



הרפואה לאור ההלכה והשקפת היהדות

סיון תשמ"ב

חוברת ח'

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

בית החולים קרית צאנז ע"ש לניאדו



כל הזכויות שמורות
לועד ההלכה שע"י ביה"ח
קרית צאנז ע"ש לניאדו
קרית צאנז. נתניה

מרכז המערכת:
הרב חיים יעקב שוורץ
דומ"ץ קרית-צאנז ורב בית-החולים

בתוכן

עמוד

- עולם חסד יבנה
- ז כ"ק אדמו"ר מצאנו שליט"א
- רחיצה במים חמים בשבת במצטער
- טו כ"ק אדמו"ר מצאנו שליט"א
- חיוב נזיקין ברופא שהזיק — נאמנות הרופאים
- כ הרב מרדכי אילן זצ"ל
- רצח מתוך רחמים — תפילה על חולה אנוש שימות —
השתלות לב — חילול שבת עבור טריפה — ניסוי תרופות
על חולה
- לט הרב משה שטרן
- פסיכיאטריה ודת
- נז הרב שלמה וולבה
- מלאכה דרבנן לחולה שאין בו סכנה
קידוש ביוה"כ לחולה שיש בו סכנה
- צא הרב יהודה סגל
- חזרת רופא לביתו בשבת ויו"ט
- קח הרב משה חיים שמרלר
- המאמרים — לפי סדר קבלתם במערכת.

על הטוב יזכר

ינו הדגול מרבבה, הרה"ח, המפורסם לשם ולתהלה, רב הפעלים רודף צורח כש"ת
מוהר"ר לזו שטערן שליט"א.

שהשתתף בחלק חשוב להדפסת חוברת זו
לע"נ אביו הרה"ח המופלג והמפורסם כביר המעש ורב חסד
כש"ת מוהר"ר רפאל שטערן ב"ר אשר ישעי' ז"ל.

ראש הקהל דק"ק אונגוואר, נלביע כ"ו מניא, ומנו"כ בעיה"ק ירושלם
ולע"נ אמו הכבודה הצוה"ח מנב"ת מרת רעלא בת ר' צבי אלימלך ע"ה.
נלביע י"ב שבט

ובניהם החשובים, הנגידים, המופלגים, מוקירי תורה ועושי צדו"ח
ר' אשר ישעי' ז"ל נלביע י"ז ניסן
ר' מרדכי ז"ל, נלביע י"א מנחם אב
נ אחיו המופלג הרה"ח מוהר"ר משה ז"ל שנהרג עק"רה בשנת תש"ה והיא"צ
הוקבע ביום ט' אדר

והוג' החשובה מרת מרים ב"ר יעקב ע"ה וילדיהם
חנה רבקה, אשר זעליג, צבי אלימלך, ברכה שפרה,
שנהרגו עק"רה כ"ו אייר ה"ד

ולע"נ אחיו המופלג הרה"ח מוהר"ר יחזקאל מנחם ז"ל
שנהרג עק"רה בשנת תש"ה והיא"צ הוקבע ביום ט' אדר
והוג' החשובה מרת רבקה ב"ר משה ע"ה
וילדיהם משה, צבי אלימלך, אברהם שלום, ארי'
שנהרגו עק"רה כ"ו אייר, ה"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

בשבילי הרפואה

השיר והשבח לחי העולמים שזכינו להוציא לאור עולם את החוברת החמישית של "בשבילי הרפואה", ובו מאמרים נכבדים בהלכה והשקפה בענייני רפואה שונים ומגוונים, שנתקבלו במערכת מאת חשובי הרבנים וגדולי הדור שליט"א.

אנו שואכים עידוד רב מההתעניינות והדרישה העצומה הקיימת לחוברת זו בחוגים הרבניים והרפואיים כאחד, בארץ ובחו"ל. חוברת זו הגיעה למקומות מרוחקים ביותר שלא האמנו שקיימת שם התעניינות רפואית-הלכתית. כמו-כן, כמה מהמוסדות הרפואיים, מהגדולים בעולם, ביקשו להיות מגויים לחוברת זו. אנו מקוים בעזה-שי"ת להוסיף עוד מדורים ושיכלולים בחוברות הבאות עלינו לטובה.

בפרוס חג מתן תורתנו הקדושה, אנו תפילה לרופא הנאמן והרחמן ית"ש שישלח דברו וירפא לכל חולי עמו ישראל, כמאמר חז"ל שבמעמד קבלת התורה זכו כל החולים ובעלי המומים להחלמה ולרפואה שלימה, ונזכה לאורה של תורה, ולהוושע בה' תשועת עולמים, בימינו במהרה, אמן וכן יהי רצון.



עולם חסד יבנה

משאו של כ"ק מרן אדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג שליט"א
בפתיחת הכנס העולמי השני של חסידי צאנז
מעמד הנחת אבן הפנה למרכז הרפואי החדש בקרית צאנז

מורי ורבותי, אורחים נכבדים וידידים יקרים!

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה שזיכני לבוא לארצנו הקדושה ולהשתתף בשמחה של מצוה זו בקרייתנו הנאמנה — מעמד הנחת אבן הפנה למרכז הרפואי החדש בקרית צאנז, בשנת ה'כ"ה להווסדה, בעזרת ה' יתברך שמו.

תורתנו — תורת חיים ואהבת חסד

כדרכם בקודש של אבותינו ורבותינו הקדושים, אקדים מפרשת השבוע (דברים ז', י"ב): "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה, ושמרתם ועשיתם אותם, ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך". מפרשי התורה תמהים על הכפילות בפסוק: **א ת ה ב ר י ת** — **ו א ת ה ח ס ד**.

כידוע, מורה "ברית" על התורה ולימודה, כדרשת חז"ל פסחים ס"ח: נדרים ל"ב): "אלמלא תורה, לא נתקיימו שמים וארץ — שנאמר (ירמ' ל"ג, כ"ה), אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי". העסק בתלמוד תורה הוא מהמצוות שבין אדם למקום, ומאידך "חסד" — היא גמילות חסדים שבין אדם לחברו, כמאמר הכתוב (מיכה ו', ח'): "ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט **ו א ת ה ב ת ח ס ד**", וכפירושו של הרד"ק: "אהבת חסד — היא גמילות חסדים שיעשה יותר מן הראוי".

למדים אנו מתוך פרשה זו כי תורה וחסד אגודים יחדיו בקשר בל-
ינתק, לפי שאי-אפשר לגמול חסד אמיתי לזולת אלא אם הוא נובע
מכח קיום צווי השם יתברך בתורתו הק', כשם שאין קיום לתורה
מבלי עשות משפט ואהבת חסד.

שנו חכמים בלשון המשנה (מסכת אבות, פרק ג', משנה כ"א): "אם
אין תורה – אין דרך-ארץ, אם אין דרך-ארץ – אין תורה", וכן
הבהירו (מסכת דרך-ארץ רבה, פרק ה'): "אין דרך-ארץ אלא של
חכם", כלומר – אך ורק מי שיש בידו חכמת התורה – הוא הזוכה
לקנין מדת דרך-ארץ. (ראה עוד במסכת כלה רבתי, פרק א').

מצינו באברהם אבינו ע"ה שנשתבח ע"י הקב"ה (בראשית י"ח,
י"ט): "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו –
ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", ועל-כך דרשו חז"ל (בראשית
רבה פרשה מ"ט, ד' וכן בילקוט שם): "לעשות צדקה ומשפט – זו
גמילות חסדים, רבנן אמרי – זה ביקור חולים". למדים אנו מכך
כי עד תקופתו של אברהם אבינו – אשר האיר את העולם כולו
באור האמונה באלקים חיים – לא שלטו בעולם כלל המושגים
הנעלים של צדקה ומשפט, ורק כאשר אבי האומה למד זעת את
העמים להשריש בהם אמונת מציאות ויחוד ה' בורא שמים וארץ,
או אז למדו ללכת בדרכי ישרים, לעשות צדקה ומשפט.

באין חזון – יפרע עם

הכפירה בה' היתה נחלתם של האומות, עובדי עבודה זרה – כפי
שכבר מצינו אצל קין, אשר הרג את הבל אחיו ואמר "לית דין ולית
דיין", (עיי' בתרגום יונתן בן עוזיאל, בראשית ד', ח'). כפירה זו היא
הסיבה והגורם הישיר להדרדרות האיומה עד כדי רצח אחים,
מאחר שבהעדר יראת ה' אין שום מעצור ומונע לכל המאווים
החמרניים של האדם, שכבר אמר איוב (י"א, י"ב): "ועיר פרא אדם
יולד", ואברהם אבינו בשעתו הזהיר (בראשית כ', י"א): "כי אמרתי
רק אין יראת אלקים במקום הזה; והרגוני" – — —

ברור לכל מבין ומתבונן כי ללא אמונה בה', מנהיג הבירה, היודע תעלומות לב וסתרי כל חי — הרי אין כל בסיס ויסוד לדרכי הנימוס האנושי ויחסו של האדם לזולתו, מאחר והמדות ה"תרומיות" אשר בודים להם מלבם עובדי האלילים והכופרים למיניהם — לא יעמדו בפני כל רוח מצויה, וכאשר יתנגש הדבר עם נגיעה אישית כלשהי, או שתיפגע נוחיות האישית במשהו — יטוש מיד את כל האידיאלים ויחסי האנוש שבקרבו.

על גבינו הרגשנו זאת היטב, כאשר לוקינו מידה של מלכות הרשעה הארורה ימש"ו. עינינו ראו ולא זר בשנות הדמים האיומות שעברו על ראשינו בארצות אירופה ה"נאורות" ו"המתקדמות", אשר כולן מתורבתות היו ואמונות עלי "קולטורה" ו"הומאניזם" והדומים להם — דוקא במדינות הללו נתגלתה במלוא קלונה שפלותו של האדם, כאשר נדמה לחיות הטרף האכזריות ביותר, שלא היה להם באכזריותם אח ומשל מאז ומעולם, מיום ברוא ה' ארץ ושמים.

האם לא נוכחנו כיום לראות במו עינינו לאן הגיעו ולאן הובילו כל התנועות למיניהם, ה"קומוניזם", ה"פאשיזם" ודומיהם, שדגלו והטיפו למען "אחוות עמים", "שלום עולמי", ו"שויון חברתי" — ולא עבר אלא זמן מועט עד שהפכו למשחית, מדכאי עם ועולם, ברודנות שפלה מאין כמותה נגד רוח האדם וחירותו ובכיבוש גס ומרושע של מדינות ועמים ברחבי תבל.

בפרשת ראה (דברים י"ב, ל"א) נאמר: "כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם", ופירש שם רש"י (בשם הספרי) "גם — לרבות אבותיהם ואמותיהם. אמר רבי עקיבא: אני ראיתי נכרי שכפתו לאביו לפני כלבו ואכלו". מעשהו של נכרי זה, שהאכיל את כלבו הרעב בבשר אביו, נבע לבטח מתוך רגש "הומאניזם טהור" כלפי כלבו החביב שהיה שרוי ברעב — והדבר ציערו ונגע ללבו יותר מחיי אביו...

לאור האמור, נוכל לפרש את מאמר הכתוב (משלי י"ב, י'): "יודע צדיק נפש בהמתו — ורחמי רשעים אכזרי". כלומר — הצדיק, היודע את נפש בהמתו והחושש לצער בלי חיים מכח צווי תורתנו

הקדושה, הוא היודע כיצד לחוס ולרחם עליה, אולם רחמי רשעים — "רחמנותם" של הרשעים על בהמתם — אכזריות יש בה, וסופה רצח ואבדון!

להגיד בבוקר חסדך — ואמונתך בלילות

בכך יתפרש היטב הכתוב בתהלים (פ"ט, ב'—ג'): "חסדי ה' עולם אשירה, לדור ודור אודיע אמונתך בפי. כי אמרתי עולם חסד יבנה, שמים תכין אמונתך בהם". פירוש: אחד היסודות עליהם מושתת העולם — הוא עמוד החסד, אך הכתוב מקדים ואומר: "לדור ודור אודיע אמונתך בפי", רק לאחר שנקבעה האמונה ונחרתה על לוח לבי כראוי וכנכון, כי אז "אמרתי עולם חסד יבנה". ללא אמונת אומן בתורה ובנותן התורה ית"ש — אין כל נקודת אחיזה לא לחסד ולא לרחמים. מושגיהם יסולפו עד היסוד ומהותם יעוות מן הקצה אל הקצה.

נתבונן נא בדברי אחד מן הקדמונים, הרלב"ג, בפירושו על משלי בדברי הכתוב (כ"ט, י"ח): "באין חזון יפרע עם — ושומר תורה אשרהו", וזה לשונו: "באין נבואה יפרע עם ויבוטל ממנו קנין המוסר, רצונו לומר — בנבואת התורה, כי היא הגיעה בנבואה, וזו מיישרת להקנאת המוסר וההנהגה הישרה, הן בקיבוץ הבית והן בקיבוץ המדינה, ואין דרך בזולתה להקנאת המוסר בקיבוצים המדיניים, כי האנשים להתחלף מאגיהם, יתחלפו תכונותיהם מאד, ויתבלבל מפני זה ענין קבוצם — לולא התורה שתנהיגם יחד בהנהגה אחת ובנימוס אחד, ומי שישמור תורה — אשרהו, כי בה יקנה המוסר באופן שלם". הלא הדברים הללו מדברים בעד עצמם!

ועתה יתבאר הכתוב בו פתחנו: "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה", הן משפטי ודיני התורה בכללם — והן עשיית חסד וצדקה בכלל זה, כפי שהבאנו לעיל מן המדרש על הנאמר: "צדקה ו משפט משפטי התורה — על שתי הבחינות הללו — כאחד צדקו יחדיו. מצוות תורתנו הקדושה שבין אדם למקום, ועשיית החסד שבין אדם לחברו — יחדיו יצמדו ולא ינתקו לעולם. כאשר אמנם תשמעו ותקיימו את המשפטים האלה,

"ושמר ה' אלוקיך לך את הברית — היא זכות התורה, "ואת החסד" — היא זכות עשיית החסד, כאמור, ובגין כל זאת ישמור לך הקב"ה זכות אבות להיטיב לך בחסד ה' מעולם ועד עולם.

תורה עבודה וגמילות חסדים — חטיבה אחת בעולם

כך היתה דרך האמת של אבותינו ורבותינו הקדושים, תלמידי מרן אור ישראל הבעש"ט זיע"א — לשלב ולאחד ביחודא שלים תורה, עבודה וגמילות חסדים, שלשת עמודי העולם, מוסדי תבל — ומפורסם היה בכך במיוחד דרכו בקודש של זקני הקדוש בעל "דברי חיים" מצאנז זיע"א.

ועתה, לעת נחלשו עמודי עולם הללו בעוה"ר, נתקיים בנו מקרא שכתוב (איוב ט', ו'): "המרגיז ארץ ממקומה — ועמודיה יתפלצון". וכך פירשתי שהקב"ה מרגיז את הארץ ממקומה, משום ששלשת עמודי הארץ הללו נתרופפו, וכאשר אין הם אגודים יחד — הרי אף הארץ נרגזת ממקומה, הליכות עולם משתבשים, דרכי אנוש מתעוותים וסדרי עולם נהפכים על פיהם: בימינו אלה נתקיים במלואו חזון הנביא ישעיהו (כ"ד, י"ז—כ'): "פחד ופחת ופח עליך יושב הארץ. והיה הנס מקול הפחד יפול את הפחת והעולה מתוך הפחת ילכד בפח — וירעשו מוסדי ארץ. רועה התרועעה הארץ, פור התפוררה ארץ, מוט התמוטטה ארץ. נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודדה כמלונה — וכבד עליה פשעה!" הדברים אמורים הן כלפי ההחנהגות שבין אדם למשנהו, כאשר איש את רעהו חיים בלעו, והן כלפי האומות הנלחמות ביניהן וטורפות זו את זו.

אני הגבר ראה עני בשבט עברתו, כאשר נתייסרתי בתוך עמי במחנות הגהינום עלי-אדמות תחת שלטון הצר הצורר, הגרמנים הארורים ימש". שבווי חרב היינו ובמו-עינינו ראינו את מעשי תועבותם ופשעיהם, אשר תוכננו בקפידה בידי אנשי "תרבות ורוח" בצורה "מדעית" — או אז נוכחנו לדעת היטב על בשרנו מה בין חסד המושתת על אדני תורתנו הקדושה לבין "חסד לאומים — חטאת!"

איש את רעהו יעזורו — ולאחיו יאמר חזק!

באותה עת קבלתו על עצמי שכאשר יעזרני הקב"ה ויוציאני מבור אריות, חושך וצלמוות זה, אפעל בעזרתו ית"ש כל ימי חיי אשר יתן לי לחדש ימינו כקדם בעבודת הקודש בדרכי אבות, לעשות צדקה ומשפט ולשמור את דרך ה', דרך עץ החיים, לחזק ולבסס את שלשת עמודי העולם הללו.

עלי לתת שבח והודאה להקב"ה שזיכנו ועלתה בידינו — עם תום השואה האיומה — להחיות עצמות יבשות, לחזק ידיים רפות ולאמץ ברכיים כושלות, את יתר הפליטה הנשארת לנו ממבול הדמים, אודים מוצלים מאש התופת, אשר ברוב רחמי וחסדיו השאיר לנו שריד ביום חרון אף, ויסדנו בסייעתא דשמיא את ארגון "שארית הפליטה" במדינות גרמניה, אוסטריה וצרפת, ובחסדי השי"ת כי גברו עלינו זכה "ועד שארית הפליטה" להרבות פעלים — במחנות העקורים ולאחר-מכן בארצות הברית — להקים מוסדות תורה, חינוך וחסד לתפארת, לבנות אלפי בתים נאמנים לה', לתורתו ולעמו, ולהמשיך את שלשלת הקודש מדור לדור.

זה עשרים וחמש שנה שזיכני השם הטוב ליסד ולבנות בארץ אבות קריות נאמנות לה' ולתורתו, ע"ש הסבא קדישא, רבן ומאורן של ישראל, מרן מצאנז זי"ע ועכי"א, אשר בהם הוקמו מוסדות תורה וחסד שזכו להביא תהלה וברכה בקרב הארץ — וביניהם מתנוסס לשם ולתפארת "בית-החולים קרית-צאנז", הפועל בעזה השי"ת בהצלחה מרובה זה שנים מספר להגיש עזר וסעד, מזור ומרפא לכל חולה הבא בשעריו, לרפאו מתוך אהבת האדם, לאור הצווי האלקי של "ואהבת לרעך כמוך".

ואכן, זכה בית-החולים לקדש שם שמים ברבים, כאשר הוכיח קבל עם ועולם שאפשר ואפשר להעניק שירותים רפואיים משוכללים ברמה גבוהה ביותר — בד בבד עם שמירה קפדנית על ההלכה הפסוקה, לכל פרטיה ודקדוקיה, שהרי כבר אמר החכם מכל האדם (משלי ד', כ"ב): **"כי חיים הם למוצאיהם — ולכל בשרו מרפא"**, והרי כד הבטיחנו הקב"ה בתורתו (שמות ט"ו, כ"ו): **"ויאמר — אם**

שמוע תשמע לקול ה' אלקיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצוותיו, ושמרת כל חוקיו — כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך!"

כאן מקום אתי להדגיש ולהבהיר בפני כל הקהל הקדוש הזה, אשר התאסף כאן לחוג אתנו היום הזה, כי סוד ויסוד הצלחתנו, שהחיינו וקיימנו השי"ת והגיענו עד הלום, להקים את כל המפעל הגדול והקדוש הזה, לפי שדברי הכתוב (משלי ג', י"ז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" היו נר לרגלנו ואור לנתיבתנו מאז ומתמיד — וזאת לדעת כי אך ורק בכח האחדות והשלום אפשר לפעול גדולות ונצורות! להגדיל התורה ומעשה הצדקה שלום ולהאדיר שמו יתברך בכל הארץ, לחזק ולאמץ לבב כל המייחלים לה'!

שלום רב לאוהבי תורתך — ואין למו מכשול

עומדים אנו היום מספר ימים לאחר ימי בין המצרים, בהם מתאבל עם ישראל על חורבן עיר הקודש והמקדש, שנגרם עקב שנאת חנם ופירוד הלבבות. היא היא שהחריבה את ביתנו, הגליתנו לבין האומות והביאה עלינו את כל הפורענויות שהתרגשו ובאו עלינו במשך כל תקופת גלותנו, החל מימי הבריונים בתקופת החורבן, שלא חדלו מלעורר ריב ומדנים בתוך העם, אף לנוכח המצור שצרו אויבי ישראל על ירושלים — ועד עצם היום הזה עדיין שטן המחלוקת מרקד ביננו!

היום, יום ההלולא של עטרת ראשי, אדוני אבי מורי, מרן מרדניק זיע"א, אשר היה גומל חסדים טובים לישראל בכל לב ובכל נפש, ומדתו של אהרן הכהן היתה בו, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, שמסר את נפשו והקריב כל אשר לו למען הכלל והפרט — וכאן עלי לציין כי שבועיים ימים לפני הסתלקותו כתב לי כדברים האלה: "תאמין לי, בני יקירי, שמעולם לא דברתי בגנות שום אדם". ראו נא כיצד היה ביכולתו להעיד על עצמו טרם פטירתו מן העולם!

קריאתי מופנית בזה מתוך עומק לבי אל כל חוגי היהדות הנאמנה:
**אנא ואנא! נתלכד נא כולנו יחד, כאיש אחד בלב אחד לאבינו
שבשמים, באהבה ואחוה, שלום ורעות, למען כבוד ה', עמו, ארצו
ונחלתו, לבער רעה חולה זו מקרבנו, ואותו יצר הרע של פירוד
לבבות להעביר מתוכנו! — והיום הזה בו אנו יורים את אבן הפנה
של המרכז הרפואי החדש בקרייתנו הנאמנה, נקבל עלינו בברית
יחד ללכת בדרך התורה, אשר תחילתה גמילות חסדים וסופה
גמילות חסדים, ודבר ה' כפטיש יפוצץ סלע המחלוקת — למען ייטב
לנו ולבנינו עד עולם!**

אני נותן בזה שבח והודאה לבורא כל עולמים על העבר, אשר עד
הנה עזרוני רחמי ולא עזבוני חסדיו, שחיצק ואימץ לבבי, העניק לי
כח ועוז וזיכני להיות בין מייסדי מפעל אדירים זה של חסד לכלל
ולפרט — ועיני נשואות אליו למרום בתפילה על העתיד, שיזכני
להגביר פעלים ביתר שאת ויתר עז, על דבר כבוד שמו יתברך,
להרחיב גבול הקדושה ולהרים קרן ישראל, וכשם שקיים בנו
האמור (תהלים ק"ג, ג'—ד'): "הרופא לכל תחלואיכי, הגואל
משחת חייכי, המעטרכי חסד ורחמים", כך יקיים בנו את הנאמר
(שם ה'): "תתחדש כנשר נעורייכי" — וכאשר נקיים אנו את האמור
בפרשת השבוע: "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה,
ושמרתם ועשיתם אותם", יקיים גם הוא בנו הכתוב להלך: "והסיר
ה' ממך כל חולי, וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם
בך".

ואני תפלה לאֵל גומר עלי שישלח לנו עזרו מקודש להשלים זה
הבנין מהרה לטובת כלל ישראל, ויתקיים מאמר הכתוב (מלאכי ג',
כ'): "וזרחו לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה", בזכות
צדקה שעושין אלו עם אלו, וכן סיפיה דקרא (שם, כ"ג—כ"ד): "הנה
אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא
— והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", ובימינו בקרוב
ישוב לשוש לטוב עלינו כאשר שש על אבותינו, בבנין בית מקדשנו
ותפארתנו ובנחמת ציון וירושלים — ו"ישראל נושע בה' תשועת
עולמים", אמן וכן יהי רצון.

רחיצה במים חמים בשבת במצטער

ע"ד השאלה ברחיצה בחמין כל הגוף בשבת, אם התירו במצטער, שהגרע"א כתב בסי' ש"ז סעי' ה' ובסי' שכ"ו סעי' א' דנראה שהתירו למצטער לרחוץ כל גופו בחמין בשבת, והביא משו"ת דברי יוסף להר"י אגרס סי' ס"ב שכתב כן והביא ראי' לזה ממ"ש בשו"ע בסי' ש"ז שמותר לומר לעכו"ם להביא מים דרך חצר שאינה מעורבת לרחוץ בו המצטער, וכ"כ הרד"ך בפ"ו מהל' שבת ה"י, ובה"ו כתב דכיון דכתב הרי"ף בפ"ב דביצה דרחיצה לא הוי דבר שחייבין עליו שבות ולא משום רשות ולא משום מצוה לא גזרו רק בשבת ולא ביו"ט ע"כ לא גזרו גם במצטער, ובתהלה לדוד בסי' שכ"ו כתב שזה אינו עולה יפה לדידן שנוהגין דלא כהרי"ף וכמ"ש ברמ"א באו"ח סי' תקי"א ס"ב, והוא מהרא"ש והטור שם שס"ל דרחיצה בחמין אסור ביו"ט וע"כ הוי כשאר שבותים שאסור במצטער.

והנה ברמ"א שם כ' ויש אוסרים בכל ענין וכן נוהגין וכ' האלי' רבה שדקדק לכתוב וכן נוהגין אבל מדינא עיקר כפסק הב"י ושכן פסקו הגאונים והרי"ף והרמב"ם והסמ"ג וסמ"ק וה"ה ורבינו ירוחם והריא"ז בשלטי גבורים וכ"כ הרשב"א בעבודת הקודש ורק במקום שנהגו לאסור לא רצה להתיר וכ"כ האגור משמו, וע"כ כיון דאנו נוהגין לאסור אין להתיר דחיישינן לשי' הרא"ש והטור שס"ל דאין חילוק בזה בין שבת ויו"ט וכ"כ שם בשו"ע הרב וזה"ל ואע"פ שהעיקר כסברא הראשונה בכ"ז מ"מ כבר נהגו במדינות אלו כסברא האחרונה ואין לשנות המנהג, אבל במקום צער בודאי יש לסמוך על רוב רובן של הפוסקים שכתבו דאיסור רחיצה מותר ביו"ט, והיינו משום דכיון דלא הוי שבות כלל ורק משום שהבלנין היו מחמין אותן בשבת גזרו שלא לרחוץ בחמין כלל, וכדאי' שבת מ' ע"א, וע"כ לא

גזרו רק בשבת ולא ביו"ט וע"כ גם לענין מצטער י"ל דקיל משאר שבותים דלא התירו רק בחולה ממש לחד מ"ד וכדאי' בסי' שכ"ח סעי' י"ז. ועיין בסדרי טהרה בסי' קצ"ז סק"ט שכ' דאפי' להחולקים על הרי"ף וס"ל שאיסור רחיצה בחמין הוא ג"כ ביו"ט לא משום דס"ל דהוה כשאר שבות רק דס"ל דגזירת הבלנין שייך ג"כ ביו"ט דס"ל דאסור מדאורייתא להחם חמין לצורך רחיצה ע"כ גזרו גם ביו"ט רחיצה בחמין משום הך גזירה גופא ומ"מ וודאי דקיל משאר שבותים עיי"ש, וכן מוכח משבת מ' דהתירו מי טבריא משום שראו שלא היו יכולין לעמוד בה וק' דמה יעשו כל העולם שאין להם חמי טבריא וע"כ מוכח דלא הוי שבות גמור כיון שראו שהי' קשה להם הדבר הקילו בה הרבה.

אך יש לעיין בזה ממ"ש בשבת מ' ע"ב ונפסק כן להלכה בסי' שכ"ו דלא יתן אדם קומקומים של מים חמין על בטנו בשבת וברש"י ור"ן דמיירי שחש בבטנו ונותנו שם שמועיל לו ואסור דחיישינן שמא ישפך ונמצא רוחץ במים חמין בשבת, ולמ"ש בשם הנך פוסקים הלא רחיצה גופא התירו למצטער בשבת, ואולי י"ל דרק היכא שהרחיצה מועיל לו להקל מצערו התירו לו לרחוץ בשבת משא"כ בזה שחש במעיו ואם ישפך החמין עליו לא יועיל לו כלום שפיר אסור אך זה דוחק, והעיקר נראה דמיירי שחש בבטנו במיחוש בעלמא לא התירו רק בצער גמור. ע"כ נלענ"ד ברור שיש לסמוך על הדברי יוסף והרד"ך והגרע"א דמצטער רוחץ בחמין כל גופו בשבת, ובפרט שהגר"א בסי' רע"ו ס"ה כ' שהעיקר כהג"מ פ"ב דשבת שס"ל דבמקום צערא לבד התירו כל השבותים וראי' ממפיס מורסא ונטילת הקוץ שהתירו בשבת משום צער.

והנה כנשמת אדם כלל ס"ט העיר ע"ז מרש"י שבת ק"ז ד"ה ופטור שכ' וז"ל ומותר דאין כאן תיקון ורבנן נמי לא גזור בה שבות משום צערא, וכ"כ המג"א בסי' שכ"ח ס"ק ל"ג בשם ה"ה בפ"י מהל' שבת ה"ו דלהרמב"ם דס"ל דמשאצ"ל חייב הא דפטור ומותר במפיס

מורסא דכשעושה להוציא ליחה אינה גמר מלאכה וא"א לבוא לידי חיוב מכה בפטיש בשום ענין ועוד כ' המג"א דלהרמב"ם י"ל דמפיס מורסא הוי כדבר שאינו מתכוון עיי"ש ע"כ, ולענ"ד דאין בכ"ז השגה על הגר"א שהרי להדיא איתא בשבת ק"ז ע"א דמאן תנא דמפיס מורסא פטור ומותר ר"ש הוא שס"ל משאצ"ל פטור עלי' וכ"כ רש"י ותוס' שם ובדף ג' ע"א ובכתובות ו' ע"ב בתוד"ה ואם, דאי לאו משום צערא הי' אסור מדרבנן משאצ"ל ואף למ"ש ה"ה דאינה גמר מלאכה ממש מ"מ הי' צריך להיות אסור עכ"פ מדרבנן אי לאו משום צערא וכמבואר להדיא מל' רש"י שכתב לא גזרו בה שבות משום צערא ולמ"ש דעכ"פ בכה"ג דלא הוי שבות גמור בוודאי מותר משום צערא נראה שיי"ל בכוונת רש"י הנ"ל בשבת שם דלא גזרו במפיס מו"ס שבות משום צערא דכיון דעפ"י הרוב מצטער במורסא ע"כ לא גזרו בו שבות כלל רק איסור בעלמא דאי הוה שבות גמור הי' אסור במקום צער דו"ק.

ועכ"פ בני"ד באיסור רחיצה בחמין דלא הוי שבות גמור בוודאי מותר במקום צערא וכמו שאיתא בשו"ע סי' שט"ז סעי' ט' דמותר לצוד פרעוש אם הוא על בשרו ועוקצו משום צערא אע"ג דהוי מוקצה וגם אין במינו נצוד אסור מדרבנן וכן מבואר בשו"ע הרב סעי' י"ח וכן לא גזרו על טלטול הפרעוש אע"פ שהוא מוקצה ולענ"ד יש לחוש ג"כ שמא יהרגנו דאסור לכו"ע ולהלן שם ויש מתירין לצוד הפרעוש אפי' מעל חלוקן מבחוץ שאפשר שיבוא הפרעוש ויעקצנו שסומך על המקילין בד"ס לא הפסיד עיי"ש, וכ"א ברמ"א בסי' שי"ז סעי' א' וי"א דיש לזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים וע"ז דאין אנו בקיאים בקשר אומן וכו' ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צערא לא גזרו, ויע"ש בשו"ע הרב בס"ק ב' שכ' דהא דבמקום צער מותר להתירו היינו משום שלהשיטה האחרונה דהיינו שיטת רש"י ורא"ש לא אסר כלל אפי' בקשר אומן אם אינו עשוי להתקיים אמנם מל' הרמ"א שכ' דכיון דאינו אלא מדרבנן ובמקום צערא לא גזור רבנן נראה דלא גזרו במקום צער כלל

וכ"כ בכנה"ג שהובא במג"א בס"ק ו' וז"ל כ' בעל המפה ומכ"מ נראה
דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו בקשר שאין איסורו אלא
מדרבנן ובעל הזכרונות בדף נ"ג אוסר אפי' במקום צער וכ"כ בתוספת
שבת בס"ק ה' דכל שאינו עשוי להתקיים לעולם מתירו הרמ"א וזוה
הוא שאוסר בספר הזכרונות כיון שעכ"פ מדרבנן בוודאי אסור ואח"כ
ראיתי שגם הגר"א ס"ל כן בכוונת הרמ"א שכ' כאן דבמקום צערא לא
גזרו רבנן כדאי' בסי' שט"ז ס"ט והיינו מ"ש לעיל דמותר לצוד
פרעוש כשעוקצו אע"ג דבוודאי אסור מדרבנן.

וראיתי בסי' שלחן עצי שטים (להמרכבת המשנה) דיני קושר ומתיר
סי' ג' אות א' שכ' שלא הקל הרמ"א במקום צערא רק בנעשה להתיר
בו ביום והיינו שס"ל דעיקר ההיתר הוא משום דלשי' רש"י והרא"ש
גם בקשר אומן בכה"ג מותר לכתחילה וגם להרי"ף והרמב"ם שס"ל
דקשר אומן בכל גוונא אסור מדרבנן מ"מ שמא לא נחשב ב' קשרים
זע"ז קשר אומן וכעין מ"ש בשו"ע אמנם פשטות ל' הרמ"א נראה
דאפי' בקשר שבוודאי אסור מדרבנן שרי במקום צערא וכמ"ש
בתוספת שבת ובכנה"ג ובגר"א, ונראה דהא דהוצרך הרמ"א לומר
דלא גזרו רבנן כלל במקום צערא באיסור דרבנן דאל"ה הי' אסור
בני"ד שי"ל דלכו"ע אסור כשעושה ב' קשרים זע"ז ואין זה תלוי
במחלוקת הרי"ף והרא"ש וכמו שנראה בדרכי משה הארוך כאן אחרי
שהעתיק דברי הגה' אלפסי שכ' דמחמירין בכל ב' קשרים זע"ז משום
דהוה קשר אמיץ ונראה שזה קשר אומן וכ' עליו דבגמ' פ' כלל גדול
מוכת דאפי' בקשר אמיץ אין חייבין עליו כל שקשרו ע"מ להתירו
דפריך התם והא ע"מ להתיר הוא ומ"מ נראה דאסור מדרבנן מידי
דהוה עקירה בלא הנחה דאי' בפ"ק דאסור מדרבנן ועיי"ש ומטעם
הנ"ל י"ל דלכו"ע אסור בקשר אמיץ מדרבנן דכהאי קשר עושין לזמן
ארוך ע"כ גם כשעשאו ע"מ להתירו אסרוהו חכמים דו"ק.

