

הרב ישעיה א' שטיינברג

חולה שיש בו סכנה —

הגדרת "צורך" וגדרי נאמנות הרופא והחולה*

(דיון בדברי מר"ן הגרי"ז בהל' שביתת העשור ובגישת בית בריסק).

תאור המקרה:

מעשה בתינוק חולה, בעיר בוסטון בארה"ב, שעבר ניתוח מסובך. יום לאחר הניתוח, כשהגיעה השבת, התברר להורים ששהו ליד מיטתו, שכל מגע עדין בו גורם לשינויים ברישום החשמלי של המוניטור, אליו היה הילד מחובר. השינויים נבעו, כנראה, מהתזוזה של התינוק בעקבות מגע ידי ההורים או משינויים חשמליים בעקבות המגע. לפני כניסת השבת התקשר האב לגרי"ד סלובייצ'יק ושאלו אם אין בעיה בדבר. הרב, למרות נסיונו להישמע מאופק, השיב כמעט בכעס: איזו מין שאלה זו, הלא התינוק הוא חולה שיש בו סכנה! האב ניסה להסביר את עצמו וטען: במגע ידי איני עוזר לרפואתו כהוא זה, והערר מגע אינו גורע מאומה. אבל הרב בשלו, ממשיך בהתרגשות: אינך מבין שלטיפה שלך מעניקה לתינוק החולה תחושות רוגע וחום אנושי?.. וקטע את השיחה.

השואל היה נבוך. מדוע כעס הרב? האם אין מקום לשאלה? מוכתו לא נתפוגגה עד שנקלע לידיו ספרו של דוד הגרי"ד"ס, מרן הגרי"ז הלוי, על הרמב"ם, שם ראה את דבריו בענין חולה ביום הכיפורים. לאחר תוספת דרישה וחקירה, התחוויר לשואל שמבלי משים הוא נגע בנקודה רגישה בכית מדרשה של שיטת בריסק בנושא פיקוח נפש. כעסו של הרב על השואל נבע כנראה מהירושלמי (שהובא במשנה ברורה שכ"ח סק"ז). שם מגנים את ה"נשאל", כלומר רב שצריכים לשאול אותו על חילול

* הרחבת דברים שנאמרו בשיעור לתלמידים בביה"ס לרפואה של האוניברסיטה העברית וה.מ. "הדסה" — עין כרם, ירושלים.

שבת במקום שיש פיקוח נפש, על שלא דרש דיו בפירקא — בדרשה — בהלכות אלו. הגר"ד, כנציג ונצר לרבנותיהם של ישראל משושלת בריסק, חרה לו שהפך ל"מגונה" ועל כן קינא לתורת משפחתו, המחמירה בפיקוח נפש. כנראה ציפה שפסיקת הגר"ח, שתובא להלן, תהיה ידועה דיה ורומה לשאלה הנדונה.

לא נאריך כאן בעצם פירוט הצדדים של חילול שבת הנוגעים למקרה. די אם נציין שהשינויים בתמונת הצג של המוניטור נובעים משינויים בזרם החשמלי ודומים במידת מה לשינויים הנגרמים כתוצאה משינויים בלחיצה על רוושת הדלק במכונית נוסעת. יש להשוות לאמור בספר שמירת שבת כהילכתה, מהדורה חדשה פרק מ סעיף ג"ח. אין לומר שהשינויים המתחוללים כאן הם בגדר של "פסיק רישא דלא ניהא ליה", שהרי הנוגע בתינוק מעונין לדעת אם לא יצר תגובה מזיקה אצל התינוק — דבר שנבטח בעיקר על ידי המוניטור.¹ יש אמנם צד להקל על פי שיטת הגרש"ז אויערבאך, שאין איסור דאורייתא בפעולה חשמלית אלא אם כן היא כרוכה בהבערת אש — נתון שאינו מתקיים במוניטור. אין איפוא צד של איסור דאורייתא אלא לפי שיטת ה"חזון איש", הגורסת שחשמל איסורו הוא משום בונה, שאז גם עצם הפעילות של המוניטור כרוכה באיסור דאורייתא² (במיוחד כאשר המוניטור, כמו שזה מצוי, מחובר לרשת החשמל), ואכמ"ל.

1. לכאורה אין בכך ניותא לשינויים השיגרתיים, שאין צורך ענייני בהקרנתם על המסך. מטרת המעקב במוניטור היא לאתר חריגות בעלות משמעות רפואית, שהאב אינו מעוניין בקיומן כלל, אלא בהופעתן על מסך המוניטור, לצורך טיפול.

