

## הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית

הרב אליעזר אפרסמון; הרב דוד ויסקוט; הרב יחיאל עוזרי

ראשי פרקים:

א. הקדמה

ב. מצוות צדקה כיסוד למיסוד ציבורי

ג. קופה ציבורית - כיס של צדקה, שותפות, או דין בפני עצמו?

ד. שיקולים אפשריים על פי המקורות

1. שני מהלכי מדבר ומימיה אחת

2. הסתכנות לשם הצלה

3. היכול להציל אחד מתוך שנים אחרים

4. שני ציבורים ומעיין אחד

5. הראויים להצלה והראויים יותר

6. קדימה שלא במקום סכנה

7. מי שאין ברור אם מצילים אותם

א. מי שגרמו לעצמם

ב. רשעים

**א. הקדמה**

הנושא שלנו הוא צרה של עשירים. אילולי היו לנו משאבים עודפים על לחם צר ומים לחץ, לא היינו מתלבטים מה לעשות בס, אילמלי ידענו דרכים רבות להשיג בס, תמורת תשלום הולם, מידה כלשהי של אושר ותועלת, לא היינו מצטערים בשקילת סדר העדיפויות ביניהם.

בדורותינו האחרונים הללו יש לחברה שבה אנחנו חיים עודפי משאבים גדולים יותר משהיו מעולם, וכן ידועות לנו כיום אפשרויות להועיל לרפואת גופינו יותר משהכירו כל הדורות שקדמו לנו.

החברה המשתקפת מתוך המקורות שמהם אנחנו למדים הוראות והנחיות לחיי המעשה, היתה רחוקה משפע האמצעים, שיכלול האירגון וידיעת הקשרים הסיבתיים בין תופעות עולם החומר, העומד לרשותנו היום. לפיכך אין זה פלא שלא מצאנו במקורותינו דיון מרוכז, ממוקד וממצה בשאלה המעסיקה אותנו. אך מאידך גיסא היה גם בימי הקדמונים כסף פנוי לקנות בו שן תותבת וקב של קיטע, היתה מלכות המפקיעה שטחים ועצים לבנות כבישים וגשרים לצורך הכלל, והיו בתי דינים המפקחים על תיקון הדרכים ושאר צרכי רבים, קופה של צדקה הנגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, וכן היתה גם ידיעה כללית לפחות, שרעב, קור, רטיבות ולכלוך אינם יפים לבריאות הבריות; וכן מצאנו בתלמוד פסיקה מפורשת שהמזיק את חברו נזק גוף חייב לשלם לו כסף (ב"ק פה, א) להוצאות הריפוי שלו (על פי מה שכתוב בתורה "רק שבתו יתן ורפוא ירפא") - מכאן, שגם בימי הקדמונים אפשר היה להשיג בריאות תמורת כסף, ואין צריך לומר שבכסף יכולים היו להציל מרעב ולעתים ממוות. וגם היו האמצעים הדלים של קופות הציבור, והיה צורך בקביעת סדרים וקדימויות.

מכאן שיש מקום לבקש ממאמריהם הדרכה גם בנושא החקירה דנן, העוסקת בקניית בריאות ציבורית בכסף ציבורי.

**ב. מצוות צדקה כיסוד למיסוד ציבורי**

במצוות הצדקה לא מצאנו בתורה ציווי מפורש למסד אותה בסדרים ציבוריים. "נתון תתן לאחיק האביון", נאמר ליחיד. אף על פי כן אנחנו מכירים בהלכה מוסדות ציבור ממינים שונים האוספים מהנותנים הפרטיים למאגר מרכזי ומחלקים מתוכו למקבלים הפרטיים. ו"מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל ישראל שאין להן קופה של צדקה" (רמב"ם מתנות עניים ט, ג); אבל בשום מקום לא מצאנו לצדקה הממוסדת מקור בתורה בנפרד ממצוות הצדקה הכללית. וכיוון שהתורה דורשת מבעל היכולת להעניק לנצרך "די מחסורו אשר יחסר לו", ובכלל זה גם חבישת מכתו וריפוי שברו, מובן שאותה סמכות שיש לגבאי צדקה לכפות ולמשכן לצורך מזון, מלבוש וקבורה (רמב"ם שם הלכה יב) יש להם גם לגבות מס בריאות מכל יחיד ויחיד.

ואין לומר שאותם סדרים שמצאנו בתלמוד, והם מועתקים בספרי הפסקים, הם בדיוק מה שקבעו חכמי הסנהדרין הגדול, או שקבלוהו בהלכה למשה מסיני, וכי אין לשנות מהם ולא להוסיף עליהם. הנה כותב ר' משה מקוצי בספר המצוות הגדול (עשה קסב, ונציא רז, עמוד ד) - "כפ"ק דכבא בתרא אמרין התמחוי נגבית בכל יום קופה מע"ש לע"ש קופה הוא דבר הקצוב שנותן כל אחד ואחד בערבי שבתות ליתן לעניים ותמחוי מיני מאכל שמתנדב כל אחד לפי שעה בכל יום ונותנין לכל עני ממנו פרנס' יומו וכשהייתי בספרד ראיתי שגבאי הקופה מחזירין בכל יום ומחלקין בערבי שבתו" - ונראה לנו שאין כאן חזרה מהבנתו שבאר בתחילה שהקופה נגבית בערבי שבתות דווקא, וגם לא ביקורת על הספרדיים שהפרו חק התלמוד, אלא ציון עובדה בלבד שהסידור הנהוג בספרד בימיו היה שונה מזה שנהג (לפי הבנת בעל הסמ"ג) בבבל בימי התלמוד (ואולי גם בצרפת הצפונית בימי ר' משה), והמשתמע שהציבור רשאי לקבוע לעצמו סדרי מיסוד מצות הצדקה.

וגדולה מזו שנינו באותה ברייתא שהביא הסמ"ג (בבא בתרא ח, ב)

"ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו",

והיינו לכל מה שירצו לעשות בה לצרכי עניים (הר"י מיגאש ב"ב ח, ב ד"ה לעשות), או על כל פנים לצרכי כלל הציבור ותועלתו (רמב"ם מתנות עניים ט, ז; ר"ת בתוספות ב"ב ח, ב ד"ה ולשנות); וטעם לדין הזה, שהגמרא לא ציינה לו מקור, כתב הרא"ש (ב"ב פרק א אות כט) "לפי שהמתנדב להביא ליד צבור על דעת הצבור הוא מתנדבו".

מסתבר איפוא, שהוא הדין גם להכללת תחומי צרכים בשירותי הכלל לפרט הנצרך שלא מצאנום במקורותינו, כגון רופא הנוטל שכרו מקופת הקהל לרפא בחינם את מי שאין ידו משגת לשלם שכר רופא.

אולם לא מצאנו כלל במוסדות הצדקה הממוסדת תופעה של גבייה מרוכזת לשם הטבה לאותם שמהם נגבית ה"צדקה". ואין תופעה כזאת נגזרת ממצוות העשיר להיטיב לעני. ואמנם ראינו לחז"ל שחייבו ליתן צדקה אפילו את העני המתפרנס מהצדקה. ומשמע שאין השתתפות הנהנים בתרומה סותרת את עקרון הצדקה.

ועוד: ישנם מפעלים בתחום בריאות הציבור שהכל עניים אצלם, דרך דוגמא - סילוק השפכים, הדברת שרצים מפיצי מחלות, השגחה על טוהר מי השתיה ואויר הנשימה. לכל אלה השפעה מוכחת על בריאותו של כל יחיד ויחיד, והוא זקוק לתיקונם, ואין אחד מכל היחידים יכול לתקן את עצמו מכיסו שלו.

וכעין זה גם בעניין חיסון מפני מחלות מדבקות. לשם בטחוני בפני הידבקות אני צריך ששכיני לא יהיו נושאי מחלה, ואני כיחיד אינני יכול לגרום להם שיתחסנו; ונמצאת כפיית החיסון על זולתי (או שיכנועו להתחסן בהסכמתו) צורך רפואי שלי שאינני יכול לספקו לי בכחות עצמי, וכן התחסנותי שלי חסד לא רק עם עצמי אלא גם עם שאר הבריות - ולכן אפשר למסד מדין צדקה הדברת מחלות מדבקות של כלל

הציבור על חשבון קופה ציבורית הנגבית מכל היחידים, גם כאשר כל אחד ואחד היה יכול לרכוש לעצמו את החיסון מכיסו שלו.

ואולי הוא הדין בכינון תשתית מערכתית לטיפול בפציעות ובמחלות שאינן עלולות להתפשט בהדבקה; כי על כן לא רק שבוודאי יחלו בהן לפעמים גם מי שאינם יכולים לממן את הטיפול בעצמם, אלא גם כאשר אין העשיר שיחלה או ייפצע פתאום מוצא צוות וציוד מוכנים לטפל בו, אולי לא יספיק הונו להביאם אצלו לפי הצורך, או שהזמן לא יספיק לו בעבור כל הון שבעולם - ונמצא, שגם הכנת תשתית של מתקנים, ציוד וכח אדם לטיפול אפילו במחלות שאינן מדבקות (ואפילו לצורך מתרפאים שישלמו מלוא מחיר הטיפול) הכל עניים אצלה ועל צרכי הצדקה תיחשב.  
עלה בידנו:

- א. ציבור רשאי לקבוע לעצמו סדרי מיסוד מצות הצדקה.
- ב. בדין הצדקה הממוסדת כלולה סמכות הציבור לגבות מכולם על מנת לתת לכל אחד ואחד.

### ג. ניהול קופה ציבורית - כיס של צדקה, שותפות, או דין בפני עצמו?

הראינו מקור אפשרי לרפואה הציבורית במצוות הצדקה, ועל כן טבעי יהיה להיעזר באמות מידה שנקבעו לחלוקת הצדקה הממוסדת להנחת יסודי המדיניות בהקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית.

ואולם אין הכרח להתייחס לקופת הבריאות המשותפת לכל בני המדינה דווקא ככיס של צדקה; אפשר גם כן לראות בה עסק שיתופי הפועל לשם תועלת השותפים. משנה שלימה שנינו (בבא בתרא א, ה) "כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר... לבנות לעיר חומה ודלתיים ובריח", ובתלמוד שם (ב"ב ה, א) מובאים עוד עניינים של תועלת משותפת שהשותפים כופים בהם זה את זה. מובן מאליה שאמת המידה לחלוקת התועלת הנקנית בהון המשותף, או להחלטה איזו תועלת לקנות בו, תוכל להיות שונה מזו שעל פיה מתחלקת צדקה. ואמנם מובן שבהתאגדות מרצון של שותפים חפשיים נקבעים כל כללי השותפות בהסכם חפשי ביניהם; אבל שותפותם של בני המדינה בענייניהם הציבוריים נובעת מעצם היותם בני המדינה, ולכן יש מקום לחפש לניהול שותפותם כללים שלא יהיו תלויים בהסכמת השותפים, כשם שכניסתם לעניין המשותף לא היתה מרצון חופשי לגמרי. ובזה שונה מדינת ישראל מהעיר שהמשנה ובתלמוד: אם יכולים לומר ליהודי "אם לא נוח לך בסדר גביית המסים וחלוקת התועלת הנהוגים בטבריא, עבור לציפורי", אין אומרים לו "אם לא טוב לך בארץ, לך עבוד אלהים אחרים".

ועוד אפשר שכל ענייני ציבור המשותפים ליחיד הציבור מכח המציאות מתנהלים לא כדין רכוש או עסק משותף, כי אם כדין מה שמכונה בלשון ימינו "מדינה" - הוא

תחום שלטונו של "מלך" בלשון התורה. מלך במסגרת סמכותו עושה פעולות שונות הכואבות ליחידים (מעטים או רבים), על מנת להועיל לכלל. אולם מידת הנאתם של פרטים שונים מתוך הכלל הנהנה מפעולות המלך איננה שווה בדרך כלל, ובמקרים שהיא בהכרח מדורגת, איננה מדורגת לפי אמות המידה שעל פיהם מתחלקת קופת הצדקה, או קופת השותפים.

קראנו בתורה (ויקרא א, ב):

"דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם".

ופירש רש"י:

"מקריבו - מלמד שגנים ממנצים עולה בשומפוט. קריננס - מלמד שהיא צאה נדמ לזכור: היא עולם קץ המונס הנאה מן המותרות".

מקור הדברים נמצא בתורת כהנים (דיבורא דנדבה פרק ג) באריכות.

הנה רואות עינינו שלפי זה שונה עניין ציבור מעניין שותפים. הרמב"ן (ויקרא שם) מביא דוגמאות להבדל בין קרבן ציבורי (שאינו טעון סמיכה, ונסכיו באים מהלשכה) לקרבן שותפים (שצריכים לכתחילה לסמוך עליו כולם ולקנות נסכיו מכיסם), והוא קובע נקודת המעבר משותפות לציבוריות - "רוב ישראל" הם ציבור, ומיעוטם נידונים כיחידים.

אם הציבור איננו שותפות של יחידים אלא ישות העומדת בפני עצמה, אפשר שלא יחולו עליו דינים שונים בתורה שנאמרו ליחיד. דרך דוגמא, הוזהרנו לבלתי קחת ריבית איש מאחיו; אפשר שהממשלה, או מוסד ה"שייך לממשלה", איננו "איש", ויחידי הקהל אינם "אחיו", ומותר להם לנשוך ולהשיך זה לזה כנכרים. שכך הדין, החליט הרב הר צבי פסח פרנק ז"ל (יורה דעה קכו).

