

הרב יהודה ראק

בעניין איבוד עצמו מפני הייסורים

ראשי פרקים:

- א. רקע: הצעת חוק מוות במרשם רופא
- ב. איסור המאבד עצמו
- ג. מניעת ייסורים כשיקול לדחיית איסורים
- ד. היתר על פי המדרש
- ה. התוספות בגיטין
- ו. סיכום ומסקנה

א. רקע: הצעת חוק מוות במרשם רופא

על שולחן הכנסת מונחת הצעת חקיקה (פ/3693/20) לאפשר ולמסד התאבדות באמצעות תרופת הרדמה במינון ממית שתנתן באמצעות מרשם רופא, לפי בקשת חולים שתוחלות חייהם אינה עולה על שישה חודשים. במונחים הלכתיים, השאלה העומדת לבירור היא היחס להתאבדות למען מניעת ייסורים. הרבה מדיוני הפוסקים בנושא עוסקים בהתייחסות בדיעבד למי שהתאבד, שבהקשר זה יש כמובן יותר מרחב ואפשרות להקל מאשר לעניין השאלה, שבה עניננו כאן, האם מותר לכתחילה להתאבד מפני ייסורים. בשאלה זו, אין ספק שעיקר מסורת הפסיקה, בפירושה ובסתימתה, היא לאסור. גם לא מדובר במציאות חדשה, אלא מאז ומתמיד היו חולים סופניים, ומעשים בכל יום שהם מתייסרים ומקבלים עליהם את הדין, מי באהבה ומי בתורת עול. אף על פי כן, בעולם ההלכה קיימים קולות של היתר שבגינם יש צורך בבירור יסודי של הנושא^{1,2}.

השאלה שאנו דנים בה היא כיצד להכריע בין שני עקרונות מתנגשים: איסור ההתאבדות, מחד, והערך שבמניעת ייסורים, מאידך. לכן בירור השאלה זקק, ראשית, עיון באיסור איבוד עצמו מחד, ומאידך עיון בכוח הדחיה של ערך מניעת הייסורים, ואז עיון בהתנגשות ביניהם.

1. מאמר בעניין זה ממש יוצא לאור בגליון הקרוב של כתב העת **תחומין**, מאת הרב עמית קולא. הסתייעתי במאמרו לקראת כתיבת מאמר זה, ואף התדיינו בנושא.
2. ההיתר אולי המוכר ביותר מופיע בשו"ת **בשמים ראש** שמ"ה (מוכא **בפתחי תשובה** יו"ד שמ"ה, ב); על ספר זה ועל הספקות במקורו ובסמכותו ראה מאמרו של הרב יואל קטן, **מספרא לסיפא** גליון 44-45 קיץ תשנ"ג. ובעקבות הבשמים ראש הלך גם בשו"ת **בית אפרים** יו"ד ע"ו. בנוסף, ראה לקמן הערה 8, ומה שנביא לקמן (עמ' 122 ואילך) על התוספות בגיטין.

ב. איסור המאבד עצמו

בברייטא בפרק החובל מופיע (בבא קמא צא, ב):
 "דתניא: 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש' – ר' אלעזר אומר:
 מיד נפשותיכם אדרש את דמכם".
 מהקשר סוגיית הגמרא עולה שזהו איסור להורג את עצמו. לפי זה,
 'נפשותיכם' נדרש במשמעות 'עצמכם', ופירוש הדרשה הוא: את דם עצמכם
 אדרוש (וכן פירש רש"י בד"ה לנפשותיכם)³.
 דרשה זו עומדת, כנראה, גם בבסיס דרשה בבראשית רבה שמרחיבה
 את היקף האיסור לכלול התאבדות שלא באמצעות דם (פרשה ל"ד, יג):
 " [ו]אך [את דמכם לנפשותיכם] – להביא את החונק עצמו..."⁴
 המדרש שם ממשיך ולומד מפסוק זה גם איסורים נוספים:
 "מיד כל חיה" – זה המוסר את חבירו לחיה להרגו
 "מיד איש אחיו" – זה השוכר את אחרים להרוג את חבירו".
 סגנון מדרש זה הוא של מדרש הלכה לכל דבר, ועל פיו כורך הרמב"ם
 יחד שלושה איסורים אלה, ומלשון הפסוק 'אדרוש' לומד שיש בהם חיוב
 מיתה לשמים (רוצה ב', א-ג):
 "אבל השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו,
 או שכפת חבירו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה,
 וכן ההורג את עצמו,
 כל אחד מאלו – שופך דמים הוא, ועון הריגה בידו, וחייב מיתה
 לשמים; ואין בהן מיתת בית דין.
 ומניין שכן הוא הדין? שהרי הוא אומר: ...
 'את דמכם לנפשותיכם אדרוש' – זה ההורג עצמו;
 'מיד כל חיה אדרשנו' – זה המוסר חבירו לפני חיה לטרפו;
 'מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם' – זה השוכר
 אחרים להרוג את חבירו;

3. אבל ברש"י על התורה (בראשית ט', ה) משמע שמשמעות 'עצמכם' נלמד כבר מ'דמכם', ו'נפשותיכם' נצרך לריבוי חונק עצמו, בלי שפיכת דם ממש; וצריך עיון מפשטות לשונו של ר' אלעזר מיד נפשותיכם'.

4. כך נראה, שברקע המדרש עומדת דרשה כפי שמופיעה בברייטא בב"ק הנ"ל, והמדרש כאן רק מרבה חונק, שאין בו שפיכת דם ממש; אבל יש שפירשו שגם עיקר האיסור כלול בלימוד שבדברי המדרש (ראה **מהרז"ו** והערות תיאודור-אלבק על אתר). ריבוי חונק בפשטות יכול להיות מהמילה 'את' (כך פירש מהרז"ו; אבל המילה 'את' לא מצוטטת במדרש באף אחד מכה"י המובאים במהדורת תיאודור-אלבק) או מהאות ו' של 'ואך' (הכלולה בציטוט בחלק מכה"י), אבל רש"י על התורה, כפי שהבאנו בהערה 3, פירש שנלמד מ'נפשותיכם'.

ובפירוש נאמר בשלשון לשון דרישה – הרי דינם מסור לשמים".

מההזדקקות לפסוק בנח נראה שאין במקרים אלה משום לא תרצח.⁵ מסתבר שכמו בשני המקרים האחרים, החסרון שבגיננו אין באיבוד עצמי איסור רציחה הוא בגדר המעשה, כלומר, אין כאן מעשה רציחה פורמלי. משמעות הדרשה כאן היא שגם ללא מעשה מוגדר של רציחה יש בגרימה מכוונת של מוות איסור כללי יותר של פגיעה בחיי אדם, קביעה ערכית שאיננה תלויה במעשה מוגדר פורמלי.⁶ בכל זאת, ממשמעות הפסוק ומדברי הרמב"ם עולה שהקביעה הערכית היא חמורה, בדרגה של שפיכות דמים ועוון הריגה שראוי לחייב מיתה לשמים.⁷

5. כאמור, כן נראה ברור מההזדקקות המדרש והרמב"ם לפסוק בנח, ומההשוואה למקרים האחרים (ראה הערה 6). וכן כתב **המנחת חינוך** ל"ד, ח ד"ה והנה מאבד, בניגוד למשתמע בשו"ת **חתם סופר** יו"ד שכ"ו, **בבית מאיר** (פוזנר) רט"ו, ה, ובשו"ת **הלכות קטנות** ב', רלא. וראה גם **תורה שלמה** יתרו כ', של.