2. לכאורה, דעת החזו"א לאסור משום "בונה" דאורייתא רק את סגירת המעגל החשמלי כמו שכתב החזו"א א"ח סי' ז' אות ט' "ובפתיחת החשמל שמכניסים הזרם בחוטים חשיב לעולם כתקע..." וכמו שכתב במכתבו לגרש"ז אויערבאך (הובא: בקובץ מאמרים בעניני חשמל ושבת, הוצאת מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה, ירושלים תשל"ח בעמ' 61-62): "דתיקון החוט עצמו ממות לחיים הוי בונה". לפי"ז גרימת שינוי בעוצמת זרם שזורם מקודם בחוטים, אינה כאיסור תורה אפילו לשיטת החזון איש. וכן שמעתי לפני כ-20 שנה מהגרש"ז אויערבאך. ולפי"ז בני"ד אין איסור תורה כלל גם שלא במקרה פיקוח נפש. — העורך.

א. דעת הרב המגיד ופסק המשנה ברורה

הגרי"ז (בספרו על הרמב"ם, הלכות שביעת עשור) מספר שאביו הגר"ח היה מורה ובא, בכל חולה שיש בו סכנה, שיאכילו אותו ביום הכיפורים כל צורכו. ולא נאמר הדין שמאכילים אותו פחות פחות מכשיעור, אלא במי שאינו מסוכן עכשיו אבל עלול להגיע לסכנה אם לא יאכל. רבי חיים פסק, איפוא, כדעת המגיד משנה (בפרק ב' מהלכות שבת הל' יד, בסוף דיבור המתחיל "אבל"): "...כשיש בו סכנה [בחולה, י.ש.]... לכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת דבר שעושים לו סכנה".

לפיכך נקט הגריד"ס, מסתמא, שגם בנידון השאלה הנ"ל, הגם שאין המגע והלטיפה של התינוק בגדר רפואה וגם אין במניעת המגע משום סכנה, אף על פי כן מותר, ואף חובה, לעשות זאת למרות שזה יכול להיות כרוך בחילול שבת.

אכן, בנושא זה של עמדת המגיד משנה נחלקו הראשונים. הביאור הלכה (על סימן שכ"ח סעיף ד, בד"ה "כל שרגילים") הביא רבים שאוסרים לחלל שבת, במקרה שההימנעות לא גורמת לסכנה, ופסק כמותם. נמצא שגם השאלה הנ"ל שנויה למעשה במחלוקת הגר"ח עם המשנה ברורה.³

ב. שיטת הגר"ח מבריסק מתאימה גם לדעת השו"ע

אמנם בגרי"ז משמע שם שלא תלה את דברי הגר"ח בדעת המגיד משנה רוקא, מתוך שחשב להתאים את הדברים גם עם דעת השו"ע (שם, שם, סעיף ה), וזאת אף על פי שהמחבר עצמו חולק על הרב המגיד. (זה מוכח מכך שהחולה נאמן אפילו לקבוע מציאות סכנה ולא רק "צורך" בעלמא. ועשה"ס שלפי הגרי"ז תלויים הנושאים אלו באלו.

3. היה אולי מקום לרזון ולומר שלטיפת התינוק דומה להדלקת הנר, שהותרה בשבת קכ"ח עמ' ב' משום "לייתובי דעתה" של היולדת ואפילו בעיורת. ואותו דין מוסכם הוא לכולי עלמא, כמובן. ויעויין שם בתוספות בד"ה "קמ"ל" שכתבו ששם יש הצלה מסכנה, וכן הוא בתוס' ישנים ביומא פ"ג עמ' א בד"ה "הולה". ובאמת, הביאור הלכה הנ"ל הוכיח מאוקימתא זו של רבותינו אלו שחלקו על הרב המגיד, ע"ש. אבל לפי הרב המגיד יש לפרש את הגמרא כפשוטה שמדובר באופן שאין סכנה במניעת הדלקת הנר. ולפי זה הוא הדין בתינוק, שהיעדר ישוב הרעת שבחיובו אין בו משום פיקוח נפש).

ובלאו הכי יוצא לפי הביאור הלכה הנ"ל שהשו"ע חולק על הרב המגיד. אמנם ראיותיו בדעת השו"ע לא ברורות. לענ"ד, וגם לא הוכיח אלא שהרמב"ן בתורת הארץ ורוב הראשונים חולקים על הרב המגיד, ודו"ק שם.)