ועל כן אפשר שגם בענייני מוסר אין כל מה שהוזהרו בו היחידים חל על הציבור.

דוגמא לכך מצאנו בשו"ת חתם סופר (חושן משפט סוף סימן קעז).

הנה הרמב"ם (מתנות עניים ח, ז) הפליג מאד בגודל עוון המעלים עיניו מפדיון שבויים, שהוא "עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך וביטל מצות פתוח תפתח את ירך ומצות וחי אחיך עמך ואהבת לרעך כמוך והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו", ואחרי שלמדנו מהרשב"א (חידושי ב"ק ט, ב, מהדורה מוהר"ק עמוד נ; וממנו בית יוסף ורמ"א או"ח תרנו, ושוב כתב כן הרמ"א ביו"ד קנו בדרכי משה ובהג"ה לשו"ע סעיף א) שכדי להינצל מעבירה על מצות לא תעשה חייב אדם לבזוז אפילו כל ממונו עד שיישאר מושלך על צדקת הציבור (עיין בבאור הגר"א לאו"ח תרנו שמצא לזה סמוכין מאיסור כיבוי בשבת ויום טוב אפילו כשנשרף כל הבית - אבל בסברא יש מקום לחלק בין הימנעות מלעבור עבירה להצלת ממון ובין השחתת ממון בידיים כדי להינצל מעבירה) ממילא למדנו שאדם חייב להוציא

אפילו כל הונו כדי לפדות שבוי שפדיונו מזדמן לידו. והקשה החתם סופר, איך יכלו איפוא לתקן (משנה גיטין פרק ד הלכה ו) שלא לפדות שבוי ביותר ממחירו בשוק העבדים, ובגמרא (מה, א) ביקשו לבאר הטעם "משום דוחקא דציבורא", כפירוש רש"י "אין לנו לדחוק הציבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו"; ועל פי זה המציא החתם סופר חילוק בין דין יחיד, הנתבע להקריב בעת הצורך כל אשר לו להציל נפשו מעבירה, ובין ציבור, שאינם נתבעים לכך, לפי ש"דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש" (שיחיד יכול להטיל עצמו על הציבור, אבל מי יפרנס את הציבור אם יתרושש?).

ואמנם הרמב"ם לא כתב את דין הרשב"א בשום מקום. ובהלכות מתנות עניים (ז, ה) הוא קצב גבול לצדקה שיתן היחיד, אפילו ירצה לבזבז: "חמיש נכסיו" (על פי הגמרא כתובות נ, א). פדיון שבויים הוא אחד מייעודי תקציב הצדקה והנכבד בהם (מתנות עניים ח, י), ומכאן שגם עליו אין לבזבז יותר מחמיש הנכסים. וכך מפורש בפירוש המשנה (פאה א, א):

"אם ראה אדם שבויים הרי הוטל עליו לפדותם... או רעבים או ערומים הרי הוטל עליו להאכילם ולכסותם... כל זמן שמחסורם או צורך פדיונם הוא פחות מחומש ממנו... אבל אם הם צריכים יותר מחומש ממנו נותן החומש בלבד ומסתלק".

ובשו"ת מהרש"ם (חלק ה סימן נד) הסתמך על דברי הרמב"ם האלה, המועתקים גם בפירוש ר"ע מברטניורו, לאמור שאין לבזבז יותר מחומש ממנו על הצלת נפש הזולת.<sup>1</sup> דוגמא לשיקול על פי הגישות השונות - כשממששת ובאה מגפה של מין חדש וקטלני של שפעת, שקיים נגדו חיסון, אך אין אפשרות לחסן כל בני המדינה, או לפחות - לא כולם מיד, מי יחוסן קודם? לפי דרך הצדקה אפשר שיחוסנו קודם כל מי שעלולים ביותר להידבק, או מי שההידבקות מסכנת אותם ביותר; לפי עקרון השותפות אפשר שנקדים את מי ששילמו יותר מסים מאחרים, כי חלקם בקופה גדול משל האחרים (או אולי - את מי שגר קרוב למחסן התרופות?); ולפי החשיבה הממלכתית אפשר שיחוסנו קודם כל מי שחסרונם על ידי המחלה מזיק ביותר לכלל המדינה.

1 הערנו שדין איסור הכיבוי בשבת איננו מוכיח את החובה להוציא ממון כדי להציל עצמו מעבירה. הגר"א (בבאור לשו"ע יו"ד קנו ס"ק ה) מעיר על מה שהביא הרמ"א משו"ת מהר"י ווייל (קנו) שמצות עשה של תוכחה נדחית מפני החשש שהרשע יפגע בממון המוכיח, שבאותה תשובה מבואר שלא למדנו בתלמוד חיוב להוציא ממון אלא מהפסוק המיוחד שנאמר בהצלת נפשות "לא תעמוד על דם רעך", אשר בלעדיו לא היינו שומעים ממצות השבת אבידת גופו אלא להושיט לו יד וכדומה, אבל לא שצריך גם לטרוח ולשכור לו מצילים אחרים. ועוד כתב המהר"י ווייל שמחובת אהבת ה' "בכל מאודך" למדנו רק שחייב אדם למסור כל ממנו בשביל קידוש ה', ומדקדק מכאן הגר"א שלדעת המהר"י ווייל במצב שבו אין צריך למסור את הנפש על קידוש ה' גם ממון אין צריך להוציא. ועיין בשו"ת חוות יאיר (קמו), שהסתפק אם חייבים להוציא ממון כל עיקר על הצלת הזולת.

#### 4. שיקולים אפשריים על פי המקורות

##### 1. שני מהלכי מדבר ומימיה אחת

על משאבים מצומצמים במקרה חירום דנו בתורת כהנים (בהר, פרשתא ה אות ג) "זו דרש בן פטורי שנים שהיו הולכים במדבר ואין ביד אחד אלא קיתון של מים אם שותהו אחד מגיע ליישוב ואם שותים אותו שנים שניהם מתים. דרש בן פטורי ישתו שתיים וימותו, שנאמר וחי אחיך עמך. אמר לו רבי עקיבא וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חכירך".

ובשינוי לשון קצת בבבא מציעא (סב, א):

"שנים שהיו מהלכין בדרך וכיד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב. דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חכירך".

מובן מאליו ש"אם שותה אחד מהן מגיע ליישוב" נאמר בדרך השערה סבירה, וגם זה רק מצד המים שיספיקו לו - לא הובטח לו שאם ישתה לא ימצא אותו אריה ולא ימעד וינקע רגל.

בספר יחוס יתנאים ואמוראים (ערך בן פטורין, מהדורה מוהר"ק עמוד לג/לד) כתב שגם לענין "שניהם ימותו" - "שניהם בספק, שבודאי אין במדבר מים לטרוח ולהביא. וסבר בן פטורין אם לא ישקה את חברו בודאי ימות לעיניו והתורה אמרה לא תעמוד על דם רעך. וצריך כל אחד מישראל להציל חברו מידי חיה ומידי ליסטין אפילו אם הוא מסוכן בספק ושמה יעשה נס ויזדמן להם מים. הלשון "אפילו אם הוא מסוכן בספק" טעון באור. נראה שכוונתו לחייב את המציל לחשוף עצמו לסכנת מוות (בלשון היחוס יתנאים ואמוראים: "מסוכן בספק"), אם במעשה הזה הוא דוחה איום מיידי על חיי חברו. (ועוד נדון להלן ברעיון לכנות "מסוכן בספק" המצב שבן פטורין אמר עליו "ישתו שניהם וימותו")<sup>2</sup>.

כל זה אפילו לבן פטורין, כאשר אין לאותו מטייל שאין לו מים שום אפשרות לשתות אלא מקיתונו של זה; "אבל במקום שביד אחד קיתון, וע"י טורח גדול שיטרח

---

2 גם בהעמק שאלה (קמז) כתב אותו טעם להלכה של בן פטורא. והסכים לסברתו הרב אונטרמן בספר "שבט מיהודה" (שער א פרק ח), והסיק שאם שנים טובעים בים ואחד מצא חגורת הצלה המחזקת רק אדם אחד בלבד ואם יחזיקו בה שניהם יטבעו שניהם אף לבן פטורא כל המחזיק בה צריך להציל את עצמו ואין אומרים כאן מוטב שיטבעו שניהם ואל יראה אחד במיתת חברו.

ובהעמק שאלה שם ביקש להוסיף לה תוקף "שאם לא נאמר כן מה תועלת בזה שימית עצמו". ולא הרגיש שבן פטורא דיבר ברור מה התועלת: אל יראה במיתתו של חברו.

חברו ימצא מים אם לא יטרה, מודה בן פטורין שאין חובה על זה להחיותו, כיון שאפשר לר'.

לפי הצעת המאמר בתלמוד, שדרשת בן פטורא עמדה בעולם "עד שבא רבי עקיבה ולימד", משמע שמאז והלאה התקבלה דרשת רבי עקיבה<sup>3</sup> והלכה כמותו. וכן פסקו להדיא תלמיד הרשב"א (ב"מ, שיטה ק"ד עמוד קנא) קיצור פסקי הרא"ש (ב"מ פרק ה אות ו), המאירי (ב"מ שלזינגר עמוד 822), הריטב"א (ב"מ "החדשים" סב, א, מוהר"ק עמוד תקג) והאגודה (ב"מ אות עז), וכן משמע מתוספות רבנו פרץ (ב"מ סב, א ד"ה חייך).<sup>4</sup> וכן כתבו המנחת חינוך (מצוה רצו, דף קט עמוד ד) "וודאי הלכה כר"ע מחברו", וההעמק שאלה (שאלתא קמז, דף ריג עמוד א) "וידוע ההלכה כר"ע".

הבאנו מהיחוס תנאים ואמוראים נימוק לשיטת בן פטורא: "ההתורה אמרה לא תעמוד על דם רעך. וצריך כל אחד מישראל להציל חברו מידי חיה ומידי ליסטין אפילו אם הוא מסוכן בספק". ולפי דברי ר"ע אין בעל הקיתון מצווה לותר על סיכוי הקרוב לודאות לצאת מהמדבר חי, על מנת להגדיל את הסיכוי של חברו להינצל בדרך שעדיין איננה ידועה. ולפי זה, אם הלכה כרבי עקיבה, יתחייב לכאורה לפסוק שאין לאדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו, וכן להיפך - אם נמצא מי שפוסק בענין הסתכנות לשם הצלה, נוכל להסיק משם על דעתו במחלוקת ר"ע ובן פטורא.

## 2. הסתכנות לשם הצלה

חיוב הצלת חברו מטביעה בנהר, טריפה בפי חיה רעה או רציחה בידי ליסטים לומדת הגמרא בסנהדרין (עג, א) מהפסוק (ויקרא יט, טז) "לא תעמוד על דם רעך". ונחלקו הפוסקים בשאלה אם חיוב זה קיים גם כשנסיון ההצלה כרוך בסיכון למציל. בתוספתא תרומות (סוף פרק ז - הלכה 20, עמוד 148 במהדורה ליברמן) שנינו: "סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יחנו להן ואל יהרגו כולן".

3 הרב קוק (משפט כהן קמד אות טז עמוד שמ) מדמה שמתוך פסק ההלכה (רי"ף ב"מ פרק ה, לד, א; רמב"ם מלוה ולוה ד, ג; ו, ה) כרי אליעזר (ב"מ סא, ב; ע"פ רב ספרא שם סב, ב וסתמא דגמרא סה, ב), שמשמו לא הובאה הדרשה של חייך קודמים, מפני שיש לו גם מבלעדיה מה לדרוש מהפסוק, דהיינו שריבית קצוצה יוצאה בדיינים, מוכח שלהלכה אין אומרים 'חייך קודמים', אלא הלכה כבן פטורא. ולא עיין ברא"ש שכתב (ב"מ פרק ה אות ו) ששתי הדרשות יוצאות מאותו פסוק. הגר"י פערלע (ח"א עמוד קסו) מסתפק אם הלכה כבן פטורא או כרי עקיבה, מפני שהרמב"ם לא פסק בפירוש כאחד מהם. ואמנם השאלות מביא להלכה את התוספתא של המעיין (ראה להלן), ושם עכ"פ קודמים מי שתיה שלנו למי האחרים, אבל החכם פרלא מביא להעדת הרבים עצמם טעם מהירושלמי (נדרים ראש פרק אחרון) מהפסוק המקדים "להם" ל"סביב", ואין הכרח ללמוד מכאן לדין יחיד עם יחיד.

4 וא"ת ר"א מנליה הך דרשה דר"ע י"ל דנפ"ל מדכתיב עמך.

ובירושלמי (סוף פרק ח) מובא מעשה בעולא בר קושב שנמלט ללוד מפני המלכות שביקשה נפשו, וצרו אנשי המלכות על העיר ואיימו להחריב כולה אם לא ימסרו להם את המבוקש, ושידל אותו רבי יהושע בן לוי להסגיר עצמו. אחרי כן נזף בו אליהו הנביא על שנהג כשורת הדין ולא כמשנת חסידות - ומשמע, שמידת חסידות דורשת לסכן אפילו את הרבים ובלבד שלא להשליך לאבדון את היחיד. מיד אחרי כן בא בירושלמי מעשה ברבי אימי:

"איתצד בסיפסיה. אמר רבי יונתן: ייכרך המת בסדינו. אמר רבי שמעון בן לקיש: עד דאנא קטיל אנא מיתקטיל. אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא. אזל ופיסון ויהבוניה ליה". בהמשך מבקש רבי יוחנן רחמים על השבאים שלא יסבלו מנקמת שולחיהם על שהניחו למבוקשם להימלט. ולפי ההגיון הקושר עניין זה עם מחלוקת רבי עקיבה - בן פטורא מוכח מכאן שהירושלמי נוטה לדעת בן פטורא.