וגם י"ל דחייש הרמ"א למ"ש בספר עולת שבת כאן דלשי' הרא"ש
אסור מה"ת בקשר אומן אפי' ע"מ להתירו בו ביום ואף שכ' דלא

נראה כן מהגמ' כלל גדול מ"מ לא דחה סברא הנ"ל לגמרי וע"כ אי
הי' שייך איסור שבות במקום צערא הי' אסור להתיר דשמא הוא אסור
אפי' מה"ת ודו"ק, ולמ"ש התוספת שבת דכוונת הרמ"א דכל שאינו
עשוי להתקיים לעולם מותר להתירו. א"ש בלא"ה שהוצרך הרמ"א
לומר דמשו"ה מותר דלא גזרו רבנן כלל במקום צערא וכמ"ש, ומכ"ז
נראה דבהרבה מקומות שהתירו חכמים אפי' שבות גמור במקום צערא
ומכ"ש בני"ד ברחיצה במים, חמין בשבת שאינו בכלל שבות כלל
וכמ"ש הרי"ף דקיל טובא וודאי יש לסמוך עמ"ש הרד"ך והדברי יוסף
והגרע"א שכתבו דלא גזרו בו במקום צער כלל וכמ"ש.



חיוב נזיקין ברופא שהזיק

דין רופא שהזיק מבואר בטש"ע יו"ד סי' של"ו וז"ל הטור שם רופא שלא ברשות ב"ד והזיק חייב בתשלומין אפי' אם הוא בקי וכש"כ באחד שאינו בקי, שאין ב"ד מרשין למי שאינו בקי, אבל אם ריפא ברשות ב"ד וטעה והזיק פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואם המית ונודע לו ששוגג גולה על ידו ע"כ, וכ"כ המחבר בש"ע שם.

ומקור הדברים הוא התוספתא ב"ק פ"ו ה"ו רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, ושם פ"ט רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק פטור, חבל יתר מן הראוי לו ה"ז חייב, ועי' הגר"א שם שציין לדין חובת גלות בהמית אדם בשוגג הק' תוספתא, וכנראה שהיתה בפניו הגירסא בתוספתא דהזיק ה"ז גולה וכמובא גם ברמב"ן בספר תורת האדם.

ויש להעיר בזה דהרמב"ם לא הזכיר כלל דין רופא שהזיק בהל' חובל ומזיק, וכן לא הזכיר דין גלות בין לחיוב או לפטור בהל' רוצח פ"ו שם בהדי דין דהרב שהכה תלמידו ושליח ב"ד שהכה בעל דין והמיתו בשגגה דפטור מקרא דלחטוב עצים דזהו דוקא בדברי רשות ולא שהרגו בשעת עשית המצוה כדאי' במסכת מכות, ובהגהת יד אברהם בש"ע שם כ' לחלק בין דינים אלו לדין רופא, דבטעה ברפואתו ועי"ז מת לא נקרא מצוה משא"כ באינך דמצוה קעביד במה שלימדו תורה או הזמינו לדין, ועי' תשב"ץ ח"ג סי' פ"ב, ואכתי צ"ע הא דלא הזכיר הרמב"ם דין רופא לגבי נזיקין.

והנה בעיקר החלוק בין נזיקין לגלות כמבואר בתוספתא הנ"ל צ"ע כיון דחייב בגלות הרי דדין שוגג יש לרופא שהזיק, וא"כ אמאי פטור עלה כשהזיק הא אדם מועד לעולם כדילפי' מקרא במס' ב"ק כו: והנה

בב"ק שם צ"ט: איתא הנותן בהמה לטבח אומן וניבלה פטור להדיט חייב. ואם נותן שכר בין הדיט בין אומן חייב, ובתוס' כ"ז: שם דנו בזה, דאמאי לא יהיה חייב מדין אדם המזיק דאדם מועד לעולם וא"כ אפילו עושה בחנם והזיק יהא חייב, והעלו מדין זה — ומדין מעביר חבית ממקום למקום דאיתא במס' ב"מ פ"ב: דיש הבדל בין אם זה בחנם או שזה בשכר ומעורר כמה דוכתא — דהא דאמר' דאדם מועד לעולם וחייב אפילו באונסים, היינו לא באונס גמור דבאונס שהוא כעין גניבה פטור, ודוקא באונס שהוא כעין אבדה חייב, ולהכי פטור בירושלמי אדם ישן שהזיק לאדם שני הבא אצלו לישן דהוי אונס גמור, וזהו גם פטורו של טבח אומן ומעביר חבית ממקום למקום בחינם עי"ש ובמס' ב"מ ובתוס' שם, וא"כ אם נדמה רופא אומן שהזיק לדין טבח אומן (וברופא שהזיק ליכא החילוק בין בחינם לבין בשכר אלא סתמא קתני דפטור) פטורו של רופא הוא מטעם אונס, א"כ אמאי חייב בגלות כשהמית, הא דין גלות הוא בשוגג ולא באונס.

והנה בתוספתא פ"ג דגיטין הי"ג איתא רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והזיק בשוגג פטור במזיד חייב מפני תיקון העולם ע"כ, והיה נראה מתוספתא זו דהפטור אינו מעיקר הדין אלא משום תנאי ב"ד, כדי שלא ימנעו מלרפאות — וכמובא בש"ע שם ס"א ומצוה הוא ובכלל פקוח נפש הוא, והמונע עצמו ה"ז שופך דמים ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות — ולפי"ז י"ל דהוי שוגג, ולכן לענין גלות חייב, ורק לגבי תשלומי נזקין פטור משום תנאי ב"ד, (ובערוך השלחן כ' דהאידנא צריך להיות מוסמך מהממשלה שיש לו רשות).

והנה הרמב"ן חולק על התוס' בב"ק הנ"ל כמובא בש"מ ב"מ פב ד"ה ואתא בשמו, דחה ראיות התוס' מהירושלמי דישן וס"ל דהתם הראשון פטור משום דהשני פשע בעצמו, וכן כמה שאמרו לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, הפטור הוא משום פשיעת הניזק, ועי"ש דבסברא זאת דחה גם שאר ראיות התוס' ממתני' דהמניח שם,

אלא דהק' מטבח אומן דמדמחייב' בשכר אלמא כעין גנבה ואבדה הוא וא"כ יהא חייב גם בחנם מדין אדם המזיק אלא שאין באומן הטועה במלאכתו משום אדם המזיק וכו' ע"כ, ולפ"ז יש לדון דגם ברופא שהזיק לא יהא עלה דין מזיק דהוי אומן במלאכתו ולא גרע מטבח אומן, אלא דא"כ יהיה קשה דהרי הרמב"ן בעצמו הביא בתורת האדם, הגירסא בתוספתא דרופא שהמית גולה, וא"כ אם אין עליו שם דין מזיק אמאי גולה.

והנה בש"מ ב"ק כו ד"ה נפל כ' בשם הריב"א כעין דברי הרמב"ן אבל בלשון אחרת וז"ל ואדם המזיק חייב בנתקל ולכך פטור שומר חנם דכיון דהוי שומר חנם ל"ש בו דין אדם המזיק, שהרי עליו מוטל להתעסק בדבר ולכך לא מחייב רק בפשיעה, אבל אדם בעלמא מה היה לו להתעסק בדבר כיון שאינו מוטל עליו לכך חייב בכעין גניבה ואבדה ע"כ, ובמתני' דלעיל כו. מובא בשמו הלשון כיון דמתעסקין לטובת הניזק לאו אדם המזיק הוא, והנה מש"כ כיון דהוי שומר ל"ש בו אדם המזיק וכו' זה ל"ש ברופא, דאין לו דין שומר אע"פ שעליו מוטל להתעסק בדבר (והסברא דמתעסק לטובת הניזק שייך בזה גבי רופא), אמנם מסתימת לשון הרמב"ן שאין באומן העוסק במלאכתו משום מזיק, משמע דלא תלוי בדין שמירה, ואולי י"ל בדבריו בטעם הדבר דדין אדם המזיק בנוקי ממון נלמד מקרא דמכה נפש בהמה וגו' וזהו שלא ברשות, משא"כ כשצריך להתעסק במלאכה.

וי"ל דנ"מ לדינא בין שהפטור באומן במלאכתו הוא מדין אונס כסברת התוס' או משום שאין עליו שם אדם המזיק מטעם שכ' הרמב"ן, באם האומן הזיק וטוען שהיה אנוס בהיזק זה על מי חלה חובת ההוכחה, האם על הבעלים דהוא המוציא ממון ויש עליו דין המוציא מחברו שעליו להביא ראיה, א"ד שאני מזיק זה כיון שההיזק היה ברור, אלא שרוצה לפטור עצמו הרי הוא נקרא המוציא מחברו, ונראה דלתוס' דאומן שם מזיק עלה, אלא דפטורו הוא משום אונס, הרי כיון דההיזק הוא ברור י"ל דמזיק הוי המוציא ועליו הראיה. משא"כ להרמב"ן

דאין עליו שם מוזיק, הרי הספק הוא אם בכלל היה מוזיק ולכן הנזיק הוא המוציא ועליו הראיה.

והנה בב"ק צט: איתא דעובדא הוי קמי' דר' יוחנן ואמר לי' זיל אייתי ראיא דממחית לתרנגולים ואפטורך וכן פסק הרמב"ם בפ"י משכירות ה"ה טבח עשה בחנם וניבל שלחני שאמר יפה ונמצא רע וכן כל כיוצא בהם עליהם להביא ראיא שהם מומחים ואם לא הביאו ראיא משלמים, וכן נפסק בטש"ע חו"מ סי' ש"ו ס"ד עיי"ש, להדיא דחובת ההוכחה הוא על המזיק, ולדברינו הרי ראיא מזה לשיטת התוס' דהפטור הוא מטעם אונס ולהכי צריך המזיק להביא ראיא ודלא כהרמב"ן.

אמנם הרי מבואר בכמה דוכתא דבשומרים חובת ההוכחה היא על השומר בשבועה, או בעדים כשאפשר לברר בעדים, והרי לכ"ע בטבח אומן יש לחייבו מדין שומר כמבואר בגמרא, אלא דהדיון בראשונים הוא שיהא חייב גם משום אדם המזיק אבל משום שומר ודאי חייב וזהו שאמר ר' יוחנן דחובת ההוכחה על הטבח (וכן מטו לי' בבי מדרשא בשם הגאון ר"א מקובנה), והיינו שחובת ההוכחה עליו מדין שומר (ולפ"ז גם בשלחני הוי שומר על הדינר ולהכי צריך הוא להוכיח שהוא פטור על הזיקו, אמנם צ"ע אם שייך בזה דין שומר דלא קבל עליו שום דין שמירה), וכל הדיון והספק דלעיל הוא באומן כשאינ לו דין שומר כיבואר, על מי חלה חובת ההוכחה, ולכאורה נ"מ בנזקי חבלות או רופא שהזיק וטוען שהיה אנוס בהך חבלה דאינו חייב בזה מדין שומר אלא רק מדין מוזיק, אם חובת ההוכחה הוא על המזיק או הנזיק.

ועי' ש"ך חו"מ סי' כה סק"ב גבי דיין מומחה שטעה דפטור מלשלם דכ' דצריך הוא לברר בעדים שהוא מומחה כטבח אומן ושלחני, ועי' קצה"ח שם דלהכי קתני מומחה לרבים ולא מומחה סתם, ולהלן מובא דברי הרמב"ן שכ' לרמות רופא שטעה והזיק לדין דיין שטעה, א"כ גם רופא צריך להוכיח שהוא מומחה ולפטור.

וכד הוינא טליא בלמדי בוילנא התעורר בזה ויכוח הלכתי בין גדולי התורה שם בנידון ד"ת שהיה בין שני ת"ח בעובדא שאחד הניח אש בדירתו וע"י האש נשרפו כליו של השכן בדירתו, ובעל האש טוען שהיה בחינת אונס באש זו שגרמה ההיזק, ודנו על מי חלה חובת ההוכחה בהנ"ל אם על הניזק כדין כל מוציא מחברו, או על המזיק שהזיקו ודאי, והזכירו את בעל העולת שמואל שהסתפק בספרו בשור שהזיק וטוען בעל השור שהיה אונס על מי חלה חובת ההוכחה, ומה תוצאות גם לדין אדם המזיק, והנה דנו באש מצד ב' דינים דמצד אש שהוא ממונו יש לדון אם הכלים בבית הוי עלה דין טמון, ואש פטור על טמון, אך יש לחייבו מדין חציו, הרי אש שא"י להזיק אלא ע"י רוח שאינה מצויה לא הוי חציו ולא הוי עליו דין אדם המזיק — דאם היה חציו ומקרי אדם המזיק רק פטור מצד אונס, הרי אדם המזיק חייב גם באונס וכנפל מן הגג ברוח שאינה מצויה דחייב בנוזקין — וכשהספק הוא אם פשע באש באופן דהוי חציו או לאו, ה"ז ספק בעצם ההיזק, וחל בנידון הכלל דהמוציא מחברו עליו הראיה, ולא דמי להיכא שההזיק ודאי וטוען שהוא אונס דההיזק הוא ודאי.

[ופרק השואל בספק בשאלה בבעלים פסק הרמב"ם דמספיקא לא מוציאים ממון מהשומר, ומ"מ לגבי פשיעה פסק הרמב"ם דחייב וכ' ה"ה דהרמב"ם לשיטתו דפשיעה הוא מטעם מזיק, וא"כ ההיזק הוא ודאי אלא דבא ליפטר מטענת בעליו עמו, עליו להביא ראיה, הרי לכאורה יש לפשוט מכאן לספק בטענת אונס בנוזקין דהמזיק צריך להוכיח אמנם יש לחלק בין פטור בעליו עמו דזהו פטור צדדי לבין טענת אונס דהוי חסרון בשם מזיק].

[בוכוח הלכתי זה השתתף מו"ר דאז הגר"ש היימן זצ"ל ועכשיו שיצאו מקצת מחי' לאור, הרי הדי וכו' הלכתי זה נמצא בספר חידושי רבי שלמה ח"ב].

ובחזון איש ב"ק סי' ז' דן ג"כ בספק זה והסיק דבעיקר הדין נראה דעל המזיק להביא ראיה דשמר ויצא באונס דסתם בחזקת נזק של חיוב

קיים, והביא ראיה לזה ממש"כ הריטב"א ב"מ ע: דאם פועלים חוזרים בדבר האבוד ואיכא טענה וכפירה ביניהם שהפועלים טוענים שאפשר למצוא פועלים לגמור המלאכה ובעה"ב מחכים על הפועלים לברר ע"כ, ואולי יש לחלק בין זה לנידונינו בדין מזיק, דהנה בתוס' שם מבואר דהחיוב בדבר האבוד הוא מדינא דגרמי, ולפ"ז הרי הוא דומה לדין מזיק, אמנם בריטב"א מבואר דזהו מדין ערב (והרי כמה נ"מ בדבר כגון לגבי דין עדית וכדומה) א"כ יש לחלק מדין מזיק באונס, אע"פ שמסברא היה נראה דאם מדין ערב הוא הרי בכה"ג ספק הוא אם הוא בכלל ערב, אמנם הריטב"א לא נחית לסברא זאת.

ויש להביא סמוכין לנידון דידן ממש"כ הרדב"ז ח"א סי' שס"ב במקום שקיים חוב ודאי והספק הוא במחילה, דלא אמרי' בכה"ג לא מפקינן ממון מספיקא, כיון שהחוב הוא ברור, והסיק "ושמור זה כי הוא עיקר גדול בדיני ממונות", ההכללה הזאת של הרדב"ז אולי כוללת גם נידון נזיקין, כשההיזק הוא ודאי והספק הוא בפטור, אם כי מסתברא יש לחלק בין ספק מחילה לספק אונס בנזיקין.

ובעיקר מחלוקת הראשונים אם אדם חייב על אונס גמור או לאו, י"ל דזה תלוי בהא דאמרי' במס' ב"ק ד. אדם שמירת גופו עליו הרי דחיוב אדם המזיק הוא ג"כ מדיני שמירה, ועי' ש"מ ב"ק כז שכ' גבי נפל ברוח שאינה מצויה דחייב אע"פ דאנוס הוא מ"מ היה לו לשמור עצמו שלא לעלות, ולכן סברי התוס' דגם באומן במלאכתו שייך עליו דיני אדם המזיק, משא"כ להרמב"ן י"ל דגדר אדם המזיק הוא לא מדיני שמירה, דאדם המזיק הוא מפרשה מיוחדת ולכן ס"ל דאומן שעליו מועלת פעולה זאת אינו נידון בפרשה זו. ועוד נראה דלהתוס' דמחלקים בחיובי אדם המזיק בין אונס גמור לאינו גמור שייך לומר דחיובו הוא מדין שמירה, ול"ש דין שמירה על אונס גמור ולהכי פטור, משא"כ להרמב"ן דס"ל דחייב גם על אונס גמור ע"כ דאין זה מדין שמירה אלא מדיני אדם המזיק (ושואל חייב באונסים מדין כל הנאה שלו, ולא מחיובי שמירה, וכן גולן דחייב באונסים הוא מדין והשיב).

ונ"ל בזה דגם לשיטת הרמב"ן ודעמי' דס"ל דאומן במלאכתו אין עליו שם אדם המזיק, זה אינו אלא בנוקי ממון ולא בנוקי חבלות, ולכן אין לפטור רופא שהזיק מה"ט, כיון דחיובו הוא מדין חובל, וביותר י"ל כן עפ"מ שכ' הרמב"ם בפ"א מחובל ומזיק ה"ג זה שנא' בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו, והריהו אומר לא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר ע"כ, ועי' מס' ב"ק ריש החובל בזה, ומבואר ברמב"ם דעיקר חיוב חבלה הוא שראוי היה לחבול כאשר עשה והחיוב ממון הוא כופר שלא לחבול בו, וע"ע בפ"ה שם ה"ו דהרמב"ם כ' דלא מהני הדאיה בחבלות כמו בקנס ועי' בה"ה שם, וי"ל דהרמב"ם לשיטתו במש"כ בפ"א בחיוב חבלות דעיקרו הוא עונש הגוף ולא עונש ממון ולכן לא מהני הדאיתו (ויש להרחיב הדבור בזה אלא שאכ"מ), עכ"פ לדברי הרמב"ם הללו חלוק ביסודו דין נזקי ממון שעיקר חיובו הוא ממוני, לבין חבלות שעיקר חיובו הוא עונש הגוף, וא"כ ה"ג יש לחלק לגבי הכלל דאומן במלאכתו אין עליו שם מזיק די"ל דזהו רק לנזקי ממון ולא לגבי נזקי הגוף, ולפ"ז ברופא שהזיק ל"ש בו היסוד דאומן במלאכתו דשם חובל עלה, ומפרשת חבלות אנו דנים בו ולא מפרשת נזקי ממון ולכן בהמית יש עליו דין רוצח לגבי גלות.

אמנם יש לעורר עוד בעצם דברינו מש"כ לדון בדין רופא, אם יש בו להחיל דין אומן במלאכתו או לאו, וכן במש"כ דרופא נידון מפרשת חבלות ורציחה, דהתינת רופא שהזיק בידים, אז יש עליו דין חובל, וכן גבי גלות הרי נא' מכה נפש בשגגה ובעי מעשה הכאה, משא"כ ברופא שחזיק ע"י שטעה במרשם רפואי ועי"ז חזק לחלולה או הרגו, מה דינו של רופא זה, הרי בכה"ג אין לדנו מפרשת חבלות או רציחה א"כ מהדינו של רופא זה לגבי חיוב נזיקין, דלכאורה זהו גרמא, או לכל היותר גרמי לפי הכלל שכ' התוס' במס' ב"ב כו: לחלק בין גרמא לגרמי, וא"כ צ"ע להראשונים דס"ל דגרמי אינו אלא מדרבנן הרי ל"ש לחייבו מדין

חובל ורוצח, וכן גם להסוברים דגרמי הוא מה"ת.

ואמנם מצאתי כע"ז בחשב"ץ ח"ג סי' פ"ב שכ' ח"ל ונ"ל כי רופא אומן הוא רופא החבורות במלאכת יד ששגגתו וחדונו הוא חבלה ורציחה בברזל שהעידה התורה שאפילו מחט א"צ אומד כנוכר בסנהדרין עו: ולשון אומן הוא המחחק בברזל כמו המל שנקרא אומן (שבת קלג:). אבל רופא חולים במשקים ובמשלשלים ובמרקחות אינו נקרא רופא אומן, אלא רופא סתם ואינו בכלל זה שאינו בא לידי חבלה להתחייב בנזקיו, ואם שגג או הזיד והמית או הוסיף מכאוב על החולי ונתכוין לרפאות ולא נתכוין להזיק פטור אף מדיני שמים שאין לו אלא מה שענינו ראות וכו' ע"כ, והנה מבואר בדבריו דבנתכוין להזיק מ"מ חייב, ובדאי כונתו דחייב בדיני ממון ולא במיתה וגלות, דהרי אין זה מעשה רציחה או הכאה כדפי', וצ"ע מאיזה דין יתחייב בדין ממון והרי לכל היותר זהו דין גרמי (וכדיין שטעה דחייב מה"ט), ועכ"פ כיון דל"ש בדין רופא שהזיק בכה"ג לחייבו מדין חובל, ל' ש גם להחיל עליו מש"כ הרמב"ם בהל' חובל דעיקר דינו הוא לעשות מה שעשה הוא, והדין ממון הוא כופר לכך, וכן במש"כ הר"מ דלא מהני הודאה בחבלות, בכה"ג נראה המהני הודאה ככל נזקי ממון.

ולכאורה יש להסתייע להיסוד הנ"ל מסנהדרין פד: דמספק בגמ' אם בן מותר להקיד דם לאביו, אם יש בזה משום חובל באביו או לאו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך (ופרש"י לא הוזהרו לעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו) רב דימי אמר מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם (ופרש"י מכה בהמה, כגון מקיד דם פטור מן התשלומין, שהרי לא הזיקה אף מכה אדם כגון אביו פטור אע"פ דהוי חבורה), ועי' טור שם וסי' רמ"א בשם הרי"ף והרמב"ם דס"ל דאינך אמוראי פליגי, ואסור לבן להקיד לאביו, וא"כ יש עליו דין חובל באביו, ואם נאמר דגם בחובל יש עליו דין אומן במלאכתו א"כ גם בכך שחבל באביו ע"י הקזת דם כמו שליכא דין מוזיק בהזיק לאחר ע"י הקזת דם דדין אומן במלאכתו עלה

ואין עליו שם חובל, ה"נ נימא גם בבן דליכא עלה דין מכה אביו, ואולי יש לחלק בין בן לאחר, דמ"מ חל על הבן דין מכה אביו משום עצם מעשה ההכאה אע"פ שלגבי אחר לא מקרי חובל.

והנה התשב"ץ שם הק' דלדין דקיי"ל כר"י במטמא טהרות דחיובו הוי משום תקון העולם ופטורו מן הדין וברופא אמרי' איפכא דפטורו הוי משום תקון העולם וחיובו מן הדין כדעת' דר' חזקיה במטמא טהרות, וקושיא זו אין לה מובן, דהרי ברופא שהזיק הוי הזיק ניכר ולהכי חייב מעיקר הדין כמש"כ שם בראשית דבריו, וזולת זה יש לעיין אם גם בחבלות ישנה אותה מחלוקת אם הזיק שאינו ניכר שמי' הזיק. או לאו שמי' הזיק, ובפרט לשיטת הרמב"ם הנ"ל במש"כ בעצם חיוב חבלות, ובגמרא לא מצינו דין זה אלא גבי נזקי ממון ולא בנזקי אדם באדם כגון חבלות.

בהא נחתי' ובהא סלקינן כיון דברופא ל"ש הכלל של אומן במלאכתו דלא ליהוי עלה שם מזיק וחובל, א"כ להמבואר לעיל קיים הספק דברופא שהזיק כיון דההזיק הוא ברור וטוען שהיה אונס, עליו מוטלת חובת ההוכחה שלא פשע בהזיקו, אך זה גם תלוי בסוג החבלה, דבתוספתא ב"ק הנ"ל איתא חבל יתר על הראוי לו חייב והח"ד פי' כגון הקיז דם במקום אחד וחזר והקיז במק"א בלא צורך, הרי דבכה"ג דההזיק הוא ודאי וברור יש לדון שעל המזיק להוכיח פטורו.

שו"ר בישועות ישראל להגר"י מקוטנא חו"מ סי' כה אות ג דלא נחית לחילוקנו בין נזקי ממון לנזקי חבלות אך כ' באופ"א לחלק בין רופא לכל הנ"ל וז"ל שם להרמב"ן והש"מ דלא מחייבינן משום מזיק אלא כשתחילת מעשה שעשה בחברו או בממונו של חברו היה שלא ברשות, אבל כשתחלתו היה ברשות כמו בטבח אומן שנכנס ברשות על ממונו של חברו אלא אח"כ נתקלקל, וכן בפועלים המעבירים חבית פטור, אבל רופא אומן שחתך אבר ומת דאגלאי מילתא שתחלתו היה באיסור, שהאי גברא לא הוי חזי למיחתך אבר מיני' דכחו חליש וא"י לסבול כאב החתך, וכן דין שנו"נ ביד כיון שלקושטא דמלתא לא היה

חייב לשלם א"כ מאי שנטל ממונו של זה תחלתו שלא ברשות הוי לפיכך לא מפטר מטעם אונס אלא מצד הפקר ב"ד, אבל ברב המכה תלמידו תחלתו ברשות הוי לשלוט על גופו וליסרו, וכן בשליח ב"ד שהכה, דתחלת ההכאה בהיתר שמצוה היא, אלא שטעה באיכות המכה שלא הי' לו להכות מכות גדולות משא"כ ברופא דאגלאי מלתא דלא היה רפואה זו מצוה כלל ע"כ, ויש לדון הרבה בהא דמשמע מדבריו דחולה שמת בשעת ניתוח דזה מקרי תחלתו באיסור וגם בטעם השני שכ' שם יש לדון טובא עי"ש.

ועיין שו"ת תשב"ץ ח"ג פ"ב שהק' ג"כ הרי רופא במצוה קעסיק דהא אבדת גופו הוא, וכ' דאיכא לפלוגי בינייהו כדמוכח התם ע"כ, ודבריו צ"ע ככונתו להוכיח מההוא דמכות, וע"ע בברכי יוסף יו"ד סי' של"ו מש"כ להקשות בזה, ובהגה' יד דוד בש"ע שם כ' דברופא שהמית לא הוי מצוה משא"כ באב הרודה בנו ובשליח ב"ד אף שמת, מצוה קעביד במה שלמדו או הזמינו לדין. ובערוך השולחן כ' דרופא אמנם לא גרע מאב המכה את בנו והרב הרודה בתלמידו, והתוספתא דמחייבת גלות, היינו כשיש לו מקום לחלות שהוא גרם לזה ע"י התרשלות וכדו'.

והנה לגבי דין מזיד איתא במכילתא משפטים (הובא ברש"י שם כא ד) וכי יזיד וגו' להרגו בערמה ולא שליח ב"ד והרופא והרודה את בנו ותלמידו שאע"פ שהם מזידים אין מערימין, ועי' ברכי יוסף שם דמקרא דלחטוב עצים ממעטי' מגלות, אמנם הביא הספרי דממעט שליח ב"ד ורודה את בנו ותלמידו ולא הוזכר רופא דלא דמי להנך.

והנה בשיטת הרמב"ם והש"ע לכאורה לא מבואר להדיא אם ס"ל כהרמב"ן בדין אומן במלאכתו דאין עליו שם אדם המזיק או דס"ל כהתוס', אך יש להסתייע ממש"כ הרמב"ם בהל' אישות פכ"א ה"ט דכ' הרמב"ם האשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה ואין זה מן הדין אלא תקנה שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם, אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם ע"כ, ומקור הדברים הוא בירושלמי פ"ט

דכתובות הובא גם בתוס' שם פו: ד"ה רבי, והנה הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם ח"ל לא מן השם הוא זה אלא מפני פשיעה בבעלים שהוא שכיר לה כל שעה, ועי' ה"ה שם שכ' בטעמו של הראב"ד לפי שהאשה היא שכורה עם הבעל בכל שעה אבל הוא אינו שכור עמה אלא בשעה המתעסק בצרכיה ע"כ.

והנה המשנ"ל בפ"ב משכירות ה"ג הקשה דהראב"ד סותר את עצמו בענין זה דעל הא שכ' הרמב"ם שם יראה לי שאם פשע השומר בעבדים ובקרקעות חייב לשלם שאינו פטור בעבדים וקרקעות וכו' אלא מדין גניבה ואבדה ומתה וכיוצא בהן, שאם היה ש"ח על מטלטלים ונגנבו או אבדו ישבע ובעבדים ובקרקעות וכו' פטור וכן אם היה שומר שכר שמשלם גניבה ואבדה וכו' אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין ודין אמת הוא למבינים וכן ראוי לדון ע"כ, והראב"ד השיג על הרמב"ם וכ' בתוך דבריו דאין הפושע מזיק, שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור, אלא שאין פושע דומה למזיק ע"כ, וכ' המשנ"ל שם על דברי הראב"ד דמש"כ דאין הפושע מזיק שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור, לאו משום דס"ל דמזיק בבעלים חייב, דבהדיא כ' בהל' אישות דלא כהרמב"ם הפוטר באשה ששברה כלים משום התקנה, אלא מעיקר הדין דהוי שמירה בבעלים, הרי סובר דמזיק בבעלים נמי פטור, א"כ דברי הראב"ד לכאורה סתורים זא"ז, ותי' דהראב"ד כ' כ' זה לדברי הרמב"ם דס"ל דמזיק בבעלים חייב כמש"כ בהל' אישות, אבל איהו ס"ל דמזיק בבעלים פטור כמש"כ לפטור מטעם זה באשה ששברה כלים.

ונעים לי להביא מה ששמעתי זה רבות בשנים לתרץ הסתירה הנ"ל הנראית לכאורה בשיטת הראב"ד, בשם הגאון ר' חיים וצ"ל מבריסק (הדברים לא נתפרסמו בשום מקום) לפ"מ דאיתא במס' ב"מ צה: דהיה עמו בשעת שאלה א"צ להיות עמו בשעת שבורה ומתה, היה עמו בשעה שבורה ומתה צריך להיות עמו בשעת שאלה, והנה כל זה הוא

בדין בעליו עמו של שומרים דיש שני זמנים, אבל אם נימא דפטור דבעליו עמו הוא גם במזיק ע"כ צ"ל דדין בעליו עמו היינו שהיה בשעת ההיזק דאין שם זמן אחר, וזהו שהק' הראב"ד דאם היה בשעת שמירה הרי ל"צ להיות בשעת פשיעה, ופטור מדין בעליו עמו, ואם פשיעה דין מזיק עלה יהא חייב דהרי בשעת הפשיעה שהוא ההיזק לא היה בעליו עמו.

אמנם עצם היסוד דבמזיק יהא דין בעליו עמו צ"ע דדין בעליו עמו נא' בפרשת שומרים ולא בפרשת אדם המזיק [וי"ל דלהך סברא דדין בעליו עמו נא' גם באדם המזיק לפטור הוא משום דאמרי' בב"ק אדם שמירת גופו עליו, וחיוב אדם המזיק הוא ג"כ מדיני שמירה כמבואר לעיל, ולפ"ז יש ליישב משה"ק המחנה אפרים מגמרא מפורשת במס' בב"ק לב. דאיתא שם דמזיק את אשתו חייב, והרי הוא בעליו עמו דהאשה שאולה לו כל שעה כדאיתא בב"מ צו: (ומה שתי' דחייב מפני שהוא נהנה הוי כנושא שכר תמוה) אלא דזהו מדין נזקי חבלות, ומפרשה דחבלות חייב כמבואר לעיל, ולא מצינו בזה חיוב שמירה, ולכ"ע ל"ש בחבלות דין בעליו עמו], אלא דהראב"ד ס"ל דהאשה ששברה כלים במלאכתה אין חיובה מדין אדם המזיק דהוי עלה דין אומן העושה מלאכתו והזיק דאינו חייב מדין אדם המזיק כמש"כ הרמב"ן אלא מדין שומר, וזהו שהשיג הראב"ד הא הוי שמירה בבעלים.

ואף בשיטת הרמב"ם י"ל כן, וזהו שכ' הרמב"ם והטוש"ע (ועי' ח"מ וב"ש שם) האשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכותיה, והיינו דאז החיוב אינו מדין מזיק אלא מדין שומר והפטור הוא משום התקנה אבל שברה שלא בשעת מלאכתה דאז החיוב הוא מדין מזיק, ע"ז ליכא התקנה (ועי' תשובות ר' אליעזר סי' ב' שביאר שיטת הראב"ד עפ"י יסוד הנ"ל). ואולי זהו כונת המשנ"ל בהל' שכירות שם שכ' ליישב הסתירה בראב"ד וז"ל ומה שנ"ל נכון וכו' דהתם כיון דלא כוונה להזיק לא מקרי אלא פושע אע"ג דאדם מועד לעולם היינו לשלם מה

שהזיק, אבל לענין מזיק לא מתחייב, ודבריו סתומים בזה אך כע"ז כ' גם בהל' אישות שם וז"ל ומה שנראה הנכון דלעולם ס"ל להראב"ד דיש חילוק בין פושע למזיק לענין שמירה בבעלים מיהו דוקא במתכוין להזיק, אבל האשה ששברה שלא נתכונה להזיק דין פושע דנים אותה ע"כ, והיינו די"ל בכונתו ג"כ כהנ"ל דאשה ששברה חיובה הוא מדין שומר ולא מדין מזיק ולהכי שייך בזה פטור דבעליו עמו.

נאמנות הרופאים בהלכה

ביארנו לעיל דין רופא אומן לגבי חיוב נזיקין, ויש לרדן בדין נאמנות רופא אומן בהלכה, והנה נאמנות הרופאים משתרעת על פני יריעה רחבה של דיני תורה הנוגעים לכל ארבעת חלקי הש"ע, וז"ל הספרי תצא, ובירושלמי יבמות פ"ח מה בין פצוע דכא לכרות שפכה אלא שפצוע דכא חוזר וכרות שפכה אינו חוזר זו מהלכות רופאים ע"כ, (ועי' שו"ת חת"ס אב"ע סי' יז), ואמנם לא רק זו מהלכות רופאים היא, אלא עיקרי דיני תורה מעוגנים בהל' רופאים, ומה שיש לבאר בזה הוא ביסוד נאמנותם אם הוא מתורת עדות, א"כ יש להחיל עלה כל דיני עדות, או דוהו מדין חזקה דאין אומן מרע לאומנותי' וא"כ נאמנים בזה אפילו פסולי עדות וכמבואר ברש"י במס' עבודה זרה כו'. גבי הדין דרופא מומחה נאמן למול ולא חיישי' שמא יעשה כרות שפכה דזהו מה"ט דלא מרע נפשי', ולפ"ז נאמנותם מועילה גם לשאר דיני תורה.

