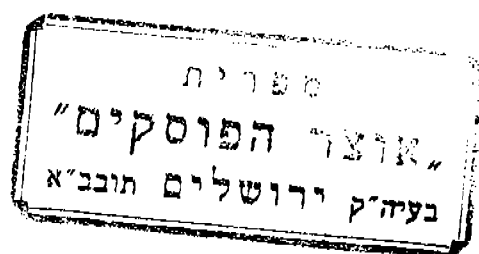


נ' ע' ם

במה
לבירור בעיות בהלכה



ספר ששי

הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשכ"ג

כתובת המערכת :
מכון "תורה שלמה"
ירושלים, ת. ד. 5169
המנהל : הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות
נדפס בישראל
דפוס התחיה בע"מ
ירושלים

בעה"י

מערכת נועם לקחה על עצמה משימה לתת אפשרות לרבנים גדולי התורה להביע דעתם בשאלות-הלכה שהזמן גרמן. בשש שנות קיומו של "נועם" הופיעו ששה כרכים המקיפים את רוב שדרות רבני ישראל בארץ ובתפוצות. גדולי ההלכה של הדור נענו ברצון לקריאתנו והעלו על במה זו בעיות הלכה שנתחדשו בזמננו בשטחים רבים. יש סימנים ברורים לכך שמשימתנו הולכת ומתגשמת.

אולם הגענו למסקנה שהעיסוק בהלכה בלבד, אינו עונה לכל דרישות היהדות של זמננו.

השואה הגדולה שירדה על עמנו בדור האחרון פגעה בלבבות רבים מבני דורנו וערכים רבים של תורה ואמונה נתעממו ונחלשו.

ומחורבן לבנין, מדינת ישראל אשר תקומתה באה כמעט במפתיע, רבות הן הגישות על מעמדה בהלכה ובמחשבה, ועל בעיותיה השונות.

עם התפתחות המדע בדורנו בכלל והישגי האדם בחלל בפרט, נתעוררו בעיות רבות בשטח המחשבה וההגות, ויש חוגים בעולם המנצלים את חוסר הידיעה והנטייה להגשמה של המון העם לשם תעמולה נגד יסודות הדת. וההסברה התורנית מוזנחת וידיעת האמת נעלמת.

שלש בעיות אלו: השואה; המדינה; התפתחות המדע, הן הבעיות היסודיות החדשות אשר דורנו מתלבט בהן.

אשר על כן החליטה מערכת "נועם" לייחד כרך של "נועם" לשם בירור בעיות אלו, ומציעה לפני גדולי המחשבה של דורנו שיתעמקו בשאלות אלו ויציעו את חוות דעתם.

אמנם שונים הם דברי מחשבה מדברי הלכה שיש בהם מסקנות מוחלטות, לדעת את המעשה אשר יעשון, ואילו דברי מחשבה אין בהם הכרעה מוחלטת. אבל אלו הדברים אשר ישקיטו את המצפון ויצילו מן המבוכה הם יעידו על האמת שבהנחות המוצעות.

ב"נועם" זה יבואו פרקי מחשבה של טובי חכמינו על שלש הבעיות האלו. וגם פרקים על דברים שיש בהם ערך לבעיות דת ומדע, ולבטים בעיני תורה ואמונה בכלל, ודברי מחשבה שיש להם חשיבות לשעתם ולעתיד.

הגיע הזמן לכנס את טובי כוחות המחשבה בין נאמני התורה בדורנו. כאן יגידו את תמצית דברם והגותם ויביאו לעם ישראל מן העידית שביצירת חייהם.

המערכת

ירושלים, תשרי תשכ"ג



בס"ד

הרעיון שהוצע ע"י מערכת "נועם" – לייחד חלק אחד מסדרת "נועם" לענייני מחשבה והגות – הוא דבר בעתו : שכן עם סתימת הגולל על מעינות התורה, החסידות והמוסר בשואת אירופה ירדה שתיקה על הדור ונוצרו שאלות גדולות המכרסמות בלבות בני ישראל. אמנם לנו, אין השאלות אלא סימנים מובהקים להתרחקות הדור מן המקורות. הרחוק שואל – הקרוב רואה.

אולם יש גם בשאלות משום צמאון לשיבה. הגיעה השעה שעליה נאמר: לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה'. רבים מבני ישראל מבקשים לחזור, אלא שהם עומדים לפני תהייה.

צו השעה : להושיט להם יד נאמנה להוציאם מן המיצר ולהשיבם לצור מחצבתם.

אין ספק שכל הוגה מתהלך עם רעיון הגותי שהאיר לו פינות אפלות, ורעיון זה הוא כנקודת מוקד אצלו וכגולת כותרת של חייו, מן הדין שלא ימנע הטוב גם מן הזולת.

מערכת "נועם" לקחה על עצמה לקבץ את כל האורות המצויים בלבות אנשי האמונה והאמת ולהעלותם לאבוקת-אור אחת שתאיר דרכם של מבקשי אמת. בבמה זו ניתן מקום לגדולי הוגינו להביע את שבלבם.

תגדל החכמה ותתרבה היראה בישראל.

ניר-יורק, תשרי תשכ"ג

אלי' יונג

ראש הועד למען ה"נועם" בארה"ב

ה ת ו כ ן *

עמוד		
א	הרב איסר יהודה אונטרמן הרב הראשי לתל-אביב—יפו	בענין פקוח נפש של עובר
יב	הרב יחיאל יעקב וויינברג מונטרה, שווייץ	בענין מחזיקין מאיסור לאיסור בספק זקוקה ליבום
לד	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	תיקון עירובין במנהטן — ניו-יורק
סו	— — — — —	בירור דין התובע הולך אחר הנתבע
פב	הרב יצחק אריאלי רב ור"מ בירושלים ומח"ס עינים למשפט	בעית נתוחי מתים
קד	הרב עובדיה הראיא חבר ב"ד הגדול, ירושלים	תנור גז, לענין בשר וחלב
קיב	הרב יצחק יעקב ווכטפויגל ראב"ד וראש ישיבת „מאה שערים" ירושלים	בענין יבמה לשוק
קיט	הרב אברהם משה פינגרהוט זצ"ל רב וראב"ד בפריז	בענין זקוקה ליבום
קכד	הרב יהושע משה אהרנסון חבר הרבנות בפתח-תקוה	לשאלת הערלה בישראל
קמה	הרב אהרן יצחק זסלנסקי ירושלים	בדין ניקב הכרס הפנימי ודין חלבה
קנד	— — — — —	בעניני קריאת המגילה
קס	הרב חנוך זונדל גרופברג ירושלים, מח"ס „המעשר והתרומה"	הארץ לגבולותיה
קעב	הרב ישעיה אבן-ספיר ירושלים	בענין לחם פרוס ללחם משנה
קפד	הרב אברהם חפוטא פ"ט ר"מ ישיבת הרמב"ם וב"י, תל-אביב	שבת הותרה בפקו"ג או דחוייה
קצד	הרב שמאי גינזבורג ירושלים	הסעת עולים לא"י בשבת
קצט	הרב נחום שמריה שכטר רב בקרית היובל, ירושלים	בענין עליה לארץ ישראל
רו	— — — — —	בענין תפילין

* המאמרים נדפסו לפי תאריך קבלתם.

ה ת ו כ ן

עמוד

רי

ריח

רכ

רמ

רמג

רמז

— — — — —

אחד מחשובי הרופאים בירושלים

הרב יצחק גליקמן
רב בחולון

הרב בנימין רבינוביץ תאומים
ראש ומנהל

„בית המדרש למשפט התורה“ בירושלים

— — — — —

— — — — —

בענין בית הכנסת

שאלות מענין פקוח נפש

בדין פקוח נפש בשבת

פקוח נפש

חובת בדיקה של „בני ישראל“

שכירות רשות בתקנת עירוב

הערות ובירורים

רעא

רעו

רעח

רפ

רצ

רצה

רצט

דש

שה

שו

שי

שיא

שיד

שטז

הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש

הרב חיים צימבליפט

הרב מאיר שיק

הרב ישעיה אבן-ספיר

הרב אפרים גרינבלט

הרב בנציון פירר

— — — — —

הרב חיים זבולון חרל"פ

תשובת הגרצ"פ פרנק זצ"ל

הרב מאיר בלומענפעלד

הרב חיים שפירא

הרב מנחם מ. כשר

הרב שלמה זלמן אויערבאך

הרב יחזקאל רובין

מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו

בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור שכתב שלח

שאלות והערות בענינים רפואיים שונים

בענין נמצאו מומים באיש אם יש
בוה קידושי טעות

הערות ל„נועם“ ספר חמישי

הערות ל„נועם“ ספר רביעי וחמישי

הערות ל„נועם“ ספר חמישי

בענין פריון מלאכותי

חג השבועות וזמן מתן תורתנו

בענין מילה ע"י נכרי

" " " "

שאלות ותשובות בדיני נשואין

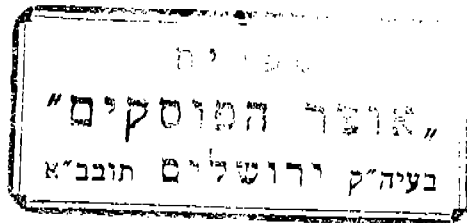
לתקנת עניים

" "

בענין שיעור יד סולדת

שיעור פאות הראש

שער הלכה



הרב איסר יהודא אונטרמן

בענין פיקוח נפש של עובר

נשאלתי בימים אלה שאלה למעשה בענין חמור שלא נזכר בפוסקים וכדי להשיב כהלכה נחוץ לברר את יסודות הענין לפי המקורות, וזה הדבר.

אשה צעירה נכנסה להריון ואחרי כמה שבועות חלתה במחלה קלה. הרופא שבדק אותה קבע כי היא סובלת מאדמת והוסיף כי בעוד ימים מספר תשוב לאיתנה. אולם כאשר נודע לו שהיא בהריון אמר כי מחלה זו, שבדרך כלל חולפת מהר, יש בה מעין סכנה לעובר, שיפגע על ידה, או באחד מאבריו או במצב הפסיכי שלו; ולכן יעץ לעשות הפלה מלאכותית. השואל שהיה ת"ח ויר"ש שאל אפוא אם מד"ת מותר לשמוע לעצת הרופא. הוא דרש תשובה מהירה ונתן נימוק, כיון שטרם עברו ארבעים יום מאז נכנסה האשה להריון הוא חושב שלע"ע אין איסור בהפלה. אכן אם יחכו עד לאחר ארבעים יום אזי הדבר יותר חמור. עניתי לו מה שנראה לענ"ד נכון בע"ה ואחרי ששמעתי כי היו עוד שאלות כאלה אני מוצא שכדאי וראוי לעורר מו"מ רחב בענין זה לפרטיו.

א.

(א) מצינו פלוגתא דרבואתא, בה"ג והרמב"ן, אם דין פקו"ג שדוחה שבת שייך גם גבי עובר היכי שהסכנה היא רק להעובר ולא לאם. ענין זה מפורש בתורת האדם, שער הסכנה, והובא ברא"ש ור"ן סוף פרק יוהכ"פ. דעת בה"ג היא דמחללין שבת גם על סכנת העובר והרמב"ן מביא דאיכא דס"ל שאין מחללין על העובר ומוסיף כי לבה"ג מחללין אפילו בהצלת עובר פחות מארבעים יום (מובא גם בקרבן נתנאל שם אות י'). ובספר העמק שאלה, פ' בראשית ופ' ברכה, מוכיח כי גם בעל השאלות ס"ל כבה"ג שעל סכנת עובר מחללין (ולא מפליג בין לפני מ' יום לאחר מ' יום).

ונראה הדבר פשוט מצד הסברא שאסור מן התורה להורגו. ואף שאין חייבין מיתה על העובר מ"מ זהו ענין מאביוזריהו של רציחה אם מקפחים את חיי העובר. וגדולה מזו מצינו בפ"א מהל' רוצח וש"ג הל"ט, כי גם היכי שהאם מקשה לילד ואין להצילה אלא בהריגת העובר מותר לעשות כן מפני שהוא כרודף עיי"ש. וכבר האריכו האחרונים בענין זה וטיפלתי גם אני בהסברו במק"א. בכל אופן רואים מזה שבלי טעם רודף היה אסור להרוג את העובר אפילו אם עיי"ז גורמים הצלה לחולה שיש בו סכנה, כי לא גרע זה מאביוזריהו דרציחה, שאינם נדחים מפני

פקו"נ (ולחלן נדון אם יש מקום לחלק בין מקשה לילד ובין הפלה בשלב קודם לכן כשהעובר לא נגמר עדיין).

ואחרי שרוב הפוסקים ס"ל כי יש דין פקו"נ על העובר ממילא מוכח שאסור לקפח חייו מלתא דרציחה, ולפי דברי הרמב"ן דעת המתירין לחלל עליו את השבת היא אפילו אם העובר הוא פחות מארבעים יום ולא מצינו כל חולק בנקודה זו.

ולכן בענין שלפנינו בודאי שאסור לעשות הפלה בשביל חשש שמא תפגע מחלת האדמת בולד, מפני שאין להתיר איסור שהוא מעין רציחה מפני חששות. יתר על כן גראה לענ"ד באמת שאפילו במקרה שידוע בבירור (מה שלא שכיח כלל וכלל) כי הולד יהא פגום בגופו או בנפשו ג"כ אסור להפילו, כמו שאסור להרוג בעל מום, אלא שבעובר אין חייבין עליו מיתה ממעוטא דקרא דכתיב מכה איש, כדאיתא בסנהדרין פ"ד ע"ב, דמזה ממעטינן נפלים, אבל איסור חמור יש בזה מאביזרייהו דרציחה.

ב) וכדאי לציין כי בדברי התוס' בנדה (דף מ"ד ע"ב, בד"ה איתו מיית) יש מקום לטעות ולחשוב שכאילו אין איסור בהריגת עובר. דו"ל התוס' שם: "וא"ת אם תמצי לומר דמותר להרגו בבטן אפילו מתה אמו ולא הוה כמונח בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת דמביאין סכין דרך רה"ר לקרוע האם, כדמוכח פ"ק דערכין? וי"ל דמ"מ משום פקו"נ מחללין עליו את השבת אף על גב דמותר להרגו, דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר פרק הגשרפין דרוב גוססין למיתה ומחללין את השבת עליו, כדאמר בפרק בתרא דיומא דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב, עי"ש.

והנה על הלשון "דמותר להרגו" כבר העיר הגר"י עמדין בהגהות הש"ס דהלשון אינו מדויק, דמאן הוא דשרי להרוג את העובר וכו'? אכן מלשון התוס' עצמו מוכח דאסור להורגו כאביזרייהו דרציחה, שהרי השוו כאן את העובר לגוסס דההורגו פטור ובגוסס מפורש במשנה סוף פכ"ג דשבת "והמעמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים", ודין זה צ"ל גם בעובר, שיש בהריגתו מלתא דשפיכת דמים.

ובתשובות חוות יאיר (סימן ל"א) שקיל וטרי בענין זה בנוגע לשאלה שבאה לפניו (כדאי להעיר שבדפוס סדילקוב נשמט חלק זה מהתשובה כנראה ע"י הצנזור, אבל ביתר הדפוסים נשארו הדברים בשלמות). אשת איש שזינתה התחרטה מאד והתמוגגה בדמעות וגם הטיחה ראשה בכותל עד זוב דם ובקשה לסדר לה תשובה על חטאה. היא גם חששה שנתעברה מהזנות "ורצתה לגמוע דבר מאבקת רוכל לשלשל זרע המקולל אשר בקרבה" ונשאל הגהמ"ח אם מותר לעשות כן.

תמצית תשובתו היא כי בנוגע להפלת העובר אין הבדל בין אם היא

מעוברת מבעלה ובין אם זה בא מזנות, כי גם הממזר דינו לכל מילי כדין ישראל כשר רק שאסור לבוא בקהל ולישב בסנהדרין. יוצא ששאלה זו של הפלת עובר היא כללית, לאמר אם יש עוון איבוד נפש בהפלת עובר. אלא שהוא רוצה לחלק בין הריון שלפני ארבעים יום, שחז"ל אמרו כי הוא כמיא בעלמא ובין אח"כ בתקופת הריקום. ותמוה כי אינו מביא כלל דברי הרמב"ן שהזכרנו כי לגבי מצות פקו"ג של העובר אין הבדל בזה וגם לפני ארבעים יום מחללין שבת להצילו לשיטת הבה"ג ודעימיה.

ג) ובס' שאילת יעבץ (ח"א סי' מג) מביא תשובה זו וחולק על תחילת דינו של בעל חוות-יאיר, האומר כי לענין הריגת העובר אין חילוק בין זרע כשר שנתעברה מבעלה ובין זה שנוצר בזנות ושניהם שווים לענין איסור להרגו. וע"ז אומר בס' ש"י כי הבדל גדול ביניהם, כי העובר הכשר בודאי איסורא איכא לנגוע בו אבל זה שנוצר בעבירה שאני, שהרי יש דין מיתה על אמו שחטאה במזיד אלא שאין דנין דיני נפשות וגם לא אתרו בה. ובכ"ז חייבת היא מיתה לשמים, ולכן גם העובר שהוא כירך אמו באותו חיוב ואין חוששין לקיומו. ולדבריו שווה דין זה למה ששנינו במשנה ערכין (דף ז'), כי המוצאת ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד ודין העובר שלה הוא כמו חלק מגופה ולכן אין דין הצלה עליו.

ולדבריו על העובר שנולד בעבירה לא יחללו את השבת להצילו ולענ"ד זה אינו פשוט כלל. דהנה מצאתי בס' ישועות מלכו להגאון ר"י מקוטנא (בפי' להרמב"ם פ"ב דשבת) דס"ל להפך, כי כשהאם היא מאלה דמורידין ולא מעלין מ"מ מחללין שבת על הצלת העובר. עיי"ש שמתרץ בזה את מה שתמהו הרא"ש ותר"ן על זה שנחלקו רבותינו אם מחללין שבת על סכנת העובר הלא אין ג"מ בדבר דליכא סכנת עובר בלי סכנת האם וממילא מחללינן. וע"ז אומר שזה יצויר היכי שהאם אינה ראויה לחלל עליה את השבת, כגון שהיא מהנך דמורידין ולא מעלין דפשוט ליה שאין מחללין את השבת עליהם ולכן יש לדון אם מחללין בשביל העובר לבד, ובזה נחלקו הפוסקים ולבה"ג ודעימיה מחללין על העובר את השבת. הרי שהגהמ"ח נקט שלא כדברי השאילות יעבץ, הסובר כי העובר נגרר גם בדיני הצלתו אחרי האם ואם אין חיוב להציל אותה ממילא אין אנו חוששין כלל לעובר, אלא שגם כשהאם היא מאלה דמורידין ולא מעלין מחויבין להציל את העובר מתורת פקו"ג.

חוצ' מזה תמוה מה שמביא בשאילות יעבץ ראייה מהאשה שיוצאת ליהרג דאין ממתינין לה עד שתלד, כי המעיין שם יראה שזה אמור אחרי שנגמר דינה, אבל לפני שנגמר דינה סברי המפרשים דממתינן לה עד שתלד, עיין בתוספות יו"ט וכן בפירוש תפארת ישראל ובאור גדול שם, והכא האשה שזינתה אין גמ"ד כנגדה ועל איזה סמך נתיר לה להפיל את העובר?

סוף דבר בעובר כשר לית מאן דפליג שאסור להפילו ולכן בענין שלפנינו צריכים לברר אם החשש הזה שמא יצא פגום בגופו או בנפשו מתיר את האיסור הודאי להרוג עובר כשאין אחד ביצול מסכנת מוות ע"י כך.

ודבר ברור הוא שכשנולד ולד פגום בגופו אין שום היתר כלל וכלל לפגוע בו אפילו ע"י גרמא ואין הדעת סובלת מין היתר כזה שלמנוע את החשש שמא יצא הולד פגום ימיתוהו לגמרי. כל עצם המחשבה הזאת נראית לי כנוגדת את השקפת תורה"ק על חיי אנוש, שגם ברגעים קשים אסור לקפחם מפני איזה נימוק שהוא אלא רק כשיש שם קדוש שם שמים, או פקוח גפש של האם ולא לשום צורך אחר בעולם.

(ד) ואמנם בודאי שהיו מקרים שמחלת אדמת של האם פגעה בולד באיזה אופן שהוא, אבל הן נחלקו ר"מ וחכמים (כתובות דף ל"ט ועוד) אם מותר לשמש עם מעוברת מפני החשש "שמא תעשה עוברה סנדל" (ובודאי היו מקרים שהעובר ניזוק בגופו עי"ז) וחכמים אומרים שאין לחוש ומן השמים ירחמו וההלכה היא כחכמים.

[הגהה. ואם רוצים לחשוש לאפשרויות שונות ישנה כאן עוד חששה לצד אחר, היינו להימנע מהפלה מלאכותית, כי שמעתי מהפרופיסור אשרמן כאן (מנהל ביה"ח העירוני הדסה ליולדות) כי קרה לא אחת שע"י הפלה מלאכותית אבדה האשה את כח הפריה שלה לעולם. וגם היה אצלנו דין תורה בין בעל ואשה שרצה לגרשה מפני שעברו עשר שנים ולא ילדה, האשה טענה אז שנתעברה בשנה הראשונה לבישואיה והבעל דרש ממנה בתוקף לעשות הפלה מפני "שאיננו מוכן עדיין לגדל ילדים". היא אמנם סירבה אבל הוכרחה לבסוף להסכים לכך ומאז נאבד כח הפריה שלה, ואם כי זה כנראה לא כל כך שכיח כמו החשש של פגיעה ע"י אדמת יש לפסוק כחכמים ולומר "מן השמים ירחמו"].

ב.

(א) וטעמא דמילתא שפשוט לו לרמב"ן כי לבה"ג גם לפני ארבעים יום מחללין שבת אף דהוה כמיא בעלמא, נראה לי לומר כך. כי בפקדון אנו דנים גם על מה שעתידי להיות בלי פעולה נוספת לפי דרכו של עולם, אף שעדיין איננו בפועל במציאות, ולכן מכיון שקיימת חזקה דרוב נשים ולד מעליא ילדן הרי העובר שבמעיי האשה מהתחלת מציאותו נחשב כבר כאדם שאסור לפגוע בחייו מאחר שהוא עומד להיות כן, ואנו רואים אותו כאילו יש לו חיות עצמית.

ובספרי שבט מיהודא, ח"א עמ' י', הבאתי ראיה לכלל זה מדין גונב נפש, דלפי פירוש רש"י בסנהדרין דף פ"ה, מוכח כי גם הגונב עובר ומכרו, היינו

שאת האם ישלח למקומה אחרי שתלד, חייב משום גונב נפש, משום דבזה דנה התורה על העתיד להיות וכיון דעתיד להיות איש חייבין על גניבתו גם מעכשיו, עיי"ש, וגם לענין הריגתו הדין כן.

ולהרחיב קצת בהסברו של מושג זה אביא לדוגמא רחוקה דין של נזיקין. דהגמרא מביאה בפ' הכונס (ב"ק נ"ט ע"ב) "האי מאן דקץ כופרא מאי משלם... והא הוה תמרי?" רואים אנו כי הביטו על הכופרא שהיא נטיעה רכה של דקל כאילו היא מלאה תמרים, מפני שסופו של דבר הוא שתמרים יגדלו עליה. וכן כל דבר שנעשה בידי שמים רואים אנו אותו כאילו פירותיו בבר גמלו (ועיין שטמ"ק לב"ק נ"ח ע"ב בשם הראב"ד, דדמי תמרי יהיב אלא ששמין ע"ג שדה בששים), וכיון שכן אפילו לפני ארבעים יום מחללין על העובר את השבת ואסור להפילו שהרי סופו להיות איש. ויש מהאחרונים שהסבירו את הענין מצד אחר, כי הגמ' ביזמא דף פ"ה מביאה כמה מקורות לדין של פקו"נ הדוחה שבת ואחד מהם הוא חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וטעם זה יש גם גבי עובר כי סופו להיות איש וישמור מצוות הרבה.

ב) ולפי מה שהעלינו כי בתריגת עובר יש איסור של אביזריהו דרציחה יתברר לנו דין חדש כי זה נכלל בדין שפיכות דמים לגבי ייהרג ואל יעבור כשאונסים אותו על כך.

ושאלה זו היתה פעם אקטואלית בימי האוקופציה הגרמנית בפולין וליטא במלחמת העולם הראשונה. קרו מקרים בקרב הפקידים והקצינים הגרמניים שישבו בעיירות יהודיות שאחד מהם קיים יחסים אינטימיים עם בחורה יהודית וכאשר גילתה לו שהיא בהריון ממנו ודרשה שיקבל על עצמו אחריות על התוצאות תבע ממנה שתפנה לרופא לשם ביצוע הפלה בכדי להפטר מזה. הם פנו לרופא יהודי שבעיירה ע"מ לבצע את ההפלה, ואף שהבחורה לא רצתה בכך הכריחה להסכים. אמנם הרופא סירב מפני שזה אסור לפי ד"ת (וגם לפי חוק המדינה הדבר נחשב לעוון פלילי) ואז איים עליו הקצין באקדח שבידו (כי הרגישו עצמם כשליטים מוחלטים גם על חיי התושבים). הרופא ביקש לדחות את ההחלטה בענין ליום אחד ובינתיים פנה לרב בשאלה והרב התלבט קשות בבעיה החמורה של אביזריהו דשפ"ד ולא יכול להחליט.

והנה היסוד למה שאמרנו לעיל כי הריגת עובר נחשב מאביזריהו דשפ"ד הוא ממה שדרשו חז"ל (סנהדרין נ"ז ע"ב) מהכתוב שופך דם האדם באדם וגו' דקאי על הריגת עובר. ואמנם זה נאמר אז גם לבני נח והם חייבים מיתה על כך; אבל האיסור חל גם על בני ישראל עפ"י הכלל דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כמפורש בגמרא שם.

ומכיון שהפסוק קראו שופך דם האדם באדם הרי זה ענין של רציחה.

ואעפ"י שבישראל אין עונש מיתה על עובר לפני שנולד מדכתב מכה נפש אבל גם לדידהו האיסור הוא מאביזרייהו דשפיכת דמים וישנן בו תחומרות של שפ"ד. ובס' משך חכמה (ריש פ' ויקהל) אומר דמה שכתוב ומכה אדם יומת (ולא כתוב מות יומת) משום דקאי על הורג עובר דבן נח נהרג עליו אבל בישראל מסור דינו למיתה בידי שמים.

אלא דלענין יהרג ואל יעבור נראה לענ"ד שאינו בכלל, משום דעל אביזרייהו של ג' העבירות אינו חייב למסור נפשו עד שיהי' ע"ז לאו מפורש בתורה. וכן נראין דברי הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ז ס"א, הפוסק להלכה כי "כל איסור ע"ז וגע"ר וש"ד אעפ"י שאין בו מיתה רק לאו בעלמא צריך ליהרג ולא לעבור". ומזה מוכח כי כשאין לאו ע"ז אעפ"י שיש לו יסוד בתורה אין זה בכלל יהרג ולא יעבור (ועיין בש"ך שם ס"ק י'). דבאיסורי דרבנן של ג' עבירות אלו יעבור ואל יהרג) ולא מצינו לאו בתורה על הריגת עובר. כן נלע"ד ועדיין לא מצאתי מקור מפורש לזה.

ג) ולכאורה יש להביא ראיה דצריך למסור נפשו על עובר מלשון הרמב"ם (בפ"א מהל' רוצח וש"נ), האומר דלכן במקשה לילד מותר להרוג את העובר להציל את האם. מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, משמע דבלאו האי טעמא דרודף אסור לעשות כן ומוכח שיש בעובר דין של יהרג ואל יעבור? ברם ע"ז יש לפרש ולומר דשאני אונס מרפואה, דרפואה יותר חמורה מאונס. שהרי באונס היכי שעשה שלא כדין ועבר ולא נהרג פוסק רבנו (בהל' יסודי התורה פ"ה) "שאין מלקין אותו ואצ"ל שלא ממיתין אותו"; ואילו גבי רפואה אומר שם, שאם השתמש בהם לרפואתו "עונשין אותו העונש הראוי לו". ולכן בלי טעם דרודף אסור הי' להרוג את העובר להצלת האם, אעפ"י שבמקרה של אונס היינו אומרים יעבור ואל יהרג.

ובר מן דין יש לכאורה מקום לפרש שם את דברי הרמב"ם דרק ביושבת על המשבר ס"ל דצריך הטעם מפני שהוא כרודף, על פי מה שפירשה הגמרא (בערכין דף ז' ע"א) דיושבת על המשבר "כיון דעקר גופא אחרינא הוא" (ובשמ"ק שם מביא בשם רש"י דאז אינו ניזון מן האם ולא מת עם האם), אבל לפני כן מותר להרגו לצורך הצלת האם בלי טעם דרודף.

ולשון הרמב"ם מוכיח קצת שאומר "לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד" וכו', (היינו שיושבת על המשבר וכורעת ללדת) ובזה אנו צריכים לטעמא דרודף כי לגבי זה נחשב כנפש, אעפ"י דלענין לחייב מיתה על הריגתו צריכים שיצא ראשו או רובו. יוצא לפי זה כי כשצריכים להפיל את העובר בשלב מוקדם, לפני שעקר ממקומו מותר גם בלי טעמא דרודף. ומצאתי שבס' אחיעזר חלק ג' (סימן ע"ב אות ג') כתב דרק במקשה לילד צריכים לטעם דרודף.

ברם אין כל זכר ברמב"ם ובנושאי כליו לחלק בין עובר לעובר ונראה מדבריהם כי גם בתקופה שלפני הגמר צריכים לטעמא דרודף. ומצד הסברא נראה דאין לחלק וכמו שמחוייבים לחלל עליו את השבת בודאי אסור להמיתו אפילו להצלת חולה אחר.

ובפירוש איתא כן בחדושי רבנו חיים הלוי (לפ"א מהל' רוצח וש"נ). האומר כי "בדין פקו"נ של כל התורה כולה באמת הוה דינא דגם עובר הוא בכלל נפש ואינו נדחה מפני נפש של אחרים" ולכן צריכים לטעמא דרודף נדחה דין הצלה ידידיה.

ועיין שם שהגהמ"ח מוסיף ואומר "ואפילו אם דעת הרמב"ם היא דפקו"נ דעובר אינו דוחה את תאיסורין (היינו שלא כהבה"ג ודעימיה) אבל לענין להיות נדחה גם עובר בכלל נפש והריהו נכלל בכלל וחי בהם לענין שלא להיות נדחה מפני פקו"נ. אח"כ הוא מפרש גם הצד שיש מקום לומר כי ביושבת על המשבר דלכו"ע מחללין עליו את השבת א"כ פקו"נ ידידיה דוחה כה"ת וממילא דאינו נדחה מפני פקו"נ דאחרים בלי טעמא דרודף, אבל אינו חוזר ממה שאמר קודם. ומכיון שהפוסקים לא חילקו בזה נראה דלהרמב"ם צריכים תמיד טעמא דרודף, מפני שבלי זה אין פקו"נ של העובר נדחה משום פקו"נ של אחרים.

ג.

(א) וראיתי דבר תמוה בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' צ"ט) הדין בדבר אם מותר להתעסק בעניני רפואה עם גויה שתתעבר, או שתפיל את עובריה ודין שם אם יש בדבר איסור מחמת איבוד נפשות שהם גויים.

וזה מה שכתוב שם בנוגע להשאלה השניה, ביחס להפלת העובר של הנכרית וז"ל: "וזכרני שראיתי להרשב"א ז"ל בתשובה שהעיד על הרמב"ן ז"ל שנתעסק בעניני רפואה עם גויה אחת שתתעבר בשכר ולהתעסק עמה שתפיל פרי בטנה". — ועל זה הוא אומר כי "איבוד נפשות אין כאן דאפילו בישראל נפלים לאו נפש הוא וממון הוא דחייבה רחמנא דמי ולדות לבעל וכו'" עכ"ל.

ויש כאן תרי תמיהי, חדא איפה מצא הרמב"ן היתר לעזור להנכרית שתפיל עובריה הלא מפורש בגמרא דבן נח נהרג על כך והרי עבר בפעולה זו על לפני עור !! והן נראה ברור ופשוט דהאשה עצמה שהשתדלה והכינה את עצמה לקראת הפעולה הזאת, או ששתתה רפואות שנתן לה כדי שתפיל, עברה על שופך דם האדם באדם' ויש חיוב מיתה לב"נ על כך וממילא זה המושיט לה את הרפואה או עוזר להוציא את העובר עבר על לפני עור, והאיך אפשר לומר כי הרמב"ן עשה כן?

ובאמת מזכיר המהרי"ט את דין לפני עור בענין זה בתשובה קודמת (סי'

צ"ז) ואומר, כי רק במקום שיש רופאים אחרים שיעשו לה כן אין לפני עור, דלא קא עבר אלא בתרי עברי דנהרא כמפורש בש"ס ונפסק כן להלכה.

ברם גם באופן זה יש איסור משום מסייע ידי עוברי עבירה, כמפורש בתוס' שבת דף ג' (ד"ה בבא דרישא) והאיך זה עסק הרמב"ן בפעולה שיש בה סיוע לעבירה?

התמיה השניה היא מה שמסיים "דאפילו בישראל נפלים לאו נפש ניהו וממון הוא דחייבה רחמנא לבעל", אבל הן מפורש בגמרא דבן נח חייב על העוברין "ולכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור", הרי שדין שופך דם האדם באדם שייך גם בו (ועיין בהעמק שאלה לפ' ברכה סי' קס"ז, שמפרש כי העובר נקרא אדם באדם, כלומר אדם שבאדם) וגם האומנם שכח דברי הרמב"ם שהבאנו כי רק משום רודף מתירין להרוג את העובר כדי להציל את האם, שלא מזכיר אותם כלל?

ב) ולגודל התמיה נראה לענ"ד לפרש דברי הרשב"א (שמביא המהרי"ט על מה שעשה הרמב"ן) באופן המתקבל על הדעת ועי"ז יסורו כל התמיהות (אגב: חפשתי למצוא את דברי הרשב"א הללו בתשובותיו ולע"ע לא מצאתי).

מסתבר מאד לומר כי התם מיירי שהאשה היתה בשלב הראשון של הריון, היינו שלא עברו עליו ארבעים יום ולדברי הגמרא הוא כמים בעלמא, ובנקודה זו שונה דין בן נח לקולא מדין ישראל, דלעכו"ם אין בהפלת העובר בשלב זה כל איסור אעפ"י דלישראל אסור והשוני בין דין ישראל לדין בן נח הוא מטעמא דלהלן.

דהנה בארנו קודם שעצם העיבור שלפני מ' יום נחשב כמים בעלמא ובכל זאת מחוייבים אנו להזהר מלפגוע בעובר גם בשלב מוקדם זה, מפני שעתיד הוא להתהוות לנפש ועלינו לדון על העתיד. וכמקור לכך אנו למדים מדינא דפקו"נ שדוחה שבת, שלדעת הבה"ג ודעימיה שייך גם בעובר ואפילו לפני ארבעים יום כמו שפירשנו. והסברא מחייבת שאם הצלתו חשובה כ"כ שגם מחללין שבת בשבילו מכל שכן שאסור לפגוע בו בידים באיזה אופן שהוא ולסכן את חייו. כל זה ברור מצד השכל וההגיון הישר.

אכן השקפה זו לדון על דברים כאלה מתוך אספקלריא של העתיד שאפילו עובר אשר הוא עכשיו בבחינת "מיא בעלמא" רק עומד להתהוות נפש חיה נחשב אצלנו כבר עכשיו כדבר חי שאסור לפגוע בו, היא השקפת התורה הקדושה שניתנה לישראל ואין הדינים של בני נח הולכים אחריה. וכשם שאצלנו יש מצוה גדולה של פקוח נפשות שציותה התורה לא תעמוד על דם רעך ומזה למדנו שמחויב להציל את רעהו בכל האפשרות שבידו. וכן אמרינן ק"ו, אם על אבידת ממונו של חברו ציותה תורה לא תוכל להתעלם כ"ש על אבידת גופו וגם הצלת

העובר בכלל, כן עלינו לומר כי אם החובה להצילו מכל סכנת גדולה כ"כ על אחת כמה וכמה שאסור לפגוע בו ולגרום שיקופחו חייו. ולכן אסורה גם הפלת העובר שעומד להיות איש, אעפ"י שהיא עדיין "מיא בעלמא". כל זה בדיני ישראל. ברם המצוות שנצטוו בני נח גמדיין באמת-מדה אחרת ודנים רק מבחינת המצב העכשוי ולפי שהוא נמצא בשעה זו, והאיסור הוא רק לבלי לקפח חיותו של נפש, אלא שהתורה בפסוק שופך דם האדם באדם אסרה גם הריגת עובר, שאם שפך דם העובר עבר על איסור חמור (כמו שהבאנו מהעמק שאלה לפ' ברכה כי העובר נקרא אדם באדם, היינו אדם שבאדם).

וזה דוקא בזמן שיש להעובר ריקום אברים ודם שנקרא אדם שבאדם, אבל כשאין לו עדיין דם והוא כמיא בעלמא אין איסור בדבר ולא חשבינן מבחינת מה שהוא עתיד להיות.

ג) ובאמת רואים הבדל גדול בין איסורי רציחתה של ישראל ובין אלה של בני נח לא רק בעוברין אלא גם בטריפה, דכן נח נהרג על הטריפה כמפורש ברמב"ם הל' מלכים (פ"ט הל' ד') וישראל פטור. ועיין במנחת חנוך סי' רצ"ו שחקר מהיכן למד הרמב"ם שב"נ חייב על הטריפה, ואולי למד זה מעוברין שאין להם חיות עצמית וחייב עליהן וגם טריפה לא גרע מזה כי בשעה זו הוא חי. ובב"נ דעת כמה פוסקים דאין עליו מצות פקוח נפשות ואינו מצווה על פריה ורביה ולא על השחתת זרע. וכל זה מראה שנוי יסודי בהשקפה על תפקידי החיים וממילא גם על גדר העבירות שנצטוו, באופן שאין להשוות דיני עובר אצלו מאלה שניתנו לישראל.

ולפי כל האמור כאן מסתבר לאמר כי עניני הרפואה שהרמב"ן עסק בהם לצורך הפלת העובר של הנכרית היו בשלב הראשון של הריון, כשזה רק "מיא בעלמא" וגבי ב"נ מותר, אעפ"י שלישאל אסור.

ומה שאומר "דאפילו בישראל לאו נפש ניהו" היינו מצד המצב כמו שהוא שהרי אימעיט מקרא דמכה נפש שאין חייבין מיתה על הריגתו, אבל עדיין אסור לפגוע בו מצד שסופו להתהוות לנפש חיה, ובדיני ישראל אנו מתחשבים על העתיד ומחויבים גם לחלל שבת כדי שלא תופרע התפתחותו של העובר גם כשהוא עכשיו בשלב הראשון. כך נלע"ד לפרש דברי הרשב"א הנזכרים המתאימים עם דיני עובר כפי ההלכה.

מסקנת המו"מ בזה היא כי יש איסור חמור להפיל עובר וכפי שהזכרתי דברי הרמב"ן גם לפני ארבעים אסור. ומה שחוששין שמא תפגע בו מחלת האדמת הנה זה לא מדיני פקו"נ הוא (כי לא שמענו שכדי להגן עליו מפגיעה יקפחו את חייו, אתמהה) אלא מפני שההורים רוצים להקל על עצמם עול הטפול בו ואין איסור שהוא מעין רציחה נדחה מפני חששות, כנלע"ד.

ד.

ולהשלמת הענין רצוני לברר קצת דין רודף לענין עובר, מפני שראיתי במגחת חינוך (מצוה רצ"ו) שנוקט בפשיטות כי אין דין רודף אם רוצים להפיל את העובר במקרה שאין סכנה להאם ויש לדון בדבר, ביחוד כשרוצה להפיל את העובר בעל כרחיה של האם.

כי מפורש באחרונים שגם זה העומד להרוג את חברו ע"י גרמא, כגון לשפוך עליו בדקא דמיא בכח שני או להשיך בו את הנחש וכדומה, רודף מקרי וניתן להצילו בנפשו אעפ"י שאין חיוב מיתה בפעולה זו. כן נזכר בס' אור שמח (לפ"א מהלכות רוצח ושב"נ) וכן בס' אחיעזר לאבה"ע סי' י"ט ומביא ראיה מדברי הריב"ש וגם מס' גליא מסכת שהעלה כן, ובמק"א דנתי בנקודה זו בארוכה.

ובזה תרצתי קושיית התוס' בסנהדרין ד' ע"ג ע"ב ד"ה חדא, שהקשו למ"ל קרא למעוטי מחלל שבת דלא ניתן להצילו בנפשו תיפוק ליה דההורגו גופא מחלל שבת, עיי"ש. ולפי האמור אתי שפיר דאיצטריך קרא לומר דעל מחלל שבת אין דין רודף גם אם אפשר למונעו ע"י גרם של מיתה, מפני דהריגה ע"י גרמא ג"כ נחשבת לשפ"ד, אעפ"י שאין ממיתין על כך. ממילא אין להקשות למ"ל קרא הרי ההורגו יחלל שבת, כי בגרמא לבד אין חילול שבת מן התורה.

ישנם עוד חומרות ברודף, שגם קטן שרדף מצילין אותו בנפשו כמפורש בגמרא שם וגם רודף באונס נחשב רודף, כמו במקשה לילד שהעובר נחשב לרודף כשהוא מסכן את האם.

וכיון שכן שדין רודף חל גם על מי שבגרמתו נהרג איש וגם כשהוא קטן ואונס הרי יש מקום לומר דה"ה אם הוא רודף להרוג עובר, דאעפ"י שאיננו נקרא נפש עכשיו הנה יתהווה להיות נפש אח"כ ומי שמפיל אותו גורם במעשיו שיעדר נפש חיה מישראל, ומה לי גורם בפעולה או גורם בתוצאת הפעולה שעל ידיה יקופחו חיי נפש העומדת להיוולד, ולכן אעפ"י שאין חיוב מיתה על הריגת עובר מ"מ יש לומר דמקרי רודף.

ואמנם ידעתי גם ידעתי שאפשר לחלק בין הנושאים אבל הדבר לא פשוט הוא, כי ישנם קוים מקבילים ביניהם, כאשר נפרש להלן.

דהנה הבאנו קודם מספר "משך חכמה" כי ההורג עובר חייב מיתה לשמים, ובאמת זה מרומז במשנה סנהדרין, שמאיימין על העדים ואומרים להם כי בדיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלויים בו עד סוף העולם. הכונה היא כי בדיני שמים נחשב זה הגורם מיתתו (היינו המעיד כנגדו עדות שקר להמיתו) לא רק כהורג איש אחד אלא גם כמקפח חיי הדורות העומדים להיוולד ממנו, וכל שכן

כשהרג בידים את העובר שהולך ומתהווה להיות נפש חיה, שבדיני שמים נחשב להורג נפש, ולכן יש מקום לומר שיש לו דין רודף כמו הורג בגרמא. נוסף לזה יש לצרף להעבירה הזאת גם את האלימות, שמפיל עוברתה של אשה באונס נגד רצונה. וכמו שברודף אחרי נערה המאורסה לאונסה מצרפין את חומר העבירה יחד עם פעולת האונס (כי כשהם עושים עבירה ברצון שניהם אין זה רודף ועונשם מסור לבי"ד) כן גם כאן מצרפין את חומר העבירה להאלימות והכפיה שבדבר, שמאבד עובר מגופה לאונסה ולכן נראה לענ"ד שאין זה פשוט כ"כ לומר כי אין ע"ז דין רודף. כנלע"ד.

בענין מחזיקין מאיסור לאיסור בספק זקוקה ליבום

(א) בשו"ת מהרי"ט ח"ר סימן פ"ב, מביא עובדא שאירע באיש אחד שבא מארץ רחוקה ומת בלא בנים ואינו ידוע אם יש להמת אח ואם היא זקוקה ליבום. ועד אחד העיד שיש לבעל המת אח, והשאלה היא אם עד אחד נאמן לאוסרה לשוק. והרב ר' משה גאלאנטי רצה להתיר את האשה לשוק משום שסבר שהבעל הוחזק שאין לו אחים ואין עד אחד נאמן נגד חזקה זו. והמהרי"ט חלק עליו וכתב שמכיון שהאיש בא מארץ רחוקה אין לומר בו שהוחזק בלא אחים. ועי"ש שהעלה שאפילו בלא הגדת העד יש לאסור אשה זו, שמשנתקדשה בחזקת איסור עומדת לכל העולם, וע"י מיתת בעלה אתה בא להתירה אל תתירנה מספק. ולא תימא איסורא קמייתא פקע במיתת הבעל, מספיקא לא מחתינן איסורא אחרייתא דיבמה לשוק, אלא עדיין בחזקת איסור עומדת ומנא תימרא דתנן במס' גיטין י"ד לטבול במערה ונמצא מת בקרקע המערה, ירד להקר טהור ליטהר מטומאת מת טמא, שחזקת טמא טמא וחזקת טהור טהור שרגלים לדבר. הרי כאן דטומאה קמייתא טהרה ע"י טבילה במקוה, ואעפ"כ מספיקא מחתינן טומאה אחרייתא וסותר הקודמים הואיל ונוקט לטומאה דאמרינן חזקת טמא טמא וכו' וכו' עי"ש. וכן מוכח מהא דאמרינן פרק קמא דחולין בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה וכו'. מספקא לן אם שהה או דרס או החליד אסרינן לה מספק דמוקמינן לה בחזקת איסורא ולא אמרינן דאיסורא הוא איסור אבר מן החי ופקע מאיסורא בנחירה ומשתרייא לבן נח ומספיקא אמאי מחתינן לה איסורא אחרייתא דנבלה (דשרי לב"נ) ומטמא במשא, אלא חזקת איסור אסור, אף כאן משנוקקה לאיסור א"א אסורה. וכן מוכח מלישנא דגמ' בפרק יש נוחלין אם הקילו בשבויה ניקל בא"א, אלמא אכתי חזקה דא"א קאי עליה. וכן פירש רשב"ם ז"ל נקל בא"א דאיכא איסור תורה והרי היא בחזקת איסור עד עתה ואל תתירנה מספק עכ"ל.

והנה בגוף המחלוקת שבין מהר"ם גאלאנטי והמהרי"ט אי מה שבא מארץ רחוקה ואינו ידוע אם יש לו אחים נקרא אינו מוחזק באחים כבר נחלקו בזה גדולי הראשונים והאחרונים. ועי' בנו"ב מהדו"ת אבהע"ז סי' קמ"ג

וסי' קמ"ה שנוטה לדעת מהר"מ גאלאנטי, ועיין בסי' קמ"ה שכתב בסוף התשובה וז"ל וכל דברי מהרי"ט בספר א' בסי' פ"ב לא נהירין לי כמ"ש בתשובה אחרת, בפרט שהוא ר"ל שגם הרא"ש הוא מן האוסרים, ולדעתי בוודאי הוא מן המתירים וכל דבריו בדברי הרא"ש אינם מתקבלים על הלב, ואיזה זמן תגביל בה (כוונתו כמה זמן צריך כדי להחזיק שאין לו אחים) ועי"ש שדחה ראיות המהרי"ט מנזיר ומב"ב. וכן בשו"ת אבן העזר סימן מא ומב דחה דעת המהרי"ט, ועיין גם בשו"ת בית אפרים ה' חליצה וזה הוא ענין גדול מאד וזקוק לדיון ארוך ומקיף. ולא באתי בכאן אלא לדון בענין מחזיקים מאיסור לאיסור שנבוכו בו גדולי האחרונים, ובש"ש שמעתתא ה' פ"ה יצא לדון בדברי המהרי"ט שסובר דמחזיקין מאיסור לאיסור, וזה נגד דברי התוס' ביבמות ל' ע"ב בד"ה אשה זו בחזקת היתר עומדת ועי"ש שסתר ראיות המהרי"ט.

(ב) ובספר דברי ירוחם לידידי הגאון הגדול מהר"י וורהפטיג שליט"א האריך גם כן בנושא זה. ואעתיק כאן הדברים שכתבתי לידידי הגאון שליט"א שבהם יתבררו כמה דברים שלא עמדו עליהם כמה מהאחרונים:

בספרו דברי ירוחם סימן מ"ו מביא כת"ר שליט"א שבספר יד המלך בפרק א' מהלכות שחיטה תמה על המהרי"ט שבנה יסודו על סברת רש"י בביצה כ"ה ע"א ולא הזכיר דברי התוספות שם שחולקים על רש"י וסוברים שאין מחזיקים מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה והא דאמרינן בהמה זו בחזקת איסור עומדת הוא משום איסור אינה זבוחה שחל בחיי הבהמה וגם חל לאחר מיתתה וזהו איסור אחד. אבל בעובדא דמהרי"ט הם שני איסורים נבדלים, איסור אשת איש ואיסור יבמה לשוק. וכת"ר הוסיף לתמוה על המהרי"ט וכתב דאפילו לפירוש רש"י אין להוכיח דינא דמהרי"ט מהא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וכו' דרק בבהמה יש לומר דמחזיקין מאיסור אבמ"ה לאיסור נבלה משום שאיסור אבמ"ה הוא איסור ודאי שחל על הבהמה בחייה וגם איסור נבלה הוא איסור ודאי שחל על הבהמה אחר מיתתה, ורק השחיטה באה להתיר את האיסור הודאי, ולהכי אנו אומרים במקום שיש ספק אם השחיטה נעשתה כראוי אנו מחזיקין באיסור משום שהספק הוא בעצם המתיר ואין ספק היתר מוציא מידי ודאי איסור, אבל בעובדא דמהרי"ט דגם בחיי הבעל עמדה בספק אם תהא מותרת לשוק אחרי מיתת בעלה מכיון שספק אם יש לו אח או לא, וספק זה נשאר בקיומו אף לאחר מיתת הבעל, ונהי דבחי הבעל עמדה באיסור א"א וגם בספק איסור יבמה לשוק, אולם איסור א"א נסתלק מיד במיתת בעלה ואיסור יבמה לשוק כדקיימא קיימא ואין שייך לומר דמחזיקין מאיסור

א"א לספק איסור יבמה לשוק, אבל גבי בהמה הרי בחייה באיסור אבמה"ח עומדת וגם עתידה בוודאי שיחול עלי' איסור ודאי נבלה, אלא שהשחיטה באה להתירה הילכך אם אינו ידוע לנו שנשחטה כראוי שייך בזה לומר מחזיקין מודאי איסור אבמה"ח לודאי איסור נבלה עכ"ל של כת"ר בקיצור מועט. הנה כת"ר הבליע בנעימה סברות שונות בקושיותיו על דברי המהרי"ט, סברה אחת, דמחזיקין מאיסור לאיסור שייך רק אם ממשיכים מאיסור ודאי לאיסור ודאי שני, אבל לא מאיסור ודאי לספק איסור, שנית בהא דבהמה בחייה וכו' עמדה כבר הבהמה בחייה באיסור אבמה"ח ודאי וגם באיסור נבלה ודאי לאחר מותה ולהכי שפיר מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה, משא"כ בדינא דמהרי"ט עמדה האשה בחיי בעלה רק באיסור ודאי של א"א ובאיסור ספק של יבמה לשוק ואיך נימא שלאחר מיתת הבעל תחול עליה ודאי של איסור יבמה לשוק מטעם מחזיקין מאיסור לאיסור, שלישית, בבהמה באים שני האיסורים בהכרח זה אחר זה, דכל בהמה עומדת בחייה באיסור אבמה"ח ועומדת ג"כ באיסור נבלה לאחר שיסתלק איסור אבמה"ח במיתתה, ואיסור נבלה הוא המשך טבעי לאיסור אבמה"ח לפי שהוא מוכרח לבוא אחרי הסתלקות האיסור הקודם ע"י מיתתה, והוא כמו איסורא אריכתא, אלא דהשחיטה מתרת את האיסור הראשון ואת האיסור השני ולהכי באם יש ספק בשחיטה מחזיקים מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה אבל בדינא דמהרי"ט אין האיסור של יבמה לשוק המשך ותולדה של איסור אשת איש.

ובסברתו זו דחה כת"ר את הראיה שהביא ביד המלך לדעת התוס' דאין מחזיקין מאיסור לאיסור מהא דאמרה הגמ' ביבמות ל' ע"ב ואילו בגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני מאי טעמא, אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, ואם נימא דמחזיקין מאיסור לאיסור א"כ גבי אשה נימא ג"כ דמחזיקין מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק, ואעפ"י שבמיתת הבעל נסתלק איסור א"א מ"מ תיכף ומיד נולד בה איסור יבמה לשוק ולשיטת רש"י שמחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה יש לומר גם כן באשה שהיא צרת ערוה ויש בערוה ספק גירושין שמחזיקין מאיסור א"א לאיסור יבמה לשוק. וביד המלך סיים דמגמרא זו מלבד שהיא ראה מוכרחת לדעת התוספות אלא היא מרפסא איגרא לפי דעת רש"י. [הספר יד המלך אינו בידי ואני מפלפל רק לפי מה שהובא בספר כת"ר]. וכת"ר דחה קושיתו שרש"י לא אמר דמחזיקין מאיסור לאיסור אלא בבהמה ששני האיסורים באים זא"ז בהכרח. שבהסתלקות הראשון מוכרח השני לבוא בדרך טבעית ולהכי נחשבים כאיסור ארוך אחד, משא"כ בצרת ערוה אין איסור יבמה לשוק מוכרח לבוא אחרי

איסור א"א הלכך אין מקום לומר בזה שמחזיקים מאיסור אחד לאיסור שני. והנה בדבר קושית בעל יד המלך צריך להודות שנעלם מהגאון ז"ל במחכ"ת שכבר עמדו בקושיא זו רבותינו הראשונים, ועיין ברשב"א ליבמות ל' ע"ב שכתב והא דאמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת איכא דקשיא להו והא באיסור א"א קיימא, הלכך כיון דבחזקת איסור הוה קיימא השתא דמית נעמידנה בחזקת איסור, ואע"ג דאיסורא קמא אסתלק לה, דכוותה אשכחן בעלמא דמחזיקין מאיסור לאיסור כדאמרינן בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, כלומר בחזקת איסור אבר מן החי עד שיודע לך במה נשחטה, ואע"ג דמשעה שנשחטה נסתלק איסור אבהמה"ח אפי"ה חוששין לה משום נבלה, אלמא מחזיקין מאיסור לאיסור, וי"ל דהתם גבי בהמה כל שלא מתה או שמתה מאליה או שלא נשחטה כהלכתה אסורה עד שיחדש בה דבר המכשירה, הילכך כיון שאתה בא להתירה ולומר דנעשה בה מעשה המכשירה עליך להביא ראיה, אבל הכא כיון שזו מתחילה צרת ערוה היתה ואילו מת בעלה ממילא הותרה לשוק, והרי מת וקברו מוכיח עליו, כשאתה בא לאוסרה ולומר דנעשה בה מעשה האוסרה עליך להביא ראיה עכ"ל. וכת"ר פירש דברי הרשב"א שכוונתו דהא דבהמה בחזקת איסור עומדת משיב שאיסור נבלה מחויב לבוא אחרי שמתה הבהמה ורק השחיטה יכולה להתיר את האיסור ובמקום שיש ספק בשחיטה אין ספק זה, שהוא ספק בעצם המתיר, יכול להוציא מאיסור ודאי, וכן בצרת ערוה שקודם שנולד הספק עמדה בחזקת היתר לשוק, אין ספק גירושין יכול להוציא מחזקת היתר. ועפ"י פירוש זה פקפק כת"ר ואמר דמראש דברי הרשב"א מוכח שלא כדברי המהרי"ט הנ"ל, דלהרשב"א הטעם בבהמה שמחזיקין מאיסור לאיסור משום דאיסור אבר מן החי הוא ודאי ואיסור נבלה שבא לאחר מיתת הבהמה הוא ג"כ ודאי ואין ספק שחיטה מוציא מידי איסור ודאי, משא"כ בעובדא דמהרי"ט הודאי איסור הוא רק איסור א"א בחי העל ואחר מותו אינו אלא ספק איסור יבמה לשוק בזה יסבור הרשב"א דאין מחזיקין מאיסור ודאי א"א לאיסור ספק של יבמה לשוק, ואולם מסוף דברי הרשב"א יש להוכיח כהמהרי"ט, דהרשב"א אומר דלפיכך בצרת ערוה היכא שהערוה נתגרשה ספק גירושין אנו אומרים שבחזקת היתר עומדת לפי שהצרה עמדה בחזקת היתר אף בחי בעלה כשימות, והלכך אין ספק גירושין של הערוה מוציא אותה מחזקת היתרה, דאין ספק איסור מוציא מידי ודאי היתר, אבל בעובדא דמהרי"ט כבר היתה בתחלתה בספק איסור יבמה לשוק ובזה יש לומר דמחזיקין מאיסור לאיסור, וכת"ר סיים שאין להוכיח מדברי הרשב"א כלום דמראש דבריו יש להוכיח נגד המהרי"ט ומסוף דבריו יש להוכיח כמהרי"ט. במחכ"ת הרם

דבריו בלתי מובנים כלל. ומה שכתב שאין ללמוד מדברי הרשב"א שמחזיקין מאיסור א"א שהוא ודאי לאיסור יבמה לשוק שהוא ספק. הנה מדברי המהרי"ט משמע שרוצה לאסור את האשה בתורת ודאי של יבמה לשוק מטעם מחזיקין מאיסור לאיסור. וכן מה שכתב בדעת הרשב"א דלהכי בצרת ערוה אין מחזיקין מאיסור לאיסור משום שהצרה עמדה בחזקת היתר ואין ספק איסור של גירושין מוציא מידי ודאי היתר וכו' במחכ"ת אינו מובן כלל. והרי הקושיא של הרשב"א היתה דנעמיד את הצרה בחזקת איסור אשת איש ונחזיק מאיסור א"א שהיא ודאי לאיסור יבמה לשוק ולפי הסברו של כת"ר לא תירץ הרשב"א כלום. אבל באמת כוונת הרשב"א לתרץ הקושיא דאמאי לא אמרינן גם בצרת ערוה אשה זו בחזקת איסור אשת איש עומדת וכו' כמו דאמרינן בהמה זו בחזקת איסור אבמה"ח עומדת, ואע"ג דאיסור א"א פקע במיתת הבעל מכל מקום יש לומר דמחזיקין מאיסור לאיסור, כמו דאמרינן גבי בהמה דמחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבלה אע"ג דאיסור אבר מן החי פקע במיתת הבהמה ותירץ הרשב"א שאין במה שאמרו בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת משום החזקה מאיסור אחד לאיסור שני, אלא מהות החזקה בבהמה היא שאנו אומרים שיש לנו להמשיך את המצב כמו שהי' קודם שנולד הספק. וזהו כמו כל החזקות שבמקום ספק אנו אומרים העמד דבר על חזקתו, כלומר אנו מסלקים את הספק ומניחים את הדבר שנולד בו הספק באותו מצב שגמצא בו קודם שנולד בו ספק זה. כך הוא גדר התורה וכך הוא משמעותו של מושג החזקה. ולפי זה אין כאן סתירה בין חזקת היתר של צרת ערוה ובין חזקת איסור של בהמה, דבעצם מושג החזקה שווה בשניהם: אנו מחזיקים את המצב הקדום כמו שהי' קודם לידת הספק, בצרת ערוה עמדה הצרה קודם שנפל ספק הגירושין בערוה, בחזקת היתר לשוק ואך מעשה מיוחד הבא מן החוץ כמו גירושין של הערוה יכול לאסור את האשה אבל כ"ז שאנו מסופקין אם נעשה מעשה זה אנו משאירים את האשה בחזקתה ואילו בבהמה הרי עמדה קודם לידת הספק בחזקת איסור ורק מעשה מיוחד של שחיטה כשרה יכול להתיר את האיסור, ולכן כל זמן שאין אנו יודעים אם נעשה מעשה זה, אנו מעמידים את הבהמה בחזקתה הראשונה, כלומר אנו מניחים אותה במצבה הקודם וממילא היא אסורה כמו כל בהמה שלא נעשה בה מעשה מכשיר שהיא אסורה בין בחייה ובין במותה בחייה היא אסורה משום אבמה"ח ובמותה משום נבלה. והמעבר מאיסור אבמה"ה לאיסור נבלה הוא דבר טבעי ורגיל מבלי שיצטרך לעשות מעשה שהוא. סוף דבר, דשניהם בצרת ערוה ובבהמה אין המצב הקודם משתנה אלא ע"י מעשה מבחוץ, בצרת ערוה משתנה חזקת היתר האשה ע"י

מעשה גירושין של הערוה, ובבהמה משתנה חזקת האיסור ע"י מעשה שחיטה, ולכן במקום שאין אנו יודעים אם נעשה מעשה זה המשנה מהיתר לאיסור או מאיסור להיתר, אנו מסלקים את הספק ומעמידים את הנידון בחזקתו הראשונה כאילו לא נעשה מעשה של שינוי, והתוצאה היא שהאשה שהיא צרת ערוה מותרת לשוק והבהמה אסורה כמו כל בהמה שלא נשחטה. ומעתה אין מקום לקושיא שנעמיד גם צרת ערוה בחזקת איסור אשת איש ונחזיק מאיסור זה לאיסור יבמה לשוק, דבאמת אין אנו מחזיקין מאיסור אחד לאיסור שני שאין לו יחס אל האיסור הראשון דהאיסור של אשת איש פקע ממילא במיתת הבעל והאיסור השני של יבמה לשוק אינו בא תחתיו כל זמן שלא נשתנה המצב ולא נעשה מעשה חדש של גירוש הערוה*). ובעובדא דמהרי"ט הרי אם אנו ממשיכים את המצב הקודם היא אסורה מטעם ספק יבמה לשוק, שהרי ספק זה עמד בה בתחלה משעה שנתקדשה ולא ידענו אם יש לבעלה אח או לא.

ג) אלא שיש לתמוה על המהרי"ט דלמה הוזקק לטעם של מחזיקין מאיסור לאיסור, ולמה הוצרך לחזק סברתו בראיות רבות מטומאת התהום ומזבה ומבהמה שיש ספק בשחיטתה, דהרי בעובדא דידי' אין כאן מצב

(*) זו לשון הריטב"א שמתוכה יוצא שהריטב"א פירש את הרשב"א כמו שפירשתי: והקשו בתוס' היכי אמרינן דצרה זו בחזקת היתר לשוק עומדת והלא היתה בחזקת איסור אשת איש ואעפ"י שכבר מת בעלה ויצאה מאתו אסירה מ"מ כיון שלא יצאה להיתר גמור מוקמי לה אחזקתה דאיסור משום חזקה קמייא דהא אשכחן דעבדיה חזקתה כה"ג מאיסור לאיסור דתניא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה ופרש"י ז"ל בחזקת איסור אבר מן החי וכן כתבו הגאונים ז"ל אלמא כשנולד ספק נשחטה כראוי מוקמי' לה אחזקת איסור אבר מן החי דהוה קיימא מחיים ואע"ג דהוה איסורא ליכא השתא שכבר מתה והנכון שתירצו בזה דהתם הבהמה אינה ראויה לצאת מאותו איסור מאליה עד שיתחדש בה מעשה דמכשירה בודאי דהיינו שחיטת כשרה וכיון שכן כל שלא נתברר המעשה ההיא קיימא בחזקת איסור שהיתה עומדת אבל הכא אורבא אשה זו מאליה היתה ראויה לצאת להיתר גמור דכיון שהיתה צרת ערוה במיתת בעלה ראויה להיות נותרת לשוק ואינה נאסרת לשוק אלא בהתחדש בה מעשה האוסרה דהיינו גרושה ערוה הלכך אין לנו להוציאה מתוקתה עד שיתברר לנו שנעשה המעשה האוסרה וזכוח' הא דאמר דקדושי ספק שהיא בחזקת היתר ליבם דההיא מירי כשנתקדשה הנכרית קודם קידושי ספק של ערוה וכיון שכן הרי היתה נכרית קודם קדושי ערוה בחזקת היתר לייבם לגמרי ומאליה ראויה לצאת להיתר והוא במיתת בעלה אא"כ נתחדש דבר האוסרה דהיינו שיקדש בעלה הערוה וכיון שכן אחזקת היתר לייבם מוקמינן לה עד שיתברר המעשה האוסרה לייבם והמתירה לשוק ונכון הוא זה. ועיין מה שכתב הרמב"ם בפירושו למשניות נזיר פ"ט מ"ב: ופי' רגלים לדבר,

חדש שנולד במיתת הבעל, אלא הוא מצב קדום שנולד מיד בשעת קידושה לבעל שאינו ידוע אם יש לו אחים. ומצב זה נשאר תמיד כמו שהי' בלא שום שינוי, וכי עולה על הדעת שאשה זו שנתקדשה לאיש שיש בו ספק אם יש לו אחים תהא אסורה אחר מיתת בעלה בתורת ודאי איסור של יבמה לשוק, כמו שנראה לכאורה מדברי המהרי"ט בתשובתו הנ"ל, דאיך אפשר לומר שהספק שנולד בשעת קידושה מתהפך אחר מותו לאיסור ודאי, ומה שייך לומר בזה שמחזיקין מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק, והרי איסור א"א חלף ועבר במיתת הבעל ואיסור יבמה לשוק נשאר בספקו כמו שהי' בשעת קידושי, ואפילו לדעת האחרונים שתופסים בדעת רש"י שהוא סובר דמה שאמרה הגמ' בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת הוא משום מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה, זה דווקא התם שנולד ספק בשחיטה אם היא כשרה או לא, דהאיסור אבמה"ח נסתלק במיתת הבהמה בין אם היתה השחיטה כשרה או לא, אלא שיש ספק אם השחיטה עלתה יפה והבהמה כשרה או שהשחיטה פסולה והבהמה נעשתה נבלה, דאז אנו באים לדין של מחזיקים מאיסור לאיסור, כלומר שאנו ממשיכים את האיסור מאבר מן החי לאיסור נבלה, והיינו שאנו דנין במקום ספק דין חזקת איסור ואעפ"י שהם שני איסורים שונים. ואולם בעובדא דמהרי"ט אין לפנינו במיתת הבעל מצב חדש שהוליד ספק, דהאיסור של יבמה לשוק עומד וקיים משעת קידושי לבעלה באם לא יהי' להם בנים, אלא שאיסור זה הוא ספק לפי שאינו ידוע אם יש לבעל המת אח או לא וספק זה עומד גם עכשיו לאחר מיתת הבעל ואין לו צורך בסיוע של חזקת איסור ומכש"כ לא בהחזקה מאיסור לאיסור

שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כל זמן שנלך אחרי האפשרויות. ואמנם העיקר, כשנתקיים איזה ענין שיהי' נניחתו בחזקתו עד שיבוא דבר מביאר שיבטלנו מזאת החזקה, וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרות אחרת, הי' לא יסתלק החזקה. ועיין בחידושי הגרע"א ליו"ד סי' כ"ז, שהקשה לשיטת התוס' שחזקת איסור בבהמה הוא משום אינה זבוחה א"כ לר"מ דס"ל שאין אבמה"ח נדהג בחיה ועוף ובחזאי גם עשה דזבחת ליכא בעוף א"כ איזה חזקת איסור יש בעוף, ולפי"ז מאי פריך בחולין פ"ו דמאי אריא רוב מקולקלים אפילו מיעוט נמי וסמוך מיעוט לחזקה ע"ש. ותירץ עפ"י דברי הרשב"א המובא למעלה בפנים דמ"ד שמטמא במשא ס"ל דכל חי שמת בלא תיקון ה"ה בחזקת נבלה אלא א"כ בא מכשיר מבחוץ והיינו מעשה שחיטה וכל שיש ספק בשחיטה הרי הוא באיסורו. והגר"ע תמה עלי, שהרשב"א לא אמר כן אלא אם יש חזקת איסור, כמו בבהמה, אבל לא בעוף שאין לו חזקת איסור אליבא דר"מ. ולפי ביאורי בדברי הרשב"א דברי הגרע"א מחוורים. שלהרשב"א חזקת האיסור היא השבת המצב לקדמותו כמו שהי' קודם שנפל הספק. ולא הבנתי מה שהקשה הגר"ע על מ"ד דאינו מטמא במשא משום דחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן, מ"מ נוקמי בחזקת שלא נשחטו הסימנים.

שהרי אין לנו דין באיסור חדש שצריך להמשיכו מאיסור ישן אלא לפנינו אותו ספק איסור שעמד בתחלת קידושי' לאיש בלתי ידוע. ואמנם מדברי המהרי"ט משמע שהוא רוצה להטיל על האשה איסור ודאי של יבמה לשוק עפ"י הכלל של מחזיקין מאיסור לאיסור והיינו שאנו אומרים שמחזיקין מאיסור אשת איש שחל עלי' בחיי בעלה לאיסור יבמה לשוק אחרי מות בעלה בתורת ודאי, אבל דבר זה קשה להולמו האין נאמר שהספק אם יש לו אח או לא שעמד בשעת קידושי' לבעלה מתהפך אחרי מותו לודאי, וכי יש יסוד הגיוני להפיכה זו של המציאות? והרי במציאות הוא ספק אם יש לבעל אח ועכשיו נבוא ונאמר על יסוד החזקה של מחזיקין מאל"א שיש לבעלה אח והיא אסורה איסור ודאי. ואף עצם החזקה של איסור א"א לאיסור יבמה לשוק קשה להולמו דהא איסור א"א פקע ואין לו שום המשך ואינו דומה לאיסור אבמ"ה שיש לו המשך באיסור נבלה. ואמנם ראינו לרבותינו הראשונים ביבמות ל' ע"ב שהקשו לרבה דא"ש אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת דנימא אשה זו בחזקת איסור אשת איש קיימא ואע"ג שאיסור א"א פקע מ"מ נחזיק מאיסור לאיסור כמו שאנו אומרים בבהמה בחזקת איסור עומדת ופירש"י בחזקת איסור אבמ"ה ואעפ"י שאיסור זה פקע (עי' ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א) הנה הרמב"ן תירץ באמת כמו שאמרתי ועיין בחידושי הרמב"ן ליבמות ל' ע"ב שהקשה קושיא זו וכתב וז"ל ולאו קושיא היא דהתם אפשר שתצא מאיסור לאיסור כגון שנתנבלה אבל הכא אי אפשר שתצא מתחת בעלה שלא תהא מותרת לשוק הלכך בחזקת היתר לשוק עומדת ועי' ברשב"א שהביא תירוץ זה וכתב ואין לשון זה מחזור לי דוודאי אפשר שתצא מתחת בעלה ותאסר לשוק אילו הי' גט זה קרוב לה וכיון דאפשר שקרוב לה היה למה לא נעמידה בחזקת איסור לשוק, וכן גבי קידושין נמי דאקשינן אי הכי נימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת וכו' התם נמי נימא בחזקת איסור עומדת שהרי

וסבר הגר"ח"ע דחזקת שלא נשחטו הסימנים היא חזקת הגוף, וגם סבר שיש כאן שתי חזקות: חזקת איסור וחזקת שלא נשחטו הסימנים — ואין הדבר כן, כמש"ל.

ובעצם קושית הגר"ח"ע הרי לפי דעת הגר"ע א (המובא גם ע"י הגר"ח"ע) מאן דאמר אינו מטמא במשא לא ס"ל כסברת הרשב"א הנ"ל, וכבר כתבו האחרונים דמ"ד זה ס"ל דחזקת איסור אינה בירור לסיבת האיסור שלא נשחטו הסימנים, אלא חוק התורה להנהיג האדם במצב מסופק, ושפיר אמרינן חזקת איסור איכא אבל חזקת טומאה לא אמרינן, אלא דקשה לפי"ז דתהא מטמאה ברשות היחיד מחמת ספק, וצ"ל כמו שאכתוב להלן שיש כאן חזקת היתר שבאם תשחט תהא טהורה, ואף שכתבתי שאין לקיים שתי חזקות סותרות זא"ז — זהו רק לסברת הרשב"א במהות החזקה, אבל אם נחזיק בסברא שענין החזקה הוא דין התורה בשביל הנהגת האדם שפיר יש לקיים שתי החזקות. ודק היטב.

אפשר לה לצאת מבעלה ותאסר ליבם אם הי' קידושין אלו של הערוה קידושין ע"ש. ולענ"ד כוונת הרמב"ן כמו שכתבתי דהענין של החזקה מאיסור לאיסור היא רק במקום שהאיסור השני משמש המשך לאיסור הראשון בלא שום תנאים אחרים ובלא שום מעשים חדשים כמו בבהמה שאסורה משום אבמה"ח בחיי' והאיסור נמשך אחרי מותה בצורת נבלה בלא שום מעשה ובלא שום תנאי, ורק המיתה הטבעית של הבהמה ממשיכה את האיסור, משא"כ באיסור אשת איש שהוא בטל מאליו במות הבעל ואין לו המשך כל שהוא ורק אם יש לבעל אח ואין לו בנים אז נולד איסור חדש של זיקה ליבום, אולם איסור זה אינו המשך של איסור א"א אלא הוא מתהווה ע"י תנאים חדשים של חוסר בנים והוויית אחים למת, וכן בצרת ערוה אין איסורה מטעם אשת איש נמשך לאחר מיתה בעלה אפילו אם יש לו אחים ואין לו בנים, אלא א"כ נתגרשה הערוה וזוהי הגדרה חדשה בכלל של מחזיקין מאיסור לאיסור, שאין מחזיקין מאיסור לאיסור אלא כשהאיסור השני יכול לצאת מהאיסור הראשון וכשמשמשים בכלל זה נעשה האיסור השני המשך לאיסור הראשון, אבל במקום שהאיסור השני אין לו אפשרות לצאת מהאיסור הראשון כמו באיסור אשת איש שלאחר מיתה אין לו שום המשך מצד עצמו אין דנים בו חזקת איסור, ומדויקים דברי הרמב"ן שכתב גבי בהמה "דהתם אפשר" וגבי אשה כתב דהכא אי אפשר, בעוד שהריטב"א ביבמות משתמש בלשון הכרח (דבבהמה מוכרח לבוא איסור נבלה אחרי מיתה הבהמה) והוא משום שהרמב"ן מגדיר ענין החזקה מאיסור לאיסור באופן עקרוני, בעוד שהריטב"א הולך בדרך הרשב"א ואינו קובע כללים בענין מחזיקים מאיסור לאיסור אלא מתאר את החזקה של איסור הבהמה באופן חדש ולא עפ"י הכלל של מחזיקין מאיסור לאיסור כפי שביארנו לעיל.

(ד) ונתחזר לעניננו שבעובדא דמהרי"ט אין מקום להכלל של מחזיקין מאיסור לאיסור, דמאיסור אשת איש אין להחזיק ולהמשיך לאיסור יבמה לשוק ולאיסור יבמה לשוק אין צורך בכלל זה שאיסור זה הוא איסור ישן ולא חל בו שום שינוי.

והנה הש"ש, ש"ה, פרק ה' נראה שהבין שהמהרי"ט נסתפק שאולי יש לדון בעובדא דידי' חזקת היתר שהיא היתה פנוי' קודם קידושי' והיתה מותרת לשוק ואע"ג שנתקדשה ונעשית א"א ונאסרה לעלמא מ"מ הרי מת הבעל וחזרה להיות פנויה וחזרת חזקת היתר שלה ומטעם זה הוזקק המהרי"ט להחזיק בכלל של מחזיקין מאיסור לאיסור כדי לדחות את חזקת ההיתר בהיותה פנוי', והש"ש פלפל נגדו וכתב דאפילו אי גימא דאין מחזיקין מאיסור לאיסור מ"מ אין להחזיק חזקת היתר של פנוי' שקודם הקידושין כיון שנולד הספק בעידן איסורא תו לא מיקרי חזקת היתר, ואע"ג שאין מחזיקין מאיסור לאיסור, מ"מ חזקת היתר

נמי לא מיקרי כיון דעידן איסורא הוי עלה עי"ש בש"ש ולא זכיתי להבין דלמה הוצרך הגאון בעל הש"ש לפלפולו בזה, דהשכל הפשוט אומר שאין שייך להעמיד חוקת היתר במה שהיתה פנוי' קודם קידושי', והרי בינתיים נתקדשה ובטל ההיתר של פנוי' ואיך נשוב ונחזיק חוקת פנוי' שלה לאחר שמת בעלה. ובכלל אין ההיתר שאנו רוצים בו אותו ההיתר שהי' לה קודם קידושי' דקודם קידושי' היתה מותרת לעולם בשביל שהיתה פנוי' ועכשיו אנו באים להתירה מזיקת יבום משום שאנו מחזיקים שלא היה לו אח ואין שני ההיתרים מענין אחד והיכן מצינו חזקה כזו להחזיק היתר מזמן שלא הי' שייך בו האיסור (*). ואפילו אותם הפוסקים שסוברים שמחזיקים מאיסור לאיסור הוא רק לעשות ספק איסור כמבואר ביור"ד סי' כח סק"כ לענין כיסוי

(*) אמנם מצינו בתוס' חולין י"א ע"ב ד"ה לר"מ וכן בבכורות כ' ע"ב כתבו דספק בכור יש לו חוקת חולין דבמעי אמו הוא חולין, באמת דברי התוס' מוקשים מאד, דאיך שייך חזקה כזו, והרי כל הבכורים אינם קדושים במעי אים ורק כשנולדו חלה עליהם קדושת בכורה, והנה גבי ספק בכור יש לכה"פ אופי שווה בין ההיתר שקודם הלידה ואחר הלידה, דבשניהם היתר החולין הוא שלא חלה עלי' קדושה במעי אמו מחמת שלא נולד עוד ואחר הלידה מחמת שאנו מחזיקים שלא נולד ראשון, משא"כ הכא אין ההיתר של פנויה דומה להיתר של צרת ערוה והם שני ענינים שונים. ובכאן עלי' להעיר על מה שכתב הגאון בבית הלוי ח"ש סימן כ"ב וכן הגר"ח ע בשו"ת אחיעזר סימן ב' לתרץ הקושיא הידועה על הרמב"ם שכתב בה' שחיטה פ"א הי"ב בלא בדק בסימנים ה"ז נבלה ומשמע שהיא נבלה ודאי ובהכ"ד גבי מצא פגם בסכין אחר שחיטה כתב שהיא ספק נבלה, ובפ"ג מה' שחיטה הי"ח כתב דכל ספק בשחיטה הרי זה ספק נבלה וכבר תמה בזה בפרמ"ג בפתיחה לה' שחיטה, וכתבו הגאונים הנ"ל לתרץ עפ"י מה שכתב הגו"ב מהדו"ק אבה"ע"ז סימן מ"ג דבכל ספק בשחיטה ישנן שתי חוקות מנגדות זו לזו, חוקת איסור שאינה זבוח וחוקת טהרה שבחייה לא היתה מטמאה ואם מעמידים את הבהמה על חוקת טהרה ואינה מטמאה גם עכשיו א"כ מחזיקין שהשחיטה היתה כדין ומשו"ה בכל ספק בשחיטה אינה אלא ספק נבלה משום דאיכא חזקה נגד חזקה והרי הוא ספק השקול משא"כ בלא בדק ואנו חוששין שמא לא נשחטו רוב הסימנים ל"ש כאן חוקת טהרה דע"י חזקה נצטרך לחוש שהיה כאן מעשה שחיטה וחזקה הנצרכת למעשה לא הוי חזקה עי"ש ובאחיעזר כתב דיש כאן חוקת הגוף שלא נשחטה ותמהתי על הגאונים הנ"ל דאיך שייך כאן חוקת טהרה מזמן היותה בחיים, והרי כל זמן שהבהמה חי' לא שייך בה ענין טומאה וטהרה ולא יתכן לעשות מזה חזקה לאחר מיתתה, ואדרבה יש לנו לומר שהבהמה עמדה בחיי' בחזקת טומאה אם תמות והי' קשה בעיני לחלוק על הגאונים הנ"ל בסברא גרידא עד שמצאתי להגרע"א ז"ל בהגהותי' ליור"ד סי' כ"ה שכתב באם לא בדק בסימנים דמותר לחלוב בהמה זו ולשתות חלבה ואפילו למ"ד דבלא בדק בסימנים היא נבלה ומטמאה במשא, דדווקא לענין טומאה מחמירין כיון דליכא חזקה היתר דמה שלא היתה מטמאה היינו מטעם דבבעלי חיים ל"ש קבלת טומאה והרי מתה לפניך מש"ה

דם בחי' ועוף שבספק טריפות מחויבים לכסות בלא ברכה לפי שאין לפטור מכיסוי במקום ספק כמו שכתב שם הש"ך, ואפילו הב"ח לא יפלוג אלא ביש ספק בשחיטה דאז החזקה עושה את הספק לודאי, ועי"ש בפרמ"ג שכתב שגם הב"ח סובר שאינו אלא ספק נבלה ולא מהני החזקה להוציא מידי ספק נבלה והא דפוטרי הב"ח מכיסוי הוא משום שאינו ראוי לאכילה ועכ"פ באיסורים יש מקום לומר שבמקום ספק אין להוציא מאיסור אלא אם אנו יודעים במה להתיר, וכ"ז שאין אנו יודעים היתר ברור אנו מחזיקים מאיסור לאיסור, אבל בהיתר בודאי לא שייך להחזיק מהיתר להיתר אחר שאינו דומה לו בענין ודבר זה ברור ופשוט בסברא, וראיתי ברמב"ן ליבמות ל' שכתב על הא דאמר אביי א"ה בקידושין נמי נימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת דהיינו אם קידש כשרה תחלה הוחזקה בהיתר ליבם ומספק אל תאסרנה דמתניתן מילתא פסיקא קתני ל"ש קידש ערוה ואח"כ צרתה ל"ש קידש כשרה ואח"כ ערוה ומיהו אם קידש ערוה תחלה לא עמדה זו מעולם בחזקת היתר ליבם, ואם תאמר קודם שנשאת לזה אין זו חזקת היתר ליבום אלא לשוק עכ"ל. ודברי רבנו בלתי מובנים ונראה שהרמב"ן רצה לומר שגם בקידש ערוה תחלה יש להעמיד את הצרה בחזקת

מהני חזקת איסור דבהמה שתהא מטמאה בנבלה, אבל לענין חלב דהוי חזקת היתר דבחי' לא היה בה איסור אכילה מוקמינן אחזקתה, ושמחתי שמצאתי לי רב גדול בסברתי הנ"ל, ולכאורה יש להקביא ראייה מדברי רש"י בתולין ט' ע"א דא"ש ומר סבר בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן ופירש"י שהרי בשר מן החי לא מטמאה, וקשה דאמאי לא אמר רש"י דבהמה בחייה אינה מטמאה, ולפי הנ"ל מיושב דמה דבהמה בחייה אינה מטמאה אין ראייה דבחייה לא שייך טומאה, ואדרבא בחייה עמדה להיות טמאה לאחר מותה, ולהכי פירש"י דבשר מן החי לא מטמאה, ויש לדחות דרש"י רצה להסביר סברת המ"ד שאסורה באכילה ואינה מטמאה, דאיך יש לחלק בין איסור אכילה ובין איסור טומאה, דהרי מכיון שאנו איסורים באכילה מטעם חזקת איסור הרי אנו מחזיקין שלא נשחטה כהלכה וא"כ תהא מטמאה ג"כ, ואפילו לדברי התוס' שכתבו דאיסור זה אינו אלא מדרבנן משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא לא החמירו לעשות נבלה, מ"מ קשה אמאי החמירו בטומאה, ולכן פירש"י דמצינו כה"ג בבשר מן החי שאסורה באכילה משום שהבשר שנחתך מן החי לא נשחט ומ"מ אינו מטמא ולכן שפיר יש לחלק גם בלא בדק בסימנים בין איסור אכילה ובין איסור טומאה, ואולם זה מהני שלא להטיל טומאה על הבהמה שנשחטה בלא בדיקת סימנים אחרי שחיטה, אבל לעשות חזקת טהרה ממה שלא היתה מטמאה בחייה בודאי אינו מסתבר כלל, ובדבר הקושיא הנ"ל אמרתי בדרך חידוד שהרמב"ם סובר שבהמה שיש ספק בשחיטתה יש שתי חזקות חזקת איסור וגם חזקת היתר, שבחייה עמדה להיות מותרת בשחיטה וכמו שסברו התוס' ביבמות ל' ע"ב ורק בדרוסה כתבו שאסור משום דדרוסה שכיחא עי"ש ולהכי פסק הרמב"ם שהוא ספק נבלה, ומה שאמרה הגמרא בהמה בחזקת איסור עומדת לא אמרה כן רק שלא נבוא לומר שיש כאן רק חזקת היתר

היתר לשוק בשביל חזקת פנוי' שהי' לה קודם שנתקדשה ודחה הרמב"ן סברא זו דהיתר זה שקודם קידושי' הי' היתר ממין אחר לגמרי ולא היתר מזיקת יבום. אלא היתה מותרת ליבם כמו שהיתה מותרת לכל אחד מן השוק, בעוד שעכשיו אנו רוצים להתירה בתורת יבום מתוך שאנו מבטלים קידושי הערוה וזהו היתר אחר לגמרי ול"ש להחזיק מהיתר להיתר, ושמחתי מאד שזכיתי לכוון לדעתו של רבנו הגדול ז"ל.

ה) ובש"ש הנ"ל מביא ראי' לדעתו דאפילו אי נימא דאין מחזיקין מאל"א לא מוקמינן חזקת היתר של קודם קידושי' שהיתה פנוי' ומותרת לשוק מדברי

והיא מותרת ולכן אמרה שיש לה גם חזקת איסור. וזה שייך רק לגבי שאר ספיקות, משא"כ בלא בדק בסימנים שיש כאן חזקה שלא נשחטה ואין כאן חזקת היתר, שהרי אין אנו יודעים כלל אם היא נשחטה, משא"כ בשאר ספיקות שהיה כאן מעשה שחיטה אלא שאנו מסופקים אם נעשתה השחיטה כהלכתה וע"ז שייך שפיר לומר שיש כאן גם חזקת היתר שבאם תשחט תהא ניתרת והרי היא שחוטת לפינוי אלא שיש ספק אם לא היה דבר הפוסל את השחיטה וע"ז אמרינן שכח התזקה מבטל את הספק, אבל בלא בדק הסימנים יש ספק אם נעשתה מעשה השחיטה וא"כ בטלה חזקת ההיתר ולהכי פסק הרמב"ם שהיא נבלה. ובוזה יש להסביר דברי המ"ד בלא בדק בסימנים שאסורה באכילה ואינה מטמאה והטעם משום בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן וכתבו התוס' שהוא מדרבנן, והאחרונים תפסו שדעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא ולדעת' גם הרמב"ם טובר שאסורה באכילה מטעם נבלה ודאי ואינה מטמאה, וקשה להסביר הטעם, דנהי דאין כאן חזקת טומאה, אבל גם חזקת טהרה אין כאן כמו שהעלינו ולא שייך לעשות חזקה ממה שלא היתה מטמאה בחייה, וא"כ תהא טומאה מספק ברשות היחיד. ולפי הנ"ל יש לומר, דלגבי הטומאה יש כאן חזקת היתר שהבהמה עמדה להיות מותרת לכשתשחט וחזקת טומאה אין כאן שהרי הבהמה לא היתה מטמאה בחי' ולהכי היא טהורה ודו"ק. אולם אחרי העיון נראה שאין לקיים שתי החזקות יחד, חזקת איסור וחזקת היתר שהרי הן סותרות זו את זו, וכבר העליתי במקו"א שהחזקת ההיתר בצרת הערוה לפי דברי רבה ביבמות ל' ע"ב היא כלולה בחזקת איסור שהרי כל האיסור שם היא מה שהיא אשת איש ובוזה כלול כבר ההיתר שלאחר מות הבעל תהא מותרת, אבל בבהמה אפשר לומר שאין כאן חזקת היתר כלל וכמו שכתבתי בפנים. וראה מה שכתבתי בספרי שרידי אש ח"א צד כ' עמוד ב' לתרץ דברי הרמב"ם. קחנו משם.

אגב אעיר על מה שכתב הגר"ח ע ז"ל שבלא בדק בסימנים הוי חזקת הגוף — הנה בספרי שרידי אש ח"א עמ' כ"ב הבאתי סברא זו בשם הספר גדולי הקדש וכתבתי שאין סברא זו ברורה כ"כ, שהרי החילוק בין שיעור שחיטה לפחת משיעור הוא משהוא בלבד, ומשהו כזה אינו שינוי בגוף, אלא שינוי בדיון. ועכשיו ראיתי שגם הגרי"ד ז"ל בבית הלוי ח"ש סימן כ"ב דחה סברא זו וטעמו, כיון שהתחיל לשחוט ולחתוך כבר אבדה החזקה שלו והרי הוא כמו נפל גל על האדם שהוא ספק חי, שע"י נפילת הגל אבדה חזקתו, ע"ש.

התוס' ביבמות שהקשו תינח בכנס ואח"כ גירש שכבר היא צרת ערוה גרש ואח"כ כינס הא לא הוי בחזקת היתר לשוק ותירצו דמוקמינן הערוה בחזקת שלא נתגרשה, וקשה דאמאי לא תירצו שיש לה חזקת היתר בהיותה פנוי, ואיסור א"א פקע במיתת הבעל וחזרת להיתרה הראשון ומוכח דכה"ג לאו חזקת היתר הוא, ולכאורה אין זו ראי' דאפשר לומר דלהכי לא מוקמינן בחזקת היתר של קודם קידושי' שהיתה פנוי' משום שיש כאן חזקה מתנגדת שקודם קידושי' היתה מותרת ליבם ומעמידין אותה בחזקת היתר ליבם וממילא אסורה לשוק, ומצאתי שהנוב"ק יור"ד סי' נז הקשה על דברי התוס' שהקשו דאמאי מוקמינן האשה בחזקת היתר לשוק אעפ"י שבשעה שנולד הספק היתה בחזקת איסור שבעלה חי עדיין ובחולין אמרינן בהמה בחי' בחזקת איסור עומדת וכו' וכתב דלא דמי דבהמה מעולם לא הי' לה חזקת היתר משא"כ בצרת ערוה שיש לה חזקת שקודם נשואה הי' בחזקת היתר שהיתה פנוי' וכשנשאת נאסרה ואח"כ כשמת בעלה חזרה להיתרה ומטעם זיקת יבום אתה בא לאוסרה שפיר מוקמינן לה אחזקה הראשונה שהיתה צרת ערוה וכדרכה, ועי"ש שתירץ שיש כאן גם חזקת היתר ליבם שקודם נשואיה היתה מותרת גם ליבם ואם היא מותרת ליבם ממילא אסורה לעולם וכיון שיש כאן חזקה לכאן ולכאן אי אפשר שתועיל לה חזקת פנוי' וע"כ אתה צריך להעמידה אחזקה שלאחר נשואין שהיא בחזקת היתר לשוק מחמת היותה צרת ערוה, וע"ז הקשו התוס' שפיר הא כשנולד הספק כבר יש עלי' איסור אשת איש, ואולם לפי משכ"ל בשם הרמב"ן שחזקת היתר פנוי' אינו מועיל ליבם לפי שההיתר של פנוי' הוא היתר לשוק ואין לו שייכות להיתר מתורת יבום, נסתר תירצו של הנו"ב וחזרת קושיתו ומוכח גם מכאן קושיא זו שאין חזקת היתר של פנוי' מועילה להחזיק היתר לאחר שנתקדשה ומת בעלה. ואח"כ ראיתי בנו"ב מהדור"ב אבהע"ז סי' קמ"ה שכבר נחלקו בזה שני גדולי הדור הגאון מהר"מ בנעט ז"ל והגאון בעל נו"ב, והגאון הרמ"ב סובר דחזקת פנוי' אודא כשניסת לאיש ואינה מועילה אח"כ כשמת, והגאון נו"ב חולק עליו וסובר דשפיר מהני חזקת פנוי' לאחר שמת הבעל, ואף שאין בכחי להכניס ראשי בין שני הרים גדולים כמו הגאונים הנ"ל מ"מ הסברא הפשוטה נוטה לדעת הגר"מ בנעט והגאון בעל ש"ש ז"ל, ואין להוכיח ממה שכתב המהרי"ט בחידושי' לתרץ קושית הר"ן בקידושין (הובא בא"מ סי' כח אות י"ח) על הרי"ף שכתב בנתן הוא ואמרה היא דהוי ספק קדושין וחיישינן מדרבנן דאמאי אין מעמידין את האשה בחזקת פנוי' ותירץ המהרי"ט דחזקת פנויה איתרע לאחר שפשטה ידה וקבלה קידושין והביא דברי התוס' בכתובות כג ע"א תרומתהו בפנוי' קמסהדי דאם זרק לה קידושין לית לן למימר אוקמה אחזקת פנוי' ובפנ"י שם כתב דמדאורייתא לא מוקמינן אחזקת פנוי' בזרק לה קידושין וספק אי קרוב לו או קרוב לה, דהתם הטעם דהחזקה איתרע

ע"י שורק לה קידושין, ומכיון שהספק הוא בקידושין עצמן שמגרעים את החזקה של פנוי' אין לדון בהם דין חזקת פנוי', ואולם בעובדא דהמהרי"ט שהספק הוא אם היא זקוקה ליבום מספק שמא יש לבעל אח אין ספק זה מגרע את חזקת פנויה שלה ואפשר לומר שלאחר שמת הבעל חוזרת חזקת פנוי' אלא שזה תמוה מאד לומר שחזקת פנוי' שבטלה ע"י חזקת קידושין תועיל להתיר אח"כ את הספק של איסור יבמה לשוק שבעצמו נולד ע"י קידושין לבעלה ולא הי' ידוע אם יש לו אחים.

(ו) ונחזור אל הראשונות דקושית יד המלך דלשיטת רש"י דמחזיקין מאיסור לאיסור אמאי אמר רבה דאשה זו בחזקת היתר עומדת אמאי לא נוקים את האשה בחזקת איסור שהרי בחיי בעלה היא אסורה לעולם מטעם אשת איש ונימא דמחזיקין מאיסור א"א לאיסור יבמה לשוק, דקושיא זו מסולקת בדברי הרשב"א דבצרת ערוה החזקה היא שמעמידים את הצרה במצבה שהי' קודם שנולד ספק גירושין ובמצב זה היתה עומדת להיות מותרת לשוק אלא שיש לפקפק ולומר שהרשב"א לא כתב כן אלא לפי השיטה שאין מחזיקין מאיסור לאיסור ולכן פירש גדר החזקה בצרת ערוה וכן בבהמה שנפל ספק בשחיטתה באופן אחר, אבל לרש"י שפירש את ענין החזקה מטעם אבר מן החי וכפי תפיסת האחרונים שרש"י סובר שמחזיקין מאיסור לאיסור א"כ קשה דאמאי לא נאמר גם בצרת ערוה שמחזיקין מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק, ומאי עדיפא חזקת היתר לשוק שהיא חזקה בכת, שעומדת להיות מותרת אם ימות בעלה, מחזקה בפועל שהיא אמירה עכשיו בחיי בעלה ומחזיקין מאיסור זה לאיסור יבמה לשוק, וראיתי בעונג יו"ט סי' ס"ט שכתב דחזקות מתנגדות זו לזו דכיון שאיסור אשת איש כולל הכל בין ליבם ובין לשוק ויש לומר שמטעם חזקה זו היא אסורה ליבם ומותרת לשוק ומאידך יש לומר שמטעם חזקה זו היא אסורה לשוק וממילא מותרת ליבם ואין אנו יודעים לאיזה צד להכריע את החזקה והוי ספק השקול ולכן משתמשים בחזקה שבכח שהיא עמדה להיות מותרת לאחר מות בעלה כמש"כ רש"י שם ונראה שזו היא כוונת הרמב"ן במה שכתב לתרץ הקושיא דאמאי לא מוקמינן האשה בחזקת איסור אשת איש כמו בבהמה ותירץ דהתם אפשר שתצא מאיסור לאיסור וכו' כמובא לעיל, ואח"כ כתב וז"ל ועוד שזו ודאי בחזקת איסור ליבם עומדת וכיון שכן בחזקת היתר לשוק עומדת לכשימות בעלה עכ"ל. ונראה שכוונתו כמו שכתב העונג"י דמטעם חזקת איסור א"א יש לנו לאסור ג"כ ליבם שגם לו היתה אסורה בחיי הבעל וכשאנו אוסרים אותה ליבם בע"כ אנו מתירים אותה לעולם, ומאי חזית לאסור אותה לשוק מטעם חזקת איסור א"א והרי יש לנו לאסור אותה ליבם מטעם חזקת איסור זה ולכן אנו מעמידים אותה בחזקת היתר

כמו שעמדה קודם שנתגרשה הערוה גירושי ספק. ולולא דברי הראשונים הייתי מתרץ הקושיא בפשיטות דאמאי לא מוקמינן את הצרה בחזקת איסור אשת איש, דבחזקת איסור אשת איש כלול כבר ההיתר שאם ימות הבעל תהא מותרת, דהאיסור של א"א משום שיש לה בעל ומסתעף ממילא תהיתר לאחר שימות, וכן לא קשה מה שהקשו האחרונים על הא דפריך אביי א"ה בקידושין נמי נימא הכי אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת, דאמאי לא נימא דאשה זו בחזקת איסור אשת אח ליבם עמדה בחיי בעלה והיא נשארת באיסור זה גם לאחר מותו. ומה פריך לרבה, דבספק גירושין יש לומר שאין מחזיקין מאיסור א"א לאיסור יבמה לשוק דאין מחזיקין מאיסור לאיסור אבל גבי ספק קידושי ערוה יש חזקת איסור אשת אח שהוא הולך וגמשך מחיי הבעל עד לאחר מותו והוא איסור אחד בחייו ולאחר מותו, דיש לומר ג"כ דבחזקת איסור אשת אח שהי' עליו בחיי בעלה כלול ג"כ ההיתר להיות מותרת ליבם אחרי מות בעלה, דכיון דמירי שאין לה בנים מבעלה הרי עמדה להיות מותרת דאשת שאין לה בנים היא כאשת איש שמותרת לאחי בעלה אחרי מות הבעל ולא שייך להחזיקה באיסור שהי' עליה בחיי בעלה, ועוד יש לומר דלרבה שסובר כפי הנחת האחרונים שאין מחזיקים מאיסור לאיסור א"כ גבי ספק קידושי הערוה אין להכריע את הספק ולומר שמכיון שהיתה אסורה בחיי בעלה מטעם אשת אח שאסורה ג"כ מטעם אשת אח אחר מותו שאיסור אשת אח זה הוא איסור אחר לגמרי, שאסורה פקע במיתת הבעל ועכשיו אנו רוצים לאוסרה מטעם שאנו מחזיקים שנתקדשה הערוה ופקע דין יבום והם כשני איסורים שונים שאין מחזיקים מזה לזה ולהכי פריך שפיר אביי לרבה שסובר שאין מחזיקים מאיסור לאיסור, וזה כעין מה שכתב הרמב"ן שאין לעשות חזקת היתר של פנויה לאחר שמת בעלה לפי שהיתר הפנויה אינו חזקת היתר ליבם אלא היתר לשוק וכפי שביארנו לעיל שאין ההיתרים שקודם הנשואין ושלאחר הנשואין מענין אחד, וכן הכא אין האיסור אשת אח שבחיי בעלה דומה לאיסור שאחר מיתת בעלה, דבחיי בעלה היה האיסור משום שבעלה חי ועכשיו אנו רוצים לאוסרה משום שאנו מבטלים הימנה דין יבום.

ז) וכשאני לעצמי הייתי אומר שאין להוכיח מדברי רש"י שהוא סובר שמחזיקין מאיסור לאיסור ואדרבא מדברי רש"י בחולין משמע להדיא שהוא הולך בדרך הרשב"א וז"ל רש"י בחולין ט' ע"א בחזקת איסור עומדת משום אבמה"ח שבכל דבר אתה אומר העמד דבר על חזקתו שהי' מתחלה, שאין אתה יכול להוציאה ממנה ע"י ספק, נמצאת אומר שבהמה זו אסורה, שהרי בחזקת איסור היתה תחלה ומספק אתה בא להתירה שמא נשחטה כראוי אל תתירנה

מספק עד שיוודע לך שנשחטה כראוי, עכ"ל. הרי שרש"י דקדק בלשונו שבראש דבריו הזכיר רש"י סיבת האיסור שהוא משום אבר מן החי ואח"כ כשהגיע לדבר על פעולת החזקה הוא אומר שהיא עומדת בחזקת איסור עד שיוודע לך שנשחטה כראוי, והיינו שהחזקה מוסבת על האיסור עצמו ולא על שם האיסור, ובמקום שיש ספק אם נעשה מעשה הכשר של שחיטה האיסור עומד בתקפו, ואין נ"מ אם האיסור נקרא אבר מן החי או שהוא נקרא נבלה דאין השם גורם ואין הוא קובע את החזקה, אלא האיסור עצמו הוא הקובע את החזקה, ועצם האיסור בבהמה הוא אחד בין בחייה ובין במותה, דבשניהם האיסור שלא נעשה בה מעשה הכשר של שחיטה כשרה, אלא שבחייה הוא נקרא אבמה"ח ובמותה הוא נקרא נבלה, והמדקדק בדברי רש"י רואה שרש"י לא כתב כן אלא בשאירע ספק בשחיטה (ועיין ברש"י ביצה כ"ה שכתב כן בפירוש) דאז אנו מעמידין בחזקת איסור שהוא אחד בין בחייה ובין במותה כל זמן שאינו ידוע אם נעשה מעשה המכשיר, אבל באירע ספק טרפה יסבור רש"י שאין מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור טרפה, לפי שהם איסורים שונים ואין מחזיקין מאיסור אחד על איסור אחר.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שגם התוס' בביצה כ"ה לא נחלקו על רש"י בעצם היסוד, ואף הם לא תפסו בדעת רש"י שהוא סובר שמחזיקין מאיסור לאיסור, אלא שהם הקשו על רש"י מבחינת הלשון, שלשונו של רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה, לשון זה עד שיוודע לך במה נשחטה אינה הולמת את השם אבר מן החי, דהשם אבר מן החי מסתלק מיד כשמתה הבהמה ואפילו אם אינו ידוע אם נשחטה כהוגן או לא ולכן פירשו ששם האיסור הוא אינה זבוחה, ושם זה הולם את הלשון עד שיוודע לך במה נשחטה.

מצאתי לדעתי זו בחידושי המאירי לביצה כ"ה, דלאחר שהביא פירש"י בחזקת איסור עומדת בחזקת אבר מן החי כתב וז"ל: ולענין הפסק בודאי כך הוא אלא שאין נוח לפרש דמאחר שמתה נחזיקה בחזקת אבמה"ה ומפני זה אנו מתקנין את הלשון ומפרשינן בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת דרחמנא אמר וזבחת ואכלת זבוח אכול שאינו זבוח לא תיכול וכו' עי"ש הרי לפנינו שהמאירי לא השיג על רש"י אלא משום שלשון הגמ' אינה נוחה לפרש כפירש"י ואף לשון התוס' בביצה כ"ה מוכיחה שקושיתם על רש"י לא היתה מטעם ההלכה שאין מחזיקין מאיסור לאיסור, דבר שלא הזכירו כלל, אלא שהשגתם היתה מדקדוק לשון הגמרא, שכן כתבו שם: פירש"י בחזקת איסור אבמה"ה, ולא נהירא, דאם כן למה לי עד שיוודע במה נשחטה, כיון דחזינא שמתה א"כ לא שייך בה איסור אבר מן החי, דאיסור אבמה"ה לא שייך אלא מחיים,

לכן ג"ל דחזקת איסור ר"ל בחזקת שלא נשחטה עד שיוודע לך במה נשחטה וכו' הרי לפנינו שבעיקר נתקשו שהלשון עד שנשחטה אינו הולם פירש"י וכבר כתבתי למעלה שגם רש"י לא נתכוין לומר שחזקת האיסור בבהמה הוא משום מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה אלא הוא מפרש את החזקת איסור של הבהמה כמו הרשב"א, וכן מוכיחים דברי הריטב"א ביבמות ל' ע"ב שהקשה ג"כ קושית שאר הראשונים דאמאי לא מוקמינן צרת ערוה בחזקת איסור א"א ואעפ"י שמת בעלה מ"מ כיון שלא יצאה להיתר גמור מוקמינן לה אחזקתה דאיסור משום חזקה קמיינת דהא אשכחן חזקה כה"ג מאיסור לאיסור דתניא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת וכו' ופירש"י ז"ל בחזקת איסור אבר מן החי דהוה קיימא מחיים ואע"ג דהשתא איסורא ליכא שכבר מתה, והנכון שתירצו בזה דהתם הבהמה אינה ראויה לצאת מאותו איסור מאליה עד שיתחדש בה מעשה שמכשירה בודאי דהיינו שחיטה כשרה, וכיון שכן כל שלא נתברר המעשה והוא קיימא בחזקת איסור שהיתה עומדת וכו', וזה כפירוש הרשב"א וכפי שביארתי למעלה. וגראה לעין שהריטב"א מפרש פירוש זה גם אליבא דרש"י, וגם הרשב"א בחולין ט' בד"ה בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת כותב בחזקת איסור שאינה זבוחה עומדת וכו' ואח"כ כותב וא"א לפרש בחזקת איסור אבמה"ח עומדת דכיון דנשחטה בין שחיטתא מעלייתא בין שחיטת מיעוט הרי יצאה לה מאיסור אבמה"ח. ומיהו אינו קשה כ"כ דאפשר לומר דכיון דמעיקרא בחזקת אבמה"ח עומדת ועכשיו נמי לא נתברר אם נשחטה כהוגן הרי היא מוחזקת מאיסור לאיסור. ויש כיוצא בה ביבמות וכולן שהי' בהם ספק קידושין או ספק גירושין ושם כתבתי עכ"ל הרי לפנינו שגם הרשב"א מיישב מה שפירשו שחזקת איסור היא חזקת איסור אבמה"ח (הרשב"א אינו מזכיר את שמו של רש"י על הפירוש הזה) לפי פירוש ביבמות, שכן כתב ויש כיוצא בה ביבמות וכולן שהי' בהם ספק קידושין או ספק גירושין ושם כתבתי. והמעין בפירוש הרשב"א ליבמות רואה שהרשב"א לא כתב פירוש אחר אלא אותו הפירוש שהבאנו למעלה, שהחזקת איסור היא מה שמשאירים את הדבר שנפל בו ספק במצבו שהי' בו קודם שנפל הספק, וחזקה זו שווה בין לאיסור ובין להיתר, בהיתר, שנפל בו ספק נשאר בחזקתו הראשונה עד שנתברר שנתחדש בו מעשה חדש המשנהו. באיסור — עד שנתחדש בו מעשה המכשירו כגון שחיטה בבהמה, ובהיתר של צרת ערוה עד שנתחדש בו מעשה האוסרו כגון גירושין של הערוה. ובמקום ספק אם נעשה בו מעשה מכשיר או מעשה אוסר עליך הראיה כבטויו של הרשב"א, כלומר שאנו מסלקים את הספק כאלו לא הי' ובסילוק זה המצב הקדום הולך ומתקיים גם להבא, וכל האיסורים או ההיתרים מסתעפים ממצב זה.

ואין אנו צריכים לקבוע כלל חדש של מחזיקים מאיסור לאיסור. ואף שהרשב"א נקט בלשונו הרי היא מוחזקת מאיסור לאיסור אין כוונתו למה שסברו האחרונים אלא כוונתו ברורה ובהירה כפי שפירש ביבמות והבטוי מוחזקת מאיסור לאיסור אינו אלא שיגרא דלישנא.

(ח) ולא אמנע להביע את תמהוני הגדול על מה שכתב הגאון בש"ש ש"ה, פ"ט ליישב דעת הרשב"א והר"ן בספק טרפות ואפילו בספק השקול שאסור, ודווקא בא זאב ונטל בני מעים הוא דשרי משום דשכיח להיתר יותר, הא בספק השקול ספיקו אסור, והקשה דאמאי לא מוקמינן בחזקת היתר כמו שסוברים בעלי התוס' ביבמות ל' ע"ב ותירץ דהרשב"א סובר דמחזיקין מאיסור לאיסור ולהכי מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור טריפה והש"ש הביא ראיה להנחתו זו ממה שכתב הרשב"א ביבמות לפרש דברי רבה כמובא לעיל והש"ש מסיק דיוצא מדברי הרשב"א דהיכא דבעי מעשה להתיר, דבמתה מאליה לא משתרי וצריך מעשה שחיטה מחזיקין מאיסור לאיסור, וא"כ כיון דסבירא ליה להרשב"א מחזיקין מאיסור לאיסור ומאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה כיון דלא מצי להתיר איסור אבמה"ח אלא ע"י מעשה שחיטה דאז ממילא תהיה אסורה משום נבלה, א"כ מהאי טעמא נמי לענין טריפה מחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור טרפה. והנה לפי מה שפירשתי דברי הרשב"א אין כאן ראיה שהרשב"א סובר דמחזיקין מאיסור לאיסור, ואדרבא הרשב"א מפרש שאין אנו מזדקקים לכלל זה וכפי שביארתי באריכות והראתי שגם הריטב"א ביבמות מפרש כן.

ואפילו אי יהיבנא להגאון בעל ש"ש דהרשב"א סובר שמחזיקין מאיסור לאיסור במקום שצריך מעשה להתיר זה רק לגבי איסור נבלה אבל לא לגבי טריפות דרק לגבי נבלה יש לומר דכל שלא נתברר שנעשה בבהמה מעשה המכשיר היא נעשית ממילא נבלה אבל איזו שייכות יש בין איסור אבמה"ח לאיסור טריפות, וכי שייך לומר דכל שלא נתברר שנעשה מעשה המכשיר היא נעשית ממילא טריפה, ואיזו משמעות יש לדברי הגאון ש"ש שמדמה איסור טריפה לאיסור נבלה עפ"י הסברא כיון דלא מצי להתיר איסור אבמה"ח אלא ע"י מעשה דאז ממילא אסורה משום נבלה א"כ מהאי טעמא נמי לענין טריפה מחזיקין מאיסור לאיסור, איזו מעשה יש לעשות כדי להתיר טריפה? ובעיקר — אין הטריפות באה ממילא כמו הנבלה, ומה טעם יש לומר בטריפה כיון דלא מצי להתיר בלא מעשה. אלה הם דברים בלתי מובנים כלל *). ועוד נראה שאפילו אם נניח בדעת רש"י שמחזיקין מאיסור לאיסור

(*) וכפי הנראה נתכוין הגאון לומר שהרשב"א סובר שכל מקום שהאיסור יוצא לאיסור אחר בלי שיצטרך לעשות מעשה אסור כמו בבהמה ממילא מחזיקים מאיסור לאיסור משא"כ בצרת ערוה שם יוצא בלא מעשה אסור מאיסור להתיר. וה"ה בטריפה.

הוא דוקא לגבי אבמה"ח ונבלה ששני האיסורים באים מסיבה אחת, דבהמה גרמה היותה בעלת חיים שתהא אסורה מטעם אבמה"ח כל זמן שהיא בחיותה וגורמת שתהא אסורה אחרי מותה הטבעי. אין נבלות במי שאינו בע"ח, ורק בע"ח אסור כשהוא חי ואסור כשהוא מת. ורק השחיטה מתירה את האיסורים, שכן היא גזירת התורה שמיתה הבאה ע"י שחיטה מכשירה את הבהמה. ובמקום ספק אנו אוסרים מטעם חזקת איסור ומסלקים את הספק אבל אין הפירוש שממשיכים את האיסור השני מן האיסור הראשון אלא האיסור השני בא מאליו. כששעתו מגיע הוא יוצא אל הפועל מאחר שכבר הי' בכח. וכן עלה על דעת רבותינו הראשונים להקשות גם גבי צרת ערוה שנחזיק איסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק כי אשה הנשאת לאיש שאין לו בנים ויש לו אחים היא נאסרת בפועל בחיי הבעל והיא אסורה בכח לכשימות. (וכבר הבאנו שהרמב"ן סתר את הדימוי הלכאורי הזה) אבל להתחזק מאיסור אבמה"ח לאיסור טריפות שהם איסורים שאינם שייכים זה לזה אין לו מקום בסברא. והנה הקושי' שבו נתקשה הגאון בעל ש"ש הוא מה שהרשב"א אוסר ספק טריפות אמאי לא מוקמינן הבהמה בחזקת היתר שהחזקה להיות מותרת לכשנשחטנה וכדרבה ביבמות, דבשלמא אם גולד הספק בשחיטה ל"ש לומר אוקי בחזקתה להיות מותרת לכשישחטנה כיון דהספק בהשחיטה עצמה אבל ספק טריפות שנשחטה כראוי שפיר יש לאוקמי בחזקת היתר לכשישחטנה. וכמה מגדולי האחרונים נדחקו ליישב דברי הרשב"א, ועיין בספר קהלת יעקב להגאון בעל משכנות יעקב בחלק השו"ת יור"ד סי' ג' שהביא בשם ספר תורת יקותיאל שהרשב"א פסק להחמיר משום שפסק כאביו ורבא דפליגי על רבה וסוברים דמחזיקים מאיסור לאיסור ולא מוקמינן אחזקת היתר של אחרי מיתת בעלה, וזו כדעת הש"ך ביור"ד סי' נו"ן שמיישב עפ"י דברי הד"מ שאוסר בנמצא מים במות. ואילו הקהלת יעקב דחה את דבריו מגמ' מפורשת ביבמות קי"ט ע"ב דא"ש רישא חזקה ליבום ורובא לשוק, סיפא חזקה לשוק ורובא לשוק ומוכח דרבא ס"ל דאע"ג שהיתה א"א נקרא חזקת היתר לשוק משום שלא הי' לה יבם, ועי"ש שהוכיח דהרשב"א ס"ל דאין מחזיקין מאיסור לאיסור, וכן השיגו בשו"ת צ"צ וכתב דאשתמיטתא לבעל תו"י גמרא ערוכה ביבמות קי"ט. ויש שרצו לומר עפ"י מש"כ הגרע"א בחידושיו ליורה דעה סימן כ"ז דסברת הרשב"א דכל שלא נתברר שהיה מעשה המכשיר היא נבלה ממילא תליא במחלוקת הגמ' בלא בדק בסימנין אי מטמא במשא או לא, דמ"ד דמטמא במשא הוא משום דס"ל כסברת הרשב"א דכל שלא נתברר מעשה המכשיר הוא ממילא נבלה ומ"ד דאינו מטמא במשא לית ליה סברת הרשב"א וכיון שהרשב"א סובר להלכה כמ"ד דאינו מטמא במשא כמש"כ הגמ"מ פ"ה משחיטה

הי"ב, אם כן הרשב"א עצמו לא ס"ל כסברתו ולהכי מטריף בספק טריפות. ובעונ"י יור"ד סימן ס"ט כתב לתרץ שבבהמה ל"ש חזקה דרבה דעומדת להיהרר כיון דבעי מעשה שחיטה ולא דמי לצרת ערוה שעומדת להיתר במיתת בעלה הבאה ממילא. ולפי מש"כ לעיל בביאור דברי הרשב"א מוסברים דברי העונ"י, דלפי דעת הרשב"א מהות החזקה היא שמחזירים את הדבר שנולד בו ספק למצבו הקודם, וזה שייך לגבי צרת ערוה שבלעדי הספק עמדה האשה להיות מותרת בוודאי מכיון שהיא צרת ערוה, משא"כ בבהמה אין ודאות בהיתרה אפילו אם נשחטה כהוגן, שכל ההיתר של בהמה הוא רק מטעם רוב בהמות כשרות, וזו שנמצא בה ריעותא של טריפות הרי יצאה מכלל הרוב וכמו שכתב בתבו"ש ה' שחיטה עי"ש.

ט) והנה כל התירוצים הנ"ל אינם מניחים את הדעת לגמרי, ועדיין לא עמדנו על עצם הסברא של רבה ביבמות דאמר אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, והרי חזקה זו מתקיימת רק אם אנו מסלקים את הספק של גירושי הערוה, והרי סו"ס זרק לה גט והערוה היא ספק מגורשת וכל זמן שספק זה עומד איתרע החזקה של הצרה. ואמנם הרשב"א אומר דמכיון שבלא מעשה האוסר היא יוצאת ממילא להיתר אנו מחזיקים בהיתר לפי שיש ספק אם יש כאן מעשה האוסר, אבל עדיין קשה דמניין לנו סברא זו שאנו מסלקין את הספק של מעשה הגירושין כאילו לא הי' ומה שאומר הרשב"א דמכיון שיש ספק אם נעשה מעשה האוסר אומרים עליך להביא ראיה, מה שייך באיסורים עליך להביא ראיה זו היא טענה בדיני ממונות ולא באיסורים ונימא איפכא דכ"ז שיש ספק אם נתגרשה אין לה חזקת היתר דהרי איתרע החזקה שיש כאן מעשה שזרק לה גט אלא שיש ספק אם הוא קרוב לו או לה. ובתוס' כתובות כ"ג ע"א כתבו דאם זרק לה קידושין ויש ספק אי קרוב לו או לה לא מוקמינן לה מדרבנן על חזקת פנויה דמכיון שזרק לה קידושין איתרע חזקת פנויה ולדעת הפנ"י שם הוא ספיקא מדאורייתא וכן כתבו התוס' ביבמות קי"ט ע"א ד"ה האשה דאיתרע לה חזקה שיצאה מלאה ויש לחלק ועלה בדעתי ליישב דברי התוס' שהקשו דבגירש ואח"כ כנס איזו חזקת היתר יש כאן ותירצו שיש כאן חזקה שאינה מגורשת, והרמב"ן הביא תירוץ התוס' וז"ל ובתוס' אומרים כיון דערוה שנתקדשה וודאי ונתגרשה בספק בחזקת איסור עומדת אף לזו חזקת היתר לשוק יש לה. ואין זה כלום עכ"ל. והרמב"ן דא הסביר את טעמו שבשבילו דחה דברי התוס'. ונראה לבאר דבריו על פי מה שהביא הר"ן בפרק התקבל בשם הרמב"ן דהאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה וכו' אסור בכל הנשים שבעולם וכתב דכל הנשים מותרות להנשא ואפילו קטנות שמת אביהן לפי שבחזקת פנויות הן ואין חזקת שליח עושה

שליחותו מוציאו מחזקתן וכו' אבל הוא אסור בנשים שיש להן קרובות לפי שאין חזקה של קרובות שאינן באות לדון בפנינו מועילה לו ע"כ. ורואים דעת הרמב"ן שאין חזקת הקרובה שאינה באה לפנינו מועילה משום שכח החזקה הוא רק בשעת דיון הספק ובאותו דבר שבו הוטל הספק, והלכך הכא אין חזקת ספק גירושי הערוה מועילה להתיר הצרה לשוק (ועדיין צריך עיון ויש לחלק ועיין תוס' קידושין ס"ו ע"א ד"ה מאי חזית מחלוקת רש"י ותוס') אבל דעת התוס' היא שיש לפנינו צירוף של שתי חזקות, לערוה עצמה יש חזקה שלא נתגרשה והיא אסורה לשוק מטעם א"א וממילא הוחזקה הצרה עי"ז שהיא צרת ערוה ובצירוף שתי החזקות יחד יש לנו החזקה של רבה שאשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ודו"ק, ובוזה יש ליישב מה שהקשה בש"ש, ש"ה פ"ז, דלפי דברי התוס' שיש כאן חזקה שלא נתגרשה א"כ מה הקשו מחולין דא"ש דבהמה בחזקת איסור עומדת ולא מוקמינן בחזקת היתר ועי"ש שנדחק לתרץ דקושית התוס' הוא אליבא דאביי דהוא סבר דטעמא דרבה הוא משום חזקת היתר דצרה מדמותיב על רבה מנפל הבית ושם אין חזקה אחרת אלא חזקת היתר של צרה עי"ש בדבריו החריפים, אבל מלבד הדוחק שבתירוץ זה לא הועיל לתרץ דעדיין קשה דמניין לאביי להקשות על רבה ואמאי לא העלה על דעתו לתרץ דחזקה דרבה הוא חזקה שלא נתגרשה, ולהכי אמר דאשה זו בחזקת היתר עומדת משא"כ בנפל הבית דהתם ליכא חזקה, וליכא למימר דיש לערוה חזקת חי והיא מתה אחרי הבעל ופוטרת צרתה, דמאי חזית והרי גם לבעל יש חזקת חי וכמו שהעלה הש"ש הנ"ל, ואולם לפי מש"ל יש לומר דגם לתוס' לא מהני חזקת לא נתגרשה של הערוה גרידא ורק לאחר שמצרפין לחזקה זו גם חזקת הצרה שלהיתר עומדת ולהכי מקשה אביי שפיר מנפל הבית דהתם מספיק חזקת ההיתר של הצרה שעמדה להיות מותרת במיתת הבעל, ולא קשה מה שהקשיתי לעיל, דבנפל הבית ואין ידוע איזה מהם מת ראשון לא איתרע חזקת ההיתר, ועיין מה שכתבו התוס' שם בד"ה נפל הבית ודו"ק ברם כל זה עולה יפה לפי התוס', אבל לא לפי הרמב"ן שדחה דברי התוס' כנ"ל, וגם קשה להכניס כל זה בכוונת הרשב"א. ואח"כ מצאתי בקהלת יעקב שהקשה ג"כ דאמאי אמר רבה דאשה זו בחזקת היתר עומדת הא איתרע החזקה ע"י זריקת הגט, דהא עיקר דין החזקה ילפינן מנגע והתם לא הורעה החזקה כלל בעת צאתו ואף שאח"כ בסוף שבעה נמצא חסר יש לתלות הריעותא בזמן מאוחר ולהמשיך החזקה, ועוד דהא רבה גופא סובר דחוששין לספק דרוסה ומה שכתבו התוס' בדברוסה שכיח טפי לאיסורא נראה להגאון משכנות יעקב לדוחק דהגמ' קרי ליה ספק ובגמ' נ"ג אמרו דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי הו"ל ספק דרוסה וכו',

ועי"ש שתירץ דרבה לשיטתו בגיטין ע"ה ע"א דא"ש רבה ור"י דאמרו תרומיהו הכא בשתי כתי עדים אחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה דהתם ליכא ריעותא דהשתא הגט בד' אמות שלו אלא שאנו מסופקים שמא זכתה היא קודם בד' אמות שלה ואין כאן ריעותא. וזה תירוץ חריף, אבל זה דוחק לבנות יסוד החזקה היתר של רבה על אוקימתא זו, וזה נגד כל הראשונים שתפסו את החזקה דרבה בפשיטות והרשב"א לא הזכיר סברא זו אף ברמיזה ועדיין צע"ג.

ועל קושית הש"ש ושאר האחרונים הנ"ל דאמאי לא אמרינן בספק טריפה העמד בהמה על חזקת היתר לכשישחטנה ולסלק את הספק של טריפה כמו בצרת ערוה נ"ל לתרץ דדעת הרשב"א דרק ספק איסור שצריך למעשה בשביל לדחות את חזקת ההיתר אנו מסלקים אותו מפני החזקה אבל ספק איסור שאינו צריך למעשה כמו ספק טריפה בנשבר הגף שאינו ידוע אימתי נשבר, אי קודם השחיטה או לאח"כ ספק שכזה אינו נדחה אלא מרע את החזקה וזהו טעמו של הרשב"א שאוסר ספק טריפות, ועוד נ"ל דרק ספק הפוגע בחזקה כמו ספק גירושין שפוגע בחזקת היתר של האשה, או ספק שחיטה שמתנגש עם חזקת האיסור של הבהמה נדחה מפני החזקה, משום שספק איסור של ספק גירושין או ספק היתר של ספק שחיטה אינו יכול לקלקל את החזקה הברורה המנוגדת לספק זה, משא"כ בספק טריפה אין הספק נפגש עם חזקת ההיתר, דאפילו אם נניח שגם הבהמה עומדת להיתר לכשישחטנה ונניח שבהמה עומדת לשחיטה שלא כדעת העונ"י הנ"ל מ"מ אין ספק הטריפה מתנגש עם החזקה של בהמה עומדת להיתר לכשישחטנה, דהרי אם היא עומדת להיתר לכשישחטנה אין היא עומדת להיתר אם יארע בה מאורע של ספק טריפה ורק בכלל אין חוששים לטריפות, אבל אם אירע דבר שיש בו חשש טריפות צריך לחוש. ול"ש לומר דבהמה זו בחזקת היתר עמדה. דעכשיו שאירע ספק טריפה הוברר שהחזקנו בטעות שהבהמה עומדת בחזקת היתר ודו"ק היטב.

תיקון עירובין במנהטון - ניו־יורק

קונטרס חמישי

פסק הלכה מגדולי הדור העבר, מרן ר' חיים עוזר גרודזענסקי זצ"ל ומרן ר' אברהם ישעי' קארעליץ זצ"ל בעל חזון איש ואחד מגדולי הרבנים משגיח על העירובין בוילנא⁽¹⁾. ע"ד תיקון עירובין בעיר פריז. הפסק שלהם נוגע באופן ישר להיתר תיקון עירובין בנוי יארק, כמו שיתבאר להלן. וזה לשון המכתב⁽²⁾.

חיים עוזר גרודזענסקי
ווילנא

ב"ה יום ו' עש"ק ער"ח אלול תרח"ק.

הוד כבוד הרה"ג ירא וחרד לדבר ד' כש"ת מוה"ר אלי' מונק שליט"א, ישא ברכה מאת ד'.

אחד"ש. חבתי בתשלומין על מכתבו בנוגע להשאלה אודות תיקון עירובין בפריז. מתחלה לא רציתי להזדקק לזה בגלל חולשת בריאותי, אך אחרי אשר הפציר בי רומעכ"ת באתי בדברים בענין זה עם אחד הרבנים הגדולים בעירנו משגיח על העירובין פה ועם הרב הגאון מוה"ר אברהם ישעי' קרליץ שליט"א בבני־ברק, בעמח"ס "חזון איש", ואת אשר החלטנו אודיע למעכ"ת.

והנה בודאי נראה שפריז היא רה"ר גמורה מה"ת שיש בה ששים רבוא בוקעים, אע"פ שאין בה בכל רחוב ס' רבוא, מכ"מ מקרי רה"ר דגם בירושלים ומחוזא לא היו ס' רבוא בכל רחוב. ולסמוך ע"ד האו"ו, הובא בהגהות אשרי פ"ב דעירובין, דאפילו ס' רבוא בוקעין נותר בב' מחיצות, הוא דעת יחיד שלא הובא בשו"ע ופוסקים, ובאמת אינו מובן דהא קי"ל כרבנן דאין מערבין ברה"ר בכך משום דסבירא להו דבב' מחיצות אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

(1) לפי מה שמסרו לי, המשגיח על העירובין בוילנא בשנת תרצ"ח הי' הרב ר' העניך נעוויאזקי ז"ל רב באנטאקאליע פרבר בוילנא, שהיה אחד מגדולי ישראל, ומפורסם בעולם לגאון מופלא בהלכות עירובין.

(2) מכתב זה קבלתי מהרב שמעון לאנגר (מקודם רב בפריז וכעת במנהטון) שהרב ר"א מונק נתן לו, וא"ל שמכתב זה קבל מרח"ע ז"ל כתשובה על שאלותיו, ושלח בשעתו העתק ממכתב זה לכל הרבנים בפריז להודיעם שכפי הפסק במכתב הג"ל הטלטול בפריז מותר רק כשיש צוה"פ להפרצות והיות שא"א לעשות צוה"פ במקומות הפרוצים אסור לטלטל בפריז.

שוב ראיתי בשו"ת בית אפרים חלק או"ח סי' כו שתמה ע"ז ושם חשיב ליה פריז רשות הרבים מן התורה.

אולם מעכ"ת כתב דבפריז ישנן ג' מחיצות מה"ת בכל ג' רוחות וגם ברוח הרביעית יש מחיצה בערך שלישי, א"כ לפ"ז אין להעיר פריז דין רה"ר מן התורה לכו"ע והגם שיש שם הרבה פרצות ע"י הגשרים העוברים את הנהר, מכ"מ אין הן אוסרות מן התורה, כיון שהעומד מרובה על הפרוץ ורק מדרבנן אוסרת כל פרצה ביותר מעשר אמות וא"כ בודאי שיכולים לתקן כל פרצות אלו ע"י צוה"פ.

אלא שיש לעיין דהרי מחיצות הנהר עשויות בידי שמים ודעת התוס' בעירובין דף כב בד"ה אילימא, דמחיצות שאינם עשוי' בידי אדם לאו מחיצות הן ואפילו אם נימא דאין זה אלא מדרבנן, מ"מ אינם יכולים לסמוך על מחיצות הנהר מדרבנן וצריכים לתקן את כל הרחובות ע"י צוה"פ. ומש"כ שתחת מחיצות הנהר יש מחיצה אחרת נמוכה מהן ההולכת וסובבת את כל מחיצות הנהר, אין זה מספיק, דמחיצות הנהר מתירות דאמרי' גוד אסיק מחיצתא ולא אמרינן גוד אסיק אלא היכי דמינכרא מחיצתא, אבל היכי דלא מינכרא לא אמרינן גוד אסיק, כמבואר בשו"ע או"ח סי' שמ"ה סעי' טז וסוף סי' שע"ד, כמש"כ מעכ"ת בעצמו, ומחיצות הניכרות תחת הגשר לא מהני, דהוי כמחילות תחת האדמה ברה"ר דלאו כלום הוא ואין נפק. תא בהכרתן תוך המחילות. אולם יש לסמוך ע"ד הרמב"ן והריטב"א דכל שטח שדרך בני אדם להקיפו מיקרי שניכר שנמצא תוך מחיצות, אפילו עשויות בידי שמים. ועיין בס' "חזון איש" הל' עירובין סי' מג ס"ק א, דכיון שהי' לפניו חומה נראין הדברים ששטח זה עדיין ניכר שנמצאו בו מחיצות ולא נתבטל.

גם יש לצדד, כיון שרגילים בעיירות הגדולות להגביה הרבה את סביבות הנהר, ששופכים עפר הרבה על שפת הנהר כדי שלא יעבור לפרקים על גדותיו ובפרט בפריז אשר הנהר עשוי שם לחוף אניות וספינות ולזה צריכים הרבה לחפור כדי שיהי' ראוי ומתוקן לכך, ובאופן זה ודאי נתבטלו המחיצות הקודמות שנעשו בידי שמים ונשארו המחיצות שנעשו בידי אדם, רק שיש לברר, אם זה נעשה בכל היקף הנהר סביבות העיר.

והעצה היעוצה למעשה לתקן את הגשרים ע"י צורת הפתח ויכול לסמוך על צוה"פ של תוטי הטלגרף שעשויים כהלכה ואינם מן הצד כמש"כ רומעכ"ת, ובודאי יתישב כת"ר עם הרבנים הג' בעירו, והננו מסכימים אתם להלכה. ואו"ש וברכה לרומעכ"ת. יתברך בברכה מרובה וכוח"ט לחיים טובים ארוכים ומתוקנים. כנפשו הטהורה ונפש מוקירו ומכב' הדו"ש.

חיים עוזר גראדזענסקי

תמצית התשובה היא היות שער פריז מוקפת בג' צדדים ומצד הרביעי בערך שליש על יד הנהר סעין שמקיף אותם ושני שלישים פרוצים לגמרי. והתירו ה"ב"ד הנ"ל בתנאים דלקמן.

א. לסמוך על מחיצות הנהר מפני שמלבד המחיצה ביד"ש יש גם מחיצה אחרת נמוכה מהן הסובבת חופי הנהר.

ב. יש לצדד ששפת הנהר עצמו הוסיפו עליו עפר בידי אדם ונקרא מחיצה בידי אדם.

ג. היות שצריך לעשות צורת הפתח להגשרים הרבים העוברים את הנהר (כי הגשרים עצמם אין להם צורת הפתח), יש לסמוך על צורת הפתח של חוטי טלגרף.

ד. התירו על סמך צורת הפתח ולא הצריכו לעשות דלתות, וטעמו של פסק זה יבואר לקמן.

ה. בהצד הרביעי ששני חלקים ממנו פרוץ לגמרי צריך לעשות צורת הפתח בסוף כל הרחובות.

והנה המצב של הערים נויארק ופריז שוים בכמה דברים:

א. יש יותר מששים רבוא בשניהם.

ב. המחיצות המתירות את פריז הוא הנהר שמקיף את פריז משלשה צדדין ובנויארק מקיף את כל חלק העיר הנקרא מנהטן.

ג. בפריז כמו בנויארק אין רחוב אחד שיהי' שערי העיר מכוונים.

ד. כל החששות ופקפוקים שעוררו אחרים בנוגע לנויארק שנתבארו באריכות בקונטרסי, בדבר מנהרות שמתחת לאדמה, על הזרעים שבתוך העיר, על היהודים שאינם מודים בעירוב וכו' וכו', ראה בועם תש"כ עמ' רע"ט — כולם ישנם גם בפריז והב"ד של גדולי הדור לא הזכירו כלל אלה הדברים מפני שכבר נתבארו הרבה בספרי אחרונים, וראה על כל זה בנזעים ח"א.

אמנם בנוגע למצב המחיצות המכשירות תיקון עירובין בנויארק, הוא לאין ערך כלל הרבה יותר טוב במנהטן מאשר בפריז. ופסק דין של הב"ד הנ"ל על פריז חל בלי ספק כלל על תיקון עירובין במנהטן:

א. במנהטן הנהר מקיף את האי מנהטן מכל צדדיו ואפשר להקיף נויארק

באני' משא"כ בפריז מקיף הנהר רק בג' צדדיו.

ב. מלבד היתר המחיצות בידי שמים שיש בנויארק כמו בפריז יש גם במנהטן מחיצה נמוכה הסובבת את כל חוף הים הנעשה בידי אדם ומלבד זה יש מחיצות על חוף הים באופן שיש שם עומד מרובה על הפרוץ.

ג. היתר צורת הפתח של הגשרים אין אנו צריכים להשתמש בחוטי טלגרף, אלא שיש להגשרים עצמם צורת הפתח קבועה כמו שנדפס תיאור מפורט מכל

הגשרים בקונטרס הצעה לתיקון עירובין ע"י רמ"צ איזנשטאט, ובקונטרס תיקון עירובין לרי"ד מאסקאוויטש.

ד. התיקון עירובין המיוסד על צוה"פ שיש להפרצות בנויארק, בנוי על יסוד זה שאין כאן רה"ר דאורייתא משום ששעריה אינם מכוונים וכמו שבארתי בארוכה בקונט' רביעי דסמכין על פסק הבית אפרים ועוד כמה אחרונים כמבואר שם. גם על פסק דינו של החזון איש כמבואר לקמן.

ה. הצבור הדתי שנכשל בחילול שבת ע"י הוצאה הוא במנהטן הרבה יותר מאשר בפריז, א"כ הנחיצות לעשות תיקון עירובין למנוע מחילול שבת במנהטן היא גדולה מאשר בפריז.

ו. במנהטן ההיתר הוא על כל מנהטן שהיא עיר בפני עצמה, משא"כ בפריז הי' ההיתר רק על חלק מעיר פריז.

והנה עיקר ההיתר שבתשובה זו לא הבנתי ולכאורה הדברים תמוהים: מ"ש בשם הבית אפרים שפריז יש לה דין רה"ר דאורייתא, דבר זה תמוה שהרי מפורש שם בשו"ת בית אפרים שאין לפריז דין רה"ר, וז"ל הבית אפרים ח"א סי' כ"ו דף מה ע"ג:

"ולענ"ד דאף הפוסקים דתלו טעמייהו שאין רשות הרבים משום שאינו רחב י"ו אמה ולא הזכירו ששים רבוא, לפי שהיה מצוי שם כמה עיירות גדולות במדינת אשכנז וצרפת ואינגלטירא שהיו בהם ס' רבוא, כגון עיר גזולה פריז, לונדון, וינא, פפד"מ, ועוד רבים כהנה כרכים גדולים אשר המה רוכלי העמים ומרובה באוכלוסין מאד, והיו גם ישראל הרבה דרים שם כו' אמנם עיירות שבמדינות אלו רחובותיהם קצרים ואין בהם רוחב י"ו וגם אין מכוונים משער לשער ולכך נקטי טפי הנך שהם כוללים יותר, אף לכרכים גדולים כו' דבאמת י"ל לדידן לית לן רשות הרבים כו' שאין רחב ט"ז אמה ואין מכוונים משער לשער כמבואר בדברי הפוסקים שאף בלא הך מילתא דששים רבוא סבירא להו דאין עכשיו רשות הרבים", עכ"ל.

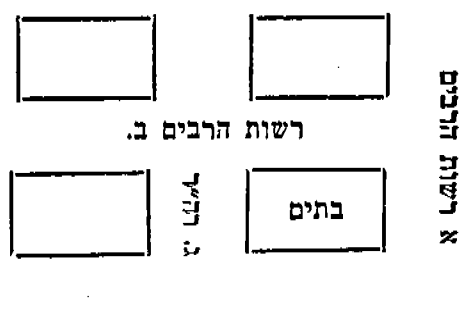
ומסתבר לומר שמעתיק התשובה השמיט מלה אחת "לא", וצ"ל לא חשיב ליה פריז ר"ה מן התורה.

כן קשה להבין לפ"ד שפריז היא רה"ר דאורייתא, איך התירו ע"י צורת הפתח, הרי פסקינן בש"ע או"ח סי' שסד ס"ב רה"ר עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות והוא שננעלת בלילה וי"א כו' צריך שיהי' ראויות לנעול, אבל לכ"ע אינה ניתרת בצוה"פ גרידא, ואפילו להפוסקים דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא, כבר כתבו האחרונים דמדרבנן צריך דלת ולא מהני צוה"פ. וכבר האריך בענין זה בשו"ת משכנות יעקב סי' קכב-קכג, והאחרונים המקילים בצוה"פ הוא רק בעיר שאין בה ששים רבוא ועיקר ההיתר צריך להיות על סמך שאין שערי' מכוונים,

ולכן תימה שלא הזכירו כלל טעם זה שאין שערי' מכוונים המפורש בש"ע וכמו שביארתי בארוכה בקונטרס רביעי לתיקון עירובין במנהטן.

ונראה שפסק דין זה ערכו החזון איש ולשיטתו אויל שכל הערים הגדולות אין להם דין רה"ר מטעם שיתבאר להלן ולא רק מטעם שאין שעריה מכוונים אלא לדעתו כמעט כל הרחובות הן בבחינת רה"י מדאורייתא משום שהעומד שלהם מרובה על הפרוץ והוא סמך בעיקר על זה, ומטעם זה פשוט לו שיש להתיר ע"י צוה"פ. וז"ל החזון איש בהלכות עירובין סי' מג:

„ד) ולענין הלכה נראה דנקטינן דבשם ד' מחיצות ל"א אתו רבים ומבטלי מחיצות כר"א עירובין כ' א', ודלא כר"י, דסתמא דתלמודא שבת ו' ב' מוקים לה לברייתא דהתם כותי' דחכמים, וברייתא דהתם משמע דהלכתא היא, וכן פסק הרמב"ם פ"ז מה"ש הל"ג, וכן דעת הגה"מ שם והביאו ראי' מהא דפ"ק דשבת וכן נראה דעת ת"י שם ד"ה ולא, וכ"ה בהג"א ברפ"ב בשם מהרמ"ק (מיהו התם כתוב דגם בב' מחיצות שלמות ל"א אתו רבים ומבטלי מחיצה וזה תמוה וצ"ע) וכ"כ הרע"ב בפ"י המשנה, גם הרי"ף והרא"ש העתיקו המשנה והשמיטו סוגית הגמ' וסתמא קיי"ל כחכמים (וזה דלא כהריטב"א דפסק כר"י) ולפ"ז כל תל המתלקט י' מתוך ארבע אע"ג דרה"ר עוברת עליו לא נתבטלו המחיצות והוי ע"ג רה"י מה"ת, כל שיש לו ג' מחיצות כאלו, ומתקן רוח ד' בצו"ה ומטלטל בתוכו. (ה) ונראה דכל שיש ג' מחיצות של עומד מרובה לא אמרינן תו דאתי רבים ומבטלי מחיצתא דג' מחיצות של עומ"ר עדיף משם ד' מחיצות ולא מצינו חילוק בין ג' מחיצות לד' לענין דאורייתא ולפי זה בצורה הזאת לא תמצא



רה"ר אף בחוצות רחבות ט"ז אמה וס' רבוא בוקעים בהם שרחוב ב' היא רה"י גמורה מה"ת שיש לה ג' מחיצות עומ"ר אף שרחוב א' וג' עוברות בפרצותיה ורבים בוקעין בהן לא מבטלי מחיצתא, והא דפרצה יתר מ' אוסרת אינו אלא מדרבנן, ומה"ת אין כל פרצה אוסרת כל שעומ"ר, וכיון שרחוב ב' היא רה"י, גם רחוב א' וג' נעשין רה"י שהרי יש להן ג' מחיצות דמה שהן פתוחות לרחוב ב' הוא כמחיצה שרחוב ב' הוא כחצר המוקפת, ואף למש"כ תו' כ"ב א', ד"ה חייבין דאמצע הפילוש לא חשיב מחיצות וכמש"כ סק"ג, היינו דוקא לר"י דלא סגי

ל' בשם ד' מחיצות, אבל הכא לרבנן קיימינן, ועוד דהכא עדיף שלרובוב הב' יש ג' מחיצות, מיהו אם אין כאן רק ב' רחובות כרחוב הב' והג' לא שייך עומ"ר כיון דאין כאן מחיצות, ולא שייך עומד אלא אי העומד יעשה רה"י לעצמו, אבל אם אינו עושה לעצמו, אינו עושה לאחרים, ואע"ג דאם תאמר עומ"ר ברחוב ב' כדי לתקן דופן ג' לרחוב ג', ותהי' רה"י, יתקן אח"כ רחוב ב' שתהי' פתוחה לרה"י, מ"מ התחלת הנידון הוא לאחרים, ולא לעצמה, ולא שייך עומ"ר.

(ו) והני מילי בשתייהן רחובות ט"ז אמה ורה"ר עוברת בתוכן, ואז לא מהני להו צוה"פ ובעינן דלתות, אבל אם אחת מהן אינה רחבה ט"ז אמה, או שאין שיעור רה"ר עוברין בתוכה, מתקן אותה בצו"ה, וניתרת גם שני', שהיא רחבה ט"ז וס' רבוא ב' קעין בה, בצו"ה, שהיא רה"י גמורה מה"ת בלי שום תיקון.

(ז) ויצא לנו מזה דבזה"ז כל השוקים והרחובות שבכרכים היותר גדולים הן רה"י גמורה מה"ת דכלן תמצא בהן אחת מוקפת ג' מחיצות והיא רה"י וכל הרחובות הפתוחות לה רה"י והפתוחות לתוכן נעשין רה"י, וכיון שכן הן ניתרות בצ"ה, ובמ"ב ס' שמ"ה האריך שקשה להקל מחמת שאין ס' רבוא בוקעין, כל שהוא דרך לרבים לעוברים ולסוחרים ולהאמור ההיתר מחוור ומרווח לכרכים שלנו.

(ח) ויש לעי' לפ"ז הא דאמר עירובין ק"א א' דלאחר שנפרצו בה פרצות בירושלים והיא רה"ר וכן מכרת סוגיא דבני בתירה פסחים סו א' כמש"כ תו' שם, ותקשה לדידן דקיי"ל כרבנן דכל שיש ד' מחיצות לא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, א"כ נהי דהיו הרחובות פרוצות ט"ז אמה, אכתי מבואות הפתוחות לרה"ר לידון בעומ"ר וכל חוצות ירושלים ליהוי רה"י, וי"ל שהמבואות לצד רה"ר מת'קנות בצו"ה וחשיב כמחיצה, ולא אמרינן שוב עומ"ר. מיהו יש לעיין למש"כ תו' ב"מ נ"ג ב' להוכיח דאכתי היה רוכ' חומה קיים, דאל"כ לא היו יכולין לאכול פסחיהן, א"כ למה לא הוי רה"י מה"ת כיון דהוי ג' מחיצות, וי"ל דאכתי חוצות שבמיעוט הוי רה"ר, א"ג לענין אכילת קק"ל סגי ברוב המתלקט, ולענין שבת אמרי' אתי אוירא דה"ג ודה"ג ומבטל ל' ומיהו בעיקר דבריהם י"ל דלעולם לא הי' רובו קיים ואפ"ה אכלו הפסח מדין איכלין קק"ל ומע"ש אף שאין חומה ואפילו למ"ד ק"ר לא קדשה לעתיד לבוא, לשעתה מיהא קדוש ואע"פ שאין חומה ועי' בשטמ"ק שם (שור' בשו"ת משכ"י סי' ק"ט האריך בזה ודברינו המה כדברי מהרא"ז מרגלית והמחבר השיג עליו, ועיקר יסודו דבט"ז אמה כו"ע מודים דאתו רבים ומבטלי מחיצות, וזה תימה דאם כן לא מקשי הגמ' כ"ב א' והא רבב"ח כו' מידי. וכבר הקשו התו' שם לחלק בין י"ג לט"ז, וכ' בסוף דבריהם דלמאי דפירשו דרה"ר המתקצר במק"א הוי ר"ה אף במקום הקצר ניחא הרי דפשוט להם דאין לחלק בין ט"ז לפחות וקושיתם רק אם נימא דמקום

הקצר אינו רה"ר, ואנן קיי"ל בשו"ע סי' שמ"ה דאף מקום הקצר הוי רה"ר, וא"כ אף בט"ז אמה נמי, וכש"כ דצו"ה מהני אף בט"ז אמה כמש"כ תו' בתירוץ ראשון, ובמק"א כתבנו דצו"ה שכתבו תו' לאו דוקא אלא ה"ה עומד מרובה, ומה שהביא המשכ"י ראי' מירושלים כבר נתישב בדברנו, גם מש"כ שם דפרצת י' מפסיד רה"ר מה"ת נראין דברי מהרא"ז שהוא מדרבנן). עכ"ל החזון איש.

גם מ"ש לעיל מדין מנכרא מחיצתא ומסיק דיש לסמוך על שיטת הרמב"ן והריטב"א, צ"ע שבש"ע או"ח סי' שמ"ה וסי' שע"ד ומקור הדברים ברש"י ותוס' עירובין כט. שרק אם הגג מכסה את המחיצה או לא אמרינן גוד אסיק אבל אם לא מכסה אפילו אין המחיצה ניכרת לו רק כשעומד ומסתכל תחת רגליו ג"כ מקרי מחיצה ניכרת א"כ נראה שגם מחיצה הנמוכה שהעומד על שפת הנהר רואה אותה מקרי מחיצה ניכרת. וצ"ל דמיירי שהמחיצה הנמוכה שנעשית ביד"א צפר החוף מכסה אותה ולא נראית. בכל אופן מה שנוגע הלכה למעשה נראה שיסוד ההיתר של החזון איש הוא כמו שנתבאר לעיל וכמו שציין הגר"ע גרודזנסקי במכתבו לעי' בחזון איש סי' מג, שיש להתיר לעשות עירובין אם יתקנו צוה"פ, ובנוגע לשיטת הרמב"ן ראה בקונטרסי בנועם תש"כ עמ' רפו.

נוסף על המכתב הנ"ל יש עוד מכתב בענין זה מהגר"ע גראדזענסקי זצ"ל לבעל חזון איש זצ"ל, נדפס בקובץ אגרות (בני ברק תשט"ז) ח"ב דף קפז זז"ל: בעז"ה יום ד' מנחם ציון תרצ"ח.

אחדשת"ה. שני מכתביו הגיעוני ושמחתי לשמע משלומי הטוב כו' אודה לכת"ר שהזדקק לשאלת העירובין בפריז כו'. והנני ידידו רצוף אהבה הדושת מוקירו ומכבדו כרום ערכו המצפה לישועה ולנחמה.

חיים עוזר גראדזענסקי

כנראה שמכתב זה כתב להחזון איש בזמן שקבל תשובתו שיש לסדר עירובין בפריז בצורת הפתח וזה הי' בחדש מנחם אב. והגר"ע גרודזנסקי כתב התשובה לפריז באותו החדש בער"ח אלול.

רואים אנו ממכתבו שבקש מהחזון איש שיזדקק לשאלת עירובין בפריז ואחרי שקבל תשובתו הודה לו במיוחד על זה.

גם אני רוצה בזה בשם הועד למען העירוב במנהטן להביע תודה לידידנו הגה"צ כו' מהרי"א הנקין שליט"א אחד מגדולי הוראה בדורנו, שבזמן האחרון הזדקק ג"כ לשאלת עירובין בנויארק וכתב לנו כמה מכתבי התעוררות שנראה לגמור סידור עירובין בנויארק. וזה הוא קיצור ממכתביו:

כ"ח תמוז תשכ"א

לכבוד הועד לתיקון עירובין במנהטן ניו-יורק.

