

פיקו"נ במחלות נפש ופגים שאינם בני קיימא

מכתבים למערכת

פיקו"נ במחלות נפש, ופגים שאינם בני קיימא

לכבוד העורך,

הנני מאשר ברוב תודה קבלת גליון אסיא לחודש ניסן (אסיא עג-עד, ניסן תשס"ד, אפריל 2004) ומצאתיו כקודמיו מלא וגדוש. ולאות כי עיינתי בקובץ הנני להוסיף מאשר עמי בכתובים:

פיקוח נפש במחלות נפש

מדי עברי בחוברת עיינתי במאמרו של הרב שלמה אבינר 'פסיכיאטריה והלכה' (עמ' 73). המאמר עוסק בין השאר בהגדרת השוטה ולדברי הסיכום הנני לציין לאגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' סה): רופאים האומרים שאם האשה החולה תתענה תחזור לשטותה, פשוט שמותרת לאכול ביום הכיפורים, משום ד"שטות" הוא סכנה, ואף שהמחלה עצמה לא תמיתנה, בכל זאת, כיון שמצד המחלה אפשר שתמית את עצמה או את אחרים, הרי הוא בכלל פיקוח נפש.

ועוד מציין הגר"מ פינשטיין (שם) במענה לשאלה על דבר אשה שנשתתית אחר ב' לידות, האם מותר לה להכנס להריון שלישי השיב: שטות היא ענין סכנה, ולא רק לחולה עצמה אלא גם לילדיה הקטנים, שאף מי ששטותה אינה לעשות רע (כלומר, חולת נפש שלא ראינו אותה שהיא מסכנת את עצמה או את הזולת) אפשר לה להתהפך שתרצה לעשות רע לעצמה או לילדיה ח"ו, ואי אפשר להעמיד שומרים על זה.

וכבר נאמר בגמרא (גיטין סח, ב): "שוטה חדא מילתא לא סריך". פירוש: שוטה לא חוזר זמן רב על אותה שטות, אלא עובר משטות לשטות.

רואים אם כן, שגם משהבריא האדם יש לו עדין הקלות כגון: אכילה ביום הכיפורים וזאת על מנת שלא יחזור וישתטה חלילה.

טיפול בפגים שאינם בני קיימא

'טיפול בפגים שאינם בני קיימא או הצפויים לחיי יסורים' (עמ' 94). להשלמת הנושא ברצוני לציין למאמרו של הגר"י זילברשטיין שליט"א 'טיפול בפג בפיקוח נפש העלול לגרום לנזקים' (בשבילי הרפואה חוב' ט - טבת תשמ"ט עמ' עה-פה), והאריך שם הרב זילברשטיין בטוט"ד כשהוא מביא ראיות נוספות.

ובשבילי הרפואה (שם, עמ' פו-פט) מביא הרב זילברשטיין את הספר חסידיים (סי' תקא):

"תלמידים היו יושבים לפני רבן, אמר אחד יהי רצון שתהר אשתי אם הולד יהיה חי. ואם לאו, יהי רצון שלא תהר.

אמר חברו יהי רצון שתהר אשתי.

אמר חבירו: ואם ימות הולד, הרי טוב שלא נולד, דכתיב: אל תכזב בשפחתך! (מלכים ב' ד, טז) וכתבו שם (יח) הלא אמרתי לך אל תשלה אותי.

אמר התלמיד, כשילד, אתפלל שיחיה.

אמר החכם: יש ולד או בן או בת שפודה את אביו ואת אמו מן המות או מן הצרות. שנאמר (ישעיה כט, כב) יעקב אשר פדה את אברהם. יש שנגזר צער על האב או על האם, מת הולד הרי האב או האם עצבים, הרי העצבון פודהו, וזהו שנאמר "בכל עצב יהיה מותר".

מכאן למד הרב זילברשטיין שטובה היא להורים להחיות את הפג.

