

ספר

# הלכה ורפואה

קובץ הלכה בעניני רפואה

בירורים ומחקרים בבעיות רפואיות להלכה  
חיובי הצלה לחולים ומסוכנים, פיקוח נפש  
והצלת נפשות. רפואה בשבת, בעיות הרופא  
ובית החולים, תינוקות, משפחה ומשפט

כרך ב

נכתב ונערך על ידי  
הרב משה הרשלר

בית המדרש לתורה, שיקגו  
הוצאת מכון רגנשברג  
מכון גבוה להלכה והוראה  
ירושלים תשמ"א



כל הזכויות שמורות  
ירושלים תשמ"א

הכתובת : הרב משה הרשור, ירושלים בית וגן, ישראל  
ת. ד. 16303

נוסע בישראל  
Printed in Israel

**ספר זה מוקדש**

**לכבוד**

**הרב והרבנית אהרן רגנשברג שליט"א**

**על ידידותם ועזרתם המסורה והמבורכת**

**לתורה וליצירה**

**כה לחי**

## **מכון רגנשברג**

**הנשיאות והנהלה:**

**הרב אהרן רגנשברג**  
**יושב ראש ועד הנאמנים — שיקגו**

**ד"ר ל. אריה פלדמן**  
**חבר ההנהלה — ניו יורק**

**הרב משה הרשלר**  
**מנהל — ירושלים**

**המערכת:**

**העורך**  
**הרב משה הרשלר**

**עוזר למערכת**  
**הרב יהודה הרשלר**

**ועדה מייעצת:**  
**הרב גדליה אהרן רבינוביץ**  
**שיקגו**

**הרב דן וול**  
**שיקגו**

**הרב חיים פרוש**  
**ירושלים**

**הוצאה לאור**  
**הרב ת. העניך וגשאל**  
**ירושלים**



## **אלה יעמדו על הברכה והתודה**

**שתרמו בעין יפה ונדיבה וסייעו להוצאת כרך זה**

**מועצת הרבנים דשיקגו**

**הרב יעקב פרנק נ"י, נשיא**

---

**ר' ירוחם שלום אברמס נ"י**

**שיקגו**

---

**ר' ישעיהו טוביה ב"ר משה הכהן נ"י**

**ורעיתו תחי'**

---

**הרב דן בהר"ר בנציון וול נ"י**

**ורעיתו תחי'**

---

**הרב משה עקיבא ב"ר הרצל ניימן נ"י**

**ורעיתו תחי'**

---

**ר' זוסיא נטע ושרה חגית פישמן נ"י**

---

**ר' יהודה לייב פישמן נ"י**

**ורעיתו תחי'**

---

**ר' בנימין קירשנבוים נ"י**

**ורעיתו תחי'**

---

**ד"ר נחמן צבי קירשנבוים נ"י**

**ורעיתו תחי'**

---

**הרב משה אריה ונחמה שפירא נ"י**

---

## **מזכרת נצח**

**לעילוי נשמתו של**

**הרב שמואל אלחנן דימנט זצ"ל**

**בהר"ר בנימין זצ"ל**

**נלב"ע ב' אדר תשל"ה**

איש תם וישר עובד את ה' בכל לבו עושה ומעשה לתורה ולהרבצת תורה. נולד בקובנה לאביו הרב בנימין דימאנט זצ"ל שהיה סופר תו"מ מומחה ואומן וידוע בכל הארצות בדקדוקו והידוריו. הרב שמואל אלחנן ז"ל יסד מוסדות חינוך בקובנא, וגם כשעלה לארה"ב הקדיש כל ימיו לעסוק בתורה ובהרבצת תורה ובמיוחד הרבה לעשות פעלים לישיבת רבנו חיים ברלין בניר-יורק. היה נותן שיעורים קבועים לפני קהילתו ועדתו ועוסק בצרכי הרבים באמונה. הקים דור ישרים בנים ונכדים ונינים יר"ש והולכים בדרך היהדות והמצווה.

בתו הבכורה מרת **יהודית קירשנבוים** שתחי' ובעלה ר' עזרא קירשנבאום נ"י, בנם הצעיר ד"ר **נחמן צבי** קירשנבוים נשוי למרת **שייני תחי'** בתם של הרב והרבנית רבי אהרן רגנשברג שליט"א.

בתו השנייה הרבנית **בילא** ובעלה הרב **שלום** אפלעס שליט"א רב בקהילת ניר-ג'רסי.

בנו הרב **אברהם מרדכי** שליט"א ורעייתו **רחל דימאנט תחי'** רב בקהילת קארן-הייטס.

הנה ימים באים נאם ה' והשלחתי רעב  
בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם  
לשמוע את דבר ה' (עמוס ח יא).

## בשער

דור שלנו זכה להתעוררות, יש צמא וביקוש לדבר ה' — זו ההלכה, רוצים ללמוד ולדעת איך לנהוג ארחות חיים ודרך ההנהגה לפי דיני התורה וההלכה וצו סיני, ובפרט בקרב אנשי הרפואה והרופאים שדיני חיים ומות בעיסוקם וחיי אדם מסורים בידם ושליחותם להביא ישע והצלה ומרפא לחולה ולכואב, זכינו שיש דרישה לשמוע הלכה ברורה אשר לפיהם ילכו וביקוש פתרון השאלות הרבות אשר לפנייהם. והתענינות מרובה נמצא גם אצל הציבור שמתענין בכל שטחי ההלכה ומוצא ענין רב בבעיות הלכה ורפואה שנוגעים לכל אחד ואחד.

## הכל צפוי והרשות נתונה

— רשות נתונה לרופא לרפאות, ומכיון שיש לו לרופא הסכמה והסמכה חייבים אנו ורשאים לסמוך ולתת לו את האימון המלא ולהאמין כי הוא השליח הטוב והנכון. ויחד עם כך הוא מטיל על הרופא להכיר בקדושת שליחותו ולזכור כי שכינה שרויה למראשותיו של החולה.

הרופא המאמין שמנהג דרכיו על פי התורה וההלכה זוכה למאור פנים של מעלה שמסייעת בידו להביא ברכה וחיים במעשה ידיו, וכן אמרו חכמים: "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושה בעולם הזה ובעולם הבא" (נדרים לה ב), נצח התורה מביא ישועת החיים.

## ההלכה והרפואה ירדו כרוכים זה בזה

בזה אפשר להבין את הטעם שהתורה כתבה את המצוה של "ונשמרתם לנפשותיכם" שלפי חז"ל וכן פסק הרמב"ם שזו חובת שמירת הבריאות והחיים, והיא נאמרה בפרשה של מצוות האמונה ביחוד ה' ומציאותו וחובת קיום מצוותיו:

"וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול — ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אותם — ונשמרתם אתם לנפשותיכם".

מכאן ששמירת הבריאות והחיים וקיום התורה צמודים זה בזה.

כך זה של "הלכה ורפואה" הוא השני בסדרה אשר "מכון רגנשברג" מוציא בעזר השם לאור, תחילתו בכנס רופאים ורפואה שנתקיים בירושלים קיץ תש"מ בשיתוף עם "המחלקה לחינוך ותרבות תורנית בגולה" אשר נשתתפו בו אנשי תורה, רופאים, ואנשי מדע מן הארץ ומחוץ לארץ שבאו להשתתף ולשמוע בלימודים מרוכזים, הרצאות ושיעורי הלכה מפי רבנים חשובים ופוסקי הלכה ומרופאים ידועי שם שומרי תורה ובעלי נסיון. וכן משתתפים בכך הזה מרנן ורבנן אשר נאותו למסור לנו בירורים ותשובות הלכה ולמעשה בנושאים החמורים במישור הרפואי.

חפץ ה' הצליח בידנו וכך זה יוצא ברוב תוכן ורוב הדר והוא כולל קשת רחבה של בעיות הלכתיות במישור הרפואה, רובו של כך זה עוסק בשאלות של חולים מסוכנים וגוססים, בבעיות של הצלה, קביעת המות, דחיית נפש מפני נפש, הלכות חמורות של שבת ודיני פיקוח נפש, השתלת כליות ובעיות סירוס וניתוחים, חיובי הרופא, דיני ביקור חולים, חובות רפואיות למשפחה ועוד. מיגוון שאלות מצויות, אשר הרופאים ובתי החולים נפגשים בהם תדיר, וכל ענין בפני עצמו דורש סיכום ובירור ההלכה למעשה.

תודתנו מסורה לכל המשתתפים הנכבדים שליט"א ולכל הנושאים בעול, יתברכו מן השמים אלפי מונים. ואנו תפלה שלא תצא תקלה מתוך ידנו ותקלה בדבר הלכה.

ויהי נועם ה' עלינו לראות ברכה בכל מעשי המכון להלכה ולהוראה, ויהיו מעשינו לשם שמים ודברינו להגדיל כבוד התורה, לומדיה, עוסקיה וההולכים בדרכיה.

בדחילו ורחימו וביקרא דאורייתא

**הרב משה הרשלר**

מכון רגנשברג, ירושלים ת"ו

ט"ו אייר תשמ"א.

## התוכן

### מזכרת חיים — הרב חיים דוד רגנשברג זצ"ל

- א. השתלת הלב בהלכה      ג—ח
- ב. ניתוח המתים בהלכה      ט—י
- ג. פינוי בית הקברות      יז—יט
- ד. בת לאם שנישאה ללא גט מבעלה הראשון      כ—כו

### חיוב הצלה בחולים ומסוכנים — הרב משה הרשור

- פרק ראשון: חובת ההצלה      כז—כט
- פרק שני: מניעת אמצעי הצלה      לה—ל
- פרק שלישי: חיובי הצלה בחיי שעה      לה—מג
- פרק רביעי: גזרי מסוכן וגוסס      מג—מט
- פרק חמישי: דין הטריפה באדם      מט—נב
- פרק ששי: אם חייבים להכנס לספק סכנה כדי להציל חברו      נב—נז
- פרק שביעי: אם מחללים שבת על עובר שלא נולד      נז—סד
- פרק שמיני: האם מותר לזר לידה      סד—סח

### בעיות רפואיות בהלכה

ניתוח באברי ההולדה לענין סירוס ופצוע דכא  
— הרב משה פיינשטיין

עא—עה

הוצאת שיניים וניתוחי חניכיים וטיפול אצל רופאים  
— הרב מנחם מנדל שניאורסון

עו—עז

לקבוע ניתוח תוך ג' ימים לשבת

עז—עט

— הרב מנחם מנדל שניאורסון

- האם מתירים לחולה מסוכן מלאכות שאין בהם פיקוח נפש  
 פ—צא — הרב עובדיה יוסף
- תשובה לענין הפלה ורופא שאינו ירא שמים  
 צב—צג — הרב שלמה יוסף זיון
- אם מותר אדם לתת רשות לאחר לחבול בו  
 צג—ק — הרב שלמה יוסף זיון
- בדיקות רפואיות למתגייסים לצבא  
 קא—קה — הרב יהושע משה אהרונסון
- עובר שחוששים שיוולד בעל מום  
 קו—קיג הרב יצחק זילבשרטיין
- השתלת כליות — הרב משה מייזלמן  
 קיד—קכא
- תרומת כליה משאינו בר דעת — הרב משה הרשלר  
 קכב—קכז

### פיקוח נפש והצלת נפשות

- טיפול בחולה גוסס — הרב שלמה זלמן אויערבך  
 קלא
- דיני הרופא ופיקוח נפש — הרב גדליה אהרן רבינוביץ  
 קלב—קמה
- פיקוח נפשות ודחיית נפש מפני נפש  
 קמו—קסח — הרב לוי יצחק הלפרין
- גרימת הריגה ודחיית נפש מפני נפש  
 קסט—קפ — הרב זלמן נחמיה גולדברג
- בדין הנ"ל — (תשובה לתשובה) הרב לוי יצחק הלפרין  
 קפא—קפד
- טיפול בגוסס וקביעת המות — ד"ר א. ס. אברהם  
 קפה—קצ
- רופא שעוסק בגוסס אם מותר לעזבו כדי לטפל בחולה אחר  
 קצא—קצה — הרב זלמן נחמיה גולדברג

### השבת והרפואה

- חילול שבת על ידי נכרי — הרב יהושע ישעי' נויבירט  
 קצט—רד
- הפעלת מכשיר רפואי על ידי דיבור בשבת — פרופ' זאב לב  
 רה—רכג
- הצמדת מתקני רפואה בשבת — הרב לוי יצחק הלפרין  
 רכד—רלח

רלט—רמד	ליווי עם החולה בנסיעה בשבת — הרב חיים פרוש
רמה—רנא	מכשירי בישול חדישים בשבת — הרב ישראל רוזן
	מצבים באיבחון ומניעת מחלות זיהומיות מעוררות
רנב—רנד	בעיות הלכתיות בשבת — ד"ר מאיר איסקזון

### בעיות משפחה ושל דין ומשפט

	תשובה בבעיות קוצר ראייה אצל בני הישיבות
רנז—רס	— הרב אליעזר יהודה וולדנברג
רסא—רסז	שליחותו של רופא — הרב שאר ישוב כהן
רסת—רעב	בדין מילה בתינוק משותק — הרב אליהו בקשי דורון
רעג—רפו	בדיני ביקור חולים — הרב גדליה אהרן רבינוביץ
	רופא שטעה ונהג אמבולנס שדרס
רפז—רצד	— הרב יצחק זילברשטיין
	טיפול שניניים לענין חציצה וטבילה
רצה—שה	— הרב יחיאל מיכל שטרן
שה—שו	נספח למאמר טיפולי שניניים — ד"ר אריה לופו
	אשה שנפגעה בתאונת דרכים, אם חייב בעלה ברפואתה
שז—שטו	— הרב מרדכי ליב הלוי קצנלנבוגן
	אדם ברפואת עצמו וביתו ובחיובו לבניו הקטנים
שטז—שלא	— הרב אברהם זב לוין
שלב—שלד	קוצר הראייה אצל בני הישיבות — ד"ר אלחנן יודוואב
שלה—שלט	טוב שברופאים לגיהנום — הרב יצחק אהרן שפירא
	גדרי סכנה לגבי שבת ולגבי עינוי דיום הכפורים
שמ—שמו	— הרב שבתי אברהם הכהן רפפורט
שמז—שמט	בת מאב יהודיה ואביה גוי, לכהן — הרב משה הרשלר
שנ—שנג	בעיות גנטיות בהבט הלכתי — הרב משה הרשלר

# מזכרת חיים

הרב חיים דוד רגנשברג זצ"ל



## תוכן המדור

- |       |                                      |
|-------|--------------------------------------|
| ג—ח   | א) השתלת הלב בהלכה                   |
| ט—יד  | ב) ניתוח המתים בהלכה                 |
| יד—יט | ג) פינוי בית הקברות                  |
| כ—כו  | ד) בת לאם שנישאה ללא גט מבעלה הראשון |

## א. השתלת הלב

השתלה של לב חדש בגוף האדם הסעיר והפתיע את כל העולם, למרות שהשתלת אברים אינו נושא חדש, וכבר כמה שנים שמצליחים להשתיל בגוף האדם אברים שהגשמה תלויה בהם כגון כליות וכדומה. בכל זאת יש לנו הרגשה מיוחדת להצלחת ההשתלה של הלב, כנראה שהיחס שלנו אל הלב הוא רב, כמאמרו של ר' יהודה הלוי — הלב הוא מלך האברים. וכל העולם עומד משתומם לתופעה חשובה זו, לא רק בשביל הקידמה המדעית במישור הרפואי, מהמהפיכה הביולוגית של מדע הרפואה, אלא הוא מרגיש שאנו עומדים בפני התגלות אופקים חדשים, הוא פותח לפנינו שערי בינה להכיר בגדלות האדם והבריאה, וברגש רב אנו קוראים מה רבו מעשיך ה' מה נפלאים מעשיך. וטרם אנו יכולים לעמוד ולצפות עד היכן תוליך התקדמות מדעית זאת. ברכי נפשי את ה' הוד והדר לבשת.

לפני כעשרים וחמש שנים דנתי בעזר השם בענין הרכבה של קרנית מעיניו של מת על עיניו של חי, נתח כזה אינו מסובך מפני שהתנגדות הגוף לחלק המושתל קטנה שאין בהם עורקי דם, הקושי העיקרי הוא הלכתי, כיון שהיו לוקחים את הקרנית מאדם מת, וכיון שאין כאן גידון של פיקוח נפש, שאין בזה רק שאלה של סכנת אבר ואין מחללין על זה את השבת בשעתו השבתי תשובה ארוכה שכיון שהעור המורכב חוזר ומתערה בחיות הגוף ונהפך כאבר חיוני מן הגוף אפשר שבטל ממנו שם „מת“ ונפקעת איסור ההנאה מזה, ורבים היו חלוקים עלי בזה שלא גרע מאפרן של איסורי הנאה, כן יש שרצו לאסור מצד שאסור לגזול ממון של חברו להציל נפשות. וכן מצד ניוול המת והארכנו בזה והיא נדפסה בספרי משמרת חיים דף עז וקחנו משם.

ביחס להשתלת לב הבעיות הן אחרות וחמורות מאד של חיי שתי נפשות, של חיי התורם שממנו נלקח הלב להשתלה ופיקוח נפשו של המקבל החולה המסוכן בלבד שיש להחליפו, נידון זה אי אפשר לפטור בסברות דיוקים ופירושים דחוקים בדברי רבותינו, ועל זה אפשר לומר וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשריפה, יש כאן דיון בדיני נפשות, וידוע לנו כי כיום גלתה סנהדרין ואין לנו מי שילמד ויראה לנו דרך כבושה וסלולה בקביעת ההלכה ובדרכיה ואין מי שיאמר לנו את הנתיבות בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, אלא שעל זה אפשר לומר — ישראל אם לא נביאים הם בני נביאים הם.

נתחיל הדיון שלנו בנותן, כלומר התורם את הלב, שלפי הענין כל נקודת כובד הבעיה בעיקרה תלויה בו, ובכן הנותן שממנו נקח את האבר המרכזי שלו, את הלב להשתלה, הוא האדם שהרופאים התיאשו ממנו ואין להם תרופה עבורו ובוודאי ימות, מעיקר הדין הוא חי גמור וכמו שכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות רוצח ה"ז אחד דהורג את הבריא או את החולה הנוטה למות ואפילו הרג את הגוסס

נהרג עליו, אין הבדל כמה מידת חיים יש לו לאדם לחיות אם חיים ארוכים או קצרים, אם חיים של שבעים שנה או של חיי שעה, ולפי זה אין בידנו שום היתר לומר להאדם הנודב מכיון שיש לך רק חיי שעה, נקריב את חייו של זה כדי להציל את זה.

אבל עדיין יש מקום לדון בזה שמא אמנם הוא חייב בזה להציל את חברו שכן מצאנו בב"מ סב ב מחלוקת של בן פטורה ור"ע בשנים שהיו מהלכים בדרך וכר עד שבא ר' עקיבא ודרש וחי אחיך עמך חייד קודמים, ולכאורה צריך להיות פשוט הדין שאם הקיתון של מים לא יספיק בשביל זה שהוא שלו, אבל יספיק לחברו — יראה שאין שייך לומר בזה חייד קודמים, ומסתבר שהוא צריך לתת את המים לחברו להציל את חייו, ולפי זה בנידון שלנו כיון שיש להאחד לב שלו לא יועיל והוא נידון למיתה והוא יכול להציל את חברו, ולכאורה הוא חייב להצילו בזה.

אמנם זה אינו, שאדם אינו מחוייב להציל את חיי חברו בחיי שעה שלו, שכן אפילו באחד מאבריו אין אדם מחוייב להציל את חיי חברו לפי דעת הרדב"ן, ואף שהרדב"ן כתב שם שמצד מידות חסידות מותר האדם לתת אבר משלו כדי להציל את חיי חברו, אבל להקריב את חיי שעה שלו, נראה לפי עניות דעתי שאין אפילו מידת חסידות בכך, שהרי זה חמור מאבדן של אבר, שעל סכנת אבר אין מחללים את השבת ועל חיי שעה מחללין.

והנאון רמ"ש בעל אור שמח הביא ראיה לזה מסנהדרין מד א שאם העדים חוזרים מעדותם אחרי שנגמר דינו של רוצח, ואע"פ שב"ד רואים שיש ממש בדבריהם אין תקנה לזה, והקשה הגרמ"ש זצ"ל אם נאמר שאדם מחוייב לקטוע ידו כדי להציל את חברו, יקטעו העדים (שיודעים ששקר העידו) את ידם, ובה יפטר הרוצח, שכן אם נקטעה יד העדים אחר גמר דין הוא פטור, אלא מוכח שאין האדם חייב לקטוע אחד מאבריו כדי להציל את חברו, אלא שיש לדחות ראיה זו, שאפשר שאמנם הם חייבים לעשות זאת, אך אין מי שיורה להם דין זה שהרי הב"ד לא יוכלו לומר להעדים לעשות כן שכן הב"ד קבלו את עדותן, ואף שדחינו הראיה, מכל מקום ההלכה של הרדב"ן ברורה שוודאי מידת הדין שאין אדם מחוייב לקצוץ אחד מאבריו להציל את חיי חברו, אלא רק מידת חסידות יש בזה.

ומעשה הנראה שבא לידי באחד שהיו מבקשים ממנו לתרום כליה אחת כדי להציל את אחיו, ועל פי פסקו של הרדב"ן אמרתי שמן הדין אינו חייב לתת אלא ממידת חסידות אם רוצה מותר לעשות כן אבל בלא זה אסור לאדם לחבול בעצמו, ונמצא שאם הנותן עדיין בחיים גמורים אין עליו להקריב את חיי שעה שלו להצלת האחר.

והנה בנידון השתלת הלב צריך שתהא השתילה כשעדיין הלב לא הפסיק את חיותו כי אם הלב חדל לחיות אינו מוכשר כבר להשתלה בגוף אחר, והרופאים אומרים שהם מוציאים את הלב מהתורם מיד עם מותו ומפעילים זאת באופן מלאכותי עד ההשתלה, ולפי זה מתעוררת לפנינו בעיה הלכתית חמורה אימתי על פי ההלכה האדם הוא מת, ועל זה יש לדון מהם הסימנים או מה הוא הזמן

הקובע את המות. והנה ביומא פז א שנינו במי שנפל עליו מפולת בודקין עד לבו או עד חוטמו. והיינו דבודקים אם חדל הלב מלדפוק או בזמן שחדל לנשום. ולהלכה עד חוטמו. וראה שם בסוגיא דלמסקנא דבדיקת הנשימה כ"ע מודים שבדיקה זו קובעת שנאמר כל אשר נשמה באפו. אולם בימינו שיש לנו אמצעים להפעיל שוב את הלב אחר שפסק לפעול ולהפעיל שוב את הריאות אחר שפסקו לנשום שוב אין לסמוך על בדיקת הנשימה, ובזמן הזה קובעים על פי פעילות המוח ואם המכונה הנקראת עלקטרא ענסעפאלא גראם, היא שלילית שכל פעילות המוח הופסקה ואין הוא ממשיך להשפיע על הגוף והגוף עצמו אבד לו לגמרי הרגשתו. הרי מצב האדם כמו "פסיק רישא" ואז אנו קובעים בבטחה את מותו של האדם הזה.

אלא דא עקא הדבר צריך להעשות במהירות נפלאה כדי שהלב לא יאבד את ערכו, ובוה יש לפנינו ספק גדול אם אפשר לסמוך על הרופאים שהאדם כבר מת מות ודאי, או שמא נחשוש שמא עדיין לא מת לגמרי והוא גוסס או מתעלה. והגוסס אמרו חכמים הרי הוא כחי לכל דבר וההורגו חייב עליו וכל תנועה ותנועה יכול להמיתו כמו שאמרו כל המעצם את עיניו של גוסס ה"ז שופך דמים. ואמנם קשה לעמוד ולקבוע בזה, ומצינו באר"ח סי' של ביולדת היושבת על המשבר ומתה מביאין סכין בשבת אפילו דרך רה"ר וקורעים את בטנה ומוציאין הולד שמא ימצא חי, וברמ"א שם ומה שאין נוהגין עכשיו כן אפילו בחול משום דאין אנו בקיאים במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לוולד לחיות.

ובאמת נראה שאין אדם במצב זה כחי גמור, ואפשר שיש לחלק בזה, שהרי בחי אסור למנוע ממנו הדברים המחזיקים את חייו, והעושה זה הוא עובר על לא תעבוד על דם רצח, אבל בחולה כזה מותר שמותר להסיר את הדבר שמחזיקו בחיים, כמו להסיר את המלח מעל לשונו או מכת מקבת על יד ביתו וממשיכה את חייו מותר לפוסקה. ולכאורה הרי אסור לעשות זאת ומחזיב להמשיך את חייו הגוסס מטעם לא תעמוד על דם רצח.

ועל כרחק צ"ל שיש כאן שני ענינים יש חולה שעדיין חי חיים גמורים ויש לו עוד חי שעה בזה אמרו ההורגו הרי גזול את חי שעה שלו והוא חייב מיתה ואין הבדל כמה אורכם של חיים כאלו. אבל גוסס שהגיע למצב כזה שכל תנועה יכולה להמיתו, הוא רק שופך דמים דרבנן, וראיה לדבר שהרמב"ם כתב הלכה זו שכל המעצם את עיניו בהלכות אבלות וז"ל: הנוגע בו ה"ז שופך דמים למה זה דומה לנר שמתפטף כיון שנגע בו אדם יכבה, וכל המאמץ עיניו עם יציאת הנפש ה"ז שופך דמים אלא ישהה מעט שמא נתעלה, אבל בהל' רצח פ"ב ה"ז כתב אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו.

ובזה יתבאר הא דאיתא בגדרים דף כב. עולא במיסקא לארעא דישאל וכר ופירש הרא"ש שם ופרע לו בית השחיטה כדי לחזק דיבורו וגם כדי למהר את מיתתו ואם נחשוב את הגוסס כחי אם כן איך הותר לו להציל בזה את נפשו. ועי' ספר נדרי זירחין להגרש"ק ז"ל הרי איכא בזה ההלכה של מאי חוית דדמא דידן וכר', אלא מוכרח כסברתנו דבאדם זה שנשחטו שני סימניו אין בו כבר דין

שופך דמים. ובפרט שכבר כתב שהגוסס עם יציאת הנפש אין מעצמין את עיניו שמא נתעלף, ובנידון דעולא אין לומר שנתעלף שהרי שחוט ועומד הוא ואין חשש שמא יתעורר ויחיה.

ולפי זה בנוגע להנדבן אם הגיע למצב גוסס כזה שבדיקת המוח מראה שליליות גמורה, אע"פ שהלב עדיין דופק, היה מקום להתיר כדי להציל נפש מישראל. אלא מכיון שספק גדול בידנו אם יש לסמוך על הרופאים בזה ובפרט שאין הדבר בטוח שאכן בדיקת המוח היא מוחלטת ואפשר לסמוך שהכל מת, ובפרט שמעשים של השתלות יש בהם לחץ לעשות הכל במהירות נפלאה, ואפשר שחסר השיקול האמיתי, משום כך ספק גדול בידנו להתיר. ולמסקנא הגיע השעה להורות לעשות השתלת לב.

עד כאן עסקנו בבעיות שנתעוררו מצד הנדבן התורם, אולם עלינו לברר את הבעיות מצד המקבל שבו צריכים להשתיל את הלב, הוא חולה לב מסוכן, ובא לפנינו לשאול אם מותר לו להכנס לסכנה שאם לא יצליחו הניתוח וההשתלה ודאי שימות. והאפשרות של חיים גורמליים, הוא רחוק, כי יש חשש גדול שהגוף ידחה את ההשתלה, ולפי"ז השאלה היא גדולה אם מותר לו להעמיד בספק את חיי השעה שלו מפני ספק שמא היא לו אפשרות של החיים הנורמליים.

שאלה זו כבר נשאלה לפני רבותינו האחרונים השבות יעקב והגרש"א ובנין ציון והם פשטו את הדבר בחיוב וסמכו על מה שאיתא בע"ז כו ב שאסור להתרפאות אצל רופא עכו"ם — אבל אם אין לו לחיות אלא חיי שעה מותר, ואמרינן שם ספק חי ספק מת אין מתרפאין ודאי מת מתרפאין, והקשו הא איכא חיי שעה ואמר' לחיי שעה לא חיישינן, ומשם נראה שאפילו באפשרות רחוקה מותר להכנס, שהרי רש"י כתב שם ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן דעכו"ם ודאי קטיל ליה ומוטב שיניח אולי יחיה, ומוכרח לומר בדברי רש"י שאין זה ודאי גמור, שלפי"ז היה אסור להתרפא ממנו אפילו חיי שעה אלא זה קרוב לוודאי ובכל זאת התירו שם, ולפי"ז יש לנו ראי' שמותר להכנס לספק זה.

אמנם נראה לענ"ד שאין להביא ראיה מהתם לנידון שלפנינו, שכן אצל החולה אין זה נידון של רציחה אלא של מאבד עצמו לדעת וזה אסור מקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ומכיון שהרופא הוא גוי, והחולה הולך אצלו להתרפאות אין זה בגדר איסור של מאבד עצמו לדעת שהרי הוא מצפה שיתרפא ממחלתו, ואמנם באמת יש לנו כמה צדדים להתיר באיבוד לדעת כמו בשאול ועוד, משרה התירו לו ללכת לרופא העכו"ם אבל בנידון שלנו שאף שנתיר לחולה הלב להכנס לספק הניתוח שמא יעלה לו להציל עצמו לחיים מכל מקום מה שזה נוגע להרופא היהודי שעושה מעשה בידים שמוציא את הלב ממנו כיון שהאפשרות שיצליח מסופקת ואפשר שזו אפשרות רחוקה אין זה גדר שוגג שכתב הרמב"ן בתורת האדם הובא בטור יר"ד שלו שאין לרופא לומר מה לי ולצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג, אבל בשאלה שלנו הוא קרוב למזיד, ובקרוב למזיד כתב הרמב"ם פ"ו מהל' רוצח שאם מצאו גואל הדם בכל מקום והרגו פטור.

וראיתי באור שמח שכתב על מה שאמרו במכות יא א שמי שגולה לערי מקלט אינו יוצא משם לעולם לא להציל נפשות בעדותו ואפילו ישראל צריכים לו כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם, ולכאורה קשה למה לא יצא בשביל הצלת נפשות שדוחה כל מצוות התורה, ואמר הגאון הנ"ל שזה מטעם שאין צריך להעמיד בסכנה את חייו אף שבוז בא להציל נפשות, וחולק בזה על הפוסקים דס"ל שצריך להעמיד בספק סכנה בשביל מצוות פיקר'ג, ואף שיציאת יואב בן צרויה מן הסתם משמע לצאת למלחמה שזה תמיד ספק סכנה, ואם כן איך יוצא יואב למלחמה הרי זה ספק סכנה, וצריך לחלק אם זה ספק סכנה מצד מלחמה שבוה כל ישראל חייבים, אבל אם יש סכנה מצד אחר אין צריך לצאת למלחמה. ולענ"ד, שאין כאן מצוה לשבת בתוך ערי המקלט, דמה שאמרה תורה וישב שם עד עולם אינה מצוה על הרוצח לשבת שם, אלא עיקר המצוה להפריש ערי מקלט כדי להציל את הבורח מיד גואל הדם, וא"כ לא דמי זה לדין כל התורה שמצוות פיקר'ג דוחה אותה כי בזה הגדר הוא מצד וחי בהם, כלומר שאין מצוות התורה עומדים בפני פיקר'ג, ואם אחת ממצוות התורה מונעת מישראל להציל נפשות גזירת התורה שלא להמנע משום המצוה מפיקוח נפש, וחלה עליו חובת המצווה של לא תעמוד על דם רעך. אבל בנדון אין מצוה על הרוצח לשבת בערי מקלט אלא שהתורה קבעה לו מקום מקלט של מבטחים שלא יהרוג אותו גואל הדם, וגזרה תורה שהיא מגבילה אותו שיעמוד במקום הבטוח ואל יצא משם לקיים מצוות, וכיון שא"צ לצאת משם כדי לקיים מצוות תפילין או מצוות סוכה או מצוות אחרות, וכך אין צריך ג"כ לצאת כדי לקיים המצוה שלא תעמוד על דם רעך, ודוקא בנגוע למצוות אנו שוקלים מצוה של שאר המצוות כנגד מצוה של פיקר'ג אבל בישיבתו בערי המקלט אין בזה מצוה ואין ביציאתו משם ביטול מצוות עשה ולא שייך ע"ז שפיקר'ג דוחה זה.

וראיתי ביד אברהם בגליון השריע שם שהקשה על הא דאמרין שרופא שטעה חייב גלות מאי שנא משליח ב"ד שהכה לבעה"ד שמומינו לדין, או אב הרודה את בנו ומת תחת ידו שפטור מגלות, והקשה הרי גם הרופא עוסק במצוה ואם כן גם בזה יש לדרוש יער מה יער רשות אף כל רשות יצא זה שהוא דבר מצוה, ולענ"ד דהא גם בשליח ב"ד מצאנו שחייב גלות כגון בהוסיף לו רצועה אחת, ונראה מזה שיש חילוק בין שליח ב"ד שהכה את בעל דין הנמנע לבא לבית דין (רמב"ם פ"ה מהל' רוצח) ובין שליח ב"ד שהוסיף רצועה אחת על האומד (פס"ז מהל' סנהדרין ה"ב) שאם מת באותה הנאה שהיה עליו להכותו פטור, אבל אם הוסיף לו רצועה אחת שאותה הכאה לא היה צריך להכותו ואין לו רשות לעשות זאת, ואין בה כבר מצוה לכן גולה על ידו. וכן ברופא מה שאמרו שגולה, הוא דוקא אם יודע שטעה ונתן לו רפואות שלא צריך לתת לו, הרי אותן הרפואות כמי שהוסיף רצועה אחת לכן גולה על ידו.

וראיתי בתשובה של הרב אונטרמן (שליט"א) [וצ"ל] שאסר לעשות נתוח כזה מצד כשמסירים את לבו, אבד לו חוקת חיים, כיון שבשעה זו אינו יכול לחיות חיים עצמאיים רק חיים מלאכותיים ע"י מיתקן שמחליף את פעולות הלב ומקיימת את זרימת הדם בכל הגוף, לפי דבריו גם השתלת או נתוח כליות יהא

אסור שהרי בעת הניתוח מחברים כלייה בלאכותית בקמום הטבעית, וכן גם בניתוחי לב שזה דבר נפוץ ורגיל משתיקים את הלב לשעה קצרה, ולפי דבריו האם נאמר שהוא אינו חי בעת החיבור עם כלי הדם המלאכותי, הרי הוא וודאי חי חושב ופועל בצורה תקינה אלא שהוא רדום ע"י הרדמה ואתר. כי לולא כן נמצינו כשאנו מחזירים הלב או הכליות למקומם ולפעלם אנו מחיים מתים, וזה הוא רק בכוחו של הבורא הממית ומחיה ומפתח של חיים ומתים לא נמסרו ביד שליח (תענית ב א), ולו לא היינו קשורים להרדמה היה האדם ער כל שעות הניתוח ודאי היינו מוצאים אותו חי כלכל דבר.

ובכלל אינו מובן מה ענין חוקה לזה, שגדר חוקה הוא בשעה שאנו מסתפקים במצב ידוע או על שאינו ידוע או אנו מעמידים אותו על חוקתו שלא בא כל שינוי ומעמידים אותו על חוקתו ומה שהיה לפניו נמשך גם עתה, אבל בנידון שלנו, אין לנו ספק על שעה זו, ויודעים את מצבו כי הוא עדיין חי, אלא שאין אנו יודעים מה יהיה בעתיד, ובוזו אין אפילו לאדם חי ובריא חוקה לגבי העתיד כמו דאמר'י שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן.

הנה בנתח הלב אם הרופאים מסופקים וחילוקי דעות יש ביניהם יש מחייבים ויש שאומרים שלא לעשות את הניתוח הזה, בזה יש בידנו הלכה שאם שני רופאים אומרים צריך אפילו מאה אומרים אינו צריך — אין הולכים בזה אחר הרוב, וא"כ בנידון שלנו שלדעת הרבה רופאים זה סכנת נפשות יש להחמיר בדבר.

מיהו יש לחלק בין הענינים, אמנם אם הרופאים היו מחולקים ברפואה או בנתוח אם זה יועיל או לאו אז אנחנו דנים ספק נפשות להקל, אבל בנ"ד אין הם מחולקים אם הרפואה מועילה אם לאו, שהרי לדעת הכל שרוב ניתוחי הלב לא הצליחו, אלא הם חלוקים בשביל זה כדאי לעת עתה להמשיך פעולה זו או לא, ובוזו הרי הדין רגיל ובוזו יש בהלכה להכריע.

והלכה למעשה, כיון שטרם ניתוח זה הוכר כמוצלח וטרם קנה לו מהלכים רפואיים בעולם הרפואה והישועה, איני חושב שיש רב בישראל שיקח עליו את האחריות ליעץ לעשות ניתוח מסוכן זה למרות שלאדם החולה אין מה להפסיד הרבה שחייו חולניים ואפשר שהם קצרים, אך בכל זאת אין הוא נכנס לספק שמא יצליח בניתוח קשה זה.

ויש בידי להוסיף שאלה אחת אם מת האדם השתול האם מצוה להוציא את הלב ולהביאו לקבורה עם גופת התורם שהוא היה בעל הלב ולבו ירך עצמו הוא, ואף שמצינו בסוטה אם מצאו חלל והראש במקום אחד והגוף במקום אחר נחלקו חכמים אם מוליכים הגוף אצל הראש או הראש אצל הגוף, שאין זה הנידון שלנו, שהתם הדין דמת מצוה קונה מקומו ונחלקו איך נקבע אם הוא במקום הראש או נלך בתר גופו, אבל השאלה שלנו אפשר שכיון שנקלטה לזמן קצר בגוף השני אע"פ שהגוף דחה השתל מ"מ אפשר שקנה לב זה למות עמו ביחד.

## ב. ניתוחי מתים בהלכה

ענין נתוח המת אינו נוגע רק לאיסור ניוול המת, אלא הוא פוגע גם בעצם מצות קבורה ואיסור בל תלין, כי ברוב המקרים מוציאים את האברים הפנימיים מן הגוף כדי לעמוד על סיבת המות של האיש הגיתן לבדיקה, וכן כדי לברר אם תהליכי הריפוי של מחלת האיש התוא היו תקינים ומועילים. ברגיל אין מחזירים את האברים לגוף ואינם באים לידי קבורה, ובמקרה זה לא נתקיימה מצות קבורה לא רק בהאברים, אלא גם בגוף הנקבר. כדאיתא בירושלמי נזיר פ"ז ה"א: "תקברנו כולו ולא מקצתו, תקברנו מיכן שאם שייר ממנו לא עשה כלום". אמנם אם מקברים את האברים האלו אח"כ נראה שמתקיימת בזה מצות קבורה בכל, כי במקרה שהגוף נתפרד לחלקים רבים אין הלכה שהקבורה צריכה להיות דוקא בשעה אחת ובקבר אחד.

ודעת המל"מ סוף הל' אבל שאין מצות קבורה אח"כ היה ראשו ורובו, ואין מצוה זו נוהגת אם נשתייר מן המת רק חלק ממנו — אם נשתייר רק כזית מן המת, ויליף לה ממה שנאמר בירושלמי נזיר שם: "כי קבר תקברנו, מכאן שאין נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו". ותופס המל"מ שהלכה זו היא כלל במצות קבורה דעלמא, שאין מצוה זו של קבר תקברנו אלא דוקא אם יש ראשו ורובו. ודעתו שאין ענין מת מצוה מצוה לעצמה, אלא זהו פרט במצות קבורה מת, שהתורה אמרה שאם אין למת קוברין דוחה מצוה זו את הטומאה ואת העבודה, והטעם שנקרה מת מצוה הוא מפני מצוה זו, מצות קבורה שבכל מת, כמ"ש הרמב"ם בטה"מ מצוה רלא: "המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו נקרא מת מצוה, כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו באמרו קבור תקברנו".

ובכונה כתב הירושלמי מת מצוה, מפני שבאמת יש חיוב קבורה על מת, לבד המצוה של קבר תקברנו, מצד שהוא אסור בהנאה, כמו כל איסורי הנאה שצריכין קבורה (תמורה לג ב). אלא שחיוב זה הוא על כל כזית ממנו, אבל הירושלמי שכתב שצריך ראשו ורובו, רצה להדגיש שהוא מדבר רק במצות קבורה של קבר תקברנו, לכן כתב מת מצוה, אבל אין כוונתו להוציא מהלכה זו מצות קבורה של מת בעלמא, ובכולן אין חיוב במצוה זו עד שיהא בו ראשו ורובו, כי מצות קבורה היא על מת וכזית מן המת אינו נקרא מת אלא נקרא כזית מן המת, כמו דאמרינן בניזיר מג ב, "לה יטמא ואינו מטמא לאברים", כי האברים ממנה אינם נקראים "לה", אלא חלק ממנה.

והתוס' יו"ט שבת פ"י מ"ה כתב שגם על כזית מן המת יש מצות קבורה, וביאר טעם ההלכה שבמשנה שם, שאם הוציא בשבת כזית מן המת חיבי, משום דכזית הוי שיעור חשוב להוצאת שבת, מטעם דמצניעין אותו לקוברו.

וכן דעת המנחת חינוך מצוה תקלו, שאף על כזית מן המת יש מצות קבורה, וכתב "שאף לענין טומאת כהנים שמטמאים למת מצוה אינו אלא בראשו ורובו, אפשר דשם גז"כ, אבל לענין מצות קבורה ולעבור על עשה ול"ת הוא בכל ענין, ואפשר אף בפחות מכזית".



ולדעתם מה שכתב הירושלמי שצריך ראשו ורובו הוא דוקא במת מצוה לדחות את העבודה ואת הטומאה. כי דין מת מצוה היא מצוה לעצמה, כי בקבר תקברנו כלולים שני ענינים של קבורה, קבורה של מת דעלמא וקבורה של מת מצוה, כמו דאמרינן (ר"ה ח א) עשר תעשר בשתי מעשרות הכתוב מדבר. ועצם דין מת מצוה לענין טומאה ילפינן מלאביו ולאמו לא יטמא הכתוב בנויר וכ"ג (נויר מח א), ואמרינן לאביו ולאמו לא יטמא, אבל מטמא למת מצוה, ומתקברנו ילפינן שצריך שיהא ראשו ורובו. ודין זה הוא רק במת מצוה, אבל במת דעלמא מצות קבורה היא גם על כזית ממנו.

ודעת המנ"ח שלא רק העשה היא על כזית מן המת, אלא גם הל"ת של בל תלין עובר אם לא קברו קודם עלות השחר.

ולפי"ז אפילו מי שצוה שיוציאו את אבריו לבדיקה אין שומעין לו, ודינו כמי שאמר אל תקברוהו (ש"ע י"ד שמח ג). וברמב"ם פ"ב מהל' אבל ה"א: „אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה שנאמר כי קבר תקברנו". ובלח"מ שם כתב, דהרמב"ם מפרש הא דאיבעי בסנהדרין מו ב, קבורה משום כפרה או משום בזיונא, והו' לאיכא דאמרי שם, דאמר ר' יוחנן משום רשב"י רמז לקבורה מן התורה מנין. ולשון זה ס"ל שאין מקור מפורש בתורה לקבורת מת שלא הומת ע"פ ב"ד, ויש רק רמז לזה, לכן שייך לשאול אם קבורה משום בזיונא או משום כפרה, אבל ללשון ראשון דאמר ר"י משום רשב"י מנין למלין את מתו שעובר בל"ת ת"ל כי קבר תקברנו, לא שייך לשאול טעם מצוה זו, כיון שהיא מה"ת לא דרשינן טעמא דקרא. וכיון שהרמב"ם פוסק כלשון ראשון שמצוה זו היא מה"ת, לכן כתב אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו.

ובטור שם כתב הטעם דאין שומעין לו שזה בזיון דכולהו חי, ולכך אינו יכול למחול. וצ"ל שדעת הטור, שאפילו לפי לשון ראשון שם שקבורה היא מה"ת יש להסתפק בטעם הדבר, כי הרי הזכירה תורה טעם של בזיון במצוה זו, כי קללת אלקים תלוי, לכן יש להסתפק אם זה רק טעם שלא להשאירו תלוי על העץ, או זה גם טעם למצות קבורה הכתובה שם. בכל אופן לכל הדעות אין שומעין לאדם שנדב את אבריו לבדיקה אחר מותו.

ואם אפילו מחזירים את האברים לגוף ונקברים עמו, יצא מזה מכשול לכהנים קרובים, כי באופן שנחתכו האברים מן הגוף אסור להם להטמא לקרוביהם, כדאי' בנויר מג: „לאביו כשהוא שלם ולא כשהוא חסר". והלכה זו חלה גם אם מוציאים את הדם מן הגוף כמו שעושים בכמה בתי קברות, ואע"פ שמוסרים את הדם לקבורה כבר נעשה ע"י זה חסר ואין לכהן להטמא לו.

עד עכשיו דברנו אם מוציאים את האברים מן הגוף, ובזה עוברים על עשה ול"ת כמו שביארנו. אמנם ניתוח בלא פירוק אברים אסור גם כן משום גיוול המת. וע"ז כבר כתב רבינו הגוב"ת י"ד סי' רי: ואסור לנתח את המת אפילו באופן שע"ז יוכל להיות תועלת להצלת נפשות, כשיזדמנו חולים אחרים לקיים באותה המחלה. וכתב הנ"ב שם, שמתעם פק"ג אין להתיר אלא אם מצוה זו לפנינו, או כל אחד מישראל מצוה להציל את הנפש ולא למנוע מהצלה אפילו אם צריך לעבור על איסור תורה. אבל אם אין שום הצלת נפש עכשיו המת

שלפניו לדעת להציל נפשות כשזדמנו לפניו, אלא שהרופא רוצה ללמוד מגוף לפניו בעתיד, אין זה פק"ג ואין דוחה איסור ניוול המת.

ובתשובה ההיא דנו בשתי סוגיות בש"ס הנוגעים הלכה זו של איסור ניוול המת, בבא בתרא קנ"ד, וחולין י"א. והנה בב"ב שם: מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתתו, ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו, אמר להם אי אתם רשאים לנולול. ומסיק שם, אם היתומים מוחזקים והלקוחות מערערים יכולים לטעון, אגן זווי יהבינן ליה לניולול ולינולול, אבל אם הלקוחות המה מוחזקים והיתומים מערערים אינם רשאים לניולול ולבודקו. יוצא מזה, שאין הלקוחות מזהרין להמנע מניולול המת אם מפסידין ממנו, ורק היורשין מזהרין שלא לניולול.

ובתוספות כתבו שם הטעם שהיורשים אינם רשאים לניולול: „דלא מידי יהבי, ועוד שהוא קרובם“. ובביאור דבריהם נראה דהנה כתוב בשולחן ערוך יו"ד סימן שד"ם סעיף ט: „יורשים שאינם רוצים לפרוע שכר הספדן מוציאים מהם בע"כ“, והטעם בזה שעל היורשים לסדר ולערוך את קבורת קרובם שירשו כספו בכל הכבוד הראוי. ומקור הלכה זו בסנהדרין מו ב, וכש"כ שאסור להם לגרום בזיון לאביהם המת ולניולול כדי שלא יפסידו את כסף ירושתם, אבל הלקוחות שיש להם תביעה על המת על הכסף שנתנו אינם מחויבים להפסיד את כספם מטעם שצריך לבודקו ולניולול. וזהו מה שנאמר בגמרא „אגן זווי יהבינן ליה לניולול ולינולול“. וזהו מה שכתבו התוס' בטעם החילוק שבין היורשים והלקוחות, „דלא מידי יהבי“.

ובהגהות אשרי פ' מי שמת הביא בשם אר"ו, שהקרוב אין יכול לעכב קבורת המת אם תובע כסף מן המת. ונראה דעתו שלא רק להפסיד כסף ירושתו אסור לניולול, אלא שלא להפסיד כספו של היורש עצמו אסור לניולול. ונראה שהוא תופס טעם השני של התוס' לעיקר, במה שכתבו „ועוד שהוא קרובם“. והטעם בזה י"ל, כי התורה הטילה מצות קבורה בראשונה על הקרובים, ומטעם זה צותה לכהנים להטמא לקרוביהם, כמ"ש הרמב"ם פ"ב מהל' אבל ה"ו: „כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק ויתאבל עליהן“, ומפני כבודו של מת נפטרו הקרובים מן המצות כ"ז שהם אוננים, כמ"ש ירושלמי ברכות פ"ג, מובא בתוס' ברכות יז ב, ד"ה ואינו. ומטעם זה אסור להם לניולול ולזלול בכבודו אפילו אם על ידי זה יפסידו את כספם. וזהו מה שכתבו התוס' „ועוד שהוא קרובם“. בכל אופן יוצא מסוגי' זו שאין הלקוחות מזהרין על איסור ניוול המת אם זה יגרום להם הפסד ממון.

וראיתי בנועם כרך ה, מה שכתב הגאון ר' משה פיינשטיין שליט"א לדחות הוכחה זו מסוגיא זו, וכתב שענין ניוול המת הוא פרט מהלכות קבורה, וכמו שמצות קבורה מוטלת על כל ישראל, אלא שיש לקרובים דין קדימה במצוה זו, כמו כן איסור ניוול המת הוא איסור על כל ישראל והקרובים הם ראשונים במצוה זו. ובכן מפרש הגאון הג"ל, שהלקוחות טוענים אל היורשים כיון שאתם ראשונים במניעת ניוולול, ולכן מניעת בדיקתו של המת היא עכשיו מצדכם, ואתם הם המעכבים עכשיו להביא ראיה, ומטעם זה עליכם להפסיד ממנוכם.

ולענ"ד לחלק כי הגידון שם הוא באופן שהיתומים מוחזקים הלקוחות באים להוציא מידם, ולכן אם מצד הדין רשאים הלקוחות לטול, אז י"ל שיש להם טענה נכונה, ואומרים אל היתומים, מצדנו אנו אין מניעה לבדוק, כי רשאים אנו לטול מפני הפסד כספנו, ואנו מוכנים לבדוק, אלא שאתם מעכבים בידינו ומונעים אתם אותנו להביא ראיה זו, לכן עליכם להפסיד. אבל אם גם הלקוחות אינם רשאים לטול, נמצא שבכל אופן אי אפשר לעשות בדיקה זו, והיתומים מוחזקים למה יפסידו, הרי אין שום אפשרות להביא ראיה זו, והרי הם אנוסים בזה, היאך נוכל לחייבם. וזה דומה למה דאיתא בשבועות מה א': „היו שניהם חשודים על השבועה חזרה שבועה למקומה". וזה דוקא בחיוב שבועה שיכול לומר או תשבע או תשלם כמ"ש התוס' ב"ב לד א. אבל בנ"ד היאך נוכל להוציא מן היתומים רק מטעם שאינם מביאים ראיה, אם הם אנוסים על זה. אלא ע"כ הלקוחות רשאים לטול היתומים מעכבים, לכן הם מפסידים.

ועוד כתב הגאון הג"ל לסתור את הראיה מחולין שבמקרים מסוימים אין איסור ניוול המת, דהנה איתא שם: „רב כהנא אמר איתא מהורג את הנפש, דאמר רחמנא קטליה, וליחוש דילמא טריפה הוה, אלא משום דאמרינן זיל בתר רובא, וכי תימא דבדקינן ליה הא קא מיטול, וכי תימא משום איבוד נשמה דהאי ניווליה, וניחוש שמא במקום סייף נקב הוה". ומה לכאורה מוכח שבמקום צורך גדול אין איסור ניוול. וכתב ע"ז הגרמ"פ שליט"א, אדרבה מוכח מסוגיא זו דאסור לטול בכל ענין, דאם לא כן מה קאמרה הגמרא שמא במקום סייף נקב, נהי דצריכין למיזל בתר רובא מצד החשש שמא במקום סייף נקב, מ"מ הא ודאי שרוב טריפות יכירו ע"י בדיקה, א"כ עכ"פ היה לנו להצריך לבדוק את הנרצח שאם ימצא טריפה באחד האברים שאפשר לבדוק יפטר, דע"כ פנים מה שאפשר להציל האיש לנו להציל, דהא דוחין שבת אף במיעוט, דאין הולכין בפקדון אחר הרוב. אלמא כיון דהבדיקה היא ניוול המת אסור ואינו נדחה בשביל ספק הצלה דמיעוט וסמכינן להרגו על הרוב. וכתב ופלא על הנריב ועל השואל שהביאו ראיה מהסוגיא שמותר לטול ההרוג להציל הרצח והוא אדרבה ראיה להפך.

ולענ"ד י"ל על דברי הגרמ"פ שליט"א, מה שכתב הנריב להרב השואל: „אני תמה אם זה יקרא אפילו ספק הצלת נפשות למה לכם כל הפלפול, והלא זה דין צורך ומפורש שאפילו ספק דוחה שבת החמורה".

ונראה לענ"ד שאין הגידון בחולין שם בגדר פק"ג, כי פק"ג שדוחה כל התורה, לבד מע"ז ג"ע ושד"מ, הוא אם יש מקרה של הצלה לפנינו, דבר מדברי תורה מונע את ההצלה, ע"ז כתבה התורה וחי בהם, שאין דבר העומד בפני פק"ג. אמנם בנידון רוצח שעומד לדין, על הב"ד לברר את דינו ועליהם לחקור ולדרוש כל צדדי החיוב והפסור. וכשם שהם מוזהרין שלא לחייבו אם הוא פטור מונקי וצדיק אל תהרגו כן הם מוזהרין שלא לפוטרו אם הוא חייב, מובערת הרע מקרבך, ולא תחוס עינך, לכן לא שייך בזה ההלכה של פק"ג, אלא שחייבין להפך בזכותו מטעם ושפטו העדה והצילו העדה, כמ"ש רש"י בחולין שם, „וכן תימא משום איבוד נשמה דהאי דלא לימות משום דבעינן ושפטו העדה והצילו העדה". הרי

שרש"י הזכיר רק הלכה זו של ושפטו העדה, ולא הזכיר ההלכה של פק"ג, וכיון שכן כל ההיפוך בזכותו של העומד לדין צריך להיות בתחומי ההלכה, ולכן כל עוד שלא למדנו הלכה זו של רוב אמרנו שצריך לבדוקו מטריפות, אע"פ שהרוב אינם טריפות, מטעם ושפטו העדה, אבל אחרי שלמדנו הלכה זו מצד מה שאמרה הגמרא שמא במקום סיף נקב הוה, אין כבר על הב"ד לבדוקו משאר טריפות וסומכין על ההלכה של רוב, ושפיר כתבו בתשובה שם להוכיח מסוגיא זו שאין איסור ניוול המת אם זה לושפטו העדה והצילו העדה.

ובכן מוכח מסוגיות אלו שבמקום הפסד ממון ומשום ושפטו העדה אין איסור ניוול המת, אמנם אין אנו יכולים ללמוד מעצמנו להקל באיסור זה בענינים אחרים, כגון נידון שלנו, שהרופא רוצה ללמוד מניוול זה פרק ברפואה, שאם יודמנו לפניו בעתיד חולים כמו זה שהוא בודקו יוכל להציל את חיהם. ועוד י"ל בטעם הדבר שאנו מקילים באיסור זה בשני הענינים של הסוגיות ב"ב וחולין, שבשני הדברים האלו יש לו להמת קשר ישר אל הענין שאנו דנים עליו. בהענין של ב"ב באים הלקוחות בטענה אל המת עצמו ותובעים את הכסף שנתנו לו בחייו, כמ"ש, אנו זויי יהינן ליה, וכן בחולין שם אנו רוצים להמית את הנידון מטעם שהרג, ובוזז כיון שיש למת יחס ישר אל הענין הנידון אין אוסרים ניוולו, אבל לניול את המת מפני טעמים אנושיים, מפני שזה לטובת החברה, זה לא נוכל ללמוד מסוגיות אלו, וההיתר האחד שאפשר להיות בזה הוא ענין פק"ג וע"ז כתב רבינו הגדול הנ"ב ד"ל שזה שייך רק אם ההצלה לפנינו.

וכמה חמור איסור זה של ניוול המת יש להוכיח מערכין ז א, דאיתא שם: אמר רב יהודה אמר שמואל האשה היוצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריון כדי שלא תבוא לידי ניוול, כדי שימות הולד תחלה, וכתב רש"י ז"ל: "שאם יתא חיות בולד יצא לאחר מיתת אמו וניוול הוא". ואם באמת חי הולד אחר מיתת האם הרי זה פק"ג ממש, ומותר אז לניול את האם כדי להציל את הולד, כדאיתא שם: אר"ג אמר שמואל, האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין (דרך רה"ר) ומקרעין את כריסה, ונמצא שאם באמת ישאר הולד בחיים, יהיה כבר מצוה רבה לניולה מפני פק"ג של הולד. בכל זאת כל עוד שלא בא לידי זה הורגין את הולד כדי למנוע ניוול האם.

ובנ"ד אפילו לשיטת בה"מ ספ"ק דשבת שכתב בטעם הדבר שאסור להפליג בספינה ג' ימים קודם השבת משום "שנראה כמתנה לדחות את השבת", שאין דבר שעומד בפני פק"ג, ולשיטתו אין סומכין על זה שהאיסור ידחה אח"כ מטעם פק"ג, אמנם כל זה אם עושה מעשה עכשיו, וע"ז אמרינו שאסור מטעם שנראה כמתנה לדחות איסור, אבל בענין הבא ממילא לא שייך כלל זה, וא"כ אין שום סברא שיצטרכו מטעם זה למנוע דבר שבשעתו יהיה היתר גמור ומצוה רבה. וצ"ל כיון שכל ענין זה הוא כבוד הבריות, וגדול כבוד הבריות שדחה את ל"ת שבתורה (ברכות יט ב), לכן צריך למנוע דבר שע"י יכול המת לבוא לידי בזיון, אע"פ שבשעתו לא יהיה איסור בדבר.

מכל הג"ל נראה שדברי הנ"ב בתשובה שם המה יציבים וקיימים.

אמנם יש לעיין בתנאי שהתנה הגר"ב שיהיה חולה לפנינו, אולי בזמנו זמן מהירות התנועה והתחבורה יש להרחיב ולהגדיל קצת את המושג של חולה לפנינו, ביחוד במחלות מצויות ושכיחות, כי ברור שיש באותה שעה אנשים רבים במקומות שונים לקיים באותה מחלה, ושם ע"י בדיקת המת שלפנינו יצילו נפשותיהם.

והחז"א אהלות סי' כב, אות לב, כתב: „ואין החילוק בין איתא קמן לליתא, אלא אם מצוי הדבר בזמן שמתריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי מהלכת הו"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר, וכדאמר עירובין מה א. ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פק"נ אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה... אלא לא מקרי ספק פק"נ בדברים עתידיים שבהם אין להם כל זכר". ולפי דבריו אלו יש צד להקל בזמננו.

ובאמת מצינו בבי"ד יו"ד קעת, ובקריית ספר פי"א מהל' עכ"ר, שזה שהתירו לבית ר"ג לספר קומי, וכתבו: „ואע"ג דהוי איסורא דאורייתא התירו משום סכנת ישראל דזמנין דמבטלי שמדא, והוי בכלל וחי בהם". ולפי"ז אם חז"ל ראו להתיר איסור תורה מטעם דזמנין דמבטלי שמדא, אע"פ שגזרת השמד לא היתה אז אלא מטעם שזה שכיח, נתנו בזה גדר של פק"נ, כש"כ במחלות מתהלכות יש לנתוח המת גדר של פק"נ, אם באמת ובתמים דעת המנחת להועיל ע"י זה לחולים אחרים, ואפשר שיגלה ע"י זה רפואה חדשה ותודע מיד בכל העולם.

## ג. פינוי בית הקברות

בעיר שיש בה בית קברות שזה בערך קרוב לארבעים שנה שלא נקבר בהם שום אדם. בינתיים נבנו שם בתים בקרבם של בתי הקברות במרחק של פחות מחמשים אמה. בתי הקברות כעת אינם משומרים כלל ויד פריצים שולטת בהם. אחד מהם הוקף בגדר ברזל ופרצו בו פרצים ונכנסו לפנים ועשו בו שמות והרסו כל המצבות. כל המקום נראה חרב ושמים.

עכשיו עמדו מנהלי ושלטי הכפר והחרימו את מקום בתי הקברות, ובדעתם להפוך את המקום הזה לגן, ומבקשים מהיהודים שיפנו את הקברים. ויש לחשוש שאם לא ישמעו להם ישלטו הם בקברים כרצונם. רובם של הקברים אין בעליהם ידועים, ואחריות הפינוי מוטלת על הקהלה בשיקאגא. והשאלות הן: א. אם מותר לפנות את העצמות; ב. באיזה אופן יהיה הפינוי; ג. רוב הקברים היו מצד אחד של המקום ההוא. אמנם גם צד האחר הוא בספק שמא היו בו קברים ואין צורתם ניכרת, ומטעם זה נידון כל המקום כשכונת קברות וצריך לבדוקו כולו; ד. מה יהיה דין המקום אחרי הפינוי והדביקה; ה. מה דין המצבות.

לעני"ד יש להתיר את הפינוי מכמה צדדים:

(א) הגה מבואר ביר"ד שסג א: „אם אינו משתמר בזה הקבר שיש לחוש

שמה יוציאו עכ"ם וכי מצוה לפנותו. ובהגות אשרי פ' ואלו מגלחין מקור הלכה זו כתוב: "ודאי מצוה לפנותו מפני צער ובזיון המתים". כפי מצב בתי הקברות הם בכלל הלכה זו.

(ב) הנה איתא בסנהדרין מז ב, ופסקה המחבר בשר"ע שסד ה: קבר המזיק את הרבים כגון שהוא סמוך לדרך, אפילו נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו ואסור בהנאה. ורש"י שם כתב: "שעשוי במקום הילוך רבים ומתממאים באהל". ובג"ד בית הקברות האחד הוא פתוח מכל צדדיו והשני אף שיש לו גדר מסביב, אמנם כיון ששלטוני המקום אומרים לעשות במקום זה גן להילוך וטיול, הרי הוא בכלל מוזיק את הרבים, אם הקברים לא יתפנו ויטמאו את הכהנים. וביחס לאיסור הנאה שכתב המחבר, כתב הש"ך שם ס"ק יב, ש"ז דוקא בקבר של בנין, לאפוקי קרקע עולם שאינה נאסרת". ואין ג"מ בזה בג"ד, שדאי יסירו את כל מה שבנו סביב לכמה קברים ואז כבר יפקע איסור הנאה מקרקע עולם, כדאיתא בסנהדרין מח א, ובשר"ע כאן סעיף א: "ואם מכיר הדימוס שהוסיף לשמו מסירו והוא לבדו אסור ושאר הקבר מותר". ולפי מה שהביא הרמ"א שם סי' א: "דהקרקע שלקחו מן הקבר וחזרו ונתנו עליו, דהוי תלוש ולבסוף חברו אסור בהנאה", י"ל שבג"ד נצטרך לחפור את כל המקום, כמו שנבאר להלן, ואז יבטל העפר האסור בעפר המותר (תשובות רע"א סי' מה).

(ג) הנה שנינו במסכת שמחות פ"ד: "קבר שהקיפתו העיר משלש רוחותיו או משתי רוחותיו זה כנגד זה, אם רחוק מן העיר יותר מחמשים אמה אין מפנין אותו, פחות מכאן מפנין אותו". ולפי זה בתי הקברות האלו כיון שהעיר הקיפה אותם מכל רוחותיהם מותר לפנות אותם. ונראה לעד"נ שטעם היתר זה הוא מצד מוזיק את הרבים, ונכלל בכלל ההוא. וראיה לזה שבמס' שמחות שנויה הלכה זו מיד אחרי קבר המזיק את הרבים. ובוזה ניחא מה שלא הביא הרמב"ם והמחבר הלכה זו, שהרי זה בכלל קבר המזיק את הרבים.

(ד) ועוד יש להוסיף צד היתר. כיון שבתי הקברות הם עברו לרשות שלטון המקום, כי לפי חוקי המדינה רשאים הם להחרימם ולהכניסם לרשותם ויצאו מרשות הנקברים, "ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו", כדאיתא בבב"ב קיב א, ומותר מטעם זה לפנותם ולקבורם בקברות ישראל, והוי כמו משל אחרים לתוך שלו שמוותר לפנותו כדאיתא בשר"ע שצג ועי' בחכם צבי סי' ג.

ובנוגע לחלק שבבית הקברות שלא ניכר בו שום צורת הקבר ודאי צריך לבדוק את כולו, ודינו כשכונת קברות (אהלות פ' טז, מ"ג).

החפירות והבדיקות יעשו בהשגחה מעולה, שכשיגיעו לקבר יפנו את כל העצמות שלא ישאר שם עצם כשעורה, ובקברים שלנו אין נהגת הלכה של רקב מן המת שמטמא טומאת שבעה ומטמא באהל (אהלות פ"ב מ"א), כי הלכה זו היא דוקא במת שנקבר ערום בארון של שיש שאין להסתפק בעפר אחר כי אם ברקב גוף של מת, אבל במת שנקבר בכסותו בארון של עץ על גבי רצפה של לבנים אין לו רקב (גזיר נא א). ויזהרו שלא יערבו העצמות של מת אחד בעצמות של מת אחר, כדאיתא במס' שמחות פ"ב, וינהגו בזה כמ"ש הח"ס יריד שנג ויעשו ארון ארוך ובין כל עצמות מת אחד יעשו מחיצה שאינה ממרתת להתעכל, וכל

זה תעשה בהשגחה מעולה במעמד שני תלמידי חכמים, כמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' טומאת מת הלכה יב.

לכאורה נראה שצריך להוציא את העפר כדי תפוסה כמתניתין אהלות פט"ז, ונזיר סה א, ופסקה הרמב"ם פ"ט מהל' טומאת מת הלכה א, "נוטל את המת שמצא ונוטל כל העפר התיחוח שתחתיו וחופר בבתולת קרקע שלש אצבעות". ופלא שלא נזכרה הלכה זו בטור ושו"ע, הלכה ברורה ומפורשת שנשנית בכמה משניות באהלות ובנזיר בלי שום חולק.

ונראה מזה דעת רבותינו הפוסקים שהלכה זו אינה נוהגת בזמן הזה, ולכן השמיטוה. ונראה שהלכה זו של נטילת עפר התפוסה מקבר המת עם המת כשפנים אותו מקברו, היא תלויה בדיני טומאה, ובמקרה שבטל מן העפר הזה דין טומאה נפקע ממנה דין עפר התפוסה, ונבאר את הדבר בע"ה.

הנה בירושלמי נזיר מביאו התוס' נזיר סה א, ד"ה כמה, כתבו על מה שאמרו שם חופר בקרקע ג' אצבעות, "שמהל המת יורד בקרקע עד ג' אצבעות". וכן ברמב"ם בפה"מ נזיר שם, "תבוסה היא מלשון מתבוססת בדמיו, לפי שתמצית הלחות והבשר המעופש מעורב בזה העפר". וכן כתב הרשב"ם ב"ב קא א, וכן המפרש בנזיר שם, וברבינו גרשום ב"ב קא, "תפיסתו, אותו קרקע שסביביו שהליחה של מת שם, כל אותה נוטל עמו דכמת עצמו דמיי, ופשוט שאין בזה טומאה מן התורה, מטעם שהליחה בלועה בעפר ובטלה בתוכו ואין כזית ממנה יכול לצאת, כדאיתא בנדה סב ב, "כל הבלוע שאינו יכול לצאת טהור", וחכמים גזרו טומאה על העפר הזה.

וראיתי בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קכה בסופו בשם החד"א זצ"ל שהמחבר הנ"ל תפס ג"כ שהתפוסה אינה מטמאה מה"ת מטעם בלוע, וכתב החד"א, דם נצל המעורב בעפר והוא מטפח חשוב בעין, ואין בו דין בלוע, והדברים ק"ו מיכול לצאת ע"י כיבוס, והלא כשיכבס נמי יתערב במי הכביסה, ואין צריך ראייה לגודל הפשיטות, וכ"ה בהדיא בכ"מ פ"ג ה"ה, שאין כאן כזית נצל, אבל אם יש כאן כזית נצל טמא משום נצל", לענין לא הבינותי דבריו של הגאון זצ"ל, ודאי פשוט שדבר לח המעורב במים או בנוזל אחר אין זה בלוע אלא מעורב, כי נוזל אחד אינו בלוע נוזל אחר אלא מתערב אתו, אבל עפר כיון שהוא דבר גוש ודאי בולע אע"פ שהוא מטפח, והראיה ממי כביסה אינה מוכרחת, שאפילו אם לא יכול להוציא את הבלוע אלא רק ע"י שיבליע את זה במקום אחר, ג"כ לא היה דינו כבלוע, שעיקר הטעם הוא שהבלוע שיכול לצאת אינו חשוב כבלוע, ואין צריך שיחזירו דוקא לכמות שהיה, וכן מה שהביא מהכ"מ ג"כ אין הכרח, כי שם הכ"מ מדבר בכל אופן, גם באופן שיכול להוציא את הבלוע, לכן כתב מפני שאין כאן כזית.

והלכה זו של תפוסה נוהגת רק במת שלם אם נקבר כבר, ואינה נוהגת במתים שלא נקברו, ונמצאו גלויים ע"ג קרקע, וכן מת שחסר אבר שאם ינטל מן החי ימות אין נוהג בו דין תפוסה, כדאיתא בנזיר סה א, ואף שבנוגע להלכות הנוזל מהם אין הבדל בין מת הקבור בקרקע ובין המונח גלוי על הקרקע, ואין הבדל בין מת שלם ובין מת חסר אבר, בכל זאת אין דין תפוסה על מתים אלו, והטעם

בזה מפני שזאת היא הלכה מיוחדת מפני כבוד המת, וחכמים ראו לתקן תקנה זו רק במת שלם כשמפנין אותו מקברו, כדי שיהא כולו קבור בקבר אחד. אבל אם כבר נקבר חסר אבר שהגשמה תלויה בו, לא תועיל לו נטילת התפוסה שיהיה כל גופו קבור בקבר אחד. לכן אין זו פגיעה בכבוד המת אם לא יטלו את תפוסתו. וכן כתב התפ"י אהלות פט"ז מ"ג יכין ה, "דענין תבוסה היא משום כבוד המת נגעו בה". ואמרו שיטלו אותו עם המת כשמפנין אותו מקברו. וכן כתב החז"א אהלות סי' כב, אות טז, "שמצד כבודו של מת חייב ליטלו".

הנה דעת רוב מרבתינו הראשונים, והרמב"ם בכללם, שעפר התפוסה הוא טמא. ומסתברא שדין טומאה שבו הוא תנאי מוקדם לחיוב נטילתו עם המת מקברו ולקברו אתו, ואם בטלה ממנו דין טומאה בטלה גם חיוב נטילתו, כי הרי טעם הלכה זו הוא מפני "שכמת עצמו דמי" (לשון רבינו גרשום), ואם בנוגע לטומאה אינו דומה למת והוא כעפר אחר פקע ממנו גם החיוב ליטלו עם המת מקברו ולקברו אתו בקבר אחד.

ולכן בזמן הזה, שכולנו טמאי מתים, דין טומאה שחכמים הטילו על עפר התפוסה לא מעלה ולא מוריד. ובנוזיר מב ב, חולקים רבה ורב יוסף בשם רב הונא, אם כהן שהוא מחולל ועומד מוזהר על הטומאה. ואיתא שם: "כהן שהיה לו מת מונח על כתיפו והושיטו לו מתו ומת אחר ונגע בו יכול יתא חייב, ת"ל ולא יחלל, במי שאינו מחולל, יצא זה שהוא מחולל ועומד". והקשו ע"ז מן המשנה שם: "היה מטמא למתים, כל היום אינו חייב אלא אחת, אמרו לו אל תטמא אל תטמא חייב על כל אחת ואחת. ואמאי, הא מיטמא וקאים? אלא לא קשיא, כאן בחיבורין, כאן שלא בחיבורין". ובפירוש הדברים האחרונים מי אמרן, אם אביי אליבא דרבה או רב יוסף, נחלקו רש"י ותוס', ולדעת הלח"מ פ"ה מהל' נזירות הל' טז, והמל"מ פ"ג מהל' אבל, וכן הסדרי טהרה אהלות, הלך הרמב"ם בביאור גמרא זו בשיטת התוס' שם, שאביי תופס לדעת רבה שהוא פוטר ממלקות רק במחוברין, וז"א, שאם בשעה שנגע הכהן במת אחד נגע גם במת שני, אז הוא פוטר ממלקות מטעם שהוא מחולל ועומד, אבל שלא במחוברין, אם נגע במת השני אחרי שכבר פירש מן הראשון אז הוא חייב מלקות על שניהם. וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' נזירות הל' טז, יז, וכתב אם התרו בו על כל פעם ופעם והוא מטמא לוקה על כל אחת ואחת. בד"א בשנטמא ופירש וחזר ונגע או נשא או תאהיל, 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. ולפי שיטה זו נראה שבפעם הדבר הזהירה התורה לכהן ונוזיר על נגיעה במת, אף שאין שום תוצאות על ידי מעשה זה, שאינה גורמת לו שום חלות של טומאה. והכלל הזה של מחולל ועומד נאמר רק אם מעשה הנגיעה עדיין קיים, אם כל עוד שהמת בידו נגע במת אחר, אבל אם פירש אין זה בכלל מחולל ועומד וחייב מלקות.

והראב"ד חולק עליו וכתב: "אפילו שלא בחיבורין אינו חייב אלא אחת הואיל וטמא הוא... והכהנים בזה"ז טמאי מת הן, ועוד אין עליהן חיוב טומאה והמחייב אותם עליו להביא ראיה". והוא מפרש שרב יוסף הוא המחלק שם בין טומאה בחיבורין ובין שלא בחיבורין, ומחייב מלקות על שלא בחיבורין, אבל



רבה פוטר בכל ענין, אפילו פירש, מטעם שהוא כבר מחולל. והלכה בזה כרבה, ולדעתו כל נגיעה במת שאין שום תוצאות על ידה, שאין שום חלות של טומאה מטעם נגיעה זו, היא בכלל מחולל ועומד ולא אסרתה תורה. והראב"ד איננו יחיד בזה, וגם ר"ת סובר כמותו, מביאו הרמב"ן בספר תוה"א, וכן הרשב"א בשו"ת ח"א סי' שכד, וכן הרא"ש הל' טומאה, וכתבו שר"ת מתיר לכהן שנטמא בו ביום להכניס מתו לבת"ק ואין אנו חוששין למה שיטמא לקברות אחרים בחזירתו. ולפי"ז להלכה היא לדידן ספיקא דדינא ובתפוסה דרבנן יש הקל. אמנם הראב"ד סוף מס' מכות בהשגות על הרי"ף הודה להרמב"ם בפסק הלכה זו וכתב, אם פירש מהטומאה האחת ונגע באחרת חייב על כל אחת ואחת. אולם כבר הבאנו שיטת ר"ת להתיר. וכן לפי המפרש בנוזר שם שהחילוק בין חבורין לשאינן חיבורין רב יוסף אמרו, אבל רבה בשיטתו עומד שעל טומאה וטומאה לא, ואין חילוק לדידיה בין טומאה בחיבורין לשאינן חיבורין, ולעולם פטור ממלקות על הטומאה השניה, יש לנו שוב ספיקא דדינא בזה.

וראיתי במל"מ פ"ג מהל' אבל, שמתחילה רצה להתיר טומאת כהנים בזה"ז מטעם שיטת הראב"ד, אלא שהחמיר בסוף ולא רצה לסמוך על ספק זה מטעם שכתב שהראב"ד הוא יחיד בזה. והנה כבר הבאנו שגם דעת ר"ת כן, וכן המפרש בנוזר שם. ובדגול מרבבה יר"ד שעב, כתב גם כן שמתחילה סמך על פסוק של הראב"ד להתיר לכהנים בזמן הזה ללכת על קברי עכ"רם מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כהראב"ד, ושמא קברי עכ"רם אינם מטמאים באהל, אלא שלבסוף כתב שמא גם הראב"ד לא פטרו רק ממלקות אבל איסור יש בזה.

והנה בספרא פ' אמור כתוב מפורש לאסור מה"ת לכהן טמא להטמא שנית, דאיתא התם: "לה יטמא, אינו מטמא לאחרים עמה, שלא יאמר אדם הואיל ונטמאתי אלקט עצמות פלוני ביד", ופסק כן הרמב"ם פ"ב מהל' אבל הט"ו. ונראה מזה שהכלל של מחולל ועומד נאמר רק בנוגע ללאו שבו כתוב, אבל איסור תורה יש בזה אפילו באופן שהוא מטמא בעת שהוא מתעסק בקרובו. והראב"ד, בסוף מס' מכות בהשגה הנזכרת על הרי"ף כתב: "כהן הדיוט שהוא מטמא לקרובין עד שהוא מתעסק במתו מותר להתעסק במת אחר", וקשה הרי בספרא נאמר אינו מטמא לאחרים עמה.

ומפני הדוחק אולי אפשר לומר שהראב"ד לא יפרש את הלשון "עמה" במובן יחד, ממש באותו הזמן שהוא מתטמא לקרובים, אלא במובן סמוך, קרוב, כמו "עם חשיכה" במשנה שבת פרק במה מדליקין, ושם ודאי צריך לפרש "עם" במובן סמוך לחשיכה, שהרי עדיין מותר להדליק את הנרות. והראב"ד יפרש לשון הספרא אינו מטמא לאחרים עמה, ו"א כל זמן שטומאת הקרוב עדיין עליו, ולא בעוד שהוא מטמא לקרובו.

וברמב"ם שם ביאר הטעם שאסור לכהן להטמא לאחר אפילו בשעה שהוא מטמא לקרובו, וכתב: "הטומאה לקרובים דחוייה היא לא הותרה לכל, לפיכך אסור לכהן להתטמא למת אפילו בעת שמתטמא לקרוביו". ובמג"ח מצוה רסד, תמה על סברא זו וכתב, היאך אפשר לומר שאם היה בזה דין הותרה היה רשאי לטמא למת אחר, וכי מכיון שהתורה התירה לו דבר-אחד יעשה דבר אחר שתוה"ק

אסרה? ונלענ"ד שענין זה של טומאה לא דמי לשאר איסורים שבתורה, שאין הבדל בו בין אם נוגע בכזית מן המת או נוגע במת שלם, ואין הנוגע בשני טומאתו חמורה מזה שנוגע במת אחד, ואין חילוק בגודל הטומאה ובכמותה, ואין בנוגע במתים רבים כאחד ריבוי באיסורים וריבוי בשיעורים, אלא הכל הוא מעשה טומאה אחת. ומטעם זה אם היה בניודן זה הותרה ולא דחויה היה מותר לטמא לאחרים בשעה שהכהן עוסק בקבורת קרוביו, כיון שמצד אחד הותרה הלי"ת של לגפש לא יטמא, והמת האחר שהוא נוגע בו באותה שעה אינו מרבה בשיעורים, כיון שהכל חשוב מעשה אחד היה מן הדין צריך להיות מותר לגמרי. ולפי שאין הדין כן, אלא התורה אסרה להתטמא לאחרים אפי' בשעה שעוסק בקבורת קרובו, ש"מ שטומאת קרובים דחויה היא ולא הותרה.

הראב"ד בהשגות הנ"ל על הרי"ף סוף מס' מכות כתב שמותר לכהן הדיוט להתטמא לאחרים בשעה שמתעסק עם קרובו, ונראה שסובר שטומאת קרובים הותרה ולא דחויה. וכן דעת רש"י ברכות כ א, שכתב "כשנכתב ל"ת דטומאה לא על קרובים נכתב", ועיין בתוס' שם ד"ה שב ואל תעשה, וברמב"ן בספר תה"א.

ובנידון דידן נלענ"ד, שלכל הדעות אין איסור לכהן בזמן הזה להתטמא בעפר התפוסה, שאפילו לדעת הסוברים שאסור לכהן טמא להתטמא שנית, זהו רק בטומאה שהכהן מוזהר עליה, בטומאת מת ובטומאות הפורשת מן המת, כמ"ש הרמב"ם פ"ג מהלכות אבל הלכה א- וטומאה זו שהטילו חכמים על התפוסה אין זו מן הטומאות שהכהן מוזהר עליה, וכל כחה של טומאה זו היא רק לאסור בתרומה, ולאדם שהוא מחולל ועומד לא הוסיפה טומאה זו שום דבר, ולכן בזמן הזה שכולנו טמאי מתים אין שום תוצאות מטומאה זו.

ולכאורה מה לנו אם למעשה לא פעלה טומאה זו שום דבר, אבל דין טומאה לא נפקע ממנה, וכיון שכן לא נפקע ממנה גם חיוב קבורה. אמנם י"ל שיש חילוק בין דבר שטומאתו מן התורה ובין דבר שטומאתו מדרבנן, שבענין של תורה אם אין הדבר נוגע למעשה שאין מי שיקיימו בזמן ידוע הדין במקומו עומד, אבל בדין דרבנן שכל עיקר ענינו הוא חיוב אקרקפתא דגברא, שאדם מישאל מחויב לשמוע בקול חכמים, ואין בזה חלות על החפצא, ולכן בזמן שלמעשה אין דין זה קיים דינו כאילו נפקע לגמרי. ולכן מטעם שאין קיום בזה"ז לדין טומאת תפוסה נפקע ממילא ממנה גם חיוב קבורה (עיין שער ישר, שער א, פ"ז ופ"י).

אמנם כ"ז הוא לשיטת הרמב"ם ודעמו, שעפר התפוסה הוא טמא, אבל לדעת התוס' נזיר סה א, ד"ה פרט, שמספקה ליה אם דין תפוסה הוא הלכה למשה מסיני, וכן כתב בש"מ ב"ב קא א, בשם הראב"ד, ולא ידעתי אם הלכה למשה מסיני הוא, ולשיטתם י"ל שדין קבורה על התפוסה לא תלוי בדין טומאה שבה, וכן לשיטת הר"ש אהלות פט"ז מ"ד, שדעתו שעפר התפוסה הוא טהור, והוא מפרש מה שאמרו שם "המוציא את העפר ממקום טומאה אוכל בדמעו", שזה מיירי בעפר התפוסה. ולדידיה א"א לומר שדין קבורה בעפר התפוסה תלוי בדין טומאה, שהרי לדידיה העפר הוא טהור. ולשיטתו צ"ל שגם בזמן הזה יש חיוב קבורה על עפר התפוסה. וטעמו בזה כמו שכתב החז"א הג"ל, "דהעפר שמוהל המת נכנס בתוכו

הוא חלק מגופו וצריך להביא המוהל למקום שגופו קבור, שאין כבוד הקבורה בשני מקומות, כדאמר בירושלמי תקברנו כולו ולא מקצתו, והו' עיקר דין תפוסה, וחפצו של מת במנחתו בקברו ולא שיפזרו עפרו בחרישה וחפירת בורות וכי"ב. ואף אם ינח בשלום רצונו בקבוץ עפרו על עצמותיו, ואין חילוק בדין תפוסה בין זמנם לז'גנו'.

אמנם לסברא זו לא יתיישב מה שפסק הרמב"ם פ"ט מהל' טומאת מת ה"ג, שאף במת עכ"ם נוהג דין תפוסה, ובוה לא שייך מפני כבודו של מת, וצ"ל לשיטה זו שאה"נ שלא יצטרכו במת עכ"ם ליטול את התפוסה מקברו ולשומה בקברו האחר, כי איננו מחויב כלל בקבורתו, וכש"כ שאין בו דין של כבוד המת, וצ"ל שמה שכתב הרמב"ם שגם בעכ"ם יש דין תפוסה, זה רק בנוגע לדין טומאה שבה, כיון שחכמים חשבו את הקרקע שתחת המת, שמוהל המת נכנס בתוכו, כגופו של מת, לא חילקו בזה בין עכ"ם ובין ישראל.

ואני רוצה בזה להעיר שכל מה שכתבתי כאן הוא לפי ההנחה שאין דין תפוסה נוהג עכשיו, והיסוד להנחה זו הוא מטעם שהטור ושו"ע השמיטו הלכה זו, ומטעם זה לא היתה עצם ההלכה מסופקת בידי, וכל הדברים במאמר זה המה רק לברר את הטעם למה לא נוהג בזמן הזה דין תפוסה, ברם אחרי שראיתי בספר שרידי אש ח"ב סי' קכה, תשובה ארוכה בנידון זה, ובטופה הערות של הגאון החו"א ז"ל, וכתב שם שאין להביא ראיה מהשמטת השו"ע, שלא סמכו השו"ע להורות לנו מתוך השמטתם, אדרבה, אם היה דעתם להורות לנו שנשתנה הדין לא היו משמיטים אלא מפרשים, ודי לנו במה שפירשו, ולפי דעת רבינו הגדול הנ"ל אין לנו שום מקור שאין דין תפוסה נוהג בזמן הזה.

ומלבד זה כל אשר כתבנו הוא רק לשיטת הרמב"ם ודעמו, שעפר התפוסה הוא טמא, אולם לדעת הר"ש אהלות פט"ז משנה ד, שמפרש מה שאמרו במשנה שם, "המוציא את העפר ממקום טומאה אוכל בדמעו", שזה מיירי בעפר התפוסה, ולשיטה זו אין עפר התפוסה טמא, וממילא אין לומר כבר שחייב קבורתו תלוי בדין טומאה שעליו, וכן לדעת התוס' גזיר סה ב, והראב"ד בש"מ ב"ב קא א, שמספקא להו אם כל דין תפוסה הוא הלמ"מ, אין לומר שזה תלוי בדין טומאה. אמנם אע"פ שלדברי רבינו החו"א ז"ל אין מהשמטת השו"ע ראיה, אבל יש בזה משום פוק חזי מאי עמא דבר, וישראל אם אינם גביאים בני גביאים הם, וכיון שלא ראינו ולא שמענו שיהגו ישראל בזה"ז בדין התפוסה, ש"מ שאין הלכה זו נוהגת עכשיו, וצריך לברר הטעם בזה.

ובנוגע להקרקע שהוציאו מן הקבר וחזרו ונתנו על המת שאסור בהנאה מטעם שהוא תלוש ולבסוף חברו כמ"ש הרמ"א יר"ד שסד א, י"ל שבנ"ד כיון שצריך לחפור כל המקום הזה, מטעם שכונת קברים, ממילא לא יבטל העפר הזה ברוב (עיי' תשובות רע"א סי' מה), ולכאורה יש להביא ראיה לזה ממה שפסק הרמב"ם פ' טו מטר"מ ה"ז: "גל של צרורות שעשאוהו גולל לקבר אין טמא אלא סדר הפנימי שהוא צרכו של קבר, אבל הגוגע בשאר האבנים טהור", אלא שיש לחלק, כי גולל הוא דבר ידוע שהכתוב קורא בשם זה, ועל זה הטילה התורה דין טומאה, ולפי דעת הרמב"ם פ"ב מטר"מ הל' טו, "הוא קבר שעשאו על פני

השדה והעמיד כלים או אבנים בצדי המת, וכסה עליו מלמעלה בכלים ואבנים וכיוצא בהן, זה הכסוי המוטל מלמעלה נקרא גולל, לכן אם סדר הפנימי שהוא צרכו של קבר הוא הגולל, אין ביד האדם להוסיף עליו יותר מכדי הצורך ולעשות גם זה לגולל. לפיכך כתב הרמב"ם שהנוגע בשאר האבנים טהור. אמנם בנוגע לאיסור הנאה של העפר המכסה את הקבר שנאסר מטעם משמשי המת כמו תכריכי המת, זה כבר ביד האדם להקצות למת כמה שיחפוץ, וכל מה שהקצה למת הם בכלל משמשיו ונאסרים בהנאה, ואם הקצו את כל מילוי הקבר למת נאסר כולו. וכל הבעיה בזה היא לשם איזו מטרה מילא את הקבר, אם לשם המת או שלא יפלו בו בני אדם. וזה מה שדן שם רע"א ז"ל.

ובנוגע להמצבות הביא הרמ"א שסד א, שתי דעות אם הן אסורות בהנאה, דעת הרב ר' ישעיה שהמצבה חשובה כמו חלק מן הקבר, ותלוש ולבסוף חברו דינו כתלוש, ודעת הרא"ש דאין המצבה חלק מן הקבר אלא ציון שנותנים עליו, ולכן אינה אסורה בהנאה. ובפ"ת שם הביא תשובת הרידב"ז סי' תשמא, שכתב ואנו נוהגים להחמיר, אלא שהחמירו ליהנות מן המצבה כל זמן שהיא מוצבת על הקבר והמת בקבר, ובוה מיירי הרמ"א. אולם אם פינו את המת מן הקבר, כתב הרידב"ז שמותרת בהנאה, מטעם שלא חמור מקבר עצמו שמותר בהנאה אם פינו את המת מתוכו.

ובהגהות אשרי פרק ואלו מגלחין כתב בשם או"ז, שכל מה שעשה לצורך המת ולכבודו אסור בהנאה. ונראה דעתו שלא מטעם קבר אסור את המצבה אלא מטעם שנעשתה לצורך המת ולכבודו, ואסורה מטעם משמשי המת, ולשיטתו אסורה אפילו אם פינו את המת מקברו, ודין המצבה כמו תכריכי המת. ובגליון מהרש"א שם הביא בשם תשובת הרשב"א סי' רצד, שהתיר לישב ע"ג מצבה מטעם דהוי כאילו התנה שלא יאסרו בישיבה, והרי הן כמו ארון שעשו לס"ת דאפילו אומניה וצר בו, אם התנה בכך מתחילה מותר, אלא שהרשב"א לא התיר אלא ליהנות ממנה בישיבה, אבל למכור אותה אסרה. עיין תשובת הרשב"א תקלו. ובתשובת הרמ"ע מפאנו סי' מד, כתב שבמקום שיש לחוש לבזיון לא עלה על דעת הפוסקים שנסבול עלבונם של מתי ישראל שיהיו הציונים הידועים להם ונקרא בהם שמם ושם אבותיהם מוטלים בבזיון וכו' אלא מוטב ימכרום טובי העיר למפסל אבנים בתנאי שיבטלו מיד פתוחיהם ויעקרו שם הבעלים מהם, דאנן סהדי דהכי ניחא להו טפי ודמיהם יפלו לתקון קברי ישראל, דהא התיר הרשב"א בתשובה סי' תקלו לעשות מהן ציון למת אחר. ומסתברא דאף שאר צרכי ציבור מותר.

## ד. בת לאם שנישאה ללא גט מבעלה הראשון

צעירה אחת שעמדה כבר להנשא לב"ג נודע לה מפי אביה ואמה, שאמה היתה נשואה לאיש לפני שנישאה אביה ולא קבלה גט פטורין מבעלה הראשון. הבת היא חרדה לדבר ה' וגם הבחור שעמדה להנשא אליו הוא חרד, ונפשה בשאלתה מה דינה לבא בקהל ד'. במקום שהתורים שלה גרים, אין איש יודע על נשואיה הראשונים.

ונראה לדון בזה על שלשת העדים המעידים על נשואי אמה: הכתובה, אמירת האם, ואמירת האב.

והנה מטעם הכתובה אשר ברגיל היא נכתבת כשהכל כבר מוכן ומזומן לחופה, ונמסרה לידה תחת החופה אחרי הקידושין, לכאורה היה אפשר לומר שזה הוה כעדות על הנשואין הראשונים וכן משמע בתוס' קידושין סה א גבי היא אומרת קדשתי והוא אומר לא קדשתיך ויש לה כתובה או ברור שקידשה וכן הביא ברשב"א שם בשם בעלי התוספות "דאי בדכתב לה" היכי אמר לא קדשתיך הרי כתובתה מוכחת".

אמנם כ"ז בכתובה שעומדת לגוינא ואין בה ריעותא אבל בנ"ד כמה וכמה ריעותות יש בשטר כתובה זה, ואפילו בשטר כתובה מעולה מסופקני אם יש לפסול אדם מישראל ע"י. כי הנה דעת רבינו הגדול ש"חותכין דיני ממונות בעדות שבשטר מדברי סופרים", ובטור ושר"ע חו"מ סי' כ"ח כתבו בטעם תקנה זו "כדי שלא תנעול דלת בפני לוי"ך ופשוט שמטעם זה לא נפסול אדם מישראל. ומכש"כ וכש"כ בכתובה זו שאין כל ערך לה שאינה עומדת כבר לגוינא, שהרי לפי דברי האשה הפסידה כבר את כתובתה. וזה גרוע משטר שנמחל שיעבודו, שלפי דעת הש"ך חו"מ סי' מח אינו גובה בו אפילו מבנ"ח אם ליה ופרע בו ביום. ובנ"ד אפילו אם היתה אפשרות להנשא שוב לבעלה בו ביום שנטמאה אין לה כתובה לחד מ"ד בברייתא יבמות פ"ה וגרועה מאלמנה לכ"ג, שיש לה כתובה, למסקנת מר בר רב אשי שם. וכתובה זו שנכתבה לפני בערך שלשים שנה אין העדים קיימים ולדעת הרמב"ם פ"ג מהל' עדות ה"ו אין אומרים בזה כמי שנחקרה עדותן בב"ד מה"ת ראה בלח"מ שם. ובנתה"מ סי' מו כתב דהא דקיום שטרות דרבנן בעינן שנודעו העדים מי הם רק שכתבם אינו ניכר אבל אם אין העדים ידועים צריך קיום מה"ת. ומטעם כל אלו הריעותות שטר כתובה זו שאינה מקוימת כחספא בעלמא הוא. ובנ"ד אין מי שיודע שאשה זו היתה בחזקת א"א של בעל אחר טרם שנשאת לבעל זה. מי מעיד לנו שהיתה מקודשת כבר, הכתובה הזו שהיא חספא בעלמא.

אמנם לכאורה אם אין אנו דנים את הכתובה כמו עדים, אולי אפשר לחשוב זה כקול, כ"צא שמה מקודשת" — גיטין דף פת. וזה הוי כמו שעדים מעידים שהיו גרות דולקות ומטות מוצעות ובני אדם נכנסים ויוצאים ואומרים פלונית מתקדשת היום. אמנם אמרי' שם, לא שיאמרו פלונית מתקדשת היו אלא פלונית נתקדשה היום. וממילא אין לאסור אותה גם מטעם קול שאחזק בב"ד. ועוד, הרי כתב הרמ"א אה"ע מב ד "מצא כתוב בשטר, פלוני קידש פלונית

ועדים חתומים, כ"ז שאין השטר מקוים אין לחוש לקידושין ואפילו לדעת המחמירין שהביא הרמ"א שם, כבר בארנו שאין פוסלין אדם מישראל ע"ז וכן משמע בסוגיא שם בגיטין דאיתא שם בברייתא "ממזרת אין חוששין לה, שפחה אין חוששין לה" וכן כתב הרמב"ם פרק יז מהל' איסורי ביאה הל' כא: "יצא עליה קול שהיא שפחה אין חוששין לה ותנשא אפילו לכהן" ובמ"מ כתב שם "אפילו בקול שהוחזק בב"ד, לפי שאין פוסלין אותה אלא בראיה ברורה".

ובנוב"ק אה"ע סי' סא ביאר הטעם לזה, לפי מה שכתב התוס' בכתובות כו ב: "דהיכא דלית תקנתא מבטלינן קלא" וכתב הגו"ב שמתעם זה אמרו בברייתא גיטין שם "שלא לפלוני אין חוששין" שאם יצא קול שנתקדשה לאדם ידוע יש לה תקנה שיוכל להוציאה בגט, אבל אם יצא קול סתם שנתקדשה ולא אמרו מי הוא המקדש, הרי היא נאסרת ע"י הקול לכל העולם ואין לה תקנה, ומזה הטעם כשיצא קול ממזרת או שפחה על אשה הרי תהיה אסורה עולמית אם נחוש לקול ואין לה תקנה לכן מבטלין קול כזה.

אמנם אם מצד הכתובה עצמה אין לפוסלה, אבל הרי האם אומרת שהיתה מקודשת ואע"פ שאינה נאמנת לפסול את הבת, אלא הכתובה חשובה לפחות כאילו יצא קול שיש עדים בצד אסתן, ובאיסור תורה חיישינן באופן זה, דומה להא דקידושין דף יב ב, "יהודית דביתהו דר' חייא... אמרה ליה אמרה לי אם קיבל ביך אבוך קידושי כי זוטרתי א"ל לאו כל כמינה דאימך דאסרת לך עילואי, אמרו ליה רבנן הא איכא סהדי באידית וכו' ופרשו רבנן מההיא משפחה". ונ"ד דומה לזה, כי גם כאן האם אומרת שהיתה מקודשת ונשאת לאביה בלי גט מבעלה ואף שאינה נאמנת לפסול את הבת, אבל הכתובה אשר לפנייה הוה כאילו יצא קול שיש עדים בצד אסתן ותהא אסורה עד שיתברר הדבר, אלא בנ"ד מה שיוצא מהכתובה הוא שהיתה מוכנת ועומדת להתקדש ולא שכבר היו קידושין. לכן אין לחוש לאוסרה מטעם זה.

כבר אמרנו שהאם אינה נאמנת כלל לפוסלה ורק לאב האמינה תורה לפסול את בנו, ואין האם ולא עד אחר נאמנים בזה, ועל דבר זה צריך שני עדים כשרים כדאיתא בקידושין דף סו ב "ואל יוכיח בן גרושה שפסולו בשנים" ומלבד זאת אין האשה הזאת נאמנת אפילו לאסור אשה על בעלה, אפילו לאביי דסבירא ליה בההיא עובדא דההוא סמיא קידושין דף סו א דאין זה דבר שבערונה וע"א נאמן בזה, מ"מ הצריך שיהיה עד כשר. ואמר שם אי מהימן לך דלאו גזלנא הוא זיל אפקה, ופשוט שהוציא מכלל כל עד הפסול בעבירה. וכן פסק הרמב"ם פ"א מהל' סוטה הל' טו וכתב "אפילו אשה ושפחה ופסול לעדות בעבירה מדברי סופרים ואפילו קרוב נאמן לעדות סוטה להעיד שזינתה ותאסר על בעלה" ודוקא פסול בעבירה מד"ס הכשיר אבל הפסול בעבירה מה"ת פסול לעדות זו.

אלא שדעת הרשב"א בתשובה סי' תל שאפילו הפסול בעבירה מן התורה כשר להעיד באיסורין, והגאון ר"ד פרידמן זצ"ל בספרו פסקי הלכות פ"ד הסביר שהרשב"א הכשיר פסולין לעבירה רק בדבר שאין בהם דין עדות כלל, אבל בדברים שיש בהם דין עדות אלא שהתורה הכשירה ע"א ואשה בזה גם הרשב"א מודה שהפסול בעבירה מה"ת פסול לעדות. בכל אופן אין נ"מ בנ"ד כפי שאמרנו

שלהעיד על אדם לפוסלו צריך שני עדים כשרים. ולזה אפילו אם רגלים לדבר לא מהני.

ורבא חולק על אביי, ואומר שלאסור אשה על בעלה הוה דבר שבערוה ואין סתם עד כשר נאמן אלא שאם האמינו כבי תרי צריך לאפוקה.

ובפירוש הדברים אי מהימן לך כבי תרי, לכאורה יש לפרש שזה כמו עדות בדיני ממונות, שמה"ד יכול בעה"ד לקבל עליו עד אחד פסול כשני עדים כשרים כדאינתא בח"מ סי' כב ס"א: "אפילו קבל אחד מהפסולים בעבירה כשני עדים כשרים", ובנ"ד י"ל שלא מהני קבלתה לעדות האם כשני עדים כשרים, שהרי כתב הרמ"א שם שבתרתי לריעותא יכול לחזור וכאן נמי יש תרתי לריעותא. אחת מפני שהיא פסולה בעבירה, והשנית שהיא רק עד אחד והיא מקבלת אותה כשנים. וע"ז שהיא פסולה בעבירה ופסולה מחמת אשה שאינה כשרה לעדות שנים, כתב רע"א בתשובה קעו, דלא הוי תר"ל דדוקא אם שתי הריעותות הן בשני ענינים האחד פסול לעדות והשני להאמינו כשנים הוה תר"ל, אבל במקבל עד שיש בו שני פסולים לא מקרי תר"ל, דמה לי שהעד פסול מטעם אחד או מטעם שני פסולים, ועיין בפ"ת ח"מ שם ס"ק ה שהביא שהנתיבות והתומים חולקים על רע"א בסברא זו. בכל אופן בנ"ד הוא תר"ל לכ"ע.

אמנם לפי מה שכתב הרמ"א שם שאם קנו מידו בכל ענין אין יכול לחזור בו, ולפי"ז י"ל שדוקא בעניני ממון שצריך לשעבד את גופו ולחייב את עצמו אם חברו יזכה בדין שייך בזה קנין אבל בעניני איסור אין מקום לקנין ולכן אפילו אם לא קנו מידו קבלתו קיימת.

אלא שכל כחו של האדם להאמין עד אחד פסול כשני עדים כשרים הוא מטעם שאדם נאמן על עצמו. וזה שאמר רבא בההיא עובדא דההוא סמיא שמטעם ע"א לא היתה בעדותו כלום כיון שזה דבר שבערוה, אלא כיון שהאמינו להעד כשנים נתן לו תורת שני עדים כשרים ומהני עדותו גם לדבר שבערוה. וכן כתב הרשב"א שזה מטעם נאמנות העד ולא מטעם שסומך שעבדה איסורא. וכן כתב המהרי"ק שורש פב, והביא תשובה זו של הרשב"א והביא שם גם תשובת מהר"ם שאין הדבר תלוי אלא בהאמנת העד, אי גברא מהימנא הוא בכל דבר כההיא דפ' הכותב. ולמעלה שם הביא דברי הרשב"א שכתב שאפילו להאסר על בעלה לא מהימן אלא א"כ קים ליה בגויה טובא כההיא דרבא פ' הכותב, דהימנא לבת רב חסדא ולא האמין לרב פפא ועל הברור שרב פפא היה כשר והגון מאד בעיני רבא, ואפ"ה לא סמך עליו ואמר לו מר לא קים לי בגויה.

ולפי זה בנ"ד לא נוכל לפסול את הבת לבוא בקהל על סמך עדות אמה עד שנחקור אותה אם היא מאמינה באמה יותר משרבא האמין ברב פפא.

ודעת רב אלפס וכן דעת הרשב"א ולפי דברי הכ"מ פכ"ד מאישות ה' יז כן הוא גם דעת הרמב"ם שחייב להוציאה לצאת ידי שמים. ונראה מדבריהם שמן הדין אינו חייב להוציאה. ולפי מה שבארנו שיש עליו תורת שני עדים כשרים קשה למה לא יתחייב להוציאה מצד הדין. אמנם כבר נזכו רבותינו הפוסקים שיטה זו ששוויה אנפשיה חד"א מטעם נדר, עיין נוב"ת אה"ע סי' כג.

ונראה שסכ"ס כל זה בנוי על היסוד שאדם נאמן על עצמו ובידו להאמין העד כשנים לכן כל זמן שאמונה זו קיימת עליו לקבל עדות העד ולהוציא את אשתו. אבל כשנדרופפה אמונה זו בלבו ונפל הספק בלבו שמא אינו כמו שתפס מתחילה ואין כל דבריו של העד אמת וצדק, אז נפקע מן העד האמין שנתן בו ואין בעדותו יותר תורת שני עדים, ולכן אין מחויב כבר להוציא את אשתו על סמך עדותו של העד. וכיון שכל הדברים האלו הם דברים שבלב, אין ביד ב"ד לכופו להוציא את אשתו שהרי הוא טוען שאין הוא מאמין עוד להעד כשנים. ואולי אפשר לומר שבנ"ד לא יועיל כלל הא דנאמן עליו כתרי שזה שייך רק אם העדות שייכת רק לו, לזה שמאמין אותו כתרי. ע"ז י"ל כיון שזה נוגע אליו בעצמו הוא הבעלים על עצמו לקבל את העד כשנים. אבל בנ"ד עיקר העדות של האם היא על עצמה, שנשאת לאיש טרם שקבלה גט כריתות מבעלה, אלא שהבת נאסרת מתוצאות עדות זו — וכיון שמה שנוגע להאם אין הבת בעלים עליה להאמינה כשנים — ובכן כיון שמה שנוגע להאם אין מאמינים אותה מטעם אאמעי"ר, ואנו תופסים שדבר שהיא אומרת שהיתה א"א כשנשאה אביה של הבת לעולם לא היה, ממילא אין הבת נאסרת. ובתוס' גיטין נד ב, כתב בטעמא דאסור אם נאמן לו כבי תרי משום שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא וכן משמע מתוס' רי"ד בקידושין שם וכן כתב מהרי"ט אה"ע סי' א וכן כתב הגאון ר"ד פרידמן זצ"ל בפסקי הלכות פ"ד אות קכו. וטעם זה שייך אפילו אם עיקר העדות היא על האם.

וראיתי בתוס' רי"ד שהביא שאיכא מ"ד שבאופן זה של שויה אנפשיה חד"א מפני שסומך דעתו על דבריו של אחר, אי בתר הכי נהפכה דעתו ולא מהימן ליה אפילו לא נתן אמתלא וטעם מפני מה אינו מאמינו עתה, אפ"ה הואיל ואינו מאמינו עתה, אם לא גרשה, לא יגרשנה דהשתא איתברר ליה דלאו חתיכה דאיסורא היא לגביה כי היכי דחתיכה ספק חלב ספק שומן דאסורה ליה, אי בתר הכי איתברר ליה דהויה שומן ודאי שריא ליה מכי איתברר ליה היתרא וסברה זו אמרנו כבר לפני זה טרם שראינו בתוס' רי"ד.

והתוס' רי"ד ממשיך שם „ואיכא מ"ד דהואיל ומהימן ליה הוי ספק שאינו מתברר אע"פ שהפך דעתו דלא מהימן ליה". ולפי שיטה זו לכאורה נסתר מה שכתבתי לפני זה אלא שמהצעת שמועתו של התוס' רי"ד נראה שהוא נוטה לדעה הראשונה.

ועוד יש לחלק בין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורה ובין מהימן עליו כבי תרי. דבראשונה כיון שזה איסור שהאדם אוסר על עצמו לכן אם בזמן ידוע ראה לאסור את הדבר מפני שהאמין לגמרי בדברים שאמרו לו, בזה אפשר לומר שאסור הדבר לעצמו לעולם כ"ז שלא יתברר לו בודאות גמורה להפך, אבל בשניה, שהעד הוא שאסרה עליו אלא כל כחו של העד היה מפני שהאמין בו לכן כשנוכח שאין להאמין בו כ"כ בטלה עדותו ונפקע האיסור.

ובב"י אה"ע סי' מו כתב דדין שויה אנפשיה חד"א אינו אלא אם האוסר על עצמו איזה דבר, סומך בזה על עובדות ומעשים שהוא עשאו או ראם, ולא אם סומך על שמועות וידיעות מפי אחרים. הביאו המהרי"ט ח"א סי' צ"ב וכן השע"מ פ"ט מהל' אישות הל' טו וטעמם של בעלי שיטה זו נראה שכל עיקר



ההלכה של שויה אנפשיה חד"א הוא רק ענין של נאמנות שאנחנו מאמינים את האדם על העובדות והמעשים שנעשו בפניו ונוגעים לעצמו ואינו פוגע בשום איסור, אבל אם הוא אומר שסומך בזה על אחרים ומאמין לדבריהם, זה כבר אין האדם יכול לדון בעצמו, וע"ז יש לנו כבר דינים והלכות היאך להתנהג ובאופן זה צריך האדם להכנע לדיני התורה על מה אפשר לסמוך, ועל מה לא. ואין ביד אדם לחדש תורה לעצמו.

ולשיטה זו אין לפרש במעשה דההיא סמיא מה ששמואל אמר לו אי מהימן לך זיל אפקה שזהו מצד שויה אנפשיה חד"א, וצ"ל שהם יפרשו כפי השיטות שהבאנו למעלה שמצד עדות העד אמר לו שמואל זיל אפקה.

ובכלל אופן שנבאר דברי רבא בין אם זה מצד שויה אנפשיה חד"א ובין אם הוא מטעם העד, מסתברה שאין להחמיר מטעם זה בנידון שאלתנו. כי הרי רבא התנה שצריך להאמינו כתרי נאמנות גמורה וחלוטה, בלי שום צל של ספק מה שאין כן בנ"ד, כי הרי לא ברור לה להבת מאה אחוז שהקידושין הראשונים של אמה היו קידושין גמורין. ושמה המסדר לא ידע בטיב גיטין וקידושין ולא עשה כהלכה, שמה היו עדים פסולים. לכן מהטעמים האלו אין לסמוך על מה ששמעה מאמה ולפוסלה לבא בקהל ד'.

ואין לאסור בנ"ד מטעם שהאם היתה בחזקת א"א ואין לה ראייה שיצאת מחזקתה. כי בזמננו שרוב קידושין נעשין שלא כדין ע"י ראבייס רפורמים וע"י קונסרבטיבים ועל ידי חזנים שאינם יודעים בטיב גיטין וקידושין וממילא חזקה זו לסתם איש ואשה הדרים ביחד היא רעועה.

אמנם מצד אמירת האב יש לדון כי הרי התורה האמינה לאב לפסול את בנו בתורת יכיר ונראה שלפי שיטת בה"ג מובא בתוס' בב"ב קכז ב' הלכה זו של יכיר היא דוקא כשפוסל ע"י הכרת בכורה. וכן דעת ר"ת בתוס' יבמות מז א. ולשיטתם אין דין יכיר בנ"ד. וכן לדעת הריא"ז בש"ג סוף קידושין והנמוק"י ב"ב פ' יש נוחלין בשם הריטב"א שדוקא אם האב אומר שוגג הייתי ואינו משים עצמו רשע בעדות זו על בנו, אבל אם אומר מזיד הייתי אינו נאמן.

ועוד שהרי מה שהאב אומר שנשאה בלי גט כריתות מבעלה הראשון לא ידע את זה בעצמו. רק האשה אמרה לו ככה ומאמין לה ע"ז ודעת הב"מ ומלבושי יר"ט אה"ע ס"ט שבאופן זה אין האב נאמן. וכן כתב אה"ע סי' יג וכתב, שלא עדיף מעדות דאורייתא כל שאומר מאומד ומדומה, שאפילו ב' עדים כשרים אין עדותם עדות, ומטעם כל הפוסקים שזכרנו אין לפסול אותה מטעם יכיר.

# חיוב הצלה בחולים ומסוכנים

חרב משה הרשלר

## התוכן

פרק ראשון: חובת ההצלה. כט—ל

פרק שני: מניעת אמצעי הצלה. ל—לה

(א) גרמא למיתה ע"י מניעת מזון ותרופות. (ב) הסרת המונע את קירוב המיתה; (ג) אם חייבים להמשיך באמצעי הצלה אחר שהרופאים נתיאשו ממנו; (ד) חילוק בין גרימת מות ובין הסרת המונע; (ה) מניעת אמצעי תרופה למסוכן; (ו) מחוסר תקווה אם מותר להמשיך חייו בצורה מלאכותית.

פרק שלישי: חיובי הצלה בחיי שעה. לה—מג

(א) חשיבות חיי שעה; (ב) ביאור פלוגתא דבן פטורא ורבי עקיבא; (ג) עדיפות וקדימה בחיי עולם ושעה; (ד) חיי עולם ביחס לחיי שעה; (ה) להציל חיי עולם של זה בחיי שעה של חברו; (ו) מיתקן החייאה אחד לשני חולים, עדיפות וקדימה; (ז) להעביר מתקני הצלה מחולה לחולה, וסיכומי דינים והלכה; (ח) ספק מסוכן ודאי מסוכן.

פרק רביעי: גדרי מסוכן וגוסס. מג—מט

(א) גוסס וטריפה; (ב) ההבדל בין גוסס בידי אדם ובידי שמים; (ג) בדין הכוהו עשרה בני אדם ובדעת התוספות בגדר גוסס בידי אדם; (ד) בדעת הרשב"א בגדר הגוסס; (ה) שנים שהכוהו ונפש כל דהו (ובסוגיא דבא שור וקבלו בקרניו).

מט—נב

**פרק חמישי: דין הטריפה באדם.**

(א) גדר הטריפה בזמן הזה; (ב) מחלה מסוכנת כסימני טריפה; (ג) רציחה בטריפה; (ד) טריפה יש לו דין של חיי שעה.

נב—נז

**פרק ששי:** אם חייבים להכנס לספק סכנה כדי להציל חברו

**פרק שביעי: אם מחללים שבת על עובר שלא נולד**

(א) המקור דמחללין שבת על העובר; (ב) מחלוקת הבה"ג והרמב"ן אם דוחין המצות לסיקו"ג של עובר; (ג) הטעם בעובר הוא מסברא דמוטב שנחלל עליו שבת אחת וכו'; (ד) האם יש חיוב הצלה מצד לא תעמוד בעובר; (ה) הסבר בתוספות שכתבו דאיסור הריגה בעובר הוא מצד מי איכא; (ו) בקושית הגר"י פיק לנודע ביהודה; (ז) פלוגתא דתוס' והרמב"ם בסברת מי איכא מידי; (ח) בחילוק בין עובר לגוסס.

סד—סה

**פרק שמיני: לידה יזומה וזירוז לידה.**

\*

**פרקים אלו מוקדשים****לזכרו המבורך****של****הרב שמואל אלחנן דימנט זצ"ל****בהר"ר בנימין זצ"ל****יהא זכרו ברוך**

\*

## פרק ראשון: חובת ההצלה

חיוב הצלת האדם למדנו במס' סנהדרין עג א: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך. וכן למדנו ממה שאמרו והשבות לו שחייב על השבת גופו, כלומר למדרש השב את גופו לעצמו. וכן פסק הרמב"ם פ"א מהלכות רוצח הי"ד: כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חברו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו עובר על לא תעמוד על דם רעך.

ברם צריך למימר שאין ענין הצלה רק עבירת לאו של לא תעמוד על דם רעך. אלא שיש בה חומר של שפיכות דמים. וזה מוכרח מהא דב"מ סב א בהא דשנים שהיו מהלכים בדרך ולאחד מהן קיתון של מים בן פטורא אומר ימותו שניהם ולא יראה אחד במות חברו עד שבא ר"ע ודרש חייך קודמין. ושם אין ענין של רציחה אלא רק דין הצלה, ומ"מ בלי חידוש הפסוק של "חייך קודמין" היה גם לר"ע אסור לבעל הקיתון לשתות מפני שעל ידי שתיתו ימנע הצלתו של חברו, וש"מ דבמקום דאין פסוק להתיר, גם ענין הצלה בגדר יהרג ולא יעבור. ועיי' ח' הגר"ח הלוי בהל' יסודי התורה פ"ה. זאת אומרת שמניעת הצלה אף שאין חיובה אלא "לאר" גרידה מכל מקום היא חמורה בכלל איסור שפיכות דמים. מיהו ראה להלן שכיך שהמים לפניו וראוי לשתות ולהנצל לחיי שעה הוי כמונע ממנו המזון והרי זה כגרימת מיתה. ועי' ר"ן פסחים כה א דגם "לאר" אי הוה מאביוזריהו של ע"ז כמו ולא ידבק מן החרם מאומה הוי בכלל ע"ז לדין יהרג ולא יעבור.

ב. ויש לשאול למה אמרו שבג' עבירות יהרג ואל יעבור, ואם אמרו לפלוני הרוג את פלוני ואם לאו יהרגו אותך אמרו בסנהדרין עד א שיהרג ולא ימית מטעם מאי חזית דדמך סומק וכו'. וברש"י שם ביאר "מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת מפני פיקוח נפשך אין זה דומה לשאר עבירות דמ"מ יש כאן איבוד נפש והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה, ודילמא של זה חביבה טפי ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה".

ולכאורה קשה כיון שחידשה תורה דחייך קודמין אם כן נאמר שהצלה שלו עדיפה וקודמת ואמנם חזית וחזית, ומצד הפרשה של "חייך קודמין" נאמר דדמו שלו הוי סומק טפי.

אבל אין זו קושיא משני טעמים: ראשית, דהכ"מ פירש בדעת הרמב"ם דאין סברת "מאי חזית" עיקר הסברא, אלא הדין דיהרג ואל יעבור הוא, משום דחומר עבירת הרציחה אינה נדחית מפני פיקר'ה, ואי אפשר להציל עצמו עם

חומר עבירה כרציחה, ולפי זה לא שייך לדון שיש לרציחה זו עדיפות יתירה. אבל עיקר התירוץ שלא מצאנו חידוש הכתוב ד"חייך קודמין" רק לענין שבמקום דנוגע להצלת נפשו אין חיוב בהצלת חברו, אבל מעולם לא חידשה תורה שיהא מותר להרוג את חברו כדי להציל את נפשו, וכל שלא נתחדש בתורה להדיא סברת חייך קודמין אף ברציחה, אין אנו יכולים לחדש מעצמנו ותו אמרי' הסברא דמאי חזית וכו'.

## פרק שני: מניעת אמצעי הצלה

### א. גרמא למיתה ע"י מניעת מזון ותרופות

והנה מי שמונע מזון או תרופות מאדם בריא או חולה וע"י כך מת החולה, אף שאין זו רציחה שחייבים עליה מיתה כיון שלא הרגו בידו או בכוחו שזה תנאי מיוחד לגבי עונש מיתה, כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ה"א כל ההורג חברו "בדור" ה"ז נהרג בבית דין. וכן בפ"ג ה"ד י"ט שמדייק הרמב"ם דוקא "שהרגו בידו או בכוחו" ובא מכח הראשון ממעשיו הוי רוצח שחייב מיתה אבל מי שגורם למותו של חברו שכפה עליו המעזיבה או שכפתו עד שמת ברעב בכל אלו אין ממיתין אותו, מ"מ הרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם. ובפ"ב ה"ג וה"ד כתב הרמב"ם שהשוכר הורג או עדים או שכפתו לפני הארי הוי שופך דמים ועוון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת ב"ד, וילפינן דהוי עבירת רציחה מ"ואת דמכם אדרוש מיד האדם". ואמנם אפשר שאין החיוב מגדר "לא תרצח" דבעי מעשה בידי ממש אלא מדין חיוב של "שופך דם האדם באדם" ששייך גם לגרמא, והוא שייך לדין שפיכת דמים ולא לפרשת רציחה. מ"מ משמע קצת מהרמב"ם דבכלל "עבירת רציחה" הוי גם הריגה בגרמא, שכתב דאף שאין ממיתין אותו "הרי הוא רוצח" ודורש דמים דורש ממנו דם. ועיקר בריב"ש סי' רלח ותעג דבגורם למיתה איכא נמי דין רודף, ולשון "שופך דמים" נופל גם על הרציחה ממש עיין רמב"ם שם פ"א ה"ג, ומהרבה אחרונים משמע דאיכא גם דין יהרג ואל יעבור בגרמא, [וב"גלית מסכת" יו"ד ס"ה נסתפק בזה, וצ"ע].

ולפי"ז אין ספק דכל המונע סממנים או תרופות מאדם חי ה"ז שופך דמים, אף שאין חייב מיתה בגרמא, ואם מוריד ממנו את המתקן של חמצן או מזון אפשר דחייב דהוה "מצמצם" דילפינן מרביתא שהוא בכלל רציחה או דהוה בגדר "כפתו בחמה" שחייב, וגרע מכפה עליו גיגית דפטור.

### ב. הסרת המונע את קירוב המיתה

בשרע י"ד סימן שלט פסק הרמ"א שמי שגוסס זמן ארוך ואינו יכול ליפרד אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו מכח שאומרים שיש נוצות מקצת עופות

שגורמים זה וכן לא יזיזנו ממקומו, וכן אסור לשים מפתחות בהכ"נ תחת ראשו כדי שיפרד. אבל אם יש דבר שגורם עכום יציאת הנפש כגון שיש סמך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו, ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו משום דאין זה מעשה כלל אלא שמסיר המונע. ועי' ש"ך סק"ז שהביא שהלבוש הקשה מ"ש שמותר להסיר קול הדופק — והסרת הכר והכסת פסק שאסור. ותירץ הש"ך שבזמן שמסיר הכר הוא מזיז הגוסס ואסור להזיזו שהוי כמיתו בידים, אבל להסיר המלח כתב בנקה"כ דנענוע קל כזה לאו כלום הוא.

ולכאורה נלמד מפסק השו"ע שהסרת המונע אין בו עבירת רציחה, שהרי גוסס ה"ה כחי לכל דבר וההורגו חייב ומ"מ מותר להפסיק הקול ולהוריד המלח. וצ"ע דהא על ידי הסרת קול הדופק הוא מזיזו מיתתו וגורם קירוב מיתתו ומה נפ"מ בזה, ואין לומר דהתם בחוטב עצים או במלח על לשונו אין זה גרמא של רציחה זוטא, אלא משום דהוי ענין "סגולי" כלומר, ענין חייוני שנפשו של אדם אינה תלויה בהם באופן טבעי, והסרתם אינו ממיתו, רק שיש דברים שמעכבים ומונעים הנשמה לצאת ולכן מותר להסיר מניעה זו. דזה אינו, דוודאי יש בזה כעין פעולה רפואית של גירויים שמביאה לידי תגובות, ונסביר כעין הדגמה, אם האדם גוסס ותשוש מאוד ומחזור הדם שלו איטי מאוד ואינו מספיק להביא דם וחמצן למוח בצורה מספקת אבל על ידי הגירויים והתגובות יש זירוז לזרימת הדם שיפעל יותר מהר וחזק יותר ומגיעים חמצן ודם למוח, ומתוך כך מתעכבת מיתתו מבחינה טבעית ואינו נפטר מיד, ולכאורה זה דומה קצת למתקן חמצן שמחזק את נשימתו של החולה וממילא נקל לו יותר להמריץ את מחזור הדם.

ומהא דר"ח בן תרדיון (ע"ז יח א) דהציתו בו את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחו על לבו שלא תצא נשמתו, וכשאמרו לו תלמידיו פתח פיך ותכנס בך האש א"ל מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בו בעצמו. א"ל התלין רבי אם אני ארבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך וכו', א"ל הין מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו וכו'. והתם בוודאי שאינו ענין להסרת המונע, שהרי אמרו לו להרבות בידים השלהבת, ובכלל אין הנידון של ר"ח בן תרדיון שייך לנידון שלנו, דגראה פשוט דאם המלכות מוציאה ישראל להורג, ואם ישאלו אותנו שאפשר להורגו במיתה משונה וביסורים גדולים ע"י הריגה איטית שאף שיסבול יסורים גדולים בכל זאת יאריכו לו את זמן מיתתו ויהא לו עוד זמן מועט לחיות, או להרגו מיד במיתה קלה ומהירה, אין ספק שנפסק להרגו ולברור לו מיתה קלה ויפה בלא יסורים אע"פ שבכך יתקצרו במעט ימיו, וזאת העובדא אצל רחב"ת שנידון למיתה ע"י המלכות ובוודאי הורגים אותו, שבוז ודאי מותר לברור שהמלכות תוציאו למיתה מהירה, ומשום"כ אמר להוריד הספוגין. מיהו כל זה לא אמרו אלא שמותר לומר לרוצח הגוי שהורגו כיון שבין כך רוצחו, אבל הוא אסור להרוג את עצמו אע"פ שמונע בזה יסורים גדולים וקשים ובין כך ימות, שאסור לו להרוג את עצמו, וכן פסק בספר חסידים (סי' שטו בהוצאת מק"נ, ובגדפס תשכב"ג) שאם יסורין גדולים באים על האדם ויודע שלא יחיה אינו יכול להרוג עצמו, וזה למדנו מר"ח בן תרדיון ע"ש.

**ג. אם חייבים להמשיך באמצעי הצלה אחר שהרופאים נתיאשו ממנו**

הנה כבר הזכרנו למעלה שחייב הצלת האדם ילפין בסנהדרין עג א מנין לרואה חברו שהוא טובע בנהר וכו' שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, ותו ילפי' מהשבותו לו שאתה מצווה על אבדת גופו להשיבו, כלומר השב גופו לעצמו. ואמר' בגמ' שם שיש צריכותא דחייב לטרוח ואפילו לשכור כדי להצילו. וגראה לכאורה דבמסוכן אם אין רואים שיהא בזה השבה למצבו החיוני אפשר שאין חייבים עוד בחיוב והשבותו וכו', ואפילו אינם בחיוב של לא תעמוד וכו', וזהו מן הסברא. וכעין סמך לזה היה נראה מזה, שהתורה השוותה השבת גופו לדין האבידה בממונית, אפשר שיש סמך לסברא שאם עשו כל המאמצים להציל החולה עד שיצא הספק מלבו ומתיאשים שאין יותר תועלת במאמצים אלו הרי זה דומה למצב של יאוש באבדה שפוטרת דין השבה. מיהו הסברא קיבעת כן ולא אמרנו אלא כעין אסמכתא לזה, אכן המצב הקובע ודאי נתון בידי הרופאים, ולפי' גם הלכה זו מסורה לשיפוטם, שכל שמבחינה רפואית מתיאשים לראות תוחלת ותועלת במאמצים, יש הרשות להתליט להפסיק הטיפולים.

ובפיקוח נפש אף שחוששין אפילו לספק רחוק, בכ"ז היינו דווקא אם יש סיכויים להחזיר החולה לחיים, אבל אם מבחינה רפואית נראה שנעשו כל המאמצים ואפסו תקוות למרות שיש מקרים שכשהמשיכו האמצעים החזירו החולה לתחיה, אלו מקרים רחוקים ויוצאים מן הכלל שאין לחוש להם שאין עושים אפילו גדר ספק. וכעין מה שכתב בשרית חתם סופר יר"ד סימן שלח שמקרה בעלמא ממקרים רחוקים אחד לאלף שנים שזה יקום ואפילו מיעוטא דמיעוטא לא הוי, ואינו נכנס בגדר חוששין למיעוט בפיקוח נפש. ועיין חיים שאל להחידא ח"ב סי' כה שאם אחד בכמה רבבות יארע שהוא חי אין עלינו סרך איסור, ועי' גם בשרית מהר"ץ חיות סי' נב.

**ד. חילוק בין גרימת מיתה ובין הסרת המונע**

ובביאור הדברים נראה דיש לחלק, דאף שכתבנו דגרמא הוי בכלל עבירת רציחה, והיינו דמה שהיה עושה בידו או בכוחו דהוי רציחה אם עושה כן בגרמא הוי עבירת רציחה. אבל מניעת הצלה אף דיש סברא דהוי גדר עבירת רציחה כמו שכתב הרמב"ם פ"ג מרוצח ה"י בבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרוח מ"מ הוי עבירת רציחה ודורש דמים ידרוש ממנו דמו. ועי' גם בהגר"ח בהלכ' יסודי התורה גבי קיתון דכל דליכא קרא להתיר אפילו בשוא"ת ולא עביד מעשה איכא דין יהרג ועל יעבור ע"ש. והיינו דגם מניעת הצלה הוא גדר רציחה בשוא"ת. מיהו נראה שזה דוקא אם חייבים בהצלתו שלו אבל אם אין חייבים עוד להצילו אין בעיכוב אמצעי הצלה מגדר רציחה, אלא שזה גדר מניעת הצלה.

ולפי' גוסס אף שנוטה למות ונתיאשו מלהחיותו הוא בגדר חי, וכל נקודת חיים הנמשכת מצד חיותו הטבעית אפילו היא חלושה מאוד עדיין תורת חי עליו וכמו שהארכנו בדין גוסס בידי שמים. וכל קירוב מיתתו בידים הוי רציחה ממש וכמו שפסק הר"מ פ"ב ה"ו שאפילו הרג את הגוסס נהרג עליו, שזה כל חיותו.

והלוקח כל חייו של האדם אפילו הם מועטים ה"ז רוצה, והנוגע או המעצים עיניו של הגוסס הרי זה כאילו נוטל נשמתו, וכל מה שחייב עליו בעשאו בידים מיתה אסור לעשותו בגרמא דחייב בידי שמים, ומשום כך פסק הרמ"א דאסור להסיר הכר.

וכן נראה שאם ימנע ממנו הזנה או תרופות חיזוק שהם מצרכי האדם וימות מתוך חלישות הדעת, כיון שמניעתו זו גרמה להרעת מצבו, או שמונע הקלת נשימתו שמונעת ממנו התאמצות וכשמונע ממנו גורם לו מאמץ יתר שמחלישים מצבו, כל אלו גרימת עבירת רציחה.

אבל בגוסס שמצד מצבו הבריאותי עומד למות וכל הפעולות אינם יכולות להחזירו לחיים תקינים או להמשך חיים אפילו חולניים, אלא שהם עשויים להחזיקו ולעכב מיתתו ע"י אמצעים מלאכותיים, נראה שאין חיוב לעסוק בזה, שאין זה בחיובי הצלה ופיקוח נפש ומשעה שהרופאים נתיאשו אחריו אין חיוב בזה להמשיך בטיפולו שאין בזה השבת גופו, [ועי' יתרא עמ' לג שכתב שהתורה אמרה לא תעמוד על דם רעך וצריך כל אחד מישראל להציל חברו אפילו הוא מסוכן בספק — ונראה שבכלל דבריו שצריך שיהא ספק שיואיל הצלתו]. וזהו ביאור החילוק בפסק הרמ"א שכתב שמותר להפסיק קול הדפיקה, שאף שעל ידי קול הדפיקה ישנם גירויים ותגובות מלאכותיות שמגבירות את זרימת הדם ומתוך כך מתעכבת מיתתו ומאריכה את גסיסתו, כיון שמצד חיותו אין לו עוד חיות ואין לוקחים ממנו, וכיון שאין חיוב להאריך בצורה מלאכותית זו את חייו אין במניעתו איסור, והרי זה כמו שלא עשינו שום פעולה לקחת את חיותו.

ואמנם יהא מקום לעיין אם מותר לחלל עבורו השבת כיון שאין בזה מצב של פיקוח נפש, וכן יהא צריך להזהר שלא להזיזו או לעשות פעולה שתגרום זירוז מיתתו כמו מעצם את עיניו וכדומ'. ואפשר שאפילו כשיש בזה משום רפואה יהא אסור ששוב אינו בר רפואה.

ברם נראה שאין מכאן היתר לומר שיהא מותר למנוע ממנו מזון או תרופות וימות ברעב או הסתיידות והרעלה, ונטעה לומר כיון שבלי מזון אין בו כוח להמשיך לחיות נמצא שאנו לא גורמים מיתתו אלא מונעים ממנו שיתחזק ומונעים מה שמעכב את מיתתו, וכן אם לא נלביש לו מכונת הצלה ריאות או הנשמה נאמר גם כן שכיון שבין כך מת ואילו רק מעכבים מתתו אין בזה חיוב הצלה, ולפי"ז אפשר שיהא גם מותר להוריד ממנו מכונת נשימה וצינור חמצן הקשור לאזורי הנשימה מיהו כל זה אינו, דהסברא שכל צרכי האדם הרגילים שהם מגבירים כוחו יש לנו לדון כאילו כבר השתמש בהם ונתחזק כוחו והוא ממשיך חיונו מכוחו שנתחזק, וכבר כתבנו סברא זו להלן פרק ג דאדם שיש לו מים הרי הוא לפנינו כאילו כבר שתה המים ונתחזק, ולפי"ז מזון ומכונת הנשמה אפילו ניתנת בצורה מלאכותית הרי זה כאילו מונע מזון ואינו דומה לקולות הדופקים או מלח על הלשון שאף שע"י הגירויים שממריצים באופן מלאכותי את תגובותיו מעכבים את מיתתו אין כאן חיזוק בחיותו ואין במניעתם נטילת חיות, וזהו שפסק הרמ"א שמותר להסיר המונע, ואמנם החילוק מאוד דק ואין למדים זה מזה וספק נפשות לחומרא.



## ה. מניעת אמצעי תרופה למסוכן

מיהו אם צריכים להחליף את מסכת החמצן או להכניס לווריד את צינור המזון והתרופות יש צד להסתפק להקל שיהא דומה למעכב המונע, ואפשר דלהלכה אין בידנו למחות במי שמקל בזה. אף שיש סברא לומר שכיון שהורגל בכך אפילו כשהוסר ממנו הוי כלבוש ונתן בו, אבל להוריד ממנו המתקן אפשר שיש בו צד רציחה בידים. ולא גרע ממצמצם או שסגר לפניו הבית שלא יכנס הרוח והאוויר ועבירת רציחה יהא בידו שכל שעושה בו מעשה אפילו במי שכבר נתיאשו ממנו מ"מ הוי עדיין בגדר חי.

ויש להדגיש שמה שכתבנו שאם נתיאשו הרופאים להחיותו שוב אין חיוב הצלה, היינו שאף אחר המאמצים אם ימשיך לחיות קצת בכל זאת לא יחזור להכרה ולתודעה שלו, אלא ימשיך לחיות מחוסר הכרה, דאז אין חשיבות לחייו שבוודאי ימות וגם חייו הקצרים אינם חשובים לדין חיוב הצלה. אבל אם ע"י המאמצים של הרופאים לחזור להכרה ויכיר את הסביבה ואולי גם יכיר את מצבו, אף שאין לו אלא חיי שעה חייבים להצילו ולעשות כל המאמצים להמשיך את חיותו. שחיי שעה חשובים לחלל עליהם השבת כמו שכתבו בתוס' גדה מד ב, וכמו שהסבירו במאירי ועוד שברגע אחד אפשר לתקן הרבה, וכוונתם שאין למעט בחשיבות של חיי שעה, ולפי"ז לא מצאנו לפטור מחיוב הצלה ואדרבא כיון דמחלל השבת עליהם ש"מ שחייב בהצלה.

וכל זה בחולה הנזקק למות מחמת מחלה שנימוקו הכליות או חולי הלב או זקנה ותשישות שהחיים הם במצב ירידה בטוחים, אלא שהירידה נמשך באיטיות. אבל אדם בריא שנפגע בנפילה או בתאונה והלב והריאות פועלים בצורה חלושה מאוד או הופסקו לשעתו. אם הוצמד למכונה, ישנה אפשרות שהגוף יתאושש ויחזור לחיים תקינים ופעילות עצמאית של הלב והריאות. ומצב כזה אפשר שימשיך הרבה זמן ומאוד קשה לדעת מה יהיו התוצאות, במקרה זה אם נפסיק את פעולות העזרה נגרם למות ודאי, וכיון שאין ודאות על מצבו, קשה לקבוע בזה הלכה. וכנראה שיש לסמוך על הבדיקות החוזרות והנשנות אם יש סיכויים שיחזרו אליו הפעילות של החיים, ואם יש עדיין רגישות חיים במוח אבי כל האיברים. אבל להחזיקו באופן תמידי במצב מלאכותי אפשר שאין חיוב לכך.

## ו. מחוסר תקווה אם מותר להמשיך חייו בצורה מלאכותית

אם הדבר גורם קשיים לגוסס, או כשגורם צער למשפחה, כיון שאין בהם תועלת לפיקוח הצלת נפשו אפשר שיש גם איסור בדבר, דומה למה שאמר בספר חסידים שאין צועקים בשעת יציאת נשמה כדי שלא תחזור הגשמה ותסבול יסורים קשים. וכוונתם ליסורים של יציאת הגשמה שקשים כדאמרי' בברכות ח א כפיטורי בפי ושט. אבל אם מרגיש היסורים ומגיב עליהם אפשר שעדיין אפשר להצילו, שמכיון שהחושים רגישים לכאבים ניכר שהגוף עדיין בפעילות והרגשה, וצריך לבדוק היטב אם יש סיכויים להצילו, וזה תלוי בתנאים המיוחדים של כל אחד ואחד ומצבו וניתן לשיקול דעת רפואית. ואפילו נפרש בספ"ח ליסורים ממש,

מ"מ דוקא בזמנם שמי שנקלע למצב זה נפטר שלא היו בידם אמצעי להצלה, אבל כיום יש הרבה אמצעים חדישים להציל. ואפילו החרתור להעלאת ליחה וכדומה שזה היה סימן לגסיסה [עי' אבהע"ז קכא ז] והמות היה בא עפ"י במצבים כאלו משום שלא היה בידם להצילו, אבל בימינו אין בזה סימן קרוב מיתה ומנקין דרכי הנשימה שלא יחנק, וברוב המקרים חוזר לאיתנו. ולפי"ז במסוכן אף שאין לו עוד סיכויים ואין בו עוד חובת הצלה, מ"מ עדיין הוא כחי והעוצם עיניו או מזיוו ה"ה כשופך דמים, ואין להזיוו ממקומו אלא לצורך רפואתו, או במקרה שנפלה שם דליקה (ספ"ח שם). אבל אסור להזיוו אפילו אם הוא טובתו של החולה שימות, שאין שום היתר לקרב מיתתו אפילו לגאלו מיסורים. ועי' ספ"ח סי' תשכב. שכתב שאם גוסס אינו יכול למות עד ששימוהו במקום אחר אסור להזיוו משם והרי זו רציחה ממש, וכל הסברות שרצו לחדש שיש לפעמים שטוב לו מותו מחייו אין בהם ממש. ואכן כבר כתבנו למעלה שאפשר שיהא אסור לחלל עליו שבת, ולטפל בו כדי להניחו בנחיות.

## פרק שלישי: חיובי הצלה בחיי שעה

### א. חשיבות חיי שעה

בענין חיי שעה מצאנו ב' סוגיות: א. לגבי פיקוח נפש ביומא פה א דמפקחין עליו את הגל אפילו בשבת אפילו לחיי שעה, ומבואר דיש דין פיקוח נפש לדחות כל התורה בכדי להציל לחיי שעה. ודין אחר שנינו בעבודה זרה כו ב שבוודאי מת אם לא יקבל טיפול מותר להתרפאות אצל רופא גוי אע"פ שחשוד שיהרגנו ויכול ללכת אצל הגוי שמא ירפאנו. ובגמרא פריך ודאי מת, האכא חיי שעה, שהגוי ממחר להמיתו ושמא יש לו עוד לחיות בלא ריפוי יום או יומיים (רש"י). ומשני לחיי שעה לא חיישינן, ומנא תימרא דלח"ש לא חיישינן דכתיב אם אמרנו נבא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, והאכא חיי שעה אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן, והיינו דכין דאפשר שיגיע לחיים רגילים מותר לסכן חיי שעה. ויש לעיין אם הביאור, דחיי שעה כשלעצמן אין להם חשיבות של חיים, ורק לענין פיקוח נפש אמרו דכל שיש בו כל דהו חיים דוחה שבת, או אפשר דגם חיי שעה יש להם חשיבות כמו חיים רגילים, דכן כל החיים באופן יחסי הוא בגדר חיי שעה (מיהו הכא גריעי דודאי ימות מזה). אלא דמותר לסכן תחי שעה בשביל סיכוי לחיי עולם, וביחס לחיי עולם אין חיי שעה חשיבי ומשו"ה לא חיישינן להו. ומצאנו שנחלקו גדולי האחרונים דבעל "משנת חכמים" בפירושו להלכות יסודי התורה כתב דרך במקום שיש ספק השקול שאם יתרפא יתרפא לגמרי לחיי עולם הכריעו דעדיף להכנס לספק ולא לחוש לחיי שעה, מטעם דחיי עולם עדיפי, והגר"ע באחיצור ח"ב טז אות י ס"ל דאף אם הניתוח מסוכן מאוד וקרוב יותר

שימות מהרה לא חיישינן לחיי שעה, כיון דאפשר שיתרפא אף בספק רחוק, והנה נראה דבספק גדול אם הניתוח הוא הרפואה לחולי זה, גם האחיעזר מודה שאין זה גדר של ספק ואין מסכנים עבורם חיי השעה, אלא דעתו בנידון שהניתוח הוא האמצעי שיכול להועיל לחולי זה, אלא דיש סיכון רב ע"י הניתוח, ונראה דנחלקו בסברא דלחיי שעה לא חיישינן, דלבעל משה הביאור דלחיי שעה יש חשיבות של עצמן, וחייבים בהצלחתם כלחיים בריאים, ורק במקום שיש סיכויים לרפואתו לגמרי נדחים שלא לחוש להם, ומשום צריך שיהא ספק השקול בניתוח להצילו לחיי עולם, והגרר"ע הקשה דלשון הגמרא לחיי שעה לח"ש משמע שאין להם חשיבות, ומשריכ כשעוסק להצילו לח"ע אין התחשבות בחיי שעה כלל, ומקושת התוספות שהקשו אמאי מחללין את השבת על חיי שעה גמי מוכח לכאורה כהגרר"ע, דאם נאמר דיש לחיי שעה חשיבות ורק לגבי חיי עולם אין חוששין להם, א"כ פשיטא דיש לחלל השבת, ודוחק לומר דבקושיא סברי דכיון דח"ש נדחין ביחס לחיי עולם ה"נ הו"ל להדחות מפני חילול שבת, דבכל אפשר לחלק ביניהם, מיהו אפשר שבתירון אמנם חזרו בהם לומר דוודאי יש לח"ש חשיבות לגבי עצמן ומשריכ מחללין השבת בשבילם.

ואין מקום לפרש דכיון דחוששין בפקר"נ אפילו למעוטא וספק רחוק כדי לעשות הצלה, ומשום גם בריפוי של חיי עולם שזה ההצלה שלו חייבים לעשות כל טצדקא של הצלה אפילו שהוא ספק גדול כדי להצילו לחיי עולם, ונאמר שזו סברת האחיעזר, דזה אינו מוכרע, דלא מצאנו רק שכל התורה נדחית מפני ספק של הצלה שפיקר"נ דוחה כה"ת, אבל לא מצאנו שמותר בשביל הצלה לדחות ענין נפש אפילו של חיי שעה, ועל כרחק שרק הסברא שחיי שעה ביחס לחיי עולם אין להם חשיבות כל כך לפיכך יש מקום לומר שמסכנים אותם להציל חיי עולם, ובוהו נחלקו המשנ"ח דס"ל דדוקא שיש סבירות שקולה שיגיע לריפוי של חיי עולם, והגרר"ע ס"ל דאין מתחשבין בחיי שעה דגם לערך עצמם לא חשיבי.

### ג. ביאור פלוגתא דבן פטורא ור' עקיבא

והנה בעיקר הדין של חיי שעה יש לדון בהא דאמרי' בב"מ סב א דבן פטורא ס"ל מוטב שישתו שניהם וכי' ור"ע סבר חייד קודמין, ובתו"כ מבואר דהא דב"פ הוא מעיקר הדין ולא ממידת החסידות, ותחילה לפני שנדון בסברתו יש להקדים שתי הנחות, חדא דמיירי דאם ישתו שניהם יהא להם הצלה לחיי שעה של כמה ימים אלא שגם בזה לא יגיעו לישוב, אבל אין הביאור דכיון דא"א להציל שניהם מוטב שימותו שניהם, דאין זה סברא כלל, אלא ע"כ שיהא להם חיי שעה וס"ל לב"פ דלחיי שעה יש חשיבות שמחוייבין בהצלתן, שר"ר שכעין זה כתב הנצי"ב בהע"ש דברים סי' קמז אות ד וז"ל: ולכאורה דעת בן פטורא תמוהה וכי בשביל שא"א לקיים חיי אחיך מחוייב הוא להמית את עצמו ח"ו ואינו תועלת תהא מה שיתן גם לחבירו, אלא הענין דאם ישתו שניהם עכ"פ יחיו יום או יומים גם שניהם ואולי עד כה יודמן להם מים, משא"כ אם לא יתן לחברו הרי ימות בוודאי בצמא ע"ש. מיהו מה שכתב הנצי"ב הטעם שאפשר שיגיעו

לישוב או יזדמן להם מים. וכעין זה כתב ביתר"א ערך בן פטורין (עמ' לג):  
ח"ל ונראה לפרש מפני שמהלכין בדרך ושניהם בספק שבדאי אין במדבר מים  
לטרוח ולהביא וסבר בן פטורין אם לא ישקה את חבירו בודאי ימות לעיניו  
והתורה אמרה לא תעמד על דם רעך וצריך כל אחד מישראל להציל חבירו מידי  
חיה ומידי לסטים אפילו אם הוא מסוכן בספק ושמה יעשה נס ויזדמן להם מים. מ"מ  
עיקר הסברא דגם לחיי שעה יש חיוב הצלה ולא דנו בכל פיקו"נ אם הוא נער  
או זקן מעוט ימים ויש להם חשיבות מצד עצמן, אלא שנוסף לכך יש סברא וכל  
שמחובר עוד לחיים יש בטחון וכל שהאדם חי יש הרבה אפשרויות שכעת לא  
עולה על הדעת ולכן חיי שעה כיון שהוא חי אע"ג שנראה שאין לו אפשרות  
להנצל יש להם כל דיני החיים, ואין כלל פטור או קולא מצד שהם בסכנה שלא  
יוכלו להמשיך והם ימותו בצמא. וא"צ להגיע לסברת הנצי"ב מצד ספק שמא  
יקרה נס ויגיעו לחיי עולם.

ועוד נראה דאדם שהוא בצמא ויש מים להצילו הוי הגידון כאילו כבר שתה  
וניצול ואין לדון כאילו יש כאן מסוכן ויש כאן מים ואם ישתה ניצל, ולפי"ז היה  
הגידון לגבי המים רק מניעת הצלה, ואם האחד ישתה המים אין זה אלא גזילת  
המים, אבל מה שמת חברו במניעה זו הוי רק גדר של מניעה, אלא כיון דאיכא  
מים שיכול להנצל בו אנו רואים כאילו כבר ניצל בו ודמי למי שזרק חץ בחברו  
והיו סממנים בצידו אע"פ שנתפזרו אח"כ פטור דכיון דהוי ליה רפואה לא הוי  
כאן כלל רציחה, ואין אומרים שעתה הרגו ואם ניצל נמצא שניצל אח"כ ויהא  
נפ"מ בנתפזרו הסממנים, ולפי"ז אם שתה ממנו המים כאילו נטל ממנו נפשו.  
[שרר בשמ"ק ב"מ שם בשם הרמ"ך שכתב כן להדיא שאם חטף ממנו המים ושתה  
וחברו מת על ידו חייב מיתה בידי שמים] (מיהו הוי גדר גרמא). ולפי"ז ה"נ  
כיון דאיכא מים להצלת שניהם לחיי שעה הוי כאילו לכל אחד יש לכל הפחות  
חיי שעה.

### ג. עדיפות וקדימה בחיי שעה ועולם

ובסברת בן פטורה אפשר לבאר בכמה דרכים. ובפשטות נראה דס"ל  
דמניעת הצלה הוי גמי בגדר שפ"ד שאין נדחים מפקד"ג, ומשרה אסור לו לשתות  
כדי להציל עצמו כיון שעיי"ז נמצא שמונע מחברו חיי שעה ומוטב שימות ולא  
ימנע להציל חיי שעה של חברו, ועי' חידושי הגר"ח שכתב גמי כעין סברא זו  
דמניעת הצלה הוי בגדר שפ"ד.

ואפשר להסביר בדרך אחרת שאין בדין של ב"פ גידון של הצלת חיי שעה  
אלא כיון שאם ישתה אחד כל המים יגיע לישוב וינצל, וכן אם ישתה השני יגיע  
לישוב, ולפי ששניהם שוים לחיי עולם כל שאין לימוד מיוחד דחיך קודמין הוי  
הגידון למנוע הצלת חיי עולם, וס"ל לב"פ שאין עדיפות למי שהמים שלו, ולהעדיף  
זא"ז בגדר שפ"ד, ומוטב שיהו שניהם שותים וימותו כדין יהרג ואל יעבור שחייב  
בשפ"ד. מיהו כל זה דוקא כשיש חיי שעה לשניהם. ולפי"ז הגידון אם יכול  
להעדיף חיי עולם שלו על חיי שעה, והחיי שעה של חברו הוא בעצם גם חיי

עולם שאם הוא ישתה הכל יהא לו חיי עולם, ולפי"ז יהא הגידון אם מותר להעדיף חיי עולם לגבי חיי עולם, ומש"כ ס"ל שאם ישתו שניהם יהא לשניהם לכל הפחות חיי שעה שהם גם חשובים כשלעצמם, אבל אם יהא הגידון שרק אחד ינצל ולמשל שאין רק מתקן הצלה אחד ורק אחד יכול להשתמש בו ואחד ישאר בלא מיתקן כלל, נראה דגם בן פטורה יודה שמי שהמיתקן שלו הוא קודם, שאי אפשר לומר שאסור להעדיף זא"ז שאם אני נותן לזה אני מונע מזה, [וראתי ב"בנין ציון" סי' קעה דכתב נמי דאם רק אחד יציל עצמו ה"ה קודם], ראשית שאין זו סברא שימותו שניהם ולא יהא להם כלום, ועוד שנינו בסוף הוריות שהבן קודם לבת והכהן ללוי, ובודאי שזה לא דין קדימה בהלכות הצלה, אלא כיון שמעיקר הדין יכול לבחור אחד משניהם, יש סדר עדיפות מצד כבוד הכהן או הבן שחייב במצוות, ובפשטות נראה דבן פטורה גם כן לא חולק על כך. מיהו בתו"כ בהר פרשה ג' משמע דב"פ דורש ישתו שניהם וימותו שניהם וחי אחיך עמך, משמע שמפרש "עמך" שניכם יחד בשה, אבל פשטות הסוגיא דבבא מציעא לא משמע כן, [ועי' חוות יאיר סי' קמו ויד אליהו סי' מג].

ואפשר דהא דיש להעדיף אחד על השני זה רק לדעתו של ר"ע דחידשה תורה דחיך קודמין ואיכא עדיפות של חיך, ולפי זה יש גם מקום לסברא דמוטב שיחי' אחד ולא שימותו שניהם, ויש להעדיף אחד מהם בכה"ג שאין אפשרות להציל את שניהם, אבל לב"פ אפשר שאין סברא כזאת, ואם אחד יקח את המיתקן להנצל נמצא שמונע הצלה מחברו, וגידון של העדפה זה על פני זה הוי גדר מניעת הצלה דחייב לאסור בשביל זה. מיהו זה דחוק מן הסברא, ויותר נראה דבזה גם ב"פ מודה שלמי שהמיתקן שלו הוא קודם, ובמקרה שהוא של אחר יש לו זכות להעדיף את מי שרוצה מעיקר הדין אלא שצריך להקדים את הסדר שבמשנה הוריות שם.

#### ד. חיי שעה ביחס לחיי עולם

ור"ע סבר שחיי קודמין וכשהדבר נוגע להצלת חיייו שלו אינו חייב בהצלת חברו. ולפי"ז פשוט דה"ה דחיי שעה שלו עדיפים מחיי שעה של חברו. ועדיין יש לשאול שאם לבעל המיתקן יש לו רק חיי שעה ואפילו ישתה הכל לא יספיקו לו להגיע לישוב, ואילו אם חברו ישתה יגיע לישוב, אם גם בזה סובר ר"ע דחיי קודמין, דאפשר דחיי שעה אפילו שלו אינם חשובין לגבי חיי עולם של חברו ואין בזה ההיתר דחיי קודמין, ואפשר דכל מה שנוגע לו הוא קודם אפילו אין לו אלא חיים מועטים.

והנה ב"פ חידש ג' דינים, חדא דאין עדיפות למי שהקיתון שלו ולא ס"ל חיך קודמין, ותו דגם חיי שעה הר"ל כחיים שלמים וחייבים בהצלתם, ועוד דאף דאם ישתה בעל הקיתון יגיע לישוב מ"מ כיון דאין דין דחיך קודמין אסור לו להציל את עצמו עם חיי שעה של חברו, וכיון שאם ישתו שניהם יש לשניהם חיי שעה אי"א לו להעדיף עצמו [מיהו לעיל כתבנו לחד סברא דכיון דאין עדיפות של חיך קודמין הוי הגידון גם אצל חברו על חיי עולם]. ור"ע חולק ודאי בדין

דחיך קודמין ונראה דמודה בשאר הסברות דב"פ. ועי' במהרש"א ב"מ שם שכתב שאם המים שייכים לשניהם גם לר"ע ישתו שניהם וע"כ משום דחיי שעה יש להם חשיבות, דאם נימא דאין להם כלל חשיבות א"כ אין סברא שימותו שניהם סתם בשביל שלא יראה במות חברו וכמ"ש לעיל, ומן הסתם המהרש"א קאי בגוונא דסוגיין דאם ישתה אחד יגיע לישוב, ולפי"ז מוכרח גם הדין השלישי שאין לדחות חיי שעה של חברו בשביל חיי עולם שלו. ולפי"ז יש לדון אם המים שייכים לאדם אחר שאינו צריך להם ויש לפניו שנים שאם יתן לאחד יגיע לישוב ואם יתן לשניהם יהא להם רק חיי שעה ובסופם ימותו שניהם, ולכאורה כיון דהיכא דליכא לסברא דחיך קודמים גם לר"ע יחזור כמו לב"פ דימותו שניהם, ועי' שהארכנו בזה להלן.

### ה. להציל חיי עולם של זה בחיי שעה של חברו

והנה בעי"ז כו ב אמרו דלח"ש לא חיישינן ומסכנים חיי שעה עבור ספק חיי עולם. והביאור דבמקום שאפשר שיהא חיי עולם אין חוששין להצלה של חיי שעה. ולפי"ז אם יש לאחד קיתון מים ואינו צריך לעצמו יצטרך לתת לאחד מהם כדי שיאריך חיי עולם ולוותר על חיי השני שאם יתן לשניהם לא יהא לו אלא ח"ש, ואפשר שיש לו גם איסור לתת לשניהם דהוי בגדר שפ"ד שכן חיי שעה במקום חיי עולם לא חשוב.

לפי"ז יש להקשות על ב"פ איך שניהם ישתו וימותו דהא במקום שאפשר לבא לידי חיי עולם אין חוששין להצלת חיי שעה. א"כ אם ישתה האחד יהא לו חיי עולם ואינו חייב לחוש להצלת חברו עבור חיי שעה. ואפשר שבאמת אין הסוגיא דע"ז אליבא דב"פ דלדידיה דין חיי שעה הוי כחיים שלמים ומוטב שישתו שניהם, אלא כר"ע דלדידיה כיון דחידשה תורה דאיכא ענין עדיפות של חיך קודמין תו איכא סברא דאיכא עדיפות לחיי עולם על חיי שעה. ועיקר מהרש"א בב"מ שם דאם המים של שניהם גם ר"ע מודה דישתו שניהם וימותו שניהם. ומשמע דבלי פסוק גם ר"ע ס"ל סברת ב"פ דכיון דאין סברא למי להעדיף מוטב שימותו שניהם ואל יעבור אחד מהם על מניעת הצלה. מיהו הא בעי"ז דח"ש ביחס לחיי עולם אינו חייב בהצלה סברא גדולה היא, וס"ל לר"ע דלחיי שעה בהאי גוונא לא חיישינן. ועי' למעלה שכתבנו סברא דכל הנידון אצל ב"פ הוא בחיוב הצלה של חיי עולם דהשאלה היא למעלה למי לתת לשנות הכל כדי שיגיע לישוב. ולפי"ז אין שייך דינא דב"פ לסוגיא דע"ז דהתם הנידון אם מותר לוותר על חיי שעה בשביל חיי עולם, אבל בדינא דב"פ הנידון הוא איזה חיי עולם לבכר. ולפי"ז יש מקום לומר לב"פ דבמקום דאף אם ישתה הוא הכל לא יגיע לישוב וחברו אם ישתה לבדו יגיע לישוב, צריך לתת לחברו, ואף דלר"ע נסתפקנו לעיל דאפשר דאף כה"ג חיו קודמין, היינו משום דס"ל מגוה"כ ולכן יש סברא דאפילו אין לו אלא ח"ש מ"מ עדיפי מחיי עולם של חברו מצד הגוה"כ של חיך קודמין, אבל לב"פ דל"ל האי חידושא דחיך קודמין אפשר דאזלינן בזה בתר כללא דבמקום חיי עולם אין לחוש לחיי שעה.

מיהו נראה דבדאי דגם ב"פ ס"ל כסוגיא דע"ז דהתם אין הנידון של עדיפות לבכר זה על זה, דבכה"ג אפשר דאמנם לב"פ אין להעדיף חיי עולם כנגד חיי שעה, דסוכ"ס יש לזה חיים ואסור לו למנוע הצלתם, אלא דסוגיא דע"ז הכל הוא בגדר הצלה והיינו דמותר לעשות כל הפעולות להצילו לחיי עולם אפילו כשיש בזה סיכון לחיי שעה, וזהו מה שכתבו התוספות דמה שטוב לו עושין לו, ובכל רפואה יש סיכון ומ"מ הכל בגדר ההצלה, ולרמב"ן זהו ההיתר של ורפא ירפא, אבל בנידון דבן פטורא להציל את זה לחיי עולם בחיי שעה של חברו לא מצינו מי שהתיר.

### ו. מיתקן אחד לשני חולים

בחז"א ב"מ בליקוטין ס"כ כתב דאם יש לאחד מים ולפניהם שני צמאים תלוי בפלוגתא דלב"פ נותן לשניהם וימותו שניהם דהא אף אם יתן לאחד יתחייב לחלוק עם חברו, ולר"ע יתן לאחד שירצה, ואע"ג דלהננות ליכא משום חייך קודמין וחזור הדין לר"ע להיות כמו לב"פ דמוטב שימותו שניהם, ומה שכתב דכיון דהוא עצמו מותר רשאי גם האחר, לכאורה צ"ב דלא מצינו דר"ע חולק אב"פ ובדאי מודה בעיקר היסוד שאין למנוע הצלת חיי שעה אפילו בפיקו"נ של אחר.

וצריך לומר דכל זה לבן פטורא, אבל לר"ע דנתחדש דאיכא עדיפות במקום שחייך קודמין ממילא למדנו לכל מקום שיש סברא יש להשתדל כפי הסברא והדעת נותנת דלחיי שעה לא חיישינן דאין להם חשיבות במקום חיי עולם, ולפי"ז ודאי שחובת ההצלה להציל אחד מהם לחיי עולם ממה שנחלק המים ביניהם ויחיו שניהם רק חיי שעה, וכיון שכן אין הנידון רק את מי להציל ולהעדיף, אין שאלה זו שייכת לדין שפ"ד, וכמו דחויגן בסוף הוריות שיכול להעדיף למי שרוצה. מיהו עדיין יש לשאול ממה שכתב המהרש"א שאם הקיתון של שניהם דמודה ר' עקיבא לב"פ דשניהם ימותו וכו' ובמהרש"א כתב דאפשר דהוא מטעמא דמאי חזית וכו' ע"ש, וא"כ גם כשהמים אינו של שניהם איכא סברא דמאי חזית, מיהו על כרחך אין דברי המהרש"א בסברת דמה חזית כפשטן, דהא חויגן בהוריות שיכול ליתן למי שהוא רוצה (דהקדמת הכהן אינו מצד העדיפות דמאי חזית, אלא כיון שיכול להעדיף למי שרוצה ממילא חל עליו דין הכיבוד לכהונה), ועל כרחך מוכרחים לומר ולחלק כשהמים שלהם הוי כאילו כל אחד שתה מן המים ויש לו כבר חיי שעה, וכבר העלינו לעיל דליכא מי שיתיר לוותר על חיי שעה של זה בשביל חיי עולם של זה ומוטב שימותו שניהם, אבל כשהמים של אדם שלישי, הוי הגדר שלשנים אלו אין כלל אפילו חיי שעה, אלא שזה חייב להצילם ושללא לעמוד על דמם, וודאי שתחילת חיובו הוא להציל לחיי עולם ובכה"ג לחיי שעה לא חיישינן, ואין שום סברא לומר שמוטב שימותו שניהם מבלי שנציל אחד מהם.

לדינא, אם יש בבית החולים רק מיתקן אחד ויש כמה חולים הנצרכים וכולם בדרג מחלה וסיכון אחיד יש להעדיף את סדר העדיפויות שבמשנה, [סדר

העדיפויות אין כאן מקומן. ואם יש סבירות לרופאים שלזה יועיל יותר יכולים לתת למי שהם מבינים.

היה אחד יכול להנצל בזה לחיים תקינים והשני רק לחיי שעה, חייב לתת לזה שיש לו סכויים להבריא לגמרי.

היה המיתקן כבר נתון על אחד מהם אע"פ שאין לו אלא רק חיי שעה, אבל כשיקחו ממנו יפסיד גם את החיי שעה, אין בידנו ראייה להתיר אפילו בכדי להציל אחרים לחיי עולם, ואפשר שמן המהרש"א ראייה שאסור לעשות כן, אף שיש לדחות, ואפילו לדעת הגר"ע שהסברנו לעיל שלדעתו חיי שעה אין להם כלל חשיבות לגבי חיי עולם, מ"מ אין בדינו ראייה שסובר שמותר לסכן חיי שעה של זה עבור חיי עולם של אחר, ולא אמר כן אלא לסכן חיי שעה שלו עבור ספק רחוק של הצלה שלו.

אם נתיאשו הרופאים מחייו של זה, אע"פ שעדיין ממשיך לחיות בעזרת המיתקן כל שהוא גוסס בידי שמים ודאי שאין להוריד ממנו, אבל אם הוא בגדר טריפה ובודאי ימות, ועל ידי שנעביר המיתקן לאחר אפשר להציל חייו של הלו יש מקום לדון בזה, ויתבאר ב"ה להלן [בפרק רביעי אות ו].

## ז. להעביר מיתקן מחולה לחולה

מעשה שהיה באחד מבתי החולים שהיה שם חולה מסוכן בלי סיכוי להצילו התחזיקו אותו בחיים ע"י הצמדתו לריאות מלאכותיות, בינתים הגיע חולה שהיה זקוק מאוד למיתקן ויש לו סיכויים רבים להתלים, ואם לא יתקינו לו זאת מיד עלול למות, ונתעוררה בעיה הלכתית אם מותר למסור לו את המיתקן היחיד הנמצא בבית החולים ושנמצא בשימוש אצל החולה הראשון, ונסכם כאן הדברים: הנה הדין ברור שאם באו שניהם ביחד חייבים לתת לזה שיש לו סיכויים טובים להתלים לחיים נורמליים, שכן אפילו לשניהם יש אותם סיכויים כבר הסברנו בפרק שלישי אות ג' שיכולים לבחור אחד מהם. [אלא שיש סדר עדיפויות, ומצוה להדר לפי סדר זה, וזה מחובת הכבוד ולא מחיוב ההצלה].

וכן ברור הדין שאם המיתקן צמוד לחולה אף שאין לו אלא חיי שעה, מכל מקום כבר הוכחנו שם באות ו' שאין להציל את זה אפילו לחיי עולם על חשבון חיי השעה של חברו, ועד כאן לא אמרנו דלחיי שעה לא חיישינן היינו דאפשר לסכן חיי שעה שלו עבור ספק חיי עולם שלו, ולפי זה אין להסיר ממנו המיתקן אפילו לצורך הצלה לחיים ארוכים.

נתיאשו הרופאים ממנו ואינו כבר בהכרה, והוא ממשיך לחיות בעזרת המיתקן שמחזק שלא יחלש כוחו, ועדיין ממשיך חיים ספונטניים, וכשמוציאים אותו מן המיתקן הוא ממשיך לנשום ולגטוס עוד זמן ממושך, ה"ה בגדר גוסס בידי שמים שתורת חי עליו ואסור לנו לגרום לקצר חייו, וצריך הרבה ישוב להלכה אם יהא מותר להעביר ממנו המיתקן כדי להציל הזולת לחיי עולם.

אם נתרוקן מיכל החמצן או שקית ההזנה ויש להתחילף ולתת במקומם אחרים.



נראה שיש לזה דין כאילו באו שניהם ביחד שיש להעדיף את מי שיש לו סיכוי להבריא [וצריך להתישב בזה הרבה כדי לקבוע הלכה בזה].

היה לו מיתקן שלו או ששכר או החזיק בזה. עיין למעלה שאפשר שהדין של חייו קודמין הוא אפילו כשיש לו רק חיי שעה, והם קודמים לחברו שיש לו חיי עולם.

חולה ששוכב בלא תנועה ואין ניכר בו שום מאמץ לנשום וחסר כל תגובות, ואפילו כשדוקרים אותו בעצמה לא באה תגובה כמו הגבר הנשימה או אנטה רפה, וגם ברישום פעילות המוח מקבלים קו שטוח, יש לשער שכבר הופסקה הפעילות החיונית שלו, וע"י מתקנים מלאכותיים כמו ריאות ברזל ולב מלאכותי או חמצן התאים מחזיקים אותו בפעילות וגטטיבית זמן מרובה, אפשר שאין חייבין לעשות שום מאמצים להחזיקו בצורה מלאכותית למרות שהלב עדיין פועל מטיפול זה והוא יכול להמשיך כך.

אם הפעילות המוחית לפי הבדיקות נמצאת שנפסקה ע"י מדידה של או.אי.גי. או באמצעים מכניים אחרים, כיון שכל הבדיקות אינם החלטתיים, ועדיין אפשר שקיימים תאי מוח שהם חיים, אם הלב עדיין פועל בצורה ספונטנית אין לעשות פעולות שיביאו לידי שיתוק ומות גמור, שכל שלא נסתיימו לגמרי מהלך החיים אפילו נקודת חיים אחת בגדר חיים היא, אף שאפשר שאין חיוב בהצלה מ"מ אין שום היתר להפסיקה. ואינו דומה לתגובות של הגוף שאין מתחשבים בהם דהוי כונב הלטאה, שהם אינם באים מכוח חיות, אלא כפרפורים שבאים אחר המות, ורובם באים מהתכווצויות וחוסר תוחלת החיים.