גלוי הוא שיש יסוד גדול ודעת גדולים לתקן עירובין במנהטן שלא גריעה בזה מכמה כרכים בעולם שתקנו שם עירוב ועדיפא מזה.

הועד לתיקון עירובין במנהטן כולל מספר רבנים חשובים אדמו"רים ובע"ב חשובים ובראשם הגר"מ כשר, הגר"צ אייזנשטאט והגר"ד מאשקאוויץ, והם משתדלים לקבל הסכמת עוד רבנים מובהקים ואח"כ לקרוא לאספת רבנים גדולה להחליט על התיקון, לאחר שיעשו כל התיקונים הצריכים.

לדעתי לא ימחינו עד שיתקבץ כנוס רבנים בגלל זה כי מהנסיון יודעים אנו שזה יקח הרבה זמן וחבל על הזמן שבנתיים, אלא יעשו תיכף מה שאפשר ומה שנחוץ לעשות, ואחר התקון יפרסמו שהתקן נעשה ושממונים עליו רבנים משגיחים. אמנם עד שהועד הנ"ל יקבל בכתב הסכמת רוב הרבנים המובהקים שבנויארק, ההיתר הוא רק בשעת הדחק.

א. בכדי שאלה בתי היראים שנכשלים בטלטול הם או נשיהם יטלטלו בהיתר.

ב. בשביל נשים וילדים שאינם יכולים לעמוד בנסיון גדול לשבת כל יום השבת בביתם ובפרט בימי הקיץ, וביחוד שיוכלו לטלטל לכה"פ בהחצרים סמוך לביתם אף שאין להם מחיצות. וכן בשביל אלה שיש להם צורך לטלטל מפתחות ומטפחות אף.

ג. הרבה רופאים חרדים מטלטלים לצורך חולה שאין בו סכנה שאין להם אינו-יהידי לטלטל בשבילם ומצטערים על חילול שבת.

ד. בכל שנה בשבת שחל בסוכות יש הרבה שמטלטלין מן הבית לסוכה ויש חשש של חילול שבת.

לכל אלה הדברים שהם שעת הדחק ולצורך מצוה יועיל העירוב, אבל אחרים יחמירו על עצמם שלא לטלטל כמו שנהגו עד עכשיו, עד שיצטרפו להיתר רוב הרבנים המובהקים המשמשים בקודש בנויארק אז יוכלו לפרסם שההיתר הוא בשלימות אפילו שלא בשעת הדחק.

וחילי דילי שיש לתקן עתה להתיר רק לשעת הדחק הוא משום שחלוקה עיר מנהטן מקהלות אירופא שהיה להם רב מרא דאתרא ועליו ה' להחליט על הדבר וקבל על זה הסכמת גדולים, אבל כאן במנהטן הרבנים המתירים אינם ממונים על ידי העיר, ולכן הועד למען העירוב יכול להיות שיש לו רק דין של מיעוט כל זמן שלא יצטרפו בכתב רוב הרבנים המובהקים המשמשים בקודש, ולכן יש לפסוק

שההיתר הוא לשעת הדחק משום שלפי ההלכה לשעת הדחק יש לסמוך אפילו על מיעוט*).

1. לפרסם ברבים בבתי כנסיות ובעתונים בעברית ואנגלית שרק האי מנהטן נכנס בחשבון היתר העירוב כנ"ל, אבל ברונקס ברוקלין וקווינס וכו' אסורים ואינם נכנסים בהיתר העירוב.

2. הועד צריך להשיג קרן קבוע כדי שיוכלו לשלם שכר של שני משגיחים ת"ח מפורסמים שישגיחו על העירוב, ולזרז רבנים שיעשו מחיצות כדי לעשות עירובי חצרות בהבאראס ברוקלין, בראנקס וקווינס וכו' שאין שם עירוב כללי.

3. במקומות האסורים, יפרסמו שבהפרוזדורים "האלס" של רבים יש לעשות עירובי חצרות בפת מזון שתי סעודות בערך ליטרא לחם או קפסא מצה בבית גדול ובקטן של שני אנשים די בשיעור כביצה. כן כסדר כחצי ביצה לכ"א (לחומר), ויש לעיין בפת של העירוב בימות הקיץ, ואם נתקלקל לעשות עירוב חדש.

* מקור הדבר במשנה עדיות פ"א מ"ה : ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין, שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, והראב"ד כפי' מביא לשון התוספתא : ר' יהודה אומר לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא שמא תצטרך להן שעה ויסמכו עליהן, ע"כ. ומפרש הראב"ד שתצטרך השעה היינו שעת הדחק וטעם התוספתא הוא טעם אחר לא טעם המבואר במשנה ועי' תוס' שני"ן, ותפא"י במשנה כוון מעצמו לפרש כן במשנה, ונ"ל : ג"ל דר"ל לסמוך על היחיד לפעמים בשעת הדחק כדאמרינן כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק (גיטין יט. וש"נ).

והאור"ז הל' סוכה ס"י שו מביא תשובה לר' יצחק בר' שמואל שפסק באתרוג היבש ולולב היבש אם אינו יכול למצוא כשר יכול לברך על אתרוג שנרקב או יבש כדאי ר"י לסמוך עליו בשעת הדחק כדאמרינן בעדיות (הנ"ל) שאם יראה בית דין דברי היחיד יסמוך עליו פי' בשעת הדחק, ומביא מגמ' גדה ו ע"ב וכן כתב מורי רבי' אבי העזרי ואין לחלק בין דחק גדול לדחק קטן אלא כיון דאי אפשר לו מקרי שעת הדחק, עוד כתב דבגמ' מוכח דמודו רבנן דבשעת הדחק יוצאין בפסול משום הדר אפילו בראשון ע"ש.

ובנועם ח"א עמ' קסט הבאתי שכן מבואר בשו"ת תרה"ד סי' ד"ש דאפילו באיסור דאורייתא סומכים דרי בתראה אחד תנא נגד כמה סתומים וכ"ה שיטת הרשב"א מובא ברמ"א תו"מ סי' כה שבשעת הדחק והפס"מ סומכים אפילו ביחיד נגד רבים אפילו באיסור דאורייתא, ועי' מ"ש בתו"ש משפטים ח"ו עמ' שו.

והש"ך ביו"ד סי' רמב בהנהגת או"ה מבאר שיטת הב"ח בענין זה שבשעת הדחק היינו שיש הפס"מ סומכים על דברי היחיד, ושם אם גם באיסור דאורייתא או רק באיסור דרבנן, וראה בתשב"ץ ח"ג סי' סז ובשו"ת הרשב"ש סי' רסו שרק באיסור דרבנן, וכן הט"ז ביו"ד סי' רצג סק"ד כ' ללמד זכות על שאין חכמי ישראל נוהגין באיסור חדש משום דבשעת הדחק כגון שתיית שכר שעורים שחיוו של אדם תלוי בהם סומכים בשעת הדחק על הת"ק במתניתין דאין חדש נוהג בחו"ל עיי"ש וכמ"ש בעירובין מו. ובנדה ו. ט : כדאי

4. לפרסם שהתיקון שנעשה על ידי אגודת הרבנים וועד העירוב אצל שר העיר הוא מועיל רק לענין שכירות מקום, אבל עירובי חצרות צריך בכל בית שיש בו שני יהודים ולזכותו על ידי אחר ובכדי להוציא לחצר צריך שיהא הדרך מהבית לחצר מוקף. וגם החצר עצמו מוקף. ולעורר את הת"ח שבכל מקום שיעסקו בדיני היקף של החצירות בכדי להורות בזה. וכל זה יש לעשות בלשון קצרה ומבנת, בעברית, באידית וגם באנגלית. באופן זה יש לקוות שהעירוב יהי' רק תיקון ולא תצא תקלה מזה.

5. לפרסם דין מוקצה, שאינו ניתן בעשיית עירוב.

6. הפת של העירוב טוב שיהי' קופסא מצה שלא יצטרכו לעשות עירוב חדש, ואמנם ע"פ הדין אין להקפיד אם מי שהוא ירצה לאכלו.

7. כן יש לפרסם שמות שני המשגיחים ת"ח גדולי תורה מומחים בדיני עירובין שכל מי שיש לו שאלה בדיני עירובי חצרות בברוקלין, בראנקס כו' יפנה אליהם. (עכ"ל של הגרי"א הענקין).

גם הגר"מ פיינשטיין שליט"א השיב על דבר ההצעה לתקן עירוב במנהטן וז"ל: שאין למחות בהמתירין לתקן עירובין מאחר שהטעמים להתיר מרובים, ואם יעשו עירוב יהי' מותר, ורשות בידם לעשות, ומכל מקום בעלי פש יחמירו על עצמם, עכ"ל.

כעת כאשר יש פסק דין של ב"ד מגדולי הדור הלכה למעשה לעשות תיקון עירובין בפריז על סמך של צורת הפתח, ופסק דין של הרב הראשי מירושלים הגרצ"פ פראנק זצ"ל בתשובתו שאין לחוש לכל הפקפוקים הצדדיים שעיררו איזה רבנים וסיים: במנהטן הנחיצות לתיקון עירובין גדולה עד מאד, בודאי כל המסייעים למצוה רבה זו זכות הרבים יגן עליהם, על העושים והמעשים, כן פסק דין של הרבנים הגרי"א הנקין שליט"א והגר"מ פיינשטיין שליט"א*).

היא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק ודעתו שאפילו באיסור דאורייתא אמרינן כן עיי"ש, וכ"כ בשו"ת שבות יעקב סי' קי.

ובתוס' גדה ו' : ד"ה בשעת הדחק כתבו : שהשואל הלך לו והיה טורח גדול לרדוף אחריו היינו שעת הדחק. עי' גהש"ס ברכות ט. ובשד"ח מערכת ד' דיעבד ומערכת כ' כדאי כלל קט, שם האריך בזה שיש ס"ל שאפילו בדאורייתא סימכין בשעה"ד כיחיד או כהמיעוט וכמ"ש הט"ז ויש חולקים ע"ש. ועי' שבת מה. מגילה יח : שעת הדחק שאני. וסוכה לא : אין שעת הדחק ראי'. ועי' ר"ה ז. וסנהדרין יב. מפני הדחק מעברין אותה אחרי ר"ה מיד. והולין קז. בשעת הדחק אין שלא בשעת הדחק לא כו' ואיכא דאמרי אפילו שלא בשעת הדחק נמי. [מנחם מ. כשר]

(*) אמרו לי בשם גדול אחד שאינו מסכים לתיקון עירובין במנהטן משום שלדעתו העיקר כשיטת שו"ת משכנות יעקב שהאריך בספרו סי' קכ"קכ וצא לעורר נגד המנהג

החליט הועד למען העירוב במנהטן שבקרוב יגש לסדר את העירוב במנהטן כפי התנאים שנתבארו לעיל ובוזה ינצלו אלפים ורבות מבני ישראל מחילול שבת בפרהסיא.

מכתב מאחד מראשי ועד הרבנים בעיר ווארשא הרב ר' שלמה דוד כהנא זצ"ל, בו מבאר יסוד החיתר של תיקון עירובין בעיר ווארשא ומסכים לתיקון עירובין בפריז על סמך של צורות הפתח. מכתבו נוגע באופן ישר להיתר תיקון עירובין במנהטן*).

הרב שלמה דוד כהנא

ווארשא גענשא 17, טעל 81-81-11

ב"ה יום ג' ערב חנוכה תרצ"ד ווארשא.

הוד כבוד הרב הג' מהור"ר מרדכי שוחטמאן הי"ו.

מכתביו מכ"ז תשרי וט"ז כסלו קבלתי במועדם, מחמת שהענינים שכתב במכתבו הראשון לא נגמרו אז עדיין, לזה נתאחרת תשובתי.

ע"ד שאלתו אם בעיירות הגדולות צריכין לחוש לר"ה דאורייתא, שלא יהי' היתר לתקן הטלטול רק בדלתות, לדעתי בעיירות קטנות שדרך המלך עוברת בה ומפולש מעבר אל עבר יש יותר חשש מעיירות גדולות, כי ההיתר

בכל העיירות שהתירו לטלטל על ידי צורת הפתח, באותן העיירות שיש בהם דרכים מפולשים רחובות ושוקים רחבים ט"ז אמה וגם דרך המלך עוברת בהם, ודעתו להחמיר. הדבר תמוה שהרי ידוע שבשו"ת בית אפרים סי' כו"כ דחה בתוקף דברי המשכנות יעקב וכתב להוכיח בראיות ברורות שהמנהג שנתקבל בכל העיירות ע"י כל גדולי הדור יסודו על רוב שיטת הראשונים, א"כ אדם יכול להחמיר על עצמו כהמשכנות יעקב אבל לא להחמיר על המתירים שרוצים לסמוך על הבית אפרים וכמנהג העולם, ועוד אפילו להמשכנות יעקב כאן במנהטן לא שייך החומרא שלו כי בה אין דרך המלך עובר באופן שהשערים יהיו מכוונים ובדין היתר של שערים מכוונים אין המשכנות יעקב חולק ומ"ש שצ"ע מגמ' מכות ביארתי בקונטרס רביעי "ע"ד תיקון עירובין במנהטן" שדבריו צ"ע. וביארתי שכן היא שיטת כל הראשונים והאחרונים והדברים ברורים ופשוטים.

(*) אחרי שמאמר הנ"ל נגמר לדפוס בא לידי מכתב שלפנינו. מענינים מאד המסבות איך המכתב נתגלה לנו. לפני שבוע ימים דברתי עם הגר"י גוסטמן שליט"א ר"מ ישיבת נצח ישראל בברוקלין, שהי' אחד מחברי הבית דין בוילנא שבראשו עמד הגר"ח"ע זצ"ל וספרתי לו ע"ד המכתב מרח"ע גרודזענסקי וא"ל שהוא זוכר בשעתו שהי' מו"מ ע"ד תיקון עירובין בפריז. והנה השבוע בא פתאום לידו ספר שלא החזיקו בידו כבר כט"ז שנה והיה שייך פעם להרב מרדכי שוחטמן ז"ל וכשפתחו מצא את המכתב הנ"ל בצירוף המכתבים מהרב שוחטמן ז"ל והרב מונק שיחי, והי' הדבר לפלא בעיניו וראה בזה השגחה פרטית, כי מכתבו של הגרש"ד כהנא ז"ל הוא חשוב מאוד בשאלת תיקון עירובין במנהטן.

של ששים רבוא אינו ברור, והמשכנות יעקב בתשובה ארוכה להגאון ראז"מ קרא תגר על ההיתר הזה ומחמיר להצריך דלתות וההיתר של אינו מפולש מוסכם ונתקבל, ולא ראינו מי שחולק ע"ז, ועי' בב"י סי' שמ"ה ומ"א ס"ק ה' שפירשו דמפולשים היינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה ובכסף משנה הל' שבת פ"ד ה"א. ובעיירות גדולות לא נמצא מפולש כלל, וכן בעירנו נהגין מן הדורות שלפנינו בתיקון עירובין ובל לחוש לר"ה דאורייתא להצריך דלתות, וגם גוף הדין של הש"ע דר"ה בעי דלתות אינו מוסכם מכל הפוסקים, כי דעת האו"ו דאפילו ר"ה גמור ניתרת בצוה"פ דלא קי"ל כר"י, ועי' בספר מנחת פתים שהאריך בזה.

ובזה הנני ידידו המכבדו כערכו ומצפה לשמוע ממנו אך טוב סלה.
שלמה דוד כהנא

המכתב של הגרש"ד כהנא ז"ל חשוב מאד בנוגע לפתרון שאלת תיקון עירובין במנהטן שמטפלים בה זה הרבה שנים, והוא מכריע את הכף באופן ברור שאין שום פקפק כלל שיש לתקן עירובין במנהטן, מפני שכלל גדול הוא בהלכה "מעשה רב". ובמכתבו של הגרש"ד כהנא ז"ל מבואר שעיקר היתר תיקון עירובין בעיר הבירה ווארשא שבמשך ארבעים שנה האחרונות היו בה יותר מששים רבוא והרחובות רחבים יותר מט"ז אמה ועיקר ההיתר שסמכו על צורת הפתח מפני שלא הי' דרך רה"ר שלה שעריה מכוונים ולכן אין לה דין רה"ר דאורייתא, אותו הטעם שביררתי באריכות בקונטרס רביעי. ועל זה סמכו הלכה למעשה והעיר ווארשא הרי היתה מלאה וגדושה רבנים גדולי התורה חסידים ואנשי מעשה, ותמיד הי' בה אורחים גדולי התורה מכל המדינה ומשאר מדינות ואין פוצה פה על ההיתר, והמפקפק על ההיתר הוא בכלל מוציא לעז על הראשונים.

ובתור יליד ווארשא זכורני שהי' זמנים שהכריזו בבתי מדרשות שהעירוב נתקלקל, והיו יחידי סגולה שתמיד החמירו על עצמן מלטלטל בר"ה, בכל זאת לא עלה על דעת מי שהוא לערער על היתר העירוב. ואותו הדבר בירושלים תקנו הב"ד עירוב ולפעמים העירוב מתקלקל ומכריזים בבתי כנסיות שאין לטלטל ויש כאלה המחמירים תמיד שלא לטלטל.

ויש להדגיש שהתיקון בווארשא בצד אחד הי' מיוסד על המחיצה של נהר וויסל והי' מערערין על זה מפני ששפת הנהר היו מקומות שלא הי' מתלקט עשרה מתוך ארבע אלא שבעל חידושי הרי"מ זצ"ל אמר שבשעת הדחק גדול כמו בק"ק ווארשא כדאי לסמוך על המהרי"ט שמקיל בענין זה, כ"כ בשו"ת בעל מאורות נתן סי' ח' מובא בקונטרס שלישי שלי. כן אין חשש במנהטן על

קלקול צורת הפתח מפני שאין צורך בצורת הפתח רק בהגשרים וצורת הפתח שלהם קבועה.

ובנוגע למ"ש הגרי"א הנקין שההיתר הוא בשעת הדחק וכן מ"ש הגר"מ פיינשטיין שבעל נפש יחמיר על עצמו, יש להוסיף מ"ש המשנה ברורה סי' שס"ד ס"ב על רובן של העיירות באירופא שהרבנים התירו לטלטל ע"י תיקון עירובין "שאין למחות ביד העולם שנהגו להקל, אבל בעל נפש יחמיר על עצמו" עכ"ל, וכן מצינו בכמה שו"ת שהתירו לעשות עירובין הוסיפו כסגנון הנ"ל, ולדוגמא אביא משו"ת אבני נזר או"ח סי' רס"ה: "מה שמתירין מכח ספק ספיקא הוא אצלי מחמת הדחק הגדול שאם לא יהי' עירובין יבואו לפרוץ איסור שבת לגמרי חס ושלום". ושם סי' רס"ו: "והוא היתר בדוחק כו' חלילה להפריע כו' רק המחמיר אם ירצה יחמיר לעצמו" ע"כ, ושם סי' רס"ז: "והמתעקש בזה ומונע מלהעמיד העירובין הוא מחטיא את הרבים ועתיד ליתן את הדין", ע"כ.

חושבני שכעת כאשר נתגלה לנו כל החומר הנ"ל גם אלה הרבנים יראי הוראה שחששו להביע דעתם ולהשתתף בתיקון עירובין יתנו ידם לעזור לתקון עירובין. ואם יהי' כאלה שאחרי כל הנ"ל עדיין יפקפקו בההיתר, הועד למען העירוב פונה אליהם בבקשה ובאותם המלים שכתב האבני נזר הנ"ל "חלילה להפריע כו' רק המחמיר אם ירצה יחמיר לעצמו".

ומוצאים אנו לחובה להזכיר שמות של שלשה רבנים גדולי תורה מפורסמים זצ"ל שכתבו להתיר עירוב במהגטן ה"ה הרב יונתן שטייף ז"ל הרב מנחם סג"ל פאללאק ז"ל והרב מיכאל דוב ווייסמאנדל ז"ל, וגם האדמו"ר מאמשינאוו זצ"ל שהי' הראשון שעורר את הרבנים במנהטן על הצורך לתקן עירוב, ולהבח"ל, אדמו"ר מבאיאן ר' מרדכי שלמה פרידמן שליט"א ואדמו"ר מקופציניץ ר' אברהם יהושע העשיל שליט"א, שעומדים על המשמר ומזרזים את חברי הועד למען תיקון עירובין במנהטן להוציא הדבר מכח אל הפועל. גם האדמו"ר מליובאוויטש ר' מנחם מענדל שניאורסאהן שליט"א כתב דברי זירו וחיזוק על דבר הנחיצות לעשות עירוב.

וכל המסייעים ועוזרים בתיקון עירובין להציל קהל גדול מישראל מחילול שבת יקויים בהם, והמשכילים יזהירו כוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד.



תמצית יסודי ההיתר לסדר עירובין במנהטן

א. העיר מנהטן היא אי (שטח יבשה) מוקף מכל צדדיו סביב בימים ובנהרות והישוב של העיר נמשך עד המחיצות (תמצא באריכות בקונטריסים הנזכרים לעיל)¹. מלבד הימים והנהרות שהם מחיצה בידי שמים, יש לה ג"כ מחיצות עשויות בידי אדם בגידוד החוף, ומלבד זה גם מחיצות בגויות על החוף, ומה שיש איזה מקומות הרחבים יותר מעשר אמות שאין שם מחיצה בידי אדם אבל חוף הנהר מתלקט עשרה מתוך ארבע, וכן יש מקום אחד במערב העיר שטח יותר ממאה פרוץ אל הנהר הודסן בלי גידודים ומחיצות על שפת הנהר, אין זה נוגע לתיקון העיר כי למעלה משטח זה ישנם מחיצות גמורות וכן בשאר הפרצות הנ"ל, והשאלה היא אם מותר למטיילים שם לטלטל על שפת החוף²].

ב. עיקר השאלה היא בי"ט הגשרים היוצאים ממנהטן לברוקלין, לברונקס וכו', ולפי מה שנתברר על ידי שלשה רבנים שסבבו את כל העיר ובראשם הרב ר"צ איזנשטאט, ובדקו את כל הגשרים ונכתבו תאורי צורת הפתחים מהל גשר וגשר של הי"ט גשרים ע"י הרב ר"צ איזנשטאט בהסכמת שלשתם ונדפסו בס' "קונטרס תיקון עירובין" מהרב י"ד מאסקאוויטץ, ויש לכולם צורת הפתח.

1. בשו"ת שב יעקב להרב יעקב בן מפראג (נדפס בפפד"א שנת תק"ב בהסכמת הפני יהושע) בס"י יז כתב וז"ל: מיום הוסדה הקהלה ראטרדם נוהגין בשבת היתר טלטול ומטלטלין בכל העיר כאחד מן העיירות המוקפין חומה על סמך שהמים מקיפין אותה סביב לעיר וכמה וכמה רבנים אשר קדמוני והיו מרי דאתרא ק"ק ראטרדם היה פשוט בעיניהם להתיר כו' והאג נמי באותה תמונה כמו ראטרדם עיר פרוי רק מים מקיפים אותה מימנם ומשמאלם כו' ואף גם בהאג נוהגין היתר טלטול בשבת כו' על סמך המים המקיפין אותה כו' והראה לי כתוב וחתום כו' מן שלשה עמודי עולם גאוני ארץ חכמי ספרדיים שהיו רבנים וחכמים בק"ק אמסטרדם כו' גם יש להם היתר מהמנותא מן הגאון חכם צבי כמביאר בשו"ת סי' ה וכו', ע"כ. ומסתפק שם להתמיר בזמן שהמים נקרשין. והמהרש"ם בהגהות לארחות חיים סי' שס"ג אות כח, מביא לשון בעל הלכות גדולות המבואר באור זרוע עירובין סי' קסד: עיר המוקפת מכל צדדיה בנהר זה הוא ערובה, ואין צריכה אלא ערובי חצירות לערב בפתח, וכן הוא לפנינו בבה"ג עירובין פרק הדר. ובנועם" חלק א' עמ' ריו, הבאתי מקור חדש ממשנה מפורשת בטהרות פ"ו מ"ט הפרק רה"י לשבת ע"ש בר"ש ובת"ס יו"ט משם הערוך: מגדל ששלש רוחותיה בתוך הים ורוח אחד ליבשה. ומקורו מפ"י רב האי גאון לטהרות שם, וזה הוא כשיטת הראשונים שבשלש מחיצות הוה רה"י מן התורה. ראה מ"מ וכס"מ פ"ד מהל' שבת הי"ד ע"ש פי"ז ה"ב ובמג"א סי' שמ"ה ס"א בשם הרא"ש. ומבואר ממשנה זו ומדברי הבה"ג רא"י לשיטת הראשונים שגם במחיצה ביד"ש לא אמרינן אתי רבים ומבטלי מחיצתא, ראה בנועם שם עמ' ריו, בירור כל השיטות בפרט זה.

2. בנועם" ח"ג עמ' רצב"ש בדרתי שיש להתיר גם פרצה זו במקום שמטיילין על שפת הנהר. וכן כתב הרי"ד מאשקאוויטץ בספרו דף כ.

והנה ההיתר של צורת הפתח מועיל רק אם אין להעיר דין רשות הרבים דאורייתא כבר נתבאר בהראשונים שרשות הרבים אפילו אם יש בה ס' רבוא, אם אין שעריה מכוונים זה כנגד זה, כמו שהיה בדגלי מדבר אין לה דין רשות הרבים³. ותנאי זה אינו קיים במנהטן. ולעיל במכתבו של הגרש"ד כהנא ז"ל מבואר שגם בעיר ווארשא שהיו בה יותר מס' רבוא ודרכי רחבים ט"ז תקנו עירובין בצורת הפתח על סמך יסוד זה שלא היה שערי מכוונים.

ג. החזון איש (הלכות עירובין סי' מג, אות ה"ז) חידש שכל הערים הגדולות שהרחובות שבהן בנויים בבתים משני צידיהם וצד הג' ולפעמים גם צד הד' פוגע גם כן בשורה של בתים כנגדו, יש להם דין רה"י גמורה מה"ת

3. מקור דין זה מבואר ברש"י עירובין ו' : בד"ה אבולי דמחזוא, שערי העיר מכוונים זה כנגד זה, ע"כ. ומבואר שמלבד דין מפולש צריך להיות גם השערים מכוונים. וטעמו של דבר מבואר ברש"י שם ו'. שיהא ר"ה שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר. וכ"ה ברש"י שם ו' : ד"ה ירושלים. הריטב"א עירובין דף ו'. מביא בשם רש"י ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה. הרמב"ן במלחמות עירובין דף כ"ב, "ששעריה מכוונים זה כנגד זה". והרשב"א בעבודת הקדש שער ג' : ומבואר המפולשים מכוונים זה כנגד זה והעם עוברין ביניהם כדגלי מדבר והעגלות. וביותר ביאור הרשב"א בעירובין דף כב. והמאירי בעירובין ו'. הוסיף פי' למ"ש הראשונים שבעיני מכוונים, וז"ל : "ושפתחי שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום, וגמצאו רבים מצויים לבקוע וליכנס ולצאת ביושר בלי עיקום", עכ"ל. ושם נט' : בשהפתחים מכוונים זה כנגד זה עד שדרך רה"ר עוברת עליה דרך ישר, ע"כ וכ"כ בדף ב. והראב"ה שבת סי' שצא : ומכוונים פתחיה משער לשער, וכ"כ בס"י שעט. והאור זרוע סי' קסד כ' : עיר כו' אשר עלו לששים רבוא כמנין דגלי מדבר ור"ה שלה רחב ט"ז אמה אבל אין פתחיה מכוונים זה כנגד זה (ומקודם לזה כ' הטעם : כגון דגלי מדבר) מערבין את כולה הואיל ואין רה"ר גמור וכו', ע"כ. וכן הזכירו עוד הרבה ראשונים ענין הג"ל שמלבד מפולש בעיני ג"כ מכוון זה כנגד זה, ע"י ספר התרומה סי' רל"ט, רוקח סי' קעה, אוהל מועד הל' שבת דרך יג, הגהות מרדכי פי"ז דשבת. — וכן פסק הטור סי' שמה : שרה"ר צריך שיהא מפולש משער לשער, והכס"מ פי"ד מהל' שבת ה"א : הפתחים מכוונים זה כנגד זה, עיי"ש.ה. ובמג"א שם סק"ו : מפילשים משער לשער, פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רה"ר. וע"י בשו"ת בית אפרים או"ח דף מה ע"ג מסיק כן להלכה, שאפילו בעיר שיש בה ששים רבוא אם אין מכוונים משער לשער אין לה דין רה"ר, וכיון לדברי האו"ז הנ"ל. ב"נועם" ח"א עמ' רלד כתבתי לפרש מה ששאלו מנלן שבדגלי מדבר היו השערים מכוונים, עפ"י רש"י בעירובין כב' : דגלי מדבר ארץ חלקה היתה שהענן משיה אותה, וכ"ה במכילתא ריש בשלח, ובירושלמי עירובין פ"ה ה"ב : כיצד היו ישראל מהלכין במדבר, ח"א כתיבה וח"א כקורה, ולשניהם הדרך של ט"ז אמה שהיו העגלות נוסעות היתה ישרה כקורה, ובבב"יתא דמלאכת המשכן פי"ד : שהענן מדויקס בדרך ישרה. הרי מבואר להדיא כן שדגלי מדבר היינו הדרך שישראל הלכו בה מרחק של י"ב מיל היתה דרך חלקה וישרה, וזהו שכתבו הראשונים הג"ל שאם אינם מכוונים אינם דומים לדגלי מדבר כלל.

ובקונטרס רביעי, לתיקון עירובין במנהטן הבאתי עוד מקורות להלכה, זו וביחוד מלשון

אם העומד מרובה על הפרוץ, כמו שנתבאר לעיל ושם הובא פסק דין מן ב"ד של גדולי הדור שעל סמך זה התירו לעשות עירוב בעיר פריז.

ד. יש לצרף בתור סניף שיטת גדולי האחרונים שנסיעה ברכבות ובמכוניות אינה נחשבת הילוך רבים וממילא אין להגשרים דין רה"ר ואין העיר פרוצה כלל לרה"ר.

ה. הרבה אחרונים סוברים שהגשרים אינם נחשבים כלל לפרצה דאמרינן גוד אסיק מחיצה שתחת הגשרים, או שאנו אומרים רה"י עולה עד לרקיע.⁵ מכל אלו הטעמים נראה שאין למנהטן דין רשות הרבים כלל, וממילא מועילה צורת הפתח של הגשרים להתירה בעירוב ואין צורך בדלתות.

הלכות גדולות ריש הל' שבת, שרה"ר הוא הנקרא "ארח מלכא" היינו "דרך המלך", ומבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ג שדרך המלך הולך בשוה ואינו מעקם הדרכים, וכ"כ הרשב"ם ב"ב צט: ועי' רשב"ם במדבר כ, יז. דרך המלך נלך, וידוע הוא בעולם שדרך המלך הוא מכוון וישר.

בנוגע לענין ששים ריבוא שהוזכר לעיל יש מרבנים שכתבו שגם במנהטן אפשר להשתמש בהתנאי המבואר בשו"ע או"ח סי' שמ"ה ס"ז: וי"א כל שאין ששים ריבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים. ויש מהאחרונים הסוברים ש"עוברים" דווקא ולא רק מצויים, וב"כל יום" דווקא (וי"א שרק ישראלים), ולפ"ז סוברים שגם במנהטן ביום ש"ק ויום א' אין עוברים ששים רבוא, א"כ חסר תנאי זה. ויש שדחו טעם זה עפ"מ"ש המשיגה ברורה שם וז"ל: "בכל יום" חפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה, רק שיהיו מצויין שם ששים רבוא, ועי' מה שכתבתי בביאור הלכה בשם הרמב"ן (עירובין נט) והריטב"א, ע"כ. ובתו"ש ח"ג ביארתי שכן מפורש בהלכות גדולות אספמיא עמוד קל"א: רשות הרבים דוכתא דדשים בה שש מאה אלף גברי בכל יומא כדגלי מדבר, ע"כ. וכ"כ הרמב"ן בשבת דף גז: ועוד שאין עוברים בהם ששים רבוא בכל יום, וכ"כ הר"ן שם כלשון הרמב"ן ציינו הב"י שם, ורבינו ירוחם נתיב י"ב ח"ד והרע"ב פ"א דשבת, אמנם הקשתי על תנאי זה מטעמים אחרים, עי' בנועם ח"א עמוד רג.

שאר הפרטים שיש בענין זה, על דבר המנהרות שמתחת לאדמה, וחשש שרטון בים, על הזרעים שבתוך העיר, על היהודים שאינם מודים בעירוב, צורת הפתח העומד מאליו, נתבאר הדברים לארכן ולרחבן בנועם ח"א ואכמ"ל.

4. בשו"ת בית אפרים תאו"ח סי' כז כתב בן לענין הנוסעים בקרונוז, ובישועות מלכו סי' כז, שמסלת הברזל היא רשות היחיד והדרך שעליה עוברת הרה"ר לא נקראת רה"ר. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קסא, ובשו"ת תקות זכרי' דף מ. באריכות, ובשו"ת בית אב תנינא עמוד עז, וראה מה שכתבתי להקשות על שיטה זו בנועם ח"א עמוד רח.

5. בשו"ת חת"ס או"ח סי' פט: והגשר אינו מבטל מחיצת הים ואין צריך אפילו צורת הפתח. וכ"כ בשערי ציון להרב מבילסק, ושו"ת אבן יקרה מהדו"ג סי' לו, ובשו"ת מהר"י הלוי. ובשו"ת נפש חיה או"ח סי' כה, כז, כח, האריך לפלפל בדברי התוס' עירובין פט ע"א ד"ה במחיצות ובשאר ראשונים ובדברי החת"ס ולדעתו אין הגשרים אוסרים כלל אפילו בלא צורת הפתח. וראה בירור הדברים מספרי האחרונים החולקים על זה בנועם ח"א עמוד וכדרכו.

בסוף דברי רוצה אני להודיע ע"ד מה שהזכרתי בקונטרס שלישי "ע"ד תיקון עירובין למנהטן" נדפס בנועם תש"ך עמוד שב. שיש גשר אחד שבצד ימין של הגשר ישנם שני מבואות שדרכם עוברות המכוונות ויש להם צורת הפתח. ומצד שמאל ישנם ג"כ שני מבואות כאלה ואין להם צורת הפתח ובין המבואות ישנם שני בתים קטנים בשביל גובי המס מהמכוונות ובין כל אחת דרך פחותה מעשר אמות ואורך הבתים יותר מד' אמות משוכים לאורך הגשר ורחבם בערך ג' אמות. ועל פי הלכה יש להכשיר מבואות אלו בלי שום תיקון כמבואר בספרי שו"ת האחרונים כמו שביארתי במק"א ואכמ"ל.

אמנם אמרתי לעשות נסיון להשתדל לעשות צורת הפתח לאלה המבואות. למטרה זו נסעתי ביחד עם הרב נחום לאם רב במנהטן להממונה * על הגשרים ובקשנו ממנו לעשות תיקון זה והבטיח לנו באדיבות למלאות בקשתנו, וקיים הבטחתו ועשה את התיקון.

נסיון זה הורה לנו שאם יעשו פעם גשר חדש ובמקרה לא יהי' לו צורת הפתח כמו שיש להגשרים הקיימים, אפשר יהי' להשתדל אצל השלטון של הגשרים שיעשו צורת הפתח ולא נצטרך לסמוך על היתר בשעת הדחק.

תשובה לרב גדול בתורה

(שכתב נגד תיקון עירובין במנהטן)

שלש נקודות עקריות ישנם במכתבו הארוך שעליהם נבנו השגותיו נגד תיקון העירוב.

א. בדין אם בעינן ס' רבוא ישראל.

בדף ב כתב: דבתנאי דיני רה"ר דאורייתא, ויש שסוברין (והם רש"י ז"ל והר"י בעל התוס') שאך ורק אם ס' רבוא מישראל גרידא בוקעין בכל יום תדיר חוץ מבני נח שבתוכה עכ"ל. ומטעם זה אין להשוות גויארק שיש בה ס' רבוא מישראל, לכל שאר העיירות הגדולות שהתירו עירוב שיש ס' רבוא אנשים, ובגויארק א"א לעשות עירוב משום שיש ס' רבוא מישראל, ע"כ.

מ"ש בשם רש"י ותוס', במחכת"ר ליתא דבר כזה בשום מקום ברש"י ותוס', וכנראה שפירש כן לשון רש"י ותוס' עירובין וזה לא נכון בהחלט. וכבר ביארתי בתו"ש חט"ו עמוד קסז. שהגאונים הזכירו בדבריהם ששים רבוא "בני אדם" וכן רש"י בעירובין נט. במשנה עיר של יחיד שלא היו נכנסים בה תמיד ס' רבוא של בני אדם ולא חשובה רה"ר דלא דמיא לדגלי מדבר, ע"כ. הזכיר דגלי מדבר ומזכיר סתם בני אדם כי מיירי גם בעיר של גוים

(* תודתי נתונה בזה להרב שלום רובין חתנו של ר' יצחק בונים בעד העתדלותו אצל ממונה זה.

ובעינין רק שש מאות אלף רגלי. ורש"י עירובין ו. ועיר שמצוין בה ס' רבוא. שם ו: ויש בה דריסת ס' רבוא, שם ד"ה אבולי: והיו בה ששים רבוא. הדבר פשוט וברור שלהגאונים ורש"י וכן יותר מעשרים ראשונים שהזכירם הבית אפרים בתשובתו סימן כו אף אחד מהם לא הזכיר שבעינין ששים רבוא ישראלים, רק שש מאות אלף רגלי ואין נ"מ בין ישראלים לאינם-ישראלים בזה. ומה שהקשו התוס' בעירובין ו. מטף ונשים וערב רב ותי' דלא גמרינן אלא מלתא דכתיבא מספרם, לא עלה על דעתם לומר שלרש"י בעינין ישראלים דווקא אלא שבעינין מספר ת"ר אלף דכתיבי בקרא. וראה מ"ש בתו"ש שם דף קעד-קעו. על דבר הסתירה מעירובין ו: אמר עולא הני אבולא דמתווא ובברכות נח. אין אוכלסא בבבל. ואין לכפול הדברים. ושם הבאתי שכבר העיר בזה מפורש א' מהראשונים הראבי' הלכות עירובין סימן שעט לענין אתי רבים ומבטלי מחיצתא אין נ"מ בין גוים לישראלים. ובשו"ת הר"ן סימן ג מבואות הנכרים כו' הדבר ברור שתורת רה"ר עליהם. אולם האחרונים הם שהזכירו ענין זה ובאשל אברהם בהגהות בש"ע סימן שמה כתב וז"ל: "גם י"ל שלהסוברים דבעינין ס' רבוא בוקעים בכל יום אולי בעינין עם בני ישראל דווקא ש"ר בוקעים בו בכל יום, ולא ראיתי רמז לזה, אך ברור בזה דליתא, כמשמעות לשון הש"ס דרכים המפולשים וש"ר בוקעים בכל יום גם באומות העולם נראה דלכ"ע רה"ר, ועיין בשו"ת הריב"ש שמשמעות לשונו שאין להוסיף בזה סברות כלל ועיין בית מאיר בעירובין". הרי לפנינו א' מגדולי האחרונים האשל אברהם שרצה להשתמש בזה לקולא ודוחה שלא ראה רמז לזה ומסיק דברור שזה ליתא. ואיך עלה על דעתו שכן היא שיטת רש"י ותוס', ולהשתמש בזה לחומרא אתמה! (ולשיטתו למה לא העיר שבעינין דווקא ישראלים שומרי שבת כמו בדגלי מדבר דאל"ה הרי מחללי שבת דינם כעכו"ם).

מ"ש שרש"י ותוס' סוברים ס' רבוא בוקעים "בכל יום", זה ליתא בשום מקום ברש"י ותוספות וביארתי הדברים בארוכה בתו"ש חט"ו דף קסח-קעג, ובנועם ח"א. — יש ברש"י עירובין נט. "תמיד" ס' רבוא, אבל לשון הש"ע בכל יום ליתא שם.

ב. יש דין רה"ר לענין איסור דאורייתא ולא לחיוב.

בדף ג כתב "ויש שפירש" כו' "וכתבו המפרשים" שבירושלים פטור מן החטאת אבל אסור מן התורה. תמה אני איפוא ראה מפרשים כאלה, לפי מיעוט ידיעתי אין דבר כזה בשום מפורש לא בראשונים ולא באחרונים אלא זה חידושו המקורי. ותמה אני איך לא עלה על דעתו שזה נגד גמרא מפורשת שבת ו. ד' רשויות לשבת, ולפ"ד יש ה' רשויות. ע"ש בתוספות

מה שהקשו מקרפף יותר מב' סאתים, ולא מצאנו בכל מס' שבת ועירובין דבר מזור כזה שיש רשות שיש עליו איסור דאורייתא ופטור מחטאת וסקילה, כלל גדול אמרו בשבת ג. וברמב"ם פ"א דשבת ה"ג כל מקום שאמרו בשבת פטור איסורו מדברי סופרים (מצינו איסור דאורייתא גרידא בחצי שיעור בשבת, כן בהבערה למ"ד ללא יצאה ובתו"ש כרך יא במילואים דף רכו הבאתי מ"ש הפנ"י בשבת מו. לחדש דלר"ש במלאכה שאין צריכה לגופה פטור ויש איסור דאורייתא ולא מצינו בהוצאה שיש איסור דאורייתא ולא חיוב).

ג. בירור דיני שויר בעירובין.

מבואר הדין במשנה עירובין נט. שעיר של רבים ונעשית של יחיד אין מערבין את כולה, ופירש"י שאסור לערב עיר של רבים בלא שויר שלא תשתכח תורת רה"ר והוא שויר הוי היכרא דטעמא משום עירוב הוא, וכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש: חובה להניח ממנה שויר בלא עירוב כדי שלא ישתמש אותו השויר עם המדינה להודיע כי העירוב שהתיר להם התשמיש בתוכה כו', וכ"כ הרמב"ם בהל' עירובין פ"ה הכ"א שהשויר משום היכר הוא, וכן הסביר המאירי וז"ל: שכל שמערבין את כלה ביחד עד שאין שום מקום שבעיר נאסר לאחד להם אין היכר להם שמתורת עירוב הוכשרו בטלטולה ויש כאן חשש שכחת איסור שבת בטלטוליו ר"ל שיבואו לטלטל שם בלא שום עירוב. והריטב"א כתב שאם אין לה אלא פתח אחד אינה צריכה שויר לפי שאין רה"ר שלה מפולש ולא חשוב רה"ר אלא כרמלית בעלמא ומפני זה בכל מדינות הארץ הזאת אפילו ישראלים דרים בכולה מערבין את כולה בלא שויר שאין רה"ר רחבה ט"ז אמה בשום מקום, וכ"ש בשאין ישראלים דרים בתוכה בכולה אלא במקצתה כו' ואינו צריך שויר, ע"כ. מבואר בריטב"א ג' אופנים שלא צריך שויר. אם אין לה רק פתח אחד, אם אינו רחב ט"ז, אם אין שם ישראלים.

ובשור'ת הר"ן סימן ג מביא שיש סוברים טעם השויר שלא תשתכח תורת עירוב וי"א שלא תשתכח תורת רשות הרבים עיי"ש הנ"מ, והר"ן מכריע כשיטה אחרונה ושויר מבואר הנכרים מהני עיי"ש. ודברי הר"ן תמוהים כי מפורש בירושלמי עירובין פ"ה סה"ה אסי אמר ובלבד ישראל. והעירו בזה על גליון הירושלמי והמהרש"ם כתב לתרץ דלדידן דאפילו בית א' בחצר א' סגי גם דירת עכו"ם מקרי שויר, ועל זה סומכים בזה"ז. ובש"ע סימן שצב ס"א מובא טעם השויר משום היכר ובמג"א שם שהעולם אין נוהגין ליוהר בזה אפילו בעיר של רבים דס"ל כרש"י דאין נקראים רבים פחותין מס' ריבוא.

ועי' בחי' בית מאיר שם מה שהעיר על טעם הריטב"א דאינו רחב טו.

ובנועם ה' עמ' צא הבאתי מ"ש המאירי בשם הראב"ד ז"ל: וגדולי המפרשים כתבו שהחמרנו בשני פתחים פי' שהפתחים מכוונים זה כנגד זה עד שדרך רה"ר עוברת עליה דרך ישר אבל הני פתחים מצד אחד אינם נחשבים אלא כפתח אחד ע"כ, ומבואר דמפרש סתם לשון הגמרא כשאמרו שני פתחים היינו מכוונים.

ולפי זה בנידון דידן במנהטן שאין שערי' מכוונים יש לסמוך על דברי הראב"ד דלא בעינן שיור, כן על שיטת הר"ן ששיור שכונת נכרי מועיל, ויש סוברים שיש לדון שכל חלקי העיר כמו ברוקלין בראנקס כו' נחשבים לעיר אחת עם מנהטן והם חוץ למחיצתה והוי שיור גמור ומפורסם בפרסום גמור, והנה במשנה וגמ' עירובין קא. מבואר שקראו ירושלים כרמלית שאסור לטלטל בה, וכבר העיר בזה הריטב"א וכתב: והא דקאמר ירושלים כרמלית היא, לאו דייקי בלישנא ונקטי' אשגרת לישנא דרגילין לומר רה"ר ובכרמלית דוודאי כיון שיש לה דלתות הננעלות הרי היא כחצר גמורה שאע"פ שלא ערבו בה מותר לטלטל בכולה כלים ששבתו בהם ולא להכניס ולהוציא מן הבתים וחצרות למבואות כשם שאסור להוציא מן הבתים לחצר שאינו מעורבת, ע"כ. ובמאירי שם: ברשויות של סופרים לא שמענו וירושלים כיון שדלתותיה נעולות בלילה אע"פ שלא נשתתפו בה כרמלית היא כמו שבארנו בראשון של שבת, ראה בבעה"מ ריש פרק עושין פסין בשם רבינו אפרים ומש"כ עליו, וברש"י דף ו' ע"ב.

אמנם קשה מה שקורא ירושלים כרמלית ולא טלטלו בה למה לא ערבו אותה, והנה הרמב"ם בפיה"מ כתב ונחשוב ירושלים כרמלית, לפי שהיא עיר של רבים והיו לה פתחים רבים ולא היתה מעורבת על העיקריב שביארנו בפ"ה מזו המסכת, עכ"ל, ונלענ"ד מ"ש ולא היתה מעורבת פי' "כולה" אלא היה בה שיור כמו שביאר בפ"ה, ואולי חסרה המלה "כולה" מהעתקה הערבית, ולפי דבריו שפיר י"ל שמייירי שאותו שוק של פטמים עשו שיור כמבואר בפ"ה ולא ערבו אותו עם ירושלים גם לא בפני עצמו, וכשיטת בעל המאור בדברי הר"ף שהשיור אסור לו לערב כדי שעיי"ז יהי' מוכיח על העירוב, ולשיטת ההלכה שיכולים לערב לעצמם יש לומר שאותו מיעוט אנשים ע"י איזה סבה לא עשו עירוב או שהעירוב נתקלקל, א"כ הי' על שיור זה דין כרמלית, ועפ"ז יש לפרש הלשון במשנה עירובין קא. "מעשה" שלכאורה קשה להבין אם מייירי בדבר שהי' נוהג תמיד מה שייך על זה לשון "מעשה" שמשמעו מקרה, ולהג"ל י"ל שזה השוק הי' שיור לעיר ירושלים כולה והיתה מעשה מקרה שלא ערבו לעצמם באלה הבתים ור' יוסי אומר שמקרה זה הי' בשוק של צמרים, ששם היה מקום השיור.

וראיתי בתוספות יו"ט בפ"י דעירובין שבסוף דבריו על יסוד פי' המשניות להרמב"ם הנ"ל כ': אלא ודאי שא"א לערב כולה ומפני כן אפשר שלא עירבו כלל כדי שלא יבואו להוליך אפילו במקום שאינו מעורב, ועפ"ז מפרש המשנה בפסחים פ"ו כת הראשונה ישבה לה בהר הבית לפי שלא היו יכולין להוליך פסחיהן, ע"כ.

ולפענ"ד דבריו תמוהים מאד, מה שהקשה מפסחים הרי כבר תירצו התוס' דמיירי לאחר שנפרצו בה פרצות כמו שתירצו בגמרא כאן.

וברש"י סוטה מא. מבואר שעשו עירוב בירושלים וטלטלו, ומובא גם במאירי שם וכן בתוס' פסחים סו. וב"מ נג. ס"ל כשיטת רש"י ומתריצים שהסוגיות מדברות אחרי שנפרצו בה פרצות כמו שחילקו בעירובין והר"ש משאנן בפסחים מפרש שמיירי בזמן שלא ערבו.

ותירצו של התיו"ט קשה להבין הרי מכל הנ"ל מבואר שכל הענין של שיור הוא תיקון דרבנן שלא תשתכח תורת רה"ר או תורת עירוב ובוזה"ו הקילו בזה לגמרי, א"כ מגלן לחדש דבר תמה כזה שלא עשו עירוב לכל עיר ירושלים שמא ילכו למקום שאינו מעורב הרי זה הוה יותר מגזרה לגזרה ומי תקן גזרה זאת ולמה לא גזר דבר כזה בגמ'. הגם שהתיו"ט כתב בלשון "ואפשר" אבל גם זה צ"ע. והתפא"י מפרש לו טעם חדש משום שהיו בה הרבה צדוקים ובייתוסים ולפעמים גם המלך בעצמו צדוקי הי'. ובנועם ח"א כ' טעם חדש שלא עירבו אז בירושלים.

ומה שהעיר למה לא ערבו מחנה ישראל הארכתי בתו"ש חט"ו במילואים סי' יב ולהלן יבואר.

ובעיקר דבריו מה שמפלפל להלכה למעשה בדברי ר' יוחנן עירובין כב. : ירושלים כו'. ומהא דמבואר בדף קא אחר שנפרצו פרצות תמה אני שלא ראה מ"ש בשו"ת בית אפרים סימן כו באריכות ועליו סמכו כל האחרונים שעשו עירובין שאנן פסקינן בזה כשיטת הרמב"ם שפוסק כר' אליעזר (בעירובין כב.) דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא ואם חסר תנאי שאין זה רה"ר דאורייתא די בצורת הפתח. והרב בעל משכנות יעקב רצה להחמיר בכל העירובין שעשו באירופה שהי' דרך המלך עובר בהעיר שזה ר"ה דאורייתא שצריך דוקא דלתות הראויות לנעול. והבית אפרים דחה דבריו וכל גדולי האחרונים סמכו עליו להתיר בצורת הפתח.

עוד כתב במכתבו בשם הריטב"א והתוס' יו"ט שמחוייבים אנו לשייר מקום רה"ר בעולם כדי שלא תשתכח תורת רה"ר גמורה מן העולם וכו', ובתוך דברין כותב: אם אפשר לשייר עיר רומא באיטליא לשם היכר רה"ר וכו' ע"כ. אין דברים כאלו לא בריטב"א ולא בתוס' יו"ט, הריטב"א בדף קא. מבאר

כמו רש"י שכל זמן שלא ערבו נקרא כרמלית אע"פ שהיא רה"י, ובדף נט מבאר הטעם של שיעור משום ע"ה כמו שנתבאר לעיל. והענין של שיעור הרי כתב רש"י מפורש בדף נט ואסור לערב עיר של רבים בלא שיעור ואע"ג דאין זה רה"ר גמורה שלא תשתכח תורת רה"ר, ע"כ הרי כתב מפורש דמיירי בעיר של יחיד שאין בה רה"ר גמורה והשיעור הוא רק משום הכירא וכפי ההלכה גם במקום השיעור עושים עירוב ומותר לטלטל אלא שאין מטלטלין מזה לזה, ואיפוא מצא רמז רמזא בדבריהם, וכן אין דבר כזה בשום ספר, שמחוייבים אנו לשייר מקום רה"ר בעולם, זה רק חידושו המקורי בלי שום יסוד, וממילא אין שום מקום לקושיותיו. שיעור שתקנו חז"ל מבואר בסוגיא דעירובין נט, וש"ע סי' שצב שמיייר רק בעיר שיש לה מחיצות כדין רה"י וצריך מדרבנן לעשות שיעור לשם היכר ומועיל אפילו שיעור בית אחד אפילו בית הבקר ובית התבן כמו שנפסק כסי' שצב ס"ג, א"כ מה זה ענין לכאן לשייר עיר רומא באיטליא לשם היכר רה"ר, תמה אתמה! מה ענין רומא לשיעור בירושלמי. מ"ש בדף ט: שנכשל רפרם אדם גדול מה שאמר אין עירוב והוצאה ליה"כ, וטעה בזה, ושתי ברייתות הטעותה, ואפשר לגדולי ישראל לטעות, ורש"י לא דק בשבת דף קב, לכן עלינו להזהר. — תמה אני על אדם גדול בתורה וירא וחרד כמוהו, איך זה מלאו לבו להשתמש בסגנון חריף כזה נגד חז"ל: שרפרם טעה, כו', יש להזהר מלהשתמש בביטויים חריפים כאלה נגד חז"ל הראשונים כמלאכים. ועל זה אמרו הוה זהיר בגחלתן. (ומ"ש שרב אשי מיכף הוה כיף ליה לרפרם ליתא אלא להיפך שהוא הי' תלמיד רב אשי). רפרם לא טעה כלל ומ"ש בגמ' כריתות והא דרפרם בדותא, כבר פירשו הכוונה שהעיקר כהגירסא "ברותא" היינו מלשון חוץ כלומר שלא נתקבלה שיטה זו ויש בגמ' בכמה מקומות והא דרב אשי בדותא, וידוע שעל כל פלוגתות שיש בין ב"ש וב"ה ובשאר תנאים אפילו באיסורי תורה כבר אמרו חז"ל אלו ואלו דברי א' חיים וביאור הדברים יראה בריטב"א עירובין וראה מ"ש בתו"ש ח"ו. ומ"ש בענין זה שהריטב"א כתב רק לפלפולא בעלמא וכו', שרא ליה מריה כי לא זו הדרך לכתוב כן על אחד מגדולי הראשונים עמוד הברזל שכל בית ישראל נשען עליו, שדבריו רק לפלפולא, בשביל שאינו מסכים לחדושו. כן מה שכותב על הגאון רצ"פ פרנק זצ"ל, "פתוהו ויפת", לא נכון להתיחס כן לגדול בישראל, שנתקבל בעולם ההלכה לפוסק מובהק.

הנה מה שהעיר בדף ו, וזה שיש כברת ארץ גדולה בין בראנקס למנהטן ששזה שפת המים לשפת הקרקע ממש לא תל המתלקט עשרה מתוך ד' כו', והגם שבכל זאת הרי עומד מרובה על הפרוץ אבל מי יימר סוף סוף אין זה חומה מעליא כו'. — יראה מ"ש לבאר הלכה זו בנועם ח"ג.

ומ"ש שישנם שנים שהאיסטריוער שבצד מנהטן מתברך מכיפי' עד

שהמים גוברים ונגבהים ואין גובה וכו' עי' מג"א סי' שמה סק"י בזה דע"י מים לא נתבטלה המחיצה ומ"ש בביאור הלכה לענין נהר המקיף מכל הצדדים, כן יש לציין שבמנהטן מתחלה לא היה הנהר מקיף את כל האי רק אחר שנתיישרה העיר עשו היקף מלא ולכן יש לה דין הוקף לדירה. וגם המחיצות שעשו בידי אדם אפילו לפרצה יתר מיו"ד די לעשות כל המחיצה הוקף לדירה.

ומ"ש ע"ד הטונעלין, ראה בנועם ח"א עמ' רכט שההיתר של האחרונים ברור מטעם צוה"פ או פי תקרה יורד וסותם, ולדעתי יש להוסיף שהמנהרות הרי הם מקורה ובעקמומית הולכים ויש עליהם דין כרמלית ובפרצה לכרמלית התירו בלחיים של כל שהוא. וראה מ"ש בביאור ענין זה בקונטרס שלישי בנועם ח"ג עמ' רצד.

ומ"ש בדף ח שמחסרון ידיעה של המתירים לא התירו גם ברזקלין וקווינס שמוקף מים מכל צדדים, אין זה גילוי וכולם יודעים זאת אבל הטעם שא"א להתיר שם שלא מועיל היקף המים לחוד, משום ששם ישנם שטחים גדולים בין גדות הנהר להישוב שהם קרפיפות ושדות שמבטלין המחיצות בידוע שצריכים תיקון שא"א לעשותן. אך ורק מנהטן שבזמן האחרון נתרחב הישוב עד גדות המים וישנם מחיצות ובנינים באופן שאין צריך תיקון. ושאר המקומות וגנות העיר נקראו מוקף לדירה כמבואר בנועם.

מ"ש בדף ט לחלק מה שעשו תיקון עירובין בערים גדולות משום שלא היו בהרבה ערים סי' רבוא בכלל ובוארשא שלא היו סי' רבוא מישראל, נעלם ממנו מ"ש בשו"ת בית אפרים סי' כה, שהיו ערים גדולות פריז לונדון וינה פפד"מ שהיו בהם ששים רבוא וסמכו על זה שלא הי' רחובותי' טז אמה ועוד שאין שעריה מכוונים ולא הזכיר כלום שאין סי' רבוא ישראל דבר ששום פוסק לא הזכיר זאת. והיתר עירובין לעיר ווארשא הרי הדפסתי לעיל מכתב מגדולי הרבנים בורשא שיסודו הוא משום שאין שעריה מכוונים.

מ"ש הרבה פעמים במכתבו: "טז אמה ושיריים", זה ליתא בשום מקום ולפי ההלכה טז אמה המה מצומצמים בלי שיריים כי לחומרא בעצבות משערינן עי' עירובין ג: ועי' או"ח סי' שמט ובאחרונים סי' שמה.

*

מקור חדש לדין שיור בעיר שעושין עירוב.

בריתב"א לעירובין נט. "והא דתנן כי עיר של רבים ונעשית של יחיד צריכה שיור, כ"ש אם היא עדיין של רבים וכו' וטעמא דאמור רבנן דעיר של רבים בעי שיור ואין מערבין את כולה כתב רש"י ז"ל והרמב"ם ז"ל וכל הגאונים ז"ל דמשום הכירא הוא דכיון דיש בה סרטיאות ופליטיאות ודרכים שהם רשות הרבים, אע"פ שכבר הכשירום ועשאום כרשות היחיד של תורה

ע"י לחי וקורה או דלתות הננעלות בלילה, כפלוגתא דתניא בכיצד מערבין רשות הרבים, מ"מ אכתי מחזי להו לעם הארץ שהיא רה"ר גמורה, כי היו סבורים לומר כשם שמותר לטלטל בכאן ולהוציא ולהכניס מן החצירות לכאן כך הוא מותר לטלטל בסרטיאות ופלט אות שחוץ לעיר ולהוציא ולהכניס להם מן המדינה ואע"פ שכבר תקן שלמה ע"ה עירוב ושתוף מפני זה, מ"מ לא ירגישו עמי הארץ בדבר העירוב כשיראו שכל בני העיר מטלטלין שם ולפיכך עשו חז"ל גדר לפנים מגדר שכל עיר שהיא של רבים שלא יערבו את כולה ויעשו בה שום שיור ויערבו בני השיור לעצמן ובני המדינה לעצמן והדרים באותו שיור אסורים לטלטל בשאר המדינה כיון שלא ערבו עמיהן והדרים במדינה אסורים במקום ששיירו.

והנה עיקר דברי הריטב"א מבואר: ברמב"ם פ"א דעירובין ה"ד: כדי שלא יטעו העם כו'. ולענ"ד נראה שיש למצוא מקור חדש לעיקר התקנה של חז"ל לעשות שיור נוסף על תקנת שלמה, כלשון הריטב"א גדר לפנים מגדר, מעין גזירה לגזירה שלפעמים גזרו. מהא דמבואר בסמ"ג שהבאתי בנועם ח"א עמ' רמב שמפרש לשון הבה"ג וז"ל: נראה לי מתוך דברי ר' יהודאי גאון כי בימי ירמי' הנביא לא שמרו דברי גזרת שלמה המלך לערב בחצרות ולשתף במבואות אלא היו מוציאים בלי עירוב ומתוך כך היו מביאין מן העיירות שסביבות ירושלים כל מיני משא מבתיהם דרך סרטיא שמעיר לעיר שהיא ר"ה ומביאין אותן משאות בשערי ירושלים ולכך כשהזהיר ירמי' על גוף האיסור של תורה הזהיר גם על גזרת שלמה שלא להוציא שום משא אף מן הבית לחצר אלא אם כן עירבו. וזה לשון הנביא ירמי' יז, כא: כה אמר ה' השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים, זה גוף האיסור של תורה. ואח"כ אמר ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת זו גזרת שלמה המלך, כי לבני ירושלים הי' מזהיר, וכבר אמרנו כי מן התורה מותר להוציא מן הבתים לרחובות ירושלים, אלא ודאי על גזרת שלמה הזהיר מפי הגבורה שע"י שעברו גזירתו באו לגוף האיסור של תורה, ע"כ.

ומבואר בדברי הסמ"ג בפ"י דברי הבה"ג עקרים חדשים בענין עירוב, שעיקר תיקון עירובין מבואר בדברי קבלה בקרא ולא תוציאו ביום השבת ומזהיר לאנשי עיר ירושלים שהיא רשות היחיד שלא להוציא משא רק על ידי עירוב, ולא עוד אלא שזה נכלל בהמלים כה אמר ה', על גזרת שלמה הזהיר מפי הגבורה, וכל עיקר ענין זה לא מובא בשום מקום בחז"ל וראשונים (ועי' הוריות ד. וביצה יב, וירושלמי שבת ריש פ"א דרשו פסוק זה על הוצאה דאורייתא).

ולפמ"ש הפרמ"ג בפתיחה הכוללת לאו"ח ח"א סימן יט ע"פ שו"ת צמח צדק סימן כח דעונג שבת דאורייתא משום שאמור בנביאים בלשון כה אמר ה' (כגון הלבשת ערומים ישעי' נח, ז. וכוונתו לקרא נח, טו כי כה אמר ה' רם ונשא) או כי פי ה' דבר כמו בכבוד ועונג שבת הוא מן התורה. ראה מ"ש בקונטרס רביעי (עמ' קו) בענין זה שעונג שבת דאורייתא וההיתר של תיקון עירובין יש בו משום עונג שבת. והנה כאן לפי דברי ר' יהודאי גאון שקרא ולא תוציאו משא מדבר מגזירת שלמה וכאן מפורש בקרא כה אמר ה' ולפמ"ש הסמ"ג על גזירת שלמה הזהיר מפי הגבורה נמצא לפ"ז שאיסור טלטול בלי עירוב הוא בכלל איסור מן התורה, וזה חידוש גדול ונ"מ לכמה דברים ותימה שהפוסקים לא העירו על זה. והנה טעמו של הרמב"ם שתיקון שלמה הוא שלא יטעו העם, לפ"ד הסמ"ג זה מרמז בקרא בירמי' שאמר להם אל תשאו ביום השבת בעיר רק על ידי עירוב או לא תבואו לעבור על איסור תורה לטלטל מחוץ לעיר לעיר, והבאתם בשערי ירושלים, ואם תשאו בעיר בלי עירוב אזי תבואו לטלטל גם מחוץ לעיר לפנים העיר, שע"י שעברו גזירתו באו לגוף של איסור תורה.

וע"פ דרכנו יש להבין הטעם שחז"ל גזרו לעשות שיור וכמ"ש הריטב"א שע"ה יבואו לטעות אפילו אם יעשו עירוב, ולכן עשו גדר לפנים מגדר, משום שעצם האיסור של שלמה מפורש בקבלה בלשון כה אמר ה'.

ועפ"ז יש להבין ג"כ ההלכה המבוארת בברייתא עירובין עא: מערבין בחצרות ומשתתפין במבוי שלא לשכח תורת עירוב מן התנוקות שיאמרו אבותינו לא ערבו, וצ"ב שלא מצינו בשום מקום גזירה כעין זו ובפרט באיסור דרבנן ולהנ"ל נראה שכאן עשו גדר לפנים מגדר מפני שזה הוא כעין איסור תורה.

[ויש להוסיף ביאור בלשון הסמ"ג שכתב: כי לבני ירושלים מזהיר כו' ומתחלה כותב: ומתוך כך היו מביאים מהעירות שסביבות ירושלים כו' מוכח מדבריו שאנשי ירושלים עצמם לא הוציאו מעיר לחוץ לשערי ירושלים אלא להיפך אלה שגרו בסביבות ירושלים שלא נזהרו בעשיית עירוב באו לעבור גם על איסור דאורייתא להוציא מעירות שלהם לשערי ירושלים בהוצאה מרה"י לרה"ר או בהעברה ד' אמות ברה"ר, וצ"ל שגם העירות שמסביב לירושלים ובתחומה והרואים אותה נקראים בכלל בני ירושלים, ולכן בתחלת דבריו כותב הסמ"ג סתמא: כי בימי ירמי' הנביא לא שמרו דברי גזירת שלמה המלך לערב בחצירות כו', א"כ דיבר בדרך כלל לא רק על אנשי ירושלים].

ועפ"ד הבה"ג והסמ"ג אולי יש לפרש לשון הירושלמי סוף עירובין

משבות אחד למדו כמה שבותים ובמפרשים שם עפ"ד הסמ"ג שהגזירה שמא יעבירונו כבר היתה בימי משה עפ"מ שמפרשים קרא ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח, שחל שביעי שלהן בשבת ולא יכלו להזות ואיסור הזאה בשבת היא משום גזירה שמא יעב רנו, ולהנ"ל אולי גם שבות זה כלומר איסור שלא להוציא מן הבתים לרחובות ירושלים שהיא רה"י, הוא משבות הראשונים שנגזרו בימי שלמה.

ומצאתי לאחד מן הראשונים* בפה"מ רבינו נתן אב הישיבה בריש עירובין שהבין ג"כ מלשון ר"י גאון שקרא ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת מדבר בעיר ירושלים וכמ"ש הסמ"ג וז"ל: כתיב ולא תוציאו משא מבתיכם בשבת, אמרו חכמים אם גזר הכתוב בכך למה אנחנו מערבין ומוציאין מרשות לרשות לא אמר הכתוב על שלמה בחכמה איזן וחקר תיקן משלים הרבה, ופירשו חכמים התיקון ואמרו מלמד שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים, שהיו ישראל קודם שלמה מתעסקין במלחמות רבות ולפיכך תקנה בימיו שהיה לו נחת ושלום מכל סביביו וכ"כ רב האי גאון ז"ל בתשובות, ע"כ. ומה שרמז לרה"ג מבואר לפנינו בתשובת הגאונים ליק סימן ע"ו לרב האי, ששאלתם במה שאמרו שלמה תיקן עירובין ונטילת ידים, בשלמא נטילת ידים תיקון משום סרך תרומה אלא עירובין היאך תיקון שלמה וכי לא היו נוהגין ישראל קודם שלמה בהם, כך הם הדברים שכל אותן השנים שהיו ישראל טרודין במלחמות ובאויבים ובכמה מיני צרות לא היה להם פנאי למדוד בין עיר לעיר ולתקן פתחי מבואות ולהניח עירובין שהיה להם לצאת במחנות ולשמור את הספר, ושמא לא נהגו בעירוב כי במחנה הם פטורים כמו ששינו ארבעה דברים אמרו במחנה וכו' וכשעמד שלמה שנאמר: בימיו יהודה וישראל רבים כחול כו' איש תחת גפנו ותחת תאנתו תקן להם נטילת ידים ועירובין שלא נהגו בהן מקודם עד אותו זמן, עכ"ל.

(ובתגהות הרי"ף שם על הגליון בכת"י: צ"ע במאי דס"ל דשלמה תיקן גם עירובי תחומין וכל הראשונים לא פירשוהו אלא בעירובי חצרות, וגם תמה לפ"ז מה שתירץ דלא נהגו במחנה עפ"י מתניתין דספ"ק דעירובין וזהו נגד גמרא ערוכה שם דאמרינן התם עלה ל"ש עירובי חצרות אבל עירובי תחומין מערבין עיי"ש ובמש"כ הראשונים שם וצ"ע, ע"כ).

והנה סגנון לשונו של רבינו נתן אינו מובן כ"כ מה מקשה ומה מתרץ, וכנראה שיש כאן חסרון מלים, אמנם זה ברור שכוון לדברי הבה"ג הנ"ל שמביא קרא ולא

* גם בשו"ת מן השמים להר"י מקורביל סי' סד מזכיר לענין דין עירוב קרא דירמיהו וז"ל דבר זה למדנו שהזהיר [ירמיה] בני הגולה אל תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, ע"כ. וזהו כדברי הבה"ג וכפי' הסמ"ג.

תוציאו משא מבתיכם ביום השבת מקור להאיסור שתיקן שלמה ולכן מביא קרא זה בתחלת עירובין כמקור לאיסור הוצאתו, ונראה שהבין מלשון תשובת רב האי גאון: וכי לא היו נוהגין ישראל קודם שלמה בהם ע"כ שהי' ברור אצלם שהאיסור וההיתר של עירובין הי' ידוע קודם שלמה ולכאורה זה תמוה, ולפי הנ"ל שהאיסור וההיתר נכללו בקרא לא תוציא משא, והיות שכתוב כה אמר ה', ס"ל שתיקון זה היה קודם שלמה, א"כ למה אמרו ששלמה תקן, על זה מתרץ שכל זמן שהיו עסוקים במלחמות לא עשו עירוב, ושלמה תיקן היינו שהנהיג בחייו תקנה זו.

עוד יש מקום לפרש לשון רבנו נתן לא כפי' הבה"ג ולא כסמ"ג, עפ"מ"ש לחדש בנועם ח"א עמ' רמג, שירמי' כשראה שהעם נכשל בהוצאה ברה"ר גזר על הוצאה גם בירושלים שיש לה דין רה"י ומשום זה לא הזכיר כלל התיקון של עירוב, וכעין שגזרו חכמים דין של שיור שלא תשתכח תורת רה"ר גזר הוא על עצם ההיתר של שלמה, ולפי' זה הקרא לא תוציאו מבתיכם ביום השבת מיירי בירושלים ולא מועיל היתר עירובין. ועל זה מקשה רבינו נתן איך אנו מתירין ע"י עירוב הרי ירמי' הי' אחרי שלמה ומכיון שאסר משום גזרה איך אנו עוברים על תקנת ירמי'. ועל זה מתרץ שאנחנו סומכים על החכמים שפי' ששלמה תיקן עירובין וכו' ולא הזכירו גזירת ירמי' על כרחך שירמי' רק בזמנו גזר על ההיתר של שלמה אבל חז"ל פסקו כהיתר של שלמה, וכמו שמצינו בשבת קכג: שמתחלה אסרו ושוב התירו וחזרו והתירו.



פסק הלכה למעשה על דבר תיקון עירובין במנהטן

צבי פסח במהרי"ל פראנק (זצ"ל)

הרב הראשי אב"ד עיר הקדש ירושלים תובכ"א.

ב"ה חדש מרחשון, תש"כ.

זה כמה שנים שנתפרסמה התעוררות ע"י רבנים גדולי תורה לעשות תיקון עירובין במנהטן — ניויורק שהיא מרובה באוכלוסין של אחינו בני ישראל והפירצה בנוגע לאיסור הוצאה בשבת גדולה מאד וכו' ויש גם כן שהם מודים שהתיקון נעשה כפי הדין, על כל זה הם חוששין מפני תקלה צדדית שיכולה לצאת על ידי התיקון וכו' שאחרים יחשבו הואיל והותרה הותרה גם בלי תיקון, על פרט זה הסכמתי לכתוב, שמלבד שכבר אמרו הראשונים שאין לנו לגזור גזרות מעצמנו וכו' ואין לנו להוסיף על הגזירה, מג"א סי' ש"א ס"ק נ"ח וכו' (והאריך להביא מדברי גדולי האחרונים על החיוב והנחיצות לתקן עירוב וסיים) וז"ל בעל מאורות נתן (להגאון הראב"ד בקה"ק ווארשא) בספרו סי' ח'; ובעת שעסקנו בתיקון

העירוב דפה ווארשא שמח מאד הרב, הגאון החסיד המפורסם מו"ה יצחק מאיר נ"י אשר יש מקום שם לסמוך על תשובת מהרי"ט, הגם שיש לפקפק הרבה בת' מהרי"ט, עם כל זה בשעת דחק גדול כמו פה ק"ק ווארשא בודאי כדאי הגאון מהרי"ט לסמוך עליו, עכ"ל. הרי דאף שלמעשה היה מפקפק בדינו של המהרי"ט עכ"נ בשביל תיקון עירובין של עיר גדולה שמח וסמך ע"ז מפני הדחק, א"כ מכש"ט במנהטן שהנחיצות לתיקון עירובין גדולה עד מאד, בודאי כל המסייעים למצוה רבה זו זכות הרבים יגן עליהם — על העושים והמעשים. כעתירת הבעה"ח למען המצוה.

צבי פסח במהרי"ל פרנק

*

מנחם סג"ל פאלאק (זצ"ל)

מחבר שו"ת חלק לוי וספר עיון מנחם

מלפנים אב"ד דק"ק סערענטש.

ב"ה ט"ז סבת תש"י.

נתתי לבי לעיין בענין אם יש אופן לתקן את העיר פה במאנהעטען בעירוב. כי אם יש אפשרות על זה בודאי אנו מחויבים להשתמש באפשרות זו, לא רק מפני שיש הוב גדול לתקן עירוב בעיר כמבואר בתשובת ח"ס סי' צט, שכתב "ואין להתעצל מלתקן המבואות לשמור העם מקלקולי שבתות כל השנה כולו והדבר מוטל על הרב הת"ח שבעיר לתקן המבואות ואם לאו הקולר ומכשול העם תלוי בצווארו כדאמרינן בעירובין דף ס"ח. אלא שפה בעירנו יש טעם מיוחד על נחיצות תיקון העירוב, מפני שרבים גם משומרי שבת נכשלים מחמת טעות במלאכת הוצאה בשבת וכל מוסר ותוכחה לא הועיל ולא יועיל להוציאם מידי טעותם; הרע הזה, וגם בשביל זה עלינו להזדרז בכל כחנו לעשות עירוב פה אם איפשר וכו' (כאן מאריך בי"א עמודים לבאר והיתר לעשות עירוב, ומסיים:)

הן קול צווחה ברחובותינו שחילול שבת הולך וגדול ורבים וכן שלמים יעשו אסופות ויתיעצו על צפוניהם מה לעשות כיום הזה לתקן ולהחזיק במעוז קדושת שבת. אבל בעוה"ר עדיין לא עלתה בידנו להעלות ארוכה לשבת בת עמנו הזה.

אולם ידעתי שאם נשכיל ונצליח בעזר ה' לתקן את העיר בעירוב והעם יראה שאנו חפצים בטובם ושלומם, אז יפנו לבם לתת אוזן קשבת לדברנו גם כשנדבר אליהם דברי תוכחות ומוסר וכו', ואנכי בטוח שגם אנחנו אם נתקן עירובין פה בעירנו להקל את שמירת שבת, חפץ ה' יצליח בידנו למצוא מסילות בלבב העם גם בדרישתנו מהם להיות מובדלים ומופרשים מכל מלאכת שבת.

והיות שמתוך הדברים שמעתי מזה ומאידך נודע לי שיש מי שמתנגד לעשות עירוב בעיר מחמת שאומר שאינו רוצה בהיתרים ונוהג חומרא בעצמו, הנה אעתיק בזה את דברי התשב"ץ ח"ב סי' לו, משיב על השאלה אם יש חשש עבירה בתיקוני מבואות, ואומר אדרבה הוריו ה"ו משובח וחז"ל תמהים על מי שאיפשר לתקן ואינו מתקן דאמרינן בעירובין פרק הדר דף ס"ח א"ל רבה בן חנן לאביי מבואות דאית בהו תרי גברא רברבא לא ליהוי בהו לא עירוב ולא שיתוף, א"ל מאי גיעבד מר לאו אורחיה אני טרידנא בגירסאי איהו לא משגחי, ונראה מכאן שאלמלא טרדת הגירסא דרך ת"ח הוא לתקן, ומי שלבו נוקפו בזה הדיוטות גמורה היא או מינות נזרקה בו, וזכות גדולה היא למתקן, ובפ"ב דביצה ט"ו אמרינן דאורי לאיסורא בעירובין הוי הוראה לקלולא משום דמתקלי בה רבים ובאים לטלטל בלא עירוב, עכ"ל התשב"ץ, וכו'.

הנה שמעתי לפקפק בתיקון העירוב פה במנהטן מפני החשש שאם יתקנו פה על סמך הנהרות יבואו לטלטל גם בברוקלין וכו', לפי החשש הזה אין לעשות עירוב בשום מקום דאם נתיר בעיר אחת יבואו לטלטל גם בעיר אחרת בלי עירוב, ואפילו אם נחזיק ברוקלין לעיר אחת עם מנהטן ומפני זה לכאורה היה מקום יותר לחשש, הרי משנה מפורשת והכי קי"ל דעיר של רבים אין מערבין את כולה אלא מניחין ממנה מקום אחד ואם היו הנשואים רבים אסורים לטלטל בשאר כל העיר כמבואר בשו"ע סי' שצ"ב ס"א ולמה לא נחוש שבהיותם מבני העיר ההיא יטעו ויבואו לטלטל גם בשאר כל העיר ועכצ"ל דאין מקום לחוש כולי האי.

וגם שמעתי לפקפק בתיקון מפני חשש שמא יתקלקל העירוב בשבת, הנה מטעם זה כל בעל נפש יכול להחמיר על עצמו אבל לא על אחרים, כי מדינא אין לחוש לזה כמבואר במג"א סי' ח' ס"ק י"א דהיכי דנתקנו הציצית כהלכתן אוקמינן להו אחזקתייהו וכו' ואם נחוש שמא שר העיר הנותן רשות לעשות צוה"פ יתחרט וכו' דאית לן למיסמך שהעיר היא מתוקנת וליכא למיחש דילמא יבא ראש העיר ויבטל התיקון, ועוד זאת הרי העלתי לעיל דמדינא יש לצדד דלא בעי תיקון כלל ואקוה שיסכימו אתי חבריי הרבנים הגאונים וא"כ אפילו אם נחמיר לעשות תיקון, עכ"פ לא בעינן למיחש על ספיקות דלהבא דלפי הנ"ל גם בלא"ה לא בעינן למיחש להו, ע"כ.

עוד שני רבנים גדולי תורה כתבו בבירור הלכה זו והסכימו לסידור עירובין במנהטן, ה"ה: הרב ר' יונתן שטייף ז"ל, והרב ר' מנחם מ. כשר ז"ל.

חוות דעת הרב ר' יוסף אלי' הנקין שליט"א נדפס לעיל עמ' מא, ובמכתבו האחרון הוסיף בראש המכתב השורות דלקמן :

ידוע לכל בני תורה שבמקומות שיש שני דיירים או יותר בחצר אחד או בפרוזדור אחד (האָל) צריך עירובי חצרות, ואם יש שם אינם יהודים צריך שכירת מקום, ובחצרות שיש פרצות או ברחובות צריך תקוני מחיצות ע"י צורת הפתח כדת, ובוזה הגנו מפרסמים ששכירת מקום כבר געשה ע"י הועד לתיקון עירובין בהסכם ובעזר אגודת הרבנים, ובכן כל אַפּאַרטמענט יכול לתקן היתר הטלטול ע"י עירובי חצירות, שהוא פת מזון שתי סעודות שבעל דירה אחד יזכה זה ע"י אחר לכל הדיירים שבהאפרטמענט (ואם יש ספק שמי שהוא בבית זה עושה עירוב יש לערב בלי ברכה) וזה שייך בכל חלקי העיר גיויארק רבתי (ובמאנהעטין בלי ברכה, אחרי שעושים עירוב כללי לכל העיר) בראַנקס, ברוקלין, קווינס וריטשמאָנד. אבל ברחובות אסור לטלטל בכל ארבעת חלקי העיר רבתי — כיון שאין שם מחיצות סביב.

*

חוות דעת הרב ר' משה פיינשטיין שליט"א נדפס לעיל עמ' מג.

*

גם אנחנו החתומי מטה אחרי שהתיעצנו עם שני גאוני התורה וגדולי ההוראה הגרים במנהטן, הרב ר' אלי' הנקין שליט"א והרב ר' משה פיינשטיין שליט"א ושניהם הביעו דעתם שיש לעשות עירוב כפי התנאים הנ"ל כמבואר במכתביהם (שנדפסו לעיל), עוד רבנים מובהקים ואדמו"רים הגרים במנהטן גילו את דעתם ע"ד הנחיצות לעשות עירובין במנהטן. לכן באנו לידי החלטה שיש צורך ונחיצות לסדר עירובין במנהטן כפי התנאים הנ"ל כדי להציל רבים מחילול שבת, היסודות והטעמים של ההיתר לכל פרטיו נתבארו באריכות בהקונטרסים השונים שיצאו על ידינו, וביחוד סמכנו על הפסק דין מהבית דין של גדולי ישראל בעיר ווארשא שהיו בה במשך הרבה שנים האחרונות ששים רבוא כמו במנהטן והתירו על סמך של צורת הפתח, משום שאין שער' מכוונים, כמבואר במכתבו של א' מראשי ועד הרבנים בעיר ווארשא הרב ר' שלמה דוב כהנא ז"ל, הנדפס לעיל, כן סמכנו על פסק דינם של מרן ר' חיים עוזר גרודזנסקי ז"ל ומרן ר' אברהם ישעי' קארעליץ בעל חזון איש ז"ל, שהתירו לעשות עירוב בחצי עיר פריז שיש בה ששים רבוא, מנהרות וגשרים ממש כמו במנהטן אם יש אפשרות לעשות צורת הפתח, כן דעתם שיש לסמוך על צורת הפתח של חוטי הטלגרף, כפי המבואר במכתביהם שנדפסו לעיל. והמצב של המחיצות במנהטן הרבה יותר טוב מאשר בעיר פריז. וקהל ישראל במנהטן אינו גרוע מהקהל בפריז, ואין מקום להחמיר ליושבי מנהטן יותר מליושבי פריז.

רוצים אנו להדגיש שהיתר הנ"ל הוא אך ורק לאי מנהטן שיש לו מסביב מחיצות בידי שמים ובידי אדם, אבל בשאר ארבעה בארצות של ניו־יורק, ברוקלין, בראנקס, קווינס וריטשמאנד נשארו באיסורם ואסור לטלטל בהם בשבת קודש. כן, אסור להוציא ממנהטן לבראנקס ולברוקלין וכו'.

כן מודיעים אנו בזה שיש רצועה אחת בגן (פארק ממערב למסילת האודסאן) המתחילה בערך מרחוב 178 עד רחוב מספר 158 ששם יש להחמיר שלא לטלטל אפילו לאלה שהתירו בפסק הרבנים הנ"ל. אבל אין זה נוגע להטלטול בעיר עצמה שיש לה שם מחיצות אחרות.

כן רוצים אנו לעורר תשומת לב של קהל ישראל שומרי שבת שגם בארבעה בארצות הנ"ל יש אפשרות וצורך לסדר עירובי חצרות בכל בית שגרים בהם ישראלים, כדי שיהא מותר לטלטל בהאגלס שבבתים כן בחצרות שיש להם מחיצות. ההיתר הנ"ל לעשות עירובין הוא בתנאי כפול שהועד של בע"ב למען תיקון העירוב במנהטן, הכולל באי כח של מספר בתי כנסיות חשובים במנהטן ובע"ב המעוניינים בתיקון עירוב כדי למנוע מאחב"י חלול שבת בפרהסיא — ימנו רבנים מובהקים למשגיחים תמידיים שיפקחו ויעמדו על המשמר להשגיח על העירוב, ובכל שאלה שתעלה על הפרק יתיעצו עם הרבנים הנ"ל.

וזכות שמירת שבת כהלכתה יכולה היא שתרחם שנוכה לראותה בהדרה וקדושתה, ולקרב לבם של ישראל לאביהם שבשמים.

כ"ט אייר תשכ"ב. מנחם מ. כשר, יוסף דוד מאסקאוויטץ

*

בס"ד, ערש"ק לס', בית מושב עיר חומה" תשכ"ב.

נעניתי בשנת תש"ט להפצרת הרה"ק אדמו"ר ר' שמעון קאליש מאמשינוב זצ"ל וערכתי אז ביום ג' לסדר "ויחן את פני העיר" קונטרס "הצעת תיקון עירובין לעיר מנהטן" אשר היה ליסוד שקלא וטריא בין החכמים גדולי הדור במשך הרבה שנים, ואחרי שנתברר הדבר על פי ספרים וסופרים, קמו הרבנים הגאונים המחברים הנ"ל ותקעו עצמם לדבר הלכה והוציאו החלטתם הנ"ל. לכן אחזיק טובה למעלת כבודם שהזדקקו למצוה דרבים. ופרי צדיק אדמו"ר מאמשינוב זצ"ל בודאי יהיה לברכה וזכות הרבים תלוי בהם.

מנחם צבי איזנשטט

*

גם אנחנו מצטרפים להיות מהמסייעים למצוה רבה תיקון עירובין במנהטן להציל אלפים ורבבות מחילול שבת בפרהסיא.

מרדכי שלמה פרידמאן אברהם יהושע העשיל

(אדמו"ר מקופיצניץ)

(אדמו"ר מבאיאן)

*

אנחנו הח"מ מאשרים בזה בשם הועד של בע"ב למען תיקון העירוב במנהטן, הכולל באי כח של מספר בתי כנסיות חשובים במנהטן ובע"ב חרדים המעוניינים בתיקון עירוב כדי למנוע מאחב"י חילול שבת בפרהסיא, שקבלנו הפסק דין של הרבנים הנ"ל לשעת הדחק וכפי הפרטים המבוארים לעיל, ושההיתר ניתן בתנאי כפול שימנו משגיחים תמידים רבנים מובהקים שיפקחו על העירוב ומינו את: הרב יוסף דוד מאסקאוויטץ 143 Rodney St., Brooklyn, N.Y., EV. 4-3360

הרב מאסקאוויטץ יעמוד על המשמר להשגיח על העירוב ולהשיב על כל השאלות בעניני עירובין בכלל ובעירובי חצרות בפרט, ובכל שאלה שתעלה על הפרק יתיעץ הרב הנ"ל עם ראשי אגודת הרבנים וועד הרבנים בניו יארק רבתי.

ישראל זילברשטיין, ישראל שפירא
יושבי ראש הועד.

*

בירור דין התובע הולך אחר הנתבע בדברי ריבות שבין איש לאשתו*

א.

הנה הדין שהתובע הולך אחר הנתבע מובא בש"ע חו"מ סי' יד ס"ו בהגהות הרמ"א: התובע צריך לילך אחר הנתבע אם הוא בעיר אחרת אע"פ שבעיר התובע הב"ד יותר גדול (מהרי"ק שורש א). וז"ל מהרי"ק שורש א: מי הוא שיטעה לומר שהתובע יכריח את הנתבע ללכת לב"ד, אלא או בעירו דווקא לדברי ה"ג, או לב"ד הגדול נמי לדברי ר"ת וכו'. אבל לומר שיהיה להם כח להזמין מי שאין בעירם לפנייהם בעירם, ובפרט בהיותו חוץ לממשלתם ח"ו לא תהא כזאת בישראל שיטעו הרבנים בזה, שאפילו תינזקות של בית רבן יודעין שאין הדין כן כו', ע"כ.

והלכה זו שהתובע יכול לכופף את הנתבע ללכת לב"ד הגדול המבוארת בב"ק קיב, מקורה בסנהדרין לב: צדק צדק תרדוף, הלך אחר ב"ד יפה אחר ר"א בלוד כו'. ולפי הדרש מקרא זה לפי פי' ר"ת החיוב הוא על שניהם שהתובע והנתבע יכולים לכופף זה את זה לקיים הלכה זו שצריכים ללכת אחרי ב"ד יפה שיבררו ויפסקו הדין לאמתו. עי' בב"ק קיב בתוס' ד"ה מצי, ובסנהדרין לא: מבואר הדין בזמן שהתובע והנתבע גרים בעיר אחת אמר אמימר הלכתא כופין אותו וילך לבית הועד, ובתוס' שם רק מלוה ללוה משום עבד לזה לאיש מלוה, ובראשונים יש סוברים שגם בשאר טענות ותביעות כגון גזלות וחבלות ומקח וממכר ופקדונות. עי' רמב"ם פ"ו מסנהדרין ה"ו ובכ"מ והג"מ שם. ולשיטת הרמב"ם בסנהדרין פ"ו ה"ט גם בזה"ז הדין שיכול התובע לכופף את הנתבע ללכת לב"ד יפה. ובאו"ז ב"ק קיב (מובא במרדכי סוף פ"ג) וז"ל: האידנא לא בעי דיסקיא (אגרת מב"ד הגדול) אלא הגדול שבעיר חשוב ב"ד הגדול כפי' רבינו שמשון וצ"ל דמאחר שאנו רחוקים יותר מדאי סברא הוא דגדול חשוב ב"ד הגדול, וכגון שהוא מומחה ויודע להוציא דין תורה לאורה, דאיכא למיחש לרמאיו שלא ידחו עצמם כל שעה מן הדין באומרם לב"ד הגדול קאזילנא, וכבר שאל הרב ר' יעקב מרבינו שמשון וצ"ל והשיב לו מנהג קדם על ב"ד דעירנו אודיעך כי אחד מבני עירנו המזמין את אחד חבירו לדין על כרחו ידון כאן ואינו יכול

* תשובה לרב אחד.

לדחותו ולומר גלך לבית הועד או לב"ד הגדול, ע"כ. (במרדכי סנהדרין ספ"ג הגירסא: מנהג חרם של ב"ד הגדול בעירנו אודיעך כו', ע"כ).

ומבואר מדבריו שמפני הרמאין תקנו תקנה זו שא"א לא להתובע ולא להנתבע לכופ את חבריו לעלות לבית הועד אלא כופין אותו ודן בעירו. וכ"כ המרדכי בשם ר' עזריאל: מנהג קדמונינו כי התובע את חבריו לדין כו' יכול לומר לא אדון חוץ לעירי כיון שיש ב"ד כשר או למקום הקרוב אם אין שם ב"ד כשר כו', ע"כ.

והמהרי"ק סי' ד מביא ראיות לדברי האו"ז שהובא במרדכי ועל יסוד דבריהם פסק כן הרמ"א חו"מ סי' יד שבוז"ז כופין את התובע והנתבע לדון בעירם. ובשו"ת מהר"י בן לב סי' צו מבואר שלא רק מטעם הרמאין כמו"ש האו"ז תקנו כן אלא שזה לטובת התובע וז"ל: מנהג קבוע בכל המקומות שיש קהלות מרובות שהתובע הולך אחר הנתבע ואינם מחלקים בין שיהיה הנתבע עשיר אי עני או אוהב או שונא משום דכך הסכימו והיה לי' כאלו קבלוהו עליהם, והתקנה הזאת נראה שתקנוהו משום שהיחיד הוא מוכרח ונכנע לפני הב"ד של הקהל שלו מה שלא יכנע אם יגזרו עליו זולתם.

ובשו"ת הרשד"ם יו"ד סי' קסה מבואר טעם תקנה זו שלא יתרבו קטטות ומריבות בישראל, ולאחר שהביא דברי המהרי"ק והתרומת הדשן כתב וז"ל: למדנו מדבריו ז"ל כי מנהג פשוט האידנא שהתובע יש לילך אחר הנתבע לב"ד שבעירו וכו', ולא חלק בין אם הב"ד של הנתבע הוא גדול או קטן מב"ד התובע אלא שעכ"פ יש לתובע לילך אחר הנתבע וכו', ובחלק חו"מ סי' ז כ' הרשד"ם וז"ל: ועוד אני אומר שאפילו לדעת האחרונים שהביא הנימוקי יוסף ז"ל כנו"ל דמשמע שאפילו בעיר א' דשומעין בין למלוה בין ללוה לילך לגדול או בשו"י שכופה התובע לנתבע ראו הם קדמונינו להתחזק במנהגם הטוב מפני השלום, שגדול השלום וזה שאם יבא התובע ויאמר זה שאני רוצה הוא הגדול או שזה לתלמיד חכם שאתה הנתבע רוצה ואמר הנתבע אין האמת כדברייך וכו' וירבו מחלוקות והקטטות כל א' מתנשא ואומר אני ואפסי אין גדול ממני וירבו המחלוקות לכן ראו להשקיט הריב אחר שהנתבע ציית דינא וכו' וק"ו לע"ד בזמן הזה שרוב הדינים אינם אלא ע"פ הספרים שנמצא שאין הקטן דיין אלא הגדולים וכו' שיתן לך פסק ותראו למי שתרצה שאז לית דין ולית דיין שיכופ התובע לנתבע כו', ע"כ.

וכ"כ בשו"ת עדות ביעקב סי' מא: כל זה מדינא דהגמרא אבל השתא כבר נתפשט המנהג בכל המקומות בפרט בעירנו זאת שאלוניקי והתובע הולך אחר הנתבע כו' וכבר ודאי המנהג הוא אפילו היכא דישנו בעיר רבנים מומחים שהרבים המחזיקים עליהם לכללות העיר אפילו הכי יש לו יכולת לנתבע לכופ את התובע להלך אחריו אף שאותם חכמים אחרים לא המנום עליהם מאחר שגם הם

כבר הגיעו להוראה כו', ע"כ. ומבואר מדבריו שמנהג של הראשונים נתפשט גם בין הספרדים.

ויש להדגיש שבימיהם היו עדיין מקומות שמנהג זה לא נתקבל להם. בשו"ת הרשב"ש סי' תק כתב: וב"ד הגדול או בית הועד הנזכר בגמ' בדברי הרמב"ם ז"ל הה"ד נמי לכל דין שהוא גדול מב"ד שבעירם, ע"כ והוא פוסק כן להלכה.

ובשו"ת בני שמואל סי' יד כ' במ"ש (המהרי"ק) דאין בזמן הזה מי שיקרא בית הועד ורצה לחלק בין זמן הרמב"ם לזמנינו כבר הרב מהר"י קארו בכסף משנה פ"ו מהל' סנהדרין ה"ז תמה עליו ולא ידעתי מה יאמר מהרי"ק ז"ל בפוסקים אחרונים שמדברי כולם נראה שכל הזמנים שוים ומה שדקדק מתיבת "בארצנו" בדברי הרמב"ם אינו דקדוק כפי נוסחאות שלנו שאין כתוב כן והוא האמת הגמור ע"כ.

והנה כל הנ"ל הוא באופן שהתובע והנתבע המה בעיר אחת, אבל כשהתיבע והנתבע כל אחד בעיר אחרת ובשניהם יש ב"ד אלא שבעיר של התובע יש ב"ד יפה, גם בזה כ' המהרי"ק בסי' ז וז"ל: אפילו לדברי ריב"א ור"י שכתבו דה"ה ירושה ופקדון גזלות וחבלות מכל מקום בנידון הזה מודו דלא מצי כייף ליה שהרי תלו טעם הכפייה משום דמסתמא לא על חנם מוציא מעותיו, הא לאו הכי מודו לדברי האומר דדוקא בתלואה והכא לא שייך טעמא דלא על חנם מוציא מעותיו מאחר שאותו ר' יעקב גראט"ע דר בטערווי"ז וגם סמוך למישטר"א ומי הוא ואיזה הוא שיאמר שיצטרך הלזה לטרוח וללכת מהלך כמה ימים כדי לדון לפניו במקומו מאחר שהר' ישראל נתבע פשיטא ופשיטא שבזה שוו כל הפוסקים שאין לכופו כלל שאם אתה אומר כן לקחה מדת הדין, ע"כ.

וכן פסק להלכה בשו"ת מבי"ט סי' שמג. וכ"כ בשו"ת הרמ"א סי' יז ומבי"א מ"ש הנמוקי יוסף סנהדרין מהמבואר בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ב, א"ר לעזר זה אומר בטיבריא וזה אומר בציפורי שומעין לזה שאומר בטיבריא (ששם הוא ב"ד היותר גדול מציפורי) וכו' אמר ר' לא והאי דמר ר' לעזר זה אומר בטיבריא וזה אומר בציפורי דאינון דהוון יתיבין בחדא משכנא (במשך אחד והרחק אהר לשתייהן בשוה) מן הכא להכא (שבעה) תשעה מילין מן הכא להכא (שבעה) תשעה מילין, אמר רבי יוסי ואת שמע מיניה תרין בני נש הוה לון דין בטבריא זה אומר בבית דין הגדול וזה אומר בב"ד הקטן שומעין לזה שאמר בב"ד הגדול (דלעיר אחרת הוא דאין יכול לכופו לילך לב"ד הגדול אם הוא יותר רחוק אבל בעיר אחת ויש שם שני בתי דינים א' גדול וא' קטן שומעין לזה שאמר נדון בב"ד הגדול), ע"כ. ועיי"ש ובחי' הר"ן.

הרי מפורש בירושלמי שגם בדין הולכין אחר ב"ד יפה הוא רק כשהמרחק הוא שוה להתובע ונתבע. ומדברי הירושלמי מוכרח כשהתובע ונתבע בשתי ערים התובע הולך אחר נתבע כמ"ש המהרי"ק.

וראיתי בשו"ת המבי"ט סי' שמג שכתב: אמנם פירשו בשאלה זו כי שמעון הנזכר בשאלה הוא גדול שבעירו בחכמה ובמעלה וטוען ראובן (התובע) כי לא יוכל לדון (עם הנתבע) בעירו ולא יהא דבריו נשמעין ונראה מסברתו שיש לו דין בזה, ומצאתי סמך וראיה לסברא זו בס' התשב"ץ אשר הוא מיוחס למהר"ם ז"ל שכתב וכו', ע"כ.

ובכנה"ג טור חו"מ סי' יד לאחר שהביא תשובת המבי"ט הנ"ל כתב וז"ל: אמר המאסף ונראה פשוט דאפילו בזמנינו זה שהמנהג הוא שהתובע הולך אחר הנתבע אם הנתבע הוא גדול שבקהל בחכמה ובמעלה יכול התובע לומר לא אדון בקהל שדברי לא יהיו נשמעים, דלא עדיף מנהג שנהגו עכשיו ללכת אחר הנתבע מדין הגמרא שהמלוה כופה ללוה לדון במקום שהוא רוצה ואעפ"כ כתב התשב"ץ דאם הוא גדול בעירו וכו' ולוה אינו רוצה לדון שם שהדין עמו וכו' אמנם בעיר שאין כי אם קהל אחד יש להסתפק אם יכול לטעין שיבא לדון עמו בעיר אחרת עכשיו שנהגו שהתובע הולך אחר הנתבע והדעת נוטה שגם בזה יכול לכופו ע"כ.

ומבואר מדבריו שדין התובע הולך אחר הנתבע אפילו בשתי ערים הוא רק מנהג בעלמא וכ"כ כמה מחברים בסגנון זה שהוא מנהג, ויש לי בענין זה תימה גדולה שכן נמצא מקור נפלא לעיקר הלכה זו של המהרי"ק ותה"ד שהתובע הולך אחר הנתבע מפורש בחז"ל ויש על זה לימוד מקרא (מובא בתורה שלמה שמות כד, יד.) בספר העיטור ח"ב סוף אות בירורין כ': ירושלמי הדיינין יושבין והנידונין עומדין ותובע מיד חבירו פותח בדברים ראשון שנא' מי בעל דברים יגש אליהם, ומנין שהתובע צריך לילך אחר הנתבע שנא' מי בעל דברים יגש אליהם, ע"כ. ובהערות שער חדש שם, ומנין שהתובע צריך לילך אחר הנתבע וכו' לפנינו ליתא זה בירושלמי אך גירסת רבינו יותר נכונה ובודאי חסר זה בירושלמי שלפנינו ולפ"ז יבואר כעין חומר מה דא' התם בירושלמי תיכף לזה ר' יוחנן בעי ביבמה מי מרדף אחר מי כו' דלפי גירסא שלפנינו אין לזה שום קישור וחיבור משא"כ לגי' רבינו וצ"ל דמיירי שלא היה להתובע עדים עי' לעיל אות כב וכו' ויותר נ"ל לומר כי צ"ל ומנין שהנתבע צריך לילך אחר התובע כו' כי כן נראה מראייתו שמביא כו', ע"כ (דבריו תמוהים מאד דא"כ יהיה הראיה מפסוק מי בעל דברים יגש אליהם להיפך מהדין הקדום ותובע מיד חבירו פותח בדברים ראשון כו').

ולדעתי נראה שאין כאן חסרון בירושלמי אלא גירסא אחרת במקום שיש לפנינו ומניין שמוציא מחבירו עליו הראיה כו' יגש אליהם יגיש ראיותיו.

הוא גורס ומניין שהתובע צריך לילך אחר הנתבע כו'. ולפי גירסא זו אין הירושלמי חולק על הבבלי ב"ק מ"ו: מתקיף לה רב אשי למה לי קרא (שהמוציא מחבירו עליו הראיה) סברא הוא. ואם נימא שזה גירסא והוספה בירושלמי שאינה לפנינו יש לתרץ כמו שכתבתי בתו"ש שם עפ"מ שהבאתי מכת"י לא' מהראשונים שצריך קרא אפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא עיי"ש, וכן כ' לתרץ ע"ש הגירסא שלנו דברי רש"י גיטין מח: שמביא קרא מי בעל דברים יגש דבריו אליהם לענין שמוציא מחבירו עליו הראיה ותמיהו עליו שהרי בגמ' דחו ואמרו סברא הוא, ולהנ"ל נתכוון לשיטת הירושלמי. ומגירסת הירושלמי לפי העיטור מבואר שהלכה זו שהתובע הולך אחר הנתבע היא כמו הכלל המוציא מחבירו עליו הראיה שלפי הבבלי סברא היא ואין צריך קרא, ובגמ' חידשו שיש דין הלך אחר ב"ד יפה, אבל בזמן שאין ב"ד יפה, מובן מאליו שחזרה עיקר ההלכה של התובע הולך אחר הנתבע שהיא סברא כמו המוציא מחבירו עליו הראיה ועוד יותר שזה ג"כ בכלל המוציא מחבירו עליו הראיה. ומגירסת הירושלמי ראיה להשיטות שדין הלך אחר ב"ד יפה הוא במלוה ולוה ולא בשאר ז' עניות משום שעיקר ההלכה התובע הולך אחר הנתבע ואין לנו אלא רק בהלואות מה שדרשו מקרא עבד לוו לאיש מלוה.

בכל אופן מבואר שיש מקור בחז"ל לעיקר דין זה שהתובע הולך אחר הנתבע מקרא, (ואין זה מנהג בעלמא ונ"מ לכמה דברים) ופלא על כל הפוסקים הראשונים והאחרונים שלא הביאו דברי הירושלמי שבעיטור. ויש מקום לומר שפליגי בזה הבבלי וירושלמי ואכמ"ל.

ב.

יש לחקור מהו הדין בדין ודברים שיש בין איש ואשתו שהוא רוצה לגרשה או היא תובעת גט, אם זה בכלל כל דיני תובע ונתבע שהתובע הולך אחר הנתבע ולפי דינא דגמרא שהנתבע הולך אחר התובע כמו שנתבאר לעיל וממילא תלוי מי הוא התובע הבעל או האשה, או שהבעל נקרא לעולם התובע או שהאשה נקראת התובעת (ספק זה יבואר לקמן פ"ג).

לכאורה מזה שלא הזכירו הראשונים שום דבר לחלק בין דיני טענות ותביעות בדיני גיטין לשאר דינים משמע שגם בדין גירושין תלוי מי הוא התובע הבעל או האשה.

ונ"ל לה"ר להסברא שהבעל נקרא לעולם התובע מהא דמבואר בסנהדרין לא: והיבמה הולכת אחר היבם להתירה עד כמה אמר רב אמי ואפילו מטבריא לציפורי אמר רב כהנא מאי קרא וקראו לו זקני עירו ולא זקני עירה, ע"כ. ובגמ' שם וכתבו משום הרא"ה ז"ל דדוקא כשמקום דירתו בציפורי אבל אם

הלך לעיר אחרת אין היבמה הולכת אחריו אלא כופין אותו לבא אחריה דלא מקרי זקני עירו אלא מקום דירתו ובירושלמי (פ"ה כתובות ה"ד) נמי משמע הכי וכדכתיבנא ביבמות פרק החולץ (סי' נו), ע"כ. ודברי הרא"ה מובאים ברמ"א אהע"ז סי' קסו ס"א.

וצ"ע לפי' הרא"ה למה הדין כשהלך לעיר אחרת אין היא צריכה לבוא אחריו, הרי הדין הוא שהתובע הולך אחר הנתבע הן מצד הסברא והן מצד ההלכה שהמוציא מחבירו עליו הראי' א"כ למה פסק הרא"ה שבכה"ג שיצא לעיר אחרת שאין כאן גזוה"כ של "זקני עירו" כופין אותו לבוא אחריה. ובעל אור שמח מובא בס' מלאכת חרש (לר"י חפץ ווילנא תרל"ה) כתב וז"ל דדוקא להתירה לחלוץ היבמה הולכת אחר היבם, אבל לכנסה אותה ליבם היבם הולך אחריה, שרק אם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו אז ועלתה יבמזו השערה וגו' וקראו לו זקני עירו ודיברו אליו כו' דילפינן מינ' שהיבמה הולכת אחר היבם אבל היכא שרוצה לקיים המצוה דעליה ידידה רמיא צריך הוא לחזור אחריה ולא בעינן שער וזקנים אך יבמה יבא עליה, ע"כ.

וז"ל שזה ג"כ טעמו של הנמ"י משום שהמצוה של יבום וחליצה מוטלת על הבעל ולא על האשה כמ"ש ר"י אבן פלט מובא ברשב"א בשו"ת ח"א סי' יח ובאבודרהם שער ג שאין מברכין על יבום וחליצה דעיקר מצות יבום משום פו"ר ולכך האשה שאינה מצווה בפו"ר ליתא במ"ע דיבום, ע"כ. ולפ"ז ר"י בדורשת חליצה כלישנא דגמ' "להתירה" גזוה"כ משום זקני עירו, אבל כשאין זקני עירו שוב חל עליו החיוב.

ובשו"ת דרישת ציון סי' צז האריך בביאור דברי הרא"ה הנ"ל וכ' לתרץ מה שקשה לו למה לן בכלל קרא שהיבמה צריכה ללכת אחר היבם הרי בכה"ג בגרים בשתי ערים הרי יש הלכה של התובע הולך אחר הנתבע וכ' לתרץ כמ"ש גם בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' רס"ט, שקמ"ל אפילו אם במקום היבמה יש בית דין יפה כגון טבריא הולכת אחר היבם לצפורי (ובשו"ת ר"י מיגאש סי' שמג מפרש שהרבנותא מטבריא לצפורי אע"פ שהם קרובים לא אמרינן דיבא היבם ליבמה) ומסיק שבעצם הדבר אם היבם והיבמה מסכימים לא בעינן זקני עירו כלל, ועי' בפתחי תשובה אהע"ז סי' קסו שיש שיטות הסוברים שאפילו מסכימים היבם והיבמה למקום אחר צריכים לסדר במקומם אם יש ב"ד ולפ"ז י"ל דקמ"ל הלכה זו. אמנם ילה"ר לדברי הדרישת ציון שאין זה מעכב מזה שבבבלי הובאו דברי ר' אמי רק בסוף פ"ג דסנהדרין תיכף אחרי ההלכה של שנים שנתעצמו בדין כו' ולא הובא מזה כלל ביבמות מוכח שר' אמי מיירי בזמן שהיבם והיבמה מתקוטטים מי ילך אחר מי, וזה שייך להלכה שנים שנתעצמו, ואין זה הלכה וגזוה"כ בדיני יבום ולכן כשמסכימים שניהם אין כאן דין זקני עירו.

ולפי"ז יש סברא לומר שגם באיש ואשתו שרוצים להתגרש, הבעל שהוא מצווה בפו"ר הוא הנקרא תמיד התובע לדין שיש חדר"ג לכן הוא צריך ללכת אחריה כמו היבם אחרי היבמה ובפרט באיש שלא קיים פו"ר. ומבואר בירושלמי כתובות פ"ה ה"ח שהצער של איש הוא יותר משל אשה ועי' כתובות סד: ובזמן שהאשה דורשת גט והבעל אינו רוצה לגרשה שהיום אנו מחמירים כשיטת ר"ת שאין כופין אותו לגרשה, ולא כשיטת הגאונים והרמב"ם שכופין מכל מקום ברור בזמן שהב"ד רואה שהאשה הביאה הכחות וסבות שהביאו אותה לידי כך שמאוס עליו ואינה יכולה לדור עמו, אזי הבית דין אומרים שמצד הדין הוא מצווה לגרשה, שלא לעגנה, והחיוב עליו הוא משום דע"י חדר"ג אסור לו לקחת אשה על אשתו, והלכה שאסור לעמוד בלי אשה, ודעת הרי"ף שזה איסור דאורייתא ואם לא קיים פו"ר הרי הוא מחויב מה"ת לגרש אותה כדי שיוכל לישא אשה ולקיים מצות פו"ר. מכל אלה הטעמים י"ל מכיון שרק עליו יש המצוה של פו"ר הוא צריך ללכת אחרי'.

ומה"ט יש סברא לומר שרק במריבות שיש בין איש לאשה בדברים הנוגעים לממון הם בכלל תובע ונתבע דעלמא משא"כ בנוגע להתגרש מ"נה. וכן נראה להוכיח מהמבואר בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ח: כיצד דנין הדיינין יושבין והנידונין עומדים והתובע פותח בדבריו ראשון שנאמר מי בעל דברים יגש (אליכם) [אליהם] ומנין שהמוציא מחבירו עליו הראיה רבי קריספא בשם רבי חנניה בן גמליאל יגש (אליכם) [אליהם] יגש ראיותיה, רבי יוחנן בעי ביבמה מי מרדף אחר מי התיב רבי לעזר והכתיב ועלתה יבמתו השערה אמר רבי יוחנן יפה לימדני, ע"כ. וכן הוא בירושלמי יבמות פרק מצות חליצה ה"ו. ולכאורה צ"ב מ"ש: מי מרדף אחר מי כו' הרי אפשר לראות מי הוא התובע ורודף אחר השני האיש או האשה. ובשיר"ק בסנהדרין מפרש: נראה דהא דמיבעיא ליה ביבמה היינו משום דשניהם תובעין ונתבעים. דהוא תובעה להכניסה דמן השמים הקנו לו אשה גם זוכה על ידה בנכסי אחיו והיא תובעו לכונסה וליתן לה מזונות או לפוטרה הואיל והיא זקוקה לו, ע"כ. ומבואר שהשאלה היתה מי נקרא התובע בעצם הדבר משום ששניהם הם בעיקר המעשה תובעים ונתבעים, והתשובה היתה שגבי חליצה גזה"כ הוא. ובקה"ע שם: מי מרדף אחר מי, דקיי"ל התובע הולך אחר הנתבע אם היבם במקום אחר מיבעיא ליה אם היבמה צריכה לילך אחר היבם שהיא תובעת כתובתה או דלמא היבם צריך לילך אחר היבמה שהוא זוכה בנכסי אחיו, ע"כ. בתחלת דבריו כוון מעצמו לגירסת הירושלמי שהביא העיטור שמתחלה תובא הדין שהתובע הולך אחר הנתבע ואח"כ חוקר מי רודף אחר מי ומבואר גם מדברי הירושלמי ראה לסברא הנ"ל. וי"ל שגם בשאלת גירושין

בין איש לאשתו י"ל כמ"ש השיר"ק ששניהם הם תובעים ונתבעים והבעל שהוא מחויב בפו"ר יש עליו שם תובע והוא צריך לכנס או לגרש וכדין תובע ללכת אחר הנתבע.

עוד ילה"ר לסברא הנ"ל שדו"ד בגיטין שאני מדו"ד בדיני ממונות עפמ"ש בשו"ת הרמ"א סימן יז בשם מהר"ם פדואה וז"ל: ותו דהרי פשוט הוא דבימים האחרונים אין דנין דין ב"ד הגדול כמו שכתב (הרי"ף) [מהרי"ק] (שורש כא) בתשובה ומהרא"י בתשובותיו (סימן ס"ה) ומהרי"ו (סי' קו בפסקיו) ואף כי מהר"ם בעצמו ראה בעיניו שעתיד תלמיד ותיק לחדש וכתב בכתבו פתוחי חותם קודש, שיש לחלק בין ממון לאיסורא. נ"ל שר"ל שיכול חכם לכתוב דעתו כפי אשר נראה לו בדרך הזדעה ודרך מוסר למחות ביד עושי איסור, אבל לכופ לומר קבלו דעתו אינו מן הדין שהן רשאים והרוצה לסמוך עליו ימלא דבריו, ואם הוא גדול בחכמה ובמנין חייבים לילך אחריו כו', ע"כ.

ומקור הדבר שאפשר לשאל בכתב אפילו גבי דיני ממונות מבואר בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ב: היך אמרין תרין בני נש הוה לון דין באנטוכיא אמר חד לחבריה מה דרבי יוחנן אמר מקבל עלי (ר' יוחנן היה בטבריה ואמר אחד לחבירו אני מקבל מה שיאמר ר' יוחנן בדין זה, פ"מ) שמע ר' יוחנן ומר לא כל מיניה מיטרפא בעל דיניה (ואמר לא כל הימנו של זה לכופ לבעל דינו שיבא כאן, פ"מ) אלא שמעין מליהון תמן ואין הוות צורכא כתבין ומשלחין עובדא לרבנן (אם יצטרכו לשאול בדין יכתבו הב"ד וישלחו המעשה לרבנן דכאן), ע"כ. וכן מבואר בסנהדרין לא: שנים שנתעצמו בדין א' אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הועד כופין אותו ודן בעירו ואם הוצרך דבר לשאול כותבין ושולחין. והענין אצל הר"מ פדואה הי' דין הנוגע בין איש לאשתו, וסובר שזה הענין של בירור באיסורא ולא בממון וכמ"ש הרמ"א שבכה"ג יכול לכתוב דעתו ואין צורך לבעלי דינים עצמם לבוא לבית דין הגדול, ואע"פ שבבבלי וירושלמי מבואר שגם בדיני ממונות כן, אמנם יש לחלק שבדיני ממונות רוב פעמים יש בין התובע ונתבע טענות ותביעות הכחשות והזמות והערמות וחיובי שבועות וכו' באופן שיש לברר מפי הבעלי דינים עצמם פא"פ רק במקרים ידועים שהדברים כבר נתבררו ע"י הבתי דינים של התובע והנתבע יש לברר הלכה ע"י כותבין ושולחין, משא"כ בדיני גירושין שהב"ד שבכל עיר יכולים לברר הפרטים של הטו"ת ושני בתי דינים כותבים ושולחים י"ל שלרוב הם שאלות כמו איסור והיתר, א"כ בכה"ג י"ל שאין הבעל הנתבע יכול

לכוף את האשה אפילו אם היא תובעת, ואם הבעל רוצה לדון אתה דווקא פא"פ צריך ללכת אחריה.

ג.

יש לברר אם בדינא דגמרא שהנתבע הולך אחר התובע לב"ד יפה, אם דין זה נוהג רק באנשים או גם בנשים אם הם נתבעות ואין שום חילוק בזה. וצדדי הספק המה עפ"מ שכתב הר"י מיגא"ש בפ"י לשבועות ל. על מה שאמרו בגמרא לענין שבועה מהו דתימא כל כבודה בת מלך פנימה כו' וז"ל איכא למשמע מינה דנשים יקרות (כלומר נשים מכובדות, מובא בסנהדרין מג. ובערוך ע' יקר תרגום כבוד יקר, וכן מצינו בקרא וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן ורש"י בכתובות קו. פי' נשים יקרות עשירות, מלשון כל הון יקר, ומהלשון יקרי ירושלים משמע כפי' הראשון) שאין דרכן להזדלול ולבוא לב"ד, בדין הוא שלא להוציאן לב"ד אלא לשגר להן הדין ע"י שלוחי ב"ד כדי שלא יתולזלו בביאתן לב"ד, ומעשים לפני הרב (כוונתו לרבו הר"ף) בכל יום היתה עושה כך וכך היו עושין אנחנו אחריו ע"כ. וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן קכ"ד ס"א ונשים יקרות שאין כבודן לבוא לב"ד משגרין להן סופרי הדיינים ויטענו בפניהם ועיין בגו"כ ובמפרשים הראשונים בשבועות שם ואכמ"ל.

וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן ת"א וז"ל למעשה אין משביעין לשים אשה יקרה בב"ד אלא שולחין לה סופרי הדיינים ושומעין טענותיה ופוסקין ע"פ הטענות ואם נתחייבה שבועה שולחין להסופרי הדיינים ומשביעין אותה כו' ואפילו לשלח לה סופרי הדיינים אין עושין אלא אחרי שיראו בב"ד שיש ממש בטענתו וז"ל הטור וכו' ואם בכל הנשים ככה כ"ש בנשים יקרות שאין ראוי לבזותן להביאן לב"ד כו' נמצאת למד לפי שיטה זו דאפילו מדינא דתלמודא אין לבזות נשים היקרות להביאן לבית דין כלל ולא להשביען אלא שולח להן סופרי הדיינים לכל הדברים ע"כ.

ובספר התרומות שער ל"ו ח"א אות ו' מביא מקור הדברים מתשובת הגאונים רב שרירא ורב האי והאריך בזה וז"ל אנן חזינן כשמשביעין אשה מצניעין אותה לפי כבודה כי דבר זה יש בין סוטה לשאר נשים כו' אבל בשבועת ממון לא תתבזה בקהל כדאמרינן (גיטין לה) ואשבעה חוץ לב"ד כו' והב"י בסוף סימן צ"ו בחו"מ מביא שיש בתשובת הגאון עוד הלכה: וז"ל ואע"פ שאמרו חז"ל אזהרה לדיין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בע"ד חבירו, ואולם בעבור מדה זו שיש בה תקנה גדולה עושים. ובסוף התשובה מביא ראיה לדבר זה מגמרא יבמות העבדים והאשה אין

מחלקים להם בגורן מקום שחולקים נותנין לאשה תחלה ופוטרינ אותם כו' מ"ט משום זילותא ע"כ.

ויש להביא ראיה לדברי הגאונים מכמה מקומות בש"ס איך חז"ל חששו לכבוד האשה. ועל יסוד הקרא כבודה בת מלך פנימה ושאין דרכה של אשה לצאת ולסבב בעיר, קבעו כמה הלכות. ביבמות עז. ההלכה עמוני ולא עמונית משום שכל כבודה בת מלך פנימה, וברש"י דאין דרך האשה לצאת מביתה. בב"מ קח. ורש"י כתובות פד: יש הלכה שאין במכירת קרקע לאשה דין בר מצרא שאין דרכה של אשה לחזור לבקש מי שיש לו קרקעות למכור. בכתובות נח. כהן שנותן מזונות לאשתו נותן לה מחצה חולין, וברש"י שם משום כבודה בת מלך פנימה. ועי' בר"ן נדרים לח: מביא ירושלמי סוף ביכורים בענין זה. בגיטין מא. אין דרכה של אשה לחזור אחרי בתי דינין. ומטעם זה יש הלכה בגזיר יב. רש"י ד"ה אמר שאשה אין הולכין בה אחרי רוב אלא יש להן דין קבוע כמחצה על מחצה מפני שכבודה בת מלך פנימה. עיי"ש בשטמ"ק.

וראה מ"ש בתורה שלמה משפטים פכ"א אות קס"ג שהרבה ראשונים מפרשים קרא לא תצא כצאת העבדים שאינו יכול לכופה לעשות מלאכות בחוץ משום כבודה בת מלך פנימה. והבאתי שם משו"ת מהר"י מברונא סימן רמ"ב שדין זה רק בבתולה אבל נשים לא כמסקנת גמ' דגיטין (מובא לקמן) דהדבר תלוי אם להלכה אומרים כל ישראל בני מלכים עיי"ש, ותימה שלא העיר כלום מכל הסוגיות הנ"ל שמבואר שאין נ"מ בדין זה בין בתולה לנשואה ולהיפך בנשואה ודאי שייך טעם זה כמ"ש הגאונים. ולהלן יבואר מה שהעיר מגמ' גיטין.

ועיקר הטעם שנשים אין דרכן לצאת לשוק דרשו חז"ל בב"ר פ"ח מובא בתו"ש בקרא וכבשה האיש כובש את אשתו שלא תצא לחוץ. ולא דוקא גדולה אלא אפילו קטנה מבואר בנדה מה. טעמו של רשב"א החולק על רבי וס"ל שגדלות זכר בן י"ב ונקבה י"ג (צ"ע לשיטת הרא"ש שזה הוא בכלל שיעורים הלמ"מ הרי שיטת הרמב"ם שאין מחלוקת בהלמ"מ והרבה יש להאריך ואכ"מ) ומבואר בב"ר פ"ח מובא בתו"ש דרכה של אשה יושבת בתוך ביתה ודרכו של איש להיות יושב בשוק ולומד בינה מבני אדם. ובגמ' שם אמרו שהתינוק מצוי בבית רבו ונכנס בו ערמומית.

ויש להעיר גם מירושלמי יבמות פ"י ה"ו לא גזרו על דבר שאינו מצוי, דרך האיש לצאת למדינת הים אין דרכה של אשה לצאת למדינת הים. ומדינת הים אין הפי' דוקא ארצות שמעבר לים, אלא נופל על חוץ לארץ ביחס לא"י (ראה שקלים פ"ו מ"ו נכרי ששלח עולתו ממדינת הים וברמב"ם

פ"ד מהלכות שקלים כתב ממדינה אחרת ומוכח מכ"מ ואכמ"ל) ואפילו זה מדינה על גבול א"י אין דרכה של אשה לצאת חוץ למדינתה. ועל פי כל הנ"ל קשה לכאורה להבין הסוגיא בגיטין יב. מהו דתימא כל כבודה בת מלך פנימה (צנועה ואין דרכה לצאת ולסבב בעיר שאינה משם ואין מכירין אותה להביא לה מלאכה בביתה אלא א"כ מסבבת בעיר למצוא מלאכה להשתכר) קא משמע לן ע"כ. ומבואר שלהלכה אין אומרים כן ולכאורה מכאן סתירה לכל הלכות הנ"ל שנקבעו על יסוד כבודה בת מלך פנימה. ובע"כ צ"ל כמ"ש בשו"ת חת"ס אהע"ז ח"ב סימן צט שאין הפי' קמ"ל שאין אומרים להלכה כלל זה, אלא קמ"ל אע"פ שאומרים הכלל של כבודה בת מלך פנימה מ"מ יכול לומר צאי מעשה ידיך כו'. ויש הרבה להאריך ואכ"מ.

ובשו"ת מהרי"ק סימן נ"ח כתב שהבן צריך לילך אחר אמו לדון בעירה אע"פ שהוא נתבע לא כמו שרצה הבן שתדון עמו באחד מבתי דינין הממוצעים לשניהם כאלו הייתה אשה אחרת שלא הייתה אמו, ומוכיח אותו המהרי"ק שלא חש לכיבוד אם וכתב: והיאך יעלה על דעתך להטריח אותה ולהבזותה בב"ד ואפילו אשה בעלמא הקפידו רז"ל שלא תתבזה בבית דין, ק"ו בן ק"ו שאין לנו להבזות אמו להצריכה ללכת חוץ לעירה כו' ואם תצטרך להוציא יותר בבואך פה ממה שהייתה מוציא בב"ד הממוצע, המותר הזה יהיה עליה לפרוע כו' ע"כ.

ונראה שכוונתו לכל הנ"ל ובגמ' כתובות עד: וגיטין מז. אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, הרי ס"ל לחז"ל שהליכת אשה לב"ד אפילו להתיר נדרה היא בכלל בזיון. ושם בתשובה כא כתב המהרי"ק: ועוד ק"ו בן ק"ו בארץ אשכנז אשר שמעתי שסכנה גדולה ברוב המקומות לצאת אפילו מקיר העיר ותוצת כו' לא ינקה מסכנה כו' ע"כ. מכל הנ"ל מסתבר לומר דאם אשה נתבעת, ומדיני דגמרא דהנתבע הולך אחר התובע לא יכול המלוה להוציאה לב"ד יפה. ואין לומר הרי תוכל לעשות מורשה במקומה שכבר כתב בשו"ת נוב"י (מובא לקמן) שאין זו טענה שלא תמיד מתרמי לה מורשה.

אמנם לפנינו סוגיא מפורשת להיפך דאין חילוק בין אשה לאיש והיא בר"ה לא: ההיא איתתא דאזמנה לדינא קמא דאמימר בנהרדעא אזל אמימר למחזוא ולא אזלא בתריה כתב פתיחא (שטר שמתא) עילאה כו' אבל הכא עבד לזה לאיש מלוה ע"כ, הרי מפורש שגם באשה יש דין זה שכופין ללכת לב"ד יפה. ולפי מה שנתבאר לעיל עד כמה חשו חז"ל לכבוד האשה אפילו כשהב"ד באותה העיר, על אחת כמה וכמה להוציאה מעירה לעיר אחרת

כדי לדון דוקא לפני אמימר במחוזא ומשמע שאפילו יש ב"ד אחר בנהרדעא, בוודאי חששו לכבוד האשה וצ"ע מהנ"ל.

ונראה לתרץ עפמ"ש בתשובת הגאונים הנ"ל המובאת בספר התרומות וז"ל אבל יש לדקדק על האשה עם שכניה, שאם רגילה היא במשא ומתן מזמיגין אותה לדין ומצניעין אותה, והכל לפי כבודה, ואם יושבת פנימה ואין רגילה בכך כו' ולא באשת איש בלבד אלא בתולה בבית אביה עושין כן. ודברים הללו שאין מפורשין בגמ' כך מנהג כל בתי דינים וראוי לעשות כן כו' וקשיא זילותא דנשים ע"כ, ומבואר מדבריהם שענין הנ"ל תלוי באיזה סוג נשים אנו מדברים שאם האשה רגילה במשא ומתן ולצאת החוצה דנין אותה כמו איש. ולפ"ז שפיר י"ל דגמ' דר"ה מיירי באשה אלמנה או גרושה הרגילה במשא ומתן ולקחה בעצמה הלואה הרי היא בכלל עבד לזה לאיש מלוה, שעל מנת כן לזה שאם יולד סכסוך צריכה ללכת אחרי המלוה לב"ד יפה או לשלח מורשה. משא"כ בשאר נשים.

ועפמ"ש יש לתרץ מה שנתקשה שם בסוגיא הטורי אבן ויום תרועה למה הביאה הגמ' הקרא דעבד לזה וזה סתירה מרישא דגמ' עיי"ש ובמארי כתב פי' חדש שלא כהראשונים, ולפמ"ש י"ל משום שמיירי באיתתא לכן אשמעינן שזה היה ענין של הלואה ומיירי באשה שרגילה במשא ומתן ועל מנת כן לזה אבל בשאר תביעות י"ל שפיר שאין התובע יכול לכוף אשה ללכת אחר ב"ד יפה ואפילו להשיטות בסנהדרין הנ"ל שכל התביעות הם בכלל עבד לזה אבל גבי נשים מודו שרק במלוה הדין כן, ובפרט אם זה הי' ענין של סכסוך בין איש לאשתו בוודאי לא שייך הדין של הלך אחר ב"ד יפה.

יש לברר עוד אם בדין זבל"א שייך ג"כ הדין התובע הולך אחר הנתבע. ונראה שזבל"א לא נכנס כלל בגדר תובע הולך אחר הנתבע אפילו אם האשה היתה תובעת, שזה נאמר אך ורק כשיש ב"ד בעיר של הנתבע, אז התובע צריך ללכת לב"ד של הנתבע, אבל בזבל"א הרי אין ב"ד בעיר של נתבע ודב"ד הוא בהצטרפות השליש ושני הדיינים צריכים ללכת למקום הדיין השלישי שהסכימו עליו ואם הסכים הדיין של הבעל על דיין שלישי שהוא במקרה בעיר של בית אבי' של האשה מה שייך לכוף את התובע ואת השליש לבוא למקום הבעל כי התובע הולך אחר הב"ד של עיר הנתבע ולא סתם לעיר של הנתבע בזמן שאין שם ב"ד, ואם השליש ישמע הטענות ויבין שיצטרך לנסוע לעיר של הנתבע לחקור העדים וכדומה בוודאי יעשו כן, לכן הדבר ברור ופשוט שדין זבל"א לא שייך הדין התובע הולך אחר הנתבע.

ומה שהעיר מדברי חכמת שלמה חו"מ סי' י"ג שכתב: נראה לי דאם הבעל יש לו קטנות עם אשתו, אף אם תחלה הוא דר במקום שאשתו שם ואח"כ גסע ע"י קטטה למקום אחר, אז מוכרחת האשה לילך אחרי הבעל לעמוד לדין, כיון דקיי"ל דיכול הבעל לכופ את אשתו לילך אחריו למקום שהוא רוצה, א"כ אם לגמרי יכול להוציא למקום שהוא רוצה מכש"כ שיכול להוציא לפי שעה, ובפרט כיון שאם הבעל רוצה יכול לומר אני אקבע דירתי כאן ואז מוכרחת לילך אחריו א"כ גם לפי שעה מוכרחת לילך אחריו מכת המיגו דאי בעי רוצה לקבוע דירתו כאן לעולם, ע"כ. ונראה שדברי החכ"ש אין להם ענין לגידון דידן. ונראה ברור שהחכמת שלמה מיירי רק בזמן שיש לו להאיש ואשה קטנות ביניהם בעניני ממונות או בשאר דברים וכדומה, ואין כאן כלל ענין של מורדת שדורשת גט מבעלה כגון שאלת הרב שהאשה דורשת גט, מה שייך כאן לומר שיכול לכופ אותה, הרי אנו דנין על עיקר השעבוד שלה לבעלה שהיא מורדת בו וכפי התלכה אינו יכול לכופה לגור עמו עאכ"כ ללכת אחריה, ובזמן שהבעל תובע צריך ללכת למקום האשה הנתבעת. וכשהסכימו לזבל"א הרי לכ"ע פשוט וברור שתלוי בהכרעת השליש.

ורא תי כעיי"ז בפתחי תשובה חו"מ סי' י"ד אות ד' בגליון ש"ע דהרה"ג מהר"י העשיל אשכנזי כתב: אב שיש לו תביעה, נ"ב נ"ל דה"ה באיש ואשתו צריכה האשה לילך למקום האיש שאף היא חייבת בכבוד בעלה וגם טלטולא דגברא קשה כו', ע"כ, ולענ"ד לא נהירא וגם מתשובת ברית אברהם אה"ע ס'מן צ"ב שהבאתי בפ"ת לאה"ע סימן ע"ה סק"ג (הובא לקמן) לא נראה כן, עכ"ל. והנה הטענה הראשונה מצד כבוד הוא כעין מ"ש החכמ"ש ויש לפרש גם דבריו שמייירי בסתם דין ודברים בין איש ואשתו ולא מיירי באופן שהיא מורדת ממנו ודורשת גט, ואפילו בנידון זה דחה אותו הפתחי תשובה.

וראיתי בערוך השלחן חו"מ סי' י"ד ס"ד כתב להיפך שאין כאן דין כבוד וז"ל: אב או אם שיש להם תביעה על בנם מחוייב הבן לילך לעירם אע"פ שהוא הנתבע וכו' בעל שתובע לאשתו או ת"ח שתובע לע"ה כו' אין לכולם דין זה דאין זה רק בכיבוד אב ואם שתוקשו כבודם לכבוד המקום כו' דאין סברא שנטריחו להנתבע שלא בדין מפני כבודו של זה, ע"כ. ובוודאי שהי' לו איזה מקור לדבריו.

וכן מבואר להדיא בשו"ת ברית אברהם סימן צב בהגה"ה לענין שאלה בין איש לאשתו אודות מקום דירתו ולא מיירי מגט וז"ל: בדברי ריבות שבין איש לאשתו אודות מקום דירתם ובתוך טענות הבעל בא בטענה שניה נגד דברי אבי האשה שיבא לדון לפני ב"ד שבעירו והאשה היא

אצל אביה כדין התובע הולך אחר הנתבע והשיב הבעל דלפי דבריו שהיא מורדת ואין עליו איסור חרגמ"ה ולענין איסור זה הוא הנתבע אשר ע"כ מוכרחת שתבוא לדון לפני ב"ד שבעירו, ודברינו אלה בתשובתי הלז וגם מ"ש לקמן אות יז דלענין חרגמ"ה לא היא הבע"ד רק הב"ד כל זה מסייעי' קצת לטענות הבעל בזה וכו', ע"כ.

ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סימן כד כתב: שלח הזמנה מדיין אחד שתבא האשה לעירו לדין ובאם לאו ידין אותה כדין מורדת והשיבה האשה כי ברצונה לדון לפני ב"ד הסמוכה לעירה כי היא אינה תובעת רק הוא תובע אותה ויבא לעיר הסמוך לה כו', והנה בדין הראשון אם מחויבת האשה לבא אחריו כ' ר"מ דהבר"א מיירי רק אם האשה תובעת משא"כ בנ"ד, והנה באמת הבר"א לא החליט כלל הדין כן שכ' שדעתי נוטה קצת לדברי הבעל ועי' בפ"ת לתו"מ סימן י"ד מ"ש בזה בשם גדול א' והוא השיג עליו וגם כי הבר"א מיירי כשרצה בה הבעל רק שהם מחולקין במקום הדירה ולזה היתה טענת הבעל כי היא מורדת אבל בנ"ד נהפוך הוא כי הוא הבוגד באשתו ואיך יעלה על הדעת לדונה כדין מורדת עבור שלא רצתה לבוא לדין לעירו לבד כו' ולכן הדין ברור דאין לה דין מורדת כלל וכלל וגם אין חיוב על האשה לילך לעירו בכה"ג בנ"ד, וגם אם היתה מחויבת בזה עכ"פ א"א לדונה עפ"י בדין מורדת כלל, ע"כ.

וכדברי המהרש"ם מבואר גם בשו"ת נוב"י קמא אה"ע סימן סז וז"ל: ואחר התראה ראשונה שיתרה בה הבעל שתהיה עמו לדין לא במקומו ולא במקומה כי קצינים אלו היושבים בעיירות קטנות כל אחד נקרא תקיף בעירו ולכן ירדו לדין בזבל"א או בב"ד הממוצע כו' וגם זה פשוט בעיני שאין על הבעל שום חיוב לעמוד לדין דוקא בעיר לאמי (מקום האשה) כו' כי כיון שהבעל אנוס הוא ואינו יכול לבא בעצמו שמה מחמת סכנה וכי נכוף אותו לעשות מורשה, ואולי אין מורשה שיעשה רצונו וירד לדון עמה וכיון שת"ל יש בתי דינים מומחין גם חוץ למקומה אין האשה יכולה לכופו לדון בעירה כל זה הנלענ"ד, ע"כ.

מדבריו נראה דאם היה באופן שאין סכנה אצלו, הוא מחויב לבא לעירה לדון עמה משום שהבעל תובעה לגרשה וליתן כתובה, והתובע הולך אצל הנתבע.

הרי מפורש שבזמן שהוא רוצה לגרשה אין שייך כאן דין כיבוד שתצטרך לבוא לעירו.

ומ"ש מהר"י אשכנזי: וגם טלטולא דגברא קשה כו' כן מבואר בכתובות כח. להלכה בזמן שגרשה ואנו דנין אם הבעל צריך לצאת מהשכונה

או האשה, אמרו שעליה לצאת משום דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא ודן מזה לנידון דידן שהאשה צריכה לבוא לב"ד בעיר של בעלה. באמת צריך להבין פי' הגמרא, הרי לכאורה זה נגד המציאות שאשה יותר חלשה וטלטולה קשה יותר, ובמהרש"א סנהדרין כו. כתב: לכאורה נראה לפרש על טלטול דרך של איש שהוא קשה מדאיתתא כדאמרי' בעלמא אשה כלי זיינה עליה ותמצא מרחמים יותר מן האיש, אבל בפרק האשה שנתארמלה מוכח דאפילו בעיר אחת אמרו טלטולא דגברא קשה יותר מן האשה וצריך טעם, עכ"ל. וכונן המהרש"א לטעמו של הרד"ק שכתב: לפי שהאשה תמצא יותר מרחמים בגלותא מן האיש, ע"כ. והמהרש"א נשאר בצריך טעם למה באותו העיר ג"כ טלטולא דגברא קשה יותר, ולא ראיתי במפרשים ביאור הדברים ומצאתי בפי' רבינו ישעי' הראשון מטרעני בישעי' כב, יז. שמפרש טעמא דקרא לפי שכל אדם מאסף האשה הביתה.

ולפי' יש מקום לפרש גמרא הנ"ל, שבאותה העיר כשאנו דנין לכוף את הבעל לצאת מהשכונה או את האשה, ההלכה שהאשה צריכה לצאת משום דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא, כלומר שעל האשה ירחמו יותר ותמצא חדר לשכור אבל לאיש יותר קשה, ובפשטות י"ל שהאש שעוסק במלאכה ובמסחר יש לו הרבה נכסים א"כ הטלטול שלו יותר קשה מכל הבהינות.

ולפמ"ש אין שום מקום כלל להשתמש בטעם זה לחייב את האשה לילך אחר בעלה לעיר אחרת.

ולכן הדבר פשוט וברור להלכה שהדיינים ושני הצדדים צריכים לבוא למקום הדין השלישי שהסכימו עליו או למקום שהוא יחליט, או למקום ממוצג השווה לשני הצדדים כמ"ש המהרי"ק והנוב"י.

בסוף דברי רוצה אני להעיר בעיקר הדין בנידון השאלה הנ"ל שהיתה באשה שמרדה על בעלה ויצאה מביתו וחזרה לבית אביה לעיר אחרת, וטוענת מאיס עלי והוכיחה לפני בית דין הטעמים שמאוס עליה, והבעל מבקשה שתשוב אליו או שתבוא לעירו לדון עמה, מה שכתוב בתוספות כתובות סג: ד"ה אבל. על יש מפרשים דכופין אותו להוציא באומרת מאיס עלי, וכ"ה שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים, שר"ת דחה שיטה זו מכמה טעמים ובשו"ת ר"ת בספר הישר סימן כ"ד (עמ' 41) האריך בענין זה וכתב לשונות חריפים נגד הפוסקים שכופין את הבעל ומביא דברי ה"ג המובאים ברי"ף ושיטת הגאונים ומבאר שכולם מתכוונים שבעינן רצון הבעל לגרש דאם כופין אותו לגרש, גורמים להרבות ממזרים בישראל כו' והמפרש כן טועה ומרבה ממזרות כו' ועל זה ידו כל הדוויים, איך יטעה חכם לומר שכופין

ע"כ ומפרש כן גם שיטת הגאונים שהובא ברי"ף. וזה פלא שמפורש בכמה ספרי הראשונים שהביאו להדיא לשון הגאונים שכופין את הבעל. וכן ברור הכוונה בדברי הגאונים שהביא הרי"ף.

א. בתוס' רי"ד בכתובות שם מביא תשובת ר' שרירא גאון שבימי רבנן סבוראי, רבא בר רב הונא כו' וכופין אותו וכותב לה גט לאלתר כו' והטעם בראותם שבנות ישראל הולכות ונתלות לעכו"ם ליטול להן גיטין באונס וכ"ה בשו"ת חמדה גנוזה סי' קמ, ובאוצה"ג שם מביא שערי צדק סימן נ"ו נמוקי יוסף כתובות שם ובעל העיטור דפוס לבוב ח"ב כח: נט: ומסיים שם: ובזאת אנו מתנהגין היום כשלש מאות שנה ע"כ.

ב. בבה"ג דפוס וורשא ס"ט ע"ג ואיתתא דאמרה לא בעינא לה להאי גברא גרשוני מיניה או מחמת צערא דקא מצער לה הוא כו' אי לא צבי למיקרי פסוקא דגטא אכפינן ליה ומשמתין ליה עד דקארי כו' ע"כ, נראה הפירוש צבי שיאמר לסופר לכתוב גט. ומ"ש דמצער כו' מפרש שהסבה שאמרה מאיס עלי הוא משום שמצער לה. ובתוס' כתובות סג: ד"ה אבל לא כתב ר"ת דברים קשים נגד שיטה זו רק שאיגו נראה לו כו'. ומ"ש בשיטת רש"י, ברש"י שברי"ף הגי' אלא נותן לה גט מיד, וברבינו נסים מעתיק לשון רש"י ומוסיף: ונותן גט מיד אם הוא רוצה. אמנם השט"ג שם כ': ורש"י כתב שיגרשנה בע"כ וראה במארי כאן מה שהאריך בענין זה ומ"ש בתו"ש חי"ג דף קמ"א. ודברי ר"ת בתשובה צ"ע.

בעית נתוחי מתים*

(1) מכלול הבעיות: נתוחי מתים לצורך הצלת חולה מסוכן שהוא לפנינו; חולה שאינו לפנינו; מחלה מצויה; חולה שיזדמן; מחלה תורשתית; מת שהרשה בחייו לנתחו; נתוח לשם למוד האנוטומיה; לשם בדיקה וראיה גרידא; העברת אבר ממת לחי; לשם אבחון סבת המות; נתוחי נפל; מניעה מצד המשפחה.

(2) האיסורים: בזיון וניוול המת; צער המת; סבל הנפש; עכוב הקבורה ובטול המצוה; איסור הנאה; בטול מצות "לה יטמא"; גרם איסור טומאה לקרובי מת כהן; גרם המשך דיני אנינות.

א. גיחול המת.

איסור גיחול המת ובזיונו כתבו הפוסקים שהוא איסור מה"ת עיין נ"ב (מ"ת י"ד סימן רי) חתם סופר (יורה דעה סימן שלו), וכן כתב הנחל אשכול (חלק ב' סימן לו) מד' הבית יוסף סימן שסה ובשם הראב"ד מועד קטן ח. ושכן מוכח בגמ' (חולין יא) "וכי תימא דבדקינן ליה הא קא מינוול" יאם אינו מה"ת מנא לן דאזלינן מן התורה בתר רובא ע"ש. ובגמ' (בבא בתרא קנה) אמר ר' עקיבא "אי אתה רשאי לניוול" אע"פ שעל ידי זה יהא ליורשים הפסד. וכן גפסק בש"ע חושן משפט סימן רלה סעיף י"ג (ועיין להלן). ומקור האיסור בתורה הוא מקרא ד"לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי" וגו', ואם בממרא פי ה' וחייב מיתה הקפידה תורה על בזיונו, כ"ש על שאר מתים מישראל. ואין לפרוך ממה שאמרו בגמ' (סנהדרין מו) טעם הקפדת התורה על בזיון התלוי משום שלא יאמרו "מפני מה זה תלוי מפני שברך את השם ונמצא שם שמים מתחלל" וכן העתיק הרמב"ם בספר המצות ל"ת סו. דא"כ למה אמרו ולא זו בלבד אלא כל המלין את מתו כו' ואיך נלמוד ממנו על כל מת. וע"כ ר"ל שאמנם תרווייהו איתנייהו ביה ובגמ' נקט החמור, והרי כך הוא פשוטו של מקרא שהטעם הוא משום בזיון המת, וע"כ כל המלין את מתו משום כבודו שרי, וכ"כ הרמב"ן על התורה שעל

* קונטרס זה נכתב עם כינונה של הועדה הממשלתית לבירור בעיה זו ומחברו הוא נציג הרבנים בוועדה זו.
ה מ ע ר כ ת

דרך הפשט הטעם משום ניוול ובזיון ועיין פרש"י משל לשני אחים תאומים כו', שעצם הניוול הוא בזיון כלפי מעלה ע"ש.

שוב ראיתי בש"א החדשות (סימן ו) שכתב ליישב דברי הגמ' בסנהדרין שם והרמב"ם, ומסיק דהאי לאו דלא תלין בתרתי קא מיירי קראי, שלא להלינו על העץ אפילו אם א"א לקבורו, ואפילו אם הורידוהו מן העץ עובר בל"ת בהלנה בלי קבורה וע"כ מתניתין דסנהדרין נמי מהני תרתי גווני הלנה איירי, ורישא דקתני ואם לן עובר בל"ת היינו על העץ, ועל זה מפרש רבי מאיר הטעם שלא יאמרו מפני מה תלוי זה מפני שברך את ה' וגמצא שם שמים מתחלל וזהו ל"ת מיוחד לנתלין בלבד, וסיפא דקתני ולא זו בלבד אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת משום הלנה בלא קבורה השייך בכל המתים וגם הנתלין בכלל, וזהו שמוסיף בקרא ולא תטמא את אדמתך גו', ועד"ז האריך ליישב דעת הרמב"ם עיין שם.

ומבואר להדיא שאיסור ניוול המת הוא איסור לאו מה"ת.

ואף עצם מצות קבורה שלרוב הפוסקים הוא מה"ת מ"קבור תקברנו" וכלישנא קמא דרבי יוחנן (סנהדרין שם וע"ע בסוטה ד) וכ"כ ר"ח והר"ן שם והרמב"ן בסה"מ שורש א' והחינוך מצות תקלט וע"ל הוא משום בזיון המת. ואם שבגמ' אבעי להו "קבורה משום בזיונא או משום כפרה למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא אי אמרת משום בזיונא הוא לאו כל כמיניה כו'" שלא יתבזה לעין כל כו' רש"י, ושם ד"ה לאו כל כמיניה כ' רש"י משום בזיון קרוביו זכ"כ בתוס', אבל עיקר הבזיון הוא למת עצמו אלא שעל בזיונו כיון דניחא ליה בהא שפיר מחיל וכמ"ש בתוס', וכ"כ הרמ"ה והר"ן שעיקר הבזיון הוא למת עצמו. אלא כיון דאבעיא דלא איפשיטא אזלינן לחומרא וכמ"ש הרמב"ן, נמצא שעיקר מצות קבורה הוא משום בזיון המת, וכ"כ הכלבו בה' אבלות בטעם דקבורה ע"ש, וכ"כ האו"ז (ה' אבלות סימן תרכב) ומפורש כן בירושלמי פ"ז דנזיר ע"ש.

והנה גם הרמב"ם בסה"מ מ"ע רלא כתב לשון הספרי "כי קבור תקברנו מ"ע וה"ה בשאר מתים ר"ל שנקבור כל מתי ישראל ביום מותם. ולכן המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו נקרא מת מצוה כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו כאמרו קבור תקברנו, ומשמע שבכל מת הוי מצוה מה"ת וכ"כ המגלת אסתר שם בשורש א', ומשום זה איכא דין של מת מצוה שדוחה לכהונה, נזירות, פסח ומילה. וכ"כ בחבורו (פי"ב מה' אבל ה"א) "שאם צוה שלא יקברנו אין שומעין לו ומשום שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו, וכן בה' זכיה (פי"א הכ"ד) כתב שאין שומעין לו משום שאסור להניחו בלא קבורה, וכמ"ש בגמ' (כתובות מח), ואע"פ שלא כתב הטעם דבזיון ע"כ י"ל

שנכלל במה ש' שהקבורה מצוה וכיון שהוא מצוה מה"ת ע"כ אע"ג שהא דקבורה משום בזיונא בעיא דלא איפשיטא, אזלינן לחומרא וכד' הרמב"ן והביאו הכ"מ ע"ד הרמב"ם בה' אבל וכ"כ הרדב"ז שם.

אלא שקשה ממ"ש הרמב"ם בריש פי"ד דאבל "שלהתעסק בכל צרכי קבורה כו' לחפור ולקבור הוא מ"ע של דבריהם ואלו הן גמ"ח שבגופו שאין לה שעור ואע"פ שהן של דבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך" ועמדו ע"ז המפר' (עי' פר"ח במים חיים ועיין בגמוקי מהרא"י ועוד).

ואפ"ל דס"ל שעיקר מצות קבורה שמה"ת מוטלת רק על הקרובים ונלמד מ"לה יטמא" (עיין סוטה ג), שעיקר דין דטומאת כהן הוא מצד מצות קבורה וכדמוכח בתוס' והרא"ש (נזיר מג) שכתבו "מה אחותו שגופה תלוי בו כלומר שהרי קרובתו ומוטלת עליו לקבורה", וכ"כ ברש"י סנהדרין שם "רמז לקבורה, שאדם חייב לקבור את מתו" וכ"כ הישועת יעקב בת' ה' אבלות שהעשה והלאו דלא תלין אינם אלא על הקרובים ע"ש. ואמנם כ"כ האו"ז שם בפירוש ואם אין קרובים — על כל אנשי העיר ע"ש, ובהא מיירי הרמב"ם בפ"ב שם ובסה"מ שם, אבל בפ"ד שם מיירי הרמב"ם על התעסקות שאר העם אע"פ שאינו בגדר מת מצוה. ומשום גמ"ח שבגופו מואהבת לרעך כמוך, וע"ע ברמב"ן בסה"מ שורש א' ובקנ"ס שם.

