

# החיים בהלכה

עקרונות יסוד ומקרי גבול

אברהם וינרוט

הוצאת  
ספרים

פלדהיים

עימוד: שמעון בן-שחר

©

כל הזכויות שמורות למחבר  
תש"ע - 2010

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו  
בשום צורה ובשום אמצעי, אלקטרוני או מכני,  
לרבות צילום והקלטה, ללא אישור בכתב מהמחבר.

הוצאת ספרים פלדהיים  
ת.ד. 43163 ירושלים 91431

Feldheim Publishers  
208 Airport Executive Park  
Nanuet, NY 10954

*Printed in Israel*

ליעקב  
אחי הגדול



# תוכן עניינים

17	פתח דבר
33	פרק א': שבת ופיקוח נפש
91	פרק ב': הגדרת פעולות כמצילות חיים
	פרק ג': פיקוח נפש וזכויות הקניין
129	(שיטת רש"י לפיה פיקוח נפש לא דוחה איסור גזלה)
155	פרק ד': לא תעמוד על דם רעך
186	פרק ה': מהותה של חובת ההצלה מפני רודף
285	פרק ו': הסתכנות לצורך פרנסה
301	פרק ז': גדרי פיקוח נפש כנובעים מחובת ההשתדלות
323	מפתחות



# תוכן עניינים מפורט

17 פתח דבר.....

## פרק א': שבת ופיקוח נפש

33 א(1) מקורות הדין ונפקויותיהם.....

- 33 • "פיקוח נפש דוחה שבת" - גזירת הכתוב, או סברא: "כדי שישמור שבתות הרבה".....
- 35 • האם יש לחלל שבת עבור מי שלא ישמור שבתות הרבה?.....
- 37 • מחלוקת האחרונים האם יש לחלל שבת על 'קראים'.....
- 39 • חילול שבת עבור מי שאינו בכלל "האדם וחי בהם" אך ישמור שבתות הרבה.....
- 40 • הנצי"ב מבאר כי על עובר לא נאמר "וחי בהם" ויש להצילו רק מפני שישמור שבתות הרבה.....
- 41 • "וחי בהם" מתיר לחלל שבת אף לספק הצלה ולחיי שעה, אך בעובר הניצול רק מן הסברא אין לחלל שבת מספק או לחיי שעה.....
- 43 • לשיטת ה"משנה ברורה" גם לגבי עובר קיים ההיתר מהפסוק "וחי בהם".....
- 44 • טעם ההצלה משני המקורות יחדיו.....
- 45 • גר ש"מל ולא טבל" ניתן להצילו רק מן הסברא.....
- 46 • מי שחייב אינם בסכנה אלא שעלול לאבד את האפשרות לקיים מצוות - ניצול מכחה של הסברא.....
- 47 • שני המקורות נפסקו להלכה.....
- 49 • האם יש להציל מי שנגזר דינו בבית דין למיתה.....
- 50 • המקור מן הסברה מבטא את "ערך החיים" ככלי לקיום מצוות; המקור מן הפסוק מבטא את "ערך החיים" כערך מוחלט.....

א(2) "דחוויה" או "הותרה" ..... 51

- 51 ..... האם מעשה הצלה מוגדר כמעשה אסור ה"דוחה" שבת וצריך למעט בדחיייתה, או שהמעשה מוגדר כמותר לחלוטין.
- 53 ..... פיקוח נפש בשבת מותר כמו הכנת אוכל נפש ביום טוב.

א(3) שיטת הרמב"ם בסוגיית "דחוויה" ו"הותרה" ..... 54

- 54 ..... לדעת ה"בית יוסף" הרמב"ם למד מהדין של "טומאה דחוויה בציבור" שגם שבת "דחוויה" במקום פיקוח נפש.
- 54 ..... אף שלגבי קרבנות ציבור שבת "הותרה" לגמרי, לגבי פיקוח נפש יתכן שהיא רק "דחוויה".
- 56 ..... המקור לסוברים שאף לרמב"ם טומאה "הותרה" בפיקוח נפש.
- 58 ..... המקור לסוברים שאף לרמב"ם טומאה "הותרה" בפיקוח נפש.

א(4) נפקויות נוספות בין "הותרה" ל"דחוויה" ..... 60

- 60 ..... האם למאן דאמר שבת "דחוויה" יש להשתדל להציל על ידי גוי או קטן.
- 60 ..... לכאורה דעת השו"ע והרמ"א חלוקות בשאלה זו.
- 60 ..... טעם ההצלה ללא שינוי אינו משום "הותרה" אלא כדי שלא יימנעו בעתיד מלהציל.
- 62 ..... בשל החשש שמא יימנעו מלהציל מתיר הרמב"ם למצילים גם לחזור למקומם.
- 64 ..... בשל החשש שמא יימנעו מלהציל מתיר הרמב"ם למצילים גם לחזור למקומם.

א(5) הבחנה בין דחיית איסורי שבת

לדחיית שאר איסורים ..... 65

- 65 ..... לר"ן עדיף להאכיל לחולה נבילה מאשר לחלל את השבת בשחיטה, ואילו לראב"ד עדיף לשחוט כיוון שהשחיטה לחולה מותרת.
- 65 ..... הר"ן תמה על הראב"ד מדוע עדיף לעבור על איסור שבת מאשר על איסור נבלה?
- 66 ..... לדעת הקובץ הערות רק איסור שבת "הותר" אבל שאר האיסורים רק "נדחים".
- 67 ..... התשב"ץ מבאר את טעם החילוק כי שבת ממילא תידחה מלפני החולה בשאר צרכיו.
- 68 ..... התשב"ץ מבאר את טעם החילוק כי שבת ממילא תידחה מלפני החולה בשאר צרכיו.

א(6) פעולת פיקוח נפש שניתן לחסוך אותה

תוך אי נעימות מסוימת ..... 69

- 69 ..... האם אדם חייב לטרוח או להטריח על מנת למעט או למנוע חילול שבת הנעשה להצלת נפשות?
- 70 ..... האם אדם חייב לטרוח או להטריח על מנת למעט או למנוע חילול שבת הנעשה להצלת נפשות?



- 71 ..... לגבי "מת מצווה" נפסק כי כהן מיטמא ואינו צריך לשכור מכספו ישראל שיעשה זאת במקומו
- 73 ..... הטעם: כי אין אדם מחויב לחפש עצות ולהפסיד כדי להמנע ממצווה שהתורה חייבתו
- 73 ..... גם הרשב"א הסובר שטומאה היא רק "דחוייה" פסק כן
- 75 ..... גם לרש"י אין צריך להוציא מכספו כדי שיהיו לו קוברין אחרים ולא יהיה "מת מצווה"
- 77 ..... אדם הרואה את חברו מחלל שבת לצורך הצלה אינו מחויב להפסיד ממוון כדי להציל בלא חילול שבת

### א(7) מה מותר לעשות עבור מי שמצוי

- 79 ..... **במצב של פיקוח נפש**
- 79 ..... האם מותר לחלל שבת כדי לעשות דבר הנחוץ לחולה שיש בו סכנה אך אין במניעתו סכנת חיים
- 82 ..... מצוות מילה הדוחה שבת נעשית בשלימות אף בדברים שהם הידור מצווה ואינם מעכבין את המילה
- 83 ..... עשיית דברים שאינם מעכבים - לצורך חולה, נחשבת כמצוות הצלה הנעשית בהידור
- 85 ..... מדוע דבר שאין סכנה במניעתו יחשב כחלק ממצוות ההצלה?
- 85 ..... גם אם שבת "דחוייה" מותר לעשות כל דבר שמניעתו עלולה להביא להדרדות במצבו של החולה
- 87 ..... לדעת ה"צמח צדק" הותר חילול שבת רק לצורך, אלא שאין צריך לשנות מכפי שעושה בחול
- 88 ..... ביאורים נוספים בדעת ה"מגיד משנה"

### פרק ב': הגדרת פעולות כמצילות חיים

- 91 ..... **ב(1) קנה המידה להגדרת פעולה כמצילת חיים**
- 92 ..... ביחס לחולה שיש בו סכנה, מרחיב ה"מגיד משנה" את הגדרת פיקוח נפש
- 93 ..... בחולה שיש בו סכנה קבעו כי כל שינוי במצבו יכול להביא לריפוי או לסכנה
- 93 ..... **ב(2) הגדרת "סכנה" ביחס לחולה יש בו סכנה**
- 93 ..... לגאונים הותרו רק פעולות מצילות חיים ולמגיד משנה גם פעולות המיטיבות את מצבו הכללי של החולה

- 95..... . לרמב"ם חולה שיש בו סכנה אוכל ביום הכפורים רק מאכלים הנחוצים להצלתו ולא לחיזוק גופו
- 97..... **ב(3) המבחן הוא סובייקטיבי**
- 97..... . העוסק בהצלה רשאי לחלל שבת לפי המציאות הנראית בפניו ולפי הבנתו אף אם יתכן שבאמת אינה מסוכנת
- 99..... . כל פעולה הנראית בעיני אנשים כמסייעת להצלת חיים מותרת
- 100..... **ב(4) פעולות מצילות חיים במצבי סיכון של ציבור**
- 100..... . כלפי ביטחון הציבור נוהגים לבצע פעולות המונעות אף חששות רחוקים ביותר
- 102..... **ב(5) סכנה עתידית שאינה בפנינו כעת**
- 102..... . ה"נודע ביהודה" אוסר לעבור על איסור לשם התגוננות מסכנה עתידית כשאין חולה בפנינו
- 104..... . ה"נודע ביהודה" לא אסר אלא כשאפשר לעשות בחול
- 105..... . לדעת ה"חזון איש" יש לשקול בכל מקרה את שכיחות הסכנה מול היתר היוצר חילול ה'
- 108..... . זמן מלחמה או מגיפה דינו שונה בשל הסכנה להדרדרות מהירה לסכנה קרובה
- 109..... . מתן תרופה נסיונית לחולה מסוכן נחשב כ"חולה לפנינו"
- 110..... . המאבק באיום על חיי הציבור נחשב כ"מלחמת מצווה" ומצווה על אדם לסכן את חייו לכך
- 111..... **ב(6) מצבי מלחמה – "עד רדתה"**
- 111..... . מותר לחלל שבת לכל צורכי המלחמה אף לאלו שאין בהם סכנת חיים
- 113..... . במלחמה נתחדש דין בנוסף על הצווי "וחי בהם" והוא נלמד מן הפסוק "עד רדתה"
- 115..... . מה נכלל בהגדרת "צורכי המלחמה"?
- 115..... . דרך אחת: בסכנת רבים אף צד רחוק ביותר מתיר לחלל שבת
- 117..... . דרך שנייה: מלחמה היא מצב של פיקוח נפש וכל סיוע להצלחתה או למניעתה נחשב כ"מעשה הצלה"
- 119..... . לדעת הירושלמי יש להקל באיסורים נוספים לשם כיבוש ארץ ישראל
- 120..... . דרך שלישית: מלחמה כמצב שבו משתנה כל מדרג הערכים

- 125 ..... מלחמה היא מצב שערכו עולה על ערך החיים ועל שאר איסורים
- 126 ..... לדרך זו כל חלק השייך למערכי המלחמה נחשב כחלק ממנה ודוחה שאר איסורים

### פרק ג': פיקוח נפש וזכויות הקניין

- 129 ..... (שיטת רש"י לפיה פיקוח נפש לא דוחה איסור גזלה)
- 129 ..... לדעת תוספות מותר לאדם "להציל עצמו בממון חברו"
- 130 ..... האמנם לדעת רש"י אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו?
- 132 ..... יש להוכיח כשיטת רש"י אף מן הסברה
- 133 ..... טעמו של רש"י: הבורא מוחל על המצוות ה'שייכות' לו אך לא על מה ש'נתן לבני אדם'
- 134 ..... מדוע לא השתמשו בטעם זה ללמוד שאסור לאדם להציל עצמו ב"חיי חברו"?
- 135 ..... אסור לאדם להציל עצמו בחיי חברו גם כאשר חברו מסכים לכך
- 136 ..... לטעמו של רש"י אי אפשר להציל אדם גם בממון הקדש
- 137 ..... דחיית ההוכחה כרש"י מן הגמרא ביומא
- 139 ..... ראייה לשיטת רש"י מן הירושלמי והמדרש
- 141 ..... האם לדעת רבי יהודה אסור לאדם להציל חיי עצמו בממון חברו?
- 143 ..... האם לדעת רבי מאיר אסור לאדם להציל חיי עצמו בממון חברו
- 146 ..... רש"י בבבא קמא פסק כרבי מאיר ורבי יוסי הסוברים שאסור לגזול אף לשם הצלת נפשות
- 147 ..... דרך נוספת: מותר להציל חיי עצמו בממון חברו כשלוקח על מנת להשיב לו אחר כך
- 148 ..... בלוקח על מנת להשיב יש להבחין בין גזילה לגניבה
- 149 ..... שינוי לשון הרמב"ם בין הגדרת גזילה להגדרת גניבה
- 152 ..... בגמרא ביומא התירו רק לגזול על מנת להשיב
- 152 ..... יישוב נוסף: ההצלה מותרת רק אם משלם לפני שגזלו

### פרק ד': לא תעמוד על דם רעך

- 155 ..... מעבר למצווה להציל חיי אדם יש גם איסור "לאו" בהימנעות ממנה

- 160..... האם אדם חייב לסכן עצמו על מנת להציל את חיי חברו?
- 163..... מצוות "לא תעמוד על דם רעך" עודפת על המצווה של הצלת הנרדף.
- 164..... הדיעות הסוברות כי אין לאדם לסכן עצמו אף בספק כדי להציל חיי חברו.
- 166..... אין למעוברת לסכן עצמה אף בספק לשם הצלת חיי הוולד.
- 167..... "ספק נפשות להקל".
- 168..... חיזוק הרדב"ז כי בקצת ספק סכנה מחויב להציל חברו.
- 169..... "קצת ספק סכנה" היינו דבר שאדם מוכן להסתכן בו עבור צרכי עצמו.
- 171..... תרומת כליה מאדם בריא להצלת חולה שיש בו סכנה.
- 171..... החיוב לסכן חיי עצמו כדי להמנע מהריגת חברו.
- 172..... סברת רש"י: אין אפשרות להעדיף את נפשו על נפש חברו שכן ההעדפה כרוכה במעשה עבירה.
- 173..... כשם שאינו יכול לרצוח כדי להציל נפש מול נפש כך אינו חייב למסור חיי עצמו כדי להעדיף נפש מול נפש.
- 174..... בחשבון אובייקטיבי של נפש מול נפש מסתבר ש"אין ספק מוציא מידי ודאי".
- 174..... המחלוקת אם "חייך קודמין לחיי חברך".
- 177..... חובת "חייך קודמין" אוסרת למסור את חיי עובר זולתו.
- 179..... אין לאדם "להחמיר" ולסכן חיי כדי להציל חיי זולתו.
- 181..... הבא להציל צריך להעדיף את הנמצא בסכנה ודאית על פני הנמצא בספק סכנה.
- 181..... מי שבידו לרפא אחד ולפניו שניים הנמצאים בסכנה שווה.
- 183..... בהעדר העדפה יתן למי שירצה מביניהם ולא יחלק את הכמות בין שניהם.

### פרק ה': מהותה של חובת ההצלה מפני רודף

- 186..... ה(1) השאלה המתעוררת
- 186..... אף ש"חייך קודמין לחיי חברך" לא הותרה עבירת רציחה להצלת חייך.
- 190..... כאשר האדם אינו עובר את "עבירת הרציחה" מותר לו להעדיף את חיי על חיי זולתו.
- 194..... מנגד: מותר לרצוח את הבא להרגך כדי להציל את חייך.
- 194..... הריגת הרודף מותרת גם כאשר הרדיפה נעשית שלא ברצונו ואין איסור ברדיפתו.

- אין הנרדף צריך למנוע את רדיפתו על ידי כניעה לדרישות הרודף ..... 195
- הריגת הרודף על ידי הנרדף מותרת גם כאשר הרדיפה מוצדקת ..... 196
- הרודף "אין לו דמים" וכיוון שאבד ערך חייו רשות ביד כל אחד להורגו ..... 199
- הרודף מאבד את ערך חייו גם כאשר נעשה רודף שלא מרצונו וידיעתו ..... 199
- אסור לרבים למסור אחד מהם לרוצחים אף שבלא זה ימותו כולם ..... 200
- ה"רודף ללא רצונו או ידיעתו" מצוי במקרים רבים בחיינו ..... 205
- ה(2) דין רודף כענישה לרודף** ..... 206
- הקשיים בהגדרת דין "רודף" כ"ענישה" ..... 210
- ה(3) דין רודף כהצלה של הנרדף** ..... 214
- דעת הסוברים כי ההיתר להריגת הרודף נועד להציל את הנרדף והקשיים המתעוררים ..... 214
- ביאור נוסף: הריגת הרודף נועדה להציל אותו מביצוע עבירה ..... 216
- האם רציחה לצורך מניעת עבירה חשובה מפיקוח נפש? ..... 217
- מעשה הצלה הגורם לנטילת חיים אינו נחשב כ"רציחה" ..... 218
- גם רש"י עצמו מסביר במקום אחר כי מדובר בהצלת הנרדף ..... 220
- החלת דין "רודף" על גרימת מוות אפשרית רק אם מדובר במעשה הצלה ..... 221
- גם בריב"ש ובמהרש"ם מבואר כי ה'גורם' למיתה נהרג רק כדי להציל הנרדף ..... 223
- מנגד: הוכחת האחיעוז כי אין דין רודף בגרמא ..... 226
- עובר מסכן את אמו רק בגרמא ..... 228
- ה(4) דרכי ביניים** ..... 229
- דין רודף יש בו גם ענישה וגם הצלה ..... 229
- ביאורו של הגר"ז כי ברודף בנוסף לדין ההצלה חידשה תורה "כי אין לו דמים" ..... 230
- המסכן חיי זולתו מאבד את זכותו לחיים ..... 232
- פגיעת אדם בחברו כמוה כעיסוק ב"אש" שהעיסוק בה גורם כווייה למתעסק עצמו ..... 232
- ה"בא במחותרת" מאבד את ערך חייו בגלל מעשהו אך החובה להורגו נובעת מהצורך להציל את הנרדף ..... 233

ה(5) ביאורו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק..... 235

- 235..... האם כשאשה מקשה ללדת העובר "רודף" אחר אמו?
- 238..... שיטת הירושלמי: עובר ואמו "אין אתה יודע מי הורג את מי"
- 240..... שיטת הגר"ח: נפש הרודף "נדחית" מפני נפש הנרדף.
- ..... חובת ההצלה לנרדף היא מצוות עשה של "וקצותה" והיא
- 242..... עדיפה על חובת ההצלה הנלמדת מ"וחי בהם".
- 244..... הצלת הנרדף כערך עליון מפני שהיא "יישובו של עולם".
- ..... ישראל שהרג רודף והיה יכול להצילו באחד מאיבריו אין
- 246..... ממתים אותו אך בן נח נהרג על כך.
- ..... כלפי בן נח נידונים החיים כפי מצבם בהווה בלבד ובישראל
- 249..... גם לפי העתיד לבוא.
- ..... גם ברציחה נידון הגוי לפי מצב החיים בהווה בלבד והישראל
- 252..... גם על פי העתיד לבוא.
- 252..... גוי חייב להציל נרדף אף כשאין בו דין הצלה מדין פיקוח נפש.
- ..... מצד "וחי בהם" גם לחייו העתידיים של העובר יש חיוב הצלה
- 253..... ואין לדחותו מפני האם.
- 254..... לעובר אין דין "רודף" ואין לדחות את חייו מפני זה.
- ..... לגבי חיי האם יש חיוב "הצלת נרדף", אבל לחייו הנוכחיים של
- 255..... העובר אין דין של "הצלת נרדף".
- 256..... על פוטנציאל חיים יש חיוב הצלה אבל אין דין "הצלת נרדף".
- ..... במקום איבוד נפש אין דין הצלה מצד פיקוח נפש, אך ב"הצלת
- 257..... נרדף" יש להעדיף את האם על העובר.
- 258..... דילול עוברים.

ה(6) דין רודף לעומת דין "הבא להרגך השכם להרגו"..... 259

- ..... הנרדף רשאי להציל את עצמו גם באופנים שאסור לאחרים
- 259..... להצילו.
- 262..... לנרדף יש היתר נוסף של "הבא להורגך השכם להורגו".
- ..... הריגת הרודף על ידי אדם שבא להציל את הנרדף היא
- 264..... "דחוייה" ויש למעט בה.
- 264..... פעולת ההתגוננות של הנרדף היא "הותרה" לכתחילה.
- ..... לזמרי מותר להתגונן מפני פינחס הבא להורגו אף שאין כאן
- 268..... דין "הצלת נרדף מפני רודף".
- 268..... התגוננות מרודף לעומת הצלה עצמית על חשבון חיי הזולת.
- ..... הלבנת פנים כמוה כרציחה והיא מותרת בהתגוננות מפני
- 270..... הרודף אך לא כדרך הצלה מסכנה.

- 273..... הרציחה אסורה אף כאשר אונסים אותו לרצוח, ומדוע תהיה הלבנת פנים מותרת כאשר אונסים אותו לכך?
- 273..... יש חילוק בין נאנס על ידי אחרים לעשות מעשה לבין מי שבוחר לעשות מעשה כדי להנצל מאונס
- 274..... מעשה הנעשה באונס עצמי מיוחס לעושהו לעומת הנאנס על ידי אחרים שהמעשה אינו מיוחס לו

**276..... (7) המורם מן הדברים**

- 277..... אימתי הנרדף רשאי להרוג את הרודף ואימתי אסור, ומתי הנרדף נהפך לרודף
- 283..... האם יש דין "השכם להורגו" במי שיהיה אחר זמן רודף שלא מרצונו?

**285..... פרק ו': הסתכנות לצורך פרנסה**

- 285..... התורה מתירה להסתכן לצורך פרנסה
- 287..... מדוע פרנסה דוחה ספק נפשות ואינה דוחה שבת, וספק רחוק של פיקוח נפש דוחה שבת?
- 288..... "כל דבר שהוא ממנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש"
- 289..... פעמים שבדבר הנהוג אף שיש בו סכנה אמרינן "שומר פתאים ה'"
- 291..... פעמים שדעת רבים מגדירה מהו פיקוח נפש
- 293..... היוצא לדרך באיסור שובת בשבת אף כאשר מקום השביתה הינו מקום סכנה
- 295..... לדעת הרב וסרמן: אין פיקוח נפש דוחה איסור שבת אם גם לאחר הדחיה ישנו איסור
- 296..... התמיהות על הסברו של הרב וסרמן
- 298..... דבר שהוא הכרחי לקיום העולם הקב"ה מאפשר לבני אדם לעשותו ועל זה נאמר "שומר פתאים ה'"
- 299..... ההתייחסות למצבי סכנה או שיגרה היא "סובייקטיבית" ותלויה בדעתו והשקפתו של האדם
- 300..... היתר ה"מגן אברהם" אף הוא רק לאמיצים שאינם רואים בכך סכנה

**301..... פרק ז': גדרי פיקוח נפש כנובעים מחובת ההשתדלות**

- 301..... מדוע מסכימה ההלכה למנהג העולם לסכן חיים?
- 302..... השמירה על החיים היא חלק מכלל חובתו של האדם ל"השתדלות"

- 303 ..... חיוו וגורלו של אדם הם ביד ה', לפיכך ההשתדלות מוגבלת מעצם מהותה ואין לאדם להשתדל מעבר למקובל בעולם.
- 303 ..... גם בשמירת החיים השתדלות מופרזת גובלת בחוסר ביטחון בה'.
- 304 ..... במנהגו של עולם ההשתדלות למניעת סכנה לציבור גבוהה לאין ערוך מההשתדלות למניעת סכנה ליחידים.
- 306 ..... ה"השתדלות" היא חובתו של האדם ולא הצלחתו ולכן אינה נקבעת לפי התוצאה או סיכוייה.
- 306 ..... מידת ההשתדלות שמוטלת על האדם היא על פי דרגתו הרוחנית וביטחונו בה'.
- 307 ..... גם חובת ההשתדלות לשמירה על הנפש שונה מאדם לאדם לפי דרגתו הרוחנית וביטחונו בה'.
- 308 ..... אדם שדרגתו הרוחנית גבוהה, יתכן שימסור עצמו ביד ה' גם עבור שאר מצוות.
- 311 ..... אין "להקריב" את חיי היחיד עבור הצלת רבים כי אין כלול בחובת ההשתדלות מעשי עבירה.
- 312 ..... ההבחנה בין מעשה הצלה שייגרם ממנו נזק לבין מעשה עבירה שתיגרם ממנו הצלה.
- 313 ..... "השתדלות אסורה" הריהי אסורה בכל מקרה, אבל ב"השתדלות מותרת" מן הראוי לקבוע סדרי עדיפויות.
- 316 ..... הב"ח אינו מטיל חובת השתדלות על אף ה'תועלת' לה' הנובעת ממנה.
- 317 ..... חובת ההשתדלות במקום חשש סכנה למציל תלויה אף היא במנהג ההשתדלות בעולם.
- 318 ..... האדם חייב להשתדל בהצלחת חיי חברו אף כאשר חברו חולה ומתייסר.
- 319 ..... פעולה שטבע האדם מתנגד לה אינה כלולה בחובת ההשתדלות.
- 321 ..... סיום: השתדלותי היא עשיית "רצון קוני'".

323

מפתחות





**RABBI Z. N. GOLDBERG**

Abbad Bies Horaa'h "Hayashar Vehatov"  
Member Of Supreme Rabbinical Court

**הרב זלמן נחמיה גולדברג**

אב"ד בבית דרואה לדיני ממונות "הישר והטוב"  
חבר בית הדין הרבני הגדול

בית דין יום ה' אדר תשס"ט

הנני דנה לפני דעתי על תלמידי חכם מוסלם דתורה  
ודיוק דבשרותא ביה דההיא ה' אדרתא וינרוס שליטא  
אשוי בראני ספיו דד בבא דרד ארי האויבא  
דשם החיוב דה' אדרתא

ודו אסר דבשר שאלת חמורא דדיני שקיז נכח  
אשתי ה' אדרתא אשתי אשתי אשתי אשתי  
הרזונונימ ואתונונימ אשתי אשתי אשתי אשתי  
ודרזונונימ אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי  
אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי  
קופר אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי

וצל פ אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי  
אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי  
אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי

הבא אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי אשתי

זלמן נחמיה גולדברג

OVADIA YOSSEF  
RISHON LEZION  
AND PRESIDENT OF TORAH SAGES COUNCIL

עובדיה יוסף  
הראשון לציון  
ונשיא מועצת חכמי התורה

ירושלים 17.12.2006 JERUSALEM

## הסכמה

הובאו לפניי גליונות הספר הנותן אמרי שפר "החיים כהלכה" סוכב על עניני קדושתם וערכם של החיים כהלכה, מעשה ידי אומן נטע נאמן, צנצנת המן, ומלבשתו עגוה ויראת חטא, ונונה לו סכיב, חכו מסתקים וכולו מחסרים, שוקד באהבה על דלתות התורה, הרה"ג רבי אברהם וינרוס שליט"א, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, כבקיאות רבה ובסכרא ישרה, יפה דן יפה הורה, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, כאשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו, ותנשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינא איישר חיליה.

לא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלה לברך על המוגמר ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

י"ח שבט תשס"ז



בס"ד

## מכתב ברכה

הביאו בפני ספר חשוב ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי אברהם וינרוט שליט"א, העוסק בשאלות הנוגעות לקדושתם וטיב ערכם של החיים בהלכה, ולמקרים שבהם יש לבחור בין חיים לחיים, ובין חיים לערכים אחרים. חשיבותה של סוגיה זו ברורה על פניה מטבע הדברים, וקיים צורך ברור לרדת לשורשם של דברים, בעיון, בבקאות, בסדר ובהירות.

חיבור זה מבהיר סוגיות עמוקות אלו, בהבנה למדנית חריפה ובשפה ברורה ובהירה. הדברים מרהיבים עין ושובי לב, מבוארים בעיון גדול מסוגיות הגמרא, הראשונים עד לדברי האחרונים, ערוכים בטוב טעם ודעת בכל עניין ועניין, והכל מוגש לפני המעיין דבר דבור על אופניו. ניכרים בדברים העמל הרב, השקידה, ההבנה העמוקה של הרב המחבר בסוגיות הנ"ל, כשהמחבר נושא ונותן במלחמתה של תורה בכישרון רב ובידע בכל סוגיות ההלכה בעניינים הנ"ל.

ואף שזה זמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעמדי, מכל מקום לא אמנע טוב מבעליו ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנו, ויתקבל באהבה ובשחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה

ר' יוסף אברהם שליט"א

בית הוראה

של מרן הגר"מ הלברשטאם שליט"א

חבר הבר"ץ העדה החרדית

ראש ישיבת "דברי חיים" משאקאווע

מח"ס שו"ת "דברי חיים"

בטי"ד

ב"ה ראשון א"ת ה"ה ז' אב תשנ"ו ו' תמוז ה'תשנ"ז

בן מצב היצאת יושב מלחמה אנכי ממני מניכוס אנטא, הקיצי

קצת הפסקה מזה הקצב מלחמה אנטא דייטל וזמן רב, באיגור סברו

לענין קטיון ב"ה, אטו עקר רבני, זרע דמלכות, כ"ס, דייגה

דבר א אלוני, ישיבו למוסד קרב קרב וצדק.

אמיתו לו דלמא אטו דייטל מל' אנטא, כ"ה ה' קיצי

י"ב, ישיב דברו ויקדמך, וזוכר דדים וארזים אלו תמו, וזני ולקו

א מלביק דדיים, א"ה ה' יסודלני לאו אנטא

כה בקלות מנו הקצב אנטא, ד"ר דנימן רבין

דדיה הוסיא א מנו הקצב אנטא

פסדך מאלו תפלה

ד"ר ו' אנטא

בית הבר כדברי בינה והילכה א"ה  
 וא"ה אלא אסדרה, א גלילי ופיק מוח  
 בלמון כדלה, בילד א אטון בלוח  
 הו"ו והכונה, יצבה המכר הדי א"ה  
 אנטא אטו י"ה ב"ה.

ר"ח דושע 5 ירושלים  
 טל. 02-5375563



ד"ר ג. טייטלבוים

מכתב ברכה לספרים הקודמים "ביטחון והישתדלות" ו"גניבה וגזילה"

# ישיבת חברון כנסת ישראל

גבעת מרדכי

HEBRON YESHIVA KNESSET ISRAEL GIVAT MORDECHI  
RABBINICAL COLLEGE

בס"ד

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבואת וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב מזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשתתף בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזילה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רהוטה מושגים קשים, שיהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתי שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכישרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיז השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,

דוד כהן

ר"י בישיבה הקדושה חברון כנסת ישראל  
בעיה"ק ירושלים ת"ו

3/2  
ב"א  
ה' ג'שנ"ה ה'ק' תשנ"ח נוסף לטעם  
ג'שנ"ה ירושלים ת"ו

## פתח דבר

ערך החיים מקיף שורה ארוכה של נושאים יסודיים ומורכבים בעולמה של הלכה.

אכן, העיקרון לכאורה פשוט, אך מקרי הגבול קשים הם. הכלל הוא כי "פיקוח נפש דוחה שבת" (וימא דף פ"ה עמ' א') ואפילו "ספק נפשות דוחה שבת" (שם דף פ"ג עמ' א'), וכך אמרו חז"ל (שם דף פ"ב עמ' א') "אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים". למדונו חז"ל כי מלבד שלוש עבירות חמורות של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, שהן בגדר "ייהרג ואל יעבור" ואינן נדחות מפני פיקוח נפש, הרי שערך החיים ניצב גבוה מעל גבוה מעל כל ערך אחר. ברם, כאשר באים לתרגם את הכלל האמור לפרטים ספציפיים, נתקלים אנו במקרי גבול ובשאלות קיומיות קשות. כך למשל:

- מה יהא הדין בעת שהיחיד מסכן חייהם של רבים. כגון, אדם לוקה בהתקף לב תוך כדי נהיגה ומסכן אנשים רבים. האם מותר להציל אחרים במחיר חייו של אותו יחיד? ומהו הדין כאשר מטוס נחטף והחוטף מנסה להנחית אותו על מגדל מלא באלפי אנשים או חלילה על כור גרעיני – האם מותר ליירט את המטוס ולקפח חייהם של מאות חפים מפשע, אנשים נשים וטף, כדי להציל רבים עוד יותר מאסון? האם דוחים נפש מפני נפשות הרבה?<sup>1</sup>
- לרופא בבית החולים יש תרופה או איבר להשתלה, ויש לו הכרח לבחור את מי לרפא – ילד או אב בעל משפחה, "סתם" אדם או מדען העומד בפני פריצת דרך מדעית שתציל חיי רבים. במי יבחר?<sup>2</sup>

1. הדיון בשאלה זו מצוי בפרק ה' להלן העוסק בדין "רודף" וכן בפרק ז'.

2. הדיון בשאלה זו מצוי בסוף פרק ד' להלן, המתניחס לדין של "לא תעמוד על דם רעך".

• האם פיקוח של כל נפש דוחה שבת? מהו הדין, למשל, כאשר עסקינן בפיקוח נפשו של רוצח מועד? האם נציל אותו, על אף שחיייו של רוצח זה, אם ינצלו, עלולים לעלות חלילה בחייהם של אחרים שאותם יטול? ומהו הדין כאשר עסקינן באדם שבית הדין קבע כי רוצח בן מוות הוא וכי יש לקפד את פתיל חייו? האם נציל אותו ממפולת שנפלה עליו ונחלל שבת, כדי שביום א' בבוקר יסקלוהו שוב באבנים?<sup>3</sup>

• האם יש הבחנה בין פיקוח נפש של יחיד לפיקוח נפש של רבים מבחינת מידת הסיכון שמביא להגדרת המצב כ"פיקוח נפש"? כך למשל, אנשים נוסעים במכונית וכן חוצים כביש בלי להגדיר מצב זה כמסוכן עקב חשש רחוק לתאונה. ובכן, מהו הדין כאשר יש סיכון שהוא ברמת הסתברות דומה, אך נשוא הסיכון הוא כי כור גרעיני יתפוצץ חלילה – האם נגדיר מצב זה כפיקוח נפש בעת שנשוא הסיכון הוא חיי הרבים?<sup>4</sup> האם חשש קלוש יוגדר כפיקוח נפש שעה שעסקינן בחיי הרבים או אף בחיי האומה בכללותה, או שמא הגדרת אחוזי הסיכון אינה מושפעת מנשוא הדיון?

• הגמרא מציינת כאחד מטעמי הכלל של "פיקוח נפש דוחה שבת" כי יש לחלל שבת אחת על אדם כדי שהלה יוכל לקיים שבתות הרבה. ובכן, מהו הדין כאשר מדובר באדם שלא יקיים שום מצווה, כגון אדם חסר דעת, או אדם חסר הכרה שמוחו ניזוק ללא תקנה? ומה הדין כאשר עסקינן בחולה אנוש, שרגעיו ספורים וכל המשמעות של חילול השבת לצורך פיקוח נפשו היא הארכת מצבו הסביל בעוד כמה שעות בלא שהלה יחזור אי פעם לקיים ולו מצווה אחת?

• מן המפורסמות הוא דין "רודף" המתיר לאדם להרוג את מי שקם להרוג את זולתו. נקל להבין זאת עת שעסקינן בפושע חמוש המסכן את חייהם של חפים מפשע. אבל, מהו הדין עת שעסקינן בתינוק רעב הבוכה בבונקר מלא ביהודים המסתתרים מאימת

3. הדיון בשאלה זו מצוי בפרק א' להלן, המתייחס למקורות הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת".

4. הדיון בשאלה זו מצוי בפרק ב' להלן, המתייחס להגדרת פעולות כמצילות חיים.



הצורך הנאצי? בכי זה מסכן את חייהם, שכן אם ייחשף מחבואם ייגזר דינם למוות. האם מוגדר תינוק חף מפשע זה כ"רודף" ויש להחניק את בכיו? האם חובה היא להרגו, או שמא מותר לחוס על הילד ולא להרגו – שעה שהמחיר הוא חיי אחרים?

• מהו הדין כאשר ה"רודף" מאיים על חייו של אדם רק כדי ליטול ממנו נכס – השווה פרוטה. האם ניכנע לסחטן או שמא נעמוד על העיקרון ובמקום לתת לו את ה"נכס", נהרוג את ה"רודף" אשר חייו יימצאו במקרה זה שווים פחות מפרוטה?

• האם חייב אדם להוציא כספים כדי לחסוך בפעולות שיש בהן חילול שבת, או שמא מכיוון שעסקינן בפעולות עבור חולה שיש בו סכנה, מותר לחלל שבת ולעשות פעולות שניתן היה להימנע מהן אילו אך הוציא המציל כמה פרוטות מכיסו?<sup>5</sup>

• האם המטרה של פיקוח נפש מקדשת את כל האמצעים? האם מותר לגנוב כסף מהזולת כדי לייעד אותו למימון טיפול רפואי מציל חיים?<sup>6</sup>

• ברור על פניו כי החיים יקרים מכסף. ובכן, האם מותר לסכן את החיים, היקרים כל כך, לצורכי פרנסה? בערכנו מדרג ערכי, ברור כי פרנסה אינה דוחה שבת, ושבת נדחית מפני פיקוח נפש. נמצא כי פרנסה היא בתחתית המדרג ואילו פיקוח נפש נמצא בפסגתו של המדרג הערכי. ממילא צריכה המסקנה להיות לכאורה כי אסור לאדם לסכן את חייו לצורכי פרנסה. מאידך גיסא, מצינו מקורות המתירים לאדם להפליג ללב ים תוך סיכון החיים לצורך פרנסה. מהי הגדרת טיב הסיכון שמותר לאדם לקחת לצורכי פרנסתו?<sup>7</sup>

• האם עושים כל פעולה שהיא עת שעסקינן בפיקוח נפש? האם אדם צריך להציל את חיי זולתו גם כשהדבר כרוך בהוצאה כספית כה גדולה שתמוטט אותו כלכלית? האם ניתן לכפות על אדם

5. לעניין זה ראה פרק א(4) להלן.

6. לעניין זה ראה פרק ג' להלן העוסק בפיקוח נפש וחכויות הקניין.

7. לעניין זה ראה פרקים ו' ו-ז' להלן.

לתרום איבר מאיבריו כדי להציל חיים של זולתו? כך, למשל, האם יכולים בית הדין להכריח ילד לתרום כליה לאחיו, אשר ימות בלעדיה?<sup>8</sup>

השאלות המתעוררות בסוגיה זו של "ערך החיים" הן יסודיות וקשות, והדיון בהן מחייב עיון ביריעה רחבה של מקורות וירידה לשורש הסוגיות והסברן. הקדשתי לסוגיות חמורות אלה מעיתותי, ונראה כי מלבד סידור הדברים ועיון שיטתי בם, אף נמצא בפנינו מהלך מחודש המצוי בפרק הסיכום של ספר זה.

והנה, לאחר תקופה ממושכת של לימוד וכתובה על ערך החיים והפתרונות למצבי הגבול האמורים, חויתתי רגעי אימה מסוימים והתעורר חשש כי ארחק מארצות החיים. בדיעבד הסתבר, כי דווקא ברגעים אלה היה משהו מכוון ומלמד. התקרבותי יותר מבחינה רגשית למיצי ההבנה של חשיבות החיים, ונראה כי לרגש יש חשיבות רבה להבנה ולהעמקה. כשם שאמצעי המחשה חושיים עשויים לסייע בהעמקת תובנות ובחידודן, כך עשויה החשיבה להיתרם מן החוויה הרגשית, שכן זו מבשילה תובנות וממחישה דברים, עד כי גם מי שעוסק בנושא מופשט עשוי לגלות בו רובד נוסף של בהירות ועומק בעקבות החוויה האישית והרגש.

לכאורה, החיים הם עובדה ולא תחושה. האדם אינו חווה את עובדת חייו. והנה, הכול משתנה באחת כאשר ניצב אדם על סיפה של תהום פעורה. ברגעים אלה למד הוא להעריך את החיים ולהיאחז בהם והוא חווה את שבריריות הקיום האנושי ואת ארעיותו. באותה עת חש האדם עד כמה החיים אינם זרם מובן מאליו, ותודעה זו עוברת מתחום המופשט אל תחום המוחש.

אך הרבה מעבר לכך. בשעות אימה שכאלה נמצא האדם למד לא רק על ארעיות הקיום אלא גם על אפסות הקיום וחדלונו. מהו אדם אף כשהוא ניצב מול חיידק? "מה אנו, מה חיינו"? לא רק שבריריות יש בו בקיום האנושי, העלול לחדול חלילה בן רגע, אלא גם חדלון – בעת ההווה עצמה.

8. לעניין זה ראה פרק ד' וכן בפרק ז' להלן.

באותם רגעים, התחדשה לי תובנה חשובה ופשט חדש בדברי המשנה  
באבות (פרק ג', משנה א'):

**"עקביא בן מהללאל אומר: הסתכל בשלושה דברים ואין  
אתה בא לידי עבירה. דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני  
מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון.  
מאין באת – מטיפה סרוחה.  
ולאן אתה הולך – למקום עפר רימה ותולעה.  
ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון – לפני מלך מלכי  
המלכים הקב"ה."**

על פני הדברים נראה לכאורה, כי משנה זו מלמדת את האדם כי הוא  
בא מן החידלון ושב אל אפסות החומר, אך בתקופת הביניים בר ממשות  
הוא, ובגין תקופה זו עתידה נפשו ליתן דין וחשבון. לכאורה עולה מן  
המשנה כי בתקופה שבין המצב הראשוני של "מאין באת" לבין המצב  
של "לאן אתה הולך", יש לו לאדם ממשות, וזו מבקשת ומסוגלת לכבוש  
עולם ומלואו. על כן, נותנת ממשות זו את הדין בגין רגעי קיום נאדרי  
הוד אלה – פן יחמצו והאדם ישוב אל עפרו.

ברם, ברגעי האימה שחוויתי, התחדשה לי תובנה שונה לחלוטין במשנה  
זו. נראה לכאורה כי התנא עקביא בן מהללאל מלמדנו, כי האדם מונע  
את עצמו מעבירה כשהוא מבין כי אין לו במה להתגאות – אף לא בחייו.  
בשהותי בבית החולים עיינתי באגרת הרמב"ן לבנו, והיכו בי בעוצמה  
דבריו: "תעלה על לבך מידת היראה, כי תיתן אל לבך תמיד, מאין באת  
ולאן אתה הולך, ושאתה רימה ותולעה בחיך – ואף כי במותך". ואכן,  
אם סבור האדם כי לאחר שבא מן העפר, בר ממש הוא בחייו, די לו כי  
יבקר בכל אחת ואחת ממחלקות בית החולים כדי שיבין, כי כלשון  
התפילה: "עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי".

האדם מסוגל לפעול כה רבות בחייו, לכבוש עולמות ולהחריבם, לפרוץ  
דרך ולהטביע חותם לדורות, ליצור ולחדש. אבל, בסופו של דבר האדם  
נותר קרוץ חומר והדבר משליך על כל מהותו הקיומית. הרוח המפעמת  
באדם מצויה בתוך חרס נשבר וממילא חייו של אדם משולים לחציר  
יבש, לציץ נובל, לצל עובר, לענן כלה, לרוח נושבת, לאבק פורח ולחלום  
יעוף.

החשיבות שמייחסת ההלכה לחיים אינה נובעת אפוא מיופיים ועוצמתם, ומן האפשרויות הגלומות בהם, שהרי ערך החיים מורכב ממנעד רחב מאוד של מצבי קיום. ערך החיים כולל לא רק חיים שיש בהם עלומים, הוד, בריאות ויופי, אלא גם מצבים קשים ומשפילים של חדלון ואפסות החומר. אדרבה, ערך החיים טעון הגנה דווקא במצבים שבהם הוא מתגלה בכל חדלונו.<sup>9</sup>

ברם, משהגעתי לתודעה רגשית זו, ניצבתי נפעם בפני הפרדוקס הבא: אם האדם הוא בגדר עפר, רימה ותולעה גם בחייו, מדוע יש ערך כה נשגב לחיים? אם האדם דומה במידה רבה לבלון, אשר די בחודה של סיכה כדי ללמד כמה רבה האשליה הטמונה בקיומו, ואם ערך החיים מתייחס גם לחיים במצב של שפלות החומר ואפסותו, היתכן לתת לו משקל כה נעלה?

האם אין סתירה פנימית בין ההתייחסות לחיים כדבר כה נשגב וחשוב מבחינה הלכתית וערכית, לבין התובנה בדבר שפלות האדם, והיותו בגדר אין, עפר ואפר גם בחייו?

מה פשר תופעה זו, שדווקא ההלכה שרואה באדם "רימה ותולעה בחייו", קובעת כי פיקוח נפשו דוחה את כל התורה כולה?

נראה כי שאלה זו יורדת לשורש הבנת עולמה של ההלכה בכלל.

עמים רבים העלו על נס את יצירת האדם ואומנותו, הישגיו הפיסיים, כישוריו האתלטיים, יכולותיו החברתיות, הנאותיו וזכויותיו, אולם, כרום היחס אל החומר שממנו קרוץ האדם, כן זילות חייו אל מול אינטרסים, דתות ואידיאולוגיות, אשר על מזבחן הוקרבו חיי אדם.

9. כדוגמא לכך ר' פסקו של הרב שלמה זלמן אייערבאך, שו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן צ"א, כי "פשוט וברור כי על אף שהחיים של משותקים אינם כלל חיים לפי המושגים הפשוטים שלנו וקשה מאד כח הסבל של החולה וגם של משפחתו, עם כל זאת הנו מצווים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חייהם של משותקים, ואם הוא חולה חייבים ודאי להזדרז בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת, כי העניין של 'חיים' אין לנו שום קנה מידה כמה למדוד את יוקרם וחשיבותם אפילו לא בתורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחין אע"פ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצווה וחייו הם רק למשא וסבל גדול על משפחתו וגורם להם ביטול תורה ומצוות, ונוסף לצערם הגדול הרי הם מידלדלים והולכים, על אף זאת מצווה בגדולי ישראל להשתדל ולעסוק בהצלתו ולחלל עליו את השבת".

בעבר הוקרבו קרבנות אדם למולך כדי לרצות את האלים. בזמנים מודרניים הוקרבו חיי אדם על מזבח אידיאולוגיות שונות, ובתרבויות רבות כל כך ערך האדם הוא כקליפת השום הנידפת כמוץ ונדחית בפני כל רוח מצויה של אידיאולוגיות או אינטרסים.

ההלכה היהודית שונה בתכלית!

התורה אוסרת להקריב אדם למולך, ואף נסיון העקידה הסתיים בצווי האלוקי "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה".

הקב"ה אינו רוצה במות המת, גם אם הרבה להרע, כי אם בשוכו מדרכו וחי<sup>10</sup>. ההלכה קובעת כי מלבד ג' עבירות חמורות של "ייהרג ואל יעבור" הרי שהכול נדחה מפני פיקוח נפש, וציווי התורה הבסיסי הוא "וחי בהם!" מצוות התורה ניתנו על מנת שהאדם יקיים את צו החיים, וערך החיים הוא מעיקרי העיקרים.

מה פשר תופעה זו, שבה דווקא מי שרואה באדם "רימה ותולעה בחייו" קובע כי פיקוח נפש דוחה שבת?

יתרה על כך, בעולמה של תורה, האדם אינו ניצב במרכז, אלא דווקא מהווה כלי להגשמת ייעוד אלוקי. האדם אינו אלא צלם - צלם אלוקים. תכלית בריאת האדם היא השראת כבוד שמים בעולמנו זה. החומר שממנו קורץ האדם אינו בר חשיבות מעבר להיותו כלי לעבודת ה'. האדם לא נולד כדי להגשים הנאות וזכויות. אדרבה, הציווי הוא "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך"... אפילו נוטל את נפשך ואת ממונך. מצווה תמידית שאדם מצווה בה כל חייו, היא מצוות קידוש שם ה' בעולם. חיובו של האדם במצווה זו מגיע עד כדי מסירת נפשו על קידוש השם<sup>11</sup>. פסגת הקיום האנושי נעוצה בקיום חובותיו של

10. הנביא יונה ברח מן הנבואה מכיוון שסבר כי פסגתו של כבוד שמים היא מצב שבו ניכר כי יש דין ויש דיין ו"באבוד רשעים רינה" (משלי י"א, י'). אבל, הקב"ה הוא א-ל רחום וחנון הרוצה בתשובת עבדיו ובחיייהם. גילוי כבוד שמים מתעצם דווקא בקבלת תפילה ותשובה וצדקה, והתגברות מידת הרחמים, וכשם שיונה חס על הקיקיון שלא יאבד כך חס הקב"ה על חיי ברואיו כולם.

11. מצווה זו מוגדרת בספר המצוות של הרמב"ם (מצוות עשה ט') "לקדש את שמו, שנאמר 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'... וזאת היא מצוות קידוש השם שמצוים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר התרת עצמנו למות בידי האנס בעבור אהבתו יתעלה וההאמנה באחדותו".

האדם כלפי בוראו ושעבוד כל מאווי והווייתו לתכלית זו, בבחינת "עבד ה'". בעולמה של הלכה האדם מבקש להשיג את חירותו מכבלי החומר ע"י שעבוד מוחלט של המאוויים לחיים של רוח, בבחינת "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". וכך אמר דוד המלך בתהלים (קט"ו, ט"ז) "אני עבדך בן אמתך" (המלך משתבח בהיותו עבד מוחלט, בן של אמה), ודווקא בכך – "פתחת למוסרי" – מוסרים ממנו מוסרות ואזיקי השעבוד החומרי והוא מסוגל להגיע לחירות אמיתית ולמיצוי אישיותו וייעודו בעולמו.

וכאן חוזרת השאלה ביתר שאת: כיצד אפוא ניתן משקל כה נעלה לערך החיים, דווקא בעולמה של הלכה שבו לחומר ולקיום האנושי החומרי, ישנו ערך כה מוגבל?

כיצד יתכן כי החיים כה נשגבים ודוחים מצוות אלוקיות נשגבות, דווקא בעולם ערכים שבו האדם הוא רק "עבד ה'" וכלי להשראת שכינתו ומלכותו, ולא התכלית כשלעצמה?

דומה כי תשובה לשאלות נוקבות אלו ניתנה לי אף היא באותם רגעי אימה שחוויתי.

בלב בית החולים "איכילוב" שבת"א מצוי בית כנסת וע"ש קדושי העיר קרשניק) ובו שורר מנהג, לפיו עם סיום התפילה בליל שבת, ניגש איש איש בתורו אל ארון הקודש ומביע את משאלות לבו ואת צקון לחשו בפני הבורא. ניצבתי אף אני בתור שהשתרך בתום התפילה, ממתין לשפוך את לבי. התור התארך, הדקות נקפו, אבל בבית חולים, כאשר אדם אינו עסוק בהשגת הישגים אלא בעצם שימור הקיום, הוא משתחרר מן האזיקון האלקטרוני המכונה "שעון" ומפסיק לרוץ. לזמן יש מימד משלו בבית חולים. אחרי דקות ארוכות התקדמתי וכמעט שהגיע תורי. אלא שלפני ניצב אדם שניגש אל ארון הקודש, לחש באין קול, ואנוכי שמעתי כל מילה, באומרו כך: "דיבוננו של עולם, נותרו לי רק כמה ימים. הרופאים אומרים שזה הסוף. בשבת הבאה כבר לא אהיה כאן". לאחר הפסקה של בכי, התעשת לפתע, הוסיף ואמר: "אז מה! בינתיים אני כאן והנשמה היא שלך! 'אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא. אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבוא. כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך".

הוא ירד מארון הקודש בוכה ואני בכיתי עמו. כל רסן ומחיצה של איפוק חיצוני נפלו כחומות יריחו. קשה היה להתאפק – גם לא ניסיתי. ואז, עם עוצמת הרגש, הבליחה בי באחת ההבנה, כי ערך חיי האדם אינו נעוץ באדם – מקבל החיים, אלא באלוקים – נותן החיים. ערך חיי האדם נעוץ בכך שאת הישות המכונה אדם, היא טיבה אשר היא – יצר הקב"ה.

החיים הם מתת הא-ל. הוא נפח בנו נשמה. הוא משמרה בקרבנו. הוא העתיד ליטלה והוא העתיד להחזירה אל קרבנו לעתיד לבוא. חיי האדם הם מתת אלוקים ומכאן רום ערכם. למעשה, החיים הם המתנה הגדולה ביותר שנותן הקב"ה לאדם, וזוהי מתנה תמידית שאותה מקבל האדם מאלוקיו מדי רגע ורגע. על הפסוק "כל הנשמה תהלל יה הללויה" דורשים חז"ל (בראשית רבה, פרשה י"ד אות ט') כי מוטל על האדם להודות לה' לא רק על שנפח באפיו נשמה בעת יצירתו אלא "על כל נשימה ונשימה". ואכן, לאדם אין כל ערובה לחיים. הגמרא במסכת סנהדרין (דף נ"ב ע"א) מציינת כי יש גמלים זקנים הנושאים על גבם אוכף העשוי מעור של גמלים צעירים. גיל, בריאות ונתונים פיסיים לא מבטיחים את עצם הקיום. אדם יכול לעשות "ביטוח חיים" שיעניק סכום כספי לשאריו אך אין שום דבר שיכול להבטיח את עצם החיים. על כן, מעת שמבצבצת באדם ראשיתה של דעת, מודה הוא לאלוקיו בבוקרו של כל יום ויום על המשך חייו, פוצח ואומר: "מודה אני לפניך, מלך חי וקיים, שהחזרת בי נשמתי בחמלה – רבה אמונתך". ההכרה בדבר היות החיים מתת אלוקית נשגבה, המתחדשת מידי רגע, היא יסוד מוסד באמונה.

מכיוון שהחיים אינם בגדר של נתון מובן מאליו אלא הם בגדר חידוש עצום ומתת אלוקית נשגבת, מובן מדוע החיים הם ערך נעלה וחשוב בעולמה של הלכה. לאמור, החיים הם ערך נשגב – לא מכיוון שהאדם כה מרומם ונעלה – אלא מכיוון שחייו וחיותו באים לו מאת הקב"ה המחייה את האדם בכל עת ובכל שעה. הקב"ה יצר את האדם, נתן חיים באפיו, נפח בו נשמה אלוקית ממעל והוא שציווה על האדם לחיות! חיי האדם קשורים הם קשר תמידי אל הקב"ה, הוא המשמרם בקרבו והוא עתיד ליטלם ממנו ולהחזירם לו לעתיד לבוא.

תובנה זו, לפיה ערך החיים נובע מערכו האין סופי של נותן החיים, מבהירה כי גם רגע אחד בשלהי חייו של אדם גוסס מחוסר הכרה שעתידי נחרץ – חוסה תחת הערך הבלתי מוגבל של חיים, ויש לחלל שבת עבור חולה שכזה ולנסות להאריך את פתיל חייו ברגע נוסף שכזה. כשם שחלק מן האין סוף הוא – אין סוף, כך רגע חיים שכזה ניצב מעל לכל ערך אחר וערכו הסגולי לא יסולא בפז. אכן, מבחינת שיקולים של תועלת, לא ברורה לנו משמעותו של רגע חיים שכזה. אבל, כאמור, ערך חיי האדם אינו נמדד לפי ההישגים שיכול הוא להגשים לזולתו או לעצמו, או לפי התועלת שבידו להפיק מחייו, אלא לפי ערכו של נותן החיים, הקב"ה בעצמו, שיצר חיים אלו, קצב את אורכם, וציווה על האדם "וחי בהם!" בהתאם לכך גם מובן מדוע מחויב אדם למסור את נפשו על קידוש ה' כאשר הוא ניצב בפני עבירה של עבודה זרה. ערך החיים נובע מכך שזו מתת אלוקים. ממילא, לא ניתן לקדש את ערך החיים לצורך עבודה זרה, שהיא התרסה חריפה ובלתי נסבלת כנגד האלוקים. במקרה זה בפנינו סתירה לתכלית החיים וליסוד ערכם, ועל כן נדחה הקיום מפני תכלית הקיום.

נוכח תובנה זו מובן, כי מוטל על אדם למסור את נפשו על קידוש השם רק כאשר הקיום סותר לתכלית החיים. ברם, מקום שבו עבודת ה' וקידוש שמו מחייבים דווקא את המשך חייו של האדם, אין מקום למסירות נפש ולא ניתן לוותר על הקיום.

לפיכך ציוה ה' לעבור על מצוות התורה כדי לקיים חיים, שכן עדיפים בעיניו החיים עצמם על קיום מצוותיו, ואף מסירות נפש על קידוש ה', פעמים שחיי קידוש ה' עדיפים על פניה.

ואכן, כך נראה מדברי ה"חתם סופר" (בראשית, בפתח פרשת "לך לך") התמה: "יש לחקור, אברהם אבינו מסר נפשו והשליכה מנגד ושיבר צלמי נמרוד ועמד נגדו – ולמה לא עשה כן בארץ כנען שהיתה מלאה גילולים ואין לך עץ רענן שלא היתה תחתיו עבודה זרה... כפי שמצינו במסכת עבודה זרה (דף מ"ה ע"א א') ולא מצינו ששיבר אליליהם. אדרבה, השתחווה לבני חת ונכנע להם?"

ותשובת ה"חתם סופר" היא: "אבל האמת, שם באור כשדים לא שמעו לקולו כלל ולא הועיל בקול תוכחתו ולא עשה נפשות כמו שעשה בארץ, ולא היה שם מוקיר ה' כי אם הוא. על כן השליך נפשו מנגד להפרישם



מעבודה זרה כל מה שאפשר, ואם ימיתוהו – מה לו בכך. אך בארץ ישראל קרא בשם ה' ונתגדל שמו וקבלו ממנו רבבות, ועשה נפשות הרבה (רמב"ן בראשית ב' ו-ח'). על כן אין לו רשות למסור נפשו להתגרות עם אותן שלא שמעו לו ולא נתגירו, כי אם ימיתוהו מה יעשו כל אותן תלמידים הסמוכים על הוראתו ותורתו".

כלומר, בארץ ישראל לא היה אברהם אבינו יכול למסור נפשו למיתה ולשריפה, כי היה משועבד לתלמידיו ולשומעי לקחו ללמדם תורה ומצוות ולהדריכם בדרך הישרה. במצב זה, לא היה מן הדין כי אברהם ימסור עצמו להריגה, שכן יש לו תפקיד וייעוד בעולם הזה. תפקידו של האדם בעולמו נותן אפוא כשלעצמו ערך נעלה לחייו, ומונע כל אפשרות לוותר עליהם. במקרה זה, לא עסקינן בקיום הסותר לתכלית החיים, אלא דווקא בקיום המתיישב עם תכלית זו ותורם לה, וממילא אין עוד מקום למסירת הנפש – גם לא כדי לשרש עבודה זרה.

נמצא כי הסתירה בין ערך החיים לבין תכליתם עשויה להיות עניין אינדיווידואלי התלוי בתכלית הקיום של האדם הנידון. ואכן, כך מצינו לכאורה בדברי ה"נימוקי יוסף" במחלוקתו עם הרמב"ם:

הרמב"ם פוסק כי כאשר לא עסקינן בג' העבירות החמורות שעליהן "ייהרג ואל יעבור" – יש איסור מוחלט ובלתי מסויג על אדם למסור את נפשו. החיים הם ערך נשגב בהיותם מתת הא-ל, והקב"ה ציווה עלינו את החיים בצוותו "וחי בהם". זהו ציווי שאסור לאדם להפר. על כן פוסק הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ה', הלכה ד') כי ביחס לעבירות שהן בגדר של "יעבור – ואל ייהרג", אם מסר אדם את נפשו ובניגוד לדין – נהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו ונחשב למאבד עצמו לדעת העובר על הלאו החמור של "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט', ה').

ב"נימוקי יוסף" (על סנהדרין דף ע"ד עמ' א') מצינו כי ככלל סובר הוא כשיטת הרמב"ם, אך לאחר מכן הוא מביא את דברי המדרש<sup>12</sup> ממנו משמע,

12. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש פרשה ו': "רבי נתן אומר, לאוהבי ולשומרי מצוותי, אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצוות. מה לך יוצא ליהרג, על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף, על שקראתי בתורה, מה לך יוצא ליצלב, על שאכלתי המצה... ואומר (זכריה י"ג, ו') 'אשר הוכיתי בית מאהבי', מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים". וראה גם ויקרא רבה פרק ל"ב, אות א'.

שהיו מוסרים עצמם על קדושת השם לפני משורת הדין גם על דברים שאינם בגדר של "ייהרג ואל יעבור", כגון כדי למול את בניהם וכדי ללמוד תורה. על כן, מסיק ה"נימוקי יוסף": "אבל אם היה אדם גדול וחסיד וירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מצווה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולא להבו בכל לבם"<sup>13</sup>.

פסיקה זו של ה"נימוקי יוסף" מעוררת לכאורה כמה וכמה תמיהות: הכיצד יכולה הלכה להיות תלויה בדרגתו האישית של האדם? היכן מצונו שנתנה תורה דבריה לשיעורין וההלכה משתנה בין "אדם גדול וחסיד וירא שמים" לבין סתם אדם מישראל?

אף מבחינה ערכית לא ברור לכאורה מה פשר פסקו של ה"נימוקי יוסף" כי אדם חסיד וירא שמים יהא רשאי להקריב את חייו אף שההלכה אינה מחייבת לעשות כן? הן החיים אינם חיי לותר עליהם. הוא נוטל חיים שאינם שלו, אלא של נותן החיים. אין זו נפשו שלו אלא חלק אלוה-ממעל, ורצון ה' הוא "וחי בהם" – קרי כי האדם ידבק בחייו.

יתרה על כך, הן לכאורה כאשר נאמר "וחי בהם" – אין פירושו של דבר

13. במסכת עירובין דף כ"א ע"ב ב' מצונו כי רבי עקיבא סיכן את חייו על מצוות נטילת ידיים ושפך חצי כוס מים שהביא לו ר' יהושע הגרסי בבית האסורים באומרו "מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דברי חברי". נמצא כי ניתן למסור את הנפש אף עבור נטילת ידיים שהיא עניין מדרבנן שבדאי אינו בגדר של ייהרג ואל יעבור. אין זאת אלא כי מי שנמצא בדרגתו של רבי עקיבא רשאי לסכן את חייו גם כדי שלא יעבור על דברי חכמים. וראה ב"תפארת ישראל" על המשנה במסכת ברכות פרק א' משנה ג' שביאר בדרך זו את דברי ר' טרפון שהטה לקרות כדברי בית שמאי וסיכן עצמו.

כמו כן ראה דבריו של רבנו יונה, שער העבודה אות נ"א "ואף כי אמרו חז"ל לא ניתנה תורה למלאכי השרת כוונתם על המון ישראל אבל העובד השלם דומה למלאך ה' צב-אות ועושה המצוות בשלימות ומוסר נפשו עליה לקיימה בכל זמן חיובה כענין דניאל על התפילה, חנניה מישאל ועזריה על ההשתחויה לצלם, פפוס ולוליינוס על כלי זכוכית, רבי עקיבא שהיה חבוש בבית האמורים והיו נותנים לו מים וכו". וראה גם שו"ת מהרי"ק שורש פ"ח. על בסיס דברי ה"נימוקי יוסף", הר"ן ושו"ת מהרי"ק הנ"ל פסק הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה סימן קנ"ז סעיף א' כי "אם השעה צריכה לכך ורוצה ליהרג ולקיים – הרשות בידו". וראה גם ש"ך על שולחן ערוך יורה דעה סימן קנ"ז סעיף קטן א' שהביא את הגהת הסמ"ק סי' ג' כי אותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בניסיון, קדושים גמורים הם, והביא ראיה משאול המלך.

כי הקב"ה התיר לאדם לשמור על חייו תוך שהוא מותיר זאת לשיקול דעתו, אלא זהו ציווי של ה' על האדם לשמור על המתנה האלוקית הגדולה בעולם. הכיצד זה יכול אדם להשתחרר מן הציווי לחיות? וכיצד יתכן כי דווקא בן מעלה, חסיד וצדיק, יוכל לוותר על חייו ולמסור את נפשו בנסיבות שבהן הדבר אינו מחויב על פי דין?

אין זאת אלא כי בעוד שהרמב"ם מדגיש את עצם החיים כמתנה אלוקית שהאדם מחויב לדבוק בה ואינו רשאי לוותר עליה, הרי שה"נימוקי יוסף" מדגיש את תכלית הקיום האנושי כהגשמה של עבודת ה' בפני בוראו. השגת תכלית הקיום והעפלה אל פסגה בעבודת ה' באמצעותה של מסירות נפש, גם אם אינה מחויבת – מותרת היא. הקב"ה נתן לאדם את המתנה הגדולה של החיים ואיפשר לו לדבוק בהם, תוך שהקב"ה מצידו "מוותר" לשם כך על שאר מצוותיו. אולם, הקב"ה התיר לאדם למצות את ההכרה ממי קיבל חיים אלו, ולהקדיש את חייו להגשמת פסגה רוחנית זו. על כן, הגדר של "וחי בהם" במקרה של סתירה בין החיים לבין קיום מצוות הוא אכן היתר לאדם להעדיף חיים על פני מצוות אחרות הנסוגות מפני עצם הקיום, בבחינת "ויתור" של הקב"ה על הציוויים הללו עת שהם סותרים לעצם הקיום. אבל, אין זה ציווי לאדם לחיות בכל מחיר, והוא רשאי למסור את הנפש כדי לקיים מצוות שהן בגדר יעבור ואל ייהרג.

הקב"ה נטע באדם אינסטינקט קיום, שתכליתו להביא בסופו של דבר לקיומו של העולם, והקב"ה איפשר לאדם לפעול על פי רצון הקיום האנושי ולא ציווה עליו למסור את נפשו בגין מצוות שאינן בגדר ייהרג ואל יעבור. אך האדם אינו חייב להידרש להיתר זה ורשאי להכיר תודה לאלוקיו, לדבוק בו ולמסור את נפשו על קיום מצוותיו. בדרגה מוסרית וערכית מסוימת של אדם, אשר תכלית חייו באופן אינדוידואלי היא אכן – להקדיש את חייו לקידוש שם ה', הרי שאדרבה, היוותרות בחיים בלא הגשמת הפסגה הרוחנית של קידוש שם שמים היא המהווה החמצה של תכלית החיים. במקרה זה ניצבים אנו אפוא שוב בפני ערך העולה על עצם הקיום האנושי, שהרי הקיום במקרה זה סותר לתכלית הקיום – וממילא נדחה הוא מפני התכלית<sup>14</sup>.

14. אדם רשאי אמנם במקרים חריפים למסור את נפשו למיתה אם הוא חושש מפני יסורים שבאמצעותם יכריחו אותו להמיר את דתו. בהקשר זה יעוין בדברי "דעת זקנים מבעלי

בהתאם לתובנה זו, לפיה החיים הם ערך נעלה עקב מהותם ותכליתם ובהיותם מתת אלוקים, מובן כי לא ניתן להקריב חיי אדם עבור חיי זולתו, יהא זה חשוב ככל שיהא, וגם לא ניתן לדחות יחיד מפני רבים. אכן, אילו היינו בוחנים את ערך החיים של האדם לפי תועלתו לעצמו ולזולתו, ניתן היה לכאורה למצוא מקרים שבהם ברור כי חיים של אדם המגשים תכלית מסוימת נעלים על פני חיים של זולתו, וכן ניתן היה לכאורה לדחות יחיד מפני רבים. אבל, חיי אדם אינם נבחנים לפי מקבל החיים אלא לפי ערכו של נותן החיים, שהוא אין סופי ולא ניתן לכימות ולהשגה בעיני בשר ודם. ממילא, ערכם של החיים הוא אין סופי ולא ניתן לומר כי יש "אין סוף גדול" לעומת "אין סוף קטן". על כן לא ניתן לדחות נפש מפני נפש.

ואכן, לכל אדם יש את הערך הסגולי שלו, שלשמו ברא אותו אלוקים. לכל אחד יש את המתת האלוקית שלו ואת התכלית המסוימת והמיוחדת שלה יועדו חיייו. כל אדם הוא בגדר יצירה ייחודית, חד פעמית ונדירה, של הקב"ה, שאין כדוגמתו – עם תכלית מיוחדת בעיתוי ובמקום שבו נוצרה. למרות מספרם העצום של בני האדם, שום אדם אינו העתק של זולתו וכשם שפרצופיהם של הבריות שונים הם, כן שונה הוא אופיים ושונה דעתם זו מזו. כל אדם הוא תופעה חד פעמית של חיי האישיים ואינו העתק של מישהו אחר. ערכו הסגולי של אדם הוא כשל פריט ייחודי וחד פעמי שערכו לא יסולא בפז. השוואת נפשות זו לזו מחייבת אפוא לערוך חשבון אלוקי של ערך החיים שנטע באדם, וממילא חל הכלל לפיו אין דוחין נפש מפני נפש, ויכול כל אדם לומר לרעהו – מניין לך כי דמך שלך סמוך יותר מדמי שלי?

התוספות על הפסוק (בראשית ט', ה'), "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש": "בשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג עצמו. וכן בשאול בן קיש שאמר לנערו "שלוף חרבך ודקרני בה... שאם ירא אדם שמא יעשו לו יסורין קשים שלא יוכל לסבול ולעמוד בניסיון שיכול להרוג את עצמו". ברם, שונים הדברים לגבי נטילת חיי אחרים מחשש להמרת דתם. וכך מצינו שם בהמשך הדברים: "ומעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד כי היה ירא שיעבירום על דת והיה רב אחד עמו והיה כועס עליו ביותר וקראו רוצח והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב אם כדברי ייהרג אותו רב במיתה משונה. וכן היה שתפסוהו עכו"ם והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר, ואחר כך נתבטלה הגזירה ואם לא שחט אותו היו ניצולין.

בהתאם לדרך זו, נראה לכאורה להסביר את מחלוקת רבי עקיבא וכן פטורה במסכת בבא מציעא (דף ס"ב ע"ב א') בה מציינו:

**"שניים שהיו מהלכין בדרך וביד 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  
מהן במיתתו של חברו.  
עז שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים  
לחיי הברך".**

במבט ראשון, בוודאי שיהא זה הרואי ונשגב יותר למות בצוותא חדא עם החבר. דברי בן פטורא משקפים נורמה מרהיבה של הזדהות עם הזולת וביעור המימד האגואיסטי של האדם ברגעי האמת של חייו תוך העדפת ערך הירעות. אך דווקא רבי עקיבא שטבע את האימרה "ואהבת לרעך כמוך" – זה כלל גדול בתורה" הוא זה שפוסק כאן להלכה כי אין לדרוש מאדם לחלוק את כלי המים עם חברו. מדוע? מדוע רבי עקיבא קובע כי הכלל ההלכתי הוא "חייך קודמים לחיי חברך"?

רבי עקיבא לימד אותנו כי גם בתוך הכלל הגדול בתורה יש הגבלה של האהבה לזולת. "ואהבת לרעך – כמוך". כלומר, האני של האדם הוא הקודם. ולפי דברינו מובן הדבר היטב, שכן חייו של האדם אינם שלו. זוהי מתת אלוקים עם ערך אין סופי כערכו של נותן החיים. לפיכך, האדם אינו רשאי להשליך מתת זו מנגד גם עבור עקרונות נעלים ככל שיהיו. הוא צריך לשיר את שירת חייו ולהגשים את ייעודו בעולמו ואין הוא רשאי לתת לחבר את המים ולהעדיף את חיי הזולת על פני חייו, שהרי את התכלית של חייו – לא יוכל אדם אחר להגשים.

מתוך זוויית ראייה זו נפנה להלן לבחון את הסוגיות הקשות, ואת ההתלבטויות הקיומיות והערכיות המסובכות שמזדמנות בחיים כמבחן עליון ליישומו של ערך החיים בהלכה.



## פרק א' שבת ופיקוח נפש

### א(1) מקורות הדין ונפקויותיהם

במסכת יומא דף פ"ה עמוד א' מצינו דיון בשאלת מקורו של הכלל הנודע, לפיו "פיקוח נפש דוחה שבת". הגמרא מביאה את דרשת המכילתא בפרשת כי תשא:

"פיקוח נפש  
דוחה שבת" -  
גזירת הכתוב,  
או סברא: "כדי  
שישמור  
שבתות הרבה?"

**"וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה  
מהלכים בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר  
בן עזריה מהלכים אחריהם. נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין  
לפיקוח נפש שדוחה את השבת?"<sup>15</sup>**

בהקשר זה מביאה הגמרא מקורות שונים, מפי כמה תנאים, לדין האמור, ובכלל זה דבריו של רבי שמעון בן מנסיא, לפיהם הכתוב אומר (שמות ל"א ט"ז) "ושמרו בני ישראל את השבת" - "אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

15. הרב יעקב עטלינגר בשו"ת בניין ציון סימן קס"ח מבהיר את הגיונה של השאלה כך: נאמר (שמות ל"א, י"ד) "מחלליה מות יומת". מדרג הערכים מציב אפוא את השבת מעל לחיי האדם, שהרי הורגים אדם מפני מצוות השבת. ממילא מקשה הגמרא: מניין לנו כי ניתן לחלל שבת כדי להציל אדם? תשובת הגמרא היא, כי כאשר נעשית הפעולה לצרכי פיקוח נפש - אין זה חילול שבת, שהרי מצוות התורה ניתנו כדי לחיות בהם, ובמקום שבו עסקינן בפיקוח נפש לא חל ציווי השבת. אין הדבר דומה לחילול שבת שאחריו יש עונש אלא מדובר במצב שלגביו מלכתחילה לא הוחל האיסור ולפיכך לא יוגדר כחילול שבת. לצורך חידוש זה נחוצים המקורות השונים המובאים בסוגיא דנא במסכת יומא.

לאחר מכן מביאה הגמרא את דברי רבי יהודה בשם שמואל האומר: "אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם (אם הייתי מצוי שם בעת שנשאלה השאלה האמורה) הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו (הייתי אומר בפני התנאים מקור העדיף על אלו המובאים על ידם), שנאמר (ויקרא י"ח, ה') 'וחי בהם' – ולא שימות בהם".

והגמרא ממשיכה: "אמר רבא לכולהו אית להו פרכא (לכל המקורות המובאים עד כה יש פרכה) בר מדשמואל דלית ליה פרכא (מלבד דברי שמואל שאין עליהם פרכה)". ומפרשת הגמרא שעל כל הדרשות קשה "וכלהו אשכחן ודאי (מצינו מקור לודאי פיקוח נפש הדוחה שבת) ספק מנא לן (ומניין לנו מקור לספק פיקוח נפש הדוחה שבת?), ודשמואל ודאי לית ליה פרכא וכו'". נמצא אפוא כי המקור שאין עליו פרכה ללמוד ממנו כי פיקוח נפש, ואפילו ספק פיקוח נפש, דוחה שבת, שאוב מן הכתוב "ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם – וחי בהם", ומכאן שהחיים הם ערך נעלה יותר מכל המצוות. כל ציווי התורה לעשות מצוות תלוי בכך שהאדם יחיה בוודאות ולא שיבוא בעשייתם לידי ספק מיתה, ומכאן שמחללים שבת בגין ספק פיקוח נפש. כמו כן מצינו שם בסוגיא הקודמת בתוספות (דיבור המתחיל "ולפקח את הגל") את דברי ר"י, כי בכל הנוגע לפיקוח נפש לא הולכים אחר הרוב, שנאמר "וחי בהם" – שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל<sup>16</sup>. על כן, על כל ספק אפילו

16. הרב עובדיה יוסף בשו"ת "יביע אומר" (חלק ח' אורח חיים סימן ל"ז דיבור המתחיל א) הנהגה, מציין בהתאם לדברי התוספות הללו כי גם כאשר יש ספק ספיקא של פיקוח נפש יש לחלל שבת. הסברו לכך הוא כדלהלן: הטעם לכך שספק ספיקא בדאורייתא לקולא, מבואר בשו"ת מהרימ"ט (יורה דעה סימן ב) בכך שכאשר יש לנו ספק, הרי שהדברים הם שקולים, בבחינת מחצה על מחצה, וכשיש ספק נוסף, הרי שנוצר רוב של הסיכויים הנוטים לכיוון אחד והולכים אחר הרוב. אולם בשיטה מקובצת על מסכת בבא מציעא דף ו' עמ' ב' מצינו בשם הרא"ש, כי אף כשיש דין להכריע על פי רוב, שנאמר "אחרי רבים להטות" והאיסור נהפך להיות ע"י ביטולו ברוב ונחשב כמי שאינו, מכל מקום זוהי רק גזירת הכתוב לנהוג כך, אך המציאות נשארה כמות שהיא שגם כשיש רוב – לא יצא הדבר מכלל ספק, וממילא לגבי פיקוח נפש אין צווי לנהוג כפי הרוב שכן צריך לקיים את מאמר הפסוק "וחי בהם" – בוודאי ולא בספק.

וראה שו"ת תרומת הדשן סימן נ"ח לגבי דליקה בשבת כי יש נסיבות שבהן מותר לכבות בשבת את האש פן יבולע ליהודים "כי משפט הנכרים כך היה, כי ימצאו אותו שיצאה הדליקה מביטו משליכים אותו לתוך האש... כיוון שלפעמים רחוקות יש לחוש, שהרי אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב.



רחוק ביותר מחללים את השבת ואף את יום הכיפורים, כי כל שביב של חיים ושביב של תקווה לחיים מוגדר כפיקוח נפש ומחייב לחלל את השבת ואת יוה"כ<sup>17</sup>. בהתאם לעיקרון זה מבהיר תוספות במסכת נדה דף מ"ד, כי יש לחלל שבת ולהציל ממפולת אדם גוסס שמוחו מרוצץ, שהרי מיעוט גוססים נותרים בחיים ואין הולכים בפיקוח נפש אחר רוב<sup>18</sup>.

האם יש לחלל שבת עבור מי שלא ישמור שבתות הרבה?

רבנו חיים בן עטר ב"אור החיים" על שמות ל"א, ט"ז כותב, כי אם בפנינו סכנת חיים לאדם אשר ממילא לא יחיה עד לשבת הבאה, לא חל עליו הדין של פיקוח נפש דוחה שבת, שכן לא מתקיימת לגבי הסברה של חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה, שהרי הוא לא יקיים בכל מקרה שבתות הרבה. כלומר, כדי להציל נפש תוך כדי חילול שבת מן ההכרח שהנפש שאותה מצילים תהיה אכן כזו שתשמור שבתות הרבה.

ביחס לכך תמה הרב יוסף באב"ד בספרו "מנחת חינוך" מצווה ל"ב בסוף "מוסר השבת" (מ' ל"ט), הרי הדין של פיקוח נפש נאמר גם לגבי חיי שעה?<sup>19</sup> ותירץ ה"מנחת חינוך" שם, כי דברי ה"אור החיים" נאמרו בהתאם לדרשה של רבי שמעון בן מנסיא "ושמרו בני ישראל את

17. ידועה היא אמרתו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק כי כאשר באה בפניו סוגיה של אכילה ביום הכיפורים בעת שקיים חשש של פיקוח נפש, הוא מקפיד להורות היתר אכילה ולא משום שהוא מקל חלילה בהלכות יום הכיפורים - אלא מכיוון שהוא מחמיר מאוד בדין של "פיקוח נפש".

18. ה"משנה ברורה" סימן שכ"ט, (ב"ביאור הלכה" דיבור המתחיל "אלא לפי שעה") תמה על דברי תוספות אלה, שהרי אפילו אם בוודאי ימות הגוסס הנ"ל, יש לחלל שבת עבורו, שהרי מחללים שבת גם עבור חיי שעה? ותירץ שם "ואפשר שהתוספות כללו בזה היכן שהרופא נותן לו סממנים ואומר שיתרפא לגמרי ע"י זה מותר לסמוך עליו ולחלל שבת בבישולם וכדומה שכן מיעוט גוססים לחיים וסומכים עליו בעניני פיקוח נפש, אבל אם היינו סוברים כי אין אף מיעוט של גוססים הנותרים בחיים הרי שלא ניתן לסמוך על חוות דעת הרופא בעניין זה. ודע עוד כי הוא הדין גוסס גם כן מחללים עליו בפיקוח הגל או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו שהרי מרוצץ ג"כ גוסס הוא וגרע מגוסס שאין בזה אפילו מיעוטי של מיעוט אעפ"כ משום חיי שעה מחללים עליו, וכמו כן גוסס. וכמו כן היה המקרה שם בשם סמ"ג וסמ"ק וז"ל "מצאוהו חי אע"פ שנתרוצץ מוחו ואינו יכול לחיות כ"א מעט מפקחים עליו ומוציאים אותו לחיי שעה כפי שמצינו במסכת שמחות המעצים עיניו של מת הרי הוא שופך דמים".

19. רמב"ם הלכות שבת פרק ב' הלכה י"ח. "מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם מפקחין עליו, מצאוהו חי אף על פי שנתרוצץ ואי אפשר שיבריא מפקחין עליו ומוציאין

השבת' – חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", אבל בהתאם למסקנת הגמרא כי דין פיקוח נפש נלמד ממה שנאמר "וחי בהם", נמצא כי גם עבור פיקוח נפש של חיי שעה מצווה אדם לחלל שבת, ואף אם האדם שניצל לא יגיע לשבת אחרת מחללים שבת עבורו, שהרי מכח דרשה זו למדנו כי אף עבור צד של חיי שעה – מחללים שבת.

ה"משנה ברורה" סימן שכ"ט וב"ביאור הלכה" דיבור המתחיל "אלא לפי שעה", חולק על גישתו של ה"אור החיים" ומציין, כי הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת חל גם לגבי מי שעתידי לחיות רק חיי שעה ולא יזכה לחיות בשבת הבאה, מכיוון שסברה זו של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", אינה מתייחסת רק למצוות שמירת שבת שהאדם החי יוכל לשמרה, אלא מתייחסת לכל מצווה. ממילא, די בכך שכתוצאה מדקה נוספת של חיים יוכל האדם לשוב בתשובה בטרם מותו ולהתוודות על חטאיו, כבר קיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת"<sup>20</sup>.

בנוסף, מבהיר ה"משנה ברורה" כי הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" אינה הסיבה לכך שפיקוח נפש דוחה שבת, "דאין הטעם דדוחין מצווה אחת מפני מצוות הרבה", אלא בגדר נתינת טעם וסברה לדין האמור, "דדחין כל המצוות בשביל חיים של ישראל".

מקורו של הדין הוא מן הפסוק "וחי בהם"<sup>21</sup>. על כן, אין כל תלות בין הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" לבין קיום מצוות ע"י מי שהצילוה ממות.

בהתאם לכך פוסק ה"משנה ברורה", כי יש לחלל שבת גם כאשר עסקין בהצלת חיי שעה של שוטה או חרש או קטן שאינו חייב במצוות ולכלל חיוב במצוות לא יגיע (שהרי יחיה רק חיי שעה). זאת מכיוון שאף שהם אכן

אותו לחיי אותה שעה". כמו כן נפסק בשולחן ערוך אורח חיים סימן שכ"ט סעיף ד': "אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין ובודקים עד חוטמו".  
20. ה"משנה ברורה" מפנה בהקשר זה לדברי המאירי ביומא דף פ"ה עמ' א': "ואף על פי שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב בלבו ויתוודה".

21. וראה רמב"ם הלכות שבת פרק ב' המבהיר ביחס לדין זה כי אין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. כמו כן, מציין ה"משנה ברורה" את דיעות התנאים השונות במסכת יומא דף פ"ה הלמדים את הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" – ממקורות שונים, שמהם עולה כי התורה הקפידה על חייו של האדם, וזאת מלבד "החשבון" בנוגע לקיום המצוות לפיו "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה".

פטורים מן המצוות בהעדר דעת, אך ברור כי לא יצאו ח"ו מכלל ישראל וגם הם נכללים בציווי של "לא תעמוד על דם רעך" כשאר ישראל<sup>22</sup>.

לפי דעתו של ה"משנה ברורה" נמצא אפוא, כי לא זו בלבד שהמקור של "וחי בהם" עומד בפני עצמו וקובע כי אפי' בשביל חיי שעה מותר לחלל שבת, אף שאין מתקיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" (בדומה למהלכו של ה"מנחת חינוך"), אלא שסברת "חלל עליו שבת אחת" אינה משמשת כלל כמקור וכמודד לתחולת ההיתר לחלל שבת, וגם מי שלעולם לא יקיים שום מצווה מן הדין לחלל שבת עבורו.

דעתנו זו של ה"משנה ברורה" ואף דעתו של ה"מנחת חינוך" אינה מקובלת על הכול – ועניין זה ניצב במרכזה של מחלוקת עזה שננטשה בין הפוסקים.

ב"מגן אברהם" אורח חיים סימן ש"ל ס"ק ד' נפסק, כי אין לחלל שבת עבור יולדת נכרית ואפילו בישמעאלים שאינם עובדי ע"ז (ואין בהם החשש שמסייע לגדל בן לעבודה זרה), ומיהו לקראים מותר כיוון דמנטרי שבתא (כיוון שהם שומרי שבת).

אמנם כתבו על דבריו שם ה"אליה רבה" וה"חכמת שלמה" למהרש"ק וה"מחצית השקל", שהיינו דווקא בדבר שאין בו איסור תורה אלא מדרבנן ומשום איבה<sup>23</sup>, אבל אסור לחלל עליו שבת מדאורייתא, וב"פרי מגדים" מצדד להחמיר אף באיסור דרבנן.

הרב עקיבא איגר במכתב שכתב לרב מאיר פוזנר (הובאו דבריו בספרו של הרב מאיר פוזנר "בית מאיר" על אורח חיים) הקשה, שכיוון שנפסק (ועין ש"ך יו"ד סי' קנ"ט) שהקראים מוגדרים כישראל מומר, הרי שהתינוק הנולד

22. ה"משנה ברורה" מציין בהקשר זה "ולא ידעתי מה היה לו לבעל הלכות קטנות שנסתפק בזה אם מחללין ואם הורגין עליו ודבריו תמוהים מאד עי"ש היטב".

23. לפי סברתם אין הנימוק של 'כיוון דמנטרי שבתא' רומז לטעם של 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', אלא כוונתו להתיר במקרה זה משום 'איבה', דבסתם גוי אומרת הגמרא (עבודה זרה כ"ו ע"א) שאין איבה אם לא נחלל שבת עבורו, כיוון שאנו יכולים לטעון שמותר לנו לחלל שבת רק עבור מי ששומר שבת ולא עבור גוי שאינו שומר שבת, וממילא בקראי שהוא שומר שבת אין לנו טענה זו ולפיכך יש להתיר לחלל עבורו איסור שבת מדרבנן.

הוא "תינוק שנשבה בין העכו"ם" הנחשב ליהודי לכל דבר ועניין, ומדוע לא יחללו עליו את השבת?

הרב מאיר פוזנר בספרו "בית מאיר" השיב על כך, כי גם אם הילד אינו גוי גמור, מכל מקום, הן עיקר ההיתר לחלל שבת הוא כדי שישמור שבתות הרבה, ותינוק שנשבה בין הגויים הרי הוא בחזקת שלא ישמור שבת, שהרי נשבה בקטנותו וסובר שגוי הוא, וממילא אין מקום לחלל עליו את השבת. אף כי בגמרא במסכת יומא דף פ"ד מציינו כי שמואל למד כי מקור ההיתר לחלל שבת עבור פיקוח נפש נלמד מן הפסוק "וחי בהם", מסתבר שאין הוא חולק על התנא רבי שמעון בן מנסיא הלומד את הדין של פיקוח נפש מהפסוק של "ושמרו בני ישראל את השבת" – חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". ממילא, נמצא כי גם לדעת שמואל, מי שלא יקיים שבתות הרבה אין לחלל עבורו את השבת.

רבי עקיבא איגר השיב מצידו, כי שמואל אכן חולק על רבי שמעון בן מנסיא (בדומה לגישתו של ה"מנחת חינוך" שהובאה לעיל<sup>24</sup>) ומכיוון שלשיטתו מקור הדין של פיקוח נפש דוחה שבת נלמד מן הפסוק "וחי בהם", הרי שאין מקום להגביל את הדין של פיקוח נפש דוחה שבת דווקא למצב שבו האיש שניצל ישמור שבתות הרבה. וכי יעלה על הדעת כי התורה חסה רק על חייו של אדם שישמור מצוות? וכי עולה על הדעת שמי שאינו שומר מצוות מותר להרוג? אלא ודאי שהתורה חסה על נפש מזרע ישראל אף אם אינו שומר מצוות, וערך החיים דוחה חילול שבת כדי להחיות נפש – בין אם עתיד לשמור מצוות ובין אם לאו.

דעת רבי עקיבא איגר תואמת אפוא לדעתו של "מנחת חינוך", כי מקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נובע גם מן הפסוק של "וחי בהם", וממילא מתקיים גם כשאין קיום לסברה של "חלל עליו שבת אחת". לעומת זאת, ה"בית מאיר" סובר כמו ה"אור החיים" כי הדין של "וחי

24. ה"מנחת חינוך" סובר כי מכיוון שלדעת שמואל אין דין פיקוח נפש דוחה שבת תלוי בסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" הרי שדין פיקוח נפש נאמר גם על "חיי שעה", אבל עדיין אפשר שהוא קשור בקיום מצוות כדעת המאירי. מוסיף עליו רבי עקיבא איגר, כי מכיוון שלדעת שמואל אין דין פיקוח נפש דוחה שבת תלוי בסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", הרי שדין פיקוח נפש נאמר גם על מי שהינו "תינוק שנשבה" – שחזקה כי לא יקיים מצוות ולא ישמור שבתות.

בהם" אינו עומד בפני עצמו, ותחולת הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" מוגבלת לסברה של "חלל עליו שבת אחת".

נמצא אפוא כדלהלן:

לדעת ה"אור החיים" וה"בית מאיר" מותלה הדין של פיקוח נפש בקיומה של סברת "חלל עליו שבת אחת", ואין מחללים שבת עבור מי שאינו צפוי לקיים שבתות הרבה (כגון, קראי, או מי שיחיה חיי שעה בלבד).

לדעת רבי עקיבא איגר וה"מנחת חינוך", הדין של 'פיקוח נפש דוחה שבת' נשען על הפסוק "וחי בהם" וכדרשת שמואל.

אמנם עדיין יתכן לומר, כי אף לדעת רבי עקיבא איגר וה"מנחת חינוך", שמואל אינו חולק על סברת רבי שמעון בן מנסיא. אמנם המקור של פיקוח נפש לפי שמואל רחב יותר מסברת רבי שמעון, ולפיכך אפשר להציל גם מי שלא ישמור שבתות הרבה, אולם אם יהיה מקרה שבו לא נוכל להציל אדם לפי הפסוק של "וחי בהם" (כפי שיבואר להלן), עדיין יהיה אפשר להצילו מצד הסברא של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

חילול שבת  
עבור מי שאינו  
בכלל "האדם  
וחי בהם" אך  
ישמור שבתות  
הרבה

אולם מדברי ה"משנה ברורה" משמע כי המקור היחיד והבלבדי לדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נעוץ בפסוק של "וחי בהם", ואילו הסברה של "חלל עליו שבת אחת" אינה בגדר מקור אלא בגדר נתינת טעם ותבלין. לדבריו נמצא, שגם אילו מצאנו מקרה שבו לא חל הדין של "וחי בהם" יש את הסברה של "חלל עליו שבת אחת" לא נוכל להצילו. בכך שונה התוצאה הנובעת מפסיקתו של ה"משנה ברורה" מן הסברא שאמרנו בדברי ה"מנחת חינוך" והרע"א.

האם קיימת מציאות עובדתית שבה תיווצר הנפקות האמורה בין שיטת ה"משנה ברורה" לבין הסברא בשיטת ה"מנחת חינוך" ורבי עקיבא איגר? האם תיתכן מציאות שבה אין בפנינו שמץ של חיים להחיל עליו את הדין של "וחי בהם" ובכל זאת תתקיים הסברה של "חלל עליו שבת אחת"? נראה מיד שהדבר יתכן בהחלט, וזהו נשוא דברי הרב נפתלי צבי יהודה ברלין – הנצי"ב.

הר"ן בשם בעל הלכות גדולות (בה"ג) במסכת יומא פרק ח' פוסק כדלהלן:

**"אישה עוברה (כלומר, מעוברת) דידיעין (שיודעים) (אנו כי) אם לא אכלה יעקר ולדה, שפיר דמי (טוב הדבר) לתת לה לאכול (ביום הכיפורים)."**

הנצי"ב מבאר כי על עובר לא נאמר "וחי בהם" ויש להצילו רק מפני שישמור שבתות הרבה

ודוק, נאמר "אישה עוברה (כלומר, מעוברת) דידיעין (כלומר, שיודעים) (אנו בודאות) שאם לא אכלה יעקר ולדה". ותמה הנצי"ב בספרו "העמק שאלה" (בפרשת בראשית שאילתא א' סק"ח, ובפרשת וזאת הברכה שאילתא קס"ז סקי"ז): מדוע הותר לחלל את יום הכיפורים רק כש"דידיעין" – כשיש ידיעה ודאית כי אם האישה המעוברת לא תאכל, היא תאבד את הוולד, הרי הכלל הוא כאמור כי אף ספק פיקוח נפש דוחה את כל האיסורים שבתורה? וביאורו לכך הוא כדלהלן:

ראינו לעיל, כי לדעת רבי שמעון בן מנסיא המקור לדין של פיקוח נפש דוחה שבת תלוי בסברה לפיה "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". אולם, הגמרא ציינה כי מכאן נלמד רק ודאי פיקוח נפש ולא מקרה של ספק פיקוח נפש. על כן הובאו דבריו של שמואל, לפיו המקור לדין של פיקוח נפש דוחה שבת נובע מן הכתוב "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם – וחי בהם", אולם בעל השאלות מביא את המקור לפיקוח נפש מדרשת רבי שמעון בן מנסיא. לפיכך נראה כי גם למסקנת הגמרא יש מקום לסברתו.

הנצי"ב מפנה את תשומת הלב לכך שהמקור של שמואל לפיקוח נפש מן הפסוק "וחי בהם" מתייחס רק ל"אדם". כלומר, רק ערך החיים של מי שמכונה "אדם" הוא שהורם מעל לכל שאר מצוות התורה. וכאן נשאלת השאלה – האם 'עובר' מוגדר כאדם?

הנצי"ב מוכיח בכמה הוכחות כי עובר אינו מכונה "אדם" בעולמה של הלכה. נציין שתיים מהן:

במסכת נידה דף מ"ד עמ' א' מצינו, כי תינוק בן יום אחד מטמא בנגעים שנאמר: "אדם כי יהיה בעור בשרו" (ויקרא י"ג, ב') ודרשו חז"ל "אדם כל שהוא". מכאן עולה כי תינוק בן יומו קרוי אדם ומטמא בנגעים, אך עובר לעומת זאת אינו מוגדר כאדם.

במסכת סנהדרין דף נ"ז עמ' ב', מצינו: בן נח ההורג עובר נחשב לרוצח, שנאמר "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט', ו'). ומבארת

הגמרא "איזהו אדם שהוא 'באדם'? הווי אומר – זה עובר". נמצאת למד כי עובר אינו מוגדר כ"אדם" שהרי אם עובר הוא אדם מדוע צריך ריבוי מיוחד שלא להורגו, אלא ודאי שהוא אינו אדם וכדי לחייב בן נח בגין רציחתו היה צורך להגדירו בכינוי המיוחד "אדם באדם".

נמצא אפוא, כי המקור לדין של פיקוח נפש השאוב מן הפסוק של "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם – וחי בהם" – לא חל על עובר<sup>25</sup>.

מאיך גיסא קיימת בעובר הסברא של "חלל עליו שבת כדי שיקיים שבתות הרבה". הנצי"ב מביא בהקשר זה את דיעות הראשונים שהובאו לעיל, לפיהם הדין של פיקוח נפש דוחה שבת נאמר גם ביחס לעובר, ולא רק אם יש סכנה גם לאם<sup>26</sup>, ולדבריהם חייבים אנו לומר כי ישנו מקור נוסף להצלת חיים מסברת רבי שמעון בן מנסיא בנוסף על מקורו של שמואל.

"וחי בהם"  
מתיר לחלל  
שבת אף לספק  
הצלה ולחיי  
שעה, אך  
בעובר הניצול  
רק מן הסברא  
אין לחלל שבת  
מספק או לחיי  
שעה

25. נראה כי הדברים מפורשים הם בחידושי הרמב"ן על מסכת נדה דף מ"ד עמ' ב': "והא דתנן (כלפי תינוק בן יומו) וההורגו חייב. ודוקא בן יום אחד. אבל עובר לא, דלא קרינא ביה נפש אדם. והכי נמי אמרינן בסנהדרין (דף ע"ב, עמ' ב') 'האישה שהיא מקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו איבר איבר. יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. אלמא מעיקרא ליכא משום הצלת נפש. וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות' (והיינו שהעובר הוא בר תשלומין ואין הריגתו נחשבת כרצח שלא שייך בזה תשלום דמים). ואיכא דקשיא ליה מההיא דגרסינן התם בערכין (ז' ב') האישה שהיא יושבת על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה ומוציאין הולד ממנה ואמאי מחללין שבת כיוון שאינו קרוי נפש... ולא קושיא היא התם אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". כלומר, שיטת הרמב"ן היא כי עובר אינו מוגדר כלל כ"נפש" ולא נאמר לגביו הדין של הצלת נפשות. זהו ביאור הסוגיה בסנהדרין לפיה טרם שהעובר הוציא ראשו נדחים חיינו מפני חיי אמו, שהרי אין לו דין של "נפש". ברם, שואל הרמב"ן אם כן, כיצד מחללים שבת לשם הצלת עובר, הרי הוא בכלל לא מוגדר כ"נפש"? מיישב הרמב"ן, כי אכן לא נאמר לגביו הדין של "וחי בהם" אלא הדין של פיקוח נפש נובע מן הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". הנה כי כן, הדברים תואמים לגמרי לדברי הנצי"ב לפיהם הצלת עובר בשבת לא נובעת מהלכות הצלת נפשות הרגילות, אלא רק מכח הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה".

26. ראה רמב"ן בספר "תורת האדם" שער הסכנה, וכן רא"ש ור"ן בסוף מסכת יומא וכן ראה קרבן נתנאל שם באות י'. וכמו כן מציין הנצי"ב שם, כי גם בעל השאלות סובר כמו הבה"ג, שעל סכנת עובר מחללים שבת – ואינו מחלק אם חלפו ארבעים יום מעת יצירת הולד אם לאו.

הנפקות בין מקורות אלה הובהרה לעיל. שהרי בגמרא במסכת יומא נתבאר כי במקרה שיש ספק פיקוח נפש ניתן לחלל שבת רק כאשר חל הפסוק של "אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם - וחי בהם". מאידך בעובר אין את המקור להצלה מדרשת שמואל, אלא עובר מצילים רק מסברת "חלל עליו שבת". נמצא אפוא, כי אין מקור לפיו מותר לחלל שבת על עובר במקרה של ספק פיקוח נפש.

בהתאם לכך מובן לחלוטין פסקו של בעל הלכות גדולות, לפיו רק כשיש ודאי פיקוח נפש ניתן לחלל שבת בשביל להציל חייו של עובר.

בהתאם לכך המשיך הנצי"ב מוולוז'ין ובאר את התוספות במסכת בבא מציעא דף קי"ד עמוד ב' כדלהלן:

לגבי אליהו הנביא (מלכים א', י"ז, כ"א) מצינו כי הוא נטל את בנה המת של האישה הצרפתית אשר בביתה התגורר (ויתמודד) (שכב) על הילד שלוש פעמים, ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלוקי, תשב נא נפש הילד הזה אל קירבו. וישמע ה' בקול אליהו ותשב נפש הילד על קרבו ויחיי".

מקשים התוספות במסכת בבא מציעא (דף קי"ד עמ' ב' בדיבור המתחיל "אמר ליה": לפי הדעה שאליהו הנביא היה כהן, כיצד היה מותר לו לשכב על הילד המת, הרי לכהן אסור להיטמא למת?

תוספות משיב כי הותר לאליהו להיטמא למת מכיוון שהיה בטוח כי במעשה זה יחיה את הילד, וממילא מדובר במעשה של פיקוח נפש.

על הסבר זה של התוספות מקשה הנצי"ב מוולוז'ין: מדוע נזקק התוספות לומר שאליהו היה בטוח שהילד יחיה? הלא גם אם היה רק מסופק בכך, היה מותר לאליהו לשכב על הילד בניסיון להחיותו, שהרי גם ספק פיקוח נפש דוחה את האיסור של טומאת כהן למת?

תשובתו של הנצי"ב היא כי תחיית המתים אינה בגדר פיקוח נפש. הדין של פיקוח נפש נאמר רק לגבי אדם חי ואילו מת אינו מוגדר כ"אדם"<sup>27</sup>. נמצא כי הטעם של "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם - וחי בהם" - לא חל לגבי הילד המת. אכן, תחול הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" - אך מקור הלכתי

27. הנצי"ב מוכיח זאת מכך שבמסכת כריתות דף ו' עמ' ב' מצינו: "הסך בשמן המשחה למתים פטור, דכתיב: 'על בשר אדם לא ייסך' - וכיוון שמת, 'מת מיקרי ולא אדם'. הנה כי כן, מת אינו מוגדר כ"אדם".



זה לא נאמר לגבי מצב של ספק פיקוח נפש. על כן, דקדק תוספות לתרץ כי הותר לאליהו להיטמא למת מכיוון שהיה בטוח כי במעשה זה יחיה את הילד.

מצאנו אפוא מציאות שבה לא חל הכלל של "וחי בהם", ועם זאת עשויה להתקיים הסברה של "חלל עליו שבת אחת". ביחס למקרה זה, סבור הנצי"ב כי יחול הדין של פיקוח נפש מכוח הסברה של "חלל עליו שבת אחת" (בדומה לסברה שאמרנו - ובניגוד לסברת ה"משנה ברורה"<sup>28</sup>), אולם לדעת הנצי"ב הדין של פיקוח נפש יתקיים במקרה זה רק אם מדובר במצב של ודאי פיקוח נפש ולא במצב של ספק. על כן ימצא לכאורה לפי שיטת הנצי"ב כי הדין של פיקוח נפש דוחה שבת לא חל על ספק פיקוח נפש של עובר. כמו כן נמצא חידוש דין עצום לשיטת הנצי"ב לפיו עובר שעתיד לחיות רק חיי שעה<sup>29</sup> - אין לנו מקור המתיר לחלל עליו שבת, שהרי במקרה זה הדין של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה - לא חל עליו, והדין של "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם - וחי בהם", אף הוא לא חל עליו שהרי אין המדובר באדם.

ודוק, לפי שיטת ה"משנה ברורה" שמקור הדין של "פיקוח נפש דוחה לשיטת ה"משנה ברורה" גם לגבי עובר קיים אהיתר מהפסוק "וחי בהם" שבת" נלמד באופן בלבדי מן הדין של "וחי בהם", ואינו נעוץ כלל בסברה של "חלל עליו שבת אחת" - היה יוצא לכאורה כי לא נחלל שבת כלל על עובר שאינו מוגדר כאדם. מסקנה זו אינה אפשרית שהרי הלכה פסוקה היא כי מחללים שבת עובר עובר<sup>30</sup>. ניתן ליישב זאת אם נפרש

28. עם זאת לפי שיטת ה"משנה ברורה" מחללים שבת גם עובר פיקוח נפש של עובר ושל מת שניתן להחיותו, על אף שלשיטתו של ה"משנה ברורה" פיקוח נפש נלמד באופן בלבדי מן הדין של "וחי בהם" וזאת נבאר מיד להלן.

29. דין דומה יחול לכאורה לשיטת הנצי"ב ביחס לעובר של אישה שלא ידוע אם היא יהודיה בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואף לכאורה ביחס לעובר של מומר שברור כי לא יבוא לשמור שבת כשיוולד.

30. ראה ביאור הלכה סי' ש"ל. מקור הדברים במסכת ערכין דף ז' עמ' א' בה מציינו כי: "האישה שישבה על המשבר (דהיינו אישה הכורעת ללדת) ומתה בשבת, מביאים סכין ומקרעים את כריסה ומוציאים את הוולד". כלומר, הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת נאמר אף לגבי עובר המצוי עדיין במעי אמו וטרם הוציא ראשו ויש לו דין של "נפש". אך דברים אלו נאמרו ביחס לעובר שכבר עומד לצאת לאוויר העולם ואמו כורעת ללדת. מחלוקת ראשונים היא האם נאמרו הדברים גם ביחס לעובר בשלב שלפני תחילת הלידה. שיטת הבה"ג

כי לדעת ה"משנה ברורה" – בניגוד לשיטת הנצי"ב – עובר או מת שיש להחיותו נחשבים ל"אדם" לעניין פיקוח נפש, ואין להשוות הגדרת "אדם" בסוגיה זו עם הגדרת "אדם" בנושאים של טומאה<sup>31</sup>. בהתאם לכך נמצא, כי לפי שיטת ה"משנה ברורה" יהא מקום לחלל שבת גם במקרים של ספק פיקוח נפש של עובר, או עובר שעתיד לחיות רק חיי שעה, שהרי כאמור מקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נלמד באופן בלבדי מן הדין של "וחי בהם" ואינו נעוץ כלל בסברה של "חלל עליו שבת אחת", וממילא חל אף במצב של ספק.

דרך נוספת היא להבהיר כי הטעם של "וחי בהם" מצטרף לטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". נבחר:

טעם ההצלה משני המקורות יחדיו

ראינו לעיל כי בגמרא במסכת יומא דף פ"ה עמ' ב' צויינו מספר טעמים לדין של "פיקוח נפש דוחה שבת". לאחר מכן מביאה הגמרא את דברי רבי יהודה בשם שמואל ובהם המקור של "וחי בהם" – ולא שימות בהם". והגמרא ממשיכה כי לכל אחד מן המקורות יש פרכה כי אי אפשר ללמוד מהם היתר לחילול שבת במקום ספק פיקוח נפש, פרט לדברי שמואל שאין עליהם פרכה, ואשר מהם נלמד כי גם ספק פיקוח נפש דוחה שבת. בהקשר זה מסיימת הגמרא בהבאת דברי רבינא או רב נחמן בר יצחק, כי טוב פלפל חריף אחד מסל מלא בדלועין. במה עדיף הוא פלפל חריף על דלעת? דלעת הוא מאכל הקובע מקום לעצמו אך אינו נותן טעם במאכלים אחרים המצויים עמו באותו סל, ואילו פלפל חריף נותן טעם – בקדירה כולה<sup>32</sup>. ללמדך, כי משמצויים בפנינו דבריו של רבי

והריטב"א במסכת נדה דף מ"ד היא כי הדין של פיקוח נפש נאמר גם ביחס לעובר. והדברים תואמים לדברי הבה"ג, שהובאו לעיל לפיהם מתירים לאישה מעוברת לאכול ביום הכיפורים, על אף שהיא עצמה אינה צריכה לכן, כדי שלא יעקר ולדה. וראה בר"ן על מסכת יומא דף ג' עמ' ב' מדפי הרי"ף המביא בשם הרמב"ן כי מדברי הבה"ג האמורים משמע שמותר לחלל שבת גם משום סכנת העובר אף כשאין סכנה לאם היולדת.

31. ואף לגבי רציחת עובר צריך לומר כי אף שהוצרכנו לפסוק לאסור רציחת עובר, אין משום שהוא אינו נקרא אדם, שהרי אדרבה הפסוק קוראו "דם האדם", אלא הסיבה שצריך ריבוי מיוחד לעובר היא מפני שהוא 'אדם בתוך אדם' ולכן צריך לרבות שאסור לשפוך גם דם של "האדם באדם".

32. בדומה לכן מצינו במסכת מגילה דף ז' ע"א דברי תנאים המביאים ראיות שונות לכך ש"אסתר ברוח הקודש נאמרה". אמר שמואל אילו הייתי שם הייתי מביא ראיה טובה משלהם... ומצינת הגמרא כי לכל הטעמים האחרים יש פרכה מלבד טעמו של שמואל.

יהודה בשם שמואל ובהם המקור של "וחי בהם", הרי שהדבר משליך על הנימוקים האחרים ג"כ, בבחינת פלפל המסעים את הקדירה כולה. כלומר, אלמלא הטעם של רבי יהודה בשם שמואל, היה ניתן לפרוך את שאר הטעמים שהובאו ולטעון כי הם אינם מלמדים על מצב של ספק פיקוח נפש. אך משניתן טעם זה של רבי יהודה בשם שמואל ומצוי בפנינו המקור של "וחי בהם", הרי שגם שאר הטעמים אינם נפרכים עוד. ממילא נמצא כי הטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" קיים גם במצב של ספק פיקוח נפש. בהתאם לכך ברור כי גם מי שאינו מוגדר כ"אדם" ולא חל עליו הטעם של "וחי בהם", יחול לגביו דין פיקוח נפש מכח הטעם של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה".

נפקות נוספת העולה ממקורות הדין של פיקוח נפש נמצאת במקרה שהובא בפני הרב יעקב קמיניצקי, כדלהלן: זוג הורים התגיירו ובנם הקטן מל ולא טבל. בשבת חלה הילד והגיע למצב של פיקוח נפש. התעוררה שאלה האם זהו פיקוח נפש הדוחה שבת, שהרי הכלל של "וחי בהם" נאמר רק על ישראל, ואילו הילד האמור אמנם מל אך טרם טבל. הרב קמיניצקי צידד להתיר לחלל עליו את השבת בהתאם לפסקו של הרב יעקב עטלינגר (בעל ה"ערוך לנר") בשו"ת "בנין ציון" סימן צ"א, לפיו גר שמל ולא טבל צריך לשמור שבת ולא נאמר לגביו הכלל של "גוי ששבת חייב מיתה". הרב עטלינגר כותב, כי השכל הישר מחייב שגר שמל ולא טבל צריך לשמור שבת, שהרי מילת הגר נקראת ברית ובמסכת שבת דף קל"ז מצינו כי מברכים עליה ברכת "כורת הברית", וגם שבת נקראת ברית וכפי שמצינו במסכת שבת דף קל"ב. אם כן, איך נאמר כי לאחר שנכנס לברית אחת יהיה חייב להפר ברית אחרת שכרת הקב"ה עם ישראל מקיימי מצוותיו? אין זאת אלא כי משעה שנכנס לברית מילה כבר נבדל מכלל בן נח. וראיה מביא לכך הרב עטלינגר מן האמור במסכת שבת (דף פ"א)

גר ש"מל ולא  
טבל" ניתן  
להצילו רק מן  
הסברא

וגם שם מציינת הגמרא: אמר רבינא זהו שאומרות הבריות כי טוב פלפל חריף אחד ממלא הטנא של דלועים. ונראה גם שם כי לאחר שמובא טעמו של שמואל אין לפרוך עוד את דבריהם של התנאים האחרים וכל אחד מן הדברים המובאים על ידם אכן נובע מרוח הקודש שבו נכתבה מגילת אסתר. הנה כי כן, "הפלפל" עדיף על "הדלעת" בכך שהוא נותן טעם בקדירה כולה.

כי על השבת נצטוו בני ישראל במרה<sup>33</sup>. וכיוון שטבילה לא היתה עד למעמד הר סיני, נמצא בהכרח כי בני ישראל קיימו את השבת כשמלו ולא טבלו, על אף שבן נח מוזהר כי "יום ולילה לא ישבותו". אין זאת אלא כי לענין שבת יצאו מכלל בני נח ע"י כך שמלו על אף שלא טבלו. בהתאם לכך מסיק הרב קמינצקי כי גר שמל ולא טבל – אף אם לא ניתן להצילו מדין של "וחי בהם" – הרי שחל לגביו הדין של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", שהרי יש לו את קיום השבת כפי שזו ניתנה במרה, למי שמל ולא טבל.

יתרה על כך, נראה לכאורה כי קיימת נפקות נוספת, הלכה למעשה, בין הסברא לפיה מקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נובע הן מן הפסוק של "וחי בהם" והן מן הסברה של "חלל עליו שבת אחת", לבין שיטת ה"משנה ברורה" לפיה הדין האמור נלמד רק מן הפסוק של "וחי בהם" (ואילו הסברה של "חלל עליו שבת אחת" אינה אלא נתינת טעם בלבד). הנפקות תהא במקום שבו אין סכנת חיים לאדם וממילא הפסוק של "וחי בהם" אינו מתקיים, ואילו הסברא של "חלל עליו שבת אחת וכו'" קיימת. דוגמא לדבר, כאשר בפנינו אדם חולה שאינו בסכנת חיים, אך אם לא נבצע בו טיפול רפואי מידי בשבת יאבד את צלילות דעתו וכגון נזק מוחי כתוצאה מחוסר חמצון. אכן, אין סכנת חיים נשקפת לו וממילא "וחי בהם" – אינו מתקיים, לעומת זאת, הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" מתקיימת, שהרי אם לא נושיט לו את הטיפול הרפואי מיד, האיש לא יוכל לקיים מצוות כלשהן ולא יוגדר עוד כ'בר חיוב' במצוות. לכאורה, לפי שיטתו של ה"משנה ברורה" כי הדין של פיקוח נפש נסמך אך ורק על הדין של "וחי בהם" יוצא, כי במצב זה, שבו אין סכנת חיים כלל, ורק יש חשש שהאיש יאבד את צלילותו ומחויבותו לקיים מצוות, אין דין של "פיקוח נפש" דוחה שבת, שהרי המקור של "וחי בהם" כשלעצמו, בלא הסברה של "חלל עליו שבת אחת" אינו מצדיק לחלל שבת עבורו. מאידך גיסא, לפי שיטת רבי עקיבא איגר – יש לחלל את השבת במקרה זה.

מי שחייו אינם בסכנה אלא שעלול לאבד את האפשרות לקיים מצוות - ניצול מכחה של הסברא

33. הרב עטלינגר מציין כי הדבר מוכח מהכתובים שכבר קיימו בני ישראל את השבת קודם שבאו להר סיני שהרי בעניין המן שאותו לקטו ביום השבת נאמר "עד אנה מאנתם" – ועניין זה היה קודם מעמד הר סיני כמבואר במסכת שבת דף פ"ו.

כך עולה מפסיקתו של הרב שמואל הלוי וואזנר, בשו"ת "שבט הלוי" חלק ד' סימן ל"ד, כי יש לחלל שבת כדי להציל אדם ממצב שבו יאבד את צלילות דעתו, ולא יוכל עוד לקיים שבתות הרבה, שכן יוגדר כ'שוטה' הפטור מן המצוות. אכן, לא חל כאן הכלל של "וחי בהם" שהרי חייו לא בסכנה, אבל הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" חלה כהווייתה במקרה זה, ודי בה כדי להביא לתחולת הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת.

שני המקורות נפסקו להלכה הרב וואזנר מרחיב בעניין זה בשו"ת "שבט הלוי" חלק ג' סימן ל"ז. הרב וואזנר תמה שם על שיטת ה"בית מאיר" שאין להציל בשבת מי שלא ישמור שבתות הרבה, מן ההלכה הפסוקה ברמ"א אבן העזר סימן ד' סעיף ל"ד, ביחס לתינוק שנאסף מן השוק ולא ידוע מי הוריו אם יהודים הם אם לאו, כדלקמן:

ה"שולחן ערוך" פוסק: "היה רוב העיר עובדי כוכבים, מותר להאכילו מאכלות אסורות. היה רובן ישראל, מחזירים לו אבידתו כישאל. מחצה על מחצה, מצווה להחיותו (פירוש לפרנסו) כישאל, ומפקחין עליו את הגל בשבת".

הרמ"א מגיה על כך ומציין: "ויש אומרים שאפילו ברוב העיר עובדי כוכבים, מפקחים עליו את הגל בשבת".

כלומר, לדעת הרמ"א, תינוק הנמצא בעיר שרוב דייריה גויים מחללים עליו שבת, על אף שדינו של הילד הזה הוא כדינו של גוי גמור ומותר לו לאכול נבלות ולעשות מלאכה בשבת. למרות שאין לילד זה שום זיקה של מצוות - מחללים עליו את השבת.

נמצא לכאורה בבירור, כי לדעת הרמ"א הדין של פיקוח נפש דוחה שבת אינו תלוי כלל בסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה"<sup>34</sup>.

34. הרב וואזנר מעיר כי גם לשיטת השולחן ערוך שאין מחללין שבת כאשר נמצא בעיר שרובה גויים, אין הטעם משום שלא ישמור שבתות הרבה אלא הטעם הוא שביחס למעמדו האישי אנו פוסקים שהוא גוי גמור לגבי כל הדינים שבתורה וממילא הדין של פיקוח נפש דוחה שבת לא חל עליו. אך בהחלט יתכן גם לדבריו כי מי שהוא ודאי יהודי, כמו 'תינוק שנשבה' שהזכיר רבי עקיבא איגר, אף שחזקה כי לא יקיים מצוות מכל מקום יחללו עליו את השבת כדי להצילו, שכן הסברה של רבי שמעון בן מנסיא אינה נוהגת לשיטת שמואל ואינה מונעת לחלל שבת על מי שלא יקיים שבתות אחרות.

מצד שני מציין הרב וואזנר, כי גם הטעם של רבי שמעון בן מנסיא "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" נותר כבסיס הלכתי לכלל של פיקוח נפש דוחה שבת. זאת לנוכח דברי הר"ן המוזכרים לעיל בשם בעל הלכות גדולות (בה"ג) במסכת יומא פרק ח' דף ג' עמ' ב' מדפי הרי"ף בהם מצינו כדלהלן: "אישה עוברה (כלומר, מעוברת) דידיעין (שיודעים אנו כי) אם לא אכלה יעקר ולדה, שפיר דמי (טוב הדבר) לתת לה לאכול (ביום הכיפורים)".

ביחס לכך מסיק הרמב"ן (המובא בר"ן שם), כי מכאן משמע שמותר לחלל שבת גם משום סכנת העובר אף כשאין סכנה לאם היולדת. ועל אף שבמשנה במסכת אהלות פרק ז' מצינו כי אין העובר נחשב לנפש כאשר הוא מסכן את חיי האם וחיי נדחים מפני חייה, הרי שלעניין פיקוח נפש יש להשוותו לאדם גמור, שהרי חלה לגביו הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". נמצא אפוא, כי לשיטת בעל הלכות גדולות נותר הטעם של "חלל עליו שבת אחת" כמקור הלכתי לדין של פיקוח נפש דוחה שבת<sup>35</sup>.

מכאן מסיק הרב וואזנר, כי הן המקור של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" והן המקור של "וחי בהם" – ניצבים בבסיס הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת, ודי בכל אחד ואחד מהם בפני עצמו כדי להחיל את הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת<sup>36</sup>. ומבאר הרב כי הטעם לכך הוא כי "המצוות הם סיבת החיים, אך המצוות אינן עיכוב החיים". על כן, פוסק הרב וואזנר כי נחלל שבת כדי להציל נפשו של יהודי שלא ישמור מצוות או שלא יחיה יותר מאשר חיי שעה, וזאת מכוח הכלל של "וחי בהם".

35. הרב וואזנר מוסיף ומציין בהקשר זה כי בשולחן ערוך אורח חיים סימן ש"ו נפסק כי מותר לחלל שבת כדי להציל אדם מהמרת דת. אכן, אין המדובר בפיקוח נפש שהרי חייו אינם בסכנה, אך חלה הסברה של מוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה. נמצא אפוא כי: "הכלל של כדי שישמור שבתות הרבה הוא כלל אמת לדינא".

36. הרב וואזנר כותב כי מסקנא זו אפשרית רק לשיטת רבי עקיבא איגר הפוסק שמחללין שבת גם עבור מי שלא ישמור מצוות, אבל לשיטת ה"בית מאיר" הסובר כי התנאי של "ישמור שבתות הרבה" הוא תנאי לדין של "וחי בהם" לא תיתכן מסקנא זו. ומסיק שם כי סוגיה דעלמא היא כרבי עקיבא איגר.

נפקות נוספת הנובעת ממקור הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נוגעת לחיוב ההצלה של מי שנגזר דינו למיתה. אותו אדם עתיד להיות מוצא להורג בתחילת השבוע, ובשבת שקדמה לכך נפלה עליו מפולת והוא הסתכן בנפשו. האם נחלל שבת כדי לפקח את נפשו של איש זה, נציל אותו מן ההריסות ונחיה את נפשו, על אף שלאחר מכן, בתחילת השבוע, נהרוג אותו במצוות בית הדין?

האם יש להציל  
מי שנגזר דינו  
בבית דין  
למיתה

ה"פרי מגדים" בסימן שכ"ט ב"אשל אברהם" ס"ק ד' פוסק, כי מכיוון שעל פי ההלכה גם חיי שעה הם חיים לעניין הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת", הרי שגם מי שנגמר דינו למיתה מחלצים אותו מתחת הריסות בשבת. ה"פרי מגדים" מוסיף ומטעים כי מכיוון שעל פי ההלכה אין מבצעים גזר דין של מיתת בית דין בשבת, הרי שממילא נותר לו לחיות את השעות שנותרו ביום השבת ואף שעות אלו חיי שעה הן, וחיי שעה אלו – של השבת – ראויים הם כשלעצמם לחלל עליהם את שבת. על כן, מצווה היא להציל את האיש הזה היום – תוך חילול שבת, על אף שברור כי במו ידינו נהרגו לאחר צאת השבת.

ה"משנה ברורה" חולק על פסקו זה של ה"פרי מגדים" ומבהיר שם, ב"ביאור הלכה" דיבור המתחיל "אלא לפי שעה" כי אכן, ככלל, הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" חל גם לגבי מי שעתידי לחיות רק חיי שעה ולא יזכה לחיות בשבת הבאה, ואף על מי שלא יקיים מצוות מחללין את השבת, כי חיי שעה הם חיים והתורה חסה עליהם – וציוותה לחלל שבת עבורם, ברם, התורה חסה רק על חיי שעה של אדם – שחיוו הם חיים ויש לו זכות קיום. אדם שנפסק דינו למיתה נחשב ל"גברא קטילא" (אדם מת) ואין לו זכות קיום מחמת רשתתו. ממילא העובדה שאין מוציאים אותו להורג בשבת – אינה מקנה לחייו בשעות אלה ערך של חיים<sup>37</sup>.

יתכן לומר כי המחלוקת בעניין זה היא כדלהלן:

לשיטת ה"משנה ברורה" המקור הבלעדי לדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נעוץ בפסוק של "וחי בהם". ממילא ברור כי מי שנגזר דינו למות – התורה לא חסה על חייו ולא נאמר לגביו "וחי בהם".

לעומת זאת, ה"פרי מגדים" סבור כמו רבי עקיבא איגר, כי קיים מקור נוסף לדין של "פיקוח נפש" – הלא הוא הסברה של "חלל עליו שבת

37. נפקות חשובה נוספת בין מקורות הדין של פיקוח נפש, מובאת להלן סוף הערת שוליים 64.

אחת". סברה זו יכולה להתקיים גם לגבי מי שנגזר דינו למיתה, שהרי כל עוד שהוא חי ברור כי הוא חייב במצוות, ומתקיים לגביו ה"חשבון" של חלל עליו שבת אחת כדי שיוכל לקיים מצוות רבות. אכן, אין אלו חיים שצריך לקיימם – ודין הוא להכריתם, אבל הסברה של "חלל עליו שבת אחת" אינה מתייחסת להצלת חיים כערך, אלא כגורם לקיום מצוות, ואלו ניתנות לקיום בכל דקת חיים נוספת גם של מי שבקרוב ממש ייהרג במצוות בית הדין<sup>38</sup>.

נמצא אפוא, כי קיימות שתי נקודות השקפה שונות על הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת". האחת, מתייחסת לערך החיים כערך הניצב מעל לכל שאר המצוות, וזהו הפסוק של "וחי בהם". במרכז של השקפה זו ניצבים החיים עצמם כערך, בין אם האדם יקיים בהם מצוות ובין אם לאו. החיים הללו הם בבחינת "ערך מוחלט", וכל צד של ספק לגבי קיומם – נדחה מפני ערך עליון זה. ברם, בהתאם לכך, מקום שבו אין לחיים ערך, כגון כשנפסק כי יש להוציא להורג אדם זה, הרי שאין מקום לחילול שבת לשם כך.

המקור מן הסברה מבטא את "ערך החיים" ככלי לקיום מצוות; המקור מן הפסוק מבטא את "ערך החיים" כערך מוחלט

לעומת זאת, קיימת השקפה לפיה הכלל של "פיקוח נפש" מציב כערך את הזמן שבו מסוגל האדם לעשות את רצון קונו, לשמור שבתות הרבה, לקיים מצוות אחרות או "רק" לשוב בתשובה בלבד. במרכז של השקפה זו ניצב הזמן שבו חי האדם, כשלכל רגע עשויה להיות משמעות מכוונת, שהרי "יש הקונה עולמו בשעה אחת"<sup>39</sup>. בבסיסה של השקפה זו ניצבת

38. וראה ביאור הלכה סימן שכ"ט דיבור המתחיל "אלא לפי שעה" המציין: "לכל הני תנאי (במסכת יומא דף פ"ה עמ' א') דילפי לה ממזבח וממילה וממחירת מוכרח דאחיים של אדם קפיד רחמנא – בר מההיא דחלל שבת אחת וכו'". והם הם דברינו, כי לפי סברת "חלל עליו שבת אחת" אין המדובר בהצלת ערך החיים כשלעצמו אלא ההתייחסות לחיים היא כאל זמן המהווה כלי קיבול לקיום המצוות.

