

מושגים:

אשמה ומזל.
אשמה כקריטריון פרשני-הלכתי.
שיקולים צדדיים בהכרעת הלכה.
רדיפה הדדית.

תקציר:

במאמר זה אנו עוסקים בדין 'רודף' במצבים שבהם שני הצדדים רודפים (=רוצים להרוג) זה אחר זה. אנו מצביעים על מקורות הלכתיים שמתייחסים למצב כזה כאילו אין כאן רדיפה כלל, ומאידך במדרש בפרשתנו משתמע שזוהי רדיפה הדדית, וכך גם נראה מסברא. אנו מחלקים בין מצבים שבהם הרדיפה היא מכוונת לבין מצבים שבהם הרדיפה היא 'מן שמיא' (=תוצאה של מצב טבעי שנוצר בעל כרחם של המעורבים בו). אמנם גם במצבים אלו יש דין 'רודף', אך ייתכן שכלל לא יכולה להיות מוגדרת בהם רדיפה הדדית. אנו מראים כמה השלכות שנוצרות מהגדרת מצב כרדיפה הדדית, לגבי הפרדת תאומי סיאם, לגבי מריבה מסוכנת בין שני אנשים ועוד. גם אם אנו מכריעים שמצב כלשהו מוגדר כרדיפה הדדית, המסקנה היא שיש היתר לפגוע באחד מהשנים כדי להציל את השני. אולם עדיין דרוש קריטריון כיצד להחליט במי מהשנים לפגוע ואת מי להציל. אנו עוסקים בקצרה גם בשאלה זו. בפרק המסיים אנו דנים בשאלה האם אשמה, או שיקולים צדדיים אחרים, יכולים להשפיע על ההגדרות שאנו נותנים למצב המשפטי. כלומר האם אנו מאמצים פרשנות משפטית משיקולים כמו הגינות וכדו', גם במצבים שבהם אין דרך משפטית להכריע מהי הפרשנות הנכונה. כדוגמא לצורת התייחסות כזו אנו עוסקים בקצרה בפסיקה הלכתית בשעת הדחק שנעשית לפעמים בניגוד להכרעה המקובלת. זוהי דוגמא טובה להכרעה הלכתית משיקולים צדדיים.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

דין רודף ורדיפה הדדית מבט על בחירות בין אלטרנטיבות הלכתיות-פרשניות

מבוא: רדיפה הדדית

בפרשתנו מסופר על משה שיוצא לראות את שלום אחיו. יום אחד הוא רואה איש מצרי מכה איש עברי, הוא הורג אותו וטומן אותו בחול. ביום שלמחרת הוא רואה שני אנשים עברים נצים (שמות ב, יג):

וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהָיָה שְׁנֵי אַנְשִׁים עֲבָרִים נָצִים וַיֹּאמֶר לְשֹׁעַ לָמָּה תִכָּהּ לְעַד:

חז"ל מזהים את שני הניצים כדתן ואבירם (ראה בבלי נדרים סד ע"ב, ומקבילות). המדרש אומר על כך (שמו"ר פרשה א, כט):

ד"א נצים שהיו מתכוונין להרוג זה את זה, כמה דתימא (דברים כה) כי ינצו אנשים יחדו, ואמר ר"א במצות של מיתה הכתוב מדבר.

כלומר מדובר במצב שבו כל אחד משני הניצים רצה להרוג את זולתו. אמנם יש כאן אחד מהם שקרוי 'רשעי' (ואף לומדים מפסוק זה שהמרים יד על חברו, אע"פ שלא הכהו, נקרא 'רשעי'), אך מהזיהוי של חז"ל עולה בבירור ששני הצדדים לא היו 'טלית שכולה תכלת'. בכל אופן, המדרש קובע שהיתה כאן רדיפה הדדית. מה הדין במצב כזה? לא לגמרי ברור. אמנם בסופו של דבר משה לא הורג אף אחד מהם, אך לא ברור האם זה מפני שכלל לא התכוין להרגם, או מפני שחשש מפני פעולת הריגה שנייה בתוך יומיים (מייד אח"כ הוא בורח, שכן "אכן נודע הדבר").

נעיר כי המדרש מבאר כבדרך אגב שגם הפסוק הבסיסי שעוסק בדין רודף (ראה בבלי ב"ק כח ע"א) מדבר במקרה כזה (דברים כה, יא):

כִּי יִנְצוּ אַנְשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אִשֶּׁת הָאָחִיד לְהַצִּיל אֶת אִשְׁתָּה מִיַּד מִכָּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחְזִיקָהּ בְּמַבְשָׁיו:

גם כאן האנשים ניצים 'יחדיו', ור"א במדרש מפרש שמדובר במצות (=מריבה) של מיתה. אם כן, גם פסוק זה עוסק במצב של רדיפה הדדית. אם אכן זהו פירוש הפסוק, אזי נראה שניתן להסיק מכאן שמצב של רדיפה הדדית נחשב כמצב של רדיפה כפולה, שהרי הגמרא (ב"ק שם) אומרת שאם לא היתה לה ברירה (כלומר שהיא לא יכלה להציל את בעלה באופן אחר) היא פטורה, מדין 'רודף'. אם כן, נראה שלפי המדרש הזה משה לא הרג אף אחד מהם רק מחמת הפחד. מעיקר הדין היה עליו להרוג אחד מהם.¹

במאמרנו השבוע נעסוק במקרה בו ישנה רדיפה, אך היא הדדית. אנו נבחן מה עלינו לעשות במצב כזה, ונראה כמה השלכות מעניינות של הדין הזה.

א. דין 'רודף' ודין 'מציל עצמו בנפש חברו'

דין 'מציל עצמו בנפש חברו': ייהרג ואל יעבור ברציחה

בראש דברינו עלינו להקדים את ההגדרות הבסיסיות. צמד המושגים הבסיסי אשר מלווה כל דיון כזה, הוא: דין 'רודף', ודין 'יהרג ואל יעבור' באיסור רציחה (או איסור 'מציל עצמו בנפש חברו'). ראשית, עלינו לעמוד על סתירה לכאורה בין שתי ההלכות הללו.