ההגהות מיימוניות דפוס קושטא (רוצח ושמירת הנפש א, יד) הוסיפו על פסק הרמב"ם בעניין "לא תעמוד על דם רעך": "בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה", ודבריהם העתיק הכסף משנה והביאם גם בבית יוסף (ח"מ תכו), והוסיף להם טעם ש"הלה ודאי והוא ספק". ומסתימת לשונם משמע שאינם רואים בכך מחלוקת על הרמב"ם. הנצי"ב (העמק שאלה קכט וגם קמז) מזהה הירושלמי של ההג"מ עם זה שהעתקנו לעיל; אבל לדעת הר"ח העליר (בהערות לספר המצוות ל"ת רצז) "ברור שירושלמי אחר מפורש שחסר לפנינו, ככל המון מאמרי הירושלמי שהובאו בראשונים ואינם בירושלמי שלנו, היה לפני בעל הגה"מ ששם היה כתוב דין זה להדיא". אבל בתלמודנו (בבלי נדה סא, א) מסופר כדלקמן:

"הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא אתו לקמיה דרבי טרפון אמרו ליה ליטמרינן מר אמר להו היכי נעביד אי לא אטמרינכו חזו יתייכו אטמרינכו הא אמור רבנן האי ליטנא בישא אף על גב דלקבולי לא מיבעי מיחש לי מיבעי זילו אתון טמרו נפשייכו".

בשאלות (פרשת שלח) מובא המעשה ברבי טרפון, ובסופו ביאור:

"דילמא איתא למילתא ולא מסתייעא מילתייכו וגרימתון צערא לדילי נמי".

נמצא לפי דבריו שרבי טרפון תלה סירובו לסייע בהטמנת הבורחים בספק שמא אמת הקול שהם רוצחים, וגם בחשש שמא ימצאו בתוך המחבוא, והוא עצמו עלול לסבול מהתוצאות. וזאת, אף על פי שמן הסתם אם יתפסו ייהרגו. ומכל שכן שלא היה לו להסתכן לצורך ההצלה.

אך לכאורה תימה, מדוע אין ר' טרפון נדרש לסכן עצמו במעט "צערא" על מנת להציל נפש אחיו? ויש לומר שגם בלי עזרתו יכלו להתחבא היטב - למשל: במקום לפתוח לפניהם את דלת האסם רמז להם שאיננו חייב להרגיש אם יתגנבו לשם דרך החלון; אלא שאילו היה יודע שהם נרדפים על חינם היה נדרש רבי טרפון, אם מן הדין

ואם ממידת חסידות, לעזור להם להתחבא באופן נוח, להביא להם מזון וירחונים תורניים וכדומה. כעין זה פירש הנצי"ב (העמק שאלה קטט). ולפי זה אין להוכיח מדברי השאילתות, שבמקרה שאין הצלת הנרדף בלא סכנה למציל, לא היה ר' טרפון מצווה לסכן עצמו.

אבל התוספות (נדה סא, א ד"ה אטמרינכו) והרא"ש (פסקים נדה פרק ט אות ה, תוספות רא"ש על אתר) כתבו משם השאילתות "שמא הרגתם ואם אטמין אתכם חייבתם ראשי למלך שהתרה מלקבל רוצחים". לפי זה מובן יותר סירובו של ר' טרפון, שחשש מסכנה לנפשו ולא מצער בעלמא, ולפי זה גם אין צורך להמציא שהבורחים היו ניצולים בכל מקרה גם בלא עזרת ר' טרפון, וממילא נראה מוכח שאין חובה להסתכן כדי להצילם. אבל לא התפרש עדיין מה תלוי בהיותם רוצחים או לאו: אם אסור לדעת ר' טרפון לסכן עצמו כדי להציל רוצח, או שמא אסור בכל מקרה להסתכן, אלא שאם יימצא שבאמת אינם רוצחים אין בכלל סכנה למי שמחביא אותם. ונפקא מינה אם נוכל ללמוד משם שאדם חייב (אם מן הדין ואם ממידת חסידות) להסתכן כדי להציל את מי שאיננו רוצח, וכך מפרש דברי התוספות הרב העמק שאלה (שם) - או שמא בשום מקרה אין לו להסתכן לשם הצלת חברו, וכן פירש בשו"ת יד אליהו מלובלין (לפי הערות ר"ח העליר לסה"צ ל"ת רצז בסימן מג; לפי אנציקלופדיה תלמודית ערך הצלת נפשות בסימן קמג).

מפירוש רש"י ("שמא הרגתם ואסור להציל אתכם") נראה שר' טרפון נמנע מעזרה פעילה לבורחים לא מצד הסכנה אלא מצד חשד הרציחה, שנאמר (משלי כח, יז) "אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו", וכמו שהורה על פי זה בספר החסידים (מהדורה מוהר"ק תרפג) "אם בורח רוצח אליך אל תקבלהו בין יהודי בין נכרי כמעשה דר' טרפון בנדה"; כיוצא בזה כתבו גם המהרש"ל (בנדה שם) והחוות יאיר (קמו).

ההגהות מיימוניות, מתוך שהם פסקו הלכה על פי ירושלמי, נראה שבבבלי לא מצאו לנידון שלהם לא סתירה ולא אסמכתא. ויש איפוא לבאר לדעתם את הסוגיה בנדה באופן שלא ייראה ממנה שחייב אדם להציל אדם רגיל שאינו נרדף מחמת מרדין (ראה ב"מ לט, א ורש"י שם), וגם לא שאסור להסתכן לשם הצלת הזולת. כמסתבר, הם הבינו שאין ללמוד משם אלא שרוצחים אסור להציל בכל מקרה, גם בלי קשר לשום סכנה.

היחוסים תנאים ואמוראים, כזכור, פירש דעת בן פטורא על פי ההנחה שהמותר על מימו מכניס עצמו רק לספק סכנה, ושכך מחויב כל אחד מישראל כדי להציל חיי חברו, אך לא הודיע לנו אם הלכה כבן פטורא; אבל הנצי"ב, שפירש בעניין זה כמו היחוסים תנאים ואמוראים, מתוך שהוא פסק כרבי עקיבה, הסיק שאין לאדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו ממוות; וכבר קדמוהו בפסק הזה ספר החסידים (תרעד), איסור והיתר הארוך (כלל נט אות לח), הרדב"ז [חלק א אלף נב (תרכז) וחלק ה אלף תקכב

(ריח), שו"ת יד אליהו מלובלין [ק(ז)מג] ור"ז מלאדי בשלחן ערוך שלו (הלכות שבת שכט, ח, הלכות נזקי גוף ס"ז בדעה אחת).

וכן פסק האור שמח (רוצח ז, ח); וכן כתב במשך חכמה פרשת שמות על הפסוק לך שוב מצרים. לדעתם מפורש הפסק הזה ברמב"ם (בהלכות רוצח שם); והרמב"ם שם העתיק משנה מפורשת במסכת מכות (פרק שני, יא) בעניין הרוצח בשגגה שגלה לעיר מקלט:

"ואינו יוצא... ואפילו ישראל צריכים לו ואפילו שר צבא ישראל כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם, שנאמר 'אשר נס שמה' - שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו".

האור שמח והמשך חכמה הבינו, שאיסור הציציה מעיר המקלט לשם הצלת הרבים נובע מהסכנה שגואל הדם יחסל את הרוצח: וזה סיכון שאין הגולה חייב להסתכן בו, אפילו על מנת להושיע את כלל ישראל. אולם בספר כלי חמדה תחילת פרשת פנחס כתב להיפך, שאיסור הציציה גזירת הכתוב הוא, ולכן אין דין גואל הדם בטל כאשר יוצא הרוצח להציל את הרבים - ואילו גזירת הכתוב לא היתה מציאות הגואל האורב בחוץ דוחה את מצות ההצלה<sup>5</sup>.

ולכל אותם פוסקים האוסרים להסתכן לשם הצלת נפש יש ליישב את "הירושלמי" של ההג"מ. אם הכוונה להרפתקה של ריש לקיש והשבאים, אפשר לפרש שריש לקיש לא הסתכן כלל בהצעת הפיוס שלו. ומה שאמר "עד דאנא קטיל אנא מיתקטיל", אפשר שמתוך נימת דיבורו גם חבריו הבינו שלא התכוון באמת לקרב דמים וכי לא היה זה אלא כינוי של רהב לפיוס בדמים; ועוד יש לפרש כמו שכתב הר"ה העליר (הערות סמ"צ רצז) שאמר כך ריש לקיש בלבבו כנימוק מדוע הוא בוחר בהצעת השוחד והשיכנוע, שנסיון להציל ידידו בכח הזרוע עלול להסתיים במפלה. אם אמנם מפורש בירושלמי שאדם מצווה להסתכן להצלת הזולת, אפשר שאין הלכה כירושלמי נגד מה שנראה לנו (כל פוסק לפי שיטת פירוש) על פי עיוננו בבבלי, ואפשר, כמו שכתב הרדב"ז [חלק ה אלף תקכב-ריח], שהירושלמי דיבר על סכנה קטנה, ובזה הלכה כמוהו, ואילו הספק שאסור להיכנס אליו הוא שקול, או נוטה לצד הסכנה.

כפי שכבר הערנו, לפי ההגיון של יחוס תנאים ואמוראים מוכיח הפסק שאין חייבים להסתכן לשם הצלה, שהפוסק כך סובר כרבי עקיבה במחלוקת עם בן פטורא. אבל בחוות יאיר (קמו) מצא דרך לפייס את פסק הירושלמי עם דעת רבי עקיבה במקרה המהלכים במדבר, כלומר, שלא הורה רבי עקיבה לבעל הקיתון לשתות הכל בעצמו אלא אם על ידי חלוקת המים הוא ימות בודאי;

5 ראה בשבט מיהודה א, ט, ועיין משפט כהן קמג, זר זהב על או"ה הארוך הנ"ל: שיחיד חייב להסתכן להציל רבים, כמו אסתר המלכה.

אבל מה שיש לו מעבר למה שהוא צריך בצמצום נמרץ כדי להגיע חי לשוב, הוא חייב לתת לחברו הצמא, ואף על פי שכבר אפשר שיקרה לו עיכוב בדרך ונמצא מכניס עצמו לספק סכנה כשהוא מותר על רזרבת המים שלו. ולמד מזה החוות יאיר שחייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו מסכנה ודאית, ואף על פי שאין ההצלה מובטחת.

רבי עקיבה מתייחס לבעיית הקיתון כהכרעה מוסרית של בעל המים, אם להקריב משלו על מנת להועיל לזולתו. אין מצב החירום המשותף לשניהם מקנה לזה שאין לו מים משלו כל זכות על המשאב השייך לחברו. כן כתב בפירוש הרמ"ך (שטמ"ק ב"מ סב, א): "חטפן אחד מהם מחברו ושתה וחברו מת על ידו, חייב בדיני שמים - כן נראה: דמאי חזית דדמיה (של החוטף) סומק טפי (משל בעל המים) ז"

מכאן מובן מה שכתב המהרש"א (בחידושי אגדות לב"מ) שנראה לפי הדרש דרבי עקיבא "דאם היה הקיתון של מים של שניהם, מורה רע"ק לבן פטורא דשניהם ימותו... ואפשר דהיינו טעמא כדאמרינן דמאי חזית...", כלומר - אין שיתוף הצרה מפקיע ממון מבעליו, ואיננו הופך מה שיש לכל אחד משניהם לחוד לקופה ציבורית (שאלו כך היה, לא היה הדין משתנה בין קיתון שלם של יחיד ובין חצי קיתון לכל אחד מהם). ועוד למדנו מכאן שקופת שותפים (קיתון ובו מים משותפים לשני ההולכים) מתחלקת גם לעניין הצלת נפשות לפי יחס הבעלות, ולא לפי חישוב של תועלת מרבית.

### 3. היכול להציל אחד מתוך שנים אחרים

אם נדון בקופת הקהל במנותק ממקור הכנסותיה, אזי מחזיק הקופה - המחליט, דינו כאדם שלישי הבא לתת משלו לשנים השרויים בצרה לא לו. החזון איש (ליקוטים סימן כ, ב"מ סב, א) דן במציאות חדשה כזאת, שלא הוזכרה בסוגיית הקיתון: "דאם יש לאחד מים ולפניו שני צמאים" - ונראה לו, שאז לבן פטורא יחלק המים ביניהם (שכן אם יתן לאחד, יתחייב האחד להתחלק עם חברו), ולרבי עקיבא "יתן לאחד שירצה". (להלן נראה שיש לחז"ל הדרכה למי "ירצה" לתת.) ועתה התגלה שכיוון בזה למה שכתב ר' חיים סלובייצ'יק מבריסק לתלמידו הרב קפלן (ספר 'נצר מטעי' על בבא מציעא, עמוד שלז), וכן כתב הרב אונטרמן (שבט מיהודה עמוד סה). לדעת החזון איש ור' חיים מוכחת מסקנה זו על פי הסברא המונחת ביסוד הדין של רבי עקיבא - שבחישוב אמיתי עדיף לעולם להציל אדם אחד הצלה גמורה ("חיי עולם") מלדחות מעט ("חיי שעה") מיתת צמא ודאית המצפה לשנים.<sup>6</sup>

6 אמנם ראינו להמהרש"א שאין אחד מבעלי חצאי הקיתון נדרש לתת חציו לחברו, כדי שזה יינצל הצלה גמורה. ונראה שאין זה רק מפני שאין אנחנו יודעים על מי משניהם לצוות שיותר, שכן אפשר היה לחייבם להטיל גורל מי מהם ישתה הכל; ומי לא עסקינן בשאחד כבר שתה חציו הקיתון שלו, ולשני נותרה הברירה אם שניהם יחיו חצי הדרך או שרעהו יגיע

אמנם דעת החזון איש לא היתה קבועה בזה. הנה בהערותיו על חידושי ר' חיים להלכות דעות (פרק ה) הוא כותב "ונראה דראובן שיש לו קיתון של מים ושמעון ולוי צמאים לכוליה עלמא נותן לשניהם וימותו שניהם שאם יתן לשמעון הרי לוי מת עכשיו ושמעון שומר מים למחר ועכשיו אפשר להחיות את שניהם."

