

סימן יד

שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

פתיחה

מן התנאים הבסיסיים הנדרשים להקרבת ואכילת קרבן פסח, שיהיו הנמנים עליו טהורים. אף שטומאה דחוייה בציבור, טומאת נידה וטומאת יולדת אינן דחוייה בציבור (פסחים צה, ב; רמב"ם ה' ביאת המקדש ד, יב והל' קרבן פסח ז, ח), ומשמעות הדבר היא שנידה ויולדת אינן יכולות להימנות על קרבן פסח. בעבר היו נידות ויולדות נמנעות מהשתתפות בקרבן פסח, אך כיום ישנם אמצעים רבים ומגוונים המאפשרים לדחות את הווסת ובכך להגיע ליום י"ד בניסן בטהרה, ולפיכך יש לדון האם כשתתחדש עבודת הקרבנות יהיה חיוב להשתמש באמצעים אלו כדי להימנות על קרבן פסח.¹ סיבה נוספת לדיון זה היא החיוב על אדם מישראל לטהר עצמו ברגל (ר"ה טז, ב), חיוב שבפשטות נוהג גם בנשים.²

יש לציין כי דחיית ווסת היא פעולה מלאכותית המשנה את טבע האדם, אך נראה שאין בעובדה זו **כשלעצמה** כדי להפקיע את הצורך להשתמש באמצעי זה, שהרי הוא רווח ביותר בציבור הנשים המחליטות להינשא ורוצות למנוע מצב של חופת נידה.³ מה שכן מפקיע את הצורך להשתמש באמצעי זה, הן תופעות

1. פשוט וברור שלא יעלה על הדעת ליזום ניתוח קיסרי רק בשביל למנוע כניסה לטומאת יולדת, ואין הדיון כאן אלא בנוגע לטומאת נידה.
2. ויעוין בזה בערוך לנר (יבמות כט, ב על רש"י ד"ה ולא מיטמאת).
3. על מידת התפשטות וכדאיות השימוש בגלולות למניעת חופת נידה, ראו במאמרם של דינה רחל צימרמן ואלחנן בר און: מתי מוצדקת התערבות הורמונלית למניעת חופת נידה, אסיא עט-פ (סבת תשס"ז) עמ' 96-106, ובתגובות למאמר זה בהמשך הגיליון. בעיקר נוגעת לעניינינו

שפג

הלוואי המרובות שקיימות כיום לאמצעי דחיית ווסת באשר הם.⁴ ולכן בשלב זה, הדיון מתקיים רק במישור העקרוני ולא ממש למעשה: הן משום שעדיין לא זכינו להתחדשות קרבן הפסח, הן משום שכיום אין בנמצא אמצעים לדחיית ווסת שהשימוש בהם אינו כרוך בתופעות לוואי. ואף שאולי יש מקום להגדיר חלק מסוים מתופעות הלוואי כדבר שיש חיוב לשאתו לצורך טהרת הפסח, לא באתי לידי מידה זו, ואסתפק לעת עתה בדיון העקרוני.

חילוק בין פטור לאונס

יש לדון האם דינו של הטמא הוא פטור מפסח, או שהטמא מחויב בפסח והוא אונס ואין בידו לקיים את חיובו. אם הוא פטור – משמעות הדבר היא שמלכתחילה לא ציוותה התורה את הנמצא בדרך רחוקה להקריב קרבן. לעומת זאת, אם מדובר על אונס – הציווי בעינו עומד, אלא שאותו אדם מנוע מלקיימו, ואונס רחמנא פטריה. ההבדל בין פטור לאונס מתבטא במציאות של אדם שיכול לדאוג מבעוד מועד להתחייב במצווה – אם מדובר בפטור, מכיוון שלא עתידה לחול עליו כל חובה, הוא אינו חייב מבעוד מועד לדאוג ליכולת לקיימה, ובמקרה שלנו אינו מחויב להיטהר. אך מדובר על אונס, מכיוון שעתידה לחול עליו חובה, עליו להשתדל מבעוד מועד להתכונן למצווה ולצאת מהאונס, ובמקרה שלנו הוא מחויב להיטהר ורק אם לא עשה זאת, הוא נחשב בדיעבד כאונס ונפטר מכרת.

קביעתם בעמ' 96: 'בזמן האחרון התופעה של הסתמכות על מניפולציות הורמונליות הפכה לנוהג מצוי ביותר, כך שהתאריך [של החתונה. ה.ד.] נקבע בלי התחשבות במחזור הטבעי של האישה', וביתר נחרצות בתגובתה של חנה קטן, שם עמ' 102: 'נוהג המקובל בשנים האחרונות אצל כמעט כל הכלות'.

4. ראו סקירה של הסיכונים שבגלולה לדחיית ווסת, תופעות הלוואי הרפואיות ותופעות הלוואי בתחום התפקוד, במאמרם של צימרמן ובר און הנוכח בהערה הקודמת, עמ' 99-100, ובמקורות המצויינים שם. יש להבהיר כי ישנם שני הבדלים בין נידונו לבין כלה המתכוננת לחופתה: ראשית, בנידונו לא עומדת על הפרק האפשרות לקבוע מתי יחול י"ד בניסן ולהתאימו למחזור הטבעי של האישה, בשונה מתאריך החתונה. שנית, בנידונו התאריך ידוע זמן רב מראש ומאפשר להתחיל את הטיפול ההורמונלי בשלב מוקדם, ובכך לאפשר שינויים בטיפול במידה והתוצאה אינה מושגת, דבר שלא תמיד אפשרי בהכנה לחופה.