וגדולה מזו כתב הרדב"ז (בת' ח"א סימן שי"א) שהעשה דקבור תקברנו אינה אלא בהרוגי ב"ד אבל בשאר מתים ליכא רק הלאו דלא תלין ע"ש, וכן רס"ג כתב את העשה רק בנתלין ע"ש עשין י"ט ומ"ש הגרי"פ פרלא ועמש"ל בשם החו"י, ואף במתניתין דסנהדרין שם כ' רק הלאו, ולכאורה נראה כן גם ברמב"ם בה' סנהדרין (פט"ו ה"ח) שכתב "דמ"ע לקבור את כל הרוגי ב"ד ביום ההריגה שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא ולא הרוגי ב"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בל"ת" ולא כתב שעובר גם בעשה, והיה מיושב בזה ק' הרמב"ן עליו בסה"מ שורש א'.

אולם מד' הרמב"ם בסה"מ מ"ע רל"א וממ"ש בריש פי"ב מאבל מבואר דלא כן וכמ"ש הרמב"ן שם ובשאר מפרשים שם, וחדוש שהמנ"ח מצוה תקלו בקומץ המנחה שהעיר ע"ד הרדב"ז מד' החנוך שמבואר בדבריו להדיא שעל כל המתים עוברין בעשה ושכ"נ ברמב"ן על התורה ע"ש לא העיר בזה מד' הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, וכ"כ התשב"ץ בזהר"ק מצוה לא, וע' ש"א החדשות סימן ו וא"ש.

ואף מד' הרמב"ם בה' סנהדרין שם אין הוכחה כרדב"ז די"ל ששם מיירי בקבורה שבו ביום דאיכא רק לאו, אבל אם אינו קובר כלל ודאי שעובר גם על העשה וכמ"ש הרמב"ן בסה"מ שם.

ותמוהים בזה דברי החו"י (סימן קלט) שר"ל דעל שאר מתים ליתא לאו גמור מה"ת רק עבירה מלתא דלא תלין דאי איכא לאו גמור לא היו מתירים הלנה לכבודו ע"ש. והרי בגמ' סנהדרין שם וברמב"ם וש"פ למדו מנתלה על כל המתים וכמ"ל ועמ"ש ע"ד הרדב"ז, ומהלנה לכבודו אינו ראייה כלל לפמ"ש שכל איסור הלנה הוא משום בזיונו ומכיון שהוא משום כבודו ל"ש בזיון.

גם מש"ש החו"י שהלאו דלא תלין הוא רק אם בידו לקבור ביום המיתה אבל אם יש עכוב באותו היום שוב אינו עובר, קשה מנין לו הא וא"ל שילמד מלא תלין פעולת שכיר ונלמד סתום מהמפורש וכמ"ש היראים (שפד"רנב) שהלנה זו אינה אלא כל הלילה עד הבוקר דילפינן מלא ילין חלב חגי גו' סתום מהמפורש ע"ש. וכ"כ גם הרדב"ז שם (ולא הזכיר את היראים). וי"ל שהיראים למדו ממ"ש (ב"מ קי:) „ממשמע שנאמר לא תלין פעולת שכיר אינך יודע שעד בקר" ופרש"י שאין לינה קרויה אלא עד הבוקר דכתיב לא ילין לבוקר וכל לינה שבמקרא לינת לילה הוא ע"כ. וע"ש בתוס', אך כ"ז לגבי לינת לילה אבל שלא יעבור רק בוקר ראשון איני יודע אא"כ מפורש בקרא עד בוקר וכמ"ש בגמ' „מה ת"ל עד בקר מלמד שאינו עובר אלא עד בוקר ראשון בלבד".

ואי משום דכתיב לא תלין גו' כי קבור תקברנו „ביום ההוא" א"כ גם העשה דקבורה לא תהא אלא ביום ההוא, וגדולה מזו כתב הר"ן בחי' לב"מ שם וכן הנמוק"י והשטמ"ק בשם הרמ"ך שאף משום ביומו תתן שכרו אינו עובר אלא ביום ראשון בלבד, ואולם י"א — בשטמ"ק — שרק הלאו לבד עובר בוקר ראשון, ועיין ש"א החדשות שם.

אלא שיש לדקדק בדברי החו"י שכתב רק באופן שהיה עכוב ביום ראשון ולמה לא כתב בסתמא ובכ"ג אינו עובר רק ביום ראשון, וע"כ אפ"ל דס"ל שאמנם עיקר חלות הלאו הוא על יום ראשון אלא שבכל יום חוזר ונייעור האיסור של יום ראשון וכמ"ש גבי הלאו דבל תאחר שבכל יום ויום עובר וכמ"ש בגמ' (ר"ה ו:;) וברמב"ם פי"ד מה' מעה"ק הט"ו, וכן לגבי מילה כתב הרמב"ם בפ"א מה' מילה ה"ב שבכל יום ויום עובר על מ"ע (ועמ"ש בחי' לקדושין כט) ומשו"ה דוקא שביום ראשון הוא אנוס ופטור שוב שאר הימים לא חמיר ממנו, אלא שבזה יש לפקפק שאמנם ודאי חל עליו הלאו אלא שאריה הוא דרביע עליה, אולם לפמ"ש המאירי (ר"ה שם) „דע"כ בב"ת עובר בכל יום אע"פ שבכובש שכר שכיר כשעבר עליו בוקר ראשון שוב אינו עובר עליו, פירשו בו הטעם מפני שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו בלילה כביום וכן בכל דבר של צדקה, אבל קרבן

שאינו זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש חומר הלאו בכל יום, וא"ש לפ"ז גם הא דמילה שלילה לאו זמן מילה, ומדהוצרך למה שכתב ולא אמר מפני ששם כתיב עד בוקר משא"כ בב"ת, ש"מ דס"ל שנלמד סתום מן המפורש גם בהא, ולפ"ז ה"ה בנד"ד שגם בלילה החיוב של קבורה וה"ל כלאו דפעולת שכיר, ועצ"ע.

ולפמ"ש שעיקר הדין דקבורה הוא משום בזיון צ"ל שה"ה כל גיוול ובזיון כביתור וניתוח הגויה. ועיין ספרי תצא "מה עץ מיוחד שהוא גיוול לו אף כל שהוא גיוול לו".

ב. מניעת מצות קבורה

בניתוח מתים ועפ"ר בהוצאת אברים הפנימים מונעים מ"ע דקבורה, וביחוד לפי מה דאיתא בירושלמי רפ"ז דנזיר "תקברנו כולו ולא מקצתו, תקברנו מכאן שאם שייר ממנו לא עשה כלום", ולא רק שעל גוף האברים איכא מצות קבורה ואפילו כזית ממנו וכמ"ש התיו"ט (שבת פ"י מ"ה) וכ"כ בפשיטות הנו"ב (מ"ק י"ד סימן כ') והמנ"ח (מצוה תקלו), ותמיהני על המ"ל פ"ד מה' אבל הכ"א שכתב דדוקא ראשו ורובו וכמ"ש בירושלמי דנזיר שם שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו ודלא כתיו"ט ע"ש, (והמנ"ח לא הזכירו), והרי לפני הא דמת מצוה כתב הירושלמי דאפילו שייר ממנו לא עשה כלום, ומשמע אפילו שייר כל שהו, וע"כ שדין דמת מצוה שאני שכך הוא גזה"כ כולו או רובו (ומש"ש הירושלמי כשם שכהן מטמא למ"מ כך מטמא על אבר מ"מ. איתא שם "ובחזור תפתר" והיינו שאם מצא ראשו ורובו חוץ מאבר אחד חוזר ליטמא בשביל אותו אבר וכ"ה בבבלי נזיר מג וכ"פ בטור ובש"ע י"ד סימן שעד סעיף ב' ועש"ך, ול"ד אבר א' מראשו ורובו אלא ה"ה אם נטמא לכל הגוף ושכח אבר א' מלקברו חוזר ומטמא עליו, ומפני שאבר זה מתחלה היה עליו דין מ"מ וכמ"ש האשכול ח"ג ה' טומאת כהן, אך כ"ז לענין מ"מ, אבל לגבי העשה ובל"ת דקבורה אפילו כזית). ומירושלמי משמע שאפילו פחות מכזית והתיו"ט והמנ"ח הסתפקו בפחות מכזית, וכ"כ הנו"ב שם שאין לקבורה שעור כיון שהוא משום כבוד המת, אם לא שגם כונתו "כזית" כמו שהזכיר מתחלה שם, שהוא דבר הניכר וצ"ע.

ברם מד' הבבלי (ברכות ה) לד' כמה מפרשים משמע שפחות מכשעור א"צ קבורה מדאמר רבי יוחנן "דין גרמא דעשיראה ביר" ופרש"י עצם פחות משעורה וכ"ה במאירי. וכן הגאונים ר"ש רב האי ורבינו נסים פירשו עצם מאצבע קטנה, ולא חשש ר' יוחנן משום דין דקבורה, בשלמא משום גיוול לא חשש י"ל שכיון שהוא לתועלת מצוה ל"ה בזיון וכמ"ל, והשטמ"ק אמנם

פירש שהיה שן שנתלש מחיים, ולכאורה למה דוקא מחיים, והרי משנה מפורשת שנינו (בפ"ב דאהלות) ובגמ' (נדה נה.) דשן של מת אינו מטמא, ואפילו מדרבנן וכמ"ש בתוס' (נזיר נא).

אך לפמש"כ הנו"ב ועוד שאין מצות קבורה תלוי בטומאה וע"כ א"צ שעור יש לדון אם גם שן טעון קבורה, ואפילו אם הוא פחות משעור כשעורה כיון דאיכרי אבר וכמ"ש הרשב"א (בחידושו לקדושין כד) ודלא כפנ"י שם, ואבר חמור יותר וכמבואר בריש כלים ובאהלות שם.

ואמינא שאמנם בכ"ז פליגי הני רבוותיה קדמאי הנ"ל שמד' רש"י ודעימיה מוכח שס"ל דקבורה תלוי בטומאה וכדמשמע גם ברש"י סוטה ג. ופחות משעור טומאה א"צ קבורה (ואפשר נמי לומר דשן שהוא אבר וחמור יותר ע"כ לא פירשו שהיה שן). ואלה שנדחקו לפרש בשן ס"ל שמצות קבורה אינה תלויה בטומאה ולכן בסתם עצם אף בפחות מכשעור טומאה (שצריך דוקא רובע הקב) טעון קבורה, ושן שאני כדאיתא בספרי זוטא ומובא גם בר"ש אהלות שם שלמדו מדכתיב הנוגע במת פרט לנוגע בשנינו כו' בזמן שפרשו כו' ע"ש, שאינו בכלל המת ולפ"ז י"ל שה"ה לגבי קבורה.

ועיין ר"ן בחי' לחולין קכב דיש שתרכו שמ"ש דין גרמא דעשיראה ביר משום ששן גזעו מחליף ואינה מטמאה ע"ש, ולא חששו משום קבורה י"ל שאף שפרשו בשן מ"מ ס"ל דכיון שאינה מטמאה גם דין קבורה ליכא, והר"ן שכתב "דלאו מילתא היא דהתם מה הנאה ה"ל מיניה" משמע נמי שבגוף הדבר אינו חולק עליהם ומה שלא הזכיר הא דטומאה ורק הנאה מהני שהם הוכירו מקודם דהנאה תלוי בטומאה.

והמאירי (בנדה נה) כתב "דשן אין גזעו מחליף שאף שן דחלב אם נשבר ונשאר השורש אינה חוזרת", ומ"מ לא מטמא משום שלא נברא עמו וכמ"ש בגמ' שם. וברמב"ם (פ"ג מה' ט"מ הי"ג) משמע כד' הי"א בר"ן דשן הוי בכלל אבר שגזעו מחליף, אם לא שנאמר דלא כל הגילים והשנים שוים בזה ובגיל צעיר ונפל גם השורש גזעו מחליף וע"כ אמרו בגמרא בשן מטעם שלא נברא עמו.

והשטמ"ק שפי' דנתלש מחיים ס"ל שאף שן טעון קבורה ואינו תלוי בטומאה שאף שאר אבר מן החי א"צ קבורה אף שמטמא וכמ"ש השבו"י (ח"ב סימן קא) והנוב"י (מ"ת י"ד סימן רט), וכמו"כ נאמר לפירוש שהביא הראב"ה ש"ביר" מלשון להברות ושהיה עצם מבהמה מסעודת הבראה, ועכ"פ בנד"ד אם הוציאו שעור כזית ומכ"ש אבר שטעון קבורה הרי נמנע מצות קבורה מאבר זה ולא עוד עוד שמד' הירושלמי שכתב דאם שייר לא עשה כלום משמע שע"ז ששייר לא קיים כלל מצות קבורה אף מה שקבר, ועוד יותר

מזה מדאמרי מתחלה תקברנו כולו ולא מקצתו משמע לא ששייר מקצתו שהרי זה כתבו אח"כ אלא שאפי' קברו אח"כ כולו לא כל הגוף בבת אחת רק אברים אברים אינו מקיים מצות קבורה מפני שהוא בזיון המת יעי' איכ"ר פ"ד, ואם מעכבים מעל"ע עוברים גם על הלאו דלא תלין. ועי' בזהר ר"פ אמור שכ' על עכוב הקבורה "דיהיב חלישותא בשייפוי דרתיכא ומעכב עבידתא דקב"ה מלמעבד, דאפשר דקב"ה גזר עליה בגין למיתי בגלגולא אחרא מיד כו' וכ"ז דלא אתקבר גופא נשמתא לא עלאת קמי קב"ה כו' ", ועי' ש' שנשמה מתאבלת ומצטערת ע"ז, וע"ע שם פ' וישלח ופ' תרומה, וכ"ה במ"ר (ויקרא פי"ח ובקה"ר פי"ב) "אימתי הרוח תשוב אל האלקים כשישוב העפר אל הארץ כשהיה" (וצ"ע על החו"י שם שכ' דמה שאומרים שאין למת מנוחה עד שיקבר כדכתיב וישוב העפר אל הארץ כו' "לא ידענו לו עיקר" ע"ש), והלנת המת בא"י חמור יותר ע' אד"ר נשא וברמב"ן פ' תצא, ונתוסף עוד לאו דלא תטמא את הארץ, עי' רמב"ן בטה"מ שורש ה' ובמרגניתא טבא שם, ובירושלים חמור עוד יותר (ע' ב"ק פב), (וגם יש להזהר שלא יכשלו עי"ז הכהנים שיכנסו לבית הנמצאים שם האברים, או למקום שסוף הטומאה לצאת). וי"ל עוד שגם דיני אנינות נמשכים על הקרובים כל זמן שלא נקבר כולו אם בידם להביאם לקבורה וצ"ע.

אלא שקשה דהרמב"ם וש"פ אף שס"ל דקבורה מה"ת וכמש"ל, הביאו רק הסיפא דירושלמי לגבי מת מצוה אבל הרישא הא דכולו ולא מקצתו ושם שייר כו' לא הביאו, וכן האשכול ועו"פ דלגו על הרישא, ודוחק לומר שס"ל דהירושלמי מיירי רק על הנתלה שגם בה' סנהדרין פט"ו בדין דנתלה השמיט הרמב"ם הא דירושלמי¹, ועיין תשו' הרשב"א ח"א סימן שסט, שכחב דהחנונים קורעים אותם ומוציאים מעיהם כו' ע"ש, ולכאורה הרי שייר את המעיים בלא קבורה, והיה אפשר לומר דכל שהוא משום כבודו ותועלתו לא שייך ביה בזיון, וגם בודאי מחיל וסבירא ליה כתוספות סנהדרין שם דאי קבורה משום בזיונא משום בזיונא ידידה שפיר יכול למחול², ויותר

(1) ואולי ס"ל שכל דברי הירושלמי הם לענין מת מצוה, או שמצות קבורה תלוי נמי

בהא דמת מצוה וכנראה מד' המ"ל וכן עי' בשיירי קרבן וצ"ע.

(2) וכן הרישב"א במכות ה' : כתב ממש"ש דילמא פיוסי פייסא דמשמיענו אנב אורחיה שיש פיוס גם לאחר מיתה בקבר להפטר מעונש הנפש, וכן מוכח בגמ' (יומא פז) ובמ"ר שופטים גבי שאול שהכהנים מחלו לו כו' וכן האריכו מהר"ם מרוטנברג והמרדכי פ' אע"פ הובא בד"מ חו"מ סימן תכ סק"ה וסק"י. ואין הכרח לומר למ"ש הט"ז באו"ח סי' תרו ס"ב משום שאילו היה חי היה מוחל לו נוכח עי' רש"י סנהדרין מח וע' להלן. כיון שגם לאחר מיתה שייך מחילה, (ולא עוד אלא שגם קנין רכוש איכא למת לד' כמה פוסקים וע"כ מותר המת ליורשיו, עי' ת' הרשב"א סי' שעה ומרדכי בפ' אע"פ בשם ראבי"ה ודלא כד' ר"ח כהן

נכון לומר שצ"ל "ממעייהם" והיינו שמוציאים הרעי מהמעיים לנקותו, אבל עצם המעים נשארים בגוף וכ"ה בזוה"ק פר' תרומה שהחנטה היא בשלמות כל אבריו הפנימים, ועכ"פ עצם האברים לכ"ע טעונים קבורה וכנ"ל.

ג. במת כהן

וכשמחסרים אבר אחר המות אין ז' קרובים הכהנים יכולים לקיים המ"ע ד"לה יטמא" שמוטלת עליהם להטמא למת שלהם (זבחים ה) ועוד שאסור להם להטמאות (עי' גזיר מד, רמב"ם פ"ב מה' אבל הט"ו וטוש"ע י"ד סי' שמג ס"ט) ונכשלים בזה.

ד. צער הגוף והנפש של המת

בגמ' (שבת יג:) אמרו שהמת מרגיש באיזמל וע"כ קשה רמה למת כמחט בבשר החי שנאמר אך בשרו עליו יכאב, ובפשוטו משמע שגוף המת מרגיש בצער הנתוח ובשרו עליו יכאב וכמ"ש כמה מפרשים, וע"ש (באיוב יד) בתרגום שבשרו יכאב לפני סתימת הגולל "ונפשו תאבל" אח"כ בשבעה ימי אבלות, אולם התיי"ט (אבות פ"ב מ"ז) כתב שלא בשר הגוף מרגיש אלא שהנפש הקיים גם אחר המות מצטער בניוולו של הגוף ושכ"כ הכלבו שקשה לנפש כשתראה שהגוף מתבזה כו', וכסיפא דקרא ונפשו עליו תאבל, ומ"ש ובשרו יכאב היינו מחיים, וכמה מפרשים (עי' בחי' מהרצ"ח שבת קנב ועוד) נשארו עליו בצע"ג מדברי הגמרא דשבת יג שם, אולם ככל דברי התיי"ט כ"כ גם בפירושי מהר"ל שבת שם ובדף קמה ע"ש, וכן כתב בספר חסידים (סימן תתשסג), וכן הוא בשאלות ותשובות הרשב"א ח"א (סימן שסט) דמותר לתן על גופו של מת סיד למהר עכול הבשר ואין כאן לא משום בזיון ולא משום צער "שאין המת מרגיש באיזמל" כ"ש בסיד והחנוטים קורעים אותם ומוציאים מעיהם כו' ע"ש, ואמנם ע"ד הרשב"א אלו שאלו להרדב"ז (ח"א סימן תפד) מגמרא דשבת שם, והשיב שאה"נ דאין הבשר מרגיש באיזמל אבל רמה שאני שקשה יותר או משום דהוי מיניה וביה כדי להעניש אותו על מעשיו מרגיש, אבל שאר דברים אינו מרגיש וזו מפלאות השגחתו ית'. ולבסוף מסיק שכל דבר שעושין למת לכבודו או לתועלתו אין בו משום בזיון ולא משום צער כו' ע"ש.

ולפמש"כ גוף המת לא רק שהוא קדוש כנרתיק של קדושה מפני שהיה משכן הנשמה וכמ"ש הכלבו בטעם הקבורה "שלא יתועב הגוף אחר שהנפש גרה בו" וכתשמיש קדושה שנגגזין כמש"ש, אלא דעדיפא מיניה שהגוף

ורבים מן הפוסקים דס"ל כחתייה ועי' מחנ"א ה' צדקה סי' ו' זה' זכיה סי' לא). גם י"ל שכונת הרשב"א שמוציאים מעיהן כדי לנקותם ומחזירם למקומם אח"כ.

עצמו נשאר קדוש ע"י הקשר עם הנפש והשאריתו עליו גם אחר המות כמ"ש בדרושי רבינו נסים (דרוש השביעי) שהנפש שוכנת תמיד במקום הגוף כו' וכ"ה מבואר בזה"ק בכ"ד, (וכן עי' עיקרים מאמר א') ונקרא אדם גם אחר המות, "אדם כי ימות באהל" וכמ"ש החת"ס שם. (ובהשארית הנפש גם אוה"ע מאמינים כידוע, ומה החפץ להנצחת השם על ידי קרן מיוחד, מפעל ומצבה וכעין מ"ש גבי אבשלום (ש"ב יח) "כי אמר אין לי בן בעבור הזכיר שמי ויקרא למצבת על שמו ויקרא יד אבשלום גו", ומשום כך כשרוצים לנתח להורים או למי שמכבדים אותם אף אלה שתמיד מזלזלים בזה נפשם סולדת — "תגיע עדיך ותבהל"), וע"כ דמו עצמות המת לס"ת וכמ"ש (ברכות יח) "כדרך שאמרו בעצמות — שלא לנהוג בזיון — כך אמרו בס"ת", ומטפחות של ס"ת שבלו עושין תכריכין למ"מ (מגילה כו, או"ח סימן קנד סעיף ד') ומתוך עצמת קדושתו יוצא חומר הטומאה (עיין שאילת יעבץ ח"א סימן מא) ומשום צלם האלקים שבאדם והנשמה שבו האיסור לנוולן.

ה. איסור הנאה ממת

ניתוח מתים וכ"ש הוצאת אברים כדי להתלמד חכמת האנוטומיה כמה פוסקים אסרו מטעם נהנה מאיסור הנאה (עי' חת"ס שם ועוד) דמת אסור בהנאה מה"ת מג"ש דשם שם מעגלה ערופה (ע"ז כט), וג"ש גמורה היא כמ"ש בתוס' סנהדרין מח וכנ"ד תרמב"ם סו"ה אבל, ועיין שעה"מ רפ"ה מה' אישות שהוכיח כן מד' הרמב"ם (בפ"ז מה' ע"ז ה"ב) שכתב דתקרובות ע"ז אסור בהנאה מדאורייתא ולוקה כו', וזה הרי ידעינן מהיקשא דמת ודלא כמ"ל בהלכות אבל שם שכתב דאפשר שדעת הרמב"ם דאינו אלא מדרבנן וע"ש, וכה"ד היראים (סימן שי), והרמב"ן עיין מ"מ פ"כ מה' מאכלות אסורות ה"ג, והש"ך ביו"ד סימן עט סק"ו כתב שלכ"ע אסור מה"ת.

ותמוה שגם השאלת יעבץ שם כתב בפשיטות שמת אסור בהנאה רק מדרבנן והוכיח כן ממשנה דקדושין (נו): שלא חשיב גם מת בין כל איסורי הנאה שחשב שם וע"כ שהג"ש אינה אלא אסמכתא בעלמא ע"ש.

והנה לדעת הרדב"ז (ח"ג סימן תקמז) דס"ל שמת שלא כדרך הנאתו שרי וכ"כ עו"פ וע"ע משנה למלך סו"ה אבל ובשער המלך בהלכות אישות שם, י"ל שלקדש אשה במת הוי שלא כדרך הנאתו, אולם הגינת ורדים והובא בחי' רעק"א י"ד סימן שמט ס"ל שאסור ואף לצורך חולה ע"ש, אבל י"ל דלא חשיב במתניתין רק אלו שמצד איסורן בהנאה אינה מקודשת, אי מטעם שאין כאן שוה פרוטה או מפני שהיא חושבת להתקדש בכולה ע"ש בתוס', משא"כ במת דלא יתכן שיהא שם בעלות עליו גם לפני איסורו בהנאה (דבמת עבד הרי ס"ל לפוסקים (תוס', יראים, רוקח, רמב"ן בתוה"א, רשב"א,

ר"ן ורא"ש בשבת) דשרי, וכה"ד הרמב"ם כמ"ש המ"ל שם וכן הוא בירושלמי (שבת פרק י' מ"ו), וכן עיין בברכ"י י"ד סימן שכא בשם הרדב"ז ועוד, וכן מסיק הגר"א בי"ד שם וראיה מסנהדרין יט ע"ש, ודלא כמתימת הש"ע שם מת' הרשב"א — עב"י) ונמצא שאינה מקודשת לא מפני האיסור בהנאה אלא מפני שקדש בדבר שאינו שלו שהמשנה לא איירי בהכי (ועמ"ל ה' אישות שם ואב"מ סימן כח סק"ד וס"ק כ"ה).

אך אכתי יש לדון אם ראה גרידא בלא מעשה הוי בכלל אס"ה וכעין שאמרו (פסחים כו) דקול מראה וריח לית בהו משום מעילה ורק איסורא מדרבנן ע"ש בתוס' ובצל"ח ועיין רמב"ם ספ"ה דמעילה, ורק לגבי קדשים ובנד"ד י"ל דשרי לגמרי, ועמ"ל פ"ה מה' יסוה"ת ה"ת, ובה' אבל שם, וא"ל דש"ה דאיכא גם מעשה דנתוח ועמ"ל פ"ח מה' כלי המקדש ה"ו דדוקא היכא שהדליק בהיתר מההקדש ונהנה מהאור שאין בו ממש אבל אם לקח פתילה ומדליקה לא ע"ש, מ"מ ל"ד ששם נהנה מגוף הפתילה הנאת כלוי משא"כ נד"ד שההנאה היא לא ממעשה וגוף הנתוח לעשות תחבושת לרפואה מגוף המת, אלא מהראיה לבד, אף שעיי"ז מתמחה ומתלמד לנתוחי חיים לפי דברי המנתחים.

והנה ה"ב"י (י"ד סימן רכא) כתב בשם ת' מיימוני שמי שאוסר ספרו על חבירו אסור לחבירו ללמוד בו וכ"כ בש"ע שם סעיף יא, והקשה הט"ז אמאי לא נימא בזה מצות לאו להנות ניתנו וכמודר הנאה משופר שמותר לתקוע בו תקיעה של מצוה ע"ש ובסקמ"ד (ועיין עירובין לא), וה"ה בנד"ד שע"י הלמוד וההשתלמות יוכל לבא להצלת נפשות ונימא שבמצוה קעסיק ומצות לא להנות ניתנו, (ונד"ד עדיף יותר שהרי גבי נדרים דהולכים בתר כונתו, ודרך הנאתן של ספרים הוא ללמוד בהם וע"כ אמרו בגמרא שהמודר אסור בספרים של העיר, משא"כ נד"ד דהוי שלכ"ה, ועמש"ל), וזה שיגרום להמתלמד גם הנאה ורווח והוי כמודר מן המעיין שאסור לטבול בו בימית החמה (וער"ן נדרים טו), י"ל של"ד דנד"ד הראיה והלמוד הוא רק גורם להנאתו שיבא לו וכה"ג שרי וכמ"ש השער המלך פ"ח דלולב, ואמנם כ"כ הרשב"א (בחי' לסכה ל"א ד"ה והאמר) דלא חשיב איסור באס"ה אלא כשנהנה בגופו של איסור, אבל כל שאינו נהנה מגופו אלא שגורם לו הנאה ורווח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור, וכדרך שאמרו בנודר הנאה ממעיין שטובל בו בימות הגשמים שאינו נהנה מגוף המים, ואע"פ שגורם לו לעלות מטומאה לטהרה ומכשירתו לכל הדברים לית לן בה כו' ע"ש, ונד"ד עדיף יותר שההנאה שיגיע לו אחר זמן הרי הוא בצרוף למוד החכמה מתוך ספרים ומורים וההשתמשות בה עם טיפולו בחולה וכו', ובהו וזה גורם דשרי ובד' הרשב"א ומ"ש א"ש גם זה שמתמחה בנתוח גופא ע"ש, וקצת נראה כן מהמ"ל

והגר"א שהבאנו לעיל שהביאו ראיות שמת עבד ועכו"ם שרי בהנאה ולא הביאו ממ"ש (בבכורות מה) ששרפו ההיא שפחה בכדי לדעת מניין אברים שבאשה וכה"ג בגמ' (נדה ל') ע"ש. וכן יש להוכיח מאבא שאול (בנדה כד) שהסתכל בעצמות המתים כדי ללמוד מהם שהשותה יין עצמותיו שרנפין כו' ע"ש. וכן מהא דב"ב שם שאסר ר"ע רק משום ניוול, (והח"ס עצמו כ' בי"ד סימן קל דבמקום שאין השכר בטוח שרי ע"ש).

עוד י"ל שכ"ז תלוי אם אס"ה במת שעורו בכזית, או בש"פ כיון שלא נאמר בו לשון אכילה וכמ"ש המ"ל (בפ"א מה' מעילה ה"ג) שאם לא נאמר אכילה שעורו בש"פ, אולם לפ"ד הי"א בחי' הר"ן בחולין שם דאס"ה במת תלוי בדין טומאתו ושעור טומאה הרי בכזית, ולפ"ז הא דראיה גרידא אם נימא ששעור אס"ה בש"פ יש עוד מקום לאסור אבל אם שעורו בכזית הרי שצריך שעור כמותי — כזית דלא שייך אלא באכילה לכלב או אפילו בסיכה וכו' אבל בראיה מה שייך שעור כמותי כזית וקצת נראה כן ממה דפריך הר"ן שם במ"ש דין גרמא כו' "דמה הנאה אית ליה", וכ"כ החזו"א (אהלות סימן כב סקל"ב) שנד"ד דהוי רק ראיה בעלמא לא חשוב הנאה, וכ"כ בהר צבי ה' אבלות בפשיטות דאין כאן אלא כגורם הנאה ושרי ומהנו"ב עצמו שלא הזכיר אס"ה ראיה לזה ע"ש, וכ"כ המחנה חיים ח"ב סימן ס'.

אך כ"ז מצד אס"ה אבל לא מצד איסור ניוול וכמ"ל וכ"ש במקום שאפשר ע"י מתים לא יהודים שאין אנו מצווים על ניוולם והנאתם ועע"ל.

ו. נתוח נפלים

אי שייך בנפל דין דניוול, אי טעון קבורה ואם אסור בהנאה. בדין קבורה, י"א שאין מצוה בקבורת נפל עב"י וש"ע א"ח סימן תקכ"ו סעיף י' ובב"י יורה דעה סימן רסג מד' ההג"מ בפ"א מה' מילה וראיה ממ"ש בכמה דוכתי (פסחים ט. ע"ז מא' : נדה טז :) בשפחה שהטילה נפל לבור, ובאהלות (פ"ט) אמרו בור שמטילין לתוכו נפלים, וכ"כ האו"ז (ה' אבלות סימן תכב) בשם רבינו שמחה לגבי נפל שלא כלו לו חדשיו וראיה מתוספתא דאהלות מעשה בשפחתו כו', ובסנהדרין ס"ל לרשב"ג דאין לנפלים תפוסת הקבר ואף לת"ק י"ל כו' ע"ש, וכ"נ בהגר"א שם וכ"כ הנו"ב (מ"ק י"ד ס' צ') שקבורה משום כבוד המת ובנפל ל"ש כבוד, וכ"כ הגר"י אייבשיץ בבינה לעתים על הרמב"ם (פ"ב מהל' יו"ט הי"ג) והבנין ציון (סי' קיג) (וכלם לא הזכירו ד' האו"ז ההג"מ וכו' והמג"א שבסמוך).

אולם המג"א שם הוכיח מכמה דוכתי בש"ס שמצוה לקוברן (ע' נדה נו סנהדרין מו וב"ב סופ"ו) והא דהטילה לבור גם זו קבורה היא וכמ"ש הר"ש באהלות (פי"ד מ"ג). ועוד דשם מיירי בנפל שהוא שפיר, וכ' עוד דמגמ' שם

משמע שגם על נפלים קאי הלאו דלא תלין וע"ש ובנו"ב שם. וכ"כ בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' מא) דטעון קבורה וראיה מכ"ד בש"ס וממ"ש בגמ' (סנהדרין מח) דלת"ק יש לנפלים תפוסת קבר (וע"ל מד' האו"ז) וע"כ מצאנו בכ"ד שקברו את נפליהם (אע"פ שאין להם חלק לעוה"ב וכמ"ש בפ' חלק קטן מאימתי זוכה לעוה"ב משעה שנולד, משסיפר, משענה אמן או נימול לכל מר כדאית ליה אבל למטה מזה ל"ה בכלל ישראל ע"ש), ואמנם כ"כ גם הרדב"ז (ח"א סי' תקיב) וכן עי' י"ד סי' שדמ סעיף ח בש"ך סק"ו, ובב"צ (סי' קיט) כ' שגם נפל שנגמר אבריו מטמא באהל וראיה משקלים פ"א ומו"ק פ"א וכל דבר המטמא צריך ציון קבר ואסור להשהות נפל בבית בכדי להתלמד חכמת הרפואה ולגרום מכשול לכהנים לטמאם ומתמה על התיו"ט והנו"ב שלא העירו על הדין דציון וע"ש והוא כעין סתירה למ"ש בסי' קיג וכמ"ש"ל, ולד' המ"ל בציר מארבעים יום אינו מטמא וע' נו"ב (י"ד סי' שצז) שהסתפק אם צריך רקום ומסיק שלדידן שאין אנו בקיאים בבדיקת השפיר לידע אם הוא מרוקם כל לאחר ארבעים יום מטמא באהל וע' ר"מ רפ"ג דט"מ דאפי' לא כלו לו חדשיו ועי' ט"ז י"ד סי' שסט סק"א ובחי' הגרשוני ובפ"ת שם (ועמ"ש"ל אם קבורה תלוי בדין טומאה).

ודין איסור הנאה י"א שאסור ע' נו"ב שם ולשיטתו שאס"ה לא תלוי בדין קבורה, אולם לש"פ דס"ל שא"צ קבורה י"ל שה"ה דאין אסור בהנאה דאל"כ יצטרך קבורה משום איסור הנאה ידידה, אלא שנתוח ע"מ להתלמד כבר כ' דל"ש בזה אס"ה.

ומשום איסור ניוול, אע"ג דל"ש גביה כבוד וכמ"ש הנו"ב, אך הרי הנו"ב עצמו (במ"ת י"ד סי' קסד) כ' דיש איסור ניוול בכל קטן ונוגע גם לחיים שרואין סוף האדם, ולכן כ' שתינוק שמת טרם שנימול ועבר כבר איזה ימים שנקבר שאין לפתוח הקבר כדי למולו שלא לראות בניוולו (וי"ח ע"ז עי' י"ד סי' רסג סעיף ה בבאה"ט ובפ"ת בשם כמה פוס').

וע"כ שצריך לחלק בין זה שנולד ומת וודאי כלו לו חדשיו שאז גם מצות קבורה איתא גביה וכמ"ש הנו"ב עצמו (בי"ד מ"ק סי' צ), ונוגע גם לחיים דאין לך ניוול גדול מזה שמוטל בלי קבורה וכמ"ש רש"י (סנהדרין מו), משא"כ נפל שלא כלו לו חדשיו דדינו כבשר בעלמא, ובהא ס"ל לנו"ב שא"צ קבורה ואפשר שגם ניוול ל"ש ביה, כיון שאינו ניכר כ"כ צורת אדם, ואכתי י"ל דנפל בן ג' או ד' חדשים שיש לו כבר צורת אדם הוי ג"כ בזיון לחיים ושייך גביה ניוול ומכ"ש לפ"ד הפוסקים שמצות קבורה איתא גביה והרי מטמא באהל, ואע"פ שלא חמיר כמת גדול, מ"מ אין מקום להתיר ועמ"ש"ל בשם הב"צ וצ"ע.

ז. נתוח מת כדי להציל חולה מסוכן

הנה הנו"ב (י"ד מ"ת סי' רי) נשאל ע"ז ומסיק שאם יש חולה מסוכן לפנינו ואפשר ע"י נתוח המת לברר מהות המחלה ולעמוד על שרשה וסיבתה ולהציל ע"ז את החולה ואפי' בספק הצלת נפשות שרי, אבל אם רק רוצים להתלמד דשמא יודמן חולה שכזה ונוכל להצילו לא דחינן שום איסור תורה משום חששא קלה ואפי' איסור דרבנן שאם אתה קורא לזה ספק נפשות יהא כל מלאכות הרפואות ושחיקת ובשול סממנים והכנת כלי איזמל והקזה מותר בשבת שמא יודמן היום חולה הצריך לזה כו' ע"ש וכ"כ תחת"ס (י"ד סי' שלו). והבנין ציון (סי' קע קעא) חולק על הנו"ב דמה שפ"נ דוחה לכל המצות והאיסורים הוא רק בשלו אבל לא בשל אחרים שהרי אמרו (ב"ק ס:) דאסור להציל עצמו בממון חבירו ואפי' ע"מ לשלם וכפרש"י שם ד"ה ויצילה, וכ"ש בקלון של חבירו דעדיף מממונו, ואף לד' התוס' והרא"ש שם [וכן הרמ"ה ומאירי (סנהדרין עג)] וטש"ע חו"מ סי' תכו דע"מ לשלם שרי ועי' רמב"ם פ"ח מה' חובל ה"ב וה"ד וראב"ד, הרי כאן ל"ש תשלומין ואסור ע"ש, וכ"כ בנחל אשכול בשם הגאון ר"ק מוארמס ומטעם דבמתים חפשי מן המצות ואין עליהם החובה להציל נפשות ע"ש.

והוסיף הב"צ (בסי' קסז) לחזק ד' רש"י ולישב עפ"ז מה שאמרו באבות (פ"ה מ"ה) "לא הפילה אשה מריח כו'" כתב רש"י "מריח אברים של המערכה שאילו הריחה ובאת לטעום מהם אין שומעין לה להתאכילה בשר קודש" והקשו עליו ממ"ש (יומא פב) עוברת שהריחה בשר קודש כו' מאכילין אותה שאין לך דבר שעומד בפני פ"נ כו', וכתב לתרץ דבאבות מיירי בבשר קודש שע"ג המערכה שעדיין לא יצא מידי מעילה וממון גבוה הוא ואין מצילין בממון של אחרים, אבל ביומא שם דמיירי בבשר מבושל ורוטב שהוא מחטאת ואשם דכהנים והם שנותנים לה לאכול ע"ש.

ולכד מה שבגמ' נאמר סתמא "מאכילים אותה" דמשמע דכל מי שיודמן שם ולא דוקא כהנים מחלקם, עוד יקשה דמה עדיף איסור ממון גבוה משאר איסורים שנדחו מפני פ"נ ואפשר שגם גרע מממון של חבירו, ובכפ"ת שם כתב ליישב שבמס' אבות מיירי שהכהנים סמכו על הנס דלא הפילה כו' שזה רק בבשר שע"ג המערכה ע"ש, וגם זה דוחק, וע"ל.

ומ"ש בחי' מהרצ"ח בב"ק שם שכ"ה מפורש בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ב) כרש"י דאיתא התם "לא סוף דבר שא"ל הרוג לפלוני אלא אפי' א"ל חמוס את פלוני", הרי כתב המרה"פ שם דזוהי סברת רב חסדא אליבא דרבי מאיר (כתובות יט) ורבא דחה לו דאין לך דבר שעומד בפני פ"נ כו' וכן קי"ל, וע"ש

בחי' הרשב"א שמ"ש ר"ח יהרגו כו' אינו אלא ממד"ח ורבא קשיא ליה כיון דאם אתו קמן אין מורין להם כן ואל יהרגו וכן עי' בשטמ"ק (ב"ב קיז) מ"ש בד' הראב"ד שהוא כד' הרשב"א וע' בשטמ"ק כתובות שם ד' הרמב"ן, ואפשר גם לומר שהירושלמי מיירי בע"מ שלא לשלם וכגון שאין לו ואין לו כל סכוי שיהיה לו כמה שנדרש. גם אפשר שהכונה חמוס את פלוני היינו לחמוס את גופו של פלוני ולהביאו לפניו אע"פ שלא יהרגו בידים.

ועל ד' רש"י עמ"ל בפר"ד (דרוש יט) שתמה עליו, ע"ש. ועוד שגמ' מפורשת היא (ביומא פג) שר' יהודה קפחה לרועה ואכליה לריפתא וכ' רש"י "קפחיה כפאו ונטל ככרו הימנו", ולד' התוס' והרא"ש וש"פ צ"ל שהיה ע"מ לשלם, ומ"מ א"ל ר' יוסי קפחת לרועה שמ"מ באותה שעה קפחיה ולקח את פתו, וע"כ צ"ל שכונת רש"י בב"ק שאין שומעין לה במקום שאין סכנה, והיה הנס שלא הריחה כלל ולא באה לידי סכנה.

ועוד דלהציל אחרים לעולם פטור מלשלם ולא מן הדין אלא שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם מציל אחרים וכמ"ש הרא"ש (ב"ק קיז) וער"פ ובחי"מ סי' שפ סעיף ג וכ"ה בנד"ד.

וע' מאירי (סנהדרין שם ובקדושין ח) שהוסיף דמ"ש אסור להציל עצמו כו' כ"ז דוקא שלא מדעת בעלים אבל הבעלים עצמם חייבין להציל חבריהם אע"פ שאין לחבירו במה לשלם ואינו יכול להוציא ממנו אח"כ וכל שלא עשה כן עובר על לא תעמוד על דם רעך עכ"ל, וי"ל שבכ"ז אין הטעם רק מפני שיש חובה על חבירו להצילו בכ"ג דבמת ל"ש זה, אלא דאמרינן שכמו שפ"נ דוחה לכל התורה כך דוחה גם לאיסור גזל וכמ"ש המפרשים אלא שאם יש לו צריך לשלם אבל אם אין לו ולא יהא לו גם לעתיד שרי להציל עצמו גם בממון חבירו וה"ה בנד"ד דאדרבא מפני של"ש תשלומין דוחה הצלתו לאיסור דניוול, גם י"ל שזכות ההצלה היא התשלומין.

ולא עדיף מספק סכנה שלו בעודו בחיים ששנינו דנדחה מפני ודאי הצלת חבירו וכמ"ש בהג"מ והכ"מ בה' רוצח סופ"א ובב"י סוף חו"מ בשם הירושלמי ולפי ההעמ"ש (פ' ראה) הכונה על הירושלמי סופ"ח דתרומות שר"ש אמר "או אנא קטיל או מתקטיל אנא אציל ואשזיב בחיילא" וכ"כ התפא"י ריש פאה להלכה, ואין לנו להחמיר בנד"ד יותר משל חי ואע"פ שי"ל שהטעם בעודנו בחיים הוא לא רק מפני שכך הוא דין התורה שספק שלו נדחה מפני הודאי, אלא כ"ז מפני שהחובה עליו להציל חבירו, מ"מ י"ל שכיון שבעודנו בחיים איכא חיוב ומצוה נימא שזכות היא לו וניחא ליה.

אלא שהרמב"ם וש"פ לא הביאו האי דינא דירושלמי והסמ"ע (בחו"מ סי' תכו סק"ב) כתב שהש"ע השמיטו מפני שכל הפוסקים השמיטוהו, ובאגודת

איוזב (הביאו הפ"ת) כתב שע"כ השמיטוהו מפני שהבבלי (ע' נדה סא) פליג על הירושלמי בהא, ואמנם כ"כ הרדב"ז (ח"ג סי' תרכז) בפשיטות שאין לדחות ספק ידידה מפני ודאי של חברו ואם יחמיר בזה הרי הוא חסיד שוטה ועע"ל. וכן הוכיח הב"ח שם בד' הרמב"ם ה' רוצח שם וכה"ד השאילתות סו"פ ראה לפמש"כ בהעמ"ש ושהוא כר"ע (ב"מ סב) והירושלמי כבן פטורא שם (וע"ש דלא כתוס' והרא"ש נדה שם בשם השאילתות שהוא כירושלמי ע"ש ובפ' שלח סי' קכט ושד' התוס' והרע"ב רק ממד"ח אם רוצה להחמיר על עצמו שרשאי). ומפורש כן בספר חסידים (סי' תרעד) "שאם אדם טובע בנהר והוא כבד אל יעזור לו שמא יטבע עמו", וא"ל דש"ה ששניהם יטבעו, שהרי מסיים "שאם הרבה לוחמים עליו אל ישליך עצמו בסכנה" ומשמע דאפי' על ידי זה ודאי יציל את חברו, והטעם שכשם שהאי "וחי בהם" דוחה לכל התורה כך דוחה להלאו דלא תעמוד על דם רעך וכ"כ האור שמח פ"ז מה' רוצח ה"ח וכ"פ הגרש"ז בסי' שכט, וע"ע מג"ח (מצוה רצו) (וכלוהו דלא כמ"ש התפא"י ועוד, ובחי' לגדרים כה מבואר יותר).

וממשנה דמכות (יא:): שאמרו דאפי' כל ישראל צריכים לו אינו יוצא משם לעולם מבואר שאפי' ספק דיחיד (דסכנה שלו מצד גואל הדם וכמ"ש האו"ש ודלא כהתפא"י) דוחה אפי' להצלת רבים. וע' משפט כהן סי' קמד וצ"ע.

אך מהא ששנינו בפ"ח דתרומות שאם א"ל עכו"ם תנו לנו כו' ואם יחדוהו יתנו וכן נפסק בי"ד סי' קנז, והרי נד"ד הוי כיחדוהו שרק ע"י ניוול ידידה ינצלו נפשות, ולד' הרמב"ם (בפ"ה מה' יסוה"ת ה"ה) שפסק דדוקא אם היה זה שיחדוהו חייב מיתה כשבע בן בכרי, ואף שהוא כר"ל נגד ר"י, י"ל שסמך על סתמא דתוספתא שם פ"ז שסיים רק ד' ר"ש שאמר דהיה מורד במלכות (וע' ט"ז י"ד שם סק"ז ונו"ב מ"ת י"ד סי' עד) וכ"נ ברא"ש (סנהדרין עה) אבל הסמ"ג לאוין קסה והמאירי בסנהדרין שם פסקו כר"י וכה"ד ההג"מ והכ"מ שם, ואף שש"ה שבלא"ה נהרג, מ"מ הרי מצילים עצמם בדמו של זה, והרי בלא יחדי לא, אע"פ שבלא"ה נהרג, וכ"ש בנד"ד ולא עדיף מסכנת אבר שי"א שנדחה כיבואר להלן. וע"ש מאירי "שאם היה טרפה מותר למסור אפי' לא יחדוהו שהרי ההורגו פטור" והביאו גם היעב"ץ במגדל עוז (אבן בוחן פינה א'). וע' נו"ב (חו"מ מ"ת סימן נט).

והנה אע"פ שהנו"ב והחת"ס לא התירו ניוול אלא כשהחולה לפנינו, מ"מ הרי מסיק הנו"ב שלא הותר במקום שאינו רק חששא קלה דשמא יזדמן דאל"כ יותרו כל מלאכות הרפואה בשבת כו', וכה"ג כ' בתוס' (פסחים מז: סוד"ה רבה) "וא"ת אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל וראוי לחולה

שיש בו סכנה, וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל ע"כ, א"כ דוקא בחששא רחוקה ולא שכיח כלל אבל במחלות המצויות שבודאי נמצא חולה כזה במקום אחר אע"פ שאינו לפנינו, וכיום שרחוקים געשו קרובים ובודאי יודמן היום או מחר גם לפנינו, גם הנ"ב והחת"ס מודים דהוי כמו שהחולה לפנינו עכשיו (ואחרי שידוע שכמה נפשות ניצלו ע"י הנתוחים שלאחר המות עלינו להחמיר בפ"נ ולהקל באיסור ניוול, ודוקא ברופאים מומחים ונאמנים בהחלט), וכ"כ החזו"א (אהלות סי' כב) ע"ד הנ"ב והח"ס שאין הדבר תלוי באיתא קמן אלא באם המחלה מצויה אף שאין בשעה זו חולה קמן כיון שהמחלה מהלכת וה"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר וכמ"ש בגמ' (ערובין מה ותענית כא), משא"כ בדבר שעתיד לבא בזמן מן הזמנים לא מקרי פ"נ וכמו שאין עושין כלי זיין בשעת שלום, דא"כ בטלה כל המצות, עכ"ל.

וכד' הנ"ב ע' בספ"ח (סי' תנא) והובא גם בבאה"ט (י"ד סי' שוב סק"א) כשיש דבר בעיר מחפשים על אותם המתים כו' שכל דבר שהוא משום פ"נ יכול לעשות למת ע"כ "וכל דבר" משמע בכל גונוי וכל ניוול. ואע"פ שאין ההצלה ודאית, וכה"ג מצינו לגבי פתיחת הקבר כדי להתיר עגונא דשרי וכמ"ש השו"מ (ח"א סי' רלא) מכיון שאין עושין לשם בזיון אלא לשם מטרה אחרת שגם למת היה ניחא לא נקרא ניוול ע"ש, וכ"כ בכנסת יחזקאל (אב"ע סי' מו) ובת' מהר"ל דיסקין (סי' לא) ודלא כשיבת ציון (סי' סד), ולכאורה משמע דדוקא במקום שנוכל לומר דניחא ליה שהרי בגמ' (ב"ב שם) דמיירי שפתיחת הקבר לא היה לשם בזיון אלא משום הפסד ממון ומ"מ אר"ע "אי אתה רשאי לניולו", וכן ע"ש חולין, ובעה"ש י"ד סי' שסג מסיק כללו של דבר כל שהוא לצורך המת או לצורך מצוה או הפסד ממון לאחרים אין חשש לפתיחת הקבר לראות מה שצריך ע"כ. ודייק הפסד לאחרים ולאפוקי הפסד דיורשים כמבואר בגמ' ב"ב (שם קנד) ובנו"ב שם וכ"כ בתוס' שם ובחו"מ סי' קז סעיף ב בהגה (וצ"ע ממ"ש בי"ד סי' שנו שכל לגבי יורשים מחיל בזיונו).

וא"ל דכ"ז רק לגבי פתיחת הקבר משא"כ ניוול גדול כביתור ונתוח הגויה. ועיין נחל אשכול שם שניוול גמור כנתוח אסור מה"ת ופתיחת הקבר אינו אלא מדרבנן ע"ש, ומעשה דבני ברק ב"ב שם הובא גם במס' שמיחות ושם לא נזכר המלה "ניוול" רק שאין מזיזין את המת ממקומו ע"ש. אך לעומת זה פתיחת הקבר חמור יותר דאיכא חרדת הדין, משא"כ נתוח שלפני הקבורה, ועוד דכ"ז אינו מוכרח דמנין לנו לחלק בין ניוול לניוול וזיל בתר טעמא שאינו לשם בזיון אלא לצורך מצוה ותועלת וניחא גם למת, וה"ה בנד"ד דאיכא הצלת נפשות ואין לך מצוה ותועלת גדולה מזו ולא בזיון כלל וכמ"ש הרשב"א וש"פ כמס"ל וזכות הוא למת ולא יתכן שנפשו מצטערת ע"ז ובודאי ניחא ליה.

ה. מחלה תורשתית

וכמו"כ במחלה של תורשת משפחה וע"י הנתוח ובדיקת שורש המחלה יאופשר למצוא מזור להצלת בני המשפחה הרי שלגבי דידהו הוה מחלה מצויה ולפנינו ממש ושרי לד' הנו"ב והח"ס, ואך לגבי ממון אמרו דכל שלגבי יורשיו מחיל בזיונו (ע"ש י"ד סימן שנו ובט"ז, ועיין רש"י (סנהדרין מח) שכ' מחיים אחליה לזילותיה וניחא ליה שיתבזה לאחר מיתתו להנאת יורשיו" וצ"ע מ"ש "מחיים" אם זה דוקא או שהכונה דאמדינן דעתו אילו היו שואלים מחיים) וכן לאתייקורי ביה קרוביו אמרו (שם מו) "שרה גופה ניחא לה כי היכי דמייקר בה אברהם וע"ש ברש"י בדף מז ד"ה כי, וכ"ש להצלת נפשות בני משפחתו, ומ"ש בגמ' (ערכין ז:), "אילו אמרה תנו ידי לבתי מי יהבינן לה" ש"ה שהוא מצד איסור הנאה ושלא באה היד לקבורה אבל לא לגבי בזיון.

ט. נתוח לדעת סיבת המות

זה חדשים מקרוב באו שעושים נתוחים אחר המות בגושפנקא דמלכא בטענה שצריכים לדעת סיבת המות בכדי לעמוד על שגגת הרפואה ודרך טיפולה באבחנת המחלה, או למצוא סיבת המחלה לתועלת הרבים. והנה יש מן המומחים האומרים שלעולם אינם יודעים בכל מת את סיבת המות, ולדידהו צריכים לנתח את כולם שזה לא יתכן לכ"ע, ויש שאומרים שאמנם יודעים על פי רוב ואין הניתוח שלאחר המות מגלה יותר משידעו לפני הניתוח, אלא לעתים רחוקות בלבד. אך אף אם ניתן האמון הגמור למנתח שכונתו רק לעמוד על סיבת המות, הרי לפ"ד מומחים אחרים יש כמה ספקות בדבר ורחוק מאד שימצא עי"ז תועלת לחולים אחרים, ספק אם בכלל תמצא הסיבה, כי האנטום רואה רק את החומר המת ואינו רואה את הפעולה, ואינו דומה גוף מת לגוף חי הפועל, ואם תמצא, ספק אם לא באותו כוון חשב הרופא שטפל בו בחייו, ואם הרופא המטפל לא כוון לדעת המנתח עדיין ספק אם יבא עוד חולה כזה ממש, ואם יבא לפנינו, ונמצא דרך אבחנה יותר טובה שבפעם הבא לא נטעה ותהיה אפשרות לטפל בו באופן יותר טוב היינו שנמצא הדרך לטיפול ספק אם לא תסתבך המחלה מסיבות אחרות שהרי לא כל האנשים שווים ולא כל החולים דומים, ולעומת הספקות הרבות הרי נתרחה התועלת ובחששא קלה ולא שכיח בכה"ג אסור לנתח, וכמ"ש הנו"ב וש"פ, וע"ע בהה"מ סופי"ד מה' מ"א, אם לא באופן יוצא מן הכלל שאין להגדירו.

י. העברת קרנית העין או אבר אחר ממת לחי

להסיר קרנית העין של המת בכדי לשומו על זה שאבד מאור עיניו ושע"ז ישוב לראות וכמו"כ אבר אחר כעצם היד או הרגל, יש לדון בזה מצד איסור הנאה, ניוול המת, קבורה וטומאה.

והנה מצד איסור הנאה מבואר שפליגי בזה רבוותא, שהרי אמרו (חולין קכב) ד"ת עור אדם טהור ופרש"י דלאו בשר הוא ולא הוי בכלל מת וי"ל שגם לגבי איס"ה לא הוי בכלל מת ומותר וכ"כ בתוס' בכ"ד (זבחים עא: ד"ה ובטרפה. ובנדה בתרומם השני ובסנהדרין מת.), אולם בתוס' נדה שם בתירוצם הראשון, וכן ר"ת בתוס' סנהדרין שם ס"ל שאסור בהנאה וכ"נ בתוס' חולין שם וכה"ד הרא"ש והמאירי, והר"ן בחולין שם כתב בשם יש שתרצו דכל דבר מן המת שגזעו מחליף ואינו מטמא אינו אסור בהנאה, והמאירי בסנהדרין שם כ' "דעור אין גזעו מחליף כל כך" (ומ"ש "כל כך" צ"ב), ואולם י"ל שלא כל העורות שוים יש שגזעו מחליף כגון עור החיצון ויש שאינו מחליף כעורות הפנימים כעור הקיבה וכיו"ב, ובתוס' (שבת קז) כ' דעור כבשר דרכיך.

והרשב"א בת' ח"ג סימן שמה ר"ל שעור המת מותר בהנאה דעור קדשים נמי מותר ואיס"ה דמת הרי נלמד מעגלה ערופה דכפרה כתיב בה כקדשים, ולא גרע משערו שד' הרמב"ם דמותר בהנאה, ולא חלק כלל בין עור המחליף לאינו מחליף, אלא שלבסוף מסיק כד' התוס' ששערו אסור וכמ"ש בגמ' (ערכין ז:;) וכן הוכיח בארוכה בסי' של שם, ולא גרע עור המת משערו ע"ש.

וקצ"ע שהשאלת יעב"ץ שם כ' בפשיטות דעור המת אסור בהנאה דלא גרע מתשמישיו, ולבסוף כ' דאי מדרבנן ודאי שלא חמור כמת עצמו ע"ש, והפרמ"ג י"ד סי' עט בש"ך סק"ה סתם דעור המת מותר בהנאה, ומשמע כל עור ע"ש, ומעתה האי עור קרנית של העין עלינו לדעת עכ"פ אם מחליף או לא, לדעת הפוסקים שחלקו בזה (ואע"פ שא"א להסיר את הקרנית אלא עם הסרת כל העין שאינו מחליף, מ"מ הוא לא נהנה רק מהקרנית), אלא שאף לדעת הי"א בר"ן שם הרי איסור הנאה תלוי בשעור טומאה שהוא בכזית וכמ"ש"ל ובנד"ד ליתא.

ומצד איסור ניוול, הבנין ציון כ' שניוול נקרא דוקא מה שאצל חי הוא ניוול כגון לפתוח בטן ולנתח מעיו כאשר צריך לעשות מי שרוצה ללמוד, אבל קריעת בטן להוציא העובר שזה רגיל גם בחי לא הוי ניוול ע"ש, (וצ"ע מערכין ז), וי"ל שהסרת הקרנית דמשהו לא מקרי ניוול אך כבר כתבנו למעלה שאין לחלק בין ניוול לניוול ובפרט שבכדי להסיר את הקרנית בשלמות מנקרים את כל העין וזה ודאי ניוול ויתכן ג"כ שצריך קבורה אע"פ שהסיר אח"כ את הקרנית.

אלא שיש כאן לדון מצד אחר, דהנה בכל סכנת אבר אם הוא בכלל סכנת נפשות, הש"ך (בי"ד רס"י קנז) לגבי יהרג ואל יעבור הסתפק בזה ומסיק לקולא, ולגבי סכנת אבר שלו להצלת נפשות של חבריו, פליגי בזה, בפסקי ריקנטי (סימן תע) כתב שאם אמר לו השלטון הנה לי לקצוץ לך אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חברך, י"א שחייב להניח לקצוץ לו האבר הואיל ואינו מת ממנו וראיה ממ"ש (ע"ז כח) החש בעיניו מותר לכוחלה בשבת משום ששורייקי דעינא בליבא תליא, משמע הא אבר אחר לא, והשתא יבא הנדון מק"ו ומה שבת שחמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פ"נ אבר א' שגדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פ"נ עכ"ל, וכ"כ הרמב"ן הרא"ש והר"ן בע"ז שם וכנראה ברש"י שבשביל סכנת אבר אין מחללין את השבת באיסור דאורייתא וכדמוכח שם וכמ"ש הריקנטי ע"ש.

אולם הרדב"ז שם (סימן תרכז) מביא דעה זו והראיה מע"ז שם (בלא שם אומרה) ודוחה הראיה דש"ה גבי שבת שכן אונס דאתי משמיא כו' ותו דילמא ע"י חתיכתו אבר אע"פ שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו הרבה דם וימות, ומאי חזית דדם חבריו סומק טפי כו' ודוחה לק"ו שכ' הריקנטי ע"ש, (ובאו"ש ה' רוצח שם ט"ס שכ' מה שראה מביאים בשם הרדב"ז שחייב לקוץ את עצמו אבר כדי להציל חבריו אינו כן וראיה מגמרא (סנהדרין מד) ע"ש, וצ"ל הדעה שהביא הרדב"ז אבל הוא חולק ע"ז), וכן עיין ב"י או"ח (סימן תרי"ח) שכ' בשם הראב"ה שאפילו דאבון אחד מאבריו אני קורא סכנה שמכאיב הלב ומחללין עליו את השבת, וקשה עליו מעין שמרדה (ע"ז שם) שלא התירו אלא משום דשורייקי דעינא בליבא תליא ולא משום כאבו ואף לא משום הפסד העין, והובא כ"ז בהגהות מרדכי (שבת פ"ז) ע"ש, וכ"כ האו"ז ה' יוה"כ סימן רפ. ואולם המאירי בע"ז שם ס"ל שאף משום סכנת אבר מחללין את השבת ולא אמרו שורייני (גידי העין) בליבא תלוי אלא לומר שהפסד סכנת האבר קרובה לבא. אבל בכל הפוסקים לא נראה כן.

והנה אם שלגבי עין ס"ל דהוי סכ"נ, וכמו"כ בנד"ד שהעין של העוור במקומה וכח הראיה עודנו חי אצלו דאל"כ לא היה אפשר להחזיר מאור עינו, אלא שחסר לו כלי המאור — הקרנית וע"כ ניטל מאורו, ונמצא שעדיין לא ניתק השורייקי מליבא ואם לא נרפאהו יתכן שבמשך הזמן תתנונו ותנתק והוי ככל עין שמרדה ואיכא בזה לא רק תקון והשלמה של חלק העין אלא גם סכ"נ (ולא רק חשוב כמת) (בסומא בשתי עיניו, נדרים סד :) ולר"י פטור מכל המצות (מגילה כד) ורבינו ירוחם פסק כוותיה).

אבל לגבי התאמת עצם יד ורגל ממת לחי אכתי יש לדון, והנה הפרמ"ג (א"ח סימן שכח בט"ז סק"ז) כתב גבי סכנת אבר, שאף דלגבי שבת פליגי שאני שבת דחמור אבל לגבי שאר איסורים מותר להתרפאות ע"ש, ואפילו באופן שהאבר כבר נפסד י"ל דל"ש.

אך אם שלגבי קרנית העין ומצד הדין דקבורה אפשר לקבור אח"כ את העין בלי הקרנית, ומצד אס"ה כבר כ' די"ל שתלוי בשעור כזית וכמו"כ מצד איסור דניוול הרי במקום סכ"נ הותרה וגם האס"ה, (ואף לגבי עצם היד ורגל או שאר אבר, שאיסור הנאה הותר לפי הפרי מגדים ואולי אף גם איסור דניוול) ונימא שזכות הוא למת להאיר עיני ישראל וניחא ליה אולם הדין דקבורה לא יוכל להתקיים וכן הדין דטומאה אם יש בעצם שעור של רובע הקב, לגבי טומאת אהל ולמגע ומשא אפילו כשעורה (אהלות רפ"ב ובפוסקים) אם לא שנימא שכ"ז נדחה בשביל סכנת אבר.

אלא שבכ"ז עדיין יש לדון מצד אחר שבנד"ד הרי הקרנית והעצם חוזר להיות חי ושוב ל"ש בזה דין קבורה וכמו"כ הדין דטומאה ואף גם האס"ה, ובגמרא (נדה ע) שאלו בן השונמית מהו שיטמא (לאחר שחי — רש"י ומאירי) וע"ש בתוד"ה מתים לע"ל ובתוס' (ב"מ קיד ד"ה אמר) ובשטמ"ק שם בשם רבינו פרץ.

ובספרי זוטא (פ' חקת) איתא "הנוגע במת, נוגע במת טמא ואין המת עצמו טמא, הנוגע במת טמא ואין בנה של השונמית טמא, אמרו בנה של השונמית כשמת כל שהוא עמו בבית טמא טומאת שבעה כשחי הוא טהור לקודש", הרי כשחי חוזר להיות טהור לגמרי.

יא. הסכים בחיי לנתוח לאחר המות

אם הסכים בעודנו חי שינתחוהו לאחר שימות אפילו לשם למוד גרידא, הבנין ציון והשואל ומשיב מתירים לנתחו וכן עיין בנו"ב (סי' י"י) ודלא כד' האוסרים מפני שאין בכחו למחול ולא מהני מחילתו, וכן מבואר בתוס' סנהדרין שם שמשום בזיונא ידידה יכול למחול, ועיין רש"י (שם מח) "מחיים אחליה לזילותיה וניחא ליה" ע"ש, ועמש"ל. ועוד מכיון שהוא לא חס על כבודו ובזיונו גם אנו לא נחוס, וכה"ג כ' אפילו גבי כבוד אב (עיין ב"ק צד), ועיין חת"ס שהפורש מדרכי הצבור אין אנו מוזהרין על ניוולו ע"ש, וגדולה מזו כ' האו"ז (ה' אבלות סי' תכב) שאין בהם חיוב קבורה כלל, וגם אסור להתעסק בקבורתו (גבי מאבד עצמו לדעת), אלא

שד' הרשב"א (בת' סימן תשסג) והביאו ב"י י"ד סימן שמה דמ"ש שאין מתעסקין עמו לא לגבי קבורה אמרו ע"ש, וכן ע"ש בש"ך סק"א, אלא שגד"ד יתכן שלא מתוך הפקרות עשה כן אלא לשם תועלת הרבים ושלדעתו מצוה קעביר, ומ"מ מכיון שהוא גם בזיון למשפחה לאו כל כמיניה אם לא שגם הם יסכימו ע"ז, ובאופן שכ"ז יעשה בדרך כבוד ולהביא אח"כ לקבורה את כל גופו ואבריו, ואם אפשר בגויות לא יהודים שאין אנו מצווים על קבורתם וניוולם ודאי שעדיף.

יב. בני המשפחה יכולים למחות ולעכב הנתוח

נראה שבני המשפחה יכולים למנוע את הנתוח לא בלבד מפני רגישותם היתרה מעלבוננו של מתם, אלא גם מפני שהם האחראים הישירים על בזיון מתם שהרי רק עליהם עיקר חובת הקבורה ורק הם העוברים על העשה דקבורה והל"ת דלא תלין וכמש"ל, ולפמ"ש"כ הרי עיקר דין קבורה הוא משום בזיון נמצא שאחריותם הוא לא רק על גוף הקבורה אלא ה"ה על כל בזיון וניוול המת.

ולא עוד אלא שבכחם למחות גם מצד בזיון דידהו ולכן אם אמר המת עצמו בחייו אל תקברוני אין שומעין לו דלאו כל כמיניה (סנהדרין מו). משום בזיון דקרוביו (רש"י), (רמב"ם רפ"ב מאכל, טוש"ע י"ד סי' שמח ב' וסי' שסב א). «והמוכר קברו כו' באין בני משפחה וקוברין אותו על כרחו (של לוקח ותקנת חכמים היא — רשב"ם) משום פגם משפחה» (כתובות פד, ב"ב ק, בכורות נב; ורמב"ם פכ"ד מה' מכירה ה"ז, טוש"ע חו"מ סימן ריו סעיף ז, וי"ד רס"י שסו), וע"כ אף במקום שהרשה בחייו זקוקים להסכמת בני המשפחה, (ויתכן לומר שאף במקום של ס"ג שהתירו יכולים לומר קים לי כדעת האוסרים, די"א שגם שאיסורא מצי למימר קים לי (ע' כנה"ג ה' דיינים סי' כה אות ט ועו"פ), וממילא אין גם מקום לויתור על בזיונם הם, ואפשר שבמקום ס"ג שאני ועצ"ע).

ולא עוד אלא אף כל אחד מישראל יכול למחות במקום שאסור לא רק מטעם ערבות, אלא גם משום בזיונם דידהו וכמ"ש הרמב"ן בתוה"א ובטור ש"ע י"ד סימן שמח ג, וש"ך דבזיונא דכולהו חיי קאמרינן ולא משום בני משפחה בלחוד, (וקבעו ברכה מיוחדת על קבורת הרוגי ביתר, הטוב למת והמטיב לכ"ע), וכ"ש במת שאין לו קרובים שקבורתו מוטל על כולם והוא הדין אם אין המשפחה במקום אסור להניחו בלא קבורה ועל כן אם אמר אל תקברוני אין שומעין לו וכמו שכתב הרמב"ן וטור

שם, וכן כתב הרמב"ם בהלכות זכיה (פרק י"א הלכה כ"ד) וכמ"ש בגמרא (כתובות מח), ואין לומר דכל זה דוקא בקבורה שאם אינו קבור הרי נראה לכל ובזיונא דכולהו חיי משא"כ נתוח, די"ל דכיון שהוא ידוע ומפורסם ה"ל כאילו נראה לכל וכעין מ"ש הלח"מ (פ"ח מה' מלכים ה"ב) גבי יפ"ת שהלקוחין לביתו הוי כמעשה ממש בפרהסיא ע"ש, וכן גבי אסתר קראו לה בפרהסיא ועיין תשב"ץ (ח"א סימן קנח) דכיון שנוגע לרבים הוי פרהסיא (וצ"ע בתוס' ישנים יבמות עו), וכ"ש אם משאירים אברים בלא קבורה כלל וניכר לכל הניגש אל החלל דהוי בזיונא דכולהו חיי ויכולים למחות.

סיכום:

- א. ניתוח שלאחר המות הוא גיוול ובזיון המת ואסור מן התורה.
- ב. יש עלבון וצער לגוף ולנפש המת.
- ג. אם משאירים מן המת בלי קבורה מבטלים מצות עשה דקבורה ועוברים על לאוין דלא תלין ולא תטמא את אדמתך ובירושלים חמור יותר. ואין מנוחה למת עד שישוב כולו אל העפר.
- ד. אם בידם של הקרובים להביאו לקבורה נמשכים דיני אנינות עד שיקבר בולו.
- ה. כשמחסרים אבר אחר המות נמנעת מז' קרוביו הכהנים מצוה ד"לה יטמא" המוטלת עליהם להטמא למתם. ולא עוד אלא שאסור להם להטמא, ונכשלים בזה.
- ו. ניתוח נפל אסור.
- ז. ניתוח לשם לימוד חכמת הרפואה נוסף לאיסורים המנויים לעיל, יש אוסרים גם מטעם איסור הנאה ממת. אך הרבה סוברים שמטעם איסור הנאה אין כאן.
- ח. ניתוח מת כדי להציל חולה אחר מצוי מותר. אבל לחולה שאינו מצוי עכשיו, אלא שמא יזדמן אסור.
- ט. ניתוח לשם בירור סיבת המוות, דינו כלחולה שאינו מצוי.
- י. מחלה תורשתית — מותר.
- יא. אם הסכים המת בעודו בחיים מרצונו הטוב, מותר.
- יב. העברת קרנית העין ממת לחי, יש להתיר. בשאר איברים צריך עיון.
- יג. בני המשפחה רשאים מן הדין לעכב את הניתוח. ובמקרים מיוחדים — כל אדם רשאי לעכב.

תנור גז, לענין בשר וחלב

טרם בואי לבירור ההלכה, אפרט אופן מעשיהו.

התנור הוא כמין קופסא סגורה מכל צדדיה, עם תחתית וקירוי, האש דולקת מתחת התחתית, הלהב עולה מתחלל שבצדדין מצד הקירות, ומתפשט בחלל התנור, על התחתית, יש כמין חומה של ברזל שעליה נותנים את התבניות, של האפייה, ישנם שני מושבים, או שלש, כפי גודל התנור, הקירוי, הוא מברזל שטוח רחב, לפני שיכניסו עניני האפייה או הבישול, מדליקים אותו כשליש שעה או יותר, עד שיתחמם, בשיעור שהיד סולדת בו ויותר, ואח"כ מכניסים את הבצק או הבישול, על הרוב משתמשים רק בתבנית אחת כי שתי תבניות אחת ע"ג השנית, לא נאפים היטב משני צדדין, כי האחת עוצרת להשנית שלא יכנס בה האש, המושבים שעליהם מונחים התבניות, הם מרוחקים אחת מהשנית, ויש הפסק גובה ביניהם.

השאלה נשאלה, (א) אם אפשר להשתמש בו, בתבשיל או אפייה, של בשר וחלב, היינו, בקומה אחת ישנם עניני בשר, ובקומה השנית עניני חלב או גבינה, בפעם אחת, (ב) לצד שבפע"א אסור, אם יש להתיר, אחת אחרי השניה, היינו אחר שבישל בשר אם יוכל אח"כ להכניס שם עניני חלב, או להיפוך אם הכניס מתחילה עניני חלב, אם מותר להכניס אח"כ עניני בשר, בעוד התנור דולק, או אח"כ בו ביום.

צדדי הספק הם, (א) מצד ריחא מילתא, שהריח של השני תבשילין מתערב יחד, ואז כל תבשיל ותבשיל, יש בו תערובת של ריח בשר וחלב, ובזה אחר זה, ג"כ, כל עוד שהתנור חם או אפי' כבר נתקרר, הרי הריח של תבשיל הראשון עודנו מתפשט בחלל, וכשמבשל התבשיל השני, נכנס הריח בתוך אותו התבשיל, (ב) אם נניח שריחא לאו מילתא, הרי יש מקום ספק מצד הקירוי, שהוא בבחי' כיסוי של הקדירה, שהחמיר בו רמ"א בסי' צ"ג ס"א ע"ש. והנני לבוא על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון בס"ד.

ריחא מילתא

(א) עיקרא דהאי מילתא בפ' כיצד צולין (פסחים ע"ו ב') אמר רב בשר שחוטא שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור, מאי טעמא מפטמי מהדדי, ולוי אמר אפי' בשר שחוטא כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, מ"ט ריחא לאו מילתא היא עבד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר, ופירש"י בשר שחוטא

וכו' בתנור אחד בשני שפודים זה רחוק מזה, אסור שהריח מן השמן נכנס לכתוש ומפטמו, וחוזר זה ומוציא ריח גם הוא וכ"ש שחוטה כחושה ונבילה שמינה, ורבנותא אשמעינן רב דלא נימא הואיל ואין ריחא נודף לא אסרה לה לשחוטה, ואשמעינן דשומן שחוטה מפטם לנבילה בריחא והדר מפקא איהי ריחא, ושם בד"ה אמר לך רב וכו' כ' רש"י וז"ל ואע"ג דקיימי תנאי כוותיה דרב, הילכתא כוותיה דלוי, דהא אפליגו בה אביי ורבא גבי בת תיהא במ' ע"ז (ס"ו ב') וקם ליה רבא בשיטתיה דלוי ואמר ריחא לאו מילתא היא, ואביי ורבא הילכתא כרבא וכן הוא בתשו' הגאונים, ואף משמו של ר' אליעזר בן יצחק נאמר לי דלא חייש לה עכ"ל, והנה שם בבית תיהא, (נקב נוקבים במגופת החבית להריח את היין לבודקו אם יכול להתקיים רש"י) ישראל בדעובד כוכבים אביי אמר אסור רבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא, ומשמעות מותר משמע דהיינו אפי' לכתחילה מותר. הישראל להריח יינו של עכו"ם ומדפסק רש"י כרבא משמע דאפי' לכתחילה מותר. (ב) והנה התוס' בע"ז שם ד"ה רבא וכו' חלקו על רש"י וז"ל דפ' כלוי, משום דרבא קאי כוותיה, ופי' דאביי ורבא בע"ז מצו קאי בין לרב בין ללוי, והו' טובא גווני דריחא, ריח החזק שבכולן פת חמה וחבית פתוחה דאסור לכ"ע, וריח בשר פלוגתא דרב ולוי, וקי"ל כרב וכו' דשאני הכא שהריח מזיק לו לפי שנכנס בגופו ולכך אמר דריחא לאו מילתא, וקי"ל כרבא, למטה מהם פת צוננת וחבית פתוחה או פת חמה וחבית מגופה, והמותר לכ"ע פת צוננת וחבית מגופה, ולענין ריחא דהתם הלכה כרב דאמר ריחא מילתא היא, ה"מ בתנורים שלהם שהיו קטנים, וה"ה תחת מחבת שלנו וכו' שאופין תחתיה הפשטידא, כמו כן ריחא מילתא, אבל בתנורים גדולים שלנו אין לחוש לריחא ובלבד שלא יהיה פי התנור סתום, ואין לחוש אם אפו פשטידא של בשר, עם טירט"א של גבינה בתנור א' בלבד שלא יגעו זה בזה, או עם האיסור וכו' כמו כן אם שמנונית האיסור על המרדה וכו' אסור ליתן היתר עליה כל היום מיהו כשאינה בת יומא אפי' לכתחילה וכו' עכ"ל.

(ג) נמצינו למדים דבדין זה דרב ולוי בבשר של היתר עם בשר של איסור, יש בזה מחלוקת רש"י ותוס' דלד' רש"י הלכה כלוי, ואפי' לכתחילה מותר כההיא דבת תיהא, דריחא לאו מילתא, ולד' התוס' הלכה כרב, דאינה ענין לההיא דבת תיהא שריח היין מזיק לאדם, ולכך אפי' רב מודה לרבא שמותר.

(ד) והנה גם בפי' ר"ח בפסחים שם, פסק כרב, ודחה דברי הפוס' כלוי ע"ש, וכן התוס' בפסחים כ' בשם ר"ת דפ' כרב ע"ש, וטעמם ונימוקם כדברי התוס' בע"ז משום מעשה רב דרבא מפרזיקא, ולכאורה דברי רש"י צ"ע, דמה יענה לדברי התוס' הנ"ל, ונראה, דרש"י ז"ל יאמר דאי מהא לא אריא, דהרי גם לוי עשה מעשה רב בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר, ואם רבא מפרזיקא סובר דריחא

מילתא הוא כפירש"י שם, ועבד עובדא כשמעתיה, מאי רבותיה מלוי שגם הוא עבד עובדא כשמעתיה, גם מההיא דמר בר ר"א דאמר אפי' במילחא אסור, י"ל דשם טעמא טעים משום דקשיא לריחא ודבר אחר, היינו לצרעת, ולכן במקום סכנא חשש לה מר משום טעמא דחמירא סכנתא מאיסורא, אף דבעלמא ריחא לאו מילתא היא, היינו לענין ממשות של איסור דלא הוי כאכל ממשות של איסור, אבל לענין סכנתא אפשר דגם טעמא דריחא זו קשה לצרעת, ובכן אין ראייה מזה שסו' בעלמא במקום שאין סכנה דריחא מילתא היא, גם מההיא דתני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותחא, אפ"ל דשם מיירי בשהיו קרובים זל"ו, ויש חשש לשמא ירד שומן מהצלי ונתערב עם הפת, ופלוגתא דרב ולוי, מיירי בשהיו השפודים רחוקים זמ"ז כפירש"י שם, ובכן אין מכ"ז ראייה דהלכתא כרב, דלא כרש"י ותשו' הגאונים שהביא רש"י שם, דטעמם ונימוקם עמם.

(ה) והנה הרמז"ל בפט"ו מה' מאכלות אסורות הל"ג פסק וז"ל אין צולין בשר שחוטת עם בשר גבילה או בהמה טמאה בתנור אחד, ואע"פ שאין נוגעין זב"ז ואם צלאן ה"ז מותר ואפי' היתה האסורה שמנה הרבה והמותרת רזה, שהריח אינו אוסר ואינו אוסר אלא טעמו של איסור עכ"ל, ומרן הכ"מ שם כ' ופסק רבינו כלוי דשרי וכ"פ בה"ג, והרי"ף בפ' ג"ה פ' כלוי וכו' מיהו כ' דע"כ לא שרי לוי אלא בדיעבד ע"ש, ופשוט דגם הרמב"ם הלך בשיטת הרי"ף דלא שרי לוי אלא בדיעבד ולכך פ' דלכתחילה אין צולין וכו' ואם צלאן מותר, וע"ע להרמז"ל בפ"ט הכ"ג שפ' גם ההיא דרבא מפרזיקא, ודרב כהנא בריה דרב חיננא ע"ש.

(ו) ולכאורה אם עיקר טעמם כס' רש"י משום ההיא דבת תיהא דקי"ל כרבא, הרי שם בבת תיהא התיר רבא אפי' לכתחילה, דכן משמעות הדברים שם שאמר וישראל בעכו"ם מותר, דהיינו דלכתחילה מותר הישראל להריח ביינו של עכו"ם, ואפשר דכיון בפלוגתא דרב ולוי, נאמר "שצלאו" משמע דהוא דוקא בעבר וצלאו, דאל"כ היל"ל אמר רב אסור וכו' ולוי אמר מותר וכו' ומזה משמע דהם המדברים רק בדיעבד, וההיא דבת תיהא דמשמע אפי' לכתחילה לרבא, צ"ל כמ"ש התוס' שם לסברתם, דריח היין הוא מזיק לאדם, ולכן אין בו שום הנאה כלל, ולכן אפי' לכתחילה מותר לד' רבא, ועכ"פ לד' רש"י שפיר יש ראייה משם דה' כלוי דריחא לאו מילתא היא לענין דיעבד מיהא בבשר גבילה עם בשר שחוטת דחמיר.

(ז) ובזה הן נדחה פי' התוס' שם בע"ז שכ' לרבא שם דיוזא לרב בבשר גבילה וכו' משום דריח היין הוא חזק, דאם איתא שסו' רבא דריחא מילתא היא כרב, ואסור בבשר גבילה אף בדיעבד, לא הוה ליה להתיר בבת תיהא אפי' בלכתחילה, משום דריח היין חזק ולהעלותו שתי דרגות, היה מספיק להעלותו

דרגא אחת להתיר רק בדיעבד ולא לכתחילה, גם מ"ש לד' אביי שיורה ללוי דשאני בבת תיהא שהוא נהנה ומריח מן האיסור עצמו, כאילו שותה מן היין עצמו, אבל התם אינו אלא ריח האיסור נכנס בתוך ההיתר והוא אוכל את ההיתר וכו', לס' זו מדוע לא התיר לוי רק בדיעבד, הרי אין כאן שום הנאה של איסור, גם א"א דטעם רבא המתיר בלכתחילה בבת תיהא, משום דריח היין חזק ומזיק לאדם, איך אביי יחלוק עליו מן הקצה אל הקצה, וחשיב ליה כאילו נהנה מן האיסור, ואוסר אפי' בדיעבד, הלא א"א להכחיש את המציאות, שריח היין מזיק, וכיון שריח היין מזיק, הרי אין הנאה בדבר המזיק, ולכל הפחות הי"ל להתיר בדיעבד, ובכן מזה מוכרחים אנו לומר, דעיקר פלוגתייהו הוא רק מטעם אי ריחא מילתא היא, או לא, כפירש"י, דרבא המתיר סו' דריחא לאו מילתא, ואביי האוסר סו' ריחא מילתא היא, והדרן לכללין דאביי ורבא הלכה כרבא, הסו' כלוי דריחא לאו מילתא היא כפסקו של רש"י ז"ל.

(ח) שוב עיינתי בהרי"ף פ' גיד הנשה, וראיתי דכיוונתי לדעתו במה שאמר כלוי לא התיר אלא בדיעבד משום שאמר "שצלאו", וע"ע הקושיות שהק' התוס' ואחרים על ס' רש"י כ' לחלק בטוטו"ד ע"ש, בדבריו, ועכ"פ מה שנלע"ד אנכי כתבתי ודוק.

(ט) והנה מרן ז"ל, בסי' צ"ז ס"ג פסק כהרמז"ל בההיא דרבא מפרזיקא, ודרב כהנא בריה דרב חיננא, ובסי' ק"ח ג"כ פ' בההיא דרב ולוי, כלוי דריחא לאו מילתא בדיעבד כד' הרי"ף והרמז"ל, בתנור קטן שאינו מחזיק י"ב עשרונים, ע"ש, וע"ש בש"ך בב' המקומות שכ' טעם לחלק בין פת שאפאה עם הצלי, בסי' צ"ן לההיא דסי' ק"ח משום דכיון דהפת אפשר לאוכלו בלא כותח הוי כלכתחילה, ומור"ם שם בסי' ק"ח בהגה, כתב בשם י"א דאין מתירין ריחא בדיעבד אלא א"כ התנור פתוח קצת מן הצד או למעלה במקום שהעשן יוצא ובמקום הפסד אין להחמיר בדיעבד אפי' סתום לגמרי, ושם בס"ב פ' מרן בד"א בצלי, אבל אם בא לבשלם בקדירה זה לעצמו וזה לעצמו אפי' בתנור קטן ופיו סתום מותר ואע"פ שפי הקדרות מגולה, ושם בש"ך כ' הטעם משום שאין המתבשלים אוסרים כ"כ מאחר שהקדרה מפסקת ביניהם וה"ה בצלי אם כ"א בקדרה ג"כ מותר, ואם התנור פתוח קצת אפי' לכתחילה מותר ע"ש, ושם בהגה, ודוקא שהתנור פתוח קצת, אבל אם הוא סתום מכל הצדדים כדרך שמטמינים החמינים, לצורך שבת אסור וכו' ע"ש.

(י) ובערוך השלחן שם אות י"ב, כ' ע"ד רמ"א הנ"ל ז"ל ביאור דבריו, דאמת הוא דגם בפיו סתום מותר אך בתנאי שלא תהא סתימה כסתימת דחמין לשבת, שסותמין כל סדק קטן וגדול, אלא היא סתומה, ומ"מ יש נקבים קטנים מן הצד דאז מותר אפי' לכתחילה, גם כשאין הקדרה מכוסה מלמעלה, אבל בלא

זה צריך כיסוי להקדרה, ולכן יש ליוהר כשמימינים הצאלינ"ט ושורקין פי התנור, וגם ארובת העשן סתומה, אם מעמידים בתנור חלב או מאכלי חמאה, צריך לכסות אותם או לכסות פיות הקדרות של בשר, וכשהמעלה עשן פתוח פשיטא דמותר אף לכתחילה, ושם באות י"ג וכן אפי' אם אפו פשטידס כשרה וטרפה בתנור א' ושלא בכלי על קרקע התנור ובתנור קטן וסתומה או ב' פשטידש א' של בשר וא' של חלב בכח"ג על קרקע התנור אם א' מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצ"ב מותר אף לכתחילה, וכ' הרמ"א דנוהגין להחמיר אפי' בתנור גדול וכו' נ"ל דלאו משום ריח, אלא דכיון דשניהם על רצפת התנור יש לחוש שיזוב מזל"ז וכו' עכ"ל.

יא) יוצא מכל האמור, א) בדין ריחא מילתא קי"ל כלוי דריחא לאו מילתא בדיעבד, ב) אין זה אלא בתנור קטן וכשצולין האיסור סמוך להיתר, אבל בכ"א בקדרה בפ"ע מותר אפי' הקדרות אינם מכוסות מלמעלה, ואפי' בפיו סתום, ג) הא דאסור במתום, הוא דוקא בשסתום מכל צד כדרך שמטמינים החמינים, שסותמים כל סדק קטן וגדול, אבל אם יש נקבים קטנים מן הצד מותר אפי' לכתחילה, אפי' כשאין הקדרה מכוסה מלמעלה, אבל במכוסה הקדרה אפי' סתום כדרך שמטמינים לשבת מותר, ד) וכשהמעלה עשן פתוח מותר גם בלי כסוי. יב) נבוא לנ"ד, לפי התיאור שתיארנו אופן מעשיהו למעלה בתחי' דברינו, שהקדירות אינם סמוכין זל"ז, אלא כל א' גבוהה מחברתה, וגם כל א' מונחת בתוך קדרה בפ"ע, או תבנית בפ"ע, וגם יש חללים מן הצדדין שבהם מתפשט הריח של התבשילין, ואינו אצור במקום אחד, הרי אין זה דומה לתנור שבו מטמינים החמינים הסגור מכל צד.

יג) זאת ועוד הנה העה"ש שם באו"י וי"א כ' מב"י בסי' צ"ז בשם רשב"א, דדוקא בימי חז"ל שהתנורים שלהם היו קטנים ופתחם למעלה, אבל לא בתנורים שלנו שהם גדולים ופתחן מן הצד ויש שאמרו דגם י"ב עשרונים א"צ אלא כ"ש בתנור שלנו אין בו איסור, אמנם י"א להיפך, אבל מרן הב"י דחה דב"ז בשתי ידים עיי"ש אבל יש שקיימו ס' זו, והעיקר כס' ראשונה ע"ש, ובכן הרי לס' מרן ז"ל שדחה הס' השנית, הרי גם בג"ד שיש לו פתח מן הצד, הרי יש בו עוד טעם לשבח להיתר.

יד) והנה כפי שכתבנו למעלה בתחי"ד, שעל הרוב אינם משתמשים בשתי האצטבאות בפעם אחת, הרי לא משכח"ל שיאפו אפי' בב' קדרות של בשר בפע"א, ומכ"ש בקדרה של בשר וקדרה של חלב בפע"א, ולא נצרכה אלא שאם במקרה אירע דבר זה, שהכניסו בפעם אחת ב' קדרות או שתי תבניות א' של בשר וא' של חלב, אין מקום לאסור, מטו"ט כל האמור, ואף שיש לחלק ולומר, דכאן אין החלל פתוח לאויר בחוץ, עכ"פ מכיון שהריח מתפשט בכל החורין והסדקים, הרי

בוה נחלש כח הריח, ולא נקלט עצמותו בגוף התבשילין, ומכ"ש דגם הם רחוקים זה מזה כנ"ל.

כיסוי הקדירה

(א) הנה רמ"א בסי' צ"ג ס"א כ' וז"ל ודין כסוי קדרה כדין קדרה עצמה, ויש מחמירים בכיסוי לומר דאע"פ שאינו ב"י, דינו כאלו היה בן יומו וכו' ומ"מ במקום שיש צד להתיר בלא"ה או שהוא לצורך שבת או הפסד יש להתיר אם אין הכיסוי ב"י וכו' ע"כ, והנה הש"ך שם סק"ד כ' משם מהרש"ל דדוקא באותם כסוים שהם קצרים מלמעלה ויש בהם כעין חלל וכו' ואז א"א לקנחם יפה שיהא נקי מן הרוטב והרתיחה שעולה שם, אבל באותם שהם רחבים למעלה ויכולה היד לשלוט בהם לקנחם יפה, אין לומר שהוא איסור בעין ומותר עכ"ל, וסיים שם דבשעת הדחק או שיש צד להתיר או בכיסוי רחב וכו' נראה להקל, וגם הד"מ צווח ככרוכיא על המנהג הזה וסיים דבריו ואי אישר חילי אבטליניה כי הוא מנהג טעות ואין לו טעם לסמוך עליו עכ"ל.

(ב) והנה לפי מה שנתבאר בתחי"ד אופן כיסוי של נ"ד שהוא רחב ושטוח, הרי אפשר להכניס היד ולנקות אותו יפה יפה, ואין כאן איסור בעין, ואפי' בב"י יש להתיר, ועוד אני אומר, שכאן בג"ד אינו בסוג כיסוי כלל דכל כיסוי הנאמר בדברי רמ"א הנ"ל, אינו אלא בכיסוי קדרה רגיל, דהיינו שהוא נתון ממש על הקדרה וסותם הקדרה כולה שאז כל הזיעה עולה להכיסוי ונדבקת בכיסוי ממש, שאין לה מקום לצאת בחוץ שהכיסוי סותם לה את הדרך, ולכן כל ההבל עולה שם ומתהווה זיעה ונדבק בכיסוי, לא כן בג"ד הרי הכיסוי הוא רחוק מהקדרה, והבל הקדרה הוא מתפשט בכל החלל של התנור מסביב, וכשפותחים את דלת התנור, תיכף ומיד יוצא ההבל מן התנור, ואם נשאר איזה הבל נשאר רק קצת מן המקצת, ומתפשט בכל החלל של התנור, ואין שום ממשות של זיעה בכיסוי מלמעלה, שירד ממנו להתבשיל שיבוא אחריו.

(ג) שום ראיתי בערוך השלחן ז"ל בסי' צ"ב אות נ"ה שכ' וז"ל והנה בדין הזיעה, מתברר לנו ממשנה דמכשירין, דל"ש זיעה, אלא במקום המוקף, ולא במקום גלוי, כמו בבירה שהקדרה התחתונה נתונה בה ועליה עומד העליונה, ועולה הזיעה, סביב סביב, שאין לה מקום לצאת, אבל במקום גלוי, כבתנורים שלנו, שיש אור, הזיעה עולה באור, ואינו אוסר הקדרה, הסמוך לו, וגם מתברר, דדוקא כשהעליון אין בו תבשיל חם, דאם יש בו ג"כ תבשיל חם, שעולה ממנו ג"כ זיעה, אין הזיעה של התחתון, פועל בו וכו' עכ"ל.

(ד) הנה שתיים זו שמענו מדב"ק, א. דאיסור זיעה, לא שייך אלא כשהקדרה נתונה ממש על קדרה התחתונה, שהזיעה עולה מסביב, ואין לה מקום לצאת, והוא ע"ד שכתבנו, דהכיסוי הוא דבוק ממש, על הקדרה שאז הזיעה אין לה מקום לצאת,

וכל הזיעה מתכנסת בהכיסוי מלמעלה, אבל במקום גלוי שיש אויר, הזיעה עולה באויר, ואינה מתכנסת במקום אחד, והוא ממש כפי שכתבנו, ב. אפי' כששתי קדרות, מונחות זו ע"ג זו, אם התבשיל העליון, הוא ג"כ חם שזיעה עולה ממנו, אין הזיעה של התחתון פועלת בו, ואינו נאסר העליון מזיעה של התחתון, מכיון שגם העליון יוצא ממנו זיעה, ובאמת שזה חידוש גדול, דאף שהם זה ע"ג זה ממש, אין לאסור את העליון, מזיעה של התחתון, אם העליון ג"כ חם, והדברים ק"ו באם אינם מונחים זה ע"ג זה ממש, אלא רחוקים זה מזה כנ"ד.

(ה) ועוד אני אומר, דבנ"ד יש עוד טעם לשבח לקולא, דכפי שביארנו אופן הדלקתו, שטרם שמכניסין את התבשיל או תבנית האפיה, מוכרחים להדליק את התנור, במשך שליש שעה לכל הפחות, בשביל שיתחמם התנור יפה יפה, שאז תצא האפיה אפוייה יפה, אחרת תתקלקל האפיה, והנה פשוט, דבאותם הרגעים שהתנור מתחמם, כל הנמצא שם בתנור ממה שנתהווה ע"י הזיעה של האפיה הקודמת או התבשיל נשמד ונשרף כליל, ע"י האש הלוהטת, שקדמה לבישול או לאפיה, ואין חשש לשמא ירד איזה מה שהוא, ממה שנתהווה מתבשילים הקודמים לתוך התבשיל או האפיה האחרונה.

(ו) מכל הנך טעמי תריצי שכתבנו, הרי אין מקום חשש בנ"ד, אם אפו או בישלו בו בשר מתחילה, ואח"כ בישלו או אפו בו עניני חלב, שירד מתבשילים הרא' או האפיה הרא' של הבשר, לתוך התבשיל או האפיה האחרונה של החלב, כיון דכבר כלה ונשרף הכל ע"י אש הלוהטת שקדמה לתבשיל האחרון, ואף במקרה שהכניסו שניהם ביחד, או תיכף אחר שהוציאו האפוי הרא' בעוד התנור חם הכניסו בתוכו השני, של החלב או להיפך, הרי כפי שביארנו, כיון שאין מונחים זה ע"ג זה ממש, הזיעה היא מתפשטת באויר, ואינה מתערבת, בתבשיל השני, בפרט אם שניהם חמים כפי שכ' העה"ש הנ"ל.

(ז) ובזה אין מקום חשש למ"ש רמ"א בהגה, סי' ק"ה, אם אפו או צלאו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולין אסור אפי' בדיעבד, וה"ה אם אפו פת עם בשר אסור לאוכלו בחלב, אבל בזה אח"ז אין לחוש אא"כ הזיעה המחבת משניהם דאז אסור אפי' בזה אח"ז אם היו שניהם מגולין דהוי ככיסוי של קדרה ע"ש, דכ"ז הוא רק אם הכיסוי דבוק ממש על שניהם, שאז מתערבים שני הזיעות יחד, ואוסרים אחת את השנית לא כן בנ"ד כפי שביארנו דהקירוי הוא רחוק וגבוה, וגם הוא רחב ושטוח, ויש אויר חלל בתוך התנור, ששם מתפשטת הזיעה והריח, אין מקום חשש להתערבות הריחות או הזיעות יחד, כפי שנתבאר בדברינו למעלה ראש.

(ח) עכ"פ מהיות טוב בודאי, שלא יכניסו שני תבשילים או ב' אפיות יחד א' של בשר וא' של חלב, ולפי מה שת' ארנו, בסדר האפיה בתנור הנ"ל, שמעולם

לא מכניסים שתי אפיות יחד הרי מילתא דלא שכיחא היא, ועל הרוב ג"כ אינם משתמשים בו רק בעניני אפיה, שאין להם הבל כ"כ, כמו בתבשילים, ואם במקרה בישלו ב' תבשילים יחד ודאי דאין מקום לאסור, בפרט פת עם תבשיל אחר, דיש להם על מה שיסמוכו, כפי שבררנו, ועכ"פ בעל נפש יחמיר לעצמו, שלא יכניס שני תבשילים או ב' אפיות יחד א' של בשר וא' של חלב, רק אחרי עבור כמה שעות שיצטנן התנור שאז מדליקים אותו מחדש, ושוהים שיעור שיתחמם היטב התנור, שאז אין מקום לשום חשש מכל הנ"ל, והוא ישכון בטח ושאנן מפחד רעה ח"ו.

ט) ושמעתי שהרב חלקת יעקב נשאל בזה והעלה להחמיר, ואין ספר זה מצוי אצלי לעמוד על טוב טעמו ונימוקו, וה' יאיר עינינו בתורתו להבין האמת לאמיתו, ולראות נפלאות מתורתו, אכ"ר.

י) אשר לענין הכשרו בפסח, כבר כתבתי בזה בספרי ישכיל עבדי ח"ו, בשולי סי' פ"ח בחא"ה, קחנו משם, ואכמ"ל.

בענין יבמה לשוק

יבמה שלבעלה הי' אח בעיר בלגראד שהנאצים כבשוה והרגו כל היהודים ואבד זכרו זה יותר מעשרים שנה אם מותרת היבמה לכל אדם בלי חליצה.

(א) כעין שאלה זו מצינו במהרי"ט סי' פ"א שהגאון ר' משה גאלאנטי זל"ה התירה, ובסימן פ"ב המהרי"ט חולק, יסודו של המהרי"ט לאסור מגמ' חולין דף ט' דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת ולפיכך כשנמצא ספק בשחיטה אסורה עד שיודע לך במה נשחטה, ופירש"י דכל בהמה עומדת בחייה בחזקת איסור של אמ"ה אעפ"י דהספק הוי בשחיטה אם הוי גבילה ואיסור של אמ"ה כבר פקע אעפ"י כ היא אסורה מטעם שמחזיקין מאיסור של אמ"ה לאיסור של גבילה וטריפה, וכ"כ גבי יבמה לשוק אף דשני איסורים הם משני שמות נפרדים אעפ"י כ מחזיקין מאיסור לאיסור, ואעפ"י שתוס' בביצה דף כ"ה ותוס' חולין דף ל"ז חולקין על פירוש רש"י דל"ש חזקת אמ"ה בעת שכבר פקע האיסור של אמ"ה שהלא נשחטה, והם מפרשים חזקת איסור של אינה זבוחה, ותוס' שבועות כ"ד דחה לפירושו של תוס' שאיכא איסור של אינה זבוחה, וספק הנ"ל הוי מחלוקת ראשונים משו"ה אוסר המהרי"ט.

אבל דברי המהרי"ט לא זכיתי להבין דהלא מצינו בגמ' יבמות דף ל' ובמשנה שם דכולן שהי' בהן ספק קדושין או ספק גירושין הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות, כיצד ספק בקידושין זרק לה ספק קרוב לה או קרוב לה, ספק גירושין כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, וקאמר עלה בגמ' ואילו בגירושין ספק קרוב לה לא קתני מ"ט אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה, אל תאסרנה מספק, וא"ת שמחזיקין מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק הרי לא הי' מעולם להצרה שום חזקת היתר לשוק דתיכף משמת בעלה שיצאתה מאיסור אשת איש הרי נולד בה ספק יבמה והרי מחזיקין מאיסור לאיסור, ועיין יד המלך שמחלק דאמ"ה וגבילה יכול להיות מציאות שיחולו בב"א וכמו דמוקי הגמ' לטרפה ואמ"ה שבאין בב"א, וכיון שיש מציאות ששני איסורים של אמ"ה וגבילה שיחולו בב"א לכן שייך בהן לומר דמחזיקין מאיסור לאיסור, אבל גבי אשת איש ויבמה לשוק לא יצויר שיהיו שני האיסורים האלו ביחד ואיסורים

אלו מתנגדים זל"ז לכן ל"ש לומר בהם מחזיקין מאיסור לאיסור. וחילוקו ג"כ בלתי מובן אם נפקע האיסור הראשון איך מחזיקין מאיסור שכבר נפקע לאיסור חדש שעדיין לא הי', ובאמת בתוס' יבמות דף ל' ע"ב ד"ה אשה זו, הק' כן וא"ת דהבא מוקמינן אשה זו בחזקת היתר לשוק ובפ"ק דחולין דף ט' אמרינן דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת דמחזיקין מאיסור לאיסור, ולפי"ד היד המלך מאי קושית התוס'.

ודבר נפלא ראיתי שהרשב"א ביבמות דף ל' מביא איכא דקשיא להו והא באיסור אשת איש היא עומדת ואפילו אם מת בעלה נעמידנה בחזקת איסור ואע"ג דאיסור קמא פקע דכוותי' אשכחן בעלמא דמחזיקין מאיסור לאיסור כדאמרינן בחולין דף ט' בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ומרשב"א הנ"ל ג"כ נדחה חילוקו של יד המלך, והרשב"א הנ"ל הביא תירוץ ומדחה אותו ואח"כ מביא תירוץ וחילוק נפלא, וז"ל: נ"ל לפרש דהתם גבי בהמה כ"ז שלא נשחטה כהלכה אסורה עד שיעשה בה מעשה המכשירה כמו מעשה השחיטה והילכך כיון שאתה בא להתירה ולומר דנעשה בה מעשה המתירה עליך הראיה, ודכוותיה הכא כיון שזו מתחלתה צרה לערוה היא ואילו מת בעלה ממילא הותרה לשוק, והרי מת וקברו מוכיח עליו, כשאתה בא לאוסרה ולומר שנעשה בה מעשה האוסרה עליך הראיה, ומרשב"א הנ"ל נדחה כל התשובה בסימן פ"ב של המהרי"ט, ודברי יד המלך נדחין לגמרי, ומרשב"א הנ"ל מפורש של"ש גבי יבמה לשוק דין מחזיקין מאיסור לאיסור ודו"ק, וכ"כ התוס' יבמות שהבאתי. ואעפ"י שראיה למהרי"ט מצינו ברשב"ם ב"ב דף קל"ה ע"א ד"ה נקל באשת איש בתמיה דאיכא איסור חזק והרי היא בחזקת איסור עד עתה ואל תתירנה מספק וע"ש בהגהות הב"ה, ואע"ג דעכשיו אינה אשת איש וליכא חנק רק לאו בעלמא מ"מ מאחר דקודם שמת בעלה היא בחזקת אשת איש עדיין בחזקת אותו איסור עומדת והו' איסור חנק ולא חנק ממש רק איסור חנק שהי' בה מקודם לא נסתלק ממנה עד שנפטרה מזיקת יבם, אבל דברי הגהות הב"ה הנ"ל לא זכיתי להבין כי במיתת הבעל כבר נפקע דין חנק ואין שום חנק עוד רק לאו בעלמא וממילא אין ראיה מזה, וגבי גידון דידן שבעלה מת לפני שנתים ואחיו יכול להיות שמת עוד משנים רבות קודם מיתת בעלה, לא הוי כלל דין יבמה שלא נפלה ליבום כלל והוי כלא איתחזק באחין כלל.

(ב) והנה אם יבמה לשוק הוי דבר שבערוה או שהוי רק לאו בעלמא והוי ככל איסורין, מצינו בגמ' יבמות דף צ"ב בעו מיניה מרב ששת עד אחד ביבמה מהו, ומסיק הגמ' כי תיבעי לך למשרי יבמה לעלמא, ופירש"י

עד אחד מתירה לשוק שאמר לה מת יבמך, ורבא אמר ע"א נאמן ביבמה מק"ו לאיסור כרת התרת לאיסור לאו לא התרת, א"כ חזינן דל"ה דבר שבערוה ולא איתחזק איסורא דבזה אין נאמן עד אחד, ורוב ראשונים פוסקים דנאמן עד אחד ביבמה להתירה ואיך נאמן בדבר שבערוה ואיתחזק איסורא, וצ"ע. וכ"כ מצינו בגמ' יבמות דף ק"ה ע"ב מעשה שחלצו בינו לבינה מי ידענא ואר"י אמר שמואל ועדיו רואין אותו מבחוץ ומאי הועיל בתירוץ הג"ל הלא בדבר שבערוה לא מהני עד שיראו את העדים ולא סגי במה שהעדים רואים אותם, ועיין בשו"ע אה"ע סימן מ"ב סק"ג צריך שיראו המקדש והמקודשת את העדים אבל אם ראו אותם שנים מחלון והם רואים ואינם נראים לו או לה אינם צריכים גט ואפילו אם שמעו העדים שאומרת שמקבלת לשם קדושין יכולה לומר שידוע אני שאין קידושין בלא עדים וכיוונתי לשחוק, ריב"ש. ועיין שו"ע אה"ע סימן קמ"ו דליבום בעינן עדים, ועיין תוס' קדושין י"ב ע"ב משמע דביבום צריכין עדים עיי"ש, ועיין מל"מ ושעה"מ, ובאמת צ"ע מדוע צריכים עדים ביבום ול"מ שניהם מודים הלא בקדושין ל"מ משום שחב לאחרים שאוסרה לעלמא אבל ביבום בלא הודאתם ג"כ אסורה לעלמא. אבל אי אפשר לומר כן, דלפי"ז כל חייבי לאוין צריך להיות מועיל לקדושין בלא עדים אם הם יודו בעצמם מפני של"ה חב לאחרים שבלא"ה הם אסורים, וע"כ מוכרחין לומר שזאת הוי חב לאחרים שמקודם הוי איסור לאו וכעת ע"י הקידושין נעשית אשת איש והוי חיוב מיתה ודו"ק, ויש לומר שלומר שחלצה ומותרת ל"ה דבר שבערוה מפני שאין עי"ז רק איסור לאו אבל לומר שיבמה שנעשית אשתו והוי דין אשת איש וגורמים ע"י עדותם חיוב מיתה זאת הוי דבר שבערוה, וראיה לזה מצינו בתוספתא בפרק מי שאחזו וגם הביאה הרי"ף שם באמרו שניים שנתייחדו עמו צריכה גט שני אחד א"צ גט — אחד בשחרית ואחד בין הערבים זה ה"י מעשה ואמר אין מצטרפין, וכתב הר"ן בזה וז"ל: אחד דא"צ גט שני שאפילו קידשה אין חוששין לקדושין שאין דבר שבערוה פחות משנים זה ה"י מעשה ואמר אין מצטרפין, ואע"ג דלגבי ממון קי"ל בפרק זה בורר דהלואה אחר הלואה מצטרפין אבל לגבי אישות דאם תזנה איכא בה דיני נפשות בעינן שיהיו עדים בבת אחת, א"כ חזינן מזה דעיקר קדושין דבעינן שניים והוי דבר שבערוה מפני שיכול לגרום לדיני נפשות אם תזנה תתחייב מיתה זאת הוי הדבר שבערוה, וצ"ע ע"ז מגמ' גטין דף ל"ג ע"ב באומר לשני עדים לעשות גט ואמר לזה בפ"ע ולזה בפ"ע דמהני לריב"ק, ותלא זאת נוגע לענין נפשות ומדוע מצטרפין וצ"ע, וכעין זה מצינו בגמ' קדושין דף ט"ו ע"ב דבן גרושה ובן חלוצה פסולו בשניים

ואמאי פסולו בשניים ועד אחד אינו מועיל לעשותו בן גרושה ובן חלוצה, ועיין תוס' רי"ד ובמעיד על אשה שנשבית או שהיא גרושה וחלוצה לפוסלה מן הכהונה כדבר שבערוה דמי כדמוכחא שמעתין והלכה כרבא, וראיה לתוס' רי"ד ממשנה מפורשת שמצינו בריש מס' מכות כיצד העדים נעשים זוממין מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה אלא לוקה ארבעים, וע"ש בתוס' ובכל הראשונים הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ולמה לנו כל זאת ומה צורך בעדים הלא עד אחד ג"כ די, וע"כ דצריכים עדים ולא די בעד אחד ומדוע לא מהני עד אחד, וע"כ דלפסול אדם לכהונה או אפילו לפסולו לעדות ולשבועה ג"כ בעינן עדים דוקא ול"מ עד אחד מפני שהוי כדבר שבערוה, — וכ"כ מצינו ברש"י ב"מ דף ל"ד ע"ב שמא יוציא הלה הפקדון, וע"ש פירש"י דהחשש דלא יפסלנו לעדות ולשבועה, דחשש פסלות דישאל אלים יותר מלהפקיע ממון, שלפירוש החת"ס שם משום דנראה כשבועה לבטלה וגנאי הוא לישבע היכי שמתברר אח"כ, לפירוש זה קשה דקיי"ל בחנוני על פנקסו דזה וזה נשבע ונוטל ולא חיישינן לשבועת שוא והלא אחד נשבע לשקר וצ"ע, אבל אנו מוצאין בנוב"י מ"ק חאה"ע"ז סי' נ"ד שמביא שאלה במי שמת בלי בנים ונשאר אח אילם שאינו ראוי לחליצה והאשה אומרת שהיתה תנאי בקדושין ועד אחד אומר כן ומביא שם את המרדכי בפרק מצות חליצה שכתב וז"ל וגם היתר יבמה לשוק הוי דבר שבערוה והנוב"י מפלפל שם שלא הוי דשב"ע ומשבש שם את המרדכי, ובב"ש אה"ע סימן קנ"ז סי"ב מביא את המרדכי הנ"ל וכתב דלא משמע כן משאר פוסקים, אבל בחידושי רעק"א על מס' גטין כ"ח מביא מתוס' יומא דף נ"ח ע"ב שכתב בחד תירוץ דקאי רק אחששא דהשולח גט משום חומר דאשת איש, ותמה הגרעק"א דמה חומר דא"א כאן הלא בין כך ובין כך איננה אשת איש דהרי היא ניתרת אם בגט או במיתת הבעל והחשש הוי רק משום יבמה דלא הוי רק חייבי לאוין לבד — וע"כ דיבמה לשוק הוי דבר שבערוה, וכ"כ מתוס' ב"מ דף כ' דאיך פשיט איסורא מממונא, שטרי חליצה ומיאונין תנן, ועי"ש בתוס' דהא דלא ילפינן איסורא מממונא היינו רק מחומרא דאשת איש, ושטרי מיאונין דל"ה רק קדושין דרבנן ואם מיאנו ליכא חזקת איסור כלל דמעולם לא היתה א"א כלל וצ"ע, והביא שם את המרדכי מפרק מצות חליצה הנ"ל, ועיין ברעק"א שמביא ג"כ את המרדכי והנמוקי יוסף שכתבו בהדיא בפרק מצות חליצה דחליצה בעינן בפני שני עדים דהוי דבר שבערוה.

(ג) מצינו במשנה גטין דף כ"ח ע"ב על עיר שכבשוהו כרקום וכו' נותנין עליהם חומרי חיים וחומרי מתים, ומובא ברא"ש שם בשם הירושלמי

ובלבד כרקום של אותה מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כליסטים הם ונותנין עליהם חומרי מתים, ועיין בקרבן נתנאל שם שמביא בשם הרשב"א שמיירי היכא שלא נכבשה עדיין אפי"ה בכרקום של מלכות אחרת נותנין עליהם חומרי מתים, ועיין בב"י סימן קמ"א באה"ע שמפרש כן, ועיין בגמ' כתובות דף כ"ז כאן בכרקום של אותה מלכות פירש"י שאינו רוצה להשחית את בני העיר וכשכובש עיר הסמוך לו לממשלתו שומרה והיא למס עובד, ובתוס' מפורש להיפוך שבכרקום של אותה מלכות שיושבין בטח לפי שאין אחריהן מחנה ויש להן פנאי לגסך ולבעול אבל חיל של מלכות אחרת שאימת מלכות עליהן אין להם פנאי, וכן פירש ר"ח ור"ת, אבל בנידן דידן שכבשו את העיר הזאת שהי' האח שם והנאצים ימ"ש כבשו זאת והיו הורגין כל האנשים ובפרט מי שהי' חושבים אותו ליהודי וכש"כ קומוניסטים והאח הי' ידוע לקומוניסט, באופן כזה לכל הדעות ולכל הראשונים בודאי הרגו את כולם ואותו ג"כ בתוכם כי כן נהגו להרוג ולחמוס, וא"כ לפי"ז הרי היבמה זאת שמעולם לא היתה יבמה כי האח נהרג עוד עשרים שנה ויותר מקודם שמת בעלה א"כ צריכה להיות מותרת לכו"ע.

(ד) ומצינו במרדכי שלהי יבמות שר' אליעזר מוורדון אומר שבמים שאין להם סוף אינה אסורה לעולם אלא לפי אומדן חכמי הדור שתמתין איזו שנים עד שנאבד זכרו, וכן פסק הרמב"ם בה' נחלות פ"ו ה"ג מי שטבע במים שאל"ס בכל אלו דברים וכיוצא בהם אם אבד זכרו יורדים לנחלה על פיו בעדות זו אעפ"י שאין משיאין את אשתו שאני אומר שלא החמירו בדברים אלו אלא באיסור כרת אבל בממון וכו' ואבד זכרו ושמעו שמת יורדים לנחלה וכו', ועיין בתשובת מבי"ט ח"א סס"י קל"ה מקיל באבד זכרו ביבמה ובנידן דידן שאבד זכרו יותר מעשרים שנה וחקרו ודרשו הרבה מותרת לכו"ע, ועיין חמדת שלמה שמתיר כעין זאת, ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ג סימן תקס"א בנתיחדה עם בעלה הגרוש ומת בלי בנים שאינה צריכה חליצה, דדוקא בא"א דחמירי מצריכין גט מספק אבל גבי יבמה דל"ה רק לאו לא החמירו.

(ה) בנידן דידן הוי ספק ספיקא להתיר שמא נהרג ואת"ל שלא נהרג הרי אחיו הי' מהקומוניסטים שהוי ליה דין מומר, ולשיטות הגאונים מומר אינו זוקק ליבום, ועיין משכנות יעקב שמתיר ע"י ס"ס בלי חליצה. וראיה גדולה לזה שמצינו בגמ' בבא בתרא דף קל"ד ע"ב אמר בשעת מיתתו יש לי בנים נאמן ותגשא לשוק, יש לי אחין אינו נאמן לאוסרה, ופירש רשב"ם ע"ז דמשני התם דלא מחזקינן האי גברא בשעת מיתה לא באחי ולא בבנים וקיימא הך איתתא בחזקת שאינה זקוקה ליבם, דספק ספיקא היא

שמא יש לו בנים וא"ת אין לו בנים שמא גם אחים אין לו ומותרת לשוק. א"כ מפורש דמתירין יבמה ע"י ספק ספיקא ודו"ק, וצריך עיון מהרשב"ם הנ"ל על הפר"ח באו"ח סימן תקפ"ט דטומטום אינו מוציא את מינו בתקיעת שופר והקשה הפר"ח הלא הוי ס"ס שמא התוקע זכר ואת"ל דהוי נקבה שמא השומע ג"כ נקבה, ומתוך בשם הרא"ם דס"ס בתרי גברא לא אמרינן. ובהרשב"ם הנ"ל הוי ס"ס בתרי גברא שמא יש לו בנים ואת"ל שאין לו בנים שמא אין לו אחים ג"כ וצ"ע, אבל בנידון דידן הוי וס"ס בחד גברא שמא מת ונהרג משנים רבות ואפילו את"ל שחי שמא מומר אינו זוקק ליבום ודו"ק, וראיה לזה יכולין להביא מגמ' חולין דף י"א מנה"מ דאזלינן בתר רוב, רב כהנא אמר אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטלי' וליחוש דלמא טרפה הוא, וע"כ דאזלינן בתר רוב, וע"ז צ"ע אפילו אם אזלינן בתר רוב הלא אזלינן בתר ספק ספיקא דהוי ג"כ מטעם רוב וא"כ צ"ע איך הורגין את הרוצח הלא הוי ס"ס שמא הנרצח טרפה וכ"כ הוי ספק שמא הרוצח טריפה וג"כ פטור ממיתה מפני שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה א"כ צריך להיות פטור ממיתה מטעם ס"ס ואיך מהני רוב נגד ס"ס, וע"כ הוי ראיה דס"ס בתרי גברי לא אמרינן, ויש לפקפק ע"ז דספק שמא הנרצח טריפה הוי ספק שע"ז א"א להרוג הרוצח אבל הספק שמא הרוצח טריפה ל"ה ספק כלל שאם הוא טריפה ונהרג אותו הלא הורג טריפה פטור א"כ מאי חשש איכא בזה. אבל אפשר לומר דחובל בטרופה איכא לאו, דהאם מותר לחבול בטרופה, וא"כ איכא חשש בהורג את הטרופה שמא איכא איסור חבלה, והוי כמו שכ' התוס' בב"ק דף פ"ה ע"ב חרשו נותן לו דמי כולו ומוכת מהכא דחרש לא שוה מידי ובפ"ק דערכין תנן חש"ו נידרין ונערכין, ור"ת מחלק בין חרש בידי אדם לחרש בידי שמים, ור"י מחלק בין חרש שהוא בר אומנות לאינו בר אומנות, והאם בחרש יהא היתר לחבול, ועי"ש בתוס' ד"ה נהי ועוד אטו אם חבל בחרש וכי יפטר מריפוי צער ובושת, וצ"ע. וכ"כ צ"ע בתוס' ב"מ דף ז' ד"ה מפריש עליהן עשרה שיין והן שלו, והק' תוס' תימה דבפ"ק דבכורות דף י"א אמרינן דשה אחד פוטר כמה פטרי חמורים ולמה צריך עשרה שיין, — ולכאורה יכולין לתרץ קושית התוס' דהא קי"ל ספק ספיקא מועיל בכ"מ, א"כ אם מפריש שה אחד לפטור עשרה פטרי חמורים אי אפשר לומר שהן שלו, דהא על שה זה יש לכהן עשרה ספיקות שהן שלו שמא הראשון הוא פטר חמור ואפילו אם הראשון אינו פטר חמור שמא השני ושמא השלישי ורביעי וחמישי וששי ושביעי ושמיני ותשיעי ועשירי שמא כל אלו הם פטרי חמורים, א"כ השה הרי זה ממון כהן מטעם עשרה ספיקות ממילא אי אפשר לומר והן שלו, לכן מפרישין עשרה שיין ואז על כל אחד הוי רק ספק אחד

משו"ה הן שלו, אבל א"ת שס"ס בתרי גופי לא אמרינן א"כ ל"ה כלל ס"ס משו"ה מק' התוס' שפיר ודו"ק. וכ"כ יש להסתפק במכה אביו טריפה אם חייב מיתה, וראיה לזה מגמ' תולין דילמא לאו אביו הוא, ויש גורסין דילמא טריפה הוא ולפי"ז מכה אביו טריפה פטור, וא"כ איך הורגין מכה אביו הלא איכא ס"ס דילמא לאו אביו הוא ואפילו אם אביו דילמא טריפה הוא וג"כ פטור, וצ"ע אם זאת הוי ס"ס בתרי גברי, ועיין חתם סופר אה"ע ע"ד. מכל הנ"ל אנו יכולים להתיר האשה שאח בעלה הי' בעיר בלגראד, ויותר מעשרים שנה עוד קודם שמת בעלה, כבשו הנאצים את העיר והרגו את כולם. ואבד זכרו.

הרב אברהם משה פינגרהוט [זצ"ל]

בענין זקוקה ליבום

בשאלתי אודות אשה שמת בעלה חדש ימים אחר הנשואין ולא הניח אחריו בנים ר"ל והאלמנה בקשה מהאחים חליצה, אך האחים לא רצו לפוטרה בשום אופן, וכמו שה' א' נשארה עניה ולמרות השתדלות חכמי העיר אצל האחים לא הועילו מאומה הלכה ונשארה לאיש זר בנשואין אורחיים, וילדה חמשה ילדים, שני בחורים מתו, ונשארו בחור אחד ושתי בתולות שאתה מהן נתארסה ליהודי. ושאלתם אם ה' לדים כשרים לבוא בקהל ה'.

תשובה:

הנה לכאורה נראה לדון האשה הזאת כמו שומרת יבמה שנשאת לזר, ואע"פ שלא נשאו כדת משה וישראל אבל מ"מ ע"י נשואין האורחיים היו דרים ביחד כמו איש ואשה וילדו בנים ובנות על שמותם יחד וא"כ יש לחוש עי"ז שבעל אותה לשם קידושין ואם יש מקום לספק זה אם כן הוי ליה כמו נשאת לזר שכתב המחבר (א"ה ס' קנ"ט ס' ב) וכן שאר פוסקים נשאת לזר אפילו בשוגג מוציאה בגט וכו' אלא שאין הולד ממזר וי"א שהוא ממזר מדרבנן. ומתחילה צריכים אנו לבאר קדושין בביאה היאך נגמרינן, אם יחוד לחוד בלא שום הודעה ואמירה סגי, או לא?

דהנה המחבר (בא"ה ל"ג) כתב וז"ל בביאה כיצד אומר לה בפני שני עדים הרי את מקודשת לי בביאה זו ונתיחד עמה בפניהם הרי זו מקודשת אע"פ דחוצפה היא, ואין דינה אלא כמאורשת ולא כנשואה ע"כ וכן כתב הרמב"ם (הלכות אישות פ"ג הל' ד') וז"ל ואם קידש בביאה אומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת או הרי את לי לאשה בבעילה זו וכל כיוצא בזה, ומתיחד עמה בפני שני עדים ובוועלה. מלשונם משמע שהעדים צריכין לשמוע לשון הקדושין, ואם לא שמעו שאמר כן אפילו נתיחד בפניהם ובעל הוי רק בעילה בלי קדושין.

וכד תעיין בסוגיא (גיטין פ"א.) תנן המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי ב"ש אומרים אינה צריכה הימנו גט שני ובית הלל אומרים צריכה הימנו גט שני אימתו בזמן שנתגרשה מן הנשואין ומודים בנתגרשה מן האירוסין שאינה צריכה הימנו גט שני מפני שאין לבו גס בה. ואוקימנא בגמרא דמתניתין בלא ראוה שנבעלה במאי קמפלגי דאיכא עדי יחוד וליכא עדי ביאה ב"ש סברי לא אמרינן הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה, וב"ה סברי אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ומודים בנתגרשה מן האירוסין שאינה צריכה הימנו ג"ש דכיון שאין לבו גס בה לא אמרינן הן הן עדי ביאה. ע"כ.

וכתב הדרכי נעם (חלק א"ה סימן מ"ו) בתוך התשובה וז"ל ואם איתא שקדושי ביאה צריך שיאמר בפני העדים מה שכתב הרמב"ם א"כ אפילו נתגרשה מן האירוסין כיון שאמר לה בפני עדים כך ונתיחד עמה נימא דהוי מקודשת ודאי שהרי אפילו פנוי עם פנויה שלא הכירו זה ולא גייסו אהדדי אם אמר לה דברים אלו ונתיחד עמה בפני עדים הווי קידושין גמורים כל שכן הך שכבר היתה ארוסתו ושייך בגוה. אלא על כרחך לומר דקדושי ביאה נגמרים בעידי יחוד מבלי שום אמירה והודעה לעדים והיינו דאמרינן אליבא דב"ה הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה אלא שמה שכתב הרמב"ם ומרן ז"ל שצריך שיאמר לשון כלשון קדושי כסף הוא משום דאיירי באשה פנויה דעלמא שבא זה לקדשה ע"י ביאה ולאפוקי מסברת הגאונים (פרק י' מה' גירושין הי"ט) שאמרו משמן (הובא ברי"ף דיבמות פ"ב) שכל אשה שתבעל בפני עדים שצריכה גט מחזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והגדילו והוסיפו בדבר זה שעלה על דעתם עד שהורו שמי שיש לו בן משפחתו חוששין לו ולא תתיבם אשתו שמא שחרר שפחתו ואחר כך בא עליה וכו' וכתב על זה שכל דברי' רחוקים הם בעיני מדרכי הוראה ואין ראוי לסמוך עליהן שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגרשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם וכו' ולכן להוציא מסברא זו כתב הר"מ שכשבא אדם לקדש בביאה צריך שיודיע דברים אלו שהוא מקדש אותה בביאה דאל"כ אפילו יש עידי יחוד אמרינן דנתכוון לזנות ודלא כסברת הגאונים אבל כשלבנו גם בה שנתגרשה מן הנשואין בעידי יחוד די מבלי שום הודעה לעדים ואז סמכינן שפיר אחזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

ועכשיו בנ"ד שלבו גם בה כיון שהם נשואים באופן רשמי בגמוסי הממשלה ואז לא יתכן שבכל משך הזמן שהיה נשוי עמה שלא להתיחד עמה בפני שנים וי"ל הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה ובכן נאמר חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דלא שבק התירא ואכיל איסורא, דכיון דיכול לבעול לשם קידושין.

וכן נראה מתשובת הרדב"ז (ח"א ס' רע"ז) שכתב וז"ל בראוה שנבעלה לכ"ע צריכה גט וכו' וכל מה דאפשר לו לתקן מתקן, דאי בעיל לה לשם זנות אית בה תרתי חזא ב"ז דשאר נשים, ותו איסורא דידה דאחרי אשר הוטמאה, ומש"ה בעיל לשם קידושין לתקן שלא יהי' בעילת זנות אלא בעילת איסור וכו' עכ"ל. (לכאורה נראה שיש סתירה מדברי הרדב"ז כאן וממה שכתב בסימן שנ"א ח"א, וכבר עמדו האחרונים בזה) עכ"פ בנידון דידן אם נאמר חזקה זו הרי נדונה כנשואה ובנשואה י"א הולד ממזר מדרבנן.

איברא ראיתי בריב"ש ס' ו' שכתב על כיוצא בזה וז"ל מי שנשאת ע"י גוים וחוקייתם והיתה עמו כאשתו לכל דבר בחזקת אישות ונתעברה ממנו וילדה בן והלך האיש ההוא מעבר לים ולא שב אליה עוד, והשיב וז"ל אין באותן נשואין

ממש ואין בהן חשש קדושין אף אם היו בהם עדים כשרים, אבל אם יש לעיין הוא למשך שנשארה תחתיו, כיון שהיה מתיחד עמה בפרסום ונתעברה ממנו שמא נתכוון לשם קדושין דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. ואף על גב דבפנוי הבא על הפנויה בעינן שיפרש דבועל לשם קידושין אבל הכא שנשאה והתנה שתהא אשתו, וכן מתנהג עמה מנהג אישות איכא למימר דאין צריך לפרש אלא בסתמא שנתיחד בפני עדים נאמר הן הן עדי יחוד ה"ה עדי ביאה, אך אדרבה איפכא מסתברא דאפילו לדעת אותם הגאונים הסוברים דבסתם אמרינן לשם קדושין בעל הכא בנידן דידן זה לא בעל לשם קדושין דכיון דנשאת בחוקת הגוים וכו' הרי כאלו פרשו שאין דעתם לשם קדושין כדמו"י והרי היא אצלו כפלגש ופנויה וכו' ע"כ מדבריו הקדושים אנחנו לומדים לענין נידון דידן ג"כ שהאיש שהלך ועבר וכנס זקוקה ליבום ולא חייש להאי איסורא איך יחוש לאיסור בעילת זנות.

ויכולין לומר ג"כ סברת התרומת הדשן (סימן ר"ט) וז"ל עוד יש צד להתיר דהאיש נשוי כבר ואם היה וכו' שבעל היה פוגע בחרם ר"ג וכה"ג נוכל לומר דאין לחוש שבעל לשם קדושין כדי שלא תהא ב"ה, דאדרבא בעילת זנות עדיפא לענין חרם ר"ג ומאן לימא לן דהאי איסורא חמור ליה, דלמא האי חמור ליה דבעילת זנות לאו איסור חמור הוא וכו' ומסיים בסוף דבריו דבכל דהו דחינן להאי חוקה דאין אבבע"י, ויפה כתב הר"מ דהדבר רחוק מן הדעת לומר על איש ואשה שנתפתו ליצרם ונכנסו לסתור ולבעול שיבעל לשם קדושין, ועתה בדורותינו אינו מצוי כלל ע"כ דבריו בקיצור.

א"כ לע"ד גם בנ"ד יכולין ג"כ לומר סברא זו זאת אומרת שחזקה זו שאנחנו אומרים אין אדם בב"ז ומסתמא בעל לשם קדושין היינו דוקא כגון מי שיש יכולת בידו לקדש אותה ולבא אליה בהיתר, רק יצריה אלבשיה, אז אנחנו חוששין שמא כיון לטובה וחשב לשם קדושין. אבל אם כוונת הקדושין יגרע עדיין מעשהו בודאי בעל רק לשם זנות. וכן נראה מתשובת מוהריב"ל (כלל א' ס' ו') שכתב וז"ל דחזקה זו שאין אדם עושה בב"ז לאו בכל גברא אתמר וכי דייק לשון הרמב"ם פרק עשירי מהלכות ג' חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות באשתו משמע דח"ו אינה אלא במי שבורח מן העבירה. וכן יש לדקדק ממה שכתב סוף פ"ז המקדש בפחות משוה פרוטה או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקדושין הפסולין, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושין בעילתן בע"ז והרי בידו לעשותה בעילת מצוה. משמע דדוקא בישראל הכשרים אמרינן ח"ו. הרי ג"כ שמי שעובר בשאט נפש על איסור תורת משה ונושאים נשים בחוקותיהם לבד אין להם ח"ו וכן כתב הרשב"א בתשובותיו ס' אלף ס"ט וכתב וכיוצא בזה כתב הראב"ד.

הרי לנו חבל נביאים מתנבאים, שאם יש לנו לדחות חזקה זו דוחין אותה. וא"כ אין ספק לענין דידן שבודאי לא בעל אותה לשם קדושין, ולכן אין האשה הזאת גדונית כמו גשאת לזר, רק כמו זנתה לזר.

מעתה נבוא לעיין על שומרת יבם שזנתה, הנה שורש דין זה הוא (בסוטה י"ח:) אמר רב המנונא שומרת יבם שזנתה אסורה ליבמה ממאי מדקתני (במתניתין) שומרת יבם וכנוסה, אא"ב אסורה משום הכי התנה בהדה אלא א"א לא אסורה היכי מתנה בהדה והתנן זה הכלל כל שאילו תיבעל ולא תהא אסורה לו לא היה מתנה עמה אמרי במערבא לית הלכתא כרב המנונא אלא הא דקתני שומרת יבם וכנוסה, הא מני רבי עקיבא היא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאווין ומשוי לה כערוה. וכתב רש"י שם וז"ל אין קידושין תופסין באשה האסורה על המקדש בלאו, ורבנן פליגי עליו ואמרו בחייבי כריתות הוא דלא תפסי אבל בחייבי לאווין תפסי אלמא לרבי עקיבא משווי חייבי לאווין חמורות לענין איסוריהן כחייבי כריתות שהולד ממזר, ולגבי לאסור על בעלה גמי כי היכי דהבא על אשת איש שהוא בכרת אסורה על בעלה, כן הבא על שומרת יבם גמי שהיא עליו בלא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר (דברים כ"ה) אסורה על יבמה, ע"כ.

ובתוס' ד"ה שומרת וכו' פ"י אפילו רבנן דאמרי קדושין תופסין בחייבי לאווין ופליגי אדר"ע הכא מודו כדאמר בהאשה רבה (יבמות צ"ב:) דכתיב בה לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר לא תהא בה הויה לזר אלמא דקרא משוי כערוה דלא תפסי ביה קידושין משום דאגידה ביה והויא כארוסתו שזנתה. ע"כ ועיין בתוספות שאנץ שאלבא דרבנן אין הולד ממזר דלא שאני משאר לאווין ולא הוי כערוה. ובסוף פרק הערל ובפרק האשה רבה (צ"ב:) לענין אם יש ממזר מיבמה או לא כתבו התוספות ד"ה אבל חכמים אומרים אין ממזר מיבמה וכו' דלית הלכתא כר' המנונא. וכן כתב הרמב"ם (הל' יבום) וז"ל היבמה שזנתה והיא זקוקה לא נאמר על יבמה אלא רצה חולץ רצה מיבם, וכתב שם המגיד משנה לית הלכתא כר"ה וכן כתב הטור אה"ע ס' קנ"ט זנתה מותרת ליבום וכן פסק מרן בשלחנו הטהור אה"ע ס' קנ"ט ס"ק ג' וכן כתב רבינו ירוחם ז"ל בנתיב כ"ה ח"ג. וכן כתב הלבוש הלכות יו"ה בסימן הנ"ל וז"ל שומרת יבם שזנתה מותרת ליבם שלא מצינו שאסרה עליו התורה וכו' וכן כתבו כמעט כל הפוסקים.

ומצאתי להגאון נודע ביהודה ז"ל (מה"ק חלק א"ה ס' נ"ד) שהביא דברי המרדכי פרק מצות חליצה שכתב וז"ל וגם היתר יבמה לשוק היא ערוה כשמואל ורב דאמרו תרווייהו בפרק האשה רבה בעניותנו צריכה גט והולד ספק ממזר, ואין דבר שבערוה פחות משנים עכ"ל וה"נ כמה מילתא דתמיהי קחזינא בדבריו מש"כ כשמואל ורב דאמרי תרווייהו וכו' היא שלא בדקדוק דרב ס"ל שאפילו גט אינה צריכה, ואמנם אין כאן מקומו, אבל מה שהולד ספק ממזר, לא ידעתי לזה שורש.

שאם זנתה וילדה בזנות הולד כשר גמור ואפילו היא לא אסורה על היבם כמבואר בסוטה דף י"ח: שאין הלכה כרב המנונא וק"ו שאין הולד ממזר וכו' ומסיים דלדידן אינה כערוה אפילו נשאת, ורק אם נשאת אסורה ליבם ואפ"ה להרי"ף והרמב"ם הולד כשר ולדעת הרא"ש הוא ממזר מדרבנן. וכן כתב הרב גאלאנטי ז"ל (ס' ק"ה) שאין למנוע מלישא אשה ממשפחה שהם בני יבמה שנשאה לזר וכ"ש כשהם ספק. וכן מביא במקומם בסימן זה היד אהרן והכנה"ג. הראית לדעת דבזנתה כולם מודים שהולד כשר הוא ואין שום מחלוקת על זה דאין הלכה כרב המנונא.

ומעתה כיון שכן שאשה זו יש לה דין כשומרת יבם שזנתה והילדים כשרים, אפשר אם כשתרצה לומר בזו סברת חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אע"פ שרחוק סברא זו כמו שכתבנו ונאמר שבעל לשם קידושין וא"כ הוי לה דין כנשאת מ"מ להלכה אין הילדים ממזרים כמו שכתבנו וכמו שכתב הנ"ב. שהרי מרן בש"ע כתב בסתם ז"ל אלא שאין הולד ממזר וי"א שהולד ממזר. וכלל אצלינו בהוראה כשכותב מרן בש"ע שתי סברות והסברא הראשונה מביא בלשון סתם ואחר כתב וי"א הלכה כסתם. וכן הביא הרב הגאון שדי חמד בכללי הפוסקים ס' י"ג. ובפרט שהרי"ף והרמב"ם הם מסברת הסתם וא"כ לולי דמסתפינא היינו יכולים לדון אשה זו אף כנשאת מטעם חזקה מ"מ הילדים כשרים. ועיין בפתחי תשובה אה"ע ס' קנ"ט ס"ק ז'.

כ"ש וכ"ש אם נדון אותה כמו שהיא דהיינו רק בנשואין האזרחיים ולא היה להם כוונה אחרת א"כ יש לה דין זנתה שהילדים כשרים וכן כתב רבי חיים משה אלישר ראשון לציון בספרו משה האיש (חלק א"ה ס' כ"ג).

קנצי למילין דמכל מה שכתבנו נראה שהילדים כשרים לבוא בקהל ה'. אם יסכימו עמי רבנים הראשיים לישראל כי מציון תצא תורה, ובודאי שטוב לעשות כל המאמצים להפריד הזקוקה מהבועל כדי שתחלוץ כדין. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויאיר עינינו בתורתו הקדושה.

לשאלת הערלה בישראל

בירור הלכתי — כהצעה לפני רבותינו גדולי ההוראה שליט"א

א. בטור יו"ד סימן רצ"ד "אע"פ שמנהג עובדי אדמה להבריק הגפנים בכל שנה ושנה, התיר רבי יצחק לשתות יין וכו' ותרתי אני בלבי למצוא שום צד היתר להוציא רבים ממכשול והאריך בדבר וכו'" עייש"ה ובב"י, ובב"ה שם כתב: ובתה"ד כ' דין זה בסימן קצ"ג. ואיכא למידק הרי תקנו לדרים בחו"ל אבל הדרים בא"י האיך יהיו מותרים לאכול ענבים ולשתות יין שהרי ספק ערלה בא"י אסור, ומבריק ומרכיב בא"י אסור וכו' וכו' ועפ"ז יש להתיר דמסתמא לנטיעה אחת של ערלה יש מאתים של היתר, ועוד יש להתיר מטעם אחר משום דקודם שיעברו שני ערלה אינם עושים פירות, ואם עושים הם דקים חלושים שאינם ראויים לעשות מהן יין, אך למברכים אם אינם פוסקים אותם מאביהם עד שהם נפסקים מאליהם ואז ודאי עושה יין טוב צריכים אנו לטעם ראשון, עכ"ל. ובש"ע שם סעיף י"ז "... ויש למצוא היתר גם לבני א"י ביין של כרמי העו"ג, משום דרובא דגפנים לאו ערלה נינהו וכו'" עיי"ש.

והנה בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן תק"פ נשאל על פירות הארץ ובפרט על ענבים והיוצא מהם, ובתשובתו המתחילה כי רצו עבדיך את אבניה וכ"ש את פירותיה חתר להתיר מכמה טעמים: א. דאין מונים שנות הערלה משעה שעשתה פירות אלא משעת נטיעה. ב. דשתי שבתות ויום אחד חשוב שנה ומעט מן המעט עושים פירות לשתי שנים ושתי שבועות, ג. דלא הוי ספק ערלה האסור בא"י אלא א"כ הוחזק האיסור. ד. אע"ג דנתחזקו כרמים של ערלה כיון שאין אדם לוקח מתוכם או מחוצה להם מותר, ה. שאם אין כרם ידוע שכולו ערלה לא חיישינן למיעוטא דמיעוטא, ו. דס"ס אפילו מדאורייתא מותר, וכאן ספק מאותו כרם ואפילו ממנו — ספק מהנטיעות הזקינות שבו, ז. כל דפריש מרובא פריש, וספק ערלה בא"י תרתי בעינן שהכרם כולו ערלה וענבים גמכרים חוצה לו, לא בריחוק מקום מאוד. ולכן מסיק הרדב"ז, כי לאכול ענבים שם אסור דאיכא למיחש שמא מן הערלה נלקט אבל לקחת מהם הרבה לעשות יין או לקנות בשוק מותר דהא ערלה עולה באחד ומאתיים וכבר נתבטל האיסור בידי העכו"ם עיי"ש.

ב. הנה הטעמים הנ"ל לא שייכים בזמננו בישראל שנוטעים בשנים האחרונות מטעים חדשים, רבים וגדולים כ"י, מברכים ומפסיקין יניקתו מגוף האילן לאחר

זמן, מרכיבים סמוך לקרקע, ואין מאתים בארץ נגד הערלה. לנטיעת כרמי גפנים משתמשים בזמורות מושרשים ובשתילים מורכבים שגדלו שנה שנתיים במשתלה ואח"כ מעבירים אותם בלי גוש עפר לשתלם במקומם הקבוע בכרם. אופני ההרכבה רבים ושונים הם מאוד. מצוי בישראל ביותר הרכבת-ראש, הרכבת עין וטלאי. הרכבת ראש משתמשים בה בעיקר להחלפת זן בלתי רצוי בכרם והנמצא מפורז במספר קטן של גפנים, באמצעותו אפשר לקבל במשך זמן קצר גפנים מפותחות המניבות יפה כשנה לאחר ההרכבה. גיל הגפנים להרכבה זו היא מאחת עד שלש שנים. ההרכבה נעשית בגובה שלשה עד חמשה סנטימטר מעל פני האדמה, ולפעמים מוכרחים לגמם את גזע הכנה למטה מפני האדמה או למעלה ממידה הנ"ל. בהברכה רגילים כהיום להפריד בין ההברכה לבין גפן-האם רק כעבור שלש או ארבע שנים לאחר שהתחזקה יפה, ויש שאינם מפרידים כלל. אחוז מילואים בכרמים, בתנאי נטיעה רגילה וננוחים הם כחמשה אחוזים, ובתנאים גרועים — שלא נקלט השתיל — מגיעים אף עד 30—40 אחוז.

ובכן להיות שרבים השותלים יחורים מושרשים שכבר נעשו בהם במשתלה הרכבה וזמירה בלי גוש עפר כלל בגפני הכרמים, לכן לפי שיטת החקלאות כהיום נותנים העצים פירות רגילים, יפים, גדולים ועסיסיים גם בשנה השלישית לנטיעתם, להיות שהרי העצים הם במציאות כבר בני ארבע או חמש שנים ולכן כוחם אתם להוציא פירות נהדרים, אלא שמבחינת ההלכה נחשבים הגפנים האלו רק כנטיעות חדשות והם ערלה ודאית.

לצערנו ולבושתנו ישנם כורמים וסוחרים רודפי בצע שבוצרים את פרי הערלה ומוכרים אותם לשוק הסטונאים בערים הגדולות או מובילים אותם ליקבים שונים בערמה תחת מסוה של תעודות מזויפות וכדומה בדרכים עקלקלות, ומכשילים בזה את הרבים באיסור ערלה החמור.

ולהיות שהיתי קרוב מאד לעינים אלו בשנים האחרונות בהיותי חבר לועדת הערלה מטעם הרבנות הראשית ואגודת הרבנים בא"ק, אמרתי לדון בנדון זה לפני רבותי גדולי ההוראה שליט"א כי רק להם משפט ההכרעה הלכה למעשה.

ראשית עלינו לברר אם יש בנ"ד דין קבוע, כי גדולי הפוסקים הנ"ל קאו ואיירו בימיהם ובזמנם שכל הכרמים היו בידי זרים, כי הבורמים בארץ-ישראל היו עכו"ם. ולכן אפי' אחרי שמברר הרדב"ז בתשובתו הנ"ל באריכות ובפשיטות שספק ערלה בא"י אסור אף במה שנטע העכו"ם לעצמו בא"י, מ"מ כמובן מכיון שכל הכרמים והפירות הם של נכרים והם מביאים אותם לשוק אין כאן שאלת קבוע כיון דפריש הוא ביד גוי, משא"כ כהיום שב"ה רוב רובם של הכרמים בא"י הם בידי ישראל, מתעוררת ממילא שאלת קבוע.

קבוע

ג. בטור יו"ד ובש"ע סימן ק"י סעיף ג' "תשע חנויות מוכרות בשר שחוטת ואחת מוכרת בשר נבילה, לקח מאחת מהן, ואין ידוע מאיזה מהן לקח הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עכו"ם מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטת דכל דפריש מרובא פריש וכו'". מקור ההלכה בש"ס: פסחים ט: כתובות טו. חולין צה. נדה יח. ועיין ברמב"ם פ"ח מהלכות מאכ"א הי"א ובהרב המגיד שם.

לענ"ד יש מקום לחקור בטעם ההבדל בין ישראל לגוי, דבישראל הוי קבוע ובגוי פירש, דלכאורה כשנמצא ביד אדם ברדעת הרי אפשר לשואלו ולברר על ידו מאיזה חנות לקח, אלא שלהיות שגוי לא נאמן לומר שלקח מחנות כשרה כי אין לו נאמנות [להתיר, ולאיסור נאמן רק כל זמן שבידו כמבואר בפרק בתרא דיבמות] ודבריו לא מעלין ולא מורידין (ראה: רשב"ג בתוספתא דמאי פ"ה ובירושלמי שם פ"ו ה"ה, ועיין בש"ך יו"ד סימן קכ"ז ס"ק כ' באריכות דלעולם סלק עדותו של גוי כמאן דליתיה וכו') ולכן הספק לא נולד אצל הגוי כי לגבי דידי' אין נ"מ, ולגבי דידן לא נאמן ולא נסמוך על דיבורו, אם כן התחלת הספק נולד אך ורק אצל הישראל הלוקח ממנו, ואז הרי הוי פריש גמור כמו בנמצא בשוק ומותר, משא"כ בישראל שהוא בעצמו מסופק אולי טעה וקנה בחנות האסורה, א"כ תיכף לדידי' נולד הספק במקום הקביעות ואסור מטעם קבוע.

ונראה דבאם הישראל אינו לפנינו, אולי אז אמרינן מסתמא קנה בשר כשר, דלא מחזקינן אינשא ברשיעי לומר שלא דקדק בשעת קנייתו לחקור על כשרות הבשר בו בזמן שיוודע שיש חנות המוכרת בשר נבילה (ראה בספר "יד יהודה" מהגרי"ל ז"ל לנדא אב"ד סדגורה דף קמ"ג).

ובפרמ"ג סק"י שפ"ד אות י"ח משמע להדי' דבישראל אסור מטעם איכא לברורי כל זמן שהוא לפנינו, הרי דמטעם נאמנות קאתינן עליו.

ד. או שיש להסביר טעם ההבדל בין ישראל לגוי בצורה אחרת והיא: להיות שגוי אין לו שייכות באיסורים ולא עליו חל חובת הפרישה מנבלות אין הספק שנולד אצלו מתחיל ממנו שנאמר שנולד בקבוע, אלא הספק מתחיל מישראל שלקח אצל הגוי ואז הוי פירש, משא"כ בישראל שמחויב במצוות ומוזהר להבדל מנו"ט, הרי תיכף לדידי' נולד הספק במקום הקביעות. ונראה שכן הבינו להדי' בעל קצות החושן חו"מ סימן רצ"ב, ב, לענין ממון, דנכרי שמצווה ג"כ על הגול לענין זה דומה דינו של נמצא ביד נכרי כמו שנמצא ביד ישראל, וגם הנתיבות לא חלק עליו אלא מטעם אחר המבואר שם, אבל לא בעיקר הבנת

סברא זו, וגם בגליון רש"א שהביאם כאן הבין ככה, ולכן נסתפק לענין אבר מן החי שגם גוי מוזהר עליו, אי הוי קבוע אצלו עיי"ש. וכן הוא בדעת-תורה יו"ד סימן כ"ז אות ג', ובגילוי-דעת סימן ס"ג אות א. ובכתב-סופר חיו"ד סימן י"ו. ה. ההבדל בין שני הטעמים הוא לענין דינו של ישראל החשוד לאותו דבר, דאם נדון אותו מצד נאמנות הרי דינו כגוי, שהרי גם הוא לא נאמן לכך כדתנן בבכורות פ"ד משנה ז"ט ובש"ע יו"ד סימן קי"ט ס"א להלכה, ולפי"ז הוי הנמצא ביד ישראל חשוד "פירש" כמו הנמצא ביד גוי, משא"כ אם ההסבר הוא משום שאין לגוי שייכות במצוות הרי בישראל חשוד דגם הוא מוזהר וישנו באזהרות התורה וחיוב מצוותיה, אלא שחשוד הוא לעבור עליהן, אין התנהגותו החשדנית פוטרנו מעול המצוות ומשנה את דין ישראל שעליו, כי באמת לאמיתו הרי בירור האיסור נוגע גם לו כמו לכל ישראל אחר הכשר, אלא שהוא חשוד אצלנו לעבור בזדון ובשטא נפש על האיסור, ולכן אין רשעתו משנה את דינו ובאותו רגע שלקח מן הקבוע נולד הספק אצלו.