ועי' ב"י ביו"ד סי' קפז מה שהביא בשם ההגה' מיימוניות דאין בידו להתיר אפי' דבור עכו"ם אפי' ברופא (מומחה לרבים) דלא מרע אנפשי' דקרי' בהו אשר פיהם דבר שוא, והנה בש"ע או"ח סי' תרי"ח בדין חולה ביוהכ"פ כ' המחבר אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עכו"ם שאומר אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן מאכילים אותו על פיו וכו' ומקור הדבר הוא ברא"ש יומא שם, וע"ע ברמ"א שם סי' שכח ס"י, (וברמב"ם פ"ב משביתת עשור הזכיר רק

רופא בקי וצ"ע אם רופא עכו"ם ג"כ נאמן), והנה בשו"ת חת"ס אב"ע סי' טז באה"ד כ' וז"ל ודי שעושה לנו ספק לענין פקוח נפש בחלול שבת ויוהכ"פ אבל לא להקל. וכ"כ בנוב"י מ"ת סי' מט' לגבי דם נדה בספק כרת מה"ת אינם נאמנים. ועי' פתחי תשובה יו"ד שם סי' קפ"ז אות ל שהביא חבל פוסקים שדנו בנאמנות הרופאים.*

יש להביא בזה אחת ההלכות בנאמנות הרופאים בכללה התלויה בדיני נפשות דמשמע דנאמנות הרופאים מועלת בתורה ודאי גם לחייב מיתה, דכ' הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ה"ח ההורג טרפה וכו' פטור מדיני אדם וכו' עד שידוע בודאי שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות, סתם הרמב"ם רופאים ומשמע דלא בעי' כשרי עדות, ובודאי אם יאמרו דמכה זו יש לה רפואה ממימים על דם ג"כ, הרי מועילה עדות הרופאים לגבי דיני נפשות, וא"כ ה"ה דמהני לכל דיני תורה כגון לדיני ממונות וכדפי' לעיל, והנה הרמב"ם סתם רופאים ולא הוכיר דבעי רופאים ישראלים וצ"ע אם גם נכרים נאמנים ובפרט לגבי חיוב מיתה, ואם נאמנים יהי' מוכח דזה בתורת ודאי ולא מתורת ספק.

ועוד יש להעיר בנידון דמלשון רופאים משמע שנים, ולגבי חילול שבת ויוהכ"פ דהוא משום סכנה מהני אפי' יחיד, וכן מה שנאמ' בספרי

* והנה בשו"ת חת"ס שם ח"ב סי' פ"ב נשאל באשה זקוקה ליבם קטן בן שש שנים והאשה קבלה עדות מרופאים מומחים שלפיהם אפשר שתיפול לחולי ותסתכן אם תתענן עד שיהיה החולץ גדול. והשיב החת"ס שלא נאמין לרופא אלא במי שהוחזק בשום חולי, כדי לשווי' ספק פיקוח נפש דמחללים עליו שבת ויוהכ"פ וכל איסורי תורה חוץ מגלוי עריות וכו' אבל בארם המוחזק ככריא והרופא שופט ע"פ דבריו אינו כלום לשוות ספק פק"נ ולא נתיר לו לעבור ולזוז זיו כל שהוא מרברי תורה ע"פ חלומותיו ודבריו.

והמשנה ברורה (בבאור הלכה) הביא בשם התפארת ישראל בפי' במס' יומא, דהאידינא יש להתיישב בדבר כענין נאמנות רופא עכו"ם, רשבקי להימנותי' דלכל חולי קל אומרים תמיד שכשיתענה יסתכן. והביא עוד ממחברים דגם ברופאי ישראל החשודים לעבור על ד"ת וגם אינם מתענים מצד אפקירותא צ"ע רב אם יש לסמוך עליהם והסיק דהרבר תלוי בראות עיני הדיין ובבקיאותו. ועי' שרי חמד מערכת יוהכ"פ סי' ג' אות ד' וה' מה שהביא דמשום חזקה דאומן לא מרע אומנת' זהו רוקא כשיוכל להתברר היפך דבריו, ועי' שם מה שהביא דיון באחרונים אם לסמוך על הרופאים כמה שאמרו להאכיל במגיפת החולירע.

הנ"ל מהלכות רופאים צ"ב אם צריך שנים דלהתיר פסולי קהל צריך שנים כמבואר בראשונים במס' קדושין אם לאוי, אמנם בפ"ד ממאכלות אסורות ה"ח לגבי דין טרפות לאכילה התלי ג"כ בחיות לפ"מ דקיי"ל טרפה אינה חיה כמש"כ הרמב"ם בפ"ד ממאכלות אסורות ה"ח ח"ל נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבלה ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה וכו' והוא הטרפה, וכשם שלא תחלוק במתה וכו' כך לא תחלוק בנוטה למות בין שטרפתה חיה וכו' בין שבא לה חולי מחמת עצמה ונקב לבה וכו' הואיל והיא נוטה למות הרי זו טרפה וכו' א"כ למה נא' טרפה דבר הכ' בהוה וכו' ובפ"י מהל' שחיטה הי"ב והי"ג כ' ואין להוסיף על טרפות אלו כלל שכל שאירע לבהמה או לחיה חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה ואפילו נדע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות, וכן אלו שמנו ואמרו שהן טרפה, אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיי מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים שנא' על פי התורה אשר יורוך ע"כ.

והנה הרמב"ם הזכיר נאמנות הרופאים בהל' רוצח רק גבי טרפות דאדם לגבי רציחה ולא בהל' מאכלות אסורות גבי טרפות דאכילה משום דטרפות דאדם תלוי בדין אם הוא גברא קטילא או לאו זה תלוי בקביעת הרופאים, וגם בזה יש להחיל הכלל של חזקה דאומן לא מרע וכו' ולכן יש להם נאמנות, משא"כ בטרפות דאכילה דאיסורם הוא מהלכה למשה מסיני וזה לא תלוי ברופאים כלל, וכבר עמד ע"ז בשו"ת אחיעזר חאב"ע וע"כ חלוק דין טרפה לגבי אכילה מטרפות דרציחה, דהרי כל י"ח טרפות אפשר למצא להם רפואה כגון ע"י ניתוח האם נתיר אותם, אלא ע"כ אסורים כמש"כ הרמב"ם מקרא דע"פ התורה אשר יורוך ואין זה מחסרון נאמנות הרופאים אלא דלא מהני עדותם דגם לאחר עדותם אסורה באכילה.

• וצ"ע דאולי כוונת הרמב"ם בדוקא כמש"כ ויאמרו הרופאים מכה זו אין לה תעלה וימות, והיינו דהרופאים משוים שהוא ספק ומפני עדותם לפטור ממיתה, אבל אם יאמרו שיש לו תעלה לא ימיתו על ידם.

והנה בש"מ ב"ק כו הביא בשם הר"י מיגש לגבי טרפות דאדם דטרפה מקרי מי שנחתחדש בו אחד מי"ח טרפות כמו ניקב קרום של מוח וכיצא, ויש לדון אם חולק בזה על הרמב"ם שכ' דטרפות דרציחה תלוי בדעת הרופאים ולא מהלל"מ, והנה בשו"ת הרשב"א בתשובה לחכמי לוניל שרצו להכשיר טרפה שחיתה י"ב חודש וגם הרשב"א שדחה דטעו בחשבון החדשים, או שהיתה טרפה דיותרת שאע"פ שהוא חיה מ"מ אסורה לכ"ע מדין יתר כנטול דמי, הרי בעיקר הדין ס"ל להרשב"א דיסוד איסור טרפות הוא משום דאינה חיה, ואם היתה חיה לא הוי טרפה, ולפ"ז לכאורה י"ל דלדידי' מהני גם אומד הרופאים דחי' וממילא אינה נאסרת, דלפ"מ שהבאתי לדייק מהרמב"ם הנ"ל למימר בפשיטות דהבהמה טרפה אף שהוא חי' מהלל"מ. ולכאורה היה נראה כן גם מהר"י מיגש הנ"ל דמדמה טרפות דאדם לטרפות דבהמה, אמנם כונת הר"י מיגש היא לפ"מ דאיתא בסנהדרין עו דנחלקו בגוסס בידי אדם אם דומה לטרפה ופטור או לגוסס בידי שמים, ולכן כ' דהגדרת טרפה הוא ב"ח טרפות דסתמא אינה חיה באלו טרפות כמבואר בחולין ריש פ"ג גבי טרפות דבהמה, ועי' רש"י סנהדרין שם דכ' ג"כ כדברי הר"י מיגש, דהזכיר טרפות דניקב הושט או קרום של מוח, אבל לעולם י"ל דבהנך טרפות גופא תלוי באומד הרופאים אם אינו חי.

ובתוס' סנהדרין שם העלו דלגבי טרפות דרציחה אף למ"ד טרפה חיה פטור משום דסופו למות וי"ל דזה ודאי תלוי בקביעות הרופאים וכדעת הרמב"ם הנ"ל.

והנה הגרע"א הקשה על התוס' הנ"ל מחולין מב דאיתא שם דמ"ד טרפה אינה חיה יליף מקרא דזאת החיה אשר תאכלו, חיה אכול שאינה חיה לא תאכל מכלל דטרפה אינה חי', ופריך למ"ד טרפה חי' כנ"ל וכו' והרי לשיטת התוס' גם למ"ד טרפה חיה סופה למות, א"כ גם לדידי' אפשר ללמוד מהך קרא דזאת החיה כמו למ"ד טרפה אינה חיה, אמנם בעיקר המחלוקת גם להתוס' בין למ"ד טרפה אינה חיה

ובין למ"ד טרפה חיה אלא דסופה למות היא בזה, דלמ"ד טרפה אינה חיה הפי' דגם עכשיו נקראת אינה חיה, אע"פ שתח"י י"ב חדשים, דהרי דין י"ב חדשים בטרפות אינו מגזה"כ אלא זה מבואר ברש"י חולין נו: ד"ה תנאי, דיש מכה שנצרבת ומתה מתוך חוס הלכך בעינן ימות החמה וימות הצינה ע"כ הרי למ"ד זה י"ל דמקרי גם עכשיו אינה חיה, אלא דעדיין מחוסרת זמן דעונות כל השנה המשפיעות על הטרפות משא"כ למ"ד טרפה חיה דיכולה לחיות יותר משנה, לא מקרי דעכשיו היא אינה חיה, אלא דשפיר מקרי חיה ולגבי טרפות דאכילה מ"מ אסורה הוא מהלל"מ לפ"ז א"א לאוקמי' למ"ד זה קרא דזאת החיה דאינה חיה לא יאכל דלמ"ד זה גם טרפה מקרי חי' כדפי', משא"כ לגבי טרפות דאדם לגבי פטור רציחה כיון דסופו למות פטור על רציחה דמקרי גברא קטילא, וזהו תלוי לכ"ע באומד הרופאים.

לנושא דידן יש השלכות גם לדין דיין שטעה, הואיל והרא"ש בפ"ד סנהדרין כ' לדמות דין דיין שטעה לדין טבח אומן שקלקל, וכן הרמב"ן בתורת האדם דימה רופא (שהזיק) כדיין שמצוה לרדוף ואם טעה בלא הודע אין עליו עונש כלל כדאמרינן שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ת"ל ועמכם בדבר המשפט אין לדיין אלא מה שענינו ראות ואעפ"כ אם טעה ונודע לב"ד שטעה משלם מביתו על הדרכים הידועים בו, אף ברופא (שמא יאמר הרופא מה לי בצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות) פטור משתלומין אלא שאינו פטור מדיני שמים עד שמשלם הנוק ויגלה על המיתה הואיל ונודע שטעה והזיק או המית וכן אמרו בתוספתא ברופא אומן וכו' ומ"מ בלא הודע אינו חייב כלום כמו שהדיין פטור בין מדיני אדם בין מעונש שמים והוא שיזהר כמו שראוי לזהר בדיני נפשות, ומסתברא דהא דאמרי' נתנה תורה רשות לרופא לרפאות לומר שאינו אסור משום חשש השגגה עי"ש עוד בזה (ועי' תשב"ץ סי' פ"ב שהביא דברי הרמב"ן ומש"כ הוא בזה).

השוואה הלכתית ורגשית כאחד קיימת ביחס שבין רופא לדיין בין לגבי

עצם המצוה בדיין לדון וברופא לרפאות, וכן במקרה של טעות והיזק כמו שעמד הרמב"ן שם על חומרא זו בהזכירו שטעותם של הרופאים סם המות הוא וכו' וזהו שאמרו טוב שברופאים לגיהנום לגנות דרכם של רופאים בפשיעות וזדונות שלהם וכו' ואין לך ברפואות אלא סכנת מה שמרפא לזה ממית לזה (והשוה סנהדרין ז. גבי דיין לעולם יראה דיין עצמו וכו' גיהנום פתוחה לו מתחתיו) ומסיים הרמב"ן הא אם נהג עצמו כשורה כש"כ שהוסיף זכות לעצמו וכו', ועי' תשב"ץ הנ"ל.*

והנה לעיל דנתי ברופא שהזיק אם יש להחיל עליו דין אומן במלאכתו להראשונים דס"ל דאין עליו דם מזיק כיון דחיובו הוא מדין חובל ל"ש בזה דין אומן במלאכתו, וכן הבאתי מש"כ בזה בישועות ישראל מטעם אחר, אמנם בדיין שטעה במקום שהוא פטור כגון במומחה או בקבלוהו עליו כמבואר בסנהדרין ה. ולג. ובש"ע סי' כה ובש"ך שכ' דפטור מטעם אנוס וכתב אומן — יש לדון אם להראשונים הנ"ל שייך להחיל בדיין הכלל דאומן במלאכתו (ול"ש בו החיוב של טבח אומן מדין שומר) א"ד — לפ"מ דהבאתי מהישועות ישראל — דמי זה לרופא שטעה דאינו פטור מדין זה, ובאשר זה שייך יותר להלכות דיינים יבואר זה במקומו ביתר הרחבה.

• ובנקודה אחת חשובה חלוק ענין רופאים מדיינים, רבי הרמב"ן בספר תורת האדם במחלוקת רופאים ואחר מהם גדול בחכמה חוששין לרביו משא"כ בדיינים, ועי' כמ"כ בחינוך מצוה עח שכתב ג"כ לחלק בין דין רוב בדיינים לדין רוב בשאר דיני תורה, והרמב"ן בפ"ג מסנהדרין הביא מרב האי גאון שכ' בתשובותיו דכשנחלקו בה"ד ושויים הם בחכמה הולכים אחר הרוב ואם האחד עדיף מן השנים הולכים אחר מי שנתן טעם לדבריו, והרמב"ן הקשה עליו משלהי פ"א דיבמות במחלוקת ב"ש וב"ה שם, ואם ב"ש עשו כדבריהם או לאו ואם זה תלוי במחדרי טפי כמבואר שם, ובמש"כ לישב שיטתו, ועי' ברין פ"ח דיומא שהביא שיטת הרמב"ן והוא חולק עליו, והסיק הר"ן ולפיכך אם הדבר ברור אצלנו כשבקיאיותו מכריעה רוב המנין של אחרים הולכים אחריו בין להקל בין להחמיר וכשהדבר ספק מאכילים אותו דספק נפשות להקל ע"כ, ועי' יומא פג ע"א דאיתא שם ראע"ג דלגבי ערות אמרי' תרי כמאה, ולגבי אומרנא בדיני ממונות אזלינן בתר רוב דעות. מימ לגבי רופאים לא אזלי' בתר רוב, והנה בר"מ פ"ב מהל' שביטת עשור ה"ח כ' מקצת רופאים אומרים צריך ומקצתם אומרים לא צריך, הולכים אחר הרוב או אחר הבקאים וכו' הרי מבואר בר"מ דאזלינן בתר רוב בעניני רופאים ודלא כפשוטו הסוגיא דשם ועי' ברש"י פד' ב' שם שנים אומרים צריך ושלושה אומרים אין צריך וברא"ש שם וכן מבואר בשאלתות פ' שמות שאלתה ל"ח אין דבריו של אחד במקום שנים, וכן שנים במקום שלושה. וכן שלושה במקום ארבעה ועי' עמק שאלה שם שכ' בזה דברים מחורשים ויש לדון עליו בנפרד.



הרפואה מעוגנת היטב בהלכה, וכל המבואר לעיל מאמת את ההנחה שלפנים בישראל כששלטון התורה היה בלעדי ומקיף את כל תחומי החיים הרי כח ב"ד יפה היה חופף גם את תחום הרפואה משום שבה"ד מהווה הרשות המפקחת והמחוקקת גם בעניינים אלה, תנאי ב"ד היה קיים בעיני רפואה כבעיני ממונות, וזה לפי ההשקפה שהרפואה הוא אחד מיסודות היהדות ובנין אב להמושג פקוח נפש, ולכן תורתנו שהיא תורת חיים נדחית מפני מצוה זו.

חז"ל ראו את הרופא כשליח ההשגחה לרפא את החולה כלשון הירושלמי נדרים שנגזר על החולה להתרפא ע"י רופא פלוני וע"י סם פלוני, וכבר הביא הטור יור"ד סי' של"ו את הפסוק הנאמר על אסא המלך שחלה ברגליו "גם בחליו לא דרש ה' כי ברופאים" (ד"ה ב' ט"ז) הרי דקודם יש לפנות אל המשלח ואח"כ אל שלוחו ובברכות י' ע"ב ופסחים נו ע"א נאמר על חזקיה המלך "והטוב בעיניך עשיתי" (ישעיה לח) שגזו ספר רפואות וחכמים הודו לו בזה. ופרש"י שלא היה לבם נכנע על חולים ומתרפאים מיד ועי' פה"מ להר"מ פסחים שם שהביא כפרש"י הנ"ל והוא עצמו פי' בזה באופן אחר, ועי' מאירי שם, ובשות' רשב"א סי' תיג' תיד', וע"ע רמב"ן בהקדמה לפי' עה"ת ופר' בחוקותי.



רצח מתוך רחמים או תפילה על חולה אנוש שימות

שנינו בריש מס' שמחות הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר וזקק ליבום ופוטור מן היבום וכו' ואסור לקרב מיתתו בשום דבר והמעמץ עיניו ה"ז שופך דמים (שבת קנ"א ב' במשנה), וראה חידוש דבר מה שרש"י ס"ל (קידושין ע"ח ב') לענין מתנות וגט וקידושין של גוסס ומה שחלקו דתוס' עליו (בד"ה לא צריכא). ועיין קושיא נפלאה בדברי תשו' בית יצחק (חאו"ח י"ח סוף אות ט"ו). ועיין בר"ן פ"ג דמוע"ק הגוסס הרי הוא כחי ליתן גט ולמתנה וכהן נכנס בבית שבו גוסס אע"פ שרוב גוססין למיתה עיי"ש. ועיין בתוס' רי"ד (שבת קל"ו א' (ובהגהות שם) וסוף יבמות בתוס' רי"ד). ועיין בב"י (רס"י של"ט). וכ' הערוך: השלחן (ס"י של"ט ס"א) ואע"פ שאנו רואים שמצטער הרבה בגסיסתו וטוב לו המות מ"מ אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו והטעם כי העולם ומלואו של הקב"ה וכך רצונו יתברך. הרי גם אם הגוסס מבקש לקצר ימיו אין הנפש קנינו ואיננו שולט על נפשו לעשות עמו כרצונו הטוב אלא נפשו חלוי ברצון יתברך שמו.

וכיוצא ב' כ' בס' חסידים (סי' תשכ"ז) ח"ל אין גורמין לאדם שלא ימות מהרה, כגון שהי' אחד גוסס והי' אחד קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת מסירים החוטב עצים משם. ואין משימים מלח על לשונו כדי שלא ימות ואם גוסס ואומר אינו יכול למות עד שישמדהו במקום אחר אל יזוהו משם עכ"ל. הרי גם בשביל טובתו ולעשות לו נחת רוח אסור להזיזו. ודע דיש חידוש גדול בדברי הס"ח שכ' שאין לשום מלח על לשונו כדי שלא ימות, והרמ"א סי' של"ט כ' שמותר להסיר המלח מלשונו של גוסס והט"ז חולק על הרמ"א דאסור לזוז אבר מהגוסס ואיך יפתח פיו להסיר המלח מלשונו. ואפשר לכך לא כ' הס' חסידים כלשונו של הרמ"א אלא "אין משימים מלח על

לשוננו" פי' כשפיו פתוח וא"צ להזיז שפתי פיו רק לשום המלח על לשוננו ג"כ אסור ומעצמו מובן דמה שכ' הרמ"א להסיר מלשוננו ג"כ איירי באופן שא"צ לזיז פיו, וכגון שפיו פתוח בלא"ה מחמת הגסיסה. ומזה ראי' ברורה למה שכתבתי במקום אחר ליישב כן קושי' הט"ז על הרמ"א.

ועוד ראי' ברורה לזה דהרי דוד מלך ישראל ציוה להרוג את גר העמלקי שהרג את שאול מלך ישראל (כמפורש בקרא שמואל ב' א' יד-טז) ופלא למה הרגו והלא שאול נפל על חרבו כדי שלא יתעללו בו הערלים (כמפורש שמואל ב' לא-ד) ועדיין הי' מפרסם ומפרפר בדמו והרגו נער גר העמלקי על בקשת שאול בעצמו (כמפורש שמואל ב' א' ו-י) ולמה יזנו דוד את הנער למיתה. אלא ע"כ דאין נפש האדם ברשותו וכל ההורג אדם אפילו על בקשתו, ההורגו הוא רוצח ככל הרוצחים, הרוצחים בע"כ. ודבר תמוה ראיתי ברד"ק (שמואל א' לא-ה) כי מת שאול, פי' הרד"ק קרוב למיתה כמו בצאת נפשה כי מיתה, כי לא מת עדיין עד שהמיתו העמלקי כמו שאמר הוא הנער העמלקי בבשורתו לדוד. ואפשר כי כזב העמלקי כי לא המיתו הוא אלא מצאו מת אחר שנפל (שאול) על חרבו, ולמצוא חן בעיני דוד לפי מחשבתו (של גר העמלקי) אמר כן. ותימה רבה על הרד"ק אם כדבריו האחרונים ששאול הרג את עצמו ומת והגר העמלקי שקר ענה בעצמו למצוא חן בעיני דוד, א"כ דוד הרגו שלא כדין, אתמהה.

ואחר חיפוש בדבר מצאתי בעזהי"ת תירץ מספיק שהגר העמלקי הי' חייב מיתה בין כך ובין כך ושפיר עשה דוד מה שהניח להרגו, כי לרוב שמחתי מצאתי ברלב"ג (שמואל ב' א-יד) קושיתי הנ"ל על דוד דאין הניח להרוג הנער והלא שאול בקשו ע"ז, דעל הקרא ויאמר אליו דוד איך לא יראת לשלוח ידך לשחת משיח ה' כ' הרלב"ג וז"ל; יש לתמוה מדוע צוה דוד להרגו והנה עשה זה ברצון שאול ובקשתו. אלא שהתשובה בזה איננה ממה שיקשה, וזה שאומר לחבירו חבול בי וחבל בו שהתבאר בגמ' (צ"ג א') כ"ש בהמתת המלך, ואין מצות המלך ממה

שתפטרוהו בזה כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. והנה הזהירה תורה על דבר המתתה, כ"ש על המתת המלכים, ואע"פ שלא היו שם עדים והי' מרשיע את עצמו והי' מפני זה פטור בדין, הנה עשה דוד זה להוראת שעה, שלא יקלו האנשים לשלוח ידם במלכות, ולזאת הסבה בעצמה נזהר משלוח יד בשאול כשהי' במערה ואע"פ שהי' רחפו והי' מותר להרגו עכ"ל (ואח"כ כ' הרלב"ג תי' אחר שאותו הנער גר העמלקי לא הי' גר צדק עיי"ש ושאר מפרשים לא כתבו כן, אלא שהי' גר צדק ולפירושם ע"כ צריך לומר כתי' הא' של הרלב"ג). הרי זה כדברינו.

בדברי הרלב"ג שעורר אותנו שמעשה שאול דומה לאומר לחבירו חבול בי וחבל בו, יש צע"ג. הנה קיי"ל בחו"מ (סי' ת"כ ס"ל) החובל אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים שחבלו בו חייבים ועיי"ש בסמ"ע (סק"ל) ביאור לשון המחבר (ועיין ב"ק צ' ע"ב) דקמ"ל דלא תימא כיון דזה האדם עובר על דעת המקום במה שחיבל בעצמו אף שאינו רשאי וגם אנו רואים שאינו מקפיד בצערו וחבלתו, שהרי חובל בעצמו, גם אחרים שחבלו בו יהיו פטורין קמ"ל. הסבר דברי הסמ"ע דפסקינן (חו"מ סי' ת"כ סל"ד) המבייש את הערום פטור ומקורו בש"ס (ב"ק פ"ו ב') הרי מאחר שהוא בעצמו אינו מקפיד על כושתו גם המביישו פטור, הו"א כמו כן החובל בעצמו דפטור ה"ה אחרים שחבלו בו פטורים קמ"ל דחייבים ואינו דומה לבושה. ואח"כ ראיתי שהבעל הסמ"ע בעצמו בפרישה (סי' ת"כ אות כ"א) ביאר כן. אבל קצת צ"ע והלא מפורש במשנה (ב"ק צ' ב') ונפסק להלכה בטור (רס"י שפ"ב) הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים שקצצו חייבים, ופי' הענין כמו בחובל דסד"א מדהוא קוצץ נטיעותיו ומזיק לעצמו יהיו גם אחרים פטורים קמ"ל ועיי"ש בפ"ח ובדרישה ופרישה (אוח א') באריכות קצת. וקצ"ע למה לא יהיו האחרים פטורים בהיזק ממון כמו במבייש את הערום. וצריך לחלק בין בושה דלית לי' חסרון כיס ובין נטיעות שיש לו חסרון כיס ופשוט.

והתוס' (ב"ק שם פ"ו ב' ד"ה ערום בר בושת, חלקו על פרש"י וס"ל דרך המבייש ערום בנוגע לערמותו פטור אבל המבייש ערום עם בושת אחרת כגון רוקק או סטרו חייב. אבל רש"י ס"ל דבכל מיני בושת פטור להמבייש את הערום דכיון דאינו מקפיד לילך ערום בפני בני"א מי הוי בר בושת בתמי' (הובא מחלקותן בטור סי' ת"כ ועיי"ש בב"ח היטב באריכות רב) והב"י הביא דברי ה"ה (פ"ג מהל' חובל הל' ב') שכדעת רש"י נראה דעת הרמב"ם והב"י (סי' ת"כ ד"ה המבייש את הערום) כ' דאין דברי ה"ה מוכרחים וסיים "וכיון דאפוקי ממונא הוא נקטינן כדעת ר"י והרשב"א" (דהרשב"א כהר"י ס"ל כמו שכ' ה"ה, וכן הוא באמת בחי' הרשב"א ב"ק פ"ו ב'). והפרישה תמה על הב"י דאיך כ' דנקטינן כדעת ר"י והרשב"א כיון דאפוקי ממונא הוא, אדרבא דלר"י ורשב"א מפקינן ממונא מהמבייש את הערום בבושת אחרת כמו רקקו או סטרו, והכהו, ע"כ מגי' הפרישה דצ"ל בב"י "לא נקטינן" עיי"ש והסכים עמו בחידושי הגהות על הטור. וחידוש גדול בעיני על הפרישה דבודאי כדבריו כן הוא שצ"ל "לא נקטינן" דהלא מרן הב"י בשלחנו הטהור (סי' ת"כ סעי' ל"ד) פסק כרש"י והרמב"ם ועיין בסמ"ע (ס"ק מ"א).

ובדין האומר לחבירו הכני פצעני ע"מ שאתה פטור (שעורר ע"ז הרלב"ג) לכאורה כדבריו (כהרלב"ג) כן הוא בשו"ע (סי' תכ"א סעי' י"ב); האומר לחבירו קטע את ידי או סמא את עיני ע"מ שאתה פטור הרי זה חייב בחמשה דברים, שהדבר ידוע שאין אדם רוצה בכך. הגה. וי"א דאם א"ל בפ"י ע"מ לפטור פטור וכו', הרי דדעת המחבר כהרלב"ג. אבל זה אינו דהסמ"ע (סקכ"א) כ' להסביר דדוקא בהני דוקא, קטע את "ידי" או סמא את "עיני" קאמר דחייב כיון דהן ראשי איברים ידועים, ואין אדם רוצה בחסרון איברים הללו, וסבור שחבירו לא יקטעו ויסמאוהו, אע"ג דא"ל ע"מ לפטור, אבל אם א"ל הכני פצעני ע"מ לפטור והוא פצע בו בלא חסרון ראשי איברים הוא פטור כמו בא"ל שבור את כדי ושאר כלים לעיל וכמ"ש הטור והמחבר ר"ס ש"פ עיי"ש וכל דברי הסמ"ע מפורש בגמ' (ב"ק צ"ב וצ"ג) והמחבר

פסק כהרמב"ם וכדעת רבא בב"ק, והרמ"א פסק כהרא"ש בפסקיו שם וכו' יוחנן, ועיין היטב בב"ח (סי' תכ"א ד"ה כתב הרמב"ם ועיי"ש בב"י ד"ה כתב הרמב"ם) אבל יהי' איך שיהי' הדין עכ"פ באומר לחבירו חבול בי ע"מ שפטור אתה החובל בו פטור (ועיין במנ"ח מצוה מ"ח באומר לו מכה אותי ופטור אתה שאין כאן איסור אפילו באב ואם עיי"ש ועיין בתשו' ריב"ש סי' תפ"ד דאוסר גם בנתן רשות להכות ובתוש' מהרלב"ח מתיר), וא"כ אין כתב הרלב"ג להביא משם ראי' והלא דומה להאי ערבא דמביא נורא לקינא. וי"ל דהרלב"ג במיתה איירי כוונתו (של הרלב"ג) בחובל בי ע"מ שפטור אתה וקטע את ידי ולסמא את עיני ראשי איברים דומיא דמיתת שאול וס"ל להרלב"ג כהרמב"ם וא"ש. אבל הרא"ש והרמ"א העומד בשיטתו ג"כ ס"ל דלהרגו אסור, ואפילו אמר לו הרגני ופטור אתה, חייב בהתראה ועדים ומיתת ב"ד כרוצח גמור. והרלב"ג לא הביא ראי' מחובל בחבירו אלא בדרך ק"ו וכ"ש והבן.

ומה שכ' הרלב"ג "כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", ביאור דבריו, כי הנפש אינו קנינו של האדם ואסור לאדם לאבד עצמו לדעת וכל המאבד עצמו לדעת רוצח גמור הוא ואין לו חלק לעוה"ב, כי כל חייב מיתות ב"ד כמו רוצח מיתתם מכפרת, והא תינח אם ב"ד ממיתים על רציחתו מיתתו מכפרת אבל אם הוא נוטל את נפשו בידים ועי"ז נעשה רוצח בשביל רציחת נפשו תו אין לו כפרה, כי אין לו מה שיכפר לו על מעשה רציחה שלו. כי אין מיתתו בעבירה בעבירת רציחה יתהפך לכפרה אין זה כפרה אלא עבירה. וכן מפורש ברמב"ם פ"ב מהל' רוצח הל"ג, ואת דמכם לנפשותיכם אדרוש זה הורג את עצמו, והכס"מ לא הראה מקורו והוא במדרש בראשית פ' ל"ד, וראה רש"י פ' נח ט' פסוק ה' לנפשותיכם, ושאל שנפל על החרב כבר דרשו חז"ל (במדרש בראשית פ' ל"ד) ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש (נח ט' ה') יכול כשאלו ת"ל אך. הובא ברד"ק (שמואל א' לא-ד). ומקור להא דאמרו מאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב עיין מהרי"ט בכתובות שכ' מקור לדבר מגמ' החם. ומצאתי באור האפלה

(נח שם) כ' כן בשם דר' חז"ל. ובפ' נח כ' הרד"ק אם אדם יהרג עצמו שחתי' נפשו נענש לעוה"ב. ועיין בדע"ז נח שם ובב"י סי' קנ"ז בב"ה. וכבר רמזתי לדבריהם בתשו' בענין טילטול גוסס מפני ניוול (אות ד).

וכעת ראיתי לקמוח"ז מרן הח"ס (חיו"ד סי' שכ"ו אות ב' ד"ה ועוד נ"ל) שכל מה שכתבתי לעיל בשם השו"מ למה מאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב, נמצא שם (בח"ס) וביותר ביאור בדברי קמוח"ז הח"ס עה"ת (ר"פ ויצא). ועוד דהרמב"ם (פ"א מהל' רוצח ושמ"נ הל' כ' ומוזהרין ב"ד שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה שנאמר ולא תקחו כופר לנפש רוצח, ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים שנאמר ולא תחניפו את הארץ וגו' כי הדם הוא יחניף את הארץ וגו' וזה "דברי הרב" מי שומעין.

ולאור כל הכתוב עד עתה מובנים היטב המשך דברי הרלב"ג שכתב: ואע"פ שלא היו שם עדים והי' מרשיע את עצמו והי' מפני זה פטור (ועוד אני מוסיף והלא שאול כשנפל על חרבו נעשה טריפה ואפשר אפילו גוסס ביד"א, וההורג את הטריפה או גוסס ביד"א לכו"ע פטור כמפורש בגמ' סנהדרין ע"ח א' וברמב"ם), דזה לשון הרמב"ם (פי"ח מהל' סנהדרין הל"ו): גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא ע"פ שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן, ודוד לגר עמלקי (קושי' הרלב"ג) בהודאת פיהם הוראת שעה היתה (תירוצו של הו"ל"ג) או דין מלכות הי' וכו' וכללו של דבר גזירת המלך הוא עכ"ל הרמב"ם וכ' ע"ז הרדב"ז וז"ל; ואפשר לתת קצת טעם, לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה (יחזק' י"ח) הילכך לא תועיל ההודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו ומשו"ה אמרינן ההודאת בעל דין כמאה עדים דמי וכי היכא דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עלי' מיתה

לפי שאין נפשו קנינו וכו' עכ"ל, וא"כ הי' הוראת דוד את הנער גר העמלקי תרתי דסתרי אהודי, דנו לנער עמלקי למיתה כי שאול לא הי' בע"ב על נפשו, ורשות שנחן לו לאו כלום הי' כי לאו קנינו הוא אלא קנין הקב"ה, א"כ איך הרגו על הודאת פיו, והלא הודאת פיו פטור מאותו טעם שאין הנפש קנינו, ואין לנו תירוץ אחר רק שהוראת שעה היתה.

ואפשר שהרלב"ג לא רצה לכתוב טעם הב' שכ' הרמב"ם "או דין מלכות הי'" דאפשר שאין למלכות לדון בענין אחד ודסתרי אהודי אבל הוראת שעה שפיר א"ש. ולפי"ז נכון גם להרד"ק, אפילו אם אותו הנער באמת לא הרגו לשאול רק לפי טעותו רצה להחניף לדוד ע"ז עצמו חייב מיתה בין מטעמא דהוראת שעה כמו שביאר הרלב"ג ובין להטעם הב' מדין מלכות להטעות המלך כדיבורו. גם יש ראי' לכל זה מגמ' (עו"ז י"ח א') בשריפת ר"ח בן תרדיון שתלמידיו א"ל פתח פיך ותכנס לך האש, והשיב להם מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו (הבאתי מקור זה בתשו' בענין לטלטל גוסס מפני ניוול באות ד' והארכתי קצת לפלפל בזה). וקמוח"ז מרן הח"ס (חיו"ד סי' שכ"ו אות ג') דן מגמ' זה שהמאבד עצמו לדעת מצער וצרה גדולה עכ"ז רוצח הוא כי רצח את עצמו עיי"ש א"כ יצא לנו מכל זה שגם אם החולה או הבני משפחה מבקשים מהרופא להציל את החולה מיסוריו העצומים העוברים כל גבול שכל האנושי ע"י סמים וכיוצ"ב ולקצר ימיו חלילה וחלילה מלעשות כדבר הזה כי רופא זה רוצח גמור ובזמן שביהמ"ק הי' קיים היו דנין אותו כרוצח בסייף.