39. דוק, הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", קיימת אף לגבי הזמן שלפני מתן תורה, שהרי גם אז יכול היה האדם לקנות את עולמו בשעה אחת ולקיים את רצון ה', והיא אינה שייכת רק למצוות שבת אלא היא גורמת גם להנמנע מקיום כל מצווה שהיא אם הדבר יגרום לקיום מצוות הרבה. בעניין זה ראה דבריו של הרב אליהו מזרחי על התורה, שמות ד' כ"ד ביחס לפסוק "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו". הגמרא בנדרים דף ל"א, עמ' ב' מבהירה כי משה לא מל את בנו, מכיוון שה' ציווהו לעזוב הכל ולצאת מיד, ואילו תינוק שמלים אותו חלש הוא בשלושת הימים שלאחר המילה והדרך מסוכנת לו. מקשה הרב אליהו מזרחי, הרי הציווי של "וחי בהם" טרם ניתן באותה עת,



הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה" וממנה נובע הדין להציל חיים של מי שאכן יקיים מצוות נוספות. אכן, גם לגבי מי שחיוו אינם בעלי משמעות מבחינת ערך החיים, כגון מי שנפסק דינו למיתה – עשוי להשתמש בזמן שנותר לו ככלי קיבול לעשות מעשים נעלים ולכן יש מקום לסברה של "חלל עליו שבת אחת". עם זאת, הסברה האמורה אינה מתייחסת לערך מוחלט אלא ל"חשבון רווח והפסד", וממילא נבחן כל מקרה לגופו – האם האדם הניצול תוך חילול שבת, הוא כזה שיקיים מצוות. כמו כן, יהיה משקל למידת הסיכון לחיים וספק פיקוח נפש לא ידחה שבת.

## א(2) "דחוויה" או "הותרה"

ראינו לעיל כי כאשר בפנינו הכרעה ערכית בין פיקוח נפש לבין מצוות אחרות מדאורייתא, גובר ערך החיים, וזהו הכלל של "וחי בהם"<sup>40</sup>. אולם, מה משמעותה של דחוויה ערכית זו – האם פישרה הוא, כי כאשר אנו

האם מעשה הצלה מוגדר כמעשה אסור ה"דוחה" שבת וצריך למעט בדחייתה, או שהמעשה מוגדר כמותר לחלוטין

באשר היה זה לפני יציאת מצרים ומתן תורה. ובהעדר ציווי זה מדוע נמנע משה מלמול את בנו?

מתרץ הרב מזרחי כי אף שהמקור של "וחי בהם" לא קיים לפני מתן תורה, הרי שקיימת הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". כלומר, עדיף שאדם ימנע מלקיים מצווה אחת – וחלף זאת יקיים מצוות רבות אחרות. לפיכך הכריע משה שלא למול את בנו.

(וראה בהקשר זה גם את דברי ה"פרשת דרכים" בדרוש השני ואת הסברו המרהיב של הרב שלמה זלמן ליפשיץ "חמדת שלמה" אורח חיים סימן ל"ח, להבחין בין אונס חייוני השולל את ייחוס המעשה אל האדם, לבין אונס של נסיבות שבו המעשה מיוחס לאדם המחליט לבחור בין ערכים שונים לפי ערכם בעיניו, שאז המעשה מיוחס לו אף אם הבחירה משקפת אילוץ).

40. בכל הנוגע לחולה שאין בו סכנה, אין לחלל שבת במלאכות דאורייתא לצורך רפואתו. לעניין זה ראה שולחן ערוך אורח חיים סימן שכ"ח סעיף י"ז: "חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה, הגה: או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי (המגיד פ"ב), אומרים לאינו יהודי לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא, אפילו יש בו סכנת איבר; ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידיים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת איבר; ויש אומרים שאם יש בו סכנת איבר עושין ואם אין בו סכנת איבר אין עושין; ויש אומרים שאם אין בו סכנת איבר עושין בשנינו, ואם יש בו סכנת איבר עושין בלא שנינו; ויש אומרים אפי" יש בו סכנת איבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך למלאכה עושים אפילו אין בו סכנת איבר; ודברי הסברא השלישית נראים".

עושים פעולה אסורה בשבת לצורך פיקוח נפש זהו אכן מעשה אסור של חילול שבת, אלא שהוא נדחה מפני ערך נכבד עוד יותר של "פיקוח נפש", או שמא כאשר נמצא לפנינו מצב של פיקוח נפש – לא נצטוונו כלל על מצוות השבת והמעשה מוגדר מלכתחילה כמותר לחלוטין. זוהי השאלה הידועה כ"דחוייה" או "הותרה", וכדלהלן:

שבת דחוייה מפני פיקוח נפש – כלומר, שבת ופיקוח נפש הם בגדר שני ערכים מתנגשים, כשבמסגרת התנגשות זו נקבע שהערך של פיקוח נפש גובר על ערך השבת הנדחה מפניו. לפי ביאור זה האדם שעוסק בפיקוח נפש אכן מחלל שבת, הקיימת כערך אף בשעת פיקוח נפש, אבל – הוא עושה כן בדין, מחמת ערך אחר, נעלה יותר, הגובר על הערך של שבת. ממילא, יש להגביל ככל שניתן את חילול השבת ולעשותו רק במידה שהוא אכן הכרחי לצורך פיקוח נפש.

וכך מבאר רש"י (במסכת יומא דף מ"ו ע"ב) את המונח "דחוייה" ביחס לטומאה שהותרה בציבור: "בקושי הותרה, וכל כמה שאפשר מחזירים אחר טהורים".

שבת הותרה מפני פיקוח נפש – כלומר, כאשר נאמר בתורה "וחי בהם" פירושו של דבר הוא כי דיני התורה ניתנו אך ורק כאשר יש בידי המקיימים לחיות, ואילו במצב שבו לא ניתן לקיימם ולהיותו בחיים, הרי שערכים אחרים כלל לא קיימים. הם לא נקבעו מלכתחילה ביחס למציאות זו. בהתאם לכך נמצא, כי בנוגע למי שמצוי במצב של פיקוח נפש לא חל הציווי של שבת מלכתחילה. ממילא, כאשר אדם עוסק בפיקוח נפש הוא אינו מחלל שבת, אלא עושה דבר שהינו מותר מלכתחילה בשבת כביום חול. במקרה זה השבת אינה ערך קיים, שנדחה מפני ערך אחר שגבר עליו, אלא הערך היחיד הקיים הוא של פיקוח נפש – בלא שמתייצב ערך אחר כנגדו כלל.

ההבדל בין המושג של "הותרה" שבת אצל פיקוח נפש לבין המושג של "דחוייה" שבת אצל פיקוח נפש, גוזר לכאורה<sup>41</sup> התייחסות לשאלה האם יש למעט במידת "חילול השבת" ככל שניתן. אם מדובר בחילול שבת המוגדר כהכרח בל יגונה ("דחוייה") – מובן כי יש צורך להפחית ככל שניתן

41. ראה להלן א(3) דיון מפורט בעניין זה.

ממידת חילול השבת הכרוך בו<sup>42</sup>. לעומת זאת, אם "הותרה" שבת אצל פיקוח נפש ואין המדובר כלל בחילול שבת, הרי שמותר לכאורה לעשות את הדברים כדרך עשייתם ביום חול, ואין צורך להפחית ממידת חילול השבת שבדבר, שהרי ממילא אין זה חילול שבת, וערך השבת כלל לא ניצב ביחס לחולה שיש בו סכנה.

בסוגיה זו נחלקו הראשונים:

המהר"ם מרוטנבורג, בתשובה שהובאה ברא"ש במסכת יומא ופרק ח' סימן י"ד) פוסק, כי מעשי פיקוח נפש בשבת דומים לבישול לצורך אוכל נפש ביום טוב. כלומר, מכיוון שהתורה התירה לנו מלאכות לצורך הכנת אוכל ביום טוב, הרי שעשייתם ביום טוב היתר גמור היא – כעשייתם בחול. הוא הדין כיוון שהתירה התורה פיקוח נפש, הרי שכל מלאכה שעושה אדם בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול<sup>43</sup>. כלומר, שבת "הותרה" אצל פיקוח נפש.

פיקוח נפש  
בשבת מותר  
כמו הכנת אוכל  
נפש ביום טוב

42. לכאורה כלל זה מפורש בגמרא, כי בכל עת שפיקוח נפש נתקל באיסור כלשהו יש לבחור בפעולה שיש בה מן העבירה הפחות חמורה. כך למשל מצינו במסכת יומא דף פ"ג עמוד א': משנה: "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו... ועוד אמר רבי מתאי בן חרש החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת. מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק חי ספק מת ספק נכרי ספק ישראל מפקחים עליו את הגל". גמרא: "תנו רבנן מי שאחזו בולמוס מאכילים אותו הקל הקל: טבל ונבילה מאכילים אותו נבילה. טבל ושביעית (מאכילים אותו) שביעית. טבל ותרומה ... מאכילים אותו טבל ואין מאכילים אותו תרומה בן תימא אומר תרומה ולא טבל..."

43. רא"ש מסכת יומא פרק ח' סימן י"ד: שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר. אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה. והשיב: "דברי יש אומרים מכוונים הם אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין. אי נמי שאי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר והנבילה מוכנת לו מיד והשוחט מתאחר לו, ודאי מאכילין אותו הנבילה ואין ממתניין לשחיטה והפשט ובישול. ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה, והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב. דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה, ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו. או, לומר לנכרי לנחור עופות, דליכא אלא איסור דרבנן, דאין שחיטה לעוף מן התורה. אלא, כיוון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב, הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיוון שהתירה תורה פיקוח נפש הוה כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטתו המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע

לעומת זאת, בר"ן על מסכת ביצה (דף י"ז עמ' ב') מצינו, כי השבת דחוויה היא אצל חולה שיש בו סכנה, ולא הותרה, ובכך שונה היא לחלוטין השבת מיום טוב ש"אוכל נפש" הותר בו לגמרי. לכן, ביום טוב מותר להוסיף כמות יתרה על הנצרך, כשהדבר אינו מוסיף עוד טרחה, וכפי שנאמר בגמרא "ממלאה אישה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת". לעומת זאת, כאשר מדובר בהצלת חולה בשבת אסור להוסיף תבשיל לסיר המתבשל עבור חולה שיש בו סכנה, שכן יש למעט בחילול השבת ככל שניתן.

כמו כן, מצינו בשו"ת רדב"ז (חלק ד' סימן ס"ו): "כלל גדול יש בידי שהשבת דחוויה היא אצל חולה שיש בו סכנה אבל לא הותרה שבת אצל החולה, ולא אמרינן כחול הוא אצלו כי היכי דאמרינן יו"ט שני לגבי מת כחול שויהו רבנן, ונפקא מינה שמותר לעשות לחולה שיש בו סכנה הדברים שנוהגין לעשות לאותו חולי בחול, אבל אין עושין לו דברים שאינן רגילין לעשות לאותו חולי אלא על פי חכם רופא שאמר שצריך".

### א(3) שיטת הרמב"ם בסוגיית "דחוויה" ו"הותרה"

הרמב"ם פוסק בהלכות שבת (פרק ב' הלכה א'): "דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום..."

הלכה זו מבוארת ע"י הרב יוסף קארו ב"כסף משנה" שם כדלהלן<sup>44</sup>:

עלה עד כאן. ואני שמעתי משום דחיישינן שמא יהא החולה קץ באכילת איסור ויפרוש ויסתכן... לעניין זה ראה גם שו"ת הרא"ש כלל כ"ו סימן ה' וכן הגהות מרדכי מסכת שבת סוף סימן תס"ו, המשווה פיקוח נפש בשבת לאוכל נפש ביום טוב, ששניהם בגדר היתר גמור. 44. והדברים מובאים גם בספרו "בית יוסף" על טור אורח חיים סימן שכ"ח דיבור המתחיל והזריז. שם כתב: "ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוויה היא אצל חולה או הותרה, שאם נאמר הותרה שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכה בשבת אצל חולה ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו ביום טוב, אבל למאן דאמר דחוויה היא מאכילין לו הנבלה ואין אנו עוברין לשחוט לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה שבת. וכמדומה לי שהלכה היא דחוויה ולא הותרה, מכל מקום כל שאין שם נבלה אין אומרים לגוי לשחוט כיוון שהיא דחוויה אצלו... שהרי שנינו (יומא דף פ"ד עמ' ב') אין עושין דברים הללו על ידי גויים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל [לשון הרשב"א] והרמב"ם פסק בפרק ד' מהלכות ביאת המקדש (הלכה ט"ו וט"ז) כמאן דאמר (פסחים עז, יומא ו) טומאה דחוויה היא בציבור ואם כן גם בשבת יסבור כן, ובפירוש כתב

לדעת ה"בית יוסף" הרמב"ם למד מהדין של "טומאה דחוויה בציבור" שגם שבת "דחוויה" במקום פיקוח נפש

ככלל, מי שטמא לנפש אדם מנוע מלהקריב קרבן. אולם, כאשר הטמא אינו יחיד אלא הציבור בכללותו טמאי מתים הם, בהגיע מועד הקרבת קרבנם – ניתן להקריב את קרבנות הציבור בטומאה<sup>45</sup>.

ביחס לכך מצינו מחלוקת תנאים במסכת פסחים (דף ע"ז ע"א א') האם טומאה דחוויה היא בציבור או הותרה בציבור, ומבאר רש"י שם את מהות המחלוקת:

"דחוויה – כלומר אף שהתורה הכשירה את הקרבן הבא בטומאה אין המדובר בהיתר גמור, וכיוון שאין זה היתר גמור – צריך כפרה על חטא זה, והציץ שחבש כהן גדול כיפר על עבירה זו. הותרה – ואין קרבן ציבור צריך ריצוי הציץ".

ה"כסף משנה" מעיר כי משמע מן הגמרא שההלכה היא כמי שטובר "דחוויה" לגבי קרבן ציבור. בהתאם לכך פסק הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש ופרק ד' הלכה ט"ז, כי על אף שככלל קבוצת כהנים המוגדרת כ"בית אב" מקריבה מידי יום על פי תור קבוע מראש את הקרבנות בבית המקדש, הרי שאם כל כהני בית האב טמאים הם ביום שהגיע תורם להקריב, יש לפנות לכהן מבית אב אחר כדי שיקריב במקומם, על אף שטומאה אינה מהווה מכשול מפני הקרבה כאשר כולם טמאים. הטעם לכך שמנסים להימנע מהקרבה זו ע"י מי שטמא, נובעת מכך שטומאה בציבור היא דין של "דחוויה" ולא של "הותרה", וממילא יש להימנע מכך ככל שרק ניתן.

ובלשונו של ה"כסף משנה": "ומפני מה מחזרים על טהור מבית אב אחר? מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחוויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחים כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר. ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה".

בפרק ב' מהלכות שבת (הלכה א') דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות, וכדעת הרשב"א וגם הר"ן בפרק ב' דביצה (דף ט ע"א ב' דיבור המתחיל "ומיהא") גבי ממלאה אישה קדרה של בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה.

<sup>45</sup> ואלו דברי הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פרק ד' הלכה ט"ז: "ומנין שטומאת מת דחוויה בציבור? שנאמר 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם', כך למדו מפי השמועה שאנשים יחידים הם שיידחו לפסח שני אם היו טמאים, אבל ציבור שהיו טמאי מת אינן נדחין אלא הטומאה תדחה ויעשו פסח בטומאה, והוא הדין לכל קרבן שקבוע לו זמן כפסח שהוא דוחה את הטומאה".

ה"כסף משנה" מבהיר כי מחלוקת תנאים זו, לגבי טומאה האם "דחוויה" היא בציבור או "הותרה", קיימת כהווייתה גם לגבי חולה בשבת, האם "הותרה" היא שבת במקום פיקוח נפש או שמא רק "דחוויה" היא, וההלכה היא כאמור כדעת התנא הסובר "דחוויה". על כן, פסק הרמב"ם כי "דחוויה" היא שבת אצל פיקוח נפש<sup>46</sup>.

וכן כתבו הרשב"א והר"ן שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה.

על הראיה של ה"כסף משנה", המשווה את דיני פיקוח נפש בשבת לדיני טומאה, יש המקשים מן הסוגיה במסכת יומא (דף מ"ו עמוד ב'), בה מצינו הבחנה מפורשת בין דין דחוויה הנאמר לגבי הלכות שבת לבין דין דחוויה שנאמר ביחס לטומאה, שהרי בגמרא שם מצינו את דברי רבה: "שבת הותרה, טומאה דחוויה"<sup>47</sup>.

אף שלגבי קרבנות ציבור שבת "הותרה" לגמרי, לגבי פיקוח נפש יתכן שהיא רק "דחוויה"

הסבר מרהיב בהקשר זה מצינו בספר "עטרת חכמים" לרב ברוך פרנקל תאומים ומחבר הספר הנודע "ברוך טעם", שהבהיר כי יש להבחין בין טומאה לבין פיקוח נפש על פי דברי ספר "תורת אדם" לרמב"ם<sup>48</sup>, אשר תורף כוונת דבריו היא כדלהלן:

46. וראה קרבן נתנאל יומא סוף פרק ח' אות ב' שנקט אף הוא כי דין הותרה או דחוויה לגבי דין שבת תלוי במחלוקת אם טומאה הותרה בציבור או דחוויה היא.

47. הוכחה זו הובאה כבר בשו"ת התשב"ץ חלק ג' סימן ל"ז. על קושי זה עמד גם בהגהות מהר"ץ חיות (יומא מ"ו): וראה דברי הרב יצחק אלחנן ספקטור בשו"ת באר יצחק חלק אורח חיים סימן י"ד ענף ג', ובשו"ת עין יצחק חלק אורח חיים סי' ט"ו המיישב קושי זה. וכן ראה את המקורות שהביא הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חלק א' סימן כ"ב ובמאמרו "האם מתירים לחולה שיש בה סכנה גם מלאכות שאין בהם משום פיקוח נפש לחולה", בקובץ הלכה ורפואה כרך ב' עמוד פ'.

48. תורת האדם לרמב"ן, שער הסוף – ענין הכהנים, הביא את דברי רש"י במסכת ברכות דף כ' עמ' א' דיבור המתחיל "שב ואל תעשה", הוסיף: "פירוש לפירושו, דלאו דכהן כיוון דליתיה אלא לאו דלא יטמא ומפיק מיניה מת מצווה, הא ליתיה ללאו אלא בשאר מתים, לא יטמא אלא למת מצווה או לקרובים, וכה"ג לאו דיחוי הוא דחד שמא הוא, ולא מייקיים האי אלא בדעבר על האי, אין קבורת מת מצווה בלא טומאה לעולם, אבל עשה דפסח אי נמי סדין בציצית, כיוון דעשה דפסח ולאו דכלאים משאר מצוות הוא, כי אתי עשה דמת מצווה או דציצית ודחי להו כי האי גוונא מיקרי דיחוי, דהא איהו גופיה מצי למיעבד מצווה דפסח וציצית כי לא עבר עלייהו כלום, הילכך כי עבר עלייהו בלאו אי נמי בעשה, מצווה הוא דדחיא להו. ודמיתא הא מילתא להאיא מילתא דמס' יבמות (ז' א') דאמר' התם שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ויבמה האסורה עליו איסור ערוה אינה עולה לייבום, והיא גופה מצוות ייבום ל"ת של כרת הוא, דאשת אח כרת יש בה, אלא עשה דיבמה לגבי לאו דאשת אח לא

מקום שבו מצוות העשה כרוכה במהותה בביטול איסור, כך שהאיסור והמצווה אגודים יחדיו באופן שאין מציאות שבה ניתן לקיים את מצוות העשה בלי לעבור על האיסור – הרי שבהכרח ציווי ה' הוא לעשות את המעשה הזה, ובפנינו היתר גמור ולא דחייה. מצוות ה' קבעה כי ביחס לאנפי זה ~~אין כל איסור בהדבר הזה מאילוף היא מצווה ביום שנאמרה~~ אך ורק במצב של אשת אח. במקרה זה אין כאן איסור אשת אח הנדחה מפני עשה של ייבום, אלא – שמלכתחילה נישואי יבמתו הם בגדר היתר גמור!

בדומה לכך סבור הרמב"ן כי קרבנות של שבת, דהיינו קרבנות ציבור שזמנם קבוע בשבת – כיוון שאין דרך להקריב קרבן זה בזמנו, בלא לעבור על מלאכות האסורות בשבת, הרי שאין זה רק דחוויה אלא – הותרה.

לעומת זאת, מקום שבו יש מציאות שבה ניתן לקיים את מצוות העשה גם בלי לבטל איסור, אלא שלפעמים כרוך קיום העשה בביטול איסור, הרי שהדבר נקרא דחוויה ולא הותרה.

ממילא, בהתאם להבחנה זו מסביר ה"ברוך טעם" כי קרבנות של שבת, שאין דרך להקריבם אלא בשבת וכגון מוספי השבת) – יש להם דין של הותרה.

הסוגיה במסכת יומא דף מ"ו עסקה בקרבנות ציבור, ועל כן הבהיר רבה כי שבת הותרה.

מאיך הובהר שם בגמרא, כי הקרבת קרבנות בטומאה כאשר כל הציבור טמאים, היא בגדר דחוויה, שהרי בהחלט יתכן להקריב קרבנות ציבור בלי

מיקרי דחוי דהא לית' אלא בהכי, וערות אשת אחיך לא תגלה אלא במקום שאין בניס לייבום [נוסח אחר בכתב יד: אלא במקום שיש בניס, ולגירסה זו צריך לומר: הא במקום שאין בניס לייבום וכו'] ולית' לכרת ולא ללאו בהכי דהא לא מצי מיבם אלא בהכי. והכי נמי לגבי שבת אשכחן עבודה דדחיא שבת ולא גמרינן מהתם דאתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת משום דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל הוא ולית' ללאו בהכי, והכי נמי לענין כ"ג ונזיר ליכא למיגמר מינה דכבוד הבריות לידחי ל"ת דכלאים ודשאר מצוות, וא"ת ל"ת דטומאה מיהת לידחי, כגון בא בטמאה באין עמו בטמאה אפי' בטומאה דאורייתא, דהכא והכא כבוד הבריות הוא, כיוון דליכא למיגמר שאר לאוין מיניה דין מיוחד הוא במת מצווה דומיא דקרובים, ולא ילפינן מיניה אלא בדלא אפשר אלא ביה, שכך התיר הכתוב מת שאין לו קוברין".

טומאה, וזאת במציאות שבה הכהן והבעלים טהורים. אכן, יש הפעם מציאות נתונה של טומאה בציבור אך אין זו המציאות היחידה שבה חלה המצווה. על כן, נגדיר זאת כדחוויה!

ברם, בהתאם לכך ברורים לחלוטין דברי ה"כסף משנה" כי הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" הוא בגדר דחוויה, שהרי אין המדובר בדין שחל רק בשבת, והציווי של "וחי בהם" נאמר כמוכּן גם ביום חול, ממילא ברור כי דין זה הוא של "דחוויה" ולא של "הותרה".

עם זאת, בהתאם לסברה זו עצמה נראה כי ניתן להבין גם את פסקם של הסוברים "הותרה" שבת לגבי פיקוח נפש, כאשר אחדים ממקורות הדין של פיקוח נפש מובילים להגדרת הדין כ"הותרה" ולא רק כ"דחוויה". זאת, מכיוון שהגמרא במסכת יומא דף פ"ה עמ' ב' לומדת את הדין של פיקוח נפש דוחה שבת מהדין של קרבנות בשבת, ושם הרי זה בהכרח דין של "הותרה", שהרי המצווה נאמרה על שבת. בדומה לכך, במסכת יומא דף פ"ה יש אמוראים הלמדים את הדין של פיקוח נפש ממילה, ואם כן – בהתאם לסברתו של ה"ברוך טעם" יש לכאורה מקום לומר, כי כאשר התורה אומרת כי יש למול ביום השמיני שחל בשבת, הרי שבכך נאמר היתר של מילה בשבת ולא רק דיחוי, שהרי זהו אופן קיום המצווה שנאמר בתורה ביחס למילה בשבת. ואם כך, נראה כי פיקוח נפש הנלמד ממצוות מילה בשבת כי הוא דוחה שבת, יהא אף הוא, בדומה למילה, בגדר "הותרה" בשבת ולא בגדר של "דחוויה" בלבד. ואכן, בשו"ת הרמ"א (סימן ע"ו) מובהר בפשטות, כי לדעת הרמב"ם "הותרה" שבת אצל פיקוח נפש<sup>49</sup>, והוא אצל חולה שיש בו סכנה כחול גמור לכל הצריך לו<sup>50</sup>.

המקור לסוברים שאף לרמב"ם טומאה "הותרה" בפיקוח נפש

בהתאם להסבר זה של הרמ"א נראה, כי דברי הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ב' הלכה א') כי "דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות", אינם באים כדי ללמד שלא הותרה היא שבת אצל פיקוח נפש, אלא כדי ללמדנו שאיסור שבת נדחה לגמרי לגבי סכנת נפשות.

49. הרמ"א נסמך שם בפסקו זה על ההשוואה האמורה של פיקוח נפש לדין של מילה ועבודת הקרבנות בשבת. דבריו יובאו להלן בפרק זה.

50. בדומה לכך מצינו את שיטת ה"מגיד משנה" בדעת הרמב"ם כי הותרה שבת אצל פיקוח נפש – וכי שבת היא כחול לגבי חולה שיש בו סכנה (להלן נדון בדברי המגיד משנה הללו באופן מפורט). בהתאם לשיטה זו יש הגורסים בדברי הרמב"ם במקום המילה "דחוויה" את המילה "הותרה" שבת אצל פיקוח נפש.



כך מבהיר את הדברים הרב יוסף רוזין (הגאון מהעיר רוגאצ'וב) בספר "צפנת פענח" (על הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב'). לדבריו, עת שנקט הרמב"ם בלשון "דחוויה" כוונתו היא ללמדנו, כי אין לומר שהעוסק בפיקוח הנפש חילל שבת אך עשה כן בדין מחמת ההכרח, אלא ש"גוף השבת נדחה מפני הסכנה" וממילא יש לנקוט בכל פעולה כפי שעושה הוא ביום חול ממש<sup>51</sup>.

בדומה לכך טוען רבי אברהם בורנשטיין (האדמו"ר מסוכטשוב) בשו"ת "אבני נזר" הלכות יום הכיפורים סימן תנ"ה באות ה', כי נראה שהרמב"ם פוסק ש"הותרה" שבת אצל פיקוח נפש, שהרי ברמב"ם הלכות שבת פרק ב' הלכה ג' מצינו: "כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י גויים ולא ע"י קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם, ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר (ויקרא י"ח) 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר (יחזקאל כ' כ"ה) 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'".

כלומר, לדעת הרמב"ם, עת שעסקינן בפיקוח נפש אין זהו חילול שבת שנעשה בדין עקב ההכרח, אלא שמלכתחילה לא נקבע הערך של שבת באופן שאין בו כדי להגשים את הציווי של "וחי בהם"<sup>52</sup>, שכן חוקי התורה אינם בגדר "חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם"<sup>53</sup>.

51. וראה עוד בשו"ת דברי מלכיאל חלק רביעי סימן ט"ו המבהיר כי לשיטת הרמב"ם שבת הותרה אצל פיקוח נפש "ומשום שנזכר בש"ס כמה פעמים לשון דוחה שבת, לזה כתב לשון דחוויה, ועיין תשב"ץ חלק ג' סימן ל"ז-ל"ח".

52. "האבני נזר" מוסיף ומבהיר בתשובתו כי דברי ה"כסף משנה" בדעת הרמב"ם כי שבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש, נאמרו בהתאם לשיטתו בדעת הרמב"ם, כי אין מחללים שבת כדי לעשות עבור חולה שיש בו סכנה פעולות שאין במניעתן משום סכנה.

53. בדומה לכך כתב הרב יוסף שאול נתנון בשו"ת "שואל ומשיב" מהדורה רביעאה חלק א' סי' מ"ב, כי הביטוי "דחוויה" הנקט ע"י הרמב"ם אינו בא כדי ללמד כי המדובר בדין "דחוויה" ולהבדיל מלשון הותרה.

וראה לעומת זאת בשו"ת דברי יששכר (סי' טז) שכתב כי לדעת הרמב"ם שבת וכל האיטורים שבתורה דחויים הם אצל פיקוח נפש ולא הותרו. וכן ר' שו"ת "צמח צדק" מליובאוויטש חלק אורח חיים סוף סימן ל"ח. ובשו"ת עין יצחק חלק אורח חיים סי' ט"ו. ובס' נחל איתן דף כ"ז עמ' א'.

#### א(4) נפקויות נוספות בין "הותרה" ל"דחוויה"

ראינו לעיל בדברי מהר"מ מרוטנבורג, הר"ן והרדב"ז, כי הנפקות בין הסוברים "דחוויה" ו"הותרה" תבטא למשל ביחס לתוספת פעולות מעבר למה שנחוץ לחולה שיש בו סכנה.

ברם, לכאורה יש נפקות פשוטה יותר והיא: האם עדיף לעשות את חילול השבת ע"י אינו יהודי או ע"י קטן, או שמא נעשה הדבר כדרכו בחול – גם ע"י גדולים שבישראל החייבים במצוות.

כך לכאורה עולה מדברי התשב"ץ (חלק ג' סימן ל"ז) שכתב: "זהו מה שיש בין דחוויה להותרה, שאם היא דחוויה – לא מחללין אלא אם אי אפשר בדבר אחר, ואי אמרינן הותרה לא מהדרינן אהיתירא ולא מחזירים אחר דרכים מותרות לביצוע ההצלה) ודחינן לה להדיא (וודחים את האיסור באופן חד)".

האם למאן דאמר שבת "דחוויה" יש להשתדל להציל על ידי גוי או קטן

דהיינו, אם שבת רק "דחוויה" אצל פיקוח נפש ויש למעט ככל שניתן בחילול שבת ע"י יהודי, הרי לכאורה צריך להיות הדין שיש להעדיף עשיית הפעולה ע"י גוי או קטן (כשהדבר לא יגרע באיכות ההצלה), כדי להימנע ככל שניתן מחילול שבת ע"י ישראל החייב במצוות.

לעומת זאת, אם "הותרה" היא שבת אצל פיקוח נפש הרי שאין מקום לתור אחר דרך הממעטת מחילול השבת, כגון ע"י עשיית המעשה באמצעות גוי או קטן.

ברם, בהקשר זה ישנה סוגיה ערוכה ומפורשת במסכת יומא דף פ"ד עמוד ב', כי את מעשי פיקוח הנפש שיש בהם חילול שבת "אין עושים על ידי נכרים ולא על ידי כותים אלא על ידי גדולי ישראל". וממשיכה הגמרא שם: "תנו רבנן מפקחים פיקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין". האם יש להסיק מכאן כי שבת הותרה אצל פיקוח נפש? וכיצד תוסבר סוגיה זו ע"י מי שסובר ש"דחוויה" שבת אצל פיקוח נפש?

ודוק, ההלכה הפסוקה ב"שולחן ערוך" אורח חיים סימן שכ"ח סעיף י"ב: "כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה, משתדלים שלא לעשות ע"י אינם יהודים וקטנים ונשים אלא ע"י ישראלים גדולים ובני דעת". לכאורה שיטת ה"שולחן ערוך" היא כי שבת הותרה מפני פיקוח נפש ועל כן גם אם יש אפשרות להימנע מחילול שבת ע"י עשיית הפעולה באמצעות מי

לכאורה דעת השו"ע והרמ"א חלוקות בשאלה זו

שאינו יהודי – אין לעשות כן, שהרי היהודי אינו עובר על איסור כלשהו (שרק נדחה מפני פיקוח נפש) אלא עושה פעולה שהיא מותרת לחלוטין. יתרה על כך, מצינו ב"שולחן ערוך" אורח חיים סימן שכ"ח סעיף ב' כי: "מי שיש לו חולי של סכנה, מצווה לחלל עליו את השבת; והזריז, הרי זה משובח; והשואל, הרי זה שופך דמים"<sup>54</sup>.

האמנם סובר רבי יוסף קארו מחבר ה"שולחן ערוך" כי שבת "הותרה" אצל פיקוח נפש" (וזאת – בניגוד לדברים שנראה להלן לפיהם כתב רבי יוסף קארו בספרו "כסף משנה" ביחס לשיטת הרמב"ם כי שבת רק "דחוויה" היא אצל פיקוח נפש)<sup>55</sup>?

הרמ"א פוסק בהג"ה שם: "ויש אומרים שאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי; ואם אפשר לעשות ע"י אינו יהודי בלא איחור כלל (כלומר, בלא שהדבר גורר השתהות בטיפול בחולה) עושים על ידי אינו יהודי וכן נוהגים". משמע כי מדובר רק ב"דחוויה" וככל שניתן להמעיט מחילול השבת יש להקפיד ולעשות כן. ויתרה על כך מוסיף ה"משנה ברורה" שם בס"ק ל"ה, כי כל כמה שנוכל לעשות בהיתר לא מניחים מעשה היתר ועושים באיסור. ונראה כי הוא הדין אם ע"י השינוי מתאחר הדבר מעט אלא שאין החולי בהול – גם כן מתאחרים מעט כדי לעשות ע"י שינוי שאינו אלא איסור דרבנן.

כלומר לדבריהם, חילול שבת מוגדר כמעשה איסור גם כאשר הוא נעשה לשם פיקוח נפש, ועל כן ככל שניתן להמעיט באיסור, כגון ע"י גוי או ע"י שינוי הממיר איסור תורה באיסור מדרבנן – יש לעשות כן, אף כאשר הדבר מביא לשיהוי מסוים בהענקת הטיפול הרפואי, וזאת כמובן כאשר אין דחיפות מיוחדת במצבו של החולה.

האם יש להסיק מכאן כי תהא זו מחלוקת ה"שולחן ערוך" והרמ"א האם שבת הותרה אצל פיקוח נפש?

54. משנה ברורה סימן שכ"ח ס"ק ו' "והשואל" וכו' – פירוש אותו האיש שהוא מתחסד וירא לחלל שבת בחולה כזה כי אם ע"י מורה הרי הוא שופך דמים שבעוד שהוא הולך לשאול יחלש החולה יותר ויוכל להסתכן והרי הכתוב אומר לא תעמוד על דם רעך. ובירושלמי מצינו הנשאל הרי זה מגונה פי' משום שהתלמיד חכם במקומו היה לו לדרוש לכל כדי שידעו כל העם ולא יצטרכו לשאלו. ואם החולה בעצמו מתיירא שיחללו עליו את השבת כופים אותו ומדברים על לבו שהוא חסידות של שטות [רדב"ז].

55. לדיון נרחב ומקיף בסוגיה ראה הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק א' – יו"ד סימן כ"ב.

נראה להלן, כי המחלוקת האמורה של ה"שולחן ערוך" והרמ"א אינה נעוצה בהכרח בשאלה האם שבת "הותרה" אצל פיקוח נפש או "דחוייה" אצל פיקוח נפש, ויתכן כי לדעת הכול "דחוייה" היא שבת אצל פיקוח נפש, ועם זאת יש כאן מחלוקת אחרת כשנשוא הדיון הוא: האם יש מקום לחשוש כי אם יראו הרבים שאדם נמנע ככל יכולתו מחילול שבת ועושה זאת ע"י אחרים (קטן או אף גוי) הם ילמדו מכך לחשוש מלחלל שבת וכתוצאה מחששותיהם – יבואו לסכן חיים.

טעם ההצלה  
ללא שינוי אינו  
משום "הותרה"  
אלא כדי שלא  
יימנעו בעתיד  
מלהציל

כך מציין הרב יוסף קארו בספרו "בית יוסף" אורח חיים סימן שכ"ח, אות י"ב ביחס לדברי הטור כי אין עושים את מעשה חילול השבת כדי לפקח נפש מישראל על ידי קטנים וכותים ונשים אלא על ידי גדולי ישראל: כתבו התוספות (וימא פ"ד ע"ב ד"ה אלא) כי אפילו היכן שאפשר לעשות את המעשה ע"י גוי, מצווה לעשותו ע"י ישראל – שמא יתעצל הגוי ולא יעשה ויבא החולה לידי סכנה. והרא"ש (שם סי' י"ד) כתב כי הטעם שאין לעשות את המעשה ע"י קטנים – אפילו אם ישנם שם – שכן חוששים אנו ממקרים שאין קטנים מצויים בסביבת החולה וילכו לחפש אחריהם ובינתיים יסתכן החולה.

בדומה לכך כתב הר"ן (שם ד' ע"ב בדפי הרי"ף) שאין עושים מעשה פיקוח נפש על ידי גויים וגם לא על ידי קטנים שמא יאמרו הרואים, כי בקושי התירו פיקוח נפש וכי לא הותר הדבר מלכתחילה על ידי המחויבים במצוות, וממילא כתוצאה מכך ישתהה מתן העזרה לחולה המסוכן כאשר לא יימצאו גויים או קטנים לשם כך – והיהודים לא ירצו לחלל שבת.

הט"ז (אורח חיים סימן שכ"ח ס"ק ה') מציין, כי אמנם בדברי הראשונים (שם ב"שלטי גיבורים" בשם ריא"ז) מצוי מקור לשיטת הרמ"א, לפיה אם ניתן לעשות את מעשה פיקוח הנפש בדרך שאינה מקובלת וב"שינוי" או ע"י גוי, בלא שהדבר יהיה כרוך בהשתהות בהושטת העזרה לחולה, אכן עושים כן. ברם, הט"ז תמה על שיטה זו, שהרי גמרא מפורשת היא שכאשר נדרש חילול שבת יש לבצעו ע"י גדולי ישראל דווקא כדי להראות לרבים כי יש להזדרז בפיקוח נפש.

אף כי יתכן כי הדבר נקבע בגמרא רק ביחס למקום שאין גוי מצוי בו, מכל מקום סברת הגמרא מתקיימת בכל מקום, ועולה ממנה כי יש לדרוש ברבים ולפרסם את החובה לחלל שבת כדי להציל חיים. ממילא,

כאשר תר-אדם אחר גוי או קטן כדי שיבצעו הם את המעשה, הרי שהוא מסכן את החולים, שכן אף אם במקרה שבפניו אין הדבר כרוך בהשתהות כלשהי, הרי שעצם הפניה לגוי או לקטן עלולה לגרום לאחרים להירתע בעתיד מעשיית מעשי פיקוח הנפש בשבת בעצמם ובזריזות<sup>56</sup>.

התייחסות זו אל המעשה הנראית בעיני ההמון כאיסור וכדיעבד בלבד, עלולה לגרום להשתהות והססנות בעתיד שתסכן חיים ותוצאותיה מי ישורם<sup>57</sup>.

הנה כי כן, אף אם "דחוויה" היא שבת אצל פיקוח נפש יש מקום למחלוקת ה"שולחן ערוך" והרמ"א בשאלה – האם יש לבצע את הדברים באופן זריז ומהיר כאילו היה הדבר בגדר "הותרה" לחלוטין, למען לא יהסס מאן דהוא במעשי פיקוח הנפש שהוא עושה – דבר שיהא בו כדי להרתיע אחרים ועלול לעלות בסופו של יום – במקרה אחר – בחיי אדם.

56. בדומה לכך מצינו בספר האשכול חלק ב' (הל' מילה סי' ל"ו, עמוד קט"ו), כי הטעם לכך שמחללים שבת דווקא ע"י גדולי ישראל הוא שמא יחשבו ההמון שגדולי ישראל אינם רוצים לחלל השבת משום פיקוח נפש, מפני שרק בדוחק התירו פיקוח נפש בשבת, אך הדבר אסור כביכול מלכתחלה. מחשבה זו של ההמון תביא למכשול ביחס למקרה שלא יימצאו גויים וקטנים, ולא יחללו שבת משום פיקוח נפש, ונמצא החולה בא לידי סכנה.

57. ובלשון הט"ז שם: "יש חשש שמא אתה מכשילם לעתיד אם יראו עכשיו שאין עושים רק על ידי עכו"ם יסברו שיש איסור ע"י ישראל ולפעמים לא יהיה עכו"ם מצוי וע"י זה יסתכן החולה במה שימתינו על עכו"ם, והרבה פעמים מצינו בגמרא נמצא אתה מכשילך לעתיד לבוא וגם בזה מצינו בירושלמי השואל הרי זה שופך דמים והנשאל הרי זה מגונה כמו שבאר הטור בסימן זה מטעם שהנשאל היה לו כבר ללמד דבר זה ברבים שפיקוח נפש דוחה שבת... מצווה לעשות ע"י גדולי ישראל ואין אומרים לעשות ע"י נשים וכותים דהיינו אפ"י אם הם מזומנים לפנינו והם שומרי שבת... יעשו דוקא גדולי ישראל כדי להורות הלכה למעשה לרבים... והכוונה שלא תאמר שיש לעשות ע"י עכו"ם ואסור ע"י ישראל אלא אדרבא מצווה יש בדבר וגדולי ישראל יעשוה ונמצא שיש איסור ע"י עכו"ם ובישראל עצמם יש מעלה לעושה זה... והבא לעשות ע"י עכו"ם המזומן לכל הפחות יגלה לרבים באותו פעם שיש היתר לישראל עצמו אלא שהעכו"ם הוא מזומן כאן אבל עיקרא דמילתא שלא ישגיח על העכו"ם כל עיקר אם רואה סכנה בבירור ויש אפ"י ספק הצלה הזריז הרי זה משובח אם יעשה הוא עצמו... ואף שכתב רמ"א וכן נוהגין אין מזה ראייה דלאו מנהג ותיקין הוא". בדומה לכך מציין ה"משנה ברורה" סימן שכ"ח ס"ק ל"ז את דעת הט"ז לפיה אף שיכול לעשות את חילול השבת ע"י אינו יהודי – מכל מקום הישראל יזדרז בדבר יותר ולכן אם יש אפילו ספק הצלה ויש סכנה בבירור כל הזריז הרי זה משובח.

סברה זו של הט"ז תומחש היטב במקרה שנידון בפסיקתו של הרב יצחק הלוי הרצוג<sup>58</sup>: האם מותר לשוטרים שיצאו כדי לזירת פשע לחזור אל התחנה שלהם? ברור הדבר כי אין צורך לחזור כדי לקבל מידע אודות ארוע אחר שאליו עליהם להגיע שהרי מידע זה יכול להימסר להם באמצעות האלחוט. הרב הרצוג מציין בהקשר זה את המשנה בערובין (דף מ"ד עמ' ב') לפיה "כל היוצאים להציל חוזרים למקומם". הטעם לכך מבואר בגמרא כי יש חשש שאם היוצאים לקרב לא יחזרו עם כלי נשקם, יתקפו אותם האויבים בחזרתם לבסיסם ועל כן גם בחזרתם מן הקרב בשבת רשאים הם ליטול עמם כלי נשק. אולם, הרמב"ם נוקט בטעם אחר וכך כתב בהלכות שבת ופרק ב' הלכה כ"ג: "כשיצילו את אחיהם מותר להם לחזור בכלי זיין למקומם בשבת, כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא". הרב הרצוג מבאר כי ההטעמה של הרמב"ם מתייחסת גם למקום שבו ישראל ניצחו בקרב ואין עוד חשש לכך שכוחות המגן יותקפו בחזרתם, ועם זאת מותר להם לחזור עם כלי נשקם – כדי שלא יחששו לעתיד לבוא מלצאת לקרב, שכן מי שמעוררים קושי ביחס לחזרתו מהסס בעתיד לצאת – והדבר עלול לגרום סכנת חיים. עם זאת, הרב הרצוג ממשיך ומבהיר, כי הרמב"ם כתב טעם אחר מהמובא בגמרא, משום שהוא הולך לשיטתו (המבוארת להלן) ופוסק ש"הותרה שבת אצל פיקוח נפש" – ולכן אין כל קושי לחזור עם כלי הנשק, ואילו הסוגיה בערובין סוברת ש"דחוויה שבת אצל פיקוח נפש", ועל כן לא השתמשה בטעמו של הרמב"ם. במסקנתו הרב הרצוג אוסר על כוחות משטרה לשוב לבסיסם, שכן בנידון שלפנינו אין חשש שיותקפו הכוחות בחזרתם, ועוד שהם אינם בגדר מתנדבים אלא פועלים מכח תפקידם ואין חשש כי לא יצאו בעתיד למשימה דומה<sup>59</sup>.

בשל החשש שמא יימנעו מלהציל מתיר הרמב"ם למצילים גם לחזור למקומם

58. הרב י. הרצוג "שמירת הבטחון הפנימי במדינה בשבת ויום טוב", בצומת התורה והמדינה (מבחר מאמרים מנוח קבצי "התורה והמדינה" בעריכה מחודשת) ג' עמ' 7. וראה עוד בשו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן ל"א, ביחס להקמת גדר ביטחון בשבת.

59. בדומה לכך פסק הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" חלק אורח חיים א' סימן קל"א, כי רופא המתגורר רחוק מבית החולים מנוע מלנסוע בשבת לבית החולים אף אם יש שם בוודאי חולה מסוכן, שהרי בבית החולים יש הרבה רופאים ורוב החולים לא מקפידים מי הרופא שיטפל בהם, ולכן – אם רוצה להגיע לשם בשבת מחויב הרופא להישאר ללון בבית הסמוך לבית החולים, אף אם יצטרך לשלם דמים בעד הלינה, ואין להתיר לו לחלל שבת. ונראה שלא חשש שמא יימנע מלרפא בעתיד כיוון שהיה מדובר ברופא שזהו תפקידו ופרנסתו.

## א(5) הבחנה בין דחיית איסורי שבת לדחיית שאר איסורים

בר"ן על מסכת יומא (דף ד' עמ' ב' מדפי הרי"ף) מובאת שיטת הראב"ד:

**"נשאל הראב"ד בלשון הזה: אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת (בשבת). למה לא נאמר לנכרי שינחור לו<sup>60</sup> ונאכילנו הנבילה, שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה?"**

לר"ן עדיף  
להאכיל לחולה  
נבילה מאשר  
לחלל את  
השבת  
בשחיטה, ואילו  
לראב"ד עדיף  
לשחוט כיוון  
שהשחיטה  
לחולה מותרת

כלומר, השאלה היא האם להאכיל את החולה בבשר שחוט – תוך חילול שבת שיש בו עשה ולא תעשה במעשה השחיטה, או להאכיל את החולה בבשר נבלה שנוכרי המית אותה שהוא איסור לאו בלבד, ובכך "לחסוך" חילול שבת של מעשה השחיטה.

בשו"ת הרשב"א (סימן תרפ"ט<sup>61</sup>) מבהיר בהקשר זה, כי אם שבת "הותרה" אצל פיקוח נפש הרי ששוחטים את הבשר עבור חולה בשבת, שכן עושים את הפעולה עבורו כדרך ששוחטין אנו לעצמנו ביום חול. ברם, לפי מי שסובר כי "דחוייה" היא שבת אצל פיקוח נפש "מאכילים לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברין לשחוט לו. שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת". הרשב"א שם מסכם "כמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחוייה היא ולא הותרה" ועל כן, יש למעט במעשי חילול השבת ככל שרק ניתן. בהתאם לכך, פוסק הרשב"א כי אין שוחטים בשבת בהמה עבור חולה שיש בו סכנה כאשר ניתן לתת לו לאכול בשר בהמה נבלה<sup>62</sup>.

60. שחיטת נכרי הרי היא כהריגת בעל חיים ("נחירה") שאינה מתירה את בשרו לאכילה.  
61. וראה גם רשב"א חלק ג' סימן רי"ד. לסקירה מקיפה של דברי הראשונים ראה הרב עובדיה יוסף שו"ת יביע אומר, חלק א' יורה דעה סימן כ"ב.

62. ובלשונו של הרשב"א: "במה שנשאל הראב"ד ז"ל ונסתפק בו הרמב"ן ז"ל, בחולה שיש בו סכנה שמותר לשחוט לו בשבת, אם יש שם נבלה, האם נאמר כי כיוון שיש שם נבלה לא נשחוט לו, או מתירין לשחוט ולא נאכילנו לו נבלה.

תשובה שמעתי מאחד מגדולי הרבנים שהעיד משם הרב רבי מאיר מרוטנבורק. שהורה להתיר לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו. אלא שהטעם שאמרו לי משמו חלוש מאד על כן איני כותבו לך... ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוייה או נאמר שבת הותרה אצל חולה. אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו... אבל לפי מי שסובר כי דחוייה היא שבת אצל פיקוח נפש מאכילים לו הנבילה שהוא צריך

הראב"ד האמור, לא התייחס לסוגיית "דחוייה" ו"הותרה", ופסק כי יש לשחוט עבור החולה ולא להאכילו בשר נבלה. נימוקו של הראב"ד הוא כי "זה החולה איזה איסור עומד ומעכבו?! ודאי איסור שבת ולא איסור נבלה, שהרי אילו לא היה זה שבת – לא היינו מבקשים לו נבלה אלא שחוטה. וכיוון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו (דהיינו איסור שבת) הוא שנהפך להיתר גמור, ולא איסור אחר ולפיכך אין מתירים לו איסור נבלה".

כלומר, הדילמה שנוצרה נובעת אך ורק מן העובדה שמדובר בשבת, והמבחן לכך הוא שהרי באותו מקרה עצמו, לו היה מתרחש ביום חול, אין לנו התלבטות כלשהי, אלא מיד צריך לשחוט ולספק את הבשר לחולה, ואין מקום להאכילו בשר נבלה בהעדר סיבה לעשות כן. הדילמה נוצרת רק מכיוון שהמקרה חל בשבת ואם היינו נוהגים כפי שנדרש מאיתנו ביום חול היינו עוברים על איסור שבת. על כן, משנקבע כי הצלת חיי החולה עדיפה על פני איסורי התורה העומדים על הפרק כדי להציל חולה מסוכן, הרי שאיסור השבת הוא שבוטל ולא איסור אכילת נבלה, שכלל לא עמד על הפרק. על כן רק איסור שבת נדחה מפני פיקוח נפש ולא איסורים אחרים.

על הסברו של הראב"ד תמה הר"ן: מניין נוטלים אנו את הנחת היסוד כי מה שמונע מהחולה לאכול את הבשר הוא איסור שבת ולא איסור נבלה? הרי גם בשבת אם היתה מונחת לפניו תרנגולת שהינה נבלה, מה שהיה מונע ממנו לאכלה אינו איסור שבת (ושהרי לא נדרש ממנו לשחטה) אלא רק איסור נבלה. ממילא גם כשהתרנגולת חיה, הדילמה הקיימת היא, האם לצורך הצלת החולה נאכילנו את בשרה כמות שהוא ללא שחיטה בניגוד לאיסור אכילת נבלה, או שנשחטנו וניתן לו לאכול ממנה

הר"ן תמה על הראב"ד מדוע עדיף לעבור על איסור שבת מאשר על איסור נבלה?

לאכול ואין. אנו עוברין לשחוט לו. שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת. וכמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחוייה היא ולא הותרה". בדומה לכך ראה שו"ת הרשב"א חלק ג' סימן רי"ד המציין כי אף אם יש להתייחס לחום כשעת הסכנה, אין אומרים: שהותרו כל האיסורים אצל חולי שיש בו סכנה, שאם כן אפילו יש דברים אסורים ומותרין נאכיל אותו אפילו מן האסורים, שלא הותרו אצלו אלא דחויין הן אצלו; וכיוון שכן, כל אפשר להביא לו מן ההיתר, אין נותנין לו מן האיסור... ויעשה לו מן המותר לו, וחס ושלום לא ייעשה כן במקומנו, ולא בכל מקומות ישראל ששמענו שמעה, וכל העושה כן למה ייבדל מקהל העדה, ישתק הדבר ולא יאמר".



כשהיא שחוטה בניגוד לאיסור לחלל שבת. שני הערכים כאחד ניצבים לכאורה אל מול הערך של חיי החולה.

שאלת הר"ן בנויה על הנחת היסוד הבאה:

אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש ומותר לעשות עבור החולה כל פעולה כדרך עשייתה בחול, אם כן ברור שגם איסורים אחרים הותרו משום פיקוח נפש, ומצינו בגמרא כי בדרך כלל יש לעבור את האיסורים בדרך של "הקל הקל תחילה", דהיינו יש לנסות להמעיט באיסור ככל שאפשר, ואם כן מדוע כשיש בשר נבלה מוכן, או תרנגולת ללא שחיטה, לא נאכיל זאת לחולה ונעבור איסור קל, אלא נחלל שבת שהיא איסור חמור ונשחוט ונאכילנו בשר שחוטה? לכאורה כשם שאיסור שבת הותר אצל החולה, כן הותר איסור נבלה, וממילא מדוע יש לשחוט עבורו ולחלל שבת שהיא בסקילה, כשהוא יכול לאכול בשר נבלה שהוא איסור לאו? מדוע מפחיתים אנו ככל שניתן באיסור נבלה ואיננו עושים כן ביחס לאיסור שבת?<sup>63</sup>

בהקשר זה מבהיר הרב אלחנן וסרמן וב"קובץ הערות" על מסכת יבמות סימן י"ח, תוך הסתמכות על שיטת התשב"ץ) כי במחלוקת זו של "הותרה" ו"דחוויה" – עשויה להיות הבחנה בין איסור שבת אצל פיקוח נפש לבין איסורים אחרים, שכן: דווקא שבת "הותרה" אצל פיקוח נפש, ואילו איסור נבלה אינו בגדר "הותרה" אלא בגדרה "דחוויה". והטעם לכך הוא שכן לגבי שבת – יש מקור בפסוק שממנו למדים אנו כי הערך של שבת כלל לא נאמר כשיש פיקוח נפש, וממילא הותרה היא שבת אצל פיקוח נפש. מה שאין כן לגבי שאר האיסורים שבתורה, שלגביהם אין מקור לכלל של "הותרה" והם רק נדחים מפני פיקוח נפש.

ולכאורה, תמוהים הם הדברים, שכן אם מקור הדין של פיקוח נפש הוא מן הפסוק "וחי בהם", הרי שמקור זה מתייחס לכל מצוות התורה באשר הם, ואין הבדל בין שבת לבין איסורים אחרים שהרי הם כולם לא נאמרו כלל אלא כאשר יכול אדם לקיימם ולחיות, ולא נאמר לאדם להמית עצמו כדי לקיימם, באשר התורה תורת חיים היא. מה הוא אפוא ההבדל

63. הר"ן מכריע על כן כי נאכיל את החולה בשר שחוט ולא בשר נבלה מטעם אחר, שכן המעשה של שחיטה הוא חד פעמי ואילו המעשה של אכילת נבלה כולל בחובו איסור ביחס לכל כזית וכזית.

לדעת הקובץ  
הערות רק  
איסור שבת  
"הותר" אבל  
שאר האיסורים  
רק "נדחים"

בין איסור שבת לאיסור נבלה, ומדוע רק שבת היא "הותרה" וכל שאר האיסורים הם בגדר "דחוויה" בלבד?

דברים אלו מתבארים היטב בתשובת התשב"ץ בחלק ג' סימן ל"ז. שם הוכיח התשב"ץ מלשון הגמרא בכמה מקומות ששבת "הותרה" אצל פיקוח נפש ולא "דחוויה". כמו כן הוכיח זאת גם מגוף הסוגיא ביומא, שהרי הגמרא הוכיחה שפיקוח נפש דוחה שבת מכך שעבודת המזבח ומילה הותרו בשבת.<sup>64</sup>

התשב"ץ מבאר את טעם החילוק כי שבת ממילא תידחה מלפני החולה בשאר צרכיו

64. התשב"ץ מציין שם כי אף שבגמרא ביומא מצינו למסקנת הסוגיה כי אין להביא ראיה מעבודת הקרבנות וממצוות מילה שהותרו שבת, שכן הם דוחים שבת רק כשברור שהמצווה תקיים ע"י המעשה האמור, ואילו פיקוח נפש דוחה שבת גם במצב של ספק פיקוח נפש. לפיכך הביאה הגמרא את המקור של "וחי בהם" ללמוד הימנו כי פיקוח נפש דוחה שבת. מכל מקום, לאחר שהוכיחה הגמרא כי גם ספק פיקוח נפש דוחה שבת, נמצא כי פיקוח נפש חמור מעבודת המזבח וממילה, שהרי הם דוחים רק בוודאי עבודה או מילה ואילו פיקוח נפש דוחה אף מספק, ואם כן קל וחומר הוא, שאם מצינו בגמרא שהם "הותרו" בשבת כל שכן שפיקוח נפש החמור מהם שהתורה התירתו. בדומה לכך מצינו בשו"ת הרמ"א סימן ע"ו. הרמ"א התיר שם לשני אנשים למול תינוק אחד כך שכל אחד מחלל שבת אבל אינו עושה מצווה שלימה אלא היא תתקיים על ידי שניהם ביחד. הרמ"א מסיק את פסקו מדברי הגמרא במסכת שבת דף קל"ב עמ' א' המביאה מקור לפיקוח נפש דוחה שבת כדלהלן: ומה מילה שהיא איבר אחד דוחה שבת, כל שכן פיקוח נפש שיש בו להציל את כל גופו וחיותו של האדם שידחה את השבת. נמצא כי לרמ"א היה פשוט שאף למסקנת הגמרא שם ניתן ללמוד היתר פיקוח נפש ממילה. ומילה היא בוודאי בגדר של הותרה ולא רק דחוויה. נמצא כי "הותרה" היא שבת אצל פיקוח נפש. הרמ"א מציין כי אכן בגמרא מובאים מספר מקורות לכך ששבת נדחית מפני פיקוח נפש, ובכלל זה המקור של "וחי בהם" הנאמר ביחס לכל המצוות. אך אין המקורות השונים לדין הדחיה של שבת חולקים זה על זה ביחס למהותו של הדין, כפי שהוא נלמד מן המקור של "קל וחומר ממילה".

בהתאם לכך יתכן כי מקור זה של הותרה נאמר רק לגבי שבת ולא לגבי שאר איסורים. אשר על כן, גם אם המקור של "וחי בהם" כשלעצמו מתייחס גם למצוות אחרות מלבד שבת, הרי שהמקור של "קל וחומר ממילה" נאמר רק לעניין שבת ולא על מצוות אחרות, ולגביהן יחול ממילא הכלל של "הותרה" ולא של "דחוויה".

לפי האמור תיתכן נפקות נוספת, שכן יתכן כי במקרה של ודאי פיקוח נפש (הנלמד ממילה ועבודת הקרבנות) השבת אכן "הותרה" כמו מילה ועבודה, אבל בספק פיקוח נפש הנלמד רק מן המקור של "וחי בהם" הרי זה כשאר איסורים שהוא בגדר דחוויה בלבד ויש לצמצם בחילולה של השבת לשם כך. אולם נפקות זו אינה קיימת לפי האמור לעיל, כי לאחר הלימוד מ"וחי בהם" אנו משליכים את ההיתר של חילול שבת לצורך ספק פיקוח נפש, גם לכל שאר המקורות.

והוסיף התשב"ץ בטעמו של דבר וביישוב קושיות הר"ן, כי השבת הותרה לחולה שיש בו סכנה לעשות לו את כל צרכיו, ואף 'נבילה' זו עצמה המצויה בפנינו צריך עדיין לבשלה ולחלל את השבת בהכנתה, וכיוון שהתירה התורה את השבת לחולה לשאר צרכיו הרי היא ביחס אליו כיום חול, ואין צורך לחפש דרכים למעט בחילולה. לעומת זאת, איסור אכילת נבילה אינו עומד בפניו שהרי יש אפשרות לתת לו מאכלות אחרים דומים, והשבת על כל פנים צריכה לנו לחללה והיא העומדת לפניו<sup>65</sup>.

ועל קושית הר"ן למה לא נאכיל אותו האיסור הקל, תירץ התשב"ץ כי אדרבא לטעם זה עדיף להאכילו 'מעשה שבת' ולא נבלה, ש'מעשה שבת' מותר לבריא<sup>66</sup>.

### א(6) פעולת פיקוח נפש שניתן לחסוך אותה תוך אי נעימות מסוימת

עמדנו לעיל על ההגדרה של "הותרה" ו"דחוויה" ביחס לפיקוח נפש, ועל הנפקויות העולות לכאורה מהגדרה זו. בהקשר זה נראה כי יש להעמיק את השאלה ולבחון, מה יהא הדין כאשר בפנינו חולה שיש בו סכנה, ופעולה שהיא חיונית להבראת החולה, אבל – ניתן לחסוך אותה ולהימנע ממנה במחיר של הסבת צער או טירחה לזולת.

מצד אחד בפנינו פעולה שיש בה פיקוח נפש וביחס לפעולה כזאת הותר הכול (ואו לכל הפחות נוחה הכל). לכאורה יש להתיר פעולה זו, ובמיוחד אם גורסים אנו כי שבת "הותרה" אצל פיקוח נפש, שאז לכאורה הכלל הוא כי במצבי פיקוח נפש אנו מתנהגים כאילו לא היתה זו שבת כלל, אלא יום חול מימות השבוע.

65. ובלשון התשב"ץ שם: "וכיוון שבמקצת צרכיו אנו צריכים לחלל שבת א"כ חזרה שבת כחול ואין אנו צריכים לחזור אחר איסורין אחרים כדי שלא תתחלל שבת, שהרי לכל פיקוח נפש סלקה תורה קדושת שבת והחזירתה חול גמור, ומגו. דהותרה שבת לשאר צרכיו הותרה לעניין שחיטה".

66. התשב"ץ מצייין בעניין זה כי מדין תורה "מעשה שבת" לא נאסר כלל כמו שדרשו חז"ל "היא קדש – ואין מעשיה קדש" ואפילו תבשיל שהתבשל לחולה בשבת מותר לבריא מן התורה לאכלו, אלא שגזרו חז"ל שמא ירבה המבשל בשביל הבריא כמבואר במסכת שבת דף ל"ח עמ' א'.

מצד שני, בפנינו פעולה שניתן לחסוך אותה ולהגיע לאותה תוצאה עצמה בלי לסכן חיים.

את פיקוח הנפש ניתן להשיג ולהגשים בכל מקרה גם בלי חילול שבת, כך שמול העבירה - לא ניצב כל ערך של "וחי בהם".

על כפות המאזניים לא ניצבים "חיי האדם" אלא ה"מחיר" לחיסכון בחילול השבת, שהוא צער או טירחה של פלוני. אך טירחה וצער של הזולת - אינם, בכל הכבוד, עילה לחילול שבת.

במקרה זה לא ניצב ערך החיים ומחייב חילול שבת, שהרי חיי החולה ינצלו ממילא, גם בלי חילול שבת, וכל שיידרש הוא טרחה של פלוני. מן הדין אפוא, לכאורה, לאסור את חילול השבת ולחייב את העוסקים במלאכת ההצלה - להטריח את פלוני ולא לחלל שבת.

נראה להלן כי בסוגיה זו נחלקו גדולי הפוסקים בדור האחרון.

הרב י. נויבירט בספרו "שמירת שבת כהלכתה" בפרק מ' סעיף ע"ב פוסק בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך כדלהלן:

"מותר לו לאדם לטלפן לשירות אמבולנס ולהזמין מכונית כדי להעביר חולה שיש בו סכנה לבית החולים, ואין הוא חייב להטריד שכן בעל מכונית שומר שבת בהסעת החולה, אם יצטרך שכן זה להישאר מנותק מבני ביתו במשך כל השבת (משום שלא יוכל לחזור לביתו), או אם יצטרך לקום משנתו בשביל נסיעה כזאת".

האם אדם חייב לטרוח או להטריח על מנת למעט או למנוע חילול שבת הנעשה להצלת נפשות?

כלומר, אי הנוחות הנובעת מן האיסור של השכן לחזור לביתו בשבת, מאפשרת להימנע מלהיזקק לשרותיו, וחלף זאת מותר להשתמש בשירותיהם של כוחות ההצלה המקצועיים אף שיש בכך משום חילול שבת נוסף.

בדומה לכך פסק הרב נויבירט ב"קונטרס הרפואה" בסידור "מנחת ירושלים" פרק א' אות י"ב:

"אין חייבים מעיקר הדין לעשות מעשה שיש בו טורח גדול כדי למנוע את הצורך בחילול שבת שעלול להיות בשביל פיקוח נפש, ולפיכך - אין הרופא התורן חייב להימצא בביתו במשך כל שעות היממה של השבת כדי שלא יצטרך לנסוע לביתו במקרה של פיקוח נפש, שהרי מותר

לקרוא לו במקרה זה גם אם יצטרך לנסוע לביתו במכונית; וכן מותר להרתיח מים לתה או להדליק אור בשביל חולה שיש בו סכנה, אף אם אצל שכנו ישנם מים חמים מוכנים או מנורה דלוקה, אלא שיצטרך לגרום לשכן צער וסבל גדול, כגון ששכנו ישן ויש צורך להעיר אותו, וכן אין האחיות שבבית החולים חייבות מעיקר הדין למסור את האוכל שלהן בשבת, כדי למנוע בישול עבור חולים שמובאים לבית החולים ללא הודעה מראש ואין אוכל מוכן להם".

על פסק זה חלק הרב פינחס אפשטיין – ראב"ד ירושלים<sup>67</sup> וציין כדלהלן: "איני מסכים עם זה, שהרי גם השכן מחויב לעשות להצלת נפשו של האחר אף אם טובל קצת, וכיו"ב כתב בשו"ת הרדב"ז סימן ס"ז וסימן ק"ל והובא באורחות חיים למהרש"ם סימן שכ"ח, דאפילו היכן שהחולה בעצמו יכול לעשות העבירה, מכל מקום מותר לאחרים לחלל שבת עבורו, כיוון שכל אדם חייב להצילו, וכן כתב באו"ה בדין פיקוח נפש ובאליהו רבה סימן שכ"ח... והרי בהצלת נפשות כל המקדים הרי זה משובח, ומה בכך שישאר מנותק מביתו וסובל קצת? ומה שאחר מחלל שבת ועובר עבירה בגרימתו בלא צורך הרי הוא גורם לו איסור".

הרב שלמה זלמן אויערבאך משיב לרב אפשטיין על תמיהתו זו בשו"ת "מנחת שלמה חלק א' סימן ז'<sup>68</sup>. הרב אויערבאך משווה את הסוגיה דנא לדין טומאת כהן למת מצווה, ומביא את פסקו של הרמ"א על שולחן ערוך, יורה דעה סימן שע"ד סעיף ג':

ה"שולחן ערוך" שם מתיחס לדין לפיו מותר לכהן להיטמא לשם קבורתו של "מת מצווה" ופוסק: "איזהו מת מצווה, שמצאו בדרך או בעיר של עובדי כוכבים, ואין לו קוברים, וממקום שמצאו אינו יכול לקרות ישראל שיענהו ויבוא לטפל בו ולקבורו, אסור לו לזוז משם ולהניח את המת,

לגבי "מת

מצווה" נפסק כי

כהן מיטמא

ואינו צריך

לשכור מכספו

ישראל שיעשה

זאת במקומו

67. הרב אפשטיין, קונטרס הרפואה בסידור "מנחת ירושלים" פרק א' בס"ק 14.

68. הדברים נדפסו קודם לכן במאמר שפרסם הרב שלמה זלמן אויערבאך: "ביאורים וספיקות בעניין פיקוח נפש דוחה שבת" מוריה שנה ג' (סיון תמוז תשל"א) עמ' כ"ד. הרב אויערבאך מציין שם את דברי הרב נויכירט שהביאם בשמו ולאחר מכן הביא את דברי הרב אפשטיין החולק עליו ומציין: "בדברים הנוגעים לפיקוח נפש אין חולקים כבוד, ואנוכי בעוניי על משמרתי אעמודה שְׁכֵנִים הם הדברים וכן ראוי להורות, אשר על כן הנני לבאר טעמי הדברים ומתוך כך יתבארו אי"ה עוד דברים חשובים הנוגעים לפיקוח נפש".

אפילו לילך לעיר להביא קוברים, אלא יטמא עצמו ויקברנו. אבל אם היו ישראל קרובים למקום המת, שהמוצא את המת קורא אותם והם עונים לו ובאים לקברו, אין זה מת מצווה שייטמא עליו הכהן, אלא קורא אותם והם קוברים. באו בני העיר, אם יש לו כל צרכו, מושך את ידי".

על כך מוסיף ופוסק הרמ"א: "הגה: יש אומרים אם אינו מוצא שיקברוהו, רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו, אלא מיטמא, אם ירצה ו'נימוקי יוסף' פרק "האשה רבה" בשם ריטב"א".

כלומר, הרמ"א פוסק ועל בסיס דברי ראשונים: ה'נימוקי יוסף' והריטב"א על מסכת יבמות דף פ"ט עמ' ב' וכן הוא בחידושי הרשב"א שם) כי אף אם ניתן לקבור את המת ע"י אנשים זולת הכהן, אך לשם כך יהא צורך להוציא כספים, הרי שרשאי הכהן להיטמא למת, ואינו צריך להוציא כספים כדי להימנע מכך.

אמנם, בתוספות במסכת נזיר (דף מ"ג עמ' ב' דיבור המתחיל "והאי") מצינו כי חייב כהן לשכור אנשים אחרים להתעסק עם מתו, כדי שהוא ככהן לא ייטמא למת. אך, הרב אויערבאך מחלק כי דברים אלו אינם נכונים לגבי מת מצווה אלא מתייחסים אך ורק למי שמתעסק בקבורת "מתו", כגון בנו של הנפטר שמוטל עליו לקבור את אביו, ובכלל זה מוטל עליו להוציא כספים לשם כך. במקרה זה הדין שונה כי במצווה זו הוא חייב בין בגופו ובין בממונו וחל שעבוד על האדם ועל כספיו לשם קיום המצווה, ולכן כאשר מדובר בבן שהינו כהן, ובידו לקיים את המצווה או באמצעות גופו ובכך יעבור איסור או באמצעות ממון שיינתן לאחרים ובאופן זה לא יעבור על איסור, ודאי חובה עליו לבחור באפשרות זו שבה לא ייטמא למת. אבל, כאשר מדובר באדם זר שחיובו לקבור "מת מצווה" הוא משום כבוד הבריות, הרי שמוטל עליו רק להתעסק בגופו בקבורתו של מת המצווה, אבל לא שיעבדו גם את ממונו לשם קיום המצווה. על כן, רשאי הכהן לקיים את המצווה בגופו, ואינו מחויב להוציא כספים כדי שאחרים יעשו את הדבר וימנעו ממנו את הצורך להיטמא.

ואכן, כדברים האלה מצינו ברשב"א במסכת יבמות שם: "כהן אצל מת מצווה, כשזאין אחרים הרוצים לקבור אלא בשכר, אין אתה מחייב את הכהן לשכור (אנשים) ושלא ייטמא, אלא מיטמא הוא ואין צריך לשכור, מה שאין כן באחותו בעולה או באשתו פסולה, שהן מוטלין עליו לקבור בממונו, וכיוון שכן שוכר וקובר ואינו מיטמא".

הטעם: כי אין אדם מחויב לחפש עצות ולהפסיד כדי להמנע ממצווה שהתורה חייבתו

ודוק, מסתבר בודאי שגם המוצא מת מצווה ואין באפשרותו של המוצא לקוברו בלי להוציא ממון, מחויב ליטול מנכסיו ולדאוג לקבורתו<sup>69</sup>. על אף זאת פוסק הרשב"א, כי אם הכהן יכול בעצמו לקברו, אין הכהן מחויב להוציא ממון כדי שאחר יעשה כן ויפטור אותו מלטמא למת. הטעם לכך הוא: "כיוון שהוא מת מצווה והתורה התירה אותו להטמא אין כאן שום עבירה, ואין צריך כלל לחפש עצות ולהפסיד ממון כדי להימנע מזה, כיוון שאין זו עבירה אלא מצווה".

כלומר, עיקר המצווה של קבורת "מת מצווה" היא לקוברו בעצמו ולא על ידי ממונו, ורק אם לא יכול לקוברו בעצמו צריך הוא להשתדל שתקיים המצווה על ידי ממונו, אבל כאשר הוא יכול לקיים המצווה בעצמו כפי שנצטווה, אין הוא צריך להימנע מקיום המצווה בעצמו ולהוציא כספים על מנת שיעשנה אדם אחר כדי שהוא יימנע מעבירת הטומאה למת, שכן במקרה זה ההיטמאות למת מצווה כשאין לו קוברים אינה עבירה של הכהן אלא דווקא מצווה מצידו.

בהתאם לכך, מציין הרב אויערבאך, כי גם ביחס לפיקוח נפש יש לומר כן: "כיוון שפיקוח נפש דוחה שבת - אין זו עבירה ואינו חייב להפסיד כלום משלו". כלומר, המעשה של פיקוח נפש בשבת אינו עבירה אלא מצווה. על כן, אין חיוב להוציא ממון או לעשות השתדלות אחרת כדי להימנע ממעשה זה<sup>70</sup>.

גם הרשב"א הסובר שטומאה היא רק "דחוויה" פסק כן

הרב אויערבאך מבהיר כי דין זה נכון בין לסוברים ששבת "הותרה" ובין לסוברים שהיא "דחוויה" ומציין בהקשר זה כדלהלן:

רבים תמהו על פסקו האמור של הרמ"א, לנוכח הכלל שחייב אדם לבזבז כל ממונו כדי שלא לעבור במו ידיו (בקום ועשה) על איסור לא תעשה, ואם כן מדוע כאן לא יצטרך להוציא מעות על מנת שלא ייטמא? יש שכתבו משום כך כי דינו של הרמ"א נאמר דווקא לגבי טומאת כהנים, משום שלגבי מת מצווה מצינו את שיטת רש"י במסכת ברכות (דף כ' עמ' א')

69. הרב אויערבאך כותב כי יש ללמוד חיוב זה בקל וחומר מפסקו של הרמ"א ביורה דעה סימן שס"ח טע"ף ב' כי חייבים להוציא ממון להציל קברים מידי עכו"ם.

70. וראה הרב אלחנן ב. וסרמן, קובץ שיעורים חלק ב' סימן מ', בעניין "עשה דוחה לא תעשה ואפשר לקיים שניהם ע"י שיבזבו יותר מחומש".

"כשנכתב לא תעשה של טומאה – לא על מת מצווה נכתב, כשם שלא נכתב על הקרובים".

כלומר, ביחס למת מצווה לא נאמר כלל הלאו של "לנפש לא יטמא בעמיו" והדבר נחשב כמותר לגמרי.

אין כאן עבירה שבמשקל ערכים מתנגשים נדחתה מפני מצווה שגברה עליה. ממילא, כיוון שאין כאן איסור כלל ("הותרה"), מובן כי הכהן אינו מחויב להוציא כספים כדי להימנע מטומאת מת.

לפי מהלך דברים זה נמצא לכאורה, כי ביחס לפיקוח נפש שדוחה שבת, שבו מצינו כי רבים מרבתינו סוברים שרק "דחוייה" היא שבת ולא "הותרה", אין מקום לומר כי לא יהא עליו להוציא כספים או לעשות השתדלות כדי להימנע מחילול שבת.

אולם הרב אויערבאך מציין כי גישה זו תמוהה בעיניו, שהרי על שיטתו האמורה של רש"י במסכת ברכות (דף כ' עמ' א') שטומאה הותרה במת מצווה, חולקים התוספות והרשב"א שם במס' ברכות וסוברים שגם טומאת כהנים דומה לכל עשה דוחה לא תעשה שבתורה, שבו לא ניתן לומר כי אין 'לאו' כלל ("הותרה"), אלא הלאו רק נדחה מפני העשה ("דחוייה"), ולכן ברור שבדרך כלל אם 'אפשר לקיים שניהם' – גם את הלאו וגם את העשה, ע"י הוצאת ממון (של פחות מחומש מכלל נכסיו) אין העשה דוחה את הלאו. ואם כן שוב חוזרת התמיהה מדוע לרשב"א לא צריך להוציא ממון כדי לקיים שניהם?

אין זאת אלא כי הטעם לפסקו של הרמ"א אינו נובע מן הדין של "הותרה" ומכך שבמקרה זה לא חל כלל האיסור של טומאת מת, שהרי הרמ"א ביסס את פסקו על דברי הרשב"א, וראינו לעיל כי הרשב"א עצמו סובר כי נאמרה טומאת מת ביחס למת מצווה והדבר הוא בגדר "דחוייה", ולכך חילק הרשב"א את חילוקו דלעיל שבקבורת מת מצווה הוא מצווה על קבורתו בעצמו ואין הוא צריך להוציא כסף כדי לא לקיים את המצווה<sup>71</sup>.

71. וביתר ביאור טעמו של הפטור מהוצאת ממון הוא כדלקמן:

הכלל הוא שחייב אדם לבזבז את כל ממונו כדי שלא לעבור על איסור לאו. אבל כאשר הלאו נדחה על ידי העשה, החיוב להוציא ממון הוא רק מכיוון שממילא היה צריך הוא להוציא ממון עד חומש מנכסיו כדי לקיים את העשה, וחייב זה נובע מכך שמלכתחילה חל חיוב על אדם ונשתעבד גם ממנו לשם תכלית זו. לכן רק מי שהמצווה מוטלת עליו בהגדרה (כגון בן שמחויב כלפי אביו), חייב גם להוציא כספים ולשכור אדם אחר לשם



נמצא אפוא, כי פסקו של הרמ"א בדבר הפטור מהוצאת הכספים במקרה של מת מצווה אינו נובע מן הדין של "הותרה" – לפיו ביחס למת מצווה יש דין מיוחד שלא נאמר כלל האיסור של טומאת מת, אלא עסקינן באיסור שרק נדחה מפני ערך אחר שהתנגש עמו, בבחינת "דחוייה", ולמרות זאת התיר הרמ"א לכהן להיטמא בלא שיזדקק להוציא כספים כדי לקבור את המת.

יתרה על כך, הרב אויערבאך מציין כי אדרבה, גם לשיטת רש"י ניתן להוכיח כן. שהרי לכאורה ניתן היה לתמוה גם לשיטת רש"י הסובר שאין בכלל איסור להיטמא כשמדובר ב"מת מצווה", מכל מקום קשה איך מותר להטמא למת כשיש אפשרות לשכור אחרים ע"י ממון לשם קבורתו, והרי הכלל הוא כפי שהובא ברמב"ם, שמת מצווה הוא רק מי שאין לו קוברים והיינו כשהוא קורא לאנשים שיבואו ואין מי שמוכן לבוא, ואם כן כשיש אחרים שיעשו זאת בשכר, אין זה כלל "מת מצווה"<sup>72</sup>?

אין זאת אלא שגם לפי רש"י, אף שצריך להוציא ממון כדי לקיים את המצווה, מכל מקום כאשר המת נמצא במצב של "מת מצווה", היינו שאם קורא לא יבואו אנשים לקבורו וחל עליו ההיתר להטמא ולקבורו, אין הוא צריך להוציא ממון כדי שהוא לא יקיים את המצווה ולשכנע אחרים לקבורו, כי אין הדבר מפקיע מן המת את השם של "מת מצווה". "אם כן, הוא הדין כאשר אפשר להוציא ממון ולהימנע ממצוות ההצלה ורק על ידי כך להימנע מחילול שבת אין הדבר מפקיע את המצב מהגדרה של 'פיקוח נפש' דוחה שבת".

הרב אויערבאך מוסיף נוסף של ביאור לפסקו של הרמ"א:

מניעת איסור, שהרי ממנו משועבד כמוהו לקיום המצווה. לעומת זאת, במת מצווה אין שעבוד של ממון למצווה, שהרי עיקר המצווה היא לקבורו בעצמו מחמת המצווה של כבוד הבריות. במקרה זה, חל עליו עצמו (על הגברא) חיוב להטמא ולקבור והוצאת הממון אינה באה אלא כדי שימנע מקיום המצווה, ובוזר חידש הרשב"א שאין עליו חיוב להוציא ממון כדי להימנע מלהטמא.

72. ואכן, הרב אויערבאך מציין כי כהן שמצא מת מצווה ויכול להעיר ישראל מהשינה כדי שיתעסק בקבורתו, חייב לעשות כן ולא יטמא את עצמו. משום דכיוון שהוא קורא ואחרים עונים תו לא חשיב כלל מת מצווה.

מובא בספרו של הרב יחיאל מיכל אפשטיין "ערוך השלחן" ועל יורה דעה סי' שע"ד סעיף ג': אף על גב שחייב להוציא כל ממונו לבלי לעבור על לא תעשה, שונה הוא המקרה של כהן, שהרי אין רצונו לעבור על האיסור ומצדו היה הולך לדרכו אלא שהתורה הטילה עליו לקוברו. ולמה יוציא מכיסו?

כלומר, האיש הזה רוצה ללכת לדרכו ולא להיטמא למת כלל. התורה היא שציוותה עליו לעסוק במת.

במקרה זה אין מקום לשלם כספים כדי להימנע מן המעשה.

לכאורה דבריו של "ערוך השולחן" תמוהים, שהרי לפי מה שהובא לעיל ודאי חייבים גם בהוצאת ממון לקבורת מת מצווה. ואיך כתב שהתורה לא הטילה עליו להוציא ממון מכיסו?

"אולם, כוונתו פשוטה, שרק לצורך קבורת המת ולעשות לו כל צרכו חייבים להוציא ממון. אבל לא בשביל להימנע מלהטמא בהיתר למת מצווה".

כלומר:

אם אדם ניצב בפני מעשה הסותר לרצון ה' – הוא מצווה להימנע מכך, גם אם הדבר כרוך בהוצאת כספים.

אבל, אדם שניצב בפני מעשה, ואינו מעוניין בעשייתו כלל, וכל עשייתו היא כדי לקיים את רצון ה' – הרי שמעשה זה אינו מעשה שלילי שצריך להוציא כסף כדי להימנע ממנו.

אכן, המעשה הזה אינו בגדר "הותרה" אלא בגדר "דחוויה", ויש בו גם איסור שממנו ניתן להימנע ע"י תשלום לזולת. אבל, ברור כי אין להגדיר כעת את מעשה ה"דחוויה" הזה כעבירה על רצון ה' אלא אדרבה זהו מעשה שה' ציווה לעשותו. ממילא אין מקום לחייב אדם זה להוציא ממון כדי להימנע מכך.

ואכן, כך כתב גם הרב חיים חזקיה מדיני בספרו "שדי חמד" בערך "דברי חכמים" סי' ל"ט: "כיוון דהתורה התירה ליטמא למת מצווה, אין זה עובר על לא תעשה אלא מקיים מצוות ה' ברה, וכיוון שטומאתו עסק מצווה היא, אף שיכול למצוא שיקברוהו בשכר לא חייבתו תורה ליתן שכר על זה, ויכול הוא בעצמו לקוברו ומצווה קעביד".

משום כך ברור, כי גם כאשר עסקינן בחולה שיש בו סכנה לא מוטל עלינו להוציא ממון כדי להימנע ממעשה שיש בו חילול שבת, שהרי גם אם "דחוויה" היא שבת אצל פיקוח נפש, הרי שזהו מעשה של קיום רצון ה' ולא מוטל על אדם להוציא כספים כדי להימנע ממנו<sup>73</sup>.

הרב אויערבאך מביא עוד כי גם הרב אליעזר יהודה ולדינברג בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק ח', סימן ט"ו פרק י"א אות ז') פסק, כי אם בקשו מהשכן מנורה דולקת אינו מחויב לתת את שלו ולישב בחושך. ומסתמך בפסקו על שו"ת "זית רענן" (חלק א' סימן ב' אות ג') שכתב:

**"מעשה בחולה עני מסוכן, שהיה צריך לנסוע לרופאים שקבעו לו עת ידוע. ושכר עגלה וסוס באופן שצריך לנסוע גם בשבת בכדי שיוכל להגיע בזמן המיועד. ואירע שעבר בערב שבת דרך עיר של ישראל, אשר היו יכולים לעכבו שם כל השבת ולשלוח אותו אח"כ במוצאי שבת ע"י מרכבה מהירה. והניחוהו לחלל שבת ולא עשו כן, ושאלו אח"כ אם זינם כמחללי שבת בזה שעבור בצע כסף הניחוהו לחלל את השבת, והשיב שמעיקר הדין לא היו חייבים להפרישו**

73. כלומר, הבא להציל אדם בשבת אינו חייב להוציא ממון לשלם לאחרים עבור תרופה או עבור נר דולק שצריכים עבור חולה, אלא יכול הוא עצמו לעשות לו תרופה או להדליק נר אחר בשבת. עם זאת, הרב אויערבאך מציין כי לכאורה גם מי שיש לו נר דולק, כיוון שהחויב להציל את החולה מוטל עליו כמו על אחרים, אפשר שצריך ליתן את הנר שלו ולא לחלל שבת ע"י אחרים וכל שכן ע"י עצמו, וכן גם בכהן שמצא מת מצווה אם יש לכהן תכריכים משלו חייב הוא להפסיד תכריכין שלו ולא לעבור על לאו. ואף שגם עבור תכריכים מותר ודאי להיטמא שהרי גם זה בכלל כל צרכו של המת, אבל מכל מקום אינו רשאי לעבור על לאו כדי לחסוך כסף ולהציל תכריכין שלו, כך גם כאן כיוון שהנר הוא ממש צורך החולה חייב ליתן נר שלו ולא לגרום חלול שבת כדי להרוויח נר שלו אפילו אם אחר ידליק ולא בעל הנר עצמו. מאידך גיסא, מציין הרב אויערבאך כי "יותר מסתבר לומר שכיוון שהחויב קבורה אינו מוטל עליו רק מחמת מצווה לכן האיסור נדחה והחויב לקבור חל בתחילה רק על גופו, וממילא אינו מתחייב בהפסד ממון אלא לקיים מצוות קבורה אבל לא למנוע את דיחוי האיסור, וממילא גם כשיש לו תכריכים משלו אפשר שאינו חייב להפסידם, וכן בפיקוח נפש אין לחלק בין יש לו התרופה או שצריך להוציא ממון כדי לקנותה. משום דהא גופא אמרינן שהחויב הוא רק להציל ולא להפסיד ממון אם אפשר להציל גם בלא זה, ויתכן שהחויב להפסיד משלו אינו חל רק אם אי אפשר להציל באופן אחר."

אדם הרואה את חברו מחלל שבת לצורך הצלה אינו מחויב להפסיד ממון כדי להציל בלא חילול שבת

מחילול שבת ע"י הוצאה מרובה, כמו שהכהן מטמא בעצמו למת מצווה ואינו חייב לשכור אחרים"<sup>74</sup>.

הרב אויערבאך מסכם בהקשר זה כדלהלן:

"אף שהלכות שבת הן כהררין התלויין בשערה, וגם ענין זה שאנו דנים בו חמור מאד, מכל מקום נראה לעניות דעתי שלגבי פיקוח נפש כיוון שאמרה תורה 'וחי בהם' ולא שימות בהם, לכן אף אם רק דחוויה היא הרי זה חשיב כהיתר גמור, וכמו שבימות החול אין חייבין להפסיד ממון או לטרוח הרבה אם אפשר לבשל עבור החולה משלו כך גם בשבת... ואף אם נאמר שלענין קרבנות דטומאה דחוויה בצבור שאם אפשר לעשות בטהרה ע"י בזבז ממון שחייבין בכך, מכל מקום כאן שכתוב "וחי בהם" נראה שקל הדבר יותר, שאם לא תאמר כן, תתחייב כל אשה מעוברת הנכנסת לחדש התשיעי להריונה לשכור חדר סמוך למקום הלידה ולהיות שם כל השבת כדי למעט בחילול שבת, שהרי גם על ספק איסור חייבין לבזבז ממון. ואם היא עצמה ענייה יתחייבו אחרים לבזבז ממון עבור כך כדי למנוע ספק חילול שבת כמו שחייבין ליתן מממונם בשבת עצמה עבור כך... גם לא שמענו על מי שאסור לו לצום ביום הכיפורים שיתחייב להוציא ממון עבור הזנה מלאכותית דרך הורידים כדי להימנע מלאכול ולשתות ביום הכיפורים, ואע"ג שהחולה עצמו ודאי חייב גם להוציא ממון, מכל מקום רואים שלא הצריכו חכמים לטרוח הרבה בפיקוח נפש כדי להימנע מן המעשה".

74. עם זאת הרב אויערבאך מציין כי לכאורה יש לחלק ולומר כי שונה הוא המקרה של בעל הנר שיש בנרו צורך לחולה ואיך יפטר בעל הנר שגם הוא חייב בהצלת החולה מליתן את נרו? מה שאין כן במקרה של החולה שנסע לנינוח, שם הרי יש לחולה עגלה ולבני העיר אין מרכבה משלהם רק היו יכולים לעכבו ולשכור אח"כ עבורו במוצ"ש מרכבה אחרת שהיא מהירה, בכגון זה יש לומר שחובת ההצלה מוטלת רק על גופם ולא על ממונם כדי למנוע חלול שבת הנעשה כדיון, מה שאין כן ליתן את הנר שיש לו ממש מן המוכן חייב כיוון שהחולה זקוק לנר והרי יש לו נר ומה טעם יהא רשאי להדליק נר בשבת כדי לחסוך נר של עצמו?

הנה כי כן, גם אם מגדירים את ההיתר לחלל שבת עבור פיקוח נפש כ"דחוויה" ולא כ"הותרה", שיטתו של הרב אויערבאך היא כי אין להגדיר את המעשה כעבירה על רצון ה' אלא אדרבה זהו מעשה שה' ציווה לעשותו. ממילא, אין כל מקום לחייב אדם להוציא ממון או לטרוח כדי להימנע מכך. לעומת זאת, הרב אפשטיין סבור כי מכיוון שבמעשה זה יש מרכיב ברור של איסור, הרי שעל אף שהדבר מותר בהעדר ברירה אחרת, יש להימנע מעשייתו כאשר יש ברירה אחרת, וזאת גם אם ברירה זו כרוכה בטרחה מסוימת או בהוצאת כספים.

### א(7) מה מותר לעשות עבור מי שמצוי במצב של פיקוח נפש

על רקע הדברים דלעיל נעסוק להלן בשאלה, שהיא מן המרכזיות והחמורות ביותר בהלכות שבת ופיקוח נפש: איזו פעולה מותר לעשות עבור חולה שיש בו סכנה? כלומר, כאשר בפנינו אדם המצוי בסכנת חיים, אך הפעולה שבה עסקין אינה נוגעת כלל לפיקוח נפשו אלא לרווחתו הכללית, האם יותר לבצע פעולה זו גם אם כרוך בה איסור תורה, רק מכיוון שהיא נעשית עבור חולה שיש בו סכנה? והאם שאלה זו תלויה בסוגיית "הותרה" ו"דחוויה"?

שיטת הגאונים: בהגהות מימוניות הלכות שביתת עשור פרק ב' באות ה' מצינו בשם הגאונים שפסקו, כי אם חולה אומר ביום הכיפורים כי ברצונו לאכול, אך הוא מבחיר כי לפי תחושתו "לא אסתכן בכך אם לא אוכל" – אסור להאכילו, וכן פירש ר"י בן ר' שמואל<sup>75</sup>. כלומר, מדובר בחולה אשר מצבו הכללי הוא של חולה שיש בו סכנה, אך בפעולת אכילה מסוימת זו אין סכנה – ועל כן נפסק בשם הגאונים כי אכילה זו אינה מותרת.

האם מותר לחלל שבת כדי לעשות דבר הנחוץ לחולה שיש בו סכנה אך אין במניעתו סכנת חיים

75. אבל ר"ת נחלק על זה והורה הלכה למעשה להיתר, וזה לשונו: "וכי חולים נביאים הם או בקיאים הם אלא כיוון שיודע החולה או החיה שהוא שבת או יום כיפור ואמר אני צריך ואיני יכול לסבול מחמת החולי מאכילים אותו אפילו סבורים שהחולה אינו מסוכן, וכן האישה שהיכן מצינו סכנה ללא רואה ולנשיכת כלב ולמתאוה וכו' ולישנא דמיית אל יטעך שכן לשון התלמוד שאם כן דדייקת לישנא מאי ספק נפשות אלא מאי מיית שמתירא לחלות ולקלקל כי חסרון האוכל מכאיב לב ומתוך כך היא מתעלפת ופעמים אינה מתרפאת ואפי' דאבון איבר אחד אני קורא סכנה ומחללים עליו את השבת כדאמרין גבי מכה של חלל אע"פ שרובן אין מתים וכן עוברות המריחות וכו'".

בדומה לכך, מדברי רש"י על מסכת שבת דף קכ"ט עמ' א' דיבור המתחיל "דבר שאין בו סכנה" משמע, כי אין לחלל שבת אלא על דבר שאם לא יעשנו יסתכן החולה.<sup>76</sup>

שיטת ה"מגיד משנה": הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ב' הלכה י"ד) פוסק כי מותר להבעיר אש בשבת עבור יולדת, וזאת אף בימות החמה "מפני שהצנה קשה לחיה (ולילדת) הרבה, במקומות הקור". לעומת זאת, פוסק הרמב"ם שם, כי אין עושים מדורה בשבת לחולה להתחמם בה.

על הלכה זו משיג הראב"ד ומקשה, שכן במסכת יומא ודף פ"ד עמ' ב' נשנה כי "מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו". משמע, כי אף לצורך חולה, ולא רק עבור יולדת, מותר להדליק אש בשבת?

הראב"ד מיישב קושי זה בכך, שדברי הרמב"ם מתייחסים לחולה שאין בו סכנה ואילו הגמרא התייחסה לחולה שיש בו סכנה, ואמרה על כך "מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו". מדובר אפוא בפעולה שבה עצמה אין כדי להציל חיים, ממילא הרמב"ם העוסק בחולה שאין בו סכנה אינו מתיר לעשותה, ואילו במסכת יומא ציון כי ניתן לעשות פעולה זו שאינה מצילת חיים – מכיוון שעסקינן בחולה שיש בו סכנה.

מכאן מסיק ה"מגיד משנה" (ושם), כי במקרה של חולה שיש בו סכנה מחללים שבת – לכל צורכי החולה, אף שאין המדובר בפעולה שיהא במניעתה משום סכנה.<sup>77</sup>

כך נפסק גם ב"שולחן ערוך" ואורח חיים סימן שכ"ח סעיף ד', כי במקרה של חולה מסוכן המצוי במצב של פיקוח נפש: "עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול".

ומבאר ה"משנה ברורה" בס"ק י"ד: "ומשמע אע"פ שאין בו סכנה במניעת

76. ראה "בית יוסף" על טור אורח חיים סימן שכ"ח באות ד', וכן ראה ביאור הלכה סימן שכ"ח, דיבור המתחיל "כל שרגילים", וכן ראה תהילה לדוד ס"ק ד'.

77. ובלשונו של ה"מגיד משנה" שם: "ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך שבעה וכמו שכתבתי למעלה, וחולה לדעת רבינו אפי' יש בחולי סכנה אין בצינה סכנה ואפשר בבגדים. ומחממין לו חמין מלתא אחרייתא ואין דומה לעשיית מדורה. אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת דבר שעושים לו סכנה". בדומה לכך ראה בתשב"ץ חלק א' סימן נ"ד, מגן אברהם סימן שכ"ח ס"ק ד'; הרב יחזקאל אברמסקי חזון יחזקאל על תוספתא שבת ט"ז, ר"ב, וכן הרב מבריסק בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם, הלכות שבייתא עשור פרק ב' הלכה ח'.

הדבר. ההוא, כיוון שהחולי יש בו סכנה ויש בדבר צורך קצת, ורגילים לעשות לו בחול, עושים גם בשבת<sup>78</sup>.

ונשאלת השאלה: הכיצד מותר הדבר? אכן, החולה מצוי במצב של סכנת חיים, אבל במניעת הפעולה שבה עסקינן אין כל סכנה, ולא עסקינן כלל בערך של "וחי בהם" שמפניו נדחים ערכים אחרים, אלא בפעולה שכל תכליתה לדאוג לרווחת החולה ולא לחייו. מהו אפוא המקור ההלכתי שממנו נלמד כי ניתן להתיר לחלל שבת בפעולה שבה עצמה אין כל פיקוח נפש?

בנוסף לכך תמה ה"אבני נזר" (אורח חיים סימן תנ"ג), הלא במסכת יומא דף פ"ב עמ' א' מצינו משנה לפיה: "חולה מאכילים אותו על פי הבקאים". ודנה הגמרא שם בדף פ"ג, כיצד נוהגים כאשר יש חילוקי דיעות בין הרופאים האם צריך להאכילו. ולכאורה לשיטת ה"מגיד משנה", מכיוון שזהו חולה שיש בו סכנה, אם כן אף אם הבקאים אומרים כי בלי אכילה זו לא יסתכן - יש להאכילו, שהרי לצורך חולה מסוכן מתירים גם דברים שאין בהם עצמם משום סכנה<sup>79</sup>.

78. ב"מגן אברהם" שם מבאר כי דברים אלה מבוססים על שיטתו של ה"מגיד משנה" האמור. לעומת שיטתו של ה"מגיד משנה" שנפסקה להלכה ב"שולחן ערוך", מצוין ה"ביאור הלכה" שם, בדיבור המתחיל "ודוקא שנתקלקל", דיעות של פוסקים אחרים הסוברים כי אין מחללים שבת ע"י יהודי אלא בדבר שיש לחוש בו שאם לא יעשהו לחולה יכבד עליו חליו והוא עלול להסתכן. אבל, כל שברור שאין במניעת אותו דבר חשש סכנה אע"פ שמכל מקום צריך הוא לפעולה זו ורגילים לעשותה עבורו, אין עושים זאת בשבת אלא ע"י אינו יהודי, כדין צרכי חולה שאין בו סכנה. על רקע דיעות אלה של הראשונים מסיק ה"ביאור הלכה": "אבל כל שברור שאין במניעת אותו דבר חשש סכנה אע"פ שמ"מ צריך הוא לו ורגילין לעשות לו, אין עושין אותו בשבת אלא ע"י גוי כדין חולה שאין בו סכנה. וכוודאי מהנכון להחמיר באיסור של תורה".

79. אמנם יתכן לומר כי הגמרא דנה בחולה שאינו מסוכן והאומד הנדרש הוא - האם ע"י אי אכילה זו יהפוך למסוכן. כמו כן, ראה לעניין זה דברי הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בספר "חידושי הרי"ז הלוי" הלכות שביעת עשור, בשם הרב חיים הלוי סולובייצ'יק שהורה לכל חולה שיש בו סכנה שיאכילו אותו ביה"כ, והבהיר כי דברי השולחן ערוך כי מאכילים את החולה פחות משיעור נאמר רק על חולה שעדיין אין בו סכנה, והשאלה היא האם יסתכן אם לא יאכל ביה"כ. הגרי"ז גם חידש שם כי מלשון הרמב"ם עולה שעצם ההגדרה של פלוני כ"חולה שיש בו סכנה" אינה נקבעת על פי דעת החולה. בכל הנוגע לשאלה האם הוא חולה מסוכן או לאו, לא חל הכלל של "לב יודע מרת נפשו", שהרי "חולים לא נביאים הם ולא בקיאים הם". רק לאחר שהרופאים קבעו כי פלוני הוא חולה שיש בו סכנה, נאמר הכלל כי מאכילים את החולה על פי דעת עצמו, שכן לעניין זה הוא מסוגל לדעת כי המאכל אכן נחוץ לו.

מצוות מילה הדוחה שבת נעשית בשלימות אף בדברים שהם הידור מצווה ואינם מעכבין את המילה

כדי לעמוד על מהות הדבר, נעיין בסוגיה במסכת שבת ורף קל"ג עמוד ב', בה מציינו כי מי שמל תינוק בשבת ולא השלים את מלאכת המילה, רשאי להשלים את הפעולה, בין אם השלמה זו נדרשת כדי שיצא ידי חובת המצווה ו"ציצין המעכבין את המילה" ובין אם אין בפעולה כדי לעכב את תחולת המצווה ו"ציצין שאינן מעכבין", וזאת במקום שהמוהל "לא סילק ידו", דהיינו כשהוא עדיין עסוק במלאכת המילה. לעומת זאת, אם המוהל כבר סילק ידו מהמילה, אין הוא מחלל שבת כדי לחזור ולבצע השלמה של פעולה שאין בה כדי לעכב את המילה, והכלל הוא כי מותר לו לחזור למלאכתו רק לצורך פעולה שיש בה כדי לעכב את מצוות המילה. כך נפסק ברמב"ם בהלכות מילה (פרק ב' הלכה ד'): "המל, כל זמן שעוסק במילה – חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין; פירש (מן המילה) – על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר".

כלומר, המדובר בפעולה שאין בה כדי לעכב את תחולת המילה, והיא בגדר של "הידור מצווה" בלבד. על כן, כאשר עושה אדם את המילה באבחה אחת – רשאי הוא לעשותה בהידור – כדרך שהוא עושה ביום חול. אבל, לעשות בשבת פעולת הידור זו בפני עצמה – אין הוא רשאי. ולכאורה קשה: מכיוון שהותר למול בשבת בהידור, מדוע אסור לעשות פעולה זו גם כן?

הן ממה נפשך: אם "ציצין שאינן מעכבין את המילה" הם חלק בלתי נפרד ממעשה המילה, הרי שיש להתיר לבצע את הפעולה, גם אם המוהל פרש ממלאכת המילה ורוצה לחזור כעת לבצע פעולה זו בלבד כשלעצמה. ואם אין פעולה זו מוגדרת כחלק ממעשה המילה הכולל, מדוע הותר לבצעה בשבת כאשר המוהל לא משך עדיין את ידיו ממלאכת המילה?

אין זאת אלא כי כאשר עסקינן בילד שאינו מהול – זהו "מצב של התר", שלגביו מותר לעשות את הפעולה באופן נרחב "כדרכו בחול". לעומת זאת אחר שמשך ידו, כאשר הילד כבר מוגדר כמהול, אין הוא מצוי ב"מצב של התר" ואסור לעשות לגביו פעולה שהיא בגדר הידור מצווה בעלמא<sup>80</sup>.

80. ולכאורה כך מבוארים הדברים בחידושי הריטב"א על מסכת שבת דף קל"ג עמוד ב': "פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר, דאכתי גמר מלאכה הוא. על ציצין שאינן מעכבין אינו



עשיית דברים שאינם מעכבים - לצורך חולה, נחשבת כמצוות הצלה הנעשית בהידור

בהתאם לעיקרון זה של "הותרה שבת אצל פיקוח נפש", מבאר הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ הערות" על מסכת יבמות (סימן י"ח), כי לגבי מילה נקבע הכלל ש"הותרה" היא שבת אצל מילה, וממילא לגבי ענייני מילה יש לנהוג - כאילו אין זו שבת כלל אלא יום חול גמור<sup>81</sup>. משום כך, מותר לעשות את המעשה כדרך שעושים אותו בחול, וכיוון שביום חול עושים גם פעולות שתכליתן להדר במצווה, הרי שגם בשבת נעשית המילה באותו אופן. ובלשונו של הרב וסרמן: "כיוון שהותרה שבת אצל מילה - שבת וחול שווין הן"<sup>82</sup>.

חוזר. דכיוון שפירש, כשחוזר אתחלתא הוא ולא גמר מעשה הראשון, לפיכך על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר".

81. בהקשר זה ראה גם שולחן ערוך יורה דעה סימן רס"ו סעיף י"ד שפסק: "יש ליהזר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע". על כך משיג הרמ"א: ולא מצאתי ראייה לדבריו, ואדרבה נראה לי שמותר, שהרי מילה דוחה שבת כמו עבודת הקרבנות במקדש, שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, מאחר ששבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר. וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתוב בקלף, שכתב בסוף הלכות שבת בכיור שמותר. אמנם מצאתי בקובץ שיש לאסור ועל כן טוב להחמיר לכתחילה, אף על פי שמדינא נראה לי מה שכתבתי. וכבר הבאנו לעיל את תשובת הרמ"א בסימן ע"ו שביאר דין זה באריכות. מחלוקת זו מבוארת ע"י הרב מאיר פוזנר בספרו "בית מאיר" על מסכת יבמות דף ל"ג עמ' ב', כי לשיטת השולחן ערוך, היתר שחיטה בשבת בבית המקדש נובע מכך שהקרבן דוחה את השבת ומדובר ב"דחיה" ולא בהותרה. על כן, רק מי שיכול להשלים בעצמו את מצוות הקרבה של הקרבן עוסק במצווה שבגינה נדחה איסור שבת, והוא רשאי לעסוק בכך. לעומת זאת מי שיכול רק להתחיל במצווה בלא לסיימה, אינו יכול להתחיל מלכתחילה לעסוק בכך, שהרי אין הוא מגשים ערך אחר שידחה את השבת. דין זה חל גם לגבי מילה ומחמתו לא יכול מוהל להתחיל במצוות מילה אם אין בידו לסיימה. לעומת זאת, שיטת הרמ"א היא כי מאחר ששבת ניתנה להדחות והרי היא כחול לכל דבר, כלומר - מדובר בגדר של "הותרה" ויש להתייחס למלאכה זו של קרבן או מילה כאילו נעשתה ביום חול, וממילא אין כל מגבלה שמחמתה לא נתיר להתחיל במלאכה זו גם אם העושה אינו מסוגל בעצמו להשלים את המלאכה. לפי הסבר זה נמצא כי לדעת השולחן ערוך "דחיה" היא שבת אצל פיקוח נפש, ולדעת הרמ"א "הותרה" היא שבת אצל פיקוח נפש.

82. בדומה לכך מצינו ב"חלקת יואב" סימן י"ד שביאר את דברי המגיד משנה בהתאם לכלל כי שבת הותרה אצל פיקוח נפש. ה"חלקת יואב" מוסיף כי בכך מיושב הקושי מדוע מאכילים חולה שיש בו סכנה ביום הכיפורים רק לשיעורין ולא לאכול כהרגלו ביום חול - שכן ביחס ליום כיפור הכלל הוא "דחיה" ולא "הותרה", וממילא אין היתר לעשות פעולה שהינה מעבר לצורך לצאת מכלל סכנה.

לגבי הסבר זה שטעמו של המגיד משנה הוא מפני ששבת "הותרה" מתעוררות שתי

לעומת זאת, כאשר המוהל כבר סילק ידו מן המילה – הרי שאין זה עוד "מצב של היתר", שהרי כבר הסתיימה המצווה, ומעתה בפנינו טיפול בילד מהול. ביחס לילד כזה אין היתר לטפל בו תוך חילול שבת כיוון שלא עסקין במילה עצמה אלא בהידור מצווה גרידא שאינו דוחה שבת. בדומה לכך לגבי פיקוח נפש בשבת, עת שבפנינו חולה מסוכן ועסקין במצוות "וחי בהם", הרי שזהו "מצב של היתר" ועלינו לעשות את המצווה על כל היקפה ובכל פרטיה ודקדוקיה והידוריה. על כן, כל פרט שהיינו עושים ביום חול הינו חלק ממכלול הטיפול בחולה המסוכן הכלול במצוות "וחי בהם" והותר לעשותו בשבת. היתר זה כולל מעשים שאין במניעתם כדי להוות פיקוח נפש, שכן גם אם אין הם "מעכבים" את הצלת הנפש, הרי שיש לראותם לכל הפחות כ"הידור מצווה". על כן, גם אם בפרט זה או אחר אין כשלעצמו כדי להציל את חיי החולה, מותר לעשות עבורו את פעולת ההצלה כמכלול – כדרך שהיתה נעשית ביום חול, וזאת כל עוד שלא יצא מגדר מצבו המסוכן.<sup>83</sup>

תמיהות חמורות, כפי שתמה הרב אשר וייס במאמרו "חולה שיש בו סכנה אם מותר לחלל שבת יותר מההכרח להצלתו" (בשבילי הרפואה ח' עמ' נ"ט):

"אף אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש, נראה פשוט שרק אצל פיקוח נפש הותרה – ולא אצל החולה. ואם בצרכים אלו אין כאן פיקוח נפש כלל איך הותרו בשבת? ואיך לומדים זאת מ"וחי בהם", כיוון שאין מעשים אלו מוסיפים שנות חיים כלל?"

ועוד מניין לנו לחלק בין שבת יום הכיפורים, לומר כי ביחס לשבת הדין הוא "הותרה" וביום הכיפורים הדין הוא "דחוייה"? אכן, הרא"ש ביומא פרק יום הכיפורים בסימן י"ד כתב לחלק בין שבת למאכלות אסורות, שבהם הדין הוא רק "דחוייה" ולכן עדיף לשחוט עבור חולה שיש בו סכנה, מאשר להאכילו נבלות, שהרי שבת הותרה לגמרי אצל פיקוח נפש ואין בשחיטה איסור כלל, ואילו אכילת נבלה היא רק "דחוייה". אבל, חילוק זה שייך רק לגבי מאכלות אסורות ולא לגבי איסור אכילה ביום הכיפורים, שהרי מאכלות אסורות הן איסור הרובץ על המאכל עצמו (ובלשון הרמב"ם "הנבלה - המאכל עצמו אסור") ואילו ביה"כ המאכל עצמו אינו בעל תכונות כלשהן של איסור ורק לאדם עצמו אסור לאוכלו, ואם כן מניין לנו להבחין בין שבת לבין יום הכיפורים ומניין הסברה לקבוע שאיסור יום הכיפורים הוא "דחוייה" ולא "הותרה"?

83. וראה "תורת שבת" סימן שכ"ח ס"ק ה', שו"ת "צמח צדק" (שניאורסון) סימן ל"ח, וכן מאמרו של הרב עובדיה יוסף, "האם מתירים לחולה שיש בו סכנה גם מלאכות שאין בהם משום פיקוח נפש לחולה" הלכה ורפואה כרך ב' עמ' פ'.

מדוע דבר שאין  
סכנה במניעתו  
יחשב כחלק  
ממצוות  
ההצלה?

ברם, הסבר מרהיב זה של הרב וסרמן נתקל במספר קשיים:  
הדמיון בין צורכי חולה למצוות מילה תמוה, שכן במצוות מילה, חיתוך של ציצין הוא חלק מן המילה (כשם שבכל הידור מצווה - ההידור הוא חלק מהמצווה, והידור האתרוג - הוא חלק ממצוות אתרוג). לעומת זאת, כאשר מישהו מספק את צורכי החולה שאינם נחוצים לפיקוח נפש הרי שהוא לא עוסק כלל במצוות פיקוח נפש. כך למשל, אדם הבא לבקר חולה שיש בו סכנה ומכין לו שתייה, שאינה חיונית להצלתו, נראה לכאורה כי הוא עוסק במצוות ביקור חולים אבל אינו עוסק כלל במצוות פיקוח נפש. על הבחנה זו עמד ה"אבני נזר" (או"ח סי' תנ"ג): "ועיקר דבריך שדימית לקרבנות לכאורה קשה הדמיון: בקרבנות אף שאינו לעכב מכל מקום מצוות הקרבן לכתחילה הוא, והואיל ואותו קרבן דחה שבת שוב מחללין אף גם במה שרק לכתחילה, אבל בחולה אם אין במניעת אותו דבר סכנה אינו כלל ממצוות הצלת נפשות אפי' לכתחילה".  
מתבקשת אפוא הגדרה: מה נחשב "צורכי החולה" שמותר לעשותם עבור חולה שיש בו סכנה?

גם אם שבת  
"דחוייה" מותר  
לעשות כל דבר  
שמניעתו  
עלולה להביא  
להדרדות  
במצבו של  
החולה

ראינו לעיל את שיטתו של הרדב"ז (חלק ד' סימן ס"ו) הסובר כי "דחוייה" היא שבת אצל פיקוח נפש ועל כן מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה אך ורק את הדברים שנוהגים לעשות לאותו חולי ביום חול, אבל אין עושים עבורו דברים שאין רגילים לעשות לאותו חולי ביום חול. הרדב"ז מוסיף ומבהיר בתשובה אחרת (סימן אלף ר') כי:  
"שאלת: אם מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה בשבת, דברים שאין בהם צורך כל כך.

תשובה: דבר זה במחלוקת בין הפוסקים ואני מן המקילין, מדאמרין דחוייה שבת אצל סכנת נפשות.

אם כן יהיה מותר לעשות לו אפילו דברים שאין בהם צורך?  
זה ודאי אינו, שהרי אין כאן צד נפשות.

אבל בדברים שיש בהם צורך קצת, אפשר שאם לא תעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך, יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה, והדבר ידוע דאפי' ספק ספקא דוחה את השבת".

כלומר, אף לשיטות הגורסות כי שבת רק "דחוייה" אצל פיקוח נפש, יש

מי שמתיר לעשות כל מעשה שיש בו "צורך קצת" ובודאי שמותרת פעולה שיש בה "צד נפשות", כלומר שבמניעתה יש חשש שיורע מצבו ויגיע לסכנת נפשות.

עוד מצינו בראשונים<sup>84</sup> כי גם מלאכות שהחולה עצמו אינו זקוק להם אלא שיש בהם צורך למי שמטפל בחולה, כמו הדלקת נר למי שמטפל בחולה סומא או שאינו זקוק לאור לרפואתו, או דברים המביאים ליישוב דעתו או חיזוק איבריו אף שאין דחיפות בזה מ"מ הם נחשבים "צד נפשות"<sup>85</sup>.

אולם, דברים אלו נאמרו לשיטת הרדב"ז הסבור ששבת דחוייה אצל פיקוח נפש ואינה כיום חול לכל דבר, והרי לדברי הרב וסרמן ה"מגיד משנה" סובר כי "הותרה" שבת אצל פיקוח נפש והרי הוא כחול לכל צרכיו, משמע כי שיטת ה"מגיד משנה" עודפת על שיטת הרדב"ז ולפיה מחללים שבת לכל צורכי חולה, לרבות צרכים הנעשים ביום חול שאין בהם כדי להציל את החולה, ואשר אין בהם כל צד של פיקוח נפש.

ברם, אם חורגים אנו מדברי הרדב"ז, נשאלת השאלה: האם מותר לעשות כל דבר עבור החולה האמור?

למשל: חולה שיש בו סכנה הרוצה לקרוא, האם מותר להדליק לו אור לקריאה? האם מותר להשמיע מוזיקה לחולה שכזה כדי לעודד את רוחו? האם מותר לגלח את החולה בשבת?

84. וראה גם תשב"ץ חלק א' סימן נ"ד "אפי' הדלקה והבערה שהיא מלאכה גמורה וחייבים עליה סקילה וזכרת עושין אותה בשביל חולה שיש בו סכנה אעפ"י שאין עיקר רפואתו בהדלקת הנר אלא שצריכין אותו לצרכי רפואתו וכך שנינו במסכת שבת (דף קכ"ח ע"ב) שאפילו אינו צריך לרפואתו אלא שהדבר מביא ליישוב דעתו של החולה מדליקים את הנר בשבת עבורו, ואעפ"י שהוא סומא ואינו נהנה מן האור. והוא הדין לשאר מלאכות שהחולה מתיישב דעתו בהן שעושין אותן בשבת".

וראה גם דברי המאירי על מסכת יומא דף פ"ד עמוד ב': "מחמין חמין לחולה לכתחלה בשבת בין להשקותו שהוא דבר מועט בין להברותו ר"ל להרחיצו כדי לחזק איבריו אע"פ שרחיצה זו של חיזוק איברים אין בה צורך למהירות כל כך והיה לנו לומר שנמתין לה כדי שלא נחלל בה שבת שמ"מ ממהרת היא בחזוק איבריו ואין משהין לו שום דבר תועלת לגמור רפואת החולי".

85. הדברים מקבילים לכאורה לאמור בתוספות דיבור המתחיל "ולפקח" במסכת יומא דף פ"ה ע"א א': "אומר ר"י שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב משום שכתוב 'וחי בהם' ולא שימות בהם - שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל".

אכן, בספר "מחנה אפרים" (על הרמב"ם שבת שם) משמע כי הבין שלדעת ה"מגיד משנה" גם הדלקת אור נחשבת ל"צורכי החולה"<sup>86</sup>. ושאלת השאלה: עד היכן יגיעו הדברים?

נראה כי שתי הקושיות האמורות על מהלכו של הרב וסרמן מיושבות על פי ביאורו של ה"צמח צדק", המובא ע"י הרב נתן גשטטנר בקונטרס "בשבילי רפואה" (חוברת ז'). לדעת ה"צמח צדק", מעולם לא עלה על דעתו של ה"מגיד משנה" להתיר חילול שבת בדבר שאין בו מניעת סכנה, אלא כוונתו היתה שבחולה שיש בו סכנה ממש, שאפשר להסיר את הסכנה בשני אופנים, או על ידי פעולה שיש בה חילול שבת או בפעולה אחרת שאין בה חילול שבת, בזה חידש ה"מגיד משנה" שאין צורך לדקדק בכך, ומותר להסיר את הסכנה גם ע"י מלאכה כיוון שעסקינן בפיקוח נפש ממש, וע"י המלאכה שעושה הוא מסיר את הסכנה מהחולה. כך למשל אם יש חולה שהצינה מסכנת את חייו וניתן להסיר את הקור או ע"י כך שילבישו אותו בעוד שכבה של בגדים, או ע"י הבערת אש בשבת, מחדש ה"מגיד משנה" כי מותר להדליק אש, שכן הוא "עושה כדרכו בחול" בעת שהוא מצילו מסכנה שהחולה מצוי בה.

לדעת ה"צמח צדק" הותר חילול שבת רק לצורך, אלא שאין צריך לשנות מכפי שעושה בחול.

בהתאם להסבר זה מיושבות שתי התמיהות שהבאנו לעיל<sup>87</sup>, שהרי עסקינן בסיפוק צורכי החולה הנחוצים לפיקוח נפש וממילא בכל דרך שיעשה הדבר הרי זה מעשה מצווה מובהק של הצלה בפיקוח נפש.

86. בהתאם להבנה זו בדברי ה"מגיד משנה" הקשה עליו ה"מחנה אפרים" ממסכת שבת (דף קצ"ב עמ' א') בה מצינו כי הגמרא מקשה "פשיטא" על דברי הברייתא כי מחללים שבת "אם היתה היולדת צריכה לנר". על כך תמה ה"מחנה אפרים": "ואם כדברי המגיד משנה, נאמר כי חידוש השמיעה הברייתא שמדליקים לה נר, אע"פ שאין במניעת אותו דבר סכנה".

87. עם זאת, הסבר זה של ה"צמח צדק" אינו תואם לכאורה את דרך הילוכו של ה"מגיד משנה", שהרי ה"מגיד משנה" הסיק את חידושו מלשון הרמב"ם כי "עושין לו את כל צרכיו". מלשון זו הסיק ה"מגיד משנה" כי הדבר מתייחס אף לפעולה שאין במניעתה כל סכנה. ולדברי ה"צמח צדק" שההיתר הוא רק לדברים הנצרכים להצלתו וכל החידוש הוא שאין צריך למנוע את הסכנה בדרך של היתר (ע"י כיסוי החולה בבגדים) וניתן למנוע את הסכנה גם בדרך של איסור (הבערת אש) אם זו דרכו בחול, מהי אם כן הראיה מלשון הרמב"ם כי "עושין לו כל צרכיו"? הרי בוודאי שיש לחולה צורך שלא תהיה לו צינה, אך אין לו צורך שהדבר יעשה ע"י מדורה דווקא. איזה צורך יש לחולה שהדבר יעשה בדרך

גם אין להקשות עד כמה יורחב ההיתר שהרי הגדרים ברורים הם. גדר ההיתר לפי שיטת ה"מגיד משנה" הוא כדלהלן:  
 מותר לחלל שבת אך ורק בפעולות שיש בהן כדי להציל את חיי החולה. פעולה שהיא לצורך חולה שיש בו סכנה אך אין בה כדי להציל חיים, אסור לעשותה גם לשיטת ה"מגיד משנה".  
 חילול השבת בפעולות מצילות חיים אלה מותר אף כשיש דרך חליפית – כיוון שזו דרך הפעולה הנקוטה ביום חול.  
 לכן, אם ביום חול מקובל לחמם את החדר ולא להעמיס על החולה עוד שכבת בגדים, הרי שכך נעשה גם בשבת ונדליק אש כדי להסיר סכנת חיים מהחולה, אף שיש חלופה – בלתי מקובלת – של טיפול בחולה באופן שאין בו חילול שבת.

שיטת ה"מגיד משנה" כפי שהובאה הן ע"י הרב וסרמן והן ע"י ה"צמח צדק" היא אך ורק בהתאם לכלל של "הותרה". ברם, כלל לא ברור כי אכן זו שיטת ה"מגיד משנה".

ביאורים נוספים  
 בדעת ה"מגיד  
 משנה"

נבהיר:

ביחס ללשון ה"שולחן ערוך" בסימן שכ"ח כי עושים כל צורכי חולה שיש בו סכנה, מציין ה"ביאור הלכה": "זהו לשון הרמב"ן בספר 'תורת האדם' וכתב ה'מגיד משנה' שמזה משמע כי אף על פי שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא". כלומר, מקור שיטתו של ה"מגיד משנה" הוא בדברי הרמב"ן<sup>88</sup>. והרמב"ן הרי סובר שבפיקוח נפש אם יש אפשרות לעשות את המלאכה בשינוי, צריך לעשות בשינוי ולהמעיט בפיקוח הנפש ככל שרק ניתן. מכאן משמע כי הוא סבר "דחוייה" ולא "הותרה".

של חילול שבת? היכן משמע אפוא ברמב"ם שהדבר מותר? מדרך הילוכו של ה"מגיד משנה" משמע כי הסיק מדברי הרמב"ם שעושים לחולה – את כל צרכיו, גם אלו שאין בהם משום סכנה. ואכן, כך הבין את הדברים רבי יוסף קארו ב"שולחן ערוך", וכך באר זאת ה"מגן אברהם".

88. אולם, קשה להבין איך יכולים דברי הרמב"ן בספרו "תורת האדם" להיות מקור לדברי ה"מגיד משנה", שהרי הרמב"ן כתב: "עושים לו כל שרגילין לעשות לו בחול ממאכלים ורפואות". לכאורה משמע מדברים אלה כשיטת הרדב"ז, ואילו ה"מגיד משנה" מתיר כל צורך חולה – אף אם אין המדובר בצורך שהוא בגדר מאכל הנחוץ לצורך כלשהו של פיקוח נפש.

יתרה על כך, גישתו של ה"מגיד משנה" הובאה כאמור להלכה ע"י רבי יוסף קארו ב"שולחן ערוך" ואורח חיים סימן שכ"ח סעיף ד' עת שפסק כי במקרה של חולה מסוכן: "עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול". והרי לעיל ראינו כי רבי יוסף קארו בספרו "כסף משנה" ועל הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה א', מבהיר כי לשיטת הרמב"ם "דחוויה" היא שבת אצל פיקוח נפש<sup>89</sup>.

הסבר גישתו של ה"מגיד משנה" נתקל אפוא בקשיים מהותיים. נראה כי הדרך ליישובו מצויה תוך דיון בשאלה אימתי יוגדר מצב כלשהוא כחוסה בגדר המונח ההלכתי של "פיקוח נפש".

הרב משה מרדכי פרבשטיין<sup>90</sup> וכן הרב אשר וייס<sup>91</sup> מציעים על כן הסבר, לפיו ה"מגיד משנה" אינו חולק כלל על הרדב"ז וגם לשיטתו אין מקום לעשות פעולה שאינה מועילה כלל לפיקוח נפשו של החולה, ושאין בה כל צד של פיקוח נפש. לא זהו חידושו והיתרו של ה"מגיד משנה"<sup>92</sup>.

הסברם של הרב משה מרדכי פרבשטיין והרב אשר וייס לדברי ה"מגיד משנה" נעוץ בהגדרה הכוללת של מצבי פיקוח נפש, וממילא מתרחבות הפעולות המוגדרות כ"מצילות חיים".

נדון בהסבר נפלא זה בפרק הבא שיוקדש ככלל להגדרת המונח של "פיקוח נפש".

89. ועיי' עוד במאמרו של הרב עובדיה יוסף, הלכה ורפואה כרך ב' עמ' פ', שהאריך להוכיח כי אף הסוברים "דחוויה" פוסקים כדעת ה"מגיד משנה".

90. הרב משה מרדכי פרבשטיין "גדרי ספק פיקוח נפש - חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן", אסיא נ"ג - נ"ד (כרך י"ד, תשנ"ד), עמ' 87.

91. הרב אשר זעליג וייס במאמרו "חולה שיש בו סכנה אם מותר לחלל שבת יותר מההכרח להצלתו", "בשבילי הרפואה" ח' עמ' נ"ט, בעמ' ס"ה-ס"ו.

92. בהתאם לכך, מיושבת היא שאלתו של ה"אבני נזר", שהרי קושייתו היתה רק משום שפירש כי לדעת ה"מגיד משנה" מותרים אף צרכי החולה שאינם להצלתו, ולפיכך הקשה שאין דמיון בין ציצין של מילה שהם חלק מן המצווה לבין צרכי החולה שאם אין בהם משום מניעת סכנה אינם כלל ממצוות הצלת נפשות. אולם, בהתאם להסבר הגורס כי צרכי חולה הם רק אלו שיש בהם הצלה כל שהיא, מובן כי מדובר בפעולה הנופלת לגדרה של מצוות פיקוח נפש.





## פרק ב' הגדרת פעולות כמצילות חיים

### ב(1) קנה המידה להגדרת פעולה כמצילת חיים

בפרק הקודם עמדנו על שיטת הגאונים, לפיה מותר לחלל שבת עבור פיקוח נפש רק כאשר עסקינן בפעולה החיונית ממש ובמישרין להצלת חיים. לאחר מכן עמדנו על שיטות המרחיבות את ההיתר של פיקוח נפש אף לפעולות שאינן מצויות בליבת ההצלה הישירה של חיי האדם. בהקשר זה מצינו לכאורה מדרג מסוים בנוגע לפעולות שיש להתירם בשבת עבור חולה שיש בו סכנה.

הרדב"ז (סימן אלף ר') הבהיר כי מותר לעשות פעולות "שאינן בהם צורך כל כך" אלא "שיש בהם קצת צורך". מאידך אסור לעשות עבורו "דברים שאינן בהם צורך", ואשר לגביהם ברור כי "אין כאן צד נפשות".

לעומת זאת, ראינו את פסקו של ה"מגיד משנה" לפיו במקרה של חולה שיש בו סכנה מחללים שבת "לכל צורכי החולה", אף שאין המדובר בפעולה שיהא במניעתה משום סכנה.

על שיטתו של ה"מגיד משנה" תמהנו בפרק הקודם, מדוע יש להתיר דבר זה, בהעדר צורך של הצלת חיים? איזה ערך יכול להתיר לחלל שבת, כאשר לא עומדים על הפרק חיי אדם אלא רק למשל נוחותו של החולה?

