

דיני פיקוח נפש והלכות ציבור

פתיחה

רבות נכתב על היחס שבין הלכות היחיד להלכות הציבור בכלל, ובעניין פיקוח נפש בפרט. סוגיה זו שבה ועלתה ביתר שאת לאחרונה תחת צל הקורונה ובאסון מירון. רבים התפלאו על הפער שבין שמירת ההלכה המדוקדקת בציבורים מסוימים ובין חוסר המודעות / זהירות ביחס לדברים הנוגעים לפיקוח נפש של הרבים. נדמה, כי בזמן שהפוסקים רואים צורך להרחיב את הזהירות מפיקוח נפש של רבים על חשבון חיובים שונים כמו תפילה במניין וכדו', במחוזות מסוימים דווקא פיקוח נפש הרבים הוא תחום נפרץ. לתופעה זו ניתנו הסברים שונים במהלך התקופה האחרונה, הלכתיים, השקפתיים וסוציולוגיים.

במהלך התקופה הזאת למדנו בישיבת ההסדר במעלה אדומים בתכנית בשם "תורת המדינה", את סוגיית פיקוח נפש של הרבים, ונראה בעיני כי התבוננות ביסודות דין פיקוח נפש אצל היחיד והרבים עשויה לחשוף את האופי השונה ויוצא הדופן של דין פיקוח נפש, ולבאר את חומרתו הגדולה מחד, אך מאידך גיסא גם את האינטואיציה הנוטה לדחות אותו לקרן זוית.

הדברים שלהלן מחולקים לשני חלקים מרכזיים. ראשית, אסקור בקצרה את הסוגיות בהן עולה הייחודיות של פיקוח נפש של רבים, ואנתח את הכיוונים השונים בפוסקים ביחס לפשר ההבדל בין פיקוח נפש של יחיד לזה של רבים. בשלב השני, אאפיין את הייחודיות של דין פיקוח נפש בכלל ואבאר את הקשר שלו להלכות ציבור באופן שמסביר את חומרתו הגדולה אך גם את "חולשתו" ההלכתית.

פיקוח נפש של רבים - הסוגיות השונות

הדוגמאות לשוני שבין שתי המערכות נסקרו במאמרים שונים.¹ כדי להמנע מחזרה על הראשונות, במאמר זה בחרתי להמנע מלסקור בצורה מפורטת את הסוגיות השונות,

1 לסקירות מקיפות בנושא ראו: הרב ישראל רוזן והרב אורי דסברג, 'השבת במשטרה', תחומין ב, עמ' 66-97; הרב רא"ם הכהן בשו"ת "בדי הארון - פיקוח נפש" עמ' 151-199. סקירה

והסתפקתי בציון מדגמי של סוגיות מרכזיות. את הדוגמאות אחלק לשלוש קבוצות בסדר עולה:

- א. מקרים שאין בהם כלל חשש פקוח נפש, אך יש בהן היתר לעבור על איסור מפני שיש בהן חשש צער ונוזק לרבים.
- ב. פיקוח נפש ממשיל לפרט סטטיסטי (אחד או יותר) בציבור. הסכנה במקרה זה איננה ישירה, ואין אנו יודעים מיהו הפרט שעלול להסתכן, אך ברור לנו כי יש סיכוי סביר לסכנה מעין זו.
- ג. סוגיות של מדיניות ציבורית רחבה בהן נראה כי יש היתר איסור לכתחילה גם במקום שאין סכנה ברורה שניתן להצביע עליה.

צער ונוזק מסוימים לרבים

הקבוצה הראשונה מתייחסת למצבים בהם הפוסקים התייחסו לצער ונוזק הרבים כגורם מכריע המתיר אפילו איסורי תורה. המקור המצוטט ביותר בהקשר זה הוא שיטת הגאונים (מובאת ברמב"ן שבת מב, א ד"ה מכבין) בהיתר כיבוי בשבת של גחלת מתכת המונחת ברשות הרבים בשבת ועלולה להזיק מי מהעוברים בה. לשיטתם ההיתר הוא אפילו לפי ההבנה שהכיבוי אסור מן התורה, שכן "כל היזק של רבים כסכנת נפשות חשיב ליה".

עקרון דומה לזה בא לידי ביטוי בסוגיות נוספות כגון היתר צידת מזיקים בשבת כדי למנוע נזק מהרבים² והיתר הלוואה בריבית לצורכי הקהל.³

סכנת נפשות המאיימת על פרטים בתוך הכלל

בקבוצה זו ישנן דוגמאות רבות לכך שאפילו איסורי תורה נדחו במקום שבו ישנה סכנה תיאורטית סבירה לכך שמישהו מן הכלל עלול להפגע ולהסתכן בנפשו. שתי סוגיות דומות בהקשר זה הן ההיתר להלחם בנוכרים שצרו על עיר הסמוכה לספר אפילו כאשר מטרתם היא ממונית בלבד ("על עסקי תבן וקש"), מתוך חשש שמא יתגלגלו הדברים

מקוצרת מצויה אצל הרב אשר וייס בתשובה שנשאל מדרום אפריקה על האפשרות ללמוד רפואה בשבת: bit.ly/3u4jCY8.

2 מגיד משנה שבת י, יז.

3 הרמ"א (יו"ד קס, כב) כותב כי לצורך גדול ניתן להחשיב את צרכי הקהל כפיקוח נפש.

באופן שיגיעו לפיקוח נפש.⁴ באופן דומה התירו זריעה בשביעית לשם תשלום ארנונא למלך⁵ וכיבוי דליקה בעיר בשבת.⁶

במקרים אחרים נחלקו הפוסקים בהיקף ההיתר. כך למשל בדין הצלת גוי בשבת, כאשר יש חשש שהדבר יביא לידי איבה וסכנה ליהודים, נחלקו הפוסקים האם יש להתיר רק איסורי דרבנן או אפילו איסורי תורה.⁷ ביחס לניתוחי מתים לצורך מחקר רפואי נחלקו הפוסקים האם להתיר ובאיזה היקף.⁸

מדיניות ציבורית הדוחה איסורים ופקו"נ

קטגוריה זו מובחנת מקודמתה שכן הסיכון שבה הוא עתידי וספקולטיבי. בניגוד לסכנה ברורה שקיימת כעת בשטח (בלשון הפוסקים "לפנינו") כגון דליקה שאחזה בבית, מדובר כאן על סכנות אפשריות שעלולות לצוץ בעתיד ("לא לפנינו") בהנתן התנהגות מסוימת. אמנם, לגבי חלק מן המקרים ניתן להסתפק אם לשייך אותם לקבוצה השניה או השלישית, וההבחנה ביניהן היא לעיתים כמותית, אך הדגש בקבוצה השלישית הוא ביחס למקרים בהם יש מדיניות קבועה ורחבה של היתר, גם כאשר הסיכון איננו בנמצא עדיין.

גם בקטגוריה זו ישנן לא מעט דוגמאות שיש בהן היתרים מופלגים לכתחילה, גם בדיני תורה. שתי הדוגמאות המכוננות בעניין זה הן היתרם של היוצאים להציל לחזור למקומם בשבת,⁹ והמוסד של מלחמת רשות. היציאה למלחמה כרוכה בהכרח בכמה

4 עירובין מה, א; שו"ע או"ח שכט, ו.

5 תוס' סנהדרין כו, א ד"ה משרבו. דין דומה באופיו להיתר זה ניתן למצוא בדברי הבית יוסף (יו"ד קעח) שלדעתו התירו לקרובים למלכות "לספר קומי" (סוג תספורת שנאסרה משום דרכי האמורי) כדי שיוכלו לבטל גזרות עתידיות של המלך על ישראל.

6 הגהות אשרי עירובין ד, ו; משנה ברורה שלד, עג.

7 הפרי מגדים (או"ח של, ב) התיר רק איסורי דרבנן. החתם סופר (יו"ד קלא) ופוסקים רבים אחרים התירו גם איסורי דאורייתא משום איבה.

8 ידועות תשובות הנודע ביהודה (תניינא יו"ד רי) והחתם סופר (ח"ב יו"ד שלו) שהחמירו בזה. החזון איש (אהלות כב, לב) התיר ניתוחי מתים בעבור כל חולי מצוי. הרב גורן (תורת הרפואה עמ' 80 ועמ' 235) והרב אשר וייס (לעיל הערה 1) טענו שבמציאות ימינו שבה מערכת רפואית מדינית רחבה היו הנוב"י והחת"ס מודים שכל חולי נחשב כסכנה שהיא "לפנינו".

9 אמנם יש מן הפוסקים שהגבילו את ההיתר למצב של סכנה, ובלא סכנה התירו רק איסורי דרבנן (כך למשל מנחת שלמה א, ח; הר צבי או"ח ב, י), אך פוסקים אחרים התירו גם איסורי דאורייתא במקום הצורך אף שלא במקום סכנה (אג"מ או"ח ד, פ; עמוד הימיני יז; היכל יצחק או"ח לב).

וכמה איסורי דאורייתא,¹⁰ וזאת מבלי שיהיה איום ממשי או קרוב של פיקוח נפש, כלשונו המרחיבה של הרמב"ם (מלכים ה, א) בהגדרת מלחמת רשות: "והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו".

אופיה הייחודי של קבוצת דינים זו הביא לכך שבחלק מן המקרים הותרו לא רק איסורים שונים, אלא גם פיקוח נפש של היחיד, בשביל קיום המערכת הציבורית. כך בדין האוסר פדיון שבויים במחיר מופקע כדי למנוע עידוד של המשך החטיפות,¹¹ באיסור "לא תגורו" לדיין גם במקום בו עלול להסתכן בנפשו,¹² ובהיתר שיש לבני עיר להשתמש במשאב מים הנמצא ברשותם בשביל כביסה גם על חשבון מים לשתיה של שכניהם.¹³

בין יחיד לציבור בפיקוח נפש

על פי רוב, הפוסקים לא עמדו על החילוק בין הסוגים השונים של סוגיות פיקוח נפש של רבים. רובם אכן למדו מהסוגיות שסקרנו שישנו הבדל בין ההתייחסות לפיקוח נפש אצל היחיד לזה של הרבים, והם נחלקו ביניהם בהבנת משמעותו של הבדל זה. בדברים הבאים אחלק את עמדות הפוסקים ביחס לייחודיות של תחום פיקוח נפש ציבורי לשלושה כיוונים.

10 מלבד האיסורים הכרוכים בעצם הלחימה בשבת, הותרו גם איסורים שקשורים למעטפת הלחימה. ההיתר להתחיל מצור על עיר שלושה ימים קודם השבת ולתוך השבת עצמה (ספרי שופטים רג; רמב"ם שבת ב, כה); היתר אכילת מאכלות אסורות (ע"פ שיטת הרמב"ם מלכים ה, א), והיתר מורחב לפעילות הקשורה באופן עקיף בלבד לפיקוח נפש של חיילי הצבא (בנושא זה מסתמכים הפוסקים בעיקר על תשובת הריב"ש" קא). סקירה של ההבנות השונות בתשובתו ראו אצל הרב רא"ם הכהן, "בדי הארון - פיקוח נפש" עמ' 170-173).

