

## מכתבים למערכת

### הטיית חץ והטיית הגה של מכונית – מחלוקת הפוסקים

#### לכבוד העורך,

במאמרו החשוב של העורך, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, על "הצלת האם תוך כדי פגיעה בעובר" (אסיא פ"ט-צ' [כרך כ"ג, א-ב] אב תשע"א), הובא דיונו המפורסם של החזון אי"ש בעניין חץ שהועף לכיוון קבוצה גדולה של אנשים, כך שאם החץ ימשיך ישר בדרכו ייפגעו הם וייהרגו, ולעומת זאת אם מטים את החץ ממסלול מעופו הם יינצלו, אך אדם בודד עומד בכיוון שאליו משנים את מעוף החץ והוא ייהרג.

במאמר (בעמ' 15), מצוין שהמעשה האמיתי שאליו התייחס החזון אי"ש היה ברכב שבלמיו התקלקלו תוך כדי נסיעתו במורד הר. באופן כזה שללא הטיית ההגה מתעתד הרכב להרוג כמה נפשות, אך אם יסובב הנהג את ההגה, אמנם יינצלו אותם רבים, אך ייהרג בכך אדם המתהלך בצד אחר. כאסמכתא, מופנה הקורא (שם, הערה 57) לדברי הרב פרופ' א. שטינברג הכותב ש"שמעתי שזה היה המעשה האמיתי שאליו התייחס החזון"א בדוגמא של חץ" ("קדימויות וכלי פעילות הלכתית בחזית העורף", אסיא פא-פב, הערה 28).

רציתי להפנות את הקוראים למקור נאמן ל"שמועה" זו, והוא הספר **זכור לדוד**, ספר זיכרון לכבודו של רבי דוד פרנקל (ירושלים: הוצ' יצחק פרנקל, תש"ס), מבאי ביתו של החזון אי"ש. שם (בחלק ב, עמ' קמא-קמב) מובאת עדותו של הר"מ שטיין ששמע מפיו של הרב דוד פרנקל, שהדיון בא בעקבות שאלה שהופנתה אל החזון אי"ש על ידי הרב אברהם יצחק קליין, תושב חיפה ורבה לשעבר של נירנברג. מדובר היה במורה לנהיגה, שנהג בירידה מהר הכרמל ואיבד את השליטה על רכבו. הרכב נסע לכיוון קבוצת אנשים שעמדו שם, ושיער הנהג בדעתו שאם יטה את הרכב לכיוון אחר, הרכב יפגע אמנם באדם אחד וייהרג אך הרבים יינצלו, וכך עשה. לאחר המעשה בא הנהג לרב קליין לשאול אותו האם חייב בתשובה משום אותו אדם שנהרג על ידי פעולתו שנעשתה בידיים. במסגרת המענה לשאלה זו ירד החזון אי"ש לעומק הסוגיה כאשר השתמש במציאות מקבילה – מעוף החץ. בסופו של דבר, החזון אי"ש לכאורה לא הכריע בשאלה, אך הרב יצחק זילבשטיין הבין כי באמת החזון"א הכריע להקל, ופסק בהתאם (נס להתנוסס, סי' 10).

באותו הקשר, מפנה אני את הקוראים אף לדברי הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, בו הוא דן מפורשות על המציאות המעשית יותר של רכב שהתקלקל. ראה: **חידושי מנחת שלמה** (ירושלים: הוצאת אוצרות שלמה, מהדו'

פריעדמאן, תש"ע), פסחים דף כה, א (עמ' קנו), ד"ה "שמעתי" והערה 195. בניגוד לחזון אי"ש, הרב אויערבאך מכריע שם שאסור להטות את ההגה.

דברי הרב אויערבאך עולים בקנה אחד עם הכרעתו של הרב אליעזר יהודה וולדינברג שצוין במאמר. לדעתם, אין בכוח כוונת האדם להפקיע מפעולה ההורגת שם "מעשה רציחה", כשהתוצאה של מות האחר היא בלתי נמנעת. גם בנסיבות אלו – שמגמת האדם היא למעט במספר הנפגעים ככל האפשר – חל לדעתם הכלל של "אין דוחין נפש מפני נפש". דעה דומה הובעה אף על ידי הרב אשר וייס, **מנחת אשר**, פסחים, סימן כח, אות ט. שלושת הרבנים מביאים הוכחה לשיטתם מהתוספתא הידועה: "סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים: 'תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם', יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל" (תרומות ז, כ [מהדורת ליברמן, עמ' 148-149]). אין ספק שבנסיבותיה של התוספתא, מעשה המסירה הוא מעשה שמטרתו הצלה, ואף על פי כן ההלכה קבעה שהפעולה אסורה.

אמנם, אף החזון אי"ש התייחס לראיה זו; אולם, הוא דחה אותה בטענה שיש להבחין בין שני המקרים. לדבריו, מעשה המסירה היא פעולה שבאופייה "פעולת רציחה" שמהותה הריגת אדם, ואילו הסתת החץ הוא מעשה טבעי של הצלה שאמנם תוצאת הלוואי הוא הריגת אדם.

אכן הגרש"ז אויערבאך אינו מתייחס מפורשות להסברו של החזון אי"ש, אולם הגר"א וולדינברג כותב בתוך דבריו ש"לא משנה הדבר מה שהוא כוונתו בזה לשם פעולת הצלה, בהיות ולמעשה הוא יהרוג על ידי כך בוודאות את היחיד". כדומה כותב הרב אשר וייס: "לא מסתבר לכאורה לחלק בין מהות הפעולה אם בעיקרה היא פעולה אכזרית לפעולת הצלה כיון שהורג אדם בכוחו ממש וזה עבירת רציחה".

הבהרת רעיונם של הרב וולדינברג והרב וייס, מופיעה אצל פרופ' אהרן אנקר, בספרו **הכרח וצורך בדיני עונשין** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשל"ז), בעמ' 207, ואלו דבריו:

"ההבחנה בדבריו אינה ברורה כל צרכה, שהרי הבחנתו קוטעת את המעשה באמצע ומנתקת אותו מסביבתו ומתוצאותיו הבלתי נמנעות. אילו היינו מקבלים את הבחנתו כפשוטה היה יוצא שמותר להסיט את ה"חץ" גם כשזה יהרוג רבים כדי להציל את האחד, לזה בודאי לא התכוון החזון איש".

יחד עם זאת, מציע פרופ' אנקר:

"אולי, לדעת החזון איש מצב החרום והצורך בפעולה מיידית וכמעט אינסטינקטיבית גורמים לכך שהפעולה אינה נעשית בדם קר כבמקרים אחרים. אמנם מבחינת התוצאה אין הבדל בין

המקרים, אבל מבחינת עושה המעשה מעשהו פחות זדוני בדוגמת החזון איש".

בפנינו, אם כן, מחלוקת עקרונית בדבר השפעתו של הכוונה והמניע של עושה מעשה על הגדרת מהותה של הפעולה עצמה. והשווה מחלוקת זו לחילוקי הדעות בין ה"אמרי בינה", אורח חיים, סימן יג, ה, לבין שו"ת דמשק אליעזר, הגהה בהקדמתו ותוספת בהשמטות. וראה עוד ניתוח הדברים אצל הרב שלמה דיכובסקי, "קדימויות ועדיפויות בהצלת נפשות לאור ההלכה", דיני ישראל, כרך ז (תשל"ו), מה, בעמ' נב-נה.

ברור הוא, כפי שכבר רומז הרב ד"ר מרדכי הלפרין במאמרו, שלפי אסכולת הרב וולדינברג הרב אויערבאך והרב וייס, אין בכוונת ההצלה של הרופא או האם כשלעצמה בכדי להצדיק את השימוש בכימותרפיה תוך כדי הריגת העובר. יחד עם זאת, אין להסיק מדברי פוסקים אלו שהיו אוסרים את הדבר וזאת מאחר שיש יסודות איתנים נוספים בכדי להתירו, כפי שהרחיב המחבר החשוב במאמרו. אדרבא, כפי שמביא הרב ד"ר הלפרין, ידוע כי הגרש"ז אויערבאך אכן התיר את הדבר הלכה למעשה. וראה עוד: הרב ישראל יאקאבאוויטש, "השחתת פרי בטן להצלת או רפואת האם", הפרדס, שנה ל, חוברת ז, סימן נ (ניסן, תשט"ז), עמ' 20-23; והרב שמואל היבנר, נימוקי שמואל (ניו יורק, תשל"ט), עמ' 241-242; אשר דנו אף הם בסוגיה זו להיתר.

בכבוד רב,

**הרב זאב פרימר**

\* \* \*

#### הערות על אסיא פט-צ (א)

##### ראשי פרקים:

- א. שימוש במשחות בשבת וביו"ט
- ב. הפרת התחייבות לתרומת מח עצם
- ג. דימום בלקיחת גלולות

לכבוד העורך,

בקריאתי באסיא – גליון הקודם (פ-ט-z) – מאמרים מאלפים נכבדים, נתעוררתי במחשבתי למה שלהלן.

##### א. שימוש במשחות בשבת וביו"ט

במה שנדפס שם (עמ' 62-83) להתיר למרוח אם המשחה נספגת בעור, רבו אצלי ההערות ע"ז, וכדי שיהיה באופן מסודר אכתוב בקיצור כל הענין ואגב זה ההערות:

**א. כתב המג"א** (בסי' שט"ז ס"ק כ"ד) די"ל דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו, ולא כשרוצה שיבלע בקרקע (או בספסל וכיו"ב). וכ"פ האחרונים וכמ"ש במ"ב שם (ס"ק מ"ט), אע"פ דהא"ר העיר על ד' המג"א.

**הסבר** הדין הוא כדרך שמצאנו במלאכת דש דדעת הרבה ראשונים ז"ל דלא שייכת תולדת המלאכה במעשה סחיטה אלא כשצריך למה שנסחט ודומיא דדש עצמו [ועפ"ז יש מהם שהתירו לכתחלה כשא"צ לנסחט ויש שמ"מ אסרו מדרבנן] וכמובא בסי' ש"כ סי"ח (ובבה"ל שם ד"ה יש). [וגבי איזה מקרים ששייכים למלאכת עשיית כלי כתב הה"מ (פי"ב משבת ה"ב) ההובא במג"א (סי' שיי"ח ס"ק ל"ו) שכל שאינו מתכוין אינו עושה מלאכה כלל ע"ש].

**ב.** וכבר נזכר במאמר הנדפס שיש להסתפק אם דינו של המג"א להיתר הוא דוקא כשכוונת המריחה היא כדי שיתעלם הדבר הנבלע ונספג (כמו הרוק), או אפילו כשכוונת האדם היא לצורך ותועלת הדבר שנספג בו החומר הנמרח. ונפקא מינה לעניננו כמובן.

והנה **בפמ"ג** (שם סי' שט"ז א"א ס"ק כ"ד) כתב לאסור מריחת רוק ע"ג מכה, ולא חילק בין אם ישאר רוק בעין או ימרחנו עד שלא ישאר ממשות ממנו, ומשמע דס"ל כהצד הראשון הנ"ל לאיסור [וכבר הזכיר זה מהרש"ם דלהלן]. וכן הובא במאמר הנזכר בשם **הש"כ** (פל"ג סי"ג בהערה) ממש"כ **במ"ב** בשם **הכלכלת שבת** (לבעל התפא"י) לאסור לצחצח הנעלים ע"י מריחתם בחומר שחור ושמשמע שטעמו משום ממרח (שעה"צ שם). הרי דס"ל כהצד הראשון הנ"ל לאסור בעניננו. [ושכ"כ בס' חוט שני – שבת ח"א עמ' קט"ז הע' י"ד].