וזאת בדומה למצוות רבות אחרות, שהחיוב בהן כולל גם את החיוב להתכוון מראש לקיומן. וכגון הדלקת נר חנוכה, שכוללת חיוב להכין נר להדלקה.

לעיל (עמ' ריש סי' ב) התבאר בהרחבה שמצוות עשיית הפסח לא הופקעה מהטמא והנמצא בדרך רחוקה, והם אינם פטורים אלא אנוסים. לכן אם הדבר אפשרי, מוטל עליהם לדאוג מבעוד מועד לכך שלא יהיו טמאים. ואם כן, בהשקפה ראשונה היה נראה שכך יש לדון גם בנידוננו. אולם בפוסקים הועלו כמה צדדים שעשויים להשליך על נידוננו, וכדלהלן.

אגרות משה: אין לעסוק ברפואות אלא למטרת ריפוי

בשו"ת אגרות משה (או"ח ג, צ) דן 'בדבר אחד שאסור לו לצום, ואם יעשו לו זריקת איזה רפואה על ידי תחיבת מחט בגופו יוכל לצום', וכתב:

נראה דחיוב ורפא ירפא שילפינן שיש חיוב לרפא במיני סמים (ב"ק פה, א) הוא רק לרפא החולים ממחלתם, ולא כשלא ירפאנו אלא שיעשו מיני הסמים שיוכל לצום.⁵ ומסתפקנא דאולי יש גם איזה איסור בזה, דהא התוספות ב"ק דף פ"ה כתבו על הא דדרשת ר' ישמעאל שניתן רשות לרפואה לרפואות הוא דוקא מדתנא ביה קרא ורפא ירפא, דמה שלא שמעינן מרפא לחודיה, דהוה אמינא הני מילי מכה דבידי אדם, אבל חולי הבא בידי שמים – כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך, קמ"ל דשרי. ואם כן, אפשר שמה שהתורה התירה וגם חייבה לרפא, אינו משום דקמ"ל דלא הוי כסותר גזירת המלך, מטעם דאמרינן דגזירת המלך היתה רק שיחלה עד שימצאו את הרופא והרפואה שיצטרך, ושיהיה לו פחד שמא לא יתרפא, ואם עולה הרפואה להוצאת ממון, הוא גם להפסידו בממון יחד עם צער הגוף; אלא שאף שהוא בעצם כסותר גזירת המלך, התירה תורה לרפאותו וגם חייבה, וכמו שמותר וגם חייבין להתפלל לבטל גזירת המלך, כדמצינו בכל התפלות שבקראי, ואף במקום שלא גילה השי"ת דעתו שיתפלל אף בלשון הניחה לי, כמו כן התירה תורה לרפאות בכל מיני סמים לבטל גזירתו בעניני טבעיים. והוא מכבשי דרחמנא שאין לנו לידע. ואם כן, אפשר שלא

5. כלומר: דין ריפוי המוטל על אדם שחבל בחברו אינו מתייחס אלא לריפוי ממחלה, אך לא מוטל על החובל לדאוג שהנחבל יוכל לצום.

6. ע"א ד"ה שניתנה.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

התירה תורה לסתור גזירת המלך אלא לרפאות את החולה ממחלתו, ואין למילף שיהיה חדוש זה גם כדי שיוכל לקיים מצות הצום, מאחר דהוא כסותר גזירת המלך שהמלך אינו רוצה שיצום.

והנה, לכאורה קשה לומר שקיים איסור על הליכים רפואיים שאינם ריפוי ממחלה. וההקשר שבו נאמרו דברי התוס' הוא חיוב ממוני על החובל בחבירו לשלם לו את דמי הריפוי, ואין לך בו אלא חידוש, שהיה מקום לטענה מצד החובל שהחבלה היא רצון ה' ולכן אין לרפא אותה, קמ"ל שטענה זו אינה מתקבלת והחובל חייב בריפוי. אך אין זה עניין כלל לאדם שמעוניין מיוזמתו לבצע הליך שאינו ריפוי ממחלה, שבזה לא שמענו כלל מדברי התוס' שיש צד איסור בדבר – בין אם הדבר נעשה לצרכים פרטיים ובין אם נעשה לצרכי שמים. ואף שאין מדברי התוס' ראייה להתיר, עכ"פ אין מדבריהם ראייה לאיסור.

מלבד זאת, ההיתר לרפא הושמט ברי"ף וברמב"ם וברא"ש, וכן בפסקי הרי"ד, ונראה שהם ראו בו קביעה רעיונית והנהגה ראויה, ולא קביעה הלכתית מחייבת, ולכן לא העתיקוהו לספרי ההלכה שכתבו.⁸ ויעוין עוד בהשמטת הרמב"ם בשו"ת יחל ישראל (א, מט), וכן במכתבו של בעל המשנה הלכות (יג, רטז) לבעל היחל ישראל יבלחט"א. והרמב"ן (תורת האדם, שער המיחוש, עניין הסכנה אות ו) פירש באופן אחר: 'שמא יאמר הרופא מה לי בצער הזה, שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשגגה, לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות'.