11 משנה גיטין ד, ו; שו"ע יו"ד רנב, ד. ע"פ הרמב"ן (גיטין מה, א, ד"ה משום דוחקא) והרמב"ם (מתנות עניים ה, י) הכוונה היא גם לשבויים המצויים בסכנת נפשות. נציין בהקשר הזה כי הלכה זו מתייחסת לציבור בלבד, אך איש יכול לפדות את אשתו גם בדמים מרובים (כתובות נב, א; הראשונים שם נחלקו בטעמו המדויק של ההיתר). זוהי דוגמא להבדל עליו נצביע בהמשך המאמר בין ההלכה מנקודת מבט של הפרט לזו של הכלל.

12 שו"ת הרשב"א ב, שמד; וראו מאמרו של הרב מיכאל אברהם, 'בדין' לא תגורו מפני איש' - מבט נוסף על חובת היחיד בתפקיד ציבורי, בתוך: מחניך ג', תשס"ח.

13 תוספתא ב"מ לא, יג; ע"פ ביאור החזון יחזקאל (ב"מ יא, לה) והתוספתא כפשוטה (שם, בביאור עמ' 325-326). כמוכן הכוונה היא למקרה בו חסרון מי השתיה של העיר השכנה אינם מהווים סכנה מיידית, אלא עיכוב, טורח ואולי אפילו עקירה למקום אחר. אך אנו למדים שאין חובה על הציבור בעיר אחת לוותר על מרכיב חיוני מחייהם על מנת לתת חיים לעיר אחרת.

צער הרבים שווה בערכו לפיקוח נפש של יחיד

יש מן הפוסקים שסברו כי צער של רבים שווה באיכותו לפיקוח נפש של יחיד, ולכן רף הסיכון המתיר חילול שבת הוא נמוך יותר במקום בו רבים עלולים להנזק. הרב יעקב אריאל מביא באחד מהסבריו להיתר פעילות המשטרה בשבת את היסוד לפיו כמות יכולה בשלב מסוים להפוך לאיכות, דהיינו לקבל מעמד הלכתי שונה באופן מהותי. לכן סיכון המתייחס לרבים נחשב להלכה במעמד פיקוח נפש של יחיד.¹⁴

דוגמה לתפיסה מעין זו מצויה בפסיקה של הרב שלמה זלמן אוירבך (שש"כ מהד' ג', פרק לג הע' כה) לפיה למרות שיש איסור לכבות את האור בשבת עבור חולה שאין בו סכנה (שכן זוהי מלאכה שבהקשר אחר יכולה להגיע לכדי איסור תורה), אם יש מספר חולים כמוהו בחדר מותר לעשות זאת מפני צערא דרבים. דהיינו, צערם של הרבים הוא בעל משקל הלכתי גדול יותר מאשר צער היחיד.

תפיסה זו מתאימה בעיקר לסוג המקרים הראשון שציינו, שבו ההבדל המרכזי הוא בין נזק של אדם בודד לנזק שעשוי לפגוע ברבים. אך אין בו מענה לשאלה מהו מקור הסמכות להתיר סכנה שכלל איננה לפנינו.

תפיסת "המוות הסטטיסטי"

תפיסה רחבה יותר של פיקוח נפש ציבורי היא זו של הסכנה הסטטיסטית, לפיה המוקד אותו אנו בוחנים איננו הפגיעה המסוימת באנשים רבים, אלא הפגיעה הקרובה לודאי (באופן סטטיסטי) באחד מהם. לפי עמדה זו מה שמבחין בין פיקוח נפש של היחיד לזה של הרבים היא הוודאות הגבוהה לפגיעה בנפש, שהרי כל איום על הציבור יכול בהסתברות גבוהה לפגוע אי-שם במישהו. עמדה זו מרחיבה את קודמתה בכך שהיא מתייחסת למנעד רחב יותר של מקרים כפיקוח נפש, שכן גם סכנה ערטילאית-משהו כמו איבה, תתיר במקרים מסוימים איסורי תורה.

אמנם, במהותה עמדה זו היא דווקא שמרנית יותר מקודמתה, שכן כל פיקוח נפש של רבים לדידה הוא בעצם פיקוח נפש של יחיד כלשהו. אין לפי שיטה זו מושג עצמאי של פיקוח נפש של ציבור, אלא רק שאלה בנוגע להסתברות הפגיעה ביחיד.

דוגמה לצורת חשיבה מעין זו, הממירה את הסיכון של הכלל לסיכון של פרטיו, מצאנו בדברי החזון איש (אהלות כב, לב) אשר סייג את האיסור של הנודע ביהודה והחתם סופר

14 'המשטרה בשבת', בתוך: מאמינים במשטרה - אסופת מאמרים הלכתיים ואמוניים בנושא בטחון והצלה, ירושלים תשע"ו, עמ' 82-84. מקור היסוד הזה הוא בדבריו של הר"י ענגיל, לקח טוב טו-טז.

ביחס לניתוחי מתים רק למחלות שאינן מצויות, לעומת זאת במחלות שכיחות נחשב הדבר כאילו החולה לפנינו בגלל ההסתברות הגבוהה לסיכונו של יחיד כלשהו.

גם אצל פוסקים ציוניים מובהקים כמו הרב גורן והרב ישראלי, ששילבו שיקולים ציבוריים בפסיקתם, אנו מוצאים ניסוחים סטטיסטיים המחזירים את משקל פיקוח הנפש אל היחיד. הרב גורן (לעיל הערה 8) התיר ניתוחי מתים מצד הסברה שמן הבחינה הסטטיסטית, במערכת בריאות מדינתית החולה המסוכן נחשב בכל עת כמצוי כבר לפנינו. אכן, מסתבר מאד שהנודע ביהודה והחתם סופר היו מסכימים להתיר ניתוחי מתים במציאות שלנו, שהרי אין כאן מערכת מושגים שונה ביחס לפיקוח נפש, אלא שאלת הסתברות בלבד.¹⁵

בשאלה מהי רמת ההסתברות לסיכון נפשות שתתיר בפועל חילול שבת נחלקו הפוסקים, ומטבע הדברים לא נתנו לכך גדר מדויק. כיוון כללי לפתרון שאלה זו מצאנו בתשובה של הרב שלמה זלמן אוירבך שמרבים לצטטה, ובה הוא התיר לחייל מודיעין לחלל שבת כדי לפענח ידיעות גם כאשר ההסתברות שיהיה בהן חומר הנוגע לענייני נפשות נמוכה. הרב אוירבך השיב כי אם הסיכון מספיק קרוב או די חמור, כך שהימנעות מפעולה זו בשבת תיחשב בעיני כחוסר אחריות ציבורית, הרי שיש לחלל שבת עבורה.¹⁶ מסתבר שתשובה מעין זו תהיה עשויה להשתנות מדור לדור, שכן מה שנחשב דבר של מה בכך בדור מסוים ייחשב כמעשה בלתי אחראי בזמן ובמקום אחר. זהו טבען של הלכות פיקוח נפש הנוגעות לציבור, שעשויות להשתנות על פי הקשר של זמן ומקום.

הרב ישראלי (עמוד הימיני יז) הרחיב את השימוש בכלי ההסתברות באופן משמעותי. לדעתו השיקול הסטטיסטי תקף גם ביחס לפעולות ציבוריות שבהן אין כל סכנה לעינינו כרגע. כך הוא מנמק את היתר כיבוי גחלת ברשות הרבים תוך שהוא מצייר ציור רחוק בו יבוא מאן דהו לסכנת נפשות. באופן דומה הוא מצדיק את ההיתר לצאת למלחמת רשות, שכן התועלת הכלכלית או המדינית שתביא המלחמה בוודאי תהווה הצלה למישהו, שכן היא תיתן רווחה ואפשרויות פעולה רחבות יותר לשלטון להעניק את התמיכה לאנשיו.

הקושי שישנו בשימוש בציורים מעין אלו שמתאר הרב ישראלי הוא, שעל ידיהם ניתן להצדיק כמעט כל פעולה שלטונית באשר היא בשבת, שהרי לכל פעולה כללית של

15 כך סבר גם הרב אשר וייס בדעתם, ראה לעיל הערה 1.

16 הרב פרבשטיין, "גדרי ספק פיקוח נפש" - חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן", אסיא נג-נד, תשנ"ד, עמ' 100.

השלטון - תברואתית, כלכלית ואפילו תרבותית, יכולה להיות השלכה על חיי אדם כלשהו בזמן מן הזמנים. קבלת פנים של שגריר מדינה זרה בשבת יכול לגרום לו לפעול למען ישראל כך שביום מן הימים יתגלגל הדבר לכדי הצלה של נפש כלשהי. בוודאי שגם פעולות כלכליות מדינתיות עשויות להיות בעלות משמעות לאורך זמן, באופן שיכולות היו להשפיע על האפשרות להגדיל את תקציב הבטחון או הרפואה ובכך להציל נפשות מישראל. מהו אם כן הגבול של הסיפור הסטטיסטי אותו אנחנו נספר לעצמנו על מנת להתיר בפעולה כלשהי בשבת?

בעקבות קושי זה מסתבר יותר שלדעתו של הרב ישראלי סכנתו של היחיד בקצה הציור הרחוק איננה הגורם המתיר את חילול השבת, אלא זהו רק סימן לכך שיש לפעילות זו משמעות ציבורית חשובה מספיק על מנת לחלל עליה את השבת, זאת מפני שבמקרי קצה משמעות פעולה זו מגיעה עד כדי סכנת נפשות. לדעתו, השיקול הציבורי הוא המכריע, והסכנה של היחיד היא שיקוף של המשקל הציבורי שיש לסיטואציה.

באופן זה, דבריו קרובים לדברי הרב אירבך, ששוקל את המשקל הציבורי שיש לכל פעולה. אלא שבעוד הרב אירבך מציב כסימן את מבחן הרשלנות הציבורית, הרב ישראלי בוחן את משקלן של ההחלטות הציבוריות על פי השאלה אם הן משפיעות בטווח הנראה לעין על סיכון חיי אדם. יש כאן שימוש בסטטיסטיקה, אך לא כדי לומר שחיייו של האדם הפרטי נמצאים בסכנה ישירה הראויה להחשב כפיקוח נפש, אלא בשביל לומר שיש כאן הכרעה ציבורית כבדת משקל. בכל מקרה שבא לפניו צריך הפוסק לדון האם הפעולה שלפניו עלולה לגרום בצורה סבירה כלשהי לסכנת נפשות ליחיד, ואם כן, מדובר בסכנה קרובה על פי דעתו, הרי שבמבט ציבורי יש למנוע את סכנה מעין זו.

