא דמחוייב לשתות ד' כוסות אפי' יפול למשכב וחולי שאיב"ס ודלא כמשנה ברורה וערוה"ש, יש לומר דשאני ד' כוסות דחמיר טפי משאר מצות דרבנן וכן ממצות דאורייתא, דשאני הכא דמחוייב לחזר על הפתחים משום פרסומי ניסא ואפשר דמשו"ה מחוייב לשתות אף אם עי"ז יפול למשכב משא"כ בשאר

מצות אפי' מצוה עוברת א"צ לחזור על הפתחים כמש"כ הא"ר או"ח סי' כה ס"ק א מירושלמי פ"א דפאה, וא"כ אולי י"ל דק"ו דאינו מחויב ליפול למשכב וחושאיב"ס.

ב) וראיתי להגרעק"א בחי' ליו"ד הל' מילה סי' רסב שכתב "וז"ל מהריק"ש טומטום אין חיוב לקרוע ולמולו ופשוט" עכ"ל, וכדברי מהריק"ש מבואר להדיא בראשונים בתוס' פסחים כח סו"ב ד"ה ערל ובתוס' הרשב"א (לר"ש משאנץ) פסחים שם, שכתבו דמסברא אינו מחויב לקרוע ולמול, וכן כתבו בתוס' יבמות ע א ד"ה הערל ובתוס' רא"ש דכן מוכח בש"ס, ודבריהם צריכים ביאור אמאי אינו מחויב לקרוע ולמול דהא ע"י שיקרע יתחייב במילה ושאר מצות שאינו יכול לקיים מספק, ושמעתי לבאר בב' דרכים די"ל דמסברא אינו מחויב לקרוע ולמול היינו שאינו מחויב לשנות מברייתו, או י"ל דכ"ז שלא נקרע עדיין אין כאן מצות מילה ואין הקריעה אלא כמכניס עצמו לידי חיוב, דכ"ז שלא נקרע ליכא מצוה כלל, אולם ד"ז אינו פשוט כ"כ, דהא קי"ל דטומטום אסור לאכול בקדשים לפי שהוא ספק ערל וכמש"כ הרמב"ם פ"י מהל' מעשה הקרבנות ה"ט, וכמו"כ קי"ל שטומטום אינו אוכל בתרומה דהוי ספק ערל, ואם נימא דכ"ז שלא נקרע לא חשיב ערל א"כ היה שרי בקדשים ובתרומה, וזה אינו, כנפסק ברמב"ם פ"ז מהל' תרומות הי"א, ואין לומר דכיון דטומטום ספק נקיבה הוא משו"ה פטור לקרוע מספק, דגם מספק מחויב לקיים מ"ע, ובפרט למש"כ החוות דעת בבית הספק ובמהריט"א הל' בכורות פ"ג אות מ ד"ה גרסינן, דאף להסוברים דספק דאורייתא מה"ת לקולא מ"מ במסופק במ"ע מחויב מה"ת שיהיה ודאי ולא ספק (הובא בדרכי תשובה יו"ד סי' קי ס"ק רה), וגדולה מזו מצאתי הלום לאחד מגדולי האחרונים בספר מוצל מאש להגר"י אלפאנדרי זצ"ל ח"א סי' מא שכתב וז"ל "וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרן תורה, אבל לענין קיום מצות או דרבנן או דאורייתא שהוא עשה כך וכך, אין לפוטרו מטעם ספק ספיקא שהרי אפילו באלף ספיקות כיון שיש ספק א' מגי אלף שהוא חייב, א"כ הרי לא קיים העשה והרי החיוב מוטל עליו", עכ"ל. וחזוין מדבריו תרתי, א' שספק מ"ע מחויב לקיים לא רק בספק אחד — כפה"נ בפשוטו באחרונים הנ"ל — אלא אפי' בספק רחוק ביותר מחויב לקיימה (ואגב גררא מכאן נראה לי סמך ויסוד למנהג איזה מגאוני בריסק זצ"ל בדקדוק במצות קר"ש וכיוצא"ב לצאת יד"ח אפי' מספיקות רחוקים ביותר), ב' דמחויב לקיים בספק רחוק כ"כ לא רק בדאורייתא אלא גם במצוה דרבנן, וד"ז אינו מבואר באחרונים דלעיל, והדברים מחודשים טובא וצע"ג, וכן למש"כ הפר"ח סי' קפד דבמסופק אם בירך ברהמ"ז למ"ד ספק דאורייתא מה"ת לחומרא יכול להוציא אחר שמחויב ודאי (דלא חשיב שמחויב רק מגדר ספק) הו"ד ברעק"א בתשובותיו מהדו"ק סוסי' ו', (ובמנ"ח סי' כג סו"ק ב' דן במחויב לקיים מ"ע מספק אי נמנע מלקיים אם כופין אותו עד שתצא נפשו יעו"ש) ולפי זה בנדונינו דטומטום הוי ספק זכר אמאי אינו מחויב לקרוע ולמול מספק ככל מחויב לקיים מ"ע מספק, (העירני ח"א שליט"א דאולי י"ל דשאני הכא דגרע טפי דאיכא ספק אם הוא בר חיובא דאפשר דהוי נקבה ואינו בר חיובא, ואולי כה"ג — כשמשפך אי הוי בר חיובא בקיום

המצוה — כו"ע מודו דאינו מחוייב מספק לצער עצמו). וביותר יש לעיין לפי"מ דמשמע בראשונים דלעיל דטומטום אינו מחוייב לקרוע ולמול אף בניכר שהוא זכר כגון דביציו מבחוץ והוי זכר ודאי, וע"כ צריך לומר דמה דאינו מחוייב לקרוע ולמול זהו הגבלה ושיעור בעצם החיוב לקיים מ"ע, שאינו צריך לעשות ניתוח לצורך קיום מ"ע, וע"ד שא"צ לחזור על הפתחים עבור קיום מצוה אפי' עוברת וכן ע"ד שא"צ לבזבז הון רב, ועד"ז מצינו דא"צ לסכן אבר אף דא"ב סכנה כדי לא לעבור על לאו וכמבואר בש"ך יו"ד סי' קנו סק"ג, וק"ו דא"צ לסכן אבר לצורך קיום מ"ע אפי' היכא שלא יסתכן כלל, הכא נמי אין צריך לקרוע ולעשות ניתוח כדי שיוכל למול אף דאין בזה סכנה, ואפשר דלזה נתכוין החמדת שלמה בחידושו ליבמות עב א שכתב כיון דלא נקרע עדיין א"א למולו ואין מחוייבין לקרועו ... דאין מחוייבין לקרוע ולמולו משום דאפשר לבוא לידי חולי עי"ז והוי כמו אחותו חמה, עכ"ד. ודבריו צ"ב אמאי לא ישהה אחר שיקרע עד שיבריא ואח"כ ימול, וכמו"כ יל"ע דהנה בטומטום אפי' גדול אינו מחויב לקרוע ולמול (לא רק תינוק) ובש"ע יו"ד סי' רסב ס"ב וברש"י שבת קלז סו"ע"א ד"ה חלצתו חמה, משמע דאחותו חמה אינה חולי שיב"ס, אלא הוי חולי שבכל הגוף, ואצל תינוק סכנה למולו, אולם בגדול לכאורה אין בזה סכנה ואפ"ה טומטום אפי' גדול אינו מחויב למול עצמו.

ונראה מהחמדת שלמה דס"ל דהיכא דע"י שיקרע יחלה כל גופו ואף דא"ב סכנה אינו מחויב לקרוע ולמול והוי גדר ושיעור בעצם החיוב לקיים מ"ע בקו"ע (ואולי י"ל דהכא קיל טפי דלקרוע אינו גוף מצות מילה רק מכשירי מצוה, וצ"ע בזה), ועד"ז שמעתי מג"א שליט"א דנראה דאחד שאינו מסוגל להניח תפילין מחמת חולי, אא"כ יעשה ניתוח ויפול למשכב וחולי שאב"ס, ועי"ז אח"כ יוכל להניח תפילין, דאינו מחויב לעשות ניתוח לצורך שיהא ראוי לקיים המ"ע (אמנם המאירי יבמות עב א כתב שפירשו רבים שחייב לקרועו כדי למולו, ודלא כראשונים דלעיל, ודבריהם צ"ע).

אולם הראוני שבשו"ת פרי יצחק ח"א סי' לב מפלפל בביאור התוס' דלעיל, והביא דעת הרה"ג השואל (מח"ס שו"ת בן יהודה — פרשבורג) דא"צ לקרוע ולמול משום איסור סירוס ועפ"י מתני' יבמות פ"א א דר"י אומר טומטום שנקרע ונמצא זכר לא יחלוץ מפני שהוא כסריס, יעו"ש שדוחה ראיותיו דהתם אמרינן דטומטום הוי סריס חמה ולא ע"י שנקרע נהיה סריס, ומפלפל באריכות, ולבסוף מצדד דהטעם הוא משום סכנה ואפי' בדאיכא רופא אומן ג"כ אין חייב להכניס עצמו לסכנה, עכ"ד בקיצור, יעו"ש שהביא סמוכין לדבריו שמצא כן בחמדת שלמה דלעיל.

אולם נראה דמשמעות לשון התוס' והראשונים דלעיל משמע לכאורה, דרק אינו מחויב למול, אבל אין איסור לקרוע ולמול ואי בעי מל עצמו, ואם כדברי הגאון השואל או כהפרי יצחק משום איסור סירוס או משום סכנה, איכא יתא אסור לקרוע ולמול (אפי' אם רוצה למול) משום איסור סירוס או משום שאסור להכנס לסכנה דכתיב וחי בהם, ובפרט למש"כ הראשונים דלעיל דמסבארא אינו מחויב לקרוע ולמול ואי משום סירוס או סכנה א"צ לסבארא דהא איסור רביץ עלי' וכמו"כ

א"צ ראיות מש"ס לאסור לקרוע ולמול את הטומטום, וגם מדברי החמדת שלמה אין נראה סמוכין לדבריו, דכתב דהוי כאחזתו חמה דמשמע חולי שא"ב סכנה, (ודלא כמו שלמד בדבריו הפרי יצחק דמשום סכנה פטור), מיהו ברשב"א יבמות עא ב נראה דטומטום אינו קורע ומל משום סכנה, וכפרי יצחק דלעיל, שכתב וז"ל "וי"ל דהרבה בקי אין בכך, ואין בקי אין בקריעת טומטום ומכאן דלאו בר מימהל חשבינן ליה עד שיקרע כנ"ל, עכ"ל. אולם בדעת התוס' והר"ש משאנץ והרא"ש דלעיל אין נראה מלשונם דאינו קורע משום סכנה, וכמש"כ הרשב"א, וע"כ צ"ל דהראשונים דלעיל ס"ל דהוה הגבלה בעצם החיוב לקיים מ"ע, וכמש"נ.

(ג) ובהיותי בזה הראני חכ"א שליט"א מש"כ בספר לקט יושר (מנהגים פסקים ותשובות, ברלין תרס"ג) חלק אר"ח עמ' פה (מתלמיד התרומת הדשן) שהעתיק תשובת רבו בעל תרוה"ד וז"ל "ואשר שאלתני על דבר אשתך שתחי' אם תתחייב באכילת מצה ומרור אחרי שהיא רגילה להיות אנושה שקורין בל"א אומעכטיג אפילו כשהיא בריאה, וכ"ש עתה שהיתה חולה וחלושה מאוד מקרוב, איכא למיחש פן תחזור ח"ו לחולי, דע כי נראה שאינה מחוייבת בכה"ג כלל, וראיה מהא דאיתא באשרי פרק מי שמתו (ס' לא) במסכת ברכות דא"י בירושלמי דר' יוחנן לא הזה מנח תפילין כל השנה מפיסחא לפיסחא, וכדוהה מנח ליה חזיק רישא מפיסחא ועד עצרתא, פירוש לפי שהיה חושש לראשו מקרירות היה ירא להניח תפילין כו' כדפי' שם באשרי, אלמא אע"ג דכתב סמ"ק דמי שאינו מניח תפילין עובר בכל יום בח' עשה אפ"ה לא חש לה ר"י משום חשש חליו, הוא הדיו נמי נידון דידן, ואע"ג דאיתא במדרכי פ' אלו דברים במס' ברכות דא"י נמי בירושלמי דר' יונה כדוהה שתינא ד' כוסות הוינא חזיק רישא מפסח עד עצרת, אלמא לא היה מונע בשביל חיוב ד' כוסות וכ"ש בשביל מצה, ור"י נמי מנח תפילין בערב פסח אע"ג דההוה חזיק רישיה כדי לקיים המצוה לכה"פ פעם אחת, מ"מ נראה דר"ל דוקא בכה"ג דמיידיב ידיהו דאפשר לא היה כואב ומחליש להם כ"כ ביותר לר"י פעם אחת בשנה וכן לר' יונה, אבל מי שנפשו נעשה אנושה שקורין אומעכטיג לפעמים כה"ג לא מחייבי, וראיה מר"י כל השנה דלא חש לח' עשה ככל יום אלא ע"כ מדתו כך היה, שאם היה מניח יותר מפ"א בשנה היה גופו אנוש והיה חושש לסכנה, ובפרק לולב הגזול (לב ב) משני דהתורה דרכיה דרכי נועם, ולכך מסתמא לא צוותה לקחת חריות של דקל לכפות תמרים מפני שיש בהן קוצים המשרטים את הידים, הכי איתא התם בגמ' ופרש"י וק"ו הדברים, ולא היה לי פנאי להעתיק יותר כי השליח הלך לדרכו הצעיר שבישראל עכ"ל בס' לקט יושר, ומדברי התרוה"ד משמע לכאורה דאיירי באשה חלושה מאוד וע"י אכילת מצה ומרור תחלש ביותר, ונראה דלא איירי שיגרום ד"ו חשש סכנה ומוכח כן מראיותיו מהירושלמי דבפשוטו התם לא איירי בחולי שיש בו סכנה, וכן ממה שיליף בק"ו מדרכיה דרכי נועם משמע דאיירי שיפול למשכב וחולשה גדולה אבל לא שיגיע לחשש סכנה, דאי איירינן שיגרום לו ספק סכנה או חולי שיב"ס אין צורך בכל ראיותיו מירושלמי ומק"ו דדרכיה דרכי נועם, והול"ל דפשיטא דפטור ואף אסור לה לאכול מצה ומרור דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם ואין חילוק בין מיתה

ודאית לספק סכנה בזה, ומדהאריך להוכיח בראיות דאינו חייב משמע דאף שלא יסתכן פטור אם ע"ז יחלש ביותר ויפול למשכב, אלא דעדיין צ"ע לשונו "והיה חושש לסכנה" דמשמע שאילולי חשש סכנה היה מקיים המצוה, ועדיין צ"ע ודיון בדעת התורה"ד, אולם אם כנים דברינו בדעת תרוה"ד נמצינו למדים קצת סמוכין למש"נ דא"צ ליפול למשכב וחושאיב"ס עבור קיום מ"ע בקו"ע.