כסברא זו כתב גם הרב ציץ אליעזר (כרך ט סימן כח אות ג), על יסוד מה שכתוב בספר חקר הלכה (בערך חולה סעיף קטן ב), שמטעמו של רבי עקיבה "חייך קודמים" אנחנו לומדים שכאשר בעל המים איננו כלול בתוך הזקוקים להם, זכותם של כל הצמאים שוה בהם, ואין רשות לעשוק האחד כדי להיטיב לאחר טובה שלימה, מסיק הרב ציץ אליעזר "שלא יתנו זה רק לאחד אלא יתנוהו בין שניהם דבינתיים ירויחו כל אחד מהם חיי שעה", ממש כמו שכתב היחסי תנאים ואמוראים בדעת בן פטורין.

תלויה בהכרעה בין הסברות תהיה למשל ההחלטה מה לעשות בתקציב נתון למערכת אישפוז, אם להכין מיטות רבות עם צוותים וציוד ברמה נמוכה, או מיטות מעטות, שהשוכבים בהן זוכים למיטב המיכשור ולתשומת לב צמודה בלתי מוגבלת. ברור שבעבור מקצת המאושפזים על פי האפשרות הראשונה תתבטא הרמה הנמוכה של הטיפול וההשגחה בכך שחיייהם יהיו חיי שעה בלבד.

אולם אין הדברים האלה אמורים אלא כשהסכנה שווה לשני המועמדים להצלה. אבל כאשר יש לנו מנת תרופה המספיקה להציל חולה אחד, ולפנינו שני חולים, האחד בודאי ימות אם לא יקבל תרופה זו, והאחר אולי גם בלעדיה יחיה, כתב הפרי מגדים (אורח חיים שכה, משבצות זהב ס"ק א) "הודאי דוחה הספק". עיקרון זה מאמץ גם הציץ אליעזר, ולפי ההקשר נראה מובן שהפרי מגדים מתכוין במונח "ספק" בעיקר ל"ספק זקוק להצלה". בתשובה אחרת (כרך יז סימן עב) מוכיח הרב ציץ אליעזר מדברי הרב בעל מרכבת המשנה (עצי שטים סימן א סעיף ו) "ובריא ומסוכן להציל בריא קודם", שהוא הדין וקל וחומר הוא להקדים הצלת מי שיחזור ע"ז לחיים רגילים להצלת מי שגם אחרי כן יוכל להתקיים רק זמן מועט. בעצי שטים ברור שהוא מעדיף את מי שבודאי תועיל לו פעולת ההצלה על פני מי שאולי לא יחיה על אף כל ההשתדלות.

אמנם הציץ אליעזר מקבל את שני העקרונות גם יחד, אך יתואר מצב שבו הם יימצאו סותרים זה את זה ויהיה צריך לבכר האחד על פני האחר. דרך משל, אם שנים נפצעו והאחד מגלה סימני טטנוס, ובידנו מנת נסיון בגודל מסוים, למי נתן אותה? זה שכבר חלה אולי לא תספיק לו כמות החומר שברשותנו, וחברו אולי לא הזדהם כלל. הנזריק את התרופה לזה שבודאי זקוק לה, או שמא לזה שאחרי זריקה זו בודאי יצא

---

ליישוב ויחיה עד מאה ועשרים? מיהו יש לדחות, שזהו יתרונו של בעל המים, שאינו חייב יותר על ממונו הנותן לו חיי שעה על מנת להעניק לזולתו חיים ארוכים, אבל אדם מבחון צריך לתת למי שמועילה לו המתנה יותר.

מכלל חשש? ובקנה מידה לאומי, האם עדיף להשקיע בנקיון ותברואה, שימעטו סכנת זיהומים, או באמבולנסים ובתי חולים?  
 הרב איגרות משה (חושן משפט חלק ב סימן עג אות ב) מכריע בעניין דומה לטובת הצלה ודאית של מי שאולי איננו זקוק לה על פני מי שבודאי צריך את הטיפול, אך הטיפול הזה רק יאריך "חיי שעה" שלו.  
 ראינו שיש להסתפק אם עדיפה תועלת גדולה למעטים או תועלת מועטה לרבים, וכשהמשאב המציל שייך לאדם העומד מחוץ לכלל המוטבים יש סברות לכאן ולכאן. אבל בנידון דידן הלא שייך הכסף לציבור המוטבים, ובכך בודאי יש כדי להטות את הכף לטובת הצרכים הבסיסיים של כלל הציבור.

### לסיכום:

1. יש צורך בעיון ובהכרעה בשאלה אם בתקציב נתון למערכת אישפוז האם להעדיף מיטות רבות עם צוותים וציוד ברמה נמוכה או מיטות מעטות עם מיכשור וצוות מיומן.
2. במצב חירום - למשל במצב של פיגוע המוני - אם יש לנו מנה אחת של תרופה (או ציוד) יש לאמץ את העקרון של "הודאי דוחה הספק" - שיש לטפל בזה שוודאי ימות אם לא יקבל תרופה זו על פני השני שאולי גם יחיה בלעדיה.
3. "בריא ומסוכן להציל בריא קודם" - יש להקדים מי שיחזור על ידי הטיפול לחיים רגילים על פני מי שגם לאחר הטיפול יתקיים זמן מועט.
4. בתקציב לאומי - יש צורך בעיון ובהכרעה אם להשקיע ברפואה מונעת לעומת השקעה באמבולנסים ובתי חולים.

### 4. שני ציבורים ומעיין אחד

בתוספתא בבא מציעא סוף פרק יא (מהדורה ליברמן עמוד 127-128) שנינו:  
 "מעין של בני העיר: הן ואחרים, [הן] קודמין לאחרים; אחרים ובהמתן, חיי אחרים הן קודמין לבהמתן; ר' יוסי או' בהמתן קודמת לחיי אחרים. בהמתן ובהמת אחרים, בהמתן קודמת לבהמת אחרים; אחרים וכבוסתן, חיי אחרים הן קודמין לכבוסתן; ור' יוסי או' כבוסתן קודמת לחיי אחרים. כביסתן וכביסת אחרים, כביסתן קודמת לכביסת אחרים; בהמת אחרים וכביסתן, בהמת אחרים קודמת לכביסתן; בית השלחין שלהן ובהמת אחרים, בית השלחין שלהן קודמת לבהמת אחרים. וכולן עולין לחשבון באחרונה."  
 בקצת שינויים מובאת ברייתא זו בשני התלמודים בפרק האחרון מנדרים (בבלי - פ, ב; פא, א; ירושלמי הלכה א - וכן בירושלמי שביעית ה, ה).  
 קרוב להניח ששתי העיירות הללו היו להם לפנים מים די צרכם, אלא שבשנת בצורת יבש מעיינה של אחת מהן. כעת יוכלו תושביה, אם יעזרו להם בעלי המעיין שלא

יבש, להתקיים במקומם עד עונת הגשמים הבאה; ולא, יצטרכו לנדוד לאזור שנפגע פחות מהבצורת ולבקש להם מחיה שם עד אשר יבוא מטר על פני האדמה. והסכימו ר' יוסי וחכמים שבעלי המעיין מחוייבים לעזור לשכניהם, והסכימו גם כן שאין להם לותר לשם כך על חיי עצמם, ונחלקו רק על מה בדיוק כלול במושג "חיי עצמם", שלרבי יוסי הוא כולל גם בהמות העבודה, אשר בלעדיהם אין החקלאות יכולה להתקיים כדרכה, וכן הוא כולל היגיינה בסיסית, אשר בלעדיה לא ייתכנו חיים אנושיים.

על הבנה זו ייסד היחוסים תנאים ואמוראים את מה שהבאנו לעיל, שכאשר זה שאין בידו קיתון יכול להשיג בטורח ובדוחק מים די קיומו, אין בעל הקיתון חייב לחלוק לו ממימיו אפילו לדעת בן פטורא:

"דה"ג בנדרים פ' אחרון. מעיין של בני העיר חייהן וחיי אחרים חייהן קודמים לחיי אחרים, בהמתו ובהמת אחרים בהמתו קודמת, כביסתן וכביסת אחרים כביסתן קודמת, חיי אחרים וכביסתן חיי אחרים קודמות לכביסתן. ר' יוסי אומר כביסתן קודמות לחיי אחרים ומשום צער דחיפופיתא ור' יוסי יליף לה מקרא 'ומגרשיהן יהיו לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם' חיותם. ואפילו רבנן לא פליגי עליה דר' יוסי אלא בכביסה אבל בחיות הכל מודים דחיותם קודם משום דאפשר להו ע"י טורח להסתפק ממעיין אחר או ילכו למקום אחר דהא לר' יוסי אם היו שנים מהלכין במדבר וביד אחד מהן חביות של מים ואין בו אלא שעור כביסה ושתייה לאחד מהן ואם לא יכבס שניהן מגיעין ליישוב מי לא מודי ר' יוסי שמוטב שישתו שניהן ויחיו ואל יראה אחד מהן במיתת חברו מפני תענוגו דודאי כל מקום שיש פיקוח נפש כרוך צריך להשתדל על ידי טורח ועינוי אם אי אפשר בענין אחר להציל כיון שניתן שבת לחלל ע"י פיקוח נפש כ"ש שצריך (לענות עצמו) כשכיל פיקוח נפש ולפום צערא אגרא ועוד אמרה תורה להציל נרדף מפני רודף בנפשו של רודף כדאיתא בפ' בן סורר ומורה למטרח ולמיגר אגרי קאתי".

כיוצא בזה פירשו גם הרב איגרות משה (יורה דעה חלק א סימן קמה) והרב שבט מיהודה (עמוד פח).

הגמרא בנדרים נותנת טעם לדעת ר' יוסי על פי המאמר של שמואל (שהיה רופא, כידוע), שלילכוך מצטבר בבגדים מביא לידי "שיעמומיתא", דהיינו שגעון; ועוד מצאו אחיזה לכך שכביסה היא חלק מחיותו של אדם מדרשת הפסוק בפרשת מסעי (במדבר לה:ג) "לבהמתם ולרכושם ולכל חיתם".

רב אחאי גאון (בשאלתא לפרשת ראה) מביא את דרשת הפסוק ומסביר על פי המאמר של שמואל איך נקראת כביסה "חיותא" ומסיק "והילכתא כביסה הוויא חיותא", דהיינו כרבי יוסי, וכשמדובר בחיים מול חיים מובן ש"חייך קודמים", בדיוק כמו שהורה התנא קמא במצב שיש מים רק לשתייה. ולפי דבריו משמע שבעלי המעיין מכבסים בגדיהם אפילו על חשבון מוות בצמא של בני העיר האחרת, שלא כשיטת היחוסים תנאים ואמוראים שהללו רק נאלצים לנדוד ולתור אחרי מים, אך אינם שרויים בסכנה מיידית.

ואולי אפשר להסיק מכאן בהכללה, שכאשר בתוך מדינה יש חלקי ציבור שבחלקם נפלו מתקנים וציוד יקרים וטובים הרבה יותר ממה שיש לכלל תושבי המדינה (לדוגמה - תרומות ישירות מעשירי חו"ל החפצים בטובת יישוב מסויים), אין לנכות לאותו ציבור כנגד אלה מהקצאת צרכי הבריאות הניתנת לכלל תושבי המדינה.

על פי דברי השאלות מקשר הנצי"ב (העמק שאלה קמז שם) בין מחלוקת רבי עקיבה - בן פטורא ובין מחלוקת תנא קמא ורבי יוסי. הוא מסביר טעם רב אחאי מדוע פסק כרבי יוסי נגד התנא קמא שהוא מן הסתם דעת רבים, שדבר זה תלוי במחלוקת רבי עקיבה ובן פטורא, ואותה הלא באר הנצי"ב בעניין הכנסת עצמו לספק סכנה, ופסק בה כר"ע שאין לאדם להסתכן; וכיוון שר' יוסי קאי כר' עקיבה, הואיל וגם מניעת כביסה מגיעה לידי ספק סכנה, הלכה כר' יוסי. לפי דברי הנצי"ב יש להסיק, שכל פוסק שראינו מכריע כר' עקיבה במחלוקתו עם בן פטורא חייב לפסוק כר' יוסי.

אבל המאירי פסק בנדדים (עמוד רפג) כתנא קמא ובבבא מצינא (עמוד 228) כרבי עקיבה; מכאן, שאינו סובר את הקישור של הנצי"ב.