7. וכבר תמה על כך מהרי"ף חיות (ב"ק שם ד"ה ורפא ירפא), ויעוין בתורה תמימה (דברים כב, הערה יח).

8. ראו כעין זה בהסברו של הרמב"ם (שו"ת סי' שצה) להשמטתו את הדין של היזק ראייה בגינה ובשדה, משום 'שאלו דברי חסידות הם'. ויעוין עוד ברי"ף (או"ח תקנא, ב): 'וההיא דהחולץ מדת חסידות היא או במקום שנהגו ולפיכך השמיטוה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, וכעין זה במקום נוסף (יו"ד קנב, א). יעוין עוד בלח"מ (הל' אבל יג, יב), שו"ת פני מבין (יו"ד סי' שכט), בן ידד (על הרמב"ם, הל' ברכות ז, א), העמק שאלה (קנא, א), חשוקי חמד (עירובין כו, א ד"ה עיר חדשה) בשם הגר"ח"ק. סקירה מקיפה על כלל זה במשנת הרמב"ם, מופיעה במאמרו של הרב עזרא ברנד: כללי השמטת דינים מספר משנה תורה לרמב"ם, המעין נג, ב (טבת תשע"ג) עמ' 50.

בנוסף, אם מקבלים את הטענה שיש איסור או חשש איסור בהליך רפואי שלא נועד לרפא מחולי, נראה שיש לאסור כל שינוי משמעותי בגופו של אדם אם הוא לא מרפא אותו, או לפחות מקל על כאב. ודבר זה לכאורה קשה ממקורות רבים, כגון מה שנאמר בגמרא (שבת פ, ב; פסחים מג, א): 'בנות ישראל שהגיעו לפירוקן ולא הגיעו לשנים, בנות עניים טופלות אותן בסיד, בנות עשירים טופלות אותן בסולת, בנות מלכים טופלות אותן בשמן המור'. וכתב רש"י: 'שהגיעו לפרקן ולא הגיעו – שהביאו שתי שערות, ולא באו לכלל שנים הראויות לכך, ומתביישות בדבר'. וברור שמעשה זה לא בא לרפא אותן. ובמקום אחר (גיטין ע, א) נאמרה עצה לסיוע למי שאינו בקי בדרך ארץ, ונאמר שם שר' יוחנן הסתייע בעצה זו ואמר עליה: 'הן הן החזירוני לנערותי', ואע"פ שלפני השימוש בעצה זו לא היה ר' יוחנן בגדר חולה, והיה אפשר לחשוש שהוא 'סותר גזירת המלך' שציווה על ההזדקנות. וישנם עוד טיפולים רבים מספור הנעשים יום יום בכל בית חולים ומרפאה, שמטרתם אינה ריפוי החולים, כגון טיפולים קוסמטיים. וכאמור, גם דחיית הווסת עצמה היא מעשה מצוי מאוד בדורנו, ונשים רבות מאוד משתמשות לקראת חתונתן באמצעים לדחיית הווסת כדי למנוע מצב של חופת נידה, ויעוין בנשמת אברהם (יו"ד קצג, א) שכתב שגם היתר זה מוסכם על פוסקי דורנו, ובכללם האגרות משה עצמו, וחלקם אף פטרו נשים אלו מחיוב הפרישה סמוך לווסת. ויעוין עוד בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' נח-סא) שהאריך בבירור דעות הפוסקים בענייני דחיית הריון ובכלל זה דחיה באמצעות שינוי הורמונלי בגוף האישה, ולא הביא בדבריו כלל סברה של סותר גזירת המלך. וגם בזה כבר דיבר האגרות משה (אה"ע ד, עד), והתיר לזוג שכבר קיים מצוות פריה ורביה לדחות הריון אם יש 'סיבה כלכלית או סיבה נחוצה אחרת', ודלא כמנחת יצחק (ג, כו, ג) שהחמיר והגדיר זאת כ'חסרון בטחון לפרנסה'. ולכאורה לפי דברי האג"מ הנ"ל, היו כל הדברים הללו צריכים להיות אסורים משום שסותר גזירת המלך.

מחומר הקושיה היה נראה שכוונת האג"מ לחלק בין טיפול הנעשה לצורך האדם לטיפול הנעשה לצורך קיום מצווה, שכל עוד מדובר על צורך האדם הדבר מותר ונכלל בגדר הנרחב של ריפוי, ודווקא בטיפול שנעשה לצורך קיום מצוות ה', יש לפקפק האם ה' אכן מעוניין במצווה זו. ועכ"פ עדיין קשה מהשמטת

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

הראשונים, ולמה לא תהא כהנת כפונדקית, ולמה להגדיר את רצוננו לקיים מצוות כנוגד לכבשי דרחמנא.⁹

ראיה מדין אכילה בערב יום כיפור

עוד כתב האגרות משה (או"ח שם):

אף אם נפרש דהקמ"ל הוא שאינו כסותר גזירת המלך משום דהגזירה היתה רק על הזמן עד ששיגו את הרופא והרפואה, ועל ההשתדלות והפסד הממון, שזה שייך לומר גם על הרפואה לצום – מכל מקום פשוט שאף שליכא חשש איסור לפי זה, ליכא עכ"פ חיוב, דהא חזינן שלאכול בערב יום כיפור הוצרך לקרא דדריש חייא בר רב מדיפתי, אף שהטעם לזה פרש"י ביומא דף פ"א ממשמעות הקרא דנקט לה בלשון ועניתם בתשעה, כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, ומשמע שמעצמנו לא היינו מחייבין לאכול בערב יום כיפור בשביל זה.