בדרך כלל ההלכה מתירה לעבור על כל איסור שבתורה כדי להציל נפש. המקור לכך הוא הדרשה: "יוחי בהם" – ולא שימות בהם" (יומא פה ע"ב). כלל זה אינו חל על שלוש עבירות החמורות, ורציחה היא אחת מהן (ראה פסחים כה ע"ב). שלוש עבירות אלו אינן נדחות בפני פיקוח נפש, וחל עליהן הכלל 'יהרג ואל יעבור'. כלומר, אם ראובן מאיים על שמעון שיהרוג אותו אם שמעון לא יהרוג את לוי, אסור לשמעון להרוג את לוי, והוא חייב למסור את נפשו. בנוסח אחר ניתן לומר שאסור לשמעון להציל את נפשו בנפשו של לוי. בסוגיית הבבלי פסחים שם מובאת הסברא שמהווה את הנימוק לכך: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?". כלומר, אפריורי הדם של שמעון אינו אדום יותר מדמו של לוי (בנוסח אחר: חייו של שמעון אינם שווים יותר מאלו של לוי), ולכן אסור לו ליטול את חייו של לוי בכדי להציל את חייו שלו. מלשון הגמרא עולה כי הסימטריה בין ראובן לשמעון היא אשר מונעת את אפשרות הריגתו של לוי בכדי להציל את שמעון. על כן, במצב סימטרי מסוג כזה אנו מורים: שב ואל תעשה עדיף.²

נעיר כי הפוסקים דנים במצבים אסימטריים שבהם משיקולים שונים חיי האחד עדיפים על האחר.³ עוד דנו במקרה אסימטרי שבו בכל זאת יש איסור (ראה כס"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה).

¹ אמנם נותרת שאלת הבחירה: את מי משניהם להרוג? ראה על כך להלן, לקראת סוף המאמר.

² לדיון מעניין בנושא 'שב ואל תעשה' בהקשר זה, ראה בחי' הגר"ז על הרמב"ם, הל' שביתת עשור.

³ ראה לעניין זה במאמרו של הרב יהודה דיק, 'תרומת איברים מגוסס להצלת חיי אדם', אסיא נג-נד (יד, א-ב) אלול תשנ"ד, 48-58, פרקים ז-ח. ראה גם במקורות המובאים שם. כמו כן ראה במאמרו של הרב ד"ר מרדכי

דין רודף

והנה, באותו מקרה עצמו שראובן מאיים על שמעון כדי שיהרוג את לוי, מותר ואף מצווה על שמעון להסתובב ולהרוג את ראובן שאיים עליו בכדי להינצל (ולהציל בכך גם את חייו של לוי). הלכה זו סותרת לכאורה את ההלכה הראשונה, שהרי שמעון מציל כאן את חייו במחיר נפשו של ראובן, ומי אמר לו שדמו אדום יותר מזה של ראובן? הוא הדין לגבי כל מצב בו ראובן רודף אחרי שמעון להרוג. לוי שרואה את הדבר (וכך גם שמעון עצמו) מחוייב להרוג את ראובן בכדי להציל את חייו של שמעון. במצב כזה אנו מצילים את שמעון בנפשו של ראובן, לכאורה בניגוד להלכה הקודמת של 'הרג ואל יעבור'. האם חייו של שמעון שווים יותר מאלו של ראובן? ההבדל הוא בכך שבמקרה של רודף ראובן הוא האשם במצב שנוצר. ראובן רודף אחרי שמעון, ולכן הוא עצמו יצר את הסיטואציה שמעמידה את המשוואה אשר מאלצת אותנו לבחור בין חייו שלו לבין חייו שמעון. מי שיצר את הסיטואציה צריך לשאת בתוצאותיה. אמנם נראה כי דמו של שמעון אינו אדום יותר, אולם בכל זאת ראובן צריך להיות זה אשר נושא במחיר הסיטואציה שיצר. אשמתו ביצירת המצב הופכת את דמו לסמוק פחות. לא ניכנס כרגע להסברים וההגדרות השונות לדין זה.

הבדל דומה לגבי ממון

כדי לחדד את ההבדל בין דין 'רודף' לבין דין 'מציל עצמו בנפש חברו' נביא את דברי הרמב"ם בסוף ה' חובל ומזיק (פ"ח הט"ו):

ספינה שחשבה להשבר מכובד המשווי ועמד אחד מהן והקל ממשאה והשליך בים פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרוג ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם.

הרמב"ם מגדיר כאן מצב בו יש רודף דומם. ספינה עומדת להישבר מחמת כובד המשא, ובמצב כזה המשא הוא רודף, ולכן מותר להשליך את המשא לים בכדי להציל את הספינה. אמנם גם ללא דין רודף מותר היה להשליך את המשא לים בכדי להציל חיים, אך במצב כזה היה על המשליך לשלם לבעל המשא כדין מציל עצמו בממון חברו (ראה סוגיית ב"ק ס ע"ב). אולם אם המשא הוא רודף, כי אז ניתן להשליך אותו לים בלא כל חובת תשלום.

והנה הראב"ד בהשגותיו שם מערער על הלכה זו, וכותב כך:

ספינה שחשבה וכו' שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרוג. א"א אין כאן לא מלח ולא תבלין שאין כאן דין רודף כלל ואין זה דומה למעשה דחמרא דפרק הגוזל ודין זה שהטיל לים אע"פ שהטיל משל איש אחד מחשבין על כולם לפי משאם כדאיתא בגמרא.

לטענתו יש חיוב לשלם לבעל המשא, ואין כאן דין 'רודף' כלל אלא דין 'מציל עצמו בממון חברו'. הוא אף מביא ברייתא מפורשת מב"ק ק"ז ע"ב כדבריו.