ואפשר לומר שיש הברל בין נידון הרב המגיד ובין נידון הגר"ח, באופן שדינו של האחרון יתקבל לכל הדעות. ופירושו של דבר הוא שהגר"ח עוסק במקרה בו, למרות שאין במניעת האכילה משום סכנה, אף על פי כן יש באכילה משום חיזוק ורפואה, וכן משמע מלשון הגר"ח. מעתה יש לומר שהרפואה היא שמצדיקה את היתר האכילה ולכן כלל אין צריכים להקפיד על השיעורים, וגדר הדבר הוא שכשם שמתרפאים באיסורים כך מתרפאים באיסור יום הכיפורים. לא נחלקו הרב המגיד ושאר הראשונים, שהביא הביאור הלכה, אלא במצב בו אין במעשה האכילה משום תרופה ואין במניעת עשייתו משום סכנה, וכל הענין הוא שיפור ההרגשה בעלמא. שבכהאי גוונא באמת אין הלכה כהרב המגיד.⁴

ולפי האמור יש לרון שנידון שאלתנו זהה ממש לעקרון שביסוד הדיון במקרה בו הן הרב המגיד ולא בזה של הגר"ח, שהרי פשוט הוא שאין בחיובק התינוק משום תרופה, וגם אין בהימנעות מן המעשה משום הגברת חוליו, אלא יש כאן רק שיפור הרגשה בעלמא. (הרי זה רוגמת "תובני דעתא" באכילה במקום שהחולה לא ביקש לאכול. ראה תוס' בשבת ותו"י ביומא הנ"ל.) אמנם כזכור, במעשה הנ"ל, הדגיש הגרי"ס שהחיבה שמקבל התינוק תורמת ממש לחיזוקו ולרפואתו. ויש לרון בזה.

4. כן הסבירו במועדים וזמנים חלק א סימן ס; ובהערות הררי קדש של הגר"י כהן על מקראי קדש של הרב פרנק עמ' קמח הע' 6.

ולענ"ד יש ראייה לחילוק זה מסתירת דברי המאירי שנוכרה בניאור הלכה הנ"ל. שבמקום אחד נוקט המאירי כרב המגיד ואילו במקום אחר הוא מתיר לחלל שבת כשהרחיצה מחוקת את החולה, עשה"ט. והביאור הלכה נשאר בקושיה. ולפמשנת"ת הם הם הרברים: אם אין במניעת איסור משום סכנה, אך אין תועלת רפואית בחילול השבת, אזי הובר אסור לפי המאירי, ורק הרב המגיד התיר אפילו בכהאי גוונא. אבל אם יש תרופה בדבר אע"פ שאין במניעת המעשה משום סכנה, אזי מותר לפי הגר"ח, לכל הדיעות.

ג. חילוק בין אכילה ביוה"כ ובין חילול שבת

ובעיקר דמיון השאלה לנידונו של הגר"ח, יש לרון עוד ולחלק מצד

אחר:

יתכן לומר שרק באכילה ביום הכיפורים ראוי להקל, כיון שעצם האכילה שנאסרה היא ה"צורך" לחולה ולכן הותר איסור זה אצל החולה, ומעולם לא נאמרו דיני שיעורים בכהאי גוונא. שיעורים נאמרו רק בבריאי שעלול להסתכן אם לא יאכל, כגון מעוברת או מי שאחזו בולמוס. וכיון שעצם האכילה מותרת שוב אין לנו להמציא דין שיעורים. וכן כתב במפורש הנצי"ב בהעמק שאלה: שדוקא במעוברת, ומחמת העובר שאינו נחשב עדיין לאדם ממש לענין "וחי בהם", מאכילים אותה בפחות פחות משיעור (שאילתא קס"ו אות י"ז, וכן נקט להלכה שביולדת תוך ג' ימים ראשונים לא צריך אומד ודלא כמגן אברהם סימן תרי"ז סק"ג. וכתב שגם הגר"ח מוולוז'ין פסק כן.) אבל בחילול שבת, אטו נימא שאין צורך בפיקוח נפש כרי להתיר מעשה עבור החולה? רק לפי הרב המגיד יש הלכה שהשבת הותרה בחולה שיש בו סכנה והרי היא כחול גמור לגביו,⁵ אבל אין להסיק מפסק הגר"ח הנ"ל, שהוא נקט כמו הרב המגיד להלכה גם לענין שבת.