במובן הזה דומה הפוסק למנהיג ציבורי שלפי רמת הקרבה של הסכנה משקיע את המשאבים הציבוריים על מנת למונעה. אם זוהי אכן כוונת דבריו, אזי אין למנות אותו על הנוקטים בגישה הסטטיסטית אלא בתפיסה הבאה של "הלכות ציבור".¹⁷

"הלכות ציבור"

המושג הלכות ציבור מובא בדרך כלל בשמו של הרב קוק, אשר הסמיך אותו לכחו של המלך בהוצאה למלחמת רשות (משפט כהן קמג). הלוא הפליאה ביחס למלחמת רשות עמוקה הרבה יותר מהאילוץ לחלל שבת עבורה. עצם קיום המלחמה, והחובה של אדם

17 יצוין כי במקרה של גחלת של מתכת הרב ישראלי מצייר ציור של סכנה רחוקה מאד מבחינה סטטיסטית. אולם מדברים אחרים שכתב, אותם נביא להלן, נראה שהשיקול שעמד בפניו היה זה הציבורי.

מישראל להשתתף בה (כפי שמורים הפטורים הספציפיים שנתנה התורה ביציאה למלחמה), מחייבת תפיסה שונה של הציבור אל מול הפרט. מוסכם על כל הפוסקים כי "חייך קודמים לחיי חברך" ואין חובה על האדם למסור את נפשו עבור חברו, ואפילו לא להכניס עצמו לספק קרוב של סכנת חיים. העובדה כי במלחמה כל אחד מן הפרטים מחויב להשתתף, מבלי לבחון מה הוא עלול להרוויח או להפסיד, מורה שישנה הבנה לפיה הציבור הוא בעל מעמד הלכתי שונה מאשר הפרט.¹⁸

דעתם של ההולכים בדרכו של הרב קוק בזה היא, כי "הלכות ציבור" שונות במהותן מהלכות היחיד.¹⁹ לשיטתם, ההלכה מכירה במובחנותו של האורגן הציבורי, ואופני ההכרעה ההלכתית והאפשרויות העומדות ביחס לציבור הן רחבות יותר מאשר ביחס לאדם הפרטי.²⁰ תפיסה זו יכולה לתת מענה נוח יותר למקרים שמנינו בקבוצה השלישית, בהם הותרו איסורים, והותרה אף הכניסה לפיקוח נפש, על מנת לקיים מערכת ציבורית מתפקדת כראוי.

אמנם, הרב קוק עומד בעצמו על הקושי המהותי שבדבריו:

ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה... וכל אלה ועוד כיו"ב הם שרידים שנשארו לנו ממשפטי המלוכה, שהם אינם ע"פ גדרי התורה של הלכות יחיד. ובמקום אחר בארתי, שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה.

(משפט כהן קמג)

18 לסקירה רחבה בנושא זה, ראו: הרב רוזן והרב דסברג, לעיל הערה 1; הרב יצחק ברט, 'גדרי פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז אורבך, הר"ש ישראלי והר"ש גורן', תחומין כט, עמ' 386-402.

19 על כך ראו: הרב ישראל רוזן, '90 שנות פסיקה מבית מדרשה של הצינונות הדתית', בתוך: תורה עבודה ומה שביניהם - אסופת מאמרים בענייני השעה ליובל תשעים להסתדרות הפועל המזרחי, פתח תקווה, תשע"ד. יש מן הפוסקים שהקדישו עבודה רבה לפסיקה בענייני ציבור, כאשר ממסקנותיהם עולה הייחודיות והשוני של התחום, אך הם לא התבטאו בצורה מספיק ברורה ביחס לייחודיות המערכת הציבורית. לדוגמה ראו: הרב יחיאל יעקב וינברג, 'נתוחי מתים במדינת ישראל', תחומין יב, עמ' 382-384. אפילו אצל הרב גורן שהיתריו הנרחבים לפעילות צבאית ומשטרתית נראים אינטואיטיבית כמבחיניים בין הלכות היחיד להלכות הכלל, לא מצאתי שהוא מגדיר הלכות זאת ביחידה נפרדת באופן מפורש. יתר על כן, הוא לומד את דיני מלחמה מדין "עד רדתה", ונראה שזהו היתר מיוחד למלחמה, אלא שבמציאות של מדינת ישראל הוא מתרחב וחולש על רוב הפעילות הציבורית.

20 הרב זיסברג הגדיר ע"פ דבריו של הרב ישראלי את ההיתר לצאת למלחמת רשות, כ"פיקוח נפש ציבורי" הדוחה את פיקוח נפש של היחיד. לפי הגדרה זו, הציבור הוא אישיות הלכתית בעלת גדרים מקבילים משלה. ראו: הרב יעקב זיסברג, נחלת יעקב - בירורים במצוות ישוב ארץ ישראל, עמ' 400.

אותן הלכות ציבור, אשר עצם קיומן מתקבל בהחלט על הלב, אכן חסרות את המקור הברור והמובהק ממנו הן נובעות. ברור לכל כי התורה הכירה באפשרות של מלחמת רשות, אך האם יש כאן באמת אמירה מכלילה וגורפת ביחס למוסד של "הלכות ציבור" באופן רחב? קושי זה איננו מתייחס רק לשאלת המקור, אלא בעל משמעות גם בעולם פסיקת ההלכה. השאלה כאן איננה רק איך "מייצרים" את הלכות הציבור, אלא גם איך ממשיכים לעצב אותן ולהגדיר את גבולותיהן. הרב קוק מודה כי אין לנו כל מסורת ביחס לדרכי הפסיקה בשאלות ציבוריות מעין אלו, אשר לדעתו אופן הפסיקה בהם - "נמסר לכל מלך כבינתו הרחבה".

ניתן בהחלט לקבל מן הבחינה ההיסטורית שהעדר שלטון עצמי בישראל לאורך כל שנות יצירת תורה שבעל פה הביא לוואקום כמעט מוחלט בתחום הלכות הציבור. אמנם, ישנם מרבים שלמים בהלכה שיש לנו בהם חומר הלכתי רחב מאד למרות שהן לא היו מעשיות במשך מאות ואלפי שנים, כמו הלכות שמיטה, יובל ועבודת המקדש. אמנם, בשונה מהלכות היחיד המתייחסות ברובן לעבודת המצוות הדתיות המוטלות על האדם, אשר עליהן שינויי הזמן והמקום ממעטים להשפיע, הלכות ציבור קשורות בטבורן למצב המדיני-כלכלי-חברתי הקיים בכל דור, וכמעט בלתי ניתן לקבוע בהן מסמרות קבועים.

אמנם, גם לאחר הדברים הללו, היינו מצפים בכל זאת לקבל כיוונים קצת יותר ברורים ודוגמאות הלכתיות נוספות ביחס להתנהלות בשאלות ציבוריות דומות לאלו שהצגנו לעיל.

אכן, מכלל הסוגיות שסקרנו ניתן להעלות את המושג של "הלכות ציבור", אך קשה לחמוק מן הרושם שרוב מוחלט של הסוגיות קשורות דווקא לענייני פיקוח נפש, גם אם בצורה מורחבת מאד. פוסקים הדוגלים בביסוס והרחבת הלכות ציבור לתחומים נוספים שאינם קשורים באופן ישיר לפיקוח נפש, נאלצים להשתמש במקורות רחבים יותר, ראשוניים יותר, כגון מקורות תנ"כיים שאינם בעלי אופי הלכתי, בבחינת "זכר לדבר" ולא כמקור ברור.²¹ תופעה זו אנו מוצאים כבר בגמרא וברמב"ם, אך בעוד שאנו מורגלים בשימוש של חז"ל בפסוקי המקרא בשביל לעצב את ההלכה, אין זו דרך

21 כך למשל הרב ישראלי קובע כי המלך מקבל סמכותו מן העם מכך שהעם נטה אחרי עומרי ולא אחרי תבני (עמוד הימיני ז); הרב עובדיה יוסף למד מכך ששלמה מסר לחירם מלך צור ערים ממלכתו, שמשירת שטחים מארץ ישראל למען כריתת הסכם שלום היא מותרת (יביע אומר חלק י, יו"ד מא, ד).

הפוסקים המאוחרים בכל תחום אחר.²² הלכה למעשה, הגדר שחידש הרב קוק יוצר במידת מה את ההפך מן המתבקש - הוא גורם דווקא שיתוק של האפשרות לפסוק בענייני ציבור, שכן אין לנו כל מסורת וכלים הלכתיים ברורים לפתח את הפסיקה בתחום זה.²³

הניסיונות החשובים ליצור מערכת ברורה ביחס לתחום זה בשנותיה המוקדמות של המדינה על ידי הרב הרצוג, הרב גורן, הרב ישראלי, הציץ אליעזר ואחרים, קידמו אותנו רבות, אך בפועל לא קבעו יסודות מספיק רחבים וברורים שיבחינו בין הלכות היחיד לציבור, ובין אמות המידה שיש לכל אחת מן המערכות הללו, כדי שנוכל לנו לכתוב את "הלכות הציבור" למציאות המודרנית. אכן ישנה אפשרות שקרוב למאה שנות עיסוק בהלכות ציבור אינם קנה מידה מספיק, ותחום זה יתפתח עד שנוכל לומר דברים יותר ברורים ורחבים ביחס להלכות ציבור. אך התחושה היא שחסרה לנו קומה שלמה בעניין זה, וכי אופי התחום לא מאפשר קביעת מסמרות הלכתיים ברורים.

ברצוני להציע הצעה "מרככת" ביחס לגבולות המושג הלכות ציבור ואופיו, אשר יתכן שיהיה בה דווקא כדי לאפשר בהן שימוש רחב יותר.

"קיום החיים" - יסוד משותף לפיקוח נפש של יחיד ושל ציבור

ברצוני להציע רעיון ישן-חדש בהקשר הזה. דווקא מן העמדה הסוברת ששיקולים ציבוריים-מערכתיים מוכרים בהלכה, נלענ"ד שיש לבטל את הפער המהותי בין פיקוח נפש של יחיד לזה של רבים.

22 למשל דיני מורד במלכות בסנהדרין מט. בהלכות מלכים לרמב"ם דוגמאות רבות לתופעה זו, המרכזית שבהן היא סמכויות המלך אשר הרמב"ם לומד אותן ישירות ממשפט המלך בספר שמואל (שם פרק ג).

23 נציין כי עמדה זו נשמעה גם מקרב רבנים המכירים במערכת הלכות ציבור באופן מובהק. בשנות ה-50 טען ישעיהו ליבוביץ כי הלכות המדינה אינן יכולות עוד להגזר ממסורת ההלכה המקובלת, וצריך לייצר מערכת הלכתית מחודשת. בתגובה ענו לו הרב נריה והרב ישראלי כי לא ניתן לחדש מדעתנו מערכת הלכתית חדשה, וכי יש בכחם של פוסקי ההלכה לענות לשאלות השעה מתוך המקורות ההלכתיים המקובלים. אם כן, גם אותן הדוגלים בייחודיותה של מערכת הלכות הציבור סבורים כי לא ניתן לראות בה מערכת מנותקת מזו של המקובלת שהתייחסה על פי רוב אל היחיד. בעניין זה ראו: הרב משה צבי נריה, קונטרס הויכוח, 118 ירושלים, תשי"ב (פורסם בהמשך בספרו צניף מלוכה עמ' 299-320); הרב שאול ישראלי, "עם הקובץ", התורה והמדינה ד, תשי"ב, עמ' ג-ד.