6. כך נראה ברור לגבי שוכר להרוג, שלא נחלקו בקידושין מג. אלא האם ניתן לחייב מדין שליחות ופשוט שאין זה מעשה הריגה של המשלח בתורת עצמו, ולפי זה דין המדרש הוא קביעה ערכית שאיננה חלה על מעשה מסויים אלא על יצירת הנסיבות שמביאות לידי ההריגה (הגמרא בקידושין שם בהקשר התירוץ השני, שלפיו נחלקו שמאי הזקן וחכמים לעניין דיני שמים, מניחה כדבר הכרחי שגם לדעת חכמים, הפוטרים בדיני שמים, זהו רק לעניין 'דינא רבה', אבל 'דינא זוטא' יש לו, וייתכן שהפירוש הוא בדיוק זה שאף על פי שכיוון שאין דין שליחות אין כאן מעשה של המשלח באמצעות שלוחו, עדיין הוא שופך דמים בלי מעשה). לגבי המוסר את חבירו לחיה להרוג, הדברים פחות פשוטים, שהרי ניתן היה להבין שזה כן מעשה רציחה אלא שפטור מדיני אדם כיוון שכוח אחר מעורב במעשה. אולם הנה הרמב"ם מביא דין זה של המדרש בפרק ב' של הלכות רוצח (בשינוי לשון מ'המוסר את חבירו לחיה להרוג' שבלשון המדרש ל'כפת חבירו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה', על פי לשון הגמרא סנהדרין עז, א), ומביא בנפרד את "שסה בו כלב או נחש", על פי המשנה סנהדרין עו:; לקמן בפרק ג' (הלכה י). ונראה לבאר שהרמב"ם הבין שהדינים חלוקים זה מזה: המשסה את הכלב עשה מעשה רציחה אלא שפטור מדיני אדם בגין חסרון טכני בתנאים של מיתת בית דין, כיוון שכוח אחר מעורב במעשה, ולכן הרמב"ם הביאו בפרק ג', העוסק בדרישות הטכניות לפעולת הריגה שמחייבת מיתת בית דין, ונקט בלשון הפטור (שם) "אין בית דין ממיתין אותו והרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם", כלומר, החסרון הוא רק בתנאי במיתת בית דין אבל הוא נקרא רוצח וחייב בדיני שמים. לעומת זאת בכפתו והניחו לפני ארי (אבל לא שיסה בו את הארי) החסרון הוא לא רק בכך שכוח אחר מעורב אלא גם כיוון שהאדם לא פעל באותו כוח אחר (הארי) והכוח האחר גם איננו כוח טבע הפועל באופן הכרחי (כסוף חמה לבוא וסוף צינה לבוא, המובאים ברמב"ם בפרק ג' שם מגמרא סנהדרין עז, א), וככפתו לפני יתושין לדעת רבא שם; ועיין בחידוש הר"ן ובפסקי הרי"ד שפירשו כך שפגיעת הארי איננה וודאית) לכן יש לראות בזה חסרון יסודי במעשה רציחה, ואין לו אפילו בדיני שמים חיוב גמור על מעשה רציחה, אלא נחשב רק גורם למיתה ושופך דמים, ולכן הרמב"ם הביאו בפרק ב' יחד עם הדינים האחרים הנלמדים מהפסוק בנוח כשפיכות דמים, ונקט תחילה את עיקר הדין שהוא החיוב בדיני שמים ורק סיים בכך שאין מיתת בית דין: "כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין", ולא מכנה אותם 'רוצחים' (כפי שנקט בפרק ג') אלא רק 'רצחנים' (ב', ד), שנראה שבא לאפיין את האדם יותר מאשר את המעשה.

7. כמה אחרונים הביאו כמשפט עממי 'כל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא', אך ציינו שאין לזה מקור בדברי חז"ל ובראשונים. ראה לדוגמה שו"ת **האלף לך שלמה** יו"ד ש"א; **יד המלך** אבל פרק א; שו"ת **רב פעלים** ח"ג יו"ד ל'.

אף על פי כן, יש מי שכתב שאיסור מאבד עצמו הוא איסור קל⁸, והסיק כך מהסוגיה בבבא קמא שבה מופיעה הברייתא הנ"ל שמהווה מקור לאיסור מאבד עצמו. הגמרא שם קודם לכן דנה במבייש את עצמו ובחובל בעצמו, ומסיקה שנחלקו בזה תנאים:

"אלא תנאי היא, דאיכא למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו ואיכא מ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו".

ושואלת:

"מאן תנא דשמעת ליה דאמר אין אדם רשאי לחבל בעצמו?"
הגמרא מנסה להביא מקור לדעת האוסר משלושה מקורות שונים העוסקים בתחומים שונים. הניסיון הראשון הוא מענייננו:

"אילימא האי תנא הוא דתניא

'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש ר' אלעזר אומר מיד נפשותיכם אדרש את דמכם', ודלמא קטלא שאני".

הניסיון השני הוא מאיסור בל תשחית:

"אלא האי תנא הוא דתניא:

'מקריעין על המת ולא מדרכי האמורי. אמר רבי אלעזר: שמעתי שהמקריע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית',

וכ"ש גופו.

ודלמא בגדים שאני, דפסידא דלא הדר הוא, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותא ורב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והגא מדלי להו למאניה אמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה".

למסקנה, הגמרא תולה דעה זו בברייתא העוסקת באיסור על האדם לצער עצמו, הנלמד מנזיר:

"אלא האי תנא הוא דתניא:

'אמר ר"א הקפר ברבי: מה ת"ל 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש' – וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים ק"ו: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה'".⁹

8. ראה ביצחק יקרא מהדורה ראשונה (הדפסת סטנסיל) סי' נ"ז, ומהדורה שניה (בהוצאת אמרי יושר, ירושלים תשמ"ט) הערה במקום סימן נ"ז. בעניין זהות החכם הנזכר שם, ראה **רפואה מציאות והלכה** עמ' 28.

9. בהקשר זה יש להעיר שבניגוד למה שעולה מסוגיה זו, שדין זה שלומד ר"א הקפר מנזיר הוא איסור של ציעור עצמו (כנראה, מתוך הנחה שיין הוא צורך בסיסי יחסית שבהיעדרו יש משום צער ממש), על ציר אחד עם החובל בעצמו, הרמב"ם בדבריו הידועים בהלכות דעות (ג', א) משתמש בדברי ר"א הקפר לשלילת מידת הפרישות היתירה, ובהתאם לכך אף משנה את הלשון

אם כן, כך יש מי שכתב, יש לומר שכיוון שמסקנת הגמרא היא שאיסור חובל בעצמו מושתת על הלימוד מנזיר המותח ביקורת על אדם שמצער את עצמו, שהוא איסור קל, מכאן שאיסור חובל בעצמו הוא איסור קל; וכיוון שקודם לכן הגמרא חשבה ללמוד איסור זה מאיסור מאבד עצמו, מכאן שאיסור מאבד עצמו הוא איסור קל.

אולם, בטיעון זה יש כשל לוגי ברור. מלבד מה שיש לדון האם באמת כוונת מסקנת הגמרא היא שאיסור חובל בעצמו אינו אלא מדין מצער עצמו,¹⁰ הרי ניתן לומר שחומרת איסור חובל בעצמו תלויה בדיוק בשאלת מקור האיסור, ולכן אם היינו לומדים חובל בעצמו מאיבוד עצמו אז באמת היה איסור חובל בעצמו נחשב לחמור יותר.

אמנם, בהחלט יש לתמוה על עצם נסיונות הגמרא ללמוד איסור חובל עצמו מתחומים שונים ומגוונים כל כך. דחיית הגמרא לניסיון ההוכחה הראשון, ללמוד מאיבוד עצמו, 'דלמא קטלא שאני', היא כל כך ברורה ומתבקשת עד אשר קשה להבין מה חשבה הגמרא מתחילה. וגם מסקנת הגמרא מפתיעה ביותר – האם באמת איסור חובל בעצמו הוא רק יישום מסויים של האיסור לצער עצמו כציעור של נזיר, באופן שרק מי שסובר שאסור לאדם לצער עצמו כציעור של נזיר יכול לסבור שאסור לו לאדם לחבול בעצמו, ואז לפיו חומרת שני הדברים שווה?¹¹

מ'ציער עצמו' ל'פירש' ומ'המצער עצמו' ל'המונע עצמו': "אמרו חכמים: ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה" (ולא נראה שה משום שגרס גירסה שונה בגמרא, שהרי **בשמונה פרקים** פרק ד' ציטט כלשון הברייתא ובכל זאת השתמש בה לשלילת מידת הפרישות). מסתבר שהרמב"ם הבין שהגמרא בתענית יא, הלומדת מדברי ר"א הקפר איסור תענית (כפי שפסק גם הרמב"ם שם על פיה), חולקת על הגמרא בהחובל לעניין פירוש הברייתא, כיוון שהרמב"ם הניח שתענית של יום אחד איננה נחשבת ציעור עצמו. ולפי זה פירוש 'המצער עצמו מכל דבר' לדעת הגמרא בהחובל איננו תענית, כפי שניתן להבין בדעת הגמרא בתענית (וכן משמע בפירוש ר"ח שם), אלא המנעות ארוכת-טווח מהנאות אחרות, וכך משמע שמפרש גם הרמב"ם, ולפי זה הרמב"ם מבין שגם הגמרא בתענית לא חלקה על הגמרא בהחובל בפירוש ביטוי זה אלא רק במשמעות הערכית של האיסור.

10. ראה בהמשך ובהערה 13.

11. לאמיתו של דבר מסתבר שאיסור חובל בעצמו הוא עצמאי ואיננו תלוי באיסור ציעור עצמו הנלמד מנזיר, שהרי הגמרא מנסחת באופן קטגורי ובעברית מחלוקת האם 'אין] אדם רשאי לחבול בעצמו'. ולא נראה שזה רק על סמך לשון המשנה הנדונה (צ,ב): "החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי", משום שאז הגמרא היתה אומרת משהו כמו 'איכא מ"ד אינו רשאי' או לכל היותר 'החובל בעצמו אינו רשאי' או כיוצא בזה, אלא נראה שיש כאן ניסוח עצמאי שאינו נשען רק על לשון המש'. ומסתבר שהניסוח הוא על פי לשון הברייתא (סוף צא, א) שנקטה בדברי ר' עקיבא "אדם רשאי לחבול בעצמו". ונראה שמה שהגמרא נקטה לשון הברייתא ולא לשון המשנה הוא משום שלשון הברייתא הוא ניסוח יותר קטגורי וישיר של העניין, והגמרא כיוון שהסיקה שיש בזה מחלוקת תנאים הבינה שהיתה מחלוקת ידועה בתנאים בניסוח זה ושמחלוקת זו משתקפת ברמיזת לשונות המשנה והברייתא, ושזה ההסבר לכך שנקטו מטבע לשון דומה אע"פ שחולקות זו על זו. מכל זה עולה שלהבנת הגמרא במסקנתה, איסור חובל בעצמו (למ"ד אסור) איננו רק יישום פרטי של איסור כללי יותר של ציעור החל גם ללא חבלה, אלא איסור מסויים המוגדר בחובל דווקא. יתרה על כך מהברייתא עצמה שנקטה חבלה דווקא, שבשלמא במשנה רבי עקיבא רצה גם נראה כן מהברייתא עצמה שנקטה חבלה דווקא, שבשלמא במשנה רבי עקיבא רצה

נראה שהמפתח להבנת הסוגיה נמצא בתוספתא (ב"ק ספ"ט):

"וכשם שחייב על נזקי חברו כן הוא חייב על נזקי עצמו:

הרק וטש בפניו כנגד חברו

ותלש בשערו,

מקרע את כסותו משבר את כליו מפזר את מעותיו בחמתו –

פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, שנא' 'ואך את דמכם

לנפשותיכם מיד נפשותיכם אדרוש'."