### ח. ספק מסוכן וודאי מסוכן

אם שני חולים לפנינו ושניהם צריכים למיתקן נשימה או לתרופה מסוימת ואין בבית החולים אלא בשביל אחד מהם, נראה דיש להעדיף את הוודאי, וכעין שפסק בפמ"ג סי' שכח במ"ז סק"א דאם יש אחד שוודאי מסוכן ע"פ הרופאים ואחד ספק, והרפואה אין מספקת אלא לאחד דוודאי דוחה הספק.

אין להקשות דהא בספק פיקוח נפש עבדינן בכוודאי, היינו שיש לחשוש לספק כמו לוודאי להצלה ולדחות שבת ושאר מצוות, אבל מ"מ "וודאי פיקוח" עדיף מ"ספק פיקוח" ואין ספק דוחה וודאי. [שו"ר בציץ אליעזר בשם חקר הלכה דכתב דכיון דספק סכנה כוודאי הוי כוודאי וודאי, וזה תמוה מאוד]. (ועוד דאפי' לענין שבת ומצוות משמע דספק הוי מגדר דחוויה אבל סכנה וודאית הוי גדר הותרה).

ועוד נראה, שאם הרפואה שייכת לאחד מהם אפילו הוא ספק וחברו וודאי הדין דחייו קודמין, ואף שלמעלה הסתפקנו אם יש לו רק חיי שעה ולחברו סיכויים לח"ע, מ"מ גבי הצלה לא מיבעיא עובדא דהפמ"ג דהוא ספק מסוכן, שממ"נ יציל עצמו דהצלת עצמו קודמת, וכשהדבר נוגע לענין הצלת עצמו אין הוא חייב בהצלה של אחרים. אלא אפי' אם הוא ספק שתועיל לו רפואה ולחברו

ודאי יועיל, דנמצא דאם לא יועיל לו אפשר ששניהם מתים מ"מ כ"מ שנוגע להצלת עצמו חיו קודמין.

ובעובדא דהפמ"ג יש להסתפק אם שייד לענין מה שכתב הכ"מ והג"מ פ"א מרוצח מהירוש' דחייב להכניס עצמו בספק להציל חברו, והסמ"ע חר"מ סי' תכד כ' דממה שלא הביאו בשר"ע ש"מ דס"ל דאין הלכה כהירושלמי. וכ"פ בשו"ת הרדב"ז ח"ג תרכז שאין להכניס עצמו לס"ס להציל חברו. ועי' גם ביד אליהו (מלוכלין) סי' מג. והגר"ח הליר בסהמ"צ ל"ת רצו. מיהו נראה דדוקא בספק מבורר או איתחזק סכנה, אבל ספק רחוק אפשר שאין לחוש לה.

## פרק רביעי: גזרי מסוכן וגוסס

### א. גוסס וטריפה

יסוד הדברים בסנהדרין ע"א הכהו עשרה בני אדם בין בבית אחת בין בזה אחר זה כולם פטורים ר' יהודה בן בתירא אומר האחרון חייב שקירב את מיתתו. ומבואר בסוגיא דבהורג את הטריפה לדברי הכל פטור דגברא קטילא הוא. ובגוסס בידי שמים כיון דלא איתעבידא בי המעשה לדברי הכל חייב דהרי הוא כחי. ונחלקו רבנן וריב"ב בגוסס בידי אדם דאיתעביד בה מעשה אבל לא מחתכי סימנין, דלרבנן מדמינן ליה כטריפה וילפי' מקרא דבעי כל נפש ומשרה האחרון פטור, וריב"ב ס"ל דאינו דומה לטריפה דהתם איחתכו ליה סימני' וחייב אכל דהו נפש.

בעיקר החילוק בין טריפה לגוסס בידי אדם כתב ביד רמה בסנהדרין שם דבטריפה כיון דאיכא סימני טריפה ידיע דלא חיי, אבל בגוסס בידי אדם דלא גראו בו סימני טריפה אפשר דחיי, וביתר ביאור בשו"ת ר"י מיגש בשטמ"ק ב"ק כו ב שכתב דטריפה שנתחדשו בו סימני טריפה סופו למות וגם שהוא חי ועומד על רגליו, אבל המוכה הוא בריא בכלם אבל הוא חולה שנחלש מאותם המכות והוא כגוסס וכל איבריו ניצולין מהמאורעות שיהא בהם טריפה עם היות שנחלשה נפשו חי יקרא עד שימות, והיה אפשר שתחי' נפשם אחר זה ויתקיים שנים רבות ומי שנולד בו אחד מי"ח טריפות עם היות שהוא הולך על רגליו ה"ה כמת שא"א לו חיות ולא יתרפא, למדנו שעיקר החילוק דבגוסס כיון דרוב גוססין למיתה אכתי יש מיעוט שאפשר שישארו בחיים הוי כחי. וצריך לומר דאין הביאור דבכל גוסס חיישינן שמא הוא מן המיעוט שישארו בחיים, אלא הביאור כיון שבענין כזה יש עדיין בעלמא אפשרות להמשיך להיות הם עדיין בגדר חיים. (ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרצה כתב לחלק בין עובר שלא נולד לגוסס דאמרינן ביה כל המעמץ עיניו עם יציאת נשמה הרי זה שופך דמים דהתם היה ליה חזקת חיות, ותו דאע"ג דאמרינן רוב גוססין למיתה כיון דאכתי

הוא חי לפנינו שמא רוב מן המעוט גוססין שחיים ע"כ. כתב כן בעיקר החילוק לחלק בעובר, אבל עיקר הסברא כמו שכתבנו בתירוץ הא' וזה כדברינו.

### ב. ההבדל בין גוסס בידי שמים לגוסס בידי אדם

ובחילוק בין גוסס בידי שמים לגוסס ביד"א אמרי' בגמ' דבידי אדם איתעבד ביה מעשה. ויש לבאר בשני דרכים, הא' כיון שכל החיים הולכים ונחלשים אין שם "חיים" שלו נפקעת אלא במיתה מחלטת לגמרי, אבל כל שיש לו מקצת חיות הוי כל חיותיה ידידה, וכל זה במהלך חיים רגיל, אבל אם נעשה בו מעשה הריגה והופקע בכח מן החיים הרגילים ע"י מעשה חיצוני ויש אומדנא שיש במכה זו כדי להמית, אלא שנשאר בו מעשה חיות כגוסס אין מקצת חיות כזו חשיבות שבשבילה יקרא חי. ודמי לטריפה שאף על פי שמהלך ומדבר אין לו חשיבות לעצם החיים וחשיב כגברא קטילא, וסמכינן אגוירת הכתוב לומר דכדי לחייב בעי כל נפש, וזה שהופקע חייו בידי אדם ע"י מעשה אינו אלא נפש כל דהו ולא חשיב כחי וההורגו פטור דאין זה חשיבה להוי חפצא דנפש, ולשון הגמ' דמדמינן ליה לטריפה נמי משמע קצת דבידי אדם דמי לגברא קטילא.

וכע"ז חזינא במנחת חינוך מצוה לד ח"ל: ואחד ההורג בריא או חולה אפילו גוסס בידי שמים נהרג עליו אף דרוב גוססין למיתה, מ"מ כיון שעתה חי ולא נעשה בו מעשה ה"ה כחי כמו שהורג הבריא אפילו אם יבא אליהו ויאמר אין לו עוד חיים אלא שעה או רגע, מ"מ התורה לא חילקה בין הורג ילד שיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בן מאה, בכל ענין שהורג חי חייב, ה"נ אף דהוא למיתה עומד מ"מ מחמת הרגע שיש לו עוד שיחיה ע"ז חייב וגוסס כחי, אבל בגוסס בידי אדם כיון דאתעביד מעשה הממית וכן טריפה דחתוכי סימני חיות אף דיחיה עוד ילפי' מקרא דפטור ההורגו ולא מטעם דסופו למות כיון דהשתא חי אינו מזיק מה דסופו למות, רק גזו"כ אם חתוכי סימני חיות או גוסס ביד"א דאתעבד ביה מעשה אינו כחי רק כמת וההורגו פטור, ואם לא חתוכי סימנים וגם לא אתעביד מעשה כגון גוסס בידי שמים אף דעומד למיתה מ"מ כל אדם עומד למיתה ואין חילוק אם יש לו לחיות רב או מעט ואפילו רגע אחד מ"מ כיון דלא אתעביד מעשה חייב, אך אם אתעביד בו מעשה או חתוכי סימנים ה"ל כמת ואין חייבין עליו עכ"ל, וזה כעין מה שהסברנו דכל שהופקע במעשה מן החיים לא חשיבא נפש כל דהו ידידה.

ויש לבאר בדרך אחרת, שמצד האדם שניהם חשובים כחי דזה הוי כל חיותיה ידידה, וכל שלא מת לגמרי הוי בכלל חיים, ומה שפטור ביד"א הוא מגזו"כ דאין חייב אלא אם מכה כל הנפש אבל אם הכה רק מקצת הנפש וחברו הכה מקצת פטור מַעֲוֹשׁ שלא הכה כל הנפש, וקצת נראה כך גם מלשון הרמ"ה שכתב וז"ל: וכן הכל מודים בגוסס בידי שמים ובא זה וקרב את מיתתו שהוא חייב דהאי הוא ששקל כוליה נפש דיליה כי קא ממעיט קרא לרבנן היכא ששקיל האי מקצת והאי מקצת והכי משמע קרא איש כי יכה כל נפש עד דאיכא כולה נפש ביד זה ולא שניטלה מקצתה ביד אחר, מיהו אין ללשונו הכרע, ועי' לשון הרמב"ם בסמוך.

### ג. בדין הכוחו עשרה בני אדם ובדעת התוספות בגוסס בידי אדם

ובתוספות ד"ה בגוסס, מבואר לכאורה כדרך הב' שכתבו להקשות בהכרח עשרה בני"א, ובגמ' מוקמינן ביש בכל אחד כדי להמית אמאי לא נחייב הראשון דהא רוב גוססין למיתה ובדיני נפשות הולכין בתר רובא, ותיצו דלענין חיוב מיתה כיון שהקילה תורה שחובשין אותו אע"פ שאמדוהו למיתה אין הורגין כל זמן שהוא חי וזימנין נמי דאומדין למיתה וחי אע"ג דרובא מייתי, הלכך כיון שבא אחר והרגו פטור, וכמו בגוסס בידי שמים דנחשב כחי לחייב ההורגו אע"ג דרוב גוססין למיתה, והנה מה דנסתייעו מגוסס מידי שמים דנחשב כחי היינו משום דמחבישה א"א למילף דלא הוי כרציחה ממש ואינו חי, דאפשר דצריך חבישה שאין להורגו אלא א"כ מת המוכה, ואין זה מצד דעדין חשיב כחי אלא דזה תנאי בדין עונש מיתה דאין חייבין על הרציחה אלא אם כן מת המוכה, ומשר"ה הוצרכו להוכיח כן מגוסס ביד"ש דחייב ההורגו ש"מ דעדין חשיב כחי, ואם נימא דהביאור הוא כמש"כ הרשב"א והמנ"ח אין ראייה מגוסס בידי שמים דזה הוי כל חיותיה משא"כ בידי אדם דאיתעביד ביה מיתה וחשיב כגברא קטילא דהוי כטריפה ואיך ילפי' ביה לפטור הראשון מהא דגוסס בידי שמים דנחשב כחי, ועיין עולת שמואל סי' נט.

ועל כרחק דאין דרך התוספות מתפרשים אלא כדרך הב' שכתבנו, והיינו דסברתם דכיון דהתורה אמרה ענין חבישה ילפי' מהא דאף דאמדוהו למיתה אין ודאות שימות והוי עליה דין חי, ואף דאין זה מוכרח מדין חבישה זה מוכרח מגוסס בידי שמים דחייבים על הריגתו דמוכח שהוא בכלל חי, והיינו דסברת התוספות דאע"פ דאיכא אומדנא שיש במכה כדי להמית וכדאמרי' בגמ' שם ואמנם אם מת לבסוף מהכאה זו חייב המכה שמכתו קבורה בו וגרמה למיתתו של זה, וחייב אע"פ שלא מת מיד וכדחזינן דרך באדוק יש דין יום או יומים לא יוקם, אבל כל זמן שלא מת אין לו עדיין דין מת אלא שנמשכת מכתו של זה עד שימות, וערך חיים כאלו שיש בהם גם סיכוי להשאר בחיים עדיין נקרא חי, ואם הכהו אחר וקירב מיתתו א"א לחייב הראשון שסוכ"ס לא מת מחמת מכתו, ואף ש"פ רוב ודאי היה מת משום מכתו של ראשון ובד"ג הולכים בתר רוב, מ"מ השתא אינו מת ורק משום השני נתקרב מיתתו, וס"ל לתוספות אין זה משום דאין כאן חפצא דחי, אלא פטור מצד דלא הכה כל גפשו, שמקצת הכאה עשה חברו, אבל מצד דין חיות שוים הם, ומשר"ה אין לחייב הראשון כיון דהם עדיין בגדר חי לא שייך לחייב בראשון, וילפי"ז גם ענין החבישה הוא מצד שעדיין לא מת על ידו.

ובתוספות יבמות קב ב ד"ה למימרא, כתבו דגוסס שהוא מגוייד כיון שהוא גוסס על ידי אדם לא חי, ולכאורה סתרי דבריהם מה שכתבו בסנהדרין שם דגוסס בידי אדם דמי לגוסס בידי שמים, וכן הקשה ב"י שרש יעקב" ביבמות שם, מיהו אין זה סתירה דיבמות מייירי דעשאו טריפה, דמגוייד דהתם הוא במקום שעושה טריפה מייירי וכמש"כ התוספות שם בשם ר"י ובהו אמרו דגוסס ביד"א לא חי (ועי' ב"ש סי' יז ס"ק צד ודגמ"ר שם), ועי' סי' ה' הרא"ש גזיר ד סע"ב

דמשמע התם דס"ל דגוסס בידי אדם חשוב כחי טפי מגוסס בידי שמים, וכבר תמה בגליון שם.

נמצא לדינא לדעת התוספות והרמ"ה שכל שיש לו עדין סיכוי לחיות אפילו רחוק בין בגוסס ביד"ש ואפילו בידי אדם ה"ה כחי לכל דבר, ורק לענין עונש יש נפ"מ, ואם הוא עומד ודאי למות ה"ה כגברא קטילא. ובב"ק כו ב אמר רבה זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף פלוגתא דר' יהודה בין בתירא ורבנן, ולרבנן כולן פטורין דבעינן שיכה כל גפש אדם כל הנפש ואין כאן מכה כל הנפש ע"י רש"י שם. ובתוס' כתבו דלא דמי לטריפה דפטור לד"ה, וסתמו דבריהם, ובפשטות ביאור החילוק דבנפל מן הגג אין ודאות גמורה שימות והוי כגוסס דרק רובא למיתה משא"כ בטריפה דוודאי מית. ולרבנן שני פטור דלא הוי כוליה הכאה על ידו, מיהו אפשר לפרש דאמנם בזרק מן הגג ודאי שימות, אלא כיון דאכתי גופו כולו קיים לא חשיב כטריפה אע"פ שסופו ליהרג מ"מ עדיין לא נחתכו עדיין סימנים, ועיקר הפלוגתא אי חייב אמקצת הכאה. ולפי"ז אפשר שהראשון יהא חייב לדעת התוס' וכבר נחלקו ראשונים בזה, ועי' מלחמות שכתב שהראשון ודאי פטור דאכתי גופו קיים.

והנה מתוספות משמע דאם עשאו הראשון טריפה דפשוט להם דחייב הראשון, וכן הוא להדיא ביד רמה לסנהדרין שם. וכ"כ בשו"ת הריב"ש סי' רנא דאם נעשה טריפה ע"י הראשון והרגו השני שאז השני פטור והראשון חייב, מיהו ודאי אם עשאו ראשון טריפה ועדיין לא מת אין הורגין אותו עד שימות דהא בעי חבישה. וזה דין לא רק לענין בירור ההכאה, אלא דין בעונש, וכמו שכתב ברמב"ם ריש הלכות רוצח דאינו חייב עד שימות זה (וכ"כ בחזקוני ובפ"י הריב"א שמות כא יב), ואמנם במג"ח נסתפק בזה אם עשאו טריפה יהא הראשון חייב [המג"ח לשיטתו נסתפק בזה, ועי' להלן אות ד שכתבנו דדעת הרשב"א דאם עשאו טריפה ובא אחר והרגו שניהם פטורין משום דקירוב מיתתו הוי על ידי שנים].

וגם בספר לימודי ה' לימוד קסח נסתפק בזה ולא הביא מהתוספות והרמ"ה. שו"ר בציץ אליעזר ח"י סי' כה פכ"ה שהביא בשם ספר אלופי יהודה דפשיטא ליה מדברי רש"י ותוס' שהעושה לחברו טריפה שא"א לחיות נהרג עליו אפילו קודם שימות והוא הוסיף להם מהרמ"ה והריב"ש. ולא ידעתי איך הכריחו בדבריהם שנתרג אפילו קודם שימות. והם לא אמרו אלא כשבא אחר וקירב מיתתו דמ"מ נהרג הראשון ולאפוקי מדעת הרשב"א שגם הראשון פטור. ועי' צפנת פענח סנהדרין שם שכתב שכ"מ דגם מתוספות חולין מב ב משמע שאם הראשון עשאו טריפה ומת ע"י אחר הראשון חייב ע"ש, מיהו עי' במהר"ם שיף ולפירושו אין הכרע.

#### ד. בדעת הרשב"א בגדר גוסס בידי אדם

ומהרשב"א ב"ק כו ב נראה שמפרש כפי' הראשון שכתבנו, שמביא קושית התוספות אמאי אין ראשון חייב וכתב שתירצו בתוספות (כנראה שהיה בידו תוס' אחרים) שאין ממיתין עד שנדע בבירור שמת מחמת הכאתו וכשבא אחר וקירב

מיתתו לא נתברר שמת מחמת הראשון, והרשב"א חלק דכיון שאמדוהו למיתה ורובן למיתה א"צ לחשוש שמא לא מת מחמתו, והא דאין הורגין הראשון תי' בבי' דרכים או משום דכיון דהכוהו א"א לברר שמת מחמת הראשון, וכוונתו דדאי יש לסמוך על האומדנא ובודאי מת ממכתו של זה שהיה בה להמית, אבל הכא בהכוהו הרבה בני אדם א"א לעמוד על האומדנא ומשור' הראשון פטור, וגם האחרון פטור שלא הרג כל נפש, ולריב"ב חייב מגז"כ דגם כל דהו הוי נפש או שחייב על קירוב המיתה כרציחה ממש, ומשמע מהרשב"א דאם היו יכולים לברר באומדנא דיש בה כדי להמית אפילו הכוהו ומת ע"י האחרון חייב אע"ג דאכתי כל דהו נפש לא חשיבא חייב, וה"ה בטריפה דהוי גברא קטילא, וזה כפי הביאור הא' שכתבנו דבידי אדם לא חשיב נפש כל דהו כחי, ולפי"ז צ"ל גוסס בידי שמים שאני וכמו שכתבנו למעלה.

ובתי' הב' כתב הרשב"א דבעי שיהא מכה כל נפש מיד אחד ולא מיד שנים, ואמנם כע"ז כתב ביד רמה, מיהו הרמ"ה כתב כן לענין פטור בב"א משום דכתיב איש כי יכה ולא שהכוהו רבים, וכן כדי לפטור האחרון, אבל הרשב"א שכ"כ לענין זא"ז ולפטור הראשון צ"ע דהא הוי כל נפש, וצריך לומר דכוונת הרשב"א דיש כאן חידוש התורה דאף דהראשון עשה מעשה שיש בו כדי להמית ואלמלא הכהו האחרון היה מת ממכת הראשון, מ"מ כיון שעדיין לא מת והכוהו השני וקירב מיתתו נמצא שזה מת במציאות בעטים של שני אנשים שהכוהו פטור הראשון מגז"כ דבעינן כל נפש מיד אחד ולא מיד שנים, ולפי"ז אפשר דגם בטריפה יהיה הראשון פטור דסוכ"ס לא מת ע"י איש אחד, ואע"פ שטריפה הוי כגברא קטילא, הא גם בהכוהו הראשון הולכים אחר רובא והוי כהמיתו הראשון מ"מ מצטרף לפטור מה שקירב השני מיתתו, א"כ ה"נ אפשר שהדין לפטור בטריפה, ולפי"ז נמצא שיש פלוגתא בדין טריפה דלהתוספות והרמ"ה מחייבי הראשון, ולרשב"א אין הכרע לחייב הראשון, ובוהו זכינן לפרש סברת המנ"ח דנסתפק בעושה פלוני טריפה אם חייב, דאיהו מסברא דילה כיון לשיטת הרשב"א דאף בהכוהו עשרה אנשים הוי צריך שיהא ראשון חייב ורק פטור מגז"כ דאחד מכה ולא מוכה מיד שנים.

והנה להרשב"א יש להסתפק בטעם דפטור האחרון לרבנן, ובפשטות נראה משום דלא הוה כל נפש, ולפי"ז יהא חילוק בין גוסס בידי שמים וכמו שכתבנו למעלה, מיהו אפשר דגם האחרון פטור רק מטעם דאחד מכה ולא שיהא מקצת הכאה ע"י אחר.

#### ה. שנים שהכוהו ונפש כל דהו (ובסוגיא דבא שור וקבלו בקרניו)

בב"ק כו א בא שור וקבלו בקרניו פלוגתא דר"ש ורבנן, וברש"י פי' דלר' ישמעאל דאמר מזיק משלם כופר אבל לרבנן דאמרי בניזק לא הר"ל דמים ופטור, ועי' בפנ"י ורש"ש שכתבו דאולי תרוייהו אליבא דריב"ב דהאחרון חייב ומשור'ה לר"ש דאמר דמי מזיק משלם כופר, מיהו צ"ע כיון דאין הלכה כריב"ב וכמו שכ' הרמב"ם בפ"ד מהל' רוצח וכן אמרי' בב"ק י ב כריב"ב ולא כרבנן לא

מוקמינן, איכ מאי נפ"מ בדינא דלדיה פטור. (ועי' או"ז ב"ק ספ"ב שהביא מרש"י ב' פרושים, ועי' גם מאירי ב"ק שם), וברשב"א כתב בשם הר"ח לפרש להיפך דלרי"ש דאמר במזיק פטור דהכא אפילו הרג הוא בעצמו לרבנן דריב"ב פטור כ"ש שורו, ולרבנן דאמרי דמי ניזק חייב שהרי שורו הרג, ומשמע קצת דהרשב"א הסכים לרי"ח.

ונראה דגם רש"י מפרש אליבא דרבנן, ונחלק עם הרשב"א ושניהם לשיטתם. דהרשב"א דס"ל לפי שכתבנו למעלה דהראשון הוי כהרגו לגמרי ופטור רק מגז"כ אחד מכה ולא שנים שהכוחו ושני פטור דכל דהו לא הוי נפש ואין בזה רציחה, משו"ה למ"ד דמי מזיק פטור. שאין כאן מעשה רציחה דנפש כ"ד לא חשיבא וכל שאין לחייב עצמו אין לחייב שורו. ולמ"ד דמי ניזק כל שהוא חי יש לו דמים (דבין כך אין דמים לב"ח אלא דהתורה מחייבתו כל שקירב מיתתו). אבל רש"י ס"ל כשיטת התוספות דגם גוסס בידי אדם חשיב חי כמו גוסס בידי שמים דההורגו חייב, והא דפטור בידי אדם משום גז"כ דעד שיכה כולו ולא מקצתו, וזה פטור לגבי מיתה אבל למעשה הוי הריגה וכמו בגוסס בידי שמים, משו"ה לענין כופר אם הוא דמי מזיק חייב. ולפי"ז רש"י נמי מפרש אליבא דרבנן, וזה נכון, אלא דצ"ע דלרבנן כיון דאין השור בסקילה כדאמרי' בסנהדרין ע"א כמיתת בעלים כך מיתת השור ורבה אית ליה ב"ק מד א אם אין השור בסקילה אין הבעלים משלמים כופר ועי' תוס' ב"ק מ א ד"ה שור, חת קשה לרי"ח ולרש"י לפי מה שכתבנו. ואמנם בפנ"י מפני קושיא זו כתב דרש"י נטה לפרש כריב"ב ע"ש. וכן בחזו"א ב"ק ס"ב טו דן בקושיא זו אליבא דרי"ח. שר"ר בצפנת פענח ב"ק כו ב שעמד בזה וד"ל: בא שור וקבלו בקרניו כו' לכאורה זה לר"י בן בתירא אבל לת"ק פטור על זה עי' תוס' ב"ק מ א (ד"ה שור של שני שותפים) ודף נג ע"ב (תוד"ה לענין כופר) וסנהדרין ע"א (דלת"ק אחרון פטור וכמיתת הבעלים כך מיתת השור) אך בירושלמי (ב"ק) מבואר דגוסס בידי אדם חייב בשור ע"ש בפ"ז ה"ז (וצ"ל פ"ד ה"ז) ושם בירושלמי הכהו הראשון הכאת מיתה ובא השני ובלבלו אין תימר יש נזקים בכולו הראשון נותן נזקו והשני נותן כופרו. ומחיי' בשור לשלם כופר.

ויש לבאר לריב"ב כיון דמודה דבב"א כולן פטורין משום דאיש כי יכה אמר רחמנא ולא שנים שהכוחו וכמו שכתב רש"י, או משום נפש תחת נפש ולא נפשות תחת נפש, איכ קשה אמאי בזה אחר זה חייב האחרון הרי בהריגתו של זה סייעו גם הראשונים ואין כאן איש כי יכה ולא שנים. וצ"ל דלריב"ב כיון דהסברא דדמיה לגוסס בידי שמים איכ מוכרח לדרוש נפש כל דהו, וא"כ קראי סתרי אהדדי דבעי איש כי יכה ולא שנים ותו ילפי דאפילו מקצת נפש אע"פ דמקצתו ניטל ע"י אחר, ועל כרחק שיש חילוק בין בב"א ובין בזא"ז שיש לחייב אחרון משום דהוא קירב' מיתתו, והסברא נותנת דכיון דנפש הוי נפש כל דהו נמצא דהאחרון קירב מיתתו של כל הנפש דכל דהו. משא"כ בב"א דהוי הכאה של שנים בנפש כל דהו, ועי' ב"ק י ב דמבואר שהחויב לריב"ב הוא בגדר הכשרת מקצת נזקו, ועיין בברכת שמואל ב"ק סימן יא מה שכתב ממרן הגר"י מבריסק. ברמב"ם פ"ד מהלכות רוצח ה"ז כתב דמה דפוטרים חכמים בהכוחו בני

אדם בעשרה מקלות בין בזא"ז בין בב"א כולן פטורין שנאמר כל נפש אדם עד שיהיה אחד שהרג כל הנפש וה"ה לשנים שדחפוהו או שכבשוהו וכו'. ומשמע דיש על אלו דין נפש ופטור מגזע"כ דקאי גם על הפטור דבזא"ז. ובפ"ב מרוצח ה"ז כתב הרמב"ם דאם היה גוסס בידי אדם כיון שהכוהו עד שנטה למות וה"ה גוסס ההורגו אין בית דין ממיתין אותו, ובה"ח כתב שההורג את הטריפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק ה"ז פטור מדיני אדם, ומשמע דגוסס בידי אדם אין הפטור מצד חסרון ברציחה אלא דאין לב"ד כח לענוש משום דהוי נפש ופטור מגזע"כ, משא"כ בטריפה דהוי גברא קטילא וחייב בידי שמים. וברשב"א ב"ק נג ב כתב דהכוהו עשרה בב"א במקל אחד כולם חייבים ועי' באור שמח שמהרמב"ם כאן מבואר דלא כרשב"א. ומשמע דהרשב"א לא דריש איש כי יכה ולא שנים ולא תחת נפשות כרמ"ה וראה לעיל מלשונו בב"ק כו ב, ועי' דבר אברהם ח"א ס"כ בביאור הרשב"א.

## פרק חמישי: דין הטריפה באדם

### א. גדר הטריפה בזמן חיה

בשורת ר"י מיגש הובא לעיל כתבו החילוק בין טריפה לגוסס בידי שמים, דטריפה נתחדשו בו אחד מי"ח סימני טהרה וסופו למות גם שהוא חי ועומד על רגלו, אבל הגוסס בידי אדם לא אירע בו סימני טריפות והוא בריא בכולם יהיה אפשר שתחיה נפשו אחר זה, וכן ביד רמ"ה סנהדרין שם כתב כע"ז דטריפה נראו בו סימני טהרה ידיע דלא חיי, אבל גוסס דלא נראו בו סימני טריפה אפשר דחיי, ונראה דאין בזה כלל דדוקא אי הוי ב' ריעותות דאיכא סמנים חתוכים ממש, אלא אפילו "מחלה" שהרופאים אומרים שוודאי ימות הוי בגדר טריפה, דכיון שקובעים שמחלה זו וודאי ימות הוה כאית ליה סימני טריפה, וכ"ה באזעזור יו"ד סי' טז אות י דמחלה פנימית הוי בגדר טריפה וההורגו אינו חייב, מיהו אפשר דזה הוי לשיטת התוספות והרמ"ה, אבל להרשב"א שכתבנו לעיל דמחלק בין גוסס בידי שמים דהוי דרך החיים, אפשר דגם מחלה פנימית כל שלא ניוזק מבחינה חיצונית הוי בכלל גוסס. מיהו אפשר דלא כתב כן אלא בגוסס בידי אדם דאע"ג דאפשר דיתרפאו מ"מ לא חיישינן אלא כטריפה, אבל אם ודאי לרופאים שימות אפילו בידי שמים הוי כטריפה.

בימינו נראה דקשה מאוד לקבוע מי שיש לו דין טריפה, עיי' רמב"ם פ"י משחיטה ה"ב וה"יג דכתב דטריפה בבהמה הוא כל מה שקבעו חכמים אפילו אמרו הרופאים שאפשר שיהא לו רפואה, אבל לגבי טריפות האדם כתב בפ"ב מהלכות רוצח ה"ח שדין הטריפה תלוי בקביעות הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר. משמע דבאדם אין דין מיוחד מהו הטריפה ותלוי במציאות ובקביעות הרופאים, ולפי"ז אין בידינו סימנים



מיוחדים לכך, חוץ מאלו שהזכירו בגמרא (עיין יבמות קב ב) דהיינו נחתכו סימנין או מגוייד שנטרף, ובזמנינו דרופאים מנתחים והרבה חיים, קשה לקבוע דין טריפה.

שורר שכבר כתב מרן החזו"א ביר"ד ס"ה ואבהע"ז הלכות אישות סי' כז שלא ידענו טריפות באדם חוץ ממה שהזכרנו ומעשים בכל יום בזמנינו שרופאים מנתחים בבני מעים ומתרפאים החולים ואפילו אומרים הרופאים שאין להם רפואה למחלה זו קשה לסמוך להשיא אשתו עם סמך זה אולי נודמן לו סם רפואה על ידי איזה רופא, ולפי"ז יהא גם הדין בנידון דידן לגבי הצלה חיובי הריגה ופיקוק נפש, ועי' להלן.

### ב. מחלה מסוכנת כסימני טריפה

ואמנם יש להסתפק גם לגבי עניינינו, מהו גדר הטריפה, דזה נראה פשוט דכל מחלה אפילו מסוכנת ביותר אם יש לה רפואה ע"י ניתוח אין האדם בגדר טריפה. וכמו שאמרו בסנהדרין שם אם הרג אדם ויש סממנים עבירו ובא אחר או הוא ופזרן פטור, מפני שכל שיש רפואה אין זה רציחה, ושם בגמרא משמע דאם אין בעיר חייב, דכיון שמת ממכה זו ולא היה רפואה במצב זה ודאי ההורגו חייב. אבל כשאנו דנים על האדם החולה יש לעיין אם קובעים לפי מצב החולה הזה שלפנינו או שאנו דנים על צורת המחלה, ולמשל מחלה שבדרך כלל ידוע לנו שאפשר שיש לה רפואה, אבל לפנינו אין רופא או תרופה והוא ימות בשביל חוסר העזרה המידית, אם אפשר לדון את החולה כטריפה דסוכ"ס אין רפואה כעת, או שאנו מסתכלים מצד עצם המחלה שאדם שחולה בה מצד המחלה הזאת אינו עלול למות.

מכל מקום נראה פשוט, דאם יש מחלה שיש לה תרופה ורפואה ע"י ניתוח אלא שהחולה חולה לב או מחלת סכרת שא"א לו לעשות ניתוח או תרופות חזקות, הרי זה כמו שאין לו רפואה, דהגידון הוא שמחלה זו עם מחלת לב אצל כל האנשים אין לה רפואה.

### ג. דין רציחה בטריפה

וכן יש לחקור במה שכתב הרמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח שההורג את הטריפה פטור מדיני אדם, אם הביאור שכיון שדומה לגברא קטילא אין זה גדר רציחה כלל ואפילו נדייק מלשונו שחייב בדיני שמים זה דין איסור אבל לא שייך כלל לחומר רציחה, או שהוא מאביוזריהו של לא תרצח. ועי' רמב"ם שם בהלכה א וב גבי הורג בגרמא שכתב שזה שפיכות דמים ועוון הריגה בידו וחייב מיתה בידי שמים, אפשר שסמך בה"ח בטריפה על מה שכתב למעלה, מיהו בסברא אפשר לחלק דבטריפה גברא קטילא קטל.

ובהלכות מלכים פ"ט ה"ד כתב שב"ג שהרג עובר או טריפה או בגרמא הואיל והמית מ"מ נהרג, והשווה דיניהם, אמנם יל"ע המקור של הרמב"ם דב"ג חייב אטריפה, ומעובר בגמרא סנהדרין נח ב א"א ללמוד שכן אפשר שיהא לו

חיות גמורה כשילד אבל טריפה ה"ה כמת. ונראה ע"פ תוספות רי"ד שבת קלו א שכתב שאף שהטריפה ההורגו פטור מ"מ לגבי שאר כל התורה ה"ח כחי. ואשתו א"א ופוטור ומחייב מן החליצה [ע"י גר"ר אבהע"ז כלל ב סי' ד דטריפה אינו פטור מחליצה וזוקק ליבום הם דברי תימא. וכבר תמה מאוד ע"ז בחקרי לב אבהע"ז סי' נז, שו"ר שכבר האריכו בזה האחרונים ואכמ"ל]. ומגרש ומצטרף לכל דבר שבקדושה, והביאו שאצל רציחה כתוב ומכה נפש וטריפה אינו בכלל נפש, אבל גבי חיובי התורה בעי' שיהא "אדם" או "איש" כמו שנאמר מכל חוקות האדם או איש או אשה אשר יעשו מכל וגו' ובודאי שטריפה הוי בגדר אדם.

והנה חיובי ההריגה אצל בן נח ילפי' משופך דם האדם באדם דמו ישפך, ונראה שזה גדר שפיכות דמים ולא בדין רציחה, וחדשה תורה דב"נ חייב והתראתו זו מיתתו, וכיון שטריפה בכלל אדם הוא ממילא הוא באיסור של שופך דם האדם, וה"נ נהרג עליו. אבל ישראל אינו אסור רק משום מי איכא מידי שב"נ אסור וישראל מותר, וזה גדר איסור שפיכות דמים ולא רציחה.

ובאחיעזר שם כתב הגר"ע בפשיטות דבטריפה אין איסור רציחה ומוטב להעדיף רופא ישראל שאין בו רק איסור מה שא"כ ברופא גוי דאיכא ביה איסור חמור שחייב בה מיתה, ובמנ"ח מצוה רצו כתב דאפשר דאצל בני נוח הוי איסור חמור אבל לא בגדר רציחה. (ועיין מאירי סנהדרין עמ' 226, ואין משם הכרע). וקצת משמע כן בתוספות נדה מד ב שהשוו דין עובר לדין גוסס וטריפה ומשמע דאין בו רציחה, דהרי בעובר משמע שדעת תוספות שיש רק דין איסור ולא דין רציחה, ויש לדחות.

#### ד. טריפה יש לו דין של חיי שעה

ונראה דאף דטריפה או מי שודאי ימות שהוא בגדר טריפה כמו שכתבנו לעיל, אפשר דאין בו רציחה בכל זאת יש לו דין חיי שעה, דאמר' ביומא דחייבים בהצלתו ומחללין עליו השבת, שהרי הוא עדיין חי. וע"י גובי"ת חר"מ סי' נט ותפארת צבי א"ח סי' יד שכתבו בפשיטות דאסור להרוג הטריפה כדי להציל השלם. [אבל במנ"ח סי' רצו נסתפק בזה], וע"כ דסברתם דאין לדחות חיי שעה של זה בשביל חיי עולם של זה. ויש להקשות מהא דאמר' בירוש' תרומות פ"ח ה"ד שאמרו להם הגוים תנו להם אחד מהם ונהרגנו ואם לא נהרגו את כולכם אם לא יחדו להם יהרגו כולם, וכתב במאירי שאם יש ביניהם טריפה מותר למסור. מיהו אין זה שייך לענינו, דהתם בין כך הטריפה יהרג ואין לו אפילו חיי שעה, ואין שייך בזה דוחין נפש מחמת נפש, ואין להקשות שכולן אין להם אפילו חיי שעה שכולם עומדין להרג, ולפי"ז ידונו כל אחד כטריפה ויהא מותר למסור אפילו הבריא. זה אינו, דהרי כל אחד אם ימסרו את חברו יש לו חיי עולם ולא הותר למסור חברו כדי להציל את עצמו.

וברודף אחר הטריפה נחלקו האחרונים אם מותר להורגו, והגר"ל דיסקין והאחיעזר אבהע"ז סי' יט מקושת הגרע"א מכות הוכיחו דמותר להורגו מיהו יש לדחות הראיה דאפשר דהטריפה עצמו ודאי מותר להורגו. אמנם במנ"ח

מצוה תצו ומצוה תר ובשורת פורת יוסף סי' עב משמע דס"ל דאסור להורגו. דאין להרוג את הרודף עבור גברא קטילא. ועיין גם מנחת סולת על החינוך מ"ע לד. וע"ע פרשת דרכים לבעל המשנל"מ דרוש יז. וגם בתפארת ישראל ריש פאה וסוף יומא.

## פרק ששי: בדין אם חייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו

(א) בחרי"מ סי' תכו כתבו שהרואה חברו טובע בים או ליסטים באים עליו חייב להצילו ואם אינו משתדל להצילו עובר על לא תעמוד על דם רעך. ובסמ"ע שם הביא דבהג"מ כתבו דבירושלמי תרומות פ"ח מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה ושהב"י כתב הטעם מפני שהלה ודאי והלה ספק ע"כ. ובמנ"ח מצוה רלו הקשה כיון דהוא רק לאו ואינו עושה מעשה כלל בעברת הלאו למה יתחייב להכניס עצמו בספק סכנה, והלא וחי בהם כתיב ופיקר"נ דוחה הכל והוא חייב שלא לסכן נפשו ופיקר"נ דוחה את חיוב העשה והלאו של הצלה. ואפילו ספק פקו"נ, ואם משום פקו"נ דאיך זה דוקא בעושה מעשה משום מאי חזית, אבל בשוא"ת אם רוצים להפילו על חברו א"צ למסור נפשו. דאדרבא יש סברא הפוכה דילמא דמא דידך סומק טפי א"כ ה"ה בספק סכנה גם כן אין צריך למסור נפשו היכא דלא עבד מעשה, והשאר בצ"ע, וע"ש שכתב דאפשר דמשום כך השמיטוהו הראשונים.

ועיקר קושיתו דהא בשב ואל תעשה אין חייב למסור נפשו — עי' להלן. ותו דבדין הצלה איכא דין דחיך קודמין ולפי"ז אפילו בספק סכנה לא יהא חייב להעמיד נפשו כדי להציל חברו דהרי חייב הוא בפיקוח נפשו שלו ואפשר שגם יהא אסור לו, דבפיקר"נ לא הלכו אחר הרוב, ואע"ג דאיכא סברת הב"י דשלו ספק ושל חברו ודאי, מ"מ גם על ספק סכנה שלו הוא קודם לכולם. ובביאור דברי הב"י אפשר לפרש דשלו ספק סכנה ושל חברו ודאי סכנה, ואפשר לפרש שלו ספק סכנה ולחברו ודאי הצלה.

(ב) וביסוד הדין דכל התורה נדחית מפני פיקו"נ מקרא דוחי בהם נחלקו קדמאי דתוס' סנהדרין עד ב ד"ה בן נח, הקשו דמאי מספקינן אי גוי מחייב אקידוש השם הא וחי בהם בישראל כתיב ואפילו ישראל היה מחויב למסור נפשו בצינעא אי לא דכתיב וחי בהם, ויש לומר דדילמא דלא איצטריך וחי בהם אלא כי היכי דלא ניליף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה דאפילו בצינעא יהרג ואל יעבור לכר"ע. ומשמע דבקושיהם ס"ל לתוס' דבלי החידוש של מחי בהם היו כולם חייבים למסור נפשם על כל מצוות התורה דא"א לעבור על גזירת מלך ורק דהתירה תורה מצד וחי בהם, ומשכ"ה הקשו תוס' דבב"ב דלא התירה לו תורה מצד וחי בהם דלא נאמרה תורה לבן נח א"כ חייבין על כל מצוה

ליהרג ובתירוץ ס"ל דאפילו בלא וחי בהם איכא סברא דא"צ למסור נפשו על קיום המצוות והא דאיצטריך וחי בהם שלא נילף מרוצח וג"ע דיהרג ואל יעבור בכה"ת. וממילא סברא זו איכא גם בב"נ דלדידיה ל"ש לומר דנילף מג' עבירות. ובעיקר הסברא דאפילו בלי התידוש של וחי בהם גם כן היינו אומרים שא"ח ליהרג ולא לעבור שכיון שעושה העבירה שלא ברצונו אלא אנוס וכפוי יש סברא שאינו בר חיובא בזה. ועוד אפשר דאין מעשה אנוס חשוב למעשה עבירה או מצד שאין המעשה נעשה לעבור האיסור, או שא"א ליחסו לאדם העובר כיון דלא הוי מרצונו.

ועי' שיטה מקובצת נדרים לא ב לגבי משה רבנו שלא מל את אליעזר אמר אמול ואצא לדרך סכנה היא לתינוק וכתוב וחי בהם והקשה בשיטה שם דהא עדיין לא ניתנה תורה להתיר איסור במקום סכנה, ותי' דזה סברא דמוטב לחלל דבר אחד כדי לקיים מצוות הרבה. וע"ש שתי' עוד תירוץ מיהו לפי תירוצו הראשון הוי כסברת התוספות דאפילו ללא קרא דוחי בהם ידעינן מן הסברא דיעבור ואל יהרג.

מיהו ברש"י עד א ד"ה מאי חזית כתב דמשום סברא דמאי חזית אין כאן לומר וחי בהם ולא שימות בהם שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל וכאן שיש איבוד נפשו לא ניתן דבר המלך לרחות שצוה על הרציחה. ומשמע שכל שאמרו שניתן דבר המלך לידחות הוא משום ההיתר של וחי בהם אבל כשאין היתר דוחי בהם כעובדא דרבא דיש בזה איבוד נפש מ"מ אע"ג דאכתי הוה מעשה בע"כ ופיקוח נפשו לא הותר לעבור על דבר המלך. ובתלמודי רי"ג בע"ז כח ב כ"כ בהדיא וז"ל דילמא דמא דחבריה סומק טפי וא"ת כיון שהדבר ספק יהרג אותו ואל יהרג הוא י"ל שב ואל תעשה שאני שהאדם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידים, ורש"י פי' שהטעם הוא שאין לו להרגו ואע"פ שיש בדבר ספק לפי שעיקר האמונה היה שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה וחי בהם וכו' ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור וא"י כדי שיחי' חוץ מג' עבירות ועכשיו כיון שאומרים לו הרג חברך אין כאן וחי בהם שהרי המת לפנינו א"כ נחזור לעיקר האמונה שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור.

והנה יקשה קושית התוס' דכיון דב"נ אינו בכלל וחי בהם ודאי שחייב למסור נפשו על כל דבר המלך אפילו בצינעא וא"כ אמאי קא מבעיא אם חייב למסור בפרהסיא משום קדושת השם, וצריך לומר דגם רש"י ותר"י ע"כ נמי סבירי להו כסברת התוס' דאפילו בלא קרא דוחי בהם יש סברא דאפילו ב"נ בצינעא אינו חייב למסור נפשו. אלא דרש"י ס"ל דכיון דבישראל אתי וחי בהם לומר דלא נילף מג' עבירות דיהרג ואל יעבור, היינו דאמנמם ילפי' מג' עבירות דליכא בישראל סברא דבאונס פיקו"נ מותר לעבור ולא ליהרג אלא דאתא קרא והתירה מצד פיקו"נ אבל בגוי דלית בהו היתר תורה דוחי בהם אוקמא אסברא קמיתא דמן הסברא אין צריך למסור נפשו כדי לא לעבור העבירה.

(ג) והנה בסנהדרין עד א. פסחים כה ב ונערה המאורסה מרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור, ושפ"ד גופיה מנלן סברא

הוא כר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי. ועי' רש"י שכתב כלום באת לישאל מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת בפני פיקוח נפש וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פיקוח נפשך אין זה דומה לשאר עבירות דמ"מ יש כאן איבוד נפש והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חובת נפשו של ישראל וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה ודלמא של זה חביבה טפי ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה. ומבואר ברש"י דההיתר בכל איסורי התורה דמותר לעבור ואל יהרג הוא מפני חובת נפשו של הישראלי שדוחה את המצווה. אבל כשאין הצלת נפש אין יכול לעבור על העבירה שאינה נדחית רק מפני פיקו"נ. ואכתי יש לעיין בלשון רש"י שכתב שעבירה נעשית ונפש אבודה. אי משום דאיכא תרתי עבירה נעשית ונפש אבודה איכא הדין דמאי חזית. אבל בגוונא דאין מעשה כגון בשב ואל תעשה אפשר דליכא הדין דמאי חזית. מיהו אפשר דעיקר כוונתו דעבירה נעשית לאו דאיכא מעשה עבירה אלא כיון דאיכא מציאות של שפ"ד אין כאן דחיה דרציחה ואיכא סברא דמאי חזית וכו'.

(ד) והנה שיטת תוס' בסנהדרין ובכתובות ג ב דבשב ואל תעשה איכא נמי הדין דפיקו"נ ויעבור ואל יהרג אפילו בשפ"ד. דהקשו בהא דמתרצינן בגמ' דלענין קידוש השם אסתר קרקע עולם הוי ותמהו דהא איסור עריות הוי נמי שם. וע"ש בשם ר"ת דס"ל דאין ביאת גוי חשיבא עריות. ובבעל המאור תי' דאסתר פנויה הוי. ובשם הריב"ם כתבו בתוס' שם דטעמא דקרקע עולם מהני גם לענין עריות ובענין דלא עבדה מעשה דתעבור ואל תהרג דכיון דמרוצח ילפינן ורוצח לא מחייב למסור נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים אבל אם אומר הנח לזרוק עצמך על התינוק או תיהרג אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חברו. ובחי' הגר"ח כתב דהביאור בתוס' דגם אי משכחנא מעשה רציחה בשוא"ת לא יהא הדין דיהרג ואל יעבור, והיינו משום דאיכא סברא איפכא מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי ומשום הכי הסברא דצריך להיות בשב ואל תעשה.

אבל הרמב"ם פליג בזה דכתב בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ב דבכל מצוות התורה אם יאנס ישראל יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז שפ"ד וג"ע שאם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג יהרג ואל יעבור. ועי' מג"ח מצוה רצו וחידושי רבנו חיים הלוי הל' יסוה"ת שם דמסתמת הרמב"ם משמע דאינו מחלק בין אי הוי בקום עשה או בשב וא"ת. ולכאורה הביאור דחייב למסור נפשו שלא יהי' מעשה רציחה ואין שום דין היתר או דחיה בענין שיש רציחה והוי דינא דיהרג ואל יהי' רציחה אפילו בענין שהוא רק בשב ואל תעשה. ולכאורה זה תמהו דבפשטות עיקר הסברא דמאי חזית וכו' הוא דכיון דשני הנפשות שקולות יש לחלק בין קום ועשה דאיכא סברא דילמא דמא דחברו עדיף ובין שב ואל תעשה דבזה כיון שהנפשות שקולות ויש סברא הפוכה דאפשר דדמא ידידי עדיפא על כן צריך שיהא בשב ואל תעשה. וזו סברת התוס'. וצ"ע לבאר דעת הרמב"ם בזה.

אמנם נראה דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דסברת מאי חזית וכו' אינה עיקר הסברא דמשום דהצלת נפש חברו יהרג ואל יעבור ונדחית היתר הרציחה משום פיקו"נ של חברו דהא הרמב"ם כתב בהל' יסוה"ת שם ה"ה דעכו"ם שאמרו תנו

לנו אחד אפילו יחדוהו ואמרו תנו לנו את פלוני יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש מישראל, ובכ"מ הביא שהרמ"ך השיג דלא ידע טעמא, דהא מה דאמרי' דיהרג ואל יעבור הוא מסברא דמאי חזית והכא ליכא האי סברא דהא בין כך יהרגו כולן וגם זה שיחדוהו נהרג עמהם אם כן אין כאן כלל פיקוח נפשו של זה ומוטב שיהרג זה שבין כך וכך יהרג ואל יהרגו כולם. וברמ"ך שם העלה דבאמת הבבלי דאית ליה הסברא דמאי חזית פליגי בהא אירושלמי דכתבו דיהרגו כולם, ועי' בכ"מ ולח"מ דלהרמב"ם גם לש"ס דילן הסברא דמאי חזית אינו עיקר הטעם אלא כך הדין דבש"ד יהרג ואל יעבור ולא אמרו הסברא דמאי חזית רק להיכא דשייך ע"ש. וע"כ דהביאור הוא דהא שאמרו ברציחה יהרג ואל יעבור היינו דמשום חומר הרציחה אין היתר כלל ולא ניתן לידחות אפילו לפיקו"נ שלו ואין שייך לפיקו"נ של הנהרג, ומשור"ה ס"ל לרמב"ם דאפילו אם הנהרג לא ינצל בין כך ובין כך מ"מ אין כאן היתר לעשות מעשה הרציחה ומשור"ה יהרגו כולן. אבל הרמ"ך ס"ל דלש"ס דילן דאמרו הסברא דמאי חזית וכו' דילמא דמא דחברך חזי טפי גם חומר עבירת רציחה נדחית מפני פיקו"נ אלא דא"א לידחות בנפשו של חברו דילמא נפשו של השני חביבה טפי, אבל בענין שנפש חברו בין כך אבודה כמו בסיעה של אנשים מותר למסור בידים שבין כך נפשו אבודה כדי להציל נפשם.

ה) ובעיקר פלוגתא דהרמב"ם והתוס' אי הותרה רציחה בשב ואת הקשה הגר"ח מב"מ סב ב בשנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב דרש בן פתורא מוטב שישתו שניהם ואל יראה אחד במיתת חברו עד שבא ר"ע ולימד חזי אחיך עמך חייד קודמין לחיי חברך, ומשמע דאע"ג דהוה בשב ואת וגם לא הוי איסור רציחה כי אם דין הצלה משום לא תעמוד על דם רעך מ"מ חייב למסור נפשו ואפילו לר"ע רק משום דגלי קרא דחייד קודמים דהוי דין בהצלה דאינו חייב למסור חייד וממילא ברציחה ממש יתא הדין דיהרג ואל יעבור אפילו בשב ואת.

וצ"ל דבהא נחלקו, דכיון דסברא דמאי חזית דמיניה אמרי' דאין רציחה נדחית מפני פקו"נ לכאורה סותרת כללא דקרא דחייד קודמין וע"כ צריך לחלק בזה, וס"ל להרמב"ם דרק אי איכא חומר מעשה רציחה ליכא היתר דפיקו"נ, אבל בדין הצלה איתא לקרא דחייד קודמין דזה לא שייך לדינא דשפ"ד דיהרג ואל יעבור. אבל התוס' ס"ל דודאי גם דין הצלה הוא בכלל הדינים דשפ"ד דסוכ"ס נפש אבודה אם לא יצילוהו מיד, אלא דהנפ"מ הוא דבדין דר"ע נתחדש דבשב ואל תעשה חייד קודמין, אבל אין חילוק בין מעשה הצלה או רציחה, וכן מבואר במאירי סנהדרין עד א, שכתב כסברת התוס' דבשב ואת אין אומרים שחייב למסור נפשו ח"ל: וכן ברוצח בלא שום מעשה אלו היו מעכבין אותו וזורקין עליו תינוק וכו' וכן אם היה ישראל מושלך בבור ואמר לו אנס הזהר שלא תעלהו שאם תעלהו אני אהרוג אותך אינו חייב להעלותו, ומבואר במאירי שלהעלותו מן הבור שזה ודאי גדר הצלה ממש אינו חייב למסור נפשו מפני שזה גדר רציחה בלא מעשה.

ו) ובזה אפשר לישב קושית המנ"ח על הירושלמי תרומות שצריך להעמיד

עצמו בספק סכנה להציל חברו הקשה דאין מותר להכנס לספק סכנה דהא פיקר'נ שלו דוחה הכל ואפילו ספק פיקר'נ דוחה הכל ואי משום פיקר'נ דחברו הא הוי שב ואל תעשה. ולפי דברינו הירוש' לשיטתו דגבי סיעה של אנשים פסק הירוש' דיהרגו כולם ואל ימסרו אחד מהם ואע"ג שהלה בין כך נפשו אבודה וכן פסק הרמב"ם, וע"כ דכיון דאיכא שם רציחה אסור ואפילו אין כאן איבוד נפשו של חברו, והיינו דהתורה לא התירה עבירת שפ"ד כלל ואפילו במקום שיש פיקר'נ וזה מצד חומר העבירה, וכיון דבלא קרא ד"וחי בהם" הוה ילפינן מג' עבירות לכל התורה דיש הדין דיהרג ואל יעבור, זלזעת הירוש' יהא הלימוד שלא יעשה עבירה ולא יעבור על דבר המלך אפילו מתחייב בנפשו, ולאחר שכתבה קרא דוחי בהם דלא גילף מג' עבירות ההיתר הוא במעשה העבירה שהותר במקום שיש פיקר'נ, אבל לא נאמר בזה מחודש מצד הפיקר'נ שלו, ולפי"ז בהיתר של חייך קודמין דלהרמב"ם הוא בדין הצלה ולתוס' מצד שב וא"ת, לדעת הירוש' יהא הביאור של החידוש דחייך קודמין שבלי הקרא דוחי אחיך עמך היה חייב להציל חברו אפילו שניהם מתים, דהא כשהוא לבדו ישתה הקיתון של מים יהא מיתת חברו ודאית ואיכא שם שפ"ד, וכשנחתדשה ההלכה של חייך קודמין, לדעת הירושלמי ההיתר שאע"ג דאיכא בהא שם רציחה מ"מ הותר לו לשתות וזה היתר בענין השפ"ד אבל לא נאמר בזה חידוש שיש בהא חיוב של הצלת פיקוח נפשו יותר מהצלת חברו, דהא לירושלמי החיובים שלו שיהרג ואל יעבור הוא אפילו שאין בהם משום פיקר'נ של חברו כגון שבין כך וכך יהא חברו נהרג, וע"כ דמצד חומר שם העבירה אין היתר אפילו בפיקר'נ שלו שיהא נגרם שם עבירה, וכשחידשה התורה דחייך קודמין ע"כ דההיתר הוא דמשום הצלה הותר לעשות שם עבירה, ולפי"ז מיושב קושית המנ"ח דהא לא נאמר דיש חיוב הצלה של פיקר'נ שלו דנימא דהוא מצד ה"וחי בהם" להשמר אפילו כספק סכנה, אלא דהחידוש דכאן אין איסור מצד שם העבירה ומשורה כיון דאיכא ספק סכנה שלו וודאי סכנה של חברו ס"ל להירושלמי שלגבי שיהא עדיפות פיקר'נ שלו לא נאמרו דינים, וכיון דחברו הוה בודאי סכנה צריך להכניס עצמו בספק סכנה.

(ז) אבל לדעת הרמ"ך שס"ל דדעת הבבלי דאמרה דעיקר הסברא בשפ"ד דיהרג ואל יעבור הוא מצד מאי חזית וכו', דילמא דמא דחברך עדיף, דמבואר דכל האיסור מצד הצלת נפש חברו דאפשר דעדיפא מנפש שלו, ולפי"ז במקום שאין נפ"מ דמא דחברך כגוונא דסיעה של אנשים דבין כך וכך נפשו אבודה ואין לו הצלה ס"ל להרמ"ך דהבבלי חולק בזה אירושלמי שלבבלי יהא מותר למוסרו לעכו"ם כדי להציל את כולו, ולכאורה ה"ה גם כשהם שנים והגויים רוצים שימסור להם את חברו ואם לאו יהרגו את שניהם, ולכאורה יש להקשות טובא אסברת הרמ"ך דהא דעת בן פתורא בב"מ שם דלא דריש קרא דחייך קודמין דשניהם שותין ושניהם מתים ונמצא דבין כך נפש חברו אבודה ומ"מ אסור לו לשתות הקיתון לעצמו וזה כדעת הירושלמי ואדרבא קשה לסברת המאי חזית, וצריך לומר דאמנם לפי החידוש של חייך קודמין {או לבן פתורא דלא דריש דרשה זו כלל} הוה שפיר סברא דהחיוב דיהרג "הוא משום שם העבירה ולפי"ז אין נפ"מ בהצלת נפש חברו דאפילו היא אבודה הדין הוא דיהרג וכו'.

אבל לאחר שנתחדשה קרא דר"ע דחייך קודמין ולכאורה זה סותר הכלל שאין פיקר"נ דוחה שפ"ד שהיה בקבלה על ידי תורה שבע"פ כמו שכתב בכ"מ ולח"מ וע"כ דהחידוש הוא דהביאור של שפ"ד הוא מצד הצלה של חברו, וכיון ששניהם מתים ואין כאן הצלה של חברו תו חל עליו החיוב של הצלת עצמו מדין וחי בהם, ולפי"ז נמצא שאין הדין דיהרג מצד חומר העבירה אלא מצד ההצלה וא"כ הסברא דמאי חזית היא מוכרחת משום דאפשר דדמא דחברא עדיפא, אבל במקום ששניהם מתים דבזה ודאי יש סברא דדמא שלו עדיף וממילא נדחו דברי הירוש' תרומות דיהרגו כולם, וכן הוכרח דהביאור דחיי בהם הוא חיוב להציל פיקוח נפשו בכל התורה, והיינו דרך בג' עבירות דחומר העבירה או חומר ההצלה איכא דינא דיהרג ולא יעבור אבל בשאר התורה דאיכא וחי בהם היינו שהעבירה נדחית מצד שהוא חייב בפיקוח נפשו וא"כ מוכרח גם דאפילו בספק סכנה אסור לו להכניס עצמו שכן איכא חיוב דחיי בהם לגבי עצמו ובפיקו"נ דין החיוב הוא במקום הספק, והירושלמי שכ' דבספק חייב להציל חברו לשיטתו דס"ל דבסיעה של אנשים יהרגו כולם וע"כ שאין זה דין מצד פיקוח נפשו ותו הוי שלו ספק ושל חברו ודאי סכנה דנדחה ספיקו מצד ודאו של חברו.

(ח) וכל זה בביאור הירושלמי ולפי מה שדחה הרמ"ך דהבבלי אינו מודה דיהרגו כולם, וכן מבואר למה השמיטו הפוסקים דינא דהגמ' ע"פ הירושלמי בספק סכנה, אבל בדעת הרמב"ם שבהל' יסודי התורה שם פסק בירוש' דיהרגו כולם ומ"מ לא הביא דינא דהגמ' בספק סכנה צריך לומר דאמנם גם הרמב"ם ס"ל בעיקר הדין דשפ"ד שהוא מחמת שם עבירת רציחה ואפילו אין כאן הצלת חברו חייב להרג ואל יעבור, אבל הרמב"ם לא יסבור דזה סותר גמ' דידן, דס"ל דהסברא דמאי חזית אינה עיקר הסברא וכמו שכ' בכ"מ, מיהו בזה פליג אירוש' דהא דנתחדש מצד חייך קודמין אינו מוכרח כהירושלמי דדין ההיתר של מעשה עבירה, דהא הרמב"ם ס"ל דהתם עיקר החידוש דענין הצלה לא שייך לענין שפ"ד דבזה פליג ר"ע אבן פתורא דאמנם לו היה זה דין שפ"ד הוה הדין של שניהם מתים, ובזה מוכרח דהבבלי נמי ס"ל כירושלמי דאע"ג דנפש זו אבודה מ"מ אסור לו לעשות גדר שם רציחה ומשום כך פסק גבי רציחה ממש כירושלמי דיהרגו כולם, אבל ס"ל דר"ע חידש דענין הצלה שאין בזה שם רציחה כלל הדין דהוא פטור בהצלה כשזה נוגע לפיקו"נ שלו, ומשום כך הוא גם פטור אפילו בספק סכנה דענין הצלה אינו דוחה פיקוח נפשו.

## פרק שביעי: אם מחללים שבת על עובר שלא נולד

יסוד הדין בערכין ז א א"ר נחמן אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאים סכין ומקרעין את כריסה ומוציאים את הוולד, פשיטא מאי קעביד מחתך בבשר הוא (ואין חיוב אלא בחובל בחי דמוציא דם, רש"י), אמר



רבה לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשות הרבים, וקמ"ל דמספיקא מחללינן שבתא אע"ג דלא הוי ליה חזקה דחיותא מעיקרא.

ובשטמ"ק שם הקשו מתוספות דמשמע מהכא דמחללין עליו השבת דמחזקינן הולד בחי. ובאהלות תנן דוקא יצא ראשו אין נוגעין בו, ותיירצו דהכי מיירי נמי ביצא ראשו ולכך מחללים עליו את השבת, ומשמע דס"ל דכל שלא נולד אין מחללים עליו השבת, וכ"כ הריטב"א בנדה מד ב דישבה על המשבר ומתה אמו הוי כילוד.

אבל בתוספות נדה שם ד"ה איהו הקשו דכיון דאפשר דמותר להורגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת שמביאים את הסכין דרך רה"ר לקרוע האם ותיירצו דמ"מ משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להורגו דהא גוסס בידי אדם ההורג פטור דרוב גוססין למיתה ומחללין את השבת עליו דאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב. וסברתם שאין שייך דין איסור הריגה שמותר להורגו כדי להציל את אמו לענין פיקו"ג שיהא מותר לחלל עליו השבת, וזה מוכח מגוסס שא"ח על הריגתו ומחללים עבורו השבת, ועדיין צריך ביאור מאי החילוק בזה, דלכאורה כיון שאין חייבים על נפשו למה חייבים בפיקוח נפשו.

ובתוספות הרא"ש בשטמ"ק ערכין שם הקשה נמי כיון דמותר להורגו אמאי מחללין עליו את השבת, ותיירצו דחשיב כספק פיקוח נפשות, ואפ"ה מותר להורגו דדוחין ספק נפש מפני ודאי נפש דאמו ומצילים את אמו במיתתו והכי אמרי' בגוסס דבדין בני אדם ההורג פטור ומחללין עליו השבת, והנה אין לבאר מה שכתב דהוי ספק נפשות דהכוונה דכיון דהוי מקצת נפש בפיקו"ג אין הולכים בתר רוב אלא אפילו עבור מיעוט דוחים השבת, דזה אינו דלא אמרו אלא בנפש שלימה שאנו חייבים בהצלתה שהיה בגדר חי שלם והשתא יש ספק אם אפשר עוד להצילו בזה אמרי' דאפילו אם יש מיעוט רחוק שאפשר להצילו או אם ספק שאנו חייבים להצילו דאפשר שהוא ישראל בהא אמרו דלא אזלינן בתר רוב, אבל במקצת נפש לא שייך לומר שחייב במקצת נפש מחמת המיעוט, אלא א"כ נומר שיש ספק אם חייבין להצילו ובוזו הולכים בספיקו לחומרא, ואם נומר דעובר חייבין בודאי על הצלתו ורק נדחה מחמת האם דהיא עדיפא דהוי נפש שלימה והוא עדיין לא נולד ואיכא סברא דהיא חזית טפי, ומש"ה לגבי שבת הוי ככל נפש, א"כ אמאי מותר להורגו, ותו מאי שייטי דגוסס להכי, ועי' לקמן דנבאר פירושו, מ"מ חזינא דדעת התר"א דמחללין עליו השבת.

(ב) ואמנם מצאנו שנחלקו בזה ראשונים במקום אחר ביומא פב א לענין עוברת שהריחה שמאכילין אותה עד שתשיב נפשה, והביא הרמב"ן שם ובתוה"א ענין הסכנה (עמ' כח) דהבה"ג סוף הלכות יוהכ"פ כתב דאי לא אכלה מתעקר ולדה אע"ג דאמרי' ספק בן קיימא הוא ספק נפל שפיר דמי למיתן לה, וכתב עלה הרמב"ן דמבואר בבה"ג דמשום סכנת ולד אפילו ליכא למיחש לסכנה דידה מחללין, והביא שם דעת אחרת דס"ל שאין מחללים משום נפלים אלא עוברת שהריחה חששא דמיתה דידה היא שכל המפלת בחזקת סכנה וטעמא דיושבת על המשבר שמתה מטעם דכיון דמתה אמו הוי כילוד, ונמצא דאמנם התוספות

בשטמ"ק בערכין הוא כדעת האיכא דאמרי' ברמב"ן, והתוספות בנדה כדעת הבה"ג דמחללין שבת עבור העובר.

ובטעם הדבר כתב הרמב"ן דאף דאין חייבין על הריגתו מ"מ לענין שמירת מצוות מחללין עליו שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה, ולפי"ז גם הביאור בתוספות הרא"ש בערכין יתפרש כן, דאף דאין כאן פיקוח נפש דעובר לא הוי אלא כל דהו נפש מ"מ חייבים להצילו ודחה כל המצוות מצד שישמור שבתות הרבה, וכ"ה בריטב"א נדה שם לפי תי' אחד, שכתב דאע"ג דלאו נפש לענין לחייב ההורגו, אבל לענין הצלתו בשבת שייך בו טעמא דאמרי' גבי בן קיימא חלל עליו שבת א' ומחללים גם בשביל הולד.

מיהו יש לעיין בעיקר דין זה שיש חיוב הצלה מצד ששימור שבתות הרבה, אם מצד סברא זו חלה עליו החיוב של לא תעמוד וגו' או מצד והשבות, או דלא שייך בזה חיובים מצד ההצלה, אלא עיקר הסברא שניתן לדחות שבת עבורו, אבל לא קעבר על הלאו של לא תעמוד כו' שסוכ"ס לאו נפש הוא.

ולהלכה משמע דס"ל דשיטת הבה"ג עיקר ומחללין על העובר את השבת וכ"ש ביושבת על המשבר, ועי' מג"א סי' של סקט"ו דמשמע דמירי בכלו לו חדשו דאפשר לו לחיות אבל אם הוא ספק בן ז' או בן ח' אין מחללין עליו השבת, ואפשר דכיון דעיקר הסברא מצד חלל עליו וכו', והא בגמרא ביומא פה ב קצת משמע דהא דילפי' מושמרו את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, דמהא ילפי' ודאי ולא ספק, ומה דכתב בנב"ר תנינא חר"מ סי' נט דאין מחללין שבת על העוברין כשאין סכנה לאם, בפשטות משמע דפסק כשיטת התולקים על הבה"ג, אבל אפשר שעיקר כוונתו נמי מן הסתם דלא ידעי' אם כלו חדשו וע"ש שכתב דביושבת על המשבר ודאי מחללין ע"פ ערכין שם, דהיינו דאז הוי ודאי כלו חדשו.

ולהלכה יש להקל כדעת הבה"ג שמחללין עליו את השבת אפילו בהיכא תמציי שאין סכנה לאם, ובפרט אם יש סיכויים להצילו ממש לחיים, דנראה דדעת הפוסקים דשיטת הבה"ג עיקר.

מיהו כיון דעיקר ההיתר משום חלל שבת אחת וכו' נראה דהוי רק כדחויא ולא כהותרה ואפילו לדעת המ"מ אין נעשה שבת כחול לענינו.

ובתוספות סנהדרין נט א ד"ה ליכא וחולין לג א ד"ה אחד, כתבו דכיון דעכ"רם נהרג על העוברין כדאיתא בסנהדרין נו ב ע"כ גם דלישראל שרי ואסור לגוי, וסברת מי איכא מידי וכו' ע"כ דהוא איסור מן התורה כדמוכח הסוגיא בסנהדרין נט א.

ויש לעיין בביאור מה שכתב תוספות דלישראל לא שרי אם כוונתם דהא דמעטינן מכל נפש דעובר לאו נפש הוא דאימעוט מעונש שנאמר בקרא זה, אבל אכתי איכא איסור רציחה בעוברין מלא תרצח דלא נתמעט רק מדינא דמות יומת, או כיון דנתמעט מעונש הופקע מכל פרשת רציחה ואינו בכלל הלאו דלא תרצח, ולפי"ז יש לעיין מהו האיסור שכתבו התוס' דלישראל מ"מ לא שרי, ודוחק לפרש דהאיסור הוא משום השחתת או חבלה, דבכגון זה ה"י לתוס' לפרש ולא לסתום, ויש נפ"מ גדולה בזה למעשה דאי נימא דהוי רק איסור מה"ת בעלמא א"כ נדחה

הוא מפני פיקוח נפש כמו כל האיסורין שנדחים מפיקו"נ, וכן אפשר שנדחים מפני מצוה אחרת וכמש"כ התוס' בדמקום שיש מצוה גדולה הכלל דליכא מידי וכו', וכע"ז במ"מ דאיסור חצי שיעור אף דהוי מה"ת מ"מ כיון שאין איסורו ברור נדחה משאר מצוות התורה, וכן לגבי דאם איכא דין הצלה ממנ"פ ואפשר גם מהצלת צער גדול. ואם נימא דבעובר האיסור הוא מלתא דרציחה נצטרך לחדש דהא דמותר להרגו לפני שיצא ראשו הוא מצד דין פיקו"נ, כלומר דכיון דהא דאין רציחה נדחית מפני פיקו"נ הוא מסברא דאין דוחין נפש מפני נפש כדאיתא באהלות וסנהדרין שם, ובוזו יש לחלק דדוקא נפש שלימה אין דוחין מפני נפש אבל עובר אע"פ דאסור להרגו מ"מ אינו בגדר נפש ממש ונדחה מפני נפש אמו השלימה. ולפי"ז אם אין סכנת נפשות לאמו איכא איסור רציחה על העובר.

(ג) ולכאורה נראה דמה שנסתפקו לומר דאיכא בעובר לאו דלא תרצח כיון שבלאו זה לא נזכר דוקא נפש ולא נתמעט העובר רק מדין העונש דשם נזכר נפש לענין מות יומת דא"א לפרש כן, חדא דבסנהדרין נזכר בנחלקו תנאים אם ב"נ חייב על העוברין דת"ק דבי מנשה פוסק ור' ישמעאל מחייב ב"נ על העוברין מקרא דשופך דם האדם באדם וגו' ות"ק דריש לה לענין אחר, ואי נימא דקרא דלא תרצח כולל גם העוברין א"כ מאי צריך ריבויא יתירא לגבי ב"נ שיהא חייב על העוברין, ואי לחייבן בעונש מיתה הא התראתן היא מיתתם, ותו דמאי טעמא דת"ק דחולק בזה. ויתר מכאן דהתוס' והראשונים תמהו דבעוברין לב"נ נאמר ולישראל פטור ואי קרא דלא תרצח קאי נמי אעוברין א"כ גם לישראל נאמר, ואין לומר דכוונתם דב"נ נהרג על העוברין אבל בישראל פטור, דזה לכאורה אינו בכלל ליכא מידי וכו', דהא גזל ודינים דעכ"ר נהרג עליהם ובישראל ליכא בהא מיתה, וכ"כ הר"ן בחי' סנהדרין נט א דמה דגוי מחייב וישראל אינו מחייב אינו דוקא אלא העיקר דליכא מידי דישראל שרי וגוי אסור ומשנה לא אקשינן מפשט"פ ודינים ובאמה"ח דכותי מחייב וישראל לא מחייב ע"ש, דעיקר הסברא דליכא מידי וכו' דא"א דיהא ציווי לגוי ולא נצטוו ישראל בזה אבל חומר העונש לא משנה בהא כלל, וע"כ דקושית הראשונים דבישראל ליכא גדר לא תרצח בעוברין משא"כ בגוי ומשנה הוקשה שפיר מי איכא מידי וכו', וצ"ל דכיון דנאמר נפש גבי עונש הופקע עובר גם מכלל האזהרה דלא תרצח.

ובשו"ת נודע ביהודה תנינא חתו"מ סי' נט הקשה לו הגר"י פיק דמנא הא מילתא שישראל אינו נהרג על העוברין ואינו בכלל שופך דם האדם וכו' דאי משום דלא נשנית בסיני אדרבא לישראל נאמרה ולא לב"נ והגאון הגדול תי' לו דכיון דלא נשנית בסיני וגם לא שייך בו ליכא מידי דלישראל שרי וכו' שהרי עכ"פ אסור לישראל להרוג העוברין א"כ מהי תיתי לומר דבאדם דמו ישפך קאי גם על ישראל ע"ש. ולפי מה שכתבנו דאחר שנתמעט העובר מדין העונש דאינו נפש וכמו שכתב ברמב"ן ורש"י הופקע מכלל הפרשה ואינו באזהרה לא תרצח, וכיון דמיעטה תורה בפירוש תו ליכא לאקשווי קושית הגר"פ דלישראל נאמרה ומינה זכינן שגם הגנובי' והגר"פ סוברים בפשטות דעוברין אינם בתורת לא תרצח ולא נשנה איסורן כלל לישראל, דאי הוה בכלל-לאו דלא תרצח הא נשנה לישראל.

ויתר מכן דהתוס' נדה שם והרמב"ן והר"ן סוף יומא ובתוה"א דגו אם יש דין פיקר' לגבי עובר לענין דחיית שבת ויוה"כ, וברמב"ן כתב שם דדעת הרבה ראשונים שאין מאכילין את האם ביוה"כ כדי להציל העובר, ואם נאמר דעובר הוי בכלל לתא דרציחה לא היה מקום לדון אי פיקוח נפשו דעובר דוחה את האיסורין, דרחוק מאוד לרחוק דהספק של הראשונים דכיון דאינו נפש גמור לגבי עונש מיתה אינו בכלל ההיתר של "וחי בהם" ולא לידחו איסורים בשביל פיקר' העוברים, ועד כאן לא נסתפקו בערכין ז' ב בעובר רק משום דלא הו"ל חזקה דחיותא אבל אי הוי חייבין עליו ברציחה והיינו דרצון התורה דכל המונע חייו הוי רציחה ודאי דהוא בכלל הצלת נפש דדוחה כל המצוות. ותו דאפילו אם נניח דיש להסתפק בסברא זו אי הוי בכלל "וחי בהם, מ"מ הא כ' הרמב"ן דלהרבה ראשונים באמת אין מחללין יוה"כ להצלת נפשו ומשמע דפשיטא להו מעיקר הדין הכי, ואי נימא דיש חיוב רציחה על העוברין ודאי דאין שום פשיטות לומר שאין חייבין להצילו בדחיית האיסורים, אבל אי נימא דאין העוברין בכלל הרציחה אלא שיש סברא שאסור להורגו ודאי דיש מקום לומר דאיסור זה נדחה בשביל שמירת שבת ויוה"כ. ומה שכ' התוס' ישנים בשטמ"ק ערכין ז א דמחללין השבת על העוברין דהוי גדר ספק פיקוח נפשות, אפשר שכוונתם דאע"ג דהעובר אינו בכלל נפש מ"מ יש סברא דמוטב שנחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה הוי בגדר הצלת נפשות אע"פ שעדיין אינו כעת נפש ממש, ועי' רמב"ן שם שכת' לענין שמירת כל המצוות מחללין עליו כדי שישמור שבתות ומצוות הרבה, ואפילו בעובר פחות מ"מ יום שאין בו חיות כלל [ואפשר שבאמת הב"נ אינו חייב עליון הוי מסברא זו בכלל הצלת החיים.

ועי' ח' הר"ן נדה שם שדייק בלשונו דב"נ נצטוו על העוברין דדוקא ב"נ ולא ישראל עיי"ש, ומשמע דכל הנידון על עיקר הציווי דב"נ חייב עליו מצד איסור רציחה ובישראל ליכא איסור זה דלא נצטוו על העוברין.

(ד) ומסתמית לשון התוס' בסנהדרין וחולין שם דהקשו דב"נ נהרג על העוברין וישראל אינו נהרג ותיירצו דנהי דפטור מ"מ לא שרי, ובפשטות היה משמע דהוא מגדר הצלה דאל"ה לא הוה סתמי לומר דמ"מ לא שרי כשיש איסור רציחה ממש. ותו דבסנהדרין שם הקשו מהא דאהלות דהחיה מותרת להרגו וזככה"ג בב"נ אסור ותיירצו דהא נמי בישראל מצוה כדי להציל ואפשר דאפילו בעכו"ם שרי ע"כ. ואי נימא דמותר משום פיקר' איך לא הזכירו זאת תוס' ואמרו רק משום מצוה. ויתר מכאן דהא רציחה לא נדחית מפני פיקר' ונצטרך לומר דהכא משום דנפש העובר אינה שלימה ונדחית מפני נפש האם וזה חידוש גדול ואמאי לא פירשו התוס' הכא להדיא. ותו באמת מנ"ל לחדש הכא דהא לעיל כתבנו דהרמב"ם משמע דלית ליה סברא זו לחלק וגם הבאנו מהגובי"ת דפשיטא ליה דאין הטריפה נדחה מפני הבריא ומנ"ל לתוס' לחדש זה ומה שכ' רש"י סנהדרין עב ב דבמעשה דשבע בן בכרי דדחו נפש מפני נפש דאם לא מסרתינה היה נהרג עמה, אפשר דכיון דודאי נהרג חשיב כמת ממש ודמי ליחודהו דאמר' בירושלמי דמותר, והיינו דכיון דודאי שזה ימות נמצא שאמנם הם ניצולין עצמן במסירתו של זה מ"מ אין הם ניצולין בדמו של זה. דזה דוקא כשאם לא היו מוסרים אותו

היה ניצול. ועי' ח' מהריטב"א פסחים כה א ויד רמה סנהדרין שם. ועוד דאי ס"ל להתוס' דאיכא סברא דדוחין נפש העובר מפני נפש האם ומדין פיקו"נ הוא, א"כ מאי הקושיא דא פשיטא דבפיקו"נ בכה"ג דחיא, ואם הקשו דמצינו קולא בישראל דנדחית מפני פיקו"נ ובעכ"רם לא הותר משום פיקו"נ, א"כ מאי תירצו דמצוה שאני דהיינו דיש מצוה דהצלה מפני פיקו"נ, הא גם בקושיא סברי הכא ואעפ"כ הקשו דבב"נ ליכא פיקו"נ א"כ תו מה תירצו דמצוה שאני, מיהו גם אם נפרש דתוס' ס"ל דהא דבישראל לא שרי היינו איסור גרידא ולא לתא דרציחה יש עדיין להקשות דמאי קשיא להו דהא ברור דכל האיסורים נדחים מפני פיקו"נ, ואמנם עי' בתוספות הרא"ש סנהדרין שם שכתב בביאור הקושיא דלכאורה יש ללמוד מדין החיה שפושטת ידה דשרי להרוג העוברין לכתחילה כיון דלא הווהו על העוברין ועי' תירצו דהתם איכא מצוה ונדחה האיסור מצד המצוה אבל בלא מצוה יש איסור מה"ת, ועיי"ש בתוס' הרא"ש שכתב דאפשר דאפילו בגוי שרי להציל כיון דלא מיקרי נפש אצ"פ שגוה"כ שיתחייב עליו, ואפשר שכוונתו דגם בגוי אין בעוברין דין רציחה דעדיין לאו חיות נפש הוא אלא שנתחדש בב"נ איסור מיוחד על העוברין, ועי' מנ"ח שם שרצה לומר כן מדעתו הרחבה, ונלפ"ז אפשר שהב"נ חייב גם על פחות ממ' יום אצ"ג דהוי מיא בעלמא.

(ה) ולפי מה שנתבאר שמה שכתבו התוס' דמ"מ לא שרי היינו איסור מה"ת גרידא ולא מלתא דרציחה, יש לבאר מהו האיסור ובפוסקים דחקו לומר משום הבלה או השחתה, ותו יש לבאר דכיון דלעיל הוכחנו להדיא דאין העוברין בכלל לאו דרציחה א"כ יש לבאר מנ"ל להרמב"ם דעוברין באיסור רציחה שהוצרך להתיר רק מדין רודף, ונראה דהנה התוס' כתבו דלישראל לא שרי מטעם מי איכא מידי, ויש להסתפק בהאי כללא דמכח סברא זו מוכרח שכל הציווי שנאמר לב"נ ע"כ נאמר גם לישראל ובכלל הציווי הם, ואפשר שהביאור דאמנם דכיון שנאמר לב"נ רק הם נצטוו ולא ישראל כיון שלא נשנה לישראל מיהו כיון דחיונין שדבר זה נאסר ע"י הקב"ה סברא גדולה שלא ינהגו בה ישראל היתר ואיסור זה אינו אלא איסור גרידא שכן הוא מכח הסברא דליכא מידי וכו' שזו סברא של תורה ולא מצד הציווי שכן לא נצטוו בה ישראל, ונראה שבהא נחלקו הראשונים, דהרמב"ם וסייעתו דס"ל דאיכא בעוברין איסור רציחה ולא הותר רק מדין רודף ס"ל דמטעם ליכא מידי וכו' מוכרח דגם ישראל הוי בכלל הציווי דדם האדם באדם וכו' ונאסרו על העוברין, ואע"פ שמקרא דכל נפש ממעטן מעונש מיתה ואפשר שמפקעת גם מכל אזהרת לא תרצח, מ"מ אכתי הם בכלל האיסור של ב"נ דשופך דם וכו' דהוא גדר רציחה ושפ"ד, אבל התוס' סבירא ליה דהאיסור של ליכא מידעם וכו' אינו אלא איסור מהסברא שלא ינהגו בו ישראל היתר כיון שהתורה אסרתו לב"נ, ומדויק מאוד לשון התוס' בסנהדרין וחולין וכן בתוס' הרא"ש סנהדרין וערכין ז א דמ"מ לא שרי", דאין בזה איסור מיוחד של הריגה אלא דאין לנו לנהוג בזה מעשה היתר אחר שהתורה אסרה לב"נ מיהו כיון דהוא איסור גרידא מסברא דמי איכא מידי נדחה מפני המצוה ולא דוקא מצד הפיקו"נ. מיהו באחרונים כתבו דהרמב"ם לא ס"ל להלכה סברא דמ"מ איכא מידי.

(ו) ביד המלך פ"ה מהל' שבת הי"ח תמה על התוס' נדה דילפי עובר מגוסס

בידי אדם דאימתי הוצרכו התוס' לומר דמצילין גוסס מצד מיעוט חיים ואין הולכים בפ"נ אחר הרוב ומשמע דאם כולם היו מתים היה הדין שאין מחללים עליהם ולא שייך בו מיעוט זה, והא אפילו מיתתו ברורה מחללין עליו משום חיי שעה ואפילו ודאי שלא יבריא. ועוד הקשה דאיך ילפי עובר מגוסס דהא בגוסס איכא חיי שעה ודין הוא שיחללו עבור זה השבת אבל בעובר אין לו עדיין חיי שעה ורק משום העתיד לבא נחלל שבת. וזה צ"ע אם מותר להרגו ואין חוששין על חייו העתידין איך נחלל שבת עבורו. ואמנם קושיה זו כבר הקשה בביאור הלכה סוס"י שכט וז"ל דהא מרוצץ נמי גוסס הוא וגרע ממנו דליכא אפילו מיעוטי דמיעוטי אעפ"כ משום חיי שעה מחללין עליו וכ"כ גוסס, ואמאי כתבו תוס' נדה שם דהוא מטעם דחוששין למיעוט חיים והא אפילו בודאי מת, מ"מ חיי שעה יש ע"י פיקוח הגל ובשביל חיי שעה מפקחין. וע"ש שתי' בבאה"ל דתוס' כללו בזה דהיכא דהרופא נותן סימנים ואומר שבוה יתרפא לגמרי מותר לבשלם דוקא אם יש מיעוט שיוצאים לחיים, אבל אם כולם מתים אין שומעין לרופא דוודאי משקר. ואמנם הדין אמת דאם ודאי מת אין מחללין עליו השבת בשביל ספק רחוק מאוד. אבל נראה שזה דוחק לכוון זה בדברי התוספות.

ולפי"מ שנתבאר החילוק בין גוסס בידי שמים לגוסס בידי אדם דההורגו פטור משום דכל שבידי שמים הוא אכתי בגדר חי ויש חלות איסור רציחה על כל "חיות" שנקרא חי. וממילא פשוט דהוא בכלל הדין ד"וחי בהם" שהותרה כל התורה לפיקוח"נ, ולפי"ז כל שיש לו חיות חייב בהצלתו מצד החידוש של וחי בהם, אולם הדין של "חיי שעה" הוא מחודש בנתרוצץ ראשו שא"ל לו להבריאה דההורגו פטור [ולעיל כתבנו דאפשר דאין איסור רציחה על כך]. ואף דלענין חיות אינו חשוב חי, וממילא אינו בגדר ד"וחי בהם" שהרי אין לו חיים מגדר החיים הרגילים ואין בו עוד הלכות רציחה והריגה. ונתחדש בגמ' שמ"מ מחללין עליו שבת מדין "חיי שעה", ובמאירי יומא במשנה פה א כתב ששעה אחת חשובה שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה, והיינו שיש חשיבות החיים אפילו בחיי שעה שיש להם ערך חשוב לדחות כל התורה.

ולפי"ז למדנו שיש בזה ב' דינים, חדא מצד הדין של ה"וחי" וזה על כל מה שיש חלות שם "חי" וכל שלא מת בגוסס בידי שמים הוא עדיין "חי" וחייבין עליו ומצילין אותו מדין דוחי בהם. אבל מרוצץ ראשו והוא גוסס בידי אדם יתא תלוי דאם יש לו עוד שעה שהוא בהכרח לעשות תשובה הוא חלות חשיבות על החיים מצד חיי שעה ואם לאו אין חיי שעה שלו חשובים ואפשר שא"צ עוד להצילו [ע"י לעיל שהארכנו בזה]. ומשו"ה חדשו תוס' דרך אם באנו מחשיבות "חיי שעה" יש נפ"מ אם הוא בהכרח, אבל בגוסס בידי אדם אע"פ שרובן למיתה ואין להם רפואה מ"מ כיון דאית מיעוט לחיים, מתחדש דין חיים מצד המיעוט הרחוק הזה. ואע"פ שלענין הריגה אוליגן בתר רוב ופטור ההורג והוא כטריפה שנעשה בו מעשה, מ"מ לענין הצלה יש לו דין חי מצד המיעוט, וזה לא היו ידענין מדין "חיי שעה". וזה הביאור בתוס', ונתישבו בזה תמיהת היד המלך המשנה ברורה.

ולענין עובר כתבנו פלוגתא דהבה"ג והי"א אם מחללין עבור עובר, והרמב"ן

ס"ל דמצד הטעם דמוטב לחלל שבת אחת כו' והיינו דאע"ג דמצד דין חיים עדיין אין לעובר חיים מ"מ מחמת חשיבות הסברא שיכול לבא לידי קיום המצוות חשיבי שידחו לכה"ת והחולקים ס"ל דאין בזה להחשיב כדי לדחות המצוות וגרע מחיי שעה דאתו מחיים שלמים, משא"כ זה שלא הגיע מעולם לידי חיות.

(ז) ומהא שברמב"ן נדה ותוה"א הל' הסכנה (עמ' כח) כתב דעת הבה"ג דעובר יש לו דין פיקו"נ לחלל עליו השבת ולדחות כל האיסורין שבתורה אפילו אין סכנה לאם והביא ראיה מדתנן ההורגו בן יום אחד חייב אבל פחות מכאן לאו וכן מדחייב"י תורה דמי ולדות, ואי הוה חיוב מיתה היה פטור דקלבדר"מ. וכן מערכין שם דבאשה שמתה מביאין סכין אפילו בשבת ומוציאין הולד, וע"ש שהקשה מהא דחיה שביצא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש אבל מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות ותירצו דבעובר מצילין לאו משום הצלת נפשות וחיות אלא מטעם סברא דחלל שבת אחת וכו' ואפילו פחות ממי' יום שאין לו חיות מצילין אותו מטעם זה. ועי' ברמב"ן שם דהביא דעת ראשונים שאמנם אין מחללין השבת ודוחין המצוות בשביל העוברין ועוברה שהריחה משום האם הוא והא דערכין משום דכיון שמתה הוי כילוד. ולכאורה מכאן מוכח דאין סברא דדוחין נפש שאינה שלימה לנפש ודאי דא"כ מאי קשיא לכל הנהו ראשונים מהא דאהלות דחיה פושטת ידה וכו' דאין בעובר משום הצלת נפשות, דהא התם הותרה ההריגה משום נפש האם ופיקות נפשה עדיפא מכל מצוות שבתורה שידחו גם מקצת נפש דהעובר, ומנ"ל לחדש דאין המצוות נדחין מפני הצלת העובר, דאף גנדחוק דיש סברא לומר דאין לדחות המצוות רק מפני חיות גמורה דעל זה קאי ו"חי בהם", מ"מ יש סברא לאידך גיסא וכדחויגן בגוסס בידי אדם דאף דההורגו פטור מ"מ מחללין עליו השבת, אפשר נמי דס"ל כרמב"ן מצד הסברא דמוטב לחלל וכו' כדי שישמור שבת ומצוות הרבה.

## פרק שמיני: האם מותר לזרז לידה (לידה יזומה)

זירווי לידה לפי יזמת הרופאים מבוצעות מזה הרבה שנים. ונדון בזה אם מותר מצד ההלכה לגרום הקדמת לידה על ידי פעולות רפואיות הגורמות לצירים וחבלי לידה ויצאת העובר מוקדמים.

בדרך כלל הזירוח מבוצע מפאת צרכים דחופים של חשש סיכון לאם, או מפני שהתינוק נמצא במצוקה. בזמן האחרון מבצעים הקדמת לידה גם מסיבות פחות דחופים מתוך נוחיות לרופא או לילדת. ואפילו לפי בקשות של המשפחה שנוח להם שהלידה תבוא ביום מסוים. ויש נשים שמעדיפות לתכנן את הלידה מתוך הרגשה שבכך יהא אפשר להם לעבור הלידה והכאבים הנלווים לה בקלות יתירה לאחר שהם מצפות לזה ונמצאות הרבה יותר רגועות בכך. והנה עצם מצב ה"לידה" בהלכה יש לו דין של "סכנה" אף שכאבי וחבלי

לידה טבעיים הם ואין אחת מאלף מתות מלידה. בכל זאת היולדת כשכורעת ללדת הרי היא במצב של סכנת נפשות ומחללין עליה את השבת<sup>1</sup>. וכיון שיש כעת שינוי בגוף נסגר הפתוח ונפתח הסגור זהו מצב של סכנה<sup>2</sup>. וכמו שכתב באור זרוע<sup>3</sup>, „וכן עוברות המריחות אנו רואים שאינן מתות והתירו להאכילן ביום הכיפורים אלא שקלקול הגוף סכנה היא, וצא ולמד מחיה ועוברה וממקו דם דהתירו לעשות מדורה אם נצטננו אע"פ שהחולה אינו סבור למות בכך". וכל שינוי במערכת האברים הפנימיים ומערכת הדם הוא מצב מסוכן ובפרט שכל הזנחה במצב זה עלול להביא למצב של זיהום שטפי דם ועוד. ואפילו בימינו שיש התקדמות רבה בידע הרפואי, ורוב הדברים שבימים עברו היו בגדר סיכונים מסוכנים ונגזרים למיתה, ניתנים כיום למנעם ולתת להם שמירה וריפוי, וכן קיימים אמצעים מהירים להשתלט על מצבי חירום מסוכנים, אין זה מפקיע את המצב מלהיות מסוכן.

ואין לשאול אם כן איך מותר להכנס להריון ולהכניס עצמן למצב סכנה, אין זו קושיה דכיון דכך טבעו של עולם וגם נצטוונו על כך מצד המצוה של פרו ורבו או מדין לשבת יצרה לא תהו בראה, חייב האדם לנהוג באופן טבעי ואין צריך להזהר. ועדיף זה ממה שמותר לצאת למדבר או לים ולאור, או לעלות על העץ ופיגומים גבוהים מצד הצורך של פרנסה, וכמו שאמרו<sup>4</sup>: „ואליו הוא נושא את נפשו מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו, שכן בעניני פרנסה אין הוא מצווה לבחור לעצמו דוקא עבודה מסוכנת וקשה, אבל התריון והלידה הוא חלק מתפקיד האנושות בחיים. וכעין זה מצאנו במצוה מילה שאף שיש סיכון במילה, בבחינת כי עליך הורגנו כל היום<sup>5</sup>, מ"מ לא נמנענו בשביל כך ח"ו ממצות מילה, שכן כל עיקר רצונה של תורה לקיים מצוה זו אף שיש בזה מעין סיכון<sup>6</sup>.

ויש להסביר בזה אמאי כפלה תורה לנח<sup>7</sup>: „ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ, אע"פ שכבר נאמר על כך לאדם<sup>8</sup>: „ויברך ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", אלא דכיון

1 רמב"ם פ"ב מהלכות שבת הי"א, ובמ"מ כתב דיולדת כיון שזה מהלך טבעי החמירו בה שצריך לשנות במקום שאפשר.

2 ע"י תוספות כתובות פג ב ד"ה מיתה שכתבו דרוב פעמים מסתכנת בלידה.

3 או"ז הלכות יוה"כ ס"י רפ ומשם בהג"מ וראשונים.

4 בבא מציעא ק"ב א.

5 גיטין נז ב כי עליך הורגנו כל היום ר' יהושע בן לוי אמר זו מילה שניתנה בשמיני, וברש"י שם זו מילה — הורגנו כל היום דזימנין דמיתה, וע"י אבני נזר יו"ד ס"י שכב.

6 עיין משך חכמה פרשת נח על הפסוק פרו ורבו שהטעם שנשים לא נצטוו על פורו הוא מפני שהתורה דרכיה דרכי נועם ובאשר האשה אפשר שמסתכנת בעת לידתה לא הטילה התורה חובת פריה ורביה.

7 בראשית ט א.

8 שם א כח.



דלאדם וחיה נאמרה מצוה זו לפני החטא, ועדיין לא היו בגזירה של תורה של "בצער תלדי בנים" שבה נגזר על הצער והסיכון שבלידה, ולכן חזרה תורה וציוותה לנח אחר שהלידה בזמנו היה כבר לאחר גזירת קושי שהלידה של בצער וגוי דמכל מקום חייבים במצות פרו ולידה.

ואחר שהלידה היא מצב של סיכון, הסברא נותנת שאין להקדים להכנס למצב של סכנה, ואין לעזוב הלידה הטבעית שבה אנו נמצאים במצב תקין ורגיל של דרכו של עולם ולהתערב בתהליך הלידה להקדימה ללא צורך דחוף. [וראוי להביא כאן מה שכתב הגר"מ פיינשטיין שליט"א בתשובות אגרות משה חיר"ד ח"ב סי' עד]:

אבל לע"ד יש טעם יותר ברור לאסור דלידה בזמנה כדרך הנשים לא נחשב לסכנה כלל, דמאחר שכן ברא השי"ת את העולם שיפרו וירבו ובודאי ברא שיהיה לברכה ולא לסכנה, וגם הא ציוה השי"ת בחיוב עשה להוליד בנים ולא מסתבר שיהיה הציווי ליכנס בסכנה בשביל קיום עשה זו דפרי"ר, ובפרט שהנשים אין מחויבות בהעשה דפרי"ר שנצטרך לומר שנתנה התורה להם רשות ליכנס בסכנה להוליד בנים, אלא צריך לומר שאין בזה סכנה כלל, היינו שהבטיח השי"ת שלא יהיה בזה סכנה לעולם, ומה שאירע שמתות בשעת לידתן הוא רק מחמת שמחויבות עונש כדתנן בשבת דף ל"א על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, ולפי"ז הוא רק בלידה דבזמנה שעל זה איכא הבטחת השי"ת בבריאתו ובציווי העשה דפרי"ר שלא תסתכן, דהעונש בשביל חטא דעץ הדעת הוא רק יסורים דחבלי לידה ולא מיתה ח"ו, אבל כשרוצין להקדים הלידה שלא כפי שהיה צריך להיות ליכא ע"ז הבטחתו, וממילא נכנסה לסכנה דלידה שלולא הבטחת השי"ת הרי זה סכנה, ולכן הוא דבר אסור לעשות תחבולות להקדים לידה, אם לא כשאיכא סכנה לחכות כדלעיל.

הבעיה נעשית חמורה יותר אם יש סיכונים מיוחדים שבאים מצד זירון הלידה והקדמתה, ואכן נושא זה שנוי במחלוקת גם בעולם הרפואי, יש שמתנגדים לכל יזמה בהקדמת הלידה, לדעתם כל לידה טעונה הרבה השגחה ובטחון לאם ולעובר, ואין ליזום שום מעשים שעלולים לסכן אותם. נזכיר כמה מהסיבוכים שהרופאים חוששים שעלולים לבוא על ידי זירון. התכווצויות בלתי מתאימות ובלתי סדירות עלולות לגרום לחוסר התקדמות לידה טבעית ולסיום בחתך דופן. חישוב מוטעה בתאריך לידה משוער — גורם לזירון לידה בטרם עת ולידת עובר שאיננו בשל ופגום.

במידה ומשך הזמן מבקיעת מי השפיר ועד הלידה נמשך יותר מעשרים וארבע שעות, אזי קיימת סכנת זיהום לאם ולעובר. צניחת חבל הטבור לאחר מתן זירון בהתאם לכללים קיימת במידה קטנה בדומה ללידה טבעית.

ישנם גורמים בין הרופאים שלא קיים הבדל משמעותי בשכיחות הסיבוכים בין לידה רגילה ללידה יזומה. לדעתם, ניתן לקבוע אם אכן קיימים תנאים

המאפשרים זירוז מוצלח וללא סכנת פגות לעובר ועליידי השגחה מתאימה וקפדנית במהלך הלידה אפשר למנוע רוב הסיכונים.

ג) והנה למעשה בדין פשוט שאם יש סכנה לאם מצד ההריון והעובר מותר לסכן את העובר כדי להציל האם, כמו ששנינו \* שאשה שמקשה לילד החיה פושטת ידה וחותרתו ומוציאתו לאברין. וברש"י סנהדרין שם כתב הטעם דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, וכשיצא ראשו ה"ה כילוד ואין נוגעין בו ולהורגו דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש. וכעין זה כתב הרמב"ן<sup>10</sup>. אבל ברמב"ם<sup>11</sup> כתב הטעם במקשה לילד דמחתכין העובר, מפני שהוא כרודף, ומבואר מדבריו שיש ברציחתו איסור רציחה ולא הותר אלא מדין רודף<sup>12</sup>, ויש נפ"מ בין הטעמים למעשה, אבל לכל הדעות במקום שיש סכנה ממש לאם מחמת העובר שבמעיה מותר להציל האם אפילו אם אנו מסכנים בזה את חיי העובר, וכבר האריכו רבותינו האחרונים בענין הפלה מלאכותית בזה<sup>13</sup>. והרבה אחרונים התירו אפילו במקום שיש רק ספק לאם<sup>14</sup>. ובנידון שלנו של לידה מזוהזת שהסיכון לעובר הוא חשש רחוק ורובן גולדים ללא בעיות ופגע ודאי שאין לחוש לסיכוננו כדי להציל האם, ואפילו היה חשש סיכון גדול, אין ספק של ה"עובר" דוחה אפילו ספק סכנת האם. ד) אבל עדיין יש לעיין במקרה שיש מצב סיכון לעובר, אם מותר לעשות זירוז לאם ולהעמידה בחשש סכנה בכדי להציל הוולד. ועי' למעלה<sup>15</sup> שבררנו בע"ה הדין אם מותר להכנס לספק סכנה להציל חיי חברו. אבל בנידון שלנו אפילו לדעת הירושלמי שמותר להכנס לספק סכנה כדי להציל חברו נראה שלא אמרו אלא לנפש שלימה. אבל לעובר אף שמחללין עליו את השבת להצילו מ"מ אין דוחין אפילו ספק נפש שלימה עבור הצלת העובר.

ועיין רמב"ם פכ"א מהלכות אישות הי"א שאם פסקו לאשה מינקת מזונות והרי היא מתאוה לאכול יתר או מאכלות אסורות מפני חלה התאוה שיש לה בבטנה ה"ו אוכלת משלה כל מה שתרצה ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יתר מדאי או תאכל מאכל רע ימות הולד מפני שצערה קודם. והוא ע"פ כתובות ס ב שאמרו שם פסקו לה קמעה אוכלת הרבה משלה. והרמב"ם מפרש לה במינקת, ובמגיד משנה שם ובר"ן הקשו מהא ששנינו בכתובות שם ולא תאכל עמו דברים הרעים, ותירצו דהיינו באינה מצטערת על אותן דברים, אבל במצטערת עליהן ודאי צערה קודם שחייה קודמין. [ועי' ליקוטי הגאונים שטמ"ק

10 נדה מד ב ועי' בהערות מה שכת' שם, וכן בתוה"א.

11 רמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ט.

12 ראה מה שהארכנו בזה להלן.

13 עיין אחיעזר ח"ג סימן עב, הגר"מ סינישטיין שליט"א בספר הזכרון לגר"י אברמסקי,

מנחת אברהם סימן מב, בנין דוד סימן מז, יביע אומר חאה"עז ח"ד ס"א א ורשימה

ב.אסיה" עמ' 123 הערה 68, הרפואה לאור ההלכה שער שני פרקים א ב.

14 אחיעזר והגרמ"פ שם.

15 ראה למעלה פרק ששי.

שם]. והנה בפשטות לשון הר"ם משמע דמותר לסכן את העובר בשביל צערה של האם, ולפי"ז הלשון "חיה קודמין" צ"ע, שלא נאמר אלא שאינו חייב בהצלת חברו כשהוא עסוק בהצלה שלו, וכאן הרי היא מסכנת את העובר, ולכאורה אין זה בכלל חיה קודמין, וצריך לומר דעובר שאני שאינו חשוב נפש ולכן צערה קודם, או דאין כאן "גרמא" כלל אלא היא אוכלת דברים הצריכים לקיום גופה, וצ"ע בזה.

(ה) ובדברי תורה ח"ג אות ל (עמ' יד ב) הביאו מספר הקנה (מו ב) שכתב שהמילד ב"שם" רצה לומר ע"י קמיע למקשה לילד ומולידה הקמיע קודם זמנה, תדע ותבין כי פעמים תורג שתי גפשות היולדת ובעל הקמיע, ופעמים שגורם לנולד ימים רעים וצרות משונות זו מזו וה' יבקש את דם הנולד מיד בעל הקמיע, ומרבנו האר"י בח' שערים בשער רוח"ק תקן ד הביא שהכותב קמיע לאשה המקשה לילד גורם להוציא העובר ההוא שלא בזמנו ועיי"כ גורם לו מיתה טרם זמן הראוי לו, וע"ש בד"ת שהאריך בזה.

והנה מלבד ענין ה"פגימה" בהתערבות במהלכי הבריאה שמפתח זה לא נמסר לידי בריד, זה מוסבר גם מצד הטבעיות, שאם העובר לא בשל כל צרכו וכן אם לא הגיעה האם להכנה ללידה כל זירח פוגע ודאי בנפשות ויש בזה סיכון רב לאם ולעובר, אבל אם קובעים הרופאים בימינו שכבר יש בשילות שלימה לתינוק וגם מצד האם יש כל התנאים ללדת, אם נקבע כי אפשר בזה לסמוך ארופאים כמו שאנו סומכים עליהם ברוב הדברים, אפשר שבוה לא אמרו בספר הקנה והאר"י החי לאסור, ודומה למה שאמרו במדרש קה"ר פ"ז א למה נקראת "פועה" שהיתה פועה באשה והולד יוצא, וכ"ה במדרש שמואל וכן בתוספות סוטה יא ב בשם רבנו חננאל שלחשת לחישה ויוצא הולד כמו שעושים עכשיו באזני האשה, ומובא בערוך ערך פע ובבעה"ת שמות א טו, ועיי' משברי ים למסכת סוטה שם, ועל כרחק שחיות היו וידעו היטב כי הגיעה שעת הלידה והכל בשל ומוכן ולכן זרזו את לידת העובר שיוולד בשופי.

למסקנא נגיע, שאין להניח לרופאים לעשות זירוז מתוך סיבות של נוחיות, שיש בזה סיכון לאם ולעובר, וכבר שמענו מקרים שהרופאים טעו בקביעת ימי ההריון, והיו בעיות עם פגות ולידה לפני הזמן שגרמו סיבוכים אצל התינוקות ואפילו אצל אמהותיהן, אבל רופאים מוסמכים שטבעם יצא שאומרים כי התנאים לדעתם מוצדקים ונוחים להקדמת הלידה, יש לשמוע להם כפי שאנו סומכים עליהם בהרבה דברים, וכל שכן אם יש סיכון לאם מצד שהיית העובר יש להתיר להם, וכן אם יש מצוקה או בעיות לתינוק ואין סיכון לאם אפשר לזרז, ויש לפעמים זרז ונשכר, ואפשר שגם זה בכלל מה שכתבו הפוסקים דכיון דמעשים בכל יום שעושים כן הרופאים, הוי בכלל דשו בו רבים.

**בעיות רפואיות בהלכה**

## תוכן המדור

- ניתוח באברי ההולדה לענין סירוס ופצוע דכא — הרב משה פיינשטיין עא—עה  
הוצאת שיניים וניתוחי חניכיים וטיפול אצל רופאים —  
הרב מנחם מנדל שניאורסון עז—עז  
לקבוע ניתוח תוך ג' ימים לשבת — הרב מנחם מנדל שניאורסון עז—עט  
האם מתירים עבור חולה שיש בו סכנה גם מלאכות שאין בהם משום פיקוח נפש לחולה — הרב עובדיה יוסף פ—צא  
תשובה לענין הפלה ולענין ריפוי אצל רופא שאינו ירא שמים —  
הרב שלמה יוסף זוין צב—צג  
אם מותר אדם לתת רשות לאחר לחבול בו —  
הרב שלמה יוסף זוין צג—ק  
בדיקות רפואיות למתגיסים לצבא — הרב יהושע משה אהרונסון קא—קה  
עובר שהרופאים חוששים שיולד בעל מום — הרב יצחק זילברשטיין קו—קיג  
בעיות הלכתיות בענין השתלת כליות — הרב משה מייזלמן קיד—קכא  
תרומת כלית ממשותק מוחין ומחוסר דעת — הרב משה הרשלר קכב—קכז

הרב משה פיינשטיין  
ניו יורק

## ניתוח באברי ההולדה לענין סירוס ופצוע זכה

בע"ה, ד' מנ"א תש"ם

מע"כ חתני כבני אהוב וחביב הרה"ג מוהר"ר משה דוד טענדלער שליט"א.

הנה באדם שאינו יכול להוליד ומצאו הרופאים שהוא מצד שיש לו חולי שהחוט הגדול שבביצים שלו נסתם באיזה מקום, שלכן אין בורע שלו אלא המים בעלמא בלא דבר המזריע ולד, שזה בא רק מהביצה דרך שביל חוט הגדול שבביצה, ורוצים לחתוך מקום הסתום ולחבר אח"כ בתפירה זה לזה ויהיה מקום להשיז לצאת משם ולהכנס דרך הגיד כדרך כל אינשי. ואומרים שלפי הידיעה שלהם הועיל ניתוח זה לשלשים אחוים היינו שיצא הזרע המזריע מהביצה דרך הגיד ונכנס לגוף האשה כדרך כל אינשי, שזה נחשב להו שנתרפא, אף שלא כולו הולידו, דהא יש גם בסתם אינשי בלא שום מחלה שאין מולידין, וגם יש שנתגלגל הזרע מהביצים שלו שחסר איזה דבר היינו דהזרע מלא זרעונים שיש לראות דרך זכוכית המגדיל למאות שהם שטים לרחם האשה ויש שבזרע איש זה חסר איזה דבר ואין יכולין לשוט ולבא לרחם ואולי גם קלקולים אחרים נעשה אבל יש הרבה מאלו שגם הולידו ולדות וגם קיימין, אם רשאין לעשות ניתוח כזה וליכא איסור לאו דסירוס, ואם לא נאסר לבא בקהל מאיסור לא יבא פ"ד בקהל ה'.

והיום דברתי עם ד"ר מומחה בענינים אלו ואמר כי המומחים שעושים התפירות כשרואים דרך זכוכית המגדיל, איכא שמונים שנרפאו וארבעים אחוים שמולידים ממש ורק לאלו שתופרים בלא זכוכית המגדיל, כי שייך לתפור גם בלא זכוכית המגדיל משום שהוא עשירית האינטש איכא רק שלשים אחוים, ואירע גם שנסתם עוד הפעם לעשיית המומחים ע"י כלי המגדיל מעט מזער ולאילו העושים ביד אירע יותר זהו מה שנודע לנו בזה.

והנה אף שודאי אם היתה מעשה ניתוח זה רפואה גמורה היה ודאי מותר מצד איסור מעשה סירוס, שעושה תחילה במה שחותך הרופא חלק מן אחד מחוטי ביצים כיון שהוא לרפואתו שלא יהיה סריס ויוכל להוליד, ואף שממר בר רב אשי באחד שהיה כמרוזב שהוא פסול משום דסובר כר"ה ושפיה ועשאו כקולמוס ואכשריה ביבמות דף ע"ב, ליכא ראיה משום דאפשר דאף לכתחילה היה מותר לחתוך לאדם כקולמוס אף שחותך מבשר הגיד באופן שליכא איסור חבלה דהוא לרפואתו מאיזה חולי שלא היתה סכנה שמצד איסור חבלה ליכא אף לר"ע דמתני' בב"ק דף צ ע"ב דאוסר אף לחבול בעצמו, מאחר שמדן סירוס ליכא

איסור ומצד חבלה הא ודאי בשביל להוליד בנים ליכא איסור לכרע. אבל בניקב שמכשירין אותו כשיסתמו אותו שצריכין כדי לסתום הנקב לסרט כל סביבות הנקב כדי שיגליע ויוציא דם כדפירש"י בדף ע"א ד"ה ומסרטינן ליה שעייז מעלה ארוכה ובשר עולה, והרי חבורה זו הוא ג"כ מעשה סירוס שאסור גם במסרס אחר מסרס, והוא משום דמעשה זו עושה כדי לרפאות, וגם הא כשהנקב קטן מרישא דשומשנא גמלא מרחיבין את הנקב כדי שיוכלו לסותמו דהא לא הוזכר חלוק בגודל הנקב משמע שכל נקב יכולין לסתום אף שצריך להרחיבו קצת וגם הא רוב הנקבים א"א לצמצם וצריך להרחיב קצת, אף שעשיית הנקב הוא מעשה סירוס, משום דעושה כדי לרפאות.

ועיקר בניי יבמות דף ע"ו על הא דתניא בניקב ונסתם זהו פסול שחזור להכשרו שכתב בשם הרא"מ דאינו פסול לבא בקהל דסריס אדם תנן שאין לו רפואה אלא פסול מלהוליד קאמר, הרי לדידיה מאחר שחזונו אף ממיעוט קטן שמולידין מניתוח כזה הוא ראייה שבהסתימה וגם בחתוך שני המקומות לא נעשה פ"ד כלל ואף שכרות מפורש שפסול גם בחוטי ביצים דאמר רבא שם דף ע"ב כרות בכולן, נצטרך לומר להרא"מ שנשתנו הטיבעין וכדכתבתי באה"ע ח"ב סימן ג ענף ב, וגם הא כתבתי שכיון שנשתנו הטיבעין שמוליד בנכרתו חוטי ביצים וחברו הרופאין שוב אינו בדין פ"ד אף קודם שנחבר, ולהגאונים והרמב"ם פט"ז הל' א"יב היה ורוב הפוסקים שהיה פסול לבא בקהל כשהיה הנקב קודם שנסתם וכשנסתם הוכשר וכמדויק לשון זהו פסול שחזור להכשרו דלשון זה משמע על פסול בדין ולא על ענין אפשריות הלידה דהרבה דברים איכא שעושין שלא יוכל להוליד ומתרפאין, וגם דאמר זהו למעוטי קרום שעלה בריאה מחמת מכה דאינו קרום דהוא לענין דינא שלא נכשר, לא נשתנה הטבע אלא שעתה למדו איזה רופאים גדולים לחבר חוט שבביצים שנתחדש חוט כזה ששייך לרופאים גדולים שיחברו בתפירה ובפ"ד כשעשו ניתוח כזה וחברו חוזר לכשרותו, ולכן אם היה ניתוח וחיבור זה רפואה גמורה היה נכשר לבא בקהל, וגם לא היה שייך לאסור ניתוח זה.

אבל כיון שאינו מועיל להרבה הרי לאותן שלא הועיל נמצא שעשו סירוס שהרי תתכו את חוט הביצים, בשלמא להנ"י בשם הרא"מ הרי כיון שחזונו דאיכא דמתרפאין הא סובר דמוכרחין לומר דאין כריתה זו עושה סירוס שא"כ ליכא איסור לכרות אף לרפואה וכן לא נעשה בפסול פ"ד אף כשלא נתרפא, אבל להרמב"ם ורוב הגאונים והפוסקים שסוברין שכל זמן שלא נתרפא הוא פסול לקהל שהוא בדין פ"ד אף בניקב ורק אחר שנסתם שנתרפא הוכשר, הרי גם בכריתה דחוט הביצים שעושין לרפואה הרי קודם שנתרפא הוא פסול בדין פ"ד ורק אחרי שחברו הרופאים ונתרפא הוכשר משום שפ"ד הוא פסול שחזר להכשרו א"כ כשלא נתרפא נשאר בפסולו, וגם נמצא שעשה איסור סירוס מאחר שלא נתרפא.

אך מצד האיסור כיון שכוונתו היה לרפאות והיה שייך לרפאות ליכא איסור הלאו דובאצכם לא תעשו, דהא ברפואה דסתימת הנקב נמי צריך עוד בדיקה דהא אפילו נסתם הרי אם נקרי ונקרע פסול הרי גם הסתימה אפשר אינה רפואה

דיקערע כשנקרי ומ"מ מתירין אף לעשות החבורה ולהרחיב הנקב, מטעם דכוונתו לרפאות ולא לסרס. ואף שיש לחלק לומר דסתימה הא ודאי רפואה ברורה היא והבדיקה הוא דשמא לא נסתם לגמרי, וכדמשמע לשון רש"י שכתב ניקב נקב קטן שנסתם בכל שהוא ואין ניכר רואים אם גדול כל כך שאם נקרי האיש הזה נקרע ומרחיב הנקב פסול, הרי שמה שנקרע הוא מחמת שלא ניכר שנשאר שם נקב משהו אבל אם היה נסתם לגמרי היא רפואה גמורה לכן מותר לתקן בסתימה אף שצריך תחלה להוסיף לפצוע, אבל היכא דאינה רפואה ברורה דע"י החיבור שעושין הרופאים יש גם שאין מתרפאין אולי אסור לכרות אף לכוונת רפואה כיון שהוא ספק שמא לא יתרפא, מ"מ יותר מסתבר דלצורך רפואה מהסירוס ליכא איסור דסירוס, דהא הוא עושה היפוך מעשה השחתה שנאמר בקרא כי משחתם שמשמעו שהוא עשיית השחתה, וגם הוא ניכר בהעשיה לרפואה שאינו כעושה לסרס ולהשחית דהעושה לרפואה הרי הוא מדקדק לחתוך רק לפי הצורך במקום ובכמות וכדומה. ול"ד להא דבשבת דף קי ע"ב בסופו שעל מה שאמר בעניני רפואה לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר הקשה דהא אסור לסרס משום דהיא חולי שאין בו סכנה אף שאין כוונתו לסרס, דהתם הא בהכרח עושה מעשה סירוס אך שמתרפא בזה, אבל כשעושה להתרפאות מהסירוס הרי אף שתחלת החיתוך הוא מעשה סירוס, וכשיעשה כן באדם בריא אף כשהוא רופא מומחה ומכוין לתפור אחר שיחתוך ודאי יעבור על לאו דסירוס ואפשר שאף שיתקן אח"כ בתפירה ויוליד ממש לא ינותק הלאו דעבר, דאף דבגזל נחשב לאו הניתק לעשה אף שאין בכיוצא בשאר לאוין דצריך שיהא העשה נכתב סמוך ללאו ואחר הלאו מטעם דהא ע"כ הוא ניתק לעשה שהרי עוקר גזילה מתחת ידו כדכתבו התוס' בשם הר"י בכתובות דף לב ע"ב ד"ה שלא עיי"ש, הוא דוקא כשנכתב עכ"פ עשה והשיב את הגזילה אבל בלאו דסירוס שליכא עשה לא ינתק הלאו במה שיתפור ויתרפא שיוכל להוליד כמתחלה, מ"מ כשהוא סריס מחמת שנסתם מקצת החוט חותך הרופא מקום הסתום כדי לרפאותו בחיבור שני הצדדים שנשארו אין בזה מעשה סירוס כלל אלא מעשה סילוק הסירוס שהיה לכוונת ריפוי והוי גם הכריתה דהוא סילוק הסירוס תחילת מעשה הריפוי ואין להחשיב כלל שהוא מעשה מסרס אחר מסרס ולכן אין לאסור מצד איסור לעשות מעשה סירוס אף בסריס אף לאלו שלא נתרפאו בזה מאחר שהרופא שחתך עשה בזה מעשה רפואה בין בכוונתו בין כפי ראיית האינשי והשם שיקראו עשיה זו דהרופא.

אבל מה שיש לעיין הוא לענין כשרותו לבא בקהל דהא קודם הכריתה אף שהיה שלם הרי היה נסתם ולא היה ראוי להוליד עיי"ו שהוא ג"כ בדין פ"ד, ואף שאינו לא פצוע ולא דך ולא כרות הא איתא בסוף דף עה שהיה סבור ר' ביבי בר אבבי לאכשור בכה"ג דמה שלא הוליד היה ע"י שנסתם וא"ר פפי דפסול מאחר דעכ"פ אין יכול להוליד. וקצת תמוה לפירש"י ד"ה לאכשורי, שסברת ר' ביבי בר אבבי היתה מפני שאינו לא פצוע ולא דך ולא כרות שלכן היה שייך להכשיר אף שאינו מוליד, דהא התוס' ד"ה שאין לו, הביאו מירושלמי דאיכא דלא מולדי וכשרין לענין ביצה אחת, ואף שהתם פליג הרא"ש הוא משום דהא הוא פצוע ומש ומה לנו מה שהוא רק בביצה אחת שודאי לא שייך להכשיר פצוע ודך וכרות



שאסרה תורה בשביל שהוא רק בביצה אחת בלא קרא אם גם פצוע בביצה אחת אינו מוליד, אבל כשאינו לא פצוע ולא דך ולא כרות שרק זה הוזכר בקרא למיסר במי שאינו מוליד ודאי גם הרא"ש יודה ששייך לאכשורי דאם לא היה מפורש בהא דר' פפי שאסר לא היינו אוסרין בעצמנו, וא"כ מה לנו במה שאמר ר' פפי שלא במקומה לא מבשלה ואם ר' פפי פליג אסברא זו היה לו לומר טעם ע"ז שאף שאינו לא פצוע ולא דך ולא כרות גמי פסול ולא סגי במה שאמר שלא מבשלה, וגם הא יש קצת הכרח דאם כל מי שאינו מוליד ע"י מעשה פסול לקהל הי"ל לכתוב דבר אחד ונליף כולו מיניה ומדנקט הני תלתא הרי הם שלשה כתובים כאחד שלכו"ע אין למדין כמפורש בקידושין דף לה ע"א וצ"ע, ואולי יש לומר דהקרא משמיענו דאלו תלתא עושין שלא יוליד היינו יודעין חד מחבריה וילפינן מזה לכל מי שאינו מוליד ממעשה שנעשה בו פסול לקהל, עכ"פ לדינא הלכה כר' פפי דאף מי שאינו מוליד ע"י סתימת החלל של גובתא דש"ז שבגיד גמי פסול שכ"כ יש לפסול כשנסתם החלל של חוט הביצים כיון שאינו מוליד מחמת זה, אבל כשיתרפא יש להכשיר דהא בפסולי דפ"ד חוזר להכשרו, אבל הוא דוקא כשנתרפא ממש ואף כשהרופאים המומחים אומרים דנתרפא ממש וראוי להוליד אף שעדיין לא הוליד וכבר עברו איזו שנים משום דבריא להם שהוא כאינשי שאין בהם שום חסרון שאיכא טובא שאין מולידין אף שמצד גוף האיש והאשה ליכא שום חסרון משום דתלוי בזכותא ובמזלא, אבל בלא נתרפא מחמת שלא היו יכולין או שלא היה אפשר לתפור באופן שלא ימעטו את החלל שבחוט, ובחלל קצר מכפי שהיה לא אפשר לזרע של איש זה שהוא גדול לצאת כראוי דרך חלל קצר, אף שבאיש קצר הקומה ודק בעביו שהחלל של החוט עוד קצר מזה ומוליד, משום דמסתבר דתלוי הש"ז בכל אחד ואחד לפי גדלו בגובה ובעובי הרי זה עדיין הוא בחשיבות נסתם ועדיין פסול הוא לקהל להרמב"ם ודעמיה.

ואם נתקלקל הזרע ע"י הזמן שהיה החוט סתום, אף אם נעשה ע"י שהיה סתום החוט, מסתבר שאין לפוסלו דהא אין נפסלין אינשי לקהל בזה שהזרע שלהם אינו ראוי להוליד אף שנתקלקל ע"י הכאת אדם אם לא נעשה חסרון ממש בהאברים, ול"ד להא דפוסל ר' פפי בנסתם גובתא דש"ז ואפיק במקום קטנים מטעם דשלא במקומה לא מבשלה שפרש"י דלא נתבשל הש"ז ונגמר להוליד ולעשות פרי, אף שברור שאם ע"י איזו הכאה אירע שבמקומה גמי לא מבשלה הזרע ליגמר להוליד ולעשות פרי יהיה כשר, וגם עיין בק"נ על הרא"ש סימן ב' על הא דכתב הרא"ש ומסיק דשלא במקומה לא מבשלה ופסול דכתב הק"נ דוקא בענין זה כיון שהולך הזרע בגובתא דלאו דיילא אבל בשאר כלי זרע לא אמרינן הכי, וכ"ש כשהולך ממקומה זרע שלא נתבשלה שכשר, ופשוט שאף אם לא נימא כוותיה כשיוצא ע"י שאר כלי זרע, דלא כק"נ שגם בזה מכשיר מטעם דהבו דלא לוסף עלה בכ"מ שהולך שלא במקומה פסול, מ"מ כשהולך במקומה ממש זרע שלא נתבשלה ע"י חולי דנעשה ע"י הכאה כשר לכו"ע, ובעובדא דהק"נ שבמקום אחר מכלי הזרע כשר יש לדון טובא שאחרי שא"ר פפי דשלא במקומה לא מבשלה והוא פסול מצד זה צריך ראייה ברורה להכשיר כשהוא שלא במקומה אף שהוא ג"כ מכלי הזרע, וראייתו מהא דלר"ת כשר מי שנחתך ממנו ביצה אחת

לא מובן כלל דגם בביצה אחת הוא בשול במקומה, ואף אם סובר דבשתי ביצים איכא זרע שבא מביצת ימין וזרע שבא מביצת שמאל וכשניטלה אחת בא כל הזרע דרך ביצה הנשארת שלכן לגבי הזרע שהיה בא מביצה האחרת בא עתה ג"כ דרך ביצה זו שא"כ הוא שלא במקומה ג"כ אין לדמות דשלא במקומה הוי פירוש מקום שלא שייך שם בשול זרע דהא גובתא דמי רגלים הא אינו מקום שיש בו ענין זה דבשול זרע אבל הביצים כל אחת מהן הא יש בו ענין זה דבשול זרע, ולכן צ"ע פשיטותו להכשיר בעובדא דידיה. וגם לא שייך הא דהבו דלא לוסף דעכ"פ כיון שהוא מקום אף שהוא מכלי הזרע אפשר נחשב מקום אחר. אבל עובדא דנידון שלנו שהוא ממש באותו החוט עצמו אם אך חזינן שהניתוח מועיל לפעמים יש ודאי להכשיר אף כשלא הועיל מחמת שבאיש זה נתקלקל הזרע אף שניתוח זה גרמה להקלקול.

אבל אף שמה שלא נתרפא להוליד ממש היה ע"י שלא יכלו לעשות התפירה באופן שלא יקצרו את החלל של החוט או שלא היה אפשר באיש לתפור באופן שלא למעט שעדיין הוא כסתום ממש כיון שהוא קצר מכפי הצורך והראוי להוליה, מסתבר שלא שייך לפסול באחד שנולד כן בחוט סתום במקצת או שנעשה מעצמו ע"י איזו חולי בלא שום מעשה אדם, דאף שהוא סריס דפ"ד כשר משום שהוא ביד"ש כדאר"י אמר שמואל ועשו לו ניתוח זה ולא נעשה התפירה כראוי בין מחמת שלא יכלו בין מה שלא היה באפשרי, דלא יסולק כשרות זה בזה שאחד עשה גם מעשה סירוס דהקרא דמסרס אחר מסרס שא"ר חב"א א"ר יוחנן שהוא חייב נאמר באיסור לאו דסירוס בפרשת אמור ולא לענין פסול קהל שנאמר בפ' תצא ופשוט שלא שייך למילף ולכן מסתבר שלא נפסלו לקהל בעשיית הניתוח אף אלו שלא נתרפאו להוליד אף אם היה מחמת שלא יכלו או לא היה אפשר לתפור כהוגן, לא רק כשעשה הניתוח הרופאים המומחים ביותר שמספר המתרפאים הוא גדול אלא אף כשנעשה ע"י רופאים שאין יכולין לתפור כשרואים דרך זכוית המגדיל אלא בלא זכוית המגדיל שמתרפאים רק שלשים אחוזים נמי אין לפסולו לקהל אף כשראו שלא מוליד.

וזהו רק לאלו שנולדו כן או נעשו סריסים בחולי זה ע"י איזו חולי אבל לאלו שבזמן רשעותם נעשו סריסים כאלו ע"י מעשה אדם ורוצים עתה כשנעשו בעלי תשובה לעשות ניתוח ע"י רופאים מומחים אף שאיסור הסירוס יש להתיר כיון שהוא ניתוח להתרפאות, אבל לענין לבא בקהל הוא דוקא כשנתרפא שהוא אף שלא חזינן שהוליד אף שהוא מחמת שנתקלקל הזרע, אבל כשהוא מחמת שלא יכלו או לא היה אפשר לתפור באופן שלא יקצרו החלל דהחוט הוא עדיין בפסולו לקהל, וממילא ע"י הרופאים שמתרפאים רק שלשים אחוזים יהיה עדיין אסור אם הוא מחמת שלא יכלו או לא היה אפשר לתפור באופן טוב ולכן מספק לא שייך להתירו משום שהוא מיעוט, וע"י הרופאים המומחים שעושים ע"י זכוית המגדיל שאיכא שמונים שנרפאו וארבעים מהם מולידים ממש יש להחשיב שאיכא הרוב שמתרפאין ממש ומה שאין מולידין הוא מאלו שאין מולידין אף בלא חסרון ואף אם מחמת חסרון הוא מאלו שאינו פוסל יכולין להתירן מטעם דאזלינן בתר רובא. זהו הנלע"ד למעשה.

## הרב מנחם מנדל שניאורסון אדמו"ר מליבאוויטש

### הוצאת שיניים וניתוחי חניכיים וטיפול אצל רופאים

(א) כותב אשר כמה רופאים מציעים לו להסיר איזה משיניו ולע"ע לא הוסכם אצלו לעשות כזה.

והנה אף דאיתא בפסחים ק"ג ע"א ולא תעקר ככא. אבל ידוע כבר שנשתנו הטבעים בהנוגע לרפואות שבש"ס. ומ"ש ששמע בזה שמועה בשם כ"ק אדמו"ר הצ"צ, וכן שמעתי שמועה המספרים על הרה"ח ר' הלל מפאריטש שלא הי' עוקר השיניים, אבל אנו אין לנו אלא מה שראינו בבית הרב שנשמעו בזה להוראות הרופאים ובפרט בנדון כת"ר שהרופא אומר שבוה נוגע ותלוי בריאות כל הגוף. (ב) בהנוגע להצעה לחתוך את כל בשר החניכיים כו' ר"ל.

בכלל הצעה מוזרה היא, ובפרט שהחיתוך הוא על מנת שיקום בשר חדש וכו' ד"א ענין שאי אפשר להיות בטוח במאה אחוז שכן יהי' במילואו, בכל זה כיון שכותב שקבל ההצעה ממומחה, יש לפנות למומחה אחר ולדעת דעתו בזה, ובמקום ספק ובכלל — הרי שב ואל תעשה עדיף.

(ג) טפול קרני "רדיום" בנוגע לקטנים בפרט, וביחוד בגיל רך ביותר — צריך זהירות יתירה. ובאם יש רופא חושש — אין לעשותו.

(ד) ובעניני בריאות, הרי על האדם לעשות את התלוי בו בדרך הטבע, ובפרט אשר אמרה תורה, ורפא ירפא, שנתנה רשות לרופא לרפאות, לכן יעשה כהוראת רופא מומחה.

נכון יהיה לבו בטוח השי"ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות, אשר ישלח דברו וירפאהו, ואף שנוסף על זה, הנה צריך לעשות כלים בדרך הטבע, היינו לשמור הוראת הרופאים, יש להבדיל בין שני הדברים, שבעניני רפואה צריך הוא להעסיק רק את כח המעשה שלו משא"כ כח המחשבה וההרהור, וכיון שאינו רופא ויש לו חלק בלימוד התורה, צריך הוא להשתמש בכחות אלו רק בעניני תורה ומצות, והשקלא וטריא ופלפול בעניני הרפואה אין זה שייך אליו, ובמילא — חבל על הזמן שנותן על זה, וכיון שמיותר הוא כח שכלו במקצוע חכמת הרפואה, הרי בטח ניתן לו הכח להשתמש בו במקצוע אחר (שלדעתי הוא עסק התורה וכו') וא"כ חסר הוא שם, והעולה היא בשתים: חסרון במקום אחד ומיותר במקום השני.

ולכן ישאל מחדש חוות דעת רופא מומחה במקצוע זה וכהוראתו יעשה, והרופא כל בשר ומפליא לעשות יתן להרופא הרעיון הנכון איך ליעצו. הנה אין להתפעל מהזמנים והתאריכים אשר אומר הרופא שביקר אותו.

וכידוע פתגם רבותינו הק', אשר התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, אבער ניט ח"ו מאכן שווער אויפן הארצען, ובמילא צריך למלאות הוראותיהם ולדעת שאין הם אלא כגרון ביד החוצב, הרופא כל בשר ומפליא לעשות, אשר הוא ישלח דברו וירפאהו במוקדם.

## לקבוע ניתוח תוך ג' ימים לשבת

בקשר להנהוג, ובפרט בארצות הברית, שקובעים מראש טפול רפואי ניתוח וכיו"ב, הדורש השגחה רפואית ולהיות בבית החולים משך כמה ימים לאחר זה, לאחד מימי הקיץ, ובהרבה מקרים — קובעים זה ליום ועש"ק, ועד שנעשה זה דבר הרגיל כאילו שאין בזה שום שאלה כלל. הגני לעורר, אשר לא רק שיש בזה מקום לשאלה, אלא שבכו"כ מקרים ואופנים הוא איסור גמור ומצד כמה טעמים, ומן הקל אל החמור:

א. "אין מפליגין בספינה בפחות משלשה ימים קודם השבת... משום עונג שבת" שכל המפליגים כו' יש להם בכל ג' ימים הראשונים צער ובלבול כו', ואין רוחם חוזרת עד לאחר שלשה ימים"ג. ומה מובן במשכ"כ וק"ו בנדודי"ז כי

1 שו"ע או"ח סרמ"ח ס"ב. שו"ע הרב שם ס"א.

2 בשו"ע שם (בריש הסימן), שבאם הולך לדבר מצוה מותר להפליג אפילו בערב שבת — והרי טפול רפואי הוא דבר מצוה. אבל:

א. בשו"ע שם "ופוסק עמו שישבותי, ופי' במג"א שהיכא ולא יוכל לפסוק עמו שישבות, אסור. וכן פסק בשו"ע הרב שם ס"א (כשאין חשש שתתבטל המצוה). ולהעיר, שהוא דפסיקה מעכבת הוא — גם בנוגע לעונג שבת ראה פרמ"ג (אשל אברהם) שם סק"ה. שו"ע הרב שם). ומכ"ש בנדודי, שזה יגרום גם לחילול שבת (כלדקמן בטעם היב'). שאז אסור גם לדעת הלבוש, כמבואר בפרמ"ג שם.

ב. גם לפי הדיעה (ראה ש"ך יו"ד סו"ס רסו — הובא בק"א לשו"ע הרב שם) שלדבר מצוה מותר בכל אופן, גם היכא שא"א לפסוק (גם כשיבוא ע"ז לחילול שבת) — היו כשנזדמנה לו מצוה בג' ימים שקודם השבת [וכמו ב"תניוק שחלה ונתרפא ביום ה' בשבת], שאז — נודמנה לו מצות מילה ביום זה] [וי"ל שהוא מטעם אין מעבירין על המצות ומצוה שבאה לידך אל תחמיצה (ראה ק"א שם)]. משא"כ בנדודי, שקובע מלכתחילה לתוך ג' ימים קודם השבת.

ג. גם לפי הדיעה (שיטת ר"ת — הובאה בטור או"ח סו"ס רמח) שגם לסתורה וכיו"ב (חוץ מטויל) חשוב דבר מצוה, וברמ"א שם ובשו"ע אדה"ז שם ס"ב שהסומכים על דיעה זו אין למחות בידם — הרי כתב המג"א (שם סק"כ וראה שם סק"ד) והביאו לפס"ד בשו"ע הרב שם (ס"ב וס"ג), שהא שסומכים על שיטת ר"ת אין למחות בידם — הוא דוקא במפליג בספינה, שאפשר שיצטרך לחל לשבת משא"כ היצא בשיירא, שידוע בודאי שיחלל שבת — אם הולך בתוך ג' ימים לסתורה... יש למחות בידו הואיל

הבלבול ושינוי וסת"י הנגרם ע"י כניסה לבתי רופאים (לבושים מיוחדים, סדרי האכילה שינה וקומה, וכיו"ב), ובפרט הצער והבלבול הנגרם ע"י טפול הרפואי, הוא גדול הרבה יותר מהצער והבלבול<sup>4</sup> שנגרם ע"י הפלגה בספינה<sup>5</sup>. ועוד נקודה בזה: בנדו"ד (משא"כ בהמפליג בספינה), שלילת המנוחה והעונג שבת היא גם אצל בני ביתו וקרוביו.

ב. למחרת הטפול ולאחריו צריכים לעשות כו"כ בדיקות וכו' שיש בהם גם מלאכות האסורות, וחלקם אסורות גם מה"ת. ואף שאז (לאחרי הטפול) חלק מהם הוא בגדר פקוח נפש, הרי בתוך ג' ימים קודם השבת אסור להכניס עצמו בסכנה, אם ידוע שיצטרך לחלל שבת מפני פקו"נ (אפילו בדבר שאינו אסור אלא מד"ס)<sup>6</sup>, "לפי שנראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל שבת אח"כ".<sup>7</sup> והרי דין זה הוא אפילו כשנכרי עושה המלאכה (באם הישראל נהנה מגוף המלאכה)<sup>8</sup>. ומכ"ש בנדו"ד, אשר: (א) כו"כ מלאכות נעשות ע"י יהודים המשרתים בהבתי רפואה ובפרט בעיר כניו יארק, בוסטון וכו', (ב) בחלק חשוב מהמלאכות [כמו בדיקת הדם, ועאכ"כ בדיקת המים] מוכרח סיוע<sup>9</sup> שיש בו ממש<sup>10</sup> של החולה הנטפל ברפואה<sup>11</sup>.

ורבו האוסרים (האומרים?) שאין זה חשוב דבר מצוה כללי (לשון אדה"ז שם) — והרי בנדו"ד הוא בגדר ודאי (כדלקמן בפנים).

ד. כל היתרים הנ"ל מצאנו כשנמצא בתוך ג' ימים לפני הש"ק ורוצה להפליג למצוה ולסחורה — שאין מחייבין אותו לדחות ההפלגה לאחר השבת. אבל בנדו"ד המדובר שקובע הזמן כו"כ ימים לפני זה — הרי אדרבה — יקדים הקביעות לתחלת השבוע.

<sup>8</sup> רי"ף ורא"ש — הובאו בבי"ח שם. שו"ע אדה"ז שם.

<sup>4</sup> ואף (בספינה) נזכר בטעמי הצער ובלבול גם נענוע הספינה (הקאה וסרחון הים — בי"ח שם. ועוד), הרי במוחש רואים שהצער ובלבול בבתי רופאים גדול יותר.

<sup>5</sup> ועוד ענין בזה: המצב בהוה הוא — שבש"ק (וביום א') נמצאים בבתי הרפואה רק הרופאים המ"תחילים ולא המומחים (כדלקמן בסוף השיחה). ומובן, שגם זה [מה שלמחרת הנתוח אינו נמצא רופא מומחה] מונע המנוחה והעונג.

<sup>6</sup> מג"א שם סק"ג (מריב"ש). שו"ע הרב שם ס"ה.

<sup>7</sup> שו"ע הרב שם. וראה ב"י שם (מריב"ש).

<sup>8</sup> שו"ע הרב שם ס"ו.

<sup>9</sup> ראה מכות כ, ב — לענין הקפת הראש. ולדעת המג"א (א"ח ששכ"ק סקט"ז), ס"ז (שם סק"א. יו"ד סקצ"ח סק"א), ח"צ (שו"ת ח"צ סי' פב), שו"ע הרב (א"ח שם ס"ג וסכ"א. שש"מ סי' ב) — גם בנוגע למלאכת שבת. בס"ז שם משמע שהוא איסור מה"ת. ובשו"ע הרב (ששכ"ח סכ"א. סי' ש"מ שם) וכ"ה בשו"ת ח"צ שם שהוא שבות מד"ס. וגם לדעת הש"ך (נקוה"כ יו"ד סקצ"ח) שהחויב דמסייע הוא דוקא בהקפה ולא בשאר אזהרות הרי עכ"פ יש איסור דשבות כיון שהנכרי עושה המלאכה עבור הישראל. כנ"ל בפנים.

<sup>10</sup> ע"ד סוג הסיוע דאסור, ראה ריטב"א מכות שם. מג"א וס"ז שם. ח"צ שם. שו"ע הרב שם (ששכ"ח סי' ג וסכ"א), ועוד.

ג. כמה מהבדיקות הנעשות למחרת הטפול, אין בהם משום פקח נפש כלל. ועפ"ז — הרי נוסף על איסור הסיוע<sup>12</sup> (וגם אלו המלאכות שאין בהם סיוע כלל) מכיון שנעשו הן לצרכו — הוא צריך למחות<sup>13</sup>. וכשנמצאים במצב כזה (לאחר נתוח וכיו"ב), חסר (ע"פ רוב) התוקף הדורש למחות בהרופאים ולתבוע מהם שידחו זה עד לאחר השבת.

נוסף על זה: עשיית בדיקות (מלאכות) הנ"ל, נעשו עתה לחוק בבתי הרפואה (שאינן בידו למונעם), וחלק מהם נעשה ע"י יהודים, כנ"ל. ונמצא, שע"י הזמנתו טפול רפואי ליום ועש"ק הוא גורם בודאי לחילול שבת (באופן האסור, שלא במקום פקח נפש).

ע"פ כל הנ"ל, איסור גמור הוא להזמין מראש טפול רפואי ליום ועש"ק, ואפילו לא ליום ד' ויום ה' בשבוע.

[ומה שכתב לי פלוני, אשר בנדון שלו ורופא שלו ובית רפואה שלו מנתחים רק ביום ו' עש"ק<sup>14</sup> — מעשה רב לסתור — כי נודע בפועל ומכונן אנשים, שבקשו ותבעו שיעשו הטפול בג' ימים הראשונים שבשבוע, ומלאו בקשתם]. וכיון אשר מכמה סיבות, רבים הם אלה שאינם יודעים אפילו שיש כאן מקום לשאלת רב מורא הוראה — לפענ"ד מצוה לפרסם כהנ"ל ככל האפשרי. הערה כללית: אפילו את"ל שיש מקום לדון ולשקוט בחלק מהנ"ל — שאני הכי, שיש צירוף כל החששות הנ"ל ביחד. ועוד, ולפענ"ד ג"ז עיקר: ע"פ הסוגיא דשבת<sup>15</sup> — במצב דאיתרע מזלי' וזקוק לטיפול רפואי וכי' שאומרים לו הבא זכות — כדאי ופשיטא שצ"ל הנהגתו לפנים משורת הדין בכלל, ובעניני רפואתו בפרט.

ועוד להעיר: הסדר בארצות הברית הוא, שביום הש"ק ולמחרתו נמצאים בבתי הרופאים רק הרופאים „המתחילים“ ולא המומחים, ובאם יש איזה סיבוך וריעותא וכי' הם המחליטים ומטפלים — הרי שגם מטעמי בריאות הגוף כפשוטה אין לקבוע הטפול ליום ועש"ק.

<sup>11</sup> בשו"ע הרב שם סכ"א, שגם כשהנכרי יכול לעשות בלא סיוע הישראל הוא שבות גמור מד"ס. ואף שבאופן זה התירו שבות הסיוע לצורך חולה (גם כשאין בו סכנה) — הרי אסור לכתחילה להכניס עצמו לעבור על איסור „שבות גמור מד"ס“. וראה הערה הבאה.

<sup>12</sup> וראה שו"ע הרב שם (ממג"א שם סקטין) ש.א.מ. א"א להעשות כלל בלתי סיוע הישראל אסור אף לחולה עצמו לסייע. ובט"ז שם סכ"א, שגם היכא דבלא"ה מתעבדא — באם וכשמסייע מתחיל במלאכה [כההוא דניקף, שמומין את שער], לא התירו לצורך חולה.

<sup>13</sup> אפילו כשנכרי עושה — ראה שו"ע או"ח סרמ"ג.

<sup>14</sup> וע"פ שו"ע יו"ד שסל"ו ס"א — שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות.

<sup>15</sup> לב, א.

הרב עובדיה יוסף.  
הראשון לציון, ירושלים

## האם מתירים לחולה שיש בה סכנה גם מלאכות שאין בהם משום פיקוח נפש לחולה

שאלה: חולה שיש בו סכנה שמחללים עליו את השבת, האם צריכים להזהר שלא לעשות שום מלאכה שאין בה משום פקוח נפש של החולה, או מכיון שניתנה השבת להדחות בגלל פקוח נפש, מותר לעשות לו מלאכה להקל ממכאוביו ויסוריו של החולה, אף על פי שאין בה תועלת כלל בנוגע למצבו המסוכן?

תשובה: המגיד משנה (בפרק ב' מהלכות שבת הלכה יד) כתב, שחולה שיש בו סכנה מחללים עליו את השבת לכל צרכיו, ואף על פי שאין סכנה במניעת הדבר שעושים לו, ע"כ. והובא להלכה בבית יוסף (סימן שכח), אלא שהוכיח מפירוש רש"י (שבת קכט א) שאין לחלל שבת אלא על דבר שאם לא יעשנו יסתכן החולה, ובשלחן ערוך (סימן שכח סעיף ד) פסק כדברי הרב המגיד, שאפילו אם אין שם מומחים עושים לחולה שיש בו סכנה, "כל מה שרגילים לעשות לו בחול", ולכאורה היה נראה שדין זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם השבת דחויה אצל פקוח נפש, או הותרה לגמרי לגבי פקוח נפש. כי בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סימן ר, ובמהדורת בלוך, מקיצי גרדמים, חלק ב עמוד קיט, סימן מא) כתב, ומה שהקשה מורי היאך מותר לשחוט לחולה בשבת שיש בו איסור סקילה, ואין מאכילים אותו נבלה בלאו בלבד, לדבריו תקשה, למה שוחטים ביום טוב שהוא עשה ולא תעשה, ואין אוכלים נבלה שהיא בלאו בלבד, או שיאמר לגוי לנחור עוף, למי שאומר שאין שחיטה לעוף מן התורה, אלא ודאי כיון שהתורה התירה אוכל נפש ביום טוב, הרי הוא כמו חול שמותר בו כל מלאכה לצורך אוכל נפש, וכן בשבת שלמדנו ביומא (פה ב) שפקוח נפש מותר בשבת, כל מלאכה שהיא לחולה שיש בו סכנה מותרת כמו בחול, ע"כ. והובא להלכה בהרא"ש יומא (פרק ח סימן יד), ובתשובה (כלל כו סימן ה), ע"ש. וכן בהגהות מרדכי שבת (סוף סימן תסו), ע"ש. ומבואר שמשווה פקוח נפש בשבת לאוכל נפש ביום טוב, ששניהם דרך היתר גמור, ולא דיחוי בעלמא. אולם בתשו' הרשב"א (סימן תרפ"ט) נשאל בזה, וכתב, שמעתי בשם הרב רבי מאיר מרוטנבורג שהורה להתיר לשחוט בשבת אפילו במקום שיש שם נבלה, והטעם שאמרו לי בשמו חלוש וכו'. ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחויה אצל פקוח נפש או הותרה, שאם נאמר הותרה אצל חולה שוחטים לו בשבת כדרך שאנו שוחטים לעצמנו בחול, וכמו שאמרו ביומא (ו ב) לסברת מי שאומר טומאה הותרה בצבור שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר גותן מן הכוס שנטמא.

אבל למאן דאמר דחוויה היא מאכילים לחולה נבלה שהוא צריך לאכול ואין אנו שוחטים לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נחלל שבת בשבילו. וכמדומה שהלכה כמי שאומר שבת דחוויה היא ולא הותרה. ומכל מקום אם אין שם נבלה אין אומרים לגוי לשחוט לו כיון שהיא דחוויה אצלו. ושנינו (יומא פד ב) אין עושים דברים הללו על ידי גוים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל, ע"כ. (ותשובת הרשב"א הובאה בבית יוסף סימן שכח) וכן כתב הר"ן ביצה פרק ב (יו ב), שהשבת דחוויה היא אצל חולה שיש בו סכנה, ולא הותרה, לפיכך כל שעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו, ונאסר מן התורה, אבל יום טוב שאוכל נפש הותר בו לגמרי, שאפילו אפשר מערב יום טוב מותר, כל שהוא מרבה על העיקר מותר ובלבד שיהיה בטורח אחד, ולכן אמרו ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת וכו', ע"ש. הא קמן שמחלק בין פקוח נפש בשבת שהוא דיחוי בלבד, לאוכל נפש ביום טוב שהותר לגמרי, ולפי זה יש לומר שהרב המגיד סובר שבת הותרה אצל פקוח נפש, לכן כיון שניתנה להדחות כל שיש צורך כל שהוא לחולה, אפילו אין במניעת הדבר ההוא כדי לסכן החולה, מותר לעשותו בשבת כדרך שרגילים לעשותו בחול. אבל לרש"י שבת דחוויה אצל פקוח נפש ולא הותרה, ולכן אין להתיר אלא דבר שבמניעתו יסתכן החולה, ותו לא מידי.

ב) ולכאורה היה נראה להביא סמוכים לדעת האומרים שבת הותרה אצל פקוח נפש, ממה שאמרו (ביומא פה ב) שרבי אלעזר בן עזריה למד דין פקוח נפש שדוחה שבת מדין מילה, ומה מילה שהיא אחד מרמ"ח איברים של אדם דוחה שבת, קל וחומר לסכנת כל גופו שדוחה שבת. ומילה הותרה בשבת, כדילפינן (שבת קלב ב) וביום השמיני אפילו בשבת. וכן כתב בחידושי הר"ן (שבת קל ב) וזו לשונו: רבי אליעזר אומר אם לא הביא כלי מערב שבת מביאו בשבת, פירוש מביאו בידו, ואינו משנה להביאו במנעלו ובפונדתו, ואף על גב דלעיל (קכח ב) אמרינן לגבי פקוח נפש דכל היכא דאיכא לשנויי משנינן, שאני התם שלא הותרה שבת לידחות אצלו כל שאפשר בלי חילול, אבל גבי מילה שניתנה השבת לידחות אצלה, אפילו אפשר בלי חילול, לא מהדרינן בה לעשותה בשמאלו או לשנות בה דבר, משום דלא חשבינן למילה שדחוויה היא אצל שבת, אלא היתר גמור היא אצלו, שהתורה התירה בפירוש למול בשבת. והוא הדין לגבי מכשירי מילה אליבא דרבי אליעזר, שלדעתו מכשירי מילה כמילה, ששבת כמו חול גמור היא ואין לשנות בה כלל, ע"כ. נמצא שאפילו למאן דאמר שבת דחוויה היא אצל פקוח נפש, מילה הותרה לגמרי בשבת. וראה עוד בחידושי הרמב"ן שבת שם. ולדברי האומרים אף פקוח נפש הותרה אצל שבת, רוחא שמעתתא טפי, דהא ילפינן פקוח נפש מדין מילה מקל וחומר, ואם כן דוך מינה ומינה, מה מילה הותרה לגמרי אצל שבת, אף פקוח נפש הותרה. [ומיהו יד הדוחה נטויה, משום דמסקינן עלה ביומא (פה ב) לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פירכא, דיליף מדכתיב וחי בהם ולא שימות בהם. ואם כן אין הכרח גמור שפקוח נפש הותרה לגמרי אצל שבת]. ובאמת שבפסקי רבי ישעיה מטרנאני (שבת קל ב) כתב, בהא דאמרינן שהביאוהו דרך חצרות וקרפיפות שלא ברצון רבי אליעזר



שמתיר להביאו דרך רשות הרבים, והקשה, שכיון שאפשר להביאו בהיתר דרך חצירות למה יביאנו דרך רשות הרבים, (וכן הקשו התוספות שם), ותירץ בזו הלשון: ויש לומר דקסבר רבי אליעזר שכיון שניתנה שבת לידחות בכך לא מהדרינן בתר היתרא, דכחול גמור משוי לשבת לגבי מילה, ואינו זקוק לחזר אחר היתר, ולכן גם בפקוח נפש שהותרה בשבת על ידי ישראל, אין צריך לחזר אחר גוי, שכיון שניתנה שבת לידחות הרי הוא כחול גמור ואין צריך לחזר אחר ההיתר כיון שהכל שוים בו, וכיוצא בזה אמרו בפסחים (עט א) לדעת מי שאומר טומאה הותרה בצבור, שאם נטמא כלי שרת, אפילו יכולים לעשות בטהורים עושים גם בטמאים, שכיון שהותרה הטומאה בצבור כטהרה שויה רבנן ואין צריך לחזר אחר טהרה, ע"ש. ומבואר מסיום דבריו שפקוח נפש ומילה דינם כהיתר גמור לגבי שבת, כמו לדעת מי שאומר טומאה הותרה בצבור, וכן כתב בשו"ת התשב"ץ חלק ג (סימן לו), שיש ללמוד ששבת הותרה לגבי פקוח נפש, ממה שאמרו ביומא (פה ב) ללמוד דין פקוח נפש ממילה שדוחה שבת, ונראה ודאי ששבת הותרה לגמרי לגבי מילה, ולא דחוייה בלבד היא, ומה שאמרו בש"ס בכמה דוכתי שמילה דוחה שבת לאו דוקא דחוייה, אלא הוא הדין שהותרה, שאין בין עבודה במקדש למילה, לענין שבת, ולא כלום, ששניהם היתירה אותם התורה בפירוש, ואף על פי כן אמרו (יומא פה א) עבודה דוחה שבת, וכן בסנהדרין (לה ב), ועל כרחך דלאו דוקא, אלא הותרה, וכמו שאמרו ביומא (מו א), והוא הדין למילה, ולכן אם ענין זה של נבלה כנגד חילול שבת תלוי במחלוקת אם שבת הותרה או דחוייה הדבר פשוט שמחללים שבת על ידי שחיטה ואין מאכילים אותו נבלה, ע"כ. גם בשו"ת הרמ"א (סימן עו) כתב, שלפי מה שכתב הרמב"ם (פרק ב מהלכות שבת הלכה ב) ששבת לגבי פקוח נפש הרי הוא כחול גמור, וכן כתב הרא"ש (בסוף יומא) בשם מהר"ם מרוטנבורג, שלכן שוחטים לחולה בשבת ואין מאכילים אותו נבלה מאחר שהוא כחול, אם כן הוא הדין לגבי מילה בשבת, שהותרה לגמרי בשבת, ולא דחוייה בלבד היא, שהרי ביומא (פה ב) למדנו מקל וחומר, ומה מילה שהיא אבר אחד דוחה שבת כל שכן פקוח נפש, ושמע מינה שאין לחלק בין מילה לפקוח נפש וכו', ע"ש. (ועיין להפרי מגדים בספר תיבת גומא ריש פרשת תזריע שהקשה למאן דאמר (עבודה זרה כז א) אשה כשרה למול, ולפי דעת התוספות (קידושין לד א) אין האשה מצווה בעשה דשבת אלא רק בלא תעשה, אם כן תמול האשה בשבת, ולא איש, דלגבי האיש יש עשה ולא תעשה, ואילו לגבי האשה עשה דמילה דוחה לא תעשה דשבת, ויש לומר מילה בשבת הותרה לגמרי, ולכן אפילו יש לפנינו איש ואשה רשאי האיש למול, ועיי' עוד בשו"ת קרן לדוד (סימן קא) ודר"ק).

ברם גם במילה אין הדבר מוסכם שהותרה לגמרי בשבת, כי הנה מרן השלחן ערוך יורה דעה (סימן רסו סעיף יד) כתב: "יש לזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול זה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע". וכתב על זה הרמ"א בהגה: "ולא מצאתי ראייה לדבריה' ואדרבה נראה לי שיש להתיר, שהרי מילה דוחה שבת כמו העבודה במקדש, ושם כמה כהנים היו עובדים בקרבן ומחללים עליו את השבת, שמאחר שניתן השבת לידחות הרי הוא

כחול לגמרי. וכן כתב להתיר בספר התרומה. אך בקובץ מצאתי שכתב לאסור, ולכן טוב להחמיר לכתחלה. אף על פי שמן הדין נראה לי כמו שכתבתי, ע"כ. ונראה שדעת מרן השלחן ערוך שמילה לא הותרה לגמרי בשבת, אלא השבת דחוויה היא אצלה, ולכן המל ולא פרע איסורא קעביד שלא גמר המצוה, וסבירא ליה למרן שאין זה דומה לדין עבודה שבמקדש ששם הותרה לגמרי, כמבואר ביומא (מו ב). אבל הרמ"א לשיטתיה בתשובה (סימן עו) הנ"ל להתיר מטעם שמילה הותרה לגמרי בשבת, ולא דחוויה בלבד היא, ע"ש. ובאמת שהשואל ומשיב קמא (חלק ג סוף סימן קנג) כתב לתמוה על הרמ"א, שמניין לו לדמות מילה לעבודה, הרי יש לומר שעבודה הותרה בשבת (כמו שאמרו ביומא מו ב), מה שאין כן מילה, שהשבת דחוויה אצלה ולא הותרה. ושכן כתב בחיבורו יד שאל (סימן רסו) לחלק בזה בין מילה לעבודה שזו דחוויה וזו הותרה, וע"ש. (אולם הרמ"א פירש שיחתו בתשובתו הנ"ל). והשער המלך (בפרק יב מהלכות עבודה זרה הלכה א) בד"ה עוד כתב, שמילה דחוויה ולא הותרה, שהרי ביבמות (ה ב) בעי למילף עשה דחי לא תעשה ממילה, ע"ש. אבל התם הא בעי למילף נמי מתמיד, ועבודה הותרה בשבת, ובעל כרחך דלאו דוקא דחוויה. (ויש לומר לפי מה שכתב הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק חלק אורח חיים סימן טו ענף ב, דעבודה בשבת נמי אינה אלא מתורת דחיה, ע"ש. ועיין עוד בספר נחל איתן פרק ב מהלכות שבת הלכה א, ודריק). ובשו"ת נחפה בכסף (חלק אורח חיים סימן ה) פשיטא ליה דמילה דחוויה ולא הותרה, ע"ש. ולא זכר שר מכל הנ"ל. אולם לכאורה כן משמע מהתוספות שבת (קל ב) שהקשו, הא אמרינן לקמן (קלג א) שאם יכול לקיים שניהם מוטב, ואם כן מאי קאמר שלא ברצון רבי אליעזר, כיון שיכול להביאו דרך חצירות למה יביאנו דרך רשות הרבים, ע"ש. וכן כתב בשו"ת שאגת אריה (סימן גט), ודחה דברי הרמ"א הנ"ל, עש"ב. ובביאורי הגר"א ביורה דעה (סימן רסו ס"ק כה) כתב על דברי הרמ"א, שאין ראיה מדין עבודה שהותרה לגמרי כמו שאמרו ביומא (מו ב), מה שאין כן מילה שהשבת דחוויה אצלה, כדאמרינן ביומא (פה ב) ומה מילה שהיא אבר אחד דוחה שבת, כל שכן פקוח נפש, ושבת ודאי דחוויה היא אצל פקוח נפש, כמו שכתב הרמב"ם (ריש פרק ב מהלכות שבת). ומיהו אי אפשר לומר כן, שהרי בשבת (קלג ב), מאן תנא פירש אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין, רבי ישמעאל היא, דתניא י"ד ניסן שחל בשבת מפשיטין הפסח עד החזה דברי רבי ישמעאל, וחכמים אומרים מפשיטין את כולו. ואם איתא הרי אפילו לרבנן ניחא כיון ששבת דחוויה היא אצל מילה, ע"כ. נמצא שבמסקנת הגר"א נראה שמחלק בין מילה לפקוח נפש, שהמילה הותרה, ולגבי פקוח נפש דחוויה היא השבת. וכן העלה הגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (שאלתא י אות ט), עש"ב. (ועיין עוד בספרו מרומי שדה שבת קל א).

ג) אלא דמה שכתב הגר"א שבודאי שבת דחוויה היא אצל פקוח נפש, ומוכיח כן מלשון הרמב"ם (ריש פרק ב מהלכות שבת): „השבת דחוויה אצל סכנת נפשות". אף על פי שגם מרן הכסף משנה שם הבין כן בדעת הרמב"ם, והשוה דין זה למה שכתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות ביאת מקדש שטומאה דחוויה היא בצבור, ולא הותרה, והוא הדין לפקוח נפש בשבת, ושכן כתבו הרשב"א והר"ן,

ע"ש. וכן כתב עוד מרן בבית יוסף (סימן שכח) בדעת הרמב"ם. וכן כתב הקרבן נתנאל (בסוף יומא). וראה עוד בספר צרור החיים (ריש פרק ב' מהלכות שבת), ובספר ווי העמודים על היראים (סימן יט אות ו), ובספר פתח הדביר (סימן רעח סק"א). אולם הרמ"א בתשובה (סימן עו), סובר בדעת הרמב"ם ששבת הותרה לגבי פקוח נפש, וכמו שכתב (בפרק ב מהלכות שבת הלכה ב), כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם, ע"ש. ולדבריו צריך לומר דמה שכתב הרמב"ם (בריש פרק ב מהלכות שבת) שהשבת דחווה אצל סכנת נפשות, לאו דוקא, וכל כוונתו לומר שאיסור שבת נדחה לגמרי לגבי סכנת נפשות. וכן כתב הגאון הרגאצ'ובי בספר צפנת פענח (ריש פרק ב מהלכות שבת), שמה שכתבו רבינו דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות, אינו רוצה לומר אם דחווה אם הותרה, אלא כוונתו שלא תאמר שיש איסור שבת ורק הסכנה דוחה את השבת, אלא גוף השבת נדחה מפני הסכנה, ולכן כתב, כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי היא כחול וכו', ונמצא שלגבי חולה שיש בו סכנת נפשות אין כאן שבת, וכל צרכיו נעשים בשבת אף על פי שבלא הן לא ימות, שכיון שהוא מסוכן והוא צריך להם מותר, וכמו שכתב הרב המגיד לקמן בהלכה י"ד, ע"כ. וכן כתב בשו"ת חסד לאברהם תאומים מהדורא תנינא (חלק אורח חיים סימן סז) שגם הרמב"ם סובר שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש, ומה שכתב "דחווה" לאו דוקא, ע"ש. וכן כתב בשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן תנה אות ה) לדייק מדברי הרמב"ם, שכתב, כללו של דבר שבת לגבי חולה מסוכן הרי היא כחול וכו', ואלו האפיקורסים האומרים שזהו חילול שבת עליהם הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם, שמבואר מזה שבאמת אין כאן חילול שבת כלל, שהשבת הותרה לגבי סכנת נפשות, וזהו כמו שאמרו בירושלמי (פרק ב דעבודה זרה הלכה ב), שבת הותרה מכללה להתרפאות, ע"ש. גם בשו"ת דברי מלכיאל חלק ד (סימן טו) כתב, שגם הרמב"ם סובר שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש, ומה שכתב (בריש פרק ב מהלכות שבת) שהשבת דחווה, לאו דוקא הוא, ומשום שבלשון הש"ס בכמה מקומות נזכר שפקוח נפש דוחה שבת תפס לשון דחווה, וראיה לזה ממה שכתב הרמב"ם שדחווה שבת אצל סכנת נפשות כשאר איסורים, ובשאר איסורים כתב (בפרק יד מהלכות מאכלות אסורות הלכה טז): "מי שאחזו בולמוס מאכילים אותו מיד דברים האסורים עד שיאורו עיניו, ואין מחזירים על דבר המותר אלא ממחרת בנמצא לפניהם, ומאכילים אותו הקל הקל תחלה, אם האירו עיניו דיו, ואם לאו מאכילים אותו החמור". והיינו משום דסבירא ליה שהותרו האיסורים לגבי פקוח נפש, ולכן אין מחזירים אחר היתר. וכן מוכח עוד ממה שכתב (בריש פרק ב מהלכות שבת) ובפירוש המשנה (סוף פרק יח דשבת), שהטעם שבמקום פקוח נפש עושים על ידי גדולי ישראל ולא על ידי גוים וקטנים, כי אם יעשו על ידי גוים וקטנים יבואו להקל בחילול שבת, כי לא ידעו שזה הותר רק בשביל פקוח נפש. ואם איתא ששבת דחווה היא אצל פקוח נפש, אם כן מן ה"ה צריך לחזור לעשות בהיתר (כמבואר ביומא ו ב), ואיך אפשר שיתקנו חז"ל לעשות דוקא בגדולים בשביל איזה חשש וכו'. ואכן הפוסקים שסוברים "דחווה" כתבו הטעם, כדי שלא

יקלו בהצלת נפש, ויסברו שאסור לחלל שבת בשביל פקוח נפש. (ועיין עוד בתוספות והרא"ש והר"ן יומא פד ב). ובע"כ שהרמב"ם סובר שהשבת הותרה אצל פקוח נפש, עכת"ד. נמצא שאין הכרח כלל לומר בדעת הרמב"ם שסובר ששבת דחוייה בלבד ולא הותרה לגבי פקוח נפש. ועיין בשו"ת הלכות קטנות חלק ב (סימן קנד), ע"ש.

