

סוגיה ב פיקוח נפש

הצגת הנושא

קדושת החיים היא ערך יסודי בדת ישראל. הקב"ה נקרא בפנינו "מלך חפץ בחיים", ותורתו "תורת חיים". חיי הנצח קשורים ותלויים בחיים בעולם הזה ובניצולם לטובה: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" (אבות ד, יז), ופירש הרמב"ם שם: "שאינן אחר המוות שלימות ולא תוספת, ואמנם ישלם האדם ויוסיף מעלה בזה העולם, ואל זה רומז שלמה באומרו 'כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה', אלא במצב אשר ילך האדם – בו יישאר לעולם. ולזה ראוי להשתדל בזה הזמן הקצר המועט, ולא לאבדו אלא בקניית המעלות בלבד, לפי שאבידתו גדולה, הואיל ואין לו תמורה ואין לו תקנה".

בהתנגשות בין שמירת החיים לבין מצוות וערכים אחרים – יד שמירת החיים על העליונה, להוציא חריגים אחדים (שלוש המצוות החמורות: עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ושעת השמד). פיקוח נפש דוחה אפוא כמעט את כל התורה כולה, וחכמים ציוו להטמיע את הנורמה הזאת בעם ישראל, עד כדי שאמרו עליה: "הזריז משובח, והנשאל מגונה, והשואל הרי זה שופך דמים" (ירוש' יומא פ"ח ה"ה; פירוש 'קרבן העדה': "והנשאל מגונה – שהיה לו לדרוש דברים אלו ברבים שידעו העם קודם מעשה").

אף על פי כן, דילמות לא פשוטות מתעוררות בענין פיקוח נפש. למשל: האם קדושת החיים תלויה בניצול החיים לקיום מצוות, או שהחיים כשעצמם הם ערך עליון? נפקא מינה להצלת מי שאינו חייב, או אינו יכול, או אינו רוצה, לקיים מצוות: האם גם לגביו קיימת חובת הצלה הרוחה את כל התורה?

שאלה אחרת היא מיהו הנחשב חי, שחייבים להציל את חייו. האם דין פיקוח נפש חל על גוסס או על 'טריפה'? האם הוא חל על עובר? האם מותר להקריב את חייו של אחד מאלה על מנת להציל ממות אדם בריא? האם מותר להקריב

את חייו של יחיד כדי להציל את חייהם של רבים? והאם מותר לדלל עוברים כדי לאפשר לנותרים להתפתח ולחיות?

שאלות מסוג אחר נוגעות לטיפולים רפואיים שיש בהם סיכון, העשויים להציל את החולה ממוות, אך עלולים, במקרה שייכשלו, לקרב את מותו. האם מותר לסכן חיי שעה בשביל הסיכוי לחיי קיום?

דרוש אפוא בירור מעמיק בשביל לקבוע את הגדרים ההלכתיים המדויקים לערך היסודי של קדושת החיים.

הדיון ההלכתי

פרק ראשון: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש

א. מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת

שנינו בפ' יום הכיפורים ביומא (פג.): "כל ספק נפשות דוחה את השבת. מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי – מפקחין, ואם מת – יניחוהו". ובגמ' (פה.) למדנו: "מצאוהו חי – פשיטא, לא צריכא דאפילו לחיי שעה". וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש: "ואם מצאו חי, אע"פ שהוא במצב שלא יחיה אלא מעט וימות, יחפור ויציאו". ובהל' שבת (ב, יח) כתב: "מצאוהו חי, אע"פ שנתרוצץ ואי אפשר שיבריא, מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי אותה שעה". וכך פסק השו"ע (או"ח שכט, ד): "אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחים".

בסוגיה הקודמת (פסקה ט') ראינו שרבנו יהונתן מלוניל בפירושו לרי"ף מנמק את ההלכה הזאת כך: "שאע"פ שנודע בוודאי שלא יחיה אחר נפלו שתי שעות, אפ"ה מפקחין, שמא באותה שעה שיחיה יזכה לחיי העוה"ב שישוב בתשובה". וכעין זה כתב המאירי: "אע"פ שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה" (כלומר אע"פ שאינו יכול לחיות 'שעה' במובן המצומצם של המלה, דהיינו שעה של שישים דקות, מכל מקום ב'שעה' הקצרה שיחיה יוכל לשוב ולהתוודות. ונראה שגם רבנו יהונתן שנקט "שלא יחיה אחר

נפלו שתי שעות" אינו מתכוון לשעות של שעות, אלא "שתי שעות" בניגוד ל"חיי שעה", ושניהם אמרו דבר אחד). וע' להלן פסקה ג'.
בהמשך הסוגיה ביומא, דנה הגמ' במקור ההלכה שפיקוח נפש דוחה שבת: "וכבר היה ר' ישמעאל ור' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ור' ישמעאל בנו של ר' אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן, נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת, נענה ר' ישמעאל ואמר, אם במחותרת ימצא הגנב, ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, ניתן להצילו בנפשו, ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת. נענה ר' עקיבא ואמר, וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות, מעם מזבחי ולא מעל מזבחי, ואמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן לא שנו אלא להמית אבל להחיות (רש"י: כגון שידוע ללמד זכות על אדם שנידון בכי"ד ליהרג) אפילו מעל מזבחי, ומה זה שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו, ועבודה דוחה שבת, ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת. נענה ר' אלעזר ואמר, ומה מילה שהיא אחד מרמ"ח איברים שבאדם דוחה את השבת, ק"ו לכל גופו שדוחה את השבת. ר' יוסי בר' יהודה אומר את שבתותי תשמורו, יכול לכל, ת"ל אך חלק. ר' יונתן בן יוסף אומר כי קודש היא לכם, היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה. ר' שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת [בכ"י נוסף: לעשות את השבת], אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (רש"י: ושמרו בני ישראל את השבת – כדי לעשות שבתות הרבה, יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה). אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, וחי בהם ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא, דר' ישמעאל, דילמא כרבא, דאמר רבא מאי טעמא דמחותרת, חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפאי קטילנא ליה (רש"י: ואין זה ספק נפשות אלא ודאי נפשות), והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו, ואשכחן ודאי, ספק מנלן, דר' עקיבא נמי דילמא כדאביי, דאמר אביי מסרינן ליה זוגא דרבנן לידע אם יש ממש בדבריו, ואשכחן ודאי, ספק מנלן, וכולהו אשכחן ודאי, ספק מנלן, ודשמואל ודאי לית ליה פירכא".
ונראה שכוונת רבא היא, שבכל הלימודים של התנאים, אע"פ שיש אמנם ספק כלשהו שמא אין כאן הצלת נפש, שהרי ייתכן שהגנב הזה לא יהרוג, וייתכן שאע"פ שיש ממש בדברי הכהן המעיד בכל זאת בי"ד לא יקבלו את דבריו,

וכיו"ב, מכל מקום רוב הסיכויים הם שתהיה כאן הצלת נפש, ואם כן אולי רק באופן כזה התירה תורה לחלל את השבת; ואילו במשנתנו למדנו שכל ספק נפשות דוחה את השבת, אף כשישנם כמה ספקות, המקטינים מאד את הסיכוי של הצלת נפש. אבל בלימוד של שמואל מ"וחי בהם", ההוראה של התורה היא שיחיה בהם, כלומר שצריך לדאוג שבשום פנים ואופן לא תביא שמירת המצוות לאוברן חיים ("שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל", תוס' שם פה. ד"ה ולפקח), ולכן אפילו על ספק קטן של פיקוח נפש מחללין.

ב. בירורים בסוגיה

כמה מהאחרונים מעוררים קושי גדול שיש בסוגיה, והוא, שמצינו בפירוש במקום אחר שר' ישמעאל דורש "וחי בהם ולא שימות בהם" אפילו על עבודה זרה (בניגוד לדעת חכמים הסוברים שבע"ז ייהרג ואל יעבור): "תניא אמר ר' ישמעאל מניין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה ואל תיהרג, מניין שיעבוד ואל ייהרג, תלמוד לומר וחי בהם ולא שימות בהם" (סנהדרין עד. ובמקבילות), ואם כן מדוע הוצרך לטעם אחר בסוגייתנו, ומה חידש שמואל? ובתוספתא שבת סוף פט"ז¹ הובאו רוב דעות התנאים שבסוגייתנו, ובהמשך לדברי ר' אחא בשם ר' עקיבא (שהיא דעת ר' ישמעאל בסוגייתנו, וקודם לכן מובאת דעת ר' עקיבא עצמו מק"ו מעבודה כבסוגייתנו) נאמר שם: "הא לא ניתנו מצוות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, אין כל דבר עומד בפני פיקוח נפש חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, במה דברים אמורים, שלא בשעת השמד" וכו'. ויש להסתפק האם דברי ר' אחא בשם ר' עקיבא הם, או שסתמא דתוספתא הוסיפה כן, ומכל מקום מדברי ר' ישמעאל בברייתא בסנהדרין קשה כנ"ל. ותירץ ב'תוספת יוה"כ' למהר"ם ב"ח, שר' ישמעאל סבר שמ"אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" אפשר ללמוד רק שאין אדם חייב למסור את נפשו על המצוות, ומותר לו לעבור אפילו על עבודה זרה כדי לא למות, אבל להציל את חבירו בעבירה לא שמענו. ואילו מבא במחתרת לומדים שכל אדם רשאי לעבור עבירה כדי להציל את חבירו (והוכח – בכל אדם", סנהדרין עב:). וכך י"ל גם לגבי ר' אחא בשם ר' עקיבא, אם סיוס

1. וכן במכילתא דר"י ראש פרשת כי תשא.

התוספתא הנ"ל הוא מדבריו² (ואף לדעת ר' עקיבא עצמו מ"מעם מזבחי" יש ללמוד גם להצלת אדם אחר). ולפי זה צריך לומר, ששמואל סבר שבכתוב "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – "האדם" הוא במשמעות של שם עצם כללי, כל אדם, דהיינו שחיי כל אדם קודמים למצוות של כל אדם, וגם בזה שונים דברי שמואל מדברי התנאים שהובאו לפניו.

וב'גבורת ארי' על יומא לבעל ה'שאגת אריה' תירץ באופן אחר, שאלמלא הלימוד מבא במחתרת היה ר' ישמעאל מעמיד את "וחי בהם" בשאר מצוות חוץ מע"ז, ובע"ז היה מודה לחבריו שיהרג ואל יעבור, מ"בכל נפשך" (סנהדרין עד.), אבל אחר שלמד מבא במחתרת שפיקו"נ דוחה את שאר המצוות, על כרחך "וחי בהם" בא להוסיף גם את ע"ז. ותירוץ זה אינו מועיל לר' אחא בשם ר' עקיבא, הסובר מן-הסתם שבע"ז ייהרג ואל יעבור, וצריך לומר שהסיפא של התוספתא אינה מדבריו. וגם אין זה מתרץ מה הוסיף שמואל על ר' ישמעאל.

על עצם הלימוד של ר' ישמעאל מבא במחתרת מקשה ה'גבורת ארי' קושיה אחרת: הלא ההיתר להרוג את הבא במחתרת אינו משום שפיקו"נ דוחה רציחה, כי אע"פ שר' ישמעאל מתיר אפילו ע"ז משום פיקו"נ, מכל מקום ברציחה, שסברא היא, "מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי" (סנהדרין שם), מסתבר שר' ישמעאל מודה, ואם כן על כרחך הטעם בבא במחתרת אינו משום שפיקו"נ דוחה רציחה, אלא משום שהגנב רודף אחר חבריו להורגו, ורק בגלל זה דמו הותר, ואם כן איך אפשר ללמוד מכאן שפיקו"נ דוחה את המצוות?

ונראה לענ"ד שיש לתרץ כך: העובדה שהבא במחתרת הוא רודף יש בה כדי לבטל את "מי יימר דדמא דידך סומק טפי", דהיינו שדמו של הנרדף נחשב סומק טפי מדם הרודף בגלל אשמתו של הרודף, אבל עדיין היינו יכולים לחשוב שאסור בשום אופן לעבור עבירה בידיים כדי להציל חיי אדם, והיינו אומרים שגם אם פלוני הוא רודף אסור לנו להורגו כדי להציל את הנרדף, אלא עלינו לנקוט בשב ואל תעשה, קמ"ל קרא שמותר להרוג את הגנב כדי להציל את בעל

2. ויש להבין את "הא לא ניתנו" וכו': כך אחרי שלומדים מבא במחתרת שמותר להרוג אדם כשביל להציל אדם אחר, ולא רק את עצמך, הרי שלא ניתנו המצוות אלא לחיות בהן – לכל עם ישראל. ור' לקמן בפנים ששמואל סבר שזה הוא פשט הכתוב.

הבית, כי פיקו"נ דוחה את כל המצוות, ואפילו את שפיכות דמים החמורה כאשר לא קיימת סברת "מי יימר דדמא דידך סומק טפיי"³.
 ויש להעיר שגם הלימוד של ר' אלעזר בן עזריה ממילה צ"ע, שכן רש"י פירש: "ומה מילה שהיא תיקון אחד מאיבריו של אדם דוחה את השבת לפי שחייבין עליה כרת לאחר זמן, כך שנויה בתוספתא דשבת"⁴. והטעם של כרת לאחר זמן לכאורה אינו מובן, שהרי כרת יש רק למי שלא נימול בגדלותו, ומדוע צריך למול את התינוק דוקא ביום השמיני שחל בשבת כדי להצילו מכרת. ור"ח כתב: "פי' מצאנו שהמל התינוק מצילו מן המיתה מאליעזר בנו של משה רבינו... וכתוב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה, מלמד שהקטן נתפש בעוון האב, והגדול בעוון עצמו, ושניהם בחיוב מיתה". כלומר: כרת הנזכרת בתוספתא רומזת לסכנת מיתה בידי שמים של התינוק בעוון האב. ולפי זה הלשון "ומה מילה שהיא אחד מרמ"ח איברים דוחה את השבת, ק"ו לכל גופו שדוחה את השבת" אינה אלא מליצה, שפירושה: כאן חייו תלויים לו מנגד עד שיתקנו בו איבר אחד, והותר לתקנו בשבת, ק"ו למי שכל גופו צריך תיקון והוא בסכנת חיים, כגון שנפלה עליו מפולת, שמותר לתקנו בשבת.

ג. האם יש נפקא מינה להלכה בין הטעמים השונים?

צריך לברר האם יש נפקא מינה להלכה בין הטעמים השונים שנאמרו בסוגיה, ואם יש כזו – כאיזה מהטעמים קיי"ל להלכה.
 הקשה ב'תוספת יוה"כ': לטעמו של ר' שמעון בן מנסיא "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", מדוע מפקחין את הגל לחיי שעה, הלא לא ישמור שבתות הרבה. ותירץ: "י"ל שישמור שבתות הרבה לאו דוקא, אלא ר"ל ציוויים

3. ומה שגם להצלת נערה מאורסה מאונס מותר להרוג את הרודף, הוא משום שהתורה אומרת "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (דברים כב, כו), כלומר שיש להתייחס לאונס עריות כאל רציחה, וממילא הריהו כפיקוח נפש לדחות את המצוות ואפילו את איסור רציחה כאשר אין "מי יימר דדמא דידך סומק טפיי".

4. בלי פירוש זה דברי ר"א בן עזריה קשים להולמם, כי המילה אינה הצלת האיבר, שהרי האיבר עצמו ימשיך לתפקד גם בלי מילה. ואף אם נרצה לומר שעבור בן ישראל המילה היא כהצלה (רוחנית) של האיבר, ויש ללמוד ממנה בק"ו להצלת כל הגוף, אם כן נלמד במה מצינו שגם הצלת איבר אחר דוחה שבת, וזאת לא שמענו.

הרבה דה' ציונו, ובחיי שעה דאדם הוא חי עושה כמה מצוות, והם הנקראים שבתות הרבה, ודוק". הרי זה כדברי רבנו יהונתן והמאירי (לעיל פסקה א') שיכול להרהר בתשובה ולקיים מצוות במחשבה. ואפשר שכוונת הראשונים הללו היתה ליישב את דין חיי שעה גם לטעם של "חלל עליו" וכו'. אמנם, לפי טעם זה יוצא שאילו היה ידוע לנו בוודאות שפלוגי לא יוכל לקיים מצוות הרבה, כגון שהיה ידוע בוודאי שהכרתו לא תשוב אליו, אין לפקח עליו את הגל. לעומת זאת לטעמו של שמואל "וחי בהם ולא שימות בהם" לכאורה כן חייבים לפקח, כי סוף סוף נשמת רוח חיים באפיו, וחי הוא. ר' להלן.

נפקא מינה אחרת עולה מדברי הרמב"ן ב'תורת האדם' (כתבי הרמב"ן, ח"ב, עמ' כ"ח): "ובהלכות גדולות נמי⁵ אשה עוברה דידעינן דאי לא אכלה מתעקר ולדה, אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא הוא ספק נפל, שפיר דמי למיתן לה (פי': לאכול איסור)... ודקאמר נמי משום סכנת ולד, שמע מינה אפילו ליכא למיחש לדירה מחללין, והיינו דגרסינן בשלהי פ"ק דערכין אמר רב נחמן אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד... ואע"ג דתנן אהלות פ"ז האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא דמעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות, ותנן נמי גבי תינוק בן יום אחד ההורגו חייב, ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא, וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, אפ"ה לענין שמירת מצוות מחללין עליו, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה. הלכך אפילו בהצלת עובר פחות מכן ארבעים יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו כדעת בעל הלכות. ואיכא דסבירא ליה דאין מחללין משום נפלים, אלא עוברה שהריחה חששא דמיתה דידה היא, שכל המפלת בחזקת סכנה, וטעמא דיושבת על המשבר שמתה טעמא אחרינא הוא, דכיון שמתה הרי הוא כילוד, לאו ירך אמו הוא, ולאו בדירה תליא אלא חי הוא ודלת ננעלת בפניו". מה שכתב הרמב"ן "דמעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות" כוונתו שמעיקרא אין בו משום "וחי בהם", ואינו נחשב לנפש השקולה כנפש האם, אבל ודאי שצריך להציל אותו כשאינו מסכן את אמו, כמו שמסיים הרמב"ן בשם בה"ג שמחללין שבת להצלתו, לא מיבעיא אם הוא בן מ' יום, שנחשב

5. לפני כן הביא פסק אחר בשם 'הלכות גדולות', ולכן כתב 'נמי'. מקור הדברים דלקמן ב'הלכות גדולות' הוא בהל' יום הכיפורים (מהד' הילדסהיימר הנכד, ח"א, עמ' 319).

"מקצת נפש", ובן נח נהרג עליו, אלא אפילו "פחות מבן ארבעים יום שאין לו חיות כלל", כי הוא נחשב "מיא בעלמא" (יבמות ט:), מכל מקום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ע' על כל זה להלן בסוגיית הפסקת הריון פסקה ו'). ואין להקשות על הרמב"ן: מדוע הגמ' בערכין מדברת על הצלת העובר שמתה אמו בשבת דוקא ביושבת על המשבר, דהיינו כשהולד כבר נעקר ו"גופא אחרינא הוא", כמו שאומרת הגמ' שם, הלא כך צריך להיות הדין גם בסתם מעוברת שמתה. התשובה היא שקודם לכן אמרו בגמ' שם שבאשה מעוברת שמתה העובר מת לפני אמו, וממילא הדין של שמואל "מתה בשבת מביאים סכין" אפשרי רק ביושבת על המשבר שהולד כבר נעקר, ע' שיטמ"ק שם אות ט"ו.

ונראה שטעמם של החולקים על הבה"ג הוא משום שהם סוברים להלכה "עובר ירך אמו" (נחלקו ראשונים האם הלכה כמ"ד עובר ירך אמו או כמ"ד עובר לאו ירך אמו, ע' למשל תוס' סנהדרין פ: ד"ה עובר), או שאף אם אינו "ירך אמו" מכל מקום חיותו תלויה בחיות אמו, ואין לו חיים משל עצמו, ולכן אין אומרים לגביו "וחי בהם ולא שימות בהם".