ולעומת זה **מהרש"ם** בדע"ת (סי' שכ"ח סכ"ו) התיר לשפשף ע"ג המכה משיחה עבה עד שנימוחה ונבלעת [הו"ד בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' כ' (שהוזכר בפסק"ת סי' שכ"ח לסע' כ"ב), ע"ש]. [וראיותיו שם ע"ז, צ"ע]. ועד"ז כתבו בשם הגרשז"א זצ"ל (בשש"כ בהערה שם. ועפ"ז בשלחן שלמה סי' ש"ג ס"ק יז-ב, וע"ע שם בסי' שכ"ח ס"ק מ"ז). [יש להעיר שאין חילוק (לפ"ד מהרש"ם) אם מה שלא נספג הוא הרכיב **התורפתי** או עצם חומר המשחה (כמ"ש במאמר הנז' בהערה 89) כי הלא הכל הוא בתערובת ולכן יש דין איסור ממרח על **כללות** המשחה].

ומהרש"ם עצמו שם הזכיר בא"ד מדברי הפמ"ג לאסור גבי רוק ע"ג המכה אך צ"ע שלא ביאר שם שום חילוק בין זה לבין משחה שדיבר שם.

**ג.** **ובסי' שש"כ** שם בהערה כתב בדרך אולי [וכן נכתב במאמר הנז'] לחלק עכ"פ בין דינו של הכלכלת שבת לבין דינו של מהרש"ם, דבמירוח ע"ג הנעלים הנ"ל כוונת האדם היא ג"כ כדי שישאר צבע המשיחה בחלק החיצוני של הנעלים וכו', ע"ש.

**ואין לחילוק** זה מקום לפי טעם כל עיקר הדין של המג"א, שהוא כנו"ל שכשהחומר הנמרח הוא נספג איננו דומה כלל לממחק, ולכן לפי דרכו של מהרש"ם (שהוא כהצד הב' הנ"ל) יהיה מותר אפי' כשמכוין לחזותא שע"ג הנעל כיון דמ"מ נספג ואינו דומה לממחק ונהרי המ"ב בשם הכלכ"ש אסר, וכ"ד הפמ"ג וכנ"ל<sup>1</sup>.

**ד. וממילא** נסתר כל ההיתר הנדפס שם המיוסד ע"ד המהרש"ם, שהוא יחידאה בזה. (ראה ג"כ בשו"ת אבני ישפה ח"ב סי' לב-א).

[וכן דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א (ס' אשרי האיש ח"ב פל"ו סל"ד) שאפי' במקום צער גדול אסור למרוח. וכ"ד הגר"נ קרליץ שליט"א (ס' חוט שני הנ"ל). וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה (שם) הגם שהזכיר דברי מהרש"ם].

**ד-א.** ולמי שנחשב חולה בכל גופו או נפל למשכב, רשאים להשתמש במשחה עבור פצע באופן שיעשה שתפול עליו (מבלי למרוח) שע"ז יזכור ולא ימרח [ס' אשרי האיש שם בשם הגריש"א שליט"א] והוא כמ"ש בחזו"א (או"ח סי' נ"ב סס"ק ט"ז) שרק ישליכו על הפצע ע"ש (הוזכר בשש"כ שם) ועצם לחיצת השפופרת רק כדי להוציא מה שמונח בתוכה ה"ז מותרת [כמ"ש גם בשו"ת באר משה (ח"ג סס"י קפ"ה, וח"ח סי' ר"ל)<sup>2</sup>. וכ"כ הגרשז"א זצ"ל (פי"א סי"ד. ושלחן שלמה סי' שכ"א ס"ק כ"ה) ובס' ארחות שבת (פי"ז סי"ט ובהע' ל'), ע"י שם ושם באור בזה. (ולהשתמש במזרק-קצפת כדי להוציא קרם וכיו"ב ממנו בצורה מסוימת כשמעוניין בכך, ע"י מש"כ בזה בארחות שבת פט"ו סכ"ח, ובשש"כ פי"א שם); וזה"ה אם מרחו על גזה וכיו"ב בחול ובשבת מניח התחבושת על הפצע, שגם זה שינוי ולא יבוא למרוח [ס' אשרי האיש שם]. ואין לחוש בזה למה שהמשחה תמרח קצת ע"ג העור ע"י הנחת התחבושת על הגוף [הגרשז"א זצ"ל; הו"ד בשש"כ פל"ג שם בסו"ס י"ד ובהערה, ושלחן שלמה סי' שכ"ח ס"ק מ"ו, וכ"ה בארחות שבת שם בפ"ז הע' כ"ט]. וע"ע מש"כ בזה בשש"כ (פל"ג שם).

1. הטיעון כאן לא מובן. הצבע של הנעל נמצא גם על גבי העור מבחוץ בשכבה חיצונית דקה, ומחמת צבע זה הרי זה ממחק גמור לכו"ע שהרי בהברקה הנעל הצבועה היא חלקה מאד. וגם אם הכל נבלע אלא שהעור נהיה חלק הרי זה ממחק גמור. -- **העורך**.  
**חשובת המחבר:** לא הבנתי כלל הדחיה הזאת, ונדון המשחה שע"ג הנעל דומה ממש לנדון המשחה שע"ג המכה (שדיבר מהרש"ם) שהרי שתיהן נספגות [ורצון האדם הוא בדוקא בפעולה שעושה] וכאן וכאן במשמוש היד אפשר להרגיש קצת שומניות ע"ג הדבר (הנעל או היד) ומחליק קצת במשמוש על גביו, ועור הנעל או היד לא נהיה בד"כ יותר חלק **בעצמותו** (כדי שיקרא ממחק), וההבדל שלגבי נעל התועלת העיקרית היא מצד חוץ (מראה הצבע) – ע"ז כתבנו דמ"מ אין זו חומרא לדינא לפי דרכו של מהרש"ם כיון שאין **בפעולה** עצמה ענין של מלאכת ממרח (שהיא תולדת ממחק) וכמו שנתבאר למעלה.
2. ובשו"ת באר משה שם כתב בעיקר הנדון דלהשליך משחה ע"ג פצע מבלי למרוח אח"כ, דזהו רק בשמן עב וכיו"ב שאיסור המירוח בו הוא רק מדרבנן (ע"י ש"ע סי' שי"ד סי"א בנו"כ) ובה לא גזרינן שמא ימרח אח"כ דהויא גזירה לגזירה, ולא כן במשחה עבה ששיין איסור דאורייתא במירוח.

ה. עוד יש להעיר (במ"ש שם בעמ' 71) שרוק באמת הוא סמיך קצת בדרך כלל [הואיל ולא נשפך כשמונה ע"ג דבר אחר]. ומסתברא שהוא כשמן עב המבואר בש"ע סי' שי"ד סעי' י"א.

עוד יש להעיר במ"ש שם (בעמ' 70) שמשחה אע"פ שאיננה נוזלית לא שייך בה מירוח אם היא רכה, והביא ע"ז דברי הב"י בשם הר"ן – שהרי שם כתוב שהמשיחה היא רכה ביותר [כנוכח במאמר הנז'], ומוכח דבסתם רכה שייך איסור מדרבנן כמו בשמן עב.

עוד יש להעיר (במ"ש שם בעמ' 73 ועוד) שאע"פ שמצאנו שהדרך היה למשוח ברטיה שהיו מניחים ע"ג הגוף ולא ע"ג הגוף עצמו, מ"מ אין מקור כלל לחדש שלא שייכת מלאכת ממרח בגוף האדם. ואדרבה מצאנו כמה מלאכות שכן שייכות בגוף האדם אע"פ שעיקר ענינן הוא בדברים דוממים, כמו מכה בפטיש [ע"י מס' שבת קז. ורש"י שם (ד"ה חייב) ותוס' (שם ג. ד"ה ומפיס)], כותב [משנה במס' שבת קד:], תופר [כ"ד הגרשו"א זצ"ל – שלחן שלמה סי' ש"מ אות ט"ו ומנחת שלמה ח"ב סי' לד-לב, ע"פ נשמת אברהם ח"ד וחי"ה על סי' ש"מ ס"ן].<sup>3</sup> וכ"ש בעניננו שהמירוח נעשה במשחה ומתייחס אליו, ולא בגוף האדם כלל, שהרי זה ככל ממרח.<sup>4</sup>

ו. במה שנדפס (בעמ' 81) גבי הדין שקטן דינו כחולה שאין בו סכנה כגון לענין אמירה לא"י (ש"ע סי' רע"ו ס"א בהג"ה, וסי' שכ"ח ס"ז בהג"ה) שבאור לציון (ח"ב פל"ו ס"ד) כתב [ממה שסתמו הפוסקים. ולו"ד אין הכרח] דהיינו עד שיהיה בשיעור בר מצוה, ושבשש"כ (פל"ג ס"ב) עפ"ד שו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ל"ח) כתב דהיינו עד גיל תשע או עשר [לפי התפתחותו של הילד].

ראוי לציין שאין זה מוסכם, והעיקר שהוא לפי צורך ובריאותו של הקטן. ויש שנתנו בזה שיעור [לענין עניני אכילה] שהוא כל זמן שהקטן אינו אוכל ככל האנשים אלא צריך מאכל מיוחד (כ"כ בערוה"ש סי' של"ח ס"ב, ובקצוה"ש סי' קל"ד בדה"ש סקי"ח). כמובא בפסק"ת (סי' של"ח סי"ז).

(מ"ש שם בפסק"ת שבחזו"א (או"ח סי' נ"ט ססק"ג) כתב השיעור בן שנים או שלש שנים – יש להעיר שזהו רק לענין חלב שעוסק שם ואיננו כלל לשאר דברים שכתב שם בסק"ד. מש"כ בתש' מנחת יצחק הנז' ללמוד דבריו ממש"כ האו"ה: ואמרי' במס' יוה"כ (דף ע"ח) כל מידי דאית רבותא לינוקא לא גזור ביה רבנן, והלכך יכול לומר לעכו"ם לעשות לתינוק אש וכו' – הננה לא נתפרש שם שהשיעור בכל מקום יהיה כמו גבי תענית ביום הכפורים, ויש לדייק קצת להיפך ממה שהאו"ה שם לא הזכיר השיעור דבן תשע ועשר דגבי יוה"כ).

3. ובשם הגריש"א שליט"א כתבו שדעתו שזהו ספק איסור תורה (ס' אשרי האיש או"ח ח"ב פל"ו סמ"א, ע"פ נשמת אברהם שם - ח"ד סי' ש"מ ס"ו עמ' ס"א) ושיש איסור ודאי משום מלאכת מתקן ששייכת גם בגוף כנ"ל (ס' אשרי האיש שם, ע"פ הלכות שבת בשבתו ח"ב פל"ב הערות 41, 57, 58).

4. ותמוה מש"כ בס' אז נדברו ח"א סי' עט-קכ (עמ' קס"ג).