(ד) והלום ראיתי להגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (יורה דעה סוף סימן רסו) שכתב שכיום פשט המנהג כדברי הרמ"א, שזה מל וזה פורע בשבת, ואף מרן הבית יוסף עצמו בספרו בדק הבית הביא בשם הארחות חיים להתיר. ויש שתלו עצמם בדברי הגר"א שכתב על דברי הרמ"א, שאין ראיה מעבודה במקדש, שעבודה הותרה, ואילו מילה דחוייה כמו פקוח נפש וכו', אך לא הבינו דבריו לנכון, שהרי אין מסקנתו כן, וכוונתו של הגר"א במסקנתו שגם לגבי מילה ופקוח נפש הותרה השבת אצלם, והרמב"ם שכתב שהשבת דחוייה אצל סכנת נפשות, לא נחית להפרש זה בין דחוייה להותרה, ולא נתכוון אלא לומר שהשבת נדחית מפני פקוח נפש, ועל זה הביא הגר"א ראיה משבת קלג ב וכו', דמוכח שמילה הותרה, והוא הדין לפקוח נפש שלמדנו מקל וחומר ממילה, עכת"ד. ובמחכ"ת אין דעת הגר"א כן, שאף שלגבי מילה מסקנת הגר"א שהותרה השבת אצלה, אבל לגבי פקוח נפש שכתב שבדאי שהשבת דחוייה אצל פקוח נפש, כמו שכתב הרמב"ם ריש פרק ב מהלכות שבת, בזה לא חזר בו כלל, ונשארה דעתו בזה גם במסקנא. וכן כתב במפורש בביאורי הגר"א יורה דעה (סימן קנה ס"ק כד) על מה שכתב הרמ"א בהגה שם, שאין מתירים שום דבר איסור לחולה אם יוכלו לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור וכו', וכתב הגר"א, משום דקיימא לן שבת דחוייה היא אצל פקוח נפש ולא הותרה, וכמו שכתב הרמב"ם ריש פרק ב מהלכות שבת וכו', ע"ש. ואם נפשך לומר, והרי רבי אלעזר בן עזריה למד פקוח נפש שדוחה שבת קל וחומר ממילה, ואם לגבי מילה הותרה, הכי נמי לגבי פקוח נפש הותרה, יש לומר כמש"כ לעיל, שלאחר שאמרו בש"ס (יומא פה ב) לכולהו אית להו פירכא בר משמואל (שלמד מהפסוק וחי בהם ולא שימות בהם) דלית ליה פירכא, לפיכך יש לומר הא כדאיתא והא כדאיתא מילה הותרה ופקוח נפש דחוייה. וכן כתב השאגת אריה (סימן נט), ע"ש. ועוד יש לומר שאף על פי שמן התורה דין פקוח נפש כמילה שהשבת הותרה אצלה, מדרבנן החמירו בפקוח נפש שכל שאפשר לעשות בהיתר בלי שיהי יעשו, ולכן אמרו שמאכילים אותו הקל הקל תחלה. וכן כתב בספר נחל איתן (פרק ב מהלכות שבת הלכה א), דמה שכתב הרמב"ם דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות היינו מדרבנן, ע"ש. וכן כתב בשו"ת חיים וחסד מוספייא (סוף סימן יז), וכן מבואר בדברי המבי"ט בקרית ספר (פרק יד מהלכות מאכלות אסורות), ע"ש. ושוב ראיתי בערוך השלחן אורח חיים (סימן שכח סק"ג) שכתב, שלפי מה שלמדו ביומא (פה ב) שפקוח נפש דוחה שבת קל וחומר ממילה, מוכח בודאי שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש כדין מילה, שבדאי אי אפשר לומר במילה שהיא רק דחוייה, וכמו שביארנו בערוך השלחן יורה דעה (סוף סימן רסו), ולפי זה מה שכתב הרמב"ם, "דחוייה", אין כוונתו לומר שהיא רק דחוייה ולא הותרה וכו', אלא שמכל מקום כיון שהרשב"א והר"ן כתבו להדיא

ששבת דחוייה ולא הותרה, אין הכרח להוציא דברי הרמב"ם מפשוטם וכו', ע"כ.

(ה) ועינא דשפיר חזי להתוספות (פסחים מו ב) שכתבו: "ואם תאמר אי אמרינן הואיל אם כן בטלת כל מלאכות שבת, הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ויש לומר כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל", ע"כ. ולכאורה יש לדקדק דמאי קושיא, הרי מלאכת אוכל נפש ביום טוב הותרה, ומשום הכי שפיר אמרינן הואיל ואי מקלעי אורחים, ואילו מלאכות שבת לחולה שיש בו סכנה אינן אלא בתורת דחיה, ולא היתר גמור, ומשום הכי אין לומר בהן הואיל. ומוכח מדברי התוספות שסוברים שגם שבת הותרה לגבי פקוח נפש, ולכן הקשו לנכון מיום טוב לשבת, והוצרכו לתרץ שמכיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל. וכן ראיתי להגאון רבי ברוך פרנקל תאומים בשו"ת עטרת חכמים (חלק אורח חיים סימן ד), שעמד בזה על קושיית התוספות הנ"ל, ותירץ על פי מה שהסביר במקום אחר ששיטת התוספות היא שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש, ולכן הקשו שפיר, ע"ש. וכן כתב בשו"ת בשמים ראש (בכסא דהרסנא סימן לט) בדעת התוספות פסחים הנ"ל. וכן כתב הגדול ממינסק בשו"ת אור גדול (סימן א דף יז ע"א), שדעת התוספות (פסחים מו ב) כדברי מהר"ם מרוטנבורג שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש, ולכן שפיר כתבו להשוות מלאכות שבת לפקוח נפש למלאכת אוכל נפש ביום טוב, ע"ש. גם השואל ומשיב (במהדורא תנינא, חלק ב סימן טו, ובמהדורה תליתאה, חלק א סימן תלג), כתב ליישב כן דעת התוספות פסחים הנ"ל, ע"ש. והגאון בעל ישועות יעקב (באורח חיים סימן כב, ובסימן תקט סק"ד) כתב גם כן לתרץ קושיית התוספות פסחים (מו ב) לפי דעת הסוברים דשבת דחוייה ולא הותרה, ואילו מלאכת אוכל נפש ביום טוב הותרה, ע"ש. וכן כתב בשו"ת הריב"א (חלק אורח חיים סימן ג, ובסוף הספר במפתחות לסימן ג), ובשו"ת שם אריה (חלק אורח חיים סימן ג), ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק אורח חיים סימן קמ בד"ה ונראה, ובסימן קמז בד"ה אמנם בגוף הדיון), ע"ש. וכן כתב מדנפשיה ידידי הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך בספרו מאורי אש (דף יב ע"ב), וראה עוד בשו"ת היכל יצחק (חלק אורח חיים סימן לג אות ז), ועל כל פנים למדנו מכל האמור שדעת התוספות והמהר"ם מרוטנבורג והרא"ש והמרדכי והטור ורבינו ישעיה הראשון והרשב"ץ, שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש, ושלא כדברי הרשב"א והר"ן. ולפי זה ניחא מאד מה שכתב הרב המגיד (פרק ב מהלכות שבת הלכה יד) הנ"ל, שאפילו אין במניעת הדבר ההוא משום סכנה לחולה, מותר לעשותו בשבת, שסובר ככל הני אשלי רברבי שהשבת הותרה לגבי פקוח נפש, ואף מרן השלחן ערוך שפסק שעושים לחולה שיש בו סכנה כל מה שרגילים לעשות לו בהול, אלמא שסובר כדברי הרב המגיד, גם הוא יסבור ששבת הותרה לגבי פקוח נפש. ואף על פי שמרן בבית יוסף הבין בדעת הרמב"ם שהשבת רק דחוייה ולא הותרה אצל פקוח נפש, ושכן דעת הרשב"א והר"ן, וידוע שדרכו של מרן השלחן ערוך לפסוק כדעת הרמב"ם, וכמו שכתב מרן החבי"ב מכנסת הגדולה אורח חיים (סימן תצח), שחיבור השלחן ערוך מיוסד על פי דעת הרמב"ם, כי הוא מרא דאתרא של ארץ ישראל וארצות המערב, (וראה עוד בשו"ת כנסת הגדולה אורח חיים סימן קכח סק"ה, ובכנסת הגדולה אבן העזר סימן קיט ס"ק מח), וכן כתב

הגאון רבי משה אמאריליו בשו"ת דבר משה (חלק א, חלק אורח חייב סימן כד, וחלק ג, חלק אורח חיים סימן יד). וכן כתב הגאון רבי חיים פלאג'י בשו"ת חקות החיים (סימן נא דף סח ע"א), ובנו הגאון רבי אברהם פלאג'י בשו"ת שמע אברהם (סימן ח דף כה ע"ג, וסימן לג דף קז ע"ג). וכן כתב בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ו דף לב ע"ג). ועוד אחרונים. אולם נראה בעיני שמרן ז"ל כשחיבר השלחן ערוך, רוח על פניו יחלוף, שאין הכרח כלל שהרמב"ם סובר שהשבת רק דחווה ולא הותרה לצורך פקוח נפש, בניגוד לדברי המהר"ם והרא"ש ושאר פוסקים הנ"ל. (ומכל שכן שיש לצדד שאין זה אלא מדרבנן, וכמו שכתבו המבי"ט והנחל איתן ודעמיה). ובמקום פקוח נפש שומעים להקל ולא להחמיר, לכן פסק כדברי הרב המגיד שמוותר לעשות גם דברים שאין במניעתם משום סכנה לחולה. וכבר מצאנו כיצא בזה למרן ה"חיד"א במחזיק ברכה יורה דעה (סימן מז סק"ד) שכתב, דומנין דמרן רוח על פניו יהלך בחיבור השלחן ערוך, וחזר בו ממה שכתב בבית יוסף בראותו פוסקים רבים שכתבו להיפך, ע"ש. והוא הדין לנידון דידן. וכן העלה בשו"ת שמש צדקה (חלק יורה דעה סימן כט), שהעיקר כדברי הראשונים והשלחן ערוך שהשבת הותרה אצל פקוח נפש, עש"ב. ועיקר עוד להגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סימן רצו), שכתב גם כן, שמרן השלחן ערוך שפסק (בסימן שכח סעיף יב) שמחללים שבת על חולה שיש בו סכנה על ידי ישראל גדולים ולא על ידי גוים וקטנים וגו'. על כרחך שסובר שהשבת הותרה אצל פקוח נפש וכו', ע"ש. (וזה כמו שכתב הדברי מלכאל חלק ד סימן טו הנ"ל). ודון מינה ואוקי באתרין.

(ז) ואחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת, הבא נבוא לדברי המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן שכח סעיף ד) על מה שכתב מרן השלחן ערוך, מכה של חלל אינה צריכה אומד (אם יש סכנה לשעתה), שאפילו אם אין שם בקיאים ותחולה אינו אומר כלום, "עושים לחולה כל מה שרגילים לעשות לו בחול". וזה תוכן דברי הביאור הלכה: זהו לשון הרמב"ן בתורת האדם, וכתב המגיד משנה: שמוזה משמע שאף על פי שאין סכנה במניעת הדבר ההוא מותר לעשותו. ולפע"ד צריך עיון, שלפי הנראה הרבה פוסקים חולקים על זה, שהרי רש"י פירש שחולה שיש בו סכנה היינו שמסוכן הוא בלעדי התרופה ההיא. וכבר הביאו בבית יוסף, והר"ן על הרי"ף כתב כפירוש רש"י, ועוד שבימא (פב א) שנינו, חולה מאכילים אותו על פי בקיאים. ופירש רש"י: "אם יאמרו הרופאים שמסוכן הוא אם אינו אוכל". ובלא אומדנא אין מאכילים אותו, וממילא הוא הדין לענין חילול שבת. וכן מבואר בתוספות שבת (קכח ב) ובמאירי שם. וכן דעת הרשב"א בתשובה (סימן ריד) שכתב שמסוכן הוא אצל אכילה וכו' ונאכילהו ביום הכפורים, והוא הדין לענין שבת. גם מדברי הרמב"ן אין ראיה כל כך וכו'. אולם מצאתי לאיזה פוסקים שכתבו כדברי המגיד משנה, וזו לשון הרשב"ץ חלק א (סימן נד): "ואפילו הבערה שהיא מלאכה גמורה עושים אותה בשביל חולה שיש בו סכנה, ואף על פי שאין עיקר רפואתו בהדלקת הנר, אלא שאנו צריכים לה לצרכי רפואתו, וכדחניא (שבת קכח ב) ואם היתה צריכה לנר מדליקים לה, ואפילו היא סומא, ואף על גב דלא חזיא, אתובי מיתבא דעתה, סברא אי איכא מידי חזיא

חברתי ועבדה לי. מכאן נראה שאפילו משום ישוב דעתו של החולה אף על פי שאין צריך לרפואתו אלא ליישוב דעתו בלבד, מחללים עליו שבת. והוא הדין שאר מלאכות שהחולה מחייבת דעתו בהן עושים אותן בשבת. ומשמע דסבירא ליה כהמגיד משנה. וכן מצאתי להמאירי בסוף יומא. ובאור זרוע הלכות יולדת מצאתי שיש מחלוקת בזה. עכ"ד. ולפע"ד יש לומר שהרשב"א והר"ן לשיטתם שסוברים שבת דחוייה בלבד אצל פקוח נפש, אבל לדעת הראשונים שסוברים שהשבת הותרה לגמרי לגבי חולה שיש בו סכנה, כל שהיא מכה של חלל שחוקתה סכנה אין צריך אומד, ולכן אין צריך לדקדק אם הדבר חיוני כל כך לצורך החולה. וכן הרשב"ץ שהתיר בזה לשיטתיה דסבירא ליה שבת הותרה אצל פקוח נפש וכנ"ל. ונמצא שרבים מהראשונים שסוברים ששבת הותרה אצל פקוח נפש עומדים בשיטת המגיד משנה, ולכן יפה פסק מרן השלחן ערוך כדבריהם. וכבר הסביר הגאון הראגצ'ובי בצפנת פענח (ריש פרק ב מהלכות שבת) בדעת הרמב"ם, שכשיש חולה שיש בו סכנה אין לחשוב שיש איסור שבת ורק הסכנה דחה אותו, אלא גוף השבת עצמו נדחה במקום סכנה, ולכן כל צרכיו נעשים בשבת אף על פי שבלא הם לא ימות, ע"ש. ומצאתי להגאון רבי אלחנן וסרמן בקובץ הערות על יבמות (סימן יח אות ה), שהביא דברי המגיד משנה ומרן השלחן ערוך, והערת המשנה ברורה בביאור הלכה הנ"ל. וכתב ליישוב, כי הגה קיימא לן בשבת (קלג ב) המל בשבת כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר אף על ציצין שאינן מעכבין את המילה, פירש אינו חוזר עליהם. והיינו טעמא, משום דציצין שאינן מעכבין, אינן דוחים שבת, שאין חיובם אלא מטעם הידור מצוה, ומכל מקום היכא דלא פירש שייכים הם למילה עצמה, וכיון שניתנה השבת להדחות אצל מילה, צריך לעשות המילה בשבת כדרך שהוא עושה בחול, משום שהשבת הותרה אצל מילה, ושבת וחול שוים בזה. וכעין מה שאמרו ביומא (מו ב) שבת הותרה בצבור לגבי עבודה, ורק היכא דפירש לגמרי כבר נגמרה גוף המצוה וההידור בלבד אינו דחה שבת. והכי נמי סבירא ליה להמגיד משנה וסיעתו המתירים לעשות לחולה כדרך שרגילים לעשות בחול, שהשבת הותרה אצל פקוח נפש, וכמו שכתב הרא"ש סוף יומא בשם מהר"ם מרוטנבורג, ומדמה לה להיתר אוכל נפש ביום טוב, שבודאי אינו מתורת דחיה בלבד. אבל נבלה לחולה לא הותרה אלא דחיה היא, וכדמוכח בשו"ת התשב"ץ שדוקא שבת הותרה אצל פקוח נפש דילפינן הכי מקל וחומר ומקראי, מה שאין כן בכל האיסורים שאינם אלא מתורת דחיה, ולכן ביום הכפורים שאינו אלא מתורת דחיה צריך אומד על פי בקיאים, דהתם ליכא היתרא דציצין שאין מעכבין וכו', עכ"ד. (ולפי זה ניחא גם מה שפסק מרן השלחן ערוך סימן תריח סעיף ז, שחולה מסוכן שאוכל ביום הכפורים מאכילים אותו פחות פחות מכשיעור וכו', והרי אין זה כדרך שהוא רגיל לאכול בחול. ובע"כ דשאני יום הכפורים שהוא רק דחוי לגבי חולה שיש בו סכנה). וכיוצא בזה כתב הגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת חלק א (בחידושי הש"ס סימן מו דף נג ע"א), שיש לחלק בין שבת שהותרה לגבי פקוח נפש, משום דילפינן (ביומא פה א) שפקוח נפש דחה שבת קל וחומר מעבודה וקל וחומר ממילה וכו', מה שאין כן שאר איסורים דילפינן להו מקרא

דוחי בהם ולא שימות בהם, לפיכך אינם אלא דחויים הם אצל חולה שיש בו סכנה, ולא הותרו לגמרי, ע"ש. ועיין עוד בשו"ת חיים וחסד מוספיא (סימן יז דף מא ע"ג), ע"ש. ובהכי רווחא שמעתתא טפי, ועל כל פנים היסוד בזה ששבת הותרה אצל פקוח נפש. (וידידי הרב הגאון רבי בצלאל זולטי שליט"א בשו"ת משנת יעב"ץ (חלק אורח חיים סימן מט, דף קנו ע"א) כתב, שמרן השלחן ערוך (סימן שכח סעיף ד) שפוסק שעושים לחולה שיש בו סכנה כל מה שרגילים לעשות לו בחול, והיינו אף על פי שאין במניעת הדבר שהוא משום סכנה, וכמו שכתב המגן אברהם שם, על כרחך דסבירא ליה ששבת הותרה לגבי פקוח נפש. ומשום הכי פסק (בסימן קצו) שאף על פי שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו, מכל מקום במקום סכנה מברך עליו, משום שהאיסורים הותרו לגבי פקוח נפש, ע"ש. ולפי האמור עדיין רב המרחק בין שבת לשאר איסורים, וכן מוכח ממה שכתב הרא"ש בסוף יומא, ששבת הותרה, אבל נבלה אריא רביע עלה וכו', ע"ש, וד"ק).

ח) אולם ראיתי להרדב"ז בתשובה חלק ד (סימן קל) שנשאל, האם מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה בשבת דברים שאין בהם צורך כל כך לחולה, והשיב, דבר זה שנוי במחלוקת בין הפוסקים, ואני מן המקילים, שדחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות, ולכן מותר לעשות לו אפילו דברים שאין בהם צורך כל כך, שאפשר שאם לא תעשה לו דברים שיש בהם קצת צורך, יבא להמנע גם מדברים שיש בהם צורך הרבה, והדבר ידוע שאפילו ספק ספקא של פקוח נפש דוחה את השבת, לפיכך שחטים לחולה בשבת ואין מאכילים אותו נבלה שהיא באיסור לאו בלבד, כי שמא ידע החולה שהיא נבלה ויקוץ בה ויסתכן, ומה שכתב הר"ן בטעמו של דבר זה, לא נתיישב אצלי, וכמש"כ בתשובה אחרת, ע"כ. (ונתכוון למה שכתב בשו"ת הרדב"ז חלק ג סימן תקצ"א, שתירוצו הר"ן סוף יומא שבאיסור נבלה עובר על כל כזית וכזית, מה שאין כן בשחיטה שהיא פעם אחת, קשה, שאם אין החולה צריך לאכול אלא כזית מאי איכא למימר וכו', ע"ש). ומבואר להדיא שאף על פי שדעת הרדב"ז שהשבת דחוייה אצל סכנת נפשות, ולא הותרה לגמרי, מכל מקום סבירא ליה להקל כדברי המגיד משנה, שעושים לחולה דברים שיש בהם צורך קצת, אף על פי שאין במניעתם סכנה לחולה, ודבריו מפורשים יותר בשו"ת הרדב"ז חלק ד (סימן סו) שכתב, ודע שכלל גדול יש בידי שהשבת דחוייה היא אצל חולה שיש בו סכנה, אבל לא הותרה השבת אצלו, ולא אמרינן שהרי היא כחול אצלו, כמו שאמרו (בביצה ו א) יום טוב שני לגבי מת כחול שויה רבנן, ונפקא מינה שמותר לעשות בשבת לחולה שיש בו סכנה הדברים שנהגים לעשות לאותו חולי בחול, אבל אין עושים לו דברים שאין רגילים לעשות לאותו חולי, אלא אם כן על פי רופא אומן שאמר שצריך, ע"ש. (ועיין בשו"ת אדמת קודש חלק א, חלק אורח חיים סימן ו, דף ו ע"ד, בפירוש דברי הרדב"ז הנ"ל. ועיין בשו"ת באר המים חלק אורח חיים סימן טז, וי"ל ע"ד, וד"ק). ולפי זה גם לסברת האומרים ששבת דחוייה היא אצל פקוח נפש, יש לומר שמודים לסברת המגיד משנה, מטעמו של הרדב"ז הנ"ל. ויש להוסיף עוד מה שכתב בשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן תנג אות ה), שיש סיוע לדינו



של המגיד משנה שאפילו אין במניעת הדבר ההוא סכנה, נחשב כפקוח נפש, מהגמרא ביבמות (עא ב) דהיכא דכאיב ליה עינא לינוקא אפילו הוא כאב מועט אין מלין אותו בשמיני, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך יורה דעה (סימן רסב סעיף ב). ומבואר בפוסקים שהוא הדין לכל כאב או צער קצת, ואף על פי שאין בכאב ההוא ענין סכנה כלל, כיון שהמילה עצמה יש בה סכנה, וכמו שאמרו בגיטין (נז ב) כי עליך הורגנו כל היום, זו מילה שניתנה בשמיני, ופירש רש"י, דומנין דמית, משום הכי חיישינן שמא יצטרף הכאב ההוא לכאב המילה ויסתכן, והכי נמי בחולה שיש בו סכנה, הואיל והוא מסוכן, כל מה שיחסר לו יצטרף החסרון ההוא אל הסכנה שיש לו בלאו הכי ויסתכן יותר, עכ"ד. ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן שכח סעיף ד) פסק כהמגיד משנה והשלחן ערוך, שעושים בשבת לחולה שיש בו סכנה כל מה שרגילים לעשות לו בחול, "אף על פי שאין סכנה כלל במניעת הדבר ההוא, כיון שעל כל פנים תחולה יש בו סכנה", ולהלן (שם סעיף יג) כתב שהשבת דחוויה היא אצל פקוח נפש ולא הותרה, ובע"כ דסבירא ליה כמו שכתב הרדב"ז הנ"ל, שאפילו למאן דאמר דחוויה יש להקל בדבר, והגאון מליבאוויטש בשו"ת צמח צדק (חלק אורח חיים סימן לח) כתב, והייתי סבור לומר שדינו של המגיד משנה תלוי במחלוקת אם שבת דחוויה היא אצל פקוח נפש או הותרה, והמגיד משנה יש לומר דסבירא ליה שהותרה לגבי פקוח נפש, ומשום הכי עושים לו אפילו דבר שאין בו רק צורך קצת, ואין במניעתו חשש סכנה כלל, אבל הרמב"ם שכתב דחוויה השבת אצל סכנת נפשות, סבירא ליה שלא הותרה, ולא סבירא ליה כלל דינו של המגיד משנה, אלא שמצאתי לרבינו (הגאון רבי זלמן), שגם האומרים שבת דחוויה היא סוברים כדברי המגיד משנה, ולכן בסעיף ד' הביא להלכה דברי המגיד משנה, ושם בסעיף יג כתב ששבת דחוויה היא אצל פקוח נפש וכו', ומסיק הצמח צדק, שלהלכה יש לסמוך על המגיד משנה והשלחן ערוך, ואין להחמיר כלל, ע"כ. גם בספר תהלה לדוד (סימן שכח סק"ד) כתב, שלכאורה מה שכתב המגיד משנה לדעת הרמב"ם שאף על פי שאין במניעת הדבר ההוא סכנה, היינו משום דסבירא ליה ששבת הותרה אצל פקוח נפש, ורש"י שאוסר בזה סבירא ליה שבת דחוויה אצל פקוח נפש, ולא הותרה, אבל אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם ריש פרק ב מהלכות שבת כתב שהשבת דחוויה היא אצל סכנת נפשות, ולכן נראה שאפילו למאן דאמר דחוויה היא כיון שהחולה נהנה מהדבר ההוא הוי בכלל צרכי חולה שיש בו סכנה שדוחים שבת בגללם, עכ"ד. (ומה שהעיר מלשון הרמב"ם שהשבת דחוויה היא אצל סכנת נפשות, יש לדחות, וכמו שנתבאר לעיל), נקוט מיהא שגם הרב תהלה לדוד מסיק שאפילו למאן דאמר דחוויה היא השבת אצל פקוח נפש, יש מקום לדינו של הרב המגיד, והרי זה כמבואר. (ועיין שו"ת הרי בשמים חלק ב סימן קפט).

(ט) אמנם ראיתי להמחנה אפרים בסוף הספר (בחדושינו על הרמב"ם הלכות שבת פרק ב הלכה יד, דף לה ע"א), שכתב להשיג על דברי הרב המגיד, שאין נראה כן מהגמרא שבת (קכח ב) אהא דתניא, ואם היתה צריכה לגר מדליקים לה, ופריך בגמרא פשיטא, כלומר דהא הוי פקוח נפש, ואם איתא לדברי הרב המגיד

לימא דקא משמע לן שמדליקים לה אפילו אין במניעת הדבר סכנה, עכ"ד. ובאמת שאין זו קושיא כלל, שיש לומר שזהו עצמו נכלל בתירוץ הגמרא: „לא צריכא בסומא, מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור, קא משמע לן דאיתובי מיתבא דעתה, סברא אי איכא מידי חזיא חברתי ועבדא לי“. וכתב על זה בשו"ת הרשב"ץ חלק א (סימן נד), שמכאן נראה שאפילו על דבר שאין צריך לרפואת החולה אלא לישוב דעתו בלבד מחללים עליו את השבת. והוא הדין לשאר מלאכות שדעת החולה מתיישבת עליו בהן, שעושים אותם בשבת, ע"כ. (והוכיח מזה המשנה ברורה בביאור הלכה דסבירא ליה כהמגיד משנה, וכנ"ל). אם כן יש לומר שזהו עצמו נכלל בתירוץ הגמרא. וכן יסבור הרב המגיד. ואף על פי שהתוספות פירש שתוכל להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושים יפה, הרב המגיד לא יפרש כן. ואטו גברא אגברא קרמית. ועיין עוד בשו"ת בית יהודה עיי"א ש חלק א (חלק אורח חיים סימן נט). גם הלום ראיתי בספר תורת שבת (סימן שכח סק"ז), שכתב לתלות דינו של הרב המגיד והשלחן ערוך בדין אם השבת הותרה או דחויה אצל פקוח נפש, והעלה שמכיון שאנו תופסים כדעת הרמב"ם שהשבת דחויה אצל סכנת נפשות ולא הותרה, וכן דעת הרשב"א והר"ן, לכן אין להקל בדבר כיון שאין במניעתו משום סכנה, ע"ש. ואין דבריו מוכרחים כלל, הן במה שקבע הלכה שהעיקר כדברי האומרים ששבת דחויה ולא הותרה, שהרי רבים ועצומים מהפוסקים סוברים שהותרה, ואף בדברי הרמב"ם אין מוכרח לומר שסובר שדחויה היא, ואדרבה רבים מהאחרונים הסכימו בדעת הרמב"ם שסובר שהותרה, והן בעצם הדין של הרב המגיד שתלאו במחלוקת אם הותרה או דחויה, שהרי הבאנו דעת הרדב"ז שסובר ששבת דחויה היא ולא הותרה, ובכל זאת סובר להקל כדברי הרב המגיד. וכן כתבו הגאון רבי זלמן והצמח צדק והתהלה לדוד הג"ל. ולכן נראה שדינו של הרב המגיד אמת ויציב ונכון. ועיין בשו"ת צפת פענח (הוצאת הגר"מ כשר ירושלים תשכ"ה, סימן כז). וכעת עמד קנה במקומו. ועוד חזון למועד.

(י) מסקנא דדינא חולה שיש בו סכנה שמחללים עליו את השבת, הואיל וניתנה השבת להדחות בגלל פקוח נפש, מותר לעשות לו מלאכות אף להקל ממכאוביו ומיסוריו, כל שיש בהן צורך קצת לחולה, אף על פי שאין במניעתם שום חשש סכנה. ואין להחמיר בזה כלל.

הרב שלמה יוסף זווין זצ"ל  
ירושלים

## תשובה לענין הפלה ולענין ריפוי אצל רופא שאינו יר"ש

א.

לכבוד ידידי מחו' הרה"ג ווח"ס וכו' כש"ת הר"ש גרליק שליט"א.

בדבר שאלת המכ"ז לענ"ד מאחר שהדבר הוא בגדר סכנה לפ"ד חו"ד שני רופאים מומחים, וגם הדברים מוכיחים שהיא חולה על המרה והכבד, ופעמיים כבר הפילה אפילו כשלא היתה במחלה כזו של המרה והכבד, וכש"כ עכשיו (אלא שכמובן מצד הוכחה זו בלבד אין לבנות יסוד, והעיקר חו"ד הרופאים), ואפילו הרופא השלישי שלא החליט כ"כ, ג"כ אמר שאיננו אחראי שיהי' בבי טוב מבלעדי זה, לכן יש לסמוך על משנה מפורשת באהלות סופ"ז והלכה פסוקה בשו"ע חו"מ סי' תכה ס"ב ולהתיר, בתנאי שגם כת"ר יצטרף לזה ואכמ"ל.

ידידו מחו' המברכו בשמחת החג  
שלמה יוסף זווין

ב.

מכתב של הרב זווין ז"ל לאדמו"ר מליובאוויטש שליט"א אודות רופא ירא' שמים. הוכתב בשעתו ע"י הר' חנוך גליצנשטיין שלא השאיר אצלו העתקה, אבל נמצא אצלנו לשון הרבי מליובאוויטש שליט"א בשיחתו בכ' כסלו תשל"ו:  
הגיעני מכתב בימים אלו מאה"ק מירושלים עיה"ק מרב פוסק זה עשרות בשנים, הרב מפורסם כפוסק ופסקיו מקובלים על הציבור, והוא מדייק בלשונו בשעה שמביא או מזכיר ענין שהוא נוגע לפס"ד להלכה למעשה. והוא כותב אלי במכתבו כשבאו לרבי ועלוועלע בריסקער זיע"א ושאלו לו אודות שני רופאים אשר שניהם מומחים, אלא שאחד מהם אפשר שהוא ירא שמים גדול מחברו, ענה להם הגאון מבריסק בלשון זה, שדבר זה לא מעלה ולא מוריד, ע"כ לשון המכתב\*.

(\*) המקור ביידיש: ס'איז אנגיקומען אבריו אין די טעג פון אה"ק, פון ירושלים עיה"ק פון א רב א מורה הוראה שוין צענדליקער יארן, און איז א פוסק וואס מפארלאזט זיך אויף זיינע פסקים... וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז ער איז א מדייק בלישני' בשעת ער בערגנט אראפ אן ענין וואס איז נוגע לפס"ד להלכה בפועל.

שרייבט ער אין בריוו, אז א מאל איז מען גיקומען צו ר' וועלוועלע בריסקער, און מ'האט אים גיזאגט אז ס'איז דא צוויי רופאים, וואס ביידע זיינען מומחים, נאר עס קען זיין אז איינער פון זיי איז אגרעסערער יר"ש, און האט גיזאגט אז מ'זאל גיט דערמאנען דעם ענין פון יר"ש בנוגע צו דעם ענין פון רפואה. ובלשונו פון דעם רב וואס האט גישריבן דעם בריוו — אז ר' וועלוועלע האט גיזאגט דעם לשון אז דאס איז „לא מעלה ולא מוסיף“. וואס ע"כ איז לשון המכתב.

### עוד מהג"ל

## האם מותר לתת רשות לאחר לחבול בו

האדם אינו בעלים על עצמו, כח החיים של האדם ושל גופו איננו שלו, לא בלבד שהאדם אסור לאבד את חייו, כולם או מקצתם, אלא שאין החיים הללו שלו כלל. אם הוא מוכר או נותן או ממשכן את בשר גופו לחתיכה ולקציצה למי שהוא, הרי זה כאילו מקנה דבר שאינו שלו, שאין הקנין נתפס כלל. „ה' נתן וה' לקח“ איננה מליצה של תנחומין גרידא, אלא שוהי הגדרת המציאות. נתן הקב"ה את החיים להאדם שישתמש בהם, אבל לא שיהיו קנויים לו לעשות בהם כאדם העושה בתוך שלו. לקחת את החיים בחזרה אפשר רק למי שנתנם, להקב"ה, ולא לאדם עצמו. איננו בעלי-הבית, במובן זה, על עצמו!

מנין היסוד להנחה זו מבחינה ההלכותית?

העירני לראשונה על יסוד זה לשונו של אדמו"ר הזקן, בעל „התניא“, בשלחן-ערוך שלו. שהאדם אסור לחבול בעצמו — מבואר במשנה וגמרא<sup>1</sup> ובפוסקים<sup>2</sup>. אלא שבמקום שכל אותם המקורות כתוב „שאינו רשאי“ או „שאסור“, הנה ניסח הרב<sup>3</sup> דין זה בלשון זו: „אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו...“. הבליע הרב בנעימה, דרך-אגב, נקודה נפלאה: „אין לאדם רשות על גופו כלל“!

ובאמת אף עיקר דינו של הרב, שהאיסור להכות את חברו הוא גם באופן כשחבירו נותן לו רשות על כך, עיקר דין זה אינו מבואר לא בסוגיית הגמרא ולא בפוסקים. מה שמבואר במשנה<sup>4</sup>, שהאומר סמא את עיני ע"מ לפטור חייב, אינו ענין לזה, כי שם הגדון הוא על חיוב התשלומין ולא על איסור הפעולה. אדרבה, אם משם ראייה, הלא מבואר בגמרא ובפוסקים הטעם, מפני שאינו מוחל בלב שלם, ובחבלה שאין בה משום ראשי אברים אם אמר לכתחילה על מנת לפטור פטור

1 ב"ק צ ב וצא ב.

2 רמב"ם חובל ומוציא פ"ה ה"א, טור ושו"ע ח"מ סימן תכ סעיף לא.

3 שלחן ערוך הרב הלכות נזקי גוף ונפש סעיף ד.

4 ב"ק צב א.

באמת (וראה שם פרטי הדינים) ולענין האיסור שבדבר, הרי מפרש הרב שלא מועיל כל רשות כלל.

אבל יש להביא ראיה לדברי הרב מסנהדרין<sup>6</sup>: „איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו?” ופשוטו שם שלרפואה מותר. ואם נאמר שכשנותן לו רשות מותר לחבול בו, מה היא הבעיה בהקזת דם, ולמה צריכים הטעם של רפואה, הרי בלאו הכי מותר, כיון שנותן לו רשות. ואין לומר, שדוקא בבן על אביו לא מועיל רשות, אבל במכה סתם אדם, שהוא איסור אחר, מלא יוסיף להכותו, תועיל נתינת רשות, שהרי שם בגמרא<sup>7</sup> הביאו ברייתא ממכילתא, שגם הלאו של הכאת אביו ואמו הוא מלא יוסיף, כי הפסוק „מכה אביו ואמו מות יומת” מדבר רק על העונש, ואין עונשין אלא אם כן מזהירין, ואזהרתו מלאו זה עצמו של „לא יוסיף”.

שוב יש להביא ראיה שאין מועיל נתינת רשות לחבול בגופו — ומשם גם נראה להדיא שאין חילוק בזה בין מכה אביו למכה אחר — מסנהדרין שם: „רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא (קץ שנתחב בבשרו), מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למפתח ליה כותא (כוויה להוציא ליחה ממנה), דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור. אי הכי אחר גמי („לא ליפתח שהרי כל ישראל הוזהרו על חבלת חבירו דכתיב לא יוסיף, רש”י)? אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק”. אנו רואים שבין באביו ובין באחר, נתינת רשות אינה מועילה, ולכן חששו האמוראים שמא יעשו בניהם חבלה בשגגה, ולכן הקשו „אי הכי אחר גמי”, ולא אמרו בפשיטות שיתן להם רשות גם על מה שיחבול בשגגה ושוב לא יהיה כאן אפילו שגגת איסור כלל. סימן, שרשות אינה מועילה.

ומתוך כך יש לתמוה על ה„מנחת חינוך”<sup>8</sup>, שכתב מפורש להפך, שבין במכה אביו ואמו ובין במכה לאיש אחר, אם המוכה נותן לו רשות אינו עובר על איסור, ולא הביא שום ראיה לדבריו, אלא כותב „אע”פ שלא מצאתי זה מפורש, מ”מ הסברא נותנת כן”. לא נעלמו אמנם מה„מנחת חינוך” דברי הגמרא בסנהדרין, שיש להוכיח משם להיפך, וכך כתב: „ומה דמבואר כאן בש”ס דאיבעיא לענין להקיז דם היינו שלא מרצון אביו, ומ”מ מסקינן דפטור כיון דהוא לרפואה, וכן הנהו תנאי (ודאי ט”ס הוא, וצ”ל: „אמוראי”) דלא שבקו לבניהם ליטול להם קץ, היינו דילמא יעשו חבלה שלא לצורך בשוגג שלא מרצון אביו. אבל מלבד מה שעצם הדברים דחוקים מאד לפרושו, שכל הבעיא בהקזת דם לאביו היא נגד רצון אביו, מה שאין זה במשמעות הפשוטה כלל, הנה מלבד זה יש לתמוה עליו מדברי הרמב”ם<sup>9</sup> והטור ושו”ע<sup>10</sup> שפסקו, שאם יש אחר לא יקיז הבן דם לאביו ואמו, אבל אם אין שם אחר והוא מצטער הרי הוא מקיז „כפי מה שירשוהו לעשות”. הרי שפרשו הבעיא של הקזת דם והפשיטות של הגמרא שלרפואה מותר כשהרשוהו ועושה ברצון אביו ואמו, אלא שאם יש אחר חששו כאתם האמוראים שלא הניחו לבניהם, ואם אין אחר העמידו על-הדין שמוותר לרפואה.

אנו רואים אפוא שנתנית הרשות כשהיא לעצמה, מבלעדי ההיתר של רפואה וצורך, אינה מועילה כלל. אף מה שכתב, שהאמוראים חששו שמא יעשו חבלה שלא לצורך ושלא מרצון, דחוק, כמובן, מאד: "שלא לצורך" אמנם יש חשש. אבל "שלא מרצון"? וכי מי זה מונע אותם למחול להם לכתחילה על החבלה שיעשו בשוגג גם שלא לצורך, אחרי שהם זקוקים עתה להטיפול הרפואי של בניהם בהסרת הקוץ וכדומה?

וראיתי שגם ה"טורי אבן"<sup>10</sup> דן בספק זה, אם נתנית רשות של המוכה מועילה להסיר האיסור מהמכה ומענין: שלשה גאונים מטפלים בשאלה אחת (מבלי שראו זה את זה), ושלשתם מגיעים למסקנות אחרות. הרב בש"ע אוסר גם בהכאת חברו, ה"מנחת חינוך" מתיר גם באביו ואמו, וה"טורי אבן" מכריע: באביו ואמו אין הרשות מועילה, ובאחר מועילה. ראיתו לאיסור באביו ואמו הוא מהאמוראים בסנהדרין שמנעו את בניהם להסיר הקוץ וכדומה, אף שיכלו למחול להם (ולא עלה בדעתו אותו הפירוש הדחוק של ה"מנח"ח). ואע"פ שבגמרא אמרו: "אי הכי אחר נמי", אומר הגאון: "היינו בסתמא היכא דלא מחל בהדיא", והדוחק מובן. אבל מה שיש לתמוה על ה"טורי אבן" הוא על ראיתו להיתר באחר: "כדמוכח בסופ"ח דב"ק (דף צג). והתמוה: מה ענין זה לזה? שם, בבבא-קמא, הגדון הוא על פטור התשלומין ולא על איסור המעשה, ואם על התשלומין, שאינם אלא ממון בעלמא, שמענו שיכול למחול, וכי בשביל כך יש להסיק מזה שגם על האיסור, שהוא לאו שבתורה, לאו ככל הלאוין, אפשר למחול? שני הדינים, התשלומין והאיסור, אינם קשורים כלל זה בזה, ויוצאים כל אחד מהם מפרשיות מיוחדות בתורה, וכבר מצינו בכתובות<sup>11</sup> אופן, שתשלומין אין כאן ועל הלאו עבר ולוקה עליו, וכגון שהכהו מכה שאין בה שום פרוטה.

ואם נבוא לדון על הדבר מצד הסברא, מסופקני מאד אם צודקים דברי ה"מנחת חנוך" ש"הסברא נותנת כן" (שיכול המוכה למחול). מסתבר להפך: דבר שהוא בעצמו אסור לו לעשות, שהרי איננו רשאי לחבול בעצמו, איך הוא יכול לתת רשות לאחר על כך? יש אמנם לדחוק ולומר שאף על פי שהוא אסור לחבול בעצמו אבל הרי זהו איסור אחר, ולא הלאו של "לא יוסיף", ולכן כשנותן רשות לאחר, אין גם על האחר הלאו של "לא יוסיף". אבל הסברא של הרב בש"ע שלו מכרעת מצד אחר: אין הגוף ברשותו של האדם כלל, והרי זה כאילו נותן רשות על גוף של אחר, על דבר שאינו שלו!

וסברא זו של הרב מבצבצת ועולה גם מלשון הרמב"ם: "ומוזהרין ביד שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם, ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם, ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין גפשו של זה הנהרג קניין גואל הדם, אלא קניין הקב"ה"<sup>12</sup>. לא הסתפק הרמב"ם בזה שאין גפשו הנהרג קניין גואל הדם, אלא הוסיף ביאור: "אלא

10 מגילה כג א. 11 לג א.

12 רוצח פ"א ה"ד.

13 עג א.

קניין הקב"ה! אין מכאן ראייה אמנם על חבלה במקצת הגוף, כשהאדם ישר עוד בחיים, אבל היסוד העקרוני יש כאן: גפש האדם היא קניינו של הקב"ה. ונראה להוכיח יסוד זה מסוגיא בסנהדרין<sup>14</sup>: "מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך. והא מהכא נפקא, מהתם נפקא: אבדת גופו מנין (כגון נטבע בנהר מנין שאתה מצווה על השבתו, רש"י) תלמוד לומר והשבותו לו, אי מהתם...". ולכאורה אין הקושיא מובנת: אם נאמר שכל החיוב להציל את חברו הוא רק מאותו הפסוק של השבת אבדה (והשבותו לו) בלבד, הרי יצא לנו שאם הוא מאבד את עצמו לדעת אין כל חיוב להצילו, שהרי כך הוא הדין באבדה מדעת, כמבואר בבבא מציעא<sup>15</sup>, ולפיכך אנו צריכים להפסוק של "לא תעמוד על דם רעך", ללמד שגם באופן כזה יש חיוב להצילו. וב"קומץ למנחה" שבסוף ספר "מנחת חינוך"<sup>16</sup> עמד על זה, ובא מתוך כך למסקנא תמוהה ומוזרה, שבמאבד עצמו לדעת אין גם הלאו של לא תעמוד על דם רעך! הוא אמנם סיים על חידושו זה "כן נראה לי ברור", בכל זאת ודאי שישתקע הדבר ולא יאמר, וח"ו לומר שאם אדם השליך עצמו לנהר וכדומה שלא יהיו הרואים מחוייבים להצילו. ועוד זאת: הרי על כל פנים המאבד עצמו לדעת עושה איסור ועובר על "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", ואם כן זה הרואה ויכול להצילו, אף אם איננו מחוייב מצד עצם ההצלה, הרי מכל מקום הוא מחוייב מצד "לאפרושי מאיסורא"<sup>17</sup>. ונראה שגם ה"מנחת חינוך" לא נתכוין לומר אלא שאין בזה המצות עשה של "והשבותו לו" והלאו של "לא תעמוד", אבל יודה שמכל מקום יש חיוב מצד לאפרושי מאיסורא. אולם לפי זה הוא "מדוייל ידו משתלים", שהוא עצמו חידש<sup>17</sup>, שאם יכול להציל אדם מן העבירה יש בזה הלאו של "לא תעמוד" והעשה של "והשבותו לו", שאם על הגוף אמרו כך כל שכן על הצלת הגפש מן העבירה, ואם כן במאבד עצמו לדעת אפילו אם נודה לו שמצד הצלת הגוף אין לא העשה ולא הלאו, אבל סוף סוף הרי יש כאן משום הצלת מעבירה, שלדעתו הרי יש בזה גופו אותה העשה עצמה ואותו הלאו עצמו!

אבל באמת נראה שאף מצד עצם הצלת חיי הגוף יש על מאבד עצמו לדעת הלאו של "לא תעמוד", ואם משום שאלת הגמרא שזה ידענו מ"והשבותו לו", והרי מצד השבת אבדה אין במאבד עצמו לדעת אלא דין של אבדה מדעת שאין בה חיוב השבה, הנה לפי היסוד שאמרנו נראה באמת שגם המצות עשה של "והשבותו לו" יש במאבד עצמו לדעת, שכל המושג של "אבדה מדעת" לא שייך בחייו של אדם: הממוץ של האדם שלו וברשותו הוא ויכול לאבדו מדעת, אבל נפשו וחיו אינם שלו ("קניין של הקב"ה" כלשון הרמב"ם), ואין הוא הבעלים שלהם שיוכל לאבדם מדעתו ומרצונו.

14 כה ב.

15 מצוה רלו.

16 ראה רש"י ב"ק כח א בדיה "איסורא"; תוספות ורש"י שבת ג א; "טורי אכנ" באבני מלואים

לחגיגה יג א.

ואולי יש להוציא יסוד זה גם מעצם לשון הכתוב. מה הלשון אומרת: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"? הלשון "דרישה" במובן של תביעה לא מצינו בשום מקום על עבירות שבין אדם למקום. מצינו רק הלשון "פקידה". פוקד עון אבות על בנים, "ואפקוד עונה עליה", "ותפקוד עלי עון האשה", וכן בהרבה מקומות. במושג "דרישה" משתמשים במקרא על תביעת דבר של אחרים, אם ממון או נפש, כמו "עד דרוש אחיך אותך" בהשבת אבידה, "ודרשתי את צאני מידם", "וגם דמו הנה נדרש", וכאלה עוד. אם מאבד עצמו לדעת הוא עבירה בלבד, אין הלשון "דרישה" הולמת את הענין. סימן שיש כאן פגיעה בדבר שאינו שלו, כשופך דמו של אחרים, אשר "דורש דמים אותם זכר", ואף כאן הקב"ה תובע מהאדם את הדם והנפש שנמסרו לו והוא אבדם.

ועיקרא של נקודה זו מבואר ברדב"ז על הרמב"ם<sup>18</sup>: "ואפשר לתת קצת טעם (על שאין הורגים ואין מלקים אדם על פי עצמו), לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה, שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל יח), הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגא דמיתה היא, אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו, כעין זה כתב אף אחד הראשונים, הר"י מיגאש בתשובותיו<sup>19</sup>: "והתורה לא התירה לאדם שיצער עצמו, ואין הפרש בין מי שיצער נפשו או מי שיצער חברו, ולסיבה זו אין האדם חייב במה שמודה על עצמו במה שהוא חייב מיתה או מלקות כמו שהוא חייב במודה עצמו על הממוץ".

וכשנודק בדבר נראה שיסוד זה יש ללמוד גם מתשלומי חובל ומזיק. חמשה דברים חייב החובל בחברו לשלם, וכולם אינם ממצים בעצם את עיקר הנזק: חסרון האבר, "בנזק כיצד סימא את עינו קטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין אותו כמה היה יפה וכמה הוא יפה"<sup>20</sup>. צער — צערו של הכאב, ריפוי — כפשוטו, "שבת — רואין אותו כאילו הוא שומר קשואין, שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו"<sup>21</sup>. בושת — כפשוטו, "שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו"! היכן נתן לו? בזה ששמתו כעבד? וכי זהו שיווי דמי האבר? ומלבד האפשרות להשתכר בהאבר "כעבד נמכר בשוק" אין האבר שוה כלום? ואם איננו יודע שום עבודה, "לא יצלח לכל מלאכה", ובתורת "עבד הנמכר בשוק" שכרו אפס, וכאותה שאמרו<sup>22</sup> שמנוול ומוכה שחין אין לו דמים, כלום לאדם כזה אין שום נזק בחסרון האבר? ועצם כח הראייה, למשל, שאבד בחסרון העין, אין לו שום ערך? אבל הוא הדבר: אין באמת שום ערך של דמים לעצם כח החיים של האדם ואבריו, כי אינם שלו כלל, ולא ניתנו לו אלא להשתמש

17 מצוה רלט.

18 נדפס מכת"י בספרי הרמב"ם, דפוס ארגלברנד, סנהדרין פ"ח ה"ו.

19 סימן קפו.

20 משנה בבאקמא פג ב.

21 שם. 22 ריש ערכין.



בהם («אדם לעמל יולד»), ואין הנזק נערך אלא בהפסד של שכר העבודה בלבד. זהו נזק־דמים, וזהו קניינו, ולא יותר.

והדברים מתבארים בגמרא<sup>23</sup>: «תניא ר' אליעזר אומר: עין תחת עין ממש. ממש סלקא דעתך? ר' אליעזר לית ליה ככל הני תנאי? אמר רבה: לומר שאין שמין אותו כעבד. א"ל אביי: אלא כמאן, כבן חורין? בן חורין מי אית ליה דמי? זוהי כוונת אביי: אם אין שמין אותו כעבד, אלא דמי עצם האבר שחסרו, «בן חורין מי אית ליה דמי?» עצם האבר אינו נערך בדמים, ואיננו בגדר תשלומין כלל.

והרווחנו בזה ליישב דברי רש"י מקושיא גדולה שהקשה עליו הב"ח, רש"י במשנה פירש ששמין אותו כעבד עברי, שלא כרוב הראשונים שסוברים ששמין כעבד כנעני. והקשה הב"ח<sup>24</sup> על רש"י מדברי אביי האמורים. הב"ח הבין מה שרבה אמר «אין שמין אותו כעבד», שר"ל: לא כעבד כנעני אלא כעבד עברי, וע"ז השיב אביי: «אלא כמאן, כבן חורין?» ר"ל: כעבד עברי, «בן חורין מי אית לי דמי», שאסור למכור את עצמו לעבד עברי, ואם כן מפורש בגמרא שלא כרש"י, והרי זה תמיה גדולה עליו, אבל לדברינו הפירוש בגמרא הוא אחר לגמרי. לא התווכחו כלל רבה ואביי אם השומא היא כעבד כנעני או כעבד עברי, אלא מכיון שר' אליעזר אמר «עין ממש», וסוף סוף הלא כוונתו היא דמים, לכן רצה רבה לומר, שהשומא היא בכלל לא בנזק העבודה, ואין שמין לא כעבד כנעני ולא כעבד עברי, והוא שאמר רבה סתם «אין שמין אותו כעבד», ולא הוזכר כלל «כנעני», ועליה השיב אביי, שעצם חסרון האבר מבלעדי בחינת העבודה אין לו דמים כלל, ומוכרחים להעריכו כעבד, כעבד עברי לרש"י וכעבד כנעני לשאר הראשונים, ומה שאמר ר' אליעזר «ממש» הוא להורות שבעינו של המזיק היא השומא, בתורת כופר בעד עינו<sup>25</sup>.

וגדולה מזו נראה מדברי הרמב"ם, שאפילו לפי ההלכה ששמין בעין הנזק, מכל מקום כל עיקרו של תשלומי «נזק» בחובל הוא כלל לא בעד הפסד הממון, אפילו לא בעד מניעת כשרון העבודה שגרם לו, אלא בתורת כופר האבר של המזיק שהיו ביד צריכים לחסר. כלומר: «עין תחת עין» באמת פרושו: «ממש», אלא שאמרה תורה «ולא תקחו כופר לנפש רוצח» ואנו למדים מזה «לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים», ומהו כופר זה? דמי חסרון העבודה של הנזק, ושוב אותו הדבר: האבר עצמו אין לו ערך של דמים, ואין הערכה אחרת אלא בשיווי דמי עבודתו של האבר. וכך הוא לשון הרמב"ם<sup>26</sup>: «זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר...»<sup>27</sup>.

23 בבאקמא סד א.

24 חו"מ סימן תכ.

25 וראה שם בתוספות.

26 חובל ומזיק פ"א ה"ג. 27 וראה ראב"ע ורמב"ן שמות כא כד.

וראיתי לשני גאונים בדורנו — הגרמ"מ אפשטיין ז"ל, ר"מ דסלובודקה<sup>28</sup>, והגר"י רבינוביץ ז"ל, מפוניבז' <sup>29</sup> — שנתכוונו שניהם לדבר אחד בסברא זו, שבעצם החיוב של חובל הוא „עין תחת עין ממש“, ומה שמשלם דמים הוא בתורת כופר בעד העין שלו, של המזיק, וזהו כוונת ר' אליעזר שאמר „עין ממש“, ואף חכמים לא נחלקו עליו בעיקר הסברא, אלא שר"א סובר שמתוך זה יוצא ששמן את העין של המזיק וחכמים סוברים שהשומא היא על העין של הניזק, ושניהם לא הזכירו את הרמב"ם, שאומר כמעט מפורש סברא זו.

ובצירוף שתי הנחות אלו: שהאדם אינו „בעה"ב" על עצם גופו ואבריו, ושהחיוב של חובל בעצם וראשונה הוא לחסר גופו של המזיק מאותו האבר שהחסיר לחברו, בצרוף שתיים אלו יהיו מובנים היטב דברי הרמב"ם באחת מהלכותיו, שכל המפרשים תמחו עליהם. בהלכות חובל ומזיק <sup>30</sup> פוסק הרמב"ם, שמי שהודה בעצמו שחבל בחברו, ולא היו שם עדים, פטור מן הנזק וחיוב רק בשבת ובושת וריפוי, תמחו עליו <sup>31</sup>: הרי נזק הוא ממון ולא קנס, שנאמר מודה בקנס פטור, ובבבא קמא <sup>32</sup> אמרו בפירוש שכל החמשה דברים הם ממונא. ועוד שבכתובות <sup>33</sup> אמרו במשנה: „האומר פתיתי בתו של פלוני משלם בושת ופגם על פי עצמו“. ופגם זהו נזק <sup>34</sup>. שני הגאונים הנ"ל נתכוונו שוב לדבר אחד לישב דברי הרמב"ם על פי ההנחה האחת <sup>35</sup>, שהחיוב של חובל הוא על „עין ממש“, והדמים הם בתורת כופר, וכתבו שמכיון שכן אין בזה משום „הודאת בעל דין כמאה עדים“. טעם הדבר: „הודאת בעל דין“ שייך רק בדבר שהחיוב בא ממילא, מצד המעשה שהיה, הלואה ומכירה וכדומה, והבי"ד אינם אלא מבררים את המעשה ומודיעים את הדין, ולכן הוא „בעל דין“, שכשמודה שלוח כסף וכדומה, הרי אם היתה הלואה כבר נתחייב, אבל בדבר שבי"ד הם המחייבים, לא שייך הודאת בעל דין, שכל זמן שהבי"ד לא חייבוהו איננו חייב כלל אפילו אם המעשה היה אמת, ולכן איננו בעל דין כלל, וכיון שהחיוב של חובל בעצם הוא לא ממון אלא עין, הרי על עין ממש אי אפשר שיתחייב מבלעדי בי"ד, שזהו כבר גדר של עונש, ולכן איננו בעל דין כלל, אע"פ שזהו ממונא ולא קנס, ולכן במפתח, ששם חיובו הוא לא בתורת „עין תחת עין“, אלא למדים בגמרא מפסוק „תחת אשר עינה“, שיש גם בושת ופגם, שם באמת שייך הודאת בעל דין ומתחייב בהודאתו. ותמה אני על דבריהם: הרי עדים זוממין ודאי אין חיובם תלוי אלא בבי"ד, שלא מצינו בתורה בשום מקום חיוב על העדים לשלם כפי שרצו לחייב מלבד בפסוק של „ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו“, והלא הפסוק הזה מדבר לבי"ד ולא להעדים, ולפי דבריהם יצא שבעדים זוממין, אפילו אם נאמר שחיובם הוא

28 לבוש מרדכי לב"ק סי' כו.

29 הובאו ב„חמדת דניאל“ ובהם עא א.

30 פרק ה הלכה ו.

31 הראב"ד וה„מגיד משנה“ ועוד.

32 ד ב.

33 מא א.

34 בבא קמא ה א, ומכות ד ב.

ממון ולא קנס, לא שייך „הודאת בעל דין“ כלל, והרי זה נגד תלמוד ערוך 85, שהסוברים עדים זוממין ממונא הוא משלמים על פי עצמם. אבל לפי הנחתנו הקודמת, שעל הגוף ואברי הגוף אין לאדם רשות כלל, מלבד רשות ההשתמשות בהם לעבודה וכדומה, הרי יתבארו דברי הרמב"ם היטב: מכיון שבעצם הוטל החיוב של חובל „עין ממש“, והדמים הם כופר העין, ועל העין אין האדם בעלים כלל („שאין לאדם רשות על גופו כלל“), הרי כל הגדר של „הודאת בעל דין“ אין כאן, כי הוא איננו הבעל דין של העין, ולכן לא יוכל להתחייב על ידי הודאת עצמו, מה שאין כן בפגם של אונס ומפתה, שאיננו בגדר „עין תחת עין“, ותחילת חיובו הוא רק ממון, שם הוא „בעל דין“ ויוכל להתחייב בתורת „הודאת בעל דין“. בממון באמת אין הבדל בין אם החיוב בא ע"י בייד או לא: אף כשהחיוב בא ע"י בייד אנו אומרים בו „הודאת בעל דין“, וכמו בחיוב ממון של עדים זוממין, וממון של חובל אין הטעם מפני שמתחייב ע"י בייד, אלא הטעם הוא שאיננו „בעל דין“ כלל על העין. אנו רואים, אפוא, שאבריו של האדם אינם ברשותו כלל — הוא איננו בעליהם והם אינם שלו, ולא יוכל לעשות בהם שום משא-ומתן (בלבד שיעבודים של מלאכה ועבודה), ואינם נתפסים לא במכירה ולא במתנה ולא במשכנתאות ואפותיקאות וכדומה.

הרב יהושע משה אהרונסון  
פתח־תקוה

## בדיקות רפואיות למתגייסים לצבא

הנני בתשובה ... בדבר המתגייסים לצבא שעוברים בדיקות רפואיות ויש מהן הנעשות על ידי אחיות, אם יש בזה חשש איסור? וכן בהקשר לבדיקת אשה אצל רופא וגבר אצל רופאה?

### א. איסור נגיעה בעריות

ידוע פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן, אם איסור קריבה לעריות הוא מן התורה או מדרבנן, דלרמב"ם הוה דאורייתא ולרמב"ן — דרבנן. עיין איסורי ביאה פכ"א ה"א, ספר המצוות ל"ת שכג ובמגילת אסתר שם מהא דשבת יג א וברש"י שם. בב"י יו"ד קצה ובשר"ע אבהע"ז סימן כ סעיף א בב"ש ס"ק א דלדעת הרמב"ם אפילו אינו עושה דרך חיבה הוי דאורייתא, בביאור הגר"א אות א באריכות, הש"ך ביו"ד סימן קנו ס"ק א ס"ל דאף לרמב"ם הוי בכה"ג דרבנן שהרי כתב: דרך תאוה הרי זה לוקה [ועיין במה שכתב אא"ז הגוצ"ל בשו"ת חמדת שלמה חאבהע"ז סי' כט, ובמה שכתבתי על זה בישועת משה ח"ב עמוד תלב ב]. בתשובות פני יהושע סימן מד דגם לרמב"ם דוקא חיבוק ונישוק דרך חיבה הוי מה"ת אבל לא נגיעה לבד, ועוד הוכיח שם דהרשב"א מפסקא ל' אי בחיבה לעריות אסור מה"ת או מדרבנן.

הנוגע בעריות דרך מלאכתו וטיפולו לרפאותה, מבואר ברמב"ן ביתה יוסף יו"ד סו"ס קצה דמותר אפילו לכתחילה, דדוקא בעלה רופא אסור הא רופא אחר שרי, ואולי אף לרמב"ם לפי הש"ך הנ"ל במקום רפואה לא גזרו, וכן נראה דעת הרמ"א דהתיר בסימן קצה מישוש הדופק, אף דבסימן קנו משמע דס"ל כרמב"ם, ובפלתי קצה ו, דהמנהג דרופאים רואים וממשמשים בכל מקום דעיקר כדעת הש"ך ועיין בשו"ת גודע ביהודה תנינא יו"ד סימן ככב.

### ב. בדיקות כושר גופני ורפואיות

אם לא נוגע לחולה לרפואה ממש, אלא בדיקה רפואית בבריאה, לשם קביעת כושר גופני ומצב הבריאות — לכאורה צריך עיון רב, מ"מ נראה דלטעם דעוסק במלאכתו נמי מותר בכה"ג בצורך מעיקר הדין אלא דהמחמיר תבוא עליו ברכה, וכן מבואר בב"מ צא. מין במינו מותר להכניס כמכחול בשפופרת ואפילו משום

פריצותא ליכא מ"ט בעבדותיה טריד, ופירש"י: ולא מהרהר ועי"ש בתוס' ד"ה מין במינו.

באנוסה גמורה לעבור בדיקות רפואיות, יש לצדד עפ"י החוות יאיר סימן קפב. כמובן דכל הנ"ל הוא רק במקום שאין חשש יחוד.

וכל זה כתבנו במקום שאין אשה רופאה לבודקה או מומחית גדולה לרפואתה כמו זה הרופא מומחה המטפל בה, אבל אחרת בודאי יש למנוע מעיקר הדין — אם לא נוגע להתרשלות או הזנחה בריפוי וכדומה — דודאי דהיכי דאפשר לה לקבל אותו הטיפול באותו זמן ומקום מרופאה מומחית אין להשתמש בהיתרים, דבכה"ג אע"פ שאין כאן קריבה האסורה מ"מ מכוער הדבר לבחור בשאינה מינה במקום דאפשר בבת מינה, דהרי קריבה אף שלא בדרך חיבה אסור לרמב"ן מדרבנן לדעת הבאה"ט מב"ש הנ"ל, ובערך ש' כתב דמשום לא פליג אסרו גם שלא כדרך חיבה, וגדולה מזו החמיר הרמב"ן בתורת האדם, ודחוק לומר דדרך רפואה אין בכלל בגדר שם איסור אפילו באפשר על ידי רופאה, ועיין שו"ת הרשב"א המיחסות לרמב"ן סימן קכז: ועוד שהרי יש בעיר כמותו, ואפשר על ידי אותו אחר, ובמקום שיש היתר ואיסור אין מאכילין האדם דבר איסור ואפילו בשל דבריהם וכו' ואפילו בחשב"ס אין מתירין בלא אומדנא וכו' עי"ש. ונראה דמה שלא הזכירו הפוסקים והזהירו על זה, להיות שבימיהם לא היו נשים מוסמכות לרפואה רק גברים היו רופאים, משא"כ בזמנינו דישנן רופאות מומחיות — ובפרט במחלות נשים — בודאי יש לאשה להקדימן ולהבדק לעת הצורך רק אצלן. ואולי סומכים המקילים על מ"ש בירושלמי כתובות פ"ג ה"ב ונדרים פ"ד ה"ב: לא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, עי"ש. ובקרבן העדה: ומשום חשש סכנת נפשות התיירו לו לעשות לו רפואה אף שיש רופא אחר וכו' מבואר דבאין חשש סכ"א אסור, וזה רבות בשנים שהגני מתריע נגד ריצת נשים צעירות תיכף אחרי הנשואין (אם לא נפקדו בחודשים הראשונים) לרופאים, וגם ריבוי הבדיקות בעת ההריון ע"י רופא שלא לצורך, בפרט שיש כיום אפשרות להבדק אצל רופאות מומחיות, אין שום היתר אם לא במקרים מיוחדים שצריכים להבדק אצל רופא מומחה לאותו דבר או להתיעץ בפרופסור, שאין בנשים כדוגמתו בודאי מצוה נמי איכא.

### ג. בדיקות רופאה לגבר

עד כאן כתבנו לענין בדיקת אשה אצל רופא, מיהו בדיקת גבר חולה על ידי רופאה, לכאורה קיל. טפי אם אין רופא מומחה כמותה בעיר, וזה לפי מה שכתב בבית יוסף ובש"ע יו"ד קצה סעיף טו דאם הוא חולה מותרת לשמשו ובש"ך שם ס"ק יט אע"פ שבסעיף טז באשה חולה נדה אסור לבעלה ליגע בה, דדוקא כשהיא חולה והיא בריאה שרי, דכיון דחולה הוא ליכא למיחש להרגל עבירה דאין יצרו מתגבר עליו מפני שתשש כוחו, [מלשון הש"ך משמע דדוקא בחולה ממש שתשש כוחו אין לחשוש אבל לא במיחש גרידא שכוחו עמו. עיין מקור חיים ס"ק נח]. אבל כשהיא חולה והוא בריא איכא למיחש להרגל עבירה שמא יתגבר יצרו עליו

ויפייסנה, עכ"ד, ובזה נוסף על הטעם דכל שבמלאכה עוסקת לית לן בה, יש נמי משום דאשה אינה מרגלת לעבירה כל כך, ועיין בערוך השלחן קצח אותיות כד"כז.

מיהו לענין בדיקות של בריא לקביעת כושר גופני וכדומה על ידי אשה רופאה אין היתרא של הש"ך הנ"ל וגרע טובא דשניהם בריאים ויצרם תוקפם, אלא משום דבמלאכתה עסיקא לבד יש היתר בדוחק, ובודאי זה רחוק ממדת חסידות, והמחמיר תע"ב.

#### ד. בדיקת דם וזריקות

ולענין הקזת דם ע"י "אחות", הנה בסדרי טהרה ליו"ד קצה כג: דאם בעלה הוא מקיז דם בקי שאין לחוש, דדמיא לרפואה דמותר, הא לאו הכי אסור באם יש אחר, עיי"ש דבכנסת הגדולה מסתפק אם בהקזת דם ששייך סכנה אם יקלקל והוי דינו כרופא או מכיון שלא צריכים בקיאות כל כך לא שייך לחלק בין בקי כל כך לאחר שאינו מומחה כ"כ כבעלה, משמע דס"ל דאחר — גבר זר — בודאי מותר לו להקזיז דם לאשה מאחר שעוסק במלאכתו אין חשש דאין נגיעתו באשת איש זו מתוך התקרבות הנאה או חיבה אלא דזה במלאכתו עוסק כבש"ך סק"כ, בכ"פ ובסד"ט כד, וכש"כ אשה המקיזה דם לאיש דקיל טפי כנ"ל.

ונראה דלהזריק רפואה או זריקות מנע וחיסון באבר חיצוני או לקחת דם לבדיקה מורידי היד וכדומה קיל טפי מהקזת דם המוזכר בש"ס ובפוסקים, דשם ישנו קריבת דעת יותר למקיה, וזה עפ"י משאח"ז בקידושין פב א כל שעסקו עם הנשים סורו רע וקחשיב גרע אומן המקיז דם, ועשרה דברים נאמרו בגרע וכו' אוכל הרבה וחשוד על העריות וברש"י: שמלומד לאכול עם כמה אנשים בכל יום וכו' שכל אדם מכין לסעודת הקזה מאכל בריאה, וחשוד וכו' מתוך שהנשים צריכות לו ועסקו עמהן, הרי דמקיז דם שבש"ס גרע כשמו, דמתוך סעודה המשותפת להם דעתו עלה בעתיד.

#### ה. במלאכתו טריד

הנה הא התיירא דבמלאכתו טריד מקורו במסכת עבודה זרה כ ב מין במינו מותר להכניס כמכחול בשפופרת, הא קא מסתכל, אלא בעבידת' טריד הנ"ל — בכובס בגדי נשים — בעבידת' טריד, פירש"י: לבו על מלאכתו ושוכח בהרהור, ולכאורה אפשר לדייק, דדוקא היכא דהאיסור משום הרהור מועיל טרדתו להשכיחו מלהרהר במה שענינו ראות, אבל היכה דהאיסור הוא משום לא תקרבו (ויקרא יח) ועצם הנגיעה הוא באיסור, מה מועיל הטרדה, הלא בכל זאת הוא נוגע בערוה, ואין ראייה משני מקרים אלו שבש"ס ע"ז הנ"ל בכובס ובמריבוע שאיסורם אינו אלא מטעם הרהור ולא שעצם פעולת הכביסה או הרבעה אסורה, ולפי זה מנ"ל להתיר ברופא הנגיעה בכל מקום שבגוף הערות כמו שהעידו הפוסקים הנ"ל, אלא ודאי שאיסור לא תקרבו לא נאמר אלא בנוגע כדי

להנות מן המגע (כלשונו של הרבינו יונה ז"ל) או בגלל חיבה ואהבה (כבש"ך שם) וכלשון הרמב"ם "דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר" או אפילו לא נהנה ברגע זה אלא שמטרת הנגיעה לצורך התקרבות לאחר זמן, זוהי נגיעה האסורה בעריות, אבל כל שעושה לצורך ריפוי או בדיקות רפואיות וכדומה אינו בכלל הלאו לגמרי, משום שאין זו נגיעה אסורה, מכיון דלא נהנה מזה, דטרדתו בהעמקת מחשבתו למצוא שרשי המחלה ולתת הרפואה הנכונה או לקבוע לנכון כושר הבריאות מבטלת ממנו כל הנאה עצמאית או מחשבת תאוה בהיות דרך מלאכתו בכך אינו מתעסק בגוף ערוה שלפניו כלל בזמן שכל מחו ולבו תפוסים וטרודים בפעולותו הרפואית, איננו נוגע בערוה כלל נגיעה האסורה, ולכן אף דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, בנ"ד אין לו הנאה ולכן אינו אפילו מתעסק, יעויין באתון דאורייתא להגר"י ענגל זצ"ל כלל כד דהביא ראיות "דאך הנאת ביאה היא האיסור באיסורי ביאה ולא המעשה ביאה" עיי"ש באריכות ומכך שההנאה היא האיסור שפיר שייך לחייב מתעסק מטעם שכן נהנה דכיון שנהנה הרי נעשה האיסור דאחרת מעשה בלי כונה איננה מתיחסת אל האדם העושה, ולפי"ז מכש"כ שאף הנאת הנגיעה היא האיסור ולא מעשה הנגיעה.

ברם, פשוט שגם בכה"ג מותרת רק נגיעה הכרחית ולא יותר מזה, אף לא הסתכלות מיותרת בלי נגיעה, ובדורנו אנו, דור פרוץ, ולצערנו לא כל הרופאים לבם ודעתם אך ורק לרפואת החולה ואין מחשבה אחרת תופסת מקום אצלם בשעת הטיפולים, ועל כגון דא אמרו במדרש רבא שמות פרשת בא פט"ז ב: אף אשה שאינה שלך אסור ליגע בה כל עיקר וכו' והואיל ויש בה כל המדות הללו היאך יכולה היא ליתן חיים לחולה לכך אין מתרפאין בה, והצמח צדק פסקי דינים קצה יז, לא התיר כל מיני מישמושים שעושים הרופאים אלא ביש סכנה.

בסיכום: אינני רואה מקום איסור מן הדין באופנים דלעיל באין עצה, או ברופא מומחה יותר למחלה זו וכדומה אבל בלאו הכי יש לדרוש מין במינו.

צעיר שמרגיש בעצמו שפעולה רפואית ע"י אחות תוכל לגרום לו הרהורי עבירה הקשים מעבירה (יומא כט א) ואצ"ל לחשש הו"ל ר"ל שעובר על אזהרת התוה"ק ונשמרתם מכל דבר רע (דברים כג י, כתובות מו א) בודאי צריך לקיים מצות שמירה מעולה להשתדל בכל האמצעים להבדק ולהתרפאות אצל רופא זאת אם הדבר לא נוגע לספק פקוח נפש, מיהו גם במקום הכרח גדול יעצם עיניו ויפנה לבו מדברי הבאי ויהרהר בתורה ויראה טהורה שהם אוהזים לבב קדושים ותורה מגיני ומצלי תמיד ומרחיבה דעתו בחכמה שאין מחשבות מתגברות אלא בלב פנוי מן החכמה כברמב"ם סוף הלכות אסורי ביאה.

מיהו ודאי בשאילתא דקמן בבדיקות רפואיות של המתגייסים לצבא, אפשר להשתדל לסדר הכל על ידי גברים, ותיכף עם קבלת מכתבו דמר פניתי בנדון כפי שיראה כב"ר בהעתק מכתבי.

בברכה ויקרא דאורייתא.

קה

חשש לעובר בעל מום / הרב יצחק זילברשטיין

נ.ב. קבלתי תשובה חיובית מהצבא וזו העתקה:

לרה"ג י. מ. אהרנסון שליט"א שלום רב וברכה.

בהתייחס למכתבו הנ"ל, הנני שמח להודיעו שפנייתו בנדון אל מפקד לשכת הגיוס האזורית בפתח תקוה נענתה בחיוב, והובטח לנו על ידו, כי להבא כל בחור ישיבה שיעמוד לפני בדיקות רפואיות בלשכת הגיוס ויביע את רצונו שהבדיקות תבוצענה ע"י רופאים גברים רצונו יכובד. אבקש להביא זאת לידיעת בני הישיבות.

בכבוד רב מיכאל בראון סא"ל



הרב יצחק זילברשטיין  
רמת אלחנן

## עובר שהרופאים חוששים שיוולד בעל מום

שאלה: ברצוני להציג בפני הרב בעיה עקרונית הנוגעת בייעוץ גנטי ואבקש את חוות דעתו.

זוג הורים, שניהם חרשים ועוורים. לפי המידע שבידינו, כל ילדיהם יסבלו ממחלה זו. להורים תינוק חרש עם פגיעה קשה בראייה, שתתקדם לעוורון. ההורים מבקשים לדעת מה הסיכונים של ילדים העתידים להוולד לסבול ממחלה זו. בייעוץ מציגים להורים את אחי הסיכון וההחלטה כמובן בידיהם. אולם, אין ספק, שהיועץ המושפע מהממצאים, עלול להביע את דעתו היכולה להשפיע על המשפחה.

איך על היועץ להגיב אם המשפחה שואלת לדעתו? ואיך במקרה וקיימו כבר מצוות פריה ורבייה? או במקרה ומדובר בזוג העומד להנשא, ושניהם סובלים ממחלה זו?

תשובה: יש לנתח את השאלה ולדון בה משתי בחינות. א. מבחינת הילד. האם דבר ישר הוא, להביא לעולם ילד שלפי חכמת ה"גנטיקה" צפוי מראש שיוולד עיוור חרש או אלם. וכפי שנראה לנו יסבול מעוברים ויסורים נפשיים רבים.

ב. יש גם לדון מצד ההורים האם חייבים הם לעסוק במצות פרו ורבו, ולהתייטר ולראות ילדם בענוי ומכאוב, שהרי כידוע קיים גבול עד כמה חייב אדם להצטער בצער הגוף עבור קיום מצוה. וכן גם מבחינת ממון אין אדם חייב להוציא יותר מחומש נכסיו (כמבואר באו"ח סימן תרנו). ואם כן נשאלת השאלה האם חייבים והנה אמרו בסוטה (יב ב): "תנא, עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכהו, אמר לשוא אנו עמלים. עמד וגירש את אשתו. עמדו כולם וגירשו נשותיהם. אמרה לו בתו: אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקבות. פרעה לא גזר אלא בעולם הזה, ואתה בעולם הזה ובעולם הבא. (וכתב רש"י, פרעה לא גזר אלא בעולם הזה, שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הן לעולם הבא, ואתה גזרת בעולם הזה ובעולם הבא, שכיון שאינם נולדים אינם באים לעולם הבא). פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו, ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת. שנאמר "ותגזר אומר ויקם לך" (איוב כב). עמד עמרם והחזיר אשתו. עמדו כולם והחזירו נשותיהם". הרי שהולדת ילדים והבאתם לעולם טובה היא להם, ואפילו כאשר מטביעים אותם מיד אחרי לידתם, והוא

משום שעל ידי לידתם זוכים הם לחיי עולם הבא, כמו כן יתכן להקיש ולומר שעדיף לו לילד להוולד בעל מום ולזכות לחיי העולם הבא, מאשר לא להוולד כלל. ראייה נוספת אפשר להביא ממסכת יבמות (דף סד ב) שם מצינו שמיעצים חכמים: „לא ישא אדם ממשפחת נכפין ומצורעים“. הסיבה לכך היא כדי שלא יוולדו לו ילדים חולים. עצה זו לאנשים בריאים נאמרה, שלא ישאו ממשפחות אלו, ומשמע שלנכפים ומצורעים עצמם מותר לשאת נשים, או להנשא לאנשים. ואעפ"י שעלולים להביא לעולם ילדים נכפים ומצורעים שיסבלו סבל רב בחייהם. וכמו כן אין כל מניעה לאיש חרש שישא אשה חרשת וחז"ל אף תקנו להם קדושין מדרבנן. ואף על פי שקיים סכון גדול שגם בניהם יהיו חרשים ואלמים, כי סתם חרש בש"ס כוונתו חרש אדם מלידה (יעוין רע"ב במשניות תרומות פ"א מ"ב). כמו כן חז"ל שואלים ביבמות (דף קיב) משום מה תקנו חכמים נשואים לחרש וחרשת ומשום מה לא תקנו נשואים מדרבנן לזוג שוטים, ומתרתת הגמ' אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, ופירש רש"י „שלא יהי' שלום ביניהם“ משמע שולא סיבה זו היו חז"ל מתקנים נשואים לזוג שוטים, ואעפ"י שקיים סכון גדול שהבנים שיוולדו גם הם יהיו כך, הרי שטובה היא לאדם שיוולד בעולם ואפילו בתור שוטה מאשר לא להוולד כלל.

גם בספר מלכים ב כ נאמר: „בימים ההם חלק חזקיהו למות, ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו, כה אמר ה', צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה“. ומסבירה הגמרא במסכת ברכות (דף י א) שהסיבה לעונש זה היתה המנעותו של חזקיהו מקיום מצות פריה ורביה, וחזקיהו נמנע משום שראה ברוח הקודש שיצא ממנו בן שאינו הגון והוא מנשה. אמר לו ישעיהו: „בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למיעבד ומה דניחא קמיה דקודשא בריך הוא לעביד“. כלומר מה לך לעסוק בנסתרות השי"ת ובסודות הבריאה, מה שמוטל עליך עשה ומה שנזח לו לקב"ה יעשה, ולכאורה גם בשאלתנו כך הוא, שההורים חייבים בפריה ורביה ואל להם להתערב בסתרי הבריאה. וגם קל וחומר הוא, ומה בהולדת בן רשע שחמור הדבר עד מאוד בכל זאת אמר הנביא שחייב בפריה ורביה. ולד בעל מום שאינו חמור כמו הרשע על אחת כמה וכמה שאין להמנע בגלל כך מפריה ורביה.

ואפשר לדחות כל הראיות ולומר שגזירת פרעה להשליך את ילדי ישראל לים עשויה להתבטל וכמו שאמרה מרים לאביה: „פרעה הרשע ספק גזירתו מתקיימת“ ואין ראייה שמן היושר להביא ילדים לעולם כשבדרך הטבע יסבלו ויתענו. וכמו כן נישואין חרש וחרשת וזוג שוטים עדיין אין הדבר מוכיח שגם בניהם יוולדו כך, וגם הרשע עלול לחזור בתשובה ועדיין אין ללמוד מכך שדבר ישר להביא לעולם ולד שבדרך הטבע ודאי יוולד בעל מום.

והנה יש להוכיח שהעוסק בפז"ר אל יתחשב בסבל הילד שהרי מסופר בירושלמי יבמות פרק הערל ובשבת רבי אליעזר על רב אדא בר אהבה שנוולד לו בן וכאשר מלו אותו אירעה תקלה וחתכו בבשרו יתר על המדה אמר רבי אבין נעשה כרות שופכה ונתענה עליו רב אדא בר אהבה שימות ומת רבנן דקיסרין אמרין נעשה פצוע דכה ונתענה עליו שימות.

ולכאורה צריך ביאור למה נתענה ויתפלל לה' ית' שימות והרי כתבנו שכדי לאדם להולד אפילו בעל מום ולזכות לחיי העולם הבא מאשר לא להולד כלל, כנראה שמפרשי הירושלמי פני משה וקרנן העדה נתחבטו בשאלה זו וכתבו שלכן התענה על מיתתו משום שהילד לא יהיה ראוי לבא בקהל ה', מסתבר שכוונתו היא שרב אדא בר רב אהבה ראה את הצער שיפקוד את הילד בעתיד כאשר לא יוכל לשאת אשה ולכן התפלל שימות כדי שלא יצטער בצער גדול זה.

אלם הרד"ל בהגהותיו למסכת שבת כתב להקשות על כך וזה לשונו: רבנן דקיסרין כרות שפכה נעשה ונתענה ומת, נראה לי דלא סבירה להו כרבי אבין שנתענה שימות, דמה חטא הילד והרי ישראל הוא וישא גיורת, וסבירא ליה דכרות שפכה נעשה ונתענה שיתרפה, דכרות שופכה יש לו רפואה אלא שלא נענה בתפילתו ומת עכ"ל. הגה לדעת הרד"ל אין הסבל של הולד גדול כיכ מאחר שיכול לישא גיורת ולכן חולקים רבנן דקיסרין על רבי אבין וסוברים שיתפלל על כך מאחר שאינו יודע אם יודמן לו גיורת שתהיה ראויה לו לאשה ולכן ראה רב אדא בר רב אבין שסבלו בעתיד יהיו גדול ויתפלל עליו שימות ולפי זה תמוה מדוע צוותה תורה על ממזר לעסוק בפריה ורביה כמבואר במנחת חינוך מצוה א' ובדברי ר"י עמדין והפרמ"ג הלכות צניעות סי' תמ נסתפק בזה הרי הילדים אשר טוב מותם מחייהם מאחר ולא יוכלו לבוא בקהל ה', ואעפ"י שמותר בגיורת וממזרת, הרי גם פצוע דכא מותר בהם ובכל זאת התפלל על מות בנו.

וצריך לומר שפשר הדברים כך הוא :

כאשר עומדת לפני אדם מצות פריה ורביה, אין לו להמנע ממנה בגלל שמביא לעולם ילד שיסבול, ועל זה נאמר: „בהדי כבשא דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעיא לך למעביד ומה דניחא קמיה דקודשא בריך הוא לעביד“. כלומר, מהש"ת לא תצא רעות רק טובות, ואפילו אם יולד ילד שיסבול כל חייו, עניינים, וודאי טובה היא לו. ובספר „לב אברהם“ פי"א נאמר: „הגרא"ג אמר פעם: כמה גדולה וטהורה היא הנשמה של אדם שוטה הנמצא בעולם ללא צורך כי אם להשלמת ולתיקון נשמתו, וכמה גדולה הזכות של ההורים שנולד להם בן כזה. וילד כזה עבר פעם לפני החזו"א זצ"ל וקם בפניו באומרו: „עוברת כאן נשמה טהורה וגדולה“ עכ"ל. וידוע גם מהספרים הקדושים שלפעמים פוסקים בשמים על אדם גדול שכל חייו קיים מצוות, אלא שפעם אחת בעוון, שחייב הוא להתגלגל בעולם הזה כדי להשלים במה שפגם, ולרוב, נשמות אלו מתגלגלות בגוף אלם חרש, או שוטה, כדי שלא יחטא בעוונות אחרים בגלגולו החדש. ומה שרב אדא בר אהבה התפלל על בנו שימות הוא בגלל שכבר קיים המצוה לפני כן, ואין להקשות אם כן נתפלל על כל הממזרים ופצועי דכא וכו' שימותו אין זו קושיא, משום שאי אפשר לדעת איזה תיקונים מסוגל אדם כזה לתקן בעולם, ויעוין ב„צדקת הצדיק“ (לר' צדוק הכהן מלובלין) שכתב ש"ממזר ת"ח מסוגל לפעול גדולות, ולתקן דברים גדולים בעולם, ורק רב אדא בר אהבה ברוח קדשו יכול היה לדעת שבנו זה מתחזה עליו מידת הדין, ובא לעולם לשם רצוי דין שמים בלבד, ולכן התפלל עליו שימות.

עוד אפשר לתרץ שאעפ"י שרב אדא בר אהבה התפלל על בנו שימות בכל זאת אין להמנע מלהביא נשמה כזו לעולם שאם לא תבוא לעולם כלל וכלל לא תזכה בחיי עולם הבא. ורק אחרי שכבר באה נשמת ילדו של רב אדא לעולם, וזכתה לחיי עולם הבא, רק אז התפלל שתמות.

היוצא עד כאן מדברנו הוא, שמבחינת הילד טובה היא לו שיבוא לעולם, ואין להמנע בגלל סבלו בעתיד מלהביאו לעולם. אולם אם משערים שההורים לא יהיו מסוגלים לשאת בסבל הזה וקיים חשש שייכנסו ל„דכאון“ דינו כפיקוח נפש, הדוחה מצות פריה ורביה.

ומעתה נבוא לדון בשאלה זו, מבחינתם של ההורים, האם לעסוק במצות פרו ורבו, כאשר צפוי מראש שילדם יהי עוור חרש ואלם. וצערם יהי רב מאוד, והנה מצינו ב„אבני נזר“ (חלק י"ד) שנשאל מה הדין בילד שנולד צולע על רגלו והרופאים אומרים שרפואתו היא לשים רגליו בגבס מיד, אולם אם יניחו את הגבס לא יוכלו למולו ביום השמיני, ואם נרצה למולו ביום השמיני לא נוכל להניחו בגבס, האם מותר לבטל מצות מילה ביום השמיני למען רפואת רגלו או לא, והשיב שמאחר וכל אדם היה מוכן לוותר על יותר מחומש מנכסיו כדי שלא יהי צולע א"כ אין אדם חייב להשאר צולע כדי לקיים מצות עשה. ואם כן אולי גם בענייננו נאמר כך, שכל אדם היה נותן יותר מחומש מנכסיו כדי שלא יוולד לו ילד מפגר או בעל מום קשה, ולכן במקרה דנן פטור הוא מלקיים מצות פרו ורבו.

ונראה שאפשר לחלק בין הצער של חיגר הנחשב כיותר מ„חומש־נכסיר“ לצער הורים הרואים בייסורי בנם שאינו נחשב כיותר מ„חומש־נכסיר“ והוא על פי ששמעתי להקשות מה הטעם שהתירו חז"ל להפיס מורסא בשבת (מסכת שבת דף ג א) ולעבור על מלאכה שאינה צריכה לגופה כדי למנוע מהאדם צער, ואילו לכבות דליקה אסור, אעפ"י שגם היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולמרות שצער האדם הרואה את כל רכושו עולה באש הוא גדול פי כמה מצער הכאב של מורסא? ושמעתי לתרץ שהמורסא גורמת לכאבים בטבע, ואין ביד האדם להסיר כאבים אלו כי אם ע"י חלול שבת במלאכה דרבנן ולכן התירו זאת חז"ל. מה שאין כן צערו של הרואה את כל רכושו נשרף, שבידו להתגבר על צער זה על ידי שיבטח ויאמין בהשי"ת ששיב לו את המגיע לו כמו שנאמר: „לקראת שבת לכו ונלכה כי היא מקור הברכה“. ולכן לא התירו חז"ל לחלל שבת כדי למנוע צער זה מאחר והעגמת נפש אינה מוצדקת ואמונתנו שוללת אותו. וכעין זה מבואר במסכת סוכה דף כה ב „נעשה כמצטער על ספינתו שטבעה בים“.

וגם בענייננו ניתן לומר כך שצער ההורים הרואים בסבל בנם אינו נחשב כיותר מ„חומש נכסים“, מאחר ואינו צער מוצדק ואמונתנו שוללת צער זה ואדרבה גדולה היא זכותם של ההורים שנפלה בחלקם לגדל נשמה טהורה וגדולה המזדככת בעולם הזה ואין הוא דומה לילד שנולד חיגר שאין ביד הילד להנצל מהצער כי אם על ידי ביטול מצות מילה ומשום כך נדחית המילה כדי שנוכל לרפאותו.

ועוד, הגע עצמך האם יוכל אדם לפטור עצמו מהמילה מחמת שהוא מפונק והיה מוכן לתת יותר מ„חומש נכסיר“ כדי למנוע צער המילה? והאם יוכל אדם

שנולדו לו בנים רבים ועדיין לא קיים פריה ורביה משום שלא נולדה לו בת, לפטור עצמו מהמצוה משום שהיה מוכן לתת יותר מ"חומש נכסיו" לחסוך מעצמו צער גידול בנים? וודאי שדבר זה לא ניתן להאמר שהרי צער זה נלקח בחשבון כשניתנה המצוה ובכל זאת חייבה תורה לקיים מצוות אלו, כך יתכן שגם צער זה של הולדת בנים בעלי מומים נלקח בחשבון כאשר ניתנה מצות פריה ורביה ועל דעת כן ניתנה המצוה כדי להביא לעולם גם ילדים כאלו, וזאת כל עוד ראויים ילדים אלו להוליד ילדים אחרים, שאז מקיימים ההורים מצות פרו ורבו בשלמות. עוד אפשר לומר שדווקא כאשר צריך האדם להפסיד יותר מ"חומש נכסיו" עבור קיום המצוה פטרתו תורה מהמצוה, או כשצריך לוותר על רפואת הרגל ולהמנע מעשיית גבס לילד חיגר כדי לקיים מצות מילה בשעתה, פטרתה תורה מהמצוה, מה שאין כן בנידוננו שאין ההורים מפסידים יותר מ"חומש" עבור קיום המצוה אלא שכתוצאה מהמצוה ייגרם להם כעבור זמן צער ועגמת נפש, ועל כגון זה לא שמענו שזו תהי' סיבה להפטר מהמצוה. וביחוד ששערי תפילה לא ננעלו ומבואר ברבותינו שתפילה עלולה להפוך טבע, יתכן גם שהשי"ת בזכות תפילת ההורים יהפוך את הכרומוזומים לטובה ולברכה.

וגם עצם ההנחה שאדם היה משלם יותר מ"חומש נכסיו" כדי שלא יוליד בן חרש ואלם. גם זה לא ברור שיתכן שהורים שאין להם סכוי בדרך הטבע להוליד בריאים, יתכן, ויתרצו גם להוליד בעל מום, וביחוד כאשר בעתיד עלולים להוולד דורות בריאים, נכדים ונינים וכו' אם יתחתנו עם בני זוג שאינם נושאים כרומוזומים מסוג זה.

### נשואי בני דודים

תמיהה גדולה תמה ה"נודע ביהודה" על דברי רבנו יהודה תחסיד, ואמר שדברים אלו שכמעט אסור לנו לשומעם. ר' יהודה תחסיד אומר, שלא ישא אדם בת אחותו, ובגמרא אמרו (יבמות סב) שהיא מצוה ובספר אבן הראשה סימן ל כתב ליישב בהקדם מה שנתברר בנסיון לגדולי הרופאים כי מרבית הנולדים חרשים אלמים הם כשהאב והאם שארייבשר, כגון מנישואין בת-אחיו או בת-אחותו וכדומה. וכל מה שהאיש והאשה קרובים יותר זה לזה בקרבת משפחה, ירבה מספר הנולדים מהם חרשים אלמים וידועי חולי העוורון וגרוי העצבים. ומה שאמרו חז"ל שהנושא בת-אחותו עליו הכתוב אומר: "אז תקרא וה' יענה, תשוע ויאמר הנני". היינו, כשנושאה לשם שמים אזי יענהו השי"ת ויהי' לבו בטוח כי זרעו יהי' לברכה. והגם שבנשואי קרובים ענין היזק טבעי, לא שכיחא הזיקא כולי האי, ואין לחוש לזה במקום מצוה, וכהבטחת הכתוב: "אז תקרא וה' יענה", אולם כאשר ראה ר' יהודה תחסיד כי אין הדור יפה, והמון העם מתכוונים לשם נוי ולא לשם מצוה, צוה שלא ישא אדם בת-אחותו בגלל הנזק היתצא מזה לתולדותיהם, עכ"ד.

מזה ניתן ללמוד לעניננו, שלכתחילה וודאי יש למנוע מבני זוג שהכרומוזומים שלהם נושאי מחלות לא להנשא זה לזה ואפילו כאשר נישאו זה לזה יש ליעצם

שייפרדו, וכל אחד מהם ישא בת זוג מאלו שאין בהם מחלה זו. ואעפ"י שה"ח"תם סופר" במסכת שבת כתב, שאין ללמוד מנסיונות הרופאים בגופות של נכרים, על ישראל שגופם שונה. וכעין זה כתב החזון איש זצ"ל בהלכות נדה, שאשה נכרית שהיתה רואה דם מחמת תשמיש, ונתגיירה ונישאה לישראל, מותר לה לדור עמו, ואין לה לחשוש למחלתה שהחזקה בגויתה, מאחר ולישראל גוף אחר. ראינו בספר "אבן הראשה" שחשש לדברי הרופאים כשהנסיון מורה כך, וגם הדעת מסכימה לזה, והוא משיב שאעפ"י שישראל אין להם מזל וגם גופם שונה בכל זאת חייבים לחשוש ולהמנע מכך.

ויתכן גם שאם מלו ב' אחים ומתו מחמת מילה, שכידוע אסור למול את השלישי, בכל זאת אם אמרו הרופאים שלפי הכרומוזמים נראה שהילד השלישי לא יחלה, שיש לסמוך עליהם גם להקל. עוד נראה שאם כבר הולידו בן ובת, אעפ"י שבשאר אדם חייב הוא להוליד שוב, כמו שנאמר "לא תהו בראה לשבת יצרה", בכל זאת בנדוננו אם כבר קיימו אנשים אלו מצות פרו ורבו, ולפי דברי הרופאים ברור הדבר שכל הילדים שיולידו, יהיו חרשים אלמים או סומים וכדומה, יתכן שבאופן זה אין מצוה של "לא לתהו בראה כי אם לשבת יצרה" מאחר ומצות "לא לתהו בראה" נאמרה על ילדים המועילים לישוב העולם, ולא על בעלי מומים שאינם תורמים ליישובו של עולם כלום.

כמו כן אם ברור הדבר שיולידו ילדים שלא יחיו עד גיל ההולדה, ולא יוכלו להוליד המשך של דורות, אין בהם מצוה של פריה ורביה, וממילא אין ליעצם להוליד, מאחר ואין בהולדת ילדים אלו, מצות פריה ורביה.

ומעתה נבוא לדון בשאלתו של הרופא הנכבד, המונחת לפנינו, היות כאשר ההורים חרשים אלמים וגם סומים, ספק גדול הוא אם הם חייבים במצוות בכלל, שהרי כידוע חרש אלם שאינו שומע ואינו מדבר פטור מהמצוות, ואמנם דינים רבותינו מה ההלכה כאשר למדו בבתי ספר לחרשים אלמים להבין ברמזיה, יש מרבותינו הסבורים שהם חייבים במצוות ודינם כפקחים. ויש הסוברים שדינם כחרש שוטה וקטן, יעוין במהרש"ם ח"ב סי' קמ, ומהר"ם שיק אהע"ז סי' עט ובדברי חיים אהע"ז סי' עב ועוד מרבותינו שדנו בסוגיא זו. אולם כשהם גם סומים ובקושי רומזים ונרמזים ספק גדול אם יש המחייבים אותם במצוות, ויש לצרף גם דעת הסוברים שסומא פטור מהמצוות כמבואר ב"שער הציון" סימן נג לה. ויעוין גם ב"חכמת שלמה" בהגהותיו לאו"ח סימן שכת, שהביא דעה זו שסומא פטור מהמצוות ואעפ"י שלהלכה קיימא לן שסומא חייב במצוות, ואם כן מסתבר שאין חייבים ליעצם לעסוק בפריה ורביה. אולם אם ברצון עצמם רוצים הם לעסוק במצוה זו אין לעכב בעדם מחמת שיביאו לעולם ילדים אומללים משום שכל ילד יהודי הנולד בעולם זוכה לחיי העולם הבא.

## ל ס כ ו ם

א. זוג העומד להנשא ושניהם נושאים כרומוזמים פגועים וקיים חשש שיולידו בעלי מומים יש ליעצם לא להנשא זה לזה.  
נישאו זה לזה יש ליעצם להתגרש.

ב. אם קשים עליהם הגירושים ועדיין לא קיימו פריה ורביה, מסתבר שעליהם לעסוק בפריה ורביה ולא להתחשב בסבל העלול להגרם לילד ולהם עצמם, ועל כגון זה נאמר „אל לך להתעסק בסודות הבריאה ומה שמצווה עליך לעשות עשה“, והשי"ת יעשה הטוב בעיניו.

ג. אם קיים חשש שאחד מבני הזוג לא ישא בנטל ויכנס לדכאון נפשי אל יעסוק בפריה וברביה.

ד. יש להורים כבר בן ובת הראויים להוליד, אין עליהם מצוה להמשיך ולהביא ילדים לעולם בעבור מצות „לשבת יצרה“.

ה. במקרה שלפנינו היות וההורים חרשים-אלמים וגם סומים הרי הם פטורים מהמצוות ואינם מצווים לעסוק בפריה ורביה.

### דברי חיזוק ועידוד

מעשה שארע למשה רבינו ע"ה: בשעה שאמר לקב"ה „הודיעני נא את דרכך“, אמר לו הקדוש ברוך הוא: עלה אלי ההרה, כשהיה עולה, ראה בן אדם שבא לשנות במעין ונפל ממנו ארנקי דדינרים והלך לו. בא אדם אחר ומצא הארנקי והלך לו. הראשון חזר לבקש הארנקי שלו ומצא אדם אחד על המעין. אמר לו אתה לקחת ארנקי! אמר לו, לא לקחתי כלום. עמד עליו והרגו. ראה משה רבינו כך ותמה. אמר לפני הקב"ה: רבונו של עולם הודיעני נא דרכך. כי כך וכך ראיתי ותמהתי. אמר לו הקב"ה: כל מה שראית אמת, בעל הארנקי גנבה מאותו שמצאו ובה בעל האבדה ומצא את אבדתו. ואותו שנהרג הרג לאביו של ההורג, ואנכי אינתי לידו לכך. אמר משה: והאלקים אנה לידו (דעת זקנים בעלי תוספות השלם).

עובדה זו מלמדת אותנו שאין להתפלא על דרכי השי"ת אף כאשר לנו הם נראים תמוהים. זכבר המשיל יפה ה„חפץ חיים“ את תעלומות העולם לאדם שנכנס לבית הכנסת ומצא את הגבאי מחלק עליות ובוחזר רק בכמה אנשים ספורים, ואת כל הציבור משאירים ללא כל כיבוד, תמה מאד ואמר לגבאי: הסבר נא לי פשר הדבר במה עולים אנשים הללו על כל אנשי בית הכנסת שבחרת דווקא בהם שיעלו לתורה? ענה לו הגבאי: אילו היית מבקר כל שבת בבית הכנסת היית נוכח לראות שכל אחד מהציבור מקבל את כבודו, ואילו שלא נתכבדו בשבת זו נתכבדו בשבתות אחרות, אולם אתה רק שבת אחת בלבד מבקר כאן ולכן התמיהה גדולה בעיניך. כך הנמשל, אין אדם בעלי עיניים מצומצמות מסוגל לראות יותר ממה שרואה במשך שנות דור, אולם בורא עולם ומנהיגו המנהיג עולמו בכל דור ודור וודאי שהוא מסדר את חשבונותיו של כל יחיד ויחיד עפ"י המגיע לו מגלגולים קודמים.

### פעמים זוכה כל המשפחה בחיים אודות לילד המפגר

זכבר תמה בהגהות הסמ"ק משום מה מחללים שבת על ילד שראשו מרוצץ שוודאי ימות, הרי ידוע הכלל של חלל עליו שבת אחת כדי שיזכה בשבתות

הרבה והיכן השבתות הרבות של זה שראשו מרוצץ? וראיתי בספר הגהות הסמ"ק בשם "ר' אליהו בעל שם" שכתב שכל משפחה ועיר גדונית לפי הרוב ואם רובם צדיקים גדונית כולם לחיים וא"כ בגלל ילד זה או החולה הזה שראשו מרוצץ יזכו כולם לחיים מאחר והוא צדיק גמור.

נמצא א"כ שפעמים רבות הקב"ה נותן חיים אף לאלו שאינם זכאים לחיים, מחמת הילד החולה הנמצא במשפחתם כשהם מטפלים בו במסירות.

### "אושר החיים"

"אמר ר' יהושע בן לוי כל מעשה בראשית בקומתו נבראו לדעתם נבראו בצביונם נבראו שנאמר: ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, אל תקרי צבאם אלא צביונם" (חולין דף ס א). לדעתם, שהודיעם שיבראו והם נאותו; בצביונם, בדמות שבחרו להם, רש"י.

ובמסכת ראש השנה פירש, שאלם אם רצונם להבראות ואמרו הן. דרש ר' חנינא בר פפא אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טיפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבונו של עולם טיפה זו מה תהא עליה: גבור או חלש, חכם או טפש, עשיר או עני. ואילו צדיק או רשע לא קאמר, כדרכי חנינא, הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים נדה דף טז א.

וכתב "אור חדש" אם כל מעשה בראשית נבראו לדעתם שהודיעם באיזו צורה ייבראו ולאיזה תכלית, והם קבלו והסכימו, על זה בוודאי גם הודיע לנשמות את צביונם, תכליתן ואופני צורתן והם ניאותו להסכים ולקבל מי להיות חכם ומי להיות טפש, מי עשיר, ומי עני, מלבד צדיק ורשע. אם כן כיצד נשמות אלו, הסכימו לבוא לעולם הזה בצורה של טפש או עני?

מכאן יש ללמוד עד כמה יקרים הם החיים בעולם הזה, עד שכדאי לבוא הנה ולחיות בטפשות ובעניות, לחיות עם שכל מועט, ולסבול חרפת עוני כל החיים, ורק כדי לעבור עולם זה שהוא עשיר בסגולות השגת חיי הנצח. כדאי לסבול חרפה ובזיון רעב ועוני, רק כדי להשיג את מעלת הנצח, וזאת על ידי המצוות וחיי התורה. אוירת העולם הזה מועילה להשגת הנצח וזאת ע"י המצוות וקיום התורה.



הרב משה מייזלמן  
ארה"ב — ירושלים

## בעיות הלכתיות בענין השתלת כליות

מן ההתקדמויות הבולטות של עשרות השנים האחרונות בחכמת הרפואה תופסת ההתקדמות בטיפול בחולי הכליות מקום ראשי. השתלת כליות וכליות מלאכותיות מאריכים חיי האנשים הסובלים מחולי הכליות ומאפשרים להם, ברוב המקרים, חיים כמעט נורמליים. עקב התפתחויות אלו נולדו כמה שאלות הלכתיות חמורות, ורצוני לדון במאמר הזה בכמה מהן.

הניתוח של השתלת כליה שונה בצד אחד מניתוחים אחרים, כי במקום שבניתוחים אחרים אין שום ענין של חבלה, כי חובלים בראובן לטובת ראובן, בהשתלת כליות, כשחובלים בראובן לטובת שמעון, יש לדון אם יש כאן ענין של חבלה. להלכה, ברוב רובם של המקרים מדובר במצב של פיקוח נפש, ואף אם היה חשש של איסור חבלה היה מותר מטעם פיקוח נפש, אלא מכיוון שיש מקרים שמשתילים כליה אף בלי ההיתר של פיקוח נפש נחוץ לדעת אם יש כאן ענין של חבלה.

גלפער<sup>1</sup> שאין כאן שום ספק שמותר לחבול בראובן לצורך רפואת שמעון. ואכן זהו ההיתר של תרומת דם במקום דליכא סכנת נפשות של חולה לפנינו וגם תרומת עור בשביל הרכב עור לניתוח פלאסטי שאין כאן סכנה, ולא מיבעיא לפי המ"ד דמותר לאדם לחבול בעצמו בין מן התורה ובין מדרבנן, דהיינו הרמ"ה בשטמ"ק לב"ק פ"א מובא בטוח"מ סי' תכ. וכן לפי דעת האחרונים הסוברים דמהני מחילה לאיסור חבלה, דהיינו המהרלב"ח, הט"א, והמנ"ח. אלא אף אם נלך בשיטת רוב הפוסקים דאסור לאדם לחבול בעצמו, ולא מהני מחילה, מ"מ נראה לומר דמכיון דסוף כוונתו רפואה, הוי מותר.

עיי' בסנהדרין פ"ג ע"ב, איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך, רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם מכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. והכי קי"ל לדינא. ונראה לכאורה, דאין מחלוקת כלל בין רב דימי ורב מתנא ושני הטעמים אמת. מיהו הכס"מ מביא דעת רב מתנא מפני שהרמב"ם כנראה סובר דלענין רפואה בעינן מחילת התולה כדי לפטור הרופא, והיינו שכתב בהל' ממרים פ"ה הל"ז כפי מה שירשהו לעשות לעשות עכ"ל שהרי לר' דימי רפואה ליכא בכלל באיסור חבלה אפי' בלי מחילת הנחבל, ומדכתב הר"מ דבעי מחילה, מוכרח דהוא סבר כדברי ר' מתנא וסובר דפליגי ר' דימי ור' מתנא. מיהו מדברי הרדב"ז שמה מוכרח דהוא סבר כדברי הרמב"ם לאו דוקא, וקי"ל כר' מתנא וכו', דימי בר חנינא.

והנה בביאור דברי רב מתנא כתב רש"י לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו עכ"ל. ויש לפרש דברי רש"י בא' מב' אופנים. דמה שכתב, שאינו חפץ לעשות, אפשר דקאי על הנחבל, ואפשר דקאי על החובל. ואם נאמר דקאי על הנחבל, אז רצונו לומר דמהני מחילה לגבי חבלה, לכה"פ בעניני רפואה, וכפשטות דברי הרמב"ם. משא"כ, אם נאמר דקאי על החובל עצמו, רצון רש"י לומר שכמו שרוצה כל אדם שמישהו אחר יקין לו דם ג"כ מותר לו לעשות לאחרים, ואינו תלוי על הקפדת החובל לבד, דמה שראובן אינו מקפיד אם מישהו מכה אותו אין זה היתר לראובן להכות את כל העולם. אלא דזה תלוי על דעת ב"א בכלל, ולא נאמר חבלה אלא בדבר שב"א מקפידים, אבל מה שב"א אין מקפידים לא נכנס בכלל איסור חבלה. אלא דצ"ע לפי הפשט הראשון שנראה כיותר מתקבל, למה אסור לאדם לחבול בעצמו ולמה אינו מועיל מחילת הנחבל בכל חבלה? אלא דנראה פשוט דדין חובל בעצמו נלמד מדברי ר"א הקפר בב"ק צא, וקרי"ל כותיה, כדמבואר בדברי הגר"א ביר"ד רלו ס"ק ו' שמבואר דקיי"ל כר"א הקפר, ואף דלא קיי"ל כדברי האומר שיש איסור בתענית, עי"ש בדברי הגר"א, שמדבריו מוכרח דקיי"ל כר"א הקפר לכה"פ לענין חבלה. וא"כ כל האיסור של חבלה הוי דוקא כשכונתו צער והשחתה, ובענין של צער והשחתה, אין אדם רשאי לחבול בעצמו, ומפני זה לא מהני מחילה, משא"כ במקום רפואה דאין כונתו צער והשחתה, מהני מחילה.

ואין להביא ראיה מדברי הרמב"ם דבעינן דרך בזיון או דרך נציון לאיסור חבלה, כדמבואר בהל' ח"מ פ"ה הל' א', דהלה באיסור חבלה נכלל שני דברים, חבלה, דהיינו שמוציא דם, והכאה, ודוקא בהכאה, שאינו מוציא דם, כתב הר"מ דרך נציון או בזיון, משא"כ היכא דמוציא דם לא כתב. והכי מדויק בלשוננו, אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבריו ולא החובל בלבד אלא כל המכה... דרך נציון עובר בלא תעשה וכו'. והיינו דכתב רק לענין הכאה, והכי מוכרח מכח הסוגיה בסנהדרין דא"כ תקשה הסוגיה דהקזה, דהקזה בלי בזיון הוא, אפי' עשה יותר ממה שצריך. אלא כמו שכתבנו נראה, היוצא מדברינו אלו דלפי הפשט הראשון ברש"י דמהני מחילה לחבלה, כל היכא דכונת החבלה אינו צער או של חבלה מצד התורם, מיהו אף לפי הפשט השני ברש"י, אפשר לומר דאין כאן השחתה, ולפי שיטת הרמב"ם, אין שום צל של ספק שאין בהשתלת כליות ענין של איסור חבלה. דמאחר שמקובל בעולם שאנשים תורמים כליות א"כ לא נכנס זה בגדר חבלה. להלכה נראה דמאחר שהרמב"ם והטור אומרים דמחילה מהני בחבלת רפואה ואף יש אפשרות שרש"י סובר הכי, ואף אם לא סובר הכי מ"מ יש לומר דבנידון דידן אין ענין של חבלה, וגם הרמ"א פסק בסי' רמ"א דמהני מחילה בחבלת רפואה, א"כ להלכה אין שום ספק שאין ענין של חבלה בתרומת כליה, עור או דם במקום דאין כאן ההיתר דפקד"נ.

בהרבה מקרים, חוץ מאפשרות ההשתלה, אפשר ג"כ להשתמש בכליה מלאכותית, ובהרבה בתי חולים טובים, סיכויי החיים יותר טובים כשמשתמשים בכליה מלאכותית מסיכויי חיים לאחר השתלה. מהשתמשות בסטטיסטיקה יכולים לקבוע סיכויי חיים לכל חולה וחולה לשנה, שנתיים לחמש שנים וכו' מהשתלה

ומהמכונה. אם נשתמש בהסטטיסטיקה המצויה לנו, יוצא שסיכויי החיים יותר גדולים עם המכונה מע"י ניתוח, ואין צורך במכונה בשביל חולה אחר, קשה מאד להתיר ניתוח החולה. כשמשתמש במכונה החולה לא סובל יסורים, אבל אורח חיים שלו הרבה יותר לא נוחים מחולה לאחר השתלה. חולה המשועבד למכונה צריך להצטמד למכונה הרבה שעות בכל שלשה ימים, והדיטה שלו חמורה מאד וכו'. אבל אם ע"פ סטטיסטיקה סיכויי חיים יותר גדולים עם המכונה אז החיוב הצלה מחייב המכונה, ואוסר ההשתלה, ואף שיש אי נעימות גדולה, מ"מ כבר כתב המגן אברהם ס"ס קנו משמע שהוא מחוייב לסבול צער כדי שלא יתרג חבירו חנם. זאת אומרת דחיוב הצלה מחייב אדם לסבול יסורים ואם נאמר כך על הצלת חבירו, הצלת עצמו לא כל שכן. ועיין רש"י בסנהדרין עג שכתב חוזר על כל הצדדים שלא יאבד דם רעך והיינו שאין הפסד ממון או אי נעימות פוטר מחיוב הצלה. וא"כ בנידון זה אסור לחולה ואסור לרופא להשתיל כליה, והעובר ועושה את הניתוח אפשר שעובר בלאו דלא תעמוד ואפשר ג"כ באיסור חבלה מאחר דאין היתר רפואה שייך בנידון זה. מיהו במקום שהסטטיסטיקה אומרת לנו שהסיכויים שווים נראה דאף שכבר הוכחנו שאין איסור חבלה מ"מ אסור מטעם סכנה לתורם, דהנה מאחר דסיכויי החיים שווים אין כאן ההיתר של הצלה בשביל סכנת המציל. כי מאחר דיש קצת ספק סכנה בכל מקרה דתרומת כליה ומכיון דאסור לאדם להכניס עצמו אפילו לקצת ספק סכנה, מבלי ההיתר של הצלה או של שומר פתאים ה', ומכיון דבתרומת כליות א"א לומר כבר דשו בו רבים, מאחר דרוב רובם של ב"א לא תרמו ולא יתרמו כליות, א"כ יוצא דאסור לתרום כליה במקום דהסיכויים שווים. מיהו אם יש חולה אחר שיוכל לקבל המכונה אז כבר יש דין של הצלה ויכול הוא לתרום את הכליה, אם הסיכויים יותר טובים בהשתמשות במכונה אבל אם יש חולה אחר המחכה להמכונה, אז יש כאן סיכון לתורם ולהמקבל, ונצטרך לעמוד על זה להלן.

הבעיה העיקרית היא במקום שתרומת כליה נכנס בגדר הצלה האם חייב, מותר או אסור לבן אדם להכנס למצב שחזותים ממנו אבר חשוב מגופו להצלת חבירו. השאלה מתחלקת לשניים. ראשית, מכיון דיש סכנה בתרומת כליה וכל התורם כליה נכנס בספק סכנה, האם המציל צריך, או אפי' מותר, לסכן את עצמו להצלת נפש חבירו. שנית, אף אם אין סכנה, האם מחוייב אדם להפסיד אבר חשוב מגופו להצלת חבירו.

תחילה נעמוד על הבעיה השניה. כתוב ברמ"א סי' קנו א ואם יכול להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה. ובמקום שאמרו כל מי שיש בידו ואינו מוחה הוא נתפס בעון, מ"מ בדבר שיש חשש סכנה, אין צריך להוציא ממונו על זה עכ"ל, ולהלן כתב עוד וז"ל אבל אלאו דלפני עוור לא תתן מכשול יעבור ואל יתרג עכ"ל. ומה שכתב הרמ"א בדבר שיש בו חשש סכנה עיין בפת"ש שכתב דלאו דוקא מדכתב הרמ"א בסי' שלד מח אע"פ שחייב אדם למחות בעוברי עבירה וכל מי שאינו מוחה ובידו למחות נתפס באותו עון מ"מ אין אדם חייב להוציא ממונו על זה ולכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה שיש לחוש שיהיו עומדים על גופינו ומאודינו עכ"ל דהיינו דכל דין תוכחה לא נאמר

במקום הפסד ממון או נזק הגוף. ודין הרמ"א מתחלק לשניים דעל מצוה ידידיה בלא תעשה צריך להפסיד כל ממון שבעולם, וב"עשה" רק עד חומש, כמו שכתב באו"ח סי' תרנו. והיכא דיש לא תעשה שאין בו מעשה, רוב הפוסקים חולקים על דינו דהריב"ש, וסוברים דהוי כמו עשה. וא"כ כל מצות תוכחה והצלה מצד עצם המצוה היה דינו רק עד חומש. אלא דמחדש הרמ"א דבעד מצוה דחבריה אין צורך אפילו להוציא חומש. ועיין בגליון מהרש"א דמביא מדין בזיון המת דלאו דוקא מצוה דחבריה אלא כל צרכי חבריה אין חייב להוציא ממון עליהם. אלא דצ"ע דהרי כתב המ"א דצריך לסבול צער שלא ימות חבריה וא"כ ג"כ צריך לסבול הפסד ממון. אלא עיין בביאור הגר"א ס"ק ה שכתב דמדברי הגמ' בסנהדרין עג מוכרח דאי לא הפסוק דלא תעמוד הייתי אומר דאינו חייב להוציא אפי' פרוטה להצלת חבריו. דמדין אבידת גופו אינו מחוייב להוציא ממון וזה שחידשה תורה הלא תעשה של לא תעמד היינו שלהצלת חבריו צריך להוציא ממון עיי"ש בדבריו. וא"כ מוכרח דעל שאר צרכי חבריו אינו צריך להוציא ממון כלל. אבל בהצלת חיי חבריו צריך לסבול יסורים ולהוציא ממון. אלא, דאינו מבורר, איזה שיעור של הוצאת ממון ויסורים יש בדבר. מיהו עיין בהש"ך דאינו צריך לסכן אבר בשביל הצלת חבריו. אלא דאפשר שהש"ך סומך עצמו על דברי הראשונים דסברי שסכנת אבר הוי כסכנת נפשות (עיין מאמרו של הרה"ג ר' משה הרשלר ב"הלכה ורפואה" כ"א תש"מ) וצידד לקולא. מיהו מכיוון דפסק המוצ"ה וכל יתר הפוסקים דסכנת אבר לא הוי כסכנת נפשות קשה להקל בענין זה. וא"כ היה יוצא על פי רוב הראשונים, לפי דברי הש"ך, שחייב לסכן אבר בשביל חיי חבריו. מיהו הבאר היטב הביא דברי הש"ך, ונראה דפוסק כותיה, לענין סכנת אבר הכא, אף דאינו פוסק כותיה לענין הדין שסכנת אבר הוי כסכנת נפשות. אלא דאם נאמר שלא כדברי הש"ך צ"ע אם חייב למסור הכל בשביל נפש חבריו אם לאו. ואיזה שיעור יש בדבר. ועיין ברדב"ז בענין הג"ל ח"ג תרכ"ז אם מחוייב להפסיד אוון בשביל הצלת חבריו וכתב הרדב"ז וז"ל ותו תדע דסכנת אבר חמירא דהא התירו לחלל עליה את השבת בכל המלאכות שהם מדבריהם אפי' ע"י ישראל ותו דכתוב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורותינו יהיו מסכמים אל השכל והסברא. ואיך יעלה על דעתינו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימית את חבריו. לפיכך איני רואה טעם לדין זה אלא חסידות ואשרי חלקו מי שיכול לעמוד בזה עכ"ל. וראיית הרדב"ז תחילה מדהתירו שבות בידים ע"י ישראל בסכנת אבר ולא התירו שבות ע"י ישראל במקום הפסד ממון מוכרח דסכנת אבר חמור מהפסד כל ממונו מיהו מדלא התירו איסור דאורייתא מוכרח שלחומר נפשות לא הגיע. ואחר זה אומר הרדב"ז שמשפטי התורה צריכים לתאום לשכל בני אדם, ודבריו מפליאים. אלא צריכים לומר דרצה הרדב"ז לומר, שדבר שיותר חשוב לבן אדם מכל ממונו אינו צריך למסור בשביל נפש חבריו שא"א לתבוע מבן אדם להקריב בשביל חבריו מה שבני אדם אינם יכולים בדרך כלל לעשות. וזה תלוי על דעת רוב בני אדם. זאת אומרת דתחילה הוכיח הרדב"ז שאבר חשוב יותר מכל ממונו, ואחר זה הוכיח שכל דבר ששווה יותר מכל ממונו אינו חייב למסור בשביל נפש חבריו. וא"כ אף אם נאמר שלא כדברי הש"ך מ"מ אינו

חייב למסור אבר מגופו. ונראה דרוב הפוסקים מסכימים לדעת הרדב"ז. היוצא מדברינו אלה דחייב הצלה מחייב אדם עד דבר ששוה אצל רוב בני אדם יותר מכל ממונו דהפסד זה אינו חייב לסבול בשביל הצלת חברו. וא"כ בוודאי אין חיוב לתרום כליה להצלת חיי חברו. מיהו דם ועור שאינם שווים לב"א יותר מכל ממונו חייב לתרום להצלת חברו.

נשאלתי פעם אחת מאחות בבית חולים שהיה אדם א' שסבל מהפסקת פעימת הלב והיא חשבה שתוכל להחיות אותו בהנשמה מלאכותית, אלא שהרופא שהיה שם אמר לה שחוקי בית החולים אומרים דאין נותנים הנשמה מלאכותית לאנשים זקנים וציוה עליה לא להחיות אותו. והיא שאלה אותי במצב כזה שאם היא תציל את החולה יפטרו אותה מבית החולים האם היא חייבת להציל את החולה. ונ"ל אם המציאות באמת ככה ויפטר אותה ויש אפשרות שלא תוכל לקבל משרה אחרת בבית חולים אחרת נראה דההצלה הוי מידת חסידות גרידא ולא חיוב גמור כיון דזה יותר חשוב לבן אדם מכל ממון שיש לו.

בעיה אחרת שצריכים לגשת אליו הוא הדין של ספק סכנה על המציל במקום ודאי סכנה של הניצול. בענין זה כבר דשו בה רבים מן זמן הראשונים עד זמנינו (עי' מאמרו של הראש"ל צ"ר עובדיה יוסף שליט"א בידיני ישראל כרך ז תשל"ו ותשובותיו של הציץ אליעזר ח"ט וח"י) מיהו כל הדיון הזה קאי דוקא במקרים בודדים לבד, כי רק בתאומים זהים יכולים לומר דהוי ודאי הצלה בהצלחת הניתוח. בתאומים זהים הוי ההצלחה בבתי חולים טובים גבוהה מתשעים וחמש אחוז וקרוב לתשעים ושמונה אחוז במקומות מסוימים. אלא דבתאומים זהים צריכים תמיד לחשוש שאותה המחלה הפוקדת את האח החולה תפקוד ג"כ את האח הבריא. מיהו אם נוכל לודא דאין שום חשש סכנה מאותה המחלה לאח התורם, אלא רק סכנת הניתוח, יש קצת ספק סכנה להתורם והצלה ודאית להמקבל ובודאי הוי מותר. וזה אף שהאח המקבל יכול להסתדר עם כליה מלאכותית, מ"מ מכיון דסיכויי חיים שלו יותר טובים בכליה המושתלת מכליה מלאכותית א"כ חל בזה דין הצלה ונקרא מציל חברו מסכנה ודאית. ולא מיבעיא דמותר להניי שיטות דחייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה אלא אף לאילו שאומרים שאינו חייב ובמקום ספק סכנה הוי חסיד שוטה (עי' רדב"ז ח"ג סי' תרכז) מ"מ הלה כתב הרדב"ז דכל היכא דנוטה אל ההצלה לא מקרי ספק סכנה דדוקא בספק השקול או בנוטה לסכנה אסור להכניס עצמו לסכנה אבל בנוטה אל ההצלה חייב. וא"כ אין מקום לאסור תרומת כליה מתאומה וזה להוולת כשיש רק סכנת הניתוח. מיהו מכיון דאיכא מחלוקת ראשונים ואחרונים אי חייב אי לאו הלה א"א לחייב ב"א מספק ליכנס לספק סכנה. ומה שכתב הרדב"ז (ח"ב מלשונות הרמב"ם סי' ריח) דכשנוטה להצלה חייב, כל זה דוקא במקום דליכא הפסד אבר אבל במקום דיש הפסד אבר הרדב"ז עצמו כתב בתשובה אחרת דאין כאן חיוב. וא"כ היוצא מדברינו אלו דאין כאן איסור בתרומת כליה ואף חיוב ליכא אלא מדת חסידות בעלמא כל היכא דהמדובר בהצלה ודאית. מיהו זה דוקא במקרה של תאומים זהים.

במקרה דקרובים אחרים שמדובר בהצלחה פחותה מזה שיכולים לקרות ודאי הצלה עי' בסה"מ לר' חיים הלר עמ' קעה ובס' כלי חמדה פר' כי תצא ובס' עמודי אור סי' צו ד"פ ע"א דכשהצלת חבירו מסופקת אין לו ליכנס לספק סכנה דמכיון דשניהם ספק ואפשר שימותו שניהם א"כ לא עדיף ספק הצלת חבירו מספק סכנה שלו. ואף שבשרית ח"י היה נראה להיפך יותר נראים דבמקום דההצלה ספק אסור לו ליכנס לספק סכנה שלו בשביל ספק הצלה דחבירו, אלא שמדברי הרדב"ז היה נראה דספק הצלה קרוי רק ספק השקול וכל הנוטה להצלה לא מיקרי ספק הצלה א"כ כל מקום שההצלה ע"פ סטטיסטיקה יותר מחמישים אחוז יכול ליכנס. ולא זה בלבד אלא שאם נאמר שההצלה עם כליה מושגת ששים אחוז ועם מכוונת דיאליזה חמישים וחמש אחוז, אז ג"כ יכול לומר דמאחר דהחולה נתון בסכנה ודאית ויש העדפה בטיפולו בההשתלה או חל דין הצלה של ששים אחוז על ההשתלה. מיהו במקרים דסיכויי הצלה של הניתוח פחותים מחמישים אחוז או צע"ג אם יש היתר כלל להכניס התורם בסכנה מועטת זאת בשביל הצלה של ספק פחות מחמישים אחוז.

נשאלתי במקרה של בן אדם א' שחלה ולא היה הצלחה כלל עם מכוונת דיאליזה. לאחר סקירת בני המשפחה נמצא שנכדו מתאים באופן יוצא מן הכלל להיות תורם כליה, והיו סיכויים טובים, בודאי יותר מחמישים אחוז, להצלחת הניתוח. אלא מכיון שמחלת הסבא היתה תורשתית היה סיכויים טובים שהנכד יחלה בעוד הרבה שנים באותה המחלה, וע"פ הסטטיסטיקה יכול להגיד שתרומת הכליה עלולה לקצר את חיי התורם בעשר שנים, אלא שיש סיכויים שבינתיים תתפתח חכמת הרפואה או שיהיה להתורם קרוב המתאים לתרומת כליה להצלת נפשו. נראה שבמקרה הזה התורם נכנס לסכנה ממש מאחר דהמצב המסכן קיים עכשיו, ואף שתוצאותיו יהיו רק לאחר הרבה שנים מ"מ המצב קיים עכשיו, ונקרא ודאי סכנה, ואין להתיר. ומה שיש אפשרות של הצלה שתתפתח חכמת הרפואה, בינתיים כל שאין ההצלה לפנינו נראה דלא מיקרי הצלה כלל ובפרט שהמצב המסכן לאחר זמן קיים עכשיו, וא"כ אין ספק שאסור להתורם ליכנס לספק ודאית להצלת אחר, אף שהניתוח נוטה להצלח.

במקום שיש להחולה סיכויים יותר טובים בהשתמשות במכונה דיאליסה מהשתלה אבל יש חולה אחר דאין לו אפשרות כלל של השתלה וא"א לשניהם להשתמש באותה מכונה, נכנסים לשאלה מסובכת. אם ע"פ סדר ההעדפות של הגמ' בהוריות היינו מעדיפים החולה שאין לו האפשרות של השתלה או ליכא שום בעיה. דהלה מעיקר הדין צריכים לתת לו המכונה ונמצאת שבשביל החולה האחר אין אפשרות בלי השתלה ונמצא הכל תלוי כפי מה שכתבנו לעיל. ברם, אם העדפת המכונה ע"פ סדר ההעדפות ההלכתיות היה להחולה שיש אפשרות של השתלה, אז נראה דאם סיכויי החיים יותר טובים לו עם המכונה או ההחלטה לעשות הניתוח הוי החלטה שמכניס התורם והמקבל לסכנה להצלת החולה שני, ונהי דאצל התורם הוי ענין של ספק סכנה מיהו אצל המקבל מכיון דיש לו מחלה שמסכנת את חייו בודאות והוא ממצע סיכויי החיים שלו אסור לו ליכנס לסכנה זאת אא"כ סיכויי ההצלחה של המכונה היו קרובים לזה שיכולים ליקרא

ודאי הצלה, דאז נמצא שמקבל הכליה מכנים עצמו לספק סכנה בשביל הצלה ודאית דחבריה. אבל אי הצלחת המכונה אצל החולה השני היה בגדר ספק הצלה היינו בהמצב שאסור ליכנס לספק סכנה בשביל ספק הצלה דחבריה. אם ע"פ סדר ההעדפות אין הבדל בין שני החולים או צריכים להשתיל הכליה מכיון דע"י השתלה אפשר ששניהם יחיו ובלי השתלה ודאי אחד ימות. בנידון דלעיל אין הבדל מי התחיל להשתמש בהמכונה תחילה שברגע שהחולה מפסיק להשתמש בהמכונה פעם אחת, בפעם השניה אין לו זכות קדימה כלל.

אחת מן ההשתלות הכי מצויות היא השתלת כליות לאחר מות התורם. בארה"ב כמעט א"א למצוא מקרה כזה דמאחר שהרופאים קובעים המוות ע"פ המוח ומוסכם הוא בזמנינו בין כל גדולי הזמן, כדברי החתם סופר, דכל עוד שהלב פועם אין הבן אדם נקרא מת והוי גוסס שחי לכל דבר. (יש בודדים בין רבני זמנינו שג"כ קובעים מות ע"פ המוח, אלא דעתם דעת יחידאה ואכמ"ל). ומכיון שהורגים התורם ע"י הוצאת הכליות נמצאת שבמקרים אלו הוי הצלת החולה ע"י רציחת הגוסס. ובאמת לא מצינו דמותר להרוג בידיים בן אדם שיש לו סיכויי חיי שעה בשביל ספק או אפילו ודאי של חיי עולם דאחר. דהנה הסברא של מאי חזית שייכת גם הכא, ותו מזה. דהנה מצינו שכתב הרמ"א או"ח סי' של ה דבמקום שאי אפשר לקבוע בדיוק שעת מיתת האם, אסור לחתוך בטנה להוציא העובר ולתרום לו חיי עולם. וא"כ מוכרח דאסור להרוג גוסס ספק מת וספק חי להציל עובר שכבר נעקר (עיין מ"א על אתר) דחשוב כגופא אחרינא, שאם היא כבר מתה הלא העובר נחשב לחי ממש הוא ולא עובר. וא"כ יש גוססת שספק מתה, ויש עובר ספק עובר ספק חי ממש ואסור להרוג הספק חי חיי שעה בשביל הצלת ספק עובר ספק חי ממש ולתרום לו חיי עולם. וא"כ קל וחומר שאסור להרוג גוסס שודאי חי להציל החולה הזה שלפי דברי הרמב"ם טריפה ואין שום היתר כלל לניתוח זה. ומה שכתב גדול א' (מוריה שנה שמינית גליון ד"ה עמ' מח) להתיר כעין זה כבר אמר לי אותו הגדול שלא בדק המציאות, וחס מלהתיר הריגת גוסס להצלת אחר ובפרט שלרוב הוי מקבל הכליה טריפה. ומאחר ששמעתי בא"י שלפעמים ממתנינים עד שימות ממש, דהיינו הפסקת הריאות והלב א"כ רק במקרה כזה יכולים לדון בהיתר ההשתלה. והנה אם סיכויי חיי החולה יותר טובים ע"י השתמשות במכונה דיאליסה אין להתיר כלל ורק במקרים בודדים שיש בזה הצלת נפשות ממש דהיינו סיכויי חיים יותר טובים במקרה של ניתוח, ואף דיש רק העדפה קצת להשתלה. דהנה החולה בלי שום רפואה בסכנת נפשות עומד, וא"כ עושים הכל בשבילו. וא"כ אף שיש העדפה קצת מ"מ כבר צריכים להעדיף רפואה זאת להצלתו, ונכלל בזה שעושים הכל. וא"כ דוחה הוא איסור נוול המת ואין כאן ענין של הלנת המת מאחר שלאחר הניתוח נעשה זה לחלק מן גוף החיים. נשאלתי ע"י רופא אחד בארה"ב שעוסק רק בהשתלת הכליות מהמת ולא בלקיחת הכליות מהמת אם יש איסור בהשתלה במקום דיש איסור בהלקיחה. ונראה פשוט דאין בזה שום איסור של גרם רציחה דהלא במדינה גדולה כאמריקא אם הוא לא ישתמש בהכליה הזאת מישהו אחר ישתמש בהכליה, ורק במקרים שעל ידי הימנעותו מהשתמשות כלל לא יעשו את זה יש חשש איסור וזה פשוט.

וא"כ י"ל שגם אצל החולה אין איסור בקבלת הכליות ויש איסור רק על הרופא הלוקח.

מן הבעיות החמורות היא השתלת כליות במקרה שהתורם הוא חרש שוטה וקטן. ולפי שכבר בררנו שאין בזה שום ענין של חבלה, ורק דבן אדם יכול לעכב, ובעינן דעתו של התורם, א"כ בוקעת השאלה ועולה במקום שאין לו דעת כלל מהו הדין. והנה מצינו שכתב הרמב"ם סוף הל' נחלות מי שנשתטה או שנתחרש בית הדין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי עכ"ל, ועיין בכ"מ שמפרש דברי הר"מ בב' דרכים א' דניחא ליה לאדם לעשות מצוה בממונו וא"כ מהני חוקה זו אף לבן אדם שאין לו דעת כלל וקובע דעתו של בעל הממון ולא דוקא למי שיש לו דעת. ותו דממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה ואם כי דין שעבוד לאו שייך כלל במקרה דידן מ"מ צ"ע אם יכולים לומר ניחא ליה לאדם במקרה דידן. ועיין בקצוה"ח שנה א דהקשה על דין ניחא ליה לענין שוטה בפרנסת בניו ובנותיו מהסוגיה בב"מ כב ב דאף דאיכא אומדנא דירצה מ"מ אוסר מטעם דקיי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. ותו' דניחא דמצוה שאני, והקשה מתכשיטין והניח בצ"ע. ועיין באבני מילואים עא ה שתי' גם דניחא דמצוה שאני. ותו' קושיית התכשיטין, דתכשיטין יש לה מדינא עיי"ש. אלא דצ"ע למה ניחא דמצוה שאני. ונראה דיש נ"מ בין אומדנא הנאמר לענין אדם פרטי, דאז הוי תלוי ביאוש מדעת ויאוש שלא מדעת, ובין אומדנא הנאמר בכל אדם כמו ניחא דמצוה, שאינו תלוי כלל ביאוש שלא מדעת. דדין יאוש שלא מדעת היינו שיש פרטים הנודעים לנו, שאינו ידוע לבעל הממון, שאם היה ידוע היה דעתו לעשות איזה דבר, ומכיון דאנחנו יודעים, עולה השאלה אם בלי ידיעתו יכולים לקבוע דעתו. ובוזה נפלגו אבוי ורבא. מיהו זהו דוקא כשקובעים דעתו של יחיד מפני פרטים מיוחדים השייכים לו. אבל ניחא דמצוה היינו שאומרים שקובעים דעתו של בן אדם פרטי זה ע"י דעתם של רוב בני אדם וקביעות זאת אינה תלויה כלל בפרטים של כל יחיד ויחיד ואינה תלויה כלל בדין יאוש שלא מדעת. וא"כ נידון דידן אינו שייך כלל לדין יאוש שלא מדעת אלא דין הוא בדעת סתם בני אדם שקובע דעתו של אדם אף בבן אדם שאין לו דעת כלל, וכדברי הכ"מ. וא"כ, בנידון של השתלת כליות, י"ל אם היינו קובעים דרוב רובם של אחים תורמים כליה לאחיהם יכולים לקחת הכליה מן התורם משא"כ בבן אדם שאין לו קורבה כלל ששם ודאי אין ב"א תורמים וא"כ אין לקחת הכליה, ובאחים והורים וכו'. רק במקרים שיכולים לקבוע שהמציאות באמת ככה, שרוב רובם של אחים או הורים או בנים תורמים כליה, אז מותר לקחת הכליה להשתלה.

סיכום: תרומת כליות במקום שיש סיכויים טובים (דהיינו יותר מ-50 אחוז) להארכת חיי החולה וכשהסיכויים יותר טובים בהשתלה מע"י מכונה דיאליסה חסד גדול שאין בו איסור במקום דאין סכנה אחרת מיהו כשאין סיכויי ההצלחה יותר טובים מחמישים אחוז או כשיש סכנה נוספת להתורם או כשיסיכויי הארכת חיי החולה יותר טובים בהשתמשות במכונת דיאליסה או יש צדדים גדולים לאסור וצריך לחזן על כל מיקרה ומיקרה ומיהו כשלוקחים כליה מגוסס והורגים אותו בזה אין ספק כלל שהמתח הוי רוצח גמור.



הרב משה הרשור  
ירושלים

## תרומת כלייה ממשותק מוחין ומחוסר דעת

ש א ל ה: אם מותר לקחת כלייה מאדם שסובל משיתוק מוחין כדי להשתיל לאחיו המבוגר שסובל ממחלת כליות ומקבל טיפול בדיאליזה כדי להקל על סבלו. לדעת הרופאים יש סיכוי טוב ביותר בהשתלת כלייה הלקוחה מקרוב משפחה. היחיד הבא בחשבון הוא אחיו הצעיר המשותק. שהוכרז כפסול דין ע"י ביהמ"ש האזרחי והוריו נתמנו ע"י ביהמ"ש כאפוטרופסין.

ת ש ו ב ה: תחילה נדון מהי ההלכה באדם בריא, אם יש עליו חיוב לגדב את כלייתו כדי להציל את חבריו לחיים, האם זו מחובותיה של דין ההצלה שפסק הרמב"ם<sup>1</sup>: שכל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך.

יסוד הבעיה, כיון שהתורם כליה עלול שמכניס עצמו לספק סכנה, סכנת ניתוח וכן חסרון כליה שאפשר שיצטרך לה במהלך הימים. אינו חייב להכנס לספק סכנה כדי להציל חברו, ואפשר שאינו מותר לסכן עצמו להצלת חברו, לכן אסור להכנס לכל סיכון מצד וגשמרתם לנפשותיכם. יתר מיכן, אפילו אם נוכיח שאין בניתוח והוצאת כליה סכנה כלל, עדיין יש לנו לשאול האם מחייבים לאדם להפסיד אבר חשוב, כדי להציל הזולת.

בכסף משנה הל' רוצח שם וכן בב"י<sup>2</sup> הביא מהגהות מימוניות בשם הירוש' דאפילו להכניס עצמו לספק סכנה מחוייב אדם כדי להציל חברו, ובב"י כתב הטעם שהלה ודאי והוא ספק. והסמ"ע<sup>3</sup> כתב שהמחבר והרמ"א השמיטו דין זה מכיון שהפוסקים הראשונים לא הביאוהו בפסקיהם, ולכן השמיטוהו גם הם. וכן בספר איסור והיתר<sup>4</sup> כתב שאין לאדם להכניס עצמו בסכנה בשביל הצלת חברו ממיתה ודאית. הרבה אחרונים<sup>5</sup> דנו לפרש שדעת הבבלי חלוקה שאסור להכניס עצמו אפילו בספק סכנה כדי להציל את חברו.

1 רמב"ם הלכות רוצח פרק א הלכה יד.

2 חושן משפט סימן תכו.

3 שם סק"ב.

4 או"ה כלל נט דין לח והובא בא"ר או"ח שכט ס"ח.

5 עיין מנחת חינוך מצוה רלו, הג' זר והב על האו"ה שם, ערוך השולחן חור"מ שם, יד אליהו מלובלין סימן מג (מח ד), אגודת אוזב סוף הספר, שו"ת מהר"ם שיק מצוה רלה, העמק שאלה סוסיי קכט, והאריך בזה הראשלי"צ הגר"ע יוסף ב"דיני ישראל" ח"ז תשל"ו (מעמוד כה והלאה).

(ב) בשו"ת הרדב"ז<sup>6</sup> כתב שאין לו להכנס לספק סכנה כדי להציל חברו, וז"ל: שאלת ממני שראית כתוב: אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חברך יש אומרים שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת. תשובה, זו מדת חסידות, אבל לא שמענו שיביא האונס עליו מפני חברו, ועוד שמא על ידי חתיכת אבר אע"פ שאין הנפש תלויה בה שמא יצא ממנו דם הרבה וימות, ואני ראיתי לאחד שסרטו את אזנו סריטות דקות ויצא כל כך דם עד שמת, ואע"ג דאדם חייב להציל חברו בממונו אבל לא בסכנת איבריו, ועוד דהתורה נאמר בה דרכיה דרכי נועם וצריך שיהא משפטי תורתנו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו כדי שלא ימיתו את חברו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו. ואם יש ספק סכנת גפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא ידידה עדיף מוודאי דחבריה. עכ"ל.

מלשון זה של תשובתו היה נראה שדעת הרדב"ז שאסור לאדם להכנס לספק סכנה להציל חברו, ולא הסביר דעת הירושלמי וזה לכאורה משמע שסובר דאין דין הירושלמי להלכה. וכן הביאו כמה פוסקים<sup>7</sup> משמו. אבל בלשונות הרמב"ם<sup>8</sup> כתב: "שאלת ממני אודיעך דעתי במה שכתב הרמב"ם כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, תשובה, מה שכתב הרב כל היכול להציל איירי במי שיכול להציל להדיא בלא שיסתכן המציל כלל, כגון שהיה ישן תחת כותל רעוע שהיה יכול להעירו משנתו ולא העירו או כגון שידע לו עדות להצילו עבר על לא תעמוד וגו' — ולא זו בלבד, אלא אפילו יש בו קצת סכנה כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה שיש בכל אלו ספק סכנה אפ"ה חייב להצילו".

ולכאורה דבריו סותרין למה שכתב בתשובה למעלה שהמכניס עצמו בספק סכנה להציל חברו אפילו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה. אבל המעיין בהמשך דבריו של הרדב"ז שכתב: "והוי ידע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חברו, אלא שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממונו אבל להציל נפש חברו או שלא יבא על הערה אפילו במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל והכי איתא בירושלמי, ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו ואפילו בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דיך סומק טפי דילמא דמא ידידה סומק טפי אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתפק ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך". חזינא דהירידב"ז פוסק כהירושלמי, אלא שמחלק בעצם ביסוד, בין ספק גדול של סכנה או אפילו ספק השקול, שבהם אסור לו להכנס לספק סכנה אפילו להציל את חברו מסכנה ודאית, והוה שפסק בתשובה שהוא בכלל חסיד שוטה, אבל כל מה

6 ח"ג סימן תרכו.

7 אמרי בינה חא"ח סימן יג אות ה.

8 הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ח"ה סימן ריח.

שפחות מספק שקול, כלומר שנוטה יותר אל ההצלה, זאת אומרת שיש סיכויים שלא יסתכן או ימלט מן הסיכון, חייב להסתכן כדי להציל חברו. לפי זה יש מקום לומר שבזמנים שלנו שניתוח להוצאת כליה אינה מסוכנת והרופאים אומרים שהסיכון נמוך<sup>9</sup>, יש סברא לחייב לתת כליה כדי להציל חברו. (ג) ברם בתשובת הרדב"ז שם כתב עוד הבדל יסודי בהוצאת אבר לשם הצלת הזולת, והוא שכל עקירת אבר פנימי יש סיכון ואסור לו לספק להכנס לסכנת נפשות, ומדבריו משמע דלגבי חתיכת אבר אין תלוי בגודל הסיכון, וגם אין מקום לומר שיש הבדל אם זה ספק שקרוב להצלה או קרוב לספק השקול, אלא כל אבר שהנשמה תלויה בו כל העושה זאת הרי הוא תמיד שוטה ואסור לו להכנס לספק סכנת נפשות, בכל זאת אין סברא שאדם צריך לוותר או לנדב אבר שלו עבור הצלת חברו שזה נוגד את הסברא שהתורה אמרה דרכיה דרכי נועם ואין בזה חיוב כלל, אלא שאם רצה להציל חברו בזה כיון שאין בזה סכנת נפשות מותר והרי זה מידת חסידות בעלמא.

(ד) ולחילוק זה יהא מקום לברר בזמנינו שיש לנו אמצעי חיסון ותנאים סטריליים, שאפשר שאפילו באבר פנימי כמו כליה לא היה הרדב"ז אומר שדינו כמסוכן, ואפשר שגם הסברא של „דרכיה דרכי נועם“ אינה אמורה אלא באברים חיצוניים כמו חתיכת יד ורגל וסימוי עין שהזכיר הרדב"ז, אבל בנתיחת כליה שאחר זמן קצר הניתוח מבריא ומעלה ארוכה ואין לאדם חוסר נוחיות או בושה מכך. שאין בזה בעיה של דרכי נועם, ויש גם לצרף דעת הרקאנטי ופסק כמותו בבאר היטב<sup>10</sup> שמותר לקטוע יד חברו משום פקוח נפש של חברו. אלא שלמעשה לא נפסק לחייב את האדם לנדב כליה להצלת חברו, ואין בידנו להקל אלא להתיר התנדבות מרצונו של האדם ורק ממידת חסידות ואשרי יהא חלקו.

הרבה פוסקים מזכירים את דברי התשב"ץ<sup>11</sup> שהשיב לשאלה של נער שסבל מהתקפות מסוכנות בבני המעיים שמותר לעשות לו ניתוח מסוכן שאפשר שימות ואפשר שינצל בה ויפטר מכאביו מכיון „דכבר דשו ביה רבים וכן הם מעשים בכל יום ושומר פתאים ה'“. ניתוחי כליות היום שכיחים ואפשר שיש בהם היתר של דשו בו רבים. מיהו אין זה ברור כל כך לומר שבנתוחים והשתלות של כליות שבימינו הם שכיחים יותר ונעשה בזה דין „דשו בו רבים“ שכן למעשה רוב רובן של האנשים בעולם אין עושים להם ניתוחים כאלו.

(ה) הראשל"צ הגאון עובדיה יוסף שליט"א השיב אודות חולה כליות באופן רציני שנשקפת סכנה לחייו אם רשאי קרוב משפחה לתרום לו ממנו כליה להציל את חייו או מכיון שיש קצת סכנה בזה לתורם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה, ואחר שהאריך בביאור כל הדינים בזה הוא מסכם: דלפי מה שנמסר לנו מפי

9 ראה מאמרו של ד"ר י. לוי על השתלות ב„נועם“ ח"ד.

10 סימן קנו, ועי' נחל איתן פכ"א מאישות פ"א.

11 כתובות ח א.

11\* ב„דיני ישראל“ שם. שורר מאמרו של הגר"מ מייזלמן למעלה עמודים ק"ק"ב שדן בזה.

רופאים ומומחים ויראי שמים שבדרך כלל אין סיכון בהוצאת כליה מאדם בריא רק לאחוז קטן מאוד. נראה שהעיקר יש להתיר לאדם בריא לתרום כליה אחת מכליותיו להצלת חייו של אדם מישראל הנתון בסכנת נפש במחלת הכליות, וראויה מצות הצלת נפשות להגן על התורם אלף המגן, ומכל מקום בדאי שיש לעשות זאת רק ע"י רופאים מומחים, ושומר מצוה לא ידע רע, עכ"ל. הראשלי"צ לא מתיחס לחומר שיש בהוצאת אבר חיוני ופנימי שהרדב"ז מחמיר בהוצאתו, כנראה שדעתו כיון שהרופאים מעידים שאין בזה סיכון יתר, וכן לענין הסכנה שיש בחסרון הכליה של הבריא להבא, כותב הרשלי"צ שליט"א שנראה שאין לחוש לזה הואיל ובעתיד הקרוב לא קיים שום חשש סכנה, כאשר הנסיון הורה אין לנו לחוש שמא לאחר זמן יארע חולי דוקא באותה כליה הנשארת לתורם שזה חשש רחוק, וזה דומה למה שכתב בנודע ביהודה<sup>11</sup> שכל שאין חולה לפנינו אין לחוש שמא יהא חולה לפנינו לעשות זאת ספק פיקוח נפש. וזה צריך עיון דרום ההשתלות הם נעשים ע"י כליה של קרובי משפחה קרובים מאוד, שלהם יש סכיים להצלת ההשתלה וקליטת הכלייה בלא דחייה, אבל מאידך עלול מאוד הקרוב שיש לו קרבה תורשתית סכיים להפגע גם כן ע"י מחלת הנשתל, וישאר בלא תחליף של כליה שניה, למרות שאפשר שיעברו כמה שנים מ"מ עלילות זו יש לה רגלים וחשש שכן בן מזלו חלה בזה, ואינו דומה לעובדא דהנוביי שאין כלל רגלים שיבא חולה מעין זה לפנינו. (ומה שזה עלול לבא במקומות אחרים אין זה עושה לפנינו היתר פיקוח נפש).

(ו) ולכן להלכה נראה שאף שהרופאים אומרים שרוב הניתוחים מצליחים, בכל זאת ודאי שעצם ניתוח לעקירת כליה יש בה מגדר הסכנה, וכל פתיחה של הגוף והוצאת אברים חיוניים הוא גדר סיכון שאין להתירו רק לצורך דחוף, אין בידנו לחייב את האדם לנדב כליה שלא ברור אם אין בזה סיכון של גדר סכנת נפשות, ואפילו הרדב"ז שכתב שחייב האדם להסתכן בסיכון הקרוב להצלה להציל חברו לא אמר אלא שחייב לצאת להציל טובע או לגרש חיה ועכו"ם שיש סיכיים שלא יארע לו כל סכנה, אבל להכנס לניתוח ולעקור כליה מגופו קרוב להצלה הוא גדר של סכנת נפשות שבזה לא הזכיר הרדב"ז בתשובתו שחייב מצד ספק הקרוב להצלה, אלא אדרבה סתם שאסור לו להכנס לספק סיכון כדי להציל חברו.

(ז) ולפי זה יש לחוש לכל ניתוח כזה שהוא בספק סכנת נפשות ולא התירו אלא בשביל הצלת חברו שחייב בה משום פיקוח נפש ולא תעמוד על דם רעך שלדעת הירושלמי מכיון שהוא ספק גדחה מפני ודאי של סכנת חברו, היינו דוקא שהחבר נמצא במצב מסוכן ועל ידי ההשתלה יהא אפשרות להצילו, אבל אם החבר אינו במצב של סכנה גמורה אלא שאפשר שיועיל לו להקל עליו, וגם להוציאו מספק סכנה כתבו האחרונים<sup>12</sup> שאפילו לדעת הירושלמי אין ספק הצלה מתירה לו להכנס לספק סיכון, ורק אם הוא ספק וחברו ודאי אמרו שעליו להכנס בספק סכנה, אבל אם אין סכ"נ או שהסכנה מסופקת הוא ספק וספק, ונמצא שבמצב זה

של ספק וספק אינו חייב בהצלה, ולרדב"ז במקום שיש סיכון של אבר פנימי אין מתחשבים אם זה ספק קרוב להצלה. מיהו עדיין אפשר שאם רצה להתנדב עצמו אין איסור בדבר כיון שספק שלו קרוב להצלה, ומידת חסידות היא. וזכינו לדין, שאם ההשתלה באה רק להקל על מצבו של החולה ואין בהם ענין פיקוח נפש, פשוט הדין שאין לו לסכן עצמו אפילו סיכון קטן על נטייה להצלה.

(ח) והנה בנידון השאלה שלפנינו שהתורם אינו בר דעת ושתוק מוחין, ונראה שהוא במצב אידיאטיזם הפוגמים בכוחו הנפשי והוא מחוסר לגמרי כל כושר של הבחנה שכלית, הוא בכלל מה שכתב הרמב"ם<sup>13</sup>: „הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ — הרי אלו בכלל השוטים, ודבר זה לפי מה שיראה הדין שאי אפשר לכונן הדעת בכתב“. לפי הרמב"ם הקביעה של מעמדו מסורה לרשות המשפטית והדינית, שכל מקרה יש לו דיון לפי עצמו, וקשה להגדיר זאת בכתב.

בנידון שלפנינו כנראה אין ספק שהוא נטול דעת לגמרי, ומעמדו בהלכה כדין החרש והשוטה והקטן<sup>14</sup> שהם מחוסרי דעת לגמרי ואין במעשיהם ובהבחנתם השכלית כלום, ואינם מסוגלים לדאוג לעניניהם ואין תוקף לכל פעולותיהם. לגבי אנשים כאלו דואגים בתי הדינים למנות להם אפוטרופוס שידאג לגופו או לרכושו של החסוי, כמו שכתב הרמב"ם<sup>15</sup>: „השוטה והחרש הרי הן כקטנים ומעמידים להם אפוטרופוס“, וצריך לדאוג גם לצרכי המצוות והנפש שלו „עושיין להם לולב וסוכה וציצית ושופר ספר תורה ותפילין מזוזות ומגילה ואע"פ שאינם מחויבים במצוות אלא כדי לחנכן, וכן פוסקים עליהם צדקה כדי להחשיבם שיצא עליהם שם טוב הם אמודים לכן מותר“<sup>16</sup>. כל זאת הם טובת היתומים או החסוי, אבל אין האפוטרופוס מוסמך לעשות דבר שאינו לטובתם, ואין בכוחו להסכים לכל פעולה שאינה לזכותם או טובותם.

ולפיכך גם בבציה שלפנינו ודאי שאין האפוטרופוס רשאי להסכים שהחסוי מחוסר הדעת יתרום כלייה, שאין רשאים ליטול אבר מאדם בלי הסכמתו, והסכמת האפוטרופוס אין לה ערך. וכל שכן עקירת כלייה שאין זו פעולה לטובת התורם, ואדרבה היא גורמת חבלה גופנית ניכרת ויש בה סיכון, וכל סיכון אפילו הקטן ביותר, ויתר מיכאן דמה שהתירו לאדם בריא להכנס לספק סכנה הוא מחובתו להציל נפש חברו, מה שאין כן באלו שאין להם חובת הצלה כלל שתדחה להתיר להם להכנס לספק סכנה, ממילא אין לנו רשות להכניסם לספק סיכון כלל.

<sup>12</sup> \* עמודי אור סימן צו, אגודת אוזב שם, כלי חמדה כי תצא (קצב ב) הגר"ח הליר בשהמ"צ (עמוד קצו) ודחו מה שכתב בחזת יאיר סימן קמו שאפילו בספק הצלה חייב להכניס עצמו בספק סכנה.

<sup>13</sup> רמב"ם הלכות עדות פרק ט הלכה ה.

<sup>14</sup> רמב"ם הלכות נחלות פ"י ה"ח ע"פ גיטין נב ב, ב"ב ח א, חושן משפט רצ. ועי' אנציקלופדיה תלמודית ח"ב ערך אפוטרופוס.

<sup>15</sup> ב"ב ח א ורמב"ם שם.

ובפרט שיש חשש שבמשך הזמן עלול להתפתח אצלו מחלת כליות, שהיא מסוכנת מאוד אצל אדם בעל כליה אחת. ולפי זה נראה שאין אנו רשאים לעקור ממנו כליה ואין מועיל בזה אפילו הסכמות המשפחה והאפוטרופוס.

ט) אבל יש לדון בזה מצד אחר, שאין ספק שאם היה בריא ובר דעת והוא יודע שהוא כאחיו של החולה בן גילו ודמו, הוא התורם היחיד שיש לו קרבת דם ותורשה עם אחיו שיש בכוחו לתרום כליה ושיש לה סיכויים להקלט ולהציל את אחיו מסכנת מות לחיים, בודאי שהיה תורם ברצון את כליתו להציל את אחיו, אם כן אפשר שיש בידנו לומר שלמרות שאינו בר דעת ואינו יכול להחליט או להסכים מכל מקום יש לנו „אומדנא“ שמסתמא ניחא ליה שיקחו ממנו כליה לאחיו.

וסברא זו מצאנו<sup>16</sup> לענין מי שנשתטה שבית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרגסים בניו ובנותיו שהם למעלה משם, וכתב הר"ן שם, דאף שהוא שוטה, כיון דרובא דאינשי ניחא ליה בהכי וזה לא היה לו לצוות שנשתטה, „מסתמא“ זנין אותן ואפילו לא אמיד יש לב"ד לירד לנכסיו ולזון אותם עד שיגדלו כיון שמי שאינו זן אותן מגונה ביותר, ורוב בני אדם עושין כן.

וגם במהרי"ט<sup>17</sup> כתב בסברא לבאר החילוק בין קטן ושוטה וז"ל: מי שנשתטה מסתמא ניחא ליה שיוזנו בניו ובנותיו וגם שיתנו צדקה מנכסיו, ואע"ג דגבי יתומים לא אמדינן האי אומדנא לפסוק עליהם צדקה ולפדות עליהם את השבויים, היינו משום דבני חיובא הם לאחר זמן ויכולים לקיים מצוה זו לאחר שיגדלו, אבל זה שנשתטה דלאו בר חיובא הוא לעולם עד אימת ניגטר, ואף שאיננו בר חיובא מ"מ זכות הוא לו כשעניים נהנים מנכסיו.

ועיין בקצות החושן<sup>18</sup> שתמה שזה גדר „יאוש שלא מדעת“ והלכה כאביי שאינו בר יאוש. ואין זו קושיא שחסרון של יש"מ הוא במקום שהדעת עושה חלות כמו בהפקר של אבידה או במינוי שליחות בתרומה וכד', אבל במקום שא"צ רצונו ודעתו לעשות חלות הפצא של קנין אלא רק ריצוי שתהא דעתו מסכמת, מועיל גם אומדנא שאומדין אותו שודאי היה מרובה מכך, ולפי"ז גם בעקירת כליות שרוב רובן של האנשים אם היו גשאלים לתת כליה להצלת קרובם הקרוב להם כגון אב או אח מן המות לחיים, ודאי היו מסכימים ולפיכך אמרי' גם בנשתטה שמסתמא ניחא ליה. ובפרט במקום שהאח התסוי תלוי מאד באחיו, ואפשר שתפגם טובתו הכללית יותר באבדן אחיו מאשר עקירת אחת מכליותיו, ובעקבות הגיתות וההשתלה עשוי התולה להאריך ימים ולדאוג לאורך ימים לטובתו של התסוי.

ואף שיש לחלק בין אומדנא ביחס לממון של מזונות וצדקה ובין תרומת אבר, שבממון אפשר לקחת מן האומדנא למרות שנמצא זה חסר, אבל בנטילת אבר, זאת פעולה רצינית ולפעמים מסוכנת לא יועיל אומדנא, מכל מקום נראים

16 כתובות מח ב, ועי' אבע"ז סימן עא שפסקו כר"ן ועי' ח"מ וב"ש ואבני מילואים שם.

17 שו"ת מהרי"ט ח"א סימן קכו.

18 סימן שנת.

הדברים להשוות בזה שכל שיש אומדנא דוודאי היה עושה כן אמרינן מסתמא ניחא ליה.

אלא שמשון הלשון של ה"שאלה" שלפנינו שאם נעשה ניתוח ההשתלה נקל על כאביו של החולה, נראה שאין הנידון כאן בחששא של מיתה אצל החולה, אלא פדיון מכאבים, אם כן אין כאן אומדנא כלל לומר דמסתמא גם בשביל זה היה נותן כליותיו, וגם אין רשאים מן הדין להכנס לסיכון כדי להציל כאבים וכדומה.

אחר שחקרנו אחר פרטי הנידון, מצאנו כי לחולה יש אחות יותר צעירה ממנו, והיא אינה מוכנה לתרום כלייה, והיא מצביעה כי התורם הנכון חייב להיות האח החולה משותק המוחין, דבר זה ערער את ההנחה שרצינו לשער כי אם היה תורם זה בר דעת אין ספק שהיה תורם ברצון ובהבנה, ומתוך כך רצינו לומר שיש כאן אומדנא שגם האח המשותק היה נוח לו לתרום, שהרי האחות מסרבת, ולמרות שאין סירובה מכחיש לגמרי את האומדנא מכיון שבמקרה דידן לדעתה על אחיה הגדול והמשותק חלה חובה זו, ואפשר שאם לא היה תורם אחר היתה מתנדבת ברצון, מכל מקום יש בסירובה זה לומר שאין בטחון מלא שהאח המשותק היה מתרצה למסור את כלייתו שלו.

# פיקוח נפש והצללת נפשות



## תוכן המדור

טיפול בחולה גוסס — הרב שלמה זלמן אויערבך קלא

דיני הרופא ופיקוח נפש — הרב גדליה אהרן רבינוביץ קלב—קמה

פיקוח נפש ודחיית נפש מפני נפש (משא ומתן בהלכה בשאלה מעשית עם הרב ז. נ. ג. שליט"א) — הרב לוי יצחק הלפרין קמו—קסח

בגדרי גרימת הריגת נפש מפני נפש (תשובה להשגות) — הרב זלמן נחמיה גולדברג קסט—קפ

בדין הנ"ל (תשובה לתשובה) — הרב לוי יצחק הלפרין קפא—קפד

טיפול בגוסס וקביעת המות — ד"ר א. ס. אברהם קפה—קצ

רופא שעוסק בגוסס אם מותר לעזבו כדי לטפל בחולה אחר — הרב זלמן נחמיה גולדברג קצא—קצה

קלא

הרב שלמה זלמן אויערבך  
ירושלים

### טיפול בחולה גוסס

ועתה על דברי תורה באתי, רבים מתלבטים בשאלה זו יש סוברים דכשם שמחללים שבת עבור חיי שעה כך חייבים להכריח את החולה על זה כי הוא אינו בעלים על עצמו לחותר אף על רגע אחת, אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להמנע מתרופות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו רצוי מאוד להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה בעוה"ז מכל חיי עולם הבא, וכדמצינו במס' סוטה דף כ א שהה "זכות" לסבול ז' שנים מאשר למות מיד.

וד' הטוב ישמרנו מכל רע ויקויים בנו והסירותי כל מחלה מקרבך ויוכנו לעבדו בשמחה ובטוב לב כל הימים.

ח' ניסן תשלי"ט

הרב גדליה אהרן רבינוביץ  
שיקגו

## דיני הרופא ופיקוח נפש יורה דעה סימן שלו

א. (א) נתנה התורה רשות לרופא (ב) לרפאות (ג) ומצוה היא (ד) ובכלל פיקוח נפש הוא (ה) ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים ואפילו יש לו מי שירפאנו, (ו) שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, (ז) ומיהו לא יתעסק ברפואה אלא אם כן הוא (ח) בקי, ולא יהא שם גדול ממנו שאם לא כן הרי זה שופך דמים, (ט) ואם ריפא שלא ברשות בית דין חייב בתשלומין אפילו אם הוא בקי ואם ריפא ברשות בית דין וטעה והזיק פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, (י) ואם המית ונודע לו ששגג גולה על ידו.

(א) נתנה התורה. ברייתא בב"ק (פה א): תנא דבי ר' ישמעאל אומר ורפא ירפא, מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות. ופירש"י: ולא אמרי' רחמנא מחי ואילו מסי. ובתורת האדם להרמב"ן הוסיף לומר: ועוד שלא יאמר אדם מה לי בצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשגגה. ונראה דהאי רשות הוא אף בחולה שאין בו סכנה, דהא ילפינן לה מהא דכתיב: וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרופ ולא ימות ונפל למשכב אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא, והרי קודם כתיב ולא ימות ואח"כ כתיב ורפא ירפא. הרי דכבר נתברר שלא ימות ובכל זאת ניתן רשות לרופא לרפאות. ועוד נראה לכאורה דמוכרחים לומר דקאי אחולה שאין בו סכנה דאי קאי אחולה שיש בו סכנה אמאי בעי רשות לרופא הא אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפשות. אולם יש לדחות ראיה זו דבא להשמיענו שלא יחשוש הרופא שמא יכניס את החולה בסכנה גדולה יותר ע"י רפואתו ושב ואל תעשה עדיף, להכי נתנה תורה רשות לרופא לרפאות שלא יחשוש שמא יטעה, וזה כטעמו השני של תרמב"ן. ובאמת נראה דבעינן לשני הטעמים, דהא גבי חולה שיש בו סכנה אי אפשר לומר הטעם דרחמנא מחי ואיהו מסי דמאיוז טעם ימנע את עצמו מהצלת נפשות הא אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש ולהכי בעי לטעם דשמא יטעה, גבי חולה שאין בו סכנה אולי אין לחשוש כל כך שמא יטעה ולהכי בעי לטעם דרחמנא מחי ואיהו מסי. ועוד אפשר לומר דהחידוש שברשות שניתנה לרופא לרפאות הוא שיכול לרפא חולה שאין לו אלא חיי שעה, וע"י הרפואה אפשר שיתרפא לגמרי וגם אפשר להיפך שהרפואה תקרב את מיתתו, והר"א דשוא"ת

עדיף, להכי משמיענו דכל דהוי דרך רפואה ואפשר דירוויח עיני חיי עולם אין חוששין לחיי שעה, וכמו שפסק כן בשרת שבות יעקב (ח"ג סי' עה) והביא ראי' מתוס' ע"ז (כו ב ד"ה לחיי שעה), ועי' מש"כ לקמן (סק"י).

(ב) לרפאות. דוקא שיעשה דרך רפואה, אבל להאריך חיי גוסס במה שמעכב יציאת הנפש שלא בדרך רפואה אסור, עי' שר"ת שבות יעקב (ח"א או"ח סי' יג), דכל דאינו מסלק גורם המיתה וגם אינו מרפא אותו אין בכלל הרשות שניתנה לרופא, וגם אין זה בכלל המצוה של הצלת נפשות.