וכמ"כ לכאורה נראה דאם ע"י קיום מצוה יחבשוהו בבית האסורים לתקופה ארוכה וממושכה ויסבול סבל רב (שלא בשעת גזירת דת ושלא בפרהסיא אלא שעובר על חוק מסויים) אזלי י"ל דאם הרי חוש"ב וחמור לגביו טפי מחומש אפשר שאינו מחוייב לקיים בכה"ג המ"ע (אף אם ברור שאין חשש סכנה בחבישתו בבית הסוהר) כיון דא"צ לבזבז הזרע על קיום מ"ע, ועדיין צ"ע בזה.

ד) והנה בברכי יוסף או"ח סי' תרמ ס"ק ה דן אי חולה שאין בו סכנה פטור ממצות סוכה בלילה ראשונה (לפי"מ דקי"ל דאין פטור מצטער בלילה א' דילפינן ג"ש ט"ו ט"ו) ומצדד דמשמעות כמה ראשונים דחולה שא"ב סכנה פטור מסוכה אף בלילה ראשון וז"ל "יש להסתפק לדעת זה דמצטער נמי חייב בליל התקדש חג אם ה"ה חולה שאב"ס דהגם דפטור מסוכה יהיה חייב בלילה הראשונה או דלמא במצטער אמרה הכל בו כעל סברא זו ... ומלשון ארחות חיים וכלבו משמע קצת דדוקא במצטער הוא דחייב בלילה הראשונה אך חולה פטור ע"ש ודו"ק בדבריהם" עכ"ל (הובא בקיצור בשע"ת שם, ולפלא בעיני שראיתי בבכורי יעקב סי' תרמ ס"ק ו שכתב דהברכ"י ס"ל שחייב בליל א' חולה שאיב"ס).

ויש מהאחרונים שדייקו כן בדעת הרמ"א דס"ל דחולה שאיב"ס סכנה פטור מסוכה אף בלילה ראשון מדכתב בסי' תרמ ס"ג דחולה שאיב"ס פטור מהסוכה ולא חילק כלל בין לילה ראשון ובין שאר ימים, רק לקמן סעיף ד גבי מצטער מחלק הרמ"א בין ליל א' לשאר ימים, משמע דחושאיב"ס פטור אף בלילה ראשון (כך הוכיח בערוך לנר סוכה כו א ד"ה חולה, ובחלק"י דיני אונס ענף ז ובבנין שלמה סי' מז יער"ש). ויל"ע אם פטור חושאיב"ס בליל א' זהו דין מיוחד בסוכה (האף דילפינן ג"ש ט"ו ט"ו מפסח ואין פטור תשבו כעין תדורו) או נימא דהראשונים שהביא הברכ"י והרמ"א ס"ל שזהו פטור כללי בכל המצות, שהיכא שהמ"ע תגרום לו שיפול למשכב וחולי שאיב"ס או חולה שע"י קיום מ"ע יכבד חוליו פטור לקיימה (דאי איירי בחולה שאיב"ס וע"י קיום מ"ע לא ינזק או יכבד חוליו כלל, פשיטא שחייב לקיימה דחולה אינו פטור ממצות כלל) וע"כ נראה דצ"ל דזהו גדר בעצם החיוב לקיים מ"ע בקו"ע, וכמו שמצינו כמה הגבלות בקיום מ"ע דא"צ לחזור על הפתחים וא"צ לבזבז הזרע עבור קיום מ"ע כמבואר באו"ח סי' תרנו, ואולי י"ל דקי"ל דא"צ ליפול למשכב וחולי שאיב"ס, וכן מצינו דא"צ לסכן אבר אף בלא חשש סכנה כלל עבור קיום מ"ע, וכמש"כ הש"ך יו"ד סי' קנו ס"ק ג גבי לאו יער"ש, וק"ו במ"ע בשוא"ת. וקצת סמך ורמז לזה הדיכא דקי"ל יעבור ואל יהרג אינו רק היכא דאיכא חשש סכנה אלא אפי' היכא דליכא סכנה כלל פעמים יש שיעור לחיוב ופטור מלקיימה, ממש"כ בשטמ"ק כתובות לג ב בדעת קצת ראשונים שחידשו דאפי' היכא דקי"ל דיהרג ואל יעבור אפי' פעמים

שיעבור ואל יהרג כגון שגזרו עליו יסורין ומכה בלא קצבה יעבוד ע"ז וא"צ לסבול מכה בלא קצבה אף דאיב"ס, יעו"ש. וחזינן מדבריו דיש שיעור והגבלות בחיוב לקיים המצות אף במקום שאיב"ס, אפי' בג' עבירות, ולהני ראשונים פשיטא וק"ו הדברים דבשאר מצות דקי"ל דיעבור ואל יהרג קיל טובא דפעמים פטור מלקיימה אף דליכא ספק סכנה.

ואפי' לדעת הפוסקים דחושאיב"ס מחוייב לאכול בליל א' בסוכה, מ"מ אפשר דאין הכרח מדבריהם לילף מיני' לשאר מ"ע היכא שתגרום לו שיפול למשכב וחולי, דאפשר דאיהו ס"ל דשאני סוכה דאיכא איסור לאכול חוץ לסוכה, ולא דמי למ"ע דתפילין ודמי קצת למל"ת וכמו שמצדד המקנה בקדושין לד א ד"ה והרי סוכה, וכע"ז מצדד הפמ"ג בא"א סי' תרמ ס"ק י' דאונן אף שפטור מהמצות מ"מ חייב בסוכה דאכילה חוץ לסוכה חשיב כעובר על מ"ע בקו"ע (והר"ד בשעה"צ שם ס"ק מז) — יעו"ע פמ"ג פתיחה כוללת לאר"ח חלק ב או"ט — וכע"ז נראה ממש"כ הביכורי סי' תרמ ס"ק ה ובערו"ל"נ סוכה ב ב דאף דאשה אינה מצווה על חינוך מ"מ מצווה לאפרושי מאיסורא, ומשו"ה אסור לה להאכיל קטן חוץ לסוכה — יעו"ע בנין שלמה סי' מז — וכע"ז נראה במנ"ח מצוה שכה יעו"ש, וכיון דאכילה חוץ לסוכה הרי כעובר על מ"ע בקו"ע ובכה"ג צידדו האחרונים שצריך להוציא כל ממונו וכמש"כ במשנ"ח, ומשו"ה מחוייב אף ליפול למשכב וחולי, אולם כ"ז ניחא אם איירינן דהחולה דעתו לאכול בכה"ג מחוייב לאכול בסוכה שלא יעבור על מ"ע בקו"ע אבל אם אין בדעתו לאכול אפשר דגם הפוסקים הנ"ל ס"ל דפטור מן הסוכה כיון שרק מבטלה בשוא"ת ובכה"ג א"צ לבזבו והן רב וכן א"צ ליפול למשכב וחולי או שיכבד חוליו בקיום המ"ע.

(ה) וראיתי בספר חלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל בקונטרס דיני אונס ענף ז ובהשמטה שם האריך להוכיח דבריו, דנראה לו דודאי ברור דפטור מלקיים מ"ע בקום ועשה אם תגרום לו חולי שאיב"ס (והוסיף דצער גדול כחולי שאיב"ס יעו"ש דאיתו, אלא דראיתו צ"ע) יעו"ש, ומבואר דס"ל כמתבאר לעיל, ובביאור הדבר נראה עפ"י מש"כ רבו בשו"ת אבני נזר יו"ד הל' מילה סי' שכא שנשאל בתינוק שנולד עם רגל עקום וניתן ליישר הרגל אם ידחו מילה בזמנה, זאם לאו ישאר ברגל עקום, והשיב שיכול לבטל מצות מילה בזמנה כדי שלא ישאר בעל מום עם רגל עקום שאינו מחוייב לבזבו הוון רב על קיום מ"ע כ"ש שלא יהיה הילד בעל מום, עכ"ד. וכע"ז כתב האבנ"ז בחאה"ע סי' א ס"ק ח דכיון דקי"ל דאין אדם מחוייב ליתן אפי' בשביל מצוה עוברת הוון רב ולגרש את אשתו הוא יותר מהוון רב, עכ"ד. ומדבריו למדתי דדין חומש במצות אינו פטור מיוחד בממון שא"צ לבזבו הוון רב כדי שלא יזדקק לבריות וכו' וכדמשמע כפשוטו בראב"ד שבשטמ"ק ב"ק ט ב אלא דהו הגבלה בעצם שיעור החיוב לקיים מ"ע, אמנם בגוף דברי האבנ"ז דאיירי ברגל עקום י"ל דכ"ז במום של רגל עקום דחמור טובא שפוסלו לכמה דברים כגון יבם שרגלו עקומה אינו חולץ חליצתו פסולה וכמש"כ הרמב"ם פ"ד מהל' יבום וחליצה הי"ז, וכן רגל עקום חשיב כאחד מהמומין המיוחדים באדם, כמש"כ הרמב"ם פ"ח מהל' ביאת מקדש הי"ג, וכהן שיש בו מום אפי' מום

עובר אל יכנס למקדש מן המזבח ולפנים, וכן עבודתו פסולה ולוקה על שניהם כמש"כ בפ"ו מביאת מקדש ה"א, ואפשר דמשום חומרת מום של רגל עקום פטור משא"כ חולי שאיב"ס בכה"ג אינו נפטר מקיום המצוה, אלא דמ"מ מדבריו יש ללמוד דדין חומש זהו שיעור בחיוב לקיים מ"ע וכמש"נ. ועד"ז ראיתי בחמדת ישראל להגרמ"ד פלאצקי זצ"ל קונ' גר מצוה (ט"ז א' מדפה"ס) שכתב לגבי מצות תוכחה דפטור מלהוכיחו אם מכהו, דנראה ברור דקיל משאר עשה שאינו צריך שיכה אותו בחזקה רק אם מכה אותו פעם אחת אפי' מעט ואומר שאינו שומע, כבר נפטר ממצות תוכחה, ופשיטא דבמ"ע אחרות אינו נפטר אם יהיה צריך לקיימה ע"י הכאות קלות שלא יזיקו לו דפשוט שבשביל הכאה קלה לא נפקע ממנו חיוב המצוה, ודברי הבשמים ראש סי' צד לאו דסמכא הם, עכ"ד החמד"י. ומבואר בדבריו דבהכאה חזקה שיוזק לו פטור מלקיים אף בשאר מ"ע, וכמש"כ החלק"י דלעיל, ועד"ש שכתב רבם הגאון אבני נזר וכמש"נ. ובביאור הדבר לכאורה י"ל שזהו ע"ד שכתב הלבוש או"ח סי' תרנו שבמ"ע א"צ לבזוז הון רב שעיי' יהיה עני יבטל ממצות רבות אחרות, ובפ"ת יו"ד סי' קנו סק"ד כתב מספר חומת ירושלים סוסי' קצו מילתא בטעמא שזהו ע"ד שאו"ל חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וכן נראה ממש"כ בשו"ת חת"ס חיר"ד סי' רמה שכתב דמהא דחלל עליו שבת אחת וכו' מיניה ילפינן לכל מצות שבתורה שנידחות פ"א כדי שישמור אותה מצוה בעצמה כמה פעמים ולא שישמור מצות אחרות אלא באותה מצוה עצמה ישמור כמה פעמים יע"ש. מבואר מדבריו שהבין בפשיטות דמיני' ילפינן לכל המצות שבתורה, ועדיין צ"ב גדרו, מ"מ י"ל בנדונינו שע"י חולי יבטל ממצות רבות.