אמנם לכאורה יש לדון על הראיה מדברי הגמרא הללו: ראשית, בדרשתו של חייא בר רב מדיפתי מתחדש שיש בדבר מעלה גדולה ולא רק הכשר מצווה, וכמו שכתב הרא"ש (יומא ח, כב) שמצוות האכילה בתשיעי באה 'להתענות למחר להראות חיבתו של המקום ברוך הוא לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית'. וממילא ייתכן שאף אלמלא דרשה זו היה חיוב להכשיר את עצמו לתענית, ועיקר חידושה של הדרשה הוא המעלה המבוארת בדברי הרא"ש. ובספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (דרך ה, א) כתב שהאכילה בתשיעי באה לעשות את הצום קשה יותר,

9. יעוין עוד בעניין יחס התורה לפעילות רפואית, במאמרו של פינחס שינמן: רפא ירפא – רשות, מצוה או חובה, בקובץ כבודה של תורה ד, עמ' קפד-קפט.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

ואף שזה היפך דברי הרא"ש, הנוגע לנידונו הוא שגם מדברי צרור החיים ניתן להבין שחידושה של הדרשה אינו בעצם החיוב להכשיר עצמו לתענית.¹⁰

שנית, ישנם אנשים שמסוגלים להתענות יומיים ברציפות, וכמסופר בגמרא (ר"ה כא, א) על רבא שנהג כן מידי שנה ביום הכיפורים, ודרשתו של חייא בר רב מדיפתי מחייבת גם אותם לאכול בתשיעי.

שלישית, הרי"ף והרמב"ם לא הביאו את דרשת חייא בר רב מדיפתי להלכה, ונראה שלא ראו בהם הלכה פסוקה. ויעוין בזה בטל חיים (שבת ח"ג עמ' לז-נא).

ראיה מדברי רש"י בנוגע לקרבן פסח

עוד כתב האג"מ (שם):

ועיין בפסחים דף ס"ט שחיוב לתקן עצמו לשחיטת הפסח הוא רק משש שעות ולמעלה שכבר רמי חיובא דפסח ליה, ומטעם זה אפשר ליכא חיוב ממש עליה להכין להתענות קודם יוה"כ שעדיין לא רמי חיובא עליה, ולכן רק מחיוב מצוה בפני עצמה הוא האכילה דבערב יו"כ, ורק שהכנה להתענית הוא טעם בעלמא שאינו מעיקר המצוה.

נראה שכוונתו לאמור בגמרא שערל שלא מל ובעקבות זאת התבטל מפסח ענוש כרת, ופירש רש"י: 'ענוש כרת – בשביל שהיה ראוי לתקן משש שעות, מזמן דשחיטת הפסח ולמעלה ולא ניתקן. ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה, שאין יכולין לתקן באותן שש שעות, ומיקמי הכי לא רמיא חיובא עלייהו'.

אולם ראשית, מדברי הרמב"ם נראה שהוא חלוק על רש"י בכך, שהרי כתב (הל' קרבן פסח ה, ד): 'טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן, וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן – הרי זה

10. ויעוין עוד בטעמים שכתבו ראשונים נוספים. דברי הראשונים בעניין זה קובצו במאמרו של הרב דוד ירחמיאל צבי רבינוביץ: מצות אכילה בליל ערב יום כיפור, אור ישראל (מאנס"ל) כט (תשס"ג) עמ' פ-צא.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

מזיד בראשון. לפיכך, אם לא עשה את השני, אפילו בשגגה – חייב כרת'. הרי שלא חילק בין טמא שיכול היה לתקן עצמו באותן שש שעות לטמא שתיקונו היה קודם לכן, ובכל הטמאים יש חיוב כרת אם לא נטהרו.¹¹ שנית, נראה שיש הכרח להבין שדברי רש"י מתייחסים רק לפטור מכרת ולא לפטור מעצם החיוב (למרות שהתנסח בלשון 'לא רמיא חיובא'), שהרי כאמור לעיל (עמ' נג), הגמרא למדה שהעוסק במצווה פטור מן המצווה מאנשים שנטמאו למת שבוע לפני פסח, ואי איתא שהדבר היתר גמור, לא היה מקום להביא מכך ראייה לעוסק במצווה שפטור מן המצווה. ובאמת כך משמע מדברי רש"י במקום אחר (פסחים צד, ב ד"ה ולא), שכתב לגבי הנמצא בדרך רחוקה: 'ולא אמרינן ליה קום עייל – ואי לא עיילת מיחייבת כרת'. ומשמע שאין זה היתר כללי להישאר בדרך רחוקה, אלא רק פטור מכרת, ונראה שהוא הדין לטמא שלא נטהר.