האם יש מושג של "הלכות ציבור"? לענ"ד בוודאי שיש. האם השיקולים והתוצאות ביחס לציבור שונות מאשר הלכה ליחיד? בוודאי שכן. אך האם זוהי מערכת הלכתית שונה מהותית? אני סבור שלא.²⁴

למרות הטריטוריאליזם של השאלות והתשובות הללו, אני חושב שהתבוננות בהן תחדד ותבהיר את ההבנה העמוקה של אופיים של "הלכות הציבור", ודווקא כך ניתן יהיה לאפשר פיתוח של תחום זה.

כמו ביחס לכל מערכת חוקית אחרת, אין מערכת חוקית ליחיד ומערכת חוק אחרת לציבור - אלא אותו דין שאנו מוצאים ביחס ליחיד מתייחס גם לציבור, אך לעיתים הוא מיושם ומקבל צורה מורחבת וחדשה ביחס לרבים. מדוע זה כל כך חשוב להכריע אם יש כאן מערכת אחת שמתייחסת ליחיד ולציבור באופן שונה, או שיש כאן שתי מערכות? אני סבור שזוהי משמעותי מאד, שכן ההלכות המתייחסות ליחיד קשורות לאלו של הציבור ולהפך, ויתכן שפיקוח נפש של הציבור מלמד על פיקוח נפש של היחיד לא פחות מאשר היחיד על הציבור. אמנם, בניגוד לניסיון המקובל להבין איך להרחיב את פיקוח נפש של ציבור מתוך השוואה להלכות פיקוח נפש של היחיד, שנראה מבוסס וברור יותר, אני תוהה אם לא נכון יותר לומר את ההפך - פיקוח נפש של היחיד נשאב מעולמן של "הלכות ציבור".

אבאר את כוונתי. אחד התחומים המובהקים של "הלכות הציבור" הוא משפטו של המלך. אמנם הדעות חלוקות מה היקף הסמכויות של המלך, אך מוסכם על הכל שהמלך בוודאי מופקד על שני עניינים - מלחמה וגביית מיסים. במקביל, אנחנו יודעים באופן ברור שהמלך יכול להרוג את האדם הנידון על שני עניינים - רצח ומרידה. משפט המלך חורג באופן מהותי באופיו, בכלליו ובתחומי העיסוק שלו ממשפט התורה. העובדה שבמקרים מסוימים המלך יכול להרוג במשפטו בניגוד מובהק לדין התורה,²⁵ היא מורכבת וקשה לעיכול. איך יתכן שמשפט המלך חורג מדין התורה? כיצד ייתכן

24 אין כוונתי לומר שההלכה איננה מכירה במושג האיכותי של המושג "ציבור", כפי שהוכיח הרב קוק (משפט כהן קמג) מקרבן של ציבור השונה בדיניו מקרבן השותפים. הרב קוק מסיק באותה תשובה שהיחיד אינו צריך למסור נפשו עבור רבים, אך כן מחויב למסור נפשו עבור ה"ציבור", שכן לרבים אין יתרון על היחיד אלא מלבד היתרון המספרי, בעוד שביחס לציבור יש כאן יחס איכותי שונה. לכן, אינני מערער על העובדה שישנה ישות הלכתית בשם "ציבור", אלא כוונתי היא למערכת ההלכתית שאנו מכנים בעקבות דברי הרב קוק "הלכות ציבור", אשר אמנם שונה בהלכותיה מהמערכת של הפרט, אך אין היא מערכת הלכתית נפרדת.

שישנן שתי מערכות משפטיות שאינן תואמות, עד כדי כך שניתן לקפח חייו של אדם שלא על פי ההלכה?

נראה שמתוך הקשר בין שני התחומים הללו שהמלך מופקד עליהן, שפיכות דמים ומיסוי, ניתן ללמוד על אופי ההבחנה בין משפטו למשפט התורה. תפקידו של המלך הוא שמירה על המערכת השלטונית, או באופן רחב יותר - שמירה על החיים. שמירה זו מתבטאת בשני תחומים מרכזיים - שמירה פיזית על החיים²⁶ ואבטחת כלכלתם. אדם שנוטל חיים של חברו, על המלך ליטול את חייו. אדם אשר מתחמק מתשלום מיסים, ובכך מערער את המערכת שלטונית ואת האפשרות שלה לתמוך בנתיניה,²⁷ גם הוא חייב מיתה. במסגרת תפקידו וחובתו זו של המלך, הוא עשוי גם לחשב כמה הוא מוכן לסכן את חיי נתיניו באירוע דוגמת מלחמה או מגיפה, על מנת להציל את השלטון, לקיים את המערכת הציבורית ולהציל חיים רבים נוספים שיבואו לידי סכנה בעתיד.²⁸

זהו תפקידו המרכזי של המלך, וההלכה מותירה לו חלל פנוי לפעול בו על פי הבנתו המדינית-מקצועית, זאת על מנת להגיע לתוצאה מספקת בתחום זה. מערכת משפט המלך פועלת, אם כן, מתוך אחריות להשגת התוצאה הרצויה, היא תכליתית, ואמורה לשמור על החיים של נתיניו. המערכת הערכית המגבילה אותה אינה דין התורה המפורט והמורכב, אלא מערכת הערכים הטבעיים הרחבה יותר שההלכה מכירה בה גם היא בצורת מצוות בני נח - "אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ: כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבָתִי" (דברים יז, יד).²⁹ במקום אחר קשרתי שתי המערכות של משפט המלך ומצוות בני נח ובין המושג "חייב מיתה לשמים", אשר כולם מתייחסים למשפט ברמתו המוסרית הטבעית-אוניברסלית. בתוך המרחב הזה פועל המלך על מנת לשמור על אנשיו.³⁰

מהו המקור ממנו למדו חכמים את האפשרות לקיים משפט מלך מורחב שכזה? ניתן כמובן ללמוד חלק מן הדינים מסיפורי המלכים התנ"כיים וההיסטוריים, אך קשה לבסס

26 בהקשר הזה נראה שמלחמת רשות ועזרת ישראל מיד צר קרובות זו לזו באופיין, ושונות מאשר "מלחמת מצווה" שמגמותיה הן דתיות-מצוותיות.

27 התחמקות מתשלום מיסים נתפסת כגזלה מן המלך והשלטון - "ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל" (רמב"ם גזלה ואבדה ה, יא).

28 על כך נאמר בשבועות לה, ב "אמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר: כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקיעא, ומאתים לנוטרים את פרוי למלכותא דארעא".

29 על הקשר ההדוק בין הלכות מלך להלכות בני נח כבר עמד בעל האור שמח, מלכים ג, י.

30 'איסור שפיכות דמים - בין דין תורה לדין שמים', בתוך: אסיף ז (תשפ"א), עמ' 329-350.

דינים אלו באופן הלכתי רק מתוך תקדימים הקדומים להתפתחות תושבע"פ המוכרת לנו, ובוודאי שלא לתחום אותם באופן ברור.

אני סבור שהעוגן הקרוב ביותר להבנת משפט המלך והציבור הוא דווקא דין פיקוח נפש של היחיד. שני דינים אלו קשורים במקור אחד. דרשת חז"ל "וחי בהם" - ולא שימות בהם" מלמדת שאין אפשרות לדבר על קיום ההלכה לפני שמקיימים את החיים עצמם. חכמים נימקו זאת בדרכים שונות בסוגיית פיקוח נפש (יומא פה, א), אם מצד עצם ערכם של החיים ("וחי בהם"), ואם מצד העובדה שהם מאפשרים לקיים את המצוות ("חלל שבת עליו אחת כדי שיקיים שבתות הרבה"). נראה בעיני שיסוד זה של "קיום החיים" הוא היסוד המכונן המשותף לפיקוח נפש של היחיד ושל הציבור כאחד, ממנו שניהם נובעים, וכפי שראינו לעיל ביחס להלכות הציבור, ונראה להלן ביחס להלכות פיקוח נפש של היחיד, הוא מעין חלון שבו פועלים כללים שונים מאשר אלו ההלכתיים המוכרים לנו בשאר תחומי ההלכה.

דין איבה - תקנה מקומית או פיקוח נפש ציבורי?

ניקח כדוגמה להמחשה את תקנת איבה אותה ציינו לעיל. המעין בסוגיה יבחין כי קיים לכאורה פער בין עמדתו המחמירה של החתם סופר ביחס לניתוחי מתים, שם הוא מחייב שהסכנה תהיה לפנינו כדי להתיר את ניתוח המת, ובין ריפוי נוכרי שאותו הוא מתיר משום איבה אפילו איסור דאורייתא, אף שהסכנה כלל איננה לפנינו.³¹ חילוק שניתן להציע בין שני המקרים הוא שבניגוד למקרה של ניתוחי מתים, שם הסכנה היא ספוקלטיבית לחלוטין, ואין כלל ביטחון שהיא תחזור שוב, האיבה היא מציאות ברורה וודאית שמתחילה מרגע שבו היהודי לא יטפל בגוי, אלא שתוצאותיה אכן עדיין אינן ברורות לנו.

אמנם החילוק הזה לא מספיק לכאורה, שהרי הדעת נותנת שהיתר איסורי תורה משום איבה חייב לכלול בחובו סכנת נפשות של ממש. האם ניתן לדבר על סכנת נפשות מופשטת שמתירה איסורים מן התורה? בגדרי פיקוח נפש של יחיד נראה ברור שסכנה מעין זו לא הייתה נחשבת כפיקוח נפש לעבור על איסורים. האם עלינו ללמוד מכך שאיבה היא מדיני מלחמה וההיתר בה הוא משום "עד רדתה"? הרי גם זו אמירה מרחיקת לכת - לומר שכל סיטואציה של איבה נחשבת כסיטואציה מלחמתית, ושישראל נמצאים במצב של עוינות ועימות מתמיד עם האוכלוסייה שסביבם. אכן, לא מצאנו אף אחד מן הפוסקים שהביא את הנושא של איבה כדוגמה לפיקוח נפש ציבורי.

אמנם, אם נשתחרר מן הקונספציה של שתי קטגוריות קשיחות, פיקוח נפש של יחיד ופיקוח נפש ציבורי, נוכל לומר שברצף בין הסכנה של היחיד לזו של הרבים ניצב דין איבה. הוא ודאי איננו נידון בגדרי פיקוח נפש מובהק של יחיד, אך מאידך הוא לא נכלל בגדרי מלחמה על כל היתריה המופלגים. דין איבה מצביע על הסכנה הכרוכה ביחסים בעייתיים בין ישראל לעמים, ומפאת הגורמים השונים העשויים להצטרף ולהעצימה, וברקע המשמעות הרחבות שהיא עשויה לשאת בתוכה, ראו הפוסקים להרחיב את גבולות פיקוח נפש של יחיד, גם אם לידי פיקוח נפש של מלחמה לא באו.