(ו) וקצת סמך ורמז לדבריהם, מהא דיומא פה ב דלמאן דיליף דפקו"נ דוחה שבת מושמרו בני' וכו' חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, והקשה בכפ"ת שם, דק"ק היכי קאמר כדי שישמור שבתות הרבה והלא אפי' לחיי שעה חיישינן ומחללין עליו את השבת כדלעיל, י"ל שישמור שבתות הרבה לאו דוקא אלא ר"ל צויהם הרבה דה צונו, ובחיי שעה דאדם הוא חי עושה כמה מצות והם נקראים שבתות הרבה ודו"ק, עכ"ד הכפ"ת. וחזו"נ מדבריו דהבין בפשיטות דמאן דיליף מקרא דושמרו וכו' ס"ל דמוטב לחלל שבת א' באיסורי סקילה אף שלא יוכל לשמור שבתות אחרות אלא רק יחיה חיי שעה ובזמן קצר זה יקיים כמה מצוות — ודלא כדברי החת"ס חיר"ד סי' רמה דבעינן שישמור אותה מצוה בעצמה כמה פעמים, ולא סגי שישמור מצות אחרות — ולדבריו אפשר דעד"ז י"ל דאם הותר חילול שבת החמור לצורך שיוכל לקיים בזמן מועט שיחיה כמה מצות, כמו"כ יהא שרי לבטל מ"ע בשב וזאת כדי שלא יפול עיי' למשכב זחולי שאיב"ס לתקופה ממושכת ויתבטל ממצות רבות אחרות, ועד"ש שכתב הלבוש חומת ירושלים דא"צ לבזוז הון רב שעיי' יבטל ממצות אחרות (וכיוצא"ב יש מהאחרונים שציידו שמי שחבוש בבית הסוהר וניתן לו אפשרות לצאת ליום אחד אם עדיף שיצא מיד ויקיים כעת מצוה קלה או עדיף שיתבטל כעת מהמצוה וישהה עד זמן שיוכל לקיים מצוות רבות באותו יום. וציידו שאם א"צ לשהות זמן רב ליום

שיוכל לקיים מצוות רבות ישהה — אף שכעת מתבטל ממצוה — יעוין בבאר היטב או"ח סי' צ ס"ק יא בסו"ד) אולם במנ"ח במסוך השבת (נ"ב ב' מדפה"ס) הביא מהאוה"ח (שמות לא טז) דצייד שא' שלא יוכל לשמור שבתות הרבה אין לחלל עליו שבת לצורך חיי שעה, ע"כ. ובמנ"ח ביאר דבריו, דדבריו נכונים דאסור לחלל שבת באיסור דאורייתא לצורך חיי שעה אבל חילול דרבנן שרי אף לצורך חיי שעה, יעו"ש — יעו"ע בבית מאיר או"ח סי' של מו"מ עם הגרעק"א בגדרי חלל עליו שבת א' וכו' וברמב"ם פ"ב מהל' ממרים סוף ה"ד.

וביותר נראה מדברי החת"ס בחאו"ח סי' פג בד"ה שר"מ, דבר חידוש, דגדר דין חלל עליו שבת אחת וכו' אינו רק גדר בהיתר לחלל שבת כדי שישמור שבתות הרבה, אלא דכיוצ"ב גם שאר איסורים הותרו בכה"ג כדי שעיי"ז ישמור מצוות רבות אחרות, דכתב שם אודות שוטה להכניסו לבית חינוך שיאכילוהו מאכלות אסורות וישתפה ויקיים מצוות רבות אחרות, דכתב דנהי דאסור למיספי ליה איסור בידים, מ"מ שרי להאכילו מאכלות אסורות כדי לרפאותו משטותו, ומוטב שיחלל תורה זמן מה כדי שישמור מצוות הרבה יעו"ש היטב, וכמו"כ מוכח במג"א וב"י סוסי' ש"ו דגדר חלל עליו שבת א' וכו' אינו רק לצורך הצלת נפשות ופיקו"ג, אלא אפי' כדי להצילו שישמור מצוות ולא היה תינוק שנשבה ה"נ שרי לחלל שבת כדי שישמור שבתות הרבה וכמ"ש להוכיח כן מדבריהם בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' לו ס"ק ג. וכעיי"ז נראה מדברי תוס' ב"מ קיד ב ד"ה אמר ליה, שמותר לכהן לעבור על איסור טומאת כהנים דאורייתא כדי להחיות מת היכא שברור לו שיחיהו ומשום פיקו"ג, עכ"ד. ואע"ג דגבי מת ליכא דין וחי בהם דפיקו"ג, דדוחה כה"ת, דמת לא איקרי נפש, וצ"ל דה"ט משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור וכו', ולהכי הותר ליטמא לו עבור הצלתו וכמש"כ בחמד"י קונט' נר מצוה (דף פח ב מדפה"ס) סוד"ה אמנם, ועד"ז נראה בחי' הרמב"ן יומא פ"ב א שכתב דלדעת בעל הלכות דמחללין שבת אפי' עבור עובר פחות מכן ארבעים יום שאין לו חיות כלל, דאינו נפש כלל ומיא בעלמא הוא, אפי"ה מחללין עליו להצלתו ולהחיותו שישמור שבתות הרבה יעו"ש, וכיוצ"ב משמע בש"ך יו"ד סי' רסו ס"ק יח דאין למול גר סמוך לשבת כשם שאין מפליגין בספינה סמוך לשבת, ומבואר מדבריו דס"ל דמחללין שבת על גר שמל ולא טבל אע"ג דעדיין גוי הוי, מ"מ מחללין עליו שבת, וע"כ צ"ל מה"ט כדי שישמור וכו', וכמש"כ החלק"י מהדו"ת סי' ח ד"ה ונלע"ד, ומכל זה מצינו קצת סמוכין למש"נ לעיל, ועדיין צ"ע רב בגדרי דין זה דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

(ז) ומצינו דלכמה דברים השוו מ"ע בקו"ע ללאו בשב וא"ת, כגון לענין שסגי להוציא עד חומש כמבואר בחוות יאיר סוסי' קלט ובפמ"ג סי' תרנו א"א ס"ק ח ובסי' רמז ס"ק ו ובחת"ס בהגהות לשו"ע סי' תרנו, ומצאתי כדבריהם כמעט להדיא ברין פרק לולב הגזול (טז א) ד"ה ולהדור, יעו"ש. (יעו"ע פמ"ג פתיחה כוללת ח"ד אות י ורעק"א יו"ד סי' קנו) וכמו"כ לדעת הר"ן חולין קלב ב בכפיה על המצות אין חילוק בין עשה ללאו אלא בין קו"ע לשב וא"ת יעו"ש. ולפי"ז נראה דגדרי החיוב בקיום מ"ע בקו"ע ללאו בשוא"ת שוים הם לגבי זה שאם יפול למשכב וחושאיב"ס שיכול לבטל המ"ע או לעבור על לאו בשוא"ת דלא עדיף טפי

ממה שא"צ להוציא יותר מחומש עליהם, ועד"ז נראה בלאו דלא תעמוד עד"ר דדעת החת"ס בתשו' חו"מ סי' קעז דסגי בחומש כיון דהוי לאו בשוא"ת וא"צ לבזבז הון רב, יעו"ש, וכמש"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' נא, וזכע"ז נראה בס' מרחשת ח"א סי' מג ס"ק י דלשיטות הנ"ל אף בלאו דלא תעמוד עד"ר א"צ להוציא כל ממונו וסגי בחומש, ולדבריהם נראה דלכא"ו יכול לעבור על לאו דלא תעמוד עד"ר בשוא"ת היכא שתגרום לו שיפול למשכב וחושאיב"ס וזככה"ג פטור מהצלת חבירו דהוי לאו בשוא"ת דסגי בחומש ועד"ז א"צ ליפול למשכב וחולי לזמן ממושך, וכע"ז כתב בשו"ת שאילת דוד להגר"ד פרידמן זצ"ל מקרלין בח"ב סי' ו בהגה"ה ד' שאינו מחוייב לצער עצמו בצער חולי שיפול למשכב בשביל הצלת חבירו יעו"ש ראיותיו. אולם בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"י סי' רכג וכן כמה מגאוני זמנינו שליט"א נקטו בפשיטות דאף להסוברים שבלאו בשוא"ת סגי בחומש, מ"מ שאני לאו דלא תעמוד עד"ר דמוטל עליו להוציא כל ממונו ולחזור על כל הצדדים וכמש"כ רש"י סנהדרין עג א ולדבריהם נראה דאף אם הצלת חבירו יגרום לו שיפול למשכב וחושאיב"ס אפ"ה חייב להצילו.

(ח) ויש לעיין אם גדרי החיוב לקיים מ"ע דאורייתא או מצוה דרבנן שוים או מדרבנן קיל טפי, והנה מצינו שהשווה האחרונים לכמה דברים גדרי איסור דרבנן לדאורייתא, לענין שצריך להוציא כל ממונו שלא לעבור על איסור דרבנן כמבואר ברעק"א יו"ד מתשו' רב"ז ח"ד סי' קמה, ובחוות יאיר סי' קפג ובפמ"ג פתיחה כוללת ח"ד י, והגר"א יו"ד קנו ס"ק ד (יעו"ש פ"ת יו"ד שם ס"ק ד) וכן נראה ממש"כ בס' מוצל מאש סי' יג להשוות מצוה דרבנן לדאורייתא לענין ספק מ"ע (הו"ד לעיל או"ב) וכפשוטו נראה שזהו ע"ד כל דתיקן רבנן כעין דאורייתא תיקנו, ולדבריהם בפשוטו נראה דכמו"כ עד"ז י"ל דעל קיום מצוה דרבנן בעי להוציא חומש כמו במ"ע דאורייתא דלכאורה גדרי חיובם שוה וכמש"נ. אולם מצינו כמה חילוקים בין גדרי מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, דלדעת רש"י כתובות צא ב ד"ה מצוה על היתומים, אין כופין על מצוה דרבנן (אמנם בתוס' שם פו א ד"ה פריעת בע"ה פליג עלי' דאף במצוה דרבנן כופין), וגדולה מזו מצאתי מובא מתשובת חסד לאברהם תנינא חאו"ח סי' עח (להגר"א תאומים ז"ל נכד התיבות) שכתב דהא דמוכר כסותו לנ"ח ולד' כוסית, דחנוכה וכן מצות ד' כוסות דהוי מד"ס עדיפי בזה ממ"ע של תורה מפני שיש בהם ל"ת דלא תסור יעו"ש שנקט בפשיטות דבכל לאו אף בשב ואת צריך להוציא כל ממונו, ויש לפלפל בדבריו, דלפי"ז כל מצוה דרבנן חמורה ממ"ע דאורייתא כיון דאיכא נמי לאו דלא תסור (יעו"ש בשו"ע יו"ד סי' רלט ס"ו חילוק בין נשבע לבטל מצוה דרבנן לנשבע לעבור איסור דרבנן ובנו"כ שם) והמתבאר מכ"ז דאין גדרי מצוה דאורייתא ומצוה דרבנן שוין לגמרי.

(ט) ועד"ז יש להסתפק במצות מילה והקרבת קו"פ דהוי מ"ע שיש בה כרת, דמצינו דלכמה דברים חמורה טפי משאר מ"ע דעלמא, כדמשמע בתשובת הרשב"א ח"א סי' תב (הו"ד בריש סי' קה"ע יבמות) וכדבריו נראה בריטב"א יבמות ה ב

ד"ה מה, ואפשר דאין כופין על מצות מילה וקו"פ כיון שיש בהם כרת ע"ד שאין כופין על לאוין וכמש"כ בחמדת ישראל להגרמ"ד זצ"ל (דף טו ב) וכיוצ"ב נראה באו"ש פ"א מהל' מילה ה"א יעו"ש, ואפשר דמ"ע שיש בה כרת המבטלה נפסל לעדות כדמשמע קצת באו"ז פסקי ב"ק פ"א סצ"א (הו"ד בהגהת אשר"י ב"ק שם) ובשאר ביטול מ"ע דעלמא אינו נפסל לעדות וכמש"כ האחרונים בפשיטות, וכן משמע בתוס' מגילה כ א ד"ה דכתיב שלולי הפסוק אמרינן שמ"ע שיב"כ נשים מצוות אף שהזמ"ג יעו"ש, וכמו"כ במ"ע שי"ב כרת לא סגי בתשובה גרידא כשאר מ"ע דעלמא וכדמשמע ברמ' פ"א מהל' תשובה ה"ד שהדגיש שאם עבר על מ"ע שאין בה כרת סגי בתשובה גרידא, וכמש"כ המנ"ח מצוה שסד (ו ד מדפה"ס) ובכפופ' יומא פה סוע"ב צידד בדעת הרמב"ם פ"א מתשובה ה"ב שבמ"ע שיב"כ אי לא עשה תשובה הוי זבחו זבח רשעים תועבה משא"כ בשאר מ"ע דעלמא, ולמבואר לעיל ילה"ס אם במ"ע שיב"כ דחמירי טפי לכמה דברים, אם צריך לבזבז כל ממונו כמו בלאוין — ולפי"ז אפשר דאף מחוייב ליפול למשכב וחולי שאיב"ס — או נימא דסו"ס הוי מ"ע בשב ווא"ת וא"צ לבזבז הון רב ועד"ז א"צ ליפול למשכב וחושאיב"ס, וראיתי במנ"ח מצוה ה סוס"ק ח שנסתפק בזה, והגאון בעל נהור שרגא, בהגהותיו מעשה בצלאל שבס' פסקי ריקאנטי סי' נא נוקט בפשיטות שודאי חמור עשה שיב"כ מל"ת גרידא אף בקו"ע, יעו"ש, אולם ראיתי בס' עמודי אש בקונטרס כללי תורה סי' ד (כט ד מדפה"ס) שכתב להוכיח דאפי' מ"ע שיב"כ קל מל"ת, שהביא מהערות (ערך שב) שכתב וז"ל "ורב האי גאון פי' האי ברייתא (ברכות יט סוע"ב) של הולך לשחוט פסחו אינו מיירי בנזיר אלא בשאר אדם, והר"ל פסח מ"ע, ולענין מת מצוה נאמר לו שב ווא"ת פסח, ולפי שהיא מ"ע שהיא קלה דחינן לה בשביל כבוד הבריות, אבל כלאים שהוא ל"ת לא דחינן בשביל כבוד הבריות עכ"ל, ומבואר מדברי רב האי גאון והערות שם דאף מ"ע שיש בה כרת קל מל"ת, עכ"ד העמודי אש, ולדבריו נראה דא"צ לבזבז הון רב אף במ"ע שיב"כ, (יעו"ש בפסקי תשובה סי' קכ וקכג בהגה"ה שמפפל בכ"ז מדנפשי' יעו"ש).