ולענין "חלל עליו שבת אחת" וכו' – או שהם סוברים שלא קיי"ל כטעם זה, אלא הלכה כטעמו של שמואל, שהרי רבא שיבחו (וסתמא דתוספתא היא כדבריו), או שהם סוברים שגם "חלל עליו שבת אחת" וכו' אינו שייך במי שאין לו עדיין חזקת חיים.

ובאשר לטעם פסיקתו של בה"ג – בשבת קנא: למדנו: "תניא רשב"ג (גירסת ר"ח: רשב"א) אומר תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת, תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו, כיון שמת אדם בטל מן המצוות". הרי שגם רשב"ג (או רשב"א) סבר כר' שמעון בן מנסיא, והריהם רבים, וגם סתמא דגמ' הביאה את דבריו ללא חולק ומשמע שמקבלת אותם להלכה. ואכן בה"ג הביא גמ' זו בהלכות שבת (מהד' הילדסהיימר הנכד, ח"א, עמ' 238), וכן ה'שאלות' הביאה (בראשית, שאילתא א', ע' 'העמק שאלה' שם אות ח'), ונראה אפוא שהם סומכים עליה להלכה. ובשאלתא אחרת (שמות, שאילתא מ') מצינו: "ספק נפשות דוחה את השבת, שנאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם". וכן הוא ב'הלכות גדולות' בהל' יוה"כ (שם,

עמ' 320). הרי שלדעתם שני הטעמים נכונים להלכה. וכן ר"ח הביא בשבת את הברייתא של רשב"א, וביומא כתב: "מניין לפיקוח"נ שדוחה את השבת כו' אסיקנא כשמואל דאמר אשר יעשה אותם האדם וחי ולא שימות בהן". ובעקבותיהם הולכים הרי"ף והרא"ש, שבשבת הביאו את הברייתא של רשב"א, וביומא על "מנא לן דפיקוח"נ דחי שבת" הביאו רק את דעת שמואל מ"וחי בהם". וגם הרמב"ם הביא בהל' שבת (ב, ג) את הטעם של "וחי בהם", והוסיף: "הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלום בעולם", ובהל' ממרים (ב, ד) הזכיר את המאמר "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" בהקשר של הוראת שעה של בית דין.

ויש לחקור בדעת ה'שאלות' וסיעתו, האם כוונתם שכל אחד משני הטעמים מספיק בפני עצמו, או שצריך את שני הטעמים כאחד. ראינו שהרמב"ן למד מדברי הבה"ג שגם אם קיים רק הטעם של "חלל עליו שבת אחת" וכו' מחללים. ובחידושו לנידה מד: כתב הרמב"ן בפשטות כדעה זו של בה"ג, וכן הרשב"א, הריטב"א והר"ן שם הביאו כעיקר את דעת בה"ג שמחללין שבת על עובר אע"פ שאינו נפש, ואין לגביו "וחי בהם", מהטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים" וכו'. מסתבר אפוא שגם הטעם של "וחי בהם", שלכאורה אינו תלוי בקיום מצוות, מספיק בפני עצמו. ויש לסייע את הדבר מזה שה'שאלות' ובה"ג והרי"ף והרא"ש לא הביאו את שני הטעמים במקום אחד.

אולם, עדיין אפשר לטעון ש"כדי שישמור שבתות הרבה" הוא תנאי הכרחי, והטעם של "וחי בהם" נועד רק להוסיף שגם במקרה של ספק הצלה ממוות יש לחלל, כדברי רבא. כי הנה הבה"ג כתב: "אשה עוברת דידעינן דאי לא אכלה מתעקר ולדה" וכו', והנצי"ב ב'העמק שאלה' (וזאת הברכה, שאילתא קס"ז, אות י"ז) רוצה לדייק מלשונו שדוקא כאשר אנו יודעים שכך הוא מותר להאכילה איסור, ולא כאשר יש לנו ספק שמא יתעקר ולדה⁶, וטעמו: הואיל ורבא הקשה

6. הבה"ג מביא שם את הברייתא (יומא פב.) "עוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב ומניחין לה על פיה, אם נתיישרה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמו, אם נתיישרה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו". והנצי"ב הביין שכוונת הבה"ג להוכיח מזה שמדובר בסכנת העובר ולא בסכנת האם, כי אם האם עצמה בסכנה, מדוע ממתנינים ומנסים ע"י כוש וע"י רוטב, שמא אדהכי והכי תסתכן, והרי למדנו שהוריו בפיקוח"נ הרי זה משובח; אלא שהואיל ומדובר רק בסכנת העובר – ספק סכנת העובר אינה דוחה את האיסור. אך יש לדחות שמנסים הקל הקל תחילה מפני שידוע שאין החשש של ההפלה דחוף כל כך. ור' לקמן בפנים.

על טעמי כל התנאים "אשכחן ודאי, ספק מנלן", יוצא שלטעם "חלל עליו שבת אחת" וכו' ההיתר לחלל שבת מטעם זה הוא רק כאשר יש לפנינו ודאי פיקו"נ, ולא כאשר יש ספק. וכבר קדמו בהנחה זו, ש"חלל עליו שבת אחת" וכו' מתיר דוקא ודאי ולא ספק, ב'שו"ע הרב' (שו, כט ב'קונטרס אחרון), אבל הוסיף: "ומיהו בר"ן פ' יוה"כ (שמביא את דברי הבה"ג והרמב"ן ב'תורת האדם') מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא". ונראה שהבין ש'ידעינן' שבבה"ג אינו יכול להיות ידיעה ודאית, כי אי אפשר לדעת בכירור שאם לא תאכל ייעקר הולד, אלא שאנו חוששים לכך, ואדרבה, הבה"ג הרי כתב "אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא הוא ספק נפל שפיר דמי למיתן לה"⁷. ומסיק 'שו"ע הרב': "ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקו"נ (ר"ל: מהכתוב וחי בהם), אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה שהוא חשוב גם כן כפיקו"נ, ומיהו בר"ן דוחק לומר כן, וצ"ע". ונראה שמ"ש שבר"ן דוחק לומר כן, כוונתו שאף אם אמת הדבר שהוצאת אדם לשמד (שבזה מדובר בסי' ש"ו, ר' להלן פסקה ה') היא כמו רציחתו, ולכן מחללין שבת להצלתו משמד גם בספק כמו ב"וחי בהם" – דוחק לומר שגם הצלת עובר שטרם יצא לאויר העולם כדי שישמור שבתות בעתיד היא כמו "וחי בהם", שהרי עדיין אינו בגדר חי גמור.

ולענ"ד נראה שכל התנאים שהובאו בסוגיה מודים לסתם משנה שמחללין שבת על ספק פיקו"נ, והיתה זו הלכה מקובלת ממש רבנו שפיקוח נפש דוחה שבת בין ודאו בין ספיקו, והתנאים חיפשו מקור להלכה מקובלת זו מדרשת הכתוב, כמו שכותב הרמב"ם בהקדמת המשנה (מהדורתנו עמ' ל"ח) לגבי הלכה מקובלת אחרת שחכמים אחדים הביאו לה מקור מדרשות שונות: "ואמנם הם חוקרים אחר ההוראה המצויה בכתוב לזה הפירוש המקובל". וברור שלדעתם של התנאים בסוגייתנו טעמיהם נכונים גם לגבי ספק, כמו שאמרו ר' ישמעאל ור' עקיבא בפירוש, ובתוספתא שבת הקשו התנאים על ר' אליעזר שלמד ממילה: "אמרו לו ממקום שבאת, מה להלן ודאי ולא ספק אף כאן ודאי ולא ספק", כלומר: וספק מילה הלא אינו דוחה את השבת, ואנו רוצים ללמוד גם לספק פיקו"נ [ונראה שטעמו של ר' אליעזר הוא שסכנת חיי התינוק היא בגדר ספק, שמא ייתפס

7. והנצי"ב כתב שמ"ש בה"ג "אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא הוא ספק נפל" – לרבנותא כתב כן, דהיינו לומר שכל זמן שלא ראינו ריעותא אין זה נחשב לספק, כי רוב ולדות לחיים. ולהבנת 'שו"ע הרב' כוונת הבה"ג להשוותו לאמור במש' פג. "ספק חי ספק מת", דהיינו שמחללין עליו גם מספק.

בעוון אביו, ולכן אפשר ללמוד משם גם לספק פיקו"נ, ומה שספק מילה אינו דוחה את השבת הוא משום שיש ספק אם חייב במצוה, והיות שהדין הוא שבספק חיוב אין המצוה דוחה שבת (ע' שבת קלה. תוס' ד"ה ולא) ממילא לא ייענש עליה. ומה שרבא הקשה על טעמי התנאים "אשכחן ודאי, ספק מנלן" כבר הסברנו לעיל (סוף פסקה א') שרבא טוען שבמקורות שהביאו התנאים קרוב לוודאי שיש פיקו"נ, ואילו משנתנו מתירה לחלל שבת גם בספק רחוק של פיקו"נ. לפיכך, מסתבר שגם ר' שמעון בן מנסיא שאמר "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" התכוון לומר שיש לחלל שבת אחת אפילו במצב של ספק שמא פלוני ימות ולא יוכל לשמור שבתות הרבה, וכמו שבלימוד של שמואל אנו אומרים ש"וחי בהם" משמעו שיש לשמור על החיים בכל מקרה, אפילו של ספק רחוק שמא ימות (כנ"ל סוף פסקה א'), כך גם "ושמרו בנ"י את השבת לעשות את השבת" משמעו שנדאג לכך שיוכל כל אדם מישראל לעשות שבתות הרבה, אפילו בספק רחוק שמא ימות ולא יוכל לעשות עוד שבתות. והיות שעל פי משמעות הגמ' בשבת אנו פוסקים להלכה גם כר' שמעון בן מנסיא – אנו מקבלים את דעתו בענין זה כמות שהיא, בין לגבי ודאי בין לגבי ספק.

עתה נראה כי רבותינו האחרונים נחלקו בשאלה האם "כדי שישמור שבתות הרבה" הוא תנאי הכרחי להצלת חיים, כלומר: מה הדין במי שבוודאי לא ישמור שבתות, האם פיקו"נ שלו דוחה את המצוות או אינו דוחה.

ד. מה פירוש "וחי בהם"? ויכוח האחרונים ב"כוונות התורה"

בשו"ת 'הלכות קטנות' לר"י חגיז (ח"ב סי' ל"ח) מסתפק האם מותר לחלל שבת להצלת שוטה, וכתב שאולי אינו נקרא 'אדם' כיון שאינו חייב במצוות. ובתשובה קודמת (שם סי' ל"ז) הסתפק אולי ההורגו פטור. נראה שרוצה לומר שאינו בגדר "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", ו"איש כי יכה כל נפש אדם מות יומת", כי אינו נקרא אדם. הסמך שהוא מביא לדבריו הוא מהגמ' בשבת קנג. בענין מי שהחשיך בדרך ויש עמו כיס של מעות, שעדיף להניחו על חמור מאשר לתתו לחרש שוטה וקטן, "מאי טעמא, הני אדם, האי לאו אדם", ופירש"י: "האי אדם – ויש במינו שחייב במצוות ואתי לאיחלופי", וכתב על זה ה'הלכות קטנות': "ומשמע דאין נקראין אדם, אלא משום דאתי לאחלופי". ודבריו תמוהים, שכן

"אתי לאחלופי" אין פירושו שמצד עצמם אינם נחשבים אדם, אדרבה, הלא הגמ' אומרת "הני אדם", אלא שאם תתיר נתינת כיס בשבת להם – אתי לאחלופי לתת לאדם אחר החייב במצוות. וכבר תמה ה'משנה ברורה' בבה"ל על דבריו, ר' להלן.

וב'אור החיים' עה"ת על הפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת" (שמות לא, טז) הביא את הטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", וכתב שמ"לעשות את השבת" יש ללמוד "דוקא לעשות, פי' לאדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל מי שוודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשמרו, הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים, לא יחללו עליו שבת". ותמה עליו ב'מנחת חינוך' (מצוה ל"ב, 'מוסך השבת', אות ל"ט), הלא מפורש בגמ' שמחללין שבת על חיי שעה. ותירץ שדברי ה'אור החיים' הם למ"ד שהטעם לפיקו"נ דוחה שבת הוא מ"חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ולמ"ד זה באמת אין מחללין בשביל חיי שעה, אבל קיי"ל כשמואל שאין הדבר תלוי בכך, אלא הטעם הוא "וחי בהם", וכל שאפשר להאריך את חייו מחללין עליו את השבת. לפי תירוץ זה האוה"ח חולק על מהר"ם ב"ח הנ"ל בפסקה הקודמת שכתב ששבתות הרבה לאו דוקא, אלא הוא הדין למצוות הרבה שיוכל לקיים בחיי שעה. אך אולי האוה"ח לא התכוון לומר שלמ"ד "חלל עליו" וכו' אין מחללין את השבת בשביל חיי שעה, ומה שכתב שיעשה שבת לאו דוקא הוא, אלא הכוונה למצוות כלשהן, להוציא את מי שלא יוכל לקיים מצוות כלל, כגון מי שהוא מחוסר הכרה ואפשר להאריך את חייו לשעות או לימים במצב של חוסר הכרה, או קטן שאפשר להצילו לחיי שעה בלבד.

ונראה שההנחה לפיה לטעמו של שמואל מ"וחי בהם" אין הדבר תלוי בשמירת מצוות – אינה פשוטה כל עיקר, כי הנה הפסוק כולו הוא: "ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה). את המילים "וחי בהם", וממילא את הלימוד "וחי בהם ולא שימות בהם", אפשר להבין בשני אפנים, שיש ביניהם הבדל דק: האחד – אשר יעשה אותם האדם ויחיה בגללם, **בסיבתם** (מעין תרגום אונקלוס: "וחי בהון בחיי עלמא", וע' רמב"ן), ומזה מדייקים: ולא שימות בסיבתם. השני – אשר יעשה אותם האדם ויחיה בתוכם, **עמהם**, והדיוק: ולא שימות עם עשייתם. לפי הפרשנות השניה החיים שמדובר עליהם הם חיי שמירת המצוות גם **מכאן ולהבא**, ואפשר אפוא ללמוד מכאן שרק על מי שישמור מצוות מחללים. לפי זה יש להבין את הגמ' האומרת

שמפקחין את הגל גם לחיי שעה על פי דברי רבנו יהונתן והמאירי ומהר"ם ב"ח, שבחיי שעה יוכל לקיים מצוות.

ומצאנו שהתנהל ויכוח בענין זה בין שנים מגדולי האחרונים, הלא הם ר' מאיר פוזנר בעל ה'בית מאיר' ור' עקיבא אייגר. ה'בית מאיר' (או"ח של, ב) כתב בענין חילול שבת עבור ולד של מומרת החיה בין הגויים: "כיון דכל עיקר היתר חילול הוא כדי שישמור שבתות הרבה... ותינוק שנשבה הוא בחזקת שלא ישמור שבת... ואף ששמואל למד ההיתר מן הפסוק וחי בהם, מכל מקום מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מן ושמרו, ומודה שעל מי שהוא בחזקת ודאי שלא ישמור שאין לחלל עליו". וכתב ה'בית מאיר' שם שרעק"א הגיב על דבריו במכתב: "ולבי מהסס בזה הרבה, הרי הרבה טעמים נאמרו בגמ', ולחד תנא ילפינן מק"ו, ומה מילה שהוא באחד מאיבריו וכו', ולפי טעם זה לכאורה גם בתינוק שנשבה והגוי מניחו להימול על ידי ישראל מסתמא מילתו דוחה שבת, אם כן הוא הדין דעל כל גופו מחללים שבת. וגם היא גופא קשיא, כיון דדרשינן וחי בהם ולא שימות בהם מנא לן לומר דהוא דוקא היכי דישמור שבתות הרבה. ואי דאמרינן דהתורה הקפידה דוקא על חיות אדם שישמור מצוות, אם כן גם בעיקר ציווי להחיות נימא דנפש כזה מותר להורגו, דאין מצווין להחיות רק מי שיקיים מצוות, אלא ודאי דאמרינן דהתורה חסה על נפש מזרע ישראל, הכי נמי נימא דהותר חילול שבת כדי להחיות נפש מזרע ישראל. והדבר קשה בעיני למאד להחליט כדעת כבודו נ"י".

וה'משנה ברורה' בבה"ל שכ"ט, ד (ד"ה אלא), שלא הביא את דבריהם, טוען בתוקף ש"וחי בהם" אינו תלוי כלל בשמירת מצוות, ושכך הוא לפי טעמי כל התנאים חוץ מר' שמעון בן מנסיא, וכותב שפשוט הוא שגם על חיי שעה של קטן, שלא יגיע לכלל חיוב מצוות, מחללין את השבת, וכן על חיי שוטה, ותמה מאד על דברי ה'הלכות קטנות' בזה. והביא ראיה מהגמ' ביומא פד: ובכתובות טו:; האומרת שבמצא תינוק מושלך, אם רוב העיר גויים הריהו גוי, ומותר להאכילו נבילות, ולענין פיקוח נפש אינו כן, ומפקחין עליו את הגל בשבת שמא ישראל הוא, הרי שעצם חיי בן ישראל הם המתיר לחילול שבת, אף אם לא ישמור בהם מצוות. אולם, אפשר לדחות ראיה זו לפי דברי המאירי, שכתב ביומא שמותר להאכילו נבילות "עד שיגדל ויקבל עליו גירות". משמע שחייב להתגייר מספק⁸, ואם כן, הרי יקיים מצוות. ועוד, שאף אם אינו חייב להתגייר, מכל

8. ונראה שטעמו הוא משום שזה נחשב כאפשר לברר את הספק, ואכמ"ל.

מקום ייתכן מאד שירצה להתגייר, הואיל ונאסף על ידי ישראל, ומהספק שמא ישמור שבתות הרבה יהיה מותר לחלל עליו (שהרי תמיד כשמחללים שבת על ישראל אי אפשר לדעת בוודאות שישמור שבתות הרבה, שמא לא יצליחו להצילו או שמא ח"ו לא ירצה לשמור שבתות; ולשון הרמב"ן ב'תורת האדם' המצוטטת לעיל: "חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה").

ולגבי הסיוע שהביא הבה"ל מדברי שאר התנאים – י"ל שאף אם לפי טעמיהם אין ההצלה תלויה בשמירת מצוות, מכל מקום ההלכה נפסקה כטעמיהם של ר' שמעון בן מנסיא ושמואל, כמו שראינו לעיל ב'שאלות' ושאר ראשונים, ולפיהם י"ל שההצלה אכן תלויה בשמירת מצוות, לר' שמעון בן מנסיא מעצם המקור שהביא, ולשמואל אם מפרשים את "וחי בהם" כחיים בתוכם של החוקים והמשפטים.

הרי לפנינו ויכוח הלכתי הנוגע באבני השיתין של "כוונות התורה": האם חילול שבת ושאר כל המצוות לשם הצלת חייו של אדם מישראל תלוי בסיכוי שהניצול ישמור מצוות; או שעצם חייו של אדם מישראל, גם ללא תורה ומצוות, הם הערך שבשבילו מתירה התורה לדחות את המצוות לפי שעה⁹. מובן שדיון זה כרוך במושגים יסודיים ועמוקים באמונה, כסגולת ישראל והיחס שבינה לבין קיום מצוות התורה, וכד'. ההכרעה בשאלה כזו ללא קבלה מפורשת צריכה להיסמך קודם כל על התבוננות בלשון הכתוב בענין הנדון. אך לעיתים השאלה איך להבין את לשון הכתוב תלויה בהבנת רעיון המצוה¹⁰. אומר ה'בית מאיר': "כל עיקר היתר חילול הוא כדי שישמור שבתות הרבה". כאמור, נראה שכך הבין גם את "וחי בהם": התורה אומרת לנו לעבור על מצוה אחת כדי להמשיך לחיות ולשמור את כל המצוות. אומר רעק"א: "הותר חילול שבת כדי להחיות נפש מזרע ישראל". הרעיון של "וחי בהם" הוא ש"התורה חסה על נפש מזרע ישראל" ומייקרת את עצם חייו, "וחי בהם", ולא ששמירת המצוות תגרום לאובדן חיים.