מדוגמה זו ניתן ללמוד שבין פיקוח נפש של יחיד לזה של רבים ישנו רצף, ועשויות להיות בין שני הקצוות ברצף זה קטגוריות ביניים שיידונו באופן ממוצע, וגדריהן יהיו רחבים משל יחיד ומצומצמים משל ציבור הנלחם על חייו.³²

אופיו הייחודי של דין פיקוח נפש

את הבסיס המשותף בין היחיד לציבור ניתן לראות דרך אופיו המיוחד של דין פיקוח נפש. בשונה משאר מצוות ודיני התורה, פיקוח נפש הוא תחום מעשי ו"תוצאתי" מאד. זוהי הלכה שאין לגביה אפשרות להתפשר עם ערכים אחרים או לבצעה באופן חלקי. היא נמדדת על פי התוצאה הסופית שלה שהיא קיום החיים. מה שחשוב בה הוא לא המאמץ של האדם או כוונותיו כמו ברוב מצוות התורה, אלא קיום החיים בפועל. לכן למעשה אין כל פער בין ספק פיקוח נפש ובין פיקוח נפש מובהק, כי בשתי הקטגוריות הללו התוצאה של איבוד החיים היא בלתי מתקבלת על הדעת. בצורתו זו קרוב דין זה מאד לאופיו של משפט המלך, אשר גם הוא מאופיין במעשיות תכליתית וריאלית.

לכן, נראה בעיני שיותר נכון יהיה לומר גם ביחס לפיקוח נפש של יחיד שהוא מעולם הלכות הציבור, מאשר לנסות לעשות את הדרך ההפוכה ולהתאים ולמדוד את הנהגת המלך והציבור על פי גדרי פיקוח נפש של היחיד.

מעמדם המכריע של בקיאים בדיני פקו"נ

האופי המיוחד של מצוות "וחי בהם" בא לידי ביטוי בדמות השאלה מי מכריע מהו פיקוח נפש. המשנה ביומא (ה, ה) קובעת כי מאכילין את הנזקק לכך ביו"כ על פי בקיאין, ובתנאים מסוימים גם על פי החולה עצמו. מדוע דווקא בתחום זה מחויב הרב להתייעץ עם בעל מקצוע? באיזה מקרה נוסף מצאנו שההלכה מאפשרת "מיקור חוץ" של פסיקת ההלכה? הרי בשום נושא אחר ההלכה לא מונעת עצמה מלקבוע גדרים

32 לצורך העניין בוודאי נעשה שימוש בכלי של "מוות סטטיסטי" בהכרעה של כל מקרה ומקרה, אך בו לבדו אין כדי ללמד על אופיין המיוחד של הלכות פיקוח נפש כפי שנציג אותם להלן.

בתחומים שלכאורה דורשים מומחיות מקצועית. פוסקי ההלכה דנים מאיזה גיל קטן מוליד, ממה מתה בהמה בבור, איזו סוכה תעמוד ברוח מצויה ומהי ההסתברות שהבשר שנצא ברחוב הגיע מחנות כשרה, והם לא שולחים את השואל ל"בקיאים" שיקבעו זאת בשבילו!

אני חושב שפשוט הדבר הוא בכך שהפוסקים אינם צריכים לחשוש שמא הקטן יוליד או הסוכה תתמוטט, שכן הקביעה שלהם יוצרת "גדר", החופף באופן כללי למציאות אך איננו מחויב להתאים לה בכל מקרה ומקרה. אם נגלה שקטן כלשהו הוליד בניגוד לדין או שהסוכה נפלה בניגוד לציפיות, עדיין מבחינת ההלכה הם לא יצאו מן הגדר הרגיל.³³ זהו "דין" ולא בהכרח מציאות. ענין זה מאד בולט בנושאים רוב וחזקה שם אין אמירה ברורה ביחס ל"מציאות", אלא קביעת התנהגות.

בניגוד לסוגיות אלו, חז"ל קבעו שבסוגיית פיקוח נפש שואלים את הבקיאים, שכן סוגיה זו איננה סוגיה "דתית" שניתן לקבוע בה "גדרים". לדאבונו, אם ח"ו ימות החולה, אף אחד לא יעלה על דעתו לומר שהוא "בגדר חי". סוגיית פיקוח נפש היא התשתית המקיימת את העולם ובכך גם את התורה וההלכה, ולכן בה מבחן התוצאה הריאלי הוא המבחן המכונן. אמנם הרב הוא הפוסק האחרון, והוא משקלל את הנתונים כפי שהביאו אותם לפניו בעלי המקצוע, אך בכל מקרה הוא לא יסכן את החולה.³⁴

33 שמעתי כי מסופר על רבי יצחק אלחנן ספקטור שהתיר עגונה שבאה לפניו, וחיבר קונטרס ארוך לנמק את פסקו. עברו ימים ובא הרוג ברגליו. שאלו תלמידי את רבי אלחנן "מה יהא עכשיו על הקונטרס?", ענה להם רבי אלחנן תשובה עמוקה ומחוכמת "הקושיה איננה עלי אלא על הבעל!".

34 בכל מקרה אין להסתמך על עמדת הרופא ללא התייעצות עם רב בעל ניסיון שיבחן את ההוראה המקצועית, מכמה סיבות: 1. לא כל סיכון באשר הוא נקרא פיקוח נפש. למשל, ישנה סכנה גם בחציית כביש. לפוסקים ישנן עמדות שונות ביחס לרמת הסיכון הנכנסת תחת הגדר הזה (למשל, ביחס לשאלה האם יולדות ומניקות צריכות לצום ביו"כ ותשעה באב, גם במידה ויוצגו בפני פוסקים שונים אותם הנתונים, יתכנו בהחלט תשובות שונות). 2. בהמשך לכך, אם בעל המקצוע כלל איננו רואה ערך בשמירת ההלכה הוא עשוי "להחמיר" מאד רק כדי לצאת ידי חובת עצמו, למרות שבמקרים אחרים שבעיניו חשובים יותר, יתכן שהיה מתיר את הסיכון. 3. רב מנוסה יכיר לעיתים דרכים חלופיות להישמר בלא לעבור על ההלכה. 4. גם במקרה שאין ברירה אלא לעבור על ההלכה כדי לקיים את הנפש, צריך גם לדעת באיזה אופן יש לעשות זאת. אם כן, הרב מתכלל את הכרעת הבקיאים יחד עם שיקוליו ההלכתיים והערכיים, אך בכל מקרה של סכנה מובהקת על פי המומחים, תהיה לחוות דעתם את המשקל המכריע. אם הם יקבעו שיש כאן סיכון ממשי וקרוב, לא יהיו הפוסק לחלוק על דבריהם.

ישנו עוד נושא אחד בלבד שבו נסמכים הפוסקים על דעת בעלי המקצוע, והוא הלכות ציבור ומדינה. הפוסק איננו קובע את אופן חלוקת התקציב במדינה (הגם כי ראוי שיתווה סדרי עדיפויות ערכיים), והוא נסמך על בעלי המקצוע שיעריכו את המשאבים להם זקוקות מערכות הבטחון, הרפואה, התחבורה והתרבות וכמה יישאר לצדקה ורווחה. הרב לא יתערב בשאלה כמה ביקורים צריך פסיכולוג לעשות בגני הילדים, איזו פעולה ביטחונית היא מחויבת מבחינה מבצעית וכמה עובדים צריכים להיות בתחנת כח בשבת. כמובן, תהיה זו ברכה אם רב יתמקצע בנושא מסוים וכמומחה לנושא יביע את עמדתו. אך גם אם יעשה כן, הוא לא יעשה זאת כעמדה הלכתית שקובעת שפעולה מסוימת איננה מבצעית, אלא כמומחה לדבר שהוא גם בכובעו השני פוסק הלכה. כמובן שהשילוב הזה מבורך, ויש דוגמאות רבות לפוסקים מעין אלו, אך שוב, ההכרעה נעשית בתחום זה על פי בקיאים, ולא על פי קביעות תיאורטיות וגדרים הלכתיים מופשטים.³⁵

גם לגבי יציאה למלחמת רשות, שהמשנה מחייבת שתהיה על פי ב"ד הגדול (משנה סנהדרין א, ה), הסביר הרב קוק "דעיקר מלחמת הרשות באה מצד דין גזירת מלך, כדתנן ומוציא למלחמת הרשות ע"פ ב"ד של שבעים ואחד, והיינו שהב"ד מסכימים על גזירתו" (אגרות הראי"ה ג, תקמ"ד). דהיינו, ההחלטה לצאת למלחמה היא מקצועית, וב"ד רק מאשרים אותה.³⁶

נראה שלא במקרה נפגשו דין פיקוח נפש והלכות ציבור תחת הקטגוריה של היסמכות על בקיאים, שכן כאמור שני התחומים הללו מהווים את הבסיס הראשוני לקיומה של התורה, ושניהם נשפטים רק תחת זכויות המגדלת המציאותית, שתפקידה לקבוע מה מסוכן ומה אפשרי.

35 צריך להבחין כאן בין התמקצעות בתחומים ציבוריים שאליהם התייחסנו, ובין התמקצעות בתחומי הלכה ביחס לפרט. למשל, אם ניקח קבוצה של פוסקים, וכולם יחדיו ילמדו איך פועלת מערכת חשמלית, ויסכימו על העובדות, רוב הסיכויים הם שעדיין תהיה מחלוקת מהו יחס ההלכה לחשמל בשבת - האם זהו איסור תורה או דרבנן או אף פחות מכך. לעומת זאת, אם כולם יסכימו באופן מקצועי שפעולה צבאית מסוימת שהיא מבצעית, אף אחד לא יחלוק שיש לקיימה בשבת (יכולות להיות דעות שונות מהו הסיכון הראוי בשביל שמשוהו יקרא "פקוח נפש", אך זו תהיה מחלוקת עקרונית שאיננה נגזרת מן המקרה הפרטי).

36 נראה שתפקיד הסנהדרין ביחס להוצאה למלחמה אינו שיפוטי, אלא כמייצגים את העם באישור היציאה למלחמה. כך נראה לפרש דינים נוספים במשנה זו בסנהדרין, ואכמ"ל.

גדרי פיקוח נפש על פי תפיסה אנושית נורמטיבית

לתפיסה זו של דיני פיקוח נפש כבעלות אופי ריאלי ונורמטיבי, בשונה מן האופי הדתי והאידיאליסטי של המצוות, עשויות להיות השלכות נוספות. כך למשל היה מקום לחשוב שאם פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה הוא גם ישאב אליו את כל המשאבים של האדם, אך אנו מוצאים שגבולות ההשתדלות ביחס לעניינים של קיום החיים הם אמנם רחבים, אך עדיין בגדר הנורמה הסבירה. אדם לא צריך לוותר על כל ממונו או אפילו להוריד דרמטית את איכות חייו כדי לתרום את כל כספו לעמותות הצלה שונות. כך גם הוא יכול לבחור לתרום לארגון שתפקידו לשמח חולים ולא לתת כל שקל דווקא לארגונים שעוסקים בפיקוח נפש באופן ישיר. גם ברמה הציבורית לא נמצא מי שיורה ליישוב סֶפֶר להשתמש בכל משאביו רק לענייני ביטחון ולא לבנות גינת שעשועים או אירועים קהילתיים. ניהול סיכוני פיקוח נפש הוא חלק מן החיים, ועל כן מתחשב גם להלכה על פי האופן שבו בני אדם מתייחסים אליו.