### ב. הפרת התחייבות לתרום מח עצם<sup>5</sup>

במה שמתואר שם (בעמ' 27-29) בענין לחזור בו מההבטחה לתרום מח עצם לחולה כשע"פ הבטחתו עשו טיפולים שהביאוהו לחולה למצב יותר מסוכן בהסתמך על התרומה וההשתלה. נראה שההלכה בזה היא:

1. בעוד שהחולה חי ויש תועלת בתרומה, ואין סיכון כ"כ לתורם [ע"פ מה שיקבעו בית דין ע"פ נתונים רפואיים], אפשר שיש לדמות זה לדין פועלים שחזרו בהן מהבטחתם, שבדבר האבד אם אין עצה אחרת מותר אפי' להטעות אותם כדי שיקיימו הבטחתם [ב"מ עה: עו., ש"ע חו"מ סי' של"ג ס"ה]. וצ"ע.

2. אם ע"י ההמנעות שלא כדין מהתרומה מת החולה (כמו כמתואר במאמר שם) – נראה שיש בזה דין גרמא ברציחה, שפטור בדיני אדם ומ"מ חייב בדיני שמים, עיין מסכת ב"ק (נה: נו.) וסנהדרין (עו: עז.). ועי' באו"ח סי' תר"ג בשע"ת ובמ"ב סק"ד קצת דרכי כפרה על מעשים דומים לזה ואפילו יותר קלים ממנו.

### ג. דימום בלוקחת גלולות ושאר גורמים הורמונליים<sup>6</sup>

במ"ש שם (בעמודים 96-98) לחלוק על הנדפס בגליון אסיא פז-פח (עמ' 129-137).

הנה מבלי להתייחס לגמרי לעיקר הנדון, אעיר רק במ"ש "קושי בהבנת שיטת הגריש"א שליט"א" שהביאו משמו שכל שלפי ידיעת הרופאים הדימום בזמן נטילת גלולות נובע מהרחם הרי האשה טמאה אפי' בטיפת דם כל שהיא. וע"ז הקשה הכותב שם שא"כ ביטלת כל דיני כתמים בזמננו כיון שלפי דברי הרופאים מה שאמרו חז"ל ששמא דם העליה הוא או שמא דם הצדדים הוא, איננו בנמצא כמעט.

והנה במאמר הנ"ל לא נמצאת באמת תשובה לזה, ע"ש. [כי מה שנכתב שלא נסמוך על דברי הרופאים שאומרים רק דרך אומדנא. ודאי שזה אינו, שלא כן ראינו בפוסקים ז"ל שישללו וידחו השינויים המתבארים לנו מפי חכמי הרופאים (ועי' בתש"ח חת"ס יו"ד סי' קע"ג שהובאה בפת"ש סי' קפ"ז ס"ק ל') ובפרט בעניני אנטומיה (שהם דברים מוחשים ולא דרך אומדנא), אלא גם בהתחשב עם הידיעות האלו פירשו והורו הנכון לפי התורה בכל מקרה ודין בפ"ע].<sup>7</sup>

5. ראה לעיל עמ' 5-10.  
 6. ראה להלן עמ' 207-208.  
 7. עיין חזו"א אה"ע סי' י"ב (סק"ז ד"ה והנה בגמ'. ואח"ז בריש סק"א) ושו"ת חשב האפור ח"ב סי' ח' (מד"ה ואמנם) [הו"ד בקצרה בנשמת אברהם ח"ג (במהד"ק) לאה"ע סי' ה' סק"ג]; ובחי' חת"ס לנדה י"ח רע"א; ובחזו"א יו"ד סי' צ"ב (סק"כ ח.). וע"ע בש"ע אה"ע סי' קנ"ו ס"ד בהג"ה (צויין במג"א דבסמוך) ובחזו"א יו"ד סי' ה' (ריש סק"ג) וסי' קנ"ה (סק"ד).

אלא הנכון הוא, שכידוע בעניננו לענין הקולות שלגבי כתמים, גדר הדין נקבע גם לדידן כפי שקבעום חז"ל ממש גם אם אין אנו מבינים כעת ענין התליות שהזכירו רבותנו, כי כיון שבאופנים מסוימים לא טימאו את האשה עבור כתמים הרי לא גזרו ומה שייך להחמיר במה שלא נאסר מעיקרא.

וכפי שקבעו חז"ל אינם מטמאים כל שיש לתלות הדם בדבר אחר (עי' בט"ז סי' ק"צ סק"ב ובתורת השלמים שם). ועפ"ז עצמו, כל שידוע שאיננו כתם הנמצא במקרה (שאז יש לתלות כנ"ל) אלא מוכח בהכרח שהדימום נובע מחמת השינוי הורמונלי המשפיע על הרחם לא נכלל בקולא, אלא האשה טמאה – בין בזמן חז"ל שדיברו על תלית כתמים בצדדים ובעליה ובין לנו. ולכן עכ"פ באשה שבזמנים שלא לקחה הורמונים (בצורת גלולות או דומיהן) לא היו מצויים אצלה כתמי דם, מוכח שמקורם עכשיו הוא ברחמה בהשפעת ההורמונים שלוקחת, וכיון שכמעט אין ספק בזה הרי האשה טמאה. [והדברים מיוסדים על עומק חכמה].

כך נ"ל בכוונת הגריש"א שליט"א שהביאו בשמו שבנדון שלנו אין הקולות שיש בסתם כתמים, וכן נראה עפ"ז שהטומאה בזה היא (בתורת ודאי) אך טומאת כתמים. [ונמצא שקרובה שיטה זו לשל האגרות משה שהזכירוה וביארוה במאמרים הנדפסים הנ"ל]. ועוד חזון למועד בעז"ה.

### הרב יעקב פישר

\* \* \*

### הערות על אסיא פט-צ (ב)

#### לכבוד העורך,

הנני מאשר ברוב תודה קבלת גליון אסיא (אסיא פט-צ, מנחם אב תשע"א) ומצאתיו כקודמיו מלא וגדוש ועל כך הוקרת, והנני לשלוח לכם מספר הוספות למאמרים שראו אור בגליון הנ"ל.

**על אילו שמועות מברכים 'ברוך דיין האמת' (עמ' 100) – פסק אדמו"ר**  
הזקן (בסדר ברכות הנהנין פי"ב סעי' ח): ומנהג העולם לברך ברכה זו [=ברוך דיין האמת] בלי הזכרת שם ומלכות על פטירת כל אדם מישראל, אבל

[ולגבי חולאים שאמרו רז"ל שהם סכנה ומחללים עליהם השבת ואילו חכמי הרופאים עתה סבורים לא כן, עי' מה שהובא בפסק"ת סי' שכ"ח (ע"ד המ"ב סק"ח) בשם המנחת שבת (סי' צ"ב ס"ק ל"ב), והשדי חמד (כללים, ט"ת, כלל ה'-ח"ג דף מ"ז) בשם התפא"י (פי"ט משבת מ"ב) וש"א. ולגבי מאכלים שאסורים משום סכנה, עי' מג"א (סי' קע"ג סק"א) וש"ת שבות יעקב (ח"ג סי' ע'). וע"ע בדרכי תשובה (סי' צ"ו ס"ק ל"ט) בשם מנחת שי לגבי מאכל חריף. אך ע"ש בפסק"ת מ"ש בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א, וע"ע בשמו שליט"א בס' אשרי האישי (או"ח ח"ב פל"ו סל"ג) ע"פ נשמת אברהם (ח"א, לסי' שכ"ח אות כ').]



בשמועה על פטירת אהובו, הגורמת לו צער, וכל שכן בפטירת אדם חשוב – יברך בשם ומלכות.

### ברכה בלידת בת (עמ' 102) – נחלקו הפוסקים בענין הברכה שיש לברך על

השמועה בלידת בת. האם מברכים שהחינו (משנה ברורה סי' רכג ס"ק ב. וראה בהרחבה הדעות בזה בשו"ת ציץ אליעזר (להרב אליעזר יהודה ולדנברג) – חי"ג סי' כ, ובחי"ד סי' כא-כב.) או הטוב והמטיב. ברכת הטוב והמטיב לא מופיעה בלוח ברכת הנהנין לאדמו"ר הזקן (הודפס במהדורה החדשה פי"א סעי' ל), ובסדר ברכת הנהנין (פי"ב סעי' יב) כתב דאין לברך כלום. אך כשנהנה ושמה בראייתה כתב שיש לברך שהחינו.

אדמו"ר הזקן (שם) נתן טעם לכך שאינו מברך על השמועה בלידת בת משום שאינה שמועה טובה, ועד"ז כתב הערוך השולחן (להרב יחיאל מיכל עפשטיין – או"ח, סי' רכג סעי' א.): "אבל בלידת נקבה אין מברכין לפי שאין בזה שמחה כל כך". כלומר, אין מברכין לא הטוב והמטיב, ולא שהחינו. והעיר האשל אברהם (להרב אברהם דוד מבוטשאטש – תנינא סי' רכג), אמאי לא תיקנו שום ברכה בלידת בת ואפילו על הראשונה שהיא סימן יפה לבנים (בבא קמא קמא, א.) וקיום מצות פרו ורבו אי אפשר בלי בת או בת בנו, וע"ש מש"כ ביישוב הדבר ומה שהביא מדברי הזוה"ק.

אולם, המשנה ברורה (סי' רכג ס"ק ב): כתב "דאפילו היו לו כמה זכרים ותאב שיוולד לו בת כדי שיקיים מצות פרו ורבו אפילו הכי אם נולד בת אינו מברך על זה". ובשער הציון (שם, ס"ק ג) מבאר דאפשר משום דהאשה שאינה מצוית על פרו ורבו לעולם ניחא לה בזכר.

בספר עלינו לשבח (בראשית עמ' שיא) מספר הרב יצחק זילברשטיין: "מעשה שאירע בבית יולדות, כאשר אחת האחיות יצאה מחדר לידה ובישרה לאב שהמתין בחוץ על לידת בתו. הלה מילא פיו בהלל ובהודיה לבורא עולם בירך "שהחינו".

כאן לא נסתיימה הפרשה. לאחר חמש דקות חוזרות האחיות ומבשרות על... לידת בת נוספת, תאומה. נתעורר האב בשאלה האם לברך פעם נוספת "שהחינו"? והורה הרב זילברשטיין לברך שהחינו פעם שניה.

במקרה שלנו לא ידע האב שמדובר בלידת תאומות, שאם היה יודע – בוודאי שהיה עליו להמתין עד ששתיהן תהיינה מונחות לפניו, ורק אז לברך, כמו שכותב האגרות משה (להרב משה פיינשטיין או"ח ח"א סי' פז) בדין עקרת בית המתכוננת להגיש שני סוגי פירות המצרכים ברכת "שהחינו", שכדאי שתגיש את שניהם ביחד, כדי לחסוך בברכות.

