

הרב יהושע לביא

הגדרות הלכתיות למלחמה אזרחית בעורף

הקדמה

- א. דין ספק פיקוח נפש רופא מומחה
 - ב. מקור דין פ"נ להקל, ודחוייה או הותרה
 - ג. הגדרת המושג 'דחוייה'
 - ד. חילוק בין ספק פיקוח נפש לספק רפואה
 - ה. דין 'עד רדתה'
 - ו. מלחמה על 'עסקי תבן וקש'
- סיכום

הקדמה

מלחמת לבנון השנייה הביאה אל שולחנו שאלות הלכתיות רבות מתחומים אותן לא הכרנו עד אותה עת. אמת, יש בידינו עוד מקדמא דנא ספרות הלכתית עניפה העוסקת בהלכות צבא, אלא שהמציאות שהתפתחה באותם ימים הצריכה הגדרות חדשות שיתנו מענה לאותן שאלות שהזמן גרמן.¹

במאמר זה אבקש לעסוק בהגדרת ההלכתית של מציאות מלחמתית בעורף האזרחי {דוק! לא מלחמה אלא מציאות מלחמתית}, בימים בהם הצבא נלחם בחזית, והאזרחים היושבים בבתיים בעורף סופגים מטר אש וגפרית.

הנחת יסוד שאינה צריכה לפנים היא, היות המערכה מורכבת משלשה מאמצים השלובים ואחוזים זה בזה שאי אפשר להפריד ביניהם והם, המאמץ המדיני, המאמץ הצבאי והמאמץ האזרחי. השפעת המוראל האזרחי על החלטות הדרג המדיני על אופיים של המטרות והיעדים שהוא מציב לצבא ועל אורך הנשימה שהוא מאפשר לו, כמו גם על ביצועי הלוחמים בשדה הקרב - היא דבר פשוט ברור ומיידי, והיא דורשת הגדרה הלכתית שממנה יבואו ויצאו ההחלטות ההלכתיות לגבי אופי והיקף ההיתרים ההלכתיים (או החובות ההלכתיות) לביצוע פעילויות בשבת וכד'.

נקודה נוספת הראויה לציון כבר בפתיחת דברינו היא השתנות פני המלחמה ואופיו של הניצחון. בתקופתנו (ואולי גם בעבר אך באופן פחות חד) לא ניתן למדוד ניצחון [מלחמת] בכמות ההרוגים של הצדדים הלוחמים, אף לא בגודל הנזק שספגה כלכלתו. הניצחון הוא בעיקר תודעתי!² מה שאומר שבשדה הקרב לא יורים רק תותחים אלא גם

¹ עיקרו של מאמר זה יעסוק בהגדרת המושג 'דחוייה', בסיבת היתר חילול שבת 'על עסקי תבן וקש' ובתיחום שטח המלחמה. אך ישנן הגדרות נוספות בתחומים הלכתיים אחרים, ואי"ה עוד חזון למועד.

² מספרים שכאשר שקעו האמריקאים עמוק-עמוק בבוץ הווייטנאמי וכולם התחילו לשאול איך יוצאים מזה, הציע גנרל אמריקאי אחד הצעה זו: "נגיד שניצחנו ונסתלק משם כמה מהר שנוכל". יש המקדימים מעשה זה לתקופת מלחמת העולם הראשונה, בכל מקרה הוא משקף אל נכונה את מושג הניצחון בעולם המלחמות העכשווי. השאלה 'מי ניצח במלחמת לבנון השנייה, היתה מוקד הויכוח והדיון בימים שלאחריה, עסקו בה כל מנהיגי ערב והמערב גם יחד, וההשלכה המיידית של התשובה הנבחרת היא סכויי היתכנותה של מלחמה נוספת בזמן הקרוב.

מיקרופונים, שפליטת פה של מדינאי שווה לכמה וכמה פגזים, ושזעקת האזרח היושב במקלט אל מול מצלמות הטלוויזיה שווה בכוחה לכיבושה של עיר מערי האוייב. האם עובדה זו מתירה ביצוע פעילות הסברה (מסיבת עיתונאים) או תמיכה מוראלית כלפי האזרחים בשבת, או רק מי שיורה באמת יכול להיכנס תחת כנפיה הל ההגדרה "מלחמה"?

ושאלת השאלות, היכן נמצא שדה הקרב, ומהו גבול ההגדרה של 'פיקוח נפש'?

א. דין 'ספק פיקוח נפש' ורופא מומחה

בהלכות שבת (או"ח סימן שכח סעיף ב) כותב השו"ע:

"מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת. והזריז הרי זה משובח, והשואל הרי זה שופך דמים".

בהלכות יום הכפורים (שם סימן תריח סעיף ה) מוסיף השו"ע:

"אם החולה אומר: אינו צריך, והרופא מסופק, מאכילין אותו. אבל אם הרופא אומר: אינו צריך והחולה אומר: איני יודע, אין מאכילין אותו".

אומר המשני"ב (שם ס"ק יד):

"מאכילין אותו מחמת דברי הרופא שמסופק, דספיקו הוא ספק נפשות ולהקל".

בהלכות שבת **אבל לא בהלכות יום הכיפורים**, מוסיף המג"א (סימן שכח ס"ק א):

"ועביו"ד (סוף סימן קנה) דבעינן שתהא הרפואה ידועה או ע"פ מומחה".

שואל ה'פרי מגדים' (אשל אברהם שם):

ומ"ש שהרפואה ידועה, צ"ע. דבספק נמי "ספק נפשות להקל"? כלומר, אם יש לנו הגדרה ש"ספק נפשות להקל", מדוע לא מקילים גם בתרופה שאינה ידועה או ע"פ רופא שאינו מומחה, והרי מכלל ספק לא יצאנו. מתרץ הפמ"ג: "יש לומר דמיירי בחולה שאין בו סכנה, דאיסור דרבנן אין מתירין בספק כה"ג".

משמע שבחולה שיש בו סכנה יתיר השו"ע (אליבא דהפמ"ג) אף ברפואה שאינה ידועה וברופא סתם, וכעין זה כותב הרמ"א (יו"ד סוף סימן קנה):

"מותר לשרוף שרץ או שאר דבר אסור ולאכלו לרפואה, אפילו חולה שאין בו סכנה, חוץ מבעצי עכו"ם (ארוך כלל לב). **וכל חולה שמאכילין לו איסור צריכים שתהא הרפואה ידועה או ע"פ מומחה** (שם כלל נט), ואין מתירין שום דבר איסור לחולה אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור, אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר, **מאחר שאין סכנה בדבר** (ב"י ותשובות הרשב"א ס"ס קצד)".

אך קשה.

א. על תירוץ הפמ"ג קשה, הרי דברי ה'מגן אברהם' נסובים על דברי השו"ע בהלכות שבת (סימן ב) שם הוא כותב במפורש באיזה חולה מדובר:

"ומי שיש לו **חולי של סכנה** מצוה לחלל עליו את השבת, והזריז הרי זה משובח והשואל הרי זה שופך דמים".

ועל זה כתב המג"א שצריך שתהא הרפואה ידועה או הרופא מומחה, ולא כפי שתירץ הפמ"ג שמדובר בחולה שאין בו סכנה, על המג"א קשה, מה ההבדל בין הלכות שבת להלכות יום הכיפורים שם לא הצריך המג"א רפואה ידועה או רופא מומחה. ואכן בהמשך סימן תריח (סעיף ו) מכריע השו"ע במפורש שאין צריך מומחה:

"יש מי שאומר שאין צריך מומחה, דכל בני אדם חשובים מומחין קצת, וספק נפשות להקל".
ומסייג המג"א (ס"ק ז ומביאו גם המשנ"ב):

"ועכ"פ צריך שיאמר שמכיר באותו חולי, כמ"ש סימן תריח".
משמע שהדרישה למומחיות בהלכות יום הכפורים קלה יותר מאשר הלכות שבת. ואין ניתן לפרוך את שאלתינו מהמשך דבריו (סימן תריח סעיף א) שם הצריך השו"ע עצמו שיהא הרופא מומחה:

"חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי, אפילו הוא עכו"ם שאומר אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו".
כי כבר ביאר המשנ"ב (ס"ק א):

"פי' בקי באותו מקום. ועייל לעיל סימן שכח סעיף י דהביא שם המחבר דעת יש מי שאומר דלא בעינן בקי, אלא כל אדם בחזקת בקי קצת לענין ספק נפשות (והיינו באומר עכ"פ שמבין בחולי זה) ומסיים הרמ"א שם די"א זה דוקא ברופא ישראל אבל ברופא עכו"ם אינו נאמן עד שיהיה בקי, והה"ה הכא. ודע דביולדת לכו"ע מהימנין לנשמים דאינהו בקיאי בהו".