באופן דומה אנו מוצאים אצל הרב שלמה זלמן אוירבך (מנחת שלמה ב' לו; שלחן שבת שכתב כי רמת הסיכון שמוגדרת כפיקוח נפש נמדדת על פי דעתו של האדם הנורמטיבי.³⁷ כך גם פסק ביחס לפיקוח נפש ציבורי והתיר פעולות צבאיות שאינן מבצעות באופן מובהק, אם יש בהן הגיון והמפקד האחראי על כך הורה על קיומן בשבת.³⁸

מכשירי פיקוח נפש וספק פיקוח נפש

דוגמה נוספת לייחודיות של דין פיקוח נפש אצל היחיד אפשר למצוא אצל הרב ישראלי (עמוד הימיני יז), אשר חידש את המושג "מכשירי פיקוח נפש", שהם הפעולות הנצרכות כדי לייצר מעטפת של פעילות הצלה ובטחון שדוחה שבת. מניין נובע החידוש הזה? מה המקור לכך שאותם מכשירי פיקוח נפש דוחים את השבת? הרי

37 הרב ברט (ראו לעיל הערה 18) מביא תמיכה לעמדה זו מדברי הרמב"ם בהלכות מילה (ב ח) שם הוא קושר בין דין פיקוח נפש לבין מנהג המקום: "מקום שדרכן להרחיץ את הקטן - מרחיצין אותו בשבת... מפני שסכנה היא לו". אמנם הציץ-אליעזר (ט, יז, ב) חולק על כך וטוען שהקביעה אם מצב מסוים מוגדר כפיקוח נפש צריך לשאוף להיות אובייקטיבי על פי בעלי מקצוע.

38 הרב רא"ם הכהן (בדי הארון, בפרק על פיקוח נפש ציבורי) מביא שתי עדויות מרש"ז שהצדיק פקודה צבאית בשבת של נסיעה באורות ביום (למרות שכאזרח לא היתה חובה כזאת) ונסיעה בשביל להביא לחיילים בגדים נקיים. עוד הבאנו לעיל את עדותו של הרב פרבשטיין (ראו לעיל הערה 16) על חייל המודיעין שהרש"ז התיר לו לפענח בשבת כי סיכון של 1 ל-10000 ביחס למנהיג מדינה איננו אחראי.

במערכת מקבילה אנו פוסקים להלכה (שו"ע או"ח שלא, ו) ש"מכשירי מילה" לא דוחים את השבת?

נראה כי ההבדל בין פיקוח נפש למילה הוא מהותי. לא ניתן להפריד בין פיקוח נפש למכשיריה, שכן בסוף השאלה היא במבחן התוצאה - באיזה אופן ניתן לשמור על נפשו של זה. אם לא נתיר את המכשירים הרי שבמבחן התוצאה יכול האדם למות, ואז התברר שמכשירי פיקוח נפש היו כלולים בעצמם באופן ישיר בהגדרת פיקוח הנפש. לעומת זאת, ברית המילה היא מצווה שעיקר עניינה הוא בקיומה הדתי, ולכן החידוש שהיא דוחה את השבת מתייחס רק אליה עצמה ולא אל הכלים המאפשרים אותה. אם לא ימול היום ימול מחר, ואף אם נדע שלא ימול לעולם, אין בזה היתר לדחות את השבת. באופן דומה, ברור מדוע בניגוד למצוות אחרות שיש הבדל בין וודאן לספק (למשל ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא), בפיקוח נפש אין הבדל בין פיקוח נפש ודאי לספקו. אמנם יש מי שניסה לבאר מדוע התנאים במסכת יומא (פה, א) דנים בספק פיקוח נפש ולא בפיקוח נפש ודאי,³⁹ אך לכאורה אין כאן בכלל שאלה, שהרי כל שאלה בדיני פיקוח נפש היא בגדר סיכון כלשהו, והחשש שמא ימות הוא מציאותי ולא דיני, ולכן אין הבחנה בין ודאי לספק.⁴⁰

הפער ביישום בין פיקוח נפש של יחיד לציבור

דווקא אופיים הבלתי מתפשר של דין פיקוח נפש והלכות ציבור, והעובדה שפיקוח נפש גובר על שאר הדינים המתנגשים בו, דורש זהירות בהפעלה של קטגוריות אלו הלכה למעשה, ועל הפוסק לייצר איזון בין החובה המוחלטת לשמור על החיים ולא לסכנם, ובין הרצון הכן למקד את ההיתר למה שעשוי להציל בפועל, ולהזהר מפגיעה בכל המרחב ההלכתי מסביב.

אני סבור שבנקודה זו נוצר הפער המשמעותי בין היחיד לציבור, והוא שהביא את הפוסקים להתייחס אליהן כאל שתי קטגוריות שונות. ביחס לאדם הפרטי, קל באופן יחסי לעמוד על הסכנות האפשרויות ועל האופנים להמנע מהן. עובדה זו מאפשרת לנו להגדיר בדרך כלל שרק סכנה ברורה ומיידית לחייו תדחה את החיוב בקיום המצוות ("איננו לפנינו"), ואין בזה משום לקיחת סיכון גדול מדי. כמובן שבמקרה של ספק

39 הרב משה ליכטנשטיין, 'מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת', בתוך: עלון שבות (תשנ"ו), גיליון 146.

40 נציין כי המושג "פיקוח נפש" שנגזר ככל הנראה מן המקרה של פיקוח הגל בשבת, טומן בחובו את ההנחה הפשוטה במקרה של פיקוח הגל, שאין אנו יודעים אם האדם ימות או לא.

וחשש אמיתי לחייו יחזור דין ספק להיות בגדר פיקוח נפש של ממש והוא ידחה כל איסור.

אולם כאמור, אותו עקרון עצמו של שמירה על החיים, כאשר הוא נבחן ביחס לציבור הוא קשה הרבה יותר לתפיסה והגדרה מחד, והסיכון שבו הוא עמוק ורחב הרבה יותר מאידך. ראשית, מרחב ומגוון הסיכונים הוא רחב מאד ועל כן הוא מקשה על האפשרות להצביע באופן ממוקד על המעשים שצריך להתיר בשביל למנוע את הסכנה. לכן קובעת הברייתא ש"אפילו באו על עסקי תבן וקש יוצאי עליהם בכלי זינן ומחללין עליהם את השבת" (עירובין מה, א), שכן אין לדעת איך יתפתח האירוע. לכן גם הותר לחיילים לאכול מאכלות אסורות בשעת מלחמה, כי ייתכן ויזדקקו לכך כדי למנוע פיקוח נפש, ולא ניתן לבחון כל מקרה לגופו בדבר מעין זה.

אמנם, נראה כי אין כאן רק הבדל כמותי ביחס לסיכונים, אלא שבאופן עמוק יותר ניצבת ביחס לכלל הסכנה להחלשה ודעיכה של המערכת הציבורית כולה. קשה מאד ללכוד את המעשים המסוימים שיקעקעו את המערכת הציבורית, שכן בכל מקרה לא יהיו אלו מעשים פרטיים ומוגדרים שניתן להצביע עליהם, אלא מארג שלם של אירועים שמצטרפים יחדיו. כמובן שהתוצאות של החלשה משמעותית של מערכת השלטון לא יאחרו לבוא, וכרסום בבטחון המדיני, האישי, הרפואי והכלכלי יגרוו פגיעה רוחבית בכל הציבור ויסכנו את הרבים. בשל כך ההתייחסות להיתרי פיקוח נפש ביחס לכלל היא מורחבת כל כך. אין אנו בוחנים את המקרה הספציפי ושואלים אם ממנו תתגלגל סכנה לפרט כלשהו, אלא אנו בוחנים איזו מדיניות תצליח לקיים את השלטון והחברה לאורך ימים ללא סכנת דעיכה וערעור. ההלכה מאפשרת את הקיום הזה באופן סביר בידי של השלטון, בייחוד בתחומים המרכזיים של ביטחון ורפואה, כדי לקיים את חייהם של הרבים.

לולי דמסתפינא, הייתי אומר שהפער הזה שבין בין היחיד לציבור הוא שהביא לדרשה של "עד רדתה - ואפילו בשבת", כמו גם להיתר מאכלות אסורות לחיילים בשעת מלחמה. לפי דברינו, דרשה זו איננה גדר חדש וייחודי לדיני מלחמה,⁴¹ אלא הרחבה של דין פיקוח נפש כאשר מיישמים אותו על ציבור רחב, שם ההיתר איננו בודק כל מקרה לגופו, אלא נותן יד רחבה לניהול המדיניות של הציבור.⁴²

41 כפי שכתב הגרי"ז סולוביצ'יק על התורה פרשת בשלח.

42 הרב גורן מתאר את התפתחות והרחבת היתר המלחמה בשבת, ראו: 'לחימה בשבת לאור המקורות', סיני, ספר היובל, מוסד הרב קוק תשי"ח. לדעתו שמאי הזקן הרחיב את ההיתר ללוחמה בשבת מכח דרשת "עד רדתה" יותר מאשר היה לפניו, גם שלא בצמוד לדיני פיקוח נפש ה'רגילים'. מה התחדש אצל שמאי הזקן? מניין לו להתיר מלחמת רשות שאינה לשם

"הותרה" ו"דחוויה" בפיקוח נפש של יחיד וציבור

הקטגוריות בהם משתמשים הפוסקים כדי לתאר את עומק היתר פיקוח נפש הן "הותרה" ו-"דחוויה". אין כאן המקום להכנס למחלוקת בשאלה זו ביחס לאדם הפרטי, האם הותר עבור הצלתו חילול שבת באופן מוחלט או שמא רק נדחה ועלינו לשאוף לחילול שבת מינימלי בכל מקרה ומקרה. גם הפוסקים שנקטו כי פיקוח נפש ביחס ליחיד בשבת הוא רק בגדר "דחוויה", הרחיבו הלכה למעשה את גבולות ההיתר לכל הפעולות הנצרכות להצלת האדם בשבת, ועל כן הלכה למעשה המחלוקת מצומצמת מאד.⁴³ אמנם ביחס לפיקוח נפש של רבים מצאנו אצל כל הפוסקים היתרים מופלגים הרבה יותר, וזאת על פי הרציונל שהצבענו עליו שלפיו הסכנה ביחס לציבור רחבה הרבה יותר. הרב גורן סבור שגדר "עד רדתה" ביחס למלחמה שונה במהותו מדין פיקוח נפש שכן הוא מוגדר כ"הותרה", וכל פעולה שקשורה באופן כלשהו למלחמה הותרה לגמרי.