והנה בחלקת מחוקק (אה"ע"ז פ ס"ק כב) תמה על מי שביקש לחלוק על פסק הרמב"ם (אישות כא, יא) והשלחן ערוך (פ, יב) המתיר לאשה מינקת לאכול יותר מהראוי לה או מאכלים הרעים לחלב, אם היא מתאוה לכך, "ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יתר מדי או תאכל מאכל רע ימות הולד, מפני שצער גופה קודם", ובשלחן ערוך מובאת גם דעת מי שחולק על זה - תמה הח"מ, שבדאי דברי הרמב"ם והשו"ע לא נאמרו במקום שיש ספק סכנה לולד ולא לאשה (אלא צער מניעת תאוה בלבד), כי "מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד", ואילו במקום שיש ספק סכנה גם לאשה "לא ידעתי מי שחולק על זה, דחייה קודמין בודאי". ותירץ הבית שמואל (ס"ק טו) שהרמב"ם והשו"ע פסקו כרבי יוסי להקדים כביסת בעלי המעיין, שהיא לדעת הב"ש משום צער בעלמא, לשתית אחרים, שהיא לדעתו משום סכנת נפש; ועל זה חלקו מי שרמז להם השו"ע בלשון "ויש מי שאומר שיכול לעכב". והקשה הב"ש למה עזבו הרמב"ם והשו"ע דעת התנא קמא ופסקו כרבי יוסי. והבאר היטב (אות יד) הוסיף להקשות שלפי פירוש הגמרא גם במניעת הכביסה יש סכנה ולא רק צער. משמע, שהוא הבין את הגמרא כפירוש הנצי"ב; אך לשון הגמרא סובל גם הבנה שמדובר ב"צער טובא" (לשון האיגרות משה) בלבד.

אבל לפסק הרמב"ם ייתכן גם ביאור אחר, שלפי הכרתו הרפואית אין הדבר מצוי שמאכל שהאשה אוכלת אותו בתאוה ימית את הולד היונק ממנה, ולכן אין דוחים צערה האמיתי מפני טענת הבעל שבית הדין יודע שהיא רחוקה.

ואפילו יהיה ממש בטענת הבעל יש ללמוד שאין לקבל אותה ממה שלא חשב שום תנא או אמורא להציע לבטל מצות עונה אצל מינקת, אף על פי שהחלב יכול להתקלקל אם האשה תתעבר מחדש, ואנחנו סומכים על אבי הולד, החייב במזונותיו, שהוא יכלכל אותו בביצים וחלב; וכך נומר לו לעשות גם כשאשתו זוללת זחוק ואנשובי וכדומה, אם

הוא חושש לשלום בנו. כיוצא בזה כתב בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן טז), והוסיף שמפני כך אין ענין המינקת נוגע למחלוקת רבי יוסי, לפי ששם ברורה הסכנה ואי אפשר להציל אנשי העיר היבשה בעניין אחר, שלא כמו היונק שאפשר להשקותו מטרנה.

#### 5. הראויים להצלה והראויים יותר

ראינו שהדעות חלוקות אם יש עדיפות להצלה שלמה של נפש אחת על חשבון זולתה לעומת חלוקת החומר המציל חלוקה שוה בין כל הזקוקים לו, הגם שאין בכך תועלת שלמה אף לאחד מהם. אולם ישנן הצלות שאינן מספיקות לכול, ואי אפשר בשום אופן לחלקן. מציל יחידי יכול למשות רק אחד משנים שטובעים באותה שעה; שמא יש בידנו להורות לו במי מהם יבחר?

בפרק שלישי ממסכת הוריות (יג, א) שנינו:

"האיש קודם לאשה להחיות ולהשב אבדה והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי; בזמן ששניהם עומדים בקלקלה האיש קודם לאשה. כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר וממזר לנתין ונתין לגר וגר לעבד משוחרר אימתי בזמן שכולם שוים אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם גדול עם הארץ".

ובתוספתא (פרק ב, מהלכה ה והלאה):

"הוא ואביו ורבו עומדים בשבי הוא קודם לרבו ורבו קודם לאביו ואמו קודמת לכל אדם... האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה ואשה קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי בזמן ששניהם עומדין בקלקלה האיש קודם... (הלכה ח) חכם קודם למלך מת חכם אין לנו כיוצא בו מת המלך כל ישראל ראויים למלכות המלך קודם לכהן גדול שנאמר ויאמר המלך להם קחו לכם את עבדי אדוניכם וגו' כהן גדול קודם לנביא שנאמר ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא הקדים צדוק לנתן ואומר שמע נא יהושע הכהן הגדול וגו' יכול בני אדם הדיטות היו ת"ל כי אנשי מופת המה אין מופת אלא נביא שנאמר ונתן אליך אות או מופת. משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים מרובה בגדים קודם למשוח מלחמה משוח מלחמה קודם לסגן סגן קודם לראש משמר ראש משמר קודם לראש בית אב ראש בית אב קודם למרכל מרכל קודם לגזבר גזבר קודם לכהן הדיוט כהן הדיוט קודם ללוי לוי קודם לישראל ישראל לממזר ממזר לנתין נתין לגר גר לעבד משוחרר אימתי בזמן שכולן שוין אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים רשב"א אומר בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר מפני שזה גדל בקדושה וזה שלא בקדושה אלא מפני שזה היה בכלל ארוו וזה לא היה בכלל ארוו".

בקצת שינויים מובאת הברייתא בגמרא (הוריות יג, א). ברמב"ם מופיע סולם עדיפויות הייחוס, ועמו הסייג שחכמת התורה גוברת על כל ייחוס, בהלכות מתנות

עניים (ח, יז/יח) בעניין צדקה ופדיון שבויים, כאשר "אין בכיס כדי לפרנס או כדי לכסות או כדי לפדות את כולך". ממנו העתיק השלחן ערוך (יורה דעה רנא, ט).  
האיש קודם איפוא לאשה 'להחיות'. ומאחר שאין משנתנו רגילה להורות הלכתא לאליהו וחבריו, הסכימו כל המפרשים שעניין ההחייאה הוא מניעת מיתה העלולה לבא בגלל העדר אמצעי מחייה או בגלל פגיעת מזיק. אלא שדנו בשאלה אם הדבר אמור בכל פרוטה הניתנת לעני, או שמא דווקא בהצלה ממיטה קרובה למי שחיי שענה שלו תלויים בפרוסה שנותנים לו עכשיו.

אם לא נחלק בין זה לזה, תימצא הוראת מסכת הוריות חלוקה על מה ששינונו בתוספתא כתובות (פרק ו הלכה 8, ליברמן עמוד 77; והובאה בבבלי כתובות סז, א ששינויים קלים, ועיין שם בדקדוקי סופרים השלם):

"יתום ויתומה שמבקשין להתפרנס מפרנסין את היתומה תחילה ואחר כך מפרנסין את היתום מפני שהיתום יכול לחזור מכל מקום ואין היתומה יכולה לחזור מכל מקום".

בפסקי הרי"ד (עמוד תקל) הקשה על ברייתא זו מהמשנה בהוריות, שממנה למד ש"למזונות האיש קודם, וזהו להחיות". ודחה הרי"ד תירוץ שהיה עולה על הדעת ש"האי פרנסה" (האמורה בברייתא בכתובות) "פרנס' כסות", שאם כן לא היה לברייתא לתלות הטעם בשאין האשה דרכה לחזר אלא במה שבושתה מרובה משל איש כשהיא מחוסרת בגדים. לכן מעמיד הרי"ד את הברייתא במצב שבו יכול היתום שדחינו מפני היתומה להתפרנס בדוחק בדרכים אחרות, ואילו המשנה בהוריות הוא מפרש "במדבר או בספינה שאינו מוצא לחזר ואם לא יפרנסנו ימות - התם האיש קודם, שחייב בכל המצוות". וכן פירש ופסק גם המאירי בהוריות (עמוד 284) ובכתובות (עמוד 287), שהמשנה בהוריות אמורה "במקום שאי אפשר לחזר".

למסקנה דומה לדין הגיע באופן עצמאי גם הבית יוסף (יורה דעה רנא). על פסק הטור שמקדימים האשה לאיש בין להאכילה בין לכסותה, מפני שמתביישת לשאול, הוא מציין לברייתא בכתובות, ומוסיף "ומשמע דפרנסה היינו בין מזון בין כסות", שעל שניהם דרך האיש לחזור על הפתחים ולא דרך האשה; ואילו המשנה בהוריות אמורה "להצילם אם הם טובעים בנהר וכיוצא", ובודאי בכלל "כיוצא" מובן גם מי שאין לו פתחים לחזור עליהם, כגון במדבר או בספינה. באותה דרך הבין הבית יוסף גם את פסק הרמב"ם (מתנות עניים ח:יה) "האשה קודמת לאיש להאכיל ולכסות ולהוציא מבית השבי מפני שהאיש דרכו לחזר ואין האשה דרכה לחזר ובושתה מרובה". וכך היתה כנראה גם דעת רש"י, שפירש על הברייתא בכתובות "להתפרנס - מזונות של צדקה", והתוספות בניזיר (מז, ב ד"ה והתניא) כתבו משם "הקונטרס" ש"להחיות" שבהוריות נאמר על "לפקח עליו את הגל", וגם התוספות עצמם מסכימים לזה. וכן נמצא גם בליקוטי הגאונים (בשטמ"ק כתובות סז, א ד"ה יתום) "להתפרנס מזונות וכסות". כמו הטור סתם גם השלחן ערוך (רנא, ח), וכמו הבית יוסף פירש אותו גם הש"ך (ס"ק יא).

והקדמת האיש להוצאה מהנהר הנלמדת ממשנת הוריות כתב הרמ"א (רנב, ח), ועל מקור הדין שם הצביע הט"ז (ס"ק ו).

אבל הרשב"א (כתובות, מהדורה ר"מ הרש"ר, עמוד רה; והובא גם בשטמ"ק סז, א ד"ה יתום) קירב את מה שהרי"ד הרחיק: "להתפרנס פירוש פרנסת כסות... וכדתנן בהוריות האשה קודמת לכסותה ולפדותה. אבל במזונות מפרנסין את היתום ואח"כ מפרנסין את היתומה, וכדתנן התם האיש קודם להחיותו, דכתיב וחי אחיך עמך - אחיך קודם לאחותך". שיטה זו הביא המאירי (כתובות, עמוד 287) וכתב עליה "ואינו נראה כן, שהרי 'דרכו לחזר' האמור כאן פירושו 'לחזר על הפתחים', אלא שהם מפרשים בו לחזר על צדדיו ולהרוויח לצורך מלבושיו יותר מן האשה".

לפי זה, מי שיש לו כרטיס מנוי אחד לבית התמחוי, לדעת הרשב"א יתננו לאיש, אבל לדעת יתר הפוסקים יתן אותו לאשה.

מפירוש רא"ש לנזיר (מז, ב) נראה לכאורה שהוא מפרש כעין פירוש הרשב"א בכתובות. על מה שהגמרא מחלק שם בין ההקפדה על טהרת הגוף, שסגן הכהנים קודם בה למשוח מלחמה, ובין הקדמת משוח המלחמה לסגן "לענין החיותו"... "מאי טעמא? דתלו ביה רביס", פירש הרא"ש "לענין להחיותו - כגון להקדים לו מזונות או לפקח עליו את הגל", ומשמע שלשון "להחיותו" כולל אצלו מזונות, וממילא נשאר לפירוש ה"פרנסה", שבה קודמת על פי הברייתא בכתובות האשה לאיש, רק עניינים אחרים, כגון כסות, והיינו שיטת הרשב"א; או שמא הוא מפרש "פרנסה" כהסדרת תנאים שבהם יהיה המוטב עצמאי מכאן והלאה. מיהו אין הכרח לזהות פירוש "לענין להחיותו" האמור בגמרא דנזיר כתירוץ על סתירה בין הלכות שונות שנאמרו במשוח מלחמה עם פירוש "להחיותו" האמור במשנה דהוריות על הקדמת איש לאשה. בפסקי כתובות (אות ז) העתיק הרא"ש את הברייתא כצורתה, ואין להוכיח משם מאומה לענין פירוש.

בירושלמי הוריות (פרק ג הלכה ד) אמר ר' יהושע בן לוי בשם ר' אנטגינס "כסות אשת חבר קודמת לחיי עם הארץ מפני כבודו של חבר". הירושלמי מצמצם קדימה זו דווקא למקרה המיוחד של אשת חבר בעוד בעלה חי, ואילו כרגיל "אם היה זה להחיות וזה לכסות אותו שלהחיות קודם". לדעת בעל מראה הפנים (בירושלמי שם) ובעל חק נתן (על הבבלי הוריות) לא ייתכן שהצלת הרעב ממיתת רעב תידחה מפני כל כבוד שבעולם, ולכן יש לפרש לדעתם את הביטוי "להחיותו" בירושלמי, ועל פיו - בכל מקום שהוא מופיע, כסיפוק מזונות לעניים, ולא דווקא לגוועים ברעב, על חשבון קופת הצדקה. והם מסיקים משם שהבית יוסף וכל הפוסקים והמפרשים כמוהו שהמשנה בהוריות מדברת על הצלה מסכנה מיידית חלקו על סוגיית הירושלמי. אולם קשה על פילפול זה שהרמ"א (רנא, ט) מקדים כסות חכם ואשתו להחייאת עם הארץ, והש"ך (ס"ק יו) מפרש החייאה זו כ"פיקוח נפש". הירושלמי דנו, שהוא מקור דינו, מובא גם בב"י.