(ג) ומצוה היא, והקשה הט"ז (סק"א) דאם באמת מצוה על הרופא לרפאות למה קוראו רשות, הא מצוה היא, ונראה דהדברים כפשוטם, דמקודם יש לקבוע שיש רשות לרופא לרפאות, ומאחר דאמר' דיש לו רשות או שוב אמר' דהוי מצוה, דהא הוי אחת מן הדרכים המותרות של הצלת נפשות, אבל כ"ז דלא ידעינן דיש רשות לרפאות או אע"פ דיש מצוה של הצלת נפשות אין הרפואה בכלל מצוה זו, שר"מ שבפרישה (סק"ד) פי' כן, ויש לעיין בהאי דינא אי המצוה היא דוקא בחולה שיש בו סכנה דהוי הצלת נפשות ממש, או שיש מצוה אף בחולה שאין בו סכנה, והנה מקור המצוה יליף ליה בברייתא בסנהדרין (עג א); תניא מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך כו' והא מהכא נפקא מהתם נפקא, אבדת גופו מנין, ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה (אם זה הרואה יכול להצילו יצילהו) אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל (לא תעמוד על דם רעך, לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חוזר על כל צדדים שלא יאבד דם רעך), ונראה דהחייב דהשבותו לו קאי אף היכא דליכא סכנה, שהרי איתא בברייתא בב"ק (פא ב): ת"ר הרואה חברו תועה בין הכרמים מפסיג ועולה מפסיג ויורד עד שמעלהו לעיר או לדרך כו', ואמר עלה בגמ': הא דאורייתא היא, דתניא השבת גופו מנין ת"ל והשבותו (את גופו, משמע שאם טעה חברך אתה צריך להעלותו לדרך), ואם אמרו דמצות השבת גופו קאי על התועה בדרך כ"ש דקאי על מי שאובד גופו ע"י צער ויסורין שבודאי חייבים להצילו ולהושיעו ואף שאין סכנה בדבר, ועוד נראה דאף לא תעמוד על דם רעך קאי גם על חולה שאין בו סכנה שהרי דריש בתורת כהנים (פ' קדושים): ומנין שאם אתה יודע לו עדות שאין אתה רשאי לשתוק עליו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, ומשמע דקאי גם על דברים שבממונו, וא"כ כ"ש הוא דקאי על מניעת האדם מצער הגוף של חולי ויסורין, ואף אם אין סכנה, וע"ע בנדה (לה ב): ודם מגפתו דכתיב ודם חללים ישתה, מה לי קטליה כוליה מה לי קטליה פלגיה, וכ"כ יש לפרש לשון דם בקרא דלא תעמוד על דם רעך, אמנם בפיה"מ להרמב"ם (נדרים פ"ד מ"ד) כתב: דהחייב דהשבת גופו הוא כשרואין אותו מסוכן ויכולין להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו, והרי זה שלא כדברינו, אולם הגאון מהרש"ק זצ"ל בספרו נדרי זרוזין על הגמ' נדרים (מא ב) הקשה ע"ד הרמב"ם דאם המצוה היא דוקא בחולה שיש בו סכנה פשיטא דמותר לרופא לרפאות חולה המודר הגאון הימנו הא אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפשות, ומאי קמ"ל דמרפאהו רפואת הנפש, ובע"כ דהגמ' איירי בחולה שאין בו סכנה, אכן נראה דמזה מוכח דהגירסא

הנכונה בפיה"מ היא כמו שהוצתק במהד' קאפח דכתוב שם "אובד" ולא "מסוכן". ולשון "אובד" יוכל להורות אף על חולה שאין בו סכנה, דגם זה נכלל בכלל אבדת גופו, וכן הוא בל' הרמב"ם בספר הי"ד בהל' נדרים (פ"ו ה"ח), וממילא דהדרן לדברינו דהמצוה קאי אף על חולה שאין בו סכנה, ועוד נראה להביא רא' לזה מהא דכתב הר"ן בנדרים שם דהיכא דליכא רופא אחר שירפא את בהמתו של מוֹדֵר הנאה מותר לו לרפא את בהמתו שהרי בריפוי בהמתו מקיים מצות השבת אבדה ותנן דמחזיר לו אבדתו, וא"כ כ"ש דברפואת נפשו יש מצוה ואף אם אין בו סכנה, ואף דגבי בהמה קי"ל בשו"ע יו"ד (רכא ד) דמותר לרפא בהמתו רק אם בהמתו מסוכנת למות, מ"מ נראה דרק גבי בהמה אמרי' דאם אינה מסוכנת דלא חשובה אבדה מכיון דלא איכפת לן כל כך בצער, אבל גבי אדם אף צער ויסורים חשובים אבדה והריפוי הוי מצוה, ואם כנים אנו בזה ירווח לן ליישב דעת הרא"ש שהקשו עליו האחרונים דדבריו סותרים זה את זה שבפי' על הגמ' שם כתב דרפואת בהמתו לא הוי מצוה ובפסקיו שם (סי' ח) כתב דרפואת בהמתו הוי מצוה ומותר לעשותו היכא דליכא אחר, ולפי"ד א"ש בדפירושו בא לפרש סוגיית הגמ' המחלקת בין רפואת גופו דמותרת לרפואת בהמתו האסורה, ורפואת גופו ע"כ איירי בחולה שאין בו סכנה דאל"כ מאי קמ"ל הא אין לך דבר שעומד בפני פקד' וכמו שנתבאר לעיל, וכמו כן יש לנו לומר ברפואת בהמתו דאיירי היכא דלית בה סכנה, ולהכי פירש דאין ברפואת בהמתו מצוה דמכיון דאינה מסוכנת לא חשיבא אבדה, משא"כ ברפואת נפשו דאף אם אינו מסוכן מ"מ אית ביה מצוה, וכ"ז הוא לפי סוגיית הבבלי דאינה מחלקת בין היכא דאיכא רופא אחר או לא ולהכי מוכרחים לומר דאיירי בחולה שאין בו סכנה דאל"כ מאי קמ"ל במה שמתיר רפואת נפשו, אבל בפסקיו הרי מביא הרא"ש דברי הירוש' המחלק בין היכא דאיכא רופא אחר להיכא דליכא רופא אחר, וקמ"ל דמותר לרפאותו רפואת נפשו אף היכא דאיכא רופא אחר משום דלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, וא"כ שפיר י"ל דקאי אף בחולה ש"ב סכנה, וכ"כ י"ל דברפואת בהמתו ג"כ איירי היכא דהבהמה הוי מסוכנת, ושפיר חשוב מצוה משום דמחזיר לו אבדתו. (ד) ובכלל פקוח נפש, קצת קשה דהא לפי מה שנתבאר דמש"כ המחבר דנתנה התורה רשות לרפואת נפשו ומצוה היא קאי אף בחולה שאין בו סכנה, א"כ מה זה שכתב אח"כ דהוי בכלל פקוח נפש ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים, הא בחולה שאין בו סכנה ליכא פקד' ולמה אם מונע עצמו חשוב כשופך דמים, וע"כ צ"ל דדברי השר"ע לצדדין קתני, הא דנתנה התורה רשות לרפואת נפשו ומצוה היא קאי בין בחולה שיש בו סכנה ובין בחולה שאין בו סכנה, והיכא דהחולה יש בו סכנה אז הוי פקוח נפש ואם מונע עצמו מלרפאותו הוי שופך דמים, וכוונתו לומר דלא תימא דדין פקוח נפש דדוחה את כל התורה כולה הוא דוקא כמו הא דמפקחין עליו את הגל, אבל בהצלה בדרכי הרפואה לא אמרי' כן, קמ"ל דאף דרכי הרפואה בכלל פקוח נפש הן, וממילא דאם מונע מזה הרי זה שופך דמים כמו כל המונע עצמו מהצלת נפשות בכל אופן שהן. (ה) ואם מונע, וכל זה הוא דוקא היכא דהוא בקי ומומחה ברפואה דאז אם מונע עצמו הריהו שופך דמים, ויש לחקור אם יש חיוב ללמוד רפואה כדי שיוכל

להציל נפשות. והנה בספר חסידים (מהד' ויסטינצקי-פריימן סי' תתרטט) כתב: כתיב אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר, אחד ה' שאמר לו אביו תלמוד לפני ספר רפואות, אמר הבן לא אלמוד כי כשאדע למרחוק חולה עני אם לא אלך שם הרי אני חוטא, אם אלך וימות על ידי הוא מת, ואם לא אדע רפואות איני חייב, אמרו לו הקרובים אילו היית יודע ברפואות היו חיים, וכיון שיכולת לך ללמוד ולעשות ואינך עושה ולומד כאילו אתה תמית אותם. ורואים מדבריו דכל מי שיכולת בידו ללמוד חכמת הרפואה חייב לעשות כן. אולם מדברי האחרונים לא משמע כן שבטור כאן כתוב: ואם לא נתעסק בה כלל הר"ז שופך דמים, ונתקשו האחרונים בבאורו, עי' פרישה ודרישה וב"ח שם, ואי כדברי הספר חסידים יכולים לפרשו בפשיטות, דמש"כ הטור לעיל ואם מונע עצמו הר"ז שופך דמים מיירי ברופא שממאן לרפאות, ומש"כ ואם לא נתעסק בה כלל מיירי במי שהיכולת בידו ללמוד חכמת הרפואה ואינו רוצה, ומדלא פירשו כן משמע דסברי דאינו חייב ללמוד חכמת הרפואה, אולם באמת דברי הספר חסידים לכאורה קשים להולמם שהרי נחלקו האחרונים אי חייב אדם הפטור מן המצוה לרדוף אחר המצוה כדי להתחייב בה (עי' צ"ח פסחים ג ב על התוס' ד"ה מאליה, ומקור חיים על הל' פסח סי' תלא, וחיי אדם כלל סח סי' יט ובגש"א שם, ובשרת מראה יחזקאל סי' נד, ובשרת מהר"ם שיק חיר"ד סי' רצ, ושרת נחלת יהושע לרי"א חרי"ף מסלאנימא סי' כו"כ, ובהגהת המהרש"ם על ארחות חיים סי' תלא סק"ג, והאריכו בזה בס' ויואל משה מאמר ישוב א"י סי' סט"עג ובשרת דבר יהושע ח"א סי' א"י), ונראה דכל זה הוא דוקא בחובת הגוף, אבל במצוות שאינן חובת הגוף ואפשר לעשותן ע"י אחרים בודאי דאין אדם חייב להניח כל עסקיו כדי להתחייב במצוה שהוא פטור ממנה עכשיו, וא"כ מצות הצלת נפשות שהיא מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים בודאי נראה דאינו חייב להכניס את עצמו בתוך חיוב זה, ולא עוד אלא דאיתא במו"ק (ט ב) דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלין תלמוד תורה עבודה, וא"כ היכא דעסוק בת"ת בודאי אין לו להניחה כדי ללמוד חכמת הרפואה. אולם אפשר לומר דהספר חסידים איירי היכא דליכא רופא אומן לרפא את החולים שבעירו ואותו אדם הוא הכי מוכשר ללמוד חכמת הרפואה דאז יש לומר דחייב ללמוד, שהרי באמת חייב כל אדם במצות הצלת נפשות, אלא דלאו כל אדם יכול להציל נפשות ע"י רפואה א"כ הוא בקי ומומחה, ואם היכולת בידו אף אם איננו יודע לרפא בעצמו מ"מ חייב הוא למיטרח ולמיגר אגורי כדי להציל נפשות, וא"כ שפיר יש לומר דאף החיוב ללמוד הוא בכלל, וצ"ע בזה, ועיד יש לעיין בזה אם מזמינים רופא אומן להשתקע בקהילה שאין בה רופא אם חייב להעתיק דירתו לשם, ועי' בשרת המהרש"ם (ת"ה סי' נד) שדן בגבול החיוב של הצלת נפשות, ועוד יש לעיין אם חייב כל אדם ללמוד עזרה ראשונה כדי שיוכל להציל נפשות במקרה דחוף שיש צורך לעזרה ראשונה והוא יהי' היחידי שם שיכול להציל, ואם יתאמן בעזרה ראשונה אז יוכל להציל ואם לא ידע אז ימות מיד ר"ל. ולכאורה יש ראי' דלא צריכין ללמוד מהא דת"ר בקידושין (כט א) ד"א דחייב האב ללמד את בנו לשוט במים, ופירש"י: שמא יפרוש בספינה ותטבע ויסתכן אם אינו יודע לשוט, ואי אמרי' דחייב אדם ללמוד

עזרה ראשונה כדי שיוכל להציל נפשות קשה בתרתי: חרא, אמאי אין הת"ק מחייב את האב ללמד בנו לשוט במים כדי שיוכל להציל הטובע בנהר, ועוד דאפי' להי"א קשה אמאי לא פירש"י דמלמדו לשוט במים כדי שיוכל להציל נפשות ויש בזה מצוה, וצ"ע בזה.

(ז) שלא מן הכל וכו'. הוא לשון הירושלמי נדרים (פ"ד ה"ב).

(ז) ומיהו לא יתעסק, והרמב"ן בתורת האדם כתב דק"ו הוא משאר דינין והוראות שבתורה, ובבאור הגר"א כאן (סק"ד) הביא מדברי הגמ' סנהדרין (פד ב): רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא כו' דילמא חביל וה"ל שגגת איסור, אי הכי אחר נמי (לא ליפתח שהרי כל ישראל הוזהרו על חבלת חברו דכתיב לא יוסיף פן יוסיף), אחר שגגת לאו (כשאין מתכוין הוי שגגה באיסור שזדונו לאו בעלמא דקיל) בנו שגגת חנק, ולכאורה קשה מאי בעי בזה, ונראה דבא להשמיענו דזהירות זו שלא יתעסק ברפואה רק מי שהוא בקי ורק כאשר אין גדול ממנו נאמר אף בטיפול בחולה שאין בו סכנה, דסד"א דדין זה קאי רק בחולה שיש בו סכנה דלכאורה משמע כן מלשון השו"ע שכתב: שאם לא כן הר"ו שופך דמים, לזה הביא הגר"א ראייה מהגמ' דסנהדרין דאף אם אין סכנה מ"מ עדיין איכא חשש שמא יחבול בו יותר מדאי ויבוא לידי שגגת לאו, ולהכי לא יתעסק בו רק מי שהוא בקי וכאשר אין שם גדול ממנו.

(ח) בקי, ולפי זה צ"ע כיצד יוכלו תלמידים המתמחים בחכמת הרפואה להתעסק בריפוי חולים מכיון דעדיין אינם בקיאים במלאכתם, ומה גם שיש גדולים מהם באותו מקום. אכן מה שרופאים בקיאים באומנותם עוסקים ברפואה אף היכא שיש גדולים מהם לא קשה כל כך, שהרי כמו כן מצינו בהוראה שבדברים פשוטים הידועים לכל מותר לתלמיד להורות במקום רבו, וכן כל שכבר כתוב בספרים מפסקי הגאונים אינו חשוב חידוש בהוראה ומותר לתלמיד להורות במקום רבו, עי' שו"ע יו"ד (רמב ח"ט), וכמו כן גימא ברופאים בקיאים שמותר להם להתעסק ברפואה אף שיש במקום גדולים מהם, והיינו בדברים פשוטים וידועים בדרכי הרפואה (ושו"מ שפסק בס' רמת רחל סי' כב אות ה).

אבל מ"מ קשה היאך יוכלו תלמידים המתמחים והולכים באומנותם להתעסק בריפוי חולים, ועל כן נראה לענ"ד דאפשר להם לעשות רק פעולות-עזר לרופא ופעולות שגרתיות שאין בהן צורך לשיקול הדעת, וכמו כן מותר להם לעשות פעולות רפואיות בלתי שגרתיות רק תחת פיקוח רופאים מומחים העומדים עליהם בעת עבודתם, ורק באופנים אלו מותר להם להתעסק ברפואה ולהתמחות במלאכתם.

(ט) ואם ריפא כו', ובערה"ש (סעי' ב) ניסח דין זה קצת באופן אחר, וז"ל: ומיהו אסור להתעסק ברפואות אא"כ הוא בקי ויש לו רשות מב"ד, והאידנא צריך להיות מוסמך מהממשלה שיש לו רשות ליתן רפואות לחולאים, וגם לא יהא שם גדול ממנו, שאל"כ הרי הוא שופך דמים כו' עכ"ל, ובס' רמת רחל העיר ע"ד דבאמת לא מצינו בשו"ע דחייב הוא לקבל רשות מב"ד, ורק אם יש לו רשות מב"ד הריהו פטור מתשלומין אם הזיק, וא"כ מנליה להערה"ש דחייב לקבל רשות מב"ד, אולם לדעתי נראה דאפשר לבאר דעת הערה"ש דבעי רשות מב"ד להסמיכו ולומר עליו שהוא בקי דבלא"ה לאו כל כמיניה. להעיד על עצמו שהוא בקי

ומומחה, ולזה חייב הוא לקבל רשות מב"ד, ומש"כ בשר"ע דאם ריפא שלא ברשות ב"ד דהוא חייב אפי' אם הוא בקי רצונו לומר דאף אם אחר שטעה והזיק איגלאי מילתא למפרע דהי' בקי מ"מ מכיון שעשה שלא ברשות ב"ד הריהו חייב בתשלומין, וטעם הדבר הוא דהנה מקור היא דינא דאם ריפא ברשות ב"ד הריהו פטור מתשלומין הוא מלשון התוספתא בב"ק (ו. ו): רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק פטור, חבל יותר מן הראוי לו הרי זה חייב, ועוד תניא בתוספתא דגטין (ג יג): רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק, בשוגג פטור, במזיד חייב, מפני תיקון העולם, ובאור הדברים הוא דבאמת אף אם ריפא ברשות ב"ד ה"ל להיות חייב אפי' טעה בשוגג דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד כו', וסיבת הפטור היא מפני תיקון העולם, וא"כ י"ל דתקנה זו היתה דוקא היכא דקיבל רשות מב"ד דעשה כתיקון חכמים, אבל היכא דלא עשה כתיקון חכמים לא תיקנו שיפטר כשטעה והזיק, וממילא דהדרא דינא דחייב בתשלומין אף אי איגלאי מילתא למפרע שהוא הבקי הגדול ביותר (ועי' תשב"ץ ח"ג סי' פב).

(י) ואם הכתית, כתב ע"ז הש"ך (סק"ג) דמ"מ א"צ למנוע בשביל חשש טעות ומצוה היא. והקשה ע"ז הג"ר יוסף שאול זצ"ל בספרו דברי שאול יוסף דעת לפי מה שסברו כמה תנאים (וכ"פ הרמב"ם בפ"ב מהל' שגגות) דטעה בדבר מצוה פטור אף שלא עשה מצוה, וא"כ אמאי חייב הרופא שטעה הא ה"ל טעה בדבר מצוה, ועוד הקשה בשר"ת בשמים ראש (סי' שפו) דהא לכאורה דמי דין רופא שטעה להא דהאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד שהמיתו שפטורים, ואפשר לתרץ קושיא זו בכמה אופנים: חדא, מהא דמכות (ח. א) דאיתא שם: כיון דאם מצא חטוב אינו חוטב לאו מצוה היא, והא דהאב המכה את בנו כו' הוי מצוה משום דכתיב יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך, וכ"כ גימא גבי רפואה דכעצם אינה אלא רשות והוי מצוה רק משום החיוב להשיב אבדת גופו, וא"כ י"ל דפעולת הרפואה לא חשיב אלא כהכשר מצוה ולא עצם המצוה, ודמי לחטבת עצים דסוכה דאמר' דהיכא דסגי בלא"ה לא חשוב מעשה המצוה, וכ"כ הוא במעשה הרפואה ולהכי אינו פטור עליה מגלות. ועוד שמעתי בזה מכ"ק אבא אדמו"ר שליט"א שתי' ע"פ הט"ז כאן (סק"א) שכתב דאילו זכינו היינו מתרפאים ע"י תפלה, ורפואה אינה אלא אחת מדרכי הצלת נפשות, וא"כ אינה אלא הכשר מצוה דאילו זכינו הוי סגי לן בלא"ה, ולהכי היכא דטעה גולים עליה, ועוד אמרתי בזה דבתוספתא (בהשמטה מכ"י בסוף מס' מכות) איתא: שליח ב"ד שהכה ברשות ב"ד הר"ז גולה, רופא אומן שריפא ברשות ב"ד הר"ז גולה, ולכאורה קשה דהא משנה מפורשת היא דשליח ב"ד פטור מגלות, וע"כ צ"ל דכוונת התוספתא היא כהא דתנן בסוף מכות (כב ב): הוסיף לו רצועה אחת ומת הר"ז גולה על ידו, ובלא"ה אינו גולה, וא"כ יש לנו לומר כמו כן גבי רופא אומן דהא דחייב לגלות כשהרג בשגגה היינו דוקא בטעות כמו הא דהוסיף לו רצועה אחת, והיינו היכא דהוסיף לעשות יותר מן הראוי לו שאז כבר נעשית מצותו, ומה שהוסיף הוא שלא ברשות דמצוה, ולהכי לא חשיב טועה בדבר מצוה וחייב גלות. והדברים מבוארים יותר לפמש"כ התשב"ץ (ח"ג סי' פב) דהאי דינא דגלות הוא ברופא אומן דוקא, דהיינו רופא החבורות במלאכת היד ששגגתו וזדונו הוא חבלה



ורציחה בברול שהעידה תורה שאפי' מחט א"צ אימד כמו שנזכר בגמ' (סנהדרין עו ב) והיא דברזיה מברז, ולשון אומן הוא המחתך בברול כמו המל שנק' אומן בגמ' כדאמר' (שבת קלג ב) האי דלא אומנא דלא מיין, אבל רופא חולים במשקים ובמשלשלאות ובמרקחאות ובמרחצאות והנחות אינו נקרא רופא אומן אלא רופא סתם, ואינו בכלל זה שאינו בא לידי חבלה להתחייב בניזקין, ואם שגג או הזיד, והמית או הוסיף מכאוב על מכאוב החולי, ונתכוין לרפאות ולא נתכוין להזיק פטור הוא אף מדיני שמים שאין לו אלא מה שענינו ראות, אלא שאין לו לדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה כו' עכ"ל התשב"ץ. ולפ"ד א"ש החילוק שבארנו, והיינו דאי איירי בחבלה דוקא, או אפשר לכוון ולומר דחתך יותר מן הראוי ונעשית כבר מצותו מקודם לכן וחייב עליו גלות, משא"כ אי מרפאהו ע"י סמים וכדומה קשה לכוון ולומר שעשה יותר מן הראוי ולהכי לא שייך כאן גלות, וע"ע מש"כ בזה בישועות ישראל סי' כה (ע"מ סק"ג), וע"ע באמרי בינה חו"מ (הל' דיינים סי' ל). ועוד מצינו בחי' המיוחסים להר"ן ובחי' ר' דוד בונפיל על סנהדרין (פד, ב) דסברי דכשטועה הרופא ברפואתו אינו טועה אלא אנוס שברשות הוא מרפא ואין לו אלא מה שענינו ראות, ובאור שמח (פ"ה מהל' רוצח ה"ו) פי' דדברי התוספתא הם שלא כאבא שאול, ותמה על הטור והשר"ע שהביאו אותה להלכה, והמאירי סנהדרין (שם) כתב: החובל בחברו לרפואה כגון שחתך לו אבר או בשר לרפואה פטור אע"פ שפשע בו והזיק, והב"ח מביא בשם המהרש"ל שכתב דהא דחייב לגלות איירי שמת מיד אחר הרפואה דאל"כ איכא למימר שהחולה עצמו קירב את מיתתו ע"י אכילה ושתיה או ע"י נענוע וכו', הרי רואים מכל הנ"ל דדינא דשר"ע בפלוגתא תליא, ואף אם ננקוט דרופא אומן חייב גלות כשטעה זה דוקא באופנים מוגבלים מאוד, ובכל אופן נראה דכל זה אינו אלא כשהמית או הזיק בדרך טעות, אבל היכא דלכתחילה ידע שיש כאן ספקות אולי יזיק יותר ממה שיועיל, וע"פ דין הי' מותר לו להכנס בסיכונים אלו, או אמרי' דמה שמת החולה תחת ידו או שנחלה יותר אינו חשוב טעות, דטעות היינו שעשה מעשיו מסיבת חסרון ידיעה או מסיבת פשיעה וכדומה, אבל היכא דעשה כפי הדין וכפי מיטב יכלתו אז לא נקרא טועה, וחילי בזה הוא מדברי השבות יעקב (ח"ג סי' עה) שנשאל מרופא מומחה על חולה אחד שחלה את חליו שקרוב למות בו וכל הרופאים אומדים שודאי ימות תוך יום או יומיים, אך שאומדים שיש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא מחליו, וגם אפשר להיפך שאם יקח רפואה אם לא תצליח ח"ו ימות מיד תוך שעה או שתיים, אי מותר לעשות רפואה זו או חיישינן לחיי שעה ושוא"ת עדיף, והשיב השבות יעקב: ברם אם אפשר שע"י רפואה שנותן לו יתרפא לגמרי מחליו ודאי לא חיישינן לחיי שעה כו', א"כ ג"כ בנידון זה כיון שודאי ימות מניחין הודאי ותופסין הספק אולי יתרפא, ומ"מ אין לעשות הרפוא כפשוטו כן, רק צריך להיות מתון מאוד בדבר לפקח עם רופאים מומחים שבעיר ע"פ רוב דעות דהיינו רובא דמינכר שהוא כפל, לפי שיש לחוש לקלי דעת, ע"כ יעשה ע"פ רוב דעות הרופאים והסכמת החכם שבעיר עכ"ד, ומוכח מזה דאף היכא דיש ספק אם יתרפא ע"י רפואה זו, ואפשר שימות ע"י הרפואה תיכף ומיד, בכל זאת מותר לעשות כן היכא דבדואי ימות בלא"ה, וא"כ מוכרחים לומר דאם

מת אח"כ אין הרופא חייב עליו, דהיאך נאמר דמותר לעשות לכתחילה דבר שבדיעבד אולי יהא חייב עליו גלות, וזה פשוט וא"צ לפנים.

### ג. (יא) הרופא אסור ליטול שכר החכמה (יב) והלימוד, (יג) אבל שכר הטורח והבטלה (יד) מותר.

(יא) הרופא אסור. מקור האי דינא הוא במשנה בכורות (כט א) הנוטל שכר לדון דיניו בטלים, להעיד עדותיו בטלין, להוות ולקדש, מימיו מי מערה, אפרו אפר מקלה, ובגמ' שם יליף לה מהא דכתיב ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה"א וגו', מה אני בחנם אף אתם בחנם. ובתוס' שם (בד"ה מה אני) כתבו: ואין לתמוה על דיני גזירות שבירושלים שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, דבלאו טעמא דאגר בטלה דמוכח שרי התם כיון דכל עסקם ה' על זה ולא היו עוסקים בשום מלאכה שע"כ צריכים להתפרנס, ומה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר אם אין לו במה להתפרנס שרי, ואפי' יש לו אם הוא שכר בטלה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו מסתברא דחשיב בטלה דמוכח כו' ע"ש, וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד (רמ"ה ו). וחזונו מדבריהם דהיכא דזה כל פרנסתם חשיב כשכר בטלה דמוכח ושרי, וכ"כ נימא ברופאים היכא דזה כל פרנסתם דחשיב שכר בטלה דמוכח ושרי, וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרכב) שכתב דהיכא דמינו סופרים שיהיו פנויים לגמרי לעשות מלאכתם אזי מותרים לקחת יותר משכר בטלה, וכ"כ בתוס' יו"ט בכורות (פ"ד מ"ו) דהיכא דמינו דינינים שיהיו קבועים לדון, ובתחלת קביעותם התנו ליטול שכר על כך מותר ע"ש. ועפ"ז דן בשו"ת חמדת צבי (חיו"ד סי' יט אות ג) דיש היתר לרופא לקחת משכורת קבועה דהמשכורת לא באה בשביל העבודה אלא כדי שיהיו הרופאים פנויים לעבודתם, ודבריו מסתברים. אולם לפ"ז נראה דאם נקרא הרופא לטפל בחולה ביום שהוא חפשי מעבודתו, או בשעות שאינן קבועות לעבודתו אזי יהי' אסור לקחת שכר בעד טיפול זה. אלא דיש לצדד להיתר בזה מטעם אחר, והוא עפ"מ ש"כ הרמב"ם בפיה"מ גדרים (פ"ד מ"ב) אהא דתנן דמחזיר לו אבדתו דאם ה' המנהג שהמחזיר אבדה מקבל שכר הרי זה לא יקבל ממי שהוא מודר הגאה הימנו, ולפיכך מקבלין ממנו השכר ויפול להקדש ע"ש. ובאבן האזל (פ"ב מהל' גזלה ואבדה ה"ג) הקשה הא גוי מנהג לעבור על דברי תורה דהא אסור ליקח שכר בעד קיום המצוות, ותיירץ דלדעת הרמב"ם הא דאמר' מה אני בחנם כו' נאמר רק לענין לימוד התורה, אבל בקיום המצוה לא נאמר האי דינא, אלא דמ"מ אסור לקחת שכר בעבור קיום המצוות מטעם אחר, דהא הוא מוכרח לקיים המצוה אף בלי שכר, וא"כ מה דנוטל שכר הוי גזל, וע"ז אפשר לתקן ולהנהיג שיקחו שכר מצד דבני העיר רשאים להסיע על קיצותן וכמבואר בפ"ק דב"ב (ח ב) ע"ש, אולם מדברי רש"י קידושין (נח ב בד"ה בשכר הבאה) ומדברי הרמב"ן בתורת האדם מוכח דסברי דהדין דמה אני בחנם כו' נאמר אף גבי מצוות ולא רק גבי תלמוד תורה, וא"כ שוב יקשה היאך יכול להיות מנהג לשלם שכר בעד השבת אבדה, והאבן האזל מסיק דבאמת פליגי הרמב"ם והרמב"ן בדין זה עיי"ב. אולם בתפארת

ישראל תי' דהוי כמו תקנת פרוזבול דבמידי דממון אמרי' הפקר ב"ד הפקר, וכיון דחששו חכמים שיתעצלו בדבר תיקנו שישלמו בעבור השבת אבדה, ולענ"ד נראה לבאר את דעת הרמב"ם באופן אחר, והוא ע"פ מה דתנן בב"מ (ל ב'): הי' בטל מסלע לא יאמר תן לי סלע אלא נותן לו שכרו כפועל, אם יש שם ב"ד מתנה בפני ב"ד, אם אין שם ב"ד בפני מי יתנה שלו קודם. וכתב שם הרמב"ן בחי' דאם איתא בעל האבדה בפניו או יכול להתנות אף בלא ב"ד וכדאמרי' בפ' הגזול (ב"ק קטז א) טול דינר בשכרך והעבירני חייב, ואוקימנא בצייד ששולה דגים מן הים דא"ל אפסדתן מיהא, הכא נמי הא אפסדיה, וכמו כן כתב הרא"ש בפ"ב דב"מ (סי' כח) דאם יש ב"ד או בעלים חייב ליתן לו כל שכרו אף אם פסק לו יותר מן הראוי, וכיון שיש לו קצת הפסד יטול כל מה שפסק לו, ועוד כתב שם הרא"ש דחכמים תיקנו שכר על השבת אבדה כדי שניח אדם מלאכתו וישיב אבדה, ולהכי אף אם הבעלים שם ולא התנה מ"מ נוטל שכר בטלה עיי"ב, ועי' בשו"ע חר"מ (סי' רסה), ולפי זה אפשר לומר דהמנהג שהוכר הרמב"ם הוא דתיקנו בני העיר דייחשב אף אם לא התנה כאילו התנה ולהכי נוטל שכר השבת אבדה, והנה לפ"ז נחזי אנן מה יהי' דין הרופא לגבי קבלת שכר, ונראה דלפי טעמו של האבן האזל אפשר לומר כן אף גבי הרופא דאם יש מנהג שיטול שכר דמותר, שהרי האבן האזל פי' דעת הרמב"ם דסבר דלא נאמר דינא דמה אני בחנם כו' גבי מצוות, ולהכי רשאין בני העיר להסיע על קיצותן לקבל שכר בעד השבת אבדה, וכ"כ נימא אנן אף גבי רפואה, אבל הרי קיי"ל להלכה כדעת הרמב"ן דנאמר מה אני בחנם כו' אף גבי מצוות (דהא הרמב"ן הוא מקור הדין דשו"ע), ולפ"ז אי אפשר להיות מנהג ליטול שכר בעד רפואה, ומאידך גיסא מצד טעמו של התפארת ישראל דכתב דכיון דראו חכמים שמתעצלין בהשבת אבדה התירו לקחת שכר מצד הפקר ב"ד הפקר נוכל לומר כן אף גבי רפואה דכיון דראו דמתעצלין בדבר התקינו שיקחו הרופאים שכר, ובשו"ת מהר"י ברונא (סי' קיד) התיר ליולדת לקחת שכר שבת משום דחיישינן שמא תהא מתעצלת, וכ"כ נימא אנן דמצד הפקר ב"ד הפקר התקינו ב"ד שהרופאים יקחו שכר כדי שלא יתעצלו, ואף דלא מצינו תקנת חכמים להתיר שכר הרופאים, מ"מ הרי קיי"ל בחו"מ (סי' ב) דטובי העיר יש להם דין ב"ד הגדול בעירם לענין הפקר ב"ד הפקר, ושפיר יכולים הם להנהיג שיקחו הרופאים שכר, אולם מצד הטעם שהזכרנו דהמנהג לקחת שכר בעד החזרת אבדה יסודו בהדין דיכול להתנות עם בעל האבדה או עם ב"ד שיטול שכר נראה דאין לדמות דין הרופא לדין מחזיר אבדה, דבשלמא גבי מחזיר אבדה דאמרי' דאינו חייב להניח מלאכתו כדי לטפל באבדת חברו שפיר יכול להתנות ליקח שכר, וממילא דיכולים בני העיר לתקן שיהא משיב האבדה נוטל שכר דהוי כמי שהתנה, אבל ברפואה שיש בזה הצלת נפשות דבודאי חייב הוא להניח את מלאכתו כדי להציל את חיי חברו, הרי בודאי אסור להתנות שיטול הרופא שכר בעבור הצלת נפשות (ועי' במחנה אפרים סי' יז שחילק כן בין השבת אבדה להצלת נפשות), וא"כ המנהג לקחת שכר בעד הרפואה הוא כנגד דין תורה (ורק היכא דהתנה) בדיעבד חייב החולה לשלם לרופא כפי מה שהתנו ביניהם וכמבואר לקמן סעי' ג), אמנם עדיין אפשר לצדד בזה דבחולה שאין בו סכנה שפיר יכול

ליקח שכר מצד המנהג, דמי יימר שחייב להניח את מלאכתו כדי לרפאות את חברו היכא דאינו מסוכן (ועי' מש"כ בזה לקמן סק"ג), ושפיר דמי בזה לאבדה דמצד המנהג מותר ליקח שכר, ועוד יש לדון בזה מצד אחר, והוא דמי שרוצה להיות רופא מוכרח הוא להשקיע הרבה שנות יגיעה ועמל כדי לקנות את הבקיות ואת המומחיות הנחוצה להיות רופא, וגם מוכרח הוא להשקיע הון תועפות לשלם בעד שכר לימודו בבית ספר לרפואה, ובודאי אין שום חוב על האדם להשקיע השקעות גדולות כאלו כדי לקנות הבקיות והמומחיות הנחוצות לו להיות רופא, הרי זה בודאי חורג ממסגרת חיוב האדם להצלת נפשות וכמ"ש לעיל (סק"ה), וא"כ שפיר יכולין בני העיר להסיע על קיצותן לתקן שכר לרופא כדי שיהי' אתגר לבעלי כשרון שירצו להשקיע רוב עמל וכסף כדי להיות רופאים, והרווחנו לפי' דמצד המנהג מותר לרופאים לקבל שכר בעד שירותיהם, ואף אם אינו בדרך משכורת קבועה, ואף אם הוא יותר מכדי שכר בטלה, ומ"מ נראה דאסור לרופאים לנצל את הציבור ולקחת הון תועפות בעד שכר שירותיהם, שבודאי אין לזה היתר לא מצד הדין ולא מצד המנהג, דאף אם יש מנהג להתיר לרופאים לקחת שכר, הרי מנהג זה הוא רק לטובת הציבור ולא לרעתו, והיכא דלוקחים הון תועפות הרי זה לרעת הציבור ולא לטובתו, וע"כ חייב הב"ד (או הממשלה) לפקח על שכר הרופאים שיהי' רק בשיעור כזה שאנן סהדי שהוא לטובת הרבים.

(יב) והלימוד, פי' הט"ז (סק"ב) והש"ך (סק"ה) דהיינו הא דמלמד את החולה או את המתעסק עמו דרכי רפואתו.

(יג) אבל שכר, מקור החילוק שבין שכר החכמה והלימוד מצד אחד ושכר הטורח מצד אחד הוא בתורת האדם להרמב"ן, ואמר שם דתלוי בהחילוק שמחלק בגמ' (קידושין נח ב, בכורות כט א) בין שכר הזאה וקידוש מצד אחד ושכר מילוי והבאה מצד אחר, שכר החכמה והלימוד דמי לשכר הזאה וקידוש דהוי חלק מן המצות ואסור, ושכר הטורח דמי לשכר מילוי והבאה דלא הוי חלק מן המצות דלא רמיא רחמנא עליה מילתא דטירחא ושפיר מותר, וכמו כן מבואר בספר חסידים (סי' רצה) דלוקח שכר בעד הטורח ובעד חיפוש הרפאות, ועי' במחנה אפרים (הל' שכירות סי' יז) שהעיר בדברי הרמב"ן הללו אם הא דלוקח שכר טירחא הוא אפי' היכא דבטל ממלאכה דאז אינו לוקח שכר בטלה ומ"מ שכר הטורח מותר, או דילמא אמרי' דלוקח שכר טורח רק היכא דאינו בטל ממלאכה שאז לוקח גם שכר בטלה, והביא שם מדברי הטור חו"מ (סי' רסה) שכתב דאם ראה את האבדה ובטל ממלאכה דאז חייב להשיבו בחנם ואינו לוקח שכר כלל, ויש לנו לומר כן אף גבי רפואה דאינו לוקח שכר כלל ואפי' שכר הטורח, ושוב דחה את זה מהא דמדמה הרמב"ן שכר טורח לשכר הבאה ומילוי, ופירש"י בבכורות (שם) דמילוי והבאה לא הוי הכשר מצות ולהכי מותר ליקח שכר בעבורם, וא"כ מוכרחים לומר דמותר אף כשהוא בטל ואינו נוטל שכר בטלה שהרי שכר הטורח לא הוי שכר מצוה כלל ומדוע יתא אסור, אולם שוב דחה אף את זה ואומר דהרי חייב ע"פ דין ללכת להציל את חברו וגם חייב הוא לעזוב את מלאכתו שעושה בשעת מעשה, וא"כ אף ההליכה והטורח הוי חלק מן המצוה ונוטל כפועל בטל דוקא, ולא דמי לאבדה דאינו חייב להניח את מלאכתו כדי

להשיב את האבדה, דרך שם יש ללמד דהטורח לא הוי חלק מן המצוה עכת"ד. אולם לפ"ו יקשה דבאיזה אופן התיר הרמב"ן ליקח שכר הטורח, הא מכיון דחייב להניח מלאכתו לרפאות את חברו הרי אף ההליכה הטורח הוי חלק מן המצוה ושכרם אסור. ואפשר לומר דדברי הרמב"ן אמורים רק גבי חולה שאין בו סכנה, דאף דבארנו לעיל (סק"ג) דריפוי חולה שאין בו סכנה יש בו מצוה, מ"מ נראה דאינו חייב לעזוב את מלאכתו כדי לרפאות את חברו כל זמן שאינו מסוכן, שהרי אם אינו מסוכן יכול לדחות את רפואתו לזמן שהיא פנוי בו, וגם אינו חייב לטרוח ללכת אל החולה אלא יוכל לדרוש שיביאו את החולה אצלו, ולפ"ו שפיר יש לדמותו לאבדה דהרי אינו חייב לעזוב מלאכתו כדי לרפאותו וגם לא רמיא עליה הטורח וההליכה, ולהכי מותר לקחת שכר ההליכה והטורח, ועדיין צ"ע בזה.

(יד) מותר, ועוד נראה לומר דהאיסור שעל הרופא לקחת שכר הוא דוקא כאשר עוסק בריפוי חולה, בין יש בו סכנה בין אין בו סכנה, אבל אם משתמש הרופא במקצועו לעשות שירותים אחרים מותר לקחת שכר, וכגון הא דאיתא בשו"ת מהר"ם שיק (חיר"ד סי' שמג) דמותר לקחת שכר לבדוק את המת כדי לכתוב תעודת מיתתו, וכמו כן נראה דמותר הרופא לקחת שכר בעד הזרקת זריקות לשם חיסון וכדומה, וכמו כן מותר ליקח שכר בעד ניתוחים לשם יופי וכיוצא בו. ועי' במקור חסד על הספר חסידים (סי' רצה סק"ב) שמביא משו"ת המצרף (ח"ב סי' קעו) שהעיר מסנהדרין (צא א) דאמר גביהא בן פסיסא להווא צדוקי דאם יפשט עקמומיתו או רופא אומן ייקרא ושכר הרבה יטול, ולכאורה קשה דהא אסור ליטול שכר, ותיריך דהתם לא הוי חולי אלא דהי' לו חטוטרות על גבו ואין בו החיוב של השבת אבדת גופו מדלא הוי חולה, ולהכי שרי ליטול שכר, והר"ן כדברינו. אולם באמת נראה דאף דדבריו נכונים הם בסברא מ"מ אין ראי' לזה מהגמ' שהרי גביהא בן פסיסא לא נזדקק לפסוק על היתר שכר הרופא ואיסורו, אלא אמר שלפי הנהגה הקיים ליטול שכר רפואה אם רופא אומן ייקרא או יטול שכר הרבה, וזה פשוט.

ג. מי שיש לו סמנים וחברו חולה וצריך להם אסור לו להעלות בדמיהם יותר מן הראוי ולא עוד אלא אפילו פסקו לו בדמיהם הרבה מפני צורך השעה שלא מצאנו סמנין אלא בידו (טו) אין לו אלא דמיהם אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה חייב ליתן לו שחכמתו מכר לו ואין לו דמים.

הגה. ואע"פ שיש מצוה עליו לרפאותו (טז) שכל מצות עשה דרמיא אכולי עלמא אם נזדמנה לאחד ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין הממון מידו (יז) ולא מפקיעין מידו חיוב שלהן.

(טו) אין לו אלא דמיהם כו'. הרמב"ן בתורת הָאדם מביא שתי דעות בהאי דינא דאין לו אלא שכרו, ומדמה אותו להא דאיתא ביבמות (קו א): חמה דרב פפא נפלה לפני יבם שאין הגון לה. אתא לקמיה דאביי אמר ליה כו' חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז, לבתר דחלוץ לה אמר לה זיל תב ליה, אמר ליה משטה

אני כך עבדה ליה, מי לא תניא הרי שהי' בורח מבית האסורין והיתה מעברא לפניו, ואמר ליה טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו, אלמא אמר ליה משטה אני כך, הכא נמי משטה אני כך, ופי' הרמב"ן דטעם הדבר דיכולה לומר משטה אני כך הוא משום דכיון דחייב לחלוץ לה וכדכתיב ודברו אליו שמשאין לו עצה ההוגנת לה הרי אינה ראויה לו ואינו מפסיד כלום בחליצתה ואין מגיע לו כלום בעבור זה, אלא דבאת לחייבה משום התנאי שהתנתה לתת מאתים זה, דינא הוא דלא מיחייב איניש בתנאין הנעשין בשעת הדחק ביותר מכדי הדמים הראויים, וכמו כן הוא בסממנים דאף אם התנה לשלם יותר מכדי דמיו, מ"מ אמרי' דכל דהתנה מתוך האונס והדחק לא משיגים בתנאי וחייב לשלם רק כפי דמיו, ולפי' אמר גבי שכר הרופא דמכיון דשוה כל כסף ואין לחכמה דמים קצובים שפיר חייב לשלם כפי מה שהתנה ואף אם הם דמים הרבה, ועוד הביא שם הרמב"ן דעת היש מפרשים דסברי דטעם דינא דבורח ודחליצה הוא משום דהוי מצוה וכל דאית ביה משום מצוה אסור ליקח שכר עליה, ואף אם התנה שיתנו לו הרבה אין לו אלא שכר בטלה, ולפי' אף ברופא אמרי' כן דאף אם פסקו לו דמים הרבה אין לו שכר אלא כפועל בטל ולא יותר, וכן היא דעת הריטב"א שהובאו דבריו בגמקי יוסף יבמות שם. אולם הרמב"ן דחה דעה זו משום דהגמ' הא מדמה דין חליצה לדין בורח ודחליצה אין מצוה בעצם שהרי מעיקר הדין הי' יכול לייבמה, ואף דמשיאין לו עצה ההוגנת לה מ"מ אי כניס לה לאו איסורא עבדי, וע"כ דאין הטעם משום מצוה, ואינו אלא משום דיני תנאים דכל דהתנה מתוך האונס והדחק אין לו אלא דמיו הראויים לו, והמחבר בשר"ע פסק כשי' הרמב"ן, וע"ע ברמ"א חו"מ (רסד ז) שכתב: אבל בדרך שדרך ליתן הרבה כגון השבעת שדים או רפואה חייב ליתן לו כל מה שהתנה עמו, ועי' בבאור הגר"א (סקי"א) שכתב ששיטת התוס' והרא"ש יבמות היא כדעת הרמב"ן, ושיטת רש"י (שם בד"ה א"ל כיון) משמע דהיא כדעת הי"מ דמטעם מצוה היא דיכולה לומר משטה אני כך, ובמרדכי ב"ק פ' הגזול בתרא (סי' קעב) מביא בשם הסמ"ג (עשין עד) שכתב בשם ר' יהודה דברפואות דרך בני אדם לתת דמים מרובים, והרצו הדבר לפני מהר"ם מרוטנבורג ולא השגיח בדבריו ע"ש, ובשו"ת הרדב"ז (ח"ז סי' ב"א רעט) כתב דאף בחולה שאין בו סכנה אם הי' בהול למהר רפואתו והתנה לשלם יותר מן הראוי בעד סממנים אינו חייב לשלם אלא שכרו דאף זה חשוב תנאי הנעשה מתוך האונס והדחק מכיון דאיהו בהול על רפואתו, אבל אם אינו בהול על הרפואה והסממנים מצויים בידי אחרים או מסתברא שנותן לו כל מה שהתנה עמו דכל תנאי שבממון קיים, ואם אין הסממנים מצויין בידי אחרים כלל אע"ג דאינו בהול כל כך על רפואתו מסתברא דאין לו אלא דמיהם דסוף סוף אנוס הוא.

(טז) שכל מצות עשה, והנה ראיתי בס' רמת רחל הקשה ע"ד הרמ"א הללו ממה שכתב הרמ"א לעיל בהל' מילה (רסא א): האב שאינו יודע למול ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחנם רק בשכר יש לב"ד לגעור במוהל זה כי אין זה דרכן של זרע אברהם ואדרבה המוהלים מהדרין שיתנו להם למול, ואם עומד במרדו ואין יד האיש משגת לתת לו שכרו הוי כמי שאין לו אב שב"ד חייבים למולו, ולכן ב"ד כופין אותו מאחר שאין אחר שימול, וחוינן משם דב"ד כופין

אותו שימול בחנם ומדוע נימא כאן דנוטל שכרו משלם. ועי' שם שתי ע"פ דברי הרדב"ז (ח"ג סי' תתקפ"תקנו) שסבר דאה"נ היכא דליכא רופא אחר מובהק כמוהו מודה הרמב"ן דאין לו אלא שכרו בלבד, שהרי כתב הרמב"ן דהטעם הוא משום דמצוה דרמיא אכרע אם נודמנה לו ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין מידו, על כן היכא דאין רופא מובהק כמוהו עליו לחודיה רמיא, הלכך אין לו אלא שכרו. אולם לענ"ד נראה דעדיין לא העלינו בזה ארוכה לדברי השו"ע שסתימת לשון השו"ע כאן, וכן סתימת לשון הרמ"א בחו"מ (רסד ז) שהבאנו לעיל (סקט"ו), משמע דבכל אופן מקבל הרופא כל מה שהתנה בשכרו ואפי' אם אין כאן רופא מובהק כמוהו. והנה בבאור הגר"א (סקי"ב) מביא סמוכין לסברת הרמב"ן מהא דאיתא בקידושין (ח ב) דלא איפשיטא האיבעיא באמר לאשה התקדשי לי בכרך ואמרה תנהו לכלב הרץ אחריה, והספק שם הוא אם היא יכולה לאמר לו דאיהו מיחייב לתת לכלב את הכרך בלא"ה מכיון דאיהו חייב לאצולי נפשה, ואע"פ דסמוך לזה מסיק בגמ' דאם אמר לאשה התקדשי לי בכרך ואמרה לו תנהו לעני אינה מקודשת ואפי' בעני הסמוך עלה משום שיכולה היא לומר לו כי היכי דמחייבנא ביה אנא הכי מחייבת ביה את, וקשה לכאורה דא"כ אמאי לא פשיט האיבעיא בכלב הרץ אחריה ואף שם נימא דאינה מקודשת משום שיכולה לומר לו שהוא מיחייב לאצולי נפשה, ועל כן מוכרחים לומר דמכיון דאיהו יכול להתנות שהיא תשלם לו בעד הכרך שנותן לכלב ואע"פ דמצוה עליו לאצולי נפשה (והר"ז כהא דפ' הגוזל בתרא דאמר לו טול דינר בשכרך והעבירני חייב, ואוקימנא בצייד ששולה דגים מן הים דא"ל אפסדתן מיהא, ואף דמצוה קעביד משלם לו מה שהתנה עמו וכמו שהבאנו לעיל סקי"א), שפיר יש מקום לומר דתהא מתקדשת בתהיא הנאה שמציל נפשה, ושפיר לא איפשיטא האיבעיא. והנה שם משמע דתאיבעיא היא אף אם הוא היתדי שיש לו כרך לתת לכלב, זאם מביא הגר"א ראי' לסברת הרמב"ן מאותה גמ' על כרחך דסבר כן אף אם אין שם רופא מובהק כמוהו, ועל כן גלענ"ד דאה"נ אם לא פסקו הרופא והחולה ביניהם שחייב החולה לשלם לרופא שכר רפואתו אין החולה חייב כלום, וכל החיוב כאן אינו אלא משום הפיסק וההתנאה שביניהם, ואף גבי מילה אם פסקו האב והמוהל ביניהם שישלם האב להמוהל כך וכך חייב האב לשלם, וכמו כן גבי רופא אם אין יד החולה משגת לשלם שכר הרופא אז חייב הב"ד לכוף לרופא לרפאותו בחנם וכמו גבי מוהל, אבל דינו של הרמב"ן שפיר נוכל לאוקמיה אף אם אין שם רופא אחר מובהק כמוהו. והא דהסביר את דבריו באמרו דכל מ"ע דרמיא אכרע אם נודמנה לאחד ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין הממון מידו אין כוונתו לומר דאיירי היכא דיש אחרים שיכולים לקיים המצוה כמוהו, אלא כוונתו לחלק בין מצוה שהיא חובת הגוף ובין מצוה שאינה חובת הגוף, דבמצוה שהיא חובת הגוף אין שייך לומר שיקח שכר עבור קיומה ואף אם פסק עליו לכתחלה, אבל מצוה שאינה חובת הגוף ואפשר לה ליעשות ע"י אחרים, ואין ההלכה מחייבת שיחיד זה יקיים את המצוה בעצמו, רק שהחוב הוא שתהא המצוה מקיימת ויוצא בזה אף אם שוכר אחרים לעשות המצוה, ואם אחר עושהו הוא פטור ממנה, במצוה כזו אם אינו רוצה לקיימו אלא בממון אין מוציאין מידו, שהרי אף אחרים חייבים

לקיים המצוה, ואף אם אינם רופאים מובהקים כמוהו מ"מ חייבים לשכור רופא מובהק, ולהכי המצוה אכרע רמ"א ואין זה משנה אם יש כאן רופא מובהק כמוהו או לא, ועדיין צ"ע בזה. וכמו כן מצינו גבי תלמוד תורה דאמר' בבכורות (כט א) דאם לא מצא מי שילמדנו בחנם ילמד בשכר, וכן נפסק להלכה ביר"ד (רמ"א ו), ולא אמר' שם דיכול לומר לו משטה אני בכך ולא ישלם שכרו, וע"כ דהוא משום דהיא מצוה דרמ"א אכרע ולהכי יכול לדרוש שכרו אם פסקו ביניהם. וע"ע בתשב"ץ (ח"א סי' קמה) דמדמה דין ת"ת להא דכ' הרמב"ן גבי רופא, אולם מדבריו משמע דיותר להתנות לכתחלה, ומדברי הרמב"ן והשו"ע משמע דאסור לעשות כן לכתחלה, אלא דבדעיבד אם עשה כן חייב לשלם, וצ"ע ליישב דבריו. וע"ע במרדכי סנהדרין פ' דיני ממונות (סי' תשד) שכתב בשם מהר"ם מרוטנבורג לענין תלמוד תורה באמר לאחד שישלם לו בעבור שילמד עם בנו תורה דיוכל לומר לו משטה אני בכך ומדמהו להא דחליצה ולהא דבורח ע"ש. ולפי מה שבארנו דיש לדמות דין תלמוד תורה לדין רפואה ירווח לן לבאר דברי המרדכי בשם המהר"ם בב"ק שהבאנו לעיל (סקט"ו), והיינו משום דאיהו קסבר דגבי מצוה אין לו אלא שכר בטלה ולא יותר. וע"ע בפתחי תשובה בהל' מילה (סי' רס"א סק"ד) שכתב בשם הלבושי שרד שכתב בשם מהר"י עמדין דרשאינן להטעות המוהל להבטיח לו שכר ולא ליתן לו, וזה שלא כדברינו דלעיל, וצ"ע בזה.

(יו) ולא מפקיעין מידו. ופי' הש"ך (סק"ו) דלא מיבעיא אם כבר קבל בידו השכר שקצבו שאין מוציאים אותו ממנו, אלא דאפי' אם לא קבל השכר בידו מ"מ אין מפקיעין ממנו החיוב שנתחייבו לשלם לו. וכתב הטור בסוף הסימן: ראובן שאסור הנאתו על שמעון וחלה שמעון, אם אין מנהג המקום ליתן שכר לרופא יכול לרפאותו אפי' בידו ואפי' אם יש לו רופא אחר שירפאנו, אבל אם דרך ליתן שכר לרופא לא ירפאנו בחנם. ועי' לעיל בשו"ע הל' נדרים (רכ"א ד), ומשמע מדברי הטור דהא דנותנין שכר לרופא תלוי במנהגי המקום, וקשה דהא הוי מנהג לעבור על דברי תורה וכמו שהקשה כן האבן האזל גבי שכר למחזיר אבדה, ועי' מה שהארכנו בזה לעיל (סקי"א).



הרב לוי יצחק הלפרין  
ירושלים

### פיקוח נפש ודחיית נפש מפני נפש (שאלה מעשית שקרה באחד מבתי החולים בארץ)

אשה שהייתה חולה מאד ולא היה סכוי להצילה, החזיקו אותה בחיים ע"י הצמדתה לריאה מלאכותית, בבי"ח היה רק מתקן אחד כזה. באותו זמן נפצע אדם באופן אנוש ביותר שלא היה לו שום אפשרות להשאר בחיים אמנם היה אפשרות להציל אדם אחר שהיה בבית חולים בעיר אחרת ע"י הוצאת כליה מאדם זה שנפצע — לאחר שימות — ולהשתילה בגוף האדם החולה, והואיל והשתלה צריכה להיות קרובה מאד לזמן מיתת האדם עד להכנסתו לגוף השני היה צורך להחזיק את האדם שנפצע בחיים עוד שעות מספר והאפשרות היחידה היתה רק על ידי הצמדתו למתקן הריאות. וכאן נתעוררה השאלה האם להפסיק את הריאה המלאכותית מהאשה הואיל ואין לה סיכוי להשאר בחיים ולהצמיד להאדם על מנת שעייז יוכלו להציל האדם השלישי שהסיכוי לחיים הם רבים יותר מאותה אשה, או שאעפ"כ אין להפריד את המתקן מן האשה?

ידידי הגאון מוהר"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, פרסם תשובה ארוכה וחשובה ב"מוריה" ש"ח אלול תשל"ח בענין זה. בסיכום מגיע הרב הכותב הנ"ל למסקנות כדלהלן:

מסקנת הדברים: שאם האשה בודאי לא תוכל לחיות י"ב חודש, מחמת מחלה (ולא מחמת חולשה) מותר להפריד את המתקן של הריאות בכל אופן, ואם אפשר לזוהר שלא להפריד באופן שתמות תיכף עדיף ואם יש לה אפשרות לחיות י"ב חודש או אפילו אין סיכוי לחייה י"ב חודש אבל הסיבה היא מחמת חולשה ולא מחמת מחלתה אז אם טוב מותר מחייה והמכונה נפסקה וצריך להפעילה מחדש או שצריך להחליף צינור הגומי שנכנס לתוך הריאות אין צורך להפעיל יותר ואפשר לתתו למי שיש לו סיכוי לחיות חיים גמורים ולא חיי שעה אבל להפריד בידים בזמן שתמות תכף בודאי אסור ואם לא תמות תיכף הדבר שקול ותלוי בבי"ח הפירושים שכתבנו בר"ן שבועות.

המסקנות, האמורות בסס אותם הרב הנ"ל על דיון ארוך ועל כמה הנחות: א. שאעפ"י שמצאנו חילוקים בין גרמא למעשה אמנם כ"ז במקום שהתורה כתבה את האיסור בלשון עשייה וכמו בשבת ובמחיקת השם, אמנם במקומות אחרים שלא הוזכר לשון עשייה גם גרמא אסורה ומה שפטר ברציחה בגרמא מיתה הוא מטעם המיעוט של מיד חיה אדרשנו שאינו רק דרישה. ב. שישנם גרמא שאינם אפילו בגדר גורם לענין רציחה וכגון שריפת מאכל האדם או פיוזר סממנים וכדומה שאין האדם גורם לפעולת רציחה וע"י פעולת האדם נפעל דבר אחר

לרציחה וכגון כופתו לפני הארי שע"י הכפיתה שלו הארי הורגו ממש. משא"כ בשריפת מאכל וכד' מת האדם מעצמו אלא שיש ע"ז הדין של לא תעמוד על דם רעך. ג' הדין של לא תעמוד על דם רעך אינו אלא באדם שטוב לו חייו ממותו, אמנם במי שטוב לו מותו מחייו, אין הדין הזה. ד' עפ"י התוס' ע"ז שמותר להכנס לספק איבוד חיי שעה של עצמו כדי להציל אפילו מספק חיי עולם שמותר לאבד חיי שעה של אחר לספק חיי עולם של שני.

את הדברים האמורים ביסס הרב המחבר עפ"י קושיא על דברי הרמ"א יר"ד וקושיא מדברי הר"ן שבועות על הרמ"א.

והנה הרמ"א ביר"ד סימן שלט' כתב וז"ל: מי שהוא גוסס זמן ארוך ואינו יכול ליפרד אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו מכת שאומרים שיש גוצות מקצת עופות שגורמים זה וכן לא יזינוו ממקומו וכן אסור לשום מפתחות ב"ה תחת ראשו כדי שיפרד אבל אם שדבר שגורם עכוב יציאת הנפש כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש מותר להסירו משום דאין בזה מעשה כלל אלא שמסיר המונע עכ"ל. ובש"ך סק"ז הביא קושית הלבוש שמאי שגא הסרת קול דופק שמותר והסרת כר וכסת שאסור ותיריך הש"ך שטעם האיסור בהסרת הכר אינו מטעם שאסור להסיר המונע אלא שבזמן שמסיר הכר הוא מזיז הגוסס ואסור להזיז גוסס שבוה ממיתו בידיים ע"כ ובט"ז שם סק"ב אסור להסיר מלח מעל לשון הגוסס שבוה מזיז את הגוסס. ובנקה"כ שם ביאר וז"ל: יש לומר דנענוע קל כזה לאו כלום הוא עכ"ל. וע"ז כתב הרב: והנה מכל זה רואים שהסרת המונע אין בו משום איסור רציחה שהרי גוסס דינו כחי לכל דבר וההורגו נהרג עליו. וכמפורש בסנהדרין דף עח אמר רבא הכל מודים בהורג הטרפה שהוא פטור בגוסס בידי שמים שהוא חייב לא נחלקו אלא בגוסס בידי אדם מר מדמה ליה לטרפה ומר מדמה לגוסס וכו'. הרי מפורש שגוסס בידי שמים ההורגו חייב ובע"כ זה שמותר להסיר המונע הוא משום שאין בזה משום רציחה, אבל לפי"ז גם בבריא אם ימנע ממנו דבר הנחוץ לו וממילא ימות אין בזה איסור וכגון שישרוף מאכלו וממילא ימות ברעב אין בזה משום איסור רציחה, ובאופן שישרוף מזון שהוא הפקר וממילא ימות חברו ברעב נאמר שאין בזה איסור כלל. וזה ודאי ליתא, תדע לך שאיתא בר"ן שבועות דף י' ברי"ף גבי הנשבע שלא יישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר וז"ל ומבעי לי הנשבע שלא אוכל חודש ימים מהו דינו אם נדמהו לשבועה שלא אישן ג' ימים ונאמר שיאכל לאלתר שזה ג"כ אי אפשר לו שיעמוד בשבועתו או לא אלא יעמוד בשבועתו עד שיסתכן ואחר יאכל. וז"ל דלא דמי לשלא אישן לשלושה ימים, דהתם ע"כ יישן בתוך ג' ימים וכו'. אלא שראיתי לרמב"ם שכתב ששבועת שוא הנשבע שלא יישן ג' ימים או שלא יטעם ז' ימים רצופין וכו' וזה מן התימא שאין לזמותם כמו שכתבתי. אבל ז"ל שהדין דין אמת ולא מטעמי אלא משום דה"ל נשבע לעבור על דברי תורה שנשבע להמית עצמו הלכך הוי ליה שבועת שוא דאע"ג שנשבע לחבול בעצמו חיל השבועה משום אתי אלא מדרשה כמו שכתבתי בחידוש אפ"ה נשבע להמית עצמו נשבע הוא לעבור על דברי תורה ממש דמקרא מלא דיבר הכתוב ואף את דמכם לנפשותיכם אדרוש וכדאמרינן בהחובל צ"א ודלמא קטלא שאני א"נ מהשמר לך ושומר גפושך מאד, כדאמרינן ומקלל עצמו לקמן בפרק שבועת העדות הלכך מלקין אותו ואוכל לאלתר עכ"ל.

הנה מתוך שהגיע הרב למסקנא עכ"פ בדרך הא' כמו שיתבאר, שמדברי הרמ"א האמור שאין בהסרת מונע ממיתה ואשר אוכל האדם וצרכי רפואה הם בכלל הסרת מונע משום איסור רציחה א"כ נהיה לו קשה מדברי הר"ן האמור, אמנם באם נחלק בעצם הדבר שאין במאכל משום מניעת מיתה אלא אופן של חיים שכך הוא חיותו היינו רבתינהו, וכן רפואות שונות, וכשם שאין לומר שחניקה ומניעת אויר אינו אלא מניעת מיתה אלא לקיחת החיים, לא היה מקום לקושיא זה, וכאשר יתבאר. וגם הרב בעצמו עמד ע"ז בהמשך דבריו אלא שראה בזה דרך שניה ולא ראשונה ויחידה וכאשר יבואר.

ומתוך כך כתב להקשות וכדלהלן: „הרי דברי הר"ן ברור מללו שהמונע מאכל מאדם נחשב רוצח ולדבריו קשה למה מתירים בגוסס להסיר המונע מאי שנא ממונע חברו לאכול. הן אמת שדברי הר"ן קשה להבין מאי ראה מביא מקרא שאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש לנשבע שלא לאכול, הא אפשר לאוקמי קרא דאת דמכם שהורג עצמו בידים אבל באינו אוכל שאינו אלא מניעת החיות וממילא מת מנלן דאסור. ויש לתרץ שהר"ן סובר שבאיסורים אין הבדל בין עושה האיסור בידיו לבין גורם שיעשה האיסור וביארתי במקום אחר באריכות. וכאן אקצר ורק אכתוב ראיות שיש בזה ממה שמבואר במסכת שבת דף קכ שיותר למחוק שם על ידי שמניחו במים כגון שהיה שם כתוב על בשרו שיותר לטבול שכיון שכתוב לא תעשון כן לך עשייה הוא דאסור גרמא מותר, וכן לענין שבת גרם כיבוי מותר משום דכתיב לא תעשה מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא מותר. חזינן שבכל מקום שלא כתוב עשייה גם גרמא אסור, וכן מצינו ב"מ דף צ שהחוסם פרה בשעת דישה בקול או שמנהיג כלאים בקול נחלקו ר"י ור"ל אם לוקה אם עקימת שפתיו הוי מעשה או לא הוה מעשה, אבל בלאו עבו לכו"ע ואמאי הא חסימה בקול או הנהגה בקול אינו אלא גרמא כמבואר בנתיבות סימן קפג סק"א, שמביא ראה שקונים במשיכה אפילו בלא משך בידיו אלא בגרמתו מזה דחזינן שקונים בהמה על קריאה והיא באה וכן עבד קטן ע"י"ש. הרי שתפס בפשיטות שקריאה אינה אלא גרמא וא"כ קמה ראייתי וגם ניצבה שבכל דיני תורה היכא שאין גילוי אמרינן שגם גרמא אסור עכ"ל.

הנה הקושיא על דברי הר"ן מאין לו להר"ן שהכתוב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיירי בהורג את עצמו בגרמא אולי מיירי בהורג את עצמו בידים, ואשר מתוך קושיא זו הגיע למסקנא שבכל האיסורים מלבד במקומות שכתבה תורה בלשון עשייה שגם גרמא אסורה. הנה בעצם החילוק האמור נוכיח לקמן שאין חילוק בזה כאשר יבואר. ולכאורה הקושיא על הר"ן אינו קושיא כלל כי גם אם לא היה כתוב פסוק זה של אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו, שזה בא לרבות שגם גרמא ברציחה יש בזה משום מיתה בידים שמים כאשר יבואר, ה"ה פשוט שאחרי שכתבה תורה שיש איסור רציחה על עצמו, הרי שאיסור זה דומה לרציחת חבירו וכשם שברציחת חבירו ישנו האיסור של רציחה בידים שהוא נלמד מהלאו ולא תרצח, לרציחה בגרמא דנלמד מיד חיה אדרשנו כדלהלן (ולא כמו שכתב הרב בהמשך דבריו כאשר יבואר) כן הוא ברציחת עצמו, ובפרט שסמכה תורה אותם בפסוק אחד בראשית ט פסוק ה: ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם ומיד איש אחיו אדרש את נפש האדם. ולהלן נביא בזה את דברי הרמב"ם, ועפ"י ההנחה של הרב

שליט"א שבאיסורים גם גרמא בכלל האיסור יוצא קושיא א"כ רוצח למה בגרמא פטור, וע"ז כתב:

„ואעפ"י שהורג חברו על ידי גרמא פטור ממיתה נראה לי שנלמד מקרא שמביא הרמב"ם פ"ב מרוצח ה"א וז"ל: כל ההורג חברו בידו כגון שהכהו בסיף או באבן עד שמת או שרפו באש הואיל והרגו מכל מקום הוא בעצמו הרי זה נהרג בביד, אבל השוכר הורג להורג חברו או ששלח עבדיו והרגוהו או שכפתו והניחו לפי הארי וכיוצא בו והרגתו חיה וכן ההורג עצמו כל אחד כאלו שופך דמים ועוון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת ב"ד, ומניין שכן הוא שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח את דמכם לנפשותיכם אדרוש זה הורג עצמו מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חברו לפני חיה לטורפו מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש נפש האדם זה השוכר אחרים להרוג חברו ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה הרי דינם מסור לשמים עכ"ל. הנה לפניך שנדרש מקרא שרק ההורג בעצמו דמו ישפך אבל בהורג על ידי גרמא כגון כופתו לפני ארי או רק אדרוש היינו חייב בידי שמים אבל לא בידי אדם. ונראה שלא דלא תרצח עובר גם בהורג בגרמא שעוון הריגה בידו. שכתב הרמב"ם העון הזה הוא לאו דלא תרצח ולכן בפ"א כשמתחיל הרמב"ם וז"ל: כל הורג נפש אדם עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח נראה שגם גורם בכלל. ובזה מובן דברי הר"ן שגם בנשבע שלא לאכול ז' ימים הרי זה נשבע לעבור על דברי תורה היינו שנשבע להרוג עצמו, ואף שאינו אלא הורג בגרמא מ"מ בעבירה של רציחה י'ובר גם כשהורג בגרמא וכמו שנתבאר ונשאר קשה למה מותר למנוע בגוסס דבר המעכב מיתתו.

הנה המדייק היטב בלשון הרמב"ם יראה שהרמב"ם בא להוכיח מהכתוב שגם גרמא חייב ואם שאינו חייב מיתה בידי ב"ד חייב מיתה בידי שמים, ולא שבא להוכיח שהחיוב הוא רק מיתה בידי שמים. ומתוך לשונו של הרמב"ם, ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה הרי דינם מסור לשמים, ולא כתב הרי שדינם מסור רק לשמים. ואין לדעתי שום הוכחה מתחילת דברי הרמב"ם שכתב כל הורג נפש אדם עובר בלא תעשה שנאמר בלא תרצח, שבדואי הרמב"ם מייירי כאן בהורג בידים שזה נקרא הורג ולא גורם, ואם בדמכם לנפשותיכם רצה הרב לפרשו שהרגו בידים ששם לא נאמר המלה הורג לא כ"ש במקום שנאמר בו הורג ועפ"י מה שנאמר לעיל ויבואר להלן דברי הרמב"ם מובנים ופשוטים ביותר, הרב שליט"א בהנחתו האמורה שגם גרמא ברציחה נכללת באיסור לא תרצח בא לתרץ בזה את קושית הגר"ח הלוי על דברי התוס' סנהדרין וכדלהלן, וז"ל: „ובסברה זו מיושב קושית ר"ח הלוי בפרק ה מהלכות יסודי התורה הלא שנתקשה שם בדברי התוס' שכתבו שבאונסין אשה לבוא עליה אין עליה דין של תיהרג ואל תעבור שאשה קרקע עולם היא, ודין יהרג ואל יעבור נלמד מרציחה וברציחה עצמה הדין יהרג נלמד מסברא מאי חזית דדמך דידך סומק טפי, אכן כל זה כשאומרים לו הורג חברך ואם לא נהרג אותך אז שייך סברא של מאי חזית, אבל כשאומרים לאדם הנח שיפילו אותך על התינוק ויהרג ואם לא נהרג אותך או נפיל התינוק עליך ואם לא נהרג אותך בזה אמרינן אדרבא מאי חזית דדמי דחבריה סומק טפי ואינו חייב למסור נפשו ומוזה נלמד גם לגבי עריות שבמקום שאינה עושה מעשה אלא רק קרקע עולם אינה חייבת למסור נפשה, ועל זה הקשה הר"ח הלוי וז"ל: דהנה צ"ע בדברי התוס' דמאי ענין נצרה המאורסה למי

שמשליכין אותו על תינוק ונמעך דהתם איהו לא הוי רוצח כלל ולא עבר על שפי' דהא לא הוי רק כעץ ואבן ביד הרוצח שמשליך אותו דמי שמשליך אותו הוא הרוצח ולהכי לא חייב למסור את עצמו משא"כ בנערה המאורסה אף דלא קא עבדה מעשה מ"מ הרי היא עוברת על ג"ע ולהכי שפיר הדין נותן שתיהרג ולא תעבור וכי' עכ"ל, הגר"ח.

הנהגה לפי דברינו שברציחה לענין הלאו של לא תרצח עוברים גם בגרמא, מיושב שפיר שגם במכין עצמו שיפילוהו על התינוק חשוב כרוצח בגרמא, ואם לענין יהרג ואל יעבור אין הבדל בין עושה מעשה לגרמא היה הדין נותן שגם באומרים לו עמוד כדי שנפילו עליו ג"כ היה חייב למסור נפשו, ומיושב סברת התוס' שגם באופן זה עבר על איסור לא תרצח בשב ואל תעשה, אבל אינו חייב למסור נפשו מסברא שאמרינן מאי חזית דדמי דחברך סומק טפי ושפיר ילפינן מזה לענין עריות שבקרקע עולם פטורה מלמסור נפשה. הנה בדבר הגר"ח האמורים דשו בה רבים ועיי' בדברי האבן האזל שם בזה ובספרינו מעשה וגרמא בהלכה ח"ו פרי' שהארכנו בזה אמנם לעצם הדברים אם נקבל את ההנחה של הגר"ח הלוי שהאדם ביד העכו"ם הוא כגרון ביד הרוצח הרי שאין כאן גם משום גרמא כלל כי אין ליומר שהגרון גרם למיתתו כל המעשה כולה הוא של העכו"ם כי כל מעשה שאדם עושה אם חפץ או כח וכדומה פשוט הוא שהמעשה הוא של האדם בלבד ואין שום יחס גם לא כגרמא לחפץ או לכח שבשלמא אם נאמר שכובד האדם הרי הוא כמעשיו אלא שבמקרה זה נעשה מעשה זה באונס אמנם באם נראה אותו כבול עץ או כמת, אין ליחס אליו גם כגרמא בלבד.

ועפ"י ההנחה האמורה של הרב שליט"א בא להסביר דברי החזו"א בגליונות על הגר"ח הנ"ל:

שכתב על קושית ר"ח וז"ל: תימא והלא הנכרי המשליכו חשוב כרוח מצויה ואילו עלה לראש הגג כדי שיפול ברוח מצויה על התינוק ויהרגנו חשוב רוצח ואם שאינו חייב מיתה דלא חשוב רוצח לענין חיוב מיתה אלא בהמית בכוחו וכמו שכתבו התוס' סנהדרין דף עז אבל עבירת רציחה יש כאן ואילו אמרו לו עלה על הגג ותפול על התינוק ואם אינך עולה נהרג אותך יהרג ואל יעבור ואין חילוק בין רוח משליכו או שור או נכרי כל שהרציחה מזומנת ואם אינו אצל התינוק ואומרים לו שילך ויעמוד אצל התינוק כדי שישליכוהו יהרג ואל יעבור עכ"ל. וכנראה בכחונתו שביודע שישליכוהו מהגג והוא עולה לגג חייב משום אשו משום חיצוי וכמו באבנו וסכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה שחייב משום חיצוי לסברת התוס' סנהדרין ע"ז ד"ה סוף ומה שיודע שנכרים ישליכוהו הנכרים דומים לרוח ובוה מיושב קושית ר"ח שבאמת חשוב כרוצח גמור וחייב מיתה אילו עשה ברצון אכן מה שהחזו"א מסיים שלענין חיוב מיתה פטור כמבואר בתוס' סנהדרין הכחנה לתירוף האחרון בתוס' שם שאילו לתירוף הראשון גם מיתה חייבים באשו משום חיצוי ולתירוף האחרון אין חייבין מיתה באשו משום חיצוי אלא כשהאש הולך בלי רוח אבל כשהולך ע"י רוח חייבים רק בנזק ממון ולא ברציחה כך יוצא לפי פירוש המהרש"א שם עיי"ש. ועל זה כתב החזו"א שאף שאין חייבין מיתה כשהאש הולך על ידי רוח מ"מ חשוב כרוצח. ולכאורה דבריו דברי נביאות שחשוב כרוצח אף שפטור ממיתה אבל לפי דרכנו ניחא שהדין כך הוא בכל הורג על ידי גרמא שנחשב כרוצח.

הנה בדברי החזו"א יש לדון הרבה למי מכוון קושייתו אם להגר"ח או להתוס'. דהנה להגר"ח לכאורה אין כאן קושיא כלל שהיה מקום שפיר לומר שהגר"ח יודה שאם יאמר לו העכ"ם הגש לי גרון או בול עץ אחר ואהרוג עי"ז תינק ואם לא יגישו יהרוג אותו שיש בזה גם משום יהרג ואל יעבור ולא רק משום איסור רציחה באם נשוה עכ"ם לרוח מצויה ומדין אשו משום חיצו וגם אם נשוה אותו למקרב הדבר אצל האש שלפי דברי התוס' סנהדרין בתירוץ שם שאין דנים דין אשו משום חיצו במקרב הדבר אצל האש ממילא לא יהיה חייב מיתה כרוצח בידים עכ"ז יהיה בזה דין של יהרג ואל יעבור כאשר יתבאר שגם בגרמא יש דין זה עכ"ז באם יאמר לו העכ"ם תן לי לקחת את הגרון שאתה עומד עליו והעכ"ם לוקחו בלבד שאין בזה גם לא משום גרמא גם אם החפץ הוא שלו וממילא כשהעכ"ם אומר לו תן לי שאזרוק אותך על התינוק ולא תתנגד שאם תתנגד אהרוג אותך אין כאן משום גרמא לשיטת הגר"ח וממילא לא שייך כאן הדין של ייהרג ואל יעבור כי כל המעשה כולה הוא של העכ"ם.

אלא שי"ל שהקושיה של החזו"א הוא על התוס' עצמו שע"כ צ"ל שמיירי נמי שאמר לו העכ"ם גש הנה ואזרוק אותך על התינוק דאל"ה אלא שדוקא בעומד על מקומו ורוצה לזורקו בהא אמרו התוס' שאין כאן משום יהרג ואל יעבור, אמנם באומרים לו גש הנה ואזרוקנו יש בזה משום יהרג ואל יעבור, א"כ איך השווה לאסתר שקרקע עולם היא. הלא אסתר באה לאחשורוש ובדוגמא זו יש גם ברציחה משום יהרג ואל יעבור וק"ו ומה התם ברציחה גם שאם הוא לא יבוא יכול לעשות את מעשה הרציחה בגוף וחפץ אחר יש בזה משום יהרג ואל יעבור באסתר שאותה מעשה עבירה לא תעשה באם לא היתה באה שיש בזה משום יהרג ואל יעבור וע"כ שגם באם אומר לו גש הנה שאין בזה משום יהרג ואל יעבור לשיטת התוס' וע"ז הקשה החזו"א שא"כ באמת צריך להיות בזה הדין של יהרג ואל יעבור וכמו באומר לו עלה לראש הגג כנ"ל. ומש"כ החזו"א שאעפ"י שאינו חייב מיתה עכ"ז יש בזה משום יהרג ואל יעבור א"צ לזה נביאות דלכאורה פשוט הוא שגם בהורג בגרמא יש בו משום דין זה גם אם אינו נכלל בחיובא או באיסורא דלא תרצח אלא בחיובא ואיסורא של אדרשנו כאשר יבואר.

ועפ"י ההנחה של הרב שליט"א שגרמא ברציחה עובר על לאו דלא תרצח ודינו של הרמ"א הוא מעשה גרמא של רציחה לכאורה חוזר הקושיא על הרמ"א הן אמת שאין כאן מעשה רציחה וכהגדרת הרב משום הסרת המונע אמנם עכ"פ יש כאן משום גרם רציחה ויש בזה האיסור דלא תרצח למה התירו לעשותו לגוסס שחייב על מיתתו כחי.

וע"ז כתב כלהלן: „ונראה ליישב דינו של הרמ"א ונאמר שבהסרת המניעה מיציאת הנשמה אין בזה אפילו גורם שעד כאן לא חשוב גרמא אלא שבגלל פעולתו נפעל דבר אחר וממיתו וכגון כופתו לפני ארי שבגלל פעולתו יש כוח לארי להורגו וכן כל הגרמות שמצינו בהכונס שחייב בידי שמים וכגון נותן סם המות לפני בהמת חברו ופורץ גדר לפני בהמת חברו ושולח בערה ביד חש"י וכדומה וחסם בקול שכל אלו מעשיו גורמים שיעשה כאן עבירה שעל ידי קולו הכלאים הולכים אבל במסיר דבר שיכול להציל אדם וכגון שורף מאכלו או

מפור סממנים שבידו שבכל אלו אינו מת מחמת מעשיו אלא מת מחמת עצמו שאינו אוכל אלא שלולא מעשיו היה מוצא אפשרות לינוצל בזה לא חשוב אפילו גרמא. הנה קושיא זו על הרמ"א היה יכול להיות קושיא גם אם לא היינו אומרים שגרמא ברציחה יש בזה משום הלאו דלא תרצח דגם אם הוא משום מיד חיה אדרשנו קושיא זו קיימת לכאורה דבשלמא אילו היינו דנים לענין ייהרג ואל יעבור לכאורה מקום לומר שדוקא באיסור לא תרצח קיים דין זה אמנם באיסור אחר של רציחה אינו קיים ולמעשה יתבאר להלן שגם אם גרמא ברציחה נלמד רק מ"מיד חיה אדרשנו" שייך דין זה עכ"פ כשאנו דנים ברציחה או בהריגת גוסס ללא אונס של ייהרג פשוט שגם אם הוא משום איסור של מיד אחיו אדרשנו שייך קושיא זו.

אמנם מצד שני אילו היה הרב מחלק בין דינו של הרמ"א כאמור שאין גרמא למיתה כלל שאין אדם חי מדפיקות וכדומה וגם המלח הנמצא על לשונו צ"ל שאינו רפואה או מאכל אלא מתוך החריפות של המלח מונע ממנו המיתה ולא שהוא מאכלו ורפואתו ובחילוק זה נתפרקו כל הקושיות ולא נצטרך להכנס לחילוקים חדשים וכמו שכתב הרב בדרך השניה, אמנם כאמור לכאורה אין זה דרך שניה כי אם יחידה, והנה בעצם החילוק נראה שאין מקום לחילוקים האמורים בין גרמא שהתוצאה היא מעשה חיובית של הריגה או מניעת אוכל ורפואה וכדומה ובין כל גרמא אחרת, דהלא לכאורה אין לחלק בין כפתו ברעב לשרף לו את המאכל שבשניהם מת מעצמו ואין כח הריגה כההגדרה האמורה, ואעפ"י שאמרו בש"ס סנהדרין ע"ז ע"א דכפתו ברעב ומת פטור אמרו שם בתוס' ד"ה כפתו אפילו היה רעב כבר בשעה שכפתו כיון דאם לא היה מתחזק עליו הרעב לא היה מת הוי ליה. סוף רעב לבא. דלא דמי לכפתו בחמה שכבר נפלה עליו חמה שראוי למות בה. מבואר מדברי התוס' שאין ההבדל בין חמה לכפתו ברעב שבכפתו ברעב הוא מעשה שלילי שמונע ממנו מאכל והאדם מת מעצמו שהיא משום כך היה גם חייב עליו ולא חסר כאן כלל במעשה הרציחה, אלא שההבדל הוא אם כח הממית כבר נמצא או לא. ואף שבשניהם התחיל מעשה הרציחה בשעתיה וכמו שכתבו התוס' שם ד"ה כפה עליו גיגית לא דמי לסוף חמה לבא לסוף צינה לבא דהתם ליכא חמה כלל ולא מתחיל בה בשעתיה, ול"ד לכפתו בחמה וצינה דהתם כבר אתו עלה מקודם חמה וצינה שיש בהן כדי להמית אבל הכא ליכא אלא הולך ומתחזק עליו, ודמי לכפתו ברעב שכבר יש רעב מעט ותמיד מתחזק. וא"ת מאי שנא פרע מעזיבה מתריס ובידקא דמיא בכח שני וי"ל דהכא חייב טפי כדמסיק דמתחיל ביה בשעתיה. ולפי"ז אין משנה במעשה הרציחה אם זה מניעת אוכל או הבאת מזיק לרציחה, ואם למעשה של רציחה ממש אין זה משנה לא כ"ש שזה לא משנה לדין גרמא של רציחה, וממילא שאין לחלק בין רעב לבין כפתו בפני הארי ששם הממית קיים אמנם לא התחיל בשעתיה וכמבואר שם בתוס' ד"ה כפתו לפני ארי ע"ש. וממילא ב"ק כפתו לפני ארי ובין כפתו ברעב ובין שרף עליו המאכל נכלל באיסור של מיד חיה אדרשנו, ואין לחלק ביניהם כשם שאין לחלק במעשה רציחה בחנק אם הוא ע"י חניקה ממש או עשן עליו את הבית שזה מעשה חיובי לבין בנה עליו בית עד שמנע ממנו הרוח.

שאעפ"י שאינו אלא מסיר מונע והאדם מת מעצמו שחייב מיתה כמבואר ברמב"ם פרק ג מהלכות רוצח ושמירת נפש פ"ג הלכה ט ע"ש.

ולענין רעב כתב הרמב"ם שם הלכה י"ד אבל הכופת את חבריו והניחו ברעב עד שמת וכו' בכל אלו אין ממיתין אותו והרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו הדם, ע"כ. מבואר מפורש שלענין כפתו ברעב דינו כרוצח בגרמא, שנכלל ב"מיד חיה אדרשנא", ולענין פיזור סממנין דין זה לא הביא הרמב"ם אעפ"י שנאמרה בגמרא סנהדרין עז ע"ב ע"ש וצ"ע למה השמיטה הרמב"ם, אמנם הדין של דחיפת אדם לתוך הבור וסולם בבור המבואר שם סנהדרין שהוא שיהיה ודומה לדין האמור כתבו הרמב"ם שם הלכה יא וכן הדוחף חבריו בבור והיה שם סולם שיכול לעלות עליו או שזורק בו חץ והיה תריס בידו להגין עליו ובא אחר וסילק את הסולם והסיר את התריס שניהן אינן נהרגין בב"ד אפילו היה הדוחף עצמו הוא שחזר וסילק את הסולם פטור ממיתה ב"ד ונדרש ממנו הדם.

ועפ"י דברי הגמרא סנהדרין שם ובפירש"י שם מבואר שלגביה הדוחף הוא מדין כלו ליה חציו, ואינו אפילו גרמא לרציחה משום שאין כאן מעשה, אפילו עקיפה של רציחה הואיל ויכול לעלות מהבור, ורק במסלק יש דין של גרמא של רציחה ועליו אומר הרמב"ם שנדרש ממנו הדם אעפ"י שמת מעצמו ואין האדם לוקח ממנו רק אפשרות הצלה חיצונית ואינו רביתיהו של האדם, לא כ"ש באם שורף לו סממנין או מפזרן שיש בזה משום החיוב של מיד חיה אדרשנא, ולכאורה פשוט הוא.

ויותר מזה נראה לי שגם גרמות שמתרות בשבת, וכמו סגירת חלון או דלת בפני הרוח עיין בזה בש"ס שבת קכ ע"ב ובראשונים שם ובשו"ע א"ח סימן רעז ובשו"ע הרב שם והארכנו בזה בספר מעשה וגרמא בהלכה חלק ד פ"ג ע"ש, לענין רציחה חייב בדיני שמים כגרמא אחרת.

ואין לשאול מאי שנא שבת מרציחה, דהנה בשבת לא אסרה תורה גרמא כאשר יבואר אלא שחכמים אסרו במקום שאין פסידא לדעת רבינו יואל (מרדכי שבת שם) וברמ"א סימן שלד, ובוה חילקו חכמים בין גרמא לגרמא, אמנם ברציחה שחידשה תורה שגם בגרמא יש איסור וחיוב מיתה בידי שמים ומדין מיד חיה אדרשנא, בזה אין מקום לחלק בסוגי הגרמות, ובכל גורם שלא יהיה הרי איסורו הוא משום רציחה הנלמד מהכתיב של מיד חיה אדרשנא ולא רק משום לא תעמוד על דם רעך.

הרב הכותב שליט"א אחרי ההנחה האמורה שאין במניעת אוכל משום סרך איסור רציחה וגם לא כגורם, קשה לו דברי הר"ן האמורים שנשבע לא לאכול הרי הוא כנשבע לעבור על המצוות ומדין אך את נפשותיכם לדמכם אדרוש, וע"ז כתב כדלהלן: "ומה שכתב הר"ן שנשבע שלא לאכול עובר על דברי תורה אפשר שאין כונתו לעבירת רציחה אלא על עבירת לאו שלא תעמוד על דם רעך שחייב אדם להציל חברו ממתה והוא הדין הורג עצמו שעובר נמי בלאו שלא תעמוד על דם רעך ובודאי השורף מאכל חברו ומת ברעב או מסור סממנים של רפואה עובר בלאו זה והוא הדין אם הוא בעצמו מסור האוכל והרפואה, ומה שכתב הר"ן שעובר על אך דמכם לנפשותיכם אדרוש כונתו לומר שלא



תאמר שאין דין הצלה אלא על חברו אבל על האדם בעצמו אולי אין איסור רציחה וממילא בודאי שאין חייב בהצלה לכן מביא מאך את דמכם שאסור להרוג עצמו וממילא חזינן שלענין נפשות לא חילקה תורה בין עצמו לחברו ולכן מסתבר שגם בלאו שלא תעמוד על דם רעך נמי אינו דוקא בהצלת חברו אלא הוא הדין הצלת עצמו ולפי כל זה נאמר שדין הצלה לא נאמר על הגוסס. הן אמת שגם על חיי שעה ישנו דין הצלה וכדחזינן שמחללין את השבת על חיי שעה וכמבואר ביומא פ"ה וכן נפסק באר"ח סימן שכט ס"ד וז"ל: אפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחים וכו' עכ"ל. ועיין שם בבאור הלכה בד"ה אלא לפי שעה וז"ל: ודע עוד דה"ה גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו דהא מרוצץ נמי גוסס הוא וגרע מגוסס דליכא בזה אפילו מיעוטי דמיעוטי אעפ"כ משום חיי שעה מחללין עליו וכמו כן גוסס וכ"כ האר"ח בשם סמ"ק וסמ"ג וז"ל: מצאוהו חי אע"פ שנתרוצץ מוחו ואינו יכול לחיות כ"א מעט מפקחין עליו ומציאין אותו לחיי שעה כדאמר במסכת שמחות המעצים עיניו של מת הרי הוא שופך דמים עכ"ל. ואם מחללין עליו השבת בודאי נאמר על זה לאו דלא תעמוד על דם רעך שאל"כ איך נחלל עליו שבת אם אין שום מצוה בהצלתו מ"מ ע"כ צריך לחלק בין דינו של הרמ"א שמותר להסיר המניעה מציאת הנפש לבין דין הביאור הלכה שמחללין השבת להאריך מחייו בכמה רגעים. ולכן נראה שדין הצלה לא נאמר אלא במקום שנהנה הניצול בהארכת ימיו וטוב לו שיאריך ימיו בזה יש דין הצלה וגם מחללין השבת על זה אבל במקום שטוב מותו מחייו מחמת יסורים או שאין לו שום תועלת בחיים שאין לו דעת כלל בזה אין דין הצלה עכ"פ בגוסס שאין לו אלא חיי שעה ולהכי דינו של המ"ב איירי שאף שנתרוצץ מוחו מ"מ עוד נהנה מהחיים ויכול לרמוז וכדמצינן שיכול לרמוז ליתן גט וכדחזינן בגיטין דף ע' מי שהיה מגיד או צלוב ורמוז נאמר כתבו גט לאשתי בזה יש דין הצלה אבל במקום שאין לו תועלת בחיים וטוב מותו מחייו בזה אין דין הצלה שאין כאן טוב הניצול שאין לו בזה טוב שהרי טוב מותו".

הנה מה שכתב לפרש בדברי הר"ן שאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש אינו מדובר באיסור של לא תעמוד, ואעפ"י שכל הכתוב שם מיירי באיסור רציחה ולא בחיוב לא תעמוד על דם רעך שאינו אלא לאו ואין בזה הדין של דרישה שהוא מיתה בידי שמים, נצטרך לומר שהר"ן כאן בא בלימוד וחיידוש כשם שאנו מוצאים שיש רציחה על אחרים ויש איסור רציחה על עצמו, א"כ צריך לומר שיש גם חיוב הצלה על עצמו כמו שיש על אחרים, וא"כ לכה"פ שיש לומר בזה העיקר חסר מן הספר. ועוד למה לא הביא בזה את הכתוב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם (דברים ד) שע"פ זה אמרו חז"ל בברכות שאדם אסור לו להכניס את עצמו בסכנה, ולמה לא לפרש את הר"ן כפשוטו ובכל שהוא מדין כל גרמא ברציחה שחייב בד"ש ונצטרך לחלק בזה גם בהצלה שאינו בגדר ריביתיהו וכמו אוכל וכדומה אלא סולם בבור ובא ולקחו שבזה יש איסור גרמא של רציחה, ובין אם אדם מתעצל מלהביא לו סולם שיוכל להציל את עצמו שבזה אינו אלא עובר על לאו דלא תעמוד על דם רעך. והנה כל דרך זו לתקן בין "טוב לו חיו ממותו" בין טוב לו מותו מחייו, וגם נאמר שמניעת רפואה ואוכל אין בזה משום סרך רציחה אלא רק משום לא תעמוד, ובוזה מחלקים כנ"ל יש בזה משום סכנה לפריצה גדולה, שלפ"י יש לומר כי חולה כרוני חשוך מרפא רח"ל המצטער ביותר

וממילא טוב מותו מחיו שיש למנוע ממנו מאכל ומשתה, ואולי גם בנולד בפיקור רח"ל יש למנוע ממנו דברים שע"י ימות.

והנה גם בעיקרם של דברים בנוגע לאיסור שלא תעמוד על דם רעך יש לפקפק בחידוש ומאין לנו לחדשם, ובנוגע לראיות יש לדון בהם כאשר יבואר, אמנם הרי כמבואר לעיל ולכאורה מוכרח כן בדברי הר"ן האמור כאשר נתבאר שיש בשריפת אוכל ובמניעתה וכן בכל הסרת הצלה משום גרם רציחה שבגרם רציחה. גם הרב שליט"א האמור מודה שבזה אין לחלק חילוקים האמורים, ולפי האמור הרי לכאורה יש בלקיחת הריאה המלאכותית מהאשה משום גרם של רציחה ולהלן נדון בזה.

ובהמשך דבריו מביא הרב שליט"א ראייה לדבריו: „אמנם נראה להביא ראייה אחרת מגמ' ע"ז דף יח גבי רבי חנינא בן תרדיון כשאמרו לו תלמידיו פתח פין ויכנס האש שימות מהר אמר להם מוטב שיטלנה מי שנטלה ואל יחבל בעצמו, אמר לו קלצטונרי, רבי אם אני מרבה עצים ונוטל ספוגים של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העולם הבא אמר לו הן וכן, חזינו משם שלא רצה לחבל בעצמו אף שבדאי נחשב כגוסס ומ"מ חיוב הצלה לא היה עליו שהרי ביקש שירבה בשלהבת הרי שבמצב זה אין איסור של מניעת הצלה“.

הנה ראייה זו צריך לימוד דלכאורה יש לדון אמירה זו כמוסר עצמו לנכרי, ובמסירה לנכרי כשבקשו למסור להם אחד מהם אין למסור, וגם אם אחד מהם טריפה אין למוסרו עכ"פ באם הוא אינו בכלל הסכנה, אלא שבמאירי סנהדרין חידש שבאם הטריפה הוא בתוך הסכנה מותר למוסרו, ומהא באם אינו בתוך הסכנה אסור למוסרו אפילו כשהוא טריפה, ולענין טריפה עיי' נוב"י מהדורת חו"מ סימן נט ואי מסירה אינו אלא משום לא תעמוד על דם ולא מדין רציחה אפילו בגרמא, ולכאורה גם מסירה של חי גמור צריך להיות מותר לסברת התוס' סנהדרין עד ע"ב ד"ה והא, ואם שיש לחלק ששם צריכים לעשות מעשה בידים למוסרו ובוה גם אם האיסור הוא משום לא תעמוד, קיים הסברא של מה ראית ויש בזה משום יהרג ואל יעבור, משא"כ בדינו של ר"ח בן תרדיון שלא עשה שום מעשה כי אם דיבור, אמנם הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש פר"ב הלכה ג שגם שוכר אדם להרוג חבירו נכלל בכלל גרמא של רציחה ע"ש, ואף מה שכתב במל"מ שם בשם הריטב"א שזה דעביד מעשה משא"כ במפתה בפה, ועיי' בש"ך חו"מ סימן לב סק"ב שתירץ בזה הקושיא איך אמרו חז"ל שאין טוענים למסית ולמידין אותו מהנחש שהיה יכול לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ואם כדברי הרמב"ם הרי שגם המפתה שהוא השוכר חייב בד"ש, ואת הנחש ענשו בדיני שמים, אמנם באם נחלק באם הוא בפה לבד אין בו דין זה ניחא, אמנם יש לדון הואיל ור"ח בן תרדיון הבטיח לו חיי עולם הבא אם אין דינו כשוכר וחזרה הקושיא לדוכתא, ויש לעין בזה, אלא שבעיקר הדבר היה נראה לכאורה לומר שאותו קלצטונרי הוא היה הרוצח בעצמו, והנה לכאורה פשוט הדבר שאם יבוא נכרי להרוג אדם מישאל וישאל הרוצח אם להרוג אותו בצורה איטית, ולזמן ממושך, וממילא ימשכו חייו יותר ומתוך יסורים גדולים יותר או שיהרגוהו ברגע כמימרא ויקצר בזה את חייו שמצוה על כל אחד מישאל, וגם על

הנהרג עצמו באם אינם יכולים לעכב את עצם ההריגה להשתדל ולעשות הכל שיהרגוהו במיתה מהירה יותר, וממילא גם אם התחיל כבר את מעשה הרציחה מותר לומר לו תעשהו באופן שימות מהר, וזה רק לרוצח עצמו, אמנם לאיש אחר שאינו רוצח וכן הנרצח עצמו מסתמא אסור לו לעשות מעשה לקרב מיתתו. ובזה יש להבין דברי הגמרא נדרים כב ע"א עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה קם חד שחטיה לחבריה, אמר ליה לעולא יאות עבדי אמר אין ופרע ליה בית השחיטה, כי אתא לקמיה דרבי יוחנן א"ל דלמא חס ושלום אחזיקו ידי עוברי עבירה א"ל נפשך הצלתי, ע"כ. ובפירוש הר"ן שם ופרע ליה בית השחיטה שימות מהר ע"כ. הנה בדברי הר"ן יש לומר שאמר לו כן בכדי להציל את עצמו, אמנם בפירוש הרא"ש כתב וז"ל ופרע ליה בית השחיטה מחמת מורא התחיק ידיו וגם כדי שימהר למות, ע"כ.

לכאורה מבואר מדברי הרא"ש שכל אחד הוא טעם לעצמו שגם לולי הפחד להציל את נפשו היה אומר לו כן, והנה נשאלת השאלה איך אמר לו לקרב מיתתו. אמנם כפי המבואר שהוא היה ההורג לכן היה מותר לו לומר ולעודדו שיהרגנו מהר. ואין לומר שהיה מותר לו לומר משום שאין כאן מעשה רציחה ולא גרמא אלא מניעת הצלה, ובזה הדין הוא שאם מותו טוב לו מחיו אין בזה משום איסור דלא תעמוד, וכמו שכתב הרב. אמנם עדיין השאלה איך היה מותר לומר ליהודי שהוא יעשנה, והלא היהודי יעשנה בידיו שבוזה גם הרב האמור מודה שלעשותו בידים אסור גם בטוב לו מותו מחיו, שאלה זו יש לשאול גם על ר"ח תרדיון שמסתמא גם עכ"ם מצוה על הריגת גוסס, והוא מסייעים לעובדי עבירה ועכ"פ מחזיקים ידי עוברי עבירה, ולפי דברי הרא"ש משמע שגם לולי הפחד היו עושים כן ועכ"ל כמו שכתבנו.

ועיין בתפא"י מסכת יומא בפ"ח בבוועז אות ג בא"ד וז"ל אמנם ק"ל בהך דבני חוזאי דשחטיה לחבריה ועולא שהיה ירא מהרוצח א"ל יאות עבדת ופרע לי בית השחיטה ר"ל שימהר מיתתו, וק"ל כיון דחיישינן לחיי שעה ה"ל כא"ל שיהרגנו, ואף דעולא חשש שאם לא יאמר כן יהרגנו הא אמרינן (פסחים כה ע"ב) בהך ארמאי דא"ל לישראל קטליה לפלניא ואי לא קטלינן לך וא"ל רבא לקטלך ולא תקטל מאי ראית דדמך סומק טפי דילמא דמך דחברך סומק טפי א"כ כ"ש הכא שלא אמר לו הרוצח לעולא שכשלא יצדיקו יהרגנו ומכ"ש דלא הו"ל לעולא לומר לו להרוצח שימהר את מיתתו מיראתו שיהרגנו ואת"ל דוקא לעשות מעשה בעצמו שיהרג לפלניא א"ל רבא לקטלך ולא תקטול אבל בעולא דרך גרמא בעלמא הוא וכו' אינו מחויב למסור נפשו בשביל הך אמירה ליתא דהרי בהך מעשה דרבא בפסחים כלעיל אם אעפ"כ היה הישראל הורגו לחבירו פשיטא דהיה פטור דדינו ככל יה"ג ואל יעבור דאם אעפ"כ עבר פטור מדיני אדם כיון דמחמת אונס עשה וחייב רק בדיני שמים (כרמב"ם פ"ה מיסודי התורה ה"ד) וה"נ באומר לחבירו שיהרוג לפלוני כמעשה דרבא משלח חייב מיתה בידי שמים לכרע (כרמב"ם פ"ב מרוצח) ולשמאי הוקן חייב מיתה ז"ד (כקדושין דף מג) א"כ כמו ההורג מחמת אונס חייב למסור נפשו שלא יתחייב מיתה שמים כל"מ וכ"ש לומר לחבירו שיהרוג לפלוני מחויב למסור נפשו כדי שלא יתחייב מיתה לשמים וכיון

דחיישינן לחיי שעה הר"ל עולא שאמר לקרב מיתת חבירו כא"ל אומר לו להרגו וחייב למסור נפשו עבור זה. וא"כ איך אמר ליה עולא כן מחשש שיהרגנו ואי"ל דדוקא במעשה דרבא דעשה מעשה בידים דחייב מיתה בידי שמים אף באונס. אבל בלא עשה מעשה בידים דהוה רק אמירה אז רק דלא אונס חייב מיתה בידי שמים אבל אם עשה באונס פטור לגמרי וכיח דפטור לגמרי אינו מחויב למסור נפשו עבור זה וכו'. וליתא אפילו אמירה אסורה (כספ"ח דתרומות) וירושלמי שם. ותו בעולא רק חשש בעלמא היה שמא אם לא יאמר כן יהרגנו, וכל דאיכא למימר דאע"ג דקי"ל דחיישינן לחיי שעה היינו באין חיי קיום כנגדו אבל ביש חיי קיום כנגדו ודאי דדם חיי קיום שלו סומק טפי מדם חיי שעה של חבירו שאינו סומק כ"כ. ואפשר דאפילו בהיה צריך עולא לעשות מעשה בעצמו הוי שרי מה"ט. וכ"ש בדבור שאינו רק גרמא בעלמא וכו'. ואף דיש לחלק דהתם בבכיסה הגרם היה רק מניעה שלא יתן לחבירו משא"כ הכא במעשה דעולא גרם ע"י דיבורו שיעשה מעשה ויקצר חייו. מלבד דהתם מתבטל כביסת עצמו משא"כ הכא ספק וחשש לבד היה אפ"ה לא דייקנן כ"כ בחיי שעה. ע"כ.

הנה יש כאן חידוש גדול מאד שי"ל שמותר להרוג אפילו בידים אדם שאין לו רק חיי שעה בשביל הצלת עצמו לחיי קיום. ולפ"ד י"ל שגם בספק וחשש קיום חיי עצמו מותר להרוג ודאי חיי שעה. ואולי כונתו היה רק בגרמא ולא בידים, אמנם מדבריו משמע שאין לחלק בדבר, וה עפ"י הראשונים בנוגע לחייב מיתה בידי שמים שגם בהורג בידים אינו חייב רק מיתה בידי שמים וע"ז נאמר ליהרג ולא יעבור וא"כ גם בגרמא כן, ולדידיה אמירה דינו כגרמא, והנה בעצם הדבר מבואר בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת חר"מ סימן נט. שאסור להרוג טריפה בשביל הצלת עצמו, וכן כ"כ בנוגע לעובר שהיה אסור להורגו להצלת אמו לולא היה בו גם דין של רודף קצת, ובוה מסביר את דברי הרמב"ם הלכות רוצח ושמ"נ פרק א ט.

ובעצם הדבר שהשוה אמירה לשוכר אדם להורגו שכתוב ברמב"ם שחייב משום גרם רציחה, כבר נתבאר לעיל בשם הריטב"א והובא במל"מ ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש שם שזו רק בשוכר ע"ש, ועיקר בש"ך שהובא לעיל ובש"ס ב"ק נו ע"א ובפנ"י שם שהאריך בדבר.

ובעצם ההנחה שלא עשה זאת מחמת הספק שמא יהרגנו, צ"ע דהלא מתא נדרים שם משמע שעולא שאל לרבי יוחנן אם טב עביד היה רק על מה שאמר לו טב עבדית, וע"ז שאל עולא שמא החזקתי בידי עוברי עבירה ולא שאל כלל על מה שאמר לו שיפרע את בית השחיטה שבוה משמע שלא היה לעולא ערעור כלל אם עשה טוב, ואם היה לו איסור לומר כן אלא שאמר כן מחמת הפחד היה צריך לשאול ע"ז לרבי יוחנן שכאן היה גרמא לקירוב מיתה, משא"כ בזה שהחזיק את ידיו לא עשה כלום ולא השפיע כלל על מעשה הרציחה, ובוה יש לדייק את דברי הר"ן שפירש ופרע ליה בית השחיטה שימות מהר, ולא הסביר שאמר לו כך מחמת היראה שיהרוג אותו ובפרט שיש לדייק כן בדברי הרא"ש שם שחילקו לשנים שאמר כן משום הפחד וגם כדי שימות מהר, משמע שכל טעם הוא לעצמו שגם לולי הפחד היה אומר לו כדי שימות מהר ולא יסבול מיסוריו משמע שמותר

היה לו לומר גם ללא סיבה שלו. וגם אין לפרש כאן כדברי הרב הנ"ל שכל איסור האמירה הוא משום לא תעמוד על דם רעך ובמקרה שטוב לו מותו מחייו אין דין זה, הלא יודה הרב שליט"א שלעשות בידים אין לעשות במקרה זה, א"כ בשלמא אצל ר"ח בן תרדיון שאמר לעכרים יש לומר אולי שבעכרים אין איסור בקירוב מיתה רק ברציחה לבד, וגם זה צע"ג, אמנם הרי עולא אמר כן לישראל שאצלו זה איסור ואיך הסיתו עולא לכך הלא יש בזה או משום איסור דלפ"ע או מסייע עכ"פ או מחזיק ידי עוברי עבירה ומסתבר שאסור לפתות ישראל אחר שיהרוג לישראל וע"י יציל המפתה עצמו ממות. ועכ"פ לדעת הרא"ש נראה שהיה מותר לעולא לעשות כן גם ללא הפחד כנ"ל. ועכ"ל כמו שנתבאר לעיל שלגבי הרוצח עצמו עדיף שימהר את רציחתו מלמשוך את מיתתו ויסוריו אעפ"י שאצל אחר הדבר אסור.

ובהמשך הדברים כתב ידידי הרב האמור דרך שניה בהסבר דברי הרמ"א וכדלהלן: "ויש מקום לחלק באופן אחר והוא שאני מניעת אכילה שהאוכל מקיים האדם באופן טבעי ולכן המונעו חשיב כרציחה בגרמא, משא"כ באופן של הרמ"א שאינו מונע מאכל מהגוסס אלא שמסיר דבר המונע יציאת הנפש ואין הכאת הפטיש דבר המחיה את האדם אלא שיש בכוחו או בסגולה או בטבע למנוע המות, אבל עכ"פ אין בזה משום רציחה אפילו בגרמא אלא שמסיר דבר המעכב".

הנה דרך זו היא לכאורה הדרך הפשוטה והנכונה כמבואר לעיל, ועפ"י דרך זו אין שום קושי מדברי הר"ן הנ"ל. ובאמת נאמר שמניעת אוכל היא גרם רציחה ככל גרמא אחרת שיש בזה משום ומיד חיה אדרשנו שחייבין עליה מיתה בידי שמים וממילא הרי נשבע לעבור על המצוות וכנ"ל.

עם כל האמור הרה"ג כותב המאמר הנזכר ממשיך עפ"י הדרך הראשונה האמורה, וכתב כדלהלן: "והנה לפי ההסבר בר"ן שכתבנו שהאיסור ליטע שלא יאכל ז' ימים הוא משום עבירת הלאו ולא תעמוד על דם רעך, א"כ לפי המבואר בשאלה זאת נראה שהאשה היא במצב שטוב מותה מחייה וא"כ מותר להסיר המניעה של המות ומותר להפסיק את הריאות המלאכותיות. ועוד שבמקום שאינו אלא משום הצלה הרי קיימל"ן במשנה הוריות דף יא שהצלת האיש קודמת להצלת האשה, ואפילו אם היה המקרה הפוך דהיינו אם מותר להפסיק את הריאות המופעלות לאיש כדי להציל אשה ג"כ נראה להתיר, שמסתבר שאם יש להציל איש ואשה אלא שבהצלת האשה תהיה חי עולם, ואילו בהצלת האיש רק תהיה הצלת חי שעה שעדיף הצלת האשה מאשר הצלת חי שעה של האיש. תדע שהרי מבואר במסכת ע"ז דף כז שאסור להתרפאות מרופא גוי שחשוד על שפיכת דמים וקא אמר הגמ' שזהו רק בחולה שאין בו סכנה אבל בחולה שיש בו סכנה מתרפאין גם מגוי ואף שיש כאן חשש חי שעה שאם לא יתרפא יהי' לו בודאי חי שעה ולא יותר ואילו יתרפא מהגוי הדבר ספק אפשר שיהרגנו הגוי תכף ויפסיד חי שעה ואפשר שירפאנו ויחי חיים גמורים הנין שלחי שעה לא חיישינן, ומוכיח לה הגמ' מארבעה אנשים מצורעים שאמרו אם נבא העיר ומתנו ברעב ואם נפול למחנה ארם אולי יחיו, ואף שאם יבואו העיר יהי' להם בודאי חי שעה ע"כ שלחי שעה לא חיישינן. ועיין שם בתוס' ד"ה לחי שעה שהקשו הא מותר לחלל שבת על חי שעה. ותירצו דהכא והתם עבדינן לטובתו דהתם אם לא תחוש ימות והכא אם תחוש ולא יתרפא מן העכרים ודאי ימות וכאן שבקינן הודאי למעביד הספק עכ"ל. ואם רואים שמותר להיכנס

בספק בחיי שעה בקום ועשה בשביל ספק הצלה של חיים גמורים, הוא הדין שעדיף להציל חיים גמורים של אשה מאשר להציל חיי שעה של איש. ולפיכך בודאי מותר להפסיק את מכונה הריאה מהאשה שחיה חיי שעה כדי להציל איש חיים גמורים.

הנה ק"ו זה אינו מובן לי כלל כי גם מה שכתבו התוס' ע"ז כו ע"ב ד"ה לחיי שעה לא חיישינן והא דאמרינן ביומא (דף פה ע"א) מפקחין עליו את הגל בשבת לחוש לחיי שעה אלמא חיישינן דאיכא למימר דהבא והתם עבדינן לטובתה, דהתם אם לא תחוש ימות והבא את תחוש ולא יתרפא מן העכור ודאי ימות וכאן שבקנו הודאי למיעבד הספק, ע"כ. הנה התוספות כאן דייקא בשנים: א. שכתבו דהבא והתם עבדינן לטובתה. ב. וכאן וכאן שבקינן הודאי למיעבד הספק, לכאורה הפירוש בדבריהם שצריך להתקיים שני הדברים: א. שמותר לסכן חיי שעה שלו עבור חיי קיום שלו. ב. שאינו אלא מסכן חיי שעה שלו עבור האפשרות להציל את חיי קיום שלו, ובמקרה שיצליח להציל את חיי קיום שלו לא כ"ש שהציל את החיי שעה שלו, אמנם באם היתה כאן השאלה שבחודאי יפסיד את החיי שעה וספק חיי קיום שלו גם לא היו מתירים, וא"כ לא כ"ש שאין רשות להפסיד חיי שעה ודאי של אדם כדי להרויח מספק עכ"פ חיי קיום של אחר, שנד"ד הרי גם אם נצליח להתחזיק את השלישי ונוציא ממנו את כליותיו ונשתיל אותו אצל אחר, הרי שנוסף שעצם הנתוח יש בו משום ספק נפשות שלו וגם ההשתלה אינה מוכרחת שתצליח, ואם שלגביו יש אולי להתיר להיכנס לספק זה ולסכן את עצמו עפ"י דברי התוס' הנ"ל, אמנם עכ"פ להפסיק ודאי של חיי שעה של איש אחר ע"מ לזכות לספק חיי קיום של איש אחר אין ללמוד מכאן, וכבר כתבנו לעיל בשם הגב"י שגם להציל חיים קיום ודאיים של איש אחר ע"ח חיי שעה של טריפה שאסור לעשותו, ומלשונו משמע שגם האיש בעצמו אסור לעשותו ע"ש. ולפיכך אין גם שום ראייה מארבעה אנשים מצורעים כנ"ל שלא עשו אלא לעצמם וגם לא הפסידו בודאי את חיי שעה שלהם.

ועכ"ז כתב ידידי הרה"ג הנ"ל לחלק בין אם תמות האשה מיד עם הסרת מכונת הריאות לאם תמות לאחר מכן וכדלהלן:

„אכן נראה שאם אפשר להפסיק את הריאות בזמן שבין כה צריכים להפסיק מעשה מכונה כשצריך להחליף את צינור הניילון שמכניסים לתוך הריאות או מותר להפסיק להתעסק אתה היינו שלא להחליף הצינור אבל להפסיק המכונה של הריאות תלוי אם יכולה לחיות קצת גם אחר הפסקת המכונה מותר אבל באם תמות תיכף בהפסקת המכונה נראה שאסור שכיון שמתה תיכף הרי זה כמעשה הריגה ולא רק מניעת הצלה ודמאי הא מילתא למאי דאמרינן בשבת דף כט לא יקוב אדם שפופרת של ביצה ויתנגנה על פי בשביל שתהא מנספת ובגמ' שם אמרינן שהטעם שאסור גזירה שמא יסתפק ממנו ויתחייב משום מכבה ע"כ. וברא"ש ביצה פ"ג סימן יז הוכיח מכאן שהגורם שיכבה הנר מהרה כגון שחותך נר דולק של שעות חייב משום מכבה שממהר כיבוי וכתב שם שאין להוכיח דין זה מהמסתפק משמן שבנר שחייב משום מכבה ששם מיד כשלוקח מעט שמן מהנר האור מתמעט ולכן חשוב מכבה אבל כשמסתפק משמן שבשפופרת שבנר שאינו מכבה תיכף משם יש ראייה שהממהר כיבוי חשוב מכבה.

והנה היש"ש סימן כח והתפארת שמואל סק"ו כתבו לדחות נמי ראתי הרא"ש משפוטת שהגורה שמא יקח כל הזמן ויתכבה תכף עיי"ש. עכ"פ חזינו שבאם לוקח שמן משפוטת ונכבה תיכף חשיב מכבה ואף אנו נאמר שהסוגר את המכונה שמספק חמצן ומת תיכף חשיב רוצח במעשה וזה כבר נתבאר שאסור בגוסס וחייב משום רציחה. אכן בסוגר המכונה ועדיין יכול לחיות שם אינו אלא משום מניעת הצלה ומותר.

הנה חילוק זה אם תמות מיד או שתמות לאח"ז לא נתבאר לי היטב, דלכאורה ממנ"פ אם יש במעשה זו מעשה של רציחה וכמו מניעת אוכל וכגון כפתו ברעב ואף שבכפתו ברעב אנו אומרים שאינו אלא גרימא לרציחה הרי שעכ"פ חייב בד"ש כנ"ל ותו הרי שברעב ישנה הסברא של התוס' סנהדרין הנ"ל שאין הממית קיים אלא שהרעב מתחזק והולך והוא ממיתו משא"כ כאן י"ל שהואיל וריאותיה חולות הרי זה כאילו הממית כבר קיים ודומה להניחו בחמה או בצינה כמבואר לעיל.

ובנוגע לרציחה עצמה אין הבדל אם מת מיד או לאחר זמן והדין של יום או יומיים יוקם הוא רק בעבד ולגבי אדוניו וגם זה אם הכהו בשבט ולא כשהכהו באבן או בברזל הממיתים וכמבואר ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש. וברשב"ם על התורה פרשת משפטים שם. ומסתמא גם לענין מש"כ הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש בנה עליו הבית ומת ע"ש גם אם הרציאו אותו ומת לאח"ז או שסתר את הבגין ומת מחמת חניקה זו שחייב.

אלא שיש לדון אם ריאות מלאכותיות דומות לטרנזיסטור בלב האדם שע"י חי ואם יסירנו אדם ועי"ז ימות האדם אם גם לאחר זמן שמסתמא דינו כרוצח כמו שמסיר ממנו אבר אחר שמת ממנו או שדומה להנשמה מלאכותית שהאדם עושה לו ואין סיכוי להחזיקו בחיים אלא ע"י הנשמה זו שלכאורה אין בזה לא סרק רציחה ולא משום לא תעמוד על דם רעך בהפסקה גם אם ימות מיד.

ויש לחלק בין נדון דידן לדין מכבה כי לכאורה המחלוקת בין התוס' והרא"ש במסכת ביצה היא אם מלאכת מכבה היא גם אם אינה נכבית עם פעולת האדם אליו גם אם מקצר הזמן של האפשרות של האש לדלוף שזה גם בגדר מלאכה וזהו דעתו של הרא"ש משא"כ התוס' סוברים שהמלאכה היא שע"י הפעולה שלי הנני מכבה ומכהה את אורו בעת פעולתי ומה שהאדם פועל או עושה לקצר זמן ההדלקה אין מלאכת מכבה וכ"ז לענין מלאכת מכבה אמנם לענין איסור וחיוב רציחה גם הקיצור של חי האדם גם אם אינו מת מיד יש בזה משום איסור וחיוב הנ"ל. ועפ"י ההנחה של הרב כאמור היה מוכרח לאוקים את דברי הרמ"א הנ"ל באוקמתיה וכדלהלן.

ולפי"ז צריך לומר שהרמ"א שמתיר להסיר מלח מלשון הגוסס איירי בגוונא שלא מת תיכף, אבל אם ימות תיכף אסור וכמו שנתבאר אכן במסיר קול הפטיש אפשר שאפילו מת תיכף כיון שאין קשר אלא על ידי קול אולי אין בזה מעשה רציחה כמו שמחובר לנר וכן חמצן.

הנה הרמ"א לא כתב לחלק בין הסרת מלח מלשוננו לבין הפסקת קול הפטיש ומדלא חילק בזה משמע שבחדא דין אמר הרמ"א את דבריו וכשם שבהפסקת קול הפטיש פשוט ליה להרה"ג הנ"ל שגם אם ע"י ההפסקה מת מיד מותר להפסיק מסתמא הדין כן גם בהוצאת המלח וכנ"ל ואם שהרב שליט"א בהמשך דבריו שם

כתב שכ"ז הוא לפי הדרך שמניעת אוכל וכדומה אין בזה משום סרק מעשה רציחה, אמנם לא כתב שזה לעצמו הוכחה להדרך השניה של הרב שהוא לדעתי הדעה העיקרי כנ"ל.

ובסיום דבריו כתב הרב שליט"א וכדלהלן:

„אכן לפי דרך הראשונה שבמונע אוכל ואויר חשיב רוצח כגורם עכ"פ ושאיך הך דינו של הרמ"א שמסיר רק דברים שמעכבים יציאת הנפש אבל אינם מכינים הגוף אי"כ אסור בכל גזונא להוריד ולהוציא את הצינור המביא אויר לחולה. אמנם נראה לי שבכל זה בגוסס שאין לו מחלה אלא שמת מחמת אפיסת כוחות או זיקנה אבל באם האשה שמחובר צינור המכונה היא חולה שמחמת מחלתה אינה יכולה לחיות י"ב חודש או חשובה כטרפה וכמו שכתב האחייעור בחי"ב סימן טז אות ו' על פי דברי הרמב"ם בפ"ב מרוצח הלי"ח וזה לשונו בהורג את הטרפה דפטור אם ידוע בודאי שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לו תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר או אין לו דין רוצח עיי"ש שעל פי זה התיר שם לנתח לרופא ישראל אף במקום ספק אם יצליח הניתוח או ימות מחמת הניתוח שאין בזה משום רציחה כיון שאם לא יעשו הניתוח בודאי ימות לפני י"ב חודש עיי"ש".

ולפי"ז נראה שגם בנידון דידן אחר שנתבאר שבטרפה אין בו רציחה אלא משום הצלה וא"כ הדראי למה שכתבנו לעיל שבמקום שיש להציל חיי עולם אין בזה חיוב להציל חיי שעה.

הנה דברי האחייעור שם יש לו מקור טוב בדברי הגמרא ע"ז כז ע"ב ובדברי התוס' שם כמבואר. אמנם לא מצאנו היתר כלל להרוג או להפסיק חיי שעה אפילו של טריפה כדי להציל חיי קיום של אחר וכמו שנתבאר לעיל בשם המאירי סנהדרין שרק במקום שהטריפה היא בכלל הסכנה גם לחיי שעה שלו חידש שמותר למוסרו אמנם לולי זה אין גם בדברי המאירי היתר לכך וגם נתבאר לעיל שבשנת נוב"י מהדו"ת חר"מ סימן נט מבואר מפורש לאיסור להרוג טריפה כדאי להציל חיי קיום של אחר ומה התם שההצלה היא ודאית אסור לא כ"ש בנד"ד שההצלה היא ספק כנ"ל.

הנה במבואר לעיל נראה שאין לחלק בגדרי גרמא ומעשה לבין מקומות שנאמרו בהם לשון עשייה או לשון אחר שיש בזה משום לשון מעשה. דמה שאמרו בש"ס שבת ק"כ ע"ב שלגבי שבת כתוב לא תעשה כל מלאכה שמעשה אסור וגרמא מותר וכן לענין מחיקת השם לא תעשה כן לה"א לכאורה אין הכונה שאם היה הכתוב בלשון מעשה אחרת ולא בלשון עשייה היה גרמא אסור אלא כל לשון שאמרה תורה שמשמעה היא עשייה גרמא פטור וכמו נזיקין ורציחה אף ששם גרמא אסורה אלא שאינו חייב עליה ששם יש לימוד לאיסור גרמא וכדלהלן.

ולענין עשיית מום בבכור שאמרו חז"ל שגם בעושה מום בגרמא עובר בלאו הוא מטעם שיש לו לימוד מיוחד כדברי הגמרא ביצה כז ע"ב וד"ל הגמרא ומנא תימרא דגרמא אסור דתניא מום לא יהיה בו אין לי אלא שלא יהיה (בבכורות הגירסא שלא יתן) בו מום מנין שלא יגרם ע"י דבר אחר שלא יביא בצק או דבילה ויניח ע"ג האוזן כדי שיבא הכלב ויטלנו ת"ל כל מום, אמר מום ואמר כל מום, ע"כ. וברש"י שם אי כתב מום ולא כתב כל לא היה לו לאסור גרמא אלא נתינת מום ממש אבל עכשיו אמר כל מום לאסור גרמא, עכ"ל רש"י; מבואר



מכאן שאעפ"י שלא נאמר בבכור לשון עשייה אעפ"כ לולי הריבוי של כל היה מותר לעשות מום בגרמא וממילא בכל מקום שאין לנו ריבוי מיוחד לגרמא אין לאסור או לחייב על גרמא.

ומש"כ הרה"ג שליט"א להוכיח מדברי הנתיבות חו"מ סימן קפג סק"א שקריאה הוא גרמא ועאפ"כ מועיל בקנינים וכמו קראה ובאה אליו שמועיל בבהמה ובעבד קטן, היה מקום לחלק בין קריאה להנהגה בקול שבקריאה אינה באה מחמת עוצמת הקול והפחד וכמו משיכה ביד ששם אינו מושכו כשולחן וכספסל אלא ע"י שהיא מרגישה את המשיכה הולכת מדעתה ואעפ"כ הר"ז מעשה האדם וכמו שכתב הרמב"ן בשבת בנוגע להרישה ע"י שור שנקרא מעשיו וכ"ה בהכרעה במקל הולכת מחמת הפחד אלא שבקריאה מתפתית והולכת משא"כ הנהגה בקול הרי שהיא הולכת מחמת עוצם הקול ודומה להכרעה במקל או למשיכה.

אמנם יש גם מקום לומר שגם קריאה אינה גרמא אלא מעשה הואיל והקריאה מאלצת אותה ללכת מחמתו הרי שגם קריאה דומה להכרעה ומשיכה כנ"ל, ויש להוכיח בזה ששונים הם. מהא דנפסק בשו"ע חו"מ סימן קצז סע"ג אפילו קרא לה ובאה אליה או שהכרישה במקלו ורצה לפניו וכו' והוסיף הרמ"א בהגה או שהנהיגה בקול ע"ש והוא עפ"י דברי הרא"ש ב"ב פרק המוכר את הספינה סימן ו וה"ה שהנהיגה בקול מידי דההא אקורא ויראה לה דאורחא דמילתא נקט ועיין בביאור הגר"א שם סק"ט או שהנהיגה בקול כמו קורא ובאה לו הרא"ש וראיה דאמרינן דמנהיג בקול לוקה ובפ"ק אמרינן דהא בהא תליא נתיחוי אנו, ע"כ. ולכאורה כונת הגר"א לריש ב"מ דף ח ע"ב שהשוו שם לקנינים לאיסור כלאים עיי"ש הן מדברי המחבר והן מדברי הרמ"א הרא"ש וביאה"ג משמע שאין לחלק ואין בהכרעה או בהנהגה יותר מעשה מקריאה ולא כתבו הכרעה והנהגה מדין ק"ו ואילו היה קריאה מעשה פחותה היו צריכים להביאו בק"ו ועיין.

ומש"כ הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פרק ב הלכות א"ג לענין רציחה וז"ל כל ההורג חבירו בידו כגון בסייף או באבן הממיתה או שחנקו עד שמת או שרפו באש הואיל והרגו מ"מ הוא בעצמו הר"ז נהרג בב"ד אבל השוכר הורג להורג את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו או שכפתו והניחו לפני ארי וכיוצא בו והרגתו חיה וכן ההורג את עצמו כל אחד מהן שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת ב"ד ומנין שכן הוא הדין שנאמר שופך דם האדם דמו ישפך זה ההורג את עצמו שלא ע"י שליח את דמכם לנפשותיכם אדרוש זה ההורג את עצמו מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חבירו לפני חיה לטורפו מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם זה השוכר אחרים להרוג את חבירו ובפירושו נאמר בשלשתן לשון דרישה הרי דינם מסור לשמים, ע"כ.

הנה מדלא כתב הרמב"ם הרי שאין דינם מסור אלא לשמים אלא כתב ובפירושו נאמר בשלשתן לשון דרישה הרי דינם מסור לשמים ולולי הכתיב לא הייתי אומר שחייבים כלל ומשום שזה רק גרמא ואינם נכללים בשופך דם האדם או במכה אדם וכו' מבואר שגם לענין רציחה לולי כתיב מיוחד לא היינו אומרים שיש איסור של רציחה בגרם רציחה אלא שהיינו אוסרים אותו מדין לא תעמוד וכנ"ל לענין בכור.

ומינה גם להרוג את עצמו בגרמא אסור מהדינים האמורים ולזה נתכוין הר"ן בשבועות שנשבע לא לאכול הר"ז נשבע לעבור על המצות ומדין ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. וכמבואר לעיל שמגיעת אוכל מאדם הר"ז גרם רציחה שחייב מיתה בידי שמים.

ובביאור דרבי החזו"א בגליונות על הגר"ח הנ"ל הארכתי בתשובה אחרת וכאן אעתיק חלק מה שנראה לענ"ד.

ועיין בגליונות החזו"א על הגר"ח הלוי פרק יסודי התורה שכתב וז"ל: ותימא והלא הנכרי המשליכו חשוב כרוח מצויה ואילו עלה לראש הגג כדי שיפול ברוח מצויה על התינוק ויהרגנו חשיב רוצח ואף שאינו חייב מיתה דלא חשיב רוצח לענין חיוב מיתה אלא בהמית בכחו וכמו שכתבו התוס' סנהדרין דף עז אבל עבירת רציחה יש כאן.

ואילו אמרו עלה על הגג ותפול על התינוק ואם אינך עולה נהרוג אותך יהרג ואל יעבור ואין חילוק בין רוח משליכו או שוב נכרי, כל שהרציחה מזומנת. ואם אינו אצל התינוק ואומרים לו שילך ויעמוד אצל התינוק כדי שישליכוהו יהרג ואל יעבור, עכ"ל.

הנה יש לדון בדברי החזו"א על מי בא להקשות אם בא להקשות על דברי הגר"ח הלוי שמכאן הוכחה שעצם הנפילה היא מעשה רציחה שא"כ לכאורה אין כאן מקום לקושיה כלל שי"ל שפירש שגם הגר"ח מודה שאם יאמר לו העכ"ם הגש לי גרזן וכדומה שאוכל להרוג בו התינוק שאל"כ יהרוג אותו שיש בזה משום יהרג ואל יעבור כי עכ"פ יש כאן משום גרמא לרציחה וגם בגרמא אמרינן הדין של יהרג ואל יעבור כמו שיתבאר להלן ופשוט הוא שאם מונח גרזן ואומר לישראל תן לי לקחת אותו ע"מ לזרוק אותו ע"ג תינוק ונהרגהו שאין כאן גם לא משום גרם רציחה גם אם החפץ שלו ובוזו פשוט הוא שאין כאן כלל מעשה רציחה שלו וא"כ מה ההשואה ומה היא ההוכחה של החזו"א אלא שנאמר שהחזו"א הקשה כאן על דברי התוס' עצמם ור"ל שמש"כ התוס' מיירי נמי שאמרו לו גש הנה ונזרוק אותך ע"ג תינוק ובהשוואה לאסתר וא"כ י"ל שהחידוש של התוס' שיש בזה מעשה רציחה ואעפ"כ אין עליו דין של יהרג ואל יעבור אמנם בעומדו במקומו אין בזה משום חידוש שאין כאן שום מעשה רציחה כלל.

אף שיש לדון בקושיית החזו"א וכאשר יבואר הרי מבואר מדבריו שלמד בדברי תוס' שמייירי שאמרו לו גש הנה ומשם נזרוק אותך ע"ג תינוק שאם לא כן מאי קשה מדברי התוס' שי"ל שהתוס' מיירי שעומד במקומו ורוצים לזרוקו ע"ג התינוק שיש לו אפשרות להתנגד וע"ז אמרו התוס' שא"צ למסור נפשו אמנם באם אומרים לו גש הנה או באמת צריך למסור נפשו ועכ"ל דס"ל להחזו"א דאם עומד במקומו אין שום חידוש בדברי התוס' שאז אין בזה משום מעשה רציחה כל לכו כל המעשה מתייחס להזרוק וכנ"ל. ועוד שע"כ צ"ל שהתוס' מיירי נמי עכ"פ באומר לי העכ"ם גש הנה ואזרקך ע"ג התינוק דאם נאמר שבאופן זה יש בזה משום ייהרג ואל יעבור א"כ מהו השוואה מרציחה לאסתר שבאה לאחשורוש ובאופן כזה גם ברציחה יש משום ייהרג ואל יעבור.

ובעצם דברי החז"א הג"ל הגה יש לדון האם הדין של יהרג ואל יעבור הוא דוקא ברוצח בידיו ממש שחייב עליו מיתת ב"ד שהוא בדין שופך דם האדם באדם דמו ישפך או גם בהורג בגרמא שהוא מדין ומיד חיה אדרשנו ולכאורה צ"ל שגם בהריגה בגרמא יש הדין של יהרג ואל יעבור ולא כ"ש באם הדין של יהרג ואל יעבור הוא מצד הסברא שמאי ראית דדמך סמיק טפי דילמא דמא דחבריך סמיק טפי ובסברא זו אין לחלק בין אם עובר על לא תרצח לבין אם אינו עובר על לאו זה ועיין בזה בגליונות החז"א על הגר"ח הלוי ריש הלכות יסודי התורה בזה. ואף למה שכתב רש"י סנהדרין עד ע"א ד"ה סברא הוא וז"ל: שלא תדחה נפש חבריו דאיכא תרתי אבוד נשמה ועבירה מפני נפשו דליכא אלא חדא אבוד נשמה והוא לא יעבור דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום דוחי בהם 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 חבריו הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות וכו' מאי חזית דדמך סומק טפי מי יודע שידא דמך חביב ונראה ליוצרך יותר מדם חברך הלכך אין כאן לומר וחי בהם ולא שימות בהם שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקב"ה וכאן שיש איבוד נפש חבריו לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה. ע"כ.

מדברי רש"י לכאורה שלולי איסור רציחה היה מקום שמותר לאדם להרוג את חבריו בכדי להציל את עצמו ואולי מדינו של רבי עקיבא ב"מ סב ע"א וחי אחיך שחייך קודמין לחיי חברך וגם לבן פטורא שם שאומר שאם יש קיתון אחד שצריך לחלק ביניהם י"ל שזה רק במידה ועדיין הוא יכול לחיות לזמן אלא שלאחר זמן יסתכן. ע"ז אמר בן פטורא שמתחשבים עם ההוה ואין לדחות חיי חבריו בגלל עתיד שלו. אמנם באם השאלה היא לחיי שניהם בהוה כו"ע מידי דחיי קודמין, ועיין.

וא"כ י"ל באם אין איסור רציחה אין הדין של יהרג ואל יעבור אלא שע"פ מה שכתב בפ"ב מהלכות רוצח ושמירת נפש הל"ב וג' שגם בהורג בגרמא יש בזה משום רציחה מהתורה ומהכתוב מיד חיה אדרשנו. וגם אם נאמר שאינו נכלל בלא תרצח וכפי דברי הרמב"ם שם חייב מיתה בידי שמים הרי שגם בהריגה בגרמא איסור של תורה וממילא חזרנו להכלל של רש"י שבמקום שיש איבוד נפש בכל אופן לא ניתן דבר המקום להידחות ומצד הסברא דמאי ראית וכו'. ולפי"ז י"ל שאף למה שכתב הכ"מ אליביה דר"ל שהדין של יהרג ואל יעבור הוא קבלה לכאורה צ"ל שהוא מדין איסור רציחה אעפ"כ הואיל וגם בגרמא יש איסור נכלל בקבלה זו.

וכונת החז"א הוא להתוס' סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף חמה לבוא. שכתבו בתירוץ השני שאם אין פעולת האדם נמשכת אין דנים בה דין אשו משום חיציו וכ"כ השמ"ק בשם הרא"ה שגם לרבי יוחנן הסובר דין אשו משום חיציו אמנם בהנ"ח אבנו וסכינו על ראש גגו שאין דנים בזה דין אשו משום חיציו עיין בזה באריכות בספר מעשה וגרמא חלק ב פרק ד. אמנם לפי דברי החז"א יש להקשות א"כ למה אמרו בגמרא ב"ק כז ע"א שאם עלה על ראש הגג ונפל חייב

בד' דברים וממילא מחייבין אותו כאדם המזיק למה יתחייב בד' דברים, יש לחייבו רק בנוק כדין ממון המזיק וע"פ דברי התוס' סנהדרין שם.

ועכצ"ל שאין החיוב מדין אשו משום חציו אלא שפעולה הנעשית ע"י כובדו ומשקלו של האדם הר"ז מעשה דיליה והרי עכשיו כשהוא נופל כעושה מעשה ולא מדין אשו משום חציו שהמעשה נעשתה מראש בעת עלייתו למעלה וממילא י"ל שפיר שאם יעלה אדם ע"ג הגג כדי ליפול ברוח מצויה דינו כרוצח ממש ובעדים ובהתראה יתחייב מיתה וגם אצל עכ"רם באותה מציאות משמע מהתוס' דגם הוי מעשה רציחה ולענין חיוב יש לדון אלא שיש לדון בשניהם אם יהיה הדין של יהרג ואל יעבור ע"פ סברת התוס' האמור דמאי חזית והנה יש להוכיח מדברי התוס' סנהדרין עד שם שעכ"פ לגבי עכ"רם שאם אומר לו גם אלי ואורקנו ע"ג תינוק שאין בזה משום יהרג ואל יעבור דאי לא תימא הכי ונאמר שבאופן זה הואיל ועשה מעשה לגשת אליו שוב לא קיים הסברא של התוס' דמאי חזית באופן ההפוך שהרי עשה מעשה של גישה להעכ"רם אם כן איך השוו בתוס' אסתר לרציחה הלא באותה דוגמא של אסתר שהיא באה לאחשורוש הרי ברציחה באותה דוגמא יש בזה משום יהרג ואל יעבור ולא כ"ש הוא ומה ברציחה שאין זה משנה לעצם ההריגה אם יזרוק אם האדם או עצם אחר ואעפ"כ הרי זה כעושה מעשה ויש בזה משום יהרג ואל יעבור, אסתר שאותה מעשה ערוה אינה יכולה להעשות אלא בגישתה לא כ"ש שיש בזה משום יהרג ואל יעבור ולפי"ז יש לדון מה יהיה הדין באם אומרים לאדם לעלות לראש הגג וליפול ברוח מצויה הנה באם נאמר שחייב עליו מיתה בעדים ובהתראה ומדין אשו משום חציו וע"פ דבר התוס' בתירוק הראשון בסנהדרין שם הרי שלכאורה הדבר פשוט שיש בזה משום יהרג ואל יעבור שהרי עשה מעשה בשתוף עם הרוח ודינו כעושה מעשה ממש שגם מעשה הרוח מצטרפת למעשיו ואין כאן הסברא של התוס' מאי ראית שהואיל ועלה לגג וגם ההמשך המעשה של הרוח הר"ז כפעולתו שלו לכן הרי העליה לגג זו מעשה הרציחה שלו וע"פ דברי נמו"י ב"ק כג עיי"ש. הואיל ואין לחלק את הדבר לשניים עלייתו לגג ומעשה הרוח, וממילא עשה מעשה חיובית ולא רק מעשה של רציחה בלבד ולכן יש בו משום יהרג ואל יעבור וזה לכאורה פשוט אמנם באם עלה על הגג ואינו יכול ליפול ברוח מצויה ובאופן פתאומי באה רוח שאינה מצויה שממנו יפול ויהרוג אדם ויש לו אפשרות לרדת ולא להרוג ואז אמר לו העכ"רם אם תרד נהרוג אותך בזה להתוס' י"ל שאינו צריך לרדת משום הסברא דמאי ראית דדמך דחברך סמיק טפי וכו' ואולי בזה גם להגר"ח הלוי הנ"ל נצטרך להסברא האמורה. ולפי"ז י"ל שפיר שגם להשיטה הסוברת והיא שיטת הרא"ה והתוס' שם בתירוצם השני שאם עכ"פ הרוח המצויה עדיין לא מנשבת שאין בזה משום אשו משום חציו עכ"פ יהיה בזה משום יהרג ואל יעבור ואע"פ שאין בהעליה משום מעשה הרציחה הואיל ואין דנין דין אשו משום חציו והרוח שיבא. אח"כ אינו כמעשה האדם באם נאמר כדלעיל שגם הריגה בגרמא יש בזה משום יהרג ואל יעבור ומשום מה ראית וע"כ צ"ל שמעשה הרוח אינה מוציאה ממעשה האדם, ולכן באם הרוח כבר מצויה המעשה מתייחסת אל האדם א"כ גם אם הרוח בא אח"כ אינו מוציא לגמרי ממעשה האדם הראשון והוא העליה

לגג וממילא הרי זה גרמא ויש בזה משום יהרג ואל יעבור משא"כ בעכ"ר שגם אילו היה בזה משום מעשה כעין רוח שמצויה כבר לא היה להאדם שבא אליו דין רוצח כדי שיתחייב במיתה כי המעשה מתייחסת להעכ"ר וזה מדין גרוץ בידי החוצב ביחס האדם לאבן או עץ שאילו היה מביא עץ לעכ"ר והעכ"ר יורוק אותו אח"כ ע"ג אדם שאין ליחס להתוס' את פעולת העכ"ר להגשת העץ ואינו אפילו כגרמא למעשה זה של העכ"ר כי אין שום התייחסות בין הגישה לו לזריקת העכ"ר אמנם לענין המעשה שנעשה אח"כ ע"י כובדו שבוזה יש הפסקה של מעשה העכ"ר והיא הזריקה וממילא אין על הגישה דין גורם אמנם יש עליו דין עושה בהיתר וכמו הנכנס לביה"ק בשידה תיבה ומגדל ופרע עליו חבירו את המעזיבה שאין ליחסם להאדם את הכניסה לעצמו כגרמא להמעשה עכ"פ מתחבר עם המעשה אח"כ ודינו כעושה. ועיין בזה בשאגת אריה סימן לב על דברי התוס' יבמות צ ע"ב ד"ה כולהו, שכתב שגם מעשה של היתר מצטרף להאיסור לענין איסור בקום ועשה עיי"ש.

ולפי"ז אילו אמר לו העכ"ר הגש לי עץ או אבן ואורוק ע"ג תינוק י"ל שמותר לו להגיש ואינו אפילו גרמא ואין כאן דין של יהרג ואל יעבור הואיל ואין כאן מעשה רציחה כלל אלא כל המעשה כולה מתייחסת להעכ"ר משא"כ כשאומר לו גש אתה הנה ואורוק אותך ע"ג תינוק אע"פ שמעשה זו היא מעשה מותרת שאין בזה משום מעשה איסור רציחה אפילו לא בגרמא עכ"ז הואיל ואח"כ המעשה נעשה ע"י כובדו שזה מעשה ממש שלו מצטרפת מעשה הראשונה למעשה הכובד ויש בזה משום מעשה רציחה אלא שחידשו כאן התוס' הואיל ומעשה השניה שהיא מעשה הרציחה נעשית בצורה פסיבית ממילא אין כאן הדין של יהרג ואל יעבור ומצד הסברא דמאי חזית דדמך דחברך סומק טפי דילמא דמך דידך סומק טפי.

והנה בעצם השאלה אם מותר להפסיק את הריאות המלאכותיות מהאשה ולהצמיד להפצוע להחזיקו בחיים עד שנוכל להכין אדם שלישי ואחרי מיתת הפצוע נוציא ממנו כליה כדי להשתילו באדם השלישי.

הנה יש לדון בנוגע להאשה ובנוגע להפצוע. בנוגע להאשה אם אין כאן גרם של מעשה רציחה או שאינו לכל היותר אלא מניעת הצלה או שגם לא זה. ובנוגע להפצוע האם מותר לייסרו ביסורים כדי להציל חייו של איש אחר כי מסתמא הארכת חייו יתכן שיש בזה משום הארכת יסוריו ומסתמא אותו איש הוא במצב קשה, ויתכן כדיון שוטה שהוא פטור מן המצוות.

ולכאורה יש להניח שתי הנחות שהן פשוטות מצד אחד שאם השתילו לאדם אבר מלאכותי אבר שהנשמה תלויה בו ועי"ז הוא חי שיש בהוצאת אבר זה משום איסור רציחה וכגון טרנוזיסטור בלב שמבלי טרנוזיסטור זה יפסק ח"ו פעילות הלב וימות עיי"כ שיש בהוצאת הטרנוזיסטור משום מעשה רציחה הואיל ונעשה כחלק ממנו וכאבר ממנו, ומסתמא אם הוציאו את הטרנוזיסטור לזמן לסדרו ולמלאתו אעפ"כ אי ההחזרה אינו רק איסור של מניעת הצלה אלא כמעשה רציחה, וכשם שאם ניתחו לבן אדם והוציאו לו אבר שהנשמה תלויה בו לזמן וכגון באותו זמן חיברו אותו לאבר מלאכותי אחר או שהוא לזמן קצר מאד, ואי ההחזרה של האבר

לא נדון בו מדין מניעת הצלה אלא מדין איסור רציחה הואיל והוא שלו ושייך אליו הרי שאין במניעתו מעשה פחותה מכפתו ברעב או מניעת אוכל ושם אין אנו דנים אותו כדין מניעת הצלה אלא מדין רציחה ומה שדנים שם משום גרם רציחה נתבאר לעיל בשם התוס' סנהדרין שהוא משום שאין הממית בעולם. אמנם בנד"ד לכאורה הרי הוא כהממית בעולם, וממילא גם אם הוציאו אבר מלאכותי לגמרי או מכשיר שעוזר לאבר שהנשמה תלויה בו להפעילו מחדש יש לומר שאי ההחזרה יש בו משום מעשה רציחה.

ומצד שני נראה לכאורה פשוט שאדם שאינו מסוגל לחיות אלא ע"י הנשמה מלאכותית שנעשה ע"י איש אחר ואין שום סיכוי להחיותו שבאם יש סיכוי להחיותו פשוט שיש להנשימו ויש במעשה זו משום דין פיקו"נ שדוחה כל התורה כולה מלבד ג' עבירות, ומק"ו מהא שכתבו התוס' ב"מ קיד ע"ב ד"ה אמר ליה, שגם במת יש דין של פקד"נ ע"י"ש ואם גם היינו רואים אותו כמת ממש לדברי התוס' קיים מצות הצלה ולכה"פ מדין לא תעמוד על דם רעך, ויש לדון אם ההפסקה של ההנשמה במקרה אם יש בזה משום רציחה אם שמסתבר שלא. צ"ע. אמנם כ"ז באדם שאפשר להצילו ולהחיותו. ע"י הנשמה, אמנם אדם שאין לו שום סיכוי לחיות בעצמו שיש אפשרות להחיותו חיים ע"י הנשמה שאין שום חיוב ומצוה להמשיך בהנשמה זו וגם לא משום לא תעמוד וגו'.

ועתה ריאה מלאכותית הואיל ולא הוקצתה להאדם כמו טרנויסטור וכדומה, אמנם נראה שהיא שייכת לו יותר מהאדם המנשים, שהאדם בודאי אינו נהפך כחלק מהחולה, אמנם הריאות הוקצה לה במידה מסוימת, וכפי המקובל בבתי חולים שמבלי סיבה מיוחדת לא יפסיקו לה. צע"ג למה יש להשוותו אם למכשיר המיועד לאדם פרטי או להנשמה חיצונית לגמרי, ואם שזה יותר למכשיר המיועד לאדם פרטי כנ"ל הרי יש הפסקתו משום שאלה של איסור רציחה, וא"כ אם הפסיקו את המתקן ע"מ להכשירו להמשך הפעולה יתכן שגם אז אי חיבורו יש בזה משום סרך רציחה כנ"ל. ויש לחלק בין מקרה זה לאדם שעדיין לא הצמידוהו אליו ולא הוקצה לו, שבוז בודאי אי ההצמדה אינו אלא משום אי ההצלה בלבד ולכאורה שמידי ספק לא יצאנו בזה.

ובנוגע לאיש השני שהוא הפצוע הנה לכאורה שממנ"פ אין להצמיד לו את הריאות ע"מ להציל את השלישי, גם אם נאמר כמו שכתב הרב הגדול הנזכר לעיל שאין ההפסקה משום סרך רציחה ואינו אלא משום מניעת ההצלה, ובמקום שטוב לו מותו מחייב אין דין זה, וממילא נצטרך לומר שלא רק שאין חוב הצלה אלא שיש בזה איסור, כי הרי שע"י מעשה זה מייסרים לאדם וא"כ גם בנוגע להפצוע שגם אצלו טוב לו מותו מחייב אין הדין של הצלה, וממילא יש איסור להחיותו בחיים מחמת שאין עליו הדין של הצלה, וע"י הארכת חייו מאריכים את יסוריו, וגם אם היה בר חיובא להציל את האדם השלישי אין הדבר פשוט שמותר לייסר אדם אחד כדי להציל אדם אחר, ובפרט שהוא מסתמא במצב שאינו בר חיובא, ובודאי שאסור להציל אדם אחר ביסוריו ומק"ו ממצייל עצמו בממון חבריו שאינו אלא משום שאפשר בהשבה עין תוס' ב"ק סע"ב ובשו"ת בנין ציון סימן קסז, וכאן אינו שייך השבה ואינו מציל את עצמו שאסור.

ואם נאמר שיש בהפסקה משום סרך רציחה לא כ"ש שאין להפסיק את הריאות מהאשה לכו"ע, וגם לדעת הרה"ג האמור גם אם טוב לו מותו מחייו, בפרט לדעתנו שאין מקום להתייחס הן בגרם רציחה הן במניעת הצלה באם טוב לו מותו מחייו, שאם נבוא לחלק בזה יתכן וחלק גדול מהאנשים המסתובבים אפי' כבריאים טוב להם מותם מחייהם, וכבר אמר החכם מכל אדם משבח אני את המתים שמתו כבר מהחיים שחיים עודנה, אלא שאולי י"ל שאין בהפסקת הריאות מהאשה אלא משום מניעת הצלה, ולא נאמר כדברי הרה"ג הנ"ל שבמקום שטוב לו מותו מחייו אין דין זה, אלא שדין זה גם במי שמותו טוב לו מחייו ומותר להפסיקו מהאשה ולהצמידו להפצוע מדין הצלה מרובה, שבוה נציל חיי קיום של אדם אחר. הנה גם בזה יש להסתפק שהרי אם היינו דנים אם להציל את האשה כלפי הפצוע היינו צריכים להעדיף את האשה כי נוסף שהיא כבר השתמשה בה הרי שמסתבר שחיי שעה של האשה יהיו ארוכים יותר בחיי הפצוע שאפשר להחזיקו בחיים יום או יומיים, וממילא ביחס שלהם האשה קודמת, וממילא כלפיו אין עלינו כרגע הדין של לא תעמוד, והואיל ואין לנו אפשרות להצילו אפילו חיי שעה כי חיי האשה קודמת אלא שאנו ממשיכים חייו בגלל אפשרות הצלה של איש שלישי שגם ההצלה אצלו אינו ודאית, ואצלו אנו צריכים להדין שמותר לו להכנס לספק סכנה של חיי שעה ע"מ להציל מספק חיי קיום, ובגלל זה להפסיק חיי שעה של האשה נתבאר לעיל שי"ל שאסור, וסברא זו שייכת גם אם זה ע"י אי הצלה ואעפ"י שהנני מציל בזה לזמן קצר יחסית חיי שעה קצרים יותר של הפצוע מי יימר שהותר ובפרט שלגבי הפצוע עצמו שהוא פטור מהמצוות כנ"ל מי יימר שמותר לנו לייסרו כדי להציל איש אחר ע"י אעפ"י שי"ל שהרי גם אתו אנו מקיימים המצוה של לא תעמוד עכ"ז עדיין י"ל הואיל ובמצב כזה אנו פטורים בו מצוה זו מחמת חיי שעה של האשה שהם יהיו ארוכים יותר שאסור לנו לייסרו וצ"ג. ומשום כך נראה לכאורה שעכ"פ מהכלל של שב ואל תעשה עדיף שלא היו צריכים להפסיק את הריאות מהאשה. הואיל ומגדר ספק לא יצאנו וה' יאיר עינינו בתורתו ויקום בנו כל המחלה אשר שמת' במצרים לא אשים אליך כי אני ה' רופאך, אמן.

הרב זלמן נחמיה גולדברג  
ירושלים

## בגדרי גרימת הריגה ודחיית נפש מפני נפש

(תשובה להשגות הגר"י הלפרין שליט"א)

שמח לבי אחרי ראותי כי אחד מאנשי שם ומעלה, גדול בתורה שקד על תשובתי, הוא ידידי ורב מכירי הגר"ל יצחק הלפרין שליט"א מחבר ספא מעשה וגרמא, וירה חיצו השגותיו בכל אשר לא נכון בעיניו אלו נפרדות ושונות, הנה מחשבות בני אדם בכל דרך השכל ואף כי בחכמת התלמוד העמוקה מני ים. לכן ראיתי לכתוב מה שנראה לענ"ד, ואקוה שיהיה בזה תועלת לרבים ויהי רצוא דאימא מילתא דתתקבל.

והנה בעיקר מה שחלוק עלי הוא בזה שכתבתי שתי דרכים ליישב מה שפסק הרמ"א שגוסס מותר להסיר המלח מעל לשונו או להשתיק קול דופק, שבזה ימות מהרה. והדרך הא' הוא שהשורף מאכלו או רפואתו של חבירו ומחמת זה מת ברעב אין השורף נחשב כרוצח אפילו לא כרוצח בגרמא, ולא עבר אלא על לאו דלא תעמוד על דם רעך שנמנע מלהציל חבירו, ולכן בגוסס כזה שטוב מותו מחייו אין מצות הצלה ולכן מותר להסיר המלח וקול דופק. הדרך הב' ששורף מאכלו ורפואתו של חבירו נחשב כרוצח בגרמא אלא שמסיר מלח וקול דופק מתיר הרמ"א שאין המלח והקול דופק מחיי האדם, ולכן אין בהסרתם משום גרם רוצח. משא"כ מונע מאכל ורפואה שזה כחונק חבירו על ידי גרמא. והנה ליד ידי הרב המשיג פשוט לו כדרך הב' ואין להסתפק כלל לומר כדרך הראשון. אכן לענ"ד לבבי לא ידמה כן, והנה אעתיק בזה מה שכתב בחידושי ר"ח הלוי פ"ה מיסודי התורה ה"א אחר שבא להוכיח שלא כדעת התוספות הסוברים שאין אדם חייב למסור נפשו אם כופים אותו שיהרג חבירו בלי מעשה אלא שעל כל רציחה חייב למסור נפש. ופירש שהסברא שאומרת הגמרא מאי חזית דדמך סומק טפי הכוונה מאחר ששתי הנפשות שקולות הם, ממילא אינה נדחית משום פיקוח נפש. וכתב שם וז"ל: ואין חילוק בין שב ואל תעשה למעשה בידים שלעולם אין בהם דחיה, וממילא דהוי דינא דיהרג ואל יעבור בכל גונו, וגם ברציחה גופא אם היה שוא"ת בגונא דיש בה דין רציחה גם כן אמרינן כיון ששקולים ואין חבירו נדחה מפני פיקוח נפשו ממילא יהרג ואל יעבור כיון דלא חלה דין דחיה בהרציחה. ונראה דכן הוא כפירוש הזה מהא דאיתא בב"מ דף סב שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים אם שותים שניהם מתים וכר' עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים. הרי אע"ג דהתם הוי בשב ואל תעשה. ועוד יותר דלא הוי התם דין רציחה כלל ורק משום דין הצלה ומ"מ צריכים לקרא דחיי



אחיך עמך דחיך קודמים. וש"מ דדוקא בהצלה דאיכא קרא דוחי אחיך עמך דחיך קודמים, אבל ברציחה דליכא קרא בכל ענין יהרג ואל יעבור אף בשוא"ת, ובלא עביר מעשה, אם אך יש בו דין רציחה, עכ"ל.

הנה מפורש הדבר בגר"ח שהמונע מים מחבירו ומחמת זה מת, אין בו דין רציחה אלא רק מניעת הצלה. ואם באנו לחלק שהמונע מים שלו מחבירו בזה אין זה כרוצח בגרמא, אבל הגזול מים מחבירו ומת בצמא זה כגורם של רציחה. אין הדבר מכוון בסברא שהרי מדין פיקוח נפש מותר לחבירו לגזול מים ממנו כדי להציל עצמו, וכדעת רוב הראשונים הסוברים בב"ק פרק הכונס, וא"כ אם חבירו מונע ממנו מליקח מים לכאורה הרי זה כגזול מימיו וייחשב כרוצח, ואף אם תאמר שזה ודאי שאסור לזה שאין המים שלו לגזול מי חבירו בזמן שחבירו ימות ע"י שיקח הוא המים, ואף שבלי הקרא של וחי אחיך עמך חייב לתת לו חבירו וכדעת בן פטורא, מ"מ לא התיר בן פטורא שיקח מים של חבירו שבוה גורם שימות חבירו, ואין רציחת חבירו נדחה כדי להציל גופו, אלא שעל חבירו מוטל לקיים מצוה של הצלה אף במקום פיקוח נפשו שלו מ"מ מאחר שחבירו חייב במצוה שוב אין איסור לו ליקח בע"כ חצי מהמים. שכן יוצא הדין שיחלקו המים ואין בזה משום רציחתו שיכול לכוף חבירו על המצוה, ואף שלכוף על המצוה צריך ב"ד ולא ניתנה רשות לכל אדם לכוף חבירו על המצוה וכמש"כ הקצות החושן בסימן ג ובמשו"ב שם, מ"מ הא הקצוה"ח מחלק שם בין לכוף חבירו על מצוות עשה לבין לכוף חבירו שלא יעבור על לאו ואיסור, שבוה יכול כל אדם להכותו ולהפרישו מאיסורא. (וכבר ביארנו במקום אחר שהלאו שלא תעמוד על דם רעך דינו בלא תעשה ואינה כמצוות עשה ולכן לא שייך בה שיפטר האדם ממצוה זו מחמת שעוסק במצוה אחרת). אכן למה שכתב שם במשובב נתיבות שלהפרישו מאיסור מותר רק הכאה אבל לב"ד שמותר לכוף על המצוה מותר להכותו עד שתצא נשמתו, א"כ אפשר שליקח חצי מהמים שלו הר"ז כהכהו עד שתצא נפשו, וצ"ע בזה. ואף שמצינו שכופין האדם ליתן גט או להקריב קרבן, הוא דווקא באומר רוצה אני, מסתבר שזה רק במקום שצריך שיחול הקנאת האדם כמו בגט שכל שאינו רוצה אינו גט, ואף שיתן לו לא יחול, וכן קרבן לא יחול ההקדש או לא יתכפר בלי רצון, אבל בלקיחת מימיו שאין צורך להקנאתו שהרי מותר לגזול לצורך פיקוח נפש, א"כ גם בלא יקנהו הניצול יתקיים המצוה של בעל המים אין צריך רוצה אני.

והנה אף נדחוק לומר ש"מ כל שפוגע במים של המת הרי זה כגורם מיתתו, משא"כ כשאין המים שלו אף במקום שמותר למת ליקח המים על פי דין, שבוה אין בו אלא איסור לא תעמוד על דם רעך, מ"מ בנידון דידן שהיתה בשאלה אם מותר למנוע מהחולה מכוונת הריאות שהרי אין המכונה של החולה, ולא של בית החולים, וא"כ אם הרופאים מנתקים המכונה הרי זה כשותים מים של עצמם, שבוה בודאי אין איסור רציחה, זולת אם נאמר שבי"ט החולים הם כמעות מצדקה והרופא כגבאי של צדקה, ונאמר שהגבאי של צדקה שלא יתן מים לעני ומה יחשב כגורם, זו סברא רחוקה.

וכן אין לחלק בין אינו נותן לו מים לבין מנתק המכונה שעושה מעשה,

שא"כ גם נאמר שרק במונע מליתן לו המים שלו אינו כגורם ברציחה אבל בזמן ששותה בעצמו המים עושה מעשה במים שאז לא יוכל חבירו ליקח אותם, וא"כ נמצא שגם במהלכים בדרך יש גרם רציחה, וא"כ סותר לדברי הגר"ח שהבאנו. והנה יש עוד להביא ראיה שהשורף מאכלו של חבירו נחשב כרוצח, ממה שפסק הרמב"ם בפ"ג ה"י וז"ל: אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת וכו' בכל אלו אין ממיתין אותו והרי רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם עכ"ל. הנה בהא ודאי מודינא שהכופת חבירו שאני משורף מאכלו עושה מעשה בגופו של אדם ומחמת זה אינו יכול לאכול משא"כ כשאינו עושה מעשה באדם אלא באכל זהו אינו כגורם רציחתו. אכן לפי סברא זו יש מקום להסביר דברי הר"ן שהבאנו שהנשבע שלא לאכול נשבע לבטל המצוה כנשבע להרוג את עצמו שזה נשבע לא לאכול הרי ככופת עצמו בחבל שלא יוכל לאכול שנחשב כמעשה רציחה שהרי השבועה חלה על עצמו ונמצא שאסר עצמו בחבל של שבועה. וכן מה שהביא ראיה מהדין שכפה עליו גיגית ומת בהבלה שכתב הרמב"ם בפ"ג ה"י שאין ממיתין אבל הוא רוצח ודורש דמים ממנו דם. הנה לפי דרכינו אפשר שכפה עליו גיגית הר"ן ככפתו ומת ברעב. והנה הגם שבגיגית אין עושה מעשה ממש בגופו של האדם כמו בכפתו, מ"מ מאחר שהפועל היוצא שהאדם לא יוכל להגיע לאויר או למזון זהו אינו כגרמא, אלא מניעת הצלה.

אכן עדיין יש להקשות, ממש"נ בסנהדרין עז אמר ר' זירא האי מאן דעיליה לחבריה בביתא דשישא ואדליק ליה הנר ומת חייב ופסקו הרמב"ם פ"ג מרוצח ה"ט. והנה מה שמדליק הנר גורם למיתת חבירו הוא מחמת שהנר שורף חמצן שבבית, והדבר דומה לשורף מזונו ומת ברעב והנה זה דבר קשה גם אליבא דידידי הרב המשיג, שגם לשיטתו אין השורף מוזן חבירו חייב מיתה שאינו אלא כגורם ולא מדליק הנר חייב מיתה. והנה מה שכתבנו במאמרינו שהמפסיק מכונת הריאה ומחמת זה מת החולה תיכף שזה חייב כרוצח גמור ודמינו הדבר למסתפק בשמן שנמצא בקערה שעל פי הנר שאם נטל כל השמן ונכבה הנר תיכף לנטילתו שחשוב ככבדה. כך גם בנוטל אויר חבירו ומת תיכף חייב בסברא זו מובן גם דין זה שהמדליק נר ושורף האויר מאחר שהנר דולק כל הזמן עד שמת חבירו הרי זה כמת תיכף לנטילת האויר ואף שלא מת תיכף כשהדליק הנר מ"מ מאחר שקי"ל אשו משום חיצו נמצא שכוחו שורף האויר כל הזמן עד שמת ולכן חייב. ולסברא זו אם הדליק לו הנר קצת ונכבה הנר ואח"כ מת פטור השורף, ואינו אפילו כגורם רציחה, אלא אזהרתו מלא תעמוד על דם רעך. אכן אם סגרו בחדר ומת אח"כ מחמת שנגמר האויר או דומה לכפתו ומת ברעב וכמו שנתבאר לעיל.

ובזה נראה לבאר מה שפסק הרמב"ם בפ"ג מרוצח ה"ט ח"ל: וה"ה למגית ידו על פי של חבירו וחוטמו עד שהניחו מפרפר ואינו יכול לחיות, או שבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרוח או שהכניסו למערה או לבית ועישן עליו עד שמת או שהכניסו לבית של שיש והדליק עליו נר עד שהמיתו ההבל, בכל אלו נהרג עליו שזה כמו שחנקו בידו, עכ"ל.

וכבר תמה הכס"מ שם למה חייב בבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרוח הא בכפה עליו גיגית פסק הרמב"ם בה"י שם שפטור בדיני אדם. ומה הבדל יש בין

בנה עליו מקום לכפה עליו גיגית ולפי דברינו נראה שבנה עליו היינו שבנה מסביב לגופו ומת תיכף משא"כ בגיגית, שהינו רחב קצת ואינו מת מיד, ולכן פטור. ואולי אפשר לכוין תירוץ זה גם בלשון הכס"מ וד"ל: ושם י"ל שהבונה עליו מקום מכל צדדיו קודם שיסתום הכותל האחרון כבר נתמעט הרוח וכסתם הכותל הרביעי אז כלה הרוח ונתרבה ההבל שהמיתו ולפיכך חייב משא"כ בשכפה עליו גיגית, וצ"ע עכ"ל.

וכן במניח ידו על פיו וחוטמו עד שהניחו מפרפר שחייב, שמה שהניחו מפרפר הרי זה כמת תיכף שאח"כ אינו מתרפא גם בהסיר ידו ממנו וזה כהורגו תיכף משא"כ בהדליק הנר שאז אם נכבה הנר לפני שמת ואילו היו פותחין הדלת היה יכול לחיות, רק מחמת שהדלת סגורה אין במעשיו רציחה. וכן במפסיק המכונה אם כשהפסיק אפילו יחזיר מיד המכונה ימות החולה מחמת זה שהיה רגע מופסקת המכונה ייחשב כרוצח.

עוד אפשר ליישב בדין זה למה מדליק הנר חייב כרוצח הא אינו אלא כשורף מאכלו של חברו, שבוה שמדליק הנר מקלקל האויר הנמצא בחדר ומת מחמת האויר הרע שעשה הנר. וכן הוא לשון הגמרא והרמב"ם או שהכניסו לבית של שיש והדליק עליו הנר עד שהמיתו ההבל עכ"ל. ואין זה כשורף מאכלו שמת מחמת שאינו אוכל משא"כ המת מחמת הבל הנר מת מחמת שנרשם אויר רע. ויתכן ששני התירוצים אמת, ומדויק לשון הרמב"ם שכתב שבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרוח או שהכניסו לבית של שיש והדליק עליו הנר כתב שהמיתו ההבל, ולפי דרכינו יש בזה נפ"מ אם הנר נכבה לפני שמת ואח"כ שבוה יתחייב ואילו בבנה עליו מקום ולא ימות תיכף, או שכפה עליו גיגית פטור ממיתה והנה אף שאת"ל שאין האמת המדעית כך, ושגם במדליק עליו הנר אינו מת מחמת ההבל הרע אלא מחמת שאין אויר טוב, מ"מ נראה שאין הולכין בזה אחר מה שיודעים גדולי החכמים אלא מה שנראה לעיני העם שאינם חכמים גדולים, ביטוי זה יש ברמב"ם פ"ה משבועות הכ"ב.

ודוגמא לדבר, כמו שדנים זמן שקיעת החמה וביאת אורו כפי מה שרואים העם, אף שגדולי החכמים יודעים שבזמן שרואים שהשמש שקעה כבר שקעה לפני עשר דקות מ"מ אין הולכים בזה אחר זה אלא הנראה להעם. ואף שיש לחלק שאולי כך נאמרה ההלכה שכלה זמן היום בשעה שהעם רואה שאפילו השמש שקעה כבר לפני זה מ"מ מאחר שהיה אור עדיין יום וכמו שלדעת ר"ת זמן לילה כשכלה האור ולא כשכלה השמש וכן לשאר השיטות הבין השמשות ספק הוא שאין השמש נראית מ"מ אינו דומה שאף לר"ת שצריך שיכלה האור מ"מ האור שבא מהשמש משא"כ האור שרואים העם כבר אינו מהשמש שכבר פירש ממנו. אכן אפשר שעיקר הזמן תלוי בראיית שלושה כוכבים וראיית הכוכבים אינו להוכיח שכעת יש כוכבים בשמים שהרי הכוכבים נמצאים גם ביום, אלא שאינם נראים מחמת אור היום ובשעה שנראים יודעים שכל האור היום וזה בודאי תלוי בראיית העם.

ובסברא זו מובן מה שאומרת הגמרא ב"ק ג שרב סובר שבור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטה. וטעם הדבר שחבטה קרקע עולם הוא. ובפשטות הכוונה

קרקע עולם שאין הקרקע שלו, וגם לא הוא עושה הקרקע שחובטת בשור שרקע זו היה שם מקודם והוא רק נטל קרקע העליון וממילא נתגלה הקרקע התחתון שחובטת אבל משום הבל חייב שהוא יצר ההבדל שהורגת בבור. והבל הבור שממית דומה להבל הנר שממית בבית, ואם נאמר שהבל הנר הוא ממית מחמת ששרף האויר הטוב וממילא מת מחמת חסרון האויר ששורף אוכל ומת ברעב. א"כ גם על הבל הבור לא נתחייב שאפילו היה שורף האויר הטוב שבבור היה צריך להיות פטור, שאינו אלא גורם ולא עדיף מחבטה אלא ע"כ שכיח שנראה שמת מחמת ההבל שבבור וזה בא על ידי חפירת הבור ולכן חייב. והנה סברת שמאל הסובר שם שבור שחייבה עליו תורה להבלו וכ"ש לחבטו היינו שהבל ממילא בא, היינו שלא החופר מכניסו בידי אלא מעצמו נכנס.

