**פרק ב' – דף כ"ה. – כה:**

**מתרפא באיסורים**

מקורות:

נדון בעיקר בשימוש באיסורים על מנת להתרפא (הן איסורים חמורים והן איסורים רגילים). יש ללמוד את הגמרא עד כה: "איתמר". בהתחלה, נדון בייהרג ואל יעבור ברפואה (בו כבר התחלנו לעסוק היום), ואז נדון באיסורים אחרים ברפואה במצב שאינו פיקוח נפש (זהו למעשה המשך הדיון של השבוע שעבר לגבי שלא כדרך הנאתו).

עיין:

רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ה: ד, ו

ר"ן פסחים (על הרי"ף ו.) ד"ה "וקשה", מהמילים "ואלו הקושיות"

רבנו דוד ד"ה "בכל"

[לסיכום רוב הנקודות שעלו בסוגיה בסנהדרין, כולל אלו שנידונו בשיעור זה, עיין ברבנו דוד כאן.]

רמב"ם יסודי התורה ה, ח (השווה להלכות מאכלות אסורות יד, י- יא)

רבנו דוד ד"ה "מידי"

\*\*\*\*\*\*\*\*\*

בשבוע שעבר בחנו את הסוגיה בסנהדרין המשמשת כמקור לדיני איסורים בפיקוח נפש . שם מקור הפיקוח נפש היה באדם אחר. ראינו כי הגמרא חילקה בין מצב בו כוונתו של אותו אדם הייתה לגרום ליהודי לעבור על דבר ה', ובין מצב בו המניע לכפייה היה תועלתו האישית (הנאת עצמן). בגמרא שלנו ישנה סוגיה הלכתית דומה המתייחסת למצב בו ישנה סכנת מוות שמקורה ממחלה ולא באיום מצד אדם אחר. במקרה זה ברור כי אין באיסור משום רצון למרד. ואכן הרמב"ן מגדיר את כל המקרים של מחלה כהנאת עצמן. היות שהגמרא שלנו אומרת כי אין להתרפא באשרה, הרמב"ן מסיק כי הנאת עצמן אינו פטור מייהרג ואל יעבור בג' החמורות. פטור הנאת עצמן מוגבל רק למקרים של פרהסיא או של שעת השמד.

1. השגות הר"ן על בעל המאור

דעת בעל המאור בסנהדרין היא כי הנאת עצמן מהווה פטור גם בגילוי עריות ועבודה זרה. הרמב"ן מצטט את המקרה שלנו ואת המקרה של הגמרא בסנהדרין בו אדם מסתכן במיתה אלא אם כן יעבור על איסור עריות, כמקרה הסותר את דעת בעל המאור. כיוון שבעל המאור עצמו הביא את שני המקרים הללו על מנת להוכיח נקודה אחרת, ברור כי הוא מבין את דין הנאת עצמן אחרת. משימתנו הראשונה היא להבין מדוע משהו שאסור משום עבודה זרה (אשרה) או עריות אינו יכול לשמש לריפוי כחלק מפטור הנאת עצמן לדעת בעל המאור.

הר"ן (ו. בדפי הרי"ף, ד"ה "וקשה") מגן על שיטת בעל המאור. דברי הר"ן אינם ברורים, ועל כן ציטטתי אותם וכך נוכל ללבן אותם יחד.

"ואלו הקושיות שהקשו על הר"ז הלוי ז"ל ... אפשר לדחותן משום דכי אמרינן הנאת עצמן שאני הני מילי כגון אסתר שהייתה מתרצה בגילוי עריות ולא מחמת גילוי עריות אבל אלו שהביאו אינם כן אלא הרי הם רוצים ליהנות באותו דבר שאסרה אותו תורה מחמת ההנאה שבו שהוא עיקר האיסור כגון המתרפא בעצי אשרה שהתורה אמרה שלא ליהנות ממנו והוא רוצה אותה כדי ליהנות ממנה וכן מי שהעלה לבו טינא שהתורה אמרה שלא ליהנות מן הערווה והוא רוצה אותה מחמת הנאה שבה אבל אסתר לא הייתה מתרצית בגלוי עריות מחמת עניין גילוי ערווה אלא להינצל ממיתה".