ו. מיהו כל זה בחשוד בעלמא, ברם במומר לחלל שבתות בעבודת קרקע בפרהסיא וכדומה דדינו כגוי ממש דיצא מכלל ישראל (כמבואר במסכת חולין דף ה. וברש"י שם ד"ה אלא וכו' דהעובד ע"ז — כופר בהקב"ה, והמחלל שבת — כופר במעשיו וכו' ובפוסקים: עיין יורה דעה סימן ב' סעיף ה. וסימן קי"ט סעיף ז, ובמגן אברהם סימן קפ"ט, א. וברמב"ם פ"ד הלכה י"ב מהלכות רוצח דהעובר להכעיס תמיד חמיר מעכו"ם, ועיין רמב"ם פ"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"ד, ובפ"ג מהל' שגגות ה"ז ובמל"מ שם. ובעיטור: ושמרו בנ"י את השבת, השומר את השבת הוא בכלל בנ"י וכו'). אולי יש לעיין טובא לכ"ע, והרי בעוה"ר רוב רובם של המשווקים פירות ערלה הם מסוג זה, ואולי לפי"ז אין אצלם דין קבוע לדעת תשובת הגאונים בש"ע אבן העזר סימן קנ"ז דמומר אינו זוקק ליבום. וראה נא בשו"ת אבני-נזר יו"ד ח"א סימן צ"ב אות ב"ה דבנותיהם של מומרים אסורות בחיתון כמו נכריות ממש, אם לא שמתנהגות כדת יהודית. מיהו אפשר לחלק בין מומר שיצא לדת נכרים לכופר ומחלל שבת קודש, וגם במומר גופא רבו הדיעות שכן זוקק ליבום, ואע"פ שחטא ישראל הוא, ואכמ"ל. עיי"ש בפוסקים ובתה"ד סימן רכ"ג, ראה באריכות בדרכי תשובה: יו"ד סימן ב' אותיות ס"ח-ע"ה, ובסי' ק"י אות ג' בשם הרוקח, ובסימן קי"ב אות ה. עיין: בש"ע או"ח סימן תמ"ח בט"ז ס"ק ד, ובסימן נ"ה במשנה-ברורה אות מ"ו-מ"ז, בשו"ת חתם-סופר חאה"ע ח"א סי' צ"ג, ובאב"מ סימן ז' ס"ק י"ג, ובמהר"ם שיק חאו"ח סי' רפ"א. ועיין מ"ש באבני-נזר יו"ד סימן ק"ט אות א: כללו של דבר דנין אותו (למומר) לכל הדברים להחמיר, ולא מטעם ספק, אלא שהוא גוי מחמת מעשיו וישראל מתולדתו ע"כ יש בו חומרי זה וזה.

ז. שו"ר בשו"ת "חמדת שלמה" לאא"ו הגאון זצ"ל בחלק אבהע"ו סימן א אות ג שכתב, "... וצ"ל הטעם דבנמצא ביד בר דעת, אם כן לדידי' נולד הספק במקום הקביעות, וע"כ כתב הפ"ח דנמצא ביד קטן חריף שסומכין עליו באיסורין הוי כנמצא ביד גדול. ולפי"ז ה"י נראה בנ"ד הואיל שיצאה מדת יהודית לגמרי בחילול שבתות והוית כנכרית לגמרי, אף דלשאר ענינים אמרינן אע"פ שחטא ישראל הוא, מ"מ לא שייך לומר דנולד הספק במקום קבוע דלענין זה נראה דהוי כנכרית כיון דאינה חוששת באיסורין כלל, ולענ"ד צע"ג לדינא בענין כזה".

ח. ברם כל זה לענין יקבים שבעליהם קונים מכורמים וכרמים שונים ואנו דנים אם לקבל משלוחי הענבים שהגיעו ליקב או לא, אחרי שהשתדלנו בכל האמצעים שבידנו לברר כשרותם ולא עלתה בידנו לודאות אותם, אבל לקנות פירות בחנויות שבעליהן קונים אותם בשוק הסיטונאים שמביאים לשם גם עררה, ואיש מאתנו כאן לא יודע בודאות גמורה באיזה כרם מוכרים ערלה רק שברור לנו כמעט שערלה נכנסת לשוק, אין זה קבוע לדעת החו"ד יו"ד ק"י ביאורים סק"ו והפר"ח ועוד, מכיון שאין ידיעת האיסור במקום הזה אף שיש יודע בעולם לא מיקרי קבוע, דכתב: ... אלא ודאי כל זמן שאין אצלו בשעת לידת הספק או אח"כ איסור והיתר ידועים במקומן לא הוי קבוע ע"ש. [וגם באנו למחלוקת הפוסקים בש"ך שם ס"ק י"ד ובדגול-מרבבה שם לענין אם ידוע שיש טרפה בחנות אחת ולא נודע באיזו מהן ולקח מאחת מהן וכו' עיי"ש]. וכן מפורש בתוס' זבחים דף ע"ג: בסוף ד"ה אא"ר משום קבוע וכו' ולא שייך כל קבוע אלא בדבר הידוע כגון תשע חנויות, תשע ציבורים וכו' שההיתר והאיסור שלהם ידועים במקומם, ועיין תוס' פסחים ט: ונזיר יב. ד"ה אסור וכו'. [נדעת הב"ח, הכו"פ והב"א ועוד אחרונים דאם יש יודעים ומכירים בעולם הוי קבוע, ולפי דעתם הרי גם בנ"ד הוי קבוע] ועיין בשו"ת דברי חיים יו"ד סימן נ"ג שדן לענין כשרות הציקוריא שיש שמעריבים בו שומן ד"א כתב: ... וגם בלא"ה אפילו אם ה' ידוע שרוב אינם מעריבים מ"מ אסור ליקח מביתם, והנה המוכר אינו מביא הציקוריא לבית הקונה רק כשהקונה כותב ומבקש ממנו שישלח לו וכו' ובהאי גונא הרי הוא כלוקח מן הקבוע ממש, דמה לי שלוקח ביד או שמצוה ליתן לו מן הקבוע, ולא יחלק על זה זולת חסר דעת וכו' ואין לפלפל רק במדינות רחוקות שהמה לוקחים מן הסוחרים במדינתנו וי"ל שלהם מיקרי פירש, אך עדיין גם בזה י"ל כיון שכבר שם איסור עליהם ביד ישראל המוכר שלקח מן הקבוע אסור ליקח ממנו וכו' עיי"ש. ובבית מאיר יו"ד סק"י, ג, כתב: דמסתימת לשון המחבר משמע אפילו נמצא ביד עכו"ם בביתו, אבל מדברי התוס' סוף פ"ק דכתובות משמע לכאורה דדוקא בשוק שרי דאחרת הרי הדר לנחותא וחשוב קבוע. ולפי זה יש להסתפק בנדון דידן בקונה בחנויות דאולי הדרי לקביעותי, שהרי הכל תלוי בשעת הספק.

ועיין בשו"ת אבן יקרה ח"ב סימן ק"מ בנדון בקבוקי כוהל מסתמיינים שנתערבו ברוב בקבוקי כוהל כשר מתבואות והם באוצר הממשלה דאין לאסור לבעלי חנויות לקנות משם מטעם קבוע, דהוי קבוע שאינו ניכר, וראה בספר דרך תמים (מובא בספר אלי' רבא סימן תרפ"ח ובדבר שאול ויוסף דעת) דלא אמרינן קבוע אלא כגון תשע חנויות וכו' שנתברר לנו איזה מוכרת בשר שחוטת ואיזה בשר נבלה, והשתא איתילד ספק על חתיכת אחת שלקחו — מאיזה מקום נלקח, משא"כ היכא דמספקא לן בחנות אחת אי מוכרת בשר נבלה או בשר כשר ויש כאן תשע חנויות בשר כשר ואחת בשר נבלה לא שייך לומר בזה דהוי קבוע, דהרי אנו דנים על גוף הקביעות אם חנות זו הוי מן הקביעות של איסור או מן ההיתר, ואזלינן בתר רובא דהיתרא. ועיין בצמח צדק החדש פס"ד, ח"א דף קצ"ה: בהוכחה דהידיעה מילתא היא אפילו מדאורייתא מדין קבוע.

מיהו ביורד לבצור בכרם גדול ויודע שיש בו מילוי של עץ ערלה ולא מכירו, באנו למחלוקת רבנן ור' יוסי במשנה ו פ"א דערלה דתנן שם: נטיעה של ערלה ושל כה"כ שנתערבו בנטיעות הרי זה לא ילקט וכו' רי"א אף יתכוין ללקוט ויעלו באחד ומאתים, ופירשו שם: במלאכת שלמה, תפא"י, משנה ראשונה ועוד בטעמם דת"ק דבמחובר לא שייך ביטול אפילו במאתים מטעם קבוע ואי לקיט פירות דשרינן להו דאמרינן כל דפריש מרובא פריש הוי מבטל איסור לכתחילה, ומקור פירושם ברש"י גיטין ג"ד: עיי"ש, ולר"י ח"ק אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת ולא חיישינן דלמא אתי לערב הנטיעה לכתחילה, ובמלתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. ברמב"ם בפיה"מ כתב: ואין הלכה כר"י, מיהו בפט"ז מהלמ"א הלכה כה"כ פסק כר"י [ועיין על הסתירה בכ"מ וברדב"ז] ולא עוד אלא שכתב "הרי זה לוקט לכתחילה מן הכל", ועיין בתוס' רע"א במשנתנו דהקשה דבגיטין משמע דר"י מיקל רק אם ביטל במתכוין אבל לא לבטל לכתחילה, ועיין בקול-סופר מ"ש ע"ז, ובאמרי-דעת שם: דודאי ס"ל דלערב איסור בהיתר לכתחילה אסור מה"ת אלא דכאן שכבר הוא מעורב עכ"פ בנטיעה, ונהי דלא נתבטלה בקביעתה בקרקע, מ"מ אין זה בגדר לכתחילה דיהא אסור מה"ת אלא משום גזרה וכו' עיי"ש. מיהו בחזון-איש ערלה סימן ג', נראה דלא ס"ל בפירוש המשנה דהוי קבוע דאורייתא אפילו לרבנן דמפרש בד"ה ומשנתנו וכו' ולפי"ז לר"י בטל במאתים גם במחובר משום דמדאורייתא ברובא בטל בין בתלוש ובין במחובר, והא דאינו בטל במחובר לת"ק הוא משום דתערובת במחובר הוא פשיעה טפי דבתלוש העירוב מצי לאונסו, אבל במחובר דלעולם הדבר ידוע, רק ע"י קלות ראש באיסורין הסיח דעתו ושכח והלכך קנסו חכמים שלא יהא כאן דין ביטול וכו' עיי"ש.

ואולי לפי מה שכתבתי לעיל אות ה, דאם בשעת לידת הספק אין האיסור ידוע בפני עצמו במקומו, אין זה בגדר קבוע ה"נ בנ"ד וכ"ש הוא במשנתינו בשנתערבו ואין אף אחד בעולם שיכיר דלא הוי בדין קבוע, ולכן נלענ"ד לא פירשו מפרשי המשנה הראשונים: הר"מ, הרא"ש, הר"ש, הר"ע והתוס' יו"ט משנתינו מטעם קבוע, וגם דברי רש"י בגיטין נד: נראה לפרש מ"ש: וכל זמן שהוא במקומה מחובר חשיבא ולא בטלה, כונתו רק לקבוע דרבנן מטעם חשיבת מחובר לא בטל כעין כל הדברים החשובים שגזרו חז"ל שלא בטלים. ולישנא מחובר הכי משמע, דאחרת הול"ל: דכ"ז שהוא מחובר במקומה וכו'.

וכן נלענ"ד דדוקא בעץ אחד של ערלה בכרם אמר ר"י שמותר ללקוט כשיש מאתים, אבל במילואים של הרבה עצים, אפילו יש כנגדם מאתים לא אמר, כפשטות לשונו בבבלי: אין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת, הגם שיש לבעל-דין להתעקש ולומר שכונת ר"י מכיון ששכרו מועט — אחד במאתים — לא גזרו, וא"כ לאו דוקא אחד דבהרבה הרי הפסדו גדול אם לא יהיה מאתים, מ"מ פשטות לשון המשנה בבבלי ובירושלמי נטיעה של ערלה ולשון רש"י והרמב"ם מורין דוקא נטיעה אחת מפני ששכרה מועט. מיהו בירושלמי טעמא דר"י "שכן דרך מידל בגפנים", ואפשר לפרש שכן הדרך ללקוט את הענבים אפילו מגפני ערלה שלא יקלקלו את העצים, וכיון שצריך ללוקטם כדרכם תמיד אין כאן משום מבטל איסור (ראה: מרכבת המשנה וחזו"א), ולפי"ז אולי צע"ק.

(ועיין בדרכי תשובה אות מ"ח בשם ס' מים חיים להפר"ח בחידושו לגיטין שהביא מדקדוק דברי הרמב"ם דמחובר לקרקע לא חשוב קבוע ובטל אבל דעת רש"י בגיטין דף נ"ד הוא דמחובר חשוב ולא בטל עיי"ש ובשו"ת פרי הארץ ח"ב סי' י"ג, ובשו"ת חקרי לב יו"ד ח"א סימן ק"ז בשם תשובת אדמת קודש ח"ב סימן י"ד שהרבה להשיב ע"ד הפר"ח וכ"ע מודים לרש"י דמחובר לא בטל עיי"ש לדינא).

ט. ודבר גדול ראיתי בשטמ"ק ביצה דף ז. בשם הריטב"א "דנכרי ששלח ביצים לישראל ביו"ט ואינם ניכרים אם היו מהיום או מאתמול שהן מותרים דבמאי דשכיח טפי תלינן, ורוב ביצים בעלמא מן הימים שעברו הם וכל דפריש מרובא פריש, ולא עוד אלא אפילו הלך שם ישראל ולקחן מביתו לא אמרינן, כדאמרינן בכתובות דהיכי דאולי איהי לגבייהו הוי ליה מחצה על מחצה משום קבוע, דהתם הוא דאתחזק ודאי פסול ואפילו חד, אבל הכא לא איתחזק בבית הנכרי ביצה שנולדה היום, כי שמא לא נולדה שם ואם נולדה שמא נאכלה קודם לכן וכו' וכן ה' הרב ז"ל מורה הלכה למעשה ע"כ אבל הרשב"א ז"ל אינו סובר כן וכו' "עיי"ש, וה"נ בנ"ד דכותי" לא איתחזק ערלה אצל סיטונאי זה שבעל החנות לקח אצלו היום, ושמא נמכר לאחר וכדומה כמה ספיקות. ועיין בבית-יצחק

סימן א' (שכתב לתרץ קו' החו"ד על הכו"פ הנ"ל) דלא שייך קבוע כי אם שיודע שבמקום זה יש שם ודאי איסור וכו' כגון בעיר אחת שבמקום א' שקונים שם בני אדם בשר יש חנות אחת בקביעות שיש שם נבילות, וא"כ הרי יש כאן במקום שהוא יכול לקחת כעת ודאי איסור, והרי יש כאן ספק אם יקח האיסור או ההיתר ורק דעל הרוב יקח היתר — בזה אמרין כל קבוע וכו' משא"כ כשיש איסור בעולם ואינו יודע באיזה עיר הוא האיסור וכו' הרי לא איקבע שם איסורא ומהיכי תיתי נחזיק שם איסור ואף שאין דלתות העיר נעולות מ"מ אין זה ודאי שיבא האיסור לעיר זו, ושמא האיסור בעיר אחרת ואין זה מיקרי איקבע איסור וכו' עיי"ש.

ולפי כל האמור לעיל יש לנו סמך גדול להתיר לקנות פירות בחנויות גם מדברי הרדב"ז ח"א סימן תק"פ בטעם הרביעי והששי המוזכרים לעיל אות א' בפתח מאמרי.

י. ברם באם נחליט דבכל זאת הוי הלוקח מן הכורם הישראלי או מיהודי המביא מכרמי ישראל (לעיל אות ה"ח) כלוקח מן הקבוע, צע"ג לפי הנהוג כהיום בשווקי ישראל, שעל כל ארגז פירות מודבק תו שעליו רשום שם המשק המשווק את התוצרת שלו, המין, הזן, המשקל וכדומה, ובכן אולי ע"י כך הוי דינו כקבוע, שהרי גם בשעת פרישתו נודע לכל אדם, ע"י הסתכלותו בתווית, מקום מוצאם וקביעתם מאיפוא הגיעו לכאן, וידוע לנו שבהרבה מקומות ישנם כרמי-ערלה, והרי לדידן הוי זה קבוע דאורייתא כיון דהוי כאלו פירש לפנינו ע"י בטיר"ד בשם הראשון כרמ"א יו"ד סימן ק"י סעיף ג', ובש"ך ס"ק כ"ג ובפר"ח י"ט, מלבד שיטת הר"ן בפגה"נ בסוגיא דבשר שנתעלם מן העין, דס"ל דאם לא לקח בידיו אף שראינו שנלקח מן הקבוע אינו אלא קבוע דרבנן, וברור שלפי שיטתו בדין קבוע, טעמו בזה משום דכיון דקבוע חידוש הוא אין לך בו אלא חידוש, כהך קרא דוארב לו וקם עליו, דשם עושה מעשה בידיו במקום הקביעות, ברם כל הראשונים והפוסקים הרי לא ס"ל כר"ן בזה.

יא. והנה לכאורה גם הרשימות של הרבנות הראשית לישראל — בעונת בציר הענבים — מפרסמים וקובעים את הכרמים ומכניסים על ידי פעולה זו את ענבי הארץ לדין קבוע גם לאחר שפירשו מן הכרמים כאמור. ולכן לפענ"ד יותר טוב לא לפרסם את כרמי-ערלה האסורים, רק לפרסם את הכרמים הכשרים שאין עליהם חשש ערלה וכלאי-הכרם כפי שהי' נהוג עד אשתקד, ובזה רק הכרמים הכשרים שנתפרסמו ברשימות ובעתונות נעשו קבועים ואולי ענבים מכרמים שלא נתפרסמו נשארו מפוקפקים ולא קבוע איסורייהו עוד בזה, מכיון שגם רבים מבין הכרמים הכשרים לא נתפרסמו מטעמים צדדיים אחרים, כגון: שלא פנו למשרדי הרבנות בעוד מועד, או מגדלי ד"א שהרבנות מסרבת לתת הכשר לבעליהם על ענבי כרמיהם מטעם קנסא וכדומה, והרי ברור שהעיקר

תלוי שהאיסור יהי' קבוע דאז נידון כמחצה על מחצה אף עפ"י שגם זהיתר קבוע, ובנדון דידן ההיתר קבוע והאיסור פריש. כמובן שעל משרדי הרבנות לעצמם, בכל הארץ, לדעת לחקור ולחגור מלחמה על כרמי-הערלה, ולאחוז בכל האמצעים שבידם נגד המשווקים ערלה, להתרות בהם שיפסידו הנאמנות שלהם לעולם, זאת אומרת שגם אחרי עבור שנות הערלה, לא תתן הרבנות לפרסם את כרמיהם ברשימות הכשרות ולא ירשו לשווק ענביהם שיהי' כשרים או ליקבים וכדומה, ועל זה צריכים לשמור בתוקף בלי יוצא מן הכלל.

יב. אמנם צד חסרון יש בדבר הרשימות של ענבים שאין עליהם חשש ערלה. שהרי אותם הכרמים שנתפרסמו בתור כשרים לא נכנסים לגדר הספק וממילא הרי בפשטות לא מצטרפים לביטולה של הערלה שאינה ידוע לנו, ומי ערב שבלעדיהם יש שיעור ביטול? דהרי כל שלא נכנס לספק לא מבטל כהא דתנן בתרומות פרק ד' משנה ח—ט בלבנות ושחורות [ועיין בהגהות וחידושי הרש"ש כתובות דף יד: ד"ה במשנה. אם רוב אנשי העיר משיאין וכו' דדוקא לענין ביטול לא מהני אותן שאינן בכלל הספק, אבל לענין דכל דפריש מרובא פריש מהני אפילו אותן שאינן בכלל הספק ומביא ראי' מ"ב כ"ג: ומסיים ודבר זה צריך עדיין תלמוד ואכמ"ל, עיי"ש. מיהו בתשובות גודע ביהודה תניינא חאו"ה סימן ע"א ובתשובות כנסת יחזקאל סימן כ"ד משמע להדי' דס"ל דגם לענין כל דפריש לא מהני אותן שאינן בכלל הספק, ראה בפ"ת יו"ד סימן ק"י אות ב' ובדרכ"ת שם אות נ"א מסיים בשם המנחת פתים: אמנם בלא"ה דינו של הרש"ש תמוה וראייתו אינה מוכרחת וגם בשפ"ד ס"ק כ"א מבואר ג"כ דאותן שאינן בכלל הספק לא מהני גם לענין כל דפריש וכו' עיי"ש ובדרכ"ת שם אות מ'].

אבל, הטוב והשכר המגיע לנו מהרשימות גדול מהפסדן, והוא: א. רוב של הכרמים הנקובים בשמותיהם ברשימות, בודאי אין עליהם חשש ערלה. ב. על ידי הרשימות מתפרסם בישראל כולו בפירסום רב וחשוב ענין איסור הערלה, חרדים לדבר ה' חוקרים בקניתם פירות ונזהרים עד כמה שידם מגעת. ג. והוא העיקר, כי על ידי כך מורידים הכורמים — המעוניינים בפירסום כשרות כרמיהם — את הערלה בעודה בפריחתה, ורבים מאבדים אותה בשעת ביקור שליחי הרבנות בהיותם בוסר, וגם לפעמים מורידים אף ענבים מבושלים.

יג. מיהו טרם עלתה ארוכה למכת הערלה בזה, מכיון שרובא דרובא של הכורמים המוכרים ערלה מסתירים את מקום מוצאם של הענבים, לא מדביקים תוויות נכונות על הארגזים של התוצרת שלהם ואף מכניסים סחורתם הפסולה תחת שמות מזוייפים של משקים וכרמים אחרים או בדרכים מפותלות

לא ישרות, וגם הקמעונאים מוכרי הפירות מזייפים בזה ששמים בארגזים פירות אחרים לאחר שנתרוקנו והתויות נשארו דבוקות בהם כבראשונה.

ויש נמי לדון כי אולי בדרך זו לא מיקרי קבוע מאחרי דלא הוי כעין „חנות אחת מוכרת בשר נבלה“ שידוע ומפורסם לכל שכאן מוכרים איסור (עיין תוס' זבחים ע"ט: סוד"ה אסור משום קבוע וכו') משא"כ בנ"ד שבעלי כרמי הערלה משתדלים בהיפך להעלים ולהסתיר את דבר מכירת ושיווק פרי הערלה, ובעיר אין מכיר ויודע בלעדס ולא הוי דומיא דזורק אבן לגו, שכ"א ידוע קבוע וניכר בשעת מעשה, וצל"ע אם בכה"ג שהבעלים מכחישים שמוכרים את הערלה שבכרמיהם אי נידונים נמי כקבועים כנ"ל, מכיון שאין איסור ערלה רק באכילתו או בהנאתו ומכירתו, ולא בגידולו בכרם כעין שיש — למשל — איסור בקיום כלאים שהמקיים כלאי הכרם עובר אע"פ שלא נהנה מהם, ובנ"ד אין עון במה שיש לו ערלה רק במה שנהנה מערלה והמכירה גופא בסתר והקונה ממנו גם הוא מסתיר הדבר כמוהו, ואולי זה לא הוי קבוע כנ"ל או דילמא הרי הכרם קבוע וצ"ע. כן יש לחקור אם ידוע רק למומחים יחידים הבקיאיים בהכרת עצי ערלה אי הוי בכלל גדר קבוע? וכנראה דלדעת הב"ח ודעמי' לעיל גם זה בכלל.

יד. ועוד נראה דלא הוי בנ"ד קבוע מטעם אחר, שהרי הכורם המומר או החשוד לאותו דבר יודע היטב בזמן הבצירה ומכיר בשעת לקיטתו מן האילן, שהוא בוצר ולוקט פרי ערלה שהרי הוא מכיר כרמו ופרדסו ויודע התאריך שנטע העצים, רק מכיון שהוא מומר לא איכפת ל"י ולא חש לאיסור החמור שהוא עובר, לכן אפשר לומר דאין זה נכנס בגדר הדין של קבוע כלל, דהרי בעל הכרם יודע בודאות גמורה שזה ערלה ואינו מסופק כלל ממי לקח והספק נולד רק אחרי שפירש ממנו ויצא מרשותו, בזמן שהפירות נמצאים כבר אצל הקונים ממנו ולא בקבוע אצל הכורם ומכיון שהספק התחיל רק בזמן שפירשו הרי שוב אזלינן בתר רובא. כן משמע בספר „יד יהודה“ הנ"ל ומפורש בחזון-איש יו"ד סימן י"ב אות י"ג בד"ה תשע חנויות וכו' עיי"ש באריכות. ושם בדיני ערלה אות מ"ה. ואולי זה תלוי בגירסא דבש"ס גרסינן: ולא יודע מאיזה מקום לקח, ובש"ע יו"ד הגירסא ולא ידוע מאיזה מהן וכו'.

עיין ברשב"א בת"ה הארוך בשער הראשון מדיני תערובות [הובא באריכות בשב שבעתא ש"ב פי"ח, ובקיצור בפרמ"ג יו"ד ק"י בשפ"ד ס"ק ה"י] שכתב: ומה שאמרו כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, הנ"מ בשלקח הוא מן הקבוע לפי שהספק נפל לו בקבוע, אבל אם לקח מן הקבוע ונפל מידו או שהניחו במקום חוץ ממקום קביעתו ולא נודע אם מן ההיתר המרובה או מן האיסור המעוט אין זה קבוע, שהרי לא נפל לנו הספק אלא בפירש

ובכל כי האי אמרינן כל דפריש מרובא פריש וכו' עיי"ש, וכ"כ בשיטה מקובצת ספ"ק דכתובות ובנמצא הלך אחר הרוב ואע"פ שממקום קבוע לקחה מי שנפלה לו אפ"ה שרינן דמ"מ כשנולד למוצא הספק בחתיכה זו כד פריש נולד לו.

וראה בשו"ת בית יצחק (שמעלקס) יו"ד ח"ב סימן קל"ו ובדרכ"ת ק"י אות מ"ג בנדון הפרמ"ג הנ"ל דכ': אבל מדבריו אין ראיה לנ"ד דהפרמ"ג איירי באופן שכל חנות ידועה וניכרת במקומה וא"כ יכול להיות שמי שלקח מן הקבוע יודע מאיזה חנות כשרה הוא ונמצא שלא חל שם איסור על חתיכה זו כיון דאזלינן בתר רובא הוי כודאי שהוא מחנות הכשרה ואמרינן דמן הסתם דהישראל שלקח מן הקבוע יודע שלקח מאחת החנויות הכשרות משא"כ בנ"ד.

עוד יש לחקור, אם דנים דין קבוע במעוטה ורובא דליתא קמן כמו בנ"ד. וראה בספר דעת מרדכי ח"א סימן כ"ח ענף ב, ובספר שערי ישר ש"ד פי"ב שדנו בכגון דא, ומיהו הראיה שמביאים שם מדברי השטמ"ק כתובות דף ט"ו דמבואר שם דברובא דליתא קמן לא דיינינן דין קבוע, מדחה בטו"ט בספר עין יהודה יו"ד סימן ד.

ועיין בכנה"ג בהגהות הטור אות ל"א, לענין ירקות שמביאים העכו"ם מהגנות והפרדסים, וידוע שיש ירקות שנורעים תחת הגפנים והרי הם כלאי הכרם אם יש לחוש לקבוע.

ועיין שו"ת מהרשד"ם חלק יו"ד סימן קצ"ג דכתב בנד"ו דטעם שכתב החכם השואל להקל משום דהוי ס"ס, שיש גינות שאין בהם כרם ובגנה שיש בה כרם יש ירק מתגדל במקום שאין בו כרם וכו' גם זה אינו נראה וכו' אע"פ שיש קצת סמך מדברי הר"ן פ"ק דקידושין, מתניתין הכי פירושה, ספק ערלה בא"י אסור כגון שיש בתוך הגן נטיעות של ערלה ונטיעות מותרות ופירות נמכרות חוצה לה בפתח הגן דומיא דסיפא וכו' וקאמר דבארץ ישראל אסור דכיון שעל פתח הגן הם נמכרים מוכח מילתא דפירות הגן הם וליכא אלא חד ספיקא ע"כ משמע דמפני שנמכרים בפתח הגן ליכא אלא חד ספק, הא אי הוי רחוק איכא תרי ספיקא, מ"מ סוף סוף נראה בעיני דלא הוי אלא חד ספק, ספק אם אלו הירקות נזרעו בכרם, ספק לא נזרעו בכרם ואין אתה יכול להפוך ולומר ואת"ל וכו' מיהו בסוף דבריו מצדד להקל מכח ס"ס אחר עיי"ש.

כל דפריש

טו. באם נחליט לפי הנ"ל, שאין על הפירות דין קבוע. הרי היתרם מכח רוב, כל דפריש מרובא פריש, כי בזמן שאנו דנים על כל משלוח ענבים

שהגיע לשוק או ליקב אנו אומרים שבא מרוב ענבים הכשרים הנמצאים בארץ. ברם, לבי אומר לי שהלכה זו לא נאמרה אלא בו בזמן שהמיעוט לא עושה פעולות יתירות ממה שעושה הרוב להגיע לאדם המסופק, אבל בזמן שאנשי המיעוט משתדלים ועושים כל מיני תרמיות ותחבולות שפירותיהם יגיעו להצרכם, ויד רשעה שלוחה, מכוונת ודוחפת את האיסור המיעוט ליקב זה שאנו דנים עליו, ואנשי הרוב הכשרים משווקים התוצרת שלהם אך ורק כרגיל וכמקובל, אין טעם לומר כל דפריש מרובא פריש, מכיון שלגבי הנדון הרי המיעוט מתהפך לרוב בהיותו בזול הרבה מענבים הכשרים ובתנאים מיוחדים נוחים, מכיון שבעל הערלה משתדל בכל כוחו להכניסם לכל מקום גם בלי ידיעתו של הסוחר או בעל היקב כי אין לו מקום מוצא לפירותיו, ולא אמרו מרובא פריש אלא כעין נמצא בשוק, שהרוב והמיעוט שוין הם לגבי המוציא.

טז. ולכן נראה, דהא דתשע חנויות מוכרות וכו' אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עכו"ם מותר כיון שרוב וכו' בש"ע יו"ד סימן ק"י ס"ג, לא נאמר אלא כשכל העשר חנויות המוכרות הבשר באותו המחיר וטיב הסוג, אבל באם החנות המוכרת בשר נבלה מוכרת במחיר מוזל ביותר וכדומה בתנאים נוחים בהרבה מתשע חנויות הכשרות, לא אזלינן בתר רוב החנויות המוכרות בשר כשר מכיון דעל פי הרוב לקח הגוי מהמקודש שמוכרת בזול או בתנאים אחרים נוחים, אם לא שהגוי לא יודע מה כלל.

וכן משמע להדי' בר"ן תולין פרק גיד הנשה בשמעתתי' דהוא טבחא דאמר לחבריה אי הוית מתפיס מנאי לא הוי ספינא לך משור של פטם דעבדי אתמול וכו' דכתב הר"ן שם: "...ובלישנא בתרא אמרינן דדוקא משום דאיכוין לצעורי, הא לאו הכי כיון דאיתחזק איסורא אסור, דכי שרי בשר הנמצא ביד עכו"ם, ה"מ היכי דלא ידיע דאיכא נבלה וטרפה אבל כשהתחזקה [שם] טרפה אסור לפי שרובן של גוים מן הטרפה לוקחין דמוזלי גבייהו" עייש"ה.

יז. שו"ר בפרי חדש יו"ד סימן ס"ג ס"ק ג' על מש"ש המחבר בסעיף א' (שהוא לשון הרמב"ם בפ"ח מהלכות מאכ"א הי"א וי"ב עיי"ש ובמ"מ) ... שהרב סמך על הירושלמי שקלים דגרסינן התם: ובנמצא הלך אחר הרוב, אר"י בשר הנמצא ביד כותי כנמצא בפלטיא, והוא שראו אותו יוצא ממקולין של ישראל, ע"כ. ומדמצריך רואין אותו יוצא ממקולין של ישראל, ש"מ דלא סגי ברוב טבחי ישראל וקמ"ל ר"י דבמתניתין מיירי בנמצא בקרקע ומשום הכי סגי ברוב טבחי ישראל, אבל בשר הנמצא ביד גוי חמירא טפי משום דרוב כותים לוקחין מן הטרפות משום דמוזלי גבייהו, משום הכי בעינן שראינו אותו יוצא ממקולין של ישראל וה"ה כשכל המוכרין ישראל, עכ"ל.

ועיין בחידושי הרמב"ן חולין צ"ה באריכות בסברא זו דמוזלי גבייהו בביאור הסוגיא ועיין במראה הפנים על הירושלמי הנ"ל שקלים פ"ז ה"ב ובשאר מפרשים דמשמע דס"ל דמטעם בשר שנתעלם מה"ע אסרוהו, ולפי דברינו הנ"ל פשוט דמטעם דמוזלי גבייהו בנו"ט חיישינן דקנה אצל המיעוט אפילו ללוי דלא ס"ל בשר שנתעלם מן העין אסור.

כעת ראיתי מפורש בשמ"ח סימן ס"ג סוף סעיף ט"ו: ובמקומות דאין הגוים קונים כשרות כמו טריפות אי משום דמוזלי טריפות לגבייהו או מטעם אחר, מדינא אסור בשר ביד גוי אפילו ברוב כשר בעיר, דסתמיהו ממיעוט טריפות גינהו. ובתב"ש שם סוף אות כ"ז (אחרי שביאר דברי הר"ן) כתב ולכן אין לזוז מדברי הר"ן ז"ל עיי"ש, ובתב"ש ס"ק ה' כתב: דיש לחוש כיון דהגוים מיעוטא דלמא סגי להו במיעוט טריפות ומסתמא מטריות זבני דמוזלי גבייהו וכו' י"ל דרוב הגוים מסתמא מטריות זבני והמיעוט מכשרות כד שלמי הטריפות וכו' ובמקומות שנמכרין הכשרות והטריפות בשוה לא חיישינן להכי.

וכן בפרמ"ג שפ"ד ס"ג, א כתב: ומיהו במקום שטרפות יותר בזול מן הכשרות, הרבה מאחרונים אוסרים וכו' דמסתמא מטריפה לקח וכאן מיירי שהטריפה שוה כמו הכשירה.

יח. והנה דעת רש"י בחולין צ"ה. בהא דאמר רב מקולין וטבחי ישראל כלומר: מקולין העומדין בעיר וטבחי ישראל מתעסקין בה, בשר הנמצא ביד עכו"ם שם שלוקחין מן הטבחים להשתכר בו, שהוא ודאי לא שחטו מותר דבתר רוב טבחים אזלינן דלטריפה ליכא למיחש דאם איתא דאיכא טרפה לא הוי מזבן לה לעכו"ם כדי למוכרה במקולין, וכ"כ בד"ה נמצא ביד עכו"ם שאני שהי' בחזקת משתמר והוא לא שחטה וטרפה לא מכרו לו למכרה כאן, עיי"ש. משמע דס"ל לרש"י דבשר דנמצא ביד עכו"ם דמותר היינו רק מה שמוכר במקולין אבל מה שנמצא בביתו אסור, ועפ"י מתרץ בספר שערי תורה ח"ג דף מ"ב: דהר"ן לא כתב דינו רק ללישנא בתרא דחיישינן כיון שטבח עשה שלא כהוגן שהרי אסרו למכור חיישינן אולי מכר ג"כ לאחרים והעכו"ם קנה טרפות ממנו כיון שהוא בזול כיון דלית לי' לההוא טבח חזקת כשרות דאיתרע משא"כ בנמצא ביד עכו"ם בדין דט' חנויות דליכא ריעותא בטבחי ישראל לא חיישינן אולי קנה הגוי מבשר טרפה שהוא בזול כיון דאיכא לטבחי ישראל חזקת כשרות בודאי לא מכרו לו שלא להכשיל לישראלים וכו' עיי"ש.

ובספר ערוגת הבושם יו"ד ח"א דף קי"ד: מתרץ תמיהת הכו"פ ע"ד הר"ן הנ"ל דאמאי מכשרינן בשר הנמצא ביד גוי, גיחוש דקונה מבשר טרפה דמוזיל גביה, דהכא מיירי שבכל העיר אין מקום לקנות בשר טרפה כי אם באותה

מקולין אחת המוכרת בשר טריפה והתם לא מוזלי כלום ולכן שפיר הולכים בתר הרוב בט' חנויות וכו', הרי כדרכנו.

יט. וכן הדבר אם מיעוט המוכרים נבלות אין להם מקום מוצא לשיווק סחורתם רק ע"י שירמאו ויפתו את הקונים בתחבולות שונות נלענ"ד דגם אז אין מקום לומר כל דפריש מרובא פריש, מכיון שהמיעוט עושה פעולות כדי להגיע להקונה בזמן שהרוב נמנע מפעולות, ואם כן נתהפך המיעוט להיות כרוב בהיותו כח אקטיבי נגד הרוב הפסיבי.

כדמות ראייה יש לדברי מירושלמי כתובות פי"א סוף הלכה ח' אפילו במקום שרוב כשרים הוא המחלוקות, סבר ר' יהושע הזנות רצה אחרי הפסולים [כלומר: הפסולים רצים אחרי הזנות וכיון שרצים אחריה בודאי מהם נבעלה הגם שהם המיעוט] א"ר זעירא מתניתא אמרה אפילו כשרין מזנין דתני אפילו חסיד שבחסידיים אין ממנין אותו אפטרופוס על ערוה (כלומר: דבזנות — מכיון שאין אפטרופוס לעריות — אין הבדל בין כשרים לפסולים והכל רצים). משמע להדיא דגם החכמים לא חולקים על עצם הסברא דאם יש הוכחה דהמיעוט רודף חיישינן לו, רק דהם סוברים דשם גם הרוב רודף, והוי כרובא ומיעוטא דעלמא.

כ. מיהו צ"ע מהא מתני' דמכשירין פרק שני מ"ז דתני מצא בה תינוק וכו' רבי יהודה אומר הולכין אחר רוב המשליכין, אע"פ שהן מיעוט, ואפילו לא היתה שם אלא נכריה אחת היא חשודה להשליך (ר"ע מברטנורה) דנכריה ארחיהו בהכי (תפא"י). הרי דס"ל לר"י כמ"ש לעיל דמכיון דיש דדרכם להשתדל בפעולת ההשלכה אזלינן בתרייהו אע"פ שהן המיעוט בעיר, ודוחק לומר שר"י ס"ל דכשרים לא משליכים כלל. ומדאין הלכה כר"י (ר"מ ורע"ב שם) משמע דאין לחשוש לסברא זו הנ"ל, מיהו לכאורה צ"ע שם במשניות ח'—י"א ולברר למה במשנה ח' דתנן ר"א אם היתה פת קיבר הולכין אחר רוב אוכלי פת קיבר וכתב ע"ז בתוי"ט שם דת"ק ור"י לא פליגי דמר כי אתרי' וכו' דבאתרי' דת"ק הכשרים נמי משליכים (לסיבת רעב עניות וכדומה) ובמקומו של ר"י ובזמנו לא נשמע שכשרים ישליכו ילדיהם. משמע דסברא אלימתא היא באין חולק, שוב מצאתי בפי"מ חזון נחום שם דכתב: וצ"ל דהא לא דמי להא דאמר ר"י במתני' דלעיל הולכין אחרי רוב המשליכין דא"כ תנן סתמא כר"י, ורוב הפוסקים פסקו לעיל דלא כר"י, ומתניתין גופא מוכח הכי דמדסיפא ר"י רישא לאו ר"י וכתב התוי"ט דת"ק ור"י ל"פ אלא מר כי אתרי' וכן בדין כי מה טעם יש לחלק בין פת עיסה לפת קיבר אמנם מה נענה להרמב"ם דכתב בפ"י המשנה דפליגי וצריך ישוב. ועיין במלאכת שלמה שם דתמה על פיה"מ להרמב"ם הנ"ל וסיים: ועדיין לא נמצא לי דין זה ביד.

ובמשנה אחרונה ביאר סברת ר"י. דהיכא דמוכח לא אזלינן בתר רוב ודחק לחלק בין הא דרוב גנבי ישראל והא דזיקי דחמרא וכו' דאזלינן בתר רובא דשפוכאי. מיהו עיין ברמב"ם פט"ו מהלכות איסורי ביאה הכ"ז ובהשגת הראב"ד שסובר דדעת הר"מ לפסוק כר"י, ברם במ"מ ובמגדל עוז שם ס"ל דהרמב"ם פסק כת"ק ורק מספיקא אזלינן בה לחומרא להכא והכא, וי"ל בזה טובא, ועיין בירושלמי סוף פ"ק דכתובות: כשרים מזנין ופסולין משליכין, וראה בקרבן העדה, בפני משה ובשירי קרבן שם.

כא. בשו"ת חקרי לב ח"א יו"ד סימן ק"ד (מובא בדרכ"ת ק"י ס"ק ט') חקר בט' חנויות מוכרות חולין ואחת תרומה או ערלה וכלאי הכרם אי הולכים אחרי הרוב דפריש, די"ל דוקא ביבש ביבש דעלמא דחד בתרי בטל שרי משא"כ בערלה וכו"כ דשיעור ביטולו במאתים בעינן גם מאתים, ובפחות מזה אסור כיון דלא מהני בהו רוב דעלמא או דילמא היתר דפריש מן הקבוע אלים טפי מרוב דעלמא כדקי"ל בזבחים ע"ג בדברים החשובים שנתערבו אפילו באלף לא בטלו, ואפ"ה אי פריש אמרינן דמרובא פריש ומותר, והביא מתשו' מהרשד"ם חיו"ד סי' רצ"ג ומבי"ט ח"ג סי' קכ"ז דרוב דחד בתרי סגי להו ולא צריכים לענין זה שיהיו מאתים של זיתר. ואין הספרים הנ"ל כעת תח"י, ולענ"ד הדבר פשוט שמספיק רוב, דהרי דין דכל דפריש לאו מתורת ביטול גרידא הוא דנימא שכאן ביטולו רק במאתים, אלא מתורת אחרי רבים להטות דכיון שיש רובא דהיתרא חק התורה הוא דמחזקינן דמה שפירש הרי הוא מחתיכות דהיתרא ומכיון דלאו מטעם ביטול קאתינן עלה מה לי שאר איסורים ומה לי ערלה וכלאי הכרם. (הגם שביטול הוא מטעם אחרי רבים להטות, יו"ד ק"ט ט"ז ס"ק א' וש"ך ס"ק ו', אבל אחרי רבים וכל דפריש — לאו מטעם ביטול הוא כמובן).

ואל תשיבני מהא דכתב במלאכת שלמה ערלה פ"א מ"ו בשם הר"ש שיריליו בפ"י המשנה שם באם ליקט פירות דשרינן להו דאמרינן כל דפריש ובכל זאת יעלו רק באחד ומאתים, דהתם מיירי בלקט את כולן ועירבם ביחד להכי צריך ר"א, אבל בלקט רק מקצתם אפשר דמספיק רוב, ועיין מה שכתבתי בזה לעיל סוף אות ה.

לכתחילה או לבעל נפש

כב. מיהו אכתי פש לן לברר, דאף אם נאמר בנ"ד כל דפריש מרובא פריש, אם יש מקום להחמיר לבעל נפש המדקדק במעשיו ולחרדים המהדרין.

לכאורה התשובה לשאלתנו זו, תלויה במהות בטול ברוב אם זה ברור או הלכה. ואחרונים פירשו דמחולקים בזה התוספות והשטמ"ק במסכת ב"מ דף ו': בהא דקפץ אחד מן המנויים לתוכן כולם פטורים הקשה בתוס' דליבטל ברובא

ולחייבניהו כולהו במעשר. וע"ז תי' בשטמ"ק בשם הרא"ש, וז"ל: כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשורי ממה נפשך, פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק, ואפילו כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש, עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין כדכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר על ידי בטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי. א"כ למדו מזה דשיטת התוס' דרוב הוי ודאי היתר ולהשטמ"ק נשאר ספק רק דהתורה התירה. ועיין ב"ב דף כ"ד. בתוס' ד"ה לימא וכו' א"כ הוי ודאי ערלה. מבואר מדברי התוס' דאפילו היכא דהתורה התירה את הספק מ"מ אם הוא קרוב או רוב הוי ליה ודאי (שב שמעתתא ש"א פ"א).

כג. ואולי יש להעמיס כונה אחרת בדברי השטמ"ק, דהנה בשיעורים לא אמרינן רובו ככולו, דאם התורה חייבה שיעור ידוע לא מהני רובו בשום אופן (כגון רוב כזית וכדומה) וה"נ א"ל בדבר שבמנין אם התורה אמרה עשירי ודאי [ולא עשירי ספק], אי אפשר לדון בו דין רובא ככולו מאחר שצריך מנין מסוים ודאי, שענין מנין ומספר בעצם מהותו וישותו מתנגד בהחלט לגדר רוב ככל, ומכיון שיש כאן בדיר, אחד מהספקות שקפץ לתוכו, אי אתה יכול לצרפו למנין עשרה מדין רובא ככולו, מכיון שבדבר שבמנין צריכים שלמות המנין והמספר בודאות גמורה מכל הצדדים כי אחרת אין זה מנין ומספר החלטי, וזה שסיים השטמ"ק "אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי", ברם באיסורים שדגים בהם דין רובא ככולו "נהפך האיסור להיתר על ידי ביטול ברוב" כלומר, ואז הוי ודאי היתר מאחר "שהתורה התירה ספק זה באיסורין". מיהו יש עוד לדון בזה ואכמ"ל, שו"ר בדבר אברהם סל"ד שבמנין ומספר לא מועיל רוב מכיון שענינו ידיעה ברורה, וכן בדגל ראובן ח"א סימן כ"ה אות ד' שפירש את דברי השטמ"ק דוקא במנין מעשר לבד, כעין מ"ש בצורה אחרת.

וכעת ראיתי בפרמ"ג יו"ד סימן ק"י שפ"ד ס"ק ל"ז בד"ה תשובה, שדחה את דברי הכו"פ ס"ק י"ג מהשטמ"ק הנ"ל דרוב הוי ספיקא, דמשם אין ראיה דמעשירי ודאי ולא ספק ממעט ליה, משא"כ בעלמא ודאי הוא דכל דפריש מרובא פריש וכו' בין לקולא ובין לחומרא, וראה בדרכ"ת ס"ק ס"ח שם שציין לעיין בשו"ת טוטו"ד תליתאי סימן ר"י ובבית יצחק סימן כ' מה שכתבו על דברי הכו"פ והפרמ"ג, דאדרבא מסתבר כיון שהתורה אמרה: אחרי רבים להטות וכל דפריש מר"פ, מה בכך דלא נפקי מידי ספיקא, מ"מ עכ"פ כיון שהתורה התירה אותו לגמרי וגם מדרבנן אין איסור הרי הו"ל ודאי היתר וכו'.

ובעיקר חידושו של השטמ"ק האריך בשו"ת ר"ע איגר מהד"ת סימן ת"ק. כד. והנה אא"ז הגאון זצ"ל מווארשא בפתח השער בשו"ת חמדת שלמה ובחיו"ד סימן ד' אות ב' ותאהע"ז סימן כ"ג אות כ"ב מסביר דברי הרשב"א בענין

רוב וחזקה „דחזקה הוי כעין חוקה דאין טעם לדבר רק דהתורה גזרה כך וכו' משא"כ רוב לבתר דגלי לן רחמנא דלא ניחוש למיעוט הוי מטעם בירור, וע"כ מצד הסברא רובא וחזקה רובא עדיף, דע"י החזקה נשאר הדבר בספק, וכו' " עיי"ש. ובחמדת שלמה יו"ד סימן א' אות כ"ה כתב: ועוד נ"ל דא"ל דמה שהתירה התורה ע"י רוב או חזקה, ע"כ לא מתורת ודאי התירה התורה, רק דהתורה הקילה לסמוך על רוב או חזקה, וכיון דתיכף ה' קצת ספק לאיסור ואפ"ה התירה התורה, ע"כ ליכא לחיובא אם נודע אח"כ שהי' נגד הרוב או החזקה, דע"כ התירה התורה זה הספק, מה שא"כ מה שנעשה ע"י עדים דההיתר הוא מתורת ודאי ע"כ לא התירה התורה כלל בזה ואם הי' אסור צריך להביא קרבן (כ"ז להסביר למה בנשאת עפ"י עדים חייבת) ועיי' ספ"ק דחגיגה וכו' דמסיק התם משום דשליח עניא מאי קעביד דלא איבעי' לעיוני' מוכח ג"כ כמש"ל דהיכא שהוא בחזקת היתר אין לחייב אותו בכל התורה כולה זולת במעילה, עכ"ל עיי"ש. וה"נ קאמינא בנ"ד דדבר זה תלוי אם רוב הוא ודאי מטעם בירור יש מקום לבעל נפש להחמיר ולהקפיד בבירורים נוספים משא"כ אם רוב הוא מצד הלכה וחזק התורה אע"פ שהוא ספק — אין להחמיר.

מיהו אפשר לחלק בין רובא דאיתא קמן דהיתרו הוא מטעם אחרי רבים להטות הוי הלכה וגז"כ ובין רובא דליתא קמן שהוא מצד סדר טבע העולם התיירו בתורת ודאי מכח בירור (עיי' בשש"מ ובהגהות בעל ברוך טעם ס"א וראה גם בגמ' ב"ב דף כ"ד. וש"מ רובא דאורייתא ובתוס' שם ד"ה ש"מ כו' בסופו) וכן מבואר בחידושי רבי עקיבא איגר זצ"ל כתובות דף י"ג: בסוגי' דראוה מדברת (הנדפס בח"ב דף ל"ט:) וז"ל: וזה הס' יש לומר ג"כ לענין הרוב, ולחלק בענין הרוב שטבע העולם כן כמו רוב מצויים או רוב בהמות כשרות וכדומה, בזה הוי רוב מעליא, משא"כ בר"פ וכדומה דגם המיעוט לפנינו רק דגז"כ לומר דכל דפריש, ופשיטא דאין ס' לומר דהוא מהפסול יותר מהכשר רק דהתורה אמרה לתלות ברוב וכו' עיי"ש.

[ראה בדבר־אברהם סי' ל"ד באד"ה שו"ר וכו' מה שהעיר על הגהות הגר"ב פרנקל הנ"ל.] ובהסבר הדברים לכאורה א"ל נמי אחרת, דהנה שני סוגי הרוב הנ"ל ביטולם שונה, דאיתא קמן אנו לומדים מסנהדרין כנ"ל ונהפך המיעוט מחק התורה להיות בעצם מהותו כרוב כמו סנהדרין, משא"כ בליתא קמן דגמרינן מהלכתא (חולין י"א.) דהרי הרוב אינו מבורר לפנינו כמו סנהדרין דכתיב בהו אחרי רבים, ואי אפשר לומר שנתהפך המיעוט להיות כרוב כי הרי המיעוט הוא עומד באיסורו בפ"ע כל אחד לחוד, רק כשאנחנו דנים על חתיכת הספק שלפנינו אנו אומרים שמרובא פריש ואין לאסור אכילתו, דבודאי מהיתרא קאתי בהיות אצלו חסרון ידיעה מאיפה באה, אבל לא שנאמר

שאין עליו חובת הבירור עד שידו מגעת מכיון שהמיעוט לא נתהפך להיתר, מיהו אחרת היא מסקנת הסוגיא שם דף י"ב. ה"נ היכי דאפשר אפשר וכו' לפי פרש"י שם בא"ד פסח וכו' אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר וכו' ואהא מילתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טריפות. עיי"ש ובפירוש רבינו גרשון ובר"ן שם.

כה. והנה בדבר איסור שנתערב ברוב יבש כיבש אם מותר לאכלו לאדם אחד אפילו מדרבנן, עיין ברא"ש חולין דף ק' אות ל"ז דס"ל שאין גדר הביטול בתורת ספק שאילו הי' בגדר ספק הי' אסור גם כל אחת בפני עצמה, שהרי ספק איסור של תורה לחומרא אלא שהביטול הוא גזרת הכתוב מאחרי רבים להטות והאיסור עצמו נהפך להיות היתר, ועיין בתוה"א להרשב"א בית ד' שער א', ובטוש"ע יו"ד סימן ק"ט ס"א שמביא המחבר שתי הדעות לאסור לאדם אחד וברמ"א שם דכן יש לנהוג לכתחילה, ולפי"ז לכאן בנ"ד יש מקום להחמיר. ועיין בהגהות שערי דורא דכתב שמהר"ם נתן אחד לעכו"ם, ולא רצה לסמוך על הביטול ברוב, אפשר משום שהי' ת"ח וצדיק, והי' נראה דרך גנאי שיזדמן שום איסור לפיו, וכיון שהחמיר ולא רצה לאכול בעצמו לא נתן אותה חתיכה לישראל רק לגוי וכו' עיי"ש ובדברי חמודות על הרא"ש שם אות קע"א. מיהו בפשטות אפשר לחלק דדוקא התם בנתערב איסור ברוב היתר, דבודאי ישנו חתיכת איסור בתערובת זו ס"ל להחמיר לאדם אחד דגנאי הדבר, אבל בנדון דידן דההיתר מכח דאזלינן בתר רוב דלא נכנס כאן כלל ערלה דכל דפריש מר"פ, הרי אין מציאות של תערובת איסור והרי זו הלכה פסוקה מצד גזה"כ כאמור, אין מקום להחמיר.

[עיין בתוס' ד"ה אפילו בזבחים דף ע': בא"ד "דמשום רובא לא עבדינן מלתא דהוי ודאי שקר" וכתב שם בחידושי חמדת שלמה דלכאורה קשה מכל תערובת חד בתרי דהכל שרי, וצ"ל דהתוס' לא כתבו זה רק בדיני נפשות דהקפידה התורה טובא דכתיב ושפטו והצילו העדה]. ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תתקע"ח (תקמ"ז) וז"ל "ולענין אם מותר לקחת מן הגוי דבר שנתבטל בס', הדבר ידוע הוא שאסור, דהוי בשעה שלקחו מן הגוי כאלו מבטלו לכתחילה. והא כתיבנא בדבר שיש לו עיקר מה"ת, אע"ג דהשתא הוי מדרבנן לא מבטלינן לכתחילה דלא התירו לו בדיעבד אלא מפני הפסד ממונו אבל לקחתו מן הגוי לכתחילה הוא ואסור, ודבר ברור הוא אין ראוי להאריך בו". ובסוף התשיבה מסיים הרדב"ז: "שו"ר שכתב הרשב"א שלוקחים מן העכו"ם נתן טעם לפגם, והוא ז"ל כתב דנטל"פ אסור לכתחילה. ואפשר לחלק בין נטל"פ לבין דבר שנתבטל בששים דכיון שהוא פגום לא חיישינן שמא יאמר לעכו"ם לבטלו, ואם דעתו להתיר לקחת מן העכו"ם אפילו דבר שנתבטל בס' אע"פ שאיני כדאי

לחלוק, מחמיר אני", (מיהו ברדב"ז ח"ב סימן תק"פ מסכים להקל דהקני' חשובה דייעבד), משמע דאם נתערב ביד ישראל לכ"ע מותר. וראה בדרכי תשובה סימן ק"ח ס"ק כ', דגם לקנות אצל גכרי הרבה חולקים בדבר וסוברים שדינו כדיעבד ומותר. ועיין בפ"ת יו"ד סוף סימן קט"ז שכתב: "...שו"ר בסולת למנחה בשם תורת אשם דמי שרוצה להתחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני הוי כמו מינות ויצא שכרו בהפסדו ודלא כמ"ש באו"ה כלל נ"ז. ועיי"ש בדרכ"ת אות ק"ט שציין לעיין בשו"ת הרמ"א סוף סימן נ"ד, ובפתח עינים להחיד"א שכתב לחלק בין שו"א"ת לקום ועשה, ובבני"ששכר במאמר ג' ממאמרי חודש אדר דרוש ז' כתב בשם השל"ה שאדרבה זכות הוא לאדם לאכול מאכל שיש בו דבר איסור והכשיר על פי התורה ע"י ביטול בששים וכיוצא בזה וכו' כי הרי היא כסיבה מאת השי"ת שישוב האיסור להיתר וכו', עיי"ש ובאתון דאורייתא להגר"י ענגיל ובמשמרת שלום על הפרמ"ג סימן צ"ט בשפ"ד ס"ק י"ג, בערוך השולחן ס"ס קט"ז, ובשו"ת שלמת חיים ח"א סימן כ"ט. שו"ר בשו"ת מהרשד"ם יו"ד קצ"ג, שהאריך בנדון אם מותר להתחמיר בדבר שיש מנהג בעיר להקל, והביא ראיות לכאן וכאן, ומי שירצה להתחמיר תע"ב כי אלו ואלו דא"ה, עיי"ש.

וכל האמור הנ"ל רק לגבי הקונה הפרטי שאין לו ידיעה, אפשרות ואמצעים לברר אבל על הסוחר המוכר פשיטא שחוב מוטל עליו לברר לחקור ולדרוש היטב על טיב כשרות פירותיו, עד שידו מגעת שלא יכשיל את הרבים.

כו. ובדבר יין מיקבים שיש עליהם השגחה [כי בלי פיקוח רבני בודאי אסור לשתות כי קרוב לודאי ששם מקום פרוץ ונכנס הרבה ערלה בשפע רב ופירצה קוראה לגנב מכיון שזה שטח הפקר, מלבד חששות של שאר איסורים: סתם יינם — נגיעת מחללי ש"ק, טבל, כלאי-הכרם וכדומה] רק שבכל זאת יש לחשוש אולי הכניסו בערמה כאמור, יש לענ"ד לצרף את כל הבריכות והיקבים של חברה אחת לשיעור ביטול מאתים של ערלה, כי הרי כולם נכנסו לספק זה, של אינו יודע לאיזה מהם נפל, עיין יו"ד סימן קי"א סעיף ז', ואפילו למחמירים שלא במקום הפסד היינו בנפל בודאי אבל לא במקום חששות. ואולי בכה"ג נוכל לצרף את כל היקבים שבמדינה שיש עליהם חששות הנ"ל לשיעור ביטול כבפרק ד' דתרומות, וכל שנכנסו בספק מעלין וכל שלא נכנסו לספק אין מעלין. ובגדון דידן הגם דערלה דאורייתא מ"מ רובא דהיתרא בודאי יש, ושיעור מאתים הוא רק מדרבנן (תוס' ב"מ דף נ"ג. ד"ה ועולה באחד ומאה וכו') ובאיסור דאורייתא ושיעור דרבנן מצטרפים כל מה שנכנס לספק (עיין ערוך השולחן יו"ד קי"א סעיף ט"ז). מיהו האור שמח פט"ו הט"ז מהלכות מאכ"א האריך לצדד

שבערלה צריכים מאתים מן התורה שדרשה גמורה היא ולא אסמכתא בעלמא. [לפלא שלא העירו מהא דפסחים מ"ח. מן המאתים וכו' מכאן לערלה וכו' וברש"י: והאי מכאן לאו דוקא אלא אף כאן אתה יכול לסמוך קצת]. ועוד, שלפי טעם הירושלמי שם פ"ד ה"ז משום שעתיד לערבן לא שייך בנ"ד ביקבים ששומרים על כל מין ומין לחוד ומכ"ש של כל יקב לחוד שלא לערבם יחד (עיין יו"ד קי"א ט"ז ס"ק ח' וש"ך ס"ק י"ח) וידוע שחששות של ערלה ישנם עפ"י רוב רק בזנים ידועים כמ"ש להלן, ולכן אין לצרף כל היקבים לשיעור ביטול מאתים.

כו. מיהו כל הנ"ל רק בדיעבד לענין כשרות היין לקנותו אף לכתחילה, אבל פשיטא שעל המפקח על כשרות הענבים ביקב, מוטל חיוב גמור לברר, לבדוק ולחקור עד שידו מגעת ולא לסמוך על כל דפריש מרובא פריש, דכן מפורש בחידושי הרמב"ן למס' חולין דף ג' דגם ברובא דאיתא קמן כהא דתשע חנויות וכו' היכא דאפשר לברורי מבררין, ועיי' ברשב"א בתה"א בית א' שער א' ובשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תתקע"ח (תקמ"ז) דאפילו בא"א בפרוצה האומרת מת בעלה אם אפשר לברר צריך לברר, וה"נ בנ"ד, עיין יו"ד סימן א' סעיף א' ברמ"א ובמפרשי השו"ע, ועיין בתורת יקותיאל לא"ז הגאון רבי רפאל זצ"ל מהמבורג סעיף א' שם באריכות, ובפרמ"ג שם שפ"ד ס"ק ד' דרובא דרובא מומחים הם ובכל זאת צריכים לברר, ובדע"ת אות ד', בדרכ"ת אות י"ג ובבית דוד קונטרס הספיקות כלל י"ד באריכות [מיהו עיין בש"ך כללי ס"ס אות ל"ה ובצמח צדק החדש פס"ד ח"א מדף ר"ט עד רי"ב: ורובא עדיף מספק ספיקא] ועיין בעמק שאלה יו"ד סכ"ה. ודע דבשב שמעתתא ש"א סוף פ"ב כתב: ועוד בערלה אפילו חתיכה אחת חשיב איקבע איסורא כיון דקודם שלש שנים אסור והשתא דמספקא לן אם הותרו ע"י שלש שנים הו"ל איקבע איסורא וכמו בספק גירושין וכו' וא"כ ספק ערלה כיון דנסתפקנו אם היא בת שלש או לא נימא אוקי אחזקתו ועדיין אינה בת שלש שנים וכיון דאילן אית ליה חזקה מהני חזקתו גם לפירות וכמו דמהני חזקת האם לבת וצ"ע. הש"ש מדבר על ערלת חו"ל, והעתקתי דבריו לראי' די"ל על כל פרי שיש לו חזקת איסור ערלה עד שיבורר לך.

ראה ב"העמק דבר" להנצי"ב מולוין ויקרא י"א—מ"ז עה"פ להבדיל וגו' הוא מ"ע לחקור ולבדוק כל שהוא ספק וכו' יש ספק קרוב לכשר מכ"מ צריך לברר לגמרי הכשרו אלא שאם לא בירר לא עשה איסור כ"כ וכו' ויש ספק קרוב לטמא ועונשו בידי שמים מרובה מ"מ אינו אלא ספק וכו' ועכ"ז כתיב להבדיל בין הטמא ובין הטהור שכל הספקות שאפשר לברר בין התירן ובין איסורן מ"ע על ב"ד לברר וכו'.

ושם י"א בא"ד: ולפי דברינו נכלל כל הוראות איסור והיתר בכלל בין הטמא ובין הטהור דמאכל אסור מיקרי טמא כמבואר בפ' זו. ושם כ'—כ"ה: ופי' הבדלה זו מוסיף על המוזהר מכבר ביארנו בהע"ש סי' קל"ז וכו' ולדעת השאלות שם ובה"ג הוא להתרחק מן האיסור ולחשוש שלא יבוא לכלל איסור

ערלה בזה"ז בא"י

כת. חושבני לקצר בדבר זה שהאריכו בו גדולי האחרונים בכדי שלא לטחון קמחא טחינא. אציין רק מ"מ למקצת מן המחברים הדנים בזה, ומשם ידרשם המעיין, ולא העלתי כאן זה אלא לאצטרופא לסניף בעלמא בנ"ד.

המל"מ פ"י הלי"א מהלכות מאכ"א מסיק עפ"ד התוס' יבמות פ"א: ד"ה מאי לענין כלאי הכרם דהוי בזה"ז דרבנן. ונראה דה"ה לחדש אליבא דמאן דאית ליה דחדש בח"ל מדרבנן דה"ה בזה"ז אף בא"י לא אסור כי אם מדרבנן, וכן ערלה דקי"ל דבחול"ל ספיקה מותר משום דכך נאמרה הלל"מ. בזה"ז אף בא"י ספקה מותר משום דבטלה קדושת הארץ. ועפ"י כתב בתפארת ישראל ערלה פ"א מ"ב אות ח' דבא"י אסור בזה"ז רק מדרבנן ובחול"ל מהלל"מ. ואולי לא עדיף חול"ל מא"י ועיין מאירי קידושין ל"ו.

ובצל"ח ברכות ל"ו. כתב ג"כ דערלה בזה"ז הוי רק מהלל"מ אף בא"י משום דבערלה גמי כתיב כי תבואו ובעינן ביאת כולכם כמו בתרו"מ להסוברים דהוי בזה"ז דרבנן. ועיין בארעא דרבנן במערכת הכ"ף אות שכ"א כתב דספק ערלה בא"י אסור בזמן הזה רק מדרבנן ובכורי שלמה או"ח סימן כ"ה אות קפ"א בשדי חמד עמ' תרל"ד אות י"ז, בנטע הארץ הלכה כ"ו. [ואולי לגבי ערלה אי נימא דהוי דרבנן, יהי' זה יותר חמור מאשר א"נ דהוי מהלל"מ].

וכן נ"ל מדקדוק לשונו הקדוש של הסמ"ק מצוה רס"ו שלא לאכול ערלה דכתיב וכו' ובזמן הזה הלכה למשה מסיני הוא דודאי אסור ובספק מותר וכו' ומדלא כתב ובחוץ לארץ רק "ובזמן הזה" משמע לכאורה דבזה"ז אין לחלק בין א"י לחול"ל. ועיין בשו"ת מהרשד"ם יו"ד קצ"ג דמצרף לרווחא דמילתא דבר זה לספק בענין כלאי הכרם, ומתשובת הרדב"ז ח"א סימן תק"פ — אין הכרע.

שוב ראיתי בספר מקור ברוך להרב מינוב זצ"ל סימן ד' שנשאל בזמנו אם מותר לקנות פירות בשוקי ירושלים ומפלפל באריכות רב להתיר מטעם זה דספק בזה"ז, וכל חד"ת סובבים רק על קוטב זה.

כט. ובחזון איש ערלה סימן י"א אות ח' כתב: וערלה וכלאים בזה"ז אפי' למ"ד לא קדשה לע"ל — וערלה וכלאים מד"ס וכמ"ש הר"ש מ"ז והתוס' יבמות פ"א. — מ"מ ספיקו אסור דהחמירו לנהוג חומרות א"י לענין ספיקא כיון שעיקר החילוק בין ארץ לחול"ל הוא כאן לענין ספיקא, וראי' לזה ממאי דתנן

במתניתין חלוקא דסוריא וחול' ואם איתא דבזה"ז ספיקו מותר אפי' בארץ א"כ השתא סוריא וארץ שוין דספיקא מותר ולע"ל אם יקדשו סוריא ביחד עם א"י תהי' סוריא כארץ מן התורה ולא יתכן למתני דין סוריא שעבר אלא ודאי גם בזמן הזה ארץ ספיקו אסור. ועוד הביא ראי' מגבינת עכו"ם דאסרו משום שמעמידין אותה בשרף ערלה וכו' עיי"ש באריכות ומסיק מ"מ בזה"ז לא קיל מסוריא שאין מתירין בה רק ספק גמור וכו' ופסק החזו"א שם בדיני ערלה אות י': א"י בזמן הזה דינו כא"י בין לערלה בין לענין רבעי, וי"א דבזה"ז ספיקו מותר מן התורה אבל אסור מדרבנן עכ"ל.

וצל"ע דאולי אפילו אי נימא דערלה בזה"ז בא"י לא הוי מה"ת, מנ"ל דספיקו להקל, דאפשר לא נאמרה הלכה זו דספיקה להקל רק בשטח חול' ממש ולא בשטח א"י שדינה כחול' בהיותה חסר תנאים ידועים בזמן מן הזמנים. ועיין בחזו"א שם סי"ב אות ה, ושביעית סימן ג' אות י"ב.

מיהו רבים האומרים שאפילו אם תרומה בזה"ז דרבנן מ"מ ערלה מן התורה, שלחוב ערלה אין צורך בביאת כולכם שרק תרומה הוקשה לחלה אבל לא ערלה, ויש מסבירים שאפילו אי נימא שקדושת עזרא בטלה, מ"מ ערלה מן התורה גם בזמן הזה, מכיון שאין ערלה תלויה בכיבוש וחילוק, לא בטלה קדושת הארץ לענין ערלה אף לאחר החורבן.

ראה בקרית ספר (המבי"ט) אזהרה קמ"א: שלא לאכול ערלה וכו' בד"א בא"י כדכתיב כי תבואו וגו' ואין דין רבעי בחול' וכו', אבל בא"י נוהג בכל זמן דלא הוכחב דין רבעי אלא בארץ ואפילו שלא בפני הבית כדאמרין. עיין שו"ת מהרי"ט ח"א סימן כ"ה, מלבושי יו"ט סימן ב', מנחת חינוך מצוה רמ"ו, שאילת דוד בסוף ח"א, ובערוך השלחן הל' ערלה ומרן הגר"ר כ"ץ שליט"א רבה הראשי דעירנו פתח תקוה בספרו "דגל ראובן" ח"ב סימן כ"ז מבאר באריכות ד"ז ומסיק דערלה בזמן הזה דאורייתא בא"י וספיקו אסור, וראה מבוא לשבה"א י"א, בספר ארץ-ישראל ח"ב עמוד ק"ג ובשאר ספרי אחרונים הדנים בזה.

ל. ואולי יש לצרף ג"כ לסניף, להיות שבמדינת ישראל כהיום ישנם הרבה שטחים שלא כבשוהו עולי בבל, ודין פירותיהם כפירות חול', והגם שאין אנחנו מכירים בדיוק ובבירור המקומות, בכל זאת לענין שיעור ביטול כשאנו דנים על כל פירות הארץ בכלל, יש לקחת בחשבון גם זאת דהרבה כרכים לא כבשוהו וכו' מן באר שבע עד אילת, הנגב הדרומי וכן בית שאן, אשקלון, קיסרין בית-גוברין וכפר צמח, אע"פ שהן בשטח א"י המקודשת (עיין חגיגה ג'), בירושלמי דמאי פ"ב א', רמב"ם תרומות פ"א ה"ה) לא נכבשה ע"י עולי בבל, עיין כפ"פ עמוד ל"ד וצ"א. ארץ-חמדה א, ש"ד סט ועוד.

מיהו הגר"א דמאי פ"א ה"א מפרש הא דמכזיב ולהלן פטור משום דתלינן שלקח מן הנכרי משום שהם הרוב שם — אבל לא בפירות הגדלין ביד ישראל עיי"ש דס"ל דטבל ודאי חייב שם במעשר, ועיין חזון איש שביעית סימן ג ס"ק ל"ב, וא"כ כ"ש הוא לגבי ערלה, ועיין בחזו"א שם סקכ"ו, ושם סימן ד' ס"ק ב"ג, ועיין בספר מעדני ארץ סימן ח' אותיות ח"י, דף מ"ז מ"ט, באריכות לענין שביעית, ובשו"ת ארץ-טובה סימן ג"ה—ו'.

הסיכום :

חובת השעה לארגן מספר רבנים צעירים וחגיגי ישיבות שילמדו היטב את בעיית הערלה לכל פרטיה, הכרת עצי ערלה בפועל, ואת כל הבעיות הכרוכות בכשרות הכרמים כגון כלאי הכרם וכו' להלכה ולמעשה שיהיו בקיאים ומומחים בעלי מקצוע בדבר.

שאיפתנו צריכה להיות לבער את נגע הערלה כליל מארצנו הקדושה ע"י הסברה מתאימה בין כל החקלאים, הפרדסנים והכורמים, וע"י החדרת הבנת חומר האיסור בין הקהל הרחב שרוב רובם לא יודעים בטיב מצוות התלויות בארץ, ואיסור ספק ערלה בארץ.

לצערנו, לא מתחשבים רבים מן הכורמים בהסברה גרידא בעלמא, מפחדים רק ממניעת שיווק פירותיהם. בעונת הבציר בשנה שעברה שנת תשכ"א השתדלנו בעזה"י רבות בזה, עשינו כמה נסיונות איך לעמוד בפרץ, וב"ה שהצלחנו קצת ע"י לחץ, או שיתוף פעולה עם גורמים שונים בשטח הבקורת על הענבים. הדבר תלוי הרבה בפיקוח יעיל על המשלוחים המגיעים ליקבים ולשוקי הארץ, ועל מניעת תת אישורים והכשרים לכל מי שיש צל של ספק על פירותיו, הגם שעפ"י החלכה אפשר אולי למצוא פתח לצדד, כי הרמאות רבה.

רבים השואלים מה בין ענבים שהרבנות שומרת ומקפדת כ"כ לשאר פירות ? התשובה פשוטה וברורה, בשאר פירות אין בידנו אלא למחות ולהזהיר משא"כ בענבים יש לנו השפעה גדולה בהיות נחוצים הכשרים על יקבים ובח"ר למשקאות חריפים. ועוד, דבענבים באמת חמור — מפני שבשאר עצי-פרי רוב רובם שותלים את השתיל עם גוש עפר ולהיות כן מצטרף גם ספק אולי הי' בגוש העפר שמסביב לשתיל כדי לחיות בו, משא"כ שתילי גפנים מעבירים ממשתלה בלי שום עפר כלל.

למעשה, העצה היחידה המבטיחה את כשרות הפירות היא : הורדת הפריחה מעצי ערלה.

בעונת הפריחה בכל שנה באביב, יצאו שני מומחים יחד, אחד בא"כ הרבנות הראשית לישראל ואחד ממשרד החקלאות — המועצה לשיווק פירות

ויבדקו ביחד את כל הכרמים אם הורידו את הפריחה מעצי ערלה. כורם אשר לא יוריד את הפריחה לא יקבלו את פירותיו דרך המועצה, לא יקבל סובסדיה וכו' וזאת גם למען לשמור על השם הטוב של כשרות ייני ישראל בעולם.

המועצה תמסור בכל שנה תרשים של הכרמים והפרדסים החדשים אשר נטעו בארץ, ויותר טוב צילום של הכרטיסיות אשר ברשותה לרבנות הראשית לישראל, למען הקל על עבודת המומחים המפקחים על הורדת הערלה.

בישיבה משותפת הסכימו מנהלי המועצה להצעה זו עקרונית, אולם באם לא יבוצע הדבר בהסכם כל הגורמים במשך החדשים הקרובים, עלינו לטכס עצה ביחד עם אנשי ההתיישבות הדתית ולהתחיל בפעולות ממשיות למען מניעת הערלה והבטחת כשרות הפירות והיינות בישראל, ובעזרת השי"ת נצליח.

בדיון ניקב הכרס הפנימי, והחלב של בהמה זו

א.

ב זמן האחרון נוהגים הרופאים (ע"פ הוראות היתר של גדולי המורים) בשעת הצורך שיש סכנתא לבהמה מנקבים את הכרס הפנימי עד הפרש ואח"כ זה מתרפא, ונפסק הדבר לקולא לחכות עד יב חדש ואח"כ להכשיר. וכעת נתעוררה שאלה מה לעשות עם החלב של בהמה זו, בתוך הי"ב חדש. (ביחוד במשקים ובזה"ז שכמעט אי אפשר למכור לנכרים).

ואם כאמור יצאה ההוראה להיתר אביא בזה את סברת המתירים — אם כי בש"ע יו"ד סי' מח נפסק „ניקב הכרס הפנימי אפילו בכ"ש טריפה” —

(1) הטור בש"ע יו"ד סי' מח מביא: „כרס הפנימי שניקב כל שהוא טריפה. ואיזהו כרס הפנימי י"א היכא דפרעי טבחי, פירוש כל מה שנראה מהכרס כשהטבח פורע ופותח מהירכים עד החזה ושמה צר מזה ומזה הנתון תחת הצלעות הוא הכרס החיצונה ואינו נאסר בנקיבת משהו, וי"א דכל הכרס הוא הכרס הפנימי ליאסר בנקיבת משהו וכן עיקר”.

(2) שם בטור בסימן הנ"ל מובאה „הגהה”: „אמר המגיה, שמעה אזני מפי מגידי אמת שבארצות המערב ביומי אדר שהעשבים גדולים והשור לוחך את ירק השדה ברבוי ממלא כריסו הרבה וכדי שלא ימות קורעים אותו על גבו בין צלעותיו וקורעין הכרס ומוציאין ממנה פרש הרבה וחוזר ומתרפא ובזה נצלין מן המיתה כו' והחוש והנסיון לא יכזיבנו אדם וצדקו דברי הפירוש הראשון”.

(3) הב"ח שם מעתיק את ההגהה הנ"ל ומעיר: „... אין זה כדאי לסתור דברי ר"י בר חנינא דכבר כתב הרשב"א בתשובה בסימן צ"ח דכל טרפות שמנו חכמים אפילו הן מתקיימות הרבה טרפה היא ע"ש כי האריך והכי נקטינן דבכל הכרס הפנימי בניקב משהו טריפה ושאריו להו מאריהו למדפיסים שהכניסו הג"ה זו בספר דלא כהילכתא”.

(4) ב„חכמת אדם”, כלל כ, שם ב„בינת אדם” — אות כו — מובאת שו"ת כדלהלן: שאלה — „עז אחת שדקרוה בין הצלעות סמוך לבטן ויצא פרש ונראה שהיה ניקב הכרס, שאל השואל בעל העז והורוהו שימיתנה וימכור לנכרי כדיו, ובעה"ב עבר על דברי המורה, בראותו שנתרפא בתוך איזה ימים, וגידלה ונתעברה וילדה, וכבר עברו עליה יותר מיב"ח והיא חיה ויולדת, ובא ושאל מה דינה של העז”.

תשובה — „לכאורה כיון שיצא הפרש וא"כ בודאי ניקב הכרס, ומבואר בסימן מח דניקב הכרס טריפה, וא"כ הוי ודאי טריפה וא"כ לא מהני אפילו אם כחול ימים ירבה כמ"ש הרשב"א הביאו הש"ך בסימן נו, וה"ה דלידה לא מהני לודאי טריפה, ואמנם לאחר העיון נראה דלא היתה מעולם ודאי טריפה רק — ספק טריפה —, וא"כ מהני לזה שהוי יב"ח וה"ה לידה דמהני כמבואר שם, והנה בריש סימן מח הביא הטור ד"א דהכרס הפנימי היינו דוקא מפרעתא, היינו למטה הרואה את הקרקע, אבל למעלה ממנו במקום הצלעות לא נטרפה אם ניקב הכרס רק או רובו או טפח, וזה דעת בעל העיטור, אבל דעת רוב הפוסקים דניקב הכרס בכל מקום שהוא טריפה במשחו, וע"ש בטור מה שכתב המגיה שם שהחוש והנסיון מעיד על דעת ראשונה שהרי בארצות המערב חותכין בין הצלעות ומוציאין הפרש ולפי"ז הוי ספק דפלוגתא וכיון שילדה היא כשרה כדאיתא שם בש"ך, ומ"מ נ"ל לקנוס הב"ב כדין מבטל איסור לכתחילה“.

(5) ה"ערוך השלחן" (האשכנזי) סימן מח סעיף ז מביא כדלהלן :

„(ז) הנה נמצאת הגה"ה בטור בלשון הנה שמעה אזני מפי מגידי אמת שבארצות המערב ביומי אדר שהעשבים גדולים והשור לוחץ את ירק השדה ברבוי ממלא כריסו הרבה וכדי שלא ימות קורעין אותו על גבו מבין צלעותיו וקורעין הכרס ומוציאין ממנה פרש הרבה וחוזר ומתרפא ובוה ניצל מן המיתה כו' והחוש והנסיון לא יכזיבנו אדם וצדקי דברי הפירוש הראשון עכ"ל, ויצא בעל הגה"ה זו לחלוק על כל דברי רבותינו וצווחו בזה הגדולים וכתבו שמצוה למוחקו מן הספרים כי אין לנו אלא מה שאמרו חז"ל כמ"ש הרשב"א בתשו' ויש שסמכו קצת על הגה"ה זו, מפני שראו שהאמת כן הוא [ע' חכ"א שהתיר בשהיית יב"ח ע"פ דברי המגיה] ועמ"ש בסי' נא סע' יד :

(ח) ולכן בהכרח לבאר דין זה, במשנה דאלו טרפות תנן הכרס הפנימי שניקבה או שנקרע רוב החצונה, מזה מבואר דיש שני כרסים בבהמה, פנימי וחצון, והנה עינינו הרואות שאין לה רק כרס אחד, לזה כתב רש"י „בגמרא מפרש", ור"ל שבגמ' יתפרש מהו זה פנימי וחצון, ולזה באה הגמ' לפרש (ג, ב) העיד ר' נתן בר שילא לפני רבי משום ר' נתן איזהו הכרס הפנימי, כלומר דזה הכרס האחד חלקו התנא לשני חלקים פנימי וחצון, והפנימי הוא סניא דיבי וכל שאר הכרס הוא חצון וכשר בנקיבה, ר' ישמעאל אומר איסתומכא דכרסא וכ' רש"י ואיני יודע מהו, ועד הנה המה דברי התנאים, ומכאן ואילך דברי האמוראים, ר' אסי א"ר יוחנן מקום צר יש בכרס ואיני יודע איזהו וכ' ר' אסי אמר מן המצר ולמטה ופירש"י ממקום שהכרס הולך ומצר לצד הושט הוא קרוי פנימי כו', שמואל אמר מקום שאין בו מילת ופירש"י מקום יש בכרס חלק וכ' רב אמר טפח בושט סמוך לכרס זו היא כרס הפנימית ורבה בר רב הונא אמר היכא דפרעי טבחא ופירש"י צד הכרס הרואה

את הקרקע הנראה מיד כשפותחין את הבהמה וכו', וברור שהאמוראים אין ביכלתם לחלוק על התנאים אלא שמפרשים דברי התנאים מר אמר הכי ומר אמר הכי לבר רב שתנא הוא ופליג ע"ש, ואמרו שם דכולהו שייכא בדרכה בר רב הונא כלומר אלו שאמרו סניא דיבי ואסתומכי ומקום שאין בו מילת כולן באותו צד עומדים או למעלה או למטה וכי טרפת לה לכל אותו צד בנקב במשהו מקיימת ליה לכולהו (רש"י).

ט) אמנם עוד איתא שם אמרו במערבא משמיה דר' יוסי ב"ר חנינא כל הכרס כולו זו היא הכרס הפנימית ואיזהו הכרס החצון בשר החופה את רוב הכרס ופירש"י שזהו קרום עב העובר על כל החלל וישנו מן החזה ועד הירכים וכו' והנה ר' יוסי זה חולק על כל התנאים והאמוראים הקודמים, וברור אצלי שזהו ריב"ח התנא דיש ריב"ח תנא כמ"ש התו' בגזיר (כט) [ועספ"ק דסנהדר' ובתו' שם ד"ה מחכי וצ"ע ודוק].

י) והנה ברור הדבר שריב"ח הוא יחיד נגד כל התנאים והאמוראים הקודמים ואין הלכה כמותו, וגם יש ראייה ברורה דסתם הש"ס בר"פ אלו טרפות לא ס"ל כריב"ח דפריך שם על המשנה והאיכא שב שמעתתא וחשיב שם בשר החופה את רוב הכרס, והרי לריב"ח זו היא הכרס החצונה ששינו במשנה אלא דלא ס"ל כוותיה, וכן מוכח בדף גב דרב אשי לא ס"ל כריב"ח ע"ש.

יא) ומטעם זה כתב הרי"ף שיש שפוסק כרבה בר רב הונא וזהו מטעם שכתבנו דריב"ח הם דברי יחיד אך מפני שיש דעות שונות ובדרבה בר רב הונא כולו שייכי ולכן ממילא כשפוסקין כמותו פוסקין כרבים וזהו דעת בעל העיטור [עב"י].

יב) אך הרמב"ם ושאר הפוסקים פסקו כריב"ח ולא משום דהילכתא כוותיה אלא משום שהאמוראים מוחלקים זה אומר בכה וזה אומר בכה, והגם שבדרבה בר"ה כולו שייכי מ"מ כיון דלאו מטעם אחד אמרו כולם לכן יש להחמיר בכל הכרס כדברי ריב"ח, ולפ"ז מה שפסקו דכל הכרס נקיבתו במשהו מודים כולם דיש הרבה מקומות בכרס שלא תמות בנקיבתה שם ורק מקום מיוחד יש בכרס שבשם תמות הבהמה בנקיבתה שם, וזה שפסקו להחמיר בכל הכרס הוא מטעם ספק וא"א לפסוק באופן אחר מפני רבוי הדעות.

יג) וכל מה שכתבנו ביאר לנו רש"י ז"ל בדברים קצרים וז"ל וכיון דלא איפסק הלכתא עבדינן לחומרא וטרפינן בכל הכרס בנקב במשהו כבני מערבא עכ"ל, הרי ביאר להדיא דמפני הספק מחמירין ולא משום דמעיקר הדין כן הוא, ולפ"ז לא חידש לנו המגיה דבר כלל, דודאי כן הוא שהרבה מקומות יש בכרס שאינו נטרף מעיקר הדין בנקב משהו אלא דאנן מפני הספק אנחנו מוכרחים להטריף בכל הכרס כדעת הרמב"ם והטור והש"ע ורוב הפוסקים.

יד) ולפי"ז נלענ"ד להלכה למעשה כשאירע נקב בכרס בבהמת גוי ושהתה יב"ח מותרת דבזה נתגלה שזה המקום שהיה בו הנקב אינו ממקום הכרס הפנימי דעיקרא דדינא, אך בבהמת ישראל אסור לעשות כן לכתחילה ואם אירע שעשה כן, והיינו שתחבוה בין הצלעות בתוך הכרס עד שיצא הפרש נלענ"ד להתיר לשהותה יב"ח ואף דקיי"ל בסי' גז דספק טריפה אסור להשהות יב"ח ע"ש, מ"מ בניקב הכרס נגד הצלעות, דלהרבה תנאים ואמוראים כשרה בודאי, שהרי בגמ' אמרו דכולהו שייכי בדרכה בר"ה והוא במקום מפרעתה צד הכרס הרואה את הקרקע, ורחוק המקום מן הצלעות וגם לרב דאמר טפח בושט סמוך לכרס זהו הכרס הפנימי, הדבר ברור שאינו הסמוך להצלעות מלמטה, שהרי עדיין הוא בושט, ולא נשארה רק דעת יחידאה דריב"ח, ונהי שמפני החומרא פסקנו כמותו ואסור לעשות כן לכתחילה, וגם החלב אסור כל יב"ח, מ"מ לענין להשהות יב"ח יש להקל [ואולי שבצירוף דעת העיטור יש להתיר גם החלב וצ"ע]. (ע"כ דברי הערוך השלחן).

6) הערוך השלחן בדבריו דלעיל, מציין לעיין לקמן בסי' נא סעיף יד וז"ל שם: „בהמות שיש להם חולי בטחול ותרופתם היא שהאומן הרופא מנקב במחט מן הדופן עד הטחול ומנקב עור החצון ויש לחוש שמא עשה נקב בעובי הטחול וכן שמא פגע באחד משארי אברים ונשאלו גדולים ע"ז וצדדו להתיר (עפ"ת שם) דהאומן מסתמא הוא בקי לעשות באופן שלא יגיע נזק למקום אחר, והרי כשהקוץ תחוב מדופן ללב נתבאר בסעיף ו' שכשר אם תחב לפנינו כ"ש במעשה ידי אדם הבקי הזה, ומשנה מפורשת היא וחותך מן הטחול ומן הכליות כו' (חולין סח) והבהמה לא נאסרה ע"י זה, הרי דלא חיישינן שמא קלקל במקום אחר, וכן יש ראייה ממה שאמרו חז"ל הושיט ידו למעי בהמה ושחט בן ט חי ע"ש (שם עד) הרי דלא חיישינן שמא חתך בסכין אחד מהאיברים הפנימיים ואין לחלק בין ישראל לאינו ישראל דמגלן לחלק בזה, ועוד דבכמה דברים אנו סומכים על חוקה דאומן לא מרע אומנתו ועכ"ז לכתחילה יש למנוע א"ע מזה ובדיעבד אין לאסור וכ"ש אם שהתה אח"כ יב"ח, דודאי אין שום ספק בזה ועמ"ש בסי' מח סעיף ז'.

7) ב"דרכי תשובה" סי' מח סעיף ב' אות ט, מציין לד' הפ"ת, שמביא חולקים על ד' ה"בינת אדם" שהבאנו לעיל, ויחד עם זה הוא מציין לד' תשו' שואל ומשיב קמא ח"ב סי' פב, שמסכים לד' הב"א, כן בשו"ת חסד לאברהם חיו"ד סי' כה, ובשו"ת אמרי נועם (מהגה"צ מדויקוב ז"ל) סי' יא, ובשו"ת טוב טעם ודעת תניינא סי' קעב ובדעת תורה סק"ג—ד יעו"ש ועוד מביא שם בשם טוטר"ד שכ' דדווקא ביצא הפרש אז בעינן יב"ח, אבל בלא יצא הפרש א"צ יב"ח כלל, דהוי ספק על ספק לא על, ואת"ל שנכנס לתוך החלל, שמא לא ניקבו המעים יעו"ש (ויש לומר לפי"ז ניחא מה שמציינים שעכשיו משתמשים במחט דק ויותר מזה במחט של זכוכית של"ח לנקבו הדקין).

(8) שמעתי שצרפו עוד סניף להיתר בהסתמכם גם על שיטת כמה מהקדמונים להכשיר בכל האברים קרום מחמת מכה חוץ מושט וריאה (הרא"ה וראב"ן ובעל העיטור ובפרדס בסי' ריד בשם רבנו שמואל). ברם מובא בספר "חלקת יואב" — חיו"ד סי' ז'... "וגם לא קיי"ל בהקדמונים הנ"ל אף לצירוף דעתן כו".

ה"חלקת יואב" מביא שם להלן "מש"כ המהרש"א בשבועות (דף כד) דאיסור טריפה אינו חל עד אחר שחיטה מטעם דמחיים אין בכחו לחול על איסור אינו זבוח, וא"כ לדבריו לא שייך לומר דאין טריפה חוזר להכשירו כיון דמחיים עדיין לא חל איסור טריפה כו", (ויעויין בפמ"ג סי' מח ובערוגות הבושם סי' מז וסי' מח).

ב.

לשאלת החלב:

לא אכחד, כשאני לעצמי חושבני שעצם ההיתר הנ"ל של הבנ"א ועה"ש ועוד, הוא פחות מרווח מההיתר לערב עם חלב אחר, — אם אמנם רבו הדעות להחמיר בביטול איסור לכתחילה אפילו איסור דרבנן, וקשה מאד להתיר ברבים לכאנ"א ולפרסם העצה של ביטול איסור, עם כל זה בנידון דידן שאני:

(1) כאמור לעיל ה"ערוך השלחן" נוטה להקל בעצם החלב אפילו בלא עירוב.

(2) הש"ך מביא בכמה דוכתי דבספק איסור אפילו של תורה מותר לבטל לכתחילה.

(3) ה"חכמת אדם" כלל גב שער או"ה סעיף ח: "הא דאין מבטלין איסור דוקא במקום שיש איסור בבירור, אבל אם אפשר דאין כאן איסור כלל מותר וכו'".

(4) אחד מגדולי הרבנים בירושת"ו שליט"א העיר לי, בנוגע לביטול חלב האסור מספק לתוך היתר, שאם המבטלים הם החלבנים מוכרי החלב (וה"ה בעלי המשקים) אסור החלב בשבילנו כמו למבטל עצמו, ולכאורה זה נכון, וזה דמי לפונדקי יעוין בספר "פתחי תשובה" — או"ח — מאת הגרי"א איסרלין זצ"ל (מגדולי רבני ווילנא) שמביא בסי' שיח כדלהלן: "ובתשו' כתב סופר או"ח סי' נ בפונדק ישראל מבשל בכל שבת עבור אוכלי שלחנו דלא תליא בשוגג או במזיד דהמבשל, אלא תליא במזיד ורצון דמי שנתבשל בשבילו, ומ"מ נקטו האחרונים לעיקר כמ"ש המג"א בסוף דבריו דמי שנתבשל בשבילו מותר, אמנם כ"ז בדוקא מי שמבשל במקרה, אבל בפונדק שמבשל בקביעות מדי שבת בשבתו ודאי אסור למי שנתבשל בדעתו ורצונו, ועוד אפילו למי שלא נתבשל בשבילו כלל, אין ליקח ממנו משום ולפני עור לא תתן מכשול ומשום מסייע ידי עוברי עברה כו'".

ויש להביא ראיה דפונדק נקרא מה שעושה בשביל אחרים מד' הגמ' בערובין סג: "אמר רבא צורבא מרבנן חזי לנפשית, רבינא איקלע למחוזא אייתי

אושפזיכניה סכינא וקא מחוי ליה אמר ליה אמטיה לרבא, אמר ליה לא סבר מר הא דאמר רבא צורבא מרבנן חזי לנפשיה אמר ליה אנא מזבן זבינא, זאת אומרת אתה עושה לכתחילה עבורי, וא"כ אם הפונדק עושה עבור כל אחד ואחד ממילא לענין דינא הוי הוא מבשל עבורו ממש אפילו אם אינו מכוין דוקא עבור אותו יחיד (הראיה מעירובין הנ"ל שמעתי מאת הגר"א ר"א זצ"ל). וכן מובא בתשו' הריב"ש (סי' תצח) הביאה הגרעק"א בחדושו ליו"ד סי' צט, סעיף ה — ציון ד.

אבל השבתי לחכם הנ"ל מד' הגרעק"א זצ"ל בתשובה סד שמביא בתוה"ד כדלהלן: ... «וה"נ יש לדון בספק איסור דאורייתא ובטלו במזיד י"ל דשרי גם לדידיה, דאינו דומה לתאו"ה דהא ליכא למימר דהביטול במזיד לא הוי ביטול מדרבנן, דהא לאחרים מותר וחל הביטול אלא לדידיה קנסוהו, בזה י"ל דבספק מותר».

(5) ברם, יש לדייק מד' התשו' הנ"ל, דאפילו בספק איסור תורה ג"כ אסור לבטל לכתחילה — דלא כד' הש"ך הנ"ל, אבל בכ"ז נ"ל אולי בספק איסור שכוה, שתלוי לא בספק במציאות אלא בספק של פלוגתא, ויש רבים הסוברים דזה היתר גמור, אלא שאנו מורים לחומר בספק זה אולי כו"ע יודו להש"ך.

ברם מד' הבנ"א שהבאתי לעיל בסימן א אות 4, יש לדייק דאפילו בכגון דא אסור לבטל איסור לכתחילה, וכך הוא מביא שם בסוף התשובה... «ולפי"ז הוי ספק פלוגתא וכיון שילדה כשרה כדאיתא שם בש"ך, ומ"מ נ"ל לקנוס הב"ב כדין מבטל איסור לכתחילה», משמע דבספק פלוגתא ג"כ אסור לבטל לכתחילה. ואולי דוקא שם שעבר על דברי המורה שהורה לאיסור.

(6) כן העיר לי החכם הנ"ל שלדעתו אפילו למכור החלב לנכרי אסור מפני החשש שמא יחזור וימכור לישראל, אמנם גם מרן הרב זצ"ל מעיר חשש כזה וז"ל בספר «משפט כהן» — תשו' לב, עמוד עד — בתוה"ד: ... «ורוצה לומר שאע"פ שחייבין הם הפירות במעשר מפני שהגיעו לעוה"מ אצל ישראל, מ"מ כשמוכר לגוי קודם גמ"מ נפטר הוא מחיובו, אלא דלכא' הרי קיי"ל דכל דבר שיש בו חשש איסור אסור למוכרו לנכרי דילמא מזבן לישראל כו"» עיי"ש.

אבל יש להעיר ולהדגיש, שזה לא מוסכם אליבא דכו"ע, הרמ"א שם בסי' נז פליג ע"ז ואומר: ... «אע"ג דקיי"ל לאסרו מ"מ מותר למכור לעו"ג ולא חיישינן שמא יחזור וימכרנו הואיל ויש מכשירין, וז"ל הב"ח בטויו"ד סוף סי' פו: «וכ' מהרא"י בת"ה סי' קעח כו' דבדוכתא דאיכא פלוגתא דרבוואתא אם הוא אסור או לא אע"ג דראוי לנהוג איסור שלא לאכלו וכמאן דמחמיר מ"מ לענין מכירה לנכרי סמכינן על מאן דמיקל ולא חיישינן שמא יחזור וימכרנה לישראל דאף אם מכרה הילכתא כמאן דמיקל».

בעניני קריאת המגילה

א

השאלה איש ירושלים נמצא בי"ד באדר בירושלים, ובתחילת ליל ט"ו עם שקיעה"ח או קצת לפני זה או לאחר זה, הוא נוסע לתל אביב מתי יקרא את המגילה, השאלה, לדעתי היא כזה, שלפי המתואר איננו פרוז ואיננו מוקף: בי"ד הוא בירושלים ומתחילת ליל ט"ו עד סוף יום ט"ו הוא מחוץ לירושלים.

לא מצאתי בפוסקים תאור כזה, אמנם מדובר אם הבן כרך נמצא ביום י"ד במקום פרוז אלא שדעתו לחזור וכן להיפך, אבל ציור שבשני הימים לא יהיה במקום החיוב זה לא מובא בש"ע.

ולכאורה היה אפשר לסמוך בזה על הוראת הגר"א זצ"ל בבאורו שמביא שם בסימן תרפ"ח (ציון י) — כי אם בי"ד — "דאף בני כרכים יוצאין בדיעבד בי"ד כמ"ש בירושלמי בפ"ב דמגלה ה' ג בן עיר מהו שיוציא בן כרך י"ח ייבא כהדא כל שאינו מחויב בדבר כו' בן כרך מהו שיוציא את בן עיר י"ח ייבא כהדא כו' הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה כו'.

אעפ"כ עדיין הדבר מסובך כי לא משמע כן מדברי מפרשי הירושלמי (ובמיוחד מדברי הפ"מ) כי אין הירושלמי מביא זה להלכה פשוטה ופסוקה אלא זו היא איבעיא בירושלמי: "בן כרך מהו שיוציא בן עיר ידי חובתו, וייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן או ייבא כהדא דא"ר חלבו רב הונא בש"ר חייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה", והפ"מ מביא: "ולא אפשיטא".

כן מביא בירושלמי מגילה פ"א ה' א: "ר' חלבו ר' חונה בש"ר חייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה לא בא אלא ללמדך שהמצוות נוהגות באדר שני" וע"ז מביא הפ"מ: "ר' חלבו — גרסינן להא בפ"ק דשקלים בהלכה א', וכו' דהתם עיקרית דברישא גריס סתם הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה לכל העולם ובתר הכי מיייתי על הא דקתני שם במתני' נמי בט"ו קורין את המגילה בכרכין ופריך לא כן א"ר חלבו הכל יוצאין בי"ד בין עיירות ובין כרכים ומשני לא בא אלא ללמדך שכל המצוות הנוהגות באדר השני נוהגות באדר הראשון, כלומר, דלא קאי ר' חלבו אלא אמתני' דלקמן בפרקין

קראו את המגילה באדר הראשון ואח"כ נתעברה השנה קורין אותה באדר השני ועל כה"ג הוא דקאמר הכל יוצאין בי"ד הואיל וכבר קראו בראשון ללמדך שהמצוות נוהגות גם באדר ראשון".

עם כל זה יש מקום לומר שבכגון דא כדאי הוא רבינו הגר"א זצ"ל לסמוך עליו אבל בטרם שנבוא לבאר את ד' הגר"א, נרחיב קצת בזה את הדבור: מפשטות דברי תלמודא דילן משמע דמוקפין אינם יוצאין בדיעבד בי"ד, וז"ל הגמ' במגילה ב' ב': "ואימא פרוזים בארביסר ומוקפין בארביסר וחמיסר כו' אי הוה כתב את יום ארבעה עשר וחמשה עשר כדקאמרת, השתא דכתב את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר אתי את ופסיק הני בארבעה עשר והני בחמשה עשר, ואימא פרוזים בארביסר מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר, אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה" וכן מביא הפר"ח (סימן תרפח סעיף א) "דבתלמודא דילן משמע דמוקפין אינם יוצאין בי"ד מדגרסינן בריש מכילתין ואימא פרוזים בי"ד מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר אמר קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה, ומשמע דלעיקובא הויא והכי נקטינן".

השה"ג מביא ג"כ דקריאת ט"ו לפרוים קרינן ביה, "ולא יעבור", והנה מצאתי ראיתי בספר "ציץ הקדש" (להגרצ"מ זצ"ל) — ח.א. — סי' נד, שמביא שם כדלהלן: "ובדברי זה עם כבוד עט"ר הגאון הקדוש מבריסק (שליט"א — זצ"ל) [הכונה להגאון מוהרי"ל דיסקין זצ"ל] אמר לי בתוך הדברים, דעד כאן לא אמרינן דבן כרך שקרא בי"ד יצא, כ"א במקום דלא אפשר, כגון שחל ט"ו בשבת, וכן הגר"א ז"ל כונתו רק בספק, כיון דמצד הדין נפטר למחר מצד ספיקא דרבנן הוי ג"כ כלא אפשר, הגם דבאמת יקרא למחר, וגם אמר דלדעת הפר"ח ביו"ד לענין תערובת חד בחד באיסור דרבנן דמותר בנפל א' לים, ה"נ במגילה היכא שכבר קראו בי"ד שוב הוי בט"ו כנפל א' לים (ועי' שו"ת חת"ס או"ח סימן קסו) ואמר עוד דמוכח כן בירושלמי (פ"ב דמגילה ה' ג) בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, והא לא גרע מבן כרך שקרא בי"ד דיצא, אלא ודאי דרק בלא אפשר אמרינן הכי, ולא היכא דאפשר עכתוד"ק".

ולענ"ד כמעט מפורשים הדברים הללו בירושלמי מגילה פ"א ה' ג: "אמר לון כן אמר רב חד תנייא הוא מפני מה אמרו חל להיות לכרכים בשבת קורין בע"ש דא"ר חלבו רב חונא רב בשם ר' חייה רבה הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה", הרי חזינו דהירושלמי גם כן מפרש דברי ר' חלבו היכא דלא אפשר כגון שחל להיות כרכים בשבת, אבל היכא דאפשר כרכים אינם יוצאים בדיעבד בי"ד (וכפי דיבואר להלן יש מקום רב לומר דאין בזה

פלוגתא בין תלמודא דילן לתלמודא דמערבא) [ברם ממפרשי הירושלמי לא משמע כך].

כמו כן הנני להעתיק בזה מה שמביא הגאון ר' אלי' רגולר זצ"ל בספרו "יד אליהו" כתבים — אות מגילה — דף ע"א: "מגילה דף ב' ע"ב ואימא מוקפין אי בעי בי"ד אי בעו בט"ו ע"ש, ודקדקנו בזה א"כ וא"ו למה לי, ולפי המסקנא נ"ל קצת לומר, דאיצטריך וא"ו של "ואת" לומר דבדיעבד יוצאים מוקפים בי"ד אם קראו בו כדאיתא בירושלמי, וכן כתב הגאון ז"ל שזה דעת הרמב"ם ז"ל ע"ש, אלא דבזמניהם ממעט, דלא נימא לכתחילה אי בעי כו' וזה דלא כהפ"ח ע"ש, והנה גם ממקומו הוא מוכרע דגבי בזמניהם שהוא לכתחילה כתיב זמנו של זה וכו', משא"כ גבי להיות עושים דמיירי ג"כ בדיעבד בא"א לקרות בט"ו כמו שחל בשבת, דהא להכי כתיב בכל שנה ושנה דלא ידחו אז עיירות ממקומן כדאיתא בגמרא דף ה' ב' ע"ש, ולכן כתיב ג"כ וא"ו לומר, דאם בדיעבד קראו בי"ד יצא" דאין הכונה בדיעבד סתם, אלא גם מדברי "יד אליהו", יש לדייק רק היכא דלא אפשר.

כן מובא שם בספר ציה"ק בסי' הנ"ל: "אולם ראיתי בדברי הריטב"א ז"ל ריש מגילה שכתב וז"ל ומורי נר"ו בשם רבותיו ז"ל דכפרים המקדימים ליום הכניסה, כך היתה עיקר התקנה שיהא בן עיר קורא להם וכחד עם חשיבי, וכיון שעדיין הוא מתחייב לא חשיב לגמרי כמו שאינו מחויב בדבר, אלא הרי הוא כאותה שאמרו כל הברכות אע"פ שיצא מוציא, כיון דבר חיובא הוא, ואף אולי הכפרים ראויים לקרא בי"ד, וגם העיירות פעמים קורין ככפרים כשאין עשרה בטלנים בעיר, אבל בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם, וזמנו של זה לא כזמנו של זה כלל, ולפיכך אין אחד מהם מוציא לחבירו" עכ"ל, וציה"ק מסיים שם "הרי דלא ס"ל להריטב"א ז"ל שהירושלמי חלוק בזה עם הבבלי".

כאמור, הדגשתי דגם הירושלמי מפרש דברי ר' חלבו שבדיעבד יוצאין הכל בי"ד הוא רק היכא דלא אפשר, ואין פלוגתא בין תלמודא דידן לבין הירושלמי, וכמעט מפורשים הדברים בירושלמי ריש מס' מגילה "מה תלמוד לומר בזמניהם כו' ר' יונה אמר ליתן להם זמנים אחרים" — ומפרש הפ"מ: — ליתן להם זמנים אחרים — "שיהא לכל א' מהם זמן אחר, דסד"א שיהא כל א' עושה שני ימים אלו, או אי בעי ליקרו בארבעה עשר או בט"ו קמ"ל שזמנו של פרוזים אינו כזמנו של מוקפין וכן בהיפך".

ומשום כך מובא בירושלמי פ"ב דמגילה ה' ג: "ובן כרך שעקר דירתו בליל ארבע עשר נפטר מיכן ומיכן". ואם כי מפרשי הירושלמי הק"ע והפ"מ מפרשים זה "בתמיה", מובא שם ב"גליון הש"ס", על אתר: "עי' ק"ע וש"ק נדחק בחינם וט"ס יש כאן וכצ"ל ובן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו נפטר כאן

וכאן דבי"ד היה בן כרך בכרך ובט"ו עקר מכרך ונעשה בן עיר, וזה פשוט, וכן מצאתי בריא"ז בשה"ג, ועי' שו"ת הרשב"א ח"ד סי' תיד", וכן מביא פירוש זה בירושלמי הגאון החיד"א ז"ל בס' "מחזיק ברכה" בשם הרמ"ע מפאנו. וא"כ לפי"ז לענ"ד הוא שאם הוא עזב הכרך בתחילת ליל ט"ו (או אפילו קודם לכן שבהיותו מחוץ לכרך לא היה שהות לקרות את המגילה) פטור לגמרי מלקרות את המגילה.

ברם יש גם מקום לומר לשיטת הרא"ש שרבים מהפוסקים תומכים בו, דיום י"ד עושה את הבן כרך למוקף, מכיון דבאותו יום אינו פרוז ממילא הוה כבר מוקף ולפי"ז באינו מקום שהוא אח"כ מכיון שהוא אפילו מחוץ לכרך לאחר זמן של י"ד, הוא נשאר מוקף וקורא בט"ו כאלו היה בירושלים, אבל שי' רש"י אינה כן, וכאמור, יש כמה סיעות לזה, ומרן הגרצ"פ זצ"ל מביא בקונטרס "הר צבי" לטווא"ח ח. ב. עמוד לב אות יא "היוצא מירושלים ביום י"ד בבקר וחוזר לירושלים ביום ט"ו לדעת כמה מהראשונים חוששין לו לביטול מצות מגילה לגמרי שמא לא נתחייב לא ביום י"ד ולא ביום ט"ו".

אבל לולא הדברים הנ"ל היה בכ"ז נראה לי (אם כי זה בנגוד למו"מ ההלכותי שלי) שבט"ו בודאי לא יקרא, אלא שאם הוא נוסע לתל אביב ושם ביפו דומני, שמצד ספק קוראין גם בט"ו אז הוא יצטרף אליהם, אבל מי שנוסע מחוץ למוקפין, אבל במקום שהם שייכים רק לערי הפרוזות, ובערי הפרוזות לשי' שיה"ג יש "ולא יעבור", אם קורין בט"ו, אולי בכל זאת יש להורות לו שיקרא בירושלים בי"ד, כי יש מקום לומר, שגם זה נכנס בסוג של היכא דלא אפשר — דומיא שחל ט"ו בשבת (אם כי יש לחלק) וכמדומני שיש עוד להוסיף, שיש הבדל בין פרוז בן יומו לבין מוקף בן יומו: פרוז בן יומו מפורש בקרא, ומוקף אנו למדין מילפותא או מסברא "מדפרוז בן יומו קרוי פרוז, מוקף בן יומו קרוי מוקף", וכמו דמצינו אפילו לדיני תורה ממש, הפרש בין דבר המפורש בתורה לבין דין דאורייתא שאינו מפורש בתורה ה"ה שיש לומר ככה בד"ק או בדבריהם, וקשה לומר שאיש ירושלים (ביחוד לשי' רש"י) מכיון שאינו בט"ו בירושלים יקרא מוקף, וקרוב לודאי, שבכגון זה נלך בתר "רוב העולם" ויקרא ביום י"ד.

ב.

הערות ומלואים (בענין הג"ל):

(1) הט"ו באו"ח ה' מגילה סי' תרפה סעיף ד ס"ק ד: "ואם כן אפילו באותו צד שתאמר שביום חמשה עשר עיקר החיוב מכל מקום מועיל מה שקרא בארבעה עשר דמצינו בלא"ה קדימה לענין זה, ע"כ אין חשש גמור וסגי בי"ד כיון שהוא לרוב העולם וזה נכון לענ"ד".

(2) הישוע"י מביא ד' ר' חלבו בירושלמי לענין דיעבד בלי שום תנאי והסתייגות.

(3) הירושלמי בריש מס' שקלים מביא בפנים ד' ר' חלבו אבל הק"ע מביא דלא גרסינן לה וכן הוא מביא גם ב"שירי קרבן".

(4) להלן באותה הלכה בירושלמי מובאים ד' ר' חלבו וע"ז מביא הק"ע — הכל יוצאין בי"ד — "אפילו כרכים שהוא עיקר זמן קריאתה והא דתנן כרכים קורין בט"ו היינו אם רצו, משא"כ עיירות אמורים לקרות בט"ו כדכתיב ולא יעבור" (כד' שה"ג), משמע ברור שד' ר' חלבו שלכתחילה קורין בני כרכים בי"ד, וכן מביא הק"ע בירושלמי מגילה פ"ב ה' ג — הכל יוצאין בי"ד — "אפילו כרכים אם קרו בי"ד א"צ לחזור ולקרות בט"ו".

(5) הרידב"ז בפירושו לירושלמי שקלים ומגילה מביא שד' ר' חלבו שגם לכתחילה בני כרכים יוצאים בי"ד, אלא לבסוף הוא מסיק מהמו"מ שבירושלמי דר"ח ס"ל שרק בדיעבד יצא כשקורא בי"ד ואינו מחויב לחזור ולקרות בט"ו, אבל לכתחילה ס"ל ג"כ במצות כרכים לקרות בט"ו יעוי"ש (אגב מענין לענין, כשיענין בפ' הרידב"ז הנ"ל יעיין אח"כ בפירוש "משנת אליהו" ריש שקלים וימצא סתירה לדבריו).

(6) הר"ש סיריליאן בפירושו על מס' שקלים, בתחילת ה' א' מביא ד' ר' חלבו (כגירסת הפנים) — הכל יוצאין בי"ד — "דקסבר לעולם אין מעבירין על המצוות אפילו כרכין המוקפין יוצאין ידי חובתן בי"ד ולא תני במס' מגילה והכא דקורין בט"ו אלא אם רצו קורין בט"ו אבל אם באו לקרות בי"ד הרשות בידן דאין מעבירין על המצוות", ולהלן באותה הלכה מפרש הרש"ס — הכל יוצאין בי"ד — "אפילו כרכין יוצאין בי"ד ידי חובתן שהוא זמן קריאתה דס"ל דכיון דבי"ג זמן קהילה לכל היה ונצולו מן המלחמה ולולא שאלת אסתר היו כולם נחים בי"ד ועושים שמחה אפילו שושן הלכך י"ד לא נעקר, אי נמי בשושן לא הו' רובא דעלמא ואינהו לחוד נלחמו בי"ג ובי"ד ונחו בט"ו, אבל כו"ע נלחמו בי"ג ונחו בי"ד, שהא אגרות המן ואגרות מרדכי בי"ג הוה, א"כ י"ד לא נעקר מנייהו, וכי תנן לא פחות ולא יותר היינו שלא ינחו בט"ו אבל אם רצו בי"ד אפילו כרכים הרשות בידן, כן מביא להלן ד"ה — אמר לו — "רב אחא דר' חלבו אפילו לכתחילה קאמר דמורינן להו בי"ד, דכיון דטעמא משום אין מעבירין על המצוות אפילו לכתחילה הוא", אלא, על דברי הירושלמי — אמר ליה אף אנא סברי כן — מביא: "דכן הדין דלא מצו קרו אלא בט"ו, אלא דעתיה דר"ח אנא קאמינא".

(7) ה"תקלין חדתין" מפרש: הכל יוצאין בי"ד שהוא זמן קריאתה "גם בני ט"ו שקראו בי"ד יוצאין".

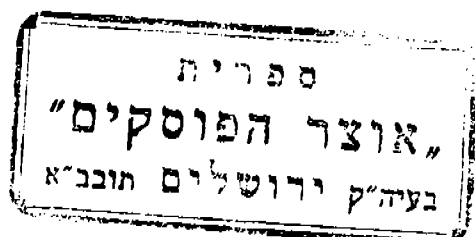
(8) ה"נועם ירושלמי", בפ"ב דברכות מביא את ד' ר' חלבו, ומפרש דגם ר"ח ס"ל רק בדיעבד, אבל בלי שום הסתייגות.

(9) בתשו' "חיים שאל" ח. א. תשו' צט משמע דס"ל דבן כרך אינו יוצא בי"ד (ומביא שם כמה מחברים מגדולי הספרדים מהם דס"ל כותיה ומהם דפליגי עליה).

(10) המשנ"ב בסי' תרפח סעיף ד' ס"ק יא: "ומה שמברך בי"ד משום דביום י"ד הוא זמן קריאה לרוב העולם כדלקמיה ור"ל דע"כ אפילו הוא מוקף חומה שדינו בט"ו אם קרא ביום י"ד יצא ולא הוי ברכה לבטלה", ושם ב"שער הציון" מביא: "הגר"א וכעין זה כתב הט"ז".

כן יש לדייק במקצת גם מלשון המשנה ריש מגילה "מגילה נקראת כו'", למה לא קתני קוראין את המגילה — כדתנן בפ"ב "אין קוראין את המגילה אלא ביום". ויש לומר, דומיא דמו"מ של הגמ' בריש קדושין ולתני האיש קונה ומשנינן דאי תני האיש קונה הו"א אפילו בע"כ תני האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא, והתו' מביאים שם דנקנית משמע בין מדעתה ובין בע"כ וקונה אינו משמע אלא בע"כ, וא"כ גם לעניננו, משום הכי קתני "נקראת" דלא נימא דוקא בזמניהם ואין שום אפשרות לשנות, אלא לפעמים יש סבות וגורמים מיוחדים דלאו דוקא קתני כפרים מקדימין ואם רוצים קורים בי"ד וה"ה בפרזים לפעמים מקדימין כשאין עשרה בטלנים, וה"ה בני כרכים כשחל ט"ו בשבת קורין לכתחילה בי"ד, ויש ד' ר' חלבו לשי' כמה מפרשים דלכתחילה קורין כרכים בי"ד, אלא אם רצו קורין בט"ו, ויש מפרשים שגם ד' ר"ח היא שרק בדיעבד יוצאין הכרכין בי"ד, אבל בלי שום הסתייגות.

כמעט לדברי כולם משמע שלא כדמביא הגהמ"ח ציה"ק בשם הגריל"ד זצ"ל, יתר על כן הגר"א זצ"ל בעצמו מביא בהגהותיו למס' שקלים — אם כי הוא מפרש את ד' הירושלמי שגם ר"ח ס"ל דלכתחילה כרכים לא יקראו בי"ד: "אע"כ דלכתחילה אסור לבן ט"ו לקרות בי"ד, אבל בההיא דר"ח איירי דאם קרא פעם אחת באקראי בי"ד שיצא דבכה"ג לא מיעקר זמן כרכים" ואם כן מפורש מבאר הגר"א פירוש בדיעבד "באקראי", אבל אינו תולה בהיכא דלא אפשר. משום כך חושבני שאלמלי היה מוטל עלי עול ההוראה לא הייתי מהסס מלהורות לסמוך על ד' הגר"א שאומר שאפילו בן כרך קורא בכגון זה בי"ד.



הארץ לגבולותיה

בענין שני ימים טובים של גלויות

א. בראש דברינו עלינו להקדים ולומר דהבטוי יום טוב שני של גלויות, אף דלכאורה המובן הוא על מקומות שבחו"ל, שהוא בבחינת גלויות, אולם הנכון הוא שהוא רק כשם כנוי, אבל העיקר בזה תלוי אם היו השלוחים יכולים להגיע לאותו מקום להודיע על הקביעות הנכונה של החודש וכמו שנביא להלן מלשון הרמב"ם בהלכות קדוש החודש, ואין חילוק בזה בין ארץ ישראל לחוצה לה, ואפשר דבמקומות הסמוכים לארץ — אף שהם בבחינת חו"ל לגבי קדושת הארץ — היו השלוחים מגיעים והיו עושים יום אחד יו"ט, ובמקומות הרחוקים אף שהם בתוך גבולות הארץ המקודשת, מכיון שהשלוחים לא היו יוצאים לשם, או שלא נשלחו לשם השלוחים מפאת שבושי דרכים וכדומה, היו עושים ב' ימים טובים.

ב. ונעתיק בזה דברי מרן החתם סופר בביצה מהדו"ת דף ד' ע"ב ח"ל ולפענ"ד ביו"ט של גאולות במהרה בימינו כי אם נזכה לכל האמור פ"ק דגיטין וגם נסין שבים האמצעי עד האוקינוס לרבי יהודה ע"ש, ועוד כל האומות יהיו גרים וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ, אז אפילו ע"י משואות אי אפשר להודיע (אם לא ע"י טלפון אלחוטי או מקלט הרדיו?), מנסין שבים לנסין שבים הרחוקים זה מזה מאות פרסאות, ואחושבנא אי אפשר לסמוך כשיש בית דין מקבלי עדות החודש בירושלים, ועל כרחך [יצטרכו] לעשות ב' ימים במקומות הרחוקים. ובה אתי שפיר מה שכתב המג"א (סי' תצ"ד) בשם מנחם עזריה דמשה רבינו ע"ה הוסיף יום אחד מדעתו וניתנה תורה ביום נ"א לספירה, לרמז יום טוב שני, לא של גלויות דהרי אז נעשו חירות מאו"ה, אלא יום טוב שני כנ"ל.

ג. ולפי האמור אין תימה אם מצינו במקומות שבארץ ישראל שנהגו בהם ב' ימים טובים וכמו שמצינו להרמב"ם בתשובה סי' ק"ו (הובא גם בשערי תשובה סי' תצ"ו סק"ה) על צור שנהגים בה שני ימים טובים, אף שהיא ודאי מארץ ישראל, ועכ"פ מכיבוש עולי מצרים דלדעת ספר אדמת קודש דף ה' נמשך הגבול של אלה מסעי עד נהר ביירות, ולדעת הכפתור ופרח פי"א נמשך הגבול של אר"י עוד להלאה מזה, ובכל זאת נהגו שם ב' ימים, וכנראה שכן היה

במסורה עוד מזמן התלמוד שהיה שם ישוב גדול של יהודים ומגדולי האמוראים, ולעומת זאת במושבה מתולה כהיום, אף שהיא בקו המקביל לצור כמוכח ממפת הארץ, בכל זאת נוהגים בה רק יום אחד יו"ט, מפני שלא היה בה מנהג ידוע ולכן מקילין בה מספק כמו שיתבאר להלן.

ד. והנה בחזו"א מועד סו"ס קל"ג ראיתי שכתב דצור היא מסוריא, ובסוריא עושין שני ימים מספק עד שיוודע לך שאבותיהם עשו יום אחד. אולם לפי האמור ברור כי היא בשטח ארץ ישראל, ואף שמצינו בימי שלמה המלך שהיה חירם מלך צור, כבר כתב בכפ"פ פי"א דמ"ב ב' וז"ל ואם תאמר שחירם מלך צור, מלך היה, בזה אינו בטל מלהיות ארצו ארץ ישראל שמלכותו אינו חותך, דסדנא דארעא חד הוא והתורה לא סלק מגבולי הארץ שום חתיכה אלא שנתנה להם לישראל כל מה שבין מקצועות אלה מסעי.

ה. האומנם מצינו להרמב"ם בפ"ה מהלכות קדוש החודש הי"א שכתב וז"ל ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן או מחו"ל כגון מצרים עמון ומואב וכיו"ב עושין כמנהג אבותיהן אם יום אחד, יום אחד, ואם שני ימים, שני ימים. כבר תמה ע"ז בכפ"פ פי"ד דף נ"ה ב' וז"ל איך זכר ז"ל אשקלון בסוריא שאין זה מקומו וכמו שהתבאר ממה שכתבנו, ומן החוש, (וכן מבואר להלן מדברי הרמב"ם עצמו, אולם עי' ברדב"ז פ"א מה"ת ה"ט), וכן צור אינו מסוריא, גם לא מצינו שדוד כבשו לעולם, ועיין גם בחזו"א שביעית סימן ג' אות י"ט. אולם בספר אדמת קדש דמ"ו ב' ראיתי שכתב וז"ל ברם ראוי להזכיר כי יב"נ לא כבש את צור, ודוד כבש אותה ואת ארצה למס כמו שכבש את סוריא, לכן מדרגתה כסוריא לענין גיטין ולענין מכירת עבדים ולטומאת ארץ העמים, אבל לענין תרו"מ מעלתה יותר גבוה מסוריא שאם תרע מפירות צור על פירות סוריא או להיפך אין תרומתו תרומה. ועיין גם במהרי"ט ח"א סי' מ"ז שכל אר"י שלא כבשו עו"ב יש לה דין סוריא.

ו. וראיתי בספר ארץ ישראל להגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל בעמוד ל"ג שכתב דגם לצפון הלאה מן כזיב, צור וצידון, ואפילו בתחום הלבנון, כשיהא שם ישוב ישראלי (ולא ידעתי כוונתו האם בתחום הלבנון הנכלל בתוך שטח עולי מצרים אין ישוב ישראלי, וביירות תוכיח) צריכים לנהוג יום אחד, (ואם כי הכפ"פ פי"ד ופאת השלחן סי' ב' סט"ו הביאו תשובת פאר הדור (המובא לעיל). לא נקטו כן רבני ארץ ישראל). ובהגהה 1 כתב וז"ל בחוברת ירושלים כרך ה' משנת תרס"א נדפס מכתב מחכם אחד ששמע מפי מו"ר חו"ז הגאון ר"ש סלנט זצ"ל כי בזמן שסיפר לו הרה"ג רבי יהוסף שווארץ זצ"ל בעל תבואת הארץ מה שהדפיס בספרו (שם דף מ"ח) בשם תשו' פאה"ד כי בעיר צור צריכים לנהוג ב' ימים, אמר לו הגאון רבי שמואל סלנט שאילו היה שואל לדעתו לא היה מסכים שידפיס זאת להלכה עכ"ל. (אך לפלא שבנוגע לעזה שאל שאל הגרש"ס מאת

האי"ש (בספר שמחה לאיש או"ח סי' ה') אם לנהוג בה יום אחד או שני ימים, וראה מזה במשפטי עזיאל או"ח מהדו"ת סי' ס"ו, ובשע"ת סי' תצ"ו).

ז. וצ"ע דעתו בזה דאם כל הנקרא בשם כבוש עולי מצרים נוהגין בה רק יום אחד, א"כ איך לא נהגו כן בביירות, הלא גם היא מכיבוש עולי מצרים ומגבולי אלה מסעי לפי המבואר באדמת קדש הנ"ל, ובתבוה"א ע' מ"ז. ובכפ"פ פי"א הרחיב לנו את הארץ עוד יותר. ראה במפה המצורפת לאנצקלופדיא תלמודית ערך ארץ ישראל, ואולי דעתו בזה היא כהמהרי"ט ח"א סימן פ"ד ותבוה"א דמ"ה שכתבו דתחום עולי בבל הוא עד נהר קסמיה (הוא נהר ליטאני) שהוא צפונה לצורג, משא"כ בצפון צפונה כגון צרפת צידון וביירות, ולפ"ז ניחא שפיר גם לענין מתולה שהוכרנו לעיל מכיון שהיא מקבילה לצור, אך לפ"ז מה שכתב הגרימ"ט להכליל בזה "צידון ואפילו בתחום הלבנון" שצריכים לנהוג רק יום אחד אינו נכון לענ"ד. וראה באדמת קדש דפ"ח ב' שכתב שגם כיבוש עולי מצרים לא הגיע לצפונה מנהר קסמיה, אם כי הוא נכלל בגבול אלה מסעי, ראה במפה המצורפת לספרו. ועי' בתבוה"א ע' ל"ז שכתב ג"כ דכיבוש יהושע וחלוקת השבטים לא הי' אלא עד חבל צידון ודן, דלא כהכפ"פ פי"א ע"ש.

ח. והנה עד כה דברנו בנוגע להגבול הצפוני של ארץ ישראל, ועתה נבוא לדון בנוגע להגבול הדרומי, ובתחלה נביא לשון הרמב"ם בפ"ה מהלכות קדוש החדש הלכה ט"ב וז"ל אין עשיית יום טוב אחד תלויה בקרבת המקומות כיצד אם יהיה מקום בינו ובין ירושלים מהלך חמשה ימים או פחות שבדאי אפשר שיגיעו להן שלוחין, אין אומרים שאנשי מקום זה עושין יום טוב אחד, שמי יאמר לנו שהיו השלוחים יוצאין למקום זה, שמא לא היו השלוחים יוצאין למקום זה מפני שלא היו שם ישראל, ואחר שתזרו לקבוע על החשבון ישבו שם ישראלים, שהן חייבין לעשות שני ימים, או מפני שהיתה שעת חירום בדרך שהיה בין יהודה וגליל בימי חכמי המשנה, או מפני שהיו הכותים מונעין את השלוחין לעבור ביניהם, ואילו היה הדבר תלוי בקרבת המקום היו כל בני מצרים עושין יום אחד, שהרי אפשר שיגיעו להן שלוחי תשרי, שאין בין ירושלים ומצרים על דרך אשקלון אלא מהלך שמונה ימים או פחות, וכן רוב סוריא. הא למדת שאין הדבר תלוי בהיות המקום קרוב, נמצא עיקר דבר זה על דרך זו כך היא, כל מקום שיש בינו ובין

1. אך מש"כ המהרי"ט שם שהנהר הוא דרומה לכזיב. לא דק, (וכמ"ש שם שלא עמד על הדבר לבחון המקום), והנכון הוא שהוא צפונה לצור, בינה ובין צידון, וכן יש לעיין על התבוה"א שבע' מ"ז ותק"ד כתב הוא עצמו דצור הוא מכיבוש עו"מ.

ירושלים מהלך יתר על עשרה ימים גמורים עושין שני ימים לעולם כמנהגם מקדם, ובפחות מזה רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראיה בכבוש שני כגון אושא ושפרעם ולזו [בתבואה"א ע' מ"ח בהערה כתב שצ"ל לוד] ויבנה ונוב [בתבואה"א שם הביא מהמהריט"ץ סי' רט"ז שלא הביא בהעתקתו לשון הרמב"ם תיבת נוב] וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא כו' עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד ואם שני ימים, מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה והיא סוריא או חוץ לארץ ואין להם מנהג או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, או מקום ששכנו בו ישראל עתה (ר"ל דידוע דהיתה עיר של נכרים, חזו"א מועד קל"ב א'), עושין שנים ימים כמנהג רוב העולם.

ט. נמצינו למדים מדברי הרמב"ם שיש כאן ג' חלוקות, האחד מקומות שהיו בו ישראל בכבוש שני, עושין יום אחד, עיר חדשה בישראל או בידוע שהיתה עיר של נכרים, עושין שני ימים, מקומות שבכבוש ראשון וכן סוריא וחז"ל (כגון עמון ומואב) תלוי במנהג במקומות, ולפ"ז בכל מקומות הישוב החדשים יש לעשות להרמב"ם שני ימים טובים, אולם הרשב"א (והוא הריטב"א) בסוכה דף מ"ג א' כתב דבחוצה לארץ עושין שני ימים, כיון דברוב חז"ל לא הו' שלוחין מגיעין ולא ידעו בקביעא דירחא, ומשו"ה עבדינן בכל חז"ל שני ימים טובים כמנהג אבותינו, וברוב ארץ ישראל היו שלוחין מגיעין ויודעין בקביעא דירחא ועושין יום אחד, ולפיכך עכשיו עושין בכל ארץ ישראל כמנהג אבותיהם לעשות כל המועדות יום אחד, וכ"כ בריטב"א ראש השנה דף י"ח, וכתב בחזו"א מועד קל"ב ב' וז"ל והנה נהגו בכל ארץ ישראל לעשות יום אחד ויש להם על מה שיסמוכו אחרי שכן דעת הריטב"א, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, ועוד דאצלנו הכל ספק, ובספק גם לדעת הרמב"ם אין עושין רק יום אחד, וע"ע בציץ הקדש סימנים מ"א ומ"ב.

י. והנה אם נאמר דכוונת הריטב"א הוא גם על ארץ ישראל שבכיבוש עולי מצרים והנכלל בגבולי אלה מסעי, הנה לפ"ז תסתער התימה הלא אנו רואים שבצפון צפוננו של כיבוש עו"מ נוהגים שני ימים כמו ביירות, ולא ראינו מי שיפקפק בזה, ואם הכוונה ג"כ לשטח כיבוש עולי בבל הלא גבולו הוא כזיב² כמבואר במשנה, וא"כ אין לנו אסמכתא אפילו לדעת הריטב"א לנהוג בצור יום אחד, וזה דלא כדעת הגרש"ם, אם לא שנאמר כדעת המהרי"ט ותבואה"א הנ"ל דגבול עולי בבל הוא עד נהר קסמיה, אולם עיין בארץ חמדה עמוד צ"ח ב' שכתב לבאר דמש"כ המהרי"ט דהמסורת המקובלת שהנהר הוא גבול ארץ

2. לפי"ד החוקרים הוא כפר א'זיב, וכ"ג מהמהרי"ט ח"א סי' פ"ד, והוא ג' מילין דרומה לסולמא של צור, אולם בכפ"פ פ"א דמ"ה ב' כתב ע"פ התוספתא שהוא בצפונה.

ישראל, הכוונה לגבול עולי מצרים מפני שגם עולי מצרים לא הגיעו אלא עד הנהר וכמש"כ בשם האדמת קדש, וכ"כ הכפ"פ פ"א בדף מ"ג ב' שגבול צפוני לא נכבש כולו, והכוונה רק למערב צפוני, והוא מהנהר ועד אמנה, משא"כ במזרחית צפונית גם עולי בבל החזיקו להלאה מזה, ודוק בכל זה. ועי' בספרנו המעשר והתרומה פ"א הערה ג' בשם סה"ת.

יא. ומעתה נשוב לדון על השטח הדרומי של ארץ ישראל, ובפרט כעת אשר הרחיב ד' לנו והגיע נחלתנו עד מפרץ אילת, איך נדון בזה להלכה.

והנה הגבולות שבאלה מסעי מבוארים פחות או יותר שהתחיל מקצה ים המלח ונסב הגבול למעלה עקרבים. והוא לפי המקובל כהיום על יד נחל צין (וואדי פיקרה), ולפי האדמת קדש דף כ"ז היא פנימה יותר (והוא כורנוב הנקרא כיום ממשית) ועבר עצמונה (קוסימה) עד נחל מצרים, והוא וואדי אל עריש — לדעת רבים — בדרומה של רפיח, היורד אל ים התיכון.

יב. והנה אם כי אין לנו בירור גמור על העיירות שבגבול ההוא מכיון שגבולו אינו הולך בקו ישר, וגם אין בירור גמור על המקומות, מ"מ למעשה יש לסמוך לנהוג שם יום אחד וכמשכ"ל בשם החזו"א דגם בספק עושין רק יום אחד אף להרמב"ם.

יג. אולם דרומה למעלה עקרבים שבחלקה הדרומי מזרחי היא מארץ אדום³ פשטות הדברים מורים שאינה בכלל קדושת הארץ, וכמש"כ גם בכפ"פ סוף פ"י דארץ אדום לא היתה לנו והוא עתיד להיות שלנו בחסד אל עליון, והם הקני והקניזי והקדמוני, וכן העיד הנביא ע"ה למען ירשו את שארית אדום וכל הגוים. נמצא לפ"ז דכל מה שהוא בדרום למעלה עקרבים עד אילת צריכים לנהוג ב' ימים טובים כיון שאינם בכלל ארץ ישראל אף של כבוש עו"מ, וגם לא היה שם ישוב יהודי בימי בית שני. וכן כתב בספר ארץ ישראל בדף פ"ט דבנגב הדרומי הלאה מבאר שבע לא היו ישובים קבועים לא בימי בית שני, וכ"ש לא לאחר החורבן, ואפילו בזמן בית ראשון לא התקיים שם הישוב בהרבה, אף אמנם היו תקופות שבהן היה הנגב מיושב מישראל לאחר שדוד המלך כבש את אדום (ש"ב ח, יד ודהי"א יח, יג). וגם שלמה המלך שלט על עציון גבר ואילת שעל שפת ים סוף בארץ אדום (מ"א ט, כו; דהי"א ח, יז) והמלך עזריהו בנה שוב את אילת מחדש והשיבה ליהודה (מ"ב יד, כב; דהי"ב כו, ב), (ראה על זה להלן). אבל מאז לחם רצין מלך ארם וינשל את היהודים מאילת (מ"ב טז, ו) נשאר הנגב שוב תחת רשות אדום, ומאז חדל הישוב הישראלי מהלאה לבאר שבע, כי על כן מצינו בהרבה כתובים בכל המקראות שרצו לציין שהדבר ארע או נודע בכל תפוצות ישראל נאמר מן ועד באר שבע [וכן נמצא

3. וכן אילת.

אף בימי דוד לאחר שכבש את אדום, ש"ב כד ב, דהי"א כא, ב, וראה מזה להלן] וכן בכל תקופת חזקיהו אמרו חז"ל (סנהדרין צד, ב) בדקו מדן ועד באר שבע, וכ"כ גם בתבואה"א דף מ"ט כו'. [אולם עי' באדמת קדש דף ק' ב' שכתב דאף דגם מנגב לבאר שבע ישבו שם ישראל, מ"מ עיקר הישוב היה עד באר שבע]. ועם כל זה בעמודים לד—לה אחר שכתב להתלבט בהשאלה של יום טוב שני בנגב הדרומי זה הנגב אשר נכבש על ידי ישראל, ואחר שכתב בע' ל"ה דהמדבר הגדול בשממותו כשהוא לעצמו כולו ארץ ציה וחרבה מעיד ומגיד שלא היה שם אלפי שנים ישוב קבוע לא רק בזמן בית שני ואחר החורבן (בזמן קדוש הראיה) אלא אפילו בזמן הבית הראשון, ואם כי היו זמנים שהיו אילת ועציון גבר תחת יד ישראל (בזמן דוד ושלמה ועזיהו), לא היה שם ישוב קבוע הלאה מן באר שבע, וודאי לא הגיעו שם השלוחים, אם כן צריכים לנהוג שם בישובים החדשים שני ימים.

יד. אולם אחר העיון נפתח לנו פתח להקל גם בנגב הגדול הזה לנהוג שם יום אחד ע"פ מה שמצאתי בתבואת הארץ (דף כד—כה) כי רבינו סעדיה גאון מתרגם "מעלה עקרב" היא "עקבה", ורצה לומר עיר "עקבה" אשר על יד מפרץ עקבה, מפרץ ים סוף, ואם מפורש כתוב בתורה (באלה מסעי וביהושע) שהנגב הדרומי של עולי מצרים הוא מנגב למעלה עקרב, הרי נתברר לנו שעקבה ואילת למזרח המפרץ, ועציון גבר למערב המפרץ הלא הם ע"י התחום (ובתוך התחום) של עולי מצרים, ומכיון שכך שכל הנגב נחשב בתוך תחום של עולי מצרים, תו אפשר לנו לסמוך על דעת הריטב"א החולק בזה לגמרי על הרמב"ם וסובר שכל תחומי עו"מ בכלל אר"י לגבי יום טוב שני ואפילו במקום שלא היו השלוחים יכולים להגיע עושים יום אחד.

טו. והנה מלבד מה שכתבנו לעיל לענין גבול הצפון דביירות תוכיח שהיא מגבול הארץ ונוהגין בה ב' ימים טובים, הנה כבר כתבנו לעיל דארץ אדום לא היה בכלל הארץ המקודשת, והכתוב (דברים ב ח) אומר ונעבור מאת אחינו בני עשו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ועציון גבר וכן הכתובים בתנ"ך המובאים לעיל מורים דאילת שייכת לאדום (ולהלן יבואר עוד דאף על ידי כבוש דוד ושלמה את אדום לא נתקדשה בקדושת הארץ), וגם איך אפשר לכנות מעלה עקרב בהשוואה לעקבה, ולמה לא הזכיר הכתוב בפירוש את אילת ועציון גבר הנזכרים בכמה מקומות במקרא, וגם מה זה מנגב למעלה עקרב כשאפשר להגביל את ים סוף, ועוד מה היא ההבטחה דלעתיד ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלשתים ומהמדבר עד הנהר (שמות כג לא), אם הגבול של אלה מסעי גם כן הגיע עד לים סוף⁴, וגם סימני הגבולות שבאלה מסעי מים המלח לנגב מעלה עקרב

4. אולם בעיקר הדבר שים סוף הנזכר כאן, הכוונה לאילת, וכן כ' בא"ת ערך אר"י

וחזור למדבר צין ולקדש ברנע ולעצמון ונחל מצרים, מורים יותר שמעלה עקרבים נמצא בסביבות אלו המקומות — ליד מדבר צין ומדבר פארן — והמוליכים מים המלח מזרחה עד ים המערבי, וכמו שרשמו בעלי המפות, ראה באדמת קדש ועוד. ולא שנאמר שהגבול כולל את המשולש מים המלח במזרחה עד לאילת בדרומה ושוב לנחל מצרים ולים הגדול במערבה.

וראה גם באבן עזרא בראשית (ב יא) שכתב שאין לסמוך על דברי הגאון בקביעת שמות המקומות. שוב עיינתי בתרגום רס"ג וראיתי שכתב עקבה — עקרבים, הרי שהזכיר גם הוא את השם עקרבים המקראי, וראיתי שיש מבארים שהשם מעלה עקרבים העכשוי ניתן למעלה זו על שום נפתולי הדרך הרבים והקשים, והמושג עקוב שהוא קרוב למושג עקום, קשור במקרא בדרך הררית לא נוחה, והיא מזדהה יפה עם המלה הערבית עקבה שהוראתה מעבר הררי, וגם מסופקני מאד אם בזמן התורה נמצא שם עיר בשם עקבה הסמוכה לאילת ועציון גבר המפורשים במקרא, ואשר גם הרס"ג לא שינה את שמם המקראי, מכל זה מבואר כי גבול התיחום המקראי שבאלה מסעי ויהושע טו ג ושופטים א לו, לא הגיע רק עד קדש ברנע, וראה בספר אדמת קדש דפים ג' ד'. וע"ע בדף ק"א שכתב להביא ראיה מגמ' מכות ט' ב' שאמרו ושלשת שיהיו משלשין שיהיו מדרום לחברון כמחברון לשכם. שזה מורה בדיוק על קצה הגבול הדרומי שבנגב שהיא ע"י מעלה עקרבים.

שוב בא לידי ספר תבואת הארץ, וראיתי שגם הוא הביא מתרגום רס"ג אלעקבה — עקרבינ, ואחר שכתב שם שים סוף המזרחי (ר"ל שמפרץ ים אילת הוא מזרחה לים סוף המערבי בתעלת סואץ) אשר על שפת אילת ועציון גבר נקרא בל"ע בחר עקבה. כתב ולפעמים קוראין לאלגור (שכתב לעיל מזה שהוא לדרום ים המלח למערב עיר חנוזירי, ויש שם מעלה גבוה מאד, וכפי הנראה היא מעלה עקרבים), ג"כ עקבה, על שם שמושך ומגיע עד סוף בחר עקבה, ומסיק וכתב וא"כ מוכח מדבריו (של הרס"ג) שתכונת מעלה עקרבים הוא בעמק אלגור ב"עקבה", והוא מסכים לדברי, הרי מבואר מדבריו שאדרבה נסתייע מדברי הרס"ג למש"כ הוא לציין מעלה עקרבים בדרום ים המלח, וראה עוד בתבואה"א עמוד נ"ח אחר שכתב להגיה מה שהובא בש"ס בבבלי (ב"ב ע"ד ב') ובירושלמי (כלאים פ"ט ה"ד וכתובות

עמוד ר"ט, צל"ע מאין המקור לזה, ומלבד דפשטות הדברים נראים דבתורה לא נזכר בכ"מ ים סוף של אילת, כ"א ים סוף הידוע מיציאת מצרים, הנה עיין בתקוני וברשב"ם שם ובדברים א' א' שכתבו שהכוונה לים המלח, ועי' בכוזרי מאמר שני דף ט"ז ובמפרשים שם בשם רבינו בחיי. ועיין בביאור קול יהודה שם מה שהעיר ע"ד רש"י בפ' בא י יט בתיאורו על ים סוף שאינם מתאימים עם המציאות.

פי"ב ה"ג) ימא דשליית או חילת, שצ"ל ימא דאילת, והוא ים סוף של עציון גבר, הוסיף בהערה שם דאר"י הנזכר כאן, הכוונה תחום העתיד כמו שנאמר ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלשתים וממדבר עד הנהר, כי הימים הנזכרים כאן הם חוץ לגבולי התורה בפ' אלה מסעי והוא ים סוף וים אספמיא. ולכן תמיהני מאד על הגרימ"ט ז"ל שהלך בדרך רחוקה, דבר שלא שיערו כל החוקרים, ולא עלה ע"ד אחד מהם להכניס את אילת בגבולי אלה מסעי.

טז. ובספר ציץ אליעזר ח"ג סי' כ"ג אחרי שהאריך בשיטת הרמב"ם והריטב"א, כתב, דעדיין נשאר לנו עוד מקום דיון מיוחד על אילת כי הרי אילת היא כבר אפילו לא מכיבוש עולי מצרים והיא רק מגבול העתיד, כי מארץ אדום היא, וא"כ צריך להיות לכאורה הדין פשוט שבאילת צריכים לנהוג ב' ימים, אף אילו היה ספק אם השלוחין היו מגיעים לשם, ועל אחת כמה שכמעט ברור הדבר שלא הגיעו שם השלוחין כו', אלא שיש לדון בזה מצד אחר שינהגו שם רק יום אחד אליבא דהריטב"א ודעימיה שהוקבע על כל אר"י לנהוג רק יום אחד, דהנה מצינו בכמה מקומות בנ"ך שאילת נכבשה על ידי מלכי יהודה וישבו שם ישראל, והם במ"א ט כו שכתוב ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אילות על שפת ים סוף בארץ אדום, וכן בדהי"ב ח יז אז הלך שלמה לעציון גבר ואל אילות על שפת הים בארץ אדום, והיינו שכבש את המקומות האלה וכמ"ש הרד"ק במלכים, וכן מצינו עוד במ"ב יד כ"ב שכתוב אצל עזריה (הוא עוזיהו) מלך יהודה הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה וגו', והרד"ק במלכים שם כתב שהכוונה לאילת שעל שפת הים, וכבר פסק הרמב"ם פ"א מה"ת ה"ב שאר"י האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשו מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, ולפ"ז צריך להיות לאילת דין ארץ ישראל, כי הרי כבשוה ע"י מלך מדעת רוב ישראל, והרי לא נזכר עליה כמו על סוריא שיש לה רק דין כבוש יחיד, ואחר שהביא מהריעב"ץ במור וקציעה סי' ש"ו שדן על ארץ אדום אם יש לה דין קדושת ארץ ישראל מפני שכל פעם שנלכדה אדום לא הורישו יושביה ממנה רק הכניעם להעלות מס, והיא רק מיועדת לעתיד, וכן כתוב בנבואת עובדיה וירשו הנגב את הר שעיר, מסיק וכתב וא"כ דון מינה על אילת שמצאנו והוכחנו מכתוב הדר שכבשו וישבו שם היהודים, שדין ארץ ישראל לה עכ"פ כשטח גבול עולי מצרים, וא"כ לפי דברי הריטב"א שהוקבע על כל אר"י אפילו בשל עולי מצרים לנהוג רק יום אחד, יש לומר שהוא הדין נמי על אילת, מכיון שהוכלל מאז מימי דוד ושלמה ושאר מלכי יהודה בכלל ארץ ישראל.

יז. והנה מדבריו למדנו עכ"פ דבכל הנגב מחוץ לגבול אלה מסעי גם הוא מסכים דצריך לנהוג שם ב' ימים טובים ועיקר דינו שם הוא על אילת. אולם גם בנוגע לאילת לענ"ד יש לדחות כל דבריו מכמה טעמים. א) מש"כ בשם הרד"ק דמה שנאמר בשלמה המלך שהלך לעציון גבר ואילת דהכוונה שכבש, אם כי אין הכרח

לזה מהכתובים, וי"ל שהיה לו רק זכיון למעבר אניות, וכן מצינו גם אצל יהושפט במ"א כב מט יהושפט עשה אניות תרשיש ללכת אופירה לזהב ולא הלך כי נשברו אניות בעציון גבר, וכן בדהי"ב כ לו-לו, ובכל זאת מצינו במ"ב ג שעשו קשר יהורם מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה עם מלך אדום להלחם עם מואב, מבואר מזה דהיה שלום בין אדום ליהודה ומלך אדום מלך באדום כנציב, עכ"פ, וע"כ צ"ל דמה שנאמר שעשה אניות בעציון גבר, היינו ברשות ובזכיון מאת מלך אדום, אולם אף אם נאמר דהמלך שלמה כן כבש את אילת ועציון גבר, אולם הלא כבר מצינו דדוד המלך כבר כבש את כל אדום אחר שכבש את ארם כמבואר בש"ב ח יד ובדהי"א יח יג וישם באדום נציבים בכל אדום שם נציבים, ויהי כל אדום עבדים לדוד, ומבואר במ"א כב מח ומלך אין באדום נציב מלך, וכתב ברש"י ומצודת כי מעת שכבש דוד את אדום הסיר מהם המלכים ושם עליהם נציבים ר"ל ממונים מתחת ידו למלוך עליהם ולמשול בהם, וזה נמשך עד סוף ימי יהושפט, ועיין גם ברש"י בראשית סוף פ' וישלח. וכבר כתב בחזו"א שביעית סימן ד' אות ה' דכיון דלא השלימו עדיין בכבוש כל ארץ ישראל ורק נתנום למס עובד כמבואר גם אצל שלמה במ"א ט' כ"כ ולכן נראה דלענין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם, לא די בהעלאת מס, דמ"מ אין כאן ישוב ישראל ואין ראוי להוסיף על הארץ בעת שעדיין לא הושיבו ישראל בארץ כולה, והיינו דין סוריא.

יח. (ב) ועוד נראה דאף אם היה כאן כבוש ממש לפי ההלכה, מ"מ כיון שאמרה תורה (דברים ב ה) אל תתגרו בהם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר, וא"כ כיון שיש כאן אזהרה מיוחדת שאין להם רשות לרשת את ארץ אדום ולספחה לארץ ישראל בשום פנים כמו שאין להם רשות לספח את עמון ומואב אם לא כשנטהרו בסיחון, ולכן אף אם היא כבושה תחת ידם אין לה דין ארץ ישראל, ולדעתי זהו גם כוונת הכתוב עד מדרך כף רגל דבא לומר דאף שאמרה תורה (דברים יא כד) כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה, וכן ביהושע א ג כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו. זה דוקא בשאר ארצות וכמ"ש הרמב"ן שם שכל מקום אשר ירצו לכבוש בארץ שנער וארץ אשור יהיה שלהם⁵. והנה הזכיר רק בגבול הצפוני, משא"כ בגבול הדרומי

5. והנה ברמב"ן שם כתב לפרש דמה שאמרה תורה מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבולכם, שאתם חייבים לכבוש ולאבד משם העמים, ואינו בכלל כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה. דזה נאמר על חוץ מגבולות אלו, והוא כדעת רבנו דפליגי על רבי יהודה בפ"ב דחלה ה"א (וברשב"ם שם נראה דנקט שיטת ר"י שאין בכלל אלא מה שבפרט). ובאנציקלופדיה תלמודית ערך ארץ ישראל ציון 308 כתב דצריך ביאור לפ"ז למה סוריא היא כיבוש יחיד. ואולי שהמצוה לכבוש קודם הסמוכים, היינו בגבולות התורה שבפ' מסעי, אח"כ המצוה לכבוש עד גבולות האבות. והנראה לפרש בטעמו דמתחלה נצטוו לכבוש בגבולי אלה מסעי מפני שהם משבעה עממין, וכמו שביאר הרמב"ן שם, ואח"כ

דהיינו ארץ אדום שבנגב אין להם הרשות לכבשה ולספחה אל ארץ ישראל עד אשר יותן לנו לעתיד שיקויים מקרא שכתוב ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, ולכן גם בימי דוד ושלמה אף שכבשו את ארץ אדום, מ"מ לא נתקדשה בזה בקדושת הארץ. וכן מצינו בדהי"ב ט כו ויהי מושל בכל המלכים מן הנהר ועד ארץ פלשתים ועד גבול מצרים והיינו גבולי אלה מסעי, וכ"כ ברש"י דהי"ב ז. ח. ו. ⁶ וע"ע בחזו"א שם אות ט"ז שכתב דמה שאמרה תורה כל מקום וגו' דאפילו חו"ל, לא נהג בבית שני שלא היו כל ישראל עליה וחסר או"ת.