ובזה יש להבין מה שכתוב במשנה השביעית פ"ב משנה ג שמותר לעשות בתים לאילן עד ר"ה של שביעית, ובירושלמי שם מקשה מה בין המזהם (היינו שסך הגפנים) שמותר בשביעית עצמו לעושה בתים שאסור בשביעית ומשני המזהם אינו אלא כמושיב שומר (כלומר שלא יתקלקל וזה מותר בשביעית) אבל בית עושה לה צל היא גדולה מחמתן. והנה בירושלמי פרק ז ה"ב מבואר שהעושה בתים לאילן בשבת חייב והנה לכאורה פשוט הדבר שעשיית צל אינה שהבית עושה צל, אלא שמסתיר את השמש וממילא נעשה צל ולמה יתחייב הא אינו אלא מונע שלא יזיק השמש לעץ ואף שגדל העץ מ"מ אינו מכח הצל אלא שאילולא הצל היה השמש גורם שלא יגדל והצל מונע מהשמש וגדל העץ. והנה אף שמצינו בזורה ורוח מסייעתו שחייב בשבת אף שהוא גרמא משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה מ"מ אין זו סברה לחייב בעשיית הצל חדא לדעת המג"א בסימן רנ"ב שהטוחן ברחיים של מים פטור בשבת שגעשית מאיליה ולא מכח האדם נטחן ובאבן העזר בסימן שכת השיג עליו שיתחייב משום שהיה כוונה ורוח מסייעתו וכאופה ומבשל.

ובאחרונים תירצו כש"כ בהגהות חת"ס בסימן רנב שרק במקום שכל המלאכה נעשית בגרמא כאופה וכזורה אז חייב בשבת משום מלאכת מחשבת משא"כ רחיים של מים שבמשכן טחנו ברחיים של יד, וא"כ הכי נמי נאמר לענין זורע שהיה ביד ולא בגרמא של עשיית בתים לצל, ואיך יתחייב בשבת משום תולדה של זורע. ועוד שגם לוורה ורוח מסייעתו אינו דומה ששם האדם הוא הגורם שיורה על ידי ששם התבואה ברוח אבל עשיית צל אינו אלא מונע מחמה לבוא ולא מצינו שאסור לעשות דבר זה כמו לסגור הדלת שלא יבוא הרוח לכבות הנר אפילו אם יהיה דרכו בזה. מ"מ לא מסתבר לחייב משום מלאכת מחשבת. לכן נראה שעשיית צל מאחר שנראה לעיני העם כאילו הצל הוא הגורם לצמיחת האילן ולא מניעת השמש ודומה לעשיית הבל על ידי חפירת בור.

והדלקת הנר שנחשב כמעשה אדם או מת האדם מחמת הבל. ובה יש להסביר גם הדין שנפסק ביר"ד סימן ז שאם פטר אדם מים עד שבאו וסבבו הגלגל ושחט בסביבתו הרי זה כשרה בדיעבד שהרי מכוח אדם בא. במד"א בסביבה ראשונה שהיא מכוח האדם אבל מסביבה שניה ולאחריה פסולה. שהרי אינה מכוח האדם אלא מכוח המים בהילוכן, עכ"ל. וכ"ה ברמב"ם. לכאורה אינו

מובן מה הפרש בין סיבוב ראשון או סיבוב שני הא גם סיבוב ראשון המים יוצאין מכוח דחיפת הנגר או מחמת כובדן אלא שמחמת שהסיר המונע זהו חשיב כבאים מכוחו אם כן גם מים שבאים אחר כן אלמלא שהוא הסיר המניע לא יוצאין. והנה ביד רמה סנהדרין דף עז הביאו באחיעזר ח"ג סימן ס וד"ל: ואי קשיא לך, מכדי הכא לאו בדאולי ומכוחו עסקינן אלא כגון שהיה דבר מפסיק בין המים ובינו ונטלו ונמצאו המים באים מאליהן, ואמאי מחייב הא לאו כחזו ומאי שנא מדרבה דאמר זרק בו חץ ותריס בידו ובא הוא ונטלו ואפילו הוא קדם ונטל פטור דבעידנא דשדי מפסק פסיקי גירי. אלמא אע"ג דקא שקיל ליה ליההוא מידעם דהוי מפסיק ביני ובין גירי דשדי ביה פטור, וכ"ש הכא דגירי דהני גירי לאו מכוחו קאולי ואמאי מחייב. לא תיקשה לן וכו' ולא דמיא הא מילתא לזרק חץ ותריס בידו דאילו התם כי סלקיה לתריס מיקמי דנמטי גירא לגבי הוא דסליקי דאי לבתר דמטא לגבי תריס אע"ג דהוי מסלק ליה לתריס תו לא הוי אויל גירא טפי וכו'. אבל הכא דכי סלקי לעפרא דמפסיק בין מיה לדידיה מיה הוה נגעי בההוא עפרא וכו', עכ"ל.

והנה גם לדבריו שמחלק בין מסלק את המונע שנוגע במים או המסלק המונע שאינו נוגע במים עדיין אינו מובן מדוע כשהמים באים מסבבים סיבוב שני אין זה מכוח האדם הא המונע נגע במים הראשונים המים הראשונים נוגעים במים השניים וייחשב כבאין גם המים השניים מכוחו.

אכן לפי דרכינו מובן שלעולם מה שחייב אדם כשמסיר המונע אינו אלא מטעם שבעיני העם. נראה כאילו הסרת המונע הוא הדוחף למים ולכן חייב אבל המים הבאים אח"כ ודוחפין הגלגל דבר זה נראה לכל העם ולא רק לחכמים שיודעים שבאים המים מכוח כובדן ואפשר שגם מה שחילק הרמ"ה נתכוין לכך שכל המסלק מונע לפני שנגע בו המים או החץ פטור מפני שאז נראה לכל שאין הסרת המונע דוחף למים.

ובזה יש להסביר מה שמבואר בגמרא סנהדרין עז זרק צרור למעלה והלכה לצדדים והרגה חייב, וברש"י שם ד"ה הלה וד"ל: אבל אם נפלה נוכחה והרגה פטור דלאו כחזו הוא אלא היא חוזרת לארץ מאליה עכ"ל. ויש להקשות למה פטור הא אילו היה צרור בידו ופתח ידו ונפלה והרגה חייב הרוצח שהרי פתיחת היד לא גרע מפותח בדקא דמיא שכבר נתבאר שחייב שהסרת חשיב כבאו המים מכוחו אם נגעו המים ואם פתח ידו ונפל הצרור והרגה חייב. למה הזורק למעלה ונפלה נוכחה והרגה פטור, מ"מ הא הזורק הצרור למעלה הסיר המונע ומחמת זה נפלה בסוף למטה לארץ ומה שמתחילה הלכה למעלה הא זה בא מכוח האדם ונמצא שהלכה הצרור למעלה מכוחו ואח"כ כשחוזר בא מחמת שמתחילה הסיר המונע שג"ה חייב.

אכן לדברינו אפשר להסביר שכל שאין המונע פועל שירד תיכף למטה אף שאחר כן יורדת היא למטה מ"מ אין העם מכירים שירדה למטה מכוח האדם. והנה עצם הנחה זו שלדיני תורה קבעה התורה מה שנראה לעיני העם ולא מה שיודעים גדולי החכמים לכאורה מצאתי סתירה לזה ממה שכתב הצפנת פענח בפ"א מהלכות קידוש החודש וד"ל: אך בעדות קדוה"ח הנה באמת הראיה

היא רק ראייה דמיונית דהא באמת אינו רואה הלבנה, וכן ההגדה בבי"ד הוא גדר מצוה ולא משום קדוש החדש דהא קיי"ל אם קדשוהו בלי עדים מקודשת וכו' ולפי"ז כל ראייה והגדה שאינו עושה פעולה גבי קה"ח הוא כמו שלא ראה כלום ולא הגיד כלום וכו'. וכן ג"ל דלגבי גיטין וקידושין לא שייך נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותו בטלה משום דגיטין וקידושין העדות הם עושים הפעולה ולגבי אלו העדים הוה כמו שלא ראו כלום א"כ כך גבי עדות החדש באמת לא ראה הלבנה האמיתית רק שהתורה אמרה שאם יראו כך וכך יאמרו בבי"ד ויכולים ב"ד לקדשו וכו' עכ"ל. והנה מה שכתב שאין העדים רואין הלבנה האמיתית לא נתברר למה אינם רואים, ושמעתי שכונת הצפ"פ שהסיבה היא שהלבנה היא גוף עכור ואין רואים הלבנה עצמה אלא מה שמחזירה קרני השמש (ונתכוין הצפ"פ ליישב קושית המנחת חינוך אף שלא הזכיר קושיא זו) שהקשה במעשה שראו טוביה הרופא ובנו ועבדו משוחרר וקיבל ב"ד אותו ועבדו משוחרר, והקשה המג"ח שיפסלו כולם משום שנמצא אחד מהם בנו? ועי' תי' שמאחר שלא ראו הלבנה אלא שכך הדין שעדים שאמרו ראינו כך דמיון הלבנה עדותן מתקבלת, ולגבי הפסולים שלא חידשה תורה שיחשב שראו הר"ז כלא ראו כלל. אכן פירוש זה תמחה כמדומני שאין עין אדם רואה שום דבר חוץ מאור, וכל מה שראתה אינה אלא מה שהאור חוזר מהדבר ואין לך דין עדות שנמצא בהם קרוב או פסול כלל לכן נראה שלגבי ראיית הלבנה אין עדותן לברר האמת שיש לבנה בשמים שזה ידוע לב"ד ע"פ דרכי החשבון וכמש"כ הרמב"ם פ"א מקה"ח ה"ו שב"ד מחשבין כדרך האצטגנין וידעין אם אפשר שתראה הירח בזמנו ואם ידעו בחשבון שאי אפשר שתראה אם באו עדים יודעים בודאי שעדי שקר הם ע"כ, ומאחר שאין העדים באים לברר הדבר שהאמת כך אלא שכן הדין שצריך לקדש כשעדים רואים ונמצא שראיתם הוא הסיבה שיכולים לקדש ובעדות כזו לא נתחדש דין של נמצא אחד מהם קרוב או פסול וזה דומה לעדים שרואים קידושין שבראייתם גורמים לקידושין שיהיו, ואילו כן הפירוש בצפנת פענח וזהו מה שקודא ראייה דמיונית, וצ"ע.

עוד הביא ידידי הרב שליט"א ראייה שהשוּרף מאכל חבירו ומת חשיב כרוצח בגרמא, ממה שמבואר ברמב"ם פ"ג מרוצח הי"א שהדוחף חבירו לבור והיה שם סולם שיכול לעלות עליו וכו', ובא אחר וסילק את הסולם והסיר את התריס שניהם אינם נהרגים בבי"ד אפילו היה הדוחף עצמו הוא שחזר וסילק את הסולם פטור ממיתת בי"ד ונדרש ממנו דם עכ"ל. ומבואר בגמרא הטעם שבעידנא ששדיה יכול לעלות, והנה פשיטא ליה להרב הג"ל שהראשון שדחפו לבור אינו חייב כרוצח אפילו בידי שמים והשני שסילק הסולם הוא המחויב בידי שמים והרי המסלק סולם כשוּרף מאכלו ורפואתו של חבירו ואעפ"כ דינו כרוצח, והנה לפי מה שביארנו לעיל שהכופת חבירו ומת ברעב או שכפה עליו גיגית ומת מחוסר אויר אינו דומה לשוּרף מאכלו מאחר שכפת אדם או שכפה עליו גיגית שדומה לכופת וכל שהסיבה שמת ברעב הוא מחמת שהאדם אסור זה כגורם ברציחה ואינו דומה לשוּרף מאכלו ורפואתו שהאדם חפשי לחפש מזונו ורפואתו ולפי"ז נראה שהנוטל סולם מהבור הרי זה כסוגר דלת בפני אדם או ככופה גיגית

ונחשב כרוצח. וממילא מה שזן ידידי הרב שליט"א שגם בדין שזרק בו חץ וסמניו בידו ובא אחד ופיזר הסמנים שגם כן חייב המפזר בדיני שמים כרוצח, אינו דומה למסלק סולם, וכמו שנתבאר.

אכן אי קשיא מה שאומרת הגמרא שדחף חבירו לבור ואחר כך סילק הסולם פטור מטעם דבעידנא שדחפו יכול לעלות מהבור, דוק מזה שאם סילק הסולם ואח"כ דחפו לבור חייב מיתה בידי אדם כרוצח גמור ואם הכוונה שמת בבור מחמת הרעב איך יתכן לחייבו מיתה, הא רבא עצמו סובר שם שכפתו ומת ברעב פטור ולמה בדחפו לבור יתחייב אלא עכצ"ל שמת בבור לא מחמת הרעב, ורש"י שם ד"ה קדם פירש: קודם נפילתו של זה, ואם היה הכונה שמת ברעב למה פירש שסילק לפני שנפל אלא נראה שרש"י מפרש שדחפו לבור ואילו היה שם סולם היה נופל על הסולם והיה יוצא מהבור. אבל קדם וסילק הסולם לפני שנפל ולכן נפל בתחתית הבור ומת מחבטת הקרקע שבבור ודומה למה שמבואר בב"ק כו הזורק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא וסילקן או קדם וסילקן פטור. (אלא שצ"ע למה לא ציירה בגמרא בדוחף כך שדחף חבירו מהגג והיו כרים וכסתות וקדם וסילק). עכ"פ אם הכוונה כן בודאי שחייב המסלק בידי שמים כרוצח שבוה ודאי מה שסילק גרם שימות מחמתו. ועוד יותר שהשו"ע בסימן שפו פסק בדין זה שזרק כלים מראש הגג והיו שם כרים וכסתות ובא אחר וסילק, שהמסלק חייב לשלם מדינא דגרמי ובודאי כל שנחשב בדיני נזיקין חשיב כגורם לרציחה ודינו כרוצח בדיני שמים.

אכן מה שפשיטא ליה לידידי הרב, שהראשון הדוחף פטור מדיני שמים. לידידי מספקא ליה טובא. דהנה בגמרא ב"ק לג ע"א מבואר כשזורק אבן ואח"כ הוציא הלה את ראשו וקיבלה ומת פטור הזורק מגלות שנאמר ומצא פרט לממציא עצמו, ובגמרא שם נחלקו אם פטור דוקא מגלות אבל אם קיבל הלה את האבן ונחבל חייב בחמשה דברים או שפטור גם מחיוב חבלה. ובתוספות שם ד"ה והוציא הקשו הא זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא אחר וסילק או שהוא קדם וסילק פטור, ומאי שנא מהוציא ראשו שחייב, ותירצו שזורק כלי אין לחשוב דיסלקו הכרים וישברו הכלים אבל בהוציא הלה את ראשו היה לו לחשוש שמא יוציא אחר ראשו עכ"ד. וקשה לי הא הגמרא פוטרת הזורק כלי גם בשקדם הוא עצמו וסילך את הכרים, ולמה לא נחייבו הא היה יודע שיסלק הכרים אחר שיזרוק הכלי. ובודאי דחוק גדול לאוקמי שבזמן שזרק לא חשב לסלק רק אחר שזרק נמלך לסלק. (אכן אפשר שמספק שמא באמת לא נתכוין לסלק בעת שזרק אי אפשר להוציא ממנו ממון. ולפי"ז בבא לצאת ידי שמים או שמודה על האמת שכיון לסלק בעת שזרק חייב בדיני אדם). לכן נראה שכוונת התוספות שלא היה צריך לחשוב שיסלק הכרים היינו שיבוא אחר ויסלק שלא בכוונה, וכמו שהוציא הלא ראשו שהוציא שלא בכוונה על מנת לקבל האבן, ובוה במקום שצריך לחשוב שיוציא הלה ראשו או יסלק הכרים חייב, בחיוב חבלה ונזיקין, אבל במקום שבא אחד וסילק הכרים בכוונה על מנת להזיק הכלי בזה פטור הזורק גם בידע שיש כאן אדם הרוצה לסלק הכרים, ומהאי טעמא בשקדם הוא עצמו וסילק פטור ומקור וטעם להסברה הוא ממה שכתבו התוספות ב"ק ו ד"ה לאתווי, שהמניח אבן

ברה"ר וגילגל אדם אחר האבן והזיק אם גילגל הוא בכוונה חייב המגלגל ואם גילגל שלא בכוונה חייב המניח. וכתבו תוס' תדע שאם הדליק אחד אש ברה"ר ובא אחר והניח חפץ של אחר באש, בודאי חייב השורף ולא בעל האש ואם הניח שלא בכוונה חייבים שניהן, ובטעם הדבר שכל שעושה בכוונה מתיחס ההיזק לעושה ההיזק ולא למי שעשה המזיק. ובוה יש לדמות גם הזורק כלי מראש הגג ובא אחר וסילק הכרים שמתייחס מעשה ההיזק להמסיר הכרים, אף שהוא פועל בגרמא ואינו מתייחס להזורק.

והנה בשו"ע סימן תכ ס"ל ורמב"ם פ"א מחובל ומזיק הי"ט פסקו כמ"ד שהזורק אבן והוציא הלה את ראשו פטור משום שנאמר ומצא פרט לממציא את עצמו עכ"ל. ופסקו כמ"ד בגמ' שם שהממציא עצמו פטור גם מחבלה, והטעם שמעוט זה של ומצא הכתוב שבגלות מלמד לכל התורה שגם בחבלה ונוזיקין פטור. וכן דעת הרמ"ה שהביא הרא"ש בפ"ג דב"ק סימן יא מתחייב בחבלה ממציא עצמו, ובחידושי הרשב"א פסק כמ"ד שפטור גם מחבלה מחמת קושיא זו שהקשו התוס' למה זורק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וקדם וסילקו פטור עכ"פ לדעת הפוסקים מחייב חבלה ונוזיקין ממציא את עצמו אינם סוברים חילוק התוספות ונמצא שמה שפטור הזורק כלי וקדם וסילק הכרים נלמד ממצא פרט לממציא את עצמו. ולפי"ז הזורק חבירו בבור וקדם וסילק הסולם או שירה בו חץ ופיזור אח"כ הסמנים שהיו בידו פטור ממיתת ב"ד מגזיה"כ ומצא פרט לממציא את עצמו. ולכן ניתא מה שפסק הרמב"ם שחשיב רוצח בדיני שמים שלא פטרו תורה אלא מחייב מיתת בית דין.

ולפי זה הזורק חבירו בבור וקדם אחר וסילק הסולם שניהם חייבים בידי שמים, וכמו שנתבאר. אבל הזורק חץ וקדם חבירו ופיזור סמני הרפואה חייב בידי שמים הזורק חץ ולא המפזר. והנה בסברה זו שכתבנו לעיל בדעת התוס' לחלק בין מוציא ראשו שלא בכוונה למוציא ראשו בכוונה, יש להבין מה שפסק בספר יש"ש שלכאורה תמוהין הדברים שפסק בפ"ח בב"ק סימן נט על מה שנחלקו הראשונים אם מותר לאדם להרוג עצמו בשעת הגזירות שיראו שלא יכריחוהו לעבור על הדת שדעת ר"ת שמותר וכן למדו מזה שמותר לשחוט הנערים בשעת הגזירה ודעת ר"י שאסור. והיש"ש פסק שאסור להרוג עצמו וכ"ש שאסור בשעת גזירה לשחוט בנוי, ומ"מ יכול להצית את הבית כדי שישרפו הוא ובניו בעת הגזירה, וזה אינו קרוי חובל בעצמו אלא כמו שהניח עצמו ליהרג, שזהו מותר וכו' עכ"ל. והנה מה שחילק בין להרוג בידיים להצית את הבית, קשה מהא דק"ל אשו משום חציה, וא"כ מה נפ"מ בין הורג למצית, אכן לסברא זו שכתבנו בשיטת התוספות אפשר להסביר, שאף שהצית הבית אין כאן רציחה ממש שהרי עדיין ביד היושבים בבית להציל עצמם ולצאת מהבית, ונמצא שאין בהצתת הבית משום רציחה והר"ז כוורק חץ וסמנים בידו, ואף שלבסוף לא הצילו עצמם. ועוד יותר שהיודע המצית שאין בדעת היושבים בבית להציל עצמם מ"מ אין זה כרוצח מאחר שמה שאינם יוצאים מהבית עושים בכוונה להרוג עצמם אין המצית חייב, ולדעת התוס' אפשר שהמצית גם אינו חשיב אפילו כגורם לרציחה ולכן מתיר היש"ש. אכן מלשון הרא"ש פ"ב דב"ק סימן יז משמע שחייב



בכה"ג ש"ל אמר רבה הניח גחלת על לבו של חבירו ומת פטור ואפילו הוא קיבל עליו התראה. דלפי סברת העולם היה לו לסלק ולא להניח לעצמו למות כדי שיהרג חבירו וכי' עכ"ל. משמע שאם העולם סובר שרצוה למות חבירו יניח עליו גחלת חייב המניח. ונדחה מה שפיר' ביש"ש. מ"מ אפשר שהרא"ש לשיטתו שפוסק הלכה בב"ק בפ"ג סימן יא שממציא עצמו פטור, גם מחבלה, וא"כ יכול לפרש כסברת הרשב"א שהובא לעיל שהמ"ד שסובר שזורק כלי מראש הגג וקדם וסילק הכרים פטור הוא מטעם הדין הזה של ומצא פרט לממציא את עצמו, ואילו המ"ד שהממציא עצמו חייב בחבלה הוא הדין שהזורק כלי מראש הגג ומסלק הכרים חייב, ולכן אינו מוכרח לחלק כמו שחילקו התוספות שהזורק כלי הטעם שפטור משום שאינו צריך לחשוב שיסלק הכרים וכמו שנתבאר לעיל. אבל היש"ש אזיל בשיטת התוספות שחלוק דין זורק כלי מראש הגג וקדים וסלק הכרים הדין זרק אבן והוציא הלה ראשו ועל דרך שנתבאר לעיל ומיושב שפיר היש"ש.

והנה זה גופא שאינם יוצאים מהבית משום זה בודאי אינם חייבים כרוצחים מיתת ב"ד שהרי אינו עושים מעשה כלל, ואפשר שגם אינו נחשבים כגורם לרוצח, אלא רק משום שאינם מצילים עצמם ועוברים על לאו דלא תעמוד על דם רעך, ובמקום שיראים שלא יעבירום על הדת אין מצות הצלה, אכן לסברה זו אם יצית הבית וישרף תינוקות שאינם יכולים ללכת בזה אין הטעם שכתבנו וחשוב המצית כרוצח גמור. והנה אין לומר שגם בזה אינו רוצח גמור, שהרי יכול התינוק להנצל ע"י שיוציא אותו אחד מבני הבית, שבזה דאי מסתבר שאם יודעים לפני שהצית שאין בני הבית יכולים להציל הרי זה המצית כרוצח גמור, וצ"ע.

עוד הקשה ידידי הרב שאם נפרש שכוונת הר"ן שכתב שהגשבע שלא לאכול שבעה ימים הרי זה כגשבע לבטל המצוה, שנשבע להרוג עצמו שכוונתו לא שעובר איסור לא תרצח אלא שעובר באיסור לא תעמוד על דם רעך, והקשה א"כ מדוע לא אמר הר"ן שאסור משום שנאמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ונראה ליישב שהרי כתב הר"ן בנדרים דף ח' דכל דבר שנלמד בדרשה ואינו כתוב במפורש בתורה שבועה חלה עליו. ודבר זה בפסוק ונשמרתם מאד לנפשותיכם אינו אלא דרשה ולא פשטיה דקרא. אבל מה שכתב הר"ן שאסור משום שהורג את עצמו אפילו לפי פירושנו שהכונה שעובר בלאו דלא תעמוד ורק שנלמד מאיסור רציחה שיש כן על הורג עצמו אינה דרשה אלא שכך הפירוש שלא תעמוד על דם רעך שגם הוא עצמו בכלל.

והנה תרמב"ם ובשר"ע בסימן תכו ס"ח מוזכר פסוק אחר: השמר לך ושמור נפשך. ובביאור הגר"א ציינו לגמרא ברכות לג, וכנראה שגרסו כך בגמרא, ופסוק זה אפשר שכך, פשוטו שהרי כך לשונם: וכן כל ממשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר שנאמר השמר לך ושמור נפשך. והנה ממה שכתבו שזהו מצות עשה משמע שהוא פשטיה דקרא אכן אינו מוכרח ואפשר שגם דרשות נחשבות למצות עשה. ומ"מ שבועה חלה עליהם, וצ"ע.

עוד כתב הרב שאם נאמר כך יבוא לידי ממשול שנבוא למנוע מאכל ורפואה ממה שטוב מותו מחייו, ואכן מורא זו יש גם אם נאמר כשיטתו שנבוא למנוע מאכל ורפואה השייכים לאחר ולא לחולה עצמו. וכבר הוכחנו בתחילת דברינו

מחידושי הגר"ח הלוי שבאם מונע אדם מליתן מאכלו לאחר ומת ברעב שבודאי אין כאן רציחה, ועדיין מורא עולה על ראשינו, ואם בא לחלוק ולומר על סברה שכתבנו שבמקום שטוב מותו מחיי עדיין יש מצות הצלה, ולא מתברר אם חולק הוא על הסברה עכ"פ אם נבוא לומר דלא כסברה זו וחייב אדם להציל חברו אפילו בזמן שטוב מותו מחייו, א"כ איך נפרנס מה שמתיר הרמ"א להסיר מלח מפיו של הגוסס, וכן להסיר קול דופק, ואדרבה חייב אדם להניח מלח ולהביא קול דופק כדי להאריך חייו, וכ"ש שלא יסיר המלח, ולומר שדוקא מלח וקול דופק שאינם מרפאים בדרך הטבע אלא בסגולה דוקא דזה מתיר הרמ"א, וכיוצ"ב מצינו בפיה"מ לר"מ פרק יום הכיפורים שהטעם שאוסרים להאכיל למי שנשכו כלב שוטה מחצר כלב שלו שהרפואה אינה אלא בסגולה, לא נהירא, חדא שגם הרמב"ם לא אמר אלא שאין רפואה ע"פ סגולה מתיר לעבור איסור אבל במקום שאין איסור בודאי חייב להציל גם בסגולה, ב', לא נתברר שמלח וקול דופק מונעים המות בסגולה ויותר נראה שמועיל בדרך הטבע שדברים אלו מעוררים לאדם שלא ירדם שגוסס הנרדם מקרב מיתתו, ואין לנו לפרש הרמ"א אלא כדרך שפירשנו שגוסס טוב מותו ואין חיוב הצלה.

ומה שכתב עוד שמה שמדייקת הגמרא מלא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור הא גרמא מותר שלא דוקא מלשון עשייה מדייקים כך אלא כל לשון שאמרה תורה שמשמעה היא עשייה גרמא פטור, אמת הדבר שכך מצאתי בחת"ס שהבין כך, אכן מה שהוכיח מהמבואר בביצה כו ע"ב שגרמא אסור בעשיית מום בבכור, ונלמד מקרא מיוחד שכל מום לא יהיה לו ומוזה נראה שבכל מקום שאין ריבוי גרמא מותר, יש לדחות שבעשיית מום נתרבה גם גרמא שבכל התורה אינה אפילו כגרמא והוא שכבר הבאנו מה שכתב הנתיבות בסימן קפח שהקורא לבהמה ולעבד קטן והם באים הרי זה כמשיכה ובארו שם שהוא מטעם שגרמא מועיל בקנינים, ומ"מ בקורא לעבד גדול אינו קונה משום שגדול אדעתי דנפשיה עביד, והנה לגבי איסור עשיית מום בבכור אסור גם בשולח שליח גוי גדול, והנה בתשובת רע"א סר"ס סד ד"ה ומ"ש כתב שמהמשנה בכורות לד מוכח שאסור מן התורה ודל: וכן בבכורות דאמרינן שם זה הכלל לאתווי גרמא הרי דקתני במתני' דע"י נכרי אסור, ואח"כ מייתי בזה הכל גרמא משמע דגרמא הוא פחות מאמירה לנכרי, וכיון דגרמא דמום דאורייתא לכאורה ג"כ ע"י נכרי דאורייתא, מ"מ ראיתו דמר מהרא"ש ברורה ומוכרחת (שע"י נכרי אינו אלא איסור דרבנן) עכ"ל.

ונראה שראיתו מדברי הרא"ש ב"מ פז ס"ו ממש"כ שם שמבעיא זו אם אסור אמירה לעכרים בשאר איסורים חוץ מאיסור שבת ולא נפשטה בגמרא הולכין לקולא ואע"ג שמטיל מום בקדשים על ידי נכרי אסור התם משום חומרא דקדשים הוא ולא גמרינן מיניה ומוזה הוכיח שהוא איסור דרבנן, שאם היה איסור דאורייתא מה היה לו קשה מאיסור אמירה לנכרי להטיל מום בבכור אכן לשון הרא"ש שם: ואע"ג דמסקינן דמטיל מום בקדשים דעל ידי נכרי גמי אסור ואפילו בזמן הזה שאין איסור אלא מדרבנן, עכ"ל.

הרי שהוכיח ממה שאסור מזמה"ז ולא הוכיח ממה שאסור אמירה לגוי להטיל אסור מהתורה שאל"כ למה הזכיר בדבריו איסור שבזה"ז, ואולי סובר שהרמ"א מום בבכור וא"כ אדרבה מוכח מהרא"ש שאמירה לעכ"ם להטיל מום בבכור שאילו בזמן ביהמ"ק היה איסור תורה אין קושיא גם ממה שאסור בזה"ז שכל שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו, וגם בזה"ז אסור אמירה לעכ"ם, אבל מ"מ מה שכתב הרע"א שזה ראייה ברורה ומוכרחת אינו מובן, וגם למה לו להרא"ש להזכיר דין זה כלל שאסור גם בזה"ז, וצ"ע.

על כ"פ אם אמירה לעכ"ם להטיל מום בבכור אסורה מהתורה בודאי לא קשה ממה שאסרה התורה גרמא בבכור שבא לאסור גם באופן כזה שעכ"ם גדול אף שאדעתיה דנפשיה, אלא אף לסברת רע"א שאסור רק מדרבנן מ"מ גרמות שהוזכרו במ"מ כמו לתלות דבילה שיבוא על אוזן הבכור שיבוא הכלב מסתבר שהיא גרמא רחוקה שאין הכרח שיבוא כלב ויאכל הדבילה עם האוזן, ולכן צריך קרא לאסור שאף אם נאמר שכל גרמא אסור בכל איסורי תורה מ"מ כל זה בגרמא שמוכח לצאת המעשה, אבל גרמות שאינן מוכרח שיצא המעשה אינן בכלל גרמא האסורה.

הרב לוי יצחק הלפרין  
ירושלים

### בדין הנ"ל (תשובה לתשובה)

פקודי ה' ישרים משמחי לב משא ומתן בתורה בכללו שהוא אחד ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם ואשר ע"י מתלבנים ומתבררים דבר ה' והוא הלכה וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא והוא דרכה של תורה ולכן שמחתי לראות את תשובתו של ידידי הגדול והדגול ה"ה הגאון רבי ז. נ. גולדברג שליט"א ובוה באתי בדברים אחרי תשובתו.

הנה ההוכחה מדברי הגר"ח הלוי לענין קיתון של מים כמבואר בש"ס ב"מ סע"א שגם לרבי עקיבא אין פוטרין אותו מלתת אותו לחבירו אלא בגלל וחי אחיך עמך ולולי זאת היינו אומרים שחייב לתת לו אעפ"י שאי"ל אלא הצלה גרידא ומתוך דבריו מוצא בזה ידידי הרב כבוד הרב שליט"א הוכחה שגם לקחת אוכל של אדם אין בו משום סרך רציחה אלא משום איסור לעמוד על דם רעך וכדומה דאין לחלק בזה בין אם האוכל שלו או של אחר כי הלא להראשונים הסוברים שמותר לגזול בכדי להציל חייו הרי שמותר לו לגזול וממילא הרי זה כשלו ואם הוא כשלו הרי המניעה היא כאילו לקח אוכל שלו. ולפי"ז אם יקח אוכל שלו דינו כגרם רציחה ולא כמניעת הצלה.

ג' תשובות בדבר : א) נראה שלפי דעת התוס' סנהדרין ויבמות שם שחילוק בין רציחה שיש בה מעשה לרציחה שאין בה מעשה שבוה אין הדין של יהרג ואל יעבור לפי דבריהם היה מקום לכאורה לומר שגם אי נתינת המים שלו אעפ"י שיש בזה משום סרך רציחה אינו חייב לתת לו הואיל ואינו ע"י מעשה אלא שלדעת הגר"ח הלוי שס"ל שגם באופן זה של אי עשייה יש בזה משום יהרג ואל יעבור ולפי"ז יצא קושיא א"כ למה אינו חייב לתת לחבירו מימיו ובוה מוכרח החילוק בין סרך רציחה שיש בזה משום יהרג ואל יעבור לבין אי הצלה שבוה נאמר הדין של וחי אחיך עמך.

אלא שלפי"ז יוקשה על דברי התוס' למה לי קרא של וחי אחיך עמך הלא גם ללא הכתוב אינו צריך לתת את מימיו דאין כאן הסברא של מה חזית הואיל והוא לא ע"י מעשה וי"ל בזה בשני דרכים הואיל ולזמן שניהם יכולים לחיות ובוה קיימת כבר הסברא מה חזית דהמשך חיים שלך קודמים לחיי שעה של חברך ולא אמרו התוס' הסברא האמורה אלא שאחד מהם ימות מיד והשאלה חייו של מי עדיף אמנם שעתה שניהם יכולים לחיות אלא שחושש להמשך חייו כאן יש גם סברא של חזית דדמך של חברך עדיף טפי והוא סברתו של בן פטורא שם

וע"ז בא הכתוב של חי אחיך עמך ולפי"ז נתפרקה לכאורה קושית הגר"ח הלוי על התוס' מהא דבן פטורה ורבי עקיבא. ועוי"ל ששאני הכא דיש דין מיוחד של חי אחיך נוסף על הדין הכללי של לא תעמוד על דם רעך ומצד חי אחיך יוצא שצריך לאדם להתחלק עם חבריו בשלו וכמו בדבר מזונות שאינם נוגעים למות ואשר ע"ז אמרו חז"ל ב"מ פח שאדם אתה מצווה להחיותו עיי"ש ובוה מסתבר שאין לאדם לומר שהואיל ואין לו די לכל חי לא החיה את השני אלא אנו דנים לפי ההוה ומה שיש לו עתה בזה הוא מחויב בהזנתו וממילא כן הדבר גם אם הדבר תלוי בחייו כן וכן למד בן פטורה. אמנם רבי עקיבא בא לחדש שהואיל וכתוב עמך והואיל ובגלל פעולה זו ימות וממילא אין זה עמך כי הוא יחסר אין חיוב זה קיים ואף שזה יהיה לאחר זמן. ובוה יש ליישב קושית המהר"ם שיף ב"מ דף סב ע"א שהקשה למה עה"פ של חי אחיך עמך דרשינן חיך קודמין ובנוגע לכתוב כי טוב לו עמך העבד קודם ע"ש מה שתירץ. אמנם לפי דברינו הקושיא לא קיימת כי הפירוש עמך הנך מחויב בדבר אם אתה קיים ואין הפירוש שיחיה עמך. וממילא לגבי כי טוב לו עמך אין שום ציווי שיהיה טוב לאדון אלא שיהיה קיים והרי הוא קיים משא"כ דין קיתון של מים אם יתן לחבירו הוא לא יתקיים וממילא יהיה חסר העמך ולפי"ז י"ל שפיר שאם יהיה בפני רופא שני חולים ויש לו אפשרות לטפל בשניהם ואז יחיו שניהם חי שעה מוגבלים או שיטפל באחד מהם ואז ימות אחד מהם מהר יותר אמנם השני ישאר חי מה עליו לעשות שלכאורה הן לדברי בן פטורה והן לדברי רבי עקיבא עליו לטפל בשניהם לכאורה כי גם רבי עקיבא שאומר שאין צריך ליתן את מימיו לחבירו משום חיך קודמין ולולי זאת היה צריך לחלק מימיו ולא כ"ש שהדבר כן לבן פטורה. אמנם באם נאמר שגם לבן פטורה החיוב לחלק ביניהם הוא משום חי אחיך שנאמר בדין מזונות דין מיוחד להתחלק בהם וכנ"ל יש לומר שפיר שבשאלה האמורה ומצד הסברא שראוי להציל אחד מהם לחיים ממש מאשר להפסיד את חי שניהם אלא שיחיו זמן מועט (ובמ"א הארכנו בדבר קושית הרמ"ך הלכות יסודי התורה ע"ש) ולפי סדר עדיפות מסוימת או עפ"י המבואר בש"ס הוריות או עדיפות אחרת או גם גורל עפ"י המבואר בפתחי תשובה יור"ד סימן קנו אות יג בשם התפארת משה וצ"ג בזה.

(ב) לכאורה אין הדבר מחייב לומר שמשום שהותר לו לגזול ממנו הר"ז כבר כשלו ונזדון בו כלוקח ממנו אוכל שלו וכשם שלענין הקדשות מסוימות ובית בבתי ערי חומה וכדומה שיש זכות לאדם לפדותו ואעפ"כ לפני שפדה אותו אינו שלו לכל הדינים.

(ג) והוא העיקר הואיל והמים הם של השני ובמצב שאם יגנוב ממנו ימות השני ובוה יש גרם רציחה כאמור וממילא אסור לו לגזול ממנו כי לכל הדעות הרי גם מצד דינו של חיך קודמין. של הגזול אינו רק במעשה שיש בזה לכל היותר משום אי הצלה שהוא משום לא תעמוד או-משום חי אחיך עמך. אמנם במקום שיש גרם רציחה אין הדין של חיך קודמין חזק במעשה ממש שגם להתוס' דנים בזה הדין יהרג ואל יעבור וממילא גם אם נקבל סברתו של הרב שליט"א שהואיל ויש היתר גזילה הרי זה כשלו וממילא מגיעתו ממנו הוא כשורף

או לוקח מזונותיו. במקרה זה אסור לו לגזול וממילא מניעתו ממנו אינו אלא משום אי הצלה כנ"ל. וע"ז נאמר חייך קודמין, וכמדומני שהדבר פשוט הוא שלרבי עקיבא יהיה אסור לשני לגזול את מימיו של חבריו גם לא מדין שלו שחייך קודמין, ומה שכתב כ"ת לדון בענין המכונה אם הוא שלו או לאו הרי הוא לכאורה אחרי שקבל אותו והוא צמוד אליו הוא כשלו הואיל וקבל אותו ופשוט לכאורה שאם נתן לחבירו מימיו ואח"כ נסתכן הוא וצריך למים אלו שאסור לקחת ממנו לקחת ממנו אם שמתחילה אילו היה צריך לעצמו לא היה חייב לתת לו לד' רבי עקיבא, ומה שכתב כבודו להקשות מהא דשנינו בסנהדרין עז ע"א דמאן דעיליה בביתא דשישא ואדליק עליו את הגר שקושיא זו גם לדעתי שהרי בשורף מוזן של חבריו אינו אלא גרם רציחה ואינו חייב עליו מיתה, בעייליה בביתא דשישא אמר ר' זירא שחייב מיתה הנה לדידי לא קשיא כלל כי הזכרתי בתשובתי הקודמת את דברי התוס' סנהדרין שם לחלק בין אם הממית בעולם לאין הממית בעולם, וברעב אין הממית בעולם משא"כ באדליק עליו שרגא הרי כח הממית כבר בעולם ולכן חייב כרצח ממש.

ומש"כ כבודו להסביר שהוא מדין אשר משום חציו צ"ע, כי נוסף על עצם הדבר שנצטרך לאוקמי דברי רבי זירא במחלוקת רבי יוחנן ור"ל ב"ק כב ע"א מה נעשה לשיטתם של הראשונים שבמסקנת הסוגיא ב"ק שם ס"ל להש"ס שאין דנים דין אשר משום חציו אלא בממון ולא ברציחה עיין רש"י שם כג ע"א וברש"ל וביש"ש ב"ק פרק ב סימן כב וכן הוא בחידושי הר"ן סנהדרין דף עז ד"ה זרק.

ומש"כ בענין הסרת המונע בגדר כח ראשון ושני בביאור דברי היד רמה ושיטת רש"י בזה הארכתי להסביר את הדברים באריכות בספר מעשר וגרמא בהלכה חלק ד פרק ב, ע"ש.

ומש"כ כת"ר להסביר בדברי התוס' ב"ק לג ע"א הנה לפי באורו היה להתוס' לומר דברים אחרים ממה שאמרו שהיה להם לומר דהתם בזרק כלי מיירי שלוקחם בכוונה משא"כ בממציא את עצמו בא בלא כוונה ואין זה כל כך דוחק לפרש את דברי הגמרא שקדם וסלקו הוא בגמלך שלא זה בלבד שכן משמע ממה שכתב השמ"ק ב"ק כו ע"ב בשם המאירי ולכאורה הוא גם סברא שמה שאמרו שאפילו קדם וסלקו שלא עסקינן באדם שעושה מעשה קונדס שמקודם זורק חץ ואח"כ מוציא את התריס וגם מצד הסברא הרי דבר שעומד להוציא אינו במציאות קיום ומה עדיף הסרה ע"י רוח מצויה ממה שהאדם בעצמו החליט לסלקו.

ומש"כ לכרוך בזה שהואיל והרשב"א סובר שדין ממציא דומה לזרק כלי מראש הגג ובא אחר ונטלו ולכן פסק כמ"ד שפטור בממציא גם מ"ד דברים, ממילא הפוסקים האחרים שפסקו בזה שפטור בד' דברים סוברים בזה כהרשב"א שדין ממציא שזה הדין זרק כלי נראה לי שאין שום הכרח בדבר כי התוס' שם שחלקו בדבר ומתוך הקושיא שלהם שם אינו דוקא להשיטה שדברי ריב"ח שחייב בד' דברים אלא שהקשו דבריהם שם על הברייתא עצמה ולא ס"ל לחלק בין בגלות לגזיקין ואם בנוזקין פשוט הוא שכלו ליה חציו למה צריכים קרא בגלות ופטור הלא גם מבלי הכתוב צריך להיות פטור וגם הרשב"א י"ל שס"ל שמגלות

לנזיקין אין להקשות שי"ל שהואיל וחידשה תורה שדינו כדין כלו חציו לגבי גלות הרי שהלימוד הזה לרבה הוא לא רק לגלות אלא גם לנזיקין ובוזה חולקים רבה וריב"ח אמנם גם להתוס' שחלקו ביניהם עדיין יש לומר שהחידוש של פרט למציא אעפ"י שהר"ל לאסוקי אדעתיה יש לומר שיש ללמוד החידוש הזה גם לנזיקין ובוזה חולקים שתי האוקימתות בגמרא וממילא אם ההלכה הוא כאוקמתיה קמא פטור גם מנזיקין וגם במקום דהר"ל לאסוקיה אדעתיה ולפי"ז יש לומר שפיר שכל הפוסקים שממציא את עצמו פטור גם מד' דברים ס"ל שפיר כהתוס' דבמקום דהר"ל לאסוקי אדעתיה חייב בכל עכ"ז בממציא את עצמו פטור גם מד' דברים ומגזירת הכתוב שפרט לממציא את עצמו. ועיין בספר הנ"ל חלק ב פר"ק שכתבתי להוכיח שהרמב"ם ס"ל כהתוס'.

והנה כבוד הרב שליט"א מסכים אתי שבכל מקום שנאמר לשון שמשמעו עשיה אעפ"י שאינו לשון עשייה ממש יש בו הדין שעשייה אסורה או חייבת ולא גרמא וממילא נצטרך לומר כן גם בלאו דלא תרצח או בחיוב של מכה אדם ומת, ובדברי תשובת הגרעק"א תירץ יפה את דבריו וממילא קיימת ההוכחה מדברי הרא"ש ב"מ שאין באמירה לנכרי לעשות מום בבכור משום איסור תורה אלא משום איסור דרבנן, ומש"כ כת"ר שהדבקת דבילה על אוזן הבכור הוי גרמא המותרת ומשום שאין זה הכרח שיבוא הכלב ויעשנו בעל מום נראה שאם היה הכרח שיבוא ויעשנו בעל מום לשיטה גדולה בראשונים הוה מעשה ממש ומדין מקרב הדבר אצל האש עיין תוס' ב"ק נו ע"א ד"ה אילימא. סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף ובספר הנ"ל חלק ב פרק ד האחרנו בזה. אמנם גם להסוברים שבמקרב הדבר אצל האש פטור הרי בזה שאינו הכרח ממש מדין גרמא האסורה לא יצא.

ד"ר א. ס. אברהם  
ירושלים

## טיפול בגוסס וקביעת המות

מובא במס' שמחות<sup>1</sup>: הגוסס הריהו כחי לכל דבר. וכן פוסק הרמב"ם<sup>2</sup> והשלחן ערוך<sup>3</sup>. ולכן, מותר וחייב אדם לחלל את השבת על הגוסס כשיש צורך בדבר<sup>4</sup>. וכן פוסק המשנה ברורה<sup>5</sup>: מצאוהו חי אף על פי שנתרוצץ מוחו ואינו יכול לחיות כי אם מעט, מפקחין עליו ומוציאין אותו. ודבריו מבוססים על הגמ' ביומא<sup>6</sup> המדבר על אדם שנפל עליו מפולת, שמותר לחלל עליו את השבת כדי להוציאו משם ואפילו רק כדי להאריך במקצת את חייו.

מבחינה מעשית, כדאי להגדיר ולהדגיש שאדם, כל זמן שלא ברור שהוא אמנם ודאי מת, נקרא חי לכל דבר, ואם כן חייב הרופא להשתדל לטפל בו בכל מה שאפשר וראוי לעשות, ולהמשיך לטפל ולעשות כל פעולה אפשרית של החייאה, כל זמן שיש סיכוי כל שהוא שהחולה עדיין חי. וכל זה אפילו כשקיימת רק תקווה מועטה שהחולה ישאר בחיים, ואפילו משום חיי עשה. ועל אף שלכאורה אסור לנגוע או להזיז את הגוסס כלל וכלל, ואפילו לסגור את עיניו אסור<sup>7</sup> משום שבזה הוא עלול לקרב את מיתתו — לרופא, או לכל אדם אחר, שמתכוון לרפאותו ולעזור לחולה ולהצילו, בודאי מותר; ולא רק מותר אלא גם חייב הוא כאמור לעשות כל מה שביכולתו כדי להציל את החולה. והנה אפילו כהן, שאסור לו להכנס לבית שבו נמצא גוסס<sup>8</sup>, אם הוא יכול להציל את החולה, מותר לו וגם מחויב הוא להכנס כדי לטפל בו ולהשתדל להצילו. ולא זה בלבד, אלא מותר לו לעשות זאת גם כשיש ספק שאולי החולה כבר מת, כי אפילו ספק ספיקא של פיקות נפש דוחה איסור<sup>9</sup>. יותר מזה, מותר לכהן לעשות זאת אפילו כשנמצא במקום אדם אחר שאינו כהן שגם יודע לטפל בחולה<sup>10</sup>, כי לא מכל אדם זוכה חולה להתרפאות<sup>11</sup>.

1 פ"א ה"א. 2 הלכות אבל פ"ד ה"ה. 3 יו"ד סימן שלט סעיף א. 4 מנחת חינוך סוף מוסף השבת ד"ה והנה; ברכ"י או"ח סימן שכס סעי' ד; שו"ת שבות יעקב ח"א סי' יג. 5 סימן שכס סעי' ד בביה"ל ד"ה אלא; וראה גם בערוה"ש שם סעי' ט. 6 פה ע"א. וראה בפה"ש להרמב"ם, ערכין פ"א מ"ג; תו"ט שם; רמ"א אהע"ז סי' קכא סעי' ז ופרישה יו"ד סי' שלט סעי' ה; וראה באנציקלופדיה תלמודית ערך גוסס עמ' שצג. 7 יו"ד סי' שלט סעי' א. 8 יו"ד סי' שלח. 9 שו"ת חת"ס יו"ד סי' שלח; גשר החיים ח"א פ"ב ס"ק ב. 10 פתחי תשובה יו"ד סי' שע ס"ק א. 11 יו"ד סי' רכא סעי' ד בט"ז ושי"ך ס"ק כ.



וידוע המעשה עם אליהו הנביא ובנה של אשה האלמנה שהוא החייה<sup>12</sup>. שואלים התוס'<sup>13</sup>: היאך החייה בנה של האלמנה כיון שכהן היה? ויש לומר שהיה ברור לו שיחיה, לכן היה מותר משום פקד' עכ"ל. ואין ללמוד מזה שאצלינו שהוא רק בספק אם נצליח או לא, אז יהיה אסור, כי שם מדובר על ילד שהיה ודאי מת, ולכן שואלים התוס' איך מותר לכהן להכנס לאוהל המת ולסמוך על אפשרות של נס. אולם באדם שעדיין חי שנמצא בסכנת מוות, ודאי שמותר וגם חייב הכהן לנסות להצילו, ועל אף שקיים ספק שהחולה אמנם כבר מת.

אגב, כדאי להזכיר, כשמדברים על החייה והנשמה מלאכותית, שעל אף שהשיטה המקובלת היום של הנשמה מלאכותית, "מפה לפה" הינה ידועה בעולם הרפואה רק מזה כעשרים שנה, הדבר מובא בחז"ל כבר מזמן דור המדבר, וכן מובא בילקוט שמעוני<sup>14</sup>, שכשהמרגלים הגיעו לחברון, צעק עליהם תלמי המלך צעקה אחת ונפלו על פניהם ארצה, "התחילו מנפחים בפיהם ומנשבים באפם עד שנתישבה דעתם עליהם", ומוסיף שם הוית רענן (שהוא בעל המגן אברהם), "אנשי כנען היו מנפחים בפיהם כדי להחיותו".

נחזור לענייננו. כאמור, אסור להזיז את הגוסס ואפילו במשהו — אם לא כדי לטפל בו — שמא הדבר יקרב את המיתה, והעושה כך הרי זה שופך דמים<sup>15</sup>. וכן אומרת הגמ'<sup>16</sup> משל לנר שכבה והולך, אדם מניח אצבעו עליו מיד כבה, ולכן מאד צריכים להזהר, במיוחד בבית החולים, שחולה גוסס שלא ניתן לעשות שום דבר נוסף על מנת להצילו, שגם הדברים השגרתיים לא ייעשו לו — למשל בדיקות לחץ דם, חום או אפילו דופק, אם בין כה וכה תוצאות הבדיקות תאלו לא יביאו לשום שינוי בטיפולו.

ועתה עלינו לעמוד על ערך החיים בהלכה ובמחשבת היהדות. כותב המנחת חינוך<sup>17</sup>: אף אם יבוא אליהו ויאמר שלא יהיה לאדם חיים אלא שעה או רגע, מ"מ התורה לא חילקה בין הורג ילד שיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בן מאה, בכל ענין ההורג חייב, אף דהוא למיתה עומד, מ"מ מחמת הרגע שיש לו עוד שיחיה, על זה חייב, וכן מסביר הגשר החיים<sup>18</sup>, שמכיון שאין שיעור גבול לערכי חיים תכליתיים, הרי לדבר שאין בו גבול ומידה אין לסמן בו הפרש בין חלק קטן לבין רבוא רבואות שלו. כי על כן אין חילוק בדין התורה בין הורג איש בריא צעיר לימים, לבין הורג איש גוסס זקן בן מאה, וכ"כ הרב יעקובוביץ שליט"א<sup>19</sup>: כי ערכם של חיי אדם הוא ללא שיעור ולפיכך אינו ניתן לחלוקה, וכל חלק מחלק מהם הוא אינסופי, יוצא איפוא, שלשבעים שנות חיים אותו ערך בדיוק כלשלושים שנה, או שנה אחת או שעה אחת או שניה אחת. הגדרה קפדנית זו של קדושת חיי אדם מבוססת לא רק על מטמטיקה צרופה או הגיון; היא מיוסדת באותה מידה על שיקולים מוסריים. אם יגרע מערכם של חיי אדם בשל קיצו

12 מלכים א פ"ו. 13 ב"מ קיד ע"ב ד"ה אמר. 14 פ' שלח לך על הפסוק וישלח אותם משה, ומקורו בתנא דבי אליהו פכ"ט. 15 משנה סוף פכ"ג דשבת. 16 שבת קנא ע"ב. 17 מצוה לר. 18 ח"א פ"ב סעי' ב הערה 3. 19 הרפואה והיהדות

המתקרב, יפסידו חיי אדם בכלל את ערכם המוחלט ויקבלו ערך יחסי — יחסי לגבי תוחלת חייו, מצב בריאותו, תועלתו לחברה, או כל מוחד שרירותי אחר. יהא אז צורך לדרג בני אדם, ושני אנשים לא יהיו לעולם בעלי ערך שווה. ברגע שנפגע בחייו של איזה חולה שהוא על ערש מותו משום שהם חסרי ערך, אנו פוגעים בערכם הבלתי מוגבל של חיי כל אדם ואדם, וקובעים להם מימדים מוגבלים, עכ"ל.

ואגב כדאי להביא כאן המעשה המחריד שמובא בדעת זקנים מבעלי התוס' <sup>20</sup>: מעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד כי היה ירא שיעבירו על דת, והיה רב אחד עמו והיה כועס עליו ביותר וקראו רוצח והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב, אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה, וכן היה, שתפסוהו עכרים והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר, ואחר כך נתבטלה הגזירה, ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין.

נפסק להלכה ברמב"ם <sup>21</sup>, בשו"ע <sup>22</sup> ובשאר פוסקים <sup>23</sup> שאחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו. וכדאי להדגיש שאפילו ברשות ובהסכמת החולה אסור, כי אין הוא בעלים על גופו ורק הבורא עולם שברא את גופו ונטע בו נשמתו, רשאי ויכול ליטלו ממנו בחזרה, ומפורסם המעשה של רבי חנינא בן תרדיון <sup>24</sup> שבשעה שהרומאים העלתו על המוקד אמר: מוטב שיטלנה מי שנתנה ולא יחבול הוא בעצמו. וענין זה שאין לאדם בעלות לא על גופו וכל שכן על גוף חברו, וממילא אין הוא יכול להסכים שיעשה כל נזק לו או לחבירו וגם אין כל משמעות להסכמה זו, אנו רואים בהרבה מקומות בפוסקים. ודי לנו בכמה דוגמאות. הרמב"ם <sup>25</sup> כותב: ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח... ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה... ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים, שנאמר לא תחניפו את הארץ... כי הדם הוא יחניף את הארץ וגר. עוד דוגמא, כותב הרמב"ם בהל' סנהדרין <sup>26</sup>: גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שניים עדים. ומסביר הרדב"ז שם, לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה שנאמר, הנפשות לי תנה <sup>27</sup>, וכ"כ בשו"ע הרב <sup>28</sup>, אסור להכות חברו אפילו אם הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל, ולא לביישו ולא לצערו בשום צער אפילו במניעת איזה מאכל או משתה, אלא אם כן עושה בדרך תשובה שצער זה טובה היא לו להציל נפשו משחת וכו'.

אולם נשאלת השאלה, הלא ישראל רחמנים הם ובני רחמנים, ואיך אפשר לעמוד ולראות חולה המתפתל ביסורים, חסר כל מרפא, המתחנן שיהרגוהו בידים

עמ' 152 20 בראשית ט ה, מובא גם בכ"י יו"ד סי' קנו. 21 ה' רוצח פ"ב ה"ז.  
22 יו"ד סי' שלט ס"א בהגה. 23 ש"ך שם; חכמת אדם כלל קנא ס"ד; ערוה"ש יו"ד שם סי' ג; שו"ת צ"ח אליעזר ח"ה ברמת רחל סימן כט. 24 ע"ז יח א. 25 ה' רוצח פ"א ה"ד.  
26 פ"ח ה"ז. 27 יחזקאל יח ד. 28 ה' נזקי גוף ונפש ס"ד; וראה גם בספר חסידים סי' תשכג; שו"ת ריב"ש סי' תפד; שו"ע ח"מ סי' תכ ס"א; מנחת חינוך מצוה לד

או שלפחות יהרגוהו באופן פסיבי, בשב ואל תעשה. אמנם קודם עלינו לשאול מנין לנו בכלל הרשות לטפל בחולה, וכמו ששאל אותו אדם לר' ישמעאל ור' עקיבא כשראה אותם מטפלים בחולה, האם הקב"ה מוחץ והרופא מרפא?<sup>30</sup> אולם כבר אמרו חז"ל על הפסוק ורפא ירפא<sup>31</sup>, מכאן שנתנה התורה רשות לרופא לרפאות<sup>32</sup>. ורואים אנו שמבלי שהתורה התירה לנו לטפל בחולה, לא היתה לנו כל רשות להתערב כביכול ברצון שמים<sup>33</sup>. ועתה, אמנם נכון שנתנה לנו התורה הקדושה רשות לטפל בחולה, לעזור לו ולהצילו ממות, אולם לא מצאנו שלרופא או לכל אדם אחר, ניתנה גם רשות להרוג חולה ואפילו באופן פסיבי. ועיי' במאמרי „ורפא ירפא“ ב„המעין“, טבת תשמ"א.

נחזור לשאלתנו — בכל זאת איך אפשר להתאפק כשחולה צועק מכאבים ומתפתל ביסורים, וברור לנו שבין כה וכה הוא ימות בעוד כמה ימים או שעות. אולי כאן היה מותר לגרום למיתתו כדי שיסבול פחות זמן? אולם עלינו לשאול מה היא דעת התורה על רחמנות כזאת. ומעניינים דברי הגמ'<sup>34</sup> המובאים להלכה ברמב"ם<sup>35</sup>: „סוטה שהיתה לה זכות... הרי זו תולה לה ואינה מתה לשעתה אלא נימוקת והולכת וחללים כבדים באין עליה עד שתמות אחר שנה או שנתיים או שלש לפי זכותה והיא מת בצביית בטן ובנפילת אברין. ואנו רואים מכאן שיסורים הם דוקא סימן של זכות המכפרים על עוונות האדם בעה"ז, ודוקא הם שממרקין את העוונות של האדם והוא זוכה ע"י זה לחיים נצחיים בעה"ב. הם המביאים אותו לתשובה המבטיחה לו חיי עוה"ב. וידוע שאפילו ע"י הרהור אמיתי בתשובה נקרא אדם צדיק גמור<sup>36</sup>, וכן אמרו חז"ל יש קונה עולמו בשעה אחת<sup>37</sup>.

מאידך אל לנו לחשוב שחז"ל לא ריחמו על יסוריו של הזולת אלא אדרבא — כשהסנהדרין הוציאו אדם להריגה, קובע התלמוד ז' והרמב"ם<sup>38</sup>, שהיו צריכים להשקותו סם כדי שתיטרף דעתו עליו כדי שלא יסבול בשעת מיתתו. אולם קדושת החיים עצמה היא כך שאין רשות בשום אופן להקל מהיסורין והסבל של החולה ע"י קיצור חייו ואפילו בשניה אחת. ולכן, אפילו אם נצחק המוות כעבור זמן מה ברור לחלוטין, חייו של החולה הם עדיין בעלי ערך בלתי מוגבל והריגתו היא פשע לא קטן מהריגת אדם בריא ביותר<sup>39</sup>.

ואמר לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א שצריכים להבדיל בין טיפולים הממלאים צרכיו הטבעיים של החולה או המקובלים כשגרתיים, ובין טיפולים שהם מחוץ לגדר השגרה. ולכן חולה למשל, הסובל מסרטן ממושטת והוא קרוב למיתתו, על אף שיש לו יסורים וכאבים קשים, אסור להפסיק לו או למנוע ממנו חמצן או כל מזון או נוזל מזין אחר, שלהם הוא זקוק. אם הוא סובל מסכרת, אין להפסיק את מתן האינסולין כדי שימות יותר מהר. אין להפסיק מתן דם או כל תרופה אחרת,

רמח: חור"א נזיקין סי' יט ס"ק ה. 29 מדרש שמואל ד א. 30 שמות כא יט.

31 ב"ק פה ע"א. 32 רש"י ותוס' שם; וכן רמב"ן „לספר תורת האדם, שער הסכנה.

33 סוטה כ ע"א. 34 ה"ל סוטה פ"ג ה"כ. 35 קדושין מט ע"ב. 36 ע"ז י ע"ב.

37 סנהדרין מג ע"א. 38 ה"ל סנהדרין פ"ג ה"ב. 39 הרפואה והיהדות עמ' 152.

כגון אנטיביוטיקה, הדרושה לטיפולו. גם אין למנוע דברים אלו כשהמטרה בכל זה הינה כדי לגרום למיתה יותר מהירה של החולה.

אולם מאידך, אין כל חיוב לטפל בחולה כזה בצורת "קום ועשה" כשהטיפול עצמו יגרום לו לסבל רב בנוסף ליסוריו. כשהטיפול הוא מחוץ לגדר השיגרה וכשאין לצפות אלא להארכת חייו במידת מה ולא לרפוי מחלתו היסודית, ובמיוחד אם גם החולה אינו מסכים עקב הכאבים הקשים או הסבל הרב. כדוגמה, חולה שכתוצאה מסכרת כבר נותח והורד לו רגל אחת, ועתה עקב התפשטות מחלתו ונגררנה ברגל השניה, צריכים להוריד לו גם הרגל הזאת, אם הוא מסרב את הניתוח עקב פחד מהסבל שזה יוסיף לו, וביודעין שבלי הניתוח הוא ודאי ימות בקרוב, ועם הניתוח אנו רק מאריכים את חיי שעה שלו כי הלא הגורם הבסיסי עוד נשאר, אין כל חיוב לנתחו נגד רצונו כדי להאריך את חיי שעה שלו בהוספת סבל ויסורים.

חולה שמצבו ודאי מיואש, שהפסיק לנשום או שהיה לו דום לב, אין כל חיוב לנסות להחיותו או להאריך את חיי שעה שלו, אם זה גם יוסיף יסורים על יסוריו<sup>40</sup>.

וממשיך הגרש"ז אויערבאך שליט"א, שמותר ליתן מורפיום וכדומה לחולה כשזה חיוני כדי לשכך את הכאבים אף שידוע שיש חשש שזה עלול לקרב את מיתתו, וזאת בתנאי שמטרת הטיפול הינה אך ורק לשכך את כאביו וסבלו. וכל זה כשאין כל זריקה בפני עצמה מקצרת חיי החולה בהכרח אלא מבין רבות מתקצרים חייו, אולם חולה שבמצב כזה שאפילו זריקה אחת של מורפיום עלולה להפסיק את נשימתו העצמית, אסור ליתן לו את התרופה אפילו כשיש לו כאבים קשים<sup>41</sup>.

בעיה נוספת היא, האם מותר לטפל בחולה אחד ולהצילו ממוות על חשבון חולה שני? מה יהיה הדין כשהחולה קשיש כבר נמצא מחובר למכשיר הנשמה מלאכותית ומגיע חולה שני צעיר שזקוק לאותו מכשיר ואין אחר בנמצא, והרופא סבור שהחולה הקשיש בין כה וכה ימות בעוד כמה שעות ולעומת זאת לחולה הצעיר כל הסיכויים להחלים לגמרי ממחלתו הקשה בתנאי שהוא יקבל טיפול מידי. האם מותר לנתק את החולה הקשיש מהמכשיר כדי לטפל באמצעותו בחולה הצעיר כדי שלפחות אחד משני החולים יחיה, או האם אסור לעשות זאת על אף הסיכוי שבדרך זו שני החולים ימותו? ולפי מה שנאמר עד כה על ערכם המחולט של חיי אדם, ברור שאסור לעשות כן כי מגין לנו הרשות להקריב נפש מפני נפש?

אולם אם שני החולים הגיעו בו זמנית למצב בו הם זקוקים למכשיר ההנשמה, מותר לרופא, כל זמן שהוא לא חיבר את המכשיר לאחד מהם, לבחור

40 וראה גם באגרות משה ירד ח"ב סי' קעד ובציץ אלעזר ח"ג סי' פט אות יא.

41 וראה בציץ אלעזר ח"ג סי' פז ועיין במאמרו של הגר"א נבנצל שליט"א באסיא סיון

ולהחליט לפי מיטב ידיעותיו כרופא. ליתן את המכשיר לאותו חולה שלדעתו יש לו הסיכויים הטובים ביותר לחיות ולהחלים ממחלתו.<sup>42</sup>

ולבסוף, קביעת המוות. המשנה ביומא<sup>43</sup> אומרת: מי שנפל עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק כותי ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל, מצאוהו חי מפקחין ואם מת יניחוהו. ושואלת הגמ'<sup>44</sup>, ת"ר עד היכן הוא בודק, עד חוטמו וי"א עד לבו. ומפרש רש"י, עד היכן הוא בודק — אם דומה למת שאינו מזין איבריו עד היכן הוא מפקח לדעת את האמת, ע"כ הרי יש לנו כבר את שלוש הקריטריונים לקביעת המוות שהם חוסר פעולה מוחית, נשימה ולב. וממשיך שם הגמ' שזה תלוי במחלוקת תנאים, ומסביר רש"י דמדובר כשבדקים מלמטה למעלה שמוצאו דרך מרגלותיו תחלה ובודק והולך כלפי ראשו, דמר אמר בלבו יש להבחין אם יש בו חיות שנשמתו דופקת שם, ומר אמר עד חוטמו דזימנין דאין חיות ניכר בלבו וניכר בחוטמו. וכן שם מסקנת הגמ': אמר רב פפא מחלוקת ממטה למעלה אבל מלמעלה למטה, כיון דבודק ליה עד חוטמו שוב אינו צריך, דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפיו. וכן פוסק מרן בשולחנו הטהור<sup>45</sup>. ולכאורה המסקנה הברורה מהגמ' ומפירוש רש"י היא, שאפשר לקבוע את המוות בהעדרות הוכחה לפעילות מחי ונשימה בלבד ללא צורך אפי' לבדוק את הלב, כי ברור לגמ' שלא יתכן שיהיה פעילות בלב כשאין נשמת רוח חיים באפיו. אולם מפורסם דברי התוס' שם: אמר ר"י דהיינו טעמה דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב משום דכתבי וחי בהם ולא שימות בהם, שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל, ע"כ. וממילא בזמנינו, שברור לנו שאפשר עוד להחיות אדם שנפסקה לו נשימה עצמית, ע"י טיפול בהנשמה מלאכותית, ודאי שצריכים ליקח בחשבון את כל שלוש הקריטריונים המוזכרים בגמ' וברש"י. וכן פוסקים החתם סופר<sup>46</sup>, המהרש"ם<sup>47</sup>, הציץ אליעזר<sup>48</sup> והאגרות משה<sup>49</sup>, שכדי לקבוע מותו של אדם, דרושים העדרות כל סימני חיות — דהיינו הפסקת הנשימה הפסקת פעולת הלב ואי תזוזה של אברים או כל סימן אחר של פעולת מוחית, במשך זמן סביר.

ולסיום, נזכיר את דברי התנא רבי אליעזר הקפ"ר<sup>50</sup>: על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה גולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. וכן בתפילתנו כל בוקר: אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפתחת בי ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני...

תש"מ עמ' 39. 42 שמעתי מהגרש"ז אויערבאך שליט"א. ועלי לציין שהגרש"ז שליט"א עבר על כל מה שכתבתי בשמו מדיה ואמר לי וכו' עד כאן והסכים לדברי. [ועי' תשובתו של הגרש"ז שליט"א בספר זה]. 43 פ"ג ע"א. 44 פ"ה ע"א. 45 אריח סימן שכט סע' ד. 46 יו"ד סי' שלח. 47 ח"ו סי' ככד. 48 ח"ט סי' מו וח"י סי' כה פ"ד. 49 יו"ד ח"ב סי' קמו. 50 פרקי אבות פ"ד מ"ח.

הרב זלמן נחמיה גולדברג  
ירושלים

## רופא שעוסק בגוסס אם מותר לעזבו כדי לטפל בחולה אחר

יש לדון ברופא שעוסק בהצלת חולה שאין לו אלא חיי שעה אם מותר לעזוב הטיפול עמו כדי להציל חולה אחר שיכול להתרפאות לחיים תקינים ובריאים. תחילה נברר דאפשר שיש לאסור משום עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת וכאן שעוסקין בהצלת חיי האשה ממילא פטורים מלהציל אז איש אחר ואף שעוסק במצוה רק פטור ממצוה אבל אין איסור לעשות מצוה אחרת מ"מ משום איסור של אין מעבירין על המצות לכאורה אסור ג"כ וכדאיתא ביומא דף ע' בהא דתנן שם סח ב במשנה הרואה כה"ג כשהוא קורא אינו רואה פר' ושעיר הנשרפים ולא שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה, ע"כ. ובגמ' הקשו פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות ומאי מצוה ברוב עם הדרת מלך קמ"ל. וברש"י ד"ה קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה עכ"ל. הרי שבמקום שעוסק במצוה איסורי נמי איתא לעזוב המצוה וללכת לעסוק במצוה אחרת ובעוסק במצוה אין הבדל בין עוסק במצוה חמורה לעוסק במצוה קלה וא"כ נאסור כאן. אכן נראה לומר שלגבי הצלה אין הפטור של עוסק במצוה פטור ממצות הצלה מתרי טעמים חדא שעוסק במצוה אינו אלא פטור מקיום מצוה אחרת אבל אינו מתיר לעבור איסורים ודבר זה פשוט וא"כ הצלת נפשות אינו מצוה עשה שנאמר בה כיון שעוסק במצוה אחרת פטור ממנה אלא היא איסור לאו שלא תעמוד על דם רעך ואף שהלאו הזה אינו בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה מ"מ נראה שגם עבירות בשב ואל תעשה לא הותרו בזמן שעוסק במצוה אחרת שלימוד הגמ' שעוסק במצוה פטור מהמצוה הוא מפסוק ובלכתך בדרך בלכת דידך פרט להולך לדבר מצוה שפטור מלקרות ק"ש א"כ אין לנו אלא שנפטר ממצוה אבל שיהי' מותר מלעבור עבירה אפילו בשב ואל תעשה לא נשמע מפסוק זה. ואין להקשות א"כ איך השבת אבדה פוטרת מלתת פרוטה לעני כדאיתא בב"ק גט והיינו פרוטה דר' יוסף והרי המעלים עין מהצדקה עובר בלאו דלא תקפוץ יש לומר שצדקה עיקר חיובו הוא בעשה אלא שהחמירה תורה גם באיסור לאו כשאינו מקיים העשה משא"כ לאו דלא תעמוד על דם רעך שאינו לאלים העשה שהרי אין שם אלא לאו ולכן לא שייך שעוסק במצוה יפטור אותו.

ומקור לסברא זו יש להביא מדברי הרמב"ן קידושין דף לז ע"א שכתב ליישב קושית התוס' שהקשו על הגמרא שם שאומרת שנשים חייבות במעקה ובהשבת אבדה שהם מצות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות. והקשו תוס'

תיפוק ל'י' שהחיוב בהשבת אבדה ובמעקה משום הלאו שבהם לא תשים דמים בביתך ולא תוכל להתעלם. ותיירץ על זה הרמב"ן וז"ל: ול"נ שיעקר מצוות עשה שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה דכתב רחמנא ועשית מעקה והדר לא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו ולא שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו ואלו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מלאו שאין הלאו אלא קיים העשה אבל בשאר מצוות שיש בהם עשה ולא חייבות בשניהם כדאמרין בשבת דף כד שבתון עשה ולא אתי עשה ודחי עשה ולא תעשה ואיש ואשה שווין בו עכ"ל. והכי נמי נאמר אנן אם עוסק במצוה פטור ממצוות עשה של צדקה וממילא אין גם לאו שלא בא הלאו שלא תקפוץ אלא שיקיים העשה ומה"ט נמי העוסק במצוה פטור מהשבת אבדה אף שיש שם לאו שלא תוכל להתעלם וכן פטור מעשיית מעקה. אמנם אכתי יש להקשות שכפי הנראה מתוס' והר"ן שלא תירצו כתיורצו של הרמב"ן משמע שלא ס"ל הכי שהלאו בא לחזק העשה וא"כ לדידהו איך עוסק במצוה פטור מלתת פרוטה לעני הא איתא גם לאו וא"כ נוכיח מזה שגם לאו נפטר כשעוסק במצוה. אכן אפילו נאמר כך נראה שהיינו דוקא לאו בשב ואל תעשה שעבירה בקום ועשה בודאי אסור לעבור כשעוסק במצוה וראיה לדבר מאונן שאסור לו לעבור עבירות אף שפטור מכל המצוות וכמבואר ביור"ד סימן שמא בפ"ת שם סק"ז בשם הח"צ שמצוות לא תעשה חייב כשאר כל אדם וטעמא דאונן שפטור מן המצוות כתב רש"י ברכות ריש פרק מי שמתו לפי שטרוד במחשבת קבורתו והוה דומיא דחתן שפטור משום טרדא דמצוה ובע"כ נחלק בין עבירה של שב ואל תעשה לעבירה בקום ועשה. ועוד יש להוכיח כך שאפילו לסברת הרמב"ן שלא תעשה של אבדה ומעקה לא נאמר אלא בזמן שישנו לעשה מ"מ בצדקה נראה שהלאו איתא גם במקום שאין העשה לפי מה שכתבו התוס' בכתובות דף מט ע"ב ד"ה אכפיה שהקשו איך כופים על הצדקה הא כל מצוות עשה שמתן שכרה בצידה אין ב"ד של מטה כופין עליה. ותיירצו בתירוץ האחרון וז"ל: ועוד דבצדקה איכא תרתי לאוי לא תאמץ ולא תקפוץ עכ"ל. ובהפלאה כתב לפרש את דברי התוס' אלו שהיינו מכיון שיש לאו כופין על הצדקה שלא יעבור בלאו ועל איסור לאו לא נאמר האי שבמתן שכרה בצדה אין כופין ומ"מ היינו דוקא כשיש ב' לאוין אבל בלאו אחד אמרינן שהעשה לנתוקי לאו קא אתי. והנראה בדבריו שאילו היה רק לאו אחד אפשר לפרש על דרך סברת הרמב"ן שהלאו אינו אלא במקום שיש עשה ומכיון שעל העשה אין כופים תו גם על הלאו אין כופין אבל כשיש ב' לאוין הלאו השני הוא לאו בפני עצמו ולכן כופין עליו. והשתא נראה שגם לסברת הרמב"ן בצדקה יש איסור לאו מיוחד ואינו תלוי בעשה וא"כ איך נפטר מפרוטה דרב יוסף ע"כ שכל לאו שאין בו מעשה נמי נפטר כשעוסק בעשה. אמנם לפי"ז קשה משנה פסחים דף מט ההולך לשחוט פסחו ולמול את בנו ונוכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבד. ע"כ. וקשה אף אם יכול לחזור ולבטל נמי לא יחזור שעוסק במצוה ואפילו הולך בדרך מצוה פטור ממצוה אחרת וא"כ כשהולך למול בנו הר"ל הוא עוסק בדרך מצוה ויפטר מלקיים מצוות תשבתו אכן אם נאמר כדרך הראשון שבמקום

שעובר בלאו אפילו בשב ואל תעשה אין עוסק במצוה פוטרו ניהא לא מבעי לדעת הגוב"י קמא האר"ח שמוכיח שדעת הרמב"ם שעוברים בלאו דבל יראה גם בערב פסח משעה ששית א"כ יש כאן איסור לאו דבל יראה אם לא יחזור ולכן צריך לחזור ואינו נפטר משום עוסק במצוה פטור מהמצוה ואף שיכול לבטלו בליבו ולא יעבור בלאו דבל יראה מ"מ השתא דתיקון רבנן שלא מועיל ביטול לחודיה וצריך נמי לבער נמצא שמדרבנן עובר בלאו דבל יראה דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. ולדעת רש"י ריש פסחים שהא דצריך לבער ולבדוק הוא משום איסור בל יראה וביאר הר"ן שמדרבנן לא מהני ביטול משום שחיישינן שמא לא יבטלנו בלב שלם א"כ אם לא יבער יעבור מדרבנן באיסור בל יראה אבל לדעת התוס' שהטעם שתיקנו רבנן בדיקה ולא סגי בביטול הוא מחשש שמא יבוא לאוכלו מסתבר שבאם לא בדק וביער רק ביטל לא יעבור באיסור בל יראה מדרבנן אבל מ"מ יעבור בגדר איסור לאו משום חשש שמא יבוא לאכול ולכן מדרבנן אין העסק במצוה אחרת פוטרו מלבדוק ולבער שהחויב בדיקה הוא מדרבנן גדר של איסור ולא של מצוה אכן גם לדעת הסוברים שאין עוברים בכל יראה משש שעות אלא רק מליל ט"ו ג"כ אפשר לפרש המשנה שאירי שבאם לא יחזור כעת לפני שימול לא יספיק לחזור עד הלילה ונמצא שיעבור בכל יראה ולכן אין העסק פוטרו ואין פירוש זה דוחק שהרי בע"כ איירי שזוכר לפני שעה שישית שיכול לבטל וא"כ למה יחזור הא עדיין אין עליו מצות תשבתו כלל, אלא ע"כ שאירי שבאם לא יחזור כעת לא יספיק לבוא לפני חצות ואף אנו נאמר שאירי באופן שלא יספיק לחזור עד הלילה ויעבור בכל יראה אבל משום מצות תשבתו לחוד אינו צריך לחזור משום שעוסק במצוה פטור מהמצוה עכ"פ חזינו שלא אפילו כשעוברו בשב ואל תעשה ג"כ אינו נפטר ממנו ולפי"ז צריך לפרש גם מה דאיתא בהמשך המשנה שם בפסחים מט. שמי שיצא מירושלים וזכר שיש בידו בשר קודש אם עבר צופים שורפו במקומו אם לאו, אם יש בידו כזית חוזר ושורפו במקומו ע"כ. וקשה למה לא יפטר מלחזור משום שעוסק במצוה פטור ממצוה וצריך לומר שאינו חוזר למה שכתוב ברישא שהלך למול את בנו אלא שהולך לדבר הרשות אבל אם הולך לדבר מצוה באמת פטור וכך נראה מרמב"ם פי"ט ה"ח שהביא דין זה שיצא מירושלים וכו' ולא הזכיר כלל שהולך לדבר מצוה ואילו דין הראשון של המשנה הביא הרמב"ם במקום אחר בהלכות חמץ ומצה שמע מינה שהדין של בשר קודש איירי שאינו הולך לדבר מצוה אכן ממה שפסק המג"א בסימן תמד סק"א וז"ל ומשמע דאם הוא מתחלת שעה שישית ולמעלה שאינה ברשותו לבטל יחזור מיד וכ"מ מרמב"ם משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דתשבתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא"כ מילה ואינך וכו', עכ"ל. הנה דברי המג"א ברור מללו שגם בגלל עשה דתשבתו צריך לחזור ויחזור הקושיא שיפטר מטעם עוסק במצוה פטור ממצוה. אמנם יש לתרץ דס"ל להמג"א שמצות תשבתו אינה מצות עשה לבער חמץ אלא שהוא איסור עשה דהיינו שמי שיש לו חמץ עובר בעשה ולמי שסובר שתשבתו הוא בשרפה קשה לומר כך שאם כן למאי צריך שריפה דוקא אבל לרבנן הסוברים שביעור חמץ בכל דבר אליביהו אפשר לומר שתשבתו הוא איסור עשה. ודומה לזה כתב בספר



ר"ח הלוי בהלכות חמץ ומצה עיי"ש) וא"כ אם הוא איסור עשה תו לא אמרינן שעוסק במצה אחרת יפטר מאיסור עשה ודמיה ללאו. תדע שע"כ צריך לפרש כך במג"א שכתב שמצות תשבתו חמיר טפי ממצות מילה שעוברים כל שעה וקשה מהיכן מקור לחלק בין מצות מילה לתשבתו למה נאמר בתשבתו שעובר כל שעה ואילו מילה אינו עובר כל שעה ובפרט מילה שלא בזמנה. וכבר נתקשו בדברי המג"א המחצית השקל ועוד אחרונים. אכן לפי דרכנו ניחא שתשבתו שאינו אלא איסור עשה בודאי עוברים כל רגע ורגע כשאר איסורים וכאיסור כל יראה אבל מצות מילה אם מקיים לבסוף נמצא שלא עבר ונראה שזה כוונת המ"ב בתירוץ על המג"א וז"ל בסימן תמד בשער הציון סקכ"ד ועיין באחרונים שגימגמו בדבריו וכו' וגם במילה שלא בזמנה שחיובה כל רגע ורגע מ"מ אינו דומה לעשה של תשבתו דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון תשבתו ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ער"פ עד כלות ד' ימי הפסח וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום והוי חיסרון שלא יוכל להימנות משא"כ במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שמשהה מלקיים וכו' עכ"ל. והמעין בדבריו יראה שזה כוונתו שעשה של תשבתו אינו אלא איסור עשה וכדומה לכל יראה ובוה מובן מה שאין מצוה אחרת פוטרתו. והנה מכל זה נראה ברור שאין בלאוין נפטרים מחמת עוסק במצוה ואפילו לאוין שאין בהם מעשה ודלא כפרי מגדים שאונן פטור מאיסור כל יראה. ואולי להפרי מגדים פטור אונן הוא מטעם נוסף יותר מטעם של עוסק במצוה פטור ממצוה וכדדרשינן בירושלמי שהביאו תוס' ריש פרק מי שמתו שדרשינן כל ימי חייו בזמן שאתה עוסק בחיים ולא בזמן שאתה עוסק במתים ומטעם זה פטור מלעסוק במצות אפילו באיסורי לאוין כל זמן שהלאו צריך עיסוק (אכן מהפמ"ג שם בפתיחה כוללת ח"ב משמע שהפטור של אונן הוא מטעם עוסק במצוה עיי"ש). אכן לפי זה הדרא קושיא מפרוטה דרב יוסף כשעוסק במצוה ואף שיש לאו שלא תקפוץ ולפי דרך התוס' כתובות דף מט שהבאנו לעיל. ומצאתי קושיא זו שם בבית יעקב ונשאר בצ"ע. ויש ליישב קצת שנפרש בדברי התוס' שכתבו שמהאי טעמא כופין על הצדקה משום שיש בו שני לאוין לא תקפוץ ולא תאמץ ונפרש בדבריהם שלא כהפלאה שפירש שרק בשני לאוין כופין אבל בלאו אחד אין כופין משום שהלאו מינתיק לעשה אלא נפרש דבריהם שלא דווקא שני לאוין הוא הדין לאו אחד והא שתפסו שני לאוין האמת כתבו שיש שני לאוין אבל עיקר תירוץ אינו אלא משום שיש גם לאו. והתוס' גם כן מודים בסברת הרמב"ן שמקום שיש לאו שבא לחזק העשה אם פטור מעשה כגון גשים פטורות גם מלאו וכן עוסק במצוה מכיון שפוטר מעשה פטור גם מלאו שבו. אכן כשב"ד כופים לקיים שם אף שעלה עשה אין כופין מטעם שמתן שכרה בצידה וכמו שביארו הראשונים שאם מתן שכרה בצידה זה עצמו עונשו שלא יקבל מתן שכר ולכן אין לכופו בכפיות אחרות אבל כשיש לאו ג"כ אף שבא לחזק העשה מ"מ הרי מחויב גם בעשה אלא שאין כופין עליה מטעם שנתבאר אבל על הלאו לא בא מתן שכרה בצידה אלא אדרבא כתבה תורה לאו כדי שיכופו על זה.

היוצא מכל זה שבמקום שיש לאו אין פטור מטעם עוסק במצוה ולכן

כשעוסק בהצלת אדם בחיי שעה והזדמן לו אפשרות הצלה של אדם אחר שיכול להצילו לחיים גמורים חייב לעזוב הצלת חיי־שעה ולעסוק בהצלת חיים גמורים. אכן לפי זה קשה מה נתקשה הגמ' למאי צריך קרא דלא תעמוד על דם רעך תיפוק ליה מהשבות לו לרבות השבת גופו. והשתא לפי דרכנו קרא הא שפיר איצטריך קרא דלא תעמוד דאילו מדין השבת אבדה היינו פוטרים מלהציל חברו כשעוסק במצוה אחרת מטעם עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אבל השתא דאיכא לאו דלא תעמוד איתחדיש שגם בעוסק במצוה אחרת חייב בהצלת חברו.

לכן נראה לתרץ שגם אם לא כתוב לא תעמוד רק מצות השבת גופו ג"כ היינו יודעים שאין עוסק במצוה פטור ממצות הצלת גופו מטעם אחר והוא שהרי זה שהצלת נפשות דוחה איסורים למדנו ביומא מפסוקים אחרים הם וחי בהם ולא שימות בהם. נמצא שהצלת נפשות דוחה איסורים ידעינן ומה שצריך עוד פסוק שלא תעמוד על דם רעך הוא לומר שיש חיוב הצלת חברו שאילו מפסוק וחי בהם ידעינן רק שאדם עצמו יכול לעבור איסורים במקום פיקוח נפש ואולי גם חברו מותר לו לעבור איסורים כשרוצה להציל חברו ואמנם אחר שלמדנו שגם חייב אדם להציל חברו בודאי מסתבר שגם עוסק במצוה חייב במצוה זו שסיבת פטור עוסק במצוה מסתבר שטעמו שהוא בגלל שעוסק במצוה זו ואין זה כבוד המצוה לעזוב מצוה זו ולעסוק במצוה אחרת או שנאמר שהתורה לא חייבה כשעוסק במצוה אכן במקום שהתירה התורה לעבור על כל המצות להציל נפש איך נאמר שעוסק במצוה אחרת יפטור ממצות הצלה הא עוסק במצוה לא עדיף משאר איסורי תורה שנדחים מחמת הצלה אלא שבלי פסוק הייתי אומר שאף כשאחרי מצות הצלת נפש מ"מ אין אדם מחויב בה אבל אחר שראינו שהתורה חייבה ואתה רוצה לפוטרו מחמת עיסוקו במצוה אחרת בודאי שמצוה אחרת לא עדיף משא"כ איסורי תורה. והשתא לפי"ז מיושב שגם אם היה רק מצות והשבות לו לרבות השבת גופו ג"כ הייתי מחייבו כשעוסק במצוה אחרת ומטעם שנתבאר. והשתא לפי זה מיושב גם לשיטת הפרמ"ג שגם לאוין בשב ואל תעשה נפטר אדם כשעוסק במצוה מ"מ ממצות הצלה אינו נפטר. ולפי"ז נמי כשעוסק בהצלת אדם בחיי שעה והזדמן לו הצלת חיים גמורים חייב להציל את החיים הגמורים ומ"מ כשעוסק אדם בהצלת אשה והזדמן לו הצלת איש או שעסק בהצלת ישראל והזדמן כהן ושניהם במצב חיים גמורים או ששניהם חיי שעה נראה שאין ללמוד מכאן שיצטרך לעזוב האשה והישראל ולהציל הכהן שמסתבר שבאם מצילים קודם אשה וישראל אינם עוברים בלאו דלא תעמוד על דם רעך אלא הוא מצוה בעלמא להקדים וכשאר הקדימות המבוארים שם במשנה הוריות וא"כ יתכן שגם אסור לעזוב אותם שמתעסק בהצלתם מדין עוסק במצוה ואין מעבירין על המצוה וצ"ע בזה.

ונחזור לענין שאלתנו שצריך להפסיק מלהתעסק בהצלת האשה שיש לה רק חיי שעה ולהתעסק בהצלת האדם שאפשר להצילו חיים גמורים. אכן נראה שאם אפשר להפסיק את הריאות בזמן שבין כה צריכים להפסיק מעשה מכונה כשצריך להתחיל את צינור הגיילון שמכניסים לתוך הריאות או מותר להפסיק להתעסק עם חיי השעה כדי להתעסק במי שאפשר להצילו לחיי עולם.



# השבת והרפואה

## תוכן המדור

קצט—רד	חילול שבת על ידי נכרי — הרב יהושע ישעי' נויבירט
רה—רכג	הפעלת מכשיר רפואי על ידי דיבור בשבת — פרופ' זאב לב
רכד—רלח	הצמדת מתקני רפואה בשבת — הרב לוי יצחק הלפרין
רלט—רמד	ליווי עם החולה בנסיעה בשבת — הרב חיים פרוש
רמה—רנא	מכשירי בישול חדישים בשבת — הרב ישראל רוזן
רנב—רנד	מצבים באיבחון ומניעת מחלות זיהומיות מעוררות בעיות הלכתיות בשבת — ד"ר מאיר איסקזון

הרב יהושע ישעי' נויבירט  
ירושלים

## חילול שבת על ידי נכרי

„וחי בהם“ (א), דרשו חז"ל (ב): ולא שימות בהם, מכאן שמותר, ואף מצוה וחובה לחלל שבת לחולה שיש בו סכנה (ג), ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה כזה (ד), נשאלת השאלה, אם לעשות חילול שבת ע"י יהודי, או — כל מה שאפשר למעט בחילול שבת, דהיינו לעשות הכל ע"י נכרי — עדיף. הגמרא (ה) מביאה ברייתא: ואין עושין דברים הללו (דהיינו החילול לצורך החולה שבסכנה) לא ע"י נכרים ולא ע"י כותיים (ו) אלא ע"י גדולי ישראל, ואין אומרים יעשו דברים הללו לא על פי נשים ולא ע"פ כותיים אבל מצטרפין לדעה אחרת, ע"כ, אם נתחיל מסוף דברי הברייתא, הרי רש"י מסביר: על פי נשים, אם נשים או כותים אומרים צריך, אין מחללין על פיהן, אבל מצטרפין לדעת אחרת, כגון שנים אומרים צריך ושלשה אומרים אין צריך, ואשה או כותי אומרים צריך, מצטרפין למהוי פלגא ופלגא וספק נפשות להקל, פשוט דברי רש"י, דאין סומכים על נשים או כותים שאומרים שצריך, ואין מחללין על פיהם, מובן, ברישא ובסיפא של הברייתא מדובר על כותים, הרישא לגבי הדין, על מי מוטל לחלל שבת לצורך החולה שבסכנה, ובסיפא לגבי הדין, על מי נסמוך לדון אם החולה הוא בסכנה או לא.

א. רש"י בהסבירו סוף הברייתא מביא, דשנים אומרים צריך ושלשה אומרים אינו צריך, דאשה וכותי מצטרפים, ונאמר דהוה פלגא ופלגא וספק נפשות להקל. וכבר הקשו התו' רא"ש מגמרא דלעיל (ז) דאם שנים אומרים צריך אפי' מאה אומרים אינו צריך מחללין, דלא אזלינן בתר רוב דעות, ובעצם דברי רש"י עצמם סותרים, כי בגמרא דלעיל מביא רש"י (ח), באומדנא דחולה אע"ג דרובא אמרי לא צריך כיון דאיכא תרי דאמרי צריך — ספק נפשות להקל. התו' רא"ש מסביר דברי הגמרא באופן אחר, אבל גם כשיטת רש"י לענין צירוף דעת האשה לחלל את השבת עבור חולה שבסכנה, והוא — אם שלשה או ארבעה אומרים אין צריך ואחד אומר צריך מצטרף אשה או כותי עם האחד דאז הוה להו שנים ותרי כמאה דלא אזלינן בתר רוב דעות. ואולי יש לתרץ דברי רש"י אהדדי,

(א) ויקרא יח ה. (ב) יומא פה ב, וע"ש ברש"ש, דקשה, דהא אונקלוס, וכן רש"י, תירגמו: וחי בהון בחיי עלמא, ועיין בחזרת כהנים על המקום שמביא כאונקלוס. (ג) ס"י שכח סע' ב. (ד) רמב"ם פ"ב מה' שבת ה"ב. (ה) יומא פד ב. (ו) ע"ש בהגהות הגר"א, שגורס: ולא ע"י קטנים. (ז) פג א. (ח) ד"ה ואע"ג דאמר. (ט) שמות סימן לה.

כאשר נעיק בשאלות (ט), כי גם הוא סובר שהולכים אחר רוב דעות, חד רופא אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך, אין דבריו של אחד במקום שנים, וכן שנים במקום שלשה, ומסביר ההעמק דבר (י), דיש להבדיל בין סנהדרין שהולכים אחר רוב דעות, כיון שמתחילה הוצרכו לדעת כולם ואין ההוראה נגמרת בלתי שאלת כולם ועל כן יש לנו ללכת בתר רוב דעות, משא"כ בחולה כיון שבאו שנים יאמרו צריך, שוב אין לנו לשאול עוד פי אחרים, ומש"ה כמאן דליתנהו דמי דכבר יצא בהיתר, נמצא אומר, באם יש לפנינו חמשה רופאים ובע"כ אנו שואלים פי כולם, בהא יש ללמוד דאוליגן בתר רוב דעות אפי' בדיני נפשות, אבל אם באו שני רופאים וכבר התירו לחלל שבת עבור החולה שבסכנה, שוב אין יוצא מחוקתו שמחללים את השבת, אפי' אם יבואו שוב מאה רופאים ויאמרו שאין צורך לחלל עליו את השבת.

ב. ואין אומרים יעשו דברים הללו לא ע"פ נשים ולא ע"פ כותיים אבל מצטרפין לדעת אחרת. כאמור, רש"י מסביר, שאם נשים או כותים אומרים צריך, אין מחללין על פיהן. שואלים הרמב"ן והרא"ש (יא), ולמה לא יעשו על פי נשים חכמות בקיאות בספק נפשות כמו על פי אנשים, וגבי יולדת גמי מחללין שבת על פי נשים, וכדתנן (יב) וקורין לה חכמה ממקום למקום, ועוד, שאם כדברי רש"י, למה לא כתיב, אין מחללין על פי נשים ועל פי כותים, ולמה כתוב, אין אומרים יעשו. הר"ן על הרי"ף (יג) מתרץ קושיא זו, דשאני פיקוח נפש דחיה שהיא אומנות המסורה לנשים והן בקיאות יותר מהאנשים. ומכל מקום, מסיים הר"ן, ושלא כרש"י, מוכרע שאם אמרה האשה צריך... שאף זה בכלל ספק נפשות. והתוס' רא"ש (יד) מתרץ הקושיא על רש"י, שאין ראייה מיולדת, דקים להו לרבנן דאיכא סכנה ואין זה על פי נשים, דאפי' אמרה אינה צריכה, מחללין שבת עליה כל שלשה מיום שאחרי הלידה.

הרא"ש (טו) מביא שיטת הריב"א, שיש לו גירסא אחרת, אין עושין דברים אלו על פי נשים ולא ע"פ נכרים אבל מצטרפין לדעת אחרת, כלומר אין אומרים בסכנת נפשות שלא יהיו נאמנות, אלא אף מצטרפין לדעת אחרת להכחיש את האנשים כנגדן. הרא"ש שואל על הריב"א, כי הלשון "אבל" הוא דחוק קצת. ולכן מביא הרא"ש (טז) דעת הרי"ף, לפי גירסתו הוא: ואין אומרים לעשות דברים הללו לא ע"י נשים ולא ע"י כותים מפני שמצטרפים לדעת אחרת, פירוש, הנכרי (יז) יאמר, אין חוששין שנעשה עבירה, וכן תאמרנה הנשים, והיינו מצטרפין לדעת אחרת, כלומר לטעות (יח) שאינם (יט) חוששין שעושה עבירה ואתי לידי

(י) סי' ד, ובעצם קצ"ע בדברי הגר"א סי' תריח סעי' ד, על דברי השו"ע שם, דאם שנים אומרים צריך אפי' מאה אומרים אינו צריך, מאכילים אותו, ובביאור הגר"א שם מסמן את הרמכ"א, והרי בפ"ב הי"ח מוכא ההיפך, ע"ש ברבינו מנחם. (יא) יומא פד ב. (יב) שבת קכב ב. (יג) יומא פד ב ד"ה ואין. (יד) שם ד"ה ואין אומרים. (טו) שם סי' יד ד"ה מתני'. (טז) שם. (יז) ע"ש בתר' רא"ש, שהוא גורס: הכותי, וכן ברישא. (יח) ע"ש בתר' רא"ש, שהוא גורס: למינות, וכ"ה בהגהות הבית. (יט) ע"ש בקרבן נתנאל

סכנה. ומסביר הבית יוסף (כ) שהנשים והכותים יעלה בדעתם שלא ניתן שבת לידחות אפילו מפני פיקוח נפש ומפני כך נמנעים מלעשות מלאכה זו, ומוסרין אותה לכותי או לאשה לעשותה ומתוך כך יבואו להתעצל במלאכה ואתי לידי סכנה.

לדעת הבית יוסף, בהסבירו דברי הרא"ש, יש לנו לומר, שדברי הברייתא אלה, אין אומרים לעשות דברים הללו לא ע"י נשים ולא ע"י כותים, הם כהמשך לתחילת דברי הברייתא, ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים אלא ע"י גדולי ישראל, שניהם אותו הדין, אלא הטעם ברישא, מה שאין עושין ע"י נכרים וקטנים הוא משום דזימנין דליתנהו ואתי לאהדורי בתרייהו, ונשים וכותים הטעם הוא משום שמא יתעצלו, ור"ל, ברישא אצל נכרים וקטנים אמנם דינם קל יותר, כי לאמיתו של דבר טוב לחלל את השבת על ידיהם, אלא שאנו חוששין שמא ילכו אחריהם לחפש אותם כדי שהם יחללו את השבת ובינתיים יבוא החולה לידי סכנה, אבל בסיפא, אצל נשים וכותים, דינם שזה לשל ישראל, כי גם להם אסור לחלל שבת רק במקרי סכנה, אבל הטעות נובעת מתוך מחשבתם שלהם, שהם יחשבו שאסור לחלל שבת עבור חולה שבסכנה, ולכן מוסרין להם העבודה, והם יבואו להתעצל והחולה שבסכנה יסתכן.

לפירוש זה ברא"ש אם היהודי מתעסק אף הוא בהצלת החולה שבסכנה, אלא שמצדדו עמו נכרי וקטן או אשה וכותי לית לן בה (כא), ואם מגלה ברבים, למה עושה החילול ע"י נכרי וקטן או ע"י אשה וכותי וגם עומד על גבם שלא יתעצלו, ג"כ לית לן בה. אבל אם אינו עומד על גבם, אלא רק מגלה ברבים למה עושה על ידם, נכרי וקטן מותר, כי הרי כולם יודעים שאם אין נכרי וקטן, עליהם לחלל את השבת לצורך הסכנה, ואילו ע"י אשה וכותי — אסור, כי סוף סוף קיים החשש שיבואו להתעצל. מאידך י"ל דגם אצל נכרי וקטן קיים החשש שיתעצלו, ובברייתא הפשט הוא כך, ברישא אצל נכרי וקטן — זימנין דליתניהו ואתי לאהדורי בתרייהו, ואה"נ אם גם נמצאים לפנינו וגם אין חשש שמא פעם אחרת שלא יהיו לפנינו, ג"כ חוששים שמא יתעצלו, אבל אצל אשה (וכותי) שאין החשש של זימנין דליתניהו, נשאר רק החשש של שמא יתעצלו. הנה אומר אם אינו עומד על גבם, גם אם מגלה ברבים למה ניתן לעשות ע"י נכרי וקטן, לא מועיל, וצריך לעשות דוקא ע"י גדול.

התוספות (כב) יתכן שסוברים כרש"י דלעיל, שהסיפא מדברת לגבי נאמנות האשה והכותי, ואילו ברישא נוקטים הטעם של שמא יתעצל הנכרי, או י"ל שטעם זה של שמא יתעצל שייך הן ברישא, לגבי נכרי וקטן, והן בסיפא לגבי אשה וכותי. ויש להשוות דבריהם לדברינו דלעיל בדברי הבי"י, שהטעם של שמא יתעצל שייך הן ברישא והן בסיפא, אלא שברישא, אצל נכרי וקטן יש טעם נוסף, זימנין דליתניהו ואתי לאהדורי בתרייהו, ויש להוסיף כי אם נאמר הטעם של שמא יתעצל מספיק אם יהודי גדול יעשה את המלאכה, והוא יודרו מפני פיקוח

על הרא"ש ס"ק ג, שהוא גורס, שהן חששין. (כ) ס"י שכח (דף ק עמוד ב) ד"ה ואין עושין. (כא) ואה"נ י"ל דזאת כחנת הברייתא, מצטרפין לדעת אחרת, פירוש לסייע לגדולים בעלי ריעה.



נפש, אבל לטעם דזימנין דליתנייהו, אנשים יפחדו לחלל שמת לצורך החולה שבסכנה, ולכן כתוב ברמב"ם (כג): על ידי גדולי ישראל וחכמיהם, היינו דוקא על ידם שהם יפרסמו את החשיבות של פיקוח נפש.

הרמב"ם (כד) כתב: כשעושין דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים (שאינן בני עונשין) ולא ע"י עבדים (כה) ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, לכאורה טעם אחד לכולם — שלא תהא שבת קלה בעיניהם, המגיד משנה (כו) כתב שהטעם שלא תהא שבת קלה בעיניהם הוא פירוש למה שאמרו מפני שמצטרפים לדעת אחרת, ואין הטעם הזה אלא לנשים ועבדים, ור"ל שמא יקילו הנשים והעבדים בדבר ויבואו לחלל שבת במקום אחר ואילו בנכרים וקטנים יש טעם אחר, שמא יאמרו הרואים בקושי התירו פקוח נפש ואין מתירים אותו לכתחילה ע"י המחוייבים במצות, וכשלא ימצאו נכרים או קטנים לא ירצו לחלל שבת ע"י גדולי ישראל (כו).

נמצא החילוק בין הבנת הב"י ברא"ש, שהנשים יתעצלו בחושבן שאסור לחלל שבת מפני פקדון, ולכן מוסרין להן והן יתעצלו, ובין הרמב"ם שסובר, שהנשים יראו שנותנים להן לחלל שבת, והן יולולו בקדושת השבת ויבואו לחלל שבת שלא במקום פקדון וללא צורך. כי לדעת הב"י אם עומדים על גבן ומזרזן, מותר לעשות על ידי הנשים, ואילו לדעת הרמב"ם, כיון שחוששים שמא יבואו לחלל שבת בפעם אחרת ללא צורך, לא מועיל מה שעומדים על גבן.

ג. הוה אומר, לגבי נשים וכותים, שהם בני חיוב לשמור שבת, מחלוקת הפוסקים, למה נעשה אנחנו ולא ניתן לעשות על ידיהם, כי לדעת הרא"ש, כהבנת הב"י, שהם יחשבו שאסור לחלל שבת לצורך פקדון, ואם יאמרו להם לעשות, חוששים שמא יתעצלו מלעשות. ואם יהודי גדול יעבוד אתם יחד להצלת החולה שבסכנה, לא קיים החשש של שמא יתעצלו, כי רואים שגם הגדול מתעסק בו. (בזמננו שרוב עבודות לצורך פקדון במשך השבוע נעשות ע"י אחיות בבתי חולים, י"ל שאין החשש של שמא יתעצלו, כי הרי הן נכנסו במיוחד לעול הזה של הצלת נפשות החולים) (כה). ואילו לדעת הרמב"ם, עושים דוקא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם כדי לפרסם הדבר כי רק בגלל פקדון מותר לחלל שבת, אבל במקום אחר אסור.

ואילו לגבי נכרים וקטנים הטעם הוא שלא יגיעו לחשש פקדון ע"י שנשהה עד שהם יבואו, ואף אם הם נמצאים לפנינו, חוששים שמא פעם אחרת לא יהיו וימנעו מלחלל שבת ע"י יהודי, מעין התירו סופם משום תחילתם, ועוד, שמא יתעצלו הנכרים ולא יעשו למהר את הצלת החולה, וכך הם דברי השו"ע (כט). ואולם כל זה בדבר שקיים חשש שמא תוך כדי שהיה לנכרי או לקטן יסתכן החולה, אבל אם אין החשש קיים, כגון דבר שאכן יש צורך לעשותו, ולא באופן מידי, כגון הדלקת התנור לחמם את הבית, דבזה ליכא בהלה ואינו נחוץ לזה כרגע

(כב) יומא פד ב ד"ה אלא. (כג) פ"ב מה' שבת ה"ג. (כד) שם. (כה) ע"ש בכ"מ, שגירסת רבינו בברייתא עבדים במקום כותים. (כו) שם. (כז) ע"ש בכ"מ. (כח) קצוה"ש סי' קלה בבדו"ש סי' ט. (כט) סי' שכת סע' יב. (ל) עיין ערוה"ש סי'

(אלא אם כן הרופא אומר שצריך חמימות תיכף). אם אפשר יעשהו ע"י נכרי (ל).  
העל אחת כמה וכמה, אם אין במניעת אותו הדבר מן החולה שבסכנה כל סכנה,  
גם אם רגילין לעשותו בחול, אין עושין אותו בשבת אלא ע"י נכרי (לא).  
ד. על פי דברינו דלעיל יוצא, שאין כל היתר לרופא תורן מלכתחילה לנסוע  
במכוניתו לבית-חולים לצורך חולים שבסכנה, אם אמנם ידע מזה מאתמול, אלא  
עליו לנסוע עם נהג נכרי (לב). אבל כל שהזעק הרופא בשבת לצורך חולה  
שבסכנה, אל לו לעשות חשבונות, מעין אלה, ויסע הוא לבדו במכוניתו בשבת,  
ויציל נפש בישראל.

רישום חום בבית-החולים לחולה שבסכנה, יעשה הנכרי ולא יכתוב היהודי.  
במחלקה לטיפול נמרץ יעבדו יהודים בשבת, כי על פי רוב לא נכנס שם רק  
אדם שהוא בסכנה, ואולם רבות הן המלאכות אשר אין כל צורך לעשותן לטיפול  
המידי של החולה, ולכן טוב שגם נכרי ימצא במקום לכל דבר שאינו כהול  
לעשותו (לג).

ה. הגמרא בשבת (לד) לגבי יולדת מביאה, הן אמנם היא נחשבת לחולה  
שבסכנה, מ"מ כל שאפשר לעשות בשינוי עושין. הלא רק לגבי יולדת (לה), אלא  
גם לגבי כל חולה שבסכנה אנחנו מוצאים, שיש לעשות בשינוי (לו). גם השלטי  
הגבורים ביוםא על הסוגיא של עשיית איסורים ע"י גדולי ישראל (לז) מביא :  
ואין אומרים דיעשו דברים הללו ע"י עכרים או ע"י קטנים שאינן בני עונשין.  
שמה עד שנתחזר אחריהן יסתכן החולה, אלא עושין ע"י גדולי ישראל שהן בני  
עונשין הנמצאים שם, ואם היו הנמצאים שם נכרים או קטנים עושין על ידם ואין  
מחללין ע"י גדולי ישראל הואיל ואפשר לעשות הדבר בהיתר, אין לנו לעשות  
באיסור, ע"ש.

על פי זה כותב הרמ"א בש"ע (לח) : ויש אומרים שאם אפשר לעשות בלי  
דיחוי ובלי איחור ע"י שינוי — עושה ע"י שינוי, ואם אפשר לעשותו ע"י עכרים  
— עושין ע"י עכרים. ומוסיף על זה בביאור הגר"א, ומ"ש ביומא שם, ואין עושין

שכח סעי' כח, ועיין ס"י של במ"ב ס"ק כא. (לא) ס"י שכח סעי' ד, במ"ב ס"ק יד ובבית-ל  
ד"ה כל שרגילים, אלא דל"ע בדבר איך נבין את הברייתא, יומא פ"ב, דמחמין לו חמין  
בין להשקותו בין להברותו, דדוחק גדול לומר דמירי בבהול לעשותו, וע"ש במאירי.  
לב) עיין שו"ת אגרות משה אורח ס"י קלא. (לג) עיין אשל אברהם (בוטשאטש) מה"ת  
ס"י שכת, דמה שנוהגים לעשות פק"נ ע"י נכרי, גם שמצוה לעשות בגדולי ישראל, אולי  
הר"ז מצד שמשופקים אם פעולה ההיא פק"נ ודאי, כי ברוב פעמים יכול להיות שאין בפעולה  
ההיא הכרת להפק"נ, גם שהחולה ורופאים בקיאים אומרים צריך, מ"מ אולי יש תחבולה אחרת  
שיוכל להיות הפק"נ בלא פעולה זו, שהיא רק ע"י מלאכה בשבת ק' וכדומה, ע"ש, ודבריו  
צ"ע, דמ"מ החולה והרופאים אומרים שיש צורך לעשות למען הפק"נ, ולמה נכנס לחשבונות  
מעין אלה. (לד) קכ"ב. (לה) שיש מקום לומר דחמיר טפי, עיין במגיד משנה פ"ב  
מה' שבת ה"א, מפני שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה... ולפיכך החמירו לשנות  
במקום שאפשר, ולא החמירו בחולים. (לו) עיין שבת קל"ג א במשנה ושם קל"ג ב תודיה  
לועס. (לז) ברי"ף על יומא (דפוס וילנא) דף ב ב ס"ק ב. (לח) סימן שכח סעי' יב.

ע"י עכורים, היינו במקום שיש לחוש שיתעצל, וזה מה שמסיים הרמ"א: אבל במקום שיש לחוש שיתעצל העכורים, אין לעשות ע"י עכורים.

ומענין, המאירי ביומא (לט) בהביאו את הברייתא דאין עושין דברים הללו, מחלק את הברייתא לשתיים, דלגבי נכרים וקטנים הוא כתוב: ואין צריך לעשות דברים אלו לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים אלא אף בגדולים, ואילו לגבי נשים וכותים הוא כתוב: וצריך להיזהר שלא לעשותם ע"י נשים וכותים מפני שמצטרפין לדעת אחרת, ר"ל שמתעצלין בדבר מפני שמפקקים על שאנו מצוים אותם לעשות ואין אנו עושין בעצמינו, שמא יש סרך איסור בדבר, שאנו מקילין בהם שלא להקפיד אם יתלה הקולר בצוארם.

כלומר, המאירי סובר, שהברייתא מלמדת אותנו, שאין צריך לעשות דוקא ע"י נכרי, אלא מותר אף ביהודי.

ו. להלכה פוסק המשנה ברורה (מ) בשם הט"ז, דלאו מנהג ותיקין הוא, לעשות למען הפקוח נפש דוקא ע"י נכרי, אלא דאף דיכול לעשות ע"י נכרי, מ"מ הישראל יודרו בדבר יותר, ולכן אם יש אפילו ספק הצלה ויש סכנה בבירור — כל הוריו הרי זה משובת. אבל — כאמור כל שאין בהלה בדבר ואינו נחוץ כרגע — ישתדל לעשותו ע"י נכרי.

(לט) פר ב ד"ה מחמין. (מ) סי' שכח ס"ק לו.

פרופ' זאב בן נחום הלוי לב  
ירושלים

## הפעלת מכשיר רפואי על ידי דיבור בשבת

### א. שאלה

לאחרונה הומצא מיכשור רפואי חדש שתפקידו לעזור לרופא לאבחן מחלות לקבץ ידע על החולה ועל המחלה.

#### תאור המכשיר בקצרה

הרופא מדבר לתוך מיקרופון ומודיע למחשב את שאלותיו, או מעביר דרכו את הנתונים של החולה שבדק.

המיקרופון מעביר את קולו באמצעות פולסים חשמליים למכשיר אלקטרוני. פולסים אלו עוברים עיבוד אלקטרוני כך שדיבורו של הרופא מתורגם לשפה המתאימה לשפת המחשב. בזכרון של המחשב יש כבר דוגמאות שונות שמאפיינות את קולו של הרופא. על ידי השוואת הפולסים שמתקבלים והמתמונה של הקול שכבר רשום במחשב המכשיר מאפיין מי הוא הרופא שמדבר וקולט את השאלה או את הנתונים.

אחרי קבלת השאלות או הנתונים מעבד המחשב את הנתונים. התשובה ניתנת אחרי שליפת ידע ממאגר הידע שנמצא בתוך המחשב, או ממאגר ידע שקשור למחשב אחר. הידע או התשובה מועברים לידיעת הרופא באמצעות מסך טלוויזיה — בכתב, או באמצעות רם-קול, או אם יש צורך בכך, בהדפסה אוטומטית במכונת כתיבה חשמלית הקשורה למחשב.

במצב הנוכחי מסוגל המכשיר לאפיין כבר כמה מאות מלים וגם מספר קטן של שאלות או נתונים. לעתיד לבוא יגדל בהרבה מספר הנתונים שאפשר להעביר באמצעות דיבור, והוא יקלוט אפילו שיחה שוטפת. השאלה: האם מותר לרופא יהודי להשתמש במכשיר זה בשבת ובתנאי שהמכשיר כבר מופעל לפני שבת.

### ב. תשובה

יש מספר בעיות הקשורות בדיבור לתוך מכשיר כזה. הבעיה הראשונה היא האם מותר לרופא בתנאי בית החולים לדבר לתוך מיקרופון.

שאלת השימוש במיקרופון ורם-קול נדונה בהרבה מקומות ודשו גדולי תורה<sup>1</sup>. אפשר להתגבר באמצעים טכניים על רוב החששות, וכל זה בלי קשיים גדולים, כאשר המכשיר מופעל לפני שבת או לפני יום טוב, וכאשר המכשיר הוא מודרני ועובד באמצעות מערכת מעגלים שלובים של מצב המוצק, כך שאין מגורות, ואין חימום לטמפרטורה של גחלת של מתכת, ואפילו לא לטמפרטורה של יד סולדת.

אין איסור של מוליד זרם שהרי המעגל מחובר לפני שבת. תוספת זרם על ידי דיבור, דומה לתוספת ריח במקום שיש כבר ריח ואין איסור של מוליד ריח<sup>2</sup>. אין חשש לאיסור של מבעיר בגלל ניצוצות ולכן אין זה פסיק רישא, שלישית במידה שיש ניצוצות, הניצוצות חלשים מאד כך שאין הם פעילים ובקושי אפשר לראותם בעין, רביעית, הניצוצות אינם רצויים שהרי הם מקלקלים את המערכת ומפריעים לדיבור בתוך המיקרופון, ובדאי אין בזה איסור מוליד<sup>3</sup>.

הבעיה השניה קשורה אם התשובה ניתנת ע"י המחשב ברם-קול. עיקר הדיון בהשמעת קול הוא לענין יציאה ידי חובה במצוות כמו קריאת תורה או תקיעת שופר שאין הקול הנשמע על ידי מיכשור אלקטרוני קולו של האדם אלא רק העתק קולו של האדם המוכר<sup>4</sup>. במקרה שלנו המכשיר רק נותן תשובות לאדם הן תשובות של הגולם, של המחשב, ואין זו שמיעת קולו של האדם, ואפילו לא העתק קולו. לכן, נשאר האיסור דרבנן אוושא דמילתא וזילותא דשבת. נראה לי שאין כאן איסור זה ראשית, המכשיר אינו משמיע את תשובותיו בקול חזק, שנית, הוא משמיע את תשובותיו רק בחדר מיוחד ולרופא השואל, שלישית, הרופא יכול להשתמש באוזניות כך שאי אפשר לשמוע את הקול בחדר. אין כאן איסור של זילותא של שבת שהרי מדובר בבית חולים וברופא, ויש צורך בטיפול נאות בחולה בשבת.

הבעיה השלישית היא העיקרית, האם הפעולות והתוצאות הסופיות שנעשו על ידי המיכשור האלקטרוני נחשבות כאילו שעשה אותם האדם על ידי דיבורו. התוצאות יכולות להיות סוג שהם אב או תולדות מלאכה כגון כתיבה במכונת כתיבה, או איסורי דרבנן כגון השמעת קול, או מצד שני אפשר לומר שהפעלת מכשיר על ידי דיבור אין זה מעשה בידים ולא נחשב כחו לענין שבת, והוי רק גרמא ואולי גרמא מותרת.

הבעיה הרביעית, היא כמו כן עקרונית, נוגעת לשימוש במיכשור שמורכב ממספר מכשירים. האם דנים לענין חיוב ואיסור, ופטור ומותר, על כל מכשיר ומכשיר באופן נפרד, או אין צורך בזה ומסתכלים רק על הפעולה הראשונה והתוצאות הסופיות.

המאמר נכתב בסיוע קרן זכרון לתרבות יהודית.

1 ראה תמצית שאלות ותשובות בספר חשמל בהלכה חלק א, מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה, ירושלים תשל"ח, חלק שלישי: תקשורת. 2 תורה ומדע כרך ט חוברת א, אדר תש"מ. הרב ל"י. הלפרין שימוש במיקרופון בבית הכנסת בשבת ובימות החול. 3 קובץ

נניח שהפעולה הראשונה, ז"א הדיבור נחשבת מעשה אדם ונניח שהתוצאה היא אסור והיא אחת מליט מלאכות, ונניח שלפני פעולה הסופית האסורה יש עוד מכשיר שעובר בצורת גרמא ולא במעשה ידיים (מסוג מכשירי גרמא שהמציא המכון המדעי הטכנולוגי לברור ההלכה). אם נסתכל על כל מרכיב ומרכיב של המיכשור אין קשר בין הפעולה הראשונה ובין התוצאה הסופית שהרי יש פעולות גרמא באמצע, או שנאמר שאם נתבונן רק על הפעולה הראשונה והיא נעשתה בכח של האדם ועל התוצאה הסופית שהיא אסורה, הרי האדם עובר על איסור חמור של אחת מליט מלאכות בשבת. (בשאלה זו נדון גם במקום אחר).

הבעיה החמישית היא האם כתיבה המופיעה על מסך טלוויזיה נחשבת ככתיבה האסורה כאב מלאכה כותב או רושם או אין זו צורת הכתיבה ולכן אין זה אב מלאכה וגם אין זה דרך הכתיבה. נוסף לזה אולי לא נחשבת כתיבה זו בת קיימא, כשהכתיבה נעשית על ידי קרן אלקטרונית במסך פלואורוסצנטי ונכבית תוך זמן קצר ונכתבה עוד פעם על ידי הקרן של אלקטרונים, ורק לעין האדם נראה כאילו הכתיבה היא בת קיימא.

בכתיבה לזמן קצוב נכתבו לאחרונה מספר תשובות<sup>4</sup>, ואנחנו נתייחס לזה רק בקצרה.

יש לדון גם האם קליטת השאלות במחשב עצמו נחשב כרושם, וקליטה זו תהיה אסורה בתור תולדת כתיבה.

### ג. דיון בבעיה השלישית

נניח שהדיבור דרך מיקרופון גורם בסופו לתוצאה שהיא מסוג של אב מלאכה בשבת או ביום טוב, האם פעולה על ידי דיבור האדם נחשבת כמעשה כך שעובר על לא תעשה כל מלאכה. לכאורה יש לדמות שאלה זו לכל פעולה שנעשית על ידי דיבור, האם דיבור או קול נחשב כמעשה או לא.

איתמר: "חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב עקימת פיו הוא מעשה, וריש לקיש אמר פטור קלא לא הוי מעשה"<sup>5</sup>. הדין הוא לענין מלקות האם חסימה בקול נחשבת לאו שיש בו מעשה או לאו שאין בו מעשה. אלא שרבי

מאמרים בעניני חשמל בשבת, הרב שלמה זלמן אויערבך דף 35. 4 ביצה כג: התם ריחא מיהא איתא, ואסופי הוא דקא מוסיף ריחא, הכא אלוזי הוא דקמוליד ריחא. 5 מוליד זרם, זאב לב "תחומין", קובץ הלכתי כרך ב תשמ"א; "הלכה ורפואה" כרך א דף רנו. 6 ראה חזו"א א"ח סימן 1 סק"ט שמשמע רק שהניצוץ הוא קבוע ובתמידות, שיש איסור מוליד. ועוד הרבה אחרונים שניצוץ לבד אין אסור. במקרה כאן הוא מקלקל שהרי זה מזיק למוליך למחצה, ואין פסיק רישא שבדרך כלל אין ניצוץ, ואפילו אם יש ניצוץ אין זה ניצוץ הניכר, ולא כמו ניצוץ כשסוגרים מעל ובו מתח גבוה. 7 כתיבה שאינה מתקיימת: הרב יצחק יעקב וייס "הלכה ורפואה" כרך א דף רלג רלד, וראה תשובה של הגרש"ז אויערבך שם דף רלה רלו. 8 קביעת הזמן של כתיבה מתקיימת הרב לוי יצחק הלפרין שם דף רמט.

יוחנן גם סובר שבדרך כלל עקימת שפתים לא נחשבת כמעשה כמו בענין מגדף משום שישנו בלב, ובעדים זוממים פשוט שישנו בראיה.<sup>10</sup> ובריש תמורה בסוגיא דממיר, בלאו שאין בו מעשה לא לוקין, נאמר בפירוש שעקימת שפתיים מתייחס בעיקר לנשבע ומימר ולמקלל חברו בשם, "ואמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש ממימר חשוב מעשה משום שבדבוריה קעביד מעשה".

לכאורה רואים שיש דינים שבהם נחשב דיבור על ידי עקימת שפתים כמעשה, ויש דינים שאינו נחשב כמעשה. לפי רבי יוחנן חסימה בקול ומימר נחשבים כמעשה על אף שרבי יוחנן בעצמו סובר בכל מקום שעקימת שפתים אינו נחשב כמעשה.

נחלקו המפרשים בסיבה למה נחשב דיבור מעשה בחסימה בקול. יש מפרשים שהסיבה היא שבדיבורו הבהמה עושה מעשה ממש, ו"א הבהמה מפסיקה לאכול והולכת ודשה בלי אכילה והבהמה עושה מעשה דדשה.<sup>12</sup> ויש שמפרשים שלכל אדם יש קריאה מיוחדת שהבהמה מכירה אותו על ידי זה ועושה את הפעולה הנדרשת לפי ציווי של בעליה.<sup>13</sup> יש שסוברים שחסימה של בהמה בקול היא איסור מיוחד. החסימה היא פעולה שלילית, מניעה מלאכול. אלא התורה אסרה מניעה, פעולה שלילית, כאילו זו פעולה חיובית. ולכן כל דבר שיגרום לחסימה נחשב כמעשה כולל דיבור.<sup>14</sup> ויש מחלוקת ראשונים ואחרונים בהגדרת המלאכה של חסימה.<sup>15</sup>

האבני נזר מפרש את לאו שיש בו מעשה בחסימה, שיש צורך בשני דברים.<sup>16</sup> שהעבירה תעשה במעשה, ושהאדם יעשה מעשה, בחסימה בקול, העבירה היא במעשה, שהרי הבהמה זוקפת את ראשה ומתחילה לדוש ואינה אוכלת, וזו היא העברה של חסימה. אבל מעשה של האדם נעשה על ידי עקימת שפתיים. ובמידה שחסר מעשה אצל הבהמה או חסר מעשה אצל האדם אין מלקות. וכדומה בעדים זוממים, העבירה היא העדות, של עדות הזמה בבית דין, המעשה של האדם נעשה על ידי עקימת שפתיים של העדים. צירוף של עקימת שפתים, ו"א מעשה אדם, עם עדות של זוממין, שזו העבירה נחשב כמעשה לענין מלקות. כתב ידידי הגאון הרב לוי יצחק הלפרין בחיבורו.<sup>17</sup> שיש לחלק בין איסור וחוב מלקות. לענין איסור עקימת שפתיים תמיד יחשב כמעשה, אבל לענין חוב מלקות יש לצרף את פעולת הבהמה, שבהתנהגותה נעשתה העבירה, ובאותו אופן הוא מפרש את איסור מחמר ובאיסור מנהיג בקול בכלאים. וכתב עוד שיש דרגות שונות של חיובים שנעשים על ידי מעשה. לענין נזיקין עצם מציאות האדם במקום, אפילו נמצא שם בהיתר, ונעשה נזק נחשב כמעשה. לענין רציחה או כל

9 ב"מ דף ז ב. 10 סנהדרין דף סה. 11 תמורה דף ג ב, ראה גם שבועות כא א. 12 תוספ' ב"מ שם ד"ה ר"י, וסנהדרין דף סה ב ד"ה הואיל. 13 הראב"ד בשיטה מקובצת שם. 14 מאירי ב"מ שם, מ"מ הלכות שכירות פרק י"ז הלכה ב. 15 וראה סיכום כל השיטות באנציקלופדיה התלמודית כרך סז דף שז ערך חסימה. 16 אבני נזר א"ח סימן נז וסימן נח. 17 הרב י. ל. הלפרין בספר מעשה וגרמא דף 232. 18 נ. לב ברור

לאו שיש בו מעשה יש צורך במעשה שנעשה על ידי גופו או כוחו ולא על ידי גרמא. ולפי דעתו יש הקבלה בין נזיקין ובין שבת לענין זה.<sup>18</sup> וכתבתי במקום אחר<sup>19</sup> שיסוד של חיוב בנזיקין היא הפשיעה של האדם, ולכן זקוקים לשני תנאים, פשיעת האדם ומעשה ידיו. אלא לענין רציחה אנו זקוקים לתנאים נוספים כגון כוונה מוחלטת אם הרציחה נעשתה במזיד, או ידיעה מסויימת לגבי שוגג, פעולת גופו או כוחו, ומעשה ידיו<sup>20</sup>. ושבת דומה בהרבה מובנים יותר לרציחה מאשר לנזיקין לענין זה. אין התוצאות קובעות את עיקר החיוב אלא אם האדם עשה את המעשה לפי הגדרות של ל"ט אבות המלאכה. ולכן מציאות האדם אינו נחשב כמעשה לחיוב בשבת. לכאורה נראה לכן שעקימת שפתיים לענין הפעלת המכשיר האלקטרוני דומה לחסימת הבהמה על ידי דיבור של האדם. בשני המקרים התוצאה היא דומה שהרי על ידי דיבורו נעשה מעשה, לפי סברתו של רבי יוחנן.

#### ד. הבדלים בין איסור חסימה ובקול ובין איסור מלאכה בשבת

יש לחלק בין איסור חסימה ובין איסור מלאכה בשבת. באיסור חסימה התורה חסה על הבהמה והאיסור על חסימה בא להגן על הבהמה ולטובת הבהמה. האיסור הוא על התוצאה והיא החסימה. ולכן אפילו דיבור נחשב כמעשה לענין זה. גם לענין מקלל ונשבע לשקר האיסור הוא על עצם הדבר, על הקללה ועל השבועה לשקר, אלא האדם הוא מעין מכשיר לתוצאה זו. והתורה אסרה על האדם להביא לתוצאה של חסימה, של קללה או שבועת שקר.

אבל בשבת הרי כתוב לא תעשה כל מלאכה, עשייה אסורה אבל גרמא מותרת<sup>21</sup>. והאיסור הוא על האדם שלא יעשה מלאכה בשבת, מלאכה המוגדרת כאחת מל"ט מלאכות, בגופו או בכוחו ובמלאכת מחשבת. המושג של מלאכת מחשבת מראה שהאיסור הוא בעיקר על האדם באשר הוא אדם ולא אדם, באשר הוא מכוונו. האיסור הוא שאדם לא יעשה מלאכה שתביא תוצאה מל"ט מלאכות, וכשהתוצאה היא המחשבת ונעשית בדרך העשייה הנכונה והרגילה. ולכן כל המלאכות הן מסוג שנלווים על ידי מעשה האדם בגופו או בכוחו, ואין בשבת חיוב במלאכה כשאין בו מעשה, שייחשב כמעשה.

ואפילו מלאכה צידה, שלכאורה נעשית על ידי הצבת מלכודת על ידי האדם והחיה נצודה בעצמה ומאליה, צריכה מעשה האדם. פעולת הצידה היא יוצאת דופן<sup>22</sup> שהיא נעשית גם על ידי שני גורמים, האדם והחיה הנצודה. אלא לפי רוב הראשונים והאחרונים גם חיוב במלאכת צידה הוא רק כשאדם שותף פעיל בזמן הצידה<sup>23</sup>. וגם אין להביא ראיה מזורה ורוח מסייעתו<sup>24</sup>, שחייב בשבת משום

מושגים, כח כחו וכח שני בהלכה דף כג עד כו. 19 סברה מעין זו גם נמצאת אצל החזון איש ב"ק ב ס"ק ב. וראה בשו"ת הרא"ה בשיטה מקובצת ב"ק דף ג. 20 שבת דף קכ. 21 ראה למשל שו"ת אבני נזר א"ח סי' קצא וסי' קצו, צידה מילתא אחרייתא היא. 22 ראה דיון ארוך בפרק עשירי בספר בירור מושגים, כח כחו וכח שני בהלכה דף פג. וראה תוס' שבת יז ב ד"ה אין פורסין מצודות, וחדושי הריטב"א והרשב"א והמאירי שם.



מלאכת מחשבת שהרי גם שם האדם עושה מעשה בידיים אלא משתף בו כח אחר, את הרוח כמבשר<sup>24</sup>.

לכן יתכן שאע"פ שלענין חסימה יחשב דיבור בעקימת שפתיים למעשה שהרי בדיבורו נעשה מעשה, והוא לאו שיש בו מעשה משום שהבהמה עושה מעשה באמצעות דיבורו, אין זה הכרח שלענין שבת דיבור בעקימת שפתיים ייחשב כמעשה שיש בו חיוב חטאת או סקילה כשנעשה אחת מל"ט מלאכות. שהרי המעשה לא נעשה בכחו או בגופו, ואפילו לא בכח כוחו או בכח שני. שהרי ראינו שברוב האיסורים עקימת שפתיים לא נחשב כמעשה, יתר על כן לפי ריש לקיש קול אף פעם לא נחשב כמעשה, ולכן אין להביא ראיה מחסימה.

### ה. לדיבור יש שתי תכונות, השמעת קול והפעלת כח

תכונות של דיבור הן שתיים. תכונה אחת היא השמעת קול בלבד, בלי שהקול מפעיל כח על הנפעל. בדין תמורה, בנשבע או במקלל חברו בשם, או במגדף, הדבר הקובע הוא הביטוי בשפתיים, הדיבור, גם בחסימה בקול, והנהגה בקול הבהמה זוקפת את ראשה מכיון שמכירה את הקול של בעליה. אין החסימה באה כתוצאה מכח שמופעל על הבהמה.

התכונה השנייה של דיבור הוא הכח שגלי הקול מפעילים על הנפעל. אנו מוצאים דיון בתכונה זו לענין נזיקין שנעשו על ידי השמעת קול<sup>25</sup>. דאיתא: „הושיט ראשו לאויר כל ותקע בו ושברו... ותני רמי בר יחזקאל תרגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם”<sup>26</sup>. הגמרא מעמידה את הסוגיא אליבא דסומכוס שמשלם נזק שלם בצרורות, אבל אליבא דרבנן משלם חצי נזק. ברור לכן שהשמעת הקול של התרגול נחשבת ככח שפועל. גם פירושו של הרשב"א<sup>27</sup> שמחייב מטעם שן כאשר התרגול תקע בזכוכית ובה אוכל ולכן משלם נזק שלם הוא מסיבת כח הקול. וגם לענין שבת אנו מוצאים שקול יש לו תכונה של כח, „נתכוון וכיבה את הדולק והבעיר את הכבה בנשימה אחת חייב שתי חטאות”<sup>28</sup>. הרי נשימה, שכחה פחות מנפיחה, הוא כמו הכח של אדם. על אחת כמה וכמה נפיחה ששנינו בירושלמי: „הבעיר וכבה בנפיחה אחת חייב שתיים”<sup>29</sup>.

וראה רמב"ם הלכות שבת פרק י הלכה כב ופירוש על הרמב"ם במרכבת המשנה שם. להלכה כתב הרמ"א שצידה נחשבת רק כשאדם משתתף בצידה שכתב „משלח כלבים לרדוף אחר הצידה ורדף כפי שיגע הכלב לתפסה חייב” הרי שהאדם צריך לרדוף. וכך גם מפרש המנחת חינוך מצוה לב, מוסף השבת ס"ק כח מלאכת צדה, וראה מהר"ם שיק אורח קנו, ופרי מגדים ס"י שטז, וראה שו"ת בית אפרים ס"י כ, וראה חזון איש שמסתפק בזה ב"ק ס יד ס"ק ב, וחזר בו אחרי שהביא דברי הריטב"א. 23 ב"ק דף ס. 24 ראה ספר גרמא ומעשה בהלכה שמביא את כל השיטות בענין זה בחלק שמיני דף 293, ובספר ברור מושגים חלק שני נספח ג דף ריד. 25 סברה זו כבר מוזכרת באבני נזר אורח סימן נח. 26 ב"ק דף יח ב. 27 חידושי הרשב"א שם יט. 28 תוספתא שבת פרק יב א. 29 ירושלמי

הרמב"ם פסק להלכה: תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושבירו אם היו תבלין וכיוצא בהן והושיט ראשו כדי לאכלו על התבלין משלם נזק שלם. ועל הכלי משלם כחצי נזק צרורות. שכך היא דרכו. ואם היה הכלי ריקן הרי זה משונה ומשלם חצי נזק ככל הקנסות<sup>30</sup>. ואם כי הראב"ד חולק על הרמב"ם על גודל הנזק שיש לשלם וגם על טעם של החיוב בתשלום, ברור שהן לרמב"ם והן לראב"ד החיוב בא כתוצאה מכח שמופעל על ידי הקול. הקול נחשב ככח, וכחו כגופו. ולכן סובר הש"ס שכח המופעל על ידי הקול על הנפעל נחשב ככחו של הפועל.

במקרה דנן הקול של האדם מפעיל את הממברנה ומזיז אותה על ידי הלחץ של גלי הקול. לכן הוות הממברנה וכתוצאה מזה שינוי זרם החשמל באה מכח האדם ונחשב כמעשה האדם לכל דבר.

### ו. יצירת זרם חילופין מזרם ישר, האם יש איסור מוליד

יש לדון האם יצירת זרם החילופין, או הזרם בפולסים החשמליים שנוצר על ידי תוזות הממברנה הוא מעין מוליד זרם, ויש בזה איסור דרבנן לפי שיטת הבית יצחק<sup>31</sup>. פעולת הדיבור מביאה להזות הממברנה והזות ממברנה במעגל הסגור הופכת את המעגל שבו יש מתח זרם למעגל שבו זורמים זרם חילופין. לא נסגר שום מעגל על ידי דיבורו וגם לא הוכשר מעגל על ידי הזות הממברנה, שהרי הכל מחובר לפני שבת.

נראה לי, כמו שצינתי במאמר אחר<sup>32</sup>, שאין כאן איסור של מוליד זרם במובן של הבית יצחק. עיקר הדין של מוליד זרם לומד הבית יצחק מדין מוליד ריח. אם ישים אדם אתרוג או בשמים לפני יו"ט בתוך קופסא, וביום טוב עצמו יזיז את המכסה הלוך ושוב, יצא הריח בסירוגין. הוא הפך את הריח מריח שיוצא בהספק קבוע, לריח שיוצא בהספק לסירוגין. לכן אם בגד ספוג בריח האתרוג ועירט מונח על הקופסא או בצידה אין איסור של מוליד ריח על ידי הפיכה מזרם קבוע לזרם חילופין של הריח היוצא מן האתרוג.

זאת ועוד, הבית יצחק לא התכוון לאסור זרם חשמלי כשסוגרים מעגל חשמלי אלא התכוון לאסור להוליד הספק של חשמל. ז"א האפשרות לעשות פעולה כמו הבערה או חמום או הדלקה על ידי סגירת מעגל שמאפשר הספק חשמלי.

בדומה אין איסור מוליד ריח בזרימת זרם הריח אלא האיסור בירט הוא העברת אנרגית הריח מגוף אחד לגוף שני, ריח מן האתרוג לבגד שאינו מבושם, ולהפוך את הבגד לבגד חדש עם תכונות חדשות. בזרימה עצמה אין איסור מוליד ריח. התולדה של הזרימה, ז"א היצור החדש בגד מבושם על ידי הזרימה יש בזה איסור מוליד ריח.

שבת, פרק ב הלכה ח, וראה בהסבר הירושלמי בספר ברור מושגים נספח ה דף קלו. 30 רמב"ם הלכות נזקי ממון, פרק שני הלכה ט. 31 בית יצחק יו"ד חלק ב, השמטות בסוף הספר לסימן לא. 32 "תחומין" כך ב זאב לב, מאמר "מוליד זרם", תשמ"א.

לפי זה שינוי בהספק, בכמות ההספק על ידי דיבור בסירוגין, אינו אלא כמוסיף או כמפחית מן ההספק לסירוגין. תוספת ריח מותר כמו שאיתא „ומש דמוללו ומריח בו וקוטמו ומריח בו. התם ריחא מיהא איתא ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא. הכא אולודי הוא דקמוליד ריח“<sup>33</sup>. ויתר על כן מותר להוסיף בשמים חדשים לבגד שמבושם כבר מאותו סוג בשמים, ואין זה נחשב כמוליד ריח, שמובא להלכה: „ואם כבר היה מונח מין בושם על הבגד הזה בעינו שכבר נכנס ריח הבושם בבגד מותר להניח עליו ביוט עוד ממין בושם זה כדי להוסיף ריח בושם זה בבגד, אבל אסור להניח מין בושם אחר“<sup>34</sup>.

אעפ שיש כאן שינוי בכמות הריח והבושם, אין זה אלא הוספה, והוספה אינה נחשבת כמוליד. לכן שינוי בזרם, והפיכת זרם ישר לזרם חילופין (חשמלי) על ידי דיבור אינו אלא שינוי ולא יותר. יש הוספת זרם ברגע אחד והפחתת זרם ברגע שני, אבל אין כאן שום מוליד זרם.

אין חשש לשיטת החזון איש שאיסור סגירת מעגל חשמלי הוא מעין בונה ופתיחתו מעין סותר<sup>35</sup>. המעגל החשמלי היה סגור לפני שבת, וכבר הועמד על מתכונתו לפני שבת. לכן התוצאה המיידית של הדיבור, הזות הממברנה ושינוי בזרם החשמל אינו גורר אחריו איסורים אלו.

## ז. מיכשור מורכב מיחידות שונות נחשב כיחידה אחת או לא

הבעיה הרביעית היא, האם מיכשור המורכב ממספר מכשירים אלקטרוניים, עם תפקידים שונים, נחשב כיחידה אחת. ז"א יש להתעלם ממורכבות המיכשור, ויש להתייחס רק לפעולה הראשונה של האדם ולתוצאות הסופיות הסיבתיות, או נאמר שיש להתייחס לכל מכשיר באופן נפרד, ולדון מה הם האיסורים האפשריים בהפעלת המכשיר, למשל האם המיכשור הופעל בכחו, או בכח כחו או בכח שני, או על ידי גרמא. בדוגמא שלנו המכשיר המופעל על ידי דיבור הוא מורכב ממגבר, מכשיר שמנתח את האותות של הפולסים, ממכשיר שיש בו זכרון, ממכשיר שנותן את הפיקוד ומכשיר שכותב, אם נתייחס לכל מכשיר באופן נפרד יש כאן העברה של כחות ממכשיר אחד לשני, שהרי כל אחד מופעל אחד אחר השני בשרשרת. אבל אם נתייחס למכשיר כיחידה אחת הרי על ידי הדיבור הוא כתב במכונת הכתיבה, כתוצאה ממכשיר אחד.

השאלה הזאת מתחלקת לעניינינו לשתי בעיות: האפשרות הראשונה היא שהאדם מדבר, והמכשיר כותב בסוף את המילים שהוא מדבר. האפשרות השנייה היא שאדם שואל, והמכשיר עונה על שאלתו. במקרה הראשון הכתיבה תואמת לפעולת הדיבור, וכאילו הדיבור הוא הכח שמפעיל את הכתיבה של איתו הדיבור, אותן המילים.

אפשר להדגים את השאלה אפילו במכונת כתיבה מודרנית חשמלית. מכונה זו אינה פועלת כמו מכונת כתיבה ידנית רגילה: במכונת כתיבה ידנית האדם

33 ביצה דף כג. 34 שו"ע הרב או"ח סי' תקיב סי' ב. 35 חזון איש, או"ח סימן ג

מקיש על המקש, ועל ידי זה הוא מרים מקל שעליו נמצאת חקוקה האות המסוימת, ולוחץ אותו על ידי כחו על הנייר. במכונת כתיבה מודרנית הכח הזה מועבר דרך תמסורת של מערכת של שרשרת של ברגים. כח מכני קטן של האדם מפעיל גם מערכת מכנית ומערכת חשמלית. המערכת המכנית והחשמלית יחד מפעילות, אחרי תמסורת מסובכת, כדורית שגם מסתובבת ואחר כך נלחצת על הנייר שבתוך המכונה. מכונת כתיבה שמופעלת במכשיר הרפואי המתואר עובדת על אותו העיקרון, אלא אין כאן בכלל כח של האדם מכיון שהפיקוד בא באמצעות המחשב. אם נצטמצם רק לשאלת מכונת הכתיבה המודרנית, יש מקום לדמות מכונה המתוארת במסכת עבודה זרה בענין מעצרא בויירא המופעלת באמצעות כח כחו<sup>36</sup>, ופירשו התוספות: "דבהני מעצרי צידן איכא שלשה כחות, מקל וגלגל וקורה"<sup>37</sup>. ולהלכה נפסק שהגזרה של יין נסך חל אפילו בהפעלת מכונה זו בכח כחו. משמע מסוגיא זו שתמסורת כמו מעצרא בויירא לא נחשבת כיחידה אחת, אלא כמספר יחידות, אע"פ שאחת קשורה עם השניה, וכל אחת מופעלת אך ורק על ידי הכח הקודם לה. לכאורה אין הבדל עקרוני בין החלק המכני של מכונת כתיבה ובין מכונה במעצרא בויירא.

ברם אין מקום להשוות ולהקיש מאיסור יין נסך לאיסור מלאכה בשבת בענין כח כחו משני טעמים: הטעם הראשון הוא שבמלאכות שבת כו' כחו נחשב כמו כחו, דאיתא: "אמר רב פפא: האי מאן דשדא פיסא לדיקולא ואו"ד תמרי חייב שתיים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק. רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך, ואין דרך פריקה בכך"<sup>38</sup>. ופירשו הר"ן והרמב"ן שפריקה נעשית בכח כחו ד"א שזריקת האבן מפיל אשכול של תמרים. האשכול נופל על הארץ מכח ההתנגשות בקרקע נחבטים ונידושים ונפרקים התמרים מן האשכול<sup>39</sup>. הדבר דומה למחלוקת בענין כח כחו בהריגה בשוגג. שנינו במכות: "האי מאן דשדא פיסא לדיקלא... באנו למחלוקת של רבי ורבנן"<sup>40</sup>. (לפי רבנן חייב משום כח כחו ככחו לענין זה, ולפי רבי פטור). רואים לכן שאותו התהליך של כח כחו נחשב כמעשה פריקה, והאדם כמפרק בידים, אלא שרב אשי פוטר רק משום שאין זו דרך פריקה. לכן גם במכונת כתיבה המופעלת על ידי האדם בתמסורת, ודרך כח כחו הוי האדם הכותב. ואם נאמר כמו שכתבנו לעיל שהפעלה של מכונה על ידי דיבור נחשב ככח האדם, אז כתיבה במכונה על ידי דיבור נחשב כתיבה על ידי האדם, בתנאי שזו דרך הכתיבה (ונדון במושג דרך כתיבה להלן).

יש מי שרצה לחלק בין המציאות המתוארת במסכת מכות ובין המציאות המתוארת במסכת שבת. בהריגה בשוגג יש שתי פעולות, זריקת אבן ונפילת אשכול, ושלשה גופים משתתפים, האבן, האשכול של תמרים ושלשי האדם שנהרג. בפריקה יש גם שתי הפעולות אבל על שני גופים, האבן והאשכול של התמרים. ורצה להגייד שמספר הגופים קובע אם זה נחשב ככחו או ככח כחו. ואין זה נכון. ראשית, גם בפריקה יש בעצם שלושה גופים, שהרי האשכול

ס"ק ט וסימן לח ס"ק ב. 36 עבודה זרה דף ס א. 37 שם, תוספ' ד"ה הוי עובדא

דבכח כחו. 38 שבת ע"ב. 39 שם חרושי הר"ן, וגם חרושי הרמב"ן שם.

מתפרק לתמרים בודדים, וכך על ידי זה נחשב המעשה למלאכת מפרק. ועוד אין בכלל חשיבות כמה גופים משתתפים, חשוב רק כמה פעולות ישנן בשרשרת. סדר הפעולות קובע אם זה כחו, כח כחו או כח כחו. לכן מגמרא בשבת יש הוכחה ששרשרת של כחות כאשר אחד גורם באופן סיבתי להמשך השני נחשב ככח אחד.

יש להביא ראיה נוספת מדברי התוספות בשבת של הר"ר פור"ת, והארכתי בדיון ראיה זו בספרי<sup>41</sup>.

שנית, חו הסברה העיקרית שמכונה שתוכנה על ידי מהנדס למטרה מסוימת, ופועלת על ידי תמסורת של כחות (למשל בשלוב של גלגלי שיניים) נחשבת כיחידה אחת ויחידה. סברה זו נשמעת מדברי הר"ח לענין זורה ורוח מסייעתו שכתב "ש"מ דכיון דמשוי אורחא אפילו לרוח מצויה ללבות ומחשב לכן אסור בשבת דהיינו מלאכת מחשבת"<sup>42</sup>. וקצת גם יש לדייק מדברי רש"י שכתב לענין זורה ורוח מסייעתו: "נתקיימה מחשבתו. דניחא ליה ברוח מסייעתו"<sup>43</sup>. פירוש שמלאכת מחשבת מצרפת אפילו כח חיצוני, כגון הרוח, לכח האדם, וכאילו הרוח הוא המכשיר של האדם. והסיבה משום שהאדם תיכנן את מלאכת זורה באמצעות הרוח, חו הדרך המקובלת במלאכת זורה. ואם כי אפשר לחלק בין שימוש בכח חיצוני ככלי עבודה ובין שימוש בהעברת כחות דרך המסורת, עיקר הסברה שאדם המפעיל מכשיר שמתוכנן לפעול באמצעות כח חיצוני או כחות שונים נחשב כאילו הפעולה נעשית מכח האדם, סברה זו נכונה בשני המקרים. לכן כאשר כח גלי הקול מפעילים מיד את כל המערכות (ואין להבדיל באופן זה בין העברת כחות דרך תמסורת, ובין העברת פעולות בין מכשיר אחד לשני) ובסופו גם מכונת הכתיבה האדם חייב כאילו הוא כתב בכחו, שהרי בדיבורו, ז"א בכחו, נעשה המעשה, ובתנאי שמכונת הכתיבה כתבה בדיוק מה שאמר, ובתנאי שכתביה זו היא דרך המלאכה שאסרה תורה. (ראה דיון להלן). יש גם לעיין מה הם הגבולות במושג "מיד". אפשר לקבוע שני גבולות קיצוניים, אחד אם יש הפרש זמן גדול בין פעולת מכשיר אחד ובין מכשיר שני, ברור שאז אין זה שרשרת של כחות, אין זו תמסורת. ולכן הכתיבה אינה נחשבת שבאה מכח ראשון. גבול שני אם מכונת הכתיבה כותבת כהרף עין וכל מה שהאדם מדבר יש לראות את כל המכשיר כאילו זו מכונת כתיבה משוכללת וכאילו האדם כתבו. ויתכן שהזמן המירבי שאפשר לייחס שאינו נחשב מיד, ז"א שיש הפסקה בין מכשיר למכשיר הוא הזמן שיש אפשרות עקרונית לבטל פקודה כך שמכונת הכתיבה לא תכתוב. אם זמן התגובה מהיר מדי יש לראות את המכשיר כיחידה אחת.<sup>44</sup>

### ח. מה דינו של מפעיל מכונת כתיבה בדיבור

עד כה דנתי בשאלה באיזו מידה יש לייחס כתיבה של מכונת הכתיבה

40 מכות דף ח א. 41 שבת דף צט ב. 42 רבנו חננאל שבת דף קכ ב. 43 רש"י ב"ק דף ס ד"ה מלאכת מחשבת. 44 ביאור מושגים, כח כחו וכח שני בהלכה דף יב, וראה

לפעולת דיבור של האדם, כאשר המכונה כותבת בדיוק מה שהאדם מדבר, ז"א, העבירה לכתב כל המידע שנתן האדם על ידי דיבורו. השאלה היא שונה כאשר המחשב מזין את התוכן שמכונת הכתיבה כותבת או מדפיסה על הנייר. מצד אחד עצם פעולת הכתיבה של המכונה נובעת מפעולות של אנשים שונים. היא מופעלת על ידי השואל שהרי בלי דיבורו המכונה לא היתה כותבת בכלל. נוסף לזה תוכן התשובה נובע מן השאלה ומן מאגר המידע שנמצא בתוך הזכרון של המחשב שאותו הטעין אדם, או אנשים רבים, לפני שבת. מצד שני ברור שהאדם אינו מכתוב למכונה מה לכתוב, והוא אפילו לא יודע וגם לא יכול לדעת מה תהיה תגובת המחשב, ומה יהיה תוכן הכתיבה.

נראה לכן שאין לייחס כתיבת התוכן, התשובה, ישירות לשואל, לכל מה שנוגע לאיסור כתיבת בשבת. איסור כתיבה בשבת הוא לא רק איסור כתיבה באמצעות של דבר המתקיים על דבר המתקיים אלא האיסור רק כאשר יש פעולה על ידי האדם שרוצה לכתוב, שיועד לכתוב, ומסוגל לבצע את הכתיבה, ולכן גם יודע את התוכן מה שרוצה לכתוב<sup>45</sup>. כתיבת התשובות היא רק בגדר גרמא. דומה הדבר שהמפעיל את המכשיר הוא כאילו מפעיל קוף או גולם לכתיבה. כתיבת קוף שהופעל על ידי האדם אינה נחשבת כתיבת האדם, אין זו מלאכת כותב מכיון שפעולה זו של כתיבה היא רק בגדר גרמא יש לשאול האם זו גרמא המותרת בשבת או זו גרמא האסורה מן התורה או אסורה מדרבנן. (וראה ספרו של הרב י.ל. הלפרין מעשה וגרמא בהלכה, וספרו של המחבר ביאור מושגים, כח כוחו וכח שני בהלכה, שדנים באריכות בנושא זה). גרם כיבוי התירו חכמים רק במקום הפסד<sup>46</sup>. הדבר המאפיין גרמא כגרם כיבוי — וזאת הסיבה שהותרה בשבת — הוא שאין הכיבוי נעשה על ידי האדם, אלא כל מה שהאדם עושה הוא למנוע השריפה על ידי ששם כלים מלאים מים בדרך האש כשמגיעה לשם נכבית מאליה. אין האדם גוגע ומתעסק באש, וגם לא יצר את האש. במקרה שלנו הכתיבה היא תוצאה סיבתית מפעולת דיבורו, שהרי בלי דיבורו אין כתיבה בכלל, ולכן זה יותר חמור מאשר גרם כיבוי. מצד שני הרי האדם לא כתב את התוכן, אלא רק תכנן שמכונת הכתיבה תכתוב, ואין בזה כמו שהסברנו לעיל שום קשר לאב מלאכת כותב, שהרי יש כאן חסרון במהות המלאכה. יוצא לכן שיש קשר סיבתי לתוצאות הכתיבה אבל חסרון במהות המלאכה בגרם כיבוי יש רק קשר סיבתי עקיף לתוצאות שהרי האדם רק מנע את התפשטות האש אבל אין חסרון במהות המלאכה.

אין כאן איסור של תיקון מנא כאילו הוא תיקן את המכשיר שיעבוד על פי דיבורו, שהרי האדם לא שיפר את המערכת על ידי דיבורו. המערכת נשארת אותה המערכת וזכרון המחשב איפשר להפעילו שוב ושוב. נראה לכן שאין כאן איסור מדאורייתא, אפילו בלי להתייחס לשאלה האם זו דרך כתיבה. וצ"ע אם יש בזה איסור דרבנן.

**ט. הפעלת מכונת כתיבה דרך מחשב באמצעות דיבור האם נחשב כתיבה**

יש לדון באופן כללי האם הפעלת מכונת כתיבה באמצעות דיבור נחשבת כדרך המלאכה דרך הכתיבה במידה שאין זו דרך כתיבה או יש להקל בשימוש במכונה על ידי הרופא לקבל תשובות אפילו בכתב, שהרי יש כאן צירוף לפי סעיף ח של גרמא באיסור דרבנן, שבדאי לענין חולה שאין בו סכנה יש להקל. בעצם זו שאלה יותר כללית וכבר דנו בה האחרונים. השאלה היא בהגדרה של דרך מלאכה. האם דרך זו נקבע בגמרא בצורה מוגדרת וקבועה לכל העתים, או האם „הדרך” משתנית עם מציאות הזמן, עם הטכנולוגיה של אותו הדור. שאלה משנית הנובעת מן הראשונה, ולא נדון בה כאן, האם הדרך שמוזכרת בש”ס מתבטלת במידה שנכריע בצורה שהמלאכה מתבצעת משתנית עם הזמן.

ראיתי בקובץ הערות של הגאון רבי א. וסרמן שכתב<sup>47</sup>: „דכל דיני התורה שנאמרו בפי הרגיל ולא שלא כדרכן. אבל דבר פשוט דזה תלוי הכל לפי הזמן ולפי המקום, כגון במלאכת שבת, דהמוציא במרפקו פטור מפני שאינו כדרך הוצאה בחול. אילו נשתנה מנהג העולם בחול, שהכל מוציאין במרפקו ודאי היה חייב גם בשבת...” והגאון מרחיב סברה זו לכל התורה כולה כגון לענין הרכבת האילן שלא כדרך, או לענין יוצא דופן.

באופן דומה כתב הגאון רבי חיים עוזר לבעל החזון איש וז”ל<sup>48</sup>: „אך אלו שרוצים להתיר חליבה על ידי שינוי או על ידי אפציער שיכונו הטכנאים אין שום יסוד לזה לבטל מלאכה דאורייתא ולהתיר על ידי שינוי, והצדק עם מכ”ט כי אם יתקנו באופן נאות לרבים הלא זו מלאכה גמורה וראוי לגעור ולמחות בזה, כי אין שום תקנה בדבר”.

עיקר טענתם הוא שאם שינוי מקובל על חלק גדול מן הציבור והוא נעשה שיטה מקובלת השינוי נחשב כדרך המלאכה.

אלא קשה מבישול בחמה שמותר לכתחילה לבשל, ושם מפרש רש”י: „אין דרך בישולו בכך”. (ראה הסבר בדברי רש”י במקום אחר<sup>49</sup>). ושאל האגלי טל<sup>50</sup> למה אין איסור דרבנן כמו כל מלאכה שעושים אותה שלא כדרכה. ותירץ שיש לחלק בין אם השינוי הוא בהנעשה ובין אם השינוי הוא בהעושה. אם השינוי הוא בצורה שהאדם עושה את המלאכה כגון שעושה אותה כלאחר יד יש איסור דרבנן, אם השינוי הוא בנפעל אין זו מלאכה שאסורה, וסובר האגלי טל שהבישול בחמה הוא שונה בטיב הבישול מבישול באש שנעשה על ידי עצים. ואם השינוי הוא בנפעל אין איסור מן התורה וגם לא גזרו חכמים, ולכן מותר לבשל בחמה. ונראה לי שאין באמת שינוי בנפעל, כמעט אין הבדל אם מבשלים אם בסיר שהוא שחור על ידי חמה או מבשלים בסיר שמונח על האש. (סיר שחור כדי שהמים יתחממו מהר על ידי קרני שמש). אלא נראה שיש לחלק בין שינוי בעושה לבין שינוי באמצעים שמאפשרים את תוצאות הבישול. גורת רבנן על

סיק כב. 47 קובץ שיעורים, מסכת כתובות סימן כג. 48 קובץ איגרות החזון איש, איגרת ג, מן הגאון רבי חיים עוזר דף קפב. 49 ראה דיון ארוך: בישול בשבת בתולדות האור וחמה, זאב לב ספר יד ראם ירושלים תשל”ב. 50 אגלי טל, מלאכת אופה סימן מד.

שינוי בעושה באה למנוע שאדם יעשה את הפעולה בדרך של שינוי או כלאחר יד, על אף שאין שינוי באמצעי הפעולה וגם אין שינוי בנפעל. אבל אם האדם עשה את הפעולה בדרך הרגילה, והתוצאות הן רגילות אלא האמצעים הם שונים אין זו מלאכת בישול, אין האדם נקרא מבשל.

אלא יש לשאול למה לא גזרו רבנן גם כשיש שינוי באמצעים. ועל זה בא רש"י להוסיף שאין איסור מדרבנן משום שאין דרך בישולו בכך, ז"א אין רגילים לבשל באמצעות חמה ולכן לא גזרו רבנן.

נמצא שיש שני אופנים להסביר שלא בדרך מלאכה. אופן אחד שדרך הביצוע על ידי האדם הוא על ידי שינוי אבל האמצעים והתוצאות הן רגילים. אופן שני שדרך הביצוע והתוצאות הם רגילים אלא האמצעים הם שונים. במקרה שני אין זה נחשב כמלאכה בכלל.

לכאורה, לכן יש מקום להקל לעניננו שהרי יש כאן שינוי באמצעים ולא שינוי בעושה. אלא יש לדון שאם השינוי הזה, ז"א כתיבה על ידי דיבור דרך מכשיר של מחשב, יהיה לעתיד נחלת הכלל, חוה עשוי להיות בזמן הקרוב, ואם יהיה אסור מדרבנן, בדומה אם חלק גדול מן הציבור יתחיל לבשל בחמה ואם זה ייחשב כדרך בישול ויהיה אסור מדרבנן. ויש לי ראיות לכאן ולכאן ואין לי הכרע בענין זה י"י.

### י. כתיבת מזוזה, תפילין, ספר תורה וגט ע"י דיבור

יש להרחיב את הדיון בענין כתיבה באמצעות דיבור לא רק למלאכת כתיבה בשבת אלא גם לענין כתיבת מזוזה, תפילין, ספר תורה וגט. לא קשה לתכנן מכשיר שבמקום הדפסה יכתוב באמצעות קולמוס בדיו על קלף במשיכה כמו עט, ויכתוב לפי סדר הראוי באותיות מהודרות, ובלי שגיאות. צורת הכתיבה תהיה תואמת לכתיבה המעולה ביותר של ספר תורה או מזוזה או כל דבר שבקדושה, שהרי הכתיבה הזאת יהיה העתק מן הכתיבה שנמצאת בתוך הזכרון של המחשב. פעולת האדם תצטמצם או ללחיצת כפתור או לדיבור בתוך מיקרופון. את שמות הקדושים האדם יכתוב בעצמו, ולפי הסדר המתאים. ויש לשאול האם יהיה הספר תורה או המזוזה או התפילין כשרים. ושאלה דומה מתייחסת גם לענין כתיבת גט. הבאנו לעיל ראיה שכח של גלי קול נחשבים ככח האדם. כמו כן לחיצת כפתור נחשב ככח אדם. שהרי רוב האחרונים התירו לאפות מצות במכונה, וחשש העיקרי של המחמירים באפיית מצה שמורה במכונה הוא לענין שמור.

51 ראה מאירי שבת דף לח ב וקריית ספר הלכות שבת פרק ט שמפרש קצת שונה דרך בישול וראה נודע ביהודה יורה דעה תנינא סימן מג. יש להביא קצת ראיה מדברי הגאון רבי דוד אופנהיים בספרו שו"ת נשאל דוד אוריח סימן ט. הגאון דן באריכות למה שאל דוד המלך באורים ותומים בשבת. הגאון דוחה את הסברה שהתיר בה משום שאין דרך כתיבה בכך. וכתב מכיון שזאת דרך הכתיבה של אורים ותומים, וזה המשפט שלפיו הם פועלים, ז"א שהאותיות היו בולטות או שהאותיות מצטרפות, אם כן זה דרך המלאכה. רואים מדבריו שכל מכשיר



אין להביא ראיה שתפילין או ספר תורה שנכתבו ביד שמאלית אינם כשרים, וכמו כן אם כתב בפיו גם אינם כשרים, משום שאין זה דרך כתיבה<sup>52</sup>, ולדמות גם כתיבה באמצעות מכונה ליד שמאלית. אין חובה לכתוב ביד ימנית, אלא שיש איסור לכתוב ביד שמאלית משום שאינו רגיל בכך. אבל אם רגיל בכך, כמו איטר, הכתיבה כשרה שהרי זה דרך כתיבתו.

העיר לי הגאון הרב משה הרשלר מגמרא יומא ממעשה בן קמצא שחכמים גינו אותו מכיון שלא רצה ללמד מעשה כתב לאחרים. ומפרש הגמרא: "אמרו עליו שהיה נוטל ארבעה קולמוסין בין אצבעותיו ואם היתה תיבה של ב' אותיות היה כותבה בבת אחת<sup>53</sup>. ומפרש הקרבן עדה שמעשה הכתב שכה חשוב היה כתיבת השם של ארבעה אותיות בבת אחת שמרמו על יחוד השם, ואין פירוד ושינוי רק אחדות<sup>54</sup>. ויש לשאול האם זה דרך כתיבה שהרי בר קמצא לא נולד עם התכונה לכתוב עם ד' קולמוסים בין אצבעותיו, אלא למד בעצמו את הטכניקה הזאת. לכן יש מכאן ראיה שכתובת בר קמצא נחשבת כדרך הכתיבה, מכיון שזו הדרך שבו הוא כתב אחרי שהתרגל לכך. יתר על כן יש קצת הוכחה שכתובת ארבעה אותיות בבת אחת נחשב כסדרן, והאיסור הוא בעיקר כתיבה שלא כסידרן. ואולי לכן גם מכשיר שמתואר לעיל נחשב כדרך הכתיבה שהרי כך האומן יכתוב לעתיד.

ואין להביא ראיה ממחלוקת הידועה לענין כתיבה על ידי הדפסה של דבר שבקדושה שנחלקו בזה הרמ"ע מפאנו<sup>55</sup> שטוען שדפוס דומה לחקיקה ואין חקיקה כשרה לכתיבת ספר תורה, והרב בעל משאת בנימין<sup>56</sup> שטוען שחקיקה היא כתיבה לכל דבר, וגם נחלקו בזה גדולי האחרונים<sup>57</sup>. והוסיף הרב קוק שכתובת ספר תורה צריכה להיות על ידי משיכה, ובדפוס אין משיכה ולכן ספר התורה פסול אם הוא נדפס<sup>58</sup>. ויש מן האחרונים שפסלו הדפסה משום שאין זה נחשב כסדרן<sup>59</sup>. ויש שפסלו משום שיש לקדש את השמות<sup>60</sup>.

יש לו את הדרך האופיינית שלו. ואע"פ שהכתב של אורים ותומים אינו מתקיים אלא לשעה, מכיון שנאת הדרך אי"כ זה דרך הכתיבה, ונחשב גם כדבר בר קיימא. לפי זה גם המכשיר של הכתיבה שמופעל על ידי מחשב פועל לפי דרך הכתיבה האופיינית שלו. אלא מדברי מנן אברהם באורח סימן שא ס"ק נו משמע שכל פעולה של חמה אפילו אם משתמשים בה ברוב האנשים אינה אסורה, שכתב "ומקום שאין בישול אין ליבון דאליכ בחמה נמי ליתסר משום ליבון". ליבון של כביסה על ידי חמה הוא דבר רגיל ודרך לעשות זאת עד היום הזה, ואע"פ כן מתיר המ"א ללבן בחמה. לפי זה אין לפרש את רש"י כמו שפירשנו, ז"א שרש"י רוצה להסביר למה אין איסור דרבנן משום שאנשים בדרך כלל לא מבשלים בחמה, אלא המ"א פירש שאין זו מלאכה בכלל אם מבשלים בחמה, משום שהאמצעים אינם אלו שהיו במשכן או דומים לאלו שהיו במשכן. 52 אור"ח סימן לב ס"ג, וראה משנה ברורה שם, ובשם הרמ"ע, ומעשה שהיה במצרים. 53 יומא דף לח. 54 קרבן העדה ירושלמי פרק שלישי ה"ט. 55 רמ"ע מפאנו שו"ת סי' צג. 56 שו"ת משאת בנימין סימן צט. 57 טור יו"ד סי' רעא ס"ק ל. שו"ת חזת דעת סי' קמב, אמרי ברוך אור"ח סי' רעא. שו"ת כנסת יחזקאל סי' לו. שו"ת מהרי"ץ חיות סימן יא. 58 שו"ת דעת כהן סימן קס. 59 שו"ת זרע אמת יו"ד

כל זה אינו נוגע להצעתנו. שהרי המכשיר המתואר לעיל אינו מדפיס, ואין כאן חקיקה, אלא כותב בדיוק כמו כתיבת אדם עם אותם האמצעים. לכן כל הפסולים שנמנו לעיל אינם חלים על זה. יש רק השאלה האם מותר להפעיל מכשיר אלקטרוני כמכשיר כתיבה, והאם אפשר להסתכל על מכשיר זה כאילו זה העט של האדם, וצ"ע.

### יא. האם קליטת מידע במחשב הוי מעשה כתיבה

יש לרדן האם עצם הכנסת מידע לתוך הזכרון של מחשב (בלי כתיבה במכונת כתיבה של השאלות והתשובות) נחשב כרושם או ככותב. חקירה זו מורכבת משני חלקים: חקירה אחת האם קליטת המידע היא שפה שעליו חל איסור כותב, ואת"ל שזה שפה, האם שינוי בתוך המחשב יש לזה דין של רושם. חקירה שניה האם זו דרך כתיבה.