הרב משה מרדכי פרבשטיין, במאמר על "ספק פיקוח נפש"<sup>93</sup> מבאר את שיטת ה"מגיד משנה", תוך דיון נרחב בהגדרת מצב כחוסה בגדר המונח ההלכתי של "פיקוח נפש".

ביחס לחולה שיש בו סכנה, מרחיב ה"מגיד משנה" את הגדרת פיקוח נפש

הרב פרבשטיין מציע כי ה"מגיד משנה" אינו חולק כלל על הרדב"ז וגם לשיטתו אין מקום לעשות פעולה שאינה מועילה כלל לפיקוח נפשו של החולה, ושאינו בה כל צד של פיקוח נפש. לא זהו חידושו והיתרו של ה"מגיד משנה" ומה שאינו מוגדר כפעולה מצילת חיים – אינו דוחה שבת.

חידוש ה"מגיד משנה" הוא, שלגבי חולה שיש בו סכנה קיים קנה מידה אחר להגדרת ספק פיקוח נפש, וכל רמת סיכון קלה מחד, או כל סיכוי קלוש להצלחה מאידך, נחשבים לספק פיקוח נפש ומותרים. הגדרת הסיכון שונה אפוא ביחס לחולה שכזה מאשר לגבי אדם בריא או אף חולה שאינו מסוכן, שלגביהם רמת סיכון שכזו לא תיחשב כספק פיקוח נפש.

הרב פרבשטיין מציע דרך הסבר בשיטת ה"מגיד משנה" בהגדרת החולה שיש בו סכנה, בדומה לרעיון שכמותו נמצא בדברי הרב אברהם בורנשטיין (הרבי מסוכאטשוב) לגבי תינוק לאחר מילה. וכך מצינו בשו"ת "אבני נזר" חלק אורח חיים תשובה תנ"ג: "אפילו אין במניעת אותו הדבר סכנה חשיב סכנת נפשות... כל כאב או צער קצת, אף שאין בכאב ההוא ענין סכנה חיישינן שמא יצטרף הכאב ההוא לכאב המילה (אצל התינוק הנימול) ויסתכן... כך גם בחולה שיש בו סכנה הואיל ואף כשיעשה לו כל צרכיו עדיין הוא מסוכן, שוב כל מה שיחסר לו נחשב סכנה כי יצטרף חסרון זה אל הסכנה שיש לו בלאו הכי ויסתכן יותר".

כלומר, כאשר בפנינו חולה המצוי כבר במצב שיש בו סכנה, הרי שכל תוספת קטנה של סיכון או סיכוי להצלחה, מצטרפת למצבו הכללי של החולה, ולכן נחשבת גם התוספת לפיקוח נפש. הרב פרבשטיין מבהיר אפוא בדברי ה"מגיד משנה", כי אם ברור לחלוטין שלפעולה מסוימת אין כל משמעות להבראת החולה, ולדעת הרופאים לא יחול בעקבות פעולה זו שינוי בסיכויי החלמתו או ברמת הסיכון לחייו – לא תותר

93. הרב משה מרדכי פרבשטיין "גדרי ספק פיקוח נפש – חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן", אסיא נ"ג – נ"ד (כרך י"ד, תשנ"ד), עמ' 87.

פעולה זו. אבל, אם יש בפעולה זו מניעת סיכון ואפילו קלוש, או שיש בפעולה זו תוספת כלשהי לסיכוי ולו קלוש של הצלה, הרי שהיא נחשבת לספק פיקוח נפש ותותר.

נמצא כי החידוש של ה"מגיד משנה" אינו בתחום האסור והמותר לעשות בשבת עבור חולה שיש בו סכנה, אלא עסקינן בעצם ההגדרה של מצב כחוסה תחת ההגדרה של "פיקוח נפש" והצלת חיים. בהתאם לכך, נשוא הדיון אינו בהלכות שבת ובהגדרת הפעולות המותרות בשבת, אלא נשוא הדיון הוא בהלכות פיקוח נפש ובהגדרת פעולות כמצילות חיים.

בדרך דומה באר הרב אשר וייס<sup>94</sup> את דברי ה"מגיד משנה", כי יסוד הדברים אינו שבחולה שיש בו סכנה הותרו אף צרכים שאין בהם סכנה, אלא שבכל צרכיו יש סכנה, שכיוון שהוא חולה שיש בו סכנה, גרסו חז"ל שאין אומד מה יכול להכריעו למוות, וכל דבר שיש בו קירוב רפואתו ותועלת לצורך ריפוי והרגשתו הטובה הרי זה בכלל פיקוח נפש, וכעין גדר יישוב דעתה של יולדת שמחללים עליה את השבת מפני שקבעו חז"ל שאף בזה יש פיקוח נפש. וכעין זה מצינו שחז"ל קבעו גדרים קבועים בחולים לסוגיהם, כמו שאמרו ביחס לגוסס, כי כל המעצים עיניו הריהו כאילו הורגו, אף שבדרכי הרפואה אין הכרח שע"י נגיעה קלה יסכנו. מכל מקום קבעו חז"ל שכיוון שהוא קרוב כל כך למיתה, לא מועיל אומדן לגביו וכל נגיעה קלה עלולה להמיתו.

## ב(2) הגדרת "סכנה" ביחס לחולה יש בו סכנה

בהתאם לדרך הילוך זו מבהיר הרב פרבשטיין את ההבחנה בין שיטת ה"מגיד משנה" לבין החולקים עליו, כדלהלן:  
 לדעת הגאונים ושאר הראשונים החולקים על ה"מגיד משנה" (אשר עליהם עמדנו בפרק הקודם), קיים קנה מידה אחד ואחיד בהגדרת ספק פיקוח נפש. ביחס לכל פעולת חילול שבת שאנו עומדים לעשות – עלינו לבדוק האם פעולה זו מוגדרת כפעולה מצילת חיים בעצמותה ותותר.

94. הרב אשר זעליג וייס "חולה שיש בו סכנה אם מותר לחלל שבת יותר מהכרח להצלתו", בשבילי הרפואה ת', עמ' נ"ט.

לגאונים הותרו רק פעולות מצילות חיים ולמגיד משנה גם פעולות המיטיבות את מצבו הכללי של החולה

לעומת זאת, לדעת ה"מגיד משנה" לא קיים קנה מידה אחד להגדרת "פיקוח נפש", ושונה קנה המידה אצל אדם במצב רגיל ואצל חולה שיש בו סכנה. ביחס לחולה שיש בו סכנה המדד הוא אחר – וכל פעולה שנעשית להטבת מצבו נחשבת כמסייעת להצלתו, אפי' יהיו סיכוייה נמוכים, ואפילו שהקשר שלה להצלה נראה רחוק, נחשבת לספק פיקוח נפש ותותר.

לדוגמא, יש חולים מסוכנים שלגביהם קיימת אפשרות – אמנם רחוקה – שתזונה רבה יותר תחזק את גופם. נניח שהכנת אוכל חם תשפר תאבוננו של חולה כזה ותגרום לו לאכול כמות גדולה יותר. או דוגמא נוספת הממחישה עוד יותר את הדברים: מקום שבו חולה מסוכן שחייו תלויים על בלימה ואנשים מתהלכים על בהונות ונוהגים לגביו ברגישות יוצאת דופן, ומבקשים למשל לשנות את הטמפרטורה הנושבת מן המזגן בחדרו, מתוך תחושה, שמא פן ואולי עלול או עשוי הדבר להשפיע על רמת בריאותו של החולה.

לדעת החולקים על ה"מגיד משנה" עלינו לשקול באופן כללי, על פי ספרי הרפואה והפרוטוקול הרגיל של הנהגת בית החולים – מהי רמת הסיכוי הכללית לשיפור מצב החולה ותוחלת חייו ע"י פעולה זו. ומכיוון, שמסתבר שלא נמצא מי שיגדיר זאת כפעולת פיקוח נפש, הרי שאסור לעשות את הפעולה בשבת.

לעומת זאת, לדעת ה"מגיד משנה" אין צורך לשקול את הפעולה על פי איזשהו פרוטוקול רפואי, אלא יש להתחשב בכל הנסיבות של המקרה המיוחד והרגיש שבפנינו, ואפילו אם קיימת אפשרות רחוקה שהדבר חשוב לחיזוק החולה וישפיע בעקיפין על תוחלת חייו – תיחשב פעולה זו לספק פיקוח נפש.

דוק, לפי הסבר זה נמצא כי גישת ה"מגיד משנה" תיתכן אף בהתאם למי שסובר כי שבת "דחוויה" היא אצל פיקוח נפש<sup>95</sup>, שכן לא עסקינן בהיתר כולל של פעולה שאין בה כלל פיקוח נפש עבור חולה שיש בו סכנה שנחוצה הגדרה של "הותרה" כדי להסבירו. החידוש של ה"מגיד משנה" אינו נוגע לגדרי ההיתר. החידוש מתייחס להגדרת המצב כפיקוח נפש ובהקשר זה אין הבדל בין "הותרה" לבין "דחוויה".

95. ובהתאם לכך, אף הרדב"ז אינו חולק בהכרח על ה"מגיד משנה".

בהתאם לשיטה זו, רמת הסכנה לעניין הגדרת פיקוח נפש אינה בשיעור קבוע ומוחלט, ובנסיבות שונות אותה רמת סיכון, לפעמים תיחשב כספק פיקוח נפש, ולפעמים לא תיחשב לסיכון בכלל. החידוש של ה"מגיד משנה" הוא כי עשיית פעולה או הימנעות מעשיית פעולה אין לה הגדרה עצמית הנמדדת לפי ספרי רפואה – אלא היא נבחנת ספציפית במצב קיים. אצל חולה מסוכן, ההלכה נותנת יותר משקל למצבו הכללי כגורם מסייע או מסכן את חייו ולו גם באחוז סיכוי או סיכון קטן.

לעומת שיטתו של ה"מגיד משנה" לפיה ניתן, כאמור, לחלל שבת לכל צורכי חולה שיש בו סכנה כאשר הדבר עשוי להיות מוגדר כסכנה אצל חולה זה, ניצבת לכאורה שיטת הרמב"ם לפיה אף בחולה שיש בו סכנה, אין מחללים שבת לכל צרכיו. נעמוד על שיטה זו להלן:

הרמב"ם פסק בהלכות שביתת עשור ופרק ב' הלכה ח': "חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביוה"כ, אע"פ שהרופאים הבקיאים אומרים אינו צריך, מאכילים אותו על פי עצמו". טעמו של דין זה מצוי בגמרא מסכת יומא (דף פ"ב עמ' א') לפי שידיעת החולה עדיפה על ידיעת הרופא שכן "לב יודע מרת נפשו".

הגרי"ז סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בספר "חידושי מרן הגרי"ז", דייק מלשון הרמב"ם כי רק לאחר שהרופאים קבעו כי פלוני הוא חולה שיש בו סכנה, נאמר הכלל כי מאכילים את החולה על פי דעת עצמו, שכן לעניין זה הוא מסוגל לדעת כי המאכל אכן נחוץ לו. אבל, עצם ההגדרה של פלוני כ"חולה שיש בו סכנה" אינה נקבעת על פי דעת החולה. כלומר, בכל הנוגע לשאלה האם הוא חולה מסוכן או לאו, לא חל הכלל של "לב יודע מרת נפשו", שהרי "חולים לא נביאים הם ולא בקיאים הם".

מדברי הרמב"ם משמע אפוא, כי אף כאשר אין ספק שהחולה מוגדר כמי שיש בו סכנה, יש צורך בחידוש של "לב יודע מרת נפשו" כדי ללמדנו כי דעתו של החולה נשמעת. משמע, כי אילו לא הייתה דעת החולה נשמעת היה אסור להאכילו, למרות שהוא בגדר חולה שיש בו סכנה.

ודוק, לפי שיטת ה"מגיד משנה" לא יכולה לכאורה להיות מחלוקת בת תוקף הלכתי בין הרופא לבין החולה במקרה האמור, שהרי כאשר מדובר בחולה שיש בו סכנה – עושים לו כל צרכיו בכל מקרה של ספק כלשהו

לרמב"ם חולה שיש בו סכנה אוכל ביום הכפורים רק מאכלים הנחוצים להצלתו ולא לחיזוק גופו

האם הדבר חיוני לבריאותו. זאת מכיוון שכאמור, לדעת ה"מגיד משנה", אין צורך לשקול את הפעולה על פי מדד כללי, אלא יש להתחשב במקרה המיוחד ולאור מצבו העדין והשברירי של החולה המסוים שבפנינו, ואפילו אם קיימת אפשרות רחוקה שהדבר חשוב לחיזוק החולה, תיחשב פעולה זו לספק פיקוח נפש, וכל תוספת קטנה של סיכון או סיכוי להצלה, מצטרפת למצבו הכללי של החולה, ולכן נחשבת גם התוספת לפיקוח נפש. ממילא משהחולה טוען כי הוא זקוק לאכילה זו – ברי הדבר כי יש לאפשר זאת, וזאת אף בלי הכלל של "לב יודע מרת נפשו".

מכיוון שהרמב"ם חולק על כך, נמצא כי בחולה שיש בו סכנה יתכן ויכוח בין רופא לחולה, ואלמלא היה בידי החולה כוח לאבחן את עצמו – לא היינו מאפשרים לתת לו לאכול. ואכן, נראה כי הדברים מפורשים בהמשך דברי הרב מבריסק, שם, בשם אביו הרב חיים הלוי סלובייצ'יק: "שהיה מורה ובא בכל חולה שיש בו סכנה, שיאכילוהו ביום הכיפורים כל צורכו, ולא פחות משיעור, ואמר הטעם, שכיוון שהוא כבר חולה שיש בו סכנה, הרי יום הכיפורים נדחה לו לכל המועיל יותר לרפואתו, שבכלל זה גם חיזוק גופו, וכיוון ששיעור שלם יותר טוב לחולה, ממילא גם זה בכלל פיקוח נפש שדוחה יום הכיפורים".

ולכאורה, מה חידש הרב חיים הלוי סלובייצ'יק? הרי לדעת הכול מאכילים חולה ביום הכיפורים אפילו בספק פיקוח נפש? אין זאת אלא כי חידושו הוא להכריע כדברי ה"מגיד משנה". המדובר הוא אמנם בחולה שיש בו סכנה, אבל ברמת סכנה זו נמצא כי הימנעות מאכילה רגילה כדרכו ביום חול וחלף זאת אכילה מועטת של פחות משיעור בכל פעם – אינה נחשבת, מבחינה רפואית, למסוכנת. אבל, חידש הרב חיים סלובייצ'יק, מכיוון שמדובר בחולה שיש בו סכנה, ויש אפשרות רחוקה שיתחזק גופו ויועיל הדבר לרפואתו, אין דנים על כך כמצב העומד בפני עצמו – אלא יש לצרף את העניין למצבו הכללי של החולה, ובנסיבות אלה כל "דבר מה" נוסף, כבר עולה כדי פיקוח נפש ומותר הוא.

## ב(3) המבחן הוא סובייקטיבי

הרב פרבשטיין מוסיף ומחדש עוד כי המבחן אם מעשיו של אדם מוגדרים כמעשי הצלה הדוחים שבת, או כמעשי חילול שבת, אינו נמדד לפי המציאות כפי שהיא ולפי אמיתות אובייקטיביות, אלא לפי הידע והכוונה הסובייקטיבית שיש באותו רגע לאיש עושה הפעולה.

לדוגמא, בית שקרס בשבת, והתעורר חשש שיש תחת המפולת בני אדם, ולאחר פינוי ההריסות התברר שאין שם בני אדם, או אם איימו על אדם שיהרג אם לא יעבור עבירה, ולאחר שעבר התברר שביד המאיים היה רק נשק צעצוע, והאיום היה איום סרק – אין אומרים שהוברר שאדם זה עבר עבירה בטעות או באונס, אלא כיוון שלפי המידע שהיה בידיו הוא פעל למטרת הצלה, על אף שהתברר שלא היה צורך בפעולתו, הרי שהפעולה נכללת בכלל ההיתר של "וחי בהם"<sup>96</sup>.

העוסק בהצלה  
רשאי לחלל  
שבת לפי  
המציאות  
הנראית בפניו  
ולפי הבנתו אף  
אם יתכן  
שבאמת אינה  
מסוכנת

96. וראה הרב יצחק זילברשטיין בספר "תורת היולדת", בסוף פרק כ"א: "שאלה: מעשה באדם שהודיעו לו בשבת שאמו חולה מאד ומחוסרת הכרה, חשב הבן שיש לו לנסוע אליה כדי לדאוג לצרכה ולהביא רופא מומחה וכדומה אלא שהסתפק אם היא עדיין חיה ועל כן רצה לטלפן לברר אם היא עדיין חיה כדי שחילול השבת שבנסיעתו לא יהיה לחנם כיצד היה עליו לנהוג?

תשובה: שנינו במסכת יומא דף פ"ג "מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק חי ספק מת ספק נכרי ספק ישראל מפקחין עליו את הגל". וכתבו התוס' בפסחים דף צ"א ד"ה שהיה דמי שנפל עליו גל איתרע חזקת חיים שלו וכן כתב בנקודות הכסף יור"ד סימן שצ"ז ומבואר שמוטר לחלל שבת אף אם יש ריעותא בחזקת חיים וא"כ כ"ש שמוטר לחלל שבת מספק על האם אעפ"י שהיא חולה אנושה ואסור לו לטלפן להודיע היא עדיין חיה כיוון שחילול שבת זה לא יוסיף לחיי האם אלא רק בא למנוע חילול שבת ומאחר וחילול שבת זה מותר וחייבים לעשותו אין היתר לטלפן והסכים לזה הגרי"ש אלישיב".

בדומה לכך ראה א.ס אברהם בספר "נשמת אברהם" כרך א' (אורח חיים) של"ח, סוף ס"ק א': "חולה שיש בו סכנה, שצמצלו עבורו לרופא שלו שיבוא והלה יצטרך לנסוע במכוניתו. בינתיים החולה יצא מסכנה עקב טיפול שניתן לו ע"י רופא אחר, או שהחולה נפטר, אסור לצמצל שוב לרופא הראשון כדי למנוע ממנו חילול שבת לשווא. ואמר לי הגרש"ז אורבאך זצ"ל, שמכיוון שאותו רופא מחלל את השבת בהיתר וכוונתו להצלת נפש – יקבל שכרו מן השמים ואסור לעבור על שום עבירה, ואפילו על שבות דרבנן, כדי שהוא לא יעבור כמה איסורי תורה, כי אין הוא עושה שום איסור כי כוונתו למצווה הגדולה של הצלת נפש". כמו כן ראה הרב יצחק קופמן בספרו "הצבא כהלכה" (קול מבשר, תשנ"ב) פרק ל"ב סעיפים א', ז' ביחס למפקד גדוד שהורה על פעילות מסוימת בשבת והטעה את חייליו הדתיים בנמקו את הצורך בפעילות בטעמים של פיקוח נפש, שעה שבפועל היה זה תרגיל

יתר על כן, אם היה אדם במקום שאין בו רופא, ומחמת מחוש מסוים חשב שהוא חולה מסוכן, ולפיכך חילל שבת כדי להגיע לרופא. ברם, משהגיע לרופא הסתבר כי הוא בריא לגמרי. נראה, כי על אף שבשאר דיני התורה סוג טעות כזו נקרא "שוגג" (או המושג המוכר בורה דעה כ"טעות שוטים"), אין האיש הזה נחשב כמחלל שבת בטעות. אדרבה, כל מעשה שנעשה לשם הצלה, או כל מצב שבני אדם מחשיבים אותו לפיקוח נפש יש לפעולה זו גדר פיקוח נפש, כלומר, כאשר פעולה נתפשת כצורך של פיקוח נפש, היא אכן פיקוח נפש<sup>97</sup>.

בהתאם לכך, יתכן מצב מסוים שהציבור מתייחס אליו כאל מצב מסוכן, ואע"פ שבאופן סובייקטיבי אחוזי הסיכון במצב זה אינם גבוהים יחסית, הוא יוגדר כמצב של פיקוח נפש.

לאור האמור מציין הרב פרבשטיין, כי בזמן "מלחמת המפרץ" לא היה עלינו לאמוד את רמת הסיכון שטיל יפול ח"ו על הבית, כדי להחשיב את המצב ל"ספק פיקוח נפש", אלא מכיוון שתחושת הציבור בכללו הייתה של פחד קיומי מנפילת הטיל<sup>98</sup>, הרי שאף שהדבר היה בגדר הצלה מספק רחוק ביותר, נחשב הדבר להצלה מ"ספק פיקוח נפש"<sup>99</sup>.

גרידא. נשאלה השאלה האם מותר להתקשר למח"ט ולעבור על איסור קל יחסית כדי לבטל את הפעילות שכרוכות בה אלפי פעולות של חילול שבת דאורייתא. תשובתו של הגרש"ז אויערבאך היתה כי אין להתקשר בשבת, שכן המתקשר עובר על איסור ואילו החיילים שהוטעו לא עברו על איסור כלשהו, שכן לפי המידע שבידם מדובר בפיקוח נפש.

97. וראה בספר "פאר הדור" חלק ג' עמ' קפ"ז כי חיילים חרדים קיבלו הוראה לצאת בשבת לקו השמירה בכפר אונו, עם חגור מלא מחמת חשש מפני התקפה של הערבים. כאשר הגיעו למקום התברר כי כבר הופקד משמר מתאים על השטח וגם בלעדיהם היה הקו נשמר כדבעי. החשש התברר כחשש שווא. היה לבם נוקפם שמא נכשלו באיסורי שבת שלא לצורך. אחד מהם סיפר על כך ל"חזון איש" שמיהר להרגיע את רוחו ואמר: "עשיתם כדון. אין על מה להצטער. בנסיבות השעה הזאת, די בעצם החשש מפני התקפה כדי להתיר".

98. הרב ש"י זוין, בספרו "אישים ושיטות" עמוד 60 בהתייחס לדמותו של הרב חיים הלוי סלובייצ'יק מציין, כי בא לפני ר' חיים אדם אחד בשאלה אודות בנו החולה שגויס לצבא ונמצא בבית החולים בעיר אחרת, וצפויה להתקיים ביקורת רופאים למחרת - ביום השבת, כדי לדון האם מוכשר הוא לצבא. אדם זה שאל את ר' חיים האם מותר לו לנסוע בשבת כדי להשתדל שישחררוהו. ר' חיים לא חשב אף רגע וציוה עליו שיסע ויעשה כל מה שבידו כדי להציל את בנו מכיוון שיש כאן פיקוח נפש. ראה ר' חיים שבעיני האנשים שנכחו באותו מעמד תמוהה היא הוראתו. המתין עד שהאיש יצא את הבית והסביר את תשובתו כי אם יצטרך בנו של איש זה לעבוד חמש שנים בצבא לא מהנמנע שבמשך חמש השנים הללו תפרוץ מלחמה, ואפשר שישלחו אותו אל החזית ושם עלול הוא ליהרג וספק ספיקא של פיקוח נפש דוחה שבת.



לפי דרך הילוך זו מתוסף נופך של הבנה לדברי ה"מגיד משנה", שכן הגדרת פעולה כ"מצילת חיים" משתנה לגבי חולה שיש בו סכנה, מכיוון שאנשים הבאים לטפל בחולה זה פועלים מתוך צורך וכוונה להחיות אותו ומתוך תחושת דחיפות ורגישות יתר המתחייבים ממצבו. מטרה זו שלהם מגדירה את הפעולות הללו כ"פעולות מצילות חיים", שכן התכלית של הפעולה מוגדרת על פי המניע והתפיסה של עושה הפעולה.

הנה כי כן, בפנינו שני רבדים של הבנה להגדרת פעולה עבור חולה שיש בו סכנה כ"פעולה מצילת חיים":

מכיוון שכאשר אדם הוא חולה שיש בו סכנה, אנשים חשים כי כל פעולה חיונית ותורמת להצלתו וחיזוקו, הרי שיש להגדיר פעולה זו כפעולת הצלה ופיקוח נפש.

מכיוון שאנשים הבאים לטפל בחולה זה, פועלים מתוך צורך וכוונה להחיות אותו, הרי שאנו מגדירים את הפעולה על פי תכליתה, גם אם אובייקטיבית מתברר למפרע כי ניתן היה לוותר עליה.

משהבהרנו כי "מצב של פיקוח נפש" אינו תלוי ברמה קבועה של סיכון אלא משתנה מחולה רגיל לחולה שיש בו סכנה, ממשיך הרב פרבשטיין ומחדש כי יש בהקשר זה הבחנה גם בין הגדרת "פיקוח נפש" לגבי יחיד לבין הגדרת "פיקוח נפש" לגבי ציבור. כדוגמא לכך מביא הרב פרבשטיין, במאמרו האמור, פסק הלכה של הרב שלמה זלמן אויערבאך עליו נעמוד להלן.

נראה לכאורה כי אחוזי הסיכון במקרה זה נמוכים מאוד, שהרי לא מדובר במצב מלחמה קיים ומלחמה גם לא נראתה באופק, ועם זאת קבע ר' חיים כי עסקינן בפיקוח נפש, שכן צבא נועד לשמש במצבי סכנה והוגדר במהותו כמקום מסוכן.

99. הרב מרדכי הלפרין במאמרו "קווים אחדים לדרכו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש", בספר "רפואה והלכה - הלכה למעשה" (מכון שלזינגר, ירושלים) 18, בעמ' 26-27 התייחס לאיש זקן ששבר את אגן הירכיים, ונשאלה השאלה האם יש לנתחו בשבת או להמתין למוצאי שבת. הסבל רב הוא - והדבר מהווה כשלעצמו עילה לחילול שבת, לדעת ר' משה פינשטיין - "אגרות משה" חושן משפט חלק ב' ע"ג, ט' ולדעת הגרש"ז אויערבאך בהערות לספר לב אברהם חלק א' עמ' ט"ו, על פרק ו' סעיף ה (ז). ברם, בנוסף לכך התיר הגרש"ז אויערבאך לנתח מכיוון שנמצא לפנינו חולה שיש בו סכנה והחולה או הרופא "מרגיש בהול" להקדים את הניתוח. וזאת אף אם לדעת הרופאים אין חשש להגדלת הסכנה לחיי החולה עקב ההמתנה לצאת השבת. וראה א. אברהם בספרו "דיני הרופא בשבת ויום טוב" (הוצאת מכון שלזינגר) סימן נ"ו, עמ' 30 ד"ה "בכל מקרה".

#### ב(4) פעולות מצילות חיים במצבי סיכון של ציבור

הרב פרבשטיין מספר כי בא אל הרב אויערבאך ביחד עם חייל דתי, אשר שירת בצבא בחיל המודיעין – ושאלתו בידו כדלהלן:  
 בצה"ל הצליחו לעלות על רשת תקשורת של מדינה עויינת ולפענח את הצופן שלה. תפקידו של החייל היה לעסוק בפענוח הצופן באמצעות מחשב. הפענוח היה כרוך בחילול שבת. טענתו של החייל למפקדיו היתה, כי בשבת רצונו לפענח רק חלק מהשדרים, אלו שלדעתו קיימת לגביהם סבירות גבוהה שהם נוגעים לישראל. אבל, שדר שהסבירות שהוא קשור לישראל נמוכה, ברצונו להניחו ולפענחו רק במוצאי שבת. המפקדים טענו כי על החייל לפענח את הכול ומיד, שמא יימצא בכך צורך. נשאלה השאלה: האם ביחס לדבר שסבירותו כה נמוכה ניתן לחלל שבת משום פיקוח נפש?

הרב אויערבאך פסק כי החייל חייב לפענח את כל השדרים, מכיוון שהגדרת ספק פיקוח נפש לגבי ציבור שונה מאשר ההגדרה לגבי יחיד וכה הבהיר:

כלפי ביטחון הציבור נוהגים לבצע פעולות המונעות אף חששות רחוקים ביותר

**למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מהללים שבת, בכל זאת יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקוח נפש.**

**תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא תיחשב פיקוח נפש, ואילו אצל ציבור אכן תיחשב לפיקוח נפש.**

**למשל, אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין עירוניות, על אף שיש בהן אחוז סיכון מסוים, נניח של אחד ל- 10,000. אבל ראש מדינה אשר יטול סיכון של אחד ל- 10,000 על מדינתו ייחשב כבלתי אחראי למעשיו, שכן על ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה.**

**לפיכך יש לפענח את כל השדרים, כיוון שהנידון בהם הוא בטחון המדינה, אע"פ שאותו אחוז של סיכון לגבי אדם פרטי לא היה נחשב לפיקוח נפש.**

כלומר, החייל המפענח את השדרים עושה זאת לצורך פיקוח נפש, וגם אם מתברר אח"כ שמבחינה אובייקטיבית לא היתה כל חשיבות בפענות שדר מסוים, אין הדבר גורע מהגדרה של פעולה זו כ"פעולת פיקוח נפש".

אכן, אותו אחוז של סיכון לגבי אדם פרטי לא היה נחשב לפיקוח נפש, אך כאשר עסקינן ב"חיי הציבור" גם אחוז סיכון זה מוגדר כ"פיקוח נפש" ומותר הוא<sup>100</sup>.

הטעם לכך הוא כי הגדרת פיקוח נפש, אינה נמדדת לפי אחוזי סיכון אובייקטיביים וקבועים, אלא כל מצב שבני אדם מחשיבים אותו כמצב מסוכן יוגדר כמצב של פיקוח נפש, ובעיני הבריות יש סיכון הנחשב לסביר אצל היחיד, ואינו נחשב לסביר כשמדובר בשלום הציבור<sup>101</sup>.

בהתאם לדברים אלה נמצא לכאורה, כי כל פעולה שתכליתה פיקוח נפש הינה מותרת, ובמיוחד עת שעסקינן בציבור, והעובדה שאח"כ מתברר כי אובייקטיבית לא היה צורך בכך אינה גורעת מן ההיתר. אולם, אם כך, נשאלת השאלה: האם מותר לעשות כל פעולה שהיא, גם אם כרגע אין כל מקרה ספציפי של פיקוח נפש, כאשר היחיד העושה זאת מתכוון

100. דוק, ביחס לרבים ישנו טעם נוסף שהחשש לנזק גבוה יותר מאשר כלפי אדם יחיד. כך מצינו את הסברו של רב האי גאון (מובא ברשב"א על מסכת שבת דף מ"ב עמ' א') להיתר לככות גחלת של מתכת המצויה ברשות הרבים וכן ללכוד נחש ברשות הרבים. ובלשונו: "ומן התינמה הוא, האיך התיר שמואל צידת נחש שהיא מלאכה דאורייתא משום היזקא? ויש לומר, שכיוון שדרכו להזיק ורבים ניזוקין בו - כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל, שאי אפשר לרבים להיזהר ממנו דאם זה יזהר זה לא ישמר ממנו". בדברי רב האי גאון הסטטיסטיקה היא שמביאה לחשש המוגבר, ברם הרב אויערבאך נקט כי טעם להיתר אינו נעוץ בכך שאצל רבים - ההסתברות עולה, אלא בכך שלגבי ציבור - גם אחוז מאוד נמוך של הסתברות נחשב לפיקוח נפש.

101. דוק, סיבת השינוי בין יחיד לציבור אינה אובייקטיבית ואינה קשורה לאחוזי הסבירות של סיכון, אלא היא נובעת מצורת ההתייחסות של בני אדם לסיכונים בשגרת חייהם. שהרי אדם פרטי מוכן לסכן עצמו לשם פרנסתו או נוחיותו, לכן הוא מוכן לעלות על פיגום, או לנסוע במכונית, או לצאת לטיול שיש בו סיכון והרפתקה למרות הסיכון, ואילו כאשר מוטלת עליו אחריות של ציבור הוא אינו מוכן לקחת סיכון זה על אחריותו. והטעם הוא, כמו שהוסבר לעיל, שהקובע בהצלת נפשות היא כוונתו הסובייקטיבית של המציל, וכיוון שהטיפול בפיקוח נפש בשבת הוא כדרך שעושה בחול, לכן האדם הפרטי אינו מחמיר בשבת יותר משהוא מחמיר בחול ומשאיר את אותה רמת סיכון לעצמו גם בשבת, ואילו כלפי ציבור גם בשבת מותר לעשות כל דבר שימנע את הסיכון כפי שנעשה הדבר בחול.

לסייע לציבור להימנע ממצבי פיקוח נפש עתידיים? למשל, האם מותר לתקן בשבת אמבולנס שהתקלקל, או כבאית, או כל רכב אחר שעיסוקו בתחום של הצלת נפשות, וזאת גם אם כרגע טרם באה קריאה של גורם כלשהו הנזקק לשירותי האמבולנס או לכיבוי אש? היכן הוא קו הגבול?

### ב(5) סכנה עתידית שאינה בפנינו כעת

הרב יחזקאל לנדא, רבה של פראג, בשו"ת "נודע ביהודה" (מהדורה תנינא יורה דעה סימן ר"ט), דן בשאלה הבאה, שבאה אליו מלונדון: ביחס לאדם שנפטר מחולי מסוים, האם מותר לחתוך בגוף המת "כדי לראות במופת שורש המכה הזאת כדי להתלמד מזה בהנהגת הרופאים מכאן ולהבא". האם יש בזה איסור משום ניוול ובזיון המת, או שמא הדבר מותר משום שיביא להצלת נפשות?

"הנודע ביהודה" אוסר לעבור על איסור לשם התגוננות מסכנה עתידית כשאין חולה בפנינו

ה"נודע ביהודה" מקדים כי אילו אכן היה בכך משום פיקוח נפש מידי אכן היה הדבר מותר ולא היה בכך משום ניוול המת כלל.

עוד מוסיף ה"נודע ביהודה" כי אף אילו היה בכך משום ספק פיקוח נפש היה הדבר מותר, שהרי משנה מפורשת היא במסכת יומא (דף פ"ג) כי כל ספק נפשות דוחה שבת.

אולם, הדבר נאמר רק כאשר יש ספק סכנת נפשות לפנינו, כגון חולה או מי שנפלה עליו מפולת. אבל, במקרה זה של ניתוח המת:

"אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן (בעתיד) חולה שיהיה צריך לזה. ודאי שלא דוחים משום חשש קל זה שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחשש זה "ספק נפשות" אם כן יהיו כל מלאכת הרפואות... והכנת כלי איזמל מותרים בשבת, שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה. ולחלק בין חשש לזמן קרוב לחשש לזמן רחוק קשה לחלק. וחלילה להתיר דבר זה".

תשובה זו של ה"נודע ביהודה" עמדה בבסיס פסקו של הרב משה סופר בשו"ת "חתם סופר" (חלק ב', יורה דעה סימן של"ז), אשר הוסיף והבהיר כדלהלן:

אמנם ה"נודע ביהודה" דן רק ביחס לשאלת איסור ניוול המת, שאינו איסור תורה מפורש. אבל יש כאן שאלה גם מן הטעם שמת ישראל "אסור בהנאה מן התורה והוא איסור דאורייתא ממש"<sup>102</sup>.

הדיון ב"נודע ביהודה" נגע לשאלה האם הצורך להתלמד רפואה מוגדר כמעשה הצלה. על כך השיב ה"נודע ביהודה" שאין זה בכלל הצלת נפשות כיוון שאין חולה לפנינו הצריך לזה.

לפי זה נמצא כי אילו היה לפנינו חולה שיש לו מחלה דומה, ורוצים לנתח את המת כדי לדעת כיצד לרפא את החולה המסוים שבפנינו, קרוב לודאי שהדבר מותר.

כאמור, החיתוך בגוף המת אינו כרוך רק באיסור דרבנן אלא אף באיסור תורה. ונמצא אפוא כי ה"נודע ביהודה" שהתיר את הדבר במקרה שיש חולה בפנינו, התיר זאת גם ביחס לאיסור מן התורה הקיים בביצוע הניתוח, כדין כל איסורי התורה שנדחים מפני פיקוח נפש.

מכל מקום, גדר ההיתר תלוי בשאלה האם יש בפנינו חולה מסוים שניתוח המת מיועד להצלתו או שמא זה רק עניין כללי של לימוד רפואה.

ה"חתם סופר" מדגיש כי גם אם החולה אמר בחייו כי הוא מסכים שינתחוהו אחר מותו אין הדבר מתיר כלל לנתחו<sup>103</sup>, והשאלה היא לעולם: האם הניתוח נעשה כדי להציל חולה מסוים שבפנינו, שאז זהו מעשה של פיקוח נפש ומותר, או שמא אין חולה מסוים בפנינו, שאז המעשה אסור. אך להסכמת החולה בחייו אין כל נפקות<sup>104</sup>.

102. ה"חתם סופר" תמה אכן מדוע לא נזכר איסור זה בתשובתו של ה"נודע ביהודה". הרב חיים סופר (מתלמידי ה"חתם סופר") בספר "מחנה חיים" (יורה דעה חלק ב' סימן ס'), יישוב קושי זה בכך שלהסתכל במת ולראות במחלתו אשר שלט בקרבו ולהבין מזה איך הושרש המחלה מאין מקורה להיות נזהר בעתיד, "לא נקרא נהנה מן המת כי אין בהסתכלות הנאת הגוף רק הנאת חכמה למי שיש לו לבב חכם". ומאריך בראיות לכך.

103. ה"חתם סופר" מוסיף ומבהיר בהקשר זה כי כיוון שהמת פטור מן המצוות, שנאמר "במתים חפשי" ולא מוטל על המת להציל בני ישראל, לכן, הסכמת האדם שינתחו אותו לאחר מותו, היא עבירה על איסור של 'נוול צלם אלוקים' (כפי שמבאר שם ומובא בהערה הבאה) בלא שיהא בכך קיום מצווה אחרת המוטלת עליו.

104. בהקשר זה מביא ה"חתם סופר" כי ב"שאלת יעב"ץ" חלק א' אחר שכתב כי הדבר אסור כיוון שאין במעשה זה משום פיקוח נפש אסור הניתוח הן משום איסור הנאה מן המת והן משום ניוול המת, מוסיף טעם נפלא לכך שאין בהסכמה כדי לגרוע מניוול המת

ה"נודע ביהודה"  
לא אסר אלא  
כשאפשר  
לעשות בחול

ה"נודע ביהודה" מנמק כאמור כי אם נתיר ניתוחי מתים משום פיקוח נפש עתידי, הרי שנבוא להתיר גם ייצור של תרופות בשבת מחמת חשש עתידי. ביחס להשוואה זו מביא הרב אליעזר יהודה ולדינברג (בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ד' סימן י"ד אות ז') את תמייתה ה"מחנה חיים" שמא אמנם אם לא היתה אפשרות לבצע את לימודי הרופאים או את יצירת התרופות אלא בשבת הרי אכן יהיה הדבר מותר משום פיקוח נפש? והטעם שהדבר נאסר הוא רק מכיוון שאפשר ללמוד רפואות ולעשות הכנות רפואיות גם ביום חול, ומשום כך לא מתירים לחלל שבת רק מחמת החשש פן יבוא היום חולה שיש בו סכנה, שהרי אין פיקוח נפש לפנינו וגם לא שכיח שיווצר פיקוח נפש היום. אבל, לחתוך כיס המרה של מת כדי ללמוד ממנו מה לעשות, יש להתיר לכאורה, שהרי אין דרך לבצע פעולה זו בלא לעבור על איסור, ומצד שני הדבר שכיח שיבוא לאותו בית חולים גם חולים מסוכנים ואי אפשר ללמוד רק אם יחתכו את הגופה. מדוע אסר זאת אפוא ה"נודע ביהודה"?

על כן מסיק ה"מחנה חיים" כי ניכר שכוונת ה"נודע ביהודה" היתה כי יש לאסור את ניתוח המתים רק מחשש פן תותר הרצועה והרופאים יחלו בניתוח המוני של כל המתים, כדי ללמוד מהם דברים שונים<sup>105</sup>. נמצא אפוא כדלהלן:

אם אכן לא ניתן יהיה לבצע את לימודי הרופאים בלי ניתוח זה, וכן אם אין אפשרות לייצר תרופות אלא בשבת, הרי שהיה מקום להתיר זאת – אף אם אין חולה מסוים בפנינו "שהרי סוף כל סוף ידענו שע"י רפואות יצמחו הצלות נפשות ומותר לחלל שבת בעבור תכלית הצלות נפשות".

שבדבר, שהרי הניווול אינו של גוף השייך לאדם, אלא הוא נוול של צלם אלוקים ואף "אם על ניוול של עצמו לא חס, כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם, יעיון ברמב"ן פסוק כי קללת אלקים תלוי". ומבהיר ה"חתם סופר" כי קיימת הבחנה בעניין זה בין גוי ליהודי, על אף שגם לגוי יש צלם אלוקים, שכן: "העכו"ם חושבים כי בפירוד הנשמה מהגוף נשאר הגוף בלי שום לחלוחית רוחניות על כן קוראים הגוף פגר, שהוא כולו גוף (קורפוס) ועל כן מנתחים אותו ואינם חוששים לבזיונו, ועל כן מותר בהנאה ואין עכו"ם במותם קריים עוד אדם לפי דעתם ואמונתם. אך בני ישראל מאמינים גם אדם כי ימות באהל עדיין במותו נקרא אדם פנימי ולא פגר (קורפוס) כי גם בגופו שהיה נרתיק לנשמה נשאר בו לחלוחית קדושה, ונוהגים בו כבוד ואומרים עליו "קללת אלקים תלוי", עיין דברי הרמב"ן פרשת ויצא הנ"ל, על כן אסור בהנאה וממילא מטמא".

105. ועיין להלן בדברי ה"חזון איש" מתי נאסרת פעולת הצלה משום גזירה וחשש.

אולם, כיוון שאפשר ללמוד הרפואות ולעשות הכנות רפואיות גם ביום חול הרי שלא מתירים לחלל שבת מכח חשש שמא יבוא היום חולה שיש בו סכנה, שכן אין פיקוח נפש לפנינו וגם לא שכיח שיווצר פיקוח נפש היום דווקא, באופן שיהיה צורך להשתמש בתרופות אלה.

כמו כן מותר הדבר אם מחלה זו שממנה סבל המת שבפנינו, שכיחה לבוא לפני הרופאים שבאותו מקום, כגון שלשם נקבצים החולים המסוכנים, שכן במקרה כזה הדבר נחשב כמו שיש חולה בפנינו.

לדעת ה"מחנה חיים" טעמו של "הנודע ביהודה" לאסור ניתוחי מתים נעוץ בחשש פן יביא ההיתר לכך שינתחו את כל המתים ללמוד מהם, והאיסור יפרץ לחלוטין<sup>106</sup>.

דברים דומים מצינו מפי ה"חזון איש" עת שנשאל<sup>107</sup> היכן הוא הגבול של פיקוח נפש? האם מותר לתקן בשבת מכונית של כיבוי אש, שעה שאין בפנינו כעת שריפה ספציפית, אך יש חשש כי אם תארע שריפה בשבת המכונית הזו לא תהא תקינה כדי לצאת ולכבות אותה. האם נחשב הדבר לפיקוח נפש? והשיב ה"חזון איש" כהאי לי שנא: "שאלה מסוג זה ישנה באמריקה. יהודים אומרים שאם יסגרו חנותם בשבת ישארו מחוסרי לחם, והרי זו שאלת פיקוח נפש למשפחה... אולם, מצינו שחילול השם חמור מפיקוח נפש, ולא עוד אלא שאותן שלוש עבירות חמורות שאין פיקוח נפש עומד בפניהן והן נדחות מפני חילול השם... כאשר גבולות פיקוח נפש מתרחבים ונוגעים למצב של עקירת הלכה לגמרי, הדבר נוגע לחילול השם, ואז אנו אומרים שחילול השם דוחה

לדעת ה"חזון איש" יש לשקול בכל מקרה את שכיחות הסכנה מול היתר היוצר חילול ה'

106. ביחס לחשש זה מציין הרב וולדנברג, כי אם הממשלה תחוקק חוק מפורש שאסור לחתוך כל המתים ללמוד מהם, ומותר רק במי שחתם בחייו על הסכמה לביצוע ניתוח בגופו, או ביחס למקרה של אדם שמת מתוך חולי ורוצים לעמוד על מהות המחלה בשביל לדעת לנתח חולים אחרי החולים במחלה זאת, הרי שסר החשש פן יחתכו את כל המתים ללמוד מהם, ובמקרה זה אפשר שגם באין חולה לפנינו נקרא הדבר כפיקוח נפש. כמו כן ראה דבריו של הרב שלמה גורן בספרו "תורת הרפואה" - מחקרים הלכתיים בנושאי רפואה (הוצאת האידירה רבה, ירושלים תשס"א) בעמ' 214 - 215.

107. הדברים מובאים ע"י הרב שלמה כהן, בספר "פאר הדור" (פרקים ממסכת חייו ויצירתו של רבי אברהם ישעיהו קרליץ" - חלק ג' עמ' קפ"ה וקפ"ו. השואל היה הרב משה צבי נריה, ראש ישיבת כפר הרא"ה, והדברים נרשמו על ידו סמוך לאמירתם ערב ר"ח אייר תשי"ב.

פיקוח נפש. ולכן, לא התירו ה"נודע ביהודה" וה"חתם סופר" לנתח מת לצורך הצלת חולה, אלא אם כן החולה המסוכן מזומן ועומד באותה שעה. ואף על פי שניתוחי מתים תמיד נוגעים בסופו של דבר לפיקוח נפש. אלא כאמור, שאם כן ייעקר העניין כולו, ובזה יש כבר חילול השם. והדבר מסור לידי חכמי הדור, שהם יכולים להכריע בדבר מתוך טביעת עין. והם מצריכים לדון בכל מקרה לפי המצב ולפי השעה"<sup>108</sup>.

שיטתו של ה"חזון איש" מבוארת בהרחבה בספרו "חזון איש" על יורה דעה הלכות אבילות – וסימן ר"ח, אות ז', דיבור המתחיל "בפתחי תשובה סי' שס"ג"<sup>109</sup>, שם הביא את דברי ה"נודע ביהודה" וה"חתם סופר" הנ"ל והבהיר כדלהלן:

ההבחנה איננה האם יש חולה ספציפי בפנינו, שאז יותר ניתוח המת, או

108. וראה "אגרות חזון איש" חלק א' אגרת ר"ב: "בכלל צריך זהירות יתירה בהיתר פיקוח נפש בדברים שאין הפיקוח נפש לפנינו אלא בעתיד, ואם באנו להפריז על המידה, יפתחו כל החנויות בשבת בארצות הגולה בטענת הפסד כל הפרנסה ויבוא לפיקוח נפש, וצריך לשקול במאזני צדק. ובכלל אם הנידון לביטול השבת – הוא כחילול השם. וכחילול השם יש דין ייחודי ואל יעבור, וגם זה צריך שיקול דעת". ונראה לכאורה כי הם הם הדברים. כמו כן, בספר "פאר הדור" חלק ב' עמ' צ"ג, מובא מקרה של שליח סוכנות אשר נאלץ לטוס בשבת כדי להציל נפשות והדבר הותר לו ע"י ה"חזון איש". לאחר מכן, כאשר ארע מקרה נוסף, זהה, אסר ה"חזון איש" את הטיסה בשבת. משהבחין ה"חזון איש" במבוכתו של השואל, לאור הסתירה לכאורה בין פסקו זה לבין פסקו במקרה הקודם, הבהיר ה"חזון איש": "אמנם התרתי פעם אחת את הטיסה בשבת, ומפני פיקוח נפש התרתי. אולם, אנשי הסוכנות היהודית בראותם כי יש היתר לחילול שבת, חדלו מלטרוח יותר שידחו את הנסיעה ליום חול. אם אתן שוב היתר, הריני נותן יד ל"ביטול השבת"! אין זה חילול שבת כי אם ביטול שבת. ולביטול שבת אין שום היתר".

109. כמו כן מצויים הדברים בספרו של ה"חזון איש" על אהלות, סימן כ"ב אות ל"ב, דיבור המתחיל "בפ"ת סי' שס"ג". וכך נאמר שם: "בפתחי תשובה סי' שס"ג ס"ק ה' בשם הנודע ביהודה והחתם סופר דאם יש חולה קמן (בפנינו) מותר לנוולו משום פיקוח נפש אבל אין חולה קמן (בפנינו) אסור. ואין החילוק בין איתא קמן לליאת קמן אלא אם מצוי הדבר, שבזמן שמתריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי מהלכת הוא ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר וכדאמר עירובין מ"ה א' ובתענית כ"א ב'. ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פיקוח נפש אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה כמו שאין עושין כלי זיין בשבת בשעת שלום דא"כ בטלת כל המצוות, אלא לא מקרי ספק פ"נ בדברים עתידים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות, וגם משום צורך רבים אפשר דלא הותר אלא כשמזיק את הרבים".



שאינן חולה ספציפי בפנינו, אלא ההבחנה היא רחבה יותר: האם המחלה שבה עסקינן מצויה ושכיחה אם לאו. כלומר, מדובר בשאלה של שכיחות ומידת ההסתברות שהדבר יתרחש<sup>110</sup>. טעמו של דבר הוא משום שמצב שיש בו סבירות גבוהה שיתדרדר למצב של פיקוח נפש אנו רשאים להתייחס אליו כאל מצב של פיקוח נפש לפנינו. כמו שנפסק במגיפה שכיחה ("חולי מהלכת") או מצב של אויבים שהטילו מצור על עיר ספר, שבאלו התיירו לעשות כל שנדרש על מנת לעצור את הסכנה שלא תבוא<sup>111</sup>, והפעולה תותר. לפיכך, אף בשעה שאינן חולה ספציפי בפנינו, אם מדובר במגיפה ("חולי מהלכת") הרי שיש להשוות זאת למצב של אויבים שהטילו מצור על עיר ספר והפעולה תותר.

110. הרב איסר יהודה אונטרמן, בספרו "שבת מיהודה" שער ראשון עמ' מ"ט, מוסיף ומבהיר כי אם המחלה עצמה היא מסוכנת, אף שכעת אין היא בדרגת סכנה, הרי שהדבר מוגדר כ"חולה לפנינו". על כן די בכך ש"סיבת הסכנה כבר ישנה לפנינו" כדי להגדיר זאת כפיקוח נפש.

הרב מרדכי הלפרין במאמרו "קווים אחדים לדרכו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש", בספר רפואה והלכה (מכון שלזינגר, 2006) עמ' 18, מציין (בעמ' 23-24) מקרה של ילד שנפטר אחרי חיסון נגד דלקת כבד. ביקשו לבצע נתיחה כדי לוודא כי אין המדובר במוות שנגרם כתוצאה מהחיסון שאותו המשיכו לתת לאלפי ילדים. הגרש"ז אויערבאך פסק כי יש לנתח את הגופה על אף שמדובר בחשש רחוק, שהרי בפיקוח נפש אין הולכים אחר הרוב. בדומה לכך מצינו את פסקו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק (מובא בספר "אישים ושיטות" לרב ש"י זיין עמ' 60): "פעם אחת בא לפניו אדם אחד מבריסק בשאלה: 'בני שנתקבל לצבא חולה ונמצא בבית החולים בעיר אחרת. מחר ביום השבת תתקיים ביקורת הרופאים לדון אם מוכשר הוא לצבא'. ובכן שואל האיש 'האם מותר לנסוע היום בערב בליל שבת להשתדל שישחררוהו'. ר' חיים לא חשב אף רגע וציווה עליו שיסע ויעשה כל מה שבידו להציל את בנו שיש כאן משום פיקוח נפש". ראה רבי חיים שבעיני האנשים שהיו באותו מעמד הוראתו תמוהה קצת, המתין להם עד שהאיש יצא את הבית ו"הסביר" את תשובתו אם יצטרך בנו של זה לעבוד חמש שנים בצבא לא מהנמנע שבמשך חמש השנים תפרוץ מלחמה ואפשר שישלחו אותו אל החזית ושם הרי עלול הוא ליהרג, וספק ספיקא של פיקוח נפש דוחה שבת".

111. "חזון איש" מתייחס בעניין זה לדברי הגמרא במסכת עירובין דף מ"ה עמוד א', בה מצינו כדלהלן: "נכרים שצרו על עיירות ישראל - אין יוצאין עליהם בכלי זיין, ואין מחללין עליהן את השבת... במה דברים אמורים - כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת".

זמן מלחמה או  
מגיפה דינו  
שונה בשל  
הסכנה  
להדרדרות  
מהירה לסכנה  
קרובה

בהתאם לכך יש להבחין גם בין מצב מלחמה לבין מצב שלום:  
מלחמה – היא בהגדרה מצב של פיקוח נפש משום שהסבירות  
להדרדרות למצב של פיקוח נפש גבוהה וממילא מותרות גם פעולות  
שאין בהן צורך ספציפי מידי;

שעת שלום – אינה מוגדרת מעצם טבעה כמצב של פיקוח נפש ועל כן  
לא תותר אותה פעולה עצמה בהעדר צורך מידי, אע"ג שיהא בה צורך  
בזמן מן הזמנים. בנוסף, במקרים של שעת שלום וצורך רחוק יותר יש  
מקום לשיקולים נוספים כמו "פן תותר הרצועה", ביטול כל המצוות  
ו"חילול ה'".

משום כך למשל: אין מתירים בימי שלום לייצר נשק בשבת, "שאם כן  
בטלת כל המצוות, מה עוד שאין אנו בקיאים בעתידות ופעמים שמה  
שחושבים כי יסייע להצלה מתהפך לרועץ, על כן אין דנים בשביל  
עתידות רחוקות, וגם משום צורך רבים אפשר דלא הותר אלא כשמזיק  
את הרבים".

לסיכום שיטת ה"חזון איש" נמצא אפוא כדלהלן:

השאלה האם יש בפעולה מסוימת משום פיקוח נפש תלויה בסבירות,  
ואם שכיח שיארע סיכון הרי שהדבר ייחשב לפיקוח נפש גם כשאין  
חולה ספציפי בפנינו.

בנוסף, יש הבחנה בין מצב חירום או מצב מלחמה לבין מצב רגיל. במצב  
חירום גם חשש רחוק עולה כדי פיקוח נפש, ואין הדבר כן במצבי שלום  
ושלווה.

הרחבה נוספת יש בדברי ה"חזון איש" בהגדרת סיכון של רבים והיתר  
חילול שבת במלחמת מצווה, כי סיכון שכזה אינו מיוחד רק למצבי  
מלחמה וחירום בטחוני אלא גם למצב של מלחמה בסיכון בריאותי כגון  
מגיפה.

על כך יש להוסיף את ההבחנה שהבאנו מדברי הרב אויערבאך בין צורך  
היחיד לבין צורך הרבים, כפי שנתבאר לעיל כי אותה פעולה עצמה  
תיאסר כשמדובר בחשש של היחיד, אך היא תותר כאשר יש חשש כי  
בלעדיה יינזקו הרבים.

לפי האמור לעיל נראה, כי פסקו של הרב אויערבאך לחייל שבא אליו עולה בקנה אחד עם פסקם של ה"נודע ביהודה", ה"חתם סופר" וה"חזון איש". אכן, החייל האמור התבקש לחלל שבת בלא שיהיה לנגד עיניו מקרה ספציפי של "פיקוח נפש" והדבר נראה כחשש עתידי בלבד. ואכן, ה"נודע ביהודה" אסר לעבור על איסור עבור חשש עתידי. אבל, משהבהרנו כי נשוא הדיון אינו נוגע להגדרת האסור והמותר במצבי סכנה, אלא לעצם הגדרת מצבי הסכנה, מובנים הדברים על פי ביאורו של ה"חזון איש" כי קנה המידה איננו האם יש מצב של פיקוח נפש ספציפי בפנינו, אלא קנה המידה הוא מה מידת השכיחות וההסתברות שהפעולה תהיה נחוצה להצלת חיים. אם יש שכיחות גדולה הרי שגם מה שאינו מידי נחשב ל"פיקוח נפש". יתרה על כך, ביחס למידת השכיחות הנדרשת לשם הגדרת הפעולה כמצילת חיים, יש הבחנה גם בין מצבי חירום לבין מצבי שלום וגם בין סיכון ליחיד לבין סיכון לרבים. מכיוון שבאותו מקרה של החייל שבא לרב אויערבאך – דובר במצב של סכנה לרבים, הרי שהפעולה הוגדרה כמצילת חיים, גם כשהסיכוי כי נבוא לידי כך אינו גבוה.

הרב שלמה זלמן אויערבאך (בספרו "מנחת שלמה", מהדורת תשנ"ט, חלק ב' סימן פ"ג) יישם את ההגדרות האמורות גם בנוגע למתן תרופה נסיונית לחולה מסוכן.

מתן תרופה  
נסיונית לחולה  
מסוכן נחשב  
כ"חולה לפנינו"

הרב אויערבאך סובר כי עריכת ניסוי בתרופה חדשה כמוהו כ"חולה לפנינו" ואין זה דומה לניתוחי מתים (באופן כללי) להרבות ידיעות הרופא, שהרי המחלות והחולים כבר בעולם, וגם התרופה המסופקת נמצאת בעולם, ולכן הדבר נחשב כפעולה ישירה של ספק הצלת נפשות ולא רק להרבות מחקר וידע. הדבר שונה אפוא מניתוחי מתים שנאסרו ע"י ה"נודע ביהודה" וה"חתם סופר" ודומה לפסקו של ה"חזון איש" ומותר. בנוסף, פוסק הרב אויערבאך כי השימוש בתרופה מסופקת למי שחולה במחלה קשה, אשר אין הרופא רואה סיכוי להצילו בתרופות רגילות, הרי זה דומה לניתוח, שאף שיש ספק שאם לא יצליח ימות מיד אף על פי כן הדבר מותר. הטעם להתיר ניתוח בדומה לכך שימוש בתרופה נסיונית הינו, כי כיוון שבמצבו החולני הוא עומד למות וחיייו אינם אלא "חיי שעה", הרי שמותר לו להכניס עצמו לספק סכנה של חיי שעה על מנת להינצל הצלה גמורה.

המאבק באיום  
על חיי הצבור  
נחשב  
כ"מלחמת  
מצווה" ומצווה  
על אדם לסכן  
את חייו לכך

הרב אויערבאך מחדש דבר הממחיש מאוד את ההבחנה בין פיקוח נפש של יחיד לבין פיקוח נפש של ציבור.

לדבריו, מלחמה נגד מחלות האורבות לחיי האדם היא גם כן מעין מלחמת מצווה, ואין הבדל בין דוברים ואריות המאיימים על הציבור לבין מחלות ומגיפות המאיימות עליו. כאשר ציבור נרדפים ומצויים בסכנת חיים, הרי שמלבד שהדבר נחשב להצלת נפשות נראה שהדבר נחשב גם כמלחמת מצווה וממילא מצווה על כל אדם לחלל שבת וכדומה בכדי להציל.

יש הבחנה בין מלחמת רשות לבין מלחמת מצווה.

מלחמת רשות – היא מלחמה של העם לצורכי רווחתו. ביחס לכך הדין הוא כי גם המלך אינו מוציא את העם אלא על פי הכרעה של בית דין של שבעים ואחד.

מלחמת מצווה – היא מלחמה כדי להציל ציבור הנרדף מפני סכנה קיומית. ביחס למלחמת מצווה הכלל הוא כי אף שאין לנו מלך ובית דין – יכולים טובי העיר לכופף אנשים לצאת למלחמה ולסכן בכך חיי אנשים.

יש מצבים שבהם היחיד לא חייב להסתכן עבור הצלת נפשות של זולתו, שהרי דמו אינו סמוק פחות מדמו של האחר, והסיכון לחיי זולתו אינו פחות מן הסיכון לחייו שלו וכמפורט בפרק העוסק בדין "לא תעמוד על דם רעד". אך זאת רק כאשר על כפות המאזניים נתונים חייו של היחיד – אל מול חייו של יחיד אחר. שונים הם הדברים עת שעסקינן במלחמת מצווה. שם ניצבים על הכף האחת חייו של היחיד ואילו על הכף האחרת מצויים חיי הציבור. שם ראוי לאדם לנדב נפשו לצאת לקרב ל"עזרת ישראל מיד צר" ואף רשאים טובי העיר לחייב את היחיד לסכן את חייו, על אף שבדרך כלל היחיד אינו חייב להסתכן עבור הצלת נפשות של זולתו.

על כן מבהיר הרב אויערבאך "אם היינו זוכים שהכול ייעשה עפ"י דעת תורה, אפשר שבית הדין היה רואה בצורך של נסיון תרופות כמלחמת מצווה של הצלת נפשות, ולכן בזמננו אף שלא נעשה ע"י דעת תורה מ"מ כיוון שנעשה עכ"פ ע"י מומחים גדולים ובוזהירות רבה מסתבר שאין איסור להתנדב לכך.

הנה כי כן, מצינו הבחנה ברורה בין הגדרת מצבי סכנה של יחיד לבין הגדרת מצבי סכנה של ציבור, המחייבים פעולות מצילות חיים, כאשר חיי הציבור הם ערך נעלה ומרומם עוד יותר מאשר חיי הפרט ומחייבים על כן הרחבת ההגדרה של פיקוח נפש גם למצבים שבהם רמת הסיכון אינה גבוהה ומיידית. בעת שעסקינן בציבור - הגדרת הסיכון משתנה, ודי באחוזי סיכון נמוכים יותר כדי להגדיר את המצב כפיקוח נפש.

כלל זה מתיישב עם הכלל לפיו כאשר על כפות המאזניים נוצר פיקוח נפש של הציבור, מוטל על היחיד לא רק לחלל שבת, אלא במלחמתו בסיכון זה מותר בנסיבות מסוימות אף לסכן את חייו - כדרכה של מלחמת מצווה.

ואכן, נראה להלן כי הדברים יקבלו נופך נוסף של הבנה עת שנעיין בהגדרות של האסור והמותר ביחס למצבי מלחמה.

### ב(6) מצבי מלחמה - "עד רדתה"

בשו"ת הריב"ש (סימן ק"א) מצינו התייחסות מיוחדת לחילול שבת במקרה של מלחמה. הריב"ש כותב שם כי בעת שצבא מטיל מצור על עיר נקבע היתר מיוחד לפיו: "מחללים את השבת לכל צורכי המצור, ואפילו שלא מפני הסכנה". הריב"ש מציין כי המקור לדין זה אינו הכלל הגדול של "וחי בהם" שממנו למדים כי פיקוח נפש דוחה שבת, אלא הפסוק (דברים כ', כ') "ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך מלחמה - עד רדתה"<sup>112</sup>.

מותר לחלל שבת לכל צורכי המלחמה אף לאלו שאין בהם סכנת חיים

112. על פי זה התיר הרב שלמה גורן בספרו משיב מלחמה, שער ט' סימן קי"ז לחיילים המפנים חללים לחזור לבסיסים אפילו בשבת. פינוי החללים בשבת בעת מלחמה מותר, אף שאין בכך כל צד של הצלת חיים (שהרי מדובר בחללים) ואין בכך כל צורך מבחינת המלחמה עצמה, מכיוון שפינוי החללים חיוני למורל הלוחמים בשעת הקרב. הרב גורן מציין אמנם כי בספר חשמונאים ב' פרק י"ב מובא כי יהודה המכבי הורה לאסוף את החללים רק לאחר השבת ("יהי כי קרב יום השבת ויתקדשו כמשפט לעשות שבת. ויהי ממחרת השבת ויבואו אל יהודה ויאמרו לו נלכה נא ונאסוף החללים ונקבור אותם אל אבותם..."). משמע כי נמנעו לעשות כן בשבת, על אף שהחללים נפלו לפני השבת. אולם, בהתאם לפסקו של הריב"ש קבע כי יש להתיר את פינוי החללים כחלק מפעולות שהינן מחויבות כדי שלא תחול ירידה במורל הלחימה של החיילים, דבר שעלול לסכן את חייהם. הרב גורן מציין כדוגמה לראיית חללים כגורם של מורך בלב העם, את דברי המדרש (ילקוט שמעוני פרשת בשלח, רמז רכ"ז) על הפסוק "ולא נחם אלוקים דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא, כי אמר

יסודם של הדברים במסכת שבת (דף י"ט עמ' א') בה מובאת ברייתא<sup>113</sup> כדלהלן: "תנו רבנן: אין צרים (מלשון מצור) על עיירות של נכרים פחות משלושה ימים קודם לשבת, ואם התחילו – אין מפסיקים (מפעולות המצור כאשר הגיעה השבת). וכן היה שמאי אומר: 'עד רדתה' (דברים כ', כ') – אפילו בשבת"<sup>114</sup>.

והדברים נפסקו להלכה ברמב"ם (הלכות שבת פרק ב' הלכה כ"ה): "צרים על עיירות הגויים שלושה ימים קודם לשבת, ועושים עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשים אותה ואע"פ שהיא מלחמת הרשות, מפי השמועה למדו 'עד רדתה' (דברים כ', כ') – ואפילו בשבת ואין צריך לומר במלחמת מצווה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת"<sup>115</sup>. הסיבה לאיסור פתיחה במלחמה או במצור בשלושת הימים שלפני השבת מוסברת בראשונים, כעניין הנוגע לכבוד השבת<sup>116</sup>. אולם, ככלל

אלוקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה" (שמות י"ג, י"ז). ביחס לכך אומר המדרש: כי בני אפרים יצאו ממצרים קודם לכן, ועמדו המצרים והרגו כל גיבוריהם. וממילא, לא נחם ה' את העם דרך ארץ פלישתים "כדי שלא יראו את עצמות אחיהם מושלכים בפלשת ויחזרו להם". על כן, גורס הרב גורן, פינוי החללים בשבת הוא עניין מובהק של פיקוח נפש, שכן מורל של חיילים בעת קרב הוא עניין של חיים ומוות. הרב גורן הוסיף והבהיר כי כיוון שעסקינן בפיקוח נפש ממש – מותר לעסוק בפינוי חללים מכוח ההיתר הרגיל של "פיקוח נפש דוחה שבת" ואין צורך בהיתר המיוחד של "עד רדתה". את ההיתר האמור של הריב"ש יש להוסיף כדי לקבוע כי מותר לחיילים העוסקים בפינוי החללים אף לחזור לבסיסם בשבת כשהם משתמשים בכלי רכב – וזאת לנוכח ההיתר המיוחד של "עד רדתה". ובלשונו: "וצא שבמצב שלנו בקווי הגבול בעמדות ובמצובים, מאחר שהגדרנו את עצמנו כנתונים במצב מלחמה לפחות מקומית עם האויבים, יש להפעיל את ההיתר של 'עד רדתה' ולהתיר לחיילים היוצאים ברכב לפינוי חללים לפי ההיתר הנ"ל אפילו לחזור למקומם". (בספר חשמונאים – מכבים ב' י"ב בתרגומו של א. כהנא מובא הפסוק בשינוי לשון: "וביום המחרת כבא אנשי יהודה אליו לזמן הקבוע לקחת את גוויות החללים ולהביאם לקברי אבותם" ולפי זה נראה כי אין סתירה משם לדברי הרב גורן).

113. מקור הדברים בתוספתא עירובין פרק ג' הלכה ו'.
114. וראה גם ירושלמי שבת פרק א' הלכה ח': "אין מקיפין על עיר של גויים פחות משלושה ימים קודם לשבת הדא דתימר במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב כה תעשה ששת ימים וכתוב וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים וכתוב עד רדתה אפילו בשבת".
115. וראה גם רמב"ם הלכות מלכים פרק ו' הלכה י"א, ובכסף משנה שם, וכן בלחם משנה בהלכות שבת סוף פרק ב' המבחין בין מלחמת מצווה למלחמת רשות.
116. בנוגע לטעם איסור זה נחלקו הראשונים. הרב זרחיה הלוי בספר "המאור" סובר כי מלחמה "מקום סכנה הוא" ומותר לחלל בה שבת כמובן "מפני שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש".

עולה מסוגיה זו כי מן הפסוק של "עד רדתה" למדו חז"ל שמותר לחלל שבת בשעת מצור או מלחמה<sup>117</sup>.

במלחמה  
נתחדש דין  
בנוסף על הצווי  
"וחי בהם" והוא  
נלמד מן הפסוק  
"עד רדתה"

ודוק, אילו היה מדובר במצב שבו מטיילי המצור נקלעו למצב של פיקוח נפש שמחמתו הם צריכים לחלל שבת, לא היה צורך בפסוק מיוחד זה של "עד רדתה", שהרי בכל התורה כולה פיקוח נפש דוחה שבת, ודבר זה נלמד, כפי שראינו לעיל, מן הפסוק של "וחי בהם" או מן הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". מדוע דרוש אפוא המקור התורני של "עד רדתה"? על כן, מבהיר הריב"ש, ההלכה המחודשת מכח מקור מיוחד זה של "עד רדתה" היא, כי בעת מלחמה או מצור הורחב ההיתר לחלל שבת – "אפילו שלא מפני הסכנה"<sup>118</sup>.

ששת ימי החול של השבוע נחלקים לשניים: עד יום ג' – מוגדרים הימים כ"אחר השבת" (שעברה) ומיום ד' ואילך מוגדרים הימים כ"קודם השבת" (הבאה). יציאה למלחמה בימים המוגדרים כ"קודם השבת" נראית כמי ש"מְתַנֶּה לְדַחוֹת אֶת הַשַּׁבָּת". על כן, יש לפתוח במצור בימים א'-ג' ולא בחלקו השני של השבוע, על אף שהמצור עלול בכל מקרה לארוך יותר מאשר שישה ימים, שכן אם יתחיל במצור בימים שהוגדרו כ"לפני השבת" הוא נראה כמתנה לדחות את השבת וממילא עדיף כי יפתח במצור בימים המוגדרים כ"אחר השבת" שבהן אין הדבר נראה כביטול של דיני השבת מראש.

לעומת זאת, ראשונים אחרים מבהירים כי הטעם לאיסור לפתוח במצור בחציו השני של השבוע נעוץ בחשש מפני ביטול עונג שבת, שכן בשלושת ימי הלחימה הראשונים יש פחד המתפוגג לאחר מכן. לעניין זה ראה דברי הרי"ף בסוגיה זו (בדף ז' עמוד ב' מדפי הרי"ף): "היינו טעמא דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת משום בטול מצוות עונג שבת דכל ג' ימים הוא להו שינוי וסת משום נענוע הספינה כדכתיב בהו יחוגו וינועו כשכור וגו' ולא יכלי למעבד עונג שבת ולאחר שלשת ימים הוא להו נייחא ובעי מיכלא ומקיימי מצוות עונג שבת... והוא הדין שאין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת משום דלא מיתהני להו מיכלא ומשתניא תוך ג' ימים משום טרדא ופחדא דליבא ולבתר תלתא יומי פרח פחדיהו ומקיימי ליה לעונג שבת".

כמו כן, ראה רמב"ם (הלכות שבת פרק ל' הלכה י"ג): "אין צרין על עיירות של גויים פחות משלשה ימים קודם השבת, כדי שתתישב דעת אנשי המלחמה עליהן ולא יהיו מבוהלים וטרודים בשבת, ומפני זה אין מפליגים בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת כדי שתתישב דעתו עליו קודם השבת ולא יצטער יתר מדי..."

וראה הרב אליעזר יהודה ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק א' סימן כ"א.

117. וראה הרב שמואל טוביה שטערן, "לחימה בשבת לאור ההלכה", אור המזרח שנה ו' חוברת ג'-ד' (ניו יורק, אלול תשי"ט) עמ' 21 וכן הרב יהודה עמיטל, גדרי מלחמה בשבת, בספר "המעלות לשלמה" (ספר זכרון לרב שלמה גורן) עמ' 338.

118. הרב י. ש. כהנמן, בקונטרס דברי הרב, עמ' ק"ז מצייין כי משמע כדברי הריב"ש גם מדברי

ראיה נוספת לכך שדין "עד רדתה" אינו מדבר על מצב של סכנת חיים יש להביא מדברי ה"דרישה" על טור אורח חיים סימן רמ"ט. ה"דרישה" פוסק שם כי אם התחילו במלחמה באיסור – בחציו השני של השבוע – יש להפסיק את הלחימה בשבת, וכל ההיתר שמצינו בברייתא להמשיך ולהילחם בשבת "עד רדתה", הוא רק באופן שפעלו על פי הרישא של הברייתא – דהיינו שהתחילו את הלחימה בהיתר במחצית הראשונה של השבוע. ודוק, אילו היה מדובר במצב שבו מטילי המצור נקלעו לסכנת חיים, לא יתכן כי ידרשו מהם להפסיק את הלחימה כדי שלא לחלל שבת, במחיר חייהם. אין זאת אלא, שלא עסקינן במצב של "פיקוח נפש" אלא ב"חילול שבת שלא מפני הסכנה" – וממילא רק אם התחילו ללחום בהיתר נאמר הדין של "התחילו אין מפסיקין". נמצאנו למדים אפוא כי הדין של "עד רדתה" מתיר חילול שבת אף במצב שאינו מוגדר כסכנה לחיי אדם.

בדומה לכך מצינו ב"שפת אמת" על מסכת שבת ודף י"ט עמוד א': "ונראה שוודאי לא מדובר כשיש סכנה, שאם כן למה לי פסוק של 'עד רדתה'? אלא על כרחק צריך לומר שמדובר במקום שידינו תקיפה אלא שע"י ההפסק (של המצור) בשבת יתבטל הכיבוש ובא הכתוב לומר שהכיבוש דוחה שבת".

הרדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ח' הלכה א'. ברמב"ם שם נפסק כי: "חלוצי צבא כשיכנסו לגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהם, מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו 'ובתים מלאים כל טוב' – ערפי חזירים וכיוצא בהם". משמע לכאורה כי מותר לאכול טריפות רק בהעדר אוכל אחר. אך הרדב"ז שם תמה: אם אין להם מה שיאכלו, מדוע נאמר דין זה דווקא ביחס לחלוצי צבא? הרי גם לכל אדם מותר הדבר שהרי עסקינן בפיקוח נפש? מיישב הרדב"ז שם: כי אין המדובר במקרה שהם במצב של סכנת חיים מפני הרעב אלא החידוש הוא כי "אינם צריכים לטרוח לבקש מאכל היתר כיוון שנכנסו לגבול העמים. אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים. אבל קודם שיכנסו לגבול הרי הם כשאר כל אדם". הרדב"ז מדמה מקרה זה לדין של "עד רדתה" שנאמר לגבי מי שצרים על עיירות של העמים, שהדבר מותר אף בשבת. משמע אפוא מדבריו כי ביחס ל"עד רדתה" יש דין מיוחד שמתיר אף פעולות שבמקרה רגיל לא היו מוגדרות כפיקוח נפש.



ברם, כאן מתעוררים שני קשיים חמורים כדלהלן:

מה נכלל  
בהגדרת "צורכי  
המלחמה"?

הבאנו לעיל כי אף שבחולה מסוכן נוהגים בצרכיו בשבת כביום חול, מכל מקום בדבר שאין בו צורך כלל לפיקוח נפשו אין היתר כזה.

אולם, ביחס למצב מלחמה, בפנינו חידושם של הריב"ש הרדב"ז וה"שפת אמת" כי יש מקור אחר ונוסף, של "עד רדתה". מקור זה נצרך כדי להרחיב את ההיתר מעבר לנלמד מן המקורות הרגילים של פיקוח נפש. נמצא אפוא כי במצבי מלחמה או מצור, הורחב ההיתר של חילול שבת אף למצב שאין בו כל חשש או סיכוי של פיקוח נפש.

וחוזרת השאלה ששאלנו לעיל – עד היכן?

האם משמעות הדבר כי בשעת מלחמה ננהג בכל דבר ועניין בשבת כביום חול ממש?

האם יתכן כי יותר לחייל בשעת מלחמה גם לשמוע מוזיקה בשבת כדי לחזק את המורל? האם יעלה על הדעת כי חייל בשעת מלחמה יוכל להתגלח בשבת כדי לחוש רענן, מסודר וממושמע לפני קרב?

ואף אם תאמר כי מותרות רק פעולות שהן בגדר המקובל לצורך כיבוש כחלק ממערכי המלחמה, עדיין תישאל השאלה מהו גדר ההיתר של "עד רדתה"? האם מותר במלחמה לחלל את השבת בדבר שאין בו קביעת חיי אדם, ואף אין בו כדי להכריע את הקרב, או להעניק בו יתרון משמעותי? אם למשל מקובל ביום חול בעת יציאה לקרב כי בראש הצבא צועד גדוד של תזמורת המריע בחצוצרות ותוקע בשופרות, יותר גם בפתחו של קרב המתנהל בשבת להפעיל את תזמורת צה"ל? או שמא מה שמוותר בעת כיבוש בשבת הוא רק מה שחיוני לכיבוש ואין בלתו?

נראה כי שאלה זו תלויה בהבנת ההיתר המיוחד של "עד רדתה" – ואפילו בשבת. שלושה מהלכים אפשריים בהבנת ההיתר המיוחד של "עד רדתה" ובביאור שיטתו של הריב"ש:

דרך אחת:  
בסכנת רבים אף  
צד רחוק ביותר  
מתיר לחלל  
שבת

דרך אחת היא, כי ודאי דין מלחמה קשור באופן ישיר לדיני פיקוח נפש ואינו דין נפרד. ככלל, בכל התורה כאשר ניצבות בפנינו שתי מצוות ו"אפשר לקיים שניהם", אין מצווה אחת דוחה את חברתה. משכך, יש לתמוה, אם מצד פיקוח נפש אין צורך לבצע לחימה בשבת דווקא, מדוע שהתורה תתיר זאת.

נראה על כן כי הלחימה עצמה לשם כיבוש אינה ערך עליון שידחה שבת, ויסוד ההיתר של חילול שבת בעת מלחמה – הוא רק במקום שיש פיקוח נפש של הלוחמים.

מדוע אפוא נצרך פסוק מיוחד של "עד רדתה"? אין זאת אלא כי הפסוק בא לומר שההיתר בזמן מלחמה, שהיא סכנת הרבים, רחב יותר. גם מה שבשעה רגילה אינו מוגדר כסכנה – הרי שבשעת חירום, יוגדר כפיקוח נפש. מאחר שמדובר במלחמה ובחיייהם של חיילים רבים – אסור לערוך חשבון מדוקדק של הסתברויות. הפסוק של "עד רדתה" מלמד כי גם מה שלא היה מוגדר כפיקוח נפש אצל היחיד – יוגדר כפיקוח נפש כאשר עסקינן ברבים<sup>119</sup>.

כלומר, כשם שאצל חולה שיש בו סכנה ראינו את גישת ה"מגיד משנה" (לפי הסברו של הרב פרבשטיין) כי ההגדרה של פיקוח נפש מתרחבת וכוללת אף מצבים שאצל אדם רגיל אין די בהם כדי להיכלל בהגדרת "פיקוח נפש", כך כאשר עסקינן בחיי רבים, די באחוזים מועטים של סיכון כדי להכליל את העניין בגדר של פיקוח נפש ודבר זה הוא שנלמד מן הפסוק של "עד רדתה"<sup>120</sup>. ואכן, ראינו כי הרב פרבשטיין השווה כדבר מובן

119. כך למשל הבין את הסוגיה הרב משה צבי נריה בספרו "מלחמות שבת" (ירושלים, תשי"ט). הרב נריה מביא כראיה להסבר זה את הסוגיה במסכת שבת (דף מ"ב ע"ב א') בה נוקט שמואל כי מכבים גחלת של מתכת ברשות הרבים "בשביל שלא יזוקו בה רבים". רבנו חננאל שם מבהיר כי כיבוי של גחלת זו הוא איסור דאורייתא, וסוגיית הגמרא מתייחסת לשיטת רבי יהודה שסבר כי מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. מכל מקום: "דבר שיש בו היזק לרבים, כגון צידת נחש וכיבוי גחלת של מתכת בזמן שהיא חמה והיא שחורה וכל הרואה אותה דומה שהיא צוננת, לפי שאין בה אדמומית כגחלת לוהטת (של עץ) ונמצאו בני אדם ניווקים בה, לפיכך מותר". נמצא כי גחלת שכזו הנמצאת ברשות היחיד אסור לכבות אותה. אך כשהיא נמצאת ברשות הרבים מותר לכבותה, משום שנוק הרבים נחשב לסכנת נפשות.

120. אלא שלפי שיטת ה"מגיד משנה" לא מובן לכאורה מדוע צריך פסוק מיוחד של "עד רדתה", כאשר למעשה אותו דין עצמו המתיר לחלל שבת גם בדברים שהסבירות שלהם נמוכה עבור חולה שיש בו סכנה, מתאים גם לציבור המצוי בסכנה ונלמד מהלימוד הרגיל של "וחי בהם"? ודווקא לומר כי הלימוד של "עד רדתה" בא לחדש גדר מיוחד של היתר במצבי מלחמה, ולהשוות מלחמה עם מצב של "חולה שיש בו סכנה" אף שאין כרגע כל איום מוחשי על חיים של אדם מסוים, שהרי מסקנה זו נובעת אף היא ממילא מן ההיתר של "וחי בהם". אמנם יתכן לומר כי הפסוק בא לחדש את עצם ההיתר לפתוח במצור לפני שבת אף כשלא היה מצב של פיקוח נפש בלעדיו.

מאליו בין חולה שיש בו סכנה, לבין פסקו של הרב אויערבאך ביחס לסיכון בטחוני של רבים.

ברם, הסבר זה אינו מתיישב עם לשון הריב"ש, שהרי לפי ההסבר האמור נמצא כי יסוד ההיתר הוא דין פיקוח נפש והסכנה לחיי אדם והמוגדרת באופן רחב יותר כשעסקינן ברבים) ואילו לשיטת הריב"ש ההיתר נאמר אף "שלא מפני הסכנה"<sup>121</sup>.

דרך שניה להבהרת החידוש של "עד רדתה" היא, כי גם כאשר עסקינן בפעולה שאין בה כשלעצמה כל שאלה של פיקוח נפש ישיר ללוחמים, אך יש בה כדי לסייע למלחמה - יש להתירה מחמת הדין של "עד רדתה". ההסבר נעוץ בכך ש"מלחמה" היא כשלעצמה "מצב מובנה של פיקוח נפש". זהו זמן חירום המגדיר את המצב כמעין עולם בפני עצמו שמתנהל במשטר של "פיקוח נפש". לפיכך, לא בוחנים פעולה מסוימת באופן מבודד לראות אם יש בה פיקוח נפש אלא רואים את המצב בכללותו במבט רחב, וכל מה שנוגע לדרכי המלחמה מוגדר כפיקוח נפש. מלחמה בעצם מהותה והגדרתה היא מצב של פיקוח נפש, וכל מה שיכול לייעל את התהליך ולסייע בהיחלצות ממצב קיומי זה של "שעת מלחמה" - מוגדר ממילא כפיקוח נפש. על כן, במצב מלחמה מותרות פעולות שאין בהן כשלעצמן להציל חיי אדם, אך יש בהן כדי לסייע למהלכי המלחמה.

דרך שניה:  
מלחמה היא  
מצב של פיקוח  
נפש וכל סיוע  
להצלחתה או  
למניעתה נחשב  
כ"מעשה  
הצלה"

121. תמיהה זו מעורר הרב אברהם משה אבידן (זמל), במאמר "מלחמה בשבת ויום הכיפורים" קובץ תורה שבעל פה, כרך י"ז, עמ' קמ"ז בעמ' קנ"ה, וכן בספרו "שבת ומועד בצה"ל" עמ' י'. בנוסף, מציין הרב אבידן כי אם מקורו של ההיתר בדין פיקוח נפש, מדוע לשיטת ה"דרישה" שהובאה לעיל, מותרת ההיתר בכך שהמלחמה החלה בהיתר, בחלקו הראשון של השבוע? וכי משום שהתחילו את המלחמה באיסור נקפה חיי אדם? הרב אבידן מציין בהקשר זה כי דעתו זו של ה"דרישה" אינה דעת יחיד, אלא שיטה שיש לחוש לה למעשה שכן ה"כנסת הגדולה" מפרש כך את דעת הרמב"ם. אמנם לפי מה שכתבנו בסוף ההערה הקודמת אף זה יהיה מיושב שכן כאשר יש סכנה מוחשית לחיי אדם קיים ההיתר הכללי של "וחי בהם" ולא נצרך הפסוק של "עד רדתה". במקרה זה מותר לחלל שבת גם אם המלחמה החלה באיסור. ברם, שהפסוק של "עד רדתה" נצרך כדי להתיר את עצם הכניסה למצב של מלחמה ואת המשך המצור על העיר. מי שרוצה שיתירו לו להכניס עצמו בידועין למצב שבו יידרש לחלל שבת, צריך לעמוד בתנאי ההיתר.

בהתאם לכך, נראה כי גם דברי הריב"ש הקובע היתר אף "שלא מפני הסכנה" מתייחסים למצב שבו בגדרי המלחמה נעשית פעולה שבה כשלעצמה אין כדי למנוע סכנת חיים, אך היא נחוצה למערך המלחמתי הכולל.

המחשה וטעם לדרך הילוך זו מצויה בדברי הרדב"ז כדלהלן:

הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ח' הלכה א') פוסק: "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן".

תמה על כך הרדב"ז (שם): אם אכן מדובר במצב שאין לחיילים מה שיאכלו, הרי שברור כי מותר להם לאכול גם מאכלות אסורות משום שזה פיקוח נפש, ומדוע נאמר הדבר רק לגבי חיילים בעת מלחמה? ואם יש לחיילים דבר אחר לאוכלו, הכיצד הותר להם הדבר?

על כך משיב הרדב"ז: "ונראה לי ליישב דברי רבינו, דלעולם במלחמת שאר העמים מדובר, ולא מדובר שהם מסוכנים מחמת הרעב אלא שאינם צריכים לטרוח לבקש מאכל היתר כיוון שנכנסו לגבול העמים, אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים".

כלומר, אין המדובר במצב של סכנה, ואף אם יתורו אחר אוכל ממקור אחר לא יסתכנו עקב כך, אך מכיוון שאם יתורו אחר אוכל עלול להתפתח "מצב מלחמה" נוסף בינם לבין העמים, הרי שזה עצמו נידון כפיקוח נפש שכן "מצב מלחמה" מחמת עצמו הריהו "מצב פיקוח נפש"<sup>122</sup>.

122. דרך הילוך זו מוצעת ע"י הרב אברהם משה אבידן, שם, ועל בסיסה הוא מביא שני נושאים שבהם יש נפקות מעשית להיתר של "עד רדתה" לעומת ההיתר של "וחי בהם". האחד הוא נושא של פיגוי חללים – שבו עוד נעסוק להלן. והשני – גנע לחיילים שביקשו לשתות שתייה חמה בשבת, בעת מלחמה, בטענה כי זו נחוצה להם כדי לשמור על עירנות. הרב אבידן מציין כי אילו היה הנידון מצב שבו לא יוכלו החיילים לתפקד בלי השתייה, הרי שברור הדבר שיותר היה לבשל בשבת. אבל, מדובר היה בדבר שהיה חשוב לשמירת כושרם של החיילים במערך מלחמתי – אך לא מדובר היה בפיקוח נפש. במקרה זה יחדש הכלל של "עד רדתה" כי מותר לחלל שבת כדי לאפשר להם לבצע מהלך מלחמתי.

ברם, לכאורה גם הסבר זה עדיין אינו מניח את הקשיים שהועלו ביחס לקודמו, שהרי ממה נפשך: ככל שמתייחסים למצב מלחמה כאל מצב כללי של פיקוח נפש, הרי שעסקינן בהיתר של "וחי בהם" – לגביו כבר ראינו את שיטת ה"מגיד משנה" המתיר לעשות גם פעולות שאין בהן כשלעצמן משום פיקוח נפש, לנוכח העובדה כי במצבי סכנה – מורחב ההיתר אף למה שיש בו השלכה עקיפה על פיקוח נפש. ואם כן, לשם מה נחוץ ההיתר של "עד רדתה"<sup>123</sup>?

לדעת הירושלמי יש להקל באיסורים נוספים לשם כיבוש ארץ ישראל

כמו כן, קושי גדול על שני ההסברים דלעיל מתעורר לנוכח דברי חז"ל אשר דרשו ממקרא זה של "עד רדתה" העוסק בענייני מלחמה, כי יש להקל אף בדברים אחרים המסייעים ליישוב ארץ ישראל. בתלמוד בבלי מסכת גיטין ודף ח' עמוד ב', ובתלמוד ירושלמי מסכת מועד קטן ופרק ב' הלכה ד' מובא כי המבקש לקנות בית בארץ ישראל מגוי, רשאי לבצע את הקניין אפילו בשבת ולומר לעובד כוכבים לרשום את שטר הקניין בשבת. הגמרא במסכת גיטין מבארת כי אמנם ככלל יש איסור מדרבנן לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת, אך במקרה דנא לא חל איסור זה "משום יישוב ארץ ישראל". בתלמוד הירושלמי מובא מקורו של ההיתר מן הפסוק של "עד רדתה".

ואלו דברי הירושלמי: רבי יהושע בן לוי שאל את רבי שמעון בן לקיש, האם מותר לקנות בתים מן הגוי בשבת? השיב לו רבי שמעון בן לקיש כי הדברים מפורשים בברייתא – להיתר. כיצד הוא עושה? מראה לו כיס של דינרים והגוי הותם, שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, שנאמר "ביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים" וכתוב 'עד רדתה' – אפילו בשבת"<sup>124</sup>. נמצא כי הירושלמי מתיר קניין בית בארץ ישראל,

123. הרב אבידן חש בקושי זה ומבהיר כי ההיתר של "עד רדתה" מובן לחלוטין לפי הראשונים שחולקים על ה"מגיד משנה", ואילו ביחס לשיטת ה"מגיד משנה" והמתירים לעשות פעולות שאינן בגדר פיקוח נפש ישיר עבור חולה שיש בו סכנה, מבהיר הרב אבידן כי "אפשר שאף הם למדו זאת מדיני המלחמה, שאף במלחמה אין היתר אחר זולת ההיתר הנובע מדין פיקוח נפש". ברם, הסבר זה של הרב אבידן, כי דיני פיקוח נפש נלמדים מן ההיתר הנפרד השונה והמיוחד של מלחמה, נראה לנו בכל הכבוד דחוק.

124. הראב"ד מביא את דברי הירושלמי הללו להלכה בספרו "תמים דעים" בתשובה קע"ה, ללמוד מהם שיש להקל לצורך מצווה לעבור על דבר האסור משום שבות בשבת כמו שהתירו כאן לעבור על איסור דרבנן כגון אמירה לנכרי או מקח וקניין בשבת. ודוק, אמנם

מאותו טעם שהותר כיבוש הארץ בשבת, ומקורו מהפסוק "עד רדתה"<sup>125</sup>. ברור כי רכישת בית בארץ ישראל אינה עניין של פיקוח נפש ולא "מצב מלחמה" המוגדר במהותו כ"פיקוח נפש". אין זאת אלא שמה שנכנס לגדר המונח כיבוש ארץ ישראל – מותר לעשותו בשבת – גם אם אין בו משום פיקוח נפש כלל. וכאן נשאלת השאלה הנוקבת הבאה:

בפרקים הקודמים עמדנו על חשיבותו של ערך חיי האדם. הבנו על כן כי התורה מצווה "וחי בהם" – בהיותה תורת חיים, וממילא נדחים מפני חיי אדם כל שאר המצוות. אבל, כיצד ניתן להבין 'כיבוש' כערך עליון? מה מיוחד בו בכיבוש ארץ ישראל שמחמתו נדחית שבת, גם אם אין בדבר כל פיקוח נפש? מדוע חשוב הוא הכיבוש יותר משבת?

נראה על כן כי יש להבין את גדר הדין "עד רדתה" באופן עמוק ונרחב יותר, ולהגדירו בדרך שלישית לפיה:

דרך שלישית:  
מלחמה כמצב  
שבו משתנה כל  
מדרג הערכים

מלחמה היא מצב קיומי הניצב בפני עצמו ומציב מדרג ערכים שונה לחלוטין מזה השורר במצב רגיל, וזאת הן ביחס לערך החיים והן ביחס לכל מעשי המצוות. לפיכך יש להבין כי מדרג הערכים משתנה לחלוטין בעת מלחמה, באופן הבא:

ככלל, ראינו כי הערך של פיקוח נפש הוא ערך עליון. התורה היא תורת חיים והכלל הנקוט בה הוא "וחי בהם", ולפיו התורה לא קבעה את דיניה אלא למצב שבו נשמרים חיי האדם ואינם נקפדים חלילה עקב קיום המצוות (למעט שלוש עבירות חמורות).

יתרה על כך, להלן, בפרק שיוקדש לדין של "לא תעמוד על דם רעך", נראה כי אף המצווה של הצלת הזולת<sup>126</sup> אינה קיימת כאשר אדם נדרש

לפי הראב"ד יש לומר כי אין כאן היתר מיוחד משום כיבוש הארץ אלא דין כללי לפיו חכמים לא העמידו גזירותיהם במקום מצווה, אך בירושלמי מבואר כי יש כאן דין מיוחד של "עד רדתה" האמור ביחס למלחמה, ומחמתו ניתן לקנות בית בשבת.

<sup>125</sup>. וראה על בסיס זה פסקי דין רבניים חלק ה' עמ' קפ"ג, לגבי עלייה לארץ ישראל.  
<sup>126</sup>. אדם מחויב לעשות ככל יכולתו להציל נפש מיישראל, כאשר הלה נמצא בסכנת מוות או בספק סכנת מוות. כך פסק הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק א' הלכה ט"ז): "שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד כל העולם כולו. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו". והראב"ד הוסיף וציין בספר "איסור והיתר" (כלל נ"ט דין ל"ח): "כל היכול להציל ואינו מציל הרי זה כאילו הרגו בידיים".

לסכן את נפשו לשם הצלת חיי זולתו<sup>127</sup>. אין מסכנים חיים של אדם לשום צורך שהוא ואין ערך הגובה מן האדם את חייו שלו עצמו<sup>128</sup>. בנוסף, נראה להלן, בפרק שיוקדש לדין של "רודף", כי הכלל הוא ש"אין דוחים נפש מפני נפש" ואין אדם חייב לסכן את חייו כדי להציל חיהם של רבים. כך למשל מצינו את דברי הרב מאיר שמחה מדווינסק בספרו "אור שמח" (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' הלכה ח') כי אף להצלת כלל ישראל אין על הפרט להסתכן<sup>129</sup>. שונה הוא לחלוטין גדר הדין במצב

127. הכלל בהקשר זה הוא כידוע כי "חייך קודמים לחיי חברך". כך שנינו במסכת בבא מציעא דף ס"ב עמ' א': "שניים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים אם שותים שניהם מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב. דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד, 'וחי אחיך עמך' חייך קודמים לחיי חברך". ההלכה היא כרבי עקיבא ומכאן שאין האדם חייב למסור את נפשו על מנת להציל את חברו.

להלן נראה כי אף שהכלל של "חייך קודמים" נאמר בגמרא כאשר יש למסתכן סכנה ודאית, דוגמת המקרה של רבי עקיבא, שאם יתן לחברו לשתות מן המים שלו בוודאי שימות, מכל מקום גם בספק סכנה יש הסוברים כי יהיה אותו הדין שאין אדם מחויב להכניס את עצמו עבור זולתו. ודבר זה עצמו שנוי במחלוקת. ב"הגהות מימוניות" (הובא ב"כסף משנה" על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ד) הביא בשם הירושלמי שחייב אדם להיכנס לספק סכנה על מנת להציל את חברו, וכן מצינו בבית יוסף על הטור חושן משפט סי' תכ"ו. אך רוב האחרונים פוסקים שאין האדם חייב להכניס עצמו אפילו לספק סכנה. עי' סמ"ע (חושן משפט שם, סי' ק"ב) שכתב כן בדעת הרמב"ם, הרי"ף, הרא"ש והטור. וכן פסקו הרדב"ז (חלק ג' סי' אלף נ"ב) וה"פרי מגדים" (אורח חיים סי' שכ"ח סי' ק"ז). בנוסף, יושם אל לב כי גם לשיטת התלמוד הירושלמי אדם חייב להכניס עצמו לספק סכנה רק כאשר חברו נמצא בסכנה ודאית שאז חל הכלל כי אין ספק (סכנה של האחד) מוציא מידי ודאי (סכנה של זולתו). אבל כאשר חברו נמצא בספק סכנה, הרי שחל שוב הכלל כי אין ספק סכנת חברו עדיף מספק סכנתו הוא.

128. אכן, אם דורשים מאדם להרוג כדי שלא ליהרג אסור לו לעשות כן, אך זאת לא מכיוון שחיי זולתו עדיפים על חייו שלו, אלא מכיוון שדמו של הזולת אינו סמוק פחות מדמו שלו, ואין היתר ליטול את חיי הזולת כדי להינצל. ואדרבה, בפרק שיוקדש להלן לדין "רודף" נראה את דברי התוספות לפיהם אדם אינו חייב להקריב את עצמו אם זורקים אותו כחפץ – על תינוק, שכן דמו של הזולת אינו סמוק מדמו שלו. לכן, שלוש העבירות של ייהרג ואל יעבור אסורות רק כאשר מבקשים מאדם לעבור באופן אקטיבי על דבר שיש בו כדי לקפד חיים או את מהות תכליתם. יתרה על כך, בפרק שיוקדש בהמשך לדין "רודף" אף נראה כי "אין דוחים נפש מפני נפש" ואדם אינו רשאי להקריב את חייו של אדם אחד (כגון עובר שהוציא ראשו) כדי להציל חייו של אחר (אמו של העובר המסתכנת בלידה) או אף את חיהם של הרבים.

129. אכן, בשיטה אחרת נקט הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" בתחילת פרשת פינחס,

של מלחמה. במלחמה – האדם אינו מצווה להשגיח על "פיקוח נפשו" שלו עצמו, אלא אדרבה, היחיד מצווה לסכן את חייו ולהשליכם מנגד. במלחמה אין הערך של חיי היחיד מוגדר עוד כערך העליון. במלחמה הכלל הוא כי גם כאשר מספר המותקפים הוא קטן, והסכנה אינה לעצם הקיום של כלל ישראל, אלא שמתקפים עיר אחת מסוימת, הרי שחייב אדם מישראל להיחלץ חושים, לצאת למלחמה ואף לסכן את עצמו<sup>130</sup>. כך למשל מצינו במסכת סנהדרין (דף מ"ה עמ' ב):

הגורס כי בשביל להציל את כלל ישראל מצווה על הפרט למסור את הנפש. ואולם, הדבר מתייחס רק להצלת כלל ישראל – אבל לא להצלת רבים בעלמא, כגון הצלת יישוב בודד ע"י מסירת נפשו של היחיד. כמו כן, הרב אברהם יצחק הכהן קוק ב"משפט כהן" (סי' קמ"ב-קמ"ד) נוקט כי מבחינת עיקר הדין אין היחיד חייב למסור את נפשו גם להצלת הכלל, אלא שלמעשה חייב האדם למסור את נפשו להצלת הכלל בתורת "הוראת שעה" ובגדר "למיגדר מילתא" שכן הצלת כלל ישראל הדבר גלוי לכל שבי"ד מתירים זאת לצורך שעה.

130. וראה דברי הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב סימן נ"ז: כשם שהותרה עצם המלחמה למסיבותיה ולמשימותיה ולהכניס בסכנה עם רב, כך אחת מהלכותיה היא שכל אחד ואחד מאנשי הקרב מחויב למסור את נפשו להציל את משנהו מסכנה שנקלע בה מגרמת המלחמה. יעוין בשבועות דף ל"ה עמ' ב': מלכות הפותחת במלחמת רשות ומביאה לקטל של עד שישית מן האוכלוסיה אינה נעשית. החתם סופר (בשו"ת חלק חושן משפט סימן מ"ד) מסביר את דברי הגמרא "שיש בזה משום תיקון המדינה וצורך הנהגתה".

כמו כן מציין הרב וולדנברג את דברי שו"ת "אמרי אש" חלק יורה דעה סי' נ"ב שנשאל אם מותר לאדם שאינו חייב בגיוס, לצאת למלחמה בעד כסף, ובדברי תשובתו מבאר כי היוצא למלחמה מדעת עצמו אין דינו כמאבד עצמו לדעת, שאם לא כן, הייתה אסורה כל מלחמת רשות שיש בה הסתכנות כדי להשיג מטרות מסחריות, כשם שאסור לאדם למסור עצמו לסכנה, ואיך הרבה דוד המלך במלחמות רשות.

כמו כן יעוין בשו"ת משפט כהן סי' קמ"ג (בסוף הסימן) המבאר כי ענייני מלחמה של כלל ישראל יוצאים הם מגדרי הדין הרגילים של "וחי בהם", כיוון ש"מלחמה והלכות ציבור שאנני". למדנו מזה הגדרה וטעם להיתר המלחמה מפני שהלכות ציבור והנהגת המדינה שונים הם.

עוד מצינו כעין זה, בשו"ת שם אריה (חלק יורה דעה סי' כ"ז) "וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה שהוא ודאי סכנה מותר ואף במלחמת הרשות". לפי זה מובן שהכלל של וחי בהם וכן הכלל של חיך קודמים לא חל במלחמה, שכן כל העם כאיש אחד מחויבים למסור כל אחד ואחד את נפשו בעד הצלת חייו של משנהו, ונכנס זה ג"כ בכללי הלכות ציבור והנהגת המדינה ותקנתה.

כמו כן, על הפסוק (דברים כ"ג, י') "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע", דרשו חז"ל בספרי – "מניין לרבות עבודה זרה ושפיכות דמים?... תלמוד לומר ונשמרת מכל דבר רע". ומבהיר הרב דוד פארדו (בעל "חסדי דוד") בספרו "ספרי דבי רב" (על הספרי שם)



"אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל – אין יוצאים עליהם בכלי זיין, ואין מחללים עליהן את השבת... במה דברים אמורים – כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות – יוצאים עליהן בכלי זיין, ומהללים עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש – יוצאין עליהן בכלי זיין, ומהללין עליהן את השבת. ...דרש רבי דוסתאי זמן בירי: מאי דכתיב (שמואל א' כ"ג, א') 'ויגדו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות'. תנא: קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש. דכתיב והמה שסים את הגרנות".

והדברים נפסקו להלכה ברמב"ם הלכות שבת פרק ב' הלכה כ"ג: "גויים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מהללים עליהן את השבת ואין עושים עמם מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללים עליהם את השבת, ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאים עליהן בכלי זיין ומהללים עליהן את השבת, ומצווה על כל ישראל שיכולים לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגויים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא".

כי אין הספרי בא לומר שלא יהרגו איש את אחיו, שהרי זה פשיטא. אלא בא הספרי לחדש כי "אם רואה גוי שבא להרוג את אחיו, לא יעלים עיניו ולא יעבור על לא תעמוד על דם רעך ואע"ג שמשים עצמו בסכנה שהרי רבים הם הנכרים ויקומו עליו, שבכגון זה בדרך כלל פטור, כאן במלחמה חייב הוא למסור את נפשו".

וכך מסביר הנצי"ב בפירושו על התורה (בבראשית ט', ה') ביחס לפסוק "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם": "פירש הקב"ה אימתי האדם נענש בשעה שראוי לנהוג באחזה, מה שאין כן בשעת מלחמה ועת לשנוא או עת להרוג ואין עונש כלל כי כך נוסד העולם". וראה עוד שם ב"הרחב דבר".

וראה עוד ביחס למלחמת הרשות את דבריו של הרב יצחק זאב סלובייצ'יק (הרב מבריסק) בספרו "חידושי מרן ר"ז הלוי" על הפטרת פרשת "בשלח" – "ובולון עם חרף נפשו למות", והדברים הובאו להלן בפרק העוסק בסוגיית "לא תעמוד על דם רעך".

כלומר, עסקינן במצווה המוטלת על כל אדם מישראל – לסכן את חייו כדי להגן על ציבור של יהודים הנמצא במצב של מלחמה<sup>131</sup>.

131. וראה פסקו של הרב אליעזר יהודה ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר (חלק ג' סימן ט' פרק ב') הביא את דברי הסוגיה דנא, ואת דברי הראשונים והאחרונים ומסיק להלכה כדלהלן: "היוצא מכל דברינו להלכה:

(א) נכרים שצרו על עיירות ישראל בשבת לשם ממון, אין יוצאים עליהן בכלי זיין ואין מחללים עליהן את השבת.

(ב) באו על עסקי נפשות יוצאים עליהן בכלי זיין ומחללים עליהן את השבת.

(ג) ולא רק באו, אלא אפילו ממשמשים ומתעתדים לבוא יוצאים עליהן כנ"ל.

(ד) ולא רק בידוע שבאו על עסקי נפשות אלא אפילו בסתם (כלומר, שלא ברור לשם מה יוצאים הגויים לקרב על ישראל) יוצאים עליהם כנ"ל שכן – ספק נפשות להקל.

(ה) ולא רק היתר הוא לצאת כנ"ל אלא מצווה הוא על כל ישראל שיכולין לצאת ולעזור, לצאת ממקומם וללכת מזוינים לעזור לאחיהם שבמצור.

(ו) כל זה כאשר באו הנכרים בעיירות המובלעות, אבל אם באו על עיירות הסמוכות לספר, אזי אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש בכל זאת יוצאים עליהן בכלי זיין ומחללים עליהם את השבת.

(ז) ולא רק בעיר הסמוכה לספר, אלא כל שבאו על עסקי ממון ויש לחוש שמתוך שלא יוכלו לעמוד על ממונם יהרגו, הוי זה עסקי נפשות ומחללים, והכל לפי העניין ולפי תנאי המקום והזמן.

(ח) כשהותר לצאת עם כלי הזיין לקרב, עם גמר הקרב מותר להם לחזור עם כלי זיין, אלא שיש בזה חילוק בין ניצחו הם בקרב זה לניצחו הנכרים. ניצחו ישראל ואין יותר פחד שיחזרו הנכרים לבוא עליהם, יש להם ללכת ממקום שהצילו רק אלפיים אמה לכל רוח. ניצחו הנכרים, או שיש עדיין פחד שיחזרו עוד לבוא עליהם, אזי מותר לחזור ובכלי זיין, עד לביתם. (ט) כמו כן פטורים הם בהליכתם ובחזרתם מלערב עירובי חצרות במחנה שחונים ובלבד שיקפו כל המחנה במחיצה גבוהה עשרה טפחים.

(י) כשהתירו כל הנ"ל התירו אפילו לאלה שיצאו לעזור אחר שראו שיש כבר די אנשים להציל.

(יא) כל זה במלחמת הגנה. אבל מלחמת התקפה על הנכרים אין מתחילים פחות משלשה ימים קודם לשבת.

(יב) אחר שהתחילו כדין – שוב אין פוסקים אפילו בשבת, ומחללים את השבת לכל צרכי המצור ואפילו שלא מפני סכנה.

(יג) להתחיל ההתקפה ביום הרביעי, יש אומרים שמותר ויש אומרים שאסור, ולמעשה הדבר תלוי באומד דעת המתקפים, וכשרואים שהשעה צריכה לכך יש יתד גדול להיתלות להתיר.

(יד) יש סוברים שאין הבדל בכל זה בין מלחמת מצווה למלחמת הרשות, כולם דין אחד להם כנ"ל לעניין התקפה בשבת, ויש סוברים שכל הנ"ל בסעיפים י"א-י"ג הוא רק במלחמת רשות, אבל מלחמת מצווה מתחילים אפילו בשבת.

(טו) מלחמת מצווה נקראת מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ומלחמת רשות נקראת מלחמה הבאה לשם הרחבת הגבולות.

נמצאת למד, כי אף שכל היציאה למלחמה אינה אלא למטרת הצלה ופיקוח נפשות ישראל, מכל מקום מאחר שהוכרזה מלחמה, אין הדיון מתרכז בפיקוח נפשו של היחיד אלא בהצלחת המלחמה אשר היחיד מצווה לסכן את חייו עבורה<sup>132</sup>.

וראה מנחת חינוך מצווה תכ"ה, כי על אף שכל המצוות נדחות מפני פיקוח נפש, שונה היא מלחמה. שכן התורה ציוותה לצאת למלחמת מצווה על אף שבדרך העולם נהרגים אנשים משני הצדדים במלחמה, וממילא "דחוייה היא סכנה במקום הזה".

כיוון שאנו רואים כי ערך חיי האדם נדחה במצב המלחמה והוא מצווה לסכן עצמו כדי לסייע במלחמה, מובן מאליו כי נדחה במצב זה גם ערך השבת, שהוא ערך פחות מהערך של פיקוח נפש. כלומר, בימים כתיקונם מדרג הערכים הוא:

מלחמה היא  
מצב שערכו  
עולה על ערך  
החיים ועל שאר  
איטורים

(טז) המלחמה העכשווית פה בארצנו הקדושה היא לדעת הרמב"ן מלחמת מצווה, כי מצווה עלינו בכל הדורות לא להניח את הארץ ביד זולתנו, ובהילחם האומות ההם עמנו נצטוונו להרגם.

(יז) מן הטוב והמועיל להנהיג שכל השלל והרכוש שנופלים לידינו ע"י הכיבוש בשבת היא קדש לה' לדברים שבקדושה".

132. ביחס למלחמה כערך ראה דבריו של הרב אברהם גרודז'ינסקי, "תורת אברהם" עמוד קכ"ב: "עניין מלחמה אצל עם ישראל אינו כמלחמות של אומות העולם - מלחמה של נצחון ושררה, שלל נכסים ורכוש. מלחמה של ישראל היא קידוש שם שמים בעולם. כמו שמבאר הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ד' הלכה ט"ז בעניין מלחמת רשות וזה לשונו: 'זידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונו מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה וכו' ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו הרי זה כמי ששפך דמי הכל וכו' וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה ויבנה לו בית נאמן בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא'. דברי הרמב"ם אלה מלמדים אותנו כי גם מלחמת רשות של ישראל - עבודה של קידוש השם היא. מלחמה זו שאינה מלחמת שבעה עממים ולא מלחמת עמלק, וגם לא הצלת ישראל מיד צר שבא עליהם, כי אלה מלחמות מצווה הן כמבואר שם בפרק ה' הלכה א'. מלחמת רשות נקרא אם המלחמה היא כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו (כך הוא לשון הרמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה א' 'מלחמת הרשות היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו'), גם מלחמה זו מטרתה אך לפרסם ייחוד השם בעולם וגדולת עם ישראל וכבודו הוא עניין של קידוש השם שחייב האדם למסור נפשו על זה, כמו שאמר הרמב"ם 'בכל לבו ובכל נפשו'".

שבת וכל המצוות.

ומעל הערכים הללו ניצב הערך של פיקוח נפש.

על כן, גדר ההיתר של חילול שבת מותנה בקיומו של פיקוח נפש, ובהעדרו – לא יותר חילול השבת.

לעומת זאת, בעת מלחמה מדרג הערכים הוא כדלהלן:

שבת וכל המצוות.

מעל הערכים הללו ניצב הערך של פיקוח נפש.

ומעל פיקוח נפש של היחיד ניצב הערך של "עד רדתה" לפיו בעת מלחמה חייב אדם למסור את נפשו עבור הרבים.

מכיוון שמצב מלחמה יוצר ערך שהוא נשגב אף מפיקוח נפש ודוחה אותו מפניו, ברור כי השבת – הפחותה מפיקוח נפש – נדחית אף היא מפני הדין של "עד רדתה", וגדר ההיתר אינו תלוי בשאלת קיומו של פיקוח נפש, אלא בשאלת קיומו של צורך מלחמתי לבצעה.

מסקנת הדברים היא אפוא כי ההיתר של "מלחמה" אינו מושתת על העיקרון של פיקוח נפשו של היחיד, אלא – מלחמה היא טעם עצמי הדוחה כל ערך אחר לרבות הערך של פיקוח נפש עצמו. חידוש זה נלמד מן הפסוק של "עד רדתה"<sup>133</sup>. על כן, כל פעולה הנכללת בגדר צורת הלחימה, בין אם יש בה כשלעצמה משום פיקוח נפש ובין אם לאו – מותרת היא בעת מלחמה גם בשבת, וזהו הכלל של "עד רדתה".

לדרך זו כל חלק  
השייך למערכי  
המלחמה נחשב  
כחלק ממנה  
ודוחה שאר  
איסורים

133. הסבר זה אינו תואם לכאורה לפסקו של הרב שלמה זלמן אויערבאך הנוכח לעיל, כי עריכת ניסוי בתרופה חדשה מותרת היא אף במחיר סיכון מסוים לחיי הפרט, שכן מלחמה נגד מחלות האורבות לחיי האדם היא גם כן מעין מלחמת מצווה, ואין הבדל בין דוברים ואריות המאיימים על הציבור לבין מחלות ומגיפות המאיימות עליו. לפי המהלך המוצע כאן, דין מלחמה אינו דין פיקוח נפש רגיל, אלא זהו דין נפרד ושונה הנלמד ממאמר הכתוב "עד רדתה". פסוק זה הנאמר על מי שבא להילחם בישראל, מתייחס בפשטות למצבי מלחמה רגילים באויב ולא למלחמות קיום אחרות, שיש בהן אמנם את גודרי פיקוח נפש, אך אין בהן את הכלל שלפיו מחויב היחיד להשליך את חייו מנגד עבור קיום הציבור. אמנם יתכן כי חידושו של הגרש"ז הוא בכך שאין חילוק בין מלחמה נגד אנשים הקמים עליך לבין מלחמה בחיות או חידקים (כמו המלחמה בסרטן או המלחמה בשחפת) וניתן להגדיר את המאבק בהם כ"עזרת ישראל מיד צר". לפיכך אם הם מוגדרים כ"מלחמה" יש בהם גם את חיובי והיתרי המלחמה.

לפי דרך ההילוך המוצעת על ידינו, גם מה שאינו מסוכן כלל ייעשה בשבת ובלבד שכך עושים מלחמה<sup>134</sup>. גדר הדין לחילול שבת יהא אפוא – כל פעולה הנכללת בתורת הלחימה ובנוהלי הקרב של הצבא. בהתאם לכך, אילו היה נוהל קרב, שלפיו הולכים למלחמה עם תזמורת בראש, וזה היה דרך הלחימה הנוהג – הרי שדבר זה היה מותר אף בשבת, למרות שברור כי תזמורת זו אולי חשובה למורל אך אינה עניין של מניעת סכנה ואין בה כל פיקוח נפש. ברם, מכיוון שהיום אין תזמורת נחשבת לחלק מדרכי המלחמה – הרי שאין להתיר את הדבר. וממילא מובן, כי אם חייל, או קבוצת חיילים, מעוניינים בהפעלת מוזיקה כדי לרומם את רוחם, אין להתיר זאת, שהרי לא עסקינן בחלק מתורת ואופן הלחימה של צה"ל. בדומה לכך, אם חיילים רוצים שתייה חמה – אין מקום להתיר זאת מטעם "עד רדתה", שהרי לא עסקינן בדרכי הלחימה של הצבא.

דוגמא לנוהל קרב עשויה להיות – פינוי חללים משדה הקרב.

יתכן כי פינוי חללים הוא מעשה שאינו קשור לקרב, ואין הבחנה בעניין זה בין חלל שנפל בקרב לבין חלל כתוצאה ממחלה קשה, שאת שניהם מצווים אנו לקבור אך אין מחללים בגין כך את השבת. אבל, מאידך גיסא יתכן לומר, כי פינוי חללים הפך להיות חלק מתורת הלחימה של צבא, הנוהג לשלוח חיילים לשם כך, למען יידע כל לוחם כי לא יינטש בשדה הקרב, וגם אם יפול חלל, יעשה הצבא כל מאמץ, ואף יסכן חיים, כדי להביאו לקבר ישראל. במקרה זה, הופכת סוגיית פינוי החללים להיות חלק ממערכי המלחמה, ויהא מותר להוציא רכב לשם פינוי החללים.

יצוין כי לכאורה יש להקשות על מהלך זה מדברי ה"אור זרוע" והלכות שבת סימן פ"ד<sup>135</sup> שפסק, כי מותר לחלל שבת גם כאשר אין המדובר

134. בהתאם להסבר זה עסקינן בדין של היתר מוחלט, אבל היתר זה מוגבל לפעולה שהיא בבירור חלק מצרכי מלחמה. כלומר, גם מה שאינו מסוכן כלל ייעשה בשבת ובלבד שכך עושים מלחמה. זהו הילוך שונה לחלוטין מן הדרך שהוצעה לעיל בהסבר דברי ה"מגיד משנה", לפיה הותרו רק דברים שיש בהם כדי למנוע סכנה – אלא שכאשר עסקינן בחולה מסוכן או בצורכי הרבים מורחב החשש לסכנה וחל גם על חשש רחוק יותר עם סבירות נמוכה יותר.

135. וראה רמ"א על שולחן ערוך אורח חיים סימן שכ"ט סימן ו' המביא את דברי ה"אור זרוע" האמורים.

בגויים שכבר באו על עסקי תבן וקש "אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא... שאין מדקדקים בפיקוח נפש". משמע לכאורה כי עסקינן בהיתר שיסודו דיני פיקוח נפש, ולא בהיתר מיוחד של מלחמה שיסודו דין של "עד רדתה". אולם, נראה ליישב כי דברי ה"אור זרוע" ש"אין מדקדקים בפיקוח נפש" אינם באים לנמק את ההיתר לבצע פעולות של חילול שבת, שטעמו הוא עד רדתה, אלא כוונתו להגדיר את הזמן שבו אנו קובעים כי זהו מצב "מלחמה". שהרי לכאורה, מלחמה מוגדרת רק כאשר כבר באו הגויים להילחם וכאן עסקינן רק כשהקול יוצא שרוצים לבוא ולהילחם. ביחס לכך מבהיר ה"אור זרוע" כי ניתן להגדיר גם מצב רחוק זה כ"מלחמה" שכן לעניין הגדרה זו "אין מדקדקין בפיקוח נפש" וגם חשש רחוק – יביא להגדרת המצב כמלחמה. ברם, לאחר שהוגדר המצב כמלחמה, הרי שההיתר לחלל שבת אינו מוגבל למצבי פיקוח נפש ולא נלך עוד לפי משטר הדינים של "וחי בהם" – אלא חל דין מיוחד של "הותרה" של שעת מלחמה, לפיו גם מה שאינו פיקוח נפש – מותר הוא<sup>136</sup>.

136. וראו דברי הרב י. ש. כהנמן, ב"קונטרס דברי הרב", עמ' ק"ז המציין רעיון מרהיב לגבי משמעות האמירה בברכת "על הניסים" בחנוכה: "ועל המלחמות". לכאורה מה יש להודות לה' על כך שהיתה מלחמה? אלא שכל עוד שהמצב לא הוגדר כ"מלחמה" מבחינה הלכתית, היה הדין נותן כי ישראל יהיו מחויבים ליהרג ולא לעבור על חילול שבת, שהרי היתה זו שעת השמד לנוכח גזירת היוונים על השבת. ובשעת השמד יש דין למסור את הנפש על כל עבירה. ברם, משהכריז מתתיהו מלחמה על היוונים הרי שחל הדין של "עד רדתה" ואפילו בשבת. ההודיה בחנוכה "על המלחמות" נובעת אפוא מכך, ששינוי הדין משעת השמד ל"עד רדתה" שינה את גדר הדין, כך שהתיר לחלל שבת והביא לתשועתם.

## פרק ג'

# פיקוח נפש וזכויות הקניין

(שיטת רש"י לפיה פיקוח נפש לא דוחה איסור גזלה)

פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ורק שלוש עבירות אינן נדחות מפני ערך החיים, הלא הן: עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות. להלן נעמוד על שיטתו של רש"י ממנה עולה לכאורה כי ישנה עבירה נוספת, רביעית, שאינה נדחית מפני פיקוח נפש, הלא היא – עבירת הגזלה.

לדעת תוספות  
מותר לאדם  
"להציל עצמו  
בממון חברו"

מקור הדברים במסכת בבא קמא דף ס' עמ' ב', בה מבארת הגמרא את האמור בספר שמואל ב' (כ"ג, ט"ו-ט"ז): "ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער, ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער, וישאו ויביאו אל דוד ולא אבה לשתותם, ויסך אותם לה". שואלת הגמרא: מה ביקש דוד מן הגיבורים? הן לא מתקבל על הדעת כי ביקש מהם מים גרידא בשעת המצוק שבה היה נתון. אין זאת אלא כי דוד נזקק לתשובה דחופה בדברי תורה שנמשלו למים, ושלח את הגיבורים להביאם אליו "מבור בית לחם אשר בשער" הלא הם "זקני השער" קרי – הסנהדרין שישבו בבית לחם. בהתאם לכך דנה הגמרא מהי השאלה ההלכתית הדחופה שהתעוררה תוך כדי מלחמה בפלשתים, אשר ביחס אליה נזקק דוד לתשובה דחופה מן הסנהדרין?

כמה ביאורים ניתנו לכך בגמרא ובכלל זה ביאורו של רב הונא ועל בסיס הכתוב בדברי הימים א', י"א, י"ג לפיו היו שם חבילות שעורים של ישראל, שהיו הפלשתים מתחבאים בתוכם כדי להפתיע את צבאו של דוד במהלך הקרב. השאלה שהתעוררה אצל דוד היתה אפוא: האם מותר

להעלות את חבילות השעורים באש ובכך להציל את חיי היוצאים לקרב, כאשר המחיר הוא כמובן – הסבת נזק לממון ישראל עת שהשעורים שבבעלותם יישרפו. השאלה העקרונית היא אפוא, בלשון הגמרא: "מהו להציל עצמו בממון חברו?" תשובת הסנהדרין היתה כי: "אסור להציל עצמו בממון חברו, אבל אתה מלך אתה, [ומלך] פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו". משמעותה של תשובה זו, לכאורה, כי אסור לאדם ליטול את ממון זולתו – גם כאשר עסקינן במצב של פיקוח נפש. קרי – פיקוח נפש לא דוחה איסור גזלה. האומנם?

תוספות שם ודיבור המתחיל "מהו להציל עצמו בממון חברו", מבהיר כי שאלת דוד את הסנהדרין לא היתה האם מותר ליטול את הממון, שכן לשיטת התוספות פשיטא שמותר ליטול ממון חברו במקום פיקוח נפש. השאלה היתה רק האם לאחר שנטל את ממון חברו לצורך מעשה נאצל של הצלת חיים – נחשב הדבר לעוולה המחייבת אותו לשלם ולהשיב לבעל הממון את אשר הזיק לו בגין כך.

ברא"ש על סוגיה זו מובהר הטעם להסבר זה של תוספות בכך שדבר פשוט הוא בסברה כי מותר להציל עצמו בממון הזולת, שהרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה מלבד שלוש עבירות (גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה). השאלה היתה על כן אך ורק האם יש חיוב תשלום עקב מעשה הצלה זה והמסקנה היא, שאדם המציל עצמו בממון הזולת – חייב לשלם בגין כך<sup>137</sup>.

לעומת זאת, רש"י שם בהמשך הסוגיה ודיבור המתחיל "ויצילה" מבהיר כי שאלת דוד את הסנהדרין היתה אכן, האם יש לו היתר לשרוף את השעורים: "הואיל ואסור להציל את עצמו בממון חברו". וזו אכן פשיטת

האמנם לדעת רש"י אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו?

<sup>137</sup> ובלשון הרא"ש שם: "אבל הא לא מיבעי ליה אי שרי למיקלינהו להצלת ישראלים. דמילתא דפשיטא היא שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש אלא שלוש עבירות. אלא הכי בעי ליה, מהו למיקלינהו אדעתא דליפטר מתשלומים. אמרו לו, אסור להציל עצמו בממון חברו אדעתא דליפטר אלא יציל עצמו וישלם". ה"פני יהושע" שם מציון כי על אף שככלל, אדם המציל את הזולת מפני רודף, פטור מלשלם על נזקי ממון שגרם במהלך ההצלה, שאם לא כן לא יטרח אדם להציל את זולתו ויחשוש מפני חיובו שלו לשלם פיצויים לצדדים שלישיים. אולם, סברה זו לא שייכת כאשר המציל היה ג"כ נרדף בעצמו, שהרי במקרה זה אין חשש שיימנע מהצלת הזולת – באשר אף הוא עצמו זקוק לאותה הצלה. משום כך יש חיוב בממון.



לשון הגמרא בדברי רב הונא, שהרי נוסח השאלה אינו: האם יש לשלם בגין ממון חברו שניטל כדי להציל חיים, אלא "מהו להציל עצמו בממון חברו?" כלומר האם הדבר מותר. כמו כן, תשובת הגמרא אינה מתייחסת לחיוב בתשלום אלא נאמר בה "אסור להציל עצמו בממון חברו". לשון הגמרא תומכת אפוא, לכאורה, בביאורו של רש"י כי לא עסקינן בשאלת קיומו של חיוב לשלם אלא גדר הדין הוא – האם בכלל מותר לגזול במקום פיקוח נפש. ברם, לשיטה זו נמצא כי על פי מסקנת הסוגיה, אסור לאדם להציל את עצמו בממון חברו ופיקוח נפש אינו דוחה איסור גזל. הסבר זה של רש"י טעון ביאור, מה הטעם לכך שפיקוח נפש הדוחה את כל המצוות שבתורה, אינו דוחה איסור גזל? וביתר שאת: איסור גזל עוסק בערך הקניין – בממון. הכיצד יתכן כי כסף חשוב יותר מחיים? איך יתכן כי ערך החיים יידחה מפני ערך הקניין?

שאלה זו שואל הרב יהודה רוזאניס (מחבר הספר "משנה למלך") בספרו "פרשת דרכים" (ורדך החיים דרוש תשעה עשר). נוכח תמיהה זו מסיק הרב משה פיינשטיין (בשורת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א' סימן רי"ד) כי הדעה לפיה רש"י סובר שאסור להציל עצמו בממון חברו אף במצב של פיקוח נפש "הוא דבר שאי אפשר לומר כלל, שכן כל עבירות יעבור ואל ייהרג חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ואף גזל בכלל כפי שמצינו במסכת כתובות דף י"ט לענין עדים שנאנסו מחמת נפשות לחתום על עדות שקר". הרב פיינשטיין מוסיף ומוכיח את הדברים כדלהלן:

הכלל לפיו פיקוח נפש לא דוחה שפיכות דמים, נלמד מסברה לפיה: אין לאדם אפשרות להרוג את הזולת כדי להציל את עצמו, שכן דמו של הזולת אינו פחות סמוק מדמו שלו. משמע, כי בהעדר סברה שכזו, דין הוא כי האדם יעבור ולא ייהרג. אם כן, ביחס לגזל שלא שייך טעם זה, שהרי ודאי הסברה נותנת כי ממנו של הזולת פחות נחשב מאשר חייו שלו – ודאי יעבור ואל ייהרג. על כן מסיק הרב פיינשטיין כי: "אי אפשר לומר שרש"י יסבור שאסור להציל אף לפיקוח נפש ודברי רש"י בבבא קמא דף ס' צריך עיון"<sup>138</sup>.