'הרק וטש בפניו כנגד חברו' הוא מבייש את עצמו (בנוכחות חברו,

שאם לא כן אין כאן בושה), 'תלש בשערו' הוא חובל בעצמו, וה'מקרע את

כסותו משבר את כליו מפזר את מעותיו בחמתו' פוגע בממון עצמו,

והתוספתא לומדת איסור באלה מהפסוק שהוא המקור לאיסור איבוד עצמו.

כיצד?

מסתבר, שהתוספתא באה להוציא מידי תפיסה שרואה את גוף האדם

ואת נכסיו כעומדים ברשות עצמו לעשות בהם כאוות נפשו. התוספתא באה

להוציא מתפיסה ליברלית זו באמצעות הראייה מאיסור איבוד עצמו, שממנו

מוכח שאין האדם לגמרי ברשות עצמו. לעניין השאלה היסודית האם האדם

לגמרי ברשות עצמו או לא, התוספתא מתייחסת בחדא מחתא לחייו, לגופו,

ולממונו של האדם.

איבוד עצמו, חובל ומבייש עצמו, והפוגע בממון עצמו הם בדיוק

המקרים שעולים בסוגיית הגמרא לפני שהגמרא מסיקה ללמוד מציעור

עצמו כנזיר. מזה נראה שהגמרא חשבה כפי שניתן להבין מהתוספתא, שכל

המקרים האלה תלויים בשאלה היסודית הנ"ל, האם אנו אומרים שהאדם

להוכיח מחיוב חובל, וזהו חיוב שגדרו באמת מצד חובל, אבל בכרייתא ר"ע מתכוון לאמירה כללית שאדם רשאי לפגוע בעצמו, ואמאי נקט חובל, שאז המשמעות היא בדרך קל וחומר מחובל למבייש, ולא פשוט אמר שאדם רשאי לבייש עצמו? אלא יש לומר שכבר בזמנו של ר"ע היה מטבע לשון קיים של מחלוקת ידועה אם אדם רשאי לחבול בעצמו או לא, ומשום כך ר"ע נקט לשון זו ולמד ממנה. מכל זה ברור שגדר האיסור הוא שהוא חל בחובל דווקא, והוא איננו יישום גרידא של איסור כללי של מצער עצמו.

לכאורה היה ניתן להביא ראיה גם מכך שהרמב"ם מביא את איסור חובל בעצמו בהלכות חובל ומזיק (ה', א) יחד עם חבלת חברו, ולא בהלכות דעות עם הלימוד מנזיר. אולם ייתכן שפסיקת הרמב"ם באיסור חובל בעצמו איננה משקפת את הבנתו בסוגיה בב"ק, לפי מה שביארנו לעיל הערה 9 בדעת הרמב"ם, שפירוש הרמב"ם לדין הנלמד מנזיר הוא על פי הגמרא בתענית ונגד סוגיה זו בב"ק, ועוד שהרי נראה מלשונו בהלכות חובל שאיסור חובל בעצמו הוא הרחבה ישירה של איסור חובל בחבירו, וגם זה מנוגד לסוגיה בב"ק, ואולי נשען על הגמרא שבעות לו. שלומדת מ"השמר לך ושמור נפשך" מקור לאיסור מקלל עצמו, ובלשון הרמב"ם (סנהדרין כ"ו, ג) משמע שזה גילוי מילתא על איסור קללת חברו שכולל גם קללת עצמו (עיי' רי"י פערלא על סהמ"צ לרס"ג ל"ת מז ד"ה ואמנם), וניתן להבין שמפסוק זה לומדים לאיסור בין אדם לחבירו באופן כללי ששייכים גם כלפי עצמו, בניגוד לסוגיה בב"ק.

הוא לגמרי ברשות עצמו לעשות בעצמו כרצונו או לא. בנסיונה הראשון הגמרא רצתה להכריע שאלה זו מאיסור איבוד עצמו, בדיוק כפי שעשתה התוספתא; אלא שהגמרא, בניגוד לתוספתא, דחתה 'ודלמא קטלא שאני', כלומר, גם לפי האפשרות שבאופן עקרוני וכללי האדם הוא ברשות עצמו יש לומר שהתאבדות אסורה מצד הערך הייחודי האובייקטיבי של חיי אדם, "שכל המאבד נפש אחת מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא" (משנה סנהדרין ד, ה),¹² שרק עצם החיים הם מעבר לרשותו של אדם.

לאחר מכן הגמרא ניסתה להוכיח מבל תשחית, שאם אפילו ממנו של אדם אינו ברשותו לגמרי אז קל וחומר לגופו, ודחתה שאיסור בל תשחית איננו נובע מהפגיעה בשלמות הפיסית, באופן שניתן היה ללמוד ק"ו ממנו לגופו, אלא הוא מצד ההפסד הממוני ארוך-הטווח, ולכן שייך רק בפסידא דלא הדר. לבסוף הגמרא הסיקה שמאיסור ציעור עצמו ניתן ללמוד שאין אומרים שגופו של אדם ברשותו לגמרי אלא יש לאדם אחריות על שלמות ובריאות גופו, וכיוון שבשאלה זו תלויה המחלוקת אם אדם רשאי לחבול בעצמו או לא, ניתן להוכיח מציעור עצמו לחובל בעצמו, אף על פי שחומרת איסור חובל בעצמו וגדרו יכולים להיות שונים מחומרת איסור ציעור עצמו כנזיר וגדרו.^{13,14}

מעשה ברור שאין להסיק מהוכחות הגמרא דבר אפילו לא לעניין מידת חומרת איסור חובל בעצמו, ובוודאי לא לעניין מידת חומרת איסור איבוד עצמו. אדרבה, משמעות דחיית הגמרא 'קטלא שאני' היא ייחודיות איסור איבוד עצמו והיותו נפרד מהקשר איסורי חובל בעצמו ומצער עצמו. ומעשה נותרה רק פשטות הברייתא הלומדת מפסוק העוסק בשפיכות דמים, שלפי זה מדובר באיסור חמור של שפיכות דמים, וכמפורש גם בדברי הרמב"ם.

12. כגירסת חלק מכה"י, וראה רמב"ם סנהדרין י"ב, ג.

13. במאירי כאן: "זה שבארנו במשנה שאין אדם רשאי לחבול בעצמו – מן התורה הוא, שנאמר 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש'. ושם תאמר דוקא בהריגה, הא בחבלה מניין, תלמוד לומר 'וכפור עליו מאשר חטא על הנפש' – וכי באיזו נפש חטא? אלא מפני שציעור עצמו על היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציעור עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה". לפום ריהטא נראה מדבריו שהלימוד מנזיר מגלה על איסור 'אך את דמכם' שהוא חל גם על החובל בעצמו; אולם זה מחודש מאוד. ולפי דרכנו נראה לפרש בכוונת המאירי שאחרי שהסקנו מאיסור ציעור עצמו את העקרון שאדם איננו ברשות עצמו לעשות בעצמו כרצונו, מעתה אנו מבינים שגם איסור מאבד עצמו יונק מיסוד זה ומצטרף ללמד עליו, ומעתה אף החובל בעצמו אסור. בניגוד לכל זה בערוך השולחן (חו"מ ת"כ, מג) עולה שבאמת מאבד עצמו וחובל בעצמו אסורים באותו איסור: "כשם שאין אדם רשאי לחבול בחבירו כך אינו רשאי לחבול בעצמו דכתיב השמר לך ושמור נפשך וכתיב ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם [החובל צ"א ב] וזהו בין לממית עצמו בין לחובל בעצמו שעובר בלאו". גם צריך עיון על מה שהוא רואה את 'אך את דמכם לנפשותיכם' כלאו.

14. עיין גם שו"ת ר"י מגאש קפ"ו; רדב"ז על הרמב"ם סנהדרין י"ח, ו.