הצורך ב'בקי' הוא בגלל שמדובר בעכו"ם שנאמנותו הכללית על ענינים הקשורים בהקלות הלכתיות נמוכה, ובנוסף לכך הגדרת 'בקי' אינה מומחיות אלא הבנה כללית.³ וכן בהמשך דבריו (סימן ו) כתב השו"ע:

"אם הרופא אומר שאינו מכיר את החולי, הרי הוא כאדם דעלמא ואין דבריו מועילין ולא מורידין".

יוצא מדברינו, שלדעת השו"ע אין צריך מומחה, וקשה על הפמ"ג. ואם נניח כפמ"ג שצריך בחולה שאין בו סכנה - קשה על המג"א, למה הוא אומר את דבריו על חולה שיש בו סכנה.⁴

³ הרב יצחק זילברשטיין דן בהגדרת 'בקי' (בספרו 'שבת שבתון' סעיף עה) והוא מביא הסבר נפלא בשם ד"ר הרב משה רוטשילד, האומר שיש צורך בבקיאות באורחות חייהם של תושבי המקום הספציפי בו נמצא החולה, שכן רופא שבא ממקום אחר עלול לשגות בהערכת עוצמת המחלה, ואין דומה מקום אחד למשנהו.

⁴ גם שו"ע הרב (סימן שכח סעיף ב) כותב כפמ"ג: "ומ"מ אפי' בודאי סכנה אין מחללין אלא ברפוא' שהיא ידוע' לכל או ע"פ מומחה, וכשהיא רפואה ידועה אף שאין ידוע אם זה יתרפא בה אם לאו, מחללין מספק". וכבר תירץ את ההבדל בין הלכות שבת להלכות יום הכיפורים הרב משה הבלין (רב העיר קרית גת) בבמאמרו ביזך ונקי' עלון ועד רבני זק"א גליון ב, שם הוא טוען שהצום ביו"כ הוא זה שמזיק לחולה ולכן צריך להחיותו גם ברפואה שאינה בדוקה, משא"כ 'שבת' שלא היא זאת שמזיקה לו אלא מחלתו, ולכן אין לחלל שבת אלא ברפואה ידועה. ועי"ש שהביא שני הסברים אפשריים למצוות "וחי בהם".

ג. מקור דין פ"נ להקל, ו'דחוייה' או 'הותרה'

הגמ' (יומא פה.): מביאה שבעה מקורות אפשריים לדין דפ"נ דוחה את המצוות:

"וכבר היה ר' ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן נשאלה שאלה זו בפניהם מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת?

נענה ר' ישמעאל ואמר: אם במחותרת ימצא הגנב, ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו, ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה ר"ע ואמר: וכי יזד איש על רעהו וגוי מעם מזבחי תקחנו למות. מעם מזבחי ולא מעל מזבחי, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן לא שנו אלא להמית אבל להחיות אפילו מעל מזבחי. ומה זה שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו ועבודה דוחה שבת, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה רבי אלעזר ואמר: ומה מילה שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת, קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת.

רבי יוסי ברי' יהודה אומר: את שבתותי תשמורו. יכול לכל, ת"ל אך חלק.

רבי יונתן בן יוסף אומר: כי קודש היא לכם. היא מסורה בידיכם ולא אתם מסורים בידיה.

ר' שמעון בן מנסיא אומר: ושמרו בני ישראל את השבת. אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

א"ר יהודה אמר שמואל: אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, וחי בהם ולא שימות בהם.

אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא. דר' ישמעאל דילמא כדרבא, דאמר רבא מאי טעמא דמחותרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפאי קטילנא ליה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו ואשכחן ודאי ספק מנלן. דר' עקיבא נמי דילמא כדאבבי, דאמר אבבי מסרינן ליה זוגא דרבנן לידע אם ממש בדבריו. ואשכחן ודאי ספק מנא לן, וכולהו אשכחן ודאי ספק מנא לן. ודשמואל ודאי לית ליה פירכא. אמר רבינא ואיתימא רב נחמן בר יצחק: טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי".

המקור שהביא שמואל עולה בתוקפו על שאר המקורות, בכך שהוא מתיר גם בספק פ"נ, בעוד ושאר המקורות ניתן לפירוש שמדובר בודאי פ"נ.

ידועה מחלוקת הראשונים, האם במקרה של פ"נ, שבת 'הותרה' או רק 'דחוייה'. הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה א) כותב: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות, כשאר כל המצוות". והכסף משנה מסביר שהמחלוקת לענין חולה בשבת היא כמחלוקת לענין טומאה בציבור (פסחים עז.). האם הותרה לגמרי או רק דחוייה. ומשמע בגמ' (שם)

שנפסקה הלכה כמ"ד "דחוייה היא", פסק הרמב"ם כך גם לענין חולה. וכך פסקו גם הרשב"א (שו"ת, ח"א סימן תרפט) והר"ן (ביצה פרק ב).
 היחתם סופרי' (שו"ת, חלק א או"ח סימן פה) תמה מה ענין שבת לטומאה, "דילמא לענין א' מהם היא דחוייה ולאידך הותרה". וראייתו לחלק היא מדברי הגמ' (יומא מו.) "רבה אמר דוחה את הטומאה ואין דוחה את השבת".

ולכאורה ניתן היה להביא אל שיטת הרמב"ם את ראייתו של תוס' (שבת קלג: ד"ה 'לועס') שמוכיח ששבת דחוייה אצל חולה - מהמשנה שאומרת שאחרי המילה "אם לא שחק מערב שבת, לועס בשיניו ונותן", ובלשונו של תוס': "אע"ג דאחר מילה חולה שיש בו סכנה הוא, מ"מ כמה דאפשר לשינויי משנינן". אבל היצפנת פענח' (הובאו דבריו ביספר הליקוטים' שבסוף מהדורת 'שבת פרנקל') דוחה ואומר שיש הבדל בין דעת תוס' לדעת הרמב"ם, לדעת תוס' איסור שבת קיים אלא שהסכנה דוחה אותו, ואילו לדעת הרמב"ם נדחית השבת כולה, וזה שאומר הרמב"ם (שם הלכה ב): "כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". מסביר היצפנת פענח': "היינו אפילו צרכים שבלא הן לא ימות, רק כיון שהוא מסוכן וצריך להם שרי. ועיין לקמן (הלכה יד) ובסוף דברי המגיד משנה (ד"ה 'אבל אין עושין')".⁵

הרא"ש (יומא פג) דן לענין חולה שצריך לאכול בשר בשבת, האם עדיף לשחוט עבורו או להאכילו בשר נבילה שמצוי אצלו, ואומר:

"והכי נמי כיון שהתירה התורה פיקוח נפש, הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול, והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטה המאכל מותר, אבל נבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עליה, עד כאן. ואני שמעתי שמא יהא החולה קץ באכילת איסור ויפרוש ויסתכן".

מהתירוץ הראשון משמע בבירור ששבת 'הותרה', אבל את התירוץ השני אפשר להסביר כך ששבת רק 'דחוייה'.

השו"ע (סימן שכח סעיף יד) מכריע כהרא"ש:

"היה חולה שיש בו סכנה וצריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים: נאכילנו נבילה. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר, והנבילה מוכנת מיד והשחיטה מתאחרת לו, מאכילין אותו הנבילה".

אומר המג"א (סי"ק ט):

"דשבת הותרה אצל פיקוח נפש. ומשמע ברא"ש ביומא דאפילו איסור דבריהם אין מאכילין אותו. אבל הר"ן כתב הטעם דבנבילה עובר על כל כזית ממנה, ובפחות מכזית איכא נמי איסור דאורייתא אע"פ שאין בו מלקות, והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו א' דשבת".