יט. שו"ר שכוונתי בזה לאמתה של תורה, הלא היא כתובה בסהמ"צ להרמב"ם במצות לא תעשה להרמב"ן מצוה י"ז (ובפירושו עה"ת דברים כג ה) שתמה על הרמב"ם שלא מנה שלש מצות ל"ת הנאמרות במואב ועמון ושעיר אל תצר ואל תתגר בם כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר, והדבר ידוע שלא תקרא ירושה אלא הדבר הניתן לדורות, ומאחר שהוא יתעלה ביאר טעם המגיעה שמנענו ממלחמות אלו האומות מפני שנתן להם הארץ ירושה, א"כ המגיעה ג"כ לדורות היא שלא נגזול נחלתם ואת אשר הוריש ה' אותם יירשו לעולם. וגם דוד הוזהר שלא יכריתם ויקח ארצם מהם ולכן שם נציבים באדום כי לא נמנענו רק מקחת מהם ירושה אשר נתן להם ה'. ומביא שם מירושלמי שדוד נענש על הלחמו באדום ⁸, ומסיק היוצא מכל

ימשיכו בכבושם בגבולות האבות. וז"ל הרמב"ם פ"א מתרומות ה"ג הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען... אינו כאר"י לכל דבר. ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממין... וע"ע בה' מלכים פ"ה ה"ו. ובספר אר"י ע' ל"ב שכתב דהגבולות שבאלה מסעי הוא בצפון עד פרת, וכ"כ עוד בע' פ"ד דסוריא הוא בתוך גבולות התורה, הנה מהרמב"ם מבואר שהוא חוץ לארץ כנען וחוץ לגבולות האמורות בתורה. וכ"כ בתבואה"א ע' י"ד, ופשוט.

6. וכן במ"א ח' ס"ה כתוב מלבוא חמת ועד נחל מצרים, ומבואר בהוריות ג' א' דזהו גבול ארץ ישראל.

7. שו"ר בהגהות הריעב"ץ והרש"ש ב"ב נ"ו א' שנתעוררו לזה, ולא נזכרו מהרמב"ן, וראה גם "לאור ההלכה" עמ' קסא ציון 37.

8. וראה במד"ר חקת פרשה י"ט אות ח', שאמרו ומנין שכך א"ל הקב"ה שאין מניחים אתכם לעבור ולא הכל מהם, שאני הוא שרוצה. שנאמר אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם. וכתיב וימאן אדום נתון את ישראל וגו'.

ומשכבר אמרתי בזה, דהנה כבר כתוב לעיל מינה ויאמר לא תעבור ויצא אדום לקראתו בעם כבד וביד חזקה. וא"כ מה הוא שחזור ואומר וימאן אדום, אלא הכוונה הוא כך, שלא תאמר שלכן לא עברו ישראל בגבולו מפני הפחד של עם כבד ויד חזקה, אלא העיקר הוא מפני שלא היה להם רשות לכך. שאם היה להם רשות, לא היו נפחדים מהעם הכבד והיד החזקה, כמו שלא פחדו מסיתון ועוג, רק העיקר מה שנסוגו ישראל מעליו, הוא מפני המיאון

שאמרנו שיהיו אלו הג' מניעות הבאות בשעיר ועמון ומואב מצוה לדורות, מכל מקום כיון שבא סנחריב ובלבל את העולם הותרה ארצם למלך המשיח כמו שאמרו בחלק דצ"ד ב' שארצות עמון ומואב טהרו בסיחון, ועוד שיכריתם האל יתברך ויתעלה ותשאר ירושתם לנו. ולכן כתוב וירשו הנגב את הר שעיר, וכן במגילת אסתר שם אחר שכתב לענין עמון ומואב שהותר להלחם בהם אחר פרצם הגדר תחלה, כתב דשאני אדום לפי שהם לא חזרה התורה להתירם לנו, אבל אדרבה צוה עלינו שלא לתעבו באמרו יתעלה לא תתעב אדומי כי אחיד הוא, ומסיק ומ"מ גם הוא לא יבוא במנין שהרי לעתיד לבוא תהיה ארצם ירושה לישראל כמו שהביא הרמב"ן מפסוק וירשו הנגב את הר שעיר. [ועיין היטב ברמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"א, ובלח"מ שם ודוק].

כ. (ג) דהעיר אילת הקדומה אין מקומה ידוע, והעיר עציון גבר דעת החוקרים שהיא תל חליפה הנמצאת בגבול ירדן⁹. והעיר אילת של היום היא במקום שהיה מקודם תחנת משטרה בשם אום אל רשרש, ומעולם לא נקראה בשם אילת, רק כהיום כינו להעירה החדשה הנבנית שם על שם אילת הקדומה שהיה על שפת הים. ומכיון שכן שאין לנו בירור גמור על עיר אילת מאין לנו היסוד לפטור גם שם מלעשות שני ימים טובים.

כא. ומה שהביא עוד שם מהמלך עוזיהו שכתוב בו הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה, אף אם נאמר כפירוש הרד"ק שהכוונה לאילת אשר על שפת הים, הנה גם בזה יש לומר שהכוונה ששיעבדה למס עובד, דאל"כ מה יענה על הנאמר בסמוך לו (מ"ב יד כח) בירבעם בן יואש שכתוב בו ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל, האם גם שם נאמר שדמשק בכלל א"י היא, אולם לדעתי אלולא דמסתפינא הייתי אומר דזו אילת אחרת היא שהיתה בגבול יהודה, ואולי אפשר לזהותה עם עיר אילת שבמשנה (מעשר שני פ"ב מ"ב) וכמ"ש באדמת קדש דף צ"ח, ובציץ אליעזר שם שכתב וז"ל ותמיהני על ספר אדמת קדש שטעה בזה טעות גדולה וזיווג יחד האילת שעוזיהו מלך יהודה השיב לישראל ובנה אותה. עם האילת מן הדרום שבמשנה ועשאם לאחד. לדעתי הפריז על המדה לעשותו כטועה. אולם אפילו אם נחליט ונאמר דאילת של עוזיהו, אינה אילת שבמשנה, נ"ל להוכיח דעכ"פ אינה גם אילת שעל שפת הים. והוא דבכל

בלבד וימאן אדום, ומכיון שמיאן לא היה להם הרשות לעבור בגבולו וכמו שאומר המד"ר, ולא הכל מהם מסירובם, אלא שאני הוא שרוצה ר"ל מפני ציווי הקב"ה שצויה אל תתגרו בם, וזה שמסיק המד"ר דכתיב וימאן, דהעיקר הוא המיאון ולא מפחדים מהם.

9. [ועיין בתבואה"א ע' רמ"ז שכתב שנודע לו בידיעה ברורה שבעיר עדן בשפת ים הפרסי (המקום שמתחבר ים סוף עם ים הפרסי) כותבין בגט עיר עציון גבר דמזקרי עדן. ובערך ב' שעות מעיר הנ"ל על הר גבוה נמצא אבן גדולה וכתוב בכתב אשורית אני שלמה בן דוד מלך ישראל באתי עד הנה].

מקום שנזכר אילת, צויין על שפת הים, או הסמוכה לעציון גבר, ואילו כאן כתוב אילת סתמא, ומזה יש ללמוד דזו אילת אחרת היא. וזו היא אשר נכבשה או בנה אותה עזייהו, ולא אילת שע"י ים סוף, ועוד יש להוכיח זה ממש"א במלכים שם פסוק כ"ה הוא (עזייהו) השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה, וזהו הגבול של אלה מסעי, ומבואר שאילת שבנה היה ג"כ בתוך גבול זה. שוב ראיתי ברמב"ן דברים י"ח שכתב שעציון גבר וקדש ושאר המסעות אין ביניהם מרחק רב, כי המחנה הגדול ההוא ביום אחד מהלכים כמו פרסה או פחות מכאן, ולפ"ז י"ל דגם אילת הסמוכה לעציון גבר היתה במקום ההוא ואינה אילת שעל שפת הים.

כב. שוב בא לידי ספר ישכיל עבדי ח"ו ובסימן ב' דן בענין הישובים החדשים שנכבשו, ודעתו שאין לעשות שם רק יו"ט אחד ונימוקו עמו א) כדי שלא יבואו לפטור שם בתרו"מ, ב) דהמיעוט נגרר אחר הרוב, ג) משום למה יאמרו... , והנה שני הטעמים הראשונים אינם שייכים לגדוננו שבאמת אין חייבים שם בתרו"מ [וראה ב"ב נו, א], וגם הם מתוך לגבולי אלה מסעי, וע"ד הנימוק הג', הנה גם הגהמ"ח הרגיש בחולשת הנימוק אף בנדון דידיה, ורק כתב לצרפו לסניף לטעמים הנ"ל. והביא שם בשם הרב הראשי הראש"ל הגרב"צ עזיאל והגרי"מ טוקצינסקי שדחו בהחלט נימוק זה, יעוי"ש. אולם, בכלל הדבר מבואר שם ע"פ האר"י החי ז"ל דדין יו"ט א' שייך רק בכיבוש עו"ב, ולא בכיבוש עו"מ כיון שבטלה קדושתה.

כל זה העליתי הנלעג"ד להלכה, ולמעשה ההכרעה ביד גדולי הדור.

בענין לחם פרוס ללחם משנה

(ובו יתבאר גם בדין אתרוג שנפרץ ונתחבר בחיבור)

ש שואלין אודות הלחם והחלות הבאות חתוכות לפרוסות דהיינו שהלחם והחלה עוברת לאחר אפייתה לתוך מכונת-חיתוך החותכה לפרוסות דקות ושוות. ויש מהן שעוד יש להן אחיזה בין קצות הפרוסות ויש שנחתכין לגמרי ומשימין אותם לתוך שקיק של ניילון או נייר ומבחוץ הן נראות כשלימות, אם אפשר לצרפן ולצאת בהם ידי חובת לחם משנה כיון דנראות כשלימות, או לא.

תשובה. הנה בשו"ע או"ח (סי' קס"ח ס"ב) פסק: אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם יחברם יחד בעץ או בשום דבר שלא יהא נראה ודינו כדין שלם ואפי' בשבת יכול לחברם ע"כ, ומקורו מדברי רבנו הרוקח שכ"כ בהל' סעודה (סי' שכ"ט) ומסיים שם: כדמשמע בעירובין בפ' חלון תופרה בקיסם ולא ידיע תיפרה דינו כשלם ע"כ. וכן בספר האגור הל' סעודה (סי' ר"י) מביא את הרוקח. וראה במג"א ומחה"ש שם, וא"כ כאן בנ"ד שהחלה והלחם נחתכות לפרוסות ע"י המכונה בדייקנות נפלאה ויש שכמעט לא ניכר בו שום סדק והמסתכל על הלחם מבעד לשקיק יחשוב שהיא שלימה, א"כ הרי הוא נראה כמו שלם ובפרט ע"י השקיק שמחברם ובודאי אפשר לצרפם ללחם משנה. ומה שבעינן התם עץ או דבר אחר לחברם ע"י כך ושלא יהא נראה היינו בחתוכות ע"י אדם ואין ב' החצאי לחם שוות שניהם כדי שיוכלו להראות כשלם, אבל בחתוכות ע"י מכונה באופן שלא ניכר כמעט שום חיתוך וסדק, ואם ישימו אותו על השולחן יהא נראה כשלם ובפרט עם השקיק המחברן בודאי יוצא בזה יד"ח לח"מ.

והנה הפנים מאירות בחידושיו לזבחים (דף ק"ה) [הובא באסיפת זקנים שם] בתוס' ד"ה חיבור אוכלין שהביאו שם התוס' תוספתא אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור, כתב שם: מזה יש סתירה לדברי השו"ע או"ח סי' קס"ח דשני חצאי לחם יכול לחברם ע"י קיסם ואפילו בשבת לענין לח"מ ומביא מהרי"ל ראי' [לפנינו הוא בשם הרוקח. ולא מצאתי במהרי"ל וט"ס הוא] מעירובין דמהני חיבור ע"י קיסם ויש לומר דלא דמי דהתם טעמא משום איבה ולכך כשמחברם עד שאין נראה שהוא פרוס ליכא איבה, אבל

לענין שבת דבעינן שתי לחם משנה שלם לא מהני חיבור ע"י עץ דאין חיבורי אדם חיבור להיות נקרא שלם וק"ל ע"כ.

ובתוספות שבת (סי' רע"ד) חזר והשיג עליו דלא הי' צריך להביא רא' מהתוספתא דהכי איתא להדיא במשנה סופ"ב דאהלות (דאין חב"א חיבור) ותו אין רא' מאתרוג דשם בעינן שלם מה"ת ושפיר אמרי' דחיבור ע"י אדם לא מיקרי חיבור ולא מיקרי שלם אבל לענין לח"מ דאינו חובה מדאורייתא ואף דחז"ל אסמוכי אקרא דלחם משנה זה אינו אלא אסמכתא בעלמא רק דחז"ל תיקנו זה משום כבוד שבת דפרוסה אינו דרך כבוד דדרכו של עני בפרוסה וא"כ בכה"ג שאין ניכר תפירתה שפיר יוצא בה כמש"כ בס' תורת השלמים דכיון דרוח הבריות נוחה הימנו לקרוא לו שלם גם רוח המקום נוחה הימנו דתו לא הוי בזיון לשבת אלא כבוד ממש ע"כ, כלומר דכל היכא דהוא מדרבנן אין נפ"מ אם משום איבה בעינן שלם או משום כבוד שבת בעינן שלם. דכל שנראה שלם אפי' ע"י אדם מהני, ואינו מחלק בין דרבנן שיש לו עיקר מה"ת כמו לח"מ דדרשינן בשבת (קי"ז ב') דחייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה ובמכילתא (פר' בשלח) זריש לה משני העומר לאחד זה לחם כפול עיי"ש, ובין דרבנן שאין לו עיקר מה"ת כמו עירובי חצירות, ועי' ברא"ש עירובין (פ"ז סי' י"ב) בשם הירושלמי דעיקר תקנתא דעירובי חצירות הוא מפני דרכי שלום עיי"ש ובתנחומא נח (סי' ט"ז) אמר ריב"ל לא התקינו עירובי חצירות אלא מפני דרכי שלום עיי"ש. ובס' צור יעקב ח"א (סי' קנ"א) כתב להשיג על דברי התו"ש מהט"ז או"ח (סי' תרי"ח) שכתב שם: דלח"מ לכ"ע דאורייתא כדאמר ר"א בפ' כ"כ דכתיב לח"מ וג' סעודות ג"כ דאורייתא והוא קודם ליין קידוש וכ"ש לנר חנוכה שאינו אלא מדרבנן עיי"ש, וגם הפני"מ הנ"ל יסבור שהוא דאורייתא. אמנם המג"א (בסי' רנ"ד סקכ"ג) כתב דלח"מ אינו חוב כ"כ, לענין שאם יש לו פת א' מזון ג' סעודות אסור להציל יותר אע"ג דצריך לכל סעודה ככר שלם ולח"מ מ"מ אינה חובה כ"כ עיי"ש ובמחה"ש שם ובמחה"ש (סי' תרי"ח סק"י) עיי"ש. ועי' בשד"ח כללים (מערכת ל' אות כ"ז) בזה אי לח"מ דאורייתא או דרבנן וכתב ג"כ דנראה דהעיקר כמאן דסבר דאינו אלא מדרבנן עיי"ש, וגם בשו"מ מהדורא ה' (סי' פ"ו) בד"ה ודרך אגב כתב כדבר פשוט דלח"מ אינו רק מדרבנן בנידון מה שנשאל שיש לפעמים כמה בע"ב שאין להם לח"מ לכל אחד אלא לאחד והוא מברך על לח"מ וקודם שפורס לוקח השני הלח"מ ומברך וכן הלאה אי יוצאין בכה"ג משום כל העומד וכו' אף ה"ג י"ל כל העומד לחתוך כחתוך דמי וכתב דבעוד שלא נחתך עודנו מיקרי שלם לענין לח"מ והברכה אינו עושהו כחתוך כנלפע"ד במידי דאינו רק מדרבנן עכ"ל ונמצא דלא לו הסוברים דלח"מ מדאורייתא ממש וביחוד הט"ז יש מקום לשאלתו ואכ"מ. (ובארחות חיים הל' שבת מביא

די"א דאם לא יוכל להיות לו שתי ככרות ללח"מ דדי לו באחד שלם עיי"ש משמע דס"ל דאינו אלא מדרבנן).

וראיתי בערוך השולחן או"ח (סי' קס"ח) שכתב שם אהך דינא דהרמ"א: ודין זה הוא מהרוקח אבל בתוס' זבחים ק"ה ב' משמע דלא מהני באה"ט בשם פנמ"א. אך אפשר דהם כתבו זה לענין אתרוג ע"ש ואין ראייה לשארי דברים עכ"ל ומהו החילוק לא כתב ואולי כיוון לדברי התו"ש הנז'. ולכאורה יש לעיין האם התוספתא מיירי באתרוג לברכה לצאת בו יד"ח. הרי התוספתא מדברת לענין טומאה דהכי איתא בתוספתא (פ"א דעוקצין או פ"ג דטבו"י) [כפי שהובא בתוס' זבחים (ק"ה) ומנחות (כ"ד) ובגהש"ס שם]: קליעה של שום שנפלו משקין על אחד מהן הוא טמא וחיבורו טהור שאין חיבורי אדם חיבור, אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם הר"ז אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור, עיסה שנלושה במי פירות טהורה שאין לך שמחבר את האוכלין אלא שלשה (או שבעה) משקין בלבד עיי"ש (ובשינויי נוסחאות), הרי דהתם לענין טומאה איירי שאם נטמא חציו האחד אין החצי השני טמא משום שאין חיבורי אדם חיבור וכמו בקליעה של שום שאם נפל מים על אחד מהן הוא טמא וחיבורו טהור, והכי איתא במתני' דאהלות (פ"ג מ"ד) היו תחובים בידי אדם טהור (לענין טו"מ) שאין חיבורי אדם חיבור אבל בעיסה דוקא אם לשה במי פירות אינה טמאה אבל במשקין טמאה אף שנתחברה ע"י אדם וחיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי עיין פסחים (פ"ה ע"א) וחולין (ע"ג ע"א) מ"מ זה דרכו שהעיסה נעשית ע"י אדם. ועיין בירושלמי חלה (פ"ב ה"א) לענין עיסה במי פירות דר' יוחנן ס"ל דאף דר"ע סבר אין מי פירות מחזורין (או מחוברין) לטומאה מודי הוא הכא שמי פירות מחזורין לחלה וריב"ל אמר התם אין לך מחזור כי אם ז' המשקין בלבד ובעי ר' יוסי אי לענין חלה איתמר או לטומאה דאם לחלה כ"ש לטומאה ואם לטומאה אבל לחלה לא ופשיט ר' יונה דלחלה אמר וכ"ש לטומאה עיי"ש אבל אי לטומאה לא אמרינן דה"ה לחלה הרי דאין למידין לענין זה שאר דברים מטומאה ור"י ס"ל אליבא דר"ע דאף דאינו חיבור לטומאה לענין חלה שפיר הוי חיבור.

וברמב"ם הל' טו"מ (פ"ד ה"ה) כתב כזית מן המת וכו' שאין חיבורי אדם חיבור. ובפ"ו מטו"א ה"ב קליעה של שום וכו' שאין חיבורי אדם חיבור לכל דבר, (ובכס"מ שם מדייק: וזה שסיים רבנו "לכל דבר" משמע לקצת דברים הויא חיבור) וכן אתרוג שנפרש ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור עיסה שלשה במי פירות אינה חיבור שאין לך דבר שמחבר את האוכלין אלא שבעה משקין בלבד, ע"כ. וא"כ ה"נ אף דאין האתרוג שנפרץ חיבור ע"י קיסם ועץ לענין טומאה מ"מ לענין לצאת בו יד"ח אפשר דהוי חיבור ומברכין עליו כמו שמברכין על הפרשת החלה וכמו שדייק בכ"מ הנז' דלקצת דברים הוי חיבור.

ועיין בחולין (קכ"ד א') ומודה ר"ע בשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם והסיטן שהוא טמא וכו' ובגמ' שם מוקי במרודד ופרש"י שרצועת בשר מחברתו לבד הקיסם והוא משום דהתם בעינן שיהא נישא בבת אחת וכדפרש"י שיהא כזית מחובר הניטל כולו כאחד בלא בית יד אחר, ונמצא שהתחיבה בקיסם לא עשאן חיבור כיון דבל"ז צריך להיות מחובר והוא דין מיוחד בטומאה וכדאמר עולא התם שני חצאי זיתים שתחבן בקיסם אפי' מוליך ומביא כל היום כולו טהור מ"ט כתיב ונשא וקרינן נושא בעינן נושא והוא דנישא בבת אחת עיי"ש. ובוה יש להסביר הא דמביא שם אח"כ דפליגי בזה תנאי ת"ק ור"א דת"ק סבר אחד הנוגע ואחד המסיט בשני חצאי זיתים טמא אע"פ שאין מחוברין יחד ברצועת בשר כיון שמחוברין בקיסם סגי דחיבור קיסם הוי ג"כ חיבור והוי כאילו נוגע בכולו כאחת ור"א סבר דבעינן שיהא נישא היינו דחיבור הקיסם לא הוי כחיבור ובעינן רצועת בשר שיחברן והקיסם כונסו למקום אחד, וברמב"ם (פ"א מאה"ט הי"ב) דשני חצאי זיתים שתחבן בקיסם הנושאן טמא שהרי נשא כזית והנוגע טהור שאין חיבורי אדם חיבור והוא שיהיו שניהן מרודדין ודבוקין זה בזה עד שינטלו כאחד אבל אם היה חצי זית זה בפ"ע וזה בפ"ע בקיסם אחד אפי' הולך והביא כל היום כולו טהור (אפי' מטומאת משא) ע"כ ובכס"מ שם מפרש דלהרמב"ם מרודדין היינו שדבוקין ומחוברין ע"י הקיסם והחיבור וגם זה רק לטומאת משא שהרי נשא כזית אבל למגע אין חיבורי אדם חיבור, ועיין בתויו"ט שם.

ובאמת שבשול"ת בית יעקב (סי' קמ"ב) התיר אתרוג שנפרץ עוקצו וחברו במחט שאינו ניכר ליטלו ביום ב' ולברך אך ביום א' יש להחמיר (והובא בבאה"ט ובשע"ת או"ח סי' תרמ"ח) וראייתו מהך דעירובין (פ"א) דתפרה בקיסם מערבין לו בה אי לא ידיע תיפרה ומסוכה (ל"ז) כיון דחברין כגופיה דמיא עיי"ש ובשול"ת שבות יעקב חאו"ח (סי' ל"ה) דחה לדבריו וכן בס' יד המלך (סוף הל' לולב) דבאתרוג בעינן שיהא חיבורו שלם ותמים מתולדה בידי שמים, ורק בהא דאין מערבין בפרוסה הוא משום איבה וכיון דלא ניכר התפר יחשבו השכנים שהוא שלם וליכא איבה אבל היכא דמן הדין צריך להיות שלם אין מועיל חיבור כזה עיי"ש ועיין בהגהות הגריעב"ץ בעירובין שם תפרה בקיסם מערבין, ג"ב אע"ג דתנן פ"ג דאהלות שאין חיבורי אדם חיבור ואמרינן גמי חולין ע"ג חיבורי אוכלין כמאן דמפרתי הכא מידי דרבנן בעלמא הוא עיי"ש.

ורבים מאחרונים המאוחרים תמהו על הב"י והשבו"י שלא הביאו הך תוספתא הנזכרת לעיל דאתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם הר"ז אינו חיבור. ובשול"ת שאילת שלום מ"ת (סי' רל"ב) כתב ליישב דהתוספתא מיירי שהאתרוג נתחלק ואין בכל חלק שיעור הכשר אתרוג וע"י החיבר רוצה לצרפו שיהא כשיעור שפיר לא מיחשב חיבור להיות על ידו כשלם, משא"כ בנידון הב"י דמיירי באתרוג

שניטל עוקצו או פטמתו דאין פסולו אלא משום דמיחשב חסר ופסולו משום דבעינן לקיחה תמה שפיר י"ל דלענין לקיחה תמה מיחשב זה חיבור עיי"ש. ובס' תשובה שלמה ח"א (סי' כ"ג) כתב ג"כ ליישב דאתרוג הפסול משום חסר אין נפ"מ היכן הוא חסר שזהו פסול בעצם אבל בפסול משום הדר יש נפקותא טובא דבמקום שנראה הוא פסול ובמקום שאין נראה אינו פסול ומחוטמו ואילך פוסל כל שינוי מראה מפני שנראה לעין אין זה הדר, ויש שפסול מפני שנראה למראית עין שהוא חסר אבל באמת אין בו החסר ואינו פסול אלא משום דלמראית עין נראה כחסר והביא מהרי"ף פ"ג דסוכה דהפסול הוא רק משום דנראה כחסר והבוכנא דהיינו העוקץ אינו מגוף האתרוג ופסול משום מראית עין ולכן כשמהדקו במחט או בקוץ ואינו ניכר שוב אין כאן מראית עין אבל בהך דתוספתא דהתם כיון שגוף האתרוג נפרץ ואתה בא לחברו בודאי אינו חיבור עיי"ש. ובשו"ת שו"מ מהד"ק ח"א (סי' קל"א) כתב ג"כ שאירע לו מעשה בחוה"מ דסוכות שניטל השושנתא דהיינו העץ שראש הפיטמא עליו ונשאל מה לעשות והשיב דיכול לחברו ע"י מחט וכיו"ב שאינו ניכר וכמ"ש האחרונים בשם הב"י (סי' קמ"ב) ואף שהשבוי חולק עליו נלפע"ד דכל שאינו מגוף האתרוג רק שהוא ענין הידור וכמה אתרוגים נמצאים בלא שושנתא בכה"ג ודאי כשר עיי"ש, (ועיין גם בשערי תורה ווארשא תרע"ג (כרך ז' סי' ד'), וחזר ונדפס בס' פרי אשר ח"א (סי' י"א) ולא הביא הנ"ל) (ועיין בשו"ת הר המור להגר"מ בנעט סי' א' לענין עורות דבוקים בתפילין עיי"ש). ועיין גם בהערות בינה לעתים שעל ס' העתים הל' עירובי תחומין סי' ע"ז שהעיר ג"כ על הגאונים הב"י והשבוי שלא הביאו הך תוספתא הנז' דפ"ג דטבוי וכן העיר שם מזה על הך דינא דרבנו הרוקח שדובא בשו"ע או"ח (סי' קס"ח) הנז' ודע"כ צ"ל דשאני הכא בעירובין דלא בעינן שיהי' שלם רק משום איבה וכל דלא מינכר ליכא איבה משא"כ לענין לח"מ דבעינן ככר שלם וכן כל כיו"ב לא מהני דחיבורי אדם אינו חיבור ושוב העיר לבסוף דלענין לח"מ י"ל ג"כ דהתם לא בעינן שלם רק מפני כבוד שבת ומהני גם החיבור דכה"ג כמו בעירוב עכ"ד ולפלא שלא ראה שהפנים מאירות כבר העיר על דין זה מהתוספתא, וגם את הט"ז והמג"א ושאר האחרונים שהובא לעיל אי לח"מ הוי דאורייתא (וכעת הגיעני ס"ח יסודי ישורון ובח"ג עמ' רס"ו כתב שם שמתפלא על הני תרי גאונים הב"י והשבוי שלא העירו כלום מהא דתוספתא הנז', ולפלא עליו שמלקט חשוב הוא שלא ראה בכל הנז').

ולדידי י"ל דהתוספתא מיירי בעניני טומאה דהתם חיבורי אדם אינו חיבור דכל ענין טומאה הוא חק וגזירת התורה ואין לך בו אלא חדושו משא"כ לענין מצוה כמו אתרוג ולח"מ וכיו"ב אין ראיה מהתם. ושוב ראיתי ביד אהרן על או"ח (סי' קס"ח) שכתב לדחות דברי הפנ"מ

הנו' ובתחלה ר"ל דגמ' דידן פליג על התוספתא מדקאמרי' בסוכה ל"ז כיון דחברי' כגופי' דמי ואם איתא דחיבורי אדם אינו חיבור כמ"ש בתוספתא מאי האי דקאמר דלמא כיון דחבריה כגופי' דמי הא חיבורי אדם א"ח אלא ודאי ההיא דתוספתא ליתא ואין מביאין ראיה ממנה ושוב דחה זאת משום שהרמב"ם פוסק כההיא תוספתא בפ"ו דטו"א נראה דהיא לא משבשתא לכן מסיק שם דמ"ש בתוספתא אתרוג שנפרץ וכו' דח"א א"ח היינו לענין טומאה דאם חצי אתרוג נגע בטומאה אינו מטמא לחציו השני דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי וחיבורי אדם אינו חיבור אבל בשאר דברים חיבורי אדם חיבור והא ראי' דהרמב"ם פסקה להך תוספתא בה' טו"א (ולא הביא דברי הכ"מ שם שהבאתי לעיל שדייק מדברי הרמב"ם דלמקצת דברים הויא חיבור) ואם איתא דהתוס' לכל מילי כללא כייל דחיבורי אדם א"ח אמאי לא פסק כן הרמב"ם בהל' לולב דאתרוג שנפרץ ותחבו בכוש פסול דח"א א"ח וכו' אלא ודאי דכמ"ש עיקר דההיא תוספתא דוקא לענין טומאה מיירי אבל לשאר דברים חיבורי אדם חיבור ושפיר פסק הרוקח דב' חצאי לחם אם חיברם ע"י קיסם כפת שלם מיקרי עכ"ד.

ומצאתי במגן אבות להמאירי (נדמ"ח ע"י מעין החכמה ירושלם תשי"ח) (ענין כ"א) בענין ניקב וחסר כ"ש פסול באתרוג שכתב בתו"ד: אבל באתרוג אי אפשר לחתכו (ולבדקו כמו בריאה) שאף כשתאמר שיחתכנו ויחזור ויחברנו ע"י תחיבת מחט מצד זה לצד זה שהוא חבור כמו שכתבו קצת רבנים שבדורנו בשם תוספתא עד שמתוך כך הכשירו באתרוג שנחלק ונתחבר ע"י מחט, כבר קבלו תשובתם ממני שלא נאמר כן אלא לענין טהרות ולהשלמת כביצה לטומאת אוכלין אבל לענין הכשר למצוה לא דהא אפי' נסדק פסול ואע"ג דאיהו לא גרסי במתני' נסדק כך הוא בכל הספרים שלנו ואף לגירסתם נסדק לחוד ונחלק לחוד ולא עוד אלא שבברייתות שלנו במס' עוקצין מצינו אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אין זה חיבור שאין חיבורי אדם חיבור עכ"ד, הרי לפנינו שכבר בדורו של רבנו המאירי הכשירו קצת רבנים אתרוג שנחלק ונתחבר ע"י מחט (ולא מצאתי מי הם הקצת רבנים שהכשירו מכה הך תוספתא).

ומה שדחה דלא נאמר שם כן אלא לענין טהרות ולהשלמת כביצה לטומאת אוכלין, לא אבין הרי אדרבא בתוספתא דעוקצין נאמר שאינו חבור וכמו שהביא אח"כ. ואם הקצת רבנים מפרשים דהתוספתא רק לענין טומאה מיירי ולא לענין לצאת בו יד"ח מ"מ ראיה גמורה אינה וגם מה זה שדוחה דלא אמרו כן אלא לענין טהרות וכו' הו"ל לומר שהתוספתא מיירי בין לענין טומאה ובין לענין לצאת בו יד"ח.

שבתי וראיתי שישנה בענין זה עוד תוספתא שכולם לא הזכירוה והוא (בפ"ד דאהלות) דאיתא התם: חלב המת שהיה שלם והתיכו טמא היה מפורד

והתיכו טהור שאין חיבורי אדם חיבור, (והובא בנוזר (נ' ע"ב) עיי"ש ובתוס') אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור, קולית המת שעשאו יד לסכין ה"ז אינו חיבור שאין ח"א חיבור, כזית מן המת שנחלק לשנים טמא ואינו חושש שמא חסר, אתרוג שנחלק לשנים טהור ואינו חושש שמא חסר, רביעית דם שנחלקה לשנים טהורה ואינו חושש שמא חסרה ע"כ. והנה גבי כזית מן המת שנחלק שפיר טמא משום דאינו חושש שמא חסר אבל ברביעית דם אם אינו חושש שמא חסרה אמאי טהורה, והגיה שם באמת רבינו הגר"א (והוא עפ"י הר"ש כדלהלן) דצ"ל טמאה, ולכאורה הוא הדבר גם לגבי אתרוג שצ"ל טמא משום דאינו חושש שמא חסר והכל מיירי לענין טומאה, אבל נראה שכאן הניח הגירסא דטהור, ואמאי, וכן הביאו הר"ש באהלות (פ"ג מ"ד), ומפרש: אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור היינו דאינו חיבור לצאת בו יד"ח וכו' ורישא דקתני טהור שאין חיבורי אדם חיבור טהור מטומאת מגע קאמר, מיהו גבי אתרוג לא יתכן לפרש כן ונראה דנחלק לא שנחלק לגמרי אלא דלייף ותדע דרישא קתני מפורד ונפרץ והכא קתני נחלק, וטהור דאתרוג לאו דוקא, אלא כלומר לצאת בו (כצ"ל לפי הגהת הגר"א) [וכן נמשך אחר פירוש זה בקיצור נמרץ במנ"ב על התוספתא דאהלות דאינו חיבור לצאת בו יד"ח. ומיהו לא השלים כל הביאור דסיפא בנחלק טהור היינו שיוצא בו יד"ח וכפ"י הר"ש ובתוספתא דעוקצין שם שתיק לגמרי] דבנפרץ לגמרי לא מהני חיבור ובנחלק ועודנו מחובר שפיר מצי מחבר בקיסם ובמחט ויוצא יד"ח עיי"ש.ה. [ודחיק להו לפרש כן גם משום דבתוספתא שם אח"ז איתא עוד: מנחה שבללוה חמשה כהנים כשרה ואינו חושש שמא חסרה ע"כ והתם לאו לענין טומאה מיירי ולכן מפרשים הם דגם הכא לאו לענין טומאה מיירי] והוא עפ"י מה דאמרו בחולין (י"א א') גבי עולה ונתח אותה לנתחיה ולא נתחיה לנתחים ה"מ היכא דחתיך ליה לגמרי אבל היכא דלייף לית לן בה עיי"ש משום דלייף הוי כמחובר. הרי לנו מתוספתא זו לפי פירוש הר"ש והגר"א ראייה לפסקו של הבית יעקב דאם נחלק האתרוג ועדיין אגידא ביה משהו כשר לצאת בו ע"י חיבור בקיסם וכיו"ב וזהו מה שהכשירו ה"קצת רבנים" והביאו הראיה מהתוספתא (ואולי נתכוון המאירי לפי' הר"ש), וכ"ש שאפשר לסמוך ע"ז לענין ניטל העוקץ שאינו מגוף האתרוג לחברו ע"י מחט כיון שאינו נראה. ואף בניטל הפיטם שאינו אלא ענין הדר וכדלעיל. והמאירי דוחה דהפירוש התם אינו אלא לענין טהרות וכו' והוא יגיה באמת גם בהך דאתרוג שנחלק טמא משום דאינו חושש שמא חסר ומחבר להו ע"י קיסם ושוב יש להם השיעור ומיהו צריך לחילוקו של הר"ש בין נחלק לנפרץ דאל"ה אמאי ברישא לא מהני החיבור, וכן ראיתי במאה שערים להרי"ף גאות הל' לולב (עמוד ק"ח) שהביא: בתוספות(א) אהלות אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור שאין

חיבור אדם חיבור ע"כ, הרי שהביא מהתוספתא דאהלות ולא מעוקצין והוא יפרש ג"כ כל המשך התוספתא כפירוש המאירי וכדלעיל, וכן ברבנו מנוח (בפ"ה מהל' לולב ה"ז) הביא בתו"ד: ובמס' אהלות תנן אתרוג שנפרץ ותחבו בקיסם אינו חיבור שאין חיבורי אדם חיבור ע"כ, ועיין בהגהות יצחק ירנן על המאה שערים שג"כ העיר מהך תוספתא על הרב ב"י הנז' וכתב מזה בספרו מלאכת שמים (כלל י"ח) עיי"ש ולפי"ד לעיל אין כ"כ השגה מתוספתא זו על הב"י ומסיפא דתוספתא לפי פירוש הר"ש וקצת רבנים שבמאירי אדרבה ראייה להב"י וכמוש"כ. [ואגב אעיר על מה שכתב בס' עץ השדה (סי' תרמ"ח אות ז') להעיר על גדולי האחרונים הנז' שכתבו להכשיר ע"י תחיבת מחט או קיסם דאיך לא חששו מאיסור דבל תוסיף מין המחט או הקיסם ועכ"פ היו צריכים לקחת קיסם מאותו המין עיי"ש, דהרי גם במגן אבות להמאירי הנז' כתב דקצת רבנים הכשירו ע"י תחיבת מחט ולא פליג אלא מטעמא אחרינא וצ"ל דאין כאן בל תוסיף דאינו מתכוון אלא לחיבור האתרוג ובטיל ליה לגבי האתרוג ול"ד לאגד שהוא מבחוץ ונראה, וגם אין בל תוסיף אלא אי צריך לאגד אבל הכא הרי אינו צריך לזה והוא נגד רצונו אלא כדי להכשירו. ועי' או"ח (סי' תרנ"א) ובנו"כ שם, ובס' התעוררות תשובה ח"ד (סי' מ"א) כתב מה שכורכים האתרוג בחוטי קנבוס שצריך ליהרר ללקט החוטים מערב יו"ט ואם שכח אעפ"כ יקח האתרוג למצוה כיון שאינו מתכוון להוסיף רק נראה כמוסיף שאסור מדרבנן וכדאיתא באו"ח סי' תרס"ח (אין שם כלום מזה וט"ס וצ"ל סי' תרנ"א) אבל בזה כל הרואים יודעים ומכירים שחוטם אלו באו מחמת שמונה האתרוג בקנבוס ואין זה נראה כמוסיף עיי"ש. ואכ"מ בזה].

תבנא לעניננו דאפילו לאלו דפסלי באתרוג המחובר עם קיסם מודו לענין לחם משנה דמהני היכא דאין לו לחם שלם ומטעמים דלהלן: דשאני גבי אתרוג דתחילת חיבורו ושלימותו בידי שמים היה ולגבי הא אין חיבורי אדם חיבור, וכן לענין כזית מן המת, משא"כ בלחם שכל חיבורו ועשייתו מתחלה ע"י אדם נעשה לכן בכה"ג שנתפרד ונתחבר ע"י האדם באיזה אופן שהוא בזה שפיר חיבורי אדם הוי חיבור וסיפא דתוספתא דעוקצין מוכח כן דברישא תני אתרוג שנפרץ וכו' שאין חיבורי אדם חיבור ובסיפא גבי עיסה שגלושה במי פירות לא קאמר שאין חא"ח אלא שאין לך שמחבר את האוכלין אלא ג' (או ז') משקין בלבד, והוא פשוט משום דלגבי עיסה שכל עיקרו נעשה ע"י האדם לא שייך לומר שאין חיבורי אדם חיבור. ועיין במשנה אחרונה (בפ"ג דאהלות) ובתפא"י (פ"ב דעוקצין) ובחזון נחום (שם) ובסדרי טהרות אהלות (שם) שכולם כווננו לדבר אחד שבדבר שהיה בתחלה בידי אדם ואח"כ נחלק ושוב חברו הוי חיבור, ואתרוג וכזית מה"מ וכיו"ב דחיבורו בידי שמים לא הוי חיבורו שבידי אדם חיבור עיי"ש. ה. ב) כמו שאמרו בעירובין (שם) דבלא ידיע תיפרה מהני משום דהוא מדרבנן ומשום איבה, ה"נ

בלחם משנה לא מיבעי להני דס"ל דלח"מ דרבנן דבודאי מהני היכא דלא נראה ומינכר, אלא אפילו להט"ז ודעימיה דהוי דאורייתא ג"כ י"ל דמהני כיון דעיקרו של לחם משנה הוא משום כיבוד שבת (וראה במדרש תהילים (פר' צ"ב) וילקו"ש בשלח (רמז רס"א) דכל מילי דשבת כפול ובספרן של ראשונים בספר המנהגות (עמוד קע"ח) וארחות חיים (הל' שבת) ובכלבו (שם) מונים שם בין השאר גם לח"מ) וכיון דלא ידיע תיפרה ולא מינכר חיבורה שפיר איכא בזה ג"כ משום כיבוד שבת, וכמו שכ' התו"ש שהבאתי לעיל בראש דבריני, משא"כ גבי אתרוג דכתיב ולקחתם לקיחה תמה בעינן שיהא שלם ותמים כגידולו מן הארץ. ובשד"ח (מערכת ל' אות כ"ז) בשם הרב פתח הדביר שנסתפק אם מהני החיבור בשני חצאי לחם משני לחמים שונים ומסיק דלא מהני להו חיבור בכה"ג עיי"ש. ולכאורה הסברא נותנת דאם אין החיבור ניכר אמאי לא יועיל. דאם ניכר שהם שני חצאי לחם שונים שוב הוי החיבור ניכר ואין לך חוכא יותר מזה אלא בודאי דלא ניכר וגם החיבור לא מינכר מאי נפ"מ ולמה לא יועיל, ובודאי דלענין עירוב בודאי יהני כיון דלא מינכר וליכא איבה, וגם לשון הש"ע דאם יש לאדם שני חצאי לחם וכו' יחברם יחד וכו' משמע אפי' הם שני חצאים משני לחמים.

וראיתי כעת בס' התעוררות השובה (ח"ד סי' ד') שכתב: נסתפקתי אם אתרוג נחתך לשנים ומחבר אותו מבפנים במחט וכדומה ונעשה שלם אם יוצא בו יד"ח ומסתבר דכשר עפ"י דא"תא בשו"ע או"ח סי' קס"ח שאם נחתך ככר פת לשנים ומחברו ע"י עץ וכדומה גדון לענין ברכת המוציא ולענין לח"מ בשבת כפת שלם ד"ז הובא בשם הרוקח אבל לפי דברי התוספתא רפ"א דמס' עוקצין מובא בתוס' זבחים ק"ה ב' אתרוג שנפרץ ותחבו בכוש או בקיסם אינו חיבור שאין ח"א חיבור ע"כ. א"כ קשה על הרוקח מתוספתא זו, עכ"ד, וכל דבריו נפלאים שלא ראה דברי הב"י והשב"י וכל האחרונים הגו' בנידון אתרוג וגם לא ראה שהפנים מאירות כבר העיר מתוספתא על הרוקח וגם מה שרוצה לדון מלחם משנה על אתרוג ומה שנתבאר לעיל מהתוספתא והר"ש דנפ"מ אי עדיין אגידא ב' במקצת או לא. אך אח"כ כתב דיש ליישב הקו' מהתוספתא דאתרוג על הרוקח וכמו שכתבנו דפת שנעשה מעיקרא הכל ע"י אדם הדין הוא אם נפרד הככר לשנים וחיבר אותם מועיל כי הככר נעשה שלם מעיקרא ג"כ ע"י אדם אבל אתרוג שגדל בידי שמים בשלימותו ונחתך אח"כ אינו מועיל חיבור אדם כדמוכח לשון התוספתא שאין חיבורי אדם חיבור קאי על אתרוג שהיה מחובר מן השמים מעיקרא עכ"ד (וכעת נודמן לידי לראות בס"ח בשם יד אליהו להרב הגר"א שולזינגר בעירובין שם שתמה על הבית יעקב הגו' שנעלם ממנו התוספתא הנ"ל ולא ראה שכבר קידמוהו בזה, וכן בחילוקו שם דבכל מעשה שמים אין חיבורי אדם חיבור אבל

לענין לחם לעירוב או ללח"מ שכל הלחם הוא מעשה ידי אדם לכן ח"א חיבור בזה עיי"ש שגם בזה קידמוהו כמבואר).

וה"ה בנ"ד בלחם וחלה החתוכה ע"י מכונה לפרוסות דקות ושוות עד שאין ניכר כמעט לרואה שהן חתוכות וגם מחוברות במשהו בקצות הפרוסות והוי כליף דלעיל שהן כמחוברות, ואפשר גם בחתוכות לגמרי, כיון שהן מונחות בשקיות שהשקיות מצרפן (וכעין דוגמא בחלה שהסל מצרפן) וכיון שנראות כשלימות שפיר יוצא בהן בלחם משנה.

והנה במרדכי בעירובין בפ' חלון (שם) אהך דלא ידיע תיפרה כתב: ונראה דלענין לחם משנה אם כבר נחתך נקרא לחם משנה ואין צריך תפירה דלגבי עירובין ידיע תיפרה אין מערבין לו בה שצריך להיות שם כל היום. אבל בברכת המוציא אין צריך שיתקיים בה [עד] לאחר שיחתוך עכ"ל, ועיין בקרב"ן עירובין שם פ"ז (סי' י"ב אות ד') שכתב בשם המרדכי: אבל לענין לח"מ בשבת אע"ג דידיע תיפרה דהא א"צ להיות שלם כי אם אחר הברכה וכ"פ בשו"ע בסי' שס"ו לענין עירוב והוא דלא ניכר החיבור ובסי' קס"ח לענין לח"מ מיסתם קא סתים ולא הזכיר תנאי זה דלא ניכר החיבור ע"כ, וזה תימא דבמרדכי מפורש דאין צריך תפירה כלל, וגם מש"כ דלענין לח"מ מיסתם קא סתים ולא הזכיר דלא ניכר החיבור, פלא שהרי מפורש בשו"ע שם יחברם יחד בעץ או בשום דבר "שלא יהא נראה" ומקורו מהרוקח שהביא הראיה מהך דעירובין דבעינן דלא ידיע תיפרה, ובפתחי עולם ומטה"ש שם כתב דהק"נ מפרש דכוונת המרדכי דא"צ תפירה היינו שלא צריך שלא יהא ניכר החיבור ועוד דההכרח לפרש כן שלא יהי' המרדכי סותר דבריו בפ' כיצד מברכין סי' קכ"ח ע"כ. אמנם הרי הק"נ כתב דגם בשו"ע לענין לח"מ סתם ולא כתב תנאי זה דלא ניכר החיבור והיינו שגם הש"ע לא מצריך תפירה שאינה ניכרת וזה טעות במחכמה דהרי מפורש שלא יהא נראה, וגם במרדכי אין זה הכוונה, ומ"ש שלא יסתור דבריו בפ' כיצד מברכין ששם כתב: אמנם בשבת נכון להחמיר מלחתוך קודם שתכלה הברכה שאם יחתוך קודם שמא תפול הפרוסה ואז לא יהי' לו לחם משנה ע"כ ובשלטה"ג שם ובס' האגור (ריש הל' סעודה). אינו סתירה כלל זכוונת המרדכי בעירובין כאן דאם כבר נחתך הלחם ומונח במקומו כולו עד שאין ניכר כמעט שהוא חתוך (וגם הוא מחובר בסוף הפרוסה) שפיר נקרא לחם משנה ואין צריך אפילו תפירה דהתם דבעי לה שינוח כל היום חיישינן שמא תתפרד ויראו שאינה שלם ויבוא לידי איבה, אבל כאן דאין צריך שיתקיים רק עד אחר הברכה א"צ תפירה ולא חיישינן שמא יתפרד ויראו שאינה לח"מ כיון דמיד הולך לאכול ולעשות הברכה, וכמו שכתבנו דכיון דלא מינכר שהוא חתוך שפיר הוי לח"מ, אבל לכתחילה יש לנהוג בשבת שלא לחתוך קודם הברכה משום שמא תפול הפרוסה ואז יראו הכל שאין הוא לחם

משנה נהי דאם לא נפלה שפיר אבל משום שמא תפול יש לנהוג לכתחילה לחתוך אחר הברכה וז"פ ומדברי המרדכי יהי' סיעתא לדברינו. ובשו"ת הח"ס חאו"ח (סי' מ"ו) נשאל במי שנשברה לו עוגה של שבת לכמה שברים אי מותר לתופרו בכמה קיסמים לקיים לבצוע על שתי ככרות בשבת וגם הוא מקשה מתוספתא זו שהביאה הרמב"ם בפ"ן מטו"א והביא משם המנח"י דלח"מ אינו אלא מדרבנן וא"כ כיון דלענין דרבנן ע"ח קרי לי' מתני' דעירובין ככר שלם ה"ה ללח"מ דהוי נמי דרבנן הוי לחם שלם, ולא הביא הפנ"מ הנ"ל שכבר העיר מהתוספתא הנז' ולא את הט"ז הנ"ל ודעימי' דס"ל דלח"מ דאורייתא. והח"ס מוסיף שם להקשות על המג"י שכתב דלח"מ דבקרא אפשר לומר חדא ופלגא כדאמרי' ריש ברכות אשמורה ופלגא נמי אשמורות קרי ליה, דדבריו צ"ע בשלמא אי הוה קאי אקרא דכתיב לחם יומים הוה דומיא דאשמורת חדא ופלגא אבל הש"ס קאי אקרא לחם משנה דמפרש בי' שני העומר לאחד היתכן לומר שני העומר חדא ופלגא. ע"כ, נ"ב, הרי בש"ס לא דריש לי' אלא מדכתיב לחם משנה אלא במכילתא דריש לה מדכתיב שני העומר לאחד שיהי' כפול ואעפ"כ יתכן לומר שני העומר חדא ופלגא וכעין הא דקדושין (י"ב א') כיון דנפיק לי' מפלגא קרוב לאלפים קרי' ליה עיי"ש. ומה שהקשה דהרמב"ם לא הביא הך דר"ח בעירובין ומשמע דאפי' לענין עירוב לא מהני תפירת קיסם. ור"ל דהרמב"ם ס"ל דחיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי ומכ"ש תחיבת קיסם דלא מהני ואע"ג דלא אמרי' כן אלא היכי שצריך לחותכה מ"מ הכא שכבר הוא פרוס לא עדיף משלם שצריך לחותכו וה"ל כמאן דמפרתי ולפי"ז לרמב"ם אפי' בעירובין לא מהני קיסם ומכ"ש בלח"מ. ע"כ.

ולכאורה כל ענין דחיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי מצינו רק לגבי ענין טומאת בית הסתרים דהוי כאילו כל אחת נוגע בשניה ומטמאה עיי"ש בפסחים ובחולין, אבל לא לענין אחר דאל"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו בשום דבר שצריך שיעור דנימא כאילו אין כאן שיעור דהוי כאילו פרוס ומפורר, ומאי נפ"מ אי עומד לכך לחיתוך או לא. וגם ברמב"ם במקומות שהבאנו לעיל לענין טומאה בתחבן בקיסם כתב משום שאין חיבורי אדם חיבור, ואמאי לא כתב משום דחיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי בפרט בחתוך כבר. ושוב הביא דברי המרדכי שהבאנו לעיל. וז"ל: אמנם ראיתי במרדכי ס"פ חלון מקיל בלח"מ טפי מעירובין שכ' שם דאי נחתך הככר פי' לא שנפרס אלא חתך בתוכו ועודנו מחובר. ופשוט שאותו החיבור עדיף חיבורו מתפירת קיסם אלא שידוע תפירו וכ' שלענין לח"מ מהני כיון שאין צורך אלא לשעה קלה עד אחר גמר הברכה מהני אפי' חיבור כ"ש עיי"ש ומפרש כמו שפירשנו דא"צ תפירה ודלא כהקרב"ן הנ"ל ומסיים הח"ס דכל ענין החיבור בלח"מ בקיסם שכתב בשו"ע וברוקח אינו אלא בשתי פרוסות אבל הבו דלא להוסיף עלה לדבק פרוסות הרבה אלא ישתדל להמציא לו לחם. אחר שלם

עיי"ש ולענ"ד כיון דבעינן דלא ידוע תיפרה ולא מינכר מאי נפ"מ אי שתי פרוסות או יותר כיון דלא מינכר כלל אין כאן חסרון בכבוד שבת ולא משום איבה לענין עירוב וכמש"כ לעיל לענין שני חצאי לחם משתי ככרות. ובפרט להמרדכי דלא בעינן אפי' חיבור בקיסם אלא מה שהלחם נשאר קצת מחובר סגי.

מסקנא דמילתא דבלחם וחלה הפרוסין במכונה ומונחין בשקיק שנראין כשלמין ובפרט אם הן מחוברין בקצות הפרוסות אפשר לצרפו ללחם משנה [ובצירוף דעת הגאון ר' יצחק מוואלוזין שהי' נוהג בביתו שבהתאחר אחד מהמסובין בש"ק או ביו"ט היו נותנים לו שתי חתיכות ללחם משנה עיין בזה בשו"ת משיב דבר להג"ר נצי"ב מוואלוזין או"ח (סי' כ"א) עייש"ה. והזכירו ברמז במסגרת זהב שעל הקישו"ע (סי' ע"ז סקי"ז): דבאין לו שלימות יקח אף ב' חצאין וכן היו נוהגין בבית הגר"י מוואלוזין ע"כ].

שבת הותרה בפקו"נ או דחוייה

בהא דחולה שיש בו סכנה שמותר לחלל שבת בגללו יש להסתפק אם אמרינן ששבת הותרה לגביו כיום חול ממש גם לדברים שאם יאחרו אותם עד מוצש"ק לא יהיה לו שום נזק מזה, או דאמרינן דלגבי זה לא הותרה השבת, והיא נדחית רק לגבי דברים הנחוצים לו בשבת עצמה לצרכי רפואתו, וכמו"כ תהיה השאלה לגבי דברים שאינו מסוכן לגביהם אם אמרינן שהותרו בשבילו בשבת, וגם דברים שאפשר לעשותו בהיתר או בשנוי אם מותרים לעשותם באיסור. ונראה דזה תלוי בדין הא דפקו"נ דוחה שבת אם זה בגדר שבת הותרה, או דחוייה, דנראה שיש בזה מחלוקת הראשונים כמו שיבואר להלן, וביסוד דין דהותרה או דחוייה נראה להביא ראיה מהא דאיתא בפסחים (עז.) סברוה דלכולי עלמא טומאה דחוייה היא בצבור, ובעיא ציץ לרצות דליכא תנא דשמעת ליה דאמר טומאה הותרה בצבור אלא ר"י וכו' עיי"ש ופרש"י שם בד"ה דחוייה, אע"ג דאכשרה רחמנא למיתי בטומאה לאו היתר גמור הוא אלא היכא דלא משתכחי טהורין, וכיון דלאו היתר גמור הוא, בעיא ציץ לרצויי ע"כ, משמע מדבריו דדוקא אי אמרינן טומאה דחוייה, הוא דמהדרינן אטהורין, אבל למ"ד טומאה הותרה בצבור הר"ז היתר גמור, וטמא וטהור היינו הך ואפילו היכא דמשתכחי טהורין יכולין טמאים לשמש, ומלשון הסוגיא סברוה דלכו"ע וכו' משמע דהכי הלכתא דטומאה דחוייה בצבור וכן שיטת רבי יוסי לקמן (עח.) וכ"כ התוס' ד"ה דלא אשכחן וכו' דקיי"ל כרבי יוסי דס"ל דטומאה דחוייה היא בצבור ונמוקו עמו עיי"ש וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות ביאת מקדש עיי"ש.

ובמסכת יומא (ו:) איתמר טומאת המת ר"נ אמר הותרה היא בצבור, ור"ש אמר דחוייה היא היכא דאיכא טמאין וטהורין בהאי בית אב כו"ע לא פליגי דטהורין עבדי טמאין לא עבדי, כי פליגי לאהדורי ולאיתויי טהורין מבית אב אחרינא וכו' איכא דאמרי אפילו היכא דאיכא טמאין וטהורין בהאי בית אב פליג ר"נ וכו', הנה כאן לל"ק גם לר"ג דס"ל הותרה בצבור היכא דאיכא טהורין בהאי בית אב, טהורין עבדי טמאין לא עבדי, וא"כ דברי רש"י בפסחים הנ"ל אזלי לפי ל"ב דבכאן דס"ל דלמ"ד הותרה בצבור היינו אפילו היכא דאיכא טמאין וטהורין בהאי בית אב, והיינו דהותרה היינו היתר גמור וטמא וטהור כהדדי ניגהו, וגם לל"ק נראה ג"כ לומר דמצד עיקר הדין הטומאה הותרה לגמרי ורק לגבי עדיפותא הוא דפליגי ב' הלשונות ואי עבדי טמאין בדיעבד גם לל"ק לית לן בה.

ולפ"ז נראה דה"ה בנדון דידן גבי פקוד"נ בשבת, דאי אמרינן דשבת הותרה גבי פקוד"נ הר"ז היתר גמור ולא מחזירין כלל אחרי הדבר המותר אלא אפילו באיסור שבת אם זה דבר הצריך לו עושין לו אפי' באיסור ולא מהדרינן לעשות שלא באיסור, מה שאין כן אם אמרינן דחוייה היא דמהדרינן לעשות שלא באיסור (וכמובן דאיירינן באופן שהדבר מוזמן לפנינו לעשותו שלא באיסור ולא יתאחר יותר זמן אם נעשה באיסור). ועפ"ז נראה לכאורה דספיקא דידן תלוי בזה, דאם אמרינן דשבת הותרה, מותר לחלל עליו שבת אפילו בדבר שלא נחוץ לו עכשיו וגם מותר בכל צרכיו אפילו שאינו מסוכן לגביהם וכמו"כ אין צורך לעשות בשנוי כלל, דלגביו הכל מותר, וכמו שאפשר לחלל עליו שבת אפילו היכא שאפשר לתת לו בהיתר משום שהותרה אצלו ה"ה שאפשר לחלל עליו שבת גם בדבר שאפשר לחכות לעשותו בהיתר, משא"כ אי ס"ל דהשבת דחוייה לגביו, דאז מחללינן רק בדבר הנחוץ לו עכשיו והיכא שאפשר לעשות בהיתר אין עושים בדרך של איסור, והגם שלכאורה נראה לחלק ביניהם דנימא דדוקא היכא דנחוץ עכשיו לדבר זה, דהרי הוא מסוכן לגביו הוא דמותרין לעשותו באיסור אפילו שאפשר לעשותו בהיתר משום דהותר אצלו כנ"ל, משא"כ היכא דאינו מסוכן לדבר זה עכשיו ואפשר לעשותו אח"כ דהרי לגבי דבר זה אינו בגדר פקוד"נ ולא הותר לגביו, מ"מ נראה דלחולה מסוכן אם אמרינן דהשבת הותרה לגביו אין הכוונה שהותרה לו רק לדברים הנוגעים לפקוד"נ אלא הותרה לו לכל דבר אעפ"י שאינו לצורך רפואתו, והיינו דמטעם היותו חולה שיש בו סכנה הותרה השבת לגביו כבימות החול לכל דבר הצריך לו וכמו דאמרינן לעיל גבי הא דטומאה הותרה בצבור וכמוש"נ, ולאור האמור יוצא לכאורה דיש לחלק בין הותרה לדחוייה בתלת, א — דבר שאפשר לעשותו בשבת בהיתר, או ע"י שינוי. ב — היכא שאפשר לעשותו במוצ"ש ואינו נחוץ לו עכשיו. ג — דברים שאינו מסוכן לגביהם והם בכלל צרכיו, דנראה דכל הני תלת מילי מותרים לו בשבת לצד שנאמר הותרה שבת לגבי פקוד"נ, ואסרינן להו לצד שנאמר שבת דחוייה היא, ובעינן דוקא דבר הצריך לו עכשיו וגם שיהיה מסוכן לדבר זה, אמנם יבואר להלן דבזה גופא דשבת דחוייה היא לגבי פקוד"נ יש מחלוקת הראשונים בגדרי דחייתה.

והשתא אתינן לברר בעיקר דינא דפקוד"נ דוחה שבת אם אמרינן דשבת הותרה או רק דחוייה, ולכאורה נראה להוכיח מסתמא דגמרא במס' מנחות (סד). דשבת דחוייה ולא הותרה, דאיתא שם אמר רבא חולה שאמדהו לגרוגרת אחת ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בב"א פטורין אפילו בזאח"ז אפי' קדם והבריא בראשונה, בעי רבא חולה שאמדהו לב' גרוגרות ויש ב' גרוגרות בשתי עוקצין ושלוש בעוקץ אחת הי מנייהו מייתינן שתיים מייתינן דחזו ליה או דלמא שלש מייתינן דקא ממעטה קצירה, פשיטא שלש מייתינן וכו' עיי"ש ומוזה

נראה דשבת דחוויה היא בפקו"נ, דאם אמרינן דהותרה מאי בעי ליה לרבא דמה איכפת לן אם נמעט בקצירה אחרי דהותרה לגביו כיום חול כנ"ל ומזה נראה פשוט דס"ל לרבא דשבת דחוויה היא.

והנה בשיטת הרמב"ם נראה פשוט דס"ל, דבין בטומאה בצבור ובין בשבת גבי פקו"נ אמרינן דחוויה ולא הותרה. דבפ"ד מהל' ביאת מקדש כתב, ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר מפני שהטומאה לא הותרה בצבור אלא באסורה עומדת ודחוויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שא"א ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה וכו' (ועיין שער המלך מה שכתב בזה) וגם גבי שבת איתא ברמב"ם רפ"ב דשבת, דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת עפ"י רופא אומן וכו' עיי"ש הרי דס"ל דשבת דחוויה היא ולא הותרה, והכ"מ שם כתב דמשמע בגמרא פסחים (ע.) דהל' כמ"ד דחוויה היא וכן פסק רבינו בפ"ד מהל' ביאת מקדש, ומשמע דכי היכי דאפליגו בטומאה ה"נ אפליגו בשבת לגבי חולה אם היא דחוויה או הותרה וקיי"ל כמ"ד דחוויה, וכ"כ הרשב"א והר"ן שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה עכ"ל והמ"מ ציין את המשנה דפרק אחרון דיומא (פג) כל ספק נפשות דוחה שבת, והמגדל עוז ציין הא דשבת (קס) יומא (פז) והא דפרק אין מעמידין (כח) עיי"ש הרי כמה סוגיות סתמייהו דשבת דחוויה היא, ולענ"ד נראה המקור לדברי הרמב"ם מההיא דמגחות (סד.) גבי גרוגרות, דכל הראיות הנ"ל שציינו נושאי כליו הן מהמשמעות של הלשון או מהדמוי להותרה ודחוויה דטומאה בעוד שהראיה מההיא דגרוגרות בשבת איירינן וברורה היא.

אלא דפסקי הרמב"ם נראה לכאורה דסתרן אהדדי דפסק בהל' ב' אמדוהו ביום השבת שהוא צריך לכך, וכן לה' ימים אין אומרים נמתין עד הערב כדי שלא לחלל עליו שתי שבתות, אלא מתחילין מהיום שהוא שבת וכו' ומדליקין לו את הנר, ומכבין מלפניו את הנר ושוחטין לו כו' כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן עכ"ל הרי משמע מכאן לכאור' דס"ל דשבת הותרה בפקו"נ ולכן פסק דאע"ג שאפשר לחכות למוצ"ש בדבר שלא יזיק לחליו, ועי"ז לא נחלל עליו שתי שבתות בכ"ז אמרינן דמחללין עליו את השבת, דכן נקט שם בלשוננו ומדליקין לו את הנר וכו' ומחמין לו חמין בין להשקותו בין לרחיצת גופו וכו' הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן, משמע דאעפ"י שאם נמנע דבריו אלו ממנו אין בהם חשש סכנה בכ"ז מחללין עליו את השבת, וכל אלו שהזכרנו נראה פשוט שהם דברים שאינו מסוכן לגביהם ואינם בכלל פקו"נ ובכ"ז מתירין לו א"כ נראה פשוט דס"ל דשבת הותרה לו ולכן הר"ז ממש כחול לגביו ולעיל ברפ"ב כתב במפורש דדחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות, והיינו שהשבת עומדת באיסורה לגביו וכו' כדכתב גבי הא דטומאה

דחוייה כנ"ל, וכן נראה פשוט מדבריו בהל' ח' שהביא הא דגרוגרות שכורתין העוקץ שיש בו שלש וכו' כדי שלא ירבו בבצירה.

ונראה בהכרח דס"ל להרמב"ם דגם אי אמרינן דשבת דחוייה היא בפקודין הרי היא אצלו כחול וכמו שכתב בהל' ב' אלא דהיות ונדחית היא ובאסורה עומדת ולא הותרה, הרי החולה מוגבל בזה דלא הותר רק בדברים הצריכים לו אעפ"י שאין בהם פקודין אבל הם מכלל צרכיו, ובזה אה"נ דאמרינן דדחוייה היא שבת אצלו כחול ואפילו דברים שאפשר לדחותם למוצ"ש אם צריכים לו עכשיו שבת דחוייה לגביהם, והיינו מכח שהוא חולה שיש בו סכנה ונדחית אצלו לגבי דברים של פקודין נדחית אצלו לכל דברים הצריכים לו, ולפ"ז גדר דהותרה לשיטת הרמב"ם נראה דיתפרש בב' אופנים, א' דאם אמרינן הותרה היינו מטעם היותו חולה שיש בו סכנה הרי היא ממש אצלו כיום חול גם לכל הדברים שאינם בכלל צרכיו, ב' וגם דברים שאפשר לעשותו עכשיו בהיתר מתירים לו לעשותם באיסור כהא דטומאה הותרה בצבור דאמרינן דטמא וטהור היינו הך ואפי' איכא השתא לטהורים עבדי טמאים, וכן נראה ג"כ בהגדרתו של הרמב"ם בפ"ד מביאת מקדש שכתב "שהטומאה לא הותרה בצבור אלא באסורה עומדת" משמע דאם אמרינן הותרה הרי אינה עומדת באיסורה ואין הבדל בין טמא לטהור בזה, ה"נ אי אמרינן דשבת הותרה, היינו דלגבי איש זה שהוא מסוכן לא עומדת שבת באיסור לגבי כלל, ולכן מותר בכל גוונא. ולפ"ז בשיטת הרמב"ם ליתנהו להני תלת מילי הנ"ל בחילוק בין הותרה לדחוייה, דגם בדחוייה מתירים לו גם דברים שאינם מסוכן לגביהם, וגם דברים שאפשר לדחותם למוצ"ש ולא יכנס לסכנה ג"כ מתירים לו לעשותם עכשיו אחרי שנדחית שבת בגללו לדברים שיש בהם פקודין (ויבואר עוד בזה להלן) אמנם החילוק הראשון קיים גבי דברים שיכול לעשותם בהיתר ואין זה גורם עכוב בזמן, דהיות ולא הותרה, אסור לעשותם לו באיסור, וכמו שכתב גבי טומאה דחוייה, "ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שא"א" משמע דהיכא דאפשר לעשותו בהיתר לא עושין באיסור, וגם לא מתירים רק דברים הצריכים לו אעפ"י שאין בהם פקודין אבל שאר דברים שאינם בכלל צרכיו באיסור קאי לגביהם היות ולא הותרה וכמוש"נ וא"ש הא דגרוגרות מטעם דדחוייה היא כנ"ל.

אמנם נראה דהא דס"ל להרמב"ם דכל היכא שאפשר לעשות בהיתר עושין דוקא באופן המותר נראה רק לגבי שאר דברים שאין בהם פקודין אלא מכלל דברים הצריכים לו דבזה אמרינן אע"ג שהשבת נדחית גם לגביהם היינו היכא שא"א לעשות באופן המותר אבל בדברים הצריכים לרפואתו להוציאו מכלל סכנה נראה דבזה ס"ל להרמב"ם דאע"ג שאפשר לעשותו בהיתר או ע"י שנוי עושין אותו באיסור דלגבי דבר זה נדחה השבת והוי כהותרה לגבי דבר זה,

אלא שלא הותרה השבת בכללה לגביו רק לגבי דבר זה ומכאן נדחה השבת לכל הדברים הצריכים לו אבל בהם לא הוי השבת כהותרה (דהם הותרו רק אגב גררא כמו שיבואר להלן). וזה חזינן בלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת ה"ג כשעושים דברים האלו אין עושין אותו לא ע"י נכרים וכו' אלא ע"י גדולי ישראל וכו' והיינו משום דס"ל דלגבי דבר זה הותרה ולא נחפשים לעשות בדרך של היתר או של שנוי, וכ"כ המ"מ בפ"ב הי"א, דהביא שם שיטת הרמב"ן דס"ל דכל צרכי חולה אעפ"י שיש בו חולי סכנה היכא דאפשר למעבד לה למלאכה בשנוי שלא יתחלל בה שבת משנין ואין מחללין והוא שלא יתאחר צרכו של חולה כלל בשנוי זה. וכו' ותנן נמי גבי מילה (קלג) ונותנים עליה אספלנית וכמון וכו' וש"מ אעפ"י שסכנה היא לו אין מחללין את השבת לעבור על דברי תורה אלא עושין המלאכות בשנוי בדבר שהוא משום שבות וכו' ומלשון רבינו ז"ל נראה שאין חולה שיש בו סכנה בכלל השנוי אלא החיה וזהו שכתב הרי היא בסכנת גפשות ולא הזכיר השנוי בחולי שיש בו סכנה וכו' עיי"ש הרי להרמב"ם לדברים שיש בהם סכנה אין עושין ע"י שנוי כנ"ל והגם דהמ"מ לא עמד בדבריו לחלק בין דברים שעושין לו לפקו"ג לבין סתם דברים הצריכים לו דבהם אם אפשר על ידי שנוי עושין, נר' דגם לדבריו צריך לחלק בזה שלא יהיו דבריו בשיטת הרמב"ם סתרון אהדדי דהרי בהי"ד גבי הא דכתב הרמב"ם דאין עושין מדורה לחולה להתחמם בה, כתב המ"מ שהיה סבור לפרש דברי רבינו דאפילו בחולה שיש בו סכנה קאמר, ורק שהוא מבטל דעתו מפני דעת הראב"ד מפני שהוא מפרשה בשאין בו סכנה וכו' עיי"ש הרי אלולא שביטל לדעתו וכו' היה אוסר מדורה אפי' בחולה שיש בו סכנה והיינו משום שאפשר באופן אחר כמו שכתב שם דאין בצנה סכנה ואפשר בבגדים וכו' הרי דאע"ג דזה מכלל דברים הצריכים לו אם אפשר ע"י שנוי משנין וא"כ הא דכתב לעיל בשיטת הרמב"ם דלא עושין ע"י שנוי היינו בדברים שיש בהם משום פקו"ג.

והרמב"ן ס"ל דשבת דחוייה היא אלא דבזה הוא מחמיר טפי מהרמב"ם וס"ל דהיות ודחוייה היא עושין שנוי אפילו בדבר שיש בו סכנה וכמו שהמשיך שם הרמב"ן בדבריו, וש"מ אעפ"י שסכנה היא לו אין מחללין את השבת לעבור על ד"ת וכו' ולכאורה לשי' הרמב"ן ה"ה בנדו"ד דדברים הצריכים לו שאפשר לדחותן למוצ"ש דחינן ולא מחללינן את השבת, וכן ס"ל לב"י בשיטת רש"י שכתב בכ"מ בפ"ב משבת הי"ד דמדברי רש"י משמע דכל שאין במניעת אותו דבר סכנה אין מחללין וכו' עיי"ש והב"י גילה דעתו בזה, בטור סי' שכ"ח ד"ה ומ"ש רבינו וכן וכו' שכתב ומדברי רש"י משמע דלא שרי לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה אלא דוקא בדבר שאם לא יעשוהו לו הוא מסוכן למות בשבילו אבל דבר שאף אם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו אין עושין אותו ע"י ישראל

שבס"פ מפנין (קכט:) אהא דאמרינן חולה שאין בו סכנה אומר לא"י, פירש"י צרכי חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות ומ"מ צריך הוא לה עיי"ש הרי דלרש"י לשיטה זו, מכח דס"ל נמי דשבת דחוייה היא מחמיר בזה דצרכי חולה שאין בהם משום פקודין לא מחללינן שבת בגללו ודלא כהרמב"ם הנ"ל.

והמקור לדברי הרמב"ם דאמרינן דהגם דס"ל דשבת דחוייה היא מתיר לחלל שבת גם על דבר שאפשר לחכות עליו למוצ"ש, נראה לכאורה מהא דיומא (פד:) דאמרינן מפני שספק נפשות וכו' ל"ל תו למימר וכל ספק נפשות דוחה את השבת אמר ר"י אמר רב לא ספק שבת זו בלבד אמרו אלא אפילו ספק שבת אחרת, ה"ד כגון דאמדוה לתמניא יומי ויומא קמא שבתא מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבתא קמ"ל, ופרש"י לא ספק שבת זו בלבד, לא שיהא ספק הנפשות לשבת זו אלא אפילו אין הספק לשבת זו דפשיטא לן דהיום לא ימות אלא ספק שאם לא יעשו לו היום שמא ימות לשבת הבאה ע"כ הרי משמע מרש"י דמפרש בסוגיא זו דאירינן ג"כ בפקודין, דאם לא יעשו לו היום יהיה ספק פקודין לשבת הבאה וכוזה הוא דאמרינן דשבת נדחה מפני פקודין דאפילו בכגון זה נדחה אבל היכא שאנחנו בטוחים שאם נחכה עד מוצ"ש לא ימות מכח זה, אין כאן גדר דפקודין בדבר זה ואסור לעשות לו בשבת, והיה נראה דהרמב"ם יפרש סוגיין דאין כאן פקודין ובכ"ז מחללינן עליו תרי שבתות היות וזה דבר הצריך לו, ולפ"ז יוצא דלשיטת רש"י רק בפקודין מתירין וכהא דפירש בדבריו הב"י, ונראה דמהא לא איריא וגם הרמב"ם מפרש בסוגיין כפרש"י דכן משמע מריהטא דסוגיא דאירינן שיש כאן חשש נפשות עכ"פ לשבת הבאה וכן פי' הראשונים ואה"נ דגם רש"י יודה בשיטת הרמב"ם דחולה שיב"ס עושין כל צרכיו בשבת ע"י ישראל וכהא דעושין כל צרכי מילה בשבת, אלא דלכאורה יש לתמוה יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא, דדבר שצריך לו לפקודין מתירין בשבת רק אם יש בזה ספק פקודין אם לא יעשו לו היום ודברים הצריכים לו שאינם לצורך פקודין מותר לעשות לו בשבת אע"ג שאפשר לדחותם למוצ"ש ואין בזה שום היזק נפשות.

ונראה בישוב תמיהה זו דחולה שיש בו סכנה ונדחית שבת בגללו הרי מכח דנדחית לדבר שיש בו פקודין (והיינו בדבר שא"א לחכות עליו למוצ"ש משום ספק פקודין) נדחית נמי לכל דבר הצריך לו, דעל דברים הצריכים לו בפני עצמם אין השבת נדחית, אלא אחרי שנדחית מטעם היותו בשבת זו חולה שיש בו סכנה נדחית לכל הדברים הצריכים לו, אבל כאן בסוגיין איירינן דהפקודין גופא תלוי "בדבר זה" ובוזה אמרינן דאם דבר זה גופא אם נדחה אותו למוצ"ש לא יהיה בזה חשש סכנה אפילו שצריך לו לפקודין ואם לא יעשו לו דבר זה במוצ"ש ימות, מ"מ היות והיום אם לא נחלל עליו שבת בדבר זה אין בזה אפילו ספק נפשות אין

השבת נדחה מפניו לגבי דבר זה וכ"ש לגבי שאר דברים הצריכים לו דלא נקרא חולה שיש בו סכנה ולא נדחת השבת בגללו כלל, ובסוגיין הרי קאמר דאם יש בזה חשש סכנה אפילו לשבת הבאה מחללינן עליו, וממילא עושין לו כל צרכיו [ואין לחלק ולומר דצרכיו שאני משום דצריך אותם עכשיו, משא"כ כאן בסוגיין היכא של"צ לו דבר זה עכשיו ואפשר לו אח"כ אסרינן דזה לא מסתבר, משום דאם מתירים לו לעשות דבר שלא תלוי בו פקו"נ למה לא נתיר דבר שתלוי בו פקו"נ וצריך לו מעכשיו בשביל הפקו"נ אלא שאפשר לדחותו, אלא מחזורתא כנ"ל ודו"ק] ובה א"ש לשון הרמב"ם שכתב שם בהל' ב' אמדוהו ביום השבת שהוא צריך לכך וכן לח' ימים אין אומרים נמתין עד הערב כדי שלא לחלל עליו שתי שבתות אלא מתחילין מהיום שהוא שבת ומחללין עליו אפילו מאה שבתות, כד זמן שהוא צריך ויש בו סכנה או ספק סכנה מחללין" הרי כתב בפירוש דאירינן שיש עכ"פ ספק סכנה אם נדחה את זה וכפרש"י בסוגיין, וכריהטא דסוגיין שם דאתינן לבאר מתני' דהתם דאמרינן בה דכל ספק פקו"נ וכו' משמע דיש ספק פקו"נ בדחייתו, והביאור כנ"ל דאם לא היה ספק פקו"נ בדחייתו לא מקרי חולה שיש בו סכנה לגבי שבת זו ולא נדחית בגללו, וכן נראה מפסק השו"ע (סי' שכ"ח ה"ד) דכתב דכשיודעים ומכירים באותו חולי שממתין וא"צ חלול אסור לחלל עליו אעפ"י שהיא מכה של חלל וכו' משמע דאסור לחלל עליו אפי' אם הוא מסוכן והיינו כנ"ל דהיות ואפשר לדחות ולא יהיה בזה סכנה דוחים, אבל אם השבת נדחית מפני הסכנה לדבר שיש בו משום פקו"נ עושין לו כל צרכיו כנ"ל.

ומעתה הדרינן לכללין דכל צרכיו אפילו שלא נחוצים לו לפקו"נ מותר לשיטת הרמב"ם (וכן נר' לענ"ד שיטת רש"י) והיינו אחרי שהוא חולה שיש בו סכנה להיום ונדחית השבת בגללו, אבל דבר שבו תלויה סכנתו אם אפשר לעשותו אח"כ ויוצא מכלל סכנה הרי לא מקרי חולה שיב"ס לגבי יום שבת ולא נדחית שבת בגללו, ולגבי צרכי מילה חזינן נמי בשבת (קלג) דעושין אותן בשבת וכ"פ הרמב"ם בפ"ב דמילה ה"ו עיי"ש ועיין בכ"מ.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת ה"ד פסק דעושין מדורה לחיה וכו' אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה וכו' יכתב שם הכ"מ, דהמ"מ היה סבור לפרש דברי רבינו אפילו בחולה שיש בו סכנה וכו' ואני אומר דמדברי רש"י משמע דכל שאין במניעת אותו דבר סכנה אין מחללין וכו' ואפשר שרבינו סבור כן ומיירי בחולה שיש בו סכנה וכמו שהיה סבור הרב המגיד, הרי הכ"מ בטות בשיטת רש"י דאפילו בחולה שיש בו סכנה לא עושין כל צרכיו שאינם לרפואתו בשבת כנ"ל והוא רוצה להשוות דעת הרמב"ם לשיטת זו, ולענ"ד בודאי דהרמב"ם לא ס"ל הכי וכמו שכתבנו לעיל בדבריו, וכמו שהבין הראב"ד בשיטתו דאיירי הרמב"ם בחולה שאין בו סכנה, דביש בו סכנה מתירין לו כל צרכיו, וכן חזינן

ג"כ מלשון הרמב"ם בפ"ב הל"י חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י נכרי וכו' משמע דביש בו סכנה מותר אפי' ע"י ישראל, וגם ברש"י לענ"ד אין הכרח בדבר דהלא הב"י גילה דעתו דהסתמך אדברי רש"י בס"פ מפנין (קכט.) כמו שכתב בסי' שכ"ח, ושם אין ראיה ברורה בזה, דאיתא שם (קכח:) אמר מר אב חיטה צריכה לנר חברתה מדלקת לה את הנר פשיטא ל"צ בסומא מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור קמ"ל איתובי מיתבא דעתה סברא אי איכא מידי חזיא חברתאי ועבדא לי, הרי חזינן מפורש דאע"ג דאין צריך לה הנר לפקודין דאפי' רק ליתובי דעתה מותר דזה מחשיב לצרכה, והא דקאמר בגמרא (קכט.) שם, וכדבר המנונא דאמר רב המנונא "דבר שאין בו סכנה" אומ"ר לנכרי ועושה משמע דאיירינן בחולה שאין בו סכנה, ורש"י שם בד"ה דבר שאין בו סכנה, חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות ומ"מ צריך הוא לה ע"כ ועל רש"י זה הסתמך הב"י ולכאור' אין הכרע בדברי רש"י דאיירינן בחולה שיש בו סכנה, ואפי' נימא דאיירינן בחולה שיש בו סכנה הרי היות ורפואה זו אין מסוכן לה עכשיו אסור לחלל עליו שבת כנ"ל דהיות ואינו מסוכן לה להיום לא מקרי חולה שיש בו סכנה, ועוד תמוה בזה דברי הב"י דרוצה להשוות דברי הרמב"ם לשיטת רש"י והוא הסתמך על רש"י הנ"ל כדכתב בסי' שכ"ח וחזר על שיטתו זו בסי' ש"ל ד"ה ועושין מדורה וכו' שכתב משמע מדברי רש"י דכל שאין במניעת אותו דבר סכנה אין מחללין עליו וכו' ואפשר שהרמב"ם סובר כן וכו' ולפי האמור הרי כל הסתמכותו של הב"י על דברי רש"י בסוגיא דפרק מפנין ואותה סוגיא עצמה פירשה הרמב"ם בחולה שאין בו סכנה דז"ל בפ"ב הל"י חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי נכרי וכו' והיינו ההיא דרב המנונא, וגם השו"ע גופיה פסק הכי בסי' ש"ל ס"א יולדת היא כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליה השבת "לכל מה שצריכה" וכו' עי"ש.

בטור או"ח (סי' שכ"ח) היה החולה צריך לבשר שוחטין לו, ולא יתנו לו בשר גבילה כדי שלא יצטרכו לחלל שבת בשחיטה כי השבת הוא אצלו כחול למה שצריך ע"כ אין להאכילו בשר גבילה עכ"ל נראה דמפורש בדבריו דס"ל שאנחנו מחללין עליו את השבת למה שצריך אעפ"י שלא תלוי בזה הפקודין ולא מקרי חלול היות וזה לצרכו (עיין בפרישה שם אות א) וכשיטת הרמב"ם, אמנם מריהטת לשונו משמע דס"ל דשבת הותרה בשבילו לכל דבר, דאם רק דחוייה הרי מוטב להאכילו גבילה ולמה מתירים לחלל עליו שבת, והגם דלפי מאי דאמרינן לעיל דאי אמרינן הותרה, הרי אין השבת עומדת באיסור כלל גם לדברים שאינם צריכים לו ואמאי נקט הטור דהרי היא אצלו כחול רק "למה שצריך" דנראה שהטור ס"ל בגדר דהותרה שלא הותרה לכל דבר אלא לכל מה שצריך לו, ובדחוייה יסבור דלא כשיטות הנ"ל אלא דס"ל דלא נדחית לכל מה שצריך לו.

וראיה לדברינו דהטור ס"ל דשבת הותרה נראה מלשון הרשב"א בתשובה, שכתב ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אגו לעצמינו ביו"ט, אבל למ"ד דחוויה היא מאכילין לו הנבילה ואין אנו עוברים לשחוט לו וכו' ולא נדחה שבת, הרי מפורש דמאן דס"ל דחוויה היא מאכילין לו הנבילה, וא"כ יוצא דהטור דס"ל שלא מאכילין לו נבילה ס"ל כמ"ד הותרה, ועיין בב"י (סי' שכ"ח) ד"ה היה החולה וכו' שכתב דלמ"ד דחוויה היא מאכילין לו הנבילה ואין אנו עוברים לשחוט לו שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה שבת וכמדומה לי שההלכה דחוויה היא ולא הותרה וכו' עיי"ש הרי כתב ג"כ הב"י דלמ"ד דחוויה מאכילין לו הנבילה וא"כ יוצא דכך ס"ל להרמב"ם, אמנם בהא דכתב וכמדומה לי וכו' כן נראה פשוט מל' הרמב"ם ומכמה סוגיות כנ"ל ועיי"ש במג"א סק"ט.

וחזיתיה להב"ח שפירש דברי הטור כנ"ל דשבת הותרה מפני פקו"נ וכשיטת הרא"ש דס"ל הכי ביומא בשם רבו מהר"ם דכיון שהתורה התירה פקו"נ ה"ל כאלו עשאה בחול, וטעמא דס"ל כמ"ד בפ' כיצד צולין (עז.) ופ"ק דיומא (ו.) דטומאה הותרה בצבור וכו' האמנם הוסיף בזה שם, דאף למ"ד דחוויה היא בצבור (והיינו רש"י הרמב"ם ודעימיה) וא"כ בשבת גמי דחוויה היא אצל חולה וכו' היינו דוקא היכא דלא משתכחי לעשות בטהרה וכן לא משתכחי לעשות בלא חילול כלל וכו' וא"כ כאן דא"א להאכילו אלא ע"י חילול שיאכל נבילה מגין לנו להאכילו נבילה ולא נשחוט לו דכיון דשבת דחוויה היא כיון שא"א להאכילו אלא נבילה ואע"פ שהרשב"א כתב דלמ"ד דחוויה היא מותר להאכילו נבילה ואין אנו עוברים לשחוט לו, לא ידעתי מנין לו וכו' עיי"ש.

והנה לדבריו אי אמרינן דלמ"ד דחוויה היא מותר לשחוט לו בשבת ולא מאכילין לו נבילה א"כ מנין לן דהטור ס"ל דשבת הותרה דנוכל לפרש דהטור גמי ס"ל כשיטת הרמב"ם דשבת דחוויה היא, וכהיא דגרוגרות דהוכחנו ממנה דשבת דחוויה היא כנ"ל ומ"מ שוחטין בשבילו וכדו' כשי' הרמב"ם בפ"ב ה"ב שכתב ג"כ דהרי הוא כחול הגם דס"ל דשבת דחוויה היא בפקו"נ וה"נ איתא בל' הטור שכתב שהרי היא אצלו כחול למה שצריך לו, והיינו ממש כדברי הרמב"ם שמתירין לכל הדברים הצריכים לו כנ"ל.

ובהא דתמה הב"ח בשיטת הרשב"א דמנין לו הא דלמ"ד דחוויה היא בצבור מאכילין לו נבילה ולא שוחטין לו בשבת, גר' לענ"ד פשוט דאם הוא חולה שיש בו סכנה הרי הותר אצלו לא רק שבת אלא כל האסורין וה"ה נבילה דבכלל כל האסורין היא, וכל' הרמב"ם בפ"ב משבת ה"א שכתב דהשבת דחוויה כמו "כל האסורין", ומשמע דהו"א להחמיר בשבת טפי משאר אסורין ונימא דאינה נדחית קמ"ל דגם השבת הרי היא ככל האסורין ונדחית מפני פקו"נ, וא"כ הרי פשוט דכ"ש שאר האסורין דנדחין, ומכללם איסור נבילה, וא"כ אם יוכל לאכול נבילה

דקיילא טפי וגם אין אנחנו מחללים שבת ועוברים איסור בגללו למה שלא נאכילו נבילה וכמו דאמרינן גבי פקודין דמאכילין לו הקל הקל תחילה, ולפי"ז א"ש כדברי הרשב"א דלמ"ד דחויא מאכילין לו נבילה והטור דכתב דשוחטין עליו בשבת ס"ל דהותרה ולכן שוחטין בשבילו דאין לנו איסור בזה דאין כאן קל וחמור בהותרה. אמנם בהא דנבילה דלא מאכילין אותו איכא נמי טעמא אחרינא, והוא טעמו של הראב"ד מובא ברא"ש ביומא, דנבילה חמירא משום שעובר בלאו על כל כזית וכזית וחמיר איסורו טפי, ותו דאיכא למיחש שמא החולה יקוץ באכילת נבילה ויסתכן, ובהגהת מרדכי כתב דתקלת איסור מגונה טפי וכו' וכ"כ הר"ן בטעם דנבילה ועיין באה"ט סק"ז, ולפי"ז היה אפ"ל דהטור ס"ל דחויא היא ובנבילה ס"ל כהראב"ד, וכן נראה לכאן דחזינן דפסק שם לההיא דגרוגרות, ואי ס"ל דשבת הותרה מאי איכפת לן דיבצור טפי (ונוכל לפרש דבריו דס"ל דהותרה ובכ"ז לא יקשה מההיא דגרוגרות, רק אם נימא דס"ל דהגם דהותרה מ"מ אם ההיתר מזומן לו לא עושין באיסור לחלל שבת עליו וזה אתי כל"ק במס' יומא ו: דס"ל דהיכא דאיכא טמאין וטהורין וכו' כו"ע לא פליגי דטהורין עבדי וכו' עיי"ש). ובדברי השו"ע נמי פליגי בדבריו אי ס"ל הותרה אי דחויא ועיין במג"א סי' שכ"ח סק"ט והט"ז שם סק"ו.

וא"כ לנדון דידן אם החולה יכול לחכות לדבר הצריך לו לרפואה עד מוצ"ש לא מחללינן עליו את השבת לכו"ע, אבל אם הוא מסוכן ונדחית השבת בגללו משום פקודין נראה דעושין לו כל צרכיו אפי' שאין בהם סכנה וכמו דכתבנו לעיל בשיטת הרמב"ם והטור.

סיכום:

המורם מכל הנ"ל, א — לשיטת הרמב"ם ודעימיה (והיא שיטת רוב הראשונים) שהשבת דחויא היא בפקודין וכשנדחית נדחית לכל דבר הצריך לו, ולשיטת הרא"ש הותרה.

ב — בשיטת הטור והשו"ע מסתפקים בדבריהם בסי' שכ"ח ופליגי בזה, (הב"ח והב"י המג"א והט"ז).

ג — שיטת רש"י לפי סברת הב"י בדבריו, מתירין לחלל עליו שבת רק לדבר הצריך לו לרפואתו ולא לכל הדברים הצריכים לו שאינם לפקודין (וכבר כתבנו שאין הכרח לזה).

ד — שיטת הרמב"ן דס"ל נמי דשבת דחויא היא אלא שמחמיר בזה ומשוה חולה שיש בו סכנה ליולדת דאמרינן דכל היכא אפשר לעשות בהיתר, וכן כל היכא דאפשר לשנויי משנינן ולא עבדינן באיסור.

הסעת עולים לא"י בשבת

נשאלתי: עולים מארצות מסוימות המגיעים בשבת לארצות מעבר ויש צורך מטעמי בטחון להסיעם בהקדם למקומות ריכוזם — אם לפי ההלכה מוטב שיוסעו בשבת על ידי יהודי, שאיננו נזהר בחילול שבת, או מוטב שיוסעו על ידי יהודי שומר שבת.

תשובתי: א. הסמכות לקבוע אם יש בזה משום פיקוח נפש היא בידי המומחים לבטחון העלייה, כמו אצל חולה, שהסמכות הבלעדית לקבוע, אם ישנה סכנת נפשות ויש לחלל את השבת או לא, היא בידי הרופא ולא בידי הרב.

אצטט כעת את דברי הרמב"ם בפ"ב ה"א מהלכות שבת: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות לפיכך חולה שיש בו סכנה עושים לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום. ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת וכו' מחללים עליו את השבת, שספק נפשות דוחה את השבת".

ב. אם אתם כמומחים קובעים, שיש בדבר משום ספק של סכנת נפשות, אז מוטב שיעשה על ידי שומר שבת, משום שהוא חרד על מצוות ויקפיד לצמצם את חילול השבת בהתאם לצורך, ואילו אחר יוסיף חילול שבת אף שלא לצורך, כגון רישומם של העולים, חלוקת כספים והחתמת העולים על קבלתם.

הלכה מפורשת: "ואין עושים דברים הללו לא על ידי נכרים, נשים וקטנים, אלא על ידי גדולי ישראל" (יומא פ"ד, ע"ב). בתוספות שם: "אפילו באפשר על ידי נכרי — מצווה בישראל, שמא יתעצל הנכרי".

באו"ח שכ"ח סי"ב: "כשמחללים שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלים שלא לעשות על ידי נכרי, קטנים ונשים, אלא על-ידי גדולי ישראל ובני דעת". (הרמ"א שם פוסק כאור זרוע דאם אפשר לעשות על ידי נכרי בלא איחור כלל עושים על ידי נכרי. אבל הט"ז (שם) פוסק, דאפילו שאפשר לעשות על ידי נכרי, מכל מקום יעשה על ידי ישראל, שיזדרזו יותר).

ג. מדוע המצוה בשומרי שבת וגדולי ישראל? לכך ישנם נימוקים שונים, והם: (א) דעת הרא"ש היא, דאם יתחילו לחפש אחרי אחרים יאחרו את ההצלה. (ב) דאם יראו שגדולי ישראל מתחמקים מלעשות מצווה זו יאמרו, ששבת אינה ניתנת לדחייה בפיקוח נפש, שרק בקושי התירו לחלל שבת בפיקוח נפשם. (ג) הרמב"ם בפ"ב ה"ג מהלכות שבת אומר: "שלא תהא שבת קלה בעיניהם

אלא יעשה על ידי גדולי ישראל וחכמיה, כלומר, דאם יעשה על ידי אחרים חוששים, שמא יתרגלו לחילול שבת גם שלא לצורך.

המסקנה: במקרה שיש צורך לחלל שבת מתוך חשש של סכנה על פי דעת מומחים, מוטב שזה יעשה על ידי שומרי שבת.

הריני לצטט את הסיפא של הרמב"ם הנ"ל: «אשר יעשה אותם וחי בהם ולא שימות בהם. כאן למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוה בעולם, ואילו האפיקורסים, שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהם הכתוב אומר: גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם».

ישנה דוגמא נוספת לכך ברמ"א, סוף סימן רנ"ז: «וכל מי שאינו מאמין בדברי חכמים ואוסר אכילת חמין בשבת, חיישינן שמא אפיקורס הוא», המקור הוא בבעל המאור בפרק כירה, משום שאין להחמיר יותר משהחמירו החכמים והם התירו הטמנה.

נכון הוא שקשה מבחינה נפשית ליהודי שומר שבת לחלל שבת, אפילו בפיקוח נפש. אבל זה גובע מתוך קיום המצוות כמצות אנשים מלומדה, ואילו מצד ההלכה אין הבדל בין המצוה של שמירת שבת ובין המצוה לחלל שבת, כשהתורה התירה וציוותה על כך.

ב.

נשאלתי בעולים מארצות מסויימות, אשר שם מאלצים אותם לעבוד בשבתות ומונעים בעדם מלחנך את ילדיהם כיהודים. אילי אינה נשקפת להם סכנה פיזית מיידית, אבל הם בסכנה של טמיעה בין הגויים.

העולים מגיעים לארצות מעבר ואם לא נרכז אותם מיד במחנה או במקום אחר, יתבלטו יותר מדי בעיני אויבינו. קיים חשש רציני ששלטונות ארצות המעבר יבטלו את תוקף רשיונם, שהעולים יעברו דרך ארצם. כתוצאה מכך תיפסק חלילה היציאה מארצות מוצאם של העולים. לכן יש צורך להסיע את העולים מיד בהגיעם לארצות מעבר, כדי שלא יתהווה מכשול ליציאת יהודים נוספים מארצות שבהן נאלצים לחלל שבת וכדו' ונשקפת להם סכנת טמיעה.

מסתבר שמדובר בסכנה של טמיעה וחילול שבתות באופן מתמיד מתוך אונס. השאלה היא, אם גם בספק סכנה מסוג זה נאמר: 'חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה', כמו בספק סכנה גופנית.

תשובתי: הבית יוסף בטור או"ח סוף סימן ש"ו מביא את דעת הרשב"א, שאין לחלל שבת כדי להציל משהו מחילול שבתות הרבה, ואילו הב"י חולק עליו ופוסק שמותר לחלל; וז"ל: «נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת, שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע"י ישראל מומר, להוציאה מכלל ישראל, אם

ישים לדרך פעמיו בשבת, פן יפחדוה להמר — אם מותר לילך אפילו חוץ לג' פרסאות, למ"ד דתחום ג' פרסאות דאירייתא, מי דחינן מספק זו את השבת, כדדחינן בספק גפשות? והשיב הדבר צריך תלמוד, ומ"מ כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות, לפי שאמרו (שבת ד') אין אומרים לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חברך, ולא דמי לעירובין ל"ב, דניחא לחבר דליעבד איסורא זוטא וכו', ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד על בוריו — עכ"ל הרשב"א; ואילו הב"י פוסק דמותר לחלל שבת אפילו בדברים האסורים מן התורה, שלא תמר ותעבור כל ימיה על חילול שבת.

זאת היא מחלוקת בתוספות שבת ד' ע"א ד"ה וכי אומרים וכו', והב"י פוסק כדעה השניה שבתוספות. (עיין תוספות פסחים פ"ח ד"ה כופין וכו').

וז"ל המחבר באו"ח סימן ש"ו ס"ד: "מי ששלחו לו, שהוציאו את בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשים לדרך פעמיו, להשתדל בהצלחה, ויצא אפילו לחוץ לג' פרסאות, ואי לא בעי, כייפין ליה".

(הגירסא במשנה ברורה היא: ואי לא בעי, ב"ד גוזרין עליו, ואילו בשולחן ערוך של הרב איתא: משדלין אותו).

לכאורה משמע דרמ"א חולק על דעת הב"י ופוסק כדעת הרשב"א, דכאן הוא כותב, וע"ל סימן שכ"ח ס"י, וז"ל הרמ"א בסימן שכ"ח: "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללים עליו השבת כדי להצילו, עיין לעיל סימן ש"ו". (ב"י בשם הרשב"א).

אבל הט"ז (סימן ש"ו ס"ק ה') והמגן אברהם (ש"ו ס"ק כ"ט) מחלקין בין שני הדינים, דבסימן שכ"ח מיירי באונס לעבירה אחת בלבד, לכן פוסק הרמ"א דאין מחללין שבת כדי להצילו, וכאן מיירי שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם יש להצילה בחילול שבת, דזה עדיף מפיקוח נפש, ומוטב לחלל שבת אחת, כדי שתשמור שבתות הרבה, גם לפי דעת הרמ"א.

(כנראה שדברי הט"ז, שזה עדיף מפיקוח נפש מבוססים על הספרי פרשת תצא סימן קי"ז ומדרש ריש פרשת פנחס, שהמחטיא את האדם, קשה לו מן ההורגו). הפרי מגדים (משבצות זהב) או"ח סימן שכ"ח ס"ק ד' כותב, דבחילול שבת לשם הצלה אין איסור דאורייתא, משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה; וקשה להבין, מה בין עשיית מלאכה כדי לברוח מסכנה, לבין בישול בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה, דצריך קרא להתירו, אולי זה לפי שיטת רש"י אליבא דר' שמעון וז"ל: "אפילו במת שלם, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה וכל מלאכה שאינה צריכה (לגופה) אלא לסלקה מעליו, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא בא

לו, ולא היה צריך לה. הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון. (רש"י שבת צ"ג ע"ב ד"ה ור' שמעון).

אשר להצלת ילדים מטמיעה, המגן אברהם (סימן ש"ו ס"ק ר"ט) מסתפק בזה, וז"ל: „אם הבת קטנה, צ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן, דהא אין מצווין להפרישו, עיין סימן שמ"ג, או דילמא מידי דהוי פיקוח נפש, שמחללין על הקטן, דאומרים חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה, הכי נמי כן, וצ"ע — ע"כ, והמשנה ברורה (סש"ו אות נ"ז) מביא את דעת הא"ר, דגם על קטן מחללין את השבת.

הפרי מגדים (סימן ש"ו) פוסק, דלאו דווקא בתו או קרובו, ה"ה שאר אדם מישראל ואף קטן, אלא דכייפינן על בתו.

(אגב, מצינו בימי חכמי תוספות שבקהילות רבות הרגו את עצמם וילדיהם כדי שלא יפלו בידי הגויים, (עיין ט"ז יור"ד ריש סימן קנ"ז) ועברו על איסור דשפיכות דמים).

ובשו"ע של הרב סימן ש"ו סכ"ט פוסק, שמצוה לחלל שבת על ספק הצלה מטמיעה וחילול שבת בקביעות ע"י אונס, ולא דוקא קרוב ואפילו קטן, וז"ל: „מי שנודע לו בשבת, שהוציאו את בתו מביתו, להוציאה מכלל ישראל, משים לדרך פעמיו, להשתדל להשיבה וכו', ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה, ואפילו אם הוא ספק אם ישיבנה וכו', שאין לך דבר שמחללין עליו השבת יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה; מוטב לחלל עליה שבת אחת, משתחלל היא שבתות הרבה וכו'. (ולפיכך אף אם הבת היא קטנה, שאינה מחויבת עדיין במצוות, יחלל עליה להשיבה, שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדל שמטעם זה מחללין שבת בשביל קטנים); ואם אינו רוצה להשתדל בהשבתה בחילול שבת, משדלין אותו, וה"ה אם אינו בתו אלא בת או בן איש אחר, אעפ"י שאינו קרובו, ויש יכולת בידו להשתדל במצוה זו אעפ"י שהוא ספק אם ישיב, משדלין אותו להשתדל בכל מה שאפשר, אפילו בעשיית מלאכות גמורות אם יצטרך להן, ולא אמרו שאין אומרים לאדם, חטא כדי שיזכה חבירו, אלא כשחבירו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונס אחר-כך“.

יוצא לנו שמותר ומצוה לחלל שבת אחת כדי להציל יהודי אחד מלחלל שבתות הרבה, מתוך כפיה ואונס, אפילו אם זה ספק אם יצליח להצילו, ומכל-שכן לספק הצלת רבים. (עיין תוספות שבת ד' ע"א סוף ד"ה וכו').

כעת יש לברר את הנידון דידן. כאן מדובר בחילול שבת של המסיע את העולים, שאינו כדי להציל את העולים שהוא מסיע, מפני ש"ם כבר יצאו מכלל

סכנה, אלא כדי לא לגרום לקלקול הצלת יהודים אחרים, הנמצאים עדיין בארצות המצוקה.

נוסף לכך, על המסיע לחלל שבתות הרבה, שעליו להסיע עולים מדי שבת בשבתו; לכן יש, לפי דעתי, להימנע מחילול שבת דאורייתא. ולהסיע את העולים ע"י נהג נכרי ומוטב להזמין את הנהג מיום ששי (עין חת"ס או"ח סימן ס').

המסקנה: יש להסיע את העולים על-ידי נהג נכרי ובלווי של יהודי שומר שבת.

בענין עליה לארץ ישראל

בשאלתי מכמה רבנים מובהקים בבעיה שעמדה על הפרק והוא: שביום א' בערב בשבעה ימים לחודש תשרי שנת תש"ח מוכן לנסוע טרנספורט של ארבעת אלפים וחמש מאות איש העולים לארה"ק, ודרך הנסיעה הוא ע"י רכבת הברזל עד זשוגא-סלאוויא, ומשם יסעו בספינה עד הארץ, ובתוך הנוסעים ישנם אדמורי"ם ורבנים תלמידי חכמים ויראי השם, אמנם דא עקא, כי הרכבת יגיע לעיר הנמל שמשם תפרוש הספינה בליל יום כפורים או ביו"כ בבוקר, ואי אפשר לאחר הנסיעה בשום אופן, ואם לא יסעו עתה מי יודע מתי יגיע עוד הפעם סדור נסיעתם והתור שלהם, כידוע כי הרבה מהם שדרים בבוקרשט דירת ארעי שנים ושלוש שנים עומדים ומצפים בכליון עינים לקץ וסוף מתי יתחשבו בין הנוסעים ואם לא עכשיו אימתי? אמנם כן לבם נוקפם ונפשם בשאלתם מה לעשות? האם מותרים ליסע לכתחילה כיון שיודעים שיגיעו למחוז חפצם ביוה"כ זת"ש.

(תשובה א) הגה הדין מפורש יוצא מפי מרגן מאורי אור בש"ע, או"ח ה' שבת סי' רמ"ח סעיף ד' והעולה לארץ ישראל אם נודמנה לו שיירא אפילו בערב שבת כיון דדבר מצוה הוא יכול לפרוש ופוסק עמהם לשבות ואם אחר שיהיו במדבר לא ירצו לשבות עמו יכול ללכת עמהם חוץ לתחום מפני פיקוח נפש, וכ"כ התשב"ץ ח"א סי' כ"א, ועיין במשנה ברורה בביאור הלכה כתב דהפסיקה הוא לעיכובא ואם לא יתמצו לזה לא ילך עמם, ועיין שם במג"א ס"ק ט"ו כתב בשם כנה"ג דדוקא ע"ד להתיישב וי"א אפילו על מנת לחזור כיון דאפילו מהלך ד' אמות בא"י מצוה היא ע"ש, וד"ז מקורו מרמב"ן בתשובה עיין שם בבאה"ג. ותמיהני מאד על כל הפוסקים ומפרשי הש"ע שלא העירו בזה, ומה יענו להא דמבואר במס' כתובות דף ק"י ע"ב בתוס' ד"ה הוא אומר לעלות בשם רבינו חיים דעכשיו אין מצוה לדור בא"י כי כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין לזוהר בהם ולעמוד עליהם, ולפי"ד ר"ח ליכא שום מצוה ונפל האי דינא דש"ע לבירא, ועיין בש"ע אהע"ז סי' ע"ה סעיף ד' ובב"ש שם ס"ק כ'.

(ב) אך י"ל כיון דמקור ד"ז בש"ע נובע מדברי הרמב"ן בתשובה והרמב"ן לשיטתו בספר המצות סי' ד' דס"ל דשיבת א"י היא אחת מהתרי"ג מצות וחיליה מספרי פרשה ראה מעובדא דריב"ב ור' מתיא בן חרש כו' דיצאו לחו"ל כו'.

וזכרו לא"י זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וקראו המקרא הזה וירשת אותם וישבת בארצם וחזרו למקומם ואמרו ישיבת א"י שקולה ככל המצות שבתורה עכ"ל, והיינו דריב"ב ורמב"ח ודעימיה היו אחר החורבן ועכ"ז נצטערו הרבה עד שבכו וחזרו למקומם כו' דש"מ דאפילו לאחר החורבן איכא מ"ע בישיבת ארץ ישראל, וגם הב"ש שם ס"ק הנ"ל כ' דבהרא"ש אגודה וט"ז משמע דיש מצוה אפי' בזמן הזה, ועיין בשו"ת אבני נזר ח"ב סי' תנ"ד כתב בדין ישיבת א"י בזמנה"ז אם הוא מצוה כבר האריכו בזה הראשונים והאחרונים והעלו שהוא מצוה ע"ש.

(ג) ועיין בדרישה על הטור אהע"ז סי' ע"ה ס"ק י"א כתב לבאר דברי הטור בשם הר"ר מאיר דירושלמי מיירי בזה"ז ומתני' דקתני שכופין אותו לעלות איירי בזמן הבית, וכ' שם בדרישה הכונה דירושלמי מיירי בזה"ז ורצה לומר שבוזה"ז אין המצוה כ"כ גדולה, אבל מ"מ מצוה איכא אלא כיון שאין המצוה כ"כ גדולה אין בהאשה כח לכפות להאיש לעלות כו' ומש"ה בררתי דאדרבה מהר"ם והרא"ש לא ס"ל הכי (כדעת הר"ח) אלא דמהר"ם ס"ל דאין בו מצוה גדולה כ"כ, ורבינו ס"ל דיש מצוה כבזמן הבית.

(ד) אמנם סוף דברי הדרישה תמוהים לי מאד במ"ש להתאים דברי הגהת מרדכי כדעת הר"ח שכתב וז"ל גם בהגהמ"ר כ' דבוזה"ז אין לעלות משום דאיכא כמה מצות שמצווין בארץ ואין בידינו לקיימן ונענשין עליהן עכ"ל. וצ"ע דהרי בהגהת מרדכי סוף כתובות סימן שי"ג כ' וז"ל כתב רבינו חיים כהן בתשובה דה"מ בימיהם שהיה שלום בדרכים אבל עכשיו שהדרכים משוברים אינו יכול לכופה דהו"ל כמו חפץ להוליכה למקום גדודי חיות ולסטים כו' ע"ש, א"כ אינו מבואר כלל בהגמ"ר דבוזה"ז אין מצוה לדור בא"י מחמת כמה מצות התלויות בארץ שא"א לקיימן. ומצאתי בתשו' מהרי"ט ח"ב סי' כ"ח שהביא דברי הגמ"ר אלו כמו שהעתיקתי לשונו, והמהרי"ט כ' שם וז"ל הרי שתשו' רח"כ ז"ל לא באה אלא מטעם סכנת דרכים, ומ"ש התוס' דאין מצוה לדור בא"י הגהת תלמיד היא ולא דסמכא היא כלל עכ"ל המהרי"ט, ועיין בחידושי מהרי"ט למס' כתובות דף ק"י ע"ב מה שהרבה להעיר על דברי הרח"כ אלו, וסיים שם ולית דחש להא דרבינו חיים ז"ל ובתוס' הרא"ש ליתיה ע"ש. א"כ דברי הדרישה תמוהים מאד וצ"ע ג.

(ה) ועיין בשו"ת נוב"י תנינא יו"ד סי' ר"ה וסי' ר"ו שהביא בשם הגאון מהר"י פיק ז"ל שתמה על בעלי התוס' שלא עלו לארץ ישראל לפי קושיתם שתמהו בסוטה דף ה' ע"א על שלא חשבו בפרק חלק גבי אלו שאין להם חלק לעזה"ב כו' ומתים שבחו"ל, ותמה על פה קדוש של בעלי התוספות שיאמרו דבר זה והלא עצמותיהם קבורים בחו"ל.

הנה בעיקר התמיה של הנוכ"י בשם מהרי"פ, עיין בולבו ד' נש"ב סי'

קכ"ז בשם הר"מ שקדמו בשאלה זו למה לא הלכו גדולי ישראל לשם ותי' שם דלא הוה מותר להו והיו צריכים להתבטל מלימודם ולשוט אחר מזונותם ואמרינן בפרק מי שהוציאוהו דמותר לצאת מא"י לחו"ל אחר רבו ללמוד תורה כו' וכ"ש להתבטל מתלמודו ולשוט אחר מזונותיו ע"ש, ומיושב ע"נ תמיהת הנוב"י.

ומ"ש שם בשם בנו הגאון מהר"ש שכ' לתרץ שעל בעלי התוס' ליכא תמיה כלל על שלא עלו לא"י כמבואר בדבריהם במס' כתובות בשם הר"ח דעכשיו אין מצוה כלל לדור בא"י דאין אנו יכולין ליהרר במצות ועונשין התלויין בא"י ע"ש. ובמחכ"ג ונעלם כתיב ביה שלא העיר מדברי הגהמ"ר שהעתקתי ותשו' מהרי"ט הנ"ל.

וגם בעיקר האי כללא שחידשו הגאון מהרי"פ והנוב"י שם דלא שייך למימר תני ושייר היכי שהשיור הוא יותר ממה דחשיבי, תמיהני מאד שהרי יש סתירה גלויה ומפורשת לכלל זה מדברי הש"ס בב"ק דף ס"ב ע"ב דקתני שם תני ושייר, ובתוס' ד"ה מרובה שכתבו דשייר טענת גנב באבידה ועוד משייר שותף שגנב מחבירו ע"ש, וא"כ השיור יותר ממה דחשיב במתניתין ואפ"ה משני הש"ס תני ושייר וצע"ג.

(ו) המבואר מדברינו למעלה דעת מהר"ם הרא"ש אגודה וטור וב"י בש"ע סי' הנ"ל דס"ל דאף בזמן הזה איכא מ"ע בישיבת א"י וכדעת הרמב"ן שהיא מכלל תרי"ג מצות, וכן מצאתי מבואר בתשו' תשב"ץ סי' רפ"ח דעתו כדעת הרמב"ן שהיא מכלל התרי"ג מצות. וכ' וז"ל הדירה בא"י מצוה גדולה כו' שחכמי ישראל היו מסכנים בעצמם לעבור נהרות כדי ליכנס לא"י והיו אומרים דוכתא דלא זכו ליה משה ואהרן מי יימר דזכינא ליה והיו מנשקים האבנים ומתגלגלים בעפר כו' והעלה שם דמי שהיה עולה לא"י ומת בדרך ולא השלים מצותו דנחשב לו זכות כמו שהשלים מצותו וכונתו רצויה כאלו דר בא"י ע"ש. ועיין במבי"ט ח"א סי' קל"ט מתבאר משם דס"ל דהוא מדאורייתא וכדעת הרמב"ן בסה"מ, וכן דעת הרשב"ץ בזהר הרקיע סי' רכ"ו והרשב"ש בנו סי' א' ובס' חרדים סי' ט"ו. ועיין בשו"ת הרב"ז (להגאבד"ק באקוי ז"ל) או"ח סי' מ"ג שבמחכ"ג נעלמו ממנו דעת כל הראשונים שהבאתי דס"ל דאף בזה"ז איכא מ"ע בישיבת א"י.

(ז) ואיפוא עתה נחזור לנ"ד, הנה בתשו' חתם סופר חלק ששי בלקוטי שו"ת סי' צ"ז כ' לענין רכבת הברזל והאריך לבאר כל השיטות, ובד"ה היוצא מדברינו כתב לדינא דעגלות ההולכים ע"י קיטור דאמפף-וואגען דלית בהו לא משום משמש בבע"ח ולא משום נכרי העושה מלאכה בתבעורת הגחלים דהרי איכא רוב גוים וליכא אלא משום תחומין ואעפ"י שהוא למעלה מיו"ד מ"מ הוא רוחב ארבע ולהרי"ף הרז"ה והרמב"ן דליכא בספינה משום איסור תחומין במים רק מפני טעמים שכתבו הם כנ"ל, וא"כ ממה שהעולם נהגו להפליג בספינה אין

ראי' להתיר ליסע על העגלות חוץ לתחום כו' וסיים שם ונמצא הו"ל ס"ס להחמיר ולא מצאתי להתיר לישראל לישוב על העגלה הנ"ל בחול אם יודע שיסע גם בשבת עכ"ל. ושם בסוף התשובה כ' ההבדל שבין ספינה לדאמפף וואגען דדוקא בספינה שיושב בקתדרא ואינו מתקרב במעשה גופו ויושב ועוסק בעונג שבת כמו בביתו ממש, אבל הנוסעים בדאמפף וואגען אינו שובת וגופו נע ונד וא"א לעסוק בעסקי שבת בשבתו אשר רגיל בהם בביתו ומתקרב אל מקום מסחרו בשבת להיות שם ביום החול פשוט דגרע הרבה טפי ממחשיך על התחום ואיסור גמור הוא אפילו מדאורייתא להרמב"ן הנ"ל ומפורש בדברי קבלה אם תשיב משבת רגליך וגו' ממצוא חפצך עכ"ל ע"ש.

ח) הנה בגוף החילוק של החת"ס בין דאמפף-שיף ובין דאמפף-וואגען שבספינה יושב ועוסק בעונג שבת כמו בבית ממש, אבל הנוסעים בדאמפף-וואגען הם נדים ונעים וגופו אינו שובת כו', לפע"ד הוא הבדל קלוש עד מאד דבדורותינו ההליכה ברכבת הברזל הוא קרוב כמו בספינה ובפרט בעקספרס ושנעלצוג, ואין שום הבדל ויכול גם ברכבת הקיטור לעסוק בעסקי שבת בשבתו כמו בספינה וכהרגילו בביתו. ואפשר דהחת"ס ז"ל כתב האי חילוקא אז קודם מאה ועשרים שנה שהיה בתחלת המצאת רכבת הקיטור שלא היה עדיין בשלימות (פערפעקציאנירט) ע"כ היו נעים ונדים, והיה הבדל רב בין ספינת הקיטור ובין רכבת הקיטור, אבל עתה בדורנו שהכל הוא בתכלית השלימות אין שום הבדל בין ספינה לרכבת, כנלפע"ד העניה.

ואדרבה בספינה עצמה מצינו סברא זאת שהם נעים ונדים, שהרי הרז"ה ז"ל דעתו דהאי דגרסינן בפ"ק דשבת אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת הריא"ף פירשה משום עונג שבת שהמפרש בים בספינה כל שלשה ימים אין דעתו מיושבת עליו, עיין תשו' הריב"ש סי' ק"א שהביאו ובסוף התשובה כתב שם שלא אמרו זה אלא במפליג בים משום דכל שלשה ימים הוא להו שינוי וסת מפני נענוע הספינה כדכתיב יחוגו ויגעו כשיכור, וגם הביא דעת הרמב"ם בתשובה שאין לאסור מטעם זה אלא בימים המלוחים שמעוררים הגוף ויקרה מהם טירוף הדעת והבלבול ולא בשאר נהרות ע"ש. ועיין בשו"ת חוט המשולש הנספח לשו"ת תשב"ץ טור השלישי סי' י"א מבוארים שם ארבע טעמים בזה, ומביא שם גם דעת הרמב"ם בתשובה הנזכר פה, לפי"ז אדרבה יותר עדיף רכבת הקיטור דל"ש כלל האי חששא של ספינת הקיטור, ולהבדיל בין ספינת הים לספינת הקיטור ולומר דספינת הקיטור עדיף לדעת החת"ס מנ"ל הא, וידוע שגם עתה בספינת הקיטור רוב הנוסעים סובלים ממחלת הים הנקרא "זעע-קראנקהייט".

ט) והנה הגאון מהר"י אסאד ז"ל בתשו' יהודה יעלה או"ח סי' נ"ח כתב שם דמה"ט אסור הליכה בשבת בקרונות ההולכים בכח האש ותמרות עשן אף

שעושים בשביל רוב נכרים דשמא ירבה בשבילו כו', וכ"ז בעגלות כן הוא דלפי רוב המשאוי צריך להוסיף כח האש במשקים השורפים, אבל כה"ג בספינה אין להוסיף כח האש לפי כובד המשאוי אלא כח הלאקאמאטיוו אחד הוא מתחילת נסיעתו בין לרב או מעט משאות לפי שכח המים מסייע להוליכה אין איסור בספינה לכ"ע כו' ובקנה שביתה מבעוד יום מותר בכל ענין גם בספינה שהולכת ע"י הדאמפף אבל בעגלה אסור בכל ענין מדינא כנ"ל ע"ש, ולפי סברת המהר"י אסאד איסור נסיעה ברכבת הקיטור הוא רק מדרבנן משום שמא ירבה בשבילו, וזהו דלא כדעת החת"ס שהוא מדאורייתא.

(י) אמנם בעיקר סברת המהר"י אסאד דברכת הקיטור אסור משום שמא ירבה, עיין בשו"ת הרי בשמים (להגאון מהרא"ל הורביץ ז"ל) מהדורא תנינא סי' קפ"ט שהתיר באיש אחד שקבל מברק בשבת אחר הצהרים מקרובו שהוא חולה מסוכן שמבקש ממנו שיבא אליו ובא בשאלה אם יוכל לנסוע אליו ע"י רכבת הברזל בשבת כי קבל מענה טלגרפית שהחולה יש לו געגועים ואומר שא"א לו להיות בלעדו, וכ' שם דהיכא שהחולה מבקש שיבא אצלו אוהבו אפשר להסוברים דמשום חשש שלא תטרוף דעתו שרי להישראל לעשות איסור דרבנן, יש להתיר לו לנסוע עם הרכבת כיון דליכא רק משום תחומין אפילו למעלה מיו"ד כיון דרחב ד' אסור, והא קי"ל דאפי' תחומין י"ב מיל אינו רק מדרבנן, כמ"ש הב"י סימן שצ"ד ומג"א סוס"י ש"ה, ומה שמבעירין הגחלים הא אינו בשביל ישראל כיון דגם אם לא יהי' סיעת בנ"א הולכים העגלות מידי יום ביומו לזמנים הקבועים ולא ישנו את תפקידם, וגם הא עכ"פ ברוב נכרים מותר, ועפי"ז התיר שם לקרובו של החולה שיסע עם הבאהן בשבת. מפורש יוצא שדעתו שהוא רק מדרבנן, ולפי"ד גם החשש של מהר"י אסאד ל"ש עתה בזה"ז שמא ירבה בשבילו כיון שערוך ומסודר בכח הקיטור מידי יום ביומו הן רבים או מעטים, ואף אם לא יהי' סיעת בני אדם מידי יום ביומו ממילא ל"ש החשש דשמא ירבה.

א"כ בנ"ד כיון שעולים לא"י שהוא מצוה, ולדעת הרמב"ן וכמה ראשונים שהבאתי הוא מצוה מה"ת ומן תרי"ג מצות, ממילא לנסוע ברכבת הקיטור איזהו ימים קודם יו"ט בודאי מותר אף שיגיע לשם ביו"ט.

(יא) אלא די"ל דזה תליא בפלוגתא הריב"ש והתשב"ץ, דבתשו' הריב"ש סי' ק"א כתב דהקונה שדה מן העכו"ם הוא מצוה גדולה מן העליה, כי העליה היא מצוה לשעתה ולעצמו לבד ולא נתיר בה שבות כו'. אבל ישוב א"י אינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקימת לעולם היא ומצוה ותועלת היא לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה בידי טמאים ואין למדין ממנה לשאר מצות, אמנם דעת התשב"ץ לא כן הוא שכ' בח"א סי' כ"א דאדרבא טפי מקיליגן בעליה לא"י ממצוה אחרת, שהרי מילה בזמנה ניתנה שבת לידחות אצלה כדכתיב וביום כו' ואפ"ה

אסרו הריא"ף והרמב"ם אמירה לנכרי בדבר שיש בו מלאכה דאורייתא כגון איזמל בשבת משום מכשירין, ואלו משום ישוב א"י התירו אמירה לנכרי אפילו במלאכה דאורייתא כו' והרי אתה דן ק"ו ומה מה שלא התירו במכשירי מילה שניתנה שבת לידחות אצלה התירו משום מכשירי יישוב א"י שהרי כתיבת אונו אינו מן היישוב עצמו אלא מכשירין כעשיית איזמל לצורך מילה כו', כ"ש שיש לנו להתיר משום עליה לא"י שעדיין הוא חוצה לה ורוצה לעלות אליה שהוא מצוה יותר גדול מקניית קרקע בה למי שהוא דר שם כי הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה כו' ע"ש.

(יב) והנה בנ"ד יש לפקפק טובא דהלא לכאורה לא דמי כלל להאי דינא דש"ע או"ח סי' רמ"ח העולה לא"י אם נודמנה לו שיירא כו' שהרי מבואר שם תנאי שפוסק עמהם לשבות, ואם אחר שיהיו במדבר לא ירצו לשבות יכול ללכת עמהם משום פקוח נפש ובנ"ד תרומיהו ליתנהו, שהרי בנ"ד ברכבת הקיטור ל"ש התנאי שפוסק עמהם לשבות, וגם הטעם המבואר שם דיכול ללכת עמהם משום פיקוח נפש ל"ש בנ"ד, כי שם הפק"נ משום סכנת חיות ולסטים לא יוכל להשאיר לבדו במדבר משא"כ ברכת הקיטור ל"ש זה.

אך לפמ"ש למעלה י"ל דתליא בפלוגתא הנ"ל, דלדעת הריב"ש שאין העליה מצוה כי אם הישיבה שהרי העולה על דעת להתיישב נקרא עוסק במצוה שהרי כתב שאין ההליכה עיקר המצוה רק כיון שהולך לעשות המצוה נקרא עוסק וכן הוא בהולך לעלות לא"י ע"ש. א"כ לדעת הריב"ש העליה הוא רק הכנה לעיקר המצוה שהוא הישיבה, וע"כ אפשר דיש להחמיר בנ"ד כיון שאינו עיקר המצוה. משא"כ לדעת התשב"ץ העליה לא"י הוא מצוה גדולה יותר מקניית קרקע למי שהוא דר שם, ע"כ לדעתו יש להקל בנ"ד, ובפרט שבנ"ד יש ממש פק"נ לכמה אלפים משפחות שהם מתגוררים בעוני ולחץ זו הדרך, נע ונד, ומתמוגגים ברעב ומחכים בכליון עינים מתי יגיע סדר עלייתם, ואם לא עכשיו אימתי?

(יג) ובנ"ד יש לסמוך גם אדברי הרשב"ם המובא בתוס' עירובין דף מ"ג ע"א ד"ה הלכה כר"ג דהרשב"ם רצה להתיר ליכנס לקרון בשבת ועכו"ם מוליכו חוץ לתחום וחזר בו שמא יפגעו בו לסטים או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות כו' ועוד אם בהמה מנהיג בקרון פשיטא דאסור להשתמש בבע"ח שמא יחתוך זמורה ע"ש ובחי' הריטב"א לעירובין דף מ"ג.

ובנ"ד ברכבת הברזל פשיטא דגם הרשב"ם שחזר בו וגם הר"י שחולק עליו יודו בנ"ד דמותר, דהטעם שמא יפגעו בו לסטים ל"ש בנ"ד דדוקא בהולך יחידי בקרון יש חשש זה אבל לא ברכבת כבנ"ד שנוסעים אנשים לאלפים ל"ש חשש זה, וגם הטעם שמא ישכח וירד ל"ש בנ"ד כי הרכבת הולכת בכח הקיטור רצה ונסוע ע"כ ל"ש חשש זה כבקרון שבתוס', וגם אין חשש שמא ירד אצל איזה תחנה כשהרכבת נחה שמה דבזה י"ל כסברת הש"ס בשבת דף קמ"ז ע"ב כיון דרבים

נינהו מדכרי אהדדי ע"ש, וגם לטעם אם בהמה מנהיג בקרון דהוה משתמש בבע"ח, בין לסברת התוס' שם שמא יחתוך זמורה, ובין לסברת הרא"ש והק"נ שם ס"ק כ"ג דאסור להשתמש בבע"ח משום צער בע"ח ועובר משום למען ינוח ל"ש בנ"ד.

(יד) ואין לפקפק בנ"ד מדברי המד"ר בראשית פ' מ"ו—ז אם מקבלים בניך את השבת הם נכנסים לארץ כו' ע"ש, וא"כ איך יעלה על הדעת שיפרשו לכתחלה ויסעו ברכבת כשיודעים בבירור שיחללו את השבת ויגיעו לשם ביוה"כ, כיון שהכניסה לא"י הוא בתנאי אם מקבלים עליהם את השבת, דבנ"ד מלבד שאין כאן שום חילול כמו שביארתי, י"ל בנ"ד כסברת הש"ס אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה עיין שבת דף קנ"א ע"ב ומכילתא פ' תצא, וכמבואר בס' ברכת הארץ סי' ק"ו בשם הספר נחלה לישראל דישיבת א"י תהי' לו סיוע גדולה לשמירת שבת, וע"ש בסי' קס"ח שהביא פי' עה"פ כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לד', שתיכף בבואם לארץ קנתה א"י הקדושה של שבת בהתייחדה עם בנ"י פכ"פ כמבואר בזה"פ בהר, עה"פ ונתתי לכם את ארץ כנען כו' מכאן אמרו היושב בא"י מקבל עליו עול מלכות שמים ומובטח שהוא בן עוה"ב, ועיין בתשו' מהר"ם שבכלבו סי' כ"ז שכ' שם בקיצור עיקר המצוה ההולך לא"י אינו אלא כמפורש בסוף כתובות ואם מוחלין כו' אבל מי שהולך להתנהג בקדושה וטהרה אין קץ לשכרו כו'.

ועיין בילקוט פ' עקב רמז ת"ת א"י שקולה נגד המילה כשם שמילה דוחה את השבת כך כיבושה של א"י דוחה את השבת וכן מבואר בירושלמי שבת פרק א' אין מקיפין על עיר כו' ובמלחמת חובה אפי' בשבת שכן מצינו שלא נכבשה ירחו אלא בשבת, ועיין בירושלמי מו"ק פ"ב הלכה ד', וכ"כ במד"ר פ' בראשית פ' מ"ז עד רדתה אפי' בשבת, ושם בס' ברכת הארץ סי' רכ"ט בשם ס' תאומי צביה כתב שראוי לכל איש להשתדל להיות לו חלק ונחלה בא"י כו' וכאמז"ל במד"ר הקונה חצר בא"י אומר לו הרי למחר כך וכך ואפי' בשבת משום דחביבה א"י יש לו רשות לומר כך שכן מצינו בירחו שלא נכבשה אלא בשבת, ועיין באבן עזרא פ' וישלח על הפסוק ויקן כו' כתב, הזכיר זה הכתוב להודיע שמעלה גדולה יש לא"י מי שיש לו בה חלק חשוב הוא כחלק עוה"ב ע"ש.

(טו) אלא דבנ"ד יש חששא אחרת, דבשלמא אם יודעים שנסיעתם והליכתם לא"י הוא ודאי, שבודאי יגיעו לא"י חמדת לבבם ישנם כל ההיתרים שכתבתי, משא"כ בנ"ד שממלכת בריטניה העמידה ספינות מלחמה העומדות על המשמר לשמור כל מוצאי ומובאי הימים לא"י שלא יבאו ספינות עם עולים אי-ליגלים, וכשיותפסו יושלחו כולם לאי קפריסין ושם יעמדו תחת המשמר עד שנה או שנה ומחצה וגם עד לשנתיים, א"כ לפי"ז בטל לכאורה כל האי דינא דנ"ד, כיון דהחילול

הוא ברור וישיבת א"י הוא ספק, ודמי למ"ש התפא"י ברכות פרק ח' מ"ח דבספק עשה אין דוחה ל"ת ע"ש באות כ"ו. אח"כ נודעתי שבאמת כן אירע להם שנתפסו הספינות ונשלחו כולם לקפריסין, ומי יודע כמה זמן יעבור עליהם ויתמהמהו שמה עד שיבאו לארצנו הקדושה.

עכ"ז יש לצדד גם באופן זה להקל, כיון שאמז"ל "שקולה שבת נגד כל המצות" ירושלמי נדרים סוף פרק ג', ואצל ישוב א"י מצינן ג"כ הכי "שקולה ישיבת א"י כנגד כל המצות" ספרי פ' ראה, וחכו"ל אמרו, "אמר הקב"ה חביבה עלי א"י יותר מן הכל" במדבר רבה פ' כ"ז—ז', ועוד אמז"ל "כל היושב בא"י א"י מכפרת עליו", ספרי ברכה מ"ג, א"כ יש לצדד לפי"ז בנ"ד אף בכה"ג שאינו ברור שבודאי יגיעו ע"י חילול זה לא"י, מ"מ כיון שיש עכ"פ ספק השוה אולי יגיעו וישארו שמה, יש ג"כ להתירו, ובפרט לשיטת התשב"ץ שהעליה לא"י היא מצוה גדולה יותר מקניית קרקע בא"י למי שהוא דר שם.

טז) וגם יש לצדד בנ"ד כיון שבאו בספינה בימים של א"י עד סמוך לחוף יפו, ומשם נתפסו והועברו לאי קפריסין, ועכ"פ היו בגבול א"י, א"כ הרי זה בכלל אמז"ל "כל המהלך ארבע אמות בא"י מובטח לו שהוא בן עוה"ב" כתובות דף קי"א ע"א, וחשוב כאלו הלכו בא"י ד"א, ועיין ברמב"ם פ"ה מה' מלכים ה"א שכ' וז"ל אפילו הולך בה ד' אמות זוכה לחיי עוה"ב, וכן הקבור בה נתכפר לו שנאמר וכפר אדמתו עמו עכ"ל, מבואר דעת הרמב"ם להדיא דההולך בה ד"א הוא בן עוה"ב אף שאינו קבור שם. וזהו דלא כדעת המהרי"ט בשניות סי' כ"ח דהא דמבואר דכל המהלך ד"א בא"י מובטח לו שהוא בן עוה"ב הוא רק כשקבור שם ע"ש. ולחלק ולומר דלשון "המהלך" דוקא ברגליו וגם הלשון "בא"י" דוקא כשהלך ברגליו על אדמת א"י לא בספינה ובימים, דזה לא חשיב מהלך ד"א, מנ"ל לחלק כן, דאדרבה מצינן לשון הילוך גם בספינה עיין עירובין דף מ"ג והספינה כולה כד"א, וע"ש בתוס' ד"ה והלכה כר"ג, א"כ בבא הספינה בהימים של א"י חשוב כמהלך ד"א.

יז) והנה בתשובה ביארתי לענין העולה לא"י ע"ד לחזור דיש בזה ג' שיטות, א) לדעת שלטי הגבורים במס' שבועות ריש פ"ג אות א' בעולה ע"ד לחזור אינה מצוה ועכ"פ עבירה ליכא, ובתשו' מהרי"ט בשניות סי' כ"ח, כ' דלעלות בלי שידור שם אינה מצוה רק זכות ואפשר דגם זכות אינו דהא דמבואר דכל המהלך ד' אמות בא"י מובטח לו שהוא בן עוה"ב הוא רק כשקבור שם. ב) לדעת הרדב"ז בתשו' ח"א סי' תנ"ד שכ' דלעלות וכו' ולשוב מיד אין כאן מצוה רבה, משמע מדבריו דעכ"פ מצוה איכא אלא שאיננה מצוה גדולה. ג) ולדעת הש"ס המבואר בכתובות דף קי" ע"ב וברמב"ם פ"ה מה' מלכים הלכה א' הוא מצוה

גדולה אף בדעתו לחזור, כיון דאפילו הלך בה ד"א זוכה לחיי עוה"ב אף שאינו קבור שם.

(ח) ועיין בעיקרי הד"ט יו"ד בדיני נדרים ושבועות סי' כ"ג אות א' הביא בשם הרש"ך ח"ב סי' מ"א דשבועה לעלות לא"י אין בה סרך מצוה ויכול להתיר ע"י חרטה, וכן הביא בשם הרב סמא דחיי דאין בעליה לא"י בזה"ז מצוה דרבנן ע"ש. ותמיהני עליו מאד דמה יענה להדין המבואר בש"ע או"ח סי' רמ"ח "והעולה לארץ ישראל", ואפשר דס"ל כהרבי חיים כהן המובא בתוס' כתובות הנ"ל, ואינו לפני לעיין בטעמו, וכבר ביארתי שדברי הרח"כ מופרכים.

(ט) ועיין בפ"ת יו"ד סי' רכ"ח ס"ק כ"ח שכתב בשם תשו' הרשב"ש סי' ב' שכתב בסברת הרא"ש שהעליה בעצמה אינה אלא מכשירי מצוה שאין המצוה אלא הדירה בארץ א"כ הנשבע לעלות לא"י יכול לשאול על נדרו ואינו כנשבע לקיים את המצוה שאינו יכול לשאול עליו ע"ש, ותמיהני עליו עד מאד שבמחכ"ג נעלמו ממנו דברי אביו התשב"ץ ז"ל בסי' כ"א שכתב דעליה לא"י הוא מצוה יותר גדול מקניית קרקע בה למי שהוא שם כי הדר בחו"ל דומה כמו שאין לו אלוה כו' ע"ש, הרי מפורש יוצא שהעליה היא מצוה גדולה וצ"ע. ואפשר שכ"כ בסברת הרא"ש וליה לא ס"ל הכי. ואינו כעת לפני לעיין בדבריו.

ולדינא הנלפע"ד להלכה כמו שביארתי באריכות דמותרים ליסע לכתחלה כיון שיש בזה ממש פיקו"נ דרבים, ואין לפקפק בזה, והנלפע"ד כתבתי.

בענין תפילין

ש א ל ה. איש שהוכה ביד ימין ונעשה כהה וא"א לו לעשות מלאכתו ביד ימין רק ביד שמאל, באיזה יד יניח תפילין, כי עד עתה הניח ביד שמאל כי יד כהה כתיב, וכעת שנעשה יד ימינו כהה, א"כ מחויב להניח על יד ימין ומטעם זה מניח איטר יד על ימינו כי כל מלאכתו נעשית ע"י שמאל שלו.

ת ש ו ב ה. הנה דעת המרדכי שהובא בב"י או"ח סי' כ"ז דאם הרגיל עצמו לעשות איטר דינו כאיטר שנולד כך, ובמרדכי שם הביא ויש חולקים ע"ז, וע"ש בש"ע סעיף ו' ומג"א ס"ק ט', אך הדגמ"ר שם כ' שאף החולקים שם היינו בהרגיל עצמו כן מרצונו ולכן ס"ל דהרגלתו לאו כלום הוא אבל אם מן השמים הרגילוהו דהיינו שנולד לו חולי בימינו וניטל הכח ממנו וצריך לעשות כל מלאכתו בשמאל בודאי דינו כאיטר גמור ע"ש. ומצאתי ברש"י (שופטים ג—ט"ו) מפורש יוצא כדברי הדגמ"ר דע"י חולי מיקרי איטר, ועיין עוד (שופטים כ—ט"ז), ולפי"ז פשיטא דצריך עתה להניח תפילין בימינו כיון שזה הוא שמאלו, וכן פסק כהדגמ"ר בס' משנה

ברורה סי' כ"ז ס"ק כ"ב דאם מן השמים הרגילותו דהיינו שנולד לו חולי בימינו וניטל הכח ממנו כו' וצריך לעשות כל מלאכתו בשמאל בודאי דינו כאיטר גמור ויניח על יד הרצועה, ועיין בשו"ת עצי הלבנון (להגאבד"ק קעשנוב הי"ד) יו"ד סי' ס"ו שפסק גמי הכי כהדגמ"ר לענין סופר שנחלה על ימינו ואינו יכול לעבוד עמה והרגיל א"ע לעבוד בשמאלו, ועל סמך זה התיר להסופר לכתוב ס"ת בימין ידיה.

אמנם לכאורה משמע מד' הפמ"ג או"ח סי' תרנ"א דלא ס"ל כסברת הדגמ"ר, דשם בא"א ס"ק יו"ד מסתפק במי שאין לו יד ימין כ"א זרוע קנה דהשתא שמאל ידיה ימין אי הוי כאיטר ויניח תפילין בקנה וזרוע ימין והניח בצ"ע. והמשנה ברורה בסי' כ"ז בביאור הלכה כתב דמדברי הפמ"ג הנ"ל שמסתפק בזה משמע דלא ברירא ליה סברת הדגמ"ר, והמ"ב סיים שם דמ"מ פשוט דנוכל לסמוך בזה על הדגמ"ר אחרי דאפילו באיטר שנעשה ע"י שהרגיל עצמו ג"כ פסק הד"מ דדינו כאיטר ע"ש.

ולכאורה עלה על דעתי לומר דהא דמבואר במרדכי דאם הרגיל דינו כאיטר, זהו רק אם בשעה שחל עליו חיוב הנחת תפילין כשנעשה בן י"ג בזמן החיוב היה כן ברגילות או דינו כאיטר ומניח בימין, וכן בנחלה להדגמ"ר, כיון דאז צריך לברך שהחיינו על התפילין בפעם ראשון שהתחיל להניחם לדעת הט"ז או"ח סוס"י כ"ב, והשע"ת או"ח סי' ל"ח ס"ק א' הביא בשם החו"י דאפילו אם לא הניח תפילין מעולם אין לברך שהחיינו כיון דרגילה ותדירה. ועיין בתב"ש סי' כ"ח ס"ק ד', אמנם בתשו' חתם סופר או"ח סי' נ"ה כ' שכל בר מצוה בתחלת הנחת תפילין יברך שהחיינו על שנתחנך לחיוב כל המצות שעתיד לעשות כל ימיו ע"ש. אבל בהתחיל להניח בשמאל ככל אדם ואח"כ הרגיל א"ע לעשות איטר או שנחלה ביד"ש, כיון שבהתחלת המצוה הניח כן שוב אין לשנות להניח בימין דחיישינן ללעז על הקודם, ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ר"מ שכ' בכע"ז לענין מי שהיה איטר כמה שנים והניח התפילין בימינו שהוא שמאלו וימין כל אדם ועתה נחלה ל"ע בחולי לעהמונג על ב' ידיו וא"י לעשות שום מלאכה וא"י להניח בעצמו התפילין רק ע"י אחר ופסק שיניח בשמאל של כל אדם, והעיר בקצרה מדברי האבני צדק או"ח סי' ג' שחשש בכעין זה ללעז על הקודם והמהרש"ם השיג עליו דבכה"ג לא חיישינן ללעז ע"ש.

וכשאני לעצמי נלפק"ד רא"י ברורה דל"ח בזה ללעז, ואין חילוק בין היה כן בהתחלת זמן החיוב או שנשתנה אח"כ, דבמס' מנחות דף ל"ז ע"א איתא ת"ר איטר מניח בימינו שהוא שמאלו והתניא מניח בשמאלו שהוא שמאלו של כל אדם אמר אב"י כי תניא ההיא דהוא שולט בשתי ידיו ע"ש. ומעתה אי נימא דיש חילוק בין התחלת חלות חיוב המצוה עליו או שנשתנה אח"כ במשך הימים דאז אין לשנות

הנחתן דחיישינן ללעז. א"כ יש ליישב סתירת הברייתות על נכון, דהא דתניא איטר מניח תפילין בימינו היינו דכשהרגילות או שנחלה ביד"ש היה טרם זמן חלות חיוב מצות הנחת תפילין עליו, והא דתניא מניח בשמאלו שהוא שמאל כל אדם היינו שמקודם הניח בשמאלו כשאר כל אדם ואח"כ נעשה איטר ע"י רגילות או ביד"ש ונשתנה מן הקודם ע"כ חיישינן ללעז על הקודם, ומאי פריך הש"ס, וע"כ דאין בזה שום חילוק ודו"ק.

והנה ראיתי דבר פלא שם בתשו' מהרש"ם ח"ב סי' ר"מ הביא בשם המאירי שבת דף ק"ג שחולק על כל הדין ופוסק דגם איטר יד יניח בשמאל כל אדם דחיוב תפילין של יד שיהא כנגד הלב ע"ש, ועיין בשערי תשובה סי' כ"ז ס"ק י"א הביא בשם ש"צ שכ' בשם מהר"י צמח שהביא כמה ראיות שגם איטר לא ישנה מכ"א ע"ש, והמהרש"ם שם תמה עליהם דאיך כתבו נגד הש"ס דמנחות וכל הפוסקים ע"ש. ובאמת היא פליאה נשגבה.

אך לפע"ד י"ל עפ"י מה דאיתא במס' מנחות דף ל"ו ע"ב ידך זו שמאל כו' ר"נ אומר אינו צריך הרי הוא אומר וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין פירש"י דרוב בנ"א כותבין בימין, וכ' המרדכי דלפירש"י אינו תלוי בכתיבתו רק בכתיבת רוב העולם, וא"כ אף אם הוא כותב בשמאל אפ"ה אינו מניח בימין ע"ש, ועיין בס' שערי אמת — תפארת אריה על ה' תפילין סי' כ"ז פרק ט' ס"ק א' שכתב דדיוקא דר"נ הוא דסובר מדכתיב ושמתם דדרשינן מיניה שצריכה שימה נגד הלב, ומדמצינו וקשרתם וכתבתם למדין מיניה דהאי ושמתם נגד הלב ממש, וע"ש שכ' דנפ"מ בין שני פירושי רש"י בהא דידיכה יד כהה וז"ל מדכתיב בה' כהה משמע לשון נקיבה ש"מ דשמאל קאמר דאין בה כח כנקיבה, ל"א ידך יד כהה עמיא בלא כח עכ"ל רש"י, וכ' שם דלפי' הראשון „שהיא כהה שהיא כנקיבה“, לפי"ז איכא למימר דהה"ד איטר אף שעיקר כחו הוא בשמאלו אפ"ה מניח בשמאל שהתורה לא אמרה רק היד שהיא כנקיבה והיא השמאלית, אע"ג דפעם הוא העיקר כח בשרא"ל דהיינו באיטר אפ"ה מניח בשמאל כל אדם כיון דרוב פעמים הוא חסר כח כנקיבה, אבל לפי' האחרון היינו עמיא בלא כח א"כ איטר מניח בימין דהיינו יד עמיא דיליה ע"ש, א"כ לפי"ז י"ל דהמאירי והש"צ סוברים העיקר כפי' הראשון שברש"י בפירוש יד כהה וסוברים דהעיקר הוא מה דדרשינן בדף ל"ז ע"ב וקשרתם שתהא שימה נגד הלב, וכמו שנראה גם מרש"י ד"ה מה כתיבה שתופס לעיקר כפי' הראשון, כנ"ל ליישב לחומר הנושא ודו"ק היטב.

והנה שם בתפארת ארי' עלה ונסתפק בעושה כל מלאכתו בשמאל אלא שהרגיל א"ע לכתוב גם בימין דאנן קי"ל דאזלינן בתר כתיבה אם גם בכה"ג דהוי רק הרגיל א"ע כן והניח בצ"ע, ומצאתי בתשו' מהרש"ם חלק שלישי סי'

רצ"ט שנשאל בזה והביא שם מפסקי התוס' סי' קכ"ד משמע משם דהרגל מועיל גם אחר שכבר היה איטר יד, והביא משו"ת אבני צדק הנ"ל שחידש דבהרגיל א"ע לכתוב בימין כ"א מהני טפי כיון שע"י ההרגל חזר לטבע רוב בני אדם ע"ש, ועיין בשו"ת בית יצחק (להגאבד"ק לבוב ז"ל) אהע"ז ח"ב סי' ק"ז אות ב' והבן. אחזמ"ר מצאתי בשו"ת מילי דאבות ח"ג או"ח סימן א' לענין השאלה באיש שיש לו חולשה ותשות כח בימין ע"י מכה שהוא מיום עמדו על דעתו והיה כהה אפי' אם נאמר שחולשה מחמת מכה דמיא לנולד כך דהא היא כהה וגם הוא כותב בשמאל ועושה כל מלאכתו בשמאל והרגיל בקטנותו בע"כ לכתוב בימין אע"פ שהיא כתיבה כהה מ"מ לענין כתיבה מהני למקרי כתיבה ולא אזלינן בתר כהה בכתיבה אלא כיון שכותב בימין ג"כ מיקריא כתיבה ומניח בשמאל כמו שולט בשתי ידים, וגראה דאפילו להב"ח לא מיקריא זו יד כהה אפילו אם נאמר דתשות כח כזה שהוא מיום עמדו על דעתו ע"י מכה מקריא כהה כיון שתשות הזה הוא בפיסת היד אמנם הזרוע הוא בכחו וכיון שהזרוע אינה כהה לא מיקריא יד כהה ע"ש. ולענין דינא נלפע"ד בנ"ד דמחויב עתה להניח תפילין ביד ימין וכדין איטר שנחלה בידי שמים, אך י"ל לדעתי דכ"ז אם לא יהי' לו רפואה עפ"י בקיאות הרופאים המומחים, ואינה עומדת להתרפאות, אבל בסופו לחזור לבריאותו עפ"י בקיאות הרופאים המומחים צריך להניח בשמאל כל אדם. וכמבואר כעין זה בשו"ת קנאת סופרים להגאון מהרש"ק מבראד ז"ל שכ' במי שיבשה ידו השמאלית ומתה לגמרי דזה לא נחשב חסרון לענין תפילין דידכה יד כהה כתיב וחייב להניח תפילין על ידו השמאלית, וכ"כ הגאון מהר"א תאומים בשו"ת חסד לאברהם קמא או"ח סי' ג' ע"ש, דעדיפא עוד מהא שע"י ההרגל חזר לטבע רוב בני"א, וכיון דבלא"ה יש דיעות דאיטר לא ישנה מכ"א, א"כ בהדרא בריא בודאי אין לשנות, והנלפע"ד להלכה כתבתי.