הרב יצחק יהודה רוזן

* * *

בחירת מין הילוד

לעורך שלו'.

במסגרת עבודתי ברפואת נשים ופריון פונים אלי לא פעם זוגות שזכו אמנם לפרי בטן - אך שכל צאצאיהם ממין אחד (בדרך כלל בנות...), כשהם מבקשים לברר אם קיימת אפשרות להשפיע על מין העובר בהריון הבא. לעיתים מדובר במצב של עוגמת נפש אמיתית של אחד מבני הזוג, ולעיתים הדבר מגיע אף לבעיה בין-זוגית ולהפרת שלום הבית. במקרים מסויימים הצהירו בני הזוג שהם יביאו ילדים נוספים לעולם רק אם יובטח להם שהם יהיו בני המין האחר.

ישנן כידוע שיטות טבעיות העשויות להשפיע במידה מסויימת על מין העובר, כמו תזמון מסויים של הזיווג (כפי שנרמז כבר בחז"ל, ואכמ"ל), ושיטות דיאטה למיניהן המתרכזות ביחס בין נתרן-אשלגן לבין סידן-מגנזיום. מולן קיימות שיטות 'מעבדתיות' לקבלת התוצאה המבוקשת, הראשונה היא הפרדת זרע בעזרת סירקוז והזרקת הזרעונים הזכריים לרחם האשה (בהצלחה חלקית - 70%-80%), והשיטה האולטימטיבית של הפרייה חוץ גופית תוך ביצוע PGD (איבחון טרום השרשה) והחזרת העוברון בעל המין הרצוי לרחם.

אין כמובן שום איסור להשתמש בשיטות הטבעיות, אמנם ההצלחה שלהן נתונה בספק גדול. לעומת זה השיטות ה'מעבדתיות' קשורות בכמה בעיות הלכתיות משמעותיות, כגון שאלת הוצאת הזרע והשמדת חלק ממנו, ההשגחה הנדרשת למניעת טעויות, והספיקות בייחוס העובר לפי חלק מהפוסקים. ביצוע פרוצדורת הפרייה החוץ-גופית בתוספת PGD טומן בחובו בעיות נוספות, כמו הכנסת האשה לסיכון מסויים עקב הפרוצדורה ועוד. ידוע שפוסקי זמננו מתירים בדרך כלל לבצע את הפרוצדורה הזו בליט ברירה, למשל כדי למנוע לידת ילדים בעלי מום חמור במקרים של מחלות תורשתיות.

שאלתי: באלו מקרים, אם בכלל, יותר להמליץ על ביצוע הפרוצדורות האלו, ואיזו משתי הפרוצדורות יש להעדיף (בהתחשב בסיכוי הרב יותר להצלחה בפרוצדורה המורכבת יותר)?

שאלה נוספת: האם קיים איסור לבחור את המין הרצוי אצל זוגות שבין כה עוברים תהליך של PGD מסיבות אחרות?

בברכה רבה,

ד"ר חנה קטן

תשובת העורך:

איסור והיתר בבירת מין היילוד

א. כדאי לדעת שעצם היסוד שרמזת עליו בשם חז"ל, שאדם יכול להשפיע בדרכי הטבע על בחירת מין הוולד ע"י השהיית הפליטה, שנוי במחלוקת גדולה שרק מעטים מודעים לה. המקור החשוב נמצא בסוף מסכת נדה, בסוגיית "שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנינא" (סוף סט, ב), ולענינו שם סוף ע, א - עא, א:

מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים?

אמר להם [רבי יהושע הגדול]: ישא אשה ההוגנת לו, [עא,א] ויקדש עצמו בשעת תשמיש.

אמרו: הרבה עשו כן ולא הועילו!

אלא: יבקש רחמים ממי שהבנים שלו,

שנאמר: הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן.

מאי קא משמע לן? דהא בלא הא לא סגי.

מאי שכר פרי הבטן?