אך המגיד משנה על אתר (וכן הוא בכס"מ ומגדל עוז שם) מבאר את שיטת הרמב"ם כך:

גרסינן בפ' הגוזל (דף ק"ז): ההוא גברא דאקדים ואסיק חמריה למברא קמי דסליקו אינשי במברא קא בעי לטבועי אתא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע אתא לקמיה דרבה פטריה א"ל אבני הא מציל עצמו בממון חברו הוא א"ל מעיקרא רודף הוה רבה לטעמיה וכו' ובההיא פ' גרסינן (דף ק"ז): ת"ר ספינה שהיתה מהלכת בים ועמד עליה נחשול לטבעה והקלו עליה ממשאה מחשבין לפי משוי ואין מחשבין לפי ממון וכו' ושתייהן בהלכות וכבר כתב רבינו דין זה דברייתא כלשונה פ' י"א מהלכות גזילה ואבידה ומתוך דבריו נ"ל שהוא מחלק בין זו לזו דההיא דוקא עמד עליה נחשול שהוא צער כבד מגלי הים ואין הספינה טעונה יותר מדאי אלא להשקיט שאון גלי הים היה הם משליכים על צד זה אמרו מחשבין לפי משאוי וכמה פעמים יקרה זה ליורדי הים ומ"ש כאן הוא כשהים מתנהג כדרכו אלא שהספינה טעונה יותר מדאי שאחד או שנים מהם טעונה ואז המשווי כרודף והיינו עובדא דחמרא וזה חילוק מבואר ודברים של טעם הן ואין קדירת הרב חסרה לא מלח ולא תבלין:

בקצרה נאמר כי המגיד משנה מחלק בין מצב בו הנחשול מאיים להטביע את הספינה, והמשא רק מונע את ההצלה, לבין מצב שהים שקט והמשא הוא אשר מאיים להטביע את הספינה. במצב הראשון אין איום מצד המשא על הספינה, אלא הנחשול הוא המאיים עליה. לכן המשליך את המשא לים מציל עצמו בממון חברו וחייב לשלם (ומחלקים את התשלום בין הנוסעים לפי המשא שלהם). אולם כשהמשא עצמו מאיים להטביע את הספינה, אזי המשא הוא רודף, ולכן ניתן להשליכו לים בכדי להינצל, ואין כל חובה לשלם לבעלים.

הלפרין, 'האם מותרת השתלת לב על פי ההלכה', 55-79 עמ' ה, ספר אטיא ה, ובמקורות המובאים שם.

במאמרו של הרב הלפרין (פרק ז סעיף 2) מובאת דעתו של הרב ישראלי אשר מחלק בין מי שרוצח בידיים, שלגביו כלל לא נצרכת הסברא של 'מאי חזית' כדי לאסור (ולכן הדבר אסור גם לגבי גוי שאין לגביו 'מאי חזית'), לבין מי שרוצח מתוך כפייה (כגון במקרה של איום על ראובן אם לא ירצח את שמעון), שאז המעשה כלל לא מיוחס אליו. במקרה כזה הדבר נאסר רק בגלל סברת 'מאי חזית', וכשהיא לא קיימת אין איסור. ראה לעניין זה גם את מאמרי 'בעיית היחס בין הכלל והפרט ודילמת 'חומת מגן', צהר יד, עמ' 61.

זהו בדיוק החילוק אותו ראינו למעלה לגבי הצלת עצמו בנפש חברו, אלא שכאן הוא מיושם לגבי הצלת עצמו בממון חברו. אין ספק שהראב"ד עצמו מסכים גם הוא לחילוק זה ביחס להצלת בנפש חברו, שהרי גם הוא מודה בקיומם של שני הדינים: 'יהרג ואל יעבור' ברציחה ודין 'רודף'. אולם לדעתו, בניגוד לשיטת הרמב"ם, החילוק הזה נוגע רק לאדם שרודף ולא למצב בו יש ממון רודף.

סיכום

את העולה מכאן ניתן לסכם ולומר כך: לכאורה שתי ההלכות הללו מהוות חלוקה שלמה של מרחב האפשרויות. כל אימת שלא חל דין רודף, מתעורר האיסור להציל עצמו בנפש חברו ('יהרג ואל יעבור' על רציחה), ולהיפך. על כן ההחלטה האם מדובר כאן ברודף מכריעה גם לגבי האיסור להציל עצמו בנפש חברו. הדרך היחידה בה מותר להציל אדם אחד בנפשו של אדם אחר היא שהאחר הוא רודף. לשון אחר: הכל תלוי האם הסימטריה קיימת או לא. אם המצב הוא סימטרי אין היתר להרוג את האחד, אך אם המצב אינו סימטרי יש היתר.

אולם, כפי שכבר רמזנו למעלה, תמונה זו אינה שלמה. ישנם שני סוגים של הסתייגויות: 1. ישנם מצבי ביניים שאינם מאופיינים ברדיפה ממש, וכאן אנו מצויים בין דין רודף לבין איסור מציל עצמו בנפש חברו. במקרים כאלו ניתן לפעמים להציל נפש בנפש גם ללא דין רודף. 2. כאשר ישנה אסימטריה בין שתי הנפשות, לפעמים ניתן להציל את האחת על חשבון הנפש השנייה, ה'נחותה' יותר גם ללא דין רודף. ישנם כמה סוגי אסימטריה כזו, וישנן מחלוקות בהלכה לגבי אפשרות יישום.⁴

בפרק הבא נעסוק במקרה ביניים מעניין במיוחד: רדיפה הדדית.

ב. רדיפה הדדית

מבוא

כפי שראינו למעלה, המקרה של משה, ואולי גם הפסוק בספר דברים, עוסקים במצב של רדיפה הדדית. מדוע מקרה כזה הוא שונה ממקרה של רודף רגיל? מה יש כאן מעבר לכפילות הלכתית גרידא?

הפרדת תאומי סיאם

הבעיה של רדיפה הדדית עולה בעיקר בשני הקשרים הלכתיים: הפרדת תאומי סיאם ודילול עוברים. במקרה הראשון מדובר בשני תאומים שמחוברים זה לזה בצורות שונות, ובמקרים רבים הם אינם יכולים להמשיך ולחיות לאורך זמן באופן כזה. אם ברצוננו להציל לפחות אחד מהם, יש להפריד אותם ולתת רק לאחד מהם את האיברים החיוניים כך שלפחות הוא יוכל להמשיך לחיות. יש שמתייחסים למצב כזה כרדיפה הדדית: כל אחד מהתאומים רודף את חברו, ולכן לשניהם יש דין רודף. להלן נראה את ההשלכות של האבחנה הזו.