והקשו על כך, דלכאורה אין הנידון דומה לראיה. בענין הפירות, הרי שני הסוגים מצויים כבר בעולם, ובוודאי שאין טעם להרבות בברכות, לכן

צריכה עקרת הבית להגיש את הפירות בבת אחת. אך בנידונו, הרי הבת השניה עדין לא באה לעולם, והראשונה מונחת כבר לפניו וחייבת בברכה. ותירץ הרב זילברשטיין: שכיוון שכל ענין ברכת שהחיינו בלידת בת היא מחודשת, ונובעת מהסברה דלא גרע ממזי שלא ראה את חבריו שלושים יום שמברך שהחיינו, לכן בלידת תאומות בודאי מן הראוי להמתין עד ששתיהן תצאנה לאויר העולם".

הרב אשר שקאני שליט"א דן במאמרו בגדר ארבעה צריכין להודות האם חובת ההודאה מותנית בהצלה מסכנה (עמ' 119), ומביא מחלוקת ראשונים אם מברכים ברכת הגומל רק שניצלם מסכנת נפשות, או גם בשאר הצלה, והנני לציין לדברי הגר"ש רפאל (הובאו דבריו בספר שי"ל 'משכן שילה' הוצאת מוסד הרב קוק עמ' שכו) שסיפר: דיברתי עם מו"ר [=הגר"ש ז' אויערבאך] ואמר לי שפסק להלכה בפיגוע האחרון שהיה בירושלים רח"ל שמחבל הרג שני אנשים ופצע מספר אנשים כשישבו בתחנה מול הדואר המרכזי והיה שם בן תורה אחד שישב אף הוא על הספסל ופינה מקומו לקשיש ממנו ובוזה ניצל ותחתיו נהרג אותו קשיש. ואילו היה נשאר לשבת, המחבל היה פוגע בו ומי יודע מה היה סופו. ואעפ"כ הורה מו"ר [זצ"ל] דאין עליו לברך הגומל דלפ"ד המהר"ל לא היה הנ"ל במקום סכנה, אלא שאילו היה נשאר במקומו היה מסתכן, אבל במצבו הנוכחי כשעמד בסמוך לתחנה לא היה בסכנה ולכן פטור מברכה. והוסיף שכדאי שיכווין בברכות השחר בברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל גם על הצלה זו. ועיי"ש עוד במה שהאריך בכל הנ"ל.

#### הרב יצחק יהודה רוזן

\* \* \*

#### עוד על הפרת התחייבות לתרום מח עצם<sup>1</sup>

##### לכבוד העורך,

תודה על פרסום מכתב למערכת בעניין בדיקות סקר. לעניין מאמרו של ד"ר עו"ד וינרוט בקשר להפרת התחייבות לתרום מח עצם. זה מקרה מזעזע כל לב. נראה שיש לדון בנושא משני אספקטים נוספים:

1. האם אין כאן דין כפיה כמו למינקת בנה שהרי חובת ההנקה נגזרת מכך שהאם ילדה את בנה? שהרי אשה אחרת לא כופים (ואולי בסכנת חיים כן יכפו?) כמו במקרה שלנו שבגלל התורמת (=יולדת) החל טיפול בלתי הפיך של נטרול המערכת החיסונית (=לידה) ולכן חובה על התורמת להשלים את אשר החלה (=הנקה).

-- העורך.

1. ראה לעיל עמ' 10-5.

## 2. מדין רודף

מה לי רודף אחרי חברו להורגו ומה לי מתרחק מחברו להורגו? במקרה הזה, זה לא רודף שיושב ואינו עושה. זה רודף שהכניס את חברו למלכודת מוות (ממש כובש את ראשו במים).

אם רודף רגיל מתחייב בנפשו וניתן להצילו באחד מאבריו במקרה שלנו כפיה לדבר קטן, לפחות לפי התיאור במאמר, בודאי שחייבים לכפות מעיקר דין של הצלה.

אני חושב שמקרה זה יותר גרוע מדין רודף שהרי ברודף אנחנו לא יודעים מה טיבו של הרודף (אין זמן לברר!) יתכן והרודף הוא בכלל גואל הדם והנרדף הוא הרוצח ובכל זאת קבעה התורה דין מהותי ובסיסי שהרודף נהרג כברירת מחדל להצלת נרדף.

שאלה נוספת שיכולה להבהיר את המצב ההלכתי זאת השאלה מה דינם של הרופאים שנטרלו את מערכת החיסון "וגרמו" למות הנתרמת?

הרי לא יעלה על הדעת להאשימם בהריגה משום שאין שליח לדבר עבירה! לכן חובה לומר שבמקרה זה יש שליח לדבר עבירה והתורמת היא הרוצחת וכמובן שחל עליה יותר מדין רודף ואפשר לכפות עליה את התרומה.

### יקותיאל רוזנפלד

\* \* \*

## האם יש דין כתם אצל נוטלת גלולות?

### לכבוד העורך,

הננו להוסיף דברים בנושא של "גלולות הורמונליות למניעת הריון לענין הלכות נדה" [אסיא פ"ז-פ"ח עמ' 129-137], וזאת בתגובה לביקורת על מאמרנו, מאת הרב יעקב ששון נר"ו, במאמרו "דין כתם באשה הנוטלת גלולות" [אסיא פ"ט-צ' עמ' 95-98].

ראשית, נביא את הרקע לכתיבת מאמרנו. לפני כחמש שנים הביא השואל לפנינו שאלה, על אודות כתמים בבגד צבעוני הסמוך לגופה. כשנשאל השואל, מדוע מביא שאלה זו, והרי ידועה לו ההלכה שבגדי צבעונים אין בהם טומאת כתם, ומנהג המורים להקל בכה"ג אפילו בכתם הסמוך לגופה? השיב כי מכיון שהכתמים הללו הופיעו כבר למעלה מעשרה ימים, נתעורר חשש בלבו ובא לשאול. אחר חקירה ודרישה נתברר כי אשתו לוקחת גלולות הורמונליות למניעת הריון, ומכאן הדימום המזערי החוזר ונשנה כמעט בכל יום. שוב באה לידינו שאלה נוספת, והפעם היה זה אירוע טרגי מצער מאד. השואל חשב לתומו שלבישת בגדי צבעונים מהווה הגנה טובה כנגד שאלת כתמים, מבלי להבחין במקור הכתם. רעיתו הלוקחת

גלולות הורמונליות למניעת הריון, ראתה כתמים קטנים שחזרו ונשנו מפעם לפעם על בגדי צבעונים שלבשה, ובהסתמך על ההיתר של בגדי צבעונים, המשיך הלה לחיות את חייו כאילו לא אירע דבר. והנה לחרדתו הבחין שאחר שהיה עם אשתו, מיד מצאה אשתו דם בכדיקה, וכן הוא, ובא נבוך, כאוב ומיוסר, לשאול על דרך התיקון לשגגתו. מקרה חמור זה הביאנו לצאת בדברים ולעורר על טעות נפוצה זו.

הרב יעקב ששון נר"ו, בעל מאמר הביקורת הנ"ל [באות ג'], טוען כי צרפנו את דעת הגאון רבי משה פיינשטיין ז"ל, בעל אגרות משה, והעמדנו דבריו כשיטת הגרי"ש אלישיב נר"ו, ואין זה נכון, "כי יש כאן עירוב פרשיות". ובכן האמת ניתנת להאמר כי שיטתו של הגרי"ש אלישיב נר"ו לא הייתה ידועה לנו, ולכן לא הבאנו אותה כלל במאמרנו! באשר לשיטתו של הגר"מ ז"ל, ברור כשמש בצהרים שהגר"מ לא התיר לבישת צבעונים כתקנה לאשה הלוקחת גלולות הורמונליות למניעת הריון, יהא טעמו אשר יהא. ובשם אחד מגדולי תלמידיו שמענו שטעמו משום שהגנת צבעונים לא תועיל לה, אך לקושטא דמילתא אין זה משנה, כי סוף דבר אין דעת הגר"מ ז"ל מסכמת ללבישת צבעונים בעת לקיחת הגלולות, אלא אדרבה הצריך בדיקה חמורה לוודא שאין האשה מדממת מחמת לקיחת הגלולות.

נמצא, אלו הם החכמים שאינם מקילים בלבישת בגדי צבעונים לאשה הלוקחת גלולות הורמונליות למניעת הריון: הגר"מ פיינשטיין ז"ל, ויבדלו לחיים ארוכים, הגרי"ש אלישיב נר"ו, וכן דעת הגר"נ קרליץ נר"ו בספרו חוט שני [ספר זה נזכר כמה פעמים בספרו של זקנו של כותב המאמר, הגאון רבי עובדיה יוסף נר"ו, טהרת הבית חלק ג', בנושאים אחרים].

ולסיום, הערה יסודית. מאמינים אנו באמונה שלמה כי תורתנו הקדושה היא תורת חיים, ושיטת ההלכה המקובלת בידינו, תואמת היא ומתייחסת אל המציאות הטבעית כפי שאנו מבינים אותה על פי חכמת המדע של זמננו, ואינה תלויה חלילה באיזה עולם תלוש מן המציאות שאינו פועל על פי חוקי הטבע. וראה גמ' נדה כ"ב ע"ב שאלו חכמים לרופאים [נותוס' הרא"ש שם וחכמת בצלאל שם], ביאור הגר"א יו"ד סי' י"ד ס"ק ו', חידושי חת"ם סופר נדה י"ח ע"א ד"ה כאן וחזון איש יו"ד סי' י"ד ס"ק ח' ומכתב שאלתו של החזו"א לד"ר מ. טאוב הנדפס בהפרדס [שנה ל"ה חוברת ו' עמ' ל"ג]. ומדבריהם למדנו כי הבנת חכמי הטבע את המציאות נחשבת לכיורור מהימן לענין הלכה, ואין כאן שאלת 'נאמנות הרופאים', חדא, כי מדובר ברופאים יהודים נאמנים, ועוד, אין זו בגדר השערה פרטית של רופא פלוני, אלא הבנה ברורה של המערכת הביולוגית של האשה ותו לא מידי.

**הרב הרב אליעזר בן פורת פרופ' פסח קליימן**

## עוד על מקום "בין השיניים"

### לכבוד העורך,

הנני להודות לו על חוברת אסיא שהמציא לידי, ובפרט על מאמרו לביאור בין השיניים שהנאני מאד.

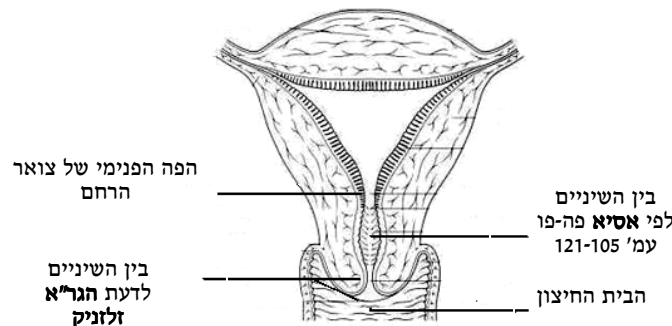
ואמנם מה שרצונו לפרש בין השיניים על תעלת צואר הרחם נראה שאינו אפשרי, שהרי המשנה פרשה שאשה מטמאה בבית החיצון, ושאלה הגמרא הי ניהו בית החיצון, ואמר ר' יוחנן עד בין השיניים. לשון 'עד' משמעו לשון מגביל, כלומר שיש מקום שאינה טמאה בו ואע"פ שהוא חוץ למקור. שאם לא כן היה לו לומר כל שהוא מן המקור ולחוץ, או לשון כיוצא בו. ומעתה כשנסתפקו בגמ' אם בין השיניים כלפנים או כלחוץ, מבואר שגם אם הוא כלחוץ, עדין ישנו מקום מחוץ למקור שאינה טמאה בו. ואם כל התעלה היא בכלל בין השיניים הרי שאם בין השיניים כלחוץ הכל ממש מטמא.