א"ר חמא ברבי חנינא: בשכר שמשחין עצמן בבטן כדי שתזריע אשתו תחילה - נותן לו הקב"ה שכר פרי הבטן.

הרי ברור שלדעת רבי יהושע הגדול סדר ההזרעה איננו משפיע באופן טבעי על בחירת המין, אלא אך ורק מצטרף לזכויותיו של המתאפק.

ב. ישנן עדויות המצביעות על השפעה טבעית דיאטטית של האישה (!) על ברירת המין לפני הכניסה להריון. אין מניעה הלכתית להשתמש בשיטה זו, אך גם היא איננה חסרת סיכון ויש מקום להשתמש בה רק בפיקוח רפואי מתאים. ראי:

Hewitt J, Preconceptional sex selection. *British Journal of Hospital Medicine*, Feb. 1987, pp. 149-155.

Ruegsegger Veit C. and Jewelewicz R., Gender preselection: facts and myths. *Fertility and Sterility* 49:6 June 1988, pp. 937-940

ג. לגבי הפרדת זרע - הפוסקים אוסרים את התהליך אם הוא נועד אך ורק לברירת המין. לפני כ-20 שנה שאלתי שאלה זו את הרי"ז גוסטמן זצ"ל שהיה אחד מגדולי הפוסקים עוד לפני השואה עד פטירתו לפני קרוב ל-15 שנה. תשובתו היתה חד-משמעית: אין להתיר הפרדת זרע אם כל מטרתה ברירת מין, אפילו למי שיש לו צאצאים ממין אחד בלבד. גם דעת הגרש"ז אויערבאך היא חד משמעית לאיסור, כמובא בשמו בספר נשמת אברהם כרך ד' חלק אבן העזר סי' א ס"ק א.

ד. מאותם נימוקים אין היתר הלכתי להשתמש ב-PGD למטרה בלעדית של ברירת מין היילוד, פרט אולי למקרים מיוחדים, ואכמ"ל.

ה. מאחר ו-PGD היא שיטה בטוחה יותר ברמה הפרקטית מכל השיטות האחרות, נראה שאם כבר יש הצדקה ליצור הריון שלא כדרך כל הארץ, נכון יותר להשתמש בשיטה היעילה יותר מבחינת התוצאה.

ו. לגבי זוגות שעוברים ממילא PGD בגלל אינדיקציה רפואית, אין מניעה להעדיף מין מסוים, בתנאי ששאר העוברים הבריאים לא יושמדו כל עוד "הוריהם" מתכוונים להביא צאצאים לעולם.

הרב ד"ר מרדכי הלפרין

על משמעות רפואת ה"קיבלא" בתשובת רב שרירא

במאמרי "מדע ורפואה בתלמוד - קבלה או אקטואליה?" (אסיא עא-עב, שבט תשס"ג, 90-102) כתבתי בהערה 41 (עמ' 95) שאינני יודע מהו ה"קיבלא" אליו התכוין רב שרירא גאון בהתירו ריפוי באמצעות "קיבלא" משום שהעושה אותו יודע שאין בו חשש לנזק שלא כבתרופות אחרות.

פירוש, הנראה על פניו כמתאים וכנכון, מצאתי באתר האינטרנט

http://www.hydepark.co.il/hydepark/topicarc.asp?topic_id=701910,

שנכתב על ידי בעל הכינוי (ניק) ממדבש.

הדברים מובאים כאן למען הלומדים.

העורך

משמעות המלה הארמית "קיבלא", היא: קמיע, לחש. ולמעשה מילה זו כבר מופיעה בתלמוד, ראה:

1. ברכות, סב א: "אמר רבי תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין ויש אומרים אף חלומותיו מיושבים עליו. ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוּו עיילי ביה בי תרי אפילו ביממא מתזקי. רבי אמי ורבי אסי הוּו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי. אמרי להו רבנן לא מסתפיתו? אמרי להו אנן קבלה גמירין: קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא, קבלה דיסורי שתיקותא."