במרומי שדה (הוריות יג) קבע ליסוד שלהחיות הוא פקוח נפש וגם בעיניו לא יתכן שפקוח נפש יידחה בפני כבוד. הוא מפרש שגם חסרון כסות כרוך בחשש פקוח נפש "שעלולה למות מפני הבושה". ולא הרגיש שלפי כל פירוש המשוה דרגת החומרה של כסות אשת חבר לזו של חיי עם הארץ יקשה מדוע בעלמא מעדיפים חיים על פני כסות, ולפי כל פירוש שעל פיו עדיפים חיים על כסות יקשה לשיטתו מדוע אצל אשת חבר ועם הארץ נדחה החמור מפני הקל.

בטעם העדפת משוח המלחמה אמרו "דתלו ביה רבים". ופירש על זה הרא"ש בנזיר (מז, ב) "כל ערך המלחמה נעשה על פיו". ובתוספותיו להוריות (יג, א) כתב "לפי שהוא ראש עורכי המלחמה וחיי ישראל תלויין בו".

ואמנם לא התברר במה כל כך חיוני תפקידו של משוח המלחמה ומדוע יהיה קשה למצוא לו מחליף. שכן לכאורה אין עניינו אלא לצורך הכרזה בלבד שהיא קיום מצוות עשה, ובגמרא אותו מעמד בטל תפקידו (ראה רמב"ם פרק ז מהלכות מלכים).

אבל רש"י בנזיר כתב בפירוש "דעביד מלחמה בשביל רבים", וזה הביטוי אינו הולם נאום והכרזה בעלמא. לעומת זאת הוא מתאים למה שאמרו בסוטה (מג, א) שפנחס בן אלעזר שיצא בראש הצבא למלחמת מדין היה משוח מלחמה. ובתרגום הארץ ישראלי על הפסוק (במדבר לא, ח) "ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב" מסופר שהוא בעצמו קירקע את כל "חיל האויר" של האויב והשמיד את עלית שכירי החרב שלחמו בשרותו. לפי זה נראה שאף על פי שאין ההלכה דורשת זאת משתדלים למשוח למלחמה איש המוכשר כמנהיג ומצביא, ובבחינה זו בודאי לא קל יהיה למנות תחתיו מיד אחר כיוצא בו.<sup>7</sup>

נמצאנו למדים על שיקול נוסף לענין קביעת סדר ההצלה: מי שחיו חיוניים יותר, או מועילים יותר לציבור, הוא יזכה לעדיפות בהצלתו. וכבר הזכרנו קביעת הירושלמי שלעניין זה חיוני לישראל כל אחד ואחד מחכמי התורה יותר ממלך ישראל: כי לתורתו של החכם אין תחליף, ואילו מלך - כל ישראל ראויים למינוי הזה.

בספר חסידים (מוה"ק סימן תרעא) מצאנו:

"יותר עוון ההורג בחור הראוי להוליד ממי שהורג זקן או זקנה או סריס שאינם מולדין. יותר עוון שהורג שמזכה את הרבים מאדם אחר כי רבו קודם לאביו לפדותו שהביאו לחיי העוה"ב".

כדרך ספר החסידים לא הובא לפסקים האלה מקור. אבל נראה שטעם הפסק הראשון נסמך על מדרש הפסוק (בראשית ד, י) "קול דמי אחיך צועקים אלי" - דמו ודם

7 אחרי שהוצאנו לאור עולם תדפיס ראשון מהחיבור הזה, האיר עינינו החכם רבי אביגדור נבנצל שליט"א שלדעת רש"י (יומא עג ד"ה כל) נושא משוח המלחמה את האורים ותומים כששואלים אותם אם לצאת למלחמה. וזה ידוע (יומא עג, ב) שלתפקיד הזה צריך כהן המדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו. מיהו ברמב"ם אין זכר למשוח מלחמה הנשאל, בתפקיד של כהן נושא האפוד, והוא מופיע רק כ"שואל" בצד המלך (כלי המקדש י, יב; וראה מל"מ שם יא).

זרעיותו (משנה סנהדרין פרק ד הלכה ה). אבל בטעם הראיה לפסק השני יש לדקדק, שלכאורה אביו היה ראוי במיוחד להצלה בזכות מה שכבר הביא לחיי העולם הזה את זה שבא להצילו, וזכותו העדיפה של רבו גם היא במה שכבר עשה מה שעשה להביאו לחיי העולם הבא. ולפי זה גם טעם עדיפות המזכה את הרבים יהיה במה שכבר עשה לזכותם, ולא במה שהוא עתיד לעשות אחרי שיינצל. אבל בסימן תרצח נמצא שגם בלהבא מתחשב החסיד בתועלת שהניצלים עשויים להביא, שכן כתב שם "שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד תלמיד חכם והשני הדיוט מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא חברי כר' ראובן בן איצטרובלי שבקש שיהרגוהו ולא לר' עקיבא כי רבים היו צריכים לר' עקיבא". [במעשה י' הרוגי מלכות, בית המדרש (ילינק) חלק ו, נוסח ב' ונוסח ג', וכן בסדר הדורות (הלפרין) חלק ב אות ר ראובן, התנדב ר"ר האיסטרובולי להיהרג במקום ר' יהודה בן בבא].

לפי מה שלמדנו על העדפת משוח המלחמה להצלה, אפשר אולי ללמוד ממה שכתב החסיד על עדיפות מזכה הרבים שמצוה להקדימו להצלה, וכמו שהחסיד עצמו למד החומרה היתירה שבהריגתו מדין הצלת הרב, ואולי כך נלמד גם כן שמצווה להקדים ולהציל את הראוי להוליד לפני הזקן והסריס. אולם בספר החסידים לא הסיק מסקנה זו. ובאגרות משה (חושן משפט חלק ב סימן עה אות ז) פסק שאין קדימה להצלת צעיר לפני זקן מופלג,<sup>8</sup> ואף על פי שהרב אגרות משה כתב באותה תשובה (אות ב) שבבחירה בין חולים מסוכנים שסיכוייהם לחיות נראים כשווים קובע סדר משנת הוריות - משמע, שאיננו מרחיב את עקרון התועלת המשתמע מדין משוח המלחמה השנוי שם בברייתא, ומדין החכם הקודם למלך, למקרים שלא הוזכרו בתלמוד.

ומיהו הדרגות- שאמרו חכמים לא מצאנו שבטלו אחרי ימי התלמוד<sup>9</sup> וכתב האגרות משה שקשה לעשות מעשה בלא עיון גדול, ולא פירש הרב מה צריך להיות העיון הזה, מהם הלבטים וצדי הספק. אבל בעניין בירור העובדות המשפיעות על סדרי הקדימה - הרי כבר אפשר לכלול את כולן בתוך התיק הרפואי. בתיוק ממוחשב יהיה קל להסיק מהן בין רגע איזה משני פצועים שמצבם שווה (דיוק בקביעת העובדה הרפואית הזאת

8 בתנאי שמצבם הרפואי שווה. ואין זה מצוי שמצב הרקמות והמערכות בנוף יהיה שווה אצל בן שמונים לזה של בן עשרים.

9 בימינו בודאי אפשר להיעזר במחשב של משרד הפנים, להזין אצל כל אחד ואחד נתוני הייחוס, הלמדנות, הזכויות, המינטי והכישורים, ולחשב דירוג לכל אחד ואחד, על מנת לדעת בכל מקרה שמוכרחים לדחות האחד מפני האחר, מי קודם למי. ועיין בנשמת אברהם (כרך ד, הלכות צדקה סימן רנא, ט) שלמעשה הפסיקו בדורות האחרונים להתחשב בכהונה ולויה, שאין בקיאים בייחוסיהם (הסתמך על מג"א רא, ד, הובא גם במ"ב ס"ק יג; אבל שם כתבו שלכתחילה אמנם צריך להיזהר בהם, שלא כמו שמשמע מדרך הבאתם בנשמת אברהם; ועוד הזכיר היעב"ץ במגדל עוז אבן ברוך פינה א ס"ק פט). אבל נימוק זה אינו קיים ביחס לדין קדימת איש לאשה.

יהיה מן הסתם פשוט הרבה פחות) יוכנס ראשון לחדר הניתוח או לטיפול הנמרץ. ועוד אפשר, שיותר יש לדאוג להימצאות חובש ורופא ליד בתי ספר, ישיבות ומפעלי ייצור, מליד בתי סוהר, בתי חולים לחולי נפש ואפילו בתי אבות.

ועוד למסקנה אחרת מביא אותנו סדר הקדימה בהוריות, והיא מתאימה באופן מפתיע למה שהסקנו לעיל על פי יסוד אחר. מעט לפני משנת האיש והאשה אמרו שם בגמרא (יג, א): "שעיר עבודת כוכבים קודם לשעיר נשיא. מאי טעמא? האי צבור והאי יחיד". בספר אורח משפט (הלכות דינים סימן טו עמוד 52) למד מזה הוראה לבית דין להקדים לשמוע דינם של רבים לדין יחיד, ואפילו איש חשוב. ואחרי שראינו שכרגיל מקשרים את קדימת הכבוד עם קדימת ההצלה, נוכל להסיק גם כאן שמאמצי הרפואה לצורך כלל הציבור קודמים לרפואת כל יחיד, ואפילו המכובד והחשוב מכולם (שאינו עליו אלא ה' אלהיו).

#### מסקנות:

- א. השיקול של הקדמת הצלתו של מי שאחר הטיפול יחיה חיי עולם אל מול זה שגם לאחר הטיפול יחיה חיי שעה קודם לשיקולי הקדימה של מסכת הוריות.
  - ב. מצילים איש לפני אשה כאשר מצבם הרפואי שווה.
  - ג. מי שחיינו חיוניים יותר או מועילים יותר לציבור הוא קודם להצלה. למשל: מפקד צבא בכיר בשבי או בסכנת חיים קודם לחייל פשוט.
  - ד. יש דעות שונות אם יש להציל צעיר לפני זקן.
  - ה. בתקציב מצומצם ייתכן שעדיף להציב ציוד וצוותים רפואיים ליד בתי ספר או מפעלי ייצור מאשר ליד בתי חולים לחולי נפש או בתי אבות.
  - ו. צרכי הרפואה של כלל הציבור קודמים לרפואת כל יחיד ואפי' מכובד וחשוב מכולם.
  - ז. מהקדמת משוח מלחמה לאחר לא הוברר האם קדימותו של מפקד בכיר היא גם מול רבים.
- הערה: בכל מה שקשור לסדרי עדיפויות אלה יש להזכיר את דברי ה"אגרות משה" בנושא זה, ש"קשה לעשות מעשה בלא עיון גדול".

#### 6. קדימה שלא במקום סכנה

לא כל ההכרעות היום-יומיות ברפואה הן של חיים ומוות. הרבה מחלות ופציעות יש המתרפאות בדרך כלל גם ללא טיפול, ואשר גם במיעוט המקרים המסתבכים אין מוכרחים לטפל בהן תיכף ומיד, אלא שהטיפול המתאים מחזיר את החולה במהירות להרגשה נוחה ותפקוד תקין. בתוספתא בבא קמא (פ"ב הלכה 10, ליברמן עמוד 8) שנינו: "חמורים... היה אחד מהם טעון ואחד רכוב מעבירים טעון מפני הרכוב אחד טעון ואחד ריקן מעבירים את הריקן מפני הטעון אחד רכוב ואחד ריקן מעבירים את הריקן מפני

## הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית

הרכב... וכן שתי ספינות שהיו באות זו כנגד זו אחת טענה ואחת פרוקה מעבירים את הפרוקה מפני הטענה".

וכעין זה אמרו בתלמוד (ירושלמי ג, ה):

"היה אחד ריקן ואחד טעון מעבירין את הריקן מפני הטעון אחד פרוק ואחד טעון מעבירין את הפרוק מפני הטעון... שתי עגלות שתי ספינות אחת טענה ואחת ריקנה מעבירין פרוקה מפני הטענה".

ובבבלי (סנהדרין לב, ב):

"שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה אם עוברות שתיהן שתיהן טובעות בזה אחר זה שתיהן עוברות וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה אם עלו שניהן שניהן נופלין בזה אחר זה שניהן עולין הא כיצד טענה ושאינה טענה תיחזה שאינה טעונה מפני טעונה קרובה ושאינה קרובה תיחזה קרובה מפני שאינה קרובה".

הכלל העולה מזה מסכם המאירי (סנהדרין עמוד קסז):

"כל שאנו רואים שיכול לסבל העיכת ביותר ייחזה מפני חברו וכן ברא מפני חולה וכל כיצא בזה. אף לענין הדין אמרו שאם היו לפני הדיין הרבה בעלי דינים מקדימים יתום לאלמנה ואלמנה לתלמיד חכם ותלמיד חכם לעם הארץ ואשה קדמת לאיש מפני שבשתי מרובה (עד כאן נמצאים הדברים ברמב"ם הלכות סנהדרין כא, ו; ועיי"ש כסף משנה שמצא להם מקורות נוספים) ואם הכל שווים מקדימים לקדם".

ומבלי שהכיר את המאירי לסנהדרין, כתב כעניין זה במרומי שדה (הוריות יג, א) בטעם הקדמת האשה לפני האיש לכסות ולהוציא מבית השבי, אם נומר שאין בזה משום פיקוח נפש אלא "רק צער בושה בלי כסות וצער שביה" - "ובזה צערה מרובה משל איש ומשום הכי היא קודם", וכמו שהקדימו הספינה הטעונה מפני שהיזקה מרובה משל ריקנית, "והכא נמי בושתה מרובה".