9. אין המדובר בהצלת מי שפרק מעליו עול מצוות בזדון, שמצד עיקר הדין מותר להימנע מלהצילו, ע' שו"ע יו"ד קנח, א (אך ע' חזו"א, יו"ד, סי' ב' סוף אות ט"ז); אלא מדובר במי שאינו שומר תורה ומצוות בלא אשמה מצידו, כגון תינוק שנשבה לבין הגויים, ע' הל' ממרים ג, א-ג ובבה"ל הנ"ל.

10. על מושג זה ע' בהקדמת הספר, פסקה ג'.

והנה בסוגיה הקודמת (פרק שלישי, ובמיוחד בפסקה י-יא שם) דנו בשאלת הארכת חייו של חולה סופני הסובל ייסורים קשים, וראינו שגדולי הפוסקים קבעו שאין עלינו חובה להוסיף לו חיי שעה של סבל, אם המוות לא בא עליו בפתאומיות, וכבר הספיק להתכונן למותו בתשובה ובצוואה לביתו. הסברנו שם שחיי שעה כאלה שאינם מוסיפים לאדם בעבודת הבורא – אין עליו חיוב לרצות בהם, וממילא אין על הסובבים אותו מצוה להאריך את חייו אם אינו רוצה בכך. ויש להבין שאין הדברים סותרים לעמדת רעק"א וה'משנה ברורה' בויכוח הנ"ל, שכן מחלוקת האחרונים היא בנידון של הצלת אדם מישראל ממוות לחיים רגילים, חיי קיום, שאמנם אין עמהם שמירת מצוות, אבל הם חיים שהניצול חפץ בהם, ואילו בסוגיה הקודמת הנידון הוא מצב שבו אין הניצול מעוניין בעוד חיי שעה של ייסורים, ובזה מותר לו לוותר על "וחי בהם".

ה. הכרעת הפוסקים

ה'משנה ברורה' (שכט, ד בה"ל ד"ה אלא) סובר אפוא ש"וחי בהם" אינו תלוי בשמירת מצוות, ומחללים שבת גם על מי שידוע שלא ישמור מצוות, כגון על חיי שעה של קטן, או על שוטה שאין לו רפואה, או על תינוק הנמצא בעיר שרובה גויים שאינם חייב לשמור מצוות. ובמקום אחר (של, ז בה"ל ד"ה או) הביא ה'משנה ברורה' מ'תורת האדם' לרמב"ן את המחלוקת לגבי חילול שבת על עובר אפילו פחות מבן מ' יום, וכתב שהריטב"א בנידה פסק כבה"ג שמחללים (ובאמת גם הרמב"ן עצמו והרשב"א פסקו כן, כנ"ל פסקה ג'). יוצא אפוא שהמ"ב מכריע להלכה שכל אחד משני הטעמים בפני עצמו מתיר חילול שבת: הן להציל חיי אדם מישראל, גם אם לא ישמור מצוות, והן להציל את מי שעדיין אינו בגדר נפש חיה, כדי שיוכל בעתיד לשמור מצוות. [וכך פסק בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ג [תשל"ו], סי' ל"ז), והביא את ויכוח ה'בית מאיר' ורעק"א, וכתב שיש ראייה מתינוק הנמצא, ואף הזכיר את הבה"ל בסי' ש"ל, ולא זכר שר שהבה"ל כבר הביא ראייה זו בסי' שכ"ט].

ולכאורה מצינו לדין השני מקור בשו"ע עצמו. כתב השו"ע (או"ח שו, יד): "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשים לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לג' פרסאות (מגן אברהם): אפילו למ"ד דהוי דאורייתא, ואי לא בעי למעבד כייפינן ליה". ומקורו מבואר בב"י

(ס"ס ש"ו), שהוא משום שנוח לו לאדם לעשות איסורא זוטא כדי שלא יעשה חבירו איסורא רבה (עירובין לב:), וחילול שבת אחת הוא איסורא זוטא לעומת חילול כל השבתות וכל התורה כולה אם תשתמד. וכתב ה'מגן אברהם': "אם הבת קטנה, צ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן, דהא אין מצווין להפרישו, ע' סי' שמ"ג, או דילמא מידי דהוי אפיקוח נפש שמחללין על הקטן דאומרים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, הכא נמי כן, וצ"ע". [לכאורה משמע מדבריו שבשביל פיקו"נ צריך שיתקיים "חלל עליו שבת אחת" וכו', כדעת ה'בית מאיר'. אך אפשר שכוונתו לדברי הבה"ג בעובר, שעדיין אין בו משום "וחי בהם", אבל מצילין אותו משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור בעתיד שבתות הרבה, אע"פ שעכשיו אינו חייב במצוות]. וה'אליה רבה' כתב שפשוט שמותר לחלל שבת גם בשביל קטנה שחטפה, והביאו המ"ב (ס"ק נ"ז), וכן הכריע ב'שו"ע הרב' (שו, כט), שהטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" עומד בפני עצמו ומתיר חילול שבת.

והנה הב"י אינו מזכיר את הלשון "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", אלא את "ניחא ליה לחבר דלעביד איסורא זוטא" וכו', והביא את תשובת הרשב"א שמסתפק בשאלה האם מותר לחלל שבת כדי להציל משמד, כי שמא הכלל "ניחא ליה לחבר" וכו' נאמר רק במקרה שהאיסור שעם הארץ יעבור נגרם בעקיפין על ידי החבר, ולא באופן אחר, והב"י מכריע להיתר על פי דברי התוס' בעירובין ובעוד מקומות שגם כאשר האיסור לא נגרם על ידו, אם מדובר במצוה רבה, וכשעם הארץ לא פשע – יש לעבור על איסור קל כדי להצילו מאיסור חמור, אפילו אם האיסור הקל הוא מדאורייתא. ובאמת מקורו של הכלל הזה שכתבו התוס' אינו ברור, שהרי אין כאן דחיית מצוה מפני מצוה אחרת "בעידנה" (ע' תוס' פסחים נט. ד"ה אתי). וי"ל שהוא נלמד מ"ושמרו בני ישראל וכו' – חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", דהיינו: עבור על איסור אחד כדי להציל את חבירך מאיסורים רבים, ומכאן שמצוה קלה נדחית מפני מצוה רבה.

ולכאורה קשה מדוע הרשב"א הסתפק לענין ההצלה משמד, ולא התיר מטעם "חלל עליו שבת אחת", הלא ראינו לעיל (פסקה ג') שהרשב"א הוא בין המתירים לחלל שבת בשביל עובר. ונראה שהוא מחלק בין הצלת חיים, שבלעדיה אין שום אפשרות שהעובר הזה ישמור שבתות, לבין הצלת הבת משמד, שבה עקרונית ייתכן שהיא כן תשמור שבת, אלא שלפי הידוע לנו על מצבה מסתבר

שהיא לא תשמור. אבל לפי מה שהכריע הב"י על פי התוס' שגם הצלה משמך היא בכלל "ניחא ליה לחבר" וכו', מעלים האחרונים הנ"ל גם את הנימוק של "חלל עליו שבת אחת", אם משום שהוא המקור ל"ניחא ליה לחבר" וכו', או מחמת עצמו, כי אם הב"י מניח שזו נחשבת הצלה מחילול שבתות הרבה, הרי שגם מצד "חלל עליו שבת אחת" יש להתירה, כמו בפיקוח נפש.

פרק שני: אין דוחין נפש מפני נפש

ו. מאי חזית דדמך סומק טפי

הכלל האמור במס' אהלות (ז, ו) "אין דוחין נפש מפני נפש", שהביאו הרמב"ן בדיון הנ"ל פסקה ג', משמעו הפשוט שלענין איסור הריגה אין להבדיל בין נפש לנפש, איש או אשה, תינוק בן יומו או אדם זקן, בריא או חולה. כך משמע גם מהנימוק שנתן רבא לאיסור להציל עצמו על ידי הריגת חברו: "ההוא דאתא לקמיה דרבא, אמר ליה מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך, אמר ליה ליקטלוך ולא תיקטול, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי" (פסחים כה: ובמקבילות), לאמור: באיסור רציחה אין להבדיל בין דם לדם, ואין דוחין נפש אחת, איזו שתהיה, מפני נפש אחרת. ומה שמצינו במש' הוריות יג. שיש סדרי עדיפות בשאלה מי קודם "להחיות" – וע' רמ"א יו"ד רנב, ח שפסק כן אפילו לענין פיקוח נפש ממש – הדברים אמורים דוקא לגבי סדר העדיפות במאמצי הצלה, אבל לא בהיתר לעשות מעשה של הריגת אדם אחד בשביל להציל אדם אחר. ובטעם הדבר פירש"י (פסחים שם ד"ה מאי חזית) שהואיל וההצדקה לעבור עבירה בשביל להציל חיים היא "וחי בהם ולא שימות בהם", והיות ש"וחי בהם" מוסב על חיי כל אדם ולא רק על חיי של העובר את העבירה, כנ"ל פסקה ב', הרי שאם העבירה היא של נטילת חיים של אחר – אין הצדקה לעבור אותה.

וע' להלן בסוגיית הפסקת הריון פסקה ד' שה'נודע ביהודה' כתב שאסור להרוג טריפה בשביל להציל אדם בריא, כי אין הבדל לענין איסור הריגה בין חיי שעה לחיי קיום, וה'מנחת חינוך' וה'תפארת ישראל' הסתפקו בדבר, כי אולי דמו של מי שחי חיי קיום סומק טפי מדם הטריפה שהוא גברא קטילא (כלומר, לפי ההסבר הנ"ל: "וחי בהם" אינו אמור לגבי גברא קטילא, ולכן איסור הריגתו

נדחה לצורך הצלת אדם שהוא חי), ולגבי הריגת עובר מצינו שמותר להרוג עובר כדי להציל את אמו (מפני שעובר, שהוא "מקצת נפש", עדיין אינו בגדר "וחי בהם", ע' בסוגיה שם), והעלינו שם את האפשרות שהרמב"ם סבר שמדאורייתא מי שאינו נפש גמורה (עובר, ואולי גם טריפה) נדחה מפני נפש שלימה, אבל חכמים אסרו זאת כדי להרחיק מהאכזריות של הריגה, ע"ש. ולגבי דחיית נפש של יחיד מפני נפשות רבות – בדברי רש"י בסנהדרין (עב: ד"ה יצא ראשו) מבואר שגם ביחיד מול רבים אין דוחין נפש מפני נפש, שכן רש"י שואל שם על המש' באהלות: "ואם תאמר מעשה דשבע בן בכרי, הנה ראשו מושלך אליך, שדחו נפש מפני נפש", ועונה: "התם משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב, והן נהרגין עמו, אבל אם היה הוא ניצול, אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למוסרו כדי להציל עצמן, אי נמי משום דמורד במלכות הוה, והכי מפרש לה בתוספתא דתרומות". והביא הרא"ש את דבריו בפירושו למש' תרומות (ח, יב). ואף על פי שלכאורה דמם של רבים סומק טפי מדם היחיד – י"ל שאין לנו רשות לשקול נפשות, ויש יחיד ששקול כרבים. ולפי מה שהסביר רש"י י"ל עוד ש"וחי בהם" ולא שימות בהם מתייחס לחייו של כל אחד מישראל, ולא הותר לעבור עבירה – אפילו כדי להציל חיים רבים – אם בעבירה יש נטילת חיים של אדם מישראל.

לשון התוספתא בתרומות (ז, כג): "סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, ייהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל, אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנוהו להם ואל ייהרגו כולם, אמר ר' יהודה כמה דברים אמורים, בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ, אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל ייהרגו כולן, וכן הוא אומר ותבא האשה אל כל העם בחמתה וגו', אמרה להן הואיל והוא נהרג ואתן נהרגין תנוהו להם ואל תיהרגו כולכם, ר' שמעון אומר כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". רש"י למד את דינו מדברי ר' יהודה, האומר שכאשר זה שרוצים להורגו וייחדוהו הוא בתוך החומה, והם עם הגויים מבחוץ, והוא יכול להינצל מיד הגויים, אסור להם לגרום לו לצאת ולמוסרו לגויים כדי להציל את עצמם, כי אין דוחין נפש אחת מפני נפשות רבות, ורק כאשר הוא עמהם מבפנים, והגויים יכולים לפרוץ פנימה ולהרוג את כולם יחד עם זה שייחדוהו, מותר להם למוסרו. וכך כתב רש"י בפירושו לשמואל ב' (כ, כב): "ותבא האשה אל כל העם

בחכמתה – שנינו בתוספתא אמרה להם הואיל והוא נהרג והם נהרגין תנוהו להם, אם היה יכול להינצל כגון שהוא מבפנים ואתם מבחוץ ואתם בסכנה והוא יכול להימלט, אין דוחין נפש מפני נפש להורגו בשביל הצלתכם, אבל עכשיו שגם הוא ייהרג עמכם הואיל ונהרסו החומות ואין כח להימלט, מוטב ימות לבדו ואל תמותו עמו, ר' שמעון אומר כך אמרה להם המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". ונראה שרש"י הבין שר' יהודה אינו חולק על ת"ק, אלא הוא מוסיף על דבריו שאפילו בייחודהו להם אסור למוסרו אם הוא מבפנים והם מבחוץ, ורק אם הוא והם מבפנים מותר למוסרו. ועל לשון "במה דברים אמורים" כתב ה'חזון איש' (יו"ד סי' ס"ט): "ולשון בד"א שהיתה משנה מוקדמת דאין מוסרין אפילו בייחודו", ר"ל: ועליה אמר ר' יהודה "בד"א בזמן שהוא מבפנים והם מבחוץ" וכו'. לדעת ר' יהושע בן לוי בסנהדרין כד:, הסובר "כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי ובמה אינו אלא לפרש", ר' יהודה בא לפרש את דברי אותה משנה מוקדמת, ולדעת ר' יוחנן שם ש"אימתי לפרש ובמה לחלוק" ר' יהודה בא לחלוק עליה, ומכל מקום אין הלכה כמותה, שהרי גם ת"ק שבתוספתא חולק עליה.

גם בפ' 'חסדי דוד' לתוספתא כתב שר' יהודה אינו חולק על ת"ק, ואף ר' שמעון אינו חולק על ר' יהודה, אלא ר' יהודה מוסיף סייג לדברי ת"ק, שבייחודהו מותר למוסרו רק אם הוא והם היו נהרגים, כמו במעשה שבע בן בכרי, ור' שמעון מוסיף שבמקרה של שבע בן בכרי היה מותר להם למוסרו אפילו היה הוא מבפנים והם מבחוץ, כי מורד במלכות היה.

הרישא של התוספתא מובאת בירוש' תרומות (פ"ח ה"ד; בפנ"מ היא ה"י), ועליה מחלוקת אמוראים: "תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו להן גויים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם, אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מישראל, ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי, ימסרו אותו ואל ייהרגו. אמר ר' שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ור' יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי. עולא בר קושב תבעתיה מלכותא, ערק ואזל ליה ללוד גבי ר' יהושע בן לוי, אתון ואקפון מדינתא, אמרו להן אין לית אתון יהבין ליה לן אנן מחרבין מדינתא, סלק גביה ר' יהושע בן לוי ופייסיה ויהביה לון, והוה אליהו זכור לטוב יליף מיתגלי עלוי ולא איתגלי, וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי, אמר ליה ולמסורות אני נגלה, אמר ליה ולא משנה עשיתי, אמר ליה וזו משנת החסידים" (הרא"ש, המעתיק את הירוש' בפירושו למש' הנ"ל, מוסיף עליו: בתמיה). והסמ"ק (מצוה

ע"ח) הביא את מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן, וכתב: "ונראה דמיירי שהוא בסכנה עמהם, אבל אם הוא חוץ לסכנה אין מוסרים אותו", כדברי רש"י הנ"ל¹¹. וכתב הב"ח (יו"ד סי' קנ"ז) ש"והוא שיהא חייב מיתה" היינו שנתחייב מיתה בדיני הגויים, משום מרידה במלכותם או משום פשע אחר, שהרי הגויים הם הדורשים אותו, ו"כשבע בן בכרי" היינו כעין שבע בן בכרי ולא ממש כשבע בן בכרי, כי שבע בן בכרי מרד במלכות ישראל, ור' שמעון אומר שהיתה מצוה למוסרו. וכבר כתב כן מהר"ם חלאוה בפסחים כה: "שנתחייב מיתה בין בישראל בין בעכו"ם"¹².

נחלקו ראשונים האם הלכה כר' יוחנן או כריש לקיש. המאירי בסנהדרין (עב): כתב שהלכה כר' יוחנן, לפי הכלל הרגיל. וכתב הב"י (יו"ד שם) שכך משמע מפ' הר"ש משנץ למש' בתרומות ומהר"ן ביומא (ד. ברי"ף ד"ה ומיהו)¹³. אבל הרמב"ם (הל' יסודי התורה ה, ה) פסק כריש לקיש: "אם אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ותמה ההגה"מ מדוע פסק כריש לקיש נגד ר' יוחנן, וכתב שרבו המהר"ם אמר לו שמקורו של הרמב"ם הוא המעשה בריב"ל שבירוש'. וכ"כ בבאור הגר"א יו"ד סי' קנ"ז ס"ק ט"ז: "והרמב"ם פסק כר"ל משום שהוא עובדא דריב"ל שם, וצ"ע". ולכאורה לא ברור מה הראיה ממעשה דריב"ל, הרי גם אם "תבעתיה מלכותא" פירושו שהיה חייב מיתה למלכות, לכאורה אין מכאן ראיה כר"ל, כי אולי ריב"ל היה נוהג כך גם אם לא נתחייב מיתה, כיון שייחדוהו. וכתב ר"ד עראמה בפירושו לרמב"ם,

11. בשו"ת הב"ח (הישנות, סי' מ"ג) הביין שהסמ"ק משתמש בלשון "חוץ לסכנה" על פי לשון התוספתא "והן מבחוץ", ובעקבות זה פירש הב"ח את התוספתא באופן אחר מהאמור בפנים. אך החזו"א כבר הראה שאין הכרח מהסמ"ק שהבין כך את התוספתא, ושפירוש רש"י בתוספתא עיקר.

12. שלא כפני משה' שפירש בירוש': "והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי - שכל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". גם החזו"א דחה את פירוש הפנ"מ.

13. החזו"א וה'איגרות משה' (יו"ד, ח"ב, סי' ס' [תרצ"ה] ענף א') פירשו שהמשמעות היא מזה שהר"ש והר"ן כתבו על פי הירוש' שגם לגבי נשים שאמרו להן גויים תנו לנו אחת מכם ונטמאנה, אם ייחדוהו יהיה מותר למוסרה, ובזה הרי לא שייך שנתחייבה בדיניהם להיטמא, ולריש לקיש צריך להיות הדין שאסור למוסרה, ומכאן שפסקו כר' יוחנן.