אגב גררא אעלה על נייר מה שכתבתי (בתשובתי בענין לטלטל גוסס כדי להצילו מנתוח אחד מיתה אות ד') דברי הר"ן (נדרים מ' א') בשאלה אם מותר להתפלל על חולה, שאין שום צפי' שיבריא ומפרכס ביסוריו המרובין, שימות! והר"ן (שם) פסק בפשיטות דשרי להתפלל. ועתה ברצוני להאריך קצת הדיבור לפי מיסת הפנאי. ז"ל הר"ן (נדרים מ' א' ד"ה אין מבקש) נראה בעיני דה"ק פעמים שצריך לבקש רחמים

על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחי' כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות ק"ד א') דכיון דחזאי אמתי' דרבי דעל כמה זימנין לבית הכסא זאנח תפילין וקא מצטער אמרה יהי רצון שיכופו העליונים את התחתונים כלומר דלימות רבי. ומש"ה קאמר דהמבקר חולה מועילו בתפלתו אפילו לחיות מפני שהיא תפלה יותר מועלת מי שאינו מבקרו אין צריך לומר שאינו מועילו לחיות אלא אפילו היכא דאיכא לי' הנאה במיתה אפילו אותה זוטרתא אינו מהנהו. והבאתי רא' (באותה תשובה) להר"ן מהא דאיתא במס' ב"מ (פ"ד) דבעי רבנן רחמי עלי' ונח נפשי' הרי כהר"ן. והא דמצינו בשו"ע (יו"ד סי' של"ט) שאסור לעשות שום פעולה לקרב מיחת גוסס אפילו במקום צער ויסורים גדולים ומקור נאמן לפסק השו"ע הבאתי מדברי הש"ס (ע"ז י"ח בעובדא דר' חנינה בן תרדיון שכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבלי זמורות והציתו בהן האור וכו' אמרו לו תלמידיו פתח פיך ותכנס לך האש, אמר מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו, ועיין בתשו' קמח"ז מרן הח"ס זי"ע (חיו"ד סי' שכ"ו אות ג' ד"ה אדוות) , אין משם שום קושי' על גמ' ב"מ ור"ן (הנ"ל), חדא דלעשות פעולה במעשה בודאי אסור.

ועוד לפענ"ד אין כוונת הר"ן ששרי להתפלל ממש על מיתת החולה אלא הכוונה שיתפלל עליו שה' הצילהו מיסוריו בכל אופן שיהי' ושירחמו עליו מן השמים להסיר ממנו היסורים בין כך ובין כך וממילא משתמע דאפילו ע"י מיתתו ובכה"ג שרי להתפלל שימות אבל לא ממש שימות וזה ברור בכוונת הר"ן, דהלא הר"ן מביא רא' מגמ' (כתובות ק"ד א') מאמתי' דרבי שהתפללה שיכופו העליונים את התחתונים, ומה רא' מאמתי' דרבי, לעולם אימא לך ש'התפלל שימות אסור, ואמתי' דרבי לא בקשה בפירוש שימות רק שיסופו העליונים את התחתונים שפירשו רק שימות כמו שכ' הר"ן בעצמו "כלומר" דלימות רבי. אלא ע"כ גם הר"ן לזה כוון ששרי להתפלל באופן שמשמעות תפלתו הוא שגם אם ימות כשיתקבל תפלתו ג"כ שרי להתפלל כן.

וראי' אלימתא לזה היא לישנא דהש"ס (ב"מ פ"ד הנ"ל) דבעי רבנן "רחמי" (התפללו) עלי' ונח נפשי'. פי' דרבנן לא בקשו בפירוש שימות אלא דבעי "רחמי" עלי' שה' יצילהו מכל צער ויסורין באיזה אופן שרצון אבינו שבשמים הוא אפילו ע"י מיתה אם אין דרך אחרת לפניו יתברך שמו. וראי' עצומה לדברי דמצינו שם (בכתובות) דכד עייל בר קפרא לעיין במילי דרבי אזל אשכחי' לרבי דנח נפשי', קרעי' ללבושי' ואהדרי' לקרעי' לאחרי' פתח ואמר אראלים ומצוקים אחזו בארון הקודש נצחו אראלים את המצוקים אמרו לי' נח נפשי' אמר להו אתון קאמריטו ונא לא קאמינא, הרי במה שאמר נצחו אראלים את המצוקים לא קאמר דנח נפשי' הגם שלזה כוון, כמו כן אמתי' דרבי, במה שביקשה יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים, הגם שלזה כוונה שימות אבל עכ"פ לא אמרה ולא התפללה בפירוש ע"ז, וא"כ ראי' הר"ן רק על אופן זה היא ששרי להתפלל שימות והבן. (ועיין בחפארת יעקב ספ"ח דיומא על דברי התפא"י שהביא דברי הר"ן אלו).

ולכאורה ראי' הר"ן תמוה מאד דאיך הביא ראי' מאמתי' דרבי ושבקא לי' לרבנן. דהלא איתא התם (בכתובות) אחר שביקשה היא יה"ר שיכופו עליונים את תחתונים, ולא הוו שתקי רבנן מלמיבעיא רחמי שקלה כחזא שדיי' מאיגרא לארעא אישתיקו מרחמי ונח נפשי' דרבי. וא"כ רבנן לא הסכימו למעשי' לבקש שיכופו עליונים את התחתונים וא"כ איכא פירכא גדולה על הר"ן שסמך עצמו על אמתי' דרבי נגד רבנן, כלפי לייא אבל לק"מ ופירכא דא על הר"ן טעותא ומשבשתא היא, דהלא גם אמתי' דרבי מעיקרא ביקשה יה"ר שיכופו תחתונים את העליונים רק אח"כ כיון שחזאי שרבי מצטער מאד אמרה יה"ר שיכופו עליונים את התחתונים ורק אמתי' דרבי ידעה מצערו הגדול דרבינו הק' כי הי' משרתת בביתו, רבנן בקשו רחמים על רבי הי' נמצאים בבימ"ד וע"כ המשיכו לתפלתם ולא אישתיקי מלמיבעיא רחמי, ואמתי' דרבי שכשרה היתה חלילה לא הי' חולקת על רבנן אם הי' יודעת שרבנן פליגי ודעתם שגם אם רבי מצטער הרבה אין להפסיק

ולהשתיק מלבעיא רחמי, אלא בודאי ידעה שכן הדין שבמקום צער גדול שרי להתפלל שה' יציל את החולה מצעריו באיזה אופן שיהי' בין ע"י שיתרפא בין ע"י שימות, וגם ידעה שרבנן דלא הוו שתקי מלמבעיא רחמי ע"כ עושין לפי שאינם ידועים מצעריו הגדול, ע"כ שקלה כוזא שדייא מאיגרא לארעא כדי שישתיקו, ובאמת כד שתיקי מרחמי נח נפשי' דרבי. וע"כ כן הוא, דהלא גם כד נח נפשי' דרבי לא ידעו רבנן מכלום ובאמת לא רצו לדעת כי רצו שרבי יהי' עמהם בעוה"ז ולא יפרד מהם כמבואר בשטמ"ק היטב, ולבסוף שדרו לי' לבר קפרא שיזיל ויעיין, ורק אז נודע לבר קפרא דנח נפשי' ואח"כ לרבנן עיי"ש וכל דברי הר"ן קיימין.

חפשתי בפוסקים ולא מצאתי שהביאו דבריו. ואח"כ מצאתי בספר אחד שהביא מספר חקקי לב (ח"א יור"ד סי' נ') שהאריך לפלפל בדברי הר"ן ולפי שבעל ספר הנ"ל איננו מעתיק כלשונו ע"כ לא אפלפל עמו וגוף ספר חקקי לב אתח"י. אבל כנראה מהעתקת הספר שהגאון בעל חקקי לב הבין שהר"ן מתיר להתפלל ממש על מיתת החולה אם יסוריו אימים ונוראים, ולפענ"ד כתבתי שלא לזה כוון הר"ן וכמו שהוכחתי. ועוד נראה לי דהעיקר בכוונת הר"ן כמו שכתבתי דהתוס' ברכות (ו' ד"ה ההוא צדוקי) כתבו דגם אם צדוקי מורידין ולא מעלין בידי אדם, עכ"ז ביד"ש לאו אורח ארעא להענישם ולהטרידם ולהרגם, ועיי"ש אם גרסינן (שם ברכות) עכו"ם, ועיין ע"ז ד' ב' תוד"ה ש"מ שכ' ג"כ כנ"ל, וכ"ש דגוסס וכיוצ"ב שההרגו ביד"א נקרא רוצח אין אורח ארעא להטריח כלפי מעלה להמיתם אלא ודאי כוונת הר"ן כמו שכתבתי.

דבר פלא נמצא בילק"ש (פ' עקב רמז תתע"א, וגם במדרש רבה פ' הדברים) באשה זקינה מאוד ובאה לפני רבי יוסי בן חלפתא שחיי חיים של ניוון ורצונה להפטר מן העולם שאלה ריב"ח איזה מצוה למודה לעשות והשיבה שמנחת כל מה שחביב עלי' והולכת בכל בוקר ובוקר לביהכנ"ס, אמר לה ריב"ח שג' ימים מנעי עצמך ביהכ"נ וכן

עשתה וביום הג' נפטרה. עיי"ש ופלא איך יעץ לו ריב"ח עצה להזקינה שתפטר מן העולם, כן הקשו האחרונים, ונראה לי תירץ פשוט, דהלא מצינו בפסוקים דבין אלי' ובין יונה התפללו לה' שיקח נפשם כי לא יכלו לסבול הענין הנזכר בפסוקים (ועיין בתפארת יעקב בפ"ח דיומא על דברי התפא"י שהביא דברי הר"ן הנ"ל). וא"כ ריב"ח שנתן לה עצה איך להפטר מן העולם הוי הרבה פחות מלהתפלל על עצמו להפטר מן העולם ואם היא ברצונה לעשות דבר זה ולגרור לעצמה להפטר מן העולם אין שום נידוד איסור בדבר לעשות לה כדבר הזה וכ"ש שריב"ח עפ"י דין והלכה יעץ לה לעשות כן, ופשוט. וכתבתי זה הגם שפשוט הוא, לפי שראיתי, שנתקשו בי' הרבה ולא העלו כלום.

ועפ"ז מובן מאוד ומיושב קושי' אחת וגדולה, שעמדו עלי' כל האחרונים במעשה דרחב"ת בע"ז (י"ח א') שמתחלה לא רצה לפתוח פיו שיכנס אש וימות מהר דמוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו ואח"כ שנשבע להקלצטונירי שאם ינטול הספוג וירבה בשלהבת יביאנו לחיי עולם ופלא דדבריו סותרים זא"ז. אבל לפי הנ"ל א"ש דכמו שמותר להתפלל לה' שיקח נפשו כמו שעשו אלי' ויונה, והתפלה אפשר שיחיקים ע"י שליח היינו בן אדם, כמו כן בדאי עשה רחב"ת דלמד מאלי' ויונה, שהי' גורלו של רחב"ת הרבה קשה מגורלם, ומסתמא הי' מתפלל לה' להצילו מיסורין, דאלמלי נגדו לחמו"ע הי' פלחו לצלמא, ורחב"ת ראה שנתקבלה תפלתו במה שהקלצטונירי הגוי התחיל לדבר עמו והציע לפניו להסיר הספוג ולהרבות השלהבת וע"כ הסכים להצעתו וא"ש נכון בעזה"י. (ועיין לקמן אות יט). ועיין בברכ"י (יו"ד סי' ר"מ אות י') מה שהביא דברי ספר החסידים (הבאתי בספרי ח"א) ומשם ג"כ נלמד כדברינו דחלילה ליתן לחולה דבר הגורם מיתתו בשום אופן שבעולם.

בדין השתלת לב

אחר עיון בכל הכתוב (מאות ז'טו) שאין החולה בעה"ב על נפשו ואין

רשארן לעשות רצונו לקצר חייו אפילו רגע אחת דהכל תלוי ברצון אדון כל הנפשות, הדין ברור כשמש שאם החולה בחייו נתן רשות בעל פה או אפילו בכתב שסמוך למותו בעת גסיסתו נותן רשות לנתוח לבו הבריא (כי מחלתו הוא מחלה על אבר אחר) ולשתלו באיש חולה שיב"ס על מחלת לבו שאיסור גמור להסיר לבו בזמן גסיסתו והנוטלו הוא רוצח גמור עפ"י תורה"ק כמו שביארתי לעיל ונפסק כן להלכה ברמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ז) ובטוש"ע (יו"ד סי' של"ט כנ"ל בארוכה).

אבל עדיין השאלה הנוראה מזדעזע גופינו אם שרי להסיר לב גוסס בידי אדם או טריפה מן השמים דבאלו פסק הרמב"ם דההורגו פטור (פ"ב מהל' רוצח הל"ז והל"ח) ואפשר בכה"ג שרי להסיר לבו ברשותו (או אפילו שלא ברשותו כשגוסס ואינו ידוע מן העולם ולא כלום והוי כאלו כבר עבר מעולם החיים). ומקור נאמן לאיסור הם דברי רבינו שבגולה הנוב"י (מהד"ת חחו"מ סי' נ"ט) שאוסר בפירוש להרוג את הטריפה להציל את השלם, דנהי דאין ההרג חייב מ"מ איסור בידים עושה להרוג טריפה, ואפילו שבת החמורה מחלל על חיי שעה עיי"ש ועיין תשו' בית יצחק (חיו"ד סי' קס"ב), ולקמן אביא מהשטמ"ק (ערכין ז' א' סוף אות דגם על גוסס בידי אדם מחללין את השבת. וכ"ש על טריפה דלא כאיסתפקתא של המנ"ח וכן מפורש באור שמח ועיין בתוס' רי"ד שטריפה בר מילה ומחללין את השבת וכ"כ בתשו' קמוח"ז מרן הת"ס ח"ו סי' ס"ד. (ובתשובה אחת שכתבתי לפני הגירוש הנורא בשנת תש"ד לפ"ק הארכתי בדברי הנוב"י"ת אלו בתשובה אחת באריכות עצום וכתבתי עליו כ"ד עמודים גדולים בכת"י והבאתי דברי האחרונים שמסכימים עמו דברי המנ"ח החולק עליו ולא הזכירו ועוד ועוד ולקמן נדבר עוד קצת אבל קשה עתיקתא וחבל על האבדה שאיננה חוזרת, כי רוב כת"י מלפני הגירוש נאבדו ממני ותשובה זו בתוכן).

אולם מצאתי במנ"ח (מצוה רצ"ו, ועיין במנ"ח מצוה ת"ר שלא הי'

ברור לי' כ"כ) שבדין הירושלמי מס' תרומות (פ"ז הל"ד, ושם בתרומות פ"ח הל"ד) שהובא ברמב"ם (פ"ה מהל' יסה"ת הל"ה) בעכו"ם שאמרו תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לא נהרגו כולכם, שהדין שיהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל שאין דוחין נפש בפני נפש, כ' ע"ז המנ"ח שאם הי' אחד מהם טריפה כיון דלא איקרי נפש כלל מותר למסרו ולהציל את עצמם ע"י דלא שייך לגבי ידידי' הסברה דמאי חזית דדמי דידך סמוק וכו' וככל דבריו מצאתי במאירי (סנהדרין ע"ב בסוגיא דבא במחתרת ד"ה יראה לי) שם; שכ' וא"צ לומר בסיעה של בני אדם והי' ביניהם טריפה שימסרוהו ואל יהרגו (כולם) שהרי ההורגו (את הטריפה) פטור עכ"ל, וזה כהמנ"ח. (ועיין במאירי סנהדרין ע"ח א') בדין טריפה שהרג בפני ב"ד חייב, כ' המאירי (בד"ה אדם טריפה); משום ובערת הרע מקרבך שראו ביום שאין צריכין עדים ואעפ"י שמכיון שראו אין רואין לו עוד זכות (כדברי ר"ע ר"ה פ"ו א') הואיל "וטריפה הוא אין חוששין כ"כ להצלתו". ולא עוד אלא שזה צורך שעה על כל פנים, שאם לא יהרג אף לפני ב"ד ירגיל עצמו בכך עכ"ל. בתירוצו הראשון כמעט המאירי הולך בשיטתו (לעיל הנ"ל). וא"כ הראשונים הרמב"ן והריטב"א (מכות י"ב א') שהקשו כקושי' המאירי ולא תירצו כהמאירי ע"כ ס"ל דטריפה לכל דבר כחיי גמור דינו וע"כ תירצו בענין אחר. וראה באור שמח הל' רוצח פ"ב הל"ט ישוב נכון מאד על קושי' רמב"ן ריטב"א ומאירי הנ"ל. ועיין בתשו' בית יצחק (תחומ"מ סי' ב').

דע, וזידוש דבר, דעד שהמאירי כ' (בסנהדרין ע"ח א' כד"ה מי שהרג) בדין מי שהורג את הטריפה פטור דרך פטור "ממיתת בית דין" מפורש יוצא דס"ל דבדיני שמים חייב וכמו שדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח הל"ח), המנ"ח (מצוה נ"א) ס"ל דההורג את הטריפה פטור אפילו מדיני שמים, ויותר מזה כ' המנ"ח (מצוה מ"ט) דההורג את הטריפה אינו לוקה, ובתשו' בית יצחק (או"ח סי' י"ח אות ט"ז) חולק דלוקה. אבל תימה גדולה בעיני תירוץ המאירי (הנ"ל) וכ"כ הרש"ש מדעתא דנפשי' "וטריפה הוא אין חוששין כ"כ להצלתו" למה לא נדרוש גם

הטריפה והצילו העדה דהלא כבר ביררנו שההורג את הטריפה חייב בידי שמים. ואח"כ מצאתי בתשו' מחנה חיים (ח"ב החו"מ סי' ב' ד"ה מה שהערות, ועיי"ש בכל התשובה ותמצא תירוצו הב' של המאירי בביאור רב ונכתן) שכן ס"ל דחה דברי האומר דלא שייך בטריפה והצילו העדה עיי"בה ודו"ק ובלא ספק זה הי' דעת רבותינו דלא תירצו כהמאירי. וא"כ לכאורה יש לנו לפסוק כהמנ"ח כנגד הנוב"י עפ"י הכלל הנמסר לנו מהרמ"א (חו"מ סי' כ"ה ס"ב) דאם נמצא לפעמים תשו' גאון ולא עלה זכרונו על ספר א"צ לפסוק כפסק האחרונים אלא כדברי הגאון דאפשר א"ס הי' שומעים דבריו הדרו בהו, וא"כ כן נאמר גם בנידון המנ"ח והנוב"י, אפשר אלמלאי הי' הנוב"י שמיע דברי המאירי הי' הדר מדבריו.

אולם זה אינו בדאי, דעד כאן לא אמר המאירי דבריו אלא כשגוים רוצחים מבקשים אחד מהחבורה והטריפה בכללם ואם לא ימסרו להם אחד אז יהרגו כולם, מסתבר לי' המאירי שפיר שימסרו להם הטריפה דלא שייך לומר אין דוחין נפש בפני נפש, כי הלא טריפה הוא, וגם אין אנו הורגים אותו אלא הגוים ואנו רק גורמים לו מיתתו — יכלא גרמא דילן ג"כ יהרגו את הטריפה עם כל החבורה — משא"כ בנידון דידן שרופא ישראל מעצמו ינתח לבו של הטרפה בודאי ההלכה כדברי הנוב"י ואסור לו לרופא לנתח לבו ולהרגו בידים גם אם הטריפה כבר גילה דעתו קודם גסיסה שמרצונו הטוב מסכים לזה. ואפשר שאם החולה ישראל שוכב בבית החולים של נכרים ומסר לבו ליד רופאים נכרים אפשר שאין שום חיוב מוטל עלינו לעשות צעדים המועילים להצילו מידי רופאים הנכרים שלא יחתכו לבו בשעת הגסיסה, ועדיין צע"ג. אבל יותר מסתבר שאין אנו מחוייבים להצילו, אבל לרופא ישראל ח"ו הס מלהזכיר אסור לו להזדקק לרציחה זו. והמעין בלשונו הזהב של הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח הל"ד ותל"ה) יראה שכן הוא דרך אין בידינו להרוג את ההורג את הטריפה אבל רוצח נקרא. ואפשר שכמו שלהמנ"ח רא"י מדברי המאירי, להנוב"י מצינו חבר בדברי הרמב"ם ואין הלכה כהמנ"ח והמאירי מאחר

שהרמב"ם לא כן ס"ל ועדיין צ"ת. ועיין אריכות בתשו' אור גדול (סי' א') במחלוקת הנוב"י והמנ"ח ולפי דבריו כל דברינו הנ"ל קיימים.

ועיין בסוף אות זה שהבאתי מהתשב"ץ דהורג את הטריפה חייב בדיני שמים, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ג מהל' רוצח הל"י) עיי"ש בלשונו. הרי ראי' להנוב"י. אולם לעיל אות זה הבאתי מפורש מהמאירי עצמו דס"ל דהורג את הטריפה חייב דיני שמים ועכ"ז ס"ל כהמנ"ח. וע"כ צ"ל שאין לדייק כ"כ בלשון המאירי דס"ל כן דלא כמו שכתבתי לדייק כן מלשון המאירי. ואין כוונת המאירי במה שכ' "ממיתת ב"ד" הא בדיני שמים חייב, אלא כן יש לנו לדייק "ממיתת ב"ד" פטור אבל מכניסין אותו לכיפה להמיתו, או המלך מדין מלך יכול להרגו וכיוצ"ב אבל בדיני שמים שפיר יש לומר דפטור ועיין באור שמח (פ"ב מהל' רוצח ה"ט).

וברור ופשוט שגם אם החולה מפרכסת מרוב צערו ומתחנן ומבקש לעשות סוף לחייו, ולדבר טוב מכון, לתת לבו הבריא לאיש מסוכן, ג"כ אסור לשמוע בקולו והשומע בקולו רוצח נקרא עפ"י תורה"ק דינו ככל רוצחים האכזרים. ועתה מצאתי בס' מלחמת מצוה (לתשו' המינים מרבינו התשב"ץ) שכ' בפירוש דהא דפטור ההורג טריפה אין הכוונה שיהי' מותר לעשות הדבר אך הוא פטור, אלא שהוא פטור מדיני אדם אבל אסור, וחייב בדיני שמים עיי"ש ועפ"י אלו דברי התשב"ץ מיישב בטוטו"ד בס' מנחה סולת (על החינוך מצוה ל"ד עמוד קמ"ג סע"ב) קושי' קמוה"ז מרן הגרע"א בגליון הש"ס מכות (ט"ז) דפריך אי דקטלא קלבדר"מ והקשה בגליון הש"ס, הול"ל דמיירי שהיתה טריפה דאז פטור, ותירץ המנח"ס כיון דגואל הדם יכול להורגו שייך קלבדר"מ. הרי ההורג את הטריפה הוי רוצח שגואל הדם יכול להרגו. ועיין בהפלא"ה (כתובות כ"ט א' על תדח"ה ועל הכותים). ותוס' יבמות (ק"כ ב' ד"ה אלא מעתה וד"ה חיישינן).

ויותר מזה דבר נפלא מאוד מצאתי בבית יצחק (או"ח סי' י"ח אות ט"ו) שהעלה דהא דהורג את הטריפה פטור אינו אלא מכוח ספק

דאולי אותו טריפה אינו חי י"ב חודש אבל אם ידענו שהוא חי הי' הרוצח חייב מיתה ככל רוצח ובוזה מיישב שם באופן נעלה קושי' קמוה"ז מרן הגרע"א זמ"ע בגליון הש"ס (מכות ט"ז א'. והבית יצחק הביא קושי' זו שם באות י"ד בשם שמעתי קושי' בשם הגאון מהר"ע איגר). והחובל במריבה חייב עיין תורי"ד שבת קל"ו א' ד"ה ומר סבר ועוד בתורי"ד (שם) ד"ה מאי לאו דבכל מצוה ה' טריפה חייב ואשת טריפה הרי היא כא"א כל דיני', ופותר מן היבוס וכ"כ בחקרי לב סי' נ"ז דלא כג"וו הספרדי (כ"ב ס"ד). ועיין בדין אם טריפה חייה ליתן ה' שקלים מנחות ל"ז א' ועיין מחלוקת רש"י ותוס' ב"ק י"א ב', ועיין בב"ק שם בשט"מ בשם המאירי ומה שכ' קמוח"ז הח"ס בתשו' ח"ו סי' ס"ד בכל זה.

דין טריפה לענין חילול שבת

עפ"י מה שהעתיקתי לעיל מהנובי"ת תחומ"מ סי' נ"ט מפורש יוצא שהי' פשיטא לי' להנוב"י בלא צל ספק שעל טריפה מחללין את השבת עיי"ש והדבר פשוט דהטריפה יכול לחיות עד י"ב חדשים ועוד יותר ולהרבה פוסקים כמה שנים דרך בבהמה אמרינן טריפה אינו חי יותר מי"ב חדשים, אבל אדם דאית לי' מזל יכול לחיות כמה שנים (ועיין תוס' גיטין נ"ו ב' ד"ה וניקר ומה שציין עה"ג לכמה מקומות) וההרגו פטור לפי שלבסוף ימות ע"י חבלה זו דמכת טריפה והוא איש הרוג מכח חבלה זו שבגופו כמפורש בתוס' (סנהדרין ע"ח א' ד"ה ההורג). ועיין תוס' זכחים קט"ז א' ד"ה ועיין גם במ"מ ובכס"מ פי"ג מהל' גירושין הל"טז ובתורי"ד שבת קל"ו א' ד"ה מאי לאו, ועיין היטב בתוס' ע"ז דף ו' א' ד"ה אלא דטריפה מתמעטה והולכת מאותה חבלה דעשאו טריפה. וכן מצאתי בתשו' אחיעזר (ח"ג סי' ס"ה אות י"ד) ועיין בתוס' חולין (ק"מ א' ד"ה טריפות). ועפ"י דברי התוס' אלו מובן היטב למה גוסס ביד"ש ההרגו חייב וההורג את הטריפה פטור והלא רוב גוססים למיתה וימיהם ושעותיהם לפעמים ספורים, משא"כ טריפה יכול לחיות עוד כמה שנים וא"כ איפכא הי' צריך להיות

דההורג את; הטריפה יהא חייב וגוסס פטור, ועיין ערכין (ז') מפורש יוצא דטריפה יש לו חיות יותר מגוסס. אבל עפ"י דברי התוס' לק"מ דבגוסס ליכא חבלה לפנינו שע"ז יהי' כבר כבן מות משא"כ טריפה שהחבלה שע"י ימות כבר לפנינו וע"כ ההורגו פטור (כמדומה שבין הקושי' ובין התירוץ בסתירת גוסס וטריפה נמצא בשום מקום וכעת אינני זוכר מקומו).

וראה דבר פלא בתוס' סנהדרין (ע"ח א' ד"ה בגוסס) למה העושה אותו גוסס ביד"א פטור ולמה אין דינו כרוצח גמור. ומעצמו מובן שכל הכתוב כאן שייך גם בכל אברים שע"י הסרתו היינו ע"י נתוח האבר האדם מת ע"י וגם מעצמו מובן שכל השאלה איננה אלא אם החולה שרוצים לשתלו בו הוא חולה מסוכן שבכל רגע ורגע חייו עומד לו מנגד אבל בחולה שעל אותו אבר הוא חולה איננו בסכנה רק יסוריו נוראים, בלא"ה אסור לו להחולה להניח לנתוח לבו וכיוצ"ב אבר שע"י עלול למות תיכף ומיד אם הנתוח לא יצליח. כי עד כאן לא ביררנו לעיל שמותר לעשות ניתוח על חולה שיב"ס גם אם אפשר לו עדיין לחיות ימים רבים אבל עכ"פ בודאי ימות ממחלה זו והנתוח אפשר שיקצר ימיו אבל אפשר שיאריך ימיו ויחי' כשאר בנ"א או קרוב לשאר בנ"א. אבל בשביל יסוריו אסור לו להכניס עצמו לנתוח שע"י אפשר שימות מהר אם לא יצליח הנתוח.

לנסות תרופה על חולה

לפי"ז עלה בדינו להשיב על שאלה קשה מאוד, אם שרי לרופא חרדי לדבר ה', לנסות תרופה חדשה על חולה שיב"ס ששום תרופה מהתרופות הישנות אינן מועילין ולפי"ז אם יש שום תקוה שהתרופה חדשה יסיר הסכנה אף אם יש לחוש שאם לא תועיל ימהר קיצו וימות מהר שרי לנסות עליו התרופה. אבל כ"ז בחולה שיב"ס, אבל חולה שאיב"ס והתרופות הישנות איננו מועילות, אי שרי לנסות עליו תרופה חדשה שאפשר שתועיל להסיר היסורין או אפילו המחלה אבל אפשר

שתזיק לו לקצר ימיו אין שום היתר להשתמש עליו מצד בחינת הנסיון אפילו אם החולה בעצמו מסכים ומבקש דבר זה. אולם אם החולה מתגלגל ר"ל ביסוריו ואין שום תרופה מהתרופות הישנות מועילין אם שרי לנסות עליו תרופה חדשה שאפשר שיסיר מעליו היסורין ואפשר גם המחלה בעצמה, אבל לעומת זה אפשר שיקצר ימיו בזה צע"ג כדת מה לעשות.

אבל מאחר שמצינו לחז"ל שאמרו (כתובות ל"ג ב') אלמלי נגדו לחמו"ע פלחו לצלמא הסברא נותנת שבהסכמת ועל בקשת החולה שרי לנסות עליו ועיין ע"ז (י"ח א' תוד"ה ואל יחבל) וגיטין (נ"ז ב' ד"ה קפאו) ולעיל (אות ט"ו) ביררתי שכל מה שהחולה מבקש קל יותר ממה שלעשות לו בלא בקשתו, ובודאי מה שביררתי (לעיל אות טו) היינו רק לכן קיבל רחב"ת הצעת הקלצטונירי לפי שהי' גוי וגם בלא"ה הי' מצוה להרגו, אבל ח"ו לישראל רופא לעשות רצון החולה במקום שהחולה מבקש ממנו סתם לקצר ימיו כמו לפסוק מזון המלאכותי או לפסוק התרופות שנותנים דוה אסור בודאי לרופא ישראל לעשות ואם עושה אינו רופא אלא רוצח.



פסיכיאטריה ודת

ישנם כמה גורמים לכך, שיועמד הנושא "פסיכיאטריה ודת" לעיון וויכוח. נמנה אותם בקצרה:

א. הקונפירונטצ'י של הפסיכיאטר עם התופעות התהומיות שבאדם — היא מדרבנת אותו, להכיר כל ענפי התרבות העוסקים בהבנת ועיצוב דמות האדם, וביניהם הדת.

ב. לפסיכיאטר ולפסיכותרפויט יש בהכרח ציור מהאדם הבריא בנפשו, מתוך ציור זה הוא ניגש אל הפציינט. כדי לעדכן ציור זה, הוא צריך להעמיק ידיעותיו, בין השאר גם בדת.

ג. יותר ויותר שוטח הפציינט המודרני את הפרובלמטיקה האקסיסטנציאלית שלו לפני הפסיכיאטר ומכריח בזה את רופאו, לעיין בבעיות דתיות.

ד. יש צורך לברר, אם אמנם הדת גורמת סיבוכים נפשיים (רגשי אשמה, פחדים ועוד).

ה. הדת — כגורם מייצב ומרפא.

נקודות אלו מתחלקות לשני מעגלי מחשבה:

א. מעגל הפרובלמטיקה האיממננטית של הפסיכיאטריה כמדע העוסק במצבים קיצוניים של הנפש.

ב. בעיות מעשיות בטיפול הפסיכיאטרי.

נצטרך איפוא, לחלק את מחקרנו לשני חלקים: לחלק עיוני ולחלק מעשי.

את החלק העיוני נתחיל בסקירה היסטורית קצרה.
בשנת 1748 פירסם למטרי (Lammetrie) את ספרו "L'homme machine" ("האדם — מכונה"). סיסמא זו אפינית לגישה המדעית אל האדם בתקופה די ארוכה. התפיסה המכניסטית הזאת השפיעה לא מעט על הביולוגיה וממילא גם על הרפואה בתקופה המודרנית.

בעקבות הגישה הביולוגית התבססה גם הפסיכיאטריה במאה הקדמת על העקרון "מחלות-נפש הן מחלות-מוח" (Wernicke, Griesinger). מאז הלכו הביולוגים וגם הפסיכיאטרים ככרת-דרך ארוכה. הביולוגיה איננה רואה עוד באדם "רק" תוצר אבלוטיבי של האנתרופואידים, אולי אפילו תוצר חולני, שהרוח המופיע בו הוא גורם שלילי המפריע לחיים טבעיים... המחקר הביולוגי מדגיש היום את הטיפוסי שבאדם שאינו מוסבר על-ידי אבולוציה, כגון הדיבור האנושי שאין לו שום תקדים בביטוי הקולות של הקופים¹, או הצורה המיוחדת של הצרברליזצ'י של האדם ועוד². הערכה עמוקה של המהות האנושית מאפיינת גם את הפסיכיאטרי' המודרנית, שאינה שוכחת הערכה זאת גם בגישתה אל החולה השיצופרני החי כבר בעולמו האוטיסטי. לדוגמא: יספרס (Jaspers) כותב: "הקטיגוריות הגסות שלפיהן אנו מבחינים ותופסים בפסיכופתולוגיה — אינן חודרות ליסוד האדם. ישנו שם איזה מקור, שעל-ידו כנראה הוא יכול להשתחרר מכל מה שקורה ומה שבא עליו³". זוליוון (Sullivan), פרום-רייכמן (Fromm-Reichmann), בינסונגר (Binswanger) ופרנקל (Frankel) הם שמות המציינים את הגישה האנושית העמוקה אל חולה הנפש, כל אחד על פי דרכו ושיטתו. הפסיכיאטרי' כמו הביולוגי' עברה מגישה ביולוגית לגישה אנתרופולוגית.

1. N. Kohts, La conduite du petit chimpanzé et de l'enfant de l'homme, Journ. de Psychol. Vol. 34, 1937, p. 494-531.
2. A. Portmann, Zoologie u.d. neue Bild vom Menschen, Hamburg 1956.
3. Jaspers, Psychopathologie, Berlin-Heidelberg 1948, s. 354

כל עוד ששלטה הגישה הביולוגית בפסיכיאטריה, לא היה שום מכנה משותף בינה ובין הדת. נשאר לאנשי הדת, רק לטפל בחולה הנפש ולנחמו על גורלו המר. אבל בין הדת והפסיכיאטריה עצמה לא היו נקודות-מגע. לגישה האנתרופולוגית יש ויש נקודות-מגע עם הדת. הרי הדת מהווה שטח כה חשוב בחיי האדם והאנושות, שאי-אפשר כלל להתעלם ממנה אם אמנם רוצים להבין את האדם. זאת ועוד: המכנה המשותף של שתיהן היא ההתייחסות העמוקה אל האדם באשר הוא אדם, שאינה פוסקת גם לפני תופעות מחירדות כמחלות-נפש, בגדר *nihil humanum a me alienum est*. נקודת-מגע מיוחדת יש לפסיכיאטריה עם הדת היהודית. עצם ענינה של תורת ישראל הוא לבנות את האדם ממסד ועד טפחות — את האדם השלם בכל הדרו, ועם שלם: "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", כלומר גוי נצחי⁴. צריך זה להיות ענין חשוב מאד לפסיכיאטריה, ובפרט לפסיכיאטרים יהודיים, להכיר מקרוב את התורה הזו הבונה זה אלפי שנים את העם ואת האדם היהודי. כמו כן ענין חשוב מאד הוא לתורת ישראל להתייחס אל אותו מדע העוסק באדם אשר מחלה פגעה בנפשו, והרי הנפש, לפי תורת ישראל, היא היא עצם האדם. למותר לומר, כי דיון על "פסיכיאטריה ודת" עלול להביא תועלת רבה לחולה-נפש עצמו.