בענין בית הכנסת*)

ש א ל ה: ברחוב קאלעא מאשילר בעיר בוקרשט, נחרב הביהמ"ד הישן ע"י הזדים הארורים ערו ערו עד היסוד בה, ומאז מקדם היה הארון הקודש לצד צפון ולשם היו מתפללין, ועתה מתקנין את בדק הבית ומחדשין את בנינה, ורוצים מנהיגי הביהמ"ד לקבוע את הארה"ק בכותל מזרחי, ולשם יהיו מתפללין כמו שנוהגין כמעט בכל המקומות הקדושים שבעיר, ונשאל נשאל אם רשאים לשנות מקום הארה"ק מכפי שהיה מקודם, אם אין בזה חשש הורדה מקדושה

(*) תשובה לרב אחד.

להכותל שבו היה הארה"ק קבוע מקודם זת"ש. וכת"ה דרש ממני להודיעהו חו"ד העניה אם יש בזה איזה צד איסור, אח"כ נשאלתי גם מטובי ומנהיגי הביהמ"ד הנ"ל, והשבתי להם תיכף על אתר דאין כאן חשש וספק כלל דמותר להעמיד הארה"ק לצד מזרח.

ואיפוא עתה קטפתי לי רגעי ספורות להשיבהו מפני הכבוד ולברר הלכה ברורה כשמלה מפורשה מה שקלטו רעיוני אומר הבא מן החדש ת"ל בבירור הלכה זו.

ברורה כשמלה מפורשה מה שקלטו רעיוני אומר הבא מן החדש ת"ל בבירור קרש שזכה להינתן בצפון לעולם בצפון וקרש שזכה להינתן בדרום לעולם בדרום, יפה העיר כת"ה להתיר עפ"י דברי הרמב"ן במלחמות בע"ז פרק רבי ישמעאל דף נ"ב ע"ב, דמבואר שם בש"ס התם קרא אשכח ודרש דכתב ובאו בה פרוצים וחללוה, דדעת הבעל המאור דיצא לחולין לגמרי ודוקא ע"י פריצי ישראל. והרמב"ן במלחמות חולק עליו דאף ע"י פריצי עכו"ם יוצא לחולין לגמרי זת"ד. ויש להוסיף ע"ז לדעתי העניה דלא מבעיא לדעת הרמב"ן המובא בר"ן מגילה פרק בני העיר שכ' דביהכ"נ עשו אותה כתשמישי מצוה כסוכה ולולב שזורקין לאחר מצוותן ובזמן המצוה יש בהן קדושה של כבוד כו' ע"ש. ועיין במג"א סי' קנ"ג ס"ק ה', א"כ לשיטת הרמב"ן בודאי דאין שום חשש בנ"ד, ופשיטא לדעתו דיוצא לחולין ע"י חורבנו ע"י הפרוצים הרשעים שהחריבו את בית מקדש מעט, אלא דאף לשי' הר"ן שחולק על הרמב"ן וס"ל דביהכ"נ קדושה יש בה, מ"מ ע"י חורבנו יצא לחולין, שהרי לדעת המהרי"ק שורש קס"א ביהכ"נ יש לדמותו למקדש לכל מילי, ואם במקדש הקילו בנחרב ע"י פרוצים שיוצא לחולין מכ"ש בביהכ"נ.

וממילא כיון דאין בו קדושה ל"ש בה חשש הורדה מקדושה, ומותר לשנות מקום הארון לצד מזרח, ול"ש לומר בזה קרש שזכה להינתן בצפון כו' כיון שבטלה הקדושה ע"י החורבן.

ומצאתי בתשו' תשב"ץ ח"ג סי' ה' שכ' שם לענין שתי בתי כנסיות אשר במיורקא הבית הגדול הקדום והקטן השני שהקדיש ר' אהרן מעאני אחר שנכנסו עכו"ם בשכונה בחרב שלופה עמדו חרבים ולאחר חמש שנים קנו הקטן היהודים שנאספו שם כו' ע"ש תורף השאלה, והעלה בתשובתו שבשעת החורבן פקעה קדושת שתי בתי כנסיות לגמרי, שאפילו בבית המקדש שקדישתו יותר חמורה מקדושת מקדש מעט אמרו בפרק ר' ישמעאל שכיון שנכנסו עכו"ם בו הופקעה קדושתו כו' וכשקנה הקונה הזה זה הבית לעצמו הרי הוא חולין בידו שהרי קדושתו הראשונה הופקעה מפני החורבן ומפני קנייתו לא ירדה בו קדושה כו' ואם יש מי שלבו נוטה לומר שאעפ"י שנכנסו עכו"ם לשכונה לא הופקעה קדושת בתי כנסיות

מדכתיב והשימותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין כו' וקרא דובאו פרוצים וחללוה דמשמע דזכו בהן עכו"ם גזירת הכתוב היה במקדש ראשון ובאבני מזבח מפני שהפקירום ישראל כו' ואינו ענין לבתי כנסיות כו' זהו לפי סברא זו, אבל האמת היא שהופקעה קדושתן כו' עכ"ל התשב"ץ ונתתי שמחה בלבי על המציאה הזאת, ולא מצאתי לשום א' מן האחרונים שיעורר מזה, וחדאי נפשאי כי רומז לשני הדיעות של הבעה"מ והמלחמות, וברור לפ"ד שאין כאן בנ"ד שום חשש הורדה מקדושה, ולא חשש מטעם קרש שזכה כו'.

(ב) ועוד יש בנ"ד צד גדול להיתירא שהרי מבואר בש"ע או"ח סי' צ"ד ס"ב דהעיקר שקובעין ההיכל למזרח ובמג"א שם ס"ק ג' דאפילו קבעו ההיכל בצד אחר יתפלל למזרח, ובבאה"ט שם ס"ק ל' כתב בשם היד אליהו דאף כשכל הקהל מתפללין נגד דרום יוכל להתפלל נגד מזרח ואין כאן לא משום יהורא ולא משום איבה, ועיין בתוס' ברכות דף ו' ע"א ד"ה אחורי כו' כתבו דאנו מתפללין למזרח שאנו במערבו של א"י ע"ש. ממילא בנ"ד כשבונים הביהכ"נ מחדש ורוצים לקבוע ההיכל למזרח כראוי וכנכון וכאשר כן הוא בכל בתי מדרשות ובתי כנסיות בודאי אין שום חשש, אדרבה יותר יפה להם לקבוע ההיכל לצד מזרח ולהתפלל לשם וישר כחם בזה.

ועיין בשו"ת שאילת שלום (תויבש) ח"א סי' ל"ז בעיר שבכל בתי כנסיות מתפללין לצד מזרח, וביהכ"נ ישן שרוצים לסותרו ולבנותו מחדש ורוצים לשנות מקום התפלה להעמיד הארה"ק בכותל דרומית ולצד זה יתפללו, וכתב דלקבוע לכתחלה מקום התפלה לדרום ודאי אסור מצד הדין, וגם כיון שכל בני העיר מתפללין למזרח ואם יתפללו לדרום יש בזה משום לא תתגודדו, וגם נראה ח"ו כשתי רשויות, וגם יש בזה משום הורדה בקדושה לכותל המזרחי ע"ש. ובנ"ד כיון דנחרב ע"י פרוצים פקעה קדושתה ול"ש בזה הורדה מקדושה לכותל דרום אדרבה בנ"ד מקודם עשו שלא כדין ועכשיו עשו כדין, וכיון דבכל הבתי כנסיות מתפללין לצד מזרח, ואם יקבעו עוד הפעם לצד דרום יש בזה משום לא תתגודדו.

(ג) ואדרבה בנ"ד כשקובעין ההיכל לצד מזרח יש העלאה בקדושה ומעלין בקודש, וד"ז דמעלין בקודש הוא מה"ת עיין ברכות דף כ"ח ע"א גמירי מעלין בקודש ולא מורידין, ועיין בגה"ש שם שתמה הגרי"ב על לשון גמירי הא מפיך לה מקרא, ובגה"ש ציינתי שם בהגהותי להצדיק קו' הגרי"ב דרש"י בסנהדרין דף ק"א ע"ב ד"ה גמירי כ' הלכה למשה מסיני ולא מקרא, ועיין רש"י בשבת דף כ"א כ' מעלין בקודש ולא מורידין מקראי יליף לה במנחות, מורה דהוא מה"ת, ועיין בפמ"ג או"ח סי' מ"ב במ"ז נראה דעתו דמעלין בקודש הוא מה"ת, וסותר את דבריו דבסי' קנ"ד מ"ז ס"ק א' נראה דעתו מעלין בקודש כו' הוא רק מדרבנן

ע"ש, אמנם מדברי רש"י שבת הנ"ל משמע דהוא מה"ת, ועיין בשו"ת נטע שעשועים יו"ד סי' כ"ה שכ' העלאה ואין מורידין תרומתו דאורייתא ניהו, וגם בתשו' מהר"ם שיק או"ח סי' כ"ד פשיטא לי' דהוא מה"ת, ועיין בתשו' לחם שלמה מהגאון משאמלוי ז"ל שהרחיב הדיבור בזה בראיות ברורות והעלה שהוא מה"ת.

והענין דקרבן שזכה להינתן בצפון כו' נראה שהוא רק מדרבנן, אף שהירושלמי סמכיה אקרא דהקמות את המשכן כמשפטו, זהו רק אסמכתא ומדרבנן, דאי הוי מה"ת לא היה מקדים מפני חשיבות התורה, וכמבואר שם הלשון בירושלמי דהוריות. עאל ר' יוחנן, ודרשה בבית מדרשא, משמע שהוא רק מדרבנן, ולהלן באות ה' מבואר שם לשון הירושלמי בדיוק, אך י"ל דכבוד התורה בודאי יותר גדול והוא ג"כ מה"ת, ואסמכיה שם ג"כ אקרא יקרה הוא מפנינים, ועיין במס' פסחים דף כ"ב ע"ב את ד' אלקיך תירא לרבות ת"ח, עכ"פ מדברי כל האחרונים נראה בודאי דסברא זאת דקרבן שזכה כו' הוא רק מדרבנן, ממילא בנ"ד לקבוע הארה"ק בצד מזרח חשוב העלאה בקדושה בודאי יש להתירו דמעלין בקודש מה"ת ולא חיישינן להא דקרבן שזכה להינתן בצפון כו' דהוא רק מדרבנן.

(ד) וראי' לדברינו הנ"ל שבאות ב' מדברי המג"א בסי' ק"נ ס"ק ה' בד"ה אין פותחין וז"ל דאם היה הפתח לצ"א וחרבה הביהכ"נ ורצו קצת מנהיגים לעשות הפתח כדינא אין האחרים יכולים למחות אפי' הם הרוב כו' ע"ש, הרי דכשחרבה יכולין לתקן כדינא ולא מהני שום מחאה, והכי נמי כשחרבה ורוצה לתקן ההיכל כדינא ברוח מזרחית וכמנהג כל הבתי מדרשות ובתי כנסיות, הדבר ברור שיכולין לתקן ואין כאן שום חשש כלל.

(ה) ויש להביא ראי' לדברינו מדברי הירושלמי עצמו, דז"ל הירושלמי סוף הוריות, אילין דבר פזי ודבר הושעיא עלון קדמאי אזלין אילין דבר פזי ואיתחתנו בנשיאותא אתון בעון מיעל קדמי אתון ושאלין לר' אימי והקמות את המשכן כמשפטו וכי יש משפט לעצים אלא איזה קרבן שזכה לינתן בצפון יינתן בדרום יינתן בדרום (וכיון שזכתה משפחה הראשונה להקדים בכניסה אין דוחין אותה ממנהג סידורה, פני משה) תרתין זרעין בציפרין בלווטיה ופגנייא הוו עלין ושאלין בשלמא דנשיא בכל יום והוון בלווטיה עלין קדמאין ונפקי קדמאי אזלון פגנייא וזכו לאורייתא אתון בעון מיעל קדמאי אשתאלת לר"ש בן לקיש שאלה רשב"ל לר' יוחנן עאל ר' יוחנן ודרשה בבית מדרשא דר' בנייה אפילו ממזר ת"ח וכה"ג ע"ה ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה עכ"ל ע"ש, ועיין ירושלמי שבת פ"ב, ולכאורה העובדא משתי משפחות שהיו בציפורי סותר לדרשת ר' אמי קרבן שזכה לינתן בצפון כו', אמנם באמת אין שם שום סתירה כמ"ש שם במראה הפנים דהתם רצו להקדים מפני חשיבות שנתחתנו עם משפחת הנשיא, וקאמר שאינם דוחים להני דזכו כבר להקדים.

אבל הכא משום חשיבות התורה היא ובהא הוא דאמרו ממזר ת"ח קודם אפילו לכה"ג שכבר זכה והורגל ליכנס לפני ולפנים ע"ש.

וא"כ גם בנ"ד נמי אמרינן כן כיון שרוצה לתקן שיהי' עפ"ד ע"פ התורה, והמנהג בכל תפוצות ישראל לקבוע הארון לצד מזרח, א"ס אדרבה זהו חשיבות התורה לקובעו לרוח מזרחית ול"ש לומר בזה קרש שזכה לינתן בצפון כו' ודו"ק.

(ו) ונלפק"ד להביא ראי' גם מדברי שו"ת חתם סופר או"ח סי' כ"ח באמצע התשובה שם שכ' וז"ל וא"כ אפי' היה בראשיתה בסוף ביהכ"נ כיון שהיו מועטים צריכים עתה לבנותה באמצע בלי ספק עכ"ל, ואמאי לא נימא גם בזה קרש שזכה להינתן בצפון כו' וכמו שהביא בעצמו מדברי הפסיקתא (וצ"ע שלא העיר שמבואר כן בירושלמי) וכיון שהמקום מסוף ביהכ"נ זכה להינתן שם הבימה לא יעמידנה באמצע, אע"כ כיון שהוא לתקוני שיהי' עפ"ד כמבואר ברמ"א בסוסי ק"נ, אף שאין שם שום חשש איסור רק מטעם כדי שישמעו כולם כמבואר בכ"מ, ל"ש לומר קרש שזכה להינתן בצפון כו', ומכ"ש בנ"ד שעפ"י דין אנו מחזירין פנינו למזרח כמבואר בטור ובסמ"ג וברמ"א סי' צ"ד ס"ב, ודעת הט"ז דאם שכח והתפלל לצפון או לדרום יהפוך פניו לצד המזרח, אך לדעת הט"ז אין צריך להפסיק ולעקור רגליו כדי להתפלל למזרח, ולדעת היד אליהו סי' א' שחולק על הט"ז צריך להפסיק ולילך להתפלל לצד מזרח והסכים עמו גדול אחד ע"ש בבאה"ט, בודאי לית דין צריך בושש שאין בזה שום חשש משום קרש שזכה כו' כשקובעין הארון הקודש בכותל מזרחי.

(ז) ויש להביא עוד ראי' ממ"ש המרדכי פרק בני העיר ביהכ"נ נקרא מקדש מעט ולכך אסור לנתוך דבר מביהכ"נ דתניא בספרי מנין לנותץ אבן מן ההיכל ומן המזבח שהוא בל"ת ת"ל ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לד' אלקיכם ואם נתץ ע"מ לבנות שרי דהאי נתיצה בנין מיקרי עכ"ל, ומובא בב"י או"ח סי' קנ"א, ואם באיסור לאו דנתיצה הקילו בנתץ ע"מ לבנות, מכ"ש במעתיק הארה"ק מצפון למזרח דחשיב למעליותא פשיטא דאין בזה משום חשש דקרש שזכה להינתן בצפון כו'.

(ח) ואין לפקפק בנ"ד מהא דמבואר במגילה דף כ"ח ע"א בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדות שנאמר והשימותי את מקדשיכם אעפ"י שהן שוממין בקדושתן הן עומדות, וכ"כ הרמב"ם פ"א מה' תפלה הי"א ובטור וש"ע או"ח סי' קנ"א סעיף יו"ד.

דהרי בירושלמי מגילה פרק בני העיר כ' מהו ליקח אבנים מביהכ"נ זו ולבנות ביהכ"נ אחר א"ל אסור אר"ח לא אסור ר"א אלא מפני עגמת נפש עוד שאלו מהו ליקח אבנים מעיר זו לעיר אחרת וא"ל אסור הורה ר"א אפי' ממזרחת

למערכה אסור משום חורבן אותו מקום כו' ע"ש, ועל כרחך איירי בשל כרכים דהמקום נשאר בקדושתו, וא"כ יש לעיין מ"ש שרשאי ליקח האבנים ממזרחת למערכה (כי כל האיסור הוא רק משום עג"ג) ואמאי לא נימא גם כהא קרש שזכה במזרחת צריך להינתן במזרחת, מוכח מכאן דבנחרב הביהכ"ג פקע הקדושה מהאבנים ול"ש לומר כהא קרש שזכה במזרחת צריך להינתן במזרחת כו' ודו"ק.

וכל הענין שאמרו בקדושתן הן עומדות היינו לענין הכבוד דכשם שנוהגין כבוד ביישובן כן נוהגין בהן כבוד בחורבנן, אבל לא לענין איסור נתיצה, ולענין קרש שזכה כו'.

(ט) אחר כתבי כל זאת חפשתי בבית נכאת ספרי וראיתי להגה"ק מצאנו זצ"ל בתשו' ד"ח ח"ב או"ח סי' י"ד שכ' דמותר לשנות מקום ארה"ק להעמיד אותו במקום שנראה מהודר ול"ש איסור נתיצה כיון דהוא ע"מ לתקן, ול"ש לומר המקום זכה שיעמוד שם ארה"ק דבתלוש ל"ש זכיה ואפי' הוא מחובר כיון דמותר להסיר חיבורו לצורך תיקון הוי כתלוש, משא"כ קרש הוי קבוע ממש ואפי' היה ארה"ק בתוך הכותל ל"ש לומר דאותו אויר זכה כיון דהכותל אינו בעולם ובאויר ל"ש כלל קדושה ואף דאיכא מחלוקת בזה בסו"ס קנ"א מ"מ כ"ע מודים דל"ש קדושה ומותר לשנות כו' עכ"ל, הרי מפורש יוצא מפי אותו גאון וצדיק דמותר לשנות מקום ארה"ק ממקום למקום ואין חשש משום קרש שזכה, וכ"כ בד"ח אהע"ז ח"ב סו"ס קל"ה שכ' בזה"ל ואודות ארה"ק אשר שאל לא ידעתי האיך שייך כאן זכה אותו הכותל בארון הקודש ולא מורידין הא לענין ליקח כלי מהביהמ"ד זה לאחר ל"ש שזכה ביהמ"ד זה כמבואר במהר"ם פדווא ומביאו המג"א סו"ס קנ"ב ולכן טענה זו אין בה ממש ורק עיקר לעשות כמנהג שנוהגין בכל קהלות ישראל ולא ישנו כי ד"ז גורם בזה"ז כמה קלקולים ולכן יזהרו בשינויי המנהג עכ"ל קדשו, וכ"כ בשו"ת הרי בשמים תנינא סי' א' ד"ה מעתה, ממילא בנ"ד להעמיד את הארה"ק בכותל מזרחי ולהתפלל לצד זה של ארה"ק לצד מזרח שכן נוהגין בכל תפוצות ישראל ובהררי קודש יסודתו, פשיטא שאין כאן שום חשש משום קרש שזכה כו'.

ומצאתי בתשו' אמרי יושר להגאון מהר"ם אריק ז"ל ח"א סי' ע"ט שנשאל בזה באם סתרו הביהכ"ג שצר להם המקום להתפלל וסתרו הכותלים וגם כותל מזרח שארה"ק עומד שם אם רשאים לשנות מקום ארה"ק להעמידו באמצע הכותל דאם יעמוד במקומו הקודם לא יהי' באמצע והביא מתשו' בית שלמה או"ח סי' כ"ט שמתיר גדולה מזו אף לשנות ארה"ק מרוח אחד לרוח אחר, והעלה שם די"ל דדוקא בשלחן ומנורה דהתורה קבעה להם מקום לזה בצפון ולזה בדרום ואסור לשנות, א"כ ממילא הקרש שהוא בצפון כבר זכה בשלחן כיון דאסור לשנות

השלחן לרוח דרום, אבל בארה"ק שמן הדין אין לו מקום מיוחד ורשאיין לקובעו באיזה רוח שהוא רוצה לכך לא זכה המקום עדיין כיון דאפשר לשנותו, והרי כלי ביהכ"נ כגון ארה"ק וכדומה מותרין להוציאן לגמרי משם למק"א וכמ"ש מהר"ם פדווא והחת"ס או"ח סי' ל"ב, וכ"ז מרוח לרוח אבל באותו רוח בודאי דאין קפידא ע"ש.

הנה בעיקר סברתו דבארה"ק כיון שמן הדין אין לו מקום מיוחד ורשאיין לקובעו באיזה רוח שהוא רוצה ל"ש בזה קרש כו' כיון שלא זכה בו המקום עדיין, הסברא נכונה ימלתא דמסתבר הוא.

ברם במה שהעיר שם האמרי יושר למה קרש שזכה להינתן בדרום לעולם בדרום משמע דאף בצפון אסור ליתנו והרי י"ל בשלמא קרש שזכה להינתן בצפון י"ל דקדושת צד צפון גדולה מדרום דהרי קדשי קדשים שחיטתן רק בצפון (עיין רש"י סוף מס' סוכה) אבל להיפך מדרום לצפון למה אסור.

אבל באמת נעלמו ממנו במחכ"ג דברי המפרשים בצפון ששם השלחן, ובדרום ששם המנורה, א"כ יש לכל רוח מעלה אחרת.

אמנם י"ל דכונת הירושלמי לרמוז על אמז"ל "אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח" (אבות פ"ג משנה כ"ב) ושלחן בצפון רומז למזונות ולהשפעת פרנסה, וכאמז"ל "הרוצה שיעשיר יצפין" (ב"ב דף כ"ה ע"ב) וע"כ קרש שזכה להינתן בצפון לא יתן בדרום, כי "אם אין קמח אין תורה" ומנורה בדרום רומז לתורה וכאמז"ל "הרוצה שיחכים ידרים" (שם) וע"כ קרש שזכה להינתן בדרום לא יתן בצפון כי "אם אין תורה אין קמח", וא"כ לכ"א צפון ודרום יש מעלה אחרת וע"כ לא ישנה מאחת לאחרת ודו"ק.

ובשם שו"ת ב"ש הביא שם שמתיר בפשיטות לשנות מרוח אחד לרוח אחר ושדי שם נרגא בראית הב"ש, אבל בנ"ד לשנות מרוח צפון לכותל מזרח דאשתני לעילויא פשיטא דמותר ואין שום חשש, דהא כ' שם הטעם דאפ"ה אסור לשנות הקרש מרוח לרוח כיון דקדושתן שוה אין לשנות כיון דלא מעליגן ליה וכשי' הפוסקים באו"ח סי' קנ"ד ס"ט דמעיל שבס"ת אסור ליתנו על ספר תורה אחר, אבל בנ"ד שמעלין אותו מצפון למזרח ואישתני לעילויא ומעלין בקודש כמו שביארתי, הדבר ברור שאין שום חשש אף לפי מה שמפקפק האמרי יושר על הב"ש.

אחז"ר בא לידי ס' שד"ח מע' א—ב אסיפת דינים ושם במערכת ביהכ"נ אות מ"ב מביא השאלה ממש כעין נ"ד, שבאחת מבתכ"נ היה הארה"ק לצד דרום והיו מתפללים לצד דרום והביהכ"נ גשרף, והתיר לאחר שגשרף לחזור ולבנותו ולשנות מקום ההיכל והתיבה שיהי' לצד המזרח, והביא שם תשו' הגאון הרי"ז שטרן שהסכים ג"כ להתיר מטעם שלא היה מקום מכוון בתחלה דלא עדיף מהקדש בטעות ע"ש.

י) וכעין סייעתא יש להביא לכל דברינו הנ"ל, ממ"ש בתשו' מהרש"ם ח"ב סי' צ בשם הגה"ק מבאטשאטש זצ"ל בענין בונה ביתו מחדש וסותר כל ביתו אין שום חשש בשנוי מקום התנורים דבכל דבר דינו כבית חדש ע"ש, וכן מבואר בס' מילי דחסידותא מהגה"ק הנ"ל סי' נ"ח, וכמו כן י"ל גם בנ"ד כשבונים מחדש הביהמ"ד שנחרב מקודם אין שום חשש לשנות הארה"ק מרוח לרוח, ובפרט מצפון למזרח. דהרי קי"ל חמירא סכנתא מאיסורא, ואם בדבר סכנה הקילו דדינן כבונה ביתו מחדש, ומכ"ש לענין איסורא והבן.

כ"ז חזיתי לבאר עפ"י דין דליכא שום איסור, יען ששמעתי שאיזהו רבנים מפה היו חוששין בדבר להחמיר.

שאלות מענין פקוח נפש*

א. הגדרה של "חולה שיש בו סכנה". לפי הגדרת ההלכה כמו שהסביר אותה הרב רבינוביץ-תאומים בנועם כרך ה' כל מחלה שעלולה להביא את המות אפילו אחד לאלף נקראת מחלה שיב"ס, רק אם "יולד דבר חדש" שגורם את המות, אבל המחלה בעצמה אינה עלולה לגרום למות — זו נקראת מחלה שאין בה סכנה.

למשפט האחרון יסכימו גם הרופאים, אבל לפי ההגדרה הרפואית יש גם מחלות פשוטות שבלי גורם חדש יכולות לגרום לעתים רחוקות מאוד לידי סכנה — המחלות האלו נקראות בסגנון הרופאים: מחלה בלתי מסוכנת. למשל: נזלת פשוטה. בעיני הרופאים היא מחלת זיהום (ע"י חיידקים או ע"י וירוס). מחלת זיהום זו יכולה להתפשט פנימה ולגרום לעתים רחוקות לדלקת ריאות מסוכנת, גם בלי גורם חדש — אם למשל החולה חלש מטבעו. אבל בדרך כלל נקראת הנזלת מחלה שאין בה סכנה בסגנון הרופאים. אני מגדיר מחלה כזאת בשם "סכנה רחוקה".

אבל יתכן שההבדל בין הגדרת ההלכה ושל המדע הוא רק מדומה. אולי אפשר למצוא הגדרות הלכתיות המקבילות להגדרות הרופאים. וזאת שאלתי ובקשתי.

על "סכנה קרובה" ו"סכנה רחוקה" כוונתי לתשובת ה"חזון איש" (אהלות כ"ב ס"ק ל"ב) המדברת על ענין אחר לגמרי, אם יש לדמות את המקרה של פקוח נפש בשבת למקרה שבגמרא עירובין מה, א. ושאלתי מבוססת על הרעיון של ה"חזון איש": "אם מצוי הדבר דבזמן שמתריעין עליה משום חולי מהלכת, הווי לי כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר", ואם לא מצוי — לא, "שאין דגים בשביל עתידות הרחוקות". לפי זה חשבתי שמחלה שאצלה אינם מצויים סיבוכים מסכנים, אין לחוש עליה, והיא בגדר "מחלה שאין בה סכנה".

גם הרב בעצמו (נועם שם) נוטה כנראה לרעיון זה בדברו על שיטת רבנו ירוחם (דף רפ"ב) "שלא אמרו אלא אם אין הסכנה עלולה לבוא ואין זה מצוי שיבוא".

לפיכך נשאלת השאלה, המבוססת על התנגדותם של גדולי ווילנא לפסק הרב סלנטר זצ"ל: אדם אחד, חלש או ירוד בבריאותו, יכול לבוא לידי סכנה

(*) מתוך מכתב מרופא חשוב בירושלים.

ע"י מחלה מסוימת, ז"א שאנלו הסכנה מצויה ועלולה לקרות (למשל תינוק המקבל נזלת), בעוד שאצל אדם אחר, בריא וחסון, הסיכון אינו מצוי ע"י אותה מחלה ממש (כמו מבוגר המקבל נזלת). יתכן אפילו שהרב סלנטר זצ"ל גם הוא באופן פרינציפיוני מסכים לשיטה זו, אלא שלפי האומדנא שלו הסכנה מצויה אצל כל אחד בזמן החולירע דאז, ולכן אין צורך בבדיקות רופא אינדיבידואליות. אם יתברר ע"י חקירת הרבנים שהבדל חשוב בין מחלה שיב"ס ובין מחלה שאיב"ס נקבע ע"י השאלה אם סיבוכים מסכנים מצויים אצלה — אין צורך לצמצם את ההגדרה "מחלה שאין בה סכנה" רק למקרים שדבר חדש שנולד יביא את הסכנה, אלא בענין זה קובע אך ורק אם הסיכון מצוי או לא.

ב. הרב הזכיר במאמרו (נועם שם) את חילוק הדעות אם השבת דחוייה או הותרה ע"י הסכנה. מצד הרופאים יש לשאול אם מחילוקי דעות אלה נובעות תוצאות מעשיות לבתי חולים בהם נמצאים תמיד מספר חולים שיש בהם סכנה. יש לברר ע"פ ההלכה: אם אנו מניחים ששבת דחוייה, יש לשאול אם הדינים דומים לענין "טומאה דחוייה בצבור", ששם אנו מהדרים אחרי כהנים טהורים (ע' רש"י יומא ז': שמע מינה טומאת הגוף שנדחית אצלם בקושי נדחית וכל כמה דמצינו לאהדורי אטהרה מהדרינן). לפי זה, האם אנו מחוייבים למנוע בביה"ח מלאכות דאורייתא בשבת עד כמה שאפשר. למשל, האם אנו מחוייבים להכין לפני שבת מזרקים סטריליים (ולא להרתיחם בשבת) או תחבשות מתאימות (ולא לחתוך אותם בשבת); או בשבת עצמה לעשות הרבה מלאכות ע"י אינו ישראל, במקרים שאין לחשוש לחוסר זריזות (למשל לשים את הקדרות על האש בשביל אוכל טרי, להכין מיצים טריים, וכו')?

בכלל יש לשאול אם המצב בביה"ח, שבו נמצאים תמיד חולים מסוכנים ואפשר לחזות את רוב הצרכים מראש, דומה לסכנה פתאומית של חולה אחד עליו מדברים בגמרא בענין מפקחים את הגל, או ברמב"ם שהמלאכה צריכה להיעשות לא ע"י קטנים ולא ע"י נכרים ולא ע"י נשים אלא ע"י גדולי ישראל. (האם "גדולי ישראל" הם הרבנים, או "גדולים" — ההיפך של "קטנים" ו"נשים", "ישראל" ההיפך של "נכרים")? שמא ימצא תמיד בביה"ח אחד הרבנים גדולי ישראל שיעשה את המלאכות השגרתיות הנזכרות לעיל, או האם נהיה מותרים, אולי אף חייבים, להזמין בשבילן "גוי של שבת"?

שאלה דומה לכך אצל חולים שיש בהם סכנה היא שאלת הציון השגרתי של החום, הדופק, המשקל של תינוק, הוראות תרופות רגילות וכו' — האם יש להעדיף לעשות זאת ע"י פתקאות וסימנים שמכניס אותם מערב שבת (ולא לכתוב בשבת)?

בדין פקוח נפש בשבת

בדבר השאלה על חולה במחלה פשוטה שבלי גורם חדש יכולה לגרום לעתים רחוקות מאד לידי סכנה ולפי הגדרת הרופאים נקראת זאת מחלה בלתי מסוכנת כגון נזלת פשוטה שהיא מחלת זיהום ויכולה להתפשט פנימה ולגרום לעתים רחוקות לדלקת ריאות מסוכנת גם בלי גורם חדש אם למשל החולה חלש מטבעו מה הדין לענין חילול שבת?

הנה קיי"ל דאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב כמבואר בש"ע או"ח סי' שכ"ט ומקורו ביומא (פ"ד) מהא דאר"י אמר שמואל לא הלכו בפקו"ג אחר הרוב ומפרש לה הש"ס שם כגון דאיכא ט' כותים וישראל א' ופרוש לחצר אחרת ושם נפלה על הא' מפולת שאין אומרים בזה כל דפריש מרובא פריש כמו בכל מקום שבתורה ומחללים עלי' את השבת.

ויש לדקדק למה מוקי לה הש"ס דוקא בכה"ג באופן שלא שכיח כלל ולא מוקי לה באופן היותר שכיח כגון שחלה במחלה שאצל רוב אנשים היא עוברת בלי סכנה רק לפעמים רחוקות מביאה לידי סכנה שאין הולכים בזה אחר הרוב. ולכאורה י"ל דלרבותא נקט לה דאפי' ברובא דאיתא קמן דעדיף אין הולכים אחר הרוב ומכ"ש ברובא דליתא קמן דהרוב לא חשוב כ"כ כדאי' בחולין (י"א) וביבמות (ק"ט).

ואולם כשנעיינ בדבר נראה שאין זה פשוט כ"כ שהרי הרמב"ם בפט"ו מה' א"ב הלכה כ"ה פסק שאסופי שנמצא בעיר שיש בה רוב ישראל מי שהרגו אין נהרג עלי' וכן פסק שם בהל' כ"ז שכל מדינה שיש בה שפחה או עכו"ם הראוי לילד האסופי הנמצא שם כשישא הגיורת הר"ז ספק א"א והבא עלי' פוטר שאין הורגין על ספק, והרי אנן קיי"ל שגם בדיני נפשות הולכים אחר הרוב כמבואר בחולין (י"א) ובסנהדרין (ס"ט) ובאמת הראב"ד השיג שם על הרמב"ם מטעם זה וע"כ צ"ל להרמב"ם כמ"ש הט"ז באהע"ז סי' ד' דשאגי הכא בדינו של הרמב"ם שהמיעוט הוחזק לפנינו ומש"ה חשיב ספק לענין ד"ג משא"כ בחולין שם ובסנהדרין דמיירי שם שהמיעוט אינו לפנינו ואע"ג דבדיינים הולכים אחר הרוב גם בד"ג אע"ג שהמיעוט הוחזק לפנינו שם שאני שדעת המיעוט בטלה לגמרי לגבי הרוב כמ"ש התוס' בב"ק (כ"ז) וכמו שהסביר באו"ת את דבריהם והוי כאלו אין המיעוט בפנינו ואע"ג דבחולין (שם) אמרי' דרובא דאיתא קמן פשוט יותר שהולכים אחר

הרוב מרובא דליתא קמן היינו משום דקרא דאחרי רבים להטות מיירי ברובא דאיתא קמן וכיון שהוא מגזירת הכתוב אפשר לומר שאין למדין ממנו רובא דליתא קמן וזה רק לפי הס"ד דהש"ס אבל למסקנא שהולכים בכל מקום אחר הרוב והיינו או מסברא או מהלמ"מ כמ"ש רש"י שם שוב י"ל דרובא דליתא קמן עדיף כיון שאין המיעוט בפנינו וכ"כ הש"ש בש"ב פט"ו דלענין ספק ממזר דהתורה מיעטה ספק אע"ג דברובא דאיתא קמן חשוב ספק כיון שהוא רק מגזיה"כ מ"מ ברובא דליתא קמן מיחשב לודאי דאל"כ לא משכחת לה ודאי קהל כמ"ש בש"א פ"א. וכיון שכן י"ל שמה שאנו אומרים שאין הולכים בפקו"נ אחר הרוב זה רק ברובא דאיתא קמן אבל לא ברובא דליתא קמן ובפרט שגם ברובא דאיתא קמן יש אופנים שהולכים בפקו"נ אחר הרוב כמו שיבואר להלן.

וכדי לברר ד"ז עלינו לבאר קודם את סוגית הש"ס ביומא (שם) דמקשינן שם אהא דאמר שמואל לא הלכו בפקו"נ אחר הרוב מהא דא"א אמר רבי יוחנן ט' כותים וישראל א' באותה חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין ומתריך לא קשיא הא דפרוש כולוהו הא דפרוש מקצתייהו ומפרש רש"י דפרוש כולוהו הואיל ואיתחזק ישראל בהאי חצר שנפלה עליו מפולת מפקחין ואע"ג דניידי לא אזלינן בתר רובא הא דפרוש מקצתייהו ולא ידעינן אי הוה ישראל בהאי חצר אזלינן בתר רובא הואיל ולא איתחזק והתוס' גם מפרשים כרש"י רק שמוסיפים בהא דפרוש כולוהו דהיינו שיצאו כולם גם מחצר האחרת חוץ מא' שנפלה עליו מפולת דאם נשארו כולם בחצר הב' לא בטלה הקביעות הראשונה.

ואולם הרא"ש שם מפרש באופן אחר דפרוש כולוהו היינו שנעקרו כולם ובעת עקירתם פירש א' מהם לחצר אחרת אז אין מפקחין דכיון שנעקרו כולם ובטלה הקביעות אמרינן כל דפריש מרובא פריש ופרוש מקצתייהו היינו שרק אחד מהם פירש כיון שהקביעות נשארה במקומה אין הולכים אחר הרוב וכן מפרשים הרי"ף והרמב"ם בפ"ב מה' שבת וכן פסקינן בטור ובש"ע או"ח סי' שכ"ט. ולכאורה אינו מובן טעם הדבר שחילקו חכמים בין רוב לרוב בפקו"נ שהרי בכל התורה לא מצינן חילוק בין רוב לרוב וממ"נ אם נאמר דמה"ת גם בפקו"נ הולכים אחר הרוב רק חכמים הקילו ואמרו שאין הולכים אחר הרוב ומתוך כך לא התירו ברוב שבטלה הקביעות לגמרי או לרש"י שלא הוחזק המיעוט במקום שנוולד הספק וכך נראה שהבין הפמ"ג ביו"ד סי' ק"י א"כ קשה איך חכמים התירו לעבור על ד"ת בקו"ע באיסור החמור של שבת וכבר נתקשה בזה הפמ"ג שם ולא תירץ כלום ואם נאמר דמה"ת מחללים שבת בפקו"נ בכל רוב משום שהמשמעות של הקרא דוחי בהם היא שלא יבוא לשום צד מיתה בעולם כמ"ש התוס' ביומא שם רק חכמים החמירו ברוב שבטלה הקביעות וכך נראה שהבין בשו"ת שבות יעקב (סי' מ"ו) עיי"ש א"כ קשה איך חכמים החמירו על ד"ת במקום סכ"נ.

ונ"ל בהסבר הדברים שמחלקים בפקו"נ בין רוב לרוב משום שמוכרחים
אנו לומר דזה שאנו למדים מקרא דוחי בהם שאין הולכים בפקו"נ אחר הרוב לאו
בכל רוב קאמר קרא דהרי בד"נ אנו הולכים אחר הרוב בין ברוב סנהדרין ובין
ברובא דליתא קמן כנ"ל ואין אנו חוששים למיעוט אף שהורגים את הנידון
בידים מכש"כ היכא שאנו גמנעים מלהציל אותו מחמת איסור שבת דאין לנו
לחוש למיעוט.

ואין לומר דשאני בד"נ דלא שייך בהם הדין של וחי בהם משום דמשם אנו
רק למדים דמצוות התורה נדחות במקום חשש קפוח חיות נפש מישראל אבל
בד"נ שהתורה צוותה להרוג את הנידון ולא לחוס על חייו אין לנו לחוש למיעוט
כיון שלפי צד הרוב הוא מחויב מיתה ואנו מצווים לקיים ובערת הרע מקרבך דהרי
גם בד"נ כ' התורה ושפטו העדה והצילו העדה שמשם אנו למדים שמחויבים לחפש
אחרי כל צד זכות להציל את הנדון ובסנהדרין (שם) אמרינן התורה אמרה ושפטו
העדה והצילו העדה ואת אמרת זיל בתר רובא הרי דהמשמעות הפשוטה של והצילו
העדה שאנו צריכים לחוש למיעוט ובדף ע"ט שם אמרינן דרוצח שלא נגמר דינו
שנתערב בהרבה רוצחים אחרים שנגמר דינם שכולם פטורים ופירש"י שם משום
והצילו העדה וכיון שלפי האמת הולכים בד"נ אחר הרוב ברובא דליתא קמן
כדמסקינן שם (ס"ט) אף שהורגים את הנדון בידי א"כ מכש"כ בפקו"נ שאין לחלל
שבת מתוך חשש למיעוט.

תדע שיותר אנו צריכים לחוש למיעוט בד"נ מבפקו"נ בשבת שהרי הרמב"ם
בפט"ו מה' א"ב פסק בתינוק שנמצא בעיר שיש בה רוב עכו"ם דאין מפקחים
עליו את הגל בשבת רק במחצה על מחצה ולענין ד"ג פסק שההורגו אינו נהרג
עליו כנ"ל הרי דיותר אנו חוששים למיעוט בד"נ מלענין פקו"נ א"כ ברוב כזה
שגם בד"נ הולכים אחריו מכש"כ שהולכים אחריו בפקו"נ וכיון שמצד א' אנו
למדים מקרא דוחי בהם שאין הולכים אחר הרוב בפקו"נ ומצד השני יש לנו
ללמוד מד"נ שהולכים אחר הרוב א"כ אנו מוכרחים לחלק בין רוב לרוב וע"כ
שמסרה התורה לחכמים לפרש ומתוך כך חילקו חכמים ואמרו דברוב שבכעין רוב
כזה הולכים בד"נ אחריו גם בפקו"נ הולכים אחריו ובד"נ הולכים אחר הרוב ברוב
סנהדרין וגם ברובא דליתא קמן וברוב סנהדרין כבר כתבנו לעיל בשם התוס'
דהמיעוט כמאן דליתא דמי וברובא דליתא קמן אף שהמיעוט ישנו בעולם מ"מ
כיון שעל כל אחד אנו אומרים שהוא מהרוב הרי המיעוט כמאן דליתא ומתוך
כך גם בפקו"נ כשפירשו כולם ובטלה הקביעות לגמרי ואנו אומרים על כל אחד
שהוא מהרוב הרי המיעוט כמי שאיננו ואין מחללין שבת עליו וכן מורה לשון
הרמב"ם בפ"ב מה' שבת שכ' בטעם הדבר שכשפירשו כולם אין מפקחים עליו
את הגל שכיון שנעקרו כולם אין כאן ישראל וכל הפורש מהן כשהן מהלכין ה"ה

בחזקת שפירש מן הרוב ובפרט לפ"מ שהקשה המרדכי איך אנו הולכים בסנהדרין אחרי הרוב הרי הוה קבוע ותי' שהדיבור הוי פירש והרי שם הוי כמו פירשו כולם והר"ז דומה ממש לדין של פירשו כולם בט' כותים וישראל א'.

ואף שבתינוק הנמצא בעיר שרובה עכו"ם ס"ל להרמב"ם שאין מפקחים עלי' את הגל בשבת וברוב ישראל פסק שההורגו אינו נהרג עליו כמש"ל הרי דלא מדמינן פקו"נ לד"נ היינו רק להקל בד"נ משום דאף דבכל התורה כולה קבעה התורה ללכת אחר הרוב ואין לנו לחוש למה שבמציאות יכול להזדמן גם המיעוט מ"מ בד"נ אין לנו לחייב את הנדון על סמך החוק שקבעה התורה לנהוג לפיהם באיסורים ובשאר ענינים שבתורה כיון שאפשר שבמציאות יזדמן גם המיעוט והתורה אמרה ונקי אל תהרג כמ"ש הפנ"י בקו"א למס' כתובות (כ"ב) לענין סימנים ומש"ה באסופי הנמצא ברוב ישראל שהמיעוט הוחזק בפנינו אנו חוששים שהזדמן המיעוט הלכך ההורגו אינו נהרג עליו וכ"ז רק בד"נ שהורגים את הנדון בידים, אבל בפקו"נ שהתורה התירה לדחות את השבת בשביל פקו"נ של ישראל וגם בשביל ספיקו בזה אמרינן שאם לפי דין התורה נחשב כאלו אין כאן כלל ישראל אין מחללים עלי' את השבת ואף שאנו למדים מקרא דוחי בהם שאין הולכים בפקו"נ אחר הרוב מ"מ כיון שע"כ אנו מוכרחים לומר שאין זה כלל גמור דברוב כזה שהולכים אחריו בד"נ גם בפקו"נ הולכים אחריו מוקמינן הקרא רק ברוב כזה שאינו דומה בשום צד לרוב שהולכים אחריו בד"נ ומש"ה ברוב נכרים ופירשו כולם שבטלה לגמרי הקביעות ולפי דין התורה שאנו אומרים על כ"א שהוא מהרוב הוי המיעוט כמי שאיננו דומה לסנהדרין ולרובא דליתא קמן שהולכים אחריו גם בד"נ אין מחללים עליו את השבת.

ואין להקשות על הכלל הזה שהנחנו דברוב שהולכים אחריו בד"נ גם בפקו"נ הולכים אחריו משיטת הפוסקים שאין הולכים אחר רוב דעות של בקיאים לענין פקו"נ ואפי' מאה כנגד שנים ובד"נ הרי הולכים אחר רוב דעות של סנהדרין דהרי באמת כבר עמד ע"ז הרמב"ן בס' תוה"א שער הסכנה והביא רא' לשיטת הפוסקים שהם הבה"ג והשאלתות רש"י והרמב"ם שבאומדן הבקיאים לענין פקו"נ הולכים אחר רוב דעות מהא דבסנהדרין הולכים אחר רוב דעות אף לענין אומדן המכה אם יש בה כדי להמית וא"כ אדרבה מדבריו יש רא' למה שכתבתי דסברא פשוטה היא דבמקום שהולכים בד"נ אחר הרוב גם בפקו"נ הולכים אחר הרוב ואף דהרמב"ן מסיק שם להלכה שאין הולכים אחר רוב דעות באומדן הבקיאים משום דאין לסתור מסברא דבר המפורש בתלמוד הרי הוכרח לחלק בין סנהדרין משום דכולהו דייני הוו אבל הכא (באומדן הבקיאים) כיון דאיכא תרי דאמרי צריך ואינך צריך לאומדנא כלל כמאן דליתגוהו דמי וכו' ועי' בהעמק שאלה סי' ל"ח מה שכ'.

בביאור דבריו עכ"פ אנו רואים דפשיטא לי' להרמב"ן דבמקום שהולכים אחר הרוב בד"נ גם בפקו"נ הולכים אחר הרוב.

והנך רואה דאע"ג שנחלקו הפוסקים אם הולכים אחר רוב דעות של בקיאים בפקו"נ ואנו פוסקים לקולא משום דספק נפשות להקל היינו רק אם יש שנים שאומרים צריך אף אם יש מאה שאומרים אינו צריך אבל אם יש רק אחד שאומר צריך ושנים אומרים א"צ לכ"ע אין דבריו של אחד במקום שנים כמבואר ביומא (שם) ובש"ע או"ח סי' תרי"ח אע"ג דלפי הסברא הפשוטה הי' לנו לחוש יותר לדעת א' כנגד שנים מלדעת שנים כנגד מאה וע"כ צ"ל כמש"ל דדין רוב בפקו"נ אינו תלוי בסברא בעלמא שנאמר שכל היכא דאיכא חשש מועט מחללים את השבת עליו רק הוא קשור בדין התורה בכל מקום וכיון דבכל התורה כולה ואף בד"נ אין דבריו של אחד במקום שנים בין בדיינים ובין בעדים גם בפקו"נ הדין כן רק בשנים כנגד מאה כיון דבעדים אנו אומרים תרי כמאה ואומד הבקיאים דומה במקצת לדיינים שאומדים לפי שקול הדעת שלהם ובמקצת דומה לעדים כיון ששיקול הדעת שלהם אינו תלוי בדין רק בראיית המציאות לפי מה שרואים את מצב החולה ולכן משום חומרא דנפשות נתנו עלי' דין עדים שאומרים בהם תרי כמאה.

ואחרי שהנחנו ליסוד מוסד דבמקום שהולכים בד"נ אחר הרוב גם בפקו"נ הולכים אחר הרוב והבאנו ראי' לזה מהרמב"ם והרמב"ן כנ"ל א"כ ברובא דליתא קמן שהולכים אחריו בד"נ כמו שנתבאר למעלה גם בפקו"נ יש לנו ללכת אחר הרוב.

הן אמת דלפמ"ש הש"ש (ש"ד פ"ח) בישוב קושיות התוס' בב"ק (כ"ז) ובסנהדרין (ג') שהק' על מה דאמרינן שאין הולכים בממון אחר הרוב דהרי ד"נ חמור מממון כדאמרינן שם לענין רוב דיינים ובד"נ הולכים אחר הרוב אף ברובא דליתא קמן ותו' בש"ש עפ"י דברי הרמב"ם בפט"ז מה' סנהדרין דאין צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד הוחזק ואחרי שהוחזק האיסור בעד אחד לוקים עלי' אם יש עדים על מעשה האיסור וה"ה ברוב אף שאין דנים ד"נ ע"פ הרוב כמו בממון מ"מ אם הוקבע האיסור ע"י הרוב ממילא דנים אח"כ מלקות ומיתה על מעשה האיסור ומש"ה בסוגיא דסנהדרין (ס"ט) שהאיסור הוקבע קודם ע"י הרוב דנים אח"כ גם ד"נ אבל ברוב שלא הוקבע קודם המעשה אין הולכים אחריו לא בדיני ממונות ולא בד"נ א"כ אין לנו ראי' שהולכים אחר הרוב בפקו"נ ברובא דליתא קמן אבל דברי הש"ש קשים להולמם בסוגית הש"ס (שם) דבשלמא הדין של הבריייתא שמביא שם בש"ס לענין קטנה בת ג' שנים שנתקדשה ע"י אביה שהבא עלי' חייב משום א"א ולא חיישינן שמא איילונית היא שפיר דומה לדינו של הרמב"ם דכיון שמקודם הוקבע עפ"י הרוב שהיא א"א

ואסור לבוא עלי' ממילא דנים אח"כ ע"ז למיתה אבל בהא דעדים שא' אומר בב' בחודש וא' אומר בג' בחודש שעדותן קיימת משום דרובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא הלא שם הרוב לא הוקבע קודם לשום דבר ומ"ש הש"ש שם בשם הס' גט פשוט דעדים הוא דמפקי את הממון כמו בדיינים ובס' גט פשוט שם הסביר דכמו שבדיינים אינו יכול הנדון לומר קים לי כהמיעוט משום דהמיעוט כמאן דליתא ה"ג בעדים אינו יכול לומר קים לי שהם מהמיעוט עיי"ש זה לא מסתבר כלל כמ"ש בקונטרס הספיקות לאחי הגאון בעל קצוה"ח עיי"ש ועי' בס' חלקת יואב חחו"מ סי' ט"ו שדחה דברי הש"ש מהא דעדים.

אך בהא דעדים עדיין יש מקום לחוץ ולומר דשם המיעוט אינו מכחיש את עצם מעשה החיוב דאפי' אם לא כווננו עדותם אפשר שמעשה החיוב נעשה רק לבי"ד א"א לדון כי אם עפ"י עדות מכוונת וכל מה שאנו דנים אם העדים הם מהרוב או מהמיעוט אין אנו דנים על עצם מעשה החיוב רק אם העדות היא מכוונת ובפרט דמאחר שהעדים כווננו את יום השבוע הר"ז מוכיח שהי' לא' טעות בקביעות החודש רק דא"א לקבל עדותם מטעם שאינו חוזר ומגיד כמ"ש התוס' בסנהדרין (מ"א) ועפ"י הרוב אנו קובעים שאינו בכלל חוזר ומגיד ושעדותם מכוונת וממילא דנים עפ"י עדותם אבל היכא שהמיעוט מכחיש את עצם מעשה החיוב כגון בהא דקטנה שנתקדשה דלפי המיעוט אינה בכלל א"א או בחשש שמא ההרוג הי' טרפה דלפי המיעוט אין כאן מעשה חיוב בזה אנו צריכים לסברא הנ"ל שהוקבע קודם האיסור. אבל מהא דבן סורר ומורה דקאמר שם הש"ס דעד ג' חדשים משהביא ב' שערות נעשה בן סורר ומורה כ"ז שאינו ראוי להיות אב משום שהולכים אחר רוב נשים שיוולדות לט' בזה בודאי קשה דהרי שם לפי המיעוט לא הי' כאן מעשה של חיוב דהתורה לא חייבה אותו רק כ"ז שאינו ראוי להיות אב ומה שייך שם לומר שהוקבע קודם האיסור וכל מה שאנו דנים אם ראוי להיות אב או לא הוא רק לענין החיוב לדון בדין בן סורר ומורה ומה בכך שהרוב בא קודם כיון שהנ"מ הוא רק לענין החיוב ועי' בס' ברוך טעם בתש' להר"מ מלבוש שהביא כעין סברת הש"ש בשם הפנ"י בקו"א למס' כתובות, וכ' שהיא מופרכת מסוגית הש"ס הנ"ל ובזה ישב קושית המפרשים על שלא מביא שם הש"ס ראי' שהולכים אחר הרוב בד"נ ממכת אביו ומרוצח כדאמר' בחולין (י"א) משום דשם אפשר דה"ט שהוחזק האיסור עפ"י הרוב משא"כ בהא דבן סורר ומורה ל"ש כלל לומר סברא הנ"ל כיון שהנ"מ הוא רק לענין החיוב ומש"ה הביא מהא דעדים ומה שהביא שם מקטנה שנתקדשה ביאר עפ"י דברי רש"י שם עיי"ש.

וכיון שכן אנו צריכים למ"ש התוס' בישוב קושיתם הנ"ל או כמ"ש בב"ק (שם) דרק לענין רוב דיינים למדים בק"ו ד"מ מד"ג משום דהמיעוט כמאן דליתא אבל ברוב שהמיעוט ישנו בעולם בד"מ מוקמינן המיעוט להדי חזקת ממון משא"כ

בד"נ או כמ"ש בסנהדרין דגם בד"מ הא דאין הולכים אחר הרוב הוא רק ברוב דלרדיא זבין שאינגו רוב מעליא.

ובש"ש שם ביאר את דבריהם משום דאינגו רוב בטבע רק תלוי ברצון ומנהג של בנ"א ואולם כל הסוגיא דב"ב (צ"ב) מוכחת להדיא דשמואל דאמר שאין הולכים בממון אחר הרוב מיירי אפי' ברוב בטבע כמ"ש הש"ש בעצמו שם וע"כ כוונת התוס' משום דאינגו רוב גדול והמיעוט הוי מיעוט המצוי וכן מוכח להדיא בשמ"ק בב"ב שם ממה שכ' שם בשם גליון תוס' עיי"ש.

ויוצא לפ"ז דברוב גדול שהמיעוט לא שכיח גם בד"נ הולכים אחר הרוב וא"כ גם בפקו"נ הדין כן.

ואין לסתור את דברינו הנ"ל מהא דאמרינן דגם בס"ס של פקו"נ מחללים את השבת כדמוכח ביומא (פ"ד) וכמבואר בש"ע או"ח סי' שכ"ט וא"כ ה"ה ברוב דז"א דהא לענין ספק טומאה ברה"י אמרינן דכל שאתה יכול לרבות ספיקות וספיקי ספיקות טמא כמבואר בפ"ו דטהרות וברוב טהור כדמוכח להדיא בכתובות (ט"ו) ועי' ברש"ש שם וכבר האריך הפנ"י בקו"א למס' כתובות לסתור את דעת האומרים דס"ס עדיף מרוב והביא ראי' מהא דס"ט ברה"י ומה שכ' התוס' בכתובות (ט') דבס"ס מוציאים ממון או משום דשם הוי גם ברי ושמא כמ"ש הפנ"י שם או כמ"ש הש"ש (ש"א פכ"ד) משום דשם מיירי בכתובה ובכתובה מוציאים ממון עפ"י רוב עיי"ש.

ואין להביא ראי' דאין הולכים אחר הרוב בפקו"נ גם ברובא דליתא קמן ממ"ש התוס' בנדה (מ"ד) דמחללים שבת על הגוסס אע"ג דרוב גוססין למיתה משום דאין הולכים בפקו"נ אחר הרוב דשם שאני משום שיש לו חזקת חיים דהיא חזקה אלימתא דמה"ט אין מעידים על הגוסס להתיר את אשתו ויש הרבה פוסקים שאף אם נשאת תצא עי' באהע"ז (סי' י"ז) ובב"ש סל"א ובדגמ"ר ובפ"ת שם.

ובזה יובן בפשיטות שיטת הפוסקים דנולד ספק בן ז' ספק בן ח' אין מחללים עלי' את השבת וכן פסק המחבר באו"ח (סי' ש"ל) וקשה דמ"ש ספק זה מכל ספק פקו"נ וכבר עמדו בזה האחרונים ולפמ"ש ניחא דכיון שלא גמרו שערו וצפורניו קרוב לודאי שהוא בן ח' כמ"ש הב"י באו"ח סי' של"א וביו"ד סי' רס"ו ובכה"ג אין מחללים את השבת כיון שלזה אין חזקת חיים והפמ"ג באו"ח סי' שכ"ח כ' הטעם משום דרוב אין יולדות לז' וזה תמוה דכי היכי דרוב אין יולדות לז' ה"נ רוב אין מפילות.

גם אין להביא ראי' ממ"ש הה"מ בפ"ב מה"ש בדין דיולדת שאם היתה צריכה לשמן שמביאים לה וכל שאפשר לשנות משנים שהרמב"ן הוציא מכאן שבכל חולה שיש בו סכנה אם אפשר לשנות משנים והה"מ דחה דביולדת שאני מפני שכאב היולדת וחבלי' הם כדבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה

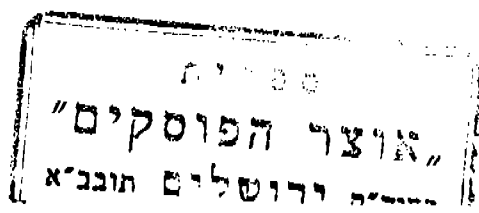
הרי דאף שלא שכיח כלל שתמות מחמת לידה מחללים עלי' את השבת אם אי אפשר ע"י שינוי דשם שאני משום שהחכמה או היולדת בעצמה אומרת שצריכה לשמן והיינו שיש חשש סכנה בזה וע"כ צ"ל כן לשיטת הפוסקים דאף בחולה שיש בו סכנה אין מחללים את השבת רק על דבר שבמניעתו יש חשש סכנה כמו שיבואר להלן.

אך לכאורה יש להביא ראי' דדוחים איסור תורה מפני חשש פקו"ג אף ברובא דליתא קמן ממה דאמרינן בחולין (י"א) על הראי' שמביא שם הרש"ס שהולכים אחר הרוב מרוצח שהורגים אותו ואין חוששין שמא טרפה הי' ההרוג וכ"ת דבדיקנן לי' הא קא מינוול וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי גינוול' וכו' ופירש"י שם וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי רוצח דלא לימות וכתיב ושפטו העדה והצילו העדה וזה תמוה דהא אדרבה לפי הדחי' שאין הולכים אחר הרוב אם לא נבדוק את ההרוג לא ימות הרוצח ומה הצלה יש כאן ופי' שם הרש"ס דכוונת הרש"ס היא לדחות דאין ראי' שהולכים אחר הרוב דהא אפי' למאי דקיי"ל שהולכים אחר הרוב ג"כ בודקים את ההרוג שמא טרפה הי' משום ושפטו העדה והצילו העדה א"כ י"ל שאין הולכים אחר הרוב רק בודקים את ההרוג כדי לקיים מצוות ובערת הרע מקרבך וכ' שם שראה בנוב"י באיזה מקום הפירוש הזה.

ואמנם דברי הנוב"י הם בחיוד מה"ת סי' ר"י אך דבריו שם אינם מבוארים היטב ואם נאמר כפי' הרש"ס יוצא דבאמת אף למאי דקיי"ל שהולכים אחר הרוב ואף בפ"ג מ"מ במקום שאפשר לברר מבררים אף דמוכרחים לדחות איסור גינוול המת שהוא איסור תורה כדמוכח שם בש"ס.

אך באמת הפי' הזה של הרש"ס אינו מתיישב כלל שחוץ מזה שלא מצינו בשום מקום שצריכים לבדוק את הנרצח כמ"ש הרש"ס בעצמו ומה שכ' שם דאחרי דאמרינן דחיישינן שמא במקום סייף נקב הוא וכיון דא"א לבדוק אח"ז שוב לא בדקינן אחרי כל הטרפות לא מסתבר כלל דאם א"א לבדוק אחרי א' מח"י טרפות לא נבדוק לגמרי כיוון דאנו מצווים לחפש אחרי זכות ולהציל כל כמה שאפשר אנו מחויבים לעשות את זה ובעצמו כ' שם שזה דוחק אבל חוץ מזה לשון הרש"ס אינו סובל כלל את הפי' הזה.

והנ"ל בביאור סוגית הרש"ס דבאמת הרי מסיק שם הרש"ס דא"א ללמוד מכל הני ילפותות שמביא שם משום דהיכא דאי אפשר שאני ובודאי גם אלה שלמדו ממכה אביו ורוצח ואינך ידעו לחלק בין אפשר ללא אפשר רק סברתם היתה כיון שיש הרבה דינים בתורה שמוכרחים לסמוך על הרוב ממילא אומרים כן בכל התורה כולה ובכה"ג דנים אפשר משאי אפשר וע"ז קאמר הרש"ס וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי גינוול' דבאמת בכל התורה כולה אין הולכים אחר הרוב וגם כאן למעשה אין סומכים על הרוב רק בודקים את הנרצח וזה דמותר לגוולו



משום דאפי' אם תאמר דבכל מקום אין הולכים אחר הרוב מ"מ ברוצח נהי' מוכרחים לסמוך על הרוב דאל"כ אף פעם לא נוכל להרוג את הרוצח וכיון דבין כך ובין כך מוכרחים להרוג את הרוצח א"כ מותר לבדוק את ההרוג משום ושפטו העדה. והצילו העדה כג"ל נכון בישוב סוגית הש"ס ואפשר שלזה נתכוון הנוב"י אלא שקיצר בדבריו וכ"ז רק לפי הדחי' דבכל התורה אין הולכים אחר הרוב רק משום דממילא מוכרחים להרוג את הרוצח מותר לנוול את המת משום שחוששים למיעוט אבל למאי דמסקינן דבכל התורה סומכים על הרוב באמת אסור לבדוק ולנוול את ההרוג משום חשש מיעוט דטרפות.

אמנם מ"ש הג"מ שהובא בב"י או"ח סי' תרי"ח וכ"כ בהגהות מרדכי פ"ז דשבת סי' תס"ד בשם ר"ת שנחלק על הר"י ב"ש שהורה שאם החולה אינו אומר שיסתכן למות אם לא יאכל אין מאכילים אותו ובאמצע דבריו כתב שם: ואפי' דאבון אחד מאבריו אני קורא בו סכנה ומחללים עליו את השבת כדאמר גבי מכה של חלל אע"פ שרובם אינם מתים בכך וכן עובדות המריחות אנו רואים שאינן מתות והתירו להאכילן אלא כל חסרון הגוף והסרון אבר ועובר סכנה הוא עכ"ל מוכח מדבריו דאע"ג דעפ"י רוב אין בו סכנה מחללים עלי' את השבת אך שם בודאי הוי מיעוט המצוי דומיא דמ"ש לפ"ז: ואע"פ שרוב חולים לחיים הקילו בפקוחם מספק ובלא"ה הדברים שם סתומים וקשה לעמוד על כוונתו שאם כמו שנראה לפום ריהטא דר"ת ס"ל דעל סכנת אבר לבד מחללים את השבת וכן נראה שהבין הראב"י שהובא שם בסה"ד א"כ מה זה שהביא רא"י ממכה של חלל דשם כיוון שעכ"פ מיעוטם מתים מחללים את השבת מפני סכ"נ לא מפני סכנת אבר ואם נאמר כן ע"כ צ"ל דראיתו היא כיון דרובם אינם מתים א"כ מטעם סכ"נ לא הי' מתירים לחלל את השבת רק מטעם שיש כאן בודאי סכנת אבר אך בב"ח סי' שכ"ח כ' דכוונת ר"ת היא דע"י דאבון א' מאבריו יכול לבוא לידי סכ"נ וצ"ע בכ"ז.

סוף דבר לא מצאנו רא"י שאין הולכים אחר הרוב בפקו"נ ברובא דליתא קמן במיעוט שאינו מצוי ואדרבה יש להביא רא"י שכן הולכים אחר הרוב בפקו"נ ברוב כזה מהא דאמר' במשנה בברכות (ל') לענין הפסק בתפלה שאפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק ופי' שם הרמב"ם והרע"ב משום דברוב פעמים אינו נושך ובודאי א"א לומר דהפסק בתפלה וכו' חמור מחלול שבת.

ואין לומר דמיירי במקום שנחש אינו ממית אפי' אם נושך דהרי בשבת (קכ"א) אמרינן דכל המזיקין נהרגין בשבת ברצים אחריו אפי' לר"י דס"ל משאצ"ג חייב ומה דמחלקינן שם בברייתא בין החמשה השנויים שם ובין שאר המזיקין הוא רק באין רצים אחריו לפירש"י שם וכן פסק הרמב"ם בפ"א מה' שבת וע"כ דבכולם יש חשש סכנה בגשיכתם רק בחמשה השנויים שם שהם נושכים וממיתים

ודאי מש"ה אפי' אם אין רצים אחריו חוששין שמא יתכעס וירוצ' אחריו אבל בשאר המזיקים שאפי' אם נושכים ספק ממיתים כמ"ש הרמב"ם בפי' המשניות שם אין חוששין שמא יתכעס וירוצ' אחריו כיון שברוב הפעמים אינו נושך ובשביל חשש רחוק אין מחללים את השבת.

אך מזה לכד שאסור להרוג את שאר המזיקים באין רצים אחריו אין להביא ראי' שאין מחללים את השבת בגלל חשש רחוק ששם י"ל שהטעם הוא כיון שאינו רץ אחריו רק שאתה חושש שמא יתכעס וירוצ' א"כ מה מועיל שהורגים את זה הלא נשארים עוד הרבה שאינם נראים לנו וממילא הסכנה אינה מסתלקת כמו שאמר שם ר"ה למי שהרג זיבורא בשבת: שלימתינהו לכולהו עיי"ש אבל בהא דנחש כרוך על עקבו דלא יפסיק בתפלה א"א לומר כן דהא המזיק לפניו וע"כ צ"ל דמשום חשש רחוק אסור להפסיק בתפלה ומכש"כ בחלול שבת.

אך לכאורה יש להקשות ע"ז ממה שפסק הרמב"ם שם דאף שאר המזיקים אפי' אם אינם רצים אחריו אם דורסן לפי תומו בשעת הילוכו והורגן מותר ופי' שם הה"מ דכוונתו אפי' במתכוין להורגם דלא כרש"י בשבת (שם) וע"כ צ"ל שיש בזה משום פקו"ג כמ"ש הלח"מ שם דהא הרמב"ם ס"ל דמשאצ"ל ג' חייב עלי' וכיון דמותר לחלל שבת באיסור דאורייתא אף בשאר המזיקים אפי' באין רצים אחריו מכש"כ דמותר להפסיק בתפלה וא"כ למה אמרו שאפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסוק.

וע"כ צריך לחלק דבתפלה כיון שהוא רק זמן מועט עד שיגמור את התפלה הר"ז חשש רחוק שבזמן מועט כזה יתכעס וישוך ואחר התפלה יוכל להרוג אותו אבל בשבת נהי שעכשיו אינו רץ אחריו מ"מ אם לא יהרוג אותו עכשיו הרי בזמן מן הזמנים עלול הוא להתכעס ולסכן את מי שהוא ואין זה בגדר חשש רחוק.

וכ"ז לפ"מ שפי' הה"מ והלח"מ את דברי הרמב"ם אבל קשה לי טובא דהרי מוכח שם להדיא שאם אינו יכול להורגן דרך הילוכו אסור להורגן ואם כפי' הה"מ ולפ"מ שפי' הלח"מ את טעמו דיש בזה משום פקוח נפש למה אסור להורגן להדיא אם אינו יכול להורגן דרך הילוכו ובשלמא לפי' הרמב"ן והרשב"א שפי' ג"כ שמותר אפי' במתכוין לק"מ דהרי הם פי' הסוגיא אליבא דר"ש דמשאצ"ל ג' פטור א"כ י"ל דאין בזה משום פקו"ג כלל רק משום חשש היזק בעלמא התירו החכמים ומש"ה לא התירו רק אם מראה עצמו כאינו מתכוין אבל להרמב"ם דס"ל דמשאצ"ל ג' חייב וכיון דמותר לחלל שבת באיסור דאורייתא ע"כ דיש בזה משום פקו"ג וא"כ למה אסור להורגן כרגיל אם אינו יכול דרך הילוכו.

ובערוך השלחן פי' כוונת הרמב"ם באינו מתכוין להורגן דלא כהה"מ ואין הלשון מוכרח כדבריו ועוד דהו"ל להרמב"ם לפרש דדוקא באינו פס"ר מותר ועוד כיון דע"כ מיירי באינו פס"ר א"כ מה משמיענו כאן הרמב"ם הלא אפי' באין חשש

היזק לגמרי מותר דשא"מ ורש"י שפי' בגמ' דמיירי באינו מתכוין הלא פי' שם דמשמיענו דאפי' לר"י דס"ל דשא"מ אסור מ"מ כאן מותר משום חשש היזק משום דדשא"מ אסור לר"י רק מדרבנן אבל הרמב"ם הרי פסק דדשא"מ מותר.

ולכן נ"ל דאף לפי' הה"מ שמותר אפי' במתכוין להורגן אין הטעם משום פקו"נ רק כיון שהורגן דרך הילוכו הר"ז נקרא מלאכה כלאח"י וכעין שאמרו בכתובות (ס) צנור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו משום דהוי מתקן כלאח"י.

איך שנאמר עכ"פ יוצא לנו מתוך המשנה הנ"ל דבגלל חשש רחוק אין דנים בזה דין פקו"נ אף כשהדבר שיוכל להביא את הסכנה הוא לפנינו ועי' בשו"ת עין יצחק סי' פ' בתש' מבנו הגאון מוהר"צ שהביא ראי' ממשנה הנ"ל דאף בלהבא סמכינן על רוב אף שחזקה בלהבא לא אמרינן עיי"ש.

שו"ר בתש' בנין ציון סי' קל"ז שהביא ראי' ממשנה הנ"ל דכל שעכשיו אין סכנה רק שיש חשש לעתיד בכה"ג לא חיישינן למיעוטא ואין ע"ז דין פקו"נ ולפמש"ל י"ל דאין הטעם משום שעכשיו אין סכנה רק משום דהוי חשש רחוק כנ"ל.

ועכ"פ בגדון השאלה שלנו שלפי המצב של עכשיו אין בו שום סכנה רק שיש חשש לעתיד שיסתבך ויבוא לידי סכנה וזה קורה רק לפעמים רחוקות מאד בודאי שמעינן ממשנה הנ"ל דאין מחללים עלי' את השבת דהרי בהא דנחש ג"כ הדבר שיוכל להביא לידי סכנה כבר ישנו בעולם ואפ"ה אסור להפסיק בתפלה ואף שנראה מהפוסקים שלא ס"ל כרי"ז שהביא הב"י בשם יש מי שכתב שכל שעכשיו אין בו סכנה אף שיוכל אח"כ לבוא לידי סכנה אין מחללים את השבת באיסור דאורייתא מדלא הביאו את דבריו ועי' במג"א סי' שכ"ח סק"ה מ"מ זה דוקא במצוי שיבוא לידי סכנה אבל לא באינו מצוי כלל.

ובהיותי בזה מוכרחני להעלות לפני המעינים דבר תימה שיש לי במשנה דברכות הנ"ל דהרי בשבת (שם) מונה בברייתא חמשה מזיקים המסוכנים ביותר וביניהם נחש שבא"י ועקרב שבחדייב גמצא שבא"י הנחש מסוכן יותר מעקרב וזהי המשנה נשנית בא"י ושם אמרי' דנחש כרוך על עקבו לא יפסיק ואמרי' עלה בגמ' ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק ועוד דהרי הרמב"ם פסק דנחש שבא"י אף שאין רץ אחריו רק בהראותו בלבד מותר להרוג אותו בשבת אף שזה איסור דאורייתא להרמב"ם כנ"ל וא"כ למה לא יפסיק בתפלה והיא פליאה גדולה בעיני ולא ראיתי מי שהעיר בזה ומצוה ליישב.

ועכשיו נבוא לחלק השני של השאלה אם מחויבים למנוע בביה"ח מלאכות דאורייתא בשבת עד כמה שאפשר למשל האם מחויבים להכין לפני שבת מזרקים סטריילים ולא להרתיעם בשבת או תחבשות מתאימות ולא לחתוך אותם בשבת או בשבת עצמה לעשות הרבה מלאכות ע"י א"י במקרים שאין לחשוש לחוסר זריזות. גם הציון השגרתי של החום, הדופק, המשקל של תינוק, הוראות תרופות רגילות

וכו' האם יש להעדיף לעשות זאת ע"י פתקאות וסימנים שמכינים אותם מערב שבת ולא לכתוב בשבת?

הנה בענין אם לעשות ע"י נכרי מבואר בש"ס יומא שם דאין עושים דברים הללו ע"י נכרים ופי' בתוס' הטעם שמא יתעצל הנכרי ובר"ן פי' הטעם שמא כשרואים שעושים ע"י נכרי יסברו שאסור לחלל שבת ע"י ישראל במקום פקו"נ ויבוא לידי מכשול בעתיד כשלא יהא נכרי ולפ"ז אף במקום שהנכרי מזומן אסור לעשות ע"י נכרי אך בש"ג בשם ריא"ז שם כ' דהש"ס מיירי באין הנכרי לפנינו ועד שנחזור אחרי' יכול לבוא לידי סכנה ומש"ה אין עושים ע"י נכרי אבל אם הנכרי לפנינו אסור לעשות ע"י ישראל דכל כמה דאפשר לעשות בהיתר לא מחללינן ועפ"ז כ' הרמ"א באו"ח סי' שכ"ח ס"ד עמ"ש המחבר דאין עושים ע"י נכרי וי"א דאם אפשר לעשות ע"י שינוי בלי דיחוי ואיחור כלל עושים ע"י שינוי ואם אפשר ע"י נכרי בלי איחור כלל עושים ע"י נכרי. והט"ז השיג שם על הרמ"א וכו' דאף שהנכרי לפנינו ואין לחוש שיתעצל מ"מ אסור לעשות ע"י נכרי משום חשש מכשול לעתיד כטעמו של הר"ן.

עכ"פ אנו רואים דדין זה אם מותרים ומחויבים לעשות ע"י נכרי אינו תלוי במחלוקת הראשונים אם שבת הותרה במקום פקו"נ או דחוי' דאם אינו לפנינו לכ"ע אסור לחזור אחר נכרי כמבואר להדיא בש"ס ואם הוא לפנינו הרי אפי' אם נאמר שבת הותרה מ"מ אם לא הי' כאן שום חשש או שמא יתעצל או משום חשש מכשול לעתיד הי' מחויבים לעשות ע"י נכרי דהרי אפי' למ"ד דטומאה הותרה בצבור מ"מ אם יש טמאים וטהורים בההוא בית אב עובדים טהורים כסתמא דהש"ס ביומא (ו') והפוסקים מדמים דין של פקו"נ בשבת לטומאה בצבור ואף דלאיכא דאמרי שם אפי' אם יש טהורים בההוא בית אב עובדים טמאים והפוסקים מחולקים בכ"מ שיש ב' לשונות בש"ס כאיזה לשון עיקר מ"מ באיסור תורה בודאי הי' לנו להחמיר כלשון ראשון.

אך לכאורה לפ"מ שמהר"ם המובא ברא"ש שם מדמה פקו"נ בשבת לדין אוכל נפש ביו"ט א"כ אפי' אם הנכרי לפנינו ג"כ א"צ לעשות ע"י נכרי אפי' אם לא הי' כאן שום חשש אבל באמת א"א לומר דמהר"ם מדמה לגמרי פקו"נ לדין או"ג ביו"ט דהרי באו"ג ביו"ט אפי' אם אין צריך כלל להאוכל כגון שיש לו מוכן או שכבר אכל מ"מ מותר לו לשחוט ולבשל אם רק אוכל ממנו כזית אפי' למ"ד דלית לי' הזאיל במלאכת יו"ט כמבואר בפסחים (מ"ו) דהתירו לו לשחוט אף שא"צ לו דמשום הפסד ממונו גמר בלבו לאנס עצמו ולאכול כזית ובפקו"נ בשבת בודאי שיש בכה"ג איסור תורה ועיקר כוונתו של מהר"ם ג"ל במה שמדמה לה לאו"ג ביו"ט שכמו שבאו"ג שהתירה התורה אין ע"ז שם איסור כלל ה"נ בפקו"נ בשבת במקום שהתירה התורה אין ע"ז שם איסור כלל משא"כ מאכל

של איסור אף שהתירה התורה במקום פקו"נ מ"מ יש שם איסור על המאכל אבל אה"נ שנוכל לומר שהתורה לא התירה לחלל שבת במקום פקוח נפש רק במקום שא"א לעשות בהיתר אך אם יש לפנינו שני איסורים או לעבור על איסור שבת או לאכול דבר איסור אז יותר טוב לעבור על איסור שבת כיון דאין ע"ז שם איסור כלל במקום שהתירה התורה אבל נבלה אף שהתירה התורה במקום פקו"נ מ"מ שם איסור רובץ על המאכל כמו שכ' שם בסוף והיינו דמביא שם רא"י ממאכילין הקל הקל ולפ"ז אין לנו רא"י ממחר"ם דמותר לחלל שבת ע"י ישראל אם אפשר ע"י נכרי במקום שאין שם שום חשש.

ואם אנו תופסים כטעמו של הר"ן משום חשש מכשול לעתיד אפי' למ"ד דשבת דחוי' אצל סכ"נ אין עושים ע"י נכרי אפי' במקום שאין לחוש לחוסר זריזות דהרי הר"ן סובר דשבת דחוי' היא לענין פקו"נ כמבואר בדבריו בפ"ב דביצה וכאן הוא מפרש דמטעם חשש מכשול לעתיד אין לעשות ע"י נכרי.

ובט"ז מסיק שם דאפי' מי שרוצה להחמיר לעשות ע"י נכרי מחויב הוא לגלות לרבים שיש היתר לעשות בעצמו אלא שהנכרי הוא מזומן כאן.

וא"כ בנדון השאלה אם להזמין מע"ש נכרים במיוחד לעשות את המלאכות בשביל חולים מסוכנים בודאי שאין לעשות כן.

אך לענין אם מחויבים לעשות לפני השבת כל אותן המלאכות שאפשר להכין אותן לפני השבת במקום שידוע שיש חולים מסוכנים שיצטרכו לחלל שבת בשבילם בזה נראה דיש חיוב מן הדין לעשות כל המלאכות שאפשר לעשותן לפני השבת.

ואף שדין זה לא הובא בפוסקים רק בבאה"ט או"ח סי' ש"ל הביא בשם ספר חסידים דיולדת כשתגיע לחודש התשיעי תזמין הכל מער"ש כדי שלא יצטרכו לחלל שבת ונראה לכאורה דרק מדת חסידות שנו כאן אבל אין בזה חיוב מן הדין וגם יש לכאורה להביא רא"י דאין בזה חיוב מהא דפסקינן באו"ח סי' רמ"ח דהיוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת מפני הסכנה ג' ימים לפני השבת אסורים לצאת ובג' ימים הראשונים מותר ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פק"נ מותר ואין כאן חלול ולדבר מצוה אפי' בג' ימים האחרונים מותר וזה עפ"י שיטת הרז"ה לדעת הריב"ש והא דאסור בג' ימים האחרונים לדבר הרשות ע"כ זה רק מדרבנן מפני שנראה כמתנה לחלל את השבת כמ"ש המפרשים וא"כ זה שייך רק שם מפני שמכניס א"ע בידים למצב של סכנה שיצטרך לחלל את השבת אבל בנ"ד שהסכנה באה מאיל"י י"ל דאינו מחויב לעשות לפני השבת המלאכות שיצטרך לעשותן בשבת כיון שבשעה שיעשה אותן אין בזה חלול כנ"ל ואף הריב"ל והרדב"ז שאוסרים בדין של המחבר אם

יצטרך לחלל שבת בודאי כמ"ש המג"א שם י"ל לכאורה דמודו בזה כיון שאינו עושה שום מעשה.

אבל אחר העיון נראה דאדרבה בג"ד לכ"ע מחויבים לעשות את המלאכות שאפשר לעשותן לפני השבת ואפשר שאף חיוב מן התורה יש בזה דהרי רוב הפוסקים סוברים דשבת דחוי' היא אצל פקו"נ וכיון דרק מתורת דחי' קאטינן עלה א"כ כל היכא שאפשר לעשות בהיתר מחויבים לעשות בהיתר ואף דמסתימת המחבר מוכח דאין מחויבים לעשות ע"י שינוי ע"כ היינו משום דחוששים שמא המלאכה לא תיעשה כתקנה ע"י שינוי או שיתאחר עי"ז אבל בג"ד שאפשר לעשות את המלאכות בהיתר גמור לפני השבת בודאי שמחויב לעשות כן ואין זה דומה לדינו של הר"ז הנ"ל דשם אמרינן דהתורה לא חייבה את האדם למנוע א"ע מעשות דרכיו וממצוא חפציו בימות החול כדי שלא יבוא לידי חלול שבת כיון שאז השבת יהי' נדחה מפני פקו"נ אבל כאן שאותה המלאכה בעצמה שיצטרך לעשותה בשבת אפשר לעשותה לפני השבת בודאי שמחויב להקדים ולעשותה לפני השבת ומה לי שיכול לעשות אותה בהיתר בשבת או שיכול לעשות אותה לפני השבת ואף שכתב הרשב"א בשם הרמב"ן בשבת (כ"ה) לענין עשה דוחה ל"ת דמה שאפשר לקיים למחר בלא דחיית ל"ת לא מקרי אפשר לקיים שניהם כיון שעכשיו אין יכול לעשות בהיתר היינו משום דשיהוי מצוה לא משהינן אבל אם יכול להקדים ולעשות בהיתר בודאי שמחויב להקדים ולשיטת התוס' בעירובין (ק) בכה"ג שהיה יכול להקדים ולקיים את העשה בהיתר אינו דוחה אח"כ את הל"ת כיון שבא ע"י פשיעה ואף דלענין פקו"נ בשבת בודאי דוחה אף שבא ע"י פשיעה מטעם וחי בהם אבל עכ"פ לכתחלה מחויבים להקדים ולעשות את המלאכה בהיתר.

וראי' לזה דהרי מבואר בש"ע או"ח שם דכל שמכירים באותו חולי שממתין וא"צ חילול אסור לחלל אע"פ שהיא מכה של חלל הרי דאע"פ שהיא מחלה של סכנה ואחר השבת יהי' מוכרחים לעשות לו הרפואה ובודאי אם יעשו לו הרפואה קודם יתרפא קודם מ"מ כיון שאין סכנה בהמתנה אסור לחלל אע"פ שלענין עשה דוחה ל"ת אמרינן שהעשה דוחה ולא ממתינים עד למחר כנ"ל א"כ מכש"כ אם יכול להקדים ולעשות את המלאכה לפני השבת שלא יצטרך לחלול שמחויב לעשות כן.

ולא עוד אלא אפי' להסוברים דשבת הותרה אצל פקו"נ יש לדון בזה דהרי עבודה בשבת אמרי' ביומא (מ"ו) דהותרה ומטעם זה הוכיח בתשב"ץ ח"ג (סי' ל"ז) דשבת הותרה אצל חולי דמטעם וחי בהם בודאי שאין ללמוד דהותרה כמו בשאר איסורים דלכ"ע רק דחוי' כדמוכח להדיא ביומא שם בהא דמאכילין הקל הקל וכמבואר בפוסקים רק לענין שבת י"ל דהותרה משום דדמי לעבודה בשבת והרי גם בעבודה בשבת קי"ל דכל מלאכה שאפשר לעשותה לפני השבת אינה

דוחה את השבת ואין לומר דזה רק במכשירין אבל לא בעבודה עצמה דהרי במנחות (ע"ב) אמרינן שקצירת העומר אינה דוחה שבת למ"ד נקצר ביום כשר משום שאפשר לעשותה לפני השבת אף שקצירת העומר הוא גוף המצוה ולא מכשירי מצוה כיון דבעינן קצירה לשמה ונחשבת בכלל עבודה ושם (ס"ב) מדמה קצירת העומר לקרבן פסח.

אך י"ל דאין ראי' משם דאף במקום ששבת הותרה מ"מ כל שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת משום דשם היינו טעמא דכיון שאפשר לעשות את המצוה קודם הוי כאין זמן קבוע למצוה והתורה התירה עבודה בשבת רק אם יש לה זמן קבוע וע"כ צ"ל כן דאין הטעם משום דאפשר לקיים את המצוה בלי דחיית שבת דהרי עכ"פ לכתחילה המצוה מן התורה היא לקצור את העומר בזמנו בליל ט"ז בניסן ושם (ס"ד) אמרינן לענין קרבן תמיד שאם שחט ונמצאת כחושה ואח"כ שחט שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחילה הרי דאף שכבר שחט ובדיעבד יוצא גם בכחושה רק כיון דמצוה מן המובחר הוא להביא שמינה מותר לכתחילה לשחוט אף שאפשר לצאת ידי חובה בכחושה השחוטה כבר א"כ מכ"ש כאן שלא קצר מער"ש בודאי שא"א לומר שמטעם זה אינו דוחה שבת כיון שלא קצר מער"ש דהרי מצוה מן המובחר הוא לקצור בזמנו וע"כ צ"ל כמ"ש התוס' שם כיון דבדיעבד כשר לפני הזמן אין זה דומה לתמיד שיש לו זמן קבוע.

אבל עכ"פ אין לנו גם ראי' מעבודה שבכה"ג שיכול להקדים מער"ש דוחה את השבת.

ואף להרמב"ם שפסק דנקצר ביום כשר ודוחה את השבת דלא כסוגיין שם (ע"ב) אין ראי' משום שהרמב"ם ס"ל דמטעם שחביבה מצוה בשעתה לבד דוחה את השבת כמו שהש"ס רצה באמת לומר כן ובהכי פליגי רבי ור"א בר"ש דר"א בר"ש ס"ל דמטעם זה בלבד אינו דוחה את השבת בהקטרת אימורים רק בצירוף הטעם שכבר דחתה שחיטה את השבת ורבי ס"ל דמטעם חביבה מצוה בשעתה לבד דוחה את השבת והרמב"ם פסק כרבי ובאמת בפ"ד מה' מעה"ק כ' הרמב"ם הטעם שהקטרת אימורים דוחה את השבת משום דחביבה מצוה בשעתה ולא הביא כלל הטעם שכבר דחתה שחיטה את השבת ואף דהש"ס כאן לא רצה לאוקמי פלוגתא דרבי ור"א בר"ש בהכי ודחק להעמיד סתמא דמתני' דדוחה את השבת דלא כרבי ה' לו להרמב"ם הכרח ממקום אחר שזה רק לדחי' בעלמא וכבר האריכו בזה האחרונים לתרץ את דברי הרמב"ם ואכמ"ל.

איברא דיש לכאורה להביא ראי' דבעבודה אפי' אם הי' יכול להקדים מער"ש דוחה את השבת מהא דאמרי' ביומא (מ"ו) באברים שניתותרו מער"ש דפליגי בה רבה ור"ח דלר"ח דוחה את השבת ואינו דוחה את הטומאה משום דשבת

הותרה בצבור וטומאה דחוי' ואפי' רבה דפליג שם על ר"ח וס"ל דדוחה את הטומאה ואינו דוחה את השבת היינו רק משום סופו כתחלתו דתחלתו לאו בר מידחא הוא כיון שבא מתמיד של ער"ש כמבואר שם בש"ס אבל לא משום שהי' יכול להקטיר מער"ש.

אבל הרי כבר כתבו שם התוס' דע"כ מיירי שם במשלה בהם האור מער"ש משום דנעשו כבר לחמו של מזבח אבל בלא משלה בהם האור אין מקטירים אותם לגמרי כדילפינן מעולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת א"כ אין שום ראי' משם. עכ"פ כיון דרוב הפוסקים ס"ל דשבת דחוי' היא אצל פקו"נ א"כ גראה ברור שכל שיכול להקדים ולעשות את המלאכות לפני השבת שמחויב להקדים.

ואין לומר דכיון שיש מלאכות שא"א לעשותן לפני השבת וכיון שממילא יצטרך לחלל את השבת בשביל החולים האלה וניתן כבר לדחות את השבת בשבילם אז גם המלאכות שאפשר לעשותן לפני השבת אינו מחויב לעשותן לפני השבת כמו דאמרי' לענין הקטרת חלבים ואברים דאע"ג שאפשר להקטירם לאחר השבת מ"מ כיון שכבר דחתה את השבת בשחיטה דוחה גם בהקטרה דזה אינו דמטעם זה בלבד שכבר דחתה את השבת לא היינו מתירים לחלל את השבת רק בצירוף הטעם שחביבה מצוה בשעתה כמבואר שם ברש"י בסוגי' הנ"ל.

אבל בנ"ד שאין שום טעם שצריכים לעשות את המלאכות האלה בשבת בודאי שמחויב להקדים לעשותן כדי שלא יצטרך לחלל את השבת בהן.

אמנם במלאכות שא"א לעשותן לפני השבת אבל גם בשבת עצמו אין הכרח לעשותן אם הוא חולה שיש בו סכנה ומוכרחים לחלל שבת בשבילו רק יש מלאכות שאפשר להמתין בעשייתן עד אחרי השבת אבל אם לא נעשה אותן גם אחרי השבת יכול לבוא לידי סכנה בזה יש מקום להתיר לעשות את המלאכות האלה בשבת דכיון שכבר ניתן השבת לדחות אצל אותן המלאכות שמוכרחים למהר לעשותן בשבת ניתן גם לדחות אצל אותן המלאכות שאין סכנה להמתין כיון שעכ"פ יש בהן צורך להוציא את החולה מידי סכנה וככל שממהרים לעשות את כל הרפואות מתרפא קודם והר"ז דומה להא דהקטרת חלבים ואברים שדוחה את השבת בצירוף שני הטעמים שחביבה מצוה בשעתה וגם שכבר דחתה את השבת.

ואין לומר דרק בעבודה בשבת דהותרה מהני הטעם שכבר דחתה את השבת אבל לא בפקו"נ שהיא דחוי' לרוב הפוסקים דהרי בזבחים (ל"ב) לרבא דפליג על אביי הואיל ואידחי אידחי אמרינן הואיל ואישתרי לא אמרינן ומה"ט כ' בשו"ת חת"ס חא"ח סי' פ"ה דלמאי דקיי"ל כרבא צ"ל דשבת דחוי' במקדש ולכך מהני הטעם שכבר דחתה את השבת לענין עבודה ועי' בתשו' עין יצחק סי' ט"ו שהאריך להוכיח מכמה מקומות דעבודה בשבת היא דחוי' והא דאמרי' ביומא (מ"ו) דעבודה

בשבת הותרה או דאינה הלכה או דכוונת הש"ס היא דלגבי טומאה דצריכה ריצוי ציץ נקרא שבת הותרה.

ולפמ"ש יבוא על נכון לשון המחבר באו"ח שם ס"ד שהוא לשון הרמב"ן בס' תוה"א שכתב כל שממתין וא"צ לחלול אסור לחלל את השבת דהו"ל לכתוב כל שממתין ואין בו סכנה ולמה כתב וא"צ לחלול ולפי דברינו הלשון מדוקדק מאד שכוונתו לומר שרק אז אסור לחלל אם בכלל א"צ לחלול אבל אם כבר ניתן השבת לדחות אצל מלאכות אחרות אז גם המלאכות שאפשר להמתין מותר לעשותן בשבת.

והנה הה"מ בפ"ב מה"ש הי"ד כתב שמלשון הרמב"ם שכתבו גם המחבר חולה שיש בו סכנה עושים לו כל צרכיו משמע אף דברים כאלה שאין במניעתם סכנה ובמשנה ברורה בס' שכ"ח הרבה לתמוה על דברי הה"מ הנ"ל והביא הרבה פוסקים שחולקים על זה ולפמ"ש למעלה י"ל שכוונת הה"מ היא רק במלאכה שאין במניעתה סכנה אם לא יעשה אותה בשבת אבל אם אין סכנה אפי' אם לא יעשה אותה לגמרי בזה בודאי אין שום סברא להתיר ומ"ש הה"מ שם שהי' סבור לפרש מ"ש הרמב"ם שלחולה אין עושין מדורה היינו אפי' בחולה שיש בו סכנה משום דאין הצנה סכנה דאפשר בבגדים רק שהוא מבטל את דעתו זאת מפני שמשמע שחולה שיש בו סכנה עושים לו כל צרכיו אע"פ שאין במניעת הדבר שהוא סכנה שם ודאי כיון דהצנה בפ"ע היא סכנה להחולה והמדורה שעושים לו היא מוציאה אותו מידי סכנת הצנה ומדורה בודאי יותר טוב להחולה מבגדים דמה"ט הרי עושים מדורה לחי' ולכן גם בחולה אע"פ שאפשר להוציא אותו מידי סכנת הצנה גם בבגדים מ"מ הואיל וניתן כבר השבת לדחות אצל מלאכות אחרות דוחה גם לענין זה כיון דסו"ס היא מלאכה של פקו"נ והר"ז דומה למה שאמרנו לענין מלאכות שאפשר להמתין עד לאחר השבת מכיון שהן מלאכות של פקו"נ והשבת כבר ניתן לדחות וכה"ג כ' הרשב"א בשבת (קל"א) בישוב קושית התוס' שם לר"א דמתיר להביא איזמל אצל תינוק הלא אפשר להביא את התינוק אצל איזמל ואין כאן חילול דחי נושא א"ע ותי' הרשב"א כיון שכבר ניתן לדחות השבת אצל מילה ניתן גם לדחות אצל מכשירין אף שאפשר לעשות בהיתר כיון דלר"א מכשירי מילה דוחים שבת ונכללים בכלל מילה.

ועד"ז אפשר להשוות דעת הפוסקים שלא יהי' מחלוקת ביניהם דהפוסקים שאוסרים כוונתם רק על מלאכות שאפי' אם לא יעשו אותם לגמרי אין סכנה אבל מלאכות כאלה שיש צורך בהם להוציא את החולה מידי סכנה רק שאין סכנה בהמתנה גם הם מודים שמותר לעשותן בשבת ובזה תתישב גם הסתירה שבדברי המאירי שהביא שם במשנה ברורה עיי"ש.

ומה שהקשה שם מחולה ביוה"כ שאין מאכילים אותו בלי אומדנא של בקיאים לפ"מ שהסברנו למעלה אין בזה שום קושי' דלענין איסור שבת אמרינן כיון שכבר ניתן השבת לדחות אצל המלאכות שיש סכנה להמתין עד אחרי שבת ניתן גם לדחות אצל המלאכות שאפשר להמתין אבל בחולה ביוה"כ כ"ז שאין אומדנא של בקיאים שהצום הוא סכנה בשבילו לא ניתן לגמרי לדחות אצלו איסור אכילה של יוה"כ.

ועי' ברש"ש יומא (פ"ד) בסוגית הש"ס שם בהא דלא ספק שבת זו אלא אפי' ספק שבת אחרת וכו' שביאר שם על נכון דברי הש"ס התמוהים ולפי ביאורו דברינו הנ"ל יש להם סמוכין בסוגיא הנ"ל.

סכום הדברים

העולה מכל הנ"ל: (א) חולה שלפי מצבו עכשיו אין בו שום סכנה ורק לפעמים רחוקות מאד קורה שמסתבך ובא לידי סכנה כדוגמת השאלה שבראש המאמר נראה שאין לחלל שבת ע"י ישראל רק אם אפשר ע"י שינוי או ע"י נכרי. (ב) בשביל חולים מסוכנים אין להזמין נכרים לעשות את המלאכות הנחוצות בשביל חולים כאלה.

(ג) כל המלאכות שאפשר להקדים לעשותן לפני השבת מחויבים לעשותן לפני השבת.

(ד) חולים מסוכנים שמוכרחים לחלל שבת בשבילם אז גם מלאכות כאלה שאין סכנה להמתין עד אחר השבת אבל עכ"פ יהי' הכרח לעשותן בכדי להוציא את החולה מידי סכנה מותר לעשות את המלאכות האלה בשבת כיון שכבר ניתן השבת לדחות בשבילם אצל המלאכות שא"א להמתין.

(ה) אף בחולים מסוכנים אסור לחלל שבת במלאכות כאלה שאין בהם צורך לגמרי להוציא את החולה מידי סכנה.

כמוכן למעשה כ"ז צריך לעבור כור הבחינה של גדולי התורה וההוראה.



הרב גליקמן ציין לדברי הרש"ש יומא פ"ד: שמהם ראיה לשיטתו. ראינו להביא כאן את דברי הרב מ. כשר מה שכתב בגליון הרש"ש שלו.

הרש"ש הקשה קושיה חמורה על לשון רש"י יומא פ"ד: שאפילו אין ספק סכנה לשבת זו אלא ספק סכנה שמא ימות לשבת הבאה ע"כ, הרי אפילו באחד מימות החול נמי ואפילו ימות למחר או לאחר שנה נמי מחללין עכשיו ומה רבותא שימות בשבת, וכתב לבאר פירוש חדש בגמ' כמו שמצינו במגחות עב: שהרי דחתה שחיטה את השבת, וכן שם סד. שכבר נתנה שבת לדחות, כן חידש רב דאף בשתי שבתות אמרינן סברא זו כיון דניתן שבת הבאה לדחות מה לי שבת א' או שתי ע"ש.

והנה גם פירושו תמוה כי סוף סוף מהו הרבותא של שבת כיון דלכ"ע אם יש ספק סכנה אם לא יעשו הרפואה למחרתו יש להזדרז לעשות הרפואה מיד ולחלל שבת. והנה בספר צפנת פענח ח"א הל' שבת פ"ב הי"ד כ' ג"כ לפרש כן הגמ' דיומא אבל אינו מתרץ שיטת רש"י וז"ל: "ואמר ביומא שם ד' פ"ד ע"ב אפילו ספק שבת אחרת, ר"ל שם כך דאם לא יעשו רפואה בשבת זו לא ימות רק אם גם בשבת שנייה לא יעשו או יש חשש מיתה מותר גם בשבת זו, ועי' מש"כ רבינו ז"ל בהל' מאכלות אסורות פי"ד הי"ג "ואם היה תועה במדבר ואין לו מה יאכל אלא דבר איסור הרי זה מותר מפני סכנת נפשות", מוכח שם דאף אם כעת הוא בריא מ"מ כיון שידוע לנו שע"כ יהא מסוכן בעבור כיון שהוא במדבר מותר לאכול מיד, ועי' שבת ד' ס"ט ע"ב ע"ב. וכ"כ בהל' מא"ס: דמיד מותר לאכול ואין צריך להמתין עד שיסתכן. ועי' מאירי שבת סט: וצ"ל לפ"ד "שבת אחרת" לאו דוקא כי לא הזכיר הטעם שניתן שבת הבאה לדחות אצלו כמ"ש הרש"ש בדברי רש"י שהרי אנו דנים פה על פקו"ג ולא על איסור שבת, וראיתו היא משיטת הרמב"ם שאפילו במקום שאין סכנה עכשיו מ"מ כיון שידוע שפעם תהי' סכנה מותר עכשיו. וכן מבואר בספר יד דוד (אויפבאך תקנו"ט) ביומא פ"ב על מה דאמרו התינוקות אין מענין אותם, וברמב"ם פ"ב דשביתת עשור הי"א: קטן שהוא פחות מכן תשע אין מענין אותו ביוה"כ כדי שלא יבוא לידי סכנה, וכ' "וכי כל דברים שאנו מתירים מפני הסכנה צריכה להיות הסכנה תיכף אפילו בשביל אחר כמה שנים מתירים עכשיו, והכי אמרינן לקמן ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת, ופשיטא דשבת לאו דוקא אלא אפילו לאחר כמה שנים", עכ"ל.

ומבואר מדבריו שברור לי שאפילו בדבר שאין עכשיו סכנה כלל אלא שהדבר יגרום לו חולשה שאחרי איזה שנים כשיחלה יכולה החולשה לגרום שלא יתגבר על מחלתו הוה ג"כ בכלל ספק פק"ג ודוחה שבת, וזו קולא גדולה, וראי' לשיטת הגר"י סלנטר בענין יוה"כ, והדבר צריך בירור מתי הוא הגבול שדבר שאין בו סכנה אינו דוחה שבת הרי תמיד יש חשש רחוק כזה, ומ"מ אמרו שבמקום שאין סכנה אינו דוחה שבת.

ונראה לי ראי' לדברי הי"ד מלשון הרמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ב, אחרי שהביא מסקנת הגמ' כתב "ומחללין עליו אפילו מאה שבתות כל זמן שהוא צריך ויש בו סכנה או ספק סכנה". וז"ל שלפני הרמב"ם היתה הגירסא שלפנינו בגמ' שבסוף הברייתא כפול עוד הפעם הביטוי "ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת". ובדק"ס כתב דליתא בכתי"י וכן בהרבה ראשונים ובאמת הוא כפול ונשנה בטעות ע"כ. ולדעתי נראה שהרמב"ם פ"י שפיסקא זו באה לאשמועינן רעיון זה, שאפילו אם אנו יודעים לכתחילה שנצטרך לחלל מאה שבתות כלומר אפילו כל השבתות שיחי' וא"א לומר עליו מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה מ"מ מצוה לחלל עליו את השבת, ולדברי הרמב"ם הפי' אפילו ספק שבת אחרת על חילול של שבת אחרת ולא דחוקא מעין האקומתא שבגמ' אלא שבת אחרת כלומר שבתות הרבה.

וכן נראה שפירש המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם וז"ל ולא ספק שבת אחד בלבד אמרו אלא אפילו ספק שבתות הרבה דיעשה אותם האדם המצות שיחיה בהם חדאי הוא דדרשי, וכל היכא דאיכא ספק אפילו רחוק לא הו' חיים חדאי ומחללין עליה אפילו מאה שבתות.

ובעיקר חקירת הנ"ל יש להעיר מהמבואר בע"ז כח: אישתא צמירתא (חום, חולי קדחת) כמכה של חלל דמי ומחללין עליה את השבת. וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ה:

והחום שמסמר את הבשר כמכה של חלל דמי ומחללין עליו את השבת. ומרן בש"ע שכ"ח ס"ז הוסיף מחללין שבת כו' על מי שיש בו קדחת חם ביותר או עם סימור, ע"י בט"ז. והנה המאירי בע"ז שם כ' וכל קדחת הרי היא חולי שיש בה סכנה, ויש חולקין ג"כ. והנה כאן בע"ז אין מחלוקת ונראה דכוונתו להמבואר בפסחים כה: מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה אמר ליה אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה שלא בשעת הסכנה מי אמור א"ל האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא. והנה המחלה של קדחת מבאר הרי"צ ז"ל מובא בשטמ"ק על הגמ' נדרים דף מא: אמר רבא האי אישתא אי לאו דפרוונקא דמלאכא דמותא מעלי כחיצורא לדיקלי, אם לא מפני ששליח מלאך המות היא, שאם לא ישמור עצמו בעוד שיש לו הקדחת ממאכלים גסים ומשאר הדברים המזיקין אותו, הוא קרוב למות, הוה מעלי כחיצורא לדיקלא, היא מועיל לגוף מאד לפי שהקדחת שורף כל הליחות הרעות והכלות אשר בו, כמו שמועלין הקוצים אשר סביב הדקל לגדל במקום חם ויבש, ומתוך כך פירותיו מתוקים מאד כדרך כל אילן מתוק שאינו גדול אלא במקום חם ויבש, ואם לא מפני האטדין אשר סביבות הדקל שיונקים לחות הקרקע יתרבה הליחה בדקל והתמרים לא יהיו כ"כ חשובים ומתוקים אבל יניקת האטדין ממעטת לחות הקרקע.

ולפ"ז נראה שהמאירי מפרש דמר בר רב אשי ורבינא פליגי אם חום הוה בכלל חולה שיש בו סכנה, שלמר בר"א הרי לפי המצב של עכשיו אין זה כלל סכנה, אלא שאם לא ישמור עצמו ממאכלים גסים ומשאר הדברים המזיקין אותו יבוא לידי סכנה, בכה"ג לא מקרי חולי שיש בו סכנה, ורבינא סובר שגם זה הוה בכלל חולי שיש בו סכנה וכן ס"ל לר"י בע"ז ונפסק כן להלכה דבכה"ג הוה בכלל חולי שיש בו סכנה, ומכאן יש ללמוד שבכל מחלה כה"ג אפילו אין עכשיו סכנה כיון שיכול להתפתח מחלה שיש בה סכנה אם יאכל מאכלים גסים וכדומה, הוה עכשיו בכלל חולה שיש בו סכנה. והדבר צ"ע ובירור גדול.

המערכת

פקוח נפש

(מכתב שני)

מדברי מכתבו של מע"כ רואה אני, שלא ביארתי דברי כל הצורך, ומתוך כך יצאה אי הבנה בשורש הענין, עד ששמעתי כבר שמועה מהלכת בעיר, שהתרתי לחלל שבת על נזלת פשוטה. ואני, חס וחלילה לי לומר כן. והלא הדברים הם פשוטים כל כך כמו שכתבתי במכתבי, שבענין סכנה ופקוח נפש הדבר תלוי, אם המחלה כמות שהיא יכולה להביא לידי מיתה, אלא שרבים מתגברים על המחלה וחיים, אז נקרא חולה שיש בו סכנה, מכיון שהדבר המביא לידי מיתה, ח"ו, כבר נמצא שם בגוף החולה, והוא המביא סכנת מות אפילו במקרה אחד מני אלף, וכמש"כ במ"מ פ"ב מהלכות שבת הי"א בדין היולדת, שאין אחת מאלף מתה מחמת לידה, ומכ"מ מחללין את השבת עליה. אבל אם המחלה כשהיא לעצמה, אם לא יוולד שם דבר חדש, אינה עלולה להביא לידי מיתה, אלא שע"ז יכול לבא דבר חדש נולד, שיביא את הסכנה, באופן זה אנו דנים, אם הדבר מצוי שיבוא לידי כך הרי זה ג"כ נקרא סכנה כו' אבל אם הדבר הנולד אינו מצוי, אף שיכול לקרות מקרה בלתי רגיל שיהא נולד הדבר המסכן, אין זה בגדר מחלה שי"ב סכנה. והלא גם בנזלת פשוטה הדבר ברור, שכל זמן שלא הביאה לידי דלקת הריאות או לידי מחלה אחרת מסוכנת אין בה משום סכנה כלל, ורק כשיתחדש הדבר המסכן מותר לחלל שבת, אם כפי דעת הרופאים אין הנזלת כשהיא לעצמה דבר הרגיל להביא לידי דלקת ריאות. ולא היתה כוונתי כלל לומר, שהדבר החדש שיולד צריך להיות דוקא גורם חדש שיבא מן החוץ, אלא אפילו אם המחלה המסוכנת באה מאותו הגורם, שהוא החידק או הנגיף, הנמצא כבר בגוף, אבל הוא נמצא במקום שאינו מסכן שם עד שלא נכנס פנימה, הרי זה נידון בכניסתו לתוך הגוף פנימה ג"כ כדבר המתחדש שלא היה עוד בגוף החולה. ולכן יש לנו לדון בזה ג"כ, אם הנזלת עצמה רגיל ומצוי שתביא את החידק או את הנגיף פנימה במקום המסוכן הרי זה כסכנה. אבל מכיון שהרופאים אומרים שאין הנזלת מסוכנת, הרי בזה הם אומרים שאין הנזלת עומדת להביא את הנגיף או את החידק פנימה, ורק שהם מצווים, אולי, על הזהירות ולא יותר, ממילא אין הנזלת נידונה כמחלה

מסוכנת כלל וכלל, שיש לחלל עליה את השבת. והלא הדבר ברור, שאם ישים אדם ארס בפיו עדיין אין בזה משום סכנה, מפני שהוא יכול לירוק ולשטוף את הפה, ואין הארס נעשה מסוכן אלא כשהוא נבלע בתוך הגוף. וכך הדבר עם החידק, כשהוא לא נכנס פנימה אינו מסוכן, ונעשה מסוכן רק כשנכנס פנימה, עד כמה שידוע לנו מדברי הרופאים. וכל הענין הזה הוא בסמכותם של הרופאים לומר, אם הדבר עומד להביא לידי סכנה או לא. וכן יש להם לברר, אם האדם החלש יכול להיות מסוכן גם מנזלת, היינו שאצלו יכולה הנזלת להתפתח עד כדי סכנה, והדבר הזה מצוי ורגיל הוא ועומד לכך כשרפה ההולכת ומתפשטת ולא במקרה נדיר, ודאי שהוא נידון כחולת שיש בו סכנה. אבל לא מפני שהנזלת כשהיא לעצמה מסוכנת היא אלא שהיא מביאה באדם חלש לידי סכנה, כדוגמת מה שהביא מע"כ בתינוק המקבל נזלת, שאצלו הסכנה מצויה ועלולה לקרות. וגם ע"ז צריך שיקול דעת מרובה של רופא מומחה, ואין להכליל כאן שום כללים. אבל בוודאי שאצל אדם בריא, ואפילו חלש, אין נזלת מסוכנת, וחלילה לחלל את השבת על כך. ומעולם לא אמרתי דבר כזה ולא עלה על דעתי כלל וכלל.

אבל כנגד זה אני עומד על דעתי, שבדבר שמסכן את הגוף כבר, אלא שמתגברים עליו הרבה אנשים וחיים, הרי זה נקרא חולה שיש בו סכנה, כדוגמת היולדת שאחת מאלף מתה, אבל הסיכון של חיים הוא בגופה של היולדת כבר מזמן התחלתה של לידה, ואע"פ שהרופאים היו אומרים על סכנה זו שהיא סכנה רחוקה, התירו חכמים לחלל עליה את השבת, ואפילו גם זמן ידוע אחריה, כמבואר בהלכה. אמנם במ"מ שם מחלק בין יולדת לסתם חולה לענין אם צריך שינוי, וסובר שרק ביולדת צריך שינוי, מכיון שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה, לפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר, ולא החמירו בחולה, אבל בעיקר הדין של היתר חילול שבת אין אנו דנים כאן לפי המצוי, כל שהיולדת היא בסכנת נפשות מזמן שכורעת לילד, למרות שרבות מתגברות וחיות.

ומה שהעיר מע"כ מדברי חזו"א אהלות סימן כ"ב אות ל"ב על דברי נוב"י וחת"ס לענין ניזול המת משום פקוח נפש, שזה דוקא אם החולה לפנינו, וכתב שאפילו אם יש שם מחלה שמתריעין עליה חשוב כחולה קמן, והסמיך לדין אויבים שצרו בעיר הסמוך לספר, ואנו דנים שבשעת שלום אינו כפיקוח נפש, אע"פ שיכול להיות בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה, הלא שם ודאי שאין סכנה לפנינו כלל, ודנים רק על

המצוי ועלול לבא. ולכן זה דומה לחולה שאין בו סכנה כלל, שאנו דנים רק אם סכנה עלולה לבא לענין חילול שבת. והאמת, שהספר חזון איש לא היה בידי כשכתבתי את מכתבי הקודם, ובעל פה חשבתי שהסמך לדין שאמרו בסמוך לספר מחללין אף על עסקי ממון, אבל אין זה משנה בעיקר הדין, שגם שם חילקתי, שאם אינו סמוך לספר אינו בגדר סכנה כלל, כיון שאיננו מצוי שיבואו ללכוד. אבל אם הסכנה ישנה, אע"פ שאין המות מצוי אלא אחד מאלף, הלא למדנו שמחללין את השבת, וכל זה בחזקת ספק סכנת נפשות, כמו בסכנת לידה. ורחוק הדבר לומר, שסכנת לידה באופן מיוחד הוא שהתירו חכמים, אלא בכל מקום סכנה, אם הדבר המסכן ישנו כבר במקום שמסכן, נידון כחולה שיש בו סכנה.

ועיקר הבדל זה בין שהסכנה ישנה או עלולה לבא הלא כבר הבאתי מן המפורש בשו"ע או"ח סימן שכ"ח במכה של חלל ומכה שאינה של חלל, שבמכה של חלל מחללין את השבת בלי לשאול כלל, ובמכה שאינה של חלל אין מחללין עד שיאמר החולה או בקי שיוכל לבא לידי סכנת נפשות וציין רמ"א לסימן תרי"ח, ובמג"א כתב שזה שלא כדברי יש מי שכתב שהובא בד' רבינו ירוחם, ואין לחזור על הדברים שכבר נתבאר די צרכם במה שכתבתי במכתבי הקודם.

ולפי הבדל זה גם הורה הגר"ח ז"ל מבריסק לחלק, שבסכנה שכבר ישנה נותנין לו צרכיו אפילו אין במניעתם סכנה, משא"כ במחלה או בחולה שאין בו סכנה, אלא שהסכנה עלולה לבא אין עושין אלא דברים שיש במניעתם סכנה, כמו שהבאתי במכתבי הקודם, לענין אכילת יוהכ"פ. ומצאתי אחרי שכתבתי, שלענין זה בעיקרו מחלוקת ראשונים, אם מותר לאכול כדי טבעו, או שאינו אוכל אלא כדי ישוב דעתו כפי הצורך שיוכל לעמוד מאותה אכילה או שתיה עד הערב בלא סכנה, שכ"כ בספר המנוחה לרבינו מנוח ה' שביית עשור פ"ב ה"ח בשם אחד הראשונים, ותמה עליו שהרי אמרו בגמרא עד שיאמר די, משמע שמאכילין אותו כדי שבעו, ומשם נראה שאפילו בחולה שיש בו סכנה אין לאכול אלא כמה שיש במניעתו סכנה, ולדעת רבינו מנוח נראה שסובר שאין למנוע אפילו דבר שאין במניעתו סכנה בכל חולה שיש בו סכנה, ולא כתב שמאכילין כדי שיעור של ישוב דעתו. אבל מכל מקום אין בזה כדי להכריע לענין אכילה פחות מכשיעור, שלזה אנו באים מצד אחר, מדין מאכילין אותו הקל הקל תחילה, כמו שנתבאר לדעת הרמב"ן. ואף רבינו מנוח שכתב שם בה"ט לענין עוברת שהריחה עד שתתישב דעתה דוקא אפשר שלא כתב כן אלא מפני שבעוברת שהריחה אין זה אלא בולמוס אצל אכילה בלבד.

וכל שמתיישב דעתה הרי היא ככל האדם, ובא למעט שלא נאמר כל שהותר מקצת היום באכילה הותר כולו, כמש"כ שם, אבל לא בא לחלוק על דברי רמב"ן שגם בחולה הדין של אכילת פחות מכשיעור כמו במעוברת. ואין להוכיח ממה שלא הביא רבינו מנוח הדין שמאכילין אותו פחות מכדי אכילת פרס אלא בעוברת שהריחה, שאין הדין כן בחולה סתם, ואפשר שהביא שם מפני ששם נזכר בגמרא, ואין לעשות מחלוקת כל שאינו מפורש. בכל אופן, ההבדל בין שעה שהסכנה כבר ישנה לבין שעה שאין שם סכנה עכשיו, אלא שעלולה לבא לאחר זמן, אם כשהדבר המסכן יבא למקום חדש, או שהמחלה בעצמה מסתבכת יותר עד כדי סכנה, הבדל זה ברור הוא, וזהו שאמרו חכמים חולה שאין בו סכנה, ושיעור מה שעלול לבא מסור לשיקול דעת הרופאים, אם זה כדבר העומד לבא כמו דלקה מתפשטת, שהדבר מצוי הוא שיבא לידי כך. ובוודאי שאין נזלת פשוטה מכלל הדברים האלה. ומצטער אני שתלו בי דברים שלא אמרתי כלל וכלל.

חובת בדיקה של יבני ישראל^(*)

א. בנידון הבדיקה שיש לבדוק באם ובגיטה, ששאל מעכ"ת למה לא נצטרך לבדוק מדין קרא עליו ערעור עד ארבעה דורות, הלא כתבתי כבר במכתבי הראשון שבעצם אין לחשוש כאן אלא שמא יש שם ודאי ממזר שידוע לכל שהוא ממזר כשאמו נשאת בלי גירושין או בגט פסול, וזה גרוע מקרא עליה ערעור, שהרי אפשר שידוע לודאי ממזר במקום ההוא וכמו שחשש לזה רב נטרונאי גאון, שהובא בב"י סוף סימן ד', שבדקו בולדותיהם אם נולדו בכשרות וכל מי שהיה בו שמץ פסול הכריזו עליו והפרישוהו. אבל כל שבדקנו שאין שם ודאי ממזר אין לחוש יותר. ולפיכך כל שבאו עדים מעידים שלא היה ידוע שהאם מגורשת וכל כיוצ"ב הרי זה כבר ספק [ואפילו אם אין אנו יודעים ודאי שהעדים כשרים, כגון שהיה ספק שמא מנשואי תערובת הם, מכל מקום כשהם מעידים הלא הם מוציאים מידי ודאי ממזר, או ודאי נכרי, כיון שיש ספק שמא כשרים הם ועדותם עדות]. וכן נראה לפרש מש"כ בחלקת מחוקק סימן ב' סק"ה במה שאמרו שלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים, שאין זה אלא לענין פסולי כהונה שלא החמירה תורה גם רבנן לא החמירו עליהם לבדוק בדיקת דורות אבל מכל מקום בדיקה סתם בעי דהא מאחר שיש עדי ערעור שנתערב בהם ממזר

(*) תשובה לרב אחר.

צריכה היא למיחש לספיקא דאורייתא כאיש. ולכאורה הדברים תמוהים וצריכים ביאור, מה ספק של תורה יש בספק ממזר שהתורה התירה ספיקתם, ואף מה היא הבדיקה סתם זו שהצריך, אבל נראה שסתם בדיקה היינו שלא יהא שם חשש של ודאי ממזר ידוע, ואע"פ שספק ממזר הוא רק איסור של דבריהם, אין זה אלא אם יש ספק גמור אם זה ממזר כגון שהיו הגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה וכל כיוצא בו, או ספק של תערובת, שהספק הוא אם הוא ממזר או אחר, אבל ספק שאינו ידוע לנו, ובאו עדים ואמרו שנתערב שם ממזר, שאפשר שהממזר הוא ודאי ממזר וידוע לכל שהוא ממזר, אלא שאין אנו יודעים, זהו כבר ספק איסור תורה. ולכן כתב שצריך בדיקה סתם אם אין שם ודאי ממזר. וכן נראה לפרש מש"כ ביש"ש קדושין פ"ד דין י"ב לצדד שצריך בדיקה כל שהוא, דהיינו בדיקה אם אין שם ודאי ממזר, וכמש"כ שם ג"כ להקשות על דברי הרמב"ם שפירש בקרא עליו ערעור ששנים מעידים שנתערב ממזר או חלל אמאי סגי בדי' אמהות הא נאסרה כל המשפחה מספיקא דאורייתא ואין שעור לבדיקה זו יע"ש, הרי שכתב ג"כ שיש בזה ספיקא דאורייתא, ודוחק לומר שכוונתו היתה רק לענין חלל בלבד. אלא ודאי כל שיש שם ספק שמא הוא ממזר ודאי שידוע לאחרים הרי זה ספק של תורה. ואף בדיקה כל שהיא שכתב שם בשאר ערעור, וגם מש"כ בשם ב"י שם מסימן ב' שכ"כ לפרש לדעת הרי"ף והרא"ש שהם מפרשים דברי רב שצריך בדיקה אין זה אלא בדיקה כל שהיא, נראה שג"כ כוונתו לבדיקה אם אין שם ודאי ממזר. ועל זה יש לנו לחוש אף במקום שאין שם ערעור גמור, שבערעור גמור הלא צריך שני עדים שיבואו לערער, אף לשיטת רש"י וכמש"כ מהרשד"ם בתשובה אבן העזר סימן רל"ו שיבואו שני עדים בב"ד אפילו אם לא יגידו בתורת עדות גמורה, מכל מקום צריך שיעידו על שמך פסול, אבל כשלא העידו עדים כלל, אלא שיש חשש וקול באופן כללי שאין להחמיר להצריך בדיקת ד' אמהות, מכל מקום צריך בדיקה כל שהיא, שזוהי בדיקה אם אין ודאי ממזר כמבואר. ומה שכתבתי שזה גרוע מקרא ערעור היינו מצד האפשרות שהבדיקה תראה לנו ששם ברור הדבר שיש שם ממזרים ידועים. אבל מכ"מ אין כאן חומרת ערעור גמור ע"י שני עדים המעידים על משפחה ידועה שנתערב בה ממזר, שיהא צריך בדיקת ד' אמהות, ובבדיקה כל שהיא, אם אין שם ודאי ממזר, אע"פ שישאר ספק, דיינו.

ב. וכל זה לפי המבואר שאם אין שם ערעור אנו צריכים לומר משפחה שנטמעה נטמעה והיא בחזקת כשרה שלא נצטרך לבדוק אחריה כלל, וכמו שאמרו בירושלמי קדושין שם משפחה שנשתקע בה פסול אין

מדקדקין אחריה, וכמש"כ בד"מ סימן ב' אות ב' שאין צריך לחקור ע"ז אם אין פסולה ידוע. ואע"פ שהוא עצמו אסור לישא ממנה, מפני שבשבילו הרי זה כמו שקרא עליה ערעור כיון שהוא יודע בפסולה ולא הותר לו בלי בדיקה, אלא שאסור לו לגלות בכדי לבדוק, כמו שכתבו הראשונים מאחר שאין אלי' עתיד לגלות אף אנו אסור לנו לגלות אלא אם קרא עליו ערעור. ומצד זה יש גם בנידון שלנו מעין קרא עליו ערעור, שיש לבדוק אלא שא"צ אלא בדיקה כל שהיא כמו שנתבאר, שצריך לבדוק אם אין שם ודאי ממזר. אבל על הספקות נדון בהם מדין כל דפריש מרובא פריש, כיון שאין שם קבוע של ודאי ממזר במקומם. ואם יתברר שהיו שם ודאי ממזרים ונתערבו יש לאסור אותם במקומם, מפני שזה קבוע, כיון שהם התיירו לעצמם ממזרים אלו והרי כולם בכלל התערובת הזו, כמו שאסרנו את הקראים ואת הכותים. אבל במשפחה אם נטמעה שלא מדעת אין שם קבוע כלל, כמו שנתבאר מכיון שלא מדעת נטמעה אין לנו לומר שהם כולם בכלל התערובת, שהרי א"כ היה לנו לפסול את כל ישראל אם נתערבו בהם ממזרים שאינם ידועים. אלא ודאי שאין צירוף של כל ישראל להתערבות זו. ואין לשאול הלא בכל תערובת אין הדבר תלוי כלל בידיעת ההתערבות, מפני שכאן ודאי אנו אומרים כל ישראל שומרים עצמם מפני הממזרים שבהם ולא נכנסו לכלל התערובת הזו, והם בחזקתם שלא נתערבו עם הממזרים. ואפילו אם נתערבו ממזרים בעיר בודאי, מכ"מ אנו אומרים על כל משפחת שבוודאי לא נתערבו בה מפני שהם שומרים עצמם מן הממזרים ולא נכנסו בכלל התערובת הזו. משא"כ כשהם מתערבים בממזרים בידיעתם, שאם הם בכלל התערובת הזו וכל אחד מהם בספק ממזר הוא עומד, כל שזה קבוע בודאי שיש שם ממזרים. וזהו הטעם שאסרו על הכותים ועל הקראים מחמת שהיו שם ודאי ממזרים. ואף אם אמרנו שהחשש היה מפני שלא בקיאים אפשר שחששו וגזרו עליהם שמא הם מעלימים את הממזרים שלהם, כמו שרמזתי במכתבי הראשון באחת ההערות, ונמצא שיש שם ספק ממזר ודאי, שזה ספק של תורה כמו שביארתי לעיל באות א'. אבל יתכן שהיתה שם גזרה על הכותים ומהם גם על הקראים במיוחד שאסרום מחשש של ממזרים אף שמן הדין היה לנו לומר על כל אחד מן הרוב פירש.

ג. ומה שנסתפקתי אם במשפחה שייך דין קבוע, אע"פ שהקבוע הוא מחמת שכל אחד ואחד קבוע במקומו, לא נסתפקתי אלא על הצירוף של המשפחה, אם יש לנו לומר שכולם מצטרפים לתערובת אחת, כיון שמשפחה הלא אינה צריכה להיות במקום אחד, ולכן אפילו אם כל המשפחה היא

בכלל זה הספק, מכל מקום לא נאמר כמו בכל קבוע שהמקום של התערובת מצרפם יחד, וכמו שאמרתי באומה או בכת ידועה שכולם גרים ביחד והם מצטרפים לאותו ספק אם מחמת שנוהגים להתערב עם האיסור כמו בכותים או תרמודים שהתערבו שם עכ"פ מדעת עם בנות ירושלים או עם עבדי שלמה, שהלא במשפחה יתכן שאחד נמצא כאן ואחד בקצה העולם, ומהו המצרפם יחד, אפילו אם הם נתערבו עם הפסול מדעת, או שיש ביניהם זה שנפסל, כמו זה החלל שכתב הרמב"ן שם, אם אין קבוע במקום, שהלא אפשר שהפסול הוא במקום אחר, ואין במקום זה קבוע איסור בודאי. אבל מדברי הרמב"ן נראה שאף במשפחה שייך קבוע כמו באומה כל שנתערבו עם הפסול מדעת, ואינו דומה למשפחה שנטמעה נטמעה, ששם שלא מדעת נתערבו הפסולים בהם, ונמצא שכל אחד בחזקתו שלא נתערב עם הפסול ולא נכנס כלל בתערובת זו, כמו שביארתי במכתבי השני. וזה בהכרח לנו לפרש כן, שאל"כ לא שבקת חי לכל ישראל, אם נתערבו ממזרים בעיר אחת שלא בידיעתם, האם יאסרו כל העיר מחמתם. אלא ודאי שכולם בחזקת שאינם באים להתערב עם פסולים, ונמצא שאינם בכלל התערובת הזו. (מלבד חזקת כשרות מצד עצמה, שע"ז אפשר לומר שאיננו שייך על הולדות כמש"כ בתוס' כתובות י"ד א' בענין אלמנת עיסה בד"ה אלמנת עיסה, כיון שאין להם חזקת עצמם. אבל אם היה אפשר שתהא להם חזקת כשרות, יתכן שזה יועיל כנגד דין קבוע שהרי קבוע אינו אלא ספק, וחזקת כשרות מכריעה את הספק, וילע"ע בדבר).

ד. עוד שמעתי יש מצדדים להקל מצד חשש ממזרות ומחמירים מצד חשש נשואי תערובת, ואיני יודע טעם דבריהם. ואיך אפשר להחמיר בדבר המפורש באבע"ז להקל בדין האנוסים, שלא חשש להצריכם טבילה כמש"כ בסימן ג' סעיף ג' שאין חוששים שמא אמו נכרית ומעלים אותו אפילו להיות כהן אם העיד אחד מהאנוסים עליו שהוא מוחזק בכהונה, והלא גם כאן יש לנו לומר כמש"כ בב"י שם שאנו אומרים כל דפריש מרובא פריש, והוא מתשובת הרשב"ש שהובא שם וגם בתשו' מהר"י בי רב סימן מ'. ורב אחד אמר לי שהחשש הוא מן הזמן שלא היו שם מקואות שמא גיירו אז גרים, והלא זה ודאי שאין לחוש, שאם גיירו הלא בלא מקוה ודאי שלא גיירו, שזה הלא כל בור יודע שאין גירות בלא טבילה, ואיך נבא לחוש לכך. וברור שאם גיירו כדין גיירו. ואפילו לחשש זה הלא ברור שאין שם רוב כזה ואף כזה נאמר כל דפריש כיון שפרשו ממקום התערובת שנתערב האיסור. ומלבד זה הלא כבר ביררתי בקונטרס בני ישראל שאין לחוש אלא בקבוע ודאי, וכאן הלא הקבוע הוא ספק שאין

אנו יודעים בטח שגירוי כלל, ורק על השערות פורחות באויר איך אפשר לאסור שבט מִישראל, ואפילו אם נרצה להצריכם טבילה הלא אוסרים את הנשים לכהונה, ואין בידנו כל יסוד להחמיר בזה.

ועל עיקר הדבר תמה אני שמחמירים יותר מצד נשואי תערובת מפני שזה איסור תורה וספק ממזרות אינו אלא מדבריהם, הלא גם כאן אין זה אלא איסור מדבריהם, כיון שקבוע בתערובת שאין האיסור ניכר אינו אלא איסור מדבריהם. והחשש אינו אלא שמא יש שם ודאי ממזר או ודאי נכרי כמש"כ לעיל, ובוזה הלא שניהם שוים, כמבואר לעיל.

ואדרבה יש להחמיר יותר בחשש ממזרות מפני שלא נזהרו מהם, משא"כ בחשש נשואי תערובת שנוהרו ולא אבד להם חזקת כשרות בזה, וממילא אין שם כלל דין קבוע כמו שביארתי כבר באגרת שניה אות ט' על פי דברי הרשב"א שאם יש חזקת כשרות אין זה ודאי קבוע, והיינו שהקבוע ודאי שהיה שם לא נכנס בכלל התערובת. ואין צריך אלא בדיקה כל שהיא, ודי אם יבא אחד ויעיד שאמו ישראלית, שאינו מן המעורבים, וכמו שכתוב בקונטרס הנ"ל בדברי אחד מהם בעמ' רל"ב שהיו בעצמם בודקים אם המשפחה שאתה הם רוצים להתקשר היא ממקור עברי טהור. ולפי מה שהעליתי באגרת שלישית די בבדיקת האם בלבד, וא"צ לבדוק באם אמה, מכיון שהתנהגה בכשרות ובכל דיני ישראל וטבילה יש שם טבילה וגם קבלת מצוות, ובספק איסור של דבריהם ודאי יש להקל, וכאן אינו אלא ספק איסור של דבריהם, שהרי אינו אלא קבוע בתערובת שאין האיסור ניכר, כמבואר. ותמה אני על אלה המחמירים מה ראו להחמיר כל כך בדבר הזה.

שכירות רשות בתקנת עירוב*

א. עיקר השאלה הלא היא איך אפשר לסמוך על שכירת הרשות משר העיר, כמפורש בהלכות שבת, גם בערים הגדולות, שבודאי נמצאים שם גם כאלה שאינם מחללי שבת אבל אינם מודים בעירוב**). והם הלא דינם כישראל שמבטל רשות, אבל עירוב אינו מועיל, כמפורש בסי' שפ"ה, ובישראל הלא היא מחלוקת אם יכול גם להשכיר, בסי' שפ"ה, ולא הכריע, נמצא שיש כאן ספק אם תועיל שכירות. אמנם כבר הכריע במשנ"ב שם כדעת האחרונים המקילים שגם שכירות מועילה, כמש"כ בסקי"ג, כדעת הרא"ש בעירובין פ"ו סי' י"ג, שהיא

(*) תשובה לרב אחד. (**) ראה בנעם ח"ג עמוד רפ"א—רפ"ז מ"ש בבירור ענין זה.

הדעה הראשונה בשו"ע שם, מכ"מ עדיין ספק בדבר אם תועיל שכירות גרועה כזו של שר העיר, ועד כאן לא אמרו שמועילה שכירות גרועה אלא בנכרי שאין דירתו דירה, כמו שאמרו בעירובין ס"ב א' וכמש"כ בב"י סי' שפ"ב ד"ה ומ"ש וזה תקנתם כו' וטעמא דשרו רבנן בכה"ג משום דכיון דדירת כותי אינה אלא כדירת בהמה אע"פ שהצריכוהו לשכור מכ"מ לא רצו להחמיר בו כ"כ והתירו לשכור משכירו משום דהא מקיימא תקנתא דרבנן דזמנין שיקשה גם בעיני השכיר לשכור וכו' יע"ש. ושכירות זו משר העיר היא לא יותר משכירו ולקיטו, כמש"כ בב"י סי' שצ"א ד"ה ומ"ש רבינו, שהמלך עצמו אין לו כח יותר משכירו ולקיטו של בעה"ב, ושכן נראה מדברי הרשב"א בתשובה, וא"כ באלה שדינם כישראל ודירתם דירה איך אפשר להתיר לשכור משר העיר שהרי אפילו אם נאמר שאפשר לשכור מישראל מכ"מ צריך שכירות מעליא, וכן גם במי שאינו מודה בעירוב. וכ"כ בק"ג ע"ד הרא"ש באות מ' שבישראל צריך שכירות מעליא ולא די בשכירות גרועה כפחות משוה פרוטה או בשבת, וכמ"ש גם במג"א סי' שפ"ו ועט"ז שם. אמנם מדברי הרא"ש שם מוכח שאין כל קולא במי שאינו מודה בעירוב, וחולק ע"ד מהר"ם הסובר שבישראל אין שוכרין, ומשמע שלדעתו אפילו בישראל אפשר לשכור משכירו ולקיטו ואף בשבת ופחות משוה פרוטה, שאל"כ הלא יש צד קולא במי שאינו מודה בעירוב, שאם הוא כנכרי שוכרין אפילו בשכירות גרועה. וקצת מזה העיר בק"ג שם, אבל מישב בדוחק, וגם סותר את עצמו, שהרי שם לעיל באות כ' כתב שאף לדעת מהר"ם לא אמרו שאין לשכור אלא שכירות גרועה אבל שכירות גמורה הלא לא גרעה מביטול הרשות, וא"כ לדעת הרא"ש החולק אף בשכירות גרועה מותר, שאל"כ אין שם מחלוקת, ואיך כתב אח"כ שבישראל צריך שכירות מעליא גם לדעת הרא"ש. וגם מדברי שו"ע הרב בסי' ש"פ שכתב להסביר דעת מהר"ם שלא תקנו שכירות אלא כשאין שם אפשרות של ביטול, משמע שרק בשכירות גרועה היא המחלוקת, שזו תקנה היא שתועיל, אבל שכירות ממש הלא לא שייך לומר שזו תקנה, שהלא הכל היא רשותו של זה שעירב. וא"כ גם לפי"ז צ"ל שמהר"ם לא חלק אלא בשכירות גרועה, ולדעת הרא"ש אף בזו מותר.

ב. אבל באמת נראה שכל עיקר הדין של שכירות רשות בתקנת עירוב אינה שכירות גמורה שיהא קונה את רשות הנכרי, אלא זה כאילו הוא מרשה לו להשתמש באותו מקום בלבד. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות עירובין הי"ב שוכרין מן העכו"ם אפילו בשבת שהשכירות כביטול רשות שאינה שכירות ודאית אלא היכר בלבד. לפיכך שוכרין מן העכו"ם אפי' בפחות משוה פרוטה ואשתו של עכו"ם משכרת שלא מדעתו, וכן שכירו ושמשו משכרין שלא מדעתו כו'. הרי שכל השכירות כאן אינה שכירות גמורה אף אם היא שכירות בריאה מצד

הקנין, מפני שלא הצריכו כאן אלא היכר בלבד וכעין ביטול רשות. וזהו מה שאמרו שכירות גרועה בעינן, היינו שא"צ כלל שכירות גמורה אלא כהיכר בלבד, ולכן מותר אף בשבת ובפחות משה פרוטה. וזה עוד גרוע מביטול רשות כמו שיש לדייק מדברי הרמב"ם שלענין ביטול רשות כתב בפ"ב ה"א ביטל להם רשותו כולם מותרים מפני שעירבו והרי ביטל להם רשותו וגם הוא מותר מפני שלא נשאר לו רשות והרי הוא כאורח אצלם והאורח אינו אוסר, ואילו לענין שכירות רשות הנכרי כתב שם בה"י ואין להם תקנה עד שישכרו ממנו ויעשה העכו"ם כאילו הוא אורח עמהם. הרי שלא כתב כאן שהוא אורח ממש אלא כאילו הוא אורח, מפני שבאמת אינו אורח אצלם כיון שהשכירות אינה אלא כהיכר בלבד ואינה שכירות ודאית, ואילו היתה זו שכירות ודאית הלא הוא באמת אינו אלא אורח כשאין לו רשות שם כלל. וזהו דעת מהר"ם שלא תקנו שכירות כזו אלא בשביל הנכרי, ואפשר לומר כאן מכמה טעמים, אם מפני שאין דירתו דירה ואינו אוסר כלל מצד הדין, ואם מפני שאינו יכול לבטל רשות, וכמש"כ בשו"ע הרב לעיל. אלא שאף זה צ"ב למה לא התקינו שיבטל רשותו. וגם בזה אפשר לומר מכמה טעמים אם מפני שאינו מבטל בלב שלם, [ועי' להלן אות ז' מד' הירושלמי שהעכו"ם יחזור בן] וכמש"כ הריטב"א שם ס"ט א' ד"ה בד"א, שאף הצדוקי שמבטל כישראל אינו גומר ומבטל כל כך ולא אלים ביטולו, ואם מפני שאין העכו"ם מכיר בזה, כמש"כ בתוס' ס"ב א' ד"ה ועכו"ם לפי סד"א שבגמ', ועי' קרן אורה שם שכתב ג"כ שאין שייך ביטול בעכו"ם, וקצת דבריו מגומגמים שם. ועוד יתכן לומר שלא תיקנו ביטול רשות לעכו"ם, שביטול הרשות הרי הוא כמו שיתוף עם המבטל, ולכן לא התקינו בנכרי, שהלא כל עיקר מה שגזרו בנכרי אינו אלא כדי שיתרחקו ממנו שלא ילמדו ממעשיו כמו שאמרו בעירובין ס"ב א', ולכן החמירו שלא יבטל רשותו אלא שישכרו ממנו שכירות כזו שהיא כעין ביטול הרשות, אבל שלא יהא שיתוף אתו. ומכיון ששכירות זו גרועה היא מביטול הרשות, לכן לישראל שיכול לבטל רשותו לא תקנו שכירות כזו שאינה אלא להיכר בלבד. אבל אם ישכור בלי שום כוונת הערמה זו ודאי שאז הלא הכל שייך למערב, ואינו בגדר תקנה כלל, שהלא אז אין לו לישראל שלא עירב שום שייכות למקום זה כלל.

וכשיטת מהר"ם היא גם שיטת הרמב"ם שכתב בהט"ז ישראל שהוא מחלל שבתות כו' שוכרים ממנו כנכרי, אבל אם הוא מן האפיקורסים שאינם עובדים ע"ז ואין מחללים שבת כגון הצדוקים או הבייתוסים וכל הכופרים בתורה שבעל פה, כללו של דבר כל מי שאינו מודה בעירוב, אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בעירוב ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כעכו"ם, אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו. הלא מבואר שאין שכירות מועילה אלא בעכו"ם ולא במי שאינו מודה בעירוב. וכ"כ בכ"מ שם לדעת הרמב"ם שלא כדעת הרא"ש. וכתב

שכ"ה גם דעת רש"י ומרדכי. וזה לפי שיטתו שעיקרה של שכירות זו אינה שכירות גמורה בקנין גמור אלא כמו ביטול הרשות, ולכן לא התקינו עיקר שכירות זו לישראל, שיכול לבטל רשותו, ולא די לו כלל בשכירות זו, כמבואר לדעת מהר"ם.

ג. אבל לדעת הרא"ש נראה שהתקינו שכירות בעכו"ם כדי שיצא הישראל ממנו, כיון שלא ירצה בקל להשכיר, וכמו שיוצא לפי פשטות הסוגיא בעירובין ס"ב א' שאמרו עכו"ם לא מוגר וכפירש"י שם ד"ה ועכו"ם שלא ירצה הנכרי להשכיר ויצא הישראל משם, וע"ע שם ד"ה אלא דכו"ע. ונמצא לפי זה שעיקר התקנה שיצטרך לשכור מן הנכרי כדי שיפרד הישראל ממנו ולא יבא ללמוד ממעשיו, ולכן החמירו דוקא בנכרי להצריך אותה שכירות אבל בישראל ודאי ששכירות זו מועילה והיא עדיפה מביטול רשות, אלא ששם אמרו שדי לו בביטול רשות. וכ"ה גם דעת תוס' ס"ב א' ד"ה ועכו"ם, ועי' קרן אורה שמפרש לדעת התוס' שזהו הטעם שאין ביטול רשות מועיל בנכרי כדי שיצטרך לשכור והוא לא ירצה ויצא ממנו. [וכ"כ רבינו יהונתן שם מפורש ועוד יותר מפורש במאירי שם וע"ע גאון יעקב שם ד"ה ואמרו רבנן ומדייק כן גם מד' רש"י שכ' בסד"ה ר"א כו' ומשו"ה אמרו רבנן אין עירוב מועיל, ועי' להלן] וזהו כנראה גם דעת הרא"ש. וכן מטין גם דברי רש"י שם ס"א ב' ד"ה מעשה בצדוקי שכתב אבל צדוקי ישראל הוא כו' כיון דישראל הוא יכול לבטל רשותו בלא שום שכירות, משמע שביטול רשות גרועה משכירות אלא שדי לו לישראל בביטול רשות. ומש"כ בב"י סי' ש"פ ד"ה ומ"ש ואם אינו רוצה כו' להוכיח מדברי רש"י שם ד"ה עד, שכתב שם וש"מ דאינו כעכו"ם דאי אגירו היכי מצי למיהדר כו', שדעתו כדעת מהר"ם ורמב"ם, איני מבין כלל, שהרי אפילו אם הישראל יכול להתיר ע"י שכירות, מכ"מ אפשר לו ע"י ביטול רשות, ואז שייך שיחזור בו, אבל אם אינו כישראל ואינו יכול אלא לשכור לא שייך שיחזור בו, ויל"ע בדבר. וכן גם נראה מדברי הריטב"א שם שכתב צדוקי אינו כעכו"ם ובביטול רשותו סגי, והעתיק שם גם דברי רש"י שהבאתי לעיל, ובסוף דבריו כתב דבכותים לא סגי להו בביטול וצריך שכירות, ומכל זה משמע שהחידוש הוא בנכרי שצריך דוקא שכירות, אבל ישראל די לו בביטול רשות וא"צ שכירות, אבל לשכור ודאי יכול. וכן מטין גם דברי רשב"א בעירובין שם בכמה מקומות. וכל זה עפ"י סוגית הגמ' שהצריכו שכירות כדי שיצא משם הישראל אם לא ירצה זה הנכרי להשכיר לו. אבל שכירות לעולם עדיפה מביטול רשות, וכפירש"י שם ובתוס' שם ד"ה ועכו"ם, שזהו הטעם שביטול רשות אינו מועיל בנכרי.

ולדעת הרמב"ם נראה שביטול רשות אינו מועיל מצד עצמו, שהרי שם בה"י לא כתב אלא שאין ביטול רשות מועיל במקום נכרי, ולא הוסיף כדי שישכור

ממנו ונכרי לא ישכיר. ומה שאמרו בגמ' ועכו"ם לא מוגר אפשר שמפרש שזהו הטעם שהצריכו בכלל את השכירות אע"פ שאין זה מן הדין כלל שיאסור, כיון שאין דירתו דירה, אבל אינו הטעם שמשום כך ביטול רשות לא יועיל לו, אלא שזה מצד עצמו אינו מועיל כשם שאין עירוב מועיל, [וכ"כ בגאון יעקב ס"ב א' ד"ה ואמרו רבנן לפי פי' ראשון, ועיי"ש] וכלשון הגמ' שם אמרו רבנן אין עירוב מועיל במקום עכו"ם ואין ביטול רשות מועיל במקום עכו"ם. ובאמת הרמב"ם בכלל לא הביא את הטעם שנכרי לא ישכיר אף בה"ט, וכתב רק ודבר זה גזרה שלא ישכינו עכו"ם עמהן שלא ילמדו ממעשיו, וצ"ב. [ועי' להלן אות ז' שסמך ע"ד הירושלמי בזה]. אבל גם בפיה"מ שהזכיר את הטעם שנכרי לא ירצה להשכיר לא כתב שם שזהו הטעם שאינו מועיל ביטול רשות, אלא שזהו טעם למה שהצריכו לערב עמו אע"פ שמן הדין אינו אוסר כלל, כמו שכתב שם וכמו שנתבאר לעיל. אבל בודאי לא יתכן לפרש לדעת הרמב"ם ששכירות מועילה במי שאינו מודה בעירוב, ולא אמרו במי שאינו מודה בעירוב אלא שאין עירוב מועיל, אבל אינו כנכרי שיצטרך שכירות, אלא שדי לו בביטול רשות, שהרי הרמב"ם כתב מפורש שם בהט"ז אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו, משמע שאין תקנה אחרת, ואין שכירות מועילה אלא לאלו שהם כנכרים לכל דבר, כמש"כ שם במחללי שבת בפרהסיא או עובדי ע"ז, שאין להם התקנה של ביטול רשות כמו לנכרים, אם מפני שלא חילקו חכמים בדבר, או מפני שגם בהם רצו שלא ילמדו ממעשיהם ולא יגורו יחד עמהם, ולכן לא תיקנו להם ביטול רשות, שזה כמו שיתוף אתם, כמו שנתבאר לעיל, אלא שישכירו בלי שיתוף כלל, שהם רק כאילו הם אורחים שלהם אבל לא אורחים ממש כמו בביטול רשות, כמבואר לעיל. וכן מפורש בפיה"מ להרמב"ם שמי שאינו מודה בעירוב אינו נותן רשות ואינו שוכר, והיינו שאינו משכיר, ולא יתכן לפרש שא"צ להשכיר.

ד. ומאחר שנתבאר עיקר המחלוקת אם שכירות עדיפה מביטול רשות, או ביטול רשות עדיפה, נמצא שלדעת הרא"ש ששכירות עדיפה אין לחוש כלל אף בישראל או במי שאינו מודה בעירוב, ואפילו בשכירות גרועה כזו של פחות משו"פ וכיוצ"ב, שמכ"מ זה עדיף מביטול הרשות, כיון שיש שם צד הקנאה ודבר של ממש, ולא כמו של ביטול רשות שאין שם אלא דיבור בלבד. ויתכן שלדעת הרא"ש אף עיקר הדין של שכירות רשות שונה הוא מאשר לשיטת הרמב"ם ומהר"ם ועוד יל"ע בדבר [ועי' להלן אות י' ד"ה ואע"פ]. ואע"פ שבמג"א סי' ש"פ כתב בסק"ו לאסור שכירות בשבת לישראל מפני שדירתו דירה וצריך קנין גמור, וא"כ יש מקום לחוש ולהחמיר אף במי שאינו מודה בעירוב, שעכ"פ דירתו דירה כישראל, הלא לא כתב כן אלא לדעת מהר"ם, אבל לדעת הרא"ש אף בשבת מותר לישראל,

ויש למקילים על מה לסמוך, וביחוד לפי מה שגתבאר שלדעת הרא"ש שכירות עדיפה ולא מצד שהקלו בנכרי שאין דירתו דירה, אלא שהצריכו שכירות כדי שיצא הישראל אם לא ירצה להשכיר, ולפי"ז אם התירו בשבת אף לישראל הותר ולא כתב מג"א אלא לדעת מהר"ם ששכירות גרועה היא מביטול רשות, שלפי"ז כתב אם יעשה ישראל שכירות גמורה תועיל אף לדעת מהר"ם, ומכ"מ יש לאסור זו לעשותה בשבת, אבל לדעת הרא"ש אף בשבת מותר, וכמש"כ לעיל שאל"כ הלא יש צד קולא אם הוא כנכרי, ומה הקשה ע"ד מהר"ם שאין שם קולא כלל.

ואף מש"כ בב"י סי' שפ"ב, שהובא לעיל, שלא התירו שכירות משכירו ולקיטו אלא מפני שאין דירת נכרי דירה, ולפי"ז זה לא שייך במי שאינו מודה בעירוב, נראה שלא כתב כן אלא לדעת הרמב"ם ומהר"ם ששכירות גרועה מביטול רשות, ולא התירו אלא לנכרי שאין דירתו דירה. אבל לדעת הרא"ש שהתיר שכירות אף לישראל, ולא חילק בין שכירות בריאה לשכירות גרועה כלל, שהרי אין שם צד קולא, כמש"כ לעיל, יש לנו לומר שאינו תלוי כלל בטעם שאין דירתו דירה, וממילא אף במי שאינו מודה בעירוב מועילה היא. וכדברי ב"י כתב גם הריב"ש בס' תכ"ז והובאו דבריו בב"י סי' שצ"א ד"ה ומ"ש רבינו כו' כיון שדבר ידוע שהאדון יכול להניח כלים בבתי אנשיו ואין מוחה בידו ואין זה שלא כדין שכך נהגו א"כ לא גרע משכירו ולקיטו ויכול להשכיר הרשות מצד אחר כי מה שאוסר הכותי אינו מן הדין שהרי אין דירת כותי אלא כדירת בהמה גם ענין העירוב עצמו הוא דרבנן והלכה כדברי המקיל בעירוב בזה יש לדון ולהקל בענין זה שיוכל האדון להשכיר רשות מכותי כו'. אבל מכיון שהריב"ש הוסיף שם שגם עיקר ענין העירוב הוא מדרבנן, משמע שמקיל אפילו בלא הטעם הזה של דירת נכרי היא כדירת בהמה, ובודאי שיש לסמוך על דבריו להקל בענין זה אף במי שאינו מודה בעירוב, אף שאין דירתו כדירת בהמה. ומדבריו נראה ששכירו ולקיטו א"צ לטעם זה אלא כשבא להקל על שכירות מטעם האדון כתב כן. אמנם מדברי הרמב"ם שם בהי"ב נראה שהיא שכירות גרועה כשבא לשכור משכירו שלא מדעת בעל הבית, אבל אפשר שלדעת הרא"ש אין הדבר כן, ועוד יל"ע בדבר.