נמצא שיש להסיק שאיסור איבוד עצמו איננו מושתת על הגדרה פורמלית של מעשה עבירה מוגדר, אלא נובע מקביעה ערכית מופשטת יותר, כאשר הקביעה הערכית היא בדרגת חומרה גבוהה של שפיכות דמים. אם נבוא לשער אפרורית מה יכולות להיות ההשלכות של אופי זה של האיסור, אולי היעדר מעשה עבירה פורמלי יגביל את היקף האיסור ויאפשר הקלות מעשיות בהשוואה לרציחה ממש, במקרי קצה שבהן המשקל הערכי מוקה; אבל לא יאפשר את דחיית האיסור מפני ערכים מתנגשים, במקרים הרגילים שבהם החומרה הערכית של האיסור עומדת בתוקפה.

אחרי שעמדנו על יסוד איסור איבוד עצמו ועל אופיו, נעבור לבחון את הצד השני של העימות שאנו דנים בו, דהיינו, מניעת ייסורים כשיקול בדחיית איסורים.

ג. מניעת ייסורים כשיקול לדחיית איסורים

דחיית איסורי תורה באופן כללי מצאנו בפירוש רק עבור פיקוח נפש (סנהדרין עד, א; יומא פה, א), ומסתיימה זו נראה שלא ניתן לדחות איסורי תורה לשם מניעת ייסורים.

אולם במקום אחד מצאנו התייחסות לייסורים כמניע לעבור על איסור תורה. בגמרא בכתובות (לג, ב) מופיע:

”דאמר רב: אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא.”

רב אומר שאם היו מלקים את חנניה מישאל ועזריה, במקום רק לאיים עליהם במיתה, הם היו עובדים לצלם. אמירה זו כשלעצמה איננה מוכיחה דבר לענייננו באופן ישיר, כיוון שהיא יכולה להתפס כהערכה מציאותית גרידא באשר לעוצמת הלחץ הפסיכולוגי שנוצר על ידי המציאות האונסת של הייסורים והפחד מהמשכם, ולא כהצדקה ערכית. הגמרא (שם לג, א) מנסה להוכיח ממימרא זו של רב שמלקות חמורות ממיתה, נפקא מינה לדין מותרת לדבר החמור הוי מותרת לדבר הקל; גם חומרה זו יש להבינה במישור אומדן דעת האדם מקבל ההתראה, איזה עונש הוא מוכן לקבל על עצמו¹⁵, וממילא גם מזה אין להוכיח דבר לעניין האפשרות לדחות איסורים עבור מניעת ייסורים, שהרי האפשרות לדחות איסורים תלויה בערך האובייקטיבי של מניעת הייסורים ולא ביחס הסובייקטיבי של האדם אליהם.

אולם, ניתן להבין מדברי רב שמעבר להערכה המציאותית, כלולה כאן גם הצדקה ערכית, מתוך הנחה שצדיקים כחנניה מישאל ועזריה היו פועלים

15. החוספות שם לג, א ד"ה ממאי דנים בדעת מאן דאמר לא הוי מותרת לדבר הקל, ומשמע שהיה פשוט להם שסברת מאן דאמר הוי מותרת הוא שאומדים שניחא ליה בעונש זה כדי לעשות את העבירה.

כדין¹⁶. ולפי זה, לכאורה יש להוכיח שמניעת ייסורים היא ערך שיש בו כדי לדחות איסורים.

פרשנות זו, שלפיה רב מתאר התנהגות היפותטית נכונה ומוצדקת של פולחן לצלם בעקבות מלקות, איננה, כאמור, הכרחית. ואכן, כותב הרמב"ן על אתר: "הא דאמרינן אלמלא נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא – לאו דווקא, אלא ע"ד גוזמא בעלמא קאמר", ופירש הרא"ה (בחיידושו על אתר; מובא גם בשטמ"ק) את דברי הרמב"ן: "איכא דאמרי דגוזמא קאמר, כלומר, דילמא אי נגדינהו לא מצו למיקם בהימנותיהו". לעומת זאת, רוב הראשונים (ובכללם הרא"ה עצמו) חלקו על אפשרות זו ופירשו שמדברי רב יש ללמוד שאלמלא נגדו לחנניה ומישאל ועזריה אז היה מותר להם להשתחוות לצלם. אולם, פרשנות זו הציבה קושי בפני הראשונים, כיוון שבמעשה חנניה מישאל ועזריה מדובר, לכאורה, בעבודה זרה, שאפילו פיקוח נפש אינו דוחה אותה, ואם כך לא מסתבר שמניעת ייסורים כן תדחה אותה. משום כך פירש ר"ת, ושאר ראשונים בעקבותיו (ראה תוספות כתובות לגב, ד"ה אילמלי; פסחים נגב, ד"ה מה; ע"ז ג, ד"ה שלא; ויתר הראשונים בשלוש סוגיות אלה), שלדעת רב הצלם לא היה עבודה זרה אלא היה עשוי לכבוד המלך, ושמשום כך לא היה בזה דין יהרג ובל יעבור אלא רק רשות והזדמנות של קידוש השם, כלשון התוספות (ע"ז שם) "לא עשו אלא לפנים".

יש לשים לב, שכיוון שמעשם היה בפרהסיא (כמפורש בתוספות פסחים שם), גם עבור איסור קל היו חייבים לעבור (סנהדרין עד), ולכן תירוץ זה של ר"ת מועיל רק אם הוא כולל שלא זו בלבד שהצלם לא היה בו עבודה זרה ממש אלא גם לא היה בו איסור קל יותר (וכן מפורש בתוספות בפסחים שם).¹⁷ ממילא, לפי תירוץ זה הרווח בראשונים, אין מכאן שום ראיה לשאלת יכולת ייסורים לדחות איסורים.

16. בתוספות בכתובות (לגב, ד"ה אילמלי) משמע שהשיקול שלפיו יש ללמוד מדברי רב היתר לעבור משום המלקות איננו הנחת צדקותם של חנניה מישאל ועזריה, אלא, שאם נכון היה לספוג את המלקות ולא לעבור, רב אינו יכול לדעת בוודאות שחנניה מישאל ועזריה לא היו עומדים בניסיון, ומניין לו לרב לומר כן. אולם בתוספות האחרים שיובאו להלן בדעת ר"ת נראה שהשיקול הוא כפי שכתבתי, פשוט הנחת צדקותם.

17. כדי להצדיק אפילו אפשרות של קידוש השם במקרה כזה שאין בו אפילו איסור קל יותר, יש לבאר שבכל זאת היה באי-ההשתחויה רושם ציבורי רלוונטי, שלא מחייב קידוש השם אפילו בפרהסיא אבל מאפשר אותו. כך מופיע ברמב"ן בהבאת שיטה זו "דהא קדושת השם בלחוד הוא דטעו בה אינשי וכע"ז דמיא להו ולקדש את השם בפני עמי הארץ עשו כן". ובדומה גם ברשב"א. ברא"ה משמע שעמי ארצות אלה התכוונו בהשתחויותם לעבודה זרה, ולכן חנניה מישאל ועזריה פעלו למנוע מהם עבירה: "לפי שהיו מישאל סבורים שהוא ע"ז, וכוונתן לשם ע"ז, ואלו לא מסרו חנניה מישאל ועזריה עצמן היו סבורין שהתירו פרושים את הדבר אפילו כפי כוונתן". אבל בנמוקי יוסף בסנהדרין (יח, א) כתב דברים דומים ומשמע בדעתו שמעשה חנניה מישאל ועזריה לא נחשב בפרהסיא, ושההשתחויה היתה בגדר מצוה קלה.

יש לציין שיטה אחת בראשונים שלפיה כן ניתן ללמוד מסקנה לענייננו, המובאת בשטמ"ק בכתובות (לג, ב ד"ה ובקונטרסין) בשם 'ה"ר אליעזר'. לשיטה זו, ייסורים שאין להם קצבה דוחים אפילו איסור עבודה זרה (!) וזהו ההסבר לדברי רב. אולם נראה ברור שזו שיטת יחיד חריגה ושאין להתחשב בה להלכה, אלא יש לנקוט ככל ייתר הראשונים שאו שלא למדו מדברי רב הצדקה ערכית כלשהי או שהעמידו במצב שאין בו איסור כלשהו ואף לא חיוב קידוש השם.

מעתה, לענייננו, כאמור, בהיעדר ראיה מפורשת להיפך, סתימת הדברים היא שלא ניתן לדחות איסורי תורה אלא עבור פיקוח נפש, ולא לשם מניעת ייסורים בלבד; ועל אחת כמה וכמה כשמדובר באיסור חמור של שפיכות דמים כנדוננו.

ד. היתר על פי המדרש

המקור העיקרי שניתן להביא לקולא באיבוד עצמו מפני הייסורין הוא המדרש בב"ר הנ"ל, שבו מופיע, אחרי הלימוד הנ"ל המרבה את החונק עצמו:

"יכול כשאל – ת"ל 'אך'

יכול כחנניה מישאל ועזריה – ת"ל 'אך'".

המדרש מתיר, כנראה, איבוד עצמו 'כשאל' ו'כחנניה מישאל ועזריה' על יסוד מיעוט מהמילה 'אך', ומסגנון הלימוד עם הקשר האיסורים והלימודים שלהם ברור שמדובר בדרשה הלכתית לכל דבר המסייגת לפחות את המיתה בידי שמים, ובפשטות את עצם האיסור.