אנו יכולים מיד לעמוד על נקודה אחת בדברי הר"ן. הוא טוען כי כאשר התורה אסרה עבודה זרה וגילוי עריות היא התכוונה לאסור את ההנאה שבהן. במקרה של אשרה הדבר ברור, שכן המדובר באיסור הנאה; גם במקרה של עריות שבו האיסור הוא על קיום יחסי אישות טוען הר"ן כי עיקר האיסור התורה הוא על ההנאה שבמעשה. הר"ן טוען כי אם מטרת המעשה הוא להפיק הנאה מאיסור יש לאוסרו גם כאשר פיקוח נפש הוא שגרם לרצון בהנאה; אך אם מטרת המעשה אינה להפיק הנאה אלא להימנע מאיום - יש להתירו.

מה הסברה העומדת ביסוד חילוק זה? על מנת לספק הסבר הגיוני, יש לבסס אותו על הסברה של בעל המאור. כפי שראינו בשבוע שעבר, יישום הנאת עצמן על מקרים של ייהרג ואל יעבור מניח כי חיוב ייהרג ואל יעבור מבוסס על קידוש ה'. אם כך, הר"ן צריך להסביר כיצד רצון בהנאה אסורה מהווה חילול ה', בעוד הרצון להימנע מהאיום של אחשוורוש אינו מקבל משמעות כזו.

נראה לי להציע את ההסבר הבא. במקרה של עריות, אין משמעות לשאלת המניע של עובר העברה. במידה וישנה כוונה לעבור על האיסור (מה שמכונה בלשון הר"ן "מתרצה"), הכוונה מהווה הפרה של האיסור. עם זאת, בעל המאור מודה כי האיסור כשלעצמו מבוטל על ידי הפיקוח נפש גם במקרה של ג' העברות חמורות. הדבר היחיד המונע את ביצוע האיסור הוא חילול ה'. הר"ן מסיק מתשובת הגמרא בסנהדרין כי הנאת עצמן מונעת את הצורך בייהרג ואל יעבור וכי קידוש ה' אינו תלוי בעצם ביצוע המעשה אלא בנסיבות בו הוא מבוצע. חילול ה' נוצר רק אם מעשה העברה נעשה תוך מרידה ישירה ברצון ה'. ישנם שני מקרים שונים בהם המצב אכן כך:

1. כאשר הגוי שכופה על המעשה מגדיר אותו ככזה;
2. כאשר מטרת המעשה מנוגדת לסולם הערכים התורני.

הר"ן טוען כי כאשר התורה אסרה עריות ואשרה היא למעשה ביטאה שיפוט שלילי כלפיהם. העובדה כי אסור ליהנות מאשרה וכי אסור לקיים יחסי אישות עם ערווה מצביעה על שליליותם אובייקטים אלו. יש להרחיקם. אם אדם חושב להפיק הנאה כלשהי מחפצים אלו הוא למעשה מחבק ומקרב את מה שהתורה אמרה להרחיק ולדחות. פעולה כזו אכן נחשבת חילול ה'!

אם כן, הר"ן מחלק בין אסתר, שלמרות שלא התנגדה לאחשוורוש לא עשתה זאת מחמת הסכמה למעשה האיסור, ובין שני המקרים שלנו בהם החולים משתמשים בחפצם אסורים על מנת להפיק מהם הנאה. זהו חילול ה' שנאסר גם במחיר חייו של אדם.

1. הסבר חלופי

ברצוני להציע פתרון אחר לבעיה העומדת בפני בעל המאור, הסבר העולה מדברי המדרש שהובא על ידי הרמב"ן (על אף שברור כי הרמב"ן עצמו לא הבין את המדרש באופן זה).

"בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים ... כיצד? אם היה אדם מישראל חולה ויאמרו לו לך אצל עבודה זרה פלונית ואתה מתרפא אסור לילך להתרפאות וכו' וגילוי עריות כיצד? אם יאמרו לו לאדם עסוק בגילוי עריות ... וכל הנוגע באשה שאינה שלו מביא מיתה שנאמר כי רבים חללים הפילה וגו' רגליה יורדות מוות. והואיל ויש בה כל המדות הללו היאך היא יכולה ליתן חיים לחולה ולפיכך אין מתרפאין בה" (מדרש רבה, הובא ברמב"ן במלחמות על הסוגיה בסנהדרין עד:).