חילוק הציץ אליעזר בין אונס פנימי לאונס חיצוני

בשו"ת ציץ אליעזר (יד, נו) דן:

אודות חולה שהותר לו לאכול ביום הכיפורים פחות פחות מכשיעור, אם בזמנו עתה שיש תחליף של הכנסת מזון נוזל דרך הורידים (אינפוזיא), אם יש על החולה חיוב להשתדל שיקבל המזון בצורה זאת, כדי שלא יצטרך לאכול דרך אכילה אפילו פחות מכשיעור שאיסורא מיהא איכא, דבכהאי גוונא הא אין זה דרך אכילה כלל.

וכך השיב:

אחרי התבוננות התחשבת שנין זה מה שהדבר כרוך בהוצאות כספיות, כן יכול לשמש נימוק שלא להצריך לחזר אחרי זה, וביותר יוכל לשמש בזה נימוק

11. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): מלשון הרמב"ם 'שלא טבלי משמע שמדובר דווקא בטומאה שניתן להיטהר ממנה על ידי טבילה משש שעות ולמעלה, בניגוד להזאה שהיה ניתן להיטהר באמצעותה רק על ידי התחלת ביצועה לפני ערב פסח.] [תגובה להערה (ה.ד.): אין מטרת הגמרא והרמב"ם כאן לפרוט את אופן ההיטהרות מכל הטומאות. הזאה על טמא מת לא נזכרה, כשם שלא נזכרו ציפורי מצורע וקרבת יולדת, אף שהם הכרחיים לטהרתם. לו היה הרמב"ם סבור שיש חילוק בין קודם שש שעות לאחר שש שעות, לא היה כותב בסתמא שכל הטמאים שלא הזו חייבים כרת.]

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

מה שעל ידי כן צריך לחבל בעצמו על ידי הכנסת מחט בוריד במשך יותר ממעת לעת; שכפי שידענו, חוץ מה שעצם הכנסת המחט נתקל לא פעם בקשיים ובחבלה עד שמצליחים להכניסו לוריד, הרי הדבר הזה של המצאותו בוריד גורם לא פעם גם לדלקת בוריד ולוקח מספר ימים ולפעמים עוד יותר עד שמתרפא. ואם כן, י"ל שמשום כך אין חיוב לעשות בכזאת, וגם לא משום מדת חסידות, כפי שמצינו במג"א באו"ח סי' ש"ל סק"א בשם הספר חסידים עיין שם, וכדיבואר.

דהנה, ישנם שני מיני אונסים אשר עבור כן מתירים לו לאדם לעבור על לא תעשה, והמה: (א) אונס שמחוץ לגופו, שהוא כשלעצמו אסור לו לעבור על הלא תעשה ורק משום אונס הקם עליו מבחוץ מתירים לו לעבור על זה, (ב) אונס שבגופו, שמשום מצב גופו הרעוע מתירים לו לעבור על הלא תעשה כפי דין תורה, כדי שלא יסתכן על ידי כן. ונראה לפשוט לחלק ולומר, דהאמור באו"ח סי' תרנ"ו, וכן זה שפוסק הרמ"א ביו"ד (סי' קנז ס"א) הנזכר, שאם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא לעבור על לא תעשה – כל זה הוא דוקא באונס שמחוץ, דהיינו שחייב מן הדין שלא לעבור, אלא משום דאנוס הוא באפטורו, כההיא דיו"ד סי' קנ"ז שאונסים אותו לעבור, שעל זה מסובים דברי הרמ"א. אבל היכא שאינו חייב מן הדין כלל, כבכגון נידונו שהאונס הוא בגופו, ובמצב חליו מותר לו מן הדין לאכול, אזי אין עליו כל חיוב לבזבז מממונו כדי לאחוז באמצעים כאלה שלא יצטרך לאכול כדרכו כפי שהותר לו (עיין בדומה לזה בנקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א לט"ז סק"ה עיי"ש). ומכל שכן שאינו חייב כאמור לתת לחבול בעצמו עבור כך, כי שבכזה לא מצינו שצריך לעשות בכזאת אפילו כשחייב מצד עצמו והוא אנוס על פי אחרים שאונסים אותו. ועל אחת כמה שאינו חייב בכזאת כשהאונס מצד גופו ופטור מן הדין, באופן שיש איפוא לומר שיש אפילו איסור על כך.¹²

12. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): ראה מאמרו של הרב צבי גוטמן, הזנה ביום הכיפורים, בספר רפואה והלכה: הלכה למעשה, עמ' 541-549 (תשס"ו), ובאסיא עז-עח, עמ' 27-37 (תשס"ו), ובהערת העורך שם.]