עלה בידינו שיש מקום להקדים טיפול בפציעות ומחלות המשביתות את הסובלים מהן מפעילותם הרגילה ולדחות לטוף התור בסלנים וטיילים, וכן להקדים שיקום פניהן של נשים שהושחתו מכוויות לפני אנשים הסובלים מבעיה דומה.

לבד משיקול הזכאות האישית (אם מחמת זכות ואם מחמת צורך) או התועלת הצפויה לציבור ייתכן לכאורה טעם נוסף שיורה להעדיף הטבה גדולה למעטים על חשבון מניעת הטבה קטנה לרבים.

מהמשנה באבות (פרק ג הלכה טו) "הכל לפי רוב המעשה" למד ר' יעקב עמדין בפירושו לחם שמים (אצלו היא הלכה כג):

"טוב יותר שיתן לעני אחד דבר מטיים שיכול להתפרנס בו משיתן להרבה עניים ולא יגע לאחד מהם מתנה מרובה שתספיק לו ותהא טובה שלימה... והיא עצמה כוננת התנא באומרו 'לפי רוב המעשה' כי רוב ישמש גם בעד גדל".

אולם קשה לפירושו מדברי התלמוד בעירובין (סג, א):

"אמר רבי אבא בר זבדא: כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם, שנאמר: עירא היאירי היה כהן לדוד. לדוד הוא דהוה כהן, לכו"ע לא? אלא שהיה משגר לו מתנותיו. וכתב בתריה: ויהי רעב בימי דוד".

ובפירוש ר' יונתן מלוניל (יט, א מדפי הר"ף):

"לפי שגודל לכהנים האחרים שאין להן ממה שיחיו, שאין חשובין בעיני העשירים כמו זה הכהן".

במרדכי (בבא בתרא פרק ראשון אות תקב) הביא הלכה זו והסיק ממנה:

"מכאן שלא יתן אדם כל צדקותיו לקרובו אחד ולהניח שאר קרובים גם לא לאדם אחד ולא לשאר בני אדם".

וכן פסק בשלחן ערוך (יורה דעה רנז, ט):

"לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד".

ולפי זה יש להעדיף הטבה קטנה לרבים על פני הטבה מרובה ליחידים. ומפורסם שהרמב"ם (בפירוש אבות) דרש את המשנה של "רוב המעשה" על ריבוי מעשי הנתנה לשם חינוך הנותן למידת הנדיבות.<sup>10</sup>

מיהו אם עבר בעל הבית ונהג כדוד המלך לתת הכל למוטב אחד, לא עבר בזה עבירת רכוש, כי מממון עצמו נתן. לעומת זאת, לממונים על קופת צדקה ציבורית אמנם יש שיקול דעת, אך אין להם טובת הנאה שלימה, עד כי אם יחליט ממונה כזה לתת כל הקופה לעני אחד ימצא לא רק עובר על אזהרה מוסרית כי אם מועל בממון הציבור. ואף על פי כן לא בטל מכל וכל החישוב להעדיף טובה שלימה של מקבל אחד על הטבות פעוטות למקבלים רבים (אהבת חסד חלק א פרק א אות יד), כלומר, להעדיף במקרים מסויימים את עקרון התועלת המרבית על עקרון השוויוניות.

בכל מקרה שמעדיפים בו טובתם של חלק מהנזקקים על פני זו של אחרים, בכל זאת אין דוחים נפשו של בעל העדיפות הנמוכה מפני טובתו השלימה של בעל העדיפות הגבוהה, וכמו שכתב בשלחן ערוך (יורה דעה רנא, ז) "חייב להקדים להאכיל הרעב מלכסות הערים". הגר"א ציין המקור בירושלמי שהבאנו לעיל. וכן כתב החתם סופר בתשובה (יורה דעה רלד ד"ה סליקנא) שאף על פי שלעניין חלוקת כספי ארץ ישראל יש "מצוה להקדים במנה יפה יושבי ירושלים על שארי עיירות ארץ ישראל", לא נאמר זה אלא "אם שניהם שוים שצריכים להחיות נפשם בלחם צר ומים לחץ... אבל כשיש

10 ואמנם בלחם שמים חילק בין מתנות כהונה, שבהן גם אם כל נותן ונותן יתן רק מעט יקבל כל כהן מכולם ביחד הנאה שלימה, מה שאין כן בשאר צדקה !?

במנחת יצחק (חלק ו אות קב) תירץ על שיטת הלחם שמים (שנודעה לו תחילה שלא מן המקור), שבמתנות כהונה אין לנותניהם בעלות גמורה אלא טובת הנאה בלבד, ולכן אין להם רשות לקפח לגמרי אותה זכות שכבר יש בהן לכל הכהנים בשוה, מה שאין כן בצדקה: שאם עבר בעל הבית ונהג כדוד המלך לתת הכל למוטב אחד, לא עבר בזה עבירת רכוש, כי מממון עצמו נתן.

לאנשי ירושלים אפילו רק לחם צר שוב אין להם שום תביעה עד שיגיע לכל אחת מהעירות ג"כ כשיעור הזה ושוב מהנותר שיצטרכו למותרות וכסות וכדומה יש הקדמה למוקדם", כי זה הכלל: "דכל הקדימויות אינם אלא להקדים ולא לדחות נפשות ה"ר".

#### 7. מי שאין ברור אם מצילים אותם

ישנן בריות שאינם זכאים לקבל מאומה.

##### א. מי שגרמו לעצמם

בגיטין (פרק ד הלכה ט) שנינו: "המוכר את עצמו ואת בניו לגוים אין פודין אותן אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהם", ובגמרא שם (בבלי מו, ב) מבאר רב אסי שאין זה אמור אלא בפעם השלישית שמכר עצמו. ומעשה בא לפני רבי אמי באדם שמכר עצמו ל"לודאי". ולרבי אמי נראה נכון לפדותו, מפני שקניין ה"לודאי" להריגה היה, קל וחומר מדין המשנה שפודים את הבנים מפני הקלקלה; אבל תלמידיו הניאו אותו מכך בנימוק שאותו מתמכר "זימנין" היה אוכל נבילות אפילו כשהיה בשר שחווטה מונח לפניו, ולכן הוא עברין להכעיס שאין להצילו - ואילו היה אוכל איסורים רק לתיאבון, כלומר בשעה שאין מאכל של היתר מונח לפניו, היה רבי אמי פודה אותו. אבל סוף סוף מבואר שם לכאורה שאין חובה לחלץ אדם מצרה שהוא עצמו הביא עליו, לפחות לא אם שנה ושילש בכך; ורק מסכנת מוות, כגון שנמכר לקאניבאליס או לגלאדיאטורים, מצילים אותו בכל מקרה (רמב"ם מתנות עניים ת, יג).

ואמנם הגר"י פערלע (סהמ"צ לרס"ג עשה כת, עמוד 345) כתב בהחלטיות שהמאבד עצמו לדעת אין מצווים להצילו, ואילו היה האיש מוכר עצמו להיטבח מיד לא היה ר' אמי מבקש להצילו; אלא לפי דעת הגר"י פערלע הוא התנה עם הקונים שיוכל לפדות עצמו בממון עד מועד מסויים והיה סבור שימצא, ובסוף לא מצא. כך דייק הגר"י מפירוש הר"ן על הר"ף שם (כד, ב), שכתב "איכא קטלאת שהיו רשאים להרגו אם יעבור הזמן ולא יפרענו כי כן היה דרכם". ראה לפסק שלו מצא הגר"י פערלא בתירוץ שלא תירצו אותו בעלי התלמוד: הזכרנו לעיל מקור לחובת הצלת הנפש מדין "השבת אבידת גופו". ולכאורה אין ללמוד מריבוי זה אלא שדיני השבת האבידה הידועים יהיו נוהגים גם בהצלת נפש. והנה בהשבת אבידה ברור הדין (רמב"ם גזילה ואבידה יא, יא; שו"ע חו"מ רסא, ד) שאין נזקקין למי שמאבד ממונו מדעת, ולכן גם "השבת גופו" לא תהיה נוהגת במי שמזיק לעצמו מדעת. ובברייתא המובאת בגמרא (סנהדרין עג, א) למדו חובת הצלת הנפש מהפסוק "לא תעמוד על דם רעך" - מכאן "לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטיין באין עליו שהוא חייב להצילו", ועל זה הקשו בגמרא (שם) שכבר למדנו אותו דין בדיוק מהכתוב "והשבותו לו", ותירצו שיש ב"לא תעמוד" מה שאין ב"והשבותו" (דהיינו חובה לבזוז ממון לצורך ההצלה) - אבל לא תירצו ש"לא תעמוד" נוהג במי שאין נוהג בו "והשבותו", ומכאן שבמאבד עצמו לדעת וחבריו אין

נוהג גם "לא תעמוד על דם רעך". אותו דיוק מאותה גמרא נמצא גם במנחת חינוך (קומץ מנחה, מצוה רלז).

וכבר קדם להם המהרש"ל (ים של שלמה גיטין, פרק ד סימן עב):

"מי שנתב מן הגוים שדינו בתליה אין צריך כלל לפדותו כי הוא מתחייב בפשו. ולא דמי להאי דזבין עצמו ללודאי... אין הפירוש שמכר עצמו לקטלא אלא מכר עצמו לשעבוד ולא ידע מזה עד אחר המכירה".

אבל אין לנו ראייה שבעלי התלמוד אמנם סברו שמצות השבת גופו אינה נוהגת במאבד לדעת, ושהיה להם פשוט שגם "לא תעמוד" אינו נוהג בו. באותה מידה אפשר שהיה להם פשוט שגם בהשבת גוף אין מיעוט למאבד עצמו, וכי ההנחה ההגיונית שהנחנו, שאין בנלמד (השבת גוף) מה שאין במלמד (השבת ממון), לא היתה מקובלת אצלם במקרה זה. אחת, לעולם אין ביטחון בלימודים מפסוקים אם אמנם ידעת המסקנה לדין נובעת מהגיון הפירוש, כי במקרים רבים (כגון סוגיית ארבעת המינים בסוכה) נראה שהדרשה באה לקשר דין הידוע במסורת עם מילות התורה הכתובה, ומצות הצלת נפש היתה מקובלת אצלם שהיא נוהגת גם במאבד עצמו לדעת. ועוד, שאין דרשת "והשבות" תולה את הצלת הנפש בהשבת הממון וגדריה, אלא לומדת הכתוב כאילו הוא עומד בפני עצמו: "והשבות את עצמו לה", וזה בלא שום תנאי וסייג.

ועוד יש לומר שלעניין איבוד אין נפשו של אדם שייכת לו כלל, עד שיהיה רשאי להשחיתה ולצוות לאחרים שלא יצילוה. כבר אמרה תורה (בראשית ט, ה) "דמכם לנפשותיכם אדרוש", ולמדו משם (בבלי בבא קמא צא, ב) עונש מיתה למאבד עצמו לדעת. ואם המתאבד עצמו אינו רשאי לרצוח נפשו, הרי גם אחרים חייבים להציל הנרדפת מיזו ואין להם להתחשב בדעת הרודף הזה. וכן כתבו הרמב"ם (הלכות רוצח א, ד) "שאינן נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה" והרדב"ז (הלכות סנהדרין יח, ו) "לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה... הלכך לא תועיל הודאתו" (לחייב עצמו משפט מוות) "בדבר שאינו שלו". ובדרך זו דחו את דברי המנחת חינוך הרב דברי יששכר (סימן קסט) והרב זוין (לאור ההלכה עמוד שכבג).

ג. רשעים

כבר הבאנו לעיל המשנה בגיטין (פרק ד הלכה ט) "המוכר את עצמו ואת בניו לגוים אין פודין אותן אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהם" והמעשה שבא לפני רבי אמי באדם שמכר עצמו ל"לודאי", וראינו שלרבי אמי נראה נכון לפדותו, אבל תלמידיו הניאו אותו מכך בנימוק שאותו מתמכר "זימנין" היה אוכל גבילות אפילו כשהיה בשר שחוטה מונח לפניו, ולכן הוא עברין להכעיס שאין להצילו - ואילו היה אוכל איסורים רק לתיאבון, כלומר בשעה שאין מאכל של היתר מונח לפניו, היה רבי אמי פודה אותו. אם פנה אותו אדם לרבי אמי מפני שהיה עשיר ויכול לפדותו בממונו שלו, נלמד מכאן שאפילו בממון שלו היה אסור לרבי אמי, והוא הדין לכל אדם, להציל רשע

להכעיס. אבל אם רבי אמי היה הממונה על קופת פריון השבויים של קהילתו, אפשר שבממון עצמו היה רשאי לפדות אפילו את זה, אלא שבממון הציבור אינו רשאי לעשות הוצאות שהן אצל היחיד רשות ולא מצוה.

הרמב"ם פסק (הלכות מתנות עניים ח, יד) שאסור לפדות "שבוי שנשתמד אפילו למצוה אחת כגון שהיה אוכל נבלה להכעיס וכיוצא בזה".