ולכאורה דברי המג"א דחויים, שהרי הב"י (שם) מביא את תירוצי הראשונים בסיבת העדפת השחיטה על פני אכילת הנבילה, ואח"כ אומר:

"ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת 'דחוייה' היא אצל חולה או 'הותרה', שאם נאמר 'הותרה' שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכה בשבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו ביום טוב. אבל למאן דאמר דחוייה היא, מאכילין לו הנבילה ואין אנו עוברין לשחוט לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור

⁵ את דברי המ"מ והסבר דבריו נביא בהמשך המאמר בפיסקה ד ובהערה 7.

אנו ולא נדחה שבת. וכמדומה לי שהיא הלכה דחוייה היא ולא הותרה, מכל מקום כל שאין שם נבלה אין אומרים לגוי לשחוט כיון שהיא דחוייה אצלו, ותדע לך שהרי שנינו (יומא פד): אין עושין דברים הללו על ידי גוים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל [עכ"ל הרשב"א] והרמב"ם פסק בפרק ד מהלכות ביאת מקדש [הט"ו וט"ז] כמאן דאמר (פסחים עז. יומא ו): טומאה 'דחוייה' היא בצבור, ואם כן גם בשבת יסבור כן, ובהדיא כתב בפרק ב מהלכות שבת (ה"א) 'דחוייה' היא שבת אצל סכנת נפשות, וכדעת הרשב"א וגם הר"ן בפרק ב' דביצה (ט: ד"ה 'ומיהא') גבי ממלאה אשה קדרה של בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, שהשבת 'דחוייה' היא אצל חולה ולא 'הותרה'."

אלא ודאי הוא שהשו"ע לא מעדיף את השחיטה בגלל ששבת 'הותרה' אלא בגלל שאר הסיבות שהביא.

המשנ"ב (שם ס"ק לט) מכריע שבמקרה שאין החולה קץ בנבילה, וכן בקטן, יש להעדיף את הנבילה על פני השחיטה.

ג. הגדרת המושג 'דחוייה'

לכאורה, המחלוקת האם שבת 'דחוייה' או 'הותרה' תלויה באיזה מקור נלמד דין זה של פ"נ.

אם נלמד כרבי ישמעאל שהמקור הוא בדין 'הבא במחותרת', הרי שזה רק 'דחוייה' מפני שדין זה של 'הבא במחותרת' עצמו אינו מתיר להורגו מיד, וכפי שכותב הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א הלכה יג):

"כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחייב מיתה. אבל אין בית דין ממיתין אותו."

גם אם נלמד מהמקור של רבי שמעון בן מנסייה (ושמרו בני ישראל את השבת - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה) מסתבר שזה רק 'דחוייה', שכן בשיקולי כדאיות יש לבחון בכל רגע את הכדאיות, ואי אפשר להתיר במידה שאינה מינימלית והכרחית לכדאיות החילול.

אך אם המקור הוא כדברי רבי עקיבא (וכי יזיד איש על רעהו) או כרבי אלעזר (ממילה), או כדברי רבי יוסי בר יהודה (אך את שבתותי תשמרו) או כרבי יונתן בן יוסף (כי קדש היא לכם), משמע שזה דין לכתחילה, דהיינו התורה גילתה לנו שהשבת 'הותרה' מפני שיקולי פ"נ.

אך כאמור, הטעם הנפסק הוא של שמואל (וחי בהם). מה פשר סברת לימוד זה, האם 'הותרה' או 'דחוייה'?

לשם הבנת ענין זה ננסה להציע פשט מחודש במושג 'דחוייה'.

תוסי' (יומא פה. ד"ה 'ולפקחי') שואל, מדוע המשנה מתירה לפקח את הגל בשבת מספק שמא יש לכוד תחתיו, ושמא הוא חי. והרי תמיד הולכים אחר הרוב:

"אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, משום

דכתיב (ויקרא יח) "וחי בהם" ולא שימות בהם, **שלא יוכל לבוא**

בשום ענין לידי מיתת ישראל."

לכאורה, נראה שסברת תוסי' מתאימה רק לשיטת ה'הותרה', ואיך יתרצו את השאלה אותם הסוברים שהיא 'דחוויה'.

אך ניתן לחקור בפשט דברי תוסי', האם התורה ציוותה את השבת כיחידה אחת שלמה, אך היא ציוותה אותה על תנאי שהיא תישמר רק במקום בו אין אפילו ספק פ"נ, וממילא כשיש ספק פ"נ אין ציווי שבת כלל. ואז כשהחולה בא לפנינו אנו אומרים שיש ספק אחד האם הוא אכן במצב של פ"נ, ועל גבי זה יש ספק נוסף האם הוא חייב במצוות שבת או לא. ובמקרה זה הספק הראשון (של פ"נ) מכריע לנהוג כאילו יש פ"נ וממילא הספק השני כלל לא מתעורר. וזה פירוש המושג 'הותרה'.

אך ישנה אפשרות אחרת להסביר, והיא ששבת מורכבת מרבדים רבדים. ברובד העליון יש חיוב סקילה, תחתיו בא חיוב חטאת, תחתיו שבות תחתיו עובדין דחול, וכדומה. וכשהתורה ציוותה את השבת היא ציוותה אותה ברבדים רבדים, וממילא כל פעם שיש ספק פ"נ אנו דנים על רובד אחד בלבד, והוא הרובד הקל. אם אי אפשר לקיים אותו ולשמור על חיי החולה דוחים אותו אך רק אותו, והדיון על הרובד הבא בתור לא מתקיים כלל, אך אם דחיית הרוהד הוא לא מספק את צרכי החולה, ממילא מתעורר הדיון על הרובד הבא, וכן על זו הדרך. זה פירוש המושג 'דחוויה'.

לפי ההסבר הראשון, שבת 'הותרה' מפני שהתורה ציוותה את השבת כולה בתנאי ש"לא יוכל לבוא לידי מיתת ישראל". לפי ההסבר השני שבת 'דחוויה' מפני שעל כל רובד יש לדון מחדש האם זה רלוונטי לומר עליו את התנאי שהתנתה התורה.

לפי הסבר זה ניתן לתרץ גם לפי שיטת ה'דחוויה' את השאלה מדוע אין הולכים אחר רוב, מפני שהתורה חידשה ששבת חל על אותו רובד רק בתנאי ש"לא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל".

אם נכונים דברינו הרי שניתן להביא להם ראיה מדברי ה'צפנת פענח' (הני"ל) שטען בשיטת תוסי' (שבת קלג: ד"ה 'ולועס') שאע"פ ששבת 'דחוויה' יש עדין איסור אלא שהסכנה דוחה אותו בשיטת 'הקל הקל תחילה' (או בלשונינו 'רובד רובד תחילה'). אבל לדעת הרמב"ם השבת נדחית לגמרי ומותר לעשות אף מלאכות שאי עשייתן לא תסכן את חיי החולה, ואע"פ שהיא רק 'דחוויה' וקיימת, אך לגבי החולה היא נדחית כל עוד הוא חולה ויש במלאכה זו משום סיוע לריפוי.⁶

ד. חילוק בין ספק פיקוח נפש לספק רפואה

לכאורה ניתן ליישב את שאלת הפמ"ג בהסברת החידוש שבדברי המג"א. כלל שאין עליו מחלוקת הוא "ספק נפשות להקל". אך גם כשיש ספק, צריך להבין על מה הספק. אם הספק הוא על מצבו של החולה האם הוא במצב פ"נ או לא, זה ענין אחד ובו אנו מקלים ומחללים שבת. אך אם הספק הוא על ידיעותיו של הרופא או על יעילותה של התרופה זה ענין אחר לחלוטין ובו אנו הולכין על פי כללי הכרעת הספיקות הרגילים. וההסבר לכך פשוט. כשהחולה טוען שהוא חולה אנו מתירים לו להתרפא, אך אנו עדין דורשים מהחולה להוכיח שרפואה אותה מבקש יש קשר או סיבה הגיונית לרפואת מחלתו. כללו של דבר, מתירים לחלל שבת כדי לרפא ולא כדי לשחק ברפואות. האם יעלה על דעתנו להתיר לחולה לב [ודאי] לנסוע להנאתו בכבישים בטענה שאולי זה ירפא אותו?!