שהראיה היא מזה שאליהו אמר לריב"ל שאינה משנת חסידים, ואם הדין הוא שאפילו בלא נתחייב מיתה למלכות מותר למוסרו, היתה מידת חסידות שלא למוסרו רק במקרה זה, אבל בנתחייב מיתה, כמו במעשה של ריב"ל, לא היתה אפילו מידת חסידות שלא למוסרו; אבל אם בלא נתחייב מיתה אסור למוסרו – בנתחייב מיתה מותר, אבל אינה מידת חסידות. אמנם, אין זו סברה מוכרחת, ועל כן כתב הגר"א "וצ"ע". וה'כסף משנה' כתב שהרמב"ם פסק כריש לקיש לחומרא, שלא ימסרוהו בידים, ועוד, שפשט לשון הברייתא "כשבע בן בכרי" מורה כריש לקיש, דהיינו שנתחייב מיתה כשבע בן בכרי. והטעם הראשון צ"ע, הלא חומרא דאתי לידי קולא היא, שכולם ימותו, ומדוע אם כן לחרוג מכלל ההלכה הרגיל. ובב"י כתב רק את הטעם השני. ועל מה שכתב הרמב"ם "ואין מורין להם כן לכתחילה" כתב הכס"מ שזה על פי מה שאמר אליהו שאין זו משנת חסידים, ר' לקמן.

השו"ע לא הביא את דין התוספתא, אבל הרמ"א הביאו (יו"ד קנז, א), וכתב תחילה בסתם שבייחודו מותר אף באינו חייב מיתה, ובשם "יש אומרים" כתב את דעת הרמב"ם. והב"ח כתב שכוונת הרמ"א שהעיקר כ"א, ותמה עליו החזו"א, שהרי כשמובאות בשו"ע שתי דעות, אחת בסתם ואחת י"א, קיימא לן שהעיקר כדעה הסתמית. ומכל מקום, הט"ז (ס"ק ז') סובר שיש לפסוק כאן כ"א ולא למסור יהודי בידים.

עוד התקשה החזו"א במה שהרמב"ם פסק שאין מורין כן לכתחילה בגלל מה שאמר אליהו [הרמ"א בשו"ע לא הזכיר שאין מורין כן, אך ב'דרכי משה' הארוך ציטט את הרמב"ם והב"י שכתבו זאת, והביאוהו הש"ך והט"ז], כי בבראשית רבה (סוף פרשה צ"ד) מובא כל הענין כמו בתוספתא ובירושלמי, ומסיים שם: "אמר וכי משנת חסידים היא, מיבעי להאי מילתא מתעבדא על ידי אחריני ולא על ירך", כלומר: אע"פ שכך הלכה, לחסיד כמוך לא היה ראוי לעשות זאת בעצמו¹⁴. ואילו "הלכה ואין מורין כן" הוא ענין אחר, דהיינו הלכה שמסיבות מסוימות לא רצו לפרסם אותה. והט"ז כתב שזוהי כוונת הלשון "ואין מורין כן", דהיינו

14. והמאירי כתב שהקפידא של אליהו היתה "על שמיהר את הדבר ולא המתין עד שיראה אם יחריבו את העיר אם לאו", "שמידת חסידות לעכב וליתן מתון בדבר עד דכרכה של נפש". והחזו"א כתב בתחילה (לפני שראה את המדרש) שהיה לו לבקש רחמים שהאיום יתבטל, ע' במה שציין שם, ואינו מוכרח.

שהחכם עצמו ישתוק ולא יאמר למוסרו, וממילא אחרים ימסרו אותו להציל עצמם.

ז. שני אפנים של סברת "מאי חזית"

בהשגות הרמ"ך על הרמב"ם התקשה בדין התוספתא: מדוע אסור למסור אדם אחד כדי להציל את השאר אף בלא ייחודוהו, הלא כל הטעם שבשפיכות דמים ייהרג ואל יעבור הוא משום "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי" וכו', ופירש רש"י (ע' בראש הפסקה הקודמת): אם תעבור את העבירה וגם ייהרג אדם – אין לך רשות לעבור את העבירה, כי כל ההיתר לעבור עבירה הוא בשביל להציל חיים; ואם תאמר שחייך עדיפים מחיי חבריך – מאי חזית, אולי דמו סומק טפיי. אבל בנידון של התוספתא לכאורה סברת מאי חזית אינה קיימת, שכן אם לא ימסרוהו – ייהרגו כולם ואף הוא עמהם, ואם כן נמצא שמסירתו היא עבירה המצילה חיים. וכתב על כך ה'כסף משנה', שעל התוספתא לא קשה, כי אם לא ייחודוהו אי אפשר למסור אחד באופן שרירותי, שכן "בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו מאי חזיתו שתמסרו את זה, תמסרו אחד מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו דדמא דהאיך סומק טפיי דילמא דמא דהאי סומק טפיי, ועל פי טענה זו אי אפשר להם למסור שום אחד מהם" (וכ"כ הרמ"ה בסנהדרין עב: בהסבר המש' בתרומות ה, יב שבאמרו גויים תנו לנו אחת מכם ונטמאנה ואם לא נטמא את כולכן ייטמאו כולן ואל ימסרו להן אחת: "דאחת סתמא קא בעו מינייהו, ואמטול הכי ייטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת, דמאי חזית דיהבינן להו האי ניהיב להו אידך"). אבל, ממשיך הכס"מ, "אי קשיא, על ריש לקיש קשיא, דאמר אע"פ שייחודוהו להם, אם אינו חייב מיתה לא ימסרוהו". ומתרץ הכס"מ: "ואפשר לומר דסבירא ליה לריש לקיש שמה שאמרו שבשפיכות דמים סברא הוא אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דשפיכות דמים ייהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אה"נ דאפילו דלא שייך ההוא טעמא הוי דינא הכי דייהרג ואל יעבור".

לכשתמצי לומר, ה'כסף משנה' מסביר שטענת "מאי חזית" מופיעה בשתי צורות. הצורה האחת היא מצד אין דוחים נפש מפני נפש, כלומר: אין הצדקה להרוג אדם אחד כדי להציל אדם אחר, כי מאי חזית שדם האחר סומק טפיי מדמו של זה. טענה זו אינה קיימת כאשר אם לא ייהרגו את האחד ייהרגו שניהם, וכמו

שטען הרמ"ך. אבל יש צורה אחרת של טענת מאי חזית, שאפשר לכנותה: טענת מאי חזית מצד הצדק (או מצד הזכות השווה להינצל), לאמור: גם אם ההימנעות מבחירה תביא להריגת כולם, הבחירה להקריב דוקא את האחד ולא את האחר בשביל להציל את השאר – יש בה חוסר צדק, כי מאי חזית שדם זה פחות אדום מדם האחר. לעומת זאת בייחודוהו אין כאן בחירה שרירותית, ואין לו טענה אל חבריו מדוע דוקא אני, שהרי אותו הגויים דורשים, ואם לא יעשו דבר – אף אחד לא יינצל, כך שאין כאן מאי חזית לא מהצורה הראשונה ולא מהצורה השנייה. ולפיכך מסיק הכס"מ שלדעת ריש לקיש הדין שבשפיכות דמים ייהרג ואל יעבור הוא דין מוחלט שאינו תלוי בסברת מאי חזית.

ומה שהכס"מ מתייחס למסירה לגויים כשפיכות דמים, אע"פ שאין חייבים עליה מיתה, כי הרי זה כפפתו לפני הארי שהוא פטור ממיתה בי"ד (סנהדרין עז., ע' ברמ"ה שם) – הוא משום שגם על אביזריהו דע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים יש דין ייהרג ואל יעבור, כמו שכתבו ראשונים (תורת האדם' לרמב"ן, ענין הסכנה, עמ' ל"ה; ר"ן פסחים ה: ברי"ף ד"ה בכל, ועוד). ויתירה מזו: הרמב"ם כתב (הל' רוצח ב, ב-ג) שכפפתו לפני הארי הרי הוא שופך דמים וחייב מיתה בידי שמים, והביא לכך מקור מן התורה, ע"ש. ואת הטעם שבחייב מיתה למלכות מותר למוסרו גם לפי ריש לקיש, יש להבין כמו שכתב הב"ח (יו"ד סי' קנ"ז): "אם אותו פלוני חייב בכך על ידי מעשיו שעשה כנגד הגויים, יכולין למסור אותו בידי גויים, וכסברת הרמב"ם אליבא דריש לקיש, דמאחר דאיהו גרם לנפשיה על ידי מעשיו אין אנו נתפסים עליו, אלא דמו בראשו". ור' להלן הסבר הדברים.

והנה הכס"מ מדגיש "דסבירא ליה לריש לקיש" וכו', כי ר' יוחנן, המתיר בייחודוהו אף אם אינו חייב מיתה, כנראה סובר שבמקום שאין מאי חזית אין דין ייהרג ואל יעבור אפילו בשפיכות דמים ואביזרהא¹⁵. ואכן, המאירי, הפוסק

15. ולמרות שהכס"מ כותב שקבלה היתה בידם, ולדעת הרמב"ם אין מחלוקת בקבלה (הקדמת המשנה, עמ' מ'; הל' ממרים א, ג), י"ל שלא נמסרה בקבלה הלכה מפורשת שבשפיכות דמים ייהרג ואל יעבור בכל מקרה, אלא נמסר סתם שבשפיכות דמים ייהרג ואל יעבור, ויש שפירשו שזה בגלל מאי חזית, וכך סבר ר' יוחנן, ויש שהבינו שאין זה תלוי בטעם של מאי חזית, וכך סבר ריש לקיש. וע' לעיל פסקה ב' שהסברנו בדעת ר' ישמעאל ביומא פה. שבמקום שאין סברת מאי חזית גם שפיכות דמים נדחית מפני פיקוח נפש. וריש לקיש יאמר שזה דוקא ברודף אחר חבריו, שבגלל אשמתו דם הנרדף סומק טפי, ר' להלן.

כאמור כר' יוחנן, כתב: "ולפי דרכך למדת במה שאמרו מאי חזית דדמא דידך וכו' דוקא שאמר לו קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לך, אבל אם אמר לו קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לדידיה ולדידך, מותר לו להורגו. ומכל מקום ייראה שלא הותר אלא למוסרו לו, שמא יקח ממנו כופר או יתחרט עליו, אבל להרוג בידים לא". ופשרה אחרונה זאת טעונה הסבר, כי אם הדבר תלוי במאי חזית, היה צריך להיות מותר גם להרוג בידים, ואם אסור להרוג אף כשאין מאי חזית, מדוע מותר למסור? ונראה שהמאירי סובר שלדברי הכל שפיכות דמים אסורה גם כשאין מאי חזית, ולכן להרוג בידים אסור אפילו כשמאיימים להרוג את שניהם, אבל הוא אינו מחשיב את המסירה לאביזרהא דשפיכות דמים, אלא לגרמא¹⁶, שהרי אין זה ודאי שיייהרג, שמא יקח ממנו הגוי כופר או יתחרט, ומה שאסור למסור בלא ייחדוהו זה בגלל מאי חזית מחמת הצדק (הצורה השניה הנ"ל), כלומר: מאי חזיתו שאתם מוסרים דוקא אותי ולא אחר כדי להינצל. אבל מדברי רש"י בסנהדרין הנ"ל נראה שבייחדוהו בלא נתחייב מיתה תהיה מותרת גם הריגה בידים לר' יוחנן, שהרי רש"י הקשה מהמקרה של מקשה לילד על המקרה של שבע בן בכרי, שהרגוהו ולא אמרו אין דוחין נפש מפני נפש, ותירץ על פי התוספתא בתירוף הראשון שאני התם שכולם היו נהרגים, ולא הזכיר שנתחייב מיתה, ומשמע שבייחדוהו גויים אם כולם ייהרגו מותר אפילו להרוג בידים, ולר' יוחנן היינו אפילו בלא נתחייב מיתה למלכות¹⁷.

16. שוב מצאתי שכ"כ לגבי שיטת המאירי הר"ש ישראלי זצ"ל בס' 'חוות בנימין', ח"א, סי' י"ח, ע"ש.

17. ותלמיד רבנו יונה בע"ז כח., ומהר"ם חלאוה בפסחים כה: כתבו שאם אמר מושל העיר קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לתרויכו - מותר להורגו, אבל הם מדברים בפירוש רק על מקרה שפלוגי זה נתחייב למלכות, ואי אפשר לדעת אם לדעת ר' יוחנן היו מתירים להרוג בידים גם בייחדוהו בלא נתחייב למלכות. והחזו"א, הנוטה לפסוק כר' יוחנן, כנ"ל בפסקה הקודמת, כתב (בהקשר של הנידון להלן פסקה י"א): "ולא מצינו אלא דמוסרין, אבל להרוג בידים אפשר דאין הורגין, והא דהרגו שבע בן בכרי דמורד במלכות היה, ומיהו צ"ע בתוס' [פתא]". ולא הבנתי מהו הצ"ע, שהרי מרש"י משמע בפירוש שלר' יוחנן אפילו הורגים, ואם משום שרש"י מביא גם את התירוף ששבע בן בכרי מורד במלכות היה, הלא התירוף הראשון הוא של ר' יהודה והשני של ר' שמעון, ואף אם הם חולקים זע"ז ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה (ביצה כז.), ועוד, שבדבריו בהמשך כותב החזו"א שר' שמעון אינו חולק על ר' יהודה.

ח. הרי הוא כרודף

החזו"א (י"ד סי' ס"ט) מסביר באופן אחר את מחלוקת ר"ל ור' יוחנן: "ריש לקיש סבר דדוקא שזה שמייחדין אותו חייב מיתה אליהן, ונמצא שזה שמייחדין אותו הוא כרודף, שעל ידי זה שהוא נמלט בתוכן יהרגו את כולם, ואף שאין בו דין רודף מן הדין כיון שעושה להציל את נפשו, מ"מ אין חייבין כולם למסור נפשם כיון שהוא הגורם ומותרין למוסרו, אבל אם אין להם זיקה לשום אחד מהן רק בשרירות לבם הראו על אחד מהן, ייהרגו כולן ואל ימסרוהו להריגה, אע"ג דהשתא הוא הגורם להריגת כולם מ"מ כיון דנעשה הדבר במקרה לא מיקרי רודף, ור' יוחנן סבר דבתר השתא אזלינן ועכשיו הוא הגורם להריגת כולם. אח"כ ראיתי בב"ח י"ד סי' קנ"ז שפירש כן, אבל טעם שכתב הב"ח לא נראה". כוונת החזו"א היא שהטעם שכתב הב"ח "דמאחר דאיהו גרם לנפשיה על ידי מעשיו אין אנו נתפסים עליו אלא דמו בראשו" אינו נראה, כי זה שהגויים רוצים לדון אותו למיתה שלא כדין תורה אינה סיבה שנמסור אותו למיתה, אלא הטעם הוא משום שהוא רודף אותנו. אולם, י"ל שדברי הב"ח באים להסביר למה הוא נחשב רודף, כי על מי שאין עליו שום אשמה, כמו תינוק שנולד ומסכן את אמו בלידה, אומרים "משמיא קא רדפי לה" (סנהדרין עב:), ומדוע לא נאמר כך גם כאן, משמיא קא רדפי להו; אלא שהואיל ואתו פלוני גרם למצב זה על ידי מעשיו, ויש עליו אשמה שלא נזהר בעניניו עם הגויים, לכן אע"פ שאינו חייב מיתה בדיני ישראל הוא נחשב לרודף¹⁸. וכך כתב הט"ז (ס"ק ח'): "כיון שהוא כמו רודף לשאר ישראל על ידי מעשיו הרעים שעושה בפשיעה".

ובאמת יש להתקשות במ"ש החזו"א שלר' יוחנן אע"פ שייחודוהו בשרירות לב מ"מ מכיון שהוא הגורם הרי הוא רודף, מדוע לא נאמר בזה משמיא קא רדפי להו. יתר על כן: החזו"א עצמו כתב לגבי תינוק הנולד שאין מקום לדין רודף כאשר אין כוונת רדיפה, שכן על מה שכתב בחי' ר"ח הלוי (הל' רוצח א, ט) שנפשו של עובר בבטן אמו נדחית מפני האם "מעצם דין רודף", כתב החזו"א

18. ובתשובה הנ"ל הערה 11 כתב הב"ח, על פי הבנתו בתוספתא ובסמ"ק, שמותר למסור את מי שנתחייב מיתה לגויים גם אם הוא יכול להינצל, כי דמם סומק טפי מדמו מאחר שגרם לעצמו את הרעה על ידי מעשיו. ולכאורה הוא תמוה, האם משום שחטא לגויים נגרע ערך דמו? אלא הכוונה שהוא נחשב רודף את הסיעה, כי בגללו חייהם בסכנה, ודמו של הנרדף סומק טפי מדמו של הרודף, ע' לעיל פסקה ב', ולכן מותר להצילו בנפשו.

בגיליון: "השתא דהוא טבע עולם ואינו רודף מנא לן דעובר נדחה, והא דין רודף ילפינן מקרא, ולא נאמר אלא ברודף ממש ולא בעובר דמשמיא קרדפא (צ"ל: קרדפי, או: קרדפה)". ונראה שהתשובה היא שכמו שלגבי עובר אומר הרמב"ם שההיתר להורגו כדי להציל את אמו הוא מפני שהוא כרודף, וזה מספיק לגבי עובר שעדיין אינו נפש גמורה - ע' בסוגיית הפסקת הריון פסקה ד' - כן בענייננו, החזו"א הרי כתב "ונמצא שזה שמייחדין אותו הוא כרודף, שעל ידי זה שהוא נמלט בתוכן יהרגו את כולם, ואף שאין בו דין רודף מן הדין, כיון שעושה להציל את נפשו, מכל מקום אין חייבין כולם למסור נפשם כיון שהוא הגורם", כלומר: מן הדין רודף הוא רק מי שמתכוון לרדוף, ואילו זה שייחדוהו הגויים לא התכוון לפגוע בבני הסיעה, ולא ידע שיאיימו על כולם בהריגה, אבל לענין זה שאינם חייבים למסור את נפשם בעבורו אלא מותרים למוסרו - מספיק שהוא כמו רודף. תדע שאין לו דין רודף ממש, שהרי בהוא מבפנים והם מבחוץ אומרת התוספתא שאסור להם למוסרו, ואם רודף הוא, מדוע לא ימסרוהו. אולם, החזו"א אינו מסביר למה צריך שיהיה כרודף בשביל שיהא מותר למוסרו, הלא הוא והם ייהרגו, וייחדוהו, ואם כן אין כאן מאי חזית. ואם שפיכות דמים אסורה גם כשאין מאי חזית, מה מועיל שהוא כרודף, הואיל ואינו רודף ממש. ונראה שהחזו"א סבר שמעיקר הדין פיקוח נפש דוחה אפילו שפיכות דמים כשאין מאי חזית, אלא שחכמים אסרו זאת להרחיק מהאכזריות שבמסירת נפש להריגה, אבל כשהוא כרודף התירו. וע' בסוגיית הפסקת הריון (שם) שכעין זה ממש הסברנו את מה שהטעים הרמב"ם את הריגת העובר להצלת אמו בכך שהוא כרודף. ולפי זה יש להבין שריש לקיש סובר שבשביל להיות "כרודף" לענין מסירה לגויים צריך לפחות אשמה במצב (כגון זה שחטא למלכות), אפילו בלי כוונה לרדוף, ואילו ר' יוחנן סובר שגם בלי שום אשמה יש דין של "כרודף", וכמו שכתב הרמב"ם שהעובר הוא כרודף. וריש לקיש יאמר שעובר שאני, שאינו נפש גמורה, ודם האם סומק טפי מדמו.

ולפי הסברו של הכס"מ אין נזקקים כאן כלל למושג של "כרודף", כי לריש לקיש שפיכות דמים אינה נדחית מפני פיקוח נפש גם כשאין מאי חזית, וצריך לומר שמי שנתחייב מיתה למלכות נחשב לרודף ממש, כי יש לו אשמה בכך שכולם בסכנה בגללו, אע"פ שלא היתה לו כוונה לרדוף, וכך משמע מדברי הב"ח הנ"ל¹⁹, ובלא נתחייב למלכות אינו רודף ואסור למוסרו, אלא ייהרגו ואל

19. ע' בהערה הקודמת.