"דת" — הוא מושג רחב מאד. הרי "דת" אינה ענין של אמונה בלבד, אלא סגנון-חיים על-פי עקרונות מיוחדים. כל מי שגדל בתרבות המערבית, ספג מושגים על מהות הדת שנקבעו על-פי התפיסה הנוצרית, ולכן מקשרים "דת" עם שלילת עולם הזה ועם מבט שלילי על היצירה-הרע. כמה שונה מזה היהדות! היא אופטימית ביחס לעולם הזה ואיננה שוללת אותו, עד שחז"ל אומרים: "א-ל אמונה" — ש ה א מ י ן בעולם ובראו⁵, ואיננה רואה את היצר הרע בחטא, וכך

4. שמות יט, ו

5. דברים לב, ד וספרי שם

אמרו חז"ל: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" — 'טוב' זה יצר הטוב, 'מאד' זה יצר הרע⁶. אפילו המבט על היהדות שספגנו עם התרבות המערבית נקבע מהתפיסה הנוצרית, הרואה בתורת ישראל אוסף של חוקים צרמונאליים, כגוף שאין לו נשמה. כמובן, תפיסה זו היא עקומה ביותר. מכל מקום, בדברנו מעתה על "פסיכיאטרי" ודת" — נדבר על היחס בין הפסיכיאטרי ותורת ישראל, כי כמובן יש הבדל עצום בין דת השוללת את העולם ואת היצר, ובין דת הרואה בעולם ויצר ערכים חיוביים.

כדישנוכל להעמיק את הדיון בנושא שלנו, מן ההכרח לעמוד בקצרה על מהותה של תורת ישראל, ונעמוד בעיקר על עניינים הנוגעים לנושא שלנו.

— ב —

אם נרצה להגדיר את תורת ישראל בקיצור נמרץ, ממש "על רגל אחת" — נקרא לו: "עולם הידידות". קירבה גדולה שוררת בין ישראל ואלקים. "קרוב אתה ה'" נאמר בתהילים⁸. עם ישראל נקרא "עם קרובו"⁹. אין היהודי ניגש אל האלקים תמיד בחגיגות כאל אורח נדיר רם-המעלה, אלא כבן הניגש אל אב אוהב ומסור. מאמר אופייני בתלמוד: "יבא ידיד בן ידיד ויבנה ידיד בחלקו של ידיד ויתכפרו בו ידידים: יבא ידיד — זה שלמה המלך (ידידי), בן ידיד — זה אברהם, ויבנה ידיד — זה בית המקדש ("מה ידידות משכנותיך"¹⁰), לידיד — זה הקדוש ברוך הוא ("אשירה נא לידידי"¹¹), בחלקו של

6. בראשית א, לא

7. מדרש בראשית רבה ט, ט

8. תהלים קיט, קנא

9. שם קמח, יר

10. שם פד, ב

11. ישע' ה, א

ידיד — זה בנימין ("ידיד ה'")¹², ויתכפרו בו ידידים — אלו ישראל¹³.

קירבה זו אינה חד־סטרית. לא רק אברהם אבינו והדורות אחריו התקרבו אל הקב"ה, אלא הקב"ה התקרב גם אלינו, נתן לנו תורתו והשרה שכינתו עלינו. ההרגשה הברורה של קירבת ה' — הנקראת שכינה — מלווה אותנו בכל התקופות: "בכל מקום שגלו — גלתה שכינה עמם"¹⁴. קירבה זאת חודרת אל כל שטחי החיים ומעדנת גם את חיי הגוף.

הקירבה בין ישראל והקב"ה קובעת ידידות וקירבה בין אדם וחברו. הוא אשר השיב הלל הזקן לאותו גוי שרצה להתגייר על מנת שילמד אותו כל התורה "כשהוא עומד על רגל אחת". והלל אמר לו: "מה שעליך שנוא אל תעשה לחברך — זוהי כל התורה כולה, והשאר פירושה, לך למד!"¹⁵ הרי הנקודה המרכזית בתורה: "ריע" זה קובע יחס מקורב מאד אל כל אדם מישראל, הנהגה של "דרכי שלום" עם כל אדם, זהירות מצער בעלי חיים ויחס חיובי אל כל דבר הנמצא בעולמו של הקב"ה. זה מתבטא בהכלל: "אל תהי בו לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום"¹⁶.

יֵאמֶר תִּיכֶף בְּקֶשֶׁר לֹזֶה, כִּי גַם אֶל מַחְלוֹת הַנֶּפֶשׁ נִיגָשִׁים חֲז"ל מְתוֹךְ נִקְדַּח־מִבְּטָז, וְכך אִמְרוּ: "אֵת הַכֹּל עֲשֵׂה יִפֶּה בַּעֲתוֹ — כֹּל מִה שֶׁעָשָׂה הַקֶּב"ה בְּעוֹלָמוֹ יִפֶּה. אִמַּר דָּוִד לִפְנֵי הַקֶּב"ה: רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, כֹּל מִה שֶׁעָשִׂיתָ בְּעוֹלָמְךָ יִפֶּה, חֲכָמָה יִפֶּה מִן הַכֹּל, חוּץ מִן הַשְּׁטוֹת; מִה הַנָּה בַּשְּׁטוּת הַזֶּה? אָדָם מֵהֵלֶךְ בַּשּׁוֹק וְקוֹרֵעַ בַּגָּדִיו וְחִינוּקוֹת מִשְׁחָקִים

12. דברים לג, יב

13. תלמוד בבלי מנחות נג, א

14. תלמוד בבלי מגילה כט, א

15. בבלי שבת לא, א

16. פרקי אבות ד, ג

בו ורצים אחריו והעם משחקים עליו — זה נאה לפניך? אמר לו הקב"ה: דוד, על שטות אתה קורא תגר? חייך שתצטרך לו!... תצטער ותתפלל עליו עד שאתן לך ממנה; לא עשה דוד אלא הלך אצל פלשתים... אמר לו הקב"ה: אצל אכיש אתה הולך? אתמול הרגת את גלית והלכת היום אצל אחיו וחרבו בידך, ואחיו שומרי ראש של אכיש, הרי עדיין לא נסחפגה דמו של גלית! כיון שבא דוד אל אכיש, באו אצל אכיש ואמרו לו: נהרוג למי שהרג את אחינו!... באותה שעה נתירא דוד... התחיל להתפלל ואומר רבונו של עולם, ענני בזה השעה! אמר לו הקב"ה דוד, מה אתה מבקש? אמר לו: תן לי מעט מאותו דבר (שטות)!... עשה עצמו כשוטה הזה, כותב על הדלתות: אכיש מלך גת מחויב לי מאה ריבוא ואשתו חמשים... אמר להם אכיש: ידעים שחסר שוטים אני, שנאמר חסר משוגעים אני?¹⁷ כידוע, על ידי זה ניצל דוד אז. חז"ל לא גילו לנו את הטעם והצורך שבשבילו ברא אלקים מחלות רוח בעולם. הם רק אמרו, כי דוד התקשה במציאות של חולי נפש בעולם והי' בזה בגדר "בו לדבר", והי' ענשו שהוא עצמו הי' צריך להתחזות כחולה נפש כדי להנצל. רמזו לנו חז"ל בזה, כי גם לחולה נפש יש מקום בעולמו של הקב"ה.

נחזור לעניננו. בעולם הידידות אנו נמצאים כשאנו נכנסים לתוך עולם התורה. ואין ידידות זאת תיאורי' ממושטת. התורה מדברת בשפה של מעשים: היא נתנה לנו מצוות. הן הקובעות את היחס בין אדם לבוראו, בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו. אין כאן "פולחן דתי" גרידא, אלא סדר־חיים הכולל כל שטחי החיים. כל המצוות, אפילו אם הן רבות, עדיין תישארנה נקודות בודדות בשטח העצום של החיים, לולא הריקמה המקשרת את כולן, וכמו רשת דקה היא מקיפה באמת את כל מצבי החיים: רשת זו היא ההלכה. התלמוד שממנו אנו שואבים את ההלכה למעשה, איננו אוסף של גזירות מחמירות אלא חכמה עמוקה ומדויקת, כפי שהתבטא הרמב"ם: "דרך עמוקה דרכו בה (בהלכה) עד

17. ילקוט שמעוני שמואל א, כא, סימן קלא

מאד"ם¹⁸. חכמה זו איננה פריבילג של רבנים: כל יהודי מחמן לקחת חלק בה. ההלכה היא בית היוצר. לסגנון-חיים יהודי. העומד בחוץ וחשב אולי, כי המצוות וההלכה אינן משאירות מקום לחיי רגש ובכלל להתפתחות האינדיבידואלית. להלן נראה שאין הדבר כך. כמובן, התורה איננה גורסת שהרוח הוא כח עויין לנפש, כפי שחושב קלגס (Klages). להיפך, הרוח משלים את הנפש. ההלכה מדריכה את האדם גם במצבים מביכים ומשונים בצורה מפוכחת ואוביקטיבית, מבלי לתת לאדם ההרגשה כאילו הוא מופרך. אותה גישה המאפיינת את יחס הפסיכולוג המודרני כלפי הפציינט שלו, היא היא גישת ההלכה והפוסקים, גם בשאלות של כשלונות מוסריים: במקום לתת לאדם לשקוע ברגשי אשמה — ההלכה קובעת כיצד יתנהג ויתקן את כשלונו כפי כחו.

דרך המלך של היהדות היא ההלכה. אולם מדור מיוחד קובעת לעצמה תורת הלב. יריעתה ארגו נביאים ומשוררים (תהלים!), בעלי האגדתא בתלמוד ומדרשים, חוקרים ומקובלים. שתי היצירות האחרונות בשטח זה הן תנועות החסידות (מיסדה: ר' ישראל ה"בעל-שם-טוב", 1760—1700) והמוסר (מיסדה: ר' ישראל ליפקין — סלנטר, 1882—1808). הרגש תופס מקום מרכזי בחסידות; חו"י עילאית של אחדות העדה מסביב להאדמו"ר, והעידוד והפקוח האבהי של האדמו"ר — הרבי על חסידיו — הם מעמודי התווך של החסידות.

גם בתנועת המוסר תופס הרגש מקום מרכזי. ר' ישראל סלנטר מדגיש, שאין אדם יכול להציע לשלימות, אם אינו מיישר את הכוחות התת-הכרתיים שלו. הוא קורא לכוחות אלה "כוחות כהים"¹⁹. הציויר הקלאסי שלו: לאדם אחד יש בן-פרא השנוא עליו בגלל פרעותו. ותלמיד מצוין האהוב עליו ביותר. הבן ותלמיד גרים בחדר אחד. והנה דליקה פורצת בבית, והאב-מורה נחפו להציל שני הצעירים; הוא רץ

18. הקרמה ל"יר החזקה"

19. ספר אור ישראל לר"י בלאזר, סימן ו'

לחדרם, ואת מי הוא מציל תחילה? את בנו, אף שהוא שונאו: האהבה אליו היתה מודחקת אל התת־הכרה, ובבהלת הסכנה היא גברה על אהבת התלמיד שבהכרתו²⁰. (דברים אלה נכתבו בערך 60 שנה לפני פרויד!). ר' ישראל סלנטר מצא הלאה, כי הכחות התת־הכרתיים אינם מושפעים על־ידי שכנוע שכלי גרידא, אלא דווקא על־ידי התפעלות²¹. (גם כלל זה ידוע מהטכניקה הפסיכואנליטית וכאמור, ר' ישראל הקדים לה בששים שנה!) להתפעלות זאת מגיעים על־ידי לימוד מוסר "ברגש הנפש וסערת הרוח"²², כלומר לימוד עצמי. גם תנועת המוסר יצרה אינסטיטוצי" בדומה לאדמו"ר החסידי במה שנוגע לאוטוריטה ומעמד, והוא המנהל הרוחני בישיבה הליטאית (המכונה "המשגיח"). הוא מדריך תלמידיו על־ידי שיחות מוסריות, חוגי־עבודה מצומצמים וקשר הדוק אישי עם התלמידים.

ניסינו לתאר, בקיצור נמרץ, את "עולם הידידות" של היהדות. למעשה, כל קהילה שיהודים מייסדים, על מוסדות העזרה שלה ועל הרגשת האחריות ההדדית של חברי הקהלה, מהווה "עולם של ידידות" בזעיר אנפין. הרי לפנינו סגנון־חיים מושלם, מבוסס על מצוות התורה, משוכלל על־ידי ההלכה ותורת הלב והרגש. ניתן לומר, כי ההרגשה הבסיסית של החי בעולם התורה היא: בטחון. "הנה, אֵל ישועתי, אבטח ולא אפחד!"²³. או: "לדוד, ה' אורי וישעי — ממי אירא, ה' מעוז חיי, ממי אפחד!"²⁴ זוהי הרוח המנשבת בכל כתבי הקודש — ובבית היהודי הבנוי בעולם הידידות של התורה.

ברור, כי העולם הקר המוטבע ב"מלחמת החיים", החומרני מעיקרו — הוא קרקע פורה לפחד. אין זה מקרה, כי הפחד הוא נושא משותף

20. ספר אבן ישראל, ירושלים תשיר, עמ' סב

21. ס' אור ישראל סי' ל

22. שם, איגרת המוסר

22א. ראה באריכות על מוסר: הרב רב כץ, תנועת המוסר

23. ישעי' יב, ב

24. תהלים כז, א

לפילוסופי' ולפסיכולוגי' המודרנית. מרטין היידגר (Heidegger) טוען, כי הפחד היא התחושה הבסיסית של האדם בעולם²⁵. אין צורך להצביע על המקום הרחב שהפחד תופס בפסיכואנליזה ובפסיכיאטריה. אולי הפחד הוא הסטיגמה של דורנו. גרמו לכך אי-הבטחון הכלכלי ובדאי גם פיתוח הנשק הנוקליארי. אבל אין ספק, כי גם אבדן האמונה באלקים הוא גורם חזק להתפשטות הפחד. אדם הנולד וגדל בתוך "עולם הידידות", ידע ומרגיש, כי התחושה האקסיסטנציאלית העיקרית אינה הפחד אלא דווקא הידידות. (כמובן, אין הסברים אמורים לגבי פחדים שנגרמו ע"י תראומטא בינקות וכדומה, אלא בפחדים אקסיסטנציאליים כגון הרגשת חוסר-תוכן בחיים).



"עולם הידידות" אינו עולם אידילי בלי כחות נגדיים. כוחות של זרות עומדים מנגדו ומאיימים תמיד לפגוע בו ואף להרסו. עולם הידידות הוא עולם אחיד, הבנוי על קירבה גדולה בין אדם לבוראו ובין אדם לחברו. ויש כח באדם שאינו רוצה בקירבה זאת — התנכרות המתפתחת שלב אחרי שלב, עד אבדן כל זיקה אל הזולת, ועד האיזמה שבכל המידות: אך-זריות, כלומר זרות מוחלטת. האכ-זר שמח לאיד חברו, נהנה מצעריו. השלב האחרון של התנכרות זו הוא, שהאדם נהי' זר לעצמו ואף אכ-זרי לעצמו²⁶. בתלמוד אנו מוצאים: "המקרה בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפור מעותיו בחמתו — יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שכך אומנותו של יצר הרע: היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו: עבוד עבודה זרה! — והולך ועובד. אמר ר' אבין: מאי קראה (איפה זה כתוב בתנ"ך?) 'לא יהי' כך אל-זר, לא תשתחוה לאל נכר' — איזהו אל זר שכגופו של אדם? הוה

25. Heidegger, Sein u. Zeit.

26. ראה באריכות: וולבה, בין ששת לעשור, ירושלים תשל"ו. מאמר עולם הידידות, עמ'

טו וכו'

אומר זה יצר הרע"²⁷. טקסט זה מגדיר את הרע ככח של זרות. התלמוד מתאר כאן תהליך של התנכרות המתחיל בהתנכרות האדם לעצמו על-ידי כעס, ומשם הוא מגיע להתנכרות לאלקים — עבודה זרה. ולא על חינוך נקראת האלילות בשם זה, אלא להצביע על מקור התופעה בכח הזרות.

מהו מהלך ההתנכרות הזאת? הרי אין בנפש כח שהוא רע בהחלט²⁸. כל כח יש לו מקום בתוך עולם הידידות. גם גאווה וכעס נחוצים לפעמים. כאשר משתמשים בכל כח במקומו ובזמנו — טוב הוא, וכל הכוחות הנמצאים בנפש נחוצים. אולם, כדי לבנות עולם הידידות, צריכה להיות קואורדינציה של כל הכוחות יחד, שיעבדו כולם תוך שיתוף-פעולה וחלוקה צודקת של תפקידיהם. הכח המושל, המעמיד כל כוחות הנפש על מקומם הוא השכל, אשר על כן הוא עיקר כח הידידות שבאדם²⁹ בלי שליטת השכל — אין עולם של ידידות. כאשר כח מכוחות הנפש חורג מתחומו ודורש סיפוק מופרז, או אפילו שליטה מוחלטת — כח זה מתנכר לכוחות האחרים ומתמרד נגד השכל: כאן מתחילה זרות, והכח הזה הופך להיות "רע". תהליך זה מתאר התלמוד שציטטנו לעיל בדוגמה של הכעס. במקום אחר מתאר התלמוד אותו תהליך של התנכרות בענין חאווה מינית (בלשון הגמרא: "המקשה עצמו לרעת")³⁰.

כאן אנו מגיעים לשאלת הבחירה החפשית. התבאר, כי אין כח רע בהחלט באדם. אנו יכולים להשתמש בכוחותינו לבנות את עולם הידידות, תוך קואורדינציה של הכוחות על-ידי השכל. השימוש בהפרזה בכח אחד או ההתמרדות לשכל גורמים להריסת עולם הידידות. ברירה זו היא בידי האדם, אם לבחור בידידות או בהתנכרות. אכן, הוא יכול לבחור. בתלמוד אנו מוצאים דוגמא כזו: "האי מאן דבמאדים יהא גבר אושיד דמא: אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא, אי

27. בבלי שבת קה, ב

28. ספר המידות לר' נפתלי ווייזל (Wessely) חלק א, פרק ד

29. ראה על זה בכוזרי לר' יהודה הלוי, מאמר ג' סימן ב' וכו'

30. בבלי נדה יג, ב

מוהלא³¹ (הנולד במזל מאדים יהי' אדם השופך דמים: או מקיז דם, או גנב, או שוחט, או מוהל). אין ביד האדם לשנות את התכונה הבסיסית, בציור זה: הנטי' לשפיכת דם. אבל גם בתכונה זו הוא יכול להשתמש לטובה, וקשת האפשרויות היא רחבה; הוא יכול להיות רופא, שוחט או מוהל. רק הגנב שאינו נרתע מרצח — הוא המשתמש בתכונתו בדרך של התנכרות. הרי לנו דוגמה מתכונה קיצונית, ובכל זאת אין שום הכרח שהאדם יהי' רשע על-ידה. יש לו הבחירה להשתמש בה למטרות מועילות ביותר. למען השלימות נביא כאן דוגמא היסטורית מחז"ל בענין זה: "כיון שראה שמואל את דוד 'אדמוני', נתיירא: זה שופך דמים כעשו! אמר לו הקב"ה: 'עם יפה עינים' — עשו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג!"³² — מכל מקום — גבול יש לבחירה: את התכונה הבסיסית אי אפשר לשנות! בציור הנ"ל: הנולד בנטי' לשפיכת דמים אינו יכול לעקור נטי' זו, רק הבחירה בידו להשתמש בה לטוב או לרע, לבנין עולם הידידות או להריסתו.

כאן באה התורה לעזרת השכל, לחזק את האדם לבחור בטוב. לתורת ישראל מלחמת חרמה נגד כל תופעות ההתנכרות. לכן, ראשית-כל "כוונת התורה להמשיך השכל בכל תאוות הנפש ולהגבירו עליהן"³³. ואין כאן הכוונה לדכא את התאוות, אלא להעמיד כל כח על מקומו, שזוהי דרך התורה בכל מצוותי'. ויש לתורה שלשה עמודים: "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" — אמר שמעון הצדיק³⁴. לימוד תורה משלים את האדם עצמו. עבודת השם — בבית המקדש ובתפילה — מקשרת אותנו עם הקב"ה. גמילות חסדים היא הידידות עם הזולת. אלה הם חלקי התורה. והתורה מקפידה גם על צורה עדינה של התנכרות: "כי תראה חמור

31. שם קנו, א

32. ילקוט שמעוני שמואל א, טו, סימן קכד

33. ספר חובות הלכות שער פרישות פרק ב'

34. פרקי אבות א, ג

שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעוזב לו? עוזב תעוזב עמו!³⁵ גם ההתעלמות מנוק חברו היא התנכרות — "לא תוכל להתעלם!"³⁶

בעוד שאלה אחת עלינו לדון: האם התורה מכירה בתת־הכרה? התשובה היא חיובית. בתנ"ך אנו מוצאים כי "ה' בוחן כליות ולב"³⁶, והתלמוד קובע: "כליות יועצות, לב מביין"³⁷. הלב הוא מקום ההכרה, הכליות — מליצה לתת־הכרה. אולם, התת־הכרה הידועה לחכמי התורה אינה זו של פרויד שנוצרה ע"י הדחקת יצרים או חוויות בלתי־נעימות, וגם לא האי־מודע של יונג המאמין בארכיטיפים המקננים באי־מודע קולקטיבי. אנו מזדקקים כאן לביאור הגר"א, "הגאון מווילנה": "כל דרכי האדם נמשכים אחר הרצון הראשון וכמו שעולה על רוחו ברצון הראשון הם זכים בעיניו"³⁸. כלומר: הרצון מתרקם במעמקים כאלה שאין הכרתנו שולטת בהם. ה"אני" הידוע לנו הוא רק חלק קטן מאד ממהות האדם. רצון נעלם מכון דרכינו — הן ה"כליות יועצות" במליצת התנ"ך וחז"ל, אשר בפעולתן איננו מרגישים באופן ישיר, למען הקיצור אנו צריכים לוותר כאן על הבאת דוגמאות מהתורה, כיצד פועל "הרצון הראשון" הזה. נסתפק כאן לומר, כי הרצון הנעלם יכול לשאוף לעניינים שבגוף ושברוח. מצד התורה היינו צריכים לדבר על תת־הכרה וגם על על־הכרה. ישנם רצונות עילאיים המתרקמים בנשמה האלקית אשר בקרבנו; הם מדבנים אותנו להתעלות מוסרית ולהתקרבות אל האלקים, והם מביאים אותנו להרגשות נעלות ביותר. רצון ראשון רוחני זה הי' ראוי לקרוא "על־הכרה", ואת המונח "תת־הכרה" היינו צריכים לשמור לרצונות ראשונים השואפים למילוי מאויים גופניים. והנה הרצונות העל־הכרתיים בהחלט אינם פחות חזקים מהרצונות התת־הכרתיים.

35. שמות כג, ד"ה

36. דברים כב, ג"ד

36א. ירמ' יא, כ

37. בבלי ברכות, טא, א

38. פירוש הגר"א על משלי טו, אי"ב

אין התפיסה הזאת על על־ותת־הכרה שוללת את המיכזינם של ההדחקה — כבר הראינו לעיל שהי' כבר ידוע לר' ישראל סלנטר 60 שנה לפני פרויד. אבל התפיסה התורנית מנוגדת בצורה חריפה לדעתו של פרויד, המוצא בתת־הכרה רק לבידו (Libido), ובחלומות שהם החלון לתת־הכרה רק משמעות זקסואלית³⁹.

כאן המקום לעמוד בקצרה על המיסטיקה היהודית. אין היהדות מכירה במה שנקרא *unio mystica* נברא אף פעם אינו יכול להתאחד לגמרי עם בוראו. האדם יכול לטהר עצמו עד מאד בכח תורתו ועבודתו; הוא יכול להיכנע ולהתבטל לפני בוראו עד שהוא מרגיש קירבת האלקים אליו, אבל תמיד הוא מודע למרחק האדיר שבין נברא ובוראו. המקורות הלא־יהודיים המדברים על *unio mystica* התכוונו כנראה למצבים אקסטטיים מסוימים שבהם הרגישו כאילו התאחדו עם האלקות. הבהירות היהודית שוללת לחלוטין האפשרות של התאחדות ממשית. מכל מקום, יש בתורה חלק הנקרא "סתרי התורה", בהם עוסקת הקבלה; היא חלק מהתורה שבעל־פה כמו התלמוד, אבל אם התלמוד חיוב לימודו מוטל על כל יהודי, עוסקים ב"קבלה" רק "בעלי מדרגה". היו עד לדורנו זה בעלי קבלה שהיו יוצרי חידושים עמוקים מאד בשטח הקבלה. נעקוב בקצרה אחרי דרכי היצירה שלהם.

לסיסטמה של התורה ישנם שני צירים: הציר המאוזן הן המצוות המעשיות המחייבות כל אחד מישראל — הן היוצרות את עולם הידידות של העם כולו. הציר המאונך — הן דרכי העלי' לכל יחיד לפי כוחו. דרכי עלי' אלו בנויות בעיקר על מצוות הלב, כגון אהבה, יראה, דבקות וכו'. כל אשר אדם יותר יורד למעמקי התורה, יותר הוא מרגיש בנימות הדקות של הקדושה. עוזרים לאדם בזה הכוחות העילאיים

39. ראה על זה ספריו של פרנקל:

Das Menschenbild in der Seelenheilkunde. Stuttgart 1959
Der Unbewusste G'tt — Psychotherapie und Religion.

שדברנו עליהם כאן; כל אשר יעמיק יותר בתורה, יותר מתחזקים בקרבו כוחות אלה, ובוזה הוא מגיע לכך, ששיג בטוהר לבו חוץ שכלו ידיעות עמוקות מאד על אלקות, עולם, אדם. זהו ההיפך המדויק לאקסטזה, אשר תוך איבוד ההכרה רואים חזיונות של עולמות טמירים. אדרבא, השכל פועל בשעת ההשגה, והמקובל מרגיש בודאות גמורה שהשגתו היא אמיתית. הדוגמה הנפלאה לזה הוא הגר"א מווילנה, אשר מקורביו ידעו לספר שהציעו לו מן השמים לגלות לו סודות עליונים והוא סירב לקבל גילויים אלה, כי דעתו נחה רק בדברים שהוא עצמו עמד עליהם ביגיעתו⁴⁰. אכן, אדם-התורה יכול להגיע לטהרת המחשבה ולהתנהגות בקדושה עד שהוא זוכה להשגות נעלות ואמיתיות הנוגעות לעמקי היצירה. אבל זהו תחומה הבלעדי של תורת ישראל. אין הפסיכאטרי יכולה להביא לידי מצבים נפשיים כאלה וגם לא תוכל להפיק תועלת מהידיעות המתגלות בהם.

— ג —

סקרנו את תורת ישראל תוך הדגשת הענינים הנוגעים לנושא שלנו. עכשיו ניגש לבירור היחס בין תורת ישראל והפסיכיאטרי. תחילה נעסוק בשלשה עקרונות בסיסיים, והם — לפי הסקירה הנ"ל: היסוד האנתרופולוגי, ענין ידידות וזרות, והבחירה.

1. למדנו, כי האדם הוא "ידיד ה'". בשפה יותר מדעית: האדם הוא בעל הזיקה הטורנסצנדנטית. כל עם גדול יוצר לעצמו תמונה מהאדם האידיאלי. יוון דגל באדם שהוא *καλός καγαθός* — היפה והטוב — רומא גיבשה את ה- *civis Romanus* — האזרח בעל התודעה; הטיפוס של הרנסנס הוא ההומניסט, צרפת אוהבת את ה- *homme d'esprit*, אנגליי מחנכת את הג'נטלמן. האדם נוסח גרמני הוא *der Pflicht mensch* (האדם הממלא את חובו בשלימות). עם ישראל גידל את הידיד, אשר זיקתו הטורנסצנדנטית קובעת זיקה

40. הקדמת ר' חיים מוולוז'ין לפירוש הגר"א על הספרא דצניעותא עמ' 4.

ידידותית אל כל אדם, על דרך "והנער שמואל הולך וגדל וטוב גם עם ה' וגם עם אנשים"⁴¹.

גישה זאת אינה בגדר פנים חדשות בפסיכיאטריה. ק.ג. יונג קובע, כי עיקר סבלם של כל הפציינטים שלו למעלה מגיל 35 הי' בזה, שלא מצאו את הקשר החי עם האלקים, ולא החלימו עד שמצאוהו שוב⁴². בתורת הארכיטיפים שלו תופסים מקום רב ארכיטיפים דתיים, ובחלומות החולים שלו מצא סימבולים דתיים לרוב⁴³. אמנם, גישתו לדת היא נושא לפולמוס חריף הן מצד חבריו למקצוע והן מצד תיאולוגים⁴⁴. הביקורת החריפה ביותר באה דווקא מצד פסיכיאטרי: פ. גבוטל (Freiherr v. Gebtsattel) טוען על יונג, כי גישתו אל האלקות היא פסיכולוגיסמוס: הוא מרוקן את המושג אלקים ממשמעותו הטרנסצנדנטית והופך אותו לישות פסיכית-איממנטית, שיש בזה משום סילוף האמונה. יונג אמנם טוען שהוא אינו תיאולוג אלא פסיכולוג, ובתור שכזה הוא יכול רק לקבוע, מה שהוא מצא באי-מדע של האדם, והוא הארכיטיפוס של אלקים. אבל פ. גבוטל אינו מרפה ממנו וכותב: "אם זה פסיכולוגיסמוס, אז אני יכול באותה דרך לקרוא לפיל — סביון, ולטוען: הרי אני בוטניקאי!"⁴⁵.

הפסיכיאטר השווייצרי אלפונס מדר (Alfons Mader) מתאר ברשימה אוטוביוגרפית את ההתפתחות המדעית שלו: חניך האסכולה הפוזיטיביסטית, תלמיד של בלוילר (Bleuler) ויונג, מקורב לפרויד — כך הוא נכנס לפרקטיקה הפסיכיאטרית. הוא מופתע לראות, כי רבים מהפציינטים שלו סובלים מחוסר משמעות בחיים, מקונפליקט פנימי בין כמיהה דתית ורתיעה אינטלקטואלית ממנה. הפרובלמטיקה

41. שמואל א. ב, כו

42. C.G. Jung, die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zurich 1948, s. 16.

43. Jung, Psychologie und Religion.

44. Frankl, Der Unbewusste G'tt — Psychotherapie und Religion, Munchen 1974, s. 58.

45. V. Gebtsattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, s. 36

האקסיסטנציאלית הזאת אינה מצטמצמת למקרים יוצאי דופן, אלא רבים מאד סובלים ממנה. לחץ הפציינטים מביא את דר. מדר להתעמק בענייני דת. בעקבות העיון בהם עוברת עליו קריזיס דתית, ממנה הוא יוצא כקריסט בעל אמונה עמוקה. להתפתחות זאת ישנן השלכות בגישתו הפסיכיאטרית. דרכו בטיפול היא פסיכואנליטית. אבל הוא מצרף אלי' הדרכה להחיות אמונה באלקים ולפעילות דתית כגון תפילה⁴⁶.

אין צורך להדגיש, כי רוח חכמי הדת נוחה מגישה פסיכיאטרית זו. כבר אמרנו לעיל, כי התורה וחז"ל לימדו אותנו להסתכל אחרת על תת-ועל-הכרה מאשר פרויד ויונג, וממילא אנו מסתייגים מהקונצפציה של הארכיטיפים הדתיים של יונג. אך ברור הוא, שישנם כוחות של זיקה וכמיהה דתית באדם, הנובעים מנשמתו שהיא חלק אל-רעה ממעל⁴⁷. כל מי שהדת קרובה ללבו מצפה בכל לבו לכך, כי הפסיכיאטרי בכללה תכיר בכך, כי לזיקה הטרנסצנדנטאלית של האדם מגיע מקום אינטגרלי בתמונת האדם של הפסיכיאטרי' הן בתיאורי' והן בפרקטיקה. עדיין אנו רחוקים מזה. פרנקל מצטט על זה את הפסיכיאטר של אוניברסיטת ייל, רדליך (F. C. Redlich) הכותב:⁴⁸

Psychodynamic psychiatry threatens the strict religious dogmas. It seems to do this by its implicit values rather than by explicit statement.

פסיכותרפויטית בניר-יורק: "כמעט אי אפשר למצוא בניר-יורק פסיכואנליטיקאי, שלא הי' מסופק בהבראת הפציינט שלו, אם הוא אחרי גמר האנליזה ממשיך לקיים פעילות דתית"⁴⁹. אם כנים הדברים, אולי באמת הגיע הזמן להכיר, שאין שום סתירה הכרחית בין התפיסה

46. Mader, Wege zur seelischen Heilung, Zurich 1945, Einleitung.

47. הבאר, שנתון יו"ל ע"י ישיבת באר יעקב, עמ' 190

48. מצוטט אצל: Frankl, D. Menschenbild in d. Seelenheilkunde s. 83

49. שם עמ' 83

היהודית של האדם ובין התפיסה הפסיכיאטרית? ואולי גם משלימות שתי התפיסות זו את זו? ארשה לעצמי לרגע להיות עוקצני, ולומר: נוכח התמונה הנעלה של האדם "הידיד" — איך אפשר להסתפק בתמונת אדם הרואה אותו כקוף אינטליגנטי פלוס תת-הכרה וקצת סובלימצי?

יש לענין אספקט נוסף. הפסיכואנליזה פעלה הרבה מאד בגילוי מיכניזם ההדחקה — הכוונה להדחקת הליבידו. במשך השנים נהיו המושגים האנליטיים כמו ליבידו, הדחקה, פופולאריים מאד כמדומני, שאין המתירנות אימפליציטית לפסיכואנליזה. מכל מקום, הפופולריזצ'י של הפסיכואנליזה גרמה לכך, שההמון מצא בה הצדקה למתירנות, ואולי אף הדרכה להתנהגות חפשית מאד בעניני מין. לכן — ההדחקה של ליבידו נהייתה נדירה. היום אין מדחקים sex אלא — רגשי דת. כך כותב פרנקל⁵⁰, והוא מצטט את גורדון אלפורט (Gordon Allport): "אולי הוחלפו במשך היובל האחרון היוצרות בין דת וזקסואליות; היום כותבים פסיכולוגים בגילוי-לב כמו פרויד או קינסיי על היצירים של האנושות, אבל הם מסמיקים ושותקים ברגע שמגיעים לשיחה על כמיהה דתית".

אם פרנקל ואלפורט צודקים אז עומדת הפסיכולוגי' לפני תפקיד חדש: להפנות את תשומת לבו לתופעה זו של הדחקת הרגשות דתיות! התחלה נועזת עשה בזה פרנקל עצמו⁵¹, המגלה הבנה עמוקה לנושא האמונה הדתית ומקומה בטיפול הפסיכותרפויטי. המשך מוצלח בזה הי' יכול לתרום הרבה מאד לפתרון הבעיות האקסיסטנציאליות המעסיקות את בני דורנו במידה מרובה כל כך.