ולפי זה שוב אין ראייה לענין השאלה הנ"ל בשבת.

ד. הגר"ח ע"פ הבנת הגרי"ז

אמנם נראה ברור שהגרי"ז הבין שסיבת ההיתר של הגר"ח דומה לזו של הרב המגיד, והוא שלצרכי חולה שיש בו סכנה, יש דין של "הותרה" לגבי כל דיני התורה.⁶ גם בביאור הלכה שם מפורש שחלק מהשיטות, שלדעתו חולקות על הרב המגיד, הן אלו המחמירות להצריך אומד ביום הכיפורים, ומבואר שהכל ענין אחד הוא.⁷

5. כלשון הרמב"ם בתחילת פרק ב' מהל' שבת. ועיין בקובץ הערות לגראב"ו, אותיות צ-צה במהדורה החדשה, שדימה את הרב המגיד לענין של "לא סילק ידו בציצין שאין מעכבים המילה דחזור עליהם בשבת. ויל"ד ואכמ"ל.
6. וכן נראה שהבין הגרש"י זיין משיחתו עם הגרי"ז בעל פה, ואף דייק כך מלשון המחבר בתחילת סימן תרי"ח. עשה"ט במועדים בהלכה עמ' פ"ב. וכן הבין הרב פרנק במקראי קדש, שם.
7. אבל תלמידו המובהק של הגריד"ס, הגר"מ שורקין (כעת מראשי ישיבת "תורת משה" בירושלים), אמר לי שהוא זכור שרבו, כלומרו הסוגיא בשבת קכח עמ' ב,

ג. ספק בפסיקה כרב המגיד, האם היא "ספק נפשות"?

הנה ראיתי במועדים וזמנים שכיון שנחלקו הפוסקים בנידון הרב המגיד, לכן פסק הגר"ח לחומרא בספק נפשות.

ולעניות דעתי אי מהא לא איריא. שהרי כאן עוסקים אנו במקרה של צרכי חולה שאין נוגעים לפיקוח נפש — במיוחד אם מדובר באופן

באר את הגר"ח על פי הנצי"ב ודלא כגרי"ז שהישווהו, כאמור, עם הרב המגיד. אלא שבאמת לא וכיתי להבין טעמו של דבר: דבשלמא לפי הגרי"ז הכל ענין אחד הוא: שיש מעין "הותרה" לגבי כל צרכי חולה שיש בו סכנה באיסורים. (לא "הותרה" ביום, דזה שייך אולי בשבת דוקא, לגבי מלאכה, ולא בהכרח ביוהכ"פ ולענין אכילה [ועיין ב"חלקת יואב" אור"ח סימן י"ד ועוד]; אלא "הותרה" בצרכי חולה. כך באר לי מור"ד הגר"מ שפירא. אמנם הגרי"ז שם הדגיש את דברי הרמב"ם בריש פ"ב במס' שבת ששבת אצל חולה, כ"חול" נחשבת. וצ"ב). אבל אם נשווה הגר"ח עם הנצי"ב, בלי קשר לסברת "הותרה" של הרב המגיד, צריך עיון גדול: דמהיכא תיתי נאמר שאין הלכה של פחות פחות משיעור. הלא סברה פשוטה היא בכל התורה, "עד שתאכלנו באיסור, תאכלנו בהיתר". (ראה רש"י ביצה ג עמ' ב ד"ה אפילו באלף, ומבואר שסברה זו היא דרבנן).