2. סנהדרין, קד ב: "...מכאן לקובלנא מן התורה...". פירושים שונים הובאו שם ברש"י(?) (על מחברו של הפירוש לפרק "חלק", ראה הספרות המצוינת בידי: א גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 217, הערה 278). וראה: ערוך השלם, מהדורת ח"י קוהוט, ז, עמ' 58; סוקולוף במילונו (המוזכר להלן), עמ' 989, ערך: "קובלנא".

הנוסח שלנו, במספר 1: "קבלה", תוקן בדפוס ונציה רפ"ב, על-פי פרשנותו המחודשת של רש"י, על אתר: "קבלה. מסורת ומנהג שקבלנו מרבתינו בבית הכסא".

בתשובתיים ובפירושיהם של הגאונים ורוב הראשונים וכן בכתבי-היד ובדפוס הראשון שונצינו רמ"ד, הנוסח שונה, ראה:

1) ב"מ ליון, "פירוש רב האי גאון לברכות ס"א-ס"ב", גנזי קדם, ב (תרפ"ג), עמ' 24; הנ"ל, אוצר הגאונים, ברכות, הפירושים, עמ' 99: "...והני קיבלי דאמרי להו רבנן בשמעתא דמעלו נקיטי וגמירי דמעלי למימר הכי כרזי דשמיא מן מלאכי ומפמליא של מעלה כי כמו שיש רוחות שבלשון הזה מועיל בהם...".

2) ש"א ורטהימר, "פירוש רס"ג(?) למסכת ברכות", גנזי ירושלים: תורתן של גאונים וקדמונים מתוך כתבי-יד הגניזה שבמצרים, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' רמא; ב"מ ליון, "לקוטי גאונים", בתוך: אוצר הגאונים, ברכות, הפירושים, עמ' 106: "קיבלא לי, סר אעמלה (=ורטהימר מתרגם: "סוד אעשנו", וסוקולוף במילונו [ראה להלן] מתרגם: a mystery which I shall perform).

3) פירושי רבינו חננאל, ברכות, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תש"ן, עמ' קמא: "קיבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא, קיבלה דיסורי...".

3. ערוך השלם, שם: "קבל (...)" בפ' הרואה בגמ' לא יקל אנן קיבלא גמירין מאי היא קיבלא דבית הכסא צניעותא ושתיקותא. פי' אם אדם צנוע ושותק בבית הכסא היא קמיעתו שיצילנו מהמזיקין. קבלא דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי. כלומר מי שמיסר קמיעתו המצילתו מאותן היסורין לשתוק ולהתפלל. * [אחי"ה וג' קיבלא עם פי' הערוך הובא ג"כ באו"ז הל' טהרת ק"ש ותפלה סי' קל"ז...].

הנוסח: "קבלא", מובא בידי כמה ראשונים, ראה: דקדוקי סופרים, ברכות, עמ' 360, הערה מ.

הנוסח: "קבלה", הובא רק בידי רש"י, ובידי הראב"ה, ראה: ספר הראב"ה, א, עמ' 143: "וקבלה דבית הכסא... וקבלה דיסורים...".

אין כתב-יד המתעד את הנוסח: "קבלה". בכתב-יד מינכן 95, הנוסח הינו: "...אמרו להו אנן קיבלא גמרי. אמרה ליה אימיה לרמי בר חמא לא בעית איניש דעייל בהדך לבית הכסא א"ל אנא קבלא גמירא. ומאי קבלא דבית הכסא שתיקותא וצניעותא. קבל דיסורי שתיקותא".

כתב-יד פריז 671: "...אמ' ליה קיבלא... קבל(א) [א] דבית הכסא... קיבל(א) [א] דיסורי...".
כתב-יד אוקספורד (366) 23 . OPP. ADD. FOL . 23: "אמ' לה קיבלא... קיבל' דבית הכסא... קיבלא דבית אסירי...".