וכמו"כ ילה"ס היכא שמבטל מ"ע כל רגע ורגע דאפשר דבכה"ג חמיר טפי וצריך לבזבז הון רב שלא לבטלה וכמו שמצדד כן המנ"ח בכמה דוכתין (מצוה ט סוס"ק ג ובסוסי' תכג) לדעת הר"ן יומא פ"ג א גבי חושיב"ס דלעבור כמה איסורי לאוין חמור טפי מאיסור סקילה בפעם אחת, כגון מצות תשביתו לדעת המג"א סי' תמד סק"א שמצות תשביתו הוי כל רגע ורגע וכן מילה שלא בזמנה ביטולה כל רגע ורגע כמ"ש במחצית השקל שם — יעוין דבר אברהם ח"א סי' לג שהאריך בזה — וכן מצות מזוזה, ואפשר דלזה נתכוון הגר"י עמדין זצ"ל בסידורו שצריך להוציא רוב ממונו עבור מצות תפילין, ולדבריו אפשר דמחוייב אף ליפול למשכב וחושאיב"ס, אלא שבגוף דבריהם יש לדון ממה שכתב הפמ"ג בא"א אור"ח סי' תרנו סק"ח שאינו מחוייב לבזבז הון רב שלא לעבור על לאו דבל יראה כיון דהוי לאו בשב ווא"ת וסגי בחומש, והנה בל יראה עובר כל רגע ורגע ואפ"ה כתב דכיון דהוי בשב ווא"ת סגי בחומש, וה"נ פשיטא דס"ל דעשה שעובר כל רגע ורגע סגי בחומש, אמנם עדיין יל"ע קצת מדברי הפמ"ג בא"א אור"ח סי' לב סוף ס"ק

ס"ט שכתב דסופר צריך להיות יר"ש יותר משוחט, דשחיטה איכא לאו דגבילה גרידא והכא איכא זריבה מ"ע בכל יום יעו"ש, ובפשוטו משמע קצת מדבריו דכמה מ"ע חמירי טפי מלאו אחד, ועדיין צ"ע.

וכן יש להסתפק למש"כ החת"ס בחי"ד סי' רכט דמן התורה קודם תקנת אושא כל שיש לו פרנסת יומו צריך ליתן המותר לעני רק חייו קודמים ויתן שאר ממונו לעני הצריך, רק באושא התקינו שלא יבזבו אדם יותר מחומש, עכ"ד החת"ס סופר, ובפשוטו נראה לדבריו דכמו"כ בשאר מצות מן התורה לא סגי בחומש אלא צריך להוציא רוב ממונו — פרט להוצאות פרנסת יום אחד — דהא תקנת אושא קאי לא רק אצדקה אלא על כל המצות כדמשמע בראשונים שהובאו ברמ"א אר"ח סי' תרנו שדין חומש במצות מתקנת אושא, ולדבריו יש לעיין אם מדאורייתא אין שיעור חומש במצות אלא צריך להוציא כל ממונו, אם יהא מחוייב מה"ת — קודם תקנת אושא — אף ליפול למשכב וחולי שאיב"ס, וק"ק לידחוק ולומר שמה"ת מחוייב ליפול למשכב וחולי עבור קיום מצות ומתקנת אושא אינו מחוייב ליפול למשכב, וצ"ע בדבר.

(י) ועד"ז ילה"ס למש"כ השאג"א סי' פב דודאי נשים מצוות על מ"ע דתשבתו אף דהוי מ"ע שהזמ"ג כיון דבפסח איכא נמי לאו דבי"ב ובי"ג נוסף לעשה דתשבתו וכיון דמצוות על לאו אלו אף דהזמ"ג אף העשה שלהם אלים ומצוות אף על תשבתו וכה"ג כתבו התוס' קדושין לד א ד"ה מעקה בשם הר"י מאר"י דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה, ע"כ. ואף אנו נאמר איפכא דלאו שיש עמו עשה אף העשה אלים, דמ"ע שהזמ"ג שיש עמו לאו כיון דנשים מצוות על הלאו אף העשה שעמו אלים ומצוות עליה, והוסיף השאג"א דאע"ג דהתוס' נקטי איפכא ומאלמי ליה ללאו דלא דחי ליה עשה מכלל דליתא לעשה אלא ללאו לחוד, לאו דוקא הוא אבל מ"מ לפי האמת כמו שהעשה מאלים ללאו ה"נ הלאו מאלים לעשה, עכ"ד השאג"א. והזינון מדבריו דעשה שיש עמו לאו אף אם כעת ליכא לאו אפ"ה חשיב עשה חמור ונשים מצוין עליהם אף דהוי מ"ע שהזמ"ג כשם שחייבות במל"ת שהזמ"ג יעו"ש, וא"כ לדבריו ילה"ס בכל מ"ע שיש עמו לאו אי חמור טפי לענין שיצטרך לבזבו הון רב על קיומה, דדמי ללאו, לשיטות הסוברים דאף בלאו בשווא"ת צריך להוציא כל ממונו, וא"כ אפשר דכמו"כ מחוייב ליפול למשכב וחולי שאיב"ס, וצ"ע בזה.

(יא) והנה במצות עשה גופי' מצינו כמה חילוקים בין ביטול מ"ע בשב ור"ת לעובר על מ"ע בקו"ע, דהנה דעת הפנ"י ביצה ל א דהא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג ה"מ בשב ור"ת אבל לא התירו לעבור בקו"ע (אח"כ מצאתי בפמ"ג בא"א אור"ח סי' תרמ ס"ק י דלא ס"ל הכי, יעו"ש). ובחלקי חא"ח סי' ל ד"ה וגם, הוכיח כדבריו ממתני' יומא עג ב דמשמע דנשים מצוין על רחיצה וסיכה דיוה"כ, ומהחנינוך מצוה רצו דנשים מצוות לשבות ביום א' דפסח אף דהוי מ"ע שהזמ"ג, ודלא כתוס' קדושין לד א ד"ה מעקה דפטרו דהוי מ"ע שהזמ"ג, יעו"ש) וכמו"כ לפי"מ דקיי"ל ברמ"א יו"ד סי' קנו ס"ו דכמ"ע אף בשעת הגזירה יעבור ואל יהרג, מ"מ בפת"ש שם ס"ק ט מביא מס' משנת חכמים ה"ל יסוה"ת סי' א אר"ג, שמצדד

דיש לחלק בין שב וא"ת לקום ועשה, וכמו"כ לענין אבילות בז' ימי המשתה אם מותר להתעסק בדברים של שמחה, יעוין שו"ע יו"ד סי' שמב בש"ך ס"ק ד ובגל' מהרש"א שם ובשאג"א סי' לב, וכמש"כ המחנ"א בהל' אבל פי"א דמצות אבילות איכא דברים שהם בקו"ע, וכיוצ"ב כתב הפנ"י כתובות מ א דעשה שהוא בשב וא"ת הוי כלאו לענין שעשה כזה נידחה מפני עשה שבקו"ע, ובברוך טעם שער כ סי' ג האריך לחקור בזה והוסיף דכן נראה ברמ' פ"ו מהל' יבום ה"י שיבמה שאסורה על היבם באיסור עשה מן הדין היה שתתייבם משום דעדל"ת ורק מגזירה דרבנן אינה מתייבמת, והמהרש"ל ביש"ש יבמות פב סי' ג השיג עליו דהא אין עשה דוחה עשה, ומיישב הברוך טעם דלשיטת הפנ"י לק"מ דחייבי עשה שהם בשב וא"ת הוי כלאו ונדחת מפני עשה שבקו"ע, עכ"ד. יעו"ע במקנה קדושין לד א לתוס' סוד"ה מעקה בשי' הפנ"י, ובאחרונים חקרו דאפשר דאסור לספות לקטן איסור עשה דדמי ללאו יעוין אמרי בינה דיני שבת סי' ח בזה, וחזינן מכ"ז דיש מקום לחלק במ"ע גופי' לבטלה בשוא"ת או לעבור עליה בקום ועשה, אמנם פשוט דאפי' לו יתיבנא דמ"ע שעובר עליה בקו"ע חמור טפי, מ"מ כ"ז רק לענין שחמור טפי ממ"ע שמבטלה בשב וא"ת אבל אינו חמור בלאו ואפי' לאו שאין בו מעשה חמור טפי מלאו הבא מכלל עשה שעובר על המ"ע בקו"ע (דבכל העשין סגי בתשובה גרידא משא"כ בלאוין אף שא"ב מעשה) כמש"כ המשנ"ח הל' יסוה"ת סי' ב אות ו וכמבואר בפשיטות במנ"ח סי' שסד (ו ד מדפה"ס), ויש להסתפק אם מחוייב להוציא כל ממונו שלא לעבור על עשה בקו"ע או נימא דאף לעבור על עשה בקו"ע א"צ לבזבז הון דב, ועד"ז יל"ע אם מחוייב ליפול למשכב וחושאיב"ס שלא לעבור על מ"ע בקו"ע, וצ"ע, שו"ר בס' משנ"ח בפתיחה כוללת למנין הלאוין ובהל' עכו"ם שמצדד דבמ"ע שעובר בלאו הבא מכלל עשה צריך להוציא כל ממונו (הו"ד בקיצור בפת"ש יו"ד סי' קנו סק"ד) ובאבני נזר חיד"ד סי' קכח ס"ק ב וג' מפלפל בדבריו, שו"מ בעמודי אש (אייזנשטיין) קונטרס כללי תורה סי' ד שמצדד דמשמעות לשון הריב"ש סי' שפז (סוד"ה ונאמר) ופסקי ריקאנטי (סי' נא) דבעשה היכא דהוי בקום ועשה צריך ליתן כל ממונו, וכע"ז מצדד הגאון נהור שרגא בהגהותיו מעשה בצלאל לפסקי ריקאנטי שם דלכאז' משמע כן בריקאנטי. ומוסיף העמו"א דבה מיושב דברי שו"ת הב"ח הישנות סי' קכט שכתב לענין ספק אבילות, באבל שנסתפק על מתו אם הוא תוך ל' או לא, שכתב דכיון שאפשר לשלוח למקום שמת ולברר אם הוא תוך ל' אע"ג דצריך להוציא הוצאות ע"ז דחייב להוציא כל ממונו שלא יעבור על ל"ת וכ"ש בלא תסור, עכ"ד, ובשבות יעקב ח"א סוסי' צח כתב דלא ירד לסוף דעתו של הב"ח בזה, דהא אבילות ל' הוא רק עשה דרבנן ... ואיך כתב שחייב להוציא ע"ז כל ממונו ... עכ"ד, ואם כוונת השבו"י בהשגתו על הב"ח משום דהוי דרבנן אינו קשה, ואם כוונתו דהוא עשה י"ל דכיון דאיכא כמה דברים באבילות שהם בקו"ע ע"כ גם בעשה שבקום ועשה צריך להוציא כל ממונו, עכ"ד העמודי אש, (ואולי י"ל דמדברי הב"ח שכתב דצריך להוציא כל ממונו משום לאו דלא תסור, אף דאירינגן בעשה דאבילות מ"מ חזינן דס"ל דעובר בלאו דלא תסור, ומכאן סמך ורמז למש"כ בתשובת חסד לאברהם (תאומים) תנינא חאו"ח סי' עח דמוכר כסותו לנ"ח משום דעדיפי בזה

ממ"ע דאורייתא דאיכא לאו דלא תסור, וצ"ע בכ"ז).

יב) וראיתי בשו"ת אגרות משה חאו"ח סי' קעב שנשאל אם מחויב להכנס לחולי בשביל קיום מ"ע דשופר וכדו' כגון בנשתטה ומתרפא וזקוק להשאר בבי"ח כדי שלא ישוב למחלתו, אם צריך לצאת מבי"ח לשמוע שופר וכיוצ"ב, והשיב שאינו צריך דאם על אונס ממון פטור יותר מחומש ואולי גם בפחות מחומש עיין בסי' תרנו במג"א סק"ז ובספרי דברות משה לב"ק סי' פט הערה כא וא"כ כ"ש זה שעדיף לאדם אף מחומש ממון, עכ"ד. יעו"ע באגרות משה חאו"ח ח"ב סי' כז שכתב שיש שעורים לקיום מ"ע, יעו"ע בחיו"ד ח"א סי' קמה בהרחבה, ובחאה"ע"ז סי' נז לענין גלוי ראש אלמנה לצורך פרנסה, ובחאו"ח ח"ד סי' ב לענין גלוי ראש איש לצורך פרנסה יעו"ש, ואזיל לטעמיה בכולהו דוכתינן, ומדנפשיא כתב כאבני גזר דלעיל.

וכן ראיתי בחזון יחזקאל לשבת קלד א ובחידושיו לתוספתא שם פט"ז ה"ה ד"ה וכן, להגריי אברמסקי וצ"ל שכתב „וכן כל חשש חולי שיש לחשוש שבשבילו תכשיל המילה את כח הילד אין למול אותו עד שיתרפא מאותו חולי, והיינו שהעתיק בשו"ע יו"ד בס"י רסג ס"א מדברי הרמב"ם (סופ"א מהל' מילה) „וצריך ליהדר מאד באלו הדברים שאין מלין ילד שיש בו חשש חולי דסכנת נפשות דוחה את הכל, שאפשר לו למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם, ומה שהוסיף בטעמא דמילתא דסכנת נפשות דוחה מילה מפני שאפשר לו למול לאחר זמן, אף כי שיש סכנת נפשות שדוחה מילה לגמרי (כגון אלה שנשארים חלשים כל ימי חייהם או היוצאים ממשפחת בעלי גיאומפיליה אשר כל חתוך בבשרם ממרק כל דמם ומסכן את חייהם) לומר לן דאף בחששא בעלמא ניתנה מילה לדחות מזמנה עד שיגדל ויתחזק כחו כמו שכתב הרמב"ם שם לעיל (ועיין שם בבאורי הגר"א אות ב ודו"ק) עכ"ל החזו"י, ומבואר בדבריו שמצוה שניתן לקיימה לאחר זמן אפי' שכעת יתבטל מקיומה פטור מלקיימה היכא שיש לחשוש שתכשיל המצוה את כחו כגון מצות מזוזה תפילין ומעקה שיש אפשרות לקיים המצוה לאחר זמן — ובגוף דברי הרמב"ם ונימוקו כבר הרגיש בזה בחת"ס בחיו"ד סי' רמה יעו"ש, שו"ר בצפנת פענח סופ"א מהל' מילה שכתב דמדברי הרמ" נראה דרק משום סכנ"פ דוחין את המילה, יעו"ש.