התאבדות שאול מתוארת בסוף שמואל א (ל"א, ב-ד):

"וידבקו פלשתים את שאול ואת בניו, ויכו פלשתים את יהונתן ואת אבינדב ואת מלכי שוע בני שאול. ותכבד המלחמה אל שאול וימצאהו המורים אנשים בקשת, ויחל מאד מהמורים. ויאמר שאול לנשא כליו: שלף חרבך ודקרני בה פן יבואו הערלים האלה ודקרני והתעללו בי. ולא אבה נשא כליו כי ירא מאד, ויקח שאול את החרב ויפל עליה".

מעשה חנניה מישאל ועזריה מתואר בדניאל ג'. הם לא בצעו פעולת התאבדות בידיים, אלא נהגו באופן שברור שיגרום לנכודנצח להורגם, וכשהובאו לפניו גם התריסו בפניו (שם טז-יח) באופן שגרם לו להשליך אותם שם במקום מייד לכבשן האש (שם יט-כא). המדרש כנראה תופס התנהגות כזו באופן כללי כשוות-ערך להתאבדות¹⁸, כיוון שבכל אופן האיסור תלוי

18. כמו שהגורם רציחה "שופך דמים הוא, ועון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים" (רמב"ם,

בהערכה ערכית שלילית של תוצאת המעשה ולא במעשה עבירה פורמלי, ולכן יש צורך בלימוד היתר בנסיבות הספציפיות של מעשה, היתר שקשור מן הסתם במגמת קידוש השם.

מבין שני היתרים אלה, הרלוונטי לענייננו הוא כמובן המקרה של שאול, שהרי המניע הסובייקטיבי של שאול היה פחד מפני הייסורים, "פן יבואו הערלים האלה ודקנני והתעללו בי". אולם עדיין יש לדון מהי ההצדקה למעשהו בהקשר דין המדרש – האם ההצדקה היא מניע זה עצמו של שאול, או הצדקה אחרת? כמו כן, כיוון ששני ההיתרים – לכדוגמת שאול, ולכדוגמת חנניה מישאל ועזריה – נלמדים מאותו מיעוט 'אך', ואינם מופיעים במדרש כדבר אחר' אלא ברצף, נראה שמדובר ביסוד דיני אחד, ויש להבין מהו המכנה המשותף של שני המקרים שביחס אליו נקבע יסוד דיני משותף שממעט אותם.

בראשונים יש שני כיוונים פרשניים עיקריים להיתר בכדוגמת שאול:

א. בבית מדרשם של בעלי התוספות פירשו שבמקרה של שאול היה צד של קידוש השם, ושיש כאן חידוש בדיני קידוש השם. החידוש הוא שצריך או מותר לקדש את השם לא רק בשב ואל תעשה – בהמנעות מעבירה אף במחיר שיהרגוהו, אלא אף בקום עשה – במסירת עצמו למיתה כחנניה מישאל ועזריה או אפילו בהתאבדות ממש כשאול.

כיוון פרשני זה מתחלק לשניים:

1. לדעת הסמ"ק (מצוה ג'; מובא בקיצור גם באורחות חיים, דין אהבת השם ויראתו)¹⁹ לא מדובר במקרה שדינו יהרג ובל יעבור, אלא יש מידת חסידות בקידוש השם גם בלי הדין של יהרג ובל יעבור,²⁰ וכאן מתחדש שמידת חסידות זו קיימת גם בקום עשה שהאדם הורג את עצמו.

2. לדעה העיקרית באורחות חיים (שם; מובאת כלשונה גם בדעת זקנים מבעלי התוספות על הפסוק "ואך את דמכם", ובב"י יו"ד סי' קנז; עיקר הפירוש גם בריטב"א ע"ז יח. בשם גליוני תוספות, ובתוספות ר"ש בשיטת קדמונים שם), מדובר בדברים שדינם יהרג ובל יעבור (שעת השמד), והחידוש הוא שזהו אפילו בקום עשה, וגם שזה אפילו לפני שמאיימים עליו אלא שחושש שבהמשך לא יעמוד בניסיון אלא יעבור: "שאם ירא אדם

רוצח ושמירת נפש, ב.ב.).

19. הסמ"ק לא מזכיר בפירוש את המדרש אלא רק את מעשה שאול עצמו, ובכל זאת נראה ברור שהמדרש עומד ברקע הדברים.

20. בניגוד לדעת הרמב"ם יסוה"ת ה', א, ד, שאסור, עיין שם ובכסף משנה, אלא כדעת התוספות ע"ז כז, סד"ה יכול והרא"ש ע"ז פ"ב סו"ס ט' וטור יו"ד קנ"ז, עיין ב"י שם ד"ה ומ"ש רבינו.

שמא יעשו לו יסורין קשים שלא יוכל לסבול ולעמוד בנסיון – שיכול להרוג את עצמו, כלומר, אם על ידי שב ואל תעשה יש חשש שבהמשך האדם לא יעמוד בניסיון אלא יעבור, מוטב שיהרג כבר עתה ואפילו שיהרוג את עצמו^{21,22}.

המשותף לשתי דעות אלה הוא שלא מדובר בסיוג ובהגבלה של היקף האיסור עצמו של מאבד עצמו, אלא מדובר בדין מדיני קידוש השם. לפי זה מובן היטב כיצד זהו דין אחד עם המקרה של חנניה מישאל ועזריה: דין זה קובע שקידוש השם יכול לדחות את איסור ההתאבדות, ומהמקרה של שאול מתחדש שקידוש השם יכול לחייב או לאפשר אפילו התאבדות בידים.

לפי כיוון פרשני זה, אפילו לו היינו אומרים שאיבוד עצמו הוא רציחה ממש – עדיין היה שייך באופן תיאורטי לומר את אותו החידוש, שאינו משקף הגבלה יסודית של איסור מאבד עצמו, וכל דין זה לא רלוונטי בכלל לאפשרות של איבוד עצמו שלא בהקשר קידוש השם כגון מפני ייסורים.

ב. לעומת זאת, ברמב"ן משמע שמשאול לומדים היתר לכתחילה שאיננו תלוי בקידוש השם, כך שאכן מדובר בהגבלת היקף האיסור. בהמשך לדין שקטן שאיבד עצמו מספידין אותו, כותב הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההספד):

”וכן מצינו בגדול שאיבד עצמו לדעת מפני האונס – שמספידין אותו,

כגון שאול מלך ישראל שאבד עצמו אלא שהיה אבודו מותר לו, כדאמרינן בבראשית רבה (פל"ד) 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, יכול אפילו נרדף כשאול ת"ל אך',

לפיכך לא היה בכלל מאבד עצמו לדעת,

ונענשו עליו כשלא הספידוהו כראוי כדאמרינן ביבמות (עח:) 'ויאמר ה' על שאול ועל בית הדמים – על שאול שלא נספד כהלכה וכו' '."

21. ומוסיף שאפילו להרוג אחרים: "ומכאן מביאין ראייה אותן ששוחטין התינוק בשעת הגזירה", עיין שם דברים מבהילים על מעשים שנעשו, והדברים ידועים.

22. עצם שיטה הלכתית זו, ללא אזכור הלימוד במדרש, מופיעה גם בשם רבינו תם בתוספות בעבודה זרה (יח, א ד"ה ואל) וכנראה גם בתוספות בגיטין (נו, ב ד"ה קפצו) ובספר האגודה (גיטין פרק ה ס' צו). יש מי שפירש את התוספות בגיטין באופן אחר, באופן שעולה ממנו היתר התאבדות מפני ייסורים – ראה לקמן עמוד 122 ואילך. גם הרמב"ן סובר כשיטה זו שבאורחות חיים, אף על פי שאת המדרש בפירוש מפרש בכיוון אחר, כפי שנביא בהמשך – ראה לקמן הערה 25. בניגוד לדעה זו, **חיים של שלמה** (בבא קמא פרק ח' ס' נ"ט) כתב שגם בדברים שדינם יהרג ובל יעבור אסור לאדם להמית את עצמו בידים כדי להמנע מהעבירה, אלא רק כדי להציל אחרים, והעמיס את דעתו בדברי התוספות ב"ק צא, ב ד"ה אלא האי.

דברי הרמב"ן צוטטו גם ברא"ש (מו"ק ג', צד, בלי ציון שזה מהרמב"ן – כמו הרבה דברים ברא"ש מו"ק שבנויים על הרמב"ן בתוה"א) וברכינו ירוחם (נתיב כח חלק ב'²³); עיקרי הדברים גם במאירי (מו"ק כט.). בטוש"ע (יו"ד סי' שמ"ה) הביאו את הדין בדיעבד, שאין מונעין ממנו כל דבר²⁴.

אם נבוא לבחון לאור פירוש זה של הרמב"ן את המשותף לשאול ולחנניה מישאל ועזריה, נראה שהמכנה המשותף הברור הוא שבשניהם יש אויב חיצוני שלוחץ ומאיים. הרמב"ן רומז לזה, כנראה, בכך שהוא מגדיר את היקף המקרה שנאמר בו ההיתר כ'מפני האונס', ומשלב לתוך לשון המדרש 'נרדף' כשאל²⁵. אולם, איפיון זה כשלעצמו עדיין איננו מגדיר מהו הערך הנגדי שבגיניו ניתן לדחות את איסור ההתאבדות, ובמישור זה לכאורה שני המקרים שונים מאוד, אם לא נעמיד את המקרה של שאול כמקרה של קידוש השם כפי שעשו בעולמם של בעלי התוספות – והרי לא משמע ברמב"ן שמדובר משום קידוש השם.