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

והנה, יש לדון מה היסוד להגדרה שלפיה באונס חיצוני האדם 'חייב מן הדין שלא לעבור אלא משום דאנוס הוא בא פטורו', ואילו באונס פנימי 'מותר לו מן הדין לאכול', שהרי לכאורה בין בזה ובין בזה ההוראה למעשה היא שמותר לו לאכול, משום שישנו גורם המאיים על חיי האדם, והדרך להינצל מאיום זה היא בקום עשה של עשיית דבר האסור מן התורה, ולכאורה לא ברור כל כך במה מתבטאת הפנימיות של האונס הפנימי. ולכאורה אין זה דומה לאישה שנבעלת באונס שאין היא בוחרת במעשה, אלא בשתי האפשרויות בהן דן הציץ אליעזר העבירה נעשית בקום עשה על ידי האדם האנוס, וצ"ע להבין את הגדרת החילוק ביניהן. ולאור העובדה שלא הובא מקור מהגמרא ומהראשונים לחילוק זה, ואף מנהג רווח אין כאן, צריך עיון אם אפשר להקל בדין דאורייתא על יסוד חילוק זה.¹³

13. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה', ו באור שמח על הרמב"ם שם, שעל עבירה של התרפאות באיסור, יתכן עונש בידי אדם אם מדובר באונס מחלה, בניגוד לעובר באונס חיצוני שאינו נענש בידי אדם.] [תגובה להערה (ה.ד.): ראשית, יעוין בפר"ח (על הרמב"ם שם) שכתב ליישב באופן אחר את הסתירה בין הלכה ו' שבה נכתב שהמתרפא באיסור נענש להלכה ד' שבה נכתב שהעובר עבירה במקום אונס חיצוני אינו נענש. וכתב הפר"ח: 'וניחא לי דשאני התם שהמיתה ודאית אם לא יעבור וההצלה ודאית אם יעבור משא"כ הכא שאין המיתה ודאית אם לא יתרפא באותו איסור וכן אין הרפואה ודאית כי התם ומשו"ה עונשין אותו ב"ד'. ובמעשה רקח הסכים לדבריו, ונראה שלכך התכוון גם במרכבת המשנה (חעלמא). אמנם הבן ידיד חילק בין מחלה לאונס חיצוני, וקדם בכך לאור שמח, ואף הקשה על הפר"ח: 'ולענ"ד דוחק הוא דהא מסתמא על פי רופא מומחה עסיקינן כי אמר אם יאכל זה יחיה ודאי ואי לא ימות ודאי ואפ"ה עונשין אותו'. וצ"ע. שנית, ייתכן שיש ליישב את הסתירה בין שתי ההלכות, שבהלכה ד' שלל הרמב"ם ענישה בעונש הקבוע לאותה עבירה, ובהלכה ו' כתב שעונשין ביעונש הראוי לו', כלשונו, דהיינו לפי ראות עיני בית הדין, ושמא גם בהלכה ד' עונשים לפי ראות עיני בית הדין. שלישית ועיקר, החילוק שחילק האור שמח הוא הפוך מהחילוק בנידונו: האור שמח הבין ברמב"ם שאונס מחלה הוא אונס גרוע יותר, ולכן במקרה שהדין הוא ייהרג ועל יעבור, העובר ואינו נהרג נענש בבית דין, בשונה מאונס חיצוני שהוא אונס חזק היוצר פטור שחל גם במקרה שהיה צריך להיהרג ולא לעבור. ואילו הציץ אליעזר דן דווקא לומר שאונס מחלה הוא אונס חזק ומשמעותי יותר, שאין כלל עניין למונעו, בשונה מאונס חיצוני שהוא גרוע. ואם כן, דווקא מדברי האור שמח עולה סתירה לכאורה לדברי הציץ אליעזר.]

שצב

ההיתר להיטמא למת מצווה הוא פטור ולא אונס

עוד כתב הציץ אליעזר :

ועוד בה שלישיה, דמצינו להרמ"א בעצמו ביו"ד סי' שע"ד סעי' ג' שפוסק בשם הנמו"י בשם הריטב"א לגבי כהן שמותר לו לטמאות למת מצווה, דאם אינו מוצא שיקברוהו [אלא] רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו, אלא מטמא אם ירצה. הרי לנו דאין האדם מחויב להוציא ממון כדי שלא יצטרך לעבור על דבר שהתורה מתירה לו לעבור לפי מצבו שנמצא בו וכו', ואם כן דון מינה במכל שכן לבכגון נידוננו, שהפטור הוא מצד מצב גופו העצמי הרעוע אשר זה אין אפשרות להסיר ממנו, שבודאי איננו מחויב בכהאי גוונא להוציא ממון כדי למצוא תחליף למה שמותר לו מן הדין, ואשר זה לא מוסר ממנו, ויש אפוא גם לומר שכל כהאי גוונא שההיתר נשאר בו, יודו להתיר גם החולקים על הרמ"א שם, ושאין צריכים להוציא ממון למציאת תחליף, ומכל שכן שאין לחבול בעצמו וכנ"ל.