138. הרב פיינשטיין מנסה ליישב את שיטת רש"י שם בדוחק רב ולומר, כי לעולם היה מותר לדוד להציל עצמו בממון חברו, אך דוד החמיר על עצמו לפני משורת הדין. ברם, הרב

בעוד שהרב פיינשטיין גורס חד משמעית כי לא יתכן שלשיטת רש"י פיקוח נפש אינו דוחה איסור של נטילת ממון הזולת, הרי שהרב יעקב עטלינגר (מחבר "ערוך לנר") בשו"ת "בנין ציון" (סימן קס"ז) מבהיר, כי אכן יש בעניין זה מחלוקת ראשונים בין שיטת תוספות והרא"ש הגורסים כי פשיטא שפיקוח נפש דוחה איסור גזל, לבין שיטת רש"י הגורס כי אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו. ה"בנין ציון" מביא את שאלתו הנ"ל של ה"פרשת דרכים" אך מציין כי פירושם של התוספות והרא"ש דחוק מאוד בלשון הגמרא, וכי מלשון הגמרא משמע כשיטת רש"י כי אכן עסקינן באיסור להציל עצמו בממון חברו.

בנוסף מציין ה"בנין ציון": "יש לומר ליישוב שיטת רש"י שלא בלבד שלשון הגמרא מסייעו, מה שדחוק מאוד לפירוש התוספות והרא"ש, אלא שגם מסברא יש לומר כן". מסברה כיצד? ה"בנין ציון" מוכיח כשיטת רש"י מדברי הגמרא במסכת יומא (דף פ"ה עמ' א') בה מובאים דברי התנאים המשיבים על השאלה "מניין שפיקוח נפש דוחה שבת". אחד מן המקורות לדין זה מובא ע"י רבי עקיבא מן הדין של "עבודה" (קרבנות בבית המקדש) ופיקוח נפש, וכדלהלן:

יש להוכיח  
כשיטת רש"י  
אף מן הסברה

הכלל הוא כי עבודת בית המקדש (קרבנות) נדחית מפני פיקוח נפש, ולכן מפסיקים כהן באמצע מלאכת עבודת הקרבן כדי שילך וינסה להציל נפש מישראל, ע"י מתן עדות העשויה לזכות אדם בדין.

כלל נוסף הוא כי שבת נדחית מפני עבודה, שהרי מקריבים קרבן "תמיד" בשבת. מכאן ששבת נדחית מפני פיקוח נפש, ומדרג הערכים הוא כך:

פיקוח נפש

עבודה

שבת

ובכן, בהתאם למערכת כללים זו מבהיר ה"בנין ציון" כי יש להוכיח את שיטת רש"י, שהרי הכלל הוא כי מי שאין לו כבשה להקריב קרבן – אינו

פיינשטיין מקשה על ביאור זה שהרי מי שחמיר על עצמו במקום פיקוח נפש נחשב לשופך דמים. על כן מסיק הרב פיינשטיין "אלא ודאי שצריך לומר שהיה רק חשש רחוק לפיקוח נפש או שהיה בטוח שה' יצילו אם יחמיר... זהו מה שצריך לומר בכונת רש"י אבל לא שנאמר בדבריו מה שלא ניתן להאמר".

יכול לגזול כבשתו של אדם אחר ולהביאה כקרבו. נמצא כי עבודה – אינה דוחה איסור גזל, ומדרג הערכים הוא אפוא כך:

איסור גזל

עבודה

שבת

נמצא אם כן, כי גזל ופיקוח נפש ניצבים שניהם ברמה ערכית גבוהה יותר מאשר עבודת הקרבנות שדוחה שבת. אכן, הגמרא במסכת יומא מביאה מקורות נוספים לכלל שפיקוח נפש דוחה שבת. אלא, שמהלך הדברים ע"פ רבי עקיבא מלמד אותנו כי מדרג הערכים מציב גזל ופיקוח נפש באותה רמה ערכית, וממילא הסברה נותנת כי האחד לא ידחה את משנהו.

ה"בנין ציון" מבהיר אפוא את הדברים באופן היוצר מבנה ערכי ברור ושיטתי. אך עדיין הדברים טעונים ביאור, שהרי ברור כי אסור לחלל שבת בשביל להציל ממון העולה באש, משמע כי שבת ניצבת מעל זכויות הקניין. ושבת נדחית מפני פיקוח נפש, הרי לנו מדרג ערכי ברור כדלהלן:

פיקוח נפש

שבת

ממון.

הכיצד יתכן אפוא כי פיקוח נפש דוחה שבת אך לא ידחה את ערך הקניין? למעשה, זהו הקושי העיוני שצוין ע"י ה"פרשת דרכים" בשאלתו על שיטת רש"י, כי אם פיקוח נפש דוחה כל המצוות שבתורה, איך יתכן כי אינו דוחה איסור גזל?

נראה לכאורה כי ההסבר העיוני הניצב בבסיס שיטתו של רש"י הוא, כי הקב"ה "ויתר" כביכול על מצוות של "בין אדם למקום" כדי להציל נפש. ובלשונו של רש"י במסכת יומא ודף פ"ב עמ' ב' דיבור המתחיל: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיל": "לפי שחביבה נפשם של ישראל לפני המקום יותר מן המצוות, אמר הקב"ה תיבטל המצווה ויחיה זה". ברם, אף שלצורך נעלה זה של הצלת חיים הקב"ה מוותר על מצוות שבין אדם למקום, בכל זאת הוא אינו חפץ כביכול לוותר על מצוות שבין אדם לחברו. אי

טעמו של רש"י:  
הבורא מוחל על  
המצוות  
ה"שייכות" לו  
אך לא על מה  
ש'נתן לבני  
אדם'

אפשר לוותר על מה ששייך לאחר. "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהילים קט"ג, ט"ז). הקב"ה מוותר על נורמות המצויות בתחומים שבין אדם למקום, בבחינת "ויתור משלו" על שום ש"יקרה בעיניו נפשם של ישראל", אך אינו מוותר על זכויות הקניין של בני אדם ואינו מבטל את גדרי הדינים של "בין אדם לחברו"<sup>139</sup>. על כן, הקב"ה לא התיר פגיעה בזולת, אף במקום סכנה – בלי שתתקבל הסכמתו של בעל הממון. מקום שבו אדם נוטל את ממון חברו הוא צריך את הסכמת חברו ואינו יכול לבטל את זכויות הקניין של הזולת בטענה כי הכסף הזה נחוץ לו למטרות הנעלות ביותר. משום כך, אין איסור גזל נדחה מפני פיקוח נפש.

ברם, מבנה ערכי זה נתקל לכאורה בקושי, וה"בנין ציון" ממשיך ומנתח את גישתו של רש"י לפיה פיקוח נפש אינו דוחה גזל, תוך השוואת הדברים לכלל לפיו פיקוח נפש אינו דוחה איסור של שפיכות דמים.

מקורו של הכלל כי פיקוח נפש לא דוחה שפיכות דמים – בסברה. הגמרא במסכת יומא (דף פ"ב ע"ב ב') מציינת את דברי רבה ביחס למקרה שבו שר העיר ציווה על אדם הרוג את פלוני, שאם לא כן אהרוג אותך. אמר רבה לאותו אדם, כי אסור לו להציל את עצמו בנפש זולתו משום שדמו שלו אינו סמוק (אדום) מדם חברו ("מאי חזית דדמן סומק טפיל").

מדוע לא השתמשו בטעם זה ללמוד שאסור לאדם להציל עצמו ב"חיי חברו"?

הסברה היא כאמור כי אכן, התורה היא תורת חיים, שנאמר "וחי בהם" וכלליה לא נאמרו באופן שייגרם מוות. אבל, במקרה זה בפנינו מצב טרגי שבו בכל מקרה משהו ימות. לא עסקינן אפוא ב"פיקוח נפש", אלא בשאלה: מי יהא זה שימות? והאדם רוצה להציל עצמו על חשבון חיי אחר. אבל, מי אומר שדמו סמוק יותר מדמו של חברו. לכן, אין מקום לדחות את איסור לא תרצח.

מקשה ה"בנין ציון", לפי שיטת רש"י שגזל לא נדחה מפני פיקוח נפש, לא ברור כלל לכאורה מדוע צריך את הסברה של רבה, ואפשר ללמוד את הדין שפיקוח נפש לא דוחה שפיכות דמים בצורה פשוטה. אם אי אפשר לפגוע בממון הזולת – כי ה' אינו מוותר על מה ששייך לזולת, הרי שקל וחומר כי אדם אינו רשאי להציל את עצמו על ידי נטילת חיי

139. וראה משנה יומא, פרק ח' משנה ט': "את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה (ויקרא ט"ז ל') 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו".

הזולת. אם פיקוח נפש לא דוחה – ממון הזולת, האין זה ברור שפיקוח נפש לא ידחה את – חיי הזולת!?

בהקשר זה נראה כי יש להוסיף ולחדד את הדברים. בשים לב לכך שרש"י שם מוסיף ומבאר את דברי רבה כי עסקינן ב"חשבון" של עלות – תועלת שמימית, לפיו אם האדם אשר שר העיר איים עליו יהרוג את זולתו – התוצאה תהא כי נפש מישראל תיגדע ונעברה עבירת רציחה, לעומת זאת אם האדם שאוים ע"י שר העיר לא יהרוג את זולתו ויהרג אותו – התוצאה תהא שוב כי נפש מישראל תיגדע, אך הפעם בלא שנעברה עבירת רציחה. בחשבון זה עדיף אפוא לקב"ה כי לא תיעבר עבירה של רציחה ועל כן – הכלל הוא כי ייהרג הוא ואל יהרוג אחרים. ולכאורה מדוע נדרש רש"י לסברה זו של עלות תועלת שמימית, הרי הסברה פשוטה היא כי הקב"ה מוותר על מה "ששייך" לו, קרי על מצוות שבין אדם למקום, אך אינו עושה כן על חשבון הזולת, ומה שנאמר לגבי נכסי הזולת אמור לחול מקל וחומר לגבי חיי הזולת.

על כך משיב ה"בנין ציון" כי הסברה של רבה נחוצה והכרחית מטעם פשוט כדלהלן: כאמור, הסיבה שפיקוח נפש אינו דוחה גזל, היא מכיוון שה' אינו מוותר כביכול על מה ששייך לזולת. ברם, אם מסתכלים על הנושא במישור "קנייני" שכזה, הרי שברור כי לאדם יש את הזכות לוותר על ממונו למען הזולת. כלומר, אם אותו אדם מסכים לתת את ממונו כדי להציל את חיי זולתו מובן כי מותר לקחת ממון זה ולהציל חיים. בהתאם לסברה זו, הניצבת כאמור בבסיס פסקו של רש"י, היה אפוא מן הראוי להסיק כי אם אדם מסכים שיטלו את חייו כדי שינצל זולתו – הרי שהדבר יהא מותר<sup>140</sup>. על כן, מן ההכרח להזדקק לסברה של רבה,

אסור לאדם להציל עצמו בחיי חברו גם כאשר חברו מסכים לכך

140. דוגמא לראיה קניינית כזו מענייני ממון לענייני נפשות מצינו ב"מנחת חינוך" סימן רל"ז באות ב', כי מי שמנסה לאבד עצמו לדעת אין אדם מזהר להצילו ולא חל הכלל של לא תעמוד על דם רעך, שהרי יסודו של דין זה נלמד מהשבת אבידה (בפסוק נאמר "והשבותו לו" – לרבות אבידת גופו) והדין של השבת אבידה לא חל בדיני ממונות במקרה של "אבידה מדעת" דהיינו כשאדם מאבד את ממונו במודע ובמכוון. ממילא, כשם שלא חלה חובת ההשבה הקניינית כך לא חלה חובת ההשבה של נפשו של אדם זה העושה כן מדעתו. המנחת חינוך מציין בהקשר זה "כן נראה לי ברור". מאידך ראה דבריו של הרב מאיר דן פלאצקי בספרו "כלי חמדה" פרשת כי תצא שהעיר כי בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג סימן ל"ט פשט כי אף מי שצווח אל תצילני – אין שומעים לו ומצווים להצילו, ושונים הם בעליל בעניין זה דיני נפשות מדיני ממונות.

כדי ללמוד כי פיקוח נפש לא דוחה שפיכות דמים – גם במקום שבו אדם מסכים שיקחו את חייו כדי שינצלו חיי חברו. כלומר, אם שר העיר מאיים על ראובן כי יהרוג אותו אם לא ירצח את שמעון, ושמעון מסכים כי ראובן יהרוג אותו כדי להציל את חייו שלו, הרי שלפי סברתו של רש"י – הדבר היה אמור להיות מותר. על כן, בא רבה ומחדש כי החשבון הוא שמימי, ולא מסורה בידי שמעון הזכות לוותר על חייו. טעם הדבר מובהר ע"י רש"י במסכת יומא בכך, שזהו מקרה שבו אבדה נפש מישראל ואף נעברה כלפי שמים עבירה של "לא תרצח", שממנה ניתן היה להימנע.

ה"בנין ציון" מציין מקור נוסף שבו באה לידי ביטוי שיטתו האמורה של רש"י, הלא הוא המשנה במסכת אבות (פרק ה' משנה ה'): "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש: לא הפילה אישה מריח בשר הקודש...". מבאר רש"י: "לא הפילה אישה מריח בשר הקודש – מתאוות בשר הקודש. אי נמי (וכמו כן) מריח איברים של המערכה, שאילו הריחה בהן ובאה לטעום מהן אין שומעין לה להאכילה בשר קודש". כלומר, מדובר באישה שהינה מעוברת, ובא אל אפה ריח של בשר האיברים המוקטרים על גבי המזבח. היא מתאוה לאכול אותם ומשאינה עושה כן – נוצרת סכנת חיים לעובר. על אף זאת, אין שומעין לאישה המבקשת לאכול מבשר הקודש, וממילא נעשה נס כי על אף מצב זה האישה אינה מפילה את עובריה, וזהו אחד מעשרת הנסים המתחוללים בבית המקדש.

לטעמו של רש"י אי אפשר להציל אדם גם בממון הקדש

ביחס לכך, תמהים בעלי התוספות ומובא שם ב"תוספות חדשים" מדוע נזקקת האישה לנס, ומדוע אין שומעין לה לתת לה מבשר הקודש? הרי משנה מפורשת היא (במסכת יומא דף פ"ב עמ' א'): "עובריה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה" והגמרא מבהירה כי מדובר ב"עובריה שהריחה בשר קודש". זאת ועוד, הרי הכלל הוא כי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ומדוע אם כן שלא ישמעו לאישה לתת לה מבשר הקודש כדי שלא לסכן את עובריה?<sup>141</sup>

141. תוספות מותירים את הדבר בקושיה. עם זאת, בגליון המשניות שם מובא יישוב לשיטת רש"י, בשם הרב שאול אב"ד אמשטרדם כי מדובר במצב שבו לא הוכר עובריה של האישה ואז אין מאכילין לה ובזה ה"י אפשר שתבוא לידי סכנה. ביחס להסבר זה מציין הרב עטלינגר, כי הדברים אינם מתיישבים עם שיטתו הפרשנית של רש"י: "כמה מן הדוחק לומר שרש"י נתכוון לכך במה שאין רמזיה כלל בדבריו ועוד מה זה שכפל רש"י דבריו

הרב עטלינגר בשו"ת "בנין ציון" מיישב קושי זה בפשטות בכך שהגמרא במסכת יומא עוסקת בבשר קרבן השייך לכהן המוותר לאישה על ממונו. משעשה כן, הרי שחל כמובן הכלל של "וחי בהם" ונדחה הדין של מעילה במצב שבו בפנינו פיקוח נפש. ברם, כאשר האישה המעוברת מריחה בשר קודש – השייך להקדש, שאינו אדם פרטי הרשאי לוותר על זכות הקניין שלו, הרי שחלה כהווייתה שיטת רש"י כי פיקוח נפש אינו דוחה איסור גזל. ממילא מובן אפוא מדוע נזקקת האישה לנס כדי שלא תפיל ואין נותנים לה מבשר הקודש השייך לזולת.

הרב עטלינגר מסיק אפוא בשו"ת "בנין ציון", כי לשיטת רש"י אין פיקוח נפש דוחה עבירה של גזל ואין מצילים אדם בממון חברו או בממון של הקדש. לעומת זאת, לפי שיטת תוספות והרא"ש מצילים אדם בממון חברו אלא שמוטל עליו לשלם בגין נטילת ממון זה. ברם, לשיטתם פיקוח נפש דוחה כל עבירות שבתורה – ואף גזל בכלל זה. רק שלוש עבירות (עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות) אינן נדחות מפני פיקוח נפש – ולא ארבע עבירות.

על הסברו זה של הרב עטלינגר לשיטת רש"י, התעוררו קושיות חריפות, המובאות בשו"ת "בנין ציון" סימן קס"ח. שאלה מרכזית המועלית שם, נוגעת ביחס להוכחת רבי עקיבא שפיקוח נפש דוחה שבת ובמסכת יומא דף פ"ה) אשר ממנה ביקש הרב עטלינגר להוכיח כי פיקוח נפש וגזל ניצבים על אותו מישור מבחינה ערכית. כאמור, רבי עקיבא הוכיח כי פיקוח נפש דוחה שבת מכך שעבודה (קרבנות) נדחית מפני פיקוח נפש, שבת נדחית מפני עבודה ומכאן ששבת נדחית מפני פיקוח נפש. מכך הסיק הרב עטלינגר כי כיוון שעבודה – אינה דוחה איסור גזל, שהרי מי שאין לו כבשים להקריב קרבן תמיד אינו יכול לגזול אותם ולהביאם כקרבן – הרי שאיסור גזל כמוהו כפיקוח נפש וממוקם ערכית לפני הערך של עבודה.

ביחס לכך נשאל הרב עטלינגר, הן יתכן לומר שהטעם לכך שלא ניתן להקריב שה גזול אינו מכיוון שאיסור גזל ממקום ערכית לפני ביטול

אחר שכתב סתם מתאוות בשר קדש כלשון המשנה ושוב פרט "אי נמי מריח איברים של המערכה" הרי זה בכלל בשר קדש, ולא עוד אלא שמה שמסיים רש"י בזה שאילו הריחה ובאת לטעום מהם אין שומעין לה משמע שזה לא מתייחס רק לאיברים של מערכה..."

העבודה, אלא מפני שדבר גזול אינו ראוי לעלות למזבח ואי אפשר לקיים בו את מצוות העבודה. כלל הוא כי ה' "שונא גזל בעולה" דהיינו שדבר גזול שנוא הוא לפני ה' – ולא נחשב מין קרבן. הגדרת "קרבן" היא שאדם יקריב ויתן מעצמו ומרכושו לה', ממילא הבאה של דבר שאינו שלו לה' אינה חשובה לקרבן. הדבר דומה למי שצריך להביא בהמה נקבה לקרבן עולה, שברור כי אינו יכול להביא חלף זאת בהמה ממין זכר, שכן זה לא המין הנכון. הוא הדין כי מי שצריך להביא קרבן משל עצמו, אם הוא נוטל את של הזולת – הרי שבפנינו פסול בעצם הקרבן. אין אפוא ללמוד מכאן שום מדרג ערכי, והטעם שגזלה פסולה בעבודת הקרבנות נעוץ פשוט בהיותה של גזלה פסול בעצם המין של הקרבן.

דוגמא יפה לכך היא הסוגיה של סוכה גזולה. במסכת סוכה (דף ט' ע"ב א') מצינו כי מן הפסוק (דברים ט"ז, י"ג) "חג הסוכות תעשה לך" – למדנו כי סוכה גזולה פסולה. לכן, אם מישוהו גזול סכך – הסוכה פסולה. שואל תוספות שם (בדיבור המתחיל "הוא מיבעי ליה"): לשם מה צריך ללמוד זאת מפסוק, הרי סוכה גזולה היא "מצווה הבאה בעבירה"? משיב על כך הרב יוסף באב"ד ב"מנחת חינוך" סימן שכ"ה, כדלהלן:

מקום שבו הפסול של הסכך נובע מן הדין של מצווה הבאה בעבירה, הרי שהאיש לא קיים אמנם את מצוות הסוכה, אבל, הסכך והסוכה שמם עליהם והאיש הזה יושב בסוכה.

לעומת זאת כאשר יש מיעוט המלמד כי סוכה גזולה פסולה, הרי שזהו פסול בגוף הסכך. בעקבות הפסוק יש להתייחס לסכך פסול כמו לסכך מדבר המקבל טומאה או המחובר לקרקע. זה בכלל לא סכך ואין זו סוכה!

הנפקא מינה היא ברורה: בלילה הראשון של סוכות חייבים לאכול כזית פת בסוכה. אבל, בשאר ימי הסוכות רשאי אדם לא לאכול בכלל או לאכול רק אכילת ארעי. רק אם ברצונו של אדם לאכול אכילת קבע, הרי הוא חייב לאכול בסוכה. כלומר, אין מצווה לאכול בסוכה אבל יש איסור לאכול מחוץ לסוכה. ובכן, מה קורה ביחס למי שאוכל בשאר ימי הסוכות – בסוכה עם סכך גזול? לקיים מצוות סוכה, פשיטא שאינו מקיים, שהרי זו מצווה הבאה בעבירה. אבל, הדין של מצווה הבאה בעבירה רק שולל את המצווה אך אינו שולל שם של סכך. נמצא שהאיש הזה אמנם לא קיים מצווה אבל לא אכל מחוץ לסוכה וממילא אין כאן



שום איסור. לעומת זאת, משלמדנו מן הפסוק כי סוכה גזולה פסולה, המשמעות היא כאמור כי אין כאן סכך וזו לא סוכה בכלל. נמצא שהאיש שאכל בסוכה גזולה – כמוהו כמי שאכל מחוץ לסוכה ועבר על איסור. הנה כי כן, הפסוק מלמד כי סכך גזול לא נקרא סכך בכלל.

בדומה לכך, שאל ה"בניין ציון" כאמור, הן אפשר שהטעם לכך שקרבן גזול פסול אינו נעוץ במדרג ערכי כלשהו אלא נובע מכך שזה בכלל לא קרבן!

ה"בנין ציון" ממשיך ומבהיר בתשובותיו (בסימן קס"ח) כי האמירה לפיה "לא יעלה על הדעת לומר שפיקוח נפש לא ידחה גזל" – לא זו בלבד שהינה בניגוד לדבריו המפורשים של רש"י, אלא שמצינו דברים אלו אף מפורשים מפיהם של אמוראים ותנאים.

ראיה לשיטת רש"י מן הירושלמי והמדרש

כך למשל מצינו בתלמוד הירושלמי מסכת עבודה זרה, פרק שני דף י"א עמ' א' "תנינן תמן... לא סוף דבר שאמר לו הרוג את איש פלוני אלא אמר לו חמוס את איש פלוני". כלומר, הדין של "ייהרג ואל יעבור" נאמר לא רק כאשר מאיימים על אדם להרוג שאם לא כן ייהרג, אלא אף כאשר מאיימים עליו לפגוע בממון חברו ולחמוס אותו עליו להיהרג ולא להרוג. בדומה לכך מצינו בתלמוד הירושלמי במסכת שבת פרק י"ד, דף ע"ז עמ' א' ומבהיר ה"פני משה" (שם בדיבור המתחיל "לא סוף דבר"): "ולאו דווקא באומר לו הרוג את פלוני ואני אניח לך אלא אפילו אומר לו חמוס ממנו של פלוני ואניח לך – אסור להציל נפשו בממונו של פלוני". ודוק, אף שמדברי הירושלמי האמורים אין הכרח לומר כי בפנינו הכרעה לפיה פיקוח נפש לא דוחה איסור גזל, שכן יתכן לומר כי יש לדון גזילת אדם כנסיון להרגו, מכיוון שהדבר עלול לגרום עימות דמים, בהתאם לכלל הידוע כי "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו"<sup>142</sup>. אולם הדברים מפורשים באופן חד משמעי ומפורש במדרש "שלושה וארבעה" (פרק א', דיבור

142. כך מבאר את הירושלמי בעל "קרבן העדה" שם דיבור המתחיל "לא סוף דבר", כי הטעם לכך שאסור לגזול את פלוני כדי להציל את נפשו שכן "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו ויבוא לידי שפיכות דמים". משמע כי אין כאן הכרעה לפיה פיקוח נפש לא דוחה איסור גזל, אלא הנחה כי לגזול את פלוני כמוהו כניסיון להרגו, שהרי הדבר יגרום עימות דמים. בדומה לכך מצינו ביאור לדברי הירושלמי הנ"ל בשו"ת "עונג יום טוב" (חלק יורה דעה סימן קי"א בהגה"ה) כי דוחק לומר שהירושלמי סבר כי איסור גזילה הוא בבחינת ייהרג ואל יעבור, אלא מדובר במצב שבו אדם אלים אומר לראובן חמוס את חברך שמעון וטול ממנו ממנו – ושמעון אינו מניחו ליטול את הממון בלא שיהרגנו. במקרה זה דן

המתחיל "שלושה שאין"<sup>143</sup> בו נאמר: "שלושה שאין עומדין בפני פיקוח נפשות: עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים. רבי יהודה אומר אף הגזל". הנה כי כן, דעת רש"י אינה אמורה לעורר תמיהה כה חמורה עד כי יהיו שישללו את האפשרות שכך סבר רש"י, שהרי בפנינו דעה מפורשת של תנא (רבי יהודה) לפיה פיקוח נפש לא דוחה גם איסור גזל, ולא רק את שלוש העבירות של שפיכות דמים, גילוי עריות ועבודה זרה. משמעות הדברים היא כי גם מי שהוא דל ומגיע עד פת לחם ונמצא במצב של פיקוח נפש – אסור לו ליטול את ממון חברו ברעבונו – שכן גם איסור נטילת ממון הזולת אינו נדחה מפני פיקוח נפש והוא בבחינת ייהרג ואל יעבור<sup>144</sup>.

הירושלמי ופסק כי ראובן אינו יכול להציל את עצמו ע"י נטילת ממונו של שמעון, באשר הדבר עלול להסתיים בנטילת חייו של שמעון. ה"עונג יום טוב" מציין כי החידוש בדברי הירושלמי נעוץ בכך, שלכאורה היה מקום לומר כי מותר יהא לראובן ליטול את ממונו של שמעון כדי להציל את עצמו מן האיום הקיומי המוטל עליו, "ולא שייך כאן מאי חזית דדמך סומק טפי כיוון שהוא (ראובן) אינו רוצה להרגו (את שמעון) כלל, רק הוא (ראובן) בא ליטול ממונו (של שמעון) וחברו (שמעון) בעצמו גורם לו שיהרגנו. ואדרבה נאמר ש(ראובן) אינו מחויב למסור נפשו עבור ממון של חברו (שמעון), על כן משמיענו הירושלמי שאפילו אם אומרים לו (לראובן) חמוס את חברך (שמעון) אסור להרוג את חברו (שמעון) כדי ליטול ממונו ומחויב למסור נפשו כדי שלא יהרוג את חברו, אף שיש לחברו אפשרות להינצל ממיתה ע"י נתינת ממונו".

כלומר, כאשר ההתלבטות היא באופן שאומרים לאדם, הרוג את פלוני או שתיהרג אתה, ונפש של אדם תקופח בכל מקרה, הרי שחלה הסברה של "מאי חזית דדמך סומק טפי" (דמו של הזולת אינו פחות סמוק מדמך שלך). כמו כן, ברור לשיטת ה"עונג יום טוב" כי כאשר על כף אחת של המאזניים ניצבת נפשו של אדם ואילו על כף המאזניים השנייה מוטל ממון הזולת, ברור שנפש של אדם חשובה יותר מכסף והוא רשאי להינצל על חשבון ממון חברו.

ברם, הירושלמי מתייחס למקרה שבו אומרים לאדם, קח ממון של פלוני או שתיהרג אתה, ואילו אותו פלוני לא מוסר את הכסף ומגן עליו עד כדי נכונות להרוג את מי שבא לנטלו ממנו או ליהרג בגין סכסוך "דמים" זה.

במקרה זה, לכאורה, לא ניצבים על כפות המאזניים נפש מול נפש, שהרי אותו פלוני שמוסר את נפשו על ממונו, מחייב את נפשו שלו במיתה שעה שבפועל ניתן היה לפתור את האיום על החיים ע"י ויתור על הממון.

היה לכאורה מקום לומר כי במקרה זה לא חלה הסברה של "מאי חזית". על כן נזקק התלמוד הירושלמי לחדש כי מכיוון שבפועל בעקבות החלטתו של שמעון למסור את נפשו על ממונו – בפנינו כעת נפש מול נפש, הרי שחל הכלל של ייהרג ואל יעבור.

143. נדפס בספר בתי מדרשות (חלק ב' דף נ"ז).

144. בהקשר זה יפים הם, לשם ההנגדה, דבריו של הרב אליהו הכהן (בעל "שבט מוסר") בספרו

ברם, הדברים מעוררים תמיהה, שהרי לפי מדרש זה נמצא כי לדעת רבי יהודה אין איסור גזל נדחה מפני פיקוח נפש. והנה, במסכת יומא (דף פ"ג, עמ' ב') מספרת הגמרא כדלהלן:

רבי יהודה ורבי יוסי היו הולכים בדרך. אחז בולמוס (מחלה מסוכנת התוקפת את האדם מחמת רעב) את רבי יהודה. נטל רבי יהודה מרועה אחד את לחמו בעל כרחו – ואכלו. אמר לו רבי יוסי: קיפחת את הרועה כשחטפת את לחמו<sup>145</sup>. כאשר הגיעו לעיר, אחז בולמוס את רבי יוסי. הקיפוהו בני העיר בכדים מלאים דבש ומיני מתיקה, ובקערות מלאים תבשילים והאכילוהו עד שאורו עיניו. אמר רבי יהודה לרבי יוסי, אני

"מעיל צדקה" (סימן אלף תש"ב) שפירש את הפסוק (משלי כ"ב, כ"ב) "אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער", כמתייחס למי שבא לגזול מן הדל נכס שאותו גזל הדל מאחר – בעוניו. הגזול מן הדל סבור כי זהו מקרה של "הגונב מן הגנב" שפטור. אולם, בפועל אין הדבר כן, כיוון שהדל שגנב בעוניו כדי למלא את נפשו, אינו נחשב לגנב, כפי שנאמר "לא יבוז לגנב כי יגנוב, למלא נפשו כי ירעב". ממילא, הגזול ממנו עובר על איסור. בדרך זו באר אפוא את משמעות הפסוק כי אסור ליטול מן הדל רכוש שאותו לקח הדל שלא כדין, שהרי "דל הוא", וגם אין לדכאו ולבוזתו בשער בת רבים. וראה שו"ת הרשב"א (חלק ד' סימן י"ז) וכן שו"ת "בית יהודה" (יורה דעה סימן מ"ז). בהקשר זה מציין הרב יעקב חיים סופר בספרו "הדר יעקב" (חלק ה' סימן ל"ז), כי האמירה לפיה דל שגנב אין בו עוון גניבה, אינה תואמת את שיטת רש"י לפיה אסור לאדם להציל נפשו בממון זולתו. אמנם, בפסוק נאמר "לא יבוז לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב" – אך אמירה זו מכוונת ליחס החברתי אל הגנב האמור, אשר אין לבוז לו ויש להבין לנפשו. עם זאת מבחינה הלכתית אין להתיר את הרצועה ולקבוע כי אין בגנב שכזה אוון.

145. יישום אקטואלי של דברי רבי יהודה האמורים מצאנו בספר "דרך שיחה" (פרשת וירא) – ליקוט תשובות של הרב חיים קנייבסקי שציין מקרה שהובא לדיון בפני הרב י. ש. אלישיב. מדובר באדם שהיה באושביץ, ולקה במחלת הטיפוס. מחמת חולשתו הוא חש כי אם לא יאכל משהו – חיי עומדים בסכנה. בשארית כוחותיו יצא מן הביתו וראה יהודי האוחז בידו שתי פיסות לחם (שכנראה גנב מן הגרמנים). הוא ידע כי אם יבקש פיסת לחם ייענה בשלילה. היה שם קרח שלגים על הארץ. על כן, הוא נתן לאיש דחיפה קלה, וכאשר הלה החליק על הקרח, חטף ממנו לחם אחד, והחיה את נפשו. לימים חיפש את היהודי האמור כדי לנסות ולשלם. הרב אלישיב ציין כי לאור הגמרא במסכת יומא שבה צויין כי רבי יהודה כפה את הרועה, נראה כי על אף שיש כאן חוב – הרי שהדבר אינו נחשב לגזל שכן נעשה לצרכי פיקוח נפש ואין איסור גזל בדבר. בהקשר זה ציין הרב חיים קנייבסקי את דברי תוספות שאנץ במסכת סוטה דף כ' כי אברהם גבה מעוברי דרכים שלא רצו לברך את ה' – מחיר גבוה בהתאם לשווי של המזון במדבר. לאור זאת בהירר רבי חיים קנייבסקי כי יהודי זה לא יוכל לשלם בחובו שווי פרוסת לחם בימים כתיקונם אלא עליו לשלם לפי שוויה של פרוסת לחם – באושביץ!

קיפחתי את הרועה כשאכלתי את לחמו, ואילו אתה קיפחת את העיר כולה, כשאכלת את כל הדבש והתבשילים שלהם.

נמצא אפוא, כי רבי יהודה עצמו – הציל את נפשו תוך שהוא נוטל את ממון חברו. הכיצד מתיישב הדבר עם המדרש, לפיו שיטת רבי יהודה היא, כי אף איסור גזל הוא מן הדברים שהם בגדר של ייהרג ובל יעבור? שאלה זו הועלתה על ידי הרב המהדיר (רש"א ורטהיימר) בהגותו על המדרש האמור, ותירוצו הוא כי רבי יהודה התכוון לשלם לרועה עבור לחמו והאיסור הוא רק לקחת מן הזולת בלא כוונה לשלם עבור מה שלוקח. אלא שהדברים אינם תואמים את הסברו של רש"י כי אסור לקחת דבר מחברו גם כאשר הוא מתכוון לשלם, שהרי זו ההבחנה בין שיטת התוס' והרא"ש במסכת ב"ק דף ס' עמוד ב', לבין שיטתו של רש"י שם שעליה עמדנו בהרחבה בראשיתו של פרק זה.

תשובה אחרת מצינו בהגהות מהר"צ חיות על מסכת יומא דף פ"ג בשם ה"חתם סופר"<sup>146</sup> המבהיר, כי הרועה הכיר בחוליו של רבי יהודה ונתרצה לתת לו את הכיכר מרצונו<sup>147</sup>. אולם, הדברים אינם מיישבים את הסוגיה לפי שיטתו של רש"י המבהיר כי רבי יהודה כפה את הרועה ונטל ממנו את הכיכר. רש"י קיבל בעניין זה (במסכת בבא קמא דף ס' עמ' ב') את דברי המדרש כי גזל הוא מן הדברים שאינם נדחים מפני פיקוח נפש לשיטת רבי יהודה.<sup>148</sup>

ישוב פשוט לתמיהה האמורה על שיטת רבי יהודה מצוי בגרסת רבינו חננאל על מסכת יומא שם, לפיו רבי יוסי הוא שקיפח את הרועה ולא רבי יהודה.<sup>149</sup> רבי יוסי סבור אפוא כי פיקוח נפש דוחה גזל, אמנם רבי יהודה – הסובר כאמור במדרש "שלושה וארבעה", כי פיקוח נפש אינו דוחה גזל – היה נמנע מליטול מהרועה את פיתו, עד כדי הכנסת עצמו למצב של פיקוח נפש.

146. ראה שו"ת חתם סופר או"ח סוף סימן ר"ח, כמו כן ראה שו"ת חתם סופר יו"ד, ח"ב, סימן ש"ט.

147. הסבר נוסף מובא בספרו של הרב יעקב חיים סופר "הדר יעקב" חלק ה', סימן ל"ו, לפיו הרועה היה נוכרי, ולדעת רבי יהודה גזל עכו"ם אסור רק מדרבנן, ואילו הכלל של "ייהרג ואל יגזול" נאמר רק לגבי איסור גזל דאורייתא.

148. עמד על תמיהה זו הרב עובדיה יוסף בשו"ת "יביע אומר", חלק ד' חושן משפט סימן ו'.

149. ואכן בספר "דקדוקי סופרים" הביא כתבי יד של התלמוד וכן מילקוט שמעוני, בי הגרסה הנכונה היא שרבי יוסי הוא שקיפח את הרועה.

בעוד שרבינו חננאל מתקן את הגרסה בגמרא במסכת יומא, הרי שהרב חיים קנייבסקי<sup>150</sup> סבור כי אין להגיה את גירסת הסוגיה במסכת יומא – לפיה רבי יהודה הוא זה שנטל את הפת מן הרועה – אלא יש לתקן את הגרסא במדרש "שלושה וארבעה", כך שהדעה לפיה פיקוח נפש אינו דוחה גזל הינה דעתו של רבי מאיר, משום שיש לכך סיוע מן הסוגיה בכתובות כפי שמבואר בשו"ת "בניין ציון" סימן קס"ח וכדלהלן.

נעמוד על שורשם של הדברים כסדרם:

במשנה במסכת כתובות דף י"ח עמ' ב' שנינו: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה – אבל אנוסים היינו... הרי אלו נאמנים". המשנה עוסקת בעדות בכתב (שטר) שבאה לפני בית הדין, אשר העדים החתומים עליה, באים בעצמם לבית הדין וטוענים כי זו אכן חתימתם אך הם מוסיפים כי אין תוקף לחתימתם על השטר שכן נעשתה באונס. ככלל, אדם אינו נאמן לחזור בו מעדותו, ולטעון "תאמינו לי כעת שקודם שיקרתי". ברם, במקרה הנידון במשנה יש אמון בדברים הנוכחיים של העדים, שכן הם טוענים שחתימתם נעשתה בניסיון של אונס. הגמרא מבחינה בהקשר זה בין שני סוגי אונס של העדים, אשר רק לאחד מהם מתייחסים דברי המשנה כי יש לעדים נאמנות לחזור בהם מעדותם שבשטר:

אונס נפשות – כלומר, עדים הטוענים כי חתמו על השטר מחמת איום על חייהם.

למקרה זה התייחסה המשנה וקבעה כי העדים נאמנים לסתור את עדותם שבכתב.

אונס ממון – עדים הטוענים כי האונס שהביא אותם לחתום על השטר – הוא איום כלכלי גרידא. במקרה זה אין העדים נאמנים לסתור את עדותם.

הגמרא מבהירה כי הטעם להבחנה זו נעוץ בכך, ש"אין אדם משים עצמו רשע". כלומר, אדם אינו נאמן להפליל את עצמו ולספר כי הוא בעל עבירה. ממילא, אדם אינו נאמן לומר כי מסר עדות שקר.

אך דבר זה נקבע רק ביחס למצב שבו אכן מסירת עדות השקר מהווה מעשה עבירה, וזהו הדין ביחס למי שמעיד שקר מחמת איום כלכלי

150. הדברים הובאו בקובץ "עיון הפרשה" שנה ד' (תשס"ח) גליון מ"ה, על פרשת אחרי מות, בקונטרס התשובות.

(אונס ממון). לעומת זאת, מקום שבו היה העד אנוס מכח איום קיומי (אונס נפשות), הריהו נאמן שכן אין עבירה במעשיו, שהרי לא היה לו מנוס מעדות השקר, כדי להציל את חייו.

כנגד דברי המשנה האמורים מביאה הגמרא שם את דעתו של רבי מאיר, הסובר כי גם עדים הטוענים כי היו אנוסים מחמת נפשות אינם נאמנים לפגום את נאמנותו של השטר.

הטעם לכך הוא:

אמר רב חסדא: סבר רבי מאיר עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו – ייהרגו ואל יחתמו שקר.

אמר לו רבא: אילו באו לפנינו מראש להימלך מה לעשות במקרה זה, היינו אומרים להם, לכו חתמו ואל תיהרגו, שהרי "אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד". כעת משעשו כן וחתמו – נאמר להם מדוע חתמתם?

בגמרא לא מבוארת שיטת רב חסדא ומה תשובתו לתמיהת רבא. בראשונים מצויים שני הסברים לסוגיה זו:

לפי ההסבר הראשון אכן נמצא כי לדעת רב חסדא, שיטת רבי מאיר היא שיש לאדם איסור להזיק לממון חברו ע"י כך שימסור עדות שקר גם במחיר של פיקוח נפש. בהתאם לכך אסור היה לעדים להעיד עדות שקר גם במצב שבו הם היו אנוסים מחמת נפשות. נמצא אפוא שטענת העדים כי עשו שלא כהוגן וחתמו שקר מפני אונס נפשות אינה מתקבלת לנוכח הכלל של "אין אדם משים עצמו רשע", והשטר שבפנינו נותר בכשרותו.

הסבר אחר בראשונים הוא, כי על פי דין מותר אף לדעת רבי מאיר למי שאנוס באונס נפשות להזיק לממון חברו, וממילא לא הייתה עבירה במתן עדות שקר מחמת אונס הנפשות. אבל עדות שכזו נוגדת למידת חסידות, שהרי עם ישראל הקפיד מאוד שלא להעיד שקר – בכל מחיר ובכל מצב. ממילא, על אף שמותר היה לעדים להעיד שקר עת שנאנסו באונס נפשות, בכל זאת הרי הם כמעידים על עצמם כעת כי לא נהגו במידת חסידות אלא נכנעו לאיום והעידו שקר, ואדם אינו נאמן גם לומר על עצמו שלא נהג כמצופה ממנו ולכך חזרתם אינה מתקבלת בבית דין, והשטר נותר בכשרותו.

שתי שיטות אלו מובאות ב"שיטה מקובצת" בשם הרמב"ן המבאר את שיטת רב חסדא כדלהלן:

אף על פי שנוקטים אנו להלכה כי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, מכל מקום הדין נותן אפשרות לאדם שייהרג ולא יחתום עדות שקר, ומידת חסידות היא. לפיכך עדים המבקשים להעיד בבית דין כי הם עצמם לא נהגו כך, מגדירים עצמם כרשעים. ממילא בית הדין אינו מקבל את דבריהם לפי שיטתו של רבי מאיר הסובר כי כשם ש"אין אדם משים עצמו רשע" כך "אין אדם משים עצמו כמי שאינו חסיד". על אף שעדות השקר אינה נחשבת כחטא כי האדם לא היה חייב למסור את נפשו כדי להימנע מעדות שקר, מכל מקום עדותו על עצמו שנהג כמי שאינו חסיד וחתם על דבר שקר, אינה מתקבלת, וממילא לא ייפסל השטר.

דרך אחרת היא כי רב חסדא גורס בשיטת רבי מאיר כי מן הדין היו העדים צריכים להיהרג ולא לחתום על עדות שקר, "לפי שנמצא בברייתא חיצונית, שלושה דברים אין עומדים בפני פיקוח נפש ואלו הן עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, רבי מאיר אומר – אף הגזל"<sup>151</sup>. בהתאם לדרך השנייה בהסבר דברי רב חסדא, נמצאנו למדים כי שיטת רבי מאיר היא שפיקוח נפש אינו דוחה גזל. הרמב"ן מוסיף ומציין כי דברי רבי מאיר הללו במסכת כתובות תואמים לשיטתו בברייתא חיצונית<sup>152</sup>.

151. על דברים אלו תמה הריטב"א שם: "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תיהרגו ייהרגו ואל יחתמו שקר. פירש"י ז"ל הילכך כי אמרו שלא נהרגו משו נפשיהו רשעים, ונראה מדבריו ז"ל שלרבי מאיר דינא הוא שיייהרגו, וזה תימה גדול מהיכן שמעינן ליה לר"מ הא, דהא להדיא אמרינן בכל דוכתא לדברי הכל שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וג"ע וש"ד... ויש שפירשו דהכא במדת חסידות קאמרינן שהם נהרגין ... ואפילו לפירוש זה לאו למימרא שיהא מדת חסידות בדבר, דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל ייהרג אין לו ליהרג ומתחייב נפשו הוא אם נהרג אא"כ היה גדול הדור ועושה כך לצורך סייג הדור כהיא דחנניה מישראל ועזריה... אלא הכי קאמרינן שהם היו סבורים שהיתה מדת חסידות כי בנוהג שבעולם הרבה בני אדם רוצים ליהרג מלהעיד שקר דחמיר להו עדות שקר טובא".

152. יתכן, כי כוונת הרמב"ן למוכח במדרש "שלושה וארבעה", וזהו הטעם שמחמתו הבהיר הרב חיים קנייבסקי כי אין להגיה את לשון הגמרא במסכת יומא, אלא דווקא את דברי המדרש כך שיתאמו לדברי ברייתא זו המובאת בדברי הרמב"ן על מסכת כתובות.

משכך, נוכל אפוא לומר כי רבי יהודה חלוק בדבר זה על רבי מאיר, וסובר כי פיקוח נפש דוחה גזל, ובהתאם לשיטתו קיפח את הרועה להציל עצמו<sup>153</sup>.

בהתאם למסקנת הסוגיה. במסכת כתובות ולנוסח הברייתא שהביא הרמב"ן שם, לפיהן ישנה מחלוקת תנאים האם פיקוח נפש דוחה איסור גזל אם לאו, מבהיר ה"בנין ציון" (בסימן קס"ט) את פסקו של רש"י בעניין זה (במסכת בבא קמא דף ס' עמ' ב') – ביתר שאת.

רש"י בבבא קמא פסק כרבי מאיר ורבי יוסי הסוברים שאסור לגזול אף לשם הצלת נפשות

במסכת כתובות (דף י"ט עמ' א') מצינו כי לדעת התנא של המשנה גזל אינו דוחה פיקוח נפש, אבל לדעת רבי מאיר – גזל דוחה פיקוח נפש. במסכת יומא (דף פ"ג עמ' ב) מצינו כי רבי יהודה סובר כמו דעת המשנה במסכת כתובות, שרק שלוש עבירות (ג"ע, שפ"ד וע"ז) דוחות פיקוח נפש. אבל גזל לא דוחה פיקוח נפש.

לכן:

רבי יהודה – קיפח את הרועה – שכן מותר לגזול במקום פיקוח נפש.  
רבי יוסי – העיר לו "קיפחת את הרועה" – שכן סבר כמו דעת רבי מאיר שהדבר אסור<sup>154</sup>.

הכלל במסכת עירובין הוא כי כאשר יש מחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי – הלכה כרבי יוסי (ובמיוחד שעה שראינו כאמור כי רבי מאיר סובר כמו רבי יוסי).

לכן פסק רש"י במסכת בבא קמא שאסור לגזול בשביל פיקוח נפש<sup>155</sup>.

153. וראה שו"ת חתם סופר חושן משפט סימן א'.

154. לכאורה קשה, שכן לשון "קיפחת..." אינו בהכרח טענה שאסור לעשות כן, שהרי בהמשך אומר רבי יהודה לרבי יוסי "קיפחת את העיר כולה", ושם בני העיר הביאו לרבי יוסי אוכל ברצונם. ה"בנין ציון" מיישב קושי זה: "כשאחז לר' יוסי בולמוס, והביאו לו בני העיר מעצמם, אמר לו ר' יהודה אם אני קיפחתי את הרועה, גם אתה קיפחת את בני העיר. כלומר כמו שאצלך לא הי' קיפוח שמרצונם נתנו כן גם אצלי לא ייקרא קיפוח, אף שכפיתי אותו שכן מן הדין הי' מותר לי לעשות כן".

155. הרב עובדיה יוסף בשו"ת "יביע אומר" חלק ד – חושן משפט סימן ו', מביא את הגמרא (בבא קמא דף פ') המתנייחסת לתקנת חכמים שאסרו לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, שכן בצאתה למרעה היא מזיקה את שדותיהם של ישראל.

"מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מלבו, (צועק מכאב לב ולא היה יכול להשיב רוחו – רש"י) ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שיינק חלב רותח משחרית לשחרית, והביאו



הרב משה שטרנבוך<sup>156</sup> נקט בדרך שונה ליישב את הסתירה בין דברי המדרש לפיהן לשיטת רבי יהודה גם עבירה של גזל היא בגדר "ייהרג ואל יעבור", ובין דברי הגמרא במסכת יומא (דף פ"ג עמ' ב') בה כפה רבי יהודה את הרועה ולקח את פיתו. הרב שטרנבוך מבהיר כי הדין של "ייהרג ואל יעבור" חל על איסור גזל רק באופן שבו מדובר בחפץ שאינו ניתן להשבה. במקרה שכזה סובר רבי יהודה כי מוטל על אדם ליהרג ולא לגזול מחברו ולכן מכוונים דבריו במדרש. "אבל לקחת כיכר ולשלם

דרך נוספת:  
מותר להציל חיי  
עצמו בממון  
חברו כשלוקח  
על מנת להשיב  
לו אחר כך

לו עז אחת וקשרו לו בכרעי המטה, והיה יונק ממנה משחרית לשחרית. לימים נכנסו חבריו לבקריו, כיוון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם, אמרו, ליסטים מזויין (העז) בביתו של זה (שהיא רועה בשדות אחרים וגזול הרבים - רש"י) ואנו נכנסים אצלו? בדקו (חבריו) ולא מצאו אותה חסיד אלא אותנו עוון של העז. ואף הוא בשעת מיתתו אמר יודע אני שאין בי עוון אלא של אותה העז שעברתי על דברי חברי".  
לכאורה, אותו חסיד קשר את העז לצורכי רפואתו, ומדוע יש בכך עבירה, הרי האיסור לגדל עז הינו מחשש גזל, ופיקוח נפשו של החסיד אמור לדחות את האיסור הנובע מחשש לגזל.

המאירי ב"בית הבחירה" על מסכת בבא קמא דף פ' עמ' א', מחדש כי אף על פי שבמקום פיקוח נפש הותר להתרפא בדבר אסור, הרי שדבר שנאסר מכח תקנת חכמים ראוי להחמיר בו ביותר. כלומר כאשר רבן תיקנו תקנה שלא לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, הם נתנו לדבריהם תוקף כחובה גמורה. ממילא אין אנו מכיטים על גידול העז כחשש לגזל בלבד (הנדחה מפני פיקוח נפש), אלא כעבירה על דברי חכמים. אולם עדיין קשה שהרי אפילו איסורי תורה גמורים נדחים מפני פיקוח נפש, וכי תקנת חכמים שלא לגדל עז בארץ ישראל חמורה מחילול שבת הנדחה מפני פיקוח נפש?

הרב עובדיה יוסף משיב על כך בהתאם לדברי ה"בנין ציון" בדרך פלפול כדלהלן:  
שיטת רבי מאיר במסכת כתובות (ובמדרש "שלושה וארבעה" לפי גירסת הרמב"ן) וכן שיטת רבי יוסי במסכת יומא הינן כאמור, שאיסור גזל אינו נדחה מפני פיקוח נפש. לעומת זאת שיטת רבי יהודה במסכת יומא הינה כי פיקוח נפש דוחה איסור גזל. במסכת תמורה דף ט"ו עמ' ב' מבהירה הגמרא כי ככלל כל "חסיד" הנזכר בש"ס הוא או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה בן אלעאי (הלא הוא "סתם רבי יהודה" שבש"ס). לפי זה יש ליישב כי אותו "חסיד" שהיה גונח מלבו היה רבי יהודה. ורבי יהודה לשיטתו שסבר כי אפילו איסור גזל הותר במקום פיקוח נפש, הורה היתר לעצמו לגדל את העז הקשורה בכרעי מיתנו. אולם, חבריו, רבי מאיר ורבי יוסי, שעל פי שיטתם פיקוח נפש לא הותר במקום הפסד לאחרים - חזרו מלבקריו. הרב עובדיה יוסף מציין עם זאת כי כל האמור הינו "לפלפולא בעלמא", וההסבר האמיתי לטענה על אותו חסיד שגידל עז לצרכי רפואתו, נעוץ בכך שאותו חסיד היה (כפי שהבהיר המהרש"א בסוגיה שם) חולה שאין בו סכנה.  
156. הדברים הובאו ב"עיון הפרשה" שנה ד' (תשס"ח) גליון מ"ה, על פרשת אחרי מות, בקונטרס התשובות בעמ' פ"א.

לו בחזרה ככר, לא אמרינן ייהרג ואל יעבור" – וזהו טעם שיטת רבי יהודה המובאת במסכת יומא<sup>157</sup>.

כדי לעמוד על מהותו של ההיתר לגזול על מנת להשיב, מן הראוי להידרש להבחנה בין מהות האיסור הניצב בבסיס עוולת הגנבה לבין מהות האיסור הניצב בבסיס עוולת הגזלה.

בלוקח על מנת להשיב יש להבחין בין גזילה לגניבה

בגמרא (בבא קמא דף כ"ז ע"ב) מובאת ברייתא (מקורה בתוספתא בבא קמא פרק י' הלכה ט"ז) "בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב". ה"מנחת חינוך" (מצווה רכ"ד אות ב') כותב שמלשון הסמ"ג (ולאין קנ"ה) משמע שעובר בכך על איסור גנבה מדאורייתא, אף שלוקח את שלו. ומבאר ה"מנחת חינוך" (באות ד') שהטעם הוא משום שאיסור גנבה אינו מצד שמחסר ממון חברו אלא האיסור הוא על עצם החדירה בסתר לבית חברו ליטול חפץ.

כמו כן מציינו בשו"ת הרי"ף סימן קל"ג כי הגונב ממון של חברו עובר בשני לאוים: א. "לא תגנוב"; ב. לא תגזול. הרי"ף מבאר את דבריו כי איסור גנבה קיים גם בגונב את של עצמו מבית חברו, כמו שאמר בן בג בג. משכך, מי שחודר לבית חברו ונוטל את ממון חברו, עובר בשני לאוין. מבואר בדבריו כי אדם עובר על איסור גנבה גם כאשר אינו מחסר ממון חברו אלא נוטל נכס של עצמו, שכן איסור הגנבה אינו נעוץ בנטילת ממון חברו אלא במעשה הלקיחה בסתר. מכיוון שכך הסיק הרי"ף כי כאשר אדם אינו מסתפק במעשה של נטילת נכס בסתר אלא גם נוטל את ממון חברו – יש כאן איסור נוסף של "לא תגזול".

נמצא אפוא כי:

בגנבה מהות האיסור היא "מעשה הנטילה", ואילו החזקת ממון הזולת אינו רכיב חיוני בתחולת האיסור;

בגזלה מהות האיסור היא התוצאה של החזקת ממון הזולת, ואילו "מעשה הנטילה" אינו רכיב חיוני בתחולת האיסור<sup>158</sup>.

157. אמנם כבר ציינו לעיל כי לדעת ה"בנין ציון" אין בכך יישוב על רש"י בב"ק דף ס' ע"ב ששם מבואר שאסור לו להציל עצמו גם באופן שישלם לחברו.

158. בדומה לכך ראה רשימת שיעורים מהגאון הרב יוסף דב סולובייצ'יק על בבא קמא, דף כ"ז עמ' ב' בשם הרב חיים הלוי סולובייצ'יק. וראה גם ב"חזון יחזקאל" על התוספתא בבא מציעא פרק ג' הלכה ו' שציטט מכתבי הגר"ח "חילוק בין גנב וגזול. שבגזול לא צריך

לאור הבחנה זו יתכן כי הנוטל חפץ של חברו אולם אינו מתכוון לחסרו ממון אלא להציל עצמו בממון חברו ולהשיבו אחר כך, אינו עובר על "לא תגזול", ובתנאים מסוימים כמו בפיקוח נפש יהיה הדבר מותר, שהרי אינו פוגע בממון זולתו. אם נטילתו מחברו הייתה תוך חדירה לרשותו בסתר, הרי שבפנינו איסור גנבה, שהרי באיסור גנבה אין אנו מודדים את המעשה לפי מידת הפגיעה הכלכלית בחברו אלא בהתאם לעצם מעשה החדירה לרשות חברו בסתר. ממילא גם אם אין איסור של פגיעה בממון חברו – המעשה ייאסר על שום דרך עשייתו. אבל, מכיוון שמדובר בלקיחה מן הרועה שלא באמצעות "מעשה גנבה", הרי שעוולת גנבה אין כאן, ועוולת גזלה שמהותה היא חיסור ממון מן הזולת גם היא אינה חלה באופן כזה – שדעתו להחזיר את הממון לחברו.

הרב ברוך דב פוברסקי (בספר שיעורי הגרב"ד על מסכת בבא מציעא דף ה' עמ' א') מבהיר על פי האמור את הסוגיה בבבא קמא (דף ס' עמ' ב', הובאה בפתחו של פרק זה), העוסקת בשאלתו של דוד המלך שביקש להציל את חייליו ע"י פגיעה בממון הזולת.

הרב פוברסקי תמה כיצד סבר דוד כי מותר יהא לו להצית את השעורים שהתחבאו בהם פלישתים, הרי גם אם בדעתו לשלם את הנזק מאוחר יותר, הדבר אסור כאמור במסכת בבא מציעא (דף ס"א עמ' ב') כי מי שגונב מחברו חפץ, ומתכוון להשיב את החפץ לאחר מכן, דינו כגנב גמור וחייב לשלם תשלומי כפל?

הרב פוברסקי משיב כי הסוגיה במסכת בבא מציעא עוסקת ב"גנבה" שבה האיסור הוא על מעשה הגנבה. לעומת זאת בגזלה, שיסוד האיסור הוא תוצאתי, ומותלה בהפסד ממון חברו, הרי שגזול המשלם עבור הגזלה שלו – אינו עובר על איסור "לא תגזול", ומכאן נבעה אפוא שאלתו של דוד.

הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק) אף הוא מתייחס לשוני הקיים בין הגדרת גנבה לבין הגדרת גזלה ע"י הרמב"ם. נביא להלן דברים אלה כסדרם:

שינוי לשון הרמב"ם בין הגדרת גזילה להגדרת גניבה

לקיחת איסור, מה שאין כן בגנב, שצריך שיהיה עצם הלקיחה באיסור". ועיין גם בכתבי הרב חיים הלוי סולובייצ'יק ובנו הגרי"ז באות רמ"ב ורנ"ט.

הרמב"ם פותח את הלכות גנבה (פרק א' הלכה א'): "כל הגונב ממון משווה פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה שנאמר (ויקרא י"ט, י"א) 'לא תגנבו'. לעומת זאת, את הלכות גזלה ואבדה פותח הרמב"ם (פרק א' הלכה א') בקובעו: "כל הגוזל את חברו שווה פרוטה עובר בלא תעשה, שנאמר (ויקרא י"ט, י"ג) 'לא תגזול'".

מכאן מדייק הרב מבריסק כי בגנבה של נכס ששוויו מרובה, עובר הגנב על איסור אחד, וכל המכלול שנגנב ואשר ערכו הוא משווה פרוטה ומעלה נחשב לגנבה אחת.

לעומת זאת, בגזלה יש איסור ביחס לכל יחידה כלכלית השווה פרוטה, כאילו היתה עומדת בפני עצמה.

כלומר, מי שגנב ארנק ובו 10 פרוטות עובר על לאו אחד של "לא תגנבו". לעומת זאת, מי שגזל ארנק ובו 10 פרוטות, עובר עשר פעמים על הלאו של "לא תגזול", ועל אף שביצע נטילה אחת של ארנק הריהו נחשב כמי שביצע עשר עוולות נפרדות של גזלה.

טעמו של דבר מובהר ע"י הרב מבריסק ע"י ההבחנה בין גנבה לגזלה. גזלה היא עבירה תוצאתית שבה מחזיק הגזלן בידיו ממון של חברו שלא כדין.

משום כך, מי שנטל עשר פרוטות מחברו, מחזיק בידו עשר שווי פרוטה שלא כדין, וממילא הוא מתחייב בגין כל פרוטה שנטל. לעומת זאת, מהותה של הגנבה היא המעשה האסור שביצע הגנב בגניבתו, בכך שעבר על הלאו של "לא תגנבו". בגנבה יש על כן גם חיוב עונשי המתבטא בצורך לשלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה, בנוסף לחיוב הממוני. על כן, ברור כי גנב שנטל ארנק ובו עשר פרוטות ביצע בפועל מעשה גנבה אחד, אף אם במישור הממוני מדובר בנטילה של 10 מטבעות. ככל שהדברים נוגעים למישור העונשי רואים אנו כעוולה אחת את נטילת הארנק שהרי מדובר במעשה נטילה אחד<sup>159</sup>.

159. בדרך זו מיושבת הבחנה נוספת שעשה הרמב"ם בין גניבה לגזילה וכדלקמן: ככלל, אדם העובר על איסור תורה (לא תעשה) חייב מלקות (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק י"ח הלכה א'): "אלו הן הלוקין: כל העובר על לא תעשה". עם זאת, כאשר ניתן לתקן את העבירה ע"י קיום מצוות עשה, הרי שזהו "לאו הניתק לעשה" ואין עונשין על הלאו ומסתפקים בקיום מצוות העשה (כגון האיסור של "בל יראה ובל ימצא" ביחס לחמץ בפסח, שניתן

הרב ברוך דב פוברסקי<sup>160</sup> מוסיף ומדייק כי ביחס לגנבה כתב הרמב"ם כי גדר האיסור כולל "אחד הגונב ממון ישראל ואחד הגונב עכו"ם". לעומת זאת ביחס להלכות גזלה לא כתב הרמב"ם "הגונב ממון" אלא הגזול "את חברו" ומשמע מלשון הרמב"ם כי האיסור של לא תגזול חל רק על מי שגזול מישראל. וההבחנה בעניין זה מובהרת אף היא לפי ביאורו של הרב מבריסק, כי גזלה היא איסור תוצאתי, שבו ממון של ישראל אחר נמצא בידי הגזולן. גנבה לעומת זאת היא מעשה עוולה, וביחס למעשה שכזה אין משמעות לזהות הנגנב. יוצא אם כן, שלאיסור בנטילת ממון הזולת יש שני פנים:

לתקנו ע"י מצוות עשה של ביעור החמץ). פטור נוסף ממלקות מצוי במקרה של "לאו הניתן לתשלומים". היינו שהתורה קבעה כי יחול בעקבותיו חיוב בתשלום כספי, וזאת אף אם התשלום אינו מהווה מצוות עשה כשלעצמו (ר' רמב"ם הלכות סנהדרין פרק י"ח הלכה ב': "וכל לאו שניתן לתשלומין כגון 'לא תגזול' ו'לא תגנבו' – אין לוקין עליו"). ביחס לגזילה פוסק הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה, פרק א' הלכה א'): "ואין לוקין על לאו זה, שהרי הכתוב נתקן לעשה, שאם גזל חייב להחזיר... ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו". כלומר, הטעם לכך שאין לוקים בגין גזילה של נכס, כל עוד שהנכס בעין וניתן להשיבו, נעוץ בכך שמדובר ב"לאו הניתק לעשה", (הטעם של לאו הניתן לתשלומין מובא רק במקום שבו אין אפשרות לקיים את מצוות העשה של "והשיב את הגזילה" כגון כשהחפץ אינו בעין). לעומת זאת בהלכות גניבה (פרק א' הלכה א') פוסק הרמב"ם: "ואין לוקין על לאו זה, שהרי ניתן לתשלומין, שהגנב חייבה אותו תורה לשלם". כלומר, הפטור ממלקות בגין הלאו של "לא תגנבו" אינו נובע מן הדין של "לאו הניתק לעשה", אלא מן הדין של "לאו שיש לו תשלומין", וזאת גם כשהנכס בעין וניתן לבצע באמצעותו את מצוות ההשבה.

מדוע לא קבע הרמב"ם גם ביחס לגניבה כי אין לוקים בגין הלאו מחמת הדין של "לאו הניתק לעשה"? הן גם בגניבה יש חיוב השבה, וכאשר משיבים את הנכס בעין מקיימים מצוות עשה של "והשיב את הגזילה"? (לדין נרחב בשאלה זו ראה שו"ת חוות יאיר סימן קצ"ג.) ברם, בהתאם להבחנה האמורה של הרב מבריסק, נראה כי ההסבר לכך פשוט הוא: בגזילה נוגע האיסור להחזקת ממון הזולת שלא כדין. ההשבה מהווה תיקון להחזקה זו. קיום מצוות עשה של "והשיב את הגזילה" מנתק אפוא את הלאו של "לא תגזול". לעומת זאת, גניבה חורגת מגדר דיני הממונות של החזקה בממון הזולת שלא כדין, ויש בה גם היבט עונשי, הנובע ממעשה הנטילה האסור שנעשה. מעשה זה של שליחת יד ונטילת נכסי הזולת אינו מתוקן ע"י ההשבה, שהרי מעשה עבירה שנעשה אין להשיב, ורק את תוצאותיו הממוניות ניתן לתקן. ההשבה יכולה לתקן את המצב הנמשך של החזקת הנכס אך אין בה כדי לתקן את הפעולה של נטילת הנכס שכבר בוצעה בעבר. לכן אין זה "לאו הניתק לעשה".

160. הרב ברוך דב פוברסקי, שיעורי הגר"ד על מסכת בבא מציעא דף ה' עמ' א'.

האיסור שבמעשה הגנבה;

האיסור התוצאתי שבהחזקת ממון שאינו שלו.

ברם, שני הפנים הללו לא קיימים במקרה הנידון בגמרא במסכת יומא, בו קיפח רבי יהודה את הרועה ונטל את פיתו מפני פיקוח נפש. מעשה גנבה אין, שהרי לא נעשתה כאן נטילת נכס תוך חדירה בהסתר לרשות הזולת, אלא הנטילה נעשתה בגלוי מידי הרועה. כמו כן, מששילם רבי יהודה עבור הגזלה והשיב לחברו את ממונו, הרי שאף מבחינה תוצאתית – לא השאיר בידו ממון חברו. ממילא מוכן ביאורו של הרב שטרנבוך כי רבי יהודה קיפח את הרועה במקרה שבו היה בידו לשלם בגין מה שלקח. רק במקום בו תוצאת הגזלה נמשכת ואין בכוונת האיש לפרוע, או שאין בידו ממון לפרוע את אשר נטל, נאמר במדרש דברי רבי יהודה כי פיקוח נפש אינו דוחה גזל.

בגמרא ביומא התירו רק לגזול על מנת להשיב

ב"קונטרס עיון הפרשה" הנ"ל מופיע הסבר נוסף ליישוב הסתירה בשיטת רבי יהודה, אשר מחד גיסא כפה את הרועה לתת לו פת כדי להציל את נפשו, ומאידך גיסא מצינו במדרש – כי לדברי רבי יהודה פיקוח נפש אינו דוחה איסור גזל. לפי הסבר זה רבי יהודה נתן מתחילה לרועה דמים תמורת הפת שבידו, ועל כן על אף שבתחילה סירב הרועה לקבל דמים אלו תמורת הפת ורבי יהודה כפה עליו לעשות כן, הרי שבסופו של יום משהתרצה הרועה לקבל את הדמים נחשבת נטילת הפת למקח גמור ולא לגזל. בהקשר זה בא לידי ביטוי העיקרון המובא במסכת בבא קמא (דף ס"ב ע"א א'), כי "תלוהו וזבין – זביניה זבין" (אדם המוכר נכס בכפייה – המכר תקף).<sup>161</sup>

יישוב נוסף: ההצלה מותרת רק אם משלם לפני שגזול

גם לפי הסבר זה אין מעשה ה"תליה" – האילוץ למכור – נחשב למעשה ראוי, והעושהו עובר באיסור חמס אבל כיוון שהמכירה תקפה ואין כאן גזל מותר הדבר מפני פיקוח נפש.

הסבר זה תואם אף הוא לסברה שעליה עמדנו לעיל בביאור שיטת רש"י, הגורס כי איסור גזל אינו נדחה מפני פיקוח נפש, על אף שעסקינן

161. רמב"ם הלכות מכירה פרק י' הלכה א': "מי שאנטוהו עד שמכר ולקח דמי המקח, אפילו תלוהו (כפווה) עד שמכר – ממכרו ממכר, בין במטלטלין בין בקרקעות, שמפני אונסו גמר ומקנה".

בהתנגשות ערכית בין ממון לבין חיי אדם. הבהרנו כי ככלל פיקוח נפש דוחה כל עבירות שבתורה מלבד ג' עבירות חמורות, מכיוון שהקב"ה "ויתר" כביכול על מצוותיו שלו בשביל פיקוח נפש. ברם, פיקוח נפש אינו דוחה "גזל" מכיוון שהקב"ה אינו מוותר כביכול על מה שאינו "שלו" אלא ניתן כביכול בידי אדם ובבחינת "השמים שמים לה' והארץ - נתן לבני אדם". ועל כן אין הקב"ה מוותר על ממון של הזולת. ברם, מקום שבו על פי דיני הקניין, הנכס עובר לבעלות הגזלן, הרי שלא נדרש כי הקב"ה "יוותר" כביכול על דבר השייך על פי דין לאדם אחר. נותר רק האיסור ש"בין אדם למקום" לגזול את הזולת, אבל על האיסור הזה כבר "יכול" הקב"ה לוותר, לשם הצלת נפשות. לכן, אם הגזלן משלם בגין הגזלה, לא חלה הסברה של רש"י כי פיקוח נפש אינו דוחה איסור גזל. נמצא אפוא כי הסברה האמורה מבהירה את שיטת רבי יהודה ומיישבת את הסתירה האמורה בדבריו.





## פרק ד' לא תעמוד על דם רעך

ערך החיים מחייב את האדם להיחלץ לקראת הזולת ולהציל את חייו מפני אובדן, כפי שמצינו בפסוק (ויקרא י"ט, ט"ז) "לא תעמוד על דם רעך אני ה'". אדם אינו יכול לעמוד מן הצד לנוכח מצב שבו מתעוררת סכנת חיים<sup>162</sup>, וזאת גם כאשר אין המדובר בחייו שלו, או בחיי אדם הקרוב לו, אלא בחייו של אדם בלתי מוכר. הפסוק מציין בהקשר זה את המילה "דם רעך"<sup>163</sup>. על מהותה של רעות זו עומד ספר ה"חינוך" (מצווה רל"ז)

מעבר למצווה להציל חיי אדם יש גם איסור "לאו" בהימנעות ממנה

162. בארה"ב הזדעזעה הארץ בשנת 1964 לנוכח מקרה של אישה שנדקרה בדקירת סכין במשך כארבעים דקות, והתברר בחקירת המשטרה כי שלושים ושמונה שכנים, לכל הפחות, שמעו את זעקותיה לעזרה, יתכן כי חלקם אף ראו אותה במאבקה, אולם איש מהם לא נקף אצבע, אף לא כדי חיוג למשטרה. המשפט בארה"ב אינו מחיל חובה לעזור לזולת ואינו מעניש על "שב ואל תעשה" עת שאדם נותר פסיבי. בדיון התורה נראה להלן כי "עמידה על הדם" באפס מעשה אינה פאסיביות אלא ביטוי בוטה וחמור של התנכרות לזולת וזלוזל בערך של חיי אדם. בדברי ההסבר להצעת חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ג - 1992 מובהר: "אמנם אין מקובל בדרך כלל להעניש על עבירה המתבצעת באופן פסיבי, ב'שב ואל תעשה', אך דומה כי עמידה על הדם באפס מעשה אינה רק עמידה פסיבית אלא יש בה ביטוי בוטה וחמור להתנכרות וזלוזל בחיי אדם, ולפיכך ראויה היא לענישה הולמת במידת הצורך".

163. הרש"ר הירש מבאר את האמור בפסוק "לא תלך רכיל בעמך - לא תעמוד על דם רעך": "ההולך רכיל מסכן את שלום רעהו מתוך רשעות או לפחות מתוך אדישות. אולם, אין דיו לאדם שאינו הולך רכיל ואינו מסכן בעצמו את שלום חברו, אלא נאמר לנו 'לא תעמוד על דם רעך' - אל נעמוד מנגד, שעה שסכנה נשקפת לשלום רענו, אלא נחוש לעזרתו בעצמנו, ואם אין כוחנו מספיק - נקרא אחרים לעזרתנו... הן הוא 'רעך'! ואתה תהיה לו 'מרעה' - מסייע לשלומו, ואף הוא יהיה לך בבחינת 'מרעה' - ובשלומו יהיה לך שלום". יש אפוא להשתית את החברה על אדנים של תחושת רעות חרף תחושת ניכור, ומתחושה

המבהיר כי זוהי אחווה של מי שעלולים להיקלע למצבים דומים ולהזדקק לעזרת הזולת, שהרי "כמו שיציל האחד את חברו כן חברו יציל אותו, ויתיישב העולם בכך, והא-ל חפץ ביישובו של עולם".

הציווי של "לא תעמוד על דם רעך" חורג מן התחום של מחויבות מוסרית<sup>164</sup>, ומהווה חיוב גמור על פי דין. כך מצינו בגמרא במסכת

סולידארית זו לחיי הזולת תצמח תועלת אף לחיינו שלנו שהזולת יחוש להצילם בשעת סכנה. לעומת זאת ועל דרך ההנגדה ראה פסה"ד של ביהמ"ש העליון בע"פ 119/93 לורנס נ' מדינת ישראל פ"ד מ"ח 1(4), 31 המציין מקרים שבהם "איזון האינטרסים בין חופש הפרט לעקרונות קדושת החיים ושמירת הגוף מוליך למסקנה שיש להטיל חובה כזו, לדוגמא חובת הורה לילדו, מכח חוק הכשרות המשפטית והאפורטרופסות... חובת מעורב בתאונת דרכים לנפגע מכח פקודת התעבורה... חובת כבאי להציל בארוע של נזק לגוף ולרכוש מכח חוק שירותי הכבאות... נראה שהמשותף לכל המקרים הללו הוא קיומן של נסיבות מיוחדות הקושרות את המועמד להצלה עם המועמד להציל. אלה נסיבות היוצרות 'קירבה' במובן המשפטי המטילה חובת הצלה... ניתן ללמוד מדוגמאות אלה שכאשר ישנה רמת מעורבות הולכת וגדלה בין אדם לחברו, כך גם גוברת הנטייה להטיל עליו חובת הצלה. זו אינה חובת הצלה כללית אלא כזו הנובעת מהנסיבות. חובה (משפטית) כזו לא תחול על אדם ההולך בחוף הים ורואה זר טובע. ... סבורני שיש הבדל בין מצב שבו ישנם שני אנשים זרים לבין מצב שבו ישנה קירבה ביניהם..." זרות זו בין בני האדם זרה היא לתורה המגדירה את הזולת כ"רעך" – ומחייבת לחוש ולהצילו.

164. בע"פ 119/93 לורנס נ' מדינת ישראל פ"ד מ"ח 1(4), 33 ציין ביהמ"ש העליון כי "גם בעניין פיקוח נפש מן הדין להציב את החובה המשפטית בגבולות צרים יותר מן החובה המוסרית דתית. עיקר ההבדל בין שני המישורים הוא לדעתי מידת הסיכון שהמציל חייב לקבל על עצמו". ואכן, כאשר המחוקק הישראלי חוקק את "חוק לא תעמוד על דם רעך התשנ"ח – 1988" נקבע בו בסעיף 1 "א) חובה על אדם להושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו עקב ארוע פתאומי בסכנה חמורה ומידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לאל ידו להושיט את העזרה מבלי להסתכן או לסכן את זולתו. (ב) המודיע לרשויות או המזעיק אדם אחר. היכול להושיט את העזרה הנדרשת יראוהו כמי שהושיט עזרה לעניין חוק זה...". נמצא אפוא כי הוחלה חובה משפטית של הושיט עזרה לזולת (והנמנע ממנה צפוי לקנס כספי...) אך החובה חלה מלכתחילה אך ורק כאשר הסכנה מתרחשת לנגד עינינו, דבר המתיר לכאורה להתעלם ממצוקה המתרחשת במרחק מה ואולי אף מעבר לאדן החלון. כמו כן אין החובה חלה כשיש סיכון כלשהו למציל, ובכל מקרה אדם יכול לומר "שלום עליך נפשי" אם אך סיפר על המצוקה לאדם נוסף שגם הוא מצידו יוכל לצאת ידי חובה ע"י שיספר על כך לרעהו. החובה התורנית בהקשר זה – שונה לחלוטין, ומחייבת כל אדם לעשות כל אשר לאל ידו, משל היה מדובר בו עצמו או בבנו יחידו. קדושת החיים אינה עומדת במערך של איזונים מול חופש הפרט (כפי שציין ביהמ"ש בעניין לורנס הנ"ל); אלא – ערך החיים ניצב גבוה מעל גבוה מעבר לכל ערך אחר. בהקשר זה יעוין בספרו של פרופ' אסא כשר, אתיקה צבאית (הוצאת משרד הביטחון) בעמ' 106-103 המבחין בין מי

סנהדרין (דף ע"ג עמוד א'): "מניין לרואה את חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך"<sup>165</sup>.

שחי "חיים של חובה" לבין מי שחי "חיים של תכלית" - תועלת. מי שחי חיים של תועלת, מכבד הבטחה, כי הדבר חשוב ומשתלם. אך יהיו מצבים שבהם יפר את דיברתו, כשברור כי הדבר אינו משתלם לו. לעומתו, מי שחי חיים של חובה - יכבד ערכים כלי לבחון את מחירם. במסגרת זו חל הכלל של מסירות נפש וגבורה ערכית הניצבת מעל לכל תכלית. הערכים במסגרת "חיים של חובה" מקבלים אפוא משנה תוקף, ואין להשוותם לאותם ערכים במסגרות המושגות על "זכויות אדם" ותכליות.

165. במשפט הכללי ספק רב הוא האם ניתן להחיל חיובים במצבים של התנהגות פסיבית. כך למשל בעניין R.v. Miller, [1983] 2 AC 161, נדון מקרה של אדם שנרדם על מזרן בבית נטוש ובידו סיגריה בוערת. כשהתעורר וגילה שהמזרן בוער - עבר לחדר השני והמשיך לישון שם. התעוררה שאלה בדבר טעמי החיוב שלו, האם יש חיוב בגין פסיביות, או שמא מכיוון שהוא אחראי על ההצתה, הרי שחיוב זה נמשך כל רגע ורגע שאינו מביא לכיבוי האש, וממילא חיובו אינו נובע מן המחדל - אלא ממעשה ההצתה הראשון. דוגמא נוספת היא פסה"ד בעניין Allan v. Derek, שנזכר לראשונה ב: A.C. Hutchinson and D. Morgan, "The Canengusian Connection: The kaleidoscope of Tort Theory" 22 Osgoode Hall Law Journal (1984) 69, בו ראה אדם תאונת דרכים מחלון ביתו - סב על עקביו וחזר לישון, בלי שיטרח להושיט עזרה לפצוע שנלכד ברכב. לדיון נרחב בהקשר זה ראה ד. סטטמן, "לא תעמוד על דם רעך" - מחובת הזהירות לחובת ה"שומרוני הטוב", מחקרי משפט ט"ו, (התשנ"ט) כדי להמחיש את הקושי הנועץ בהטלת חובה על אדם לצאת מן הפסיביות שלו, נשתמש בדוגמה הבאה (שהתפרסמה בכתב העת "ניצוצות" חוברת מס' 1): אדם מצוי בחדר שבירכתיו נמצא תינוק, אשר לא בא אוכל לפיו מזה זמן רב. ברור לו כי אם לא יאכילו מיד את התינוק - הוא ימות. בחדר יש בקבוק חלב מוכן. האם יקום ממקומו ויאכיל את התינוק? נראה לכאורה כי מתי מעט ישיבו בשלילה, וכל אדם נורמטיבי יתן לילד לאכול, ולא ישאר אדיש למצוקה. אך כיצד יגיב אם הילד הזה מצוי בדירת השכנים? ומה כאשר הילד נמצא בעיר אחרת? האם יעזוב את כל עיסוקיו, ויסע שעתים כדי להציל חיים? והאם תשתנה התשובה כאשר הילד בחו"ל וצריך לטוס 12 שעות כדי להגיע אליו? האם כאשר אנו שומעים על אסון במדינה אחרת אנו קמים ונוסעים לשם כדי לעזור ולהציל חיים? מובן כי יש אכן כאלה העושים כן, אך האם כל מי שלא עשה זאת, הפר חובה המוטלת עליו? מהם אפוא גדריו של חיוב המוטל על מי שלא עשה מעשה? עד היכן ניצבת החובה המוטלת עליו לפעול? הרב ירוחם הלוי ליוואוויץ, ב"דעת תורה" על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא י"ט, ט"ז) מביא את דברי רש"י "לראות במיתתו ואתה יכול להצילו" ומבאר כי "אין זה נפקא מינה כלל אם הוא עומד שם בשעת סכנת חברו אם לאו, אם נפשות או ממון, אלא אפילו לא עמד אצל המעשה, אלא שמע על זה, או ידע איזו ידיעה שהיא, והוא יכול להציל, והנהו מעמיד עצמו מלהצילו, הרי זה בלאו דלא תעמוד על דם רעך. וזו הערה נוראה בחיובי האדם".

הגמרא מבהירה שם כי מצוות השבת אבדה אינה תחומה רק לחיוב להשיב ממון האובד, אלא כוללת מ"קל וחומר" חיוב להשיב לאדם גם את גופו העומד לאבוד. משכך, תמחה הגמרא מדוע יש צורך בפסוק של "לא תעמוד על דם רעך", הן החיוב להציל את נפש הזולת כלול כבר במצוות השבת אבדה. הגמרא משיבה כי המקרא של "לא תעמוד על דם רעך" נועד להוסיף על מצוות השבת אבדה ולחדש, כי מוטל על אדם להציל את חברו – גם אם הדבר כרוך בטרחה ובהוצאת כספים, כגון לשכור אנשים שיצילו את חברו מהסכנה בה הוא נתון. אכן, המצווה של "השבת אבדה" היא מצוות עשה – ואדם מחויב להוציא כספים כדי לקיים מצוות עשה. אולם, הדבר מוגבל עד לחומש ממונו של האדם, ואילו הכללת חיוב ההצלה במסגרת הפסוק של "לא תעמוד על דם רעך" – מגדירה את החיוב כ"מצוות לא תעשה" – וביחס לאיסורים – אין הגבלה כספית ואדם מחויב להפסיד אפילו את כל רכושו על מנת שלא יעבור על איסור "לא תעשה". זהו חידושו של הפסוק "לא תעמוד על דם רעך"<sup>166</sup>. ואכן, רש"י שם מבאר: "לא תעמוד על דם רעך – לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל צדדים שלא יאבד דם רעך". חובה זו נפסקה להלכה בטור (חושן משפט סימן תכ"ו) "הרואה את חברו טובע בנהר או שליסטים באים עליו חייב להצילו, בין בגופו בין בממונו"<sup>167</sup>. כמו כן, מצינו ברמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א' הלכה

166. עם זאת מבהיר הרא"ש שם כי לאחר מכן חייב הניצול להשיב את הכספים למי שהציל אותו בממונו, שכן "אין אדם חייב להציל נפש חברו בממונו, מקום שיש ממון לניצול". בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג חלק ד' סימן ל"ט, נדונה תביעה של אדם שהוציא ממון כדי לפדות שבוי משבוי, וכעת טוען השבוי כי הוא לא ביקש שיפדו אותו משבוי. המהר"מ פסק כי קיימת חובה להציל אדם גם כאשר הדבר כרוך בהוצאה כספית "ודבר פשוט הוא כי אף כאשר הוא צווח 'אל תצילני' – שמצילו וחוזר ומוציא ממנו מה שהוציא".

167. חובת ההצלה של הזולת מתייחסת לא רק לחיים, אלא גם להגנה מפני מעשה עבירה ואף להגנה על רכוש כך שהאדם לא יהיה נתון למשיסה, כך מצינו בספרא קדושים פרשה ב': "ומנין שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רעך'. ומנין שאם ראית טובע בנהר או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו חייב אתה להצילו בנפשו תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רעך'. ומנין לרודף אחר חברו להורגו ואחר הזכור ואחר נערה המאורסה חייב אתה להצילו בנפשו תלמוד לומר 'לא תעמד על דם רעך'. כמו כן, בספר המצוות לרמב"ם מצווה רצ"ז מצינו "וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכלהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חברו אובד והוא יכול להחזירו אליו באומרו האמת..." ברם, יתרה על כך מצינו בפסקו של רבי יוסף קארו בשו"ת

י"ד, ט"ז<sup>168</sup> הפוסק כי הימנעות מהצלת הזולת עולה כדי איסור לאו, ואף על פי שאין לוקים על הלאו האמור, מדובר באיסור חמור, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד כל העולם כולו, ובלשון הרמב"ם:

**"כל היכול להציל (אדם הנרדף) ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך. וכן הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גויים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אוזן חברו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חברו ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו וכל כיוצא בדברים אלו העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך. אע"פ שאין לוקים על לאוים אלו מפני שאין בהן מעשה והכלל הוא כי לאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו, חמורים הם, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד כל העולם כולו וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו"<sup>169</sup>.**

"אבקת רוכל", סימן קצ"ה, כי מותר אף להעיד שקר כדי להציל את חברו מסכנה, שכן אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. עם זאת, הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ב"משך חכמה" (ויקרא י"ט, י"ז, על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך") מבהיר (ע"פ דברי הרמב"ם רפ"א מעדות) כי אדם חייב ליזום ולמסור עדות רק כאשר מדובר בדיני נפשות, שכן במקרה זה אם הוא יודע עדות שיכולה להביא לזכות חברו ונמנע מלהעיד הרי זה שופך דמים. אבל בדיני ממונות חייב להעיד רק אם חברו תבע ממנו להעיד בבית דין, והיוזמה לבקש עדות מוטלת על חברו. אמנם ב"נתיבות המשפט" סימן כח סק"א כתב דגם כשאינו תובעו צריך להעיד משום השבת אבידה.

ה"משך חכמה" מבאר שם כי סיומת הפסוק "לא תעמוד על דם רעך - אני ה'" - פירושה, אני ה' כבר נקטתי כך בעצמי והעדתי זכות על ישמעאל שעליו נאמר כי שמע ה' את קול הנער "באשר הוא שם". אף שעתיד הוא לחטוא כלפי ישראל, דן אותו ה' לכף זכות והעיד עליו כי בשעה זו זכאי הוא "ואין הקב"ה דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה".<sup>168</sup> וראה עוד רמב"ם ספר המצוות (מצוות לא תעשה רצ"ז): "הזהירנו מלהימנע בהצלת נפש אחד מישראל כשנראהו בסכנת מוות או הפסד ויהיה לנו יכולת להצילו, כמו שיהיה טובע ואנחנו נדע לשחות ונוכל להצילו".

<sup>169</sup>. בדומה לכך נפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן תכ"ו: "הרואה את חברו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל; או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אוזן חברו והודיעו; או שידע בעובד כוכבים או באנס שהוא בא על חברו,

יושם אל לב כי בניגוד ללשון הברייתא, הרמב"ם מסייג את החיוב להציל ומגדירו כחיוב החל רק כאשר "יכול להצילו" (ביטוי שאין לו מקבילה בפסיקת הטור). מכאן למד הב"ח (בסימן תכ"ז), כי לדעת הרמב"ם חל החיוב האמור רק כאשר אין ספק כי בידו להציל. על כן נשאלה השאלה: הן לכאורה, גם אם יש רק ספק אם יוכל לסייע, מדוע שלא יתחייב אדם לנסות ולהציל את חברו? הב"ח הסיק על כן כי מדובר במקרה שהמציל עצמו נכנס לסכנה ע"י פעולתו, וממילא אל לו לעשות כן, שהרי הוא מסכן חיים (את חייו שלו) ואסור לעשות כן. מותר להציל חיים רק בפעולה שהיא עצמה אינה מסוכנת לחיי המציל, ואין האדם מחויב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו<sup>170</sup>.

האם אדם חייב לסכן עצמו על מנת להציל את חיי חברו?

יכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכיצא בדברים אלו, עובר על לא תעמוד על דם רעך (ויקרא י"ט, ט"ז).

170. עם זאת מצינו דיעות בפוסקים כי על אף שאין חובה להסתכן כדי להציל את הזולת הרי שרשאי המציל לעשות כן, והדבר נחשב למידת חסידות. כך למשל מציין הרב יעקב וינברג (בעל ה"שרידי אש" בקובץ "יד שאול" עמ' שצ"א ועמ' שצ"ג בהערה), כי מי שמחמיר על עצמו ומוסר את נפשו להציל את חברו "מיקרי קדוש וחסיד". לעניין זה ראה תשובתו של הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" יורה דעה חלק ב' ענף ד' המתירחסת להשתלת איברים מן החי. הרב פיינשטיין מציין את שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תרכ"ז (המובאים בפתחי תשובה יורה דעה סימן קנ"ז ס"ק ט"ו) לפיהם אין אדם מצווה לסכן איבר מאיבריו עבור קיום גופו של חברו, ומי שעושה כן אף מכונה כ"חסיד שוטה". הרב פיינשטיין מבהיר כי הטעם לכך הוא שהלאו של "לא תעמוד על דם רעך" הוא ככל הלאוין שמחויב להוציא כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו אך אינו חייב לסכן איבר מאיבריו לשם כך (ראה רמ"א יורה דעה סימן קנ"ז סעיף א' ובש"ך שם ס"ק ג'). ממילא אין אדם מחויב לחתוך איבר (כגון כליה) בשביל הצלת חברו. ובהתאם לכך, מכיוון שהלאו של "לא תעמוד על דם רעך" הוא ככל הלאוין, אין לחייב אדם להיכנס לספק סכנה להצלת חברו מוודאי סכנה, שהרי אסור לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להינצל מעבירת כל הלאוין. אדרבה מחללים שבת אף כדי להירפא מספק סכנה.

עם זאת, הרב פיינשטיין מבהיר כי בכל שאר הלאוין אסור להחמיר ולסכן את עצמו כדי להימנע מלעבור עליהן, והעושה כן נקרא חובל בעצמו כמפורש בשו"ך יורה דעה סימן קנ"ז ס"ק ב', וכל שכן שהוא מתחייב בנפשו ומאבד עצמו לדעת כשיכניס עצמו לספק סכנה במעשה בשביל איסורי לאוין. אבל בכל הנוגע ללאו של "לא תעמוד על דם רעך" – מותר לאדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל נפש חברו. הרב פיינשטיין מבהיר את הטעם לכך לפי דברי רש"י בסנהדרין דף ע"ד עמ' א' דיבור המתחיל "סברא". רש"י שם מציין כי הדין של "ייהרג ואל יעבור" נובע מכך שכאשר אדם הורג נפש מישראל כדי להינצל יש שני חסרונות: איבוד נשמה ועבירה. לעומת זאת אם הוא ייהרג ולא יעבור יהיה רק חיסרון אחד, של איבוד נשמה ואין חטא. רש"י מציין כי במקרה זה אין אפשרות

לעומת זאת, רבי יוסף קארו ב"בית יוסף" מביא את דברי "הגהות מימוניות" לפיו: "בתלמוד ירושלמי מסיק, כי אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב"<sup>171</sup>. דברי הירושלמי (במסכת תרומות סוף פרק ח') הם אלו:

לעשות שימוש בכלל של "וחי בהם" – שממנו נלמד הדין ש"פיקוח נפש דוחה שבת", כיוון שבין אם האיש יהרוג ובין אם ייהרג – יש איבוד של נשמה אחת. אם כן, למה יהא מותר לעבור על עבירה בלא שתניצל עקב כך נפש כלשהי? מדברים אלו נמצאת למד כי נפשו של האדם שווה מבחינת משקלה לנפש חברו וההכרעה אם לעבור על איסור מוכרעת על פי "חשבון" של רווח והפסד. ממילא שייך להתיר ספק נפש שלו בשביל ודאי נפש חברו, שהרי לקב"ה תצמח תועלת של הצלת נפש בישראל, וב"חשבון" הסיכונים הניצבים על כפות המאזניים בעשיית הפעולה אל מול הימנעות ממנה, יש תועלת בפעולה האמורה. ובלשונו של הרב פיינשטיין: "ואף שכתבתי דאין האדם מחויב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת נפש חברו, מכל מקום רשאי. דלא דמי עניין זה לשאר לאוין שאסור, מאחר דניצול על כל פנים נפש מישראל, שהוא אליבא דסברת רש"י דשווין נפש שלו ונפש של חברו, אין ראייה להתיר שיפיקר נפשו למיתה ודאית בשביל הצלת נפש אחר ממייתה ודאית, דהא הטעם דמי יימר דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דהווא גברא סומק טפי הוא דבר ברור כמי שרואה שכן נגזר מה' יתברך, ולכן אינו יכול לומר שאולי דמא דידיה סומק טפי, אף באופן שיודע שמעשיו יותר מתוקנים ממעשה חברו... אבל להכניס עצמו רק לספק שאפשר שגם הוא יחיה אין ספק שלו עושה להחשיב כנגזר ודאי על פלוני שימות מאחר שאפשר שיוצלו שניהם לכן אף שאין לחייבו כדלעיל עכ"פ רשאי".

לעומת זאת, הרב וולדנברג פסק כי אסור לאדם להסתכן כדי להציל את זולתו. לעניין זה ראה: שו"ת ציץ אליעזר חלק ט' סימן מ"ה, וחלק י' סימן כ"ה פרק כ"ח. למקורות רבים ונוספים בהקשר זה ראה פרופ' אברהם שטיינברג אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך "סיכון עצמני" עמ' 18 הע"ש 76-73, וכן אנציקלופדיה תלמודית ערך "הצלת נפשות" עמ' שמ"ט, והמקורות הרבים המובאים שם בהע"ש 83-81. בהקשר זה מובאים דברי הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"משך חכמה" (דברים ל"ד ח') כי קודם מתן תורה היה מותר לאדם להסתכן כדי להציל את חברו (ועל כן הסתכן משה להציל נפש של איש עברי שהוכה ע"י המצרי), אך לאחר מתן תורה "יש חוק ומשפט ואסור להסתכן עבור זה". והטעם הוא כי מתן תורה גיבש את העם כ"כלל ישראל" שמשמותיהם קשורים זה בזה וערבים זה לזה, כך שלכל נפש מישראל יש ערך לא רק עבור עצמו אלא גם כחלק מן הכלל. ממילא אדם לא רשאי להזיק לכלל כולו ע"י סיכון של אובדן נפשו.

171. הר"ן בחידושו לסנהדרין דף ע"ג עמוד א' מקשה: "כיוון שמצווה היא להרוג את הרודף כדי שינצל הנרדף, למה לי קרא של לא תעמוד על דם רעך", פשיטא שהיא מצווה לטרוח בהצלתו? ותשובתו היא, כי מן הדין של רודף ניתן ללמוד חיוב הצלה רק לגבי מי שברור כשמש כי אם לא יצילהו הוא יטבע בנהר, אך מה הדין כשיש רק ספק סכנה? לכן בא הפסוק של "לא תעמוד על דם רעך" ומחדש כי מצווה על אדם לטרוח אף אם הסכנה היא בספק. הרב חיים חזקיהו מדיני, בספרו "שדי חמד" מערכת הל' כלל קמ"ד מציין מקורות לפיהם אף אם יש חשש לחייו של המציל, חייב הוא להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מוודאי סכנה.

רב אמי נשבה. אמר רבי יונתן "יירכך המת בסדינו" (כלומר, יש להתיימשך ממנו ואין לו אלא להכין לעצמו תכריכים). אמר רבי שמעון בן לקיש, אני אלך להצילו, או שאני איהרג או שאהרוג. משהלך ברוח זו, הצליח לפייס אותם ונתנו לו את רבי אמי בחזרה.

לכאורה, יש כאן יציאה לקרב שיש בו סכנה, וריש לקיש היה מוכן להסתכן כדי להציל את חיי רעהו<sup>172</sup>. רבי יוסף קארו ב"בית יוסף" על

172. ודוק, היציאה לקרב בה עסקינן אינה בגדר מצב של מלחמה שאליה יוצא כלל ישראל, שכן גדריה של מלחמה שונים הם לחלוטין. כבר הבאנו לעיל את דברי ה"מנחת חינוך" מצווה תכ"ה כי על אף שכל המצוות נדחות מפני פיקוח נפש שונה היא מלחמה, שכן התורה ציוותה לצאת למלחמת מצווה על אף שבדרך העולם נהרגים אנשים משני הצדדים במלחמה, וממילא "דחוייה היא סכנה במקום הזה". הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן סימן קמ"ג מוסיף ומבהיר כי מלחמה אינה נכללת בגדר הדין של "וחי בהם" – שהרי לעם ישראל הותר לצאת אף למלחמת רשות שאותה יזום המלך כדי לשפר את המצב הכלכלי של העם. "ואין מצונו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה? אין זאת אלא שמלחמה והלכות ציבור שונים הם".

הנצי"ב מוולוז'ין ב"העמק דבר" על בראשית ט' ה' מבהיר כי האיסור שנאמר בתורה לשפוך דמים אינו חל ביחס למלחמה, שהרי נאמר בפסוק "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" – אימתי אדם נענש? בשעה שראוי לנהוג באחווה, מה שאין כן שעת מלחמה, ו"עת לשנוא" – אז "עת להרוג" "ואין עונש על זה כלל כי כך נוסד העולם... ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות, אף על גב שכמה מישראל ייהרגו ע"י זה". וראה עוד ביחס למלחמת הרשות את דבריו של הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (הרב מכריסק) בספרו "חידושי מרן רי"ז הלוי" על הפטרת פרשת "בשלח" – "זבולון עם חרף נפשו למות" (הובאו להלן בהערה 182).

הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ב סימן נ"ז) התייחס לשאלה: "האם חייל מחויב או ראוי להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו החייל מסכנה רדאית, כגון שמוטל פצוע בשטח מסוכן וחשוף לאויב ואם לא ימהר ויחיש להוציא אותו מהשטח ימות בוודאי מפצעיו, וכל הדומה לזה". הרב וולדנברג מביא את פסקו של הרדב"ז לפיו אדם אינו צריך לסכן את חייו שלו כדי להציל את זולתו, אולם מציין כי דין זה לא נאמר ביחס למקרה של מלחמה "וכשם שהותרה עצם היציאה למלחמה למסיבותיה ולמשימותיה ולהכניס בסכנה עם רב, כך אחת מהלכותיה היא שכל אחד ואחד מאנשי הקרב מחויב למסור את נפשו להציל את משנהו מסכנה שנקלע בה מגרמת המלחמה... אדונינו דוד המלך מרבה במלחמת הרשות... וכו' הרי שמוותר ללחום מלחמת הרשות... וכן בזמן בית שני נראה דלא נמנעו מלכי בית חשמונאי הכשרים לצאת למלחמה לצרכי רווחה וכו'...". הרב וולדנברג מטעים כי מלחמה היא מציאות שונה מבחינה הלכתית, שלגביה לא נקבעו הכללים הרגילים של פיקוח נפש. זאת משני טעמים: א. מפני שכך נוסד העולם. ב. מפני שהלכות ציבור והנהגת המדינה שונים הם, כמבואר בשו"ת חתם סופר חושן משפט סי' מ"ד.



הטור הנ"ל וכן ב"כסף משנה" על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ד מבהיר את טעמו של הדין לפיו על אדם לסכן את חייו עבור הצלת חיי זולתו בכך: "מפני שהלה ודאי והוא ספק".

מצוות "לא תעמוד על דם רעך" עודפת על המצווה של הצלת הנרדף

בהתאם לכך, מציין הרב חיים חזקיה מדיני בספרו "שדי חמד" (מערכת האות ל' כלל קמ"ד בערך לא תעמוד על דם רעך) בשם הרב אברהם בן הרב חיים פאלג'י, בספרו "ויען אברהם" חלק חושן משפט סימן ב' הכותב ע"פ דברי הר"ן בסנהדרין<sup>173</sup>, כי לכאורה קשה מדוע היה נחוץ לכתוב בתורה ציווי מפורש של "לא תעמוד על דם רעך" שממנו נלמד כי חובה על אדם להציל את חברו, הרי יש בתורה דין של "רודף" שמותר ויש מצווה להורגו – שממנו נלמד כי כדי להציל את הזולת עושה אדם הכול – ואפילו נטילת חיים, אם כן ברור לגמרי שכל פעולה הפחותה מכך שאין בה נטילת חיים תהא אף היא מחויבת כדי להציל את הזולת? ותשובתו היא כי בדין "לא תעמוד על דם רעך" נכללים שני חידושים, שאינם קיימים ביחס לדין "רודף":

הדין האחד הוא – כי בניגוד לדין רודף שבו מותר להרוג רק מי שברור בוודאות כי קם על חברו להרגו, חובת ההצלה של הזולת קיימת לא רק כשהסכנה ודאית, אלא אף כשיש רק ספק שמא תתעורר סכנה לחיי הזולת יש חובת הצלה של הזולת.

והדין השני הוא, בהתאם למבואר בדברי הירושלמי האמורים, כי חובת ההצלה של "לא תעמוד על דם רעך" קיימת גם אם יש למציל חשש סכנה. אדם חייב אפוא להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנה ודאית.

173. וכך הוא הלשון בחידושי הר"ן על מסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א' אחר שהוכיח שם שיש בנוסף להיתר להרוג את הרודף הנלמד מן "הבא במחתרת", גם מצווה וחיוב להרוג את הרודף הנלמדים שם בגמרא. ומקשה הר"ן: "ואם תאמר, מכיוון שמצווה היא להרוג את הרודף כדי שיציל את הנרדף, למה לי קרא (פסוק) של 'לא תעמוד על דם רעך', פשיטא שהוא מצווה לטרוח בהצלתו, כגון טובע בנהר או ליסטים באים עליו? יש לומר, שמקרא דניתן להצילו בנפשו (של רודף) לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שהוא רוצה להרגו, וכהאי גוונא במי שברור לו כשמש שיטבע אם לא יצילוהו, הוא דמחויב להצילו, אבל על הספק לא שמעינן מידי, משום הכי בא הפסוק של 'לא תעמוד על דם רעך' לומר, שהוא מצווה ליטרוח בו אף על הספק". ולהלן יובא כי הרמב"ם פ"א מהלכות רוצח ושמירת נפש והחינוך במצווה ת"ר למדו מצווה זו על פי הספרי מן הפסוק "וקצותה את כפה לא תחוס עיניך".

הרב יוסף באב"ד ב"מנחת חינוך" (מצווה רל"ז באות ד') מקשה על השיטה האמורה שאותה ראינו ב"הגהות מימוניות" ובמקורות נוספים, לפיה אדם מחויב לסכן עצמו כדי להציל את רעהו:

הדיעות הסוברות כי אין לאדם לסכן עצמו אף בספק כדי להציל חיי חברו

**"כיוון שהדין של "לא תעמוד על דם רעד" הוא רק לאו, ואינו עושה מעשה כלל בעוברו על הלאו, למה יתחייב להכניס עצמו בספק סכנה, והלא "וחי בהם" כתיב (ויקרא י"ח, ה) ופיקוח נפש דוחה הכול ואפילו ספק פיקוח נפש דוחה הכל? ואם משום פיקוח נפש של הזולת, זה דווקא בעושה מעשה של נטילת חיי זולתו, שחייב למסור עצמו ולא להרוג את חברו, משום "מאי חזית דדמא זידך סומק טפי"? אבל, אם רוצים להפילו על חברו (כשהוא עצמו פסיבי) אין צריך למסור עצמו, ואדרבה שמא דמו שלו סמוק טפי<sup>174</sup>. אם כן, הוא הדין בספק סכנה גם כן אין צריך למסור עצמו היכן שלא עשה מעשה<sup>175</sup>!**

כלומר, לגישת הירושלמי ההכרעה נעשית על פי כללים של "אין ספק מוציא מידי ודאי". ואילו ה"מנחת חינוך" מקשה כי לכאורה צריך הדין להיות שספק של סכנה לגבי חיי האדם עצמו דוחה את הסכנה הוודאית ביחס לחיי זולתו, כאשר אין האדם מבקש להמית את רעהו כדי להציל את עצמו, אלא להיפך מבקש שלא לסכן את חייו ולהיות פסיבי, לנוכח ספק פיקוח נפש של עצמו. ואכן, הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" (על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' הלכה ו') מוכיח כי גם הרמב"ם גורס שלא מוטל על אדם להיכנס לסכנת פיקוח נפש כדי להציל את חברו, שהרי הרמב"ם פוסק שם כי רוצח בשגגה לעיר מקלט:

**"אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצווה או לעדות, בין עדות ממון בין עדות נפשות ואפילו להציל נפש**

174. כך מצינו בתוספות מסכת יומא דף פ"ב עמוד א' דיבור המתחיל "מה"; רא"ש כתובות דף ג' עמ' ב'; ר"ן פסחים דף כ"ה עמ' ב', והדברים מובאים להלכה ברמ"א על שולחן ערוך יורה דעה סימן קנ"ז, סעיף א'.

175. ה"מנחת חינוך" מסיים בהקשר זה "באמת דין זה מביא הגהות מימוניות בשם הירושלמי צריכים אנו לקבל באימה. ומכל מקום למעשה צ"ע דין זה, ונראה לי שעל כן השמיטוהו הראשונים שאינם סוברים כן".

**בעדותו או להציל מיד הגייס או מיד הנהר או מיד הדליקה  
ומן המפולת, ואמילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן  
צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא  
התיר עצמו למיתה".**

ולכאורה מדוע אינו יוצא מעיר המקלט ומסכן עצמו בספק סכנה על מנת להציל נפש בעדותו? הרי פיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה? ומכל שכן פיקוח נפש של כל ישראל? אין זאת, אלא שהרוצח בשגגה מכניס עצמו לספק סכנה ברגע שהוא יוצא מעיר המקלט, שהרי גואל הדם עלול להרגו<sup>176</sup>, ואל לו לאדם להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית<sup>177</sup>.

ה"אור שמח" מוסיף כי לא ניתן להורות לגואל הדם שלא להרוג את הרוצח שהכול זקוקים לו במלחמה, שכן "נגד הטבע אין לנו להוסיף אחר מצוות יוצר הטבע חוקר כליות ולב, הוא אמר כי ייחם לבב הגואל להרגו אין לו משפט מוות – וממילא לא יכולים בית הדין לכפות על גואל הדם דבר שהוא כנגד טבע לב האדם".

176. לעומת זאת, הרב מאיר דן פלאצקי, ב"כלי חמדה" על פרשת פנחס כותב כי אדם חייב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל את חברו, ובהתאם לכך היה לכאורה צריך להיות הדין, כי לרוצח בשגגה יהיה מותר לצאת מעיר המקלט כדי להציל את זולתו וממילא היה גואל הדם ההורגו חייב, ורק מכיוון שנפסק כי אסור לו לצאת מעיר המקלט מותר לגואל הדם להרגו. לפי זה יתכן כי מה שגואל הדם הורגו אינו כתוצאה מחוק הטבע ש"יחם לבבו" באופן בלתי נשלט, אלא הוא תוצאה מהדין שאסור לו לצאת מעיר המקלט, ואין זה הטעם לדבר. כמו כן ראה דברי הרב מאיר יחיאל וינברג ב"שו"ת שרידי אש" חלק א' עמ' שי"ד כי הטעם לכך שאסור לו לצאת מעיר מקלט גם כדי להציל נפשות נעוץ בגזירת הכתוב ומדרשת הפסוק. לדיון נרחב בעניין זה ראה דברי הרב שמואל חיים דומב "יד לחכמה" על דברי ה"משך חכמה" שמות פרק ד' פסוק י"ט.

177. הרב מאיר שמחה הכהן מצייין כי הדיוק האמור בדברי הרמב"ם מנוגד לכאורה לדברי "הגהות מימוניות" בשם הירושלמי במסכת תרומות, אך "מירושלמי גופיה אינו מוכח (שצריך להסתכן כדי להציל את חברו) למעיון היטב בו". וכנראה שכוונת הדבר היא כי מכיוון שריש לקיש היה מיומן בקרב, לא היה בכך סיכון ממשי. וראה להלן דברי ה"משנה ברורה" כי אל לו לאדם לנקוט בזהירות מופלגת בחששות שיביאוו להימנע מהצלת חיי זולתו. כמו כן, מצייין הרב מאיר שמחה הכהן בספרו "משך חכמה" שמות ד' י"ט על הפסוק "לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים" כי מכיוון שלא נשקפה עוד סכנה למשה, הוא יכול היה לשוב ולהציל את העם, אך אלמלא כן היה מנוע מכך, מכיוון שאסור לאדם לסכן את חייו כדי להציל את חיי זולתו.

בדומה לכך עולה לכאורה מפסקו של הרמב"ם בהלכות אישות פרק כ"א הלכה י"א:

**"אישה כל זמן שהיא מניקה את בנה... פסקו לה מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יתר או לאכול מאכלות אחרות מפני חולי התאוה שיש לה בבטנה הרי זו אוכלת משלה כל מה שתרצה ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יתר מדי או תאכל מאכל רע ימות הוולד מפני שצער גופה קודם".**

אין למעוברת  
לסכן עצמה אף  
בספק לשם  
הצלת חיי  
הוולד

מהלכה זו עולה לכאורה כי האישה יכולה להעדיף את עצמה ולהימנע מצער גופה, אף כאשר בכך היא מביאה את הוולד לכלל סכנה שמא ימות, ולא יחול הדין של "לא תעמוד על דם רעך" על אף שיש ספק שמא ימות הוולד, שכן לאישה יש צער מכך.

הלכה זו הובאה גם ב"שולחן ערוך" ואבו העזר סימן פ' סעיף י"א, כדעה של "יש מי שאומר". שם תמה ה"חלקת מחוקק" בס"ק כ"ב: אם יש ספק סכנה לוולד, ואילו לה עצמה אין סכנה רק צער, היאך נקבע כי מחמת צערה של האישה יותר לה לסכן את הוולד? ואם מדובר במקרה שבו גם חייה של האם מצויים בסכנה, מדוע מובאים הדברים ב"שולחן ערוך" בשם "יש מי שאומר" – וכי יש מי שחולק על כך שחייה קודמים? על שאלה זו משיב ה"בית שמואל" שם בס"ק ט"ו כי ניתן לבאר את הדברים כמכוונים למצב שבו הוולד מצוי רק בספק סכנה ועל אף זאת מותר לאישה לאכול. מביא ה"בית שמואל" ראיה לדבר ממה שמצינו במסכת נדרים דף פ' עמ' ב' כי אם אין מספיק מים מותר לבני עיר שהמעין נובע בתחומם להשתמש במימיו לכביסה, על אף שבכך נמנעת האפשרות מבני עיר אחרת לשתות למחיתתם, שכן "כביסתם וחיי אחרים – כביסתם קודמת". מכאן שצער גופו של האדם עצמו קודם לספק סכנת חיים של אחרים ואין חיוב הצלה חל במקרה זה<sup>178</sup>. ברם,

178. עם זאת, ה"בית שמואל" מקשה שכן עיון בגמרא שם במסכת נדרים מלמד כי זוהי דעתו של רבי יוסי, אך חכמים חולקים עליו וסוברים כי יש להעדיף את חיי הזולת על צער הגוף ומוטלת עליהם חובת הצלה במקרה זה, ואם כן מניין לרמב"ם לפסוק כר' יוסי, שהוא דעת יחיד וכנגד דעתם החולקת של חכמים? הרב אפרים זלמן מרגליות בספר "בית אפרים" אבן העזר סימן ס"ו, מעמיק את השאלה בציינו כי גם לדעת רבי יוסי הותר להעדיף את הכביסה על חיי האחרים רק מכיוון שלדעתו של רבי יוסי גם כביסה (באותם

באחרונים מוצאים אנו כי דברי הרמב"ם נפסקו רק ביחס למצב שבו האישה עלולה לסכן את חייה ממש אם לא תאכל, ואין המדובר בצער גוף גרידא אלא בסכנת חיים. לעומת זאת, החשש לחיי הילד היונק אינו כה מהותי. בהתאם לכך, פוסק הרב חיים עוזר גרודז'נסקי בשו"ת אחיעזר (חלק ג' סימן ט"ז) כי אין חובה על אדם להכניס עצמו במצב של חשש סכנת חיים, כאשר מנגד לא ניצב ודאי פיקוח נפש של הזולת אלא רק ספק וחשש בלבד.

הדברים מפורשים גם בספר "איסור והיתר הארוך" לרבנו יונה גירונדי (וכלל נ"ט דין ל"ח) כי אל לו לאדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מוודאי סכנה.

לאור דיעות אלו, כי אדם אינו צריך להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו, פסק הרב שנאור זלמן מלאדי, ב"שולחן ערוך הרב" (חושן משפט, הלכות נזקי גוף ונפש הלכה ז) כי "ספק נפשות להקל". ובלשונו:

**"הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או לשכור אחרים להצילו, חייב לטרוח ולשכור ולהצילו, וחוזר ונפרע ממנו אם יש לו ואם לאו ושאינ לניצל ממון להשיב את הוצאות הצלתו - ו.א.) לא ימנע (מלהצילו). ואם נמנע עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'. ואפילו להיכנס בספק סכנה יש אומרים שצריך, כדי להציל את חברו ממיטה ודאית. ויש חולקים בזה, וספק נפשות להקל".**

ימים) הייתה עניין של פיקוח נפש. ממילא הותר לבני העיר שבה המעיין להעדיף את חייהם מכיוון שחיי האדם קודמים לחיי זולתו. אבל, לאכול מאכל שאין בהימנעות מאכילתו משום פיקוח נפש, ובכך לסכן את חיי הזולת, אין לכאורה כל היתר גם לדעת רבי יוסי. על כן, מיישב הוא את דעת הרמב"ם והשו"ע כמתייחסים למצב שבו צער האישה כה גדול שהיא מסכנת את חייה אם לא תאכל את המאכל שהתאוותה לו, ומאידך גיסא הסכנה לחיי הילד היונק אינה מהותית. נמצא אפוא לשיטתו כי אין ללמוד מדברי הרמב"ם שהחובה של "לא תעמוד על דם רעך" בטילה במקום שבו אדם מסתכן. נראה על כן, כי מטעם זה הביא ה"אור שמח" ראייה עקיפה להוכיח שאדם אינו מחויב להסתכן, רק מפסיקת הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' בנוגע לאדם המצוי בעיר מקלט וישראל צריכים לו, ולא הביא ראייה מפורשת מהלכה זו בהלכות אישות פרק כ"א. לעניין דנא ראה עוד "בית מאיר", שם סעיף י"ב, "שאלת דוד" חלק ב' אבן העזר סימן ו' הגהה ד', וראה עוד "דברי חיים" אבן העזר סימן י"ח, דיבור המתחיל "ובעניין".

חידוש הרדב"ז  
כי בקצת ספק  
סכנה מחויב  
להציל חברו

בשו"ת רדב"ז חלק ה' סימן רי"ח (אלף תקפ"ב) נקט כי אם מדובר בפעולה שיש בה סכנה מוחשית לחיי המציל (״ספק הנוטה אל הודאי״), הרי שאינו חייב למסור עצמו כדי להציל את חברו. ואפילו בספק שקול (״ספק מוכרע״ – 50%) אינו חייב למסור נפשו שכן דמו של חברו אינו סמוק מדמו שלו<sup>179</sup>. אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא הסתכן ולא הציל, עבר על לא תעמוד על דם רעך<sup>180</sup>. הרדב"ז מבהיר על כן, כי מה שפסק הרמב"ם (בפרק א' מהלכות רוצח) שכל היכול להציל אדם מישראל מסכנה ולא הצילו עובר על מה שנאמר בתורה לא תעמוד על דם רעך, זהו גם כשיש קצת ספק סכנה למציל, כגון שרואה את חברו טובע בנהר, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו, שבכל אלו יש קצת ספק סכנה למי שבא להציל, ואף על פי כן חייב להציל. יש להבחין אם כן, בין ספק שקול שאז אין חיוב למסור את נפשו עבור חברו, לבין ״קצת ספק סכנה״ שאז יש חיוב לסכן עצמו עבור חברו<sup>181</sup>. ונראה כי ב״משנה ברורה״ (סימן שכ"ט ס"ק י"ט) נפסק כדברי הרדב"ז שכן פסק כי כשם שאין אדם מחויב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל את חברו, שכן חייב קודמים לחיי חברו, כך גם במקרה של ״ספק סכנה גם כן עדיף. ספקו שלו מוודאי של חברו״<sup>182</sup>. עם זאת ה״משנה ברורה״

179. הרדב"ז אף פסק בתשובה חלק ג' (סימן תרכ"ה) שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מוודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שספק שלו עדיף מוודאי של חברו. 180. ומשמע מדברי הרדב"ז שם, כי כך הבין אף בדברי הירושלמי. וזו לשונו שם: ״...להציל נפש חברו או שלא יבוא על הערעה אפי' במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל והכי איתא בירושלמי. ומכל מקום אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו ואפי' בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא [ה]סתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך״.

181. וראה עוד בספר ״אגודת אזוב״ (בהשמטות שבסוף הספר) וכן דברי הרב עפשטיין ב״ערוך השלחן״ חושן משפט סימן תכ"ו.

182. בספר ״חיונוך״ מצווה תכ"ה כתוב כי הדין של כילוי שבעת העמים שמהם נכבשה הארץ נוהג אף הוא רק כאשר ״בא לידו אחד מהם ויכול להרגו – מבלי שיתכן בדבר״. ובחידושי הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק) על התורה, פרשת ״בשלח״, ביחס לפסוק ״וזבולון עם חרף נפשו״ כתב כי דברי החיונוך לא מתייחסים למצב של מלחמה, שכן במלחמה אין משגיחים על סכנת נפשות, שכן זהו ״דין מדיני המלחמה״, והרי יוצאים גם למלחמת הרשות. אבל המצווה קיימת גם שלא בזמן מלחמה ואז היא מצווה ככל המצוות שנדחות מפני פיקוח נפש. וראה בשו"ת ״חוות יאיר״ בסוף סימן קמ"ו, וכן בספר ״יד אליהו״ (מלובלין) סימן מ"ג.

מסיים את פסקו שם, כי החשש של אדם להסתכן בסכנת חיים חייב להיות מוחשי וסביר, ואין הוא רשאי לנקוט בזהירות מופלגת גרידא בחששות שיביאוהו להימנע מהצלת חיי זולתו, ובלשונו: "צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרו: המדקדק עצמו בכך בא לידי כך"<sup>183</sup>.

יצוין כי הרב יצחק זילברשטיין<sup>184</sup> נשאל ביחס לרופאה שנקראה לטפל בילד חולה באדמת, שעה שהיא בהריון. הנסיון הרפואי מראה כי אצל כ- 20% מהנשים שחלו באדמת במהלך ההריון, נגרמה הפלה טבעית והעובר מת, או שנולדו תינוקות בעלי מומים. הפלה נחשבת בהלכה לסיכון גם לחיי האם. השאלה הנשאלת היא, האם מוטל על הרופאה לסכן את חייה כדי להציל את חיי הזולת. השאלה נובעת מכך שלכאורה אחוזי הסיכון לחיי הרופאה הינם זניחים ביותר:

אחוזים ספורים בלבד יש שתידבק הרופאה מן האדמת;

מתוך האחוזים הבוודדים שתידבק ישנם רק כ- 20% שיארע נזק לעובר; מתוך האחוזים הללו ישנם אחוזי סיכון מועטים שייגרם נזק לאם בעקבות ההפלה.

183. הרב אברהם צבי איזנשטט ב"פתחי תשובה" על שולחן ערוך יורה דעה סימן קנ"ז ס"ק ג' מביא את דברי ה"תפארת ישראל" על המשנה במסכת ברכות פרק א' משנה ג', לפיו מותר לאדם להכניס עצמו "לספק סכנה במקום שבו הנזק לא שכיח" וזכות המצווה שהוא עוסק בה תגן עליו, והראיה היא מן הסוגיה במסכת ערובין דף כ"א עמוד ב' בה מצינו: "תנו רבנן, מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורים והיה רבי יהושע הגרסי משרתו, בכל יום ויום היו מכניסים לו מים במידה. יום אחד מצאו שומר בית האסורים: אמר לו היום מימך מרובים, שמא לחתור בית האסורים אתה צריך?! שפך חציים ונתן לו חציים. כשבא (רבי יהושע) אצל רבי עקיבא, אמר לו (רבי עקיבא): יהושע, אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויים בחייך? סח לו כל אותו המאורע. אמר לו (רבי עקיבא לרבי יהושע): תן לי מים שאטול ידי. אמר לו (רבי יהושע): לשתות אין מספיקים (המים) ליטול ידיך מספיקים? אמר לו (רבי עקיבא) ומה אעשה שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה? מוטב אמות מיתה עצמי ולא אעבור על דעת חברי. אמרו (חכמים): לא טעם (רבי עקיבא) כלום עד שהביא לו (רבי יהושע) מים ונטל ידיו. כששמעו חכמים בדבר אמרו מה בזקנותו כך בצעירותו על אחת כמה וכמה, ומה בבית האסורים נהג כך - שלא בבית האסורים על אחת כמה וכמה".

נמצא אפוא כי רבי עקיבא הכניס עצמו לספק סכנה בשביל לקיים את מצוות נטילת ידיים, שכן סמך על כך שבזכות המצווה לא יניח לו שומר האסורים למות בצמא.

184. הרב יצחק זילברשטיין "עד כמה חייב אדם לסכן עצמו כדי להציל אחרים?" אסיא מ"א 5.

"קצת ספק סכנה" היינו דבר שאדם מוכן להסתכן בו עבור צרכי עצמו

אכן, לפי דברי הרמב"ם, ה"שולחן ערוך" והאחרונים שצעדו לפי שיטתם (וכגון שולחן ערוך הרב) נמצא, כי אין אדם חייב להכניס עצמו אפילו לספק קל של סכנה. אבל, לפי דברי הרדב"ז והמשנה ברורה הנ"ל, מוטל לכאורה על הרופאה לטפל בילד החולה, כיוון שהספק שמא יארע דבר חלילה לחיי המציל (הרופאה) הינה דאגה רחוקה מאד. אולם, הרב זילברשטיין מציין כי המדד לחובת הסתכנות אינו סטטיסטי, אלא כל מה שאדם מן היישוב לא רגיל להסתכן בו בעצמו אינו מחייב לעשות עבור הצלת זולתו.

הרב זילברשטיין מבאר את דברי הרדב"ז כי מסתבר שמה שכתב כי אם הספק נוטה יותר אל ההצלה חייב המציל להיכנס לקצת סכנה ולהציל, אין כוונתו כשהסיכויים הם 40% למיתה ו- 60% לחיים, שהרי הכלל הוא כי אדם מחלל שבת עבור הצלה מפני סיכון שהוא פחות מ- 40%, והדבר נקרא כסיכון ממשי של חיו.

על כן נראה, כי כוונת הרדב"ז היא כי כל מידת סכנה שאדם מוכן ליטול על עצמו ולהסתכן בה לתועלתו הפרטית, או להרווחת ממון, או למען כבודו, משום שהוא מניח כי יישאר בחיים, מחויב הוא להיכנס לסיכון כזה גם למען הצלת חברו. אבל, לחשש שאדם אינו מכניס עצמו אף עבור הון רב, אין הוא חייב להכניס עצמו כדי להציל את חברו. משום כך, להפליג בים או לעלות ולטפס למקומות גבוהים או לצלול בים להציל אדם, חייב האדם לעשות עבור זולתו, וכן אינו יכול לומר שאינו מוכן לנסוע במכונית מחשש תאונות דרכים שהם סכנה מצויה, משום שאדם מסתכן בהם לתועלתו הפרטית, ומניח שישאר בחיים. לעומת זאת, לקפוץ ממקום גבוה, או לרוץ תחת מטר כדורים, אין הוא חייב לעשות למען הצלת חברו<sup>185</sup>. וכך הביא מדברי הרב שלמה קלוגר, ב"חכמת שלמה" על חושן משפט תכ"ו, כי התורה דרשה מאיתנו להתמסר להצלת נפשות ככל שהיינו עושים לתועלתנו האישית, "חוץ מסיכון גדול שאף על פי שהיינו עושים זאת להצלת נפשנו, לעשות זאת לחברנו אין אנו חייבים משום ש'חייך קודמים'". הנה כי כן, כל מצווה שאדם נפטר ממנה מחמת הכלל של "וחי בהם" – נחשבת לסכנה הפוטרת גם מן המצווה

185. והדברים תואמים לדברי הרדב"ז שיובאו להלן כי אדם אינו חייב לסכן איבר מאיבריו כדי להציל את רעהו, בין השאר לנוכח הכלל של "דרכיה דרכי נועם", לפיו לא דורשים מאדם לעשות דברים שהם נגד טבעו. לעניין זה ראה הע"ש 196 להלן.



של "לא תעמוד על דם רעך" – ובהתאם לכך, אין לחייב את הרופאה המצויה בהריון להיכנס לביתו של חולה אדמת.

תרומת כליה  
מאדם בריא  
להצלת חולה  
שיש בו סכנה

בהתאם לכך, דנו האחרונים בשאלה האם יש להתיר לאדם בריא לתרום כליה לחולה כליות שנשקפת סכנה לחייו. הרב יצחק יעקב וייס, ראב"ד העדה החרדית בירושלים, בספרו שו"ת מנחת יצחק חלק ו' (סימן ק"ט) קבע כי יש לאסור זאת, מכיוון שיש סכנה מסוימת בניתוח של התורם הבריא, וכן יכול להיות שבעתיד יבוא התורם לידי סכנה כשתחסר לו אחת מכליותיו, ונמצא שהתורם מכניס עצמו לספק סכנה, וכן לא ייעשה לדעת הרדב"ז. בדומה לכך פסק הרב אליעזר יהודה ולדינברג בספרו שו"ת ציץ אליעזר חלק ט' (סימן מ"ה), על יסוד דברי הפוסקים הנ"ל, ועל סמך דברי הרופאים שאמרו לו שמעשה הוצאת כליה אחת מכליותיו של התורם כרוך בסכנת נפשות – שאין לעשות כן, אלא אם כן יחליט סגל של רופאים מומחים אחרי עיון מדוקדק שהדבר אינו כרוך בספק סכנת נפשות לתורם. לעומת זאת, הרב עובדיה יוסף (בשו"ת יחוה דעת חלק ג' סימן פ"ד), התיר זאת, מכיוון שנמסר לו מפי רופאים מומחים ויראי שמים שדרגת הסיכון בהוצאת הכליה לאדם התורם, היא מועטת מאד, וכתשעים ותשעה אחוזים מהתורמים חוזרים לבריאותם התקינה. על כן קבע כי "כל מה שהסכימו הפוסקים שאסור להכניס עצמו בספק סכנה, זהו רק בספק השקול, מה שאין כן בנידון שלנו שבודאי שמצווה היא לתרום כדי להציל את חברו ממוות בטוח"<sup>186</sup>.