(וגיסי הגר"מ גלטיניק [רב בפיטסבורג ארה"ב, תלמידו המובהק של הגר"א סולובייצ'יק משיקגו] תירץ שהדבר תלוי בגדר איסור חצי שיעור (וכבר האריכו בזה האחרונים ראה יד המלך פרק א הלכות חמץ הל' ו, קובץ ביאורים בכורות אות ג ועוד): שאם חצי שיעור הוא איסור כללי וחדש לגמרי — לא שם האיסור המקורי, אזי יש לומר שכשם שמצינו שמאכילים אותו הקל הקל תחילה, כך ראוי להאכילו פחות פחות משיעור. וזאת משום שפחות משיעור הוא איסור אחר וקל יותר מאשר איסור בכדי שיעור שלם. לפי זה יוצא שלאידך סברא, בדין חצי שיעור, שזה אותו שם איסור כמו האיסור בשיעור השלם, ולפיכך אין הבדל מהותי בין פחות משיעור ובין כשיעור. ממילא נמצאנו למדים שאם הותר איסור אכילה בחולה ביוהכ"פ, כבר אין הבדל אם הוא עובר עליו בכדי שיעור או חצי שיעור. ומדין יוהכ"פ יש להסיק כיוצא בזה בשאר איסורים, ודוק. לאור האמור יש להסביר את גישת הנצי"ב הג"ל (שלא נאמר דין פחות פחות משיעור בחולה שיש בו סכנה) כצד השני בגדר חצי שיעור (שאותו שם האיסור שקיים בשלם, קיים בחצי שיעור). ואילו גישת הגרי"ז תואמת את הגדר הראשון (בהסבר חצי שיעור (שחצי שיעור הוא איסור לעצמו). לכן אלמלא דין כללי של "הותרה" שקיים בחולה, אין להתיר כדי שיעור אפילו בחולה מסוכן).

ומכל מקום גם מעצם תשובת הגרי"ד"ס לשאלה הנ"ל, מזה שטרח להדגיש שיש מעשה ריפוי בחיבוק התינוק בשבת, עולה שאלמלא כן שייך לאסור. והיינו לשיטתו שאין "הותרה" כללי לפי הגר"ח ובאמת לא פסק כללית כרב המגיד נגר שאר הראשונים. ויל"פ בכל זה.

שאינ תועלת לרפואה בחילול שבת ואין הגברת הסכנה במניעתה וכמשנ"ת. ואם כן, עצם הספק, כיצד לנהוג להלכה בנידון הרב המגיד, אינו נחשב לספק נפשות אלא לשאלה רגילה של ספק איסור. אמנם יתכן שלפי בעל המועדים וזמנים, שנקט דהגר"ח איירי דווקא בגוונא שבביצוע ה"צורך" יש משום רפואה, אע"פ שאין במניעת הצורך משום הגברת הסכנה – שוב נחשב הדבר כספק נפשות. בלא הכי קיימת באחרונים גישה הנוקטת שכל צרכי חולה שיש בו סכנה נחשבים כפיקוח נפש, כיון שלעולם לא ברור לנו תפקיד ה"צורך" במצבו המיוחד ויתכן שכל צורך מצטרף לסכנה. עיין אבני נזר או"ח סימנים תנג-ד על פי הרדב"ז.⁸

1. "לב יודע מרת נפשו" – גילוי סכנה או גילוי צרכים?

עתה נדון בפירוש דברי הגרי"ז בנאמנות החולה: "לב יודע מרת נפשו". לפי דבריו אין לחולה נאמנות לגלות שיש כאן סכנה, אלא רק לגלות לנו מהות צרכיו. והגרי"ז הסתמך על רבנו תם (שהובא בהגהות מיימוניות בהל' שביטת העשור שם, אות ה) שאין החולה בגדר נביא או בקיא.⁹

8. וירידי הגר"ד הורביץ (ר"מ "תורת משה" בירושלים) טען שהגר"ח הנ"ל המובא בגרי"ז שם, רוצה לומר שלעולם מצטרף הצורך לסכנה, ובאמת שכן משמע מלשונו. אכן, כשהגרי"ז באר את הרב המגיד הוא השתמש בסברת "הותרה" וציטט, כאמור באות הקודמת במוסגר, את לשון הרמב"ם המורה כן. ולפי"ז אין זה ראוי להיחשב ספק נפשות דוקא. אלא ששבתי וראיתי שמהגמרא ביומא מוכח שיש להתיחס לספק זה כספק נפשות. דהנה שם, ברף פ"ג עמ' א, מתפרש הביטוי "צריך" לפי הגרי"ז כביטוי לצורך סתמי שאינו של פיקוח נפש, אצל חולה שיש בו סכנה. אף על פי כן משתמשת הגמרא שם בכלל של "ספק נפשות" כאשר קיים ספק באותו צורך. בהכרח, אפוא, יש להתיחס לפי הגרי"ז ל"צורך" הנוכח כקשור לנפשות אם מצד המציאות ואם מצד ה"לומדות", ודו"ק.