ה. ובעיקר הדבר מש"כ בב"י שהקלו חכמים לשכור משכירו מטעם שאין דירת נכרי אלא כדירת בהמה נראה שאף לדעת הרמב"ם אינו מוכרח שזה בזה תלוי, ועד כאן לא אמרו בגמ' טעם זה שדירתו כדירת בהמה אלא לענין שאם הוא גר עם ישראל אחד אינו אוסר, שאין לחוש כיון שיפחד לגור אתו יחידי ולא גזרו בו, וכמש"כ גם הרמב"ם שם בה"ט, אבל שהקלו משום כך גם לענין השכירות לא כתב גם הרמב"ם, וכתב רק שעיקר השכירות אינה אלא רק להיכר בלבד, ומשום כך הקלו בשכירו ולקיטו. ולפי"ז יתכן שגם לדעת הרמב"ם הטעם הוא מפני שאין

שם תקנת ביטול רשות התיירו להשכיר באופן כזה שהיא שכירות גרועה, ולא משום שדירת נכרי אינה דירה [והיה מקום להקל לפי"ז במקום דאין תקנת ביטול רשות מספקת, כמו בערים גדולות בנידון שלנו, ויל"ע בדבר]. תדע שהרי גם בישראל מומר התיירו ואע"פ שאינו שייך לומר שדירתו אינה דירה, ולדעת הרמב"ם הלא כל עיקר השכירות היא שכירות גרועה כמו שנתבאר. אבל מכ"מ מכיון שבב"י תלה זה בזה ודאי שיש לחוש לדבריו עכ"פ לדעת הרמב"ם גם לענין דירת מי שאינו מודה בעירוב, שבודאי לא שייך שם שאין דירתו דירה ולא יועיל שכירות משכירו ולקיטו, שהיא שכירות גרועה לפי דברי ב"י. ואף שבמחלל שבת מועילה שכירות זו בודאי כמו שבעכו"ם, צ"ל מכיון שדינו כעכו"ם לא חילקו בהם חכמים, וכעין מש"כ בק"נ ע"ד הרא"ש שם אות ל' בשם רי"ו לענין אם דר יחידי עם כותי א"צ ביטול רשות ולא שכירות, אע"פ שהם אינם חשודים על שפיכות דמים, וכמש"כ בריטב"א וברשב"א עירובין שם אע"פ שצדוקי וכותי אינם חוששים לכשפים מכ"מ עיקר התקנה נתקנה משום עכו"ם ואח"כ תקנו בכולם כדרך שתקנו בעכו"ם. [וכע"ז כתבו בתוס' שם ס"א ב' סד"ה הדר אע"פ שהם גם אינם חשודים על שפיכות דמים]. אמנם בהגהות רעק"א בסי' שפ"ה כתב בשם אבן העזר שלהחמיר דין ישראל מומר כישראל ויחיד במקום מומר אוסר אע"פ שחטא ישראל הוא. ולכאורה זה שלא כדברי רי"ו, ובק"נ שם הביא בשם יד אליהו סי' י"ב שחוכך להחמיר גם בכותי וישראל יחיד שצריך ביטול, אף שעשאו כנכרים מכ"מ יש להחמיר ולא להקל בהם, וילע"ע בדבר. עכ"פ במי שאינו מודה בעירוב שלא עשאו כנכרים ומבטל רשות ודאי שיש לחוש לדברי ב"י ולא להקל בשכירות של שכירו ולקיטו, אפילו אם נקל בעיקר הדין שאף לישראל מועילה שכירות כדעת רבים מן האחרונים המקילים בזה (כמש"כ גם במשנה ברורה סי' ש"פ סקי"ג ובשער הציון שם אות י'). שמכ"מ שכירות גרועה לא תועיל מפני שדירתו דירה (ועמ"ש במשנ"ב גם לענין שבת באות י"א עפ"ד מג"א). ויתכן שלכך כיון מש"כ הגר"ה הלוי בסידור הגר"א ע"ד מעשה רב שלא ישא בשבת כלל אפילו במקום שיש עירוב ואפילו בחצר, עי"ש בדף ק"כ, וכתב בלקוטי דינים ובאורים ובפרט שיש הרבה בעו"ה שאין מודים בעירוב ומבטלין את העירוב וגם הרבה יש לפקפק על השכירות ששוכרים את הרשות מהמושל, עי"ש, ואפשר כונתו כיון שיש הרבה שאין מודים בעירוב לא תועיל להם השכירות מהמושל. ומי שיחמיר בדבר תבא עליו ברכה. אלא שמכ"מ יש למקילים על מה לסמוך כמו שנתבאר, שלדעת הרא"ש אין זה תלוי במי שאין דירתו דירה כלל אלא ששכירות עדיפה מביטול רשות תמיד והלכה כדברי המקיל בעירוב.

ו. ומש"כ כת"ר להוכיח מדברי רש"י ס"ד א' ד"ה ואמר רב יהודה, שפירש שכירו ולקיטו דוקא של נכרי, משמע לא של ישראל, ובשל ישראל לא התיירו

שכירו ולקיטו, מלבד מה שלדעת ב"י ששיטת רש"י כרמב"ם ומהר"ם שלא התירו שכירות בישראל אינה ראייה לדעת הרא"ש, הלא שם אין הדברים אמורים אלא לענין נותן עירובו ודיו, וכבר כתב הרשב"א בחי' עירובין שם להקשות איך אפשר שיתן עירובו, והלא אין שם מקום פת ולינה שלו, ותירץ לגבי ביתו של עכו"ם הקלו כיון דמדינא מידי לא צריך דדירת עכו"ם לא שמה דירה, אלא משום גזרה, לאחר שהחמירו הקלו דאפילו שכירו ולקיטו שאין לו שם לא מקום לינה ולא מקום פיתא יהא כבעל הבית דעלמא, והוסיף שלפי פ"י זה דוקא בשכירו ולקיטו של עכו"ם אמרו ולא בשכירו ולקיטו של ישראל בזמן שאין לו שם מקום פיתא או מקום לינה כו'. הרי שטעם הדבר הוא דוקא משום שאין שם מקום פת ולינה ואינו יכול לתת עירובו, אבל אם בא להשכיר ודאי יכול להשכיר גם שכירו ולקיטו של ישראל (שהרי אפילו לתת עירוב הוא יכול אם יש לו שם מקום פת ולינה), לדעת הסוברים שאפילו ישראל משכיר, ואדרבה משם מוכח שאף לישראל הקלו בשכירו ולקיטו אע"פ שדירתו דירה, ורק כשאין שם מקום פת ולינה לא הקלו.

ואף מש"כ בתוס' שם ע' ב' ד"ה יורש שנסתפקו אם זה רק בנכרי או גם בישראל הוא ג"כ לענין נותן עירובו, והספק הוא בודאי כמש"כ בזה הרשב"א כיון שאינו מקום פת ולינה, ולפי"ז נראה לישב מה שהעיר הגרעק"א בגליון הש"ס שם פ' א' בתוד"ה אתו לקמיה דרב יהודה, שכתבו שם אם שכירו ולקיטו של נכרי נותן עירובו ודיו כש"כ אשתו, והעיר שם מתוס' ס"ה ב' ד"ה דלא הוי שוכר, ששם כתבו ואשתו נמי אם היתה שם היתה יכולה להשכיר ומביא מההיא דטורזינא, אבל בודאי יש לחלק ששם הדברים אמורים לענין שכירות לא עדיפה אשתו משכירו ולקיטו, ואדרבה צריך ראייה שגם אשתו יש לה הזכות להשכיר, אבל בההיא דשכירו ולקיטו נותן עירובו ודיו, בזה הלא ודאי אשתו עדיפה, שהיא יש לה מקום פת ולינה שם, ובריטב"א שם ס"ד א' כתב ג"כ לחלק שמקום פת ולינה א"צ אלא בנותן עירובו אבל לא כשבא שם להשכיר כמש"כ שם הריטב"א ולדוגמא נקט דשכירו ולקיטו של נכרי חשיב לגבי שכירות רשות בלא מקום פת ולינה כדחשיב לשמואל שכירו שלו ליתן עירוב כשיש לו שם מקום פת ולינה, ועי"ש שהגירסא קצת משובשת. אבל כנראה זוהי שיטת ראב"ד שהביא הרשב"א שם, וזו מחלוקת הראשונים אם שכירו של נכרי כשהוא ישראל יכול לתת עירובו ודיו, שכך היא שיטת רש"י וטור ורבינו ירוחם, והובאה באו"ח סי' שפ"ב סעיף י"ב כדעה שניה, עי"ש בב"י ובביאור הגר"א סקכ"א. עכ"פ אפילו לדעת הראב"ד שהיא שיטת הרמב"ם ורשב"א, שהיא הדעה הראשונה שם כמש"כ בב"י לבאר שלא רק בשאלה בלבד צריך להשכיר אלא אף בשכירו ולקיטו של כותי צריך להשכיר, אפילו אם הוא ישראל, ולא די בזה שנותן עירובו בלבד, יעי"ש, מכ"מ א"צ שיהא שם מקום

פת ולינה מצד השכירות כלל ורק מצד נתינת העירוב בלבד צריך מקום פת ולינה, כמבואר.

ולפי"ז מתבאר גם מש"כ בגליון הש"ס שם פ' א' שהקשה למה צריך מימרא דשמואל באשתו כיון שבשכירו מועיל כש"כ באשתו, ופירש שם לפשוט ספיקתם של בעלי התוס' שהוצרך שמואל לומר לאשתו מפני שהדברים אמורים בישראל ולא אמרו כן אלא באשתו ולא בשכירו ולקיטו, יעי"ש. ולפי האמור, שבנותן עירובו צריך מקום פת ולינה, ואשתו עדיפה משכירו ולקיטו, יתכן ששכירו של ישראל אינו נותן עירוב, כיון שאין לו מקום פת ולינה, וכדברי רשב"א לעיל כיון שדירתו דירה ולא הקלו, ורק אשתו שיש לה מקום פת ולינה שם מערבת שלא מדעתו. אבל אפילו אם נאמר שגם בישראל שכירו נותן עירובו, מכ"מ חידוש הוא באשתו, ולא שמענו דבר זה משכירו ולקיטו של נכרי, ששם אפשר הקלו מפני שאין דירתו דירה, אבל בשל ישראל צריך שיהא נתינתו של עירוב מדעתו, ורק בשל נכרי מועיל מפני שאין דירתו כלום, וכל ששכירו יש לו רשות הרי הוא כבעל הבית ונותן עירובו ודיו, לדעת רש"י ותוס' שם, כמו שנתבאר לעיל בשיטתם שא"צ להשכיר כלל.

ז. עכ"פ נתבאר לנו שלדעת רבים מן הראשונים שכירו ולקיטו של ישראל ג"כ דינו כמו בעל הבית לענין שנותן עירובו, ואף לדעת אלה החולקים אין זה אלא מפני שצריך מקום פת ולינה, כמפורש בדברי הרשב"א והריטב"א, וא"כ אף לדעת התוס' שנסתפקו, וגם הרא"ש שם בסי' ט"ז שכתב כן, אין זה אלא מפני אותו הטעם, אבל מצד עצמו יש לו לשכירו של ישראל ג"כ אותו הכח להיות כשלוחו של בעה"ב כמו זה של נכרי. ולפיכך לדעת הרא"ש שגם של ישראל יכול לשכור, אף שכירו ולקיטו משכיר. והרי לקמן פ' א' אמרו להוכיח ממה שאשתו מערבת שלא מדעתו שהיא גם יכולה להשכיר, וכן שם ס"ו א' לפי' רש"י הסמיכו מה מערב שכירו ולקיטו אף שוכר שכירו ולקיטו. ואין להוכיח ממש"כ רש"י ד"ה אף שוכר שכירו ולקיטו דנכרי אם הוא נכרי, שבשל ישראל לא יוכל להשכיר, שהרי כבר הבאנו לעיל שדעת רש"י כדעת הרא"ש שאף בישראל משכיר, וכאן אורחא דמילתא נקט שבשל נכרי אם הוא נכרי צריך להשכיר ואי אפשר ע"י עירוב. אבל באמת הוא הדין שיכול גם בשל ישראל להשכיר ע"י שכירו ולקיטו ג"כ. ואף מה שהעיר בקרן אורה על מש"כ רש"י בה' שכירים ג"כ של נכרי, שם בודאי לדעת רש"י בשל נכרים הדברים אמורים, מפני ששם לענין נותן עירובו, ולדעתו אינו נותן עירובו אלא בשל נכרי כיון שאין שם מקום פת ולינה וכמש"כ הרשב"א שם מפורש בד"ה הא כו' וגם בעיא זו גבי שכירו ולקיטו של עכו"ם בלבד שייכא ולא בשל ישראל. והזכיר שם שלדעת הראב"ד אף בשל ישראל כך, וחולק ע"ז וכתב ולא נתחורר בעיני וכמו שכתבתי. אבל דעתו של הראב"ד מפורשת שאף בשל ישראל כך, ולא חילק

כלל. וכ"ה דעת הרמב"ם כמו שכתב בקרן אורה שם ועי"ש. ונראה שגם מש"כ בב"י מטעם שאין דירתו דירה אמרו לשכור משכירו לא כתב כן אלא לרוחא דמילתא בלבד שיש להקל יותר בנכרי וכמש"כ בריב"ש לענין שכירות מן האדון, אבל באמת אף מִישראל אמר ששכירו ולקיטו הוא כשלוחו כמבואר בדברי הראשונים, ורק לענין נותן עירובו יש מן הראשונים חולקים שלא אמרו כן אלא בשל נכרי בלבד.

אלא שלכאורה היה אפשר להוכיח מירושלמי עירובין פ"ו ה"ג לפי גירסת התוס' שם ס"ו א' ד"ה מערב אמר ר' יוחנן ישראל ונכרי שהיו דרים בבית אחד הישראל מבטל והעכו"ם משכיר (לפנינו הגירסא הלכה ישראל מבטל והעכו"ם משכיר, ועי' שיירי קרבן שם ד"ה הלכה וביפה עינים ס"ד א' ד"ה ואפילו לקיטו, שכנראה היתה גירסא אחרת בירושלמי לפני בעלי התוס' וכן נראה שחסר שם שורה שלמה לפי בעל יפה עינים שם), הרי שאין העכו"ם יכול להשכיר רק בשביל עצמו ולא בשביל הישראל אע"פ שהם גרים יחד והוא כמו שכירו ולקיטו. ואמנם בתוס' שם כתבו לחלק שהשותפים אינם כמו שכירו ולקיטו, כיון שכח כל אחד שוה שם כמש"כ במשנה ברורה סי' שפ"ב סעיף ט"ו בשער הציון אות נ"א בשם אור זרוע. אבל זה צ"ב וכי מפני שכל אחד כחו שוה אינו יכול להניח חפצים בביתו של השני כשהם שותפים ולמה לא יהא דינם כמו שכירו ולקיטו לענין שיוכל להשכיר במקומו. אבל בתוס' לא שאלו אלא לענין שיוכל לתת עירובו במקומו, לפי שיטתם ששכירו ולקיטו של נכרי נותן עירובו ודיו, שזה לא שייך אלא אם הוא באמת שם שכיר ולקיט וחשוב כשלוחו של בעל הבית, אבל כשהם שותפים וכחם שווה לא שייך שיתן עירוב במקום בעל הבית כאילו הוא בעל הבית. אבל אין זה מתרץ למה לא יהא הנכרי כשכירו ולקיטו של הישראל להשכיר, כיון ששותף הוא ויכול להניח חפצים שם כמו שכיר ולקיט ויש לו תפיסת יד שמה, ולא שאלו בתוס' מצד זה כלל. אלא ודאי שאין שכירו של ישראל יכול להשכיר, אם כשיטת הרמב"ם שאין שכירות לישראל כלל, וכשיטת מהר"ם, או שאפילו לשיטת הרא"ש שהישראל יכול להשכיר, אבל שכירו ולקיטו אינו משכיר, לכן צריך דוקא לערב הישראל בעצמו או לבטל. ויתכן שמשם מקורו של הרמב"ם שאין הישראל יכול להשכיר, שהרי אמרו הלכה שהישראל מבטל והעכו"ם הוא משכיר, ורמז לזה בשיירי קרבן שם יעי"ש. ועוד יותר נראה שגם בעיקר מה שלא הזכיר הרמב"ם את הטעם שעכו"ם לא ישכיר (שזהו הטעם לדעת הרא"ש ועוד ראשונים שאין ביטול רשות מועיל, וכך מפורש ברבינו יהונתן שם ריש פרק הדר), אף זה מקורו שם בירושלמי, ששאלו שם והעכו"ם יבטל, ותירץ הוא חזר בו, הרי שלא אמרו מטעם כדי שיצטרך להשכיר והוא לא ירצה בכך כמו שאמרו בבבלי [ועי"ש בגליון הש"ס שזה שלא כבבלי וכמו שכתבת]. וכפי המבואר לעיל היא שיטת הרמב"ם שאין ביטול של רשות מועיל

מצד עצמו ולא כדי שישכור, וסמך על הירושלמי, ולכן השמיט את הטעם שעכו"ם לא ישכיר. ומזה בא לכל שיטתו ששכירות גרועה מביטול, שהרי על הנכרי שאלו בירושלמי שם שיבטל, אבל לא שאלו על הישראל שישכיר, כי אם אפשר לבטל לא תקנו שכירות כמבואר לעיל, ועוד יל"ע בדבר. ולדעת הרמב"ם לפי שיטתו שאין שכירו ולקיטו של נכרי יכול לתת עירובו אפילו הוא ישראל כמבואר לעיל, אף קושית התוס' שם מצד זה שהישראל יתן עירובו לא קשה, שאף הוא אינו יכול אלא להשכיר, וא"כ הרי זה כמו שהנכרי משכיר, ונמצא שבעיקר הדין אין הבדל, שהנכרי משכיר והישראל נותן עירובו או מבטל וכמו שאמרו בירושלמי. ובתוס' הקשו רק לפי שיטתם ששכיר ישראל של נכרי נותן עירובו, וא"כ למה לא יתן עירובו גם כאן, כיון שהוא כשכירו, ולא יצטרך לשכירות כלל.

ח. אמנם לפי תירוצי השני שבתוס' שם שאין הדברים אמורים אלא כשהנכרי ייחד לו מקום שלא יוכל הנכרי שם להשתמש ואינו יכול לסדק את הישראל, כיון שהנכרי מסולק מישראל אין לו דין שכירו ולקיטו כלל, ובאופן זה אמרו בירושלמי שהנכרי צריך להשכיר, הרי מיושב גם מצד זה שאין הנכרי יכול להשכיר בעד הישראל כלל, כיון שאין דינו כשכירו ולקיטו. ובב"י תפס תירוצי זה להכרעת ההלכה ולא כתירוצי ראשון, וכבר תמהו האחרונים למה לא נקט להחמיר גם כתירוצי ראשון. אבל באמת נראה שהתירוצי הראשון אינו מספיק אלא לענין שאינו נותן עירוב כאילו הוא שלוחו בכל הבית כיון שאינו אלא שותף, אבל מכ"מ כיון שיש לו תפיסת יד הלא יוכל להשכיר במקומו ולא גרע משכירו ולקיטו בזה. והלא כן מצינו לענין שאלה ששאל מבעל הבית מקום או אפילו שכירו או לקיטו, שלדעת הרמב"ם ורשב"א אינו נותן עירובו, אבל יכול הוא להשכיר במקומו. כדעה ראשונה שם בסעיף י"ב. ואף במשנה ברורה בבאור הלכה שם ד"ה אם יש לכל אחד דירה כתב ג"כ שאין להחמיר אלא לענין ששוכר בעל כרחו, אבל שלא בידיעתו לא שייך לומר שלא יוכל להשכיר. אבל לפי האמור לא אמרו בתוס' תירוצי זה אלא על קושיתם שלא יתן עירוב במקומו, אבל לענין שלא יוכל להשכיר לא אמרו כלל, ואפשר לדעת הרא"ש, שאפשר לשכור גם מישראל, יוכל הנכרי להשכיר גם בעד הישראל, ולא יצטרכו דוקא עירוב מישראל, כמבואר. ואע"פ שלדעת הטור ורבונו ירוחם אף בשכירו ולקיטו א"צ להשכיר אלא נותן עירובו, מכ"מ יש מקום לומר שבשותפין לא שייך שיהא כאילו הוא שלוחו כיון שכחם שוה, אבל מכ"מ להשכיר יוכל גם הוא, וא"כ אין התירוצי מספיק אם נאמר שאפשר לשכור גם מישראל, כשיטת הרא"ש והטור. ויתכן שמטעם זה לא הביא הטור את התירוצי הראשון, לפי דעת ב"י שהטור תפס רק כתירוצי שני. ואע"פ שבב"ח שם חולק ע"ז וסובר שהטור תפס שני התירוצים להלכה, אבל מפשטות לשון הטור לא נראה כן.

כיון שלא הזכיר כלל שבשותפים לא שייך שכירו ולקיטו, כמו שכתבו הראשונים שקדמוהו. וזהו גם טעמו של רמ"א שהוסיף על דברי ב"י אם יש לכל אחד דירה בפני עצמו, זה שכתב בטור שם, ולא כתי' הראשון של תוס' אלא כתי' שני, כמו שהבין בב"י ורמ"א דברי הטור, שהרי אם משתמשים יחד בכל החדרים ודאי לא גרע ממה שפסק שם בסעיף י"ח בנכרי שהשכיר ביתו לחברו נכרי אם נשאר לו שום תפיסה בבית שיש לו רשות להניח שם שום כלים יכולים לשכור ממנו, וזה עפ"י סוגית הגמ' שם ס"ד א' ועפ"י ד הרשב"א, שלא גרע משכירו ולקיטו, וכמש"כ רמ"א שם בהג"ה ובביאור הגר"א שם סקל"א (ובאמת דברי הב"ח שחולק על ב"י בפ' דברי הטור תמוהים הם, שאם נאמר שבשותפים אפילו אינו מיוחד לכל אחד דירה בפני עצמו אין להם דין שכירו ולקיטו, איך אפשר לפרש מש"כ בטור שלכל אחד דירתו בפני עצמו, ואם כך הוא גם הפי' בתי' ראשון בתוס' מפני שלכל אחד דירה בפנ"ע, א"כ הר"ז התי' השני שאין לכל אחד רשות להשתמש בחדרו של השני וגם אין הוא יכול לסלקו משם. וגם מביאור הגר"א סקכ"ה נראה שזהו אותו התירוק שלעיל בסעיף י"ג, וכמש"כ בסקכ"ב, ולא התי' הראשון שבתוס' שמבואר באו"ז מפני שכחם שות. ומש"כ במשנה ברורה סקנ"א שלהרבה פוסקים אפילו משתמש ביחד בכל החדרים לא מיקרי ישראל שכיר ולקיט, ומציין בשער הציון סקנ"א לדברי ב"ח תמוה, שהרי הב"ח כתב שזהו התי' הראשון שבתוס' מש"כ בטור שלכל אחד דירתו בפני עצמו, ודוחק לומר שיש לכ"א דירה ומשתמש ביחד בכל החדרים, וזה תמוה מאד וצ"ב ואכמ"ל).

ולפי האמור נראה לקיים גם החילוק שכתב בב"י לדעת הטור, שאם ייחד חדר לישראל והכותי יכול להשתמש בו אבל אין לישראל יכול להשתמש בכל הבית אין לישראל דין שכירו ולקיטו, ועירוב ושכירות ידידה אינו מעלה ואינו מוריד, והב"ח שם חולק עליו וכתב שבאופן כזה יש לו דין שכירו ולקיטו, יעי"ש. ונראה שכוונת ב"י היא שאם יש לכותי רשות בכל הבית ואין לישראל רשות בכל הבית הרי אין לישראל שכירו ולקיטו של כותי ואינו יכול לתת עירוב ולא להשכיר, כיון שאין לו רשות ברשותו של הכותי, אבל להיפך ודאי שהכותי הוא שכירו ולקיטו של ישראל, כיון שיש לו רשות בחדר שייחד לו, וזהו שפירש בדברי הטור כדין שיחד לו הכותי מקום שאין לישראל יכול ליתן עירוב בשבילו, משא"כ הכותי שהוא יכול להשכיר גם בשביל לישראל, כיון שיש לו מקום בכל הבית ואפילו בחדר זה שייחד לישראל. ולכן לא הזכיר הטור שם את התנאי שאין הכותי יכול עוד להשתמש בחדר לישראל, מפני שלענין נתינת עירוב אין הבדל כלל, כל שאין לישראל שכירו של כותי, אע"פ שהכותי שכירו של ישראל. אבל אם אין לכותי רשות ולכל אחד דירה בפני עצמו, שזהו התנאי שכתבו בתוס' בתירוק שני, אין לכותי ג"כ רשות להשכיר בשבילו, וכל אחד הוא עומד בפני עצמו, וזהו

שכתב בב"י שאם הכותי מסולק מישראל צריך שכירות מכותי ועירוב מישראל, והיינו שאין הכותי יכול להשכיר בשביל הישראל, אלא צריך עירוב מישראל, כיון שגם הכותי אינו שכירו ולקיטו של ישראל, ונמצא לפי"ז שבחנם חלק הב"ח עליו, ואף ב"י מודה שאם הכותי יכול להשתמש בו יש לו דין שכירו ולקיטו, ויוכל להשכיר בעד הישראל, אבל הישראל לא יוכל שם לעשות עירוב או להשכיר בשביל הכותי, כיון שהכותי ייחד לו מקום ואין הוא יכול להשתמש בכל הבית. וזוהי כוונת הטור שלא הזכיר בתחילה אלא שהכותי ייחד מקום בשביל הישראל ולא שהכותי לא יוכל להשתמש במקום זה שבוזה נפ"מ שהכותי עדיין יכול להשכיר בשביל הישראל.

ועל פי אלה הדברים יוצא ששכירו ולקיטו של ישראל יכול גם להשכיר בשביל ישראל לשיטת הרא"ש שהיא גם שיטת הטור, כמבואר שם לעיל. ויש מקום לסמוך על שיטתם גם בנוגע לשכירות משר העיר, שיש לו דין של שכירו ולקיטו, אפילו של מי שאינו מודה בעירוב.

ט. ומש"כ כת"ר בשם עצי אלמוגים סי' שצ"א סק"ג שכתב בטעם קניית הרשות משר העיר עפ"י סוגית הגמ' בב"ב נ"ה א' הני זהרורי דובין ארעא לטסקא זביניהו זביני, ואמרו בגמ' א"כ בטלת ירושת בנו הבכור דהו"ל ראוי ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק, וכתבו בתוס' שם שלמס המלך אפילו קרקע שוה אלף זוז משועבדת לדבר מועט, והקרקעות עיקר הן של המלך וכבר הוא מוחזק ולא מיחטר א גובינא, וא"כ הדברים קל וחומר שאם לירושת הבכור שהוא דאורייתא חשבינן לקרקעות כאילו הן בחזקת המלך, לענין שכירת רשות שהוא מדרבנן בעלמא, ומצינו שהקלו בו כמה קולות. וכן מצינו עוד בתוס' ע"ז נ"ט א' ד"ה בצר ופ"ק דחולין ז' א' ד"ה והתיר שמטעם זה אין אנו מפרישין תרו"מ משום דחשבינן לקרקעות שלנו כאילו הן ברשות המלך, וכש"כ לענין שכירות רשות כו' ומטעם זה נראה להורות היתר באותן המקומות הנתונים תחת שרים שיש להם חוק קבוע מהבתים, הגם שאין לשרים רשות לדון דיני נפשות רק בזה הם נתונים תחת ממשלת השר ולו משפט הארץ כו' ובשביל זה הם פורעים לו מס דבר מועט בכל שנה, שדי להם בקניית רשות מהאדון, דהוה היא ארעא לטסקא ידידיה משועבדת, ואפילו קרקע שוה אלף זוז משועבדת לדבר מועט כמו לירושת בכורה. וכתב כת"ר שעפ"י היתר זה דן הגאון ר"ח ברלין ז"ל להתיר גם בזמננו, כיון שאנו משלמים מס על כל בית ומשועבד למס זה כל בית ובית. את האמת אגיד לו שהיתר זה תמוה מאד, שהרי אין להסמיק דין תרומות ומעשרות או ירושת בכור לדין של רשות בתקנת עירוב, שכאן העיקר הוא מי שיש לו הרשות להשתמש ברשות זו, ואפי' אם הקרקע או הבית משועבדים למלך למס או לרשות שר העיר, מכ"מ אין זה מגרע בעיקר

הדין שזו רשות מיוחדת למי שגר בו להשתמש בו ואין שום רשות לאחרים בו, ולא יהא אלא כשוכר דירה, האם נאמר שהרשות שייך לשוכר או למשכיר, כודאי ששייך לשוכר, והוא המערב שם והוא המשכיר את הרשות והלא נפסק להלכה בנכרי שהשכיר ביתו לחברו רק אם נשאר לו שום תפיסה בבית יכול להשכיר, או שהוא יכול לסלק את השוכר תוך זמנו, אבל כל שאין לו שום תפיסה בבית אינו שייך לאותו בית ואין לשכור ממנו, כמפורש בסי' שפ"ב סעיף י"ח, וע"ע שם סעיף ח' ובביאור הגר"א שם. וא"כ אפילו אם הבית משועבד למסים לא יהא אלא כאילו השכיר את הבית שבודאי הבית שייך לו ומכ"מ אינו משכיר, כיון שאין לו רשות להשתמש ואין לו רשות לסלק את השוכר, כמ"כ אין לו רשות לסלק את בעל הבית עד שלא פרע לו את המסים ונתחייב לו חוב שע"כ הוא גובה את החוב של המס מהבית, אבל אין רשות שלו שיוכל לסלק את הדר בבית לפני כן. ולכן רק לענין תרומות ומעשרות שתלוי במי ששייך אנו מתירים שלא להפריש מפני שמשועבד לו ושייך לו מצד זה, וכן לענין ירושת בכור, מפני שבאלו הדברים הכל תלוי למי שייך הקרקע, אבל לענין עירוב אינו תלוי במי ששייך אלא במי שיש הרשות של השתמשות, ועל זה לא יועיל מה שמשועבד למסים כלל. [ואין לומר שיש לזה דין שיכול לסלקו, שהרי אינו יכול לסלקו אם ישלם המסים, ועד שהוא לא מעכב התשלומין בהגיע זמן הפרעון אינו יכול לסלקו כלל. ומלבד זה אף ביכול לסלקו אין לו אלא דין שכירו ולקיטו ולא יותר].

ועוד נראה שעד כאן לא אמרו אלא אם המלך לוקח את הקרקע בעד המס, אבל אם אין דרך המלך כך אינו נקרא ראוי והבכור נוטל פי שנים, כמו שכתבו ראשונים וגם פסק כן רמ"א בחו"מ סי' רע"ח סעיף י' בהג"ה, וא"כ הדבר תלוי במנהג המקום אם מוכרים את הבית בעד המס, ואיני יודע איך הנוהג אצלכם במדינה. ואפילו אם הנוהג הוא למכור את הבית בעד המסים, מכ"מ אין זה שייך לשר העיר אלא למדינה, ועד כאן לא כתבו בתוס' לענין בכור או לענין תרומות ומעשרות, שאם זה משועבד למלך אין זה שייך לו ונקרא ראוי ופטור מתרומות ומעשרות כיון שאינו שלו, אבל מי יאמר שע"כ זה נקרא של השר, והלא אין השר יכול לעשות כלום לרצונו אלא לפי חוק המדינה, ואין לו רשות להשכיר סתם, וכמש"כ בב"י סי' שצ"א ד"ה ומ"ש רבינו בשם מרדכי וכלבו בשם מהר"ם בשר שאין לו רשות לעשות אלא עפ"י עצת יועצי המדינה ומנהיגיה כמנהג קצת עיירות שאין למלך ולשר עליהם שררה ושלטנות כי אם לקבל מסים ידועים ולשפוט משפטיהם, ושאר כל צרכי העיר נעשים רק עפ"י יועצי המדינה ומנהיגיה, שבשר כזה אינו מספיק אפילו אם ישכור משר העיר יע"ש. והלא הנוהג הוא עכשיו כך בכל המקומות שאין זה שייך לשר כלל, כי אם עפ"י חוקי המדינה ולא שייך שישכיר כלל מצד זה שכאילו הבית שייך לו. ואם אנו נוהגים כיום לשכור

משר העיר אין זה אלא מפני שיש לו מצד הנהגת העיר הרשות להגות שם דברים שהם לצורך הצבור והעיר, וכמו שכתבו ראשונים שאפילו מה שנוהגים בזמן מלחמה להושיב אנשי מלחמה וכלי מלחמה נקרא תפיסת יד, כמו שהביא בב"י שם בשם מהר"ם, וזה ודאי יש להם גם היום רשות לכך, אבל אין זה אלא כדין של שכירו ולקטטו, ולא כבעל הבית עצמו, ואם כן אין להיתר זה של בעל עצי אלמוגים מקום כלל וכלל, שהרי בא מצד שזה שייך לשר העיר, ולפי האמור אינו שייך לו כלל, ואין הוכחה מסוגית הגמ' בב"ב שם כמו שנתבאר.

ועוד נוסף לכך הלא אין זה תיקון אלא בערי חו"ל שראשי כל הערים הם נכרים, אבל מה נעשה בארץ ישראל שהרבה מראשי העיר הם לדאבון לבנו מאלה שאינם מודים בעירוב, אע"פ שאינם מחללי שבת בפרהסיא, וכגון אלה אינם יכולים להשכיר לדעת הרמב"ם ומהר"ם, כמבואר לעיל. ואף לדעת הרא"ש, אם נאמר שאינה מועילה אלא שכירות בריאה ולא שכירות גרועה, הלא גם שכירות כזו משר העיר אפילו אם הוא חשוב כבעל הבית, מכ"מ מידי שכירות גרועה לא יצאה, שהרי להשכיר ממש ודאי שאינו יכול אפילו אם זה משועבד לו למסים, וא"כ איך נתקן כאן, אם ראש העיר אינו ממחללי שבת בפרהסיא אלא בצנעא, ואם את חוץ לארץ תקנתם, עדיין ארץ ישראל לא תקנתם עפ"י היתרו של בעל עצי אלמוגים. ובשלמא אם שוכרים משר העיר מדין של שכירו ולקטטו לא איכפת לן אם הוא אפילו ישראל, כיון שאינו משכיר של עצמו אלא של אנשי העיר שהוא כשכירם ולקטטם, ובכגון זה אפילו ישראל יכול להשכיר, אפילו לדעת הרמב"ם כמו שפסק במפורש שם בהי"ב ואפילו היה שכירו או שמשו ישראלי הרי זה משכיר שלא לדעתו (וגם מכאן מוכח שלדעת הרמב"ם אין הישראל יכול להשכיר, ולא שאינו צריך להשכיר, שאל"כ מהו זה שחידש הרמב"ם שאפילו היה שכירו ישראל, ובמה גרע משכירו נכרי, אלא שאם הוא ישראל אינו יכול להשכיר של עצמו לדעתו, אלא אם הוא שכירו של נכרי משכיר, וזהו החידוש שהוסיף שם). אבל אם לפי היתרו של בעל עצי אלמוגים הלא כשהוא משכיר של עצמו הוא משכיר, ששייך לו, וזה אינו יכול אם הוא ישראל שאינו מודה בעירוב אף לדעת הרא"ש, אם נאמר ששכירות גרועה אינו משכיר אלא נכרי שדירתו אינה דירה, כמו שנראה מדברי ב"י לעיל.

י. אמנם היה אפשר לתקן שיבטל את הרשות, שזה יכול אף מי שאינו מודה בעירוב, כמו שהעיר לי בני הנבון כמר יעקב שיחי' לאיו"ט. אבל כל זה היה אפשר אם הוא בעל הבית ממש, שהוא מבטל את רשותו, אבל כשאינו בעל הבית ממש דומני שלא יועיל מה שיבטל את רשותו, שהרי אינו בעלים על כל ההשתמשות של הרשות הזאת, ומתוך כך נראה שאף אם הוא משכיר מדין שכירו

ולקיטו לא יוכל לבטל את הרשות, שעד כאן אין לו רשות אלא להשכיר כאילו הוא שלוחו של בעל הבית, כמו שכתבו ראשונים, אבל לבטל את הרשות אין זה בידו כלל. ואע"פ שאין לי הוכחה לדבר, אבל לא מצינו דין זה של ביטול רשות בשכירו או לקיטו, כמו שמצינו בעירוב או בשכירות דין שכירו ולקיטו. ומסתבר הדבר שבביטול רשות הלא הוא צריך לבטל שאין לו רשות כלל, וזה אינו יכול לעשות שכירו ולקיטו, אלא להשכיר, שאז הוא משכיר את הזכות שיש לו להניח שם כלים, וזה מספיק שיהא הכל רשות אחת מעורבת יחד.

ואע"פ שמלשון הראשונים שכתבו שהוא כשלוחו בשכירו ולקיטו, כמש"כ בטור סי' שפ"ב ודוקא כה"ג דמיחזי כשלוחו אבל אם ייחד הכותי מקום כו' אינו יכול ליתן עירוב בשבילו שאינו כשלוחו בכל הבית כו', משמע שהוא נוהג עירוב בשביל בעל הבית, וא"כ אף בביטול רשות אפשר לו לעשות כן. אבל דבר זה תמוה כשלעצמו, איך אפשר לעשות עירוב בשביל נכרי והוא אינו שייך לכך כלל. וצ"ל שאף לדעת הטור שאפשר לשכירו ולקיטו ליתן עירוב היינו רק מצד זה שאפילו אחד מבני הבית יכול לערב, וכמו שאמרו אשתו של אדם מערבת שלא לדעתו, שם פ' א', והוא הדין כל אחד מבני הבית, ולכן הרי הוא חשוב כאילו הוא מבני הבית, ומצד זה נחשב כשלוחו לערב סעודתם יחד, אבל אין זה שהוא עושה עירוב בשבילו, כיון שאין הוא שייך לכך כלל, ולא עדיף ממי שאינו מודה בעירוב שאינו יכול לערב מפני שאינו שייך לכך, ועוד יל"ע בדבר.

אמנם בשו"ע הרב בסי' שפ"ב סעיף ט"ו כתב טעם אחר שא"צ אלא ליתן עירובו עם בני החצר בשביל ביתו ודיו בכך גם בשביל בית הנכרי, שכיון שעירב עמהם נעשים כולם כאיש אחד, וכיון שהוא נעשה שכירו הרי לכולם כמוהו, כמו שאחד מבני החצר השוכר רשות מנכרי יש לכולם חלק בשכירות זו, יעי"ש. אבל הטור הלא מפורש כתב שנותן עירוב בשביל בעל הבית, ולא מטעם שנעשה כאילו כולם יש להם חלק ברשותו. ונראה שהטור לא פירש כן מפני שאין עירוב מועיל במקום עכו"ם להיות כולם כאיש אחד, שהרי משום כך אינו נעשה יחיד לגבי עכו"ם ע"י עירוב, וגם אין ביטול רשות מועיל להיות כיחיד לגבי עכו"ם, כמפורש בשו"ע סי' שפ"ב סעיף ב', עפ"י סוגית הגמ' שם ס"ד א' שא"כ בטלת תורת עירוב. ועי' או"ז ח"ב סי' קס"ח שהביא בשם רבינו שמואל לפרש כיון דמנח ישראל חפציה ברשותא דעכו"ם הו"ל עכו"ם שכירו ולקיטו (נראה שצ"ל הו"ל שכירו ולקיטו דעכו"ם) ודיו מכאן ואילך אינו אוסר העכו"ם דהויא רשות של ישראל, וכתב ע"ז באו"ז שם ואין מיושב בכך. אבל דעת רבינו שמואל נראה שהיא כמש"כ בשו"ע הרב שמטעם זה אינו צריך להשכיר אלא לערב בלבד מפני שנעשה כרשות של ישראל, כיון שהוא שכירו או לקיטו. ועוד הביא שם בשם רבינו שמואל גם לפרש מה שאמרו א"כ בטלת תורת עירוב שיבואו לטלטל בלי

ביטול ובלי עירוב, ומדייק באו"ז מדבריו משמע שבביטול ועירוב יועיל, ודחה פי' זה שאפילו בביטול ועירוב לא מהני במקום עכו"ם עד שישכור. ונראה שדעת רבינו שמואל אינה כן, ולשיטתו פירש לעיל, שא"צ להשכיר מפני שנעשה שם רשותו של ישראל ע"י שכירו ולקיטו, וזה נעשה לכולם יחד כמש"כ בשו"ע הרב. וגם בספר דבר אמת לוקני, אבי אמי, הגרד"ב ז"ל בסי' א' פי"א מצדד שיועיל עירוב ואח"כ ביטול ביחד להיות כיחיד לגבי נכרי, יעי"ש שהאריך לפרש כן בדברי רש"י ועפ"י תוס' שם ס"ג ב' ד"ה בטילו ותוס' שם ע"ד ב' ד"ה הו"א, וזה כעין מש"כ באו"ז בשם רבינו שמואל.

יא. אבל נראה שאין לפרש כדברי רבינו שמואל וכמש"כ בשו"ע הרב שע"י העירוב נעשו כולם כאיש אחד והם כשכיריו עי"כ, לדעת רש"י שם ס"ו א' שפירש גם בשכירו ולקיטו של נכרי אם ישראל הוא נותן עירובו ודיו, והלא שם אינו דר שם כלל, ועכצ"ל שנותן עירובו בשביל בית הנכרי בלבד, ובהכרח צריך לפרש כמש"כ בטור שנותן עירובו כשלוחו. וכ"כ הרשב"א בחי' עירובין ס"ד א' שנותן עירובו אף כשאינו דר שם, והובא במשנ"ב סי' שפ"ב סקמ"ב, [ויעי"ש במשנ"ב שכ' לכאורה משמע דלא צריך לערב אלא כשהוא מבני החצר כו', וזה תמוה שאם לא יערב הלא יאסור הנכרי עליהם, ושם סקל"ו כ' בעצמו וה"ה אפילו שלא מבני החצר. ואולי כוונתו שלכאורה משמע שאינו יכול לערב אלא אם הוא מבני החצר, וזה כעין מש"כ בשו"ע הרב שנותן עירובו בעד ביתו הר"ז כאילו כולם שכיריו. אבל מד' הראשונים לא נראה כן כמו שנתבאר. ומש"כ הרשב"א בחידושו אין זו שיטתו, שהרי בתשובותיו כ' כדעת הרמב"ם שאינו יכול לערב בעד הנכרי וצריך דוקא שישכיר, וגם בחידושו שם הביא אח"כ דעת הראב"ד שהיא כשי' הרמב"ם וכתב ע"ז שם שזה נכון, יעי"ש], ובודאי צ"ל כמו שכתבתי שנותן עירובו כאילו הוא מבני ביתו של נכרי כיון שהוא שכירו, אבל הוא נותן את העירוב כאילו הוא שלוחו. וזהו באמת טעם החולקים הסוברים שאין שכירו ולקיטו יכול ליתן עירוב בשביל נכרי. וראיה לדבר, שהלא בשביל ישראל יכול לתת שכירו ולקיטו ישראל גם עירוב לשיטתם, שהרי כך צריך לפרש לשיטתם מה שאמרו שם ס"ו א' מה מערב אפילו שכירו או לקיטו, וכמש"כ הראשונים לבאר שם (אלא שתמוה למה השמיט הרמב"ם דין זה, ועי' גאון יעקב שם מה שהעיר ע"ד ב"י לשיטת הרמב"ם). ולשיטתם רק להשכיר הוא יכול, מפני שהנכרי משכיר ונמצא שהוא שלוחו. ועוד נראה שבשכירות יכול שכירו ולקיטו להשכיר גם מצד עצמו, שהוא נותן את הזכות שיש לו שם ונעשים כולם כרשות אחת, כיון שיש לו תפיסת יד שם. אבל נראה שלדעת הטור, ששכירות עדיפה מביטול רשות, צריך גם בשכירות לעשות כשלוחו של בעה"ב ולא די בנתינת זכותו אלא במסירת

הרשות ממש. עכ"פ בביטול הרשות שצריך דוקא בעה"ב, ואין אחד מבני הבית יכול לבטל, לכאורה לא שייך לבטל הרשות בשביל נכרי, כשהוא אינו יכול לבטל. שוב מצאתי כד' בני נ"י במאירי עירובין ס"ג ב' שכתב כיצד תקנתם ילך אחד מהם אצל העכו"ם בערמה וישאל ממנו מקום בביתו להניח שם איזה חפץ ונעשה כשכירו או לקיטו ומשכיר הוא לאחרים או מבטל אצלם, שהרי בשכירו או לקיטו של ישראל אמרו שנותן את עירובו כבעל הבית עצמו וא"כ אף בעכו"ם משכיר כבעל הבית עצמו, יעי"ש. הרי שכתב בפירוש שם שאף שכירו ולקיטו יכול לבטל הרשות. וכתב כן אף לדעת החולקים שם ששכירו ולקיטו אינו יכול לתת עירוב, שהרי הביא אח"כ דעת הסוברים שאף שכירו או לקיטו של נכרי יכול ליתן עירוב, ומש"כ קודם לכן הוא לשיטת הסוברים שעירוב אינו יכול לתת, אבל מכ"מ יכול לבטל את הרשות כשם שהוא יכול להשכיר. ואמנם יש להבין מהו ההבדל בין עירוב לביטול הרשות שאם מצד זה שאין הנכרי בעצמו יכול לערב ולכן אינו יכול לערב במקומו, הלא גם אין הנכרי יכול לבטל ואין הוא מבטל במקומו. ונראה שעירוב הוא מעצם תקנת עירוב, וכשם שאינו מודה בעירוב אינו מערב, כך אי אפשר בעד נכרי, אבל ביטול רשות כשם שמי שאינו מודה בעירוב מבטל את רשותו, שאין זה מעיקר תקנת עירוב, אלא עצה לעשות רשות אחת, כך שכירו ולקיטו יכול גם לבטל את הרשות, שזה דומה יותר לשכירות. ואם לדעת החולקים יכול לבטל את הרשות, הלא כש"כ לדעת הטור וסיעתו שאף ליתן עירוב הוא יכול, כש"כ שהוא יכול לבטל את הרשות. ואם כי יש מקום לפי שיטתם לחלק, כמו שכתבתי לעיל, אבל מכיון שמצאנו כך לדעת ראשונים ודאי יש לנו לסמוך עליהם בדיני העירוב, שהלכה כדברי המקיל בהם. ופלא שלא עמדו אחרים על כך, ולא נזכר אפילו הספק הזה בדבריהם. [ואע"פ שהמאירי כתב אח"כ שם ס"ד א' סד"ה היו, שאין ביטול רשות כשכירות, שבשכירות כל שהשכיר אחד מן הבית הותר, אבל בביטול רשות צריך שיבטל בעל הבית או גדול שבהם, יעי"ש, נראה שמכ"מ שכירו או לקיטו עדיף מאחד מן הבית והוא חשוב כשלוחו לבטל את הרשות לדעת המאירי, ועוד ילע"ב].

ועוד מצאתי בדברי המאירי שם ס"א ב' בריש פרק הדר שכתב שם שאין עירוב או ביטול רשות מועיל לנכרי, שאילו היה עירוב או ביטול רשות מועיל בה לא הועלנו כלום אבל כשהצרכנוהו לשכור ממנו אף העכו"ם לבו נוקפו כו' ונמנע ואינו משכיר ומתוך כך יתרחק ישראל משכונתו, הרי שאפי' זה שאין העירוב מועיל לנכרי אינו אלא כדי שיצטרך להשכיר ולא ירצה. ולפי זה היה אפשר להבין שאף כשלוחו יכול להיות שכירו ולקיטו להשכיר וגם לערב, ועד כאן לא גזרו אלא בנכרי עצמו, אבל לא בשכירו ולקיטו אם הוא ישראל שיכול גם לערב בשבילו, שהרי אפילו הוא בעצמו היה יכול לערב אם לא מטעם הגזרה. ונמצא

לפי"ז סוגית הגמ' ס"ב א' כפשוטה שבין זה שאמרו אין עירוב לנכרי ובין זה שאמרו אין ביטול רשות לנכרי הכל הוא מטעם אחד כדי שישכיר (ועי' לעיל שלענין ביטול רשות יוצא גם מדברי כמה מן הראשונים, וביחוד מדברי רבינו יהונתן שם, אבל לענין עירוב עצמו לא מצאתי עדיין, ויל"ע בדבר שא"כ למה מי שאינו מודה בעירוב אינו מערב, ואמנם המאירי שם מפרש שאף מי שאינו מודה בעירוב הוא כעכו"ם, וזה הכותי, והוא בכלל הגזרה שלא ילמדו ממעשיו כמש"כ שם בארוכה, וצ"ב). ואולי כך היא גם שיטת הרא"ש וסיעתו שאף מצד העירוב היה יכול לערב גם הנכרי אלא מפני הגזרה גזרו שלא יערב, ונמצא שאף הטור הסובר כדעת הרא"ש כמבואר לעיל יפרש כן, ולפי"ז הדברים כפשוטם מש"כ ששכירו ולקיטו של נכרי יכול ליתן עירוב כשלוחו, כיון שמעיקר הדין אף הנכרי היה יכול גם לערב. אלא שלפי"ז צ"ב למה מי שאינו מודה בעירוב אינו מערב, ורק מבטל רשות בלבד (והטור הלא כתב מפורש במי שאינו מודה בעירוב שאינו מערב, בסי' שפ"ה, כדעת הרמב"ם, ולא כמש"כ המאירי לעיל שם).

יב. עכ"פ לפי דעת המאירי יכול גם שכירו ולקיטו לבטל את הרשות אף לדעת הרמב"ם שאינו יכול לערב, ולפי זה במקום שכירות מראש העיר אנו יכולים לתקן שיבטל את הרשות מדין שכירו ולקיטו. ואע"פ שלא מצאנו לו חבר, אבל מכ"מ לא מצאנו גם חולק על דבריו ויש לסמוך בעירוב על כך, ולעשות כמו שהעיר בני שליט"א בביטול רשות במקום שכירות. אלא שעדיין יל"ע מכמה צדדים בתקנה זו. בדין ביטול רשות נחלקו ראשונים, ויש סוברים שצריך לבטל את הרשות לכל אחד ואחד, כמו שהביא שם בסי' ש"פ ואף לדעת י"א שם שמועיל אם אמר לכולכם, כדעת הטור ומ"מ לדעת רש"י, מכ"מ צו"ך שיעמוד כנגד כולם כמש"כ רש"י ומ"מ שם, והביא כן גם במשנ"ב שם סק"ה אחר שהכריע להלכה כדבריהם. וזה הלא דבר שאי אפשר בשר העיר, שיבטל לכל אלה הדברים בעיר במעמד כולם. אבל יתכן שאפשר להקל דוקא בשר העיר, כיון שהדבר ברור שהוא מכוון לכל הדברים בעיר, שהרי לפמש"כ בט"ז שם טעם החולקים הוא מפני שאפשר דעתו על הרוב שבהם, אבל כאן הלא אין הוא מכוון אלא לתקנת כל העיר, ואין דעתו על אחד מהם יותר מאשר לאחר, ואין לחוש בזה. ועוד יותר נראה לפמש"כ בבאור הלכה שם ד"ה צריך, שאם היה הביטול מבעוד יום קודם שעירב מועיל הביטול שביטל אפילו ליחיד ג"כ, שהרי כשעירב גם על דעת אותו החלק עירב, וא"כ אפשר כאן לתקן את הביטול מבעוד יום.

ואף מה שצריך להתחזק ברשות שנתבטל לפני שיחזיק בו המבטל כמו שנפסק בסי' שפ"א סעיף א' ולדעת רש"י צריך להתחזק דוקא משחשיכה, גם זה אפשר שיחזיקו מיד אחר שיבטל את רשותם, ואפילו לרש"י יתכן שיחזיקו מיד

לאחר חשיכה. אבל בכל זאת נראה תקלה בתיקון זה מצד אחר, שהרי אם מבטל את הרשות של כל אלה שאינם מודים בעירוב, מדין שכירו ולקיטו, הלא הם רבים, ואין רבים נעשים אורחים אצל יחיד כמפורש בסי' ש"פ סעיף ד', ולפי זה הם אסורים לטלטל, ואין זה הוגן שיתקנו רק לאלה המודים בעירוב בלבד. ואפילו אם ביטול הרשות יהיה גם כן לרבים, הלא אין הרבים נעשים אורחים אצל הרבים, כמפורש שם. אמנם יש חולקים בזה וכמש"כ בבאור הלכה שם ד"ה וה"ה, שלדעת ריטב"א יחיד נעשה אורח אצל יחיד ושכן משמע מדברי טור ותוס' כמש"כ בפרישה, ולפי"ז אף רבים אצל רבים יכולים להיות אורחים כמו יחיד אצל יחיד, מכ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו. ובמאירי שם ס"ט ב' כתב בשם גדולי הדור שנסתפקו בדבר והכריעו שרבים אפילו אצל רבים אין להם דין אורחים, ואפילו היו המערבים יותר מן המבטלים, והוכיחו שאם לא כן למה מבטלין וחוזרין ומבטלין כדי להתיר מקצת היום לאלו ומקצת היום לאלו, אם שגים הם יבטל האחד רשות חצרו וביתו לכל היום והותרו שניהם זה מדין ביטול וזה מדין אורח, ואם רבים הם יבטלו מקצתם למקצתם ויותרו כולם, יעי"ש במאירי. ואף לפי דעת בעל עצי אלמוגים, ששר העיר נעשה כבעל הבית, עוזי יל"ע בדבר אם זה נקרא יחיד, כיון שהוא דר בהרבה בתים לפי"ז, ומדברי שו"ע הרב בסי' שצ"א נראה שאם רבים דרים בבית אחד הם כיחיד, ואף כשיחיד דר בהרבה בתים צ"ל שזה כרבים, כיון שאנו הולכים אחר הבתים שהם דרים שם, אמנם בבאה"ל שם הביא שבחמד משה חולק ע"ז, והיה אפשר לסמוך להקל, כיון שיש גם מחלוקת ראשונים בעיקר הדין לענין רבים אצל רבים. אבל גם עיקר דברי בעל עצי אלמוגים הרבה יש לטעון כנגדם כמו שכתבתי לעיל, ואף שבשואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סי' ר"ג כתב ג"כ כדבריו ורמזו גם במהדורא תנינא ח"ב סי' ס"ב לכך, מכ"מ קשה לסמוך על זה כמבואר. ונשאר רק מדין שכירו ולקיטו, שזה בודאי יש לו דין רבים אצל רבים, וזה נפסק בשו"ע שאין להם דין אורחים. ומלבד זה יש קושי בדבר אם נתקן רק ביטול הרשות, שהרי ביטול רשות צריך בכל שבת ושבת ולא יועיל ביטול אחד תמיד כמו שמועיל בשכירות רשות, ויש חשש גם שישכחו לעשות את זה בכל שבת עם כל הפרטים הנחוצים לתיקון זה כמבואר לעיל.

לפיכך נראה שלמעשה אין לשנות מן הנוהג לשכור משר העיר ולסמוך על דעת הסוברים שאף בישראל מועילה שכירות כדעת הרא"ש והטור, ורבים מן הראשונים, כמו שביארתי לעיל, ושכך היא גם דעת המאירי שם ס"ב א' שכתב ובישראל אין צריך לשכור הא מכ"מ אם שכר כל שכן שמועיל, משמע גם מדבריו ששכירות עדיפה מביטול רשות, ולפי זה אף שכירות גרועה היא טובה מביטול הרשות, שאם שכירות ממש הלא זה דבר שאין צריך להשמיענו שזה מועיל,

כיון שאין לו רשות כלל במקום זה, וכמבואר לעיל. ואם ירצו להחמיר אפשר להוסיף גם ביטול רשות על תנאי לאלה שאין שכירות מועילה להם, ויהיה בזה תיקון ממנ"פ, אם השכירות מועילה גם להם, הלא יהיה זה מדין שכירות, ואם לדעת הסוברים שאין שכירות מועילה להם יהיה זה מדין ביטול הרשות לאלה שאינם מודים בעירוב. [ואף אם שר העיר נכרי אפשר שהביטול יועיל כיון שאינו עושה לעצמו אלא כשכירו ולקיטו של ישראל, של אלה שאינם מודים בעירוב, שהם יכולים לבטל. אלא שמכ"מ יל"ע בזה, כיון שכל עיקר הטעם לשיטתם הוא מפני שאינו יודע לבטל בלב שלם ויחזור בו כמו שאמרו בירושלמי, יתכן שאף אם הוא עושה בעד ישראל אינו יכול, וצ"ב. עכ"פ בשר העיר ישראל אפשר לתקן כך].

יג. ומש"כ כת"ר לצדד שאף במי שאינו מודה בעירוב נאמר שאין דירתו דירה שהרי גם במחלל שבת בפרהסיא אנו אומרים כן, הדברים רחוקים מאד. וכבר כתבתי לעיל שאף במחלל שבת בפרהסיא אין לומר כן, אלא שעשוהו כנכרי ולא חילקו חכמים בדבר, וכמש"כ הראשונים גם לענין חשש כשפים או חשד שפיכות דמים, שאע"פ שאינו שייך בכותי וצדוקי, מכ"מ לא חילקו בהם חכמים. ואע"פ שבעיקר הדין שאין דירת נכרי דירה הדבר צ"ב, וכי אינו קנין שלו ואין לה חשיבות כדירת בהמה. ובודאי צ"ל שזה נאמר לענין עירוב בלבד, שלא היתה דירת נכרי בכלל תקנת עירוב שיהא צריך עירוב של דירתו, מאחר שכל עיקר העירוב הוא מתקנת שלמה כמש"כ הרמב"ם בריש הלכות עירובין, ודירת נכרי אינה חשובה כדירת ישראל שתהא צריכה דין העירוב, כיון שאין משתתפין ביחד עם ישראל, אין לחוש בהם מה שיש לחוש בדירת ישראל, שנחשוב כאילו זה רשות הרבים על ידי זה שהוא משתתף שם בדירת החצר. ומתוך כך היה אפשר לומר שגם דירת מחללי שבת בפרהסיא דין אחד להם עם דירת הנכרים. אבל מכ"מ לא יתכן לומר כן על דירת מי שאינו מודה בעירוב, שבודאי דירתו חשובה דירה כדירת כל ישראל, ואע"פ שחטא ישראל הוא, ולא שייך לומר שהוא כנכרי ולא היה בכלל תקנת העירוב.

ובפיה"מ להרמב"ם כתב בענין זה שאין דירת הנכרי דירה מפני שלא קנה כלום כדי שנצטרך לקחת ממנו רשות אבל נתנו לו דירה ואמרו שהוא אוסר, וכתבו אחרונים לפרש דבריו מפני שהפקעת הלואתו מותר וגם אבדתו מותרת, ועכצ"ל שאין קנינו קנין, ודק לגזול ממנו אסרה תורה, ולכן גם במומר שאבדתו מותרת ואסור להחזירה שדינו כנכרי, לפיכך גם במומר אין דירתו דירה. אבל באמת זה תמוה שאפילו אם הפקעת הלואתו מותרת לא הותר לגזול השתמשות של דירה, וזה גזל גמור, ואפילו שואל שלא מדעת הוא גזול, וכי יהיה מותר להשתמש בדירה של נכרי שלא מדעתו, והלא לענין דין עירוב הבל תלוי בהשתמשות של דירה, וכל

שאיין לו תפיסת יד בדירה שלו הלא צריך לקחת רשות ממנו ולערב. והרמב"ם פסק בפ"א מה' גולה ה"ג או שתקף בעבדו ובבתמתו והשתמש בהם שזה בכלל גזל, אע"פ שלא לקחם אלא כדי להשתמש בהם בלבד. אמנם יש מקום לומר שזה דוקא אם תקף בהם ולקח בעל כרחו, שזה כמו ויגזול את החנית מיד המצרי, אבל אם יניח כליו ברשותו שלא מדעתו אפשר שאיין זה אלא כהפקעת הלואתו. אבל הרמב"ם הלא כתב שאף הפקעת הלואתו אסורה, כמש"כ שם בה"ד ועכו"ם אסור לגזול או לעשוק, והלא הפקעת הלואתו זה עושק כמש"כ שם בה"ד, וכמש"כ בכ"מ שם שאף זה אסור הוא לדעת הרמב"ם אלא שאיין האיסור מן התורה. ומלבד זה הלא משמעות הסוגיא שאמרו מפני שדירתו כדירת בהמה לא משמע שמשום כך שהפקעת הלואתו מותר יאמרו שהיא כדירת בהמה. ואף מה שיש מסמיכים למה שאמרו בתוס' כתובות ג' ב' בשם ר"ת שביאת נכרי כביאת בהמה דחוק הוא, שהלא שם מפני שנאמר בהם זרמת סוסים זרמתם אינה חשובה ביאה לאוסרה על בעלה, ואיין זה ענין לכאן כלל. אבל לפי האמור שאיין דירת נכרי בכלל תקנת עירוב, כיון שאיין שייך שיתוף ביניהם לבין ישראל, ולא גזרו מחמת דירתם, יתכן שלכך כיון גם הרמב"ם בפיה"מ שאיין קנין הנכרי כלום כדי שיצטרך לקחת רשות ממנו, והכוונה אע"פ שקנינו קנין מכ"מ איין זה מצריך שיקחו ממנו רשות, והטעם מפני שאיין דירתו חשובה, ולא מחמת שזה חסרון בקנינו.

ועוד נראה אם נפרש דברי הרמב"ם כפשוטם שזה חסרון מצד עצם הקנין, איין לפרש דבריו אלא כשהשכיר את הדירה לנכרי, וכמו שנראה מתוך דבריו שם להלן שכתב וכשידע זה הישראל לא ישכיר מדור בביתו לעכו"ם כו', ובכגון זה אפשר שלא קנה הנכרי כל כך שיצטרך לקחת ממנו רשות על העירוב. והלא גדולה מזה כתב הרשב"א בתשובה ונפסק להלכה שם סי' שפ"ב סעיף א' בהגהת רמ"א שם בשם מ"מ, והובא גם בב"י שם, אם ישראל השכיר את דירתו לנכרי אינו אוסר עליו מפני שלא השכיר לו על דעת שיאסור עליו ופירוש דבריו נראה שלא הקנה לו כל כך וכאילו השאיר לעצמו תפיסת יד ברשותו, ולכן אינו אוסר עליו, שהרי אל"כ ממנ"פ או שהדירה של הנכרי או שהיא שייכת לישראל. אלא ודאי שצמצם את קנינו כאילו השאיר לו תפיסת יד וזה מועיל שאינו אוסר עליו. ובמאירי שם בריש פרק הדר הביא שזו היא מחלוקת גדולי הדורות שלפנינו, והביאו שם מתוספתא, שכן מפורש שנינו המשכיר ביתו לעכו"ם אינו אוסר עליו, דאדעתא דאסר עליה לא מוגר ליה. וטעם החולקים כתב במאירי לפי הירושלמי שאף באכסניא כל שהנכרי נכנס ברשות הרי הוא אוסר, וכל שכן בשוכר. וזה שלא כתוספתא. ובמאירי כתב שזו מחלוקת בין הירושלמי והתוספתא, והמתירים סומכים על התוספתא להקל, מפני שהלכה כדברי המקיל בעירוב. ועוד הוסיף המאירי שם טעם לדעת המתירים מפני שהוא יכול לסלקו, שאף בני יכולים לעכב שלא

להשכיר לנכרי שיאסור עליהם, ועי"ש שהאריך בזה. ויתכן שזהו טעמו של הרמב"ם מאחר שיש לו רשות לסלקו ממילא דירתו כדירת בהמה, שאין קנינו כלום שיצטרך לקחת רשות. אלא שהרמב"ם סמך על הירושלמי שמכ"מ הוא אוסר מפני שחכמים אסרו כדי שיצטרך לשכור ויצא ממנו. וכן הלא מוכח ממש"כ אח"כ שבדירה שהשכיר לנכרי הדברים אמורים ומכ"מ הוא אוסר כשיטת החולקים על הרשב"א בזה. ואף בביאור הגר"א בסי' שפ"ב עמד על סתירת ההלכה מסי' שפ"ד שנכרי שנכנס ברשות אוסר אפילו באכסניא בלבד, ומחלק שלא אמרו שאינו אוסר אלא במקום שיכול לסלק. אבל לפי המאירי יתכן שזהו הטעם שיכול לסלק מפני שלא נתן לו רשות על דעת שיאסור עליו, ויש להם גם לבני מבוי טענה שלא ישכיר כשהוא אוסר. ולפי"ז נראה לחלק בין אכסניא לשכירות קבועה, שבשכירות קבועה יכולים בני מבוי לעכב עליו עד שהוא יכול לסלקו, ולכן אינו אוסר עליו, משא"כ באכסניא שהוא לזמן קצר אפשר שאינם יכולים לעכב ואף הוא אינו יכול לסלקו, ולכן אוסר. ובאליהו רבה רמז לכך, אף בשו"ע הרב מחלק מטעם זה בין אכסניא לשכירות, וכתב שם קצת באופן אחר עי"ש ובבאור הלכה במשנה ברורה סי' שפ"ד. עכ"פ נראה שזהו פירוש דברי הרמב"ם שלא קנה כלום כדי שיצטרך לקחת רשות ממנו. אלא שעדיין יש לעי' לפי"ז איך אמרו בסתם שדירת נכרי אינה דירה, והלא אם שכר הישראל אצלו אינו שייך טעם זה. אבל נראה שעיקר החשש בארץ ישראל היה שישראל ישכיר לנכרי ועל זה באה תקנת חכמים בעיקרה, ואף הרמב"ם בהלכותיו כתב שהגזרה היתה שלא ישכירו הנכרי עמהם, ואמרו שבישראל אחד שהשכין אצלו נכרי אין לחוש מפני שדירת נכרי אינה דירה, ואח"כ משום לא פלוג הדין כך אף בנכרי המשכיר לישראל או שיש לכל אחד דירה משלו, ועוד יל"ע בדבר.

עכ"פ איך שנפרש דברי הרמב"ם אין הדבר שייך במי שאינו מודה בעירוב, ואין סמך להתיר מצד זה, אלא הכל מצד המתירים לשכור מישראל גם כן כמבואר לעיל, שהיא שיטת רבים מן הראשונים ושיטת רש"י ותוס' עפ"י סוגית הבבלי כמו שנתבאר לעיל. וכל המחמיר תבא עליו ברכה. וד' יעזרנו לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו באהבה.

יד. והגאון מטשבין מוהר"ד ויידנפלד שליט"א העיר לי מד' מהרש"ם בתשובותיו חלק ה' סי' ל"ז שדן ג"כ בדבר הזה באלה שאינם מודים בעירוב וסמך ע"ד ספר יהושע סי' ז', אבל ראיתי ששם לא התיר אלא מפני שהכל הוא של המלך וע"מ כן התיר להשכיר לישראל כדי להתיר להם הטלטול בשבת, א"כ יש לומר דכל הרשות של האוסרים הנ"ל לא ניתן להם מאת המלך רק בתנאי זה ודמי לדין המבואר בסי' שפ"ב סעיף ט' וסעיף ט"ז יעי"ש. וכל זה אינו שייך

בימינו שאין הרשות שייכת למלך כלל, וכל אחד עומד בפני עצמו. ואמנם כתב שיש לו עוד תירוץ מספיק נכון מאד ולא רצה להעלותו על הספר מפני טעם כמוס עמדו, ואנו לא נדע מהו הטעם, וממילא יתכן שגם הטעם ההוא לא שייך בנידון שלנו, ואיך נסמוך על דבר שהוא נסתר מאתנו.

ומציין שם במהרש"ם גם לדברי גינת ורדים להר"א הלוי כלל ג' סי' כ"ב ד"ה עוד יפה כח השכירות מן הגזבר, שכתב לפי שיש בינינו צדוקים וכ' הרמב"ם ספ"ב מעירובין דצדוקי אינו בדין שכירות ולא מהני אלא שיבטל רשותו לישראל וצדוקים הללו לא ישמעו לנו לבטל רשותם כראוי ונמצאו אוסרים עלינו כו' אמנם כשנשכור מן הגזבר נמצאו בתיהם של צדוקים גם הם מושכרים אצלנו בדינא דמלכותא ושוב אינם אוסרים עלינו, עכ"ל. והדברים אינם מבוארים, שאם השכירות היא מדינא דמלכותא האם עדיפה היא מסתם שכירות. ורחוק הדבר לומר שע"י דינא דמלכותא נעשה כשכירות גמורה ממש, שהלא עכ"פ אין להם רשות להשתמש במקומות ההם, ואין זו אלא שכירות גרועה כמבואר, וצ"ב.

הערות ובירורים

הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש

שאלות והערות בענינים רפואיים שונים

בוזה הגני רוצה להציע לפני יודעי דת ודין מומחים להוראה כמה שאלות שנשאלתי על בעיות רפואיות ובפרט בנוגע לטיפולים חדישים שעד הנה לא זכו לחות דעת ברורה ע"פ ההלכה.

א. העברת דם מתים לחולים

זה לא כבר שהתחילו להשתמש בדם שנאסף מגופי מתים תיכף אחר המיתה כדי לזרוק אותו אל תוך עורקי חולים הנזקקים להעברת דם. הצורך לשמוש בדם מת כזה בא מן העובדה שלעתים קרובות אין סיפוק דם מן החיים משביע את הדרישה, וביחוד במקרה של טפוס דם נדיר שנדרש לחולים אחדים. והנה לגבי הרכבת קרום של עין מן המת לסגי נהור כבר הורו רבים להיתר משום דסומא חשוב כמת וא"כ יש בוזה ענין של פקוח נפש, ומשום שיש דעות שעור המת אינו אסור בהנאה מן התורה, וביחוד משום מה שחידש הגרא"י אונטרמן שליט"א שכשקם חלק מן המת לתחי' ע"י חיבור באופן אורגני לאדם חי פקע ממנו איסור ההנאה וחוזר להיתרו הראשון, וע' המאמרים על נושא זה ב"נועם" חלקים ג' וד', ועכשו השאלה אם גם לענין דם של מת יכולים להשתמש בהיתר זה. לחד גיסא אין כאן צדדא להתיירא משום עור של מת ותו כמות הדם שנצרך לטיפול זה היא הרבה יותר גדולה מקרום העין וא"כ יש בוזה טפי משום חשש טומאה וניוול המת. ולאידך גיסא הרי כאן בוודאי משום פקוח נפש דהא אין מעבירין דם בדרך כלל אלא לחולה שיש בו סכנה.

ב. ניתוח המתים

במקום שאפשר לפסוק שאלת ניתוח המתים להיתר ע"פ הכרעת הנו"ב ושאר האחרונים, האם היתר כזה הוא רק רשות או מצוה וחובה כמו בכל דיני פקוח נפש שיש בהם משום לא תעמד על דם רעך וכמו שאמרינן בחילול שבת לחושיב"ס כל הזריז ה"ז משובח והשואל ה"ז שופך דמים והנשאל ה"ז מגונה? וא"כ השאלה היא אם כמו שמצוה על הרבנים להורות לאיסור ולהזהיר הקרובים שלא ימסרו את מתם לניתוח במקום שאין שום תוחלת שינצל עי"ז איזה חולה

לפנינו, כך מצוה עליהם לדרוש בכל תוקף מן הקרובים — ולהורות כן ברבים כדי שלא יהיו הם „שופכי דמים“ והרבנים בכלל „הנשאל הרי זה מגונה“ — שיתנו רשות לניתוח המת במקום שיש פקפוק הכי קל של פקוח נפש ואע״פ שיש בו כמה ספיקות כדקיי״ל לענין חילול שבת באו״ח סי' שכ״ט סע' ב' וג'.

ג. אמצעים חדשים למניעת ההריון

במשך שנים האחרונות המציא המדע החדש מה שכבר נודע לחז״ל ונזכר כדבר רגיל בתלמוד ובפוסקים, והוא טבליית ההורמון שנותנים לנשים דרך הפה כדי לעצור את הוסתות ועי״ז למנוע את ההריון, וכנראה זוהי מה שקוראים בהלכה כוס של עקרים בדיוק. אמנם כן, כיון שכל השאלות בזמן האחרון שדנות בענין מניעת ההריון אינן מתחשבות בתחבולה זו צריכים לעיין מחדש מהו דינו של סם זה למעשה, האם שפיר מותרת כל אשה (שבעלה כבר קיים מצות פו״ר) להשתמש בסם זה כדי לסרס את עצמה עד שלא תילד כמש״פ לגבי כוס עקרין באה״ע סי' ה' סע' י״ב שמותרת לשותות לכתחילה ואפ' בלא צער לידה. עי' נו״ב שם. ויתר על כן שמעתי עכשיו מפי רופא נשים שבכמה ארצות, וא״י בכלל, משתמשים כעת באמצעי חדש שכבר בדוק ומנוסה, והוא מין טבעת קטנה של משי או פלסטי עם חוט ארוך של כסף קשור בה שרופא מומחה מכניס אל תוך גוף הרחם בחלק העליון, ושם תשאר הטבעת לכמה שנים ועי״ז האשה אינה מתעברת. עד עתה אינה ידועה בהחלט פעולת אותה הטבעת. כנראה אינה מעכבת זרע הזכר מלהגיע לביצת הנקבה אלא אחרי ההפראה הטבעת מונעת או התפתחות הביצה או האפשרות להשתרש בקיר הרחם והביצה נאבדת עם דם הוסת. והטענה להיתר היא שלכאורה אין בשימוש אמצעי זה לא משום השחתת זרע או מטילו על עצים ואבנים ולא משום הפלת העובר, דהא וודאי אין לביצה פורי' כזה דין עובר, וע' בשו״ת שאילת יעב״ץ סי' מ״ג שהביא שהפלת העובר אפילו כשכבר נתגדל קצת קיל טפי מהוצאת זרע לבטלה, שבהשחתת זרע מוסיף בכוחות הטומאה משא״כ ע״י הפלת העובר, ע״ש. אמנם מצד אחר יש לחקור אם אין בהמצאה כזו משום איסור סירוס דהא מפסדת אברי ההולדה, והמסרס את הנקבה פטור אבל אסור, כמו שמדייק הרב המגיד מלשון הרמב״ם הלכ' איסורי ביאה פט״ז הי״א. והדבר צריך בירור ועיון.

ד. „מיתה יפה“ ע״י עצירת רפואות

הודות להתפתחות הרפואה ולהמצאת סמים חדישים אפשר היום לעתים קרובות להאריך חיי חולה נואש באופן מלאכותי לשעות ולימים ולחדשים ואפילו לשנים. אולם פעמים רבות חיים כאלו אינם חיים אלא קיום של צער ועיגולים נוראים

לחולה ולמשפחתו גם יחד. מובן מאליי שאסור בהחלט לקרב מיתתו בידיים, וכל ההורג גוסס בידי שמים ה"ה ככל שאר רוצח וחייב מיתה הוא. אכן השאלה היא אם מותר במקרים כאלו לפסוק מלידת לחולה אותם הסמים ולהניח לו למות בדרך הטבע ע"פ פסק הרמ"א ביו"ד סי' של"ט סע' א' שאם יש דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש מותר להסירו משם דאין בזה מעשה כלל אלא שמסיר המונע, ע"ש. והיות וכבר פלפלתי הרבה במאמרי על נושא זה ב"הפרדס" (חודש כסלו תשי"ז), אינני רוצה להאריך כאן. עכ"פ מה שכתבתי שם בעניי הוא רק לבירור הלכה ולא למעשה, ובבעי' חמורה כזו שלדאבוננו היא בגדר מעשים בכל יום אנו זקוקים להוראה צלולה ופסוקה ע"פ גדולי ההוראה.

ה. ניתוחים פלסטיים לשם גוי

כידוע נמצאו בזמננו הרבה נשים וגם אנשים שמקבלים על עצמם ניתוחים פלסטיים לשם גוי כדי לשפר איזה אבר משונה כגון אף עקום או סנטר כפול, או כדי לחלק עור הפנים שנקמט ע"י זקנה, או לשנות פרצופיהם להראות כפנים חדשות בפרט במקרה של אסון וחולי שקלקל את הצורה או בפושעים שרוצים להתנכר לחברת בני אדם.

והנה לפע"ד השאלה מתפצלת לשלשה סניפים:

א. האם מותר לאדם להכניס את עצמו אפילו לסכנה כל שהיא (שכרוכה בכל ניתוח) משום יפוי צורתו?

ב. האם יש בזה משום איסור חובל בעצמו?

ג. האם נכון לתקן ולהטיב יצירת הצייר שתמים פעלו ואין בזה משום סותר גזירת המלך?

עיינתי בעניינים אלו לפי קטנות שכלי וצמצום ידיעותי, וזה מה שעלה על דעתי לבירור השאלה:

קודם כל יש להניח שאין מושג ואידיאל של צורה נאה ויפה זר לנו בכתבי קודש ובמאמרי חז"ל, האמהות נשתבחו שהיו יפות-תואר ויפות-מראה. ויתר על כן ראיתי מדרש נפלא בבר"ר פמ"ה ה' בזה"ל: ולמה נתעקרו האמהות? ר' עזרי' משום ר' יוחנן בר פפא כדי שיהיו מתרפקות על בעליהן בגויין וכו'. ר' הונא ור' אבין בשם ר' מאיר אמר כדי שיהנו בעליהן מהן, שכל זמן שהאשה מקבלת עוברין היא מתעצרת ומתעצבת וכו'. כ"כ יש פרק רווח בש"ס ופוסקים במה אשה יוצאה בשבת כדי שתהי' בעלת חן ויופי בעיני רואי'. וכן הקילו חז"ל בכמה

דינים משום שמא תתגנה על בעלה, כגון להתקשט בימי נדתה (י"ד סי' קצ"ה סע' ט') ובימי אבלה (סי' שפ"א סע' ו').

אמנם אולי כל זה דוקא בגשים, שאין האשה אלא ליופי (תענית ל"א), אבל באנשים מצינו אדרבא שחז"ל גערו במדה זו כשחצנות מגונה, כמו ביוסף שהי' יפה תואר ויפה מראה ומסלסל בשערו ומש"ה נכשל באשת פוטיפר (בראשית ל"ט ו' ורש"י שם), ובאבשלום שנתגאה בשערו ונתלה בשערו מדה כנגד מדה (סוטה פ"א מ"ח).

את זה כתבתי לרווחא דמילתא ולמבוא הענין בדרך כלל, ועכשיו אשוב לסניפים הפרטיים הנ"ל:

א. אסור לאדם לסכן את עצמו וצריך להזהר מכל הדברים המביאים לידי סכנה כמ"ש ביו"ד סי' קט"ז סע' ה' בהגה, וכל המזיד לסכן את חייו ה"ה שופך דמו באדם ובכלל רוצח הוא, ובשביל זה צירף הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש ביחד כי ענין אחד הוא, ואין צריך להאריך בדבר. בכל זאת נ"ל שיש מקרים שמותר להכנס לסכנה כל שהיא לצורך חשוב ואולי גם לצורך קצת. זה מדויק למשל ממה שאנו מצווים לברך ברכת הגומל כשעולים מסכנת הים ומדבריות. ואל"ה קשה איך מברכים ברכה על דבר האסור או על הצלה הבאה בעבירה, דהא אין זה מברך אלא מנאץ ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ה' כמ"ש בב"ק צ"ד. וה"ה הכא אם אין שום היתר להביא את עצמו לידי סכנה כ"א בשביל רפואה כמ"ש הרמב"ם הלכ' ממרים פ"ב ה"ב שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחי' כולו, א"כ הרי אסור להעמיד עצמו בסכנה ע"י ירידה לים או הליכה למדבריות ואיך תקנו ברכה לעברין כזה בתוך ארבעה שצריכים להודות, אלא ודאי ש"מ שבמקום צורך כגון לסחורה ולפרנסת ביתו התירו גסיעות כאלו אע"פ שיש סכנה בדבר. וכן בנו"ד נ"ל כיון שהסכנה ע"י ניתוח פלסטי בוודאי אינה חמורה מן הסכנה בים ובמדבר בימים ההם לכאורה מותר להכנס כיוצ"ב כשיש צורך כיוצ"ב, אבל בלא"ה אסור.

ב. יותר קשה איפה ג"ל למצוא היתר לחבול בעצמו ע"י ניתוחים כאלו, וביחוד כיון שלעתים קרובות טיפול פלסטי דורש שני חיתוכים אחד במקום הזקוק לתרופה ואחד במקום אחר על הגוף כדי להפיק חתיכת עור להרכבה. והנה נראה שאפילו לצורך תיקון הגוף (שלא במקום חולי ממש) אסור לחבול בעצמו, כמו שהביא הגר"מ כשר שליט"א בתורה שלמה בראשית י"ז אות קנ"ז ושמות ד' אות קל"ז בשם ראשונים שמילה קודם זמנה אסורה משום חבלה, ומש"ה לא מל אברהם את עצמו קודם הצווי אע"פ שקיים שאר מצוות התורה קודם שנצטוה, ויש ללמד ק"ו, ומה מילה שוודאי תיקון הגוף היא בכ"ז אסורה משום חבלה אי לאו במצות הבורא, תיקון גרידא שהוא רק בשביל נוי עאכו"כ. אולם אפשר לומר

כיון שבש"ס זפוסקים נפסק הדין סתם החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור (כל' אבל אסור) בלי שום תנאי, ובכל זאת מותר לעשות חבלה לרפואה כמו שדרש הרמב"ן בתורת האדם מואהבת לרעך כמוך, ה"ה הכא אם יש צורך מעליא כגון לפרנסה אולי ג"כ מותר משום ואהבת לרעך כמוך, וצ"ע רב.

ג. לפי דעת חז"ל כל מלאכת הרפואה יש בה שמץ של סתירת גזירת המלך, אלא כיון שאמרה תורה ורפא ירפא מכאן ניתנה רשות לרופא לרפאות ומשום הכי לא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי, כדאיתא בב"ק פ"ה. ורש"י ותוספ' שם, וכן נפסק להלכה ביו"ד סי' של"ו סע' א'. אמנם רשות זו ניתנה לרופא דוקא לרפאות איזה מכה או מחלה, בהא מותר לו לטפל בחולה אע"פ שנראה כסותר גזירת המלך משום שנאמר בפירוש ורפא ירפא, אבל מנ"ל דאיכא לו רשות ג"כ לסתור גזירת המלך שלא במקום חולי, ובלא רפואה ממש, אולי זה באמת אין לו רשות מן התורה, אולם כל זה נ"ל דוקא לשיטת הגמרא והש"ע הנ"ל, אבל לדעת הרמב"ם שאינו מביא דרשת חז"ל על ורפא ירפא משום דלכוותי' אין צורך לקרא אלא סברה היא כמש"כ בפירוש המשניות פסחים נ"ו. שכמו האדם כשירעב ילך אל הלחם ויאכל ממנו ויבריא מאותו חולי החזק חולי הרעב ואין בזה משום יאוש באלקיו, ע"ש, כן הדבר הזה הדעת מכרעת שאין בענינים אלו משום סותר גזירת המלך אלא אדרבה האדם מצווה להשתתף במעשה בראשית ולהשלים את עצמו ואת עולמו בין בבריאות בין בצורת גופו כפי יכולתו, ונ"ל שצריך שיקול הרבה להכריע בין דעות אלו.

ולאידך גיסא צריכים לשקול את הנקודות לאיסורא בפלס צדקה וחסד כנגד המעלות החשובות היוצאות מניתוחים אלו במקרים אחדים, וביחוד במדינות שלנו ובזה"ז שמדגישים יתרין של אדם יפה תואר ודנים אותו לפי מראהו, והלא כבר בתלמוד נשתבח יחד עם זקן וחכם "אדם של צורה" (תענית ט"ז), כלומר בעל קומה שישמעו ויקבלו דבריו (רש"י שם).

מכל הנ"ל הי' נלע"ד שבדרך כלל אין מקום להתיר ניתוחים פלסטיים לנוי ובפרט לאנשים שהוא דרך שחץ וגאווה, אלא במקרים ובתנאים אלו:

א. אם הקלקול נעשה ע"י אסון או חולי, או כשהוא צפוי להביא לידי טירוף דעת רציני, שאז הטיפול הוא כמו שאר רפואות;

ב. אם בלא"ה אי אפשר לו למצוא משרה או עבודה הגונה ויש בזה ממש משום כדי חייו ופרנסת בני ביתו;

ג. אם הקלקול באשה והוא מניעה ממשית לשידוך או לשלום בית היות ותתגנה על בעלה.

כמובן אלו הן רק השערות לפי דעתי הקלושה, והבעיא נתונה לפני מורי דרך התורה לדיון ולפסק הלכה.

הרב חיים צמבליסט

בענין נמצאו מומים באיש אם יש בזה קידושי טעות

הנה ענין זה של נמצאו מומים באיש, והאשה לא ידעה מזה בשעת הקידושין אם הוי קידושי טעות לא בא מפורש במשנה ובגמרא. תחת אשר משנה שלמה שנינו בנמצאו מומים באשה שתצא בלא כתובה (משנה כתו' ע"ב ב') וכפי מסקנת הגמ' בכתובות ע"ג ב' היינו דפסקי מספקא לן אם יש כאן קידושי טעות כיון שלא התנה ע"מ שאין עליה מומים, וע"כ לענין איסורא לחומרא וצריכה גט, ולענין ממונא לקולא, שמספק אינה יכולה להוציא ממנו כתובה שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ויש מקום לומר שרק אצל אשה הרי אלו ספק קידושי טעות, אבל בנמצאו מומים באיש אפי' ספק אין כאן והם קידושי ודאי, שהרי מצאנו בגמ' חילוקים בין איש לאשה, דאשה בכל דהו ניחא לה, עיי"ש בגמ' ע"ה א' לענין נרפאו המומים דבאשה אינה מקודשת, ובאיש מקודשת דאיתתא בכל דהו ניחא לה, ואולי גם בנמצאו בו מומים אין כאן מק"ט, וקצת יש לדייק כן לכאורה מרש"י בכתובות ע"ה א' שכ' לגבי איש "אם אמר ע"מ שאין עלי מומים ונדרים", ולמה צייר דוקא בהתנה, הרי גם בלא התנה הדין כן דתצא בלא כתובה, אלא ודאי דבלא התנה אין זה מק"ט¹). אך יש לדחות דרש"י כתב כן משום נדרים דמסתברא מילתא דאם לא התנה ונמצאו עליו נדרים אין כאן אפילו סרך קידושי טעות, שהרי אפילו בנדרים שבה אמרו שם בגמ' ע"ב ב' דלא בכל הנדרים אמרו אלא בג' נדרים שלא תאכל בשר ושלא תשתה יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונים, ומסתברא דזה שייך רק בה ולא בו²), וע"כ הי' מוכרח רש"י לצייר כשהתנה ע"מ שאין בו נדרים, ואגב זה צייר כן גם לענין מומים, אבל באמת יתכן שגם בלא התנה אם נמצאו בו מומים הרי זה ספק קידושי טעות.

-
- 1 ולכאורה י"ל דהרי עיקר הברייתא שם היא לחלק בנרפאו המומים בין איש לאשה, וע"כ כ' רש"י בהתנה משום דס"ל דבלא התנה גם במומים שבה מקודשת גמורה כיון דנרפא, ובאמת כתב כן בבית הלוי ח"ג סי' ג' שבלא התנה אם נרפאו המומים הרי היא מקו' גמורה. עיי"ש. אך לא יתכן לומר כך, דבהדיא מפורש בתוספתא כתו' פ"ז ה"ז (לפי גירסת אור הגנוז שם) דאפי' כנסה סתם ואח"כ הלכה אצל רופא וריפאה תצא שלא בכתובה.
 - 2 ובאמת גם בהתנה ע"מ שאין עליו נדרים צ"ע איזה נדרים מעכבים, שהרי בה אפי' בהתנה אינן מעכבים אלא ג' הנדרים הנ"ל, ומה מעכב בו? ועיי"ש במהר"ם שייף ודוק. ואח"כ מצאתי בפסקי הלכות לר' הוד פרידמן מקרלין זלה"ה שגם הוא נסתפק: איזה נדרים מעכבים בו.

ונחלקו בדבר זה רבותינו האחרונים ו"ל, דהנה בכתובות ע"ז א' במשנה האיש שנולדו בו מומים אין כופין אותו להוציא, ושם בגמ' "רב יהודה תני נולדו היא בר רב תני הו, מ"ד נולדו כ"ש היו דקסברה וקיבלה, מ"ד היו אבל נולדו לא". ושם במשנה השנייה "ואלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין ובעל פוליפוס וכו' בין שהיו עד שלא נישאו ובין משנישאו ועל כולם אר"מ אעפ"י שהתנה עמה יכולה היא שתאמר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשו אני יכולה לקבל. וחכ"א מקבלת היא על כרחיה, ועי' בטור אה"ע סי' קנ"ד דדעת הרמ"ה דלחכמים אפי' בלא התנה אם ידעה מהמומים אינה יכולה לכופו, וכך היא גם דעת הרמב"ם (בפכ"ה מאישות הי"א, עיי"ש בה"ה ובר"ן כתו' שם). וכתב הב"ח שם דלהרמ"ה דהא דכופין במומים כמוכה שחין ובעל פוליפוס היינו דוקא שלא ידעה בהם, וא"כ משמע דבמומים דמשנה ראשונה אפי' לא ידעה בהם ג"כ אין כופין והא דקאמר בגמ' "מ"ד נולדו כ"ש היו דסברה וקיבלה" היינו דאפשר ידיעה וסברה וקיבלה משא"כ בנולדו דלא שייך כלל לומר סברה וקבלה. הרי יוצא לנו מפורש מפי הב"ח דבנמצאו בו מומים רגילים (לא מכוערים כמוכה שחין וכדומה) והיא לא ידעה אין כופין אותו להוציא. והא דלא אמרינן דהו קידושי טעות צריך לומר משום דאיתתא בכל דהו ניחא לה, "שאיש מקפיד על מומים שאין אשה אלא ליופי, אבל אשה אינה מקפדת על מומים" (לשון התוס' רי"ד במשנה שם). אכן הב"ש שם סק"ב חולק על הב"ח וסובר שאם לא ידעה הרי"ז מק"ט וכופתו להוציא, וכל החילוק בין משנה ראשונה לשנייה הוא בנולדו, שבמשנה ראשונה אם נולדו המומים אח"כ אין כופין אותו להוציא, אבל אם היו בו המומים מקודם ולא ידעה הרי"ז מקח טעות ויוציא, והא דלא אוקמי בגמ' דלמ"ד היו היינו היו ולא היתה יודעת דאין כופין, ולמ"ד נולדו ס"ל דהיו ולא היתה יודעת כופין להוציא משום מק"ט היינו דפשיטא לגמ' דבזה אין שום פלוגתא, דבודאי לכ"ע אם היו ולא היתה יודעת כופין להוציא משום מק"ט. הנה מפורשת דעת הב"ש כנגד הב"ח דבהיו ולא היתה יודעת הרי זה מק"ט וכופין להוציא, ועי' בבית מאיר שם שחולק על הב"ש והסכים להב"ח. ועי' באור גדול סי' ה' שהעמיק הרחיב הרבה בענין זה והביא חבל ראשונים שחולקים בזה אם לפרש המשנה בלא ידעה ואין כופין להוציא אי לפרש דמיירי בידעה, אבל בלא ידעה בודאי כופין משום מק"ט, וכהב"ש, ודעת האור גדול להכריע כהב"ש. עיי"ש היטב *).

(*) מסיבה טכנית לא נדפס המשך המאמר כאן, ויבוא אי"ה ב"נועם" הבא. המערכת.

הרב מאיר שיק

ראיתי בספר חמישי של הנועם מאמרו של הרב הג' מרדכי הכהן שליט"א בענין העמדת הבימה באמצע ביהכ"נ ובו ציין בדף ס"ב השו"ת רשב"ן חאו"ח מכא"ז וצ"ל וכתב "שגם הוא העלה שם (בסי' ל"ט) שהבימה היא דוגמת הר סיני בשעת מתן תורה".

הנה בתשובה הנ"ל אין זכר למה שכתב בשמו. אך ו"ל שם: הרמ"א באו"ח סי' ק"ן כתב ועושין בימה באמצע משמע מדבריו שאינו מנהג כשאר מנהגים שנוהגים במקום אחר באופן אחר אלא, ועושין שהוא החיוב והתקנה מקדמת דנא לעשות אותו באמצע אך אם צריך להיות מכוון באמצע ממש או שיכול להיות יותר מלמעלה או יותר מלמטה זה לא מבואר מלשון הרמ"א. וע"ז כתב מה שהביא הר"ם הכהן שליט"א משמו בדף ס"ד (ואגב נפלא בעיני שכלל דבריו עם הללו מתירין' והלא לא בא להתיר אלא לברר שאמצע נקרא לא לבד הנקודה האמצעית ממש).

מ"מ לא טעה כבוד הרב בדבריו כי בספרו סדור המנהגים מנהג של סכות בתולדות אסתר אות ט"ו האריך כא"ז בענין זה ושם ציין להזהר פ' ויקהל הבימה דוגמת ההר, ושם כתב ג"כ אך לאסור לילך לביהכ"נ כזה שהכל בו כמנהג אבותינו ורק מפני שהבימה למעלה לא מצאתי שום יסוד בש"ס ופוסקים לאסור.

ואחרי שספריו כנראה אינם בנמצא כ"כ הנני שולח רצוף העתקה מפני הדברים שנתחדשו וגם שע"י יפץ אור ע"ד הפסק בית דין ממיהלויץ הנזכר במאמרם של הר"ם הכהן והרז"ס שליט"א.

העתקה מסדור המנהגים, מנהג סכות. תולדות אסתר אות ט"ו:
הנה מש"ס ירושלמי ובבלי סוכה נ"א מוכח שעפ"י הדין הבימה צריכה להיות באמצע ביהכ"נ. והטעם דבימה היא דוגמת המזבח... ובמקדש היו ב' מזבחות מזבח הזהב לפני הפרוכת ושם הקטירו בבקר ובערב ומזבח הנחשת שהעבודה בו כל היום וכל הלילה ומקומו מחוץ לשולחן ומנורה כמעט באמצע המשכן והנה העמוד אשר מתפלל הש"ץ שם דומה למזבח הזהב שמתפלל שם ערב ובקר והבימה ששם קורין בתורה דומה למזבח הנחשת כ"ש והגית בו יומם ולילה וא"כ חלילה לשנות לשכח ירושלים במקום הרנה והתפלה שג' אם אשכחך ירושלים — שנית שכן אבותינו ואבות אבותינו אחוז במנהג הזה וכמ"ש הגאון בעל מחולת המחנים... ואיך נעזו לשנות במקום קדוש אשר בו אנו מתפללים שיזכור לנו ה' חסדי אבות. — שלישית אמרו חכו"ל (סופרים י"ד הי"ג) והובא בב"י בסי' קל"ד הגולל ס"ת מראה הכתב לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפנינו ולאחריו... ואם

הבימה למעלה האריך אפשר להראות הכתב להעומדים לפניו... — רביעית שמאז נהגו להקיף הבימה בלולבין בימי החג כעין שעשו במקדש להקיף המזבח כמפורש במשנה סוכה פ"ד מ"ה. — חמישית נהגו שבעת שנושאים הס"ת מהארון לבימה לגשקה ואומרים ישקני מנשיקות פיהו (רמ"א סי' קמ"ט) וא"כ אותן שבוגין בימה למעלה ושם הארון ושם הבימה א"כ מי ילווה ומי ינשק הס"ת ואם נפשך לומר שהמתחדשין נושאים הס"ת בכל הבהכ"נ מי התיר להם לעשות כזאת לטלטל... שישית י"ל ע"ד מוסר למען לא יהיה זה רחוק וזה קרוב... (ובספרו תורה שלמה בראשית אות י"ט הוסיף להנ"ל עוד טעם מה שנטע הקב"ה גן בעדן והעמיד את עץ החיים בתוך הגן והתורה נקראת עץ חיים... ובסדר תרומה אות י"ב כתב עה"כ והקמת את המשכן כמשפטו אמרו בש"ס ירושלמי שבת פ"ב ה"ג קרש שזכה להנתן בצפון ינתן בצפון ושמעתי מפי מרן ש"ב בעל מהר"ם שיק. ז"ל שמאז זכתה הבימה להיות במקומה באמצע ביהכ"נ משפטה להניח אותה במקומה וזה (המשנה) בטל המצוה והקמת את המשכן כמשפטו) — ומה ששאל אם יש איסור לכנוס בתוכה באשר שמע כי הרב הגאון רבי הלל ל"ש יחי' קובץ חתימות כמה רבנים במספר שבעים ויצא מהם פסק בי"ד שאסור לכנוס לבהכ"נ כזה. הנה כבר אמרתי ששה פנים לאסור וכל הגורם שבוגנים הבימה למעלה עתיד ליתן את הדין וכל מי שאפשר לו למחות ואינו מוחה בכללם עיין בשו"ת ח"ס ואמרי אש ובס' מחוה"מ אך לאסור לילך לביהכ"נ כזה שהכל בו כמנהג אבותינו ורק מפני שהבימה למעלה לא מצאתי שום יסוד בש"ס ופוסקים לאסור וכבר ראינו גדולים אנשי שם שמיחו בכל כחם ואח"כ כשראו שאנשי זרוע גברו הלכו לביהכ"נ ואמרו בפומבי רבותי תדעו שעשיתם שלא כדין ואני כמוכרח לבוא עמכם לב"ה זו שנבנה נגד הדין והמנהג וכן עשה זקננו הגאון מו"ה אברהם בעק ז"ל שהי' אבדק"ק האליטש וכן עשה הגאון ר' פינחס בקאמארן וכן עשה הגאון ר' שמואל זאממער ז"ל רב בק"ק פאפא וכן הרבה. וכאשר שאלתי את פני מורי הגאון על הדברים הנאמרים בפסק ב"ד השיב לי... והעתיק מה שנדפס בשו"ת מהר"ם שיק האו"ח סי' עין וסי' ש"ד.

עוד נמצא בענין זה תשובה בחלק אה"ע מרשב"ן סי' קי"ח ושם הראה לדברי הרא"ה הובא בבאה"ט ועט"ז או"ח סי' קנ"א.

ובספרו שלחן ערוך אין אידיש דייטשער שפראכע כלל י"ב וי"ג אחרי כתבו שהבימה מקומה באמצע ומי שמעלה אותה מעלה סמוך לאה"ק עבירה גדולה בידו כתב בהגה וז"ל זה לפני ל"ה שנים נתאספו איזה רבנים יראים תחת הנהלת הצדיק הגדול הרב הלל ל"ש בע"ה משכיל אל דל ז"ל והוציאו פסק ב"ד ובתוך דבריהם אמרו שאסור לכנס לב"ה להתפלל אשר אין לו בימה באמצע. בודאי הצדיקים הללו כוונו לעשות כדעת חכו"ל שאמרו לעשות סיג לתורה

שהדרך להרע ולשנות ה"ה חלקלקות וכך אומנות של יצה"ר שהיום אומר לו... מתחיל בקל וסופו לבוא לחמור. בכ"ז גדולי הרבנים שבאותו הדור רבינו הגאון ר"י אסאד בע"ה תשו' מהרי"א — רבינו אברהם צוועבנער בע"ה תשו' ברית אברהם — רבינו אשר יונגרייז בע"ה ס' מנוחת אשר — רבינו ירמי' לעוו בע"ה דברי ירמי' רבינו בעל גורן דוד ורבינו בעל המח' ס' בן אורי רבינו דוד שיק בעל אמרי דוד — המהר"ם שיק — הכתב סופר זיע"ל ועוד כמה וכמה מזקני הדור לא רצו להסכים לפס"ד זה, ע"כ מהטוב לילך לב"ה זה ולהשתדל ולדבר על לבם שיחזיקו במנהגי ישראל ולא יפרצו גדר.

בספרו לפלגות ישראל בהונגריא לר"י גרינוואלד האריך ע"ד הפס"ד הנ"ל והראה איך שהחיצים היו שנונים נגד קה"ק פרעשבורג. עיי' גם תשובה מר"ע הילדסהיימר בקובץ מאמריו 1—26.

הרב ישעיה אבן-ספיר

הערות ל"נועם" — ספר הביעי וחמישי

בנועם ד' במדור שער הלכה העתיק: שאלה אם מותר לשמוע קול אשה ברדיו, תשובה נראה דמותר דאין יצה"ר שולט אלא במה שענינו רואות שו"ת בית דוד לרז"ו לייטער סי' קפ"ח — המקורות תוס' סוטה ח' ד"ה גמירי ראבי"ה ברכות סי' ע"ו. גליוני הש"ס לר"י ענגיל ברכות כ"ה, שו"ת פרי השדה ח"ג סי' ל"ב שו"ת בית שערים או"ח סי' ל"ב ע"כ.

ואפתח במאי דסיים, בשו"ת בית שערים סי' ל"ג (ולא ל"ב) נשאל בענין הפאנאגראף שמנגן ניגונים גם מגשים אם מותר לשמוע משום קול באשה ערוה ובא לדון שם מהא דאיתא בע"ז כ' ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם וכו' ולא בבגדי צבע של אשה ואר"י אמר שמואל אפי' שטוחים על גבי כותל אר"פ ובמכיר בעליהם וכ"ה בטוש"ע אהע"ז סי' כ"א דאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפי' אינם עליה שמא יבוא להרהר בה ומבואר דהסתכלות בבגדי צבעונים שאינם עליה אין איסור אלא במכירה וכו' וא"כ ק"ו הדברים ומה בגדי צבעונים דאסור בכל אשה ואפי' פנויה כדמשמע בע"ז שם דקאי אדלעיל מיני' דקתני שלא יסתכל באשה נאה אפי' פנויה ואפ"ה מותר באין מכירה מכ"ש האי דקול באשה ערוה בברכות כ"ד דכתב ב"ש סי' כ"א סק"ד דקול פנויה מותר רק בעת תפילה אסור ועי' מג"א סי' ע"ה ודאי מותר לשמוע קולה מן כלי הפאנאגראף באין מכירה ואפשר אפי' מכירה אם לא שמע הזמר בשום פעם ממנה בעצמה ל"ש בי' הרהור עכ"ד, ולכאורה זהו ק"ו פריכא ואינו

דומה קול לבגדי צבעונים שבגדי צבעונים בעצמם אינם ערוה ואינם מעוררים וגורמים להרהור אלא א"כ מכיר בעליה וכדפרש"י שם שזוכר את האשה כמו שהיא מלובשת בהן שמייפים אותה ומהרהר אחריה אבל קול הוא בעצמו ערוה ואם שומע קול שיר של אשה הרי"ז גורם לו הרהור ואין נפ"מ אם מכירה או לא והרי בבגדי צבעונים אינו צריך לראותה אלא מכיון שזוכרה כמו שהיא מלובשת בהן שמייפים אותה מהרהר אחריה ולזה צריך שיהי' מכיר אותה דבלא ראה אותה כלל אינו יודע אם מייפים אותה ואין כאן עילה להרהר, אבל בקול שמן הסתם הוא קול נאה של שיר וזמר והוא נותן דעתו ולבו לקול שירה ומשבח אותה הרי הוא מהרהר באשה ואינו צריך כלל שיהי' מכיר אותה, ויותר תימה מה שכתב שם בבית שער: ויש סמוכין לזה מהא דת"ר במגילה ט"ו רחב בשמה זינתה יעל בקולה וכו' ואר"י כל האומר רחב רחב מיד ניקרי וכו' אל"ר"נ אנא אמינא בידועה ומכירה ומשמע דר"י בא לפרש הך דבשמה זינתה דהיינו דוקא בידועה ומכירה וא"כ דומיא דהכי נמי הך דיעל בקולה (והיינו ע"י פאניגראף) הוא רק בידועה ומכירה אבל באינו מכירה לא איכפת לן עכ"ד. ומה היא הראיה מכאן דאם רחב בשמה היינו בידועה ומכירה דה"ל ביעל בקולה היינו בידועה ומכירה דדוקא ברחב שיופיה גורם וכדחשיב התם דד' נשים יפיות היו בעולם וחשיב בהדיהו רחב ואביגיל, צריך שיהי' יודעה ומכירה וכדחשיב שם אביגיל בזכירתה היינו שראה אותה ואח"כ זוכרה דכל אלו יופיין גורם צריך לראותה פעם ויודע יופיה ואז כשנזכר מהרהר (ומיכל בת שאול בראייתה דוקא משום שלא היתה כמו השאר מדלא חשיב לה בין הארבעת המצוינות) אבל ביעל בקולה היינו משום שהי' לה קול יפה ונאה מאד א"צ להכירה ולראותה אלא עצם הקול הנאה גורם לו להרהר, וכן העיר עליו ח"א ב"הבאר" כרך רביעי ח"ב סי' קפ"ט בקיצור וו"ל: ולענ"ד אין דבריו נראים דאם אמרו דהאומר רחב וכו' הוא בידועה ומכירה אין מזה ראיה כלל על הא דיעל בקולה ואני מקצר עכ"ד.

וגם הבית שערם בעצמו סיים שם: דמ"מ מכוער הדבר ובעל נפש יזהר מזה ועיין בח"ס יור"ד סי' קפ"ד ע"כ וגם עיקר דיונו של הבית שערם הוא בפאניגראף שהוא רק תקליט ואין האשה בעצמה שרה רק הקול שלה בלא הגוף ולכך הוא בא לדין משום בגדי צבעונים שהוא ג"כ דבר שמחוץ לגופה אבל בראדיו אם כי יתכן גם תקליט אבל גם האשה עצמה מופיעה ואז פשוט וודאי שקול באשה ערוה אפי' אין יודעה ומכירה, ועיין בס' "ים הגדול" להרי"מ טולידנו סי' כ"ט שכתב ג"כ דגראמפון אינו הקול עצמו רק בת קול שנקלט בלוח הגרמפון ופסק כח המשמיע אבל ברדיו וטלפון הרי זה הקול עצמו וכח המשמיע ושייך בזה קול באשה ערוה, ועי' בשו"ת מהר"מ שיק תאהע"ז סי' נ"ג שג"כ רוצה לומר דנראה דלא שייך קול באשה ערוה אלא ברואה את פניה או בידועה ומכירה כעין

שאמרו במגילה ט"ו רחב בשמה יעל בקולה והוא דיודעה ומכירה וכן אמרי' בהא דאסור להסתכל בבגדי צבעונין דדוקא במכירה וכדקיי"ל באהע"ז סימן כ"א אבל באינו רואה אותה בפניה ואינו מכירה לא עיי"ש ולפי המבואר יש לחלק ולהשיב.

גם מש"כ דקול פנויה מותרת אף שעוד פוסקים כתבו כן אבל הבאר שבע בקונ' באר מ"ח כתב: דנ"ל ברור דהא דאמר שמואל קול באשה ערוה ה"ה בפנויה ואע"פ שפשוט הוא כתבתי להוציא מלבו של חכם א' שהתיר לשמוע קול פנויה ודייק מאהע"ז סי' כ"א דנקיט קול ערוה ולא כתב קול אשה. ואני אומר לא תאבה לו ולא תשמע אליו דמאי שנא ממ"ש שמואל גופיה אין משתמשין באשה וכו' דפשוט הוא דר"ל אפי' פנויה עיי"ש ובכנה"ג באהע"ז הגה"ט סק"ד הביא דבריו להלכה עיי"ש, וכ"ש דיש להתמיר בקול ערוה של א"א אפי' אינו רואה אותה ואינו מכירה ויש לדייק מלשון הש"ע שם דנקיט קול ערוה סתם אפי' אינו רואה ומכירה וכן לשון הס"ח סי' תרי"ד להזהר שלא ישמע קול אשה, ואפי' לאלו שמקילים בקול פנויה היינו דוקא בטהורה אבל כשהיא נדה שהיא בכלל ערוה כמפורש בכמ"ק א"כ הרי זה בכלל קול באשה ערוה שאסור כמפורש בפמ"ג או"ח סי' ע"ה מ"ז סק"ב והובא במשנ"ב בשם אחרונים, ובשו"ת הח"ס בהשטות לחו"מ סי' ק"צ עיי"ש ועיין בס' טהרת יו"ט ח"א ובס' אוה"מ סי' ל"ב. וכיון דסתם נערות האידנא הן נדות ובפרט אלו שבאות לקרקר בקולן בגרמפון ורדיו פשיטא דאסור אפי' בפנויה, ואם מכוין ליהנות אפי' בפנויה אסור כדכתב במ"ב או"ח שם סי' ע"ה ובשו"ת זקן אהרן שאביא להלן.

ומה שציין לשו"ת פרי השדה ח"ג סי' ל"ב, הנה אדרבה הפרי השדה מחמיר שם בזה מאד שנשאל שם ג"כ שאלה זו בפאנאגראף וז"ל: דהנה הטעם דאמרי' קול באשה ערוה הוא מסתמא דהקול מעורר התאוה וההרהור דהא פשיטא דקול באשה ערוה אפי' אינו מסתכל בה דאי רק כשמסתכל בה הרי בלא"ה אסור אפי' אינו שומע קולה וכו' וא"כ כיון דפשיטא הא דאסור קול אפי' אינו מסתכל בה רק אפי' כשהאשה בחדר אחר והוא שומע קולה ג"כ אסור א"כ איזה חילוק יש בין אם הקול יוצא ממנה ממש או מהכלי הזה כיון ששומע קולה ממש היינו קול זמר ודאי אסור, ובמס' סוטה מ"ח ע"א דומרי גברי ועני נשי פריצותא ופרש"י שם אע"ג שאינו מבעיר היצר כ"כ מ"מ הוי פריצותא, ועיין בגוב"ק או"ח סי' כ"ד מ"ש בהא דאמרי' במגילה ט"ו ע"א ד' נשים יפיפיות היו בעולם וכן עוד שם רחב בשמה זינתה יעל בקולה היינו דאתא לאשמעינן עד כמה צריך להתרחק מלהתערב עם נשים וא"כ פשיטא דכל ששומע קול זמר אפי' ע"י כלי כזה כיון שניכר שהוא קול זמר של אשה יוכל לבוא לידי הרהור וצריך להתרחק מזה, ע"כ.

ומה שציין לראבי"ה ברכות סי' ע"ו: הנה ג"כ יש לדייק מדבריו איפכא דו"ל שם: קול באשה ערוה אע"ג דאינה נראה לעינים חרהור מיהא איכא וכו' וכן

הוא מפורש בהגהות מימוני פ"ג מה' ק"ש הט"ז בשם רבנו חננאל וכ"ה במטה משה סי' צ"ח ומלשון זה נשמע שאסור לשמוע קול זמר אשה אפי' כשאינו מסתכל בה ואינו מכירה כלל. ועיין בחגיגה י"א ב' עריות בין בפניו בין שלא בפניו נפיש יצריה עיי"ש. ובחו' בית ועד לחכמים שנה א' חו' א' כתב ג"כ: נשאלתי אם מותר לשמוע קול נקבה בכלי שנעשה לכך והוא הנקרא גרמפון וג"ל בקצרה דהנה איתא בברכות כ"ד אר"ש קול באשה ערוה ועי' שבת כ"ט ליתני פתילות של בגד פירש רש"י של הוא דבר נפרד ולפי"ז יבואר שפיר כיון שאמרו קול באשה ערוה ולא קול של אשה משמע דוקא אם שמע הקול ממנה ולא אם הקול נפרד ממנה ובוזה יתורץ ענין של שלמה המע"ה בקהלת עשיתי לי שרים ושרות ופי' הנפרשים דקאי על המזמרים והמזמרות [כ"ה במדרש וילקו"ש קהלת ב' משוררים זכרים ונקבות] והק' הא קול באשה ערוה ולפי"ז הוא מתורץ דחזינן דאחר שרים ושרות כתיב שידה ושידות היינו מלשון שידה תיבה ומגדל וכוונתו ע"י כלים כעין כלי מכונה פאנאגראף וע"י כלי ליכא איסור משום קול באשה ערוה ע"כ. והם דברים קלים שאין כדאי להשיב עליהם ומשחק באש הוא, ועכ"פ גם הוא מודה דאין צריך שיהי' מכירה ויודעה וברדיו שהוא קול שלה ממש יהי' אסור. ובעיקר קושיתו משלמה י"ל דאין הכוונה שעשאו למשוררות נקבות עבורו אלא למי שיש צורך בהן דהיינו הנשים, והרי המדרש והילקו"ש שם מפרשים שדה ושרות דייגים זכרים ודיינות נקבות ובהג' הגרד"ל שם גריס דיני זכרים ודיני נקבות שאשה פסולה לדון עיי"ש. ועכ"פ למה שהן מיועדות ולמי שיש צורך בהן וה"נ במשוררות לנשים ומשוררים לאנשים דזמרי גברי ועני נשי פריצותא.

וכיו"ב יש להקשות בהא דאמרי' בברכות נו. ב ג' משיבין דעתו של אדם קול וכו' ופרש"י קול של מיני זמר או קול ערב של אשה וקשה הא קול באשה ערוה, ומצאתי בס' זקן אהרן להגר"א ואלקין ח"א חאו"ח סי' י' אות א' שהקשו לו כן ומתחלה רצה לתרץ דקול באשה ערוה אינו כ"א בא"א אבל קול פנויה או קול אשתו אינו אסור אלא בשעת ק"ש ותפלה, ושוב דחה דבפנויה א"א לאוקמי דהא הש"ס חשיב לה בהדי דברים דמשיבין דעתו ומכלל דמיירי שמתכוון ליהנות מקולה דאי לא נתכוון ולא קיבל הנאה אין בזה הרחבת הדעת ובמכוין פשיטא דאסור אפי' בפנויה אפי' שלא בשעת ק"ש וכ"כ המ"ב או"ח סי' ע"ה להדיא עיי"ש. אמנם באשתו ודאי דשרי שלא בשעת ק"ש אפי' כשמכוין ליהנות דהא מותר ליהנות מאשתו וא"כ יש לפרש הש"ס דברכות בקול אשתו ע"כ וכן ראינו בס' ברוך מרדכי על ברכות שתירץ כן, ובאופן זה יש לתרץ גם הך דשלמה כיון דהי' לו נשים רבות ומהן היו המשוררות שהי' מותר לו לשמוע כיון דהיו נשותיו, ומ"ש בס' גנוזי יוסף סי' מ"א ליישב דהא דאמרי' קול באשה ערוה ואסור לשמוע רק אם הוא עושה לשם תאוה דמגרה היצת"ר בלבי אבל כשעושה משום רפואה

שרי עיי"ש, תימה דהא אין מתרפאים בעריות כלל וכדאמרו בסנהדרין ע"ה ע"א אפי' לדבר עמו מאחורי הגדר ימות ואל תספר עמו ואפי' בפנויה וכ"ש בא"א וברמב"ם פ"ה מיסוה"ת דאפי' אם הוא בסכנה עיי"ש, ומ"ש שם עוד לתרץ דבפנויה מותר נעלם ממנו המ"ב או"ח סי' ע"ה וכן בזקן אהרן כנ"ל דבמכוין ליהנות גם בפנויה אסורה, ומה שצריך עיון לי עוד הוא בנדירים ג"א א' דא"ל בר קפרא לברתי דרבי למחר שתינא חמרא בריקודא דאבך ובקירקני דאמך ופי' הר"ן שתהא אמך מקרקרת ומזמרת וצ"ע דהא קול באשה ערוה, וצ"ל דלאו דוקא ובדרך שחוק אמר כן והרי באמת לא היה כן אלא שרבי רקד אבל היא רק מזגה לו כוס, ועוד י"ל דהיינו שהיא תזמר לפני הנשים ולא לפניו.

וכן ראיתי בס' חלקת יעקב ח"א סי' קס"ג שנשאל אי מותר לשמוע קול אשה ברדיו והשיב: שאינו יודע שום היתר בזה אע"ג דמבואר בסוטה ח' ע"א אמר רבא גמירי דאין יצה"ר שולט אלא במה שענינו רואות זה דוקא לענין להרהר אחריו אח"כ אבל כששומע את קולה והוא נהנה זה הוא האיסור והוי ערוה וכו' והאמת יורה דרכו דאף באינו רואה את האשה ואינו מכירה אסור לשמוע קולה ע"כ, ויותר יש להסביר הא דסוטה הנז' דאין יצה"ר שולט אלא במה שענינו רואות דהיינו דוקא גירוי היצה"ר שנגרם ע"י הסתכלות בערוה קאמר רבה אין היצה"ר שולט אבל קול אשה ערוה הגורם גירוי ותאווה הוא מצד השמיעה ולא בעינן ראיית האשה, ובח"ס יור"ד סי' קפ"ד כתב להסביר הא דסוטה דע"י שרואה בגוף זה ומהרהר עליו אין זה גורם להרהר על גוף אחר כיון שכל ההרהור לא נולד לו אלא על גוף זה אין יצה"ר שולט להתגרות ע"י בגוף אחר ואם מתגרה ג"כ בגוף אחר אין ההרהור שבגוף זה גורם אלא מעלמא קאתי ליה ואילו לא הי' רואה גוף זה נמי הי' חומד וכו' ובשביל כך אין לחשוש שלא תסקל ערומה, עיי"ש, אבל קול באשה אם נהנה ומתכוון לשמוע מהרהר בה בלא ראותה, ונדהה בזה מה שרצה בס' מערכי לב לדחוק להתיר שמיעת קול אשה ברדיו על סמך הא דסוטה הנז' דאין יצה"ר שולט אלא במה שענינו רואות וכו' עיי"ש ולפי המבואר פשוט שאין לזה כל שייכות דקול באשה ערוה הקול בעצמו הוא ערוה ואסור וכן דחה לדבריו בס' אהל משה סי' ל"ב עיי"ש, ומה שהביא בחלקת יעקב הנז' לעיין בילקוט שה"ש על הפסוק כי קולך ערב אמר ר' ששת קול באשה ערוה ורב ששת הי' סגי נהור עי' פסחים קט"ז ואפ"ה אמר קול באשה ערוה ויש לדחות דבתוס' מגילה י"ט ב' משמע דר"ש לא הי' סגי נהור או אפשר דלאחרים קאמר ע"כ, הגה זה פשוט דוודאי דר"ש אומר הדין לכ"ע עיי"ש ומ"ש לדחות מהתוס' מגילה כוונתו בודאי למ"ש שם וי"ל שסומא עדיף מקטן שהרי נתחייב כבר מדאורייתא משא"כ קטן ור"ל כיון שנסתמא אח"כ הרי היה מקודם מחויב מה"ת, אמנם הו"ל להביא כמה ראשונים שכתבו כן מפורש בתשו' הגאונים סי' קע"ח

פי' ר"ג מאזה"ג סוף מנחות ורמב"ן ור"ן קדושין ל"א שרב ששת ורב יוסף סימא עיניהם בכדי שלא להסתכל חוץ לד"א עיי"ש, (ועי' ב"ב ט' ע"ב חזי להני חדיי דמצית מיניהו עיי"ש ברש"י ותוס'). וכן כתבתי מכבר לחכם ספרדי בס' הלכה למשה סי' א' שכתב משהו בשאלה זו דקול באשה ערוה בודיו, "שאם יש לו צורך בזה בהרדיו דהיינו שמתכוין לשמוע החדשות וכיו"ב מדיעות הצריכות לו הניתנות לפעמים ע"י קריינית מותר לו בדיעבד אבל אם אין לו צורך בזה ומתכוין לשמוע קול האשה ונהנה וכ"ש בשירתה וזמרתה הרי"ז כנהנה מערוה ואסור וכ"כ כעיי"ז המהרש"א בב"מ פ"ז ד"ה למדה שכ' בתו"ד: דוודאי לצורך דבר מה מותר לדבר עם האשה דהא עלי דיבר עם חנה ואלישע עם השונמית ולא קאמר דבור באשה אלא קול בנהנה מקולה ודקאמר בפ' עשרה יוחסין לישדר שלמא לילתא משום דאמר שמואל קול באשה ערוה היינו דמדמה שילוח שלום לאשה לקול אשה שמביא ג"כ לידי חבה וכו'" עיי"ש. והארכתי בזה, וכ"כ שם בסי' ב' הרב הדאיה לאסור קול אשה ברדיו אפי' אינו מכירה דהוי כנהנה מהערוה עיי"ש.

שם אם מותר לרופא להעמיד עלוקה לאביו לצורך רפואה. נ. ב. יעוין גם בס' מנחת יצחק ח"א סי' כ"ז ובס' גשר החיים להרימ"ט ז"ל.

שם מי שמוכרח להתגלח בשבת באיזה אונס כמו היותו בצבא וכיו"ב ושתי אפשרויות לפניו להתגלח בסם ע"י עצמו, או ע"י נכרי אבל בתער, מה נכון יותר, נ"ב עיין גם בס' מנחת יצחק הנו' ח"א סי' ס"ג—ס"ד.

שם בנידון דגם באחים אין להשיא הצעיר לפני הבכור כמו בבנות, נ"ב יש להוסיף דכל זה דוקא בשני אחים או בשתי אחיות אבל באח ואחות לא דהבן מצווה על פו"ר והבת לא מהרש"ם ח"ג סי' קל"ו עיי"ש ובס' גנוי יוסף סי' ק"ב, וכן שאם הבכור או הבכורה מאורסין כבר מותר להקדים החתונה של הצעיר או הצעירה. באמתחת בנימין אותה בשם השבט סופר ובשורת אבני חפץ סי' כ"ה עיי"ש, ואם הצעירה נשתדכה כבר לפני הבכורה אם מותר לעשות החתונה קודם כדי שלא ינתק הקשר עי' בשו"ת צור יעקב סי' קנ"ט דשרי. ועיין בס' חלקת יעקב ח"א סי' קכ"ה.

שם בנידון מחלל שבת בפרהסיא אם אפשר לתקן שלא לקוברו בקברי ישראל משם הצפנת פענח שצריך לקוברו רק ברחוק. נ. ב. עיין בח"ס חיו"ד סי' שמ"א שהאריך בזה שחייבים לקוברו והראיה מהרוגי ב"ד שהיה בהם עע"ז ומחללי שבת ואנשי עיה"נ אלא שאין לקוברו בין קברי ישראל הכשרים ועי' בשו"ת מערכת אבילות סי' קכ"ח שפלפלו בזה ולדינא החליטו כהח"כ עיי"ש.

שם בנידון המדבר עם החולה בטלפון אם מקיים בזה מצות ביקו"ח בשם ס' מנחת יצחק סי' פ"ד, נ. ב. הנה השאלה היא גם לענין ניחוח אבליים ר"ל אם

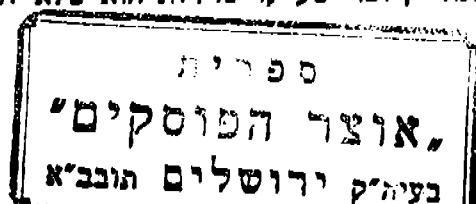
מקיימים ע"י תלפון או ע"י שליח או מכתב. וראה בס' כל בו ח"ב להרב הגר"י גרינוואלד ז"ל שדן בזה ג"כ וכתב דלענין ניהום אבלים פשוט שאין מקיימים ע"י תלפון או ע"י מכתב כי הרי ניהום אבלים הוא גמ"ח עם החיים ועם המתים כמפורש ברמב"ם פי"ד מאבל ה"ז. וגם הנשמה מאוננת שם. ובשבת קנ"ב שפ"א מת אחד בשכונה דרב יהודא ולא הי' לו מנחמים וכו' והוה דבר ר' יהודא בי עשרה ויתבי בדוכתי' לאחר שבעת ימים איתחזי לי' בחלמא דר"י ואמר לי' תנוח דעתך שהגחת את דעתי עיי"ש. ואין אני רואה ראי' מכאן דהתם לא היו אבלים ר"ל. והנשמה מרחפת ומקוננת שם ואין באים לנחמה ולכן באים בני אדם ויושבין שם כדי שיבואו לנחמם. אבל מי שמנחם ע"י תלפון ושליח ג"כ יוצא ועי' במהרש"א שם שפירש שבאו לנחם את הנשמה שקוננה שם ולכן היו צריכים לבוא בעצמם כי הנשמה אינה מתנחמת אלא בנוכחות האנשים. ולכן היו צריכים עשרה כדי לומר קדיש וברכו לעשות נח"ר ותיקון.

ועיין ברש"י יחזקאל כ"ד כ"ב ועשיתם כאשר עשיתי לא תנהגו אבילות כי אין מנחמים לכם שאין בכם אחד שלא יהי' אבל ואין אבילות אלא במקום מנחמים ע"כ וזה דבר חדש לכאורה שאין דין אבילות אלא כשיש מנחמים ולפי"ז יש לפרש הגמ' דשבת הגז' כפשוטו שלא היו מנחמין וממילא לא הי' שם דין אבילות ולכן הי' לוקח כל יום עשרה אנשים והולך שם כדי שיהי' דין אבילות ואכ"מ בזה.

וכן לענין ביקו"ח כתב שם דנראה לו ג"כ שאין מקיימים דהרי דרשינן בב"ק ק' א' וב"מ ל' ב' ילכו זה ביקו"ח ובמכילתא יתרו ב' את הדרך זו ביקו"ח ובהג' הגר"א שם ובפרישה סי' של"ה ואיזה מצוה מקיימים ע"י הליכה הוי אומר זה ביקו"ח והליות המת. ובפ"ח שעל הרא"ש ב"מ פ"ב אות ז' דילכו זה ביקו"ח הטעם שאי אפשר לקיים אלא בהליכה וכו' אלא דאחר שביקר את החולה כמה פעמים ורוצה לקיים, ומבקרין הרבה פעמים ביום וכל המוסיף משובח ובלבד שלא יטריח" (לשון הרמב"ם שם) שבזה יוצאין בשאלה ע"י התליפון כי גם שאלה זו גורמת נח"ר להחולה ושמח לראות כי רבים מתעניינים לשלומי עיי"ש שהאריך בזה, והנה הדיוק מילכו אין לנו לדרוש דרשות מעצמינו ומן הסתם בדרך כלל הולכין לבקר החולה אבל אפשר גם ע"י תלפון ושליח. וי"ל דקרא דילכו אינו אלא אסמכתא ורמז. ובמו"ק ה' ע"א דריש ר' יהושע מהך קרא דוהודעת להם את הדרך ילכו בה לרמז שצריך לציין על הקברות. ועיין ברמב"ן בתורת האדם בשער המיחוש דף א' והובא בטור וב"י סי' של"ה דהמבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים המצוה ולבקש רחמים יכול גם שלא בפניו ועי' נדרים מ' דרבא מכריז וכו' ודרחים לי ליבעי עלי רחמים. וב"ב קט"ז א' כל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים אף שהוא שלא בפניו. ועי'

בנדרים שם דנכנס ר"ע לבקרו וכיבד וריבץ לפניו והחיה אותו ויצא ר"ע ודרש כל שאינו מבקר החולה כאילו שופך דמים עיי"ש. ובשאלות פ' אחרי סי' צ"ג גורס: ונכנס ר' עקיבא ובקרו כיון שראת פונדקו אמרת חשוב כולי האי. לאלתר אחימת ליה חמין וטרחת ביה וכי הדר ואתא ר' עקיבא חזיה דאיתפח וכו' עיי"ש הרי שמפרש שלא ר"ע עשה הכל לבדו אלא ע"י שהפונדקית ראתה שתלמיד חשוב הוא עשתה הכל לבדה (ולפני כן כתב שם השאלות דכי אזיל (לבקר החולה) לא אזיל לחודי' אלא בהדי אחריני והרואצ' בי וצ"ל מפרש דלכן לקח יוסף את שני בניו עמו כשהוגד לו שיעקב אביו חולה משום שאין הולכין לבד ומכיון שצריך לקחת א' לקח כבר שניהם כדי שיברכם ג"כ) ופעולות ותועלויות כאלו יכול להיות גם ע"י תלפון ושליח כשיראו שאנשים חשובים מתעניינים בו ממילא יעשו לו כל צרכו. ובעצמי נוכחתי בזה כששכבתי פעם בבית החולים לתקפץ וטלפנו ושאלו עלי אז התעניינות ותשומת הלב היתה יותר טובה ויותר פעילה. ועיין רד"ק בתהלים ל"ח י"ב כתב שהביקור מחזק נפש החולה ועי' בפ' הרא"ש עה"ת בפ' וירא בראשו שכתב בתו"ד ובא ללמד ד"א שיש לו לאדם לבקר החולה ואפי' לא ידבר עמו דבר כגון שמצאו ישן וניחא לו כאשר יגידו לו לחולה כי בא פלוני לראותו עושה לו נחת רוח עיי"ש ואת זה משיגים גם ע"י תלפון ושליח ומכתב חם.

ואם נימא שגם ע"י תלפון ושליח יוצאין תתישב מה שהקשה במהר"ח אור זרוע סי' מ"א וז"ל: פעם אחת היינו מסובין בבית המשתה בחנוכה ובתוך הסעודה אמרתי אחשוב דבר חידוש בהלכה ובא ללבי והקשיתי אהא דאמר הר"ז גיטך ע"מ שלא תיכנס כל ל' יום לבית פלוני הר"ז גט, ואמאי הוי גט הא מתנה על מה שכתוב בתורה שאם פלוני יחלה או אחד מב"ב אי אפשר לה שלא תלך לבקר את החולה כדתנן הריני נזיר ע"מ שאטמא למתים וכו' הר"ז נזיר ואסור בכולם מפני שהתנה ע"מ שכתוב בתורה, ואפי' תאמר ביקו"ח דרבנן הוא הא אמרי' בפרק אעפ"י כמדומה לי דאפי' למ"ד מתנה ע"מ ש בתורה תנאו קיים בדרבנן תנאו בטל ע"כ וגשאר בקושיא, ואם נימא שיכול לצאת יד"ח ביקור חולים ע"י שליח וטלפון וכיו"ב אין כאן קושיא ואין כאן מתנה ע"מ שכתוב בתורה שבמקרה של חולי ישלח דברו לחזקו ולעודדו ע"י שליח וטלפון, אמנם עיקר קושייתו מרפסא איגרא האם זה מיקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה? לא מיבעי כשאין עדיין חולה בתוך ביתו של פלוני שמפני שאם יארע חולי לא יוכל לבקר דהא בשעת נתינת הגט אפשר הי' לקיים התנאי, ואין כאן מתנה ע"מ שכתוב בתורה כלל, אלא אפי' כשיש כבר חולה אצל פלוני בשעת נתינת הגט והוא מתנה סתם ע"מ שלא תיכנס אצל פלוני ל' יום הוי גט, דדוקא תנאי כזה שהוא סותר ונוגד את עצם הפעולה כמו הריני נזיר ע"מ שאטמא למתים ואשתה יין וכו' שעיקר נזירות הוא שלא לטמא



למתים ולא לשמות יין ובלא זה אין כאן נזירות וכן ע"מ שלא תשמיטנו שביעית וע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה וכל כיו"ב שהתנאי סותר ונוגד את עיקר הפעולה והמטרה וכן בגט אם אומר ע"מ שלא תכנסו לעולם אצל פלוני הר"ז חסרון בעיקר הגט שאין זה כריתות שעדיין אגידא ב' ואם אומר רק ל' יום אז הוי גט שתנאי זה יכול להתקיים שאחרי ל' יום תהי' כריתות ממש, אבל הוא לא הזכיר ע"מ שלא תבקרי את החולה, ואפי' אם יאמר להדיא ע"מ שלא תבקרי את החולה תליא בפלוגתא דאביי ורבא בגיטין פ"ד ע"א הר"ז גיטך ע"מ שתאכלי בשר חזיר מהו אמר אביי היא היא רבא אמר אפשר דאכלה ולקיא, ויש להסביר פלוגתתם דלרבא לא מיקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה אלא היכי שהתנאי סותר ושובר את עצם הפעולה כמו שאמרנו, כמו בנזיר ע"מ שאטמא למתים וכו' שעיקר נזירות הוא לא לטמא למתים וכן בנושאה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה שזאת היא עיקר הנשואין ובהלואה ע"מ שלא תשמיטנו בשביעית שעיקר שביעית הוא שמיטה שהתנאי סותר ונוגד את עיקר הפעולה וכן בגט ע"מ שלא תכנסו לפלוני לעולם הר"ז חסר בגט שאין זה כריתות אם אגידא ב', וכל אלו הוי כשטר ושובר בצדו, אבל כשמתנה ע"מ לעבור עבירה צדדית כמו חזיר וחילול שבת זה לא מיקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה שהכוונה היא רק לתנאי הסותר ומבטל את עצם הפעולה אבל עבירה צדדית אפשר דעבדה ומלקיא כלומר שהפעולה היא בשלימותה והתנאי הוא צדדי; ואביי סובר שגם זה מיקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה אפי' אם זאת עבירה צדדית ואינה נוגדת וסותרת את עצם הפעולה אפ"ה אין בכוחו של אדם לעשות פעולה ולהתנות שפלוני יעבור עבירה, וגם באופן זה ברור שיהי' נפ"מ בין עבירה בקום ועשה כמו אכילת חזיר וחילול שבת וכיו"ב שזה מיקרי מתנה ע"מ שכתוב בתורה, לבין עבירה בשוא"ת כמו לא לבקר את החולה ולא לתת צדקה וכיו"ב, ושם בעמוד ב' מקשה הגמ' ותיפוק ליה דמתנה ע"מ שכתוב בתורה הוא ומשני רבינא כי אמרי' מתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל כגון שארה כסותה ועונתה דודאי קא עקר אבל הכא מי קאמר לה לא סגי' דלא אכלה לא תיכול ולא תיגרש ועיי"ש ברש"י, ויש להסביר כפי שכתבנו דדוקא בתנאי שעוקר עיקר הפעולה הוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה שאם היא אשתו מוכרח לתת לה שאר כסות ועונה והוא עוקרו בתנאו נגד מה שכתוב בתורה בעיקר הפעולה אבל לאכול חזיר אין לזה שייכות בעיקר הפעולה ואין התנאי נוגדו וסותרו אלא עבירה צדדית, ואכ"מ בזה.

ובדרך פלפול אמרתי להביא רא' דאינו יוצא מצות ביקו"ח ע"י תלפון ושליח, מהא דברכות י' ע"א גבי חזקיה וישעיה דכל אחד אמר שהשני יבוא אצלו מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיה ואמר לו לישעיה לך ובקר את החולה עיי"ש, ואם נימא שיוצאין מצות ביקו"ח ע"י שליח, עדיין הי' יכול לשלוח שליח

לבקר אצלו ולא יבוא ישעיה בעצמו אליו לבקרו, א"ג כעין תלפון ע"י שח — רחוק ממין אחר דמצינו בעירובין מ"ג ע"ב הני שב שמעתתא וכו' מאן אמרינהו לאו אליהו וכו' לא דילמא יוסף שידא אמרינהו ופרש"י דלא מינטרי שבתא, ובאור זרוע ח"ב סי' מ"ז פירש בשם ר"י החסיד דשדים מינטרי שבתא והכא ה"פ כגון שהי' שד אחד בסורא ויוסף שידא בפומבדיתא ואמר לו אותו שידא דבסורא דרך לוח חלול וארוך ואמרם יוסף שידא קמיה דרבה בפומבדיתא וכו' ומיהו קשה לוקמא דאליהו אמרן וכה"ג שאמר כך לתלמידו ואמר הוא לרבה עיי"ש, וע"כ דלא יוצאים באופן זה מצות ביקו"ח ואפשר דהוי כעין מצוה שבגופו שאין כאן שליחות כידוע מהתורי"ד פ"ב דקדושין שהובא בקצה"ח סי' קפ"ב עיי"ש, אבל כאמור אין זה אלא לפלפולא וע"ע בס' אגרות משה חיו"ד סי' רכ"ג ובס' חלקת יעקב ח"ב סי' קכ"ח ויש לפלפל עוד בדבריהם ואכ"מ.

שם אם יוצאין בברכות ותק"ש השומע דרך הטלפון והרדיו, נ"ב עיין בס' אהלי אהרן ח"ב להרב רא"א מילקובסקי ובתשובת הגר"ח ברלין זצ"ל, שם דברים נחמדים בזה.

שם אם מותר לקרב מיתתו של אדם מסוכן ששעותיו ספורות מטעם רחמנות משם הר"י מעסקין בהפרדס, והביא שם דברי הר"ן שמותר לבקש רחמים על החולה שימות כגון שנצטרע החולה הרבה עיי"ש, נ"ב עיין ב"מ פ"ד א' גבי ר' יוחנן דהוה קא צווח עד דשף דעתיה מינ' בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה ועיי"ש ברש"י, הרי שמותר לבקש רחמים על החולה או חולה רוח שלא יסבול יסורים וימות, ועיין תוס' ברכות ז' ע"א ותוס' ע"ז ד' ע"ב דאף שמותר להרוג בידים בכ"ז אין לדחוק בידי שמים ולהעניש את מי שאינם רוצים להעניש עיי"ש משמע דלפעמים להתפלל על פלוני שימות יותר קשה מלהורגו בידים כיון שמן השמים עוד מחיים אותו, ועיין בס' חקקי לב ח"א יור"ד סי' נ' שנשאל מאיש חשוב שאשתו סובלת יסורים נוראים והרופאים אמרו שאין תקיה ומבקשת מבעלה להתפלל שתמות כי קשה כח הסבל והביא שם דברי הר"ן הנז' עיי"ש. ובמפתחות לס' גור אריה להג"מ רא"ל צונץ בחיו"ד מסומן שם שבס' נ"ב מדובר "בדין חולה שמייאשים אותו ויש לו יסורים קשים אם מותר להתפלל שימות" אבל מעניין שגוף התשובה נשמטה משם, ועיין בס' אבן יעקב להר"י מעסקין הנז' סי' כ"ח מש"כ אליו ומה שהשיב בסי' כ"ט עיי"ש, וראה בחו' קו"ת ניסן תשי"ח מה שכתב הרב רא"י ניימרק בענין כזה עיי"ש.

בנועם ה' בשער הלכה בדין בכור שהוצא מרחם אמו בצבת שצריך פדיון בברכה בשם ס' דובב מישרים, נ"ב, עיין בזה בהרבה אחרונים בשו"ת מהרש"ם ח"ג במפתחות שם ובס' דברי ישכר סי' קי"א ובחי' תל תלפיות תרע"ב סי' ק"ס וקע"ד, ובס' מנחה בלולה ח"ב לאאמור"ר הגאון הראב"ד שליט"א גרפס בתרפ"ג שמסיק

שיש לפדותו בלא ברכה שאינן מעכבות בכ"מ, וספק ברכה להקל בברכת המצות עיי"ש.

שם אם שרי לקבל משרה של מלמדות אצל הקונסרבטיבים, נ"ב ראה גם בחו' קו"ת כסלו תשי"ח בדין מורה אצל הריפורמים שאיסור גמור הוא עיי"ש. **שם** בנדון בשר שהוקרש בפריזער ושהה ג' ימים בלא הדחה אי שרי למליחה בשם האגרות משה, נ"ב עיין בתשובת הגאון הרוגאצובי זצ"ל שנדפסה בקול תורה תשרי טבת תש"ט בענין זה של בשר קפוא ששהה ג' ימים בלא מלח, דאם הם נקרחים בטוב אין לחוש ובפרט בשעה"ד עיי"ש, ושם בחו' שבט אדר תשובת הגר"ח"ע גרודזינסקי זצ"ל ג"כ בזה דלדעתו יש לסמוך על דברי המקילין בזה בענין בשר ששהה בקרישתו ג' ימים וכו' אולם אצלם דהוי שעת הדחק הגדול יש לדון בזה בדיעבד וע"כ יש לסמוך להקל אף לכתחלה עיי"ש וצריך לבאר ג"כ לדבריהם דלא הוי ג"כ כנשרה במים מעל"ע דיש אוסרים לאכלו כי אם ע"י צליה וצריך ששים נגד המים ויש אוסרים אפי' לצלי והכי נהוג (ב"י ורמ"א יור"ד סי' ס"ט סעי' ט"ו עיי"ש ובש"ך ובגו"כ) ואכ"מ בזה.

הרב אפרים גרינבלט

שו"ב מעמפיס. ארה"ב.

הערות לנועם – ספר חמישי

(א) בע' ח' במאמרו של הרב הראשי ר' יצחק נסים שליט"א כתב אין זה בבה"ט והוא באור"ח סי' תע"א ע"כ. אבל באמת זה נמצא בבאר היטב של הרב מהרי"ט ז"ל ביור"ד סימן שע"ח סק"ה.

(ב) במאמרו של הרב וינברג שליט"א בעמוד מ"ז הביא דברי הבית הלוי דבקינני וסתירה תלוי בקפידת הבעל. עיין באחיעזר ח"ג סי' ס"ט שהביא ראיה לזה מהמאירי בסוטה.

(ג) במאמרו של הרב נחום שמריה שכטר שליט"א בעמוד קס"ג חקר אם חיוב קבורה רק פעם אחת או אפילו כמה פעמים. עיין בס' נר אהרן להגאון מטוריג זצ"ל בסי' ה' שכתב צריכים אנו לדעת מצות קבורה מה היא מצוה עוברת או נמשכת כלומר אם המצוה רק לעשות מעשה הקבורה או המצוה שיהי' קבור ונ"מ אם נקבר והוציאוהו אם יש חיוב לקבור שנית או לא.

(ד) בעמוד רצ"ט כתב הרב מרדכי גיפטער שליט"א בהא שכתב הרב בן ציון פירר שליט"א בנועם ח"ד דמותר להרכיב מהמת על החי דכיון דהאבר המת נעשה חי פקע איסורו וע"ז כתב הרב הנ"ל ולא נתבררו לי הדברים דזה

גופא בכלל נהנה מאברי המת ע"כ והנה הרב הראשי לת"א רא"י אונטרמן שליט"א בספרו שבט מיהודה עמוד שי"ד כתב היתר זה וטעמו כי בשר המת אסור כל זמן שהוא מת וכשהקיץ לתחיה נפקע האיסור ממילא וכתב שם שג"כ בהפרדס מתמוז תש"ה דן בזה הרב רגנשבורג וכתב ג"כ הסברה הזאת. אבל הערת הר"מ גיפטער היא גדולה דאיך נפקע איסורו. ועיין בנועם ח"ה בשער הלכה עמוד של"ב מתשובת אגרות משה דאסור לחבא ממת ישראל אבר וממת עכו"ם לצורך גדול מותר.

ה) בשער הלכה בעמוד שכ"ו הובא שאלה כלים שמבשלים בעלקטרי שבשולי הכלי יש מכונת עלקטרי שא"א לטבול מכונת העלקטרי שיתקלקל מחמת המים ובאותן כלים עצמן נותנים המאכל להתבשל מה דינם לענין טבילה. תשובה הכלים צריכים טבילה עד מחיצת מכונת העלקטרי. וזה הובא מס' אגרות משה יור"ד סי' נ"ז וציין שם המעתיק הרב שטרן שליט"א וראה' שו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' ע"ב. ועיינתי שם וראיתי שכתב ומ"מ וכו' צריכין להטביל גם המכונה ואין חשש חציצה כלל אף אם לא היתה צריכה טבילה. ע"כ. ועיין בירחון המאור קונטרס ס' שהרב מיכאל אלעזר הכהן פארשלגר זצ"ל כתב ג"כ דכלי זה טעון טבילה אבל לא ביאר אם כל הכלי או רק החצי עד המכונה. ובקונטרס ס"ב הוסיף דברים בזה ומשמע דדעתו שיטבול כל הכלי. ובקונטרס ס"ג כתב הרב שלמה מאוזו שליט"א דכיון שא"א להטביל יתנו במתנה לא"י ויחזור וישאלנו ממנו וא"צ טבילה. ובחוברת ס"ד כתב הרב פארשלגר דליתא לשום ענין להתיר כלים הללו ע"י שאלה ע"כ אבל א"א לעשות כך לפי המבואר בט"ז ביור"ד סי' ק"כ סק"ח שכתב דתקנה זו אינה אלא לפי שעה דהיינו לאותו שבת וכו' אבל לאחר השבת כיון שישתקע עולמית ביד ישראל ודאי הוי כלקות בידו ע"כ. (ועיין במלמד להועיל יור"ד סי' מ"ז מ"ש בהערמה עם עכו"ם).

ובשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' קכ"ו נשאל בחתיכת מתכת ארוכה חלולה ועבה ובתוך המתכת עשוי באופן כזה שע"י חוטים העשויים לקבל כח החשמל נתחמם המתכת וכשרוצים לבשל או לחמם איזו תבשיל תוחבין מתכת הנ"ל לתוך קדרה ובצד השני של המתכת מחובר חוט ארוך מחוטי חשמל ואותו החוט תוחבין לכותל והשאלה אם החתיכה הנ"ל צריכה טבילה והשיב דלא היות דכיון שנעשה רק להשתמש כשהוא מחובר אין מקבל טומאה ע"כ. אמנם לדעתי דין מחובר לקרקע דאין מקבל טומאה הוא רק באופן שכל הכלי מחובר לקרקע משא"כ בנידון דידן כל הכלי לא מחובר אלא חוטי החשמל מחוברין ובעיקר הכלי משתמשין כשהוא תלוי וא"כ יש לזה דין תלוש ובאיזה כח חוט החשמל עושה את הכלי כמחובר. ובהמאור קונטרס ס"ג כתב העורך הגר"מ אמסעל שליט"א ראה' לדברי החלקת יעקב מהא דהעושה כלים מן הגדל בים וחבר להם מן הגדל בארץ אפילו חוט טמא וכן בענין עורות הים דאינם מטמאין

בנגעים ואם חיבר להם אפילו חוט או משיחה טמא וכתבו המפרשים דהחיבור הוא בב' תכיפות וכן בנ"ד שנעיצת שני ראשי מסמרי החוט בשני נקבי המקשר שבכותל הוי חיבור גמור וחשיב כמחובר לקרקע עכ"ל. ולדעתי חלוקים הדברים דשם ע"י חיבורו תופרו והוי חיבור גמור ג"כ לענין שעטנו ונעשה ממש בגד אחד משא"כ בנידון דידן אין זה חיבור גמור כתפירה ואין זה חיבור של מסמר ואיך יחשב זה כחיבור ושם בסוף דבריו ג"כ מחליט דאין לזה דין תשמיש עם הקרקע. ובהמאור קונטרס ס"ד כתב הרב פארשלגר לדחות את דברי החלקת יעקב וכתב שחיבור בעלמא בכותל להיות בנגיעה שם חוטי העלקטרי שבכותל לא בשם חיבור מיקרי דהא אפשר בנקל לנטלם ולסלקם ע"כ וא"כ בודאי יש להחמיר ולהצריך טבילה.