יעברו; ולר' יוחנן במקום שאין סברת מאי חזית אין אומרים ייהרג ואל יעבור, ופיקוח נפש דוחה אפילו שפיכות דמים, ולכן בייחודוהו, אפילו לא נתחייב מיתה למלכות, מותר למוסרו, ואף להורגו בידיים, כדמשמע מרש"י בסנהדרין.

ט. דין רודף – מחלוקת ב"כוונות התורה"

בשו"ת 'איגרות משה' (יו"ד, ח"ב [תרצ"ה], סי' ס' ענף ב') מרחיק לכת עוד יותר בענין דין רודף, וסובר שיש דין רודף גם בלא אשמה ובלא כוונה, ורוצה להוכיח זאת מהירושלמי, כדלקמן. לשון הבבלי בסנהדרין עב: "אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו, קסבר רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן, איתביה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו אין נוגעין בו מפני שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי, רודף הוא, שאני התם דמשמיא קא רדפי לה". ובירושלמי שבת פ"ד ה"ד ועבודה זרה פ"ב ה"ב²⁰ מצינו: "רב חסדא בעי מה להציל נפשו של גדול בנפשו של קטן, התיב ר' ירמיה ולא מתניתין היא יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, ר' יוסה בי ר' בון בשם רב חסדא (בע"ז: בשם ר' לוי, ועדיף, שהרי רב חסדא הוא שהסתפק בדבר, וגם בבבלי הקשה על רב הונא) שנייא היא תמן שאין את יודע מי הורג את מי". והבין האג"מ שר' ירמיה רצה לפשוט מהמש' שלקטן אין דין רודף ולכן אין הורגים אותו כדי להציל את האם, ור' יוסה דחה שבעלמא גם קטן נחשב לרודף, אבל כאן לא רק הולד מסכן את אמו אלא גם האם מסכנת את הולד, ושניהם נחשבים לרודפים ממש זה ביחס לזה, ולכן מניחים את הדבר בשב ואל תעשה. וכתב שזוהי גם כוונת הבבלי ב"שאני התם דמשמיא קא רדפי לה", דהיינו שזימנו מהשמים שהם רודפים זה את זה, "אבל לא זה שמחמת זה דנעשה משמיא אינו בשם רודף כלל, אלא שמחמת זה הווי שניהם כרודפים ומאי חזית", כלומר: גם רודף בלא כוונה ובלא אשמה יש לו דין רודף גמור, אלא שכאן מן השמים זימנו שהם רודפים זה את זה ולכן אין להרוג את האחד כדי להציל את השני. מכאן לומד האג"מ לענייננו, שבייחודוהו, אפילו לא התחייב מיתה, לדעת ר' יוחנן הרי הוא נחשב לרודף את הסיעה, אלא שאם הוא יכול להינצל ("הוא מבפנים והן מבחוץ") אסור למוסרו, כי כמו שהוא רודף אותם כך הם רודפים אותו, אבל אם הוא והם ייהרגו, הרי

20. וכן בסנהדרין פ"ח ה"ט, ושם לשון הבעיא קצת שונה, אך הפנ"מ פירש שהיא היא, ע"ש.

הם רודפים אותו רק לחיי שעה, בזה שימסרו אותו ויקדימו את מיתתו, ואילו הוא רודף אותם לחיים שלמים, ולכן יש לו דין רודף, והרי זה כמו שהורגים את העובר שעדיין לא הוציא ראשו או רובו כדי להציל את האם, כי אע"פ שגם היא רודפת את העובר, מכל מקום הואיל והעובר אינו נפש גמורה, הריהו שקול רק למקצת הנפש של האם, אבל לגבי תוספת הנפש שיש לאם ואין לו – הוא הרודף את אמו, ולכן יש לו דין רודף. [ולדעת ריש לקיש, אומר האג"מ, ייחדוהו באופן שרירותי אינה סיבה מספקת להחשיבו לרודף].

אך לענ"ד לשון הבבלי אינה סובלת את פירוש האג"מ שהם רודפים זה את זה, אלא היא אומרת שרדיפה בלי כוונת רדיפה ובלי שום אשמה היא רדיפה מהשמים, ואין להחיל עליה דין רודף. ובאשר לירוש', אם פירושו כמו שהבין האג"מ ששניהם מסכנים זה את זה ולפיכך יש להם דין רודף זה לגבי זה – הרי שהירוש' חולק על הבבלי וסובר שגם רדיפה ללא כוונה וללא אשמה יוצרת דין רודף. אבל אפשר להבין שר' יוסה אינו טוען ששניהם נחשבים לרודפים זה את זה. הוא רק מעלה את הטענה המציאותית שכאן אי אתה יודע מי הורג את מי, כי במקשה לילד גם הולד מסכן את חיי האם וגם האם מסכנת את חיי הולד, וממילא אין היתר להרוג דוקא את הולד כדי להציל את האם, שהרי גם הוא נפש גמורה כמותה (בהבדל מהרישא, כשעדיין לא יצא רובו, שאינו נפש גמורה), ור' יוסה אינו נכנס לשאלה האם באמת יש כאן דין רודף הדדי, או שבכלל לא שייך כאן דין רודף כי משמיא קא רדפי להו, אלא הוא אומר שבכל מקרה לא נוכל לנהוג כאילו דוקא הולד רודף את האם. נמצא שאין לנו הכרח שהירוש' חולק על הבבלי לגבי רדיפה ללא כוונה וללא אשמה.

ומה שהתקשה האג"מ איך מותר להקדים את מיתתו של זה שייחדוהו – כבר ענה על כך הראי"ה בשו"ת 'משפט כהן' (סי' קמ"ד אות ג'): "וצריך לומר אע"ג דאיכא חיי שעה דירדיה עד שיימסר בידם על ידי כבישה, לא חיישינן בכי האי גוונא לחיי שעה לוותר על ידם חיי עולם של כולם". וכ"כ החזו"א, שאין חשיבות לשאלה אם ימותו בבת אחת ממש או לא, אלא "כל שהוא והם צפויים למות עכשיו מוסרין אותו כיון שייחדוהו". ומדברי ה'משפט כהן' שם עולה שהטעם הוא, שהואיל וגברא קטילא הוא, שהרי בכל מקרה ייהרג בתוך זמן קצר, ואילו הם יכולים להינצל, הרי שחיהם קודמים ואין כאן מאי חזית²¹.

21. וגרע מגוסס, שאין הורגים אותו כדי להציל אחר, וגרע גם מטריפה, שנחלקו אחרונים האם

מהשאלה האם יש דין רודף גם ללא כוונה וללא אשמה יכולה להיות נפ"מ גדולה להלכה לא רק במקרה של מקשה לילד. נעייין במקרה הבא: אדם עומד על גג באופן בטוח, ולפתע בא אדם אחר ודוחף אותו מהגג ארצה. על הארץ שוכב תינוק, שאם הנופל יכול עליו התינוק ימות, ואילו הנופל לא ימות. הדרך היחידה למנוע את מיתת התינוק היא להרוג את הנופל בעודו באויר על ידי יריית קליע שיסיט אותו ממסלולו (זהו כמובן מקרה תיאורטי, אך ייתכנו מקרים דומים במציאות). האם ניתן להציל את התינוק בנפשו של הנופל הזה, שאין לו כל כוונה לרדוף וכל אשמה, שהרי הוא אנוס? לדברי האג"מ – כן. וכך כתב הרא"י אונטרמן ('שבט מיהודה', ח"א [תשט"ו], עמ' כ"ו). אך לפי מה שפירשנו, בהתאם לדברי החזו"א, שאין דין רודף ללא כוונה – אסור להציל את התינוק בנפשו של הנופל. אולם, במקרה שהעומד על הגג נהג ברשלנות, כגון שעמד בצורה כזאת שהיה יכול ליפול מחמת הרוח ואכן נפל, הרי לפי מה שהבנו מדברי הכס"מ והב"ח שמספיקה אשמה כדי שיהיה דין רודף, גם כאשר אין כוונה לרדוף, יהיה מותר להרוג את הנופל, ואילו מדברי החזו"א עולה שגם אשמה, ללא כוונה לרדוף, אף היא אינה מספיקה כדי להחיל דין רודף. וּבמקרה שגם הנופל וגם התינוק ימותו (כגון שהנפילה היא מגובה רב) – הדומה למקרה של גויים שאמרו תנו לנו את פלוני ואם לא נהרוג את כולכם – הכל מודים שלדעת ר' יוחנן יש להציל את התינוק על ידי הריגת הנופל (כי אין מאי חזית, ולחזו"א הריהו "כרודף"), ולדעת ריש לקיש הדין כן רק אם הנפילה היתה ברשלנות. וראינו שהפוסקים נחלקו האם הלכה כר' יוחנן או כריש לקיש.

הרי כאן מחלוקת ב"כוונות התורה" בדין רודף: האם דין רודף הוא דין הצלת הנרדף, ועצם העובדה שהנרדף ישב שוקט ובוטח וחבירו תקף אותו, גם אם התקיפה היתה בלא כוונה ובלא שום אשמה, מחייבת להציל את הנרדף אפילו בדמו של התוקף, ודמו של הנרדף סומק טפי מעצם היותו נרדף; או שדין רודף חייב להיות קשור לכוונת רדיפה מצד הרודף, או לכל הפחות לאשמה בהתהוות

דוחים את חייו מפני חיי אדם שלם, כנ"ל פסקה ו'. ויש להבין שלגבי גוסס וטריפה יש מאי חזית, כי אין שייכות לסכנתו עם סכנת האחר, ואין לנו רשות להקריב את חייו הקצרים למען אחר שאינו קשור אליו. מה שאין כן ב"הרי אנו הורגין את כולכם", שכולם "בסירה אחת", האיום משותף לכולם, ומתבקש שאחד מהם יציל את השאר, אלא שאין לנו רשות לברור אחד בגלל מאי חזית מצד הזכות להינצל, ובייחודו אין מאי חזית.

המצב של הרדיפה, ואחרת אין סיבה להרוג אותו כדי להציל את הנרדף, ואומרים מאי חזית שדמו של הנרדף סומק טפי.

והנה מצינו ארבעה מקורות לדין רודף, שלושה מהם בגמ' ואחד בספרי: א. "אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים" (שמות כב, א), שהגמ' דורשת: "והוכה, בכל אדם... דרודף הוא" (סנהדרין עב:). ב. בברייתא (שם) מצינו: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך – הצל דמו של זה בדמו של זה". ג. "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (דברים כב, כו) – "מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו, ונערה מאורסה גופה מנלך... ואין מושיע לה, הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע" (שם עג:). ד. בספרי (כי תצא פסקא רצ"ג): "וקצותה את כפה (דברים כה, יב) – מלמד שאתה חייב להצילה²² בכפה, מניין אם אין אתה יכול להציל אותה בכפה הצילה בנפשה, ת"ל לא תחוס עינך". והמפרשים דנו בשאלה לשם מה צריך את כל המקורות, ואחת ההבחנות העיקריות שהם מעלים היא בין הרשות להציל את הנרדף בדמו של הרודף לבין החובה להצילו אפילו באופן כזה (ר' למשל תוס' סנהדרין עג. ד"ה אף).

בבא במחותרת מדובר על מי שבא לגנוב, שהוא מועד לתקוף את בעל הבית שיעמוד כנגדו. גם ב"כאשר יקום איש על רעהו ורצחו" וב"ושלחה ידה והחזיקה" מדובר בתקיפה מכוונת, וברור שיש בכל אלה גם כוונה לתקוף וגם אשמה מצד התוקף. המקור היחיד שיכול אולי להתפרש כתיאור נייטרלי של מציאות, ולא דוקא של תקיפה בכוונה, הוא "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", דהיינו: אם המציאות היא שפלוני עומד לשפוך דם האדם, הרי בשביל להציל את הנרדף – דמו של פלוני ישפך (ע' רש"י סנהדרין עב: ד"ה והתורה). והנה בסוגיית הפסקת הריון (פסקה ג') נראה שהרמב"ם מביא כמקור לחובה להציל את הנרדף אפילו בדמו של הרודף את דרשת הספרי (סה"מ מ"ע רמ"ז ול"ת רצ"ג, הל' רוצח א, ז-ט), וכמו כן הביא את המקור להיתר להרוג את הרודף מנערה המאורסה (הל' רוצח א, י), וכן בענין בא במחותרת כתב שהוא כרודף ולכן מותר להורגו (הל' גניבה ט, ט; הלשון "כרודף" היא מפני שעדיין לא רדף, ורק בגלל החזקה שירדוף מותר להורגו), ואילו את המקור מ"שופך דם האדם באדם דמו ישפך" לא הביא.

22. כ"ה לפנינו בספרי, אך בספר המצוות לרמב"ם מ"ע רמ"ז ול"ת רצ"ג הגירסה היא: להצילו. וכן עוד פעמיים בסמוך. וגירסה זו יותר ברורה, ע' תוס' סנהדרין עג. ד"ה להצילו.

ונראה שראה בדרשה זו אסמכתא בעלמא (כי לפי הפשט "שופך" משמע שהרגו ולא שרוצה להורגו, כמו "מכה אדם יומת"), וכבר דרש ר' ישמעאל מכתוב זה דרשה גמורה שהרמב"ם פסקה להלכה, ע' בסוגיית הפסקת הריון פסקה א'. לפי זה ברור מדוע אומרת הגמ' שדין רודף אינו נוהג כאשר "משמיא קא רדפי לה", כלומר כאשר אין כוונת תקיפה מצד הרודף, שהרי המקור לדין רודף הוא בכתובים שמדובר בהם על תקיפה בכוונה. לכך יש להוסיף שאף אם היינו מקבלים להלכה את דרשת "שופך דם האדם וכו'" – הצל דמו של זה בדמו של זה, אפשר שכוונת הכתוב למי שמתכוון לשפוך את דם האדם, ולא למי שהמקרה גורם לו. ויש להבין שגם מימרת רב הונא שדין רודף נוהג בקטן אינה עומדת בניגוד לזה, כי רב הונא מחדש רק שרודף אינו צריך התראה, שכן התראה היא רק לבן דעת, אבל כוונה לתקוף ודאי ששייכת גם בקטן, וגם המושג אשמה שייך בו, אע"פ שהוא פטור מעונש, כפי שכתבו כמה מהאחרונים, ע' למשל בס' 'חלקת יואב' סי' א'.

והנה בסוף הפסקה הקודמת עלה בידינו שלדעת הכס"מ והב"ח אשמה כלשהי, גם ללא כוונה לרדוף, מספיקה להחיל דין רודף מדאורייתא. ובשלמא לדעה שבמקום שאין מאי חזית פיקוח נפש דוחה שפיכות דמים, שהיא דעת ר' יוחנן, י"ל שכאשר יש לרודף אשמה כלשהי במצב שבו הוא מסכן חיי אחרים, אף אם לא היתה לו כוונה לרודפם ולסכנם, סברת מאי חזית לא קיימת, כי אשמת הרודף היא סיבה לומר שדמו של הנרדף סומק טפי מדמו, ולכן כדי להציל את הנרדף מותר להרוג את הרודף, כמו שמותר לעבור כל עבירה אחרת בשביל הצלת נפשות. אבל לפי מה שכתב הכס"מ שלדעת ריש לקיש פיקוח נפש אינו דוחה שפיכות דמים גם כאשר אין מאי חזית – קשה: מדוע מותר למסור את מי שנתחייב מיתה למלכות, הלא גם אם יש לו אשמה, אין לו כוונה לרדוף, ובפסוקים העוסקים ברודף יש כוונת רדיפה, ולא רק אשמה. וצ"ע.

י. איסור הריגה לצורך הצלת אחרים

בשו"ת 'פנים מאירות' למהר"ם א"ש (ח"ג סי' ח') דן בשאלת יילוד אשר יצא רובו דרך רגליו ("לידת עכוז")²³, והוא מסכן את אמו, ולפי הערכת הרופאים

23. במש' באהלות ז, ו הגירסה היא "יצא רובו", ואילו בגמ' סנהדרין עב., וכן בתוספתא יבמות סוף פ"ט, "יצא ראשו". ודינם שוה.

גם היא וגם היילוד ימותו אם לא יהרגו אותו, האם מותר להורגו. וכתב שעל פי דברי רש"י בסנהדרין מהתוספתא נראה שמותר להורגו, ושיש להתיישב בדין זה. והביאו בתוספות רעק"א למש' אהלות ז, ו (אות ט"ז). הנחתו היא שמקרה זה מקביל למקרה של ייחודו בלא נתחייב מיתה למלכות, שלר' יוחנן מותר למוסרו, ומשמע מרש"י בסנהדרין עב: שמותר אף להורגו בידיים, כנ"ל סוף פסקה ז'. והטעם שנחשב כייחודו, דהיינו שהולד נחשב כרודף את אמו ולא להפך למרות ששניהם בסכנה (אין זה דומה למקרה של הגמ' בסנהדרין, שהקשו "רודף הוא", כי שם הנחת המקשה היא שליילוד אין סכנת חיים אלא רק לאם, ע' לעיל פסקה ט'), הוא משום שכל עוד הולד במעי אמו אין הוא נפש גמורה, וכשהוא יוצא לאויר העולם תוך כדי סיכון חיי אמו הריהו כתוקף את מי שיש לו כבר חזקת חיים. ונראה שמה שכתב שיש להתיישב בדין זה הוא משום שאין סברה זו ברורה, שבגלל קדימת חזקת החיים של האם ייחשב הדבר כייחודו, ואולי גם מפני שלא ברור אם הלכה כר' יוחנן או כריש לקיש במחלוקתם בייחודו כשלא היה חייב מיתה²⁴. והתפארת ישראל' (אהלות ז, ו, 'בועז' אות י') נימק שהואיל ועדיין ספק נפל הוא כשאין ידוע אם כלו לו חדשיו, ואם לא יעשו כלום שניהם ימותו, מוטב להציל לפחות את האם²⁵. וכן פסק בשו"ת 'מלמד להועיל' (יו"ד סי' ס"ט), והפנה לשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנ"ה), הנוטה אף הוא להתיר לרופא האומר ברי לי שאם לא אמית את הולד שניהם ימותו – לעשות מעשה בידיים²⁶.

24. ואולי כוונתו גם למ"ש החזו"א לעיל הערה 17, ע"ש.

25. ע' בסוגיית הפסקת הריון פסקה ו' במה שהבאנו משיטמ"ק בשם תוס' הרא"ש. אבל כשחיי הולד אינם בסכנה – עוברת היותו ספק נפל אינה מתירה להורגו כדי להציל את האם, כמפורש במש' באהלות שאין דוחין נפש מפני נפש, כי היות שכבר נולד – נפש גמורה הוא, ורוב הנולדים בני קיימא הם.