9. אמנם עצם הרמיון לעמדת ר"ת צריך עיון רב: שהרי מלשונו שם מבואר גדר חדש, שהחולה נאמן לומר את צרכיו ולכן עושים כבקשתו אפילו אם אין סכנה ואפילו אם הוא חולה שאין בו סכנה! ואע"פ שיש לפרש, וכנראה שכן פירש הגרי"ז, שהחולה עצמו אמנם סבור שאין סכנה אבל אנו יודעים שהוא מסוכן. יש דוחק, שאם כן מה הקשה הראב"ה שם דאם כן גם על סכנת אבר ראוי לחלל את השבת, הלא בסתם סכנת אבר לא ידוע לנו שהחולה מסוכן. ועיין גם במקור דברי ר"ת אלו במרכי שבת סימן תס"ד. ובביאור הלכה הנ"ל הביא ר"ת, החולק על הרב המגיד הנ"ל, ומחמיר אפילו בחולה שיש בו סכנה. ולא מצינו, אפוא, את ידינו

ונקט שכן שיטת הרב המגיד: שמאחר ודי לנו בהסתמכות על גילוי דעת החולה, אע"פ שאינו נאמן לומר שהוא מסוכן, על כרחנו שמחללים את השבת אפילו על צורך בעלמא. אבל החולקים על ר"ת, הסוברים שהחולה נחשב לבקי לגבי עצמו, סוברים שאין מקור למושג "צורך", שאינו ענין של פיקוח נפש.

לפי זה יוצאים קולא וחומרא לכל שיטה. שלפי ר"ת, כיון שאין לחולה נאמנות לגלות על סכנה, נזדקק למומחה דוקא כרי לקבוע שהחולה יש בו סכנה. מאידך גיסא, אחר שהתברר שיש כבר סכנה — אפשר לחלל שבת אפילו על צרכיו בעלמא. ואילו לדעת החולקים יוצא איפכא: שגם החולה יכול לקבוע אבחנה לגבי עצמו שהוא מסוכן, אבל אין מחללים עליו שבת אלא לצורך שיש בו משום פיקוח נפש.

ויש לעיין האם הגר"ז הקל להלכה בפיקוח נפש ולא סמך על החולה לקבוע אבחנה של סכנה כנגד דעת רופא, או שמא לא כתב אלא הסבר לדעת ר"ת בזה, אך לא פסק כמותו.

ממחלוקת זו יוצאת גם נפקא מינה חשובה, הלכה למעשה: לפי הרב המגיד ור"ת אין לחולה נאמנות לעומת הרופא. ולכן, אם מתעקש אדם וטוען שהוא חולה מסוכן ודורש מרופא, שאינו מסכים עם אבחנתו, שיחלל עליו את השבת — אין הרופא רשאי לעשות כן. אבל לפי השיטה החולקת, שהחולה נאמן אפילו לקבוע שהוא בסכנה — אזי חייב כל אדם, וכנראה אפילו הרופא עצמו, למרות שסבור שאין כאן סכנה, לחלל עליו את השבת.

ז. הכרעה בחילוקי דעות בין חולה לרופא

כאשר החולה אומר שהוא צריך, והרופא אומר שאינו צריך ויש אפילו סכנה לשמוע בקול החולה. כאן יש סתירה במגן אברהם בשם הרב"ז. בסימן שכ"ח סק"ז כתב ששומעים לרופא, ובסימן תרי"ח סק"ג כתב ששומעים לחולה. ואכן, הרב"ז עצמו (חלק ד סימן אלף קל"ח בסוף התשובה) מחלק בין מאכל לתרופות. גם האחרונים כיונו לדעתו והסבירו

ורגלינו בכל שיטת ר"ת. וידידי הגר"ד הורביץ פירש את דברי ר"ת ש"ל כי בכל מצב שהחולה דורש לאכול או להתרפאות, יש לחוש שאם לא נעשה רצונו הוא יסתכן. ולא סכנת הגוף אלא סכנת הנפש, מחמת שהוא "מתיירא". ואמת שכן משמע קצת מלשון ר"ת שבהגהות מיימוניות אבל בלשונו שבמרדכי לא משמע שהפחד גורם אלא שאנו חוששים תמיד שבאמת מסוכן הוא. וצ"ע.