2. תיארנו את עולם הידידות של התורה ומלחמתה נגד כח הזרות המקנן באדם. נסינו להדגיש שאין זאת תיאורי' מופשטת, אלא זוהי

50. שם עמ' 87

51. ראה Frankl, Der Unbewusste G'tt s. 34 ff.

ההדרכה המעשית של תורת ישראל. גם במושגים אלה דנים מחברים מודרניים: לדויג בינסונגר (Ludwig Binswanger) השווייצר מעמיד את התפיסה של Liebendes Miteinander (הואי הדדי אוהד) מול "ההואי בתוך העולם" של היידגר (Heidegger) הגורם אל הפחד האקסיסטנציאלי של האדם שהוא כאילו "מושלך" לחוך העולם; מהפחד הזה רוצה בינסונגר לגאול את האדם על-ידי הואי המושחת על אהבה. ברם, דברים אלה אינם אלא ספוקלציף תיאורטית, בעוד ש"עולם הידידות" של התורה היא מציאות חי' שכל הנקלט ביהדות חי' מבחין בה. גם הזרות, או ההתנכרות, אינה בגדר פנים חדשות בפסרות הפסיכולוגית של ימינו: אריך פרום (Erich Fromm) מקדיש לה תשומת-לב רבה⁵². הוא הולך בזה בעקבותיו של קרל מרכס (Karl Marx), הרואה בחברה הקפיטליסטית-התעשייתית את הסיבה להתנכרות ההולכת וגוברת של האדם לעצמו. פרום מרחיב את הדברים ומצרף בזה חשיבה פסיכואנליטית עם גישה סוציאולוגית-ביקורתית. דעת חכמי התורה על הקונצפצי' של מרכס-פרוה היא זו: הם רואים את הסיבה להתנכרות בצורת-אירגון מסוימת של החברה האנושית, כך שההתנכרות היא בעצם תופעה חיצונית. התורה רואה בה תופעה פנימית אשר מקורה באדם עצמו, שיכולה להתגלות בכל צורת-אירגון שהיא⁵³.

כעת אין למחקרים אלה תוצאות ממשיות לפסיכיאטרי'. אמנם, בינסונגר יסד שיטה חדשה, לחקור את הרקע האקסיסטנציאלי של שיצופרנים, " Daseinsanalyse " (אנליזה של ההואי), אבל עד כמה שידוע לי גם לה עדיין אין תוצאות של ממש בטיפול הפסיכיאטרי. אבל⁵⁴ — עדיין לא נאמרה המלה האחרונה בהכרת מהותה של השיצופרני'. כמדומה, יותר מאשר כל מחלה אחרת היא עדיין בגדר חידה סתומה ועמוקה. התקדמות עצומה הושגה בטיפול

52. Fromm, The Sane Society p.111

53. ראה וולבה, בין ששת לעשור, מאמר "נוראות ה' אדם" עמ' צ

על-ידי התרופות החדישות, ברוך השם. אבל עדיין יש מקום רב להכרת מהות המחלה ולשכלול הטיפול בה, ובפרט בשיטות השיקום של החולים ובהחזרתם לתוך חיים חברתיים תקינים. מי יודע, אולי דווקא "עולם הידידות הפעילה" של תורת ישראל יוכל לתרום תרומה חשובה בזה? כמובן, לפני כן אנו צריכים לשחרר את דורנו מההדחקה של הרגש הדתי שדברנו עלי' לעיל. אבל ניתן לומר בהחלט, כי ידידות פעילה מאד, בעלת שורש עמוק מאד כפי שתיארנו, תוכל להתמודד גם עם אדם ששקע כבר בעולמו האוטיסטי. הרי נעשו גם נסיונות, וכנראה מוצלחים, של הידברות פסיכואנליטית עם חולים אוטיסטיים⁵⁴.

— עוד מילה על האנטינומי' של עולם הידידות וכח ההתנכרות התופסת מקום כה רחב בתורת ישראל. כמדומני שאפשר ליסד פסיכולוגי' יהודית, תיאורטית ומעשית. היא היתה מסוגלת להסביר תופעות רבות בהיסטורי' היהודית — פסיכולוגי' המבוססת על המתח בין ידידות והתנכרות, התקרבות ומרד. התביעה האלוקית הנשמעת בישראל בעוצמה כה רבה, במעמד הר סיני, על-ידי הנביאים ועל-ידי ההלכה, היא הנענית מצד עם ישראל לעתים ברצון ולעתים בהתמרדות. למשל: התקופה מהמאנציפצי' עד השואה עמד בסימן של ריחוק ומרד (רפורמה, השכלה, התבוללות). כעת אנו עדים לתנועה הולכת וגוברת של התקרבות ותשובה. גם חיי היחיד נעים בין שני קוטבים אלה של ידידות וזרות. כאן יש מקום להגדיר בריאות ונירוזה: בריא הוא האדם הידידותי, חולה — האדם הסובל מהתנכרות. אם ההתנכרות עלולה לגרום גם תהליך פסיכוטי — זה הי' צריך מחקר מעמיק של מומחים.

3. בתיאור של עולם התורה עמדנו על עקרון הבחירה. אמרנו, כי לדעת התורה אי-אפשר לעקור תכונות בסיסיות, אבל הבחירה בידינו להשתמש בהן לטוב או לרע. זהו יסוד גדול, וחיוב גדול בתורה:

54. Paul Matussek, Kreativität als Chance, München — Zürich 1974, s. 148

"ובחרת בחיים!"⁵⁵ וכיון שיש לנו בחירה חפשית. אנו אחראים למעשינו. ברור, שהחורה אינה יכולה להכיר בשיטה פסיכולוגית השוללת את הבחירה לגמרי. בפסיכיאטרי' המודרנית הי' זה פרנקל שהרים קולו לסנגורי' על החירות הפנימית של האדם⁵⁶. הוא כותב: "הפרקטיקה הרפואית מאשרת תמיד מחדש, מה שקראתי פעם ה-credo הפסיכיאטרי שלי: האמונה הבלתי-ניתנת לעירעור באישיותו הרוחנית אפילו של החולה הפסיכוטי"⁵⁷.

נוק רב גרמה בענין זה הפופולריזצ' של הפסיכולוגי'. הרבה מונחים פסיכולוגיים חדרו לתוך הציבור הרחב, והוא משתמש בהם בלי הבנה ובלי הבחנה. התוצאה היא, שהאדם בן-דורנו כמעט אינו עושה עוד מאמץ לחנך או לרסן עצמו. כל תופעה שלילית באופי שלו — התנצלות בצדה: "הרי יש לי רגש נחיתות", "הרי בילדותי לא הי' לי חוס-הקן", וכדומה. בודאי לא זאת היא כוונת הפסיכולוגי', שהאדם יבנה לעצמו עולם אגואיסטי ויסתייע במלים שהוא לקח מאוצר המחשבה הפסיכולוגית! אינני יודע, כיצד אפשר לרפא את הנגע הזה, המכרסם ברמה המוסרית של דורנו. נדמה לי, כי גם אנשי התורה וגם אנשי הפסיכולוגיה נקראים להסביר לציבור הרחב: לאדם יש בחירה! הוא בן-חורין לבחור בטוב! הוא אחראי לעצמו, לחנך ולרסן עצמו!

בזה סיימנו את החלק התיאורטי של הרצאתנו, ומעתה אנו פונים לבירור שאלות מעשיות שהוצגו לפנינו מכלול של שש בעיות עומד לבירור בחלק זה, ואלו הן:

1. היחס של היהדות הדתית אל הטיפול הפסיכיאטרי.
2. רגשי אשמה ומניעתם.
3. התלות בסמים ומניעתה.
4. הטיפול בגוססים.

⁵⁵. דברים ל, יט

⁵⁶. Frankl, Das Menschenbild in d. Seelenheilkunde s. 94 ff.

⁵⁷. Ibid. s. 97

5. הטיפול במועמדים להתאבד.
6. האם יש מקום לרב בטיפול בחולי נפש?

היחס של היהדות הדתית אל הטיפול הפסיכיאטרי.

ידוע הוא יחס התורה של חכמת הרפואה בכללה: הרשות ניתנה לרופא לרפא — "ורפוא ירפא" כתיב⁵⁸ — וחיוב מוטל על האדם: "ונשמרתם מאד לנפשתיכם"⁵⁹, ויש מרבותינו הסוברים כי פקדתו של רופא יש לה דין של "מצוה מדאורייתא" בכל החומרות שלה. והי' צריך להיות מובן מאליו, כי לפסיכיאטרי' מגיע אותו מעמד כמו לשאר ענפי הרפואה. הרי דבר פשוט הוא: כל הפרעה רצינית, אם נירוטית אם פסיכוטית, צריכה לבוא בהקדם האפשרי לאבחנה פסיכאטרית ולטיפול מתאים. למרבה הצער, האמת הפשוטה הזאת אינה נחלת הציבור הרחב, וזאת משתי סיבות: נפוצים משפטים קדומים בכל הקשור למחלות-נפש, וגם שוררת אי-ידיעה בכל השייך לתחום זה.

ישנם משפטים קדומים רבים בענין. הראשון — המחריד ביותר: יש החושבים, כי חולה-נפש מהווה כתם על המשפחה כולה. בעיני ראיתי, איך משפחה טובה מאד התכחשה לבן יקר שיצופרני; בתחילה התכחשה לאבחנה. אחר-כך, עם התקדמות המחלה, התעלמה מהחולה עצמו, שעזב את הבית והתגלגל במסדרון של איזה מוסד בחוסר כל ובלי שום טיפול. כמובן, כל מי שיש לו השפעה על משפחות החולים, חייב ללחוץ על המשפחה שיביאו את החולה לטיפול פסיכיאטרי, ובהקדם! — משפט קדום שני מכוון נגד האישפוז: על מי שהי' מאושפז פעם, מוטבעת גושפנקא של "אינו מן הישוב", וזה מערים קשיים על עתידו אפילו אם הבריא לגמרי. עוד זאת חוששים קרובי החולה, שהאישפוז עצמו יגרום הרעה במצב החולה. גם בזה יש צורך

58. שמות כא, יט

59. דברים ד, טו

בהסברה לציבור הרחב, כי הרופאים מודעים לאפשרות זאת, והם עושים כל אשר ביכולתם למנוע אישפוז מיותר. רצוי שהציבור ידע, כי היום עומדות לרשות הפסיכיאטרים תרופות חדישות שחוללו מהפכה בטיפול במחלות פסיכוטיות.

כמעט כל פציינט דתי שנשלח אל פסיכיאטר או פסיכולוג שואל, אם לא תהי' לטיפול השפעה שלילית על האמונה וההווי הדתי שלו. אשר לחולה פסיכוטי — אומרים לו שהפסיכיאטר יטפל בו בדיוק כמו כל רופא אחר, ע"י תרופות או טיפולים אחרים. אם החולה נוירוטי וזקוק לפסיכותרפיה, קיים חשש אוביקטיבי אם הוא ניגש אל פסיכואנליטיקאי אורתודוקסי: כאשר נותנים לפציינט דתי להבין, כי סבלו נעוץ בהדחקת הסקסואליות שלו, ורפואתו — שחרור יצרו מההדחקה, גילוי כזה עלול להביאו לקונפליקט חריף עד מאד, עד כדי איבוד אמונתו או התאבדות, כפי שאמר לי רופא־פסיכותרפיסט ותיק. אנליטיקאי השולל את הדת בעל רמה מצפונית יסרב לטפל בחולה דתי.

אולם, לא רק השיטה נותנת לפעמים מקום לחששות. יש, אשר הרופא המטפל אינו בעל רמה ניאותה. למשל: באה אלי אשה צעירה, אינטליגנטית מאד. בעלה אברך הלומד בישיבה. האשה בריאה בהחלט, אבל אין לה סיפוק בחיים. היא מרגישה ניוון מסוים. העצה היתה, שבעלה ישתדל לקבל משרה כרב — הוא מוכשר לזה — ואז גם היא בתור רבנית תמצא מקום רחב לנצל כשרונותיה. האשה בקרה כבר כמה פסיכיאטרים ופסיכולוגים. אחד מהם יעץ לה, למצוא חבר ולצאת עמו. מי שנתן עצה כזאת, לא רק שחסר לו טקט אנושי. אני רשאי גם להיות מסופק מאד במומחיותו הפסיכולוגית: נתאר לעצמנו שהיא היתה מקבלת העצה — התוצאה היתה: רגשי אשמה עזים כל כך, שבלי ספק היו מביאים את האשה לנוירוזה. אסור שיקרו מקרים כאלה! ועל ציבור כל המטפלים בסיבוכים נפשיים לדעת: בציבור הדתי לכל גווניו עוד לא התפשטה מגיפת המתירנות בשטח המיני, ברוך ה',

והציבור הדתי סולד ממנה. אם הציבור החילוני חושב כי המתירנות היא סימן לבריאות נפשית, אנחנו רואים בה נגע ממאיר המחבל בגוף האומה.

אמרנו, כי גם חוסר ידיעה גורם עיכוב בהבאת חולים לטיפול פסיכיאטרי. קרובים, חברים, מחנכים שמים לב כי אדם סובל, או שהוא מתנהג בצורה מזוהה, אבל אינו עולה על דעתם כי לפניהם מקרה של מחלת נפש. לא פעם מיעצים לצעיר מדוכא שיתחתן בהקדם. לפעמים באמת עצה זו נכונה היא, אך לא במקרה של דכאון מאני וכדומה. רק פסיכיאטר יכול להכריע בזה. דוגמה אחרת: קרה לי פעמיים, שבאו אלי תלמידים במצב של פניקה, ותוך כדי חזק התלוננו כי "אבדה אמונתם"; זה הי' התקף שיצופרני והם היו זקוקים לטיפול דחוף. מסתבר, כי בן-ישיבה מבחין בשינוי המחריד החל בחייו האמוציאנליים בעקבות ההתקפה — בעיקר באמונתו, שהיא הבסיס לחייו הרוחניים, והוא מרגיש שהבסיס הזה נשמט מתוך לבו. אני מניח, כי מה שקרה לי פעמיים, קורה גם לרבנים ולמחנכים אחרים, שאינם יודעים פרק בפסיכיאטרי, ונחאר לעצמנו, אם במקרה כזה היו מנסים להרגיע את החולה ולחזקו באמונה — ובדאי ייווכחו לדעת מאוחר יותר שלא הצליחו בזה, אבל בינתיים עבר זמן יקר והחולה בא לטיפול באיחור שיכול להיות גורלי. ברצוני להביא עוד דוגמה: אדם חוזר על נטילת ידיים לסעודה כמה פעמים. אם נשאל על כך, הוא יענה כי תמיד מתעוררים אצלו ספקות בהלכה, אם אמנם יצא ידי חובתו. עלולים להתרשם מהרצינות הדתית של האדם, מבלי להעלות על הדעת שיש כאן סימפטום לסיבוכן נפשי. לפני יותר מעשרים שנה הרציתי על תופעות אלו לפני חוג של מחנכים ("משגיחים") בשיבות ומן אז השתפר הרבה, אבל עדיין שוררת אי-ידיעה בחוגים רחבים בכל הנוגע לתחום זה.

בעיות אלו משותפות לציבור הדתי ולפסיכיאטרים. יש צורך דחוף בארגון קורסים לרבנים בפועל ולמחנכים, במטרה להפיץ ידע בסיסי

על הסימפטומים של נירווה ופסיכוזה ודרכי הטיפול שלהן בקווים כלליים, כדי שידעו להפנות חולים בהקדם אל הרופא. ידיעה בסיסית היתה מסלקת הרבה משפטים קדומים!

רגשי אשמה ומניעתם — התלות בסמים ומניעתה

לפנינו שתי בעיות, אשר מבחינה פסיכיאטרית הטיפול בהן שונה למגרי; מבחינה דתית — מכנה משותף להן, ששתיהן הן בעיות של חינוך.

ביארנו למעלה את מקומו של השכל בבנין עולם הידידות: הוא המכוון את כל הכוחות שבאדם אל הקירבה לאלקים, לחברה ולעצמו. שכל זה אינו אינטליגנצי' גרידא, אלא הפעלת כחות רוחניים באדם — בלשון התנ"ך: "אמרתי ימים ידברו, ורב שנים ידיעו חכמה — אכן רוח היא באנוש, ונשמת ש־ד־י תבינם!"⁶⁰. בתקופתנו אין השכל ממלא עוד את הפנוקצי' הזאת. הוא משמש רק למכשיר לקנות ידיעות ולהתקדם. גרמו לזה המטריאליזם המדעי והפוליטי, הטכניזצ'י ולא מעט גם הפופולריזצ'י של הפסיכואנליזה. דברנו כבר על השקיעה בזרות כאשר השכל אינו ממלא תפקידו, לארגן כל כחות האדם לשיתוף-פעולה בבנין עולמו. ההתנכרות לכל שלשת כיווניו (אלקים — חברה — עצמו) הוא מצב של סבל. הזיקה הטרגיזצ'ית אינה מרפה מהאדם. להשליט השכל על עצמו אינו יכול. כשהוא רוצה בכל זאת להתקרב לאלקים ולעצמו, כאילו בדלת אחורית — הוא עלול להזדקק אל החשיש, להמריחאנא ואף ל־l.s.d.

התרבות עומדת חסרת-אונים מול נגע זה. למדע אין אמצעים נגדו. גם התעמקות הפילוסופי' אינה טריז בפני הטריפ לעולמות מדומים. החינוך לערכים איכזב. נקיים מנגע זה נשארו עד עכשיו רק הישיבות. כאשר השימוש בסמים הגיע בארצות הברית לשיא, שלח משרד

⁶⁰. איוב לב, ז"ח

החינוך הפדראלי שאלון לכל מוסדות החינוך הגבוה, בו רצה לדעת עד כמה התפשט הנגע ובאילו אמצעים נקטו המוסדות להרחיק תלמידיהם מהדמים. הגדולה שבישיבות "בית המדרש הגבוה" בלייקווד ניו-דזרוי קבלה גם כן שאלון זה, והנהלה השיבה, כי בעי' זו אינה קיימת אצלה: 700 בני הישיבה אינם משתמשים בסמים. שלח משרד החינוך הפדראלי מפקח חינוכי לישיבה, שביקש לברר: איך זה יתכן ששימוש בסמים אינו ידוע שם, כאשר בכל מוסדות החינוך הגבוהים, בלי יוצא מן הכלל, הוא כה נפוץ? הסבירו לו ראשי הישיבה, כי הרוח השוררת בישיבה היא כזאת, שאין זה עולה על דעתו של אף תלמיד להזדקק בסמים. בודאי גם צעירים דתיים נפלו קרבן לנגע זה. מהו הסוד שהישיבה היתה מוגנת בפניו? הוי אומר: המאמץ השכלי של עסק התורה, הקדושה האופפת אותו, והשאיפה החזקה לרוחניות המטופחת בישיבה — הן שעשו את הישיבה למבצר שאין לסמים כניסה אליו. זהו "עולם הידידות" של התורה.

יתכן, שאין צורך להיות דווקא תלמיד ישיבה כדי להיות מוגן בפני הנסיון של הסמים. אולי די בהשתתפות סדירה בשיעורים תורניים בהלכה והגדה, חסידות ומוסר. זוהי התרומה שהיהדות הדתית יכולה לתרום לעצור בעד התפשטות המגיפה הזאת: עלידי הפצת שעורי תורה בקנה-מידה גדול מאד, בין כל שדרות העם.

— גם רגשי אשמה הם בעי' חינוכית. אצל פעוטות מתפתחים רגשי אשמה לראשונה עלידי חינוך מוקדם לנקיון. אני כשלעצמי מקבל בזה את המימצאים של הפסיכואנליזה, שאין להרגילים בנקיון בגיל רך אלא לחכות בסבלנות, עד שעצמם ירצו להיות נקיים. אשר לחינוך אוטוריטרי — לא מהפסיכואנליזה אנו חיים; גם רוח חז"ל אינה נוחה ממנו⁶¹. אין להכות ילדים. הבקי בתנ"ך אולי ישאל אותי, כיצד אני מקיים את הוראתו של שלמה המלך: "חוסך שבטו שונא בנו"⁶² —

61. ראה וולבה, ספר עלי שור — שערי הדרכה, עמ' רנט וכו'.

62. משלי יג, כד.

ואף אני אשיב לו בדברי הנביא זכרי': "ואקח לי שני מקלות, לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים"⁶³. הרי ישנו גם "מקל נועם". לשבח ילד עבור דבר טוב שעשה, חיוך או מלה טובה — גם זהו מקל, המדרבן להמשיך בהתנהגות טובה; אבל הוא מקל-נועם. בדורנו — מקל זה יותר יעיל מאשר מקל-חובלים.

התקופה הקשה של ההתבגרות היא קרקע פורה לגידול רגשי אשמה, ובפרט לצעיר הדתי. האוננות היא איסור חמור⁶⁴. רוב רובם של הצעירים נכשלים בזה ואינם יכולים להתגבר על זה בשום אופן. התוצאה הם רגשי אשמה. כאן הוא המקום להדרכה נכונה מצד רבנים ומחנכים. כידוע, רב אינו מוסמך לסלוח חטאים וכדאי לא להתיר איסורים. אבל הוא יכול להדריך, להרגיע ולהביא את הצעיר לסבלנות עם עצמו. ויחד עם זה: טיפוח חיי חברה אינטנסיבית והכנסת הצעיר לתוך אוצרות התורה האדירים, המעוררים בו חשק עצום לקנות ידיעות ולהתעלות בתורה. הרי "טוב תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון"⁶⁵, כלומר: יגיעת התורה עם היגיעה לטיפוח חיי חברה מביאה לכך, שבמשך הזמן שוכחים לחטוא. במקום מלחמה תמידית שהיא אך לשוא — יגיעה חיובית לתורה ולחברה, ולאט לאט נגמלים מהאוננות. זאת היא דרך החינוך הנהוגה היום אצלנו. הן אמת, החיים בתורה צריכים חינוך אינטנסיבי. בלי חינוך — אין מנוס מכך שהצעיר ישקע ברגשי אשמה ויאוש.

אין ספק, כי התקופה המודרנית מערימה קשיים רבים על דרכו של צעיר השומר תורה ומצוות. האופנה המודרנית גורמת, שבשביל צעיר זה נסיון הוא ללכת ברחוב, כי כל מבט מגרה בו את יצרו. אנו חיים בתוך חברה מתירנית; הצעיר צריך כוחות גדולים כדי שלא יתפתה. אבל — בציבור הדתי עוד קיים, ברוך ה', מושג של חיי משפחה

63. זכרי' יא, ז

64. שולחן ערוך אבן העזר סימן כג, א

65. פרקי אבות ב, ב

תקינים ואידיאל של שלימות מוסרית. על האידיאלים שלנו לא נוותר. אם בדרך להשגתם מתעוררים מדי פעם רגשי אשמה מפורזים — נטפל בהם. למנוע אותם לגמרי — לא נוכל מסתמא, בפרט בדורנו שהוא, כאמור, חלש-השכל. גם במקרה הטוב האדם חי על הרגשות מבלי להפעיל את שכלו. במיוחד בתורת ישראל זה מכביד מאד, כי היא נותנת מקום כה רחב לשכל: וההלכה צריכים להדריך את האדם בכל עניניו, וגם אחרי כשלונותיו, וההלכה אינה מטיפה לרגשי אשמה אלא לגישה מפוכחת לתיקון כפי היכולת. וכאמור: זה צריך חינוך. יהדות בלי חינוך לא תתכן!

בטיפול בגוססים

הפסיכיאטריה א. קיבלר-רוס (E. Kubler-Ross) הביאה על-ידי ספרי' להתעוררות לעזור לפציינטים הנוטים למות. עוד זאת: רוב בני אדם מתים היום בבית החולים ולא בחיק משפחתם. עובדה זאת מעמידה את האחים והאחיות של ביה"ח בפני הבעי', כיצד מטפלים בנוטה למות? הרי שאלה: כיצד מכינים אדם למות?

מהו האספקט החדש של השאלה? בני אדם ש"מתו" מות קליני והוחזרו אל החיים, מספרים כולם על חוויות עילאיות דווקא בזמן שהיו "מתים". הם מספרים, שה"אני" שלהם הי' רוחף מעל גלופה שלהם, מבלי להרגיש כל כאב, ההכרה מתרחבת מאד ומרגישה נעימות עצומה. כאשר הנסיון להחיותם מצליח וה"אני" מוחזר לתוך הגוף, אין זו הרגשה נעימה כלל, ורק בעל-כרחו הוא חוזר לחיים — ולכאבים המתחילים אז. פרופסור לנירולוגי' שהיתה לו חוי' זו, כתב עלי' ספר⁶⁶. דוחו"ת רבים על חוויות אלה נאספו ונותחו⁶⁷. אין ספק במהימנות הדוחו"ת והספורים בענין זה.

66. Eckart Weisenhutter, Blick nach druben, Selbsterfahrungen im Sterben, Hamburg 1974

67. Hampe, Sterben ist doch ganz anders, Stuttgart 1975

דברים אלה הביאו למבט חדש על הגוסס המוטל במיטה, כנראה בלי הכרה, פניו מעוותות מכאבים והתכווצויות, הנשימה — נשימת גוססים. והנה כל הִדְחוּת והסיפורים הנ"ל נותנים לנו להבין, כי דווקא כעת מגיע הגוסס הזה לחוויות העדינות ביותר בחייו, חרף הרושם העגום של גופו ההולך ומחבט! זה מטיל חיוב על המטפלים בגוסס, להקדיש לו מקסימום של זהירות, וגם הוא נותן מקום לחולה עצמו להתכונן לקראת מותו: הרי הוא הולך לקראת הרגעים שיהיו אולי הנעלים ביותר בחייו; לא התבטלות וכאב, אלא התעלות היא המיתה!

הדברים תואמים את מה שהורונו חכמי ישראל. ישנו פרק בתהילים המתאר יממה בקוסמוס. פרק זה מתחיל: "ברכי נפשי את ה'! ה' אלקי, גדלת מאד, הוד והדר לבשת!"⁶⁸ וחז"ל אומרים⁶⁹ כי דוד המלך חיבר פרק זה כאשר "הסתכל ביום המיתה". הבינו חז"ל, כי למבט גרנדיוזי כזה על בורא ובריאה יכול אדם להגיע רק "ביום המיתה". רק כשהוא עומד על סף יציאתו מן העולם מתגלה לאדם גדלותו האמיתית של הקב"ה, ורק אז הוא מגיע למבט מקיף על הקוסמוס. ובתוך פרק זה עצמו נאמר גם דבר נפלא על המיתה: "תסתיר פניך — יבהלון, תוסף רוחם — יגועון ואל עפרם ישובו"⁷⁰. חכמי ישראל פירשו את זה, כי סמוך למיתתו מקבל האדם תוספת עצומה ברוחו, והוא רואה מה שלא הורשה לראות בחייו, ומתוך עצמת הראי' נפרדת נפשו מתוך גופו.

מסתמא לא כולם זוכים לכך. ההלכה קובעת: "וגוסס הרי הוא כחי לכל דבר"⁷¹. הגסיסה היא המשך החיים. אדם קטנוני נשאר קטנוני עד הרגע האחרון שהוא בהכרה. אבל כשהכרה עוזבת אותו — מי ידע מה צפוי לו אז! בודאי יש לטפל בו בזהירות רבה, כפי שההלכה קובעת

68. תהלים קד, א

69. בבלי ברכות י, ע"א

70. תהלים קד, כט

71. מסכת אבל רבתי א'

(אסור לנגוע בו!). אבל כיצד מדברים עם הנוטה למות? ההלכה קובעת: "נטה למות אומרים לו: התודה! הרבה שנתודו לא מתו, והרבה שלא נתודו ומתו. הרבה הולכים בשוק שמתודים, שבזכות שאתה מתודה אתה חיו!" — כל הדברים האלה אין אומרים לא בפני עם הארץ ולא בפני נשים ולא בפני קטנים, שמא יבכו וישברו את לבו"⁷¹. הפוסקים מדגישים, כי דברים אלה אומרים רק למי שנוטה למות ממש, "דאם לא כן, חושב שמסוכן הוא וישבר לבו"⁷². הרי כל עוד שלא נטה למות ממש, יש להזהר מאד שלא לעורר בחולה את הרושם שמחזיקים אותו למסוכן מאד. הדרך היהודית היא, לתת לאדם תקווה שיחי' עד כמה שהוא רק אפשר.

נוסח הוידוי שאומרים יחד עם החולה הוא: "מודה אני ה' אלקי ואלקי אבותי, שרפואתי בידך ומיתתי בידך. יהי רצון מלפניך שתרפאני רפואה שלימה. ואם אמות, תהא מיתתי כפרה על כל עוונות וחטאים ופשעים שחטאתי ושעויתי ושפשעתי לפניך, ותן חלקי בגן עדן, וזכני לעולם הבא הצפון לצדיקים!"⁷³. יש כאן בקיצור נמרץ כל מה שהחולה צריך: תקווה להמשך החיים — אם כאן אם בעולם הבא; אמונה והתמסרות לרצון ה', וגם משמעות המות ככפרה. כמדומני שהמסורת שלנו היא יפה ומבטאת את המבט היהודי על חיים ומות.

הטיפול במועמדים להתאבד

כדי למנוע התאבדות, צריכים להבחין בעוד מועד שהאדם עלול להתאבד. כיצד מבחינים בזה? א. רינגל (E. Ringel) בדק במרפאה הפסיכיאטרית של ווינה מספר רב של ניצולים מהתאבדות ומצא אצל כולם הרכב של תופעות מסוימות: 1. הרגשה שהם נמצאים במבוי סתום מצד אפשרויות החיים ומצד היחסים החברתיים, ומצד חווית

71. תורת האדם להרמב"ן, שער הסוף עמ' מו (בכתבי הרמב"ן הוצאת שעוועל חלק ב')

72. ש"ך יורה דעה סימן שלח, ס"ק א'

73. שולחן ערוך יורה דעה סימן שלח, ב

ערכים וגם מצד המיכניזם של הגנה (שבכוחו אדם מוצא מוצא מקונפליקטים); 2. האגרסיביות מופנית פנימה; 3. מתגבשות פנטזיות על התאבדות. כאשר שלוש תופעות אלו נמצאות באדם, יש לדבר על זינדרום פרהוואיצידאלי (Prasuizidales Syndrom) ⁷⁴. הרי אפשר להבחין בעוד מועד בסכנה של התאבדות! לפי ההשערה — 30% מהמתאבדים היו בעבר בטיפול פסיכיאטרי, ויש להניח שהזינדרום הנ"ל התגבש בעקבות תהליך פסיכוטי. אבל שאר שבעים האחוז לא היו בטיפול, וכאן יש מקום רב לחייב גם רבנים ומחנכים להיות ערים לסכנה.

זאת ועוד: על כל מקרה של התאבדות של ממש ישנם בערך 10 — 6 נסיונות להתאבד ⁷⁵. והנה לא כל מתאבד רוצה למות באמת! אולי רוב הנסיונות להתאבד הם באמת קריאות הצלה: הצילו אותי, כי אינני יכול להמשיך לבדי! אי לזאת, צריך להתיחס אל כל נסיון של התאבדות ברצינות רבה. כל מקרה, בלי יוצא מן הכלל, טעון בדיקה פסיכאטרית אם אין כאן גורם פסיכוטי המחייב טיפול. אבל הן אם יש צורך בזה או לא, יש כאן מקום רב לעזרה מצד רבנים ומחנכים.

משפט אחד בספר הדן בענין זיעזוע אותי: "שום אדם, שסביבתו נותנת לו מספיק אהבה ותשומת-לב מתאבד!" ⁷⁶. נכון, אישיות מופרעת דורשת לפעמים כל כך הרבה אהבה, שהסביבה אינה מסוגלת לעמד בדרישה. בכל-זאת, הדבר מוזעזע. הרי כאן "עולם הידידות" צריך להוכיח את עצמו! אנו נזכרים כאן במצות התורה, שזקני העיר שנמצא חלל בסביבתה היו צריכים לרחוץ ידיהם ולומר: "דינו לא שפכו את הדם הזה ועיינינו לא ראו" ⁷⁷. מי ידע, כמה התאבדויות הי' אפשר

74. Ringel, Prasuizidales Syndrom s. 51; A. Reiner, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung, Konsequenzen für die Seelsorge, München 1974 S. 81

75. ibid. s. 27

76. ibid s. 54

77. דברים כא, ז

למנוע על-ידי יותר ערנות, חשומת-לב, אהבה! וכאשר לפנינו אדם שניסה להתאבד וניצול — כמה אהבה אנו חייבים לתת לו!

רב המטפל במועמד להתאבדות או במי שכבר ניסה להתאבד, צריך לדעת כי מה שלא תהי' הסיבה למעשה, יש כאן הפרעה נפשית רצינית. במצב כזה אי אפשר להטיף מוסר. אפילו אם המדובר באדם חרדי, אין שום תועלת בכך שיסבירו לו כי התאבדות אסורה מן התורה⁷⁸. כמובן, הרב ישמע מפיו מה היתה הסיבה שהביאתו להתאבד, אבל הרב ידע כי סיבה זו לא היתה הגורם האמיתי למעשה. אחרי הבירור המעמיק של הגורם האמיתי, מתוך שמיעת הביוגרפי' כולה — יגיש לו הרב את העזרה הדרושה. והעזרה העקרית היא: קירוב, אהבה, ובית חם!

אנו חוזרים כאן על הדרישה, כי פסיכיאטרים יארגנו חוגים לרבנים בפועל להקנות להם ידיעות בסיסיות על סיבוכים נפשיים וביניהן ידיעות על מניעת התאבדות וטיפול במתאבדים שניצלו. יש כאן מקום לעורר ספק, אם הרבנות מאורגנת די הצורך כדי לטפל בכל הזקוקים לסעד רוחני. החוג החסידי מאורגן היטב, והאדמו"רים משמשים כתובת לקשיים רבים. בוגרי הישיבות נשארים בדרך כלל קשורים לרבנותיהם, ראשי הישיבות שאתם הם מתיעצים בכל מצוקה. אבל סתם-יהודים יתכן מאוד שאין להם אל מי לפנות בעת מצוקתם, בפרט בערים הגדולות שאין בהן מסגרת קהילתית חזקה כמו שהיתה זאת בחו"ל. כמדומה שיש כאן חלל ריק המשווע לתיקון מצד המועצות המקומיות והרבנות.

האם יש מקום לרב בטיפול בחולי נפש?

בתוך התקפה שיצופרנית ובשלב המאני אין בידי רב לעזור; הטיפול בזה הוא ענינו הבלעדי של הרופא. במצב של דכאון פסיכוטי יכול רב

78. רמב"ם, הלכות רוצח ב, ג

— לפי הנסיון שלי — לעזור ולעודד הרבה. לפני שנים רבות קראתי ספר של פסיכיאטר דני, דר. שקאו (Dr. Schou) המדריך כומרים בטיפול בחולי נפש. הוא טוען, שיש לכומר לתת לחולים מאגיים בפזה של הדכאון פסוקי עידוד מהתנ"ך בצורה זוגגסטיבית, ממש כמו שנוחנים לחולה כדורי רפואה, למשל: "עוד אבנך ונבנית, בתולת ישראל! עוד תעדי תופיך ויצאת במחול משחקים"⁷⁹. או: "אז תשמח בתולה במחול, ובחורים וזקנים יחדיו, והפכתי אבלם לששון וניחמתים ושמחתים מיגונם"⁸⁰, או: "כה אמר ה', מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה... ויש תקוה לאחריתך נאום ה'!"⁸¹ ניסיתי עצה זו בעצמי כמה פעמים וראיתי השפעה טובה, ואף עלה בידי לשבור דכאון די עמוק בלי תרופות. כמובן לא די בציטוט יבש, והרב המטפל צריך להכניס כל כח אמונתו לחוך הפסוקים, וכל בטחונו בהקב"ה כי בכוחו לעזור לחולה.