המדרש אומר כי חוץ מן העובדה כי ג' החמורות אסורות באיסור חמור הם גם עברות "קטלניות"; מדובר באובייקטים שהם הפך החיים והרפואה, ועל כן אין להשתמש בהם למטרות אלו. הסבר זה תופס בעיקר כאשר נעשה שימוש בעברות אלו בהיבט הרפואי. כאן הבעיה היא לא רק חילול ה' שבעקבות האיסור. השימוש הרפואי באיסורים אלו על מנת להשיג חיים מנוגד לאופן בו התורה מבינה מעשים אלו – מבחינתה, מעשים אלו מייצגים מוות. השימוש בהם אסור דווקא משום שהם יצילו את חייך, שכן חיים כאלו חשובים מבחינת התורה למוות. אם כך, אין מקום לפטור הנאת עצמן.

1. הרמב"ם

כפי שראינו בשבוע שעבר, הרמב"ם מסכים עם בעל המאור בסיווג של ג' החמורות תחת הקטגוריה של חילול ה'. עם זאת, הוא אינו מסיק כי הנאת עצמן יבטל את החיוב של ייהרג ואל יעבור. ההלכה אותה ראינו ברמב"ם המבוססת על סיווג ייהרג ואל יעבור כחלק מקידוש ה' היא פסיקתו (ה, ד) כי מי שעבר ולא מסר את הנפש אינו מקבל את העונש המתאים לחטא אותו הוא ביצע, והוא נחשב רק כעובר על מצוות קידוש ה'. בעניין ריפוי באמצעות איסורים, הרמב"ם כותב את הדברים הבאים:

"כעניין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים. כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין. ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן. ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו".

בעוד כמה מן המפרשים סבורים כי דברי הרמב"ם לגבי עונש הראוי לו הכוונה לעונש עליו יסכימו בית דין ולא העונש אותו נתנה התורה, אין זו ההבנה הפשוטה של לשון זו. במיוחד לאור דברי הרמב"ם בהלכה קודמת שאין להעניש אדם במקרה שעבר על איסור באונס. נראה כי הרמב"ם מחלק בין מתרפא באיסורים ובין שאר המקרים של אונס (באיום חיצוני) לעניין שימוש בעונש אותו נתנה התורה על המעשה.

הסבר הר"ן על בעל המאור יכול להתאים גם במקרה זה, אם כי לא כל כך בקלות. התורה אמרה בפירוש כי אובייקטים אלו מוגדרים כרעים. שימוש בהם לרפואה היא נקיטת עמדה המנוגדת לדעת התורה ביחס לחפצים אלו. עמדה זו של התורה היא חלק מהאיסור עצמו. ממילא, אם אני יודע כי התורה אסרה שימוש בחפצים אלו גם במקרה של פיקוח נפש (דבר הנלמד מדיני קידוש ה'), אני יודע כי האיסור המקורי הוא השיפוט הערכי של חפצים אלו כחפצים שיש להרחיקם, גם במקרה של פיקוח נפש. הרמב"ם פוסק כי עונש הראוי לו הוא העונש אותו הטילה התורה כנגד מי שאינו שועה לעמדה אותה היא נוקטת כלפי אובייקטים, גם אם הדבר נעשה במסגרת אונס.

1. שימוש באיסורים אחרים כאשר אין סכנת חיים

הגמרא דנה במקרה בו רבינא הציל את בתו בתרופה שנעשתה מפרות ערלה. הגמרא אומרת כי מחלתה של בתו לא הייתה פיקוח נפש, כך שעל אף שמדובר באיסור רגיל אין מקום לדחותו משום פיקוח נפש. באחת מתשובותיה הגמרא משיבה ששימוש כזה הוא שלא כדרך הנאה.