מילה ארמית זו, הובאה גם בתוך: חרבא דמשה, ראה:

M. Gaster, Studies and Text in Folklore and Samaritan Archaeology, III, New York 1971, p. 38 :
"...וכן לכל קבלין דרחשין וצער הדין קבלא."

על מילה זו ומקורות נוספים, ראה עוד: א' אפטוביצר, ספר ראבי"ה, שם, הערה 9; י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 339, הערה 26; הנ"ל, שם, ב (א), עמ' 592, הערה ד; ב"מ ליון, אוצר הגאונים, גיטין, עמ' 152, הערה ה; M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Ramat-Gan 2002, p. 1009.

עוד על רפואה סגולית בשבת

לכב' העורך,

הרב שביב דן בשאלה [1] האם מותר לחלל את השבת עבור טיפול בחולה שיש בו סכנה כאשר הטיפול נעשה בדרך של סגולה ולא בדרך של רפואה טבעית וכך הוא הגדיר את השאלה:

רפואה שאינה טבעית אלא סגולית כלום אף עמה ניתן לחלל שבת עבור החולה המסוכן?

למקרא מאמרו של הרב שביב, נתעוררו לי כמה הערות כפי שיפורטו להלן:

א. המשנה ביומא דף פ"ג עמ' ב' אומרת:

מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילים אותו מחצר כבד שלו ור' מתיא בן חרש מתיר.

פירש רש"י:

ואע"פ שנוהגין הרופאים ברפואה זו אינה רפואה גמורה להתיר ור' מתיא בן חרש מתיר, קסבר רפואה גמורה היא.

הרב שביב הביא את שו"ת צמח צדק (או"ח סימן ל"ח) אשר פירש בדברי רש"י שאילו היתה זו רפואה בדוקה, היה מותר להשתמש בה "גם שהוא ע"י סגולה".

והוסיף הרב שביב שניתן לפרש את דברי רש"י שכוונתו במילים שאינה רפואה גמורה ושאינה רפואה טבעית אלא סגולית, ולפירוש זה כוונת רש"י שחכמים סוברים שאין לעבור על איסור תורה אף בחולה מסוכן בגין רפואה סגולית.

לעומת שני הפירושים הנ"ל, נראה שאפשר לפרש דברי רש"י, שהמחלוקת בין חכמים ור' מתיא בן חרש איננה קשורה כלל לסגולות אלא לשאלה אם רפואה זו מועילה. לרבי מתיא בן חרש רפואה זו מועילה ומרפאה "קסבר רפואה גמורה היא", ולדברי חכמים זו רפואה שאינה מוכחת ולכן אין לעבור על איסור תורה עבודה. לפי פירוש זה, רש"י לא הניח, שזו רפואה סגולית והמחלוקת היא אם זו סגולה בדוקה (כדברי הצמח צדק) וכן חכמים בדבריהם לא באו לאסור רפואה סגולית (כפירוש הרב שביב), אלא מחלוקתם הייתה אם רפואה זו מועילה אם לאו. לדברי

חכמים כיון שאינה מועילה אסור לעבור על איסור תורה עבודה ולדברי ר' מתיא בן חרש רפואה זו מועילה ולכן מותר לחולה מסוכן להשתמש בה.

ב. הרב שביב עורר את השאלה למה לא נתיר לחלל את השבת (או לעבור על איסור מאכלות אסורים) ברפואה שאינה גמורה עבור חולה שיש בו סכנה, הרי סוף סוף, גם ספק פיקוח נפש דוחה את התורה.

ליישוב שאלה זו כתב הרב שביב:

נראה כי ספק פיקוח נפש מתייחס לנפש, כלומר ספק אם אכן הנפש מסוכנת שאז מותר לעשות כל מה שניתן על מנת להצילה. אבל אמצעי ההצלה, דהיינו הרפואה שעמה מחללים שבת - היא צריכה להיות ודאית ולא מסופקת.