ביקורו של רב בבית החולים יכול לחרום תרומה חשובה להרגשת החולים. השיטה הנהוגה היום בבתי החולים היא, לתת לחולים להרגיש שהאישיות שלהם נשארה במקומה על אף המחלה. והנה "רב" מיצג את העולם מחוץ לכותלי ביה"ח וגם הוא סמכות דתית; כשהחולה מדבר עם הרב על בעיותיו, ממש כמו אדם "מבחוץ", הוא מרגיש שהוא נשאר "אדם". בשבילי זה חוי' מרגשת, כאשר אשה ניגשת אלי בביה"ח אשר לפני רגע עוד היתה לגמרי מעורפלת, ובדברה איתי היא מדברת על חי' ובעית משפחתה בצורה מסודרת ורצינית — לרבע שעה של השיחה אחי בקעה האישיות הנורמאלית שלה מתוך הערפל!

על תפקידו של רב במקרים כרוניים ברצוני להביא שתי דוגמאות: מבאי ביתי יש גבר בן 55 החי בביה"ח 30 שנה, שיצופרני בעל רמת אינטליגנצי' די גבוהה, וגבר בן 45 הסובל מדכאון מאני; הוא חי בחוך,

79. ירמ' לא, ג

80. שם לא, יב

81. שם לא, טו"ז

בעל שכל חריף, בעל מלאכה. השיצופרני גדל באדישות דתית; לפני שנים מספר התקרב לדת בעקבות פטירת אחיו. מן אז הוא מבקר בבית הכנסת וגם אצל רבני המקום. יש זמנים שהוא מתפלל כל יום ויש זמנים שאינו מתפלל. בתקופה של פסיביות דתית תוקפים את האיש פחד (בפני הזיקנה בביה"ח) ויאוש מחוסר תוכן בחייו, ואז הוא חושב על התאבדות. כשאני מעודד אותו להתפלל שוב ולבקר בביהכ"נ, הוא שומע בקולי והרהורי ההתאבדות נעלמים. הוא מרגיש, כי פעילות דתית נותנת לו תוכן. החולה השני, המאנודפרסיבי, מושרש עמוק בתורה. כל שלב במחלתו מלמד אותו משהו על עצמו ועל השגחת האלקים עליו. מחולה זה אני לומד תמיד מחדש, שניתן למצוא משמעות בתוך הסבל — על ידי אמונה עמוקה, והנני מסכים בכל לבי עם פרנקל, המרחיב את הדיבור על זה ומבאר, כי המדרגה העליונה בבגרות אנושית משיג האדם הסובל את סבלו מבלי להישבר. לזה דרושה אמונה עמוקה מאד. ברור הוא, כי רב, ובכלל כל בעל אמונה חזקה, יכול לעזור לחולה גפש כרוני המעונין בכך, למצוא משמעות בסבל שלו⁸².

המסקנה מסעיף זה היא: רצוי בהחלט לשתף רבנים ולעודד תלמידי-חכמים מתנדבים המסוגלים לכך, לבקר בבתי חולים, לקשור קשר אישי עם החולים. אין צורך להדגיש שתהי' בזה עזרה גדולה מאד לחולים שומרי מצוות, הסובלים כפליים מהסביבה הזרה להם. אבל גם חולים שאינם שומרי מצוות יוכלו להיעזר על-ידי קשר עם רב. הן intra muros והן extra muros יש מקום לרב לטפל בחולי נפש על דרכו. כמובן, רב המעונין בעבודה זו צריך לקבל ידע בסיסי על מחלות נפש ודרכי הטיפול שלהן, ואנו חוזרים על דרישתנו, שמצד פסיכיאטרי יאורגנו חוגים לרבנים במטרה להקנות להם הידע הדרוש להם כדי שיוכלו לטפל בחולי נפש ביעילות.

82. ראה לקטע זה מאמרו של פרופ' צלרמאיר ב"מדריך רפואי לפי המסורת היהודית" — יד הרב הרצוג. מכון לרפואה ויהדות, ירושלים תשל"ז.

סיימנו בזה את החלק המעשי של הרצאתנו.

סקרנו יסודות עיוניים ושאלות מעשיות בענין "פסיכיאטריה ודת ישראל". לא מצינו את הנושא. אבל ההתחלה שעשינו כאן, מסוגלת אולי להראות, שיש מקום להעמיק את הדו־שיח ולברר שאלות נוספות. יש ויש מקום לשיתוף-פעולה. תורת ישראל היא החכמה של בנין האדם; הפסיכיאטריה היא החכמה של שיקום האדם חולה-הנפש. שיתוף-פעולה ביניהן יוכל, אולי, להביא ברכה רבה הן בטיפול מונע עם בני אדם רבים שהם גבוליים והן בטיפול בשיקומם של חולים.



מלאכה דרבנן בשבת לחולה שאין בו סכנה

כידוע בש"ע (או"ח שכ"ח סי"ז) יש כמה שיטות, לישנא קמא מתרת ואומרת "לחלל עליו ישראל שבת באיסור דרבנן בידים יש מתירים אפי' אין בו סכנת אבר' לישנא תנינא מחלקת בין סכנת אבר שאז מותר בידים בלי שינוי, ובליכא סכנת אבר אסור אפי' בשינוי, לישנא תליתאה סוברת דבליכא סכנת אבר עושין בשינוי, ולישנא רביעאה ס"ל לחלק בין מלאכה דרבנן שיש לה סמך דאורייתא שאז אפי' באיכא סכנת אבר אסור בלא שינוי ובליכא סמך דאורייתא מותר לחולה איסור דרבנן בידים ע"ש, ובביאור לישנא קמא מבאר המ"ב (סקנ"ב) שמדובר בנפל למשכב או מצטער שנחלה מזה כל גופו, וקאי ההיתר על המבואר בראש הסעיף יעו"ש, אבל אם לא נחלה כל גופו ולא נפל למשכב ואין סכנת אבר, אין שום היתר לעבור על איסור דרבנן יע"ש, ומציין מקורו בשער הציון מהמג"א בשם המגיד משנה, וכן דעת הגר"א ע"ש.

אבל הב"י מסביר דעה ראשונה בדברי הרשב"א שכתב בחשובה "חולה שאין סכנה או שיש סכנת אבר, דברים שאין בהם אלא איסור דרבנן נעשים אפי' ע"י ישראל" עכ"ל, הרי לכאורה מפרש דסתמא קאמר הרשב"א ולא דורש זה דוקא בחולה שנחלה כל גופו או נפל למשכב.

וגם הטור הביא דברי הרמב"ם בסתמא וכתב וז"ל: אבל הרמב"ם ז"ל כתב חולה שאין בו סכנה עושים לו כל צרכיו ע"י אינו יהודי, ואם היו צריכין לדברים שאין בהם מלאכה עושין אותן אפי' ע"י ישראל, לפיכך מעלין אוננים ומעלין אונקלין בשבת ומחזירין השבר וכל כיוצא בזה, עכ"ל, ולא נזכר בדברי הטור שום רמז לחלק בהיתר שלמד מהרמב"ם דבעינן חולה כל גופו, והב"י קאמר לה משום דקשה לו

מדוע הרמב"ם מצריך לכחול עיניו מנכרי כיון דהוא רק איסור דרבנן כמבואר בפרק המצניע (צ"ה ע"א) ונאלץ לפרש דברי הטור עפ"י ה"ה המחלק בין חולה כל גופו לחולה במקצת גופו, יעו"ש, אבל הב"ח שפיר מתרץ דבכחילה דהרמב"ם יש איסור תורה ולא דמי לכחילה דהגמ', ודייק לה מלשון הרמב"ם גופא דאחר שהקדים דמותר לאפות ולבשל לחולה שאין בו סכנה על ידי נכרי הוסיף וכן כוחל עיניו מן הא"י וכו' נראה שמתכוין דגם לשחוק הסממנים דיש כאן מלאכה דאורייתא התיר בכחילה וזה ע"י נכרי דוקא, כיון דאיכא מלאכה דאורייתא יעו"ש, וא"כ אין שום הכרח לדחוק הטור בשי' ה"ה וכפשטא דלישנא דהטור וברמב"ם גופא וכמו שנתקשה הב"י בעצמו על ה"ה דברמב"ם עצמו לא נזכר רמז לחלק בין סוגי חולי לחלק בין חולה לכל גופו למקצת גופו ע"ש.

ונראה אף שהב"י בדאי הבין ד' הטור רק כה"ה ולא כהב"ח, וכמש"כ בעצמו להדיא, מ"מ כאשר הביא לישנא קמא בשו"ע לא מוכרח לכאורה לומר דקאי ארישא ובחולה כל גופו אלא סומך על הרשב"א שמתיר בסתם אפי' במקצת גופו.

ב) אבל באמת זה ליחא דהנה הט"ז הפליג במחכקתה"ג להשיג על מרן הב"י וכתב (סק"י) שאין שום מקור לדיעה הראשונה, דאם על הטור שלמד כה"ה כבר השיב הב"י, ואם מהרשב"א כתב וז"ל: כמדומה לענ"ד דהיא תשובה לאו דסמכא הוא, או שיש בה איוה טעות סופר, כי על התשובה לאו מר בר רב חתים עלי', וכאן ה"ה העיד על הרשב"א שכתב כן (כהרמב"ן) עכ"ל, ואנא חזינא תשובת הרשב"א (ח"ג סי' ער"ב) שכתוב בה להדיא כמו שהעתיק מרן בב"י ח"ל: אבל דברים שאין בהם אלא איסור דרבנן עושין על ידיהן (של עבדו או גר תושב ע"ש) ואפי' על ידי ישראל" עכ"ל ואמנם אמת הדבר שבחידושי הרשב"א בשבת (פרק י"ח דף קכ"ט) אחר שהביא דברי הרמב"ן לאסור אף לחולה כשאין בו סכנה מלאכה דרבנן בידיים, והביא שתי ראיותיו מהא דחפצו לאסור עמין ופתח בכוחל מעכו"ם משום דקעביד מעשה (ביצה כ"ב). ומהך דאין טורפין יין ושמן לחולה

בשבת (קלד). ופריך מדוע התירו סימנים שחוקים מערב שבת לתת לחולה שאין בו סכנה, הא איסורי דרבנן בידים צריך לאסור, וכן למה התירו להחזיר השבר בשבת, ותירץ דאסור לעשות כל מלאכה כדרך שעושין בחול, ושרין רק בשינוי באופן שאין בו מראית עין של מלאכה, ולכן אסרו עמיץ ופתח וטריפת יין ושמן הנ"ל והא דשרינן בסממנים שחוקים הוא משום סכנת עורון, וכן מחזירין את השבר ע"ש הרי מפורש דעתו בהרמב"ן דרק בסכנת אבר מתירין מלאכה דרבנן כדרכה ולא בעלמא, ולכאורה קשה אהדיי כמו שהקשה הט"ו.

אך האמת יורה דרכו דלא קשה מידי דהרשב"א אומר בפירוש בתשובה שם לחלק בין חולה ששוכב במטה ואין בו סכנה לאינו שוכב, וכל שאינו שוכב קרינן לי' מיחוש ואוסר לעשות לו מלאכה ואפי' ע"י נכרי, ורק אם שוכב דן להתיר מלאכה דאורייתא ע"י נכרי ומלאכה דרבנן אפי' ע"י ישראל ע"ש, וגם בחידושו לשבת שם כתב להדיא שחולה כל גופו דמי לסכנת אבר וז"ל: והוי יודע שלא התירו דברים הללו כלל, אלא בדבר שיש ממנו חולי כל הגוף של אדם, כגון חיה שלשים, אי נמי בסכנת אבר, וכן מכחול עינא בסוף אוכלא ופצוחי עינא שהוא נופל למשכב, או מצטער בחולה ממנו (כלומר כל גופו מצטער) אבל חושש והוא מתעסק כבריא אין מתירין לו אפילו שבות של דבריהם, ואפי' ע"י עכו"ם וכו' עכ"ל לכן באמת צודק מרן הב"י שהביא הרשב"א המתיר דוקא בחולה כל גופו או שוכב, וסובר שהטור מפרש כן את הרמב"ם וזוהי הדיעה הראשונה של הש"ע וכקתה"ג של הט"ו שדחה לד' ה"ה כדחית הב"י, וחשב שאין כן דעת הרשב"א והחליט שאין יסוד לדעה הראשונה, לא קשה כפי שנתבאר.

ולפי"ז מתבהרים היטב דברי המג"א שהתאים דיעה א' של השו"ע להמ"מ וכדעת הגר"א והן הן דברי הרשב"א, כמפורש בד"ק כפי שהבאנו ודברי האחרונים ברורים כשמש בצהריים.

ולפי"ז מ"ש ה"ה (פ"ב משבת ה"י) שדעת הרשב"א כהרמב"ן היינו שאיסור מלאכה דרבנן בידים לכל חולה כהרמב"ן גבי טריפת יין ושמן

לחולה שכתב ה"ה דהרי"ף השמיט משום דס"ל הלכה כמ"ד דטורפים לחולה דשבותים מותרים לחולה בכל גופו ע"ז כתב דהרשב"א אוסר כדברי הרמב"ן, וכמו שהבאנו, ומאידך מה שכתב בב"י דסובר הרשב"א דנעשים לחולה שאין בו סכנה, מלאכות דרבנן בלי שינוי, זה אמת, אלא דהחילוק הוא מה סוג החולי, חולה בכל גופו להרשב"א דומה ליש בו סכנת אבר, ובתרווייהו מותר לעשות מלאכה דרבנן בלי שינוי, ובזה חולק על הרמב"ן שסובר דבחולה בכל גופו ואין בו סכנה אסור לעשות ע"י ישראל אלא בשינוי, אבל לסתם חולה שאב"ס איננו חולה בכל גופו ואין סכנת אבר אסור לעשות מלאכה דרבנן, ולכן לא טורפים יין ושמן, דבזה מודה להרמב"ן דאסור בחולה כאחד מאבריו בשאין בו סכנה לעשות שום מלאכה דרבנן, וחולה המצטער קצת בכל גופו ואינו שוכב במטה ואינו חולה בכל גופו עדיין אסור בטריפת יין ושמן בידים.

ובדברינו תחיישב היטב הקושיא שנתלבט בה מאד מרן הט"ו (שם סק"ז וז"ל: ואני עצמי משחומם בדברי הרא"ש והטור בזה שנסחפקו, (אם מותר לעשות מלאכה דרבנן ע"י ישראל לחולה שאב"ס, המעתיק) דהא איתא בהדיא בפ"ב דביצה בפשט דאמימר בעינן לכחול את העין דאסור "דאמרינן התם אמימר שרא למיכחל עינא בשבת ע"י עכו"ם, א"ל רב אשי מאי דעתיך דכל צרכי חולה שאין בו סכנה אומר לעכו"ם ועושה הא מר מסייע דעמיץ ופתח, א"ל מסייע אין בו ממש, ש"מ דע"י ישראל אסור, וכ"פ שם הרא"ש גופה וכ"פ הטור (סימן תצ"ו) וא"כ איך נאמר כאן דחולה שאב"ס ואין חסרון אבר דיהא מותר ע"י ישראל והא דאמרינן בפרק שמונה שרצים וכו' כי שחיקו סממנים מאתמול ואע"ג דיש איסור דרבנן, כבר תירץ הר"ן דהתם הי' עכ"פ סכנת אבר משא"כ בעובדא דאמימר לא הי' עכ"פ סכנה לעין אלא חולה לחוד, אבל הרא"ש דבעי למימר בחד צד דמותר אפי' באין סכנת אבר ע"י ישראל למה הוצרך אמימר לעכו"ם, ואין לומר דהתם לא הי' אפי' חולי רק מיחוש בעלמא, זה אינו דהא בהדיא מדמה לזה בגמ' לחולה שאב"ס וכו' וא"כ נסתר מ"ש ב"י לתרץ ד' הטור עפ"י ה"ה

וכו' אני יודע ליישבם עד שיבא מי שלבו שלם בדבר ויבא ויוריני עכל"ק.

ובד' חידושי הרשב"א שהזכרנו הלא מפורשת ראי' זו דהרמב"ן מסתייע מסוגיא זו דביצה דע"י ישראל אסור לעשות מלאכה דרבנן אפי' לחולה שאין בו סכנה, והרשב"א פירש בענין שמשום מראית עין אין לעשות מלאכה דרבנן כמות שהוא בלי שינוי וע"ש, וא"כ העין דשרי אממר מיירי ביש חולי בעין ולא מיחוש בעלמא, דמי כאמור שם בגמ' לכל חולה שאב"ס, דדינו הוא של חולה שאין בו סכנה בעלמא דשרינן ע"י נכרי בלבד ולא ע"י ישראל, כמש"כ הרשב"א בתשובה הנ"ל בארוכה, אבל לא שרינן הכא מלאכה דרבנן בלי שינוי, משום דזה מותר להרשב"א רק בגדר אחר של חולה שאב"ס דהיינו בחולה כל גופו או שוכב או בסכנת אבר, וע"ש בתשובה ולא כהר"ן דדוקא בסכנת אבר בלבד, וספיקו של הרא"ש אם להתיר בחולה בכל גופו, או שוכב מחמת הפגיעה בחד אבר מלאכה דרבנן ע"י ישראל, והרשב"א התיר ולא שייך ענין זה להך דביצה, וק"ל והמג"א מבאר הענין כמו שכתבנו יע"ש היטב וכן ע"י עוד מג"א להלן ס"ק מ"ד דנפל למשכב עושין לו ע"י ישראל שבות, ושאיני מאממר ע"ש דו"ק בכ"ז.

ד) ונראה שלא רק הרשב"א סובר דחולה ששוכב או חולה בכל גופו דמי לסכנת אבר ושרי בדרבנן בלי שינוי אלא גם הרי"ף סובר הכי דהא קמן השמטתו בהך דאין טורפין יין ושמן ופירשה ה"ה כמו שהזכרנו משום דס"ל באמת דמותר, דשרי שבותים בידים לחולה שאב"ס, והגר"א כביאורו מבאר בשו"ע כאן שגם להרמב"ם כדברי ה"ה שמתיר שבות בידים בחולה כולל כל גופו ס"ל טורפין יין ושמן וסובר כר"מ דשרי (שבת קל"ב ע"א) אלא שיש לו לדון טובא ולחלק בין שבותים המיוחדים לרפואה לשאר מלאכות דרבנן, ויתכן שהרי"ף מקיל רק בחולה שאב"ס ששוכב במטה בשבותים דרפואה דהסברא היא דלא גזרו רבנן השבותים אלא במיחושים ולא במקום חולי, אבל

שאר שכוחים שאינן של רפואה דגורו שנצטרך לומר דלחולה שאב"ס לא גורו יתכן שהעמידו דבריהם ובלי שינוי אסור אבל הראשונים לא הוכירו סברא זו).

ח) וגדר ההסבר של המחלוקת במלאכות דרבנן בחולה שאב"ס כששוכב במטה או חולה ומצטער כל גופו אף שמהלך דדמי לשוכב [כמש"כ הרמ"א כאן (סי' שכ"ח סי"ו) בשם ה"ה פ"ב דשבת, וכן הוא ברשב"א בחידושיו לשבת דף קכ"ט שהבאנו לעיל] הוא אם ההיתר לחולה בגדר דחוי' או הותרה, דאם הותרה אין נפק"מ בין בשינוי או בידים, ואם ההיתר בגדר דחוי' דוקא ע"י שינוי, וכבר עמד ע"ז כ"ק אדמו"ר הגאון זיע"א באבני נזר, (ח"א סי' קי"ח סק"ה) דכל היכא שהיתירו במקום צערא באיסור דרבנן הוא בגדר הותרה ולא דחוי', דלמה יגזרו ואח"כ ידחו, ולא דמי לאיסור תורה, ולכן בדרבנן אין צריך לשנות ע"ש.

ולפי סברתו לכאורה נראה לחלק בין איסורי דרבנן שנאמרו במיוחד לחולה כגון איסורי רפואה שבמקום חולי ממש בכל גופו לא גזרו שנימא הותרה אף בלא שינוי, משאר איסורי דרבנן שנאמרו לכו"ע, שבהם י"ל דלחולה בכל גופו דחוי' ולא הותרה, ובוה יש לדחות ראיתו מהך דשרינן במקדש לכהן שלקה באצבעו לכו"ע עליו גמי (עירובין ק"ג ע"ב) ופרש"י שגמי מרפא ע"ש, ושרינן במקדש משום דאין שבות במקדש, ולא במדינה ע"ש ולמה נתיר לו במקדש גמי שמרפא הלא יוכל גם במקדש לכו"ע עלה דבר ששומר את המכה ולא מרפא כמו שנפסק בשו"ע אור"ח סי' שכ"ח סעיף כ"ד) ולמה נדחה לו איסור ריפוי במקדש אלא על כרחך דאין שבות במקדש הוא בגדר הותרה ורבנן לא גזרו שבות במקדש ע"ש, ולהג"ל י"ל דאין ללמוד מהכא לדעלמא שאני איסור רפואה, דמרישא לא גזרו היכא שיש צד היחר, כגון במקדש, או לחולה בגל גופו אבל איסור דרבנן בעלמא שנאסר גם לבריאים מנלן דלא גזרו גם לחולה אלא שיש דין של דחוי'.

ולדברי הישועת יעקב (או"ח סי' שכ"ח סק"ב) דפשטא דשבות דרבנן

לחולה לא הותרה רק דחוי' ויש לעשות בתחבולות לא לעבור עלי' יעו"ש ולהאמור זוהי המחלוקת של הראשונים אם שרינן לחולה שבות בלי שינוי, וכו"פ.

ולענין הלכה הכריע המחבר בשו"ע (או"ח סי' שכ"ח סי"ז):
"דברי הסברא השלישית נראין" ונחלקו בביאור ד"ק, אם כוונתו לסברת הרמב"ן שהיא הדיעה השלישית הכתובה בסדר השו"ע בתורת האדם שע"י שינוי מותרין כל השבותין לחולה שאב"ס, ובסכנת אבר מותר אפי' שבות בידים, כן הבינו הט"ז, המג"א הגר"א והא"ר, והתו"ש, והפמ"ג, במשב"ז סק"י, והחיי אדם (כלל ס"ט אות י"ב) וערוך השלחן (שכח"י) וכף החיים, ולעומתם יש שביארו ד"ק שהעיקר אצלו כדעתו בב"י בפירוש הרמב"ם לחלק בין מלאכה שיש לה סמך מה"ת לאין לה סמך, דבאין לה סמך מותר לחולה שבות בידים אפי' באין סכנת אבר, וביש לה סמך מה"ת אסור אלא בשינוי ואפילו באיכא סכנת אבר, כן הבינו הב"ח והלבוש.

ולענ"ד הנה הרמ"א בדרכי משה כאן בטור שהכריע כהמגיד משנה בפירוש הרמב"ם לחלק בין חולה כל גופו למקצת גופו, וכהרשב"א דלא כהר"ן המחמיר באין סכנת אבר מאחר דספיקא דרבנן הוא ולקולא, וע"ש ולפי"ז צריך הרמ"א להתיר איסור שבות דרבנן לחולה שאב"ס בכל גופו או בסכנת אבר, אפי' בידים, וכיון שהרמ"א בשו"ע עצמו לא חולק על ההכרעה של המחבר, זה מכריחנו לומר שהוא ז"ל הבין דגם המחבר רוצה לסמוך על הרמב"ם אלא שרצה לפרשו בהבנתו ופשוט להרמ"א שיש לפרש הרמב"ם כה"ה ולכן לא חש שהלומד יכריע כהמחבר בזה, כיון שבדאי לשיטתו קאמר, ומשום כבוד המחבר לא חש להשיבו כהדיא, בסברו שזה מיותר, כיון שהרמב"ם מאן מפיס לפרשו כהב"י כיון שיכול לפרשו כה"ה, כן נלע"ד.

אבל זה ברור שאם אפשר לעבור על השבות ע"י שינוי בדאי יש להעדיף לעשות כן ולקיים לעוד שיטות, אבל אם יש להזדרז ברפואה ויש לחשוש שע"י השינוי יורע מצב החולה אף שאב"ס, כל שיוורע

קצת מותר לעבור על השבות בידים ולא להרע מצבו, לדעת הרמ"א שפסק כה"ה ובהרשב"א, וכמו"כ נ"ל בהקשר להלכה (יו"ד סי' קנ"ה ס"ג) שמותר להתלפאות באיסור"נ דרבנן, אף שאין בו סכנה אם לא יכול בלי האיסור, ואעפ"כ אם יכול להשיג בהיתר יש להמתין ע"ש ונ"ל דהיינו בחנאי שבהמתנה לא יורע מצב החולה.

ונראה לי פשוט דגם לה"ה כל שיש בה סכנת אבר מותר לעבור על שבות אפי' בידיים דמה שהתיר בחולה כל הגוף ראוי להתירו יותר בסכנת אבר, דהא קמן ראשונים ואחרונים שלא התירו בחולה כל גופו לעבור על שבות אפי' בשינוי אלא ע"י נכרי כמו הר"ן, ואפ"ה התיר בסכנת אבר, והרמב"ן שלא התיר בחולה כל הגוף אלא על ידי שינוי התיר בסכנת אבר בלי שינוי, לכן ה"ה שהתיר לחולה כל גופו בלא שינוי עאכו"כ שיתיר בלי שינוי בסכנת אבר, ונמצא לפ"ו דבריו מכוונים כחי' ברשב"א שבארנו.

ובזה האירו לי דברי רבינו הלבוש, שכ' דהכרעה הוא כשי' הב"י והרמ"א לחלק בין סוגי המלאכות בדרבנן והתוי"ט העיר עליו ע"ש אולם הוא בתור תלמיד הרמ"א הבין מד' הרמ"א כמ"ש שהלכה כהרמב"ם ולזה נתכוין המחבר אלא שלא נטה להכריע כהרמ"א בד"מ כיון שראה שרבו עצמו לא רצה להוסיף הגהתו על פסק המחבר, אע"פ שלא ס"ל כן בד"מ אלא כה"ה ובהרשב"א וגם הטה מפירושינו הנזכר שהרמ"א חשב שהוא שלא לצורך להעיר אלא חשב שהרמ"א עצמו מהסס ולכן הכריע כהמחבר.

ועיין בחיי אדם (כלל ס"ט סעיף י"ב) שכתב בענין חולה שאב"ס שחלה כל גופו או שוכב וז"ל: ולעשות ישראל דבר שאינו מדרבנן יש מתירין, אבל דעת רוב הפוסקים דאסור, אלא יעשנו על-ידי שינוי וכנ"ל ואם אי אפשר לא ע"י שינוי ולא ע"י נכרי מותר לעשות כדרכו כן נ"ל עכ"ל הרי שלא התרחק לגמרי מסברת המקיל איסור דרבנן לחולה ע"י ישראל עצמו, אלא שכל עוד שזה ניתן להעשות בשינוי יש לעשות כן נלענ"ד כאמור אם ע"י שהייתו יש חשש שמצבו יורע נמי מותר להזדרז ולעשות בלי שינוי, וכפסק הרמ"א.

ובספר כף החיים (או"ח סי' שכ"ח ס"ק קכ"ד) כתב וז"ל: ועיין בספר חקר הלכה (ח"ב דף ו' ע"ד) שכתב דחולה שאב"ס אם הביא בעצמו עליו את החולי שאכל מאכל וזה ידע בטח שייגיע לידי חולי, או הקיז דם, וכיוצא, אסור לעשות בשבת בשבילו מלאכה אפי' דרבנן, או לאכילו איסור דרבנן, אבל בחולה סכנה אף שהביא את עצמו לידי סכנה מותר, וכתב דכן יש ללמוד מדברי המגן אברהם, (סי' תר"מ סק"ד) יעו"ש או"ח אות י"ט עכ"ל, ומשמע שכף החיים מסכים לפסק זה, וסברתו מופלאה מדוע ייאסר להתרפאות מפני שפשע בנפשו וגרם לחליו, סוף סוף השתא חולה הוא, ורבנן מתירין איסוריהם לחולה, ומדוע לגבי דידי' לא יתירו רבנן, מפני שפשע, ומה שייכות הפשע שלו לרפואתו.

וצ"ל דס"ל דאין הגדר דחוי' אלא הותרה, ואין כאן כלל דחוי' ולפיכך לא גזרו רבנן איסוריהם במקום חולי, ורק במקום שהוא אנוס מחמת החולי, אבל כשהוא גרם מחלתו לכך ולא הי' אנוס שפיר קיים האיסור וק"ל, לפיכך דבריו רק למ"ד הותרה כהרשב"א אפי' בידים, ולא הי' לבעל כף החיים לספוק כן לפי הכרעת השו"ע לאיסור דלא כהרשב"א אלא כהרמב"ן, וגם להרשב"א אין הסברא מוכרחת למעיין המתבונן, דיתכן דאעפ"כ הותרה ולא גזרו.

וראייתו שהביא מהמג"א כך פירושה, דשם מדובר בדין מצטער פטור מן הסוכה ופסק הרמ"א (סי' תר"מ ס"ג) מי שמקו' דם חייב בסוכה, ומטו לה משום הא"ו והגהות אשר"י פרק הישן, ועלה כתב המג"א בשם הג"א, דחייב המקו' דם משום ב' טעמים, חדא משום דשמחה לו כשמרבה בסעודה, ופי' דבריו ממחצית השקל, דאינו מצטער כלל בסוכה ומה"ט כ' הט"ו דמדובר במקו' דם לשמירת בריאותו, ולא כמי שמקו' דם מחמת חליו, דאז הקרירות מוסיקה לו, יעו"ש, ואידך משום שיכול היה להקו' דם לפני החג נמצא שהוא גרם לצער, וכה"ג לא פטור מסוכה ולמד מזה המג"א להלכה דמי ששתה סם משלשל בסוכות לא פטור מסוכה, דהא הי' יכול לעשות זאת לפני

החג, ובדיעבד אם סכנה היא לו פטור ע"ש, א"כ חזינן דהמג"א למד הלכה מטעם השני ולא חשבו רק לסניף בעלמא לסברא קמייא, וכמו שמצטער פטור מן הסוכה גדרו באופן שלא פשע בצער זה, ה"נ בני"ד דמשום צערא לא גזרו רבנן בחולה שאב"ס גדרו שמדובר במי שלא פשע, זה ביאור דבריו, וגם זה הולם את ביאורינו דהגדר היא הותרה שלא גזרו כלל בחולה, ובוה יש אולי לחלק אימתי גזרו גם בחולה, ואימתי לא גזרו ומדמינן למצטער דפטור מסוכה, רק בלא פשע.

ולפי"ז בכל ניתוח פלסטי וכיוצא שאדם מכניס אליו יהי' אסור בכל השבועות בשבת ולא יהא לו זיתר דדמי לסם המשלשל להמג"א שעשה להנאתו ולהרווחתו, דאין דין מצטער ויש לדחות ראיתו, מצטער דפטור מסוכה משום חשבו כעין תדורו, וכל שהסוכה מצערתו פטור ואבל חייב בסוכה (סוכה כ"ה ב') דצערא דממילא הוא, איבעי לי' ליתובי דעתי' והאי דממילא, ופירש"י וז"ל: שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה, או סירחה בדברים שסיכך בהן עכ"ל, דגם בביתו לפעמים ח"ו יש קצת צער ולא בורחים מהבית רק צער שהסוכה גורמת לו שאני, דבית כזה שמצטערים בו לא יושבים בו, ולכן זה שחלה בפשיעתו, והשתא הסוכה מצערתו, יש מקום לומר דאין הצער בא מן הסוכה אלא מסיבת הפשיעה שלו, ואיבעי לי' ליתובי דעתי' וכמו שבביתו יושב בכל מצב כך בסוכה, עליו לשבת, חוץ מבמקום סכנה ח"ו, אבל הגדר בחולה שהתירו איסור דרבנן אם בשינוי ואם בלא שינוי הוא דהאיסור נדחה או הותר במקום חולי, ואולי חולה מחמת פשיעה שגה מחולה אחר, ולמה לא יידחה האיסור אע"פ שפשע, מאי דהוה הוה, ומותר לעבור על שבות דרבנן לרפואתו.

זאת ועוד, מצטער בסוכה פטור וכשחלה בפשיעתו חייב דהסוכה עכ"פ לא נותנת לו רפואה, רק מכבידה עליו את צערו, שכן יש קצת קרירות בסוכה, שלא נוחה למקוץ דם או שצריך לרוץ כל פעם מהסוכה לבית שימוש, לשלשל, במקרה של המג"א אבל בני"ד האיסור דרבנן כשיעבור יבוא לו רפואה, וזוהי הלא מצוה לרפאות חולה גם כזה

שהוא נחלה בפשיעה, לכן מדוע ימנעהו חז"ל מלהתרפא, ויגזרו דוקא עליו שאסור להתרפאות.

ומצאנו בהלכות סוכה גופא בשבות יעקב: (ח"ג סי' מ"ז) שדן גבי מצות סוכה במי שנשכר לקהל להיות משמר לחולים, ופוסק מכיון שמושכר לשמש לחולים כל צרכם אם ילך לו לאכול בסוכה הו"ל מצטער על החולים שדעתו עליהם, תמיד ע"ש והובא דבריו בשערי תשובה (בסי' תר"מ) וכן בכף החיים (שם ס"ק ט"ז) והרי האיש הזה הביא עצמו לידי כך וא"כ הוא גרם לעצמו את הצער הזה ובכה"ג הרי להג"א אין דין מצטער ולמה פטור לפיכך מוכרחים לומר דכיון שהוא עוסק במצות סיוע לחולים שפיר דמי לקבל עליו מצוה זו, ואע"פ שמשלמים לו עבורה ואינו עושה לשם מצוה מ"מ טוב הוא לציבור ולחולים שיש מטפל בחולים, וכל כה"ג עדיין יש בו פטור של מצטער, אבל אכתי תקשה מהמג"א דמי שלקח סם משלשל לא דמי למי שמקיז דם להרווחתו כמש"כ הט"ז שמדובר במי שהקיז לשמירת בריאותו, ולא להבריא אותו מחליו, וא"כ זה שלקח סם נמי עסק במידי דמצוה ואעפ"כ ס"ל להמג"א דגם זה המצטער חייב בסוכה כיון שעכ"פ הוא גרם לעצמו את צערו ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתי, מאי שנא זה שהשכיר עצמו לטפל בחולים שפוטרים אותו משום מצטער הא אין בו דין משמש בחולה דשם יש עוד פטור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל כיון שעוסק בשכר, ובאים לידי מצטער קשה.

ולדברינו החילוק פשוט, לוקח סם לרפואתו עביד אמנם מצוה בשעת הלקיחה, אבל גרם לעצמו עי"ז להצטער בסוכה, והשתא שמצטער בסוכה, צערו השתא פגום כלפי שמים, שכן אין לו מצוה ביציאתו מן הסוכה כי מצטער כזה לא פטרתו התורה, אבל בנידון שהולך לשרת חולים, אע"פ שאינו עושה לשם מצוה רק לשם שכר עכ"פ צערו בסוכה אינו פגום, דדעתו על צרכי חולים ושפיר קרינן ב"י מצטער שפטור שבא בגרימתו, ודוק היטב, וה"נ בני"ד אף שנחלה בפשיעתו כיון שע"י שיעבור שבות דרבנן יתרפא, והרפואה דבר טוב, לכאורה

צ"ל דניחא להו לרבנן במצטער כזה לפטרו מאיסורם, ולהתחשב בצערו, ודו"ק לכן נ"ל דבכל גזונא מותר להתרפאות גם כשפשע במחלתו.