המקרה השני הוא מצב שבו יש עוברים רבים ברחם האישה, והם לא יוכלו להמשיך לחיות כולם. על כן עלינו 'לדלל' כמה מהם, כלומר לבחור להמית כמה מהם כדי שלפחות הנוותרים יוכלו להמשיך לחיות ולהיוולד בצורה בריאה. גם כאן יש המתייחסים למצב כזה כרדיפה הדדית.

כדי להבין את משמעותה של שאלת הרדיפה ההדדית, נראה כעת את ההשלכות ההלכתיות של האבחנה הזו: אם במקרה של תאומי סיאם אין בכלל רודף, אזי אין לנו היתר לפגוע באחד כדי להציל את השני: מי ימיר שדמו של ראובן סמוק מדמו של שמעון. אבל אם נגדיר מצב כזה כרדיפה הדדית אזי יש היתר לפגוע בכל אחד מהם כדי להציל את השני. כאן אמנם נותרת שאלת הבחירה: במי מן השניים נבחר לפגוע, אבל ההיתר העקרוני לגבי אחד מהם בעינו עומד. במצב כזה יש מקום לחשוב על ביצוע הגרלה שתכריע במי לפגוע. אך אם אין לאף אחד משניהם דין רודף, אזי אין היתר עקרוני לפגוע באף אחד מהם. במצב כזה הגרלה לא תועיל לנו מאומה, שכן הגרלה אינה יכולה להתיר את שפיכת דמו של אדם. לכל היותר הגרלה יכולה להכריע ביחס להיתר קיים על מי מהשניים הוא יחול, או ייושם.⁵

רדיפה הדדית: ר' שלמה אייגר והירושלמי

הרב פרופ' דוד בלייך, במאמר שעוסק בהפרדת תאומי סיאם,⁶ טוען שמכיון שכאן לא ברור מי הרודף ומי הנרדף, לדעתו שניהם צריכים להיחשב רודפים, כל אחד את השני.

⁴ ראה בהפניות לעיל, וכן במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הפרדת תאומי סיאם', שעתיד להתפרסם בתחומין כז.

⁵ לדיון מפורט יותר באספקטים השונים של הבעייה הזו, ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

⁶ Tradition 31, No. 1 (1996): 92-125
לסקירה תמציתית, ראה מאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין,

אך מייד לאחר מכן הוא 'שופך את התינוק עם האמבטיה', ומנטרל את משמעותה של השאלה הזו. הוא מביא מקור מעניין שדן במצב כזה, מדברי ר' שלמה אייגר (בנו של ר' עקיבא אייגר) שהובאו בחידושי ר' עקיבא אייגר לכתובות לג ע"ב. רש"י טוען שבמצב של רדיפה הדדית לאף אחד מהצדדים אין דין רודף, והוא מוכיח זאת מדיוק בגמרא.⁷ אם כן, גם אם נחליט שיש כאן רדיפה הדדית עדיין זהו מצב שבאופן הלכתי נחשב כמצב ללא רדיפה בכלל, ולכן ההשלכות עליהן הצבענו לעיל נעלמות.

ניתן להוסיף כאן גם את הירושלמי (סופ"ד משבת, וסנהדרין פ"ח ה"ט) שעוסק במשנת אהלות (שנדונה גם בבבלי סנהדרין עב ע"ב. ראה להלן), לגבי עובר שהוציא ראשו, שבמצב כזה גם אם הוא מסכן את אמו לא הורגים אותו, מפני ש: "אינך יודע מי הורג (רודף) את מי". בניגוד לבבלי שממנו נראה שלא הורגים את העובר מפני שהוא כלל אינו נחשב כרודף,⁸ הרי שבירושלמי המצב מוגדר כנראה כרדיפה הדדית של האם והעובר.⁹ גם ממקור זה עולה כי רדיפה הדדית אינה רדיפה. אמנם ייתכן שהבבלי שחולק על הירושלמי (שכן הוא מביא טעמים אחרים), סובר שזה אינו מצב של רדיפה הדדית, ואולי לדעתו אם היתה כאן רדיפה הדדית אזי היא כן היתה נחשבת כרדיפה. זה כמובן אינו הסבר הכרחי.

שיטת הרמב"ם

המשנה אהלות פ"ז מ"ו (וכן הוא בתוספתא סופ"ט דיבמות) כותבת:

האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים מפני

שחייה קודמין לחייו יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש:

כאשר העובר מאיים על חיי אמו הורגים אותו, שכן חייה קודמים. אולם אם יצא רובו (או בתוספתא יבמות: הוציא את ראשו) אין פוגעים בו שכן אין דוחים נפש מפני נפש.

לכאורה הדין בו המשנה עוסקת אינו נוגע לדין רודף. אמנם, כפי שראינו לעיל, באין דין רודף לכאורה מייד צריך לחול כאן איסור מציל עצמו בנפש חברו. אולם במקרה של עובר הדין הוא שונה, בגלל אסימטריה ממקור שונה (לא בגלל דין רודף). לרוב הפוסקים ההורג עובר אינו עובר על 'לא תרצחי' אלא על איסור קל יותר, ויש אומרים שהוא אסור רק מדרבנן (ראה משנה נדה ה, ג).¹⁰ אם כן, לחיי האם יש ערך גבוה יותר מאשר לחייו של העובר, ולכן פוגעים בו בכדי להציל אותה גם ללא דין רודף (אין כאן את הסברה 'מי יימר דדמא דידה סומק טפי', שכן דמה אכן סמוק יותר). לעומת זאת, אם הוא כבר יצא, או אז הוא נחשב כאדם שלם, וערך חייו שווה לערך חיי אמו. זהו מצב סימטרי, ודמה של האם אינו אדם יותר מדם העובר, ולכן חוזר האיסור להציל עצמו בנפש חברו.