26. ב'ספר אסיא' ח' (עמ' 10; נדפס שנית בס' 'שיעורי תורה לרופאים', ח"ד, סי' רמ"ה [תשמ"ו]) כתב הר"י זילברשטיין שליט"א: "אם שבעה אנשים נוסעים בים וכולם עומדים להיטבע, יש מקום למסור לרב החובל שלושה מהנוסעים כדי להטילם לים על מנת להציל את הנותרים, כשם שנוטה ה'פנים מאירות' להתיר הריגת העובר כדי להציל את האם, וכשם שמביא מהר"ם חלאוה שיטה המתירה לראובן להרוג את שמעון באופן שאם לא יהרגנו יהרוג המושל את ראובן וגם את שמעון... ונראה שהוא הדין במפולת, אם בלי פעולות הצלה ימותו כולם, מותר לעלות עם טרקטור ומנוף להציל ואע"פ שקרוב לודאי שיהרוג בידיים אנשים". ובמחכ"ת זוהי טעות חמורה, שכן מהר"ם חלאוה

ב'פתחי תשובה' ליו"ד (סי' קנ"ז ס"ק י"ג), על "תנו לנו אחד מכם ונהרגנו", כתב בשם ס' 'תפארת למשה': "דעל פי גורל שרי, כעובדא דיונה וגבעונים וסרח בת אשר". דברי ה'פתחי תשובה' מוסבים על הדעה הראשונה שהביא הרמ"א, שהיא דעת ר' יוחנן, שבייחודו מותר למסרו אע"פ שלא נתחייב מיתה, וה'תפארת למשה' נוקט כנראה שדעה זו עיקר, וסובר שהגורל יוצר ייחוד, כלומר שמי שנפל עליו הגורל לא יוכל לטעון מאי חזית שדוקא אותי ימסרו כדי להציל את האחרים. וכתב על כך החזו"א, הנוטה אף הוא לפסוק כר' יוחנן, כנ"ל: "תמוה, דאם כן למה תני בתוספתא ובירושלמי ייהרגו כולם ואל ימסרו, הו"ל למיתני פילו גורל וימסרו את זה שיצא בגורל. ויונה הגורל גרם להם לדעת בשל מי הרעש, ויונה אמר להם בעצמו להטיל אותו לים, וההיא דבני שאול על פי נבואה עשה דוד, אבל סתם בני אדם אין להם רשות להכריע על פי גורל. מיהו אם הסכימו כולם להפיל גורל וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו שפיר דמי, שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל את כולם, כמו שמצינו בהרוגי לוד". מעשה הרוגי לוד מובא ברש"י תענית יח: (ד"ה בלודקיי): "והיינו דאמרין

(הנ"ל הערה 17) מדבר על "קטליה לפלניא", כלומר בייחודו, וכן ה'פנים מאירות' מחשיב את הולד כייחודו, כמבואר בפנים, ואין זה שייך כלל לנוסעי ספינה שיש לגביהם מאי חזית שאתה הורג דוקא את אלו (ולגבי סמיכה על גורל ר' להלן ובהערה 27). עוד הזכיר שם את דברי הרמ"ה בסנהדרין עב:, ואת דברי ה'לחם משנה' בהל' יסוה"ת, וה'חסדי דוד' במשניות אהלות (צ"ל: בתוספתא תרומות), והמעייין יראה שכולם מדברים על ייחודו. וכבר העיר עורך 'אסיא' שם שהרש"ז אירבך צ"ל אסר באופן מוחלט הטלה לים של מעטים בשביל להציל רבים. כמו כן, בס' 'חוות בנימין' (במקום שצוין לעיל הערה 16) דן לגבי מפולת, ואסר באופן מוחלט להרוג מעטים בשביל להציל רבים. ומה שהביא הר"י זילברשטיין מהקדמת ה'פני יהושע', המספר על נס הצלתו ממפולת, ומתאר את המהומה שהיתה אחרי המפולת במילים הבאות: "קול שפעת המולת המון לאלפים ולרבבות הולך וסוער הרומסין על הגג ותבקע הארץ לקולם ורבים אשר המיתו ברמיסתם יותר מאשר בראשונה, אף דלא הוי סגי בלאו הכי שכוונתם להציל ולפקוח הגל" – נראה שאין פירוש הדברים אלא שכאשר המון אנשים בהולים להציל והרצים יוצאים דחופים ומזיזים אבנים וכד', קורה שבלא כוונה הורגים, והואיל וכוונתם היתה להצלה יש ללמד עליהם זכות, אבל אין ללמוד מזה שכאשר יודעים שפעולה מסוימת תהרוג מישהו מהנקברים תחת המפולת – שמותר לעשות אותה, אלא יש לנסות להציל בדרך של פעולה זהירה בלבד. ובאשר לדעת החזו"א שמזכיר שם – ר' להלן הערה 28. ובמקרה שיש ספק אם יש שם מישהו שייהרג מהפעולה, ובוודאי יינצלו אחרים, נראה שמותר לפעול בכל דרך שהיא, כי אין ספק מוציא מידי ודאי. וכששני הצדדים הם בספק, דהיינו שלא ברור האם יש לכודים חיים, וגם לא ברור האם ייהרג מישהו כתוצאה מהפעולה – יש לבצע רק פעולה זהירה.

בכל דוכתא הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן, ויש אומרינ שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה ואמרו היהודים הרגוה וגזרו גזירה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופרדו את ישראל ואמרו אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד".

ויש להסתפק מה כוונת החזו"א בלשון "אם הסכימו כולם להפיל גורל וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו": האם גם אחרי הטלת הגורל צריך שזה שנפל עליו הגורל ימסור עצמו, אבל אם הוא רוצה לחזור בו רשאי; או שעצם הסכמתו לגורל היא כמסירת עצמו אם יפול עליו הגורל, ויותר אינו יכול לחזור בו ולטעון מאי חזית, כי אחרי שהסכים לגורל שוב אין זו בחירה שרירותית. ואין לשאול על האפשרות הראשונה: אם לבסוף הכל תלוי בהתנדבותו, לשם מה הגורל? כי יש להבין שהגורל משמש כתמריץ פסיכולוגי לאדם למסור עצמו, כלומר: אין הוא רוצה להתנדב סתם במקום האחרים, אבל הוא מוכן למסור את ההחלטה מי יתנדב לידי הגורל.

והנה לדעתו של החזו"א שאין להכריע על פי הגורל יש מקור מפורש ב'ספר חסידים' (סי' תש"א): "בני אדם שבספינה והיה רוח סערה אין רשאים להפיל גורלות שאם יפול על אחד מהם צריך להטילו בים, אין זה לעשות (נראה שצ"ל: לעשות זה) כאשר עשו ליונה בן אמיתי, השתא אסמכתא לא קניא לענין ממון וכל שכן לענין נפשות שלא יסמכו על פי הגורל, ואשר כתיב ויאמר שאול להפילו בינו ובין יהונתן בנו וילכד יהונתן שם היה ארון, ומה' כל משפטו, והם ידעו באיזה ענין להטיל, אבל עתה אין לסמוך על הגורל, שנאמר ויריתי לכם גורל פה לפני ה' א-לקינו, ואפילו בממון אין מפילים גורל אלא כשחולקים בשוה". ומהאזכור של "אסמכתא לא קניא" נראה שכוונתו שאף אם יסכימו להפיל גורל, יוכל זה שנפל עליו הגורל לחזור בו ולומר שדבריו היו כאסמכתא דלא קניא.

וקודם לכן בסי' תרע"ט כתוב ב'ספר חסידים': "בני אדם שעוברים בים ועמדה עליהם רוח סערה לשבר הספינה או להטביעה בים, ושאר הספינות עוברות בשלום, בידוע שיש בספינה מי שחייב, ורשאים להפיל גורלות, על מי שיפול הגורל ג' פעמים זה אחר זה רשאים להפילו בים, ומתפללים שלא יפול על הזכאי אלא על החייב, שנאמר ה' א-לקי ישראל הבה תמים, וכתיב ויפול הגורל על יונה". ההבדל בין שני הסימנים בולט: בסי' תרע"ט יש להם אות מן השמים שיש בספינה אדם חייב, שכן "שאר הספינות עוברות בשלום", ועל כן מתיר

להם הס"ח לפנות לשמים לבירור הדבר כדרך שעשו אצל יונתן ויונה, והוא אומר שאם התפללו לה' והגורל עלה ג' פעמים על אותו אדם הם יכולים לסמוך על כך. ויש לשים לב ש"בידוע שיש בספינה מי שחייב" מקביל לדברי ריש לקיש "והוא שיהא חייב מיתה", ואין זה נוהג במקרה שאין להם אות מן השמים שיש כאן אדם חייב, ולכן אינו סותר לאמור בסי' תש"א, וגם לא קשה על זה מהוכחת החזו"א מהתוספתא שאין עושים גורל במקרה שלא ייחדוהו²⁷. [ובאשר לשימוש בעצת הס"ח בסי' תרע"ט – הפוסקים לא הזכירוהו, ונראה שהיא צריכה תנאים רוחניים שאינם מצויים בימינו, ואין מורים כן].

יא. ספיקו של ה'חזון איש'

שאלה אחרת בענין זה מעלה החזו"א: מה הדין באדם הרואה חץ ההולך להרוג אנשים רבים, ובידו להטותו לצד אחר ושם יהרוג רק איש אחד. מקרה מציאותי כזה יכול להיות במכונית שאיבדה את הבלמים וכד' והנהג יכול להטות את ההגה לצד אחר. ראינו שהכלל "אין דוחין נפש מפני נפש" חל גם על יחיד לעומת רבים, כלומר שאסור להרוג אדם אחד כדי להציל אנשים רבים, ועל כן החזו"א מציע את ספיקו כך: "ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה, דהתם המסירה היא פעולה האכזרית של הריגת נפש, ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה, אלא המקרה גרם עכשיו הצלה לאחרים, גם הצלת האחרים קשור במה שמוסרין להריגה נפש מישראל, אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר, רק עכשיו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל. ואחרי שבצד זה ייהרגו נפשות רבות ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבירת ישראל בכל מאי דאפשר, והלא לולינוס ופפוס נהרגו בשביל להציל את ישראל כמ"ש רש"י תענית יח: ד"ה בלודקיא, ואמרו שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, מיהו הכא גרע דהורג בידים"²⁸.

27. והר"י זילברשטיין כתב במקום המצוין לעיל הערה 26, אחרי שהזכיר את ה'פנים מאירות' ומהר"ם חלאוה: "ומסתבר שבאופן זה מותר להטיל גורלות מי יהיו השלושה שיוטלו לים". אך הפנ"מ ומהר"ם חלאוה לא הזכירו גורל כלל, ומדברים בייחודוהו. ותימה גדול שכתב זאת אחרי שהביא את דברי ספר חסידים ואת ראיית החזו"א נגד שימוש בגורל.

28. הרי שהחזו"א מסתפק בדבר, ומ"ש הר"י זילברשטיין במקום המצוין לעיל הערה 26 בענין

הראיה שרוצה החזו"א להביא מלולינוס ופפוס הרוגי לוד היא, שאם אסור להציל רבים באופן שיהרג יחיד, הרי שאסור היה להם למסור עצמם להריגה לשם הצלת הרבים, ומדוע שיבחום. אולם, בשו"ת 'משפט כהן' (סי' קמ"ג ותרע"ו) כתב ש"ל שבמעשה של הרוגי לוד אם לא היו מוסרים עצמם גם הם היו נהרגים בתוך הכלל, והביא לזה ראיה ברורה מפ"ח בפסחים נ. (המובא גם ב'ערוך' ערך הרג), וז"ל: "שני אחים שהיו בלוד בשעה שנמצאת בת קיסר הרוגה וביקשו להרוג כל יהודי²⁹ בשבילה ואמרו שני האחים אנו הרגנוה כדי להציל כל ישראל³⁰, ובוודאי שבכגון דא אדם רשאי להתנדב ולייחד את עצמו, כי הטעם שאסור למסור אחד כדי להציל את הרבים בלא ייחודוהו הוא משום מאי חזית מצד הצדק, ואם מוסר עצמו אין מאי חזית³¹, אבל בספיקו של החזו"א גורמים הריגה ליחיד שלא היה נהרג.

פינוי הריסות: "ובפרט שיש לצרף לכך את שיטת החזו"א הסובר שאם חץ נופל" וכו' – לא דק בלשונו, כי החזו"א לא החליט כך להיתרא.

29. במהדורת ר"ד מצגר: היהודים. ועדיף. לגירסת ר"ח בגמ' בתענית המובאת בהמשך שם (במהר' מצגר וב'ערוך') הרוגי לוד לא היו לולינוס ופפוס אלא שמעיה ואחיו.

30. והחזו"א עצמו כתב לגבי המקרה של ספינה, שבו אם לא יטילו מקצתם לים כולם יטבעו: "שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל את כולם, כמו שמצינו בהרוגי לוד", כנ"ל בפסקה הקודמת, הרי שיש לדמות את המקרה של ספינה למקרה של הרוגי לוד. אמנם אין זו סתירה בדברי החזו"א, כי אם הבין שבהרוגי לוד הם לא היו נהרגים – הרי יש ללמוד משם בק"ו לספינה.

31. וברור שאין זה דוקא בהצלת רבים, אלא אפילו הם שנים, והעכו"ם אומר: או שאחד מכם מוסר עצמו או שאני הורג את שניכם, מותר לאחד להתנדב כדי שלא ימותו גם הוא וגם חבריו. ויותר מזה כותב ה'משפט כהן' – וכ"כ ה'אור החיים' בספרו 'ראשון לציון' ליו"ד רמז, א – שגם במחלוקת בן פטורא ור' עקיבא בשנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים (בבא מציעא סב.), שלר' עקיבא חייך קודמין לחיי חבריך ומותר לו לשתות הכל ולהציל עצמו, מסתבר שאם רצה להתנדב ולתת לחבריו לשתות הכל – רשאי, ואין חיוב להציל דוקא את עצמו, אלא העיקר שתינצל נפש מישראל, כי "וחי בהם" מוסב על כל ישראל, ומשום כך מותר לחלל שבת לא רק להצלת עצמו אלא להצלת כל אדם מישראל, כנ"ל פסקה ב' בדברי המהר"ם ב"ח.

ומצינו עוד מקרים שבהם אדם אינו חייב למסור עצמו למיתה ואעפ"כ אם התנדב ומסר הרי זה משובח, שכן לשיטת כמה ראשונים, וכ"פ השו"ע (יו"ד קנז, א), במקום שאונסים אדם לעבור על המצוות והדין הוא יעבור ואל ייהרג, רשאי ליהרג ולקדש את השם. ואף לשיטת הרמב"ם (יסוה"ת ה, ד, והב"ח פסק כמותו), שבמקום שאמרו יעבור ואל ייהרג, אם נהרג הרי זה מתחייב בנפשו – מצינו שיש יוצא מן הכלל הזה, והוא מה שכתב הרמב"ם באיגרת השמד בענין מסירות נפש על

והנה פעולה של הטיית החץ כדי שלא יפגע באנשים רבים וההטייה גורמת לפגיעה ביחיד, היא מצד הגדרתה הכללית דבר שאינו מתכוון בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, דהיינו שהוא עוסק בפעולת ההטייה, ובלא מתכוון, אך במודע שזה יקרה, יוצאת פעולת הריגה. כידוע, בכל התורה כולה נחלקו ראשונים בפסיק רישיה דלא ניחא ליה: לשיטת ה'ערוך' הוא נחשב כאינו מתכוון, ומותר לכתחילה, ולתוס' (ביומא לד:) בכל התורה כולה הריהו כמתכוון וחייב מדאורייתא, חוץ מלענין שבת שדרושה בה מלאכת מחשבת. אמנם, רציחה שונה מכל התורה לאידך גיסא, כי ברציחה גילה הכתוב שאפילו מתעסק, שבכל התורה הוא פטור מחטאת, ברציחה חייב גלות, "אשר יכה את רעהו בבלי דעת" וכו', ובדבר שאינו מתכוון, אפילו בלא פסיק רישיה, כשידע שהדבר עלול לקרות, הריהו קרוב למזיד ואין גלות מכפרת עליו (ע' מכות ח. והל' רוצח ו, ו). ונראה שהריגה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה דינה לשיטת ה'ערוך' כקרוב למזיד, ולא כמזיד ממש³², שהרי העיקרון של ה'ערוך' הוא שאע"פ שידע בוודאות שהאיסור יקרה בכל זאת הוא נחשב לאינו מתכוון. ואם כן יש לדון שלשיטת ה'ערוך' המעשה הזה יהיה מותר לצורך הצלת רבים, כי אמנם לא הותרה עבירת רציחה של יחיד כדי להציל רבים, אבל אולי הדברים אמורים רק ברציחה במזיד, אבל בפעולה שאין בה כוונת רציחה, אלא "היא בעיקרה פעולת הצלה", כדברי החזו"א, ייתכן שהצלת הרבים גוברת. והצד השני של הספק הוא, שאם אפילו ביחיד לגבי רבים אומרים מאי חזית דדמא דידהו סומק טפי, לכאורה יש לומר כך גם אם הריגתו והריגתם שתיהן בלא כוונת הריגה, ולכן שב ואל תעשה עדיף. ולשיטת התוס' החולקים על ה'ערוך', פסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא ממש כמתכוון ודינו כמזיד, ולשיטתם נראה שבוודאי אין לחלק בין המקרה של החזו"א למסירת נפש מישראל כדי להציל אחרים שהיא אסורה. והנה מחלוקת ה'ערוך' והתוס' לא הוכרעה להלכה באופן חד-משמעי, ע' שו"ע או"ח שכ, יח,

הודאה בנבואת פלוני שהיתה גזירת שמד להודות בנבואתו, שאין חייבים ליהרג על כך, אבל מי שנהרג יש לו שכר גדול (איגרות הרמב"ם, מהדורתנו, עמ' נ"ג, ע' בהערות המשלימות שם).

32. ע' במה שכתבנו בס' 'הררים התלויים' על כללי מלאכות שבת, עמ' קנ"ח, שלדעת ה'ערוך' המקרה המסוים של חיתוך הראש של בעל חיים תמיד נחשב ניחא ליה, והגמ' אינה משתמשת אף פעם בביטוי 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה', והשימוש בו בספרי הפוסקים מכוון למקרים כגון זה שאנו עוסקים בו של הטיית חץ וכד' בלי כוונה לפגוע בראשו.

ועל כן ברור שאין מורין הלכה לכתחילה להטות את החץ, אלא שבדיעבד, אם ח"ו יקרה כמקרה הזה, והנהג במכונית הרוהרת יטה אותה כדי להציל את הרבים ויפגע ביחיד – ויש להניח שיעשה כן מתוך לחץ נפשי רב ומבלי יכולת לאמוד בדיוק את התוצאות – אין למחות בו (ע' עירובין סב: רש"י ד"ה מנהג), אלא אדרבה יש לנחמו שעשה מצוה של הצלת נפשות, והוא רחום יכפר עוון. חשוב לשים לב ללשונו של החזו"א "דהתם המסירה היא פעולה האכזרית של הריגת נפש". הריהו רומז לכוונות התורה באיסור רציחה. כלומר: לשון התורה "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה" (שמות כא, יד), לעומת "ואשר לא צדה" (שם פס' י"ג), וכן: "ואם בשנאה יהדפנו" (במדבר לה, כ), לעומת "ואם בפתע בלא איבה הדפו" (שם פס' כ"ב), מורה כי החומרה הגדולה של איסור רציחה קשורה לאכזריות, לערמה ולשנאה. אמנם גם על הריגה בשוגג יש צורך בכפרה של גלות, ואין צריך לומר שהריגה מתוך "כוונות טובות" – כגון מה שמכונה בפי הבריות בשם "המתת חסד" – אינה מותרת ח"ו. אבל, במקרה גבולי כגון הנ"ל, שבו לא היתה כוונת הריגה אלא כוונת הצלה של אחרים – אומר החזו"א שיתכן שיש להכריע את הספק מתוך הבנת כוונת התורה באיסור הריגה על פי הלשון והסברה הישרה.

יב. דילול עוברים

לאור האמור לעיל יש לדון בשאלה מעשית לא נדירה, והיא שאלת דילול עוברים (כיום מקובל יותר המינוח: הפחתת עוברים, כדי להימנע מזילותא, כאילו המדובר בצמחים). בהריון רב-עוברי, המתרחש בדרך כלל כתוצאה מטיפולים הורמונליים לנשים הסובלות מבעיות אי-פוריות), יש מצבים שבהם לפי הערכת הרופאים אין סיכוי לעוברים לשרוד אלא אם כן יפחיתו את מספר העוברים, דהיינו ימיתו את מקצתם, כדי שהאחרים יוכלו להתפתח ולהתקיים, ואם לא כן – ההריון לא יגיע לסימום והאם תפיל את כולם. לכאורה, מכיון שאין כאן עובר אחד שדוקא הוא מסכן את האחרים, אלא כולם מסכנים זה את זה, הדין יהיה כמו ב"תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם", שאם לא ייחדוהו "ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל", משום מאי חזית מהאופן השני (ע' לעיל פסקה ז').