והמהרש"ם בדעת תורה (או"ח שכח"ט) מעויר על הסוגיא ר"פ נוטל (שבת קמב) דמוכח שאסור לטלטל מוקצה בשבת בידים בשביל סכנת חולי, וא"כ יש סכנת נפש ממש, כדפירש"י דכיון דלאו סכ"נ הוא לא שרי לטלטל המוקצה בידים, וכן בפירש"י שם (קמ"ח ע"ב) זוהי הערה ג' לכאורה שיש לתת את הדעת עלי', דרש"י הא ס"ל דיש כאן גדר של חולה לגבי התינוק שמחזיק האבן או הדינר בידו, אלא שאין בו סכנת נפשות ולא סחם מיחוש, שכן להדיא שם ע"ב שאם לא יטלנו יחלה ע"ש וא"כ מדוע לא נתיר לו לעבור אל איסור טלטל דרבנן בידים בחולה כל גופו.

וע"כ דסובר רש"י כמרן הב"י ובכ"מ בביאורו להרמב"ם פ"ב דשבת דכל מלאכה דרבנן שיש בה סרך מלאכה של תורת מיתסרה גם לחולה שאין סכנה וגם בחולה כל גופו, ואיסור הוצאה של תורה היא הסיבה לאיסור טלטול דרבנן כמפורש בפ' כל הכלים (קכ"ד ע"ב) וטלטול גופי' לאו משום הוצאה, הוא וכן פירש"י בפ"א דביצה (דף י"ב ע"א ד"ה ליפלגו באבנים) שאסור לטלטל אבנים הוא מגזירה שמא יוציא ע"ש, ולהכי שפיר מחמירים בטלטול מוקצה בידים בלי שינוי כשיטת הרמב"ם לפי' הב"י, וכפי שהכריח הלבוש שהלכה כשיטת הב"י, א"כ יש לנו סיוע נוסף להב"י וכהפוסקים להכרעה זו.

אבל להרמב"ם (פכ"ד מהל' שבת הי"ב והי"ג) עצמו איסור טלטול מוקצה לא מוכרח להיות מגדר הוצאה, והראב"ד הפליג ומסביר מטעם הוצאה.

אולם יש לדחות, דכאן התינוק טרם חלה רק יש חשש שיחלה מרוב צערו, ובכה"ג אין לזה דין חולי שאב"ס רק גדר מיחוש רציני, וזה לא מספיק לעבור על איסור שבות, בידים, ודו"ק.

ואמנם מפורש דבר זה בתשובת הרדב"ז (ח"ג סי' תקע"ו) שכתב גבי יהודי שנתפס בבית הסוהר בשבת ואין לו מה לאכול לא בשבת ולא במוצאי ש"ק, כי פתחי בית אסורים סגורים בלילות, ונמצא שיוכרח להתענות, ומוזה יחלה, והשיב שכיון שעדיין אינו חולה אלא שעתיד להיות חולה אין לו דין חולה להתיר לו שבות אפי' ע"י נכרי, כיון שהחולי טרם הגיע. ועוד נימק טעמים נוספים, שתענית לא גורם ברור שיחלה ע"ש והו"ד במהרש"ם בדע"ת (בסי' שכ"ח) משמע כל שלא חלה אפי' ברור שיחלה לא נתיר אמירה לנכרי, וכן הדין בתינוק שבדאי יחלה לא שרינן אלא כלאחר יד.

וקצת אסמכתא לומר איפכא, דכל שעתיד לחלות נמי דמי לחולה השתא דהנה מצינו בהל' תשעה באב שבמקום החולי לא גזרו (או"ת סי' תקנ"ד ס"ו) רק הרמ"א כתב שהמנהג להתענות כל זמן שאין להן צער גדול שיש לחוש לסכנה והוסיף שהמקיל לא הפסיד, ע"ש, ובהלכה זו נזכר שלא דוקא חולה אלא גם מי שעלול להיות חולה שהרי כתב שם בשו"ע שגם חיה חוץ שלשים ופי' במ"ב (סק"ט) וז"ל: דמסתמא אמרינן שהיא חלושה והיא כחולה שאב"ס ועל כן אף דלענין יה"כ היא לאחר ז' כשאר כל אדם (כש"כ בסי' תרי"ז) כאן דלענין ט"ב שהוא דרבנן לא גזרו במקום חולה, עי' ט"ז ושאר אחרונים דאפילו דאי אין בה וכן בחולי הכתוב לקמיה סכנה ואפי' לא אמרו צריכין אנו לאכול מותר בט"ב, ואף שהמהרש"ל חולק על הכרעת השו"ע דעתו דלענין זה שוה ט"ב ליוהכ"פ וכו' לאחר ז' חייבת להתענות אם לא שהיא ג"כ קצת חולה הרבה אחרונים הסכימו דמדינא שרי וכו' עכל"ק, הרי שמה שלא גזרו במקום חולי כולל גם שלא גזרו במקום שיבא לידי חולי, דכמו דרבנן לא אוקמוה לגזירתם במקום חולה אף שאין כ"כ סכנה, ה"נ לא מוקמי גזירתם היכא שיוכל לבא לידי חולי, אף שעכשיו היא בריאה, מלבד מהרש"ל שחולק על סברא זו וס"ל דבבריאה חיה לאחר ז' שאינה חולה חייבת להתענות בט"ב, אם לא שהיא קצת חולה, ולכן נלע"ד לסברת האחרונים אה"נ דלא גזרו שבות לא רק במקום חולי אלא גם היכא שיוכל לבא לידי

חולי בכל גופו וזה אחת היא, ודחוק לחלק בין צום ט"ב לשאר גזירות דרבנן, והרדב"ז כמהרש"ל ס"ל.

אולם לכאורה סברא זו תלוי' בגדרים של איסור דרבנן בחולה שאב"ס, אם בישראל דוקא ע"י שינוי, שהוא מצד דחוי' כמו שבארנו לעיל ספ"א, שפיר יש אולי מקום לחלק ולומר דכל עוד שלא נחלה לא נדחה האיסור מלפניו אבל אם הגדר בהיתר הוא הותרה, ולהרשב"א שרינן לישראל לעשות איסור שבות חולה כל גופו, לכאורה נראה שגם בטרם נחלה כל שאנו יודעים שיחלה בכל גופו יש להחיר, דרבנן לא העמידו דבריהם בגזירה במקום חולי בין שהחולי ישנו כבר בין שהוא יבוא, והדרא קושיא לדוכתי' על הרש"י למה נאסור לטלטל האבן בידים במקום שיבא ליד חולי בכל גופו.

ונראה דרש"י אה"נ ס"ל דלא כהרשב"א ובאמת בכל איסור דרבנן לא שרינן בידים במקום חולי בכל גופו וכל שכן במקום שיבא לידי חולי ועדיין אינו חולה, ואין זה חומר בגדר טלטול מוקצה בלבד כפי שסבר המהרש"ם, או כנ"ל דרש"י סובר כהב"י ובטלטול יש גדר סמך הוצאה של תורה כנ"ל, והרדב"ז לא ס"ל כהרשב"א וסובר דההיתר מטעם דחוי', ומחלק בין ישנו לחולי לעתיד לבא, כמש"נ ואולי סובר הרדב"ז דאף להרשב"א הותרה רק בשעת החולי ולא בשיבא לחולי אבל לענ"ד לכאורה נראה דלא גורו כה"ג כן נלענ"ד.

מסקנא — המורם מכל האמור

א. לכתחילה מתירין שבות לחולה בכל גופו או שוכב במטה אף שאין בו סכנה ע"י נכרי או בשינוי אפי' ע"י ישראל, ובאין אפשרות כזאת או שיש צורך להזדרז ובכל רגע יש חשש שיורע מצבו אף שלא יגיע לסכנה, נ"ל שמותר שבות גם ע"י ישראל עצמו כהרשב"א והב"י והחיי אדם.

כמו"כ מותר להתרפאות באין בו סכנה בכל איסור הנאה דרבנן ובלבד

שלא יאכל גוף האיסור באם יש חשש שיורע קצת מצבו גם אם אפשר להשיג בהיתר ע"י המתנה.

ב. גם אם החולי נגרם ע"י פשיעתו מותר ככל הנ"ל ודלא כהאחרונים שהחמירו בזה.

ג. נלע"ד שמותר כל הנ"ל בתרופות מנע כלומר שעדיין איננו חולה אלא שידוע שיבא לידי חולי, נגד הרדב"ז בהסתמך על הל' תענית ולפי הרשב"א שמותר ע"י ישראל מטעם הותרה כמו שבארנו.

— — —

קידוש ביום הכיפורים לחולה שיש בו סכנה

ש"ב הגאון איש החסד הנודע בשערים מגדולי הזמן מוהר"ר שמואל ברוך ורנר שליט"א (אב"ד בת"א) כתב לבאר מכ"ק אדמו"ר הגאון בעל "אבני נזר" זיע"א בילדותו שבבקר ביוהכ"פ לא אמר קידוש מלבד בפה"ג, ואסברה בטוב טעם ודעת, דהא דלא קידש בלילה מקדש ביום היינו דוקא היכא דהי' החיוב בלילה משא"כ ביוהכ"פ דבלילה לא הי' לו חיוב, ולדברי הגרעק"א בהגהותיו לש"ע או"ח סי' תרי"ח דביוה"כ שחל בשבת צריך החולה לקדש למאן דס"ל דקידוש במקום סעודה הוא מה"ת ע"ש, נראה דהחיוב מצד השבת נשאר כאן, אפי' אם ביוה"כ בחול אין קידוש, והחולה יקדש ביום על השבת ויוה"כ עכת"ד, והשיגו חכם מופלג (בשבילי הרפואה ג"ד) רבה של חצור דהא הב"ח בטווא"ח סי' רע"א מבאר דהמחלוקת של רב עמרם והרמב"ם אם לא קידש בליל שבת כמזיד אם חייב לקדש ביום, דפליגי אם ביום הוא מדין תשלומין ללילה, דאז דמי לתפלה, דבמזיד שלא התפלל תפילה כומנה אין תשלומין רק בשוגג, וכיון דאנן קי"ל אף דמזיד מקדש ביום הוה אומר דהוכרע לנו דאינו תשלומים ללילה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי מדוע לא קידש ביום הכיפורים אע"פ שבלילה לא הי' מחויב, ועוד השיגו גם לפי הבנתו מאי שנא יוכ"פ שחל בחול מיוכ"פ

שחל בשבת, סוף סוף בלילה אסור לו לקדש מצד קדושת יו"כ"פ ומה לו תשלומין ביום, עכ"ד.

והמעייין הייטב יווכח לענ"ד עד כמה נכונים דברי הגאון הנ"ל, גדר תשלומין של תפילה וגדר תשלומין של קידוש ביום לאו בחדא מחתא נינהו, דאפי' אם זמן הקידוש כל המעת לעת של השבת ברור שעיקר זמנו בכניסת השבת, דהיינו בלילה, וכן כתב הב"ח בעצמי להרמב"ם שם וז"ל: אבל קידוש זמנה כל השבת, אלא דעיקר המצוה לקדש מיד כשקדש היום וכו' אבל אם עבר ולא קידש משקדש היום אפי' עבר במזיד יקדש למחר וכו' עכ"ל, א"כ גם להרמב"ם עיקר הזמן הוא בלילה, ואין זה רק בגדר של מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה, ובגדר זריזין מקדימין, אלא עיקר מצות קידוש לכבד היום בכניסת השבת, ואם השהה מצותו למחרת קרינן ליה שעבר על המצוה, ויעוין שם בב"ח שהעיר על הרשב"ם שאפי' באם נזכר לאחר הסעודה שטרם קדש לא ימתין לקדש למחרת אלא יקדש בלילה וכהמדכי, אלא שלמעשה יתנהג כהרשב"ם דדורש קידוש על סעודת שבת יעשה.

והט"ז סי' רע"א סק"י כתב שטעה ברשב"ם דאמר לה למ"ד טעם לא מקדש ולא להלכה דקי"ל טעם מקדש וכ"כ עטרת זקנים וכ"כ המג"א סק"י ט, ויתכן דהב"ח ס"ל דה"ט משום סעודות שבת חשובות, הרי דאין הגדר שהזמן לקידוש הוא כל המעל"ע כולו אלא שעיקר בלילה, דמי האי תשלומין קצת לקרבנות יו"ט דאמרי' בחגיגה דף ט' ע"א דתשלומין לראשון נינהו וכ"פ הרמב"ם ואפי' לכתחילה שרי להתאחר ולהביא קרבנותיו בשאר הימים, ואעפ"כ צריך להיות ראוי בראשון, וכל שכן בני"ד שעיקר המצוה בלילה דבדאי אם אינו ראוי לקדש בלילה יש סברא גדולה לפטרו מקידוש דיממא, וזהו סברת הגאון הנ"ל, אלא שהמחלוקת של רב עמרם גאון והרמב"ם היא דמי שהי' מחויב בלילה ולא קידש במזיד אם יש לו תקנה למחרת, אם מדמינן ל' לתפילה ממש וביום אינו אלא תשלומין ממש שלא זימנא, או דילמא זימנא כל היום אף שעיקרו בלילה ולכן דמי לתשלומין דקרבנות יו"ט דאפי' עבר במזיד בלילה יכול לקדש למחרת.

וכל זה ביוה"כ שחל בחול, דאם קידוש דרבנן ביו"ט נראה דבבריא לא תקינו קידוש כמ"ש הגר"א יעו"ש, ונמצא שבלילה לא הי' ראוי לקידוש, ורק ביום שנחלה נצרך לקידוש, ובכה"ג אמרינן שפטור כיון דהי' פטור בעיקרו בכניסת היום, וכמו ביו"ט, בחגר ביום ראשון ונחפשט בשני דפטור, אבל ביוה"כ שחל בשבת, הלא החיוב דקידוש מצד שבת תקינו בכל שבת רק שיש כאן אונס המעכבו מחמת הצום, ובכה"ג שפיר כתב הגרעק"א דשאני יוה"כ שחל בשבת, מיוהכ"פ שחל בחול, דהתם לא תקינו לי' קידוש, וכלשון הגרעק"א שם שכתב להדיא הכי יעו"ש, ולכן כתב הגאון הנ"ל לחלק שפיר בין יוכ"פ שחל בחול לחל בשבת.

וארווחנא בזה דכ"ק אביו הגדול של בעל אבני נור שגם הוא מגדולי דורו שקיבל תשובת בנו הינוקא וכנראה הסכים עלי' דפטור ביום ביוהכ"פ, עכ"פ שחל בחול, משום שסברתו נכונה וגם זכינו לכך שהאבני נור בינקותו כבר דעת תורה היתה עמו, ורוח הקודש שרתה עליו, ופעמה בקרבו לאמיתה של תורה וכך נאה לנו ובדאי שזכותו תעמוד לנו ביותר.



חזרת רופא לביתו בשבת ויו"ט

יומא ע"ז: ר' יוסף שרי להו לבני בי תרבו למעבר במיא למיתי לפורקא וכו' ושרא לה למיזל וכו' מ"ט כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא ופירש"י לשנה אחרת לא יבאו הואיל ולא התרחם לעבור במים ולחזור. ובטור"ז או"ח ס' שא' סק"ג הקשה למה לא חשבי' עולא בהדי ג' דברים שהחירו סופן משום תחילתן בפ"ק דביצה דף יא. וצ"ע עכ"ל וכן העיר בגליון הש"ס שם בביצה עיי"ש נראה דעתם ז"ל כי סברת שלא תהא מכשילן לעת"ל הוא אותה סברא של החירו סופן משום תחילתן אולם יש לשאול לפי זה למה נקט תלמודא לשון אחרת מלישנא דעולא ובאמרו הוא לא רק שינוי בלשון אלא שגם בחוכן הדברים הוא שונה וכאשר עוד נבאר להלן.

עוד מצינו לשון זה במשנה ר"ה כא: בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת וכו' מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע בלוד שלח לו ר"ג אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילין לעתיד לבא ובירושלמי שם הוסיף לא נמצאת מעכב את הרבים מלעשות מצוה וכל המעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה צריך נידוי ע"ש ועיי' בתשובות ח"ס או"ח סי' רג' שעמד על מרוכה זו מה פירוש הוספה זו עיי"ש כמה פירושים ודו"ק.

ובעירובין מד: מי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה יש לו אלפיים אמה לכל רוח וכו' כל היוצאין להציל חוזרין למקומן ובגמ' מה' הקשה ואפילו טובא האמרת רישא אלפיים ותו לא ועוד הקשו התנן ר"ה כג: בראשונה לא היו זזין משם כל היום (ביוצאין חוץ לתחום להעיד על החודש איירי, רש"י) כולו, התקין ר"ג הוקן שיש להן אלפיים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד אמרו אלא אפילו חכמה הבאה לילד והבא להציל מן הגייס ומן הדליקה הרי הן כאנשי העיר

ויש להם אלפיים אמה לכל רוח, ותו לא והאמרת כל היוצאין להציל חוזרין למקומן אפילו טובא אר"י א"ר שחוזרין בכלי זינן למקומן כדתניא בראשונה היו מניחין כלי זינן בבית הסמוך לחומה פעם אחת הכירו בהם אויבים ורדפו אחריהם וכו' באותה שעה התקינו שיהיו חוזרין למקומן בכלי זינן.

מבואר שאינם מותרים ללכת אלא אלפיים אמה אלא שרשאין לחזור עם כלי זינן מפני הסכנה. ומוסיף שם בגמ' דזהו כשנצחו ישראל אז אלפיים אמה ותו לא אבל נצחו אומ"ה חוזרין למקומן אפילו טובא עיי"ש.

והרמב"ם פ"ב מהל' שבת הל' כג כתב וז"ל וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זינן לקומן בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבא. ובלחם משנה בפ"ו מהל' מלכים הל' יג' הקשה דאין זה הטעם האמור בגמ' שם אלא משום מעשה שהיה התקינו כן עיי"ש.

ונראה דלהרמב"ם היה קשה דאף שיש סכנה לחזור בלי כלי זינן משום מעשה שהיה מ"מ היום מחוייבים להשאר במקומם כיון דעסקינן דנצחו ישראל ואין סכנה להשאר שם וע"כ משום שלא להכשילן לעת"ל שרינן להו לחזור אלפיים אמה עם כלי זינן אף שמחללין ע"י זה שבת באיסור תורה דו"ק.

ובאמת זהו דעת התוס' עירובין מד: ד"ה כל היוצאין להציל חוזרין למקומן שכתבו דהא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחילתן דזה אינו חידוש וכל הנהו צריכי כדאמרינן התם. וכן כתב הרשב"א הובא בש"מ בביצה י"א: וכתב שם הש"מ בשם רבו דהך קושיא לאו בדוקא נקטה שהרי מפני הסכנה התירו לחזור בכלי זינן וזהו כקושיית הלח"מ וכפי שנתבאר אדרבא דברי הש"מ אינם מובנים כי איך שייך להתיר מפני הסכנה הרי אפשר להם להשאר במקומם. ולהלן דבברי הרמב"ן נתרץ דעת הש"מ והלח"מ.

והנה הרמב"ן בחידושיו עירובין מ"ג, בד"ה וגדולה מזו כתב וז"ל

וגדולה מזו אמרו בראשונה לא היו זויים משם כל היום כולו התקין ר"ג הזקן שיהיו מהלכין אלפיים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד אלא אף חכמה הבאה לילד וכו' והרי העדים הללו הלכו שלש פרסאות עד מקום הועד וכו' ואם היוצא חוץ למקום שביתתו שלש פרסאות על כל פסיעה ופסיעה הוא עובר מן התורה משום אל יצא איש ממקומו אלו כיון שנעשית מצותן היאך ר"ג מתיר להם אלפיים אמה והלא עוברין הן מן התורה בכל יותר מד' אמות שהרי כבר הלכו שלש פרסאות חוץ למקום שביתה שלהם ומכאן ואילך בה' אמות אני קורא בהן אל יצא איש ממקומו וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה וזו התקנה ודאי דברי הכל היא ואפילו לר"ע ור"מ שהם סוברין תחומין דאלפיים אמה מן התורה וש"מ שאין לוקין על התחומין ד"ת אלא במהלך ג' פרסאות באיסורי תחומין לדברי האומר כן או במהלך אלפיים אמה באיסור תחומין לר"ע הא אילו הלך בהיתר כל היום אף על פי שיצא לו לכמה תחומין אינו חייב עד שילך מאותו מקום כשיעור תחומי שבת וכו' עכ"ל הרמב"ן.

והנה דברי רמב"ן אלו לכאן' תמוהין בחרתי. חדא מה שמתמה וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה מאי קושיא הרי מבואר בר"ה כא: דלעיל דמשום שלא להכשילן לעתיד לבא שרינן לחלל שבת (דהרי כבר הוכיח בשאלת יעב"ץ קלב' ממנחות סד. דבשבת היה מעשה וכן מבואר במאירי שם וכן כתב בפשיטות בתשו' ח"ס ס' רג' הנ"ל) וא"כ למה לא נוכל לומר שהתירו להן אף איסור תורה כדי שלא להכשילן לעת"ל וכש"כ החוס' והרשב"א שהזכרנו לעיל שהתירו סופן משום תחילתן. ותו קשה להרמב"ן לשיטתו שלא התירו לו שום איסור תורה איך חוזר אלפיים אמה עם כלי זיינו הרי יכול להשאיר במקומו ולמה נתיר לו איסור תורה לחזור עם כלי זיינו וכמו שהקשינו לעיל קושיא זו על השיטמ"ק והל"מ.

והנה קושיא זו צריך לתרץ דהרמב"ן לשיטתו דס"ל דכל שהלך בהיתר הרי מעיקר הדין (גם למ"ד תחומין דאורייתא) מותר לו לילך מאותו

מקום כשיעור תחומי שבת א"כ לפי דבריו אין בתקנת ר"ג איזה היתר מיוחד שהתירו משום סופו, אפילו לא איסור דרבנן, אלא נשאר עיקר הדין שיש לו אלפיים לכל רוח אלא שלא החמירו חכמים לדמותו ליוצא מדעת או שלא מדעת, וא"כ צריכין להתיר לו בכל אופן לחזור אלפיים אמה, ואם נאסר לו ליקח כלי זיינו יש לחוש שיבוא עתה לידי סכנה וא"א לנו לאסור לו לחזור לגמרי, דאלפיים הרי מעיקר הדין מותרים לו והוא לא יחשש לסכנה וילך בלי כלי זיינו שאין יכולים כ"כ להבין שיש סכנה שהאויבים ירגישו בהם ע"כ אנו צריכין להתיר להם לחזור עם כלי זיינו מפני הסכנה וכלשון השיטמ"ק ודו"ק.

משא"כ לחולקים על הרמב"ן דמעיקר הדין אין לו אלא ד' אמות שמקומו נמדד מביתו מעיקר הדין, ורק מחמת צורך המצוה אנו מתירין לו אלפיים אמה לכל רוח תינח במקום שאין סכנה לחזור בלי כלי זיין אבל במקום שיש סכנה לחזור בלי כלי זיין היה לנו לאסור להם לזוז ממקומן, דהרי אין סכנה להשאר שם שבנצחו ישראל קמירי, בכדי שלא יחללו שבת באיסור תורה, אלא ע"כ משום שלא להכשיל לעתיד לבא אנו מתירין להם לילך אלפיים אמה ואף בכלי זיין ודו"ק היטב כי קצרתי, וזהו דעת הרמב"ם והרשב"א והתוס'.

והקושיא ראשונה שהקשינו לרמב"ן נ"ל דס"ל לרמב"ן דבשלמא בהני ג' דברים שהתירו סופן משום תחילתן הנה אם לא נתיר לו סופן באמת אינו מחויב לעשות תחילתן שהרי אינו מחויב לשחוט בהמה דוקא לצורך יו"ט ואינו מחויב לפתח ולסלק תריסי חנותו וכנראה גם אינו מחויב להסיר רטייתו ולצער עצמו בכדי לעשות עבודה וא"כ אנו מתירין לו סופן כי זהו צורך יו"ט וצורך עבודה שעי"ז יוכל וירצה לעשות תחילתן. וכן בהא דר"ה כ"א: אם נאסר לו ללכת כשנראה בעליל וכ"ש אם נחזירו לביתו יורה לעצמו היתר "דזימנין דלא יראה בעליל ויאמרו העדים כמו שראינוהו אנו כן ראוהו ביד ולא נחלל שבת ואיכא מכשול דלא יהא חודש נקבע כהלכתו" (לשון רש"י מנחות סד). משא"כ הבא להציל והבא להעיד על החודש אטו אם לא

נחיר להם לחזור אלפיים אמה רשאים הם למנוע את עצמן מלבא להציל ולהעיד, ואין שייך להתיר להם סופן משום תחילתן וכדי שלא להכשילן לעת"ל דאטו ברשיעי עסקינן שיפקירו דם אחיהם או שיבטלו מצוה להעיד על החדש משום צערם שאין להם אלא ד' אמות. וא"כ פשיטא שא"א להתיר להם סופן משום תחילתן דאדרבא אנו אומרים להם שמחוייבים לבא להציל ולהעיד אף שאין יכולים לחזור ומה שאנו נותנים להם אלפיים אמה אינו היתר משום שתחילתן אלא שהעמידו דבריהם על עיקר הדין ויש להם תחום ממקומם החדש, ומה שחוזרין עם כלי זיינן הוא משום סכנה דהשתא ודו"ק היטב.

ונראה שגם הרמב"ם יודה בחילוק זה שלא שייך להתיר סופן משום תחילתן אלא היכא שאין חיוב על האדם לעשות הדבר וכהני ג' דברים דביצה והא דהתירו לחזור עם כלי זיינן אלפיים אמה זה לא התירו לאנשים. מצד עצמן אלא אנו בי"ד חייבים לדאוג לכלל ישראל שיעשו מצוות ויבואו להעיד על החדש ויבואו להציל ואם נאסור להם לחזור יש חשש שימצאו אנשים שלא ידקדקו בדין ויתעצלו לבא להציל ולהעיד ואסור לנו להכשיל הכלל בזה על כן אנו מחוייבים להתיר דבר זה לצורך קידוש החדש ולצורך הצלת נפשות. זאת אומרת שיש הבדל בין היתר סופן משום התחילתן שאנו מתירים לאדם עצמו כדי שיעשה לשמחת יו"ט ויעבוד עבודה בבית המקדש דבלי ההיתר אינו מחוייב לעשות זאת. משא"כ כשיש חיוב על האדם לעשות המצוה בכל אופן א"א להתיר לאדם עצמו אלא שאנו בי"ד מחוייבים להתיר לכלל ישראל דברים אלו שלא להכשיל את הרבים לעת"ל כיון שברבים יש חשש למתעצלים או לעושים שלא כהוגן, ומפני כך אנו מחוייבים להתיר לכלל בכדי שלא להכשילן. וזה כח מיוחד והיתר מיוחד שלא להכשילן לעת"ל ודו"ק.

ונראה לומר שזוהי כוונת הירושלמי דהוסיף על הא דאתה מכשילן לעת"ל נמצאת מעכב את הרבים מלעשות מצוה וכו' דאין זה טעם נוסף אלא זהו הסבר על האי היתר דמכשילו לעת"ל דאם לא היה

איסור לעכב את הרבים לעשות מצוה אלא כל אחד היה חייב רק לשמר לעצמו המצוות לא היה שייך להתיר סופן משום תחילתן כאשר בארנו אדרבא כל אחד ואחד היה מחויב לעשות המצוה אף שלא יוכל לילך אח"כ אלא ד"א, אולם משום שאסור לעכב את הרבים מלעשות מצוה ובי"ד חייב לדאוג שיבאו להעיד ולהציל א"כ שלא תהא מכשיל את הרבים אנו מתירים לחזור אלפיים אמה וגם עם כלי זינן וגם לילך אם נראית בעליל בשבת ודו"ק.

ונראה לפי"ז דגם האי דיומא דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל ושבת, אינו רשות ולא שייך להתיר לו החזרה משום ההליכה אדרבא הוא מחויב להקביל פני רבו אף שלא יוכל לחזור בתוך המים, אולי אנו בי"ד צריכים להתיר לכלל כדי לא להכשיל את הרבים בזה והוא ענין אחר לגמרי מג' דברים שהתיר עולא סופן משום תחילתן בביצה י"א: ומיושב קושית הטו"ז ודו"ק. וזהו לדעת הרמב"ם.

אמנם לדעת הרמב"ן דלא ס"ל סברא זו לחלק בין התירו סופן משום תחילתן למכשילן לעת"ל וכל פעם דנים רק על האדם בעצמו צ"ל דס"ל דגם לקבל פני רבו יורה לעצמו היתר ולא ילך או דס"ל שאינו חיוב גמור כ"כ ללכת דוקא ביוה"כ, והוא כמו גבי נראה בעליל שיחירו לעצמן לא להעיד גם כשלא נראה בעליל, או כמו ג' דברים דעולא שאינם מחויבים, לשיטתו שפיר שייך קושית הטו"ז, גם לדעת התו' והרשב"א דס"ל דגם גבי עדות החדש ולהציל מן הגייס שייך דינא דהתירו סופן משום תחילתן כדמוכח מקושיתם בעירובין ובר"ה ובע"כ ס"ל דגם ההיתר שלא תהא מכשילן לעת"ל הוא משום דהתירו סופן משום תחילתן, קשה קושית הטו"ז. ושיטת הרשב"א ותו' צ"ל דכדי לזרום ולהסיר כל מניעה אנו מתירין סופן אף שחייבים להציל בכל אופן.

והנה לענין השאלה הנשאלת ברופא הנוסע בשבת לחושיב"ס אי רשאי לחזור לביתו במכונית משום התירו סופן משום תחילתן, לפי המבואר לעיל הרי דעת הרמב"ן דגבי בא להציל לא אמרינן כלל סברא זו דהרי

אסור לו למנוע מלהציל ומחויב להציל אפילו אם לא יתירו לו לחזור. ואפילו לדעת הרמב"ם דלגבי פיקוח נפש מתירין לחזור משום שלא לעכב את הרבים מלעשות מצוה ושלא להכשיל את הרבים לעת"ל גם לא שייך להתיר אלא אם ב"ד רואים בזה חשש של מכשול לרבים, ובודאי אינו דומה החשש משום שאינו יכול לזוז ממקומו למה שצריך לחזור לביתו ברגל ומנ"ל שמשום טירחה זו לבד יש חשש למכשול רבים. ואף לדעת התו' והרשב"א שמתירין לחזור גם גבי פיק"נ מטעם היתר סופן משום תחילתן ומשום דס"ל דמשום לזרום ולהסיר מהם כל מניעה מלילך להציל אנו מתירין להם סופן משום תחילתן, מ"מ עדיין אין לנו ראייה ברורה גם לשיטתם, דמשום טירחה כזו גרידא יש להתיר.

וגם להתיר להם לחזור ע"י חילול שבת באיסור דרבנן לא מצאנו חילוק זה בראשונים שהבאנו לעיל, דהרמב"ן לא התיר שום איסור אפילו דרבנן, דהא דיש לו אלפיים אמה לכל רוח אין פירושו שהתירו לו איזה איסור של תחומין, אלא רק שהעמידו תחומו על עיקר הדין וכאשר נתבאר לעיל שיטת הרמב"ן בזה, ולדעת הרמב"ם והתו' והרשב"א כבר הוכחנו לעיל דכאשר מתירים משום שלא תהא מכשילן או סופן משום תחילתן גם איסור תורה מתירים כמו שהתירו לחזור אלפיים אמה על כלי זיין, באופן שלא מצאנו בראשונים הג"ל שום סברא לחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן גבי בא להציל.

ואינו דומה כלל למש"כ המ"א בשם הב"ח בסימן תצ"ז ס"ק י"ח דלא שרינן להפשיט את הטריפה משום תחילתן, דלא שרי סופן משום תחילתן אלא במלאכה דרבנן, דהתם כל ההיתר הוא משום שמחת יו"ט ופשיטא שאין להתיר עבור זה מלאכה דאורייתא משא"כ לגבי פיקו"נ או עדות החדש שדוחין שבת הרי שאם צריכין להתיר משום זה סופן או שלא להכשילן לעת"ל פשיטא שגם איסור תורה צריכין להתיר וכמבואר להדיא לשיטת הרמב"ם והתו' והרשב"א וכן לדעת הרמב"ן גבי עדות החדש כשנראה בעליל ודו"ק.

אלא שבדרך הכרעה בין השיטות יש אולי מקום לומר שאף שלענין

איסור תורה אנו צריכין לחוש לדעת הרמב"ן והרמב"ם וכן צריכין לחוש שאולי גם לתו' ורשב"א אין להתיר משום חשש טירחה גרידא, וכמו שנתבאר לעיל, מ"מ באיסור דרבנן אולי יש לסמוך על דעת התו' והרשב"א ולומר ששייך היתר סופן משום תחילתן גם בבא להציל וגם היכא שאין בו אלא טירחה לילך ברגליו לביתו ודו"ק.



Tasks on the Sabbath Bearing a Rabbinical Violation for Persons Not Dangerously Ill —	91
Rabbi Yehuda Segal, Rabbi of Kiryat Shalom, Tel Aviv.	
Kidush on Yom Kippur by the Dangerously Ill —	105
Rabbi Yehuda Segal, Rabbi of Kiryat Shalom, Tel Aviv	
The Return Home of the Doctor on Sabbath and Holidays —	108
Rabbi Moshe Chaim Schmerler, Rabbi of Congregation Machzikei Hadas, Zurich, Switzerland.	

Essay of the Admor of Klausenberg on the Theme — The World Is Built on Righteousness — The Righteousness of the Torah	7
Rabbi S. L. Halberstam, Grand Rabbi of Sanz-Klausenberg.	
Washing the Patient on Sabbath Who Is Classified as "Uncomfortable"	15
Rabbi S. L. Halberstam, Grand Rabbi of Sanz-Klausenberg	
The Liability of the Doctor Who Causes Damage To the Patient —	20
Rabbi Mordechai Ilan, Z.Tz.L., Chief Dayan, Rabbinical Court of Tel Aviv-Yaffo	
The Reliability of the Doctor —	32
Rabbi Mordechai Ilan, Z.Tz.L., Chief Dayan, Rabbinical Court of Tel Aviv-Yaffo.	
Homicide in the Name of Mercy —	39
Rabbi Moshe Stern, Debreczyner Rav, Brooklyn, New York.	
Praying for the Death of the Patient Who Is Terminally Ill—	49
Rabbi Moshe Stern, Debreczyner Rav, Brooklyn, New York	
Heart Implantation —	54
Rabbi Moshe Stern, Debreczyner, Brooklyn, New York	
Desecration of the Sabbath for a Terminally Ill Patient —	55
Rabbi Moshe Stern, Debreczyner Rav, Brooklyn, New York.	
Psychiatry and Religion —	57
Rabbi Shlomo Wohlbe	

בני ברק
הרפואה

PATHWAYS IN MEDICINE

A Journal of Topics in Medicine in the Spirit
of Halacha and Jewish Thought

Volume 5:

Sivan, 5742 – June, 1982