ראינו (כד:) כי אין לוקין על אכילה שלא כדרך הנאה. ההסבר המקובל לשתי גמרות אלו היא שישנו איסור מדבריהם על שלא כדרך, איסור המתבטל גם במקרים של מחלה שאינה מסכנת חיים. במילים אחרות, היעדר חיוב מלקות מצביע על כך שאין איסור תורה; העובדה כי הגמרא בכד: אומרת רק שאין מלקות אך היא אינה כותבת כי מותר לעשות כן מצביעה על קיומו של איסור מדבריהם. הגמרא בכה: אומרת כי האיסור של חכמים בטל במקרה של מחלה. (עיין, למשל, ברבנו דוד ד"ה "מידי"; ר"ן [רי"ף], ד"ה "מר").

היתר אחרון זה אינו מתקבל כמובן מאליו. למרות שהאיסור מדבריהם, הדין כי אין לבטל איסורים אלא אם כן ישנה סכנת מיתה עדיין צריך לחול. בדרך כלל, איסור חכמים כגון עוף בחלב, או אכילה בתשעה באב, אינו בטל בשל מחלה קלה. מכאן שאיסור שלא כדרך הוא איסור ברמה פחותה יותר מסתם איסור חכמים.

הראבי"ה (הובא במרדכי) הוא הראשון היחיד הסבור כי שלא כדרך מותר אפילו מדרבנן. ממילא, הגמרא שלנו אינה מחדשת היתר חדש למחלה, אלא רק חוזרת על החילוק המופיע בגמרא כד:. כפי שכבר ראינו, כל הראשונים האחרים חולקים.

אחרונים רבים דנו באפשרות כי האיסור הוא מדאורייתא, אך יש פטור ממלקות. נתמקד בבחינתה של אפשרות זו בדעת הרמב"ם.

כפי שכבר ראינו, הרמב"ם פוסק את דין שלא כדרך בהלכות מאכלות אסורות (יד, י – יא) רק במקרים של אכילה. עיון במקרים שהרמב"ם הביא מעלה כי מדובר רק במקרים בהם אדם אכל איסור, אך לא נהנה מטעמו. בהתבסס על עיון זה, הסברתי בשיעור על דף כד: כי הרמב"ם סבר שיש לחייב מלקות רק על אכילה שיש בה הנאת אכילה, ולא הנאות אחרות (דוגמת ערכו התזונתי של המזון). הרמב"ם אינו מציין מקרה של הנאה שלא כדרך שאינו קשור לאכילה כלל. נראה כי הוא פוסק כלישנא הראשונה בגמרא כד:.

אמנם, הרמב"ם מציין מקרה שלא כדרך הנאה בהלכות יסודי התורה:

"במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביום הכיפורים. אבל שלא כדרך אכילתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ מערלה או שמשקין אותו דברים שיש בהם מר מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה..." (ה, ח)

כאן הרמב"ם מדבר הן על מקרה של אוכל בעל טעם רע (שהובא גם בהלכות מאכלות אסורות) והן על המקרה של רטייה או תרופה. מדוע הרמב"ם לא הביא מקרים אחרונים אלו גם בהלכות מאכלות אסורות?

ניתן לענות כי אין נפקא מינה למקרים אלו חוץ מאשר השימוש בהם במחלה, ולכן מקומם בהלכות יסודי התורה שם נידונות הלכות אלו. לדעת הרמב"ם כל הנאה שאינה אכילה אינה מחייבת מלקות, גם אם היא נעשית כדרך. אם האדם בריא, ישנו איסור (ללא מלקות) גם שלא כדרך. ממילא, אין מקום לעסוק בדיני שלא כדרך בהקשרים שאינם של מחלה.

לדעתי זהו הסבר בעייתי. בדרך כלל, גישתו של הרמב"ם שיטתית למדי. אם הנאה כדרך היא איסור מן התורה, הרמב"ם היה צריך לומר זאת בהלכות מאכלות אסורות. הרמב"ם נוהג לחלק בין איסורי תורה ובין איסורי חכמים גם אם הוא אינו מציין לחילוק זה כל נפקא מינה. אילו העדר המקרה של ריפוי בערלה היה רק דוגמא לדין שלא כדרך, אפשר היה לקבל תשובה זו. אולם היות שכבר ראינו כי הדין שאותו פוסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות נוגע לצורך שבהנאה באיסורי אכילה (ולא דן בצורך שההנאה תהיה כדרך הנאה), היה מקום לציין את המקרה של ערלה כדין חדש. ישנם שני דינים (בהתאם לשתי הלישנות בגמרא כד:): 1) הנאת אכילה היא הנאה מטעמו של המאכל ; 2) על ההנאות להיות ההנאות המקובלות שנהנים מן המאכל. הדין השני לא בא לידי ביטוי בהלכות מאכלות אסורות.