מסתבר לפרש את דעת הרמב"ן על פי דברים שכתב רד"ק (על שמואל א

ל"א, ה):

"ולא חטא שאול בהרגו עצמו, ואף על פי שכתוב 'אך את דמך' לנפשותיכם אדרוש' כל' מידכם אדרוש אותו אם תהרגו עצמכם... אף על פי כן לא חטא, לפי שהיה יודע שאול כי סופו היה למות במלחמה, כי כן אמר לו שמואל, ועוד כי ראה כי מצאוהו המורים אנשים בקשת ולא היה יכול להמלט מידם, טוב היה שיהרגו הוא עצמו ולא יתעללו בו הערלים. וכן אמרו רז"ל 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, יכול כשאל ת"ל אך'."

הרד"ק תולה את ההיתר של שאול בצירוף שני גורמים: וודאות המיתה הקריבה ובאה, כפי שעולה מהכתוב "וימצאוהו המורים אנשים בקשת" (וגם מהנבואה ששמע משמואל); וצורך מניעת ההתעללות. ונראה שהיחס בין שני הגורמים ברור: לאור וודאות המיתה הקרובה, מעשה ההתאבדות פוגע

23. ברא"ש יש שיבוש, שבמקום שברמב"ן כתוב '... מפני האונס – שמספידין אותו' (במהדורה שברוייקט השו"ת; במהדורת שעוועל ליתא 'שמספידין אותו'), ברא"ש איתא 'מחמת שמפידין אותו, ובמשפט כהן סי' קמ"ד לא שם לב לזה ופירש את הרא"ש באופן אחר. בר' ירוחם יש שיבוש אחר: 'מחמת אונס שמפידין אותו'; וגם יש חלוקת אותיות למילים משובשת 'אבוד ומותר לו' במקום 'אבודו מותר לו'.

24. למרות שהרמב"ן אינו מפרש את המדרש כבעלי התוספות, לגופו של עניין הוא מסכים שבדברים שדינם יהרג ובל יעבור חייב אפילו להתאבד כדי להמנע מעבירה (מלחמות ה' סנהדרין יז, ב-יח, א).

25. המילה 'נרדף' לא מופיעה במדרש באף אחד מכה"י המובאים במהדורת תיאודור-אלבק.

רק בחיי שעה, ומשום כך חומרת האיסור פחותה מיסודה; ואיסור זה הקל יחסית ניתן להדחות מפני צורך גדול, אף שהצורך לא היה יכול לדחות איסור חמור.

ונראה, שעל פי פירוש זה של רד"ק ניתן ליישב את מה שהמדרש כרך את המקרה של שאול יחד עם המקרה של חנניה מישאל ועזריה. נראה שהמדרש איננו מתייחס למה שמלכתחילה חנניה מישאל ועזריה לא מילאו אחרי ההכרזה הציבורית של נבוכדנצר, אלא רק לסירובם לציווי ולאימום הישיר אחרי שהובאו לפניו. ונראה שלדעת המדרש, כיוון שנבוכדנצר לא דרש מהם כלום באופן מיידי אלא רק שישתחוו לצלם בפעם הבאה שישמעו את הקולות (דניאל ג', טו "הן איתכון עתידין וכו'"), הם יכלו לדחות את מיתתם עד לפעם הבאה שישמעו הקולות, אבל הם לא עשו כך אלא מייד התריסו בפניו (שם טז-יח) באופן שגרם לו להשליך אותם מייד לכבשן האש (שם יט-כא). בהתנהגות זו שלהם הם החישו את מיתתם. ומכאן הדימיון לשאול, שאף הוא, לדעת רד"ק, קרב את מיתתו. אמנם, שאול קרב את מיתתו מפני פחד ההתעללות, בעוד חנניה מישאל ועזריה קרבו את מיתתם עבור קידוש השם; אך ניתן להבין שלדעת המדרש לא מדובר במקרה שבו קידוש השם כשלעצמו מחייב או מצדיק מיתה, בדינים הכלליים של קידוש השם, אלא קידוש השם מתפקד כאן רק כערך מסויים שיש לשקול אותו כנגד ערכים אחרים, במקביל לפחד של שאול מההתעללות. ולפי כל זה ניתן לומר, שבשני המקרים, של שאול ושל חנניה מישאל ועזריה, הצרכים שדחו את האיסור היו אמנם שונים אבל ההצדקה שאיפשרה את הדחיה היא אותה הצדקה, קרי, הקלות היחסית של האיסור כאשר מדובר בדחיית חיי שעה. וזהו הדין שלמד המדרש ממיעוט 'אך': שדחיית חיי שעה היא חמורה פחות מהתאבדות אחרת, וממילא ניתנת להדחות מפני צורך גדול או עבור ערך גדול.²⁶

26. בהקשר זה יש לעיין כיצד לפרנס, אליבא דרד"ק והרמב"ן, את המנעות ר' חנינא בן תרדיון מלהמית את עצמו בגמרא ע"ז יח. המובאת לקמן עמ' 123: "מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו. הביאוהו וזכרוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה... אמרו לו תלמידיו: 'רבי... אף אתה פתח פיך ותכנס [בן] האש'. אמר להן: 'מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו'". והרי המקרה של ר' חנינא בן תרדיון היה בחיי שעה, ולפי זה לכאורה היה מקום להתיר. ניתן להבין שמניעת ייסורים גרידא איננה צורך גדול מספיק כדי לדחות את איסור איבוד עצמו אפילו בחיי שעה; לחילופין, ניתן להבין שר' חנינא בן תרדיון רצה לפנים משורת הדין להמנע מלדחות את האיסור, כפי שפירש בעיון יעקב בע"ז שם ד"ה מוטב שיטלנה. ונראה עוד שיתכן לדייק בלשון ר' חנינא בן תרדיון שאמר "ואל יחבל הוא בעצמו" ולא משהו כמו 'ואל ישפוך הוא דם עצמו', שכיוון שלא נותרו לו לר' חנינא כעת אלא חיי שעה אין כאן שפיכות דמים משמעותית אלא רק איסור 'רגיל' של חובל בעצמו, שהוא מוגדר כמעשה עבירה פורמלי (ראורייטת או דרבנן) שאיננו תלוי בתוחלת חיי האדם, ואולי ר' חנינא בן תרדיון היה מוכן לדחות את איסור שפיכות הדמים, שבמקרה שלו הוא קל כיוון

ומעתה, כיוון שנראה שרק על פי ביאור זה ניתן, כפי שנדרש לשם הבנת דעת הרמב"ן, להצדיק את השתתת ההיתרים בשאול ובחנניה מישאל ועזריה על אותו לימוד במדרש מבלי להזדקק לדין קידוש השם, וכיוון שכידוע הרמב"ן הרבה להשתמש בפירוש רד"ק, מסתבר לפרש לפי כיוון זה גם את דברי הרמב"ן. נרדף כשאול' היינו עומד ליהרג כשאול, וההיתר המתואר הוא 'מפני האונס' כשאול, כלומר, שעומד ליהרג ומאבד עצמו כדי למנוע התעללות.²⁷

נראה, שבמחלוקת ראשונים זו דעת הרמב"ם היא כדעת בעלי התוספות ולא כדעת רד"ק והרמב"ן. שהרי, אף על פי שהרמב"ם, כפי שראינו, השתמש במדרש כמקור פסיקה יסודי והביא ממנו את כל שלושת האיסורים שמופיעים בו, הוא השמיט את ההיתרים הנלמדים ממיעוט 'אך'. ואם הרמב"ם פירש כרמב"ן, אז כיוון שמדובר בסיוג יסודי של האיסור, בוודאי היה צריך להביאו להלכה. לעומת זאת אם הוא מפרש כבעלי התוספות, שמיעוט 'אך' הוא דין בהלכות קידוש השם, מובן שאין מקום הלכה זו כאן בהלכות רוצח; ואם נבין שפירש את המדרש כסמ"ק, יש לומר שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ה', ד) פסק בניגוד למדרש זה, שכל שדינו יעבור ובל יהרג אסור לאדם להחליט ליהרג, על פי הבנתו בפשט לשון הגמרא בסנהדרין (עד, א) "יעבור ואל יהרג" ולימוד הגמרא מ"וחי בהם" (שם, יומא פה; ; ראה כסף משנה על הרמב"ם שם, ובאגרת השמד) שמנוגדת לדין המדרש לפי פירוש זה.

שמדובר בחיי שעה, אבל לא את איסור חובל בעצמו, שגם אם במקרים אחרים הוא קל יותר משפיות דמים כאן הוא חמור יותר כיוון שהוא מגדיר מעשה עבירה פורמלי שחל כאן. אמנם, אם ביאור זה נכון, צריך לחזור ולעיין בהיתר במקרה של שאול, מדוע לא נאסר משום חובל בעצמו. ואם איסור חובל בעצמו הוא דרבנן (כדעת המאירי ב"ק צא, ב והלחם משנה על הלכות דעות ד', א), ניחא, שניתן לומר שבזמן שאול טרם נתקן. לחילופין, גם אם איסור חובל בעצמו הוא דאורייתא, ניתן לומר שהוא נדחה מפני צורך גדול, ושהצורך במקרה של שאול היה גדול יותר מאשר במקרה של ר' חנינא בן תרדיון, או שר' חנינא בן תרדיון רצה לפנים משורת הדין להחמיר על עצמו ולא לדחות איסור זה, שבהקשר של חיי שעה ייתכן שהוא חמור יותר מאיסור 'את דמכם לנפשותיכם'.