לענ"ד, יש מקום לומר כי המושגים "הותרה" ו"דחוויה" שמקורם בדיני טומאה, כלל אינם מתאימים לדיני פיקוח נפש, והשימוש בהם הוא מושאל בלבד. בהנתן שישנה סכנה אילמלא פעולת האיסור, ברור שמניעת הסכנה תדחה את האיסור, אך אם אין כל סכנה, אין כל היגיון שהאיסור ידחה. אם החולה יכול לאכול בשר בהמה כשרה אשר זמין לו, אין כל סיבה להתיר לו בשר בהמה טמאה. גדר "הותרה" בעצם אומר שהאיסור כלל לא קיים ביחס למציאות הנידונה. האם ניתן לומר זאת על פקו"נ? - הרי כל רגע ורגע בחיינו אנו צריכים לשמור על הנפש, ואין אנו מתירים את המצוות אלא בשעת סכנה קרובה, ואם כן בכל מקרה אנו חייבים להגדיר את הסכנה כדי לומר מה בדיוק נדחה / הותר כאן. שמירת הנפש נמצאת תמיד ברקע, וכך גם ציוויה של התורה, ותמיד עלינו למצוא את האיזון המינימלי בין שמירת הנפש לקיום התורה. מה ההגיון לומר שמצוות התורה בטלות אל מול פיקוח נפש גם במקרה שבו אין צורך לעבור על האיסור כדי לשמור על החיים?

אמנם ניתן לעשות שימוש במושגים "הותרה" ו"דחוויה" בהשאלה, כשיקוף לעומק הכמותי של ההיתר. כאשר הסכנה מקומית ומצומצמת והאפשרות למנוע אותה היא בצורה מצומצמת הרי זה כ"דחוויה", וכאשר הסכנה רחבה ההיתר רחב והוא ממילא דומה יותר ל"הותרה". במיוחד נכון הדבר ביחס לציבור, שם לעיתים קשה להצביע

הגנה? לאור דברינו ניתן לומר שלא ההלכה התחדשה אלא המציאות - ההכרה וההערכה המציאותית שלא ניתן עוד לקיים שלטון ללא מלחמת רשות, ושמייטוט המערכת השלטונית עשוי להביא לסכנה רחבה.

43 ראו למשל רמב"ם הלכות שבת (א, א-ב); שו"ת הרדב"ז (ד, קל); ילקוט יוסף (ח"ד עמ' רמ).

באופן מדויק על הסכנות האפשרויות ולכן ההיתר מראש הוא רחב מאד, והוא דומה ל"הותרה", אך לא מפני שציווי שבת איננו קיים במקום פיקוח נפש, אלא מפני שבאופן ריאלי הסכנה היא רחבה.

דוגמה לדבר אנו מוצאים בדברי המגיד משנה (שבת ב, יד) אשר ממנו עולה שגם ביחס לפיקוח נפש של יחיד הותרה כל פעולה שהיא. הפוסקים תמהו על היתר מופלג זה של המגיד משנה. אך נראה שכוונתו הפשוטה הייתה להתיר כל פעולה שהיא העשויה להועיל על איזה שהוא צד לחולה, ואין בדבריו כדי לומר ששבת הותרה.⁴⁴ הרי לנו מי שסובר שהדיון אודות "הותרה" ו"דחוויה" הוא כמותי, ומשתנה ביחס לכל מקרה לגופו. ממילא, גם אם נמצא פער בהיקף ההיתר בין היחיד לציבור אין בכך כדי להעיד שיש כאן שני מושגים שונים במהותם, אלא יישומים שונים של אותו היסוד של פיקוח נפש וקיום החיים.

לפי דרך זו, אין מקום להיכנס לדיון מדוקדק בגדרי תשובת הריב"ש (קא) שהתיר לחלל את השבת "לכל צרכי המצור, ואפילו שלא מפני הסכנה", אם הוא כפיקוח נפש בגדר "הותרה" או דין אחר ומקיף עוד יותר.⁴⁵ למעשה יש לעשות באופן ענייני את כל מה שניתן בלא שום מגבלה על מנת לקיים את חיי הציבור ולנצח את המלחמה, אם מספיק לצורך כך מעט אז מעט, ואם הרבה - הרבה.

הקורונה כמקרה מבחן בין יחיד לציבור

כאמור, לטענתנו היסוד של פיקוח נפש ביחיד ובציבור הוא זהה, אך ביישום עלול להיווצר פער. נבחן את ההשלכות של הנחה זו ביחס לשאלה אודות חיסון לקורונה בשבת. כאשר הנידון הוא אדם פרטי השואל אם עליו לקבל חיסון באופן הכרוך בחילול שבת, יתכן מאד שהפוסק יסבור שאין לכך היתר, שכן ביחס לפרט נבחנת הסכנה המיידית, ומאחר שהסיכון הסטטיסטי שאותו אדם יחלה עד כדי פיקוח נפש רק בגלל יום של עיכוב בחיסון הוא קלוש ביותר, לא נראה סביר להתיר חילול שבת עבור זה. אמנם ביחס לשאלה אם למדינה מותר לחסן בשבת, יתכן שהפוסק יסבור בסיטואציות מסוימות שההשלכות הרוחביות של אי-מתן חיסון בשבת הן מספיק משמעותיות כדי להתיר את מתן החיסון לכלל.⁴⁶ לכן, באופן תיאורטי, ייתכן כי אותו פוסק היה עונה לאדם הפונה אליו באופן פרטי שלא לחלל שבת על מנת להתחסן, בעוד שאם השאלה

44 בדרך זו הלך הרב אשר וייס, ראו: מנחת אשר על התורה, יתרו, לג, ב.

45 סקירה של הדעות בזה להלכה ראו בספר בדי הארון, לעיל הערה 1.

46 זאת לאחר מיצוי כל האפשרויות החלופיות למניעת חילול שבת וצמצומו בפועל.

היתה מופנית אליו מצד המדינה היה מתיר לה בסיטואציה דומה לנהל מערכת חיסון בשבת במידה והיא רואה זאת כחיוני...

מן העבר השני, יתכן שעל היחיד יוטלו מגבלות שאינן תואמות את המקרה הספציפי שלו בגלל שיוכו לכלל. למשל, כאשר אדם מחויב "בידוד" והוא רוצה לצאת לסיבוב רגלי לילי מבלי לייצר אינטראקציה עם אף אדם, או לחצות כביש באור אדום ברחוב צדדי לפנות בוקר, ההסתברות הפרטית שמשוהו יקרה בעקבות זה היא קלושה ביותר, ובכל אופן האדם מחויב להימנע מכך בגלל ערעור המערכת המצטרף מכל אותם מעשים קטנים.⁴⁷

אם כן, החלוקה בין היחיד לרבים ביחס לפיקוח נפש איננה נובעת מן החלוקה איכותית-רוחנית שבין הפרט לציבור. החלוקה ביניהם היא פועל יוצא של הצורך להגן על המערכת באופן רחבי, ועל ידי כך לשמר את העוגן התשתיתי שמקיים את החברה כולה ושומר עליה.

גבולות היתר פיקוח נפש ציבורי ומערכתית

דווקא בגלל העובדה שפיקוח נפש ביחס לציבור מרחיב עד למאוד את גבולות ההיתר ודחיית האיסורים, צריך לקבוע עקרונות ברורים ביחס לגבולות שלו - אלו שיקולים עומדים בפני הפוסק המתיר פיקוח נפש ציבורי ומתי הוא יגביל את ההיתר.

סכנה מיידיית וסכנה רחוקה

באופן תיאורטי, ניתן להעלות את הציור של פיקוח נפש ביחס לכל פעולה שלטונית. כך למשל, אם עולה ביוב בשכונה כלשהי בשבת ותיקון הביוב כרוך בחילול שבת, אפשר בהחלט להבין שיש בביוב כדי לסכן את תושבי השכונה. אמנם, ניתן לכאורה באופן זה להרחיב את ההיתר עוד הרבה יותר. מה נאמר ביחס לכל פעולה דיפלומטית של המדינה, שהרי עשוי להיות לכל פעולה כזו השלכה כלשהי על חיי אדם בטווח הרחב והרחוק, אך האם נתיר למשרד החוץ לפעול כרגיל בשבת? מה יהיה הדין ביחס להתקנת רשת של תקשורת מפותחת במדינה במהלך השבת, אשר לחסכון של כמה ימי התקנה בוודאי יהיו השלכות שיגיעו במצב כלשהו לחיי אדם (במערכות חיוניות או במכונות אוטונומיות ועוד ככל העולה על הדמיון) - האם זה בהכרח יתיר התקנה בשבת?

47 במקרים אחרים, בהם הנזק לפרט הוא גדול ומיידי, הפוסקים יתירו לפרט להתנהל בשונה מן המצופה מהכלל. כך למשל הרב ישראלי (חוות בנימין טז) מביא את דעת הפוסקים המתירים לאדם פרטי לפדות עצמו ואשתו גם ביותר מכדי דמיהם.

בכל אחד מהמקרים הללו קשה לתת תשובה החלטית בלי נתונים ברורים. אך נראה שהעיקרון המוביל הוא עד כמה מיידית היא הסכנה. כל עניין ציבורי עלול להפוך לסכנת נפשות, אך השאלה אם סכנה זו קרובה בצורה כזו שניתן לראות אותה מתרחשת בגלגול נסיבות מובהק ובעתיד נראה לעין. מסתבר שככל שהסכנה רחוקה, והסיפור שנספר על מנת להגיע למצב של פיקוח נפש יהיה מורכב וארוך יותר, נכריע שאין לדחות את השבת או כל איסור אחר עבור זה.⁴⁸

כך למשל, קשה מאד להצדיק עבודות תשתית ציבוריות בדרך ראשית, גם אם שמירת השבת באתרים אלו תביא לדחיית סיום העבודה בשבועות או חודשים ספורים, שכן לא נראה שיש לכך השלכה סבירה כלשהי על דיני נפשות.

היתר המגיע לכדי "חילול השם"

הבדל נוסף שיש לעמוד עליו בין היחיד לציבור מטה דווקא את שאלות של פיקוח נפש ציבורי לחומרא, ומונע מתן היתר בשל פיקוח נפש. החזו"א כותב בתשובה (פאר הדור, חלק ג, עמ' קפה-קפו) שדווקא ביחס לחילול שבת מערכת, יש מקום להחמיר שכן בניגוד לחילול שבת בודד ומקרי אצל אדם פרטי, במערכת המחללת שבת באופן קבוע, גם אם לצורך, יכולה להיווצר אפירה של זילות השבת הבאה לידי חילול השם. במקרה כזה כותב החזו"א שחזור הדין לפיו חילול השם דוחה פיקוח נפש.

אמנם לא מצאנו שחילול השם דוחה פיקוח נפש אלא אצל פרטים ולא ביחס לסיכון של ציבור, אך העיקרון של החזו"א יכול לעזור לנו בשרטוט גבולות ההיתר הרחב של פיקוח נפש ציבורי. למעשה, ככל שהמערכת זקוקה באופן ברור ומיידי יותר להיתר פיקוח נפש משום הסכנה הקרובה והמצויה, כמו במקרה של חיילים בפעילות מבצעית, מסתבר גם שהדבר לא יגרום לזילות ביחס לשבת. עניינו הרואות שחיילים המחללים שבת בסיור בטחוני, אינם חשים או מתנהגים כמי שהשבת זולזה בעיניהם.