⁶ עיין במקור שהובא בהערה הבאה את ההסבר בשיטת הרמב"ם על פי ביאור המ"מ.

השו"ע בסימן תריח מדבר על חולה, ועל זה הוא אומר שגם כשהרופא מסופק מאכילים אותו, המג"א בסימן שכח מדבר על תרופה, ועליה הוא דורש מהחולה הוכחה לעילותה, או למצער שיהא זה רופא בעל בקיאות בדרכי הרפואה היודע למתוח את החוט שבין התרופה למחלה.⁷

יסוד הלימוד מ"וחי בהם" [או מכל ששת המקורות הנוספים] הוא שהמצוה נדחית מפני החולי במה ששיך לרפואה ולא בכל דבר אחר שעליו הולכים על פי הרוב. ולא מבעיא עם נאמר ששבת 'דחוי' שיש צורך בהוכחה חזקה כדי לדחותה, אלא אף אם 'הותר' זה הותר רק בריפוי לא בניסויים חסרי פשר.

ניתן להוכיח את סברתינו זו מדברי הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יד) שפסק: "עושיין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה מפני שהצנה קשה לחיה הרבה במקומות הקור, אבל אין עושיין מדורה לחולה להתחמם בה". משיג הראב"ד על האיסור להסיק מדורה לחולה:

"א"א ובפרק יום הכיפורים (יומא פד:) תניא בהדיא מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו וכו', ואפשר דבחולה שיש בו סכנה היא".

ניתן לשאול א"כ מדוע חילק הרמב"ם בין יולדת לחולה, היה לו לחלק בין חולה שיש בו סכנה לחולה שאין בו סכנה. ואמנם המגיד משנה כותב:

"ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך שבעה וכמו שכתבתי למעלה. וחולה לדעת רבינו אפילו יש בחולי סכנה אין בצנה סכנה, ואפשר בבגדים, ומחממין לו חמין מלתא אחריתא, ואין דומה לעשיית מדורה. אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין, ואע"פ שאין במניעת דבר שעושיין לו סכנה".⁸

הנה צריך להבין את דברי המ"מ, במה שונה מדורה מחמין, ולמה חולה בימות הגשמים נחשב גרוע מיוולדת בימות החמה.

ולפי דברינו ניחא, שאמנם מדובר בחולה שיש בו סכנה ובימות הגשמים, אבל החמין לחולה אינם רפואה ודאית בניגוד ליולדת שהחימום הוא רפואתה. כלומר, לא המצב שונה אלא הפתרון למחלה. ואכן אם יוכיח החולה שהחימום הוא הרפואה הידועה למחלתו יותר לו לעשותו בשבת.

כללא דמילתא, בין אם שבת 'הותרה' בין אם 'דחוי', זה רק לענין הצלה ודאית אבל עשיית ניסויים רפואיים בשבת במה שאין כלל ודאות ששייך לריפוי המחלה - אסור לחלוטין, מפני שזה לא נכלל בהיתר של "וחי בהם".

⁷ פרופ' אסא כשר (בהרצאתו בפני קורס 'אפק' של המכללה לפיקוד ומטה, בכ"ט תשרי תשס"ח) עמד על מותר המקצוען מן החובב בחמשה פרמטרים, ואלו הן: (1) ידע שיטתי. (2) ארגון כלים. (3) עדכון מתמיד. (4) הבנה לוקאלית. (5) כללי אתיקה.

לעניינינו חשוב פרמטר מס' 4 'הבנה לוקאלית'. הרופא המומחה יודע להסביר את הקשר הסיבתי/הגיוני בין הניסוי שהוא עורך אל התוצאה שהוא מבקש להשיג, הרופא שאינו מומחה משחק בפיס.

⁸ בטעם דברי המ"מ ובסיבת הרחבת ההיתר לעשיית כל צרכי החולה גם אותם שאין בהם סיוע ישיר למחלתו, עיין במאמרו של הרב משה מרדכי פרבשטיין בבטאון 'אסיא' (גליון ט עמוד 164 ואילך ובעיקר בפסקא יא ובתקציר שבסוף המאמר).

ע"פ הסבר זה ניתן ליישב את דברי רש"י (יומא פג. ד"ה 'אין מאכילין') שאומר על דברי המשנה: "מי שנשכו כלב שוטה - אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר".

"אין מאכילין מחצר כבד שלו - ואף על פי שנוהגין הרופאים ברפואה זו, אינה רפואה גמורה להתיר לו איסור בהמה טמאה על כך. ורבי מתיא בן חרש מתיר - קסבר רפואה גמורה היא".

ולכאורה קשה מה סברת ת"ק, הרי מדובר ברפואה שניתנת ע"י הרופאים, והאם [לדעת רש"י] נחלקו ת"ק ור' מתיא בן חרש האם יש לשמוע לרופא, וא"כ עקרת את כל דין פ"י בשבת. או שמא נחלקו בשאלה רפואית מובהקת, מהי יעילותה של תרופה זו.

אלא ודאי שלא נחלקו ביסודות אלו, אך כאן מדובר בתרופה מסוג מסויים, הרופאים אכן נותנים אותה אך אינם עושים זאת בגלל ידיעותיהם בחכמת הרפואה, אלא בגלל שהם מרימים ידים מחוסר הימצאות תרופה ידועה וכדי שלא להזניח את החולה לגמרי הם מוכנים לנסות עליו תרופה שאין להם שום מושג איך והאם היא בכלל פועלת, וכל שיש להם הוא שמועות שכך נוהגים לעשות.

לגבי רפואה מסוג שכזה אומר ת"ק שהיא לא דוחה איסורים. ואילו ר' מתיא בן חרש מוכן להתיר אותה בגלל **שהרופאים** הם שנותנים אותה, וזה מעניק לה סמכותיות מינימלית אבל אם היה מדובר באדם רגיל שאינו מומחה גם הוא היה אוסר.⁹

⁹ יסוד דומה מצאתי בדברי ה'חתם סופר' (שו"ת חלק ב' יו"ד סימן קנח) העוסק בשאלת נאמנות רופא נכרי לגבי אשה שראתה דם ג"פ מחמת תשמיש, וז"ל: "יקרת מכתבו הגיעני יום ה' העבר וביום ש"ק עיינתי בו והנני להשיב בקיצור כי למהר המצוה עדיף נידון אשה אחר לידתה וימי טהרה ראתה ג"פ מ"ית והרגישה כאב וצער בתשמיש ואח"כ עסקה ברפואות אצל הרופאים מומחים אשר לא מבני ישראל המה ואמרו הרופאים שהרפואות מספיקים לרפאות מחולי זה וכבוד פרי"מ שלח הרעצעפטין לכאן להראות לרופא יהודי מומחה כדי שיהיה עדות יהודי בדבר זה ודעתו הרמה לנסות ג"כ בבדיקה במכחול בלא שפופרת שהמציא גאון א' בפני הגאון אמונת שמואל בתש"ו ס"י נ"ז והובא במנחת יעקב ס"י קפ"ז סק"ח ופרי"מ הגאון מחו"י נ"י צלל במים אדירים שלדעתו הרמה על כל א' בפ"ע אין לסמוך רק בצירף שניהם ומענותנותו רוצה הוא לשמוע דעתי והסכמתי בענין זה.