הסיבה מדוע אין להציל עבריין להכעיס כתב הר"ד (עמוד קל) "משומד לוכל נבילה לתיאבון מחזירין לו אבידה להכעיס מין והוא מן המורידין", ורמז בזה לדין התוספתא (בבא מציעא סוף פרק ב, ליברמן הלכה 33 - עמוד 72; והיא מובאת בתלמוד עבודה זרה כו, ב; בדף יג, ב שם ובסנהדרין נו, א רק החלק הראשון): "הגונים והרועים בהמה דקה ומגליה לא מעלין ולא מורדין. המינין והמשומדין והמסורות מורדין ולא מעלין". ומהסוגיא בעבודה זרה מתברר שמי שאוכל נבילות להכעיס אפשר שייקרא מומר ואפשר שייקרא מין, אבל על כל פנים הוא בין אלה שמורידים אותם לבור ואסור להציל אותם ואין מחזירים להם אבידתם.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (י, ב - נוסח קפח):

"בדי"א [=שאין הורגים אותם ללא התגרות] בגי. אבל מוסרי ישראל המינים והאפיקורוסין מצוה לאבדן ביד ולהורידן לבאר שחת, מפני שהן מצירין לישראל ומסירין את העם מאחורי ה' כישוע הנצור ותלמידיו וצדוק וביתוס ותלמידיהן שם רשעים ירקב. מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי עבודה זרה אפילו בשכר".

ובהלכות רוצח ושמירת הנפש (ד, י - נוסח פרנקל):

"המינים והם עובדי עבודה זרה מישראל או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס הרי זה מין. והאפיקורוסין והן שכופרין בתורה ובבואה מישראל מצוה להרוג אם יש ביזו כזו להרגן בסייף בפהסיא הורג ואם לאו יבא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן. כיצד ראה אחד מהן שנפל לבאר הסולם בבאר קודם ומסלק הסולם ואומר לו הריני טרוד להוריד בני מן הגג האחזירנו לך, וכיוצא בדברים אלו... כמה דברים אמורים בישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושתה בו תמיד כגון הרועים בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באיולתן. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להניית עצמו כגון אוכל נבילות לחיאבון מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמיו".

ובהלכות ממרים (ג, א/ב) (בנרפס):

"מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה אלא הרי זה בכלל האפיקורוסין ומיתו בכל אדם: מאחר שנחפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורדין אותו ולא מעלין חזרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומרין אין תורה מן השמים המוסרין והמומרין שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא עדים ולא התראה ולא דינים אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר המכשול".

ובהלכות גזילה ואבידה (יא, ב - פרנקל):

"אפילו היה כעל האבידה רשע ואוכל נכילה לתיאבון וכיוצא בו מצוה להשיב אבידתו. אבל אוכל נכילה להכעיס הרי הוא מין. והמינין מישראל והאפיקורוסים ועובדי עבודה זרה ומחללי שבת בפרהסיא אסור להחזיר להם אבידה, כגוי".

למחלל השבת, שאיננו מופיע בברייתא ברשימת הרשעים שאין מצילים אותם, הראה הכסף משנה מקור בחולין (ה, א): "מקבלים קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא"; ועל פי אותה סוגיא פסק הרמב"ם בהלכות שבת (ל, טו) "מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגוים לכל דבריהם", וכיוצא בזה בהלכות גירושין (ג, טו), עירובין (סוף פרק ב) ושחיטה (ד, יד).

לפי מה שכתב הרמב"ם שעובדי עבודה זרה מישראל הם מינים, ושמחללי שבת הם כמו עובדי עבודה זרה, נמצא שגם מחללי שבת נקראים מינים. ולא עוד, אלא שאין מחלקים אצלם בין מחלל לתיאבון ומחלל להכעיס. ובמין הלא למדנו שמורידים אותו לבור ואין מצילים אותו. אלא שבהלכות גזילה ואבידה מנה הרמב"ם "מין" בפני עצמו "מחלל שבת" בפני עצמו, ומשמע שהגדרותיו במקומות שונים אמורות לענין ההלכה שבה הן אמורות, ואין לבנות מהן שיטה מתימאטית. וכן נראה שחשב החפץ חיים, שבספרו "ליקוטי הלכות" לפרק שני מזבחים כתב במדור "זבח תודה" (יג, ב) "נסתפקתי אם אחד מחלל שבת בפרהסיא אם הוא בכלל בן נכר לענין זה שיהא מחלל עבודה, אחרי דקיי"ל דבזה הרי הוא כנכרי לכל דבריו, כמו שכתב הרמב"ם פרק שלשים מהלכות שבת" - ואילו תפש החפץ חיים את הגדרות הרמב"ם בדווקא ובמוחלט, איזה מקום לספק היה כאן? ומכל מקום, מי שהוא רגיל לחלל כל שבתותיו, ושבת חשובה אצלו כחול, בודאי אינו טוב מהרגיל לרעות בהמה דקה. ועל אחת כמה וכמה, כאשר נובעת ההתנהגות העבריינית מכפירה כללית בתורה מן השמים ובפירושה המקובל אצל חכמי ישראל.

לכאורה נובע מכאן שחייב הציבור למנוע צדקה וכל שאר הטבות הממושגות בעבירות, ולא עוד, אלא שמצווה כל אחד ואחד מהצדיקים שבציבור לסבב לרשעים האלה מיתות משונות וכל מיני הפסדים ככל אשר תשיג ידו.

וזה לשון הטור בסימן רנא מיורה דעה:

"כתב ה"ר אליעזר עני מישראל העובר על אחת מכל המצוות אינו בכלל וחי אחיך עמך ואין חייבין ליתן לו צדקה עד שידעו ששכ בתשובה. וכן אם הוא מומר אפילו לתיאבון".

ובסימן רנב העתיק לשון הרמב"ם שהבאנו לעיל:

"שבוי שהמיר אפי' למצוה אחת כגון שאוכל נבילות להכעיס וכיוצא בו אסור לפדותו".

ואמנם לפי פשט הדברים אין לדקדק דיקדוקי לשון מציטאטים הלקוחים ממקורות שונים, וכבר אפשר שגם ר' אליעזר ממיץ כיוון בלשונו "אין חייבין ליתן לו" - כלומר ואסור ליתן; אבל המחברים הבאים אחרי הטור דייקו מלשונו בסימן רנא שצדקה מותר

לתת לרשעים המנויים שם, ולכן התקשו באיסור המפורש לפדותם מהשבי שמצאו בסימן רנב.

הב"ח (רנא) למד מהקושי הזה חילוק לגבי האוכל להכעיס, "דווקא לפדותו אסור, כדין נכרים דלא מעלין ולא מורדין; אבל לפרנסו שרי, דלא גרע מנכרים דמפרנסים ענייהם מפני דרכי שלום".

אבל בסמ"ק (עמודי גולה רמח, עמוד רנב) מובאים דברי בעל היראים באופן שאין בו אפשרות לחלק ככה:

"ואומר הרב רבי אליעזר ממיץ שאם היה העני עובר עבירה להכעיס אינו חייב לזוננו) דלא קרינא ביה אחיך עד שישוב ויקבל עליו דין או ילקה כדמוכח בגיטין גבי ההוא דזבן גרמיה ללודאי וכולי, וגם משומד לתיאבון היה אומר כן, ורב אמי שהיה רוצה לפדות משומד האוכל נבילות לתיאבון לפני משורת הדין היה עושה". ואם למד ר' אליעזר דין העבריין להכעיס מהעובדא דההוא דזבן גרמיה, ברור שמה שכתב אצל העובר להכעיס 'אינו חייב לזוננו', פירושו - וגם אסור, כמו שהיה אסור לר' אמי לפדות את 'ההוא'. ומבואר כך בלשון היראים השלם סימן קנו: 'ואם הוא עבריין במזיד באחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה אינו מחויב לא להחיותו ולא להלות לו דכתיב וחי אחיך ובהלואה כתיב מאחד אחיך וכיון שעבר במזיד יצא מכלל אחוה... ותניא בכמות באלו הן הלוקין ונקלה אחיך לעיניך כשקיבל דינו אבל קודם לכן אינו אחיך למדנו שרשע יצא מכלל אחוה והיינו טעמא דתניא בע"ז בפ' ב' העובדי כוכבים ורועה בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין פי' גולנים אלמא רועה בהמה דקה אין מצוה להחיותם דקתני ואין מעלין. ואע"ג דתניא בע"ז בפ"ב לכל אכידת אחיך לרבות את המשומד דווקא לענין אכידה איתרבי ולא ילפינן אחוה להחיותו ולהלואתו מיניה שאם ריבה הכתוב להחזיר שלו לא ריבה לתת לו... והא דאמרין בגיטין בהשולח ההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי אתא לקמיה דר' אמי ובעא למפרקיה ואמרו ליה רבנן לר' אמי האי ישראל משומד [הוא] דחזינא דאכיל נבילות אמר להו אימור לתיאבון קא אכיל והא זימנין דאיכא התירא ואיסורא ושבק היתירא ואכיל איסורא א"ל [זיל] לא שבקו לי דאיפרקינך מה"ט דאוכל נבילה לתיאבון אע"פ שהוא רשע מצוה לפדותו נ"ל שר' אמי היה רוצה לפדותו לפני משורת הדין דהא דתני רועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין פי' אין מצוה להעלותן אבל אין איסור להעלותן".

נמצא לפי היראים שעבריין לתיאבון מותר לפדותו ולזוננו, אף על פי שאין חובה. ואילו הרמב"ם שתק מהעבריין לתיאבון בדין צדקה. ואמנם הבית יוסף (יורה דעה רנא) הסיק מכאן, שמה שאינו מפורש לחובה או לאיסור נשאר בכלל רשות, וכי הרמב"ם מסכים בזה עם היראים, הסמ"ג, הסמ"ק והטור. אולם הרדב"ז (מתנות עניים ח, יד) השיב עליו "שאם היה דעתו לחלק בין אוכל נבילות לתיאבון ובין שאר ישראל היה לו לפרש", כלומר חייבים ליתן לו צדקה לפי הרמב"ם, וכן רבי אמי רצה לפדות את

המתמכר מחובת הדין. אבל בשלחן ערוך (יר"ד רנא, א) פסק שלעברין לתיאבון מותר, אך אין חובה, לתת לו צדקה, ועם זה הסכים הרמ"א (שם בהג"ה לסעיף ב). עוד ראינו ביראים שהוא כולל את רועה הצאן, וכמוהו שאר "ישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושונה בו תמיד" עם האוכל לתיאבון, ולא כמו הרמב"ם, שנתן לו דין של עברין להכעיס. והיוצא מביניהם, אם מחזירים לו אבידתו, שלהיראים מצוה להחזיר לו, ולהרמב"ם אסור.

והנה בכלל השבת אבידה מצאנו גם "אבידת גופו", כמו שדרשו בספרי כי תצא ובבבא קמא (פא, ב) מהפסוק "והשבותו לו" - אף את עצמו משיב לו. ולמד מזה הרמב"ם בפירוש המשנה (נדרים ד:ז): "חייב הרופא מן הדין לתפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבותו לו לרבות את גופו, שאם ראהו אובד ויכול להצילו הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו". וכן למד הרמב"ן בתורת האדם (סוף ענין הסכנה, שעוועל עמוד מה), עיין שם. ואם נאמר שגם היראים המחלק בין להשיב לו שלו, לבין הצלתו מסכנה, סובר כן (אולם עיין בגמרא בב"ק פא, ב שדרשת השבת גופו נדרשת בענין אחר), נמצא שעבריינים לתיאבון אם נפלו לבור אין מצוה להעלותם משם, אבל אם חלו חייבים לרדת אחריהם ולרפאותם (מדין השבת גופם להם).

בבואנו להורות למדינת היהודים סדרי הנהגת הציבור אין לנו להתעלם מהימצא בתוכה רבים מהמורדים והפושעים בה' שעדיין לא נבררו, ולא עוד אלא שמחוסרי הכיפה מושלים בה בכיפה. וכבר כתב החזון איש (יר"ד סימן ב ס"ק טז):

"ונראה דאין דין מורדין אלא בזמן שהשנחתו יחברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל" (לפי דבריו משמע שהיה כן בימי הרמב"ם, הסור, השריע והב"ח), "יהכופרים אז הוא בליחות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות" (מה שאינו כן בימינו המתוקנים) "ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר חורב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין כמעשי הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיין שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון תעלינו להחזירם כעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה כמה שירינו ממצת".

ובסוף אותו סימן (ס"ק כח) מוסיף החזון איש נימוק על זה, לאמור שעל פי ההגהות מיימוניות (הלכות דעות פרק ו) אין חומרת דינם חלה על הרשעים עד שיוכיחו אותם ולא יקבלו, ואחרי שהתפרסם שאין בדורותינו מי שיודע להוכיח ממילא הם עדיין בדין "לפני תוכחה"; ולמי שגדלו והתחנכו בדעות משובשות נותן החזון איש דין "תינוק שנשברה" - עיין בדבריו וראיותיו שם, והגם שיש להשיב על פרטים מהם יש לומר שבעל כרחנו אנחנו עם אחד ואם לא נדע להתנהג כיושבים בסירה אחת הרי שכולנו עלולים להפגע. ועוד, שקופת המדינה איננה רכושו של הקהל הקדוש, המחליט אם להעניק

הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית

משלו סעד לעניים הפושעים, אלא היא נגבתה בשיתוף ישראל עם שאינם ישראל ומצדיק עם רשע יחידו, ומעתה הכל שותפים בה.

מסקנה: בדורנו, על פי דברי החזון אי"ש, לא שייכים הדינים של מי שאינו ראוי להצלה.