יג) וגדולה מזו כתב הרא"ה בספר החינוך מצוה שי"ג „מי שהוא חולה אע"פ שאין בו סכנה גמורה אם יהיה חלוש הרבה ראוי להאכילו ולהשקותו מעט מכשעור שאמרו, ונותנים ריח בין אכילה ושתיה של פעם אחת לפעם אחרת כדי שיעור אכילת פרס" עכ"ל, ומבואר דבר חדש שהותר איסור חצי שיעור עבור חולה שיחלש ביותר אף שאיב"ס (אע"ג דח"ש אסור מה"ת הווי איסור בקר"ע, ק"ו הכא דהוי ביטול מ"ע בשווא"ת דקיל טובא) אמנם במנ"ח שם ס"ק ה תמה על שיטת החינוך בזה, יעו"ש. — יעו"ע מל"מ פ"ה מיסוה"ת ה"ז מש"כ מתשו' רדב"ז בזה, ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא ג' ח"ג סוסי' מ"א שכתב שאיסור דרבנן מותר לחולה שאיב"ס.

(יד) ובמשנה ברורה סי' תעג ס"ק מג כתב לגבי אכילת מרור בחולה שא"א לו לאכול כזית כדי אכילת פרס, ואם גם זה א"א לו מפני בריאותו עכ"פ יאכל מעט או ילעוס כפיו לזכר טעם מרירות אך לא יברך ע"ז, ובשעה"צ ס"ק סא כ' אבל אם אינו נוגע לו לבריאותו ראוי לו לדחוק עצמו בכל יכולתו אף שקשה לו כדי לקיים מצות תזיל (אחרונים) עכ"ד, (יעוין בחק יעקב שם). ומדבריו נראה דלא איירי שעי"ז יגיע לחשש סכנה, אלא אם נוגע לבריאותו כבר פטור, ובודאי אם נופל למשכב וחולי משמע שיהא פטור, ועד"ז ראיתי בשו"ת אבנ"ז חאו"ח סי' שפג שנשאל אודות אחד שמחמת סיבה שהיה לו גזרו הרופאים שלא ישתה שום משקה ודבר חריף אם יכול לצאת יד"ח במרור פחות מכוית, ומצד דסתמא בעי כזית למרור, אולם הבא יאכל פחות מכוית לצאת לכה"פ קצת מצוה להסוברים דיש ח"ש במצוה יעו"ש שלא דן כלל אם אסרוהו משום שחששו שעי"ז יסתכן, ומשמע קצת דאפי' לא יסתכן רק יזיק לו ויכבד חוליו פטור לאכול מרור, ואפשר דאזיל לטעמי' דילפינן מק"ו דכשם שא"צ לבזבז הון רב כך א"צ להעשות בעל מום וליפול למשכב, וכמש"נ. (יעו"ע בספר מרומי שדה פסחים לט א מכתב הנצי"ב לבנו הגר"ח זצ"ל אודות אכילת מרור במקום שיחלש).

(טו) ונסתפקתי קצת למבואר לעיל דהיכא דהמ"ע תגרום לו חולי ויפול למשכב פטור לקיימה, אם עבר וקיימה, אם קיים המ"ע או נימא דלא יצא כיון דקיימה בשעת פטור, דהנה בשו"ת עונג יו"ט סי' מא דן בחולה שיש בו סכנה שאכל מצה ונתרפא אי יצא יד"ח או נימא דמחוייב לאכול שוב כיון דלפני"כ לא הוי בר חיובא יעו"ש, ועוד נפק"מ אי בכה"ג שאכל מצה כשאינו מחוייב אי אמרינן עשה דוחה ל"ת, ואפשר דנדונינו תלוי בחקירת העונג יו"ט דלעיל, אולם נראה דאף אם נימא דאינו מחוייב ליפול למשכב וחולי שאיב"ס עבור קיום מ"ע, מ"מ בודאי נחשב שקיים המצוה ופטור מלקיימה שוב, ודומה לאחד שהוציא טפי מחומש בנכסיו עבור קיום מ"ע, דברור שיצא יד"ח אף שאינו מחוייב להוציא הון רב.

(טז) עוד יש להסתפק במצות ביקור חולים היכא שזוהי מחלה מדבקת — חולי שאין בו סכנה ויחזק עי"ז ליפול למשכב אי מחוייב לקיים מצות בקר"ח בכה"ג, ולכאורה נראה דהדבר תלוי אם מחוייב לקיים מ"ע היכא שתגרום לו חולי שאיב"ס ויפול למשכב, אמנם כבר דנו האחרונים בזה — במצות בקר"ח במחלה מדבקת — יעוין שו"ת רמ"א סוסי' כ ובספר נשמת כל חי חחו"מ סי' מט להגר"ח פלאג' (הו"ד בספר פסקי תשובה ח"ב סי' קעה) ומאוד נפלאתי שלא ראיתי שיחלקו בין מחלה מדבקת חולי שיש בו סכנה לחולי שאיב"ס, וגם לא דנו כלל בזה, דאפשר דאינו מחוייב לבקר חולים היכא שעי"ז יפול למשכב וחולי שאיב"ס, עבור קיום מ"ע, ובפרט דשאני ביקר"ח דהוי בין אדם לחבירו ואינו דומה לשלוח מ"ע. וצ"ע אצלי.

(יז) אמנם בשו"ע או"ח הל' תשעה באב סי' תקנד ס"ו מבואר שחולה שהוא צריך לאכול א"צ אומד דבמקום תולי לא גזרו רבנן ואיירינן בחולי שאין בו סכנה כמבואר בפוסקים שם (יעו"ע בבה"ח ס"ק לג מבשמים ראש סי' רפ) וילה"ס טובא

בגדרי במקום חולי לא גזרו רבנן (יעו"ע אחיעזר ח"ג סי' טז), וצ"ע, ומהכא אין ראייה כ"כ לשאר מצות דרבנן בפרט לפי מה שמטין בין מדרשא דבריסק דדין זה דבמקום חולי לא גזרו רבנן זהו גדר והגבלה מיוחד כצומות דרבנן בלבד. יעו"ע שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' נה. יעו"ע לח"מ פ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז. אולם לא כן משמע מדברי הגר"א בביאוריו לאר"ח סי' תקנד דפטור חולה מתענית ט"ב משום דבמקום חולי לא גזרו רבנן אינו פטור בצום דוקא אלא גם בעוד מקומות, דכתב, וכמו שהתירו אמירה לנכרי בשבת וכן נעילת הסנדל לחיה כל ל' יום, וסיכה להולה שא"ב סכנה ביוהכ"פ מפני שהן דרבנן לא גזרו בכה"ג ה"ה כאן, עכ"ד. ועדיין יל"ע גדרי הפטור בחולי לדעת הגר"א, ובפרט למש"כ בניו של הגר"א (בהקדמתם לביאור הגר"א לשו"ע או"ח ד"ה אספר) שפעם אחת בהיות הגר"א בדרך ולן אצל בעה"ב ונתן לו אוכל והפצירו, וישם בפיו והקיאן כי נתקלקלה אסטומכתו ויבא בצה"ב ומצא הקערה שלימה כבתחילה ויפצר אותו עוד הפעם ויחל לאכול והקיאן שוב ועשה כן ג' או ד' פעמים. ושאל אותו א' מגדולי תלמידיו המפורסמים שהיו עמו בדרך מדוע מצער נפשו כאשר לא תוכל שאת אותו העת לאכול, והשיב הלא ארז"ל כל מה שאומר לך בצה"ב עשה, ובכל מקום שנאמר עשה אפי' בדברי סופרים שיעורו לקיים עד שתצא נפשו, עכ"ד, וברור שאין כוונתם כפשוטו עד שתצא נפשו דהא קי"ל בהו יעבור ואל יהרג, ואולי י"ל דממדת חסידות לקיים מצוה עד חשש סכנה אפי' בדברי סופרים אולם מלשונם לא משמע שזה ממדת חסידות, ואולי מדברי הגר"א היה אפשר ללמוד שאם מ"ע תגרום לו חולי שאיב"ס ויפול למשכב אפי"ה חייב לקיימה, אולם יש לחלק טובא דהגר"א לא איירי שנפל למשכב וחולי רק איירינן שנצטער צער גדול, ואפשר דמורה הגר"א שבמקום חולי ונפילה למשכב פטור, ובפרט שאיתו גופי" ס"ל דהא דאמרינן במקום חולי לא גזרו רבנן דהוי חושאיב"ס אמרינן כן בכמה דוכתי, ועדיין צ"ע בכ"ז.

יח) ובהאי עניינא הראוני דבר פלא באור זרוע ח"ב הל' ערב שבת ס"ו ח"ל "מיהו הא ודאי שמעינן ממתני' הואיל ובא מחוץ לתחום ולאחר חשיכה שאסור לירד מן הספינה לתוך העיר, מיהו אם נצרך לנקביו שרי ... ותחומין נמי דרבנן נינהו ... ונראה בעיני דה"ה אם הגשמים יורדים עליו או שורחה עליו חמה ושורפתו כגון בתקופת תמוז שמותר לו לצאת מן הספינה לתוך העיר, וק"ו מסוכה שחייב לאכול בה אף על פי כן תנן ... ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה..." עכ"ל. והדבר פלא דאינו מובן דמיונו לסוכה, דשאני סוכה דפטור משום תשבו כעין תדורו ואינו דומה לשאר מצוות, וביותר יפלא דדברי האר"ז נפסקו להלכה ברמ"א או"ח סי' תד ס"א שכתב "מ"מ אם צריך לצאת מן הספינה מכח גשמים שיורדים עליו או שחמה זורחת עליו או שצריך לנקביו וצריך מכח זה ליכנס בעיר הר"ל כל העיר כד' אמותיו וכיון דעל על" (או"ז ומרדכי והגהת אשרי פ' מ' שהוציאוהו). והנה דין תחומין בירדו גשמים או חמה זורחת עליו אינו מבואר כי אם באר"ז אולם במרדכי והג"א מבואר רק דין דנצרך לנקביו והתם הוא משום כבוד הבריות כמבואר להדיא בדבריהם, אלא דבירדו גשמים וחמה זורחת עליו

אין שייך בזה פטור דכבוד הבריות וכדו', ואולי צ"ל דהא"ז מודה ג"כ דכל דבריו רק באיסור דרבנן כתחומין דרבנן או כלאים דרבנן ולא בשאר מילי דרבנן. (אע"ג דמלשוננו דיליף ק"ו מסוכה משמע לכאורה דאף במילי דאורייתא מצטער פטור. יעו"ע שד"ח כללים מערכת המ' כלל רך). ודבריו צע"ג.

יט) וראיתי באור שמח פט"ו מהל' סנהדרין ה"א שכתב דמצטער לא מצאנו נדחיה שום מצוה מפני צערא, אדרבה בסוכה דוקא כתיב תשבו כעין תדורו למיפטר מצטער, ובלילה ראשונה יש פוסקים דאינו נפטר דממצה ילפינן. משום דבזיון גדול מצער ודורק, ובוה בטלו דברי מי שרצה לפקפק דמצטער יהיה מותר בכל איסורים דדבריהם, מק"ו דמשום בזיון נדחה כל ל"ת דדבריהם (וראיתי שמקור דבריו משו"ת חוות יאיר סי' קצא שהעיר כע"ז) וישתקע זה ולא יאמר, וכן הוא בעצמו הביא מהא דרבי חש במעיו וקא שאיל כלום יש אדם שיודע יין תפוחים ש"ג אסור או מותר בסו"פ אין מעמידין (ע"ז מ ב) יעו"ש אלמא דאסור, ועובדא דר"ע בפרק עושין פסין (ערובין כא ב) יוכיח כמה חמורים דברי סופרים אף במקום דהיה חשש סכנה חש על נטילת ידיה, והרבה יש להאריך אך שאב"מ, ולא באתי רק להרוס הראיה שהתפאר בה המחבר הנ"ל בספרו סי' רפ כמש"ב. לבד היכי שפירשו חכמים, וכ"ז אינו במאכלות אסורות, ודורק, עכ"ד האו"ש. אולם העלים שם המחבר והתייבון רק ציז מקומו.