לא עברתי על מצוותו גם כי הזמן מאוד יקר ורבות סבבני במילי דפסחא ופרקי דכלה כמובן מ"מ אעבור פרשתא דא ואתני וה' יורני נפלאו' מתורתו. ואומר לסמוך על הרופאים יש לי כמה מגומי על הפרטים הנולדים בענין זה ועל הכלל כלו מיד בקראי אגרתו אמרתי איך ישפוט הרופא יהודי על רעצעפטין אם אין גוף החולי לפניו כי אולי לגוף הזה לא יועילו רפואות האלו ועל הכלל אמרו חז"ל ס"פ המפלת איכא גופא דלא מקבל סמא ואם באנו לסמוך על הרופא צריכים להאמין לו שגוף זה מקבל סם זה לפי מזוגו וא"כ צריך שיראה רופא יהודי הנאמן את הגוף לפניו והאחרונים שכלו את ידיהם וכתבו שאם הרופא כבר ריפא פ"א תסמוך עליו וקשה רופא ל"ל תקח היא הסממני' בלי ידיעת הרופא אע"כ צריך שישפוט הרופא על הגוף הזה אח"כ הראתי הרעצעפטין למומחה א' יהודי ולא גליתי לו עניינה' והוא אמר לי ששני הרעצעפטין הם להחזיק חולשת האברים והעורקים הנקראים 'נערפין' והם דברים פשוטים אין בהם חידוש שוב גליתי לו שהמה נתנו לתרופת רואה מחמת תשמיש וע"ז השיב דבר זה יש לו ג' סיבות (גם בלעדו ידעתי זה) וסיבה א' הוא חולשת העורקים שבמקור ולזאת הסיבה ניתנו הרפואות האלו אבל אינה בדוקה וחלילה לסמוך ע"ז לענין איסורא אלו דברי רופא היהודי. והנה הוליד לנו ב' מבוכות א' מי יעיד לנו שאשה זו איננה חולה בסבה אחרת שאין הרפואות האלו מועילים לה ואני דחיתי להרופא בקש ואמרתי לו מסתמא הרופאים שנתנו לה הרעצעפטין בחנו הדבר היטב ומצאו סיבת דם זה אבל לדינא אנחנו לא נסמוך אלא על היהודי ויש כאן מבוכה א' שנית שהיהודי אמר שאין לסמוך על זאת הרפואה א"כ אפי' יהי' גוי נאמן כמו בעדות אשה מ"מ כיון שעד כשר מכחיש אותו הו"ל כתרי ותרי ונפלינן ברבוותא כידוע...

ובעצם הסבר זה מצוי ממש בדברי השו"ע הרב (הובאו לעיל הערה 4) שמצריך "רפואה שהיא ידוע" לכל או ע"פ מומחה" ומאידך מתיר להשתמש ברפואה ידועה "אף שאין ידוע אם זה יתרפא בה אם לא". כלומר, תרופה ששייכותה למחלה זו ברורה אף שאין ודאות

ועל הכלל בהאמנת הרופאים הטור (יו"ד סימן קפז) הביא שבעה"ת מגמגם בדבר וצ"ל שאינו דומה לפיקוח נפש בשבת ויה"כ דדי לנו אם דיבורו עושה ספק פ"נ אבל הכא צריכי ברור גמור וצ"ל נמי דלא דמי לשאר איסורים דע"א נאמן בא"י דאורייתא אע"ג דהכא אתחזק וסת בשעת תשמיש והו"ל אתחזק א"י ואין בידו מ"מ לא הו"ל להחמיר כיון דוסתות דרבנן וי"ל לא מבעי"י אי מיירי בסתם שהרופא נתן לה עסקי רפואות והבטיחו על הבנתו בעיניו חכמתו שיועילו לה הדמיון כוזב וטועה ואין זה ענין לע"א נאמן בא"י המעיד מה שעינו ראו ולא זר ואפי"ן אם אומר שכבר ריפא ע"י רפואות זו פ"א אפשר שאין להאמינו דעביד לאחזוקי אומנתו...

והב"ח כ' על דברי התרומות שאפשר שאם ריפא כבר אשה א' אחר שראתה ב"פ סמכין על הרופא גם באשה זו ויעיין בהגה' מיימוני שבב"י ע"כ דברי הב"ח (ומחו' הגאון נ"י שפט שהב"ח החליט כהתרומות וליתא אלא שכ"כ לפי דבריו) ודבריו מאוד תמוהים שאפי"ן ראינו וידענו שריפא א' שראתה ב"פ מה ראי' דאתמחי גברא וסמא הלא האשה ההיא התרנו לבעלה בלא רופא כלל משום שהיינו תולים במקרה כל זמן שלא אתחזקה שוב מצאתי שגם בחוות דעת הרגיש בזה ויש לקיים דבריו של הב"ח בריפא גוי' שראת' ג"פ כי הרופא אמר שיש בכאן גוי' א' שעוסקות ברפואות בענין זה ממש מכל מקום אפשר דלא דיינינן מינייהו לדין כמבואר בשבת פ' ר"ע ובגדה וא"י ישראלית ואחר פעם שניה בבעל שלישי דנהי דלענין וסתות דרבנן דלענין שלא לעגנה נותנים לה עוד בעילה ג' מ"מ להאמין הרופא אפשר יש לסמוך וכולי האי ואולי אבל אחר ביאה שני' של בעל א' מה זו סמיכה...

כל זה להתרומות אמנם בתשו' מיימוני להלכות א"י ביאה סי' ג' מייתי תשו' רצב"א (ובב"י נדפסה ע"ש הגה' מיימוני וליתא שם וגם נדפסה בחסרון) דעתו נוטה לסמוך על הרופא מירושלמי פ' במה אשה נאמן הרופא לומר קמיע זו מומחה ורפאתי ושניתי ושלשתי ואעפ"י שיש לדחות דהתם מיירי שידענו שריפא כבר פעם אחד אלא שאין אנו יודעים בשלוש מ"מ דעתי נוטה להתיר ע"ש. פ"י דבריו דהא אין ללמוד מהתם דבעי תלתא זימני מתרי טעמא חדא דהתם אינה אלא קמיע סגוליית שאין השכל גוזר על הרפואה אם כן כל דלא אתחזק תלינן במקרה ועוד דהתם אפי"ן לו יהיה שיתרפא חולי זה על ידי קמיע מ"מ לענין משא בשבת לא מיקרי תכשיט לחולה אא"כ דעתו סומכת עליו בודאי ושיעורא דרבנן דלא סמכה דעתי דחולה להיות לו כתכשיט אא"כ ריפאתה ג"פ משא"כ הכא ברפואה שהשכל גוזר עליו עפ"י טבע אלא דחיישינן לטעות הדמיון כיון שניסה פ"א ועלתה בידו אין חכם כבעל נסיון לכן פשיטא ליה דבפ"א סגי אלא הספק אם נאמן לו כך אם כי לא ראינו כן בעיינו ומטעם שכתבתי לעיל דלא דמי לשאר ע"א דעביד לאחזוקי אומנת' ולומר שהוא מומחה ואפי"ן ת"ח שאמר שמועה ובא בשעת מעשה אין שומעים לו ולזה פשיט לי מירושלמי דמהימן הרופא דהקמיע מומחה ג"פ וחזר ודחה דהתם מיירי שריפא בפנינו פ"א עכ"פ שוב מאמינים לו על השילוש משא"כ הכא שלא ראינו כלל אולי לא יאומן שריפא פעם א' וע"ז כתב שדעתו נוטה להקל.

הנה כל מעיין בצדק יראה וישכיל כי גם הריצב"א לא התיר אלא באומר שריפא פ"א אבל אם לא ניסה עדיין לא שמענו ומינה דבעה"ת אפי"ן באומר שריפא לא מהמנינן ליה ודברי הריצב"א הללו צלע"ג איך יהיה בנמצא שריפא כבר פ"א אי באשה בבעלה הראשון הרי לא אתחזק רפואתו לכל האצבעות וכמ"ש לעיל ואי אתחזק בג' נשים ובג' בעלים א"כ הרי ג"פ כמו בהירושלמי וצ"ע...

ומכ"ש אם ע"י בדיקה זו שבמכחול עב לא תרגיש בו כאב וצער הרי ראי' ברורה לרפואת הרופא' שהרי המכחול פועל בגופה התפעלת התשמיש ואם לא הרגישה כאב וצער הרי שנתרפאות מכל הני"ל אם דעתו הרמה מסכמת למטינא שיבא מכשורא לסמוך אבדיקת אמונת שמואל ז"ל וה' יורנו נפלאות מתורתו ויברך אותו ואת ביתו כאות נפשו היפה ונפש א"י מחותנו דש"ת - פ"ב נגהי ליום ז' ז"ך איש תקע"ד לפ"ק. משה"ק סופר מפפ"דמ"י.