ולפיכך נראה ש'בין השיניים' מכוון לשפתים החיצונות של פה צואר הרחם בלבד, שכפי שצייר בתרשים מס' 3 במאמרו, אף להן יש כעין צורת שיניים גדולות, וכל מה שמן הפה החיצון של צואר הרחם ולפנים אינו בכלל בין השיניים. לדרך זו בין השיניים כולל אף את האזור החיצון של השפתיים, שגם כשנקרב את השפתיים זו לזו ישאר גלוי. דהיינו שבין השיניים הוא האזור שבין הפה החיצוני של צואר הרחם לבין קצה המשפך הפתוח של תעלת הצואר. כמובן שכל דברי הן על סמך התרשים שבמאמרו הנזכר ואם אין הדברים עומדים במבחן המציאות אודה לו אם יעמידני עליה.

### הרב אהרן זלזניק

### תשובת העורך:

דברי כת"ר אפשריים ועומדים במבחן המציאות. אמנם יש בהם קולא גדולה כאשר נמצא דם בחלק הגלוי של תעלת צואר הרחם, דהיינו מהפה החיצוני של הצואר ולחוץ. לדעת כת"ר נחשב דם זה כנמצא עדיין בבין השיניים שלא יצא לבית החיצון, ולא אוסר.



## הרגשה בהלכות נדה – סימן או סיבה?

### לכבוד העורך,

בראשית מאמר באתי לברך ולהודות לכם מקרב לב על החוברות והספרים הנכבדים הנקראים בשם "אסיא", המאירים והמחכימים הן בדברי תורה והן בעניני רפואה.

כדרכה של תורה ראיתי להאיר במ"ש הרב יוסף אברמובסקי בגליון אסיא (פ"ט-צ עמ' 185) בדין נשים דידן שאינן מרגישות בזה"ז, דהנה כתב שם שהסכמת הפוסקים שגם כאשר האשה אינה מרגישה היא טמאה מן התורה, ועל דרך זה עולה והולך שעיקר דין הרגשה הינו לסימן ואינו סיבה, ודרשת בבשרה עד שתרגיש בבשרה אינו גזה"כ וכו'. יעו"ש. הנה נכון כי כן הוא דעת רש"י (בנדה נח. בד"ה רב אשי אמר), שכל שודאי לנו שהדם מגופה טמאה מדאורי', הגם שלא הרגישה. וכן נראה מדברי ספר האשכול (מהדורת אויערבך עמ' 102 הלכות נדה סי' מב בד"ה בדיקה קרקע עולם וכו') שהרגשה אינה אלא סימן שהדם מגופה, וכל שידוע שהדם מגופה טמאה מה"ת גם אם לא הרגישה, ורק חזקה שאין האשה רואה אלא בהרגשה. וכה"ד הראב"ן (בהלכות נדה סי' שכא) והתוס' רי"ד (נדה נו:). וכ"כ להדיא המהר"ח או"ז (סי' קיב) לאחר שהביא תשובת המהר"ם מרוטנברוק שמדאורי' אינה נאסרת עד שתרגיש וחכמים אסרו אפי' כמו כתמים. כתב, ואיני מבין כל הבודקת ומצאה טמא בעלה בחטאת. וכמה ענינים שאפילו אם אינה מרגשת נעשית נדה ודאית. ובהיותי בנאווישטט דברתי בזה עם מורי הר' עובדיה והשיב לי שפי' עד שתרגיש בבשרה. כלומר שמצאה דם בבשרה אפילו אם אינה מרגשת ביציאתו. כגון דם הנמצא בפרוזדור שחייבים עליו ביאת מקדש. אע"פ שלא הרגישה בו ביציאתו מן המקור.

הרי לפנינו שלא הרגשו הראשונים כל שמצאה דם שהוא ודאי מגופה, אע"פ שלא הרגישה ביציאתו טמאה מה"ת.

מיהו מדברי התוס' (נח. בד"ה מודה וכו') מבואר שדין טמאה מהתורה תליא בהרגשה, ובלא הרגשה אינה טמאה אלא מדרבנן. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת נו"ב (מהדו"ק חיו"ד סי' נה) ובערוך לנר (נדה נח:). וכ"כ האו"ז (סי' שנא) ע"ש. וכ"פ הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פ"ט ה"א), אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה, ותהיה טמאה מעת שתראה ולהבא בלבד, ואם לא הרגישה ובדיקה ומצאה הדם לפניו בפרוזדור, ה"ז בחזקת שבא בהרגשה. וכ"כ הרמב"ן (הלכות נדה פ"ד ה"א) אין האשה מתטמאה מן התורה עד שתרגיש בשעה שהדם יוצא בבשרה, ומדברי סופרים שכל המוצאה כתם דם על גופה או על בגדיה אע"פ

שלא הרגישה ואע"פ שבדקה עצמה ולא מצאה דם, הרי זו טמאה. וכמו כן מבואר בחי' שלו (נדה נב: ד"ה הא דאמרי). וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (הארוך בית ז ריש ש"ד), ד"ת אין האשה מטמאה משום נדה עד שתרגיש בבשרה בשעת יציאת דם, שנאמר (ויקרא טו), דם יהיה זובה בבשרה, עד שתרגיש בבשרה. ותנן בפרק הרואה ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה, ולא כתם. חכמים עשו סייג לדבר וטמאו אפילו את הכתמים להחמיר על דברי תורה וכדתניא התם לא אמרו חכמים את הדבר להקל אלא להחמיר. ופירש רבינא לא אמרו להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה וכתמים עצמן דרבנן. וכ"כ בפסקי הרי"א<sup>ז</sup> (נדה נו:). וכן מבואר בספר החינוך (מצוה רז) שמן התורה אין אשה מתטמאה עד שתרגיש בעצמה דם טומאתה, שנאמר, דם יהיה זובה בבשרה, כלומר שתרגיש אותו יוצא. ע"ש. וכזאת מבואר בהגה"מ (איסור"ב פ"ד הט"ז) בשם המהר"ם מרוטנברוק דמדאורי' בעינן שתרגיש בבשרה. ע"ש. וכ"כ בספר אורחות חיים (הלכות נדה אות ב) ובספר הכל בו (הלכות נדה סי' פה) שמן התורה אין האשה מתטמאה עד שתרגיש ותראה דם ויצא מבשרה וכו'. וכתב הט"ז (סי' קצב סק"א) שכ"כ הה"מ. וכ"פ השו"ע (יו"ד ריש סי' קצ), דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בכגדיה, שהיא טמאה. ומבואר בזה שאין אשה נאסרת מהתורה משום נדה אא"כ הרגישה בבשרה ובלאו הכי אינה אסורה אלא מדרבנן. גם הט"ז (סי' קצ סק"א, סי' קצב סק"א) והש"ך (סי' קצ סק"ג) הסכימו לזה. וכ"כ להדיא המהר"ם מלובלין (סי' ב) שמן התורה הכל תלוי בהרגשה וכל שלא הרגישה, אע"פ שהדבר ברור שהדם יצא מגופה טהורה היא, מגזה"כ דכתיב בבשרה עד שתרגיש בבשרה. והוכיח כן מדברי הר"מ והגה"מ הנ"ל. וכ"כ בשו"ת שב יעקב (סי' לו) שאפי' ידוע לה בודאי שמגופה יצא טהורה היא מן התורה. ושכה"ד הרי"ף והרא"ש. יעו"ש. ואע"פ שהסד"ט (סי' קצ סק"ג צג ד"ה וטרם אכלה) דעתו כדעת רש"י ודעימיה ושכן היא ההלכה. ע"ש.

וע"ע בספר שערי דעה (סי' קפג). ברם החכמת אדם (בבית אדם סי' ט) דחה דברי הסד"ט בשתי ידיים, וכתב שהעיקר להלכה שאפי' אם היא יודעת בביור שהדם יצא מגופה, כל שהיה בלא הרגשה אינה טמאה אלא מדרבנן. וגם בספר פרדס רימונים (פתחי נדה דף י) העלה שלפי כל הראשונים אם לא הרגישה, אע"ג שבודאי יצא הדם מגופה טהורה היא מן התורה, ודלא כהסד"ט. ולזה הסכים גם בשו"ת תפארת צבי (חיו"ד סי' ל). וכ"כ להדיא בספר ערוך השלחן (סי' קפג סמ"ז) שכל רבותינו הראשונים והאחרונים הסכימו, דמן התורה אין אשה טמאה כשיצא ממנה דם, אלא"כ יצא הדם בהרגשה, אבל בלא הרגשה אפי' יצא הדם מהמקור, אין האשה טמאה מן התורה, ואין חולק בזה. וכך פסקו כל הפוסקים. יעו"ש. ויעו"ע לראש"ל

הגר"ע יוסף שליט"א בספרו הבהיר טהרת הבית (ח"א עמ' ו) שקיבץ כעמיר גורנה כדרכו בקודש, דברי רוב ככל מהראשונים והאחרונים שמהתורה אין האשה טמאה א"כ הרגישה שיצא הדם מגופה. יעו"ש. וכן עיקר.

ומ"מ גם בזמנינו שהנשים אינן מרגישות אין זה משום שאינן בהרגשה כלל, אלא משום שאינן יודעות להבחין בהרגשה הן מחמת שנחלשו הגופים והחושים והן מחמת שחוזק ההרגשה נחלש, וכפי שכתב בספר ערוך השלחן (שם ס"א-ס"ב). וכ"כ הגר"מ בראנדסופר בשו"ת קנה בשם ח"ב (עמ' צא סי' ב) שכיום ישנה הרגישה אלא שאין שמות ליבן לזה. וע"ע בשו"ת שבה"ל ח"י (חיו"ד סי' קמב) שכתב שבזה"ז שהחושים נחלשו א"א לעמוד על הדבר שאכן לא הרגישה וחוששים שהיתה הרגישה. ע"ש. וע"ע בשיעורי טהרה (עמ' מה ובעמ' מז). אלא שמאחר שאשה שלא בשעת וסתה היא בחזקת מסולקת דמים עד שעת וסתה וכמ"ש הר"ן בהלכות (פ"ב דשבועות). א"כ דם נדה לא שכיח כלל שלא בשעת וסתה, וכמ"ש המהרש"א (כתובות ט), והבית שמואל (אה"ע סי' סח סק"ג). וכ"כ בשו"ת באר יצחק (חיו"ד סי' יז) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' כג). ע"ש. וא"כ י"ל העמד את האשה בחזקתה שהרי האשה בחזקת טהרה עומדת. ועוד יש לצרף לזה מ"ש בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קיב) שרוב דמים שבאשה (שלא בשעת וסתה) אינם מחמשת דמים טמאים. ע"ש. ועל אף שהראב"ד (בשער הוסתות) ס"ל שרוב דמים שבאשה טמאים, מיהו הרז"ה (בהשגות שם אות י) כבר השיג עליו, וכתב הנו"ב (תנינא חיו"ד ס"ס קיח) שכן הוא ג"כ דעת התוס'. וגם בשו"ת ברכת יוסף לנדא (חיו"ד ס"ס מח) כתב שכן דעת התוס' ושאר הפוסקים. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ז (יו"ד סי' יג אות א). ולהאמור נילף מינה שגם באופן שידוע לאשה שדם זה שמצאה יצא מגופה, אין לאוסרה על בעלה מה"ת מחשש דשמא הרגישה, מאחר שדם נדה אינו שכיח בזמן טהרתה וכנ"ל.