זהו פשט לשון המשנה. אולם בתלמודים, הן בירושלמי והן בבבלי, בסוגיות העוסקות בקטן הרודף את הגדול, ישנה הנחה ראשונית שהדין הראשון (שפוגעים בעובר כאשר עדיין לא יצא) כן נובע מדין 'רודף'. אמנם ממסקנת שני התלמודים עולה לכאורה כי אכן אין כאן דין רודף.¹¹

בסוגיית הבבלי סנהדרין (עב ע"ב) יש דיון על קטן רודף, כלומר על הצורך בהתראה לרודף:

אמר רב הונא: קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר: רודף אינו צריך התראה, לא שנת

גדול ולא שנת קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא: יצא ראשו - אין נוגעין בו, לפי שאין

דוחין נפש מפני נפש. ואמאי? רודף הוא! - שאני התם, דמשמיא קא רדפי לה.

לכאורה תחילת המשנה באהלות מהווה ראייה לשיטת ר' הונא, שהרי העובר נהרג אף שאין אפשרות להתרות בו. אולם רב חסדא שואל את רב הונא דווקא מהסיפא של משנת אהלות, שמשם רואים שאין דין רודף על קטן שהוציא ראשו. תשובתו של ר' הונא היא: "משמיא קא רדפו לה". יש שלושה אופנים שעולים במפרשים להסביר את מסקנת הגמרא:

Siamese Twins: Rav Feinstein's Ruling And The Subsequent Controversy, ASSAI – Vol. IV, No. 1 February 2001.

ובמראי המקומות שהובאו שם.

כמו כן, ראה במערך השיעור של משרד החינוך שעוסק גם הוא בשאלה זו: "סיפורן של תואמות סיאם", ובחירת בחיים, משרד החינוך – אגף לתכניות לימודים, תשנ"ט. וכן במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

⁷ הדיוק שלו מעט מפולפל, ודיון בו דורש כניסה לפרטי הסוגיא, מה שלא נוכל לעשות כאן. בכל אופן, לענ"ד יש לדחות אותו בכמה אופנים (ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם).

⁸ שיטת הרמב"ם בעניין זה היא חריגה. הוא כנראה לומד את סוגיית הבבלי באופן שונה מהמקובל. ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, ולהלן.

⁹ לא ברור האם זו אוקימתא במשנה, או שמא הירושלמי מבין את הסיטואציה הרגילה ככזו. לא סביר שהאם נחשבת גם היא כרודפת בגלל שאנו הורגים את התינוק כדי להצילה. זה מטיל צל דומה על כל סיטואציה של רודף.

¹⁰ אמנם הפוסקים נחלקו האם ההבדל הזה הוא רק בעונש, או שמא יש הבדל גם בחומרת האיסור. ראה על כך במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'הפסקת הריון – היבטים משפטיים מוסריים והלכתיים', רפואה ומשפט 27, 2002, בתחילת פרק ה ובמקורות המובאים בהערה 14. וראה גם ברכת כהן סופ"ק דערכין ובמה שהביא שם.

¹¹ ראה ירושלמי שבת ספ"ד; וסנהדרין פ"ח ה"ט. ובבבלי סנהדרין עב ע"ב.

1. דבר שהוא מטבעו של עולם – ההתכווציות והלחץ ההדדי בלידה – איננו נחשב רדיפה, כי רק פעולות מעשה ידי אדם, פעולות החורגות מטבעו של עולם יכולות להוות רדיפה.
 2. יש צורך בכוונת רדיפה כדי לקבל דין רודף. "ומשמיא קא רדפו לה" משמעותו שאין כאן כוונת רדיפה אלא מהלך טבע – "משמיא".
 3. בירושלמי שהובא לעיל ראינו שיסוד הבעייה הוא רדיפה הדדית. אין היתר להרוג את הוולד כי הוא אינו רודף, וכדעת ר' שלמה אייגר הנ"ל.
- לכאורה המסקנה היא שרדיפה באונס אינה רדיפה. לכן כשהוציא את ראשו אין לפגוע בו שכן זהו מציל עצמו בנפש חברו. ואילו כשהוא עובר אמנם עדיין אין דין רודף, שהרי 'משמיא קא רדפו ליה', אולם חייו נדחים בפני חיי האם.
- אולם ברמב"ם פ"א ה"ט מהל' רוצח, וכן נפסק גם בשו"ע חו"מ סי' תכה ס"ב, רואים שהבינו את מהלך הגמרא באופן שונה. וזו לשון הרמב"ם שם:

הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

מדברי הרמב"ם עולה בבירור שהוא רואה את העובר כרודף, וההיתר להרוג אותו אינו מתבסס על העובדה שחייו אינם בעלי ערך כמו חיי האם אלא על דין 'רודף'. מאידך, אם אכן מצב כזה נחשב כמצב של רדיפה, אז גם כשהוא מוציא את ראשו הוא עדיין נחשב רודף, ולכן יש חובה להרוג אותו כדי להציל את האם. העובדה שכאשר הוציא את ראשו הוא אדם שלם שחל עליו איסור רציחה אינה רלוונטית, שכן דין 'רודף' מתיר להרוג גם אדם שלם.

אולם בסיפא המשנה אומרת שמהוציא את ראשו אין היתר לפגוע בו, והרמב"ם גם הוא מביא זאת להלכה. הנימוק המובא במשנה וברמב"ם, לפיו 'אין דוחין נפש מפני נפש', אינו מובן. לשון זו של הרמב"ם מורה כי הוא רואה מצב כזה כמצב של 'מציל עצמו בנפש חברו', ולא כ'רודף', ולכן הוא אוסר. אולם לפני כן הוא קבע שמצב כזה בעובר הוא מצב של רדיפה, ולא נראה סביר לחלק בין עובר לבין תינוק ראשו לגבי השאלה האם הוא רודף או לא.