27. בשו"ת בית אפרים יו"ד ע"ו בפירוש ייחוס שיטה זו לרמב"ן: "כמ"ש הרמב"ן ושאר מפורשים שהתנצלו עבור שאול שה' יודע שעומד ליהרג מחמת נבואת שמואל שאמר לו מחר אתה ובניך עמי ובשביל חיי שעה לחוד שרי כדי שלא יתעללו כו'". והובא משם גם בשו"ת מהרש"ם חלק ר' סי' קכ"ג, וכן פירש גם הרב מ"צ נריה, אור המורה ח א-ב (תשכ"א) עמ' 11. בכיוון זה של רד"ק והרמב"ן, שכל ההיתר תלוי בכך ששאול עומד למות בלאו הכי, אבל בלי התייחסות לדבריהם, כתב גם בשיירי כנסת הגדולה יו"ד סי' קנ"ב ב"י סוף אות כא; וכן פירש בפירוש יפה תואר על המדרש בב"ר (אלא שתלו את ההיתר רק בנבואת שמואל, ומשמע שהערכה מציאותית של מיתה וודאית לא יכולה להתיר); והחיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א סי' מ"ו הביא וקיבל את דבריהם; וכן כתב בשו"ת רב פעלים חלק ג יו"ד סי' כ"ט. והמהרש"ם שם פירש כן גם בדברי הש"ך שם"ה, ו.

נמצא, שלעניין פירוש היתר המדרש יש שתי שיטות בראשונים²⁸: לדעת בעלי התוספות זהו דין בקידוש השם, וכן כנראה דעת הרמב"ם, בעוד לדעת הרד"ק והרמב"ן ודעימיה – זוהי קולא באיסור עצמו, באופן שמותר לדחות חיי שעה עבור צורך גדול. וכיוון שהשולחן ערוך הביא מדברי הרמב"ן רק את ההתייחסות בדיעבד למתאבד כשאל (בהשמטת המילים 'שהיה אבודו מותר'), וזה ניתן להיאמר גם בלי לפרש את לימוד המדרש כרמב"ן²⁹, אין פסיקה ברורה בין שתי השיטות.

ה. התוספות בגיטין

לעיל (עמוד 118, הערה 22) הזכרנו את התוספות בגיטין נז,ב כמקור נוסף לדעה שבמקרים שבהם קידוש השם מחייב או מאפשר להרהר ולא יעבור, האדם גם צריך או יכול להתאבד מראש כדי להמנע ממצב שבו הייסורים יגרמו לו להכשל ולעבור. אולם יש מי שפירש את התוספות בגיטין באופן אחר, באופן שעולה ממנו היתר התאבדות מפני ייסורים, ולכן נתעכב כאן על התוספות הזה. ונתחיל מהגמרא עצמה (שם) שעליה מוסבים דברי התוספות:

"אמר רב יהודה אמר שמואל, ואיתימא רבי אמי, ואמרי לה במתניתא תנא:

מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון. הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: 'אם אנו טובעין בים, אנו באין לחיי העולם הבא?' דרש להן הגדול שבהן: 'אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים', 'מבשן אשיב' – מבין שיני אריה, 'אשיב ממצולות ים' – אלו שטובעין בים. כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים ק"ו בעצמן ואמרו: 'מה הללו שדרכן לכך – כך, אנו שאין דרכנו לכך – על אחת כמה וכמה', אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'."

סיפור זה באופן ברור שייך לנושא של קידוש השם (משום שעת השמד ו/או גילוי עריות), כפי שמוכח מהפסוק המובא בסיום הסיפור 'כי עליך

28. לאמיתו של דבר, קיים כיוון פרשני שלישי בראשונים: באורחות חיים הנ"ל ובדעת זקנים ובב"י שהביאוהו יש גם דעה נוספת "מהר"ש בר אברהם המכונה אוכמן" (בב"י – סתם בשם 'יש אוסרים ומפרשים וכו'), שממש מסרסת את המדרש באופן שאינו בא למעט ולהקל אלא לרבות ולהחמיר ולאסור בכגון אלה (!). אבל דברים אלה קשים ודחוקים בעליל, שהרי לא ניתן ללמוד ריבוי מ'אך', כפי שהעיר על דברים אלה בשו"ת חיים שאל חלק א סי' מ"ו.

29. אמנם, הגר"א בביאורו על אתר (ס"ק ה) מציין למדרש, ולפי זה מבין שגם ההיתר לכתחילה כלול בפסיקת השו"ע. לעומת זאת, בערוך השלחן יו"ד שמ"ה, ה משמע שסובר שפסק השולחן ערוך איננו משקף היתר לכתחילה במקרה של שאל.

הורגנו כל היום³⁰, ומסיפור דומה באיכה רבה³¹, וכן פירשו המאירי והמהרש"א על אתר, וכן כתבו התוספות בעבודה זרה (יח, א ד"ה ואל יחבל עצמו).

על ההערכה החיובית לילדים וילדות אלה שאיבדו עצמם, התוספות מקשים מסיפור רבי חנינא בן תרדיון:

"מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה..."

אמרו לו תלמידיו: 'רבי... אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש'. אמר להן: 'מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו'."

וזה לשון התוספות בגיטין:

"קפצו כולן ונפלו לתוך הים –

והא דאמר במס' ע"ז (דף יח.) 'מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו' –

הכא יראים היו מיסורין, כדאמרינן (כתובות דף לג:) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא.

ועוד, דע"כ היו מענין אותן ולא היו הורגים אותן."

בתירוצם הראשון אומרים התוספות שההצדקה למעשה האיבוד העצמי של הילדים והילדות שנשבו לקלון היא ש'יראים היו מיסורין', ולכאורה משמע שמפני ייסורין מותר לאבד עצמו. וכך פירש בבית לחם יהודה (בגליון השו"ע יו"ד שמ"ה, ב):

"ונראה לי ה"ה אם ממית עצמו שירא שלא יבא לידי ענוים גדולים כדרך המשפט של עובדי כוכבים שתחלה מענין ענויים – בודאי אינו מאבד עצמו לדעת, וזה פשוט ממ"ש התוס' קפצו ונפלו לתוך הים שיראים היו מיסורים"³².

30. הגמרא בהמשך מביאה דוגמאות נוספות של קידוש השם בהקשר פסוק זה, וראה גם רמב"ם יסודי התורה ה', ד.

31. פרשה א, מה: "אספסאנוס מלא ג' ספניות מגדולי ירושלים להושיבן בקלון של רומי... עמדו ואמרו לא דיינו שהכעסנוהו במקדשו אלא אף בחוצה לארץ אנו הולכים להכעיסו... עמדה כת ראשונה ואמרה (תהלים מ"ד) 'אם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר', והשליכו עצמן לים. עמדה כת שנייה ואמרה (שם) 'כי עליך הורגנו כל היום', והשליכו עצמן לים..."

32. בדומה משמע שפירש העיין **יעקב** בגיטין ובע"ז.

אולם, כפי שהעירו האחרונים³³, נראה שקריאה זו בתוספות היא מוטעית. ראשית, יש להבין את קושיית התוספות: אם כוונת התוספות היא להקשות מעצם איסור האיבוד העצמי – היה עליהם להקשות לא מהסיפור בעבודה זרה אלא מהגמרא בבבא קמא שבפירוש לומדת איסור התאבדות כשפיכות דמים. ואם כוונת התוספות להקשות דווקא ממקרה שיש בו התאבדות מפני ייסורים, לומר שיש סתירה לכאורה בין הסוגיות לעניין השאלה האם ניתן להתאבד משום ייסורים, אז התירוף צריך להיות חילוק בין המקרים לעניין דרגת הייסורים, אולם לשון התירוף 'הכא יראים היו מיסורין' איננו מתייחס לדרגת הייסורים ולא משתמע ממנו שום חילוק בין שני המקרים. גם לא מובן, לפי כיוון זה, מה הביאו התוספות מחנניה מישאל ועזריה – כיצד עולה משם היתר התאבדות בדרגת ייסורים זו או אחרת? ועוד: כיוון שהמקרה בגיטין הוא בוודאי משום קידוש השם, מדוע התוספות בגיטין לא העלו על דעתם לתרץ על פי היסוד הרווח כל כך בין בעלי התוספות, שקידוש השם מצריך או מאפשר להתאבד כדי להמנע מייסורים שעלולים ללחוץ את האדם עד שיעבור?