ואמנם אשה שבדקה עצמה בעד ומצאה דם על העד בדיקה, שיש לחוש שמא הרגישה, וכפי שכתב הר"מ בריש פ"א מהל' איסור"ב, טמאה מספק מה"ת וכמ"ש ג"כ תה"ד (סי' מז). וכמו כן בזמן שהגיע שעת וסתה שרואה דם בצורת וסת, יש לחוש שמא הרגישה וטמאה מהתורה. אכן לו יהי שאשה זו אינה מרגישה כלל כגון שהיא משותקת בחלק התחתון שבגופה, באופן שלא רק שאין לה את היכולת להרגיש בבשרה שבאו"מ, אלא ידוע לנו שגם בבשרה שבאו"מ אינו מרגיש שום הרגשות אינה טמאה מה"ת, מכיון דבעינן עד שתרגיש בבשרה וליכא. ושור"ר שכ"פ הגר"נ קרליץ שליט"א בספרו חוט שני (נדה עמ' כט). יעו"ש.

**הרב אשר שקאני**



## סדרי בירור אי-פריון ועיתוי ביצוע בדיקת זרע

### לכבוד העורך,

לעיתים ניכרים הבדלי ידע ובעקבותיהם גם אי הסכמה, בין עצת הרופא המטפל לבין דעת הרב המלווה את בני הזוג, בעניין הסדר המומלץ לביצוע בדיקות פוריות. אחת הסיבות לכך היא גישה הלכתית היסטורית, התקופה בה לא היו טיפולים יעילים לבעיות זרע קשות, וגם אם היו – חלק מהפוסקים לא תמיד התירו, כך שלא היה טעם למהר בבירור הגברי. בנוסף היה מקובל לדחות בדיקות אי-פריון עד שחלפו לפחות שנתיים מהנישואין.

**נחץ להבהיר** שכאשר זוג פונה לבירור אי-פריון ראשוני [על פי המקובל היום – אי השגת הריון לאחר שנה אחת של נישואין] עומדות לפנינו מספר בדיקות אבחנתיות שיקדמו אותנו בהבנת סיבת אי-הפריון. סדר קדימות הבדיקות אינו יכול להיות קבוע היות וכל מקרה נבחן לגופו, ורק על פי הנתונים המיוחדים של כל זוג כנפרד תיבנה תוכנית הבירור והטיפול. זוהי אופייה של חוכמת הרפואה, שהיא בגדר אומנות.

**דבר שני.** חשוב להבהיר שלצערנו קיימים היום לא מעט זוגות בהם האשה בגיל מתקדם, ואז המתנה ממושכת לצורך בירור על פי הספר עלולה לאחר את השעה ולגרור לאי-ילודה עקב השעון הביולוגי שמגיע לקצה זמנו, בלי קשר לבעיה הרפואית שמנעה קודם את ההריון.

**דבר שלישי.** בשנים האחרונות נצפית ירידה משמעותית בספירות זרע בגברים בכל העולם. בהדרגה המאזן נוטה לכך שכמחצית ממקרי אי-הפריון הם על רקע זכרי, שלא כבעבר. לכן אצל כל זוג שלפנינו, הסבירות שסיבת אי-הפריון היא זכרית שווה, או עולה, על הסבירות שהסיבה היא נקבית.

לכן עלול להיגרם נזק חמור ובלתי-הפיך אם האשה תופנה לטיפול הורמונאלי שיתברר כלא-יעיל, בעוד שקיימת אצל בעלה בעיית זרע לא מאובחנת. בוודאי בזוג מבוגר יחסית [גיל האשה מעל 35] שעקב מרוצת השעון הביולוגי אסור להמתין לסיום הבירור הממצה כדי להתחיל בטיפול.

אחרי כמה דיונים בעל פה שערכתי עם כמה מרבני מכון פוע"ה על מקומה וזמנה של בדיקת זרע הלכתית (PCT-כוס [ראה להלן], או, בעת הצורך, בדיקה באמצעות שימוש בקונדום 'הלכתי') במסגרת בירור אי פריון של בני זוג הפונים למרפאה, לדעתי סדר הבדיקות ראוי שיהיה כדלהלן:

א. קבלת היסטוריה רפואית מפורטת של בני הזוג: ניתוחים, נטילת תרופות ומחלות רקע, גיל האשה (גיל הגבר פחות רלוונטי) ונטילת אנמנזה וסתית הכוללת את אורך ההפלגות, אורך הדימום ותזמון הטבילה.

ב. קבלת רקע על יחסי האישות ותקינותם – הפרעות בתשמיש, ותזמון ותדירות המתאימים למעגל הווסתי הספציפי של האשה [קיימת בציבור בורות גדולה בנושאים אלו, ולהערכתי היה נכון שמדריכי הכלות והחתנים יכנסו יותר לנושא זה, ובמקרה של בעיות יפנו לגינקולוג להשלמת התמונה כבר בשלב מוקדם של הנישואין].

ג. בדיקה פיזית אם יש צורך.

ד. ביצוע בדיקות כשסדרן, כאמור, תלוי בנתוני הזוג שלפנינו.

הנטייה הטבעית של הזוג ושל הרבנים המפנים היא להורות תחילה על בירור מעמיק ורחב לאשה כדי לבדוק אפשרות של אי סדירות הורמונאלית. בירור כזה כולל בדיקות דם הורמונאליות בשלבים שונים של המחזור הווסתי, ביצוע מעקב זקיקים באולטראסונד מספר רב של פעמים במהלך המעגל הווסתי, ולאחר מכן הצלבת הנתונים שנתקבלו בבדיקות.

אולם חשוב להדגיש, שבירור זה מתאים רק לאשה שמתברר באנמנזה שלה שקיימת אצלה אי-סדירות בווסת, או שקיים חשש סביר ל'עקרות הלכתית' המחייב בירור מעמיק לפני נטילה של תכשירים הורמונליים [וק"ו צמחי מרפא למיניהם המכילים הורמונים, שסיכונם גבוה מאשר התרופות המקובלות היות ואין עליהם בקורת רפואית מתאימה]. אך ברוב המקרים הסיפור שונה, ולכן הבירור חייב להיות מותאם למקרה שלפנינו, כדלהלן:

1. אם הוסת סדיר לחלוטין, ליל הטבילה במועד, והתשמיש מתקיים כתקנו ובזמן – הסבירות נמוכה מאוד שקיימת בעיה הורמונאלית כלשהי.
2. כשהווסת סדיר [כאמור בסע' 1], ובעברו של הגבר היה ניתוח באגן, וריקוצל [הרחבת ורידי האשך], עישון וכד', יש לשקול אם לגשת מיד לביצוע בדיקת PCT-כוס (סע' 4 להלן; ראה מאמרי באסיא עט-פ, טבת תשס"ז, עמ' 211-213).
3. אם האשה עברה ניתוח אגן, או שיש חשש לבעיה מכנית – נמשיך בצילום רחם (כולל התייעצות עם רבנים לגבי אפשרות של טהרה בעקבות הבדיקה).
4. אם אין באנמנזה סבירות לבעיה מכנית – נעבור לביצוע בדיקת PCT-כוס (לאחר התייעצות עם רב), לפני שנחשוף את האשה לצילום רחם, שהיא פעולה חודרנית, לא נעימה, כואבת, ואף מעט מסוכנת לאשה. רק אם בדיקת PCT-כוס תתגלה כתקינה – נעבור לצילום רחם.
5. כשבדיקת PCT-כוס מצביעה על אגלוטינציה – ויש לבדוק נוגדנים; או על לויקוציטים ויש לבדוק תרבית; או על נפח זירמה נמוך ויש לשלול בעיית תשמיש או חסימה חלקית, ע"י בדיקה חוזרת, כולל פרוקטוז – יש לבקש אישור רבני לביצוע ספרמוגרם ע"י איסוף זרע עם קונדום הלכתי.
6. אם בדיקת PCT-כוס מראה פתולוגיה בכמה פרמטרים – נפנה לבדיקות מקיפות לגבר (בדיקות אורולוג, פרופיל הורמונלי, ו-u/s-דופלר

אשכים), ונבקש אישור הלכתי לספרמוגרם בעזרת איסוף זרע עם קונדום הלכתי, כדי לוודא שהנתונים מדויקים, בעיקר תנועתיות הזרע.

\* \* \*

נקודה נוספת. מכון פוע"ה ממליץ שלא לבצע בדיקת ספרמוגרם ע"י איסוף עם קונדום הלכתי, אלא אם מתבצעת הזרעה תוך רחמית (IUI) בחלק מהזרמה, כדי להקטין את ההשחתה, אף שהבדיקה היא לצורך קיום מצוות פרו ורבו בהקדם. לדעתי שיטה זו מתאימה רק לשני המצבים הבאים:

**הראשון:** כשבדיקת PCT-כוס מראה על מצב זרע בינוני עד גרוע.

השני: כשגיל האשה גבוה, שאז יש מקום לבצע טיפול IUI בהקדם.

אך אם האשה אינה מבוגרת, ובבדיקת PCT כוס התברר שהזרע אינו גרוע – סביר שנגלה גם בבדיקת קונדום הלכתי שהזרע תקין, כולל בתנועתיות, אזי אין שום הצדקה להתנות את בדיקת הזרע בביצוע IUI. במקרים אלה עדיף להשתמש בכל הזרע שהתקבל לביצוע הבדיקה, מאשר להשתמש רק בחלקו לבדיקת זרע ולשלב בתהליך גם IUI. נימוקים:

א. הצמדת בדיקת הזרע לתהליך IUI גורמת אי-נוחות רבה ויש בה גם סיכון מסוים לאשה, כי ה-IUI מתבצע לאחר טיפול הורמונאלי לאשה, בד"כ עם זריקות, יחד עם מעקבי זקיקים בעזרת אולטרסאונד ובדיקות דם רבות. התהליך גורם לה טרחה רבה, אי נעימות, כאבים, והפסד ימי עבודה. בנוסף, קיים בסבירות נמוכה סיכון לבריאות האשה בכל טיפול הורמונאלי, וכל זה מיותר אם המסלול המתאים איננו IUI, והרי בדיוק את זה באים עתה לברר!

ב. לעיתים האשה נאסרת בעקבות IUI. תיתכן גם פגיעה וסיכון נמוך לזיהום תוך רחמי. לכן לכאורה אסור לבצע IUI בלא הצדקה רפואית.

ג. הצורך להצמיד את בדיקת הזרע שהתקבל בעזרת הקונדום ההלכתי לביצוע IUI – מגביל את בני הזוג ומונע אפשרות לספונטניות בהליך מתן הזרע, כי לצורך IUI על הזרע להגיע למעבדה בתזמון מדויק סמוך לבירון, בעוד שנטילת זרע לצורך בדיקת זרע אמורה להתבצע לפי נוחות בני הזוג.