החיוב לסכן חיי  
עצמו כדי  
להנעם מהריגת  
חברו

כדי לעמוד על מהותה של מחלוקת הפוסקים האמורה, בשאלת החיוב של האדם לסכן את נפשו שלו כדי להציל את רעהו, מן הראוי לעיין בסוגיה במסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א' הדנה בחיוב למסור עצמו למיתה על מנת שלא להרוג את חברו:

186. ודוק, לכאורה ההגדרה של הרב עובדיה לספק שקול מתייחסת בבירור לאחוזי הסיכון, והדבר שונה מן ההגדרה של הרב זילברשטיין שהרי ברור כי הוצאת כליה מאדם אינה דבר שאדם עושה לתועלתו האישית מלבד במקרה של סיכון גדול לחייו. עם זאת, יושם אל לב כי הרב עובדיה מגדיר את הדברים כמצווה אך לא כחיוב שהמסרב לו עובר על "לא תעמוד על דם רעך" (ואכן, כאשר בוחנים את הדברים לאור שיטת הרדב"ז, נראה לכאורה בעליל כי לא יתכן להטיל חובה על אדם לתרום כליה מכליותיו, שהרי הדבר ניצב בסתירה ברורה לכלל של "דרכיה דרכי נועם"). ממילא, יתכן כי אין

בסוגיה זו מצינו "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תיהרג, יעבור ואל ייהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים". בהתאם לכך ממשיכה הגמרא שם, כי אם מאיימים על חייו של אדם ואומרים לו להרוג באופן אקטיבי את רעהו, שאם לא כן יטלו את חייו שלו, אין הוא רשאי להעמיד את קיומו האישי מעל לכל, אלא "ייהרג ואל יעבור".

בכל הנוגע לדחיית הדין של "פיקוח נפש" מפני איסור שפיכות דמים מבהירה הגמרא כי מקורו של דין זה, נעוץ בסברא.

הגמרא מביאה את דברי רבא, אודות אדם שאיים עליו אדון העיר כי יהרוג את פלוני שאם לא כן, יהרוג אדון העיר אותו עצמו. אמר לו רבא "ליקטלוך ולא תיקטול" (יהרוג אותך ואל תהרוג אתה אחרים), שכן "מי יימר דדמא דידך סומק טפי ומי אומר שדמך שלך סמוק יותר מדמו של האחר) דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי" (אולי דמו של האחר סמוק יותר).

סברא זו מבוארת ע"י רש"י שם כדלהלן:

**"סברא הוא - שלא תדחה נפש חברו, דאיכא תרתי, איבוד נשמה ועבירה, מפני נפשו, דליכא אלא חדא איבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצה כיוון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור - מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חברו - הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות. מאי חזית דדמא דידך סומק טפי - מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם הברך, הלכך אין כאן לומר והי בהם ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל לקדוש ברוך הוא, וכאן שיש איבוד נפש חברו לא ניתן דבר המלך לדחות שצווה על חרציהה".<sup>187</sup>**

סברת רש"י:  
אין אפשרות להעדיף את נפשו על נפש חברו שכן ההעדפה כרוכה במעשה עבירה

שום מחלוקת בין הפסקים של הרב עובדיה והרב זילברשטיין, שהרי הרב עובדיה אינו מחייב אדם לתת כליה וכן לא יחייב את הרופאה להסתכן בהידבקות באדמת כשהיא נושאת עובר ברחמה.

187. וראה דיון בביאור סברא זו בפרק ה' להלן.

כלומר, על כפות המאזניים ניצבים מחד גיסא חייו של הזולת ומאידך גיסא חייו שלו – ביחד עם עבירה של רציחה. בשתי החלופות ייהרג אדם ויקופד פתיל חייה של נפש מישראל, אלא שאם חלילה יהרוג הוא את זולתו, הרי שבנוסף לאובדן חיים, תוכתם נפשו שלו בעוון רציחה. לעוון זה אין הצדקה, שהרי הוא לא חוסך חיים. שמא תאמר, כי בכך מציל הוא את נפשו שלו, שהיא עדיפה על נפש זולתו? על כך משיב רבא בסברא כי דם הוא דם, ואין הבדל מבחינת קדושת החיים בין נפש לנפש. אין לנפשו ערך עודף על פני נפש חברו. מעשה עבירה ניתן לעשות רק אם חיים ינצלו עקב כך, ובמקום שבו מדובר בעבירה של רציחה ממילא ייקפד פתיל חייו של אדם, ועל כן אין לכך כל היתר.

בהתאם לכך מתבארים דברי התוספות שם (בעמוד ב' דיבור המתחיל "והא אסתר פרהסיה הואי") כי אדם מחויב להיהרג ולא לעבור ולרצוח ע"י מעשה שעשה, אבל כלל זה אינו חל ביחס לגרימת מוות באופן פסיבי. ובלשונו:

**"אבל, היכא דלא עביד מעשה, כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעד, מסתברא שאין חיוב למסור עצמו, דמצי אמר, אדרבא מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי. דילמא דמא זידי סומק טפי? כיוון דלא עביד מעשה".**

כלומר, אסור לאדם לשפוך את דם חברו כדי להציל את נפשו שלו, שכן דם רעהו אינו פחות סמוק מדמו שלו. אך מאידך גיסא, דמו שלו אינו פחות סמוק מדם רעהו, ועל כן אין הוא מחויב למסור את נפשו כדי שרעהו לא יומת על ידו באופן פסיבי. וההבדל בין המתת רעהו באופן אקטיבי לבין הריגתו באופן פסיבי מבואר על פי סברתו של רש"י, באופן הבא:

כאשר צריך אדם להרוג כדי שלא ליהרג, הרי שנשמה תאבד בכל מקרה, ואילו ידיו שלו יוכתמו בחטא ההריגה שעשה. לעומת זאת, אם הגוי זורק אותו על תינוק וע"י כך גורם למות התינוק, הרי שידייו של הגוי הם ששפכו את הדם הזה, ולא ידיו של מי שהושלך על הילד בעל כורחו. נמצא כי הוא עצמו לא יוכתם בעבירה כתוצאה ממות התינוק ועל כפות המאזניים ניצבים חייו שלו מול חיי זולתו (והתינוק שיומת) – בלא שתתוסף לכך עבירה כלשהי. ממילא מובן, כי מותר לו להיות כחומר ביד הרוצח בלא שיחויב להרוג את עצמו, שהרי אדרבה, אם יפיל עצמו למיתה, הוא

כשם שאינו יכול לרצוח כדי להציל נפש מול נפש כך אינו חייב למסור חיי עצמו כדי להעדיף נפש מול נפש

מבקש להעדיף את נפש הזולת על פני נפשו שלו והכלל הוא כי אין לנפש כלשהי מישראל ערך עודף על זולתה.

אמור מעתה: לעולם נפש אחת אינה עדיפה על רעותה, וה"חשבון" הנעשה ביחסים בין נפש לנפש הוא חשבוננו של ריבון העולמים<sup>188</sup> והאם תינצל נפש אחת בעולם והאם תיחסך עבירה, ואין המדובר בחשבוננו של האדם עצמו שנפשו אינה עדיפה על נפשו זולתו.<sup>189</sup>

בהתאם לכך, מובנת לחלוטין שיטת התלמוד הירושלמי כי הנושא של "לא תעמוד על דם רעך" מוכרע לפי הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי". שכן, כאשר אדם צריך לסכן את נפשו כדי להציל את זולתו, הרי בפנינו ספק פיקוח נפש של המציל המסתכן בפעולת ההצלה לעומת "ודאי" פיקוח נפש של האיש שיש צורך דחוף להצילו. מזווית ראייה זו ברור כי מוטל על האדם להציל את זולתו ואף להסתכן לשם כך, בלא שניכנס לשאלת החשבון האישי של האיש המסתכן במעשהו זה.

לעומת זאת, כדי להבין את שיטת הפוסקים כי אין אדם מחויב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו, יש לעיין בסוגיה במסכת בבא מציעא דף ס"ב עמ' א'.

בחשבון אובייקטיבי של נפש מול נפש מסתבר ש"אין ספק מוציא מידי ודאי"

בסוגיה זו מצינו:

**"שניים שחיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב. דרש בן נטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מחן במיתתו של חברו.**  
**עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חברך**"<sup>190</sup>.

המחלוקת אם "חייך קודמין לחיי חברך"

188. ראה בהקשר זה את דבריו של הרב פינשטיין לעיל הערה 170.

189. וראה א. כי טוב, בספרו "חסידים ואנשי מעשה" בפרק המכונה "במעלות התמימות התמה" המוקדש לרבי בונם מפשיסחא לפיו היה הרבי רבי בונים אומר "איני רוצה להתחלף עם אברהם אבינו במדרגות, שאהיה אני במקומו והוא במקומו. כי מה רווח יצא מזה? שוב לא יהיה אלא אברהם אבינו אחד ובונים אחד..." כלומר, ה"חשבון" אינו "מה יצא לי מזה", אלא "מה ייצא מזה לקב"ה!"

190. בדומה לכך מצינו במסכת נדרים דף פ' עמ' ב' התייחסות ל"מעיעין של בני עיר", אשר רש"י מבאר כי היה "מושך והולך לעיר אחרת ואין בו אלא כדי סיפוק שתייתן של בני

על הפסוק (ויקרא י"ט, י"ח) "ואהבת לרעך כמוך" מצינו בספרא:

**"ואהבת לרעך כמוך – רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה.  
בן עזאי אומר: 'זה ספר תולדות אדם' – זה כלל גדול מזה".**

המלבי"ם שם מבאר, כי זוהי אותה מחלוקת עצמה וכי רבי עקיבא לשיטתו ואילו בן עזאי נוקט בגישתו של בן פטורא. לדברי המלבי"ם יסוד המחלוקת הוא זה:

אדם שאוהב את רעהו – כמוהו, שם במרכז ההוויה את עצמו, וחשבון הערכים שלו – נע סביב הוויתו שלו. קנה המידה שלו ליחס אל חברו, הוא – יחסו אל עצמו.

לעומת זאת, לדעת בן עזאי אין די בכך והיחס אל הרע נגזר מהיותו צלם אלוקים – כאשר במרכז ההוויה ניצב חשבון שמימי – מזווית הראיה של הקב"ה עצמו, ואצלו אין נפקות בין נפש לנפש. על כן, לדעת בן עזאי הכלל הגדול ביותר הוא "זה ספר תולדות אדם", שכן גם אם אדם בוחר שלא לאהוב את עצמו – מחויב הוא לשים בראש סולם ערכיו את הדאגה לרע, כמי שתולדותיו נעוצים בבריאה האלוקית ובהיותו נזר הבריאה, ובהתאם לחשבון הערכים הנעשה מזווית הראיה של הקב"ה. בהתאם לכך אדם אינו יכול להעדיף את חייו שלו על פני אלו של זולתו ושניהם שותים מן הקיתון.

את ההוראה של בן פטורא כי ישנו שניהם, מבאר על כן גם ה"מנחת חינוך" מצווה רצ"ו כי אף אחד מהם אינו רשאי ליטול את מלא הקיתון לעצמו, שהרי על כל אחד מהם מוטל לא לעמוד על דם רעהו. שניהם שווים בפני הבורא, וכל אחד מצווה להחיות את חברו כמוהו. בהתאם לכך מוצא ה"מנחת חינוך" נפקות מעניינת במקום שבו אחד מהם הוא קטן, שאינו חייב במצוות, שאז הגדול מחויב לתת את הקיתון לקטן, ואילו הקטן אינו חייב מצידו להחזיר לו את הקיתון שהרי אינו חייב במצוות "לא תעמוד על דם רעך". ממילא, במקרה זה ישתה הקטן את הקיתון במלואו<sup>191</sup>.

אותה העיר. במקרה זה הכלל הוא "חייהן וחיי אחרים – חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם ובהמת אחרים – בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתם וכביסת אחרים – כביסתם קודמת לכביסת אחרים".

191. לעומת זאת ב"חזון איש" סנהדרין ליקוטים סימן כ"ו, מצינו כי הטעם לשיטת בן פטורא

לעומת זאת, לדעת רבי עקיבא התורה מציבה לאדם במקום גבוה בסולם ערכיו את ערך החיים ושמירת נפשו שלו עצמו, לכן את הרע עליו להשוות אל עצמו, רק כל עוד שהדבר אינו עולה לו במחיר חייו. במרכז החשבון הערכי של האדם – ניצבת הווייתו שלו והחוק של "וחי בהם" לפיו התורה היא תורת חיים שניתנה לאדם, כדי לקיימה בעודו חי. על כן, כאשר יש לאדם רק קיתון אחד של מים, הרי שהוא מחויב להציל את נפשו שלו גם אם בכך יראה במיתת חברו, שכן הכלל הוא כי חייו קודמים לחיי חברו.

מסוגיה זו נמצאנו למדים אפוא, כי שיטת הירושלמי המובאת לעיל תואמת את דברי בן פטורא, אולם ההלכה נפסקה כשיטת רבי עקיבא לפיה חיי האדם קודמים לחיי זולתו, ולכן כאשר יעמדו על המאזניים סכנתו שלו לעומת סכנת חיי זולתו, הרי שחייו שלו קודמים לחיי חברו, ולא מוטל עליו לסכן את עצמו כדי להציל את חברו.

ממילא מובנת שיטת הפוסקים כי לא ניתן להכריע מערכת שיקולים זו על פי הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי", שהרי הספק והוודאי אינם במישור אחד, הוודאי הוא ביחס לחיי זולתו ואילו הספק מתייחס לחיי עצמו<sup>192</sup> – וחייו שלו קודמים לחיי זולתו.

הוא, כי אינו רשאי לשתות את כל המים בעצמו, מפני שכששותים שניהם יש לשניהם הצלה של חיי שעה, ואין חיי עולם שלו דוחים חיי שעה של חברו, או מכיוון שיש סיכוי כי בזמן הזה – יזדמנו להם מים ואם לא יתן לחברו הריהו הורגו בוודאי. לדעת בן פטורא חייב הוא אפוא להיכנס לספק סכנה כדי למנוע מוות ודאי של חברו. בהתאם להסבר זה ראה דברי הרב א. י. אונטרמן "שבט מיהודה" שער א' פרק ח' כי אם אין המדובר בחיי שעה הנותנים סיכוי להצלה עתידית, אלא מדובר למשל בשני אנשים טובעים בים ואחד מהם מצא חגורת הצלה שרק האחד יכול להיאחז בה ולהינצל, ואם יחזיקו בה שניהם יטבעו שניהם, הרי שאף לבן פטורא מוטל עליו להציל את עצמו ולא נאמר כי מוטב שימותו שניהם ואל יראה אחד במיתת חברו. וראה דברי הנצי"ב מוולוז'ין ב"העמק שאלה" על פרשת שלח, סוף סימן קמ"ז.

192. הדברים מקבלים משנה תוקף בהתאם להסברו האמור של הי"חזון איש" לשיטת בן פטורא כי מדובר בקיתון המבטיח חיי שעה שבהם עשויים להינצל חיי שניהם, נמצא כי מה שעומד על כפות המאזניים הוא ספק סכנה של המציל מול מיתתו הוודאית של חברו אם לא ישתה עכשיו. וביחס למקרה זה עצמו סבור בן פטורא כי מוטל עליו להסתכן כדי להציל את חברו ממוות ודאי, ואילו רבי עקיבא סובר כי חייו קודמים לחיי חברו גם במצב של ספק מול ודאי. נמצאת למד כי לשיטת רבי עקיבא, אדם אינו חייב להיכנס לספק של סכנת חיים כדי להציל את זולתו. שיטה זו היא שנפסקה להלכה ע"י הפוסקים.

על פי דרך זו מבהיר המהר"מ שיק (חלק יורה דעה סימן קנ"ה) מדוע רבי עקיבא דרש את הפסוק "וחי בהם" – חייך קודמים לחיי חברך. שהרי לכאורה קשה מדוע היה צריך לחדש כי חייו קודמים לחיי חברו, הרי די בכך שנאמר שחייו שווים בערכם לחיי חברו, שכן דמו של האחד אינו סמוק מדם רעהו, כדי שלא יחול חיוב לתת את המים לזולת ולוותר בכך על חייו שלו?

התשובה היא כי רבי עקיבא התייחס למקרה שבו לא היה ברור כי עם נתינת המים יקפח הנותן את חייו, ומדובר היה רק במצב שבו יש לחוש שמא ע"י נתינת המים הוא מסתכן. על כן בא רבי עקיבא לחדש כי לא יחול הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי" וגם אם לחבר יש סכנה ודאית ולו עצמו רק חשש – אין הוא מחויב להסתכן שכן חייו קודמים לחיי חברו ולא רק שווים להם.

לעומת זאת התלמוד הירושלמי המחייב להסתכן כדי להציל את הזולת במצב של ספק (סכנה שלו) שאינו מוציא מידי ודאי (מוות של חברו) – פוסק כדעת בן פטורה לפיו חייו אינם קודמים לחיי זולתו אלא רק שווים להם. ומסיים המהר"מ שיק "ואנן קיימא לן כרבי עקיבא". ואכן, בשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סימן אלף תקפ"ב) נפסק כי אף כאשר בפנינו ספק סכנה לעצמו, (ולא רק ספק מוכרע אלא אף ספק שקול) מול ודאי סכנה של חברו – לא מוטל עליו להסתכן עבור חברו. רק כאשר הספק שלו נוטה אל ההצלה – ולמעשה סביר כי לא יארע לו דבר – מוטל עליו להציל את חברו, ואם לא עשה כן עובר על "לא תעמוד על דם רעך".

חובת "חייך קודמין" אוסרת למסור את חייו עבור זולתו

יושם אל לב כי מקום שבו נדחים חיי הזולת מפני חייו שלו, כאמור לעיל, לא זו בלבד שאין חובה לוותר על חייו עבור חברו ולא חל הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" – אלא שהדין הוא כי אסור לו לוותר על חייו. כך מבהיר הרב אונטרמן בשו"ת שבט מיהודה (שער ראשון, בענייני פיקוח נפש, עמ' ט"ז) "נראה שדין 'חייך קודמין' הוא דין מוחלט ולא רק זכות קדימה, אלא שמחויב להציל עצמו ואין לו רשות לוותר על חייו<sup>193</sup>.

193. עם זאת, ראה המקורות שהבאנו בהע"ש 170 לעיל, כי על אף שאין חובה להסתכן כדי להציל את הזולת הרי שרשאי המציל לעשות כן, והדבר נחשב למידת חסידות. גם ב"חזון איש" על מסכת סנהדרין סימן כ"ה מצינו כי אדם רשאי למסור את עצמו להריגה כדי להציל את הרבים, מקום שבו אם לא יעשה כן תיגזר כליה על כולם והוא בכללם.

וב"שולחן ערוך הרב" (ורב שניאור זלמן שניאורסון מלאדי) בהלכות נזקי גוף ונפש סעיף ד' אומר כי "אין לאדם רשות על גופו כלל". כלומר, האדם אינו בעלים על גופו כלל<sup>194</sup>. החיים הם ערך נעלה, וחיינו ניתנו ע"י הקב"ה.

ה"חזון איש" הביא בהקשר זה את דברי ה"פתחי תשובה" לפיהם ניתן על פי גורל למסור את היחיד למיתה כדי להציל את הרבים אם בלי מסירה זו ימותו ממילא כולם, לרבות היחיד שמסרוהו. וה"חזון איש" מוסיף ומציין כי "אם הסכימו כולם להפיל גורל, וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו – שפיר דמי (נכון הדבר) שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל את כולם כמו שמצינו בהרוגי לוד". המונח של "הרוגי לוד" מתייחס ללוליוס ופפוס, אשר בגמרא במסכת בבא בתרא (דף י' עמ' ב') נאמר כי הם צדיקים גמורים עד כי: "הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן". וביחס למעשה שעשו מציין רש"י מסכת תענית (דף י"ח עמוד ב'): "ויש אומרים: שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו: היהודים הרגוה, וגזרו גזירה על ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו: אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד". כלומר, לוליוס ופפוס הודו בפשע שלא ביצעו ומסרו את נפשם כדי להציל את קהילתם. הכיצד הותר להם להתאבד? אין זאת אלא שהיחיד רשאי למסור את נפשו כדי להציל את הרבים כאשר בלא שיעשה כן – יאבדו הרבים והוא בכללם, כך שנפשו תאבד ממילא בכל מקרה.

194. נפש האדם אינה קניינו אלא קניין הקב"ה שנאמר "הנפשות לי הנה" (יחזקאל י"ח ד') ולכן אין הורגים ואין מלקים אדם על פי הודאת עצמו ואין אומרים "הודאת בעל דין כמאה עדים" כמו שאומרים בדיני ממונות, שכן ממונו של אדם שלו הוא, ואילו נפשו וגופו – אינם שלו. לעניין זה ראה גם רמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ד' הפוסק כי גואל הדם אינו רשאי לוותר לרוצח שכן "אין נפשו של זה הנהרג קניין גואל הדם אלא קניין הקב"ה". כמו כן פסק הרב שניאור זלמן מלאדי ב"שולחן ערוך הרב" חושן משפט הלכות נזקי גוף ונפש סעיף ד': "אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל". (בעניין זה ראה מאמרו של הרב ש. י. זווין "משפט שילוק על פי ההלכה" בספרו "לאור ההלכה" – והמקורות הרבים המובאים שם על ידו וכן הרב יעקב נבון "הצלת יחיד ורבים בכלל ובמלחמה בפרט" תחומין ד' 153, והמקורות הרבים הנזכרים בהע"ש 20-21 שם.) וראה גם ב"חפץ חיים (ב"מקור חיים" כלל ב' ס"ק כ"ח) כי אין אדם יכול להתיר לחברו לדבר עליו לשון הרע ורכילות, שכן דיבורי גנות על הזולת הינם איסור מוחלט באשר הם פוגעים בכבוד האדם כנבא ב"צלם אלוקים", ואין אדם "בעלים" להתיר את האיסור. לעומת זאת, ראה "מנחת חינוך" מצווה מ"ח באות ג' "ונראה לענ"ד שזה שחייבה התורה במכה אביו ואמו או בחברו, היינו דווקא בלא רשות, אבל אם אביו ואמו או חברו אומרים לו שיכם או שיקלם אינו עובר בלאו הזה... ואף על פי שלא מצאתי זה מפורש מכל מקום הסברה נותנת כן, כן נראה לענ"ד ברור". ואכן כך פסק הרלב"ח, ב"קונטרס הסמיכה", ק"א ד"ה "עוד אני אומר", וכן מצינו בריטב"א על מסכת בבא מציעא דף נ"א עמ' א' ד"ה רבי יהודה, הסובר כי אישה יכולה לוותר על מצוות עונה, שכן "צער הגוף ניתן למחילה". הריטב"א מביא ראיה לדבריו ממה שמצינו במסכת בבא קמא דף צ"ג עמ' א' כי אדם יכול למחול על הכאתו. בדומה לכך מצינו ב"טורי אבן" למסכת מגילה דף כ"ז עמ' א' שהביא אף הוא ראיה זו ממסכת בבא קמא.



אין לאדם רשות לקפד חיים אלו או לוותר עליהם. ממילא, אסור לאדם לתת את הקיתון לאחר כדי להצילו ולוותר בכך על חייו שלו<sup>195</sup>.

אין לאדם  
"להחמיר"  
ולסכן חייו כדי  
להציל חיי זולתו

הכלל האמור בא לידי ביטוי בדילמות קיומיות אקטואליות רבות. הרב אליעזר ולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' סימן כ"ח פוסק כי כאשר יש תרופה המצויה בידיו של חולה שיש רק ספק סכנה לחייו – אינו מחויב לוותר עליה עבור חולה אחר שנשקפת סכנה ודאית לחייו. יתרה על כך, הרב ולדינברג פוסק כי "לא זו בלבד שאינו מחויב בכך, אלא גם זאת שאין לו להחמיר בזה דחומרתו היא קלות ראש בחייו העצמיים ודינא הוא דאפילו ספק חייו שלו קודמים לחיי חברו".

הרב ולדינברג מביא בהקשר זה את שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן אלף נ"ב לפיו אדם אינו חייב לתת איבר מאיבריו כדי להציל את חיי זולתו – שאלה שהיא קריטית לגבי השתלת כליה וכיו"ב פעולות רפואיות שיש בהן כדי לסכן את חיי התורם<sup>196</sup>.

מאידך גיסא, ראה דברי הגרי"פ פרלא על ספר המצוות לס"ג חלק ב' לא תעשה מ"ז-מ"ח, הנוקט כי בסוגיה במסכת בבא קמא מדובר באפשרות למחול על החיוב הממוני הנובע מן ההכאה, אך לא באפשרות להרשות להכות ולצער את גופו מלכתחילה, מן ההיבט האיטורי שבדבר. וראה בהקשר זה דבריו של הרב שמואל ברוך ורנר (אב"ד תל אביב) ב"משפטי שמואל" מהדורא תנינא, סימן ל"ט.

ונראה לכאורה כי דברים אלו שה"מנחת חינוך" מציינים מסברה, תואמים לחידושו בסימן רל"ז באות ב', כי מכיוון שהגמרא משווה הצלת גופו של האדם להשבת אבידה לו, על כן הדין של "לא תעמוד על דם רעך" לא חל ביחס להצלת – המאבד עצמו לדעת, שכן כשם שאין מצוות השבת אבידה על מי שמאבד ממונו בידיו כך אין מצווה להשיב לו את גופו, וגם הלאו של "לא תעמוד אל דם רעך" לא חל על מי שהחליט מרצונו לאבד את חייו. משמע כי לשיטת ה"מנחת חינוך" חייו של אדם נמצאים ברשותו לעניין זה.

195. מרהיב בהקשר זה סיפורו האגדי של ש"י עגנון בספרו "אלו ואלו" 256, המתאר ביד אומן מקרה של אחד מגדולי ישראל שכביכול לא נכנס מיד לגן עדן מכיוון שעבר על ההלכה שפסק רבי עקיבא ונתן ממיימוי לזולתו במחיר חייו.

196. כך מצינו בשו"ת רדב"ז חלק ג' סימן תרכ"ז (אלף נ"ב) במקרה שבו אמר השלטון ליהודי "הנח לי לקצץ איבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חברך". הרדב"ז כותב כי יש אומרים שחייב להניח לקצץ האיבר הואיל ואינו מת, ומביאים ראיה מכך שהלכה היא (ראה טור ושו"ע אורח חיים סימן שכ"ח) כי אסור לחלל שבת במלאכות דאורייתא מפני סכנת איבר. ביחס לכך מציין הרדב"ז כי דעה זו היא בגדר מדה חסידות, אבל מצד הדין אין להשוות בין סכנת איבר שבאה מאליה לבין הטלת חיוב על אדם שבאופן פסיי יסכן איבר מאיבריו מפני חברו. מה עוד, שהוא ואיבריו חייבים לשמור את השבת, והרי אלמלא

## הרדב"ז מציין כי כשאין המדובר בסכנה לאדם אלא רק במתן איבר

דרשת הפסוק של "וחי בהם" ולא שימות בהם", היינו סוברים כי שבת אינה דוחה פיקוח נפש, נמצא אם כן כי סכנת איבר שאינה סכנת חיים אינה נכללת בהיתר זה ולכן אסור לחלל שבת עבורה. אבל, ביחס שבין חיי אדם לחיי זולתו, אין חיוב למסור את גופו או חלק ממנו לשם הצלת רעהו, ואע"ג שחייב להצילו בממונו אין חיוב להצילו ע"י סיכון של אחד מאיבריו, שהרי חיי קודמים לחיי חברו. ועוד טעם: בתורה כתוב "דרכיה דרכי נועם" וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו. הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה שספק שלו עדיף מוודאי של חברו". הנה כי כן, כאשר ניצב בפנינו אינסטינקט הקיום האנושי - ההלכה מאמצת אותו ואינה פוסקת בניגוד לו. ודוק, בשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סימן אלף תקפ"ב - הובא לעיל) נפסק כי אף כאשר בפנינו ספק סכנה לעצמו, (ולא רק ספק מוכרע אלא אף ספק שקול) מול ודאי סכנה של חברו - לא מוטל עליו להסתכן עבור חברו, והדבר תואם לשיטתו האמורה, שהרי הסתכנות עבור הזולת נוגדת את אינסטינקט הקיום האנושי, וממילא לא יתכן כי תוגדר כחובה הלכתית.

בהקשר זה עמדנו לעיל על דברי הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' הלכה ח' כי "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם כו' אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו", הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא, הלא פיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה, ומכל שכן פיקוח נפש דכל ישראל, ואסתר תוכיח, רק דנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצוות יוצר הטבע, חוקר כליות ולב, ... וכיוון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית". רבי מאיר שמחה מוכיח כי אין לחייב אדם לקצוץ איבר מאיבריו כדי להציל את חברו מן הגמרא בסנהדרין (דף מ"ד ע"ב), בה מצוין: "מעשה באדם אחד שיצא ליהרג, אמר: אם יש בי עון זה - לא תהא מיתתי כפרה לכל עונותי, ואם אין בי עון זה - תהא מיתתי כפרה לכל עונותי, ובית דין וכל ישראל מנוקין, והעדים לא תהא להם מחילה לעולם. כששמעו חכמים בדבר, אמרו: להחזירו - אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה. אלא: ייהרג, ויהא קולר תלוי בצואר עדים. שואלת הגמרא: פשיטא! וכי נאמן האיש להטיל חשד כי העדים העלילו עליו דבר שקר? מתרצת הגמרא כי העדים חזרו בהם, וגם נתנו טעם לדבריהם, מדוע נקטו בעלילה זו, ועל אף זאת לא היה מוצא לבית הדין מביצוע גזר הדין. ולכאורה, שואל רבי מאיר שמחה, היתה עיצה לבית הדין כיצד לבטל את הדין, ע"כ כך שיוורו לעדים לקצוץ את ידיהם, שהרי בסנהדרין דף מ"ה עמ"ב מצוינו כי עדים שנקטעו ידן אחר שנגמרו הדין ובטרם שהנאשם הומת - פטור ממיתה, שכן יש לקיים את הפסוק "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו". מכך שבית הדין לא מצאו לנכון להורות כך לעדים מסיק רבי מאיר שמחה מדווינסק "על כרחנו שאינו מחויב לקטוע ידו להציל פלוני, אף דע"י עדותו שקר נהרג בחנם... ועיין סמ"ע (ח"מ) סימן תכ"ו בזה".

הנה כי כן, אין מקום לומר כי הוטל חיוב הלכתי שהינו נגד הטבע האנושי, שהרי טבע זה נברא אף הוא ע"י הקב"ה, שהסתכל באורייתא וברא עלמא, ולא נקבעו הלכות שאין האדם מסוגל מטבעו לקיימן, בבחינת "לא בשמים היא".

מאיבריו הרי שזו מידת חסידות אם יואיל לעשות כן<sup>197</sup>. אך כשיש בכך גם לסכן אותו הרי שזה "חסיד שוטה" שכן ספק חייו עדיף וקודם לוודאי חייו של חברו.

הבא להציל צריך להעדיף את הנמצא בסכנה ודאית על פני הנמצא בספק סכנה עוד כותב הרב ולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' סימן כ"ח, כי בעוד שהאדם עצמו יכול וחייב להעדיף ספק הנוגע לחייו שלו על פני סכנה ודאית לחיי זולתו, הרי ששונה הדבר כאשר אין התרופה נמצאת בבעלות החולה אלא בידי צד ג'. במקרה זה לא חל הכלל של חייו קודמים, שהרי לא מדובר בתרופה של החולה המבקש להציל את חייו שלו. צד ג' זה מחויב על כן להכריע בדבר על פי הכלל של "אין ספק מוציא מידי ודאי". ואכן, כך נפסק ב"פרי מגדים" אורח חיים סימן שכ"ח ב"משבצות זהב" ס"ק א', כי אם יש תרופה אחת בידי רופא, ובפניו שני חולים: האחד בסכנת חיים ודאית והשני מוטל בספק סכנה, עליו לתת את התרופה לזה שנמצא בסכנה ודאית, שכן הוודאי דוחה את הספק<sup>198</sup>.

מי שבידו לרפא אחד ולפניו שניים הנמצאים בסכנה שווה מה יעשה אפוא צד ג' כאשר שני החולים שווים מבחינת הסיכון והסיכוי להינצל באמצעות התרופה שבידיו? לכאורה במקרה זה יש לפסוק כדברי בן פטורא ולחלק את התרופה ביניהם, בלא שנוכל להעדיף את האחד על פני רעהו, שהרי דברי רבי עקיבא כי "חייו קודמים" נאמרו רק כאשר בפנינו תרופה או קיתון מים שבידי האדם עצמו ולא כאשר הם מצויים בידי צד ג'<sup>199</sup>. אולם, הנצי"ב מוולוז'ין מבהיר כי לא הגיוני לחלק את התרופה כך שימותו שניהם. הנצי"ב ב"העמק שאלה" בשאילתא קמ"ז

197. לעומת זאת פוסק מהר"ם רקנאטי בסימן ת"ע, כי אדם מחויב למסור איבר מאיבריו עבור הצלת חברו ממיתה. הדבר מוסבר ע"י הרב שלמה קלוגר המובא בעמ' 170 לעיל כי כשם שאין עוברים על איסורי שבת עבור סכנת איבר, כך אין עוברים על "לא תעמוד על דם רעך" משום סכנת איבר, ורק במצב של סכנת חיים נאמר הדין של "וחי בהם" שמכוחו נדחים איסורים.

198. לכאורה לא יוכל הרופא להעדיף במקרה כזה את קרובו, שכן אין זה בגדר "חייו קודמים". (ועדיין יש לעיין אם באביו אמו אשתו ובניו יוכל להעדיפם מצד "מבשרך אל תתעלם").

199. ומסקנה זו אכן מתבקשת לפי הסברו של ה"מנחת חינוך" למחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא שהובאה לעיל, לפיו אין אף אחד מהשניים ההולכים בדרך רשאי ליטול את מלוא הקיתון לעצמו, שהרי על כל אחד מהם מוטל לא לעמוד יל דם רעהו. שניהם שווים בפני הבורא, וכל אחד מצווה להחיות את חברו כמוהו. לעומת זאת, דברי ה"חזון איש" שהובאו שם תואמים לכאורה להסברו של הנצי"ב לסוגיה זו.

ס"ק ד', מוכיח מכך שלכאורה דברי בן פטורה תמוהים, וכי מכיוון שאינו יכול לקיים "וחי אחיך" – ימותו שניהם? ומה תועלת תצמח מכך לו או לרעהו? אלא ודאי שדברי בן פטורה נאמרו רק ביחס למקרה שבו אכן, אין המים מספיקים כדי להגיע למקום יישוב אך אם יתן מן המים לרעהו, יחיו שניהם יום או יומיים, ויש סיכוי כי בפרק זמן זה יזדמנו להם מים וינצלו שניהם<sup>200</sup>. לעומת זאת, אם אין המדובר במצב שבו חיי שעה יכולים להוביל להצלת חיים הרי שאין מקום לחלק את המים או התרופה לשניים, ויש ליתן אותה לאחד מהם ולהציל את חייו.

בהתאם לכך פוסק הרב ולדינברג שם, כי אם יש אפשרות לחלק את התרופה בין שניים ולהאריך את חייהם חיי שעה, שבה יתכן כי ימצא פתרון וניתן יהא לרפא אותם – הרי שיש לחלק את התרופה ביניהם. ואם לאו – יש לתת את התרופה לאחד מהם ולהציל את חייו<sup>201</sup>.

200. הרב חיים הלוי סולובייצ'יק בספר "חידושי הגר"ח השלם בטוגיות הש"ס", על מסכת בבא מציעא דף ס"ב עמ' א' (סימן ע"ב) מסביר באופן שונה את סברת בן פטורה. לדידו חיי שעה שווים הם לחיים של שעות רבות, וממילא אין לבעל הקיתון לשתות בשביל שיחיה הוא חיים ארוכים יותר, שהרי בידיו להציל בין את חברו ובין את עצמו לחיי שעה. רבי עקיבא לעומת זאת סובר כי חיי שעה אינם שווים בערכם לחיים של שעות הרבה. בדומה לכך מצינו בחידושי ה"חזון איש" על מסכת בבא מציעא ליקוטים סימן כ' כי בן פטורה יודה כי כאשר הוא ורבו מצויים בשבי, הוא קודם לרבו, שכן אינו חייב בהידור רבו במקום פיקוח נפש, אך טעמו של בן פטורה הוא "מכיוון שיש חיי שעה לשניהם – שהרי אם ישתו שניהם יחיו לפי שעה, והלכה היא כי גם עבור חיי שעה מחללים שבת (יומא דף פ"ה עמ' א') אם כן אין חיי עולם שלו דוחה את חיי השעה של חברו. ולמרות שמסכנים חיי שעה בשביל ספק הצלת חיי עולם.. שונה הדין כאן, שהרי שניהם שווים בזכות חיי עולם, וכל אחד מהם שישתה יחיה חיי עולם, והוא בא לבכר עצמו על חברו משום שהמים שלו, ואינו יכול לזכות בזה, כיוון שיש חיי שעה לשניהם... אינו בדין לדחות חיי שעה של זה בשביל חיי עולם של חברו. ורבי עקיבא סבר כי משום הדין של חייך קודמים נפטר מהצלת חיי שעה של חברו.

201. שאלות גורליות אלו הותכות בבשר החי של מי שצריך לחרוץ ולהכריע בין חיים לחיים, למשל להחליט למי לספק תרופה נדירה. בפרוטוקול 304 של ועדת העבודה והרווחה של הכנסת מיום כ"ד שבט תשמ"ז (23.2.87) מציין פרופ' דוידסון: לפני שנים רבות, בסוף מלחמת העולם השנייה, ארע בבית החולים "הדסה" מקרה מעניין מאוד: התפשטה מחלת ה"בקטריאל מגאיטיס", שהתמותה בה הגיעה למאה אחוזים עד שהומצאה תרופת הפניצילין. כאשר הגיעה התרופה שהספיקה לריפוי של חולה אחד היו בבית החולים ארבע מאות וחמישים חולים. התעוררה דילמה, במי לטפל? בצעיר המטופל בילדים, או באדם המבוגר יותר? באדם הנושא משרה בכירה או במתוסר העבודה? פנינו לרב הראשי דאז, הרב יצחק אייזיק הרצוג ז"ל, כדי שיעזור לנו להחליט. בסופו של דבר הוחלט כי

לעומת זאת הרב אונטרמן (שו"ת שבט מיהודה שער ראשון, בענייני פיקוח נפש, עמ' ט"ז) אינו מחלק בדבר אלא פוסק כי כאשר אדם שלישי מחזיק בידו קיתון של מים ושניים מצפים כי ישקה אותם. אם הוא נותן את הקיתון לאחד הריהו מציל את חייו, ואם מחלק הוא אותו לשניים הרי ששניהם יחיו רק חיי שעה ואח"כ ימותו, "יש לו לומר מוטב שיציל אחד מהם הצלה שלמה, משיאריך חיי שעה של שניהם".

בחידושי ה"חזון איש" על מסכת בבא מציעא ליקוטים סימן כ' מצינו, כי אם יש לאחד מים ולפניו שני אנשים צמאים שאם ישתו שניהם – ימותו, ואם יתן לאחד מהם הרי שהוא יחיה, לדעת בן פטורא יחלוק את המים בין שניהם ולרבי עקיבא "יתן לאחד מהם שירצה". למרות שבאותו מקרה אין את הדין של חיך קודמים, שהרי הוא עצמו יחיה בכל מקרה, מכל מקום כיוון שזה שיזכה במים יציל עצמו כדין, רשאי הנותן לתת לו, ומכיוון שהלכה כרבי עקיבא כי יש להעדיף חיי עולם על חיי שעה, צריך הנותן להשתדל יותר בהצלת חיי עולם, ובהעדר העדפה בין האנשים "נותן למי שירצה"<sup>202</sup>. ואכן, ערך החיים משול לאין סוף – וביחס

בהעדר העדפה  
יתן למי שירצה  
מביניהם ולא  
יחלק את  
הכמות בין  
שניהם

הרופא יטפל בחולה הראשון שיתקל בו במחלקה. כיצד אנו יכולים להחליט חיי של מי שווים יותר?!

202. עם זאת, נראה לכאורה כי במקורות הראשוניים לגבי הצלת חיים כן מצוי מדרג של העדפות בין חיים לחיים בהתאם לרמת חיוב המצוות של האדם הנידון. כך למשל מצינו במשנה במסכת הוריות דף י"ג עמ' א': "האיש קודם לאישה – להחיות". והדברים נפסקו בשולחן ערוך יורה דעה סימן רנ"ב סעיף ח': "ואם שניהם רוצים לטבוע בנהר – הצלת האיש קודם". ומבהיר זאת הרמב"ם בפירוש המשניות כי האיש מקודש יותר בכך שהוא חייב בכל המצוות, לרבות במצוות עשה שהזמן גרמן, שהאישה פטורה מהן. יתרה על כך מצינו ב"ספר חסידים" סימן תרצ"ח: "שניים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד תלמיד חכם והשני הדיוט מצווה להדיוט לומר 'הרגוני ולא חברי', כר' ראובן בן איצטורבלי שבקש שיהרגוהו ולא לר' עקיבא כי רבים היו צריכים לר' עקיבא". ועיין בעקבות כך בפסקו של היעב"ץ ב"בירת מגדל עוז" אבן בוחן פנה א'. עם זאת הרב וולדנברג בשו"ת "ציץ אליעזר" חלק א' סימן כ"ה מצייין כי דברי "ספר חסידים" מתייחסים רק לתלמיד חכם כרבי עקיבא, שרבים צריכים לו. כלומר, המדרג האמור להעדיף תלמיד חכם – אינו נוהג כעת להלכה.

אולם הרא"ה קוק בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל) סימן קמ"ג מבחין בין החיוב להציל שבו נאמרו העדפות אלו. לבין מי שצריך לגרום למיתת אדם אחד מבין כמה, שבוה לגבי סברת "מאי חזית" אסור לאדם להתערב ולהעדיף בין אנשים ואפילו יהיה האחד נביא או חכם כר"ע והשני מפשרט עם אסור להבחין ביניהם. ואלו דבריו: "ובגוף הדבר

לאין סוף אין הבחנה בין אנשים שונים, ואף לא בין צעיר לזקן, שהרי רגע אחד של חיים – הוא כבר כשלעצמו בר חשיבות אין סופית. וכך מבאר הרב י.מ. טיקוצ'נסקי בספר "גשר החיים" וחלק א' פרק ב' סעיף ב' בה"ש 3):

**"מצד דין התורה אין הפרש בין חיי שנים רבות לבין חיי שעה אחת קצרה – מכיוון שאין שיעור וגבול לערכי חיים תכליתיים, הרי שלדבר שאין גבול ומידה – אין לסמן בו הפרש בין חלק קטן ממנו לבין רבוא רבואות שלו. כי על כן אין חילוק בדין התורה בין הורג איש בריא צעיר לימים לבין הורג איש גוסס זקן בן מאה.**

**וכל כך עד שאפילו נפל תינוק מראש הגג, שאין כל ספק שבעוד רגע אחת ירוצץ וירוסק על הארץ, ובא אחר וקבלו בסייף והורגו בעודנו באויר – דינו כרוצח אדם הולך על רגליו...**

**כמו כן אמרו חז"ל שברגע אחד יכול להשתנות ולהתהוות מרשע גמור לצדיק גמור, וכשקדש אישה על מנת שאני צדיק**

סתמו עלינו רבותינו אבות ההוראה ז"ל את הדרך של המשקל כאן. ונראה מסתימתם, שאפילו אם אנו רואים שאחד הוא הדיוט וקטן שבישראל, והשני הוא גדול ורם ונשא בתורה ומעשים טובים, מכל מקום אנו מבטלים את דעתנו ונאמר האדם יראה לעינים, ויש כאן 'מאי חזית', ואין דוחין נפש מפני נפש, וכדתנן באהלות, ומייתי לה בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע"ב ב'), בקטן הנולד שיצא רובו, שאין נוגעים בו להציל את אמו על ידו, ואין בזה חילוק אפילו אם תהי' האם גדולה בישראל ומעשים טובים ונביאה, למשל כמרים ודבורה וחולדה וכיו"ב. ולכאורה צריך הדבר תלמוד מנא לן הא, כיוון דעיקר הדבר סברא הוא דמאי חזית, והרי לעניין להחיותו קיימא לן שאנו מחלקים את המדרגות, כדתנן במסכת הוריות "ג א' "האיש קודם לאישה, וכהן קודם ללוי ות"ח לעם הארץ", וזהו בלהחיותו כשהם טובעים בנהר, וכמו שכתב הרמ"א בהגהה יורה דעה רנ"ב ס"ק ח', אם כן למה לא יכריע משקל זה שלנו גם כן את הסברא של מאי חזית? ואפילו ביחיד נגד רבים הי' ג"כ נראה שמסתמא כששניהם שווים באיכותם היתה צריכה הכמות להכריע את הסברא דמאי חזית, ואם אחד גדול היה צריך לכאורה הדבר להיות תלוי באומד על פי בית דין מומחים כמה נפשות כדאי להיות עולות תמורתו, ואם שהמשקל הזה כבד מאד, הלא על זה נאמר אין לו לדיין אלא מה שעיניו ראו, והנסתרות לה' אלוקינו והנגלות לנו. ועל כל פנים גם אם לא נתרחק כל כך לעניין האומד הנסתר של יחיד לגבי רבים, אבל לגבי יחיד ויחיד למה נסתם עלינו הפתח במקום שאנו מוצאים החלוקים מבוררים. ויחיד לגבי רבים בשווים גם כן היה ראוי להיות כך".

גמור אע"פ שידוע הוא לרשע גמור, הריהי מקודשת שמא  
הרהר תשובה (קידושין דף מ"ט עמ' ב') ואמרו חז"ל (עבודה זרה  
דף י' עמ' ב') "יש קונה עולמו בשעה אחת" היינו - אפילו ברגע  
אחד. וכשם שאין לחלק בין חיי רגע אחד לחיי שנים למאות,  
משום שלערכם של אלה ואלה אין גבול ומידה - כך גם אמרו  
שכשהרג אדם אחד (ואפילו קיצר חיי שעה אחת שלו) הריחו  
כאילו איבד עולם מלא (סנהדרין דף ל"ז עמ' ב').

## פרק ה'

# מהותה של חובת ההצלה מפני רודף

"והא-להים יבקש את נרדף" (קהלת ג', ט"ו).

"ר' הונא בשם רב יוסף אמר: אתה מוצא צדיק רודף צדיק - והא-להים יבקש את נרדף; רשע רודף צדיק - והא-להים יבקש את נרדף; רשע רודף רשע - והא-להים יבקש את נרדף; אפילו צדיק רודף רשע - והא-להים יבקש את נרדף.

רבי אליעזר ב"ר יוסי בן זמרא אמר: אף בקרבנות כך. אמר הקב"ה שור נרדף מפני ארי, עז נרדף מפני נמר, כבש מפני זאב - לא תקריבו לפני מן הרודפים אלא מן הנרדפין" (ויקרא רבה, כ"ז ה').

### ה(1) השאלה המתעוררת

בגמרא במסכת יומא דף פ"ה עמ' א' מצינו כי "כבר היה ר' ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אליעזר בן עזריה מהלכין בדרך ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אליעזר בן עזריה מהלכין אחריהן, נשאלה שאלה זו בפניהם: מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת". כמה וכמה טעמים ניתנו לכך, ובהם דברי רבי שמעון בן מנסיא שדרש "ושמרו בני ישראל את השבת" - אמרה תורה, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". לאחר מכן מסיקה הגמרא כי לכל הטעמים יש פרכה מלבד טעמו של רב יהודה בשם שמואל אשר פירש את הפסוק "וחי בהם" - ולא שימות בהם". יסודו של הכלל מצוי בתוספתא (שבת, ט"ז, י"ד): "לא נתנו

אף ש"חייך קודמין לחיי חברך" לא הותרה עבירת רציחה להצלת חייד



מצוות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר (ויקרא י"ח, ה') 'ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' – ולא שימות בהם, אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש". הנה כי כן, התורה היא תורת חיים, ומטרתה להחיות ולסלול דרך חיים לאדם, וממילא אין היא אמורה לעלות לאדם במחיר חייו.

יתרה על כך, במסכת בבא מציעא דף ס"ב עמ' א' מצינו "שניים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב. דרש בן פטורה: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהן במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חברך"<sup>203</sup>. כמו כן מצינו במסכת

203. על הפסוק (ויקרא י"ט, י"ח) "ואהבת לרעך כמוך" מצינו בספרא "ואהבת לרעך כמוך" – רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" – זה כלל גדול מזה". הבאנו בפרק ד' לעיל את דברי המלבי"ם שם, כי רבי עקיבא לשיטתו ואילו בן עזאי נוקט בגישתו של בן פטורה, ויסוד המחלוקת הוא זה: אדם שאוהב את רעהו – כמוהו, שם במרכז ההוויה את עצמו. קנה המידה שלו ליחס אל חברו, הוא – יחסו אל עצמו. לעומת זאת לדעת בן עזאי אין די בכך והיחס אל הרע נגזר מהיותו צלם אלוקים ועל כן הינו ברמה גבוהה יותר. זו משמעות המונח "זה ספר תולדות אדם" הוא כלל גדול מזה, שכן גם אם אדם בוחר שלא לאהוב את עצמו – מחוייב הוא לשים בראש טולם ערכיו את הדאגה לרע, כמי שתולדותיו נעוצים בבריאה האלוקית ובהיותו נזר הבריאה. לעומת זאת, לדעת רבי עקיבא במרכז ערכיה של התורה ניצבת החובה המוטלת על האדם לשמור את ההוויה הקיומית שלו עצמו, ואת הרע עליו להשוות אל עצמו, כל עוד שהדבר אינו עולה לו במחיר חייו. על כן, כאשר יש לאדם רק קיתון אחד של מים, הרי שהוא מחוייב להציל את נפשו שלו גם אם בכך יראה במיתת חברו, שכן הכלל הוא כי חייו קודמים לחיי חברו.

רעיון דומה ציין ה"שפת אמת" על דברי הגמרא במסכת פסחים דף כ"ה עמ' א', בה נאמר "אין מתרפאין מעצי אשירה (עץ ששימש לעבודה זרה)". ככלל המקור לחיובו של אדם למסור את נפשו על קידוש השם מצוי בפסוק "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", שממונו למדים כי האדם מחוייב למסור את נפשו ואת ממונו ("מאדך") על קידוש השם. ברם, הגמרא שם אינה מסתפקת בהבאת הפסוק האמור ומביאה כמקור לדין האמור של "אין מתרפאין מעצי אשירה", את דברי רבי אליעזר התמה מדוע נדרש הפסוק לציין כי יש לאדם חיוב למסור את ממונו על קידוש השם, עת שהוא מצווה אפילו על מסירת חייו? רבי אליעזר משיב על כך, כי יש אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, וכלפיו נדרשת הקביעה כי חובה עליו למסור גם את ממונו היקר לו מכל למען קדושת השם. מקשה הר"ן (בדף ו' מדפי הר"ף), הן הסוגיה דנא עוסקת בריפוי מסכנת חיים, ודבר זה נלמד בפשטות מהמילים "בכל נפשך", מדוע הובאו אפוא דברי רבי אליעזר הנוגעים לחיוב למסור ממון לשם קידוש השם? מיישב הר"ן כי אלמלא דרשתו של ר' אליעזר היינו

נדרים דף פ' עמ' ב' התייחסות ל"מעין של בני עיר", אשר רש"י מבאר כי היה "מושך והולך לעיר אחרת ואין בו אלא כדי סיפוק שתייתן של בני אותה העיר". במקרה זה הכלל הוא "חייהן וחיי אחרים – חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם ובהמת אחרים – בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתם וכביסת אחרים – כביסתם קודמת לכביסת אחרים". הנה כי כן, התורה מציבה את הקיום האישי של האדם כערך מרכזי ומרומם.

עם זאת, קדושת החיים אינה תכלית הכל, ויש שלושה ערכים הניצבים מעליה, המבטאים את העיקרון של "מסירות נפש" הגובר על העיקרון של "פיקוח נפש". כך מצינו במסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א' שהובאה בפרק ד' לעיל: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד, כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תיהרג, יעבור ואל ייהרג, חוץ מעבודת כוכבים, וגילוי עריות ושפיכות דמים". כלומר, מעל הערך של קדושת החיים ניצבים: איסור עבודה זרה, איסור עריות ואיסור שפיכות דמים<sup>204</sup>. בהתאם לכך אומרת הגמרא שם,

סבורים כי הפסוק מחייב מסירת נפש רק במקרה של חילול השם – בפרהסיא, אך ריפו בעצי אשרה הנעשה בפרטיות, חוסה תחת הכלל הגדול של "וחי בהם" ולא שימות בהם. ברם, לאחר שאנו רואים כי אדם מצווה למסור גם את ממונו, ברור כי הדין של "בכל נפשו" נאמר אף לגבי מצב שבו הדברים נעשים בפרטיות ולא נוגעים לחילול השם ברבים. מבאר ה"שפת אמת" כי ללא דרשת רבי אליעזר היה מתפרש הפסוק "ואהבת את ה'" כמו הפסוק "ואהבת לרעך כמוך", דהיינו שיאהב את ה' אבל לא יותר מאשר את עצמו, וקנה המידה של אדם לאהבת ה' הוא אהבתו את נפשו שלו. על כן לא מוטל עליו למסור נפשו כדי להמנע מאיסור עבודה זרה. אילו כך היינו דורשים הרי שבמרכז ההוויה היה ניצב האדם עצמו, ואהבת ה' שלו שקולה לאהבת עצמו ולא מעבר לכך. לכן, דרש רבי אליעזר כי חייב אדם לאהוב את ה' בדרגה שהיא מעבר לאהבתו את עצמו ואת ממונו. לכיאוורים אחרים ראה חזון איש, חושן משפט ליקוטים סימן כ' בהערות לדף ס"ב: חידושי רבי חיים הלוי סולובייצ'יק, הלכות יסודי התורה פרק ה', הלכה א' וגליונות חזון איש שם; הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה יורה דעה א' קמ"ה. וראה דברי הנצי"ב בהעמק שאלה שם, הגורס כי לדעתו בן פטורא מוטל על אדם להטיל עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנה ודאית (עין בפרק ד' לעיל בו הבאנו מחלוקת בין ה"הגהות מימוניות" לבין ה"כסף משנה" בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א', הלכה י"ד).

204. הרב י. פ. גולדווסר בספרו "לששון ולשמחה", מבהיר בעמ' צ"א, כי אמנם יקרים הם חיו של האדם ועל כן כל עבירה נדחית מפניהם, אך חיים שיש בהם עבודה זרה, גילוי עריות, או שפיכות דמים אינם בגדר "חיים" וממילא לא שייך כאן "וחי בהם". בהתאם לכך מבהיר הוא את האמור בגמ' במסכת יומא דף ט' עמ' ב' לפיה חרב מקדש הראשון לפי שהיו בו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. עונש זה הוא בגדר מידה כנגד מידה, שכן בית

כי אם מאיימים על חייו של אדם ואומרים לו להרוג באופן אקטיבי את רעהו, שאם לא כן יטלו את חייו שלו, אין הוא רשאי להעמיד את קיומו האישי מעל לכל, אלא "ייהרג ואל יעבור". דחיית הדין של "פיקוח נפש" מפני איסור שפיכות דמים נאמר בגמרא כי מקורו נעוץ בסברא. הגמרא מביאה את דברי רבא, אודות אדם שאיים עליו אדון העיר כי יהרוג את פלוני, שאם לא כן יהרוג אדון העיר אותו עצמו. אמר לו רבא "ליקטלוך ולא תיקטול" (ויהרגו אותך ולא תהרוג אתה אחרים), שכן "מי יימר דדמא דידך סומק טפי (מי אומר שדמך שלך סמוק יותר מדמו של האחר) דילמא דמא דהוא גברא סומק טפיי" (אולי דמו של האחר סמוק יותר).

כלומר, קדושת החיים של האדם היא אכן ערך עליון – אך היא אינה יכולה לדחות את חייו של הזולת הקדושים באותה מידה. על כן, הערך של "וחי בהם" אינו יכול לדחות את חייו של הזולת, שאף לגביו נאמר "וחי בהם".

ברם, סברא זו טעונה הבהרה, שהרי מחד גיסא ראינו בשניים שהיו הולכים במדבר ובידם קיתון של מים המספיק לאחד – כי חייו של האדם קודמים לחיי זולתו. בדומה לזה הבאנו כי מותר לבני עיר לשים סכר שיותיר את מי המעיין כולם בתוככי עירם, ויגרום לבני עיר אחרת למות בצמא בהעדר מים, ולעומת זאת כאן האדם מחויב להיהרג ולא להרוג את רעהו?

סברא זו מבוארת ע"י רש"י שם כדלהלן:

**"סברא הוא – שלא תדחה נפש חברו, דאיכא תרתי, איבוד נשמה ועבירה, מפני נפשו, דליכא אלא חדא איבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיוון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור – מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חברו – הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות. מאי חזית דדמא דידך סומק טפי – מי יודע שיהא דמך הביב ונאה ליוצרך יותר מדם חברך, הלכך אין כאן לומר וחי בהם**

המקדש מכונה "בית חיינו" וממילא עבירות השוללות את התואר "חיים", שוללות בהכרח את קיומו של "בית חיינו".

**ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות  
נפשם של ישראל לקדוש ברוך הוא, וכאן שיש איבוד נפש  
חברו לא ניתן דבר המלך לדחות שצווה על הרציחה".**

כלומר, על כפות המאזניים ניצבים מחד גיסא חייו של הזולת ומאידך גיסא ניצבים חייו שלו – ביחד עם עבירה של רציחה. בשתי החלופות ייהרג אדם ויקופד פתיל חייה של נפש מישראל, אלא שאם חלילה יהרוג הוא את זולתו, הרי שבנוסף לאובדן חיים, תוכתם נפשו שלו בעוון רציחה. לעוון זה אין הצדקה, שהרי הוא לא חוסך חיים. שמא תאמר, כי בכך מציל הוא את נפשו שלו, שהיא עדיפה על נפש זולתו? על כך משיב רבא בסברא כי דם הוא דם, ואין הבדל מבחינת קדושת החיים בין נפש לנפש. אין לנפשו ערך עודף על פני נפש חברו. אכן, הוא לא חייב למסור את נפשו שלו כדי להציל את חברו, ועל כן רשאי הוא להותיר את קיתון המים שלו עצמו בידיו. הוא גם רשאי להשאיר את זרימת מי המעיין שלו בתחומו. בכל אלה אף שהוא נמנע ממצוות ההצלה של חברו מכל מקום אין כאן עבירה. אבל מעשה עבירה ניתן לעשות רק אם חיים ינצלו עקב כך, ובמקום שבו מדובר בעבירה של רציחה<sup>205</sup> ממילא יקופד פתיל חייו של אדם, ועל כן אין לכך כל היתר.

בהתאם לכך מתבארים דברי התוספות שם (בעמוד ב' דיבור המתחיל "והא אסתר פרהסיה הואי"). בסוגיה שם בסנהדרין מובא כי הדין של פיקוח נפש דוחה איסורים, נאמר רק כאשר נעשה האיסור בצנעה, אבל בפרהסיה אפילו ביחס למצווה קלה הדין הוא כי ייהרג ואל יעבור. שואלת הגמרא, אם כך כיצד היה מותר לאסתר להילקח לביתו של אחשוורוש, הרי הדבר

כאשר האדם אינו עובר את "עבירת הרציחה" מותר לו להעדיף את חייו על חיי זולתו

205. לכאורה, לפי הסברו של רש"י לסברא של רבא, נמצא כי גם לעבור על עבירה קלה יותר, כגון גזילת קיתון מים מחברו, תיאסר באותה מידה, שהרי כאשר יש רק קיתון אחד של מים המספיק רק לאחד משניהם, חיים יקופדו כך או כך, ועל כפות המאזניים יש חיים (של הזולת) מול חיים (שלו) בצירוף עבירה (של גניבה למשל), כך שלעבירה זו אין כל הצדקה. ברם, נראה כי במקרה זה העבירה אינה רק גזילה או גניבה, אלא בגזילת הקיתון הוא עובר גם על "שפיכות דמים", שהרי בגניבתו הוא מביא למותו של חברו. נמצאנו שוב עוסקים בשפיכות דמים שאינה נדחית מפני פיקוח נפש. בנינין זה ראה "חזון איש" חושן משפט ליקוטים על בבא מציעא סימן כ' "ונראה שאין חברו רשאי לגזול ממנו מימיו, אף על גב שאדם רשאי להציל עצמו בממון של חברו, כאן כבר הוכרע הדין כי 'חייך קודמים' והרי הגזול את המים – גזול נפש של חברו".

נעשה בפרהסייה? ומתרצת הגמרא כי אסתר לא עשתה מעשה כלשהו אלא נלקחה על ידי אחרים ו"קרקע עולם היתה". מקשה תוספות, מדוע התייחסה שאלת הגמרא לכך שאסתר נלקחה בפרהסייה להיבעל ע"י אחשוורוש, הרי גם אילו היה הדבר נעשה בצנעה היה בזה איסור, שהרי אסתר הייתה אשת איש<sup>206</sup>, והכלל הוא כי איסור עריות אינו נדחה מפני פיקוח נפש?

תוספות<sup>207</sup> מתרץ כי הגמרא ידעה כי הכלל של "ייהרג ואל יעבור" אינו מחייב אישה להיהרג כדי שלא יעשו בה מעשה בעל כורחה, וכל שאלתה הייתה משום שסברה שלגבי איסור הנעשה בפרהסייה צריך להימנע גם כשאחרים עושים בה את האיסור. תוספות מוכיחים שבצינעא מותר לאדם שיעשו בו איסור, שהרי גם בהלכות רוצח (שמהם נלמד החיוב למסור את נפשו גם בעריות) הכלל הוא כי אף שאדם מחויב להיהרג ולא לעבור ולרצוח ע"י מעשה פעיל, אבל כלל זה אינו חל ביחס לגרימת מוות באופן פסיבי. ובלשונו:

**"אבל, היכא דלא עביד מעשה, כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך, מסתברא שאין חיוב למסור עצמו, דמצי אמר, אדרבא מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי. דילמא דמא דידי סומק טפי? כיוון דלא עביד מעשה".**

כלומר, אסור לאדם לשפוך את דם חברו כדי להציל את נפשו שלו, שכן דם רעהו אינו פחות סמוק מדמו שלו. אך מאידך גיסא, דמו שלו אינו פחות סמוק מדם רעהו. על כן, אין הוא מחויב למסור את נפשו כדי שרעהו לא יומת על ידו באופן פסיבי<sup>208</sup>.

206. כך מצינו במסכת מגילה דף ט"ז ביחס לאמירת אסתר למרדכי "כאשר אבדתי אבדתי" – כאשר אבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך". כלומר, אם תסכים אסתר להיבעל ע"י אחשוורוש תיאסר בכך על מרדכי, כדן אשת איש שנבעלה לזר – הנאסרת לבעל ולבוועל. 207. רבנו תם מיישב שאלה זאת בכך ש"אין חייבים מיתה על בעילת עובד כוכבים". ריב"ם מקשה על כך, ומיישב כי הגמרא ידעה שהכלל של ייהרג ואל יעבור לא חל במקרה דנא, שכן היה ברור לגמרא כי אין חיוב לאישה הנלקחת להיבעל בעל כורחה למסור את הנפש כשהיא "קרקע עולם" ואינה עושה מעשה כלשהו. אלא שהגמרא סברה שבמקום חילול ה' אסור להשתתף במעשה עבירה אפילו באופן פסיבי ולכן תמהה הגמרא כיצד מותר הדבר לאור הפרהסייה שבו נעשה הדבר העולה כדי חילול ה', ותשובת הגמרא כי משנלקחה בעל כורחה והיתה "קרקע עולם" אין בכך גם חילול ה'. 208. דיעה שונה נמצאת ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ה' הלכות א' וב'. שם פסק כי

ההבדל בין המתת רעהו באופן אקטיבי לבין הריגתו באופן פסיבי מבואר על פי סברתו של רש"י, באופן הבא:

כאשר צריך אדם להרוג כדי שלא להיהרג, הרי שנשמה תאבד בכל מקרה, ואילו ידיו שלו יוכתמו בחטא ההריגה שעשה. לעומת זאת, אם

"...כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגו, יעבור ואל ייהרג שנאמר במצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... במה דברים אמורים בשאר מצוות חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבדך על אחת מהן או תיהרג, ייהרג ואל יעבור". הרמב"ם אינו מחלק בין מצב שבו עושה אדם את העבירה ב"קום ועשה" לבין מצב של "שב ואל תעשה" ובשני המקרים חל הכלל של "ייהרג ואל יעבור". משמע מדברי הרמב"ם, כי גם אישה שמאיימים עליה במחיר חייה כי תסכים להיבעל כשהיא אינה עושה מאומה מצידה ונתרת כ"קרקע עולם", מוטל עליה להיהרג ולא לעבור. הרב חיים סלוביצי'ק ב"חידושי רבנו חיים הלוי" על הרמב"ם האמור, מחלק בעניין זה בין איסור רציחה לבין איסור עריות. לגבי רציחה – כאשר זורקים אדם על תינוק דומה האדם במקרה זה לאבן ולכול עץ הנתונים בידי של הרוצח וממילא אינו מחויב למסור את נפשו כדי שלא לעבור על איסור רציחה – שכן אין איסור רציחה בדבר. אבל, בגילוי עריות המעשה והאיסור נחשב של הבעל והנבעלת כאחד אף כשהאישה פסיבית ואי אפשר לומר כי האישה הנבעלת אינה אלא עץ ואבן. שהרי התורה אוסרת מעשה זה גם על האישה. היבעלות לערווה הוא חלקה של האישה בגילוי העריות – גם בלא מעשה פעיל מצידה. ברור אפוא החילוק בין אדם המניח עצמו להיזרק על תינוק לבין אישה הנבעלת באופן פסיבי. על כן, לדעת הרמב"ם ייאסר גילוי עריות גם כשהאישה היא "קרקע עולם" וחל על האישה הדין של "ייהרג ואל יעבור". מה יסביר אפוא התוספות בעניין זה ובמה חלוק הוא על הרמב"ם? מסביר הרב סלוביצי'ק כי המחלוקת היא האם חל הכלל של "וחי בהם" מקום שבו עסקין בג' עבירות חמורות.

שיטת התוספות היא כי הדין של "וחי בהם" חל בכל התורה – לרבות ביחס לאיסור רציחה. אבל, גם על חיי הזולת חל הדין של "וחי בהם" – וממילא כאשר ניצבים על כפות המאזניים שתי נפשות, ויש להכריע ביניהם שעה שלגבי שניהם נאמר דין "וחי בהם", הרי שמכיוון שדמו של האדם ודם זולתו שווים, מנוע האדם מלעשות פעולה כלשהי ומוטל עליו לנקוט בגישה של "שב ואל תעשה". הטעם לכך שכשהוא פסיבי הוא פטור מרציחה אינו משום שהוא כעין "עץ ואבן" אלא משום שיש "וחי בהם". כלומר, גם במקרה שבו יש עבירה הנוקפת לחובתו, הדבר מותר כל עוד הוא נותר פסיבי שכן יש לו מצוות "וחי בהם". אמנם גם זולתו יש "וחי בהם" אך הדבר רק משתק אותו ומחייבו לשמור על פסיביות ולא מנטרל את ה"וחי בהם" שלו עצמו. ממילא ברור כי ביחס לגילוי עריות, אף שיש עבירה גם כשהאישה פסיבית – אין איסור בדבר לשיטת תוספות, שהרי חל עליה הדין של "וחי בהם". אכן יש ערך שקול אחר – אבל כשהערכים השקולים מתנגדים ראינו ביחס לרציחה כי מוטל עליה להישאר פסיבית – וזה בדיוק מה שעשתה. לעומת זאת, הרמב"ם גורס כי מכיוון שחיי הזולת שקולים לדמו שלו, הרי שלא חל בכלל הדין של "וחי בהם" שמכוחו נלמד כי "פיקוח נפש דוחה כל איסורים שבתורה". מקום

הגוי זורק אותו על תינוק וע"י כך גורם למות התינוק, הרי שידיו של הגוי הם ששפכו את הדם הזה, ולא ידיו של מי שהושלך על הילד בעל כורחו. נמצא כי הוא עצמו לא יוכם בעבירה. כתוצאה ממות התינוק ועל כפות המאזניים ניצבים חייו שלו מול חיי זולתו (התינוק שיומת) – בלא שתתוסף לכך עבירה כלשהי. ממילא מובן, כי מותר לו להיות כחומר ביד הרוצח בלא שיחויב להרוג את עצמו, שהרי אדרבה, אם יפיל עצמו למיתה, הוא מבקש להעדיף את נפש הזולת על פני נפשו שלו והכלל הוא כי אין לנפש כלשהי מישראל ערך עודף על זולתה<sup>209</sup>, ויתרה מכך, הכלל הוא כזכור כי "חיי קודמים לחיי חברו".

שבו ניצבת על כף המאזניים השניה נפש או איסור עריות, נותר האיסור על כנו ואין בכלל דין של "וחי בהם" שיתיר אותו. בהעדר מקור להתיר – דין הוא כי יש להימנע ממעשה האיסור בין ב"קום ועשה" ובין ב"שב ואל תעשה". אכן, ברציחה מצינו כי כשהוא פסיבי לא נאסר הדבר, אך הדבר אינו נובע מקיומו של "וחי בהם" אלא מכך ששם אין בכלל איסור שכן הרוצח הוא כאבן ביד היוצר. לעומת זאת, בעריות מובן כי יש לאסור זאת, שהרי "וחי בהם" אין וגם כשהיא פסיבית חל האיסור, בלא שיהא מה שיתיר זאת.

הרב סולובייצ'יק מוכיח כי יש להעדיף גישה זו של הרמב"ם, שהרי ביחס למקרה המובא בגמרא אודות שניים שהיו הולכים במדבר ובידם קיתון אחד של מים אין המדובר בהריגת הזולת באופן אקטיבי אלא באי נתינת המים המוגדרת כ"שב ואל תעשה". גם אין המדובר באיסור רציחה אלא רק בהימנעות החיוב ההצלה, ועל אף זאת אלמלא הפסוק של "וחי אחיך עמך" – חיי קודמים לחיי חברך", היה רבי עקיבא מודה שיש להעדיף את חיי חברו ממילא, כאשר אין המדובר בחיוב הצלה שלגבי יש פסוק של "וחי אחיך עמך" אלא באיסורי רציחה ועריות, פסק הרמב"ם כי גם כאשר מדובר בעבירה בדרך של "שב ואל תעשה" אין היתר לעשותה, לאחר שהכלל של "וחי בהם" אינו חל ואינו ניצב כנגד האיסור להתירו.

לעומת זאת, ראה גליונות "חזון איש" על רבי חיים האמור, התמה כיצד יתכן כי לשיטת הרמב"ם יחויב אדם להיירג כדי שלא יהרוג ב"שב ואל תעשה", הרי אדם חייב להציל גם את עצמו, ולא רק את חברו, ואם הרגוהו גויים מפני שלא שמע אליהם בדבר הרשות הריהו בכלל מאבד עצמו לדעת. וממילא, מכיוון שלפניו שתי נפשות שצריך להצילן ויש לפניו שפיקוח דמים בכל צד – מוכרח הוא לנהוג בשב ואל תעשה. וביחס לדינו של בן פטורא מבהיר החזון איש כי בוודאי אם יורים עליהם ויש לו מגן ומחסה ולחבר אין, אין הוא מחויב לתת את שלו לחברו, שכן הוא קודם לחברו כפי שמצינו במסכת הוריות דף י"ג. אלא שסברת בן פטורא היא כי יש לחלוק את המים ולספק לשניהם חיי שעה, ואין להקריב את חיי השעה של חברו מחמת הסיכון שיווצר מחר, ולדעת רבי עקיבא חיי קודמים מתייחס גם לדאגה למחר. אבל ודאי שגם בן פטורא אינו סובר שחיי חברו קודמים לחייו – במובן זה שעליו להשליך את חייו מנגד כדי להציל את חברו.

209. וראה גם הרב אליעזר מנחם מן שך, אבי עזרי הלכות רוצח פרק א' הלכה ר' כי אף שאין האדם צריך למסור את נפשו כדי להציל את חיי התינוק – הרי שהוא מוגדר כרודף לגבי התינוק האמור מחמת עצם העובדה כי על ידו נגרם סיכון לחיי התינוק.

והנה, בעוד שמצינו כי לדעת רבא סברה פשוטה היא, כי אין לאדם היתר להציל את נפשו ע"י נטילת חיי רעהו באופן פעיל, ועל כן אין פיקוח נפש דוחה עבירה של שפיכות דמים, מוצאים אנו במקום אחר כי רבא עצמו נוקט כדבר פשוט כי מותר לאדם להרוג את רעהו הקם עליו להורגו.

מנגד: מותר לרצוח את הבא להרגך כדי להציל את חייך

כך מצינו במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד א': משנה: "הבא במחתרת נידון על שם סופו" (רש"י: שהרי לא הרג, ונהרג משום שסופו להרוג את בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממונו). ומבאר רבא בגמרא:

**"אמר רבא, מאי טעמא דמחתרת? (רש"י: שאמרה תורה "אין לו דמים" (שמות כ"ב, ב') כלומר, הרי הוא לך כמי שאין לו דם ונשמה ומותר להורגו"). חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, (רש"י: "שרואה שאחר נוטל ממונו ושותק") והאי מימר אמר: אי אזלינא קאי לאפאי ולא שביק לי ואי קאי לאפאי קטלינא ליה (רש"י: יודע הגנב הזה שבעל הבית עומד על ממונו להצילו, ואומר הגנב ולעצמו) אם אלך אליו - יתייבב הבעלים כנגדי, ואם יעשה כן - אהרגהו, והתורה אמרה אם בא להורגך השכם להורגו."**

נמצאנו למדים כי לדעת רבא עצמו, כאשר בא מאן דהו ליצור סיכון לגבי חיייו של אדם, רשאי הוא להקדים ולהרוג את יוצר הסיכון. ונשאלת השאלה, כיצד מתיישב הדבר עם הסברה שבה נקט רבא עצמו, לפיה אסור לאדם לשפוך דמים כדי להינצל ממוות?

בפשטות, ההבחנה היא כי אין היתר לאדם לעשות מעשה רציחה, ולהכתים את ידיו בעבירה, כדי להציל נפש, שהרי אין נפשו חשובה מנפש רעהו, ובהעדר פיקוח נפש כגורם - נותרת העבירה בלבד בלא מקור היתר. ברם, כאשר בא אדם אחר וקם להרוג, הרי שההתגוננות מפניו אינה בגדר עבירה. התורה מתירה את דמו של הרודף שהפקיר את דמו בכך שיצר סיכון לחיי זולתו, ולכן ההתגוננות מפניו אינה מוגדרת כמעשה עבירה של שפיכות דמים אלא כמעשה הצלה וממילא מותרת היא<sup>210</sup>. ברם, לפי סברא זו דין "רודף" לא יחול על מי שאינו בא לסכן

הריגת הרודף מותרת גם כאשר הרדיפה נעשית שלא ברצונו ואין איסור ברדיפתו

210. להגדרת מעשה כהצלה ולא כרצח ראה פרק ה(3) להלן.



חיי זולתו אלא שניהם נקלעו למצב בו חייו של האחר מסוכנים על ידו, שהרי התנאי להחלת דין רודף הוא ההסתכנות מרצון שגרם הרודף. והנה, הלכה פסוקה היא ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ט': "הרי זו מצוות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר (ואישה מעוברת) שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם ובין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה". לכאורה, האם ניתן לומר כי העובר שבמעיי האישה יזם את הסיכון לחיי אמו ונטל על עצמו סיכון לחייו עד כי ההורגו אינו עושה מעשה עבירה של שפיכות דמים עקב כך?

יתרה מזו, בחידושי המאירי על מסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' מביא מן התלמוד הירושלמי (סנהדרין פרק ח' ה"ט), כי רודף שלפתע התהפך הנרדף אליו והחל לרודפו, כך שהרודף הפך לנרדף, יש היתר להצילו. כלומר, מדובר במקרה שבו מי שיוזם את האירוע והביא על עצמו את הסיכון הוא הנרדף, אשר נרדפותו נגרמה כתוצאה מכך שקודם לכן היה הוא עצמו הרודף. ועל אף זאת, כיוון שהוא מוגדר כעת כנרדף – דין הוא שיש להצילו, בהתעלם לחלוטין מן השאלה: מי הוא הנקלע לסיכון ומי הוא גורם הסיכון.

ובדומה לזה בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין דף פ"ב עמוד א' נאמר, כי מי שבעל ארמית שדינו ש"קנאין פוגעין בו" ורודף אחריו קנאי כדי למונעו מן העבירה, יכול ה"נרדף" להרוג את הקנאי הרודף אחריו שדינו כרודף. וזה הוא לשון הגמרא שם: "נהפך זמרי ובעל את כזבי בת צור, בסוף פרשת בלק) והרגו לפינחס (ושהרג את שניהם) – אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא". למרות שברור כי הבעל הוא הגורם את הרדיפה.

נוסף על כך יש לתמוה, לכאורה אם כל ההיתר של הנרדף להרוג את הרודף נובע מכך שהרודף יצר את הסיכון האמור ולא הותיר לנרדף מנוס אלא להגן על חייו, ופעולת הצלת חייו אינה נחשבת לעבירה, הרי שהיה צריך להיות הדין האמור מוגבל למצבים שבהם אכן אין מנוס לנרדף מלהציל את נפשו בלא נטילת נפשו של הרודף, וכפי שנאמר כי אם יש אפשרות צריך להציל את הנרדף על ידי פגיעה ברודף באחד מאיבריו. והנה, מצינו כי הרודף אחר חברו לגוזלו ומאיים עליו להורגו אם לא יתן

אין הנרדף צריך למנוע את רדיפתו על ידי כניעה לדרישות הרודף

לו את ממונו, גם אם הנרדף יכול להציל עצמו ע"י כך שיתן את ממונו לרודף, אין הוא מחויב לעשות כן אלא יכול הוא להציל עצמו בנפש הרודף<sup>211</sup>. כך למשל פוסק הרב שלמה זלמן אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה סימן ז':

**"אפילו אם יכול המציל לפייס את הגנב בממון גם כן אינו חייב בכך, ולא חשיב כיכול להצילו באחד מאיבריו ע"י זה שיתן לו סכום כסף ולהציל בכך את חיי הרודף... כי לא מצאנו בשום מקום שחייב אדם ליתן כסף לרודפים כדי להציל חייהם של הרודפים, אפילו אם גם מונע בכך את בעל הבית מחילול שבת".**

הרב שמואל רוזובסקי בחידושויו על מסכת פסחים דף ב' ע"ב בעמ' צ"ה, אכן מקשה: מדוע מותר להרוג את הרודף כאשר ניתן להצילו ע"י כך שיתן לו הנרדף את ממונו? מדוע שונה הדבר מן ההלכה הפסוקה ברמב"ם (בהלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א', הלכה ז') כי אם יכולים להציל את הנרדף באיבר מאיברי הרודף, כגון שיכו אותו בחץ או באבן או בסייף ויקטעו את ידו או ישברו את רגלו או יסמו את עינו – עושין". לכאורה, כשם שאין להרוג את הרודף כשניתן למנוע את הריגת הנרדף באופן קל יותר, של פגיעה באיבר מאיברי הרודף, כך אין להתיר הריגת הרודף כאשר ניתן למנוע את הריגת הנרדף באופן קל יותר של מתן ממון לרודף.

בתשובה לכך מוכיח הרב רוזובסקי מן הגמרא בסנהדרין פ"ב ע"ב שהבאנו לעיל כי אם "נהפך עליו זמרי והרגו לפינחס אין נהרג עליו" עיקרון יסודי, לפיו אין האדם צריך להיכנע לרודף ואין להיעתר לסחיטה ואיומים. אף כאשר הרודף הוא אדם צדיק המבקש למנוע מן הנרדף לעבור על עבירה חמורה, כגון כשהוא רואה את זמרי בא על כזבי, או כשהוא רואה אדם עומד לאכול ביום הכיפורים, כיוון שאין למאיים "כח כפיה" – שהרי הוא אינו בית דין, הרי הוא נחשב כרודף. העובדה שהאיום של הרודף על חיי עובר העבירה מוצדק, אינה מעלה ואינה

הריגת הרודף על ידי הנרדף מותרת גם כאשר הרדיפה מוצדקת

211. הרב מאיר אריק, שו"ת "מנחת פתים" אורח חיים סימן שכ"ט, הרב ירוחם יהודה פרלמן (הידוע כ"גדול ממינסק") שו"ת "אור גדול" סימן א'.

מורידה והוא נחשב לרודף. בכל מקרה של רודף אין הנרדף חייב להכנע לדרישות הרודף ומותר לו אף להרוג את הרודף ואין זה משנה כלל כי בידי הנרדף לפתור את כל הסיכון על חייו בדרך פשוטה של עשיית רצון הרודף, וזאת גם כאשר דרישת הרודף מן הנרדף מחויבת ממילא גם על פי דין, כגון להימנע מאכילה ביום הכיפורים.

בשיעורי הרב ברוך דב פוברסקי על מסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' מוסיף, כי בכל דרישה של הרודף – אף שאין נזק לנרדף אם ייכנע לרודף, לדוגמא, אם האחד יושב במקומו ובא אדם אלים ומצווה עליו שיעמוד ממקומו, שאם לא כן יהרגו – דין האדם האלים כרודף והותר דמו. גם במקרה זה מותר לנרדף להרוג את הרודף המאיים להרגו, אף שעסקינן בזוטות ממש והנרדף יכול בפשטות לקום ממקומו ולעשות רצונו של האדם האלים, אשר יבוא בכך על סיפוקו ולא ירצה עוד להרגו כלל<sup>212</sup>. הנה כי כן, מותר לאדם ליטול חיים של מי שמנסה לסחוט אותו באיום של נטילת חיים, וזהו גם החידוש של דין "הבא במחתרת", כי אין חובה על הנרדף להיפטר מרודפו ע"י כך שייכנע לו ויעשה את רצונו. זוהי זכותו במקרה זה להסיר את האיום על חייו, בלא צורך בכניעה<sup>213</sup>.

212. אולם, ראה בשו"ת "עונג יום טוב" חלק יורה דעה סימן קי"א בהערה, המבהיר את דברי הירושלמי במסכת שבת סוף פרק י"ד, כי "אפילו אומרים לו חמוס את חברך - ייהרג ואל יעבור". וכיצד יתכן כי ממון הזולת יהיה חשוב יותר מנפשו של אדם? משיב ה"עונג יום טוב" כי מדובר במצב שאין בעל הממון מניח ליטול את ממונו, ואי אפשר ליטול אלא אם יהרוג את הבעלים. ממילא היה עולה על דעתנו כי מותר להרוג כדי ליטול ממנו ולהציל עצמו מהאנס, ולא שייכת כאן הסברה של "מאי חזית דדמך סומק טפי" שהרי הוא אינו רוצה להרוג כלל אלא ליטול את ממונו, ובעל הממון הוא שגורם לעצמו להיהרג. במקרה זה היה מקום לומר כי אין אדם מחויב למסור את נפשו שלו עבור ממון חברו. לכן, חידש הירושלמי שאסור להרוג את חברו המוסר עצמו למיתה כשבאים ליטול את ממונו, אף שיכול היה בעל הממון להינצל ממיתה ע"י נתינת ממונו. ביאור זה של ה"עונג יום טוב" עומד לכאורה בסתירה מוחלטת לשיטתו של ה"מנחת שלמה" בסימן ז' ולביאורו של הגר"ד פוברסקי.

213. דברים דומים מצינו בשיעורי הרב שמואל רוזובסקי ב"זכרון שמואל" סימן פ"ג (בשם סבו הגר"א גלבורט), אלא שהקשה על כך מן הדין הקובע כי בכל מקרה שבו ניתן להציל את הנרדף ע"י פגיעה באחד מאיבריו של הרודף – אסור להרגו, גם אם הנרדף נדרש להוסיף טרחה כדי לכווין ולפגוע באחד מאיבריו הרודף. מדוע אפוא כאשר אומר הרודף לנרדף כי יעשה מעשה שיש בו טורח מועט ואם לא כן יהרגו – מותר להרוג את הרודף, הרי לכאורה ניתן למנוע את הריגתו ע"י עשיית המעשה המבוקש על ידו בר הטרחה הפעוטה. ונראה לכאורה כי הקושי האמור מיושב ע"י ביאורו של הרב פוברסקי, המבהיר כי הדין

נמצא אפוא, כי דין רודף מתיר להעדיף את נפשו של הנרדף על פני נפשו של הרודף גם כאשר על כפות המאזניים לא ניצבת כלל ההכרעה בין נפש לנפש, שהרי הכרעה זו ניתן לפתור ע"י כך שיינתן לרודף מבוקשו, בתחום הכספי או ע"י קיום רצון אחר של הרודף.

על כפות המאזניים ניצב אפוא העיקרון של העדר כניעה לרודף, אל מול המעשה של נטילת חיים. אך עם כל הכבוד לעיקרון זה, של אי כניעה לסחטן, השאלה הנשאלת היא: כיצד ניתן על בסיסו ליטול חיים של אדם? האם אין חיי הזולת מקודשים יותר מעיקרון זה?

השאלה מתעצמת שבעתיים עת שאנו באים ליישב את הסתירה בין דברי רבא עצמו האומר כי מצד אחד, אסור לאדם ליטול חיים של אדם גם כאשר המחיר הוא – חייו שלו עצמו, שכן אין "פיקוח נפש" נדחה מפני שפיכות דמים ואף חייו שלו אינם מצדיקים ליטול חיים של זולתו, ומאידך, מותר גם מותר ליטול את חיי הזולת ולהקריבם על מזבח העיקרון שלא להיכנע לסחטן המוגדר כרודף. אף שניתן היה להסיר את הסכנה בלא ליטול חיים, מותר ליטול את נפש הזולת ולא להיכנע לסחטנותו של מי שמאיים על חייו. והדבר תמוה כיצד יתכן כי אסור לאדם ליטול חיים כאשר ניצבים מולם חייו שלו, ועם זאת מותר לו ליטול חיים – כאשר ניצב מולם "הפרנציפ" של אי סיפוק רצונו של מאיים. וכי גדול הוא העיקרון הזה יותר מאשר – חייו של האדם עצמו, אשר הצלתם אינה מצדיקה ליטול חיי זולתו?

קשה אפוא גם להניח, כי ההיתר של הנרדף להרוג את הרודף נובע מכך שההגנה העצמית על חייו אינה בגדר שפיכות דמים מאחר שהרודף יצר את הסיכון האמור ולא הותיר לו מנוס, שהרי רואים אנו כי ההיתר ליטול את נפש הנרדף אינה מוגבלת למצבים שבהם אכן אין מנוס לנרדף מלהציל את נפשו בלא נטילת נפשו של הרודף, ומדובר ב"עיקרון" של אי כניעה לרצון הרודף. האם יתכן לומר כי כאשר אדם מאיים על חיי זולתו כדי להשיג מטבע של עשר אגורות, הפכו חייו של הרודף לשווים

של רודף משמעו אי כניעה לרודף. ממילא מובן, כי במקרה הראשון בו כרוך המעשה של הנרדף בכניעה לרודף – אין חובה לעשותו. לעומת זאת, במקרה השני אכן משתק הנרדף את הרודף ואינו נכנע לרצונו. בעשיית מעשה זה יש חובה לנהוג באופן שיגרום לרודף את הנזק המינימלי. אכן, מבחינת היקף הטרחה אין הבדל בין המקרים, ההבדל הוא האם מדובר במעשה המהווה כניעה לרודף.

פחות מאותם עשר אגורות, על שום הסיכון שיצר, וזאת על אף שאת גורם הסיכון כשלעצמו ניתן היה לפתור במחירם של עשר אגורות בלבד?

זאת ועוד, הלכה פסוקה היא ברמב"ם הלכות גנבה פרק ט', הלכה ז':

**"הבא במחתרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים, אלא אם  
הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין. ורשות יש לכל  
להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו,  
שנאמר 'אין לו דמים'".**

הרודף "אין לו  
דמים" וכיוון  
שאבד ערך חייו  
רשות ביד כל  
אחד להורגו

נמצא אפוא, כי לא רק הנרדף הוא שרשאי להרוג את הרודף אלא גם צד ג', שאין עליו כל סכנה קיומית יכול להתערב בעימות בין הרודף לנרדף ולהעדיף את נפש הנרדף על פני נפש הרודף. לכאורה, אצל אותו צד ג' אין כלל ביטוי לעיקרון של העדר חיוב להיכנע לאיומי סחטן, שהרי עליו לא מאיימים. מה ניצב אפוא מבחינתו על כפות המאזניים ומתיר לו להתערב בדבר וליטול חיי אדם? הרי כלפיו מחד גיסא ניצבת נפשו של הרודף, ומצד שני ניצב נרדף שיכול לפתור את העימות במחיר של עשר אגורות, והנה צועד לו צד ג' אל תוך הזירה ונוטל חיים? הכי צד? מדבריו אלו של הרמב"ם נמצא כי אדם המציב עצמו במצב של רודף מבטל בעצמו את ערך חייו, שהרי אמרה תורה "אין לו דמים" – נפשו שווה כקליפת השום וכל אדם רשאי ליטול אותה. אך התמיהה גדולה: הכי צד יתכן כי לשיטת רבא הסובר כסברא פשוטה שאין דמו של הזולת פחות סמוק מדמו שלו, ימצא מצב שבו נפשו של אדם תוגדר כבלתי שווה דבר, וכמי ש"אין לו דמים", עד כדי מתן רשות לכל אדם ליטול את נפשו של הרודף ולקפד את פתיל חייו? מה מצדיק הגדרת חיים אלו של רודף כנעדרי כל ערך?

הדברים מקבלים מימד נוסף של קושי כאשר מדובר ברודף תם לב, דוגמת עובר המסכן את אמו ודוגמת המקרה שנידון בשו"ת "מגיאת ההריגה" לרב שמעון אפרתי, בסימן ג'. שם נדונה שאלה "אשר לשמעה תסמר שערות ראש... ישבה עדה שלמה של יהודים שהסתתרו מחמת המציק הצורר הנאצי ימ"ש, ובעת שהרשעים הללו ערכו חיפושים למצוא את האומללים האלו, פרץ תינוק שהיה בין הנחבאים בבכי, ולא הייתה כל אפשרות להשתיקו. לו היה נשמע קולו החוצה היו נתפסים ומוצאים

הרודף מאבד  
את ערך חייו גם  
כאשר נעשה  
רודף שלא  
מרוצונו וידיעתו

כולם להריגה. ונעמדה השאלה: המותר לשים כר בפי התינוק כדי להשתיקו. במעשה זה היה חשש של סכנה שמא ייחנק ומת". באותו מקרה שם אדם כר על פי התינוק, שנחנק ומת, ובכך הציל את כל הקבוצה שהתחבאה בבונקר. ומסקנת התשובה היא, כי אל לו לייסר עצמו, שכן היה לתינוק זה דין של רודף, וממילא מותר היה הדבר<sup>214</sup>. ולכאורה, מדוע מגדירים תינוק שבכה ברעבו כרודף? האם אשם הוא במשהו? האם היתה זו כוונתו ליצור סיכון חיים לזולתו?

אסור לרבים למסור אחד מהם לרודפים אף שבלא זה ימותו כולם ודוק, הדין במקרה זה של סיכון הנגרם על ידי תינוק ללא רצונו מעורר את הקושי ביתר שאת, לנוכח הכלל כי "אין דוחים נפש בפני נפש" ואף לא נפשם של רבים מפני מעטים. ההלכה הפסוקה ברמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ה' הלכה ה' היא כדלהלן:

**"נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכן ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכן, ייטמאו כולן ואל ימסרו לחם נפש אחת מישראל.**

**וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.**

**ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב מיתה ייהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.**

ההלכה האמורה מתירה להקריב את חיי היחיד עבור הרבים רק במקרה כעין זה של שבע בן בכרי המופיע בשמואל ב' פרק כ'. שם מצינו כי איש בליעל בשם שבע בן בכרי משבט בנימין, תקע בשופר לאמור "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו בבן ישי, איש לאוהליו ישראל". כתוצאה ממרד זה עלו איש ישראל מעל דוד והוא נותר למלוך רק באנשי יהודה שדבקו במלכם. דוד חשש מפני המרד הזה, אף יותר מאשר מן המרד

214. עם זאת, הרב אפרתי מוסיף ומציין כי אדם שאינו עושה כן "קדוש יאמר לו". והוא מוסיף עוד כי מקרה שכזה התרחש גם לבן משפחתו "שלא נתן להחניק את הילד, וע"י זה תפסו אותם הצוררים ימ"ש והובילום לשדה ההריגה, והלכו לעקידה כשבפיהם שירה: 'ואף על פי שיתמהמה עם כל זה אני מאמין'".

שמרד בו אבשלום, ושלח לדכא את המרד. שבע בן בכרי נמלט והתבצר ב"אבל" אשר בבית מעכה. יואב שר צבא דוד צר על העיר ושפך סוללה כדי ללכדה. בעת שאנשי יואב נלחמים בחומה להפילה, קראה אישה חכמה ליואב, וציינה בפניו כי בעיר שוכנים שלומי אמוני ישראל ומדוע מבקש הוא להמיתם. על כך השיב יואב כי חלילה לו לעשות כן, אם אך יינתן לו שבע בן בכרי. הוא לבדו מרד במלך ועל כן, "תנו אותו לבדו ואלכה מעל העיר". "ותאמר האישה אל יואב, הנה ראשו מושלך אליך בעד החומה". "ותבוא האישה אל כל העם בחכמתה, ויכרתו את ראש שבע בן בכרי וישליכו אל יואב, ויתקע בשופר ויפוצו מעל העיר".

ביחס לכך מצינו בתוספתא תרומות פרק ז' הלכה כ"ג מחלוקת בין רבי יהודה לבין רבי שמעון. כאשר רבי יהודה סובר כי דין הוא למסור את שבע בן בכרי למיתה מכיוון שממילא ימות הוא – וכל העיר כולה<sup>215</sup>, ואילו רבי שמעון סובר כי מסירת שבע בן בכרי מותרת היתה רק מכיוון שמרד במלכות וכן מוות היה על פי דין. אך אלמלא כן – הרי שאין דוחין נפש מפני נפש ועל כן אין למסור את נפש היחיד (שממילא ימות) כדי להציל את הרבים.

הרמב"ם פוסק כרבי שמעון הסובר כי המקרה של שבע בן בכרי הוא יוצא דופן, שכן מדובר היה באדם שמרד במלכות ואשר היה ממילא חייב מיתה. אבל, גם במקרה חריג ומיוחד זה, זוהי הלכה שאין מורין כן מלכתחילה, ובכל מקרה אחר, אם מדובר באדם שאינו חייב מיתה – ייהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל<sup>216</sup>.

כאן חוזרת השאלה, הרי לכאורה, כאשר גויים צרים על קבוצת יהודים ומבקשים את נפשו של פלוני, שאם לא כן יהרגו את כולם, הרי שאותו אדם שמתחבא ביניהם ואינו מסגיר עצמו למיתה, הוא רודף – שהרי בכך הוא יוצר סיכון לעצם קיומם. על אף זאת הדין הוא כי – אין דוחים נפש מפני נפש, ואין דין להרגו או להסגירו. אם כן במה שונה דין זה

215. יושם אל לב כי גם רבי יהודה אינו מתיר לערוך סלקציה בין היהודים ולבחור בקורבן עבור הציבור, וההיתר להרוג אדם חף מפשע המסכן את כולם, נאמר רק במקרה שהגויים נקבו בשמו, ודרשו את דמו.

216. בעוד שהרמב"ם פוסק כרבי שמעון הרי שרש"י על סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' דיבור המתחיל "יצא ראשו" מציין שני ביאורים – הן את זה של רבי יהודה והן את זה של רבי שמעון. בעניין זה ראה עוד בהערות שוליים 282 להלן.

מדינו של אותו תינוק שבכה ובכך חרץ את דינו למוות מבחינת מהותו של דין רודף והסברה שבדבר? האם יש הבדל בין סיכון שנבע ממעשה פעיל של בכי חף מפשע, לבין סיכון שארע מכך שהאיש סרב להסגיר עצמו בלא שיעשה דבר באופן פעיל?

הקושי מתעצם לנוכח הגמרא בתלמוד הירושלמי מסכת תרומות סוף פרק ח' בה מצינו כדלהלן:

**סיעות בני אדם שהיו מהלכים בדרך ופגעו בהם גויים ואמרו:  
תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגים את  
כולכם. אפילו כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל<sup>217</sup>.**

217. לכאורה, מדוע אין נהרג היחיד לשם הצלת הרבים? זאת ועוד, הרי במקרה זה ממילא ייהרגו כולם לרבות אדם זה עצמו שיהרג בעת שיהרגו כל בני העיר. מדוע אין הוא מחויב אפוא להציל את הרבים? אין זאת אלא שחיי היחיד אינם נופלים בערכם מחיי הרבים, ולא ניתן לעשות "חשבון מסחרי" של רווח והפסד כאשר עסקינן בערך החיים, מכיוון שעסקינן בערך אין סופי. כך מצינו בספרו של הרב י. מ. טיקוצ'נסקי "גשר החיים" חלק ג' פרק ב' סוף סעיף ב': "לפי תורת החיים אשר לנו - אין הבדל בין חיים של מאה שנה לבין חיים של רגע אחד, משום שלזו כן לזו אין שיעור ואין ערך להעריכם. דבר שהוא למעלה מכל ערך - אין להבדיל בין מעט להרבה. אם יפול בשבת וביום הכיפורים גל על אדם בן מאה שנה וחולה, ספק מת ספק חי, חייבים כל בני ישראל לחלל השבת ויום הכיפורים בשביל ספק הצלת חי שעה של אותה הנפש הזקנה והחלושה, והמקצר ימיו או רגעיו של זקן בן מאה, הרי הוא רוצח, כהורג נפש בעלום ימיו. מאותו הטעם שהחיים הם למעלה משוויון וגם קצהו אין להעריך, ולפיכך אין לפי דיני התורה שום תשלומים להורג נפש, משום שאין זה דבר המשתלם בכל כסף וזהב שבעולם". וראה גם דבריו ב- "גשר החיים" חלק א' פרק ב' סעיף ב' בה"ש 3, שאותם הבאנו בהע"ש בסוף הפרק המוקדש ל"לא תעמוד על דם רעך".

בדרך זו יושבו הדברים ע"י הרב שמואל אטלס ומובאים בספר "שרידי אש" לרב יחיאל יעקב ויינברג, חלק ב' סימן ל"ח. שם מובאות "השגות שהשיג הרב משה הכהן מלוניל (רמ"כ) על הרמב"ם", בהוצאתו של הרב ד"ר שמואל אטלס, מכתב יד יחידי בעולם שנמצא בספריית אוקספורד עם הערות של הרב אטלס. הרמ"כ תמה על פסיקתו של הרמב"ם בהלכה דנא וכתב כי אינו יודע את טעם הדבר, שהרי הכלל של "ייהרג ואל יעבור" לגבי שפיכות דמים נאמר ע"י רבא מכח הסברה של: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפוי" וכו' וסברה זו אינה קיימת במקרה דנא שהרי "כולם ייהרגו ובכללם הוא עצמו ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל ייהרגו כולם והוא עצמו וצ"ע". מחמת קושי זה מצוין ה"כסף משנה" שהטעם של "מאי חזית דדמא דידך סומק טפוי" אינו עיקר הטעם, אלא קבלה היתה בידם שבשפיכות דמים קובע הכלל של "ייהרג ואל יעבור" אפילו במקום שאין את הסברה של "מאי חזית".

הרב שמואל אטלס בהערותיו כתב לתרץ את קושיית הרמ"כ על הרמב"ם, כי אין פירושו



**ייחודו להן אחד וכלומר, כאשר הגויים אינם דורשים סתם כך  
אדם אחד מבין כל חברי הקבוצה אלא נוקבים בשמו של  
אדם מסוים, שאם יקבלו את דמו לא יהרגו את כולם) כגון  
שבע בן בכרי, ימסרו אותו ולא ייהרגו.**

של הכלל "מאי חזית" שעושים חשבון ומעריכים את חיי הנרצח ואת חיי הרוצח וכיוון שיש בלאו הכי איבוד נפש, מוטב שייהרג ואל יעבור על שפיכות דמים, אלא הפירוש הוא, שהחיים הם הערך העליון והמוחלט שלא ניתן לשיעורין ולהערכה, ואפילו חיי רבים לא ניתנו להצלה ע"י שפיכת דמים של נפש אחת. שפיכת דמים הוא איסור מוחלט בלא שום הגבלה ותנאי.

(הרב מרדכי הלפרין, במאמרו על "נטילת איברים להשתלה מתורם חי – היבטים הלכתיים" אסיא מ"ה-מ"ו, 34, בעמ' 41-42 מבהיר בדרך מתימטית את הכלל לפיו החיים הם בעלי ערך אין סופי, וככזה אין הוא ניתן למדידה רגילה, וממילא אי אפשר להניח כי ערכם האין סופי של חיי אדם בודד פחותים בערכם מערכם האין סופי של חיי כמה אנשים. הכלל דומה לדבריו לכלל הידוע במתמטיקה לפיו "בקו גאומטרי באורך של £ אין פחות נקודות מאשר בקו גאומטרי באורך של £2", מכיוון שבקו יש אין סוף נקודות ו"אין סוף כפול 2 אינו יותר מאשר אין סוף").

ברם, ביחס לסברה יפה זו של הרב אטלס מציין בעל ה"שרידי אש" שם: "כבוד תורתו תירץ קושית הרמ"ך ע"י רעיון יפה מאוד וראוי לחכם שכמותו, אבל הוא מודרני יותר מדי בשביל להכניסו בדברי רבא. ויותר נראה פירושו של רש"י (בסנהדרין ע"ד, א), שאין לו להרוג נפש מישראל בשביל פיקוח נפשו הוא, שהרי יש כאן איבוד נפש וגם עבירה של רציחה... ובאמת רבא לא נתן טעם לעצם הדין, לפי שגם רבא ידע שהוא מקבלה, אלא מעשה שהיה כך היה: אחד בא לפניו וסיפר לו 'מרי דוראי אמר לי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטלינא לך'. וע"ז אמר לו רבא: 'לקטלוך ולא תקטול, דמאי חזית'. רבא הסביר לאיש זה, שרצונו להציל את עצמו בהמתת חברו הוא נגד היושר המוסרי וכלשונו של הרמב"ם שם, ה"ז: 'והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מצילין נפש מפני נפש'. ומכל מקום אומר אני, שקושיית הרמ"ך במקומה עומדת. שהרי זה ודאי שזה שרוצים להמיתו והאנשים מבקשים מן הסיעה שימסרו לו, ובאם לאו יהרגו את כולם, שהוא מחויב מצד הדין למסור את עצמו כדי להציל חבריו שכיוון שבלאו הכי סופו ליהרג אם כן למה לו להתעקש ולהמתין עד שיהרגו כולם? ומכיוון שהוא מחויב למסור את עצמו ממילא ראשים האחרים למוסרו. כלומר, ראשים לכופו שיקיים את החיוב המוטל עליו. ועיי' בשו"ת שער אפרים סי' ע"ב (מובא בהגהות רע"א ליו"ד סי' קנ"ז) שכתב, דלאו דווקא ברבים העומדים להריגה אם לא ימסרו את הנדרש, אלא אפילו בשניים שמאיימים על אחד מהם שימסור את השני ואם לאו ימיתו שניהם, שמותר, לדעת ר"י, למוסרו. שכללו של רבא הוא רק שאסור להציל את עצמו ע"י הריגת חברו, אבל לא שאסור למסור חברו במקום שבלאו הכי יוצא להריגה, ומוטב שיקיימו לכל הפחות נפש אחת מישראל ע"י מסירת נפש אחרת שהיא אבודה בלאו הכי. ואין זה מעשה רציחה, אלא הוא מעשה הצלה".

אמר רבי שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי.

רבי יוחנן אמר אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי<sup>218</sup>.

והגמרא שם ממשיכה כדלהלן:

עולא בר קושב תבעה אותו המלכות. ברה עולא והסתתר בעיר לוד – עירו של רבי יהושע בן לוי. הדבר נודע למלכות שבאה וערכה מצור על העיר. אמרו הרומאים לבני העיר: אם אין אתם מסגירים לנו את עולא בר קושב, נהריב את העיר כולה. הלך רבי יהושע בן לוי אל עולא בר קושב ושכנע אותו להסגיר את עצמו, ובכך להציל את כולם.

וממשיכה הגמרא ומספרת כי אליהו הנביא זכור לטוב היה רגיל להתגלות לרבי יהושע בן לוי. ברם, אהרי הארוע הזה נמנע מלהתגלות לו. צם רבי יהושע בן לוי כמה צומות עד שנגלה אליו אליהו, ולשאלתו מדוע נמנע מלהגלות אליו קודם לכן, אמר לו אליהו: "וכי למסוריות אני נגלה?" כלומר, הרי אתה "מוסר" – שמסרת את עולא בר קושב לגויים.

אמר לו רבי יהושע בן לוי: "ולא משנה עשיתי?" כלומר, האם לא נהגתי על פי דבר חמשה – כדעתו של רבי יוחנן? אמר לו אליהו הנביא: "וזו משנת ההסידים!"

כלומר, יש בפנינו במקרה זה עימות קשה בין עקרונות: מבחינה הגיונית נראה כי יש למסור אדם זה להריגה, שהרי ממילא הוא ימות ולמה שימותו עמו כולם? רבי יוחנן פוסק על כן להלכה, כי מותר למסור את הרודף הזה, אף שלא חטא בדבר. אך עם זאת, מבחינה מוסרית, בבחינה של "משנת חסידים" מובן כי מעשה זה, של הסגרת אדם חף מפשע למיתה, הוא מעשה קשה, ואלהיו הנביא מגדירו כמנוגד למשנת

218. ריש לקיש סובר אפוא כרבי שמעון כי אסור להסגיר אדם למיתה, אם אין המדובר בפושע החייב מיתה ממילא. לעומת זאת, רבי יוחנן סבור כרבי יהודה והוא "נכנע" כביכול למציאות, ומתיר למסור למיתה גם אדם שהוא חף מכל פשע, שהרי ממילא הוא ייהרג, ובעקבות אי הסגרתו ייהרגו רבים נוספים.

חסידיים<sup>219</sup>. הכיצד ניתן להגדיר אדם חף מפשע כרודף ולסייע בהריגתו על לא עוול בכפו? אליהו הנביא אינו יכול להסכים עם כך וחדל להיראות למי שעשה כן.

ומכאן שבים אנו אל שאלתנו: לאחר שראינו כי דין רודף יכול להיקבע אף לגבי אדם שלא יצר בעצמו סיכון כלשהו, הוא חף מכל פשע, ומבחינה מוסרית קשה להשלים עם הריגתו: מדוע אם כן נהרוג את הרודף הזה, ולא נעדיף את הכלל לפיו "פיקוח נפש אינו דוחה שפיכות דמים"?

ודוק, המקרים הללו של "רודף ללא אשמה" מצויים ושכיחים הם, ומתעוררים בכל אחד מן המקרים הבאים:  
 רודף שהוא שוטה ואינו מבחין בין רע לטוב;  
 רודף שהוא קטן, דוגמת המקרה המובא בשו"ת "מגיא ההריגה" אודות תינוק הבוכה בבונקר;  
 עובר המסכן את אמו;

תאומים סיאמיים שהאחד מהם חי על חשבון רעהו ומסכן אותו;  
 הריון מרובה עוברים, שבו יש לדלל חלק מן העוברים כדי שלא ימותו כולם;

רודף באונס - כגון אדם הנוהג ברכב ולפתע קיבל התקף לב ואיבד שליטה ברכב. הוא מסכן את כולם, ולעיתים כדי למנוע את הסיכון חייבים "להוריד אותו מהכביש" במחיר חייו, אף שברור כי הוא לא אשם בכלום ואף לא יזם את הסיכון;

מחבל חמוש המהווה סיכון לציבור גדול היושב בין אנשים שלא חטאו במאומה, אך כדי ליצור סיכול ממוקד ולהציל חייהם של רבים, יש הכרח לפגוע בו - ובסובבים אותו;

אדם שחטף מטוס - וכעת יושביו מצויים במצב שבו המטוס כולו מכונן למקום שאם יתפוצץ בו - ייהרגו אלפים וכגון לתוך "מגדלי התאומים" או

219. המאירי על מסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' ד"ה "זה שביארנו" מבהיר: "הואיל וייחדוהו, מותר (להסגירו) אלא שמידת חסידות להתיישב וליתן מתן בדבר עד דכדוכה של נפש. וכל שממהר בכך הפקיע מעליו מידת חסידות... על שמיהר את הדבר ולא המתין עד שיראה עם יחריבו את העיר עם לאו".

לתוך כור גרעיני. הם נמצאים בכלי שרודף אחר אלפים להורגם, ואילו הם אנוסים גמורים בישיבתם במטוס האמור, האם יש להם דין רודף שיתיר ליירט את המטוס?

אדם שבידו מידע העשוי להציל חיים, כגון מי שיודע על מזימתם של חברי ארגון טרור העומדים לערוך פיגוע ולהתפוצץ במקום כלשהו, אך הוא יושב באופן פסיבי ואינו מוכן למסור את המידע כדי שלא להיות המוסר של חבריו. האם מותר להוציא ממנו מידע זה בכוח ובעינויים? האם אדם הנמנע מלהשתתף במאמץ לחיסול הרודף יוגדר אף הוא כרודף?

נדון בשאלות אלה, כאשר הדרך העיונית לפתרונם מחייבת בחינה מוקדמת של הגורם היסודי הניצב בבסיסו של דין רודף, המצדיק במקרה מיוחד זה להמיר את הכלל של "פיקוח נפש אינו דוחה שפיכות דמים" בדין של "אין לו דמים" המתיר להרוג רודף ע"י כל אדם. מהו טיבו ומהותו של גורם זה: האם ביסודו של דין רודף ניצב מרכיב ההצלה של הנרדף, או שמא ביסודו של דין רודף ניצב מרכיב הענישה לרודף? נדון בשאלות אלו כסדרן.

## ה(2) דין רודף כענישה לרודף

נעמוד תחילה על רצף של מקורות אשר מהם עולה לכאורה, כי הגורם היסודי הניצב בבסיסו של דין רודף הוא מרכיב הענישה לרודף. במסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א' מצינו משנה כדלהלן:

**"ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חברו להרוג, ואחר הזכר, ואחר הנערה המאורסה. אבל הרודף אחר בהמה, והמחלל את השבת, ועובד עבודה זרה אין מצילין אותן בנפשן".**

הגמרא דנה שם "מניין לרודף אחר חברו להרוג שניתן להצילו בנפשו?" והגמרא מבקשת להסיק דין זה בקל וחומר מנערה המאורסה.

לגבי נערה המאורסה נאמר (דברים פרק כ"ב, כ"ה-כ"ח): "ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורסה והחזיק בה האיש ושכב עמה - ומת האיש, אשר שכב עמה לבדו, ולנערה לא תעשה דבר, אין לנערה חטא מוות,

כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה". ודורשת הגמרא מן המיילים "ואין מושיע לה" כי כאשר ניתן להושיע את הנערה ולהצילה מידיו של האנס, יש להושיעה אף במחיר חייו של הרודף.

בהתאם לכך מבקשת הגמרא ללמוד קל וחומר:

"ומה נערה המאורסה, שלא בא אלא לפוגמה – אמרה תורה ניתן להצילה בנפשו, רודף אחר חברו להרגו – על אחת כמה וכמה".

ברם, הגמרא דוחה לימוד זה, שכן הכלל הוא כי לעולם אין לומדים דיני ענישה בדרך של עריכת קל וחומר מענישה הנעשית במקרה אחר, ובלשון הגמרא: "וכי עונשין מן הדין?"

מסוגיה זו עולה אפוא כי הגמרא רואה בדין ההריגה של רודף – "ענישה" לרודף, אשר עליה חל הכלל של "אין עונשין מן הדין"<sup>220</sup>.

במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' מצינו, כי הגמרא מסיקה מן הפסוק "אין לו דמים" כי ניתן להרוג את הרודף אף בשבת. והגמרא מבארת כי החידוש שבדבר הוא, כי בעוד שחייבי מיתות בית דין אינם מוצאים להורג בשבת, הרי שרודף נהרג גם בשבת.

ודוק, אילו היה מדובר בחיוב "הצלה", הרי שלא היה כל טעם להשוות ולומר כי דין זה לא יחול בשבת אלא רק ביום חול. ההשוואה של רודף להרוגי בית דין מלמדת כי לא עסקינן רק בהצלת הנרדף, אלא מדובר בענישה לרודף, ומכאן נבעה ההשוואה לחייבי מיתות בית דין<sup>221</sup>.

220. ואכן, כך מצינו בספרו של הרב יעקב עטלינגער, "ערוך לנר" על מסכת סנהדרין, שם, דיבור המתחיל "וכי עונשין מן הדין", המציין כי מסוגיה זו עולה לכאורה כי מדובר בענישה. ה"ערוך לנר" מקשה על כן, שהרי דין רודף נאמר אף ביחס לקטן הרודף אחר זולתו להרגו, והרי קטן אינו בר עונשין?

ובלשונו של ה"ערוך לנר": "קצת קשה, הא על כרחך לא משום עונש נגענו בזה, אלא מטעם הדקפידה הותרה להציל את הנרדף, דאם לא כן איך אמרינן לעיל, דקטן הרודף ניתן להצילו בנפשו, אף דרודף לא בעי התראה הרי מכל מקום קטן בכל מקום לאו בר עונשין הוא".

221. זאת ועוד, הטעם לכך שלבסוף הותרה הריגה עונשית זו אף בשבת מובהר ע"י המאירי שם: "אף על פי שהריגת בית דין אינה דוחה שבת, בזו התירו שכמת הוא, ואין לו דמים כלל".

הגמרא ממשיכה שם כי מן הפסוק של "אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת" דרשו חז"ל כי הרודף נהרג "בכל מיתה שאתה יכול להמיתו". והחידוש הוא כי אין הכרח להרוג את הרודף דווקא בסייף, שזו מיתת בית הדין הקבועה לרוצח. ולכאורה אילו היה מדובר בהריגה שתכליתה הצלת הנרדף, ברור שאין נפקות לאמצעי ההצלה. עצם החידוש כי אין הכרח להשתמש בסייף, מלמד כי מדובר בענישה של הרודף, שהיה מקום להשוותה לענישתו של רוצח ע"י בית הדין.

יתרה על כך, בחידושי המאירי שם מצינו כי גם למסקנה, לכתחילה אם יש ברירה עדיף אכן לבחור בהריגת הרודף ע"י סייף. משמע כי אכן, הריגת הרודף היא סניף המסתעף מדין ההריגה של רוצח. ובלשון המאירי:

**"ראוי להורג שיהא משתדל לחרגו בסייף, ומכל מקום אם אינו רשאי להורגו בסייף, או שאין חרב ביזו, ימיתו בכל שהוא יכול להמיתו, סקל ייסקל או ירה יירה, כדרך שבארנו ברוצח ובגואל הדם"<sup>222</sup>.**

המאירי מוסיף ומציין שם כי "חכמי הדורות מסכימים, שהרודף נהרג אף בחוצה לארץ ואין צריך לומר שלא בבית דין, שהרי לכל אדם אתה מוסר את דינו".

ודוק, הצורך לחדש כי דין רודף נוהג אף בחו"ל נעוץ בראיית דין זה כענישה לרודף, ולנוכח הכלל, כי אין לבית דין סמכות להעניש ולדון דיני נפשות בחו"ל. רק על רקע ההשוואה של דין רודף לדין חייבי מיתות בית דין מובן מדוע היה צורך בחידוש של חכמי הדורות כי דין רודף, נוהג גם בחו"ל, שהרי אילו היה מדובר בדין הנובע מחיוב ההצלה של הנרדף – מה ההבדל בין הצלת אדם בישראל או בחו"ל?

במסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א' מצינו: "אמר רבא, רודף שהיה רודף אחר חברו, ושיבר את הכלים, בין של נרדף ובין של אדם, פטור".

222. נראה לכאורה כי המאירי מתבסס בכך על הלימוד של הגמרא במסכת בבא מציעא דף ל"א עמוד ב' ביחס לכתוב שנאמר לגבי רוצח: "מות יומת המכה" – אין לי אלא במיתה הכתובה בו, מניין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו – תלמוד לומר מות יומת, מכל מקום". הדין של רודף מושווה אפוא לחלוטין לדין של רוצח.

והטעם לכך הוא, שכן רודף מתחייב בנפשו הוא, וממילא חל הכלל של "קים ליה בדרבה מיניה", היינו מכיוון שרודף חייו מופקרים למיתה, אין להחיל עליו חיובים ממוניים בגין נזקים שהסב תוך כדי פעולת הרדיפה. ודוק, מקורו של הכלל לפיו "קים ליה בדרבה מיניה" מובהר במסכת בבא קמא דף פ"ג עמוד ב':

**לא תעשה בו את שניהם, לא תיטול ממנו ממון ותהרגהו,  
שפן נאמר (דברים כ"ה, ב') "והפילו השופט והכהו לפניו - כדי  
רשעתו", ודרשו חז"ל: כי אין בית דין עונשין אלא בגין רשעה  
אחת ואין הם עונשין משום שתי רשעיות.**

נמצא כי הכלל של "קים ליה בדרבה מיניה" - מתייחס למצבי ענישה, ונקבע בו כי כאשר יש ענישה שמחמתה ניטלת נפשו של אדם, פטור הוא מחיובים כספיים ומחויב משום "רשעה אחת". בהתאם לכלל זה טען רבא כאמור, כי אי אפשר לחייב את הרודף על הכלים ששיבר, כיוון שהוא נענש כבר בכך שנחרץ דינו למוות. ישומו של הכלל של "קים ליה בדרבה מיניה" ביחס לרודף, מלמד לכאורה בבירור כי מותו של רודף מוגדר כענישה, וכמוות הנובע מחמת חיוב בגין רשעתו של הרודף, עד כי מחמתה אין עוד למצות עמו את הדין ולחייבו בגין נזק ממוני. אילו היה מותו רק פועל יוצא מהצלה של הנרדף, ולא היה כאן גורם של ענישה, לא היה חל הכלל של "משום רשעה אחת אתה מחייבו ואין אתה מחייבו משום שתי רשעיות".

כמו כן, מצינו במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' את דעת רב הונא, כי "רודף אינו צריך התראה". כלומר, בניגוד לכל שאר מיתות בית דין, ברודף אין צורך בהתראה מוקדמת. עם זאת מציינת הברייתא "רודף שהיה רודף אחר חברו להרגו, אומר לו (זה שבא למנוע את הרודף ממעשהו) ראה ישראל הוא (הנרדף) ובן ברית הוא (ואינו מומר), והתורה אמרה 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' - אמרה תורה הצל דמו של זה בדמו של זה". נמצא כי על אף שאין דין התראה, שבה הנידון מציין כי הוא מודע לאיסור ואף על פי כן עובר עליו, הרי שעדיין צריך להזהיר את הרודף ולהעמידו על חומרת מעשהו.

ואכן, כך פוסק הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ז': "כיצד? אם הזהירוהו והרי הוא רודף אחריו אף על פי שלא קיבל עליו התראה כיוון שעדיין הוא רודף - הרי זה נהרג"<sup>223</sup>.

ביחס לכך הקשה המהרש"א, אם אין האזהרה האמורה לרודף עולה כדי התראה, למה בכלל צריך אותה?<sup>224</sup> ומתוך המהרש"א כי האזהרה האמורה נחוצה, כדי שלא תועלה טענה כי הרודף היה שוגג ומשום כך היה פטור ממיתה.

בהתאם להסבר זה של המהרש"א נראה לכאורה, כי מדובר בענישה, שמחמתה השוגג פטור ממיתה, שהרי אם הריגת הרודף נובעת רק מחמת חיוב ההצלה לנרדף - מה לי אם הרודף מזיד ומה לי אם הוא שוגג, כל עוד שהוא מסכן את חיי זולתו?

אין זאת אלא, כי בדין הריגתו של רודף משולב מרכיב ברור של ענישה לרודף, החל רק על מי שרודף במזיד ולא על הרודף בשוגג.

ברם, הגישה לפיה מדובר בענישה נתקלת בשורה ארוכה של קשיים בסיסיים:

הקשיים  
בהגדרת דין  
"רודף"  
כ"ענישה"

הרמב"ם פוסק בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ה':

**"רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים אותו עד שיבא לבית דין וידינוהו למיתה, שנאמר (במדבר ל"ה, י"ב) "ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט",**

223. בטור חושן משפט סימן תכ"ה נפסק: "אע"פ שאין דנים עתה (בזמן הזה) דיני נפשות, במה דברים אמורים, דיני נפשות שצריכים בית דין ועדים, אבל הנהרגים בלא בית דין נדונים גם עתה, ואלו הם: הרודף אחר חברו להרגו שמצווה על כל הרואה אותו שרודף שיהרגו כדי להציל הנרדף: אפילו הוא קטן. כיצד התרו בו שאם יהרגו ירגוהו והוא רודף אחריו אפילו שאינו מקבל ההתראה כיוון שעדיין הוא רודף הוא נהרג ונראה שאין צריך להתרות רק שיודיעוהו שהנרדף הוא ישראל".

וראה בית יוסף על הטור שם, שהטור בסיום דבריו כיוון לחלוק על דברי הרמב"ם "דמשמע ליה (לטור) שמה שכתב הרמב"ם 'שאם הזהירוהו' פירושו שהתרו בו שאם יהרגו ירגוהו ולפיכך כתב (הטור) דנראה שאין צריך להתרות רק שיודיעוהו שהנרדף הוא ישראל... ואני (ה"בית יוסף" עצמו) אומר, שגם זו היא כוונת הרמב"ם ז"ל ולפיכך דקדק לכתוב שאם הזהירוהו ולא כתב שאם התרו בו".

224. וראה יד רמה שם שתיירץ בפשיטות: כי אומרים כן לרודף, שמא יפסיק לרודף מכה אמירה זו, ובכך נבוא להציל נפשות.



**והוא הדין לכל מחויבי מיתת בית דין שעברו ועשו שאין ממיתין אותן עד שיגמר דינם בבית דין".**

כלומר, ענישה אינה מסורה לכל. לא כל מי שרואה מאורע ומתרגש ממנו יכול ליטול לידי יוזמה ולהרוג נפש. ענישה צריכה להיעשות על ידי בית דין שידון בנושא, תוך יישום של ידע הלכתי רחב ולאחר דיון באופן מיושב, בשום שכל ומתוך יגון עמוק<sup>225</sup>. הרשות המסורה לכל אדם להרוג מסוכנת מאין כמותה. אם מדובר בענישה לא יתכן לכאורה לפסוק ביחס לרודף, את אשר נקבע ברמב"ם הלכות גנבה פרק ט' הלכה ז' כי "רשות יש לכל להרגו".

לעומת זאת, אם מדובר בהצלה, ניתן להבין כי הרשות להציל נפש מסורה לכל, אך גם אז יש לעיין בדבר, שהרי אין המדובר רק בהצלת נפשו של הנרדף אלא אף בנטילת נפשו של הרודף<sup>226</sup>. אך אם דין רודף מושגת על ענישה – הכיצד מסור הוא לכל אדם?

יתרה מכך, דין רודף אינו חל כלל על מעשה שכבר נעשה, שבגיניו יש לענוש, אלא הוא חל רק כאמצעי מניעה בטרם תבוצע העבירה. אם אין המדובר בעבירה שכבר התחוללה אלא בעבירה עתידית, איזו ענישה יש כאן?

הבחנה זו בין דיני העונשין לרודף מצינו גם בשו"ת הרא"ש כלל י"ז סימן א'. הרא"ש נשאל אודות אדם שהיה מלשין ומוסר את אחיו למלכות ופסק הרא"ש כי דינו כדין רודף ובשל כך נוהג הוא אף שבטלו מיתות בית דין<sup>227</sup>. בהקשר זה מחלק הרא"ש ביו עונשי בית דין לדין רודף:

225. ראה דבריו של הרב אברהם ישעיהו קרליץ, "חזון איש" אורח חיים סימן נ"ו אות ד': "ההכרח להשתמש בעונשים להקים גדרי עולם – שלא יהא העולם טרף לשיני בריאי הגוף וחלושי השכל. אבל העונש צריך להיעשות מתוך יגון עמוק, נקי מרגש צרות עין של אחרים". וראו עוד, א. וינרוט, "רגשי נקם במערכת הענישה", אתר משרד המשפטים, גליון 233 פרשת תולדות תשס"ו.

226. אף כאשר עובר מסכן את חיי אמו ויש להרגו מדין רודף, נראה לכאורה כי מן הראוי שה"שופט" על כך, יהיה מי שיכול להפעיל שיקול דעת קר ומיושב, ושלא כל אדם המצוי ב"פאניקה", או קרוב משפחה השרוי במצב של חרדה לחיי הנרדף יוכל להחליט כי חל כאן דין רודף המתיר ליטול חיים.