ההסבר החלופי הוא כי הרמב"ם סבור כי גם הנאות אחרות הנחשבות שלא כדרך הנאתו נאסרו מן התורה, וזו הסיבה שהוא לא ציין דבר בהלכות מאכלות אסורות. הן איסור כדרך והן שלא כדרך הם איסורי תורה ללא מלקות. אם כך, השאלה היא מדוע ניתן להתיר איסור שלא כדרך במקרה של מחלה שאינה מסכנת בסכנת מוות?

ניתן לטעון כי רפואה אינה נחשבת הנאה כלל. היות שאנו מדברים רק על איסורים שנאמרו בלשון אכילה, והנאה נאסרה בלימוד על פי דינו של רבי אבהו (כפי שהובן על ידי הרמב"ם – עיין בשיעור השני והשלישי לפרק זה), ההנאה צריכה להיות הנאה המקבילה לאכילה. הנאת אכילה היא הטעם. שאר ההנאות הם הרחבה של הנאת הטעם. לכל אובייקט יש הנאה אחת או יותר הכרוכה בו, בדומה לטעם שהוא ההנאה הכרוכה בכל המאכלים. אך רפואה אינה הנאה הקשורה לאובייקט כלשהו. איננו מחשיבים את ההנאה הטמונה בחפץ כלשהו כרפואה שניתן להפיק ממנו. כזכור, הסברנו כי דעת הרמב"ם ביחס לשאר הנאות כמבוססת על איסור חפצא. התורה אמנם אסרה רק אכילה, אך באוסרה אכילה היא למעשה הגדירה את כל החפץ כחפץ אסור, וכך אוטומטית אסרה את כל יתר ההנאות שניתן להפיק ממנו. מכאן מקור הדרישה לכך שההנאה האסורה תהיה כדרך, כלומר שההנאה תעשה באופן שאכן ממצה את ההנאה הגלומה בחפץ. אילו התורה הייתה כותבת כי אסור ליהנות מן החפץ (כפי שאכן המצב בבשר בחלב ובכלאיים) אז מובן כי איסור גברא זה היה כולל גם ריפוי בחפצים אלו. אך היות שאין איסור גברא על הנאה, ואיסור ההנאה הוא רק מסקנה הגיונית מהיותו של האיסור איסור חפצא, ההנאה שתיאסר היא רק הנאה שהיא אינהרנטית למעמדו של החפץ. רפואה אינה נחשבת להנאה אינהרנטית של שום מאכל. על כן, אין כל איסור על הנאה שכזו, שכן אין מדובר כאן באכילה (אין הנאת טעם), ואין ניצול הנאה אחרת הגלומה בחפץ.

במילים אחרות, אין מדובר כאן באיסור מדרבנן שבטל בשל צורך גדול יותר (רפואת מחלה), אלא שמדבור בנסיבות בהן האיסור כלל לא קיים.

אני חייב להודות כי עמדה זו אינה ברורה לגמרי או משכנעת. מדובר באופן להתמודד עם כמה מן הבעיות הקשורות לדעת הרמב"ם. נוכל לסכם כי שאלה זו אינה פתורה לגמרי.

**בשבוע הבא: הנאה הבאה לאדם בעל כורחו**

גמרא כה:, "איתמר" עד השורה השלישית בכו. "... לכולא לא".

סוגיה זו ידועה במורכבותה. לפני שנגיע למחלוקת הראשונים, הגמרא עצמה מכילה שתי לשונות עבור שני אמוראים (אביי ורבא) בעניין מחלוקת בין שני תנאים (רבי שמעון ורבי יהודה).

אין צורך לומר, כי קיימת מחלוקת גם בראשונים.אני מציע להשתמש בדך ובעפרון (זוכר? מהימים שלפני ה- PC ) על מנת להעלות על הכתב את האפשרויות השונות שעשויות לצוץ.

שבת כט: "ריש כנישתא דבצרא"

תוספות

רבנו דוד, על כל הסוגיה.