ברור שאין להשוות מוח האדם למחשב לענין שבת. נכון שגם במוח האדם נרשם רשום בתוך תאי הזכרון של המוח. הרשום נעשה באמצעות פולסי חשמל קטנים, ובוה באופן עקרוני, אין הבדל בין מוח האדם ובין המחשב. אבל אין איסור כאשר דבר „נרשם“ בזכרון אצל אדם. הסיבה אינה בכך שאין זה מלאכת מחשבת או שאין זה דרך המלאכה, ואף לא בכך שהמעשה הרשום לא נעשה בכחו או בידיו. הסיבה היא בכך שזה עצם האדם באשר הוא אדם, ומתפקד כאדם שחושב וזוכר ולא כמכונה. לכן, לא חלים על האדם המושגים של אבות המלאכה. אין צורך לדון מה שנעשה בתוך גופו, למשל כמו שאין מקום לדון לאיסור מפרק או בורר על אף שיש פריקה ובורר בגופו כל הזמן. שאלה תתעורר כאשר האדם יוכל וירצה ככוונה תחילה ובתכנון מרצון, להפעיל תכונות שבתוך גופו למטרות מחוץ לגופו. למשל, אם האדם יפעיל מכונה בשבת באמצעות גלי מוח. בזה יש לדון האם גלי מוח מתייחסים כמעשה האדם, כמעשה בידים<sup>60</sup>.

כדי לבסס את השאלה האם קליטת מידע בתוך המחשב נחשב ככתיבה יש לתאר את פעולתו. שפת המחשב היא מספרית. המחשב מכיר רק שני מספרים: אפס ואחד. אבל האמת היא, ששפה זו בעצם אינה רק מספרית, אלא היא רק מתבטאת בשני מצבים שמכנים אותם כשני מספרים. כל שני מצבים שמובדלים באיזו שהיא תכונה — יכולים לשמש כאלמנט, כיחידה במחשב. שפת האדם מתורגמת למספרים, או ליתר דיוק לצירוף וסדרה של שני מספרים, לסדרת אלמנטים בתוך המחשב שיכולים להיות בשני מצבים.

אלמנטים מקובלים שיש להם התכונות הדרושות הם היום חומר קטן שאפשר למגנט. האלמנט יכול להיות ממוגנט לכוון אחד או לכוון אחר, ואלה הם שני המצבים. אלמנט שני מבוסס על חומר מוליך למחצה (מוז). שני המצבים הם: שיכול להוליך חשמל, או שאינו מוליך חשמל. אלמנט יותר מודרני הוא זכרון

סי קי. שו"ת תשובה מאהבה חלק ג סי שצג. 60 שו"ת מהרי"ץ חיות סי יא.

61 ראה ספרו של המחבר שדן האם מציאות האדם כאדם נחשבת כמלאכת מחשבת.

שגם מבוסס על תכונות מגנטיות, או זכרון מסוג אחר שמבוסס על צומת של על-מוליך.

לכל השיטות האלה יש תכונות משותפות הם יכולים להיות בשני מצבים, אבל התכונות החיצוניות של החומר לא משתנות. הם יכולים לחזור למצבם הקודם, ובנויים כך שאפשר להשתמש בהם בשני המצבים במידה שווה. הם כה קטנים שאין לראותם בעין או להרגיש בהם באחד מחושי האדם. אי אפשר "לקרוא" אותם אלא במיכשור מיוחד, ואי אפשר לשנות את מצבם, ז"א "לכתוב" אלא במיכשור מיוחד. כאמור "הרישום" אינו ניכר מבחוץ, ואין הוא קבוע. הוא נשאר כל זמן שיש חשמל, אלא אם הרשום הועבר למערכת מיוחדת כמו לדיסק שהוא זכרון מיוחד השומר על האינפורמציה.

לכן, השאלה היא אם שינוי שמתבטא רק על ידי שני מצבים, ואין שם כתיבה של אותיות מקובלות, או אפילו ספרים מקובלים, וגם אין שינוי מהותי בחומר, נחשב ככתיבה שחייבים עליה בשבת.

ידוע שהכותב בשבת מספרים על ידי אותיות כמו "א", או "ב" — חייב<sup>62</sup>. יש החולקים, שהאיסור מן התורה הוא רק כאשר כתב מספרים באותיות אשוריות. אבל, בכל מקרה, הרי הוא כתב אמיתי, אפילו אם הם מספרים לועזיים, והוא שינה את מצב הנייר או הקלף באופן מהותי.

ידועה מחלוקת הפוסקים בענין חק תוכות, שנחלקו אם נחשב כתיבה או לא נחשב כתיבה<sup>63</sup>. גם כאן סוף כל סוף נעשה שינוי מהותי בלוח שאפשר להרגיש בשינוי זה, ולכן אין להביא משם ראיה.

גם אין להביא ראיה מרושם בצפורן על ספר שיש סוברים שמותר לעשות זאת בשבת<sup>64</sup>. שם הדיון הוא האם השינוי בספר הוא שינוי בר קיימא, או שאין זה כתב מתקיים.

לכאורה משמע מתוך דברי הרמב"ם שאין זה בכלל כתיבה<sup>65</sup>, אין הכותב חייב עד שיכתוב דבר הרושם ועומד, כגון דיו שחור, וסיקרא, וקומוס וקנקנתום וכיוצא בהם ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם. אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגון משקים ומי פירות, או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור. אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד. שכן אין המוחק חייב עד שימחק דבר העומד מעל דבר העומד.

62 תוספות יום טוב שבת פרק יב משנה ג. אבן העזר סימן קכג ס"ק ח וראה שם פירושם של ב"ש והט"ו. ראה השמטות לצפנת פענח לרמב"ם הלכות שבת פרק יא הלכה יד שרוצה לחלק בין כתיבת מספרים בכתב אשורית שחייב משום אב מלאכה כותב, ובין כתיבת מספרים בשפה אחרת שחייב משום תולדה של רושם. 63 מרדכי גיטין פרק המביא המרדכי מחלק בין כתיבה בשבת שחייב ובין כתיבה בגט שכשר. וכך גם כתב הסמ"ג עשין ג. ובספר טל אורות על המרדכי מפרש את דברי המרדכי (דף פא ע"ב) ובחידושי הרשב"א דף קו, חידושי הר"ן שם, ובספר רלב"ח סי' צו, שכתב שהרשב"א חזר בדבריו. 64 שו"ע אורח, סימן שמ ס"ק עה, וראה מהרש"ל שמחלק בין נייר ובין כתיבה על קלף וראה ט"ו ס"ק ד.

הרמב"ם שינה במקצת את לשונו בהלכות גירושין<sup>65</sup> וכתב במקום „עד שיכתוב דבר הרושם ועומד“ „בדבר שרישומו עומד“. והבהדל בולט. שלענין שבת החשיבות היא הפעולה שהיא צריכה להיות כזאת שיכולה להתקיים אבל אין צורך שהיא תמשיך להתקיים הלכה למעשה, אבל לענין גיטין החשיבות היא התוצאה שהגט מוכרח להיות כתוב בדבר שמתקיים.

לעניננו משמע מדברי הרמב"ם שאמצעי הוא מוכרח להיות דבר בר קיימא, והדבר שבו הכתב נמצא גם צריך להיות דבר שרישומו קיים. ואין זה דין רק בכתיבה אלא באותו אופן גם לתולדה של כתיבה — רושם, ששם כתב הרמב"ם<sup>66</sup>: „רושם תולדת כותב הוא. כיצד, הרושם רשמים וצורות בכותל ובשטר בכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב“. משמע שגם באב מלאכה כותב ותולדה רושם יש צורך בדבר שרישומו עומד וקיים, ועושה שינוי על הדבר שכתב בו כמו למשל שינוי בכותל שעליו מציירים ציורים עד היום, והרישום אינו נעלם.

ולפי זה אין איסור מן התורה בכתיבה בשינוי בזכרון במחשב שהרי רישומו אינו ניכר, הוא בשינוי מתקיים כל זמן שיש חשמל, והדבר שבאמצעותו רושמים, הפולס החשמלי, הוא אינו דבר שרישומו עומד. זה אינו אמצעי כמו דיו, ואפילו לא כמו מי פירות, שנשאר אחרי זמן. שהרי הפולס שדומה לדיו אינו נשאר רשום בתוך המחשב, הם רק אמצעי שחולף תוך זמן קצר. דיו רגיל נבלע בנייר ונשאר על הגייר לזמן רב.

לכאורה אפשר היה להביא ראייה מגמרא ששואלים באורים ותומים בשבת<sup>67</sup>. ובגמרא בסוף יומא יש מחלוקת איך פועלים האורים ותומים. לפי ריש לקיש האותיות מצטרפות ולפי רבי יוחנן האותיות נעשו בולטות. ולכאורה הדבר דומה לדיבור אל המחשב, האורים ותומים דומים למעשה מחשב. ויש לדחות ראייה זו כמו שכתב הגאון הרב דוד אופנהיים<sup>68</sup> שכתובה שנעשית ממילא אין בזה כל קפידה ולכן התיר דוד המלך לעצמו לשאול באורים ותומים בשבת. או משום שהכתיבה והאותיות כבר היו קיימות לפי ר"ל לפני שבת לצירוף של אותיות מותר בשבת, לפי שיטת הט"ז<sup>69</sup>. אבל האמת היא שאפילו לפי רבי יוחנן שהאותיות נעשו בולטות אין כאן שאלה שהרי השואל רק שאל ולא כתב, והכתיבה של התשובה היא אינה הכתיבה של השואל אלא הוא רק גרם שיכתב. וזה בדיוק מה שכתבנו לעיל בענין המחשב שמוציא את התשובה ממאגר הידע וכותב אותה על ידי מכונת כתיבה. שאין זו כתיבת השואל. אבל אין ראייה לעניננו כאשר השאלה נקלטת בתוך המחשב עצמו.

65 רמב"ם, הלכות שבת פרק יא הלכה ט. 66 רמב"ם הלכות גירושין פרק ה הלכה א.

67 רמב"ם הלכות שבת פרק יא הלכה יז, וראה פירושו של מרכבת המשנה ויתר נושאי כליו. ויש מחלוקת האם הרמב"ם פסק כמו רבי יוסי (שבת קג ב) או הוציא את דינו מדברי הירושלמי (שבת פרק שביעי הלכה ב), או שהביא טעם מצמו. 68 עירובין דף מח ראה לעיל הערה 51. ראה גם נחלת בנימין מצוה קיא, מהרש"ם ארי"ח סימן שם. 69 טורי זהב

לכאורה יש להביא ראיה מדברי הבית יצחק שכתב<sup>70</sup> "אם מותר לדבר בשבת להמכונה שנקראת פאנאגראף והוא כלי המחזקת הדיבור ימים רבים. זה ודאי אסור מפני שנתהווה רושם בהשעות הנמצאת בהמכונה הזאת, והוי ככותב כמבואר בסימן ש"מ דמוחק שעוה שעל פנקס חייב וה"ה ככותב על שעוה". האיסור נובע מכיון שעשה חריץ על השעוה, והחריץ הוא ניכר לעין. אבל במחשב הלא לא שינה שום דבר, המחשב נשאר כמות שהוא ורק הסידור שונה באופן זמני. נוסף לזה יש מי שפירש מדברי הבית יצחק מתייחסים רק לאיסור מדרבנן<sup>71</sup>. בני אברהם ג"י הראה לי שהג"ר פסח צבי פרנק הסתפק גבי פאנאגראף אם חייב משום מחיקת השם אם עושה מעשה ומסיק שאין זו נקראת מחיקת השם משום שאין כאן תמונת אותיות<sup>72</sup>. ואולי יש הבדל בין מחיקת השם ובין מוחק וכותב לענין שבת. אבל כאמור גם אם נאמר שאסור למחוק מפאנאגראף אין לזה שום דמיון למחיקה בזכרון שבמחשב.

וראיתי שגם הגאון ר' משה פיינשטיין כתב שאין לחשוש למחיקת השם בטיפ, שהרי אין שם אותיות, ומחיקה של טיפ אינה נחשבת כמחיקה של כתב<sup>73</sup>. יש לצרף להקל גם המחלוקת הידועה בכותב בשבת בכתב שאינו אשורית. וכתב האר"י<sup>74</sup> "והר"ר יואל ב"ר יצחק הלוי מבין פירש שכתב כומרים או שאר כתבים אם כתבו ישראל בשבת פטור מן התורה דאינה כתיבה ואינה חשובה כמלאכה...". וכתב הנודע ביהודה וגם במשנה ברורה שזו דעת יחידה אלא לאחרונה התברר שדעת האור זרוע גם מובאת אצל הראב"ה<sup>75</sup> ועוד ראשונים ואחרונים<sup>76</sup>. וגם הרמ"א צירף דעה זו לענין קניית בית בא"י בשבת "ולחטום ומעלה בערכאות"<sup>76</sup>. אלא רוב הפוסקים האחרונים סוברים שהכותב בשבת בשפה שאינה אשורית חייב.

האבני נזר<sup>77</sup> מביא חילוק. כתיבה בשאר לשונות נחשבת כתיבה לענין שבת רק כשהאדם מכיר ומבין את השפה שבה הוא כותב. אבל אם אינו מכיר את השפה אין זו כתיבה, היוצא מזה שבכתיבה אמיתית בשפה אמיתית שאינה לשון הקודש יש ספק אם נחשבת אב מלאכה של כותב ובמיוחד אם אינו מכיר את השפה. אבל רשום בתוך אלמנטים של המחשב אין זו אפילו שפה אמיתית, אלא צירוף של מצבים באלמנטים שאדם המציא כשפה. נוסף לזה, השינוי במחשב אינו ניתן לקריאה ולפענח על ידי אדם רגיל אלא מכשיר נוסף צריך "לקרוא" את מצבי האלמנטים כדי לדעת מה הוא הצירוף של המצבים ולפי זה לתרגם אותם למספרים, והמספרים לאותיות, ומאותיות למלים. בסיכום, יש מקום להקל בצירוף כל הטעמים ואין לחשוש לאיסור כותב או

א"ח סימן שמ ס"ק ב. 70 בית יצחק י"ד חלק ב השמטות ס"י לא. 71 שו"ת ערוות הבושם א"ח ס"י סח, וראה דברי ידידי הרב גדליה פעלוצר בפוסק חוברת אייר תשי"ב ס"י תתתש"ד. 72 שו"ת הר צבי א"ח דף רפ. 73 שו"ת אגרות משה יורה דעה סימן קעג. 74 ראב"ה סימן שצא. 75 הגהות מיימוני הלכות תפילין פרק א. ר"ח פאלאבי שו"ת לב חיים ח"ב ס"י קר, נודע ביהודה מה"ת סימן לב שחשב שזו דעת יחיד. 76 רמ"א א"ח סימן שו ס"ק יא. 77 אבני נזר א"ח סימן ר.

רושם אם המחשב רק קולט בתוך הזכרון את המידע שמעביר לו האדם והמחשב מופעל לפני שבת. ובקיצור נעלה שוב עיקר הטעמים:

א. איסור כתיבה בשבת מותנה בשינוי מצב של הדבר המתקיים, ז"א, הנייר או הקלף על ידי דבר שמתקיים. השינוי הזה צריך להיות מעין יש מאין, ז"א רשום או כתיבה על דיו כך שהנייר משתנה באופן מהותי. המחשב האלמנטים בפנים לא השתנו למראית העין, ואין השינוי הזה מהותי בתוך האלמנטים, וגם מצבם עומד להשתנות כל רגע. לכן אין זו כתיבה, ונוסף לזה אין זה כתיבה על דבר שמתקיים.

ב. שפת המחשב אינה שפת אדם, ואפילו אין שפה של מספרים. אין זה אלא תרגום אלקטרוני לשפה מיוחדת של צירוף של שני מספרים. לכן האותיות האלו, המתבטאות ע"י שינוי של מצב פנימי של האלמנטים אינן אותיות שחל עליהן איסור כתיבה.

ג. השפה עצמה אינה מופעלת על ידי האדם אלא המחשב מתרגם באופן עצמאי את שפת האדם לשפה אחרת. לכן שפה הנקלטת בתוך המחשב אינה שפה שמועברת על ידי האדם, ולכן אין זה כתיבתו של האדם או רישומו אלא רק באמצעותו. לכן זה גרמא לכל היותר, וגם אין זו דרך כתיבה.

ד. אמצעי הקליטה הם פולסים חשמליים שאינם נשארים, וקיימים זמן קצר, פחות מאשר חלק אחד ממליון של שניה. לכן האמצעי שכותב הוא עצמו דבר שאינו מתקיים, ושינוי של מצב האלמנטים נעשה רק באמצעות פולסי חשמל בלי שהפולסים עצמם נשארים רשומים בתוך האלמנטים, אלא רק תגובתם לפולסים. לכן זה אינו דומה לדיו שנבלע בנייר שהרי הדיו הוא האמצעי שבו כותבים, וגם האמצעי שנשאר קיים.

ה. יש לצרף בזה דעות של מיעוט שזו פחות משפה שאינו אשורית ולפי האור זורע אין בזה איסור כותב וגם אפילו אם זה יחשב כמו כותב, יש לצרף דעתו של האבני נזר שאין זו שפה וכתיבה שמוכרת על ידי האדם שמדבר לתוך המכשיר.

ו. אין כאן חשש של איסור תיקון מנא במחשב שהרי המחשב לא השתנה, ולא השתפר. שא"כ כל כתיבה תחשב כתיקון מנא, שהרי שפר את הנייר שיש בו כתב. לפי הכתיבה היה נייר חלק ואחרי הכתיבה הוא מלא תוכן. במחשב יש פחות תיקון, שהרי אין שום שינוי מהותי ובר קיימא.

הרב לוי יצחק הלפרין  
ירושלים

## הצמדת מתקני רפואה בשבת

(מכשיר א.ק.ג. ומוניטור)

שאלה: הצמדת מתקן רפואי הרושם דפיקות לב ומחזור הדם כמו א.ק.ג. או מוניטור אחר כגון דפיקות לב של עובר בבטן האם (ובזה יש לדון במיוחד בנוגע לפעולה אם זה מתייחס להעובר אם לאו ואם יש לחלק בזה בין נעקר לצאת או לא). רישום זה למי מתייחס, אם להמצמיד המיתקן או להאדם שהצמידו לו. השאלה בזה תהיה אם המצמיד הוא נכרי, האם פעולה כזו תהיה מותרת גם לחולה שאב"ס, או שהמוצמד הוא נכרי האם פעולה זו תהיה מותרת מדין איבה.

תשובה: הנה נתבאר כבר אצלנו בספר מעשה וגרמא חלק שביעי, שפעולה שאדם עושה בכובדו ובמשקלו ללא שום פעולה אקטיבית אחרת, דינו כמעשה. והוכחנו כן מהגמרא ב"ק כז ע"א דאמר רבה שם נפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק ובייש חייב על הנזק ופטור מד' דברים, ברוח מצויה והזיק ובייש חייב בד' דברים ופטור על הבושת. ואם נתהפך חייב אף על הבושת. ע"כ ביאור הדברים שאם נפל ברוח שאינה מצויה, הואיל והיה לו לחשוש הרי הוא כשוגג קרוב לאונס שחייב בנזק ופטור מד' דברים משא"כ באם נפל ברוח מצויה דהוי שוגג קרוב למזיד חייב נמי בד' דברים.

ובזה מתעוררת השאלה מה לי אם קרוב לאונס או למזיד אם הזיק ע"י כובדו אינו אלא גרמא וצריך להיות פטור. ואין לדחות דחייב משום אשו משום חציו, ולא גרע מאבנו סכיננו ומשאו שהניח בראש גגו דהנה הרא"ה הובא בשמ"ק ב"ק נו ע"א דס"ל דבאבנו סכיננו ומשאו שהניח בראש גגו שבזה לא אמרינן אשו משום חציו ועיי"ש בספר האמור חלק ב פרק ד שהוכחנו שישנה שיטה גדולה בראשונים ההולכים בדרך זו.

כן הוכחנו שם מהסוגיא שם י ע"ב לענין ה' שישבו על הספסל וכו' עיי"ש. וכן מוכח כן מהמשנה אהלות פרק יח משנה ו' ששנינו שם המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן על האדם ועל הבהמה שכן יפה טהור, על אבנים שהוא יכול להסיטן על האדם ועל הבהמה שכן רע טמא ובב"מ קה אמרו היכי דמי אדם שכחו רע כל שרוכבו ורכובותיו נוקשות היכי דמי בהמה שכחה רע כל שרוכבה מטילה גללים עכ"ל הגמרא. ובכ"ש שם בפירוש המשנה וג"ל דכיון שכת התחתון רע מחמת משא העליון ניסט והוי כאילו הוא מסיטו וכן התחתון אינו מועיל להצילו אבל אם היה כחו יפה לא חשיב כאן משא העליון ואינו כמסיטו וכו' ע"כ.

וכ"כ שם להוכיח מדין רוכב על כלאי בהמה כלאים פ"ח מ"ג ובש"ס ב"מ ח ע"ב ע"פ דברי הרי"ף שם דרמב"ם הלכות כלאים פ"ט הלכה ט וטושו"ע יור"ד סימן רצז סעי"ב עיי"ש. וכן מדברי התוס' סנהדרין עד ד"ה והא אסתר ויבמות גג ע"ב ד"ה אין אונס לענין לתת להשליכו ע"ג תינוק ויתמעץ ע"י בנוגע ליהרג ואל יעבור עיי"ש.

יותר מזה הוכחנו שם מש"ס ב"ק לא ע"ב שמעשה שאדם עושה מעצם היותו הרי זה מעשה וזה ע"פ המשנה שם. זה בא בחביתו וזה בא בקורתו נשברה כדו של זה בקורתו של זה פטור שלוה רשות להלך ולוה רשות להלך היה בעל הקורה ראשון ובעל החבית אחרון נשברה חבית בקורה פטור בעל הקורה אם עמד בעל הקורה חייב ואם אמר לבעל החבית עמוד פטור וכו' ע"כ.

עיי"ש בנמוקי יוסף שכתב וז"ל: ואם עמד וכו' דהא שני וקיי"ל התם דכל היכא דאחד ברשות ואחד שלא ברשות בין הויקו זה את זה בין הווקו זה בזה דברשות פטור דשלא ברשות חייב והא דלא דיינין ליה כבור, כיון דניח גופיה לשמואל דאמר כל תקלה כהאי בור הוא ונפטר מן החבית דלא מצינו בור שחייב בו על הכלים משום דלא אמרינן הכי אלא היכא דנפיל ושדי דדומיא דבור דלא שליט בגופיה אבל היכא דקאי אנפשיה לאו תולדה דבור היא אלא כמאן דאזקיה בידים דמי, עכ"ל.

וגם מהסוגיא של נתקל פושע יוצא שאם שכב אדם במזיד ברה"ר ונתקלו בו אנשים או כלים שחייב משום אדם המזיק. השאלה היא רק באם נתקל ונפל והיתה לו אפשרות לקום או להזהיר אם חייב או לא עיי"ש.

יותר מזה אנו מוצאים לענין טומאה שאם נכנס נזיר בהיתר לבית הקברות ע"י שידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע עליו את המעזיבה עובר על האיסור שעל כל נפשות מת לא יבוא אע"פ שאינו עושה מעשה אלא עצם היותו שם ואע"פ שלמ"ד שלא שאין בו מעשה אין לוקין עליו יהיה פטור ממלקות אמנם למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ילקה, ועכ"פ לכל הדעות איסור מלקות יש בו, ועיקר בזה שבועות יז ע"א לענין נזיר בקבר וברש"י שם ושם בתוס' ד"ה או אין צריך.

ולפי כל האמור יוצא שמעשה שנעשה ע"י עצם מציאות האדם במקום דינו כמעשה עכ"פ לענין נזיקין ואיסורין ועיי"ש בתוס' ובש"ס נזיר ובמל"מ הלכות ביאת מקדש פרק ג הלכה כא שלענין לאו שיש בה מעשה גם אם המעשה נעשה בהיתר ואח"כ נעשה איסור ושהה באיסור שדינו כלאו שיש בו מעשה עיי"ש. ולפי"ז יוצא לכאורה שפעולות התרשמה שנעשית ע"י דפיקות הלב וכדומה שנעשה ע"י האדם עצמו כמעשיו שלו וכ"ז אילו היה ההצמדה מעצמה היה גראה לומר כן. אמנם כשהמעשה נעשה ע"י אחר יש לדון בדבריו הואיל והאדם הביאו למקום שהמעשה תיעשה בהכרח שהמעשה מתייחס אליו ודומה לאדם השוכב ברה"ר ואיש אחר שדחף איש על אותו איש וניזק שבזה י"ל שפיר שהמעשה מתייחס אל הדוחף.

ועוד י"ל שלא אמרו שמעשה של אדם הנעשה ע"י כובדו או עצם היותו הוא רק שהקדים לזה מעשה אם שאינו מעשה חיובית וכמו שהוא דעלה על ראש



הגג או ישב על ספסל או שכב ע"ג קרקע רה"ר אמנם בהיסט טומאה לכאורה יהיה הדין כן גם אם אדם יקח את השני בע"ח עליו ע"ג ויוציאו לבית הפרס מעשה ההיסט יתייחס אליו ואולי יש לחלק בזה בין מעשה טומאה למעשה איסור ועיין להלן.

והנה לענין סידור כתב הרמב"ם בפרק טז מהלכות איסורי ביאה הלכה יב וז"ל: הרי שכפה את האדם ושסה בו כלב או שאר חיות עד שעשאהו כרות שפכה או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות, ע"כ. המחבר העתיק דברים אלה בשו"ע אבן העזר סימן ה סעיף יג. בבאר הגולה כתב וז"ל: ג"ז ברמב"ם ה"ה לא הביא מאין יצא לו דין זה ולענ"ד שלמדו ממשנה וממירא דאמוראי סנהדרין עו ע"ב, עכ"ל. בשדי חמד בקונטרס באר בשדי, תשובתו של הגר"א גורדון מטלו העיר על דברי הבאר הגולה שהתכוין למשנה שם שיסה בו את הכלב שיסה בו את הנחש פטור ואע"פ שפטור מדיני אדם אינו פטור מדיני שמים ומינה דאם שיסה בו את הכלב ועשאו כרות שפכה דאע"פ שאינו חייב מלקות מכת מרדות מיהא חייב, ע"כ. הנה יש לדון בהשוואה זו ע"פ מה שנתבאר במק"א שמה שגרמא חייב הוא משום הכתוב מיד חיה אדרשנו כמבואר ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פרי"ב הלכה ב ג.

ובשו"ת הר צבי סימנים קצו ורמא העיר על הגר"א מטלו והביא את דברי ביאור הגר"א אה"ז שם ס"ק כט שכתב ועבה"ג ור"ל מדמצרכינן או לרבות את המצמצם עכ"ל.

וביאר דברי הגר"א שהכוונה בדברי באר הגולה על סוף הדין שאינו לוקה אם תשיב אדם במים או בשלג עד שביטל ממנו אברי התשמיש מדמחייבין מצמצם ברציחה מריבויא דאו באיבה משמע דאינו מעשה גמור דאי לאו הכי לרביא ואף לרבינא אינו מחייב אלא בנוזקין עפ"י כתב דמצמצם גרמא הוא דאל"ה למה פטרה התורה בשאר דיני תורה מלבד רציחה ובזה הוא מקיים את דברי הרמב"ם והשר"ע שבהושיב אדם במים עד שנסתרס פטור משום שאינו אלא גרמא מדין מצמצם ורוצה להשוות בזה דין זה של הרמב"ם והשר"ע בנוגע להושיבו על מים או על שלג להצמדת עלוקה על אביו לצורך רפואה שאינו אלא גרם חבלה ומותר לצורך רפואה עיי"ש.

והנה לגבי עלוקה כתב המג"א בסימן שכב סקנ"ג וז"ל: ואסור להוציא פירוש סוף עירובין דהר"ל חובל והוי אב מלאכה וכ"כ הגה"מ פרק כא דהמניח דבר המושך דם וליחה הוי מפרק ומלשון רש"י משמע דדווקא כשמהדקה בגמי הוא דהוי אב מלאכה דהוא עבד מעשה אבל כשמניח עליה דבר המושך דם לא הוי אב מלאכה דאיהו לא עבד וא"כ כ"ש כשמעמיד עלוקה שקורין איגליץ, דשרי לחולה כמ"ש ס"ז דשרי שבות. אבל בזבחים י"ט משמע דכשנתכוין להוציא דם אפילו אין מהדקו הוי מלאכה ובסנהדרין שהשיך בו נחש ר"מ מחייב משום דהוי כתוקע סכין בבטנו ולא גרמא הוא שהרי כלי משחיתו בידו ואפילו רבנן דפטרי, היינו דס"ל דנחש מעצמו מקיא אבל גבי עלוקה כמי שעושה בידים וכו' עכ"ל.

ואין לומר שלדעת המג"א דין עלוקה כדין מצמצם ואע"פ שבכל התורה כולה מצמצם פטור, בשבת חייב, כמו נזיקין, וכרבינא סנהדרין שם עז ע"א והלוא המג"א השהו בין עלוקה לבין השיך בו את הנחש והתם הרי שאין דינו כמצמצם במקום שסוף הורג לבוא שבמקרה זה שאינו אלא מצמצם כתבו התוס' שם עז ע"א ד"ה סוף חמה שפטור וז"ל: דלא רבי מצמצם אלא במקום שהתחיל בו ההיזק כבר ומיהו אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבוא וסוף צנה לבוא נראה דחייב למ"ד אשו משום חציו וכו' עיי"ש. ותו הלוא במג"א כתב שהשיך חייב משום דהוי כתוקע סכין בבטנו כנ"ל וגם למה שיתבאר להלן בין עלוקה להושיבו בשלג הרי שהשיך בו את הנחש שזה לעלוקה ועדיף ממנו שהנחש תופסו בשיניו ואין לו אפשרות להשתחרר ממנו כאשר יתבאר.

ולפי דברי המג"א נצטרך לומר שמה שכתבו התוס' ב"ק כג ע"א ד"ה תפשוט שהשיך בו את הנחש, מיירי שדחק שיני הכלב והנחש בבשר חבריו. אמנם בהכנסה לבד יהיה פטור עיי"ש הוא משום שכ"ז שלא נגע בשיניו עדיין אינה מוכרחת הפעולה של הנשיכה משא"כ כשנוגע בשיניו או בהכרח שישך ועיי"ש בגה"ש שציין לדברי התוס' שם נד ע"א ד"ה אילימא והכונה לכאורה ששם הקשו התוס' למ"ד מעצמו מקיא פטור הלא הרי זה מקרב הדבר אצל האש וצ"ל חייב למ"ד שדין דין אשו משום חציו בכה"ת (ועיין בזה ספר מעשה וגרמא בהלכה חלק ב באריכות). וע"ז תירצו שם משום שאין הארס בעולם וכ"ז נכון באם נחש מעצמו מקיא. אמנם לר"מ שסובר שארס בין שיניו עומד וממילא לפי דברי התוס' שאם הכניס לתוך פיו של נחש ואם לא השיכו פטור והלוא יצטרך להיות חייב משום מקרב הדבר אצל האש. אמנם לפי דברינו שאם רק הבניס לפיו ולא השיך אינו מוכרח כשישיך אין כאן קושי על דברי התוס' שם מדברי התוס' דף נח שלדין אשו משום חציו אנו צריכים שבהכרח יבוא המזיק, ועיין.

ובזה מתורץ קושית האבן העזר על המג"א שם מדברי התוס' האמור ששם משמע שרק בהשיך חייב משא"כ בשלא השיך וממילא עלוקה דומה ללא השיך אמנם לפי דברינו הרי בשלא השיך אין הדבר מוכרח שישך הנחש משא"כ בעלוקה שבודאי ימצוץ הדם וממילא דינו כמעשה וע"פ המבואר אצלינו בספר האמור ובחלק האמור הואיל והעלוקה מוצצת כל הזמן, אין צריך לחיובא מדין מקרב הדבר אצל האש עיי"ש. ועיי"ש באבן העזר שגם הקשה שם ממעמיד בהמתו ע"ג מחובר ולא אסרינן משום קוצר ועיי"ש בספר האמור ובחלק האמור שג"ז יש ליישב להמג"א.

ובכל אופן עיי"ש להאבן העזר שעלוקה גם לענין רציחה פטור וע"כ ס"ל שאין בזה גם לא משום מצמצם דאילו היה בזה משום מצמצם היה חייב עכ"פ ברציחה כמבואר בש"ס סנהדרין שם עיי"ש.

ועכ"פ ממנ"פ להמג"א הרי ששימת עלוקה דינו כמעשה ממש, ולהאבן העזר גם לא כמצמצם וממילא להאבן העזר אין אנו צריכים להתירא דמצמצם ולהמג"א לא יועיל היתר זה וצ"ע.

ובעיקר דברי הגר"א יש לעיין איך השהו הדין של הושיבו במים או ע"ג שלג לדין מצמצם כי מצמצם אינו אלא כשכובש אדם שנמצא כבר בתוך המים או

בתוך האש ולא נותן לו להנצל, ואילו היה מניעת ההצלה חיצוני, כמו סולם בבור ונמצא אדם בבור ובא אדם ולקח את הסולם שפטור על לקיחתו ואע"פ שמונע ממנו הצלה ע"י כך אלא שחילקו בזה חז"ל באם המניעה הוא באדם עצמו או בדבר שהוא חוץ ממנו (ועיין בספר האמור חלק ששי בנוגע לצמצום ע"י סגירת הדלת). אמנם באם זרק את חבירו לתוך מים שאינו יכול לצאת משם שאין זה מדין מצמצם כי אם מדין מעשה ממש וחייב בכה"ת כולה, וא"כ אם הביאו והושיבו ע"ג שלג אין לזה לכאורה למצמצם ולא כלום ואיך השווה ביניהן הגר"א אלא שצ"ל שס"ל להגר"א שאם הושיבו ע"ג שלג ויוכל לעמוד מהשלג וגם אילו לא היה קם היה פטור המושיב משום דאיהו דעביד ליה דהיה לו לעמוד ולא עמד וממילא במעשה התושבה אין בזה משום מעשה דחיובא ואח"כ כשמחזיקו הרי זו מעשה חדשה שאינו אלא מצמצם וכאילו היה שם מראש מעצמו ועתה מונע ממנו לקום והוא מצמצם ועיין בתוס' סנהדרין שם עז ע"א ד"ה סוף חמה, שכתבו דלא רבי רחמנא מצמצם אלא במקום שהתחיל בו ההיזק כבר ומיהו אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבוא וצנה לבוא נראה דחייב למ"ד אשו משום וכו', עיי"ש. דייקו התוס' בלשונם שכתבו שכפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבוא ולא כתב שהביאו למקום שסוף חמה לבוא ואח"כ כפתו שבמקרה זה אין כאן מעשה אלא מצמצם כי בהבאתו שם הרי שיכול לצאת משם והכפיתה אינו אלא מצמצם ובמצמצם אין אנו דנין דין אשו, משום חציו כמבואר בתוס' שם משא"כ אם הביאו כשהוא כפות ואינו יכול לברוח, דינו כדין מעשה ולא כמצמצם. וכיז' במושיבו ע"ג שלג או מים שמטבעו של אדם לקום וממילא התושבה אינה נחשבת למעשה נמשכת משא"כ בהעמדת עלוקה לרפואה שבודאי האדם לא יסירנו הרי שעם העמדה ימשך המעשה של האדם אין כאן משום מצמצם אלא משום עושה ממש הואיל והאדם מעונין שהעלוקה תשאר עליו הרי שהעמדה וכל פעולתה מתייחסת למעמיד וכדעת המג"א וממילא גם לענין חובל באביו יש לראותו כמעשה ולא כמצמצם והנה כהחילוק האמור בין אם האדם יכול לקום ומסתבר שהוא יעשה אותו לדין עלוקה שהאדם לא יורידהו מצאנו בש"ס ב"ק כז ע"א אמר רבה הניח לו גחלת על לבו ומת פטור. על בגדו ונשרף חייב. אמר רבא תרווייהו על ליבו דתנן כבש עליו לתוך האור או לתוך המים ואינו יכול לעלות משם ומת חייב דחפו לתוך האור או לתוך המים ואינו יכול לעלות משם ומת פטור. בגדו דתנן קרע כסותי שבר את כדי חייב, ע"מ לפטור פטור, ע"כ. ובתוס' שם ד"ה קרע כסותי חייב: תימה היכי מייתי ראייה דלמא שאני הכא שהיה לו להסיר הגחלת מעל בגדו תדע מדנקט רבה על בגדו חייב מכלל דעל בשרו פטור והתם לקמן (דף צב) תנן סמא את עינו אפילו ע"מ לפטור חייב אלא ע"כ על בשרו פטור משום שהיה לו להסיר כמו בעל ליבו ומת וי"ל דהא פשיטא ליה דמעל בשרו יסיר הגחלת ומעל בגדו לא חייב ולא איצטריך לאתויי ראייה אלא שלא תאמר כיון שמניח על בגדו והוא שותק א"כ דעתו הוי שיפטר דהא אשכחן אפילו במצוה לקרוע חייב, ע"כ.

מבואר מכל האמור שאנו מתייחסים בזה לטבעו של האדם אם דרכו של האדם הוא להסיר או לקום במקום פסידת הגוף הרי שמעשה המושיב או המניח

אינו מעשה נמשכת משום שעל האדם להסירו וממילא איהו דאפסיד אנפשיה משא"כ באם אין סיבה שיסירו ובמקרה שלנו לא רק שאינו חושש להסירו אלא שמרוצה הוא שישאר במקומו וכמו עלוקה הרי כל הפעולה מתייחסת להמצמיד עלוקה כנ"ל.

ולפי"ז היה מקום לומר גם בנד"ד כן שפעולת ההצמדה מתייחסת להמצמיד ודומה למה שאמרו בש"ס סנהדרין עד ע"ב שאסתר קרקע עולם היתה, ובתוס' שם ד"ה והא כתבו בא"ד ח"ל והא דלא פריך הכא והא אסתר עריות הואי דקים ליה דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מיחייבה למסור עצמה משום עריות דהא מרוצח ילפינן ורוצח גופיה כי מיחייב למסור עצמו ה"מ קודם שיהרג בידים אבל היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך ומסתברא שאין חייב למסור עצמו דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחברין סומק טפי דילמא דמא ידידי סומק טפי כיון דלא עביד מעשה וכו', ע"כ.

עכ"פ לכאורה מבואר מכאן שלגבי עריות וכן לגבי רציחה באם האדם אינו עושה מעשה אקטיבי אלא אחר עושה מעשה בו או ע"י, אין בו משום חיוב של יהרג ואל יעבור וממילא כן בנד"ד שאין הוא עושה המעשה אלא המצמיד, שהפעולה מתייחסת להמצמיד. אמנם בעיון נכון יש ללמוד מכאן ההפך לגמרי שע"כ צ"ל שיש במעשה זה משום מעשה ואיסור רציחה או משום מעשה ואיסור גילוי עריות דאל"ה למה ליה להתוס' לומר שאין משום יהרג ואל יעבור שיאמרו שאין כאן איסור רציחה או גילוי עריות וע"כ שיש כאן משום איסור האמור אלא שאע"פ שיש בזה משום איסור רציחה או ג"ע אע"פ חידשו התוס' שאין בזה משום חיובא של יהרג ואל יעבור ועיין בחידושי הגר"ח הלוי הלכות יסודי התורה פ"ה הלכה א שהקשה על דברי התוס' דמאי ענין רציחה לג"ע דברציחה באופן האמור אין גם מעשה רציחה לכן אין בזה משום חיוב של יהרג ואל יעבור. ועיין משי"כ בספר מעשה וגרמא בהלכה חלק ז פ"ד בדברי הגר"ח ומה שהבאנו שם הכפ"ת ובשם העמק שאלה סימן מב שאלה א, ובשם האבן האול שם והחזו"א בגליונות שם

ועכ"פ מבואר מכל האמור לכל הדעות שגם בקרקע עולם שאין האשה עושה שום מעשה יש בה משום איסור עשייה של ג"ע אלא שיש דעה שיש בזה גם משום יהרג ואל יעבור וממילא גם בנד"ד שאע"פ שאין הנצמד עושה מעשה יש לייחס אליו את מעשה האיסור ואע"פ שמה שאשה דינה כעושה מעשה של ג"ע הוא מטעם שנהנה כמו שאמרו ב"ק לב ע"א שאמרו שם והא כתיב ונכרתו הגפשות העושות מקרב עצמם הנאה לתרויהו אית להו וכו', ובתוס' שם ד"ה איהו קעביד מעשה ומיהו לענין חטאת ולענין מלקות חייבת דרחמנא אחשביה להנאה מעשה, ע"כ. וממילא י"ל שאצלנו אינו כעושה מעשה אמנם שאני התם שבאמת אין האשה עושה שום מעשה ולולי ההנאה לא היה כאן כלל מעשה משא"כ בנד"ד שהאדם ע"י דפיקות לבו עושה מעשה הכתיבה הרי שיש לומר שהוא כעושה מעשה גם ללא הנאה ודומה לנתקל או לקורתו בידו וכדומה כדלעיל. אלא שעדיין י"ל שכל מה שהוכחנו לעיל דמעשה האדם הוא גם ללא פעולה אקטיבית וכמו כובד נתקל בו לענין נזקי, רוכב לענין כלאים או היסט טומאה

וכן כניסת נזיר לביה"ק ע"י שידה תיבה ומגדל ופרע חבירו עליו וכו' י"ל שזה רק באם עשה האדם איזו שהיא מעשה מוקדמת, גם אם המעשה היתה מעשה מותרת, ואז מתייחסת המעשה אליו. אמנם באם לא עשה שום מעשה אקטיבי או אין המעשה מתייחסת אליו וכמו נדון דידן, וא"כ המעשה מתייחסת להמצמיד, דהנה גם בהא דישובו על הספסל ב"ק י ע"ב מיירי שנתיישוב על הספסל אלא שישב בעת שאינו ראוי להישבר לענין נתקל כפי שכתבנו אין הוכחה לכל הדעות שאם נפל באונס שדינו כאדם המזיק אלא באם שכב במזיד שאז עשה מעשה בזמן חיובו וגם להסוברים שבנפל גם דינו כאדם המזיק ששם עכ"פ היה מעשה באונס וגם היה לו לעמוד ולא עמד וממילא בנוגע להמשך השכיבה הרי שנפילה זו אין בו אונס וכו' לגבי רוכב ע"ג בהמה ואדם לענין כלאים או היסט טומאה כנ"ל הרי ישב על האדם או על הבהמה ואין הכרח בזה לומר שגם אם חבירו לקח אותו עליו בע"כ שההיסט יתייחס להרוכב ואולי יש לחלק ביניהם אם שאינו מסתבר כ"כ אלא שמדברי התוס' סנהדרין עד משמע שגם אם עושים בו מעשה ולא הקדימו שום מעשה לפניו אפילו מעשה של היתר המעשה מתייחסת אליו וכמו שכתבו שם הלשון אבל הכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על תינוק ומתמעך וכו' שמשמע שגם לא עושה שום מעשה אפילו של היתר. אמנם מאידך גיסא מסתבר מדברי התוס' שם שכתבו שא"צ למסור נפשו משום דאמרינן לאידך גיסא מאי ראית דדמא דחברין סומק טפי דילמא דמא ידידי סומק טפי עיי"ש וזה גם אם אומר לו גש אלי ואני אזורק אותך ע"ג התינוק שיהא מותר לגשת הואיל והוא אינו עושה את מעשה ההריגה ודומה ממש לאסתר שהיא באה לאחשורוש. וממילא י"ל שגם בזה כיונו התוס' שעשה מקודם מעשה המותרת, לכן מעשה הרציחה מתייחסת אליו ועיין בגליונות החזו"א על הגר"ח הלוי פרק יסודי התורה שכתב. וז"ל: ותימא והלא הנכרי המשליכו חשוב כרוח מצויה ואילו עלה לראש הגג כדי שיפול ברוח מצויה על התינוק ויהרגנו חשיב רוצח ואם שאינו חייב מיתה דלא חשיב רוצח לענין חיוב מיתה אלא בהמית בכחו וכמו שכתבו התוס' סנהדרין דף עז אבל עבירת רציחה יש כאן. ואילו אמרו לו עלה על הגג ותפול על התינוק ואם אינך עולה נהרג אותך יהרג ואל יעבור, ואין חילוק בין רוח משליכו או שוב נכרי, כל שהרציחה מזומנת. ואם אינו אצל התינוק ואומרים לו שילך ויעמוד אצל התינוק כדי שישליכוהו יהרג ואל יעבור, עכ"ל.

הנה יש לדון בדברי החזו"א על מי בא להקשות, אם בא להקשות על דברי הגר"ח הלוי שמכאן הוכחה שעצם הנפילה היא מעשה רציחה שא"כ לכאורה אין כאן מקום לקושיא כלל ש"ל שפיר שגם הגר"ח מודה שאם יאמר לו העכ"ם הגש לי גרזן וכדומה שאוכל להרוג בו התינוק שאל"כ יהרג אותו שיש בזה משום יהרג ואל יעבור כי עכ"פ יש כאן משום גרמא לרציחה וגם בגרמא אמרינן הדין של יהרג ואל יעבור כמו שיתבאר להלן ופשוט הוא שאם מונח גרזן ואומר לישראל תן לי לקחת אותו ע"מ שאזורק אותו ע"ג תינוק ונהרגהו שאין כאן גם לאו משום גרם רציחה גם אם החפץ שלו. ובזה פשוט-הוא שאין כאן מעשה רציחה שלו, וא"כ מה ההשוואה ומה היא ההוכחה של החזו"א. אלא שנאמר שהחזו"א הקשה כאן על דברי התוס' עצמם ור"ל שע"כ התוס' מיירי גמי שאמרו לו גש

הנה ונזרוק אותך ע"ג תינוק, ובהשוואה לאסתר, וא"כ י"ל שהחידוש של התוס' שיש בזה מעשה רציחה ואע"פ כן אין עליו החיוב של יהרג ואל יעבור. אמנם בעומד במקומו אין בזה משום חידוש שאין כאן משום מעשה רציחה כלל.

הנה אף שיש לדון בקושי החזו"א וכאשר יבואר הרי מבואר מדבריו שלמד בדברי התוס' שמיירי שאמרו לו גש הנה ומשם נזרוק אותך ע"ג התינוק, שאם לא כן מאי קשה לו מדברי התוס' ש"ל שהתוס' מיירי שעומד במקומו ורוצים לזורקו ע"ג התינוק ויש לו אפשרות להתנגד ואז יהרגוהו וע"ז אמרו התוס' שא"צ למסור נפשו. אמנם באם אומרים לו גש הנה אז באמת צריך למסור נפשו, ועכ"ל דס"ל להתחזו"א דאם עומד על מקומו אין שום חידוש בדברי התוס' שאז אין בזה משום מעשה רציחה כלל כי כל המעשה מתייחס להזורק, וכנ"ל.

ולפי"ז צ"ל באם אין איסור רציחה אין הדין של יהרג ואל יעבור אלא שע"פ מה שכתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ושמירת נפש הל"ב נראה שגם ההורג בגרמא יש בזה משום איסור רציחה מהתורה ומהכתוב מיד חיה אדרשנו וגם אם נאמר שאינו נכלל בלאו של לא תרצח וכפי דברי הרמב"ם שם חייב מיתה בידי שמים הרי שגם בהריגה בגרמא יש בו איסור של תורה וממילא חזרנו להכלל של רש"י שבמקום שיש איבוד נפש בכל מקרה, ממילא לא ניתן דבר המקום להידחות ומצד הסברא דמאי ראית וכו'. ולפי"ז יש לומר אף למה שכתב הכ"מ אליביה דר"ל שהדין של יהרג ואל יעבור הוא קבלה ולפי"ז לכאורה צ"ל שהוא מדין איסור רציחה אעפ"כ הואיל וגם בגרמא יש איסור רציחה נכלל בקבלה זו וז"ל הכ"מ בפ"ה מהלכות יסודי התורה הלכה ה' על מה שכתב שם הרמב"ם וז"ל: נשים שאמרו להם עכ"רם תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה, ואם לאו נטמא את כולכן, יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל וכן אם אמרו להם עכ"רם תנו לנו אחד ונהרגנו ואם לאו נהרגו כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרגו את כולכם אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם ואין מורין להם לכתחילה ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, עכ"ל.

ובכס"מ שם נשים שאמרו להם משנה פ"ח דתרומות כלשון רבינו וכו' וכן אם אמרו להם בירושלמי על אותה משנה דבסמוך תניא סיעת בנ"א המהלכים בדרך ופגעו בהם עכ"רם ואמרו להם תנו לנו אחד מכם ונהרגו אותו וכו' אמר ר"ל והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ורבי יוחנן אמר אפילו שאינו חייב מיתה וכו' ופסק רבינו כר"ל אע"פ דמן הסתם לא קי"ל כותיה לגבי ר' יוחנן משום דהוי ספק נפשות ולהחמיר וכו' ועוד דמתניתין מסייעתא דקתני כשבע בן בכרי וכו' כתב הרמ"ך אע"פ שנמצא בתוספתא כדבריו לא ידענא טעמא מאי דהא מסיק בגמרא פסחים כה דמשום הכי אמרינן בש"ד יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כולם והוא עצמו ומוטב שיהרג הוא ואל יהרגו כולם ואני אומר שאין טענתו טענה על התוספתא דאיכא למימר דהתם שאני שיחדו לו, וא"ל קטול לפלוני, ומשי"ה אי לאו טעמא דמאי חזית וכו' לא הוי אמרינן דיהרג ואל יעבור והיינו דקתני סיפא יחדוהו להם אבל ברישא שלא יחדוהו שלא אמרו

אלא תנו אחד מכם ונהרוג אותו בכל אחד שירצו למסור אותו, איכא למימר מאי חזיתו שתמסרו את זה אחר מכם ותצילו את זה דמאי חזיתו דדמא דהאי סומק טפי דלמא דמא דהאי סומק טפי, וע"פ טענה זו א"א למסור להם שום אחד מהם אבל אי קשיא על ר"ל קשיא דאמר שאע"פ שיחדוהו להם אם אינו מחוייב מיתה שלא ימסרוהו להם דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית וכו' שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו ואפשר לומר דס"ל לר"ל שמ"ש דבשפ"ד סברא הוא אינו עיקר הטעם דקבלה היתה בידם דש"ד יהרג ואל יעבור אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך אבל אין ה"נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא דינא הכי דיהרג ואל יעבור, ע"כ. ועיין בלח"מ שם שרצה לומר שהרמב"ם מיירי ביכול להציל את עצמו וכתב שזה דוחק וכפי שיתבאר להלן נראה שיש לפרש כן.

הנה בעיקר הדבר שנינו בתוספתא תרומות פ"ז הלכה כ"ג סיעה של בני אדם שאמרו להם נכרים תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולם יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יתנוהו להם ואל יהרגו א"ר יהודא בד"א בזמן שהוא (מבפנים והן) מבחוץ. (ובהגהות הגר"א ובמנ"ב שם בזמן שהוא מבחוץ הרוצח והן מבפנים) אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן. וכן הוא אומר (ש"ב כ) ותבא האשה אל כל העם בחכמתה וגו' אמרה להם, הואיל והוא נהרג ואתם נהרגים תנוהו להם ואל תהרגו שבא לומר שמה שאמר ת"ק שרק אם יחדוהו מותר למסרו זהו רק אם הרוצח כולכם ר"ש אומר כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה, ע"כ.

הנה לכאורה לשון התוספתא צריך לימוד שמריש דברי רבי יהודא משמע מבחוץ והן מבפנים ויש אפשרות כל שהיא שכולם יברחו או כ"א וא' יש אפשרות כ"ש לברוח ובוזא אמרינן שאין למסור אחד מהם שכל אחד ואחד יש לומר שמה ינצל ואין למסור לו דאי מיתה משא"כ באם הרוצחים מבפנים ובזדאי שכולם יומתו מותר למסור אחד מהם גם אם לא יחדוהו וממילא באם יחדוהו מותר למסור גם אם הרוצח מבחוץ ולפי"ז אתי שפיר הלשון של רבי יהודא בד"א בזמן שהוא מבחוץ וכו' ואילו היו דברי רבי יהודא מוסבים על יחדוהו היה צריך לשנות הלשון ולומר בד"א שיחדוהו מותר למסרו כשהוא והן מבפנים. אמנם כשהוא בחוץ והן מבפנים גם ביחדוהו אין למסרו ומדהתחיל בד"א בזמן שהוא בחוץ וכו' מבואר שבא לומר שגם בלא יחדוהו אם כולם יומתו מותר להוציא אחד מהם להרגו ואם תשאל את מי להוציא, י"ל ע"י גורל וכדו'. ועיין פתחי תשובה יו"ד סימן קנז אות יג מש"כ בשם התפארת למשה לענין גורל. וביחדוהו גם אם יש שהורגין את כולם בכללו לכן מותר למסרו ונצטרך לחלק בין הא דייחדוהו ולבין אפשרות כל שהיא להמלט מוסרין. ונצטרך לומר בזה מדין רודף כשיחדוהו הרי מ"ש בסנהדרין ע"ב דעובר אחרי שיוצא ראשו אין נוגעין בו משום דאין דחין נפש מפני נפש ואינו כרודף משום דמשמאי קא רדפי ליה משא"כ ביחדוהו שמסתמא משום מעשיו דיליה רודפין להם או שנחלץ ביניהם שהתם אין העובר בכלל הסכנה כלל ולכן אין הורגין אותו משא"כ בנד"ד אע"פ שיש אפשרות כ"ש של הצלה עכ"ז הרי שיש סבירות גדולה שגם הוא יהרג וממילא מצרפין שני

הדברים מצד הסכנה של האם עם הרדיפה אע"פ שאינו אשם לגמרי ומוסרין אותו. וצ"ע.

ועיין ברמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש הלכה ט שכתב אף זו מצוות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעוברת שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם, ע"כ.

והקשו על דברי הרמב"ם מסנהדרין עב ע"ב דא"ר הונא שם קטן רודף ניתן להצילו בנפשו וכו' איתביה ר"ח לר"ה יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש ואמאי רודף הוא שאני התם דמשמיא קא רדפי לה הרי דלא הוי רודף וכו' דברי הרמב"ם כאן „ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם" ובשביל כך אינו רודף. וא"כ למה כתב הרמב"ם דבלא יצא ראשו הורגין העובר מפני שהוא רודף ובדברי המשנה אהלות שהובא בסנהדרין שם דבלא יצא ראשו הורגין את העובר מפני שעדיין אינו נפש וגדחה מפני פקוח נפש האם. ועיין בחידושי הגר"ח הלוי שם ובאבן האזל שם ובגליונות החזו"א על חידושי הגר"ח הלוי.

ובכל אופן מדברי הרמב"ם שיש גדר של רודף גם אם זה מטבעו של עולם אלא שאינו רודף מוחלט להתיר דחיית נפש מפני נפש. אמנם במקום שהוא גם בסכנה ויש עליו שם רודף י"ל שניתן להורגו וצ"ע ועכ"פ בנדר"ד שיחדוהו ומסתמא בגלל מעשיו ואין מטבע העולם י"ל שיש עליו דין רודף ולכן גם אם מבחוח והן מבפנים שמוסרין אותו.

ולפי"ז יש לומר שמה שאמרו בירושלמי תרומות ס"פ ח מ"כ כשהרוצחים בחוץ והן מבפנים שיש אפשרות הצלה כל שהיא ולכן אין למסור אחד מהם ביחדוהו מותר ובוזה נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן אם מותר ביחדוהו בכל אופן ומדין רודף משום שמעשיו גרמו לזה וכמו שבע בן בכרי. אף גם כשאינו מחויב מיתה או שאין עליו דין רודף ואסור למסור א"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי ואין כאן קושיית הרמ"ך והלא כאן אין הסברא דמאי ראיית דהרי כולם יהרגו שמיירי שיש לו אפשרות הצלה. ואם נפרש כן גם בהרמב"ם ירדו שתי הקושיות האמורות משום שמיירי כנ"ל שיש לו אפשרות הצלה כ"ש ועיין במנחת בכורים שם, שפירש כן בדברי התוספתא הנוכח לעיל. אלא שלפי פירוש זה בתוספתא יהיה קשה המשך דברי רבי יהודה שם שאמר בד"א בזמן שהוא וכו' אבל בזמן שהוא מבפנים והם מבפנים הואיל והוא נהרג יתנוהו להם ואל יהרגו כולם. וכן הוא אומר ותבא האשה אל כל העם בחכמתה וגו'. אמרה להם הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם וכו', ע"כ. ואם ס"ל לרבי יהודה ביחדוהו גם כשהוא מבחוח היה צריך לומר שאמרה להם הואיל ויחדוהו דינו כרודף ומותר למסרו.

אלא שבכל אופן, איך שלא נפרש את דברי רבי יהודה נמצא לכאורה סתירה בדבריו ולא ורישא סיפא ולא סיפא רישא. שאם נפרש שרבי יהודה בא לומר שגם ביחדוהו אין למסור אא"כ הוא והם מבפנים ואין לו אפשרות הצלה היה



צריך לומר בדבריו בסדר הפוך בד"א ששניהם מבפנים הואיל והוא והן נהרגין. אבל מבחוץ והן מבפנים גם ביחודו אין למוסרו ומסדר הדברים שכתוב בתוספתא ברישא עכ"ל שרבי יהודא מוסב על יחודו שאימתי אין למוסרו אלא ביחודו כשהוא מבחוץ והן מבפנים. אמנם בששניהם מבפנים גם ללא יחודו מוסרין. אלא שלפי"ז קשה סיפא כנ"ל אלא שי"ל שהרמב"ם לא גריס בסיפא כנוסחא דידן או שנאמר שבאה האשה בחכמתה ואמרה שלא רק מדין יחודו יש למוסרו אלא גם לולי יחודו יש למוסרו וההבדל ביניהם י"ל שאם רק שהוא משום יחודו מותר להם לוותר באם הם רוצים ואע"פ שהוא רודף יש לדון אם רודף אחרי חבירו להורגו ויכול הנרדף להציל את עצמו ע"י הריגת הרודף האם זה רק זכות או חובה ואם שלגבי אחרים מבואר ברמב"ם פ"א מהלכות רוצח שחובה להציל לגבי עצמו יש לדון אם הוא חובה או זכות ואם שלכאורה מהלשון בחז"ל הבא להרגך השכם והרגהו משמע לשון חובה לכאורה אלא שיש לדון בדברי חז"ל לענין זמרי בן סלוא שאם היה זמרי מתהפך והורג לפנחס היה פטור ומדין רודף אם היה חייב להורגו ואולי יש לחלק שם שהיה רשות לפנחס לעשותו וכן יש לדון בדברי רבי עקיבא ב"מ סב ע"א שאמר שחייך קודמין אם זה חיוב או רשות וכן מה שכתבו התוס' סנהדרין ויבמות בענין לזורקו ע"ג תינוק כנ"ל אם זה חיוב או רשות. אם נאמר שכל האמור אינו אלא רשות וכן הוא בנוגע לנרדף. ובזה יש ליישב קושיית הד"ח כתובות לא. והאור שמח הלכות רוצח ושמירת נפש על הא דכתב המל"מ שם בשם הלבוש שאע"פ שאמרו בש"ס סנהדרין עב שאם יכול להצילו באחד מאבירו אסור להורגו. שזה רק באחד שבא להצילו, אמנם הנרדף עצמו מותר להרוג לרודף גם אם יכול להצילו באחד מאבירו וע"ז הקשו איך אמרו בש"ס סנהדרין שאם לא נהרג אומדין אותו לממון והלא גם ביכול להצילו באחד מאבירו שאסור להצילו בגופו. אמנם הנרדף עצמו הלא מותר ובוזה הרי גם להריב"א שסובר שאין דנים קלבד"מ אלא אם כן מיתה וממון לאחד אלא שאולי אם נחלק בזה ונאמר שהואיל ואינו אלא רשות ויש לו אפשרות לוותר, אין דנים דין זה שיתיישב למוסרו אלא משום יחודו היה להם מקום לומר שמותרים ע"ז. אמנם הואיל והוא והם מבפנים ועכ"פ כולם יייהרגו, בזה אין אפשרות לוותר ומחוייבים למוסרו אלא שזה נראה חידוש גדול לומר שהנרדף מותר לו לוותר ומדברי הד"ח והאור"ש משמע שלא חילקו בזה אלא שהאור"ש חילק שם בין להרוג את הרודף כשאינו יכול להצילו באחד מאבירו שבוה משמע שהוא חובה וביכול להצילו ואעפ"כ הורגו שזה רק רשות. עיי"ש. ולכאורה מסתבר כן שאם יש לדון בזה מדין לא תעמוד על דם רעך ואולי יש לחלק בין אחר לנרדף עכ"פ במה שכתב הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א שיש בזה גם משום לא תחוס עינך שאין לחלק ביניהם. ופשוט הוא שאין לחלק בזה עכ"פ לתרץ את קושיית הד"ח מהא דבא במחתרת שפטור באם שבר כלים עיין סנהדרין עב ע"א. וגם אם לא נאמר כאמור, נראה שיש לחלק בין שני הדינים האמורים ואע"פ שברודף ונרדף מחויב להרוג את הרודף, אמנם בנרדף מותר לוותר ויש להוכיח כן מדברי הירושלמי תרומות שם. שאחרי שהובא שם הדין של סיעת בניא והמחלוקת של ר"י ור"ש בן לקיש. אמרו שם ודיל: עולא

בר קושב תבעתיה מלכותא ערק ואזל ליה ללוד גבי ריב"ל אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון יהבון ליה לון אכן מחרבין מדינתא הלך גביה ריב"ל ופייסיה ויהביה לון והוי אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עליו ולא אתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עליו אמר ליה ולמסורת אני נגלה א"ל ולא משנה אני עשיתי א"ל וזו מידת חסידות. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם הלכות יסודי התורה שם ואין מורין להם לכתחילה. עיי"ש. ואם נאמר שבנד"ז יש חיוב למוסרו א"כ למה אין זה מידת חסידות ולמה אין מורין כן לכתחילה שאינו אלא רשות בעלמא ויש מקום להתמיר בזה ולכן באה האשה בחכמה לומר שמדין יחדוהו יש לכם תירוץ שאין זה מידת חסידות וכ"ז אם הוא מדין יחדוהו. אמנם שם היו הרוצחים גם מבפנים ואשר בזה אין מידת חסידות וזאת היתה חכמתה. ומדברי הירושלמי האמורים מבואר כנ"ל שהירושלמי מיירי שהרוצח מבחוץ וכמעשה דעולא בר קושב וכנ"ל. וא"כ יש לפרש כן גם בדברי הרמב"ם האמור. אמנם בששניהם מבפנים י"ל שפיר שא"צ ליחדוהו כלל וממילא נתפרקה קושיתו של הרמ"ך ולפי"ז יוצא שהתירוץ של הלח"מ אינו כ"כ דוחק ועיין באו"ש הלכות יסודי התורה מה שכתב על שמסרו את שמשון לפלישתים.

וכ"ז י"ל בפירוש דברי הרמב"ם שיחדוהו מותר למוסרו גם אם אין הרוצח מבפנים. אמנם רש"י סנהדרין עב ע"ב מבואר לכאורה שפירש בדברי ר' יהודא במשנה שהוא מוסב גם על יחדוהו שגם ביחדוהו אין מוסרין אותו אא"כ בטוח ששניהם נהרגין ולכאורה משמע מדבריו שעובר שיצא ראשו או רובו שזה ליחדוהו ובשניהם אין כאן משום רודף ולכן בעובר אין דוחין אותו מפני האם. משא"כ בשבע בן בכרי הואיל וגם הוא נהרג מותר למוסרו ולא משום שיחדוהו. וז"ל רש"י סנהדרין עב ע"ב ד"ה יצא ראשו. באשה המקשה לילד ומסוכנת והתני רישא החיה מושטת ידה וחזתכתו ומוציאתו לאכברים דכ"ז שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו אבל יצא ראשו אין נוגעין בו להרגו דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש ואם תאמר מעשה דשבע בן בכרי (שמואל"ב כ) הנה ראשו מושלך אליך דדחו נפש מפני נפש התם דאע"פ שלא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והן נהרגין עמו אבל אם היה הוא ניצול אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למוסרו כדי להציל עצמן אי נמי משום דמורד במלכות הוה והכי מפרש לה בתוספתא וכו', ע"כ.

וכ"ה ברש"י שמואל שם פסוק כב ותבא האשה אל כל העם בחכמתה שנינו בתוספתא אמרה להם הואיל והוא נהרג והן נהרגין תנוהו להם אם היה יכול להנצל כגון שהוא מבפנים ואתם מבחוץ ואתם בסכנה והוא יכול להמלט אין דוחין נפש מפני נפש להורגו בשביל הצלתם אבל עכשיו שגם הוא ירג עמכם הואיל ונהרגו החומות ואין כח להמלט מוטב ימות לבדו ולא תמותו עמו. ר"ש אומר כך אמר להם המורד במלכות בית דוד חייב מיתה. ע"כ. ועיי"ש כעין זה בפירוש הרד"ק שם.

הנה לכאורה י"ל בדברי רש"י שס"ל שיחדוהו אינו מועיל למוסרו אא"כ בודאי שיהרגו כולם אתו יחד אלא שיש לדון בדבריו אם במקרה שיהרגו כולם יחד גם ללא יחדוהו מותר למוסרו ומהסברא שאין כאן מאי חזית וכדלעיל

בקושי הרמ"ך ולפי"ז צ"ל שרבי יהודה בא לחלוק על ת"ק שחילק בזה או שגם בנהרגין כולם אין למוסרו אא"כ יחדוהו וכסברת הכס"מ הנזכר שבוה יש גם הסברא דמאי חזית להרוג את זה ולהציל את חבירו. כנ"ל.

עכ"פ איך שלא נפרש בדברי רש"י יוצא לנו שאין ביחדוהו מדין רודף ולא כלום אלא אם נאמר שאע"פ כן צריכים ליחדוהו אינו רק אלא משום להוריד את המאי חזית של הכס"מ הנ"ל ואולי י"ל שרש"י לשיטתו שגם בעובר שלא הוציא ראשו אין ההיתר להורגו אלא משום שאינו נפש ואין בדברים מעין אלו מדין רודף כלל. אמנם הרמב"ם הרי שסובר שיש במציאות שהאדם מחמת מציאותו מביא לידי סכנה משום דין או משום סרך רודף וכמבואר לעיל ולפי"ז יש לחלק בין שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י שלהרמב"ם יחדוהו עושה אותו כרודף ופוסק בזה לחומרא כנ"ל, רק כשחייב מיתה כשבט בן בכרי ולרש"י יחדוהו אינו עושה אותו כרודף ומש"כ שמורד במלכות אין זה משום שחייב מיתה אלא שיש למוסרו משום מורד במלכות ומצד שני עובר שע"י הריגתו יציל אדם אחר ולא אמו להרמב"ם יהיה אסור לכאורה, ועיין בהגר"ח הנ"ל ולרש"י נדחה מפני נפש, ועיין.

עכ"פ נחזור לעניננו שגם להכס"מ האמור י"ל שהריגה בגרמא הואיל ויש בזה איסור רציחה וחייב בידי שמים יש בזה הדין של יהרג ואל יעבור. והנה בדברי החזו"א האמור נראה לומר כדלעיל שאע"פ שאין בגרמא משום איסור של לא תרצח עכ"פ יש בזה משום מיד חיה אדרשנו והוא גרמא ובוה נמי אמרינן הדין של יהרג ואל יעבור וכוונת החזו"א הוא להתוס' סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף חמה לבוא, שכתבו בתירוצם השני שאם אין פעולת האדם נמשכת אין דנים בה דין אשו משום חיציו וכ"כ השמ"ק בשם הרא"ה שגם לרבי יוחנן הסובר דין אשו משום חיציו, וכ"כ בשמ"ק בשם הרא"ה שגם לרבי יוחנן הסובר דין אשו משום חיציו ס"ל נמי בהניח אבנו וסכינו על ראש גגו שאין דנים בזה דין אשו משום חיציו. עיין בזה באריכות בספר מעשה וגרמא חלק ב פרק ד. אמנם לפי דברי החזו"א יש להקשות א"כ למה אמרו בגמרא ב"ק כז ע"א שאם עלה על ראש הגג ונפל חייב בד' דברים וממילא מחייבינן אותו כאדם המזיק למה יתחייב בד' דברים, יש לחייבו רק בנוק כדין ממון המזיק וע"פ דברי התוס' סנהד' שם.

ועכצ"ל שאין החיוב מדין אשו משום חיציו, אלא שפעולה הנעשית ע"י כובדו ומשקלו של האדם הר"ז מעשה דלילה והרי עכשיו כשהוא נופל כעושה מעשה ולא מדין אשו משום חיציו שהמעשה נעשתה מראש בעת עלייתו למעלה וממילא י"ל שפיר שאם יעלה אדם ע"ג הגג כדי ליפול ברוח מצויה דינו כרוצח ממש ובעדים ובהתראה יתחייב מיתה וגם אצל עכו"ם באותה מציאות משמע מהתוס' דגם הוי מעשה רציחה ולענין חיוב יש לדון, אלא שיש לדון בשניהם אם יהיה הדין של יהרג ואל יעבור ע"פ סברת התוס' האמור דמאי חזית. והנה יש להוכיח מדברי התוס' סנהדרין עד שם שעכ"פ לגבי עכרים שאם אומר לו גש אלי ואזרקנו ע"ג תינוק שאין בזה משום יהרג ואל יעבור, דאי לא תימא הכי ונאמר שבאופן זה הואיל ועשה מעשה לגשת אליו שוב לא קיים הסברא של התוס' דמאי חזית באופן ההפוך שהרי עשה מעשה של גישה להעכרים אם כן איך השו' בתוס' אסתר

לרציחה הלוא באותה דוגמא של אסתר שהיא באה לאחשוורוש הרי ברציחה באותה דוגמא יש בזה משום יהרג ואל יעבור ולא כ"ש הוא ומה ברציחה שאין זה משנה לעצם ההריגה אם יזרוק את האדם או עצם אחר ואעפ"כ הרי זה כעושה מעשה ויש בזה משום יהרג ואל יעבור, אסתר שאותה מעשה ערוה אינה יכולה להעשות אלא בגישתה לא כ"ש שיש בזה משום יהרג ואל יעבור ולפי"ז יש לדון מה יהיה הדין באם אומרים לאדם לעלות לראש הגג וליפול ברוח מצויה הגה באם נאמר שחייב עליו מיתה בעדים ובהתראה ומדין אשו משום חציו וע"פ דברי התוס' בתירוצו הראשון בסנהדרין שם הרי שלכאורה הדבר פשוט שיש בזה משום יהרג ואל יעבור שהרי עשה מעשה בשתוף עם הרוח ודינו כעושה מעשה ממש שגם מעשה הרוח מצטרפת למעשיו ואין כאן הסברא של התוס' מאי ראית שהאיל ועלה לגג וגם ההמשך המעשה של הרוח הרי"ז כפעולתו שלו לכן הרי העליה לגג זו מעשה הרציחה שלו וע"פ דברי נמרי"י ב"ק כג עיי"ש. הואיל ואין לחלק את הדבר לשניים עליותו לגג ומעשה הרוח, וממילא עשה מעשה חיובית ולא רק מעשה של רציחה בלבד ולכן יש בו משום יהרג ואל יעבור וזה לכאורה פשוט. אמנם באם עלה על הגג ואינו יכול ליפול ברוח מצויה ובאופן פתאומי באה רוח שאינה מצויה שממנו יפול ויהרגו אדם ויש לו אפשרות לרדת ולא להרוג ואז אמר לו העכ"ם אם תרד נהרוג אותך בזה להתוס' י"ל שאינו צריך לרדת משום הסברא דמאי ראית דדמך דחברך סמיק טפי זכו' ואולי בזה גם להגר"ח הלוי הג"ל נצטרך להסברא האמורה.

ולפי"ז י"ל שפיר שגם להשיטה הסוברת והיא שיטת הרא"ה והתוס' שם בתירוצם השני שאם עכ"פ הרוח המצויה עדיין לא מנשבת שאין בזה משום אשו משום חציו עכ"ז יהיה בזה משום יהרג ואל יעבור ואע"פ שאין בהעליה משום מעשה הרציחה הואיל ואין דנין דין אשו משום חציו והרוח שיבא אח"כ אינו כמעשה האדם באם נאמר כדלעיל שגם הריגה בגרמא יש בזה משום יהרג ואל יעבור ומשום מה ראית וע"כ צ"ל שמעשה הרוח אינה מוציאה ממעשה האדם ולכן באם הרוח כבר מצויה המעשה מתייחסת אל האדם א"כ גם אם הרוח בא אח"כ אינו מוציא לגמרי ממעשה האדם הראשון והוא העליה לגג וממילא הרי זה גרמא ויש בזה משום יהרג ואל יעבור משא"כ בעכ"ם שגם אילו היה בזה משום מעשה כעין רוח שמצויה כבר לא היה להאדם שבא אליו דין רוצח כדי שיתחייב במיתה כי המעשה מתייחסת להעכ"ם וזה מדין גרזן בידי החוצב ביחס האדם לאבן או עץ שאילו היה מביא עץ לעכ"ם והעכ"ם יזרוק אותו אח"כ ע"ג אדם שאין ליחס להתוס' את פעולת העכ"ם להגשת העץ ואינו אפילו כגרמא למעשה זה של העכ"ם כי אין שום התייחסות בין הגישה לו לזריקת העכ"ם אמנם לענין המעשה שנעשה אח"כ ע"י כובדו שבזה יש הפסק של מעשה העכ"ם והיא הזריקה וממילא אין על הגישה דין גורם. אמנם יש עליו דין עושה בהיתר וכמו הנכנס לביהמ"ק בשידה תיבה ומגדל ופרע עליו חבירו את המעזיבה שאין ליחס להאדם את הכניסה לעצמו כגרמא להמעשה עכ"ז מתחבר עם המעשה אח"כ ודינו כעושה. ועיקר בזה בשאגת אריה סימן לב על דברי התוספות יבמות צ ע"ב ד"ה כולוהו שכתב שגם מעשה של היתר מצטרף להאיסור לענין איסור בקום ועשה עיי"ש.

ואע"פ שכתב הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש שם שגם השוכר את האדם חייב בד"ש ועיי"ש בכס"מ א"כ נאמר גם בנד"ד שיש במעשה העכור"ם משום גרמא של רציחה שלו. אמנם עיי"ש במל"מ בשם הריטב"א שזה רק בשוכר בעביד מעשה אמנם במפתה בפה פטור גם מדיני שמים ועיי"ש שכתב לדייק בדברי הרמב"ם שכתב או ששלח את עבדו עיי"ש. ובש"ך חו"מ סימן לב ס"ק ג שגם כן בזה תירץ דאל"כ איך אמרו חז"ל שאין טוענין למסית ומנחש למידין שהיה יכול לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ואם יש בזה משום חיוב בד"ש הלוא בד"ש חייבו להנחש עיי"ש ומכ"ש בנד"ד שהעכור"ם הוא שרוצה להרוג ולא שנתפתה ע"י שאין כאן חיוב גרמא של דיני שמים, ועיין.

ולפי"ז אילו אמר לו העכור"ם הגש לי עץ או אבן ואזרוק ע"ג תינוק י"ל שמותר לו להגיש ואינו אפילו גרמא ואין כאן דין של יהרג ואל יעבור הואיל ואין כאן מעשה רציחה כלל אלא כל המעשה כולה מתייחסת להעכור"ם משא"כ כשאומר לו גש אתה הנה ואזרוק אותך ע"ג תינוק אע"פ שמעשה זו היא מעשה מותרת, שאין בזה משום מעשה איסור רציחה אפילו לא בגרמא, עכ"ז הואיל ואח"כ המעשה נעשה ע"י כובדו שזה מעשה ממש שלו מצטרפת מעשה הראשונה למעשה הכובד ויש בזה משום מעשה רציחה אלא שחידשו כאן התוס' הואיל ומעשה השניה שהיא מעשה הרציחה נעשית בצורה פסיבית ממילא אין כאן הדין של יהרג ואל יעבור ומצד הסברא דמאי חזית דדמך דחברך סומק טפי דילמא דמך דידך סומק טפי.

ובאשר לענייננו, הרי באם נאמר שמעשה שאדם עושה ע"י מציאותו לבד ללא שום מעשה אקטיבית שמתייחס אליו זה רק באם הקדים לזה מעשה אפילו מותרת. אמנם באם לא עשה שום מעשה כלל אינו מתייחס אליו יוצא שאם האדם בא במיוחד למקום מסויים והוא בביה"ח קרוב למכשיר א.ק.ג. או מוניטור אחר הרי שעושה מעשה כ"ש..

הרב חיים פרוש  
ירושלים

## ליווי עם החולה בנסיעה בשבת

שאלה: האם מותר לבעל או לקרוב משפחה להתלוות לחולה בנסיעתו לבית חולים בשבת.

תשובה: לפתרון בעי' זו שני היבטים: א. כשיש צורך במתלוח להגיש עזרה לחולה, לסעדו, או להזמין רופא עבורו, וכן לזרז את הבאת התרופות, בזה נראה ברור שיש מצוה להתלוות והזריז הרי זה משובח.

ב. אך במקום שאין שום תועלת באיש המתלוח, אלא שהחולה מפחד לנסוע לבד, האם מחללין עליו את השבת בכדי לישב דעתו, שהרי כל אדם שנוסף ברכב ובפרט ברכב קטן גורם להבערות נוספות.

ונלע"ד דהנה בבא בתרא דף קנו ב אמר רבי לוי קונין קנין בשכ"מ ואפי' בשבת, ולא לחוש לדברי ר' אליעזר אלא שמא תטרוף דעתו עליו.

ופי' רשב"ם ד"ה קנין משכ"מ אפי' בשבת, לא שנא היכא שצריך קנין כגון ששייר, לא שנא במחלק כל נכסיו, דכיון דחלוי טעמא משום שמא תטרוף דעתו עליו דלא סמכא דעתיה שתתקיים צוואתו באמירה הלכך כדי להפיס דעתו קונין אפי' בשבת בכל מתנתו בין ששייר וצריך קנין בין בלא שייר ובאמירה סגי, ואע"ג דקנין דמי למקח וממכר שהרי קונין בכליו של קונה שמקנה סודרו כדי לקנות בו המתנה, וזכ"ה ולא לחוש לדברי ר"א, מה שקונין לאו דצריך קנין כר"א דהא קי"ל כרבנן דדברי שכ"מ ככתובין וכמסורין אלא להפיס דעתו כדי שלא תטרוף דעתו קונין דהשתא סמכא דעתיה, מוכח מדברי הרשב"ם שמותר לחלל שבת באיסור דרבנן במקום שיש חשש לטירוף דעתו של חולה.

וכן דעת תוס' ד"ה קונין, וד"ל במצוה מחמת מיתה או בכותב כל נכסיו אתי שפיר דשייך התם טירוף דעת כי אע"פ שהקנין אינו מעלה ומוריד מ"מ מצטער על הדבר, וה"ה נמי בכותב מקצת אע"פ שסבור הוא עדיין לחיות שהרי אינו יכול לחזור בו ומשייר לנפשו מ"מ שייך ביה טירוף דעת כדפי' רשב"ם, ואפי' בשבת נמי מותר להקנות כדאמר בהזורק (גיטין עז ב) ההוא שכ"מ דכתב לה גיטא לדבייתהו בהדי פניא דמעלי שבתא למחר תקיף ליה עלמא טובא אתו לקמיה דרבא אמר להו זילו אמרו ליה ליקניה ניהלה להתא דוכתא דיתיב ביה גיטא ותיזיל איהי ותיחד ותפתח ותחזוק ביה דתגן נעל גדר פרץ כל שהוא הרי זו חזקה, והיכי קא קניא ליה הא אקנייה רשותא בשבת אסור, אלא ש"מ בש"מ הקילו, וא"כ מותר להקנות גם הכא וכו'.

וכן סובר הרא"ש שם שמותר לעבור על איסור דרבנן במקום שיש חשש לטירוף דעתו של חולה, אלא שחולק על רשב"ם ותוס' כשהחולה נותן מתנה במקצת, וז"ל ונראה דבמתנה במקצת לא חיישינן לטירוף דעת דכיון דדעתו לתת בכל ענין אף אם יעמוד ואינו נותן משום דאגת מיתה ומהאי טעמא אמרו חכמים דאין קונה באמירה כיון דליכא למיחש לטירוף דעת אע"פ שהוא תובע קנין, ומיהו מתנה בכולה קונין ואפי' במפרש שלא יחזור בו אם יעמוד דאז מועיל הקנין מ"מ קונין דחיישינן לטירוף דעת כיון שנותן כל נכסיו אע"פ שפירש שלא יחזור אם יעמוד מ"מ דאגת מיתה איכא.

ובהג"א כתב וז"ל וכן כתב בא"ז וכן כתב מהרי"ח וגם להשכיר רץ בשבת לשלוח אחרי אוהבו התיר רבנו שמחה ומהאי טעמא שמא תטרף דעתו עליו, עכ"ל. וכן הביאו המרדכי בכירה סוף סי' שיד שכתב אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואומר שישלחו אחר קרוביו הא ודאי שרי זה התיר רבינו שמחה אפילו בשבת שמא תטרף דעתו עליו כדאיתא בבב"ב קנו ב כו'.

וכתב עוד הרא"ש שם, ולא כדברי המפרש דבמקום שמועיל הקנין אסור לקנות בשבת אפי' משכ"מ שלא התירו אלא היכא שהקנין אינו לא מעלה ולא מוריד וכו'. עי' שם ברא"ש שמוכיח שלא כדברי המפרש. ודברי המפרש הם כמו שפסק הרמב"ם בפרק ח מהל' זכי' ומתנה הל' ג. וז"ל לפיכך (כיון שאין הקנין שעושים בשכ"מ מעיקר הדין) אם אמר קנו ממני אפי' בשבת קונין ממנו שזה הקנין אינו צריך. וכתב הלחם משנה דעת רבנו ז"ל שכל שהקנין מועיל לשם דבר אין קונין בשבת. ומקשה מפ' הזורק, ותיזיל איהי תיחוד ותפתח ובשבת הי' א"כ משמע דבשבת תיקנו רבנן קנין דאל"כ איך מקנה לה בשבת המקום, וז"ל דהטעם כמו שכתב הר"ן ז"ל בפ' הזורק דההי' דתיזיל ותיחוד לא הי' נראה כמקנה שהרי דרך הוא לפתוח ולסגור ביתו ולא היו יודעים הבאים שהי' כדי להקנות ע"י כן אבל חליפין דמוכחא מילתא לא.

ב) ולהלכה צריך עיון בדברי השו"ע שלכאורה נראים כסותרין זה את זה, דבשו"ע ארי"ח סי' שו ס"ק ט כתב אסור לומר לעכ"ם שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו ודאי שרי, וכתב המג"א אות יח אפי' להשכיר כדי שלא תטרף דעתו עליו כמ"ש בחור"מ סוס"י רנד [הג"מ פ"ב והג"א פ"ט דב"ב]. א"כ מוכח שהשר"ע נוקט להלכה כשיטת הרשב"ם תוס' והרא"ש והמרדכי שמותר לעבור על איסור דרבנן מפני החשש של טירוף דעתו של חולה, ואילו בחור"מ סי' רנד כתב אע"פ שמתנת שכיב מרע אינה צריכה קנין אם ביקש שיקנו ממנו קונים אפי' בשבת שזה הקנין אינו צריך, וי"א שאפי' אם יש נפקותא בקנין כגון שכותב כל נכסיו ומפרש שלא יחזור בו אם יעמוד קונים בשבת, והנה בהלכה זו סתם המחבר כשיטת הרמב"ם שאין עושין בשבת קנין המועיל אף במקום שיש חשש של טירוף דעתו של חולה, ואת שיטת הרא"ש שדוקא אם נותן את הכל חיישינן לטירוף דעתו של חולה אבל מתנה במקצת לא חיישינן לטירוף-דעתו של חולה מביא בשם י"א. וידוע הוא הכלל בב"י כשמביא הלכה סתם ואח"כ בשם י"א הלכה כסתם, וא"כ קשה שבאר"ח נקט להלכה שמותר לעבור על איסור דרבנן במקום שיש חשש

לטירוף דעתו של חולה, ובחור"מ פסק כהרמב"ם, כן הקשה בספר מנחת יחיאל סי' קכה ע"ש מה שתירץ.

ונלע"ד ליישב את דברי השו"ע ע"פ מה שכתב בספר הרי בשמים סי' קפט שמדייק מדברי הרא"ש שמחלק שדוקא במתנה בכולה ואפי' מפרש שלא יחזור בו אם יעמוד אף שמועיל הקנין בכ"ז שרי בשכ"מ לעשות הקנין בשבת משום דחיישינן לטירוף דעת משא"כ במתנה במקצת לי"ח לטירוף דעת אעפ"י שמבקש שיקנו ממנו כיון דדעתו לתת בכל ענין אף אם יעמוד ואינו ניכר שגותן משום דאגת מיתה ע"ש, ונראה דלדיעה זו כיון דבעינן שיהא ברור דאיכא משום טירוף דעת ולכך במתנה במקצת כיון דאפשר שאינו מחמת מיתה וליכא חשש טירוף דעת ברור, לא שרינן לעבור על שבות דרבנן לעשות קנין בשבת אף שהחולה ביקש שיקנו ממנו, וא"כ היה כשביקש שיבא אליו א' מאוהביו או מקרוביו אינו ברור שיהי' בזה טירוף דעת אם לא יעשה רצונו ולא שרינן משום זה איסור דרבנן, ונראה דהב"י דס"ל בחור"מ סי' רנד כד' הרא"ש הנ"ל ובכ"ז כתב דשרי להשכיר רץ לשלוח אחר אוהבו של חולה בשבת ע"כ ס"ל דאפי' הראשונים הנ"ל שכ' דלא התירו לעבור על שבות דקנין בשבת משום חשש של טירוף דעת, זה דוקא לעשות שבות דאית ביה מעשה דהוא הק"ס שעושה הישראל בעצמו אבל עכ"פ שרי אמירה לנכרי דהוא שבות דלית ביה מעשה, כדמצינו בעירובין סח א, ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, עכ"ל, וא"כ בחור"מ שמדובר שם שהשכ"מ רוצה לעשות קנין בידים פסק השו"ע כהרמב"ם, ובאר"ח שהנידון הוא לשלוח רץ שלא עושה מעשה בידים מתיר לשלוח רץ אף שעובר על שבות של אמירה לעכרים. (מהרישא מוכח שסוף ההלכה גם מדובר בנכרי).

ג) ועדיין צריך להבין דבכל הסוגי' בב"ב ובראשונים לא מצאנו היתר לחלל שבת מפני החשש של טירוף הדעת אלא באיסור דרבנן, ולתרמב"ם אף איסור דרבנן לא התירו, וכן בשו"ע לא התיר אלא בשבות שאינו עושה מעשה בידים. והרי גמ' מפורשת בשבת דף קכח ב דהתירו מפני החשש של טירוף דעת אף איסור דאורייתא דאיתא התם גבי מילדין את האשה בשבת, דת"ר אם היתה צריכה לגר חבירתה מדלקת לה נר וכו', ופריך בגמ' פשיטא, לא צריכה בסומא מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור קא משמע לן איתובי מיתבא דעתא סברא אי איכא מידי חזיא חבירתא ועבדה לי, וכתבו בתוס' שיתיר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה, ממה שיסתכן החולה ברעב. הרי לפנינו שהתירו אף איסור דאורייתא מפני טירוף דעתו של חולה.

וכן נקטו הפוסקים שהתירו אף איסור דאורייתא מחשש שמא תטרף דעתו דאיתא בתשובות גבעת שאול סי' מ מובא בספר חמדת הנפש סי' א מעשה בעיר אחד באשת של כהן שחלתה והי' מת בבית הסמוך, והמת הי' אחי' ושאלה על בעלה הכהן מדוע לא בא לביתי לסעוד סעודת שחרית והיו מתייראים להגיד לה שלא תטרף דעתה מחמת צער בגלל כן ההכרח הי' שיבוא הבעל לביתו מפני



פיקוח נפש כי אין לך דבר שעומד וכו' עכ"ל, הרי שהתירו טומאה דאורייתא כדי שלא תטרוף דעתה.

וכן צריך עיון בשיטת הרמב"ם שפסק בפרק ב מהל' שבת הל' א דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום, ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק אינו צריך וכו' מחללין עליו את השבת שספק נפשות דוחה את השבת, ובסוף הל' ב' כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן, ועי' במגיד משנה בהל' יד על מה שכתב הרמב"ם עושין מדורה לחיה ואפי' בימות החמה מפני שהצנה קשה לחיה הרבה במקומות הקרים, אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה, שמביא קושיה הראב"ד שביומא פרק יום הכפורים דף פד ב תניא בהדיא מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו (רחיצה) וכו', ואפשר שיש בו סכנה היא, עכ"ל הראב"ד, ומדבריו נראה שסובר שדברי רבנו הם בחולה שאין בו סכנה ודחק דאפשר דההיא דפרק יוה"כ שיש בו סכנה הוא וכו' ואני הייתי סבור לפרש וכו' וחולה לדעת רבנו אפי' יש בחולי סכנה אין בצנה סכנה ואפשר בבגדים ומחממין לו חמין מלתא אחרינא ואין דומה לעשיית מדורה, אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע (שכתב לעיל בהל' ב הרי הוא כחול לכל הדברים הצריכים להן) דלכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה.

ובדברי המ"מ פסק השו"ע באו"ח סי' שכח ס"ק ד וז"ל: מכה של חלל (שהוא חולה שיש בו סכנה) אינה צריכה אומד שאפי' אין שם בקיאות וחולה אינו אומר כלום עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול וכו' וכתב המג"א כל שרגילין משמע אף על פי שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא. מ"מ ב"י ועמ"ש סי"ח וסט"ז וכ"כ הרדב"ז ח"א ס"ל. (והסבירו האבני נזר באו"ח סי' תנג דבחולה שיב"ס כל מה שחסר לו חשיב סכנה כי יצטרף חסרון זה אל הסכנה שיש לו בלא"ה ויסתכן יותר, ובדומה לזה כתב הרדב"ז בח"ד סי' קל) וא"כ מדוע פסקו שאין להתיר מפני חשש טירוף דעת אלא ע"י נכרי, והרמב"ם לא התיר לעשות קנין המועיל בשכ"מ אף שיש חשש של טירוף דעת.

וצריך לומר כמו שכתב בספר ישכיל עבדי ח"ז או"ח סי' כב אות ג אם הוא חולה שיש בו סכנה והרופא אומר שיש סכנה ודאי דמותר להם לקרובים לבוא בשבת שכבר ידעו שהחולה שהוא מסוכן וביקש שיבואו אצלו הקרובים, כמ"ש העה"ש סי' שו סוף ס"ק כ שכבר מבואר דינו בסי' שכח ששם מבואר כל הדינים של חולה שיש בו סכנה, וכאן בסימן שו לא מיירי בחולה שהוא בגדר סכנה רק שהכביד עליו חוליו והוא מתיירא פן ימות וע"ז ביקש שיבואו קרוביו שיהיו נמצאים אצלו בשעת מיתה ולזה פסק להתיר ע"י שישכרו נכרי שיביא אותם במוצש"ק כדי שלא תטרוף דעתו עליו וכן נראה שבשו"ע חר"מ סי' רנד, וברמב"ם הל' זכרי' מדובר בחולה שאין בו סכנה.

(ד א"כ לפי דברנו יוצא שלמעשה בחולה שיש בו סכנה מותר לעבור אף על איסור דאורייתא במקום שהחולה מבקש לראות את קרובו שיש חשש שמא

תטרוף דעתו, וכן במקום שהחולה או היולדת מבקשים שיתלכו אליהם בנסיעתם לבי"ח בשבת. אך אחר העיון בדברי המשנה ברורה אין הדברים כן. שכתב המשגיב בסי' שכח ס"ק יד על דברי המחבר שכתב מכה של חלל א"צ אומד שאפי' אין שם בקיאת חולה אינו אומר כלום עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול. וז"ל ממאכלים ורפואות, משמע אע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר שהוא כגון שהחולי יש בו סכנה ויש בדבר צורך קצת (דלצורך הרבה לכל הדעות מותר) ורגילים לעשות לו בחול עושין גם בשבת [מ"מ] ועי' בביאור הלכה שהבאנו מכמה פוסקים דס"ל דאפי' במקום שצריך חילול אין מחללין ע"י ישראל אלא בדבר שיש לחוש בו שאם לא יעשהו לו יכבד עליו חליו ויוכל להסתכן אבל כל שברור שאין במניעת אותו דבר חשש סכנה אע"פ שמ"מ צריך הוא לו ורגילין לעשות לו אין עושין אותו בשבת אלא ע"י א"י כדין צרכי חולה שאין בו סכנה וע"כ בודאי מהנכון להחמיר באיסור של תורה. ולפי דברי המשגיב שכתב אפי' במקום שצריך חילול אין מחללין ע"י ישראל אלא בדבר שיש לחוש בו שאם לא יעשהו לו יכבד עליו חליו ויוכל להסתכן, א"כ שוב לא ברור לנו אם יולדת מבקשת שיתלכו אליה אם מותר או לא.

ובאגרות משה אריח סי' קלב כתב בדבר האשה שצריכה ליסע בשבת במונית לבי"ח כדי ללדת ומפחדת ליסע בעצמה, שאינו דומה להא דשבת קכח ב שמתירין להדליק נר ליולדת דהתם דרך כל האדם להתפחד שמא לא יראו מה שצריכים לה דאף שהמילדת אומרת שבקאה לידע גם בלא נר ודאי רשאה שלא להאמין לה ובדין קאמרה, אבל בעובדא דידן שאין לה מה להתפחד ויודעת שאין שום צורך ותועלת בנסיעת הבעל או האם ורק תונבא (שטות) בעלמא הוא מה שמתפחדת ליסע בעצמה אולי פחד כזה אינו גדול שיביא לידי סכנה כיון שאין שום טעם לפחדה. ובספר מנחת יחיאל סי' קכה כתב אמנם הראיה שהביא מילודת אף שהיא סומא מדליקין לה נר בשבת משום דאיתובא דעתא לפע"ד גם ראי' זו ליתא דכיון דחולה שיש בה סכנה דיש לה פחד לישב בחושך הפחד פועל הרבה על עצביה כבגדה דף ט ובודאי יכולה לבוא לידי סכנה והוי פ"ג אבל שיבוא הקרוב אצלו לא הוי פ"ג רק חז"ל התירו שבות כדי שלא תטרוף דעתו, ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' נד שכתב דיש לצדד ולהתיר וזהביא את השואל ומשיב מהד"ג ח"ב סי' קפ שמתיר, אך נראה דיש למורה לחקור היטב דלפעמים שיש אוהב או קרוב שאף שרוצה השכ"מ שיבוא אליו אבל אין מתגעגע כ"כ עליו רק שרוצה לראותו ואף אם לא יבוא לא יהי' לו מזה טרוף דעת בודאי אסור לנסוע אבל אם המורה יבין שהוא קרוב כזה שיש לחולה געגועים עליו ויש לחוש שלא תטרוף דעתו כמו בג"ד אז יש להתיר לו.

וכן כתב בספר חמדת הנפש שם שאין כל המעשים שוים והכל לפי ראות העין אם צער השכ"מ גדול כ"כ לראות קרובו אשר יכירו אנשים שהיא חשש פיק"נ או לא ובודאי צריכים לומר להשכ"מ כמה גדול איסור חילול שבת בזה אשר יבואו קרוביו בשבת, ולפייסו בדברים להפיג צערו.

וכן כתב בספר ישכיל עבדי שם אות ה' דבר הלמד מכל האמור דבחולה שלפי ראות עיני המורה או הרופא יש חשש סכנה בדבר אם לא יבואו קרוביו

אצלו תיכף ומיד כפי שביקש, וכן כיוצא בזה בהבאת הרופא והרפואות אם יש חשש של עכבה בדבר מותר לישראל ליסע בשבת להחישם ואין שום נדנוד איסור בזה.

ולמעשה כתב באגרות משה שם אבל מ"מ לדינא כיון דמצינו ביולדת שעלולה להסתכן מחמת פחד מי הוא שיכול לסמוך על חילוקים בחשש פיקר'ג, ולכן אם אומרת שהיא מתפחדת אף אחרי שמסבירים לה שאין לה מה לפחד ליסע בעצמה יש בזה חשש פיקר'ג וצריך הבעל או האם ליסע עמה.

וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה בפרק מ"ס"ק ע' בשם החזו"א באגרות ח"א סי' קמא מותר לקרוב משפחה או לכל אדם אחר שיש לחולה בו אימון לנסוע יחד עמו לבי"ח כדי ללוותו, ומותר לעשות כן גם אם כבר נמצא במכונית אדם שיכול להושיט עזרה לעת הצורך והטעם שהתירו ללוותו משום שחששו שמא תטרף דעתו של החולה, והתירו אפי' אם החולה עצמו אינו מבקש זאת.

הרב ישראל רוזן  
אלון שבות, גוש עציון

## מכשירי בישול חדישים בשבת

כידוע, הבישול בשבת אסור באש ובתולדותיה, ודבנן גזרו תולדות חמה אטו תולדות האור (שבת לט ע"א), וכך הלכה (שו"ע סי' שי"ח ס"ג), ודלא כרבי יוסי במתניתין (לח ע"ב) דלא גזר. מאידך, בישול בחמה עצמה מותר (שם בגמרא ובשו"ע) "דחמה באור לא מיחלפא דליגור הא אטו הא" (רש"י). הגמרא עוסקת איפוא בבישול בשני מקורות: באש ובחמה וכן בתולדותיהן בלבד. מה יהא הדין כאשר הבישול הוא במקור חום אחר, לא אש ולא חמה. חשיבות רבה לנושא זה קשורה לבישול ולחימום לרפואה, לחולה, או לחיטוי וכדו' במיתקני חימום בבית חולים.

דוגמאות רבות לדבר, ומהן מודרניות למדי:

א. חיכוך — חום הנוצר מהתחככות מתכת או אבן וכדו', האם מותר לבשל בו; ב. ריאקציה כימית — חום הנפלט בתרכובות כימיות; ג. סיד כבוי — שגם בו אצור "חום כימי" (ראה להלן); ד. אנרגיה גרעינית — חום המופק בתהליכים גרעיניים; ה. חום גיאותרמי — מקורות חום במעבה האדמה (מעיינות חמים?); ו. קרינה — ניתן "לייצר" חום באמצעות קרינה וגלים אלקטרו מגנטיים בתדירות גבוהה; ז. התנגדות חשמלית — זרימה חשמלית מלווה בדרך כלל בשחרור אנרגיה בדרך של חום. ככל שהתנגדות המוליך גדולה יותר והזרם החשמלי קבוע — החום המופק גדול יותר. מקובל, שיש כאן תהליך פסיקלי של חיכוך האלקטרונים; ח. שינוי מצב צבירה — שינוי מנוזל לגז ולהפך, מלווה בפליטת חום או בבליעתו. תהליך זה קיים, למשל, בכל מקרר חשמלי.

## מתקנים מעשיים

ביחס לשלושת הדוגמאות האחרונות נוכל לציין מספר מכשירים מוכרים ונפוצים המחממים באמצעות מקורות חום אלו:

א. תנור "גלי מיקרו" או "אינפרה-אדום" — מבשל בדרך של קרינה. באלמנט החשמלי אין תיל לוהט כמו בתנור חשמלי רגיל, ואין איפוא "גחלת של מתכת" היכולה להיחשב אש. מקור החום איננו חם והבישול איננו בדרך המקובלת של העברת חום מגוף לגוף.

ב. מכשיר אדים רפואי — המוכר לכל ("אדים חמים"); בנוי ממיכל מים אשר לתוכו מוכנס הראש ובו שתי אלקטרודות (מוטות מתכת) שביניהם קיים

המתח של רשת החשמל. המים עצמם יוצרים את המעגל והזרם החשמלי עובר דרכם. בשל ההתנגדות החשמלית מופק חום מסוים המאדה את המים המצויים בשכבה הקרובה לאלקטרודות. טיפין-טיפין. היש כאן בישול? שאלה זו מעשית ביותר משום שבדרך כלל אין קיבולת המים מספיקה לכל השבת.

ג. גוף חימום בלתי זוהר — בספר „כשרות ושבת במטבח המודרני“ מציג הרב ל"י הלפרין שליט"א להתקין בבתי חולים וכירוב מתקני חימום חשמליים עם גופי חימום בלתי זוהרים, שאין בהם להט וליכון (ח"ב פ"ז). שם בפ"ח האריך לבאר שאין בהם הבערה דאורייתא, שאינם „גחלת של מתכת“, ובפ"ט ביאר „שאינן איסור מבשל מן התורה בגוף חימום חשמלי שאינו זוהר כאש“. מתקנים אלו מבשלים, איפוא, ע"י חום המופק מהתנגדות חשמלית, ולא מאש ושללבת.

ד. מדחס קירור לחימום מים — בשנים האחרונות ממש, במסגרת המאמצים לחיסכון באנרגיה, מנצלים חום הבוקע ממקרר, הנוצר כתוצאה משינויי מצב הצבירה של הגז במדחס, ומחממים באמצעותו מים. מים מתחממים ע"י החום הנפלט בדרכי מאחורי המקרר, והם מסוחררים כל הזמן ונאגרים במיכל לשימוש בעת הצורך. מתקנים כאלו מצויים כיום ברפתות. (בעיית שבת תהיה רק אם נוכל לחמם כדי טמפרטורת „יד סולדת“. כיום בקושי מגיעים לרמה זו).

לא באתי כאן לפסוק הלכה, ואף לא להציע את השמועה למלוא היקפה ועומקה. כמריכ לא יצאתי לדון בסוגיות ובסברות אלא להעיר, להאיר ולציין איזכורים בודדים שדנו בנושאים אלו.

לכאורה, מוקד הדיון צריך להיות האם יש לדמות כל הנ"ל „תולדות חמה“ ולאסור מדרבנן, או שמא נאמר שסוף סוף אינם תולדות השמש ואין לנו מקור לאסורם אלא דינם יהא „כחמה עצמה“, שהיא מקור חום עצמי, וכך גם מקורות חום „בלתי קונבנציונליים“ אלו.

## אבק דרכים

במשנה שבת (לח ע"ב) שנינו: „ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים“. ומצינו לתפארת ישראל שחידש פירוש: „בחול — שנתחמם בחמה, ובאבק דרכים — שנתחמם על ידי אופני העגלות“. אמנם תמיהני מנא ליה לפרש הכי, מכל מקום לפי דרכנו למדנו, שחום הנוצר מחיכוך דינו כתולדת חמה, בדומה לחול השנוי בחדא מחתא.

ברם, אי משום הא לא איריא. שכן אמרו שם בגמרא ש„לא יטמיננה בחול“ אפילו לרבי יוסי דלא גזר בתולדות חמה, „שמא יטמון ברמץ“ או „שמא יזין עפר ממקומו“, ואם כן הלין טעמי שייכי גם באבק דרכים מחיכוך העגלות. יש איפוא להעיר על בעל שביית השבת, שבמלאכת מבשל אות יז כתב כי חום הנוגד על ידי חיכוך עצים או מתכת זה בזה דינו כתולדות חמה, ובס"ק מה ציין: „כן ראיתי למפרש אחד, כמדומה לחד מקמאי (?) דמה שכתב ולא יטמיננה באבק דרכים היינו שהוחם על ידי חיכוך העגלות“, ולא דק, לענ"ד, דמהא ליכא למשמע מינה, דאיירי בהטמנה.

## סיד כבוי

הערה הקשורה לענייננו מצויה במאירי על אתר, וז"ל: "הסיד – אם הוא רותח הרי הוא תולדות האור ואסור לגלגל בו ביצה בשבת... וסיד זה יש לפרשו בעוד שהוא רותח מכוח האור, אבל אם נצטנן וחזר ונרתח במים שכבהו יש מקילים. ואינו כלום, שהרי אף משנצטנן מרתית את מקומו ולא זוה ממנו רתיחה שמכוח האור אלא שהיא מתוספת בשעת הכיבוי". פירוש: שפיכת מים על סיד כבוי גורמת לרתיחתו, ולמאירי – עדיין כוח האש טמון בסיד, והרי זה בישול בתולדות האור. וה"ש מקילים" סבירא להו שכח האש בטל, ולענ"ד משמע דמקילים לכתחילה, כחמה עצמה. הוי אומר: חום המתהווה מריאקציה כימית אין לאסרו כתולדות חמה, אלא דינו כחמה עצמה, כמקור חום ולא כתולדה ושרי, וצ"ב.

והא דאיתא בפסחים (ע"ה ע"א) ובחולין (ח ע"א) לענין שחין ומכות דנגעים "איזהו מכה? נכוח בגחלת, ברמץ, בסיד רותח, בגפסית רותח ובכל דבר הבא מחמת האור", כבר פירש בשו"ת "אבן יקרה" סי' יב דמייירי שהרתיח הסיד על האש, ולא מייירי בחום הנוצר משפיכת מים על סיד כבוי דבהכא אינו אלא תולדות חמה ופטור (מובא בשביתת השבת, מבשל ס"ק מ"ד). ואמאי לא שרינן לכתחילה? וראיה ד"תולדות חמה" כולל כל מקורות החום לסוגיהן פרט לחמה עצמה, ואסורין מדרבנן.

וביסודי ישורון ראיתי שהביא שו"ת לב חיים (ח"ג סי' ע"ד) שהמטיל מים לסיד חייב מדאורייתא. ופירש בטעמו "שכל דבר שהוא קר בטבעו וממקורו ורק ירתיח בהינתן עליו דבר אחר, חשוב תולדות האור וממילא חייב משום מבשל". ולענ"ד סברא זו כמו זר נחשבה, ואכמ"ל.

## חמי טבריה

יש לעיין בנידון דידן מנקודת מבט של "חמי טבריה". בגמרא שם (לט ע"א) הקשו רבנן לר' יוסי: "והא מעשה דאנשי טבריה דתולדות חמה הוא ואסרו להו רבנן? אמר להו: ההוא תולדות האור הוא דחלפי אפיתחא דגיהנם". ואמנם בהמשך הסוגיא משמע שסילון דאנשי טבריה נדון מצד הטמנה, ולא בישול, אך בדף מ ע"ב שנינו: "אמר רב חסדא: המבשל בחמי טבריה בשבת פטור", וכ"ה ברמב"ם פ"ט ה"ג, והושמט בשו"ע.

דברי ר' יוסי צריכים ביאור, דחשיבי תולדות האור משום "דחלפי אפיתחא דגיהנם", שהרי זהו מקור חום שלא מעלמא הדין. אך גם לרבנן צ"ע, דמאי תולדות חמה נינהו? כיום משייכים את המעינות החמים הטבעיים לחום גיאותרמי הקשור בלכת כדור הארץ. לכאורה נשמע מהכא דיש לאסור כהאי גוונא מדרבנן כדין תולדות חמה, ולא לראות בהם "מקור" כחמה עצמה.

אמנם יש מקום לפרש, שחמי טבריה אכן יונקים חומם מהחמה ממש "אם כל חום", וכל חום כדור הארץ מושפע מהשמש ונחשב "תולדות חמה". ברם המעיין ברמב"ם, יבחין, שהציב דין חמי טבריה ודין תולדות חמה כשתי בבות שונות,

ותרווייהו לאיסורא מדרבנן, וד"ל (פ"ט ה"ג): „המפקיע את הביצה בבגד חם או בחול ובאבק דרכים שהם חמים מפני השמש, אף על פי שנצלית פטור, שתולדות חמה אינם כתולדות האש, אבל גזרו עליהן מפני תולדות האור. וכן המבשל בחמי טבריה וכיו"ב פטור", ודוק. בין כך ובין כך חמי טבריה אסורים מדרבנן ולכאורה פשטנו בעייתנו היסודית, שמקור חום גיאותרמי נחשב „תולדות חמה" ובישול בו בשבת אסור מדרבנן.

עוד מצאתי באור שמח שבת פ"ט ה"ב שחידש כי אין לחייב בשבת על כוח כוחו, ולפיכך מבשל חייב רק על אש ותולדותיה ולא על „תולדה דתולדה", „שלפי רוחק ייחוסר אצל האש נפקע ממנה שם אש, והוי חומה כחום טבעי שאינו מסיבת האש כמו חמי טבריה", ולהלן שם הסביר ע"כ דין כלי שני שאינו מבשל דהוי „תולדה דתולדה". ולענ"ד צ"ע בדקדוק הדברים שהרי המבשל ב„חמי טבריה" פטור אבל אסור, ובכלי שני שרי לכתחילה. מכל מקום האור שמח משתמש במושג „חום טבעי שאינו מסיבת האש" — משמע שבכל גזוני פטור אבל אסור, ורק בחמה עצמה שריא.

### חום מזרם חשמלי

הרב הראשי שליט"א פרסם מאמר בסיני תש"ט בדבר „הדלקת חשמל בשבת", ובו נטה לומר שגזלת של מתכת כבחשמל איננה אש ואין בה אלא הבערה דרבנן. בחלקו השני של המאמר (שבט-אדר תש"ט) מעיר, דלפי זה „יש לדון באריכות אם המבשל בשבת על תנור חשמלי חייב על זה מדאורייתא משום מבשל או רק מדרבנן אסור, מאחר שאין זה אפילו תולדות האש, מאחר שלא הועבר חומו לתוכו מאש אחר אלא מכוח עצמת התנגדותו של החוט לזרם חשמלי, על כל פנים מדרבנן ודאי אסור כל זה". הוי אומר: חום מהתנגדות חשמלית אסור מדרבנן.

הגרש"ז אויערבך שליט"א במאמרו „הדלקה וכיבוי אור החשמל בשבת" (קובץ מאמרים בענייני חשמל בשבת, ירושלים תשל"ח עמ' 85) דן בדעת הראב"ד (שבת פ"ב ה"א) שאין במחמם מתכת משום מבעיר, ואם כן בליבון תיל חשמלי „נמצא שגם האופה ומבשל בחשמל יתא פטור, שהרי פשוט הוא שזרם איננו אש — נמצא שהוא דומה לחימום מתכת בקרני השמש על ידי זכוכית מגדלת דחשוב רק תולדות חמה ופטור, והוא הדין גמי כשנתחממו החוטים מזרם של חשמל... וגם ידוע דיש סוברים דבכהאי גוונא שניכר לכל אדם שהוא תולדות חמה וליכא כלל למיטעי שיבואו לאחלופי בתולדות האור מותר לבשל גם לכתחילה אפילו מדרבנן. וכמו כן יש לדון לענין בישול בשר בחלב בחשמל שיהא פטור, וכן לענין חיוב חלה ואפיית מצה והגעלה וכדו' מהדברים שצריכים דווקא אש ותולדותיה". אמנם להלן שם מצדד דגם הראב"ד יודה שיש בחשמל הבערה דאורייתא וממילא הרי זה בישול באור ממש, אך לפי דרכנו שמענו שמקור חום מעין זה יש לאסרו מדרבנן, ואי לא אתו לאחלופי — שרינן אפילו לכתחילה. ועיין שם בהערה 3 שמספר כי דן לפני החזון איש בבישול חשמלי והשיבו החזון איש „שהמבשל בזרם של חשמל הואיל ובדרך כלל הוא תהליך

על ידי אלקטרודות (כעין מכשיר אדים רפואי) דהוי כמבשל רק בתולדות חמה היוצר אש הוי ליה כעין עיבור של אש, וכמו שחייבים על תולדה כך גם על "עיבור" הואיל ובדרך כלל הוא עתיד להיות אש". ותמה עליו מאוד הגרש"א שחידש מושג חדש וסיים, שלדעתו "הזרם עצמו רק במרוצתו משפשף ומחמם את החוט שמתנגד לו עד שהוא נהפך לאור ושורף ונקרא אש, אבל לגבי הזרם עצמו לא שייך כלל לומר שהוא אש, לא בתחילה ולא בסוף". שמענו, איפוא, כי במקור חימום שאיננו נובע מאש, ואין חשש איחלופי, יש פנים לדון אפי' להיתר לכתחילה.

### הצעה עקרונית: חילוק בין "מקור" ל"תולדה"

לאחר כל ההערות שצוינו לעיל, עלה בדעתי — לדין בעלמא ולא להלכה — לחלק מבחינת הסברא ביחס לכל עניני החימום הבלתי קונבנציונלי הנדון, ולהבחין בין אלו שהם "מקורות חום", דהיינו ביטול בחום בעת הפקתו, לבין ביטול ב"תולדה", דהיינו בחום שנאגר באלמנט כלשהו ומנצלים אותו אח"כ לחימום. מילתא דמיסתברא היא, מבחינת ההגדרות הבסיסיות, שכאשר גזרו תולדות חמה אטו תולדות האור — כל "תולדות" במשמע, דזיל בתר טעמא. אם כנים אנו, הרי שגלגול ביצה בחום שנאצר באבק דרכים כתוצאה מחיכוך היינו "תולדה" ולא "מקור". כיוצא בזה מים המתחממים ברציפות על ידי פליטת חום של מדחס מקרר והאדם גורם לכניסת מים למיכל האגירה המחומם, הרי המים החדשים מתבשלים במים החמים מכבר, שהם "תולדת" חום הנוצר משינוי מצב הצבירה, ואין החימום של המים החדשים נעשה על ידי ה"מקור". שמא יש לומר דהוא הדין בחמי טבריה שאינם "מקור" חום אלא תולדת מקור גיאותרמי או שמימי אחר, והמבשל בתולדה נאסר אטו תולדות דאור.

מאידך, המבשל בקרינה (תנור גלי מיקרו וכדו') — הביטול הוא במקום החום בעת הפקתו, כעין "חמה עצמה". כיוצא בזה, במכשיר אדים ובזרם חשמלי המחמם מים או גוף חימום בלתי זוהר המבשל מאכלים, כאן עצם זרימת האלקטרונים היא ה"מקור" להפקת חום כתוצאה מהתנגדות המים, וחימום המים החמים הוא על ידי מקור החום ולא תולדתו, וכן החום המופק מתיל חשמלי לא ליהט גוצר ברגע זה, ע"י הזרם החשמלי הזורם כאן ועכשיו, והרי לנו ביטול ב"מקור חום".

בריאקציה כימית ייתכנו שתי האפשרויות: חום הנפלט בעצם התהליך יכול אולי להיחשב כמקור, אך לאחר שנוצרה תרכובת חמה — היוצק לתוכה מים מבשלים ב"תולדה". הוא הדין בסיד כבוי: אם הוא חם מכבר כתוצאה מתהליך כימי כלשהו — המים מתחממים בתולדה (ואם הסיד חם מאש, פשוט דחשיב תולדות האור), אך אם הסיד צונן, ויציקת המים מעוררת היווצרות חום ושחרור אנרגיה — שמא יש כאן "מקור" חום ולא אתי למיחלף באור ותולדותיה.

לפי הבחנה זו, ובעקבות הערת האור שמח שכלי שני נחשב כתולדה דתולדה, היינו צריכים לאסור חימום בכלי שני מדרבנן ב"תולדה", והרי קיימא לן דשרי.



אך כבר הערנו, שהדימוי בין חמי טבריה דאסירי, לכלי שני דשרי אינו עולה יפה, ודומה שאין לשייך כלל את דין כלי שני לעניין תולדות האור, אלא על צד הדימוי העקרוני בלבד, ואין כוונת הא"ש שיש בכ"ש בישול בתולדה.

### שקול להחמיר בדאורייתא: דרך הבישול

כל הנאמר לעיל כוחו יפה אך ורק אם נתייחס לקביעת הגמרא וההלכה בצורה פורמלית יבשה: אור ותולדותיה דאורייתא, תולדות חמה דרבנן, וחמה עצמה שריא. דנו איפוא מה נעשה במקורות אחרים ותולדותיהם. כל הדיון ייעקר לחלוטין אם ניזיל בתר טעמא, אמאי בחמה שרי — „דאין דרך בישולו בכך“ (רש"י לט ע"א), ויש מקום לומר שבכל מתקן חימום מודרני שדרך לחמם בו ייאסר החימום בו, ואולי אפילו מדאורייתא, שהרי רגילים לבשל בו. אמנם יש להאריך בביאור דברי רש"י וראשונים נוספים בסוגיין, ולא באתי במאמר זה אלא לציין את שדנו הפוסקים שכתבו על כך:

הגר"מ פיינשטיין שליט"א דן בעניין תנור גליימיקרו („מיקרו-ויו אווען“) באגרות משה א"ח ח"ג נ"ב, ומוקד הדיון שלו הוא בדיוק בנקודה זו, בדרך הבישול. שם מעלה אפשרות שכל מתקן בישול שדרך לבשל בו יהיה „תולדת מבשל“ כמו בכל מלאכות שבת. רק בחמה ובתולדותיה שאין הדרך כל כך לבשל בהם — אינו חייב מן התורה, מאידך, בתולדות האור — אף אם אין כל כך דרך לבשל בהן — מכל מקום כוח האור עדיין בהן ומיקרי בישול באש עצמה, עי"ש שמצדד להלכה בהגדרה זו, אם כי בהתחלה מפרש אחרת, דתליא במאי דהוה במשכן.

הצעה זו הינה מרחיקת לכת ומסקנתה שאלמלי יהיה שכיח לבשל בחמה עצמה או בחמי טבריה — יהיה חייב מדאורייתא, ומצאתי שהעיר הרב בנימין זילבר שליט"א בספרו „אז נדברו“ ח"א סי' לד, ויצא כנגד מי שטען שתליא בדרך הבישול דודו שמש בימינו נחשב מתקן חימום מקובל ויתחייב מהתורה, וכתב עליו „דזה צ"ע, דאם באמת יתחדשו מכשירים כאלו שבישלו על השמש כמו שמבשלים היום על גז היה באמת לפי האמור (דעת השואל) חייבים על בישול השמש, אבל זה אינו, כאמור“.

דברי הגר"מ פיינשטיין הובאו בשמירת שבת כהלכתה מהדורא בתרא (פ"א הערה קכו), בעניין דוד שמש, ומובא שם בשם הגרש"ז אורבך לסתור הדברים „שהרי בגדים רגילין ודאי לתלות כנגד השמש ללבנם, ואפילו הכי כתב המג"א ש"א סקניז דטעמא דפטור הוא משום דליבון דומה לבישול, ומוכח מזה דסובר שאפילו אם רגילין בכך גם כן פטור“, כוונתו, דלכאורה היה מקום לחייב מן התורה על ייבוש בגדים בחמה בשל בישול המים המתאדים, ש"מ, דלא תליא בדרך הבישול אלא בהגדרת „אור“, „חמה“ ותולדותיהן. אמנם יש לדון בראיה זו מ"מ סברא לא זזה ממקומה.

אם דעת הגר"מ פיינשטיין נקבעת להלכה, הרי ש„נפלה בבירא“ הצעת הר"י הלפרין (בספרו „כשרות ושבת במטבח המודרני“) להתקין גופי חימום בלתי

זוהרים בבתי חולים, שכן אם אלו מתקני קבע הפועלים כל ימות השבוע לא עדיפי מתנור גלי-מיקרו דחש לה בדאורייתא, ולא יצאנו מספק בישול-של-תורה.

### סיכום

- א. לדעה שהגר"מ פיינשטיין הביאה, הכל תלוי בדרך הבישול, וחיים מן התורה במתקן חימום מקובל, מבלי להתיחס לטיבו הפיסיקלי.
- ב. לדעה החולקת בזה יש להתייחס לבישולים אלו רק כאיסור דרבנן.
- ג. לענ"ד, שמא יש מקום להבחין בין חימום ב"תולדות חום" ממקור בלתי קונבנציונלי (שאינו אש או חמה) ובין חימום ב"מקור החום" עצמו בעת הפקתו, דצ"ע מניין לאסרו אפילו מדרבנן.
- להלכה, כמובן שאין להתיר לכתחילה, ובודאי יש להתייחס כאיסור דרבנן, ואולי כספק דאורייתא.

ד"ר מאיר איסקזון  
ירושלים

## מצבים באיבחון ומניעת מחלות זיהומיות מעוררות בעיות הלכתיות בשבת

מחלות זיהומיות מופיעות כתוצאה מקיום מצב של זיהום, והן יכולות לבא עקב השפעת גורמים רבים, אשר על פי רוב, אין סיבתן גלויה לפנינו. ויש לבדוק גורמים שונים בכדי לקבוע את סיבתן בכדי שאפשר יהא להגביל את תוצאותיהן. כאשר קיימת אפשרות של מחלה זיהומית או זיהומית ומדבקת כאחת אצל החולה, הרופא נעזר באמצעים שהמעבדה מעמידה לרשותו לזיהוי גורם המחלה. מחוללי מחלות הם מרובים, אך נשתדל לעמוד על בעיות הכרוכות עם זיהומים הנגרמים ע"י חיידקים, וירוסים ופטריית בלבד.

האיבחון המעבדתי של מחלות זיהומיות הנגרמות על ידי חיידקים נעשה בעזרת תרביות דם, שתן, נוזל שדרה וכדומה.

לקיחת הדם מהווריד בשבת הוא ענין הכרחי עבור הסובל ממחלה זיהומית, כאשר החולה הוא בספק פיקוח נפש. הלוקח את הדם הוא בגדר חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרא וחובל. לאחר הכנסת המחט קיימת פעולת השאיבה של הדם, וכעת ישנה אפשרות של קבלת הדם ללא שאיבה אלא בעזרת ואקום כשהמחט ננעצת בווריד והדם נשאב בעצמו.

הדם מועבר לאחר מכן למצעים מיוחדים שבהם יצמח החידק במידה והוא קיים בדם. זריעת הדם במצע גורמת לצביעת המצע ולאחר מכן חייבים להכניס את המצע לאינקובטור לחום הנע בין שלושים ושש-שבע מעלות. אין אף פעם צורך להגיע לחום שהיד סולדת בו כדי לגרום לצמיחת חיידקים.

הפעולה הבאה לאחר כשתים עשרה שעות קשורה עם לקיחת מידגם מהמצע וצביעתו על זכוכית כדי שאפשר יהיה לעקוב במיקרוסקופ באם צמחו חיידקים, ומה טיבם.

בקשר לפעולה זו יש לציין שלפעמים חייבים לבדוק בשבת ע"י צביעה סוג חיידקים שצמחו על זריעות בימי חול, היות ולפעמים התפתחות חיידק במצע משתרעת על פני מספר ימים. פעולה זו חיונית היות והיא עשויה לשנות לחלוטין את האבחנה והטיפול אצל החולה.

גם שתן, נוזל עמוד שדרה ונוזלים אחרים של הגוף חייבים לעבור תהליכים דומים במידה וקיים חשד של זיהום חידקי בגוף. הם עשויים לעזור לאיבחון המהיר והתחלת הטיפול בדומה לתרביות דם.

איבחות מחלות הנגרמות ע"י וירוסים הוא (פרט לכמה מקרים יוצאים מהכלל) ענין שניתן לדחות אותו עד לאחר שבת או חג. המקרים היוצאים מהכלל קשורים עם מחלות וירליות קטלניות במידה ואין מטפלים בהם במהרה. דוגמא לכך יכולה להיות דלקת קרום המוח הנגרמת ע"י וירוס השלבכת. הענין הוא בזה שבעוד שבשאר מחלות וירליות לא ניתן לטפל באופן ספציפי, במחלה זו איבחות מהיר בעזרת בדיקת נוזל עמוד שדרה ודם במקביל לנוכחות נוגדנים, יתן את התשובה המתאימה באם להתחיל את התרופה. יש אף שיטה הדורשת ניתוח דחוף של רקמת מוח ובדיקה מעבדתית מהירה לשם קביעת האבחנה. מתן התרופה כשלעצמו אינו נטול סכנות, לכן חייבים לוודא את הגורם הוירלי של המחלה לפני התחלה הטיפול. דוגמה שניה למחלה וירלית בה יש צורך לאיבחות מהיר הקשור עם חילול שבת (חובל, צובע, מבעיר) היא בהופעת פריחות הנגרמות ע"י וירוסים — אצל חולי סרטן שמקבלים טיפול המדכא את תינגודת הגוף. איבחות מהיר ידריך את הרופא לתת את הטיפול המתאים לחולה, שלכאורה הוא במצב טוב אך בסיכון של התפתחות מהירה של מחלה חדשה עליה קשה להשתלט. איבחות מחלות מסוכנות הנגרמות ע"י פיטריות הוא תהליך ממושך של ימים ולפעמים שבועות. לרוב ניתן לדחות ביצוע הבדיקה עד אחר שבת.

### בעיות הלכתיות הקשורות עם טיפול במחלות זיהומיות בשבת

במידה והחולה הוא מסוכן — מבחינה הלכתית מותר לחלל עליו את השבת וכל הפעולות הדרושות לטיפול נעשות בהיתר. קיימת אבל בשבת בעיה מיוחדת שהיא נמצאת כמעט בכל המחלות הזיהומיות. זו היא בעיית הופעת חום אצל ילדים ומבוגרים כאחת. החום בילדים קטנים במיוחד הוא גורם העשוי להפוך חולה שלא בסכנה או בספק סכנה, לחולה בסכנה עם תוצאות מיידיות ומאוחרות מסוכנות. החום עשוי לגרום להתכווצויות שהם כשלעצמם יכולות להיות מסוכנות יותר מהמחלה עצמה. בנוסף לטיפול בעזרת תרופות להורדת החום, נעזרים גם באמבטיות של מים פושרים ומגבות שהורטבו במים קרים. בעיות השימוש במגבות עם מים קרים נדונה גם במקומות אחרים היות ופעולה זו עלולה לגרום לחילול שבת ע"י סחיטה ומלבן. קיימת הצעה שלמבוגרים איפה שהורדת החום ע"י מגבות גורמת להקלה מרובה — להשתמש בטיפטוף מים קרים על המגבת כשהיא נמצאת על החולה. צורה זו של הרטבה אמנם אינה קשורה עם סחיטה אך אינה מספיקה לגרום להורדת חום במידה מספקת, ויש גם חשש של ליבון. שיטה זו אינה שימושית בילדים שאצלם חייבים לקבל ירידה מהירה וממושכת של חום הגוף. מצד אחר ישנם מקרים בטיפול במחלות זיהומיות (דלקת בקנה הנשימה) שיש צורך לגרום לחום ע"י שימוש במכשיר אדים. בעיה זו קשורה בשימוש במים שהגיעו לדרגת חום גבוהה מזה שהיד סולדת בו, אשר לפי הגדרה

הלכתית יש בו משום איסור דאורייתא של מבשל — מתיירים אותו רק במקרה של חשש פיקוח נפש.

ישנם מקרים קלים יותר, כשקיימת למשל רק צרידות קלה שאינה בגדר פיקוח נפש, ואז מציעים להם מים מחוממים בערב שבת ומאותם המים להוסיף למכשיר אדים<sup>1,2</sup>.

אימנם יש גורסים שיש בישול כל עוד שמוסיפים מים והמכשיר מחובר<sup>3</sup>, ויש הסוברים שאין בישול לאחר שכבר נתבשל כל צורכו, ויש להקל בקטנים וחולים<sup>4</sup>. יש לדאוג לחבר את המכשיר לרשת החשמל מערב שבת ולהשאיר מחובר רק עד מוצאי שבת.

במקרים מסוימים של צרידות בגרון מטפלים באדים קרים.

במחלות זיהומיות או אלרגיות, החשש הוא משום זורה<sup>5</sup>, אך קיימת תשובה<sup>6</sup> שהיות ואיסור זה הוא רק בגידולי קרקע והמים אינם שייכים לגדילת קרקע, אזי יש להתיר הטיפול כאשר המכשיר מחובר לחשמל מערב שבת.

במחלות מדבקות קיימת בעיה מיוחדת במינה, חשובה מאוד לסביבה והכרוכה עם חשש לחילול שבת. מחלה מדבקת מסוכנת לא רק לחולה, אלא גם לאנשים הבאים במגע אתו. לכן קורה שלפעמים יש צורך בנקיטת פעולות מנע דחופות כדי למנוע התפשטות המחלה או כדי לאתר אנשים שבאו במגע עם החולה, או שאכלו מזון מסוים יחד עם החולה.

כל הפעולות הנזכרות לעיל הן מיידיות שאינן סובלות דיחוי וקשורות עם חילול שבת. חשיבות פעולות אלה היא מניעתית אבל היא עשויה להפסיק באופן מידי התפשטות מגיפה.

מבחינת טיפול מניעתי במחלות זיהומיות כגון אדמת, חצבת, אסכרה, שעלת, טטנוס — הטיפול בדרך כלל אינו דחוף ובמקרה הצורך, כגון זיהום של פצע עם אפר, או נשיכה ע"י כלב שוטה יש שגורסים שאין בוריקות תת-עוריות או שריריות כגון אלו איסור מן התורה, היות ויש להם דין של קוץ שאין בו איסור כלל.

במקרים חריגים כאשר הפצע המזוהם הוא עמוק או נשיכת הכלב היא קרובה לראש — יש להתירם לחולה כחולה בסכנה ולטפל בהתאם.

## לסיכום

הבאנו מספר בעיות הלכתיות בשבת הקשורות עם האיבחון, הטיפול והמניעה של מחלות זיהומיות ומדבקות כשלחלקם נמצאו תשובות הלכתיות ואחרות נמצאות עדיין בדיון אצל המוסמכים לפסוק בנידון.

- 1 א"ח סי' עד ורמ"א שם טו.
- 2 אס"א, כרך 1 חוברת כד דף 37.
- 3 חוברת אוצרות ירושלים חלק רכז סי' קנה.
- 4 אס"א, חוברת כד דף 39.
- 5 ירושלמי, שבת פ"ז, מ"ה.
- 6 שו"ת רע"א סי' כ.

**בעיות משפחה דין ומשפט**

## תוכן המדור

רנז—רס	תשובה בבעיות קוצר ראייה אצל בני הישיבות — הרב אליעזר יהודה וולדנברג
רסא—רסז	שליחותו של רופא — הרב שאר ישוב כהן
רסח—רעב	בדין מילה בתינוק משותק — הרב אליהו בקשי דורון
רעג—רפו	בדיני ביקור חולים — הרב גדליה אהרן רבינוביץ
רפז—רצד	רופא שטעה ונהג אמבולנס שדרס — הרב יצחק זילברשטיין
רצה—שה	טיפול שיניים לענין חציצה וטבילה — הרב יחיאל מיכל שטרן
שה—שו	נספח למאמר טיפולי שיניים — ד"ר אריה לופן
שז—שטו	אשה שנפגעת בתאונת דרכים, אם חייב בעלה ברפואתה — הרב מרדכי הלוי קצנלנבויגן
שטז—שלא	אדם ברפואת עצמו וביתו ובחיוכו לבניו הקטנים — הרב אברהם דב לוין
שלב—שלד	קוצר הראיה אצל בני הישיבות — ד"ר אלחנן יודוואב
שלה—שלט	טוב שברופאים לגיהגום — הרב יצחק אהרן שפירא
שמ—שמו	גדרי סכנה לגבי שבת ולגבי עינוי דיום הכפורים — הרב שבתאי אברהם הכהן רפפורט
שמוז—שמט	בת מאם יהודיה ואביה גוי לכהן — הרב משה הרשלר
שנ—שנג	בעיות גנטיות בהבט הלכתי — הרב משה הרשלר

הרב אליעזר יהודה וולדינברג  
ירושלים

## תשובה בענין קוצר ראייה אצל בני הישיבות

ב"ה, ירושלים, אסרו חג פסח תשמ"א

לכבוד הרופא הנכבד ד"ר אלחנן יודואב נ"י  
מנהל מחלקת העינים בביה"ח הכללי "בקר חולים" פציה"ק ת"ו.

שלום ורב ברכה.

בערב התג קבלתי מכתב־שאלתו, ובגלל ימי המועד ימים שאין הבלבר יוצא בהם בקולמסו לא עניתי עד כה. וכעת עם צאת החג אני ממהר להשיבו. שאלתו היא: היות ובעבודתו עם ציבור בני הישיבות בפציה"ק ת"ו זה ארבע עשרה שנה התרשם שכשמונים ושש אחוז מכלל בני הישיבות סובלים מקוצר ראייה, כמו כן רוב הילדים שלהם סובלים מקוצר ראייה, והבעיה העיקרית היא שאחוז מסוים מתעוור בעין אחת או בשתי העיניים מסיבוכים עקב המחלה, ובהיות ואפשר למנוע התפתחות קוצר ראייה, ובאופן כזה אפשרות של סיבוכים בעיניים ובכלל זה עיוורון, לכן נפשו בשאלתו: א) אם מבחינת ההלכה יש לחייב את בני הישיבות להפנות את ילדיהם לפקוח וטיפול כדי למנוע התפתחות קוצר ראייה; ב) אם מבחינת ההלכה יש לחייב את מוסדות הלימוד התורתיים להפנות את כל תלמידיהם לפיקוח השגחה וטיפול כנ"ז; ג) אם מבחינה הלכתית יש לחייב את המוסדות הציבוריים והממשלתיים לעשות ולעזור כדי למנוע התפתחות של מחלה זו.

וזאת תשובתי בעה"ת:

א) תנן בנדרים דף לח ע"ב: המודר הנאה מחבירו ונכנס לבקרו עומד אבל לא יושב ומרפאו רפואת הנפש אבל לא רפואת ממון.

והגמ' ב"ב מא ע"ב מבארת: רפואת נפש גופו רפואת ממון בהמתו. ומבאר הרמב"ם בפיהמ"ש שם, דלכן אין זה אסור לחולה עצמו לפי שהוא מצוה ר"ל חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל וזה נכלל בפ"י מ"ש בפסוק (דברים כב) והשבותו לו לרפאות את גופו שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו ע"כ.

ועיקרן של דברי רמב"ם אלה המקור שלהם הוא בעצם מהגמ' בב"ק דף פא ע"ב שלומדת השבת גופו מהך קרא דוהשבותו, וכן בסנהדרין ד' עג ע"א שמבארת דמוהשבותו לו ילפינן שצריך להשתדל בהשבה זאת בגופו, ומלא



תעמוד על דם רעך ילפינן שמחויב אפילו למיטרח ומיגר אגורי כדי להצילו ע"ש. אלא שהרמב"ם מרחיב את הלימוד מתוך לימוד דבר מתוך דבר, שכשם שילפינן מהך קרא שמחויב בהשבת גופו של חברו להצילו ממקום סכנה שנמצא בו ומחויב זאת הן בגופו והן בממונו לשכור אנשים שיצילו אותו. כך הוא הדין ילפינן נמי מהך קרא לענין להצילו ממחלתו. ושמחויב זה לא רק בגופו ובממונו אלא גם בחכמתו.

והיתה זאת לבאר דהגם שהרמב"ם בדבריו כותב בלשון "שהוא כשרואה אותו שהוא מסוכן" מכל מקום דוקא למסוכן ממש. אלא המכוון לסיכון של מחלה שאינו יכול להנצל ולהפטר ממנה בלי עזרת רופא, וראיה לכך דהא בנדרים שם ש"ע מוסרים דברי הרמב"ם לא מוזכר כלל שההיתר הוא רק בחולה מסוכן ומשמע בפשטות שההיתר הוא על כל חולה אפילו שאינו מסוכן, וכך נפסק בסתמא גם ברמב"ם בפ"ו מה' נדרים ה"ח דאם חלה ראובן מותר לו לשמעון לרפאותו. והיינו בכל חולה שהוא ולא רק אם הוא מסוכן, ובכזאת נפסק בסתמא גם ביר"ד סי' רכ"א סעי' ד' ע"ש. וגם בב"ק שם דורשת הגמ' זאת לענין רואה חברו תועה בין הכרמים, ומפרש רש"י, מפני דוהשבותו את גופו משמע שאם טעה חבירך אתה צריך להעלותו לדרך, והיינו בכל גונא שטעה אפילו כשאין עי"כ סכנה של ממש לחבירו ע"ש. אלא ודאי כנז' שגם כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש אינו דוקא למסוכן ממש אלא כוונתו לסכנת מחלתו שנדבקה בו ואיננו יכול לצאת ממנה בלי עזרת הרופא שיגיש לו צרי ומרפא למחלתו.

ושמחתי למצוא בפיהמ"ש של הרמב"ם מקור ותרגום הרב קפאח שאין בה מלה זאת של "מסוכן" כפי שלפנינו, וז"ל: ולא נאסר זה לחולה עצמו מפני שהיא מצוה כלומר שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבותו לו לרבות את גופו שאם ראהו אובד ויכול להצילו הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו עכ"ל. הרי דבמקום "מסוכן" התרגום הנכון הוא "אובד" ופירוש אובד מתפרש לאו דוקא על מסוכן אלא כל שהוא אובד ממצבו שנמצא בו, וראיה לדברי הנ"ל, ומהמקומות בגמ' שהוכחתי שהמדובר לאו דוקא במסוכן ראיה לתרגומו של הרב קפאח שהוא הנכון ושלכך המכוון במקור.

(ב) נלמד איפוא מדברי הרמב"ם הנ"ל שמקרא דוהשבותו לו ילפינן שחויב הגשת עזרה לחבירו ולהשיב לו את גופו הוא לא רק בגופו או בממונו, אלא בכל דרך שהיכולת בידו, ולכן מרבה מזה חיוב הרופא שיכול להצילו ולהשיב לו את בריאות גופו בחכמתו. וא"כ נלמד מזה בפשיטות שהחיוב הוא גם אפילו כשביכולתו להכריח את חברו שאינו רוצה, או שלא איכפת לו, להתרפאות, שיסכים ושתירצה לכך לקבל הטיפול הדרוש, ואפילו לקחתו בעל כרחו.

(ג) ומינה נלמד איפוא גם לנידון דידן בקשר לילדים בבתי הת"ת, שההורים וגם לרבות' המלמדים והמנהלים דבהיות שהיכולת בידם להכריח את ילדיהם לקבל הטיפול בעיניהם שמחויבים בכך מכח העשה של "והשבותו לו". ועל המחנכים לשנן לילדים השכם והערב דברי הרמב"ם הנפלאים בפ"ד מה' דיעות ה"א שזה לשונו: והאיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה לפיכך צריך להרחיק אדם

עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים עכ"ל. ומה להסביר להם גודל החיוב על שמירת ראיית-העיניים שזה כל האדם ולקבל הטיפול הדרוש כדי למנוע איבוד הראיה בהרבה או במעט.

ובפרט שכפי שכב' מתאר במכתבו כי ישנו בדבר זה של השגת הטיפול גם משום כדי למנוע מסיכון שעלול להולד במשך הזמן באשר אחוז מסוים מסובלי קוצר ראייה מתעוור בעין אחת או בשתי העיניים מסיבוכים עקב המחלה, וע"י הטיפול המוקדם אפשר למנוע התפתחות קוצר ראייה, ולמנוע באופן זה אפשרות של סיבוכים בעיניים ובכלל זה עוורון דעל אחת כמה וכמה שישנו החיוב האמור על ההורים והמחנכים להכריח את הילדים לקבל את הטיפול.

(ד) ובכגון דא שהמדובר בהצלה מפיקו"נ לית דין צריך בושש שמחויבים לעשות אפילו נגד רצונו המוחלט של החולה, ולדוגמא אציין לדברי הגאון יעב"ץ ז"ל בספרו מור וקציעה על אורח סי' שכח (מדי דברו בהיכא שהחולה מבקש לנתחו ניתוח מסוכן מפני שיש לו יסורים קשים ממחלתו) שכותב בהמשכיות דבריו לדבר הפשוט, דעושינן כל הצריך לפיקוח נפש נגד רצונו של החולה וכל אדם מחהר על כך משום ולא תעמוד על דם רעך ואין הדבר תלוי בדעתו של החולה ואינו נתון ברשותו לאבד עצמו יעו"ש, ובקטנים שאין להם דעת ישנו בדבר זה להצילו מחליו משום זכין לאדם שלא בפניו ומצינו שהעלה בכיוצא בזה לענין סידור ניתוח-שבר לקטן ע"י הסכמת אביו בספר תשב"ץ (ראפארפורט) עמ"ס כתובות בדף ח מדפי הספר עיי"ש.

(ה) וחיוב זה ישנו גם בכל היכא שצריכים להציל חולה ממחלתו, מסוכנת או לא מסוכנת, וישנו בדבר זה גם משום קיום מצות ואהבת לרעך כמוך, וכדמצינו להרמב"ן בתורת האדם שער הסכנה שכותב בכזאת כדיענ"כ. ויעוין בספר שבט יהודה על יו"ד למהר"י עייאש ז"ל סימן שלו שכותב דענין בקשת הרופא לרפאות הוא דבר מוכרח ויש לו עיקר מן התורה וכמעט שיש חיוב חזק על החולה והקרובים לחזור על הרופא המובהק ולחזור אחר הסממנין המועילין לרפואת אותו חולי ע"ש. וכך העלה גם בספר שרית מעשה אברהם (אשכנזי) חיו"ד סי' נה שיש חיוב חזק על החולה והקרובים לחזור אחר הרופא וכו', בדומה ממש למה שהעלה המהר"י עייאש הגו' עיי"ש.

(ו) ועד כדי כך היה פשוט הדבר להפוסקים ז"ל שישנו חיוב כזה על כל הסובבים את החולה, עד שדנים בהיכא שהוציאו הוצאות עבור כך מבלי לשאול את החולה באם מחויב החולה אחר כך להתזויר להם ההוצאות בהיות ומחויבים ועומדים על כך ועשו זאת מכח החיוב שחייבים בזה יעוין בשו"ת הרא"ש כלל פ"ה סי' ב, שרית מהרש"ם חיו"ד סי' רו, שרית צבי תפארת סי' לב, ועוד, ובמ"ש בזה גם בספרי שרית צ"א חלק עשירי סי' כט עיי"ש ואכמ"ל.

(ז) עפ"י האמור ברור ופשוט הדבר כי הממשלה אשר בריאות הציבור צריך ומחויב להיות בראש דאגותיה, מחובתה היא גם להקציב תקציבים כספיים כדי לעזור למניעת התפתחויות של מחלה זו היא קוצר-ראיה, בהגשת טיפול דרוש באמצעות צוות רופאים מומחים, ויש לחייב על כך גם מוסדות הציבוריים העירייה, וכדומה.

ויעזין בספר לקוטים מרבי רפאל מלכי מחברת ב (רב ורופא בירושלים באמצע המאה החמישי ואילך הנוכחי) שכותב בתוך דבריו בזה"ל: מתיקון הציבור בכל מקום ומקום שישראל יושבים לייחד קופה לביקור חולים, והוא שהחולים העניים שאין ידם משגת להוצאות רפואתם, הקהל שולחים להם רופא לבקדם והרפואות מכיס הקהל ונותנים להם מזון הראוי לחולים דבר יום ביומו כפי ציווי הרופאים עכ"ל. הרי שדבר זה שציבור ישא בעול היחיד בריפוי ונתקן כבר זה עידן ועידנין מימים ימימה. וזה תואם את ההלכה בזה וכנז"ל. ובשרית מעשה אברהם הנ"ל מורים נמי בתוך דברי תשובתו שם, דחיוב מוטל על הרבנים והפרנסים לכופף את הציבור ליקח רופא מובהק מכיס הכולל כדי לבקר חולי ישראל העניים ולתת להם רפואות וכו' יעו"ש.

וא"כ מינה בגז"ש שחייבים בכך מוסדות העיריה להקציב תקציב-סעודי לכך. וק"ו בן בנו של ק"ו שחייבים לישא בעול בזה משרדי הבריאות והסעד הממשלתיים, ובהעלמה והשתמטות מחיוב זה עוברים גם על הלאו של לא תוכל להתעלם, וכמ"ש המהרש"א בסנהדרין דף עג שם בד"ה להצילו בנפשו ובנמקו בהיות דהלא תוכל להתעלם קאי אוהשבותו לו דמשמע אבידת גופו ע"ש. וכ"כ בפשיטות גם העמק שאלה על השאילתות שאילתא לח סק"א, דבהשבת אבידה דגופו כתיב שם ל"ת לא תוכל להתעלם עיי"ש ובקיום החיוב מקיימים העשה של והשבותו לו, וכן העשה של ואהבת לרעך כמוך שהוא כלל גדול בתורה.

והנני בכבוד רב ובברכה מרובה  
אליעזר יהודה וולדינברג

הרב שאר ישוב כהן  
חיפה

## שליחותו של רופא

(האם חייב הרופא לגלות לחולה את מצבו הרפואי)

השאלה, כפי שהוצגה לפנינו היא: האם רשאי או זכאי או שמא אפילו חייב הרופא לגלות לחולה בכלל, או לחולה אנוש בפרט את מצבו הרפואי? האם במקרה של חולה במחלה שרוב הלוקים בה סופם למיתה, מותר או רצוי לגלות לחולה על כך, ואם כן באיזה שלב של המחלה ובאיזה מקום? נתבקשנו לברר מהי עמדת ההלכה בישראל לנושא זה וכיצד מתיחסים לבעיה חמורה זו מקורות היהדות? שאלה זו שאנו עוסקים בה — שהיא משאלות המפתח של כל שיטת המוסר הרפואי — נראה, כי היא נוגעת גם לשאלת-היסוד הידועה בדבר מהות ואופי שליחותו של הרופא. והיא יורדת עד שרשי ההגדרה של המרות העליונה שהרופא נתון לה, ואשר בשליחותה הוא פועל. השאלה היא: האם יש לראות ברופא שליח או מורשה של החולה עצמו? של בני משפחתו של החולה? או של החברה והחוק? כיצד מתישבת שליחותו זו עם העיקרון התורני של מצות הריפוי? מנין נובעת חובת השמירה על בריאות היחיד או השמירה על בריאות הציבור? בפני מי אחראי הרופא? בפני שמים — כלפי שמיא? בפני החולה עצמו או משפחתו? בפני החוק או החברה? בפני המוסד המעסיק אותו? בפני המדע או קידומו? ברור שקשה להשיב תשובה ברורה וחזקת לשאלות היסוד הללו. ושיש להביא בחשבון את כל הגורמים שמנינו. הבעיה מתעוררת כאשר באים לידי קונפליקט. ונוצרת התנגשות אינטרסים ורצונות בין הסמכויות, או נצבת הבעיה לפנינו בכל חריפותה! מה קודם למה? על פי מה יש לנתוג הלכה למעשה?

לברור נקודה יסודית זו, הנוגעת גם לשאלה יסודית אחרת, מהות שליחותו של הרופא מנקודת מבט זאת, יש חשיבות מכרעת קודם להבהרת הגישה לשאלה המעשית שהוצגה לפנינו: חובתו או זכותו של הרופא לגלות לחולה שלו לפציינט את מהות מחלתו.

בתורה ובדברי חז"ל ורבתינו הראשונים והאחרונים אנו יכולים למצוא אסמכתאות רבות לגבי גיבוש עמדה עקרונית בדבר מהות ואופי שליחותו של הרופא, שיש בהם חובות בעלות משמעויות מרחיקות לכת לגבי קביעת עמדה. לשאלה העומדת לפנינו לדיון: הרשאי או חייב רופא לגלות לחולה את מצבו? מתי יעשה זאת, כשיש סיכוי לריפוי, או כאשר חלילה לפי הדיאגנוזה אין כל סיכוי, או רק סיכוי קלוש? גם אם נאמר שהרופא רשאי, או אפילו במקרים ידועים יהיה חייב להבהיר את המצב לחולה שלפניו, כיצד ומתי יעשה זאת?

באיזה שלב של המחלה? באיזה נוסח או מטבע של לשון ונוהג, הן כלפי החולה והן כלפי קרוביו? מה יאמר ומה ראוי יאמר?

מאחר שבדיני נפשות אנו עוסקים — נקדים ונאמר: כל מה שנברר בשאלה זו, אנו מדברים באופן עקרוני, להלכה ולא למעשה! לגבי כל מקרה ספציפי, מן הראוי לקיים התיעצות מיוחדת (שתכלול הסכמתו של פוסק מוסמך) — לדעת ולהורות את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו. הדברים דלהלן הם פרי עיון ראשון בשאלה קשה זו שהוצגה לפנינו לבירור עקרוני.

•

תורת ישראל רואה בשמירת הבריאות ובחובת הריפוי מצוה חשובה ממדרגה ראשונה. במפורש מיחסת התורה מצוות מסוימות, ואפילו את שמירת המצוות כולן, גם משום רפואה מונעת, כדברי הכתוב: אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך וכו' כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך (שמות טו כו, עי' מפרשי התורה על אתר: רש"י, רמב"ן ודעת זקנים מבעלי התוספות שם). והשוה ס' החינוך מצוה נג, ס' העקדה לר' יצחק עראמה פרק ס, וסיכום המקורות בתורה שלמה שם. ועי' בדברי הרב מ.מ. כשר כרך י עמודים קעז-קעה ועמוד רצו).

שליחות הריפוי היא ערך דתי עליון, ומפורשים הדברים בתנא דבי אליהו: אמר להם הקב"ה לישראל — דברי תורה שנתתי לכם הם מרפאים אתכם, וכן במכילתא (שם), ובתלמוד במס' סנהדרין (קא א): לא אשים — ואם לא תשמע — אשים, אף על פי כן, אני ה' רופאך. זוהי עמדה ברורה כנגד הדעה הפטליסטית הרווחת בדעות אחרות — הרואה במחלה גזירה מן השמים שאסור ללחום בה ולבטלה.

עמדת ההלכה בנושא זה היא ברורה, הרופא, לא רק שהוא רשאי אלא חייב הוא לרפא. ידועה הסתמכותם של חז"ל על הפסוק בס' שמות פ' משפטים כא יט: רק שבתו יתן ורפא ירפא — דרשו רבותינו במכילתא: בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה — שניתנה רשות לרופא לרפאות. הדברים מפורשים יותר במס' ברכות (ס א): הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון וכו' שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני וכו' כי א"ל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכך של בני אדם לרפאות אלא שנהגו — ואמר אביי (שם): לא לימא איגש הכי, ומסתמך על הברייתא שלנו, מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות (והשוה סוגית הגמ' בבא קמא פ' החובל פה א).

על סמך העקרון הזה כותב הרמב"ם בפירושו למשנה במס' פסחים (פ"ד מ"י): חזקיה מלך יהודה גזר ספר רפואות והודו לו — כי „כמו שאני מודה לא"ל בעת האוכל שהמציא לי דבר להסיר רעבוני ולהחיותני ולקיימני, כך נודה לו על שהמציא רפואה המרפאה את מחלתי כשאשתמש בה". והוא דוחה בדברים חריפים את הגישה האחרת המתנגדת לרפואה.

לכאורה, אם כן, רשות מצינו, אבל חובה על הרופא לרפאות ועל החולה להתרפא — מנין לנו — הרמב"ם בפסקיו, וגם רבו הרי"ף — לא כתבו ואת

במפורש, ודוקא בעיקר מפורשים הדברים אצל הרמב"ן בספרו הידוע תורת האדם, שער הסכנה.

הרמב"ם מוכיר את חובת הריפוי אגב פירושו למשנה במס' נדרים פ"ד מ"ד — המודר הנאה מחברו מרפאו רפואת נפשות רפואת ממון — ולא נאסר זה לחולה עצמו — מפני שהיא מצוה, כלומר שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם (דברי חז"ל) בפירוש הכתוב: והשיבותו לו (דברים כב ב) לרבות את גופו (ראה ב"ק פא ב, סנהדרין עג א — ע"פ ספרי שם). (לעצם השאלה מדוע השמיט הרמב"ם במשנה תורה שלו הלכה זו: ע"י דברי מהר"ץ חיות בסוגית בבא קמא פה א, וע"ע דבריו שם פא ב, וראה ש"ת תשב"ץ חלק ב סי' פ"ב ועוד ואכמ"ל).

להלכה פוסק רבינו יעקב בן הרא"ש בספר טור יורה דעה סימן שלו על פי דברי הרמב"ן בס' תורת הבית (שם) באופן ברור שהרופא חייב לרפא: והוא שיהיה מאד מאד כמו שראוי להזהר בדיני נפשות וכו' שלא יאמר מה לי ולעצור הזה וכו' ולא יאמר הקב"ה מוחץ ואני ארפא? — ומסכם: ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא, והזריז הרי זה משובח, ואם מונע את עצמו הרי זה שופך דמים. כך נפסק להלכה גם ע"י רבינו יוסף קארו בשולחן ערוך י"ד סימן שלו סע' א — והמפרש רבנו בעל הט"ז (טורי זהב) מעיר: מה בין רשות למצוה, ומבאר: הרפואה האמתית היא בידי שמים, אלא שכך הסכים הוא יתברך ונתן הרפואה בידי בני אדם, וזו נתינת רשות של הקב"ה — אבל משניתנה הרשות, כיון שבא האדם לידי כך — יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו, והשוה שו"ת הרשב"א סי' תיג, פרטי נושא רחב זה — על מי החיוב ומתי, מה הדין כשיש רופאים אחרים, הזכות ליטול שכר על ריפוי ועל לימוד רפואה — אינם נוגעים במישרין לנושא דיונו. אך חשובה לנושא שלנו המסקנה ההלכתית, כי לגבי כל רופא — חוץ מחובתו כלפי החולה וכלפי החברה — יש חובל כלפי שמים לקיים מצות הריפוי, ופיקוח הנפש של החולה מוטל עליו, מכך נובע הכלל: שבמדה ומטרת הריפוי הטהורה אינה עולה בקנה אחד עם רצונו של החולה או רצון משפחתו, או רצון החברה או המוסד שמטעמו הוא פועל — יש לחובת הריפוי עדיפות ברורה, כלפי שמים, ועל פי צו מצפוני ומיטב הכרתו, ריפוי של החולה ואפשרות הארכת חייו ושיפור מצבו — קודמים לכל שיקול אחר, חשוב כאשר יהיה.

כדי לסבר את האוזן — נסביר, כשם שמצוה להציל מתאבד גם נגד רצונו — כך מצוה עלינו להציל את החולה ולרפא אותו גם נגד רצונו, אמנם בסייגים מסויימים — משבא לידינו, ורק אם הרפואה ברורה, ואין שיקולים רפואיים נגד הריפוי המוצע — ועוד יוצאים מן הכלל, שמסגרת דיונו אינה מאפשרת הזדקקות אליהם כעת.

\*

לאור העיקרון הזה, נראה לנו, שיש לבדוק את השאלה של חובה או זכות הרופא לגלות לחולה את מצבו.

המסקנה המתבקשת: אם ברי שיש סתירה ברורה ומהותית בין קידום ריפוי של החולה, לבין רצונו לדעת בבירור את מצבו — ועל אחת כמה וכמה כשיש

סיכון החולה, ואולי גם חלילה קירוב מותו ע"י גילוי זה — יש לבטל מכל וכל את השיקול של התחשבות ברצון החולה, ובסקרנותו הטבעית, לדעת מצבו, ואין להתחשב כלל בהתחייבות החזית הקיימת, לכאורה, בין החולה לבין רופאו. השיקולים שנראה לנו, כי מבחינה הלכתית, יש להביאם בחשבון בשעת ההחלטה אם לגלות לחולה את מחלתו הרצינית הם: א. מתן אפשרות לחולה להתפלל על עצמו; ב. מתן הזדמנות לחולה לעשות חשבון נפש, שוב בתשובה, להתודות ולתקן מעשיו והליכות חייו, כדי לזכותו לחיי העולם הבא; ג. מתן אפשרות לחולה שהוא שכיב־מרע לצוות לביתו ולמשפחתו על רכושו ועל יתר עניניו ולדאוג לתלויים בו ולירשיו ולצוותם; ד. האפשרות, שידיעת המצב — ביחוד לגבי חולה שיש לגביו סיכוי של הבראה ולו הקלוש ביותר, דוקא תמריץ את החולה להתגבר על מחלתו ותביא לידי אימוץ כוחותיו הפיזיים והנפשיים, דבר שיעודד את הבראתו או אפילו רק יקדם את הארכת חייו. חיי שעה גם הם בבחינת עולם מלא (שהרי משום חיי שעה, מפקחין גל, אפילו בשבת — יומא פ"ה).

•

נסקור כעת את המקורות בתורת ישראל וננסה לבררם: בשני מקומות בתנ"ך נזכר נושאנו במישרין, שניהם בספר מלכים.

במלכים פרק ח פסוקים ח"י, אנו קוראים על חזאל מלך ארם הבא לשאול מאת איש האלקים בשליחות אדוניו הוא בן הדד מלך ארם, ששלחו לשאול מאלישע הנביא, אם יחיה מחליו. אלישע משיב: לך אמור לו חיה תחיה, והראני ה' כי מות ימות. דהיינו אלישע מצוה לחזאל להוליד שולל את המלך, כדי להפיס דעתו — לכאורה לטובתו, שלא תחלש דעתו. הוא עושה זאת לא רק ע"י העלמת האמת על מותו המתקרב ובא, אלא גם ע"י הגברת בטחונו בהחלמתו ובחיויו.

לעומת זאת אנו מוצאים אצל הנביא ישעיהו שהוא הולך אל חזקיהו מלך יהודה ואומר לו בשעת מחלתו הרצינית (מלכים ב פרק ב וכן ישעיהו פרק לח, בשינויים קלים): כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה. אכן, תפלתו הנפלאה של חזקיהו המובאת בס' ישעיהו: מכתב לחזקיהו מלך יהודה בחלואו ויחי מחליו — וכן תשובתו השלמה אל אלקיו, מועילים לו, והוא נרפא וחי עוד חמש עשרה שנה. רפואתו נעשית על ידי הנביא, על ידי דבלת תאנים הנמרחת על השחין — ויחי.

מענין הפראדוכס הנפלא, שדוקא לגבי המלך הגוי, מלך ארם, מצטוה השליח ע"י הנביא אלישע לא לגלות מצבו, ואילו לחזקיהו המלך הצדיק, שחז"ל אומרים עליו שהיה ראוי להיעשות משיח, אלא שלא היה הדור זכאי — מצטוה ישעיהו הנביא לגלות לו את מצבו. אמנם, הוכיח סופו על תחלתו והעובדה שעשה תשובה — היא ההצדקה בדיעבד, המגלה לנו את טעם הצו האלקי, לגלות לו על מחלתו — כדי שיעשה תשובה ויתפלל, ויחיה!

נזכור דברי המדרש הנפלא בקהלת רבה פרק ה המתאר את הדיאלוג בין ישעיהו וחזקיהו — שעיקרו (בתרגום המלים הארמיות): א"ל חזקיה לישעיה: ישעיה בנוהג שבעולם אדם שהולך לבקר את החולה אומר לו: מן השמים ירחמו עליך והרופא הולך אצלו ואומר: דבר פלוני תאכל ודבר פלוני אל תאכל, זה

תשתה וזה אל תשתה. ואפי' שיראה אותו נוטה למות אינו אומר לו צו לביתך שלא תחלש דעתו, ואתה אומר לי: צו לביתך וכי אף אני לא לך אני זקוק ולא על דברך אני נשען ואיני תופס אלא מה שאמר לי זקני (שלמה בקהלת ה' ו) כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה וגו' — מיד: ויסב חזקיה פניו אל הקיר ויתפלל וכי (ע"ש). וראה מה שאמרו חז"ל בלשון אחרת במסכת ברכות י א, דברי חזקיהו: בן אמוץ, כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים.

מן הדברים הללו מתבקשת מסקנה כי לגבי חולה כזה שגילוי מצבו יעורר אותו לתשובה ולתפלה, ולא יחליש דעתו, מפני שהוא אמיץ וחזק ובעל אמונה איתנה — אפשר ואולי רצוי, לגלות לו את מצבו, אך לסתם אדם — ורוב בני אדם בכלל זה — שחזקה עליהם שתחלש דעתם, אין לגלות לו, שמא יזיק הדבר למצבו הרפואי, ויגרום לו צער.

לכאורה אפשר ללמוד את עמדת ההלכה בנושא זה מדין הלכות הוידי שיש לקרוא עם שכיב מרע בעת מחלתו, לפני שנביא מתוך פסקי רבויתנו בנושא זה נפנה אל המקורות ונסקור בקצרה דברי חז"ל על נושא הוידי.

במסכת שמחות (מהדורת היגער ניו יורק תרצ"א) וכן ברייתא במסכת שבת לב א: מי שחלה ונטה למות אומרים לו התודה, שכן כל המומתין מתודין וכי, וכן אמרו רבויתנו בספרי במדבר על הפסוק (ה' ו): ואשמה הנפש ההיא התודו — ר' נתן אומר זה בנה אב לכל המומתים שיתודו — ומפורש במשנה במס' סנהדרין מג ב: שכן דרך כל המומתים מתודים — שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא, שכן מצינו בעכן שאמר לו יהושע: בני שים גא כבוד לה' אלקי ישראל ותן לו תודה.

דין זה חל על כל חולה, אפילו הוא צדיק גמור — כי אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (טושי"ע יר"ד שלח ועי' בית הלל על שו"ע שם). לכן תקנו חכמים וידיי לכל חולה, אעפ"כ הקפידו מאד, שענין זה של וידיי ייעשה כך שלא ישבור לבו של החולה (הדברים מפורשים בתורת האדם לרמב"ן, ומשם הובאו להלכה בטור ושו"ע יר"ד).

על העקרון הזה של מניעת צער מן החולה, ונזק אפשרי לבריאותו, מבוססות ההלכות הבאות: א. דוקא מי שניסה למות אומרים לו כך אבל לא נטה למות אין אומרים לו שיתודה כדי שלא יהא נשבר לבו; ב. גם כשאומרים לו שיתודה, אומרים לו בנוסח הבא: הרבה התודו ולא מתו והרבה שלא התודו ומתו, והרבה שהולכין בשוק ומתודין, שבשכר שאתה מתודה אתה חי, וכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא, דהיינו התקינו נוסח שיהיה בו משום מתן עידוד ותקות חיים גם כשהאדם נמצא במצב שהוגדר בהלכה "נוטה למות"; ג. עוד הוסיפו רבויתנו הראשונים וכתבו שמצוה גדולה להעיר לחולה על ענין הוידי, בזמן שיהיה מיושב בדעתו ולא ימתינו עד שתהא השעה דחוקה לו (כנה"ג על שו"ע שם); ד. ולא יאמרו לו דברים אלו לא בפני נשים וקטנים ועמי הארץ, שלא יבכו וישברו את לבו (תורת האדם לרמב"ן שער הסוף ע"פ שמחות זוטרת פ"א, טושי"ע יר"ד שם); ה. אין אומרים לו אלא בשעה שיש חשש למות פתאומי בלא וידיי (עי'



ש"ך שם ס"ק א'; ו. בהרבה קהלות התקינו שלכל חולה, אחרי היום השלישי למחלתו הולכים אליו גבאי חב' ביקור חולים או שאר אנשים ואומרים לו לצוות לביתו ולהתוודות, וכיון שכן המנהג אין החולה דואג מזה כלום, אבל במקום שאין המנהג הזה — והרי מנהג זה לא נוהג בישראל בימינו — לא יאמרו לחולה, שמא ידאג על מיתתו, אלא אם כן ראו בו שנוטה למות, ואז מסבבין עמו בדברים, ואומרים לו התודה ואל תדאג מזה, כי הרבה התודו וחיו, וכנוסח שהזכרנו (חכמת אדם כלל קנא סעיף א').

נוכיר עוד שגם בנוסח הוידוי שקבלנו מן הראשונים, באה לידי ביטוי תקות הרפואה והחיים, עד זיבולא בתרייתא. שכך הוא הנוסח של הוידוי המובא בשו"ע (שלח סעיף ב'): מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שרפואתי ומיתתי בידיך, יהי רצון מלפניך שתפאני רפואה שלמה ואם אמות תהא מיתתי כפרה על כל חטאים ועוונות ופשעים שחטאתי ועויתי ופשעתי לפניך ותן חלקי בגן עדן וחכני לעוה"ב הצפון לצדיקים — (כנוסח המובא בשו"ע יו"ד שלח סעיף ב'). נמצינו למדים:

א. אין בשום פנים לומר לחולה כי הוא הולך למות ודאי ובהחלט שאסור לומר לו שאין תקוה לחייו, גם במקרים שחמורים ביותר מבחינה רפואית, אלא תמיד בלשון: הכל בידי שמים וכדומה, וגם זאת רק במדה שיש צורך גמור בכך, כדי לרמוז לו שידאג לצרכיו הרוחניים — תפלה וידוי ותשובה, והגשמיים — צואה והסדר עניני ביתו וכדומה.

ב. לגבי גילוי המצב של אופי המחלה, הרי מאחר שיש אחוז ניכר שמתרפאין מן המחלה, ויתכן מצב של חיווך החולה וגיוס כוחותיו הנפשיים והגופניים, ויועיל למחלתו או לפחות יאריך הארכה ניכרת את חייו יושפר מצבו, דוקא אם ידע את אופי מחלתו — נראה לי שמסור הדבר לשיקול דעת הרופא — יחד עם בני המשפחה או אישיות קרובה אחרת המכירה את החולה, רצוי רב-פוסק שיראה להעריך את המצב לאשורו — ולהחליט אם לגלות ומה לגלות לחולה על מחלתו. ג. בכל מקרה השיקול העליון והאחריות העליונה היא לריפוי החולה ולקיום חייו ואפילו חייו שעה, ולו אף לשעה קלה, ששקולה כנגד כל השיקולים האחרים — ודוחה כל ענין אחר, שהרי אמרו חכמים, שאפילו המעמץ ענינו של גוסס, הרי הוא כאילו שופך דמים (שבת קנא ב) — וכל זמן שאדם חי אל יתיאש מן הרחמים ויש לעשות הכל לרפואתו ולהצלתו. כל שיקול אחר של אחריות משפטית או אחרת כלפי החולה או בני משפחתו נדחה מפני חשש אפילו הקל ביותר לנזק לחייו, אפילו חשש לקיצור כל שהו של חייו שעה, אפילו מניעת סתם סבל וכאב נפשי העלול להגרם לו, דוחה כל שיקול אחר, פרט לענין הוידוי בשעה שנוטה למות, וגם זה צריך להעשות ע"י הרב או הרופא, בזהירות רבה, וכמנהג שנהגו ישראל מדור דור.

