

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

י. איסור הריגה לצורך הצלת אחרים

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

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

גם היא וגם היילוד ימותו אם לא יהרגו אותו, האם מותר להורגו. וכתב שעל פי דברי רש"י בסנהדרין מהתוספתא נראה שמותר להורגו, ושיש להתיישב בדין זה. והביאו בתוספות רעק"א למש' אהלות ז, ו (אות ט"ז). הנחתו היא שמקרה זה מקביל למקרה של ייחודו בלא נתחייב מיתה למלכות, שלר' יוחנן מותר למוסרו, ומשמע מרש"י בסנהדרין עב: שמותר אף להורגו בידים, כנ"ל סוף פסקה ז'. והטעם שנחשב כייחודו, דהיינו שהולד נחשב כרודף את אמו ולא להפך למרות ששניהם בסכנה (אין זה דומה למקרה של הגמ' בסנהדרין, שהקשו "רודף הוא", כי שם הנחת המקשה היא שלילוד אין סכנת חיים אלא רק לאם, ע' לעיל פסקה ט'), הוא משום שכל עוד הולד במעי אמו אין הוא נפש גמורה, וכשהוא יוצא לאויר העולם תוך כדי סיכון חיי אמו הריהו כתוקף את מי שיש לו כבר חזקת חיים. ונראה שמה שכתב שיש להתיישב בדין זה הוא משום שאין סברה זו ברורה, שבגלל קדימת חזקת החיים של האם ייחשב הדבר כייחודו, ואולי גם מפני שלא ברור אם הלכה כר' יוחנן או כריש לקיש במחלוקתם בייחודו כשלא היה חייב מיתה²⁴. והתפארת ישראל' (אהלות ז, ו, 'בועז' אות י') נימק שהואיל ועדיין ספק נפל הוא כשאין ידוע אם כלו לו חדשיו, ואם לא יעשו כלום שניהם ימותו, מוטב להציל לפחות את האם²⁵. וכן פסק בשו"ת 'מלמד להועיל' (יו"ד סי' ס"ט), והפנה לשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנ"ה), הנוטה אף הוא להתיר לרופא האומר ברי לי שאם לא אמית את הולד שניהם ימותו – לעשות מעשה בידים²⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אח"ח 1234567
אוצר החכמה

יא. ספיקו של ה'חזון איש'

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

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

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

הראיה שרוצה החזו"א להביא מלולינס ופפוס הרוגי לוד היא, שאם אסור להציל רבים באופן שייהרג יחיד, הרי שאסור היה להם למסור עצמם להריגה לשם הצלת הרבים, ומדוע שיבחו. אולם, בשו"ת 'משפט כהן' (סי' קמ"ג [תרע"ו]) כתב שי"ל שבמעשה של הרוגי לוד אם לא היו מוסרים עצמם גם הם היו נהרגים בתוך הכלל, והביא לזה ראיה ברורה מפי' ר"ח בפסחים נ. (המובא גם ב'ערוך' ערך הרג), וז"ל: "שני אחים שהיו בלוד בשעה שנמצאת בת קיסר הרוגה וביקשו להרוג כל יהודי²⁹ בשבילה ואמרו שני האחים אנו הרגנוה כדי להציל כל ישראל"³⁰, ובוודאי שבכגון דא אדם רשאי להתנדב ולייחד את עצמו, כי הטעם שאסור למסור אחד כדי להציל את הרבים בלא ייחודהו הוא משום מאי חזית מצד הצדק, ואם מוסר עצמו אין מאי חזית³¹, אבל בספיקו של החזו"א גורמים הריגה ליחיד שלא היה נהרג.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

יב. דילול עוברים

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

לו¹⁰² חדשיו, שה' מנחת חינוך' (מצוה ל"ד) כתב שבן נח אינו נהרג עליו שכן הוא חשוב כאבן ואין מחללין עליו את השבת (שבת קלה.), וגרע מטריפה, ואם כן אין כאן איסור רציחה, אלא יש כאן החייאת חלק מהעוברים ממצב של נפל למצב של עובר בר קיימא.

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

אדר"ט

הנחיה התכנית

פרק שלישי: חיי שעה לעומת חיי קיום

יג. סיכון חיי שעה עבור סיכוי לחיי קיום

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