שבענייני מאכל החולה בקי ספי, והיינו הנידון בסימן תרי"ח, אבל בענייני תרופות הרופא בקי יותר, והיינו הנידון בסימן שכ"ח. כן מבואר מסברא ברברי הלבושי שרד ומחצית השקל בהל' יוהכ"פ שם. מכאן נובע שכל הריון סובב על מידת הבקיאיות. לכן כיום, שהרופאים בקיאים יותר גם בענייני מאכל, אולי ישתנה הדין: שבכל מקרה, כאשר היכוח בין החולה והרופא נטוש בשאלה אם הנטילה תזיק או ההימנעות – לא שייך לפעול לפי הכלל של "לב יודע מרת נפשו". אכן, עדיין שייך "לב יודע מרת נפשו" כאשר הרופא אומר "לא צריך" גרידא, אך אינו חושש לנזק, וזאת אפילו בתחום שבו הוא בקי יותר מהחולה, היינו בתרופות, כדמוכח מהרדב"ז שם. וממילא נשמע שהוא הדין בזמן הזה לענין מאכל. ואין להקשות דסוף סוף איך עוברים על איסורים בדין על סמך דברי החולה, כאשר הרופא שכאמור הוא בקי ספי, אומר שלא מוצדק לחלל שבת או יוהכ"פ. שכן כבר רמז בזה הרדב"ז שם תשובה ברבריו. וזו כוונתו: יש הברל בין מקרה שבו גם החולה וגם הרופא מדברים על סכנה, ובין מקרה שרק החולה מדבר על כך. במקרה הראשון אין לומר ספק נפשות לחומרא, ולהקשיב לדברי החולה, שהרי ממה נפשך אנו נכנסים לסיכון ואז יש הכרח ללכת אחר דברי הבקי, שהוא הרופא. וכמשנ"ת לענין תרופות בעבר, ולכל הענינים בזמה"ו. אבל במקרה השני אנו אומרים שהחולה מצליח ליצור ספק נפשות באומרו "צריך", ולכן אנו מחמירים כדבריו ואפילו לחלל שבת ויוהכ"פ.

ה. גדרי נאמנות החולה והרופא

יש לשאול: מאחר והעיקר בפיקו"נ הוא הבקיאיות (שהרי רק על סמך סברה זו מתקבלים הדברים והחילוקים שהזכרנו עד כה), אם כן מדוע בכל זאת מצליח החולה ליצור ספק? הלא ראוי היה לסמוך על הרופא בכל מקרה כיון שהוא בקי יותר מהחולה?
קיימות שתי אפשרויות לביאור הענין:

א. נאמנות החולה נחשבת רק ליצירת ספק נפשות. לכן אינו נאמן כאשר, ממה נפשך, יש חשש סכנה, אך כן נאמן כאשר הוא יוצר את חשש הסכנה.¹⁰

10. לפי זה מוכח דלא כגרי"ו, שאין החולה נאמן ליצור חשש לסכנה, ודו"ק. ואין לומר שהרדב"ז קאי בשיטה החולקת על ר"ת, שהרי ציטט בתשובתו שם את ר"ת ומשמע שהסכים אתו. עשה"ט.

ב. גם הרופא אינו נאמן בודאות אלא ליצור ספק. אפילו בנושא של תרופות, בהן הוא נחשב לבקי לעומת החולה וכשנ"ת. סברה זו אנו רואים גם מהגמרא ביומא (פג עמ' א). הגמרא נוקטת שם שאם הרופא אומר "צריך" והחולה אומר שאינו צריך, אזי מסתמכים על הרופא רק כאשר אין מסייע לחולה. אבל אם יש מסייע לחולה — מתחשבים בו. אבל אם שניים אומרים "צריך", הרי אע"פ שהחולה ועוד שניים אומרים שאינו צריך, מתחשבים בבקיאים. וצריך עיון: שאם הולכים לפי רוב דעות, אז גם במקרה השני היה ראוי שלא להאכיל את החולה, כיון ששלשה אומרים "לא צריך"? ואם אין הולכים לפי הרוב, אזי גם במקרה הראשון היה ראוי להאכיל את החולה, כיון שהרופא אומר "צריך"? נראה שכבר הראשונים התקשו בזה, וכתבו על המקרה הראשון ש"אין דבריו של אחד, במקום שניים, כלום" (עיי'ן שם בפסקי הרא"ש סימן יג). ועדיין לא ברור: דסוף סוף הרופא בקי הוא ויש לו נאמנות גמורה במקרים אחרים.

ונראה לדמות ענין זה לדברי נתיבות המשפט בחושן משפט ריש סימן ל"א. הוא מתיחס לויכוח בין חכמי בריסק: במקרה שעד אחד מכחיש חברו, האם יכולים השניים לחבור יחד לעדות אחרת. עיין שם בש"ך. ה"נתיבות" נקט שיכולים, כי אין הם נפסלים למרות שמכחישים זה את זה.