והנה שנינו בכלים פי"ב מ"ד מסמר הגרע טמא וכתב הרמב"ם בפ"י מכלים הל"ג מסמר הגרע והוא הכלי שמקיזין מקבל טומאה וכתב הראב"ד דלא נראה כן מן התוספתא שהרי וכו' משום ר"ש מסמר הגרע טהור שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע וכתב הכ"מ שבתוספתא חשיב משמש עם הקרקע משום שהמקזין סומך את זרועו של עץ תקוע בקרקע ותנא דמתניתין לא חשיב מפני כן משמש עם הקרקע. ולכאורה מה ענין לזה עם משמש עם הקרקע אם סומך את זרועו על זה, אבל לביאור הגר"א אתי שפיר לפי מה שגורס בתוספתא מסמר הגרדי טהור וכו' דמשום שכל כלי האריגה משולבים זה בזה וקבועים עמודיהם בקרקע חשיב ר"ש גם מסמר הגרדי כמשמש עם הקרקע כיון שהוא משולב בקרקע ע"י חוטי האריגה הכרוך עליו. ולפי"ז י"ל ג"כ בנידון דידן דלר"ש חוט החשמל הוי כמשמש עם הקרקע ולתנא דידן לא. והראב"ד כתב בפירוש האחרון שהוא מסמר ארוך שהמקזין סומך בו את זרועו בשעת הקזה ע"כ, וא"כ לר"ש בתוספתא הו"ל משמש עם הקרקע ולת"ק לא חשיב ליה משמש כיון דאינם מתמידים קביעותם בקרקע וא"כ הלא ג"כ חוטי החשמל אינם קבועים בקרקע תמיד ובודאי אין זה כמשמש עם הקרקע ומקבל טומאה. מ"מ משמע מהכא דבדין זה פליגי ר"ש ות"ק. ועיין ברמב"ם כלים פ"ט הל"א כל מה שעשוי לשמש עם הקרקע אין מקבל טומאה אף קודם שיקבענו. אבל בנידון דידן השאלה אם זה נקרא משמש עם הקרקע. ואאמו"ר הרה"ג שליט"א אמר בזה הא קיי"ל בבבא בתרא דצינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה הרי דלא נתבטל ממנו שם כלי אף דחברו ועיין בבינת אדם כלל ע"ג ופתחי תשובה יור"ד סי' ק"כ. ע"כ. והא דתנן שם בדף ס"ו בדף של נחתומין שקבעו בכותל ר"א מטהר וחכמים מטמאין וקשה אמאי מטמאין חכמים הא הו"ל משמש עם הקרקע וראיתי בחזון איש בכלים סי' י"ט אות א' דכתב כיון דהדף לא מסתייע תשמישה ע"י קביעותה והוא תשמיש בפני עצמו לא מקרי משמש את הקרקע. והרמב"ם בפ"א

הל' כד כתב דטמא עד שישנה את מעשיה. ולפי"ז בחוטי החשמל לשיטת הרמב"ם בודאי יצטרכו שינוי וכן כתב שם בפ"ח הל' יב דצריך שישנה בו מעשה בגופו. ואולי גם באופן שלנו חשיב לה כשינוי היות שלפני חבורו לכותל אין זרם חשמל ואין הכלי פועל וע"י חיבורו הוא פועל והו"ל שינוי. ועיין בס' דברות משה על ב"ק למור"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין שליט"א בס"י מ"ד ענף ב' שהסביר בהא שנעשו לקרקע לא מקבל טומאה דיש לפרש בב' אופנים א) שהוא משום שנחשב כלא נגמר מלאכתו כ"ז שלא חיברו לקרקע ולפי"ז לא שייך אלא בדבר שעשה רק לקרקע אבל אם הוא דבר ששייך להשתמש בו ממש אותו תשמיש בלא קרקע רק שחיברו לא הוי מחוסר מלאכה ב) דבכלי לא נחשב זה חסרון מלאכה כיון דאינו בגוף הכלי אלא דהוא דין דמה שנעשה לקרקע טהור כיון שנעשה לדבר טהור ולפי"ז אף אם אפשר להשתמש בו אותו התשמיש עצמו גם בלא קביעות בכותל אלא אם נעשה לחברו לקרקע יש לטהרו ע"כ ולפי"ז בנידון דידן זה תלוי בב' האופנים הנ"ל. (ועיין בס' דברי לוי על הרמב"ם הל' כלים פ"א הלכ"ד) והרמב"ם בפכ"ו מכלים הל"א כתב שבחיברו לכותל במסמרים זה חיבור יותר טוב מקבעו בכותל וכמבואר שם בכ"מ. אבל מדברי המשנה בפ"כ מ"ה משמע שאם קבעו זה מספיק בלי מסמרים וא"כ אמאי כתב הרמב"ם מסמרים ועוד מה כונת הכ"מ דמסמרים עדיף הלא מדברי המשנה משמע דלא בעינן מסמרים. וצ"ל דהרמב"ם מפרש דקבעו היינו במסמרים ועיין בתוי"ט שהביא נוסחת הרמב"ם שבא"י וכתוב שם קבעו במסמרים וא"כ משמע דחיבור גמור הוא במסמרים אבל הר"ש הביא דברי התוספתא דטמא עד שיקבענו במסמר וא"כ אמאי כתב הכ"מ דזה נלמד מסברא הלא זה מפורש בתוספתא. אבל הבית דוד על המשניות כתב דמסמר לאו דוקא וקביעות בבנין עדיף ממסמרים ועיין בס' שושנים לדוד על המשניות וכן כתב החזון איש בכלים סי' כ"ה אות א' דמסמרים לאו דוקא אלא כל קביעות חזקה. וא"כ באפשר בקל להסירו לא יחשב כמחובר. אבל בתפא"י בכלים פ"א אות י"ד כתב דאף כשמחובר לקרקע יהיו נעין ונדין אילך ואילך וגם בקלות יסירם מחיבורו ורגיל להסירו ולטלטלו אפי"ה אינם מקבלים טומאה ע"כ וא"כ אפשר דבנידון דידן לא יצטרכו טבילה מטעם דמשתמשים בו במחובר ויש כמה דיעות דזה חשוב כמחובר.

ובשו"ת שב יעקב ח"א סי' ל"א חילק כנ"ל שאם נעשו מתחילה להשתמש בקרקע א"כ כלים כאלו ג"כ קודם חיבורן אין מקבלים טומאה ואם לא נעשו אז מקבלין טומאה גם בעת חיבורן ומשו"כ התיר שם שלא להצריך טבילה לקדרה של נחושת שקובעים בתנור בית החורף הואיל וחיברוהו לקרקע ומכאן הביא החלקת יעקב ראיה שלא להצריך טבילה לכלי הנ"ל. ונראה דיש לחלק

דשם כל הכלי נחושת נראה ונמצא בתוך התנור משא"כ הכא כל הכלי נמצא בחוץ אלא חוטי החשמל מחוברים ואין זה בקרקע כלל.

היוצא לנו מכל הנ"ל דכלי חשמל שנעשה מחתיכת מתכת ונותנין את זה בקדרה לחמם יש להקל בלי טבילה אבל בקדרה ממש שהחשמל מחמם את הקדרה בודאי צריך להטביל והחצי של המכונה אם חושש שהמים יקלקל את המכונה אין הוא צריך להטביל ואין לו לחשוש לחציצה.

(ו) בע' ש"ג במאמר ברכת הטוב והמטיב הערנו על המ"ב מדברי הפמ"ג. ונראה דדברי המ"ב הם ההפוך מדברי הפמ"ג דהמ"ב כתב ברואה את בתו אפילו ביום הראשון שנולדה מברך שהחיינו דלא גרע מרואה את חברו לאחר ל' יום אבל הפמ"ג כתב דרק ברואה את בתו לאחר ל' יברך שהחיינו כמו דרואה חברו לאחר ל' ומשמע דברואה בתו תוך ל' ללידתה אין מברך וא"כ קשה על המ"ב דכתב ההפוך מהפמ"ג. ונראה דדברי הפמ"ג קאי אהלכה שבשו"ע דמי שלא ראה את חברו מעולם ושלח לו כתבים אינו מברך על ראיתו היות שאין לו שמחה כ"כ וע"ז כתב בילדה אשתו וראה עתה א"כ אף שמעולם לא ראה הולד אלא היות שהוא שמח ובזה נ"ל דאין נ"מ אם לפני ל' או לאחר ל' דשיעור של ל' נאמר רק אצל חברו אבל בנולד זה לא שייך וא"כ דברי המ"ב הם כהפמ"ג דבנולד לא שייך לפני ל' או לאחר ל'.

ומ"ש שם באות ט"ז מהמ"ב דה"ה כשנולד לבנו מברך שהחיינו וכתב המ"ב דטוב למעט בברכות אלו. עיין בחוות יאיר והובא גמי בשערי תשובה באור"ח סי' ל"ח דבסיום ספר ונשואי בנו ולידת נכדו הראשון אין לברך שהחיינו (ובגשואי בנו ק"ק דאמאי יברך הא אין מברך על נשואין שלו) ועיין בשערי תשובה בסי' רכ"ג סק"י שהביא דיעות שיברך בסיום ספר ועיין בהקדמה לס' מנחת יצחק להגר"י וויס שליט"א בח"א שכתב דבמוציא לאור ספר יש לו לברך שהחיינו כמו בס"ת והעתיק שם דברי הפי' מהחיד"א שעל ספר חסידים שהביא דברי המור וקציעה דיברך שהחיינו. אבל פלא דבמו"ק בסי' רכ"ג כתב דמברך הטוב והמטיב ולא נזכר בדבריו כלל שמברך שהחיינו והערתי זה למחבר הנ"ל והשיב לי וז"ל לכאורה ברכת הטוב והמטיב שייך רק אם בודאי שספרו יתקבל בעיני חכמי הדור דאז הוי מטיב גם לאחרני ומי יוכל להחזיק טיבותא לנפשי' ומה"ט פקפק בתשובת יד יצחק (ח"ב סי' רנ"ט) גם לענין ברכת שהחיינו בהוצאת חיבור לאור. ועיין חת"ס אור"ח סי' קנ"ו ע"כ. ונראה לי דט"ס יש בפי' החיד"א דבספרו מחזיק ברכה בסי' רכ"ג הביא דברי המו"ק וכתב הכותב ספר וכו' יברך הרב מו"ק ע"כ ולא כתב כלל שהחיינו אלא יברך סתם ובמו"ק כתב שיברך הטוב והמטיב. ועיין בשו"ת מהר"י בי רב סי' ס"ב שהאריך מאוד בעניני הטוב והמטיב ושהחיינו.

א.

בענין פריון מלאכותי*

הזרעה מלאכותית לאשה מזרע אלמוני בלתי ידוע, מותרת או אסורה?

תשובה: יש לדון בדבר משתי בחינות: (א) באשת איש אם נאסרה על ידי כך לבעלה אפילו בדיעבד; (ב) גם בפנויה, אם הדבר אסור על כל פנים לכתחלה או מותר.

(א) באשת איש. הנה זה לשון ה"בית חדש" (יור"ד סימן קצה): "מצאתי בהגהות סמ"ק ישן מה"ר פרץ שכתב, אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה ונוהרות מסדינים ששכב עליהם איש אחר פן תתעבר מש"ז של אחר. ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנדותה מש"ז של בעלה ויהא הולד בן הנדה. והשיב כיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי אפילו תתעבר מש"ז של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה, אלא דמש"ז של איש אחר קפדינן אהבחנה גזירה שמא ישא אחותו מאביו כדאיתא ביבמות עכ"ל". דבריו אלה של הב"ח מובאים בחלקם ב"בית שמואל" (אה"ע סימן א. סק"י).

הרי הדברים ברורים שכל האיסור בהזרעה מלאכותית יכול להיות רק משום הבחנה, גזירה שמא יקח אחותו מאביו. אבל מן התורה אין בזה משום איסור זנות, וממילא שבאשת איש אין היא נאסרת על בעלה בשל כך.

דבר זה אפשר להוכיח גם מדברי התוספות. הנה גרסינן (חגיגה יד): "שאלו את בן זומא בתולה שעברה מהי לכהן גדול, מי חיישינן לדשמואל דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם, או דשמואל לא שכיחא. אמר להם דשמואל לא שכיח וחיישינן שמא באמבטי עברה". וכתבו התוספות (ד"ה בתולה) וז"ל: "ופרש"י שהיא אומרת בתולה אני ואי שכיחא דשמואל (ולהגהת הב"ח: ואי לא שכיחא דשמואל) מהימנא. וקשה להר"י דהא פרק קמא דכתובות (ג) תנן היתה מעוברת מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא וכו' ר' יהושע אומר לא מפיה אנו חיים וכו' והכא משמע דקבעיא אליבא דכ"ע וכו'. ולהר"י נראה דטרחינן לבדקה עפ"י חבית כדאיתא ריש כתובות (י) ואי דשמואל לא שכיחא לא טרחינן ומוקמה בחזקת בעולה. אי נמי קמבעיא ליה בהך דבדקונה עפ"י החבית אי חיישינן שמא לא נבדקה יפה דשמואל לא שכיח".

לכאורה דברי התוספות חסרי הבנה הם. דמשמע מדבריהם אלה, דאם דשמואל שכיחא בודקין וסומכין על הבדיקה להתירה לכה"ג, והלא לדברי ר' יהושע חוששין שנבעלה לפסול לה אפילו ברוב כשרים, כמו שאומר ר' יהושע בן לוי (כתובות

(*) ראה "נועם", ספר ראשון, עמ' קא-קסו.

(ג): "לדברי הפוסל פוסל אפילו ברוב כשרים". ואם כן אפילו אם נקראת בתולה, פסולה היא לכה"ג משום זונה.

אמנם הב"ח הגיה דברי התוספות הנ"ל וכך צריכים לקרוא בתוספות לפי הגהה זו: "ולהר"י נראה דקא מבעיא לי' מי קטרחינן לבודקה עפ"י חבית כדאיתא בריש כתובות, דאי דשמואל לא שכיחא טרחינן לבודקה ואי דשמואל שכיח לא טרחינן ומוקמה בחזקת בעולה. אי נמי קמבעיא לי' בתר דבדקונה עפ"י החבית מי חיישינן לדשמואל או דשמואל לא שכיח". פירוש הדברים, דאי דשמואל לא שכיח, הרי בהכרח שלא נבעלה כיון דעדיין בתולה היא כמו שהוכיחה הבדיקה, ועל כרחך דבאמבטי נתעברה ומותרת לכה"ג גם לר' יהושע שפוסל בנבעלה אפילו ברוב כשרים אצלה. במקרה כזה אין היא לא בעולה ולא זונה. ואי דשמואל שכיח, אין טעם לבדוק ואין הבדיקה מועלת, כי אז היא נקראת בעולה ואסורה לכה"ג.

הרי הדברים ברורים שבנתעברה באמבטי מאיש אחר אינה נחשבת לא בעולה ולא זונה לגבי כה"ג, וממילא שאינה נאסרת גם לבעלה באשת איש.

(ב) גם בפטויה אם הדבר אסור עכ"פ לכתחלה או מותר. הגה לפי הסמ"ק הנ"ל יש איסור עכו"פ משום הבחנה, גזירה שמא ישא אחותו מאביו (כבימות מב). אמנם דבר זה תלוי אם בן שנולד מעיבור שבאמבטי נקרא בן לאביו או לא. אם הוא נקרא בן לאביו, יש חשש שמא ישא אחותו מאביו. אולם אם אין הוא נקרא בן לאביו, אין מקום לחשש זה כי לא תתכן לגביו אחותו מאב. ודבר זה עצמו אם הוא נקרא בן לאביו או לא, שנוי במחלוקת. ה"חלקת מחוקק" (אה"ע סימן א, סק"ח) נסתפק בדבר. ה"בית שמואל" (שם סק"י) סבור שהוא נקרא בן לכל מילי, ומביא ראיה לדבריו מהסמ"ק הנ"ל. ואילו ה"טורי-זהב" (שם סק"ח) דחה ראית הב"ש, וסבור שלחומרא חוששין שמא נקרא בנו ולא לקולא, כמו לגבי מצות פו"ר.

ב.

אם נפתור ספקו של ה"חלקת מחוקק" לא כשיטת ה"בית שמואל", אלא נגיד שבנתעברה באמבטי לא נקרא בנו של אביו — יעלה בידנו לתרץ קושייתו המפורסמת של ה"שער-המלך" (בהלכות טומאת מת). הוא הקשה בגמרא (חולין יא:): "ר' מרי אמר אתיא (שהולכין אחרי רוב) ממכה אביו ואמו דאמר רחמנא קטליה וליחוש דלמא לאו אביו הוא, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא ורוב בעילות אחרי הבעל". והקשה לפי הגמרא (יבמות עח) דממזר שאינו ידוע לא חי, ומבואר בירושלמי דלא חי אפילו שלשים יום, ואם כן איך אפשר להטיל ספק במכה אביו שמא לאו אביו הוא, כיון דאז הוא ממזר שאינו ידוע ולא חי.

ברם, אם נגיד דבנתעברה באמבטי לא נקרא בנו, שפיר לומד ר' מרי שהולכין אחרי רוב ממכה אביו. שהרי עדיין יש לחשוש דלמא באמבטי נתעברה אמו מבעלה

ולאו אביו הוא, להתחייב משום מכה אביו — אלא על כרחך נשמע שהולכין אחרי רוב ואין לתלות שמא באמבטי נתעברה.

לכאורה אפשר לתרץ קושית „שער-המלך“ הנ”ל באופן זה, גם לשיטת ה”בית-שמואל“ דבאמבטי נתעברה בנו הוא לכל דבר, ולהגיד שאף על פי כן צודק ר’ מרי שלומד שהולכין אחרי רוב ממכה אביו, שאם לא כן נחשוש דלמא באמבטי נתעברה מאיש אחר ולא מבעלה, כי גם אז אינו ממזר (כנ”ל בשם הסמ”ק) ושפיר חי. אלא דבאמת זה אינו. כיון דהחשש דלמא באמבטי נתעברה מאיש אחר, הוא מיעוט דמיעוט שגם אם אין הולכין אחרי רוב, לא חוששין לו. והחשש שמא באמבטי נתעברה מאיש אחר הוא מיעוט דמיעוט בלי כל ספק כיון דרוב בעילות אחרי הבעל, וממיעוט זה שמא מאיש אחר, שמא באמבטי נתעברה. ואל יטעך לבך לומר דלפי החשש שמא באמבטי נתעברה, אין רוב לצד הבעל ומיעוט מאיש אחר — אלא דגם אז יש רוב לצד הבעל.

מובן שכל זה הוא לפלפולא בלבד. אולם להלכה אי אפשר לפסוק לקולא נגד ה”ב”ש והט”ו, ובפרט שגם ה”חלקת-מחוקק” מסופק בדבר ולא הכריע לקולא. וממילא שלפי הסמ”ק והפוסקים הנ”ל, הזרעה מלאכותית אסורה משום הבחנה, גזירה שמא ישא אחותו מאביו כנ”ל.

ג.

ברם, יש להתיר מצד אחר. כיון דיש רוב של גויים נגד מיעוט ישראל יש לתלות שהזרע האלמוני הוא לא מישראל. ואם כן הרי אין חשש שמא ישא אחותו מאביו, כיון שנכרי הבא על בת ישראל אין בנה מתייחס אחרי אביו אלא אחרי אמו. כך שנינו (קדושין סו): „כל מקום שאין לו לא עליו ולא על אחרים קדושין הולד כמותה“. ושם בגמרא (סח): „מנלן, אמר קרא כי תהיין לאיש וילדו לו, בל היכא דקרינן ביה כי תהיין קרינן ביה וילדו לו, וכל היכא דלא קרינן ביה כי תהיין לא קרינן ביה וילדו לו“ ופרש”י: „אלא אחריה הוא מתייחס“.

וגם לפי פסקי התוספות (קדושין אות קמב) דנכרי הבא על בת ישראל הולד כשר וצריך גירות. וכך נראה מדברי רש”י (שם ס”ח ד”ה לימא קסבר רבינא) דמאן דסבור נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר, היינו משום דשדינן אותו אחרי אמו והוא ישראל פסול, ומאן דסבור הולד כשר היינו משום דשדינן אותו בתר אביו ואם נתגייר מותר לבא בקהל — אף על פי כן בבן נח אין איסור אחותו מן האב אלא אחותו מן האם, כמו שפסק הרמב”ם (הלכות איסורי ביאה פ”ד ה”י) שלעכו”ם אסור משום ערוה, בין היתר, רק אחותו מן האם ולא מן האב, ואם כן אין גזירה שמא ישא אחותו מן האב בנדון דידן.

ד.

השתא דאתינן להכי שתולים ברוב שאינו ישראל, אפשר להוסיף על ההיתר

לגבי אשת איש שלא תיאסר לבעלה, מלבד דברי הסמ"ק המובאים למעלה, גם את שיטת חכמי צרפת מובאה במאירי (ראה שיטה מקובצת כתובות ג: וסנהדרין עד: דעל ידי בועל עכו"ם, אין אשת איש נאסרת לבעלה. אמנם הריב"ם לא סבור כך, אלא אוסר אותה גם לבעלה (ראה תוספות שם). ואף על פי שר"ת אינו סובר כריב"ם, אלא מתיר אותה לבועל אחרי שנתגייר, בכל זאת גם כחכמי צרפת אינו סבור. כי הוא מתיר רק לבועל אבל לא לבעלה (ראה תוספות כתובות ד"ה ולדרוש ותוספות סנהדרין ד"ה והא, ושיטה מקובצת בשני המקומות הנ"ל). ובפרט שתוספות שאנץ (סוטה כו) מביאים בשם ר"ת שהוא סובר כריב"ם גם לגבי הבעל וגם לגבי הבועל, היינו שהוא אוסר אותה לשניהם.

ה.

כיון שהגיעה לידנו שיטת חכמי צרפת בנדון, נימא בה מילתא. תופסים על חכמי צרפת אלה מגמרא ערוכה (סוטה כו) ד"מקנין על ידי עכו"ם". משם משמע דאף על פי שאין היא נאסרת בביאה זו לבועלה הנכרי, שבלאו הכי אסורה לו, בכל זאת נאסרת היא לבעלה. ומצוה ליישב שיטה זו שלא יהיו חכמי צרפת, חלילה, כטועים בדבר משנה. (ראה רא"ש כתובות ג: סימן ד. שמשתדל לתרץ שיטת ר"ת דמתיר אותה לבועל אחרי שנתגייר, שלא יהיה קשה עליו מגמרא הנ"ל ד"מקנין על ידי עכו"ם" והוא, דהגמרא מיירי רק לאסור אותה לבעלה ור"ת מתיר אותה לבועלה ולא לבעלה. אבל לחכמי צרפת הנ"ל שמתירים אותה גם לבעלה הקושיה בעינה עומדת).

והנה מה שאמרתי בדרך החידוד. כבר הבאתי למעלה (באות ג) שיטת רש"י ופסקי תוספות, הסבורים שנכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אלא שצריך גירות, וכל עוד לא נתגייר נכרי הוא. וידועה גם שיטת הראשונים שאפילו לרבנן שהולכים אחרי רוב, וחולקים על רבי מאיר בזה, בכל זאת אומרים סמוך מיעוט לחזקה לחומרא לעשותה פלגא ופלגא (ראה בחי' הרשב"א יבמות קיט בשם רב האי גאון, והוא כותב שגם הרי"ף והרמב"ם סוברים כך). ואם כן, הדין ד"מקנין על ידי עכו"ם" אפשר להעמיד בולד שבא מנכרי הבא על בת ישראל שהוא נכרי (לרש"י ופסקי תוס' הנ"ל), ובכל זאת תהיה האשה שנבעלה על ידו אסורה לו גם אחרי שנתגייר, אפילו לחכמי צרפת. כי לחומרא חוששין שגם אביו היה ישראל. ואף על פי שהולכים אחרי רוב, ורוב בעילות אחרי זה שמוחזק לבעלה, היינו הנכרי שבא על אמו, בכל זאת סמוך מיעוט שמא מישראל הוא לחזקה, היינו חזקת איסור של אשה זו לבועל זה משום אשת איש. וממילא שהיא אסורה לו כשנתגרשה גם אחרי שנתגייר מספק שמא ישראל הוא מעיקרו, ונאסרה עליו כמו כל אשת איש שנאסרת לבועל (היינו לשיטת הסוברים מחזיקים מאיסור לאיסור — ראה רש"י חולין ט: וריצב"א בתוספות שבועות כד). וכיון שהיא אסורה לבועל

זה מטעם סמוך מיעוט לחזקה, היא אסורה גם לבעלה, אף על פי שלגבי בעלה יש חזקת היתר בצירוף רוב שהבועל נכרי הוא ולא נאסרה לבעלה — כיון שלגבי הבועל אומרים ישראל הוא והיא נאסרה עליו גם אחרי שנתגייר, שוב אומרים כשם שאסורה לבועל כך אסורה לבעל. כמו שכותב ה"בית-שמואל" (אה"ע סימן יא, סק"ג) דגאנסה לבועל כהן אסורה לבעלה שהוא ישראל (ראה שם בדגול מרבבה בענין זה).

אמנם כל זה לחדודי בעלמא, כדי ליישב קצת שיטת חכמי צרפת שהיא כביכול נגד גמרא מפורשת. אבל למעשה כבר נפסקה ההלכה שלא כחכמי צרפת (ראה אה"ע סימן קעח ס"ב).

ו.

בסיכום הדברים: לפי הסמ"ק והתוספות נראה שאין איסור בהזרעה מלאכותית גם לכתחלה, במקרה שהזרע הוא בלתי ידוע כנ"ל ויש רוב של גויים. אולם כל זה רק להלכה בלבד כתלמיד הדן לפני רבותיו, אבל למעשה יגידו דבריהם בעלי הסמכא, כי להם משפט ההכרעה בכל דבר הקשה.

ב.

האם חג השבועות הוא חג מתן תורה? *

שתי קושיות חמורות מקשה בעל ה"מגן אברהם" (או"ח סימן תצד).
 (א) איך אנו אומרים בחג השבועות "יום מתן תורתנו", הרי ר' יוסי סבור (שבת פו) בשבעה בסיון ניתנה תורה לישראל, ואנו פוסקים כמוהו (ביו"ד סימן קצו סי"א) לענין שש עונות של פרישה, נגד שש עונות הפרישה בזמן מתן תורה.
 (ב) איך אנו אומרים בחג השבועות "יום מתן תורתנו", הלא לפי סוגית הגמרא (שם פז), יצאו בני ישראל ממצרים ביום חמישי בשבוע שהוא היה יום חמשה עשר בחדש ניסן והתורה ניתנה ביום השבת. ואם כן יום השבת בו ניתנה תורה היה חמשים ואחד לספירה. כי הספירה התחילה ביום שישי בשבוע למחרת היציאה ממצרים והימים ח, טו, כב, כט, לו, מג, נ, גם הם חלים ביום שישי בשבוע, וממילא למחרת בשבת, יום מתן תורה, היה יום חמשים ואחד לספירה, וגם למה אם כן קבעה התורה חג השבועות בחמשים לספירה. (כהבנת ה"באר היטב" את הקושיה הזאת).

על הקושיה הראשונה, משיב ה"מגן אברהם", כי מנהגנו לפי רבנן החולקים

על ר' יוסי וסבורים שבששה לחדש ניתנה תורה, ואם אנו פוסקים לעגין פרישה שש עונות — זה רק לחומרא. תשובה זאת מאד תמוהה. כי זו לשונו של ה"בית יוסף" (יו"ד סימן קצו) "...מאחר שכולם זולתי הרמב"ם וא"ז פוסקים דעד שש עונות לא מסרחא שכבת זרע הכי נקטינן". האם אפשר לראות בדברים אלה רק חומרא ולא פסק הלכה ברור?

על הקושיה השניה, משיב ה"מגן אברהם" בשם בעל "עשרה מאמרות" שבא לרמוז לנו יום טוב שני של גלויות. על תשובה זאת כותב שם ב"חק יעקב" שהיא תמוהה, שאם כן יוצא שהיום השני הוא העיקר. ועוד בארץ ישראל שאין יום טוב שני מה איכא למימר.

אמנם ה"חק יעקב" עונה תשובה משלו ותמצית דבריו היא, כי באמת מתן תורה היה ביום חמשים ואחד לספירה וחג השבועות נקבע בלי קשר לזה, אלא מכיון שלפי חשבוננו יוצא שששה בחדש סיון הוא יום חמשים בספירה, אפשר להגיד בו "יום מתן תורתנו", כי מצד היום בחדש הוא אותו היום של קבלת התורה, היינו ששה בחדש. ברור שתשובתו זו היא רק אחרי שה"מגן אברהם" כתב שאנו פוסקים כחכמים שבששה בחדש ניתנה תורה. אבל אם נגיד כר' יוסי שבשבעה בחדש ניתנה תורה, אין מקום לתשובה זו, כי גם מבחינת היום בחדש וגם מבחינת היום בספירת חמשים, אינו זהה חג השבועות עם היום בו ניתנה תורה. ומכיון שתשובת המג"א על הקושיה הראשונה היא תמוהה כנ"ל, חסר הבסיס לתשובת ה"חק יעקב" על הקושיה השניה.

כל מה שראיתי בספרים לתרץ שתי קושיות אלו הוא בדרך אגדה או תורת הסוד. וברור שאין לענות על שאלה בהלכה על פי אגדה או תורת הנסתר. כמו ש"אין משיבין על האגדה", כך אין משיבין על ידי אגדה. (ראה גם בחדושי אגדות של המהרש"א בעבודה זרה ג. שעמד על קושיה זו, השניה, ותירץ בדרך אגדה).

והנה מה שנראה לעניות דעתי לענות על שתי הקושיות האלה בדרך ההלכה. ידועה התלבטותם של קדמונים לקבוע את גבולות המזרח והמערב בהלכה. כי הלא הארץ היא כדורית, ואין לך רגע בכל שעות היממה שהשמש לא תזרח בנקודה מסוימת על פני כדור הארץ, ולא תשקע בנקודה מסוימת אחרת על פני כדור הארץ. ואם כן באיזו נקודה הוא קצה המזרח ובאיזו נקודה הוא קצה המערב? שיטת בעל "המאור הקטן" (סוף פ"א דר"ה) היא, שקצה המזרח הוא גבולה המזרחי של ארץ ישראל. השבת והמועדים חלים לראשונה בארץ ישראל ואחר כך

* בשאלת קביעת קו-התאריך ראה בירור מקיף מאת הרב מנחם מ. כשר ב"הפרדס" (ניו

נקודה אחרי נקודה למערב של ארץ ישראל באיחור הולך וגדל, עד ששעל אחד למזרח של ארץ ישראל חלים שבת ומועדים באיחור של יום תמים לגבי ארץ ישראל, כלומר, עת יציאת השבת בארץ ישראל עם שקיעת החמה, היא עת כניסת השבת בשעל אחד מעבר מזה של גבול הארץ למזרח.

גם ר' יהודה הלוי הכניס שיטה זו בפי "החבר" בספר "הכוזרי" שלו מבחינה עקרונית, שארץ ישראל הוא גבול המזרח והמערב, אלא שהוא מקדים את התחלת המזרח בשש שעות כלומר, בתשעים מעלות למזרח של ארץ ישראל. טעמו הוא, כי מכיון שאחרי שמונה עשרה שעות למערב של ארץ ישראל, אין עוד נקודה, מארבע הנקודות המחלקות את כדור הארץ, שתיקרא בשמה המיוחד, כי הנקודה הראשונה היא ארץ ישראל. השניה היא ששת שעות לאחריה, השלישית שתיים עשרה שעות לאחריה והרביעית שמונה עשרה שעות לאחריה, ואחרי שמונה עשרה שעות תבא שוב פעם הנקודה שהיא ארץ ישראל, משוב כך כל מה שלאחרי שמונה עשרה שעות, הוא כסניף לארץ ישראל ובו מתחיל המזרח (ראה "כוזרי" מאמר שני סימן כ. וב"קול יהודה" שם הערה ו).

והנה מה שבעל ה"כוזרי" מסביר למה ארץ ישראל היא התחלת המזרח לענין שבת ומועדים: "אמר החבר והלא התחלת השבת אינה כי אם מסיני ומאלוש קודם לכן שירד המן בו תחלה וכי השבת נכנס אלא על מי שבא אליו השמש אחר סיני על הדרגה עד אחרית המערב" (שם). הפירוש "אוצר נחמד" מפרש את המלה "אלא" במובן "חוץ", ואילו הפירוש "קול יהודה" גורס "אין" במקום "וכי". ושניהם לדבר אחד נתכוונו, שדעתו של החבר להגיד, מכיון שבסיני ובאלוש קודם לכן נצטוו על השבת, משום כך ברור שמקום זה הוא התחלת המזרח. והיות שגם סיני וגם אלוש במדבר סין הם בתוך גבולות ארץ ישראל, נחשבת ארץ זו להתחלת המזרח (ראה שם "קול יהודה" בד"ה ומאלוש קודם לכן). ובהמשך דבריו אומר החבר: "והכונה לארץ ישראל שהיא מקום התורה", וב"קול יהודה" שם: "ואמר שהיא מקום התורה כלפי מה שאמר למעלה והלא התחלת השבת אינה כי אם מסיני וכו' כי להיותו מקום נתינת התורה ראוי שתהיה התחלת הקריאה ממנו". היוצא מכל זה הוא, כי מכיון שבארץ ישראל נצטוו על שבת ומועדים, מקודם באלוש בענין ירידת המן ואחר כך בסיני בעשרת הדברות ובתורה כולה, משום כך ארץ זו היא ההתחלה לגבי שבת ומועדים.

והנה לפני שבני ישראל נצטוו על שבת ומועדים, נצטוו על ספירת חדשים. "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שמות יב, ב), נאמר להם עוד במצרים לפני שיצאו ממנה. ואם כן יש להגיד בקו ישר לדברי ה"כוזרי" הנ"ל, שמאותו יום שנצטוו על ספירת החדשים מניסן ועד קבלת התורה בסיני בה נצטוו על מועדים, היה מצרים קודם לכל מקום אחר לגבי חלות החודש, מכיון שבארץ זו נצטוו

לראשונה על כך. אמנם אחרי שנצטוו על המועדים בסיני, מוכרחים לתת את משפט הבכורה לארץ ישראל כדי שתחלת חלות המועדים תהיה במקום בו נצטוו עליהם. אבל עד שנצטוו על המועדים, היתה ספירת החדשים ויום חלות של חודש חדש ממצרים ולמערבה עד גבולה המזרחי של מצרים. ושעל אחד למזרח מצרים חל בו ראש חדש מאוחר בעשרים וארבע שעות פחות זמן של שעל. כל זה נראה פשוט לפי דעתו של ר' זרחיה הלוי בעל "המאור הקטן" הנ"ל, באם נגיד שהוא מסכים עם בעל "הכוזרי", שמקום בו נצטוו על ספירת ימים הוא גם הראשון לספירה זו, ובשל כך ראשונותה של ארץ ישראל לענין זה. ברור שלדעת בעל "הכוזרי" יש לתת את גבול המזרח שש שעות למזרח של מצרים, לענין ספירת החדשים עד קבלת התורה, אבל לפי בעל "המאור הקטן", גבול מצרים הוא גבול המזרח לענין זה, במקרה והוא מסכים לבעל "הכוזרי" שהעקרון הוא, שמקום בו נצטוו הוא גם הראשון לענין חלות הצווי.

ואם כן אם יצאו בני ישראל ממצרים ביום חמשה עשר בחדש ניסן, לפי ספירתם בהיותם במצרים, הרי ברגע שדרכו כפות רגליהם מעבר מזה לגבולה המזרחי של מצרים, עמדו לא ביום חמשה עשר בחדש, אלא ביום ארבעה עשר בחדש, כי מצד מזרח של מצרים היה אז קצה המערב בייחס למצרים, ובשקיעת שמש של מצרים ביום זה, התחיל יום ארבעה עשר בחדש מעבר מזה לגבולה המזרחי. ואם לפי ספירת מצרים קבלו בני ישראל את התורה ביום השביעי לחדש סיון, הרי לפי המקום בו קבלו התורה, היינו סיני שהוא למזרח של מצרים, היה אז לא שבעה בחדש, אלא ששה בחדש.

ולפי זה מיושבות שתי קושיותיו של בעל ה"מגן אברהם" הנ"ל. אמנם לפי המקום בו קבלו התורה, היה זה ששה בחדש — ור' יוסי שאומר בשבעה בחדש ניתנה תורה לישראל, היינו לפי ספירתם של בני ישראל שהתחילה במצרים, בלי לדבר על היום ש"נאבד" להם בעברם גבולה המזרחי של מצרים. כי ר' יוסי מפרש הפסוקים בתורה, והפסוקים מדברים בספירת מצרים.

בא וראה כמה מסבירים לנו פנים שני פסוקים בתורה לפי דברינו אלה. פעמיים מפרטת התורה את היום בו באו בני ישראל לתחנתם בדרכם ממצרים ועד סיני. פעם אחת: "ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אילם ובין סיני בחמשה עשר יום לחדש השני בצאתם מארץ מצרים" (שמות טז, א). ובפעם השנייה: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות יט, א). ונשאלת השאלה לשם מה מייחס הפסוק את החדש השני והשלישי ליציאת מצרים? באם היו יוצאים ממצרים לא בחדש הראשון לספירת החדשים, היה צורך לתת סימן את יציאת מצרים, כדי שנדע שהשני והשלישי היה לא לפי הספירה המקובלת, אלא לפי יציאתם ממצרים. אבל מכיון שיצאו

ממצרים בחדש שהוא גם ראשון לספירה, לאיזה צורך נתנה התורה את יציאת מצרים לסימן? סתם שני הוא איר וסתם שלישי הוא סיון, ואין כל מקום לטעות.

אולם לפי דברינו יש משמעות רבה לסימן זה. כי רק לצאת בני ישראל מארץ מצרים הוא חמשה עשר בחדש השני, אבל לפי חשבון המקום הוא באמת רק ארבעה עשר לחדש השני, וכן רק לצאתם ממצרים הוא כבר החדש השלישי כלומר, ראש חדש סיון, אבל לפי חשבון המקום הוא באמת רק יום האחרון לחדש השני — כי למזרח מצרים מאחר כל יום מסויים לבא בעשרים וארבע שעות פחות משהו.

ומכיון שהפסוק בחדש השלישי מדבר לפי ספירת מצרים, בה התחילו בני ישראל ברגע שזזו לצאת, אמר ר' יוסי שלפי חשבון זה ניתנה תורה בשבעה בו, היינו בראש חדש לספירה זו לא אמר ה' למשה כלום משום חולשה דאורחא. ביום השני אמר לו: «ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש». ביום השלישי אמר לו מצות הגבלה וביום הרביעי אמר לו מצות פרישה ובשבת ניתנה תורה (ראה שבת פו). אבל לפי חשבון המקום של סיני שביום האחרון של החדש השני באו לסיני, הרי כל החשבון הזה זו ביום אחד אחורה והתורה ניתנה בששה בחדש ולא בשבעה. ומיושבת קושייתו הראשונה של המג"א.

לפי אותה הנחה מיושבת גם קושייתו השנייה של המג"א, כי ביום השני ליציאתם ממצרים, עוד עמדו בחמשה עשר בחדש ניסן לפי החשבון האמתי של המקום הזה, היינו מעבר מזה של גבולה המזרחי של מצרים, וממילא שהיה להם יום חמשה עשר כיום אריכתא, ויום קבלת התורה היה חמשים לספירה. יום אחד מספירת חמשים ואחד נשתקע בגבול מצרים ונשאר בידם רק חמשים יום. יום הראשון לספירה היה ביום השלישי ליציאתם ולא למחרת היום שיצאו, כי הוא היה יום חמשה עשר בניסן והספירה מתחילה רק בששה עשר בו, וממילא שנשאר בחשבון הספירה רק חמשים יום.

לפי דברינו יובן לנו פסוק סתום בתורה. «וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ויקהל העם וכו'» (שמות לב, א). הייתכן שמשה לא עמד, כביכול, בדבורו? ומה שפירש רש"י (שם, ובשבת פט) שמשה אמר להם שיבא לסוף ארבעים יום וכונתו היתה ימים שלמים עם הלילות, ואילו בני ישראל הכניסו בחשבון הארבעים יום גם יום עלייתו של משה שאין לילו עמו — כבר דחוהו התוספות (שבת פט ד"ה לסוף).

אולם במה שהקדמנו, הדבר פשוט. כי משה עלה להר לקבל תורה ולוחות בשבעה בסיון (ראה יומא ד) לפי החשבון שהתחיל במצרים כנ"ל. והוא אמר להם, לבני ישראל, כי ביום ט"ז בתמוז הוא בא. בני ישראל חשבו שיום ט"ז בתמוז שאמר משה, הוא לפי החשבון של מצרים, ומשום כך פירשו את דבריו שהוא יבא לסוף ארבעים יום. אבל משה התכוון ליום ט"ז בתמוז לפי החשבון

האמתי של סיני לפני קבלת התורה, היינו באיחור של יום, וממילא יום י"ז בתמוז שירד ושבר הלוחות (ראה תענית כו) היה באמת יום ט"ז בתמוז לפי חשבון המקום של אז לפני קבלת התורה. ורק אחרי קבלת התורה הפך יום זה ליום י"ז בתמוז, שעליו מדובר בכל המקורות שבו נשברו הלוחות.

בסכום: לפי שיטת בעל "ספר המאור" בקביעת גבול מזרח ומערב בארץ ישראל ולא למזרחה בשש שעות, יש לתרץ תמיהותיו של המג"א בענין חג השבועות. התורה באמת ניתנה בששה בסיון וגם ביום חמשים לספירה.

הרב חיים זבולון חרל"פ

רב ואב"ד ראשון-לציון

בענין מילה ע"י נכרי

ראיתי בקול תורה חוברת א' תשי"ז מה שתמה הדר"ג (הגרצ"פ פרנק) על הט"ז יו"ד (סי' רס"ד סק"ג) שכתב טעם דאם מל עכו"ם א"צ למול פעם שניה, משום דלא מצינו בתורה מילה לשמה, וזה תמוה, דהלא אף אם ימול לשמה פסול מטעם דהמל ימול, ומה ענין לשמה כאן ונשאר בצ"ע, והנה הערתו היא על ר' מנוח שהוא כתב הטעם הזה, הובא בב"י שם, והט"ז לא היה משמיט שם ואמרו, אלא יש לפרש את הט"ז כמו הגירסא שלפנינו, דלא מצינו לאשה [לא כמש"כ הנקוה"כ] והוא לפי מה שדן הב"י שם נוטה דגם להרמב"ם יצטרכו להטיף ד"ב, ומקשה למה באשה לא נזכר איך הדין אם מלה לשי' הרמ"א שאשה לא תמול, אם יש להטיף ד"ב, דאין לומר דבדיעבד נסמוך על שי' ר' יוחנן דהאשה כשרה למול, א"כ גם בעכו"ם נסמוך על ר' יהודא וחכמים ור' יוסי דמילה בעכו"ם כשרה, עיין ע"ז (כ"ה, כ"ז), והלא לפי המבואר בכ"מ ה' מילה (פ"ב, ה"א) מסופק גם אם רב ור"י סוברים דמילת עכו"ם פסולה, ורק אליבא דר' יהודא הנשיא פליגי ע"ש, ע"ז בא הט"ז וכתב דלא מצינו מילה באשה, ומשו"ה כלפי עכו"ם היא כמאן דמהילא דמי לכל הדעות, דבדיעבד א"צ להטיף דם ברית, כשם שאין חיוב להטיף ד"ב באשה, כמו שמבואר בשטמ"ק ב"ק (פח, א) ד"ה שכן, בשם ר' ישע"י שלא צוה הכתוב להטיף ממנה ד"ב ע"ש, גם י"ל דהוה כעין ס"ס, ספק כהשיטות דמילה כשרה בעכו"ם, ואז אשה כש"כ דכשר, ואת"ל כהשיטה דעכו"ם פסול למול, אולי הלכה כר"י דאשה כשרה, דכמאן דמהילא דמי.

ומה שהדר"ג מעיר דלמה הבעה"מ לא השיג על הרי"ף בשבת סופר"א דמילה, דמהרי"ף שם משמע דעכו"ם פסול למילה מטעם פסול הגוף, ולשון פסולה משמע גם בדיעבד, וכמוש"כ הרא"ש סוכה פ"ג גבי יבש עכתו"ד. הנה לפי המבואר באו"ח (סי' תרמ"ט ס"ו) פוסק הרמ"א כהרמב"ם דמברכין על לולב יבש, ועיין בשעה"צ (ס"ג) דבשעת הדחק מותר גם על שאר המינים, וזולת זה שם ברי"ף שבת כתב בזה"ל וגכרי אסור למימהלי לא כמוש"כ השאילתות פ' וירא ועיין בהעמק שאלה, ולכן בעה"מ לא השיג על הרי"ף כי גם הוא נוטה לאיסור ורק כשבקאים עומדים ע"ג מתיר לנכרי למול כשיטת החכמים, משום דגם להרי"ף הוא רק איסור ולא פסול הגוף, ועיין מש"כ הגר"ש קלוגר על הרמב"ם והשו"ע שנגע בכמה נקודות מזה הענין.

ומה שהעיר לפ"ד הבעה"מ בנוגע לשבת דימול ע"י נכרי, יש לדון בזה לענ"ד, דאם יהא מוכרח למול בשבת רק ע"י נכרי שוב לא יקיים המצוה המוטלת עליו, אפי' אם נגיד יש שליחות לעכו"ם, משום דכל מילתא דהוא לא יכול למיעבד, שלוחא לא מצי משוי אע"כ דגם הוא יכול למול בשבת. ומה שמסיים דאיך יתכן לומר דבעומד ע"ג מותר לעכו"ם למול ישראל, הא מבטל מ"ע המוטל עליו, עכ"ד, לא מובן לי דא"כ מה יענו התנאים ע"ז שסוברים דמילה כשרה בעכו"ם, וגם הבעה"מ דן בנוגע לעצם המילה, לא במה שנוגע להחיובים המוטלים על אביו.

תשובת הגרצ"פ פרנק זצ"ל

על תמיהתו על הט"ז יו"ד סי' רס"ד סק"ג, מה ענין לשמה כאן, הא עכו"ם נתמעט מקרא דואתה את בריתי תשמור, דעכו"ם פסול מטעם פסול הגוף, ואפילו אם היה מל לשמה גמי פסול. והשאג"א בסי' נ"ד תמה על הכ"מ שרצה לומר דלהרמב"ם יש ספק במילת גוי מטעם דיש מכשירין, והשאג"א נקט בפשיטות, דאין כל ספק שגוי הוא פסול מטעם פסול הגוף, ומה שמתרץ שכן כתב רבינו מנוח כהט"ז, הנה באמת יש להקשות גם על רבינו מנוח, ולא עוד שהב"י עצמו שם על הטור אומר בשם הר' מנוח על דברי הרמב"ם אפשר לומר שצריך להטיף דם ברית ע"י בן ברית, א"כ גם הר' מנוח מצדד לומר דטעמו של הרמב"ם הוא דמילת עכו"ם אינה כלום, וכאילו לא נימול ויתכן שצריכים להטיף לו דם ברית. ונשתוממתי על דברי הב"ח שם בס' רס"ד שמביא בשם הגמ' א"ר חסדא מ"ט דר' יהודא הנשיא דכתיב ועשה פסח וכו', ודריש ביה מילה לשמה, הלכך כותי לא ימול וכו', אבל גוי מהיל אדעתא דישאל שאומר לו מהול, והיינו לשמה כן פירש"י, אבל התוס' פירשו דגוי סתמא קא עביד, ובמילה סתמא לשמה וכשר גוי למול, וסיום דבריו שם הוא כך, כבר נתבאר דבין לרב ובין לר' יוחנן מילה

בגוי היא פסולה, וכו' מיהו אם מל א"צ לחזור ולהמול, דאפילו לר' יהודא הנשיא דמילה לשמה בעינן, אפ"ה גוי היינו לשמה וא"צ למול פעם שני' וכו' עכ"ל. והדברים מתמיהים וסותרים זה את זה, דר' יהודא הנשיא אומר מנין למילה בגוי שהיא פסולה ת"ל ואתה את בריתי תשמור, א"כ מה מקום לומר דרב חסדא אומר טעם אחר על דברי ר"י הנשיא שאומר מפורש לא מטעם לשמה אלא מגזירת הכתוב ואתה את בריתי תשמור וכיצד מסיים הב"ח לדינא, דהיינו דהרמב"ם שאומר דבדיעבד אם מל הגוי א"צ לחזור ולמול דאפילו לר"י הנשיא דמילה לשמה בעינן אפ"ה גוי היינו לשמה, דמשמעות דברים הללו דבדיעבד כשר מילה בעכו"ם ובתוך כדי דבור, אומר הב"ח דקיי"ל כרב ור' יוחנן דהכריעו כר"י הנשיא דמילה בגוי פסולה, וכל עין רואה בגמ', שרב חסדא לא הזכיר כלל ר"י הנשיא, אלא אומר מ"ט דר' יהודה סתם, ורש"י כנראה הרגיש שיש כאן מקום לטעות ולומר דרב חסדא קאי אדסמך לר' ר' יהודא הנשיא, לכך כתב רש"י דרב חסדא לא קאי על ר"י הנשיא אלא על סתם ר' יהודא דלעיל בעמוד הקודם בברייתא דפליגי ר' מאיר ור' יהודא דר' יהודא אומר ימול נכרי ולא כותי, ע"ז בא רב חסדא ומפרש טעמא דר' יהודא דלכן כותי לא ימול משום דבעינן מילה לשמה, אבל נכרי ימול, משום דאין בנכרי פסול משום לשמה לכל חד כדאית לר', ובודאי קשה לומר על הב"ח דכתב דברים בעל פה ולכן נתחלפו הדברים, אך יותר נכון לומר דיש טעות הדפוס. ודבריו נלקו בחסר ויתר מצד המדפיסים, והנה הב"ח מפרש דברי הרמב"ם דאם גוי מל א"צ לחזור ולמול שנית, היינו משום דבגוי חשיב לשמה, וחתנו הט"ז אומר להיפך, דהטעם הוא שלא מצינו בתורה דמילה בעי לשמה, עכ"פ דברי הב"ח צריכין תיקון.

הנני גומר מכתבי בבקשת סליחה, ובצפיה שהקב"ה ישלח דברו וירפאהו לעט"ר גאון ישראל מרן ראש הרבנים שליט"א, ועוד רבות בשנים נזכה ליהנות מאורו הגדול לשמחת וראיו ומעריציו.

הרב מאיר בלומענפעלד

ארה"ב, מחבר ספר פרי שלמה.

שאלות ותשובות בדיני נשואין

נשאלתי אם מותר לעשות נשואין משני ילדים מבן ובת ביום אחד. בספר חסידים (מר"י החסיד) יש באזהרות וצוואות שלו וזה לשונו: לא יעשה אדם נשואי ילדיו יחד ביום אחד, (ולאומות לא יעשה ב' פרשים ביום אחד) ובמפרש דמשק אליעזר מובא שכן כתב המרדכי במועד קטן סימן תתקמ"ג דאין

מערבין שמחה בשמחה ובב"ר (סימן י"ט) יליף זה מדכתיב מלא שבוע זאת, וכתב דאפילו נכרים הראשונים היו נוהרים בזה.

והנה ראיתי שהרב מענדלסאן ז"ל (אשר הי' בנויורק) כתב בספרו משנת יעב"ץ סימן ס"ד, בשאלה כזו שר' מיכל פוידער ג"י שוחט דפה ביקש להשיא בנו ובתו ביום אחד, ושאל אם אריך למיעבד הכי או לא, והשיב תשובה, ומתחיל מן המרדכי הנ"ל ותיכף עושה טעות סופר ובמקום שנכתב "העכו"ם" לפי דעתו צריך להיות בנכרים והיינו שאפילו נכרים זה לזה אין לעשות ביחד, ומביא ממסכת שמחות פרק י"א.

אמנם לפי דעתי עירב הרב הזה שמחה בשמחה כי באבן העזר סימן ס"ב מובא בדבר שתי חופות יחד אבל התיבת עכו"ם במרדכי אין טעות כי כוונתו היא על העכו"ם קודם מתן תורה והרי לכן אמר כן ליעקב אבינו מלא שבוע זאת והיפה תואר בב"ר כתב בדבר דאין למדין דין מקודם מתן תורה אבל הדמשק אליעזר העלה לתרץ דכיון דלא מצינו לזה סתירה בתורה למדין, ועיין תוס' מועד קטן דף כ' לענין אבילות ז' ימים.

והרב הנ"ל מאריך ומביא מספר חסידים דכתב וכן ב' חתנים שעושין נשואין בשבת אחת לא יצליחו, (וציין לסימן תע"ז) ולכן מסיק לפי פלפולו דכוונתו שלא לעשות החופות בבת אחת לשני ילדיו, אבל בזה אחר זה ביום אחד מותר בהפסק וסיים: וסדרתי קידושין לבנו ובתו ביום אחד בזה אחר זה בהפסק זמן ביניהם.

ובוודאי לא ראה שבצוואה של ר"י יש בפירוש שלא יעשה אדם נשואי ילדיו "ביום אחד" ולפי דעתי הא דמובא ברמ"א באבן העזר סימן ס"ב סעיף ב' דלא לעשות חופות ב' אחיות ביחד ומביא דיש אומרים דגם בשתי נכריות יש לזהר משום איבה שמא יכבדו אחת יותר מחברתה, אין לו שייכות עם הצוואה דר"י החסיד שלא לעשות נשואין ביום אחד לשני ילדים, כי איבה היא רק בשתי אחרות דדרך הנשים לקנאות, והטעם דלא לעשות חופה לשני ילדים הוא משום עין הרע וזהו אפילו אם לא ביחד אלא ביום אחד יש עין הרע, והטעם דאין מערבין שמחה בשמחה קאי גם על זה ויש להאריך עוד.

ב. ועם מכתב הזה הנני לברר מה שדברתי עם בני אהובי הרב ר' אליעזר דוד שליט"א בדבר השאלה באדם שמתה עליו אשתו ל"ע ואין לו מי שישמשנו בביתו ורק שהלך לבית בתו הנשואה, ואדם זה מעולם לא התרגל להיות אצל אחרים ולהטריחם ואפילו את בתו, ולזאת רצונו לישא אשה ולהיות עמה בביתו אשר קנה במיאמי ביטש ולא חידשו (כי בנתיים מתה אשתו), וכאשר שעוד לא עברו ג' רגלים — אלא ר"ה יו"כ וסוכות — בא לשאול אם מותר לו לישא אשה ומטעם דאין לו מי שישמשנו.

הדין מבואר בש"ס בבלי וירושלמי דהחוב הוא להמתין ג' רגלים ואסור לישא אשה אחרת אלא אם אין לו בנים או שהניחה לו בנים קטנים או שאין לו מי שישמשנו, עיין בבלי מועד קטן דף כ"ג, וירושלמי יבמות פרק ד' הלכה י"א.

והנה הרא"ש במועד קטן פרק ג אות מ"ח כתב: ויש שהיו רוצים לומר שאם מתה אשתו קודם ר"ה שישא אחרת אחר הסוכות דקיי"ל דר"ה ויוה"כ כרגלים, ולא מסתבר כלל דהא דהוצרכו להמתין ג' רגלים לאו משום תוספות אבילות אלא כדי שתשכח ותשקע הראשונה מדעתו בשעה שהוא עם השני' — הלכך צריך הרחקת זמן ואין ר"ה ויוה"כ כרגלים בדבר זה אלא קבעו הזמן ברגלים אעפ"י שאין הרחקת הזמן שוה בהן מ"מ שמחת הרגלים מסייעת לשכחה מדעתו.

וביורה דעה סימן שצ"ב סעיף ב' פסק המחבר דראש השנה ויוה"כ אינם חשובים כרגלים לענין זה. והט"ז בסעיף ק' ג' מביא בשם האגודה דפסק דחשיבי כרגלים אף לענין זה. והנקודות הכסף כתב: לא ידעתי למה הביאו דהא כל הפוסקים חלוקים עליו וכן דעת כל האחרונים וטעמייהו מסתבר, אבל הבאר היטב מתרץ דנראה לו דלפי המנהג שמביא הרמ"א דרבים מקילין ובעל נפש יחוש לעצמו, לכן אם עברו ג' רגלים עם ר"ה ויוה"כ יוכל לסמוך על בעל האגודה.

אמנם הדגול מרבבה שם יצא לחלק בין מקום שלא מארסין קודם הנשואין למקום שמארסין, ודעתו דבמדינתנו נוהגין להקל כיון שמארסין ביום החופה ואם לא יכנוס לא יארס גם כן אם כן יש לחוש שמא יקדמנו אחר, כמו שמותר לארוס בחול המועד ובתשעה באב מחשש שמא יקדמנו אחר כמו כן מותר מטעם זה לישא אפילו תוך שלש רגלים, ואפילו כבר נתקשר בשידוכין מותר משום דאיכא למיחש לחזרה עיין שם דמדמה היתר זה להקולא דהתירו למי שאין לו מי שישמשנו, ורק היכא דמארסין ואחר זמן נושאין אסור לישא תוך שלש רגלים דכיון שכבר ארס אין שוב חשש שמא יקדמנו אחר עי"ש, ולפי דבריו אפשר דהיכא דמארסין אין הבעל נפש דחש לעצמו יכול לסמוך על בעל האגודה ולחשוב ר"ה ויו"כ בין הג' רגלים, אבל בין להבאר היטב ובין להדגול מרבבה הרי במקום שאין מארסין קודם יש בוודאי להתיר אפילו להבעל נפש לישא אשה אחר שעברו ג' רגלים עם ר"ה ויוה"כ, לפי הבאר היטב מותר לו משום דנחשב ג' רגלים, ולפי הדגול מרבבה הרי אפילו בלי ג' רגלים מותר ומשום שמא יקדמנו אחר דזהו כמו שאין לו מי שישמשנו.

ועיין בבית יוסף בטור יורה דעה סימן הנ"ל שמביא מהמרדכי בסוף מועד קטן דר"ה ויוה"כ וסוכות לא חשיבי ג' רגלים לאחד שתפוס בבית אסורים והשר התנה להוציאו אם ישא אותה אשה שרוצה לתת לו, והשיג עליו הב"י וכתב דאם לדין יש תשובה דמותר לו לישא אשה אחר שעברו עליו הג' רגלים אלה ומטעמים אחדים, וסיים: ועוד יש לתמוה דאטו מי גרע צער דתפיסה ממי שאין לו מי

שישמשנו עיין שם, ולפי דבריו מסתבר טעמא דהדגול מרבבה דהחשש שמא יקדמנו אחר לא גרע מההיתר דאין לו מי שישמשנו.

ובאמת ראיתי בפרישה שם שמוסיף וכתב בענין דלא חשיבי ר"ה ויוה"כ כרגלים משום דאם הטעם הוא כדי שישכח אהבת ראשונה אין סברא כלל לאחשוביה כרגלים דקרובים טובא, ותו ימים נוראים הם ולא לשמחה נתנו עיין שם, ויש לדון בזה לפי השאגת אריה סימן ק"ב שהעלה דשמחת ר"ה מצוה כשאר ימים ימים טובים אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה עיין שם, ובספר אור חדש (אות ח' פרק שלישי) שכתבתי בנדון זה, אם כן הרי יש לחלק בין ר"ה ויוה"כ, דר"ה יתחשב רגל להצטרף לג' רגלים לישא אשה ולא יוה"כ כיון דבראש השנה יש חיוב שמחה וניתן לשמחה וממילא הוא כשאר יו"ט אבל יוה"כ אין חיוב שמחה כלל ביום זה כיון שמתענים בו, ועיין בגמרא מועד קטן דף ט'. דאין שמחה בלא אכילה ושתיה, כן נראה לכאורה, אבל מכל דברי הפוסקים נראה דשוה ר"ה ויוה"כ אהדדי בענין זה לצרפם לג' רגלים לישא אשה דלהשיטות דלא מצטרפים אין חילוק ביניהם, ולהשיטות דמצטרפים הרי שוים הם ר"ה ויוה"כ ותמה אנכי מפני מה לא מביא השאגת אריה ו'איה מזה דר"ה ויו"כ שוים דאין בהם חיוב שמחה, ויש לפלפל בזה ועיין באור חדש הנ"ל.

אמנם זה נראה לפי דעתי פשוט דהחכמים דקבעו דצריך שיעברו ג' רגלים כדי לישא אשה, דאם הטעם הוא משום ימי שמחה ולא ישכח אהבת הראשונה, בוודאי התכוונו על ימי שמחה של הרגלים ממש ולא על חיובי שמחה גרידא, כיון דחיוב שמחה הרי יש גם בפורים דכתיב: ימי משתה ושמחה, ועיין בירושלמי מגילה פרק א' דאם חל פורים בשבת עושים הסעודה במוצ"ש, משום דכתיב ימי משתה ושמחה יצא שבת, ששמחתו בידי שמים, ועיין ברא"ש מועד קטן פרק ג' על המשנה נשים במועד — דמביא גם דעות דפורים הוא כרגלים דמבטל גזרת שבעה ומשום דיש חיוב שמחה, ולבד מזה ישנן גם דעות דשבת חייבים בשמחה, ועיין בספרי פרשת בהעלותך שכתב: וביום שמחתכם אלו השבתות, וכן הוא בספרי זוטא: וביום, זה יום השבת, (וראה בספרי תורת חיים פ' מטות שהארכתי בזה), ובוודאי אין השמחות הללו מביאות לאדם אכלות יתירה וכדי שלא ישכח אהבת אשתו, כן נראה פשוט.

וכל זה הבאתי רק לבאר ולפלפל בזה דצריך ג' רגלים ולא ר"ה ויוה"כ בכלל, אבל בנוגע להשאלה אם זה שעבר עליו ר"ה ויוה"כ וסוכות ואין לו מי שישמשנו בביתו, ורק שילך להיות בבית חתנו ובתו, בוודאי אין להאריך ולחפש היתר, כיון דההיתר מפורש ברמ"א (הנ"ל) שכתב בפירוש דבתו וכלתו יהיו אצלו בביתו שתוכל לשמשו, ובפתח תשובה (שם) בשאלה אם מותר לו לרב גדול לישא אשה אם עברו ב' רגלים, ורי כל השקלא וטריא הוא כשיש בביתו בתו וכלתו

עיינ שם, ואם הוא יצטרך ללכת לבית חתנו ובתו אין ספק כלל שזה לא נקרא שיש לו מי שישמשנו כיון שבתו אינה אצלו בביתו, ובביתה היא משועבדת לבעלה, והרי משום זה הדין הוא דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא וכידוע (ועיין בספרי תו"ח פ' ויקרא מה שכתבתי בזה), וביותר דעה הל' כבוד אב ואם מבואר דהיא פטורה משום זה מכבוד אב ואם בעודה נשואה, ורק כשאין בעלה מקפיד חייבת עיין סימן ר"מ סעיף י"ז ובש"ך שם, ואין ספק שמותר לו לישא אשה לזה שמתה אשתו קודם ר"ה ועברו ג' רגלים ר"ה יוה"כ וסוכות, (ובפרט להדגול מרבבה דשמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו להצטרף לג' רגלים, עיין שם שלדעתו אפשר שהמכוון בפז"ר קש"ב שהרי"ש הוא לענין זה), כיון שאין לו מי שישמשנו בביתו, וזה ברור ופשוט דמותר לו לישא אשה תיכף ולא צריך להמתין יותר. ובעיקר הענין דבבבלי לא מובא זה דאם אין לו מי שישמשנו מותר לישא אשה, וגם מפני מה נזכר בגמרא שם: הניחה לו בנים קטנים מותר לישא לאלתר מפני פרנסתו ובירושלמי יש: אבל אם היו בניו קטנים, ומשמע דלאו דוקא שהניחה לו אשתו בנים קטנים דמותר אלא אפילו אם היו בניו קטנים שיש לו מאשה אחרת מותר לישא, ועיין בשפת אמת על מוע"ק שכתב דלאו דווקא שהניחה, וקשה הלשון בגמרא „הניחה“ ויש להאריך בזה.

נ. ב. אחר כתבי כל זה ראיתי בספר חסידים אות קל"ה שכתב: אדם שנפטרה אשתו לא יתכן לישא אחרת כל זמן ששומע מרבים שמזכירים עליה ומצערין עליה, כאדם שאומר זכר פלונית לברכה כמה קשה עלינו מיתתה וצר לנו עליה מאוד עכ"ל, וזה פלא כי בש"ס ופוסקים לא נזכר מזה כלום, וגם לפי כך אין שיעור של זמן ג' רגלים שייכות לזה כלל, וגם צריכים לדעת מהו הדבר ששומע מרבים ואם אין שומע שאומרים כן מותר לו לישא, אתמהא, ובכלל צריכים דברים אלה ביאור ובירור.

הרב חיים שפירא

לתקנת עניים

בזמן האחרון נתפשט מנהג נפסד לערוך סעודות גדולות של חתונות ושאר שמחות במקומות מפוארים וברוב עם. והדבר כרוך בהוצאות גדולות הנופלות למעמסה כבדה על המעמד הבינוני וביחוד על עניים.

בהכרה של רבים מתהלכת הדעה שכל המרבה ומוסיף בהוצאות של שמחות הרי זה משובח בעיני הבריות ונחשב מן המעמד של החברה הגבוהה.

בשנים קדמוניות היה זמן של חתונה או בר-מצוה כמין תחנה של התחדשות והתעלות בחיי האדם, כל ימיו קיווה להגיע לימים אלו, לשמוח בשמחה משפחתית אמיתית ביחד עם ידידים ורעים.

ואילו היום משום ההוצאות הגדולות המתלוות לכל אירוע של שמחה, הדאגות הרבות על מקורות המימון מאפילות על שמחות אלו ומשרה על ההורים רוח דכאון. הדברים אמורים לפניהם וכל שכן לאחריהם, רבות בשנים בעל השמחה הוא בבחינת עבד לזה לאיש מלוה משום חובותיו הרבים.

אצל רבים נתהווה רושם כאילו חגיגת אדם אלו הם לעול ולמשא עליו, והרי חגים אלו ניתנו לישראל שישמחו במה שיש להם ולא במה שאין להם.

זאת ועוד: עניי העם מתוך שרואים את חבריהם וידידיהם מתנהגים בצורה פורנית כזו, אין הם רוצים להיות נחשלים מבחינה חברתית, ומתאמצים למעלה מכוחותיהם, מלויים וממשכנים את משכורותיהם לשנים רבות, והכל כדי להגדיל תפארת שוא.

חכמינו ז"ל אמרו: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם. מדות אלו הן המביאות למנהגים אלו, האדם מתקנא בחבירו וחושב שכל כמה שיגדיל את הפומביות והראויות יגדל כבודו, וקשה לו לאדם יחיד לעמוד נגד הזרם המתעצם והולך.

אשר על כן אנו מציעים לכל מי שיש לו השפעה על רבים שיתאספו ויחפשו עצות ודרכים כדי להתגבר בכח הרבים על מכשול מוסרי זה. וביחוד פונים אנו לגדולי התורה שיורו את הדרך ויתקנו תקנות למנוע ולרסן נוהג זה.

הרב מנחם מ. כשר

ע"ד אשר נשאלתי אם יש מקור בהלכה לתקן תקנות בענין תג"ל, לפענ"ד יש להדבר יסוד נאמן בגמרא ובשו"ע, בגמ' מוע"ק כו.: תנו רבנן בראשונה היו מוליכין בבית האבל עשירים בקלות של כסף ושל זהב ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, והיו עניים מתביישים, התקינו שיהו הכל מביאין בסלי נצרים של ערבה קלופה מפני כבודן של עניים, תנו רבנן בראשונה היו משקין בבית האבל עשירים בזכוכית לבנה ועניים בזכוכית צבועה, והיו עניים מתביישים, התקינו שיהו הכל משקין בזכוכית צבועה מפני כבודן של עניים. בראשונה היו מגלין פני עשירים ומכסין פני עניים מפני שהיו מושחרין פניהן מפני בצורת, והיו עניים מתביישים, התקינו שיהו מכסין פני הכל מפני כבודן של עניים, בראשונה היו מוציאים עשירים בדרגש ועניים בכליכה, והיו עניים מתביישים, התקינו שיהו הכל מוציאים בכליכה מפני כבודן של עניים.

תקנות אלה נפסקו להלכה. וכתב המאירי במוע"ק שם וכן מצינו כמה תקנות בתלמוד עשויות על דרך זה שלא לבייש את מי שאין לו. ונראה דכוונתו להא דמבואר בתענית לא. בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו, ובפסחים פב, לשרוף נותר לפני הבירה מעצי המערכה שלא לבייש את מי שאין לו. ומה שמצינו בפ"ג דביכורים העניים מביאים ביכוריהם כו' עיי"ש בתוס' יו"ט שעמד על זה ועי' ביד דוד מוע"ק דף כז.

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין ז"ל בקונטרס אחרון אות לד. כתב על דברי התוס' סנהדרין כו. ד"ה משרבו הביאו מהירושלמי שהתירו איסורא דאורייתא של חרישה וזריעה בשביעית משום חיי נפש ששואל המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך, וכתב שהתירו לחרוש גם לעשירים משום כיסופא דעניים, כלומר שהעניים יתביישו לחרוש אם העשירים לא יחרשו לכן התירו לכ"ע וזה חידוש גדול.

ובקונטרס כוס חמישי הבאתי מ"ש הראב"ד בתמים דעים סי' ל' הטעם שאסרו לשתות אחר כוס ד' עיקרו נעשה בשביל העניים שספקו להם ד' כוסות מן התמחוי לב' לילות וכדי שלא ישתו אותו יין שנתנו להם לב' לילות בלילה הראשון, ומבואר שגזרו גם על העשירים מפני כבודן של עניים.

ואין לומר מכיון שסעודת בר מצוה וחתונה הם סעודות מצוה א"כ מנלן שאין עני בעל שמחה רשאי להשתדל ולהתאמץ לעשות השמחה בהידור, אפילו יותר מכדי כחו. טעם הדבר מבואר בהחינוך מצוה קסג שכתב ואם הוא עני והביא כשבה או שעירה לא יצא ידי חובתו והטעם לפי שאחר שהאל ב"ה ריחם עליו ופטרו בכך אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר מה שתשיג ידו, ובזה יקנה כל מבין עצה לבלתי עשות הוצאות ביותר מן הראוי לו לפי ממונו, למען כי בו סבה לגזול את הבריות כשמבקש לימודו ואינו מוצא עכ"ל.

[והנה מה שכתב שאם עני הביא קרבן עשיר לא יצא תמורה שזה נגד המשנה סוף גגעים דעני שהביא קרבן עשיר יצא ועמד ע"ז בהגהות מל"מ ובמנ"ח שם ויש מחלקים בין מצורע לטמא מקדש. מ"מ ראינו מזה שצריך קרא מיוחד שיצא בכריתות דף כ"ח (וראה מ"ש במפענח צפונות עמ' קסח) וס"ל להחינוך שזה רק בדיעבד] ודברי החינוך הם מאירים לעינים לעניינינו שיש ללמוד מפסוקי התורה שקבעה קרבן מיוחד בשביל עני, שאם אין לו לא צריך להביא קרבן עשיר שזה מצוה הבאה בעבירה שע"ז הוא עלול לבוא לידי גזילה וכדומה. (ואפילו להשיטות שבקרבן מותר לו להביא לכתחלה קרבן עשיר, זה רק במצוה דאורייתא ובמקדש אבל בדבר שהוא בכלל מותרות ואין בו מצוה דברי החינוך קולעים אל המטרה). עוד יש להעיר מהמשנה סוף פ"א דכריתות מעשה שעמדו קנין בירושלים

(קן) בדינר זהב אמר רשב"ג המעון הזה (שבועה במקדש) לא אלין הלילה עד שיהי' בדינרין בסוף נכנס לב"ד ולמד האשה כו' ועמדו קינן ביום ההוא רבעתים ע"כ עי' במפרשי המשנה ובתפ"י שהי' חושש שהעניות יבואו על ידי היוקר לאיסור כרת, משום עת לעשות לד' הפרו תורתך הקיל להם לפטרם ממצוה דאורייתא, להצילם עי"ז מחשש איסור כרת. ואכמ"ל.

ומבואר ג"כ עד כמה חז"ל דאגו לתקנת העניים וממשנה זו הביאו ראי' להמבואר בש"ע או"ח סי' רמ"ב בבא"ה שאם מוכרי הדגים מייקרין השער נכון לתקן שלא יקנו דגים איזה שבתות משום עניים ועי"ש בהאחרונים.

ויש להעיר גם מהא שדרשו חז"ל בקרא דיעקב שאמר לבניו "למה תתראו" ועי' בתענית י: ובמהרש"א שם ולמדו משם דאסור לו לאדם לעשות דבר או להתנהג עצמו באופן שיכול לעורר קנאה אצל אחרים.

ונראה שבתקנות כגון אלה הדבר צריך להתחיל בגדולי התורה כהא דמבואר במוע"ק כו: בראשונה היתה הוצאות המת קשה לקרוביו כו' עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות ראש בעצמו (שצוה כן בשעת פטירתו) ויצא בכלי פשתן ונהגו העם אחריו לצאת בכלי פשתן. ע"כ ובכריתות ח: מבואר שתקנו בשביל זה לכבודו של ר"ג כוס מיוחד בבית אבל, ומבואר מזה שהדבר תלוי בגדולים שהמה בעצמם יתנהגו כן ומהם ילמדו ויעשו.

וידוע הדבר שבתקופות שונות ובמדינות שונות סדרו גדולי הרבנים תקנות כאלה לטובת העניים, גם בועד ארבע ארצות היתה תקנה בנדון זה, וראיתי להביא פה מקור אחד.

בכרם חמד ח"ב מביא ר"א אגקאווא (ליוורנו תרכט) התקנות שעשו גולי ספרד שהתישבו במרוקו בעיר פאס בשנת תנ"א ומהם תקנה אחת וז"ל:

תקנה למעט בהוצאות על סעודות בהזמנת הרבה קרואים שהיו נוהגין לעשות עניים כמו עשירים היו מרבים בהוצאות הסעודות שלא בצמצום, ואם אין להם מעות לוקחים ברבית. ותקנו להגביל גם את הסעודות של מצוה, וכל מי שנוהג לעשות לבניו סעודות הנקראים אלכתאיים קרוב לחג השבועות, אין לו רשות לעשות כ"א סעודה אחת בלבד. ולא יעשה בה תרנגולים ובני יונה וכיוצא בהם כלל, רק בסעודת החתונה לצורך החתן והכלה בלבד. אבל בביתו מותר כל איש לעשות סעודה לעצמו וגם לאורחים כנהוג. התקנה נעשה על משך חמש שנים, ואף אח"כ אין לה היתר כ"א ברשות ב"ד וקצת מראשי הקהל, והפורץ גדר התקנה יש רשות ביד הנגידים וראשי הקהל לקנסו לפי ראות עיניהם. תמוז תנ"א (מ"ה).

התשובה לרב אחד, שנדפסה לעיל עמוד נ, היא להרב ד"ר ישראל ברוך נס מברוקלין שליט"א, שפירסם כעת דעתו בהפרדס חוברת י, שנה לו סימן צד.
והנה על מכתב תשובתי הנ"ל קבלתי שוב מכתב מהרב הנ"ל. וזה אשר השבתי לו בקיצור:

ע"ד הענין של ס' רבוא מישראל, מן המותר הוא להאריך שוב בזה, ואוכל להבטיח לו עוד הפעם כי מה שכותב שראה בתוס' שהר"י העיד בשם רש"י שבעינן ששים רבוא מישראל ואינו זוכר איפוא, זה הוא דמיון בעלמא. ולא רק ברש"י אין דבר כזה אלא גם בשום ספר מהראשונים, וכל מה שכתבו הראשונים התולקים על הבה"ג הבאתי בתו"ש חלק יד עמוד קסז. כן מה שבא לומר דברים תמוהים: שמה שכתב הבה"ג ת"ר אלף גברי, כוונתו ישראלים "כמו שהמנהג בש"ס שגברא וגברי מוסבים רק על בני ישראל" ושוב חוזר על חידוש זה בפשיטות "שבש"ס וכן בה"ג קורא רק לבני אדם מישראל גברא או גברי ודו"ק" עכ"ל, תמה אני על ת"ח כמוהו שיכתוב כן מלבד שבתנ"ך מצינו גבר גם על נכרים כגון נאם הגבר, ועל סתם בני אדם דרך גבר וגו'. הרי מצינו גם בהרבה מקומות בש"ס כן ואציין לו אחדים, גברא באמתא יתיב סוכה ז: דרפיק גברא ביומא ב"ב יב: גברא דהוה חשיב ליה למלכא (אמר המן למרדכי) מגלה טז, שחטו לי גברא ע"ז נה, וכן שם י. טרקא גברא ומיית נדרים מא: ע"י ב"ב סח: ואטו כי רוכלא וכו'. ושאר הפרטים שמזכיר כבר נתבררו כל צרכם בהקונטרסים שנזכרו בתשובתי הנ"ל ואין לכפול הדברים.

הרב שלמה זלמן אויערבאך

ראש ישיבת קול תורה בירושלים

בענין שיעור יד סולדת

ידיעת השיעור של "יד סולדת" חשובה ונחוצה מאד לכל שומר תורה ומצוה, וכ"ש לבעלי הוראה, בנוגע לאיסור בישול בשבת, וכן בנוגע לבליעה ופליטה במאכלות אסורות וכו' וכו', והנה בשו"ע או"ח סי' שי"ח סעיף י"ד כתב דשיעור יד סולדת "היינו שכריסו של תינוק נכוית בו", וכן כתב הב"י בטור יו"ד סי' ק"ה, אך הרבה מגדולי האחרונים נשאו ונתנו בזה לדעת בדיוק כמה הוא השיעור, עיין בזה בשד"ח מערכת יוד ובדרכי תשובה סי' ק"ה ס"ק נ"א, ועיין בפת"ש שם סק"ז שהביא מהבכור שור שכתב: דכיון דאנן לא בקיאין בשיעור שכריסו של תינוק נכוה לכן עכ"פ במידי דאורייתא ראוי להחמיר בכלי ראשון

עד שיצא הספק מלבו שאין בו חום הנזכר, ואפי' בדרבנן צריך חקירה על זה, ודלא כמנהג העולם לשער בזמן שאי אפשר להחזיק בו מחמת חום מיקרי יס"ב לא זולת דליתא עכ"ל, וגם הובא בפת"ש סי' צ"ד סק"ב מתשו' חות יאיר סי' ק"ד דכל שהוא חם יותר מפורשין שהוא יותר מחמימות הרוק יש להחמיר מספק שמא הוי בכלל יד סולדת בו, אולם בעל דר"ת שם בס"ק נ"א העיר ע"ז דכיון שכתב הבה"ג (הובא שם בפת"ש סי' ק"ה) דחלב אפי' בשעתא דחולבין לי' צונן הוא, מבואר להדיא דאף שהוא יותר מכדי חמימות הרוק ג"כ הוי בכלל צונן, ולכן כתב שאפי' באיסור דאורייתא אין להחמיר יותר משיעור חום של חלב בשעת חליבה, והנה ידוע דמדת החום של חלב פרה ועזים בשעת חליבה אינה עולה בשום פעם על יותר מארבעים מעלות "צלזיוס" ולכן חושבני דמטעם זה נוהגים בזמננו להקל עד 40 מעלות צלזיוס, וגם אין זה סותר כלל את דברי החו"י כיון דשיעור החום של אדם בשעת חליו ג"כ מגיע לארבעים מעלות, וכיון שכן יתכן שגם החו"י לא נתכוין לחשוש אלא על מה שהוא יותר חם מרוק שבפה של אדם חולה, וסובר דביותר מזה כבר יש להחמיר מספק.

ברם נלענ"ד ראי' ברורה דעד 45 מעלות צלזיוס אין לחוש כלל שהיד סולדת בו גם בדאורייתא, שהרי נחלקו אמוראי בגמ' חולין דף ח' ע"ב אם בית השחיטה צונן או רותח, ולפי ה"א"כא דאמרי' שבגמ' שם מודו כו"ע דבית השחיטה צונן, ודעת רש"י והרא"ש שם הוא ברור דקיי"ל בית השחיטה צונן, ולפיכך סברי דסכין ששחט בה אינה בולעת דם ומותר לחתוך בה בשר רותח ע"י הדחה או קינוח היטב, ואף אם שחט בה טריפה ג"כ אין הסכין בולעת מבשר הטריפה, אולם דעת התוס' שם דרק לשחוט בה פעם אחרת הוא דשרי גם בסכין ששחט בה טריפה, משום דבלא"ה יש הרבה דם בבית השחיטה ולא בלע לי' משום דטרידי סימנים לפלוט דם, אבל לחתוך בה רותח אפילו רק שחט בה כשרה אסור, ועיין בשו"ע יו"ד סי' יוד סעיף ב' שפסק כהתוס' דצריך הגעלה, אבל מ"מ כתב שם הרמ"א דסגי נמי בעירוני אע"פ שאינו ככלי ראשון, וטעמו של דבר הוא משום דחום בית השחיטה אינו ממש ככלי ראשון שהיס"ב שמבשל ומבליע בבל הסכין, רק יש חשש שמא בלע קצת, אבל פשוט הוא דאינו יכול לבלוע יותר מכדי קליפה, ולכן אע"ג דעירוני אינו מבשל ככלי ראשון אבל מ"מ שפיר מפליט כדי קליפה, וגם עיי"ש בש"ך שפסק דרק לכתחלה צריך הגעלה אבל בדיעבד אף אם שחט בה טריפה מ"מ אם הדיח את הסכין וחתך בה רותח לא נאסר, ואף להחולקים שם ע"ז מ"מ מבואר דגם הם לא סברי דבית השחיטה חשיב ממש כרותח אלא כיון שרותח קצת לכן בצירוף עם טעמא דדוחקא דסכינא חיישינן שמא בלע פורתא עיי"ש.

איך שהוא מבואר עכ"פ דקיי"ל בית השחיטה צונן, ואפי' למ"ד ביה"ש

רותח מבואר שם בגמ' דאין הסכין בולע אלא בגמר השחיטה דרק אז רותח אותו מקום, אבל לפני גמר השחיטה ליכא כלל שום פלוגתא ומודו כו"ע שהוא צונן ובהיא שעתא אין הסכין בולע כלום, ומעתה כיון דלא נזכר כלל בפוסקים שום חילוק בין סכין ששחט בה בהמה לסכין ששחט בה עוף, פשוט וברור דשקולין נינהו ואין שום מקום לחלק ביניהם, והנה בזמננו ידוע ומפורסם דשיעור מדת החום של תורים ובני יונה חלוק מבני אדם שהם בערך 37 מעלות, וגם לא כשור ופרה שאין החום שלהם עולה על ארבעים מעלות, אלא מדת החום של יונים בריאים הוא 45 מעלות, ובשעה שהם חולים יש שמדת החום יורדת וגם יש שהחום עולה עד לארבעים ושש. והנה שיעור זה הוא כמוכן בנוגע למדת החום של הרוק שבפיהם, וכיון דחזינן בגמ' דבשעת גמר שחיטה חיים טפי ואפי"ה קי"ל שהוא צונן, וגם לא נזכר שיש חילוק בין שוחט בריאה לשוחט חולה, א"כ אפשר דמוכח שעד 46 מעלות ג"כ חשיב צונן, אך אף אם יתברר דתורים ובני יונה לא חיימי טפי בשעת שחיטה, (וגם לא נדון מאלו המקרים שהחום עולה אצלם כשהם חולים), מ"מ כיון שדבר זה עכ"פ פשוט וברור שאין לחלק בין סכין ששחט בה שור ובין סכין ששחט בה יונה, וגם בשוחט את היונה נקטינן דבתחלת שחיטה הוה לכו"ע צונן גמור ואין הסכין בולע כלום, א"כ מוכח ודאי דעד שיעור של 45 מעלות "צלזוס" אין לחוש כלל דשמא היד סולדת בו.

הרב יחזקאל רובין

שיעור פאות הראש.

הנה בפאה יש ג' שיעורים א. באיזה מקום מתחיל קצה העליון של הפאה. ב. שיעור קצה התחתון של הפאה. ג. רוחב הפאה. ד. שיעור קצה הפאה מכנגד שער של פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד. ובספר יד הקטנה מבאר באריכות ששיעור פאה מתחיל במקום החלק שבצדדי המצח המפסיק בין שערות הראש לשערות הצדע בתוך הזווית של אותו מקום, ויש מחמירים אף למעלה ממקום זה כדי שלא יבואו לטעות. והאר"י ז"ל בלקוטי תורה פ' קדושים כ' שמוסיפים ברוחב הפאה עד המצח משני הצדדים, ובגובה היו מוסיפים לשייר להרחיק מן העבירה עד למעלה קצת מן המקום שיגיעו האזניים אם ימשכו אותם כלפי מעלה. ושיעור סוף פאת הראש נחלקו בזה הראשונים שיטת רוב הראשונים ר"ח רש"י רמב"ם ראב"ד וכו' שפאת הראש היא עד סוף הצדעים (שלעפין באידיש), וכל השערות שלמטה מהצדעים והם השערות של

לחי העליון אינם בכלל פאת הראש אלא בכלל פאת הזקן, ודעת הריטב"א במכות דף כ. שמהצדעים עד למתחת לאוזן אינו לא מפאת הראש ולא מפאת הזקן. ושיטה יחידית (הוא הרמב"ן מכות כ.) שהמחבר פסק כמותה היא מחמירה שפאת הראש היא עד מתחת האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא, ולמעלה לחי העליון בכלל פאת הראש ע"כ.

והנה בהגהות חתם סופר ביו"ד מהד"ת כ' וז"ל שיעור הפאה כו' היינו ברוחב מפדחת עד האוזן ובאורך מפדחת עד למטה מאוזן ולא יאריכו השערות כל כך אלא כל שער הגדל בשטח זה אסור לגלח כעין תער אבל אינו צריך שיאריכו ע"כ וכעין כ' בשו"ת שלו חיו"ד סי' קל"ט ובאו"ח סי' קנד, ובהגהת בנו הגאון הכתב סופר בסוף חיו"ד שם כתב בשם אביו הגאון ז"ל בתשובה כת"י דאע"ג דשיעור הוא רק ארבעים שערות מכל מקום נוהגין ומניחין לגדל כל השערות באורך כדי לכופ ראשו לעיקרו כל שער עד מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד משם, וכ' דהעולם טועין ומניחין לגדל השערות עד למטה עד שיגיע עד הלחי התחתון ואינו אמת, ומ"מ בני ביתו ותלמידיו אנו נוהגין כן ואע"פ שהוא טעות קדוש יאמר לו עכ"ד.

נראה מדבריו מה שהדגיש לומר "העולם טועין" "ואינו אמת" משום שכן היו נוהגים הרבה מהיראים במדינתו (וכן היום) שמניחים לגדל כל השערות במקום הפאה רק כדי לכופ ראשו לעיקרו ולא יותר ובזה מקיימים כדין וכהלכה, ולכן פרסם שטועין אלה שאומרים שצריכים על פי הלכה לגדל יותר מכדי לכופ ראשו שזה אינו אמת.

מ"מ הוא ובני ביתו ותלמידיו החמירו לגדל כל שערות שבמקום הפאה עד למטה מהאוזן כשיעור המבואר בש"ע.

וכן מבואר בביאור הלכה (שבמשנה ברורה הל' שבת סי' רנא ס"ב ד"ה אפילו) וז"ל: ושיעור הפאה הוא מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם וכל רוחב השערות שבמקום זה לא תגע בו יד להעבירם מצד שהוא הכל בכלל פאת הראש וכו' ובעוה"ר מצוי שמעבירין את הפאות עד סמוך לבשר ממש ואין משיירין כלל ויש בזה חשש דאורייתא, והיה להם לשייר עכ"פ קצת מן הקצת, וביותר מזה יש מבחורים שבעת מספר ראשו, הוא מגלח לו השער שאצל אזנו, והוא מחמת "שמוטעין" שחושבין שפאת הראש נקרא רק מה שאנו קורין פאה ולא כן הוא כאשר כתבנו והוא לאו גמור דאורייתא לדברי הכל ע"כ. וכבר צעק על זה גם בתשו' חלק לוי, ובקשתו היתה שיניחו במקום זה עכ"פ קצת מן הקצת היינו שיעור כדי לכופ ראשו לעקרו.

ומ"ש החת"ס שהעולם טועין כבר כתבו האחרונים שמקור הטעות הוא מפני שכתוב בש"ע וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד, וטעו לפרש שהכוונה לא תגע

בו יד היינו שאסור בכלל לקצץ הפאות אפילו במספרים אפילו אחר שיעור המבואר בש"ע עד למטה מן האוזן, אבל אין זה אמת כי בב"י מפורש בלשונו "לא תגע בו יד בתער או במספריים כעין תער", ובש"ע קיצר בלשונו וכתב לא תגע בו יד אבל כוונתו רק לתער ומספריים כעין תער אבל במספריים שלא כעין תער ומשאר השיעור אין איסור וכמ"ש תחת"ס.

אמנם האחרונים הביאו דברי היש"ש יבמות פ"ב ס"ח שמביא דברי האגודה וקבלה מאבי זקנו שאף במספריים שלא כעין תער אסור בפאת הראש ועי' בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' צג מה שהאריך בענינים אלו. והנה כל זה מדובר בפאת הראש עד למטה מן האוזן.

ובנוגע לגזוז השערות של הפאה אחר השיעור של למטה מהאוזן כ' בדרכי תשובה סעיף ט' ס"ק ט"ז: איברא כי המעיין בטעמי המצות שם יראה שמנהג זה שנהגו בו כל יראי ד' לגדל שערות של הפאות באורך, ממקום קדוש יהלכו, וכן הוא המנהג של כל היראים במדינות אלו להחמיר ומניחין להתאריך השערות של הפאות בכל שטח של מקום הפאה כמ"ש שם בטע"מ שמרן האריז"ל היה מניח לגדל השערות במקום פאות הראש והיה שערות הפאות שלו ארוכים קצת עיי"ש. אמנם דע שכ' מהרח"ו בטע"מ שם שהאר"י ז"ל לא היה מניח השערות עד שיגדלו כ"כ שיכנסו למטה במקום שער הזקן ממש שאז היה חותכן עד המקום שמשם ולמטה לא נקרא פאות הראש עכ"ד והביאו הבית לחם יהודה שם ועי' בשו"ת צמח צדק החדשות חיו"ד סי' צ"ג (דף פ"ב ע"ג) באמצע אות י' שכ' דמ"ש מהאר"י ז"ל שכשמיגיעין השערות להזקן ממש היה חותכן, היינו ר"ל שכשמיגיעין למקום פאות הלחי התחתון עיי"ש לדרכו, ויותר מזה הגיד לי כ"ק אדמו"ר הגה"ק מו"ה יחזקאל שרגא זצללה"ה משינאווי בשם רבו הגאון הקדוש מו"ה שלום מבעלזא זצללה"ה, שמ"ש מהרח"ו בטע"מ שם שהאר"י ז"ל לא היה מניחן שיגדלו עד שיכנסו למטה במקום שער הזקן ממש עכ"ל, תיבת "ממש" הוא להורות שאינו ר"ל במקום שמתחיל הזקן למעלה בסיום פאות הראש תיכף אחר הצדעים, אלא ר"ל למטה בלחי התחתון ששם נקרא זקן ממש, וזה המכוון של מהרח"ו ז"ל בשם האריז"ל שלא להניח לגדל השערות של פאות הראש רק עד שיגיע למטה בסוף הלחי התחתון הוא סוף הפנים ולא יותר, וכן הגיד לי אדמו"ר זצללה"ה הנ"ל דמ"ש מהרח"ו שם בטע"מ דבשערות הראש היא מקום השראת הדינים וע"כ צריך לסלקם זה שייך גם בהשערות של פאות הראש כשהם ארוכות יותר מסוף הפנים כנ"ל, על כן כשהפאות הם ארוכים יותר משיעור זה צריך לסלקם ודי בזה. עכ"ל.

ומבואר מהנ"ל לא רק שאין איסור לגזוז במספריים אחרי השיעור של למטה מהאוזן המבואר בש"ע כנ"ל אלא מעשה רב שכן נהג האר"י הקדוש זצ"ל.

ובשו"ת ארץ צבי להגרא"צ פראמער זצ"ל ר"מ ישיבת לובלין בסי' ג' בתשובתו לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל כתב לתמוה על פסק השו"ע דשיעור הפאות עד למטה מן האוזן ולפ"מ דמוכח מהראשונים השיעור הוא רק עד למטה קצת מאמצע האוזן ולא יותר. עוד כתב לבאר כעין מ"ש תחת"ס שמ"ש בש"ע שיעור הפאות עד למטה מן האוזן אין כוונת הש"ע דאורך השערות יהיו כל כך דזה אינו דמעיקר הדין אין שיעור לאורך השערות כלל כל שאינו מגלחן סמוך לבשר מותר לכו"ע עיי"ש ס"ב ובש"ך סק"ב (ואין באורך הפאות רק הידור מצוה) וע"כ הא דשיעור הפאה מפדחת עד למטה היינו כל השערות הצומחים שם אסור לגלחן סמוך לבשר ומזה תבין דמה שכתבתי להשאיר פאות עד אמצע האוזן אין כוונתי שיהיה אורך הפאות עד מקום המסומן הנ"ל ולא יגלחם סמוך לבשר רק ישאיר מהם קצת עכ"ל.

ומבואר מדבריו דאע"פ שמצד הדין אין שיעור לשערות והאיסור הוא שלא יגלח במקום הפאות סמוך לבשר אלא שיש בזה הידור מצוה אם השערות הם כשיעור מקום הפאה וכמבואר בש"ע עד למטה מהאוזן, אבל יותר מזה כלומר מהשיעור למטה מהאוזן יש לומר שאין זה בכלל הידור, משום שלמטה משיעור זה אין על המקום שם פאה כלל, כי רק האורך שלחד שיטה נקרא אורך זה בשם פאת הראש ומצד ההלכה מספיק השיעור שיכול לכוף ראשו לעיקרו ואם משאיר השערות ואינו גוזזם כלל זה נכנס בכלל הידור אבל למטה מהשיעור של למטה מהאוזן אינו נכנס בגדר הידור כלל.

וגדולה מזה מצינו במנחות מא: ציצית אין בה שיעור ולולב אין לה שיעור. דאין לה שיעור למעלה אבל יש לה שיעור למטה, ובטורי אבן בחגיגה כ' דע"פ דברי הירושלמי פאה פ"א ה"א שתירץ למה לא מנה במשנה דאלו דברים שאין להם שיעור אפר פרה ועפר סוטה וכו' שהמשנה מביאה רק דברים שהוא מוסיף עליהם יש בההוספה מצוה משא"כ באלו אין בעשייתן מצוה, דציצית ולולב אם מוסיף על שיעורן ועושה ציצית ולולב גדולים יותר משיעור מצותן אין בעשייתן מצוה ואין מקבלין שכר יותר מעושה כשיעורן ע"כ. (ועי' גיטין נו ציצית בן הכסת ומג"א או"ח סי' רא). ולפ"ז ברור שבפאת הראש אינו נכנס כלל בגדר הידור מצוה בעושה יותר מהשיעור שנקבע בשו"ע עד למטה מהאוזן. ולפי דעתו של האר"י צריך לסלקם. וי"א שזה מעורר דינים.

ויש להעיר שישנם כאלה ההולכים בפאות ארוכות בצורה לא מסודרת לא די שאין בהם הידור מצוה אלא חשש של בזיון מצוה וכמו שאמרו שהידור מצוה טלית נאה ציצית נאה וכו' כן י"ל שצריך להיות פאות נאות כמו שכתב בשו"ת כתונת יוסף חיו"ד ס"א לענין היתר סריקת פאות דאם כוונתו ליפות צורת הפרצוף

היהודי בפאות ובזקן לכבוד השי"ת ולכבוד שבת אפילו אם נופלים עי"ז איזה שערות ע"י המסרק אין בכך כלום דהוה דשא"מ מובא בדרכי תשובה, יו"ד שם. ואנו רואים בהרבה תמונות אמיתיות שנשארו לנו מגדולי ישראל בדורות שעברו שפאותיהם לא היו ארוכות במיוחד, וכמו כן היו סדורות בטעם וחק. אמנם יש לדחות שבפאות אין כאן ענין של פאות נאות כמו ציצית נאות, שזה מצינו רק בחפץ של מצוה משא"כ פאות הרי אין בהם קיום מ"ע כמו שיש מצוה להשאיר פאת השדה רק לאו של לא תקיפו פאת ראשכם, א"כ לא שייך ע"ז הידור מצוה ולא נוי מצוה אלא התרחקות מן העבירה שלא לגלח אפילו במספרים במקום שנקרא פאה.

איברא י"ל שבפאות לא מסודרות יש בזה איסור אחר שעוברים על הא שאמרו חז"ל ואהבת את ה"א שיהא שם שמים מתאהב על ידך כו' ומענין זה כתב בספר מסלת ישרים פרק כ"א: אך יש איזה תוספות חסידות שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו. ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו. והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם. כי אינם חובה מוחלטת. הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שינחמו משיעשהו והמש"א (מיכה ו') והצנע לכת עם אלהיך. וכמה חסידים גדולים הגיחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם, משום דמחזי כיוהרא. כללו של דבר כל מה שהוא עיקרי במצוה יעשהו לפני כל מלציג. ומה שאינו עיקרי והוא גורם שחוק והיתול לא יעשהו. עכ"ל.

מצינו בש"ע יו"ד סי' שפ"ו שבטלו בזה"ז במדינות אלו עטיפת הראש אצל אבל שלמדו מקבלה במוע"ק טו. וכ' הראשונים (סמ"ג) הטעם משום שמביא לידי שחוק מן העכו"ם ועבדים ושפחות ונערים.

וכן לענין חליצת סנדל בט' באב מביא הב"י דברי המרדכי מוע"ק סי' תתקל"ד ההולך בכרך מותר בנעילת הסנדל עד רחוב הקהל בזמן הזה משום אינם יהודים, ומפרש הב"י משום שמלציגים על ישראל כשהולכים יחפים. ומעיר הב"י ולענין מעשה אין להקל ואם ילציגו עליו הגוים מה בכך ומ"מ הרמ"א בש"ע סי' שפ"ב פוסק במקום שדרים בין הנכרים לא יחלוץ כי אם ברחוב היהודים וכך נהגו והמג"א אות ח' מתיר אפילו אם הרבה נכרים עוברים ברחוב היהודים עיי"ש. ואם בדברים שנוגעים באיסור ע"פ הלכה חששו ללעג של גוים על אחת כו"כ בדבר שאין לו שום מקום בהלכה ולא משום חסידות ברור הדבר שבעל נפש יש לו למנוע מזה שלא לגרום חטא ועונש. מספרים בשם גדול אחד מחכמי ליטא שדרכו היה לשים הפאות מאחורי אזניו, ושאלו אותו הטעם והשיב פאות ארוכות יותר מהדין זה מראה על האדם שמתנהג בחסידות יתירה, ואמרו בגמ' יומא פו. היכי דמי חילול השם כו' אמר ר"י כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה. א"כ רואים שעבירת חילול השם תלוי' כפי מדרגת האדם בעיני אנשים, ואדם שנראה

בגלוי שהוא מתנהג בחסידות, כל עבירה קטנה שהוא עושה מה שרוב בני אדם נכשלים בה, אצלו הוא בגדר חילול השם ועונו גדול. א"כ מי שהולך בפאות ארוכות עליו להזהר יותר בתורה ומצות, מחשש של חילול השם.

אמנם ברור הדבר שתמיד היו יחידי סגולה שהלכו בפאות ארוכות יותר מהשיעור, והדוגמא העתיקה ביותר היא מבני תימן, מזה נראה שהוא מנהג עתיק יומין.

ושאלתי לאחד מחכמי ירושלים אם יודע איזה מקור להדבר וא"ל שאחד מחכמי תימן עלה בדעתו בס"ד שיש מקור למנהג זה במשנה: בפי' מלאכת שלמה לפאה פרק א' (לר' שלמה עדני מתימן) כתב וז"ל: אלו דברים שאין להם שיעור הפאה כו' גלע"ד דאי לא הוי פאת ראש שנויה בכלל סתם פאה דקתני במתני' לא נישנית משום טעמא שאכתוב בסמוך גבי תרומה. ובחולין פ' ראשית הגז כתבו התוס' ז"ל. בירושלמי דפאה פריך אמאי לא חשיב נמי תרומה בהדייהו דחטה א' פוטרת את הכרי כדשמואל ומשני דתרומה י"ל שיעור למעלה שאינו יכול לעשות כל גורנו תרומה כו'. ע"כ מבואר מדבריו שהי' מקום לפרש ש"הפאה" כוללת גם פאת הראש.

ודבריו תמוהים מאד איך אפשר להעלות על הדעת אפילו בס"ד פירוש מוזר כזה שפאה כוללת גם פאת הראש, מלבד שזה נגד פי' חז"ל וכל הראשונים. הרי לשיטת כל הראשונים יש לפאת הראש שיעור למעלה ולמטה, ועוד הרי המשנה מדברת מדברים שיש בהם מצות עשה ובפאת הראש יש רק לאו של לא תקיפו פאת ראשכם. ומסתבר שאלה שרצו לפרש כן טעו בלשון הרמב"ם פי"ב מהל' ע"ז ה"ו: ופאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור, אבל שם מדבר ממספר השערות כמ"ש ושמענו מוקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות עיי"ש. וכמו שכתבו האחרונים שיש שטעו בלשון השו"ע "אל תגע בו יד" שאסור לגזוז אפילו במספרים.

מבואר מכל הנ"ל שאין מקור להתמיר על אחרים שלא לגזוז פאות הראש אחרי השיעור המבואר בש"ע עד סוף האוון, והאר"י הקדוש ז"ל נהג לחתכם כשהגיעו להזקן כמו שנתבאר לעיל, וכן נהגו הרבה גדולים שהיו מפורסמים בחסידות.

שער הלכה

אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה
(ברכות ת, א)

מדור לפסקי הלכות שנת פרסמו
בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

בעריכת
הרב משה שטרן

מדור זה הוא תמצית פסקים מספרי חכמי הדור בענינים שנתעוררו
בדורות האחרונים.

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד, אין לסמוך למעשה על
פסקים אלה, לפני עיון בגוף התשובות, כי מובאים כאן תמציתן
ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.

שאלה אם מותר לטוות ציצית מחוטין שנטוו שלא לשמה לפרק שזירתן ולטוות מחדש.

תשובה אין לטוות כן (שו"ת מהרש"ג * ח"ב, סי' עו. מקורות לדבריו: ט"ז יו"ד סי' רע"א סק"ג, פ"ת שם סק"י בשם הפמ"א ח"א סי' מה, קסה"ס בלשכת הסופר חקירה ב, טויו"ד סי' רע"א משמיה דהגאון, אה"ע סי' קלא סעיף ה, מג"א סי' לג בענין השחרת הרצועה. שם בתשו' הביא שאחד העיד לפניו ששאלה זו התיר הגאון רי"ח זאנענפעלד זצ"ל אב"ד ירושלים עה"ק תובב"א בצירוף שאר ת"ח).

שאלה כהן שהי' מחלל שבת עד עתה, ועתה נעשה בנו בר מצוה ובא לביהכ"נ עם בנו, והרב הוכיחו על אודות חילול שבת וקבל עליו לפני הרב שמכאן ולהבא לא יחלל שבת וכבר התחיל לקיים וגם יש רגלים לדבר שגם מכאן ולהבא יקיים, אם רשאים מעתה לקרותו לתורה ראשון ככל כהן כשר, או צריך טבילה מתחלה (כביו"ד סי' רסג בהג"ה).

תשובה א"צ טבילה כי מחלל שבת ששב א"צ טבילה כי אם מומר גמור שעזב דתו, ומאחר שקיבל ע"ע ששוב לא יחלל ויש רגלים לדבר שיקיים הבטחתו רשאים לקרותו לתורה ראשון (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' מט. מקורות לדבריו: יו"ד סי' רסח סוסעי' יב וסי' רסז ס"א, מג"א סי' שכו סק"ה ובמחצה"ש ובשו"ע הרב שם, חו"ד סי' קנט).

שאלה אם מותר לשמוע קול פאנאגראף המזמר מזמורים, משום עשאוני בניך ככנור (מג"א סי' תקס בשם מהרי"ל).

תשובה העלול בטבעו לבוא לידי עצבות בודאי אין עליו חטא אם שומע פאנאגראף להפיג צערו, (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' קכה. מקורות לדבריו: ספר סור מרע עם הגהות מהרצ"א, מדרש פ' וארא, סוף מכות. וראה בנועם חלק ה, שער הלכה, עמ' שלא-שלב).

שאלה בעת בנין בית המדרש שכחו לקבוע בהכותל קופה של צדקה, אי מותר לנתוך אבן כדי לקבוע הקופה.

תשובה מותר (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' לח. מקורות לדבריו: רש"י ע"ז כט: ד"ה אבל אמרו, ב"י או"ח סי' קנא, שו"ת בית שלמה חאו"ח סי' כב, ט"ז סי' קנא סק"ג והא"ר שם).

* מאת הרב שמעון גרינפעלד זצ"ל, אב"ד ור"מ בעיר סעמיהאלי (אונגארן) יע"א. נדפס ירושלים שנת תשכ"א.

שאלה בענין אוטומאט העשוי למכור סחורה, אם מותר לישראל להניחו לעשות פעולתו גם בשבת ויו"ט.

תשובה אם הכלי אוטומאט עומד ברה"ר באופן שאין הקונה מהאוטומאט גכנס לרשות של ישראל כלל והכל רואים שאין הישראל עומד שם כלל, ואינו יודע כלל אם העכו"ם לוקח ובאיזה זמן הוא לוקח או מותר, רק אסור לו לישראל להניח בהכלי הנ"ל שום דבר בשבת ויו"ט אף דברים שאינם מוקצים (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' קיז, ומבואר מדבריו שאפילו אם שם הישראל הבעה"ב של הכלי אוטומאט נרשם עליו שרי, וכן מותר לו להניח בהאוטומאט סחורה אפילו בערב שבת, וזה דלא כהחלקת יעקב ח"ב סי' קב וקג הובא בגזעם ח"ה בחלק שער הלכה עמוד שי שאוסר אם שם הישראל נרשם עליו וגם אינו מתיר אלא להניח הסחורה ביום ה'). מקורות לדבריו: שבת דף יח כל הסוגי', שו"ע סי' רנב, תשו' רע"א ח"א סי' נט, תשו' מהר"מ שיק חאו"ח סי' קלא, דברי חיים (להגר"י אויערבאך זצ"ל) בסוף הספר קונטרס מים חיים סי' ה, מג"א סי' שלט לענין פה"ב).

שאלה אם יוצאין בנר חשמלי ידי חובת הדלקת נר שבת וחנוכה.

תשובה אינו יוצא כלל, ובחנוכה גם אם אין לו נרות אחרות אין להדליק אותן כלל, ובשבת ידליק אותן כדי שלא ישב בחושך (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' קז, ובסוף התשובה חזר וכתב: וכן בחנוכה אם ירצה להדליק לזכר בעלמא מה יזיק לו, אבל אם אח"כ נודמן לו שמן ופתילה מחויב להדליק פעם שנית בברכה. מקורות לדבריו: כי נר עלעקטרי אינו שלהבת ואינו נר והביא רא' לדבר ע"ש). ובתשו' בית ישראל* סי' נב כ' דבשעת הדחק מי שאין לו אבוקה או נר יוכל לברך על אור עלעקטרי בורא מאורי האש במוצאי שבת והאריך בזה. מקורות לדבריו: תשו' מהרש"ם ח"ב סי' רמז, שו"ת לבושי מרדכי ח"א מסי' מז עד סי' נב, שו"ת קרן לדוד ח"א סי' פ, רא"ש ברכות פ"ז סוסי' ג, או"ח סי' רצח בב"י וב"ח שם, פסחים דף נד, תוספתא ביצה פ"ד ה"ו, רא"ש ביצה פ"ה סי' י' ובקרב"נ שם, ברכות גג, פסחים עה: השגת הראב"ד על הבעה"מ ברכות גג, ובאמצע התשובה מביא מתשו' מחזה אברהם ובית יצחק שעל גאזליכט ועלעקטרישע שרי לברך במה"א במוצאי שבת. וראה בשו"ת ירושת פליטה, סי' ה, שכתב: לנר שבת וחנוכה אינו יוצא, ולהבדלה יוצא. ולנר יא"צ רק בשעת הדחק. וראה שם סי' ז.

שאלה אגוזי אמעריקאני (הנקרא פינאט) אם מותר לפרכן משרבוטן בשבת.

תשובה שפיר נהגו עלמא היתר בדבר (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' קח אות

(*) מאת הרב ישראל אברהם אלטר לאנאדא זצ"ל אב"ד ור"מ עזרלין (אונגארין), נדפס שנת תשי"ד.

ב'. מקורות לדבריו: שו"ע או"ח סי' שיט בט"ז ומג"א, פרמ"ג שם בריש הסימן, שו"ע הרב שם סעי' ט, וכתב בזה הסבר נפלא להתיר עיין שם).

שאלה אותן הנוסעים למרחצאות ושוכרים שמה חדרים עם כלי תשמיש אם צריכים לערב עירובי חצרות ולקבוע מזוזה.

תשובה פטורים מעירובי חצרות וכן מזוזה (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' קכב, ועיקר טעמו כי כל מי ששוכר חדר עם המטות וכל כלי תשמיש הבית, לעולם דינו כאורח ולא כשוכר ופטור מכל הנ"ל. מקורות לדבריו: תה"ד סי' עו, שו"ע סי' שע ס"ב וח' ותוס' שבת שם). ובתשו' בית ישראל פוטר מע"ח החולים המונחים בבית החולים של עכו"ם השייך להמדינה ע"ש באריכות, ולפי דברי המהרש"ג גם בבית החולים דישראל פטורים ע"ש.

שאלה המושכר לקהל לקרות לתורה אנשים לעלות לתורה, והגבאי מצווה לו לקרות אינשי דלא מעלי, אם אין עליו עונש כיון דאין שליח לדבר עבירה.

תשובה אין כאן מסייע לידי עוברי עבירה, רק שאינו רודף עוברי עבירה, וזה אין בידו ולכן אין שום עונש עליו לקרות את מי שהגבאי מצווה לו (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' כ' שאלה ב).

שאלה איש שלא מל בנו בזדון אם מותר ללמד עמו תורה ולקבלו בבית הספר.

תשובה אם הנער הוא גדול דכבר מוטל עליו חיוב מילה אזי אין ללמדו אפילו בינו לבין עצמו שלא עם תלמידים אחרים, כיון דהוי בשעת עבירה ממש, אבל אם הנער הוא קטן באופן שאין עליו עדיין חיוב מילה ורק מצד אביו שלא מלו, בזה נהי דאין להכניסו לבית הספר עם שאר תלמידים מטעם שיש לחוש שע"ז יתקלקלו תלמידים האחרים הלומדים עמו ולכן אין ללמוד עמו בשעה שתלמידים אחרים לומדים, אבל בינו לבין עצמו בשעה שאין לומדים עם התלמידים אין לאסור ללמוד עמו דאפשר דמ"מ כח התורה יסייע להחזירו למוטב (תשו' מהרש"ג ח"ב סי' רג, מקורות לדבריו: תשו' מהר"ם שיק חאו"ח סי' דש, שה' וחיו"ד סי' רלח, שמלה חדשה סי' ב סעי' טו, חגיגה יג, ובתוס' שם, לחם הפנים שבקיצור שו"ע סי' עב סעיף ב, ח"ס חיו"ד סי' שכב, יו"ד סי' רמו סעי' ז).

שאלה רב אחד נתן כמה שנים הכשר לחברה אחת ובשנה אחת לא יכלו להתפשר והלך מנהל החברה אל רב אחר שיתן הוא להם הכשר, אם יש בזה משום השגת גבול.

תשובה ודאי לית ביה משום איסור השגת גבול, וגם משום עני המהפך בחררה ליכא. (שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' רכת, מקורות לדבריו: חר"מ פוסי' שפו

ובסמ"ע שם, וחז"מ סי' רלו ברמ"א, תשו' דברי חיים חיו"ד סי' נא מתשו' מהר"ם אלשיך, יו"ד סי' רמה סקט"ו ותשו' ח"ס חיו"ד סי' רל, ערך שי חיו"ד סי' רמה).
שאלה אי שרי לקבל צדקה ממחללי שבת בפרהסיא לפרנסת בחורים עניים.

תשובה מצד הדין מותר, וממדת חסידות היו כמה צדיקים מחמירים ונוהרים ממעות כאלו (תשו' בית ישראל סי' כו. מקורות לדבריו: או"ח סי' קנד סעיף יא בהג"ה, שם במג"א סקי"ח, יו"ד סי' רנד סעיף ב בהג"ה ובש"ך שם סק"ה בשם תשו' מבי"ט ח"ב סי' ריד, או"ח סי' שיח ס"א וסי' רמד סעיף ג ומג"א שם סקי"א, יו"ד סי' צט ס"ה, מג"א סי' שיח סק"ב, הגהות ח"ס או"ח סי' קנד, כף החיים שם אות פו"ח, ספר חסידים סי' שצט, תתקלח, תתרעג—ה, ו, ותתשעב, תנדב"א פרק ה, רש"י פ' חיי שרה על הקרא ולבני הפלגשים נתן אברהם מתנות, ומכאן להצדיקים שאלו המעות נותנים בשכר נכרים או לדבר רפואה, חומש היכל הברכה פ' כי תצא בחלק אוצר החיים בד"ה משרשי המצות אשת יפת תואר, ספר אגרא דכלה פ' שופטים בפסוק כי הגוים האלה).

שאלה אחד שנתן כתונת לספר תורה וכיו"ב לביהכ"נ ושוב נשתמד אם שרי להשתמש באותו כתונת וכיו"ב ואת"ל דאסור אם ב' נתנו בשותפות ואחד מהם נשתמד מהו.

תשובה אין חילוק בדבר מאחר שנתן בהיותו כשר שרי להשתמש בהכתונת רק בין כך ובין כך יסירו שמו מעל הכתונת (תשו' בית ישראל סי' כו. מקורות לדבריו: או"ח סי' קנד סי"א בהג"ה ומג"א שם סקי"ח וכף החיים אות פו, ספר חסידים סי' תרפו ותתקלו, ש"ך סי' רנד סק"ה בשם המבי"ט, מדרש פ' קרח פי"ח—י וספר חסידים סי' תתקלח, ואו"ח סי' קלט ס"ג ברמ"א).

שאלה אי שרי לצאת בשבת בבתי אונים כשהקור גדול.

תשובה מי שדרכו לצאת בבתי אונים אלו בחול שרי גם בשבת (תשו' בית ישראל סי' נג. מקורות לדבריו: טואו"ח סי' שא ובב"י שם ד"ה כתוב בשיבולי הלקט וש"ע שם סעיף לו, שבת סה וש"ע סי' שג סט"ו, סי' שא סמ"א, תשו' יד יצחק ח"ג סי' שמב, ירושלמי שבת פ"ו ה"ה, מהרש"ם ח"א סי' צב, ט"ז סי' שא סקכ"ז ומג"א סק"נ. בתי אונים נעשים ונלכשים בזה האופן, לובש אותו תחת הכובע ומניח הרצועה של מתכת המחבר את שני בתי אונים על ראשו תחת הכובע, והמתכת המחבר אותם מונח על ראשו מהודק בחוזק שלא יפול והבתי אונים מהודקים בחוזק על האזנים, ולפי היתר אחרון שכ' הבעל בית ישראל אינו מתיר לצאת בבתי אונים אלא במקום שאין חשש רה"ר בזה"ז רק כרמלית).

שאלה אם מותר להחזיר הזכוכית שנפל מתוך בתי עינים בשבת.

תשובה אלו שאי אפשר להם להתפלל וללמוד בלי הבתי עינים אם מחזירין הזכוכית בלבד בלי הידוק הלולבת (שרויבע) יש להם על מה לסמוך. (תשו' בית ישראל סי' יב, מביא דברי האמרי יושר ח"א סי' יב הובא בנועם ח"ד במדור שער הלכה עמוד 6 שאוסר משום מתקן מנא וחולק עליו. מקורות לדבריו: או"ח סי' שיג ס"ח וס"ט, סי' שח סט"ז ומג"א שם סקל"ד, סי' שיד ס"א וס"ז ט"ז סק"ז וח' ומג"א סק"י, סי' שמ ס"ו שע"ת שם סק"א וכף החיים אות נה, סי' שיו מג"א סק"כ, תשו' מנחת אלעזר ח"ב סי' א, מהרש"ם ח"ד סי' קמח, תשו' חלק לוי חאו"ח סי' קא).

שאלה לבישת שחורים לאבל אם אסור.

תשובה לבישת שחורים לאבל הי' מנהג קדום בישראל אבל עתה העושה כן עובר על בחוקותיהם ל"ת (תשו' אפרקסתא דעניא * סי' יט אות ג ובהסכמת הגאב"ד שאמלוי שם בריש הספר. מקורות לדבריהם: שמואל ב' יד. שבת קיד, יו"ד סי' קעח וש"ך שם סק"ג, דע"ק סי' שפט ססק"ח, ט"ז או"ח סי' ח, ועי' בהערות המחבר בריש הספר על הסכמת הגאב"ד שאמלוי הנ"ל).

שאלה אם יש לפדות בכור בחפץ שאינו שוה ה' סלעים בעצמותו, אלא חשיבותו שהוא מצדיק אחד משוי ליה לשבח ה' סלעים.

תשובה אם אצל הכהן באמת שוה ה' סלעים, ואם למשל הי' אותו חפץ נמכר בשוק הי' נותן ה' סלעים בעבור שהחפץ בא מיד אותו הצדיק, מצד הדין שפיר דמי לפדות בו, אבל כיון שהוא מילתא דתמיה יפדה אותו בדבר ששוה ה' סלעים והכהן יחזיר אותו ויחליפנו אצל אבי הכן על אותו חפץ השוה ה' סלעים רק מחמת שהי' שייך לצדיק. (תשו' אפרקסתא דעניא סי' קלה. מקורות לדבריו: קדושין ח. ובר"ן שם, רמב"ם פ"א מהל' בכורים ה"ז, ב"י וב"ח יו"ד סי' שה וט"ז וש"ך שם סק"ה, חכ"א כלל קנ ס"ג, דברי חמודות בכורות פ"ח ס"י, קצות רס"י רכז, רשב"א קדושין נו, פ"ת אה"ע סי' לא סק"א בשם המל"מ פ"ד מהל' אישות ה"א, ומהרי"ט אלגאזי הל' בכורות פ"ה אות כא, פ"ת אה"ע סי' כח סקכ"ט, רש"ש עירובין סב. חכמת שלמה אה"ע סי' כח סכ"א, תשו' מהר"ם שיק או"ח סי' שמא, שו"ת מי יהודה או"ח סי' פו, הגה' מל"מ פ"ד מהל' אישות סה"ט, ספר בני חיי סימן מ, פ"ת אה"ע סימן לא סק"א, נובי"ת סימן סז וסוף סימן קכ, ברכ"י אה"ע סי' לא אות ג, תשו' מהר"ם שיק חאו"ח סי' שכט, נח"צ חו"מ סי' רצא, תשו' מהר"י עניזל סי' עד ועה, אבני מילואים אה"ע סי' לא סוף אות ז).

שאלה אם מותר לנשים לשים פודרא על פניהם בש"ק.

תשובה מין פודר אשר תכליתו רק לעדן הבשר ומראה הפנים ישאר במתכונתו יש להקל, אבל פודר אשר רוצים לצבע הפנים שיהי' לו נטי' למראה אחרת ודאי אסור. (תשו' מהר"ם בריסק ח"א סי' כג. מקורות לפסקו: שבת צד: וסד: בפירש"י וצה. בפירש"י ערוך סרק, רמב"ם הל' שבת פ"ט הכ"ג, כתובות ד: בפרש"י, שטמ"ק כתובות ד: וה. מו"ק ט: ברש"י ותוס', מג"א סי' שג סק"ט ומ"ב שם אות עט, מנ"ח במוסך השבת אות טו, הגהות ראשון לציון על משניות על משנה דשבת צד: , אלי' רבה סי' שג סקמ"א, תשו' מהרי"א (אסאד) האו"ח סי' עז, שער ציון שבמ"ב סימן שג אות סח. בתשו' בית ישראל סימן נו לא ירד לכל הכתוב בתשו' מהר"ם בריסק ולכן כתב לאסור להעביר פודר לבן לנשים וע"ש שהביא ירושלמי דמס' שבת פ"ז ה"ב דמשם מוכח דגם ללבן פנים אסור, וירושלמי זו לא הביא בתשו' מהר"ם בריסק ע"ש, ועיין בנועם ח"ג, שער הלכה, עמוד 76, מספר אגרות משה סימן קיד. ובשו"ת דברי אברהם, סימן נא).

שאלה ספה העשויה לשינת צהרים, פעם הבעל שוכב עליו, ופעם האשה, אם בעת נדתה שרי ליה לבעל לישן על הספה.

תשובה רק מטה "המיוחדת" לה דוקא אסרו לבעל לישן עליו אבל לא מקום שכיבה כזה שאינו מיוחד לה (תשו' מהר"ם בריסק ח"ב סי' כ. מקורות לפסקו: יו"ד סי' קצה, כתובות סא. הרב המגיד הל' אישות פ"א מהל' אס"ב, תה"ד סי' רנא, מרדכי פ"ק דשבת בשם רש"י, ב"ח יו"ד סי' קצה ובהגהות הטור שם ובסדרי טהרה).

שאלה מצות הנערכות ע"י מכונה כיריעה גדולה ואין חולקים היריעה על מצות אחדות קודם האפי' אך ע"י דרוק הנקראים פערפאריט עושים סדק ע"י נקבים הניכר, ואחר האפיה נתפרדין זה מזה כמעט מעצמן אם דינם כמצה שלמה לענין שבת ויו"ט.

תשובה דינם כמצה שלימה (תשו' ירושת פליטה סי' א, ב. ג. ד, דעת מהר"ם פישל סופר-זוסמאנן ראב"ד בודאפעסט זצ"ל בסי' א וג דדינם כמצה שלמה וכן דעת מהר"ר מאיר בנעט זצ"ל אב"ד שטיינעמאנגער זצ"ל הי"ד ומהר"י שטייף זצ"ל רב דקהל עדת יראים ברוקלין החמיר. מקורות לפסק זה: או"ח סי' קסח ס"ג עם המפרשים סביב, תשו' שערי אפרים סי' א, ח"צ סי' סב, אור זרוע מס' ע"ז סי' עט"ר, שו"ת שיבת ציון סי' יז, שואל ומשיב מהדורה ה' סי' פו, ח"ס או"ח סי' מו ויו"ד סי' קצה. ויותר מזה כ' בשו"ת צור יעקב סי' קנא דבכה"ג אפילו אם צריך אדם לשבר המצות ולחלקן שפיר יוצא יד"ח לחם משנה ע"ש).

ש א ל ה אם יוצאים תקיעת שופר ומקרא מגילה ע"י הטלפון.

ת ש ו ב ה ע"י טעלאפאן אינו יוצא תקיעת שופר ולא קידוש ומקרא מגילה ושום דבר מצוה. (ירושת פליטה סי' ו. ובסי' ח—י שם דן מהר"ש שליססעל ראבדק"ק מונקאטש זצ"ל הי"ד בענין דיבור על הטעלעפאן בשבת ויו"ט ובענין תקיעת שופר וקידוש, והעלה לאיסור, אבל לענין מקרא מגילה העלה בסי' י אות יב דיוצא י"ח, וכן לענין עניית אמן קדיש וקדושה העלה שם באות יג דעונה ויוצא י"ח, וראה נועם ח"ד, שער הלכה, עמ' 5).

ש א ל ה אי שרי לחולי צוקער שאין בו סכנה לקבל זריקה בשבת.

ת ש ו ב ה להתחיל בשבת אסור, ואם מקבל הזריקה בשביל מאכל שרוצה לאכול הקשה לחולי הנ"ל, אסור ג"כ, דלא יאכל אותו מאכל, ואם בדרך כלל מקבל זריקה בכל יום בודאי לא יגרע מצב בריאותו בשביל יום אחד שלא יקבל, אבל אם ע"פ רופא מקבל למשל כ' או ל' זריקות יום אחר יום ואם יפסיק יום א' או יפסיד עי"ז את אלו שכבר קיבל, אז ע"י עכו"ם רופא שרי לו לקבל גם בש"ק (תשו' ירושת פליטה סי' טו בשם מהרי"צ לעבאוויטש אב"ד טשאפ זצ"ל הי"ד, מקורות לפסקו: מג"א סי' שכח סק"א ובפרמ"ג שם ובמשב"ז סק"ו ובתשו' מהר"ם שיק חאו"ח סי' קמ וקמא, תשובה מאהבה סי' קלד וקלה, פרי השדה ח"ג סי' קצה, שו"ע או"ח סי' שטז ומג"א שם סק"ט, שו"ת שבוי"י ח"ב סי' נ, ספר החיים סי' שכח סל"ז, וראה בנועם ח"ה בחלק שער הלכה עמוד שכג).

ש א ל ה כלי זכוכית שמבשלים בו על האש מה דינם לענין הכשר איסור והיתר.

ת ש ו ב ה אם נאסר כלי זכוכית כזה שרי להגעילו, ואפילו מבשר לצורך חלב או איפכא שרי בכלים אלו, ולא עוד אלא אפילו מחבת שטיגנו בה דבר איסור סגי ושרי בהגעלה, אבל מחמץ לצורך פסח טוב מאוד שלא להתיר (תשו' ירושת פליטה סי' כ משמיה דמהר"ם בריסק אב"ד טאשנאד זצ"ל הי"ד, מקורות לפסקו: אדר"ג פמ"א הל"ו, פסחים ל' כל הסוגיא עם כל הראשונים ואחרונים, תה"ד סי' קלב, ב"י או"ח סי' תנא, ש"ך יו"ד סי' קלה סקכ"ג וט"ז סקי"א, וט"ז או"ח סי' תנא סק"ל ושם במג"א סקמ"ט, מס' ע"ז דף לג ברש"י ותוס', פר"ח או"ח סי' תנא סקכ"א ובכתובות קז: בתוס', שו"ת ח"ס חאו"ח סי' קל, תו"ח ומהרש"א ומהר"ם לובלין ע"ז שם, שו"ת בית אפרים הנספח לס' פרי תבואה סי' יט ותשו' גבול יהודה סי' כא, תשו' הרשב"א ח"א סי' רלג, מהר"ם שיק יו"ד סי' קמא, כנה"ג יו"ד סי' קכא בהגהות הטור אות כה, הגהות מהרש"ם סי' תנא אות ו').

ש א ל ה ביצים מתרנגולים שנתחממו ע"י עורב ונולדו אפרוחים אם הם

כשרים.

תשובה כשרים, אבל לא יעשה כן לכתחלה, אבל לקנות מן הנכרי שעשה שרי אפילו לכתחלה (תשו' צור יעקב * סי' ט, מקורות לפסקו: תוס' נדה ב' ד"ה תרנגולתא, רמב"ן הל' בכורות פ"א בשם יש גאונים, שו"ת ח"ס יו"ד סי' עד, תשב"ץ ח"ב סי' נח, שו"ת בית שלמה יו"ד סי' קמד, טוטו"ד סי' קנה, שו"ת קרן לדוד סי' פג).

שאלה אם מותר לישראל כשר למכור חנותו למחלל שבת באופן שהפירמה תשאר כבראשונה רק שהלוקח יכתוב שמו שהוא במקום בעה"ב הראשון.

תשובה נראה להקל (תשו' צור יעקב סי' כט, מקורות לפסקו: ע"ז כא, חולין קלב, קדושין נו תוד"ה אבל, שו"ת בית שלמה או"ח סי' לח ותשו' ב"צ או"ח סי' כט, יו"ד סי' קנא מה שתמה שם הגר"א על המרדכי מנדרים סב, תוס' ע"ז יד: ד"ה מקום, ע"ז כב, פ"ת יו"ד סי' קנא סק"ד ושם דברי הש"ך והדג"מ, מהרש"ם ח"ב סי' קפד, שו"ת כת"ס חיו"ד סי' פג).

שאלה כהן שנשא גרושה במרד ובמעל ונולד לו בן אם מותר לב"ד לגזור שלא ימולו את בנו.

תשובה לא רק מותר לב"ד אם רוצים אלא הב"ד מחוייבים לגזור שלא ימולו בנו עד שיגרש הגרושה הפסולה לו מביתו ושב ורפא לו (תשו' צור יעקב סי' צג, מקורות לפסקו: יו"ד סי' שלד ס"י ובפ"ת בשם החב"י, ושם סעיף מג, ש"ך חו"מ סי' עג סקי"א ובקצוה"ח שם, מהר"ם שיק או"ח סי' נ וסי' רפה, אה"ע סי' קנד סעיף כד, ועי' בתשו' מהר"ם בריסק סי' כו באחד שלא הניח למול בנו בכורו במזיד ובמעל, ורוצה לפדותו, אם יגזור הב"ד על הכהנים שלא יקבלו הה' סלעים לפדותו, ולא הסכים לגזור ואדרבה העלה שאין בידינו לגזור כן, אולם אם יודעים שע"י מה שלא יקבלו הה' סלעים לפדותו יועיל שע"י יניחו למול אז בודאי כדאי לעשות כן).

שאלה אשה שנחתכה רחמה אם מותרת להנשא.

תשובה פשוט שמותרת (תשו' צור יעקב סי' יז, מקורות לפסקו: סוטה כו סע"א, יבמות כ, ספר ישרש יעקב יבמות ע"ט, אה"ע סי' ה ס"י, יבמות סה, ומב, שו"ת ח"ס אה"ע סי' ב, עצי ארזים סי' סקכ"ב, מל"מ הל' סוטה פ"ב ה"י, אה"ע בהג"ה סי' א ס"ג וב"ש שם סק"ו, ועי' במנחת חינוך בהשמטות למצוה תקנט, שהביא מהברכ"י שאוסר לישא אשה שנחתכה רחמה).

שאלה קליפי תפוחי זהב אם חייבים במעשר ובשביעית, ולאחר שטיגנו אותם איזה ברכה מברכין עליהן.

(*) מאת הרב אברהם יעקב הלוי הורחיק זצ"ל, אב"ד פראבוזנא.

תשובה פטורין מן המעשר וכש"כ מן השביעית ומברכין עליהן שהכל (חזון איש חאו"ח סי' ל"ג. מקורות לפסקו: עירובין כ"ח ב' ב"ק ק"א ב' ברכות ל"ו א' ב"י או"ח סי' ר"ב ובשו"ע סעיף ג' ומג"א סק"ז וסקי"ז ט"ו א"ד ונשמ"א כלל נ"ג ס"ו ומש"ב סקל"ט).

שאלה תפוחי זהב שנתמסמס כל הפרי, ואין נשארים מבחוץ רק הפסולת היינו הקרומים, איזה ברכה מברכין עלי'. ומה דינם לענין שביעית.

תשובה הדין נוטה שיש לברך בפה"ע כמו שפסק הרמ"א בפוידל"א (סי' ר"ב ס"ז) דמאתר שנסחט כל התפוז עם האוכל דינו כפאיד"ל, ומותר לסוחטן אף בתרומה ושביעית. (חזון איש א"ח סי' ל"ג. מקורות לפסקו: חולין ק"ב א' וב' וראשונים שם, ברכות ל"ח א', רמב"ם פ"י מהל' מ"א הכ"ב, תוס' חולין קי"ב, ברכות ל"ט א' תוד"ה מיא, וברשב"א שם, שבת קמ"ד ב', פסחים נ"ד ב', ב"י או"ח סי' ר"ב וש"ע ס"ז ולבסוף סיים הגאון בעל חזון איש דלענין ברכה: למעשה צ"ע. וכ' דלימון עדיף טפי שאין דרכו לאכלו כולו אלא לעולם המיץ שלו עיקר, וממילא בכל אופן אין לברך רק שהכל).

שאלה החורש או זורע בשבת במכונה שמתנעה ע"י קיטור או ע"י חשמל אם חייב חטאת, ומהו לענין שביעית.

תשובה המכונה היא כלי האומנות של האדם ועמידת המכונה על השדה וכיוון הפרקים על מכונם לצורך החרישה זהו מלאכת חרישה וחייב עליה חטאת. (חזון איש חאו"ח סי' ל"ו. מקורות לפסקו: מג"א סי' רנ"ב סק"כ ובמש"ב שם, שבת י"ז ב' בתוס' לענין צידה בשבת, מג"א סי' שט"ו סק"ט ובריטב"א שבת שם, ב"ב כ"ב ב', מכות כ"א ב', ירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ז, רמב"ן שבת קנ"ג ב', וכתב עוד בחזון איש, דהזורע או חורש בשביעית ע"י בהמה חייב).

שאלה יורה הקבוצה בתנור וממלאים אותה מים מע"ש ומסיקין אור רפה תחתיה, והאור תחתיה כל הלילה, ובהשכמת הבוקר היא מרתחת מימיה, אם שרי לעשות כן.

תשובה אפשר להקל, והנהוג היתר אין בכחנו למחות ואם מסתפקין ממנה בלילה עד הבקר אין להקל כלל, ואם ירתיחוהו מבעוד יום ודאי שרי (חזון איש סי' ל"ו אות ג'). מקורות לפסקו: שבת י"ח ב' שו"ע סי' רנ"ג ס"א, טור וב"י סוס"י רנ"ד).

שאלה אם מותר לערות מים ממיחם לבקבוק טרמ"ו בשבת.

תשובה שרי לערות לכולי עלמא. (חזון איש חאו"ח סי' ל"ז אות ל"ב. מקורות לפסקו: שבת נ"א א' ור"ן ודעת הר"ם שם, מ"ב סי' רנ"ז סקכ"ט).

ש א ל ה תנור הניסק ע"י חשמל, אם שרי להכין מערב שבת שעון לפתוח החשמל בשעת ידועה, ולהעמיד הקדירה ע"ג התנור קודם שנפתח החשמל.

ת ש ו ב ה אסור להעמיד הקדירה ע"ג התנור קודם שנפתח החשמל, וכן אם הקדירה ע"ג הכירה מערב שבת ולא נתבשל כמאכל ב"ד חייב לסלק הקדירה, דכל שנמצאת הקדירה בשבת באופן שאסרו חכמים משום שמא יחתה אסור, ואין האיסור תלוי במעשה העמדה של הקדירה, אלא במציאות הקדירה על הכירה בשבת, ואף אם נתבשל כמב"ד מער"ש אסור להחזיר דחום החשמל חשוב כאינה גרופה, ואף אם התנור סגור אין כאן היתר טח בטיט (המבואר בשו"ע סי' רנ"ד ס"א ברמ"א) רק בנותן מע"ש, אבל לא מצינו היתר זה ליתן בשבת, מיהו בערב שבת מותר ליתן בתנור סגור כמו שמותר ליתן לאינו גרוף בהיתר של שריק (חזון איש חאו"ח סי' לח אות ב' וג').

ש א ל ה אם שרי להלביש הצנור על דדי הפרה, שסוף תנועת החשמל לבוא ע"י פתיחת השעון, ותהא תנועה זו חולבת את הפרה.

ת ש ו ב ה כשזרם החשמל הוכן מערב שבת והשעון מפסיק את חבל החשמלי וחוזר וקושרו אז מותר לעשות כאשר מבואר בהשאלה, שאין זה אלא גרמא מהגרמות המותרות. וכן מותר להלביש את הצנור בזמן תנועת החשמל, כשהחלב הולך לאיבוד, אבל אסור להלביש בשעת התנועה והחלב נחלב בתוך הכלי, שלבישה זו אינה גרמא אלא מלאכה ממש, כיון דבכח ראשון נעשה החליבה, וכה"ג חייב על רציחה ג"כ. ואם הלביש בשעה שהחלב הולך לאיבוד ואח"כ העמיד כלי תחת הצנור לקבל החלב גראה דחויבא ליכא אבל אסור לעשות כן. אמנם אם אחר שהלביש, בשעה שהחלב הולך לאיבוד, נפסק זרם החשמל, מותר להעמיד כלי תחת הצנור אע"ג שהשעון יחזור ויפתח את החשמל ויחלב תוך הכלי, כיון דבשעה שנותן הכלי אין כאן חליבה וכבר נפסקה מעשה הראשונה, ואין היתר זה אלא משום הפסד וצער"ה, אבל שלא במקום הפסד גם גרמא אסור (כמבואר ברמ"א סי' של"ד סעיף כ"ב). (חזון איש חאו"ח, סי' ל"ח אות ג"ד).

ש א ל ה קופסאות של שמן או של דגים העשויים מטסי ברזל ורצופין מכל צד אי שרי לחתוך בסכין את הטס שעל הפתח.

ת ש ו ב ה אפילו בדעתו רק להוציא מה שבתוכה ולזרוק הקופסא באשפה, עכ"ז אסור גזירה דלמא יכוין לשם פתח (ראה ביצה ל"ג ב') והרבה בנ"א דעתם על הקופסא לשמש בה להניח בה בורית או מסמרים וכיו"ב, וזימנין דאינו אוכל כל הדגים השתא, וניחא ליה בשימושה, ואפילו הוא עתה דעתו לזרקה אין מתחשבין עם כוונתו, דלא מצינו היתר שבירה אלא ביש לחבית פתח אבל גשם חלול בפנים וסתום מכל צד, כל שעושה לו פתח חשיב בנין, והרי בשובר צריך ליותר שלא

ליפות את הנקב, והכא שמחליף גוף אטום לצורת כלי, בכל שבירה שעושה חשיב כנקב יפה, ולא גרע מנקב בצדה שאסור, וזכר לדבר עשיית אלפסין חרניות לפי ר"ת ביצה ל"ב א' ד"ה אלפסין (חזון איש חאו"ח סי' נ"א אות י"א).
ש א ל ה קופסאות שמן אם שרי לעשות נקב לטפטף השמן.

ת ש ו ב ה ב' נקבים, אחד להכניס האויר כדי שידחוק השמן דרך נקב השני, יש בזה חיוב חטאת, דכל נקב משתמש להכניס ולהוציא דוימנין דמשתמש בנקב זה וזימנין בנקב השני, ולעשות נקב אחד אסור מדין ולא יקבנה מצדה כיון דאין כאן דין מגופה. ומיהו אם הוא באופן שמוכרח לטפטף בנקב אחד, אפשר שאין כאן חיוב אף דעשה ב' נקבים וקבע בכלי כניסת אויר ויציאת השמן. ולהסיר המגופה הקטנה הנעשה מטס כפוף שסותמין בה את הבקבוקים שדוחקין אותה על זר הבקבוק שסביב פיו, דינו כהתזת מגופת חבית ומותר שאינה חיבור (חזון איש חאו"ח סי' נ"א אות י"א).

ש א ל ה עגלות של תינוקות שיש עליהן סוכה הנמתחת ונקפלת אם מותר למותחה ולקפלה, מאחר דכשמותחה עושה גג ומחיצות וכונתו לצל ויש בגגה טפח.

ת ש ו ב ה מותר למותחה ומותר לקפלה, כיון דהסוכה קבועה בעגלה ועשוי לגטותה ולקפלה חשיב כדלת הסובבת על ציריה וככסא טרסקל (חזון איש חאו"ח סי' נ"ב אות ו'). מקורות לפסקו: שבת קל"ח א' עם המפרשים שם, סוכה י' ב' עירובין ק"ב א' גובי חאו"ח מהד"ת סי' ל' רמב"ם פכ"ב הל"ב מהל' שבת, מ"ב סי' שט"ו בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל).

ש א ל ה הקושר מנעלו בעניבה וניתק החוט באונס ונעשה קשר ע"ג קשר, אם שרי לו להתיר.

ת ש ו ב ה כיון שנעשה שלא בדעת ולא ניתק ליה אין זה קשר של קיימא ומותר להתירו, ואפילו שלא במקום צער, דהא דנהגו שלא להתיר ב' קשרים זה ע"ג זה חומרא בעלמא הוא, ולכן כשעשה עניבה וממילא נעשה קשירה ודאי אין כאן מנהג בזה ויש להעמיד על הדין, ולכן אל ינתק החוט רק יתירו (חזון איש חאו"ח סי' נ"ב אות י"ז). מקורות לפסקו: שו"ע סי' שי"ז ס"ג מג"א סק"א מ"ב סקכ"ג, שבת קי"א ב'.

ש א ל ה כלי של תה שנתערבו העלים בתוך המים ע"י תנועה חזקה, אי שרי לערות המים בשעה ההיא, או צריך להמתין עד שיחזרו ויצללו.

ת ש ו ב ה נראה שצריך להמתין עד שיחזרו ויצללו, ומיהו יש לומר מאחר שאין כאן שימוש בכברה אלא יש בפנים בכלי כנגד חוטמה של כלי כעין רשת לעכב העלים י"ל דלא הוי רק כדין ברירה ביד דמותר כשנוטל אוכל מתוך פסולת כדי לאכול מיד, ואם משמרת שעל הברזא תלוי, בשביל לסנן המים מן החול אם

רוב בנ"א אינם נמנעים מלשתות המים בלא סינון מותר (עי' שו"ע סי' שיט ס"י), אבל אם החול מרובה שאין הרוב שותין מהם בלא סינון אסור (חזון איש או"ח סי' נ"ג, מקורות לפסקו: ט"ז סי' שי"ט ס"ק י"ג ובבה"ט סק"א, שבת קל"ט ב', שו"ע שם סי"ד, מ"ב סקס"ב, ט"ז סי' תק"ו, ביצה כ"ט ב').

שאלה אם שרי להוציא העצמות מן הדגים קודם הסעודה.

תשובה אין להתיר. ולהוציא העצמות הקטנות שאי אפשר להפריד אלא בשתי ידי, ואין קפידה אם מושך יד המחזקת את הפסולת או למשוך את האוכל בכל אופן מקרי דרך אכילה, יש מקום להתיר ולהקל (חזון איש או"ח סי' נ"ד, מקורות לפסקו: שבת ע"ב א' מ"ב סי' שי"ט סעיף ד', סוסי' שכ"א).

שאלה האוכל שזיפין וסודקן להסיר הגרעין מתוכן איך יעשה משום איסור בורר.

תשובה יאחו את הגרעין בידו אחת וימשוך את הפרי בידו השני' ויהא הגרעין נשאר בידו וישליכנו. ואם מקפל האוכל עד שהגרעין נופל שפיר דמי, ופעמים אינו מספיק לאחוז הגרעין והוא נופל, מפני שאחזיתו רפוי' ונראה דאין איסור בדבר כיון שאחוז האוכל בידו ואין בו דרך אכילה באופן אחר חשיב דרך אכילה ולא חייל עליו שם בורר (חזון איש או"ח סי' נ"ד אות ה').

שאלה אם שרי לסחוט לימון על סוכר כדי ליתן הסוכר לתוך מים.

תשובה נהי דפשוט הדבר להתיר לסחוט לימון על סוכר ולאכול את הסוכר (כמבואר סי' ש"כ ס"ד) מ"מ אם דעתו לתת את הסוכר לתוך המים אסור, דכיון שדעתו למשקה חשיב משקה כשיוצא קודם שנבלע בסוכר, ואפשר שאם יאכל רובו והמיעוט ישליך למים מותר, ואם צריך ליתן מיץ לימון לתינוק לרפואה יש לעשות כן. (חזון איש או"ח סי' נ"ו אות ז').

שאלה האם שרי לשחוק בננות לפני התינוקות בשבת, שאינם יכולים לאכול אותן כך בלי שחיקה. ואם יש היתר לסחוט בתוך הכתישה לימון.

תשובה יש בשחיקתן חשש חיוב חטאת, ואין לנו להתיר רק ע"י שינוי בקתא דסכינא או קתא דכף ומזלג. ואם הבננא שחוקה מער"ש והפרידה בשבת בסכין לפרורין דקין אין טחינה אחר טחינה. (חזון איש או"ח סי' נ"ז, מקורות לפסקו: שבת ע"ד ב' עם כל המפרשים, ברכות ל"ח ב', שבת קי"ד ב' בתוס', ב"י סי' שכ"א בשם הגהמ"י בשם הר"י בשם הרשב"ם ובשם הרא"ם, שבת קכ"ח א' בפרש"י, רמב"ם פכ"א הי"ג, תשו' הרשב"א בב"י בסי' שכ"א, ריב"ש סי' קפ"ד, שבת קנ"ה א', תה"ד סי' נ"ה, מג"א סי' הנ"ל סקי"ד, ומ"ב בבה"ל שם. ובסי' נ"ח אות ח' כתב החזון איש וז"ל: כשכותשין הפירות בקתא דסכינא כדינן ורוצה אח"כ לסחוט לתוכו לימון, אין איסור בסחיתתן משום סחיטה כיון דסוחט לתוך

האוכל, אבל אסור משום לש לדעת המחמירין כרבי, אבל כיון שעושין כן בשביל מזונות התינוק יש להקל כדעת רוב הפוסקים, אבל יערב ולא יטרוף, ואם יש בבלילתו פת נראה דאסור לערב אלא יערב שתי וערב הרבה פעמים, ויוציא את הכף בין שתי לערב. מקורות לפסקו זה: ביאור רב ועצום בדין גיבול ולש, שבת קנ"ו א' ביצה ל"ב ב', שבת י"ח א', ובכל המפרשים בג' מקומות אלו, ושבת ק"מ א', וכל סי' שכ"א ב"י ונו"כ השו"ע ובפרט בדברי המ"ב ובבה"ל).

ש א ל ה שפופרות של נייר הממולאים בשר והוא מבושל או מעושן תוך השפופרות אם מותר לקרוע בשבת השפופרת ולהסירה מעל הבשר.

ת ש ו ב ה מותר כדין קורע עור מעל פי החבית, וקריעה דאורייתא אין כאן כיון דלעולם אין דעת בני אדם על השפופרת ואין כאן שום תיקון בנייר השפופרת (חזון איש חאו"ח סי' ס"א אות ב').

ש א ל ה הני טבלאות רפואה שמעורב בהן קמח אם אפשר להתירן לחולה שאין בו סכנה בפסח.

ת ש ו ב ה אם אין מעורב בהן מים רק מי פירות אין בהם משום חמץ (במקום שאין לותתין החיטים), ואם מעורב בהם מים יש בהם משום חמץ נוקשה ואסורין, ואם הסמים בעצמן אינן ראויין לאכילת אדם וגפסלו מאכילת כלב, והקמח מעורב באלו הסמים, מותרין לבולען בפסח לרפואה, והגם דגם בגפסל מאכילת כלב אסור לאכול בפסח לכתחלה, מ"מ על ידי תערובות שאר דברים מותר דלא שייך כאן אחשביה, דדעתו על הסמים, וגם אי אפשר להפריד הקמח מן הסמים (חזון איש חאו"ח סי' קט"ז אות ח').

ש א ל ה כלי מתכת שמשפשפין את המתכת בחלב מהותך בשעת עשיית הכלי והמתכת חם שהיד סולדת בו אם סגי בהגעלה.

ת ש ו ב ה סגי בהגעלה וא"צ ליבון. (חזון איש חאו"ח סי' קי"ט אות י"ט. מקורות לפסקו: שו"ע סי' תנ"א סי"א יו"ד סי' קכ"א, תשו' רמ"ע מפאנו סי' צ"ו, ש"ך בנה"כ יו"ד סי' צ"ג בביאור הגר"א שם ביו"ד סי' קכ"א, ושם בש"ך מה שכ' על תשו' הרמ"ע הנ"ל, ובהגהו' רעק"א שם).

ש א ל ה: אם יש להתיר לשתות חלב נכרי כיון שעפ"י הממשלה יש עונש ממון וגם יסגר במאסר אם מערב בתוכו חלב טמא ומי שעושה כן לוקחין ממנו הרשיון של מכירת חלב ויאבד פרנסתו.

ת ש ו ב ה: חלילה לנו מלהתיר הלכה המפורשת בגמ' ובשו"ע. (ספר טהרת יו"ט ח"ז עמו' לג—מט. והאריכו בזה כמה רבנים לדחות דברי רב אחד שדעתו להתיר מטעמא דידיעה ברורה הוי כראי' ממש כהא דשבועות לד. והרב המתיר הוא בעל תשו' אגרות משה חיו"ד סי' מז, מח, ומט. ואחד מהרבנים (בעמו')

מח) מכחיש כל יסוד של הרב המתיר שמפחדים ומרתתים מפני עונש וכתב וז"ל
 „גם כתבו טעם נאמנות הערכאות והפחד מהם, שגם אם הי' בזה מקצת טעם, אך
 כל הענין ללא אמת כי מי כמוני יודע מי הוא ב"כ הערכאות שבעד בצע מעט
 ימכרו הכל, וכמה פעמים ראיתי זה ואין לסמוך כלל עתה על זה וכו'“, עכ"ל וראה
 עוד בספר הנ"ל בחלק ח' עמ' ריג).

ש א ל ה : מוהל מחלל שבת אם צריך להטיף אחריו דם ברית.
 ת ש ו ב ה : צריך להטיף ממנו דם ברית. (ספר טהרת יו"ט ח"ח עמ' סג ו-סח)
 וכ"ש שצריך לאחר המילה בזמנה כדי שלא ימהול המחלל שבת (שם
 בס' הנ"ל עמ' סז ו-סח. וכ"כ עוד שם בח"ט עמ' רכג אות ד).

Editorial Office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

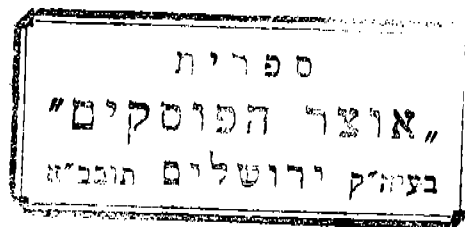
P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director

NOAM

A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems

VOLUME 6



Published by
TORAH SHELEMAH INSTITUTE
JERUSALEM 5723 ISRAEL