אכן גם ישעיהו הנביא שאמר לחזקיהו המלך מה שאמר, לא עשה כן אלא ע"פ צו אלוהי, ואכן משם למדנו שכשהחולה אדם גדול, הוא יודע, שתפלתו של החולה קודמת וקרובה להתקבל, ויתפלל ויבטל את הגזרה מעליו, כמו שנאמר: וישמע אלקים את קול הנער באשר הוא שם, ודרשו רבותינו — יפה תפלתו של

החולה לעצמו יותר מכל (בראשית רבה סוף פנ"ג) וכך עשה חזקיהו: ויסב פניו אל הקיר ויתפלל את ה' — ויחי מחליו (ע"פ מלכים ב' ב' וישעיה לח ב', ועי' תרגום שם: לכותל בית מקדשא, וסוגית הגמ' ברכות י' ומדרש קהלת רבה ה' על הפסוק כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה וגו' — לאיוה קיר נשא פניו: קיר של רחב, קיר של שונמית, קירות לבו, קירות ביהמ"ק).  
יהי רצון ויהיו המלאכים המלוים את רופאי ישראל מלאכי חיים ותקוה, יהי רצון שתהא בשורתם בשורת חיים טובים וארוכים, לנו ולכל חולי ישראל, אמן.

הרב אליהו בקשי דורון  
חיפה

## בדין מילה בתינוק משותק

נשאלתי על ידי אחד המוהלים בעירנו, על תינוק שנולד עם מום בחוט השדרה שגרם לשתוק בחצי גופו התחתון. לדברי הרופאים אין לתינוק סיכוי לחיות, אולם לדבריהם אין כל סיכון למול את התינוק, כיון שחצי גופו התחתון משותק, לא ירגיש התינוק כלל בצער המילה ולא תגרום המילה כל סיבוך רפואי. עקב אישור הרופאים ההורים בקשו לבצע המילה בעודו חי כדי לקיים המצוה. ונשאלתי אם נכון למול התינוק באישור הרופאים, או שיש לדנו כחולה שאין מלין אותו עד שיבריא.

בדבר תינוק שאין לו כל סיכוי לחיות אם יש לקיים בו מצות מילה, ראיתי בחתם סופר בלקוטי תשובות סימן סד שדן בזה, והביא מעשה בתינוק שנולד וקבעו שאין לו סיכוי לחיות יותר משלושה חדשים. המוהל העיד בשם גדולים שאין למול אל הילד כיון שאין סופו לחיות. עדות זו דחה החתם סופר וכתב: „וגם אם יהיה כדברי התלמידי חכמים שהילד דינו כמסוכן וגוסס ונתנו לו שלשה חדשים, מכל מקום יהיה איך שיהיה, לא ידעתי שום טעם שלא למול. אם יאמרו הרופאים שהמילה לא תוסיף חולשה בטרופות או חולשה כל שהיא ולדעתי גם בטיפה יש מצות עשה של ביום השמיני כמו בכשר גמור“. ועיין שם שהוכיח שחייבים למולו מדברי הגמ' בבכורות „ההיא דאתילד ליה ינוקא בתרי רישי ששאלו בבי מדרשא כמה יתן לכהן, ומדוע לא שאלו אם למולו שהרי תינוק זה טריפה דכל יתר כנטול דמי והוכיח שגם טריפה חייב במצוות מילה. וסיים שם החתם סופר: „שאם יאמרו הרופאים שאינו מקרב מיתתו לא ידעתי מדוע להחמיץ המצוה ולמה יפסיד הילד מלהיות מוכתר בברית קודש בחיים חיותו עד שלא ימות ותוסר ערלתו בקברו. ואינו דומה קולטתו קדושה מחיים לקולטתו לאחר מיתתו. וכל שכן שאין כאן דם ברית לאחר מיתתו“. וסיים שם שאם יארע לו דבר כזה ויהא ראוי למילה בזמנו יצוה למולו אפי' בשבת. על תשובה זו דנו האחרונים המהר"י אסאד בסימן רנב דחה אמנם את ראיית החתם סופר מהגמ' בבכורות אבל החזיק להלכה שגם תינוק טריפה יש עליו מצות מילה מהכתוב „המול לכם כל זכר“, לרבות טריפה. האחרונים התפלאו עליו בזה שדרש הפסוק מסברא דנפשיה בלי מקורות, וראיתי למהר"ם שיק שגם הוא הביא דברי החתם סופר ודחה ראייתו. אבל הביא מקור מהראשונים מתוס' ר"ד בשבת שכתב במפורש „טריפה הרי הוא כילוד לכל דבר ומלין אותו בשמונה“. וכן הביא מתשובת מהר"י מינץ שיש למול הטריפה, אבל הוסיף המהר"י מינץ שאין למולו בשבת שלא

כדברי החתם סופר. לפיכך לכאורה יש למול התינוק בנידון דידן. שהרי הרופאים אומרים שאין סכנה במילתו וגם אם יהיה כטרפה הרי חייב הוא במילה כדברי החתם סופר.

אולם יש לדון בדבר שהרי תינוק זה חולה ובתינוק חולה נפסקה ההלכה בשרע סימן רסב סעיף ב: „חולה אין מלין אותו עד שיבריא וממתינין לו אחר שנתרפא מחוליו שבעה ימים מעת לעת ואז מלין אותו. במה דברים אמורים שחלצתו חמה וכיוצא בזה. שהוא חולי בכל הגוף. אבל אם חלה באחד מאבריו כגון שכאבו לו עיניו מעט וכיוצא בזה ממתינין לו עד שיבריא ולאחר שיבריא מלין אותו מיד, ומבואר שכל חולה אין מלין אותו גם בכאב מועט שאין בו סכנה. ורק בחולי של כל הגוף בעיני שבעה ימים מעת לעת לאחר שיבריא. וכן כתב הש"ך שם בסימן ג' „משום צער חולי כל שהוא משהין אותו עד שיבריא כדי שלא יבא לכלל סכנה. וכן כתב הגאון שכל שהוא מצטער בין מחמת חולי בין מחמת דבר אחר אין מלין אותו עד שיבריא. ונראה שקבעו חכמים שבכל חולי ואפי' צער כל שהוא עלול התינוק להסתכן בשעת מילה ואין למולו עד שיבריא. וזה לשון הרמב"ם בסוף פרק א מהל' מילה „אין מלין כל וולד שיש בו שום חולי משום שסכנת נפשות דחה הכל. ואפשר למולו לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם. ומפורש בדברי הרמב"ם שכל חולי דחה המילה, ויש בו צד של סכנת נפשות, וא"כ איך פסק החתם סופר ודאחרונים שיש למול הטריפה ביום השמיני, הרי הטריפה היא שום חולי ואין מלין התינוק עד שיבריא. ועיין באחרונים שעמדו על דברי הרמב"ם שהוסיף סברא שאין למול תינוק משום סכנת נפשות, כיון שאפשר למולו לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל, לשם מה יש צורך בהוספת טעם שאפשר למולו לאחר זמן. הרי קיימלין שפיקוח נפש דחה כל המצוות ועיין בחתם סופר באבן העזר סימן רנה מה שכתב בזה, ושאר האחרונים. וראיתי בחזון יחזקאל על התוספתא בשבת שדייק היטב הדברים בלשון הרמב"ם שכתב „אין מלין אלא וולד שאין בו שום חולי, משמע אפי' חולי שאין בו סכנה, ואין בו דין פיקוח נפש, אעפ"כ במצות מילה נדחית המצוה משום סכנת נפשות גם בחולי כל שהוא מהטעם שהוסיף הרמב"ם „שאפשר למולו לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל. וא"כ יש לחלק בדבר שיש בו סכנת נפשות אין מלין מדין פיקוח נפש בכל התורה כולה. ואילו בחולי כל שהוא שאין בו סכנה ממשית רק חשש בעלמא שאינו דחה כל התורה כולה הטעם שנדחית המילה משום שאפשר למולו לאחר זמן. וא"כ טריפה שאי אפשר למולו לאחר זמן שהרי לא יבריא, אם אין סכנה של פיקוח נפש ודאית לכאורה יש למולו. וראיתי במנחת יצחק חלק ה סימן י"א שכתב להסביר בזה דברי החתם סופר שבטריפה אין הסברא שאפשר למולו לאחר זמן. וא"כ בנידון דידן שהרופאים אומרים שאין כל סיכון במילתו גם אם יש לו דין חולה כיון שאי אפשר למולו שהרי לא יבריא, לכאורה יש לקיים בו מצות המילה כדברי החת"ס. אולם נראה שיש לחלק בין טריפה לחולה. שעד כאן לא אמר החתם סופר ותשובות מהרי"י מינץ ותוס' רי"ד שיש למול טריפה אלא בטריפה שאינו חולה כלל, כדוגמת ינוקא בתרי רישי כפי שהביא החתם סופר הראייה מהגמ' בבכורות.

שהוא טריפה מדין כל יתר כנטול. אבל בשעת המילה בריא הוא ואין בו שום חולי, אבל אם יש בו שום חולי כדברי הרמב"ם גם אם הרופאים אומרים שאין חולי זה מסוכן למילה הרי הוא חולה שאין למולו. שכן קבעו חכמים שכל תינוק אם יש בו שום חולי מסוכן הוא גבי מילה. וכן כתב בש"ת דברי מלכאל חלק ב סימן עד ושאר האחרונים שאם יאמרו הרופאים שהחולה אינו מסוכן לגבי מילה אין לסמוך על דבריהם כשם שאם יאמרו הרופאים על תינוק ירזק וכדומה שמותר למולו שאין לסמוך על דבריהם נגד המקובל בגמ'. וה"ה כאן שפסק לנו הרמב"ם שכל חולי מסוכן הוא גבי מילה.

והנה בנידון דידן התינוק חולה בחולי שיש בו סכנה, שהרי יש בו מכה של חלל. וקימל"ן בשו"ע סימן שכח בהל' שבת סעיף ד: "מכה של חלל אין צריך אומן שאפילו אין שם בקיאי חולה אינו אומר כלום עושים לו כל שרגילין לעשות בחול". אולם אם משום פיקוח נפש אין כאן סכנה, שהרי הרופאים אומרים שאין המילה מסכנת כלל את החולה. ובהמשך הלכה זו בהל' שבת נאמר "אבל כשיודעים ומכירים באותו חולי שממתין ואין צריך חלול, אין צריך לחלל עליו ואפי' הוא מכה של חלל. וכתב במשנה ברורה שם וכ"ש שהרופא או החולה אומרים שאין צריך שאין מחלליך". ולפי"ז אינה נדחית המילה בתינוק זה משום סכנת נפשות אע"פ שהחולה עצמו מסוכן. אולם דין זה אמור רק בשבת שרק חולי שיש בו סכנת נפשות דוחה שבת, אבל במילה הרי כל חולי דוחה המילה כפי שכתב הרמב"ם הוסיף הש"ך שם שאפי' מצטער נדחית מילתו, כ"ש חולה זה שמצד מחלתו יש בו סכנה, ונראה עוד שבכהאי גוונא במכה של חלל שיש בו סכנה גם אם הרופאים אומרים שאין כל סיכון במילה, יש להמתין לאחר שיבריא שבעה ימים כדין חולה בכל הגוף שנדחית מילתו עד שבעה ימים לאחר שיבריא, שהרי סוף סוף חולה הוא ונדחית מילתו, וכשם שאם הרופאים יאמרו בחולה שחלצתו חמה שאפשר למולו לאחר שהבריא, אין למולו עד לאחר שבעה ימים שלא בדעת הרופאים תלוי הדבר אלא בדין שיש להמתין לאחר הבראתו שבעה ימים, כך גם בחולה בכל הגוף אין בו דין מילה גם אם הרופאים אומרים שאין חשש למילתו ואין קשר בין המחלה לעצם המילה.

ואין להשוות תינוק זה לטריפה ולהשתמש בסברא שאי אפשר למולו לאחר זמן ולהתיר מילתו בחוליו, חדא דבטרפה מיייר רק כשאינו חולה בעת המילה. ועוד שאין לסמוך על דעת הרופאים בזה שקבעו שהתינוק אין לו כל סיכוי לחיות, שהרי אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם לא ימנע עצמו מן הרחמים, ובעל הישועות יעלה ארוכה גם כנגד עצת הרופאים וכבר רמזו על מה שנאמר "וירפא ירפא" מכאן שניתנה לרופא רשות לרפאות, אבל לא ניתנה להם הרשות לקבוע מי יחיה ומי ימות. ולעולם עומד טעמו של הרמב"ם "שמילה אפשר לדחות לאחר זמן וא"א להחזיר נפש אחת לעולם". וראיתי לחתם סופר בלקוטי תשובות שם על המעשה שהמהל העיד שהגדולים קבעו שלתינוק אין סיכוי לחיות יותר משלושה חדשים, ואכן הילד באותו נידון נפטר תוך שלשה חדשים. וכתב על כך החתם סופר "הנה מיתת הילד לא נפלאה היא ולא רחוקה והיה ראוי למות, אם מפני דברת התלמידי חכמים ששפטוהו לבן מוות. והיא כשגגה היוצאת מפי השליט.

ואם מפני דברת בני אדם שדברו בו הרבה להמית ולא להחיות. וכבר מבואר שברית כרותה לשפתים וחז"ל הזהירו על כך „דברים שתו לימא רבים ישתו לא לימא שאין לפתוח פה לשטן”. ובמעשה דומה שהיה אצל החתם סופר ציוה וז"ל: שלא להרהר שום דבר על הילד ואנו מקיים ומיחלים לחסדי ה' שישמרהו ויחיהו” וכי. ומבואר שאין תלות או לומר שהילד לא יחיה. ק"ו שאין לפסוק לפי דיבורים אלה שלא יחיה ולדונו כאי אפשר למולו לאחר זמן. בפרט בנידון דידן לאחר שקבעו הרופאים בהחלטיות שאין כל סיכוי לתינוק לחיות ונתיאשו מלרפאותו, מסתבר שאין מתיחסים כראוי אם אכן יש צער כל שהוא או השפעה למילה על החולה. ואין להסתמך על דבריהם בזה שאין כל סיכון במילה, שהרי להלכה כל צער או השפעה של חולי דוחה המילה משום סכנת נפשות.

וראיתי בדברי מלכיאל חלק א סימן קלח שדן בילד שיש בו נקב בלחי העליון ואינו יכול לינוק והרופאים אמרו שיכולים למולו. ודן שם אם דינו כטרפה, שלדעת הרמב"ם ניטל לחי העליון טרפה ולשאר הפוסקים לא. ולא הזכיר כלל דברי החתם סופר שגם טרפה מצוה למולו אם אין בו סכנה. וסיים שם „מ"מ חולה הוא וגם חולה שאין בו סכנה אין למולו”. וסיים שם „ולדעתי צריך להמתין עד שיורגל לשתות על ידי המראה ויהיה בריא כראוי. ועכ"פ לא פחות משלושים יום כדעת הירושלמי בילד חולה”.

ובשו"ת מנחת יצחק חלק ה סימן יא דן בתינוק עם מחלת לב עד שמשנתנה תוארו לכחול הרופאים אמרו שאפשר למולו ואין סכנה בעצם המילה, והביא דברי החתם סופר וכתב שיש להתיישב הרבה לעשות מעשה כדברי החתם סופר. וכתב שם שבמחלת לב מסתבר שיש השפעה ישירה למילה על מצבו של החולה ואסר המילה, גם אם יתירו הרופאים. וכתב שם על מעשה שמלו בהיתר הרופאים חולה ונפטר לאחר זמן ומי יודע אם המילה לא קרבה מיתתו. וגם אנכי שמעתי שמוהל ותיק בחיפה מל שני תינוקות חולים שהרופאים התירו המילה משום שאין למילה כל קשר למחלה ונפטרו התינוקות תוך זמן קצר. ומי יודע אם לא קרבו מיתתם. ועל כגון דא נאמר כמה גדולים דברי חכמים שאסרו המילה בחולי. כל שהוא משום סכנת נפשות.

והנה במנחת יצחק שם הוסיף „אמנם צריך עיון ממעשים בכל יום שנולדים ילדים במחלה פנימית שאינה מתרפאת לעולם. מ"מ לא שמענו שיהיו נשארים ערלים וסומכים על הרופאים ומתי שיאמרו שאין חשש מזהלים אותם משום שאם לא כן אי אפשר למולו לעולם”. ואכן ממעשים אלו בכל יום כפי שהעיד יש מקום לבסס סברת החתם סופר. אולם נראה שכל זה אמור אם המחלה הפנימית לא מפילה למשכב, או מפילה למשכב בצורה סטטית קבועה כמו שתוך קבוע שאינו מתפתח, מצד זה אינו בגדר חולה שאסור למולו עד שיבריא. והוי כקטוע רגל או סומא שאין למומו כל קשר עם בריאות כל גופו. אבל בחולה במצב של מחלה מתפתחת לטובה או לרעה הרי הוא חולה שמילתו נדחית עד שיבריא. ואפי' בחשש רחוק ביותר צריך לחשוש שהמילה תסכן את בריאותו כמבואר ברמב"ם ובפוסקים ואין למולו עד שיבריא.

על כן נראה שבנידון דידן שהילד נמצא בבית החולים מיום לידתו במעקב ובטיפול מתמיד והמחלה מתפתחת לרעה שהרי לדבריהם אין סיכוי לחייו, ודאי דינו כחולה שיש לחשוש שהמילה תשפיע על בריאותו ואין למולו עד שיבריא. לאור הדברים נראה שיש להמנע מכל מילה של תינוק חולה ומצטער כשהמחלה בשלבי התפתחות. וגם אם הרופאים קובעים שמותר למולו יש לדון כחולה ולחשוש לדעת הרמב"ם שכל תינוק שיש בו שום חולי אין למולו, שאפשר למולו לאחר זמן וא"א להשיב נפש אחת לעולם. אם תינוק חולה במחלה פנימית שאינה מתפתחת או משותק ואין כל שינוי במצבו יש לדונו כמחוסר אבר. ואם בריא הוא בשאר חלקי גופו בשעת הברית מותר למולו. אולם גם בזאת יש לצרף סברת הדברי מלכיאל שאין לקבוע שאכן התינוק אינו חולה לגבי מילה אלא לאחר שלושים יום. שרק אז אפשר לקבוע בודאות שהתינוק בריא. תינוק טריפה שאין לו סיכוי לחיות, אך בשעת המילה בריא הוא אפשר למולו לדעת החתם סופר ושאר האחרונים.

הרב גדליה אהרן רבינוכין  
שיקאגו

## ביאורים והערות בדיני חולים וביקור חולים (י"ד סימנים שלה"ו)

א. (א) מצוה (ב) לבקר (ג) חולים הקרובים והחברים נכנסים מיד והרחוקים אחר ג' ימים, ואם קפץ עליו החולי אלו ואלו נכנסים מיד.

(א) מצוה לבקר חולים. כתב הרמב"ם בפי"ד מהל' אבל ה"א מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת כו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחרים בתורה ובמצוות עכ"ל. ובספר המצוות כשרש ראשון השיג הרמב"ם על הבה"ג שמנה בקור חולים בתוך מנין המצוות שהרי אינו אלא דרבנן. והרמב"ן השיב דהבה"ג למד מצוות אלו של בקור חולים ונחום אבלים מהא דכתיב והלכת בדרכיו, ומקורו הוא ממה דאיתא בסוטה (יד א) א"ר חמא ב"ח מאי דכתיב אחרי ה' תלכו, וכי אפשר לו לאדם ללכת אחר הקב"ה, אלא מה הקב"ה מלביש ערומים אף אתה מלביש ערומים, מה הקב"ה מבקר חולים אף אתה בקר חולים כו', ואף הרמב"ם עצמו מנה מצות והלכת בדרכיו שהוא להדמות אליו יתב', וא"כ למה יתפוש בזה על הבה"ג מכיון שהוא עצמו סבר שהן דאורייתא. וכתב הרמב"ן שם דמצוות אלו הן בכלל גמילות חסדים ומצות ואהבת לרעך כמוך, עיי"ש. ובמגלת אסתר תמה על הרמב"ם דכיון דאיהו גופיה מודה דהוי בכלל ואהבת לרעך כמוך למה כתב דאינו אלא מדבריהם. ועי' שם שתי' דמכיון דחז"ל למדו מהא דכתיב והודעת להם את הדרך ילכו בה וגו', ודרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא, על כן כתב שאינו אלא מדבריהם. ולכאורה אין דבריו מובנים, דמה בכך שהוסיפו חז"ל אסמכתא בזה, וכי בשביל זה תיגרע המצוה דאורייתא, וצ"ע. והנראה לומר בזה הוא דאף דמצוות אלו נכללות בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך, מ"מ מצד הדין דאורי' אינו חייב לעשות לאחיו אלא רק כמה שהי' רוצה שאחיו יעשה בשבילו, אבל יותר מזה אינו חייב, וחז"ל הוסיפו על המצווה לומר דחייב אף באופן דאיהו גופיה לא הי' רוצה שיעשו בשבילו, וכגון בן גילו גבי ביקור חולים, או זקן ואינו לפי כבודו לגבי הוצאת המת, ולמדו חז"ל בבבא מציעא (ל ב) מהא דכתיב והודעת להם את הדרך ילכו בה דאף בכה"ג חייב, ומכיון דדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא להכי אמרי' דאינו אלא דרבנן. ונראה דבאור הדרשה היא כך. כתיב: והזרתה אתהם את החקים ואת התורות, וזה קאי על המצוות שהן מן התורה,



וא"כ מה הוסיף באומרו: והודעת להם את הדרך ילכו בה וגו', ומוכרחים לומר דכוונת הכתוב שיתקנו חז"ל תקנות לישראל נוסף על הדין דאורי', ומכאן סמכו חז"ל לחיובים של גמילות חסדים שהם נוספים על הדין דאורי'. נויש לומר עוד ע"פ דברי הספרא קדושים (ד יב): ואהבת לרעך כמוך, ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה, ופי' הראב"ד דבן עזאי קאי אסיפא דקרא שנאמר בדמות אלקים עשה אותו, וזה כלל גדול יותר מהא דואהבת לרעך כמוך, שאילו מפסוק ראשון לא שמענו אלא כמוך, הרי שנתבזה הוא יתבוה חברו עמו, לכך נאמר בדמות אלקים עשה אותו, את מי אתה מבוזה דמות דיוקנו של מקום, זה הכלל גדול מן הראשון, ולפי' הראב"ד יש לומר שהמקור להחיובים הנוספים שהוסיפו חז"ל לחיובו לעשות יותר מכפי מה שהי' רוצה שיעשו בשבילו ילפי' מהאי קרא של בדמות אלקים עשה אותו, אולם מכיון דהאי קרא לא נאמר בלשון ציווי על כן אין החיובים אלא מדרבנן, ולפי' אתי שפיר מה שהשיג הרמב"ם על הבה"ג, דמכיון דמנה בקור חולים ונחום אבליים למצוות פרטיות משמע דיש בהם חיוב נוסף על החיוב של ואהבת לרעך כמוך, ושל הלכת בדרכיו, וחיובים נוספים אלו אינם אלא דרבנן ולא הו"ל למנותם, ובדעת הרמב"ם שהשיב על דברי הרמב"ם מוכרחים לומר דאיהו סבר דכל פרטי המצוות הם מדאורייתא, ואף שאין לכולם בכלל ואהבת לרעך כמוך, מ"מ יש לומר דהוי בכלל והלכת בדרכיו.

(ב) לבקר חולים. בספר חסידים (סי' שסא) כתוב: עני חולה ועשיר חולה ורבים הולכים לעשיר לכבדו, תלך אתה אצל העני אפי' אם העשיר ת"ח, כיון שרבים מצויין אצלו ואצל העני אין הולך אדם. אבל אם ת"ח צריך והעני צריך כבוד התורה עדיף, ואם ת"ח ואינו ירא שמים והעני ע"ה יר"ש קודם שנא' ראשית חכמה יראת ה' ואם יראי ה' יכבד, וכתוב אצל בקור חולים של עני אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטוהו, וכתוב ה' יסעדנו על ערש דוי, ה' ישמרהו ויחיהו, עכ"ל.

(ג) חולים. נראה דהחיוב לבקר אף חולה שאין בו סכנה, שהרי מבואר בשו"ע ארי"ח (שכח יז) דמתירים לעשות רפואה בשבת בשבילו ע"י גוי, וע"י שינוי מתירים לעשות איסור דרבנן בשבילו אף ע"י ישראל, ועוד מבואר בשו"ע יו"ד (קצה טו) דאם הבעל הוא חולה מותרת אשתו גדה לשמשו, ומשמע התם דהדין כן אף בחולה שאין בו סכנה, שהרי לקמיה הוא אוסר לבעל למשש הדופק של אשתו גדה כשהיא חולה, והרמ"א מקיל כשהיא מסוכנת ואין שם רופא אחר, והש"ך שם (סקי"ט) מחלק בין היכא דהבעל הוא חולה להיכא דאשתו חולה, דהיכא דהבעל חולה קיל יותר עיי"ש, וא"כ משמע דהיכא דהוא חולה מותרת אשתו לשמשו אף בחולה שאין בו סכנה, וע"י שם בערוך השלחן (סעי' כז), וא"כ יש לנו לדון דאם אמרו שיש להתיר איסורין דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, כ"ש שיש לנו לומר דיש חיוב לבקר, שוב מצאתי בשו"ת מהרי"ל (סי' קצז) שכתב דיש חיוב לבקר כל חולה דכל חולי מסוכן הוא כדכתיב רוטפש בשרו מנוער עיי"ש, [וכ"ה בירושלמי ברכות (פ"ד ה"ד) כל החולי בחזקת סכנה, וע"י

טור ובי' או"ח (סי' ריט) לגבי ברכת הגומל. אולם דעת הרמ"א (שם סעי' ח) דלענין ברכת הגומל חייב לברך דוקא בחולי שיש בו סכנה, ועיי"ש באחרונים, ובט"ז שם (סק"ה) דחולה שמוטל במטה יותר מג' ימים חייב לברך, ובבאר הלכה העיר ששיעור זה נובע מהל' בקור חולים, ואין זה ענין למכה של חלל שהוזכר ברמ"א לענין ברכת הגומל. עכ"פ רואים שאף לדעת הרמ"א דלגבי ברכת הגומל חייב רק בחולי שיש בו סכנה, מ"מ אין זה ענין לביקור חולים וחייב אף בחולה שאין בו סכנה, ודוק בזה. ועוד נראה דגם חולה הנפש הוא בכלל בקור חולים, וכמבואר בפירוש המשנה להרמב"ם (פ"ב משבת מ"ה) דרוח רעה היא מין מלנכוליה, והרמב"ם קורא אותה חולי, עיי"ש.

**ב. (ד) אפילו הגדול ילך לבקר הקטן ואפילו כמה פעמים ביום (ה) ואפילו בן גילו וכל המוסיף הרי זה משובח ובלבד שלא יטריח לו. הגה. י"א דשונא יכול לילך לבקר חולה, ולא נראה לי אלא לא יבקר חולה ולא ינחם אבל שהוא שונאו שלא יחשב ששמח לאידו ואינו לו אלא צער, כן נראה לי.**

(ד) אפילו הגדול. ולענין אם מותר לכהן לבקר חולים בבית החולים עיי' בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ב סי' קסו) שכתב דבחוץ לארץ יש למיזל בטר רובא דרובא שהם גויים, ולכן לצורך גדול יש להתיר לכהן לבקר חולים שם, וע"ע בשו"ת תשורת ש"י (מהד"ק סי' תקנט). ועוד יש לצדד בזה עפ"ד הש"ך (י"ד שעב ב) דהאיסור ליכנס להתחדר הסמוך להחדר שהמת נמצא בתוכו אינו אלא דרבנן, וכן האיסור דסוף הטומאה לצאת אינו אלא דרבנן, ואף דהמג"א (שמג ב) השיג על הש"ך וסבר דהוי דאורי' מ"מ הרי כתב השו"מ (מהד"ג ח"ג סימן כו) דרוב האחרונים סברי כהש"ך, וע"ע בשד"ח כללים (מער' ט כלל מד) שהאריך בזה, וא"כ י"ל דהיכא דהחולה צריך לו להכהן ואין לו אחר שישמשנו שמותר לכהן ליכנס לבית החולים לשמשו, וכמו דמצינו דמתירין לאשה גדה לשמש את בעלה כשהוא חולה ואין אחר לשמשו, וכמבואר בשו"ע י"ד (קצה טו), ומשמע דאף בחולה שאין בו סכנה מותר וכמבואר לעיל (סק"ג), וחזינן דמתירין איסור דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, כ"כ יש לנו להתיר אף כאן, ולמעשה עדיין צע"ג בזה.

(ה) ואפילו בן גילו. ופי' בט"ז (סק"ב) שנולד בשעתו, ונוטל א' מס' בחליו. ובשאלות דרב אחאי (פ' אחרי. שאלתא צג) כתב: ואפי' בן גילו נמי דאמור רבנן כל מאן דשאל בקצירא שקיל חד מן שיתין בצעריה, הלכך חייב למיזל ושיולי ביה, וכי אזיל לא אזיל לחודיה אלא בהדי אחריגי. ובהעמק שאלה (שם סק"ז) פי' דבא עם עוד אחד כדי דלימטייה שיבא בהדיה. ולענ"ד הדבר צ"ע דמהי כוונתו כאן, אם האחר שבא עמו צריך להיות בן גילו או לא, דאם אינו בן גילו הרי אינו נוטל מחליו של חולה ומאי מהני, אלא ע"כ צריכים לומר דאף תאחר שיביא עמו יהיה בן גילו, וא"כ שוב יש לעיין מה יהיה אם לא ימצא בן

גילו אחר ללכת עמו. האם הוא חייב ללכת לבדו או לא. דהא לשון השאלות היא: וכי אזיל לא אזיל לחודיה, ומשמע שאם אין אחר ללכת עמו לא ילך לבדו. וצ"ע בזה. ואפשר לומר עפ"מ ש"כ בס' שבט יהודה לתרץ מאי דקשיא על הרמב"ם שכתב: וכל המבקר את החולה כאילו נטל חלק מחליו. וקשה דהא בגמרא נדרים (לט ב) משמע דבן גילו דוקא. ותירץ דהא דבעינן בן גילו היינו לענין א' מס', אבל מי שאינו בן גילו אינו נוטל כל כך אלא נוטל פחות מא' בס' ולא נודע שיעורו. ולכך כתב הרמב"ם חלק סתם ולא פירש כמה. ולפ"ד א"ש דברי השאלות דבן גילו יש לו ללכת עם אחר. ואף אם האחר אינו בן גילו דמ"מ אף הוא נוטל קצת מן החולי.

**ג. המבקר את החולה לא ישב ע"ג מטה ולא ע"ג כסא ולא ע"ג ספסל אלא מתעטף ויושב לפניו שהשכינה למעלה מראשותיו.**

הגה. ודוקא כשהחולה שוכב על הארץ דהיושב גבוה ממנו אבל כששוכב על המטה מותר לישב על כסא וספסל וכן נוהגין.

**ד. אין מבקרין החולה בג' שעות ראשונות של יום מפני שכל חולה מיקל עליו חליו בבוקר ולא יחוש לבקש עליו רחמים, ולא בג' שעות אחרונות של יום שאז מכביד עליו חליו וייתאש מלבקש עליו רחמים (וכל שביקר ולא ביקש עליו רחמים לא קיים המצוה).**

**ה. כשמבקש עליו רחמים אם מבקש לפניו יכול לבקש בכל לשון שירצה ואם מבקש שלא בפניו לא יבקש אלא בלשון הקודש.**

**ו. יכלול אותו בתוך חולי ישראל שיאמר המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל (ו) ובשבת אומר שבת היא (ז) מלזעוק ורפואה קרובה לבא.**

(ו) ובשבת. ומבואר בשו"ע או"ח (שו ט) דחולה דתקיף ליה עלמא שאמר שישלחו אחר קרוביו בשבת שרי לשלוח נכרי לומר להם שיבואו. ובמג"א (שם סק"ח) מתיר אפילו להשכיר שליח לילך לקרוביו כדי שלא תיטרף דעתו של החולה עליו. ובלבו"ש שם פ"י דהוי בכלל פיקות נפש דדוחה שבת. ובמנורה הטהורה (קני המנורה סק"ג) מתיר אף לישראל לילך אם אי אפשר בגוי דתחומין דרבנן. ומשמע מדבריו דהיתיר בזה הוא או משום דאמירה לנכרי הוי שבות או משום דתחומין דרבנן, אבל מלאכה דאורייתא לא היינו מתירין. אבל ממש"כ הלב"ש דטעם ההיתר הוא משום דפקוח נפש דוחה שבת הו"ל להתיר אף מלאכה דאורייתא. ובשר"מ (מהד"ג ח"ב סי' קפ) התיר לאחד לנסוע בשבת לאשתו שתקיף לה עלמא, וטעמו הוא משום דרכיבה בשבת אינו אלא שבות. והביא ראיה מהא דאיתא בח"מ (סי' רנד) דקונין משכ"מ אף שא"צ כדי שלא תיטרף דעתו עליו. ועוד הביא שם ממש"כ הרא"ש, וקיי"ל כן להלכה באו"ח (סי' שכח), שמותר לשחוט לחולה שיש בו סכנה אף שיש בשר גבלה מוכן שמא יקוץ החולה ויסתכן. וחזינן שהתירו לשחוט בשבת בשביל צער החולה, כ"ש שנתיר שבות בשבילו.

אולם בשו"ת הרי בשמים (מהד"ת סי' קפט) השיג על השו"מ, ומברר שהתירו רק שבות שלא ע"י מעשה בשביל שכ"מ דתקיף ליה עלמא אבל לא שבות שע"י מעשה עיי"ב, ותמה בזה על הפמ"ג (סי' שו בא"א סק"יח) שכתב עמש"כ המג"א דשרי לשכור רץ לבוא לקרובי החולה שהוא משום דכל פקד"נ שרי אף בד"ת וכ"ש בדרבנן (והיינו כדברי הלב"ש שהזכרנו לעיל), ועוד תמה בזה על השו"מ ודחה ראיתו מהא דהתירו לשחוט לחולה שיש בו סכנה, דשם הרי בעי לאכול משום רפואה ואם לא יתירו לשחוט בעבורו חיישינן שיקץ בנבלה ולא ירצה לאכול ויסתכן, ולהכי מותר לשחוט בעבורו, אבל לנסוע לבקר את החולה אין זה ענין של רפואה, ומתוך כך מסיק בהרי בשמים דמותר רק באופן שהחולה ביקש מאוהבו או מקרובו שיבוא לבקרו, ורק לנסוע ע"י רכבת דהוי שבות שלא ע"י מעשה. ולענ"ד צ"ע למה גרע זה מהא דפסק הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת (ה"ב) דמדליקין את הנר בשביל חולה שיש בו סכנה וכן מכבין לו את הנר, וע"י במשנה ברורה בבאור הלכה (סי' רעז בד"ה לכבות) דיש להתיר ההדלקה כדי שתתישב דעתו של החולה, ובגמ' שבת (קכח ב) איתא דמדליקין את הנר בפני יולדת אפי' היא סומא כדי ליתובי דעתה סברה אי איכא מידי חזיא חבירתא ועבדא לי עיי"ש, וכתבו התוס' (שם בד"ה קמ"ל — הר"ד בט"ז של א) דיותר יכולה היולדת להסתכן ע"י פחד שתתפחד שמא אין עושינן יפה מה שהיא צריכה ממה שיסתכן החולה ברעב עיי"ש, וא"כ אף בחולה ששלח אחר קרוביו או אוהביו אם רואים שהדאגה מעיקה עליו ועלולה לסכנו יותר אמאי לא נתיר אף מלאכה דאור' כדי שיוכלו לבוא אצלו ולהרגיעו, וכאשר מורה באמת פשטות לשון הלבושי שרד והפמ"ג דאף דין תורה יש להתיר בשביל פיקוח נפש, שו"מ שכבר העיר כן בשו"ת מגדל השן (סי' ב), ועוד יש להעיר בזה ממש"כ הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' רמה) בשם ה"ר אהרן ז"ל שכותבין כל קמיע אפי' בשבת לחולה שיש בו סכנה או לילדת היכא דאינהו תבעי ליתובי דעתייהו אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה או לא (ובשו"ת טוב עין סי' יח מביא החיד"א תשובה זו בשם תשובת הרמ"ה מכת"י), וחזינו דמחללין שבת אפי' במלאכה דאור' כדי ליתובי דעתא דחולה שיש בו סכנה, ואמאי לא נימא כן אפי' לענין קריאת קרוביו או אוהביו, וע"ע בתשב"ץ (ח"א סי' נד) שכתב שאפי' משום ישוב דעתו של חולה אפי' אינו צריך לרפואתו עושינן מלאכות בשבת עיי"ש, וא"כ אף קריאת קרוביו צריכה להיות בכלל זה, וצ"ע בזה, וע"ע בשו"ת המהרש"ם (ח"ד סי' נד) ובשו"ת אמרי דוד (הורוביץ סי' צא) ובשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' מו), ולמעשה נראה דההוראה בזה תלויה לפי ראות עיני המורה, אם רואה שהחולה עלול להסתכן יותר אם לא תתמלא בקשתו אזי יש להתיר לקרוא לאוהביו או לקרוביו ואף אם יש בזה מלאכה דאורייתא, ואם אינו עלול להסתכן יותר אזי יש להתיר רק שבות דרבנן ע"י אמירה לנכרי בלבד, ובאמת לכאורה יש לעיין בזה לפ"ד הה"מ בפ"ב מהל' שבת הי"ד דסבר דמחללין שבת לחולה שיש בו סכנה לכל צרכיו אפי' לאותן דברים שאין במניעתן סכנה לחולה, וא"כ יש מקום לומר דאם קריאת קרובי החולה תגרום לו קורת רוח ותאמץ את רוחו, ועי"ז תשפר את סיכויי החלמתו, אזי יש להתיר לחלל את השבת בשביל זה, ואף אם במניעת דבר זה לא

יסתכן. דהנה ראיתי בשו"ת מצפה אריה (מהד"ק סי' ד) וכן בשו"ת חלקת יואב (מהד"ק אורח סי' יד) שהקשו על דעת הה"מ מהא דאמרי' בשבת (קלג ב) דההוא אומנא דלא מיין סכנתא הוא ומעברין ליה, ופריך בגמ' פשיטא מדקא מחללין שבתא עבוריה, ולשיטת הה"מ מאי פריך הא אף אם אין במניעת הדבר ההוא סכנה מחללין שבת עבורה, ותירץ המצפה ארי' (וכעין זה בחלקת יואב) דתינוק הנימול באמת אינו חולה שיש בו סכנה דהא אינו חולה כלל, אלא שצריכים לעשות עבורו כמה דברים וסמייה בידן, ואם לא יעשו אותם או יש חשש שמא יחלה ויסתכן, ועל כן מותר לעשות רק אותן דברים הנצרכים למנוע חשש הסכנה, משא"כ בחולה ממש שיש בו סכנה מחללין שבת עבור כל צרכיו. ולענין דבריו צריכים עיון דמה יהיה בכל מכה של חלל דאמרי' דיש בה סכנה ואף אם עדיין לא רואים התפשטות החולי בגופו של אדם, האם נימא דלדעת הה"מ לא יהא מותר לעשות כל צרכיו כל שאין במניעתם סכנה, ועוד קשה לי הא מצינו בחז"ל דמי שנימול חשוב חולה שהרי בא הקב"ה לבקר את אברהם אבינו ביום שלישי ומילתו מפני שהיה חולה, ואין לומר דזה דוקא בגדול הנימול ולא בתינוק שהרי מבואר במשנה שבת (פו א) דמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל להיות בשבת ויליף לה מהא דכתיב ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים דאיירי בגדולים, ומיניה יליף לתינוק הנימול, וע"כ דאין לחלק בין גדול לתינוק ובכל אופן הוי חולה, ובחי' הרמב"ן שבת (קלד ב) מבואר דביום השלישי גופו חלוש יותר וביום הראשון מסוכן יותר, ומביא שם לשון הירושלמי שבת (פ"ט ה"ג) ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים כתוב כאן ולא בהיותו כואב בשעה שכל אבריהם כואבים עליהם, ומשמע מכל זה דתינוק הנימול הוי חולה שיש בו סכנה, וא"כ שוב יקשה על הה"מ דמגליה לגמ' לומר דבמניעת מציצה יש סכנה מדקא מחללין שבת עבורה, והנראה לומר בביאור דעת הה"מ הוא, דלכאורה קשה למה באמת מותר לדחות את השבת בשביל דברים שאין במניעתם סכנה, והלא רק פיקוח נפש דוחה שבת, וע"כ נראה דהגדר הוא דכל מה שעושין לחזק החולה ולהעלות לו ארוכה נכלל בכלל פיקוח נפש ובכלל חיי בהם, ואף אותם דברים שאם ימנעו אותם לא יכסנו אותו יותר מ"מ אם הם מחזקים את החולה ומועילים להוציאו מידי חוליו וסכנתו הריהם דוחים את השבת, אבל מציצה אינה מן הדברים המחזקים את החולה, ותועלתה רק למנוע זיהום, ואז שפיר אמרי' דאם יש בזה חשש סכנה דוחה את השבת, ואם לאו לאו, אבל בכל אופן שהוא אינה בכלל אותם הדברים שנכללו בהיתרו של הה"מ לעשות כל צרכי החולה בשבת, ובזה אפשר לתרץ גם מה שהקשו השר"מ (מהד"ד ח"א סי' מב) והמשנה ברורה בבאור הלכה (שכח ד) על הה"מ מהא דמאכילין אותו הקל הקל ביוה"כ, ולפי"ד נחא דאה"נ דמאכילים אותו לא רק הנצרך למנוע ממנו הסכנה, אלא גם כל מה דבעי לחזק ולרפאותו, אבל לא יותר מזה, וא"כ לפי מה שנתבאר בדעת הה"מ הרי יש מקום לומר דאם תרופא אומר דביקור קרובי החולה ואהביו יגרום לשיפור מצבו שפיר יש להתיר לחלל שבת עבור זה, ואף אם אין במניעתו סכנה, אולם למעשה צ"ע אם אפשר לסמוך על סברא זו, ובפרט דהמשנה ברורה בבאור הלכה שם מברר דרוב הראשונים לא ס"ל כהה"מ.

(ז) מלועזק, וכתב הש"ך (סק"י) בשם הרמ"א באר"ח דמותר לברך חולה

המסוכן בשבת. והנה אם מותר לחלל שבת לשלוח פתקא לצדיק שיתפלל בעד חולה שיש בו סכנה נחלקו בזה האחרונים ז"ל והגאון מהרש"ק ז"ל בשו"ת ובחרת בחיים (סי' פז) הרעיש עולמות נגד מורה הוראה שהתיר לעשות כן, וכתב שם דמחללין שבת רק לעשות רפואה ע"י דרך הטבע ורק ע"י מומחה ידוע בדוק ומנוסה אבל בדרך נסיי ותפלה לא הותר בשום אופן לחלל שבת, והביא ראיה לזה מהא דאיתא בתענית (יד א) דתניא על אלו מתריעין בשבת על עיר שהקיפוה גייס או נהר ועל ספינה המטורפת בים ר' יוסי אומר לעזרה (צועקין לבני אדם שיבואו לעזרם) אבל לא לצעקה (תפלה שאין אנו בטוחים כל כך שתועיל תפלתנו לצעוק עליהן בשבת), ושואל בגמ' במאי אילימא בשופרות שופרות בשבת מי שרי, ומסיק בגמ' אלא לאו בענינו וקרי לה התרעה, וחזינן מדברי הגמ' דאין מתירין אפי' חילול שבת בדרבנן כדי להתפלל על החולה שהרי פשוט לו דתקיעת שופר אין מתירין ואף דאין בזה אלא איסור דרבנן, ומחלוקת ת"ק ור' יוסי הוא רק בתפלה בפנה בלי שום חילול שבת במעשה, ומבאר שם ע"ד צחות דזה גופא דאמרי' שבת היא מלועוק ורפואה קרובה לבוא היינו לומר דאין לדחות את השבת כדי להתפלל בעד החולה מכיון דהשבת עצמה היא הגורמת לרפואה לבוא. והגאון מהרש"ם ז"ל דן בזה בשו"ת (ח"ג סי' רכה) ומצדד לומר דלהמאמינים בצדיקים אולי מותר לחלל שבת עבורם בחולה שיש בו סכנה כדי לשלוח פתקא די"ל דהוי כמקום פקוח נפש, ודן שם בדין אם מותר לחלל שבת לרפואה סגולית עיי"ב, ומ"מ מסיק דאין להקל בזה כלל למעשה. אולם בסידור לב שמח (בהקדמה דרך התפלה) ראיתי שכתב: וראיתי שתופסין וחולקים על צדיקים מה ששולחין להם שליח בשבת להתפלל בשביל החולה וזה בוודאי מותר להתחילה כמבואר בהר"ן שאפילו לקרובים מותר לשלוח כדי שלא תטרף דעתו עליו ומכ"ש אין לך גדול האמונה והבטחון שיש לחולה כשיודע ששולחים להצדיק, מזה עצמו נמשך לו רפואה וממילא הוא אצלו כסכנת נפשות אם אין שולחין, וביותר להצדיק דאיתמחי גברא מצינו בגמרא להיתר כו' עיי"ש שהאריך בזה. אמנם לענ"ד נראה דיש לדון בדבריו דמה שהביא ראיה ממה ששולחים אחר קרוביו אין משם ראיה, דהא כבר נתבאר לעיל (סק"ו) שנחלקו האחרונים אי מתירים מלאכה דאור' ולדעת כמה פוסקים מתירים רק שבות דאמירה לנכרי, ולא עוד אלא דבנידון דידן אפשר להערים על החולה ולהגיד לו ששלחו פתקא להצדיק אע"פ שלא שלחו לו באמת, משא"כ בענין קריאת קרוביו אם לא יבואו קרוביו הרי זה יוסיף לו דאגה על דאגותיו, ומה שהביא ראיה מהא דאיתמחי גברא אף ראיה זו יש לדחות ראיה שהרי ההיתר לחלל שבת בעבור קמיע הוא רק היכא שהוא בדוק וברור שיועיל ובלא"ה אין להתיר, משא"כ בתפלת צדיק מי יימר דתועיל תפלתו, וכן מוכח מרש"י תענית הנ"ל שאין אנו בטוחים שתועיל תפלתו, וכן מבואר בשו"ת עמק שאלה (ח"מ סי' ו) דהא אמרי' דאין אדם רשאי ליפול על פניו אלא אם בטוח שיהי' נהנה בתפלתו כיהושע בן נון הרי דבזמננו אין מי שיהי' בטוח שיהי' נענה בתפלתו עיי"ב, וע"ע בשו"ת משנת אליעזר (ממניסק סי' יב) שהביא ראיה מהא דהקשה בשו"ת בית יעקב (סי' קל) אהא דכתבו התוס' ב"מ (קיד ב בדיה אמר) דלכך טימא עצמו אליהו לבן האלמנה משום שהי' ברי לו שיחי', ומשמע

דאי הוי ספק הוי אסור, ואמאי הא הוי ספק סכנה דג"כ שרי, ותי' המשנת אליעזר דבלא שום רפואה ורק ע"י מעשה נסים ע"י תפלתו פשוט דלא שייך ספק בזה, כי אם בכה"ג באלהיו ידיע ודאי עיי"ב, ומכיון שכן בודאי אי אפשר לדמות תפלת הצדיק לקמיע מומחה, וע"כ אין לנו אלא דברי הגאון מהרש"ם ז"ל דאין להקל לחלל שבת לשלוח פתקא לצדיק שיתפלל עבור חולה שיש בו סכנה, ובזכות שמירת שבת כהלכתה רפואתו קרובה לבוא.

ז. אומרים לו שיתן דעתו על ענייניו אם הלוח או הפקיד אצל אחרים או אחרים הלוח או הפקידו אצלו ואל יפחד מפני זה מהמות.

ח. (ח) אין מבקרין לא לחולי מעים ולא לחולי העין ולא לחולי הראש וכן לכל חולי דתקיף ליה עלמא וקשה ליה דיבורא אין מבקרין אותו בפניו אלא נכנסין בבית החיצון ושואלים ודורשין בו אם צריכים לכבד ולרבץ לפניו וכיוצא בו ושומעין צערו (ט) ומבקשים עליו רחמים.

(ח) אין מבקרין. המהרש"ם בדעת תורה מביא שו"ת הרמ"א (סו"ס כ) שפסק דאיכא חיוב ביקור חולים אף בחולי המתדבק, ורק חולי ראתן אין לבקר, והרמ"א איירי שם בחולי צהבת, ובשו"ת נשמת כל חי (ח"ב חו"מ סי' מט) נשאל בדבר רופא שהי' מרפא חולים בשעת המגיפה ולא רצו להנחות להכנס בביהכ"נ מפני החשש שמא יתדבק בהם המחלה. ואמר שם דמ"ש הרמ"א ביר"ד (קטז ה) בשם המהרי"ל דיש לברוח מן העיר בשעת המגיפה אין ראייה דתדבק בו החולי, אלא די"ל דהטעם הוא משום דהוי עידנא ריתחא. ושוב מביא משו"ת הרמ"א הנ"ל שכתב שאין חוששין שמא תדבק החולי, ולהכי חייב לבקר את החולה אף שהוי חולי המתדבק, ועוד מביא שם מדברי הרמב"ן פ' וירא (בראשית יט יז) שכתב שהראות באויר הדבר ובכל החליים הנדבקים יזיק מאוד וידביקם, וכן המחשבה בהם, ולכן יסגר האיש המצורע וישב בדד, וכן נשוכי חיות השוטות ככלב השוטה וזולתו, ומדברי הרמב"ן הללו משמע דלא כדעת הרמ"א. ומסיק שנשמת כל חי בסוף התשובה: ומ"מ נראה ודאי דמי שאינו בורח מדבר באופל יהלוך ואינו מתנהג במנהג הקונטרס אמון, הרי לגבי ידיה איכא מצוה בק"ח ולקבור מתים וכדומה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ורבים מיראי עושים כסדר הזה ואינן גיוזקים כלל, ולא תאונה עליהם רעה ויאריכו ימים ושנות חיים עכ"ד (וע"ע בשו"ת באר משה ירושלמיסקי, קונ' בנין ירושלים שער ג סי' כט), ובאמת צע"ג בדעת הרמ"א, הלוא אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, וא"כ אמאי יהא חייב לבקר מישהו חולה במחלה המתדבקה, הלוא יש לחוש שהמחלה תדבק בו ויסתכן. ועוד קשה במה שכתב הג"מ בשם הירוש' דחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, ואמאי יהא חייב, הא חיוב הצלה אינו אלא עשה ול"ת ול"ה מאותן דברים עליהם נאמר יהרג ואל יעבור וא"כ אמאי יהא חייב לסכן את עצמו כדי להציל אצל חברו, ושו"מ קושיא זו במנחת חינוך (רלו ב), ועוד הקשה במנחת חינוך שם דהרי הא דאמר' גבי שפ"ד דיהרג ואל יעבור הוא משום דמאי חזית דדמך סומק טפי, וא"כ כאן אדרבה נימא איפכא

מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי שתצטרך להכניס את עצמך בספק סכנה להציל את חברך. ועוד קשה דהרי פליגי בן פטורא חכמים אי אמרי' חייך קודמין, ומשמע מהתם דאי לאו קרא דוחי אחיך עמך הוי מודה רע"ק לב"פ דימותו שניהם, ואמאי חייב למסור עצמו כדי למנוע מיתת חברו, ומה גם שלא יהי' לחברו חיי עולם בכל אופן שיהי'. ונראה לבאר ע"פ דברי רש"י סנהדרין (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, הילכך 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 עבירות רק משום הצלה דבכל אופן חייב אדם לקיים את רצון הבורא, אלא דגבי הצלת נפשות גילתה תורה בקרא דוחי בהם דרצון השם בקיום הנפש יותר מבקיום המצות. אולם 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 דידה סומק טפי מדמא דחבריה, אז הוה אמינא דכיון דדמא דידה סומק טפי יש בהצלת נפשו משום וחי בהם דנפשו חשובה מנפש חברו, אבל עכשיו דאמרי' מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אזי נימא דעכ"פ שקולים הם, ואין כאן משום הצלת נפשות דבכל אופן שיהי' 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 אמרי' דיהרג ואל יעבור. ולפי מה שנתבאר יש לתרץ הקושיות שהקדמנו, דמה דאמרי' דחייב להכניס את עצמו בספק סכנה להציל את חברו מודאי סכנה הוא משום דאם לא יעשה כן הרי יהי' כאן ודאי איבוד נפש וגם עבירה דמניעה מהצלת נפשות, ומכיון דלמעט ברע עדיף מוטב שיכניס את עצמו בספק איבוד נפש בעשותו מצוה מלגרום ודאי איבוד נפש ע"י מניעה ממצוה, ובהא דפליגי בן פטורא ורע"ק יש לומר דשורש פלוגתתם הוא מהו הטוב ביותר באותו נידון, דבן פטורא סבר דטוב יותר חיי שעה של שתיהם בלי עבירה מחיי עולם של אחד עם עבירה ואיבוד נשמה של חברו, ורע"ק סבר דחיי עולם של אחד חשוב יותר מחיי שעה של שנים, ומצות הצלת נפשות היא להציל חיי עולם של אחד יותר מלהציל חיי שעה של שנים, ומכיון דגילתה תורה דוחי אחיך עמך דחייך קודמין ע"כ מוטב שישתדל בהצלת עצמו מהשתדל בהצלת חיי שעה של שניהם. אמנם עדיין לא העלינו ארוכה בזה לדעת הרמ"א שפסק דחייב לבקר מישהו חולה בחולי



המתדבק, דבשלמא גבי רופא יש לומר דחייב לבקרו ולטפל בו מכיון דחייב להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה, אבל מי שאינו רופא הרי הביקור אינו בגדר הצלת נפשות כלל וא"כ למה יהא חייב להכניס את עצמו בספק סכנה. ועוד יש לעיין בזה לפי מה שראיתי בס' משך חכמה (פ' שמות בד"ה לך שוב מצרים) שכתב שם הגאון ז"ל דמדאמר לו הקב"ה למשה לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא ה' צריך לילך להוציא בני"י ממצרים, אע"פ שכל ישראל היו צריכים לו אינו צריך להכניס עצמו בסכנה, ומזה יצאה לנו ההלכה שהגולה לעיר מקלט אפי' כל ישראל צריכים אליו כיוצא בן צרויה אינו יוצא עיי"ש. ולענ"ד צ"ע בזה ממה שכתוב בכוזרי (מאמר ג אות יט) דראוי ליחיד לסבול הצער עד המות בעד תקנת הכל, וע"ע בבב"ק (פ א): ת"ר מעשה בחסיד אחד שהי' גונח מלבו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית, לימים נכנסו חבריו לבקרו, כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם ואמרו לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסים אצלו, ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא אותו עון של אותה העז כו', וכתב על זה הרב המאירי (והר"ד בשיטה מקובצת): אע"פ שבמקום פקוח נפש הותרו האיסורים להתרפא בהם, דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בה ביותר. וראים מזה דהיכא דנוגע לתקנת רבים יש להחמיר ולסכן את עצמו, ובפרט כשנוגע להצלת הרבים, וממה שכתוב לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך י"ל דלא קשה מידי, דשם אם ימיתו אותו הרי בודאי לא יוכל לפעול מאומה להצלת ישראל, וע"כ אמר לו שמתו האנשים המבקשים את נפשו שאז יוכל לפעול ולהשתדל בהצלת ישראל בלי מונע, אבל לא משום שחשש לסכנת נפשו, אלא שחשש שלא יפעל מאומה, ואמאי יסכן את עצמו בכדי, אדרבה ימתין לשעת הכושר, ועוד נראה להביא ראיה ממה שצוה מרדכי לאסתר ללכת לאחשורוש לבקש ולהשתדל בעד הכלל ואף שהיא מסכנת את עצמה בזה, ומה שהיססה אסתר בזה יש לומר שאף היא חששה שלא תפעול מאומה וחשבה שמוטב שתחכה לשעת הכושר, ואיך שיהי' הא עכ"פ קיבלה אסתר את דעת מרדכי, והלכה לאחשורוש למרות חשש הסכנה. ועוד נראה דכ"ש הוא ממאי דהביא הג"מ משם הירוש' הנ"ל דחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה להציל את חברו מודאי סכנה, זכ"ש הוא היכא דנוגע להצלת הרבים, ואף אי נימא דדעת הבבלי היא דלא כדעת הירוש' (וכמו שציידו כמה אחרונים) מ"מ י"ל דזה דוקא בהצלת יחיד ולא בהצלת הרבים, ומה שהוכיח הגאון זצ"ל מהגולה לעיר מקלט י"ל דלא מוכח מידי, דשם אין הטעם משום הסכנה לצאת מן העיר, שהרי אם הוא חשוב כל כך שצריכים לו כמו יואב בן צרויה בודאי היו יכולים להעמיד עליו שומרים לשמרו מגואל הדם, אלא דההלכה היא המחייבת אותו להשאר בעיר מקלט, ומה שצריכים לו אינו פטור בחיובו להשאר בעיר מקלט, ובודאי שאין הירוש' חולק על משנה מפורשת זו, ואם לדעת הירוש' חייב להכניס עצמו לספק סכנה להציל יחיד, כ"ש דחייב לעשות כן להצלת הרבים, וע"כ דפי' המשנה היא כמו שבארנו, וע"כ דברי הגאון בזה צ"ע. ג. אולם שוב עיינתי במה שציין הגאון לדבריו בפ"ז מהל' רוצח ה"ח שהוכיח כדבריו ממש"כ

שם הרמב"ם: הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם, ואפי' לדבר מצוה או לעדות, בין עדות ממון בין עדות נפשות, ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד העכו"ם או מיד הנהר ומן המפולת, אפי' כל ישראל צריכים לו לתשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שבארנו, עכ"ל. ופי' האו"ש דמה שהוסיף הרמב"ם בסוף דבריו לומר דאם יצא התיר עצמו למיתה הוא נתינת טעם למה אינו יוצא אף אם כל ישראל צריכים לו, דמכיון שאם יצא התיר עצמו למיתה על כן אינו חייב לצאת מעיר מקלטו ולהכניס את עצמו לסכנה, ואף אם כל ישראל צריכים לו, ומסיק האו"ש דמכאן מוכח דלא כהג"מ בשם הירוש', ובירוש' גופיה אין שום הוכחה. אולם אף דעפר אני תחת כפות רגלי הגאון זצ"ל מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, ואיני רואה הכרח לאשווי פלוגתא בין הרמב"ם והגמ"י, ואפשר לפרש דברי הרמב"ם כפשוטם דבא לומר דאף אם אסור לו לצאת מעיר מקלטו אף היכא דרבים צריכים לו מ"מ ה"א דאם יצא לא התיר עצמו למיתה מכיון דיצא לדבר מצוה, לזה השמיענו הרמב"ם בסוף דבריו דאף אם יצא לדבר מצוה התיר עצמו למיתה. ובשרת הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם סי' ריח) מבואר דהא דאמר' דחייב להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה היינו דוקא אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה, אבל אם הספק נוטה אל הודאי, ואפי' אם הספק מוכרע, אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו, וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרכז) ובמהר"ם שיק על המצוות (מצוה רלח). ומכל זה נראה דרופא שהוא בקו הבריאות חייב לטפל אף בחולים המתדבקים ואף בשעת המגפה, אבל רופא שהוא חלוש ועלול ביותר שיתדבק בו החולי יש לו למנוע מלטפל בחולים המתדבקים אם יש רופאים אחרים שיוכלו למלא את מקומו. אולם אם הוא מצב שרבים צריכים לו ואין רופאים אחרים לטפל בחולים המתדבקים אז נראה דאף רופא חלוש יש לו לטפל בחולים המתדבקים, דתקנת רבים עדיף, ובדעת הרמ"א נראה לומר ע"פ מאי דקשיא לן בהא דתנן בברכות (ל ב) דאפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק מתפלתו, ובגמ' שם (לג א) אמר רב ששת דלא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק, ופירש"י לפי שהעקרב מוכן לעקוץ יותר משהנחש מוכן לישוך, והרע"ב פי' על המשנה דנחש רוב פעמים אינו נושך, וקשה דהא בפקד"ג אין הולכים אחר הרוב וחישינן אף לספק סכנה, וא"כ אמאי לא יפסיק. [ובענין נחש כרוך על עקבו עי' בס' ערוגת הברוש על יר"ד (נו וז) שהקשה דהא קי"ל נחש מועד לעולם ובגמ' ברכות שם אמר דראה שוורים פוסק ומרחיקים משור תם חמשים אמה וממועד כמלא עיניו, וא"כ אמאי אינו פוסק כשנחש כרוך על עקבו דהא נחש מועד לעולם, ועי' מש"כ שם בתירוצו קושיא זו, וע"ע מש"כ בזה בספרו שו"ת שם ארי' (סוף חיר"ד סי' ד), וע"ע מש"כ לעיל מיניה (חיר"ד סי' כז) לחלק בין נחש לעקרב, דנחש אינו מפסיק דבמקום מצוה לא חישינן היכא דלא שכיח היוקא, אבל בעקרב מכיון דשכיח היוקא חישינן אף במקום מצוה, וכ"כ קשה בהא דפליגי ר"מ וחכמים בג' נשים דר"מ סבר דמשמשות במוך וחכמים סברי דשומר פתאים ה', והיאך נוכל לומר שומר פתאים ה' הא אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, ואו שיתירו להן לשמש במוך או שיאסרו עליון לשמש לגמרי.

וע"כ צריכים לומר כמו שתירץ בשו"ת חמדת שלמה (אהע"ז סי' מו) דבג' נשים הללו הוי חשש רחוק וע"כ סמכו על הא דשומר פתאים ה', ועי' בשו"ת צמח צדק החדשות (אהע"ז ח"א סי' פט) שהסביר יותר דטבע ג' נשים אלו הוא שרובן אינן מתעברות ויולדות וע"כ הוי חששא רחוקה. וע"פ דבריהם נראה לומר דאיכא תרי גווני סכנה: א. סכנה ממשית שעליה נאמר דאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש; ב. חששא רחוקה דסכנה, שאף שאמרו חז"ל שחייב אדם להזהר מפני חששות אלו לא ניתנו מצות התורה להדחות בשבילן, וחילי הוא מהא דאיתא בירוש' ברכות (פ"ד ה"ד) דכל החולי הוא בחזקת סכנה, ולכאורה קשה דא"כ היאך נוכל לחלק בין חולי שיש בו סכנה לחולי שאין בו סכנה הא כולם הם בחזקת סכנה, וע"כ מוכרחים לומר דאיכא תרי גווני סכנה, ובכל חולי יש לכל הפחות חששא רחוקה דסכנה שצריכים להזהר ממנה אבל לא ניתנו מצות להדחות בפניה, ומאחר שכן יש לנו לומר דאף החשש דנחש כרוך על עקבו הוא חשש רחוקה וע"כ לא יפסיק בתפלתו. ובוה מבואר מאי דעשה ריב"ל (כתובות עז ב) שהיה מכריך בהו בבעלי ראתן ועסיק בתורה ואמר אילת אהבים ויעלת חן, אם חן מעלה על לומדיה אגוני לא מגנא, וע"כ צ"ל כנ"ל דלא הוי אלא חששא רחוקה שיתדבק בו החולי של בעלי ראתן וע"כ סמך על הגנת התורה, ומ"מ פסק הרמ"א דאין חיוב ביקור חולים אצל בעלי ראתן, אבל בחולאים אחרים שהחשש רחוק עוד יותר שיתדבקו אצל אחרים סבר הרמ"א דחייב לבקר חולים, ואין הכי נמי היכא דהסבירות גבוהה שיתדבק החולי אין אדם חייב לסכן את עצמו לבקר חולים, ובפרט באדם חלוש שעלול הוא ביותר שיתדבק בו החולי, ובכגון דא חייבים לשמוע לעצת הרופאים.

(ט) ומבקשים עליו רחמים. ובר"ן נדרים (מ א בד"ה אין מבקש) כתב דלפעמים צריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו ואי אפשר לו שיחיה וכמו שמצינו גבי אמתיה דרבי בכתובות (קד א). ואף דלכאורה קשה דוא מצינו גבי סוטה דאם יש לה זכות תולה לה שתחיה יותר וכמבואר במשנה פ"ג דסוטה (כ א), והא התם חייה הם חיי צער דמתנוונת והולכת ומ"מ חשוב זה זכות, ומוכח דחיי צער הם זכות ואמאי נתפלל על החולה שימות. וע"כ צ"ל דניתנו הדברים לשיעורים דיש יסורין שאפשר לו לאדם להתגבר עליהם ולחיות עכ"פ חיי צער או אמרי' דאף חיים כאלו הוי זכות לאדם, אבל היכא דהייסורין הם גדולים כל כך שאי אפשר לו לאדם להתגבר עליהם וגם אין שום סיכויים שיתרפא מחליו ומיתתו קרובה לבוא אז מותר להתפלל שימות. ועי' בשו"ת חקקי לב (יר"ד סי' נב) שהאריך בדברי הר"ן הללו.

### ט. מבקשין חולי עובדי כוכבים מפני דרכי שלום.

י. (י) בחולי מעים אין האיש משמש את האשה אבל האשה משמשת את האיש.

הגה. י"א שמי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים וכן נהגו לברך חולים בב"ה לקרא להם שם חדש כי

## (יא) שינוי השם קורע גזר דינו. (יב) ניחוס אבלים קודם לביקור חולים.

(י) בחולי מעים. הט"ז (סק"ה) והש"ך (סק"י) פסקו דהאי דינא דאין האיש משמש את האשה נאמר רק בחולי מעים ולא בחולאים אחרים, אולם בס' שבט יהודה (סק"י) החמיר לאסור אף בחולאים אחרים, ועכ"פ מבואר מדבריהם דהאשה מותרת לשמש את האיש אף בחולי מעים. אולם בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקנד) נשאל אודות חולה מעים שהיתה אשת איש משמשת אותו ומכנסת ידה במקום סתריו, והשיב דבר זה איסור גמור ויש בו משום לא תקרבו לגלות ערוה, ואפי' לשמשו לבד אסור דתניא באבל רבתי האיש כורך ומקשר את האיש אבל לא את האשה, והאשה כורכת ומקשרת את האיש ואת האשה, האיש משמש את האיש בחולי מעים ע"כ. הרי לך בהדיא דלא התירו לאשה אלא לכרוך ולקשר אבל לא תשמש אחר שהוא דבר של צניעות, ומהאי טעמא בחולי מעים אין משמשת אשה את האיש וכ"ש ליתן ידה במקום סתריו, ואפי' תשש כוחו של חולה אין ראוי להתיר דבר זה, וראה כמה הרחיקו ז"ל דאפי' לכרוך ולקשר לא התירו לאיש את האשה להרחיק אדם מהרהורי עבירה, עכ"ד הרדב"ז. ולכאורה קשה ע"ד הרדב"ז ממה שכתב הוא עצמו בח"ד (סי' ב) שאם אין אחר שישמש אשה נדה כשהיא חולה אזי מותר לבעלה לשמשה, ואף דבחולה שאין בה סכנה צידד להחמיר כדעת הרשב"א מ"מ בחולה שיש בה סכנה התיר משום דאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש עיי"ש שהאריך בזה, וכתב בשיירי כנסת הגדולה (י"ד קצה הגב"י יג) שהיתרו של הרדב"ז הוא משום דאיהו סבר דהא דכתב הרמב"ם דיש לאו דאורי' בקריבה לעריות אינו אלא בדברים של חבה אבל בלא"ה אין בזה לאו דאורי' (וכמו שחילק כן הש"ך י"ד קצה כ), ומשורה ל"ה קריבה שאינה של חבה בכלל אביזריהו דעריות ושפיר מתירים במקום פקוח נפש, ולפ"ז קשה דדברי הרדב"ז סתרי אהדדי שהרי כתב דאם האשה משמשת לחולה מעים הרי זה בכלל לא תקרבו, והא שימוש זה אינו בכלל דברים של חבה, וע"כ נראה לענ"ד דהרדב"ז מחלק באופן אחר, ולדעתו החילוק הוא בין שימוש של צניעות לשימוש שאינו של צניעות, ושימוש של צניעות הוי בכלל לא תקרבו דאורי' ואף דאינו דרך חבה, והיוצא מזה הוא דאסור לאשה לשמש לאיש בכל דברים של צניעות ואף אם הוא חולה שיש בו סכנה ואף אם אין אחר שישמשנו מכיון דהוי אביזריהו דעריות. אולם עדיין יש לצדד בזה דאולי לא התכוון הרדב"ז לומר דהוי אביזריהו דעריות ממש שהרי בסוף דבריו כתב: ואפי' תשש כוחו של חולה אין ראוי להתיר דבר זה, ומשמע מדבריו דלא הוי חמור כל כך כאביזריהו דעריות, וממילא דמוכרחים לומר דמה שכתב בראש דבריו דיש בו משום לא תקרבו לגלות ערוה הוא לאו דוקא ואינו אלא אסמכתא בעלמא, וצ"ע בזה. וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ד שם) שהביא בשם ס' כפתור ופרח שכתב דמותר למשש הדופק לאשתו נדה אפי' בחולי שאין בו סכנה אפי' יש שם רופא אחר אלא שאינו בקי בזה מטעמא דאמרי' בעבידתיה טריד כדאמרי' גבי מרביע מין במינו שמותר להכניס כמכחול בשפופרת דבעבידתיה טריד, וליכא פריצותא דלא אסרה תורה אלא קריבה המביאה לידי ערוה שנא' לא תקרבו לגלות ערוה. ויש לעיין בדבריו אם התכוון

לחלק כחילוקו של הרדב"ז שמחלק בין שימוש של צניעות שאסור אף אם ל"ה דרך חבה לשימוש שאינו של צניעות שמותר, או שהוא סבר כדעת הש"ך בהחילוק הוא בין דברים של חבה דאסורים לדברים שאינם של חבה שמותרים, וצ"ע בזה. ועכ"פ בפלתי (קצה ו) פסק כדעת הש"ך דכל שאינו דרך חבה ל"ה אביזריהו דעריות, ולהכי כתב דנוהגים שאשה שיש לה מכה בבטנה וכל מקום תורפה שהרופאים רואים אותה, וכ"כ הנוב"י בשו"ת (מהד"ת יו"ד סי' קכב) שכבר פשט המנהג כהש"ך. ולפ"ז נראה דהיכא דהוי חולי שיש בו סכנה ואין אחר שימש לחולה מותרים כל מיני שימוש ואף שימוש של צניעות, בין אשה לאיש ובין איש לאשה, ובתנאי דל"ה דרך חבה.

(יא) שינוי השם. כתב בס' באר מים חיים (בראשית ב יט): שמעתי מפי אדמ"ר נזר ישראל וקדושו אור עולם המפורסם מו"ה יחיאל מיכל זצוקללה"ה שאמר לי בפני' שחלילה לשנות שם אדם החולה אם לא אדם שכל מעשיו כמעט ברוה"ק, כי שם הנקרא לאדם בעת הוולדו ודאי רובו ככולו מזדמן מאת הקב"ה כאשר הוא שמו למעלה, והוא חיותו של אדם כל ימיו כאשר הוא חי על פני האדמה, והנה החולה ודאי צריך חיזוק ביותר, ולפעמים אין לו חיזוק אחר כ"א זה החיזוק של השם, ואם עוקרין אותו כדרך שאומרים, ומעתה לא יעקב יקרא עוד שמך וכי' והשם השני אפשר כי לא מחיותו הוא, ונשאר בלא מחזיק תחיות שלו, עכ"ל.

(יב) נחום אבלים. וכתב על זה המהרש"ם בדעת תורה: ולענ"ד נראה היכי דיש סברא בתועלת להחולה בביקורו, ביקו"ח קודם לכו"ע, דהא הוי כשופך דמים אם אינו מבקרו, וכאן מיירי שאינו אלא לכבוד.

הרב יצחק זילברשטיין  
רמת אלחנן

## רופא שטעה ונהג אמבולנס שדרס

שאלה: מן המפורסמות הוא: מי שאינו עושה אינו טועה. כלל זה חל גם על הרופאים, טעויות רפואיות קורות לעתים קרובות ותוצאותיהן עלולות להיות חזרות, מהי התייחסות ההלכה לטעות רפואית?

לדוגמא: ילד בן ארבע הובא לבית חולים בצפון הארץ בתלונה על כאבי בטן. הרופא התורן איבחן דלקת התוספתן. על-פי אבחנה זו המחייבת ניתוח, ניתח הילד. בעת הניתוח הוברר שהיתה טעות באבחנה (שאגב, נפוצה עד כדי עשרים אחוז במחלה זו). לאחר הניתוח וכתוצאה משילוב בין המחלה האמיתית של הילד (כנראה דלקת מעי וכבד קשה) והניתוח, פיתח הילד מחלת חום קשה מלווה בדלקת כבד חמורה ותסמונת של המוליזה (תמסידם). ההמוליזה המסיבית הביאה לנזק כליות חמור עד כדי אבדן הכליות. הילד מאושפז עתה ביחידה לטיפול נמרץ בבית חולים אחר, ובאם יחיה, בודאי יזדקק לדיאליזה (והשתלת כליה?) לכל חייו. מה דינו של הרופא ששגה בתום לב? האם לפי דין תורה יש להענישו כדין התורג נפש בשגגה הגולה לעיר מקלט או שמא מאחר ורצה לקיים מצווה פטור מעונש.

ואם נניח שאין להעניש את הרופא, שכן התכוון לקיים מצווה, מדוע יש להעניש נהג אמבולנס שתוך כדי נסיעה מהירה לבית החולים להביא פצוע דרס בשוגג עובר אורח. הרי, גם הנהג התכוון לעשות מצווה.

תשובה: כתב השולחן ערוך (יריד סי' שלו א): „נתנה תורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא וגו' ואם המית ונודע לו ששגג גולה על ידו, מקור הדברים הם ב„תורת האדם“ לרמב"ן שכתב זאת על פי התוספתא (במסכת מכות) שם נאמר: רופא אומן שריפא ומת החולה גולה הרופא. לפי זה נראה לכאורה שהרופא הנזכר בשאלתנו חייב גלות, אולם, במהלך דברינו יתברר בס"ד שישנם אופנים שאין הרופא חייב גלות וישנם גם מקרים קלים יותר שאינו זקוק כלל לכפרה וגם יתבאר בס"ד מה דינו של נהג האמבולנס שדרס אדם תוך כדי נסיעתו המהירה.

כתב התשב"ץ (חלק ג פ"ב והביאו ה„ברכי יוסף“ שלו ז) מה שנאמר רופא „אומן“ שהמית גולה, הוא דוקא ברופא אומן, שרופא החבורות במלאכת היד וכו' אבל רופא חולים במשקים ובמשלשלים וכו' אינו בכלל זה, ואם שגג וכו' המית או הוסיף מכאוב ונתכוון לרפאות ולא להזיק, פטור אף מדיני שמים, שאין לו אלא מה שעניו ראות, עכ"ל.

הדברים סתומים, ואולי אפשר להסביר את דבריו, שכוונתו לחלק בין שגגה הנגרמת עקב חוסר זהירות בעת הטיפול, לבין טעות באבחנת המחלה וזהו ביאור דבריו: דווקא רופא החבורות במלאכת היד דהיינו הכירוג המנתח הנקרא „אומן“, שפגע איזמלו באבר בריא או בעורק דם מתוך חוסר זהירות, ומת החולה, חייב הרופא גלות משום שדומה לחוטב עצים ביער ונשמט הגרזן והרג שחייב גלות. אבל המרפא חולים בעזרת משקים ומשלשלים דהיינו, רופא פנימי הקובע את דרכי הטיפול במחלה על-פי שיקול דעתו, אם טעה באבחנה ותחולה מת פטור הרופא מגלות מאחר ואין לו אלא מה שעיניו רואות. וזאת אם טעותו לא נבעה מתוך רשלנות או חוסר עיון מספיק אלא שלמרות העיון והבדיקה המדוקדקת טעה ואיבחן לא נכון את המחלה ומתוך כך טיפל בה בצורה לא נכונה, או, פטור הרופא אף בדיני שמים.

לפעמים קורה שבלחץ הזמן תועמד בתורנות רופא צעיר, שלא הספיק עדיין לצבור נסיון רב, ולפי מיטב הידיעות שרכש הוא שפט נכון את המחלה, אלא, שלא כוון אל האמת מתוך חסרון נסיון ולא מתוך רשלנות. נראה שגם אז פטור מגלות משום שאינו שוגג אלא אנוס. כל זאת בתנאי שלא היה באפשרותו להתייעץ עם גדול, וכמו שיבואר להלן.

לפי זה קיים הבדל פשוט בין שני המקרים (הרופא והנהג) המובאים בשאלה. הרופא שניתח את הילד מתוך אבחנה לא נכונה טעותו נבעה מתוך שיקול דעת לא נכון ובאופן כזה אם לא היתה שום רשלנות מצידו אלא שעיין בכובד ראש וגם לא היתה לו אפשרות להתייעץ עם רופא גדול ובכל זאת טעה פטור מגלות, משום שנחשב לאנוס מה שאין כן נהג האמבולנס שהרג עובר אורח, הרי סיבת המוות היא מתוך חוסר זהירות מספקת, אמנם, מתוך לחץ הנסיבות, הרי הוא בבחינת שוגג ודומה לבא לחטוב עצים ביער ונשל הברזל והמית שחייב גלות, ודומה לרופא החבורות במלאכת יד שפגע האיזמל באבר בריא שחייב גלות. כך אפשר לומר לפי הסבר זה בדברי התשב"ץ.

אולם, בספר מנחת יצחק (חלק ג קד) פירש דבריו של התשב"ץ שההבדל בין רופא החבורות במלאכת יד לרופא המרפא בעזרת סמים ומשלשלים הוא בזה, שהכירורג המית את החולה בידיים ולכן חייב גלות ואילו הרופא הפנימי המית את החולה על-ידי „גרמא“ ומשום כך פטור. לפי זה, במקרה דנן חייב הרופא גלות, שהרי חתך בידיים אולם יעויין בטור ובשלחן ערוך שכתבו „ואם המית ונודע לו ששגג גולה על ידו“ וכתב ה„פרישה“ (להסביר את המילים „ונודע לו“) נראה בעיני דמיירי שמת מיד אחר הרפואה, דאם לא כן, איכא למימר שהחולה קירב מיתת עצמו על ידי אכילה ושתיה או על-ידי נענוע וכו'. לפי זה גם בענינו אם לא מת מיד אחר הגיתוח יתכן שהרופא פטור.

### חייבים להתייעץ עם גדול

נאמר בשלחן ערוך (י"ד סימן שלו סעיף א): „לא יתעסק ברפואה אלא אם כן הוא בקי ולא יהיה שם גדול ממנו שאם לא כן הרי הוא שופך דמים“. לפי זה,

אם הרופא התורן שניתח את הילד היה יכול להתייעץ עם גדול ממנו ולא עשה כך, אע"פ שטעה בשיקול הדעת, בכל זאת דינו כשוגג הקרוב למזיד והלואי שהגלות תכפר עליו כי היכול להתייעץ עם גדול ממנו ואינו עושה כן הרי הוא בכלל שופך דמים. ואין להמנע ח"ו מלהתייעץ עם גדול בגלל אי נעימות, טירחה או בושה וכמו שנאמר במסכת ברכות (דף ד א) אמר דוד וכו' ואני ידי מגזלות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי, ואומר לו: מפיבושת רבי יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זיכיתי? יפה טיהרתי? יפה טמאתי? ולא בושתי. ואמר ר' יהושע בריה דרב אידי מאי קרא (תהלים קיט מו) «ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש» תניא, רבו של דוד לא מפיבושת שמו אלא איש בעל שם שמו, ולמה נקרא שמו מפיבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה, ובייחוד אסור להתבייש בפיקוח נפש ובפרט כאשר מדובר במחלה כעין דלקת התוספתן שהטעות באיבחונה שכיחה עד לכדי עשרים אחוז כדברי השואל, הרופא הנכבד, או בכל מחלה פנימית שהסתום בה מרובה על הגלוי.

ויש להסתפק מה הדין ברופא מפורסם כמומחה כשברור לו שאיבחן נכון את המחלה, אולם יש באפשרותו לשאול גדול ממנו, האם חייב הוא להתייעץ עמו ואם לא התייעץ והמית האם הוא בכלל שופך דמים או לא, שהרי על השלחן צריך שכתב: לא יתעסק ברפואה אלא אם כן הוא בקי ולא יהיה שם גדול ממנו ציין הגר"א שהמקור הוא: «קל וחומר משאר דינין והוראות שבתורה שאסור, אם לא בכהאי גוונא». והנה ביורה דעה (סימן רמב סעיף לא) כתב הרמ"א: «אין לאדם להורות עד ארבעים שנה אם יש גדול ממנו בעיר» משמע שאם כבר הגיע לגיל ארבעים שנה מותר לרב להורות אע"פ שיש גדול ממנו בעיר, אם כן ייתכן שהוא הדין ברופא אם הגיע לדרגת מומחה מותר לו להורות אע"פ שיש גדול ממנו, (והדבר צריך עיון).

## לשאול את האדם הנכון

מעשה בראובן שהזריק זריקת אינסולין לאמו הסובלת מסכרת כרונית. לאחר הזריקה החלה האם להרגיש סחרחורת והזעת יתר. ראובן, במקום לפנות לרופא, פנה לשכנתו, אחות מוסמכת בבית חולים ידוע וזו הורתה לו להשקות מיד את האם בתמיסת סוכר. לאחר שלא הוטב מצבה הוחשה לבית חולים ונפטרה שם. הרופא שקבע את המוות איבחן התקף לב אשר סימניו הראשונים היו אותה סחרחורת והזעת יתר אשר דאחות המוסמכת לא פירשה אותם נכון. נשאלת השאלה: האם צריך הבן כפרה על שלא שאל בעצת הרופא מיד? יש לפשוט שאלה זו מדברי ה"פתחי תשובה" (י"ד סי' צט ה) הכותב: שאדם שהיה מסופק אם מותר לו לבטל את ה"איסור" או לא ושאל בעצת הלמדנים שבעיר ואמרו לו, מותר. אחר כך נודע לו שטעו נחשב האדם למבטל איסור במזיד מאחר ולא שאל לבעלי ההוראה המפורסמים. ויעוין בהמשך תשובתו שהביא גם דברי "בית יעקב" בנדון זה. מדברי ה"פתחי תשובה" ניתן ללמוד מקל



וחומר שכאשר מתעורר ספק סכנה אין לפנות לאחות כי אם לרופא מוסמך. כתבנו להוכיח מדברי הרמ"א שפסק כי דיין שהגיע לגיל ארבעים מותר לו להורות אעפ"י שיש חכם גדול ממנו בעיר, ומכאן יש להקיש גם לרופא. שאם הגיע לדרגת מומחה מותר לו לסמוך על עצמו ואינו חייב להתייעץ עם הגדול ממנו.

ולכאורה יש להקשות על זאת מדברי השלחן ערוך (חושן משפט סימן י ב) שם נאמר: „כל מי שבא לידו דין ומדמהו לדין אחר שבא לידו כבר ופסקו, ויש עמו בעיר גדול ממנו בחכמה ואינו נמלך בו — הרי זה בכלל הרשעים שליבם גם בהוראה“.

משמע שגם דיין שהגיע להוראה ויש בו כל המעלות הצריכות להיות בדיינים, הן בחכמת התורה והן בשאר מידות המבוארות בשלחן ערוך חושן משפט סימנים ז ח, גם הוא חייב להמלך עם מי שגדול ממנו בחכמה ולא כפי ששמע מהרמ"א הנ"ל.

ואפשר לתרץ שדברי השלחן ערוך בחושן משפט נאמרים באופן שהדיין רוצה לחדש הלכה מחודשת ומדמהו לדין אחר ששמעו כבר מרבו, ואעפ"י שאינו דומה לו ממש — במקרה זה חייב הדיין להמלך עם הגדול שבעיר ואם לא עשה כן הוא רשע וגם ליבו בהוראה. אבל אם ההלכה אינה מחודשת והדבר ברור לו לדיין ללא פקפוק, מותר לו לסמוך על עצמו, כך משמע מדברי רש"י במסכת יבמות קט שהוא מקור הדין בחושן משפט וכך מבואר גם בסמ"ע שם ה שדוק במקום שיכול להיות שמקרה זה אינו דומה למקרה הראשון, אז אסור לדיין לפסוק אלא אם כן התייעץ עם הגדול ממנו.

ומזה נקיש גם לרופא — שאם דרכי הטיפול אינם מחודשים והמצב ברור לו ללא פקפוק מותר לו לסמוך על שיקול דעתו בלבד. אולם במקרה ורוצה הרופא לחדש חידושים מדעתו ולהמציא טיפולים חדשים שאינם ידועים עד כה, ועלולים להיות מסוכנים, בזה חייב הוא להמלך עם גדולים ממנו הנמצאים באותה עיר, אעפ"י שגם הוא מומחה ברפואה.

עד כאן כתבנו להסביר את ההבדל בין רופא שהמית לבין נהג שדרס לפי הבנת השואל שהבין כי נהג שדרס דינו חמור יותר מרופא שטעה. אולם קיימת גם נקודת זכות לנהג האמבולנס שדרס תוך כדי הסעת חולה לבית חולים, שבעטייה יהיה דינו של הנהג קל יותר מרופא שטעה כפי שיוסבר.

נהג ב"ד אברהם" בהגותו על הנפסק בשלחן ערוך (יורה דעה סימן של) שרופא שטעה והמית חייב גלות, תמה מדוע שונה דין הרופא מדינו של שליח בית דין שהכה בעל דין שסרב לבוא לבית הדין, והמיתו בשגגה. וכן מה הבדל בין הרופא לאב או רב שהכו שפטורים מגלות משום שנאמר (דברים יט ה) „ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים ונדחה ידו בגרון לכוות העץ ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת הוא ינוס אל אחת הערים האלו וחי“, ודרשו חז"ל במסכת מכות (דף ח) אבא שאל אומר: „מה חטיבת עצים רשות (דהיינו שעסק בדבר הרשות — חייב גלות) אף כל רשות, יצא שליח בית דין וכר ששגו והרגו בשעת עשיית מצוה שפטורים מהגלות“ וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם.

לפי זה גם רופא שהרג בשוגג היה לו להפטר מגלות, שהרי המית בשעת עשיית מצוה. ותיירץ ה"יד אברהם" שיש לחלק בין המקרים: שלוח בית דין שהכה את בעל הדין הסרבן קיים מצוה בהכאתו, ואעפ"י שמת אין המיתה מבטלת את המצוה של עשיית דין ומשפט בעולם, ומטרה זו הושגה למרות שהנתבע מת, מה שאין כן ברופא שהמית את החולה לא קיים מצוה ואעפ"י שטרם והשתדל לרפא בכל זאת אם לא עלתה בידו לא קיים מצוה, והשבותו לר"י המתקיימת רק אם אכן זכה להשיב לחולה את גופו, אולם כאשר לא זכה והחולה מת, עם כל רצונו הטוב של הרופא לא נתיקמה המצוה ומשום כך חייב הרופא גלות.

לפי הסבר זה של ה"יד אברהם" יש יותר לפטור נהג אמבולנס שדרס עובר אורח תוך כדי הובלת חולה לבית חולים, מאשר את הרופא ששגג והמית והוא: משום שהנהג קיים מצוה בהובלת החולה, ומה שהמית תוך כדי עשיית מצוה פטור הוא שהרי קיים מצוה, ודומה הוא לשלוח בית דין שהמית, הפטור מגלות, מה שאין כן רופא שהמית אין כל מצוה בידו ולכן חייב גלות.

אולם אפשר לחלק ולומר שנהג האמבולנס חייב גלות, ואף כי עסק במצות הצלה היתה זו הצלת ראובן, ואילו חטאו בשגגה היה בהריגת שמעון, ואין הוא דומה לשלוח בית דין שהכה את הנתבע והרגו, שאז המצוה והעבירה באדם אחד, מה שאין כן בנידון שהעבירה היא בשמעון והמצוה בראובן.

אולם יש להוכיח כי גם המצוה באדם זה והעבירה באדם אחר בכל זאת פטור מגלות, שהרי במסכת מכות דף כ: „אמר ליה ההוא מרבנן לרבא ממאי דמחטבת עצים דרשות, דלמא מחטבת עצים דמצוה דסוכה ומחטבת עצים דמערכה“.

כלומר — מנין לנו לפרש שהפסוק „ואשר יבא את רעהו ביער“ עוסק בחטיבת עצים של רשות אולי כוונת התורה לחטיבת עצים לצורך מצות סוכה או עצי המערכה, ואעפ"י שמצוה היא בכל זאת חייב ההורג גלות, ותרצה הגמרא שחטיבת עצים אין היא גוף המצוה כי אם „מכשירי מצוה“, והמצוה עצמה היא בניית הסוכה, אולם בנדוננו נהג האמבולנס בנסיעתו מקיים מצוה בכל רגע ורגע ולא רק מכשירי מצוה, וראיה לכך מדברי הר"ן בפרק אלו מציאות דף ל שותמה איך יעלה על הדעת שמותר לכהן להטמאות בבית קברות כדי להשיב אבידה לבעליה מטעם יבא עשה של השבת אבידה וידחה לא תעשה של טומאת כהנים הרי באותה שעה שעובר על הלאו בכניסתו לבית הקברות עדיין אינו מקיים את העשה של השבת אבידה, ותיירץ: שכל זמן שמתעסק בהשבה מקיים הוא מצות עשה של השבת אבידה, ואעפ"י שהמצוה נגמרת רק בסוף, ולכן היה בכוחה לדחות את הלאו של טומאת כהנים.

מזה נלמד גם לעניננו שעצם נסיעתו של נהג האמבולנס מצוה היא, וכשם שאילו היתה חטיבת עצי סוכה מצוה ולא רק „מכשירים“ היתה פוטרת את ההורג מגלות, ואעפ"י שהמצוה בסוכה היא ואילו העבירה בגופו של הנהג, כך גם בנהג האמבולנס מאחר ועצם הנסיעה מצוה היא פוטרת את אותו מגלות אף שהעבירה היא ביחס לאחר, וביחוד כאשר הנהג חייב היה להסיע את החולה בחפזן ובהילולות.

## שפכה נפט במקום י"ש והמיתה

מעשה שאירע בימי החתם סופר באדם בליעל שהבעית נערה משרתת ומפחד פתאום נתעלפה וגבירתה נבהלה מאד ושלחה ידה לקחת צלוחית יין שרוף לשפוך לתוך פיה. כדי לעורר את החמימות הטבעית ולהקימה מעלפונה. ונדחה ידה לצלוחית נפט ושפכה לתוך פיה ומתה. וגשאל החתם סופר האם העלובה הזאת (הגבירה) צריכה כפרה או לא?

וכתב בתשובתו סימן קעז באורח חיים שמאחר ומעשה האשה היה לדבר מצוה להצלת נפשות פטורה מגלות. שהרי מצינו בשליח בית דין שהלקה את החוטא וטעה במספר והכהו מכה אחת יותר מהקיצבה שאמדהו בה. ושיטת הראב"ד שפטור מהגלות אעפ"י שכבר כלתה מצוותו של המכה בכל זאת פטור מאחר והטעות ארעה תוך כדי עסקנותו במצוה. אם כן קל וחומר בן בנו של קל וחומר שאשה זו פטורה מהגלות שהרי עסקה בהחייאת הנערה אלא שנודמן לידה דבר הממית. אכן עם זאת הואיל ואירע מכשול על ידה צריכה קצת כפרה שהרי המהרי"ל הצריך קצת תשובה למי ששכר שליח שילך לסחורה ונהרג בדרך. ולמד זאת מדברי הגמרא בפרק חלק מסכת סנהדרין שדוד המלך נענש על כך שעל ידו ועל ידי גרמתו נהרגה נוב עיר הכהנים עם דואג. והצמח צדק סימן ו כתב שאינו דומה משום שדוד המלך גרם לזה על ידי שלקח הלחם מהכהן הגדול והיה צריך להעלות על דעתו שדואג האדומי ילשין עליו לפני שאל ומכל מקום מסיים וחתם סופר צריכה האשה קצת תשובה משום שמגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. אך אין להעמיס עליה הרבה כיון שעסקה בהצלת נפשות. וגם היתה בהולה וכו', עכ"ל.

ותמה על דבריו המנחת יצחק (ח"ג קד) אם כן איך נפסקה הלכה בשלחן ערוך (יור"ד שלו) רופא שטעה והמית חייב גלות הרי גם הוא עסק במצוה ולמה שונה דין הרופא מדין האשה. ונראה לתרץ שרופא שטעה דינו חמור יותר מסתם מציל שטעה. שהרי הרופא זקוק להיתר מיוחד כדי שיותר לו לטפל בדברים הפנימיים שבאדם ומשום כך הוצרכה התורה לכתוב "ורפא ירפא" כמבואר בש"ך סימן שלו. שלא יאמר שמא אטעה ואתחייב. ולכן רשותה של התורה ניתנה רק בתנאי שהרופא מדקדק במעשיו. ואם לא דקדק הרי שלא נהג כמידתו של רופא. ובכגון זה לא קבל את הרשות. מה שאין כן אדם המתעלף שאין כל צורך בנטילת רשות כדי להצילו ביי"ש מאחר ואין כאן כל דבר פנימי הזקוק לעיון מדקדק. וזו היתה דרך מקובלת להצלה בימים ההם ומשום כך אם טעה השופך ובמקום י"ש שפך נפט — פטור מאחר והוא עסוק במצוה של הצלת נפשות ואין הוא זקוק לרשות בית דין והדברים קרובים לדברי היד אברהם.

ואולי לזה נתכוין גם הברכי יוסף סימן שלו בדבריו על הקושיה מדוע שליח ב"ד שהכה פטור ורופא שטעה והמית חייב. וכתב משום ששליח ב"ד הכה הבאה רגילה כדרך אחרים המכים ולא טעה בכלל אלא שקרה מקרה ומת המוכה. מה שאין כן הרופא טעה ברפואתו ולא ריפא כדרך הרופאים באופן זה חייב גלות. ע"כ.

גם מדברי החתם סופר ניתן ללמוד שנהג הממהר להסיע את הפצוע ותוך כדי נסיעה נהרג עובר אורח. הרי הוא פטור מגלות שהרי נתכוין לעשות כדין ולהציל כדרך המצילים ואם לא היתה פשיעה מצדו בנסיעה המהירה הרי הא הוא פטור מגלות.

ויעויין בחתם סופר (חושן משפט סימן קפד) אשר דן בענין אשה שהניקה את בנה בחצות הלילה ובעיפותה נרדמה, ובבוקר מצאה את התינוק ללא רוח חיים וכנראה חנקתו תוך כדי שנתה. ונשאל החתם סופר אשה מסכנה זו האם חייבת גלות או לא. תשובתו היתה שמאחר וחז"ל פטרו רופא שהמית מגלות, כל שכן אשה זו שלקחה את התינוק אליה לטובתו כדי להניק ונאנסה בשינה, שפטורה מן הגלות.

לכאורה יש להבין היכן מצינו שחז"ל פטרו את הרופא מגלות, אדרבה בתוספתא ובשלחן ערוך נאמר „רופא שהמית חייב גלות“. זאולי כוונתו למה שכתב הוא עצמו בסימן קצו שאשה ששפכה נפט במקום יי"ש והמיתה את הנערה המתעלפת פטורה מהגלות, ולטעות רפואית מעין זו מתכוין החתם סופר. כלומר טיפול מקובל שאינו זקק להוראת רופא.

ויעויין בשו"ת הרדב"ז סימן טז שהביא הרבה פוסקים הסוברים שאשה זו קרובה לפשיעה היא והתשובה המובחרת ביותר בדורותינו אלו החלושים שהתעניות קשות היא שתגדל האשה יתום בתוך ביתה והרי שנינו בסנהדרין יט: „כל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו“ וכמבואר במגילה דף יג, ועל ידי זה תכופר חטאתה כי תקיים „נפש תחת נפש“, ועוד תוסיף להתענות כל ערב ראש חודש משך שנה תמימה.

לפי דברי ה"יד אברהם": מוהל שמל ופגע בוריד דם זהמית הנימול יהיה פטור מגלות, שכן המוהל קיים מצוה במעשיו, ואין הוא דומה לרופא שאם לא ריפא לא קיים המצוה, דמעשה המצוה עלה בידו אלא שלמרבה הצער מת הילוד אח"כ ודממה הוא לשליח בי"ד שהבה הנתבע ומת שפטור אלא שעדיין יש לחלק דבשליח בי"ד אין המכות האחרונות בלבד גורמות המות אלא בצרוף מעשה המצוה הקודם שהן המכות הראשונות, ועל כן פטור, מה שאין כן במהל, חיתוך הוריד אינו קשור למצות המילה ובא לאחר סיום המצוה.

### לפעמים אין הרופא זקוק כלל לכפרה

מעשה בנער יהודי שפצע בשגגה ילד נכרי. הגויים זממו לתפוס את הנער ולעשות בו שמות. אמר להם יהודי אחד אני ארוץ אחריי, אתפשנו ואענישו בכל חומר הדין. כוונתו היתה להציל את הנער מידיהם האכזריות. התחיל היהודי לרדוף אחר הנער והוא מתוך בהלה נפל לתוך בור מים וטבע. פנה היהודי בשאלה למהרש"ץ האם חייב הוא גלות. תשובתו היתה שאין בידו כל אשמה, שהרי אילו היו שם בי"ד גם הם היו אמרים לו לנהוג כפי שנהג, ואשר אירע גזירה היא משמים ואין כל אשמה למציל. סיים המהרש"ל ואמר — אסור להעמיס על המציל כל סוג שהוא של כפרה שאם נטיל עליו תעניות לכפרה הרי נעול דלת בפני המצילים שיאמרו מה לנו ולצרה זו וימנעו מלהציל.

ומדברים אלו לעניננו: שוטר שנורה בבטנו והובהל לחדר מים עם סימני שוק (לחץ דם נמוק דופק מהיר) והרופא התורן החליט מיד על ניתוח דחוף מתוך חשד של דימום חריף בבטן. לאחר שהכינו את הפצוע לניתוח וגם הרדימו אותו הראה הפצוע תגובות אלרגיות לחומר ההרדמה, וכל מאמצי הרופאים להצילו עלו בתוהו, והוא נפטר. סיבת המוות כנראה נעוצה בחומר ההרדמה שהזריקו לגופו. במקרה זה פטור הרופא מגלות שהרי כל אשמה אין בידו וגם אין להטיל עליו שום כפרה כדי לא לנעול דלת בפני המצילים ואינו דומה לשליח שנהרג בדרך שהמשלחו זקוק לכפרה מאחר ומגלגלים זכות על ידי זכאי וחוב על ידי חייב, מאחר והרופא עסק בהצלה ושכר מצוה בידו ואין בידו שום סרח של חטא, אדרבה שכר טוב צפוי לו. ואין הוא דומה לשאלה הראשונה ששם היה משגה ביד הרופא שניתח ללא צורך, אבל כאן חייב היה הניתוח להתבצע וגם אינו דומה לאשה ששפכה נפט במקום י"ש ששם פעלה האשה מתוך חוסר זהירות, וכל רופא אחר היה נוהג כמעשי רופא זה, ולכן אינו זקוק כלל לכפרה שאם נטיל עליו כפרה תנעול דלת בפני מצילים.

### לסיכום:

- א. רופא מנתח שפגע תוך כדי ניתוח באבר אחר מתוך אי זהירות או בעורק דם והמית חייב גלות.
- ב. החליף תרופה תוך כדי טיפול במקרה דחוף והמית, פטור מגלות אולם יש להטיל על המטפל קצת כפרה מאחר וכלל הוא "שמגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב".
- ג. רופא שטעה בשיקול דעת ולא איבחן נכון את המחלה, וניתח את החולה וכתוצאה מכך מת, כשאלתנו, אם הטעות לא נבעה מרשלנות באיבחון וגם לא היתה אפשרות להוועץ ברופא גדול פטור מגלות משום שנחשב הוא לאנוס, אולם מסתבר שחייב קצת בכפרה משום שהמוות נגרם כתוצאה מטעותו, ומגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב".
- ד. רופא שהובא לפניו פצוע בבטנו והיו חייבים לנתחו מיד והרדימוהו ומת מסיבת חומר ההרדמה, מאחר ולא היתה כל שגיאה מצד המנתח וגם עשה כל מה שרופא אחר היה עושה במקומו, אינו חייב גלות, וגם אין להטיל עליו כפרה כדי לא לנעול דלת בפני המצילים.
- ה. נהג אמבולנס שמיהר להביא חולה לבית חולים ודרס עובר אורח פטור מגלות, מסתבר שחייב כפרה, אולם אם נהג באותה מידת זהירות שכל נהג אמבולנס אחר במקומו היה נוהג כך ובכל זאת קרה המקרה, פטור אפילו מכפרה כדי שלא לנעול דלת בפני מצילים.
- ו. הרג בגרמא או שהחולה קרב מיתת עצמו על ידי אכילה ושתייה וכו' פטור הרופא מגלות.

הרב יחיאל מיכל שטרן  
ירושלים

## טיפול שיניים לענין חציצה וטבילה

בזמנינו נפוץ ביותר הענין של טיפולי שיניים, הכולל הרבה סוגי טיפולים, ולכן נברר במקצת הצד ההלכתי הנוגע לזה לענין טבילת נשים, מה נחשב לחציצה, ומה לא נחשב לחציצה, ונפרט אי"ה אחת לאחת.

### פרק א: שן תותבת

בסוג של שן תותבת, יש כיום כמה אפשרויות בצורת עשייתו: (א) שהשן עצמה מוכנסת לתוך החניכיים, ואינו מסירו לעולם; (ב) שן תותבת המחוברת לשאר השיניים ע"י גשר, ומשתמשים בו כרגיל ואינה מוציאתו אלא בלילה בשעת שינה; (ג) שן תותבת המחוברת לשיניים ע"י גשר, אך אינו עשוי להשתמש בו בשעת האכילה, רק לנוי, דהיינו שהאשה יוצאת עם זה לרחוב, ולא יראה מקום החסר בשן הטבעי.

### שן קבוע לעולם

ובסוג הא' דהיינו בשן הקבוע בחניכיים בעצמו ולא ניתן להסירו, פשוט שאין כאן חשש של חציצה, שהרי כבר נהפך לחלק מגוף האדם, וממילא אינה מקפדת עליו, ולכן לא הוי חציצה כלל. וכמ"כ בסוג שן תותבת העשויה בצורת גשר, באם הוא מחובר לשיניים ואינה יכולה להסירו, ועשוי לקביעות, אינו חוצץ, אך צריך להשגיח לנקות היטב מסביב שמצטבר שם ליכלוך.

### שן תותבת המסירתו בשעת שינה

ובסוג השני, דהיינו שן תותבת הניתן להסירו, ומסירתו בשעת שינה, אך עכ"פ שמשתמש בו תמיד ומונח בפה תמיד בשעת אכילה ושתייה והליכה, הרי לכאורה יש לומר שהוי כגוף האדם ולא יחוצץ בטבילה, אך יש גם צד לומר מאחר שעשויה להסירה בשעת שינה, הרי דומה למש"כ הראב"ד בבעלי הנפש בשער הטבילה (עמוד צב) שאם יש זמן אשר מסירתו כגון בשעת לישא וכי"ב הרי הוא חוצץ בטבילה, א"כ ה"ה הכא מאחר שמסירתו בשעת שינה מאחר שמפריע לה, א"כ הוא חוצץ בטבילה.

### שן תותב המסירתו לשם ניקוי

אמנם יש סוג שן תותבת אשר ניתן להסירו, אך אינן מסירות אותו כלל גם בשעת שינה, רק יש אשר לפעמים מסירות אותו כדי לנקותו שמצטבר ליכלוך תחתיו, ויש לברר אם חוצץ או לאו, ומצאנו בשו"ת אמרי אש סי' עה שס"ל שלא חוצץ, דהרי טבעת חוצץ זהו משום שבשעה שימצא לה לעשות עיסה הרי תסירנו לכן הוי חציצה משא"כ הכא הרי עובר זמן רב עד שתסירנו ממילא אינו חוצץ בטבילה, ולפי"ז יוצא שכיום שהטבע הוא להסירו מזמן לזמן בזמנים קרובים ממילא הוי חציצה בטבילה, וכן מסיק בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' עה.

ואף שבסברא הרי יש לומר שלא יחוצץ בטבילה, והטעם שלא דמי לטבעת אשר נחשב לחציצה, דהרי התם סיבת הסרת הטבעת הוא כדי שהטבעת בעצמה לא תתקלקל ולכן מסירתו, וא"כ אי אפשר לומר שהטבעת תתבטל לגופה, שהרי יש זמן מסוים אשר אינה רוצה שהטבעת ישאר על גופה, ולכן חוצץ בטבילה, משא"כ בשן תותבת הרי אע"פ שיש זמן מסוים המסירתו לצורך ניקוי השן וזה מונע ישיבת השן כראוי, או שזה יגרום לקלקול החניכיים, ומתוך זה לא תוכל להשתמש כראוי בשן, הרי להיפך סיבת ההסרה הוא כדי שהשן יתבטל בגוף, ולצורך ביטול לגוף יש לפעמים אשר צריכה להסירו, וא"כ למה יחשב לחציצה.

ונצייר לעצמנו לו יצויר ששן טבעי של האדם היה נברא בצורה שהיו יכולים להוציאו ולהבניסו, כדי לנקותם האם נאמר שייחשב מכח זה לחציצה, הרי מאחר שאינו אלא לנקות השן שתחתיו, הרי לכאורה לא יתא כאן חציצה.

ודוגמא לזה מצינו בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' קצב שטבעת המונח ברחם לא חוצץ, ולא נחשב למקפיד אע"פ שצריכין להסירו בשעת לידה, מ"מ לא מיקרי חציצה מאחר שאינו אלא לפנות מקום לולד ואין כאן קפיידא על גוף הטבעת, והביא ראי' לזה שכל שעשוי לפנות מקום לא נחשב לחציצה, מזה שטבעת של איש אינו חוצץ אע"פ שמסירין אותו בשעת הנחת תפילין ונטילת לולב, ובהכרח שמאחר שהוא רק עשוי לפנות מקום לתפילין והלולב לא נחשב כמקפיד, וא"כ ה"ה הכא בשן העשוי להוציא רק כדי לנקות ליכלוך שתחתיו, שלא יתא חציצה בטבילה.

ועכ"פ אף שלכתחילה יש להסיר גם שן תותב העשוי להיות קבוע בגוף (באופן שניתן להסירו בקל) וכמו שמפורש במהרש"ם והאמרי אש ועוד, מ"מ בדיעבד אם טבלה ושימשה עם בעלה יש לדון אם צריכה טבילה מחדש וראה שו"ת שארית ישראל להגאון ר' זאב מינצברג יו"ד סי' יב.

### שן תותב העשוי לנוי

ומעתה נבוא לסוג השלישי — שן תותב שאינו עשוי לאכול בו אלא עשוי רק לנוי, שמלבישתו בשעה שבאה בחברת אנשים, הרי למש"כ לעיל יוצא שהרי בשעה שיושנת הרי היא מסירתה, ומקפדת עליו א"כ ליהוי חציצה, שדומה לטבעת שבאשה החוצץ בטבילה מאחר שעשוי להסירו-בשעת לישנה.

ועפי"ז תמוה לי מש"כ החכמת אדם בכלל קיט בבינת אדם סעיף יב שדן גבי שן תותב וסיים שם ששן תותב אינו נחשב לחציצה מכיון שעשוי לנוי ודן

להתיר דבר העשוי לנוי שאינו חוצץ אע"פ שיש בו ממשות, וסיים שם להוכיח מהא שפסק הרמב"ם בפ"ט משבת שאשה אינה יוצאה בשן שמנחת בפיה במקום שן שנפל ולא בשן של זהב שמונחת על שן שחור שיש בשיניים אבל שן של כסף מותר מפני שאינו ניכר — וכתב החכמת אדם הרי קי"ל שכל דבר שחוצץ בטבילה אסור לצאת בו וא"כ בשן של כסף אמאי מותר הרי הוא חוצץ בטבילה, ומכאן זה הכריע שאינו חוצץ בטבילה.

ובאמת בגוף הוכחה זו — כבר מצינו שמבואר כן בתשב"ץ ח"ג סי' רפ שהתיר לטבול בעגילי אונים מאותה סיבה שאל"כ אסור לצאת בו בשבת [וסיים שם שיש למחות באותן הנשים שנהגו להסירם שהרי יוצא מזה חורבא שיטלטלו בשבת ע"י"ש]. אלא שכבר ראינו בגידולי טהרה סי' כב שדחה ראי' זו עפ"י מש"כ התוס' בשבת דף נו ד"ה במה שלא חיישינן לאיתרמי טבילת מצוה אלא בדברים קטנים שדרך לנשאן גם ביד, משא"כ בשן שאין הדרך לנשאן ביד א"כ לא חיישינן שמא יתרמי ליה טבילה של מצוה, וא"כ ליכא ראיית החכמת אדם. ומ"מ גוף הדין של החכמת אדם צ"ע כנ"ל שהרי עכ"פ באופן שמסירתו בשעת אכילה ושתייה — ובשינה, הרי אע"פ שהוא לנוי מ"מ ליהוי חציצה בטבילה וצ"ע.

### שיניים תותבות

לפמשי"כ לעיל יוצא שה"ה בשיניים תותבות העשויות להוציא ולהכניס וטבעי הוא שמסירתן בשעת שינה וכיו"ב שהוי חציצה בטבילה.

### פרק ב: סתימה קבועה בשן

בסוג של סתימות קבועות בשן, יש כמה סוגים: א) סתימה בחור השן הפנימי; ב) סתימה בולטת בחור השן; ג) סתימה חזיתית — מצד החיצון של השן; ד) כתרם; ה) סתימה קבועה ונגרם לה כאבים; ו) סתימות ברוב השיניים.

#### א. סתימה בחור השן

בחכמת אדם כלל קיט בבינת אדם ס"ק יב ס"ל שסתימה בשן הנעשה ע"י רופא ביציקת שעה ועופרת שאין הרוח יכול לכנס בתוכו ולא יכאב השן — שהוי חציצה, והטעם, כל שעשוי לשם רפואה נחשב לחציצה, והוכיח מדברי הש"ך בסי' קצח ס"ק יד שכחלת לרפואה הרי הוא חוצץ בטבילה, ומוכח שכל שעשוי אף לשם רפואה הרי הוא חוצץ, ומקרי מחמתו שמקפדת — שהרי למעשה לא היתה רוצה בו רק אינה יכולה להסירו מסיבת הרפואה, אך עכ"פ אי אפשר לומר שאינה מקפדת על זה.

אמנם בסברא יש לחלוק ולומר שרק גבי כוחלת או רטייה לשם רפואה הוי חציצה — משא"כ בסתימה לא הוי חציצה, והטעם שברטייה ע"ג מכה הרי עצם הרטייה מפריע לה ומייחלת וממתנת לזמן שתסירנו ורק שלשם רפואה רוצה בו



עכשיו, בזה יתכן שלא מיקרי אינה מקפדת, אך בסתימת השיניים הרי עצם הסתימה לא מפריע לה, ואדרבה הרי רוצה בו, שהרי לאחר שנוצר אצלה החור בשן, הרי אם ישאר מגולה ויתאסף ליכלוך וכירוב יגרום לה כאב — יוצא מזה שמקפדת שבסתימה ישאר אצלה, נמצא שרוצה בקיומו וא"כ למה יחוך, והרי זה דומה למה שאמרו בפסחים דף מה. בצק בסידיקי עריבה אם רוצה בקיומו שאינו חוצץ בטבילה.

והחכמת אדם הוכיח ג"כ מדברי הרמ"א בסעיף ו לענין הקאלטינעס שהוצרך לטעם של סכנה שלכן אינו חוצץ בטבילה, ומשמע שכל שליכא סכנה חוצץ בטבילה אע"פ שמניחתו לשם רפואה, ולפי"ז בשן שליכא סכנה א"כ א"א להתיר מהסיבה שעשוי לשם רפואה.

וגם בזה דבריו צ"ע שהרי כבר כתב הפנים מאירות ח"ב סי' קמו שלהבא הוצרך הראב"ה לטעם של סכנה — וזה משום שס"ל שהשיער נידון לעצמו, וא"כ מטעם אינו מקפיד לחודיה אי אפשר להתיר שהרי ברובו חוצץ אע"פ שאינו מקפיד, ולכן הוצרך לטעם של סכנה, משא"כ באופן שאינו אלא חציצה במיעוט הגוף, הרי יתכן שאף משום רפואה לבד לא נחשב לחציצה, וא"כ מאחר שהחכמת אדם בעצמו בסעיף ה הביא דברי הפנים מאירות הנ"ל הרי א"כ אין ראי' מדברי הרמ"א [שמקורו מהראב"ה] שס"ל שלשם רפואה לבד חוצץ בטבילה.

ומלבד זה העירו באחרונים, שהרי כל שעשוי לשם רפואה ומצטערת בנטילתו — לא נחשב לחציצה, כמבואר בסמ"ק תובא בב"י סי' קצח גבי גרב ושחין שאם מצטערת בנטילתו מן הדין אינו חוצץ, ורק מכח חומרא, וא"כ בבית הסתרים שהוא רק דין דרבנן, שצריך שיהא רק ראוי לביאת מים, וגם עשוי בקביעות דרי מנ"ל להחמיר, וכן העירו באחרונים מדברי הנודבי"ק סי' סד שדן גבי טבעת ברחם שיהא חציצה מאחר שצריכה להסירו בשעת ספירתה, ולא כתב שיהא חציצה מאחר שעשוי לשם רפואה, הרי מוכח שכל שעשוי לשם רפואה לא נחשב לדבר התוצץ, [וראה בית יצחק ח"ב סי' יט, ואבני נזר סי' רנח והגאון ר' שלמה קלוגר בספרו מי נדה, ושו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאי סי' קח, ונחל אשכול מקוואות סי' סה, ושו"ת מהרש"ם ח"א סי' עט, ובן איש חי פרשת שמיני ח"ב אות ט ושו"ת הרי בשמים ח"ב סי' קכח ועוד הרבה מספרי הפוסקים].

עכ"פ יוצא שיש לנו כמה וכמה צירופים כדי להקל לכתחילה לטבול בסתימה קבועה בשן: א. לשם רפואה אינו חוצץ; ב. שהוא בית הסתרים — ואשר כל דין חציצה אצלו הוא רק מדרבנן שצריך ראוי לביאת מים; ג. שאף אם הוא מקפיד מ"מ אינו אלא מיעוט המקפיד אשר לא הוי אלא דרבנן — וא"כ הוי כאן תרי דרבנן בית הסתרים ומיעוט המקפיד — ומבואר בשו"ת רעק"א סי' ס לצדד להקל בתרי דרבנן; ד. מאחר שעשוי לקביעות הרי הוא בטל לגוף; ה. מצינו בשו"ת שואל ומשיב מהדור"ק סי' קח שהביא טעם נוסף שקודם שנוצר חור בשן הרי היה סתום בתכונתו וגם לאחר הסתימה ישאר החור סתום בתכונתו הראשון ממילא לא צריך גם לביאת מים; ו. ועוד הביא שם טעם נוסף שהרי מבואר בארו"ח סי' שכה ס"ב דכל שהוא מן השיניים ולפנים ושיניים עצמן בכלל מחללין עליו השבת א"כ הוי כדבר שיש לו סכנה שאינה מקפדת ואינו חוצץ; ז. במי נדה מהדור"ק כתב

מהרש"ק טעם נוסף מאחר שמובא בדברי הרמ"ע מפאנו שצואה הדבוקה בגובה החוטם אינו חוצץ, מאחר שהוא מקום שאינו עשוי להתגלות — ממילא בסתימות שיניים נחשב ג"כ שאינו עשוי להתגלות, (ודבריו צ"ע למה נחשב שאינו ראוי להתגלות, הרי בשעה שפותחת את פיה מיד מתגלה סתימת השן — הרי סברתו יתכן רק בסתימת שן בחלק הפנימי ולא בשיניים הקדמיות וכיר"ב).

## ב. סתימה בולטת מחור השן

יש אשר לפעמים הרופא אינו עושה את הסתימה בשווה לשן, אלא הוא בולט במקצת מן השן, ונברר אם בכה"ג נחשב לחציצה או לאו. במי גדה להגרש"ק במהדר"ק, ובספר לחם זשמלה סי' קצח ס"ק ס ובשו"ת בית יצחק סי' יט ואבני צדק סי' פט הצריכו תנאי לדין סתימה בשן, שלא יהא הסתימה בולטת מהשן, וטעמם שהרי מבואר בשו"ע קצח סעיף יא שחץ או קוץ התחוב בבשר אם נראה מבחוץ חוצץ ואם אינו נראה אינו חוצץ, ממילא הוא הדין אותו סתימה הוי כחץ התחוב בבשר שאם הוא נראה — והיינו שאינו שווה בבשר שמבואר בלבוש סי' קצח שאינו נראה אין הכוונה שאין נראה כלל אלא כל שהוא משוקע בבשר שכבר עבר מבשר העור מלפנים אע"פ שעדיין נראה מוכח על בשר הפנימי אינו חוצץ עיי"ש ולפי"ז ה"ה בסתימה בשן כל שהוא בולט מגוף השן הוי חציצה.

אמנם מסברא דבריהם צ"ע, שהרי למעשה צריך להבין מהו הסיבה שחץ התחוב בבשר כל שהוא משוקע אינו חוצץ וכל שהוא בולט או עכ"פ שהוא שווה לבשר הרי הוא חוצץ, ונראה להסביר הדברים שהרי דין ביאת מים על הגוף כולל גם חלקי העור החיצון שבגוף וכל שלא בא מים על מקצת מעור העליון שבגוף נחשב לחציצה, וא"כ אף שבחור הגוף אינו מצריך ביאת מים, מ"מ הרי בעור החיצון מצריך ביאת מים, וא"כ חץ התחוב בבשר הרי בשעה שהוא בולט מהגוף הרי תופס ג"כ מקצת מהעור העליון של הגוף אשר אינו נותן לו לבוא מים שהרי בשעה שנתחב החץ הרי ג"כ תחוב לתוכו ג"כ מקצת מהעור העליון, ולכן הוי חציצה, משא"כ אם החץ הוא שקוע הרי אותו מקצת העור שהיה תחוב לבפנים כבר יצא בשעה שהחץ נשקע בבשר בעומק, [ראה בלבוש סי' קצח שהמדייק בדבריו יוצא שזהו הסבר הדברים] וא"כ לכאורה כל זה שייך רק בבשר רך שיש לו עור והחץ מפריע לעור מלצאת, משא"כ בשן שנוצר שם חור וחלל ללא תחיבת חץ הרי מה מפריע לן אף אם הסתימה תהא בולטת קצת מהשן, ולמה יחוצץ בטבילה.

והנראה שאין כוונת דבריהם לדמותו לחץ התחוב לגמרי, אלא שלמעשה באמת בחור הנוצר בבשר מכח תחיבת חץ, הרי אותו חור אינו מצריך ביאת מים, מאחר שהרי במשך הזמן יתאחה הבשר והחור הרי עכשיו גם כן נחשב המקום לבלוע וכמו חלק פנימי מהגוף אשר אינו מצריך ביאת מים, משא"כ בחור הנוצר בשן, הרי כל שלא יסתמוהו הרי ישאר החור לעולם באותו מצב הקיים ואשר מצריך לכאורה ראוי לביאת מים, וכמו קיטע שנקטע ידו הרי מצריך ביאת מים

על מקום החתך אע"פ שלפני שנקטע לא היה צריך ביאת מים, מ"מ עכשיו מצריך ביאת מים, וא"כ אותו חור הפנימי בשן הרי ג"כ מצריך לכאורה ביאת מים, אלא שהפוסקים מחדשים מאיזה טעם שהוא שאין הסתימה מהווה חציצה ומשום שהוא בטל לגוף, א"כ כל זה אינו אלא אם הוא שווה לשן או משוקע בשן, משא"כ אם הוא בולט, חוצץ, שהרי האשה מקפדת על החלק הנוסף של הסתימה ומפריע לה, ולכן נחשב לחציצה בטבילה.

### ג. סתימה חזיתית בשן

יש אשר לפעמים נוצר חור לא בעומק השן אלא בחזית השן, אשר צריך למלא את החור, או שנוצר ריווח בין שני שיניים אשר מצריך ג"כ סתימה למילוי הריח, בזה ג"כ אם הוא קבוע אינו חוצץ, שהרי אף אם נאמר שאין כאן ההיתר של בלוע מ"מ שייך כאן הטעמים האחרים המתירים בסתימה קבועה בשן.

### ד. כתר קבוע בשן

כל סוג כתר בין כתר שלם או כתר חלקי העשוי לקביעות אינו חוצץ בטבילה, שנראה שאע"פ שיש דסברי שלא תהא הסתימה בולטת מהשן מ"מ זהו רק באופן שהבליטה מפריעה לאשה, משא"כ באינה מפריע אינה חוצצת, וכן מבואר בשו"ת חבצלת השרון סי' סו ועוד.

### ה. סתימה קבועה ויש לה כאבים

בסתימה קבועה שנגרם לה כאב, ואשר יש צורך לטפל בו, דהיינו להסיר את הסתימה ולנקות המקום ולעשות סתימה חדשה, הרי פשוט שבאם הכאב נגרם מכח הסתימה, דהיינו שהסתימה התקלקלה, או שלא היה עשוי בצורה טובה, והכאב נגרם מכח הסתימה, בזה פשיטא שחוצץ בטבילה, והטעם שהרי מקפדת עכשיו על גוף הסתימה ורוצה להסירו.

אלא שיש לדון באופן שהסתימה לכשעצמה אינה גורמת כאב, ורק העצב או השן מכח עצמו כואב, וכדי לרפאותו יש צורך להסיר את הסתימה כדי להגיע לעצב או לשן, הרי לכאורה יש לומר שהרי על גוף הסתימה אינה מקפדת להסירו, אלא שיש צורך להסירו מסיבה אחרת הרי דומה למש"כ החתם סופר בסי' קצב בטבעת העשוי להסירו בשעת לידה שאין זה חוצץ, מאחר שאינו אלא לפנות מקום לולד, וכמו שכבר הבאנו דבריו לעיל.

רק שלכאורה יש לומר שלא דמי לטבעת ברחם, ששם הרי אחרי שיוציאו את הטבעת, הרי אותה טבעת גופיה יניח בחזרה למקומה, ולכן לא הוי אלא לפנות מקום לולד שלא חוצץ, אך בסתימה קבועה, הרי את הסתימה עצמה לא יניח בחזרה אלא יניח אח"כ דבר אחר לסתמו, וא"כ הרי יתכן שאי אפשר לומר שהסתימה תיבטל לגוף, שהרי אח"כ יורקו את הסתימה הזאת.

דהיינו שיש לדון בדבר הבטל לגוף, האם אנו דנים על החומר שהחומר צריך שיתבטל לגוף, וא"כ כשיוחלף החומר, הרי אי אפשר לומר שאותו חומר של

עכשיו בטל לגוף, או שאנו דנין על המקום דהיינו שהמקום ישאר סתום, ולא איכפת לן אם ישאר סתום בחומר זה או בחומר אחר. והיינו שיש לדון בדבר הבטל לגוף, האם אנו דנים על החומר שהחומר צריך שיתבטל לגוף, וא"כ כשיוחלף החומר, הרי אי אפשר לומר שאותו חומר של עכשיו בטל לגוף, או שאנו דנין על המקום, דהיינו שהמקום ישאר סתום, ולא איכפת לן אם ישאר סתום בחומר זה או בחומר אחר. והנה מצינו כיוצא בזה בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' פב גבי מוך באוון שאע"פ שמסירה ומחליפה המוך מזמן לזמן, מ"מ לא הוי חציצה, [וציין לדברי החתם סופר הג"ל], וכן מבואר כה"ג בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן ז גבי מוך באוון שכתב שם בד"ה אבל ח"ל גם מסברא אין לחלק לענין חציצה בין אם מחליפין או לא, דמ"מ אינה מקפדת בחציצה, וא"כ לדבריהם גם בנידון דידן לא הוי חציצה, אמנם בשו"ת חלקת יואב סי' ל משמע שכל שמחליפין החציצה מזמן לזמן אע"פ שישאר שם החציצה הרי זה חוצץ בטבילה, וא"כ לדבריו הוי חציצה בכה"ג. ולכן נראה שבעת הצורך שיש להסתמך על דברי המהרש"ם ושו"ת אמרי יושר, רק באופן שברור שסיבת הכאב לא נגרם מכח הסתימה.

#### ו. סתימות ברוב השיניים

בשו"ת אבני נזר סי' רנט חידש שאם הסתימות הם ברוב השיניים שבוה יש להחמיר כדברי החכמת אדם [המחמיר בסתימה קבועה] והטעם שהרי למעשה שיניים לא הוי בכלל בשר, וא"כ הלימוד שחציצה פוסלת בהם, הוא נלמד מ"א"ת הטפל לבשרו" וכמו שערוות שנלמד מהתם שחציצה פוסלת בהם, ואם כן כמו בשערות אמרינו שנידונים לעצמן ורובו חוצץ אע"פ שאינו מקפיד, ממילא ה"ה בשיניים חוצץ ברובו אע"פ שאינו מקפיד. ומאחר שאין לנו ראייה ברורה שכל שעשוי לשם רפואה אינו חוצץ בטבילה, הרי ממילא יש להחמיר בסתימות ברוב השיניים.

ובאמת כסברת האבני נזר להשוות שיער לשן נמצא במשנה פ"ג מאהלות לענין טומאת מת, שדין שערוות שווה לשיניים, אם נראה שלגבי חציצה מצינו שלא דמי זה לזה, שהרי אם נלמד מ"א"ת הטפל לבשרו" הרי צריך ביאת מים ממש, כמו בשערות הנלמד מ"א"ת הטפל לבשרו" ובגמ' משמע שדין בית הסתרים יש לשיניים ואינו צריך רק ראוי לביאת מים כמבואר בנדה דף סב גבי עצם בין שיניה. ומוכח שלגבי טבילה אינו שווה שערוות לשיניים ואינו חוצץ אע"פ שהוא ברוב השיניים וכבר נהגו מורי הוראה להקל בזה.

#### ז. סתימה זמנית

נעשה לאשה סתימה זמנית והיינו שמגיחים חומר מסויים בחור השן ואח"כ סותמים אותו בגבס וכירב שיש בו צד לומר שהוי חציצה מאחר שחומר זה הרי עשוי להסירו אח"כ וא"כ אותו חומר עכשיו יחוצץ בטבילה ויש בו צד ג"כ לומר מאחר שהמקום ישאר סתום לעולם א"כ כבר לא הוי חציצה ואין חילוק אם אותו

חומר עצמו ישאר או לאו שהרי מ"מ המקום ישאר סתום ואין צריך שיהא בו ראוי לביאת מים.

והנה הגאון ר' שלמה קלוגר בספרו מי נדה מהדו"ק ס"ל להקל מהסיבה שהרי חור השן מקודם היה סתום ולא היה מצריך ראוי לביאת מים א"כ גם לאחר שסתמוהו ונשאר סתום כטבעו ממילא אינו חוצץ, ודימה ג"כ לחץ התחוב שכל שהוא משוקע אע"פ שנראה אינו חוצץ.

אך דבריו צ"ע שהרי לאחר שנוצר החור הרי ישאר מצד עצמו גלוי לכל ימיו אלא ע"י פעולה מסוימת סותמים אותו — הרי לכאורה דמי לקיטע המצריך ביאת מים במקום הקטוע אע"פ שמתחילה בטבעו היה סתום ולא דמי לחץ התחוב — שמצד עצמו עשוי להתאחות.

אלא שיש לומר בסוגי טיפולי שורש אשר עצם הדבר שישאר גלוי לזמן מה גורם לכאבים חזקים, א"כ דומה לגלד וגרב ושחין שדעת ספר התרומות והמרדכי והסמ"ק שמעיקר הדין אינו חוצץ מאחר שגורם כאבים — זאע"פ שבספר סדרי טהרה ס"ק כו ס"ל לחלק בין דבר המונח בדבר הבא מגופה לחומר הבא מגוף זר — מ"מ יש לומר בזה כדברי התשובת רעק"א בסי' ס שבבית הסתרים דהוי תרתי דרבנן יש להקל במצטערת בנטילתו לבד. וממילא ה"ה בסתימה זמנית שהוי תרתי דרבנן בית הסתרים ומיעוט המקפיד שיש להקל במצטערת בנטילתו לבד.

ובשורת אגרות משה יו"ד סי' צו האריך בדיון זה — ומסיק שאם היא סתימה טובה או שהיא זמנית שאינו חוצץ, ועיי"ש שהביא ג' טעמים להתיר, ואחד מטעמיו הוא שאף שמוזכר בראב"ד שטבעת של אשה חוצץ מאחר שעשוי להסירו בשעת לישנה, מ"מ כבר הוזכר בשו"ת זכרון יוסף שאם מסירה לזמן מרובה אינו חוצץ, ורק לזמן מועט חוצץ, והסביר הגר"מ פיישנטיץ שליט"א שאין כוונת הזכרון יוסף לחלק בתאריכים של זמן והיינו זמן קצר — וזמן מרובה, אלא כוונתו הוא שאם יש זמן קבוע שקודם לא תסירו אינו חוצץ, ורק בטבעת חוצץ מאחר שאין זמן קבוע שהרי יתכן שהיום תעשה לישנה ותסירו. ולכן מסיים שגם בסתימה זמנית מאחר שיש זמן מסוים שלא תסירו ממילא נחשב כאינו מקפדת.

אמנם דודי הגרש"ז אויערבאך שליט"א והגר"ש אלישיב שליט"א אמרו לי שנהגינו להקל בסתימה זמנית באם יש עוד צירופים של ביטול וכמו שמצינו בשו"ת חלקת יואב יו"ד סי' ל שמקיל באשה שצריכה להניח צמר גפן בשעת טבילה לתוך אונה — שמקיל החלקת יואב — אם היא מונח הצמר גפן למשך ז' ימים שיש לזה דין ביטול מדרבנן כמבואר באו"ח סי' שיו לענין קשר של קיימא.

ואף שבשורת אבני נזר יו"ד סי' רסב חולק על החלקת יואב וס"ל שביטול ל' ימים לא מהני אלא א"כ הוא ביטול לחצי שנה וכמו שהאריך שם בתשובה סי' רנ"ג ע"פ דברי הרבנו ירוחם שאם הוא קשר של קיימא לחצי שנה מקרי מן התורה קשר של קיימא.

מ"מ כבר נהגו מורי תורה להקל אם מונח לזמן של שלושים יום, וכמו שמצינו בבית יוסף באו"ח סי' שיו שמשמע מדבריו שכל שעשוי הקשר לשלושים

יום נחשב לקשר של קיימא מן התורה. ובצירוף עוד טעמים כמו שביארנו שעשוי לסתימת המקום לעולם וגם מצטערת בנטילתו וגם הוא משוקע ועוד. אלא שיש לזון מאיוה זמן מנינן שלושים יום — אם משעת הנחת הסתימה או משעת הטבילה. ומהסבא היה נראה שסגי שלושים יום מיום הנחת הסתימה — שהרי גם בקשר של קיימא אם שבת זו הוי יום השלושים של הקשר שנחשב עדיין כקשר של קיימא אם יפרקנו וחייב על זה חטאת וא"כ ה"ה בסתימה זמנית שנמנה שלושים יום משעת הנחת הסתימה.

אלא שמדברי החלקת יואב הנ"ל משמע שמנינן מזמן הטבילה שהרי הזכיר שם "שבצק בסדיקי עריבה דבכל השנה טובלין אותה ולא הוי חציה אף סמוך לפסח דיקפיד תיכף כשיגיע פסח מ"מ לא הוי חציה ולפענ"ד דתלי בשבעה ימים קודם הפסח" ומבואר מדבריו שמנינן זמן ה' ימים משעת הטבילה.

וגם הגרש"ז אויערבאך שליט"א והגר"ש אלישיב שליט"א אמרו לי שנהגינן לפסוק שצריך זמן של שלושים יום משעת הטבילה — שהרי וכי נאמר במקרה וכל טבילתה יום לפני הסרת הסתימה [שהוא כבר לאחר ל' יום מזמן הנחתה] האם נאמר שלא יחוץ בטבילה — הרי למחר תסירנו — אלא שמנינן משעת הטבילה.

ולכן צריכה האשה להחליט בדעתה לפני הטבילה שמבטלת את הסתימה למשך שלושים יום מזמן הטבילה. ותדחה את התאריך שקבע לה הרופא לזמן מאוחר יותר.

ואמר לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א שישנה גם אפשרות לאחר שהאשה החליטה לפני הטבילה שתדחה את הטיפול למשך חודש ימים — וביטלה את זה לגופה לל' יום — שאח"כ ניתן לומר לבעל שיכול לומר לאשה שעכשיו יכולה לילך לרופא ולטפל בשן מאחר שכבר החליטה לבטל לגופה, וברור שעצה זו לא ניתנת לעשות בכל פעם — שהרי חסר כבר בדעת הביטול של האשה. אמנם בטיפול שורש כתב הגאון ר' שמואל וואזנר שליט"א שבטל הלוי ח"א סי' צח שבסתימה זמנית כזאת יש להקל מאחר שיש הקפדה גמורה לא להסירו לפני הזמן ולגלות את העצב ולכן אינו חוצץ.

### ח. אבן בשיניים

אבן בשיניים שהדרך שמסירין אותו מזמן לזמן, ע"י רופא אינו חוצץ, ולא גרע מיבלת שלא אמרינן ביה כל העומד לקוץ שיחוצ בטיבילה וה"ה באבן בשיניים.

### ט. שן המתנדנד

שן המתנדנד ועומד להוציא מחמת כאב, מ"מ אינו חוצץ בטיבילה. מאחר שהרי המקום שתוך השן היינו חלק החניכיים שבו מונח השן, הרי הוא בלוע ואין מצריך גם ראוי לביאת מים, ואע"פ שלכאורה יחוץ בין שפת השן התחוב לשפת השן השני, מ"מ מסיק באבני נזר יר"ד סי' רס שמ"מ אף שן המתנדנד חשוב כגופה ואינו חוצץ, וכן מסיק הגאון מטשעבין זצוק"ל בספרו דובב משרים

ח"א סי' פד [ונראה לומר שאע"פ שמצינו שגם בבלוע שסופו לצאת חוצץ בטבילה — מ"מ הכא הרי הוי שן טבעי שבטבעו נוצר שם, ולא הוי כגוף זר].

### י. ברזלים ליישור שיניים

הניחו לה ברזלים ליישור השיניים, יש בזה ב' סוגים: א. שהמטרה למנוע ריפוף השיניים ושלא יתפורר במשך הזמן; ב. לשם נוי ויופי שמיישר את הבליטה כלפי חוץ.

ובשור"ת בית אבי ח"ב להרה"ג ר' יצחק אריה ליבעס סי' סח מסיק להקל שאינו חוצץ, ומצריך להקל עפ"ד הירושלמי הובא גם בתוס' יומא מד ב ד"ה בכל יום שבמחתה של יוהכ"פ היה מחובר גרתיק של עור כדי שלא יכווה הכה"ג בשעת לקיחת המחתה, והקשו בירושלמי והא קא הוי חציצה ומסיק הירושלמי דקבעי לה ע"י מסמרות שהיו מחברין את הגרתיק של עור לגוף הכלי ומוכח שכל שמחובר במסמרות לא הוי חציצה, וה"ה לכל סוגי חציצה שמחובר בחיבור גמור לא הוי חציצה.

ויש לציין שכבר בדברי המהרש"ם ח"ב סי' עט שדן גבי סתימות שיניים צירף דברי הירושלמי הג"ל שכל שהוא מחובר לגוף לא הוי חציצה, ומבואר גם שאין לחלק בסברא מדבר המחובר לגוף הכלי למחובר לגוף האדם. אך למעשה נראה לי שלא דמי כלל, ואף המהרש"ם שצירף דברי הירושלמי הג"ל אינו אלא בדוגמא של סתימה בשן שמשך הזמן משתמש בסתימה גופא לצורך אכילה ושתייה והוי הסתימה חלק מגוף האדם הצריך לו, אלא שאם היה במצב של תלוש לא היה מועיל אע"פ שהאדם צריך לו, ולכן ס"ל להמהרש"ם שמ"מ מאחר שמצינו שחיבור היטב מתבטל לגבי הכלי, הוא הדין שחיבור היטב לשן מתבטל לשן, משא"כ באותן ברזלים ליישור שיניים, הרי האדם אינו משתמש כלל באותן ברזלים לצורך אכילה ושתייה וכי"ב וא"כ מסיבה זו חוצץ בטבילה.

ודברי הגרש"ז אויערבאך שליט"א העירני שיש לחלק בעצם דימוי המהרש"ם בסתימה בשן לדברי הירושלמי הג"ל, והטעם שהרי התם במחתה של יוהכ"פ הרי מצד המחתה לכשעצמה ליכא חסרון כלל שהרי בשאר ימות השנה אפשר להשתמש עם המחתה לולי הגרתיק של העור, ורק ביוהכ"פ מאחר ששוהה הגחלים זמן הרבה אי"כ אי אפשר להשתמש עכשיו לולי הגרתיק, ומכיון שיש הלכה להשתמש עם המחתה של יוהכ"פ א"כ ע"י שמחברים את הגרתיק במסמרות לגוף הבלי לא נחשב שהכהן לקח המחתה בגוף זר אלא בגוף הכלי, מפני שכך נראית המחתה של יוהכ"פ וכך הוא דרך תשמישו, משא"כ בשן הרי עצם השן מאחר שיש בו נקב הרי החסרון הוא בגוף השן ודרך תשמישו של שן הוא בלא סתימה, אלא שהמציאו הרופאים שאפשר לסתום את השן בחומר מסויים, מ"מ אינו בהכרח שלא יהא הסתימה חציצה בפני השן, ועכ"פ אי אפשר ללמוד מדברי הירושלמי קולא גבי סתימות שיניים, וה"ה גבי ברזלים ליישור השיניים.

ולכן באם הברזלים עשויים לרפאות את השן, בזה יש צדדים להקל מהטעם שלא גרע מרטייה ע"ג מכה שיש דיעות בפוסקים להקל, ובפרט שהכא הוי תרי

דרבנן גם בית הסתרים וגם מיעוט המקפיד, וגם שעשוי לזמן מרובה ולכן יש להקל, מלבד אם עצם הברזלים מפריעים לה בזה לכאורה יש לומר שחוצץ ואע"פ שלכאורה כל רטייה ע"ג מכה הרי מקפדת על הרטייה מ"מ לא הוי חציצה וא"כ ה"ה הכא, אך מ"מ בשו"ת אגרות משה יו"ד סי' צו הקיל בחוטי ברזל רק באם אינו משנה טעם האכילה ואינה מקפדת בו — ופשוט שכל זה לא מיירי אלא בסוג ברזלים אשר אינה ניתנת להסרה מלבד ע"י פעולת רופא — שהרי באפשר להסירה לבד פשוט שחוצץ בטבילה.

אך בברזלים העשויים ליישר את השיניים — מצד נוי ולא לשם רפואה בזה מאחר שעכשיו אינו לנוי ומקפדת עליו מצד עצמו חוצץ בטבילה וכן דעת דודי הגרש"ז אויערבאך והגר"ש אלישיב שליט"א.

ויש כאן המקום לציין שבאותם ברזלי שיניים העשויים לאחר תאונת דרכים וכיו"ב שמחברים גם את הברזלים בגומי וכיו"ב כדי שלא תוכל לפתוח הפה — [ודרך אכילתה ושתייתה הוא ע"י קש וצינור] בזה חוצץ בטבילה מאחר שעשוי לזמן קצר — מלבד בשעת הדחק גדול יש לומר שלא גרע מגבס וכיו"ב שהגרצ"פ פראנק זצ"ל מקיל באם אפשר לבוא לידי מכשול, וכש"כ הכא שהוי תרי דרבנן.

#### יא. תפירות בחניכיים

נעשה לה תפירות בחניכיים — אם הוא סוג תפירה אשר החוטים אין דרכן להסירן אלא במשך הזמן הוא נמס מעצמו, בזה אינו חוצץ, ודומה לזה מצינו ברש"י שבת גבי זפת שע"ג כלי שאם נופל מעצמו אינו חוצץ, וכן משמע מדברי הרמב"ן בסוגי' דריבדא דכוסילתא נדה דף סב א. ועכ"פ בבית הסתרים בודאי יש להקל בזה — אך בתפירות אשר הרופא צריך להסירן — הרי לכאורה דמי לרטייה שע"ג מכה שלכמה שיטות יש להקל, אך מאחר שעשוי לזמן קצר דעת דודי הגרש"ז אויערבאך שליט"א להחמיר בזה, ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' כז מסיק שאם אינו נראה התפר הרי הוא בלוע ואינו חוצץ משא"כ בגראה הרי הוא חוצץ [ועי' בדובב מישרים ח"ג סי' מ' שמקיל גם אם גלקח ע"י הרופא מאחר שהוא בית הסתרים].

#### נספח

ד"ר אריה לופו — רופא שיניים

#### סתימות, חמרים, וסוגי טיפול

סוגי סתימות: א. זמניות; ב. קבועות.

סוגי חמרים: לסתימות זמניות: (א) מוכנים מראש; (ב) דורשים חימום לריכוכם; (ג) נחל ואבקה.

לסתימות קבועות: (א) אמגלם; (ב) זהב; (ג) חמרים מורכבים (לסתימות לבנות).



סוגי טיפולים: סתימה רגילה: א) מחזיקה מעמד הרבה שנים; ב) יש צורך להשלים את השן, כלומר הסתימה נמצאת בגובה השן ולא שקועה בתוכה. לעתים הסתימה בולטת מהשן לצורך השלמתה.

כיווי מוך ישיר ובלתי ישיר: א) ניתן לעשות סתימה קבועה או זמנית למשך ששה שבועות עד התאוששות מוך השן, הסתימה הזמנית במקרה זה צריכה לענות על דרישות של סתימה קבועה.

המתת מוך: א) יש להשאיר את החומר בשן בין עשרה לארבע עשרה יום ורצוי לא להשהות יותר מכך; ב) סתימה זמנית ניתן לעשותה שקועה ואפילו להוריד מגובה השן על מנת שלא תבא במגע בעת סגירת הפה עם השיניים הנגדיות ולמנוע כאב או שבירת השן בעת לעיסה.

עלב ביניים: בין טיפולים, למשל בזמן טיפול שורש ואחריו, ועושים סתימה זמנית למספר ימים ולא יותר במשך טיפול השורש עד לסיומו. לאחר סיום הטיפול בשורש, רצוי מעקב של חצי שנה עם סתימה זמנית או קבועה או כתר זמני, ניתן להוריד מגובה הסתימה ומגובה השן, כמו במקרה של המתת מוך.

עלב ביניים לפני שיחזור קבוע: לפני שהשן מקבלת שיחזור קבוע — כמו סתימה קבועה או כתר, על הסתימה הזמנית או על הכתר הזמני במקרה זה למלא את הדרישות של השיחזור הסופי כלומר להיות בגובה שן תוך השלמת השן.

כדי שיהיו הדברים ברורים גם לאנשי הרפואה הוספנו כמה ביאורים בדברי הרב המחבר: א) שן קבועה לעולם — מהוה שיחזור המודבק קבוע על שן קיימת מושחתת — שן תותבת זו מכונה „כתר“, שוליו של כתר זה מצויים מתחת לחניכיים. ב) שן תותב המסירתו בשעת שינה. תותב חלקית להוצאה מהוה מעין גשר המחובר לשיניים קיימות בעזרת וויי מתכת, והיא ניתנת להוצאה והכנסה ע"י המתרפא עצמו. ג) שן תותב העשוי לנזי. שן למטרות נזי בלבד אחיזתה בפה רופפת ביותר, כיום זה לא מקובל שכן כמעט באותו מחיר ניתן להתקין תותבת שתשמש לכל מטרה. ד) שן תותב המסירתו לשם ניקוי. המלצת הרופא להסיר כל תותבת אחר כל ארוחה לשם ניקוי על מנת שלא יקרה נזק לשיניים האחרות ולחניכיים, שינה עם תותבת תלויה בהמלצת הרופא ובהרגשת המתרפא (אי נוחות, בושה, לישון ללא שיניים וכדומה).

— כיום מקובל שכל שן תותבת המוכנסת לפה לא תהא ניכרת משיניים טבעיות אחרות כיום.

— כל סתימה בשן, בין בגובה השן ובין בולטת ממנה כדי להשלים את צורתה המלאה עשויה כך שתהיה נוחה למתרפא ללא קריאת שום הפרעה או הקפדה על כך כל היוצא מכלל זה מהוה סתימה לקויה.

הרב מרדכי לייב הלוי קצנלנבוגן  
ירושלים

## אשה שנפגעה בתאונת דרכים אם חייב בעלה ברפואתה

שאלה: לאה אשת ראובן נפגעה בתאונת דרכים בעת שעברה ברחוב ונוקקה לטיפול רפואי, לטענתה חייב הבעל לשלם דמי רפואתה שהרי כך נתחייב בכתובתה, אבל ראובן הבעל טוען שאינו חייב כיון שפגיעתה נבעה מחוסר זהירות והרי זו פשיעה ואין הוא חייב בתשלום דמי רפואתה אלא כשחלתה באונס. הדין עם מי.

תשובה: סעיפי השאלה הזאת שנים הם: א. האם צודק הבעל שאינו חייב בתשלום דמי רפואתה כשחלתה בפשיעה; ב. האם המקרה הנ"ל נחשב כפשיעה. ונראה תחילה לדון אם הבעל חייב לשלם רפואת אשתו כשחלתה מחמת פשיעה, דהנה תנן בכתובות נא א לקתה חייב לרפאותה וכתב הריטב"א בשם רבו דלהכי קתני לקתה ולא חלתה לאשמעינן שאם חלתה בפשיעות אינו חייב לרפא אותה, והביאו הנמוקי שם ונראה שהסכים עמו, וכן כתב המאירי בשם רבותיו. אמנם הרמב"ם בפי"ד מהל' אישות הי"ז שינה מלשון המשנה וכתב: האשה שחלתה חייב לרפאות אותה ומשמע לכאורה דלא חש לדיוק זה וכמ"ש בדעתו בשו"ת כתב סופר אהע"ז סי' מו ובספר פסקי הלכות יד דוד הל' אישות פי"ד אות קג"ק, אבל באמת אין להוכיח מדבריו לעצם הדין, וגם שאר הראשונים לא פירשו דעתם בזה, ויש לדון אם מדלא פירשו ש"מ דלא כס"ל כהריטב"א. והנה הב"ח בחר"מ סי' קעז כתב בתוך דבריו: ותו דבאלמנה דקיי"ל כרשב"ג דרפואה שאין לה קצבה חייבים לרפאותה אינו אלא דוקא בחלתה באונס וכדמשמע מדברי הפוסקים שכתבו בסתם דאל"כ היה להם לפרש דאפי' בפשיעה חייבים, והסכים עמו הנה"י ב"ח בסוף סי' קעז, אבל החכם צבי בתשו' הגוספות סי' ד כתב על דברי הב"ח דדבר זה אין לו שחר אדרבה מדלא פירשו משמע בכל ענין דבר שאין לו קצבה חייבים לרפאותה אפילו באלמנה, וגם בספר פסקי הלכות יד דוד הנ"ל הוכיח מדלא כתבו הפוסקים דברי הריטב"א ש"מ דלא ס"ל הכי, ונמצא דהאחרונים נחלקו אם הר"ל לחז"ל ולפוסקים לפרש דבריהם אם היו סבורים דחייב בפשיעה, או דהר"ל לפרש אם היו סבורים שפטור, ונראה דעומק המחלוקת הוא אם יש לנו לתפוס המועט מתקנת חז"ל או המרובה, דאם יש לנו לתפוס המועט א"כ יש לומר כסברת הב"ח דאם ס"ל דחייב בפשיעה הר"ל לפרש דבלא פירושם נתפוס המועט שבדבריהם ונחייב רק בחלתה באונס, אבל אם יש לנו לתפוס המרובה אז י"ל כסברת החכם צבי דאם ס"ל דאינו חייב בפשיעה הר"ל לפרש דבלא פירושם נתפוס המרובה ונחייב גם בחלתה בפשיעה.

והנה לכאורה יש להוכיח דלהלכה לדעת הבי' מחייב אף בחלתה בפשיעה עכ"פ לענין רפואה שאין לה קצבה, דהנה בב"ב קמ"ד ב' תנן: אחין השותפים שנפל אחד מהם לאומנות נפל לאמצע, חלה ונתרפא נתרפא משל עצמו, ומפרשי' בגמ' דמיירי שנפל לאומנות המלך מחמת האחין כולם ומש"ה יפלו כל הרווחים לאמצע, ומה דתנן חלה ונתרפא נתרפא משל עצמו אמרו בגמ' שלח רבין משמיה דר' אלעא לא שנו אלא שחלה בפשיעה אבל באונס נתרפא מן האמצע, היכי דמי בפשיעה כדרכי חנינא דאר"ח הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים, ובתוספתא פ"י תניא ארשב"ג בד"א ברפואה שיש לה קצבה אבל רפואה שאין לה קצבה הרי הוא בכלל מוזנות ויתרפא מן האמצע, והראשונים הביאו תוספתא זו ונחלקו בפירושה, דהרשב"א והריטב"א כתבו בהדיא דרפואה שיש לה קצבה אפי' באונס מתרפא משל עצמו ורפואה שאין לה קצבה באונס מתרפא מן האמצע ובפשיעה מתרפא משל עצמו, ואף שלשון התוספתא אינו מתיישב לפי פ' זה כבר האריכו בזה האחרונים, עי' מהרש"א שם וב"ח חו"מ ס' קעו, אבל הר"ן והנמוק"י כתבו בהדיא דרפואה שיש לה קצבה באונס מתרפא מן האמצע ובפשיעה משל עצמו ורפואה שאין לה קצבה אפי' בפשיעה מתרפא מן האמצע, וכ"מ מהרמב"ן והרא"ש, ובדעת התוס' נחלקו האחרונים עי' בי' וב"ח ומהרש"א וחכם צבי הג"ל.

והא דלשיטה השניה ברפואה שאין לה קצבה אף בפשיעה מתרפא מן האמצע כתב הרמב"ן דרפואה שאין לה קצבה כמוזנות, והנמוק"י ביאר יותר וז"ל: נתרפא משל עצמו ואפי' נתרפא כבר מן האמצע יש לו לפרוע להם והכי משמע לישנא דתנן חלה ונתרפא וסברא היא דלא מחלי מידי דפשע ביה איהו, וזמיהו קתני בתוספתא אר"ג בד"א ברפואה שיש לה קצבה אבל ברפואה שאין לה קצבה מתרפא מן האמצע, כלומר ואפילו חלה בפשיעה, וטעמא דמילתא משום דרפואה דאין לה קצבה כמוזנות היא וכבר פירשתי דמוזנות ניוזנין מן האמצע, עכ"ל. והנה הרמב"ן שם כתב דכיון דקיי"ל בכתובות כרשב"ג ואיהו אויל לטעמיה בהא משמע דבהא נמי הלכתא היא דאע"פ שאפשר לחלק אנן לא פליגין עליה מסברא דנפשין, וכונתו פ' הסמ"ע בסי' קעז דאפשר לחלק דבאלמנה חשיב רפואה שאין לה קצבה כמוזנות משום דמעשה ב"ד שאני, ומה שפי' החכם צבי הג"ל דברי הרמב"ן דאפשר דחלק משום דבשותפין כיון שכולן שוים ניהא להו אפי' בשיש לה קצבה, תמוה דמלשון הרמב"ן משמע דאם היינו מחלקים אף רפואה שאין לה קצבה אין דינה כמוזנות, עיי"ש.

מ"מ משמע דיש יותר סברא לחייב באלמנה מבשותפין, וא"כ לשיטת הנמוק"י והר"ן דבשותפין אף אם חלה בפשיעה מתרפא מן האמצע ברפואה שאין לה קצבה והטעם משום דהוי כמוזנות, א"כ בחלתה האשה ודאי דחייב הבעל ברפואתה דהא כאן ודאי אמרי' דרפואה כמוזנות כדאיתא בהדיא בכתובות נב ב'.

והנה בשו"ע ס' קעז ס"ב נחלקו המחבר והרמ"א בפלוגתת הראשונים הג"ל ולדעת זב"י אף בפשיעה מתרפא מן האמצע באין לה קצבה ולדעת הרמ"א אין מתרפא מן האמצע אלא באונס באין לה קצבה, ולפי הג"ל נמצא דבנדון רפואת האשה להמחבר ודאי יהיה חייב אף בפשיעה, ואף לדעת הרמ"א אין להוכיח להיפך דשאני רפואת האשה דמעשה ב"ד הוא כנ"ל.

אולם באמת בע"כ א"א לומר כן דהא הנמוק"י בב"ב כתב דאף בפשיעה מתרפא מן האמצע, ובכתובות הביא דברי הריטב"א ומשמע שהסכים עמו. אלא שצ"ב לפי"ז מה החילוק וגם צ"ב מ"ש הנמוק"י דכיון דרפואה שאין לה קצבה כמוזנות מתרפא מן האמצע אף בפשיעה דמה סברא היא זה, ובערוך השלחן כתב דכיון שהיא כמוזנות אין שייך לחלק בין פשיעה לאונס דא"א לדקדק במוזנות כל כך, וסברא זו צ"ע, דסור"ס לא הוי מוזנות ממש אלא שדינו כמוזנות ואמאי א"א לדקדק כל כך, וגם קשה טפי להנמוק"י דאם אין שייך לחלק בין פשיעה לאונס אמאי ברפואת האשה מחלק הנמוק"י.

ונראה דבאמת חלוק דין רפואת האשה מרפואת השותפין, דהסברא דשותפין נזנזין מן האמצע כתב הנמוק"י כמה פעמים דהוא משום שאינם מקפידים זה על זה ומוחלין זה לזה, והיינו משום דכיון דכולם צריכים למוזנות נוחא להו שיקחו כולם מן האמצע, ומאני טעמא גם ברפואה שאין לה קצבה מתרפא מן האמצע דניחא להו בהכי דכמו שיארע לזה היום כן יארע לחברו וכמ"ש בחכם צבי הנ"ל אות ה, ומ"ש הנמוק"י דרפואה כמוזנות אין כונתו דכיון דדינו כמוזנות מתרפא אף בפשיעה, אלא דכיון דרפואה שאין לה קצבה דומה למוזנות שהוא דבר הנצרך יום ויום ואין לו קצבה נוחא להו לשותפין שיתרפא מן האמצע, וכיון דמשמע מן התוספתא דבאין לה קצבה אף בפשיעה מתרפא מן האמצע ש"מ: וט"ל לחז"ל דאף בפשיעה מוחלין זה לזה, דהא התם לא מיירי במויק עצמו בידיים אלא בהולך בצינים פחים כמבואר בגמ' דהוא פשיעה המצויה בכל אחד וניחא להו לאחים שישתלם מן האמצע, והא דברפואה שיש לה קצבה אין מתרפא מן האמצע כשפשע צ"ל דכך היתה אומדנא דחז"ל דבכה"ג אין מוחלין, ואולי משום דסתם רפואה אין לה קצבה כמ"ש הרשב"א שם, וא"כ רפואה שיש לה קצבה לא שכיחא כ"כ ולא חיישי האחים שכמו שנצרך לזה יוצרך להם ואינם מוחלים אלא כשחלה באונס דמרחמים עליו.

ולפי"ז אין להוכיח מהתם לרפואת האשה דלא מטעם מחילה נגעו בה, אלא דחיובו מתקנת חז"ל וא"כ כיון דהתקנה לטובתה נתקנה שפיר יש סברא לומר דכשפשעה לא חשו לטובתה, ואף שרפואה שאין לה קצבה כמוזנות אין זה סברא לנדון זה כנ"ל. ומ"ש הרמב"ן דבאשה יש יותר סברא לחיוב, היינו לעיקר חיוב הרפואה דכיון דהוא מתנאי ב"ד יש לומר דרק באשה חייבו רפואה אבל באחים אינם מוחלים, אבל לענין חיוב הרפואה בפשיעה איכא למימר להיפך דכיון דהוא מתנאי ב"ד לא חייבו כשפשעה וכן"ל.

ולפי"ז יש ליישב מה שהקשה בספר יד דוד הנ"ל על הריטב"א, דאם באשה אינו חייב כשפשעה למה הוצרך התנא לאשמעינן בשותפין דפשיטא דאם באשה שנתחייב לה בתנאי ב"ד אינו מתחייב על רפואתה בחלתה בפשיעה, באחים השותפים שאינם מתחייבים בתנאי ב"ד רק באומדנא בלבד דאמרי' דמסתמא מחלו זע"ז פשיטא שלא יותרו על רפואה שנעשית בפשיעתה, אבל לפי"ד א"ש דבאשה אינו חייב כיון דלא תקנו אלא לטובתה וכשפשעה לא חשו לטובתה, אבל התם דמטעם מחילה נגעו בה הוצרך לאשמעינן דבפשיעה אינם מוחלים. ולסיכום הדברים, הריטב"א המאירי והנמוק"י כתבו בהדיא דאין הבעל חייב

ברפואת אשתו, מדברי שאר הראשונים אין ראיה ברורה, ומהאחרונים דעת הב"ח ונתה"מ דאינו חייב ודעת הש"ך הנ"ל והבית מאיר באהע"ז סי' עח דחייב.

ולענין הלכה למעשה כיון דמצאנו לשלשה מגדולי הראשונים דפסקו שאינו חייב וכן הב"ח והנתה"מ מגדולי האחרונים, ושאר הראשונים לא גילו דעתם בהדיא, נראה דיכול הבעל לטעון קים לי, ואף דבמקום שהסמ"ע והש"ך נחלקו א"א לטעון קים לי נגד הש"ך כיון דהוא בתרא כמ"ש הנתה"מ בדיני תפיסה כלל כ וה"ה כשהב"ח והש"ך נחלקו דהש"ך הוא בתרא, והכא פליג הש"ך על הב"ח ומחייב אף כשחלתה בפשיעה מ"מ יכול לומר קים לי כיון דהש"ך לא ראה דברי הריטב"א והנמוק"י הנ"ל ואם היה רואה אפשר שהיה חוזר בו ובכה"ג אין הלכה כבתרא כמ"ש הרמ"א בחו"מ סי' כה סוף ס"ב.

אמנם היכא דהבעל לא טען קים לי יש להסתפק אם יטעון הב"ד עבורו, דהנה הנתה"מ שם כלל כג כתב דבמקום שיכול לטעון קים לי אז אם הוא מוחזק בדבר מעיקרא שלא מחמת תפיסה אנו טוענינו עבורו קים לי כי כללא הוא בספיקא דפלוגתא דרבוותא אין מוציאין מיד המוחזק, אבל בתפיסה צריך לטעון קים לי דוקא אבל אנו לא טוענינו עבורו עכ"ל, ויש לדון בנידון דידן מי מוחזק בדמי הרפואה.

והנה גבי אלמנה איתא בכתובות צו ב דנכסי בחזקת אלמנה קיימא, ומה"ט כתב המאירי הנ"ל דהיורשים צריכים להביא ראיה שפשעה, א"כ הב"נ אם לא טענו היורשים קים לי לא נטעון להם אנחנו, אבל באשה בחיי בעלה כתבו הראשונים דהבעל מוחזק בנכסים, עי' רמב"ן כתובות צו א ד"ה אלמנה, ר"ן שם (סב ב בדפי הרי"ף) רא"ש זמאירי שם, וריטב"א בשו"ת סי' קנ וסי' קנה ועוד. ולפי"ז אף אם לא יטעון קים לי נטעון לו אנו, אבל עי' באבני מלואים סי' סט ס"ק ב וסי' ע ס"ק ב שכתב דמחלוקת הראשונים בדבר, דלפי מ"ש התוס' בדף צו בדי"ה נכסי דלכך אמרי' נכסי בחזקת אלמנה משום שיכולה למכור בלא ב"ד, וא"כ הרמב"ם שכתב בפי"ב מהל' אישות דגם בחיי בעלה יכולה למכור בלא ב"ד ס"ל דגם בא"א נכסים בחזקתה, אמנם נראה דהאחרונים לא נקטו הכי דלדבריו כל הגי' ראשונים הנ"ל דסברי שנכסים בחזקת הבעל קיימו סברי דאין האשה יכולה למכור בלא ב"ד בחיי בעלה והפוסקים לא הזכירו כלל שיטה כזו, והב"י הביא דברי המ"מ שלא ראה חולק על דברי הרמב"ם, ומשמע דלא ס"ל מ"ש התוס' דתליא הא בהא, וגם מדברי המאירי הנ"ל נראה כן דהא אם כהתוס' דתליא הא בהא, א"כ אין להוכיח דהנכסים בחזקתה קיימי אלא היכא דודאי חייב הבעל או היורשים במזונותיה דבהכי מיירי הדין דיכולה למכור, אבל אם יש ספק אם הבעל חייב לא הוי בחזקתה, והמאירי כתב בשם רבותיו דהיורשים צריכים להביא ראיה אם פשעה מהאי טעמא דהנכסים בחזקתה, ש"מ דלא כהתוס' אלא דכל נכסי בעלה בחזקת האלמנה, ומיהו כיון דאתינן להכי נראה דגם לפמ"ש האבנ"מ בנדון דידן נוכל לטעון קים לי כיון דלדבריו האשה מוחזקת רק אם ודאי חייב במזונותיה אבל כשיש ספק בעיקר החיוב לא הוי מוחזקת, ובנ"ד הוי ספק בעיקר החיוב והוי הבעל מוחזק ואף אם לא יטעון קים לי נטעון לו אנו. ואחר כל זה נשוב לנדון דידן, דכיון שנתבאר דלמעשה א"א לחייב הבעל

בתשלום דמי רפואתה כשפשעה, יש לדון אם כשעברה ברחוב ונפגעה ממכונית נוסעת הוי פשיעה או לא. ונראה דיש להבדיל בין חמשה אופנים ואלו הם: א. עברה במעבר חציה במקום שאין בן רמזור; ב. עברה ברחוב במקום שאין בו מעבר חציה; ג. עברה במעבר חציה ברמזור אדום; ד. עברה ברמזור ירוק; ה. עברה ברמזור אדום אבל המכונית שפגעה בה באה מכיוון שאין לה רשות לנסוע בו. ועכשיו נראה בע"ה לבאר האופנים הנ"ל אחד לאחד.

א. עברה במעבר חציה במקום שאין בו רמזור — הנה בב"ק מח ב איתא שניהם ברשות או שניהם שלא ברשות הויקו זה את זה חייבים הוזקו זה בזה פטורים, ומפרש רש"י שניהם ברשות כגון ברה"ר או חצר השותפין או שנתן לו בעל הבית רשות ליכנס, הויקו בידיים זה את זה ואפי' שלא במתכוון חייבים דבנזקים לא שני לן בין מתכוון לשאינו מתכוון והא דתנן בהמניח שנים שהיו מהלכין ברה"ר והויקו זה את זה פטורים ההוא הויקו החזקו הוא ולא דק בלישניה, עכ"ל. והראב"ד בחי' לב"ק והובא בשיטמ"ק כתב וז"ל: ואי קשיא לן שניהם ברשות והויקו זה את זה אמאי חייבים אפי' בשלא בכונה והא שניהם רצים ברשות הרבים דשניהם ברשות וקתני פטורים משום דבשלא בכונה היה, לא היא התם רה"ר היא ודרך הליכתם הויקו ופגעו זה בזה וכל אחד ואחד הביא עצמו בנזק, וכן זה בא בחביתו וזה בא בקורתו כל אחד ואחד הביא עצמו בנזק שלא בכונה לפיכך פטור אע"פ שזה מזיק וזה ניזק, וכן אני אומר בשניהם ברשות או שלא ברשות אם פגעו זה בזה דרך הליכתן שלא בכונה שהן פטורין, אבל הכא לאו דרך הליכתן הויקו ולא זה את זה בבת אחת קאמר אלא או זה הויקו את זה או זה הויקו את זה, והיכי דמי אחד שוכב בחצר ואחד דורס עליו והויקו דהא ודאי כיון דאית ליה רשותא למיקם התם או שוכב או יושב האי איבעי ליה עיוני ומיזל, וראיתי בזה תירוצא אחר ואינו כלום, עכ"ל. נמצא דלדברי הראב"ד שנים שהלכו ברה"ר לעולם פטורים בין הויקו בין הוזקו, ולא חילקו בין הויקו להוזקו אלא באחד הולך ואחד שוכב, וכעין זה כתב הטור בס"י שעה הרמ"ה וז"ל: כתב הרמ"ה ד"ל אם שניהם רצין אפי' הויקו זה את זה פטורין, והא דאמר' דהויקו זה את זה חייבין היינו דוקא שהמזיק עשה מעשה שהזקק זה והניזק לא עשה כלום, אבל גבי שנים רצים דתרויהו עבדי מעשה והויקו זה את זה הוי כאילו החזקו זה בזה פטורין, עכ"ל. אבל המחבר בשו"ע שם השמיט דברי הרמ"ה וכתב בס"ז: לפיכך שנים שהיו רצים ברה"ר או שהיו מהלכים והוזקו זה בזה פטורים הויקו זה את זה חייבים, עכ"ל, היינו דלא כהראב"ד והרמ"ה דלשיטתם לעולם כשהיו רצים מיקרי הוזקו וכתב שם בבאור הגר"א ס"ק כא: וכ"כ רש"י שם וכ"כ תוס' לב א ד"ה שנים וכו' כנ"ל, אבל הטור בשם הרמ"ה כתב דכאן כיון דתרויהו עבדי מעשה אף הויקו כהוזקו דמי וכו' עיי"ש, הרי שהבין דרש"י חולק על הרמ"ה, ומ"ש רש"י דהא דתנן בהמניח לא דק בלישניה, ר"ל דהתם צ"ל החזקו אבל באמת יש חילוק בין הויקו להוזקו גם בהיו רצים או מהלכין.