יסוד זה המניח שהרפואה שעמה מחללים את השבת צריכה להיות ודאית ולא הרב ערך השולחן בשם הרדב"ז והדברים נכתבו בשדה חמד^[2] וזה לשונו:

"ואף דלפי מה שכתב הרב ערך השולחן בשם הרדב"ז לחלק בין ספק אם יתרפא חולה זה לספק אם הוא רפואה לחולי זו יש לומר דלא אמר הר"ן דמספק מחללין אלא כשהספק הוא מצד החולה הזה, דהיינו שיודעים הרופאים שמים חמין יפים לחולי זו, רק שמסתפקים אם יועילו לחולה הזה לפי דרגת חוליו ועל דרך שמתבאר מדברי שולחן ערוך הרב מוהרש"ז כמו שכתבתי למעלה, אבל בספק אם רפואה זו מועילה לחולי זו אשפר דסובר דאין מחללין מספק".

התירוץ הנ"ל, בשני ניסוחיו, הינו אבחנה טכנית ולא מהותית ועדיין נותר קשה מה לי אם הספק הוא בחולה ומה לי אם הספק הוא ביעילות הרפואה. התוצאה היא שיש בפנינו ספק שאולי אפשר להציל חולה שיש בו סכנה ומנין לנו לחדש ולאסור כאשר הספק הינו בטיב הרפואה ואדרבה, יותר יש להתיר כאשר החולה ודאי חולה שאז אתחזק סכנתא והסכנה שבפנינו ודאית, אף שהתרופה מסופקת לעומת ספק מסוכן ספק לא מסוכן אף שהתרופה מוכחת.

ג. בדבר השאלה אם מותר לשלוח מברק בשבת להודיע לחכם צדיק שיבקש רחמים עבור חולה שיש בו סכנה, הזכיר הרב שביב את דברי שו"ת מהרש"ם כאומר שאף לדעה בראשונים שהתירה לכתוב קמיע בדוק בשבת - אין להתיר לחלל שבת כדי להודיע לצדיק.

עיון בתשובת מהרש"ם עצמה מראה שאין הדברים כפשוטם.

המהרש"ם, אחרי שהביא את דברי הגאבד"ק פרעמישלא שאסור לשלוח טלגרמה בשבת לצדיק כדי שיתפלל על החולה, אפילו שנכתבה לפני שבת ואפילו ע"י גוי, אומר^[3]:

אך לצורך חולה ש"ב סכנה למאמינים בצדיקים י"ל דהוי כמקום פ"ג דמותר לחלל שבת אפילו באיסור תורה ומכ"ש בשבות... אבל בכ"ז צריך שיהא אתמחי אותו צדיק שיפעול בתפילותיו... ובכל כה"ג אין להקל ובפרט בדור הזה אין להקל מכמה טעמים ועל כיוצא בזה אמרו שבת היא מלזעוק וכו' יכולה היא שתרחה וכו'.

עינינו רואות ששיטת מהרש"ם היא שמעיקר הדין מותר למאמינים בצדיקים לחלל שבת שיתפללו עליהם "אם התמחי אותו צדיק שיפעול בתפילותיו", אך נמנע מלהקל ולהורות על היתר גורף מכמה טעמים שלא פירטם.

ד. עוד כתב הרב שביב שלעניות דעתו נראה שיש בעצם שליחת המברק משום מעשה מרפא עבור החולה ותמך רעיוני מדברי המאירי במסכת שבת.

רעיון זה מצאתי מובא בספר טעמי המנהגים[4]:

בסידור לב שמח (מאת רבי חנוך העניך מאלסק מ.מ.) כתב ז"ל ראיתי שתופסין וחולקים על צדיקים מה ששולחין להם שליח בשבת להתפלל בשביל החולה, וזה בודאי מותר לחולה כמבואר בהר"ן שאפילו לקרובים מותר לשלוח, כדי שלא תטרף דעתו עליו, ומכ"ש אין לך כגודל האמונה והבטחון שיש לחולה כשיודע ששולחים להצדיק.