227. ובלשונו של הרא"ש: "ממון של ישראל, כיוון שנפל ביד אנסין, אין מרחמין עליו. נוטלין היום מקצתו, ולמחר כולו, ולבסוף מוסרין אותו והורגין אותו, אולי יודה שיש לו ממון יתרו; הילכך הוה ליה רודף, וניתן להצילו בנפשו".

גם כי בטלו ד' מיתות בית דין, מיום שגלו סנהדרין, היינו דווקא שאין לדון את האדם לחייבו מיתה על אחת מהעבירות שחייבים עליהם מיתה. כיוון שאין סנהדרין במקומם, אין אדם שליט לדון את חברו למיתה. אבל אלו, שנמנו במשנה בסנהדרין, שמצילין אותן בנפשן וכגון רודף אחר חברו להרגו, שאין נהרגין על מה שכבר עשו בעבר אלא על מה שעלולים לעשות בעתיד, וכדי להציל את הנרדף ממות או מפגעים<sup>228</sup>, אותם לא בטלו, שהרי אין מיתתם תלויה בבית דין ובעדים, אלא בראיית כל אדם שרואה אותם, שנאמר: לא תעמוד על דם רעד.

מאידך, הכלל הוא כי אין תחולה לדין רודף אלא לפני שנעשה המעשה אבל כשהמעשה כבר נמצא בעיצומו, אם העבירה שבדבר כבר קיימת – אין דין רודף חל. כך נפסק ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ב כי: "רדף אחר ערוה ותפשה ושכב והערה אף על פי שלא גמר ביאתו אין ממיתין אותו עד עמדו בדין".

כיצד יתכן כי כאשר עדיין לא עשה דבר – יחול דין ענישה חמור וחייב יופקרו לכל אדם שיהא רשאי להרגו, ואילו האיש שהוא נבל כנגד רשות התורה וכבר עבר על איסוריה, אין לענוש אותו שלא בבית דין, בהתראה ועל פי דיני הראיות הראויים? הכיצד יתכן כי הענישה על רצון גרועה מן הענישה על המעשה המושלם? אין זאת אלא שמדובר בגורם של הצלה – הצלת הנרדף או הצלת הרודף מן החטא, החל בהכרח רק לפני שהמעשה נעשה, ולא בדין ענישה של הרודף.

אם מדובר בענישה, כיצד מצינו במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' את דברי רב הונא, כי דין רודף חל גם על קטן שאינו בר עונשין? הגמרא אכן מקשה שם על דעתו זו לאור דברי המשנה באהלות (פרק ז' משנה ו') בה מצינו כי אם עובר מסכן את אמו הרי הוא נחשב לרודף. אך אם הוציא את ראשו, הרי שאין דוחים נפש מפני נפש ואין להרגו, ומתרתת

228. מאמירה זו משמע לכאורה כי הריגת הרודף נובעת מן הצורך להציל את הנרדף. ברם, עצם ההשוואה של רודף להמתה ע"י בית דין מלמדת לכאורה גם על גורם של ענישה.

הגמרא כי לגבי עובר שהוציא ראשו אין להרגו שכן הוא לא מוגדר כרודף אלא "משמיא קא רדפו לה", הסיכון לאם הוא פועל יוצא מטבעו של הליך הלידה, ואינו בגדר סיכון שיצר העובר שנולד. ברם, ברור כי כאשר יש דין של רודף, הרי שהורגים אף קטן ואף עובר בטרם שנולד. איזה אשם יש בהם ואיזו ענישה?

במסכת בבא קמא דף קי"ז עמוד ב' מצינו מקרה בו אדם בא למעבורת לפני שעלו עליה אנשים, והעלה עליה את חמורו ואחר כך הצטרפו נוסעים נוספים. במהלך ההפלגה חישבה המעבורת לטובע. בא אדם אחד ודחף את החמור למים. תבע בעל החמור לדין את הדוחף בגין הנזק שגרם לו. רבה פטר אותו מן החיוב. שאל אותו אביי: והרי הדין הוא כי המציל עצמו בממון חברו חייב לשלם? אמר לו רבה: כי לגבי זריקת החמור לא ניתן לחייבו, שהרי הוא נחשב מלכתחילה לרודף.

לכאורה, ההתייחסות היא אל החמור המוגדר כרודף<sup>229</sup>. ואם ביסודו של דין רודף ניצב גורם של ענישה לרודף, הכיצד ניתן להחילו על חמור? וכי החמור הוא בר ענישה?

אכן, בהגהות מימוניות על הרמב"ם הלכות חובל ומזיק סוף פרק ח' מצינו:

**וכגון שהיתה מתחילה סכנה להכניס המור בספינה. אבל, אם היו רגילים להכניס, כמו שעושים עתה, ואחר כך נעשה כך שהיה החמור מקרטע ורוצה להטביע את הספינה - אם השליכו בנהר חייב, שכן בעל החמור אינו רודף.**

כלומר, לדבריו דין "רודף" אינו מתייחס לחמור אלא לבעליו, והדבר מותנה בכך שהוא יצר סיכון שאינו מקובל. על כן, אם בעל החמור נהג כהלכה וכנהוג עת שהעלה את החמור לספינה, ואח"כ החל החמור להשתולל ויצר סיכון - הרי שאין דין רודף חל, שכן דין זה מתייחס לבעלים ולא לחמור עצמו שאינו אשם בכלום - בהיותו חמור. משמע

229. אכן רש"י נוקט בגמרא שם כי הרודף הוא - בעל החמור. אך ראה תוספות רי"ד שם, הגורס כי החמור הוא הרודף, ומשום כך מחק התוספות רי"ד את המילים בהמשך הגמרא שם כי "רבה לטעמיה", לפיהם רבה נקט בשיטתו שהנרדף השובר את כליו של הרודף פטור. דין זה לא שייך לדיון העוסק - בחמור היודף ולא לבעליו. וראה בספרו של הרב אהרן לייב שטיינמן "איילת השחר" על הסוגיה דנא.

אם כן, כי אכן מדובר בדין הנובע מאשמה וענישה ולא בדין שיסודו בגורם ההצלה, שהרי אם מדובר בהיתר הריגה שתכליתו להציל – אין לכאורה הבדל אם גורם הסיכון הוא אדם או חמור<sup>230</sup>.

ברם, ברמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ח' הלכה י"ח נפסק: "ספינה שחשבה להישבר מכובד המשווי ועמד אחד מהן והקל ממשאה, והשליך בים – פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם, ומצווה רבה עשה שהשליך והושיעם". הרי לנו דין רודף גם על דומם. ולכאורה איזה דין ענישה חל ביחס לדומם?<sup>231</sup>

### ה(3) דין רודף כהצלה של הנרדף

להלן נביא רצף של מקורות שמהם נראה לכאורה כי דין רודף נובע מן הצורך להציל את נפשו של הנרדף ולהגן עליו מידי רודפו. נפתח בלשון המשנה במסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א':

**"ואלו הן שמצילין אותן בנפשו, הרודף אחר הברו להרגו ואחר הנערה המאורסה".**

דעת הסוברים כי ההיתר להריגת הרודף נועד להציל את הנרדף והקשיים המתעוררים

ההתייחסות להריגת הרודף מוגדרת אפוא בברור במשנה כגורם של הצלה.

בפשטות, הכוונה היא להצלת חיי הנרדף, ואכן התוספות שם בדיבור המתחיל "להצילו בנפשו" מבהיר כי "משמעות הלשון שמצילין הנרדף בנפשו של רודף".

230. המציל עצמו בממון חברו חייב לשלם לבעלים, אך זאת רק כאשר האדם בא ליטול נכס כדי להציל את עצמו מגורם סיכון אחר. לעומת זאת, כאשר הנכס הזה הוא עצמו גורם הסיכון, הרי שלכאורה מה ההבדל בינו לבין אדם הרודף, שמותר לשתקו במחיר קיומו? 231. הראב"ד שם סובר כנראה כשיטת בעל ה"הגהות מימוניות" ומשיג על הרמב"ם: "אמר אברהם, אין כאן לא מלח ולא תבלין, שאין כאן דין רודף כלל. ואין זה דומה למעשה בחמור שבפרק הגזול (בבא קמא דף קי"ז עמוד ב')...". כלומר, לדעת הראב"ד כדי להגדיר רודף – יש צורך באשם מצד בעל החמור, ושמה הדבר נובע מכך שדין רודף נובע מגורם של ענישה, וממילא מן ההכרח שיהיה אשם. לעומת זאת, לפי הרמב"ם רואים אנו בבירור כי דין רודף חל אף על הדומם עצמו, בלא צורך באשם של בעליו. משמע כי דין רודף אינו נובע מגורם כלשהו של ענישה, אלא רק מן הצורך להציל את הנרדף מן הסיכון שבו הוא נתון, וממילא יהא גורם הסיכון אשר יהא (אדם, בעל חיים ואף דומם).

גם הרמב"ם<sup>232</sup> בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ו' מגדיר את הדין של רודף כדלהלן:

**"הרודף אחר חברו להרגו אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף".**

כמו כן מצינו ברמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק מ', העוסק בדיני נזיקין:<sup>232</sup>

**"הריגת הרודף, זה הדין רצה לומר שיהרג מי שישתדל לעשות החטא - קודם שיעשהו, אינו מותר כלל אלא בשני המקרים האלו, והוא רודף אחר חברו להרגו, ורודף אהר ערות אדם לגלותה, להיותה עוול שאי אפשר לתקן עיוותו אהר היותו.**

**אמנם שאר העבירות אשר בהן מיתת בית דין כעבודה זרה ושבט אשר לא יזיק בהן לזולתו, אבל הן דיעות, לא ייהרג בהם על המחשבה עד שיעשה".**

נמצאנו למדים כי לא חומרת החטא היא הגורמת להריגת הרודף, ואין המדובר בענישה, שהרי המעשה טרם נעשה, אלא המדובר בהצלה של הזולת מפני מעוות שאי אפשר לתקנו, המתקיימת ברציחה ובגילוי עריות. נמצא לפי זה כי הפגם והקלון של הנרדף במקרה של גילוי עריות שווים יותר מחייו של הרודף, ומחייבים להרוג את הרודף - עוד לפני שעשה מעשה. והשאלה הנשאלת היא: מדוע? האם נטילת חיי הרודף שעדיין אין עליו עונש מיתה אינה בגדר מעוות שאינו יכול לתקון? האם "קלון" הוא יותר גרוע מנטילת חיים, כך שחייב אדם להציל את קלונו של האחד במחיר חיי זולתו?

גם הרב מאיר בן טודרוס הלוי אבולעפיה בספרו "יד רמה" מבאר את דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב', כי דין רודף נאמר אף ביחס לקטן הרודף אחר חברו להרגו: "ואף על גב שקטן אינו בר עונשין - הריגתו אינה משום חיוב מיתה שלו, אלא משום ההצלה של הנרדף".

232. עצם העובדה שהרמב"ם כולל את דין רודף בפרק העוסק בדיני נזיקין ולא בפרק שאחריו, פרק מ"א העוסק בדיני עונשין מלמדת אף היא, כי הרמב"ם לא ראה את דין רודף כנובע מענישה אלא כנובע מן הצורך להציל את הנרדף העלול להיזק באופן בלתי הפיך.

בהתאם לכך אמנם מובן פסקו האמור של הרב אפרתי, בשו"ת "מגיא ההריגה", המתיר להחניק את בכיו של תינוק הבוכה בבונקר, ומסכן את חיי המתחבאים מאימת הקלגס הנאצי המאיים להרגם. לתינוק האמור אין כמובן דין של ענישה – אך אם מתייחסים לדין רודף כנובע מן הצורך להציל את הנרדף, הרי שגם אם הרודף הוא תינוק תמים, רעב ומעונה – אין כל נפקות בדבר ויש היתר להשתיקו כדי להציל את הנרדפים – הזקוקים להצלה.

ברם גם כאשר מדובר בהצלת חיי הנרדף מול חיי הרודף, חוזרת השאלה שהבאנו לעיל:

הרי כאשר ראובן מאוים ע"י גוי המצמיד אקדח לראשו כי יהרוג את שמעון, שאם לא כן יהרגו אותו עצמו – אומרים לראובן כי ייהרג ואל יעבור, שכן פיקוח נפש לא דוחה שפיכות דמים, ודמו אינו סמוק מדמו של חברו. ודוק, מדובר בפעולה שנועדה להציל נפש (את נפשו שלו) – ובכל זאת הדבר נאסר.

ומנגד, בדין רודף רואים אנו כי כאשר ראובן רואה כי שמעון עומד להרוג את לוי – אומרים אנו לראובן כי יהרוג את שמעון, כדי למנוע את שמעון מלהרוג את לוי.

נמצא כי כאשר אדם הורג את שמעון כדי להציל את נפשו שלו – הדבר אסור. אך כשהוא הורג את שמעון כדי להציל את נפשו של לוי – הדבר מותר. מה ההבדל?

אם יש היבט של ענישה לשמעון הרודף, הדבר עשוי להיות מובן שהרודף נהרג, אך אם מדובר רק בהיבט של הצלת חיים, יקשה מאוד להבין את הדין של רודף, לאחר שראינו כי הערך של הצלת חיים אינו עומד כנגד הערך של איסור רציחה. לשון המשנה המגדיר את דין רודף כפעולה של הצלה לנרדף, ולא כענישה לרודף, מעורר אפוא תמיהה רבתי וצורך להבין מה ההבדל, בהקשר זה, בין הצלת נפשו של נרדף שהיא מותרת לבין הצלת נפשו שלו שהיא אסורה.

ביאור אחר למהות ה"הצלה" נמצא בביאורו של רש"י שם, שכתב בדיבור המתחיל "ואלו", "מצילין אותן – מן העבירה". כלומר, לדעת רש"י אין המדובר בהצלת חייו של הנרדף, אלא מדובר דווקא בהצלת הרודף, מן העבירה.

ביאור נוסף:  
הריגת הרודף  
נועדה להציל  
אותו מביצוע  
עבירה

יסודו של דין רודף מצוי אפוא, לשיטת רש"י, בצורך למנוע התרחשותה של עבירה. והדברים תואמים לחלוטין לביאורו של רש"י לדברי רבה, שהובאו לעיל (סנהדרין דף ע"ד עמ' א') בדבר הכלל שלפיו אין פיקוח נפש דוחה שפיכות דמים, שכן דמו של הבא לרצוח כדי להציל את נפשו אינו סמוק מדמו של הנרדף. שם מבאר רש"י כאמור, כי על כפות המאזניים ניצבים במקרה זה שני מצבים – שבשניהם תאבד נפש (אם לא יהרג הרי שיהרג אותו ותאבד נפש, אך גם אם ירצח תאבד נפש) אלא שאם הוא יהרוג – הרי שבנוסף לאיבוד נפש יהיה כאן גם חטא של נטילת נפש. ממילא נקודת האיזון מצויה במישור החטא שבדבר, ועל כן אסור לו להציל את נפשו.

בהתאם לכך נמצא לכאורה הסבר לדין רודף כדלהלן: כאשר ראובן מאוים כי ייהרג אם לא יטול את נפשו של שמעון – הרי שהמעשה של הריגת שמעון ייחשב לו – לעבירה, ועל כן הוא נאסר. לעומת זאת, כאשר ראובן רואה כי שמעון עומד ליטול נפש, הרי שמותר לראובן להרוג את שמעון ואין בכך עבירה של ראובן עצמו הנוטל נפש, לכן מותר להרוג את הרודף. שכן אם שמעון הרודף יהרוג – תקופח נפש ויהא לשמעון חטא. לעומת זאת, אם יהרגו את שמעון הרי שגם במקרה זה מקופחת נפש, אך נפשו של שמעון ניצלת מן החטא ואילו לגבי ראובן ההורג – אין חטא. שכן הריגת שמעון במקרה זה נעשתה כדי למנוע את שמעון מלחטוא, וממילא אינה מוגדרת כחטא של ראובן. נמצא אפוא כי נטילת נפשו של שמעון כדי להציל נפש (של ראובן, כאשר מאיימים עליו כי יהרגו אותו אם לא יהרוג) אינה מחריגה מעשה זה מלהיות מוגדר כעבירה. לעומת זאת, נטילת נפשו של שמעון כדי להציל את שמעון עצמו מן החטא – אינה מוגדרת כעבירה.

אלא שלכאורה, לשיטה זו, אם נשרטט מערכת ערכים, לא נוכל להציב בראשה את הערך של פיקוח נפש, שהרי ערך זה נדחה מפני הערך העליון של הימנעות מחטא ושלא להיות שופך דמים. מחמת ערך עליון זה (ושל הימנעות מחטא של שפיכות דמים) מוטל על אדם להיהרג ולא להרוג. ומחמת אותו ערך עליון עצמו מותר לאדם להרוג את הרודף ולהצילו מחטא של שפיכות דמים.

האם רציחה לצורך מניעת עבירה חשובה מפיקוח נפש?

כדי להבין את דברי רש"י, לפיהם כאשר אדם הורג את הרודף ומונע ממנו לעבור עבירה – אין לראות אותו עצמו כמי שעבר עבירה, למרות ששפך דמים, נראה כי יש לעיין בדבריהם של שניים מגדולי האחרונים, כדלהלן:

הרב שמעון שקופ, בספרו "חידושי רבי שמעון יהודה הכהן" על מסכת כתובות בסימן ד', מבהיר כי איסור רציחה אינו מוגדר ככולל כל מצב שיש בו איבוד נפש, אלא שאסרה תורה ליטול נפש רק כאשר הדבר מוגדר כעבירה של "רציחה". ממילא, כאשר בפנינו "בא במחתרת" המוגדר כרודף, שהתורה התירה להרוג אותו, הרי שאין הריגתו מוגדרת כמעשה עבירה של רציחה, אלא כמעשה של התגוננות, שבו הוא לא מניח לבא במחתרת להרוג אותו – "הבא להרגך השכם להרגו". פעולה שכזו לא אסרה תורה, ובהעדר עבירה – אין לראותה כרציחה<sup>233</sup>.

מעשה הצלה הגורם לנטילת חיים אינו נחשב כ"רציחה"

233. ה"חזון איש" בגליונות על ספרו של הרב חיים הלוי סולובייצ'ק, חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות רוצח פרק א' הלכה ט' הקשה על הסבר זה לנוכח דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' (וכן במסכת יומא דף פ"ה עמוד א'). שם מצינו דיון בשאלה מניין לפיקוח נפש שדוחה שבת? נענה רבי ישמעאל ואמר: "אם במחתרת ימצא הגנב – ומה זה שספק בא על ממון וספק על נפשות בא, ושפיות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה את השבת". משמע כי מדובר במעשה של עבירה המטמא את הארץ, ועם זאת התירו לעשותו כפי שחילול שבת נדחה מפני פיקוח נפש, אך אין המדובר במעשה שמלכתחילה לא נכלל באיסור ומוגדר כהצלה.

הרב שמואל רוזובסקי ב"זכרון שמואל" סימן פ"ג מיישב את הדברים בהבהירו כי רבי ישמעאל מתייחס למקרה של אדם שהוא בגדר ספק רודף, שאז אין היתר להצילו אלא רק משום שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות אף במקרה של ספק. ברם, לפי מסקנת הגמרא שם הבא במחתרת מוגדר כרודף ודאי, בשל החזקה כי "אין אדם מעמיד עצמו על ממון", אכן יש לומר כי אין המדובר בפיקוח נפש הדוחה עבירה, אלא במעשה שאינו מוגדר כרציחה מלכתחילה. וראה הרחבה מרהיבה לדברים במאמרו של הרב מנחם בן יעקב "בירורים בדיון הבא במחתרת", בקובץ של ישיבת "עטרת ירושלים", המבהיר כי יש שני דיני רודף: רודף בכח – שזהו גנב הבא במחתרת כדי ליטול ממון והדבר עלול להתפתח למצב של סכנת נפשות, ורודף בפועל – הבא מלכתחילה לרצוח את חברו. במקרה האחרון לא רק שאין עבירה בהריגת הרודף אלא יש חובה ומצווה להרגו וזוהי פעולת הצלה (ראה רמב"ם הלכות רוצח ושמיירת הנפש פרק א' הלכה ו'). לעומת זאת, במקרה של רודף בכח, שזהו רק ספק האם יסכן נפשות, הרי שהריגתו מוגדרת כמעשה של רציחה, אך יש רשות לעשותו ולהציל את הנרדף מדין פיקוח נפש והצלה (ראה רמב"ם הלכות גניבה פרק ט' הלכה ז').



בדומה לזה, הרב אברהם ישעיה קרליץ בספרו "חזון איש" על מסכת סנהדרין סימן כ"ה, דן במקרה של חץ שהועף ומסכן כמה אנשים ואדם מבקש להסיטו ממקום מעופו כך שיפגע באדם בודד ולא ברבים שייפגעו אם יוותר החץ בנתיבו המקורי. ה"חזון איש" כותב כי יתכן, כי מה שלמדנו שאסור לקבוצת אנשים להקריב את היחיד עבור הרבים, היינו משום שפעולת ה'מסירה' לגויים נחשבת כסיוע בהריגתו של אדם ואינה מוגדרת כפעולת הצלה. זאת משום שבמעשה הישיר יש הריגה ואין בו כל הצלה, אף שבדרך גרמא נגרמת מזה הצלה. לעומת זאת, הטיית החץ ממסלולו:

**"היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד האחר, רק עכשיו במקרה נמצא בצד האחר נפש מישראל. ואחר שבצד זה ייהרגו נפשות רבות, ובצד זה נפש של אחד, אפשר שיש לנו להשתדל למעט אבידת ישראל ככל שאפשר".**

ודוק, הסברה שמציין ה"חזון איש" אינה נוגעת לסיווג המעשה לפי תוצאותיו כאכזרי או כ"נטרלי", שהרי תוצאת הטיית חץ כלפי אדם לפי תוצאותיה אינה מעשה "נטרלי", שהרי גם ממנה נגרמת מיתה לאדם אחד. ההבחנה המצוינת ב"חזון איש" נסמכת על בחינת המעשה כשלעצמו, כי הסטת חץ העומד לפגוע ברבים אינה מוגדרת כמעשה רציחה אלא דווקא כמעשה נאצל של הצלה, שהרי כך מצילים מי שנזרק חץ לעברו אף אם בתוצאתה נהרג אדם. אבל כאשר אדם צריך לנקוט במעשה מסירה לרוצחים שמהותו להרוג אדם, אף שעל ידי זה תיגרם הצלתו של אדם אחר אין כל היתר לדבר, אף אם מדובר ביחיד מול רבים.

מעניינת היא ראייתו של ה"חזון איש" לסברתו מן המעשה המובא ברש"י תענית י"ח עמוד ב' ד"ה בלודקין. שם מסופר על לוינוס ופפוס שמסרו עצמם להריגה כדי להציל את אנשי עירם, ושיבחו את המעשה ואמרו כי "אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם". מסיק מכך ה"חזון איש" כי מותר היה להם לגרום מיתה ליחיד - לעצמם - כדי להציל את הרבים. והלא אסור לאדם להרוג גם את עצמו ואם כן היאך מותר להם למסור

את חיי עצמם עבור הרבים, ובהכרח הטעם משום שכשהיחיד מקריב את חייו למען הרבים נחשב מעשהו למעשה הצלה.

אלא שה"חזון איש" מחלק בין המקרים, משום שבמקרה של הטיית החץ – כיוון יודע הוא שהוא מכוון כלפי אדם "גרע, דהורג בידיים... ולהרוג בידיים אפשר דאין הורגין" אף כאשר מעשהו מוגדר כהצלה. אמנם אם הטיית החץ אינה נעשית לכוון אדם אחר אלא המסיט אינו יודע היכן יפגע החץ המוסט אלא שיש חשש שיפגע באדם אחר, במקרה כזה יתכן כי יודה ה"חזון איש" שהמעשה נחשב כמעשה הצלה ואין החשש לפגיעה אחרת מוציא מן ההצלה הוודאית.

ברם על שיטה זו של רש"י כי הריגת הרודף נעשית כדי להצילו מן החטא, מקשה הרב אהרן יהודה לייב שטיינמן בספרו "חסד ומשפט", איך יתכן כי דין רודף מושתת על הצורך להציל את הרודף מלחטוא, והרי דין רודף נאמר אף ביחס לקטן שאינו בר עונשין? שמא תאמר כי בקטן אף שאין ענישה על העבירה, אך מעשה איסור ועבירה – שייכים גם לגביו, ומהם יש להצילו, הרי שדבר זה שייך רק ביחס למי שיש בו מודעות כלשהי למעשיו. אבל, דין רודף נאמר אף לגבי עובר שהוציא ראשו ומסכן את אמו. והרי בוודאי שלא שייך לומר שהוולד עשה עבירה כלשהי.

ואכן, גם ברש"י עצמו מצינו בשני מקומות אחרים, כי רש"י מעמיד בבסיסו של דין רודף את גורם ההצלה לנרדף ולא את העבירה של הרודף:

גם רש"י עצמו מסביר במקום אחר כי מדובר בהצלת הנרדף

בדין המשנה שם בדף ע"ג עמוד א' כי דין של רודף אינו חל כאשר אדם רודף אחר בהמה לרבעה, מבהיר רש"י:

**"הרודף אחר בהמה לרבעה, והרוצה לעבוד עבודת כוכבים ולחלל שבת וכל שכן שאר כריתות ומיתות בית דין שאינן עריות, דלא ניתן להצילו בנפשו אלא מדבר שהוא ערוה ויש בה קלון ופגם לנרדף, כגון זכר ונערה המאורסה".**

אם הדגש הוא על הצלת הרודף מן העבירה, הרי שיש עבירות נוספות הניצבות מעל לדין של פיקוח נפש והן בגדר ייהרג ואל יעבור, כגון עבודת כוכבים, ובכל זאת לא נאמר לגביהן דין רודף. רש"י מבהיר על כן, כי דין

רודף מכוון להצלת הנרדף ממצב של קלון ופגם. ההסבר שניתן לעיל אינו עומד אפוא, ושבה במלוא עוזה הקושיה שהקשינו לעיל על שיטת התוספות המעמיד את דין רודף על עיקרון ההצלה שבדבר. בדומה לכך מצינו שם בדף ע"ב עמוד ב' את דברי הברייתא שהובאה לעיל:

**"רודף שהיה רודף אחר חברו להרגו... אמרה תורה הצל דמו של זה בדמו של זה".**

משמע כי בבסיס הדברים ניצב הצורך להציל את דמו של הנרדף, אף במחיר דמו של הרודף. ביסוד הדין ניצבת אפוא ההצלה של הנרדף. כך גם מבהיר רש"י שם בדיבור המתחיל "והתורה אמרה", כי זו משמעות הפסוק "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט', ו') כי מדובר בהמרת דמו של אדם אחד בדמו של אדם אחר, והדבר נעשה כשהאחד רודף אחר רעהו להרגו. ומציין רש"י: "כל הרואה אותו (את הרודף) ישפוך דמו, בשביל אותו אדם שהוא רודף, דהיינו 'באדם' – בשביל הצלת האדם הנרדף".

הרי לנו בבירור העמדת דין רודף על עיקרון ההצלה של חיי הנרדף, ולא על הצלת הרודף עצמו מן העבירה.

הקושי שעוררנו חוזר אפוא במלא עוזו: אם אין המדובר בענישה אלא בהצלה, מדוע נקבע הדין כי כאשר מאיימים על חיו של אדם כדי שיהרוג הרי הוא מצווה שיהרג ואל יעבור, ועל אף שמדובר בפעולה שנועדה להציל נפש (את נפשו שלו) – בכל זאת הדבר נאסר, ולעומת זאת, בדין רודף אומרים אנו לראובן כי יהרוג את שמעון, כדי למנוע את שמעון מלהרוג את לוי? מה ההבדל בהקשר זה בין הצלת נפשו של נרדף שהיא מותרת לבין הצלת נפשו שלו שהיא אסורה?

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ח' דן במה שנקרא רודף ב"גרמא", דהיינו אדם הרודף אחר חברו באופן עקיף. דוגמא לכך היא מי שמשסה את הנחש בחברו, אשר בגמרא במסכת בבא קמא דף כ"ג עמוד ב' מצינו כי הוא פטור בנוזיקין כדין כל מזיק. בגמרא. בגמרא במסכת סנהדרין. דף ע"ז מצינו דוגמאות נוספות להמתה ע"י גרמא: מי שפותח סכר של מים

החלת דין  
"רודף" על  
גרימת מוות  
אפשרית רק אם  
מדובר במעשה  
הצלה

שיציפו את חברו לאחר מכן בהמשכו של התהליך ויטביעו אותו, או מי שכפת את חברו כך שימות מאליו ברעב, או מי שכפת את חברו במקום שלאחר מכן תגיע לשם השמש היוקדת ותהרגהו וכיו"ב. אדם זה פטור מענישה הניתנת לרוצח כמיתת בית דין, אך השאלה הנשאלת היא האם יחול עליו דין רודף.

לדין זה עשויה להיות נפקות מעשית רבה, שהרי אם חל דין רודף גם על מי שמסכן את חברו בעקיפין, ניתן לכאורה להחיל דין רודף גם על אוכלוסיה אזרחית הנותנת מחסה למחבל מתאבד, השוהה בתוכה, כשאותם אנשים משמשים לו כמגן אנושי חי, מפני המנסים להורגו. כמו כן, עלול להיות דין רודף אף למי שנתפס (בעל כורחו) כבן ערובה ע"י אותו מחבל המשתמש בו כבמגן אנושי, כדי שיימנעו מלהרגו, וכך יוכל להתפוצץ בתוך קהל רב ולהמית רבים<sup>234</sup>.

ה"אור שמח" מוכיח כי אף למסכן את חיי זולתו בעקיפין יש דין של רודף – מסברא:

**"כיוון שרצונו להרוג ישראל, ודאי ניתן להצילו בנפשו.  
כיוון שהכוונה להציל נפש מישראל, מה לי אם רוצה לאבדו  
באופן שיהיה פטור ממיתת בית דין.  
ועיקר דינו של מוסר (שמותר להרגו) הוא מדין רודף, אף על  
פי שזהו גרמי, בכל זאת מצווה להצילו בנפשו... וזה פשוט  
מאוד"<sup>235</sup>.**

234. לעניין זה ראה הרב שאול ישראלי, "פעולות תגמול לאור ההלכה" בצומת התורה והמדינה כרך ג' (תשנ"א) 253, 271.

235. לעומת זאת הרב יצחק שור בשו"ת "כח שור" סימן כ' פוסק כי דין רודף חל רק כשהרודף מבקש להרוג את הנרדף באופן ישיר. מה שאין כן אם מדובר בגורם בלתי ישיר למיתת הנרדף, כגון אם הרודף כולא את הנרדף במקום שאין בו מזון או שיאזל בו החמצן כך שימות שם מאליו, או המונע מחברו תרופה החיונית לו להצלת חייו, שבלעדיה ימות מאליו – הרי שמדובר ב"גרמא" ואין לו דין רודף. בדומה לכך, רבי יצחק למפרונטי ב"פחד יצחק" ערך נפלים ע"ט מצייין, כי עובר אינו מוגדר כרודף אם אין ההריון עצמו מסכן את האם אלא רק מסכן מצב קיים שלה מחמת מחלות אחרות. וראה בעניין זה מאמרו של הרב דוד בלייך "הפלה מלאכותית לאור ההלכה" אור המזרח כ"ז בעמ' 156.

הנה כי כן, גם ה"אור שמח" מסיק כדבר פשוט כי דין רודף נעוץ בצורך להציל את הנרדף<sup>236</sup>. על כן מסיק הוא מסברא, כי גם כאשר אין אפשרות להעניש את הרודף, מכיוון שהרציחה נעשית בעקיפין ומוגדרת כ"גרמא" מותר להרוג את הרודף, שהרי לעניין הצלת הנרדף אין נפקות באיזו דרך סיכנו את חייו. דין רודף נעוץ אפוא בצורך להציל את הנרדף. מטעם זה גם מוגדר "מוסר" כרודף, על אף שהסיכון הנובע ממעשה המסירה לחיי הזולת הוא עקיף. ואכן, הבאנו לעיל את דברי שו"ת הרא"ש, כלל י"ז סימן א', כי מוסר חייב מיתה ונחשב לרודף מטעם לא תעמוד על דם רעך.

גם בשו"ת הריב"ש סימן רל"ח מבואר כי ההיתר להרוג 'מסור' אינו יכול לנבוע מענישה, שהרי מדובר בגרמא, וגם במעשה שכבר נעשה, אלא שמחמת שחזר המעשה על עצמו כמה פעמים אנו חוששים שגרמא זו תחזור על עצמה, ובהכרח שדין זה נובע מחובת ההצלה לזולת. וזו לשונו של הריב"ש:

**"ועתה אבאר לכם על מה נענש המסור והמלשין בדין תורתנו, ובאיזה דרך.**

**דעו, כי המסור והמלשין אינו נהרג מן הדין, על מה שעשה, שהרי אף אם מסר או הלשין בדבר שיש בו סכנת נפשות, ונעשה מעשה על פיו, אין זה נענש מן הדין, שהרי אין הרוצח נענש בבית דין אלא כשהורג הוא בעצמו, אבל כשמצווה או מסבב להרוג, כגון ששיסה בו כלב, או השיך בו נחש, אין מיתתו אלא בידי שמים.**

**ואפילו בעד זומם אמרה תורה: 'ועשית לו כאשר זמם' – ודרשו חז"ל 'כאשר זמם – ולא כאשר עשה', על כן, אם הרגו את הנידון על פי עדותם – אין נהרגין...**

236. הרב איסר יהודה אונטרמן, במאמר שפרסם "בעניין פיקוח נפש של עובר", נועם כרך ו' (תשכ"ג) א', י' מצוין כי בכך מיושבת קושיית תוספות במסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד ב' דיבור המתחיל "חדא", שהקשו מה הצורך למעט מפסוק כי אין להציל אדם מלבצע חילול שבת ע"י הריגתו (של המחלל שבת), הרי ההורג – יבצע בפעולת ההריגה חילול שבת? ברם, החידוש הוא כי אין להרוג גם בדרך של גרמא, שאין בה חילול שבת מדאורייתא, יש בה משום שפיכות דמים, שהרי ההורג ע"י גרמא – נחשב לרודף.

אין צריך לומר המוסר, שלא נעשה מעשה על פיו, שאינו מן הדין שיענש; כל שכן כשאינו מוסר נפש, רק ממון לבד, שאינו מן הדין שיענש על עסקי ממון.

אבל מה שנענש המסור מן הדין, הוא על העתיד, ועל שם סופו, רצה לומר כגון שעדיין לא מסר, אלא שאומר ומגזם שימסור, ואז עונשין אותו מן דין רודף, כדי להציל הנמסר. ולא בית דין בלבד הורגין אותו אלא כל הקודם להרגו זכה... וכן במסור ואפילו אינו מוסר אלא ממון כל שאומר למסור ביד גויים מותר לכל אדם להרגו כדי להציל הישראל. לפי שכל ישראל הנמסר ביד עובדי כוכבים, אפילו על עסקי תבן וקש, יש סכנה בדבר, שכיוון שישראל נופל בידיהם, אין מרחמין עליו... ובדין הרודף אחר הברו להרגו, או אחר הערוה, כך היה הדין בזמן הבית, שקודם מעשה, מצווה ביד כל אדם להסירם, כדי להציל ולהושיע הנרדף, ואם עשו מעשה, אין הורגין אותו אלא ע"י ב"ד בעדים ובהתראה, כפי ענשן הראוי להם...

אלא שאם הוא רגיל ומוהזק בכך שהלשין ומסר יהודים ג' פעמים הזר להיות רודף והורגין אותו כל אדם בכל מקום ובכל זמן בין בב"ד בין שלא בב"ד כדי להציל ישראל מידו שלא ימסרם כיוון שרגיל ומוחזק בכך".

נוסף על כך הבאנו לעיל את הדיעות המפרשות את הגמרא בבבא קמא דף קי"ז עמוד ב', שבה פסק רבא שיש דין רודף למי שהעלה חמורו למעבורת ובשל כך נוצר סיכון לטביעת המעבורת, אף שהמעלה את החמור יוצר את הרדיפה בגרמא. בדומה לכך מצינו בשו"ת מהרשד"ם סימן שמ"ד ביחס למקרה שבו נפלו אנשים בשבי, יחד עם סחורה ממשי של אדם בשם יחיאל שאקי. אח"כ נתפשו חלק מן השבאים ועל כן הסכימו יתרתם לשחרר את השבויים כדי לפדות את אחיהם. אלא שאינם מסכימים להחזיר את המשי שלקחו, ורבי יחיאל שאקי מצידו לא מוכן לוותר על זכותו לקבל החזר של הסחורה. השבויים מצידם טוענים כי מוטל על יחיאל שאקי לוותר על הסחורה כדי שיפדו אותם משוביהם:

**"מעשה היה שרבי יוסף בר שלמה היה בתוך דוגית אחת עם יהודים אחרים סוחרים, ורצה העוון ונשבו ולקחו להם וכל אשר להם גם סחורה היה שם מר' יחיאל שאקי ממשי. והנה החומל יתברך חמל עליהם באופן שבאמצעות אדוננו המלך ירום הודו על ידי השררה מוניציאל לוקחו קצת מהשבאים והנם תפוסים עד יתנו היהודים השבויים וכל הסחורות שלקחו. והגויים השבאים כבר הסכימו להחזיר את היהודים השבויים כדי לפדות את אחיהם. אלא שאומרים שאינם מסכימים להחזיר המשי והסחורה שלקחו בעוולה. השבויים רוצים לצאת מן השביה אף על פי שלא יתנו להם פרוטה מנכסיהם. אלא שרבי יחיאל שאקי מעכב ואינו רוצה לפטור לערלים הנתפסים ביד השררה אם לא יתנו לו המשי שלו. רבי יוסף עם שאר חבריו השבויים צועקים מתוך צרת שבייתם באומרים "היטב בעיני ה' כי נמות בשביל המשי של רבי יחיאל!" ושואלים אם מחויב רבי יחיאל להניח תביעתו כדי שיפטרו השררה לערלים ובזה ישחררו השבאים את היהודים או אם נאמר שאין לחייב לר' יחיאל על זה כי למה יפסד ממונו!"**

המהרשד"ם פסק כי אותו יחיאל שאקי מחויב לוותר על זכויותיו במשי, כדי להציל בכך את היהודים שנפלו בשבי, ולאפשר את חילופי השבויים שיביאו לפדיונם – וזאת מדין רודף<sup>237</sup>. ודוק, המהרשד"ם מתייחס למקרה

237. המהרשד"ם מבהיר בעניין זה כי ניתן לכפות על ר' יחיאל שימחול תביעתו. ראייתו היא מן הגמרא בבבא קמא שהובאה לעיל במי שהעלה חמורו למעבורת, והדבר סיכן את כל באי המעבורת, ובא אדם אחד והשליך את החמור מן המעבורת וטבע, ובא המקרה בפני רבא ופטר אותו אדם מלשלם שכן הוא נחשב לרודף. וכך פסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ח', וכן כתב הרב משה מקוצי בספר מצוות גדול (סמ"ג) מצוות עשה ע'. אם כן נמצא שרבי יחיאל שאקי רודף אחר אלו השבויים, שהרי אילמלא עמידתו על זכויותיו לקבל את המשי שלו היו השבאים פוטרם אותם ועכשיו בשביל המשי שלו אי אפשר לפטרם, ונמצא רבי יחיאל רודף לאלו האומללים... ונראה שדבר זה ברור דאין לך סכנת נפשות גדולה מזו ודאי.

של רודף פאסיבי, שבו הוא אינו עושה מאומה, וגם לא גרם לסכנה כי תתרחש, אלא שבאים אליו כעת בדיעבד ודורשים ממנו לוותר על ממונו כדי שבכך יוכלו להינצל אחרים. ביחס למקרה שכזה בוודאי שלא חל שום עיקרון של ענישה, שהרי לא רק שהוא לא עשה מעשה כלשהו בידיו, ואף לא גרם סיכון כלשהו לחיי זולתו, אלא שהוא תובע כדין את כספו, שנגזל ממנו שלא כדין. ועל אף זאת חל דין רודף על תביעתו ומחייב לוותר עליה – כדי להציל את הזולת. הרי לנו לכאורה ראייה ברורה לכך שעסקינן בדין המושתת על חובת ההצלה.

ברם, דברים שונים לחלוטין עולים לכאורה מעיון בסוגיית הגמרא במסכת בבא קמא דף כ"ב עמוד א'. שם מצינו מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש, ביחס לנזק הנגרם ע"י אש שהבעיר אדם בחצרו שלו ואשר עברה ברשלנותו לשדה אחר וכילתה שם את יבול רעהו. רבי יוחנן סבור כי הדבר נחשב לנזק ישיר המיוחס לאדם, בבחינת חץ שאדם יורה בחצרו שלו וגורם לנזק שיתרחש בשדה אחר. זהו המונח של "אשו משום חיצו". לעומת זאת, ריש לקיש סבור כי "אשו משום ממונו", כלומר, האחריות של אדם לנזק שגרמה האש, נובעת מחובתו לשמור על רכושו כי לא יזיק את הזולת. הגמרא שם בדף כ"ב עמוד ב' מציינת נפקויות בין שיטת רבי יוחנן לשיטתו של ריש לקיש, ומביאה את הברייתא דלהלן:

מנגד: הוכחת  
האחיעזר כי אין  
דין רודף בגרמא

**"המדליק את הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו, ונשרף עמו – חייב".**

כלומר, המדליק את האש לא סיכן את חיי העבד, שהרי העבד עמד בסמוך ולא היה קשור וממילא יכול היה לברוח. פעולת הדלקת הגדיש אינה מוגדרת על כן כהריגה והמדליק אינו חייב מיתה. במקרה זה, מדליק האש חייב בתשלום הנזק בגין שריפת הגדיש והגדי, ואינו חוסה תחת הכלל של "קים ליה בדרבה מיניה" והעמד אותו בעונש הגדול מביניהם) – לפיו אין עונשים אדם בעונש קל כאשר כרוך במעשהו עונש חמור. "עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו – פטור". כלומר, אם העבד היה קשור הרי שהדלקת האש נחשבת כמעשה הריגה של העבד, ומכיוון שהמדליק את האש מחויב מיתה בגין כך – הריהו פטור מחיובו הממוני, מכח הכלל האמור של "קים ליה בדרבה מיניה".



הגמרא מציינת כי אם "אשו משום חיצו" כשיטת רבי יוחנן, מובן מדוע פטור מעונש ממון המדליק את האש כשהעבד כפות, שהרי הדלקת האש היא כיריית חץ על העבד ומדובר אם כן במעשה הריגה המיוחס לו במישרין, וממילא הוא חייב במיתה על מעשהו, וחל הכלל של "קים ליה בדרכה מיניה" הפוטר אותו מחיוב ממוני. אבל, לפי ריש לקיש ש"אשו משום ממונו" – הרי שלא מדובר במעשה המתה ישיר שביצע האדם שהדליק את האש, אלא זהו מעשה המיוחס לאחד מנכסיו, ובגין כך אין חיוב מיתה. כך למשל אם שורו של אדם הרג עבד, אין חיוב מיתה על בעל השור, ואשו של אדם מושווית מבחינה זו, לדעת ריש לקיש, לשורו. ממילא, אף אם העבד כפות אין מקום לדין של "קים ליה בדרכה מיניה" ואין לפטור את מדליק האש מן הנזק הממוני שארע. הגמרא מקשה על כן כי דברי הברייתא אינם תואמים לכאורה לשיטת ריש לקיש. הגמרא מתרצת כי לדעת ריש לקיש מדובר במקרה שהאיש הצית את האש במישרין בגוף העבד.

על סוגיה זו מקשה הרב חיים עוזר גרודזנסקי, בשו"ת "אחיעזר" סימן י"ט, כי לכאורה אף אם אין חיוב מיתה על מדליק האש, בהתאם לשיטת ריש לקיש כי אשו משום ממונו, מדוע לא יחול דין "קים ליה בדרכה מיניה", שיפטור את מדליק האש מחיובי הממון שלו, לנוכח העובדה כי הוא נחשב לרודף.

הן עמדנו לעיל על דברי הגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א', כי הכלל של "קים ליה בדרכה מיניה" חל גם על רודף שהרי אמרו "רודף ששיבר כלים פטור, שהרי הוא מתחייב בנפשו". כלומר, מכיוון שרודף מפקיר את חייו למיתה, אין להחיל עליו חיובים ממוניים בגין נזקים שהסב תוך כדי פעולת הרדיפה. והרי בהצתת אש בסמוך לאדם כפות – אף שאינה פעולה ישירה כיריית חץ מכל מקום יש בה כדי להוות "רדיפה", כיוון שהוא יוצר סיכון קיומי לחיי זולתו, ומכיוון שהרודף מתחייב בנפשו, דין הוא כי ייפטר מכל חיוב ממוני?

בהכרח שדין רודף לא נאמר במקרה של גרימת רדיפה. מכיוון שאין דין רודף במקרה של גרמא מובן מדוע לא חייב המצית אש בסמוך לעבד כפות, שהרי "אשו משום ממונו" – ואין הוא נחשבב כמי שהורג במישרין את חברו, אלא עושה כן רק באופן עקיף, ע"י ממונו. נמצא אפוא כי אין דין רודף במקרה של גרמא. אך אם כן נראה, כי הריגת רודף היא דין

שיסודו בענישה ולא דין שביסודו ניצבת חובת הצלת הזולת, שהרי לגבי הצלה אין הבדל בין רודף במישרין לבין רודף בגרמא, ואין נפקות אם נגדיר את החיוב בגין משלוח האש להרוג כ"אשו משום חיציו" או כ"אשו משום ממונו"<sup>238</sup>.

הרב משה סוקולובסקי בספרו "אמרי משה" סימן ל' ס"ק י' ובהערה שם מוכיח, כי יש דין רודף גם בגרמא, שהרי בגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ב מציינו, כי עובר המסכן את אמו והוציא ראשו – אינו נדחה מפני חייה של אמו, מכיוון שהוא לא נחשב רודף אלא "משמיא קא רדפו לה" – הלידה היא המסכנת את חיי האם, ומשמים הוטלו חייה בסכנה ולא העובר הוא שיצר את הסכנה. מן העובדה שהגמרא נזקקה לסברה של "משמיא קא רדפו לה" משמע, כי אילו היה העובר שהוציא ראשו מוגדר כרודף היה מן הדין להרגו כדי להציל את אמו, וזאת על אף שהוא לא עשה כלום. הגדרת העובר כרודף מתייחסת למצב, שבו הוא מסכן חיים בגרמא, מכח עצם תהליך הלידה בלא שיעשה פעולה ישירה כלשהי. נמצא כי יש דין רודף גם בגרמא.

עובר מסכן את אמו רק בגרמא

ברם, ה"אמרי משה" מביא אף הוא את שאלתו של הרב חיים עוזר גרודז'נסקי מכח סוגיית הגמרא במסכת בבא קמא דף כ"ב עמ' א' ממנה עלה כי אם אשו משום ממונו – אין דין של "קים ליה בדרכה מיניה",

238. גם הרב חיים עוזר גרודז'נסקי המציין ראייה זו מפני עמיתו בישיבת ר'מיילעס בולנא, הרב בנציון שאטער, מציין כי יש ראיות הפוכות מן הגמרא שדין רודף חל גם בגרמא, וממילא מן ההכרח לבאר כי מן הסוגיה דנא במסכת בבא קמא למדים רק כי דין "קים ליה בדרכה מיניה" אינו יוצר פטור מחיוב ממוני אלא במקום שבו חומר העבירה כרוך בחיוב מיתה, ואילו בגרמא, אף שיש לו דין רודף וניתן להצילו בנפשו, אין דין של "קים ליה בדרכה מיניה" לפטרו מחיובי ממונו. הבחנה זו אינה ברורה על פניה, ויתכן כי יסוד הדברים הוא כדלהלן: כאשר אדם עושה פעולה אחת שיש בה שני היבטים עונשיים, מענישים אותו בחמור מבין שניהם. אבל, אם אדם עושה ברצף שני מעשים, שיש בהם שני עונשים, ברור כי כל מעשה גורר את עונשו, והוא יענש בשני העונשים. ממילא, כאשר אדם עושה פעולה של נזק ישיר שנגרם ממנה אחר כך מעשה נוסף הרי שהדבר נחשב כפועל יוצא מאוחר יותר, ולא כתוצאה שארעה בשעת עשיית המעשה הראשון. על כן, יקבל הוא את שני העונשים. מכל מקום, נראה ממנה בפשטות כי מדובר בענישה, שלגביה יש הבחנה בין מעשה שיש בו חומרה של חיוב מיתה לבין מעשה שאין בו חומרה זו, שהרי כאמור לעניין גורם ההצלה אין כל נפקות בדבר.

על אף שהמצית אש ליד עבד כפות הוא לכאורה רודף, ומכאן כי אין דין רודף בגרמא, והוא מאריך ליישב קושיה זו, וכדלהלן:

#### ה(4) דרכי בנינים

דין רודף יש בו גם ענישה וגם הצלה

ה"אמרי משה" מיישב את הקושי האמור לאחר שנדרש לדיון בשאלה היסודית שבה עסקינו. מהו בסיסו של דין רודף? האם זהו חיוב שניצבת ביסודו חובת ההצלה לרודף, או שמא יסודו של דין רודף מצוי בענישה לרודף, המחויב מיתה קודם מעשה, כשם שהרוצח חייב מיתה לאחר מעשה?

מהלך הדברים של ה"אמרי משה" הוא כדלהלן: מחד גיסא, ראינו במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב', כי דין רודף חל גם על קטן, הפטור מכל דיני עונשין שבתורה, ואף על עובר, ומכאן כי אין המדובר בענישה אלא בחובת הצלה. מאידך גיסא, מצינו במסכת סנהדרין דף נ"ז עמוד א', כי גם בן נח הרודף אחר בן נח מותר להרגו מדין רודף – וזאת על אף ששם לא שייך לכאורה חיוב של הצלה, שהרי ביחס לבן נח אין חיוב הצלה ופיקוח נפש<sup>239</sup>. מכאן עולה אפוא לכאורה, כי דין רודף מושתת על בסיס של ענישה וחיוב מיתה של הרודף, שאותו יש להחיל גם על בן נח המחויב – כאחת משבע המצוות החלות על בני נח – שלא לשפוך דמים.

אין זאת אלא שדין רודף מושתת על שני היסודות כאחד: הן על הצורך להציל את הנרדף, והן כעונש וכחיוב מיתה המוטל על הרודף בעקבות רדיפתו. ברם, אין צורך כי שני היסודות יחולו בכל מקום, וכאשר מדובר באדם שרודף אחר חברו להרגו בדרך עקיפין של "גרמא", הרי שלא יחול לגביו דין חיוב מיתה כעונש, ועם זאת חל לגביו דין רודף המתיר להרגו – מחמת היסוד הראשון שעליו מושתת דין זה – והוא הצורך בהצלת

239. מקור הדין של פיקוח נפש מצוי כאמור במסכת יומא דף פ"ה עמ' א', ומוטעם בכמה וכמה טעמים שכולם שייכים רק בישראל ולא בבן נח. כך למשל דברי רבי שמעון בן מנסיא "ושמרו בני ישראל את השבת" – אמרה תורה, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" ומובן כי כלל זה לא שייך בבן נח. כמו כן, טעמו של רב יהודה בשם שמואל "וחי בהם" – ולא שימות בהם" מתייחס לחיות בהם – בכללי התורה, והדבר אינו שייך בבן נח.

הנרדף. הוא הדין ביחס לעובר, שחל עליו דין רודף מחמת הצורך בהצלת האם, על אף שלא מתקיים לגביו מרכיב של ענישה. בהתאם לכך, כאשר אדם רודף בגרמא, אכן לא יחול לגביו הדין של "קים ליה בדרכה מיניה" המתייחס לבחירת המרכיב החמור יותר של ענישה – שהרי במקרה זה (של גרמא) דין רודף אינו מושתת על בסיס מרכיב של ענישה. מעתה מובנת שאלת הגמרא על ריש לקיש. הן ריש לקיש גורס כי אדם אחראי לנזקי אש היוצאת מרכושו "משום ממונו" – כפי שהוא אחראי לשורו. שאלה הגמרא: הרי מצינו במשנה כי אש השורפת עבד כפות נחשבת למעשה המתה, שחל עליו דין "קים ליה בדרכה מיניה", ודין זה של "קים ליה בדרכה מיניה" לא שייך לגבי מיתה שמסב אדם בגרמא באמצעות ממונו? על כך תמהנו: שמא אף שמצד האחריות על ממונו לא חל הדין של "קים ליה בדרכה מיניה" – מכל מקום דין זה יחול מכח העובדה כי המצית הוא רודף בגרמא? התשובה לכך, שאכן יש דין רודף גם במקרה של גרמא. אבל במצב של "גרמא" מושתת הדין של רודף על יסוד ההצלה בלבד, ולא על יסוד הענישה, שהרי אין ענישה ב"גרמא" – והכלל של "קים ליה בדרכה מיניה" שהוא כלל בדיני הענישה לא נאמר כאמור על דין רודף המושתת על חובת הצלה בלא הגורם של ענישה.

ברם, הסבר מרהיב זה עדיין אינו מיישב את כל הטעון ביאור. שהרי גם דין הצלה אינו מתיישב עם הדין של "פיקוח נפש אינו דוחה שפיכות דמים". ראינו כי כאשר מאיימים על חייו של אדם הרי ש"ייהרג ואל יעבור", ועל אף שמדובר בפעולה שנועדה להציל נפש (את נפשו שלו) הדבר נאסר. לעומת זאת, בדין רודף אומרים אנו לראובן כי יהרוג את שמעון, כדי למנוע את שמעון מלהרוג את לוי? מה ההבדל בהקשר זה בין הצלת נפשו של נרדף שהיא מותרת לבין הצלת נפשו שלו שהיא אסורה? לקושי זה אין לכאורה כל יישוב בדבריו של ה"אמרי משה".

הסבר שונה לחלוטין בנוגע ליסוד הרעיוני של דין "רודף" מצוי בדבריו של הרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בספרו "חידושי מרן רי"ז הלוי" על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ג. הוא מחלק כדלהלן: "מלבד עיקר ההצלה של נרדף, חלה על עצמו של הרודף וה'בא במחנת' תורת 'אין לו דמים'. ושני דינים נאמרו ברודף:

ביאורו של הגרי"ז כי ברודף בנוסף לדין ההצלה חידשה תורה "כי אין לו דמים"

אחד, דין ההצלה של נרדף, שניתן להצילו בנפשו של רודף. והשני, שהרודף עצמו תורת 'אין לו דמים' עליו לגבי כל הדינים. ...רודף פטורים על הריגתו, אינו תלוי בזה שרשות להרגו משום הצלת הנרדף, כי אם שהוא דין בפני עצמו שחל בו תורת 'אין לו דמים' ו'גברא קטילא' ואדם שנחשב למת בחייו, וחל דין זה בגופו של הרודף, לפיו יש לפטור על הריגתו כדין מי שהורג 'גברא קטילא' וזאת גם בלא הטעם של הצלת הנרדף".

כלומר: הריגתו של הרודף מבוססת על שני אדנים: האחד נוגע להצלת הנרדף והשני נובע מכך שהרודף נחשב כ"גברא קטילא" דהיינו כאדם שאין ערך לחייו, וזו משמעות לשון התורה כי "אין לו דמים".

שני יסודות הלכתיים אלה אינם נפרדים אלא מצטרפים ומשלימים זה את זה, שכן הצלת הנרדף כשלעצמה אינה מצדיקה הריגת הרודף, שהרי "אין דוחין נפש מפני נפש". הטעם להיתר להרוג נעוץ אפוא בכך שנפשו של הרודף – כמי שאינה היא. מצד שני ברור כי העובדה שפלוני הוא "גברא קטילא" (אדם מת בחייו) אינה מתירה כשלעצמה להרגו, אלא רק מונעת להגדיר את ההורג איש זה כרוצח. כך למשל אדם שמוגדר הלכתי כ"טריפה" (כלומר, מי שלקה באחד מן המומים שקבעו חז"ל ככאלה שברור כי מתמתם לא צפוי איש זה להוציא את שנתו), אין ההורגו מוגדר כרוצח, אך ברור שאין כל היתר להורגו. לכך מתוסף אפוא הצורך בהצלת הנרדף – כדי להבהיר כי במקרה זה יש להרוג את אותו רודף, שממילא כבר אין לו דמים, ואין ערך לחייו וזאת כדי להציל בכך את הנרדף<sup>240</sup>.

אך עדיין יש להבהיר את מהות דבריו של הרב מבריסק כי "יש לפטור על הריגתו כדין מי שהורג 'גברא קטילא' וזאת גם בלא הטעם של הצלת הנרדף". משמע כי יש פטור על הריגת הרודף, גם ללא חובת הצלה. כאמור, יש כאן יסוד הלכתי לפיו הרודף מוגדר כמי שאין חייו חיים,

240. והדברים מדויקים בלשון הרמב"ם בהלכות גניבה פרק ט' הלכה ז': "הבא במחתרת... אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר אדם פטורין. ורשות יש לכל להרגו..." לכאורה מדוע נחוץ כפל הדברים: פטור ורשות. בנוסף, היה צריך להקדים את הרשות לפטור שהרי לכאורה הפטור בהריגת הרודף נובע מן הרשות להרגו, ואילו הרמב"ם הקדים את הפטור לרשות. אין זאת אלא כי אלו שני דינים נפרדים. פטור יש – מכיוון שהרודף הוא גברא קטילא. בכך תם דין זה. ברם הפטור להרוג "גברא קטילא" עדיין לא מתיר לאדם לעשות כן, על כן, מוסיף הרמב"ם דין נוסף ושונה לפיו יש גם רשות להרוג את הגברא קטילא הזה – כדי להציל את הנרדף.

והוא כמת מהלך, אך אין זה דין של ענישה לרודף אלא הגדרתו כ"גברא קטילא". מה פשר הדברים?

נראה כי הסבר זה יובן עת שנעיין בדברים דומים שכתב הרב אלחנן וסרמן בספר "קובץ שיעורים" (חלק א' על מסכת פסחים אות ר"א). הרב וסרמן מבהיר אף הוא כי דין "רודף" אינו בגדר של ענישה לרודף, ולא בגדר של הצלה לנרדף אלא עסקינן בדין שלישי ושונה לחלוטין לפיו הרודף המסכן את חיי זולתו – מאבד את זכותו לחיים. לרודף אין זכות קיום ואין יותר ערך לחייו – וזאת אף בלא שהיתה לו כוונת מזיד כלשהי, ואף שאין כל מקום לעונשו (כגון כשהרודף הוא קטן). נביא את הדברים כסדרם, וכדי לחדד את הבנתם נקדים להם מספר שיחות מוסר (חלק א' עמ' פ"א וחלק ב' עמ' ה') של הרב חיים שמואלביץ.

המסכן חיי  
זולתו מאבד  
את זכותו לחיים

הרב חיים שמואלביץ הוכיח ממקורות רבים כי בעבירות שבין אדם לחברו, המציאות עצמה גוררת בכנפיה את התוצאות החמורות, וממילא הן חלות גם כאשר אין להשית עונש בגין העבירה. "התוצאה אינה עונש אלא זו מציאות. עבירה של 'בין אדם לחברו' זו 'אש', וכשמכניסים יד לאש – היא שורפת, גם אם הכניסו את היד אליה מתוך כוונה טובה וטהורה, כי זה טבעה של אש".

פגיעת אדם  
בחברו כמוה  
כעיסוק ב"אש"  
שהעיסוק בה  
גורם כוהיה  
למתעסק עצמו

כך למשל מצינו כי חז"ל מבהירים (במסכת בבא בתרא דף ט"ז עמ' א') כי פנינה הכעיסה את חנה מתוך כוונה טובה כדי שזו תצטער ותתפלל וע"י כך תיפקד בבנים. והנה, על אף שפנינה עשתה לשם שמים התוצאה היתה כי מתו כל בניה, ככתוב "רבת בנים אומללה". ובלשונו של ר' חיים: "ואע"פ שפנינה צדקת גמורה היתה, ובודאי היה קשה לה מאוד לצער את חנה וכל מה שעשתה לא היה אלא להביאה לידי תפילה, והיה בכך מסירת נפש ממש מצד פנינה, ובכל זאת מה נורא עונשה. וכל כך למה? כי הפוגע בחברו יהיו מחשבותיו אשר יהיו, הריהו כמכניס ידו לתוך תנור אש. ואין הכוונה הטובה יכולה לשנות בזה מאומה, הסכנה שבעבירה בין אדם לחברו היא כמציאות טבעית, כשם שהאש שורפת בדרך הטבע".

הגמרא במסכת כתובות (דף ט"ב עמ' ב') מספרת כי רב רחומי היה רגיל לבוא לביתו בכל ערב יום כיפור. פעם אחת נמשך אחר לימודו, היתה אישתו מצפה לבואו ואומרת, עכשיו יבוא, עכשיו יבוא – והוא לא בא.

חלשה דעתה ונשרה דמעה מעינה – היה רב נחומי יושב בעליית גג, והתמוטטה העליה תחתיו – ומת. "האם זהו מה שהיא רצתה?" הקשה ר' חיים, "אדרבא כל רצונה היה שהוא יהיה אתה. הרי זה עונש שאף היא סבלה ממנו יותר מכולם, שהרי על איחור קל הזילה דמעה, וכמה דמעות הזילה כאשר אבדה את אישה לגמרי? אין זאת אלא, שהעונש על חטא שבין אדם לחברו אינו כדי לספק את הנפגע. העבירה של "בין אדם לחברו" היא אש אוכלת, וכל השולח יד – נכוה. לא בתור עונש, אלא כחוק טבעי ומציאותי".

יתרה על כך, במסכת נידה (דף ט"ז עמ"ב) מצינו את דעת ריש לקיש לפיה המקור לאיסור לקיים יחסי אישות ביום הינו בפסוק (במשלי י"ט, ט"ז) "בוזה דרכיו ימות". בהקשר זה ציין ר' חיים: "כסבורים אתם רבותי שהוא חייב מיתה בגלל שפרץ גדריו הצניעות או בגלל שירד במשהו ממעלת הקדושה, ראו מה אמר שם רב חסדא: 'אסור לו לאדם שישמש מיטתו ביום, שנאמר (ויקרא י"ט י"ח) 'ואהבת לרעך כמוך'. מאי משמע? (היכן משמע איסור זה בפסוק?) אמר אביי: שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו'. כלומר, אפילו על ספק (שמא) – של עבירה בין אדם לחברו – האש שורפת. ישנם עניינים שחומרתם כה גדולה עד שהאדם מאבד בגינם את זכות הקיום".

מכאן נחזור לעיין בדברי הרב וסרמן. בתורה נאמר (שמות כ"ב, א') "אם במחותרת ימצא הגנב והֶקֶה ומת אין לו דמים". מפרשת הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע"ב עמוד ב') "תנו רבנן: והֶקֶה – בכל אדם (רש"י: אפילו אינו בעל הממון מותר להרגו מכיוון שלא כתוב והכהו). ... סלקא דעתך אמינא (הייתי חושב אלמלא הפסוק כי): בעל הבית הוא (שמוטר לו להרוג את הבא במחותרת) דקים ליה (מוחזק בידינו), שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו (מבאר רש"י: משום שהגנב הזה יודע כי בעל הבית לא ישתוק כאשר באים ליטול את ממונו ומשום כך דעתו של הגנב להרוג את בעל הבית אם יחשוף אותו), אבל אחר (מבהיר רש"י: שאר כל אדם) לא (יותר להם להרוג את הבא במחותרת) קא משמע לן, שוהגנב בגדר) רודף הוא, ואפילו אחר נמי (גם יכול להרוג). [מבהיר רש"י: מכיוון שהגנב על עסקי נפשות ישראל בא – רודף הוא וניתן להצילו לבעל הבית בנפשו של הגנב]. נמצא כי דין רודף נלמד מן הפסוק "והֶקֶה ומת אין לו דמים" שממנו למדים אנו כי כל אדם רשאי להכות ולהמית את הרודף.

ה"בא  
במחותרת"  
מאבד את ערך  
חייו בגלל  
מעשהו אך  
החובה להרוגו  
נובעת מהצורך  
להציל את  
הנרדף

ובהמשך הגמרא שם (סנהדרין דף ע"ג עמוד א') מצינו: "מניין לרודף אחר חברו להרגו שניתן להצילו בנפשו?" ומסקנת הגמרא היא כי דין זה נלמד בהיקש מנערה המאורסה, שלגביה נאמר (דברים פרק כ"ב, כ"ה-כ"ח): "ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורסה והחזיק בה האיש ושכב עמה - ומת האיש אשר שכב עמה לבדו, ולנערה לא תעשה דבר, אין לנערה חטא מוות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה". לשם מה הקבילה התורה את דין נערה המאורסה לדין רוצח? ללמדנו בהיקש "מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו - אף רוצח ניתן להצילו בנפשו".

תוספות שם דיבור המתחיל "אף רוצח ניתן להצילו בנפשו" שואל: לשם מה נלמד דין "רודף" מהיקש מדין "נערה המאורסה", הרי לעיל ראינו כי הדבר נלמד מן הכתוב של "אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים"?

משיב תוספות: מהפסוק של "והכה ומת אין לו דמים" למדים אנו רק שרשות היא בידינו להרוג את ה"רודף" וכי אין לו דמים. ואילו מן ההיקש לנערה המאורסה למדנו כי זוהי חובה להרוג את ה"רודף" כדי להציל את חיי הנרדף - כשם שחובה עלינו להציל נערה המאורסה מידי מי שמבקש לאונסה.

בהקשר זה מבהיר הרב וסרמן כי החלת חובה להרוג את ה"רודף" נדרשה כדי להציל את הנרדף (כשם שיש חובה להציל נערה מאונס, וחובה עלינו שלא לעמוד על דם הרע). ברם, לצורך מתן רשות להרוג את הרודף - אין צורך ברעיון ההצלה, ודי בכך שבפנינו אדם המוגדר כ"רודף" כדי שדמו יהא מותר. זאת - לא כענישה אלא ככלל לפיו מי שגורם סיכון לחיים - מאבד את זכותו העצמית לחיים ("אין לו דמים")<sup>241</sup>.

241. לכאורה, ביאור זה לפיו רודף אינו בעל זכות קיום, נתקל בקושי לנוכח הכלל ש"רודף" שניתן למנוע את מעשהו ע"י פגיעה באחד איבריו, מתחייבים על הריגתו. תשובתו של הרב וסרמן היא, כי במקרה שניתן להציל את הרודף ע"י אחד מאיבריו, הרי שהוא לא מוגדר כלל כ"רודף" - ומי שמוגדר כ"רודף" הוא האיבר הספציפי ששיתוקו ימנע את הרדיפה. אכן, איבר זה הוא כלי בידי אדם המבקש להשתמש בו לשם הריגת זולתו, וממילא כיצד יתכן להגדיר את האיבר כרודף, ולא את האדם המשתמש ומפעיל איבר זה? מבהיר הרב וסרמן, כי מכיוון שאין המדובר בדין של ענישה אלא באובדן אוטומטי של זכות קיום של מי שמסכן את חיי הזולת, הרי שגם ההגדרה של "רודף" היא מכנית מאוד, וכל דבר שמהווה "מקור סיכון" לזולת הוא "רודף". הסיכון אינו חייב להיות תודעתי. רדיפה



אדם המסכן את חיי זולתו – אין לו זכות קיום. אך זאת לא כעונש, ולא מדין חובת הצלה של הזולת – אלא שמי שחיייו הפכו לגורם סיכון לחיי זולתו, מכל טעם שהוא, אין לו דמים – אבדה זכותו להתקיים.

ברם, לכאורה כל המקורות שראינו לעיל המגדירים את דין "רודף" כענישה (כגון המקורות בדבר "קים ליה בדרכה מיניה" ו"אין עונשין מן הדין") אינם מתיישבים לכאורה עם הסברו של ה"קובץ שיעורים", שהרי לדידו דין "רודף" אינו נוגע כלל לענישה, אלא להצלת הנרדף ולתוצאה "טבעית" של אובדן זכות קיום מן ה"רודף" עקב יצירת הסיכון לחיי זולתו.

### ה(5) ביאורו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק

הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ט' פוסק כדלהלן:  
 האם כשאשה מקשה ללדת העובר "רודף" אחר אמו?

**"הרי זו מצוות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף.**

**לפיכך הורו חכמים שהעובר (אישה מעוברת) שהיא מקשה**

**לילד מותר לחתוך העובר במעיה, בין בסם בין ביד, מפני**

**שהוא ברודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין**

**בו, שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם."**

אינה תלויה ברצונו הזדוני של הרודף, ואף תינוק בן יומו יוגדר כרודף. ממילא, אם קיומו של איבר מסוים הוא המקור לסיכון – ושיתוק איבר זה מבטל את הסיכון, הרי שאיבר זה – הוא הרודף, ולא האדם המכוון איבר זה ומשתמש בו.

עם זאת יצוין כי הרמב"ם אינו פוסק כדברי הגמרא האמורה, ובהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ג מצינו כי מי שלא טרח לשתק את הרודף ע"י פגיעה באחד מאיבריו, אלא הציל את הנרדף ע"י הריגת הרודף "הרי זה חייב מיתה אבל אין בית דין ממיתים אותו". את העדר החיוב במיתה בגין הריגת הרודף מבהיר על כן הרב מבריסק בכך שאמנם כאשר ניתן להציל את הנרדף באחד מאיבריו של רודף, הרי שאין דין הצלה של נרדף המותר להרוג את הרודף (שהרי את הצלת הנרדף ניתן להשיג גם בלא הריגת הרודף). אבל, "הדין השני ברודף, שנחשב לגברא קטילא, זה לעולם נשאר (שלא להסברו של הקובץ שיעורים לדברי הגמרא), וזאת אף כשיכול להצילו באחד מאיבריו". עצם הרדיפה מגדירה את הרודף כמי שאין ערך לחייו, והוא מאבד את זכות הקיום שלו (שהרי המושג של אין לו דמים אינו מושפע מזה שפלוני יכול להציל את הנרדף ע"י פגיעה באיבר אחד בלבד) וממילא אין לחייב את ההורג "רודף" וזאת גם אם יכול היה להציל את הנרדף באיבר מאיבריו.

הלכה זו מעוררת קושי חמור, שהרי ממה נפשך: אם עובר נחשב רודף ומותר להרגו כדי להציל את האם – מדוע שונה הדבר כאשר העובר הוציא את ראשו? וכי עובר שהוציא ראשו אינו מוגדר כרודף אחר האם להרגה? מה משמעות הדין כי "אין דוחים נפש מפני נפש" הרי תמיד כאשר יש דין רודף דוחים את נפשו של הרודף והורגים אותו כדי להציל את נפשו של הנרדף?

לעומת זאת, אם אין לראות בעובר את הגורם לסכנת החיים שבו מצויה האישה בלידתה, שכן זהו טבעו של עולם ואין לתלות אותו בקולרו של העובר ואין להגדיר את העובר כרודף, הרי שלכאורה הוא הדין כאשר העובר מצוי במעי אמו וטרם הוציא ראשו, גם אז אין להרוג את העובר שאינו מוגדר כרודף. מדוע אפוא מוגדר העובר כרודף דווקא כהיותו במעי אמו ואילו משהוציא ראשו חדל להיות רודף ואין דוחים נפש מפני נפש? מה ההבדל?

רבי עקיבא איגר בהגותיו עמד על קושי זה, ומחמתו הסיק כי הטעם להבחין בין עובר שהוציא ראשו לעובר במעי אמו נעוץ בעובדה שהאחרון אינו מוגדר כ"נפש". ובלשונו:

**"תמוה לכאורה, שהרי כאן לא משום רודף הוא, שהרי אם יצא רובו אין נוגעים בו. אלא על כורחך חטעם (שהורגים את העובר כדי להציל את האם) משום שעובר לא נקרא נפש (ולכן נדחה הוא מפני אמו), ועיין שו"ת גאוני בתראי סימן מ"ה שהאריך בזה..."**

ואכן, גישתו של הרמב"ם כי נפשו של עובר נדחית מפני נפשה של האם בהיותו רודף, אינה תואמת לכאורה למהלך הפשוט של הסוגיה במסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב', כפי שזו מבוארת ע"י רש"י בדיבור המתחיל "יצא ראשו":

**"כל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להרגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו אין נוגעים בו להרגו דהוה ליה (שהריהו) כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש".**

כלומר, דין רודף אינו חל כלל על עובר, שהרי בגמרא מצוין כי "משמיא קא רדפו לה" – זהו דרך העולם ולא סיכון התלוי בקולרו של העובר.

ההבחנה בין יצא ראשו ללא יצא ראשו היא אפוא, כי כל עוד שהעובר לא הוציא ראשו לאוויר העולם אין הוא מוגדר עדיין כנפש וממילא נדחים חייו מפני נפשה של האם. לעומת זאת, מקום שבו כבר יצא ראשו של העובר, הרי שהוא נחשב לנפש לכל דבר ועניין וממילא אינו נדחה מפני אמו. ברם, כיצד תיושב שיטת הרמב"ם המגדיר את העובר כרודף? הרב גרשון חנוך ליינר (האדמו"ר מראדזין) בספרו "סדרי טהרות" (חלק ב' בעמ' קכ"ג-קכ"ד) מציין, כי הטעם לכך שהרמב"ם נזקק להגדרת העובר במעי אמו כרודף ולא הסתפק בטעמו של רש"י כי עובר אינו קרוי נפש, נעוץ בכך שמצינו כי העובר מוגדר כנפש הן לעניין זה שאסור להרגו, והן לעניין ההיתר לחלל שבת כדי להצילו. אדרבה, כותב הרב ליינר, פירושו של רש"י מעורר תמיהה חריפה, מדוע אין העובר נחשב ל"נפש" עד כדי היתר לחתכו כאשר האם מקשה לילד, שעה שהוא נחשב ל"נפש" לעניין האיסור להרגו ולעניין ההיתר לחלל עליו שבת?<sup>242</sup> הרב ליינר מציין כי מאידך גיסא, קשה כאמור טעמו של הרמב"ם, שהרי אם העובר נחשב לרודף מדוע אין נוגעים בו כאשר יצא ראשו? והרי הכלל הוא כי ניתן להציל את הנרדף גם בנפשו של הרודף? ואם תאמר כי העובר אינו מוגדר כרודף, שכן "משמיא קא רדפו לה" והסיכון הוא מדרך העולם, אם כן מטעם זה אין להגדיר את העובר כרודף גם כאשר לא יצא ראשו?

לנוכח הקושי הקיים הן לפי ביאורו של רש"י והן לפי טעמו של הרמב"ם מסיק הרב ליינר, כי הרמב"ם מודה לטעמו של רש"י וכן רש"י מודה לטעמו של הרמב"ם, אלא שהרמב"ם נקט בטעם אחד ואילו רש"י נקט

242. גם הרב ירוחם פערלא תמה על הרמב"ם מדוע נקט בטעם שהעובר הוא "כרודף", הרי הטעם הפשוט לדחיית נפש העובר הוא שאין המדובר בנפש שחייבים מיתה על הריגתה, וזהו הפשט בפירושו של רש"י כי נפש העובר אינה נפש, להבדיל מנפש האם שחייבים על הריגתה. אך ה"נודע ביהודה" (מהדורא תנינא, חושן משפט סימן נ"ט) שנשאל גם הוא שאלה זו משיב: "אני תמה על תמיהתו, וכי מותר להרוג אדם שהוא "טריפה" (שלא יוציא שנתו עקב מחלתו) כדי להציל את השלם?... ולעניין עוברים, אף שאין מחללים שבת בשביל העובר אם אין סכנה לאמו, מכל מקום כיוון שאסור להרגו, אם כן אם לא שנחשב העובר לקצת רודף, עדיף לנקוט ב'שב ואל תעשה'. לכן הוצרך הרמב"ם לומר שהוא כרודף ובפרט כשיושבת על המשבר (בעיצומה של לידה) שאז מחללים שבת על העובר כמבואר ב"מגן אברהם" סימן ש"ל". מכאן שאם אין האם מקשה לילד ואין העובר מוגדר כרודף - אסור להרוג את העובר כדי להציל את האם.

בטעם שני, כאשר בפועל יש צורך בשני הטעמים כאחד, ואין די בטעם אחד בלא משנהו. ברם, מהו השילוב בין שני הטעמים הללו וכיצד יש בו כדי ליישב את הקושי הניצב בפני כל אחד מן הטעמים – באשר העובר נחשב ל"נפש" לעניין פיקוח נפש, ואינו מוגדר כרודף משהוציא ראשו, ועם זאת כל עוד שהוא במעי אמו נדחית נפשו מפני נפשה של האם. מדוע?

שיטת הירושלמי:  
עובר ואמו "אין אתה יודע מי הורג את מי"  
בירושלמי סנהדרין (פרק ח' הלכה ט') מבוארת סוגיה זו באופן שונה לחלוטין. חלף הטעם המופיע בתלמוד הבבלי כי העובר אינו נחשב לרודף שכן "משמיא קא רדפו לה", מובא בירושלמי כי הטעם לכך שאין נוגעים בעובר שהוציא ראשו נעוץ בכך "שאין אתה יודע מי הורג את מי". ומבאר ה"פני משה" שם:

**"כלומר, כמו שהיא מסוכנת ועומדת למות מחמת הוולד, בן גם הוולד עומד למות מהמת קושי לידתה, ויש לקרוא לה (לאם היולדת) רודפת אחריו, כמו שהוא רודף אחריה. לכך, מניחים כמות שהוא ואין נוגעים בו".**

בהתאם להסבר זה נמצא כי אכן, יתכן שיש להגדיר את העובר כרודף כלפי אמו, אך בה במידה האם מהווה רודף כלפיו, ומשהוציא ראשו הריהו נפש גמורה השווה לכל דבר ועניין לאם. במקרה זה, כאשר לא ברור מי הוא גורם הסיכון של מי, הרי שאנו מושכים את ידנו. ודוק, התוצאה עלולה להיות קשה, שהרי בהעדר התערבות רפואית שתביא להקרבת חיי האחד כדי להציל את משנהו, עלול להיווצר מצב ששניהם (גם האם וגם העובר) ימותו, ב"רדיפת" האחד את משנהו. אך האדם מנוע מלהתערב ולהכריע במאבק הקיום בין נפש לנפש, עת שאין בידו להכריע מיהו הרודף ומיהו הנרדף.

דברי התלמוד הירושלמי האמורים מהווים כנראה מקור לפסיקת ההלכה של הרב משה פיינשטיין לגבי מקרה של "תאומים סיאמיים" שנולדו בבית החולים בפילדלפיה, כשהם מחוברים בבטן התחתונה, לאחד היה לב גמור ולשני לא. חוות הדעת הרפואית הייתה, כי אם יבצע הפרדה של האחד מאחיו, ישרוד אחד מן התינוקות. אך אם לא תתבצע הפרדה האמורה – יותרו לשניהם כאחד רק חודשים ספורים כדי לחיות. ברם, המשמעות של הפרדה זו היא כי אחד מן התינוקות יחדל לחיות באופן

מידי. אכן בלי הניתוח קרוב לוודאי כי בהמשך הדרך שני התאומים ימותו כאחד, אך בינתיים בפנינו שני תינוקות חיים והשאלה שנשאלה היא: האם מותר לבצע ניתוח שיש בו כדי "להקריב" את חיי האחד כדי להציל את חיי רעהו? אילו השוונו דין זה למקרה של עובר הרי שלכאורה, דינו כדין עובר שהוציא ראשו ו"אין דוחים נפש מפני נפש".

ברם, משהובא הנושא בפני הרב פיינשטיין<sup>243</sup> הוא שאל את הרופאים, כיצד יבוצע הניתוח? תשובתם הייתה כי הם מתכוונים להציל את תינוק א' ולהרוג את תינוק ב'. בהתאם לכך המשיך הרב פיינשטיין וברר: האם ניתן לעשות להפך: דהיינו להרוג את תינוק א' ולהציל בכך את תינוק ב'? והתשובה הייתה כי הדבר אינו אפשרי. למשמע תשובה זו פסק הרב פיינשטיין כי מותר לבצע את הניתוח<sup>244</sup>. ואכן, הדברים מובנים לפי דברי התלמוד הירושלמי, שכן אם ניתן להציל את חיי שניהם במידה שווה,

243. הרב ד"ר משה טנדלר תעד את האירוע וציין כי צוות של כעשרים רופאים מומחים המתין לפסיקתו של הרב פיינשטיין והחל לגלות סימנים של קוצר רוח. המנתח הראשי של ביה"ח היה ד"ר אברט קופ (שמונה אח"כ למנתח הכללי הראשי בארה"ב) והלה ציין בפני הרופאים: "השאלות האתיות והמוסריות המעורבות בהחלטה זו מורכבות מידי עבורי. אני סבור שהן מורכבות מידי גם עבורכם. לכן, הפניתי את השאלה לרב הגאון מניו-יורק. הוא מלומד ובעל חכמה נדירה ובודאי גם ידע לפסוק בשאלה זו, וכאשר נשמע את תשובתו, נדע גם אנחנו".

244. על תשובתו זו של הרב פיינשטיין הקשה הרב ברוך דב פוברסקי בספרו "בד קודש" חלק ד' סימן נ"ב מדוע מוגדר התאום הסיאמי כרודף, הרי בגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ב עמ' ב' מצינו כי עובר שיצא ראשו אין נוגעים בו ואין הוא נחשב לרודף של אמו כיוון ש"משמייא קא רדפו לה". ואם כן, לכאורה גם במקרה דנא התאום הסיאמי לא הציב עצמו במקום זה ולא עשה דבר כדי לסכן את אחיו – אלא מן השמים יצרו את הסיכון. ותשובתו היא כי מכיוון שתאום אחד נעדר לב הרי הוא מוגדר כנפל. הרב יוסף אריה לורינץ בספרו "משנת פיקוח נפש" שער ה' סימן מ"ז מיישב קושי זה בהתאם לדברי הרמב"ם כי עובר שהוציא ראשו אינו נדחה מפני אמו מכיוון ש"זהו טבעו של עולם". וממילא ברור כי רק ביחס לעובר ניתן לומר כי טבעו של עולם הוא כי יהא ניצב במקום זה ולכן אי אפשר לומר כי הוא מסכן את אמו, שהרי זכותו להיות כאן. אך ביחס לתאומים סיאמיים לא ניתן לומר כי זהו טבעו של עולם להיות מחוברים זה לזה, וממילא כיוון שהאחד יש לו לב גמור והוא בריה בפני עצמה ולשני אין לב והוא ניזון ממערכת הדם של רעהו – הרי שהוא נחשב לרודף. אך דברים אלו צריכים עיון שהרי "טבעו של עולם" אינה סיבה לפטור מדין רודף, אלא "טבעו של עולם" הוא הטעם מדוע אנו אומרים כי העובר זכאי להיות במקום זה בדיוק כמו אמו משום שכך בראם הבורא, ולכן אמרינן ש"משמייא קרדפו לה", וסברה זו קיימת גם בתאומים סיאמיים.

אין אפשרות לדחות נפש בפני נפש, שהרי לא ברור מי מהם הוא הרודף ומיהו הנרדף. כל אחד מהם נחשב לרודף כלפי משנהו, והדבר דומה אכן לאם ולעובר שהוציא ראשו. אולם אם התינוק האחד אינו יכול לשרוד אף במחיר חיי אחיו, ואילו התינוק השני יכול לשרוד, הרי שבידנו הגדרה של האחד כרודף ושל השני כנרדף, וממילא מובן כי ניתן במקרה זה להקריב את נפש הרודף כדי להציל את נפש הנרדף.

ברם, הסבר זה של התלמוד הירושלמי אינו יכול לכאורה להוות בסיס ליישוב שיטת הרמב"ם, שהרי ברמב"ם נפסק במפורש כי כל עוד העובר מצוי במעי אמו הוא מוגדר כרודף שלה, ואילו האם אינה נחשבת כרודף שלו. מדוע? ובמה שונה הדבר אם הוציא ראשו? שמא תאמר כי כל עוד שלא הוציא ראשו אין העובר נחשב ל"נפש" ביחס לאם, חוזרת למקומה שאלתו של הרב ליינר: הרי הוא נחשב ל"נפש" לעניין פיקוח נפש ולעניין איסור הריגתו?

הרב חיים הלוי סלובייצ'יק בספרו "חידושי רבנו חיים הלוי", על הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ט') מיישב את הקושי האמור על שיטת הרמב"ם בדרך המרהיבה דלהלן:

שיטת הגר"ח:  
נפש הרודף  
"נדחית" מפני  
נפש הנרדף

בגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ד עמוד א' מצינו ברייתא לפיה:

**"רבי יונתן בן שאול אומר, רודף שהיה רודף אחר חברו להורגו ויכול להצילו באחד מאיבריו ולא הציל – נהרג עליו".**

מכאן שאין דין להעניש את הרודף וליטול את נפשו על שום שסיכן חיים, אלא גדר התכלית של הפעולה הוא: להציל את הנרדף. כלומר, נפשו של הרודף נדחית מפני נפשו של הנרדף, ותכליתו – הצלה. ממילא, אם ניתן להגשים תכלית זו בלא לשלם במחיר חיי הרודף, תוך פגיעה פחותה יותר (באחד מאיבריו בלבד) אין כל היתר להרוג את הרודף, ומי שיטול את חייו במקרה כזה נחשב לרוצח.

הנה כי כן, מסיק רבי חיים סלובייצ'יק:

**"יסוד דין הריגת הרודף הוא מדין הצלת הנרדף, ועיקרו הוא שנפש הרודף נדחה מפני פיקוח נפשו של הנרדף. אלא שבכל מקום 'אין דוחים נפש מפני נפש', וכאן ברודף הוא גזירת הכתוב שנפשו נדחית מפני נפש הנרדף".**

הרב חיים סולובייצ'יק מבהיר עוד כי "זהו הלאו שכתב הרמב"ם שלא לחוס על נפש הרודף, רצה לומר שלא נדון בזה לומר ש'אין דוחים נפש מפני נפש', אלא כך הוא גזירת הכתוב, שנפש הרודף – נדחית". כלומר, דין ההצלה של הנרדף הוא בגדר חובה מובהקת של פיקוח נפש הנרדף, וחידשה התורה כי במקרה זה אסור לחוס על הרודף ונפשו נדחית גם נדחית מפני נפשו של הנרדף.

ואכן, ההלכה הפסוקה ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכות ו'–ח' היא:

**הרודף אחר חברו להרגו, אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף.**

**כיצד, אם הזהירוהו, והרי הוא רודף אחריו, אע"פ שלא קיבל עליו התראה כיוון שעדיין הוא רודף הרי זה נהרג.**

**ואם יכולים להצילו באיבר מאיברי הרודף כגון שיכו אותו בחץ או באבן או בסייף ויקטעו את ידו או ישברו את רגלו או יסמו את עינו עושין, ואם אינן יכולין לכונן ולא להצילו אלא אם כן הרגוהו לרודף הרי אלו הורגין אותו ואע"פ שעדיין לא הרג, שנאמר (דברים כ"ה, י"ב) "וקצותה את כפח לא תחוס עינך"<sup>245</sup>. אחד מבושין, ואחד כל דבר שיש בו סכנת נפשות, אהד האיש שאחז את האשה, ענין הכתוב שכל החושב להכות חברו – הכייה הממיתה אותו מצילין את הנרדף בכפו של רודף, ואם אינן יכולין מצילין אותו אף בנפשו, שנאמר "לא תחוס עינך".**

245. דברים כ"ה, י"א–י"ב: "כי ינצו אנשים יחדיו, איש ואחיו, וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו, ושלחה ידה והזיקה במבושיו, וקצותה את כפה, לא תחוס עיניך". יש לציין כי ביאורו של הרמב"ם כי הפסוק מדבר על הריגת האישה כרודפת, נסמך על דרשת הספרי (דברים פסקה רצ"ג): "וקצותה את כפה" מלמד שאתה חייב להצילו בכפה, להצילו בנפשו מניין? תלמוד לומר "לא תחוס עיניך": וכן כתב בספר החינוך מצווה ת"ר ות"א. אמנם דעת רבי יהודה שם בספרי וכן הוא סתימת הגמרא בבבא קמא דף כ"ח עמוד א', וכן פרש רש"י על החומש שם, כי כוונת הפסוק היא לחייב את האישה בתשלומי בושת אם בישה את מי שמכה את בעלה כשיכלה להצילו באופן אחר.

הרמב"ם ממשיך ופוסק שם (הלכות י"ד-ט"ז):

"כל היכול להציל ולא הציל עובר על (ויקרא י"ט ט"ז) 'לא תעמוד על דם רעד'. וכן הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גויים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גלה אוזן חברו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חברו ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על 'לא תעמוד על דם רעד'.

הרואה רודף אחר חברו להרגו או אחר ערווה לבועלה ויכול להציל ולא הציל, הרי זה ביטל מצוות עשה שהיא 'וקצותה את כפה' ועובר על שני לאוין: על 'לא תחוס עינדך' ועל 'לא תעמוד על דם רעד'.

אע"פ שאין לוקים על לאווים אלו, מפני שאין בהן מעשה, חמורים הם שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם כולו וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו".

הרב חיים סולובייצ'יק בהלכות יסודי התורה<sup>246</sup> הוכיח כי לשיטת הרמב"ם לא נאמר כלל הדין של "וחי בהם" בכל מקום שבו יש איבוד נפש מישראל. בדומה לכך מצינו בדברי רש"י במסכת פסחים (דף כ"ה ע"ב) דיבור המתחיל "מאי חזית!": "כלום באת להישאל על כך ולהינצל ע"י הריגת הזולת, אלא מפני שאתה יודע שאין מצווה העומדת בפני פיקוח נפש, וסבור אתה שאף זו (שפיכות דמים של הזולת) תדחה מפני פיקוח נפשך, אין זו דומה לשאר עבירות, דמכל מקום יש כאן איבוד נפש והתורה לא התירה לדחות את המצווה אלא מפני חובת נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה". הנה כי כן, במקרה של איבוד נפש - לא נאמר כלל הדין של "וחי בהם".

חובת ההצלה לנרדף היא מצוות עשה של "וקצותה" והיא עדיפה על חובת ההצלה הנלמדת מ"וחי בהם"

נשאלת על כן השאלה, הכיצד אנו מתירים את הריגת הרודף כדי להציל

246. עמדנו על הדברים בהרחבה בהע"ש 208 לעיל.



את הנרדף, הרי הצלת נפש מישראל ע"י עשיית עבירה הותרה רק מכח הדין של "וחי בהם", ובמקום שבו יש איבוד נפש מישראל לא נאמר מלכתחילה הדין של "וחי בהם"?

הרב סולובייצ'יק מבהיר בהקשר זה כי דין ההצלה של הנרדף אינו נכלל בגדר הדין הכללי של "פיקוח נפש" של כל התורה כולה, אלא מדובר בדין נפרד ונאצל יותר של "חיוב הצלה לנרדף" – החורג מגדר הדין ה"רגיל" של "וחי בהם" של כל התורה, ועדיף עליו<sup>247</sup>. הצלת הנרדף היא חובה קדושה, החלה גם כשאין "וחי בהם". ערך זה ניצב ברומו של סולם הערכים. ערך זה של הצלה חל אפוא גם במקום שבו יש איבוד נשמה של הרודף<sup>248</sup>.

247. הרב יעקב יחיאל וינברג בשו"ת "שרידי אש" חושן משפט סימן קס"ב, מביא דבריו אלו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק ומציין כי על אף שהם נפלאים בעמקותם ההגיונית, מניין לו למבמ"ם חידוש זה שיש שני דיני רודף, וכי זהו הטעם במשנה. הרב וינברג מיישב את הקושי באופן שונה לחלוטין, כאשר הוא משתית את איסור הפגיעה בעובר – על המישור הקנייני. לאור תמיהתו של הרב וינברג, נרחיב ונבהיר בדברינו להלן את הגיונו של העיקרון לפיו הצלת הנרדף מפני הרודף הינה חיוב הצלה מיוחד שאינו בגדר הדין הרגיל של "פיקוח נפש".

248. בהקשר זה מעניין לציין את מה שכונה "בג"ץ השב"כ" (בבג"ץ 5100/94 הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל ואח' נגד ממשלת ישראל פ"ד נ"ד (4) 817), בו נדונה שאלת חוקיותם של שיטות חקירה אלימות הפוגעות בזכויות האדם של הנחקרים בהן נקטו שירותי הביטחון כדי לחלץ מפיהם של נחקרים מידע חיוני כדי להציל חיים. בית המשפט העליון ציין כי אכן, בדיעבד, משנקט חוקר באמצעים של "לחץ פיזי מתון" לא ניתן להעמידו לדין פלילי, שכן חלות ההגנות הקבועות בחוק העונשין מפני אחריות פלילית (כגון סעיף 34 י"א לחוק העונשין תשל"ז – 1977 הקובע כי "לא ישא אדם באחריות פלילית למעשה שהיה דרוש באופן מידי להצלת חייו, חירותו, גופו או רכושו, שלו או של זולתו, מסכנה מוחשית של פגיעה חמורה הנובעת ממצב דברים נתון בשעת מעשה ולא הייתה דרך אחרת לעשותו". בית המשפט יצא מנקודת הנחה כי הגנת ה"צורך" הנ"ל עומדת לכל אדם, לרבות חוקר מטעם השלטון, הפועל במסגרות הארגוניות של השלטון, המקובלות לחקירות שכאלה). ברם, בית המשפט קבע כי הגנה זו אינה יכולה להיות מקור של סמכות מנהלית לביצוע פעולות אלה מלכתחילה. זוהי הגנה מפני ענישה בדיעבד, בהעדר אפשרות לנסח מראש כללי התנהגות מדויקים למצבי חירום קונקרטיים, אך הגנה זו אינה מתאימה ליצירת כללי התנהגות מלכתחילה מראש. עקרון שלטון החוק מחייב שפגיעה בזכויות אדם תעוגן בהוראת חוק המסמיכה את המינהל לכך. "עצם העובדה שפעולה מסוימת אינה עבירה פלילית (בשל הסייג של "צורך") אין בה, כשלעצמה, כדי להסמיך את המנהל לבצע אותה פעולה ובכך לפגוע בזכויות אדם". על כן, בהעדר הסמכה שבדין אסר בית המשפט העליון פעילות זו. בעקבות פס"ד זה פרסם ד"ר מיכאל ויגודה (ראש תחום משפט עברי במשרד המשפטים) חוות דעת "חקירות השב"כ לאור מקורות המשפט העברי". בשולי הדברים

הערך האמור ניצב ברומו של עולם והדבר בא לידי ביטוי בדברי הרב אהרן הלוי מברצלונה בספר ה"חינוך" מצווה ת"ר. ה"חינוך" מבהיר את שורשה של מצוות הצלת הנרדף כדלהלן:

הצלת הנרדף  
כערך עליון  
מפני שהיא  
"יישובו של  
עולם"

**"משורשי המצווה, לפי שהשם ברוך הוא ברא העולם ורצה  
ביישובו, ויישוב העולם יתקיים בתשועת החלש מיד הזק ממנו.**

ציין כי לדעתו "סמכות זו (לפגוע בזכויות אדם של נחקר כדי לחלץ ידיעה שתציל חיים) טבועה ומוקנית לכל אדם מעצם החובה האנושית הבסיסית המוטלת עליו שלא להישאר אדיש למצוקת זולתו. שלילת זכותו המוסרית של אדם להפעיל כוח להצלת זולתו מפני תוקף היא פגיעה בכבוד האדם ובזכותו האלמנטרית לנהוג באופן מוסרי. יש לזכור בהקשר זה, שהגנה על חיי אדם גם היא מערכי היסוד הקבועים בחוק יסוד כבוד האדם וחירותו (סעיף 4 לחוק היסוד קובע: "כל אדם זכאי להגנה על חייו, על גופו ועל כבודו"). על כן, אין לקבל את הגישה לפיה סמכות זו זקוקה להוראת חוק מפורשת. זאת ועוד... אדם שמאיים על חיי הזולת אינו יכול בד בבד לתבוע את כיבוד זכויותיו. יש אולי מקום להציג גישה הפוכה: שלילת זכותו של אדם להגן על חברו החף מפשע מפני תוקף, היא שטעונה הוראת חוק מפורשת. ספק אם במדינה יהודית ודמוקרטית הוראה כזו עומדת בדרישות סעיף 8 לחוק יסוד כבוד האדם וחירותו (פסקת ההגבלה). אם כן, נראה שזכותה, ואפילו חובתה של המדינה לקבוע גוף מסוים שרק הוא יעסוק בחקירות כאלה. כמו כן, זכותה של המדינה לקבוע כללים שמגמתם לרסן את הגוף החוקר ולפקח עליו לבל יעשה שימוש בכוח אלא במקרים המצדיקים זאת באמת, ושהכוח לא יופעל מעבר לנדרש, שכן כלל נוסף ביני הצלה הוא: "כל היכול להציל באיבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתין אותו" (רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א', הלכה י"ג).

ואכן, עיון בדברי הרמב"ם הנ"ל מלמד עד כמה חובת ההצלה של הנרדף מידי הרודף מוגדרת כחובה הניצבת ברומו של עולם הערכים היהודי ומהווה חובה בסיסית המוטלת על כל אדם כחלק מיישובו של העולם וקיומו. ודוק, לכאורה, ובעיון ראשון קשה להגדיר כרודף אדם שעסק בעבר בפעולות חבלה, אך אין הוכחה חותכת כי הוא עוסק אף עכשיו בתכנון מעשי רצח וביצועם. ברם, ראוי לעיין בדבריו של רש"י על הפסוק (שמות י"ד, ז') כי פרעה לקח עמו "שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים" כדי לרדוף אחר בני ישראל היוצאים ממצרים. שואל רש"י: "ומהיכן היו הבהמות הללו? אם תאמר משל מצרים, הרי נאמר (שמות ט', ו') "וימת כל מקנה מצרים. ואם משל ישראל הלא נאמר (שם, י' כ"ו) 'וגם מקננו ילך עמנו'. משל מי היו? מן 'הירא את דבר ה'" (היינו אותם אנשים שנאמר עליהם כאשר התרה משה במכת דבר כי ילקה כל אשר בשדה: 'הירא את דבר ה' הניס את מקנהו אל תוך הבית"). בהקשר זה מביא רש"י את דברי מדרש מכילתא: "מכאן היה ר' שמעון אומר: כשר שבמצרים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ את מוחו". לכאורה מאמר זה מעורר תמיהה: הייתכן לקבוע כלל להרוג את "הכשר שבמצרים"? ברם, דין רודף אינו מגדיר אדם בהתאם לעקרונות של ענישה ובחינת טיבו ומעשיו של האדם בעבר, אלא על פי פוטנציאל ההרס הטמון בו ובהשתייכותו החברתית. העובדה כי גם הכשר הזה שהיה

**ועוד כי הנרדף לעולם עיניו ולבו אל השם להושיעו מיד רודפו, ובעניין שכתוב (קהלת ג' ט"ו) 'והאלוקים יבקש את נרדף', כלומר, הנרדף מבקש לאלוקים ומתחנן אליו. על פן, ציוונו הקל ברוך הוא לעזור לו".**

כלומר, אין המדובר באינסטיינקט קיום אנושי ובדחף לאו בר שיפוט, אלא מדובר בצורך קיומי של העולם, שנחקק ע"י בורא העולם החפץ ביישוב עולמו. זעקתו של הנרדף היא זעקה הבוקעת רגיעים ואנו מצווים לשמוע לה – כעניין המהווה כשלעצמו ערך עליון וקו מנחה להתנהגות הראויה מבחינה ערכית. האדם המציל את הנרדף פועל בהתאם לצו הקיום של הבריאה ומכוון כביכול לדעת הבורא, שהרי "אלוקים יבקש את נרדף". לנרדף אין אל מי לפנות ואין מי שיושיעו במצוקתו הקיומית מלבד אל ה' ועל כן מסיט כביכול הקב"ה את העקרונות הכלליים ממסילותם ומצווה עלינו להושיעו. אוזנו של אדם חייבת להיות כרויה לזעקה זו והוא מחויב לפעול על פיה<sup>249</sup>.

ירא את דבר ה' והניס את מקנהו אל תוך הבית מתוך אמונה בדברי משה, רדף אחר בני ישראל, מלמדת כי השנאה המצרית היא פוטנציאל של סכנה קיומית לעם ישראל, וזו קיימת גם ב"כשר שבמצרים". אדם שקיומו משליך על ארגון הזומם הרג של עם ישראל ובניו, מוגדר כרודף אף אם במבחיני ענישה פלילית אין ראיות שיביאו להרשעתו והנחשב ל"כשר שבמצרים". נחש ארסי אינו נדון על שום מעשיו אלא על שום סופו והשנאה והארס המפעעים בו בהווה.

249. ודוק, הרב שלמה זלמן אויערבאך ב"מנחת שלמה" והרב ברוך דב פוברסקי ב"שיעורי הגרב"ד" (שהובאו לעיל) מציינים כי אין להיכנע לרודף, ועל כן גם אם הרודף מבקש לסחוט באימויו סכום קל ערך או דורש מן האדם בסך הכל לקום ממקומו – אין להיכנע לו, וגם במקרה זה הרודף מתחייב בנפשו. ההסבר לכך הוא לכאורה, כי כאשר הרודף סוחט את הנרדף באימויו הרי שהוא שולל את עצמאותו וחירותו. סחיטה זו – אף אם היא נוגעת לדבר קל ערך – מעוררת את זעקת הנרדף כי ה' יושיעו, שכן במקרה זה לא ניצב בפנינו נשוא הסחיטה אלא עצם השימוש בכוח כדי לרמוס את הנרדף ולשלול את קיומו בדרך הישר. הנרדף חש על כן גם במקרה זה את האיום החמור על חייו ההופך אותו חסר אונים באין מי שיושיעו וזעקה זו של הנרדף נשמעת ומהדהדת ומחייבת להושיע את הנרדף מיד רודפו. מה עוד שכידוע היכנעות לסחיטה היא על פי רוב גלישה במדרון חלקלק, שהרי דרכם של סחטנים היא, כי אם אך הצליחו לעשות שימוש בכוחם לשבירת "האני" של הנסחט, נפרץ בפניהם הסכר עד כי ירמסו לחלוטין את הנסחט ומשיגיעו לסף האחרון גם יממשו לבסוף את האיום. יישוב העולם מחייב אפוא להימנע מכל וכל מלהיכנע לסחיטת הרודף את הנרדף הנעשית באמצעות איום על חייו, וזאת אף אם נשוא הסחיטה הראשונה הוא פחות ערך כשלעצמו.

הצבת הערכים על פי משקלם והיחס ביניהם תתבטא אפוא במבנה דלהלן:



הרב חיים סולובייצ'יק מוכיח את העיקרון האמור, מן העובדה שדין רודף מתייחס לא רק ליהודי אלא גם לגוי. ואכן, דין זה מתיישב עם ההנחה כי דין רודף הוא בגדר עיקרון אוניברסלי של "ישוב העולם", של קיום רצון הבורא השומע זעקתו של כל מי שזועק במר לבו את זעקתו הקיומית ואין מי שיושיעו, בין אם הוא ישראל ובין אם לאו. הרב סולובייצ'יק מציב בפנינו בהקשר זה את הנידון הבא:

הרמב"ם פוסק בהלכות מלכים פרק ט' הלכה ד':

**"בן נח (גוי) שהרג נפש, אפילו עובר במעי אימו – נהרג עליו. וכן אם הרג טריפה (אדם שימיו ספורים ולא יוציא שנתו עקב מום פיזי) או שכפתו ונתנו לפני הארי, או שהניחו (כשהוא כפות) ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום – נהרג. וכן אם הרג רודף – שיכול להצילו באהד מאיבריו, נהרג עליו.**

**מה שאין כן בישראל."**

ואכן, לגבי ישראל נפסקה ההלכה ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א', הלכה י"ג:

ישראל שהרג רודף והיה יכול להצילו באחד מאיבריו אין ממיתים אותו אך בן נח נהרג על כך.

**"כל היכול להציל באיבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל  
בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה. אבל  
אין בית דין ממיתין אותו".**

בספר שמואל ב' פרק ב' מצוין כי עשהאל רדף אחרי אבנר בן נר להמיתו. משלא הרפה עשהאל מאבנר, לא נותר לאבנר מנוס "ויכהו אבנר באחרי החנית אל החומש, ותצא החנית מאחוריו ויפול שם וימות"<sup>250</sup>.

לאחר מכן מצינו בספר שמואל ב' פרק ג' כי יואב הרג את אבנר בן נר<sup>251</sup> על אשר המית את אחיו בגבעון במלחמה.

ביחס לכך מציינת הגמרא במסכת סנהדרין דף מ"ט עמוד א', את דעת רבי יוחנן לפיה התקיים בין אבנר לבין יואב הדו-שיח הבא:

יואב דן את אבנר כסנהדרין ושאלו: מדוע הרגת את עשהאל? השיב לו אבנר: עשהאל רודף היה. טען כלפיו יואב: מדוע הרגתו? היה לך להסתפק בפגיעה באחד מאיבריו! השיב לו אבנר: לא יכולתי לו, בלי להרגו. טען כלפיו יואב: הרי הכית אותו אל החומש, דהיינו כיוונת במדויק לצלע החמישית שלו במקום שהמרה והכבד תלויים בו. הכיצד זה לא יכולת אם כן לפגוע במדויק באיבר אחר מאיבריו, שאין בו כדי להמית? על כך לא היתה לאבנר תשובה, וממילא ראה בו יואב רוצח של אחיו, והוא הרגו מדין "גואל הדם"<sup>252</sup>.

מסוגיה זו עולה לכאורה כי אם יכול הנרדף להציל את נפשו מיד הרודף בלי להרוג את הרודף, תוך שהוא מסתפק בפגיעה באיבר מאיברי הרודף, הרי שלא חל דין רודף, ואם הורג אותו הנרדף הרי שהוא מוגדר כרוצח ודינו מיתה. וסוגיה זו נאמרה לא רק ביחס לבן נח אלא גם ביחס לישראל. מדוע פסק אפוא הרמב"ם כי דין זה נאמר רק על בן נח "מה שאין כן בישראל"?

250. "וירדף עשהאל אחרי אבנר... ויסף עוד אבנר לאמר אל עשהאל סור לך מאחרי למה אככה ארצה ואיך אשא פני אל יואב אחיך. וימאן לסור ויכהו אבנר באחרי החנית אל החמש ותצא החנית מאחוריו ויפל שם וימת תחתו".

251. "ויטהו יואב אל תוך השער לדבר אתו בשלי ויכהו שם החמש וימת בדם עשהאל אחיו... ויואב ואבישי אחיו הרגו לאבנר על אשר המית את עשהאל אחיהם בגבעון במלחמה".

252. מפרשי הסוגיה במסכת סנהדרין מבארים כי דוד התנגד למעשה זה של יואב, שכן הייתה זו עת מלחמה שבה לא נוהג דין "גואל הדם" ואין אדם רשאי להרוג את בעל בריתו של המלך עקב גאולת הדם ה"פרטית" שלו.

קושי זה מעורר הראב"ד בהשגות על הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ט' הלכה ד' המציין: "וכן אם הרג (נרדף גוי) רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליו. מה שאין כן בישראל". אמר אברהם: קשיא ליה אבנר".

כמו כן, ביחס לרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ג לפיה מי שיכול היה להציל את הרודף באחד מאיבריו ולא עשה כן חייב מיתה אך אין בית הדין ממיתים אותו, הקשה הטור חושן משפט סימן תכ"ה: "ואיני יודע, כיוון שחייב מיתה למה אין בית דין ממיתין אותו?" הרדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ט' הלכה א' כותב כי ביחס לישראל ההורג את הרודף אין בית הדין יכולים להרגו, שכן הרודף "הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע הוא שהנרדף יעמוד על נפשו". אכן, מכיוון שניתן להציל את הנרדף באחד מאיברי הרודף והוא הלך והרגו, "חייב הוא לשמים כאילו הורג את הנפש". אין היתר להרוג את הרודף כאשר ניתן להצילו באחד מאיבריו (משום כך מותר היה ליואב לנהוג באבנר כדן גואל הדם<sup>253</sup>). אבל, בית דין ולהבדיל מגואל הדם) אינו בא חשבון עם הנרדף במקרה זה, שהרי הנרדף הרג במקרה זה מי שהפקיר עצמו למיתה הנחשב עקב כך ממילא ל"גברא קטילא" (אדם מת).

נמצא אפוא כי לדעת הרמב"ם ישראל ההורג את הטריפה (אדם שיש מום בגופו שמחמתו לא יוציא את שנתו) וכן ההורג את הרודף ש"הפקיר עצמו למיתה", אין בית הדין באים עמו חשבון עקב כך. מה שאין כן ביחס לגוי, המתחייב מיתה במקרה זה.

מדוע שונה הוא דינו של גוי וחמור יותר מדינו של יהודי לעניין זה? והרי בגמרא במסכת סנהדרין דף נ"ח עמוד ב' מצינו כלל לפיו "ליכא מידעם (אין דבר) דלישראל שרי (שלישראל הותר) ולעכו"ם אסור".

253. בספר "משנה למלך" שם מובהר בהקשר זה, כי האמור בגמרא שיואב דן את אבנר כסנהדרין אין פירושו כי יואב שפט את אבנר כבית דין אלא שדן עמו בדן ובמשפט בטרם שהרגו.

נראה כי כדי להבין עניין זה מן הראוי לעמוד על יסוד עיוני, הנידון ע"י הרב איסר יהודה אונטרמן במאמר "בעניין פיקוח נפש של עובר"<sup>254</sup>. כפי בן נח נשוא הדיון במאמר זה היה אישה אשר חלתה באדמת בהיותה הרה כפי מצבם בהווה בלבד ובשראל גם לפי העתיד לבוא בטרם מלאו ארבעים יום מתחילת ההריון. הרופא קבע כי על אף שאין סיכון בריאותי לאישה יש להפיל את העובר, לנוכח החשש כי יולד עובר פגוע. גדר הדיון היה כדלהלן:

קיימת מחלוקת ראשוניים האם הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת" נאמר גם ביחס לעובר, או שדין זה שייך רק אם יש סכנה גם לאם<sup>255</sup>. דעת "בעל הלכות גדולות" היא שמחללים שבת גם בגין סכנת חיים של עובר ואפילו אם לא חלפו ארבעים יום מעת יצירת הוולד. ולכאורה מדוע מחללים שבת על עובר לפני שמלאו לו ארבעים יום, הרי עובר שכזה נחשב ל"מיא בעלמא" כלומר – נוזל נטול חיות.

אין זאת אלא ש"לעניין פיקוח נפש אנו דנים גם על מה שעתיד להיות בלי פעולה נוספת לפי דרכו של עולם, אף שעדיין איננו בפועל במציאות. ולכן מכיוון שקיימת חזקה שרוב נשים יולדות וולד בן קיימא, הרי שהעובר שבמעני האישה, מהתחלת מציאותו נחשב כבר כאדם שאסור לפגוע בחייו, מאחר שהוא עומד להיות כן<sup>256</sup> ואנו רואים אותו כאילו יש לו חיות עצמית... וכיוון שכן, אפילו לפני ארבעים יום מחללים על העובר את השבת ואסור להפילו – שהרי סופו להיות איש". בהתאם לכך מתייחס האיסור לשפוך דמים גם לעובר שהוא פחות מארבעים יום.

הרב אונטרמן מציין כי השקפה זו לדון על דברים מתוך אספקלריא של העתיד, לנוכח הפוטנציאל של הדבר, משקפת את הרף הגבוה של חיובי

254. הרב איסר יהודה אונטרמן, במאמר שפרסם "בעניין פיקוח נפש של עובר", נועם כרך ו' (תשכ"ג) א'.

255. ראה רמב"ן בספר "תורת האדם" שער הסכנה, וכן רא"ש ור"ן בסוף מסכת יומא וכן ראה קרבן נתנאל שם באות י'. וכמו כן ציין הנצי"ב בספר "העמק שאלה" פ' בראשית ופרשת וזאת הברכה, המוכיח כי גם בעל השאלות סובר כמו הבה"ג, שעל סכנת עובר מחללים שבת – ואינו מחלק אם חלפו ארבעים יום.

256. הרב אונטרמן ממחיש עניין זה, בדימוי לגמרא במסכת בבא קמא דף נ"ט עמוד ב' לפיה מי שקצץ נטיעה רכה של דקל מחויב לפצות את הניזוק כאילו קצץ עץ מלא תמרים, מפני שבסופו של דבר יגדלו תמרים רבים על דקל זה. וכן כל דבר שנעשה בידי שמים רואים אנו אותו כאילו פירותיו כבר גמלו.

התורה ואת דרך ההתייחסות של התורה כלפי בן ישראל<sup>257</sup>. לעומת זאת, ככל שהדבר נוגע לחיובים המוטלים על בן נח (וגוי) דנים את האדם רק בהתאם למצב העכשווי, ולא על פי הפוטנציאל הקיומי שלו בעתיד שטרם התממש.

בהתאם לכך, גוי המבצע הפלה של עובר שטרם מלאו לו ארבעים יום – לא שפך דמים. אכן, התורה מחדשת בפסוק "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" כי עובר (אדם הנמצא בתוך אדם) נחשב לנפש ואין לשפוך את דמו. אבל, זה דווקא לאחר ארבעים יום, כשיש ריקום איברים כבר בהווה. לעומת זאת עובר שטרם פועם לבו וטרם נרקמו איבריו (בתוך ארבעים הימים הראשונים מעת יצירתו), אינו מוגדר אדם בהווה, וככל שהדבר נוגע

257. לגבי עם ישראל נאמר (יחזקאל, ט"ז, ו') "ואעבור עלייך ואראך מתבוססת בדמייך ואומר לך בדמייך חיי ואומר לך בדמייך חיי", ודרשו חז"ל, כי שני הדמים שעליהם מדבר הכתוב הם "דם פסח ודם מילה". כך מציין רש"י (שמות י"ב, ו') את דברי המדרש "הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היה בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר ואת ערום ועריה, נתן להם שתי מצוות, דם פסח ודם מילה..." הרב אשר וייס ב"מנחת אשר" על הגדה של פסח, מבהיר כי עם ישראל מתייחד בשניים "בגורל היהודי ובייעודו". גורלו של עם ישראל גורל דמים הוא, ואין היהודי יכול לברוח מגורלו (בשואה נרצחו כאחד חסידים ואנשי מעשה עם מתבוללים ומשומדים להבדיל, כי לעולם אין אדם יכול לברוח מברית הגורל שבו הוא קשור עם בני עמו. אך לגבי העם היהודי אין המדובר רק בברית גורל – אלא גם בברית ייעוד – בעתיד משותף ובחזון משותף של אור לגויים ועם סגולה. דם הייעוד מסומל – בדם הברית, שבו נחקק בהווה הקיומית והפיסית שלנו אותו מסר מיוחד הנישא מדור לדור מאז אברהם אבינו, של תיקון עולם במלכות שד-י. בדומה לכך מצינו כי נחלקו חז"ל ממה היה עשוי הברית התיכון שחיבר ואיחד את דפנות המשכן ונסב סביב כולו.

דעת זקנים מבעלי התוספות (שמות כ"ה, ה') מביא מדרש לפיו הברית היה עשוי ממקלו של יעקב שעליו נאמר "כי במקלי עברתי את הירדן". יעקב הביא עמו מקל זה למצרים וכשיצאו בניו נטלוהו עמם.

לעומת זאת, בתרגום יונתן בן עוזיאל (שמות כ"ו, כ"ג) מצינו כי זהו האילן שנטע אברהם בבאר שבע.

והם הם הדברים: הברית התיכון שמאחד ומלפף את עם ישראל הוא מחד גיסא מקל הנדודים של יעקב המסמל את ברית הדמים של העם היהודי – את העבר המשותף והגורל המשותף, ומאידך גיסא אשל אברהם, המסמל את הייעוד המשותף ואת המסר הנישא מדור לדור בשרשרת דורות עדי עד.

יתכן כי מכאן נובעת גם ההשקפה לפיה הגדרת החיים אצל היהודי כפולה אף היא, בבחינת "בדמייך חיי". על כן, אין היא מסתיימת בבחינת הגורל של הקיום בהווה, אלא צופה פני עתיד, אל הייעוד הטמון באדם אם אך ימשיך לחיות.



לגוי – אין לדון אותו כאדם על שום פוטנציאל החיות העתידי שלו, ועל כן אין זו שפיכות דמים.

הבחנה ברורה קיימת אפוא בכל הנוגע להגדרת חיים בין ישראל לבין בן נח (גוי). התורה אינה מחייבת גוי ביחס לכל מה שאינו חי בהווה, אף אם יש לו פוטנציאל חיים בעתיד. בהתאם לכך מובן מדוע לא נאסרה על גוי השחתת זרע, שאינו בגדר חיים בהווה אלא רק פוטנציאל ליצירת חיים בעתיד. הגוי אף אינו מצווה על פריה ורביה.

יתרה על כך, גוי גם לא מחויב על פיקוח נפש במצב שאדם זקוק ל"החייה", שהרי הבסיס של פיקוח נפש הוא כי בפנינו גוף שחדל מחיים בהווה ואנו נזקקים להחיותו על שום פתיל החיים העתידי שעדיין לא קופד<sup>258</sup>. אכן, ברגע זה מצוי האדם בפנינו נטול חיות אך פוטנציאל החיים טרם אבד ממנו. ביחס לישראל קבעה התורה "וחי בהם" כאשר חיים נמדדים על בסיס העתיד גם אם בהווה מוטל האדם נטול חיות. פיקוח נפש דוחה ערכים אחרים – על שום העדפת העתיד על ההווה. ובלשון הגמרא במסכת יומא דף פ"ה "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה". אך כל זאת רק ביחס לישראל. גוי לעומת זאת אינו מחויב על פי דיני התורה להציל את פוטנציאל החיים העתידי של האדם ומשום כך פטור הוא מפיקוח נפש<sup>259</sup>.

258. דוגמא לחיוב "פיקוח נפש" המייחס חיים גם למי שלבו נדם על שום פוטנציאל הקיום העתידי שבו, מצוי באופן בולט במעשה אליהו הנביא, אשר במלכים א' (י"ז, כ"א) מצינו כי נטל את בנה המת של האישה הצרפתית אשר בביתה התגורר "ויתמוודד (שכב) על הילד שלוש פעמים, ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלוקי, תשב נא נפש הילד הזה אל קירבו. וישמע ה' בקול אליהו ותשב נפש הילד על קרבו ויחי". מקשים התוספות במסכת בבא מציעא (דף קי"ד עמוד ב' בדיבור המתחיל "אמר ליה") לפי הדיעה שאליהו הנביא היה כהן, כיצד היה מותר לו לשכב על הילד המת, הרי לכהן אסור להיטמא למת? ותוספות משיב כי הותר לאליהו לטמא למת מכיוון שהיה בטוח כי במעשה זה יחיה את הילד, וממילא מדובר במעשה של פיקוח נפש ומשמוגדר המעשה כפיקוח נפש מותר לכהן לטפל בו. הנה כי כן, התוצאה העתידית מאפשרת להגדיר פעולה הנעשית בגוף מת כמעשה של הצלת חיים.

259. בהקשר זה ראה "שיעורי רבי דוד פוברסקי" על מסכת פסחים על דף ב' עמ' ב', המביא את דברי הגאון רבי אברהם מרדכי הורוויץ שכתב לחדש כי בן נח שונה מישראל, ורק בישראל נקבע הדין כי בעל הבית רשאי להרוג את הבא במחתרת גם כאשר ספק הדבר האם מתכוון הוא להרגו. לעומת זאת, בן נח רשאי להרוג את ה"בא במחתרת" רק כאשר ודאי הדבר שמדובר בגנב שאם ייחשף – יהרגו. מבאר הרב פוברסקי את טעם הדבר, כי

ברם, בהתאם לאותו עיקרון עצמו, של בחינת הקיום על בסיס ההווה בלבד, יש להתייחס כאל חי גמור למי שהוא "טריפה" דהיינו לאדם שימיו ספורים ולא יוציא את שנתו. אכן, גורלו נחרץ אך בהווה הוא חי. על כן, ביחס למקרה זה, הגוי חייב בגין הריגתו של אדם זה. לעומת זאת, ישראל ההורג את הטריפה – פטור, שהרי בן נח נידון על שום ההווה בלבד אך אצל ישראל מוגדר הקיום בהתאם לראיית העתיד לבוא, ועתיד אין ל"טריפה" שברור כי ימות.

גם ברציחה נידון הגוי לפי מצב החיים בהווה בלבד והישראל גם על פי העתיד לבוא

מעתה ברור לחלוטין הסברו של הרדב"ז לשיטת הרמב"ם, כי ההורג את הרודף אין בית הדין באים עמו חשבון, עקב כך שהרודף "הפקיר עצמו למיתה", וכמוהו כ"טריפה", שיש לו חיים בהווה אך אין לו חיות בבחינת פוטנציאל הקיום העתידי שלו. בכך שונה הוא דינו של ישראל ההורג את הרודף מדינו של גוי, המתחייב מיתה בעת הריגתו של רודף כאמור. נמצא אפוא כי בכל הנוגע לגוי אין מצווה של פיקוח נפש ועל אף זאת – יש דין רודף. מדוע?

אין זאת אלא שגם גוי שאינו מצווה על פיקוח נפש ביחס למי שניטל ממנו קיומו, מחויב לשמוע את הזעקה של הנרדף, שזוהי חובה שונה ונעלה יותר, הקיימת ביחס לכל בן אדם באשר הוא, שהרי היא נובעת מן הצורך הקיומי של העולם, שנחלק ע"י בורא העולם החפץ ביישוב עולמו.

גוי חייב להציל נרדף אף כשאין בו דין הצלה מדין פיקוח נפש

נמצא אפוא כי הצלת הנרדף אינה נובעת מן הדין ה"רגיל" של פיקוח נפש (ושאינו קיים במקום שבו יש שפיכות דמים), וערך זה מצוי במיקום ערכי גבוה ונעלה יותר, הנעוץ בחובה לשמוע את זעקת הנרדף ולהצילו, משום

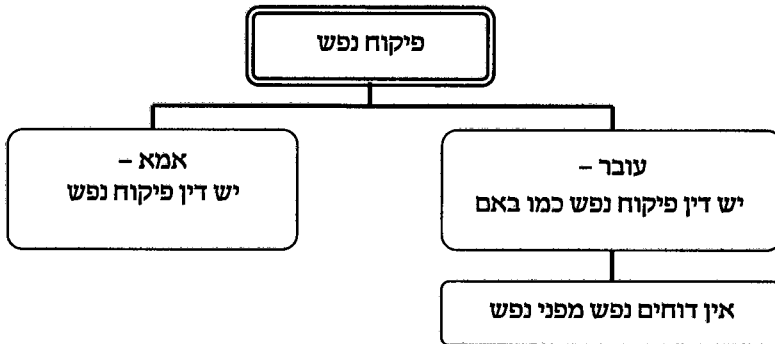
ביחס לבני נח לא נאמר הציווי של "וחי בהם" ממנו נלמד כי פיקוח נפש דוחה כל המצוות אף בספק. במסכת סנהדרין (דף ע"ד עמ' ב') מצינו כי הטעם לכך שגוי פטור בעת שהרג במצב של סכנה קיומית נובע מכך שבו נח אינו מצווה על קדושת השם, שהרי לא נאמר לגביו הציווי של "ואהבת את ה'" – בכל נפשך" וממילא אין לו חובה למסור את נפשו כדי לקיים את המצוות המוטלות עליו. לכן דווקא כאשר יש סכנה קיומית ודאית חל הפטור האמור, שהרי ביחס למקרה של ספק לא חלה הסברה המתירה לו לעבור על חיוביו. שונה הוא הדין אצל ישראל אשר לגביו נאמר הציווי של "וחי בהם ולא שימות בהם" שממנו למדים כי גם ספק פיקוח נפש דוחה כל המצוות (כמבואר בהרחבה לעיל בפרק המתייחס לכלל לפיו פיקוח נפש דוחה שבת).

ישוב העולם. בהתאם לעיקרון זה מבהיר הרב חיים הלוי סולובייצ'יק את שיטתו של הרמב"ם בהלכות רוצח פרק א' הלכה ט' כדלהלן:

מצד "וחי בהם" גם לחייו העתידיים של העובר יש חיוב הצלה ואין לדחותו מפני האם

ככלל, מצינו בגמרא במסכת ערכין דף ז' עמי א': "האישה שישבה על המשבר (והיינו אישה הכורעת ללדת) ומתה בשבת, מביאים סכין ומקרעים את כריסה ומוציאים את הוולד". כלומר, הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת נאמר אף לגבי עובר המצוי עדיין במעי אמו וטרם הוציא ראשו ויש לו דין של "נפש".

בהתאם לכך נמצא כי כאשר חיי אישה מצויים בסכנה עקב הריונה ועל כפות המאזניים ניצבים חיי האישה אל מול חיי העובר, הרי הדין של "וחי בהם" לא נאמר כלל לגבי האישה, שהרי דין זה לא חל כאמור עת שעסקינן באיבוד נשמה של הזולת. ומכיוון שהעובר נחשב לנפש והדין של "פיקוח נפש" חל הן על האם והן על העובר שטרם נולד, יחול הכלל לפיו לא חל כלל הדין של "וחי בהם" ואין מקום להתיר להרוג את העובר, כי הכיצד זה "דוחים נפש מפני נפש"? בחינת הנושא מזווית הראיה של העיקרון ה"כללי" של "פיקוח נפש" אינו יכול אפוא להוליך להכרעה כלשהי במקרה זה, ואין הבדל בין עובר שנולד לבין עובר שטרם נולד.