לפי המתבאר לעיל (עמ' שפד), נראה שראיה זו נוגעת רק למקרים שבהם יש פטור (ובכללם פיקוח נפש, שבו דן הציץ אליעזר), ולא למקרים שבהם יש אונס. במת מצווה, מצאנו דרשה מפורשת המתירה ואף מחייבת את הכהן להיטמא לו (ספרא אמור א, ג): 'לנפש לא יטמא בעמיו, בזמן שעמיו שם אינו מיטמא, מיטמא הוא למת מצווה'. במצב של מת מצווה, הכהן אינו אונס, אלא פטור לגמרי מהציווי האוסר להיטמא. וכל הסיבה שאם מוצא אחרים שיקברוהו בחינם אסור לו להיטמא היא שמת כזה אינו מוגדר כמת מצווה (יבמות פט, ב), ולא שמוטל עליו להשתדל להימנע מלהיטמא. ולכן אין מזה ראיה לנידון שלנו.¹⁴

14. ובזה יש להעיר על מה שמובא בשולחן שלמה (ערכי רפואה ח"א עמ' ער) בשם הגרש"ז אורבך, בעניין 'חובת הטירחא למנוע מערב שבת צורך בחילול שבת בשביל פיקוח נפש' (לשון הכותרת שנוספה על ידי העורך). מצוטטים שם דברים שמתייחסים למצב שבו ידוע בשבת שקרוב לודאי שיהיה צורך בחילול שבת, אך אין שם התייחסות לטירחא בערב שבת. [הערת עורך (הרב ד"ר מרדכי הלפרין): יעוין במנחת שלמה קמא (מהדורת תשס"ה), חלק א, סימן ז, ענף א, פרקים ו-

חילוק השבט הלוי בין טומאת מת לטומאת זיבה

והנה, בגמרא (סנהדרין יב, א-ב) דנו על עיבור שנה כדי לעשות את הפסח בטהרה. ובדעת הסבורים שאין מעברים, כתב השאגת אריה (סי' לח) שסברתם היא שטומאה דחוויה בציבור. ובשו"ת שבט הלוי (ו, קונטרס הקדשים ג, ג-ד) הקשה מכך על הרמ"ה, שבפירושו לגמרא (יד רמה שם, א ד"ה ת"ר¹⁵) כלל בחדא מחתא את טומאת מת עם טומאת זיבה, והרי טומאת זיבה לא הותרה בציבור ולכאורה אין היא שייכת לדיון זה.

ביישוב הקושי, כתב השבט הלוי :

ולתרץ שיטת הרמ"ה נלענ"ד דס"ל דגרע בזה טומאת זיבה מטומאת מת, דכיון דזבים פטורים לגמרי והפטור מחמת אונס מחמת טומאת הזיבה ואונס רחמנא פטריה. וכבר ידוע מה שנשאו ונתנו האחרונים, אם גדר אונס שפטור לגמרי ואין בו צד חיוב כלל, או רק פטור מחמת אונס אבל מחויב נקרא, ועיין מה שנשא ונתן בזה הגאון מהר"י ענגיל באתון דאורייתא כלל י"ג והעלה לחלק בזה בין מצות שבין אדם לחבירו לבין מצות שבין אדם למקום, דבמצות שבין אדם למקום אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא וכיון דאונס הוא פטור לגמרי [וכאשר כיו"ב פליגי הט"ז עם הדרישה בפטור מתפלה מחמת אונס אם שייך השלמה כמבואר באו"ח סי' ק"ח].

ועיין מה שכתב בזה הגאון הנ"ל עוד בספרו בית האוצר סוף אות א' סוף כלל כ"ו, והשתא יש לומר דטומאת מת כיון דעכ"פ חייב בפסח וחל עליו החיוב עלינו להשתדל שיעשה חיובו לכתחלה, וע"כ ס"ל לר"ש דמעברין לכתחלה וגם בזה ס"ל לת"ק דאין מעברין לכתחלה, אבל בזבים דפטורים לגמרי ואנוסים גמורים הם ואינם בגדר חיוב כלל מה לנו לעבר השנה ולהפך סדרי בראשית עבור הפטור לגמרי, וע"כ ס"ל לת"ק דמכ"ש בטומאת זיבה דאין מעברין לכתחלה, ואולי גם ר"ש יודה דבזה לכתחלה לא, אמנם אם עיברוה דיעבד בזיבה לפי הרמ"ה שכי כן בדברי ת"ק נראה דלכ"ע מעוברת כיון דסו"ס מביאין ע"ז את הרוב לעשות

15. יתנו רבנן : אין מעברין את השנה מפני הטומאה, כגון שהיה נשיא גוסס באדר, ואמדוהו למות בששה ימים קודם הפסח, שהרי אין להם פנאי ליטהר קודם הפסח ; או שהיו רובן טמאים בסוף אדר וכלתה אפר הפרה, ואין יכולין למצוא עכשיו אפר הפרה ; אי נמי בזבין, והיו שופעין והולכין ואין יכולין ליטהר קודם לפסח, אפילו הכי אין מעברין.

פסח לה' | סימן יד
שימוש באמצעים תרופתיים לצורך טהרת נשים לקרבן פסח

את הפסח, וממילא ל"ק מה דמעברין על גליות ישראל שנעקרו דשאני התם דעכ"פ מחויבין בק"פ, אמנם אי נימא כהצד דאונס רחמנא פטריה מלעשות אלא שעכ"פ מחויב נקרא אלא שאין בידו לעשות אז יראה הסברא להיפך דרובם טמאי זבים לכ"ע מעברין כיון דנקראים מחויבים אלא שהאונס מעכב וה"ט דרש"י והראשונים לא פי' כהרמ"ה.