ד. בדרך כלל בדיקת הזרע אופטימלית לאחר שלושה ימי פרישה, לא פחות ולא יותר. לרוב זה לא מעשי כאשר מבצעים IUI.

ה. באשה צעירה, לאחר בדיקת PCT-כוס ותוצאה שהזרע לא גרוע, קיימת אפשרות שיווצר הריון באמצעות פעולת ה-IUI הזו – כאשר יתכן שהיה ניתן להרות גם באופן טבעי ללא IUI, כשבהריון טבעי בני הזוג היו נמנעים מבעיות הלכתיות לדעת כמה פוסקים (בעיות יחוס ועוד).

לכן כשיש צורך לבצע בדיקת זרע בעזרת קונדום הלכתי, ככלל אין לבצע באותה הזדמנות IUI בחלק מן הזרע, אף שכדאי שהאישה תחזיר את הזרע הנותר לנרתיקה באמצעות מזרק פשוט, ללא הסבל שבתהליך ה-IUI.

איני אומרת 'קבלו דעתי', אך אני מבקשת לקיים דיון של רבנים ורופאים בנושאים אלו, שיש לו בעיניי חשיבות רפואית והלכתית רבה.

שנזכה לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות!

ד"ר חנה קטן

\* \* \*

### רפואה מציאות והלכה – הערות לחמישה סימנים ראשונים

#### לכבוד העורך,

שמחתי מאד לעיין בחמשת הסימנים שכתב מעכת"ר בתורתו של הגרשו"א<sup>1</sup>, דברים יסודיים וחשובים מאד שנכתבו בטוט"ד כדרכו של מר, ובעודם בכפי אבלעם מרוב חביבותם.

ורציתי להעיר עליהם מעט כדרכה של תורה, ובתקוה שדברי הדלים ימצאו חן.

א. בסי' א' הע' 2 העמיד את התוס' בנדה כ. כחולק על התוס' בע"ז ז. לענין אם השואל צריך לומר לחכם השני שכבר שאל את פלוני ואסר לו.

ומיהו לענ"ד זה אינו, ובאמת אין כאן מחלוקת וגם התוס' בנדה מודה לדברי התוס' בע"ז שצריך לומר זאת לשני, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

וההכרח לזה הוא דלא יתכן לומר שבכל אופן אין השואל צריך להודיע לשני ששאל את הראשון דהא סו"ס לשון הגמ' היא הנשאל לחכם וכו' ועל כרחק שיש איזה דין גם על השואל.

וכן מבואר בדברי העורך לנר בנדה שם שהבין דהתוס' לא פליגי אהדדי [ובזכרוני שכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי, ואינו תח"י כעת לעיין בן].

וחשבתי בעוניי שהטעם שבנדה לא הזכירו התוס' להדיא את התנאי שהזכירו בע"ז הוא משום שבנדה מיירי בגמ' שר' יצחק טימא משום כבודו של רבב"ח, ומוכח שידע שרבב"ח כבר נשאל, ולכן לא הוצרכו התוס' שהשואל צריך לומר זאת כיון ששם זה היה ברור שהיא הודיעה ששאלה<sup>2</sup>.

1. מ' הלפרין, **רפואה מציאות והלכה** (מכון שלזינגר, ירושלים תשע"ב) עמ' 56-6.  
2. אגב, מאד התפלאתי שכל הפוסקים נקטו כדבר פשוט כהתוס' שהאיסור הוא על החכם ולא על השואל, ולא הזכירו כלל שהרמב"ן בחולין (מד:) חולק ע"ז וס"ל שהאיסור הוא גם על

**ב. שם בהערה באות ג'** כתב בצדק שלא היה באותו מעשה איסור לשאול חכם אחר משום שבמקום פקו"נ אין חולקין כבוד וכו'.

ורצייתי להוסיף ולסייע לדברי מר דהא דעת רוב האחרונים [ובכללם החכם צבי (סי' נ"ג), המהר"ש קלוגר בעבודת עבודה (ד"ה גם בזה אני מסופק ובסוד"ה או י"ל), בקונטרס ר' חיים יונה (בחומ"מ כ"ה) וביואל משה (מאמר ישוב ארץ ישראל עמ' שס"ד), ודלא כרש"ר הירש בשו"ת שמש מרפא (סי' נ"ב)] דכל הדין של חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו אלא מדרבנן. וכתבו כן בין לטעם של שויא ובין לטעם של כבוד הראשון. וא"כ פשוט שדין זה נדחה במקום פקו"נ.

וסמך נוסף לדבר יש בתשו' המהר"ל שנדפסה באסיפת גאוני החדש (עמ' ל"ב) שהמהר"ש מלובלין דן לאסור איזו עגונה, ודן בזה המהר"ל ולבסוף כתב "ואפילו אם היה דעתו לאסור משום עגונה לא שייך לומר חכם שאסר". וא"כ כ"ש שיי"ל כן משום פקוח נפש דאפילו עדיף מעגונה.

**ג. שם בהערה,** כתב שדעת רש"י בנדה היא שהאיסור הוא משום כבוד הראשון.

ומיהו נראה דא"ז מוכרח דזוהי דעת רש"י, דאפש"ל דשאני התם בנדה דמיירי שטרם חלה ההוראה, וכמבואר שם בגמ' דילתא לא קיבלה את ההוראה של רבב"ח וממילא י"ל דמשו"ה ליכא התם לטעמא דשויהא כי אם לטעם של כבודו של הראשון [וכדאיתא ברמ"א ביו"ד רמ"ב סע' ל"א דטרם שחלה ההוראה ליכא לדינא דחכם שאסר], אבל באופן ששייך בו ג"כ הטעם של שויא מודה רש"י דאסור מהאי טעמא אף מבלעדי הטעם של כבוד הראשון [אכן, אכתי יש לעיין באופן זה שהשואל קיבל על עצמו מתחילה את החכם, האם יועיל שלאחמ"כ הוא לא יקבל את ההוראה כדי שהיא לא תחול].

וע"ע בדברי זקני בשו"ת חכם צבי (סי' נ"ג) שג"כ דחה באופ"א את מה שיש שהביאו ראיה מרש"י דס"ל לטעם של כבודו, והכריח החכ"צ מרש"י שם שלא זו כוונתו.

**ד. בסי' ב' פר' א'** וכן בתחילת פר' ג' בענין דברי הגרשז"א שבדורינו אין לנו סמכות לגזור גזירות חדשות, אפשר להוסיף ולציין לתשו' הגרשז"א בכתב שנדפסה בספר מאור השבת (ח"ד עמ' ש"מ), דנשאל שם הגרשז"א על מה שהביא בשמו בספר שלמי יהודה (פ"ב הע' ל"ט) דמי שיודע שלא ילחץ על כפתור השעון מותר ללבושו בשבת אפילו בלילה, ורק מי שחושש שאולי מתוך הרגלו ילחץ על הפתור אזי זו עצה טובה שלא ללבושו וכ"ש לישן כשהוא לבוש בו. ונשאל הגרשז"א למה אכן לא אסר והרי משמע ברדב"ז לענין קורא בספר על מנת

השואל, ולכאורה זה פלא, ובעוניי לא מצאתי לאחד מהראשונים או האחרונים שהביאו את דברי הרמב"ן המפורשים.

להגיה שבדבר קל חיישינן וכו'.<sup>3</sup> והשיב הגרש"ז בזה"ל "אם נאסור מפני חשש שמא ידליק או יכבה, היינו צריכים לאסור להשתמש עם חשמל בשבת, שהרי בימות החול רבים רגילים להדליק תיכף עם כניסתם לחדר ולכבות תיכף כשיוצאים משם. ולכן [אף] דודאי חייב כל אדם לעשות משמרת לעצמו ולהזהר לבל יכשל ולהתנהג בשבת כדרכו בחול, אבל אנו אין בכוחינו לגזור גזירות חדשות לכל הכלל. וכמו כן יש אנשים שרגילים להסיר מעליהם את המעיל בשעה שחם להם, ולחזור אח"כ וללבשו כשנעשה קר, ונמצא שהוא מעביר ד' אמות ברה"ר [ואעפ"כ לא אסרו לצאת עם המעיל-]".

ה. **בסי' ב' פרי' ג' דן במחלוקתם של הגרש"ז והחזו"א בענין בונה בחשמל.**

ורציתי לנצל הזדמנות זו [אף שהדברים אינם שייכים במישרים לדברי כת"ר] להציע את צערי ותמיהתי על רבים וטובים שנתלים בדעת הגרש"ז להקל על פיו בנידון זה.

ולכאורה בשלמא לתלמידי המובהקים של הגרש"ז [או לתלמידי תלמידיו -- העורך] (או לאותם שקבלוהו עליהם לרובם – לדעת החזו"א ביו"ד ק"נ דס"ל דשרי לקבל רב, ואכהמ"ל) העושים כמותו בכל דבר הן לקולא והן לחומרא,<sup>4</sup> שפיר דמי, אך להמון העם שאינם תלמידי הגרש"ז צע"ג איך הם יכולים להקל בזה והרי בשל תורה הילך אחר המחמיר וכאן זהו נידון דאורייתא ואיך אפשר להקל בו. ובפרט שגם אם נלך אחר הכלל שהולכים אחר הגדול בחכמה ובמנין א"כ יש לפסוק כהחזו"א.<sup>5</sup>

3. ובאמת יש שאסרו מה"ט ללבוש כזה שעון בשבת, ועי' למשל בשו"ת **אור לציון** (ח"ב פכ"ז סע"י) שכתב דמי שדרכו להדליק את הנורה בשעון אין לו לענווד שעון כזה בשבת כדי שלא יבוא ללחוץ על הכפתור בשבת [וכמו כן לענין שעון שיש בו מחשב ורגיל להשתמש הרבה במחשב בימות החול]. וביאר שם הטעם שהוא מדין תורה של ושמרתם את משמרת שניצטוונו בזה לשמור עצמינו שלא נבוא לידי איסור. והוסיף שברומה לזה מצינו שכתבו האחרונים שלא ישים כלי של מים ליד מיטתו ביום כיפור שמא ישכח בתוך שינתו שהוא יוהכ"פ ויבוא לשתות מן המים והוא מדין ושמרתם את משמרת, והכ"נ לענין השעון הנ"ל, עכ"ד. ובשו"ת **ציץ אליעזר** (חי"ד סי' ל"ח ול"ט) אסר לענווד את השעון אם לא ישיים על הכפתור מדבקה וכדו', וכתב דנכלל בגזירת שמא יטה. ובספר שלמי יהודה שם הביא כעיי"ז מהגריש"א שאסור לטלטל שעון אלקטרוני מחשש שמא ילחץ על הכפתור, אא"כ עושה היכר שלא יבוא לידי לחיצה, עיי' שיכרוך חוט להזכירו. וכן הביא שם מהגרי"י פ"ישר שאסור להשתמש בשעון זה בשבת שמא ילחץ על כפתור האור, והגרי"פ חכך להחמיר אפילו אם עושה היכר כיון שבליה לא יראה את ההיכר. ובמקו"א הארכתי בעוניי בביאור שיטת החזו"א ושאר האחרונים הסוברים שגם בזמנינו אפשר לפעמים לגזור גזירות ולעשות משמרת למשמרת, ואשמה לשלוח למע"כ את הדברים אם יהיה בהם חפץ.