אולם בשו"ת 'צייץ אליעזר' (ח"כ, סי' ב' [תשנ"ג]) כתב, לשיטתו בסוגיית הפסקת

הריון פסקה ט', ע"ש, שעובר אינו נחשב נפש, ואין בהריגתו איסור שפיכות דמים או אביזרהא, אלא לכל היותר איסור רגיל מדאורייתא או מדרבנן, ועל איסור רגיל שאינו משלוש החמורות מותר לעבור כדי להציל חיים, ואפילו חיי עובר (משום "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", כנ"ל פסקה ג'), ואם כן מותר לעבור על איסור הריגת מקצת העוברים כדי להציל את השאר. אולם, בסוגיית הפסקת הריון נראה שרוב פוסקי זמננו חולקים על הנחת ה'ציץ אליעזר' בענין הריגת עוברים, ושה'איגרות משה' הוכיח מדברי התוס' בסנהדרין שיש בהריגת עובר משום "לא תרצח", שאינו נדחה מפני פיקוח נפש (שם פסקה א'), ולדעת ה'משך חכמה' יש בו חיוב מיתה בידי שמים (שם), ואם כן לכאורה הצלת עוברים רבים אינה מתירה הריגת עובר אחד, כמו שהצלת אנשים רבים אינה מתירה הריגת איש אחד.

יתר על כן, אפילו לסברת ה'ציץ אליעזר' שאין כאן משום רציחה, עדיין אין הדבר פשוט שמותר לפגוע בעובר אחד כדי להציל אחרים, וזאת מצד הזכות השווה להינצל, דהיינו מצד מאי חזית מהאופן השני. הלא אילו היה לעובר שרוצים להפילו פה לדבר, היה אומר: מדוע בחרתם דוקא אותי ולא עובר אחר? ואין נראה לחלק בין מקרה שהמוסרים את פלוני הם בעצמם מן המאווימים במיתה, שאז התביעה כלפיהם היא: מדוע לא תמסרו אחד מכם, לבין מקרה שהמוסר את פלוני הוא הרופא, אדם מבחוץ שאינו מאוים, כי מסתבר שעיקר הטיעון הוא: מדוע להקריב דוקא את פלוני ולא את אלמוני בשביל להציל את האחרים.

אמנם, אם סוברים שעובר לאו נפש הוא כלל (ומה שמחללין שבת כדי להצילו הוא רק בגלל העתיד, כדי שישמור שבתות הרבה), יש לומר שטענת הצדק והזכות השווה אינה תופסת בעוברים, שאינם בעלי מעמד של תובעים, וכיון שהאב, שהוא הבעלים הממוני של העוברים (כמוכח מדמי ולדות), והאם, שלחד מ"ד עובר נחשב לירך אמו, רוצים להציל חלק מהעוברים באמצעות הפלת חלקם – אין מניעה מלעשות זאת מצד מאי חזית.

אך ברור שסברה זו, שהעובר אינו בעל מעמד של תובע, תועיל רק אם אין כאן איסור רציחה. אם יש בהריגת עובר משום רציחה, מפני שהוא בבחינת אדם בתוך אדם, אע"פ שנפשו אינה נפש גמורה – גם לגבי מקצת נפש יש לטעון מאי חזית, ואי איהו לא טעין אנן טענינן ליה. ועוד, ראינו שהכס"מ סובר שלדעת ריש לקיש איסור רציחה אינו נדחה מפני הצלת נפשות גם כאשר אין סברת

מאי חזית, וכל שאין אשמה של אחד מהעומדים בסכנה – אסור להורגו, והט"ז פסק כריש לקיש, כנ"ל פסקה ו'³³.

ובס' 'נשמת אברהם' (מהר" שניה, חו"מ, עמ' קס"ח) כתב שהרש"ז אורבך זצ"ל אמר לו שבהריון רב-עוברי עם סיכון גבוה שתפיל את כולם "כל אחד מהעוברים יש לו דין של רודף, ולכן מותר לרופא להרוג חלק מהם בזריקה, בבחירה אותם לפי שיקול רפואי שהריגתם תגרום לסיכון הקטן ביותר של הפלת כולם", וכתב שהתיר לעשות זאת גם אחרי ארבעים יום, ושגם הרי"ש אלישיב זצ"ל התיר הפחתת עוברים במקרה של רביעיה ומעלה (מתוך הנחה שבשלישיה אין הכרח בהפחתה וממילא היא אסורה³⁴). והנה לשיטת הרש"ז הנזכרת שם עמ' ק"ס, הפלת עובר אסורה משום רציחה, והנימוק שלכל אחד יש דין רודף אינו מסביר מאי חזית שהורגים דוקא את אלה וְלֹעֵיל פסקה ח-ט ראינו שלדעת החזו"א רודף בלא כוונה אין לו דין רודף, ובייחודו הריהו "כרודף", ולדעת ה'איגרות משה' על פי הכנתו בירוש' גם בלא כוונה יש דין רודף, אבל כאשר כל אחד רודף את חבירו הדין הוא שב ואל תעשה, כי מאי חזית שאתה הורג דוקא את פלוני. וצריך לומר בכוונת הרש"ז שהשיקול הרפואי לפיו עובר מסוים מסכן את כולם יותר מהאחרים גורם לכך שהוא ייחשב ל"ייחודו", והאחרים אינם יכולים לטעון מאי חזית. ואם אחד מהעוברים נראה לרופא כמי שסיכוייו לשרוד מצד עצמו (גם בלא הצפיפות ברחם) קטנים משל האחרים, או שיולד פגום – נראה שגם זה נחשב כ"ייחודו"³⁵.

והר"י זילברשטיין שליט"א ('אסיא', ח', עמ' 11) נתן טעם אחר להיתר, והוא שאם ללא התערבות האם תפיל את כל העוברים, הרי דינם כדין עובר שלא כלו

33. גם בן נח אסור לעבור על רציחה כדי להציל אחרים, כי אף אם נאמר שהואיל ואינו מצווה על קידוש השם מותר לו אפילו להרוג נפש כדי להציל את עצמו (ונחלקו בזה אחרונים לגבי רציחה, ע' בסוגיית הפסקת הריון פסקה ד' הערה 11), מכל מקום אין הוא רשאי לעבור על אחת ממצוותיו משום פיקוח נפש של אחרים (ע' שם), ואדרבה, בכך נח הדבר עוד יותר חמור, שכן הוא חייב מיתה על העוברים, והתוס' בסנהדרין נט. (ד"ה ליכא) הסתפקו אם מותר לגוי להרוג עובר אפילו בשביל להציל את אמו, ע' מה שכתבנו בסוגיה שם. וזה שלא כ'ציץ אליעזר' שהקל אפילו לרופא גוי.

34. אמנם לפי דעת רופאים יש מצבים שבהם גם הריון של שלישיה מחייב הפחתת עובר אחד, וכמובן שדרושה התייעצות עם רופא מומחה.

35. ולכאורה מכיון שלדעת הבה"ג "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" נוהג גם לגבי עובר, ינהג כאן גם דין קדימת איש לאשה לענין להחיותו, הנ"ל בתחילת פסקה ו', שטעמה חיוב האיש במצוות יתירות. וצ"ע האם יש להביא בחשבון שיקול של קיום פו"ר בכך ובת.

לו חדשיו, שה'מנחת חינוך' (מצוה ל"ד) כתב שבן נח אינו נהרג עליו שכן הוא חשוב כאבן ואין מחללין עליו את השבת (שבת קלה.), וגרע מטריפה, ואם כן אין כאן איסור רציחה, אלא יש כאן החייאת חלק מהעוברים ממצב של נפל למצב של עובר בר קיימא.

וברור שרצוי לעשות את הפעולה של הפחתת עוברים לפני היום הארבעים של ההריון, שאז העובר הוא עדיין "מיא בעלמא" ואינו נפש, ולדברי הכל אין כאן שפיכות דמים, ע' בסוגיית הפסקת הריון פסקה ו', אך מקובל אצל הרופאים לעשות את ההפחתה רק החל מהשבוע העשירי של ההריון, וזאת מכמה סיבות: א. עד השבוע העשירי הרבה נשים מפילות מאליהן, וממילא ההתערבות הכירורגית מיותרת. ב. פעולת ההפחתה בשלב מוקדם עלולה לגרום להפלת כל העוברים. ג. ההמתנה לשבוע העשירי מאפשרת זיהוי טוב יותר של מצב העוברים כדי לקבוע את איזה מהם להפיל, כי הפלת עובר פגום עדיפה.

פרק שלישי: חיי שעה לעומת חיי קיום

יג. סיכון חיי שעה עבור סיכוי לחיי קיום

שנינו במס' עבודה זרה (כז.): "מתרפאין מהן (=מעכו"ם) ריפוי ממון, אבל לא ריפוי נפשות". ובגמ': "ריפוי ממון – בהמתו, ריפוי נפשות – גופיה", ומוכח בסוגיה שהטעם הוא משום שאסור למסור גופו ביד עכו"ם מחשש שמא יזיק לו בכוונה, כי העכו"ם חשודים על שפיכות דמים. ולהלן: "אמר רבה א"ר יוחנן ואמרי לה אמר רב חסדא אמר ר' יוחנן ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן (רש"י: חולי שאם לא ירפאנו רופא ספק יחיה ספק ימות אין מתרפאין מהן, דעכו"ם ודאי קטיל ליה, ומוטב שיניח, אולי יחיה), ודאי מת מתרפאין מהן (רש"י: היכא דידעינן שאם לא ירפאנו ימות, ואין כאן ישראל לרפאותו, מתרפאין מהן, דעכו"ם מאי עביד ליה, הא בלאו הכי מיית, ושמא ירפאנו העכו"ם). ודאי מת מתרפאין מהן? האיכא חיי שעה (רש"י: שהעכו"ם ממהר להמיתו, ושמא יום או יומים יחיה), לחיי שעה לא חיישינן. ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן, דכתיב אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם (רש"י: בארבעה אנשים מצורעים כתיב אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, ואם ישכנו פה ומתנו, ועתה לכו ונפלה אל מחנה ארם, אם יחיונו ונחיה ואם ימיתונו ומתנו

[מלכים ב' ז, ד], והאיכא חיי שעה, אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן (רש"י: הואיל וסופו למות כאן). כלומר: רשאי אדם לסכן חיי שעה, בשביל הסיכוי לזכות בחיי קיום.

וכתבו התוס' שם: "לחיי שעה לא חיישינן – והא דאמרינן ביומא מפקחין עליו את הגל בשבת לחוש לחיי שעה, אלמא חיישינן, (ד)איכא למימר דהכא והתם עבדינן לטובתו, דהתם אם לא תחוש ימות, והכא אם תחוש ולא יתרא מן העכו"ם ודאי ימות, וכאן וכאן שבקינן הודאי למיעבד הספק". ונראה שפירוש המשפט האחרון ("וכאן וכאן" וכו') הוא: בענייננו אין מתחשבים בוודאי חיי שעה שלו, למען הספק שמא אפשר להביאו לחיי קיום, וביומא מחללים עליו שבת אע"פ שבוודאי ימות, למען הספק שמא נאריך את חייו לפחות בחיי שעה (וספק הוא, שהרי לא בטוח שעל ידי פעולת פיקוח הגל נצליח להאריך את חייו).

ויש לברר מה הטעם לכך שמותר לסכן ודאי חיי שעה בשביל ספק חיי קיום. לכאורה אפשר לומר: הלכתא גמירי לה, ואתא ירמיה ואסמכה אקרא בספר מלכים. אולם יש לשאול: הרי אין זה דומה למקומות אחרים שאמרו הלכתא גמירי לה ואתא נביא ואסמכה אקרא, ע' סנהדרין כב:, כי שם הנביא אומר את הדברים בלשון ציווי, ואילו כאן אינו אלא סיפור מעשה, ומניין לנו שהמצורעים עשו כהוגן. ובשו"ת 'איגרות משה' (יו"ד, ח"ג, סי' ל"ו [תשל"ב]) הוסיף להקשות, הלא ר' יוחנן, בעל המימרא בע"ז, הוא שאמר (בסנהדרין קז:): שארבעת המצורעים היו גיחזי ושלוש בניו, וגיחזי הוא מאלה שהמש' אומרת (שם צ). שאין להם חלק לעוה"ב, ואם כן איך אפשר ללמוד ממעשיו. אך בס' 'נשמת אברהם' (מהדורה שניה, יו"ד, עמ' ע"ז בהערה) הביא ממכתב של הרש"ז אורבך, שתירץ שהואיל ואין רמז בכתוב שעשו שלא כהוגן, אדרבה, מסופר שהיתה תשועה על ידם, יש להבין מזה שכדין עשו. מכל מקום, נראה שאין הכרח לומר "הלכתא גמירי לה", אלא יש אפשרות אחרת להבין את מקור ההלכה הזאת, שכן בשו"ת 'משפט כהן' (סי' קמ"ד [תרע"ו] אות ג') מסביר את מ"ש התוס' בפסחים (נט. ד"ה אתי) שלגבי עשה חמור הרוחה עשה קל אין צורך שהדחייה תהיה בעידניה, בכך שבניגוד לעשה דוחה ל"ת שאינו ענין של סברה, שהרי ל"ת חמור מעשה, ואין לנו אלא מה שחידשה תורה שיהיה בעידניה דומיא דמילה בצרעת, הרי זה שעשה חמור דוחה עשה קל סברא היא, ולכן אין צורך שיהיה זה דוקא בעידניה. ומוסיף ה'משפט כהן' שהוא הדין לכל מקום שיש ענייני

דחיות, שהולכים אחר הסברא, וגם בנפשות אלמלא סברת מאי חזית היינו אומרים שנעדיף חיים חמורים ויקרים על פני חיים קלים ופחותים, אלא שבנפשות נבדלות אמרנו מאי חזית ואין לנו זכות לשקול נפש תחת נפש, אבל בחיים של נפש אחת הסברה אומרת שיש להעדיף את הספק שמא יזכה לחיי קיום על הספק שמא יפסיד חיי שעה. ובשו"ת 'איגרות משה' הנ"ל כתב, שכוונת הגמ' בלימוד מהמצורעים לומר שרואים ממעשה המצורעים שדעת בני אדם להעדיף סיכון חיי שעה עבור סיכוי לחיי עולם, ודין התורה בזה נקבע לפי דעת בני אדם. וקרובים הדברים לדברי ה'משפט כהן', אך יש ביניהם נפ"מ, כדלקמן. וב'ספר החיים' לר"ש קלוגר (או"ח רכ"ט פרק ח') כתב שהמקור להיתר לסכן חיי שעה שמא יזכה לחיי קיום הוא בדרשת ר' שמעון בן מנסיא "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת – אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", כי ההיתר לחלל שבת אחת עבור זה הוא גם כאשר לא בטוח שאכן יינצל וישמור שבתות (כלשון הרמב"ן ב'תורת האדם': "שמא ישמור שבתות הרבה"), כנ"ל פסקה ד', ומשבת לומדים לשאר כל המצוות, וי"ל שזהו הטעם לכך שמותר לסכן את החיים של שעה אחת שמא יזכה בשעות חיים רבות.

ונראה שיש נפקא מינה בין ההסברים, כי ה'איגרות משה' כתב שהיא רשות ולא חובה, וזאת לשיטתו שהדבר נלמד מדעת בני אדם, כי יש מי שמעדיף לסכן חיי שעה בשביל ספק חיי קיום, ויש מי שחיי שעה ודאיים עדיפים לו, וכל אחד רשאי להחליט בזה לעצמו, כמו שבעניני ממון יש מי שיסכן ממון מועט לקנות דבר שאולי ירויח ממנו רווח גדול ואולי יפסיד הכל, ויש מי שמעדיף לשמור על ממון מועט שלו ולא להסתכן. אבל מלשון ה'משפט כהן' נראה שסבר שחובה להקריב חיי שעה לטובת הסיכוי לחיי קיום, ע"ש. וברור שכך הוא אם המקור הוא מ"חלל עליו שבת אחת" וכו', שהרי אם מותר לחלל שבת – חייבים לעשות כן.

כתב השו"ע (יו"ד קנה, א): "כל מכה וחולי שיש בהם סכנה שמחללים עליהם שבת, אין מתרפאים מעכו"ם שאינו מומחה לרבים, דחיישינן לשפיכת דמים, ואפילו הוא ספק חי ספק מת אין מתרפאים ממנו, אבל אם הוא ודאי מת מתרפאים ממנו, דלחיי שעה לא חיישינן בהא". והט"ו (ס"ק ב') הביא את דברי התוס' הנ"ל. ובשו"ת 'שבות יעקב' (ח"ג סי' ע"ה) הורה על פי עיקרון זה, בחולה שלדברי הרופאים ודאי ימות תוך זמן מה, אבל יש תרופה מסוימת העשויה מחד

להציל את חייו, ומאידך אם הטיפול ייכשל עלולה להמית אותו מיד – שמותר לו לעשותה, כי מותר לסכן חיי שעה בשביל סיכוי לחיי קיום ווהזהיר שלא לנהוג בזה בקלות דעת, אלא רק אחרי בירור עם רוב הרופאים. והובאה תשובתו ב'פתחי תשובה' ליו"ד שם, וכן ר"ש אייגר ב'גליון מהרש"א' סמך עליה, וכתב שגם אביו רעק"א כתבה בגליון יו"ד סי' של"ו (אך אינו ב'הגהות רעק"א' לפנינו). ובאג"מ הנ"ל רצה ללמוד מלשון השו"ע "מתרפאים" שאין הכוונה שחייבים להתרפא במקרה כזה, אלא שמותר להתרפא. אמנם כתב שאין הראיה מהלשון מכרעת, כי השו"ע נקט לשון הגמ', שלעומת "אין מתרפאין" שברישא נאמר "מתרפאין" בסיפא. וראינו שמה'משפט כהן' משמע שהיא חובה. וכן הביא בס' 'נשמת אברהם' (מהדורה שניה, יו"ד, עמ' פ"א בהערה) שהרש"ז אורבך כתב לו שאם מותר להתרפא באופן כזה, מסתבר שהחולה עצמו חייב בכך.

והנה בסוגיית החיוב לרפא וגבולותיו (פסקה ז') ראינו שהיעב"ץ פסק שאין לכפות על חולה מסוכן טיפול במחלה פנימית, שמא הטיפול יקרב את מיתתו, וזאת למרות שלגבי טיפול חיצוני הנחשב לבטוח הוא פוסק שמצווים לכפותו ולהצילו ממוות אף אם יש צורך לשם כך לקטוע איבר. ולכאורה נראה שסברתו של היעב"ץ היא כמו שכתב האג"מ, שיש רק היתר לנסות להציל חיי קיום, ולא חיוב, ולכן אי אפשר לכפות את החולה על כך. אך המעיין בדברי היעב"ץ יראה שאינם ענין לנידוננו. היעב"ץ מדבר על מצב שבו לחולה אין אמון ברפואה הפנימית, וגם הרופאים עצמם מגששים באפילה ביחס לטיפול שהם מציעים. במצב כזה אומר היעב"ץ שעדיף לסמוך על רחמי שמים. לעומת זאת כאשר מצד הידע הרפואי הסיכוי והסיכון ברורים³⁶, ייתכן שהיעב"ץ יודה שהחולה מחויב לנסות לזכות בחיי קיום. אולם, לגבי כפייה יש מקום לומר שגם לשיטתו, המחייבת כפייה במקרה של קטיעת איבר, אין לכפות כאשר הצלת החיים אינה בטוחה ויש כאן שיקול של רווח והפסד, שהרי אדם זה אומר לך שהוא רוצה לעשות בזמן שנותר לו לחיות עוד הרבה ענינים של תורה ומצוות, וכל זה יימנע ממנו אם ייכנס לניתוח וימות, ועדיף לו ודאי של עכשיו מספק של אחר זמן, ולכן אע"פ שמצד הדין אין נכון לשקול כך – אין כאן חיוב כפייה על המצוות. ובסוגיה הנ"ל סוף פסקה ח' ראינו, שהרש"ז א, הסובר שהחולה מצידו חייב לנסות להתרפא, כנ"ל, כתב בתשובה: "חושבני שגם במקום סכנה אי אפשר לעשות

36. ע' בפסקה הבאה הערה 37.