והנה, לכאורה לא ברורה סברת החילוק בין טומאת מת לטומאת זיבה: מניין שטמא מת יחייב בפסח וחל עליו החיוב' ואילו הזבים 'פטורים לגמרי ואנוסים גמורים הם'. וכיצד השתנתה ההנחה שאין חילוק בין הטומאות, הנחה שהניח השבט הלוי כשהקשה על הרמ"ה. וקושי זה מתעצם לאור המשך דברי השבט הלוי, שבהם הוא מודה שיש תועלת של ממש בעיבור השנה המאפשר לזבים לעשות פסח.

ומכיוון שכך, שמא יש לומר שהבנת הרמ"ה בדברי הגמרא שונה מהבנת השאגת אריה. ולפי הרמ"ה, מחלוקת התנאים בשאלת עיבור השנה מפני הטומאה אינה מושתתת על המחלוקת אם טומאת מת הותרה או דחוייה בציבור. והבין הרמ"ה שהאוסר לעבר את השנה מפני הטומאה, אינו אוסר משום שסובר שטומאה הותרה בציבור ולכן אין צורך לעבר, אלא משום שסובר שטומאה באשר היא אינה סיבה המצדיקה את עיבור השנה, ואפילו טומאת זיבה המונעת מעשיית פסח. ואכתי צ"ע.

סיכום ומסקנות

(א) ישנה בהלכה אבחנה בין שני מצבים שבהם אין חיוב לקיים את מצוות התורה: מצב של פטור, ומצב של אונס. במצב של פטור, התורה לא ציוותה לקיים מצווה מסוימת, ולכן מעיקר הדין אין איסור להיכנס למצב של פטור. לעומת זאת, במצב של אונס המצווה עודנה בתוקף, אלא שאין אפשרות לקיימה, ולכן אסור להיכנס לכתחילה למצב כזה, ואם אפשר להימנע ממנו, חייבים להימנע מכניסה למצב כזה.

(ב) דין הטמאים שאינם משתתפים בהקרבת קרבן פסח הוא אונס ולא פטור, וכיוון שכך, נראה שבמצב שניתן למנוע את הטומאה, יש חיוב לעשות זאת.

(ג) שימוש בגלולות לדחיית ווסת הוא נפוץ מאוד כיום, אך יש לו תופעות לווי. ייתכן שכאשר תתחדש עבודת הקרבנות, יהיו בנמצא אמצעים לדחיית ווסת ללא תופעות לוואי, ומסתבר אפוא שאם אכן יהיה כך, יהיה מוטל על הנשים שאינן מעוברות ומיניקות להשתמש בהן כדי להיטהר לקראת יום י"ד בניסן ולהשתתף בקרבן פסח.

(ד) בשולי הדברים, יש להתייחס בקצרה להיבט נוסף של טהרת נשים לקרבן פסח: בספר שער הקרבן (פ"ב הערה 10) הסתפק האם בפסח הבא בטומאה שוחטים וזורקין על נידה שי"ד בניסן הוא היום השביעי לנידתה ובערב טבול ותטהר: מצד אחד, היא עדיין לא טבלה, והיא טמאה גמורה ואינה טבולת יום, וההלכה היא שאין שוחטין וזורקין על טמא גמור אלא רק על טבול יום. מצד שני, היא תהיה ראויה לאכילה בערב. עכ"ד. ולכאורה הקביעה שבערב היא תהיה ראויה לאכול צריכה ביאור, שהרי סוף סוף, כרגע היא טבולת יום. ונראה שדבריו מושתתים על ההבנה שטבול יום דזב לאו כזב דמי, וכפי שכתב שם (סד"ה זבים) שמחוסר כיפורים אינו כזב, והוא הדין לטבול יום.

(ה) מכל מקום, כיום כל הנשים מונות שבעה נקיים, ואין נפקא מינה לדיון זה. ומה שיש לדון הוא כיצד לנהוג כשהיום השביעי לשבעה נקיים חל בי"ד בניסן: מצד אחד, ההלכה היא שאין לטבול מבעוד יום (שו"ע יו"ד קצז, ג). מצד שני, דין זה הוא רק מדרבנן, שהרי מדאורייתא – אם היא נידה, היא יכולה לטבול כבר ביום השביעי לתחילת ראייתה ואינה צריכה שבעה נקיים; ואם היא זבה, טבילתה ביום השביעי לכתחילה (רמב"ם הל' איסורי ביאה ד, ו; הל' מקוואות א, ו). והחמרה שלא לטבול ביום השביעי אינה אלא מדרבנן. ומצאנו פוסקים שהקלו בה במצבים מסוימים כגון טבילה כלה לפני נישואיה, וכן בכל אישה בדיעבד אם כבר טבלה ביום השביעי. ויעוין בזה בטהרת הבית (ב, עמי תסז-תצב). ויש לדון אם יש להקל בזה במקום שטבילה מבעוד יום תאפשר לנשים אלו להשתתף בפסח. וצ"ע.