מזה עצמו נמשך רפואה ומימלא הוא אצלו כסכנת נפשות אם אין שולחים[5].

עוד מצאתי שהביא הרב קהתי בפירושו למשנה יומא פרק ח' משנה י' הנ"ל, את דברי ר"ח אלבק בשם בעל שיח יצחק:

ויש מפרשים דברי רש"י: "הואיל ומנהג העם בכך סובר רבי מתיא, שרפואה גמורה היא משום שהנשוח ממנו ישקיט כח דמיונו הגובר בחוליו זה וכו' ולפעמים אפשר שיתרפא בזה, הגם שבאמת אינה רפואה אלא מצד המנהג".

נמצא, שלפי פירוש בעל "שיח יצחק" המחלוקת בין חכמים ור' מתיא בן חרש היא, אם מותר לעבור על איסור תורה כדי להשקיט כח דמיונו, אם לאו.

ה. הן הרב שביב (בפיסקה ד' של מאמרו) והן הרב הלפרין בהערותיו למאמר, צידדו להתיר שימוש בסגולות אף נגד דין תורה כאשר יש בהשפעתם הפסיכולוגית להועיל לחולה שיש בו סכנה. אולם גישה זו היא בבחינת בריחה מן השאלה היסודית. המבחן הנכון לשאלת שימוש בסגולות במקום שסותר דין תורה כגון שבת או מאכלים אסורים, הינה כאשר ידוע לנו שהסגולה אין בה כדי להשפיע על החולה במישור הפסיכולוגי, כגון אם אין הוא יודע על השפעתה "הברוכה" או במקרה שהחולה הוא חסר הכרה. האם במקרה כזה מותר לכתוב לצדיק שיתפלל בעדו, או לכתוב קמיע או להאכילו מאכל אסור המוחזק כסגולה למחלתו. כלומר, אנו נצרכים לדין בשאלה עצמה אם מותר להשתמש בסגולה כשהשימוש בה, בתור המרפא עצמו, כרוך באיסור תורה ואין אנו יכולים לעקוף את השאלה ע"י הטענה שההשפעה הפסיכולוגית של השימוש תיישב את דעתו של החולה. אכן, ראוי ליחד לשאלה זו מאמר בפני עצמו אחר שרבו בה השיטות והמקורות שאת חלקם הזכיר כבר הרב שביב[6].

ו. לפלא הוא, שנעלם מכל הכותבים בענין זה, דברי הרמב"ם ובעקבותיו דברי שולחן ערוך, באיסור לוחש לחש "וחובר חבר".

כתב הרמב"ם[7]:

י. איזהו חובר זה שמדבר דברים שאינם לשון עם... עד שהן אומרים שהאומר כך וכך על הנחש או על העקרב אינו ניזוק ומהן אוחז בידו בעת שמדבר מפתח או סלע וכיוצא בדברים האלו, הכל אסור.

י"א. מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו אף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו[8].

מבואר בדברי הרמב"ם שמותר לעבור על איסור תורה ולעשות "סגולה" של לוחש לחש, לחולה שיש בו סכנה "כדי שלא תטרף דעתו עליו". זהו אותו הרמב"ם אשר בפירושו למשניות יומא פרק ח' משנה ו' כתב (צוטט ע"י הרב שביב):

וחכמים סוברים כי אין עוברין על המצוות אלא ברפואה בלבד ר"ל בדברים המרפאין בטבע... אבל להתרפאות בדברים שהם מרפאים בסגולתן אסור. שני העניינים מתיישבים זה עם זה ואינם סותרים. השפעה פסיכולוגית על החולה, איננה סגולה אלא רפואה בדרך

הטבע. אמונת החולה שהסגולה מרפאה אותו אינה מפחיתה מן ההשפעה החיובית על הלך רוחו ואדרבה, היא מגבירה את הרגשתו החיובית המועילה ומשפיעה על החלמתו בדרך הטבעית. לעומת זאת, כאשר אנו באים לרפאות את מחלתו של החולה, לא ליישב את דעתו המודאגת כגון בחולה חסר הכרה, או חולה שאינו יודע טבעה של הסגולה, סובר הרמב"ם שרפואה בדרך של סגולה אסורה אם היא סותרת את דין התורה[9].