זאת כיון שאחד אינו נחשב כאומר דבר ודאי ולכן אינו יכול לפסול את חברו. רק שני עדים, אחד מכת זו ואחד מהכת השניה, המכחישים אלו את אלו פסולים להצטרף כיון שנאמנים לפסול זולתם. עשה"ט. לפי זה אף אנו נאמר כעין זה אצלנו. האחד נחשב כמדמה ואומר ספק, ולכן אינו כלום במקום שניים. והגם שאפילו בשניים אין כאן הלכות עדות, כמובן, מכל מקום סברה היא שבשניים אין כבר חשש של חוסר דיוק. בשניים כבר יש סברה שמכוונים לבירור האמת, ולכן רק כאשר שני בקיאים אומרים "צריך" מתחשבים בהם ואפילו נגד רוב דעות, להיפך. ובמסקנת הגמרא, לפי מר בר רב אשי, אפילו מאה אינם כלום נוכח החולה. על כל פנים למרנו מכאן שלפי הה"א באחד, ולפי מסקנת הגמרא גם ברבים, אין לדעת הרופאים תוקף אלא רק של ספק. שאם לא כן לא היינו מתחשבים בחולה כלל. מעתה ברור שבמקום שקיימת סכנה לכל צד, מסתבר שיש לחשוש לדברי הרופאים, והם הם דברי הרדב"ז הנ"ל.

והנה בחולה האומר "צריך", אפילו מאה רופאים אומרים "אין צריך" אין ברבריהם כלום. ומכאן ראה בעקיפין לדברי ה"חתם סופר" (יורה דעה

סימן קס"ח) שקבע כי אין לרופאים נאמנות ודאית אף פעם בגוף ידוע אלא כשמביעים כלל מכללי הרופאה בלבד. כל נאמנותם היא אך ליצור ספק, שמספיק כדי לחלל שבת וכיו"ב.¹¹

ט. מסקנה מעשית לדעת הגר"ז

אמנם לפי הגר"ז, שנוקט כר"ת שאין החולה נאמן כמומחה, בכהאי גוונא של הרב"ז נסמוך תמיד על הרופא. (ואפילו לענין אכילה ולא רק בנושא של תרופות. עשה"ט במחצית השקל בתרי"ח סק"ג.) אבל לפי השיטה שהוא כמומחה – יש לרדן. וצריך עיון.

תרופה לכמה ימים

סיפר לי הגר"ג שליט"א הוראה ששמע ממרן החזון אי"ש זצוק"ל. כל רפואה שצריכים לקחתה ברציפות כמה ימים (אף פחות מז' ימים) מותר להתחיל לקחתה מיד ולהמשיך לקחתה אף בשבת. והטעם דרק במיחוש בעלמא אסרו רפואה בשבת משום דיעבור מעצמו. אבל במחלה, אף שאין בה סכנה, לא אסרו לקחת תרופות, דחז"ל לא אסרו במקום מחלה. ואם צריך לקחת תרופות כמה ימים אי"כ אין זה מיחוש בעלמא רק בגדר מחלה ומותר. ספרתי עיי"כ למו"ר [הגר"י קניבסקי זצ"ל] והתיר על סמך כן כדלהלן, (עי' סי' שכ"ח).

רי"א הלוי הורביץ, אורחות רבינו בעל ה"קהילות יעקב", כרך א', סי' ריד, עמ' קנה-קט.

(מקור: אסיא נו (יד, ד), תשרי תשנ"ו, 19)

11. ויש לעיין: שלפי הצד שאין דבריו של אחד במקום שנים נחשבים לכלום, ואילו השנים נחשבים כמכריעים בתורת ודאי, האם ישתנה דינו של החת"ם סופר כשהשנים מעידים בגוף ידוע בענין דם המכה וכיוצא בזה. והדבר תלוי בפשטות במחלוקת הראשונים אם הולכים אחר רוב דעות להקל בנפשות. עיין ברא"ש ביומא שם שתלה המחלוקת בשאלה אם למסקנה חוזרת בה הגמרא מהסברה ששניים נאמנים בכל מקרה. וצ"ע לדינא.

(מקור: אסיא נא-נב (יג, ג-ד), אייר תשנ"ב, 23-33)