אם כן, כפי שהעירו אחרונים רבים (ראה **תוס' רעק"א** על המשנה אהלות שם, ועוד), דברי הרמב"ם קשים משתי פנים: 1. דבריו סותרים למסקנות התלמודים שאין כאן דין רודף. 2. ישנה סתירה פנימית בין שתי הפסיקות: לגבי עובר הוא מתיר להרגו כ'רודף', ולגבי הוציא ראשו הוא מתייחס לכך כמצב של מציל עצמו בנפש חברו, ומחיל על כך את הדין של 'יהרג ואל יעבור'. על כרחו פירוש דברי הרמב"ם הוא הבא. ראשית, אם נדייק בדבריו נראה כי הוא מתייחס לעובר בנוסח 'כרודף אחריה להורגה', ולא שהוא 'רודף' ממש. כעת עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת הוא אינו רודף?

על כך ניתן להעלות שתי אפשרויות:

1. משמיא קא רדפו ליה, כלומר הוא רודף בעל כרחו או בנסיבות טבעיות, ולכן הוא אינו רודף ממש אלא 'כרודף'. אם כן, מהו ההיתר להרוג אותו? ההיתר מבוסס על שילוב בין דין 'רודף' לבין ערך חייו הפחות. מישהו שהוא בסטטוס של 'כרודף', אז אם חייו אינם בערך של אדם שלם, מותר להרגו. אולם אם הוא מוציא את ראשו, אזי אין היתר להרגו שהרי הוא אינו רודף של ממש, וכאן אין דוחים נפש ממפני נפש.

לפי אפשרות זו, הרמב"ם מפרש את הגמרא באופן הבא: ההנחה היתה שהעובר נהרג מדין 'רודף'. כעת עלתה הקושיא מדוע לא הורגים את התינוק כשהוציא את ראשו אם הוא רודף? והתשובה היא שהוא, כמו גם העובר, אינם רודף אלא 'כרודף', שכן משמיא קא רדפו ליה. ממילא מותר להרוג רק עובר שערך חייו פחות, ולא תינוק שהוציא ראשו.¹²

לשיטת הרמב"ם יוצא כאן חידוש גדול: רודף באונס הוא מצב שלישי, שהוא בין 'רודף' לבין 'מציל עצמו בנפש חברו'. במצב כזה יש היתר להרוג רק עובר שחייו בעלי ערך נמוך יותר, אך לא אדם שערך חייו מלא. לעומת זאת, 'מציל עצמו בנפש חברו' אינו מותר בין בעובר ובין באדם שלם (שאם לא כן לא היה צורך להגדיר את המצב 'כרודף' בכדי להגיע להיתר להרוג את העובר). ובמצב בו חל דין 'רודף' מותר להרוג גם עובר וגם אדם שלם.

אך ישנה אפשרות נוספת לפרש את מסקנת הגמ' לפי הרמב"ם:

2. הוא נחשב 'כרודף' בגלל שיש כאן רדיפה הדדית (כירושלמי הנ"ל). מצב של רדיפה הדדית אינו יכול להיחשב כשתי רדיפות, כלומר שכל אחד מהצדדים הוא רודף, אלא לשניהם יש סטטוס של 'כרודף'. ההשלכה היא שאם יש חיים ששוים פחות, כמו במקרה של עובר, זה מתיר להרוג אותו.

¹² פירוש זה בגמרא הוא טוב יותר מפירושיהם של שאר המפרשים. לשיטתם הגמרא הניחה שהעובר נהרג מדין 'רודף', ולמסקנה הגמרא אמרה שהתינוק שהוציא ראשו אינו רודף כי משמיא קא רדפו ליה. אולם אין בגמרא כל התייחסות לשאלה מדוע בכל זאת ניתן להרוג את העובר. הרי אם הוא אינו רודף, אז ההיתר הוא בגלל ערך חייו הנמוך, אך זה כלל אינו מוזכר שם. לעומת זאת, לפי הרמב"ם גם למסקנה ההיתר הוא בגלל דין 'כרודף', אלא שבתינוק אין היתר כזה. אם כן, תשובת הגמרא אכן מכילה את האינפורמציה הרלוונטית.

אך משהוציא ראשו, חייו שווים לחיי האם, ולכן אין היתר לפגוע בו להצלתה, שכן שניהם רודפים זה אחרי זה.

לפי כיוון זה אין צורך לחדש שיש מצב שלישי בין רודף לבין מציל עצמו בנפש חברו. זהו מצב של רודף רגיל, אלא שהוא דו-צדדי. ייתכן שמקורו של הרמב"ם הוא הירושלמי, שכפי שראינו מדבר בפירוש על רדיפה הדדית. הרמב"ם יכול לפרש את הבבלי והירושלמי באותה צורה, וכך הוא גם פוסק.¹³

סיכום ביניים

המורם מכל האמור הוא שמצב של רדיפה הדדית אינו נחשב כרדיפה. לפי ר' שלמה אייגר בכלל לא, ולפי הרמב"ם זהו 'כרודף', כלומר מצב שמתיר הריגת מי שחייו אינם בעלי ערך מלא, אך לא הריגת אדם שלם.

הבעייה המתעוררת כאן היא המדרש שבו פתחנו. כפי שראינו במבוא, מהמדרש עולה באופן די ברור שגם במצב של רדיפה הדדית חל דין רודף, שהרי ראינו שהאישה יכולה להציל את בעלה בהריגת היריב שלו. גם הסברא נותנת שכאשר שניהם רודפים אז יש כאן שני רודפים, ופחות סביר לתאר זאת כמצב ללא רדיפה. אך שומה עלינו לבחון את הדברים הללו לאור המקורות שראינו עד כאן, מהם עולה שבמצב של רדיפה הדדית אין דין רודף. עוד יש לבחון כיצד נוכל להחליט את מי משניהם להרוג, שהרי שניהם רודפים. לכאורה השיקול הזה עצמו מוליך למסקנה שאין כאן דין רודף. שני הסעיפים הבאים עוסקים בשתי השאלות הללו.