ולאחז"ר מצאתי בעה"י בשד"ח אסיפת דינים ח"ח (מערכת יין נסך סי' ב אות ב ד"ה ולכן) שהביא תשובת בשמים ראש (המיוחס — וי"א מזו"ף לרא"ש ועוד ראשונים) סי' רפ וז"ל "שאלתני מי שעלול לגזילות ויש לו מזה מיחוש גדול שכל אבריו כבדים עליו ומבלה ימים רבים בצער ואמר הרופאים וכו' ויעצוהו ליקח גבינה שמינה ולשתות עליו יין חזק וטוב, ושניהם לא נמצאו בעירו כשרים, דבר פשוט שמותר כי לא גזרו במקום חולי אפי' א"ב סכנה, וחולה שא"ב סכנה פטור מתענית בט' באב והתירו מלאכה שא"צ לגופה בשבת כההיא דמפיס מורסא משום צער ... כי לא העמידו דבריהם בסתם במקום חולה וצער וכו' כללו של דבר כל שלא נמצא מפורש לאסור בסתם נדון בזה להיתר, ויש ראיות אחרות ואיני רוצה להאריך". עכ"ל. ובכסא דהרסנא שם מחזיק בסברא זו להתיר באכילה איסור דרבנן לחולה שאב"ס מידי דהוי לכבוד הבריות שנדחין איסורין דרבנן מפני כבוד הבריות וכ"ש צער וחולי אף שא"ב סכנה, יעו"ש שהביא הא דרבי חש במעיו, שרמו באו"ש דלעיל, וברור שלדברי הכסא דהרסנא סי' רפ וראיותיו נתכוין הגאון בעל אור שמח, (ולענין צער מחמת רעב אי שרי איסור דרבנן בירט יעזין שו"ת תורה לשמה סי' קעז).

כ) וראיתי בפמ"ג או"ח סי' לח ס"ק יב שכתב דמלשון הרמב"ם פ"ד מהל' תפילין הי"ג "מצטער, ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין" משמע דמצטער פטור אפי' יכול לישב דעתו, עכ"ד. וכעין דבריו נראה לי ממש"כ בריש הלכה זו שם, "חולי מעים וכל מי שלא יכול לשמור את נקביו אלא בצער פטור מן התפילין" ואיירינן שיכול לשמור נקביו רק שיהיה בצער כמפורש בלשונה, ואין לומר דפטורו משום היסח הדעת, דהא הכא עדיין לא איירינן בפטור

זה רק לקמן איירי באלו שפטורים משום היסח הדעת, יעו"ש — יעו"ע שו"ת משכנות יעקב חאו"ח סי' נ — וכ"ז צ"ע אצלי.

כא) והראוני מש"כ בשו"ת בנין שלמה להגר"ש הכהן זצ"ל מוילנא (בעל "חשק שלמה") סי' מז שנשאל גבי אכילת מצה ומרור אם קשה לו לאכול, ובפרט אם יש לחוש שמא תכבד עליו החולי בשביל זה, ואף דכל חולה שאב"ס אסור לו להתרפא בדבר שיש בו אסור דאורייתא, מ"מ י"ל דלענין קיום מ"ע שהוא שב וא"ת קיל טפי אפי' חולה שאב"ס, והשיב בהרחבה וכתב בתו"ד (בד"א ודע דכ"ז) ומיהו קצת יש מקום להביא ראיה דאינו מחויב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע ואף דלא יגיע סכנה מזה, מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנו דאינו מחויב ליתן כל ממונו בשביל מ"ע, ואפשר שיש ללמוד מזה דה"ה דאינו מחויב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מ"ע, יעו"ש שהביא קצת סמך לזה, והביא אח"כ (בד"ה שו"מ) שמצא בבשמים ראש סי' צד שנשאל ע"ז יעו"ש שמפלפל בראיותיו, ומסיים, ואכן לע"ד נראה פשוט דכל כגון זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיוזק לו אם יאכל הכזית מצה ומרור או אינו רשאי להחמיר על עצמו, וכן אפי' אם החולה אומר דמרגיש בעצמו שלא יזיק לו אך דרופא בקי אומר דאפשר דיוזק לו ג"כ שומעין לרופא ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוה, דלא חמיר ממצות עינוי של יוהכ"פ שהוא מ"ע שיש בו כרת מ"מ קיי"ל דמאכילין אותו עפ"י עצמו או עפ"י בקיאי, ואף דהתם מיירי בחולה שיש בו סכנה, מ"מ פשוט דיש ללמוד משם לענין מ"ע גרידא אף בחולה שאב"ס סכנה כנ"ל פשוט, וכן מסיק בקצרה, בסוף תשובתו, שכתב, ואמנם לענ"ד נראה בכנח זה צריך לשמוע לרופא הבקי או לחולה ותרוויהו לקולא כמו ביוהכ"פ, עכ"ד בקצרה, ואף שדמיונו ליוהכ"פ בחולה שיש בו סכנה צע"ק אצלי, עכ"פ מצאנו חבר לחידושו של הגאון בעל חלקת יואב שהובא לעיל (אות ה) דהני תרי גאונים נקטו בפשיטות דפטור לקיים מ"ע היכא שתגרום לו חולי שאב"ס ויוזק לבריאותו, ומדבריו נראה ג"כ כמש"כ האבני נזר ועוד, דדין חומש במצוות זהו הגבלה ושיעור בעצם החיוב, מדיליף לה לחולי וצער הגוף, וביסוד זה מטין בי מדרשא בשם הגאון ר' שמואל רחובסקי זצ"ל (יוע"ע בקונטרס ח' הגר"ש רחובסקי זצ"ל) דדין חומש הוא גדר ושיעור בחיוב לקיים מ"ע, ושמעתי ממור"ר הגרש"ז אויערבאך שליט"א ומהגר"ש אלישיב שליט"א ועוד מגאוני זמנינו שליט"א דדברי האבני נזר ותבנין שלמה והנמשכים בעקבותיהם בזה, מסתברים מאוד להלכה, ומשו"ה יש לצדד לפטור ממ"ע היכא שעי"ז יפול למשכב וחולי שאיב"ס לתקופה ממושכת דבכה"ג א"צ ליפול למשכב וחושאיב"ס דהוי טפי מחומש.

כב) ונראה דאף דאירינן רק שיגרום לו שיפול למשכב וחולי בעתיד. — ולא דמי כ"כ לחומש דעלמא שמבזבז חומש מיד — מ"מ אפשר שפטור מלקיים המ"ע, ועד"ז מבואר בס' משנת חכמים ריש הל' עכ"רם (בצפנת פענח שם אר"ט) שכתב לחדש שיכול לעבור על מ"ע בכדי שלא יהיה לו היזק ממון יותר מחומש, והוסיף המשנ"ח דאף שהוא דין חדש לומר דאף שעדיין אין ההיזק בא מ"מ יכול לבטל מ"ע משום שמתירא שע"י קיום המצוה יבוא לידי היזק טפי מחומש, יעו"ש

שהביא משבות יעקב ח"א סי' קמג שהעלה דאין למחות בעזברי עבירה היכא שמתירא שיבא לידי היזק כיון דליכא כ"א מ"ע דהוכח תוכיה, ומיניה שמעינן לכל מ"ע שהוא בשב וא"ת שיכול לעבור אם מתירא משום היזק ממון רב, ונראה דהיכא דלא ברור הזיקא כ"כ צ"ע, עכ"ד המשנ"ח, וחזינן מדבריו דהיכא שמתירא שיגרום לו היזק ממון רב פטור מלקיים מ"ע, אולם היכא דלא ברור הזיקא כל כך נסתפק בזה, ועד"ז י"ל בנדונינו שמתירא שיגרום לו שיפול למשכב וחושאיב"ס אפשר דפטור, אולם היכא דלא ברור שקיום המ"ע יגרום לו שיפול למשכב וחולי לתקופה ממושכת יתא תלוי בחקירת המשנ"ח שהניח הדבר בצ"ע.

(ג) ובביאור הדבר נראה דהיכא שהמ"ע תגרום לו שיפול למשכב וחושאיב"ס לתקופה ממושכת פטור מלקיימה, משום דכל כהאי גוונא לא חשיב חי בהם, ועד שאיבוד אבר ולהעשות בעל מום פטור אף דסו"ס אינו מוטל בספק סכנה, מ"מ לא הוי חי בהם, ה"נ י"ל בנדונינו, וקצת סמך ויסוד לדברינו נראה ממש"כ הלבוש סי' תרמ ס"ג וז"ל "ולא חייבה התורה לישיב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו דכתיב תשבו שפירשו תדורו כלומר כעין תדורו, לפיכך חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה... ולא חולה שיב"ס לבד, אלא אפי' אין בו סכנה כגון חש בראשו או בעיניו הוא פטור דשם תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה חי בהם אמר רחמנא ולא שימות בהם..." עכ"ל. ואיירינן הכא בחולי שאיב"ס ואפי' פטור היכא שע"י קיומה יכבד עליו חליו, משום חי בהם ולא שימות בהם, וחזינן מדבריו דאף חולה שאיב"ס שיכבד חוליו כל כה"ג לא חשיב חי בהם (ואף דגוף דברי הלבוש צ"ע דבריש דבריו פטור משום תשבו כעין תדורו ולא משום חי בהם, מ"מ מצינו קצת סמך ורמז לדברינו).

(ד) שוב ראיתי בספר תשובות בשמים ראש סי' צד (ציינו לדבריו בשו"ת בנין שלמה סי' מז ובכנה"ת אר"ח סי' תעג ס"ק פח ועוד מחברים, וציטטו דבריו בקצרה, ואצטט לשונו וראיותיו היות ואין הספר מצוי כ"כ) וז"ל "וששאלתני אשתך אינה יכולה לסבול המרור החד שהוא התמכא, כלל לא נמצאים בעירך תחזרת ועולשין וכשתאכל כזית ממנו תחלה אם יום או יומיים, ותפול למשכב ויהפוך חגך לצער, ושאלת שאתן לך בזה עצה, תשובה, ודאי דלא מחייב למיעבד זכר למקדש לרשות שלהם, אלא אפי' מצה למ"ד בזה"ו דאורייתא פטור, דאמרינן בסוכה חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה, לא חולה שיש בו סכנה אלא אפי' שא"ב סכנה, ולאו דוקא סוכה שאפי' מצטער בעלמא פטור, דתשבו כעין תדורו כתיב, אבל להכי נקיט חולה שאב"ס למילף מיני' בעלמא, דהתורה לחיים ניתנה ואין זה דרכי נועם, ועוד דהאי נמי מצוה גדולה להברות גופר מכל חולי ועוסק במצוה הוא ופטור משאר מ"ע, ולא נאמרה סכנה אלא לעבור על איסור דאורייתא שכ"ז שלא הגיע עד שערי מות אין זה מן העשה הדוחה לא, הא למה זה דומה לכותבי ספרים תפילין מוזזות שפטורים מכל המצוות, ומצוה גדולה עבדי, וזכות הרבים תלויה בהם ואין דוחה שום לאו ואפילו שבות דרבנן אינן יכולין לעבור, וכן תמצא שבשעת השמד היו צריכין למסור נפש אפי' בדבר קל בקו"ע, וכל מ"ע פטורים מן הדין, וא"א לדין קלים וחמורים, ע"י דמוי מלתא למלתא בענינים

אלה, אלא למשכיל, וא"א לבאר טעם כל דבר וצריך להיות חכם ומבין מדעתו, ודאי ישראל קדושים הן ואינם מתרפאין מן המצוות, כל שאפשר להם מעט מעמידים עצמם בכח ומרכינין ראשן, אבל בחולה הנופל למשכב אין מחייבין בדבר הקשה לו, בכה"ג אינו צריך הבריא להביא עצמו למידה זו, ואיסורין נמי איכא לחבול בעצמו, וההיא דר' יוחנן בירושלמי והוי חזיק רישא מדבחא ועד עצרתא, איבעית אימא דוקא ד' כוסות דחביבא להו, ואותו לבד קראו פרסומי ניסא, אע"ג דאכיל מצה ומרור ואמר הגדה ואף גם צער בעלמא, ואיבעית אימא ר' יוחנן מידת חסידות הוא דעביד, וכן ראוי לתופשי התורה, וראשים העומדים על העם, לחזק עצמם בעניני מצוות ולהחמיר על עצמם, ואף בזו לא כל המקומות והענינים שוים, ופעמים נהפוך הוא, שהחכם צריך להקל על עצמו יותר כדי שיהיה שכלו בריא ושלם יותר, וא"א לבאר כל זה, והחכם עיניו בראשו, ויש על כל מה שאמרת עוד ראיות ולמהוי בה היות טובא, אלא שאין רצוני שתאמר כמה ארכן ... ישעיה ברבי אבא מארי" עכ"ל. (יעו"ש שכתב המו"ל ר"י די מולינא שתשובה זו היתה רחבה וארוכה בראיות גדולות מתירוצים על מקומות בתלמוד הגראים כסותרים, אך המעתיק קצר), והנה מש"כ להוכיח דהא דחולים ומשמשיהן פטורים מסוכה אינו פטור מיוחד בסוכה אלא אף בשאר מצוות, נתכוון לדבריו בראיה זו החלקי דיני אונס ענף ז' בהשמטה יעו"ש, עוד מתבאר בדבריו מש"כ בשע"ת אריח סי' תרצה ס"ק ב שהביא יש מי שהוכיח מירושלמי דר"י בר אילעאי לא שתי יין אלא מפסחא לפסחא וחזיק רישא עד עצרת, דמשמע דבפורים לא שתי כיון ששתייתו היה מוזק לבראיות גופו, עכ"ד, ולמש"נ א"ש דשאני ד' כוסות דחמיר טפי משום פרסומי ניסא, אולם בגוף ראיותיו של הבשמים ראש יש לדון ולפלפל טובא (בפרט שאינו ברור כלל שזהו מדברי ראשונים, אולם כיון שרמזו לדבריו אלה גדולי המחברים ופוסקים אחרונים ציינתי לשונן) וצ"ע בכל זה.