והנה בפרישה שם כתב דאפשר דרש"י לא חולק על הרמ"ה, ובאבן האזל פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"ג הקשה על הב"י שהשמיט דברי הרמ"ה ועל הגר"א שפי' הדברים במחלוקת, שהרי היסוד של הרמ"ה מפורש בגמ' ב"ק לב א אהא

דתנן התם זה בא בחביתו וזה בא בקורתו נשברה כדו של זה בקורתו של זה פטור שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך, הקשו בגמ' מה בין זה למזיק את אשתו בתשמיש המטה דחייב משום דאיבעי ליה לעיוני, ומשני התם תרוייהו כהדדי נינהו הכא איהו קעביד מעשה והיא לא הרי מפורש בגמ' דהיכא דשניהם עושים מעשה פטור כששניהם ברשות ואיך אפשר דרש"י חולק על זה, ובדברי רש"י אפשר לומר דאין כונתו לומר דמתני' דתנן הויקו לאו דוקא וצ"ל הווקו, אלא דכיון דדרך הליכתן פגעו זה בזה נקרא הווקו וזה כונתו דמאי הויקו הווקו הוא, עכת"ד, ולדבריו אין מחלוקת בין הראשונים ולכלהו שנים שהיו רצים ברה"ר חשיב הווקו ופטור.

אמנם באמת דבריו תמוהים ולפלא שנעלמו ממנו דברי הרשב"א בב"ק לב א שהביא הב"י שכ' וז"ל: הא דקתני שנים שהיו מהלכין והווקו זה את זה שניהם פטורין לא דוקא הויקו אלא הווקו זה בזה קאמר אבל הויקו משלמין במותר נזק שלם וכדאמרינן בשור שנגח את הפרה שניהם ברשות שניהם שלא ברשות הויקו זה את זה חייבין הווקו זה בזה פטורין, עכ"ל, הרי שחילק בהדיא בשנים רצים בין הויקו להווקו, וכן משמע בפ"י הר"י מלוניל לב"ק מח ב גבי שניהם ברשות שניהם שלא ברשות שהעתיק לשון רש"י הג"ל ותוסיף: אבל הויקו חייבים, וכן מבואר בהדיא בדעת רש"י בתוס' הרי"ד ובפסקיו וז"ל: פירש המורה הויקו וכו' ואינו נראה לי דהא תנן התם זה בא בחביתו וכו' ואע"פ שבעל הקורה הכה בקורתו על החבית פטור כיון שלא נתכוון להויקו דהיכא אמרי' אדם מועד לעולם היכא דניזק לא פשע אנפשיה, אבל היכא דניזק פשע אנפשיה כי הכא דאיבעי ליה בעל החבית לעיוני כיון שהיו באים זה כנגד זה פטור, אבל אילו היה בעל החבית ראשון ובעל קורה אחרון דלא הוה ליה לניזק לעיוני אע"פ ששיברה שלא בכונה חייב הוא, והא הכי נמי בשנים מהלכין ברשות הרבים והויקו זה את זה שלא בכונה כיון דניזק פשע לעצמו דאיבעי ליה לעיוני ולאידהורי מיניה פטור, והאי דאמרי' הכא הויקו זה את זה חייבין מיירי כגון שלא היו באין זה לקראת זה, דלא הוה ליה לניזק לאידהורי, הילכך בין שניהן ברשות בין שניהן שלא ברשות אם הויקו זה את זה בידים אפי' שלא בכונה חייבין משום דאדם מועד לעולם, אבל אם הווקו זה בזה פטורין כיון שלא הויק בידים, עכ"ל, ואי נימא דלרש"י כל היכא דשניהם עשו מעשה חשיב כהחוק א"כ מאי קשיא ליה מזה בא בחביתו הא התם שניהם עשו מעשה, וע"כ דהבין דלרש"י גם בשניהם עשו מעשה יש לחלק בין הווקו להויקו וא"כ ק"ל דהתם בעל הקורה הכה על החבית והוי הויק ואמאי פטור, ובאמת הפ"י הג"ל בדברי רש"י מוכרח שהרי פ"י דשניהם שלא ברשות היינו שניהם רצין ברה"ר וע"ז קאמר דהויקו חייבים הווקו פטורין, ש"מ דאף בשניהם רצים יש לחלק בין הויקו להווקו, וע"כ כמו שהבינו הראשונים והב"י והגר"א בדעת רש"י, וכן הבין ביש"ש ב"ק פ"ג סי' כג.

אלא שלפ"ז צריך ליישב קו' החוות יא"ר בסי' רז דהנה רש"י בדף מח א ד"ה הווק פ"י דהווק היינו שזה היה עומד במקומו ובא בעל הבית ונתקל בו, (החוות יא"ר שם הביא דברי רש"י מהסמ"ע וכתב שם"ש בשם רש"י בפ"י הווק

לא מצא. ולפלא שנעלמו ממנו דברי רש"י (אלו) וא"כ איך יתכן באופן ששניהם רצים ואפי' אחד רץ ואחד מהלך הוזקו לפי רש"י.

וליישב הנ"ל נראה דמ"ש רש"י שהמזיק היה עומד לאו דוקא הוא ועיקר כונתו שהמזיק לא הויק את הניזק בכוחו. ועיקר החילוק בין הויקו להזקו הוא דהנה אדם ההולך ברחוב ונתקל בעמוד ונפל אין לומר דהעמוד הפילו אלא דמחמת שנתקל נפל, אבל אם פגע באדם אחר ונפל אפשר דנפל מחמת שהשני הפילו בכוחו ואפשר שנפל רק מחמת שנתקל בו, ודבר זה אפשר גם בששניהם רצים, אם המזיק כוחו חזק ורץ יותר מהר מהניזק ופגעו זה בזה ונפל הניזק הרי סיבת נפילתו מחמת כוחו של המזיק שהפילו, אבל אם המזיק רץ יותר לאט והניזק אף שרץ יותר מהר נפל הרי אין זה מחמת שהמזיק הפילו אלא מחמת שנתקל בו וכאילו נתקל בעמוד וזה מיקרי הוזק, וחילוק זה מתבאר מדברי המהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ג סי' כג שכתב בתוך דבריו: לכן נראה דשפיר קאמר הויקו בידים ולא בהוזק ממילא כגון שאחד נכשל ונפל על חבירו, אלא דחפו ממש והויקו בכוחו רק שאינו מתכוון להזיקו, וכן משמע מ'ל' החזו"א בב"ק סי' ד סי"א: הויקו שהמזיק נפל על הניזק, הוזקו שהניזק נפגע במזיק, עכ"ל. ולפי"ז מיושב קו' החוות יאיר דודאי גם בששניהם רצים שייך לחלק בין החזקו להזיקו.

ומיהו אכתי קשיא קו' האבן האזל הנ"ל דהא בהדיא אמרו בגמ' דהיכא דתרווייהו עבדי מעשה פטור, ובאמת היא קו' התוס' רי"ד הנ"ל אמאי בזה בא בחביתו וזה בא בקורתו פטור כיון שלשניהם רשות להלך, הא היכא דשניהם ברשות הויקו זה את זה חייבים לרש"י אף כששניהם עשו מעשה.

ונראה דהנה רש"י פ"י הא דתרווייהו עבדי מעשה ששניהם שווים בשבירתם שאף בעל הבית סייע בשבירתה, והראשונים הוסיפו בשמו שבדרך הילוכו הטיח חביתו בקורת חבירו, נראה מדבריו דמ"ש דתרווייהו עבדי מעשה היינו על מעשה הניזק עצמו אבל מה ששניהם הולכים לא חשיב דתרווייהו עבדו מעשה, והיינו משום דאי לאו דהניזק סייע במעשה השבירה, היה המזיק מתחייב אף ששניהם הלכו משום דשניהם ברשות הויקו זא"ז חייבים, אבל כיון שהניזק סייע בשבירה הרי זה גרע אף מהוזקו כיון דהוא בידיו סייע לכך. ואין להקשות דבשניהם רצים ברה"ר נמי אמאי בהזיק חייב הא הניזק מסייע בנזק שרץ ופגע במזיק, י"ל דאה"נ אם פגע בו וניזוק מן הפגיעה ממש דיהיה פטור, ומה דמתחייבין היינו היכא דפגע בו ונפל וע"י כך ניזוק דבכה"ג אין הניזוק מסייע ממש במעשה הנזק, וכן משמע מ'ל' רש"י הנ"ל גבי הוזק דמפרש שנתקל בו ונתקל בכל מקום היינו שנתקל ונפל וע"י כך הוזק.

מ"מ נתבאר מחלוקת הראשונים בשנים שהיו מהלכים ברשות או שלא ברשות והויק אחד את השני דלרש"י והרשב"א חייב, ולהרמ"ה והראב"ד והתוס' רי"ד פטור, ויסוד המחלוקת נראה דלהרמ"ה וסייעתו פטור משום דעל הניזק לשמור עצמו שלא ינזק וכדמשמע מלשון התוס' רי"ד והראב"ד, ולרש"י והרשב"א אינו צריך להזהר.

והנה לכאורה יקשה מסוגיא דריש המניח כו ב דהה עובדא באחד שנתקל בכד ושברו וחייבו רבא ואמר רב פפא דקרנא דעצרא הוי דכיון דברשות קעבדי



איבעי ליה לעיוני ומיזל, וכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' נזקי ממון ה"ו דהכי נמי אם הוזק המהלך מהכד דפטור בעל הכד מפני שהיה לו להסתכל, והא הכא שניהם ברשות ופסק הרמב"ם דהמהלך היה לו להסתכל ומש"ה פטור בעל הכד, ואף שי"ל דרש"י יחלוק על זה, מ"מ יקשה על המחבר שפסק כרש"י דהזיקו זה את זה חייבים ופסק כהרמב"ם דבעל הכד פטור. אבל נראה דהביאור הוא דודאי אדם חייב להסתכל שלא יזק דאם הוא לא ישמור על עצמו מי ישמרנו ומש"ה פטור בעל הכד, אבל אינו חייב לשמור עצמו שאחר לא יזיקנו כיון דחובה זו מוטלת על האחר להזהר שלא יזיק אחרים, ומש"ה בשנים שהלכו ברה"ר והזיק אחד את השני חייב דלא היה על הניזק לשמור עצמו שלא יזיקנו המזיק.

והנה בנדון דידן שעברה ברחוב במעבר חציה נראה דדמי לשניהן ברשות כיון דלכל אחד רשות לעבור שם ושניהם עושים כמנהג העולם דזהו הפי' שניהם ברשות וכמ"ש החזו"א, והכא שהאשה עברה והמכוננית פגעה בה ונפלה ודאי דחשיב הניזק וכנ"ל כיון דכח המכוננית גדול מכח האשה ולא הוי הוזק, וא"כ לשיטת רש"י והרשב"א דאין אדם מחוייב להזהר שלא יזיקוהו ודאי דלא הוי פשיעה וא"כ הבעל יתחייב ברפואתה, אבל לשיטת התוס' רי"ד והראב"ד והרמ"ה דעל הניזק להזהר יש להסתפק אם היכא דלא נזהר אם חשיב פשיעה והתוס' רי"ד כתב בהדיא דהניזק פשע אנפשיה דאיבעי לי' לאיזדהורי, ועי' אבן האזל הנ"ל דגבי מה שאמרו בדף לב א איבעי לי' לעיוני תלה מחלוקת הראשונים אם חשיב פשיעה ואכמ"ל.

והנה לעיל נתבאר דהמחבר בשו"ע פסק כרש"י ולפי"ז למעשה לא הוי פשיעה ויתחייב הבעל ברפואתה, וכאן לא יוכל הבעל לטעון קים לי כהתוס' רי"ד וכו' דהוי פשיעה כיון דאין לומר קים לי נגד פסק השר"ע כמ"ש בחוות יאיר והביאוהו התומים והגתה"מ.

ב. עברה ברחוב במקום שאין בו מעבר חציה — הנה לשיטת התוס' רי"ד וסייעתו הנ"ל ודאי דגם בכה"ג הוי פשיעה דהו"ל להזהר כשעברה ברחוב, ומיהו אף לשיטת רש"י והפסק בשו"ע דאין צריכה להזהר, בנדון זה לכאורה הוי פשיעה, דהא אמרי' בב"ק לב א דאף שאם אחד מהלך ואחד רץ המהלך חייב מ"מ בע"ש בין השמשות פטור מפני שרץ ברשות, ופי' הר"י מלוניל שעל הניזק היה להרחיק את עצמו, וא"כ בנדון זה נמי שבעל המכוננית רץ ברשות על הניזק להרחיק את עצמו, אבל זה אינו דמ"ש בע"ש פטור מפני שרץ ברשות היינו רק היכא דהתק דאז אם לא היה ע"ש חייב אף כשהמהלך הוזק מפני שרץ שלא ברשות, בע"ש כיון שרץ ברשות הוי כשניהם ברשות ואז הוזק פטור, אבל אם הוזק חייב דגם בע"ש חייב לשמור עצמו שלא יזיק, וכמו שהוכיח בחוות יאיר הנ"ל דהא רש"י מפרש וזמנא בדף לב א בהזקו וע"ז קאמר דבע"ש פטור, וא"כ אף בנדון זה לדעת רש"י לא הוי פשיעה, ומיהו אכתי יש לציין דאולי כיון דהרחוב מיועד עבור המכוננית והולכי רגל רשאים לעבור בו רק כשאין מכוננית, א"כ י"ל דאין בעל המכוננית חייב להזהר שלא יזיק, ודמי קצת לנכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות והזיקו בעה"ב דפטור, וצ"ע.

ג. עברה במעבר חציה ברמזור אדום — הנה ב"ק מח א איתא: אמר רבא הנכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות והזיקו בעה"ב פטור, ומפרש הנמוקי דפטור משום דפושע הוא שנכנס שלא ברשות, וא"כ בנדון דידן דאין לה לעבור כשהרמזור אדום הוי כנכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות, דכבר כתב החזו"א דרשויות לאו דוקא ועיקר הכונה לנהוג ברשות וכמנהג העולם, ומבואר בהדיא בנמוקי דפושע הוא. ואף לפי מ"ש באבן האזל הנ"ל דהראשונים נחלקו אם כשאביעי לי לעיוני הוי פשיעה, נראה דהכא גרע כיון דנכנס שלא ברשות ולכרע הוי פשיעה.

ד. עברה ברמזור ירוק — בגמ' ב"ק שם: נכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות והזיק את בעל הבית חייב, ובנדון דידן הרי בעל המכונת נכנס לרשות האשה שלא ברשות והזיקה והוא חייב שאין על האשה להזהר שלא יזיקוה, וכמ"ש בתוס' לב א ד"ה תרוייהו גבי זה בא בקורתו וזה בחביתו, דאם בעל הקורה נכנס שלא ברשות לחצר בעל החבית חייב משום דאין לבעל החבית להזהר ממנו.

ה. עברה ברמזור אדום אבל המכונת שפגעה בה באה מכיוון שאין לה רשות לנסוע — נדון זה נראה דדמיה לשניהם שלא ברשות כיון דלה אין רשות לעבור ברמזור אדום, ולו אין רשות לנסוע בכיוון שנסע ובכה"ג אמרו בגמ' שם דהזיקו זה את זה חייבים כמו בשניהם ברשות, וא"כ לכאורה כי היכי דגבי שניהם ברשות הוכחנו לעיל דאין על הניזק להזהר מדהמויק חייב, א"כ ה"נ מדחייב המזיק ש"מ דאין הניזק פושע, אבל בע"כ זה אינו דהא לעיל במקרה ג הבאנו דברי הנמוקי דבנכנס לחצר חברו שלא ברשות חשוב פושע, וא"כ אטו משום דגם המזיק נכנס שלא ברשות לא יחשב פושע, והא דחייב אינו משום דהניזק לא פשע, אלא משום דהוא פשע יותר מהניזק, אבל ודאי דגם האשה פשעה.

## הרב אברהם דב לוין בני ברק

### אדם ברפואת עצמו, ברפואת אשתו ובחיובו לבניו הקטנים

#### פרק א: החובה להזר אחר רופא בקי ומומחה, וגדרי החיובים בזה

כתב הרמב"ן בספרו תורת האדם (ובחידושי הרמב"ן בליקוטים למס' ב"ק) "תנן בנדרים לח ב המודר הנאה מחבירו מרפאהו רפואת נפשות, ואתמר עלה בירושלמי שאפי' יש לו מי שירפאנו מותר לזה לרפאותו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, ומיהו דוקא בבקי וביודע בחכמה ובמלאכה זו ושאינן שם גדול ממנו, אבל כל שאינו יודע בטיב מלאכה זו לא יהיה לו עסק בהן, וכן אם יש שם גדול ממנו אסור לו להתעסק בהן כלל, ק"ו משאר דינין והוראות שבתורה, דאיך יורה בעסק נפשות במקום שגדול ממנו, ואם נתעסק בהן כלל שופך דמים הוא בודאי", ונפסקו הדברים בשר"ע יו"ד סי' שלו ס"א, ובביאור הגר"א ס"ק ד.

הרמב"ן השווה איפוא את ההכרעה העומדת בפני הרופא להכרעה העומדת בפני הדיין, שכשם שדיין ימנע מלשבת בדין כל עוד יש גדול ממנו הראוי לדון, ראה רמב"ם ספ"ג מהל' סנהדרין ובמקורות שציינו בנר"כ שם, כך אין לרופא אפי' הוא "בקי ויודע בחכמה ובמלאכה" לטפל בחולה כשיש רופא גדול ממנו, שהרי בדיני נפשות עסקינן, ואם הדברים אמורים ברופא שנראה לו שביכולתו לרפאות את החולה, על אחת כמה וכמה שהחולה עצמו חייב ללכת רק לרופא הבקי ביותר ולא לסכן את חייו אצל מי שפחות בקי. וידועה אמרתו של אחז"א: הבריות סבורים שרופא זוטר יודע מעט ורופא גדול יודע הרבה, באמת, רופא זוטר אף אינו יודע מאומה, ורופא גדול יודע קצת. ספר פאר הדור ח"ד עמ' קלב. ועוד כתב החזו"א "הנני חושב את ההשתדלות הטבעית במה שנוגע לבריאות, למצוה חובה, וכאחת החובות להשלמת צורת האדם", קובץ אגרות ח"א אגרת קלו. ויתרה מכך, השתדלות זו דוחה אף את השבת, וכפי שפסק הרב ממריסק הגרי"ז זצ"ל להסיע חולה לחו"ל בעיצומו של החג לשם ניתוח ראש שהרופא הבקי דכאן רצה לנתחו, היה זה בער"פ של שנת תשי"ט, ופורסם בזמנו בכתבי העת.

אמור מעתה: המגיס דעתו ומסרב להשתדל למען בריאותו השתדלות הכוללת ריפוי אצל המומחה והבקי ביותר, יש להכותו מכת מרדות, וכפי שפסק הרמב"ם פ"א מהל' רצח ה"ה "הרבה דברים אסרין חכמים מפני שיש בהם סכ"נ, וכל העובר עליהן ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות", וה"ו דומה לתשובת הרדב"ז המובאת בפת"ש יו"ד סי' קנה ס"ק ד, "אם החולה אומר שאינו רוצה לעבור האיסור בשבילה, היש בזה

חסידות ושומעין לו או לא, והשיב שאין בזה שום חסידות אלא מתחייב בנפשו, והשווה לדברי הרדב"ז על הרמב"ם סוף פי"ח מהל' סנהדרין "לפי שאין נפשו של אדם קנינו, אלא קנין הקב"ה, שנא' הנפשות לי הנה".

ומעתה צ"ב במה שפסק הביאור הלכה בהל' שבת סי' שכח סעיף י ד"ה ואם, שאם רופא אחד אומר שצריך לחלל את השבת ורופא אחד אומר שאין צריך, אם היה אחד מהם רופא בקי יותר מחבירו מסתמכים על דעתו של הבקי יותר, דכיון דבמנינם שוים הם אזלינן בתר רוב חכמה, משמע מדבריו שאם שני רופאים פחות בקיאים חולקים על רופא בקי מהם יש ללכת בתר הרוב למרות שהם פחות בקיאים, ולא כפי שפסק בערוך השולחן שגם במקרה של רוב רופאים יש להתייחס אך ורק בדעתו של הבקי יותר, בהתאם למה שנפסק בהל' יו"ט סי' תריח, ונראה היה שהביאור הלכה סובר שיש משקל מסוים גם לדעתו של הפחות בקי, והזוי לאיצטרופי כנגד הרופא הבקי יותר, ואילו הערוך השולחן סובר שכלפי רופא בקי יותר בטלה דעתו של הרופא הזוטר ואין ערך להצטרפות רופא זוטר שני כנגד הרופא הבקי.

אלא שלאחר העיון נראה שאין הנדון דומה לראיה, שהרי בהל' שבת עסקינן כשהרופאים דנים ומתייחסים האחד לדעתו של זולתו, ובכחאי גזונא גם בדיינים היושבים על מדין הולכים בתר רוב דעות, למרות שלא כולם בקיאים וחכמים באותה מידה, ויתרה מכך, בדיני נפשות הנידונים בפני הסנהדרין פותחים בקטן הדיינים תחלה, שאם יפתח הגדול שמא יסמכו השאר עליו ולא יראו עצמן כדאין לחלוק עליו. ראה רמב"ם פי"ח מהל' סנהדרין ה"ו, ועליהם ועל כו"ב אמרה תורה אחרי רבים להטות, כלומר שיש להטות את הדין עפ"י רוב דעות גם כשהבקי הגדול שבהם נמצא במיעוט, כל זאת בתנאי שאותם דיינים יושבים יחדיו, אבל בפסקי דין נפרדים ברור שאין משקל וערך לפוסק הזוטר ולפוסק דינו ה"חלש" לעומת הפוסק הבכיר ולפוסק דינו ה"חזק", גם אם יצטרף לדעתו של הראשון פוסק זוטר נוסף. וה"ה ברופאים הדנים בחולה השוכב לפנייהם יש משקל לדעת הרוב גם אם הבקי שבהם נמצא במיעוט, ומשום כך פסק הביאור הלכה שלענין חילול שבת הולכים אחר רוב דעות, ושאינו הלכות יו"ט שבהם לא מועיל רוב, ואכמ"ל, ולעולם כשאין הרופא הזוטר דן בצוותא עם הרופא הבכיר אין משקל וערך לדעתו כשהדבר נוגע לדיני נפשות, וגם הביאור הלכה מודה בזה לקביעתו של הרמב"ן.

ואמנם נראה שגם לפי קביעתו של הרמב"ן יש מקום להרשות לרופאים זוטרים להתעסק בעצמם ברפואה, והמדובר ברפואה ידועה על מחלות ידועות, כל זאת בתנאי שאם יהיה עליהם להחליט בדבר הקשה לא יפסקו בעצמם אלא יפנוהו לרופאים הגדולים מהם, שאל"כ הרי הם בכלל "שופכי דמים", כשם שבסדרי השיפוט הסנהדרית ישנם בתי דין דלמטה הפזורים באיזורים המקומיים, והם דנים בדברים הקלים יחסית, ולמעלה מהם בירושלים ובלשכת הגזית אשר דנים בדברים החמורים. כך צריך להיות גם ברופאים.

ויש לעיין אם לרפואה מסוכנת זו יש רופא בקי גדול במקום רחוק, האם על הרופא המקומי מוטל להפנות את החולה לרופא הגדול, או שהרופא המקומי

מוסמך לטפל הואיל ובמקום זה הוא הבקי ביותר. ולכאורה יש לדייק מלשון הרמב"ן "אין יורה בעסק נפשות במקום שגדול ממנו" משמע שהכל תלוי באותו מקום בו נמצא הרופא, ואין מניעה מהרופא הפחות בקי מלטפל בחולה שיש סכנה ברפואתו אם במקומו אין בקי ממנו, למרות שבמקום רחוק ידוע שיש בקי גדול.

אמנם להלכה מסתבר לא כך, והדבר תלוי במדת האפשרויות העומדות בפני החולה, אם החולה יכול להגיע למקום הרחוק כדי להרפא אצל הרופא הבקי הגדול, נראה שעל הרופא המקומי להפנותו אצל הרופא הבקי, כי נראה פשוט שאין גבולות גאוגרפיים יכולים ורשאים להוות מחסום בפני צו החיים. אבל כשאין הדבר בר ביצוע מבחינה טכנית או רפואית רשאי הרופא המקומי לטפל בחולה. וה' הטוב ירחם וישלח דברו ע"י הרופא המקומי. ומה שדייקנו מלשון הרמב"ן יש לדחות, שכיון שהדבר אינו החלטי וקבוע והכל תלוי במצב, לכן כתב הרמב"ן את האיסור באופן ההחלטי והברור, והוא שכשיש רופא גדול ממנו במקומו אסור לרופא הזוטר להתעסק ברפואה, ובאמת גם כשהרופא הבקי נמצא במקום רחוק יש מקרים שאסור לו להתעסק, והיינו במקרים שהחולה מסוגל להגיע למקומו של הרופא הבקי.

השאלה שנותרה בפנינו היא במקרה ואין באפשרותו של החולה עצמו — מחוסר תקציב — להגיע למקומו של הרופא הבקי הגדול ולממן את הוצאות הריפוי, האם נאמר שעליו להתחסד ולהסתפק בהסתמכות על טיפולו של הרופא המקומי, דומיא למה שכתב הרמב"ם בסוף הל' מתנו"ע "כל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה חיי צער כדי שלא יטרח על הציבור אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו ועל כיו"ב נאמר ברוך הגבר אשר יבטח בה'", או שנאמר שלמטרה זו של הצלת חיים ראוי להפיל עצמו על הציבור, ונראה שאמנם כן, ויש לדמות שאלה זו לדין הקודם באותה הלכה ברמב"ם "זקן או חולה או בעל יסורין ומגיס דעתו ואינו נוטל, ה"ז שופך דמים ומתחייב בנפשו ואין לו בצערו אלא חטאות ואשמות", והיינו כשהשאלה היא דוחק או רווחה מצוה עליו להתחסד ולהדחק, אבל כשסכנת חיים מרחפת עליו, המגיס דעתו ה"ז שופך דמים, ועל הציבור מוטלת החובה לתת לו כל צרכו, וכמו שפסק השו"ע יו"ד סי' רנ"א. (ופשוט שאין ללמוד הלכה מאימרת הכנף של האדמו"ר מגור זצ"ל בעל האמרי אמת שענה בתשובה לשאלת האדמו"ר מאלכסנדר זצ"ל מה ראה לשלוח חולה להתייעץ בחובש המקומי ולא שלחו אל הרופא המומחה, כי אם נתנה הרשות לרופא לרפאות "מכאן", שאין נפ"מ מיהו הרופא, ראה הסיפור בשם אומרו בספר פאר הדור ח"ד עמוד קח, כאמור, עפ"י ההלכה אין להסתמך על רופא זוטר כשיש רופא בקי ממנו).

ובשוליים: אין להמנע מלהתרפאות אצל רופא גוי כשנוטל שכר, וכמו שפסק הרמ"א ביו"ד סי' קנה ס"א "אם עושה בשכר, בכל ענין מותר, דחייש לפסידא דאגרא".

לסיכום: א. חולה שדרך ריפוי ידוע גם לרופאים רגילים רשאי להתרפאות אצל כל רופא, אפי' שיש בקיאים ממנו במקומו. ב. חולה שדרך ריפוי מסוכן

וקשה, עליו להתרפאות רק אצל הרופא הבקי ביותר במקומו, ובמדת האפשר לרופא הבקי ביותר בעולם, ולצורך זה גם שבת נדחית מפניו. ג אם אין לו אמצעים כספיים לכך, יפיל עצמו על הציבור, ועל הציבור לספק לו די מחסורו אשר יחסר לו.

## פרק ב: הבעל ברפואת אשתו

### א. הגדרת החיוב

רמב"ם ריש פ"ב מהלכות אישות: כשנושא אדם אשה יתחייב לה בעשרה דברים. שלושה מהן מן התורה, ואלו הן: שארה, כסותה ועונתה, והשבעה מדברי סופרים וכולן תנאי ב"ד הם, האחד מהם: עיקר כתובה, והשאר הם הנקראין תנאי כתובה, ואלו הן: לרפואתה אם חלתה וכו', ע"כ.

מקור הרמב"ם הוא משנה בכתובות דף נא א לקתה חייב לרפאותה, ופרש"י ותוס' שרפואה כמוזנות. וגיסו של הרע"א ה"ה רבי שמעון הלוי דייק מהרמב"ם שברפואה שאין לה קצבה חייב הבעל מן התורה, כיון שרפואה כזו בכלל מזונות היא, וכשם שמוזנות מה"ת כך גם רפואה שאין לה קצבה, והתקנה לחייבו ברפואה לא נצרכה אלא לרפואה שיש לה קצבה שאינה כלולה בחיוב המוזנות, ואולם הרע"א דחה דבריו, וכתב בתשובותיו סי' קנ שבתקנת חכמים לחייב בעל ברפואת אשתו היה חוב ריפוי שאין לו קצבה כמו ריפוי שיש לו קצבה, והכל מדרבנן. אם כי בדעת הרא"ש כתב הרע"א בחידושו למסכת כתובות דף נב שיש חילוק בזה, רפואה שאין לה קצבה הרי היא בכלל מזונות, ויש לה קצבה, אליבא דרשב"ג, ה"ה בכלל פדיונה, על כל הדינים המשתמעים מכך, וכדבריו כתב גם הב"ש בסי' עט. מאידך, דעת האב"מ בסי' עט עפ"י השיטמ"ק שהיתה תקנת חכמים מיוחדת לחייב את הבעל ברפואה כמו בשאר צרכיה, ודעת הבית מאיר ועוד אחרונים שהרפואה על כל גזוניה ה"ה בכלל המזונות, וע"ע בבית יעקב סי' א סס"ד המבאר בדעת הרמ"א בדין נשתטת שחייב לה מזונות ורפואה ואינו חייב לפדותה, משמע שנקט לדינא שרפואה דומה בתקנתה למזונות, ובמקום שחייב מזונות חייב גם רפואה.

ולהלכה נראה שתקנת הרפואה על כל אופניה נתקנה במקביל לחיוב המזונות, גם אם אינה כלולה בתוכן.

פרטי החיוב מבוארים ברמב"ם פ"ד מהל' אישות ה"ז, "האשה שחלתה חייב לרפאות אותה עד שתבריא. ראה שהחולי ארוך ויפסיד ממון הרבה לרפואה, ואמר לה הרי כתובתך מונחת או רפאי עצמך מכתובתך, או הריני מגרשך ונתן כתובה והולך, שומעין לה, ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ, מקור ההלכה היא בסוגית הגמ' שם, וכתב בשיטמ"ק בשם הרמ"ה, "ומה הפרש יש בין פרקינה לרפואתה [שבפרקונה אינו יכול לומר לה פדי עצמך מכתובתך] שהשבויה משעה שנשבת נתחייב לה הבעל בכדי פרקונה לפיכך אינו יכול לפטור עצמו מדבר שכבר נתחייב בו, אבל רפואה לאו מידי דחייל עליה חיובא מעיקרא הוא, שהרי אילו נתן לרופא כפלי כפליים מרפואתה לא היה יכול לרפאותה מיד, ונמצא

שאינו מתחייב בכל רפואתה בבת אחת, אלא בכל יום ויום הוא מתחייב בה דבר יום ביומו, ורפואת אותו היום כבר נתנה, ורפואת מחן עדיין לא נתחייב בה. ובאב"מ הוסיף שגם ברפואה שיש לה קצבה, לא תליא מילתא בשכר הרפואה אלא ברפואה עצמה אי יכול לרפאה בבת אחת. וכתב בשיטמ"ק שרש"י פירש חילוק אחר בין פרקונה לרפואתה, שהרפואה היא בכלל המזונות שהן תחת מעשה ידיה אשר תמורתם כבר קבלה עד היום, אבל פרקונה שהיא תחת פירותיה אשר תמורתם עדיין לא קבלה כלום לכן אינו יכול לפטור עצמו.

ויתכן שיש כאן מחלוקת יסודית בין רש"י לרמ"ה האם הבעל מתחייב ברפואת אשתו "עד שתבריא" בשעה שנהיית חולה, או שהחויב הוא בכל יום ויום דבר יום ביומו, כעין מחלוקת הראשונים במס' ב"ק צא א בחיוב ריפוי של החובל בחבירו, לרש"י שם ד"ה וריפוי ושבט עד שיתרפא, מחייבין את זה ליתן לו מיד כל ריפוי ושבטו ומזונות הצריכין לו עד שיתרפא. ולראשונים אחרים החיוב הוא מדי יום ביומו, רק שהיתה תקנה לטובת הנחבל או לטובת החובל לאמוד את הוצאות הריפוי ולשלם את הכל מראש.

אמנם יתכן שגם רש"י מודה לרמ"ה שחיוב הבעל ברפואת אשתו הוא בכל יום ויום דבר יום ביומו, ומה שלא כתב נימוק זה כדי לחלק בין פרקונה לרפואתה, משום שהטעם שרפואה בכלל מזונות פשוט יותר, ומאידך, י"ל שהרמ"ה לא השתמש בטעמו של רש"י משום שלדעתו אין רפואה בכלל מזונות אלא תקנה בפ"ע או שהיא בכלל פרקונה וכהשיטות הנ"ל.

### ב. מידת החיוב

לאחר שהתברר בפרק הראשון שבריפוי קשה ובלתי רגיל אסור להסתמך על רופא פחות בקי מהבקי ביותר, נראה שאם חלתה אשתו במחלה שדרך ריפוייה דורש מיומנות גדולה, אין הבעל יכול לפטור עצמו בריפוייה אצל רופא זוטרי, כי בהתחייבות הבעל בשעת הנשואין מונח היה לרפואתה ברפואה המתאימה לכל מחלה ומחלה, דומיא דהחובל בחבירו שפסק בערוך השולחן חו"מ סי' תכ סכ"ו "אם יש שני רופאים במקומו ושניהם מומחים ושנים בחכמה, אין הנחבל יכול לכוף לחובל ליקח לו דוקא רופא זה, אא"כ שזה מומחה יותר או טוב בטבעו יותר מהשני", והיינו משום שחיובו הוא ריפוי מתאים לאותה מחלה, וכשיש רופא מומחה ובקי ברפואה זה, הריפוי המתאים הוא אצלו ולא אצל הפחות בקי. והוא הדין והוא הטעם גם בחיוב ריפוי של הבעל כלפי אשתו החולה, ופשוט שחיוב ריפוי כולל לא רק את שכר הרופא ודמי הרפואות אלא גם את שאר ההוצאות הכרוכות בכך. ולכן אם הרופא הבקי נמצא במקום רחוק חייב הבעל לממן גם את הוצאות הנסיעה וכדומה.

וכשחולה במחלות שכיחות שגם הרופא הזוטרי בקי לגביהן, נראה שאינה יכולה לדרוש ריפוי אצל הבקי ביותר, כי על"י יותר מהצורך הרפואי לא מונח בהתחייבותו, ובמיוחד הדברים נכונים לפי הגדרת הקובץ שעורים שהתחייבות הבעל אינה מתבטאת בתשלום דמי הריפוי בלבד כי אם חובה לרפואתה מחליה.

ראה דבריו במס' כתובות ס' רית. ולפי"ז מסתבר שאם הבעל דואג לריפוי אצל הרופא המתאים לה, אין לה זכות לדרוש יותר מכך. וע"ע חזק יחזקאל ב"ק פ"ט ה"א ותורת מיכאל ס"ס נט שהגדירו בהגדרה דומה את חובת הריפוי של החובל בחבירו.

וכשהאשה זקוקה לריפוי שהוצאות עליו מרובות ואין לבעל לשלמן אא"כ "יפסיד ממון הרבה" כלשון הרמב"ם הנ"ל, יש לדון מהו הגדול ועד היכן עליו לרדת מנכסיו כדי לממן הוצאות אלו, והשאלה היא כשאנו רוצה לגרשה, וגם ממון הכתובה לא מספיק לכך.

ונראה שהפתרון לשאלה זו נמצא בטור אהע"ז ס' ע שפסק בשם הרמ"ה "אע"ג דגבי בע"ח לא מחייבין ליה למיפרע מיניה אלא לבתר דשיימין ליה מזון ל' יום ושאר מילי דסידור, גבי מזונות אשתו כיון דלאו זוזי אסקוה ביה אלא מזוני, אפי' אי לית ליה אלא מזוני דחד יומיה חייב למיזנה מיניהו או למיכל בהדיה במאי דאכילי, כלומר, כיון שחובת המזונות בין בעל לאשתו אינה חובה ממונית כשאר בע"ח אלא חובה אישית כשם שחייב לעצמו, בחוב כזה אין מסדרים סידור כשאר בע"ח. ואילו בשיטת"ק כתובות סד ב ד"ה וקב, כתב בשם תלמידי הרבינו יונה, "היכא דלית ליה לא מחייב לזבוגי כולהו מאני לסעודתא דחדא שבתא, כללו של דבר, הרי הוא בשיעור הזה [בשיעור השבועי השנוי במשנה] כבע"ח לכל דבר, וקיי"ל דמסדרין לבע"ח, וכן אתה אומר בכסותה", ולכאורה יש כאן מחלוקת בין הטור לתלמידי הר"י אם חובו של הבעל זה חוב אישי כלעצמו או ממונו כשאר בע"ח. אמנם לאחר העיון נראה שאין כאן מחלוקת, ומר אמר חדא וכו'. הטור מדבר על החוב התורני שהגדרתו היא חובה אישית, ואילו תלמידי הר"י מדברים על מה שהוסיפו חכמים בתקנתם להפוך את החוב האישי לחוב ממוני כשאר בע"ח, וכמו שכתב הגר"ד ליבוביץ זצ"ל מקמיניץ, והופיע בקובץ מכתב לדוד עמוד מא "דנהי דמדאורייתא הוא, אבל לא הוי חוב גמור של ממון רק שעבוד של אישות, ומפני תנאי הכתובה הוא חוב ממון כמו אם נתחייב לזון", ויסוד הדברים כבר כתב בסמ"ע חו"מ ס' צז ס"ק נז "התורה לא חייבו ליתן לה מזונות אלא כשיש לו ואז תאכל היא עמו ותהא כגופו, אלא שמדרבנן חייב להשתדל לה מזונות אף שאין לר", כלומר, שחוב התורה הוא חוב אישי כלעצמו וכלגופו, ובחוב כזה אינו חייב רק במה שיש לו, ורבנן הוסיפו שאפי' כשאין לו מה לתת לה חייב להשתדל ולהשיג עבורה, ובע"כ שחוב זה נהפך להיות חוב ממוני, שאם תאמר שגם מדרבנן אין זה חוב ממוני, מדוע חייב על מה שאין לו. אלא שלכאורה דברי הסמ"ע הללו אינם תואמים למש"כ בפרישה באותו ס' ס"ק מא בביאור דעת בעה"ת שכתב, "אע"פ שאשתו סמוכה עליו והיא כגופה, אעפ"כ אין לה מזונות [במקום בע"ח]". וביאר הפרישה "מסתברא דלא חייבו התורה או חכמים אלא להיות אשתו כגופו, דהיינו ליתן לה שארה וכסותה כמו שמאכיל ומלביש נפשו וכו' דכיון דלא נשאר בידו כלום לפרנס נפשו גם פרנסת אשתו אין עליו בתורת חוב" ומפורש שגם בתקנת חכמים כמו בחוב התורה לא נאמר חוב ממוני כי אם חוב אישי, וזה לא כדבריו בסמ"ע.

ויש ליישב שאמנם התקינו חוב מזונות נוסף על החוב האישי, אך לא בכל



מקרה, ולא זה עיקר התקנה, כי באמת גם אחרי התקנה, כשמאכילה על שולחנו כמו בצירור של בעה"ת, אין במעשהו פריעת חוב אלא קיום חובה אישית, ומש"כ הסמ"ע שמדרבנן חייב להשתדל לה מזונות אף שאין לו, היינו באופן שאין לו מה להאכילה על שולחנו, ואז נהפך החוב להיות חוב ממוני. ויסוד לכך נמצא ברמב"ם פ"ה מהל' שמיטה הי"ד, "אין ביד פוסקין לאשה פירות שביעית, מפני שזה כמשלם חוב מפירות שביעית, אבל ניוזנית היא משל בעלה", ומקורו בירוש' ריש פ"ג ממעשרות עפ"י גירסת הגר"א שם, מפורש יוצא שכשהאשה ניוזנית משל בעלה אין בכך משום פריעת חוב ולכן מאכילה מפירות שביעית, ואילו כשתובעתו בבי"ד אסור להאכילה משביעית כי ע"י תביעתה נהפך החוב להיות חוב ממוני, ומ"מ גם על חוב זה יש קדימה לבע"ח רגיל, הואיל ויסודו הוא חוב אישי.

ומעתה יש להסתפק בחוב ריפוי של הבעל, האם חיובו הוא כשאר חובות לזולת, או שיש כאן חוב אישי כלעצמו, והנה לפי מה שבררנו להלכה שתקנת הרפואה נתקנה במקביל לחוב המזונות, פשוט שההגדרה האמורה במזונות אמורה גם ברפואה, ולכן כשסמוכה על שולחנו גם הרפואה היא בגדר חוב אישי, וכשאינה סמוכה על שולחנו, גם הרפואה בגדר חוב לזולת, ולפי דעת הרא"ש שרפואה שיש לה קצבה ה"ה בכלל פרקונה יש לדון בחובת הפדיון האם זו חובה אישית כלעצמו או חוב רגיל. ונראה עפ"י הרמ"א בסי' עח ס"ג הפוסק עפ"י הטור הרא"ש והרמ"ה כת"ק דרשב"ג הסובר שחייב לפדותה בפעם הראשונה אפי' יותר מכדי דמיה, ואין הדבר תלוי ברצונו או אי רצונו של הבעל, ובכל אופן חיובו בפדיונה הוא כחיובו לעצמו, "דאשתו כגופו דמי", לפי"ז ה"ה לדעת הרא"ש ברפואה שיש לה קצבה שהוא בכלל פדיונה, חיובו בה הוא חיוב אישי כלעצמו.

וכשהחובה אישית ולא ממונית חייב לממן את ההוצאות מנכסיו, ואין מסדרים לו כשאר בע"ח, אבל כשהחובה היא ממונית, מסדרים לו מזון ל' יום וכיר"ב. ויש לחקור אם לאחר שנתרוקן מכל נכסיו עדיין אין לו לממן את מלוא הוצאות הריפוי, האם חיובו במקומו עומד וחייב ע"כ לעשות כל טעדי לממן יוכל למלאות חובתו זו, כולל להשכיר עצמו או לחזור על הפתחים, או שמא חובתו היא רק במה שיש לו ולא על מה שאין לו, ונראה לפי המתבאר להלכה שחובת הריפוי מקבילה לחובת המזונות, הרי לפי הסמ"ע כשהחובה היא אישית אינו חייב אלא ממה שיש לו, ועל כל השאר לא חייבותו בחיובי האישיות, למרות שאדם ברפואת עצמו כשאינו לו המימון הדרוש ביארנו בפרק הראשון שחייב להפיל עצמו על הציבור, חובה זו אין הבעל חייב כלפי אשתו מדין חיובי אישות, רק מצד הלכות צדקה, כשלאשה אין אמצעים עצמיים לכך, וכפי שנפסק בשר"ע יו"ד סי' רנ ס"א שהיחיד מודיע צערו של העני לרבים כדי שיספקו לו כל אשר יחסר לו, כל זאת כשהחוב הוא אישי ולא ממוני, אבל במקרה שהחוב נהפך להיות ממוני, חייב גם ממה שאין לו, אם כי כבר פסק החזו"א באהע"ז סי' קח ס"ק י שלמעשה אין בידינו לכופו עפ"י פסקו של רבינו אליהו המופיע ברמ"א סי' ע ס"ג שחייב להשכיר עצמו לצורך מזונותיה, ואולם בעזר מקודש על גליון השו"ע שם פסק שכדי להמנע מלעבור על הלאו של שארית לא יגרע, עליו לחזור על

הפתחים, וכתב עוד שלחייבו לחזר על הפתחים קל אצלנו יותר מאשר לחייבו להשכיר עצמו, הרי מפורש בדבריו שהחובת התורנית של שארה לא יגרע מחייבתו בין כשיש לו ובין כשאין לו, וא"כ ה"ה בחוב הריפוי, אך נראה שאין מדבריו ראייה לנידוננו, כי טעמו ונימוקו שייכים רק בחוב האמור בתורה כדי שלא יעבור על הלאו, אבל חוב ריפוי שבעיקרו הוא תקנה מדרבנן מי יימר שנחייבו לחזר על הפתחים כדי להמנע מלהפר תקנה זו, ועוד נראה שהעזר מקודש סובר שגם המזונות של התורה אינן רק חובה אישית כלעצמו אלא חוב לזולת, שאל"כ מדוע עני שאין לו חייב בה, וכבר הבאנו את דברי הגר"ד זצ"ל התואמים לדברי הסמ"ע שחוב המזונות של התורה אינו חוב ממוני אלא חוב אישי כלעצמו, וראה עוד בחזקתא ב"ק סי' כג ס"ק כח שהגדיר את חוב המזונות כמו את חוב העונה כשעבוד אישות בגופר.

לכן: ריפוי שחובתו בו הוא חובה אישית כמזונות אינו חייב בהן אלא ממה שיש לו, ובודאי שאינו חייב להשכיר עצמו או לחזר על הפתחים למטרה זו, ומדיני חיובי האישות, אבל מהלכות צדקה עליו להודיע צערה של אשתו לרבים כדי שיספקו לה כל אשר יחסר לה.

שאלה נוספת שיש לברר: אשה הדורשת רפואה פרטית והבעל מוכן לשלם עבור רפואה ציבורית בלבד, ומדובר באופן שתוצאות הריפוי שוות בשתייהן, אלא שלאשה לא מתאים להתרפאות ברפואה ציבורית, האם הבעל חייב כדרישתה, או לא.

ונראה עפ"י מה שפסק הרמב"ם בפ"ב מהל' אישות ה"י וה"א לגבי המדד של חוב המזונות ושאר צרכיה, אם היה עשיר הכל לפי עשרו, ומקורו במשנה בכתובות סד ב, ודין זה קבע הרמב"ם בעוד כמה וכמה מקומות כמדד להנהגת רמת חיים, עי' פ"ג ה"ה, פט"ו ה"ט, ופכ"א ה"ד, ונראה שגם בפ"ד הכ"ג ובפ"ח ה"ג ובפ"ט ה"א שהזכיר הרמב"ם מדד הנגה עפ"י כבוד שלו ושלח, אין כוננו לדרך בנות משפחתם וכבודם, כי אם לכבוד הבעל והאשה גופם, וכבוד זה נמדד עפ"י עושרם הרובד החברתי אליו הם משתייכים, וכלשון ה"ה פ"י סוף ה"ד "לפום מנהגא דחזי לדידיה ולדידה", ונפ"מ אם נהיו עשירים ומכובדים לאחר נשואיהם, ואילו בני משפחותיהם פחותים מהם, שלפי הרמב"ם דינם כעשירים, וכ"כ המשל"מ פכ"א ה"ד.

אך לא כן היא שיטת הר"ן בדף סה א לדעתו מדד רמת החיים נקבע עפ"י רמת בני משפחתם, ולא עפ"י עושרו של הבעל, ונראה שסברתו היא שרמת החיים נקבעת בשעת הנשואין כתנאי בנשואין, כדוגמת חוב העונה שלמדנו בגמ' סב ב שאם היה בשעת הנשואין חמר אינו רשאי במשך הזמן לשנות ולהעשות גמל, כי התחייבות העונה בשיעוריה נקבעת עפ"י מעמדו האישי בשעת הנשואין, וכן מצינו בחילוק ארצות לענין דיוור, בסוגית הגמ' דף קי, שקביעות המקום נקבעת עפ"י מקום מושבם קודם הנשואין, שע"מ כן נישא, ולומד הר"ן שגם התחייבות הבעל לאשה לפרנסה ולכל צרכיה נמדד בשעת הנשואין עפ"י דרך ההנהגה של בני משפחותיהם, וכן נראה מסוגית הגמ' ריש פרק המדיר, עד השתא גלגילנא בהדך ועיי"ש בתוס', ואשר כן נפסק בשו"ע סי' ע ס"א כיצד חייב במזונותיה.

אוכלת ושותה ממה שהוא אוכל ושותה, ואם כל בני משפחתה רגילים בגדולות צריך להנהיגה כן, והרמב"ם לומד שאע"פ שהתחייבות המזונות והנהגה חלות בשעת הנשואין אין הן קבועות לעולם, והמדד משתנה כל אימת שמצבם החברתי משתנה.

אלא שיש לדקדק בדברי הרמב"ם עפ"י מש"כ הח"מ והב"ש בסי' ע שההלכה האמורה בפ"ב ה"י שאם היה עשיר הכל לפי עשרו מדוברת במשרה אשתו על ידי שלישי, וכפי שמדובר במשנה שמשם הוציא הרמב"ם את דינו, וצ"ב מדוע לא פירש הרמב"ם שיעור מזונות שחייב לה כשאוכלת אתה, ומדוע לא פירש שחייב לתת לה לפי כבודה מדין עולה עמו ואינה יורדת הנלמד בגמ' סא א מהפסוק בעולת בעל, והזכירה הרמב"ם בפ"ח ה"ג לגבי מזונות אלמנה, וכן צ"ב מדוע השמיט מדד זה בפ"ג ה"ה בחיוב כסותה.

ויתכן לחדש בדעת הרמב"ם שאמנם כן, ודין עולה עמו נאמר רק כשאינה סמוכה על שולחנו, אבל כשסמוכה על שולחנו לא נאמר דין זה, ויבואר זאת עפ"י החילוק שנתבאר לעיל בין חוב המזונות כשסמוכה על שולחנו שהוא בגדר חוב אישי כלעצמו, לבין חוב מזונות כשאינה סמוכה על שולחנו שאז נהפך החוב להיות כשאר חוב לזולת, ולכן, כשחי אתה ומתחלק עמה בכל מה שיש לו אין צורך להגיע ללימוד של בעולת בעל כדי ללמדנו שיתן לה כפי עשרה, אלא זאת אני יודע מכח ההלכה שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו, שהרי זו תובה אישית כלעצמו, וע"י ברמב"ם פ"ה מהל' דעות ה"י ובפס"ו מהל' אישות ה"ט, ומה שהזכירו בגמ' שעולה עמו מדובר כשבאה לבי"ד שיפסקו לה מזונות כשבעלה אינו אתה, ובאמת שדברים אלו מפורשים ברא"ש ריש פ"ב מכתובות, ולא נתנו חכמים קצבה למזונות אלא במשרה ע"י שלישי, אבל כשהיא אצלו מתגלגלת עמו במה שהוא סועד הן רב הן מעט, ומצינו במזון פועלים שהחמיר רבי מתיא בן חרש ואמר אפי' אתה עושה להם כסעודת שלמה אי אתה יוצא י"ה, וגם מצינו שהחמירה תורה על האדם במזון הנלוים אליו שייטיב להם עמו במאכל ובמשתה, והן הן הדברים שכתבנו בדעת הרמב"ם.

ומעתה י"ל שגם השו"ע שפסק שצריך להנהיגה בגדולות כפי שרגילים כל בני משפחתה, אין זה מדין עולה עמו, שכאמור דין זה נצרך רק כשאינה סמוכה על שולחנו, אלא מההלכה שצריך לכבדה יותר מגופו, שהרי כשאוכלת עמו עסקינן, וכל זה אמור רק כשהאפשרויות שלו מרשות קיום רמת חיים כזו, אבל עני שאין ביכולתו להנהיגה כדרך כל בני משפחתה והיא סמוכה על שולחנו, פטור מהנהגה זו, ועפ"י סברת הסמ"ע הנזכרת לעיל שבחובה אישית של מזונות אינו חייב רק במה שיש לו, וכן פסק הח"מ ס"ק ג והב"ש ס"ק ב, וכן מדויק בלשון הטור סי' פט, ועש"ך, הכל לפי כבודה"י משמע שעני אינו חייב עד כדי כך, וכ"כ בספר דינא דחיי לבעל כנה"ג לאוין פ"א, עני שבישראל למה יתחייב ליתן לה יותר בשביל בני משפחתה, ונראה שגם ההפלאה בק"א ס"ק ה הסובר שגם עני חייב לפי כבודה זה רק כשמשרה אותה ע"י שלישי ומדין עולה עמו ואינה יורדת, אבל כשאוכלת על שולחנו מתחלק עמה במה שאוכל, ודין.

אלא שלכאורה מצינו לזה סתירה בפירוש הח"מ והב"ש לפסוק של רבינו

אליהו המופיע ברמ"א סי' ע ס"ג שחייב להשכיר עצמו לצורך מזונותיה גם כדי לספק לה צרכיה לפי כבודה, משמע שגם עני המאכיל את אשתו על שולחנו חייב לה ברמה זו, אמנם נראה שאין בדברים כל סתירה, כי יסוד דינו של רבינו אליהו נובע מהתחייבות מפורשת של הבעל בכתובה, ואנא אפלח ואוקיר" ולא נובע מחוב המזונות של התורה או של תקנת חכמים. וכ"כ בפרישה חו"מ סי' צט ס"ק יט, ולמד רבינו אליהו עפ"י הח"מ והב"ש שבהתחייבות מפורשת זו נאמר לפרנסה לפי כבודה בכל המצבים שיעמוד בהם. כולל הצורך להשכיר עצמו למטרה זו, ואילו החולקים על רבינו אליהו סבורים שאין בכתובה התחייבות כזו. תמצית השיטות: אם היו בנות משפחותיהם נוהגות ברמת חיים גבוהה, וגם מצבו של הבעל מאפשר זאת, חייב להנהיג בביתו אורח חיים ברמה דומה, ואם אין מצבו של הבעל מרשה זאת, והיא סמוכה על שולחנו, מתחלק עמה במה שיש לו ואינו חייב יותר מזה. ולהיפך, אם בנות משפחותיהם שייכות לרובד חברתי שאיננו עשיר, ואילו הבעל התעשר ושייך כיום לחברה העשירה, באנו למחלוקת הרמב"ם והר"ן, לרמב"ם חייב, ולר"ן פטור. ולא מצאנו הכרע למחלוקת זו, ולכן: המוציא מחבירו עליו הראיה. כאמור כל זאת מצד חיובי האישות, אבל מהלכות צדקה חייב לדאוג עבורה מכל מקור אפשרי.

הלכות אלו אמורות לא רק במזונות ובכסות אלא בכל עניי הבית, כולל צורת עריכת החתונה, וכפי שפסק ה"ה פ"י הי"ד, ובודאי מתאימים הדברים גם לטיפול הרפואי וצורת הגרשתו.

### לסיכום:

- א. אשה שחלתה, הבעל חייב לדאוג לריפוייה המתאים.
- ב. חלתה במחלה שכיחה שגם רופא רגיל בקי בה אינו חייב לרפאותה אצל הרופא הבקי ביותר, אלא מרפאה אצל הרופא הרגיל, אא"כ האחד טוב יותר בטבעו מהשני, וכפי שנפסק לגבי החובל בחבירו.
- ג. חלתה במחלה שדרך ריפוייה דורש ידע רב, חייב לרפאותה אצל הרופא הבקי ביותר באותו ריפוי, גם אם הרופא נמצא במדינה רחוקה, וה"ה בחובל בחבירו.
- ד. הוצאות הריפוי כשסמוכה על שולחן בעלה כמותן כחובה אישית לעצמו וחייב למכור נכסיו למטרה זו.
- ה. כשאינה סמוכה על שולחנו שהחוב נהפך להיות חוב ממון לזולת, אין מוכרי כל נכסיו אלא מסדרים לו כבע"ח.
- ו. אין בדינו כח לכופו להשכיר עצמו או לחזור על הפתחים לצורך ריפוי אשתו, אבל מהלכות צדקה עליו לדאוג עבורה אצל הציבור.
- ז. דרשה האשה להרפא ברפאה פרטית והבעל מוכן לרפאותה ברפאה ציבורית, אם תוצאות הריפוי שוות, הדבר תלוי במצבם החברתי אליו השתייכו קודם הנשואין, וכן במצבם הפיננסי כיום.

## פרק ג: חובת האב לבניו הקטנים

## א. החיוב לבניו הקטנים — פחותים מבני שש

פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' אישות הי"ד "כשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים עד שיהיו בני שש שנים" ומקורו בגמ' כתובות סה ב, ובתקנה זו כולל הרמב"ם גם כסות וסיכה וכיו"ב, כלשונו בפכ"א הי"ז, לעומת זאת מצינו בשיטמ"ק כתובות מז א בשם תלמידי ר"י וכן בתשב"ץ ח"ב סי' רצב סוף תיקון ג, על דברי הגמ' "דאם בלא"ה גמי פריק לה" "אינו ר"ל שחייבו אותו ב"ד לפדותה, אלא מדרך רחמנות קאמר", כלומר שעל פדיון לא תקנו חובה על האב כמו שתקנוהו על הבעל.

ויש להסתפק מהו הדין לענין רפואה, האם היא בכלל תקנת המזונות, כשם שהיא בכלל זה בחיובי האישות, או לא, ולא מפני שרפואה שיל"ק — לפי דעת כמה פוסקים בשיטת הרא"ש — ה"ה בכלל פדיון, והוב"ד למעלה בפרק ב, כי גם לפוסקים שרפואה על כל אופניה אינה בכלל פדיונה אלא בכלל מזונות, או מקבילה למזונות, י"ל שזהו רק באשה שנתפרש בה חיוב רפואה, אבל בילדים שלא נתפרש בהם רק חיוב מזונות, י"ל שרפואה אינה כלולה בהם, ומאידך גיסא י"ל שאע"פ שבאשתו י"א שרפואה שיל"ק בכלל פדיונה הוא, בילדים כו"ע מדור שהיא בכלל המזונות, כי באשה ישנם כמה אבות חיובים ולהם כמה תולדות, ובחלוקה זו ס"ל לפוסקים אלו שרפואה שיל"ק משתייכת לאב חיוב של פדיון, אבל בתקנת הילדים נתקנה תקנה א' בלבד, והיא לדאוג לצרכיהם השוטפים, וי"ל שגם רפואה בכלל, וגם לפי דעת הפוסקים שהתחייבות אנושית למזונות כוללת רפואה שאל"ק, עי' תוס' בכתובות דף נ ע"ב סד"ה ומאי, י"ל שאמנם לשון בג"א כולל רפואה במזונות, אבל לא כן לשון תקנת חכמים, ומה שלא נתפרש בתקנה לא נתחייב, ומאידך י"ל שגם לפי דעת הפוסקים בהתחייבות הדדית שאין רפואה בכלל מזונות, עי' רמ"א וש"ך חר"מ ס"ס סע"ף ג, מ"מ י"ל שתקנת חז"ל של מזונות הילדים כוללת גם רפואה שאל"ק, וחילוק בנידון דומה כתב גם בשו"ת באר שבע סי' לט "משום דאיכא לאיפלוגי ביניהו בטעמא וכו' א"כ הבו דלא לוסיף עליה".

ואפשר להביא ראיה שאין רפואה בכלל תקנת מזונות הילדים ואין האב חייב בה, והוא מדברי השיטמ"ק בב"ק דף פז ב בשם הרמ"ה בענין החובל בבת קטנה של אחרים והיא סמוכה על שולחן אביה, וריפוי אי אסי אביה, יהיב ליה לאבוה, ואי לא יהיב לה לדילה", משמע שריפוי הבת תלוי ברצונו הטוב של האב, וכשתימצי לומר, דיוק זה נמצא ברמב"ם גופו, שבפ"ד מהל' חובל הי"ד פסק שהחובל בבת קטנה של אחרים הריפוי שלה, ובהט"ו פסק שהחובל בא"א הריפוי לבעלה, וביאר ה"ה מפני שהוא חייב לרפואתה משמע שאב לבתו אינו חייב.

אלא שאי משום הא לא איריא, כי שמא מדובר בהלכות אלו בבת שהיא מעל גיל שש שמפורש בשר"ע אהע"ו סי' ע"א ס"א ש"אינו חייב לפרנסה רק כשאין לה מקום אחר, ולכן כשחבלו בה אחרים פטור האב מחובתו, הואיל ויש לה את דמי הריפוי מהחובל, ואה"נ בבת למטה מגיל שש חייב האב ברפואתה אפילו

כשחבלו בה אחרים, וכפי שנפסק שם לגבי מזונות שהאב חייב בהם אפי' כשיש לה ממקום אחר.

ועדיין יש לנו דיוק מהלכה נוספת ברמב"ם, בדין החובל בבניו הסמוכים על שולחנו בין גדולים ובין קטנים, שפסק בה"ט שהוא פטור, ואילו בבעל שחבל באשתו ביאר הרמב"ם בה"ט שהבעל מרפא אותה כדרך שמרפא כל חליה, משמע שבבנים הסמוכים על שולחנו אפי' כשאין להם ממקום אחר לא תקנו חובה על האב לרפאותם.

אך נדמה שיש לחלק בין רפואה שיל"ק לבין רפואה שאל"ק, וזאת עפ"י מש"כ בנתה"מ ע"י קצו ס"ק ה לבאר דעת הטור בדין שותפים שאחד מהם עוסק והשאר בטלים, אם חלה רשאי להתרפאות ע"ח העסק רפואה שאל"ק, וביאר הנתיבות שאמנם בשותפים רגילים גם אם הובטח לאחד מהם מזונות בעת התעסקותו אין הוא זכאי להתרפאות ע"ח העסק, כי בהתחייבות הדדית למזונות קיי"ל בשו"ע סי' ס שאין רפואה בכלל, אבל כששאר השותפים בטלים והאחד מתעסק ומכניס את הרווחים לעסק שאז חייבים לו מזונות ע"ח העסק מדינא דמשנה, בחיוב כזה של מזונות סובר הטור שכלולה בו גם רפואה שאל"ק. ודהוי כמו בניזון בתנאי בי"ד, נמצינו למדים מדברי הנתיבות שמה שלמדנו בחיובי אישות שרפואה שאל"ק בכלל מזונות, אין זה רק סיווג השתייכות קבוצתית לחיובים השונים שנתפרשו בדיני האישות, כפי שרצינו לצדד בספק שבראשית דברינו, אלא יסוד מוסד בחיוב מזונות שעפ"י תנאי בי"ד, כלומר, שכשבי"ד התנו לחייב מזונות כוונתם לחייב גם רפואה שאל"ק, ולכן שותפים החייבים לזון את חברים בדרגת חיוב של תנאי בי"ד חייבים לרפאותו רפואה שאל"ק, למרות שלא פורש על כך דבר בתקנה. וא"כ ה"ה בתקנת המזונות לילדים למרות שלא פורש בה חיוב רפואה, חייב האב לרפאותם רפואה שאל"ק שהוא בכלל תקנת המזונות. ומה שנתבאר ברמ"ה וברמב"ם שאין האב חייב ברפואת ילדיו שנחבלו, צ"ל שמדובר בחבלה שיש קצבה לרפואתה, אבל כשאין לה קצבה ה"ה בכלל תקנת המזונות. ומעתה יש לדון במידת החיוב, ומה הדין כשאין לו.

הנה המגיה של המשנה למלך מדייק מלשון הרמב"ם שכתב, "כשם שאדם חייב וכו'" שהרמב"ם נקט להלכה את שיטתו של הר"ן שחובת המזונות לילדיו הקטנטנים נובעת מחובתו לאמם, וכשאשתו — אמם — לא קיימת, אינו חייב במזונותיהם, אולם האב"מ ריש סי' עא דחה דבריו והוכיח שהרמב"ם חולק על הר"ן וסובר שמזונות בניו הן חובה נפרדת.

וא"כ צ"ב מהי כונת הרמב"ם באומרו "כשם שאדם חייב", ונראה בזה עפ"י משנ"ת למעלה בפרק ב שחוב מזונות הבעל בעיקרו הוא חוב אישי כמו לעצמו, וכשאינה סמוכה על שולחנו נהפך החוב להיות חוב רגיל לזולת. וכונת הרמב"ם לחדש שגם בחוב המזונות לילדיו הקטנטנים מלבד החוב האישי שיש בו, וכפי שנפסק בחו"מ סי' צז שחוב מזונות האשה והילדים הקטנים נדחה מפני בע"ח אחר, מפני שבמזונות הינם חובה אישית ולא ממונית, וכן מבואר בירושלמי ריש פ"ג ממעשרות שאין אכילת בני ביתו טובלים את פירותיו שבחצר, ועיי"ש בגירסת הגר"א. ונזאת בניגוד למשתמע מהח"מ והב"ש בסי' עג סעיף ו שבבניו

לא נאמרה החובה האישית שצריך לכבדן יותר מגופו, וכדי שלא תהיה סתירה לדבריהם מרמב"ם מפורש בהל' דעות, צריך לדחוק בלשונם שכל עיקר כונתם היא על דין עולה עמו, ולא על החובה האישית מלבד זאת כשאינו מאכילים על שולחנו נוצר עליו חוב רגיל לזולת בדיוק כמו אצל אשתו, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ב הי"ז "כשם שבי"ד מוכרין למזון האשה שהלך בעלה כך מוכרין למזון בניו ובנותיו שהם בני שש שנים או פחות", ומקורו מהגמ' בדף מח א, וכבר הוקשה לה"ה היכן מצא הרמב"ם בגמ' שמוכרין לצורך בניו הקטנטנים, אדרבא, בגמ' מוזכר "ולא לצורך בניו", וכתב ה"ה שכונת הגמ' היא לבניו שהם למעלה מגיל שש, מפורש יוצא שכשם שמוכרין לצורך מזונות האשה, והיינו שחובתו האישית נהפכת במקרה זה לחוב ממון רגיל, כך גם במזונות ילדיו הקטנטנים, שגם בתקנתם תיקנו חוב כזה במקרה כזה.

ובזה מוטעמים דברי הרמב"ם בפכ"א מהל' אישות הי"ז שאין מפרשין את הקטן מאמו הגרושה עד שיהיה בן שש שנים "אלא כופין את אביו ונותן לו מזונות והוא אצל אמו", ומקורו מהגמ' בדף קב ב, וכונתו לשלול את טענת האב "אם הוא אצלי אתן לו מזונות ואם הוא אצל אמו איני נותן לו כלום" טענה המובאת בהמשך ההלכה לגבי ילדים מעל גיל שש, אך צ"ב מה החידוש בזה, פשיטא, וכי יכול בע"ח להתנות את פרעון חובו כפי רצונו, ואמנם לפי משנת שיסוד חוב המזונות אינו חוב רגיל אלא זה חוב אישי כמו לעצמו, הרי"א שכשם מפרשים את הילד בכח משלחן אביו אין לחייבו במזונותיו, אבל האמת היא שבתקנת המזונות יש גם חוב רגיל אשר לעיתים יש להשתמש בו כשהחוב האישי לא מספיק, ואחד המקרים הוא בבן קטן הצמוד לאמו שאז חייב האם לשלוח את המזונות כאילו היה זה חוב רגיל.

ולכאורה מצינו סתירה לדברינו בטור חו"מ סי' צז שלענין החיוב לילדיו הקטנטנים השתמש הטור בנוסח "מוטלין עליו לפרנסן" ואילו לגבי אשתו כתב הטור "חייב במזונותיה" ודייק הפרישה בס"ק מ"א "דגבי בניו אינו חייב אלא עד שיהיו בני שש. דעד אותו זמן מוטלין עליו ואינן יכולים לשאול על הפתחים, ובאשתו חייב לה מתנאי בי"ד אף שהיא יכולה להתפרנס ממקום אחר" משמע שמטרת התקנה בילדיו שונה בעיקרה מהמטרה של מזונות אשתו, ואיך נאמר שהגדרת התקנה שווה בשתייהן כשיש הבדל יסודי במטרתן.

אבל נראה שאמנם כן, על אף השוני במטרת התקנה וסיבתה, אין הבדל במהותה, שאם לא תאמר כן, תעמוד קושיית הפרישה במקומה, מדוע קודם חובו של בע"ח לחוב מזונות הילדים, אלא בע"כ תירוצו של הפרישה לענין מזונות אשתו שהינם חובה אישית כמו לעצמו מתאים גם על מזונות ילדיו, ועיי"ש בביאור הגר"א ס"ק ע"ג "אע"פ שהם קטנים, דומיא דאשתו שחייב במזונותיה", וכונתו כנ"ל.

לכן: ברפואת ילדיו שאל"ק, שדינו כמו מזונותיהם, אם הם סמוכים על שולחנו שאז חיובו כלפיהם הוא כמו כלפי עצמו, חייב למכור נכסיו כדי לממן את ההוצאות, ואין עליו דין סידור כדרך שמסדרים לשאר בע"ח, וכמש"כ בתוס' יו"ט פ"ד מכתובות מ"ו "כמו בחיוב האשה, דאפי' אי לית ליה אלא מזוני דחד

יומיה חייב למיזנה מיניהו או למיכל בהדה במאי דאכל, כמ"ש בטור סי' ע", ואמנם כשמתרוקן מנכסיו, אינו חייב יותר, כי חובה אישית שתקנו חכמים אינה אלא במה שיש לו. וכמו שהוסיף שם בתויר"ט "ודאי אינו חייב להשכיר עצמו בפועל לפרנסם, אפי' לסברת רבינו אליהו שכתב שם בטור דבאשה חייב, היינו טעמא דמספר כתובה נלמד אנא אפלח וכו'", וכמו כן, חוב זה רשאי לפרוע מפירות שביעית. ואינם טובלים את הפירות שבחצרו באכילתם, ומאידך, כשאינם סמוכים על שולחנו שאז נהפך החוב להיות כשאר חוב לזולת, הדין משתנה על כל המשתמע מכך.

ואם האב עשיר. נשאלת השאלה, האם יש לחייבו ברפואת ילדיו שאל"ק כמו בשאר צרכיהם, עפ"י עשרו, או שיכול לטפל בהם עפ"י הצרכים המתחייבים בלבד, גם אם אינם מתאימים לרמת החיים שלו. כמו רפואה ציבורית לעומת רפואה פרטית, בתנאי, כמובן, שתוצאות הריפוי שוות בשניהן. שאל"כ אינו נפטר ברפואה גרושה כשם שאינו נפטר בכסות קיץ בימות החורף, ועוד תנאי, שאין ההודקקות לרפואה ציבורית גורמת לטלטול האם — האשה — במרפאה הציבורית, דבר הנוגד את כבודה ומעמדה שחייב לה הבעל מצד חיובי האישות.

דין זה נידון בשו"ע סי' עג סי' ובניו ובנותיו עד בני שש חייב ליתן להם כסות וכלי תשמיש ומדור, ואינו נותן להם כפי עשרו, אלא כפי צרכן בלבד, ופירש בח"מ "כי דוקא לאשתו נותנים לפי כבודה משום דדרשינן מקרא דעולה עמו, וחייב לכבד, אבל לבניו אי"צ ליתן אלא כדי צרכן, ובנוסח דומה כתב הב"ש "דוקא גבי אשתו דרשינן מקרא דעולה עמו, וחייב לכבדה יותר מגתפו, אבל בניו אם נותן להם כדי צרכן ההכרחי יוצא בזה", וכבר דייקנו למעלה מלשונם שדין הבנים שונה מדין האשה בשנים: א. לענין דין עולה עמו, ב. לענין החובה לכבדה יותר מגתפו, ואשר קביעה אחרתה זו נסתרת מהלכה מפורשת ברמב"ם פ"ה מהל' דעות ה"י "ויכבד אשתו ובניו יותר מן הראוי לו", ומקורו בגמ' חולין פד ב עפ"י הגימק "שהן תלויין ברי", וע"ע ברמב"ן עה"ת שמות כא ג שכתב, דרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים" וברא"ש ריש פ"ב מכתובות שכתב "החמירה תורה על האדם במזון הנלוים אליו שייטיב להם במאכל ובמשתה", וצ"ל שעיקר כונת הח"מ והב"ש אינה על החובה האישית שחייבותו כשסמוכים על שולחנו, אלא על החובה של "עולה עמו" שכאמור למעלה בפרק ב נתקנה בעיקרה כשאינו מאכיל על שולחנו, וחובה זו שונה בילדים מאשר באשה, כי באשה נלמד מהפסוק בעולת בעל בעלייתו של בעל, אבל תקנת הילדים הוא רק לפי צרכיהם. לכן, אם לפי צרכי הרפואה של הילד אין עדיפות ברפואה פרטית על פני רפואה ציבורית, ואין הדבר מפריע לאמא, אין האב חייב לרפאותו ברפואה פרטית, למרות שלפי מעמדו החברתי מתאים לו יותר מזה. ברור, שכשהילד זקוק לריפוי הדורש ידע רב, וזו מחלה שאל"ק, אין האב יכול ורשאי לפטור עצמו ברופא זוטר, כי התקנה היתה כמו במזונות לדאוג לצרכיו של הילד, ובמקרה כזה הצרכים הם רופא בקי ומומחה, גם כשהרופא נמצא במדינה רחוקה.

לעומת זאת ברפואה שיל"ק שאינה כלולה בתקנת המזונות אין לחייב את האב מחמת התקנה, אבל מהלכות צדקה עליו להודיע צרת החולה לציבור כדי



שיעזרו לספק לו מחסורו, וה"ה ברפואה שאל"ק אלא שאין לאב אמצעים הדרושים לכך, שלמרות שאינו חייב מצד התקנה רק במ השיש לו, מ"מ מהלכות צדקה חייב לדאוג ולהדאיג.

לסיכום: א. האב חייב ברפואה ילדיו הקטנטנים שעד גיל שש ברפואה שאל"ק כשם שחייב במזונותיהם, בכל מחלה את הרפואה הנדרשת לה, בין שמספיק בה רופא זוטא, ובין כשנצרך לה רופא בקי ומומחה, אפי' הוא במדינה רחוקה. ב. אינו חייב להם רפואה פרטית במקום שמספיקה להם רפואה ציבורית, למרות שמעמדו מתאים לרפואה פרטית. ג. אם אין לו אמצעים כספיים לרפאות את הילד, למרות שפטור מצד התקנה, חייב מהלכות צדקה להודיע צרת הילד לציבור כדי שיעזרו לספק לו מחסורו. ד. חלה במחלה שיל"ק, למרות שפטור מצד התקנה, חייב מהלכות צדקה.

## ב. החיוב לבניו למעלה מגיל שש

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' אישות הי"ד „מכאן ואילך [מבני שש ומעלה] מאכילן עד שיגדלו כתקנת חכמים, ואם לא רצה גוערין ברי, מקור ההלכה הוא מהגמ' בכתובות מט ב, ומבואר מתוך ההלכה שישנם שני חלקים שונים: א. תקנת חכמים של חוב האכלה, בדומה לחובה האישית שמצינו באשתו ובילדיו הקטנטנים. ב. כשאין האב נשמע לתקנה ואינו מאכילם על שולחנו, הרי הוא מפקיע ומבטל מעצמו בכך את חובו האישי, ובאותה שעה נהפך החוב להיות חוב צדקה. ובחלק זה שונים ילדיו שמעל גיל שש מילדיו הקטנטנים, שאילו בילדיו הקטנטנים כמו באשתו נהפך החוב להיות חוב ממון רגיל, אבל בילדיו מעל גיל שש לא תקנו חוב כזה, ובביאור הגר"א סי' ע"א ס"ק ב נשאר בצ"ע על לשון הרמב"ם „בתקנת חכמים", וכוננו כנראה להקשות שהרי בגמ' משמע שאין הלכה כתקנה זו, וכפרש"י שם „ת"ש דלית הלכתא כוותיה", ויתכן ליישב שלרמב"ם היה פירוש שונה בתקנה מאשר לרש"י, וממילא פירש בצורה הפוכה את המשך הגמ', לפי רש"י היתה התקנה לחייב את האב בחוב גמור, ולכן פירש שראיית הגמ' היא ראייה לסתור, שאין זה חוב רגיל שאפשר לכפות עליו אלא חוב התלוי ברצונו, אבל הרמב"ם מפרש את דברי התקנה כלשונה „שיהא אדם זן את בניו", חייב במזונותיהם" לא נאמר כאן, „זן" נאמר כאן, כלומר, התקנה לא היתה לחייבו בחוב רגיל כי אם בחוב האכלה בלבד, ולכן כשאינו מעונין לקיים חובתו זו אין בידינו אפשרות לגבות חוב זה ממנו, וחוקרת הגמ' „הלכתא כוותיה או אין הלכתא כוותיה", האם אכן אין בתקנה גם חוב רגיל, או שמא תקנת הילדים מעל שש היתה כמו בילדים למטה משש, שיש בה צורת חוב רגיל, והגמ' פושטת מרב יהודה שיותר מגערה אין לנו דרך כפיה לגבות את מזונם, וצדק איפוא ר' יהודה ב"ר חנינא בהגדרת התקנה, וראה עוד בלשון הרמב"ם פ"י מהל' מתנ"ע הט"ז שבילדיו מעל גיל שש „אינו חייב במזונותיהם" וזאת למרות מה שפסק בהל' אישות „מאכילין", והחילוק הוא כנ"ל.

וכפי שנתבאר בחלק הקודם של פרק זה, בכל מקום שתקנו חכמים חיוב

מזונות חייב גם ברפואה שאל"ק, וה"ה בילדיו מעל שש כשסמוכים על שולחנו, אם כי דייקנו מהרמ"ה ומהרמב"ם שאין האב חייב לרפאות חבלת ילדיו הקטנים אפי' כשסמוכים על שולחנו, וצ"ל שזה רק בחבלה שיש קצבה לרפואתה, וכשאינו נשמע לתקנה ואינו מאכילם על שולחנו, שאז חיובו לפרנסם נהפך להיות חוב צדקה, ה"ה לענין צרכי הריפוי.

לסיכום: א. חייב לדאוג לילדיו הקטנים הסמוכים על שולחנו לכל צרכיהם, ורפואה שאל"ק בכלל, אבל רפואה שיל"ק אינה בכלל התקנה, וחייב בה רק מהלכות צדקה הכלליים. ב. כשאינו נשמע לתקנה ואינו מאכילם על שולחנו נהפך החוב להיות חוב צדקה, הכולל בין היתר גם את צרכי הריפוי. ג. צרכי ריפוי כוללים במקרה של מחלה בעייתית הודקקות לרופא בקי ומומחה, אפי' הוא נמצא בקצה העולם.

ד"ר אלחנן יודוואב  
ירושלים

## קוצר הראיה אצל בני הישיבות

תנא דבי אליהו אין עיניהם של בני אדם כהות  
בחצי ימיהם אלא מתוך דרכיהם (תדא"ו ג).

קוצר ראייה היא מחלת עיניים, כלומר מצב בלתי תקין של העיניים ושעלול גם לגרום לעיוורון. קוצר ראייה נפוצה מאוד בקרב הציבור הצעיר של בני הישיבות, בפרט הראייה שאנו רוצים לעסוק בו, ולפרט אפשרויות כיצד למנוע התפתחויות מדאיות ולא רצויות המופיע בגיל הרך, ושקשור עם הלימודים. קוצר הראיה אינו בא מלידה, ביסודו הוא בא בגיל הרך מתוך התאמצות יתר, וחוסר הדרכה, אם כי הוא קיים כגורם תורשתי-גנטי לאחר שהמחלה הופיעה כבר במשפחה, היא נפוצה מאוד בקרב העם היהודי ובפרט אצל בני הישיבות. כשם שהוא נפוץ בארצות המזרח ובאירופה האינטלקטואלית. בסקר שעשינו לפני כמה שנים בין בני הישיבות בגילים שלש עשרה-שמונה עשרה מצאנו שהתפוצה של קוצר הראיה היתה של שמונים וששה אחוז מכלל הנבחנים, אחוז גבוה מאוד שכמוהו כמעט שאין מצויים ברחבי העולם (מלבד ארץ מצרים שהאחוז גבוה שם). בסקר אצל תלמידי תיכון בגיל זה שנעשה בכדי לעמוד על היחס שביניהם, נמצאו רק ארבעים אחוז של קוצר ראייה אצל הנבדקים, זאת אומרת, שאצל בני הישיבות זה נמצא בכפלים מהרגיל. אם ניתן לדברים להתגלגל כך, אפשר להניח שמכיון שקוצר הראיה עובר בתורשה למשפחה, נמצא שבעוד דור אחד או שני דורות, כל האוכלוסיה הישיבתית ומשפחותיהם יסבלו מקוצר ראייה, והמצב ידא ח"ו יותר חמור כאשר גם בת הזוג סובלת מקוצר ראייה. לפי הסקרים שערכנו מצאנו עוד, שקוצר הראיה אצל ילדים של בני הישיבות מופיע בגיל רך ובצורה חמורה יותר מאשר בילדים אחרים שמתחילים ללמוד קרוא וכתוב בגיל שש ומעלה. הסיבות העיקריות לכך הן: (א) גורם תורשתי, היות שאצל הציבור של בני הישיבות קוצר הראות נפוץ הרבה יותר. (ב) לימוד של רציפות בכל שעות היום, או במרביתן. (ג) התחלת הלימודים בגיל רך, כאשר העיניים טרם גמרו את התפתחותן. כתוצאה מסבל של קוצר הראיה, העין מתארכת, והשכבות הפנימיות של העין העדינות והרגישות כמו הרשתית והדמית סובלות מזה קשות, ולפעמים תכופות מופיעים שינויים של ניוון שונים שאפשר שיגיעו עד לעיוורון.

המצב הזה נקרא בלשון רפואית „קוצר ראייה פטולוגי“ שמביא לשינויים בקוטב האחורי של העין, או בהיקף של הרשתית והדמית, כאשר השינויים האלה נמצאים בקוטב האחורי ובעיקר בכתם הצהוב, חלה ירידה משמעותית של חדות הראיה עד לעוורון. והשינויים בקוטב האחורי הם א) שטף דם באזור המקולה והכתם הצהוב הנקרא כתם על שם פוקס המביא לשינוי גיווני משני לאחר ספיגת הדם עם עוורון. ב) חור של הרשתית באזור המקולה (הכתם הצהוב) עם הרס של הכתם הצהוב, ועוורון. ג) שינוי גיווני של הרשתית והדמית באזור המקולה עקב שינויים בגימנים המספקים את הדם לאותו אזור, עם ירידה חדה מאוד של חדות הראיה, עד לעוורון.

השינויים המופיעים בהיקף של הרשתית הם תוצאה של התארכות העין עם התדקדקות באיזורים שונים, עד להופעה של חורים בצורות ובגדלים שונים, עם אפשרות של התפרדות הרשתית, ומתהווה מצב חריף שיש לתקנו בדחיפות על ידי ניתוח אשר לעתים תכופות לא מצליח, וזה מצב שסופו עוורון.

תפוצת עוורון כתוצאה מקוצר ראייה: בכמה מדינות מפותחות ביותר כמו אנגליה, קנדה יפן וארה"ב תופס העוורון שבא כתוצאה משינויים של קוצר ראייה את המקום הרביעי או החמישי, לאחר גלאוקומה ירוד, שינויים גיוונים בקוטב האחורי של העיניים והרטינופטיה הדיאבטית.

כתוצאה מכל מה שהזכרנו יש לחשוב על אוכלוסית בני הישיבות שקוצר הראיה נפוץ בהם מאוד, והולכת וגומרת מידי דור ודור, שיכול ח"ו להגיע לידי סיכון של עוורון בשתי עיניים או עין אחת, שיבואו מתוצאה של השינויים הגיוונים שהזכרנו למעלה.

מצות ה' מאירת עיניים — התורה שומרת על לומדיה, והיא „איילת חן“ ומגינה על השוקדים על פתחה, אך כבר אמרו חכמים שאדם חייב לשמור על בריאותו ונצטוה על „ונשמרתם על נפשותיכם“ וכל הזנחה בריפוי או בשמירת הגוף הרי זה פשיעה והזנחה, ואכן למרות ההשפעות התורשתיות החזקות הקיימות בהופעת קוצר הראיה, ניתן הכל למניעה, ועל ידי עיקוב מתמיד ויעוץ והדרכה מתאימה אפשר להציל ואפילו לעצור בעד המחלה שלא תגיע או שלא תתפשט, בעידן שלנו שישנו מיכשור רפואי רב ערך ורב שימושי שבהם אפשר לעקוב בהתמדה אחר ההתפתחויות אצל התלמידים לבדוק את העיניים לעתים תכופות ולתת את הטפול הנכון והטוב.

הבדיקות והמעקב צריכים להתחיל כבר בגיל רך, בגיל כבן שלש בערך עד גיל העשרים שאז בדרך כלל המקרים של קוצר הראיה נעצרים ונשארים יציבים כיון שבגיל זה העין הבשילה וגמרה את התפתחותה.

לצורך זה לדעתי יש להקים „מרכז רפואי“ שמטרתו תהא לעקוב אחרי בני התורה והישיבות ושאר צעירי ישראל כדי למנוע תופעות של קוצר ראייה שיש בה סיכון רב ח"ו, שיגרמו לתוצאות קשות ולביטול תורה. לדעתי יש חובה על הציבור ועל מרגן ראשי הישיבות ומנהלי החדרים ובתי הספר לדאוג שיקום מרכז כזה, ולחייב כל תלמיד ובחור לעבור בדיקות עיניים ולהיות תחת פיקוח. שאלתי את מו"ר הגרא"י ולדנברג שליט"א אודות זה לשמוע דעת תורה אם

חוות דעתנו הרפואית יש בה לחייב את האחראים בזה וזכינו לתשובתו הרמה שהובא בספר זה למעלה שביאר הדברים בכל הצדדים.

בסיום אני חייב להזכיר כמה מאמרים של רבותנו ז"ל על הצורך בשמירה על בריאות העיניים ונקיונם. ודימו את הסומא כמת (ע"ז ה א), שבמצב של עיוורון או ירידה בריאה ישותו של האדם לוקה ונמצא כאילו בטל מן העולם ואין ספק שהאדם שמקפיד על בריאות עיניו ושלמותם יש לו אפשרות נאותה וטובה להמשיך ללמוד בשקידה ובעיון מתוך עין טובה בריאה וברוכה, וטוב עין הוא יבורך.

ועל הצורך בנקיון העיניים אמרו: אמר ר' מונא טובה טיפת צונן שחרית ורחיצת ידים ורגלים ערבית — לעיניים — מכל קילורין שבעולם (שבת קח ב). ואמר שמואל האי ערבוביתא דרישא מתיא לידי עזרא, שלחו מתם הזהירו בערבוביתא (גדרים פא א, ובר"ן: זוהמת הראש שאינו רוחצו).

ועל הצורך בתזונה נכונה הזכירו: פת נקיה בשר שמן ויין ישן מאירים את העיניים (פסחים מב א), ובירושלמי (ע"ז פ"ב ה"א) אמרו מיני פירא מאירין את העיניים.

ועל תאורה נכונה אמרו (ברכות נט ב): האי דניידי עיניהו (העפעפים נעות ונדודות תמיד) משום דדיירי בבית אפל, ועיניהם של תרמודיים טרוטות שדרים בין החולות (שבת לא א).

הרב יצחק אהרן שפירא  
חיפה — נתניה

## טוב שברופאים לגיהנום

אימרה זו מהוה סיכום ליחסם של חכמנו ד"ל למעמדו ולתפקידו של הרופא, וכדי שנוכל להבין נכונה אימרה זו, עלינו לבדוק את עולמו ותכונותיו של הרופא והחולה, ואת האפשרויות והמגבלות שלהם ושל עולם הרפואה. היות שתורתנו תורת חיים והיא מכירה את החיים במלא תוכנם ויורדת לעומק נפשם של בני אנוש, ומנסה לתת להם תכנית חיים שיקנו לעולם את הצורה הנאותה.

נצחיותה של התורה מתבטאת בכך שאפשר למצא בה אקטואליה לכל התקופות, אין חדש תחת השמש, ובדאי שבעיות בעולם הרפואה על כל השלכותיה השתנו וצצו הרבה בעיות, אולם העקרונות של המוסר המוחלט על עומדות וקיימות לעד.

כי אם אין הם כאלה, אין להם זכות קיום מוסרי ומני. המדע מתחלק לשתי קבוצות (א) המדע הריאליסטי המדע המדויק. (ב) המדע ההומניסטי. המדע המדויק בנוי על נתונים מדויקים ועל נוסחאות קבועות ובלתי משתנות, האובייקט קבוע תכונותיו ידועות וכן ידוע ממה הוא מושפע וכיצד אפשר להשפיע עליו.

המדע ההומניסטי הבלתי מדויק, מדע עיוני הוא. במדע זה מטפלים בתאוריות פילוסופיות הסטוריות פסיכולוגיות וכדומה, ולחוקר יש שטח פעולה נרחב חופש חופש פעולה, ברצונו מרחיב וברצונו מקצר. קביעה מסוימת גם אם היא אינה נכונה — אינה מזיקה לאיש.

הבעיה הקשה ביותר היא במדע הרפואה. מדע זה במדה מסוימת מדע מדויק, ומאידך בלתי מדויק.

האדם מטבע בריאתו הוא יצור מורכב, יש בו גוף בשר ודם הבנוי מחומר שרוב מרכיביו ידועים לנו ממה הוא מושפע ומה משפיע עליו, וכן תכונותיו ידועות לנו.

אולם יש בו גם חלק נוסף והיא הגשמה הרוחנית האלוקית, שמקנה לו חיים היא משפיעה עליו ע"פ חוקיה.

מורכבות זו של גוף וגשמה יחד, אינה תערובת אלא תרכובות אולם דרכי הכימיה שלהם אינם ידועים לנו. הגימוקים המקשרים בין שני חלקים אלה עדיין לוטים בערפל.

העובדא היא ששני חלקים אלה נמצאים יחד אחד משלים את השני, על כן

כל מי שנגש לטפל באדם עליו להכיר מורכבות זו, יסודותיה ותכונותיה. אי אפשר לטפל ביחידה אחת מבלי לטפל בשניה כי אז נחטיא את המטרה.

יתר על כן תרכובת זו אינה שוה אצל הכל. חז"ל בירושלמי ברכות פ"ט ה"א קובעים "כשם שפרצופיהן שונות כך דעותיהם שונות". החברה האנושית לא הולידה שני אנשים שיהיו זהים זה לזה בצורה מושלמת. משפט זה מבטא את מבנה החברה. כשם שמבנה האנטרופולוגי של החברה אינו הומוגני כך מבנה הפסיכולוגי, השינוי החיצוני של בני אדם מרמז לנו על השוני הפנימי שביניהם, דעותיהם שונות זה מזה. קשה לקבוע האם פרצופיהן שונות גורמות שדעותיהם שונות בבחינת "חכמת אשם תאיר פניו", או ההפך. אולם המציאות היא שבשני משוורים אלה אין דמיון במין האדם. כל אחד והתכונות שלו והגטיות שלו הרצונות שלו מה שטוב לראובן רע לשמעון וכן להפך, ממה שמושפע ראובן לא מושפע שמעון וכן להפך. צורת התגובה של בנ"א שונות זו מזו, זאת ועוד, אכן דעותיהם שונות ופרצופיהן שונות אבל לא בזה הסתיימה הפרובלמטיקה של בנ"א. נכון ומובן הוא שבנ"א שונים זה מזה אולם הבעיה הקשה היא שהאדם עצמו פרצופו ודעותיו משתנות מרגע לרגע, הוא משול לנהר זורם ובנהר באותם מים שטבלנו אתמול לא נטבול היום ומחר, קיימת זרימה מתמדת כך הוא האדם, גם בו קיימת זרימה מתמדת מבלי שנוכל לעצור בעדה. הזרימה נעה במהירות על קולית היא משתנה מרגע לרגע הרגשותיו משתנות רגשותיו פושטות צורה ולובשות צורה, כולנו מגיבים בצורה אמפולסיבית, מצב הרוח שלנו משתנה בהתאם לתנאי הסביבה. בימי שרב הפוטנציאל שלנו ירוד, קיץ חורף יוצרים בנו שינויים פתולוגיים פסיכולוגיים, בימי שמחה פנינו זוהרות, בימי עצב נפולות, לכאורה אלה שינויים פסיכולוגיים בלבד. בתקופות עתיקות היתה קיימת השקפה שמבנה הפסיכולוגי של האדם על כל השלכותיו הוא פרי של המבנה המולוקולרי, לאחר מכן עשו דיפרציאציה בין גוף לנפש, לאחרונה קיימת רגרסיה בשטח זה לשיטה העתיקה. עדים אנו למחקרים חדשים שקובעים שהרבה מחלות ואפילו הקשות הן מחלות פסיכוסומטיות, על כרחך שגוף ונפש הם יחידה אחת, אי אפשר להתרכז רק בריפוי גופני מבלי לקחת בחשבון ולהתחשב במצב הנפשי, לא פעם טיפול בנפש החולה הוא בסיס לטיפול הגופני, מלה טובה ועודד לחולה מקנים לו בטחון עצמי רצון חיים ורצון להתגבר על המחלה ויוצר בו גוגנים אשר בזכותם החולה יוצא לפעמים ממות לחיים. ולהיפך יאוש מן החיים השלמה עם המצב ממיטים עליו שואה. עד כדי כך שעם כל הרצון הטוב והמאמץ שהרופא משקיע לא יוכל הוא לעזור לחולה, בלי עזרת החולה לעצמו הרופא חסר אוניס.

האדם אינו רובוט מפותח ומורכב. אלא יציר מופלא ששנים רבות של מחקר של חיפוש ושל עבודה מאומצת טרם פיענחה את סוד האדם והסתום מרובה על הפרוץ.

האדם חלק אינטגרלי של ההוויה כולה שבנוי על הוייה וחדלון, יצירה והרס, התחדשות וניוון, וחוק זה חל גם על האדם הוא מזדקן מיום ליום בגופו ובנפשו, חלים בו שינויים פתולוגיים ופסיכולוגיים דעותיו משתנות, יחסיו ותגובותיו חולפות או משתנות. שלמה המלך אומר בקהלת "כי האדם הולך

לבית עולמו" השאלה האם האדם הולך לבית עולמו הרי מוליכים אותו לשם, על זה עונה ר' ישראל מסלאנט שמרגע שהאדם נולד מדי יום הוא מתקרב לבית עולמו כל יום שעובר האדם מזדקן ומתנזק, המות הוא תהליך ארוך שמתחיל ברגע שהאדם נולד ומסתיים ביציאת הנשמה. הבאנו זאת על מנת להמחיש את המורכבות של האדם ואת הקושי שעומד לפני הרופא המטפל.

חולה שבא לרופא הוא עולם מלא איש איש והמעבר המדעיני שלו, עברו הנפשי דרכי חייו, תגובתו על כל מיני תרופות. לא פעם קורה שתרופה לחולה זה מזיקה לחולה אחר, כאשר אנו מציעים תרופה לחולה הרי עשינו זאת על סמך סטטיסטיקה שנעשתה בבצלי חיים או בבני אדם, אולם אם כנים אנחנו במה שאמרנו לעיל הרי בהחלט יש מקום לחשוש שעל אף המחקר שנעשה, החולה שלפנינו לא שייך לקבוצה זו. ומכאן שעל אף הרצון הטוב של הרופא וידיעותיו יש מקום לחשוש שהוא שגה בטיפול ולכן אמרו חז"ל שגם הטוב שברופאים התאורטית לגיהנום.

המדע בעולם המודרני זרה להתפתחות מדעית בלתי מוגבלת, הוא עולה שמים ויורד ארץ בונה עולמות ומחריבן מחפש תעלומות ללא הפוגה, לפעמים נדמה לנו שהמדע שולט בעולם שליטה מוחלטת, אולם במקום גדולתה שם גם שפלותה היא מסוגלת לאבד את הפרופורציה הנכונה של המחיר, שעלינו לשלם כדי להגיע לאמיתות חדשות, מיהם הקורבנות העולות על מזבח המדע ומהו הרוח שאנחנו מפיקים מכך, כמה מחקרים מבצע הרופא כמה נסיונות הוא מנסה כדי לקבל את התואר "רופא טוב", מי יוכל למנות את הנזקים שנגמרו על ידו עד הגיעו הלום ועל כך אמרו חז"ל טוב שברופאים לגיהנום.

מאידך זכה הרופא להדמות לבוראו. הקב"ה מכונה "רופא חולים", נהג הקב"ה עין יפה במדע הרפואה ומסרה לבני אדם כפי שמובא בגמרא בבא קמא פ"ה ע"א ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, רשות זו למה? הרבה תשובות לדבר, רש"י במקום שם מסביר ולא אמרינן מרחמנא לקי ואיהו מסא" כלומר כיון שכולנו מאמינים שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן גוזרין עליו מלמעלה אם כן יסורים שבאו על פלוני הרי הם שלוחי דרחמנא ואיך אנחנו מנסים לבטל שליחותם. על זה באה התורה ואומרת שנתנה התורה רשות לרופא לרפאות כלומר תפקיד היסורים ליסר את האדם אולם מתפקיד הרופא לרפאותו כדי שבוה מתדמה האדם לבוראו. חביב האדם שהקב"ה עוסק בו, חיבה יתירה נודעת לו, שהקב"ה מתפנה ע"מ לרפאותו, חביב הוא הרופא שנמסר לידו תפקיד כה יקר שיתעסק בו.

זכות זו גם מחייבת, אם חייב הוא להיות נציג של השכינה כביכול ולעסוק ביציר כפיו של הקב"ה שנברא בצלם אלקים, מה גדולה האחריות ועד כמה עליו להזהר ע"מ להיות שליח נאמן, זוהי כונת חז"ל טוב שברופאים לגיהנום, כלומר כמעט שקרוב הוא להפסד יותר משכר, עליו לדעת שכל סטייה בתפקיד וכל כשלון מביא אותו לגיהנום כי אינו דומה פרט שנכשל בתפקיד לשלוחו של הקב"ה שנכשל, רעיון זה פותח לנו שער חדש בדברי חז"ל.

יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, רוצה הקב"ה בישובו של עולם, רגע של



אדם הוא בעל ערך נצחי עד כדי כך שעל גוסס מחללין את השבת, הקב"ה אומר לנו „וחי בהם“. אנחנו מצווים לחיות כך שהפסד אפילו של שנייה, רצח הוא, וזה מה שביטאו כאן חז"ל טוב שברופאים לגהינום בידיו נמסר הפקדון של חיי אדם, החיים והמות בידיו וכל כשלון קטן עולה בחיי אדם וכל המקיים נפש אחת כאלו קיים עולם מלא וכל המאבד כאלו מאבד עולם מלא.

לא בכדי מצדדים הראשונים ללמוד חכמת הרפואה ואף התירו לעסוק בה בשבת, גדולי חכמי התלמוד הראשונים, כי כל עסוקיהם מצוה היא, כל עזרה שהרופא מושיט לחולה, הרי בבחינת המקיים נפש אחת והרי הוא כאלו קיים עולם מלא. רש"י במסכת קדושין (פ"ב ע"א) מסביר מאמר זה במשפט אחד, הוא מכליל כמה רעיונות שכולם אקטואליים עד היום וז"ל: „אינו ירא מן החולי ומאכלו מאכל בריאים ואינו משבר לבו למקום, ופעמים שהורג נפשות, ויש בידו לרפאות העני ואינו מרפא“. ננסה לומר כמה הרהורים על המאמר הנפלא הזה ושלמדתי מנסיון הרב שרכשתי בעבודתי כרב בתי חולים בחיפה, הרופא המטפל בחולה משמש לו כמגדל-אור, כל מלת עדוד היוצאת מפיו — היא כפנינה בעיני החולה ולעתים מוצא פיו מחולל מהפכה בחולה — עד כדי הבראתו במדה מסוימת. מכאן שתפקידו של הרופא אינו מסתיים בטיפול הרפואי בלבד, וכל שלא עושה זאת הרי הוא כמועל בתפקידו.

יצירת אמון הדדי בין החולה הרופא ורגש של אבהות כלפיו יש לה השלכות חשובות לאין ערוך — לעתים כתוצאה מן המרחק (דסטנץ) בין החולה ובני משפחתו לבין הרופא אין לבני המשפחה את האומץ לדבר עם הרופא ע"י שאלות ופרטים שיש להם ערך רפואי אינם נמסרים, ומתוך כך עלול תחולה להנזק.

נוק נוסף שעלול להגרם לחולה ע"י הרופא הנקרא „הטוב שברופאים“ — כאשר באישון לילה תקפה מחלתו של החולה והוא נזקק בדחיפות לרופא, אך התשובה השלילית אינה מאחרת להגיע: רופא אחד אינו בתורנות רופא אחר — ושעות אלו אינן שעות קבלה וכו'... סיבות מסיבות שונות הגורמות להחרפת מצבו והיכן מקומו של הטוב שברופאים? המוכן לאבד חיי עולם בגלל חיי שעה? בעייה שעלולה להתעורר היא בהתנשאותו של הרופא ובאי רצונו לקבל דעתם של זולתו גם כאשר הוא זקוק ליעוץ.

כתוצאה ממדה זו ומרגש העליונות מזלזל הרופא בהוספת דעת וידע וע"י כך שיטות חדשות אינן נהירות לו ונגרם נזק וסבל לחולה — עד כדי גרימת מותו. שני הסברים נוספים למאמר זה: כיון שהנצרות התיחדה בכך שכהנה עסקו ברפואה ובריפוי חולים, וע"י כך אנשים שנוקקו לעזרתם נמשכו אחריהם עד כדי התנצרות ע"כ אמרו חז"ל על אלה — הטוב שברופאים לגהינום. מאידך גיסא מכיון שהתורה כל-כך מעריכה את הרופא ואת חכמת הרפואה עד שהרבה מגדולי ישראל בכל התקופות עסקו בחכמת הרפואה והיה חשש שרבים ינטשו את לימוד התורה ויעברו לעסוק בחכמה זו, לכן אמרו דברים קשים אלה.

לסיכום עלינו לומר — שאין להבין ולחשוב כאלו מאמר זה בא להראות

ולזול ברופאים ובעולם הרפואה, תהפך הוא הנכון — חז"ל מכירים ומוקירים את הרופא, רואים בו שליח נאמן של ההשגחה הבא לעזור לנדכאים — עבודתו עבודת קודש היא, הוא מקים בכך מצוות רבות המצוות על החובה לרפא חולים : (א) וחי בהם, (ב) והשבותו לו, (ג) לא תעמוד על דם רעך, (ד) לא תוכל להתעלם, (ה) ציווי על החולה לעסוק ברפואות רק דמכם לנפשותיכם אדרוש. אולם מכיון שחז"ל היו מודעים לבעיות העלולות להוצר במדע זה ובעסוק זה הן מצד החולה והן מצד הרופא היו חייבים לתת משפט מסכם שיבטיח את נקיון המקצוע, ורמה נאותה בעבודת קודש זו. כך גם להבטיח את זכויותיו של החולה מאי שנא דלא מעלי. ולכן קבעו קביעה זו.

תורת ישראל היא סניטזה לשמור על אינטרס של החולה ולהקנות לחולה מעמד נכון. יחד עם זה לחנך אותו ע"פ ערכים כאלה שכבודו הניתן לו יהיה תואם את מעשיו.

מדבריהם של רבותינו אפשר ללמוד את מדת האחריות, גדולתו ומעלתו של מקצוע זה, כאשר הרופא יידע יכיר וירגיש את התפקיד הרם שקיבל מהקב"ה ופנה אליו ויאמר „רפאני ה' וארפא הושיעני ואושע כי תהלתי אתה“.

הרב שכתי אברהם הכהן רפפורט  
ירושלים

## גדרי סכנה לגבי שבת ולגבי עינוי דיוה"כ

כתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות שבת ה"ב: כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן. ומשמע מהלכה זו שבין אם אומר החולה שצריך לענין ריפוי מסוים ובין אם אינו אומר, מחללין עליו שבת. שאין צורך שיהיה חשש ממשי שימות מחמת מניעת הריפוי אלא כשיש בו סכנה הותרה שבת אצלו כמש"כ הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם. ומש"כ בהל' א שם חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת עפ"י רופא ולא שלעצם ההיתר לחלל שבת עליו צריך שרופא יגיד שיסתכן אם לא יחללו עליו שבת בדבר פלוני, שדבריו בה"ב מוכיחים שכשיש בו סכנה, שבת היא כחול לכל צרכיו. ואילו בהלכות שביתת עשור פ"ב ה"ח כ' חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביוה"כ וכו' מאכילין אותו. הרי שצריך שהחולה יאמר שצריך לאכול והיינו שיודע בנפשו שיסתכן אם לא יאכל ובלאו הכי לא שרינן ליה. ומש"כ בהלכה זו אע"פ שהרופאין הבקיאים אומרים אינו צריך, הוא משום שיודע לב מרת נפשו ואמרינן שבאמת אם לא יאכל יסתכן, אבל אם אין לנו ידיעה שיסתכן אם לא יאכל, לא מחמת אמירת החולה עצמו ולא מחמת אמירת הרופאים אין מאכילים אותו. ועמד בזה זקני הגאון בס' אגודת אוזב ח"ב בסוגיא דפיקוח נפש אות ב.

ובפסק המחבר בשר"ע הקשה הדגמ"ר אריה סי' תרי"ז סעי' ה דביולדת מג' עד ז' פסק המחבר שם שרק אם אמרה צריכה אני מאכילין אותה ביוה"כ ובלא אמרה אין מאכילין אותה. והוא מדברי הרא"ש בפ' יוה"כ סי' י ומדברי הטור, ואילו בסי' של סעי' ד פסק המחבר גבי שבת דיולדת מג' ועד ז' אמרה אינה צריכה אין מחללין עליה, אבל בלא אמרה מחללין עליה את השבת, וכן דעת הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הל' יג והרא"ש בפרק מפנין סי' ה.

ונראה ברור דיש גדרי סכנה שונים לשבת וליום הכפורים וצריך להבין הטעם. ונקדים בבאור מחלוקת הרמב"ם עם רש"י ותוס' בהגדרת ספק נפשות לענין שבת. דהנה במתני' יומא פ"ג ע"א תנן החושש בגרונו מטילין לו סם לתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת. ובגמ' פד ע"ב ל"ל תו למימר וכל ספק נפשות דוחה את השבת. ארי' א"ר לא ספק שבת זו בלבד אלא אפילו ספק שבת אחרת. ה"ד כגון שאמדוהו לתמניא יומי ויומא קמא שבתא, מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עלי' תרי שבתא קמ"ל. ופירש"י בדי"ה לא ספק שבת זו בלבד דפשיטא לן דהיום לא ימות

אלא ספק שאם לא יעשו לו היום שמא ימות לשבת הבאה, ומשמע מפ' רש"י שאם ודאי לנו שלא ימות כלל מחמת דחיית הטיפול אין מחללין עליו את השבת אלא דוחים את הרפואה לאחר השבת. ואף שלכאורה קשה דמה חידוש יש בהיתר זה דהרי אף אם ימות ביום אחר ולא בשבת מחמת דחיית הטיפול בו ודאי שמחללין עליו את השבת. מכל מקום מוכח מדבריו כמ"ש. אבל הרמב"ם בפ"ב מה' שבת ה"ב כתב אמדוהו ביום השבת שהוא צריך לכך וכך שמונה ימים אין אומרים נמתין עד הערב כדי לא לחלל עליו שתי שבתות אלא מתחילין מהיום שהוא שבת וכו'. הרי משמע שאפי' אם אין בדחיית הטיפול סכנה מ"מ מחללין עליו את השבת כיון שעתה הוא חולה שיש בו סכנה. וכן מוכח בסיום ההלכה, כללו של דבר שבת לגבי חולה שיב"ס הרי הוא כחול וכו', וגם הרא"ש לא הזכיר שאיירי שחיישינן שימות מחמת דחיית הטיפול, וכן המחבר בשו"ע סי' שכח סעי' י"א לא הזכיר תנאי זה.

והנה בצפנת פענח בהל' יד ביאר שאיירי שאם לא יעשו רפואה בשבת זו לא ימות, רק אם גם בשבת הבאה לא יעשו או יש חשש מיתה. כיון שיש לחלל שבת הבאה לחולי זה מותר לחלל גם שבת זו אף שאין במניעת החילול דהיום סכנה. והביא ראיה ממש"כ הרמב"ם בה' מאכ"א פ' יד הל' יג האוכל מאכל אסור לתיאבון או מפני הרעב חייב, ואם היה תועה במדבר ואי' לו מה יאכל אלא דבר איסור ה"ז מותר מפני סכנת נפשות. דמוכח דאף אם פ"ה הוא בריא מ"מ כיון שהוא במדבר הותר לאכול מיד. ובאמת אף שיש קצת רא' לדבריו מהלשון דלא ניחול עלי' תרי שבתא, דרק לפי הציור שצייר יש אפשרות לבחור בין חילול שבת אחת (לסוף ח' ימים) לבין חילול ב' שבתות, דלפי פירש"י מה ענין שבת האחרת לכאן, וגם לפי מה שמשמע מדברי הרמב"ם שאין בדחיית הטיפול לערב חשש מיתה וכן גם בשבת הבאה קשה קצת מה ענין חילול שתי שבתות לכאן, שה"ה בחילול שבת אחת, אלא שנראה מדברי הרמב"ם דלא קפדינן אף על חילול הרבה שבתות כמ"ש בהמשך דבריו. מ"מ לא נראה כן מדברי הרמב"ם שאיירי שיש איזו סכנה בדחיית הטיפול כמ"ש.

עוד אי' בגמ' ביומא שם גבי תשעה גוים וישראל אחד ונפלה על האחד מפולת דלא הלכו בפיקו"נ אחר הרוב, לא צריכא דפרוש לחצר אחרת, מהד"ת כל דפריש מרובא קפריש, קמ"ל דלא הלכו בפיקו"נ אחר הרוב. איני והאמר ר"א אר"י ט' גוים וישראל אחד באותה חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין, לא קשיא הא דפרוש כולו הא דפרוש מקצתייהו. ופירש"י דפרוש כולו לחצר אחרת דאיתחזק שם ישראל מפקחין את הגל מהאחד שאין ידוע מיהו ואע"ג דניידי, אבל בפרוש מקצתייהו לחצר אחרת ולא ידעינן אי היה שם ישראל כלל אין מפקחין. והתוס' הוסיף לפרש דפרוש כולו לחצר אחרת ואיירי שיצאו גם משם ונשאר שם רק זה שנפלה עליו המפולת, דאי פרוש לחצר אחרת ולא יצאו משם מה לי חצר זו מה לי חצר אחרת, והא דפרוש מקצתייהו שאין מפקחין איירי שלא פירש מכאן לאותה חצר אחרת אלא אחד. הנה שמפרשים שבפרישה רגילה מהרוב למקום אחר אין מפקחין, ודוקא כשהיתה פרישה דומיא דקבוצ, דאיתחזק ישראל שם אז מפקחין והחידוש הוא דאע"ג שאין זה מקום קביעותם ממש אלא

הם נידי מפקחין את הגל. אבל הרמב"ם בפ"ב מה' שבת הל' כ כתב: פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו אותה חצר מפקחים עליו, שמא זה שפירש היה ישראל והנשארים גוים. ובהל' כא: נעקרו כולם מחצר זו לילך לחצר אחרת ובעת עקירתן פירש אחד מהן ונכנס לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת ואין ידוע מי הוא אין מפקחין עליו, שכיון שנעקרו כולם אין כאן ישראל קבוע וכל הפורש מהן כשהן מהלכין הרי הוא בחזקת שפירש מהרוב, ע"כ. וכדברי הרמב"ם אי' ברא"ש ונראה שזוהי דעת הרי"ף. ולכאורה קשה להבין דמה חילוק איכא בין פירש אחד מהם לחצר אחרת שמפקחין לדעת הרמב"ם לבין נעקרו כולם, דהרי בכוב"כ אין כאן קבוע, ומה פשר דברי הרמב"ם שדווקא בנעקרו כולם אין כאן ישראל קבוע, וגם מה שביאר הרא"ש דכיון שנשארו אחרים קבועים במקומם כמחצה על מחצה דמי אינו מובן. וכדברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש פסק המחבר בס"י שכט סע' ב.

ונראה לומר דביומא שם פ"ה ע"ב ילפינן שפקוח נפש דוחה שבת אף בספק מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם ופירש"י אשר יעשה האדם המצוות שיחיה בהם ודאי ולא שיבוא בעשייתה לידי ספק מיתה אלמא מחללין על הספק. ובתוס' (שם ע"א) ד"ה ולפקח כ' שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל. הנה שלדעת רש"י והתוס' כונה התורה שלא תהיה שום אפשרות שבדיעבד כאשר ימות ישראל, נאמר שמת מחמת ששמר על מצוה שאינה עומדת בפני פיקו"ג ולכן מראש אנו מצווים שלא תווצר כלל אפשרות כזו ולכן מותר לחלל שבת אף על ספק פקו"ג. אבל הרמב"ם שם בהל' ג כ' 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 ושלוה בעולם. ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר וכו'.

ומתוך שהביא את הקרא דוחי בהם להלכה שאסור להתמהמה בחילול שבת, ומתוך מה שדאריך לבאר בזה, נראית כונתו ברורה שאין מצות התורה עומדות בפנינו כשצריך להציל ישראל, כיון שאם תאמר שאף במקום הצלה עומדות מצות התורה הרי משפטי התורה נקמה בעולם, ואין זה כך אלא הם רחמים וחסד ושלוה, שאינן מונעות מישראל להציל ישראל חבירו או את עצמו. וחולה שיש בו סכנה נמצא במצב שצריך הצלה מסכנתו ולכן אין במעשה הצלתו עבירה כלל. ולכן דבר שהוא בגדר מעשה הצלה אף שאין במניעתו חשש שמחמת המניעה ימות החולה מותר בשבת לדעת הרמב"ם, ואסור לדעת רש"י והתוס' (אא"כ הוא ענין שע"י מניעתו תצטרף אי הנוחות של החולה למחלתו ותסכנו ואז היא ממש סכנה כמ"ש הרדב"ז בתשרי ח"ד סי' אלף ר ק"ל). ולכן בהלכה דאמדתו לח' ימים לא כ' הרמב"ם כדברי רש"י שאיירי שמחמת דחיית הטיפול לאורתא ימות, אלא אפילו ניתן לדחות הטיפול לאורתא סר"ס כעת זהו מעשה הצלה ושבת היא כחול לענין זה.

וכן כ' הרמב"ם בה"ג שאין עושין דברים הללו לא ע"י גוים ולא ע"י קטנים אף שאין בעשייתן סכנה לחולה, אלא רק חשש דרבנן שלא תהא שבת קלה בעיניהם, והרי כשקטן או גוי יעשה, לדעת הרמב"ם, לא יבוא החולה לידי

ספק מיתה מ"מ מותר לגדול לעשות כיון שגם הוא עושה מעשה הצלה ולכן מחמת החשש שלא תהא שבת קלה בעיניהם עושין דוקא ע"י גדול. וזה טעם המחלוקת גבי פירש אחד מט' גוים וישראל למקום אחר. דהנה אם אנו מצווים לפקח בשבת כדי שלא יסתבב מיתת ישראל ע"י מה שנמנענו לפקח, שזהו דעת רש"י והתוס', צריך לדעת מה פסק יהיה לאדם זה המונח תחת הגל, אם הוא ספק ישראל או ודאי גוי.

דהנה כשפירש א' מהם לחצר אחרת ונפל עליו גל ודאי שאם נניחנו שם נפסוק עליו בודאי שהוא גוי מחמת כל דפריש מרובא קפריש שהוא פסק ודאי. ורק בפירשו כולם שאז מחמת דניידי אין כאן הלכה דקבוע אבל נראה שבניידי וכל הקבוצה כאן ונפל גל על אחד אין פסק ודאי שהוא מהרוב, שהרי מציאות הקבוצה כאן מטילה ספק על כל אחד ואחד בפני עצמו שמא הוא ישראל, ומה לנו ולרוב גוים שכאן הרי הקבוצה לפנינו והספק הוא על כל אחד (שנראה שזהו יסוד דין קבוע). וגם כפי' התוס' שעזבו בני הקבוצה את המקום ונשאר אחד שנפל עליו הגל, גם אז הוא נשאר במקום הקביעות של הקבוצה ויש ספק עליו בפני עצמו. אלא אם הם ניידים פוסקים בספק כזה שהולכים אחר הרוב, והוא פסק והנהגה בספק ולא הכרעה ודאית. משא"כ בפריש אנו אומרים בודאי שמחמת שכל הספק שנוצר בו הוא מחמת שידוע לנו שיצא מקבוצה שיש בה ישראל, והקבוצה הרי יש בה רוב גוים א"כ ע"כ אנו מתחשבים בקבוצה כולה ומכריעים את דין הפורש בודאי שהוא מהרוב. ולכן מה שמקילים בפיקו"נ הוא, לדעת רש"י והתוס', שבניידי וכולם לפנינו ואיתחזק ישראל כאן אף שבכה"ת פוסקים בספק כזה שהולכים אחר הרוב אין הדין כן בפיקו"נ ומפקחים עליו את הגל, כיון שאם נניחנו כמו שהוא עדיין יש ספק שמא הסבנו מיתת ישראל במה שנמנענו מלפקח את הגל.

אבל לרמב"ם אין הספק נקבע לפי הפסק שיהיה אם נניחנו, אלא השאלה היא האם יש כאן ספק הצלה דישראל. והנה כשיש חצר שיש בה ט' גוים וישראל א' ויוצא ממנה אדם שאין יודעים מיהו, עצם יציאתו מחצר זו מעוררת ספק שמא הוא ישראל כיון שהיוצא מהחצר שייך לחצר זו ובחצר זו הרי גר ישראל. נמצא שעצם יציאת אדם מהחצר מעוררת ספק שמא הוא ישראל וכשנפל עליו הגל יש כאן ספק הצלת ישראל אף שבדיעבד אם נניחנו שם נכריע שהוא גוי. אבל בנעקרו ממקומם שוב לא נחשב הפורש שיצא ממקום כזה שעצם היציאה ממנו מעוררת ספק שמא הוא ישראל כיון שאין עצם המקום מעיד עליו כיון שאין הוא שייך לשם. ומה שבכה"ת פריש ממקום הקביעות הוא ודאי מהרוב, היינו רק כיון שדנים הדין מהו בדיעבד לאחר שליכא לברורי מה הוא אבל בפיקו"נ דנים הדין מלכתחילה — מה עצם יציאתו ממקומו וכניסתו בסכנה אומרת לנו, וא"כ הוי ספק ממש כדין פירש בפנינו שנחשב קבוע.

ויש עוד לומר שבזה יתבאר דברי הרמב"ם שם בהל' יא שכ' גבי הבאת שמן לילודת הדין דכל דאפשר לשנות משנים בשעת הבאה כגון שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה. והקשו וא לדעת הרמב"ם שבת לגבי חולה שיב"ס היא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם, ומדוע צריך לשנות שמשמע מזה שיש בזה

חלול שבת אלא שהותר כשאין דרך אחרת. וביותר יקשה למה שביארנו בהל' ב שלדעת הרמב"ם נדחית שבת אף שאין במניעת ודחיית הטיפול סכנה. וקצת דוחק לפרש כדפי' הה"ה דיוולדת אינה חולה שיב"ס כיון שזהו דרך העולם ובר"כ אין נשים מתות בלידתן. עיי"ש. ונ"ל כמש"כ שהצלה מסכנה אינה חשובה עבירה כלל. וכל זה בעצם ההצלה שעושים לחולה לרפאו או לישב דעתו או לחממו וכדו'. אבל ההבאה בשלעצמה הרי אינה הצלת החולה, וחשובה הצלה רק אם א"א בענין אחר. וכדומה לזה נראה דצריך לבשל לחולה בשינוי אם שייך (ומה שלא הזכיר זאת הרמב"ם אולי הוא משום שלא שייך שינוי כרגיל במלאכת בישול). אבל אם צריכים לבשל לו, שאין מבושל מע"ש וגם אין אפשרות לבשל בשינוי ממילא הוי הבישול כשלעצמו חלק מההצלה ואז לא אכפת לי מה שאין בדחייתו משום סיכון החולה. וה"ה גבי הבאת השמן שאם א"א בלי שינוי הרי הבאתו כדרכה חשובה הצלה. ולכן מדויקים דברי הרמב"ם שכ' וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה, הרי שהשינוי הוא רק בהבאה ולא בשאר הדברים שנוכרו בהלכה זו. חתיכת הטבור, קשירתו והדלקת הנר אף לסומא, שהם עצם ההצלה ולגביהם שבת היא כחול. אבל לדעת רש"י והתוס' אין נפ"מ בין הבאת שמן לבין הדלקת הנר דכולם מותרים אם יש במניעתם משום ספק שימות ישראל מחמת המצוה דשבת וממילא ברור שכשאפשר לשנות, ואז לא יוצר ספק מיתה מחמת שמירת המצוה משנין. ועוד נ"ל לשיטת הרמב"ם שאף שיש פעולות שאינן הצלה ממש, כבישול וכדו', שאפשר לעשות ע"י קטנים, ודאי שאופן זה לא גרוע משינוי וצריך לעשות על ידיהם מעיקר דין תורה, ונראה שמחמת הסברא שלא תהא שבת קלה בעיניהם חשוב כלא אפשר, שחכמים בגזירתם מנעו אפשרות זו, וממילא בבישול דגדולים הוי הצלה ממש.

ובביאור החילוק שיש בין סוגי הפעולות שעושים לחולה שביארנו, שיש פעולות הצלה וריפוי ממש ויש פעולות הכנה לכך שאם אפשר לשנות בהם אין בחילול שבת בהם משום הצלת החולה, ובביאור דין פרישה מט' גוים שכ' הרמב"ם, מבואר אל נכון החילוק בין ההסבר שכתבנו בדעת הרמב"ם שלדעתו הצלת חולה שיב"ס אינה מנועה מחמת מצוה דשבת, לבין אם נימא שהוא סובר סתם דשבת הותרה אצל פיקר' ולא נדחית בלבד, דלפי' לא מבואר מדוע צריך לשנות בהבאת השמן דיוולדת וגם לא מבוארת שיטתו לחלק בין פרישה מקבוע לפרישה מנייד.

ועוד הוכחה לגדר זה דסכנה דשבת תתבאר בבחינת ההבדל בין מלאכת שבת לעינוי דיוה"כ. דהנה חולה שיב"ס הטיפול בכל צרכיו הוא ספק הצלה שדוחה את השבת אבל ביוה"כ אין דין להציל את האדם מעצם הרעב שהרי העינוי הוא מצות היום. ורק מי שהרעב גורם לסכן אותו בין אם עצם הרעב מסכנו כמו במי שאחזו בולמוס, או שהוא מצטרף להחלישו ואז יתכן שתגבר מחלתו וימות מחמת המחלה, רק אז מאכילים אותו. והיינו שבשבת, כפי שאמרנו, כל מעשה הצלה אף שאין במניעתו סיכון החולה אבל הוא מבריא ומחזק את החולה דוחה שבת שילפיגן מוחי בהם שמשפטי התורה הם חסד בעולם ובכלל זה איסורי מלאכות דשבת. אבל א"א לומר סברא זו גבי עינוי דיוה"כ דעצם העינוי יש בו צער

להרבה אנשים, ומה שגם החולה מצטער מחמת העינוי כשאר האנשים אי אפשר לומר ע"ז שמשפטי התורה דעינוי הוא חסד בעולם ולא בא לצער את האדם, דודאי מצוה זו באה לצער את הגוף, ורק בשבת שאין איסורי המלאכה באים לצער כלל הנה כשיש בריא שמצטער מחמת שאין לו אוכל וכדו', אסור לו לעשות מלאכה מחמת מה שמצטער, דאף שאין הצער המצוה, מ"מ הבריא נצטוו בה בכל אופן אף שמצטערים. אבל חולה שיב"ס שכל דבר שעושים לחזקו הוא בגדר הצלה, מניעת הצער ממנו הוא ג"כ מעשה הצלה שדוחה את איסור המלאכה דשבת. וביוה"כ שצער הגוף דעינוי הוא עצם המצוה הנה גם בחולה שיב"ס א"ל דהאכלתו כדי לחזקו ולהבריא דתדחה את המצוה דעינוי שהיה שייך לומר זאת רק אם המצוה דעינוי לא היתה באה לצער. אבל אם החולה נמצא במצב שאי האכלתו תחליש אותו והוא עלול להסתכן מחמת העינוי או ודאי שהאכלתו היא מעשה הצלה דלגבי סיכון הנפש ודאי ששייך לומר דאין עינוי דיוה"כ נקמה בעולם אלא חסד, שעינוי דיוה"כ בא רק לצער הגוף ולא לסכן החיים. ולכן בסתם חולים שיב"ס שמחלתם לא באה מחמת הרעב (דלא כמי שאחזו בולמוס) אין לנו להניח בסתמא שמניעת המאכל מהם ליום אחד תסכנם, ורק אם החולה אומר שצריך לאכול, או שהרופא אומר שצריך לאכול שאל"כ יחלש ותכבד מחלתו מאכילים אותו. ובוזה יתבאר דברי הרמב"ם הנצבים בריש דברינו בפ"ב מה' שביטת עשור הל' ח' חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביוה"כ וכו' מאכילין אותו. והוא הדין והוא הטעם גבי יולדת מג' ועד ז' דכל ג' אנו יודעים שהיא חלשה ביותר והעדר אכילה כשלעצמו עלול לסכן אותה ואין משגיחין באמירתה כלל. אבל מג' ועד ז' סתם אין העדר האכילה מחליש אותה ומסכן את מצבה, אבל ודאי שיתכן שהאכילה או אור וחום וכדו' יחזקו אותה וימהרו הבראתה. ולכן גבי שבת פסק המחבר בשו"ע כדברי הרא"ש והרמב"ם שעושים לה כל צרכיה א"כ אמרה שאינה צריכה, ואז משום שהדבר ספק אמרינן שגם בלא דברים אלה תבריא מהר ממש כמו איתם. אבל ביוה"כ כל זמן שלא אמרה שהיא צריכה, פסק השו"ע כדברי הרא"ש שאין מאכילין אותה וזהינו שאין לנו סיבה לומר שהעדר האכילה יחליש אותה ויסכן מצבה כדי שתאמר לנו. ובוזה נתבאר דברי הרמב"ם והרא"ש והמחבר אל נכון.

ויש עוד לומר דלא רק גבי חולה שיב"ס הוי האכילה בגדר הצלה ומבשלין לו בשבת, אלא אף במי שאין לו מה יאכל לזמן מרובה עד שימות ברעב הוי אכילתו כעת אף שאינו עומד למות בחינת הצלה ממיתתו שימות בעתיד אם לא יאכל כלל. ולכן התיר הרמב"ם בה' מאכ"א פי"ד הל' יג' להולך במדבר ואין לו מה יאכל לאכול מאכל אסור אף שאינו מסוכן כרגע, כדיוק הצפנת פענח שהבאנו למעלה, ואין צורך להגיע לסברתו שמחמת שיהיה מותר לעבור עבירה אח"כ הותרה לו עבירה זו כבר עתה.

נמצא תורף הדברים שלדעת הרמב"ם והרא"ש והמחבר בשו"ע חולה שיב"ס או ספק סכנה, עצם הצלתו הכוללת גם חיזוקו והבראתו דוחה שבת אף בדברים שאין במניעתם או דחייתם סיכון תחולה, ולכן במקרה של קטיעת אבר, למשל, שאפשר למנוע את סכנת תחיים באופן פשוט ולאבד את האבר, ואפשר לחבר את



האבר בחזרה ע"י מלאכות האסורות בשבת מרובות יותר, למרות שמשום איבוד אבר שאין בו סכנה אין מחליין שבת, מ"מ כאן חיבור האבר הוא פעולת הצלה, ולדעה זו יהיה מותר לעשות כן כיון שעצם ההצלה דוחה שבת. ולכן מאכילים ומחממין לחולה שיב"ס בשבת ויולדת מג' ועד ז' אף שאינם אומרים שהם צריכים לכך, והיינו אף שאין חשש שבמניעת הטיפול יחלשו ותכבד מחלתם אלא אם אך טיפול זה מחזקם ומבריאם. אבל ביה"כ שעצם המצוה הוא העינוי והצער אין הבראת חולה בהאכלתו דוחה העינוי, וה"ה ביולדת מג' ועד ז', ודווקא אם העינוי מסכנו או שעינויו עלול להתחלשו ולסכן חייו ולכן אומר שצריך לאכול, או שהרופאים אומרים שצריך לאכול מחמת זה, מאכילים אותו.

הרב משה הרשלר  
ירושלים

## בדין בת שנולדה לאם יהודיה ואביה גוי לכהן

שאלה: בת שנולדה לאם יהודיה ואביה גוי אם מותרת להנשא לכהן, וזה שעת הדחק שאם יבטלו השידוך תצא הבת לתרבות רעה, ועתה היא לומדת בבית ספר דתי והחתן ירא שמים.

עיקר הדין ביבמות מה א דכי אתא רב דימי א"ר יצחק עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הוולד ממזר, ריב"ל אומר הוולד מקולקל לכהונה מק"ו דאלמנה וכו' ובמסקנא הלכתא עכו"ם ועבד הבא על בית ישראל הולד כשר, כותב הרי"ף דנחלקו בזה רבותיו דיש דסברי דהוולד כשר לישראל אבל לכהונה הוולד פגום דאי בריתא היא אסורה לכהן, ויש מרבתינו דלא מסיימי דהוולד פגום, וכתב הרי"ף דמספק"ל אי הוה פגום אי לאו, ובפשטות משמע דהוה ליה ספק להלכה והוה ספק מה"ת ואם נישאת תצא, מיהו הרי"ף סתם ליה. והראב"ד בהשגות על הרי"ף הובא בספר הזכות הכריע כשיטת הסוברים דהוולד פגום, וכן הרא"ש שם אות ל כתב דאינו רואה מקום לספק דסתמא דכולהו אמוראי דמכשרו מידו דהוולד פגום לכהונה ק"ו מאלמנה, וכיון דק"ו לית ליה פירכא ליכא מאן דפליג עליה, וכן הטור באהע"ז סי' ד כתב דהוולד כשר ופגום לכהונה וכתב הב"י דהטור סתם כדעת א"א הרא"ש והיינו דס"ל דהוי מה"ת. וכ"כ הריטב"א ס"פ האומר בשם רבו דפסול, וכן בפ"י ר"א מן ההר ליבמות שם כתב דהעיקר שהבן פגום, וע"י בהגר"א סי' ז ס"ק נד.

והרמב"ם פט"ו מאיסור"ב ה"ג כתב דהוולד כשר ולא הזכיר דהוולד פגום, ודעת הב"י ורש"ל וב"ש סי' כב ועצי ארזים פו"ר סי' ד אות ה דמדעת הרמב"ם דהבת כשרה לכהונה, וכן הסכים בבית מאיר, {ובמשל"מ וכנה"ג בתגהות להל' סנהדרין נסתפקו בזה}. וכן פסק בנימוקי ביבמות שם שכתב דמשמע שהיא מותרת אף לכהונה דלא חייש לפסול כהונה דהא קי"ל שאין הכהן צריך לבדוק אלא במי שקרא עליו ערער, וא"ת והא איכא קל וחומר י"ל דאינהו סברי אע"ג דהיא מתחללת בביאה זו אין הולד מתחלל דרחמנא אפקריה לזרעא דעכו"ם והולד נגרר אחר האם כאילו כולו ישראל, ומשמע דמפרש כן ברי"ף, וע"י עולת שמואל חאה"ע סי' ב דהאריך לבאר דמג"ל להנימוקי דהרי"ף סותם דכשר, וקצת משמע בנימוקי ד"ג כרי"ף מן ואנן מספקא לן, וע"י חידושי אנשי שם על הרי"ף שתמה ג"כ על הנמוקי דהא הרי"ף מספק"ל, וכן תמה בכנה"ג וע"י ברכ"י שם שכתב דהרמ"א בתשובה סט ובנימין זאב כתבו דדעת הרי"ף דכשר לכהונה, וע"י משכנות יעקב סי' ב שהאריך להוכיח מהגמ' דאינו פגום.

אבל הרמב"ן בחי' ליבמות שם וכן בספר הזכות הובא במ"מ פט"ו מהל' איסור"ב ה"ג וכן ברשב"א כתבו דדעת הר"ף דהדבר ספק ואם נשאה אין מוציאין מידו והולד ספק חלל. ובמל"מ פ"ג מאיסור"ב ה"ג תמה דכיון דהוי ספק חלל ומשמע מה"ת אמאי לא תצא. ואי מדרבנן אמאי הוי חלל ע"ש. וכן ביש"ש יבמות פ"ד סי' לח [ועי' יד אהרן אהע"ז ד הגה"ט ולא ראה דברי היש"ש בפנים] תמה דאי הוה חלל ע"כ תצא. ועי' שו"ת מהרש"ל סי' ית. ובהשלמה [תוס' חד מקמאי] ביבמות שם כתב דאם נשאת לכהן מוציאין מידו. ואפשר דזה כראב"ד או כרא"ש. או דס"ל דהר"ף מספק"ל והוי ספק חלל ולפיכך מוציאין.

ומרן בשו"ע פסק בג' מקומות סי' ד סעיף ה וסעיף יט וסי' ז סעיף יז דהוולד כשר לקהל אלא שפגום לכהונה וכ"מ בהגר"א. ומשמע דלא פסיק"ל ברמב"ם להקל אע"פ שפי' כן בכ"מ ומכיון שהראב"ד והרא"ש מחמירין דוודאי פסול וכ"ד הטור דכתב בב"י דהטור בשיטת אביו קאזיל, וכ"מ שביאר בחלקת מחוקק סי' ד סק"ג. [מידו בסי' ז סקכ"ו כתב מלשון פגימה דמשמע דלכתחלה לא תנשא אבל חללה ממש לא הוי, ומשמע דנקיט זה להלכה]. וכ"כ בבאר הגולה דלדעת השו"ע אם נשאת תצא. וכן בברכ"י כתב דדעת השו"ע דאסורה לכהונה מה"ת.

ובדעת הרמב"ן כתב בפת"ש משעה"מ פ"ט מאיסור"ב ה"ג דהביאור דאין מוציאין דחיישינן לגט מעושה. ולפי"ז גם לרמב"ן צריך להוציא אותה אלא שאין ב"ד יכול לכפות על זה.

ובב"ש כתב דאף דהשו"ע פסק דאסורה לכהונה מה"ת מ"מ להלכה כיון דלהרמב"ם כשר ולנימוק"י אליבא דהר"ף כשר, וגם לרמב"ן רשב"א וריטב"א ללשון אחד אין מוציאין אותה אם נשאת משו"ה בדיעבד לא תצא. ועי' נח"צ ס"ק ת.

ובשו"ת רמ"ע מפאנו כתב דהאי ק"ו פריכא ורק מדרבנן הולד פגום, וגם בשו"ת הגרע"א סי' צא דכתב דהק"ו פריכא ורק מה"ת שייך רק בעבד הבא על ב"י דאיכא איסור דולא יהא קדש אבל בגוי דביאתו היתר מן התורה כמו שכת' התוספות ספ"ק דיבמות צ"ל דהוי רק דרבנן דליכא ק"ו מאלמנה לכ"ג דאסורה מה"ת. ועי' עמודי אור סי' ג אות ח דמ"מ באיסור א"א דהוי איסור מיתה, וזה צע"ק.

וגם בבית מאיר אהע"ז שם כתב דהק"ו לא הוה רק בו' עממין ע"ש ובפני משה סק"ב כתב דילפי' מו' אומות במה מצינו מו' אומות ולפי"ז אפשר דהוי מה"ת. וע"ש דלהר"מ והשו"ע דאף בו' אומות בעי' דרך חיתון צ"ל דהק"ו דרבנן, ועי' ארצה"פ שם.

והנה שיטת רש"י דהא דאמרי' בזה פגום לכהונה לא קאי אלא על הבת שאסורה לכהן אבל בבן לא שייך זה דפשיטא דבן הנכרי ועבד לאו כהן הוא ואי משום דלא ישא כהנת כיון שמותר בישראלית ה"ה בכהנת דלא הוזהרו כשרות. אבל הרמב"ן בחידושו וספר הזכות כתב דכיון דגמר ק"ו מאלמנה כאלמנה ויש לה דורות אף זה הפגום, עיי"ש. ועי' עצי ארזים שם סק"ו כתב דבירושלמי יבמות פ"ד ה"ט מבואר דוקא שאם היתה נקבה שהיא פסולה מן הכהונה ע"ש שכתב טעם דלא קאי ק"ו על הבן וכתב ע"פ התוס' יבמות דאין חלל אלא מאיסורי

כהונה, ועייש שמסיק דהאחרונים לא הביאו הרמב"ן דלא ס"ל הכי להלכה. דהנה יחיד בזה, וגם השו"ע כתב בס' ז רק בבת שלא תנשא לכהונה.

ושו"ר באבני גזר אבע"ז ס' טז דהסכים שהשו"ע פסק דלא כרמב"ן וכתב הטעם דכיון שהבן הזה שנולד מגוי הבא על בת ישראל, ישראל גמור הוא כשאר ישראל ואין פסול כהונה עושה רושם בו כלל דבלאו פסול כהונה נמי אינו כהן אי אפשר שיפסל ורעו יען שבעצמו אין בו פסול ולא דמי לחלל שמזרע אהרן הוא ואף אם עבד בלא הודע לא חילל ועבודתו כשרה, הנה שאף עכשיו כהן הוא וחללתו פוסלתו ע"כ הפסול נמשך בזרעו משא"כ זה שבו אין שום פיסול.

ולמעשה אם בא לשאול יש לנקוט לדינא דכיון דהשו"ע הכריע כראב"ד ורא"ש וטור וההשלמה דאפילו גישאת תצא וכמוש"כ בבאה"ג וברכ"י, ואפילו לדעת הרמב"ן רשב"א ומ"מ דאם גישאת לא תצא מ"מ הוולד ספק חלל ועי' מאירי, והרבה פוסקים כתבו דהוא ספק מן התורה, ואפילו הוי מדבריהם מ"מ אין מקום להתיר לכתחילה להנשא, ומי שרי לן להרבות ספק איסורי כהונה וספקי חללות בישראל, וגם דורות הבאים יהא להם תרעומת על הרב המתיר שפסלו דורותיהם, ול"מ לדעת הרמב"ן דגם הוי פגום, אלא גם לדעת רש"י דרק בתה פגומה ובנה לאו דוקא ואינו פוסל אשתו בביאה לעשות בניו חללים, מ"מ לגבי בתה אפשר דהוי פסול מה"ת.

ועוד נראה דאפשר דעל היודע ומכיר בזה, אין לו רשות שלא להודיע ולהפרישם מאיסורא, שלא לרבות פסולים בישראל, ואין לסמוך לומר דחוקת כהנים בזמן הזה ריע הוי גדר ס"ס, וכבר האריכו הפוסקים בזה, ועי' חקרי לב ריש חלק אבהע"ז שהאריך להוכיח דאפילו בספיקי דרבנן מוציאין ולא סמכין אריע חזקיהו דכהנים בזה"ל. עי' מג"א תנז סק"ט מהמהרי"ל ומהרי"ו וכן בס' רא, ועי' שד"ח מערכת כ כלל צב שהביא הפוסקים בזה והגאון בעל ישועות יעקב באר"ח ס' שמג סק"ב לא סמך להקל בכהני זמננו, ואמנם בצ"צ להגרמ"מ חאע"ז ס' יא סמך על זה להתיר בת כהן לע"ה. מ"מ בפסולי יחס ומשפחה אפשר שגם הצ"צ לא הוה מתיר לסמוך ע"ז.

מיהו אם גישאת אין צורך לכפותו להוציאה דהב"ש סמך לענין זה דאין מוציאין, ומשמע דזה מן הדין ולא משום סברת השעה"מ מטעם גט מעושה אלא בהא יש לסמוך על המתירין, ובזה אפשר לסמוכי נמי ספיקי דריע חזקת כהונה.

הרב משה הרשלר  
ירושלים

## הנדסה גנטית בהבטים הלכתיים

### דור הפלגה

הניסוי שנעשה לא מזמן ע"י פרופ' מ. ק. מקליפורניה בצוותא עם השרות ההמטולוגית של בית חולים בירושלים, להשתיל חומר גנטי מנוקה למח העצם של חולה שנמצאת במצב אנוש וחשוכת מרפא במחלת התלסמיה, שהיא מחלה תורשתית שהנפגעים בה סובלים מחוסר דם חמור כשהגוף איבד את הכושר לייצר המוגלובין — אותו חלקיק בכדוריות הדם האדומות הנושא את החמצן אל רקמות הגוף, והם זקוקים לעירווי דם רבים ותכופים שגורמים לסיבוכים ומשקעים של ברזל, ותופעות לוואי ההורסות את הכבד והאברים החיוניים עד הקץ המר. זה היה הניסוי הראשון בהנדסה גנטית על בני אדם. על ידי טיפול זה היה צריך לעורר בעזרת הגנים המורכבים והנקיים את תאי מח העצם לייצר את ההומוגלובין.

הניסוי היה בלתי מוצדק מכיון שטרם היה מוסמך ועורר סערה בכל העולם, ובפרט במישור הרפואי והמוסרי. וזה נתן מקום להתחיל לחשוב על המהפכה הביולוגית המתפתחת, ושבעיצומה אנו חיים. היידע שמצטבר אצל אלפי מדענים רופאים וביולוגים הפועלים בשטח זה, והמיכשור המדעי רב העוצמה של המיקרוסקופים האלקטרוניים שבכוחם להגדיל עצמים מליון מונים, האולטרא-צנטריפוגות שמפעילות לחצים פי מאה אלף מכוח הכובד, ואלפי מכשירים וכוחות חשמל והאוטומציה שעוסקות במדידות והרכבות המבטיחות שינוי ומהפכה בכל אורח ואורך החיים שלנו.

ההתפתחות נמצאת במצב תאוצה, ואסור לנו להיות חסרי דמיון שלא לחזות ולנבא מה צופן העתיד לבא, לפני שלשים או ארבעים שנה היו אומרים על ההתפתחות שכבר הגענו אליה היום שזו חלום והזייה. האם עידן של המחשב אינו מדאיג, מצויות כיום תגליות במישור זה שמעורר כבר בהלה בסיכון העלול להוציא את כוחו העצום של המחשבים שלא כהלכה, אם לא נדע לעצור בזמן מלנצל את כוחו העצום של המחשב, אפשר שיקום הגולם על יוצרו, ודור אוטומטי של מחשבים ינהיגו את העולם ויכפו את מוחו של האדם לכוחם.

החכמה תחיה את בעליה כלל אמת בפי החכם מכל אדם. ובכל זאת בדור שלנו אנו חייבים לשאול האם רצויה ההתעצמות הכבירה של החכמה המדע

והמחקר, האם יש בכנפיהם בשורת אושר למשפחת האדם, האם נשכיל לנצלם בתבונה ולתועלת. אכן כל התקדמות מדעית טומנת בחובה יתרונות רבים שעולים וכדאיים, למרות שיש להם השלכות קשות. המהפכה המכנית והתעשייתית העניקה לאדם יתרונות עצומים וטובות הנאה לאדם לאין סוף, שהביאה למפגעים כבדים: סכנת מלחמה של נשק ממוכן ומסוכן, סכנת תאוונות התחבורה, זיהום אוויר וגזים מורעלים, תנועות אוכלוסין שיוצרים בעיות חברתיות, מחיר כבד, אבל כנראה שהיה כדאי. מאידך, המחקר האטומי בשטח האנרגיה הגרעינית מפחיד את האנושות ומאפיל על כל התועלת שעשויה לצמוח מכאן. ואכן האנושות עומדת על גודל הסכנה ומפעילה פיקוח חמור.

כבר עתה קשה ואין בידנו כח או יכולת לפקח על השימוש בסמים, ברור הוא שהם רק תהליכים ראשוניים בשורת ההתפתחות של כל מיני חמרים, אשר יביאו ניוון על האוכלוסיה האנושית.

האם דורנו „דור ההפלגה“ ש„רבו בחיי“ והרבה מחכמי ישראל מסבירים שאנשי דור ההפלגה היו בעלי כוח וגבורה וגדולים בחכמה ובקומה והיו חיהם ארוכים ולא יבצר מהם לעשות כל דבר, והם חשבו תחבולות כדי להציל את העולם ממבול מים ואש. אולם רצונו של הבורא גזרה להפיצן לכל רוח, שכן איחוד הכוחות הכבידיים של האדם שרוצה להתעלות על חוקי הבריאה יש בה סיכון ממשי, ועלול לקעקע את היסוד האנושי החברה.

### התפתחות המדע הביולוגי

המחקר הביולוגי מתקדם בהרבה שטחים ושדות פעולה, עם צפייה להצלחה שיביא ישע לאדם, יחד עם זה מתעוררות בעיות הלכתיות ומוסר. ואין ספק ש„ההנדסה הגנטית“ הוא הצעד המשמעותי ביותר של ההתקדמות במישור המחקר הביולוגי.

פריצת דרך ישנו כיום במחקר הגנטי, לבודד גנים וגורמי תורשה בלתי תלויים ולסדר מחדש את מנגנון בניין התא, למזג תאים מסוגים שונים בתכלית, ולצרף את תכליתן התורשתית ואת מנגנוניהם, וכן לשנות התוראות התורשתיות הגנויות בצופן הגן, נעשים ניסויים מרחיקי לכת שיש בהם סיכון רב לאנושות בכלל, ולאנשים שעליהם נעשים הניסויים בפרט. כדאי לדון בכמה נקודות שבהן, נסיונות הרופאים על בני אדם הן ברשותם ואפילו שלא ברשותם נעשים כיום כמעשים בכל יום. נקח תחילה את המקרה שהתחלנו בו:

אשה מסוכנת במצב של ייאוש, הרופא מציע לנסות עליה את הניסוי הראשון בעולם, בהנדסה גנטית. הייעוד של הניסוי היה לנסות להציל את חיה של הצעירה שנאבקה עם מר מחלת הטלסמייה, ובעיקר לנסות להגיע להישגים מדעיים רחבים, והוא עושה זאת למרות שהם חושפים את הנבחרים לניסויים בלתי בטוחים מבחינה רפואית, ולתוצאות אולי יותר רחבות, לגרום שניצור גנים וחידקים מזיקים שיגרמו למגיפות או תוצאות תורשתיות מאיימות שהאדם לא יוכל להשתלט לעצור בעדם.

כמה שאלות בדבר: הראשונה, האם מותר לעשות את הניסוי שאינו מובטח, בכדי להציל את הצעירה, אע"פ שאם לא יצליח הניסוי הוא מסכן את הצעירה, גם במעט החיים שהיא יכולה עדיין להמשיך לחיות. והנה בגמ' ע"ז כו ב אמרו שלחיי שעה לא חיישינו, ומותר לסכן חיי שעה כדי להשיג אפשרות לחיות חיים תקינים ובריאים. ונחלקו הפוסקים דבעל "משנת חכמים" סובר דרק אם יש ספק השקול מותר, דכיון שאם יתרפא יתרפא לגמרי לחיי עולם, הכריעו דעדיף להכנס לספק ולא לחוש לחיי שעה, דחיי עולם עדיפי. והגר"ע באחיעזר ח"ב סימן טז כותב דאף אם הניתוח מסוכן מאוד וקרוב יותר שימות מהרה, לא חיישינו לחיי שעה כיון דאפשר שיתרפא אף בספק רחוק. לדבריו רופא שמטפל בחולה קשה ואין הוא רואה סיכוי להצילו באמצעות התרופות השגרתיות המנוסות, יכול להשתמש בתרופה חדשה שטרם ניסו אותה, העשויה להביא מרפא לחולה המסוכן [ע"י מה שהארכנו למעלה במאמר "חיובי הצלה בחולים ומסוכנים"]. מובן שגם הגר"ע אינו מתיר אלא כשיש סבירות שזה יכול לעזור, אבל "נסיון" שבנוי רק על תיאוריה שאינה מבוססת כלל וטרם עבר את גבול הניסוי, אפשר שאין זה בגדר ספק.

### ניסויים על בני אדם

השאלה היא האם 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. השאלה בנידון דידן תהא האם מותר לנסות באדם מסוכן שעומד למות ואין לו עוד סיכויים לחיות, ובניסוי זה אף שנקרב את קיצו, אפשר שנמצא תרופה להרבה חולים שיש להם עוד תקוה על ידי רפואה זו לחיות.

והנה יש להקשות שהדין של בן פטורא שימותו שניהם ואין להציל עצמו בשתיית המים מפני שעל ידי זה יגרום לסיכון של חיי שעה של חברו זה סותר לכאורה את הדין של ע"ז דמותר לסכן חיי שעה עבור חיי עולם, וצריך לחלק ולומר שלא אמרו בע"ז אלא לסכן את החיי שעה שלו עבור חיי עולם שלו, אבל לסכן חיי שעה של חברו עבור חיים שלו או של הזולת לא מצאנו להתיר.

וגם בשביל טובת "הכלל" אסור להעמיד בסיכון את חייו של הפרט, שהרי מי שברח לעיר מקלט כתב הרמב"ם שאפילו הוא שר צבא כיואב בן צרויה אינו חייב לסכן עצמו כדי להציל את ישראל, ואף שבמלחמה מותר וחייבים אנו לסכן עצמנו כדי להציל הכל הוא היתר מיוחד של הכלל עבור הכלל. אפילו מתנדב מדעתו כיון שמצטרף לכלל הוא בכלל כי תצא למלחמה. [וכבר האריכו בזה למעלה הגר"א רבינוביץ שליט"א].

### הנדסה גנטית

בתחום של "רבייה" יש התקדמות רחבה, יש ציפיות רחוקות טווח שיש בהם השלכים רבים, ויש כבר דיון רחב בעולם התורה על בעיות הלכה רבות

שמתעוררות מכן. דיני יחס ויחוסין, אבהות ואמהות, איסורי נישואים ופסולי עריות פגיעה במוסר הנישואין וקדושת המשפחה.

הרצון להשתלט על ידי הרכבות שונות והכלאות להקים גנים חדשים שקשה לדעת אם יהיו עמידים מפני מחלות ומגפות, וכן יביאו לידי חוסר איזון במבנה האנושי וגם לידי עיוות שיכול להגיע לידי עיוות מפלצתי, על ידי הכלאות של סוגי תאים וגנים אולי יקום על ידי תערובת של אלו צורת אדם משונה יצור כלאים. כבר עמדו חכמנו על הסיכון שיש בתוצאות של הרכבת מינים, ואמרו (פסחים נד ב): „הוא ענה אשר מצא את הימם, מה עשה הביא חמורה וזיוג לה סוס ויצא ממנה פרדה, ולכך נקראו הימם שאימתן מוטלת על הבריות דאמר רבי יוחנן מימי לא שאלני אדם על פרדת לבנה וחיה“. חוקי הבריאה כולם עשויים בדעת ובהשכל, הם תואמים את כל מהלכי היקום, וכל סטיה מהמהלכים של מסלולי ימי בראשית אינם תואמים את מהלכי הבריאה, וכך אמרו חכמנו ז"ל: אמר הקב"ה אני לא בראתי הזק בעולם ואתה בראת הזק, חייך שאני בורא לך דבר הזק, הביא חכינה וזיוג לה חרדן ויצא ממנו חברבר — ומעולם לא נשך חברבר לאדם וחיה.

כל שוני ושינוי במערכת הבריאה יש בו חוסר אמונה, וכבר כתב הרמב"ן (ויקרא יט יט): המרכיב שני מינים — משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאלו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך, ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות. וטעם הכלאים שלא לערבב הכחות המגדלים הצמחים להיות יונקים זה מזה, וכן אמרו חז"ל אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע ומכה אותו ואומר לו גדל כמו שנאמר הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ, וכל המרכיב שני מינים זה בזה מבטל חוקות שמים.

האם יש אמצעי שמירה אצל המכונים והמעבדות להשגיח שלא ימלטו מתוך המבחנות חידקים, אשר יברחו בתוך צינורות הביוב שאינם עמידים בפני מחלות, ויש להם סגולות חדשות אשר יביאו שואה וסיכון לסביבה, יש צורך לחכמי התורה ללמוד את כל קשת הבעיות שהמהפכה הביולוגית תביא ועלולה להביא, ולצאת לעולם המדע בהכוונת תכניות המחקר שיהיו סגורים בתוך מישורי ההלכה והמוסר.





through their combined involvement in the Beth HaMidrash LaTorah of Skokie' Illinois and the inspiration both gave to and received from that institution.

This particular volume was also made possible by the generosity of a select number of friends of the Regensberg Institute, some of whom studied at the feet of HaRav HaGaon Haim David Regensberg, Z"TL. Their names are listed elsewhere in this volume.

*Rabbi Don Well*

ט' ניסן תשמ"א  
יום השנה לפטירתו של מורי  
הגאון רבי ח. ד. רגנשברג זצ"ל  
שיקגו

vancing the dialogue between Torah and science serving as the ready consultant and authoritative spokesman for Torah opinion. He too was dedicated to the formation of a generation of young scholars and teachers attuned to the religious needs and outlook of contemporary Jewish society. Finally, he too was active both on the shores of Israel and the United States, implanting the love of Zion in his disciples and translating it into reality in his own life. It is precisely therefore the breadth of interest and knowledge, and the twentieth-century consciousness, intermingled with the capacity to forge a union between *hidush* and *p'sak* that makes the parallel between the Regensberg Institute and the giant for whom it is named so fitting and meaningful.

Yet were it not for the felicitous involvement of two other individuals, the Regensberg Institute might still be an inchoate dream. The incredible scholarship and energies of HaRav HaGaon R. Moshe Hershler Shlita, coupled with the daring vision and resources of Rabbi Aaron Regensberg, Shlita, have given the Institute direction and substance. HaRav Hershler, Shlita, is chiefly responsible for both the concept and program of the Regensberg Institute and presides over all its educational and publishing projects with genius and great dedication. In this generation of the ingathering of Israel's dispersed exiles, he has forged for himself a world-wide reputation as a *mekabbez nidhe kitve yisrael*, bringing to light many centuries-old' lost treasures and dispersed manuscripts of rabbinic scholarship. In many ways, the mantle he wears is cut from the same cloth as that worn by HaRav HaGaon Haim David Regensberg, Z"TL, *lehavdil ben haim lehaim*.

Rabbi Aaron Regensberg helped formulate the program of the Institute and immediately discerned its enormous potential. From the moment of its conception, he has encouraged and sponsored its forward movement. Himself spurred on by his devoted and equally generous and discerning wife, Charlene Geifman Regensberg, Rabbi Regensberg recognized the promise of a fitting memorial to his sainted father in the developing Institute.

The harnessing of the energies of these two men to the goal of establishing the Regensberg Institute was not accidental; it was achieved

of the Institute are available to serve as consultants to bureaus of the Israeli government whenever their expertise is thought useful in designing legislation or ministerial policy. These are a few of the seminal activities in which the Institute is engaged.

It will be apparent from the above that the Regensberg Institute has set for itself a number of unique objectives. First, it has chosen for its focus that terrain where Jewish law intersects with current and socially significant issues' often involving a technological base. Second, the Institute is committed to furthering the fruitful collaboration between practitioner and theorist. In fact, the Institute has for its third purpose not merely the advancement of the dialogue between *Talmid Hakham* and physician, but the socialization of a new generation of Talmudic and scientific scholars involved in the joint development of a Torah-based perspective on problems of modern civilization. Whatever vehicles of education and communication offer promise for the implementation of these goals will be employed and current plans envision the establishment of a major center in Zion from which Torah will go forth and Halakhic guidance will be disseminated through both the written and spoken word. The Regensberg Institute is only beginning to embark on its course but it has already succeeded in winning recognition from the governments of Israel and the United States. Indeed, it is also this creation of a colloquium between scholars on both continents to which the Regensberg Institute is committed as a fourth major objective. Perusal of the table of contents of this volume will quickly demonstrate the degree to which the Institute is breaking new ground and stimulating an exchange of views and research findings on an international scale.

In many ways, these unique goals reflect the spirit and personality of the individual for whom the Institute is named, HaRav HaGaon Haim David Regensberg, of Blessed Memory. His career as scholar and educator' as *Posek* and *Rosh Yeshiva*, was also focused on the elevation of Torah learning and scholarship, not in grand isolation but in consonance with the society in which he lived and taught. He too was immersed in seeking out and bringing to bear Halakhic solutions to the socially significant issues of his day. He too was instrumental in ad-

## FOREWORD

The present volume, which constitutes the second in a continuing series of publications by the Regensberg Institute in the area of Halakha and Medicine, is the fruit of scholarly research conducted and edited since the first volume was published only one year ago. The response to that first volume was extremely gratifying; it elicited an enthusiastic reception both from the world of rabbinic scholarship and from circles of physicians and other professionals whose labors relate to the science and art of medicine. This success in the rapid preparation of a second volume even while its activities have expanded into additional areas of research and education augurs well for the future growth of the Regensberg Institute and its flourishing into a foremost institution of higher Jewish learning and advanced rabbinic research on the contemporary scene.

Although the Regensberg Institute is still only in its infancy, it has already made significant strides in a number of areas. It has sponsored and conducted two annual summer conferences on the subject of Halakha and Medicine which served as the inspiration and springboard for the two collections of articles published under the same title. The Institute supports a Koleh of promising young researchers whose explorations are directed toward enriching future publications of the Institute or preparing for one of the public forums which feature lectures by Institute fellows. Future publications include a nearly-finished volume on *Gittin* — Jewish divorce law — among other topics which are presently high on the Institute's agenda. Chief among the public forums alluded to is the ongoing seminar held in a Be'er Sheva hospital where an unusual experiment is taking shape: a state-of-the-art practicum in a hospital setting where a cross-fertilization is taking place between Halakha and medical science through the interaction of Rav and physician in continuous intensive liaison. In addition, personnel

"The Best of Doctors Destined for Gehennom" elucidated — <i>Rabbi Yitzchok Aaron Shapiro</i>	335—339
The Concept of "Danger to Life" pertaining to Shabbath and Fasting on Yom Kippur — <i>Rabbi Shabtai Avraham Hacohen Rappaport</i>	340—346
May a Kohen Marry the Daughter of a Jewish Mother and Gentile Father? — <i>Rabbi Moshe Hershler</i>	347—349
Genetic Problems as Viewed by the Halacha — <i>Rabbi Moshe Hershler</i>	350—353

## SHABBATH IN MEDICINE

Performing Acts Prohibited on Shabbath by means of a Gentile — <i>Rabbi Yehoshua Neuwirth</i>	199—204
Use of Voice Controlled Diagnostic Computer on Shabbath in hospitals — <i>Prof. W. Z. Low</i>	205—223
Attaching Medical Equipment to Patients on Shabbath — <i>Rabbi Levi Yitzchok Halpern</i>	224—238
Accompanying a Patient to Hospital on Shabbath — <i>Rabbi Chaim Porush</i>	239—244
Utilizing Modern Cooking Facilities on Shabbath — <i>Rabbi Yisroel Rosen</i>	245—251
Halachic Problems Involved in Diagnosing and Preventing Infection on Shabbath — <i>Dr. Mayer Issacson</i>	252—254

## FAMILY AND FORENSIC PROBLEMS

Myopia Tmong Yeshiva Students — a Responsum — <i>Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg</i>	257—260
The Physician's Mission — <i>Rabbi Shear Yashuv Cohen</i>	261—267
The Circumcision of a Paralyzed Infant — <i>Rabbi Eliyahu Bakshi Doron</i>	268—272
Visiting the Sick — <i>Rabbi Gedalia Aaron Rabinowitz</i>	273—286
Dental Repair with Respect to Intervening Objects and Ritual Immersion — <i>Rabbi Yechiel Michel Stern</i>	295—305
A Doctor's Error; An Ambulance Driver who ran over a Pedestrian — <i>Rabbi Yitzchok Zilberstein</i>	287—294
The Husband's Obligation to his Wife Injured in an Automobile Accident — <i>Rabbi Mordecai Halevi Katzenellenbogen</i>	307—315
The Obligation to Heal Oneself, One's Wife and Minor Children — <i>Rabbi Abraham Dov Levin</i>	316—331
Poor Eyesight among Yeshiva Students — <i>Dr. Elchanan Yedwab</i>	332—334

Scheduling Operations for Three Days before Shabbath —	
<i>Rabbi Menachem Mendel Schneerson</i>	77—79
May Acts that will not Prolong Life be Performed on Shabbos for the Critically Ill? — <i>Rabbi Ovadia Yosef</i>	80—91
Inducing Miscarriage where the Attending Physician is Non- religious — <i>Rabbi Shlomo Yosef Zevin</i>	92—93
May One Person grant Permission to Another to Injure him? — <i>Rabbi Shlomo Yosef Zevin</i>	93—100
Medical Examinations of Army Inductees —	
<i>Rabbi Yehoshua Moshe Aaronson</i>	101—105
Where Suspicions Arise that a Foetus may be born Defective — <i>Rabbi Yitzchok Zilberstein</i>	106—113
Kidney Transplants — <i>Rabbi Moshe Meiselman</i>	114—121
Where Organ Donors are Considered Mentally Incompetent by the Halacha — <i>Rabbi Moshe Hershler</i>	122—127

## THE SAVING OF LIFE

Treatment of the Dying ( <i>Goses</i> ) —	
<i>Rabbi Shlomo Zalman Auerbach</i>	131
The Physician's Obligation to Save Life —	
<i>Rabbi Gedalia Aaron Rabinowitz</i>	132—145
Saving One Life at the Expense of Another —	
<i>Rabbi Levi Yitzchok Halpern</i>	146—168
Causing Death to Save Another Person's Life —	
<i>Rabbi Zalman Nechemia Goldberg</i>	169—180
Reply to the Above Responsum —	
<i>Rabbi Levi Yitzchok Halpern</i>	146—168
Treatment of the Dying and the Determination of Death —	
<i>Dr. A. S. Abraham</i>	185—190
Whether a Doctor Attending a Dying Patient may Leave him to Attend to Another —	
<i>Rabbi Zalman Nechemia Goldberg</i>	191—195



## TABLE OF CONTENTS

### MAZKERETH CHAIM — *Rabbi Haim David Regensberg*

Heart Transplants as viewed by the Halacha	3—8
Autopsies as viewed by the Halacha	9—14
Relocation of a Cemetery	14—19
Status of a Daughter whose Mother had not received a valid Jewish Divorce from her First Husband	20—26

### THE OBLIGATION TO SAVE LIFE —

*Rabbi Moshe Hershler*

Chap. 1 The Obligation Defined	27—29
2 To What Extent may Life-prolonging Means be Withheld	30—35
3 The Obligation to Prolong Life even Temporarily	35—43
4 “Critically Ill” and “Dying” ( <i>Goses</i> ) Defined	43—49
5 Laws Concerning a Human “ <i>Treifa</i> ”	49—52
6 Is One Obligated Possibly to Place his Life in Jeopardy to save Another?	52—57
7 Are Sabbath Restrictions Set Aside to Save a Foetus?	57—64
8 May Labor be Induced?	64—68

### MEDICAL PROBLEMS IN HALACHA

#### Surgery that might Involve Castration —

*Rabbi Moshe Feinstein* 71—75

#### Tooth Extractions, Gum Surgery and Dental Care —

*Rabbi Menachem Mendel Schneerson* 76—77

## REGENSBURG INSTITUTE

### *Officers and Administration:*

**RABBI AARON REGENSBURG**

Chairman, Board of Trustees — Chicago

**Dr. L. A. FELDMAN**

Board Member — New York

**RABBI MOSHE HERSHLER**

Director — Jerusalem

### *Editorial Board:*

Editor:

**RABBI MOSHE HERSHLER**

Advisors:

**RABBI GEDALIAH A. RABINOWITZ — Chicago**

**RABBI DON WELL — Chicago**

**RABBI CHAIM PORUSH — Jerusalem**

אלו יעמדו על הברכה

CONTRIBUTORS TO THIS VOLUME

CHICAGO RABBINICAL COUNCIL

RABBI JACK D. FRANK, President

\*

SEYMOUR J. ABRAMS

\*

SAMUEL T. and SARA COHEN

\*

Dr. SIDNEY and SARAH FISHMAN

\*

GERALD L. and JUDY FISHMAN

\*

BARRY and DIANE KIRSCHENBAUM

\*

Dr. NEAL and SHANIE KIRSCHENBAUM

\*

KENNETH and MYRNA NEIMAN

\*

MELVIN and NORMA SHAPIRO

\*

DON and HEDI WELL

--



This Volume  
is Dedicated to  
RABBI and Mrs. AARON REGENSBURG שליט"א  
son of  
HAGAON RABBI HAIM DAVID REGENSBURG זצ"ל  
in appreciation  
of his devotion to and friendship for The Machon  
כה לחי



**All Rights Reserved**  
**Jerusalem 5741**

**RABBI MOSHE HERSHLER**  
**Bayit Vegan, Jerusalem, Israel**  
**P.O.B. 16303**

**Printed in Israel**

# HALAKHA AND MEDICINE

A SYMPOSIUM

RESEARCH ARTICLES RELATING TO  
THE APPLICATION  
OF HALAKHIC PRINCIPLES TO MEDICINE:  
THE PHYSICIAN, THE HOSPITAL, PATIENTS, CHILDREN,  
FAMILY, SOCIAL AND LEGAL SPHERES

VOLUME II

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  
5741 — 1981