הבחירה

כאמור, גם אם נחליט שבמקרה כזה או אחר של רדיפה הדדית יחול דין 'רודף', נותרת הבעייה כיצד נבחר את מי להרוג ואת מי להציל. מה היה על משה לעשות במצב בו הוא פוגש רדיפה הדדית? ניתן להעלות כאן כמה אפשרויות, ונתייחס אליהם בקצרה:

- א. משה היה אמור להרוג את אותו אחד שנקרא שם 'רשע'.
- ב. אולי היה על משה לעשות הגרלה שתברור אחד משניהם.¹⁴
- ג. ואולי היה עליו להרוג את אותו שיש לו סיכוי לגבור על יריבו ולהרוג אותו.
- ד. מהפסוק לגבי האישה נראה שהיא יכולה לברור להציל את בעלה ולהרוג את יריבו. ייתכן שהקירבה והמחוייבות יכולות להכריע את מי להרוג ואת מי להציל.¹⁵
- ה. אם יש הבדל בין שני האנשים מבחינת דיני הקדימויות של סוף מסכת הוריות, סביר שדינים אלו הם הקובעים בזה.¹⁶

הבחנה בין מקרים שונים

ראינו למעלה שמסברא ומהמדרש בו פתחנו עולה כי מצב של רדיפה הדדית כן נחשב כמצב של רדיפה. כיצד זה מתיישב עם המקורות שהבאנו קודם (רש"א, הירושלמי והרמב"ם)? כדי להבין זאת עלינו לשים לב לשתי חלוקות חשובות:

1. לפי רוב המפרשים במקרה של הוולד והאם התוצאה הצפויה היא שהאם תמות והוולד ייוותר בחיים. לעומת זאת, לא ברור מהי התוצאה הצפויה במקרה של דתן ואבירם, אך סביר להניח שלא שניהם ימותו. במצבים אלו סביר לא להתערב אלא לתת להם לנהוג באופן של 'כל דאלים גבר', שהרי לא שניהם עומדים למות אלא רק אחד מהם. כאן ננהג באופן של 'שב ואל תעשה עדיף'. לעומת זאת, במקרה של הפרדת תאומי סיאם, לדוגמא, התוצאה הצפויה היא ששניהם ימותו, ולכן שם ישנו היגיון רב להתערב ולהמית אחד כדי להציל לפחות את אחריו.
- אמנם חלוקה זו אינה מסייעת לנו להבחין בין המקרה של דתן ואבירם לבין המקרה של הוולד ואמו. ואילו אצל רש"א לא ברור האם מדובר במצב שבו שניהם עומדים למות, או לא. אפשר להעלות צדדים לכאן ולכאן, אך סביר יותר שבמצב הרגיל צפוי שאחד מהם יגבר על חברו ולכן רק אחד מהם עומד למות.
2. במקרה של הוולד והאם אין כוונה פלילית, ואף אחד אינו אשם במצב שנוצר: "מן שמיא קא רדפו להו". לעומת זאת, במקרה של דתן ואבירם שניהם אשמים ורודפים בכוונה להרוג את חברים. לכן יש היגיון להגדיר את המצב הראשון כמצב ללא רדיפה, ואילו את

¹³ אמנם ברמב"ם לא מוזכרת הסכנה לתינוק, ונראה שהיה עליו לפרט זאת, וצע"ק.

¹⁴ לעניין הגרלה במקרים כאלו, ראו במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

¹⁵ במאמר הנ"ל של מ. אברהם מובאת דעת החזו"א (ח"ו"מ, ליקוטים, סי' כ, לב"מ סב ע"א) שקובע שאם שנים הולכים במדבר ויש לאדם שלישי קיסוץ מים אחד, הוא רשאי לתת אותו למי שיבחר. וראה על סוגיא זו בספר **חידושי בעל 'שרידי אש'**, מהדורת הרב אברהם אבא וינגורט, סנהדרין סי' מב, ובאורך רב בנספח א (עמ' תצו והלאה – שם דן הרב וינגורט בשיטותיהם של החזו"א ושל בעל השרידי אש בסוגיא).

¹⁶ אמנם הם נאמרו לגבי הצלה ולא לגבי הריגה, אך שיקול הדעת הוא דומה. במאמר הנ"ל של מ. אברהם מובאת עמדת החזו"א, לפיה פעולה מעין זו אינה פעולת הריגה אלא פעולת הצלה.

המצב השני סביר יותר להגדיר כמצב של רדיפה כפולה. לפי זה, גם במקרה של תאומי סיאם אין רדיפה בכוונה, ולכן לכאורה אין היתר להתערב. אמנם כאן ייכנס החילוק הראשון (ששניהם עומדים למות), ואכ"מ.

ג. אשמה כקריטריון פרשני-הלכתי

מבוא

המסקנה אליה הגענו בסעיף הקודם היתה שבמצב בו הרדיפה ההדדית נעשית בכוונת מכוון משני הצדדים או נגדיר זאת כרדיפה כפולה, ובמצב כזה ישנו היתר לפגוע בכל אחד משני הצדדים (הבחירה במי לפגוע את מי להציל נדונה בסעיף שלפניו). אך במצב שבו הרדיפה נעשית 'מן שמיא', כלומר שלא באשמת הצדדים, או נתייחס לרדיפה כפולה כאילו אין כאן רדיפה כלל. ברקע הדברים חשוב להבין שגם רודף שלא בכוונה ושלא מדעת נחשב כרודף (כמו קטן, בסוגיית סנהדרין הני"ל), ויש היתר לפגוע בו כדי להציל את הנרדף. אם כן, מדוע דווקא במצב של רדיפה הדדית פתאום תתעורר ההבחנה בין רודף מדעת לרודף שלא מדעת?

שני סוגי הסבר

ניתן להעלות שני טיפוסים הסבר לכך שאשמה קובעת פרשנות:

1. הסבר ספציפי לדין 'רודף'. על אף מה שראינו למעלה, שהאשמה אינה הכרחית לתחולת דין 'רודף', אין ספק שבהקשר של דין 'רודף' האשמה היא פרמטר מהותי וחשוב. ללא אשמה בדרך כלל לא חל דין 'רודף' אלא דווקא איסור 'מציל עצמו בנפש חברו'.
2. הסבר הלכתי כללי. כאשר יש בפנינו כמה אפשרויות פרשניות שלא ניתן להכריע ביניהן, או יכולים להשתמש באשמה כפרמטר פרשני: מכיון שיש כאן אשמה דו-צדדית, או נחיל על המצב הזה קטגוריה של רדיפה הדדית.