כה) ומצינו עוד הגבלות בעצם החיוב לקיים מ"ע ממש"כ החיי אדם כלל סח בפ' נשמת אדם ס"ק ג דאין צריך לעקור דירתו לילך לעיר אחרת לקיים מ"ע דאורייתא אף מצה עוברת יעו"ש ראיותיו, ומסיק דאם אזיל ואתי ביומי' יהא חייב, עכ"ד, (יעו"ע שו"ת מהרש"ם ח"א סי' רט בסופו שהביא סמך לחידוש זה ממדרש חז"ל יעו"ש) ומבואר בדבריו דלצאת מביתו טפי מיום אחד פטור מלקיים מ"ע אפי' עוברת, ובפשוטו זהו גדר ועידור לקולא טפי מחומש, ואפ"ה פטור, וכמו כן בסתם מצות אינו מחויב לשאול וללוות מאחרים או להשכיר עצמו כפועל או לחזור על הפתחים עבור קיום מ"ע פרט למצות פרסומי ניסא ומחצית השקל, יעו"ע בבאר היטב אריח סי' תרעא סק"א בזה, וכמבואר בחלקי דיני אונס ענף ז' יעו"ש, (ועי"ע בפמ"ג סי' תרעא ומש"כ בזה הגרעק"א בדפו"י — נדפס בשו"ע רעק"א השלם — בעין הגליון — שם) ומכ"ז נמצינו למדים הרבה הגבלות וגדרים בעצם החיוב לקיים מ"ע בקו"ע אף במקום שלא יגיע עי"ז לידי חשש סכנה, אמנם כ"ז במ"ע ואולי אף בלאו בשוא"ת, אבל לעבור על לאו בקום ועשה ודאי פשוט למ"ע דאינו נפטר אפי' יגרום לו שיפול למשכב וחולי שאב"ס, (יעו"ע שו"ת רעק"א סי' טז שנשאל אדות אשה חולנית שכל אוכל מוזק לה וכמה שברעות כל

מחיתה מסמי תרופה אם חייבת לאכול בערב יתחכ"פ דהוי מ"ע, יעו"ש, אך לא ברור כ"כ אי איירי שעיי"ז יש חשש סכנה).

(כו) ונסתפקתי בח"ש דאסור מה"ת אם מחוייב להוציא כל ממונו שלא לעבור על איסור ח"ש דאסור מה"ת או דסגי בחומש גרידא, ויסוד לדבר, דהנה מצינו דאיסור ח"ש חשיב איסור קל וקיל טפי אף מעשה, ולא חשיב מושבע ועומד מהר סיני וכמש"כ תוס' שבועות כג ב ד"ה דמוקי, וכמבואר ברמב"ם פ"ה מהל' שבועות ה"ז, וכמש"כ בחי' הגרעק"א יבמות לב א בענין א"א חל על איסור באות יא יעו"ש, ואפי' איסור דרבנן חמור טפי מח"ש שאסור מה"ת כמבואר בש"ך יו"ד סי' רלט ס"ק כ' דלח"ש ליכא לאו מיוחד לאיסורו אלא ריבוי משא"כ כשהוא אסור מדרבנן איכא לאו דלא תסור יעו"ש מקורו, ובס' ברוך טעם שער התעורבות דין ב פ"ט, ובעשה דוחה לית דין ב פ"א כתב לחדש דאפי' היכא דאין עשה דוחה לית מ"מ דוחה איסור ח"ש דאסור מה"ת כיון דהוי איסורו קל מעשה וכדמוכח בתוס' שבועות דלעיל, וכמו"כ אינו נפסל לעדות באיסור ח"ש כמבואר בשו"ת רעק"א סי' קנד, חזינן מכ"ז דח"ש הוי איסור חל וקיל טפי מעשה, ואפשר דכשם שבמ"ע א"צ לבזבו הן רב על קיום מ"ע וסגי בחומש, ה"נ איסור ח"ש א"צ לבזבו יותר מחומש, וילה"ר לדברינו דמצינו דאף לאו גמור אלא שאין בו מעשה כתבו אחרונים דא"צ לבזבו הן רב וסגי בחומש, עד"ז י"ל דאיסור ח"ש דקיל אף מעשה א"צ לבזבו טפי מחומש, וכן נראה דלא תליא מילתא בעשה או לאו אלא בחמור וקל תליא, דהא יש מהאחרונים שכתבו לצדד דאף עשה שיש בו כרת או עשה שמבטל כל רגע ורגע לא סגי בחומש וצריך להוציא כל ממונו, ואף דסו"ס הוי מ"ע גרידא, מ"מ כיון דהוי מ"ע חמור לא סגי בחומש וצריך להוציא כל ממונו, ה"נ י"ל איפכא דח"ש דהוי איסור דקיל טפי אף מעשה וקיל אף מאיסור דרבנן וכמש"נ, חשיב כעשה וא"צ לבזבו יותר מחומש, ואם כנים דברינו, מבואר היטב מש"כ הרא"ה בספר החינוך מצוה שי"ג לחדש דמאכילין ביוהכ"פ ח"ש לחולה שחלוש טובא אף שאיב"ס, ובמנ"ח תמה ע"ז יעו"ש, ולדברינו י"ל דהרא"ה ס"ל דח"ש הוי איסור קל טפי מעשה וא"צ לבזבו טפי מחומש ועד"ז אינו מחוייב ליפול למשכב חולי גדול אף שאיב"ס, וכמש"כ האחרונים דכשם שא"צ לבזבו הן רב על מ"ע ה"נ אינו מחוייב ליפול למשכב חולי שאיב"ס — יעו"ע מל"מ פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח ד"ה ודע שעדיין, ובשד"ח ח"ג עמ' 18 — שוב הראוני לאחר ד שהגר"ש קלוגר וצ"ל בשו"ת האלף לך שלמה חיר"ד סי' רב כתב לחדש כסניף וצירוף לצדד להתיר ה"ש לחושאיב"ס, ועדיין צ"ע, אולם מוסכם בפוסקים להלכה שח"ש אסור לחושאיב"ס.

(כז) אמנם עיררני ג"א שליט"א ממתני' שקלים פ"ה מ"א דתנינן אלו הן הממונים שהיו במקדש ... בן אחיה על חולי מעיים, ובירושלמי שקלים שם (יג ב) מבואר דע"י שהיו הכהנים מהלכין יחפים על הרצפה והיו אוכלים בשר ושותין מים היו באין לידי חולי המעיים והיה ידע האי דין חמר טב למעייא האזי דין חמר סמא למעייא, ע"כ — יעו"ע ברמב"ם פ"ז מהל' כלי המקדש הי"ד — ומבואר דע"י קיום מ"ע דעבודת ביהמקד' ואכילת קדשנים הגיעו לידי חולי מעיים והיו

צריכים לרופא תמיד, ואפ"ה קימו מ"ע זו, ודפח"ח, אולם ד"ו אינו מוכרת כ"כ לגדוניהו, ד"ל דהתם לא נפלו למשכב ע"י קיום מ"ע רק חולי גרידא דהא המשיכו בעבודתם במקדש, ועוד דהתם זהו אופן וצורת המצוה שע"ז חש במעיו.

כח) אולם בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' רס (הו"ד בשד"ח) כתב דהא דמבואר בשו"ע סי' תעב ס"י דמי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו שאינו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ד' כוסות, לאו דוקא מזיקו בעלמא אלא כ"ז שהוא בגדר חולה שאיב"ס חייב בד' כוסות ובכל התורה בין בלאו בין בעשה ורק ספק סכנה פטור, עכ"ד, וכע"ז כתב שם בס"י רמא יעו"ש, ומבואר בדבריו דחיוב לקיים מ"ע בין דאורייתא בין דרבנן כ"ז שאין ספק סכנה, וקודם לכן אינו נפטר מלקיים מ"ע.

שו"מ לאח"ז בשו"ת דברי מלכאל (ליזמא) ח"ג סי' לב בריש דבריו שכתב אגב אורח"י דחולה שא"ב סכנה אינו נפטר מדינא מכל המצוות רק מסוכה פטור משום תשבו כעין תדורו יעו"ש, ואפשר דכוונתו כמהר"ם שיק דגדר חיובו עד שיגרום חשש וספק סכנה, ומסופקני טובא להני אחרונים דס"ל דגדר חיובו עד ספק סכנה ולפני"כ אינו נפטר מקיום מ"ע, יל"ע וכי לא יודו דהיכא שהמ"ע תגרום לסכן אבר שאין הגשמה תלויה בו ואיב"ס לגוף שיפטר מלקיים המ"ע, דזהו דעת הש"ך יו"ד סי' קנו דיכול אפילו לעבור על לאו בקר"ע ק"ו שיוכל לבטל מ"ע בכה"ג, אף דא"ב סכנה, וכן יל"ע אם סבירי דגם מחייב לקיים מ"ע היכא שיגרום לו שיהיה בעל מום, וד"ו קצת פלא לחייבו בכה"ג דהא אינו מחייב לבזבו הון רב על קיום מ"ע רק סגי בחומש, וכן א"צ לחזור על הפתחים או להשכיר את עצמו או ללוות מאחרים עבור קיום מ"ע, וליפול למשכב תקופה ארוכה וכמו"כ להעשות בעל מום כל חייו יהא מחייב כיון דסר"ס אין חשש סכנה.

כט) ונראה להביא ראיה לדברינו שחולי שאי"ב סכנה חשיב טפי אף מהוצאת ממון, ממש"כ הרמ"א יו"ד סי' קנה ס"ג דכל איסור"י דרבנן מותר להתרפאות בהן אפי' חולה שאין בו סכנה ע"כ, והנה הובא לעיל (באור"י) דדעת הפוסקים שצריך להוציא כל ממונו שלא לעבור על איסור דרבנן, ואפ"ה שרי לחולה שאיב"ס להתרפאות מאיסור דרבנן, וא"כ אפשר ד"ל דק"ו שבמ"ע גרידא דקיי"ל דא"צ לבזבו הון רב כ"ש שיזכר להתרפאות מחולי שאיב"ס בביטול מ"ע בשב ואת", אמנם כ"ז מוכרח רק לענין מצוה דרבנן, דכשם שהותר איסור דרבנן לצורך חושאיב"ס, ה"נ ק"ו שהותר ביטול מצוה דרבנן לצורך חושאיב"ס, אולם עדיין יש מקום לומר דליכא למילף מהכא שהתירו איסור דרבנן לצורך חושאיב"ס, להתיר נמי לבטל מצוה דאורייתא — אף דקיל קצת לענין שא"צ לבזבו הוא רב — מ"מ נראה סמוכין דפעמים קיל טפי ביטול מ"ע דאורייתא אף מלעבור איסור דרבנן, דהנה בביטול מ"ע מדאורייתא אינו נפסל לעדות אפי' מדרבנן כמבואר בנתיבות סי' לד, ובאיסור דרבנן נפסל מדרבנן, וכמו"כ ילה"ס בדין עושה מעשה עמך אי בביטול מ"ע דאורייתא יצא מכלל עושה מעשה עמך וכן באיסור דרבנן ובמנ"ח סי' מח (עא א מדפ"ה"ס) ובסי' רס (סט ג) מפלפל בזה, וכן משמע ממש"כ הריטב"א חולין קא ב וז"ל והקשו בתוס' הא"ך אפשר שבטלו יוה"כ בשעת הגזירה,

הא בשעת הגזירה אפי' אערקתא דמסנ' יהרג ואל יעבור ושלא בשעת הגזירה נמי בפרהסיא יהרג וא"י ... ונ"ל דהא לא קשיא דקידוש חדשים דבי"ד עשה הוא ועל עשה יעבור ואל יהרג כדפרישנא בכמה דוכתי, עכ"ל. וכן מבואר בריטב"א שבת מט א וז"ל "נטלן מראשו, וא"ת והיכי עביד הכי והא קי"ל ... דבשעת השמד אפי' אערקתא דמסנאה יהרג וא"י י"ל דה"מ לעבור על מל"ת אבל גזרו לבטל מ"ע כיון שאינו עובר בידים ... הלכך מבטל ואל יהרג" עכ"ל. וכדבריהם מבואר ברמ"א י"ד סי' קנז ס"ו, וכן יש להביא ראי' מהא דכתבו תוס' ע"ז כב א ד"ה תפול ובראש ב"מ פ"ה סי' מב דהמכשיל חבירו באיסור דרבנן עובר בלפנ"ע לא תתן מכשול, ואפ"ה נסתפקו האחרונים (בס' למודי ה' לימוד נז) דהיכא דמכשילו לבטל מ"ע דאורייתא שאינו עובר בלפנ"ע, ובס' זכר יצחק סי' סה נקט כן וכתב דלא מצינו לפנ"ע כי אם במכשילו בעבירה ולא בביטול עשה כמו שהזכירו בכ"מ בלפנ"ע אבר מן החי ונוזר דהם איסורים ולא ביטול עשה יעו"ש שדוחה את הסתירות לזה, ומבואר מכ"ז דפעמים איסור דרבנן או מנהג כגון אערקתא דמסנ' היכא שעובר על האיסור בקום ועשה, חמיר טפי מהיכא שמבטל מצוה דאורייתא בשוא"ת. וכע"ז נראה קצת מדברי הפמ"ג בא"א אורח סי' לו ס"ק א ובפתיחה כוללת ח"ד אור"ב שנסתפק אם ע"י ביטול עשה נעשה מומר — אף אם באיסור דרבנן נעשה מומר.