ניתוח מסוכן, או לקטוע יד או רגל, בלי הסכמת החולה, אף אם הרפואה בטוחה".
ונראה שהלשון "אף אם הרפואה בטוחה" מוסבת על קטיעת יד או רגל (ר' טעמו בסוגיה שם), ולגבי ניתוח מסוכן הכוונה לניתוח שיש סיכויים רבים שהוא יצליח והחולה יתרפא, אך יש גם סיכון מסוים שהחולה ימות בניתוח. וכן כתב האג"מ (חו"מ, ח"ב, סי' ע"ג [תשמ"ב] אות ה'), שאם יש בתרופה סיכון, אע"פ שמידת הסכנה של התרופה פחותה הרבה מסכנת המחלה, אין לכפותו לקחתה בשום אופן (אמנם לשיטתו שגם לחולה עצמו הריפוי במצב כזה הוא רשות – אין בכך חידוש).

והנה במקרה שאם לא יתרפא הריהו "ספק חי ספק מת" אומרת הגמ' שאין מתרפאין מהן, כי החשש שמא יהרגנו העכו"ם גורם שהמצב הנוכחי אינו יותר גרוע מאשר המסירה לרופא עכו"ם, ושב ואל תעשה עדיף. ולמד מזה בשו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' ע"ו) שבמצב של ספק שמא יתרפא מאליו מהחולי ושמא ימות, והרופאים אומרים שתרופה מסוימת יכולה לרפאותו אך עלולה גם להמיתו – אין לקחת את התרופה, כי "אפילו רופאים ישראל כי האי גוונא מי התיר להם להיכנס עצמם בספק נפש להמית או להחיות". והובאו דבריו ב'פתחי תשובה' על השו"ע שם.

יד. מצבים שונים בסיכון חיי שעה

שאלה חשובה בנידונים אלה היא, מהו הסיכון שלוקחים בטיפול הרפואי: האם ההיתר או החיוב לנקוט בטיפול הרפואי תלוי במידת הסיכוי שהטיפול יעזור ואכן יקנה חיי קיום? האם רק כאשר רוב הסיכויים הם שהטיפול יצליח יש לעשותו, או גם כשהסיכויים שקולים, או שמא אפילו כאשר רוב הסיכויים שהטיפול ייכשל והחולה ימות, ויש רק מיעוט סיכויים שיצליח, יש להעדיף סיכוי לחיי עולם על פני חיי שעה? והנה רש"י כתב על הרישא של דברי ר' יוחנן: "חולי שאם לא ירפאנו רופא ספק יחיה ספק ימות אין מתרפאין מהן, דעכו"ם ודאי קטיל ליה, ומוטב שיניח, אולי יחיה" (וגם בטור סי' קנ"ה כתב "שוודאי ימיתנו"). וברור שאין כוונת רש"י כפשוטו ש"ודאי קטיל ליה", שהרי על הסיפא "ודאי מת מתרפאין מהן" כתב: "שמא ירפאנו העכו"ם", אלא כוונתו שרוב פעמים יהרגנו. ולכאורה קשה לשם מה אומר זאת רש"י, הלא גם אם הספק שקול מוטב שיניח, כי יש לו אותם הסיכויים להתרפא ממילא. אלא נראה

שרש"י כתב כן בשביל הסיפא, "ודאי מת מתרפאין מהן", דהיינו שגם אם יש רק מיעוט סיכויים שהעכו"ם ירפאנו, מותר. וכך פסק בשו"ת 'אחיעזר' (ח"א [תרפ"ב] סי' ט"ז אות ו'), בחולה שגרולי הרופאים אומרים שלא יוכל לחיות יותר מששה חדשים, ואפשר לעשות לו ניתוח מסוכן שאולי ירפא אותו אך רוב הסיכויים שימית אותו, ופסק להיתר, כי מלשון הגמ' משמע ש"היכא דאפשר שיתרפא, אף באופן רחוק" אין לחוש לחיי שעה. ונראה שכוונתו שהלשון "לחיי שעה לא חיישינן" משמעה אפילו בסיכוי קטן להירפא. ולפי האמור, יותר משמע כך מלשון רש"י. וכ"כ בשו"ת 'איגרות משה' (יו"ד, ח"ב, סי' נ"ח [תשכ"א]). וי"ל שהטעם שהיה ברור כך לרש"י הוא, משום שאף אם הספק שמא ירצה הגוי להורגו הוא ספק שקול, מכל מקום יש להוסיף לכך את הספק שמא לא יצליח בטיפולו.

אבל בתשובה מאוחרת יותר (יו"ד, ח"ג, סי' ל"ו [תשל"ב]) כתב האג"מ שרש"י נקט "דעכו"ם ודאי קטיל ליה" משום שמלשון הסיפא "ודאי מת מתרפאין מהן" משמע שאפילו אם יש רק ספק קטן שלא ימות אין מתרפאין מהן, ואם ריפוי העכו"ם ספק השקול הוא מדוע לא נתיר, הלא הסיכוי שיבריא על ידי הטיפול גדול יותר מהסיכוי שיבריא בשב ואל תעשה, לפיכך כתב רש"י שגם בריפוי העכו"ם קרוב לוודאי שימית אותו. ובהמשך רוצה האג"מ לומר שהרפואה על ידם היא בכל זאת ספק השקול, ע"ש שמניח כמה הנחות שאינן מוכרחות, ולפי"ז רוצה להסיק שבמקרה שוודאי ימות, ואפשר לעשות ניתוח שרוב הסיכויים בו למיתה ומיעוט לחיים, יהיה אסור. ומכל מקום כתב שאפשר לסמוך על ה'אחיעזר' שהקל גם ברוב למיתה.

ובמקרה של "ספק חי ספק מת", והטיפול הרפואי הוא כזה שרוב הסיכויים הם שהטיפול יצליח והחולה יבריא, ורק במיעוט המקרים הטיפול יגרום למותו, נראה שמותר לעשותו גם לדברי האג"מ בתשובתו המאוחרת, והגמ' לא דיברה במקרה כזה, שהרי האג"מ אומר שבחולה שיש רק סיכוי קטן שיחיה, אילו היתה הצלחת הטיפול ספק שקול - היה לנו להתיר, ומשום כך פירש"י שברפואת עכו"ם הרוב למיתה, והטעם הוא מפני שבספק שקול להצלחה סיכויי לחיות משתפרים, ולכן אין לומר בזה שב ואל תעשה עדיף; ואם כן הוא הדין למקרה שמצב הסכנה הוא ספק שקול ובטיפול רוב הסיכויים להצלחה. לעומת זאת ברור שאם החולה הוא במצב שרוב הסיכויים שיחיה, ומיעוט שימות, וגם הטיפול הרפואי רובו לחיים ומיעוטו למיתה - שב ואל תעשה עדיף, כמו במקרה ששני הספקות שקולים.

שאלה אחרת היא מה נקרא חיי שעה לענייננו. לכאורה משמע מלשון רש"י "ושמא יום או יומים יחיה" שחיי שעה היינו יום או יומיים, אך בשו"ת 'משפט כהן' הנ"ל בפסקה הקודמת הביא ראיות ברורות לכך שרש"י אורחא דמילתא נקט, והוא הדין להרבה יותר, ע"ש. וכ"כ ה'אחיעזר', שסברה פשוטה היא שאין הבדל בין חיי שעות או ימים לחיי חדשים אחדים שבהם האדם נמצא יום יום בסכנת נפשות, ומותר לו לסכן חיים כאלה עבור הסיכוי שיתרפא. וב'חכמת שלמה' לר"ש קלוגר על יו"ד (קנה, א) כתב שחיי שעה היינו עד שנה, כי הואיל ומצינו שטריפה הוא כל שאינו יכול לחיות שנה, הרי שבפחות משנה אינם חיי קיום. אך ב'משפט כהן' מסיק: "ומסתברא מילתא שכל שאנו יודעים שעל ידי סיבה זו של הסכנה שהחלה פעולתה תבוא המיתה, בין אם תקדים או תאחר, הכל בכלל חיי שעה" (ר"ל: אף אם תאחר יותר משנה, כי הביא גם את דברי ה'חכמת שלמה', וכתב: "ולענ"ד נראה כמו שכתבתי"). והאג"מ התיר רק עד שנה, וכתב: "ואולי ליכא מציאות כלל ליותר משנה, שלכן אין לסמוך על הרופאים בזה³⁷, ואם הוא ספק שימות ע"י זה (ר"ל: ע"י הניתוח) מהרה אין להתיר לענ"ד, אף שאין על זה ראיה ברורה, כי אדרבה צריך ראיה להתיר וליכא". אך לדאבונו, לגבי גידולים ממאירים מסוימים, ומחלות קשות נוספות, אכן יש מציאות של ידיעה ברורה אף לגבי יותר משנה, ואם הניתוח עשוי להציל את החיים ועלול גם להיכשל ולהמית – דעת ה'משפט כהן' מכרעת להתיר לחולה לעשותו ואף לומר לו שהוא חייב בכך.

עוד דן באג"מ (בתשובה המאוחרת) מה במקרה שהחולה יכול להמשיך לחיות

37. בשו"ת 'מנחת אשר' לר"א וייס שליט"א (ח"א [תשע"ג], סי' קט"ו אות ב') כתב: "ראיתי מחקרים רפואיים שקבעו דהערכות הרופאים על מוות צפוי עד ששה חדשים יש בהם רמת דיוק גבוהה מאד, אך כשהרופאים מעריכים תוחלת חייו של חולה לתקופה של שנה או יותר מצוי מאד שהחולים האריכו ימים שנים רבות". דברים אלה ממתיקים את לשון האג"מ ש"אין לסמוך על הרופאים בזה", דהיינו שהמחקר הרפואי עצמו מכיר בכך. אולם ה'מנחת אשר' מסיק: "אמנם גם קביעה זו לאו מילתא דפסיקתא היא, והכל לפי הענין והמצב". ור' לקמן בפנים.

באופן כללי חשוב מאד להדגיש שהאמון בין תופשי התורה, לבין הרופאים שבידם הידע המדעי, הוא תנאי הכרחי להגעה לחקר האמת ולדאגה לחייהם ולבריאותם של החולים. להלן סי' קט"ז כתב ה'מנחת אשר' בענין חולה המסרב לקבל טיפול רפואי שיציל את חייו כי אינו מאמין שטיפול זה יעזור לו – ע' במה שכתבנו בפסקה הקודמת לגבי דברי היעב"ץ – שבזמן הזה, "שבו התקדמה הרפואה מן הקצה אל הקצה", "ברור כשמש שאם דעת הרופאים נחרצת שטיפול מסוים או ניתוח מסוים יציל חייו של החולה אין כלל משמעות במה שהחולה מאמין או אינו מאמין".

עוד שנים, אך יהיה מרותק למיטתו או יחיה חיי צער, ואילו הניתוח יכול לשנות את איכות חייו לטובה שיחיה ככל האדם, אך עלול גם להמיתו. וכתב שאסור במקרה כזה לעשות את הניתוח, כי אף אם לא היתה סכנת מיתה אין זה דבר פשוט שמותר לחבול בעצמו, אלא שלצורך רפואה מותר, ע"ש, אבל להכניס עצמו לספק מיתה אסור כל שאין המדובר במי שחיי חיי שעה. אולם, לענ"ד יש מקום לדון במי שייסורי מחלתו קשים עד כדי שהוא קץ בחייו ואין לו יישוב הדעת לקיים מצוות, אלא אדרבה, מצבו גורם לו לתמהון לבב, שמותר לו לנסות להינצל מהייסורים גם במחיר סיכון חייו, כי אם לחיי שעה לא חיישינן במקום שיש סיכוי לחיי קיום, אע"פ שבחיי שעה יכול לקיים הרבה מצוות, נראה שגם לחיים של דיכאון לא חיישינן במקום שיש סיכוי להינצל לחיים רגילים, ו"לב יודע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר".

מסקנות להלכה

לפרק ראשון – אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש

- א. פיקוח נפש דוחה את כל המצוות שבתורה חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים (וחוץ משעת השמד), ולכן מחללים שבת ושאר המצוות בשביל להציל נפש מישראל, אפילו לחיי שעה קלה שאחריה בוודאי ימות.
- ב. אין משמעות לענין הצלת נפש לגילו של המוצל, ולמצב בריאותו הגופנית או הנפשית. מחללים שבת ושאר המצוות גם בשביל להציל שוטה, או אדם שידוע שלא יקיים מצוות, או אדם מחוסר הכרה שלפי הערכת הרופאים הכרתו לא תשוב אליו עוד.
- ג. מחללים שבת ושאר המצוות בשביל להציל חיי עובר, אפילו הוא בן פחות מארבעים יום.
- ד. עובר שעדיין לא יצא ראשו או רובו והוא מסכן את חיי אמו – חיייה קודמים, ואם יש צורך ממיתים אותו כדי להציל את חיי אמו, אולם אם כבר יצא ראשו או רובו – אסור להמיתו.
- ה. בכל מקרה שהותר לחלל שבת ושאר מצוות בשביל פיקוח נפש – הדבר

מותר גם במצב של ספק האם יש כאן סכנת נפשות, או ספק האם יש ביכולת פעולת המציל להציל.

ו. חייבים לחלל שבת ושאר מצוות בשביל להציל יהודי משמד, דהיינו בשביל להצילו ממצב שבו בהמשך חייו יהיה כגוי ולא ישמור מצוות.

לפרק שני – אין דוחין נפש מפני נפש

ז. אסור להרוג אדם, או למוסרו להריגה, בשביל להציל אדם אחר, גם אם זה זקן והאחר צעיר, זה שכיב מרע והאחר בריא, זה טריפה והאחר בר קיימא, זה יחיד והאחרים רבים.

ח. גויים המאיימים: מסרו לנו את פלוני ונהרגנו, ואם לא נהרוג את כולכם ביחד אתו – אם אותו פלוני התחייב מיתה למלכות בדיניהם, מותר למוסרו. אך אין זו מידת חסידות, ולכן החכם לא יעשה זאת בעצמו, ואף לא יורה לאחרים לעשות כן, אלא שאם אחרים ימסרו – לא ימחה בידם, כי כדין עשו. ואם הגויים ייחדו את פלוני באופן שרירותי למרות שאין לו שום אשמה – נחלקו הפוסקים: יש אומרים שגם בזה מותר למוסרו, ויש אומרים שאסור למוסרו.

ט. גויים המאיימים: מסרו לנו את פלוני ואם לא נהרוג אתכם, והמצב הוא שאם לא ימסרוהו לא יוכלו הגויים להורגו – אפילו היה חייב מיתה למלכות בדיניהם, אסור למוסרו להם.

י. אדם המושלך על תינוק מבלי שהיתה לו שום כוונה או אשמה בכך, והמושלך לא ימות מהנפילה אבל יהרוג את התינוק בנופלו עליו, ואפשר להציל את חיי התינוק רק על ידי הריגת המושלך בעודו באויר – אסור להורגו באויר כדי להציל את התינוק, כי אין דין רודף למי שאין לו שום כוונה לרדוף ושום אשמה. ובמקרה שנפילת הנופל היתה תוצאה של רשלנות מצידו – יש ספק האם מותר להורגו כדי להציל את התינוק, ומספק יש לנהוג בשב ואל תעשה. ואם ללא התערבות ימותו שניהם – אם הנפילה היתה ברשלנות מותר להרוג את הנופל. ואם לא היתה רשלנות מצידו, הדבר חוזר למחלוקת הנ"ל בסעיף ח', ונראה שלאדם מן הצד שאינו נמצא בעצמו בסכנה יש להעדיף שב ואל תעשה. יא. יילוד שיצא ראשו או רובו והוא מסכן את אמו, אסור להמיתו כדי להציל

את אמו (ע' להלן בסוגיית הפסקת הריון, המסקנות להלכה, סעיף ו'). אך אם לפי הערכה ברורה של הרופא אם לא ימיתוהו ימותו גם הוא וגם האם – מותר לרופא להמיתו בידיים. וכמובן שאין לרופא למהר להחליט כן לפני שהוא עושה את כל המאמצים האחרים כדי להציל את האם.

יב. ספינה העומדת לטבוע על כל נוסעיה, ואפשר להצילה על ידי הטלת אחד הנוסעים או יותר לים – אסור לעשות כן אפילו על ידי בחירת המוטלים לים באמצעות גורל. אך מותר ליחידים להתנדב שיטילו אותם כדי להציל את הרבים.

יג. היושב במכונת מידרדרת שאם תמשיך במסלולה תהרוג רבים, ואם יטה את ההגה לכיוון אחר יהרוג יחיד – יש ספק האם מותר לעשות זאת. ואין מורין בזה הלכה, ואם אדם עשה כן בתנאי לחץ – בדיעבד אין מוחין בו, אדרבה, מנחמים אותו שעשה מצוה של הצלת נפשות.

יד. בית שנפל על יושביו ויש לכודים תחת ההריסות – אין לבצע פעולת פינוי שבוודאי תהרוג לכוד אחד על מנת להציל לכודים רבים, אלא יש לבצע רק פעולות זהירות. אם יש ספק האם נמצא בין ההריסות לכוד שייהרג מפעולת הפינוי, ובוודאי יש לכודים חיים שיכולים להינצל – חייבים לבצע את הפעולה. ואם שני הצדדים בספק, ספק יש מי שינצל וספק יש מי שייהרג – יש לבצע רק פעולות זהירות.

טו. בהריון רב-עוברי, אם לפי קביעת הרופאים אין סיכוי לעוברים לשרוד אלא אם כן יפחיתו את מספרם, דהיינו ימיתו את מקצתם כדי שהאחרים יוכלו להתפתח ולהתקיים – רצוי לאבחן את המצב ולבצע את ההפחתה לפני ארבעים יום מתחילת ההריון, אך גם אם עברו יותר מארבעים יום יש מקום להתיר להפחית: אם יש כאלה המסכנים יותר מאחרים את קיומם של השאר, או שסיכוייהם לשרוד מצד עצמם קטנים משל האחרים – יש להפיל דוקא אותם; ואם לאו – מותר להפיל גם באופן שרירותי (את הראשונים שמחט הזריקה מגיעה אליהם), אך מספר המופלים חייב להיות המספר המינימלי המאפשר בסבירות גבוהה לידת ולדות בני קיימא.

לפרק שלישי – חיי שעה לעומת חיי קיום

טז. חולה שלפי חוות דעת הרופאים בוודאי ימות ממחלתו בתוך זמן ידוע (אפילו יותר משנה אחת), וישנו טיפול רפואי העשוי לרפאו, אך אם ייכשל הוא עלול לגרום למותו המיידי – מותר לו לקבל את הטיפול, ומותר לרופא לבצעו, אף אם סיכויי הצלחת הטיפול קטנים. ומסתבר שהחולה אף חייב לנסות להציל את חייו בדרך זו, אך אין לכפות זאת עליו.

יז. אם אין חוות דעת ברורה שהחולה ימות ממחלתו תוך זמן מסוים, אלא הדבר מוטל בספק – אין להיכנס לטיפול רפואי העלול לגרום למוות, אלא אם כן הסיכויים שהטיפול יציל את חייו גדולים מן הסיכוי שימשיך לחיות גם ללא הטיפול.

יח. חולה שאינו צפוי למות תוך זמן מסוים, אלא להמשיך לסבול ממחלתו, אסור לו להיכנס לטיפול העשוי לשפר את איכות חייו אך עלול גם לגרום למותו. אמנם, אם הסבל חמור כל כך עד שאין לו יישוב הדעת לקיים מצוות, והוא במצב של דכדוכה של נפש, נראה שמותר לו ליטול את הסיכון בשביל הסיכוי לזכות בחיים רגילים שיאפשרו לו עבודת ה'.