שאכן תרפא בפועל (והרי בעולם הרפואה לעולם אין בטחון מוחלט שהניתוח יצליח והחולה יתרפא...).

ה. עד רדתה

עד כה דנו רק מצד 'פיקוח נפש', אך למלחמה יש דין נוסף והוא נלמד מהפסוק "עד רדתה" שמופיע בפרשת 'מצור מלחמה'

"רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכתת, ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה".

הגמ' (שבת יט.) אומרת:

"תנו רבנן: אין צריך על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: עד רדתה - אפילו בשבת".

בשאלת יתירות ההיתר של 'עד רדתה' על פני ההיתר מצד 'פיקוח נפש' כבר נשתברו כמה קולמוסי¹⁰, לענייננו נביא את דברי הריב"ש (שו"ת סימן קא) שכותב:

"ומחללין את השבת לכל צרכי המצור ואפילו שלא מפני הסכנה".

ודברי השפת אמת (שבת שם):

"ונראה דוודאי לא מיירי בדאיכא סכנה דא"כ למה לי קרא, וע"כ צ"ל דמיירי היכי שדינו תקיפה אלא שע"י ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש, ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת".

אך הנה הבבלי הביא את הלימו' מיעד רדתה' כלפי ההיתר להילחם בשבת כשהתחילו שלשה ימים לפניו, ודין זה נאמר גם ב'מלחמת הרשות' כפי שכתוב בתוספתא (עירובין פרק ג הלכה ז):

"מחנה היוצאה למלחמת הרשות, אין צריך על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אפי' בשבת אין מפסיקין.

וכך היה שמיי הזקן דורש עד רדתה ואפי' בשבת".

ואכן ה'דרישה' (או"ח סימן רמט) מדגיש זאת:

"ונראה דמ"ש "ואם התחילו", אינו מיירי שהתחילו באיסור תוך ג', אלא ר"ל דמאחר שהתחילו בהיתר שוב א"צ לפסוק כשיגיע שבת, דפסוק "עד רדתה" מיירי שצרו עליה כבר ג' ימים".

כך פוסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה כה):

"צריך על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואע"פ שהיא מלחמת הרשות, מפי השמועה למדו "עד רדתה ואפילו בשבת". ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת".

וגם הטור (שם רמט):

"אין צריך במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אא"כ התחילו ג"י קודם השבת, ואם התחילו אין מפסיקין. אבל במלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת".

¹⁰ ראה הרב שלמה גורן 'משיב מלחמה' (סימן ב ובכמה תשובות נוספות), ויבלח"א הרב אברהם אבידן 'שבת ומועד בצה"ל' (עמודים א-יט), הרב אליעזר שנוולד 'ספר הראלי' (עמודים 164-180) הרב נחום רבינוביץ 'מלומדי מלחמה' (תשובה לו) ועוד.

לכאורה אין הבדל בין דעת הרמב"ם לטור. אבל היכנסת הגדולה (שם) טוען שמהרמב"ם משמע כ'דרישה' שהתחילו בהיתר, ואילו הטור סובר שבכל מקרה שהתחילו, גם אם עשו זאת באיסור - אין מפסיקין. ובעצם זה תלוי בהסבר דברי התוספתא "ואם התחילו אפילו בשבת אין מפסיקין" האם לשים את הפסיק אחרי "התחילו" או אחרי "בשבת". את מקור החידוש בדברי הריב"ש (ובעצם גם ברמב"ם) מסביר הרב שנוולד (ראה לעיל הערה 9) שלא מדובר בפ"נ אלא בביטול המשימה, ואילו הרב אבידן (שם) מסביר שמדובר במצור ולא במלחמה, וממילא אין זה מדין פ"נ אלא דין מיוחד למלחמה.

אך הנה הירושלמי (שבת פרק א הלכה ח) מביא מקור נוסף להיתר מלחמה בשבת: "אין מקיפין על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, הדא דתימר במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפילו בשבת. שכן מצינו שלא נכבשה אלא בשבת, דכתיב כה תעשה ששת ימים, וכתוב וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים, וכתוב עד רדתה - אפילו בשבת".

צריך להבין מה פשר הלימוד ממלחמת יריחו, ומה התוספת בו על פני הלימוד מ"עד רדתה".

היכנסת הגדולה (שם) מתרץ שהירושלמי לומד ממלחמת יריחו שבמלחמת מצוה אין צורך להקדים ג' ימים, שהרי מלחמת יריחו עצמה החלה בשבת (לדעתו, הקפת העיר בששת הימים אינה נחשבת למלחמה אלא למצור, ותחילת המלחמה היא בנפילת החומות בסיום ההקפות של היום השביעי), וזאת בניגוד ל"עד רדתה" שממנו למדים שמלחמת רשות בשבת מותרת רק כשהתחילו שלשה ימים לפנייה.

גם הרמב"ם הביא את המקור של מלחמת יריחו, אך הוא מביא אותו ביחס להמשך המלחמה בשבת ולא ביחס לזמן ההתחלה, ומשמע שיש מכאן ראייה ליכנסת הגדולה שהרמב"ם סובר כ'דרישה', וצריך לימוד כפול שבין במלחמת רשות ובין במלחמת מצוה מותר להמשיך בשבת רק כשהתחילו ג' ימים לפנייה.

ה'ציץ אליעזר' (חלק ג' סימן ט פרק ב, וביהלכות מדינה' חלק ב' שער י פרק א) טוען שהמקור ממלחמת יריחו כשהוא לבדו - אינו מספיק, מפני שניתן היה לומר שמדובר בהוראת שעה לכיבוש הארץ, ולכן צריך גם את 'עד רדתה'. אך עדין עיקר הלימוד הוא ממלחמת יריחו ו"עד רדתה" הוא גילוי על היות הלימוד ממלחמת יריחו תמידי.

הרב אבידן (ראה לעיל הערה 9) טוען שאע"פ שעיקרו של ההיתר להילחם הוא מצד פ"נ, הרי ש"עד רדתה" מרחיב את גבולות ההיתר גם לדברים שאינם מצילים מפיקוח נפש באופן ישיר אלא רק מסייעים למאמץ המלחמתי, כגון שמירת עירנותם של החיילים בשעת השמירה. את זה הוא מוכיח מדברי השפת אמת' "דמירי היכי שדינו תקיפה", ואם בכל זאת צריך להפסיק - כשהתחילו באיסור, ודאי שאין כאן מצב של פ"נ אלא היתר מיוחד.

הרב רבינוביץ' (שם) לומד מ"עד רדתה" להיתר אף שאין עדיין מצב של פ"נ (ואולי אף לא יהיה אם האויב יברח) בכל זאת מצב הסכנה הכללי הופך את זה למלחמת מצוה ומותר אז מדין 'עד רדתה', מה שאין כן בדין פ"נ שמתיר רק כשהמצב כעת הוא בגדר של פ"נ.¹¹ הרב שנוולד (שם) טוען שההיתר של 'עד רדתה' רחב יותר מאשר של פ"נ בגלל מטרות המלחמה (כיבוש הארץ).¹²

¹¹ לגבי היתר המלחמה על 'עסקי תבן וקש' נדון בפרק הבא.

על כל פנים, מוסכם על הכל שדין 'עד רדתה' רחב יותר מאשר דין 'פיקוח נפש', וצריך להבין האם מלחמה אזרחית בעורף נידונית כפ"נ רגיל, או כמלחמה לכל דבר ונלמדת מדין 'עד רדתה'.¹³

ו. מלחמה על 'עסקי תבן וקש'

לא רק אם נלמד את היתר המלחמה מ'עד רדתה', אלא אף אם נלמד אותו מדין פ"נ, לעיתים אין מדובר בהיתר לצורך הצלת נפשות מיידית בלבד, אלא במשהו הרבה יותר רחב, וכך אומרת הגמ' (עירובין מה):

"אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל אין יוצאין עליהם בכלי זיינן ואין מחללין עליהן את השבת. תניא נמי הכי, נכרים שצרו וכו' במה דברים אמורים כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות יוצאין עליהן בכלי זיינן ומחללין עליהן את השבת, ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיינן ומחללין עליהן את השבת. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא, ותרגומא נהרדעא. דרש רבי דוסתאי דמן בירי: מאי דכתיב (שמואל א כג) ויגידו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שוסיים את הגרנות? תנא, קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש, דכתיב והמה שוסיים את הגרנות וכתוב (שמואל א כג) וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים, אלא אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי דכתיב לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, שמע מינה".