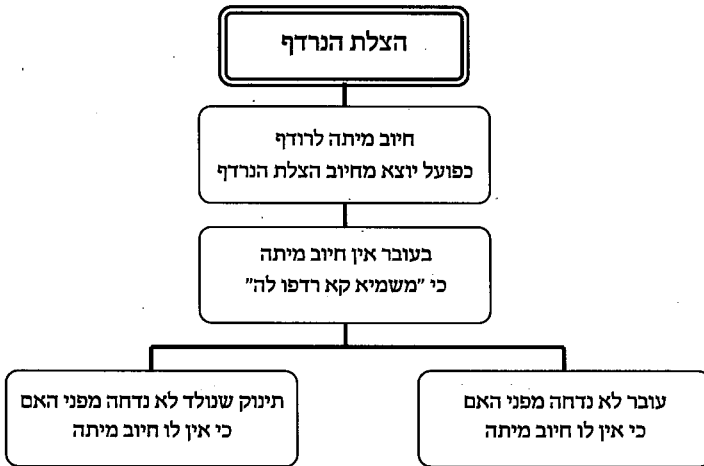


לעובר אין דין "רודף" ואין לדחות את חייו מפני זה

כעת נדון בנושא מזווית הראיה של חיוב מיתה החל על הרודף. ככלל ראינו, כי כפועל יוצא מחובת ההצלה המיוחדת של הנרדף חל חיוב מיתה על הרודף. ברם, בהקשר זה נראה כי על העובר לא יחול חיוב מיתה כאמור, שכן לא בו נעוץ הקולר אלא "משמיא קא רדפו לה"<sup>260</sup>. זהו טבעו של עולם שאישה מסתכנת בלידה ואין לראות את העובר כמי שיצר סיכון זה לחיי האם.

גם בהקשר זה של החלת חיוב מיתה הנובע מדין רודף אין לכאורה הבדל בין עובר שנולד לבין עובר שטרם נולד ובשני המקרים לא יחול חיוב מיתה על העובר.

ממילא, בהעדר דין מוות לעובר מדין רודף אין מקום לדחות את חייו מפני חייה של האם, ושוב נותרנו לכאורה בלא כל יכולת הכרעה בין האם לבין העובר וחל הכלל של "אין דוחים נפש מפני נפש".



260. ואכן, יושם אל לב כי ברמב"ם בהלכות רוצח פרק א' הלכה ט' לא נאמר כי העובר שלא הוציא ראשו הוא רודף, אלא נאמר כי הוא "כרודף". ואכן, דין מוות החל על רודף אין לו, שכן כדברי הגמרא לא הוא מקור הסיכון אלא "משמיא קא רדפו לה".

ברם, ראינו כי יש דין הצלה מיוחד המתחולל כאשר יש "נרדף".

לגבי חיי האם  
יש חיוב "הצלת  
נרדף", אבל  
לחיי הנוכחיים  
של העובר אין  
דין של "הצלת  
נרדף"

דין הצלה מיוחד זה נובע מן הצורך ביישוב העולם ומן העובדה שה' שומע את זעקתו של הנרדף. זעקה זו נשמעת ומדהדת גם אם אין חיוב מיתה של רודף. יישובו של עולם יחייב אפוא להחיל על האם את דין ההצלה המיוחד שיש לנרדף – אף אם אין לעובר חיוב מיתה של רודף. יהא זה אפוא מצב שבו יש "דין רודף" לצורך יצירת חיוב ההצלה המיוחד של האם הנרדפת ע"י העובר, וזאת אף שאין לגבי העובר חיוב מיתה של רודף.

חיוב הצלה מיוחד זה של הנרדף הוא ערך עליון הגובר על הכלל של "אין דוחים נפש מפני נפש". אכן, שפיכות דמים היא ערך הגובר על הדין של "פיקוח נפש". אך דין ההצלה של נרדף ניצב מעל הדין "הרגיל" של פיקוח נפש ומתיר להעדיף את חייו של הנרדף על פני חייו של הרודף. זאת לא משום שהרודף חייב מיתה אלא מכיוון שיש ערך עליון ונשגב של הצלת חיי נרדף.

ממילא, משהוחל על האם דין הצלה מיוחד של "נרדף", יש מקום להעדיף את נפשה על פני נפשו של העובר, גם אם אין מקום להחיל חיוב מיתה על העובר מדין רודף<sup>261</sup>.

שמא תאמר כי דין הצלה זה יחול באותה מידה גם על העובר ויביא לדחיית נפשה של האם מפני העובר, שהרי גם העובר נחשב ל"נפש" לעניין פיקוח נפש, וכפי שמצינו בתלמוד הירושלמי – האם רודפת לכאורה אחרי העובר באותה מידה שהוא רודף אחריה? התשובה היא כי אכן כך הוא הדין במקרה של עובר שהוציא ראשו וממילא אין הנרדפות של האם גוברת על נרדפותו של עובר זה. אבל, שונה הדבר לגבי עובר שלא הוציא ראשו. זאת מכיוון שביחס לעובר שעדיין לא נולד חל אמנם הדין של "פיקוח נפש", ולעניין זה הוא נחשב "נפש" אך לא חל לגביו חיוב ההצלה המיוחד של "נרדף". הכלל בדבר יישובו של עולם ושמיעת זעקתו של נרדף – עדיין לא חל על מי שטרם נולד. ממילא ניוותר במקרה זה עם דין הצלה מיוחד החל על האם הנרדפת – בלא שיתייצב כנגדה דין הצלה מיוחד זה ביחס לעובר שטרם נולד.

261. ובלשונו של הרב חיים הלוי סולובייצ'יק: "ונפשו נדחה מעצם דין רודף, גם בלא חיובא דרודף".



בהתאם להסבר זה נמצא כי עובר שטרם הוציא ראשו יידחה מפני חיוב ההצלה המיוחד של האם. אכן, אין הוא נחשב "רודף" כדי לחייבו מיתה, אך הסכנה הנגרמת ממנו מספיקה לעניין הגדרת האם כנרדפת, וכמי שחל עליה חיוב הצלה מיוחד כערך עליון הדוחה אף את חיי העובר. לעומת זאת, העובר שטרם נולד אינו נחשב לנפש לעניין החלת חיוב הצלה מקביל גם עליו. אין אפוא הבדל בין ביאורו של רש"י לבין הנמקת הרמב"ם ושניהם כיוונו לעיקרון אחד, כפי שהבהיר הרב ליינר (האדמו"ר מרדזין) בספרו "סדרי טהרות".

הסבר זה מקבל משנה הבנה לאור העיקרון שייסד הרב אונטרמן, שכן אצל האם עסקינן בחיים הן בהווה והן בעתיד, ואילו עובר שלא הוציא ראשו נידון בפוטנציאל חיים אך טרם התגבשה הווייתו כחי בהווה. משום כך:

על פוטנציאל חיים יש חיוב הצלה אבל אין דין "הצלת נרדף"

כאשר הנידון הוא הדין של "פיקוח נפש" - הרי שגם על עובר חל הכלל של "פיקוח נפש", שהרי לעניין זה גם פוטנציאל החיים העתידי מוגדר כנפש. ממילא לא ניתן היה להכריע בין אם לבין עובר מכח העיקרון הכללי של "פיקוח נפש" שהרי בכך לא שונה העובר מן האם. הפוטנציאל העתידי של העובר הוא "נפש" והחיים בהווה של האם הם "נפש" לעניין הדין של "פיקוח נפש" וממילא "אין דוחים נפש מפני נפש".

אבל, כאשר נשוא הדיון הוא חיוב ההצלה המיוחד שהתחדש בדין רודף כלפי הנרדף, קודמת האם לעובר, שהרי אצל העובר - בניגוד לאם - יש רק פוטנציאל חיים עתידי ולא חיים בהווה, ולעניין חיוב הצלה מיוחד זה

אין העתיד וההווה שווים, וממילא עובר אינו נפש כמו האם והוא נדחה מפניה. הרעיון שהובע בספר "החינוך" כטעם לחובת ההצלה המיוחדת של נרדף הנובע מהצורך הקיומי של יישוב העולם ושמיעת זעקת הנרדף – אינו קיים במי שנידון רק על שם העתיד ועדיין אינו חלק מיישוב העולם בהווה.

בהתאם לרעיון זה יתכן לחדש ואף כי דבר זה לא כתוב לכאורה בחידושי הרב חיים הלוי סולובייצ'יק, כי לא זו בלבד שעובר שטרם נולד נדחה מפני חיוב ההצלה המיוחד של האם, אלא שכל עוד שלא יצא ראשו ולא חל עליו חיוב ההצלה הנובע מיישוב העולם ושמיעת זעקתו של נרדף – לא התחדש לגביו כלל דין ההצלה המיוחד של "נרדף". בהתאם לכך, אם עומד אדם לבצע הפלה אסורה של עובר, לא יחול עליו לכאורה דין רודף ויהא אסור להרגו<sup>262</sup>.

יתכן עם זאת לומר, כי הדין המיוחד של "הצלת הנרדף" נאמר גם ביחס לעובר, ואף הוא מוגדר לעניין זה כנפש ואם יבוא אדם במטרה להביא להפלת העובר הוא ייחשב לרודף. ברם, על אף שנפשו של העובר היא נפש שיש דין להצילה, הרי שכל עוד שהעובר לא הוציא את ראשו – נדחית נפשו מפני נפשה של האם. זאת מכיוון שערכה של נפש העובר פחות מנפש האם. שמא תאמר, אם העובר הוא "פחות נפש" מאשר האם, מדוע נדרש הרמב"ם להסתמך על דין "רודף" כטעם להעדפת חיי האם על חיי העובר, הן אף מצד הדין הכללי של "וחי בהם" תהא נפש האם עדיפה על נפש העובר? ברם, נראה כי התשובה לכך נעוצה בהסברו

במקום איבוד  
נפש אין דין  
הצלה מצד  
פיקוח נפש, אך  
ב"הצלת נרדף"  
יש להעדיף את  
האם על העובר

262. מהלך שונה ליישוב דברי הרמב"ם האמורים נמצא ב"אבי עזרי" על הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ה'. שם מבאר הרב אליעזר מנחם מן שך כי יש שני כללים בדין "רודף": האחד כשהרודף עושה מעשה רציחה בידיו – שאז קיים דין ענישה לרודף, והשני כשאינו עושה דבר והרדיפה היא פסיבית – במקרה זה דין "רודף" נובע מן החובה להציל את הנרדף, כאשר הכלל הוא כי פיקוח הנפש של הנרדף דוחה את כל התורה לרבות את פיקוח הנפש של הרודף. בהתאם לכך כאשר בפנינו עובר – הרי מכיוון ש"משמאי קא רדפו לה" אין המדובר במעשה רדיפה שיזם העובר והרי הוא משול למי שזורקים אותו על תינוק שיתמעך. במקרה זה אין לדון מצד ענישה לתינוק הרודף. הדין היחיד העומד בפנינו הוא אפוא – דין "פיקוח נפש". ממילא כשהוציא העובר את ראשו נמצא כי האם והתינוק שקולים ולא ברור מי רודף את מי. ברם, כשהעובר טרם הוציא את ראשו הרי שהכלל הוא כי ההורג עובר אינו חייב מיתה ונמצא אפוא כי הריגת העובר חמורה פחות מהריגת האם ועל כן מצילים את האם כל עוד מדובר בעובר.

של הרב סולובייצ'יק – במקום אחר בספרו – בהלכות יסודי התורה. שם הבהיר הרב סולובייצ'יק את שיטת הרמב"ם כי כאשר עסקינן בהפרת אחת משלוש העבירות החמורות ובהן שפיכת דמו של הזולת – לא חל מלכתחילה הדין של "וחי בהם"<sup>263</sup>. ממילא, אין לנו אפשרות להציל את האם ע"י דין "וחי בהם", שהרי במקום שיש איבוד נשמה כל שהיא, לא נאמר כלל הדין של "וחי בהם", אף כאשר הנפש האבודה אינה שקולה לנפש הניצלת. ממילא ברור כי הרמב"ם הוצרך להטעים את דין העדפת האם על פני העובר כנובע מהיות האם בגדר של "נרדף". מכח דין הצלה מיוחד זה מצילים את האם ומעדיפים אותה על העובר. אכן, אין חיוב ענישה לעובר, אך בבואנו להציל את האם – נדחית נפש העובר מפניה בהיות האם עדיפה בערכה לעומתה. לעומת זאת כשהעובר הוציא ראשו – הרי שהנפשות שלו ושל אמו שקולים וממילא לא נוכל להרגו. אכן, גם כאשר יצא ראשו, רודף הוא, אולם אין זה רודף שחל עליו דין ענישה כל שהוא, לאחר שזו דרכו של עולם וממילא אי אפשר להורגו.

משהוכהרו עקרונות היסוד האמורים נעבור ליישום שלהם ביחס למקרה של דילול עוברים, כאשר תיווצר מציאות כי עובר אחד מסכן את רעהו (רודף), והרופאים יכולים לדלל את אחד מן העוברים ולהציל את משנהו. האם יעשו כן? הבה נבוא חשבון:

בחינת הנושא מכוח העיקרון של "פיקוח נפש" לא תאפשר העדפת עובר אחד על פני משנהו, שהרי כל העוברים נקראים "נפש" באותה מידה, וממילא "אין דוחים נפש מפני נפש".

בחינת הנושא מכוח העיקרון של חיוב הצלה של רודף: אם חיוב הצלה

263. הדברים הובאו בהרחבה לעיל 208. שם ראינו את שיטת הרמב"ם לפיה מקום שבו עסקינן בג' עבירות חמורות, לא נאמר כלל הדין של "וחי בהם", לעומת שיטת התוספות כי הדין של "וחי בהם" חל אף ביחס לאיסור רציחה. אבל, גם על חיי הזולת חל במקביל הדין של "וחי בהם" – וממילא מנוע האדם מלעשות פעולה כלשהי.

נפקות ברורה בין השיטות תהיה כאשר הנפשות העומדות על כפות המאזניים אינן שקולות. לפי שיטת התוספות שקיים הכלל של "וחי בהם" – אלא שמולו ניצב עקרון זהה ביחס לאדם אחר, נמצא כי אם האדם האחר אינו בעל ערך זהה, יחול הכלל של "וחי בהם" גם במחיר חיי הזולת. לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ם הגורס כי הדין של "וחי בהם" לא חל כלל בעת שעסקינן בקיפוח חיי הזולת, יש להימנע ממעשה האיסור גם כשהנפשות הניצבות זו מול זו – אינן שקולות.



של "נרדף" לא חל כלל ביחס לעוברים, נמצא שוב כי אי אפשר להכריע ולבחור ביניהם, שהרי דין הצלה מיוחד זה של "נרדף" לא התחדש על עוברים. אם חיוב הצלה של "נרדף" נאמר גם על עוברים (ואלא שהוא נדחה מפני חיוב ההצלה של האם כי לעומתה אינו נפש), הרי שבמאבק הקיומי בין עובר אחד למשנהו, יש להעדיף את הנרדף על פני הרודף<sup>264</sup>.

### ה(6) דין רודף לעומת דין "הבא להרגך השכם להרגו"

בהתאם לעיקרון האמור של הרב חיים הלוי סלובייצ'יק תובן הבחנה יסודית נוספת בין דרך התגובה של הנרדף עצמו לבין דרך התגובה של אחרים הבאים להצילו:

המאירי על מסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב' מביא את דעת חכמי הדורות, לפיה אף בעובר שהוציא ראשו שאין היתר להרגו, שהרי אין דוחים נפש מפני נפש, אך האישה היולדת עצמה רשאית להרגו "שנרדף היא, ונרדף מיהא במקום שאין אחרים מחזיקים את הרודפו כרודף – הוא עצמו רשאי". כלומר, אף שלגבי אנשים אחרים אין היתר להרוג את העובר שהוציא ראשו, שכן הוא לא נחשב לרודף – לאישה עצמה מותר להרגו, שכן היא נחשבת לנרדפת. ולכאורה אם לעובר אין דין רודף ולאחרים אסור להרגו כדי להציל את האם, כיצד רשאית היא עצמה לדחות את נפש העובר מפני נפשה שלה ולהרגו?

ברמב"ם הלכות רוצח פרק א' הלכה י"ג נפסק: "כל היכול להציל (את הנרדף) באיבר מאיבריו (של הרודף) ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו – הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתים אותו". נמצא כי כאשר ניתן להציל את הנרדף בלי להרוג את הרודף – אין היתר להרגו.

264. זאת כמובן רק ככל שניתן להגדיר את העובר האחד כרודף ואת השני כנרדף, בלא ששניהם יוגדרו כרודפים זה לזה באותה מידה. ברם, אם שניהם רודפים זה את זה, ברור כי העיקרון האמור לא יוכל לסייע בדינו, שהרי ממה נפשך או שחיוב הצלה של "נרדף" לא נאמר כלל ביחס לעוברים, או שהוא חל על שניהם באותה מידה. ברם, בהקשר זה נראה להלן כי מכיוון שבלי דילול התוצאה תהא כי כל העוברים ימותו – חל עקרון הכרעה אחר.

ברם, ב"משנה למלך" על הרמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ח' הלכה י' מובאת שיטת הריב"ש בסימן רל"ח, לפיה אדם אחר צריך להתרות ברודף ואילו הנרדף עצמו פטור מלהתרות בו, "לפי שהוא בהול על נפשו להציל את עצמו". ובהמשך לכך מציין ה"משנה למלך" כי הנרדף עצמו גם אינו צריך להקפיד לפגוע באחד מאיבריו של הרודף ויכול להרגו גם כשיכול היה להציל עצמו ע"י פגיעה פחותה מכך ברודף<sup>265</sup>. ובלשונו:

**"וכתוב שם מכתב יד של הרב המחבר (הריב"ש) וזה לשונו:**

**"וכיוצא בזה כתבו ז"ל כי זה שאמרו (סנהדרין דף ע"ד עמוד א')  
שאם יכולים להציל באחד מאיבריו של רודף שאין הורגים  
אותו – שדין זה לא נאמר אלא באיש אחר הבא להציל, אבל  
הנרדף אינו מודקדק בזה".**

כלומר, הנרדף עצמו רשאי להרוג את הרודף ואינו צריך לדקדק ולנסות להציל עצמו ע"י פגיעה באחד מאיבריו של הרודף<sup>266</sup>. ולכאורה, מה

265. הרב עקיבא איגר (ב"דרוש וחיודוש" כתובות ל"ג, ב') מקשה, הרי המקור לכך שאסור להרוג רודף כאשר ניתן להציל את הנרדף ע"י פגיעה באחד מאיבריו של הרודף נלמד בסנהדרין דף ע"ד עמוד א' מכך שנאמר כי הרודף אחר חברו להרוג ופגע באישה הרה, חייב לשלם דמי ולדות – אם לא התרחש אסון. ולכאורה מדוע חייב לשלם הרי היה רודף והתיר עצמו למיתה וממילא קים ליה בדרכה מיניה? בהכרח נמצאת למד כי אין עליו דין מוות, מכיוון שניתן היה להצילו באחד מאיבריו. ואולם, לפי שיטת הריב"ש קשה: שהרי הנרדף עצמו יכול היה להרוג אף כשניתן להצילו באחד מאיבריו? הרב עקיבא איגר מיישב את שיטת המשנה למלך לפי שיטת הריב"ש כי כאשר אדם חייב מיתה בגין כך שרדף את חברו, ואילו ממון הוא חייב בגין דמי ולדות של אדם אחר, והכלל הוא כי אין קים ליה בדרכה מיניה כאשר מדובר ב"חייב מיתה לזה וחייב ממון לאחר". הסבר אחר מצוי ב"אפיקי ים" (חלק ב' סימן מ') לפיו כאשר מדובר בחייב מיתה כלפי הנרדף עצמו – אין זו ענישה ולא שייך להחיל על דין זה את הכלל של "קים ליה בדרכה מיניה". ואכן, להלן נראה כי הנרדף עצמו בפועל כלפי הרודף אינו מבצע מלאכת ענישה ואינו פועל כ"דיין" אלא כבעל דין, וממילא אין המדובר בענישה ובדין של "קים ליה בדרכה מיניה".

266. בספר "דרוש וחיודוש" של הרב עקיבא איגר (שם) מובאים דברי בנו, הרב שלמה איגר, כי בהתאם לדברי הריב"ש הללו מובן פסקו של הרמב"ם כי אדם שהרג את הרודף על אף שניתן היה להצילו באחד מאיבריו נחשב לשופך דמים אבל "אין בית דין ממייתים אותו". ביחס לכך תמה ה"טור" בסימן תכ"ה "ואיני יודע, כיוון שחייב מיתה, למה אין בית דין ממייתים אותו?" הרב יוסף קארו ב"כסף משנה" מתרץ קושי זה בכך ש"מאחר שלא נתכוון אלא להציל את הנרדף – לא שייך בו התראה". ותמה ה"לחם משנה" על ביאור זה, שהרי ההצלה לנרדף אינה מחייבת ליטול את נפש הרודף, ובמה שהרחיק לכת ונטל נשמה בעת

ההבדל בין נרדף לבין אדם אחר? אם לרודף אין דין מוות, ואין היתר לאחרים להרוג את הרודף כאשר ניתן לשתקו ע"י פגיעה באחד מאיבריו, מדוע מותר לנרדף עצמו להרוג את הרודף גם כאשר ניתן להציל ע"י פגיעה באחד מאיבריו?

בגמרא במסכת סנהדרין דף פ"ב עמוד א' מצינו כי: "אם... נהפך זמרי והרגו לפינחס אין (זמרי) נהרג עליו - שהרי (פינחס) רודף הוא". כלומר, על אף שפינחס רשאי היה להרוג את זמרי מכוח הכלל של "הבוועל ארמית קנאים פוגעים בו", היה פינחס נחשב לרודף, ולזמרי מותר להציל את נפשו ולהרגו.

ביחס לכך מציין הרא"ש שם כי פינחס נחשב לרודף, שכן:

**"אין מצווה להרוג את הבועל ארמית אלא רשות בעלמא. אבל, אדם אחר (שהיה הורג את פינחס כדי להציל את זמרי) נהרג עליו, דלאו רודף גמור הוא (פינחס) כיוון דברשות עשה. ולזמרי דווקא ניתן להציל את עצמו בנפשו של פינחס, אבל לא לאדם אחר, שכן לכל אדם ניתנה רשות להרוג את זמרי, לכן אין רשות להצילו בנפשו של פינחס."**

שיכל להסתפק בפגיעה באיבר מאיברי הרודף, אין כאן פעולת הצלה לנרדף אלא פגיעה גרידא ברודף, ומדוע לא יחויב מיתה בגין כך? והרב שלמה איגור מיישב כי ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ה' הלכה י' נפסק כי רוצח בשגגה שיצא מעיר המקלט "הרי זה התיר עצמו למיתה, ורשות ביד גואל הדם להרגו, ואם הרגו כל אדם אין חייבים עליו שנאמר 'אין לו דם'". נמצא כי אף אדם שאינו קרוב משפחה של הנהרג בשגגה ואינו מוגדר כגואל הדם וממילא אין לו רשות להרוג את הרוצח בשגגה - אם עשה כן אינו מחויב מיתה שהרי הרג אדם שדינו נחרץ, ושאינו בר קיימא, כאשר התיר עצמו למיתה ע"י גואל הדם, וממילא "אין לו דמים". ממילא, בהתאם לכך, גם כאשר הרודף ניתן לעצירה ע"י פגיעה באחד מאיבריו, כיוון שלנרדף עצמו מותר להרוג את הרודף, הרי שלרודף זה "אין דמים" והוא הפקיר עצמו למיתה. ממילא, אף אדם אחר שאינו מורשה להרגו, לא יתחייב בנפשו אם הרגו, שהרי הרג אדם שאינו בר קיימא.

ברם, להלן נדון בשאלה היסודית ביחס לדין זה עצמו המתיר לנרדף עצמו להרוג את הרודף, מדוע הותר לו ליטול את חיי הרודף כאשר ניתן להסתפק בעצירתו ע"י פגיעה באחד מאיבריו? למה מותר לנרדף עצמו לירות לרודף בראש על מנת להרוג (להפוך את הרודף למי ש"אין לו דמים") כאשר ניתן לכוון את הירי לרגליים?

להרחבה בסוגיה זו ראה מאמרו של הרב ישראל רוזן, התגוננות עצמית במחיר חיי הרודף, תחומין י' 76.

כלומר, מכיוון שיש רשות להרוג את זמרי – אין לפינחס שקם להרגו דין רודף, ולכל אדם אסור להציל את זמרי ע"י נטילת חייו של פינחס. לעומת זאת, לזמרי עצמו – מותר היה ליטול את נפשו של פינחס שקם להרגו, שהרי פינחס לא מחויב היה להרגו<sup>267</sup> אלא רק רשות היתה לו לעשות כן<sup>268</sup>.

ונשאלת השאלה:

מה ההבדל בין הריגת אדם כעניין שבחובה (שאז גם לנהרג עצמו אסור להתגונן ואסור לו ליטול את חיי מי שבא להרגו על פי דין) לבין אדם ההורג את הנפש ברשות? הרי אם יש לפינחס רשות להרוג את זמרי מדוע שייחודו חייו מפני חיי זמרי ומדוע הותר לזמרי להיחפץ ולהרגו?

ובכלל, אם פינחס לא נחשב לרודף – ואסור לאדם אחר להציל את חיי זמרי במחיר חיי פינחס – מדוע מותר לזמרי עצמו להרגו? מה ההבדל בעניין זה בין זמרי לבין כל אדם אחר?

הרב שמואל רוזובסקי ("זכרון שמואל" סימן פ"ג, באות ב') מיישב את השאלות הללו על פי העיקרון שמצינו בדברי הרב חיים הלוי סולובייצ'יק, כי יש מצבים שבהם יישובו של עולם יחייב להחיל את דין ההצלה המיוחד שיש לנרדף – אף אם אין חיוב מיתה של רודף<sup>269</sup>. יש במקרה זה את יסוד ההצלה לנרדף ולא את יסוד הענישה לרודף. בהתאם לכך נראה כי יש הבחנה בין הנרדף עצמו לבין אחרים הבאים להצילו, לפיכך

לנרדף יש היתר נוסף של "הבא להורג השכם להורג" להורג

267. ב"משנה למלך" על הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכה ט"ז) מצינו: "נסתפקתי ברוצח בשגגה שיש רשות לגואל הדם להורגו, אם נתאמץ הרוצח והרג לגואל הדם האם נהרג עליו? ומסתבר שאינו נהרג עליו. וסמך לדברי, הגמרא במסכת סנהדרין דף פ"ב כי אילו נהפך זמרי והרג את פנחס אין נהרג עליו ועדיין אין בידי ראיה מכרחת לזה". וראה דברי יחזקאל, סימן כ"ג אות י' שהשיג על ההשוואה בין דין גואל הדם לדינו של זמרי.

268. הדברים לא נפסקו ב"שולחן ערוך" אך הרב יוסף קארו בספרו "בית יוסף" מעיר על ה"טור" שהביא את הדברים כי "זה פשוט ולא ניתן לכתבו מרוב פשטותו".

269. כך הסברנו לעיל כי לעובר שלא הגיח ממעי אמו יש "דין רודף" לצורך יצירת חיוב ההצלה המיוחד של האם הנרדפת, אף שאין לגבי העובר חיוב מיתה של רודף. משהוחל על האם דין הצלה מיוחד של "נרדף", יש מקום להעדיף את נפשה על פני נפשו של העובר, גם אם אין מקום להחיל חיוב מיתה על העובר מדין רודף. ובלשון הרב סולובייצ'יק: "ונפשו נדחה מעצם דין רודף, גם בלא חיובא דרודף".

יש מצבים שלאחרים אסור להציל את הנרדף – בהעדר המרכיב של הענישה לרודף, ואילו לנרדף עצמו מותר לבצע מעשים של העדפת נפשו והצלתה. העדיפות שניתנה לנרדף עצמו נעוצה בכלל של "הבא להרגך השכם להרגו" (ברכות נח ע"א, שם סב ע"ב, יומא פה ע"ב). בהקשר זה יובהר כי יש שני דינים נפרדים: הדין האחד הוא – דין רודף שמקורו בפסוק (דברים כ"ה, י"א-י"ב): "כי ינצו אנשים יחדיו, איש ואחיו, וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו, ושלחה ידה והחזיקה במבושיו, וקצותה את כפה, לא תחוס עיניך"<sup>270</sup>.

דין זה של "לא תחוס עיניך" – מאפשר לצד שלישי להתערב ולקצוץ את ידה של האישה המסכנת את חיי אחד מן הניצים; הדין השני הוא – "הבא להרגך השכם להרגו", שמקורו מפרשת "הבא במחותרת". פרשה זו עוסקת בנרדף עצמו, שמותר לו להשכים ולהרוג את הבא להרגו. חידושה של פרשת הבא במחותרת היא הן בכך ש"השכם להרגו" ואין להמתין עד שהאיום יתחיל להתממש, והן בכך שלנרדף עצמו מותר להעדיף את דמו על פני דמו של הרודף, גם כאשר אין דין ענישה לרודף<sup>271</sup>.

270. ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א' הלכות ו'-ח' מובהר בהקשר זה: "...ההרגוהו לרודף ואע"פ שעדיין לא הרג, שנאמר (דברים כ"ה, י"ב) "וקצותה את כפה לא תחוס עיניך... אחד מבושיו, ואחד כל דבר שיש בו סכנת נפשות... ענין הכתוב שכל החשוב להכות חברו- הכייה הממיתה אותו מצילין את הנרדף בכפו של רודף, ואם אינן יכולין מצילין אותו אף בנפשו, שנאמר "לא תחוס עיניך".

271. חידוש זה מצינו לכאורה כבר בפרושו של הרב אליהו מזרחי (הרא"ם) על הפסוק (בראשית ל"ב, ח') "ויירא יעקב מאוד ויצר לו". רש"י באר שם כי יעקב היה ירא שמא יהרגוהו עשו, והיה מצר שמא יהרוג הוא אחרים. ולכאורה מדוע היה מצר שמא יהרוג, הלא זהו הדין של רודף שמותר להרגו? מבאר הרא"ם כי "הרודף אחר חברו להרוג – אין הורגים אותו אלא כשאינם יכולים להציל את הנרדף באחד מאיבריו של רודף... אבל אם היה יכול להציל את הנרדף באחד מאיבריו ועבר והרגו הוא רוצח גמור". יעקב היה ירא אפוא שמא יהרוג את הרודפים גם כאשר יוכל לשתקם ע"י פגיעה באחד מאיבריהם. ומבהיר הרא"ם כי אם הסיכון היה לחייו של יעקב בלבד לא היה לו איסור בהריגת הרודף גם כאשר ניתן היה להתגונן ע"י פגיעה באחד מאיברי הרודף. אבל, יעקב הגן גם על המחנה שבא עמו ולגבי מקרה זה יש לאסור להרוג את הרודף כאשר ניתן להציל באחד מאיבריו. הבחנה זו נעוצה בכך, שכאשר באים לרדוף אחר אנשים אחרים שבאו עם יעקב ולא אותו עצמו, חל דין רודף ואילו במקרה שבו באו להרוג אותו עצמו, חל דין "הבא להרגך השכם להרגו" ועל כן מותר להרוג, גם כשניתן היה לפגוע באיבר מאיבריו. ועיין גם לקמן בהערת שוליים 285.

נראה לכאורה כי יש להבין הבחנה זו באופן הבא: הדין של "וקצותה את כפה" מחדש כי אדם זר הנדרש להכריע בין חייו של ראובן לחייו של שמעון מורשה לעשות כן – על אף שבמעשהו הוא נוטל חיים וגודעם – רק כאשר יש גם דין ענישה לרודף שהתחייב בנפשו והפחית בכך את ערכם של חייו לעומת נפש הנרדף<sup>272</sup>. חובת השמיעה לזעקת הנרדף מחייבת צד שלישי להכניס את ראשו לעימות בין חיי הרודף לבין חיי הנרדף ואינה מאפשרת לו לעמוד מן הצד. חובה זו לשמוע קול זעקה קיומית, מחייבת אדם להושיט יד לנרדף<sup>273</sup> גם במחיר של נטילת חיים (של הרודף). בהיות הצד השלישי בנקודת איזון מעין שיפוטית זו, הותר לו גם לנקוט בצעד חריף של נטילת חיים כדי להציל את הנרדף, כאשר באיזון בין חיי הנרדף לחיי הרודף יש להעדיף את הנרדף, מכח מימד הענישה המפחית את ערך חיי הרודף ביחס לנרדף.

ודוק, לעיל תמהנו רבות מהו הצירוף בין מרכיב הענישה בדין רודף לבין דין ההצלה של נרדף. והנה, בהתאם לאמור נראה כי הגיונם של דברים הוא כדלהלן:

הריגת הרודף על ידי אדם שבא להציל את הנרדף היא "דחוייה" ויש למעט בה. פעולת ההתגוננות של הנרדף היא "הותרה" לכתחילה

זעקת הנרדף התיירה לצד ג' לבוא ולהתערב בין ניצים ואף חייבה אותו ליטול חלק במאבק זה תוך שהוא נדרש להכריע בין חיים לחיים. ברם, מכיוון שבא להכריע בין הניצים מה מתיר לו להרוג את הרודף? הרי גם חיי הרודף הם חיים ודמו סמוק כדם הנרדף, ואין דוחים נפש מפני נפש? אכן, מעשה עבירה טרם נעשה. וגם זדון מצד הרודף אין כאן בהכרח, שהרי גם קטן או עובר מוגדרים כרודף. נראה אפוא כי אין להרוג את הרודף על שום זדונו. לא מדובר כאן בשפיטה של האדם על בסיס מעשיו והכרעה כי מעשה עבירה שעשה שולל את זכות קיומו.

הענישה של הרודף מתבטאת בכך שערך חייו נדחה מפני ערכם של חיי הנרדף. אין המדובר בענישה על בסיס קביעה כי הרודף רשע ויש לענשו, אלא בפנינו הכרעה יחסית במעין סכסוך בין אדם לחברו – כאשר נשוא

272. איזון זה אינו נדרש כאשר מדובר בעובר שטרם הגיח ממעי אמו ואינו מוגדר כנפש שווה ערך לנפש אמו לעניין חיוב ההצלה שלו.

273. ה"חינוך" במצווה ת"ר מסכם על כן את דבריו כי מי שניצב מן הצד ואינו שומע לזעקת הנרדף "עונשו גדול מאוד כאילו הוא מאבד נפש מישראל".

"הסכסוך" הוא – חיים. ועם זאת, בסופו של הליך שקילה ואיזון זה ניצב חיוב, המוטל על צד ג' – ליטול את חיי הרודף.

חיוב זה המוטל על צד ג' ליטול את חיי הרודף כדי להציל את הנרדף הוא בגדר מצווה ולא רק רשות, ולכן אין הרודף מורשה להתגונן מפני המציל הקם עליו להרגו וועל כך עוד נעמוד מיד להלן.

עם זאת, יושם אל לב היטב, אין המדובר בענישה מכוח הרשעה של הרודף ע"י בית דין אשר חרץ את דינו והגדירו כבן מוות. על כן, אין להגדיר את הריגת הרודף כפעולה מותרת לכתחילה כמו שליח בית דין ההורג את החייב מיתה – אלא זוהי פעולה אסורה של נטילת חיים, שעל אף האיסור שבה – הטילו על צד ג' לעשותה, מתוך חובתו לשמוע לשוועת הנרדף מחד גיסא, והערך הפחות שיש לחיי רודף כשהם נתקלים בסכסוך קיומי עם חיי הנרדף מאידך גיסא.

צד ג' המבצע הריגה של רודף עושה אפוא פעולת איסור של "נטילת חיים", אך הוא נדרש לעשות כן ולהידרש למצב זה, מכוח החובה לשמוע קול נרדף. איסור זה של נטילת חיים נדחה על כן מפני חיוב ההצלה של הנרדף, לאחר שהרודף מצידו סיכן את חיי הנרדף ובכך פחת ערך חייו שלו.

שונה הוא לחלוטין מהלך הדברים כאשר עסקינן בנרדף עצמו וזוהי פרשת "הבא במחתרת". הנרדף עצמו פועל מכוח טבע הקיום הבסיסי של כל מי שנשמת חיים באפו וכעת קמים עליו להרגו. אין זו הזדהות עם זעקת הזולת המחייבת את האדם להכניס את ראשו בין ניצים אלא זו פעולת התגוננות. אין זו פעולה שיפוטית בין שני צדדים אחרים. הנרדף עצמו אינו שופט אלא – בעל דין!

מהלך הדברים לגבי הנרדף הוא זה:

החידוש של "הבא במחתרת" הוא, כי מכיוון שהתורה תורת חיים היא, הרי שמעולם לא נאסר מלכתחילה על האדם להגן על נשמת אפו ולפעול על פי כוח החיות המפעם בו. התורה אינה סותרת לכח החיים האינסטינקטיבי של האדם ואינה בבחינת חוק הסותר לטבע האדם להתגונן מפני סכנת חיים.

במקרה של הגנה עצמית זו, אין להתייחס לדברים כפרי של איזון ושיפוט המביא בחשבון את ערכם של חיי הרודף מול חיי הנרדף, ומאפשר לעבור

על איסור – הנדחה מפני חובת ההצלה של הנרדף, אלא בפנינו פעולת הצלה טבעית, שלא נאסרה מלכתחילה. מעולם לא אסרו על אדם להציל עצמו מידי הקם עליו להרגו.

הנה כי כן: צד ג' המציל נרדף במחיר חיי הרודף – עושה פעולה אסורה של נטילת חיים, אלא שהאיסור נדחה והותר – מכח אינטרס עודף של הצלת הנרדף. נרדף המתגונן בעצמו מפני רודפו – עושה פעולת הצלה שלא הוגדרה מלכתחילה כאיסור, אלא כפעולה שהותרה. אדם המגן על חייו שלו אינו עושה מעשה של נטילת חיים שהתירו אותה מחמת אינטרס עודף, אלא מדובר בפעולת הצלה המותרת מלכתחילה<sup>274</sup>.

274. הראי"ה קוק ב"משפט כהן" סימן קל"ט מבאר כי יסוד ההבדל שבין הנרדף עצמו לבין אחר, מקביל להבחנה שבין "דחוייה" לבין "הותרה" במלאכת שבת. "וממילא, כשאחר יכול להצילו באחד מאיבריו אין כאן היתר. אבל בנרדף הוי היתר, כמלאכת שבת במקום פיקוח נפש, כשיש אפשרות לעשות ע"י גוי, למאן דאמר הותרה".

וכונתו להבחנה הבאה שנתבארה לעיל בהרחבה בפרק א:

בכל המצוות, הכלל של "אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש" הוא דין הניצב בפני עצמו, כלומר אין הכוונה שבמקום שיש סכנת נפשות אין חובה לקיים את המצווה, אלא החובה קיימת, ופיקוח נפש דוחה את המצווה.

לעומת זאת, לגבי שבת פוסק הרמב"ם בהלכות שבת פרק ב' הלכה ב' "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". כלומר, אין הכוונה שיש איסור מלאכה בשבת ויש מולו פיקוח נפש הדוחה את איסור המלאכה, אלא שהשבת נהפכה ליום חול לגבי החולה שיש בו סכנה. זהו הכלל של "הותרה" לפיו אין מלכתחילה איסור מלאכה. כך מבהיר שם ה"מגיד משנה" כי הכלל שחל על חולה רגיל (שאינו בו סכנה) לפיו "כל שאפשר לשנות משנים" שמכוחו נעשית מלאכה ב"שינוי", אינו חל על חולה שיש בו סכנה והמלאכות עבורו נעשות בלא שינוי כלשהו, כביום חול ממש. ולכן גם "מחלל לכל צרכיו (של החולה) אף על פי שאין במניעת הדבר שעושים לו סכנה". כלומר, מכיוון שלגבי חולה שיש בו סכנה השבת היא בגדר "הותרה" ולא בגדר "דחוייה", הרי שמותר לעשות עבור חולה זה גם מלאכות שאין בהן עצמן כדי להצילו מסכנה. כך למשל אם חולה שיש בו סכנה מבקש כי ידליקו עבורו אור, הדבר מותר אף שאין בהדלקת האור כדי לסייע ביציאתו מכלל סכנה.

רבנו חיים בן עטר בספרו "אור החיים" על הפסוק (שמות ל"א י"ג) "אך את שבתותי תשמורו" מפרש כי מכיוון שפיקוח נפש בשבת מקיים את העיקרון של "חלל עליו (על החולה) שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה", הרי ש"אין זה חילול שבת אלא אדרבה זה קרוי שמירת שבת", שהרי הפעולה היא בגדר קיום שבתות הרבה. הרב מנחם שניאורסון (הרבי מליובאוויטש) ב"ליקוטי שיחות" כרך כ"ז, לפרשת "אחרי מות - קדושים" כותב, כי לגבי שבת נאמר (שמות ל"א, י"ג) "אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם". ומבאר רש"י שם "אות גדולה היא בינינו – שבחרתי בכם בהנחילי לכם



הדין של "הבא במחותרת" מחדש על כן חידוש נוסף לפיו, הנרדף עצמו רשאי להעדיף את חייו על פני חיי הקם להרגו, אף בלא שיש מקום להעניש את הנרדף. הפעולה במקרה זה אכן נטולת מרכיבים של ענישה ולכן מותרת היא עוד בטרם שהרודף הגיע לזירת חייו של הנרדף וזהו הכלל של "הבא להרגך השכם להרגו".

את יום מנוחתי למנוחה". ומכיוון שהשבת מבטאת אות לכך שה' בחר בנו, הרי שכשיהודי מצוי בסכנת נפשות נמצא כי עצם עניין השבת נפגע, ולכן כשמחילים שבת כדי להציל את נפשו – לא זו בלבד שמקיימים מצווה של פיקוח נפש אלא שמקיימים בכך את המהות של שבת כאות בין ה' לבין ישראל. ה"אות" אינה נעשית רק ע"י התוצאה בכך שהצילו נפש מישאל וע"י כך מתאפשרת המציאות של אות השבת, אלא יותר מכך: עצם מעשה החילול מבטא את האות "ביני וביניכם"; כאשר מצילים נפש מישאל הנמצאת בסכנה בשבת, הרי ע"י מעשה של חילול שבת למען הצלת יהודי זה מקיימים ומחזקים את ה"אות היא ביני וביניכם" – שהקב"ה בוחר בישראל. השבת מצווה שחייבים לבצע פעולה זו של חילול שבת למענה, למען "אות היא" עם "וביניכם" – נפש של יהודי.

נמצא כי הדין של "דחוייה" משמעו התנגשות בין שני ערכים שהאחד גובר על רעהו ונדחה מפניו, אך ממשיך להתקיים וממילא דורש כי לא ידחוהו כאשר ניתן לקיימו בלא לפגוע בערך האחר. לעומת זאת, הדין של "הותרה" משמעו כי הערך האחד אינו קיים כלל במצבים מסוימים, וממילא גם כאשר ניתן לקיימו באופן מסוים – אין כל הכרח בכך, שהרי ערך זה כלל אינו קיים. כך למשל אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה גם מלאכות שאין בהן עצמן כדי להציל את חייו כי שבת לגבי היא כיום חול, אדרבה – מדיני השבת ומהותה כאות עם ה' מתחייב לעשות עבור החולה המסוכן כל פעולה הנעשית עבורו ביום חול.

בהתאם לכך נמצא כי כאשר חל דין רודף – ואדם צריך להכריע בין חייו של ראובן לחייו של שמעון, הרי שבשתי כפות המאזניים ניצבים חיים, והערך של "לא תרצח" האוסר לשפוך דמים מתקיים בכל עוזו, אלא שהוא נדחה מפני הכלל של רודף ומתיר לנו לשמוע לזעקת הנרדף ולדחות עקב כך את הערך של חיי הרודף. ממילא מכיוון שיש ערך לחיי הרודף וזהו רק דין של "דחוייה", מובן כי כאשר אין הכרח להרוג את הרודף וניתן להציל את הנרדף ע"י פגיעה באיבר מאיברי הרודף, אין כל היתר להרגו והערך של חיי הרודף ניצב בכל תוקפו בלא שיהא מה שידחה אותו. לעומת זאת, כאשר על כפות המאזניים ניצבים חייו של הנרדף עצמו שקמים להרגו, הרי שאין המדובר רק בשמיעת שוועת הזולת והעדפת חיים על חיים, אלא שהציווי הראשוני של הקיום האוסר לקפד חיים, מחייב את מי שקמים עליו להרגו – כי ישכים ויהרוג. במקרה זה המדובר במצב של "הותרה" – אין ערך אחר שיש לאזן אותו וליתן לו ביטוי ככל שניתן. החיים היחידים שמפעמים ובאים לידי ביטוי במקרה זה הם חייו של הנרדף, שהרי בו עצמו עסקינן, וכשאדם עצמו מצוי בסכנה קיומית אין הוא מצווה לשוות לנגד עיניו את חיי זולתו אלא עליו ליתן ביטוי מלא לצו של "וחי בהם" בהתייחס לחייו שלו. על כן, גם אם יכול הוא לעצור את הרודף באחד מאיבריו – הותר לו להשכים ולהרגו.

ואכן, כך מצינו לכאורה בדבריו של הרב משה פיינשטיין (שו"ת "אגרות משה" אבן העזר חלק א' סימן ל"ט) הכותב כי אדם אחר שהיה בא להרוג את פינחס, היה בן מוות, כי אין כאן חובת הצלת נרדף, שהרי הוא לא בא להציל מישהו שיש חובה לשמוע את שוועתו ולהצילו. מכיוון שהבועל ארמית דין הוא כי קנאין פוגעים בו, וממילא לא היה מן הדין לשמוע את שוועתו של זמרי ולהצילו – במחיר חייו של פינחס.

לזמרי מותר להתגונן מפני פינחס הבא להורגו אף שאין כאן דין "הצלת נרדף מפני רודף"

אבל, לזמרי עצמו מותר היה להתגונן ולהרוג את פינחס שכן:

**"הנרדף עצמו שמותר להרוג את הרודף אינו מצד מצוות הצלה, אלא הוא היתר אחר. שאין אדם מחויב להניח את האהר להרגו, אף באופן שאי אפשר לו (להינצל) כשלא יהרוג את הרודפו, וזהו דין ד'השכם להרגו' שעל הנרדף, לא מדין ההיתר של כל אדם."**

כלומר: יש דין רודף הנובע מן החיוב לשמוע שוועת נרדף, ודין זה אינו חל כאשר הנרדף הוא זמרי הבועל ארמית. ויש דין אחר לגמרי שחל על הנרדף עצמו, שאינו מחויב להניח לאחרים להרגו, ועל כן רשאי לקום ולהרוג את הרודף אחריו, וזהו דין החל גם על זמרי.

ההבחנה האמורה יוצרת נפקייות רבות: כאשר בא צד ג' לשפוט ולבצע פעולה אסורה של "נטילת חיים" מכח איזון בין חיים לחיים, מובן כי לא ניתן להכריע ביניהם, בלי המרכיבים המחייבים להעדיף את חיי הנרדף על פני חיי הרודף (שזהו המימד העונשי שבדבר). האיסור של נטילת חיים נדחה רק אם עמד במבחן כור ההיתוך של האיזון בין חיי הרודף לחיי הנרדף. לעומת זאת, זכות האדם להציל את חייו אינה נתונה למערכת איזונים כלשהי, אינה תלויה במרכיבי ענישה כלשהם לרודף, והופכת את הפעולה למותרת לגמרי מלכתחילה.

התגוננות מרודף לעומת הצלה עצמית על חשבון חיי הוולת

ודוק, גם אצל האדם עצמו המגן על חייו יש להבחין בין פעולה של הגנה על חייו לבין פעולה של איזון שמכוחה הוא עומד ליטול חיים: אדם נמצא בגיא ההריגה ויש קרון של נוסעים העשוי להצילו משם. אלא שהקרון מלא עד אפס מקום. על כן, מבקש אותו אדם להוציא מישהו אחר כדי שהוא עצמו יוכל להיכנס במקומו ולהינצל. זו לא התגוננות מפני רודף אלא שיפוט עצמי שמבקש לדחות נפש מפני נפש, ולכך אין

שום היתר. זהו מקרה מובהק שלגביו יחול הכלל של "ייהרג ואל יעבור"<sup>275</sup>.

בדומה לכך, כאשר באים זרים אל ראובן ומאיימים עליו: "הרוג את שמעון או שניטול את חיך שלך", הרי שאין לנו עוסקים במעשה מותר של הגנה עצמית מצד ראובן לאחר ששמעון קם להרגו. במקרה זה ראובן אינו נדרש להתגונן מפני שמעון, שהרי שמעון לא רדפו ולא קם להרגו. ראובן נדרש ע"י זרים ליטול את חיי שמעון כדי להציל את חייו שלו. ברם, מכיוון שאי אפשר להגדיר את שמעון כרודף ואין מה שיוזיל את ערך חייו ביחס לחיי הנרדף, אמר רבא כי נטילת חיים זו אסורה היא, וזאת מכוח סברה פשוטה, שהרי דמו של ראובן אינו סמוק מדמו של שמעון, וזהו הכלל של "ייהרג ואל יעבור".

יתרה על כך מצינו בשו"ת "כח שור" (סימן כ') כי עובר שלא הוציא ראשו ואשר חייו נדחים מפני חיי האם (באשר אין כאן זעקה שלו החייבת להישמע משום יישוב העולם), אם אינו מסכן את חיי האם אלא שההריון מונע נטילת

275. נראה כי ניתן לעמוד על עמקם של דברים על דרך ההגדה וההמחשה תוך עיון במאמרו של פרופ' ואן פולר שפורסם ב- *The case of the speluncan explorers*, 62 *harv. l. rev.* 616. הדברים יובאו להלן כפי שסוכם ונוסחו ע"י אחי, ד"ר יעקב וינרוט, בסיכומיו המרהיבים בתיק "מדינת ישראל נגד נתנזון ואח' (הידוע כ"משפט המחותרת היהודית)". ואן פולר ניתח מקרה שארע כביכול במדינה דמיונית בדבר משלחת של 20 מדענים שנלכדה תחת מפולת סלעים. התברר שעל מנת לחלץ את המדענים יש צורך בעבודה של 40 יום לפחות. לאנשים הלכודים לא היה מזון אלא לשבוע ימים בלבד והם ידעו על כן כי נגזרה עליהם כליה. לאחר 40 יום נפרצה חומת הסלעים והתגלו 19 שלדים חיים. התברר כי הלכודים הטילו גורל, גופתו של מי תציל את הנותרים. הוחלט להאשים את הניצולים הללו ברצח ובתום הדיון נתנה הכרעה שיפוטית ובה כמה דיעות חלוקות. דעה אחת היתה כי ביסוד המערכת המשפטית הפלילית ניצב הסכם בין כל הפרטים של החברה הקולקטיבית הנתונה, לפיו מקריב כל אחד פיסה מתוך החרות האישית שלו לעשות כרצונו על מנת לזכות בביטחון מפני פגיעה בו ע"י זולתו. ברם, ביסוד ההסכם עומדת ההנחה כי קיום היחידים מתאפשר בצוותא. אם נוצר מצב שבו חייב אדם לבחור בין מותו לבין התנהגות מסוימת, נשמט היסוד של הלאומים הכלולים במשפט הפלילי. בשעות הללו הם היו במצב הנשלט ע"י "הצדק הטבעי". לכן אי אפשר לשפוט אותם. המשמעות המעשית של גישה זו היא, כי האדם נותר במצב זה חסר מערכת ערכים מכוונת מלבד יצר הקיום הבסיסי שלו. לא זהו הדין במשפט העברי. אין שום היתר לרצוח מישוהו כדי לחיות מדמו. רק אם אותו אדם עצמו מהווה סכנה קיומית לזולתו מותר להציל את הנרדף במחיר דמו של הרודף. אבל, אם הסיכון הוא חיצוני לשניהם – אין האדם רשאי לטרוף את רעהו כדי להנצל מאימת הרעב. זהו מותר האדם מן הבהמה!

תרופה שהשפעתה חיונית לחיי האם, הרי שאין היתר להרגו כדי להציל את האם. גם במקרה זה אין כאן מישהו שקם להרוג, אלא שרוצים ליטול נפש כדי להינצל והכלל הוא כי "אין דוחים נפש מפני נפש". אכן הוא פחות "נפש" מן האם, אך זאת רק ביחס לדין רודף, ולא כאשר בפנינו פעולת "שיפוט" ואיזון בין נפש לנפש בלא שהאחת תרדוף את רעותה. לעומת זאת, כאשר שמעון קם על ראובן להרוג מותר לראובן להציל את חייו שלו ולהתגונן, גם אם אין שום מרכיב של ענישה המגיע לשמעון, כגון שהינו קטן או שהמניע שלו נאצל ונעלה הוא וכפינחס שבא להרוג את זמרי, שכן במקרה זה אין מלכתחילה כל איסור בפעולת ההצלה של אדם את עצמו. זה לא מצב של "שיפוט" ואיזון המתיר פעולה אסורה, אלא מצב שלגביו לא נקבע האיסור מלכתחילה.

הרב שלמה זלמן אויערבאך ב"מנחת שלמה" סימן ז' ענף ה' כותב, כי "אמנם ברור שהלבנת פנים אינה כרדיפה ממש שהרי אין להעלות על הדעת שיהא מותר להרוג את מי שרודף אחר חברו להלבין את פניו של חברו", אך מצינו שאסור לאדם להציל עצמו ע"י הלבנת פנים של אחרים שלא כדין, שאף היא מוגדרת כרדיפה<sup>276</sup>, שהרי במסכת בבא מציעא ודף נ"ח ע"ב (ב' מצינו כי "כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים"<sup>277</sup>).

הלבנת פנים  
כמוה כרציחה  
והיא מותרת  
בהתגוננות מפני  
הרודף אך לא  
כדרך להצלה  
מסכנה

276. הרב ישראל מאיר הכהן מראדין בספר "שמירת הלשון" מציין כי על אדם להתרחק כמפני אש מלהיות רודף אחר חברו בעת מחלוקת, שכן לבסוף יתבע הקב"ה את דם הנרדף מידו, כמאמר קהלת (ג' ט"ו) "הא-לוקים יבקש את נרדף". וממילא, "תחת שהוא מקווה להיות מן המנצחים ולנחול כבוד ע"י זה, יראה לבסוף בביזיונו... אבל השומר עצמו מן המחלוקת הרי זה מכובד בפני הבריות, כפי שנאמר (משלי כ, ג) 'כבוד לאיש שבת מריב...'"

277. שם בדף נ"ט עמוד א' כי באו לדוד המלך ושאלו אותו על דרך הקינטור: "דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה? (כוונתם היתה לרמוז על המעשה של דוד ובת שבע) ואני (דוד) אומר להם - מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא. אבל המלבין את פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא". אם כי ביחס לראיה זו מציין הרב יעקב עטלינגר (מחבר הספר "ערוך לנר") במאמרו "חקירה בדין בושת במקום פיקוח נפש" כי מסוגיה זו כשלעצמה אין ראיה, שהלבנת פנים כמוה כשפיכות דמים גם לעניין הכלל של ייהרג ואל יעבור - שמכוחו אין איסור זה נדחה מפני פיקוח נפש, שהרי במסכת מכות דף כ"ג עמוד א' מצינו כי כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה, ומובן שביזוי המועדות אינו איסור הדוחה פיקוח נפש ואינו דומה ממש לעבודה זרה הדוחה פיקוח נפש. "אלא ודאי שלשון 'כאילו' שדברו בו חז"ל הרבה פעמים אינו לומר כי הדין שווה בכל - אלא במקצת. ולכן אין ללמוד מזה גם להלבנת פנים במקום פיקוח נפש".

כמו כן מצינו במסכת בבא מציעא (דף נ"ט עמ' א') "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, נח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים"<sup>278</sup>. הדבר נלמד שם ממעשה תמר, שלגביה מצינו כי משנחרץ דינה ע"י יהודה "הוציאוה ותשרף" נאמר בתורה (בראשית ל"ח, כ"ד-כ"ה): "היא מוצאת, והיא שלחה אל חמיה לאמור, למי אשר אלה לו אנוכי הרה". ומפרש רש"י על פסוק זה "לא רצתה להלבין פניו ולומר ממך אני מעוברת, אלא 'לאיש אשר אלה לו'. אמרה: אם יודה מעצמו יודה. ואם לאו ישרפוני ואל אלבין פניו. מכאן אמרו: נח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים"<sup>279</sup>.

עם זאת, מבהיר הרב שלמה זלמן אוירבאך כי לא לכל דבר אנו מדמים הלבנת פנים לרציחה ויש להבחין בין המקרים הבאים:

אסור לאדם לעבור על שום איסור ואפילו שבות דרבנן כדי למנוע מעצמו או מאחרים הלבנת פנים. שהרי אף כשמאבד כל רכושו הרי הוא מצטער הרבה ולא התירו לו לחלל את השבת אפילו באיסור שבות משום כך, והוא הדין הלבנת פנים אע"פ שצער גדול מאוד לא יעבור על שום איסור משום כך.

אבל להלבין פני אחרים כדי להציל עצמו אסור, כמו שאסור לקטוע איבר חברו כדי להציל עצמו, ויש אומרים שאף לגזול את חברו אסור בשביל להציל את עצמו.

אמנם לדעת ה"כפות תמרים" (בפירושו לגמרא ביומא פ"ב) הסובר שמוותר לקלקל איבר של חברו כדי להציל את עצמו ממיתה, נראה דהוא הדין שמוותר להלבין פניו של חברו כדי להציל עצמו ממיתה. "אבל כל זה דווקא כשהעכו"ם בפירוש אונסים אותו להלבין ואומרים לו שאם לאו

278. וראה רבנו יונה, בספרו "שערי תשובה" שער שלישי אות קל"ט, המבהיר כי הלבנת פנים היא "אבק רציחה": "כי פניו של המתבייש יחווירו ונס מהם מראה האודם". כמו כן מכיוון ש"צער ההלבנה מר ממוות. על כן אמרו חז"ל, לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות. אכן, דימו אבק הרציחה אל הרציחה וכמו שאמרו כי ייהרג ואל ירצח..."

279. במסכת כתובות דף ס"ז עמוד ב' מצינו בתוספות דיבור המתחיל "דכתיב" כי רבנו חננאל גרס "מוצת" (ולא מוצאת") לשון הצתה של אש. ועיין ב"פני יהושע" שם המבהיר מדוע נזקק תוספות לגרסה זו ממנה עולה כי תמר לא פצתה כלל את פיה עד אשר הייתה קרובה לאש שכבר הוצתה.

יהרגוהו, אבל, אם העכו"ם רוצים להרגו, אלא שהוא עצמו מצא דרך של הצלה ע"י הלבנת פנים שלא כדין – של מי שאינו הרודף – אפשר שייהרג ואל ילבין פני חברו, כמו שנאמר 'מוטב שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים'."

נמצא כי כשם שאם אדם רודף אחריו להרגו, ברור הדבר כי מותר להתגונן מפניו בכל דרך, ואף מותר לקטוע איבר מאיבריו או להרגו, כך מותר גם להלבין את פניו כדי שלא ייהרג. אבל להלבין פני אדם שאינו הרודף ברבים כדי להציל את עצמו לרוב הפוסקים אנו מתייחסים לזה כקטיעת איבר שאסור לעשותה כדי להציל את עצמו, כמו שאסור לשפוך דם חברו. אבל לדעת ה"כפות תמרים" אף מותר להלבין פנים כדי להינצל ממוות.

לפי זה, כאשר האדם נרדף, במקרה זה אין המדובר בפעולת שיפוט ושקילה אלא שוב בפנינו מצב של התגוננות שנכפה עליו וברור כי מותר להתגונן מפני רודף בכל דרך אפשרית.

אבל כאשר האדם נרדף על ידי גויים ויכול להציל עצמו על ידי הלבנת פני רעהו, במצב זה השאלה היא האם מחויב הוא למסור את חייו כדי למנוע מרעהו הלבנת פנים. כאן האדם ניצב מול פעולה הנובעת משיפוט ואיזון, שאותה בא האדם לעשות מיוזמתו כדי להציל את עצמו ממוות – ולא כורח שנכפה עליו כשהוא נדרש להתגונן מפניו, ועל כן הדבר אסור. יש להבחין בין פעולה של הגנה על חייו מפני רודף, לבין פעולה של איזון שמכוחה הוא עומד מיוזמתו ליטול חיים של מי שאינו רודף כדי להינצל. מקום שבו אין המדובר בהתגוננות מפני רודף, אלא בניסיון שלו להינצל תוך עריכת שיפוט ושקילה בין חייו שלו לבין כבוד האדם של זולתו – אין היתר לאדם להיפך לחיה תוך שפיכת דמיו של הזולת במישור הפיסי, או אף ע"י הלבנת פניו ברבים, וזאת גם אם המטרה היא "לשרוד". אכן "אדם לאדם אינו זאב" ומעל ערך החיים ניצבים ערכי הקיום. אין האדם רשאי להקריב את זולתו על מזבח חייו שלו ודמו של הזולת אינו סמוק פחות מדמו שלו.

הרציחה אסורה  
אף כאשר  
אונסים אותו  
לרצוח, ומדוע  
תהיה הלבנת  
פנים מותרת  
כאשר אונסים  
אותו לכך?

עם זאת, פסקו האמור של הרב אויערבאך מוקשה לכאורה במה שכתב לחלק לפי ה"כפות תמרים", שמחד גיסא מתיר לאדם להלבין פני חברו ולקטוע איבר חברו כאשר עכו"ם אונסים אותו לכך, ומאידך גיסא אם העכו"ם רוצים להורגו סתם ויש לו דרך להינצל על ידי הלבנת פנים, בזה אפשר שייהרג ואל ילבין פני חברו כמו שאמרו "מוטב שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו". דברים אלו צריכים ביאור. שהרי אם עכו"ם אונסים אותו להרוג את חברו צריך ליהרג ולא להרוג, ואם כן אם הלבנת פנים אינה ניצבת ברמה אחת עם שפיכות דמים, הרי שגם שיפוט קר ושקול צריך להביא לתוצאה של דחיית האיסור של שפיכות דמים מפני פיקוח נפש, ואם הלבנת פנים ניצבת על אותו מישור עם שפיכות דמים, הרי שלכאורה גם כאשר עכו"ם אונס אותו להלבין פנים – יהא עליו למסור נפשו ולא לעשות כן?

יש חילוק בין  
נאנס על ידי  
אחרים לעשות  
מעשה לבין מי  
שבחר לעשות  
מעשה כדי  
להנצל מאונס

כדי להבין נקודה זו וללבנה נעמוד על דבריהם של הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ה' הלכה ו', ושל הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" על מסכת כתובות, אותיות ה'-ח':

הרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה פרק ה', הלכה ד':

**"... כל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את השם... ובטל מצוות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצוות לא תעשה שהיא חילול השם, ואף על פי כן מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה..."**

כלומר, מי שנאנס להרוג, או לעבור על איסור עריות או עבודה זרה, ולא מסר את נפשו כמתחייב על פי דין – אין עונשין אותו בבית דין, שהרי המעשה נעשה באונס ואילו בית דין עונשין רק על מעשה שנעשה מתוך רצון<sup>280</sup>.

280. בדומה לכך פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק כ' הלכה ב': "כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בית דין באונס, אין בית דין ממיתין אותו. ואע"פ שהיה מצווה שייהרג ואל יעבור, אע"פ שחלל את השם והוא אנוס, אינו נהרג, שנאמר "ולנערה לא תעשה דבר", זו אזהרה לבית דין שלא יענשו את האנוס".

והנה, ממשיך הרמב"ם ופוסק בהלכות יסודי התורה פרק ה', הלכה ו':

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

כלומר, מחלה של אדם מוגדרת ע"י הרמב"ם כאונס, ואין הבדל בין מחלה לבין איום פיסי אחר על האדם. עם זאת, ביחס לשלוש העבירות שאינן נדחות מפני פיקוח נפש (עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות), פוסק הרמב"ם כי מי שעבר ולא נהרג – נענש ע"י בית דין. ונשאלת השאלה: מדוע יש כאן ענישה? הרי מחלה היא אונס כמו כל איום פיסי, ושם פסק הרמב"ם כי אין ענישה על דבר שלא עשאו אדם מרצונו?

הרב שמחה הכהן מדווינסק והרב אלחנן וסרמן מבארים כי פעולה שעושה אדם באונס אינה נחשבת כמי שנעשתה על ידו. המעשה אינו מיוחס לאדם מסוים אלא נחשב כדבר שנעשה מאליו, שהרי ההחלטה לעשות את המעשה לא התקבלה על ידו. העושה נחשב לעניין מעשה זה כמו "רובוט" – נטול תודעה, שהרי אנסו אותו לפעול.

מעשה הנעשה באונס עצמי מיוחס לעושהו לעומת הנאנס על ידי אחרים שהמעשה אינו מיוחס לו

בהתאם לכך יש הבחנה ברורה בין שני מצבים:

כאשר בא אדם וכפה על העושה לעשות פעולה מסוימת – הרי שמי שהחליט על עשייתה של אותה פעולה הוא – האיש האלים.

אולם כאשר יש מחלה, שכדי להירפא ממנה בחר החולה לעבור על אחד מאיסורי התורה – הרי שמי שהחליט לפעול – הוא החולה עצמו.

אכן, בשני המקרים פועל האנוס כדי להציל את חייו, ואינו עושה את הדברים מתוך רצון חופשי. אבל, במקרה הראשון הפעולה אינה מיוחסת אליו, שהרי מי שהחליט על ביצוע הפעולה הוא האיש האלים שכפה על עשייתה, ואילו במקרה השני מי שבחר במעשה הוא החולה עצמו ועל כן הפעולה מיוחסת אליו.

נמצא כי שפיכות דמים אסורה גם כאשר בפנינו החלטה שלא התקבלה ע"י האדם עצמו ואינה מיוחסת אליו כלל. אבל, ביחס לעונש, החלטה



שאינה מיוחסת אליו אינה בת ענישה ואילו פעולה שעשה אותה על פי החלטתו שלו, גם אם נבעה מאונס הינה בת ענישה<sup>281</sup>.

בהתאם לכך מובן לחלוטין פסקו של הרב שלמה זלמן אויערבאך: שפיכות דמים והלבנת פנים שווים הם באיסור להציל עצמו בהם, אך נפרדים זה מזה בנקודה אחת מהותית. שפיכות דמים היא עבירה ואינה מותרת אף כאשר היא באה להגן על הנפש, שהרי "אין דוחין נפש מפני נפש" מן הטעם של "מאי חזית דדמך סומק טפי מדמא דחברך" וכפי שהוסבר לעיל. לעומת זאת עבירת הלבנת פנים אף שהחמירו בה כשפיכות דמים בחומרתה, מכל מקום כל זאת דווקא כאשר האדם בוחר לעשותה מרצונו, אבל כאשר עכו"ם אונסים אותו להלבין פנים והמעשה מתייחס גם אליהם, פוחתת חומרת הלבנת הפנים ואין להשוות זאת לשפיכות דמים. שפיכות דמים אסורה כאמור מן הסברה אף כאשר בסופו של תהליך בפנינו פעולה שאינה מיוחסת למי שעשה אותה (בכפייה). לעומת זאת, הלבנת פנים אסורה רק כאשר נעשית מרצונו של הפוגע ומיוחסת לאדם עצמו. טעם הדבר הוא לכאורה, כי שפיכות דמים מיועדת לתוצאה של הגנה על הנפש, על כן, גם אם הפעולה לא תתייחס בסופו של יום לעושה – יש למנוע אותה. לעומת זאת, הלבנת פנים חומרתה היא מפני הציווי שחל על העושה, ואם המעשה אינו שלו – אין אדם חייב למסור את נפשו כדי למנוע אותה. על כן, אם העכו"ם מכריח אדם לכזות את חברו, אין לו חיוב למסור את נפשו כדי להימנע מכך, שכן הלבנת פנים אינה עומדת בשורה אחת עם שפיכות דמים ממש. במקרה זה, אין בפנינו מעשה שייחוס לעושה, שהרי ההחלטה

281. וראה גם "מנחת חינוך", מצווה רצ"ה דיבור המתחיל "ונראה לי", וב"הפלאה" על כתובות דף י"ט עמ' א', וכן הרב שמואל רוזובסקי "זכרון שמואל" סימן ס"ה, ענף ב'. וכן ראה: שו"ת "אבני נזר" יורה דעה ב', סימן ש"ו, ס"ק ל"ד; "צפנת פענח" על רמב"ם הלכות יסודי התורה ה', ו'; "חלקת יואב" אבן העזר ב' סימן נ"ז, דיבור המתחיל "על כן נראה לפענ"ד". להסברים אחרים ראה בספרו של א. אנקר "עיקרים במשפט הפלילי העברי", עמ' 267-310 (פרק ה' הדן ב"דין האנוס לעבור עבירה מסוג ייהרג ואל יעבור בפסיקת הרמב"ם). וראה שם הוכחות של אנקר כי לשיטת הרמב"ם מי שעובר על ג' עבירות של ייהרג ואל יעבור עקב כפייה חיצונית של אדם אלים, עובר עבירה על החיוב של "קידוש ה'", שהרי מדובר ברצון האנוס לכפות על האדם לעבור על דבר ה' בנושאים שהם ציפור הנפש של הציווי האלוקי לאדם. לעומת זאת, עבירה על אותן עבירות חמורות מחמת כורח פנימי של מחלה, אינה מוגדרת כחילול ה'.

לעשותו אינה שלו, ועל כן במישור של הלבנת פנים – אין חיוב למסור את הנפש כדי להימנע מכך. אבל, אם העכו"ם רוצים להרגו, אלא שהוא עצמו מצא דרך של הצלה ע"י הלבנת פנים של מי שאינו הרודף – הרי שהמעשה מיוחס לו עצמו, שהרי הוא שבחר בדרך ההצלה האמורה והחליט על ביצוע המעשה. במקרה זה, אין הדבר מוגדר כאונס אלא כשיפוט קר ומחושב שלו. ביחס למצב זה יתכן כי אין הבדל בין שפיכות דמים לבין הלבנת פנים וביחס לכך יחול הכלל כי "אפשר שייהרג ואל ילכין פני חברו, כמו שנאמר 'מוטב שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים'".

### ה(7) המורם מן הדברים

עמדנו על העקרונות וכללי ההכרעה הקיימים בין רודף לנרדף במקום שבו צד אחד קם על משנהו להרגו, ופעולת ההצלה "תחליף את היוצרות" – תביא להריגת הרודף ולהצלת הנרדף. שאלה אחרת היא מהם כללי ההכרעה בין חיים לחיים כאשר אניה עומדת לטבוע עקב עומס, ואם לא יזרקו אחד מן הנוסעים למים – כולם יטבעו עד אחד. במקרה זה אין בפנינו רודף וחיייו של איש אינם "זולים" מחיי רעהו, ועם זאת בלא פעולה כלשהי ובלא הכרעה – ימותו כולם, לרבות זה שאת חייו לא הקריבו למען הזולת. האם במקרה זה מותר להרוג אחד שימות ממילא כדי להציל את הרבים? וכיצד יבחרו את מי יש להקריב עבור הרבים? האם על פי גורל שרירותי? עניין זה ראוי לדיון נפרד ונרחב<sup>282</sup>.

282. לגבי מצב שבו ביקשו גויים את נפשו של אדם מסוים כדי להציל את שאר בני העיר הבאנו לעיל את מחלוקת התנאים (רבי יהודה ורבי שמעון) בתוספתא תרומות פרק ז' הלכה כ"ג ומחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי תרומות סוף פרק ח'. ברם, השאלה מתחדדת כאשר עסקין במצב שבו כלל לא ברור את מי יש לבחור כדי להקריב את חייו ולהציל את האחרים, אך ברור כי אם לא נעשה כן – כולם ימותו. בהקשר זה ראה למשל: הרב מאיר איזנשטט, שו"ת "פנים מאירות" (חלק ג' סימן ח') המציין כי כאשר אישה עומדת ללדת עובר באופן שברור כי בלידה זו – ימותו שניהם, גם היולדת וגם העובר, יש לכאורה להציל את האישה בדומה למעשה של שבע בן בכרי, שבו דחו נפש מפני נפש שכן – לפי דברי רש"י הנ"ל, אף אלמלא היו מוסרים אותו ליואב, היה יואב לוכד את העיר והורגו. במשקל החיים שבין שבע בן בכרי לשאר בני העיר היו חייו פחותים יותר שהרי לא היה ניצל ממילא;

מהר"מ חלאוה על מסכת פסחים דף כ"ה עמ' ב' כותב כי רק במצב שבו אומרים לאדם

מן העקרונות המבוארים לעיל עולה לכאורה כדלהלן:

פינחס – פעל על פי הדין ומותר לו להרוג את הבוועל ארמית. לכן, אדם אחר אינו יכול לשפוט את פינחס בגין פעולת נטילת חיים שאותה בחר לבצע ולקבוע כי חייו נדחים מפני חיי זמרי – הנרדף, שהרי פינחס פעל כדין.

אימתי הנרדף  
רשאי להרוג  
את הרודף  
ואימתי אסור,  
ומתי הנרדף  
הפך לרודף

להרוג את פלוני ונחיה את נפשך חל הדין של "ייהרג ואל יעבור" וחלים דברי רבא "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי..." אבל אם נאמר לאדם הרוג את פלוני ואם לאו נהרוג את שניכם (גם אותך וגם אותו) הרי שמותר לו להרוג את חברו ולהציל את נפשו. במקרה זה אין דחייה של נפש מפני נפש, שהרי נפש חברו ממילא תינטל, בין אם הוא יהרוג אותו ובין אם לאו – שאז האחרים יהרגוהו;

במסכת יבמות דף ע"ט עמוד א' מצינו התייחסות למובא בשמואל א' פרק כ"א, עת שדוד המלך נאלץ להיעתר לדרישת הגבעונים כי יינתנו להם שבעה מבני שאול המלך כדי שיוקיעום. הגמרא מציינת את מי מבני שאול לקח דוד ומבהירה כי דוד בחר דוקא בהם שכן "העבירום לפני ארון (ברית ה')". כל שארון קולטו – למיתה. כל שאין ארון קולטו – לחיים". הרי לנו מעין "גורל" שנעשה ואשר מכוחו בחרו אנשים למיתה כדי להציל את הכלל והדבר הותר שכן אלמלא כן, לא היה אף אחד נשאר ממילא בחיים; בדרכי תשובה יורה דעה קנ"ז, נ"ד פוסק על בסיס סוגיה ערוכה זו ביבמות כי ניתן לערוך גורל כדי להכריע בין נפש לנפש במקרה מעין זה. עם זאת, הביא פוסקים החולקים על האפשרות להשתמש בגורל בכגון זה;

ב"חזון איש" על מסכת סנהדרין סימן כ"ה הביא את דברי ה"פתחי תשובה" שם, לפיהם ניתן על פי גורל למסור את היחיד למיתה כדי להציל את הרבים אם בלי מסירה זו ימותו ממילא כולם, לרבות היחיד שמסרוהו, ותמה על כך "אם כן, למה שנינו בתוספתא ובירושלמי 'ייהרגו כולם ואל ימסרו', היה לו לשנות 'פילו גורל, וימסרו את זה שיצא בגורל'. ויונה (הנביא) הגורל גרם להם לדעת בשל מי הרעה. ויונה אמר להם בעצמו להפיל אותו לים. והמקרה ההוא של בני שאול על-פי נבואה עשה דוד, כשהעבירים לפני ארון ברית ה'. אבל סתם בני אדם אין להם רשות להכריע על-פי גורל. מיהו (עם זאת) אם הסכימו כולם להפיל גורל, וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו – שפיר דמי (נכון הדבר) שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל את כולם כמו שמצינו בהרוגי לוד". המונח של "הרוגי לוד" מתייחס ללולינס ופפוס, אשר בגמרא בבא בתרא (דף י' עמ' ב'): "הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן". וביחס למעשה שעשו מציין רש"י במסכת תענית (דף י"ח עמוד ב'): "ויש אומרים: שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו: היהודים הרגוהו, וגזרו גזרה על ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו: אנו הרגנוהו, והרג המלך לאלו בלבד". כלומר, לולינס ופפוס הודו בפשע שלא ביצעו ומסרו את נפשם כדי להציל את קהילתם. הכיצד הותר להם להתאבד? אין זאת אלא שהיחיד רשאי למסור את נפשו כדי להציל את הרבים.

בדומה לכך, מצינו ב"ספר חסידיים" סימן תש"א י"י כאשר "בני אדם שבספינה, והיה רוח סערה – אין רשאים להפיל גורלות, שאם יפול על אחד מהם צריך להטילו לים. אין לעשות

זמרי בעצמו לעומת זאת, אינו צריך לבצע איזון או שפיטה כלשהי, וההיתר שלו להגן על חייו לא נדרש לשאלת ערך חייו של פינחס אל מול חייו שלו. מותר על כן לזמרי להתגונן ולהרוג את פינחס מדין "הבא להרגך השכם להרגו".

כאשר עשו ליונה בן אמתני". "ספר חסידים" מוכיח זאת מכך שאף בדיני ממונות הכלל הוא כי "אסמכתא לא קניא" כלומר התערבות שבה יש הכרעה כספית על בסיס תוצאה שרירותית אינה תקפה, מכיוון שאדם עושה אותה מתוך הנחה אופטימית שאין לה על מה לסמוך כי הוא לא יצא בגורל, ולכן אין הסכמתו הסכמה. "ספר חסידים" מבהיר כי אם הדברים הללו נקבעו להלכה לעניין ממון "כל שכן לעניין נפשות, שלא יסמכו על הגורל". אכן, ב"ספר חסידים" סימן תרע"ט מצינו, "בני אדם שעוברים בים ועמדה עליהם רוח סערה לשבר הספינה או להטביעה בים, ושאר הספינות עוברות בשלום, וידוע שיש בספינה מי שחייב (כלומר, מי שבגללו נגזרה מיתה על כולם) רשאים להפיל גורלות, ועל מי שיפול הגורל ג' פעמים בזה אחר זה – רשאים להפילו לים, ומתפללים שלא יפול על הזכאי, אלא על החייב..." ברם, בפירושו של ר' סעדיה חלאוונה ואח' על "ספר חסידים" בסימן תש"א, מובהר כי דין זה המתיר לעשות גורל נקבע רק במקום שבו רק הספינה שלהם עומדת לטבוע, ואילו שאר הספינות עוברות בשלום, דבר המלמד כי הסכנה שבה הם מצויים היא חוץ לדרך הטבע, ולכן רשאים הם לעשות גורל, שהיא הכרעה בלתי טבעית, כדי לבחון בשל מי כלתה עליהם הרעה, בדומה למקרה יונה הנביא. ברם, בכל מקרה רגיל אחר שיש בו סכנה קיומית, אין מקום לעשות גורל, וזוהי ההכרעה של ספר חסידים בסימן תש"א.

וראה הרב יצחק זילברשטיין וד"ר פנחס אושר, שו"ת בעניין "דילול עוברים", "אסיא" מ"ה-מ"ו (י"ב, א'-ב'), 62-68, שדן בהרחבה בשאלה זו לגבי הריון מרובה עוברים, שאם לא ידללו חלק מהם – ימותו כולם. הרב זילברשטיין מביא שם את פסקו של הגר"ז אויערבאך שהתיר את דילול העוברים כדי להציל את חלקם, אף שאוסר באופן מוחלט הריגת בני קיימא במצב מקביל, וראה "נשמת אדם", חושן משפט, סימן תכ"ה, ס"ק א'. בשולי הדברים ולגבי גורל ראה עוד דבריו של ה"שערי תשובה", אורח חיים, סימן תפ"ב, במקרה של שני יהודים שלכל אחד מהם חצי כזית מצה, וממילא אין אחד מהם היכול לקיים את המצווה, שהרי יש צורך בכזית שלם. הוא פסק כי "עדיף שיטילו גורל", וכך יזכה לפחות האחד לקיים את המצווה בשלמותה, ורעהו יזכה עמו בשכר המצווה בגין כך שסייע בידו לקיימה, בדומה להסכם "יששכר וזבולון", שבו האחד מאפשר לרעהו ללמוד תורה, וזוכה עמו בשכר מצווה. (בהקשר זה ראה גם חת"ם סופר ב"תורת משה" פרשת קדושים, דיבור המתחיל "ואהבת" ביחס לכללו הידוע של ר' עקיבא "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" כי רק בתורה מחויב אדם להקדיש מעצמו עבור הזולת, בעוד שבגשמיות הכלל שקבע ר' עקיבא הוא (בבא מציעא, דף ס"ב, עמוד א') "חייך קודמים". מאידך, ראה פסקו של הרב משה פיינשטיין, שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד' סימן כ"ו אות ד', החולק על הדברים וגורס כי אם בלימוד תורה לאחריים הוא מפסיד את לימודו שלו, אין הוא חייב לעשות כן, וכל חיובו להקדיש מומנו לזולת יהא בשיעור של "מעשר" – עשירית מהזמן המוקדש ללימוד תורה, במקביל לחובת המעשר בממון).

אכן, אילו היה זמרי מחויב מיתה מכח הדין – לא היה בידו "להתגונן" מפני שלוח בית הדין הבא להרגו, שהרי חייו נדחים מפני מי שמצווה להרגו. ברם, ראינו לעיל כי פינחס לא מחויב היה להרוג את זמרי ורק רשות היתה לו לעשות כן. בנסיבות אלו רשאי היה זמרי להתגונן<sup>283</sup>.

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ב"אור שמח" (על הרמב"ם בהלכות רוצח פרק א' הלכה י"ג), מבהיר כי אילו היתה הצלת הנרדף בגדר רשות בלבד – היה הרודף רשאי להרוג את צד ג'. אכן, אותו צד ג' בא להציל את הנרדף – אך במחיר חיי הרודף, וממילא מבחינת הרודף הוא נחשב לכאורה לאדם הקם עליו להרגו. הרודף היה אמור אפוא להיות פטור בעת הריגת צד ג' מדין "הבא להרגך". ברם, כיוון שחובה היא המוטלת על צד ג' להציל את הנרדף במחיר חיי הרודף – משום כך מנוע הרודף מלהרוג את המציל הקם עליו להרגו.

הרב מאיר שמחה הכהן מבהיר על כן בהקשר זה, כי זהו ביטוי חד למימד העונש שחל ביחס לרודף, שהרי עצם העובדה שהוא מנוע מלהתגונן מפני אותו צד ג' השופט אותו, מכריע כי חייו הוזלו לעומת חיי הנרדף וקם עליו להרגו – בדין<sup>284</sup>.

283. עד כמה יש לראות בדין של "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" משום רשות ולא חובה, ימחישו לנו דבריו של הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" אבן העזר חלק א' סימן ל"ח בשם הרב שלמה היימן, כי דין זה חל רק על בני אדם כשרים המקנאים קנאתו של ה'. אך אם גונבה ללבם כוונה אחרת, אין לכך שום היתר "וממילא הוא רוצח ממש שהוא חייב מיתה בעצם, כפי שידוע כלפי שמיא, אך אינו שייך להרגו בדיני אדם משום דאולי האמת שהוא קנאי, דאף אם לפי אומדן דעתנו אין איש זה ראוי למדרגת קנאי, מכל מקום אולי אין אומדנא שלנו אמת וספק נפשות להקל". כלומר, רק מי שאכן כל לבו לשמים יכול לפגוע בבוועל ארמית ולא להיחשב כרוצח, אך אם יש שבב של מחשבה זרה בלבו, דין הוא כי יש להרגו, והטעם לכך שאנו לא הורגים את הבועל ארמית הוא משום שיש ספק שמא היתה כל מחשבתו לשם שמים. הנה כי כן, כל מי שאין ודאות כי כל כוונתו לשם שמים בלי שום כוונה לטובת הנאה אישית כלשהי ממעשהו או למניע אחר, בל לו לפגוע בבוועל ארמית פן ייחשב לרוצח ממש.

יתרה על כך מצינו בסמ"ק בסימן רפ"ג בשם ריב"א כי אף מי שבא ממש להציל נרדף מיד רודפו (כגון הצלת נערה המאורסה מיד מי שבא לאנסה או הצלת נרדף ממי שבא לרצחו), מוטל על ההורג את הרודף להיות בעצמו נקי מכל אבק של החטא האמור "כי אם חס ושלום יכשל ההורגם בעבירה כיוצא בהם, ייחשב לו אותו הנהרג – לדם נקי, וראיה מיהוא, שנענש בדמי אחאב, אע"פ שציווה לו הנביא בשם ה' להרגם, מכל מקום לפי שנכשל בעבירה של בית אחאב".

284. ובלשונו של הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות רוצח

בהתאם לכך מובנים דברי המאירי (על מסכת סנהדרין דף ע"ב עמוד ב') לפיהם רודף שלפנתע התהפך הנרדף אליו והחל לרודפו לא לשם התגוננות אלא אחר שכבר הצליח להפסיק את רדיפת הרודף ובכל זאת הוא ממשיך לרודפו, כך שהרודף הפך לנרדף, יש היתר להצילו. אכן, מי שיזם את האירוע והביא על עצמו את הסיכון הוא הנרדף, אשר נרדפותו נגרמה כתוצאה מכך שקודם לכן היה הוא עצמו הרודף. ועל אף זאת, כיוון שהנרדף לא הסתפק בהצלת נפשו אלא בחר לרדוף את רודפו, הרי שבאותו רגע הוא מגדיר את עצמו כרודף. המניע אינו משנה וצד ג' אינו מעניש רודף על שום זדונו. הנרדף שהפך לרודף אינו עדיף על קטן או שוטה. צד ג' אינו שופט את הרודף במוכן של ענישה פלילית, וממילא אינו צריך לבחון את תמונת המכלול של מעשי הנידון ואת השתלשלות האירועים הכוללת. בפני צד ג' ניצבת תמונה אחת בלבד המתרחשת בהווה, וההיסטוריה של הדברים ומניעיהם – אינם מענייניו של צד ג'. על כן, מי שמוגדר כעת כנרדף דין הוא שיש להצילו וערך חייו מועדף על ערך חייו של הרודף, בהתעלם לחלוטין מן השאלה: מי הוא נקלע הסיכון ומי הוא גורם הסיכון.

רודף שניתן להצילו באיבר מאיבריו – אין היתר להרגו, שהרי אין נקודת איזון המתירה לגדוע את חיי הרודף כאשר ניתן להציל את הנרדף בלי ליטול את חיי הרודף. לעומת זאת, הנרדף עצמו פועל מכוח כלל אחר, שאינו דורש איזון "שיפוטי" של צד ג' בין חיים לחיים. הנרדף עצמו פועל מכוח דין אחר של "הבא להרגך השכם להרגו" המציב את נקודת ה"איזון" במקום שבו מתחילה לבעבע הסכנה הקיומית ("השכם להרגו"). אינסטינקט קיומי זה מתיר לאדם להגיב בהתאם לטבע הקיום שלו, כשברור כי אדם בהול להרוג את הקם להרגו ואינו מדקדק לנסות ולפגוע ברודף פחות ככל שניתן<sup>285</sup>. ואכן, בכלל היתר זה לאדם להציל את נפשו

ושמירת הנפש פרק א' הלכה י"ג: "מקרי עונש, דאם לא הוי אלא רשות אם הפך והרגו להמציל היה פטור, וכעת שנאמר כי הוא מצווה (להציל את הנרדף במחיר חיי הרודף), אם יהרוג את המציל – יתחייב מיתה, וזה עונש שהתחייב מיתה בכל גווני ואינו רשאי להציל את עצמו".

285. ב"לבוש אורה" על הפסוק (בראשית ל"ב, ח') "ויירא יעקב מאוד ויצר לו" מובהר כי חידושו של הרא"ם המובא לעיל בהערת שוליים 271 המבדיל בין דין רודף שאינו מתיר להרוג רודף כשניתן לעצרו תוך פגיעה באחד מאיבריו, לבין הדין של "הבא להרגך השכם להרגו" המתיר לפגוע ברודף ולהרגו גם כשניתן להציל ע"י פגיעה באחד מאיבריו, נכונה לא רק

ראינו בריב"ש כי אין חובה להתרות ברודף "לפי שהוא בהול על נפשו להציל את עצמו".

עובר שהוציא ראשו - אין לו חיוב של רודף, שהרי זו דרך העולם שאישה מסתכנת בלידתה ואין לתלות בו את קולר הסיכון לחייה.

אכן, גם אצל עובר המוציא ראשו ומסכן את אמו היינו מתירים להרגו כדי להציל את אמו אילו רק היה מוגדר כרודף. אלא שבאותו מקרה לא ברור מי רודף אחר מי, וכן אין לראות בעובר כמי שיצר את הסיכון וגרם לזעקתה הקיומית של האם, אלא זוהי דרך העולם כי אישה תסתכן חלילה בלידתה.

אין כאן אפוא שום מרכיב של ענישה ועל פי מבחני האיזון בין חיים לחיים אין לראות את חיי העובר שהוציא ראשו כפחותים מחיי האם. לכן, לאדם אחר אין אפשרות להעדיף את נפשה של האם על פני נפש העובר.

אבל, מבחינת האם עצמה מובן כי היא מצויה במצב של נרדפת המתגוננת על נפשה שלה וחל הכלל של "הבא להרגך השכם להרגו". במקרה זה אין היא תלויה במערכת איזונים ושיפוט כלשהם והגנתה על חייה לא תלויה באשם כלשהו של הרודף. היא בעל דין ולא שופט וזכותה להעדיף את חייה על פני חיי זולתה ולהתגונן כאשר פוגעים

כשהסכנה היא על האדם בעצמו, אלא הדין של "הבא להרגך השכם להרגו" חל גם כאשר האיום הוא על בניו ובני ביתו, שהרי גם במקרה זה אדם בהול להציל את שאריו הקרובים. ברם, ה"לבוש אורה" מבאר כי במקרה זה הבהלה להצילם מגדירה את המקרה כמי שאי אפשר להצילם באחד מאיברי הרודף. ה"לבוש אורה" מבהיר בהקשר זה כי מקור הדין של "הבא להרגך השכם להרגו" נעוץ בפרשת הגנב הבא במחותרת. גנב זה לא בא רק לגנוב אלא הוגדר כמי שקם להרוג את חברו, שהרי "חזקה על אדם שהוא בהול על ממונו", וממילא אם יתעורר בעל הבית ויראה את הגנב חזקה כי יעמוד ויתנגד לו בכל תוקף, והגנב החושש להיחשף קם עליו במקרה זה להרגו. ובכן, אם אדם בהול על ממונו קל וחומר כי הינו בהול על חיי אשתו ובניו המצויים בסכנה, והבא במחותרת או הרודף באים על דעת כן שיהרגם בבהילות זו להצילם. על כן לא חל במקרה זה הדין של יכול להצילו באחד מאיבריו. אמנם זהו בסכנת חיים אבל בסתם מריבה אף שיכול להציל את קרובו מיד מכהו צריך לדקדק שלא לעשות יותר על המידה הנצרכת, וכך כותב הרא"ש בבבא קמא פרק שלישי בסימן י"ב: "וכן הדין אם אדם רואה שמכין את אביו או את בניו או את אחיו והכה את המכה כדי להציל את קרובו פטור כמו אישה המצלת את בעלה אם אינה יכולה להצילו בדבר אחר".

בעצם קיומה. ממילא מובן מדוע מותר לאישה עצמה להרוג את העובר ולהושיע את עצמה אף לאחר שהעובר הוציא את ראשו.

בניגוד לעובר שהוציא ראשו ואינו מוגדר כרודף מכיוון שזוהי דרך העולם שגורמת לאם להסתכן בלידתה, הרי שכאשר ניצבים אנו בפני מקרה של תינוק הבוכה בבונקר ומסכן את כל באי הבונקר כי ייחשפו ע"י הצורך וייהרגו, מותר יהיה להרגו. התינוק – אכן לא אשם בכלום. הוא בוכה בלא להבין את הסיכון. אבל, הוא מקור הסיכון והוא הגורם לזעקתם של נרדפים שחייבים לשמוע אותה משום יישוב העולם<sup>286</sup>. על כן מצינו לעיל בשו"ת "גיא ההריגה" כי מותר להשתיק תינוק זה וליטול חיים כדי להציל את הנרדפים<sup>287</sup>. הענישה אינה פועל יוצא של זדון, אלא פועל יוצא

286. הרב יוסף שאול נתנזון בשו"ת "שואל ומשיב" (מהדורה רביעית, חלק ב' סימן נ') מתייחס לגמרא במסכת סנהדרין דף ע"ב עמ' ב', לפיה דין רודף חל גם כשהרודף הוא קטן. מפרש רש"י שם, בדיבור המתחיל "קטן הרודף" – "אחר קטן להרגו". ולכאורה, מה הנפקות של זהות הנרדף אם קטן הוא או גדול? חידוש הגמרא מתייחס לזהות הרודף, והדבר מובן כי גם קטן שאינו בר ענישה מתחייב בנפשו כשהוא מוגדר כרודף. אבל, מה הנפקות של זהות הנרדף? מסיק מכך הרב נתנזון, כי גם כאשר לא חל על יוצר הסיכון דין רודף ולצד ג' אסור להרגו, הרי שלנרדף עצמו מותר להושיע את עצמו במחיר חיי יוצר הסיכון. אבל: "זה כשהנרדף הוא גדול ויודע להציל את עצמו. אבל, כשהוא גם כן קטן ואינו יכול להציל עצמו – זה מצווים אותנו לעמוד במקומו ולהצילו".

ותורף הדברים הוא לכאורה כדלקמן:

תמיד יש להעדיף מי שעושה את הדברים בגדר של "הותרה" ולא בגדר של "דחווה" דהיינו בגדר של איסור שהותר לעבור עליו בנסיבות העניין.  
אצל צד ג' מדובר בפעולה אסורה של נטילת חיים ש"נדחתה" רק עקב החובה לשמוע לקול נרדף. לעומת זאת אצל הנרדף עצמו – מדובר בפעולה מותרת מלכתחילה של הגנה על חייו שלא נאסרה מעולם.

על כן, כאשר הנרדף הוא גדול היכול להושיע את עצמו עלינו להתיר את מלאכת הריגת הרודף לנרדף עצמו, שאצלו אין מלכתחילה איסור בהגנה עצמית על חייו שמוגדרת כהצלה, ואין לעשות זאת ע"י צד שלישי שאצלו מוגדר המעשה כנטילת חיים אסורה הנעשית רק לאחר איזון ושיקול בין חיי הרודף שהולו לבין חיי הנרדף. לעומת זאת, כאשר הנרדף הוא קטן – שאינו יכול להושיע את עצמו, מובן כי זעקת הנרדף נשמעת וגם כשהרודף הוא קטן. מצווה היא להיחלץ לעזרתו ולהצילו מיד רודפו. ברם, הדברים עדיין צריכים עיון, שכן מדוע לא יחול החידוש האמור גם כשהרודף הוא גדול ומדוע נאמרו הדברים רק ביחס לרודף שהינו קטן?

287. לעומת זאת, ראה תשובתו של הרב נתן נטע כהנא בשו"ת "דברי נרנח" סימן נ"ח, אודות אישה שברחה מפני פורעים ביחד עם תינוקה, ומכיוון שבכה והתעורר חשש כי יתגלה מקומה – הרגה אותו. תשובתו היא כי הבכי – הוא מדרך העולם ואין הוא שונה מעובר



מזעקת הנרדף שאותה גורם הרודף להשמיע, ובכך מוזיל את ערך חייו לעומת ערך חיי הנרדף.

האם יש דין  
"השכם להורגו"  
במי שיהיה  
אחר זמן רודף  
שלא מרצונו?

האם יהיה מותר "להשכים ולהרוג" את התינוק בבונקר מחשש שמא יבכה? הילד עכשיו שותק אבל עלול כל רגע לפרוץ בבכי ולגרור כליה על כולם. האם מותר להשכים ולהרגו בטרם שייצור את הסיכון?

אם נשאלת השאלה ע"י צד ג' – נראה שהתשובה צריכה להיות בתכלית השלילה, שהרי אין כאן שום מרכיב שמאפשר לדחות את נפש הילד מפני נפשם של האחרים. אין להגדירו ברגע זה כרודף ואין מקום לשום היבט של "ענישה", שיאפשר לצד ג' לבצע איזון ושיפוט שמכוחו יידחה האיסור ליטול את חיי התינוק במטרה להציל את נפש הרבים, שהוא עלול לסכן בעתיד.

לעומת זאת, אם אכן הסיכוי לבכי גבוה מאוד, יתכן כי הנרדפים עצמם המצויים בגיא ההריגה, יהיו רשאים להעדיף את חייהם שלהם ולפעול מכוח טבע קיומם. במקרה זה הסיכון מוחשי והכלל התקף לגבי האדם עצמו הוא "הבא להרגך השכם להרגו". כלומר, גדר היתר ההצלה מתחיל במקום שבו מרחפים ניצני הסיכון על הנרדף ומאיימים על חייו. לגבי

שהוציא ראשו אשר סיכן את האישה בלידתה. זהו "טבעו של עולם" ואין לראות את הילד כגורם הסיכון – אלא טבעו של עולם הוא היוצר את הסיכון האמור. על כן פוסק הוא כי אין להתיר את הריגת הילד ואין להגדירו כרודף. ברם, אף אם נכון הדבר שבמקרה כזה אין לראות בבכי הילד כיצירת סיכון הנעוץ בו, אלא כ"טבע העולם" השולט אף בילד, וממילא אין לראות בילד הבוכה רודף – הרי שהדבר נוגע רק לצד ג' – אבל לאם עצמה, המגינה על חייה מותר לכאורה להציל את חייה אף במחיר חיי הילד. גם עובר שהוציא ראשו אינו רודף ועל אף זאת הותר לאם להתיר את חייה שלה ולהרגו כדי להינצל. אכן, יש לכאורה הבדל וניתן היה לטעון כי הגנה עצמית זו מתייחסת רק להיתר לאם להריגת הילד כשהוא עצמו מקורה של סכנת החיים והוא המאיים על חייה וגורם לנטילתם. אך אם הסכנה היא מצד ג' והילד הוא רק בגדר "רודף בגרמא" אין היתר ליטול את חייו. ברם, בחינת הגיונם של דברים כמפורט לעיל, אינו מותיר לכאורה מקום להבחנה זו שכן טעם ההיתר לאם להרוג עובר שהוציא ראשו ושאינו מוגדר כרודף, נעוץ בכך שאצל האם אין המדובר בפעולת "שיפוט" המתירה ליטול חיים מכוח מרכיב המשפיע על נקודת האיזון ומחייב להזייל את חיי הילד, אלא מדובר בפעולה של הגנה עצמית והצלה מטבע העולם, שהינה מותרת מלכתחילה. מנקודת ראייה זו אין נפקות אם העובר מסכן את האם במישרין או בגרמא, שהרי בשני המקרים היא מפרפרת בין חיים למוות ועוסקת בהצלת חייה, ובכך אין איסור מלכתחילה.

האדם עצמו, להבדיל מצד ג', ניצבת לכאורה נקודת ה"איזון" במקום שבו מתחילה לבעבע הסכנה הקיומית, ואין לאסור מעשה שאותו עושה אדם מכח אינסטינקט הקיום שלו. מאידך גיסא, יש מקום רב לומר כי מכיוון שהתינוק עדיין אינו בוכה אי אפשר להגדירו כרודף, שהרי בשלב זה הוא לא יצר סיכון כלשהו.

## פרק ו' הסתכנות לצורך פרנסה

התורה מתירה  
להסתכן לצורך  
פרנסה

בפרקים הקודמים ראינו כי ערך החיים ניצב גבוה מעל גבוה, ומכח הציווי של "וחי בהם" (ויקרא י', ה') למדנו במסכת יומא (דף פ"ה עמ' ב') כי אף שבת נדחית מפני פיקוח נפש. האדם נדרש לשמור על נפשו ככתוב "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד', ט"ז) והוא אף מוזהר שלא לסכן עצמו. וכך אמרה התורה "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט', ה'), ודרשו חז"ל שהכוונה לשופך דם עצמו.

עם זאת, מעשים שבכל יום הם שאדם מסכן את החיים היקרים מכול – לצורך פרנסתו, ודבר זה מותר הוא. מקור לדבר נמצא בפסוק (דברים כ"ד, י"ד-ט"ז): "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נשא את נפשו". מפרש רש"י שם: "ואליו הוא נושא את נפשו – אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות, עלה בכבש ונתלה באילן". מקור הדברים במסכת בבא מציעא (דף קי"ב עמ' א'): "מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו?" ומבאר רש"י שם: "כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו, לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים, ולגזור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה, שמא יפול מן הכבש או מן האילן". הנה כי כן, האדם מסכן את חייו ומוסר עצמו למיתה לשם פרנסה. נשאלת השאלה, הכיצד זה מותר לאדם להסתכן לשם פרנסה? וכי ניתן לוותר על חיי אדם בשביל כסף? אכן, פרנסתו של אדם עלולה לעלות כדי דיני נפשות ומקיפה את תחומי ההווה הקיומיים של המשפחה. ברם, אם ההיתר היה נסמך על עיקרון זה, היה אמור להיות הדין כי מותר להסתכן בשביל פרנסה רק כאשר המצוקה הכלכלית עולה כדי פיקוח נפש, ולא היא.

ביחס לפסוק (דברים ל"ג, י"ח): "ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך" מפרש רש"י, כי "זבולון ויששכר עשו שותפות. זבולון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה, לפיכך הקדים זבולון ליששכר שתורתו של יששכר ע"י זבולון היתה". רואים אנו אפוא כי זבולון היה יוצא להפלגה בספינה בים לצורכי מסחר וחז"ל שיבחו זאת. והנה, לגבי ברכת "הגומל" הלכה פסוקה היא בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רי"ט סעיף א): "ארבעה צריכים להודות. יורדי הים כשעלו ממנו, והולכי מדברות כשיגיעו ליישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך: וכל החיים יודוך סלה. 'חולה' 'יסורים' 'ים' 'מדבר' <sup>288</sup>. נמצא אפוא כי ההפלגה בלב ים היא מעשה סכנה מובהק, אשר מברכים עליו ברכת הגומל. ועם זאת, מותר לזבולון להפליג בים ולסכן את חייו לצורכי פרנסה, וזאת בפשטות אף כאשר לא מדובר במי שהינו עני ובמצב של מצוקה וחוסר ברירה.

הרב יחזקאל לנדא, בשו"ת "נודע ביהודה" (מהדורה תנינא, יורה דעה סימן י') נשאל האם מותר לאדם לעסוק בציד של חיות להנאתו. בתשובתו פותח ה"נודע ביהודה" כי מצד יושר ההנהגה ראוי לאדם יהודי שיימנע מכל דבר שיש בו משום אכזריות "רק כדי לגמור חמדת זמנו" והתורה אמרה "ורחמיו על כל מעשיו". בהמשך דבריו הוא מסיק כי הדבר אסור גם מצד הדין, "שהרי כל העוסקים בזה צריכים להיכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות והתורה ציוותה 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם'". עם זאת, פוסק ה"נודע ביהודה" כי למי שהוא עני ועוסק במלאכה זו למחייתו – הדבר מותר. טעמו הוא: "שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה 'ואליו הוא נושא את נפשו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאוות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על 'ונשמרתם מאוד'". כלומר, אין המדובר בהיתר הנובע מגדרים של פיקוח נפש.

288. מקור הדברים במסכת ברכות (דף נ"ד, עמוד ב'): "אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות: יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא. יורדי הים מנלן – דכתיב: (תהלים ק"ז) 'יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה', ואומר: 'ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות', ואומר: 'חוגו וינועו כשכור', ואומר: 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם', ואומר: 'קם סערה לדממה', ואומר: 'וישמחו כי ישתקו', ואומר: 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם'".

ונשאלת השאלה הכיצד נעשית הבחנה שכזו לגבי דין איסור והיתר בין עשיר לעני? ומה פירוש הדבר כי "כל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה", וכי יתכן כי ערך הפרנסה ידחה אף את הערך של פיקוח נפש? הן ברור כי גם לעני שפרנסתו דחוקה אסור לחלל שבת. ושבת נדחית מפני פיקוח נפש. נמצא כי פיקוח נפש הוא ערך הניצב מעל לשבת וממילא בוודאי ובוודאי שהוא ניצב מעל לערך של פרנסה. לפי מדרג ערכים זה המסקנה אמורה להיות כי בשביל פרנסה אסור יהא לסכן חיים. הכיצד מותר אפוא הדבר לאדם עני? ומהם גדרי ההיתר? האם כל סיכון מותר בשל כל מצוקה כלכלית?

הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" (חושן משפט חלק א' סימן ק"ד) התייחס לשאלה האם מותר להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים (שנקרא באל בלע"ז) שיש לחוש לסכנה כפי שאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן. הרב פיינשטיין התיר זאת, על פי הגמרא שהובאה לעיל במסכת בבא מציעא (דף ק"ב) כי מותר להתפרנס "אף כשיש חשש סכנה לאופן רחוק". ממילא אף כשיש חשש שיהרוג אחרים באופן רחוק כזה, מותר הדבר שכן אין הבדל בין אדם המסכן את חייו שלו לבין מי שמסכן את חייו זולתו.<sup>289</sup> ונשאלת השאלה: הרי הכלל לגבי פיקוח נפש הוא כי אף ספק רחוק של פיקוח נפש ואחוזים בודדים של סיכוי להצלת חיים – דוחים שבת.<sup>290</sup> אם כן, איך יתכן כי סיכויי חיים אלו הדוחים שבת – נדחים בעצמם מפני צרכי פרנסה – שכמובן שאינה דוחה שבת?

289. עם זאת, הרב פיינשטיין מבהיר כי ההיתר לסכן את חיי הזולת בסכנה רחוקה שכזו יכול להיעשות רק "כשהאחר גם כן נכנס לזה ברצונו שהרי ודאי אין לו רשות להכניס אף בספק רחוק כזה את אלו שלא ידעו או לא רצו להיכנס אף בספק רחוק כזה". כלומר, מותר לאדם להחליט החלטה מודעת כי הוא מסכן את עצמו סכנה רחוקה ובהתאם לכך מותר לו לסכן גם את חברו בסכנה מודעת. אבל, אין היתר לסכן את הזולת אף בסכנה רחוקה – בלי שתתקבל הסכמה מודעת של הזולת לכך.

290. "לעניין זה ראה תוספות במסכת נדה דף מ"ד עמ' ב' דיבור המתחיל איהו מיית ברישא", כי יש לחלל שבת ולהציל ממפולת אדם גוסס שמוחו מרוצץ, שהרי מיעוט גוססים נותרים בחיים ואין הולכים בפיקוח נפש אחר רוב. כמו כן ראה תוספות מסכת יומא דף פ"ה עמוד א' דיבור המתחיל: "ולפקח הגל אינו כן" – אומר ר"י שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב משום שכתוב (ויקרא י"ח ה') "וחי בהם" – ולא שימות בהם, שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל".

בשו"ת "שם אריה" (יורה דעה) סימן כ"ז מבאר בהרחבה מה הם הדברים שבהם מותר להסתכן: "אף בדברים שיש בהם סכנה, מכל מקום בדבר שהוא מנהגו של עולם, ודרך הכרח – אין לחוש". כלומר, גדר ההיתר נעוץ בכך שמדובר בפעולות שהן בכלל "מנהגו של עולם". ראייה לכך מביא ה"שם אריה" מכך שהולכי מדבריות ויורדי הים מברכין "הגומל" על שנצלו מן הסכנה ומשמע שאין איסור לכתחילה בהליכתם. "וכן בכל דבר שהוא דרך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי – מותר – ואף במלחמת הרשות. ואין איסור לאישה להזדקק לבעלה אף על גב שלידה היא סכנה ואישה אינה מצווה על פריה ורביה... וכן מה שאמרו חז"ל (קהלת רבה פרשה ג') כל הדרכים בחזקת סכנה<sup>291</sup> ועם כל זה מותר לצאת לדרך". כך עולה גם מהירושלמי במסכת מועד קטן פ"ג ה"א המביא את דעת רבי יהודה כי אסור להפליג בים הגדול בשל הסכנה הכרוכה בדבר, ועל אף זאת נמצא כי לצורכי פרנסה מותר להפליג<sup>292</sup>.

"כל דבר שהוא ממנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש"

291. כך נאמר שם: "אמר רבי לוי בשלושה מקומות השטן מקטרג, השרוי בבית מרועע והמהלך בדרך יחידי והמפרש בים הגדול. רבי שמעון בר אבא בשם רבי חנינא כל הדרכים בחזקת סכנה".

292. כך מוכיח ה"שם אריה" מסוגיית הבבלי שם במסכת מועד קטן (דף י"ד עמ' א') את דעתו כי לצורך מזונותיו של אדם מותר לו לעשות דברים שיש בהם סכנה. במשנה שם מובא, כי לדעת תנא קמא, הבא ממדינת הים מותר לגלח בחול המועד ולדעת רבי יהודה אסור לו לגלח "מפני שיצא שלא ברשות" (מבאר רש"י, שלא היה אנוס ולא יצא ברשות (=בהוראת) אחרים אלא ברצון עצמו). ומובא בגמרא: "אמר רבא: (אם יצא) לשוט (לטייל) דברי הכל אסור (מפרש רש"י: מפני שיצא שלא לצורך, ולא יצא אלא כדי לשוט בעולם ולראותו הרי שאסור לו לגלח בחול המועד). למזונות (מפרש רש"י שאין לו מזונות) דברי הכל מותר (מפרש רש"י 'לפי שיצא באונס'). לא נחלקו אלא להרוויח (מפרש רש"י: "שיש לו נכסים הרבה, ויוצא כדי להרויח יותר"). מר מדמי ליה כ"לשוט" (המוגדר כיוצא שלא לצורך), ומר מדמי ליה כ"למזונות" (שיוצא כדין ועל כן מותר לו לגלח במועד). הרא"ש שם פרק ב' סימן א' מבאר כמו הראב"ד כי מה שאסר רבי יהודה הינו כשעבר על רצון חכמים ביציאתו, כגון שיצא מארץ ישראל לחו"ל, ולכך כשיצא להרווחה נקרא יוצא שלא ברשות, שכך פירש בירושלמי כי רבי יהודה אוסר מפני שסובר שאסור לפרש בים הגדול וכן אסור לצאת לחו"ל. כמו כן מביא הגר"א (אורח חיים סימן תקל"א ס"ד) את דברי התלמוד הירושלמי כי לדעת רבי יהודה אסור להפליג לים הגדול על שום הסכנה הטמונה בדבר. נמצא לפי דבריהם שאף שהדבר אסור מחמת הסכנה, מכל מקום חז"ל לא נקטו אלא את מי שעושה כן כדי לשוט ולטייל אבל לא את מי שעושה כן לצרכי פרנסה שהוא נחשב שיצא ברשות, הנה כי כן רואים אנו כי לצורך פרנסה מותר הדבר.

פעמים שבדבר  
הנהוג אף שיש  
בו סכנה אמרינן  
"שומר פתאים"  
ה"

בדומה לכך מצינו שורה של מקרים המוגדרים כ"דרך העולם" ואשר לגביהם מותר להסתכן. כך למשל הרב משה פיינשטיין בשו"ת "אגרות משה" (וחושן משפט חלק ב' סימן ע"ו) התייחס לעישון ופסק כי מכיוון שיש הרבה אנשים שהדבר לא הרע את בריאותם, אין בזה איסור, וכמו כל דבר שהרבים עושים אותו - חל לגביו הכלל של "שומר פתאים ה"<sup>293</sup>. ונשאלת השאלה - איזה מן היתר הוא זה לסכן חיים מכיוון שרבים עושים זאת וכיצד ניתן לסמוך על כלל זה של "שומר פתאים ה" - ולהסתכן?<sup>294</sup>

293. הרב פיינשטיין מציין כי העישון למי שהתרגל לכך הנאתו מרובה ובהעדרו הוא סובל יותר מאשר העדר אוכלים. כמו כן ציין כי על אף שאנו נתקלים בבתי חולים במקרים רבים של טרטן הגרון והריאה אצל מעשנים, הדבר מותר כי מדובר במיעוט. ובלשונו: "עישון סיגריות - שאלו הרגילים בזה נהנים מזה מאד ומצטערים כשאין להם סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים, ואף יותר מחסרון אוכלין לגמרי לזמן קצר. והקלקול לחלות מזה הוא על כל פנים רק מיעוט קטן וכל שכן לחלות מזה בסרטן (קענססר) ובעוד מחלות מסוכנות הוא קטן ביותר דאף שמעלת כבודו ראה הרבה חולים - שהוא רופא ונמצא בבית החולים ורואה כמעט בכל יום חולים בסרטן הריאה והגרון וגם באיברים אחרים שנמצאו יותר באלו שמעשנים סיגריות, וכן הוא גם בשאר בתי חולים, מ"מ ודאי כל החולים הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים הוא מיעוט לגבי אלו דעלמא שנמצאו בבתיהם שלא נחלו כלל, ובחשש כזה אמרינן שומר פתאים ה". עם זאת בספרו של הרב מרדכי רבינוביץ "מעלה עשן" בעמ' 34 ציין "ושמענו עוד היתר מאדם גדול שאוסר את העישון מטעמי בריאות... אך לסוחר אחד בארה"ב שהוא סוכן למכירות היתר לעשן מכיוון שהנהוג הוא במיוחד בארה"ב שכדי להתחיל לשוחח עם הקונה על טיב סחורתו וכד' מציע הוא סיגריה ואחרי שיש קירוב לבבות קל יותר להשפיע על המכירה. אז לעשן בשעה זו גם מותר לפי דבריו, כי יתן נפשו בעד לחמו, וכמו שכתוב 'ואליו הוא נושא את נפשו...' וכנראה משמע שהתורה גילתה שכך דרכו של עולם לעלות לפעמים בכבש ולהיתלות באילן בשביל כסף הפרנסה".

294. מעניין הדבר כי מספר חודשים לאחר מכן ניתנה תשובתו של הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט"ו, סימן ל"ט) לפיה תוארו בפניו בפירוט הסכנות הטמונות בעישון: "לאור זה נראה ברור ללא צל של ספק כי אין מקום להתברך בלב (כפי שאחרים רוצים לומר כן) ולהורות כי היות והעישון רבים דשים בו אם כן יש להחיל על זה המאמר חז"ל בכמה מקומות על מנהג עולם במקום שיש לחוש לסכנה, שפסקו פסקם ואמרו: והאידינא דדשו בו רבים שומר פתאים ה'. דלא אמרו כן אלא במקומות דלא נתגלה סכנתם, והמציאות לא הראתה על היפוכו של דבר, ואדרבא ראו שרבים וכן שלימים עברו ולא ניוזקו... אבל בכגון הנידון שלפנינו אשר בעיקר בעשרות השנים האחרונות לאור המחקרים המדעיים והרפואיים השונים נתגלו בממדים מבהילים היוקי הגוף המרובים והמסוכנים אשר העישון גורם בכנפיו, והתודעה הזאת גם יצאה כבר טבעה בעולם עד כדי כך שבכמה מדינות גדולות ועצומות יצא החוק מאת ממשלותיהם על חובת ציון אזהרה על כל חפיסת

כמו כן, הרב שלמה זלמן אויערבאך (בשו"ת "מנחת שלמה" חלק א' סימן ז') כותב כי כאשר בא גנב במחותרת ובעל הבית מסופק אם יצליח להתגבר ולהרוג את הגנב – צריך לכאורה בעל הבית לתת את כל אשר לו בעד נפשו ולא להכניס עצמו בספק סכנה. אולם, "אפשר שכדי שלא יתרבו גנבים ופורצים, כמו שמותר לציבור להסתכן במלחמת רשות כך רשאי כל יחיד לעמוד על ממונו אף אם מכניס עצמו בכך לספק סכנה, וגם כיוון שדרך העולם בכך אפשר, שהרי זה דומה למה שאמרו חז"ל בכמה מקומות על ספק סכנה כי שומר פתאים ה"<sup>295</sup>. כלומר, מותר לאדם

סיגריות האומרת: הרופא הממשלתי הראשי מזהיר את המעשנים שהעישון מסכן את בריאותם ומזיק לה... אם כן בוודאי ובוודאי שאבסורדי הוא להעלים עין מכל זה ולהפטיר כלאחד יד ולומר כי גם על כגון זה נאמר שומר פתאים ה".

295. בתלמוד מצינו כמה וכמה דוגמאות להיתר להסתכן בדברים שהם בגדר "דרך העולם" מחמת הכלל של "שומר פתאים ה". כך למשל במסכת עבודה זרה (דף ל' עמ' ב'): "תניא, רבי אליעזר אומר: אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש (שמא הטיל נחש את ארסו שם), משום שנאמר: (תהלים קט"ז) 'שומר פתאים ה'". בזומה לכך מצינו במסכת נדה (דף ל"א עמוד א'): "תנא: המשמש מטנו ליום תשעים (מתחילת הריונה של אשתו) כאילו שופך דמים (כלומר, הדבר מסכן את הולד). מנא ידע? (מניין ידע האדם כי מלאו בדיוק תשעים ימים מתחילת ההריון?) אלא אמר אביי: משמש והולך, ו'שומר פתאים ה' (תהלים קט"ז)". הרי לנו שוב מציאות של סכנת חיים, ואדם מתעלם ממנה מכח הכלל של "שומר פתאים ה". כמו כן, במסכת יבמות (דף ע"ב עמ' א') מצינו את דברי רב פפא כי יש בשנה ימים מסוכנים שבהם אין למול ואין להקיז דם. אולם, בימינו שהרבים רגילים לעשות פעולות אלה בלא חשש, מותר לעשות זאת שכן "שומר פתאים ה". ובמסכת כתובות (דף ל"ט עמ' א') מצינו: "שלוש נשים משמשות במוך (מבאר רש"י: 'מותר להן לשמש במוך ואין כמשחיתות זרע'). ואלו הן: קטנה, ומעוברת, ומניקה; קטנה – שמא תתעבר ותמות, מעוברת – שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה – שמא תגמול את בנה; ... וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, משום שנאמר: (תהלים קט"ז) 'שומר פתאים ה'!" כלומר, מותר לקטנה לשמש כדרכה ואין היא צריכה לנקוט באמצעי זהירות, שכן אין היא עושה דבר חריג אלא נוהגת כדרך העולם, וממילא 'מן השמים ירחמו', לנוכח הכלל של "שומר פתאים ה". וראה דבריו של הרב שלמה זלמן אויערבאך (בשו"ת "מנחת שלמה" חלק ב' סימן פ"ג) הכותב בהלכה כי "יש אשר נשים מכניסות עצמן לספק סכנה של הריון רק בגלל רצון חזק לילד ואין מוחין בהן אף שמצד הדין מותרות הן למנוע את ההריון". כמו כן מצינו בשו"ת "אבני נור" (יורה דעה, חלק ב' סימן רס"ב אות ד') ביחס לאישה שיש לה סכנה להרטיב את אוזנה ועם זאת מותר לה לטבול במקווה ולהכניס עצמה לסכנה כדי שלא תתגרש מבעלה. משמע כי מותר לאדם להכניס עצמו לסכנה מסוימת כדי שלא לשבש את מהלך חייו ואורחותיו. ונשאלת השאלה מה מצדיק היתר לסכן את חיי האישה ולסמוך על כך שמן השמים ירחמו? והרי במסכת עבודה זרה דף י"ח עמ' א' מצינו כי אמירה של "מן השמים ירחמו"



להסתכן וללחום בגנב לשם הצלת ממונו, כיוון שזה דרך העולם - וממילא חל הכלל של "שומר פתאים ה'". ונשאלת השאלה: הכיצד מותר הדבר ומה פשרו של היתר זה של "שומר פתאים ה'?"

בדומה לכך פסק הרב שלמה זלמן אויערבך (בשו"ת "מנחת שלמה" תנינא ב'ג') סימן פ"ו כי מותר להשקיט יסורים של אדם על אף שמדובר בתרופה המזיקה לבריאותו של החולה ועלולה לקרב את קיצו ולסכן את חייו, שכן מצינו בש"ס בכמה מקומות על הרבה דברים שהם ממש קרוב לסכנה ולמרות זאת כיוון שנהג הציבור לעשותם, אומרים אנו כי "שומר פתאים ד'" והדבר מותר. ממילא "כיוון שדרך של כל החולים הוא בכך יתכן דשייך שפיר לומר דבר זה גם במקרה זה וצריכים להשקיט הכאבים". הרי לנו שוב היתר לעשות פעולה שיש בה סכנת חיים, מכיוון שדרך העולם לעשות פעולה זו. ונשאלת השאלה: הכיצד?

הרב שלמה זלמן אויערבך בשו"ת "מנחת שלמה" (מהדורה תנינא חלקים ב'ג', סימן ל"ז) פסק עוד, כי בתחנה לעזרה ראשונה בעיר גדולה שיודעים מתוך הנסיון שבכל יום ויום ישנם מקרים הזקוקים להצלה באופן דחוף, מותר לחלל בה שבת במלאכות דאורייתא כדי להיות מוכן לכל צרה שלא תבוא. הרב אויערבך מציין בהקשר זה את פסקו של רבי עקיבא איגר (שו"ת רבי עקיבא איגר סימן ס') כי יש להגדיר מצב סכנה הדוחה שבת אף כאשר הסיכון להתפתחות סכנה הוא אחד מני אלף, ומבהיר:

**"עיקר הדבר מה נקרא ספק פיקוח נפש ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם אנכי בעניי הסתפקתי רבות בזה, אלא שמצד הסברה נראה לעניות דעתי שכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כנורח מפני הסכנה הרי זה נחשב כספק פיקוח נפש ונאמר ביחס לכך 'וחי בהם' ולא שימות בהם, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה נחשב סכנה".**

אינה מוגדרת כדברי טעם ואין לסמוך עליה. כך נאמר שם: "תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר מונח לך בחיך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו?".

פעמים שדעת רבים מגדירה מהו פיקוח נפש

ושוב מתעורר אותו קושי – היתכן כי דעת הבריות היא המגדירה סיכון? בדומה לכך מצינו ב"מגן אברהם" (אורה חיים סימן שט"ז ס"ק כ"ג) כי בשבת מותר להמית נחש ועקרב משום פיקוח נפש, אך אין היתר להמית עכביש ("שממית"), שכן נחש ועקרב ממיתים על פי רוב ואילו עכביש על פי רוב אינו ארסי. ואף שיש לחוש שמא יפול לתוך המאכל והארס ירעיל את המאכל, הרי שזהו חשש שאינו שכיח "ויכול לכסות המאכל וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל לכן יש למחות בידם". ולכאורה, מדוע אין החשש של אחד לאלף מגדיר את הפעולה כפיקוח נפש? הן לגבי מפולת הכלל הוא כי כאשר יש 99% שהאיש מת ורק 1% שהוא חי – הרי שפיקוח נפש דוחה שבת, ואין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב. מדוע אפוא עכביש אשר 99% שאינו ארסי, חל איסור להרגו בשבת והולכים אחר הרוב?

אין זאת אלא שהמבחן אינו מתימטי, והשאלה אינה מה מידת הסיכון, אלא דבר שאנשים מגדירים אותו כמסוכן – יש לגביו דין של פיקוח נפש, ומה שאינו מוגדר כמסוכן לא חל לגביו הכלל של פיקוח נפש. מפולת מוגדרת ע"י רוב האנשים כסכנת חיים, ואילו עכביש אינו מוגדר כן. ההגדרה נובעת אפוא מדרך הילוכן של הבריות.

ב"שולחן ערוך" (אבן העזר סימן ע"ה סעיף ה') נפסק כי אדם יכול לכפות על אשתו לעלות עמו לארץ ישראל כאשר הדרך אינה כרוכה בסכנה. מציין ה"פתחי תשובה" שם (ס"ק ו') בשם המבי"ט, כי הדרך מוגדרת כמסוכנת כאשר הסוחרים נמנעים מללכת בה. ובלשון שו"ת המבי"ט (חלק ב' סימן רט"ז): "לעולם כל הדרכים הם בחזקת סכנה וצריכים להודות לה' כמו הולכי המדברות. אבל אינו מעכב את הכפייה לעלות אלא באותם הימים שיש סכנה ידועה בדרכים. אבל כשכל הסוחרים אינם נמנעים מללכת בדרכים גם איש ואשתו יכולים לכוף זה את זה". משמע כי הגדרת דרך כמסוכנת אינה נעשית לפי ההסתברות לסיכון חיים, אלא המדד הוא: האם הסוחרים נוהגים ללכת בדרך זו לפרנסתם.

הרב ולדינברג בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק י' סימן כ"ה פרק כ"ג), דן בשאלה האם אדם שעבר ניתוח רצוני, שבו הוציאו ממנו איבר פנימי אותו נידב לשם השתלה בגופו של אחר צריך לברך הגומל. אכן, בדרך כלל כשעוברים ניתוח ומתרפאים צריכים לברך ברכת הגומל. אך צד הספק

נובע מכך שאותו אדם הכניס את עצמו ברצונו לידי סכנה. בהקשר זה מציין הרב ולדינברג כי לכאורה זהו המצב ביחס להולכי מדבריות ועוברי ימים המברכים הגומל על אף שהם מכניסים את עצמם ברצונם הטוב לידי סכנה. אולם, מחלק הרב ולדינברג בין המקרים, שכן לגבי יציאה לדרך:

**"דרכו של עולם כן, להיות עוברי ימים והולכי מדבריות לצורכי האדם ופרנסתו, והכרחי זה לקיום העולם, לכן לא נקרא זה כמכניס את עצמו לסכנה שלא לצורך (ושלא לצורך פרנסה וצרכים חיוניים אסור באמת לאדם להכניס את עצמו בסכנה להלך במקום גדודי חיות וכדומה), ולכן צריכים העוברים במקומות הנ"ל לברך ברכת הגומל. מה שאין כן בהתמסרות לביצוע ניתוח כנ"ל שאינו לצרכו של המנותח כלל ואדרבה גורע מבריאות גופו, ועפ"י דין אין עליו כל חיוב לכך, ואדרבה ישנה שאלה אם אפילו מותר לו להכניס את עצמו בספק סכנה כזאת, או בהחסרת איבר ממנו, לשם הצלת חברו, בכל כגון אלו יש להסתפק אם כשמתרפא צריך לברך הגומל על שנתרפא מניתוח שגרם לו בעצמו וברצונו הטוב".**

נמצאנו למדים אפוא, כי יציאה לדרך הנחשבת לדרכו של עולם ולאמצעי קיום לגיטימי אין בה כדי להיאסר מכוח הדין של "מכניס עצמו לכלל סכנה". ונשאלת השאלה: מהו גדר זה של "דרך העולם" ומדוע הותרו פעולות שהן "הכרחיות לקיום העולם"? הכיצד מסייע הדבר למנוע הגדרה של המעשה כ"מכניס את עצמו לסכנה שלא לצורך"?