לכן ברור, שהתוספות בקושייתם אינם עוסקים סתם בהתאבדות מפני ייסורים, אלא דווקא בייסורים מפני קידוש השם. משום כך הביאו את המקרה של ר' חנינא בן תרדיון, שממנו עולה שאפילו בהקשר של קידוש השם אסור לו לאדם לפגוע בעצמו, והקשו מזה על הילדים והילדות שאיבדו עצמם על קידוש השם. ולפי הקשר זה תירוצם 'הכא יראים היו מיסורין' מתפרש שסתם הקשר של קידוש השם איננו מתיר התאבדות, אלא רק הפחד מפני ייסורים שיגרמו לאדם לעבור עבירה ולחלל את השם, כפי הדעה הרווחת בין בעלי התוספות, ורק הילדים והילדות בגיטין חששו שמא יעברו עבירה מחמת הייסורים – בדומה לחנניה מישאל ועזריה שהיו עוברים (או לפחות, שהיו נמנעים מלקדש את השם) מחמת הייסורים, מה שאין כן ר' חנינא בן תרדיון שאם בכלל היתה לו אופציה, מבחינת הרומאים, לכפור ולהנצל, הרי הוא כבר עומד כעת בניסיון.

לפי זה, קושיית התוספות בגיטין ותירוצם זה הראשון זהים בדיוק למה שמופיע בתוספות בעבודה זרה (יח, א ד"ה ואל) בשם רבנו תם:

"ואל יחבל עצמו – אור"ת, דהיכא שיראים פן יעבירו עובדי כוכבים לעבירה כגון ע"י יסורין שלא יוכל לעמוד בהם – אז הוא

33. החיד"א **בברכי יוסף** יו"ד שמ"ה, ה הביא את דברי הבית לחם יהודה וסתם; אולם בכתביו המאוחרים יותר, בשו"ת **חיים שאל חלק א** מ"ו וב**פתח עינים** בגיטין על התוספות, דחה את הבנת הבית לחם יהודה בתוספות מנימוקים דומים למה שנכתוב כאן. וכן כתב בשו"ת **זרע אמת** יו"ד קמ"ב, והוסיף "אבל ישתקע הדבר ולא יאמר דאיכא שום מ"ד שיהיה מותר להרוג עצמו מיראת יסורין לחוד כדס"ד להבית לחם יהודה הנ"ל". וכן בשו"ת **יביע אומר** חלק ב יו"ד כ"ד הביא וקיבל את דברי הזרע אמת הנ"ל.

מצוה לחבל בעצמו, כי ההיא דגיטין (דף נז:): גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים".

שני מקורות מעולמם של בעלי התוספות בנויים באופן ישיר על דברי התוספות בגיטין, ובשניהם מפורשת השייכות ל'שעת גזירות', כלומר, לעניין קידוש השם. האחד, בפסקי התוספות על אתר (גיטין ס' רט"ו):

"בשעת גזירות מותר להרוג את עצמו כשדואג מן היסורין".

והשני, עוד יותר מפורש באגודה (גיטין פרק ה ס' צו):

"קפצו כולם ונפלו לתוך הים – פר"י: הא דאמרינן בע"א (יח.) 'מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול אדם בעצמו' –

הכא היו יראים מיסורים כדאמרינן (כתובות לג:): אילמלא נגדו כו', ומכאן סמך לאותן שהורגין את עצמם ואת בניהם בר מינן בשעת גזירות".

התוספות בגיטין בתירוצם השני מוסיפים 'דע"כ היו מענין אותן ולא היו הורגים אותן'. לפי ההנחה שהנושא הנדון בתוספות הוא התאבדות מפני ייסורים, עיקר החידוש שבתירוצן השני על פני התירוצן הראשון הוא בכך שהייסורים אין להם קצבה, והתוספות משום מה מניחים שבהכרח צפויים לילדים ולילדות עינויים קשים. לעומת זאת לפי מה שהסקנו שנושא התוספות הוא התאבדות מפני קידוש השם, יש לפרש 'מענין' כלשון 'וישכב עמה ויענה' (בראשית ל"ד, ב) ו"תחת אשר ענה" (דברים כ"ב, כט), כלומר, ביאה באונס (עי' רמב"ן בראשית שם), ופירוש דברי התוספות הוא שבמקרה בגיטין חלול השם העתידי איננו רק חשש שמא לא יעמדו בניסיון, אלא ודאות גמורה כיוון שבהכרח הגויים יאנסו אותם, ולא תהיה להם בכלל אפשרות לההרג ולא לעבור, ולכן האפשרות היחידה שלהם להמנע מהעבירה היא להמית עצמם מתחילה על קידוש השם (ולפי זה יש לפתוח את ראשי התיבות בתוספות: 'דעל כורחם' ולא 'דעל כורחך').

לפי כל זה, דברי התוספות בגיטין אינם שייכים כלל לענייננו.

ו. סיכום ומסקנה

כפי שראינו, לשיטת בעלי התוספות אין שום קשר בין היתר המדרש ממיעוט 'אך' לענייננו ואין משם שום בסיס להתיר בענייננו; אם בכלל, מכך שהצדקת ההתאבדות תלויה בחשש העבירה אולי יש לדייק שמניעת ייסורים גרידא איננה מצדיקה את ההתאבדות. ולכל הפחות, לשיטה זו נשאר שהתאבדות היא איסור חמור של שפיכות דמים שאין בסיס לדחות אותו מפני ייסורים.

לעומת זאת, לשיטת הרמב"ן ודעימיה בהחלט יש שייכות של היתר המדרש לעניין איבוד עצמי מפני הייסורים, אולם לפי מה שבארנו הוא מוגבל לחיי שעה וגם אז לצורך גדול כשאלו וכחנניה מישאל ועזריה³⁴. לכן נראה שאין בו כדי להתיר בפועל בענייננו, משני נימוקים. ראשית, לא ברור שמניעת ייסורי מחלה מהווה צורך גדול במידה דומה לקידוש השם של חנניה מישאל ועזריה ולמניעת התעללות פלישתים בשאלו, הן מצד עוצמת הייסורים והן מצד משמעותיות נוספות של התעללות במלך ישראל, שיכולות לכלול גם פגיעה עקיפה בחוסן הלאומי³⁵, ובהחלט ייתכן שאפילו בחיי שעה ממש אסור לו לאדם לאבד עצמו מפני ייסורי מחלה, ואולי אפילו מפני ייסורים שבידי אדם, כפי שנהג ר' חנינא בן תרדיון³⁶. שנית, יש פער משמעותי מאוד בין חיי השעה של שאלו שנותר לבד בקרב וכבר מכוונים עליו הקשתים, ואפילו בין חיי השעה של חנניה מישאל ועזריה שמן הסתם יש להניח ייבחנו בקולות בתוך זמן קצר יחסית, לבין המקרים שהצעת החוק מדברת עליהם, שבהם תוחלת החיים (שהיא מעין ממוצע, ואיננה זמן החיים המקסימלי) היא עד שישה חודשים, וכדי להשוות את המקרים יהיה צורך כנראה לקצר את פרק הזמן עד כדי שהפתרון המוצע כבר לא יהיה מציאותי. זה כאמור, נוסף על הנימוק הראשון בעניין ההבדל האיכותי בין סוגי הצרכים שעבורם דנים לדחות את האיסור.

לאור כל זה יש להסיק בנדון דידן לאיסור, שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. ויחבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.

34. יש מקום לדון באפשרות ההשוואה בין ייסורים הבאים בידי אדם, כפי המקרה של שאלו, לבין ייסורי מחלה. כפי שהעיר הרב קולא (ראה לעיל הערה 1), יש מקום לבחון שאלה זו לאור היחס הכללי לרפואה. לדעת רש"י בבבא קמא (פה, א ד"ה נתנה) ותוספות שם (ד"ה וניתנה), הרקע לצורך בדרשת תנא דבי ר' ישמעאל "ורפא ירפא – מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות" הוא המחשבה שמעשה הרפואה פועל כנגד גזירת הקב"ה, וניתן להעלות שגם בעקבות הדרשה, ההיתר הוא נקודתי ואינו סותר באופן יסודי את ההוה אמינא, ולפי זה התאבדות, שבוודאי איננה כלולה בהיתר, עדיין תחשב כסותרת גזירת המלך (וניתן להבין לאור זה את דעת רב אחא בברכות ס"א, ואת גניזת ספר הרפואות בברכות י"ב ובפסחים נו"ב, ועיין רש"י שם ושם). אבל, את ההוה אמינא של הדרשה ניתן להבין כרמב"ן (תורת האדם ענין הסכנה), שפירש בפירוש ראשון "פי' שמא יאמר הרופא מה לי בצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג, לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות... דהא דאמרינן נתנה תורה רשות לרופא לרפאות, לומר שאינו אסור משום חשש השגגה", וגם מסתבר שהדרשה איננה מספקת היתר נקודתי אלא עוקרת את ההוה אמינא, כפי שמשמע קצת מלשון רש"י בבבא קמא שם. וידועים דברי הרמב"ם בעניין (פיה"מ פסחים ד', י), וההבדל שבין רפואת זמנם לרפואת זמנינו, ואכמ"ל.

35. **הים של שלמה** (בבא קמא פ"ח ס' נ"ט) מצדיק את מעשה שאלו בכך שהיה להצלת נפשות אחרים, וגם בחילול השם שבפיעה בכבוד מלך ישראל.

36. בעניין ר' חנינא בן תרדיון לפי כיוון רד"ק והרמב"ן ראה לעיל הערה 26.