אמנם, ביחס להיתרים של המעגל השני, שבו אין סכנה ברורה ומיידית, כגון חזרת רופאים לביתם בשבת וכדו', דבר שיש לו מקום והיתר במקרים מסוימים, צריכים דברי החזו"א להיות לנגד עינינו, שכן היתר מופלג מדי יביא לפגיעה ציבורית בשבת. בדרך כלל, ביחס להיתרים כאלו, אשר הדחיפות הקונקרטי של שלהם נמוכה יותר, חובה לדרוש

48 כאמור, יתכן שזו כוונתו של הרב ישראלי (עמוד הימיני יז) בתיאור שלו על כך שכל סכנה ציבורית מגיעה בסופו של דבר לסיכון פרט כלשהו. הוא לא התכוון לומר שמותו המשוער של אדם כלשהו הוא הסיבה להיתר, אלא להצביע על כך שעובדה זו עשויה להיות הסימן לכך שיש כאן פיקוח נפש מספיק קרוב כדי לחלל את השבת עבורו. אך למעשה הדוגמה שהוא מביא מגחלת של מתכת מתארת תיאור קיצוני ורחוק, כך שצ"ע בדעתו הלכה למעשה.

מזן המערכת לסגל את עצמה באופן שימעט את חילול השבת עד כמה שניתן, וכפי שאנו יודעים ומכירים ממערכות שונות, הדבר אפשרי בהחלט.

פקוח נפש ומסירת הנפש

לבסוף, עלינו להצביע על נושא בו לא עסקנו כלל, אבל הוא נותן הקשר רחב יותר ובעל משמעות לכל הדיון שלנו. כלל הוא בידינו, שכאשר אנו מוצאים ערך שנמצא מחוץ למערכת החוקית הרגילה וגובר עליה, אנו למדים מזה על ההקשר והמטרה של המערכת כולה. לפיכך נראה שבדיון אודות חיוב מסירת הנפש יצרו חכמים מעגל נוסף, רחב יותר, שתוחם את מעגל קיום החיים.

דין "וחי בהם" משרטט את גבולות ההלכה ומכניס אותה לתוך הקשר. ניתן כמובן לדון איך להגדיר את המשמעות המדויקת שאנו למדים מדין פיקוח נפש. אם מטרת קיום החיים היא קיום המצוות ("כדי שיקיים שבתות הרבה") או שהחיים הם עניין ראשוני בפני עצמו והמצוות נועדו לרומם ולכוון אותם ("וחי בהם ולא שימות בהם"), אך ברור שזהו דין המגדיר את גבולות ומשמעות היחס שבין החיים לקיום המצוות.

במקביל לכך, בסוגיית מסירת הנפש משרטטים לנו חכמים מעגל נוסף ורחב אפילו יותר - "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך!" (משנה ברכות ט, ה). במעגל הנוסף הזה שבא לידי ביטוי באיסור המוחלט על עבודה זרה וחילול השם,⁴⁹ גם ערך שמירת החיים נכנס לתוך הקשר ולא עומד לעצמו. אם אמנם ערך שמירת החיים תוחם את גבולות ההלכה היומיומית, דין מסירת הנפש במקרי הקצה מחזיר את העולם הדתי, האמוני והערכי לעמוד מעבר לחיים עצמם, ונותן לחיים את היעוד הרוחני והערכי שלהם.

49 ביחס לדין מסירת הנפש על מנת להמנע משפיכות דמים וגילוי עריות, אני חושב שזה עדיין פועל באותו מישור אוניברסלי של שמירת החיים, ולא "מצווה" חמורה וייחודית שבשונה מחברותיה גוברת על החיים. הנימוק של "מאי חזית" (סנהדרין עד, א) אינו נימוק "מצוותי" אלא נימוק פשוט ואוניברסלי - לא שומרים על החיים בנטילת חיי אחר. הגזירה שווה שמצאנו בין שפיכות דמים לנערה המאורסה מלמדת שחומרתו של גילוי עריות נחשב בעיני התורה ממש כשפיכות דמים.

סיכום

כפי שראינו, העיון בסוגיית פיקוח נפש חושף את האופי הייחודי של דין זה. מטרתו של הדין היא לייצר מסגרת לחיים שעל גביהם ניתן יהיה לקיים את התורה ומצוותיה. זהו דין שבמהותו הוא חורג ממסגרת השיקולים והגדרים הרגילה, ומשרטט את גבולות המערכת מבחוץ. בשונה מן המצווה להניח תפילין, אין "מצווה לחיות", אלא זוהי הנחת מוצא מוכרחת וערכית כדי לקיים את החיים והתורה.

אופיו הייחודי של פיקוח נפש הוא חומרתו וקולתו. מחד, הוא דוחה את קיום המצוות כי בלעדין אין חיים ואין תורה, ובמובן הזה הוא מרומם מעל המצוות כולן, אך מאידך אדם איננו מקיים מצווה מעצם העובדה שהוא חי. תליית הוראות בטיחות בפתח בניין אינם קיום מצווה במובן הדתי, אלא רק שמירה על המצב הקיים.

נדמה בעיני, שהמתח הזה בין היות פיקוח נפש ערך נעלה, ובין העובדה שהוא איננו מצווה ככל המצוות, הוא שהביא באופן אינטואיטיבי קהלים שונים לזלזל בהוראות מערכת הבריאות בעניין קורונה אל מול מה שנראה בעיניהם כפגיעה באורח חייהם הדתי המסורתי.

הבנה רחבה יותר שהעלנו במאמר זה היא שמערכת "הלכות ציבור" היא בעצם "הלכות פיקוח נפש ציבוריות / מורחבות". חומרת הסכנה והשיקולים הציבוריים הרחבים ביחס לפעולות מסוימות הביאו להיתרן מתוך החשש שהמצב עלול להדרדר ולסכן נפשות רבות. הרחבת הלכות פיקוח נפש לגבי הציבור היא חכמה סבוכה ומורכבת, ויתכן כי היא אכן נמסרה, כדברי הרב קוק - "לכל מלך כבינתו הרחבה".

טענה זו עומדת בניגוד להבנה שמערכת הלכות הציבור היא "מין" הלכתי אחר עם כללים משלו, טענה שאמנם ניתן להחזיק בה בגלל התוצאות ההלכתיות הייחודיות של שאלות ציבוריות, אך קשה מאד לקבל אותה בחשיבה משפטית, וקשה אף יותר לפיה לפיה את המערכת ההלכתית בשאלות חדשות הלכה למעשה. התובנה שהעלנו לפיה הלכות הציבור הן למעשה הרחבה של הלכות פיקוח נפש, נותנת בידינו עקרון מעצב ומארגן ראשוני ביחס לתכליתן של הלכות הציבור, שאמנם מצמצם מעט את היקפה של המערכת ההלכתית הזאת, אך הוא מאפשר את פיתוחה בצורה בטוחה ומבוססת יותר.

אמנם הלכה למעשה, גם הביסוס של הלכות ציבור על פיקוח נפש הוא רחב מאד, שכן כאמור הסכנה ביחס לציבור תמיד מאד רחבה. אולם ברור שבכל הנוגע ל"איכות החיים", ולא לקיומם, לא ניתן יהיה להתבסס על המושג הלכות ציבור על מנת להתיר פעולות שלטוניות בשבת. כאמור, ראינו שכמעט כל צורך ציבורי יכול להוות בסיס

לסיפור שבסופו יש פיקוח נפש, אך גם אם הסכנה איננה מיידית, היא בכל זאת צריכה להיות כנה, סבירה וקרובה במידת מה.

משמעות נוספת שעולה מדברינו היא הגדרת המרחב של "הלכות ציבור". התורה מצווה אותנו מספר מצוות יסוד ראשוניות המתייחסות לציבור דוגמת העמדת מלך וכיבוש הארץ. בתורה שבעל פה נמשכת מגמה זו בכל הקשור ליצירת המרחב האוטונומי למערכת שלטונית ברת-קיימא, שמטרתה לקיים את החיים. הלכות אלו נושאות אופי מיוחד, ומכונות "הלכות ציבור", ומגמתן להסדיר את נקודות החיכוך שבין מצוות התורה ובין ענייני פיקוח הנפש המתייחסים לציבור בכללו. בשורש הלכות אלו מונחת ההכרה שערעור אשר יקעקע את המערכת בכללה יביא לאיום על החיים עצמם. במקומות מעין אלו אנו בוחנים אם המנגנון של פיקוח נפש במובנו הרחב והציבורי מחייב לדחות באופן מקומי את ההלכה הרגילה בפני הצרכים הציבוריים.

אמנם בשאר תחומי השלטון, בשאלות מדיניות, חברתיות, כלכליות ותרבותיות, בשעה שאין להן השלכות ישירות על עצם קיומה של המערכת הציבורית, קשה לדבר על "הלכות ציבור" במובן של מערכת חוקים קשיחה אליה אנו מורגלים בהלכה. חובה עלינו למצוא בתורה ובחז"ל ביסוס ערכי רחב לכלל שאלות השעה, ואכן מקורות תורה שכתב ובעל-פה, האגדיים וההלכתיים משופעים בהתייחסויות כאלו ואחרות ביחס לשאלות אלו. ראוי שמקורות אלו יהיו עמוד השרדה של זהות יהודית, מוסרית וערכית לשלטון הממלכה, ולהוות את המצפן לדרכה של ההנהגה הציבורית. אך למרות כל זאת, התובנות וההדרכות הללו אינן בכלל "הלכות ציבור" שאבדו לנו כביכול במשך הדורות, שכן קשה להתייחס אליהן כאל "הלכה" פסוקה וברורה, אלא כהדרכה מוסרית וערכית.

ההלכה אם כן יכולה להתחלק לשלושה מרחבים - הראשון הוא הלכותיהן של מצוות התורה, עשה ולא תעשה, איסור והיתר, שהן כולן בעלות אופי אידיאי ועל-זמני, ובהן השינוי שחל בשל חילופי הזמנים בין ימי התנאים לימינו אנו הוא שולי ביחס לעיקרה של ההלכה. המרחב השני הוא "הלכות הציבור" שמסדירות את היחסים שבין ההלכה, מצוותיה ואיסוריה ובין צרכי פיקוח הנפש הפרטיים והציבוריים, שם ההלכה מצמצמת עצמה בשביל קיום החיים עצמם. המרחב האחרון מתייחס להדרכות ערכיות ביחס לניהול המערכת השלטונית שהיא באופיה תכליתית, ריאליית וקשורה לחיי שעה. הלכות שהסדירו את חייה השגרתיים של הקהילה לפי מאות שנים אינן יכולות (ומעולם לא התיימרו) להיות מושלכות על מציאות שונה בתכלית, ובוזו הן שונות מהלכות לולב וציצית.

תפקידנו ביחס לשאלות הנהגת הציבור הוא לדלות מתוך מסורת תורה שבעל פה את העקרונות הפנימי שעולה מהן ולראות כיצד הוא עשוי להתיישם בימינו, שכן בהכרח ישנה תמיד מזיגה בין מערכת החוק השלטונית המקבילה למערכת ההלכתית-הדתית, שהיא עצמה תמונת מראה של ערכי החברה. מערכות אלו פועלות במקביל והן אינן זהות, אך הן בעלות מגמות ערכיות משותפות, כדברי הרמב"ם על מלך ישראל האידיאלי (מלכים ד, י): "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'".