בכל הנוגע ליציאה לדרך מסוכנת, הנחשבת לסכנה, נפסקה ההלכה ב"שולחן ערוך" (אורח חיים סימן רמ"ח, סעיף ד') כי אסור לצאת לדרך של כמה ימים למקום סכנה החל מיום רביעי בשבוע, שכן בכך האדם גורם לעצמו לחלל שבת כדי שלא יסתכן בדרך. עם זאת, מותר לצאת לאותה דרך בתחילת השבוע על אף שברור כי ייאלץ לשהות בדרך גם בשבת וייגרם חילול שבת מפני הסכנה. הלכה זו מבוארת ב"משנה ברורה" שם בס"ק כ"ו: "וביום א' וב' וג' - כבר נתבאר הטעם משום שהם ימי ראשון

היוצא לדרך  
באיסור שובת  
בשבת אף  
כאשר מקום  
השביתה הינו  
מקום סכנה

שני ושלישי) נקראים על שם שבת העבר ואין צריך להיזהר עתה שלא יבוא לידי חילול שבת הבא"<sup>296</sup>.

ה"משנה ברורה" שם מביא את דברי "כנסת הגדולה" בשם הר"י בן לב והרדב"ז הסבורים, כי ההיתר לצאת לדרך בימי תחילת השבוע נאמר כאשר יש רק חשש סכנה וספק אם יבוא לידי חילול שבת. אולם, כאשר אדם יודע בוודאי שיבוא לידי חילול שבת, הרי שאסור לו לצאת לדרך אף בימי ראשון, שני ושלישי. כלומר, דרך שהיציאה אליה תוביל לחילול שבת ודאי – אסור לצאת אליה. בהתאם לשיטתם יימצא כי אין לאדם כל אפשרות לצאת לדרך מסוכנת אשר תימשך יותר משישה ימים, שכן במקרה זה בפנינו חילול שבת ודאי האוסר את היציאה לדרך. ממילא כאשר אדם יוצא לדרך שתארך יותר משישה ימים יש בפניו שתי אפשרויות: האחת לא לחוש לסכנה ולשבות בשבת; והשנייה להמשיך בדרכו גם בשבת מפני הסכנה שבדבר אך במקרה זה נמצא כי הוא יצא לדרך שאסור היה לו לצאת אליה מלכתחילה. ממשיך ה"משנה ברורה" ומביא מדברי ה"מגן אברהם" כי לאור האמור יש אנשים שבנסיונות אלה – חונים במסעם בהגיע השבת ונותרים בשבת במדבר, תוך שהם מסכנים את עצמם קצת כדי שלא לחלל שבת, שאם לא כן יימצא כאמור כי עברו איסור למפרע בכך שיצאו לדרך מלכתחילה"<sup>297</sup>.

296. יסוד הדברים במסכת פסחים דף ק"ו עמוד א' שם מצינו כי מי שלא עשה הבדלה במוצאי שבת "מבדיל והולך... עד רביעי בשבת (ולא עד בכלל, כלומר רק עד סוף יום ג' בשבוע)". הגמרא מביאה את דברי האמוראים שנאמרו ביחס למי שנחטף גט לאשתו עם תנאי מתלה, לפיו יחול הגט רק בתנאי שהאישה תיתן מאתיים זוז "אחר השבת או (לחילופין) על מנת שתתנם קודם השבת". גם שם הדין הוא כי ימי ראשון שני ושלישי בשבוע מוגדרים כ"אחר השבת" ואילו ימי רביעי, חמישי ושישי מוגדרים כ"קודם השבת". כלומר, ימי תחילת השבוע עד יום ג', עומדים עדיין בצל השבת הקודמת ומוגדרים כ"אחר השבת", ואילו החל מיום רביעי רואים אנו בעינינו את השבת המתקרבת והימים הללו מוגדרים כ"לפני שבת". בהתאם לעקרון זה מבהיר ה"משנה ברורה" כי מותר לאדם לנהוג בימי תחילת השבוע כדרכו בלא לחשוש כי בהמשך יגיע למצב שבו יאלץ לחלל את השבת הבאה כדי שלא להסתכן.

297. ובלשון ה"מגן אברהם" (סימן רמ"ח ס"ק יד): "וביום א', ב', ג' מותר לצאת לדרכו – והר"י בן לב (חלק ב' סימן נ"ג) כתב שכיוון שידוע (האיש היוצא לדרך) בוודאי שיחלל שבת אסור (לו לצאת לדרכו) וכן כתב רדב"ז חלק א' סימן י', ועל פי זה סומכים עכשיו (אנשים מסוימים) שמסתכנים (ומתעכבים בדרכם בלב המדבר בהגיע השבת, כדי) שלא לחלל שבת".

על נוהג זה, שה"מגן אברהם" פוסק כי ניתן לעשותו, תמה הרב אלחנן וסרמן (בספרו "קובץ הערות" סימן כ"ג): כיצד יתכן כי אדם יבקש להימנע מחילול שבת גם כאשר הדבר מסכן אותו? אמנם, משלא ישבות בשבת נמצא כי היה אסור לו מלכתחילה לצאת לדרך, אך האם יתכן כי כדי שלא תתברר יציאתו כאיסור על הלכות שבת, יסכן האיש את חייו וזאת בשעה שפיקוח נפש דוחה שבת? וכי בר חורין הוא האדם לסכן את חייו?

תשובתו של הרב וסרמן היא כי במקרה זה אכן יהיה אסור לאדם לחלל את השבת אף שיש בדבר פיקוח נפש, כי:

**"מה שפיקוח נפש דוחה איסורים אין הכוונה שבשביל פיקוח נפש מותר לעבור עבירה, אלא שבמקום פיקוח נפש נדחה האיסור ואין כאן עבירה, אבל אם יימצא מצב שבו במקום פיקוח נפש יצטרך לעבור באופן שגם ע"י פיקוח נפש לא יהא נדחה – אסור לעבור!**

**וכשמכניס עצמו לידי דחיית שבת האיסור תלוי ועומד שכן אם יחלל שבת אח"כ נמצא למפרע שעבר במה שהכניס עצמו לזה, והאיסור הזה אין עליו דחייה ובמקרה זה גם במצב של פיקוח נפש אסור"<sup>298</sup>.**

נראה כי משמעות הדבר היא כדלהלן:

כאשר נאמר כי "פיקוח נפש דוחה שבת" אין המדובר במאזן ערכים שבו פיקוח נפש גובר על ערכים אחרים, אלא מדובר בכלל לפיו במקום שבו יש פיקוח נפש לא נקבע מלכתחילה איסור של חילול שבת, והפעולה אינה מוגדרת מלכתחילה כאסורה<sup>299</sup>. ברם, הדין של "פיקוח נפש דוחה

298. הרב וסרמן ממשיך ומציין שם: "ולפי זה היה נראה בשלוח הקן אם עבר ולקח האם שבידו לתקן הלאו למפרע ע"י קיום העשה, אפשר שאין העשה נדחה מפני פיקוח נפש שאם ידחה העשה ישאר עליו איסור הלקיחה שבשעת לקיחה לא היה פיקוח נפש".

299. הסבר זה יוצא לכאורה מנקודת הנחה ששבת "הותרה" במצב של פיקוח נפש. אם כן לכאורה, אין מקום לפרש כך למי שסובר כי שבת "דחיה" מפני פיקוח נפש, שהרי לפי מי שסובר "דחיה" – קיים איסור אלא ששבת דוחה אותו. אולם, יתכן שגם מי שסובר "דחיה" יאמר כי שבת נדחית מפני פיקוח נפש רק כאשר הדבר עומד בכללי הדחיה. אך מקום שבו גם אחר שנדחה את השבת מפני פיקוח נפש ניוותר עם איסור שריר וקיים – הרי במקרה זה אין טעם לדחות את השבת מפני פיקוח נפש.

לדעת הרב וסרמן: אין פיקוח נפש דוחה איסור שבת אם גם לאחר הדחיה ישנו איסור

שבת" אינו מאפשר לחלל שבת מקום שגם אחר דחיית השבת האדם עובר על איסור. לפי זה אין לומר כי הערך של "וחי בהם" מחייב להעדיף חיי אדם – תמיד בכל מחיר. על כן, מקום שבו ימצא כי גם אחר הדחייה האדם עובר על איסור שבת – לא יידחה חילול שבת מפניו. אכן, ככלל, כשיש פיקוח נפש – לא נקבע מלכתחילה איסור שבת, אבל זאת בתנאי שעל ידי זה לא יהיה שום איסור. אבל, במצב שבו אדם יצא לדרך בידועו בוודאות כי יחלל שבת הרי שהיציאה לדרך אסורה היא, ממילא נמצא כי הגם שבהגיע השבת הוא נקלע למצב של פיקוח נפש המבטל את איסורי השבת, הוא עדיין יעבור על איסור – שהרי בכך שחילל שבת נמצא למפרע כי יציאתו לדרך היתה אסורה. זהו אם כן מצב שבו הוא לא נמלט מן האיסור. ובמקום שבו יש איסור בפעולה – אי אפשר לבצעה גם במקום שבו הדבר כרוך בפיקוח נפש, שהרי כאמור, הפטור נאמר רק במצב שבו אין איסור ולא במצב שבו הפעולה כרוכה באיסור. הדרך היחידה להימלט מאיסור במקרה זה היא אפוא רק – להסתכן.

הסבר זה של הרב וסרמן מחודש הוא מאוד בסברה, שהרי כאמור הנחת המוצא שלו היא כי הערך של "וחי בהם" אינו ערך שיש לקיימו בכל מחיר, ולא רק עבירות של גילוי עריות, שפיקוח דמים ועבודה זרה מבטלות אותו אלא גם איסורים נוספים, שהרי לדבריו גם אם יש איסור של יציאה לדרך – יינטלו חייו של אדם ולא נצילנו. ולא נאמר הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת במקום שיימצא כי הפעולה כרוכה באיסור. בנוסף, תמה הרב שלמה זלמן אויערבאך בשו"ת "מנחת שלמה" (חלק א' סימן ז') על הסבר זה מכמה וכמה בחינות:

התמיהות על הסברו של הרב וסרמן

"אם יסתכן וימות נמצא שהיציאה בשיירה גרמה לו למות. וחושבני שאם אסור לצאת בשיירה מפני חשש חילול שבת באונס כל שכן שאסור אם ע"י זה יסתכן וימות. נמצא שאינו מרוויח כלום בזה שמחליף דחיית שבת מפני פיקוח נפש בעוון חמור של מתחייב בנפשו.

ואף שגזירת חז"ל לא לצאת בשיירה היתה משום שבת, מכל מקום, פשוט הוא שכל שכן שאסור אם יסתכן ע"י זה וימות".

כלומר, הרב וסרמן מבאר כי שבת אינה נדחית כשיש איסור – אבל הדבר אינו מסביר את פסיקת ההלכה של ה"מגן אברהם", שכן ה"מגן אברהם" התיר את היציאה בפועל של האיש לדרך. לדברי הרב וסרמן

נמצא הרי כי כדי להימנע מאיסור חילול שבת עובר האדם על איסור אחר של "ונשמרתם לנפשותיכם". הרב וסרמן מבהיר אמנם מדוע נאלץ האיש לשבות כדי שלא יחלל שבת, אבל, האיש אינו חוסך איסור בכך שהוא נשאר במקומו בשבת, שכן הוא עבר על איסור אחר של סיכון חייו וכיצד הותר הדבר? וכי כעת משישבות לא תוגדר יציאתו לדרך כעבירה? הרי אדרבה כעת נמצא כי היא עבירה חמורה עוד יותר שכן גרמה לסיכון חיים?<sup>300</sup>

זאת ועוד, אם אכן במקום שיש איסור בפעולה – אי אפשר לבצעה גם במקום שבו הדבר כרוך בפיקוח נפש, הרי שיימצא כי במקרה של חולה שידע כי יצטרך בוודאות מים חמים בשבת והיה צריך להכין מלפני השבת ועבר ולא הכין, או שאף הוריד את המים בערב שבת מעל האש, ייאלץ להסתכן בשבת בסכנת חיים כדי לתקן בכך את העבירה שעשה מלכתחילה עת שהוריד את המים בערב שבת מעל האש. היתכן?

מהסברו של הרב וסרמן כי האדם יסתכן בשבת כדי לתקן בכך למפרע עבירה דרבנן של איסור יציאה לדרך, נמצא כי אדם צריך להרוג עצמו כדי שלא לחטוא. לפי זה יימצא כי אדם שמכיר את עצמו ויודע את טבעו הרע שיצרו תוקפו ומתגבר ומתחדש עליו בכל יום ועובר בזדון פעמים רבות על איסורי דרבנן או אפי' על איסורי תורה, וכי נאמר שמותר להמית את עצמו בשב ואל תעשה כדי להציל בכך את עצמו מעבירה?<sup>301</sup>

300. בנוסף, הקשינו אנו לעיל בסברה על חידושו של הרב וסרמן, שכן מאחר שכבר יצא האיש לדרכו וממילא אין בידו להימלט מאיסור, שכן אם ימשיך בדרכו – יעבור על חילול שבת ואם יוותר במקומו יעבור על איסור של סיכון חייו, ומבין שני האיסורים הללו לכאורה עדיף הוא האיסור של שבת על פני האיסור של סיכון נפש. לכשתמצי לומר, זהו בדיוק הכלל של פיקוח נפש דוחה שבת, לפיו נמצא כי לא ניתן לוותר על חיי אדם במקום שישאר איסור שבת, שהרי הימנעות מחילול השבת תביא בהכרח לעבירה על ערך נעלה יותר של חיי אדם.

301. רק ביחס לשלוש עבירות של "ייהרג ואל יעבור" יש סוברים שמותר לאדם להמית את עצמו באופן פסיבי (כגון ע"י אי אכילה ושתייה) כדי להינצל מעבירות אלו כמבואר ב"בית יוסף" יורה דעה בספר בדיק הבית סי' קנ"ז; וראה "דרכי תשובה" סימן קנ"ז אות ל"ט כי הדברים נאמרו רק ביחס לחשש שמא יעבור על מצוות הדת באופן מוחלט, אך אין היתר לאדם להמית עצמו אף באופן פסיבי מפני חשש כי יעבור עבירה אחת מסוימת מדרבנן או מדאורייתא.

ברור הדבר כי מי שאיננו מציל את חברו כדי למונעו מלעבור בזדון על מצוות עשה או איסור לא תעשה, הרי הוא עובר על "לא תעמוד על דם רעך". ואם נאמר כדברי הרב וסרמן, מה טעם לא נשאינו למות ונשלול ממנו חיי שעה בעולם הזה כדי להצילו בכך ממימתת עולם ואובדן חיי העולם הבא? אין זאת אלא כי העוון של סיכון חיים חמור יותר. ואם כן, לא יתכן כי יורשה לו לסכן את חייו בשבת כדי שלא לעבור על איסור היציאה לדרך.

ברם, בדחיית הסברו של הרב וסרמן, שבה השאלה על ה"מגן אברהם" למקומה, היאך ישובות אדם בדרך שלא במקום יישוב ויסתכן, כדי שלא לחלל שבת וכדי שלא ימצא כי היה אסור לו לצאת לדרך? כיצד יתכן כי אדם יבקש להימנע מחילול שבת גם כאשר הדבר מסכן אותו? ומאידך, אם נכון הדבר שעליו להסתכן בחנייה בשבת אם כן כיצד יכול הוא לצאת לדרך לצורכי פרנסתו שעה שהוא מסכן את חייו? וכי בר חורין הוא האדם לסכן את חייו? וכיצד יתכן כי פיקוח נפש דוחה שבת – ואינו דוחה "דיני ממונות" של פרנסה? אמנם כבר ראינו כי לצורך מסחר אנשים יוצאים לדרך מסוכנת, והשבת היא גם כן אולי חלק מאותה סכנה, אך גם על זה חוזרת קושייתנו במלא עוזה – מדוע מנהג העולם מתיר לאנשים לסכן את עצמם?

הסבר מרהיב לדברים מצוי בביאורו של הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" (על מסכת כתובות אות קל"ו). הרב וסרמן מציין כי אמנם האדם חייב להימנע מלהכניס עצמו למצבי סכנה, בכל מצב שבידו להיזהר ולהימנע מהם, ואם לא ישמור את עצמו "הרי הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים". אבל, כל פעולה המוגדרת כ"מנהג דרך ארץ" נחשבת למצב שבו הוא מעין אנוס – ונחשב כמי שאין בידו לשמור את עצמו ואז הוא נשמר מן השמים. נראה כי כוונתו היא בדומה למה שכתב ה"שם אריה" שהבאנו כי כל דבר שהוא מנהגו של עולם, כיוון שקבעו הקב"ה לעולמו בהנהגה זו, הרי בהכרח זוהי הדרך לעבור את חיי העולם. אם העולם נברא באופן זה שפרנסה, לידה, או שאר צורכי הקיום כרוכים בסיכונים מסוימים, הרי "כיוון שעל כרחך אתה חיי" ואין אפשרות לעבור את העולם בדרך אחרת, אם כך אנוס אתה לחיות באופן זה, ואין הקב"ה בא בטרוניה על בריותיו החיים כדרכו של עולם. ולא רק שאנוס האדם

דבר שהוא הכרחי לקיום העולם הקב"ה מאפשר לבני אדם לעשותו ועל זה נאמר "שומר פתאים ה'"



לעשות את אותם הדברים, אלא על זה נאמר "שומר פתאים ה'", כביכול אומר לו הקב"ה אתה עשה את שלך ואני אאפשר לך לעשותו.

לאור דברים אלו נראה לכאורה כי גדר הדברים הוא כדלהלן: אכן, אין היתר לסכן חיים לצורכי פרנסה - ומקום שבו עסקינן בפיקוח נפש ממש - ברור שהדבר אסור. ערך החיים נמצא גבוה מעל גבוה ולא יעלה על הדעת לסכן חיים בשביל כסף. אבל, פרנסתו של אדם היא כורח עצום ומחמתו מפלס לו האדם דרכים נועזות. וההכרח כובש מסילה שאנשים רבים דשים בה. משהפכה פעולה לעניין שדרכו של עולם לעשותו - אין היא נחשבת למסוכנת עוד. כלומר, גדר ההיתר אינו נעוץ בכך שפרנסה דוחה פיקוח נפש אלא בכך שפרנסה כובשת דרכים ומביאה את העולם לאמץ פעולות שונות שהופכות נחלת הכלל. וההלכה אינה אוסרת דברים שהם בגדר "דרך העולם"<sup>302</sup> אלא דברים אלה הם בגדר הכרח שלגביו חל הכלל של "שומר פתאים ה'".

בהתאם לכך נראה כי ההיתר של הסתכנות לצורכי פרנסה אינו נובע מכך שאם הדבר משרת את פרנסתו של אדם - הרי שהוא דוחה פיקוח נפש ומתיר להסתכן. דבר שכזה לא יתכן שכן הוא סותר למדרג הערכים הבסיסי. אלא, הגדר הוא שמעשים שאנשים עושים לשם פרנסה הם מעשים שמקובל לעשותם על פי דרך העולם, וממילא אין לאדם חובה להישמר מהם. מקום שבו אין ציווי להשתדל - אל לו לאדם לחשוש וממילא חל הכלל של "שומר פתאים ה'". דהיינו, יש לסמוך על ה' השומר על נפשם של הנוהגים בתמימות ובדרך הילוכם הרגיל<sup>303</sup>.

עדיין יש לתת את הדעת מה יהא הדין בפעולות גבוליות, אשר בעלי מקצוע מסוימים עושים אותן כדבר שבשגרה, אך הרבים מסתכלים עליהם בהשתאות ומאבדים פעימת לב נכחם? כך למשל יש מי שמנקה

302. על הטעם לכך נעמוד בפרק הבא.

303. דברים דומים מצינו ב"משנה ברורה" (סימן שכ"ט ס"ק י"ט) כי כשם שאין אדם מחויב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל את חברו, שכן חייו קודמים לחיי חברו, כך גם במקרה של "ספק סכנה גם כן עדיף ספקו שלו מודאי של חברו". עם זאת ה"משנה ברורה" מסיים את פסקו שם, כי החשש של אדם להסתכן בסכנת חיים חייב להיות מוחשי וסביר, ואין הוא רשאי לנקוט בזהירות מופלגת גרידא בחששות שיביאוהו להימנע מהצלת חיי זולתו, ובלשונו: "צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרו: המדקדק עצמו בכך בא לידי כך".

ההתייחסות  
למצבי סכנה או  
שיגרה היא  
"סובייקטיבית"  
ותלויה בדעתו  
והשקפתו של  
האדם

חלונות בגורדי שחקים, ומשתלשל בחבל מגובהי מרומים. הוא אינו חש בסכנה כלשהי. למעשה, עקב המיומנות של מנקי חלונות אלה ושיטות עבודתם מסתבר גם כי אחוז התאונות שקורה להם פחות משיעור התאונות אצל מי שחוצה כביש רגיל. ועם זאת, בעיני הרבים נחשבת פעולה זו של "עליה באילן" למסוכנת מאוד, ואם יבקשו מאדם רגיל מן היישוב לעשותה הוא יראה זאת כמי שמציב את חייו על בלימה.

ביחס למקרים אלו פוסק הרב משה פיינשטיין כי האדם ינהג על פי טבעו ויהלך לפי דרכו ורוחו. בשו"ת "אגרות משה" (אורח חיים חלק א' סימן קכ"ז) הוא מביא את דברי ה"מגן אברהם" שהובאו לעיל<sup>304</sup>, לפיהם מותר לאנשים אמיצי לב לצאת לדרך לפני השבת שכן הם אינם חוששים להישאר בלב המדבר לבדם.

הרב פיינשטיין מבאר כי דבריו של ה"מגן אברהם" נאמרו במקום שבו אין חשש סכנה ממש, שהרי כאשר אכן מדובר בסכנת חיים מוחשית "המחמיר בזה הוא מתחייב בנפשו", אלא מדובר בדברים התלויים בטבע האדם. כלומר, איש שטבעו אמיץ לב אין מחשיב דברים אלו למסוכנים, אך יש אנשים מוגי לב המחשיבים מצב זה לסכנה ולהם מותר לחלל שבת במצב זה. דבר זה תלוי בדעת כל אחד בעצמו. דברי ה"מגן אברהם" נאמרו אפוא ביחס למצבי גבול שכאלה. ממילא, מוגי הלב החשים כי זהו מצב סכנה וכי הם לא יעיזו להישאר לבד בדרך, אסור להם לצאת לדרך שכזו שבה ייאלצו לפי טבעם לחלל שבת. לעומת זאת, אדם אמיץ רשאי לצאת לדרך מלכתחילה בידעו בעצמו כי בהגיע השבת הוא יישאר במקום לבדו, בלא שהדבר ייחשב כהסתכנות אסורה מצידו, שהרי הרבה אנשים אין מחשיבים מצב זה מלכתחילה לסכנה<sup>305</sup>. ואכן, חזקה כי מי שחושש מפעולה מסוימת היא אכן מסוכנת לו, ואילו מי שבקיא ומיומן בה אין לו טעם לחשוש, ועבורו פעולה זו משולה לכל פעולה שדרך העולם לעשותה – שאין לראותה כמסוכנת.

היתר ה"מגן אברהם" אף הוא רק לאמיצים שאינם רואים בכך סכנה

304. ראה ה"ש 297 לעיל.

305. ובלשונו: "זהו כוונת המגן אברהם במה שכתב שמסתכנים עצמן שאף שבאם היה מותר לילך בשיירה היה חושב זה מצד טבעו לסכנה והיה מחלל שבת על זה אבל מאחר שאם כן יהיה אסור לילך מחליט בדעתו שלא להיות מוג לב ולא יחלל שבת על זה והיה מותר לילך. ובעל כורחך צריך לומר כן, שאם לא כן איך היו מותרים לסכן את עצמם הרי 'סכנתא חמירא מאיסורא', אלא ודאי כפי שביארתי".

פרק ז' -

## גדרי פיקוח נפש

### כנובעים מחובת ההשתדלות

הבאנו בפרק הקודם את הסברו של הרב אלחנן וסרמן ב"קובץ שיעורים" ועל מסכת "כתובות" סימן קל"ז, לפיו האדם חייב להימנע מלהכניס עצמו למצבי סכנה, שלגביהם הכלל הוא כי אם לא ישמור את עצמו "הרי הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים". אבל, כל פעולה המוגדרת כ"מנהג דרך ארץ" נחשבת למצב שבו הוא מעין אנוס - והאדם נחשב כמי שאין בידו לשמור את עצמו ואז הוא נשמר מן השמים.

מדוע מסכימה  
ההלכה למנהג  
העולם לסכן  
חיים?

אך עדיין נשאלת השאלה: מדוע הוא נחשב לאנוס? והרי בכל המקומות שהובאו לעיל, שלגביהם מחילה הגמרא את הכלל של "שומר פתאים ה'", אין המדובר באנוס, ובפועל ניתן בהחלט להימנע מהם. מדוע באמת לא נדרשים האדם כפרט והאנשים ככלל להימנע מעשייתם? מדוע הותרה אפוא כל פעולה שהיא בגדר "דרך העולם" והותר להסתכן במצבים שדרך העולם לעשותם? אדרבה, לכאורה יש לאסור הסתכנות זו ולנסות לשנות את דרך העולם, כדי שלא ייעשו מעשים אלו שיש בהם כדי לסכן חיי אדם?

זאת ועוד, סיימנו את הפרק הקודם בהבאת פסקו של הרב משה פיינשטיין, לפיו במצבי גבול ביחס לשאלה האם מעשה נחשב כמסוכן, תלויים הדברים בטבעו ודרך הילוכו של האדם הנידון; החזק הוא או רפה, האם עז רוח הוא או מוג לב. דברים אלה הם בגדר חידוש גדול לפיו שני בני אדם שונים המצויים בפני דילמה שווה, מקבלים הכרעה

הפוכה זה מזה, ושניהם צודקים מבחינה הלכתית. מן הדברים עולה כי למושג ההלכתי "פיקוח נפש" אין כביכול בחינה אובייקטיבית ולהלכה אין דעה מוצקה בשאלה החשובה מהו הגדר המדויק של סיכון לחיי אדם, וכלשונו של הרב משה פיינשטיין, "דבר זה תלוי בדעת כל אחד בעצמו". ונשאלת השאלה: הכיצד יתכן כי הגדרת מצב כמסוכן תהא תלויה באופיו האישי של האדם שבפנינו? האם הגדרת סכנה תלויה באופיו של האדם שבפנינו? האם הגדרת סיכון אינה עניין אובייקטיבי? היתכן, שביחס לאותו מקרה עצמו יוכרע לגבי אדם אחד כי הדבר נחשב כמסוכן, ולגבי אחר אין כאן סיכון? וכי תכונותיו האישיות של כל אדם ואומץ לבו הן המדד לשאלה מהו דבר מסוכן ומה אינו מסוכן?

כמו כן, נותרנו עם השאלה העקרונית שהובאה עוד בפרק המבוא של הספר, הכיצד יתכן לסכן חיים בשביל פרנסה, שעה שהחיים יקרים מכול. הן פרנסה אינה דוחה שבת, ושבת נדחית מפני פיקוח נפש. נמצא כי פרנסה היא בתחתית המדרג הערכי ואילו פיקוח נפש נמצא בפסגתו של אותו מדרג, וממילא צריכה המסקנה להיות לכאורה כי אסור לאדם לסכן את חייו לצורכי פרנסה. הכיצד זה מתיישבים הדברים אפוא עם המקורות הרבים עליהם עמדנו בפרק ו' לעיל המתירים לאדם להפליג ללב ים תוך סיכון החיים לצורך פרנסה. מהי הגדרת טיב הסיכון שמותר לאדם לקחת לצורכי פרנסתו?

נראה על כן, כי הבנת הדברים נעוצה בכך שהחייב של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" המחייב אדם להיזהר מכל סיכון של חייו, הוא פרק מתוך מסכת כוללת של חובת ההשתדלות הטבעית המוטלת על האדם. מהקשר זה של הדברים נגזרות גדריה של חובת ההשתדלות המוטלת על האדם לשמור על חייו. נבהיר עיקרון זה להלן. נבאר על פיו את הסוגיה של הסתכנות לצורך פרנסה ונשיב על התמיהות דלעיל. אך הרבה מעבר לכך. נראה כי עיקרון זה עובר כחוט השני בהרבה מן הסוגיות שנדונו בספר זה לעיל ונוסך בהן נוסף של הבנה ועומק. אגב כך, נעמוד שוב על חלק מן השאלות היסודיות שהוצגו בפרק המבוא. תשובות לשאלות אלו שלובות בפרקי הספר, במהלך העיון בסוגיות השונות. אך נראה להלן כי תשובות אלה מקבלות משנה תוקף והבנה לאור עיקרון זה, שיש בו כדי לחדד ולהבהיר את הדברים.

השמירה על החיים היא חלק מכלל חובתו של האדם ל"השתדלות"

נבהיר עיקרון זה באחת: הכלל הגדול הוא כי "האדם רק משתדל אך לא קובע". גורלו של אדם נקבע ע"י הקב"ה בהתאם למה שנועד לו בבריאתו ולכללים של שכר ועונש. ברם, האדם מחויב לעשות השתדלות טבעית בבחינת "וברכתיך בכל אשר - תעשה". ובבחינת "בזעת אפיך תאכל לחם". על האדם מוטל אפוא לעשות מעשה ולהכין את הכלים הגשמיים לקבלת הברכה האלוקית, אך האדם רק משתדל - והקב"ה הוא השולח לו את ברכתו וקובע את גורלו. על כן, האדם רק משתדל - אך לא קובע דבר. התוצאות - אינן בידי אדם אלא בידי שמים, ואף אין קשר סיבתי מוכרח בין השתדלות לבין תוצאה. בכל הנוגע לפרנסתו של אדם נובע מכלל זה, בראש ובראשונה, כי האדם יכול וצריך למעט במעשי ההשתדלות הטבעית שלו, וכן לחוש במנוחת הנפש, שהרי מעשיו או מחדליו לא יגרמו ממילא מאומה<sup>306</sup>. כלל זה נכון לא רק ביחס לפרנסתו של אדם - אלא הוא נכון מקל וחומר ביחס לחייו של אדם!

לאור נקודת השקפה יסודית זו כי האדם אינו פועל אלא רק משתדל, מובנים דבריו של הרב וסרמן, כי גם שמירת האדם על חייו צריכה להיות במידה ראויה, ואל לו לאדם להיות היסטרי ולחשוש חששות שרוב הציבור אינו חושש להם. חששות אלה משמעם כי האדם חושב שמעשיו הם הקובעים ומכריעים את גורלו, שעה שהוא כאמור רק משתדל אך לא קובע דבר. משמכיר האדם בכך שלא בו תלויים הדברים, הוא מבין כי עליו לעשות רק מעשים סבירים, שהם בגדר דרך העולם ולא מעבר לכך<sup>307</sup>, שכן בעשותו מעשים מעבר לסביר הריהו מראה כי אינו בוטח בה'.

306. הרב משה חיים לוצאטו, ב"מסילת ישרים" (פרק כ"א) מבהיר כי חובת ההשתדלות נובעת מן הגזירה העליונה של "בזעת אפיך תאכל לחם". "והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להימלט ממנו..." מן הדימוי של ההשתדלות למס, מסיק ה"מסילת ישרים" כי על האדם למעט בהשתדלותו ולא יעלה על הדעת כי יתנדב לשלם מס מעבר למחויב.

307. עמדתי על כך בספרי על בטחון והשתדלות, (אברהם וינרוט, בטחון והשתדלות הוצאת פלדהיים תשס"ז), פרק ט'. שם הבהרתי כי אם האדם סבור כי מעשיו שלו הם הקובעים, הוא עלול להיות כפייתי מאוד ביחס לעבודתו. הוא עלול להיסחף לחלוטין בקביעת סדרי יומו בלא להותיר בהם רגע ללימוד תורה, תוך שהוא מקדיש עצמו לעמלו באופן התופש את כל מרחבי הווייתו, בלא שיוור ובלא סייג. לעומת זאת, מי שחדרה אל לבו ההכרה כי עמל וטורח הם רק אמצעי של השתדלות שעליו גזרה ההשגחה, אך ההצלחה וההישג נובעים ממקור עליון ואינם פועל יוצא ישיר ממעשי השתדלותו הטבעית, עשוי לחיות את חייו עם שאר רוח ויבין כי יש זמנים שהוא חייב להקדיש ללימוד תורה. הכרה זו גם

בהתאם לכך מובן כי אדם צריך לעשות מעשים אשר מקובל לעשותם על פי דרך העולם ולהישמר מסכנות אשר הציבור בכללותו רואה בהם סכנה ונשמר מהם. אבל, החיים אינם בידו של האדם, ועליו לעשות על כן רק את ההשתדלות הראויה מצידו כדי לשמור על שלמות חייו – ביודעו כי מה שמעבר להשתדלות סבירה – חורג מחובת ההשתדלות המוטלת עליו. ממילא, סכנות שהציבור בכללותו אינו חושש להן, ולא מקובל לעשות מעשי השתדלות להישמר מהן – אין האדם מחויב להישמר מהן. חששות ופעולות מנע מפני סכנות אלו אינן מוגדרות כחלק מן ההשתדלות הטבעית המוטלת על האדם ואינן בגדר מעשים סבירים שמוטל עליו לעשותם.

כמו כן מובן כי מקום שבו אין ציווי להשתדל – אל לו לאדם לחשוש אלא עליו לסמוך על הקב"ה ו"שומר פתאים ה'". דהיינו, כשם שה' שומר על נפשם של ילדים הנוהגים בתמימות ובדרך הילוכם הרגיל, כך יעזרהו ה' וישמור על חייו, ואין זה חלק מחובת ההשתדלות הטבעית המוטלת על האדם לחשוש לכך.

בפרק המבוא לעיל עמדנו על שאלה יסודית: האם יש הבחנה בין פיקוח נפש של יחיד לפיקוח נפש של רבים מבחינת מידת הסיכון שמביא להגדרת המצב כ"פיקוח נפש"? האם חשש קלוש יוגדר כפיקוח נפש שעה שעסקינן בחיי הרבים או אף בחיי האומה בכללותה, או שמא הגדרת אחוזי הסיכון אינה מושפעת מנשוא הדין? כך למשל אנשים נוסעים במכונית וכן חוצים כביש בלי להגדיר מצב זה כמסוכן עקב חשש רחוק לתאונה. ובכן, מהו הדין כאשר יש סיכון ברמת הסתברות דומה אך נשוא הסיכון הוא כי כור גרעיני יתפוצץ חלילה – האם נגדיר מצב זה כפיקוח נפש על שום שנשוא הסיכון הוא חיי הרבים?

במנהגו של עולם ההשתדלות למניעת סכנה לציבור גבוהה לאין ערוך מההשתדלות למניעת סכנה ליחידים

מלמדת כי אין כל תכלית לאדם בניסיון לקדם את מטרותיו באמצעות מעשים שכרוך בהם חטא, וגניבה או לשון הרע לא רק שהינם עבירה חמורה אלא שבהגדרה אין בהם כדי לסייע, שהרי כל מה שמוטל על האדם לעשות הוא – השתדלות בהתאם לגזירת ההשגחה העליונה, ברם, ברור כי מעשי חטא הם מחוץ לגדר ההשתדלות שהוטלה עליו. הכרה זו גם מחייבת את האדם ליצור מדרג של סדרי עדיפויות ולפעול רק בגדר הסביר, תוך שהוא אינו נסחף בשטף ומרוץ פעילותו, ונמנע מלהפוך לעבד של עבודתו, אלא משכיל להקדיש מזמנו לרוח ולא רק לגשם.

דיון בשאלה זו מצוי בפרק ב' לעיל. בהקשר זה עמדנו על פסקו של הרב שלמה זלמן אויערבאך (פרק ב' 4) לעיל, ביחס לחייל שנדרש לרשום בשבת פענוח של שדרים שנקלטו מן האויב, אף שהסבירות לחשיבותם הביטחונית נמוכה. הרב אויערבאך פסק כי למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מחללים שבת, בכל זאת יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקוח נפש. תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא תיחשב פיקוח נפש, ואילו אצל ציבור אכן תיחשב לפיקוח נפש. לפיכך יש לפענח את כל השדרים, כיוון שהנידון בהם הוא בטחון המדינה, אע"פ שאותו אחוז של סיכון לגבי אדם פרטי לא היה נחשב לפיקוח נפש. כלומר, הגדרת פיקוח נפש, אינה נמדדת לפי אחוזי סיכון אובייקטיביים וקבועים, אלא כל מצב שבני אדם מחשיבים אותו כמצב מסוכן יוגדר כמצב של פיקוח נפש, ובעיני הבריות יש סיכון הנחשב לסביר אצל היחיד ואינו נחשב לסביר כשמדובר - בשלום הציבור.

בהתאם לעיקרון המבואר לעיל, נראה להבהיר את הדברים בפשטות, כי החובה לעשות פעולות "פיקוח נפש" נובעת מחובת ההשתדלות הטבעית המוטלת על האדם. אדם צריך לעשות פעולות אשר דרך העולם לעשותן ולהישמר מסכנות אשר הציבור בכללותו רואה בהם סכנה ונשמר מהם. ממילא, גדרה של חובה זו נקבע על פי מה שמקובל בעיני הבריות כנצרך להצלת חיים. בעיני הבריות סכנה המרחפת על קיומו של כלל הציבור נתפסת כסכנה ממשית שיש להיערך לקראתה ולהישמר מפניה, וזאת גם אם אחוזי הסיכון נמוכים ורחוקים הם. ממילא חובת ההשתדלות מחייבת עשיית פעולות נמרצות למניעת סכנה זו.

לעומת זאת, אותה רמת סיכון נמוכה כשהיא מתייחסת לסיכון לחייו של יחיד - אינה נחשבת בעיני הציבור לסכנה, וממילא לא מקובל לעשות מעשי השתדלות כדי להישמר מפניה. על כן, חששות מפני סכנות אלו אינן מוגדרות כחלק מן ההשתדלות הטבעית המוטלת על האדם ואין לראות בפעולות השתדלות אלה מעשים סבירים שמוטל על האדם לעשותם.

כמו כן ראינו בפרק ב' לעיל את דברי הרב פרבשטיין המוסיף כי הגדרת הפעולה כ"מעשה של פיקוח נפש" אינה נמדדת לפי מבחן המציאות – לפי אמיתות אובייקטיביות ודיני הסתברות כלליים, אלא לפי הידע והכוונה הסובייקטיבית שיש באותו רגע לאיש עושה הפעולה<sup>308</sup>. והטעם לכך הוא כי כאמור קיום המצווה של הצלת חיים אינו נמדד בהצלחה, אלא בהשתדלות. האדם אינו מצווה להיות "ממית ומחיה" אלא לעשות רצון קונו להשתדל במעשי הצלה, וספק הצלה הוא ודאי עשיית רצון הבורא וממילא – כל פעולה שתכליתה הצלת חיים – היא מצווה גמורה של "וחי בהם" ויש בה כדי לדחות שבת. בדרך זו יש להבין גם את דברי תוספות במסכת יומא (דף פ"ה עמ' א' דיבור המתחיל "ולפסק את הגל") בו מציין ר"י כי בכל הנוגע למצוות "וחי בהם" חייב האדם לעשות כל פעולה כך "שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל", ולכן גם אם סיכויי ההצלחה של פעולה זו קלושים מוגדר הדבר כפיקוח נפש ומחייב לחלל את השבת. ולכאורה נשאלת השאלה: הכיצד יתכן לחלל שבת בגין שביב קלוש של תקווה? אך בהתאם למבואר לעיל נראה כי אילו אכן הציווי היה "להציל" הרי שפעולה שסיכוייה להציל קלושים לא היתה דוחה שבת. אבל, האדם אינו ממית ומחיה, והחיוב המוטל עליו אינו להציל, או להצליח במלאכתו, אלא רק "להשתדל" להציל חיים. והשתדלות זו קיימת גם כאשר סיכויי ההצלחה קלושים הם. משום כך, גם אם יש רק שביב של חיים שספק אם יינצל – יש כאן בוודאי קיום רצון ה' המצווה לעשות כל שרק ניתן כדי לנסות ולקיים חיים אלה.

ה"השתדלות" היא חובתו של האדם ולא הצלחתו ולכן אינה נקבעת לפי התוצאה או סיכוייה

הבנה זו לפיה גדר הדין של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" הוא ענף השייך אל העץ העבות של חובת ההשתדלות הכוללת, גם מבהירה כי אכן יתכן שגדרי החיוב יהיו אינדיווידואליים וההגדרה של "סכנה" לעניין פיקוח נפש לא תהא אובייקטיבית אלא תשתנה מאדם לזולתו. עמדתי על עניין זה בהרחבה בספרי על "בטחון והשתדלות" (הוצאת פלדהיים, תשס"ו) שם ראינו כי על אף שבכל מצווה ומצווה הכלל הוא כי דין אחד

מידת ההשתדלות שמוטלת על האדם היא על פי דרגתו הרוחנית וביטחונו בה'

308. לדוגמא, בית שקרס בשבת, והיה חשש שיש תחת המפולת בני אדם, ולאחר פינוי ההריסות התברר שאין שם אדם, או אם איימו על אדם שייהרג אם לא יעבור עבירה, ולאחר שעבר התברר שביד המאיים היה רק נשק צעצוע, והאיום היה איום סרק – אין אומרים שהוברר שאדם זה עבר עבירה בטעות או באונס, אלא כיוון שהיא נעשתה למטרת הצלה, על אף שהתברר שלא היה צורך בה, הרי היא נכללת בכלל ההיתר של "וחי בהם".



הוא לכל אדם, וקל שבקלים חייב במצווה בדיוק כמשה רבנו, שונה הוא הדין לגבי חובת ההשתדלות. בניגוד לשאר המצוות שגדרי חיוביהם אחידים, ואין לתת תורת כל אחד ואחד בידו, הרי שחובת השתדלות היא דבר אינדיווידואלי. ביחס למידת הביטחון בה' והחיוב בהשתדלות, גדרי החיוב המוטל על כל אדם הם אישיים לחלוטין ונגזרים מדרגתו הרוחנית של אותו אדם. לגבי יוסף הצדיק, פניה אל שר המשקים כי יזכירו בפני פרעה, זו כבר חריגה ממידת הביטחון הנדרשת ממנו, על אף שאצל אדם רגיל מן היישוב זו פעולת השתדלות ברורה ונדרשת<sup>309</sup>. נקודת האיזון בין ביטחון בה' לבין הצורך בהשתדלות טבעית שונה מאדם לאדם. הרב דסלר מבהיר כי חובת ההשתדלות ניצבת במקום שבו יחוש האדם במקרה של אי הצלחה, כי הדבר נבע מכך שמיעט בהשתדלותו ובכך יסכן את מידת האמונה שלו בקב"ה<sup>310</sup>.

חובת ההשתדלות היא דבר אישי, המשתנה מאדם לאדם לפי מדרגתו הרוחנית, והשתדלות המספיקה לאחד אינה מספיקה לאחר, ולהיפך – דבר המחויב אצל אחד הוא בגדר אסור אצל אחר שהינו בעל אמונה

גם חובת  
ההשתדלות  
לשמירה על  
הנפש שונה  
מאדם לאדם  
לפי דרגתו  
הרוחנית  
ובטחוננו בה'

309. בראשית רבה (פרשה פ"ט אותיות ב'-ג') על הפסוק "ודבר שפתים אך למחסור" (משלי י"ד, כ"ג), כי יש מקרים שבהם השתדלות טבעית מהווה חיסרון בביטחון בה' והיא גורעת ע"י כך מישועת האדם ומעכבת אותה. כדוגמא לכך מציין המדרש את יוסף המבקש משר המשקים (בראשית מ', י"ד): "כי אם זכרתי אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתי אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה". המדרש מביא בהקשר זה את הפסוק בתהילים (מ', ה'): "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" – זה יוסף, ולא פנה אל רהבים – ע"י שאמר לשר המשקים 'זכרתי' 'הזכרתי' נתוסף לו שתי שנים". הרב ישראל מסלנט בספרו "אבן ישראל" (דרוש ג' בדיבור המתחיל "יישוב שני מדרשים המדברים בעניין ביטחון") מבאר כי נוצרה תרעומת מסוימת כלפי יוסף, בבחינת דקדוק עם הצדיקים כחוט השערה, שכן יוסף עשה השתדלות טבעית, בהתאם למידת הביטחון הנוהגת ביחס לכל ההמון. ברם, יוסף היה מיחידי הסגולה שמהם מצופה היה כי ינהג על פי מידת ביטחון בה' שאין עמה כל השתדלות טבעית.

310. כך למשל מבהיר הרב דסלר בספרו "מכתב מאלהיו" (חלק ג' עמ' 174) כי גישה לפיה אדם שם את כל יתרו בה' ונמנע כליל מהשתדלות טבעית, עלולה להסתיים במקרה של אכזבה, בפגיעה חמורה יותר באמונתו של האדם ובביטחוננו באלוקיו. על כן, חייב האדם לעשות לעצמו חשבון נפש מדוקדק, האם הגיע למצב שבו לא יתחרט לאחר מכן על אי עשיה מספקת ויאשים את עצמו במקרה של אי השגת התוצאה המיוחלת, כאילו בעשיה זו היה תלוי הדבר. נקודת איזון זו היא אישית והיא תלויה גם בהגדרת האדם את הדרוש לו לפרנסתו ושונה אצל כל אדם ואדם, לפי נסיבותיו האישיות, טבעו ודרגתו הרוחנית.

עמוקה יותר. בהתאם לכך, משהבהרנו כי הדין של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" הוא חלק מחובת ההשתדלות הכללית המוטלת על האדם, הרי שנובע מכך כי גם בעניין זה יהיו גדריה של החובה – אינדיווידואליים. תכונתו של אדם היא שמנחה אותו כיצד ואיך היא ההשתדלות הראויה לו, וכפי הנחיית לבו זוהי אכן דרגתו.

הגדרת החיוב להישמר מפני סכנות כנופלת לגדר ההשתדלות הכללית של האדם, מביאה אפוא לחידוש ולתוצאה הלכתית חשובה, לפיה נמצא כי במקרי גבול, שבהם יש אנשים מוגי לב החוששים מפעולה מסוימת ויש אנשים אמיצים שלא יחשיבו זאת לסיכון כלל – ההכרעה תהא אינדיווידואלית, על פי טבעו ואורח חייו של האדם הנידון<sup>311</sup>.

בהתאם לכך מובן לחלוטין פסקו של הרב פיינשטיין שעליו עמדנו בפרק הקודם, כי הגדרת מעשה כמסוכן תלויה אינדיווידואלית באדם שבפנינו. יש איש שבטבעו הוא אמיץ לב ואינו מחשיב מעשים מסוימים למסוכנים, ויש אנשים מוגי הלב המחשיבים אותם מצבים לסכנה ועל כן מותר להם לחלל שבת במצבים אלו עצמם.

לפי דברינו כי חובת השתדלות היא דבר אישי, והשתדלות המספיקה לאחד אינה מספיקה לאחר, ולהיפך דבר המחויב אצל אחד הוא בגדר אסור אצל אחר שהינו בעל אמונה עמוקה יותר, ניתן להבין כיצד מצינו כי לגבי סיכון חיים לצורך קיום מצוות, קיימת הבחנה בין כל איש ישראל לבין יחידי סגולה, שמידת הביטחון שלהם מיוחדת היא ונעלה.

אדם שדרגתו הרוחנית גבוהה, יתכן שימסור עצמו ביד ה' גם עבור שאר מצוות

נפרט:

במסכת עירובין (ורף כ"א עמ' ב') מצינו כי רבי עקיבא סיכן את חייו על מצוות נטילת ידיים ושפך חצי כוס מים שהביא לו ר' יהושע הגרסי בבית האסורים באומרו "מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דברי חברי".

311. ודוק, מי שמבקש לסכן את חייו לשם השגת פרנסתו מצוי בדרגה אישית נמוכה מבחינת אמונה ובטחון בה', שהרי סבור הוא כי בלי שיעשה פעולות מרחיקות לכת לא יוכל להתפרנס. אדם זה המרוחק מן הדרגה הראויה של בטחון בה', מצווה אפוא בהשתדלות טבעית מרובה יותר. השתדלות מרובה כוללת לעיתים מסעות אל מעבר לים הכרוכות בסיכון חיים, אולם אצל אדם זה המצוי בדרגה אמונית נמוכה, מסעות אלו הינם צורך קיומי וממילא חל הכלל של "שומר פתאים ה'" והדבר מותר. אדרבה, חשש מפני סכנות אלה יעמוד בניגוד לחובת הביטחון החל על אדם זה שאינו חושש להסתכן לצרכי פרנסתו.

הרב אשר וייס בספר "מנחת אשר" (על הגדה של פסח עמ' של"ד) תמה: וכי נטילת ידיים דוחה פיקוח נפש? הכיצד זה אפוא יתכן למסור את הנפש עבור נטילת ידיים שהיא עניין מדרבנן שבוודאי אינו בגדר של "ייהרג ואל יעבור"? אין זאת אלא כי מי שנמצא בדרגתו של רבי עקיבא רשאי לסכן את חייו גם כדי שלא יעבור על דברי חכמים<sup>312</sup>.

בדומה לכך מצינו את דברי רבנו יונה ב"שער העבודה" אות נ"א:

**"ואף כי אמרו חז"ל לא ניתנה תורה למלאכי השרת כוונתם על המון ישראל, אבל העובד השלם דומה למלאך ה' צבאות ועושה המצוות בשלימות ומוסר נפשו עליה לקיימה בכל זמן חיובה, כענין דניאל על התפילה, חנניה מישראל ועזריה על ההשתחויה לצלם (ירושלמי שביעית פ"ד ה"ב), פפוס ולוליינוס לשתות מים בזכוכית צבועה (ערובין כא), רבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורים והיו נותנים לו מים במשורה וכו'".**

הרב וייס מסיק מכאן כי עובד ה' השלם מוסר נפשו על המצוות ומציין "והדברים חידוש עצום"<sup>313</sup>.

312. וראה ב"תפארת ישראל" על המשנה במסכת ברכות פרק א' משנה ג' שביאר בדרך זו את דברי ר' טרפון שהטה לקרות כדברי בית שמאי וסיכן עצמו.

313. על גודל החידוש שבדבר עמד הרב אשר וייס לאור העובדה כי לכאורה רק לגבי מאכלות אסורות מצינו מי שסובר כי מותר למסור את הנפש כדי שלא לעבור על איסור, על אף שאין הדבר מוגדר כמובן כ"ייהרג ואל יעבור". בהקשר זה מציין הרב וייס כי: "וכבר ידוע מה שפסק הגאון בעל האגודת אזוב' (אבי האיבני נזר') שמותר לאדם להחמיר על עצמו ולא לאכול מאכלות אסורים במקום סכנה. וגדולי הדורות דחו דבריו כידוע. וכבר הכריע המגן אברהם (בסי' שכ"ח סק"ו) על פי דברי הרדב"ז שכופים את החולה לעבור איסור תורה לפקח נפשו.

ומתוך עיון בדברי האגודת אזוב' (המובאים בסוף 'אבני נזר' חושן משפט סי' קצ"ג) נראה שגם הוא לא התיר להימנע מרפואה אלא במאכלות אסורות בלבד שיש בהם חומרה יתרה, וכבר מצינו בראשונים שהחמירו יותר במאכלות אסורות. יעוין ב'אור זרוע' ח"ב סי' ק"ח הל' יולדות שכתב לתמוה אם מאכלות אסורות נדחים מפני פיקוח נפש שתקנה מגונה הוא ואין הקב"ה מביא תקלה לבהמתן של צדיקים במאכלות אסורות ע"ש. וב'ספר חסידים' אות ר"ט התיר ליהרג ולא לעבור כשנכרים כופים אותו לאכול נבילה, והביא לזה מקור מהירושלמי. וצ"ע בכונתו אם רק במאכלות אסורות סובר הוא שמותר להחמיר, או דעתו כדעת הראשונים שבכל דבר מותר להחמיר על עצמו. ומצינו עוד בריטבי"א (עבודה זרה דף מ' עמוד ב') וברא"ה ב'בדק הבית' (בית ג' שער ז') וחידושי רבינו דוד בפסחים

חידוש זה נמצא גם בשו"ת מהרי"ק שורש פ"ח, ועל בסיס דבריו פסק הרמ"א על "שולחן ערוך" יורה דעה סימן קנ"ז סעיף א' כי "אם השעה צריכה לכך ורוצה ליהרג ולקיים – הרשות בידו"<sup>314</sup>.

ולפי המבואר לעיל, נראה כי הדבר מובן לחלוטין, שהרי ביחס לחובת ההשתדלות, מי שמצוי ברמה רוחנית גבוהה ביותר – פטור מעשיית מעשי השתדלות שנוהג בהם הציבור הרחב. ממילא מובן כי מותר ליחידי סגולה אלו להימנע ממעשי השתדלות אלה גם כשעסקינן בפיקוח נפש. בהתאם לדברים אלה ניתן להבין את שיטת ה"נימוקי יוסף" עליה עמדנו בפרק המבואר לעיל. שם ראינו כי הרמב"ם פוסק (הלכות יסודי התורה פרק ה', הלכה ד') כי ביחס לעבירות שהן בגדר של "יעבור – ואל ייהרג", אם מסר אדם את נפשו, ובניגוד לדין – נהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו ונחשב למאבד עצמו לדעת העובר על הלאו החמור של "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט', ה'). לעומת זאת ב"נימוקי יוסף" (על סנהדרין דף ע"ד עמ' א') מצינו כי "אם היה אדם גדול וחסיד וירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מצווה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם". בהקשר זה תמהנו, הכיצד יכולה הלכה זו להיות תלויה בדרגתו האישית של האדם, ולהשתנות בין "אדם גדול וחסיד וירא שמים" לבין סתם אדם מישראל?

ברם, מכיוון שכאמור עסקינן בחובת השתדלות, שהיא עניין אינדיווידואלי מובהק, מובן בהחלט כי הדין האמור אכן משתנה מאדם לאדם.

המורם מן הדברים הוא אפוא, כי גרדי פיקוח נפש בכלל, והסתכנות לצורך פרנסה בפרט, הוא להישמר מסכנות ולעשות מעשים בהתאם

(כ"ה עמ' ב'), שלא התירו איסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה באכילת איסור אלא באיסור הנאה בלבד. הרי שחמורות הן מאכלות אסורות יותר משאר איסורים. וגם האגודת אוזב' לא התיר להסתכן אלא במאכלות אסורות כפי שמשמע בלשונו. ואם כן אין להוציא מדבריו היתר להסתכן באכילת מצה ומרור וכדו', אך גם בזה אין הלכה כמותו וכל זה פשוט".

314. וראה גם ש"ך על שולחן ערוך יורה דעה סימן קנ"ז סעיף קטן א' שהביא את הגהת הסמ"ק סי' ג' כי אותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בניסיון – קדושים גמורים הם, והביא ראיה משאול המלך.

לדרך הבריות. לעומת זאת, כל פעולה שהיא יוצאת דופן ברמת הסיכון שלה ואינה מקובלת, לא תותר – גם לא לצורכי פרנסה. ביחס לפעולות גבוליות, שאנשים רבים עושים אותם – אך אחרים נמנעים וחוששים מהם, ההכרעה תהא אינדיווידואלית. במקרים גבוליים אלו מוטל על האדם ללכת לפי אופיו וטבעו, בהתאם לדרך הילוכו הטבעי ואורח חייו. הנה כי כן, חייו של אדם נגזרים ע"י ההשגחה העליונה והאדם צריך לזכור תמיד, בענווה הראויה, כי הוא אכן עושה פעולות חשובות של הצלה או סיכון, אך אינו ממיית או מחיה. הוא עושה פעולות השתדלות חשובות, אך החיים אינם בידו. אף בעניין קיומי זה, האדם רק משתדל אך לא קובע. ממילא, האחריות לחיים – אינה מוטלת על כתפיו ועליו לפעול על פי הנובע מחובת ההשתדלות המוטלת עליו, ולא לחשב חשובות גלובליים.

אחת מן השאלות המרכזיות שהצגנו בפרק המבוא היתה: מה יהא הדין בעת שהיחיד מסכן חייהם של רבים. כגון, אדם לוקה בהתקף לב תוך כדי נהיגה ומסכן אנשים רבים. האם מותר להציל אחרים במחיר חייו של אותו יחיד? ומהו הדין כאשר מטוס נחטף והחוטף מנסה להנחית אותו על מגדל מלא באלפי אנשים או חלילה על כור גרעיני – האם מותר ליירט את המטוס ולקפח חייהם של מאות חפים מפשע, אנשים נשים וטף, כדי להציל רבים עוד יותר מאסון? האם דוחים נפש מפני נפשות הרבה?

יסודות הדין בשאלה זו מצויים בסוגיית "רודף" שנדונה בהרחבה בפרק ה' לעיל. בהקשר זה עמדנו על ההלכה הפסוקה ברמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ה' הלכה ה') כי:

**"אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אהד מכס ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.**

**ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו הייב מיתה ייהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".**

אין "להקריב" את חיי היחיד עבור הצלת רבים כי אין כלול בחובת ההשתדלות מעשי עבירה

על ביאור הלכה זו במישור ההלכתי עמדנו לעיל בהרחבה. ברם, ההלכה האמורה מותירה לכאורה קושי לעכל את הדברים במישור הרגשי: חשיבה ריאלית מחייבת לכאורה להיות "מעשי" ולמסור את האדם שבשמו נקבו הגויים כשביקשו להסגירו, וזאת גם אם אינו חייב מיתה, שהרי הוא ממילא ימות ואם לא נמסור אותו מרצוננו הרי שהוא יגרור עמו את מות כולם. ועל אף זאת ההלכה אוסרת מסירתו למוות. והיכן הוא הציווי של "וחי בהם" והשמירה על אינסטינקט הקיום של בני החברה האנושית המבקשים להגן על חייהם?

ברם, התשובה לכך בעולמה החוויתי של ההלכה נעוץ בעובדה שהרבים חייבים להפנים כי חייו של אדם זה מחד גיסא וחייהם של הרבים מאידך גיסא אינם נחרצים כלל וכלל ע"י מעשיהם. הם לא אחראים להצלת חיים ולא מכריעים באמת מי יחיה ומי ימות. הם לא קובעים דבר אלא רק משתדלים. וחובת השתדלות להצלת חיים אינה כוללת – ואינה יכולה לכלול<sup>315</sup> מעשה עבירה של הקרבת חיים.

המחשה לעיקרון זה ניכרת בסברתו של הרב אברהם ישעיה קרליץ בספרו "חזון איש" על מסכת סנהדרין סימן כ"ה, אותו הבאנו בפרק ה' לעיל בו דנו ביחס לדין רודף. ה"חזון איש" דן במקרה של אדם המבקש להסיט חץ ממקום מעופו כך שיפגע באדם בודד ולא ברבים שיפגעו אם יוותר החץ בנתיבו המקורי. ה"חזון איש" כותב כי לכאורה יש לומר שדינו של הרמב"ם כי אסור לקבוצת אנשים להקריב את היחיד עבור הרבים – חל רק במקרה של עשיית מעשה של מסירת אדם למיתה, שזוהי פעולה שאינה פעולת הצלה. לעומת זאת, הטיית החץ ממסלולו:

ההבחנה בין מעשה הצלה שייגרם ממנו נזק לבין מעשה עבירה שתיגרם ממנו הצלה

315. ככלל, השתדלות טבעית של אדם נועדה להוות צינור להשראת שפע מידי עליון. ממילא ברור כי מעשה עבירה אינו יכול אף פעם להוות מעשה השתדלות טבעית. ה"חפץ חיים" בספרו "שמירת הלשון" (שער התבונה פרק ט') מבהיר על כן כי אדם הגונב או מדבר לשון הרע כדי להרוויח ממון, לא זו בלבד שהינו חוטא, אלא שהוא גם מחטיא את מטרותו, שהרי הכל בידי שמים, וכל מעשיו של אדם אינם אלא בגדר השתדלות, ומעשה עבירה אינו יכול להוות כלי המחזיק ברכה אלא אדרבה הוא כלי המונע ברכה. להרחבה בעניין זה ראה בספרי על "בטחון והשתדלות" (הוצאת פלדהיים) בעמ' 214-213.

**"אפשר שהיא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד האחר, רק עכשיו במקרה נמצא בצד האחר נפש מישראל. ואחר שבצד זה ייהרגו נפשות רבות, ובצד זה נפש של אחד, אפשר שיש לנו להשתדל למעט אבידת ישראל ככל שאפשר".**

בהקשר זה נראה כי ההבחנה כפשוטה היא, האם ניתן להגדיר את המעשה כהשתדלות מותרת להצלת חיים אם לאו וכדלהלן: מעשה עבירה - לא יכול במהותו להיות בגדר של השתדלות מותרת. מסירת אדם למיתה היא פעולה שאין בה כשלעצמה כדי להציל וממילא לא ניתן לראות זאת כפעולת השתדלות מותרת, שהרי זאת פעולת הריגה המהווה עבירה. זאת גם אם המטרה היא להציל רבים ואף אם ינצלו הרבים על ידי זה. אין כל היתר להרוג אדם ולהקריבו על מזבח הזולת, אף כשמדובר ביחיד מול רבים. לעומת זאת, לאחר שאחרים ירו את החץ, מעשה ההסטה של החץ אינו פעולת הריגה אלא פעולת הצלה מובהקת שמותר לנקוט בה גם אם ייגרם על ידי זה מיתה לאחר, שכן - מהות הפעולה היא - להציל את אלה שהחץ כוון לעברם. אכן, התוצאה ההכרחית שתיגרם כתוצאה ממעשה זה תהיה כי האנשים שאליהם הוטח החץ ימותו עקב פעולה זו - אבל הגדרת המעשה נובעת ממהותו, וזאת פעולה שיש בה כשלעצמה כדי להציל את אלו שהחץ כוון מלכתחילה כנגדם. ממילא, מכיוון שהטיית חץ היא מעשה נאצל של הצלה ולא מעשה שיוגדר כהריגה, ניתן להגדירה כהשתדלות מותרת.

בדומה לכך נראה ליישב קושי נוסף עליו עמדנו בשלהי פרק ד' לעיל. "השתדלות ראינו שם את המשנה במסכת הוריות דף י"ג עמ' א': "האיש קודם לאישה - להחיות". ולכאורה, במה שונה הדבר מעניין "אין דוחין נפש מפני נפש" ומעניין "מאי חזית דדמא דידך סומק טפין" ומעניין מסירת נפש לסיעה של גויים, שבהם לא נקבע סדר הקדימויות?<sup>316</sup>

יתכן לומר כי כוונת הסוגיה במסכת הוריות היא לקדימות בפרנסה. והדבר מדויק מאוד ברמב"ם שהביא זאת בהלכות מתנות עניים ולא בהלכות שמירת הנפש ולא ייחס הלכה זו כלל לשאלת חיים ומוות.<sup>316</sup>

"השתדלות אסורה" הריהי אסורה בכל מקרה, אבל ב"השתדלות מותרת" מן הראוי לקבוע סדרי עדיפויות

316. ואכן, בגליון הרמב"ם שם מצוין כי כך מובא בגר"א על שו"ע יו"ד רנ"א ס' ח' וכן בשיטמ"ק

אולם, ה"בית יוסף" פירש כי "האיש קודם להחיות, היינו להציל ממוות", וכן פסק ב"שולחן ערוך" ויורה זעה סימן רנ"ב סעיף ח': "ואם שניהם רוצים לטבוע בנהר - הצלת האיש קודם". על הקושי האמור כבר עמד בהרחבה הרא"ה קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל סימן קמ"ג) עת שהוא מבחין בין החיוב להציל (שבו נאמרו העדפות אלו), לבין מי שצריך לגרום למיתת אדם אחד מבין כמה, שבוze נאמרה סברת "מאי חזית" לפיה אסור לאדם להתערב ולהעדיף בין אנשים, ואפילו יהיה האחד נביא או חכם כרבי עקיבא והשני מפשוטי עם - אסור להבחין ביניהם. הרב קוק תמה על הבחנה זו ומותיר תמיהה זו בלא יישוב<sup>317</sup>.

ברם, לפי האמור נראה כי הדברים מיושבים כמין חומר, שהרי החיוב של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" המחייב אדם להיזהר מכל סיכון של חיו, הוא פרק מתוך מסכת כוללת של חובת ההשתדלות הטבעית המוטלת על האדם, וכאמור האדם אינו פועל אלא רק משתדל. חיי האדם אינם נחרצים ע"י מעשיהם של אלו הבאים להצילם וכל חישובי

בשם הגאונים ורש"י, וכן תוס' רי"ד בכתובות והמאירי בהוריות כתבו כי "שלהחיות היינו להאכיל".

317. ובלשונו של הרב קוק שם: "ובגוף הדבר סתמו עלינו רבותינו אבות ההוראה ז"ל את הדרך של המשקל כאן. ונראה מסתימתם, שאפילו אם אנו רואים שאחד הוא הדיוט וקטן שבישראל, והשני הוא גדול ורם ונשא בתורה ומעשים טובים, מכל מקום אנו מבטלים את דעתנו ונאמר האדם יראה לעיניים, ויש כאן 'מאי חזית', ואין דוחין נפש מפני נפש, וכדתנן באהלות, ומייתי לה בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע"ב ב'), בקטן הנולד שיצא רובו, שאין נוגעים בו להציל את אמו על ידו, ואין בזה חילוק אפילו אם תהי' האם גדולה בישראל ומעשים טובים ונביאה, למשל כמרים ודבורה וחולדה וכיו"ב. ולכאורה צריך הדבר תלמוד מנא לן הא, כיוון דעיקר הדבר סברא הוא דמאי חזית, והרי לעניין להחיותו קיימא לן שאנו מחלקים את המדרגות, כדתנן במסכת הוריות י"ג א' 'האיש קודם לאישה, וכהן קודם ללוי ותי' לעם הארץ', וזהו בלהחיותו כשהם טובעים בנהר, וכמו שכתב הרמ"א בהגהה יורה דעה רנ"ב ס"ק ח, אם כן למה לא יכריע משקל זה שלנו גם כן את הסברא של מאי חזית? ואפילו ביחיד נגד רבים הי' ג"כ נראה שמסתמא כששניהם שווים באיכותם היתה צריכה הכמות להכריע את הסברא דמאי חזית, ואם אחד גדול היה צריך לכאורה הדבר להיות תלוי באומד על פי בית דין מומחים כמה נפשות כדאי להיות עולות תמורתו, ואם שהמשקל הזה כבד מאד, הלא על זה נאמר אין לו לדיין אלא מה שענינו ראות, והנסתרות לה' אלוקינו והנגלות לנו. ועל כל פנים גם אם לא נתרחק כל כך לענין האומד הנסתר של יחיד לגבי רבים, אבל לגבי יחיד ויחיד למה נסתם עלינו הפתח במקום שאנו מוצאים החלוקים מבוררים. ויחיד לגבי רבים בשווים גם כן היה ראוי להיות כ"ך".



ההסתברות של סיכון מול סיכוי אינם רלוונטיים. ממילא גם "חשבון" הקובע חיי מי שווים יותר אינו רלוונטי עת שעסקינן בהשתדלות שנאסרה בשל היותה מעשה עבירה של דחיית נפש, שהרי אין עבירה קטנה ועבירה גדולה, ואין גם לומר שההלכה תתיר להעדיף נפש אחת על חברתה בשל התועלת שתהיה בזה לה', שהרי לא אנו יודעים במה הוא חפץ במקרה זה ו"בהדי כבשיה דרחמנא למה לך"... לכן במיתה שהקב"ה גזר אותה ומארי זוראי או ליסטים הבאים וצרים על עיר) אומרים לאדם "שב ואל תעשה" – אל תשתדל להציל, ומאי חזית דדמא דיך סמיק טפי. הקב"ה הוא המנהל את עולמו, ובמקום שבו מורים לאדם שלא להשתדל, אל לו להיכנס לקדימויות בין בני האדם השונים, שהרי אומרים לו – סלק את ידיך מסוגיה זו, אתה ממילא לא מנהל את העולם ולא חורף חיים. הקב"ה הוא העושה כן, ואתה בעניין זה – גם אל תשתדל. אם כן מה לך לעשות חשבונות בעניין שהוא ב"כבשא דרחמנא".

שונה הדבר לחלוטין, במעשה שהוא מעשה הצלה גמור המוטל כחוב על אדם, וממילא הוא נמצא בתוך חובת ההשתדלות. אדרבה, כאשר האדם דווקא כן מחויב עפ"י דין תורה להשתדל במעשי הצלה, החיוב להציל את הזולת נקבע בתורה בגדר "לאו" (של "לא תעמוד על דם רע"). כאשר התורה מטילה על האדם חובה לקום ולעשות מעשה, התורה נדרשת לתת, יחד עם החובה, אמת מידה וסדר עדיפויות, את מי יש לקום ולהציל. לכן, ביחס למקרה זה נתנה התורה סדר עדיפויות וסולם קדימויות את מי להציל ראשון והיכן להשתדל קודם. וגם שם החשבון הוא שמיימי – על פי מידת עבודת ה' של אותו אדם וחיוביו במצוות. אכן, האדם יראה לעיניו ולא ללבב, ואין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, אבל זו לא סיבה לפטור את הדיין מחובת בדיקה. ועל כן במקום שיש קום ועשה להציל, צורפו "הוראות ההפעלה" מה לעשות, ומוטל על האדם להיות הדיין ולשפוט כמיטב היכולת האנושית בעניין זה.

בפרק ד' לעיל דנו בסוגיה של "לא תעמוד על דם רעך" והתעוררה השאלה: האם מוטל על אדם לסכן את חייו כדי להציל את זולתו? בהקשר זה עמדנו על מספר שיטות:

שיטת הב"ח – הבאנו את דברי הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א' הלכה י"ד, ו-ט"ז) המסייג את החיוב להציל את הזולת מסכנת חיים כחיוב החל רק כאשר "יכול להצילו". מכאן למד הב"ח, כי לדעת הרמב"ם חל החיוב האמור רק כאשר אין ספק כי בידו להציל את הזולת. ולכאורה, גם אם יש רק ספק אם יוכל לסייע, מדוע שלא יתחייב אדם לנסות ולהציל את חברו? מכאן הסיק הב"ח כי מדובר באופן שהמציל עצמו נכנס לסכנה ע"י פעולתו, וממילא אל לו לעשות כן, שהרי הוא מסכן חיים (את חייו שלו) ואסור לסכן חיים. נמצא כי לשיטת הב"ח לא רק שאין האדם מחויב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנת חיים ודאית, אלא שהדבר אף אסור.

הב"ח אינו מטיל חובת השתדלות על אף ה'תועלת' לה' הנובעת ממנה

לעומת זאת מצינו כי ה"כסף משנה" על הרמב"ם האמור מסיק כי מוטל על אדם לסכן את חייו עבור הצלת חיי זולתו: "מפני שהלה ודאי והוא ספק".

בנוסף עמדנו על דיעות בפוסקים כי על אף שאין חובה להסתכן כדי להציל את הזולת, הרי שרשאי המציל לעשות כן, והדבר אף נחשב למידת חסידות. הרב פיינשטיין כותב בענין זה כי לכאורה צודק הב"ח כי אסור לו לאדם לסכן את חייו כדי להציל את זולתו, שהרי הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" הוא ככל הלאוין, ואין אדם רשאי להיכנס לספק סכנה כדי להינצל מעבירה של לאו. אדרבה מחללים שבת אף כדי להירפא מספק סכנה. אולם, הרב פיינשטיין מעיר הערה חריפה ב"חשבון" כדלהלן:

בכל שאר הלאוין אסור להחמיר ולסכן את עצמו כדי להימנע מלעבור עליהן, והעושה כן נקרא חובל בעצמו כמפורש בש"ך יורה דעה סימן קנ"ז ס"ק ב', וכל שכן שהוא מתחייב בנפשו ומאבד עצמו לדעת כשיכניס עצמו לספק סכנה במעשה בשביל איסורי לאוין. אבל בכל הנוגע ללאו של "לא תעמוד על דם רעך" – מותר לאדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל נפש חברו.

הרב פיינשטיין מבאר את הטעם לכך לפי דברי רש"י בסנהדרין דף ע"ד עמ' א' דיבור המתחיל "סברא". רש"י שם מציין כי הדין של "ייהרג ואל יעבור" נובע מכך שכאשר אדם הורג נפש מישראל כדי להינצל נגרמים שני הפסדים: איבוד נשמה ועבירה. לעומת זאת, אם הוא נהרג ולא עובר יהיה רק הפסד אחד, של איבוד נשמה אך אין חטא. רש"י מציין כי

במקרה זה אין אפשרות לעשות שימוש בכלל של "וחי בהם" שממנו נלמד הדין ש"פיקוח נפש דוחה שבת", כיוון שבין אם האיש יהרוג ובין אם ייהרג יש איבוד של נשמה אחת. אם כן, למה יהא מותר לעבור עבירה בלא שתניצל עקב כך נפש כלשהי?

מדברים אלו נמצאת למד, כי נפשו של האדם שווה מבחינת משקלה לנפש חברו וההכרעה אם לעבור על איסור מוכרעת על פי "חשבון" של רווח והפסד. ממילא כאשר בפנינו ספק סכנה לחייו של המציל אל מול אובדן ודאי של נפש חברו, יש להעדיף את החבר, שהרי לקב"ה תצמח תועלת של הצלת נפש בישראל, וב"חשבון" הסיכונים הניצבים על כפות המאזניים בעשיית הפעולה אל מול הימנעות ממנה, יש תועלת בפעולה האמורה.

נשאלת השאלה, מדוע "הטיל" הב"ח איסור על האדם לסכן את חייו כדי להציל את חברו מפני מוות ודאי? מה ישיב הב"ח ל"חשבון" זה של הרב פיינשטיין שממנו עולה לכאורה כי לכל הפחות יש היתר לאדם לסכן את חייו כדי להציל את חיי זולתו?

ברם, בהתאם למבואר לעיל נראה כי דברי הב"ח ברורים הם לגמרי, שהרי "חשבון" סיכונים יוצא מנקודת הנחה כי האדם עשוי להציל את זולתו. ברם, חיי האדם אינם נחרצים כלל וכלל ע"י מעשיהם של אלו הבאים להצילו וכל חישובי ההסתברות של סיכון מול סיכוי אינם רלוונטיים. האדם אינו מכריע מי יחיה ומי ימות ואינו קובע דבר אלא רק משתדל, וחובת השתדלות להצלת חיים אינה כוללת מצב של סיכון חיים. ה"חשבון" היחיד בהקשר זה הוא כי החיוב להציל את הזולת נקבע בתורה בגדר "לאו" (של "לא תעמוד על דם רעד") ואילו הדין של פיקוח נפש (של המציל) דוחה את הלאו הזה ככל הלאוים שבתורה. ממילא, בהעדר מקור חיוב הלכתי - אין מקום לעשות פעולת השתדלות של ניסיון להציל את הזולת תוך סיכון חיים של היוצא לעשות כן.

חובת

ההשתדלות  
במקום חשש  
סכנה למציל  
תלויה אף היא  
במנהג  
ההשתדלות  
בעולם

בפרק ה' לעיל ראינו כאמור את הכרעת הפוסקים כי אדם אינו צריך להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו. עם זאת ה"משנה ברורה" (סימן שכ"ט ס"ק י"ט) מדגישה כי החשש של אדם להסתכן בסכנת חיים חייב להיות מוחשי וסביר, ואין אדם רשאי לנקוט בזהירות מופלגת גרידא ולהימנע מפעילות של הצלת חיים עקב חששות מופלגים לעצמו, ובלשונו:

**“צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדיקדק  
ביותר, כאותה שאמרו: המזקדק עצמו בכך בא לידי כך”.**

לעיל ראינו כי הרב יצחק זילברשטיין נשאל ביחס לרופאה בהריון שנקראה לטפל בילד חולה באדמת. הסיכון כי תידיבק באדמת וכי תפיל עקב כך ותינזק בריאותה – הוא נמוך מאוד, וממילא לפי דברי ה"משנה ברורה" היה לכאורה מקום לחייב את הרופאה לטפל בילד החולה. אולם, הרב זילברשטיין מחדש כי המדד לחובת הסתכנות אינו סטטיסטי, אלא הקובע הוא מה שאדם מן היישוב לא רגיל להסתכן בו בעצמו, שאותו גם אינו מחויב לעשות עבור הצלת זולתו. הרב זילברשטיין הבהיר כי כל מידת סכנה שאדם מוכן ליטול על עצמו ולהסתכן בה לתועלתו הפרטית, או להרווחת ממון, או למען כבודו, משום שהוא מניח כי יישאר בחיים, מחויב הוא להסתכן בה כזה גם למען הצלת חברו. אבל, לחשש שאדם אינו מכניס עצמו, אף עבור הון רב, אין הוא חייב להכניס עצמו כדי להציל את חברו. על כן, אין לחייב את הרופאה המצויה בהריון להיכנס לביתו של חולה אדמת, שכן בציבור קיימת התייחסות מחמירה לסיכון של אדמת ביחס לנשים בהריון. ולכאורה קשה: וכי מדוע מוכרע עניין זה על פי דעת הציבור, הן מבחינה אובייקטיבית אין סיכון ממשי בהתקרבות הרופאה לחולה כדי לטפל בו?

אין זאת אלא שכאמור חובת "לא תעמוד על דם רעך" מעוצבת על פי אמות המידה של חובת ההשתדלות המוטלת על האדם, כאשר ממילא האדם אינו מכריע ואינו יכול להציל חיים אלא רק משתדל. חובת ההשתדלות כוללת אך ורק מעשים שדרך הבריות לעשותם, ואילו פעולה שהיא יוצאת דופן ברמת הסיכון שלה ואינה מקובלת על הבריות – חורגת מגדר חובת ההשתדלות המוטלת על האדם. ממילא, מכיוון שהיחשפות של אם בהריון לחולה אדמת נחשבת אצל הציבור כמעשה שלא ייעשה, הרי שאין הדבר כלול בגדרי ההשתדלות המוטלת על האדם – ובהעדרה אין מקום לחיוב של "לא תעמוד על דם רעך".

בהתאם לעיקרון המבואר לעיל ניתן לכאורה להבין סוגיה נוספת הנוגעת לחולה הנוטה למות. במסכת כתובות (דף ק"ד ע"א) מציינו כי חכמים התפללו להחלמתו של רבי יהודה הנשיא. אולם, אמתו ראתה את סבלו הרב. אמרה עליונים מבקשים את רבי יהודה הנשיא, והתחתונים

האדם חייב להשתדל בהצלת חיי חברו אף כאשר חברו חולה ומתייסר

מבקשים אותו, יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים. אך חכמים לא חדלו מלבקש רחמים עליו. נטלה כד מים והשליכה אותו, כך שהם השתתקו – ובאותו רגע נחה נפשו. מסוגיה זו מוכיח הר"ן במסכת נדרים (דף מ' עמוד א') כי לפעמים צריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה. בהתייחס לסוגיה זו מסייג הרב שלמה זלמן אויערבאך בשו"ת "מנחת שלמה" (חלק א' סימן צ"א) כי אף במצבים אלה שלגביהם מציין הר"ן כי מצד ההלכה צריך לבקש על החולה שימות, "מכל מקום גם באותה שעה שמבקש ומתפלל לה' שהחולה ימות – חייב הוא להתעסק בהצלתו ולחלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים". ונשאלת השאלה: הכיצד מוטל עלינו לעשות פעולות של הצלת חיייו של חולה זה, בה בעת שאנו צריכים להתפלל עליו שימות? הכיצד מחייבת ההלכה להציל חיים של מי שאנו צריכים להתפלל למותו?

והתשובה לכך היא פשוטה לכאורה וכדלהלן:

את ההשתדלות הטבעית – עושים אנו, בני האדם.

האדם כפוף בפעולותיו לגדרי ההלכה הצרופה. כל פעולה המוגדרת הלכתית כפיקוח נפש מצויה ממילא בכלל חובת ההשתדלות המוטלת על אדם. ההלכה מכירה בערך חיי אדם – כפועל יוצא מערכו של נותן החיים, כפי שפירטנו בפרק המבוא. ממילא, בכל מצב קיום – ואף בשיאו של חידלון ויסורים – משנינתו חיים ע"י הקב"ה נותן החיים, לא פג ערכם של חיים אלו ואנו מצווים לקיימם.

אולם, האדם רק משתדל ולא קובע דבר. את החיים והמוות קובע – הקב"ה. אנו מתפללים על כן – לקב"ה, כי יחדל הוא מן הנתינה שנותן הוא, וכי יעשה חסד עם החולה ויגאל אותו מיסוריו.

בפרק המבוא הבאנו שאלה יסודית, האם ניתן לכפות על אדם לתרום איבר מאיבריו כדי להציל חיים של זולתו? כך, למשל, האם יכולים בית הדין להכריח ילד לתרום כליה לאחיו, אשר ימות בלעדיה? בסוגיה זו דנו בפרק ד' לעיל העוסק בדין "לא תעמוד על דם רעך". עמדנו על דברי שו"ת רדב"ז (חלק ג' סימן תרכ"ז – אלף נ"ב) ביחס למקרה שבו אמר השלטון ליהודי "הנח לי לקצץ איבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חברך". הבאנו את פסק הרדב"ז כי על אף שאדם מחויב להציל את חברו, לא מוטל עליו חיוב לאבד לשם כך אחד מאיבריו, שהרי חיי קודמים

פעולה שטבע  
האדם מתנגד  
לה אינה כלולה  
בחובת  
ההשתדלות

לחיי חברו. הרדב"ז מציין טעם נוסף לדין האמור: "בתורה כתוב 'דרכיה דרכי נועם' וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו"<sup>318</sup>. כלומר, אין מקום לומר כי הוטל חיוב הלכתי שהינו נגד הטבע האנושי, שהרי טבע זה נברא אף הוא ע"י הקב"ה, שהסתכל באוריתא וברא עלמא, ולא נקבעו הלכות שאין האדם מסוגל מטבעו לקיימן, בבחינת "לא בשמים היא".

ברם, על פסיקה זו יש להקשות לכאורה, לנוכח העובדה כי רבות ממצוות התורה הן בגדר חוקים ללא טעם הדורשים מן האדם מידה רבה של הקרבה נגד טבעו. וכי אדם מקבל בטבעו פסק הלכה מעין זה שמצינו בפרק ג' לעיל בו עמדנו על שיטת רש"י לפיה קיים ציווי של "ייהרג ואל יגזול"? כלומר, אדם יכול להציל את עצמו ממוות ע"י נטילת פרוטה של חברו ומורים לו שלא לעשות כן. האם דבר זה מתיישב עם "אינסטינקט הקיום האנושי" ועם טבעו של אדם? אין זאת אלא שהתורה נשגבה מעל היגיון אנושי ודורשת לעיתים מן האדם הקרבה – בניגוד לטבעו ולנטייתו

318. בהקשר זה עמדנו בפרק ד' לעיל על דברי הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב"אור שמח" על הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ז' הלכה ח' כי "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם וכו' אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו". הוסיף רבנו טעם למה אין בית הדין מצווים על גואל הדם שלא להרוג את הרוצח בשגגה שכל ישראל המצויים במלחמה זקוקים לישועתו? ואלו דבריו: "רק שנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצוות יוצר הטבע, חוקר כליות ולב, ... וכיוון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית". רבי מאיר שמחה מוכיח כי אין לחייב אדם לקצוץ איבר מאיבריו כדי להציל את חברו – מן הגמרא בסנהדרין (דף מ"ד ע"ב): "מעשה באדם אחד שיצא ליהרג, אמר: אם יש בי עוון זה – לא תהא מיתתי כפרה לכל עוונותי, ואם אין בי עוון זה – תהא מיתתי כפרה לכל עוונותי, ובית דין וכל ישראל מנוקים, והעדים לא תהא להם מחילה לעולם. כששמעו חכמים בדבר, אמרו: להחזירו – אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה. אלא: ייהרג, ויהא קולר תלוי בצואר עדים". שואלת הגמרא פשיטא! וכי נאמן האיש להטיל חשד כי העדים העלילו עליו דבר שקר? מתרצת הגמרא כי העדים חזרו בהם, וגם נתנו טעם לדבריהם, מדוע נקטו בעלילה זו, ועל אף זאת לא היה מוצא לבית הדין מביצוע גזר הדין. ולכאורה, שואל רבי מאיר שמחה, היתה עצה לבית הדין כיצד לבטל את הדין, ע"י כך שיורו לעדים לקצוץ את ידיהם, שהרי בסנהדרין דף מ"ה עמ"ב' מצינו כי עדים שנקטעה ידם אחר שנגמר הדין ובטרם שהנאשם הומת – פטור ממיתה, שכן יש לקיים את הפסוק "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו". מכך שבית הדין לא מצאו לכונן להורות כך לעדים מסיק רבי מאיר שמחה מדווינסק "על כורחנו דאינו מחוייב לקטוע ידו להציל פלוני, אף שע"י עדותן שקר נהרג בחנם... ועיין סמ"ע (חרי"מ) סימן תכ"ו בזה".

הטבעית. הכיצד זה אפוא ניתן לטבוע כלל לפיו מה שאינו מתיישב עם טבע האדם אינו נכון הלכתית?

בהתאם למבואר לעיל נראה כי ניתן להבין את דברי הרדב"ז. ראינו כי האדם ממילא אינו יכול להציל את חיי זולתו ואינו יכול לקבוע דבר. הוא יכול רק להשתדל בידעו כי הקב"ה הוא לבדו הקובע. בבואנו לקבוע את חובת ההשתדלות הטבעית של אדם כדי להציל חיים, הכלל הוא כי אדם מחויב לעשות רק מה שכלל בני האדם נוהגים לעשותו ולא כל דבר החורג מכך. לכן אומר הרדב"ז כי מה שאין דרך הבריות לעשותו וטבע האדם מתנגד לו – אינו כלול בחובת השתדלות זו. מעשים שהם נגד הטבע האנושי מוכיחים מתוכם שאינם מצויים בכלל ההשתדלות, וממילא אין הם כלולים בצווי של "לא תעמוד על דם רעך".

נראה כי יפה יהא לסיום הדברים לעמוד על "ויכוח" המופיע בגמרא במסכת חולין (דף ז' עמ' א') בין רבי פינחס בן יאיר לבין מי הנהר הקרוי "גינאי". הגמרא מציינת שם כי רבי פינחס בן יאיר יצא לקיום המצווה הגדולה של פדיון שבויים. בדרכו נתקל רבי פינחס בן יאיר במי הנהר "גינאי" שעמדו לו כמכשול בלתי עביר. אמר רבי פינחס לנהר: "חלוק לי מימך ואעבור בך". ענה לו הנהר: "אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה". אמר לו רבי פינחס: "אם אין אתה חולק את מימך, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם". חלק לו הנהר את מימיו. לכאורה, אין הויכוח הזה מובן כלל ועיקר, שהרי הרמב"ם מבהיר ביחס למצוות פדיון שבויים בהלכות מתנות עניים (פרק ח' הלכה י'):

**"פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותם, ואין לך מצווה גדולה כפדיון שבויים, שחשבו הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, ובטל מצוות פתח תפתח את ירך לו, ומצוות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצווה רבה כפדיון שבויים".**

הכיצד יכול היה אפוא הנהר לטעון כלפי רבי פינחס בן יאיר כי "אין ספק

סיום:  
השתדלותי היא  
עשיית "רצון  
קוני"

מוציא מידי ודאי", עת שעסקינן במצווה של פדיון שבוים שהיא בגדר של פיקוח נפש, אשר לגביו גם ספק פיקוח נפש מחייב לדחות את כל התורה כולה?

נראה כי נופך של הבנה יש בדבר, עת שמעיינים בלשון הטיעון המושם בפי הנהר: "אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ואני ודאי עושה". כלומר, אם האדם בוחן את הדברים בבחינת התוצאה והתועלת לה' ממעשהו, ממילא, טוען הנהר, האדם העוסק בהצלת נפשות אינו יכול להתייצב מולו בדרישה לשנות את טבע הילוכו, שהרי הנהר בהילוכו ודאי מקיים אף הוא את רצון בוראו, והאדם ספק אם ישיג את מבוקשו, ומנקודת ראייה זו אין ספק מוציא מידי ודאי. השיב לו רבי פינחס בן יאיר כי אדרבה, דווקא מכיוון שהמבחן לעשיית רצון הבורא אינו מבחן התוצאה אלא מבחן ההשתדלות, הרי שברור כי אדם ההולך להציל נפשות – עושה בוודאות את רצון הבורא וזאת אף אם לא יעלה בידו בסופו של יום להציל. האדם רק משתדל אך לא קובע דבר. את החיים והמוות קובע – הקב"ה. על כן, המבחן לא יהא לעולם "מבחן התוצאה" – אלא מבחן ההשתדלות, וקנה המידה היחיד לבחינת הדברים הוא: האם הדרך בה הוא הולך היא רצון הבורא.

ואכן ראינו בפרק (3) לעיל, כי כל מעשה שנעשה לשם הצלה, או כל מצב שבני אדם מחשיבים אותו לפיקוח נפש, יש לפעולה זו גדר פיקוח נפש, כלומר, כאשר פעולה נתפשת כצורך של פיקוח נפש, היא אכן פיקוח נפש<sup>319</sup>.

ממילא, ברור הדבר כי האדם עושה את רצון ה' בוודאות מוחלטת שעה שהוא בא להציל נפשות, אף אם יש ספק גדול בתוצאה של מעשיו, משום שהתוצאה אינה מפחיתה מערך עשיית רצון ה' בהשתדלות כלל. ודאות זו של עשיית רצון ה' ע"י האדם עולה על ודאותו של הנהר – שהרי נאמר "וחי בהם", ורצון הבורא בקיום חיי האדם – עולה על קיום מצוותיו האחרות וממילא קובע סדר עדיפויות ברור בהשתדלויות השונות לעשות את רצונו.

319. משום כך ראינו כי אם היה אדם במקום שאין בו רופא, ומחמת מחוש מסוים חשב שהוא חולה מסוכן, ולפיכך חילל שבת כדי להגיע לרופא, ברם, משהגיע לרופא הסתבר כי הוא בריא לגמרי – נראה, כי על אף שבשאר דיני התורה סוג טעות כזו נקראת "שוגג" (או המושג המוכר בירה דעה כ"טעות שוטים") אין האיש הזה נחשב כמחלל שבת בטעות.



# מפתחות

## תנ"ך ומפרשיו

דברים		תורה	
285	ד, טו		בראשית
138	טז, יג		ט, ה
112, 111	כ, כ	310, 285, 27	ט, ו
234, 206	כב, כה-כח	221, 40	לח, כד-כה
285	כד, יד-טו	307	מ, יד
209	כה, ב	307	שמות
263, 241	כה, יא-יב		ט, ו
286	לג, יח	244	י, כו
		244	יג, יז
		112	יד, ז
		244	טז, לא
		33	כב, א
		233	כב, ב
		194	לא, יג
		266	לא, יד
		33	לא, טז
		229, 186, 38, 35, 33	ויקרא
			י, ה
		285	יג, ב
		40	טז, ל
		134	יח, ה
		287, 187, 164, 59, 34	יט, יא
		150	יט, יג
		150	יט, טז
		242, 160, 155	יט, יח
		233, 187, 175	במדבר
			לה, יב
		70	

נביאים	
	שמואל א
277	כא
123	כג, א
	שמואל ב
247	ב
247	ג
200	כ, א
129	כג, טו-טז
	מלכים א
251, 42	יז, כא
	יחזקאל
250	טז, ו
178	יח, ד
59	כ, כה
	תרי עשר
27	זכריה יג, ו

**כתובים**

**תרגום יונתן בן עוזיאל**

שמות כו, כג ..... 250

**רבינו אליהו מזרחי**

בראשית לב, ח ..... 263

שמות ד, כד ..... 50

**אור החיים**

שמות לא, יג ..... 266

שמות לא, טז ..... 35

**חתם סופר**

בראשית, לך לך ..... 26

פרשת קדושים (תורת משה) ..... 278

**העמק דבר**

בראשית ט, ה ..... 162, 123

**מלבי"ם**

ויקרא יט, יח ..... 175

**משך חכמה**

שמות ד, יט (וביד לחכמה שם) ..... 165

ויקרא יט, יז ..... 159

דברים לד, ח ..... 161

**כלי חמדה**

כי תצא ..... 135

פינחס ..... 165, 121

**חידושי מרן רי"ז הלוי**

פרשת בשלח ..... 168

הפטרת בשלח ..... 162, 123

**דרך שיחה**

וירא ..... 141

**קובץ עיון הפרשה**

שנה ד, גליון מה, פרשת  
אחרי מות ..... 152, 147, 143

**תהלים**

מ, ה ..... 307

קז ..... 286

קטו, טז ..... 134

קטז, ו ..... 290

קטז, טז ..... 24

**משלי**

יא, א ..... 23

יד, כג ..... 307

יט, טז ..... 233

כ, ג ..... 270

כב, כב ..... 141

**קוהלת**

ג טו ..... 270, 245, 186

**דברי הימים א**

יא, יג ..... 129

**מפרשי התורה**

**רש"י על התורה**

בראשית לח, כד-כה ..... 271

שמות יב, ו ..... 250

שמות יד, ז ..... 244

ויקרא יט, טז ..... 158

דברים לג, יח ..... 286

**רמב"ן**

בראשית ב, ו-ח ..... 27

**דעת זקנים מבעלי התוספות**

בראשית ט, ה ..... 29-30

שמות כה, ה ..... 250

## מדרשי הלכה ואגדה

ספרא	מדרש רבה
ויקרא יט, יח ..... 175	בראשית יד, ט ..... 25
ספרי	פט, ב-ג ..... 307
קדושים ב ..... 158	ויקרא כז, ה ..... 186
דברים כג, י ..... 122	קהלת ג ..... 288
רצג ..... 241	ילקוט שמעוני
מדרש שלושה וארבעה	בשלח, רכז ..... 111
א, ד"ה "שלושה שאין" ..... 139-140	מכילתא דרבי ישמעאל
בתי מדרשות	יתרו- מסכתא דבחדש הזה, ו ..... 27
חלק ב דף נז ..... 140	

## משנה

אבות ג, א ..... 21	ברכות א, ג ובתפארת ישראל ..... 28
ה, ה וברש"י ..... 136	309, 169
אהלות ז, ו ..... 211, 48	יומא ח, ט ..... 134

## תוספתא

בבא קמא י, טז ..... 148	שבת טז, יד ..... 186
עירובין ג, ו ..... 112	תרומות ז, כג ..... 276, 201

## תלמוד בבלי

ברכות	קכט, א ברש"י ..... 80
כ, א ברש"י ..... 74, 73, 56	קלב, א ..... 68, 45
נד, ב ..... 286	קלג, ב ..... 82
נח, א ..... 263	קלז ..... 45
סב, ב ..... 263	קצב, א ..... 87
שבת	עירובין
יט, א ..... 112	כא, ב ..... 309, 308, 169, 28
לח, א ..... 69	מד, ב ..... 64
מב, א ..... 116	מה, א ..... 107, 106
פז ..... 46, 45	פסחים
קכח, ב ..... 86	כה, ב וברש"י ..... 242

319	מ, א	55	עז, א
188, 174, 166	פ, ב וברש"י	97	צא בתוספות
	נזיר	294	קו, א
72	מג, ב בתוספות		יומא
	גיטין	188	ט, ב
119	ה, ב	57, 56, 52	מו, ב וברש"י
	קידושין	164, 136, 95, 81, 17	פב, א ובתוספות
185	מט, ב	134, 133	פב, ב וברש"י
	בבא קמא	102, 97, 81, 53, 17	פג, א
226	כב, א	147, 146, 141	פג, ב
226	כב, ב	80, 62, 60, 54, 38	פד, ב ובתוספות
148	כז, ב	50, 36, 33, 17	פה, א ובתוספות
241	כח, א	182, 138, 132, 86	
249	נט, ב	306, 251, 229, 218, 186	פה, ב ובתוספות
131, 130, 129	ס, ב וברש"י ותוספות	263, 58, 44	
149, 148, 146, 142		287, 285	
152	סב, א		סוכה
146	פ, א	138	ט, א ובתוספות
209	פג, ב		תענית
178	צג, א	277, 219, 178	יח, ב וברש"י
224, 214, 213	קיו, ב	106	כא, ב
	בבא מציעא		מגילה
208	לא, ב	44	ז, א
270	נח, ב	191	טז, א
271, 270	נט, א		מועד קטן
149	סא, ב	288	יד, א
278, 187, 174, 121, 31	סב, א		יבמות
287, 285	קיב, א וברש"י	56	ז, א
285	קיב, א	290	עב, א
251, 42	קיד, ב בתוספות	277	עט, א
	בבא בתרא		כתובות
277, 178	י, ב	143	יח, ב
232	טז, א	146, 131	יט, א
	מכות	290	לט, א
270	כג, א	232	סב, ב
	סנהדרין	271	סז, ב ובתוספות
185	לז, ב	318	קד, א
320, 180	מד, ב		נדדים
320, 180, 122	מה, ב	50	לא, ב

290	ל, ב	247	מט, א
26	מה, א	25	נב, א
	<b>שבועות</b>	229	נז, א
122	לה, ב	40	נז, ב
	<b>הוריות</b>	194	עב, א
314, 313, 193, 184, 183	יג, א	207, 201, 184, 41	עב, ב וברש"י
	<b>חולין</b>	221, 218, 215, 212, 209	
321	ז, א	314, 282, 239, 236, 233, 229	עג, א וברש"י ותוספות
	<b>ערכין</b>	206, 157	234, 220, 216, 214
253, 43	ז, א	223	עג, ב בתוספות
41	ז, ב	188, 177, 172, 160	עד, א וברש"י
	<b>תמורה</b>	227, 217, 208, 203, 189	
147	טו, ב ובמהרש"א	316, 310, 260, 240	עד, ב ובתוספות
	<b>כריתות</b>	252, 190, 173	עז
42	ו, ב	221	פב, א
	<b>נדה</b>	262, 261, 195	פב, ב
233	טז, ב	196	
290	לא, א		<b>עבודה זרה</b>
40	מד, א	185	י, ב
287, 35	מד, ב בתוספות	290	יח, א
		37	כו, א

## ירושלמי

	<b>מועד קטן</b>		<b>תרומות</b>
119	פ"ב, ה"ד	276, 202, 161	פ"ח
288	פ"ג, ה"א		<b>שביעית</b>
	<b>סנהדרין</b>	309	פ"ד ה"ב
238, 195	פ"ח, ה"ט ובפני משה שם		<b>שבת</b>
	<b>עבודה זרה</b>	112	פ"א, ה"ח
139	פ"ב	197, 139	פי"ד ובפני משה שם

## רמב"ם ונושאי כליו

225, 214	חובל ומזיק	ה, יח
178	רוצח ושמירת הנפש	א, ד
210		א, ה
218, 215		א, ו
263, 241		א, ו-ח
210, 196, 163		א, ז
254, 253, 235, 195		א, ט
212		א, יב
259, 248, 246, 244, 235		א, יג
158, 168, 120		א, יד, טז
316, 242, 159		
120		א, טז
261		ה, י
167		ז
152	מכירה	י, א
150	סנהדרין	יח, א
151		יח, ב
273		כ, ב
125	מלכים	ה, א
112		ו, יא
125		ז, טו
118, 114		ח, א
246		ט, ד
215	מורה נבוכים	ג, מ
80	נושאי כלים	
214	השגות הראב"ד	שבת, ב, יד
248		חובל ומזיק, ה, יח
		מלכים, ט, ד

23	ספר המצוות	עשה ט
159, 158		לא תעשה רצז
191	משנה תורה	
310, 273, 27	יסודי התורה	ה, א-ב
311, 200		ה, ד
274		ה, ה
		ה, ו
82	מילה	ב, ד
58, 55, 54	שבת	ב, א
266		ב, ב
59, 36		ב, ג
80		ב, יד
35		ב, יח
123, 64		ב, כג
112		ב, כה
113		ל, יג
95	שביתת עשור	ב, ח
167, 166	אישות	כא, יא
55	ביאת המקדש	ד, טו
54		ד, טו-טז
55		ד, טז
321	מתנות עניים	ח, י
151	גנבה	א, א
231, 218, 211, 199		ט, ז
151, 150	גזילה ואבידה	א, א

112	מלכים ו, יא	הגהות מיימוניות
	רדב"ז	שביתת עשור ב, ה 79
118, 114	מלכים ח, א	חובל ומזיק ח 213
248	ט, א	מגיד משנה
	לחם משנה	שבת ב, ב 266
112	שבת סוף פרק ב	ב, יד 80
	משנה למלך	כסף משנה
260	חובל ומזיק ח, י	שבת ב, א 89, 54
262	רוצח ושמירת הנפש א, טו	חובל ומזיק ח, י 260
248	מלכים ט, ד	רוצח ושמירת הנפש א, יד-טו 316
		א, יד 163, 121

## ראשונים - הלכה ופסק

	ספר חסידים	אור זרוע
309	ריט	שבת פד 127
278	תרעט	ח"ב סי' קח 309
183	תרצח	איסור והיתר להראב"ד
	תשא (ובפי' ר' סעדיה	נט, לח 120
278, 277	חלאוונה שם)	איסור והיתר הארוך לרבינו יונה
	ספר מצוות גדול (סמ"ג)	גירונדי
225	עשה ע	נט, לח 167
148	לאוין קנה	בדק הבית להרא"ה
	ספר מצות קטן (סמ"ק)	ג, ז 309
279	רפג	ספר האשכול
	תורת האדם לרמב"ן	חלק ב, מילה 63
56	שער הסוף	ספר החינוך
249	שער הסכנה	רלו 155
41	שער הסכנה	תכה 168
	תמים דעים לראב"ד	תר 264, 241, 163
119	קעה	תרא 241

## ראשונים על הש"ס

158.....	א	סנהדרין עג,	רי"ף
261.....	א	פב,	שבת ז, ב
		<b>מאירי</b>	<b>דמב"ן</b>
147.....	א	בבא קמא פ,	נדה מד, ב
86.....	ב	יומא פד,	<b>יד רמה</b>
36.....	א	יומא פה,	סנהדרין עב, ב
208, 205, 195.....	ב	סנהדרין עב,	215, 210
280, 259			<b>רשב"א</b>
			יבמות פט, ב
			72
			שבת מב, א
			101
		<b>רבינו דוד פסחים</b>	<b>ריטב"א</b>
309-310.....	ב	כה,	בבא מציעא נא, א
			178
		<b>ר"ן</b>	יבמות פט, ב
55.....	ב	ביצה ט,	72
54.....	ב	יו, ב	44
48, 44.....	ב	יומא ג,	עבודה זרה מ, ב
65, 62.....	ב	ד, ב	309
40.....	ח	פרק ח	82
249, 41.....		סוף המסכת	שבת קלג, ב
319.....	א	נדרים מ,	<b>תוספות רי"ד</b>
163, 161.....	א	סנהדרין עג,	בבא קמא קיז, ב
187.....	ו	פסחים ו	213
164.....	ב	כה, ב	<b>תוספות שאנץ</b>
			סוטה כ
			141
			<b>מהר"מ חלאוה פסחים</b>
			כה, ב
			276
		<b>מרדכי</b>	<b>רא"ש</b>
54.....		שבת תסו	בבא קמא ס, ב
			142, 130
		<b>נימוקי יוסף</b>	281
72.....	ב	יבמות פט, ב	פרק שלישי
27.....	א	סנהדרין עד,	84, 53
			249, 41
			סוף המסכת
		<b>שיטה מקובצת</b>	כתובות ג, ב
34.....	ב	בבא מציעא ו, ב	164
			288
			מועד קטן ב, א



## אחרונים על הש"ס, וענינים

260	דרוש וחיידוש כתובות לג, ב	אבי עזרי רוצח ושמירת הנפש	א, ה
	הגרי"פ פרלא ספר המצוות לרס"ג ב	א, ו	257
179	לא תעשה מז-מח	אגודת אזור בהשמטות בסוף הספר	193
	הדר יעקב ה לו	אור שמח יסודי התורה	168
142, 141	העמק שאלה א, סק"ח	ה, ו	273
249, 40	קמז	רוצח ושמירת הנפש	
188, 181, 176	קסז, סקי"ז	א, יג	279
249, 40	הפלאה	א, ח	221
	כתובות יט, א	ז, ח	320
275	זכרון שמואל סה, ב	ז, ו	164
275	פג	ז, ח	180, 121
218, 197	פג ב	אילת השחר	
262	חזון איש	בבא קמא קיז, ב	213
	אורח חיים נו, ד	אישים ושיטות הרב שי זווין	
211	יורה דעה אבילות רח, ז ד"ה	עמ' 60	98
106	בפתחי תשובה סי' שסג	אמרי משה	
	חושן משפט ליקוטים על בבא מציעא	בבא קמא כב, א	228
190, 188, 183	סימן כ	אמרי משה ל, י	228
312, 277, 219, 177	סנהדרין כה	אפיקי-ים	
175	סנהדרין ליקוטים כו	ב, מ	260
106	אהלות כב, לב	בד קודש	
218	גליונות להלכות רוצח א, ט	ד, נב	239
	גליונות להלכות יסודי התורה	בירת מגדל עוז ליעב"ץ	
188	ה, א	אבן בוחן, פנה א'	183
	חזון יחזקאל	בית מאיר	
80	על תוספתא שבת טז, יב	אורח חיים	37
148	על תוספתא בבא מציעא ג, ו	יבמות לג, ב	83
	חיידושי הגר"ח בסוגיות הש"ס	דברי יחזקאל	
182	בבא מציעא סב, א עב	כג, י	262

<b>משנת פיקוח נפש</b>	<b>חידושי מרן רי"ז הלוי</b>
ה, מז 239	רוצח ושמירת הנפש א, יג 230
<b>נחל איתן</b>	שביתת עשור ב, ח 95, 80
כז, א 59	שביתת עשור 81
<b>סדרי טהרות</b>	<b>חידושי רבי שמואל (רוזובסקי)</b>
חלק ב, עמ' קכג-קכד 256, 237	פסחים ב, ב עמ' צה 196
<b>ספרי דבי רב</b>	<b>חידושי רבי שמעון שקופ</b>
122	כתובות ד 218
<b>ערוך לנר הרב יעקב עטלינגר</b>	<b>חידושי רבינו חיים הלוי</b>
סנהדרין עב, ב 207	<b>סולובייצ'יק, על הרמב"ם</b>
<b>פחד יצחק</b>	יסודי התורה 258, 242
ערוך נפלים עט 222	יסודי התורה ה, א 188
<b>פני יהושע</b>	רוצח ושמירת הנפש א, ט 240, 218
בבא קמא ס, ב 130	<b>חסד ומשפט על מסכת סנהדרין</b>
כתובות סז, ב 271	עג, א 220
<b>פרשת דרכים</b>	<b>טורי אבן</b>
דרוש שני 51	מגילה כז, א 178
דרך החיים דרוש תשעה עשר 131	<b>כפות תמרים</b>
<b>צפנת פענח, על הרמב"ם</b>	יומא פב 271
על הלכות יסודי התורה ה, ו 275	<b>מהרי"ץ חיות</b>
על הלכות שבת ב 59	יומא מו ב 56
<b>קובץ הערות</b>	פג 142
יבמות יח 83, 67	<b>מחנה אפרים</b>
כג 295	על הרמב"ם שבת ב, יד 87
<b>קובץ שיעורים</b>	<b>מנחת אשר הרב אשר וייס</b>
ב, מ 73	על הגדה של פסח 309, 250
כתובות ה-ח 273	<b>מנחת חינוך</b>
כתובות קלו 301, 298	לב, מוסף השבת, לט 35
פסחים א, רא 232	מוח, ג 178
<b>קונטרס דברי הרב הרב מפוניב'ז</b>	רכד, ב; ד 148
קז 128, 113	רלז, ב 179, 135
<b>קרבן נתנאל</b>	רלז, ד 164
יומא ח ב 56	רצה 275
סוף יומא 249, 41	רצו 175
	שכה 138
	תכה 162, 125

שיעורי הגרב"ד ר' ברוך דב פוברסקי	רשימת שיעורים מהגאון הרב יוסף
בבא מציעא ה, א ..... 151, 149	דב סולובייצ'יק
סנהדרין עב, ב ..... 197	בבא קמא כז, ב ..... 148
פסחים ב, ב ..... 251	<b>שדי חמד</b>
<b>שפת אמת</b>	דברי חכמים לט ..... 76
פסחים כה, א ..... 187	מערכת האות ל, קמד ..... 163, 161
שבת יט, א ..... 114	

## טור, שו"ע ונושאי כלים

<b>יורה דעה</b>	<b>טור</b>
קנז, א ..... 310, 164, 160, 28	אורח חיים
רנב, ח ..... 314, 184, 183	שכח ..... 179
רסו, יד ..... 83	חושן משפט
שסח, ב ..... 73	תכה ..... 260, 248, 210
שעד, ג ..... 71	תכו ..... 158

<b>אבן העזר</b>	<b>בית יוסף</b>
פ, יא ..... 166	אורח חיים
עה, ה ..... 292	שכח ..... 54
לד, ד ..... 47	שכח, ד ..... 80
<b>חושן משפט</b>	שכח, יב ..... 62
תכו ..... 159	יורה דעה

### נושאי כלים

אורח חיים	קנז בבדק הבית ..... 297
דרישה	חושן משפט
רמט ..... 114	תכו ..... 121

### שולחן ערוך ורמ"א

<b>מגן אברהם</b>	<b>אורח חיים</b>
שטז, כג ..... 292	ריט, א ..... 286
של, ד ..... 37	רמח, ד ..... 293
רמח, יד ..... 294	שו ..... 48
שכח, ו ..... 309	שכח, ב ..... 61
שכח ס"ק ד ..... 80	שכח, ד ..... 89, 80
<b>מחצית השקל</b>	שכח, יב ..... 60
של, ד ..... 37	שכח, יז ..... 51
<b>ט"ז</b>	שכט, ד ..... 36
שכח, ה ..... 62	שכט, ו ..... 127

316	קנו, ב	הגר"א
160	קנו, ג	תקלא, ד
37	קנט	פרי מגדים
	הגר"א	משבצות זהב שכח ס"ק א
313	רנא, ח	שכח, ז
	פתחי תשובה	אשל אברהם שכט, ד
169	קנו, ג	של, ד
160	קנו, טו	אליה רבה
106	שסג, ה	של, ד
	הגהות רעק"א	שערי תשובה
236, 203	קנו	תפכ
	דרכי תשובה	משנה ברורה
277	קנו, נד	רמח, כו
297	קנו, לט	שכח
	אבן העזר	שכח, ו
	חלקת מחוקק	שכח, לה
166	אבן העזר פ ס"ק כב	שכח ס"ק לז
	בית שמואל	שכט, יט
166	אבן העזר פ ס"ק טו	ביאור הלכה
	פתחי תשובה	שכח, ד"ה "כל שרגילים"
292	עה, ו	שכט
	חושן משפט	שכט, ד"ה אלא לפי שעה
	סמ"ע	תנג, ד"ה "ודוקא שנתקלקל"
320	תכו	יורה דעה
121	תכו, ב	ש"ך
		קנו ס"ק ב
		קנו, א

## ספרי הפוסקים

76	ערוך השלחן	לבוש האורה
168	יורה דעה שעד, ג	בראשית לב, ח
	חושן משפט תכו	שולחן ערוך הרב
	חפץ חיים	חושן משפט
178	ב, כח	נזקי גוף ונפש ד
	אורחות חיים למהרש"ם	ז
71	שכח	נשמת אדם
		חושן משפט תכה, א

## ספרי הלכה

מעלה עשן	בשבילי הרפואה
289 ..... עמ' 34	ח, נט עמ' סה-סו 89.....
משיב מלחמה	גשור החיים
111 ..... ט, קיז	א, ב, ב 184.....
נשמת אברהם	א, ב, ב בהערה 3 202.....
97 ..... אורח חיים א, שלח	ג, ב, ב 202.....
רפואה והלכה - הלכה למעשה	דיני הרופא בשבת ויום טוב
99 ..... עמ' 26-27	פרופ' א. אברהם
שבת ומועד בצה"ל	סימן נ"ו, עמ' 30 ד"ה בכל מקרה 99.....
117 ..... י	הצבא כהלכה הרב יצחק קופמן
שמירת שבת כהלכתה	לב א, ז 97.....
70 ..... מ, עב	מלחמות שבת
תורת היולדת (הרב יצחק	116.....
זילברשטיין)	מנחת ירושלים, קונטרס הרפואה
97 ..... כא	א, יב 71, 70.....

## ספרי שו"ת

אחרונים	ראשונים
אבני נזר	שו"ת הרי"ף
92, 85, 81 ..... אורח חיים תנג	קלג 148.....
309 ..... חושן משפט קצג	שו"ת הרשב"א
59 ..... יום הכיפורים תנה, ה	ג, ריד 66, 65.....
275 ..... יורה דעה ב שו, לד	ד, יז 141.....
290 ..... רסב, ד	תרפט 65.....
אבקת רוכל	שו"ת הרא"ש
159 ..... קצה	כו, ה 54.....
אגרות משה	יז, א 223, 211.....
אורח חיים	שו"ת ריב"ש
300 ..... א, קכז	קא 111.....
64 ..... א, קלא	רלח 260, 223.....

163	ויען אברהם חושן משפט ב	131	יורה דעה א, ריד
77	זית רענן חלק א ב, ג	160	ב, ד
168	חוות יאיר קמו	188	א, קמה
151	קצג		אבן העזר
	חכמת שלמה	279	א, לח
37	אורח חיים של, ד	268	א, לט
170	חושן משפט תכו	278	ד, כו, ד
	חלקת יואב		חושן משפט
275	אבן העזר ב, נו ד"ה "על כן נראה לפעני"ד"	287	א, קד
83	חלקת יואב יד	99	ב, עג, ט
	חמדת שלמה	289	ב, עו
51	אורח חיים לח		אור גדול
	חתם סופר	196	א
142	אורח חיים רח		אהיעזר
146	חושן משפט א	227	יט
162, 122	חושן משפט מד	167	ג, טז
142	יורה דעה ב, שיט		אמרי אש
102	יורה דעה ב, שלו	122	יורה דעה נב
	יביע אומר		באר יצחק
34	חלק א אורח חיים לו	56	אורח חיים יד, ג
65, 61, 56	חלק א יורה דעה כב		בית אפרים הרב אפרים זלמן מרגליות
146, 142	חושן משפט ד, ו	166	אבן העזר סו
	יד אליהו (מלובלין)		בית יהודה
168	מג	141	יורה דעה מז
	יחוזה דעת		בנין ציון
171	ג, פד	45	צא
	כח שור	132	קסז
269, 222	כ	139, 137, 33	קסח
	לב אברהם	146	קסט
99	חלק א עמ' טו		דברי חיים
	מבי"ט		אבן העזר יח
292	ב, רטז		דברי מלכיאל
			חלק רביעי טו
			דברי רננה
			נח

ענייני ארץ ישראל קמג..... 162, 122  
 קמב-קמד..... 314, 183, 122

**משפטי שמואל**  
 מהדורא תנינא לט..... 179

**נדוע ביהודה, מהדורא תנינא**  
 חושן משפט נט..... 237  
 יורה דעה י..... 286  
 יורה דעה רי..... 102

**עונג יום טוב**  
 יורה דעה קיא..... 197  
 יורה דעה קיא בהגה"ה..... 139

**עטרת חכמים**  
 ד..... 56

**עין יצחק**  
 אורח חיים טו..... 59, 56

**פנים מאירות**  
 ג, ח..... 276

**ציץ אליעזר**  
 א, כא..... 113  
 א, כה..... 183  
 ג, ט, ב..... 124  
 ד, יד, ז..... 104  
 ח, טו, יא, ז..... 77  
 ט, כח..... 181, 179  
 ט, מה..... 171, 161  
 י, כה, כג..... 292  
 י, כה, כח..... 161  
 יב, נו..... 162, 122  
 טו, לט..... 289

**צמח צדק**  
 אורח חיים לח..... 84, 59

**רדב"ז**  
 א, י..... 294  
 סז..... 71  
 קל..... 71  
 אלף ר..... 85  
 אלף ר..... 91

**מגיאת ההריגה**  
 ג..... 282, 216, 199

**מהרלב"ח, קונטרס הסמיכה**  
 קא ד"ה "עוד אני אומר"..... 178

**מהרי"ט**  
 יורה דעה ב..... 34

**מהרי"ק**  
 שורש פח..... 310, 28

**מהר"מ מרוטנבורג**  
 ד, לט..... 158, 135

**מהר"ם רקנאטי**  
 תע..... 181

**מהר"ם שיק**  
 יורה דעה קנה..... 177

**מהרשד"ם**  
 שמד..... 224

**מחנה חיים**  
 יורה דעה ב, ס..... 103

**מנחת יצחק**  
 ו, קג..... 171

**מנחת פתים**  
 אורח חיים שכט..... 196

**מנחת שלמה**  
 א, ז..... 296, 290, 71  
 א, צא..... 22  
 א, צג..... 319  
 ב, פג..... 290, 109  
 ז..... 196  
 ז, ה..... 270  
 מהדורה תנינא, לז..... 291  
 מהדורה תנינא, פו..... 291

**מעיל צדקה**  
 אלף תשב..... 141

**משפט כהן**  
 קלט..... 266

179, 121	ג, אלף נב	179, 121	פיקוח נפש עמ' טז
168	ג, תרכה	183, 177	שואל ומשיב
160	ג, תרכז		מהדורה רביעאה
319, 179	ג, תרכז, אלף נב	59	א, מב
85, 54	ד, סו	282	ב, נ
180, 177	ה, אלף תקפב		שם אריה
168	ה, ריח, אלף תקפב	298, 288, 122	יורה דעה כז
	<b>שו"ת ר"י בן לב</b>		שער אפרים
294	ב, נג		עב
	<b>שו"ת רמ"א</b>	203	שירידי אש
68, 58	עו		א עמ' שיד
	<b>שו"ת רעק"א</b>	165	ב, לח
291	ס	202	חושן משפט קסב
	<b>שאלת דוד</b>	243	תהילה לדוד
167	אבן העזר ב, ו	80	שכח, ד
	<b>שאלת יעב"ץ</b>		תורת שבת
103	א	84	שכח, ה
	<b>שבט הלוי</b>		תרומת הדשן
47	ג, לז	34	נח
47	ד, לד		תשב"ץ
	<b>שבט מיהודה</b>	86, 80	א, נד
176	שער א' פרק ח	68, 60, 56	ג, לז
107	עמ' מט	59	ג, לז-לח

## ספרי מחשבה ומוסר

271	שערי תשובה	59	דברי יששכר
	שער שלישי קלט		טז
309, 28	שער העבודה לרבנו יונה	270	שמירת הלשון
	נא	312	שער התבונה ט
	<b>מסילת ישרים</b>		דעת תורה לרבי ירוחם ליבוביץ
303	כא	157	ויקרא יט, טז
	<b>אבן ישראל הרב ישראל מסלנט</b>		
	דרוש ג ד"ה "ישוב שני מדרשים		
307	המדברים בעניין ביטחון"		



266	כרך כז פ' אחרי מות-קדושים	תורת אברהם הרב אברהם
	<b>לששון ולשמחה</b>	גרודז'ינסקי
188	עמ' צא	עמ' קכב
	<b>בטחון והשתדלות אברהם וינרוט</b>	מכתב מאליהו
306		ג, עמ' 174
312	עמ' 213-214	<b>אגרות חזון איש</b>
303	פרק ט	א, רב
	<b>פאר הדור על חיי החזון איש</b>	שיחות מוסר הרב חיים שמואלביץ
106	ב, צג	חלק א, עמ' פא
105	ג, קפה, קפו	חלק ב, עמ' ה
98	ג, עמ' קפז	ליקוטי שיחות

## פסקי דין רבניים

120	חלק ה, עמוד קפג
-----	-----------------

## חקיקה

155	דברי ההסבר להצעת חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ג - 1992
156, 155	חוק לא תעמוד על דם רעך התשנ"ח - 1988, סעיף 1 (א)
244	חוק יסוד כבוד האדם וחירותו, סעיפים 4, 8
243	סעיף 34 י"א לחוק העונשין תשל"ז-1977
	פרוטוקול 304 של ועדת העבודה והרווחה של הכנסת מיום
182	כ"ד שבט תשמ"ז (23.2.87), דברי פרופ' דוידסון

## פסקי דין ישראליים

	בג"ץ 5100/94 הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל ואח'
243	נגד ממשלת ישראל פ"ד נ"ג(4) 817
156	ע"פ 119/93 לורנס נ' מדינת ישראל פ"ד מ"ח 1(4), 31
156	ע"פ 119/93 לורנס נ' מדינת ישראל פ"ד מ"ח 1(4), 33

## פסקי דין זרים

157	R.v.Miller, [1983] 2 AC 161
157	Allan v. Derek

## מאמרים וקבצים

- אבידן (זמל) הרב אברהם משה, מלחמה בשבת ויום הכיפורים, קובץ תורה שבעל פה, כרך י"ז, עמ' קמ"ז ..... 117
- אויערבך הרב שלמה זלמן, ביאורים וספיקות בעניין פיקוח נפש דוחה שבת, מוריה, שנה ג, כד ..... 71
- אונטרמן הרב איסר יהודה, "בעניין פיקוח נפש של עובר", נועם כרך ו' (תשכ"ג) א', י' ..... 249, 223
- אנציקלופדיה תלמודית ערך "הצלת נפשות", עמ' שמ"ט, והמקורות הרבים המובאים שם בהע"ש 81-83 ..... 161
- אנקר א. עקרים במשפט הפלילי העברי, עמ' 267-310 ..... 275
- בלייך הרב דוד, "הפלה מלאכותית לאור ההלכה" אור המזרח כ"ז בעמ' 156 ..... 222
- בן יעקב הרב מנחם, בירורים בדין הבא במחתרת, בקובץ של ישיבת "עטרת ירושלים" ..... 218
- גשטטנר הרב נתן, בשבילי הרפואה, חוברת ז ..... 87
- הלפרין הרב מרדכי, נטילת אברים להשתלה מתורם חי - היבטים הלכתיים, אסיא מה-מו, 34, בעמ' 41-42 ..... 203
- הלפרין הרב מרדכי, רפואה והלכה - הלכה למעשה, קווים אחדים לדרכו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש, (מכון שלזינגר, ירושלים) 18, 26-27 ..... 107
- הרצוג, הרב יצחק, "שמירת הבטחון הפנימי במדינה בשבת ויום טוב", בצומת התורה והמדינה, ג, 7 ..... 64
- ויגודה ד"ר מיכאל (ראש תחום משפט עברי במשרד המשפטים) חוות דעת "חקירות השב"כ לאור מקורות המשפט העברי" ..... 243
- וייס הרב אשר זעליג, חולה שיש בו סכנה אם מותר לחלל שבת יותר מההכרח להצלתו, בשבילי הרפואה ח' עמ' נ"ט, בעמ' ס"ה-סו ..... 93, 84
- וינברג, הרב יחיאל, קובץ יד שאול עמ' שצא, שצג ..... 160
- וינרוט אברהם, "רגשי נקם במערכת הענישה", אתר משרד המשפטים, גליון 233 פרשת תולדות תשס"ו ..... 211
- זוין הרב ש.י. "משפט שייחוק על פי ההלכה", לאור ההלכה ..... 178
- זילברשטיין הרב יצחק ואושר ד"ר פנחס, שו"ת בעניין "דילול עוברים", "אסיא" מה-מו (יב, א-ב), 62-68 ..... 278
- זילברשטיין הרב יצחק, "עד כמה חייב אדם לסכן עצמו כדי להציל אחרים", אסיא, מא, 5 ..... 169
- יוסף הרב עובדיה, "האם מתירים לחולה שיש בו סכנה גם מלאכות שאין בהם משום פיקוח נפש לחולה", הלכה ורפואה ב, עמ' פ ..... 89, 84

- ישראל הרב שאול, "פעולות תגמול לאור ההלכה" בצומת התורה והמדינה כרך ג' (תשנ"א) 253, 271 ..... 222
- כשר פרופ' אסא, אתיקה צבאית, (הוצאת משרד הביטחון), 103-106 ..... 156
- נבון הרב יעקב, "הצלת יחיד ורבים בכלל ובמלחמה בפרט" תחומין ד' 153, והמקורות הרבים הנזכרים בהע"ש 20-21 שם ..... 278
- סטטמן ד., "לא תעמוד על דם רעך" - מחובת הזהירות לחובת ה"שומרונים הטוב", מחקרי משפט ט"ו, (התשנ"ט) ..... 157
- עמיטל, הרב יהודה, גדרי מלחמה בשבת, ספר הזכרון המעלות לשלמה עמ' 338 ..... 113
- עגנון ש"י, אלו ואלו, 256 ..... 179
- עטלינגר הרב יעקב (מחבר הספר "ערוך לנר") במאמרו "חקירה בדין בושות במקום פיקוח נפש" ..... 270
- פרבשטיין הרב משה מרדכי, גדרי ספק פיקוח נפש - חילול שבת לכל צרכי חולה מסוכן, אסיא, נ"ג - נ"ד (כרך י"ד, תשנ"ד), עמ' 87 ..... 92, 89
- רוזן הרב ישראל, התגוננות עצמית במחיר חיי הרודף, תחומין י' 76 ..... 261
- שטיינברג פרופ' אברהם, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך "סיכון עצמי" עמ' 18 הע"ש 73-76 ..... 161
- שטרן הרב שמואל טוביה, לחימה בשבת לאור ההלכה, אור המזרח שנה ו', חוברת ג-ד, 21 ..... 113
- תורת הרפואה, מחקרים הלכתיים בנושאי רפואה (הוצאת האידרה רבה, ירושלים תשס"א) עמ' 214-215 ..... 105

## מאמרים וספרות זרה

- פרופ' ואן פולד פורסם ב-  
269 ..... The case of the speluncean explorers, 62 harv. l. rev. 616.
- A.C. Hutchinson and D. Morgan "The Canengusian Connection: The kaleidoscope of Tort Theory" 22  
157 ..... Osgoode Hall Law Journal (1984) 69