דין זה נפסק ברמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה כג):

"גויים שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון - אין מחללין עליהן את השבת, ואין עושין עימהן מלחמה; ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, יוצאין עליהן בכלי זין, ומחללין עליהן את השבת. ובכל מקום, אם באו על עסקי נפשות, או שערכו מלחמה, או שצרו סתם - יוצאין עליהן בכלי זין, ומחללין עליהן את השבת".

ובשו"ע (או"ח סימן שכט סעיף ו):

"עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסק ממון אין מחללין עליהם את השבת, באו על עסקי נפשות ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת".

¹² עיי"ש (עמוד 172) בהוכחתו מהיתר אמירה לעכו"ם לכתוב שטר קנין בשבת, שנלמד אף הוא ממלחמת יריחו ומ'עד רדתה'.

¹³ בענין זה, ראה במאמרו של הרב חנניה שפרן (בגליון זה עמוד 139) שם הרחיב להסביר את יחודו של היתר 'עד רדתה', וגם במקורות שהוא מפנה אליהם.

והרמ"א מוסיף עוד :

"וואפילו לא באו עדין אלא רוצים לבוא (אור זרוע)".

מסביר זאת המשנ"ב (שם ס"ק טו) :

"ר"ל כשהקול יוצא שרוצים לבוא אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו, **זאין מדקדין בפיקוח נפש**".

שואל תוס' (שם ד"ה 'אי מצלח') מנין שמעשה קעילה היה בשבת :

"ווא"ת א"כ היכא דריש ר' דוסתאי דמחללין עליו השבת, דלמא חול היה?... ויש לומר דמוכחא מילתא מדקאמר נלחמים בקעילה דקרי ליה מלחמה ומסר דוד נפשיה עליה אע"פ שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת".

כלומר, עצם ההיתר להסתכן על עסקי תבן וקש אינו אלא משום שמדובר במלחמה, ואם כך יש להחיל עליו את כל דיני המלחמה, כולל ההיתר להילחם בשבת.

יסוד זה מדויק אף מדברי רש"י (ד"ה 'יהם לא באו') :

"ואף על פי כן מסר דוד עצמו להציל".

חידוש זה תמוה דא"כ בכל מקום שמותר לאדם להסתכן כדי להציל את חבריו יחשב הדבר כמלחמה ומותר יהיה אף לחלל שבת עליו, וצ"ע.

לענייננו, האם ניתן להסיק מדברי המשנ"ב שאין לדקדק בפ"נ ומותר להתכונן מראש לכל אסון רק על סמך שמועה שהיא עומדת להתרחש? ברור שלא. ההיתר כאן מסוייג אך ורק לעיר הסמוכה לספר'. רש"י (ד"ה 'לספר') מסביר את אופי ההיתר בכך :

"עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם שמא ילכדוהו **ומשם תהא נוחה ליכבש לפניהם**".

מתוס' משמע שישוד ההיתר נעוץ בהגדרת המצב כמלחמה, ולמלחמה יש דינים שונים מאשר בפ"נ רגיל.

המאירי (ד"ה 'והלכתא') סובר שעסקי התבן וקש הוא רק בתחילת המלחמה, אבל סביר שהיא תתפשט גם לעסקי נפשות "דמתוך שצרתם קרובה יבואו מממון הקל לעסקי נפשות". סברא זו דומה לסברת היתר הריגת בא במחתרת, או אולי אף לעונשו של בן סורר ומורה שנדון על שום סופו.

הריטב"א (ד"ה 'תנא קעילה') משווה לחלוטין בין עסקי ממון לעסקי נפשות כשמדובר בעיר הסמוכה לספר :

"ומינה דכל שהיא סמוכה לספר, עסקי ממון כעסקי נפשות דמי".

וזאת בהמשך לפירושו של רש"י שמייחד את העובדה שמדובר בעיר הסמוכה לספר :

"ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם".

יש מי שרגיל לציין אל סעיף זה בשו"ע כשהנדון הוא נתינת שטחי ארץ ישראל לאומה זרה, אך דומני שפירושו אינו מוכרח, שהרי הגמרא מביא במפורש דוגמה לכך מעיר שאינה בארץ ישראל :

"אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן : ובבל כעיר הסמוכה לספר

דמיא, ותרגומא - נהרדעא".

א"כ מה באמת בסיסו של היתר זה ומדוע לא נאמר לתושבי העיר שעליהם להימלט על נפשם ככל אדם שרכושו בסכנה?

נראה להסביר בדעת רש"י שאינו דומה אדם פרטי שנדרש להקריב את כל ממונו עבור שמירת שבת לישוב שלם שאין לו לאן לברוח, שהרי נפילת הספר תביא להיות עיר אחרת ספר וכשהיא תיפול יתרחק הספר וכך עד נפילת הישוב כולו, ומה יהיה אז? וכך משמע גם מהמאירי וגם מהריטב"א שנצחון האוייב בעסקי הממון יביאוהו לעסקי נפשות ומשם הלאה, ואז מסתבר שמראש לא עמד הספר הראשוני בפני עצמו אלא היה קו הגנה לישוב כולו, ומשום כך מראש דינו שונה.^{14 15}

וכך מסביר זאת המשנ"ב (סימן שכט ס"ק יד):

"עיר שמבדלת בין גבול ישראל דרים בה לגבול העו"ג, וחיישינן שאם ילכדוה משם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם".

אבל אם ברור שבאו על עסקי ממון בלבד ולא יהרגו נפשות (וגם לא ימשיכו לעיר הבאה?), אין היתר לחלל שבת:

"דבשביל הפסד ממון לא הותר איסור שבת".

הרב שלמה גורן ('תרומת הגורן' א סימן עח) טוען שבגמרא כתוב במפורש 'סיפר' אינו מקום פיזי אלא מצב. בתשובה הנ"ל שנשלחה למענה שאלתו של הרב שלמה אבינר בדבר חילול שבת בכדי לתפוס רועים שגונבים מרעה בשבת, אומר הרב גורן כך:

"מכיון שהמדובר בגונבי מרעה ערבים העוינים את ישראל, ואין אפשרות לשמור על שדות המרעה בשבתות, עלול לפגוע קשות בקיום ענף הצאן ועדרי הבקר במשקים. יש לדון כל משק יהודי בארץ לענין זה כישוב ספר. כפי שמוכח מסוגיית הגמ' בעירובין עצמה, שאז אפילו אם לא באו הגויים אלא לגנוב מהם תבן וקש, יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. כי הרי אמרו שם במס' עירובין (מה). וכן במס' ב"ק (פג.): "אמר רב יוסף בר מניומי אמר ר"נ, ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיר, ותרגומא נהרדעא". ופירש"י בעירובין: "נהרדעא - שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד ולעיריות שיושבין בהן בני גולה מצד שני". ובמס' ב"ק פירש"י (שם ד"ה 'בבל'): "בבל שם המדינה, ועיר אחת שבה נקראת נהרדעא, ואותה העיר סמוכה לספר. ואשמועינן ר"נ דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה, מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מאי"י". ולפי"ז אין חידושו של ר"נ אלא שגם בבל שהיא עיר יהודית שסמוכה לישוב של גוים, דינה כעיר הסמוכה לספר באי"י.

והנה נהרדעא היתה המרכז היהודי הגדול ביותר בבבל, והיו בה לדעת רש"י וסיעתו לפחות שישים ריבוא יהודים, כי היה שם רשות הרבים מן התורה, כמבואר במס' עירובין (ו):. ובכל זאת מכיון שסמוך לה מצד אחד ישבו גויים, היה לה דין של עיר היושבת על הספר. משמע, שבכל הנוגע להלכה זו של נכרים שצרו על עירות

¹⁴ כעין זה אמרה הגמ' (סוטה מד): טעם בדין המתיר לשוטר לקפח את שוקיו של הנס משדה המערכה "שתחילת נפילה - ניסה".