וכן נראה ממש"כ בשער משפט סי' ט ס"ק כ דאף דאיכא איסור ליטול שכר לדון מ"מ לא אמרינן דאי עביד לא מהני ויחזיר שכרו, כמו שמצינו גבי שחד, אף דבאיסור דרבנן נמי אמרינן דאי עביד לא מהני כמש"כ הסמ"ע והש"ך בסי' כח וכ"ש הכא וצ"ל דיש חילוק בין איסור לאו אף שהוא מדרבנן ובין מ"ע דכאן לא הוי אלא עשה דמה אני בחינם ולא כתבה רחמנא בלשון לא תעביד וכן נראה מלשון ה"ב"ה, עכ"ד השע"מ, ומבואר דא"ע ל"מ אף דאמרינן נמי כאיסור דרבנן מ"מ במ"ע קיל טפי וא"ע מהני, וכע"ז נראה מהא דגרסינן בסוטה מד ב דלריה"ג אף על עבירה דרבנן חוזר מעורכי המלחמה, ואפ"ה אינו חוזר מעורכי המלחמה על ביטול מ"ע דאורייתא וכמש"כ בשו"ת עין יצחק ח"א בפתח השער אות יא. וחזינן מכ"ז דישנם אופנים שאיסור דרבנן בקו"ע חמיר טפי מביטול מ"ע דאורייתא בשב ואתי, וא"כ י"ל דכיון דא"צ לבזבז הון רב על מ"ע ק"ו דא"צ ליפול למשכב וחולי שאיב"ס. וכשם שהותרו איסורי דרבנן — שצריך להוציא כל ממונו שלא לעבור עליהם בעלמא — לצורך ריפוי חולי שאיב"ס, ה"נ כ"ש שיותר לבטל מ"ע שלא יפול ע"ז למשכב, וכמש"נ. — יעו"ע מחצית השקל סי' תרטז ס"ק ב.

ל) וקצת סמך לדברינו שריפוי חולי שאיב"ס עדיף מהצלת ממון ממש"כ בשו"ת צמח צדק (להגרמ"מ וצ"ל בניקלשבורג) סי' יג שנשאל אי שרי לכוון לחמור אזור העשוי מעור אדם דמטמא מדרבנן, לצורך ריפוי מחולי שאיב"ס, והשיב שיותר הכהן לחגור בו וראיה לזה מהא דאי' בפ"ק דע"ז יג א שכהן מטמא בחו"ל לדון ולערער עמהם וכשם שמטמא בחו"ל כך מטמא בבית הפרס דרבנן, ומבואר שהתירו לטמאות בטמאה דרבנן כדי להציל ממון כ"ש שיש להתיר לרפואה שהוא להציל הנפש אם אינו אלא טמאה דרבנן, והגם כי מילתא דפשיטא הוא שיש טפי להתיר לרפואה ממה שיש להתיר להציל ממון, מ"מ לרווחא דמילתא

ילה"ר לזה מאיסדה"נ שכתבו הפוסקים הביאו הרמ"א יו"ד סי' קנה דכל איסדה"נ מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפי' חולה שאיב"ס וכו' הרי מבואר שאפי' בדבר שאיסורו הוא איסדה"נ בין הנאת גוף בין הנאת ממון התירו אם הוא לרפואה דטפי יש להתיר לרפואה משיש להתיר בשביל הצלת ממון מכ"ש דבר איסור שהתירו משום ממון כגון טומאה דרבנן שהתירו משום ממון לא כ"ש שיש להתיר אם הוא לרפואה, עכ"ד הצ"צ. ומבואר בדבריו דכל טומאות דרבנן מותר להטמא משום הצלת ממון וכ"ש משום רפואה אפי' חולי שאיב"ס — ולא רק טומאת בית הפרס וטומאת חול' אלא כל טומאה דרבנן — וכיוצא בנראה ממש"כ בשבות יעקב ח"א סי' פה להתיר טומאת אהל דרבנן ללמוד תורה מסוגיין דע"ז שם — וחזינן מדבריו שנקט בפשיטות שריפי חולי שאיב"ס חשיב טפי מהצלת הפסד ממון, ובפרט נראה כן ממש"כ בתשו' רדב"ז ח"ד סי' קמה שצריך להוציא כל ממונו שלא לעבור על איסור דרבנן, ואפי' איהו גופי' כתב בפשיטות בתשו' שם ח"ד סי' כ שהותרו כמעט כל איסורים דרבנן לצורך ריפוי חולי שאיב"ס וע"כ מוכח דס"ל דחולי שאיב"ס חמיר וחשיב טפי אפי' מכל ממונו, ונמצינו למדים מכ"ז סמכין לדברינו דכיון דא"צ לבזבז הון רב על קיום מ"ע כ"ש דא"צ ליפול למשכב וחולי שאיב"ס.

(לא) ובהאי עניינא ראיתי בשו"ת שואל ומשיב להגרי"ש נטנזון זצ"ל ח"ג מהדו"ג סוסי' מא שכתב והנה קרה בשנת תרי"ד איהו שאלה בבי"ח שלקחו מהקעסיל (דודים) ששמשו בו כל ימות השנה חמץ, ולקחו מהמים ונתנו לתוך יורות וקדירות בפסח, ואמרתי דבר חדש דכיון דמשהו אינו רק חשש דרבנן א"כ לחולה שאיב"ס סכנה מותר איסורי דרבנן ועיין ביו"ד סי' קנה, ואף דשם האיסור דרבנן וכאן האיסור מן התורה, מ"מ משהו דדעת השאילתות להתיר בפסח וגם ר"ת ס"ל כן, א"כ בביה"ח יש להקל, עכ"ל השו"מ. ויל"ע דהא הרמ"א איירי שמתרפא ע"י האיסדה"נ דרבנן, משא"כ הכא איירינן שאינו מתרפא מזה גופי', רק שבביה"ח אוכלים ממאכלים שאסורים מדרבנן, ומתרפאים מתרופות אחרות, ואפשר דבכה"ג אין היתר לחושאיב"ס לאכול איסור דרבנן, ועוד דהבא איירינן באיסור אכילה דרבנן דחמיר טפי מאיסדה"נ דרבנן, וצ"ע בזה. וגדולה מזו נראה ממש"כ בשו"ת הדב"ז ח"ד סי' ב (הו"ד בקיצור במל"מ פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ו) דכל איסורין דרבנן הותרו לצורך חושאיב"ס, שכתב וז"ל „ואת הרי ערה וכל אביוורהא אמרינן ימות ואל יעבור ... לא קשיא כלל דהתם בא החולי מחמת העבירה ולפיכך ימות ואל ידבר עמה ... אבל הכא לא בא החולי מחמת העבירה ואפי' חולי שאיב"ס אני אומר שמותר כיון שא"א אלא בו שהרי אין הרפואה תלויה בעשיית האיסור ... שו"מ ששאלו להרשב"א ז"ל באשה חולה ואין בה סכנה ובעלה רופא ויש שם רופאים אחרים, והשיב ז"ל ד"ו אסור, ונתן בה שני טעמים חדא דאין מתירין לחולה אלא שבות דאמירה לנכרי אבל שבות אחר לא, אפי' שאיסור קורבה הוי דרבנן, ותו כיון שיש שם אחר אפשר באחר, ולדעת' עיקר איסורו הוא מטעמא בתרא, דאי מקמא כיון שאין שם אחר דילמא תמות והוא לא יכיר מה היא צריכה ... והנראה לעניות דעתי כתבתי ... גם הטעם הראשון שכתב ... רוב

הפוסקים חלוקים עליו ... שכתבו שכל חושאיב"ס מותר ע"י מלאכה שאינה גמורה אפי' ע"י ישראל ... ואיסור קריבה ודאי מדרבנן היא ... ואין סברא לחלק בין איסורי שבת לשאר איסורין דרבנן שהרי בישולי עכ"ם מותר לחושאיב"ס ... אבל אם אין שם בקיאים כמו בעלה מותר" עכ"ל הרדב"ז, ומבואר בדבריו דכל איסורין דרבנן הותרו לצורך חושאיב"ס (ובמל"מ שם תמה עליו, יעוין ב"י יר"ד סי' קצה ובשו"ע או"ח סי' שכח סי"ז ג' שיטות בזה) וכיוצא בזה מצדד באחיצור ח"ג סי' מט סוד"ה וראיתי, דלמאן דס"ל דמדרבנן אין מבטלין איסור לכתחילה, שרי לבטלו לצורך חולה שאיב"ס דמותר לגבי איסור דרבנן, וכע"ז צידד הגר"ח"ע וצ"ל בח"ג סי' טז ד"ה ונראה, דכתב לחדש, דהאיסור לישא מינקת חבירו — שאין זו ביאה אסורה מד"ס ואינו אלא מחמת תקנת הולד — אינו חמור משאר איסורי דרבנן שיש להקל במקום חולי אף שאיב"ס, עכ"ד האחיצור, וכע"ז כתב בעונג יו"ט סי' קטו להתיר איסור דרבנן דעלמא לחושאיב"ס יעו"ש.

אמנם בריטב"א סוכה כה א כתב וז"ל „חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה אסיקנא אפי' חש בראשו בלבד ומצטער בה פטור, וטעמא משום דכתיב תשבו כעין תדורו ואין דירה במקום שמצטער וכך הוא מצותו ואין כאן דחיה שאין דחוי במצות משום מיחושין וחולי אלא בשאי אפשר לקיימך" עכ"ל, אלא דעדיין לא ברור גדרו, דאפשר דליפול למשכב וחושאיב"ס זמן ממושך חשיב שא"א לקיימן ופטור, ובתשובות הגאונים דפוס ליק שנת תרכ"ד — מוסאפיה — וז"ד בקוב"ש ח"ב סי' מז להגרי"א ווסרמן וצ"ל ונדפס בקוב"ש מהדורת ברנוביץ — כתב וז"ל „וחולה שאין יכול להתפלל אם כבד עליו החולי הוא ומשמשי פטורין, דילפינן מסוכה דחולה ומשמשי פטורין, ומצטער הוא פטור ומשמשי חייבין" עכ"ל בסי' נא שם, ובקוב"ש כתב דאירי בחושאיב"ס, דאי ביש בו סכנה ל"צ למילף מסוכה, והוסיף דלפי"ז חולה ומשמשי פטורין מכל המצוות, והא דפטורים הוא מטעמא דעסוקין במצוה, וגם בחולה עצמו שייך טעמא דעוסק במצוה דמצות השבת גופו גם עליו ידידי' רמ"א, וכ"כ בשו"ת בשמים ראש סי' צד וכן נראה מדברי הפוסקים בהל' תפילין, עכ"ד בקצרה יעו"ש. והדברים צריכים בדיקה בש"ס ופוסקים וצ"ע, ובאתי אך לעורר.

הרב משה הרשלה
ירושלים

בענין חיוב קיום מצות הצלה במקום מצטער וחולי

הנה האריכו בכרך שלפנינו רבותינו גדולי הדור שליט"א לברר חובת הקיום במצות עשה או בחיובים של ל"ת בשבת וא"ת, במקום שיש חשש שקיום המצוה אפשר ח"ו שיגרם לו חולי שאב"ס ומצטער ממש. וידידינו ברוך הכשרון הרב יעקב ווינגולד הי"ד הגדיל בזה בבקיאות ובסברא והדברים מאירים וברורים. ועי' "הלכה ורפואה" ח"א שנתבררו דיני מצטער לענין שבות בשבת, והאם זה דין כללי בכל דיני דרבנן או שזה דין בהאלה שא"ב סכנה שהותרו בו דיני שבות.

אולם יש צורך לבאר בזה, דאפשר דכל הנידון אינו שייך לחיוב הצלה, ואף אם אפילו נפטור מצטער, ומי שעלול לבא לידי חולי יהא פטור ממצוות עשה ואפילו מן התורה. והביאור שהתורה לא חייבה קיום מצוה כשנדרש בשביל הקיום להרבות בממונו, וכמו הדין שא"צ להוציא יותר מחומש, שקיום התורה בעשיית המצוה, הוא בגדר הדרכי נועם של הליכות האדם, אבל אם יהא צריך להתחייב יותר מגדר הרגיל אין התורה מחייבת כדי לזכות אותו בקיום המצוה, וכן אם יבא משום הקיום לידי חולי אע"פ שאין בו סכנה, מ"מ ענין חולי הוא סבל גדול מאוד ואפשר שאין חייב כ"כ כדי לקיים מצוה.

מיהו אפשר שכל זה רק במצוות שהם ענין האדם שלו, אבל אפשר שהעשה והלאו של לא תעמוד על דם רעך ומצוות ההצלה, אין חיוב המצוה כדי לזכות האדם עצמו בקיום המצוה, אלא עיקרו החיוב להציל הזולת, מפני שהצלת נפש השני הוא יסוד גדול בתורה מפני חשיבות הנפש, ולפיכך אפשר שחובת ההצלה אינה יכולה להכלל בכללי החיוב שמשום צער או חשש חולי אינו חייב לקיים, דזה אפשר דאינו רק מצד קיום המצוה, אבל כדי להציל את נפש חברו אין משום קשיים של צער וחשש פטור שנפש חברו תאבד, ואם מצינו דהירוש' סובר דחייב להכנס לספק נפשות ממש כדי להציל חברו המסוכן ודאי, אין להסתפק דבשביל חולי שלא יבוא לסכנה יפטר מלעשות כל מה שבידו כדי להציל חברו, ואפילו לדידן דלא קיי"ל כהירושלמי (עי' באריכות "הלכה ורפואה" ח"ב) היינו דהתם הוא ענין נפש עבור נפש, וחייך אפילו בספק סכנה קודמים, אבל כשאין נידון בסכנת נפשות אלא צער וחולי גרידא אפשר שאין לפטור משום כך, ומשו"ה יש לדון ביסוד הפטור של מצטער אם נאמר גם לענין חובת ההצלה, ובפרט אחר שצריך לתת כל ממונו עבור הצלת חברו (עי' "הלכה ורפואה" ח"ג שהארכנו בחובת ההצלה של חברו).

HALAKHA AND MEDICINE

A SYMPOSIUM

RESEARCH ARTICLES RELATING TO
THE APPLICATION
OF HALAKHIC PRINCIPLES TO MEDICINE:
THE PHYSICIAN AND THE SAVING OF LIFE:
THE HOSPITAL, THE MEDICAL SCHOOL,
PATIENTS, FAMILY AND SOCIAL RELATIONSHIPS.

VOLUME IV

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשע"א

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
5745 — 1985