4. החזו"א שביעית, כג, א וי"ד קנ, א כתב: "ומקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות". יעו"ש. -- העורך.

5. כידוע הגרש"ז היה נחשב ל"פוסק הדור" בשנים האחרונות של חייו. ורוב ככל הפוסקים בני דורו, ביטלו למעשה את דעתם לדעתו כשהורה אותה בפירושו. אם כן, מצב זה שונה לכאורה מסתם מחלוקת בין תלמידי חכמים, גדולים ככל שיהיו. -- העורך.

ובשלמא מי שעיין בסוגיא והעלה על פי סברות או ראיות שהלכה כהגרש"ז [והוא בר הכי להכריע], אולי שפיר דמי להקל, אך סתם אדם שלא עסק בסוגיא מהיכי תיתי שיסמוך על הגרש"ז ולא יצטרך להחמיר כהחזו"א. ופשוט שלא שייך לומר שיש הכרעה של מנהג דלא כהחזו"א, זה אינו, דאדרבה לא זו בלבד שאצל המון העם האיסור להדליק מאורר ולכבות מנורת פלורוסנט נתפס כאיסור תורה, וזה א"ש רק להחזו"א, וא"כ המנהג הוא דוקא כן כהחזו"א, אלא שבלא"ה הרי דעת רוב רובם של פוסקי זמנינו היא להחמיר בחשמל בשבת דהוי ממש איסור תורה גם כשאין נידון של מבעיר. ולא מבעיא שכך אוחזים תלמידי החזו"א כבעל הקהילות יעקב זצ"ל והגר"נ קרליץ והגר"ח גריינמן והגר"ח קניבסקי שליט"א, אלא גם רבים אחרים מפוסקי זמנינו סוברים כך, וביניהם אציין רק לגר"צ אבא שאול זצ"ל ולגר"ש וואזנר ולגר"ש אלישיב שליט"א. ואשר על כן גם אם יש שהקלו בזה, מ"מ מי הוא זה אשר יכול להכריע כאן לקולא ולומר גם למי שאינו תלמיד מובהק של המקילים שאין כלפיו אפילו ספק דאורייתא שחייבים ללכת בו אחר המחמיר.

[ובאמת שאלתי היא כללית, ולא רק כאן, ולמשל אותם המקילים לפתוח בקבוק מפלסטיק בשבת ומסתמכים על הגרש"ז והגר"י פישר זצ"ל, וצ"ע דבשלמא תלמידיהם שפיר דמי, אך המון העם חייבים ללכת בשל תורה אחר המחמיר, וא"כ בפתחת בקבוקים שזהו נידון דאורייתא של תיקון מנא ומחתך צריך להחמיר כהגר"ש וואזנר והגר"ש אלישיב שליט"א שנוקטים שזהו איסור תורה. ולכאורה המקילים למרות שלא הכריעו בעצמם ע"פ העיון בסוגיא ולמרות שאינם מתלמידי המתירים ועושים כמותם בהכל, הרי הם עושים שלא כדין ומקלו יגיד לו].

**ו. בריש סי' ג' הביא כמה ציטוטים בענין סמכותו של המרא דאתרא.** והנה הצי"א והשרידי אש אינם תח"י כעת לעיין בדבריהם, אך דברי האג"מ לכאורה אינם שייכים לנדו"ד, דהאג"מ לא מיירי בענין גזירות חדשות של המרא דאתרא וכדו' אלא בסמכותו לדעת מה טוב לבני מקומו בנושא כמו הקמת או אי הקמת ישיבה תיכונית במקומו, וא"כ אי"ז שייך לכאן.

**ז. בכל פרק ג' ביאר כת"ר את הסמכות של המרא דאתרא לאסור את המותר לבני מקומו, וכך ביאר את דברי הגרש"ז בכמה דוכתי.**

ובעוניי לא הבנתי מדוע קרא לזה כת"ר "סמכות מרא דאתרא", והרי לכאורה זה לא קשור למושג "מרא דאתרא", שפירושו רב המקום שביחס לבני מקומו הוא כבית דין הגדול לכלל ישראל, אך כאן לא מדובר לבני מקום מסוים או לקהילה מסוימת. וכידוע שהגרש"ז לא היה מרא דאתרא כלל וכל ימיו לא הסכים לשמש ברבנות של איזו קהילה, ואפילו בשערי חסד

הוא לא היה המרא דאתרא, וא"כ איך אפשר להתבטא ע"ז בנוסח של "סמכות מרא דאתרא" [ולמשל בדוגמא שבצמ' 32 באותו רופא מעץ חיים, האם הגרש"ז היה המרא דאתרא של עץ חיים?].

וגם ברמב"ם בהל' ממרים שממנו למד כת"ר את הסמכות הזאת לא נזכר מאומה על מרא דאתרא אלא על בית דין, ועל כן לא ידעתי למה הכניס כאן מר את המושג "מרא דאתרא".

**ח. ובעיקר ביאורו של כת"ר בענין סמכות המרא דאתרא, לא ירדתי בעוניי לסוף דעתו מהי סמכות זו. שבתחילה (בעמ' 29) כתב שסמכות זו היא לאסור את המותר לבני מקומו [כשזה באופן מקומי וזמני]. ולאחמ"כ כתב שהוא רשאי אף להקל בהלכות פקוח נפש. ולבסוף כתב שבסמכותו להורות לעבור על דברי תורה בהוראת שעה.**

ותמהני, האם אכן ס"ל לכת"ר שכל אדם שהתמנה להיות המרא דאתרא בישוב עם כמה משפחות יהיה רשאי מעתה "לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת וכו'". והרי פשוט שזה אינו, ולא כל מרא דאתרא באיזה כפר נידח יהיה רשאי להתחיל לעקור דינים דאורייתא כדי לחזק את הדת...<sup>6</sup>

ובכלל, כל הדוגמאות שהביא כת"ר מהגרש"ז הם בשאלות של פקו"נ שבאמת לא ברור שיש בהן פקו"נ, וי"ל שלכן התיר לעצמו הגרש"ז שלא להחמיר בהם תמיד, דסו"ס אין כאן ודאי פקו"נ [ואולי גם הסברא שלו בפקו"נ באופן כללי לא היתה ודאית אצלו לגמרי], אך לא מצאנו שום דוגמא שהגרש"ז סבר שסתם רב בזמנינו [או מרא דאתרא כהגדרת כת"ר] יהיה רשאי לעקור לאו דאורייתא בהוראת שעה.

ואם באמת היתה למרא דאתרא כזאת סמכות היינו נתקלים במקרים רבים למאות ולאלפים של רבנים שהיו משתמשים בסמכות זאת, ומעולם לא שמענו זאת.

עכ"פ, כמדומה שחידושו של כת"ר – אם הבנתי אותו נכון – זקוק למקורות חזקים ומוכרחים הרבה יותר.<sup>7</sup>

6. עצם הערתו שלא כל אדם שהתמנה להיות המרא דאתרא בישוב עם כמה משפחות יהיה רשאי מעתה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת וכו', היא הערה נכונה וחשובה. אכן פשוט שיש להבדיל בצבא בין רב גדודי או חטיבתי לבין הרב הצבאי הראשי, כמו שמובא בספר "ועלהו לא יבול" חלק ב, עמ' צג, ו/או בין רב רגיל לבין רב ת"ח מופלג, כעין מה שכתב בנודע ביהודה תנינא, יו"ד סימן פח. הגבולות המדויקים של חלות דין מרא דאתרא טרם נתבררו לי. אך דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל נותנים חלק חשוב מהתשובה. -- העורך.

7. בשאלה הנדונה בפרק א כאן, לא היה ספק בקיומו של מצב פיקוח נפש. הייתי שם כשחיללים נהרגו במעוזים כמעט מדי יום ביומו. במצב כזה של ודאי פיקוח נפש, כל תיקון ושיפור של הביצורים היה מקטין את הסכנה, אף שלא היה מבטלה. אע"פ כן הורה לי



**ט.** ואגב, הרמב"ם שם בהל' ממרים המשיך בהל' ה' וכתב "בי"ד שנראה להם לגזור גזרה או לתקן תקנה וכו'". וכעת לא הבנתי איך אפשר לתפוס את החבל מב' קצותיו ולומר שהלכה ד' נוהגת בזמנינו [בכל מרא דאתרא, כהגדרת כת"ר] בעוד שהל' ה' אינה שייכת כיום דכיום אין כח לגזור גזירות חדשות.

**י.** בפר' ג', בעוניי לא הבנתי מה קשה בדברי הגרשז"א בענין איסור פונדקאות ולמה זה נחשב לגזירה חדשה או תקנת מרא דאתרא, והרי שם אי"ז גזירה שגזר הגרש"ז אטו מכשול בדבר אחר, אלא שהוא סבר שהדבר בעצמו אינו ראוי על פי השקפת התורה ולכן אין לעשות כן.

וכל חכם יכול וצריך לאסור את מה שהשכל מחייב לאוסרו גם בלי מקור מהתורה ואי"ז בגדר גזירה לעשות משמרת ולמנוע מכשול אלא שהדבר במהותו שלו עצמו הוא לא הגון על פי השכל. וכדברי רב ניסים גאון (בהקדמתו לש"ס) המפורסמים שכתב "ונאמר כי כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים". וכמו שכבר האריך ר' אברהם גרודזינסקי הי"ד (בס' תורת אברהם עמ' 256, במאמר תורת השכל האנושי) בביאור ענין זה. והכא נמי שכלו של הגרש"ז חייב שהדבר אסור וכך הורה, ועל כן אי"ז נוגע לנדו"ד.

והנה דברי התארכו יתר על המידה והנני מבקש מחילה על כך, ואי"ז אלא מפאת חביבותם וחשיבותם של דברי כת"ר היקרים. ואשמח מאד לידע מהי דעתו של מר על הערותי.

ואחתום בזה בברכת הדיוט שיזכה כת"ר להמשיך ולזכות את הרבים בחידושי ובמאמריו הנפלאים, בתודה מרובה וביקרא דאורייתא,

### הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד

הגרש"ז בהחלטיות, ללא ביטוי של ספק כלשהו, כי מרא דאתרא רשאי להקל כאן בדיני פיקוח נפש ויש להמשיך לנהוג לפי הוראותיו גם להבא!  
הרי שפסיקת הגרש"ז היא חד משמעית. לענ"ד שנים מהמקורות החזקים לדבריו הם דברי חז"ל ביבמות ז', ב', "מיגדר מילתא שאני" ע"פ תוד"ה "וליגמר מיניה" שם, והרמב"ם בהלכות ממרים שהובא כאן בסוף הפרק.  
ואם ישאל השואל: אם כן למה המפקדים והחיילים זלזלו בסכנה ולא תיקנוה לפני שבת? אשיב: כמו שאין בעל הנס מכיר בניסו, כך אין בעל הסכנה מכיר באופן מלא בסכנתו. ההרגל ידוע כגורם ממעיט בהערכת סכנה, ואולי עצם תכונה זו מסייעת להישרדות הנפשית של החיילים והקצינים בעת המלחמה. -- העורך.