בשולי הדברים, יש להעיר שנראה מלשונו של הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת יומא הנ"ל ובדבריו בהלכות עבודה זרה הנ"ל, שהסגולות אין בהם ממש ואינן יכולות להועיל[10]. על בסיס הבנה זו, ביקש החיד"א לחדש[11] שבדיעבד, אם פעלו בדרך של סגולה והיא הועילה, גם הרמב"ם יודה שמי שעשה כן, לא חטא. יש מקום לבחון אם תיתכן הבנה כזו בשיטת הרמב"ם משום שלכאורה שיטתו היא שסגולות אין בהם ממש ולכן גם אם בדיעבד נראה לסובבים שהסגולה מועילה הרי שבמציאות אין זה נכון.

עוד ראה דברי ר' שלמה קלוגר שפסק[12] :

...זה פשוט דפקוח נפש דוחה שבת אך לא הותר רק ברפואה שהוא בדרך הטבע... אבל בדרך נס ותפילה לא הותר בשום אופן, אפילו יהיה המתפלל כרבי חנינא בן דוסא, לא ניתן שבת לדחות עבור זה.

עו"ד מרדכי מנוביץ

1. אסיא ע"א-ע"ב (כרך י"ח, ג-ד) שבט תשס"ג.

2. מערכת יום הכיפורים סימן ג' סעיף כ"ד (עמ' 164 ב').

[3]. שו"ת מהרש"ם חלק שלישי סוף סימן רכ"ה.

[4]. טעמי המנהגים בקונטרס אחרון, עיני שבת סעיף רס"ח הערה (כ"ב) (עמ' קל"א).

5. עוד ראה שם שציטט מדברי שו"ת הרי שבשמים מהד"ת סימן קפ"ט, להיתר ומאשל אברהם (הגאון מבוטשאטש בסעיף ב' מ.מ.) לאסור.

[6]. הערת העורך: המבחן עליו הסתמכתי שם הוא מבחן היעילות או חוסר היעילות של התרופה הסגולית. "מנגנון הפעולה" של התרופה איננו רלבנטי לאיסור או להיתר, כמו שכתבתי שם, וכן בחוברת אסיא זו לעיל עמ' 11-13.

7. פרק י"א מהלכות עבודת כוכבים (עבודה זרה) הלכה י' והלכה י"א.

8. כן כתב השו"ע יו"ד סימן קע"ט סעיף ו'.

[9]. לשאלה אם מותר לרפא חולה שיש בו סכנה ע"י סגולות באופן שעוברים בהם או בהכנתם איסור, ראה עוד: ברכי יוסף לחיד"א יו"ד סימן ר"צ סעיף ב', שו"ת חיים שאל לחיד"א סימן ל"ח סעיף ס"א, ברכי יוסף לנ"ל או"ח סימן ש"א סעיף ו' ובשיורי ברכה המלוקט שם, בתוספות לכסא רחמים של חיד"א על מסכת סופרים פרק ה' הלכה י"ד, שדה חמד (הנ"ל) מערכת יום הכיפורים סימן ג' סעיף כ"ד ובכל מבואותיו שם.

[10]. ראה דברי ביאור הגר"א יו"ד סימן קע"ט על סעיף ו', התוקף שיטה זו של הרמב"ם ומבקש להוכיח מהרבה מקומות בש"ס ששיטה זו שגויה.

[11]. ברכי יוסף או"ח סימן ש"א.

[12]. שו"ת ובחרת בחיים, סימן פ"ז.