¹⁵ הרב שלמה רוזנפלד (צהר גליון טו עמוד 129) מביא ראיה מדברי הגר"א על דין השו"ע (חו"מ סימן תפט סעיף ב) "אסור לגדל כלב רע אלא א"כ הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהם. ובעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו, וקושרו ביום ומתירו בלילה. הגה: וי"א דהשתא שאנו שרוין בין העכו"ם ואומות - בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר (הנהות אלפסי החדשים)". מסביר הגר"א: "דדמי לספר". משמע שספר אינו מקום פיזי אלא הגדרה.

ישראל וכו', אין הכוונה לספר שהוא גבול המדינה ממש, אלא כל ישוב בארץ עצמה שבסמוך לו ישנו ישוב לא יהודי העוין ליהודים, דינו של הישוב היהודי כסמוך לספר.

יתר על כן גם קעילה שדונה כיושבת על הספר, כפי שהברייתא בעירובין (מה). הנ"ל קובעת: "תנא קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש, דכתיב והמה שוסים את הגרנות (שמואל א כג א) וכו'. גם היא לא היתה מבחינה גאוגרפית על גבול א"י ממש וקרובה היתה לעדולם וסמוכה לחברון, ואע"פ כן נדונה בימי דוד כעיר הסמוכה לספר, משום שהפלישתים ישבו בגת ובסביבתה. נמצינו למדים שעיריה הסמוכה לספר, אין הכוונה היושבת על גבול המדינה, בסמוך למדינה זרה, אלא כל שבסמוך לישוב היהודי שוכנת אוכלוסיה לא יהודית עוינת, נדון הישוב היהודי כיושב על הספר, שהרי נהרדעא לא ישבה על גבול של מדינה שונה ממנה, כי גם היא השתייכה לבבל כמו חברותיה, ואע"פ כן נידון הישוב היהודי הגדול שבה כיושב על הספר".

בהמשך דבריו מסייג הרב גורן את ההיתר רק לאחר פרוץ הסכסוך בין הרועים, ונראה משום שהוא מבין שהרכבת דברי המשנ"ב על דברי תוס' והפיכת כל 'סכסוך' ל'מלחמה' שיותר לצאת לקראתה על סמך 'שמועה', היא הרחבה מופרזת, וצריך לכל הפחות שיהיה בסיס עובדתי לסכנה.¹⁶

במקרה דן מדובר בישובים שנמצאים עמוק בלב ליבה של ארץ ישראל (הגליל העליון התחתון ואיזור חיפה), קשה מאוד לדון אותם כאיזור ספר בגלל סמיכותם לישובי הערבים שבגליל (שנמצא בהם קומץ שתמך ולכאורה אף עודד את מעשי האוייב), גם לא ניתן לדונם כאיזור ספר בגלל קרבתם אל שדה הקרב, שהרי הם די מרוחקים ממנו, וכל שנותר לנו לדון הוא האם עובדת מנוסתם של התושבים מאימת האש נחשבת כמי שמנחילה נצחון לאוייב, נצחון שממנו הוא ישאף להבריא תושבים בישובים מרוחקים יותר וכך עד סוף כל הישוב כולו.¹⁷ והרי כבר הקדמנו בפתיחת מאמרינו שהנצחון במלחמה הוא בעיקר תודעתי, יתר על כן, טבעה של מלחמה עתידית שהיא נפתחת באותו מקום בה הסתיימה המלחמה הקודמת (היל"ת), וכיסוד דברי חז"ל על עמלק שנאשם בהיותו זה שקירר את האמבטיה הרותחת, דהיינו הוכיח לכולם שסף ההתגרות נמצא במקום הרבה יותר גבוה וההגעה אליו אינה "נוראה כמו שחושבים".

א"כ, עצם הפעילות על מנת לעודד את השארות האזרחים בבתיים למרות אש המלחמה נחשבת לכאורה כפעילות במסגרת המלחמה בישובי הספר, ולכל הפחות כמלחמה על עסקי תבן וקש.

¹⁶ הרב א.י. וולדינברג ('הלכות מדינה חלק ב שער י פרק א) לומד מכאן להתיר את פעילות המשטרה בשבת על עסקי ממון (תפיסת גנבים) אך גם הוא מסייג זאת: "...אזי יהיה עלינו לפסוק לפי הענין ולפי תנאי הזמן והמקום ובכללות, אם רק יש ספק שמתוך שלא יוכלו לעמוד על ממונם יהרגום, אזי מותר לחלל עליהם את השבת בכדי למהר ולבוא להצלה".

¹⁷ כפי שאכן ארע, וזכורים לכולנו איומיו של נסראללה לפגוע באזורים שנמצאים מדרום לחיפה, איומים שמומשו לצערינו במהלך המלחמה.

סיכום

- א. ראינו לעיל שההיתר לחלל שבת במלחמה (אף במלחמת הרשות!) רחב יותר מאשר בפיקוח נפש. כמו"כ ראינו שההיתר בשעת מלחמה אינו מוגבל לפיקוח נפש מידי אלא תקף גם בהגנה על 'עסקי תבן וקשי' שעלולים להביא לפיקוח נפש או להחרבת הישוב כולו.
- ב. הסברנו ש'ספרי' אינו מקום פיזי אלא כל נקודת תורפה שבנפילתה לידי האוייב היא תשמש בידו כנקודת מוצא להתקפה נוספת שתביא לנפילת הישוב הבא, וכן הלאה.
- ג. בתחילת דברינו הצבנו הנחה, בדבר היות המאמץ האזרחי **בשעת מלחמה** (!) מחובר בקשר בל ינתק עם המאמץ הצבאי.
- ד. אם כנים דברינו, הרי שפעילות שמשרתת את המאמץ האזרחי להמשכת חיי השגרה והשהיה בישוב **תחת מטר אש אוייב המבקש ומצהיר על רצונו לגרש את הישוב מהשטח המופגז**, נחשבת לפעילות מלחמתית, בתנאי שאכן ידוע שיש לאותה פעילות יכולת השפעה על התודעה של כוחותינו ושל האוייב, שהוא המרכיב העיקרי של הניצחון במלחמה.
- ה. אמנם היתר זה יסוייג אך ורק לפעילות שברור למומחים שהיא משפיעה על הניצחון, שהרי הסברנו בתחילת דברינו שאף בחולה שיש בו סכנה אין להתיר עריכת ניסויים רפואיים לאדם מן השורה, אלא רק לרופא מומחה או בתרופה בדוקה, שיש במקרים אלו כדי לקשר בקשר ברור בין הרפואה למחלה. לא כל פעילות הסברתית או חלוקת מזון לאזרחים נחשבות לתרופה בדוקה שיש חשש לפגיעה ביעילותה באם תידחה למוצאי שבת.
- ו. קשה עד כמעט בלתי אפשרי להרחיב היתר זה לפעילות נגד טרור המתבצעת בימי שגרה, לא מפני שאין זו מלחמה, אלא מפני שבסוג מאבק שכזה אין הניצחון מורכב מפעילות או רצף פעילויות בודדות, אלא מרצף ארוך טמתמשך של פעילויות, וככזו יש להגדיר בהם את המושגים 'ספי' ו'מלחמה' ביחס להיתר של 'עד רדתה' וזה חורג מתחומו של מאמר זה.
- ז. למרות זאת, אי אפשר שלא להעלות על נס את עובדת האחזותם - המופלאה בעיני- של תושבי העיר 'שדרות' בעירם במשך שנים ארוכות בהם הם נמצאים יום ולילה תחת אש. כך גם עמידתם של תושבי הישובים ביו"ש (ותושבי גוש קטיף וצפון הרצועה תובב"א). מעשה אזרחי אמיץ אשר גורם בהוויתו לכשלון מלחמתו של האוייב, ומולו את עובדת עזיבתם של תושבי צפון הארץ (ומרכזיה במלחמת המפרץ הראשונה), גם אם אין לנו זכות טענה אליהם, הרי שעובדה זו היא שהביאה אל פתחינו את שאלת המפתח 'מי ניצח במלחמה'.