הסבר מן הסוג הראשון: תפקיד האשמה בדין 'רודף'

כאמור, גם רודף שלא בכוונה נחשב הלכתית כרודף ויש רשות (ואף מצווה) להרוג אותו כדי להציל את הנרדף. הגמרא דנה ברודף קטן כדוגמא לרדיפה שלא מדעת. אך ניתן לתת דוגמא חדה יותר. אדם נתקף שיגעון ומתחיל לירות על העוברים ושבים ברחוב. הוא אינו עושה זאת בכוונה, ואין עליו אשמה במובן הפלילי, ובכל זאת לית מאן דפליג שמוטל עליו להרוג אותו כדי להציל את סביבתו. במה זה שונה ממצב של 'מן שמיא קא רדפו ליה'? מדוע כאן לא נאמר שיש כאן רדיפה מן השמים?

התשובה היא שהמונח 'אשמה' בהקשר של דין 'רודף' אין פירושו אשמה במובן הפלילי. כאשר אדם נתקף רוח שטות כזו, מה שהתרחש התרחש אצלו. לכן אין חובה על הסביבה לסבול מתוצאות מעשהו. או נאמר לו 'מזלך גרם', ולכן עליך לשאת בתוצאות. בדומה לזה, אם יש אדם חולה מסוכן שצריך איבר כלשהו, או לא נתיר לו לגזול איבר מחברו בטענה שהוא אנוס. או נאמר לו 'מזלו גרם', ולכן הוא זה שצריך לשאת בתוצאות העגומות של המצב, ולא אף אחד אחר, שכן סוף סוף האירוע התרחש אצלו.

אם כן, אמנם יש דין 'רודף' גם כאשר אין על הרודף כל אשמה והוא אינו פועל בכוונה פלילית. אך כדי שיחול דין 'רודף' כן נדרשת פעולת רדיפה. אותו אדם שיורה ברחוב עושה פעולת רדיפה (גם אם באונס) ולכן הוא קרוי 'רודף'. ניתן לומר שהוא מנסה 'להעביר' את תוצאות מזלו הרע לזולתו, כלומר שזולתו ישא בתוצאות מה שאירע אצלו. לכן זו מוגדרת כפעולת רדיפה, ועלינו למונעה. לעומת זאת, העובר בבטן אמו אינו עושה פעולת רדיפה כלל (אולי לפי הרמב"ם יש שם משהו חלקי), ולכן הוא אינו נחשב כרודף אלא 'מן שמיא קא רדפו ליה'.

אם כן, דין 'רודף' במקרה של רדיפה בלא כוונה הוא תוצאה של שיקול מטיפוס 'מזלך גרם'. השאלה אינה מי רודף אלא על מי לשאת בתוצאות המצב שנוצר. לעומת זאת, דין 'רודף' במקרה של רדיפה בכוונה הוא תוצאה של אשמה, וזהו כעין עונש.¹⁷

ההשלכה היא על מצב של רדיפה הדדית. במצב כזה אין כאן מישהו מוגדר ש'מזלו גרם', שהרי כל אחד רודף את חברו באותה מידה. כאן לא ניתן להכריע על מי להשית את תוצאות המצב. לכן במצב כזה או לא מגדירים זאת כרדיפה הדדית. למעשה ברודף מהטיפוס של מזלך גרם לא שייכת רדיפה הדדית כלל, שהרי כל מהותו של דין 'רודף' במקרה זה אינה אלא הכרעה על אחד הצדדים. כשיש שני צדדים לא שייכת הכרעה כזו.

לעומת זאת, במצב של רדיפה בכוונה ובמזיד, שם דין 'רודף' הוא תוצאה של אשמה. כאמור, זהו סוג של עונש. בסוג הרדיפה הזה אין מניעה שחיוב העונש יחול על שני הצדדים. לכן כששניהם

¹⁷ ראה אפיקי ים ח"ב סי' מ, שמנמק כך את העובדה שיש דין 'קים ליה בדבבה מיניה' על רודף.

רוצים להרוג האחד את חברו יש על שניהם דין 'רודף'. זהו המקרה של משה רבנו עם דתן ואבירם, ולכן המדרש שם מגדיר זאת כרדיפה הדדית.

הסבר מן הסוג השני: הכרעה פרשנית-הלכתית משיקולים צדדיים

בהלכה, כמו בכל מערכת משפטית, ישנם מצבים של ספק, ובמצבים אלו הדיינים משתמשים בכללים הלכתיים להכרעת ספיקות. בהקשר של ספיקות ממון או מכירים כמה וכמה כללים כאלו, כגון: 'כל דאליס גברי', 'יחלוקו', 'המוציא מחברו עליו הראיה', 'יהא מונח עד שיבוא אליהו', 'עבד כמר עבד'¹⁸ ועוד.

במצבים מסויימים, שבהם לא ניתן להשתמש באף אחד מהכללים הללו או נוקטים בהנהגת 'שודא דדייני'. הראשונים חלוקים מה עלינו לעשות במצבים כאלה: האם לעשות מה שליבנו חפץ באופן שרירותי (לדוגמא: לתת את הכסף לאח של אחד מהדיינים), או שעלינו לנהוג כפי מה שנראה בעינינו ראוי. המונח 'ראוי' יכול להתפרש כאן לפחות בשתי צורות: ראוי מוסרית (כגון לתת את הכסף לעני שבין הצדדים, או להעניש את מי שנראה לנו שנהג במקרה זה שלא כהוגן), או ראוי משפטית (נראה סביר וקרוב יותר לאמת במקרה הנדון, אף שאין ראיות קבילות ומוצקות). אם כן, ישנה אפשרות שבמצבי הספק הללו או נכריע את הדין משיקולים צדדיים. כגון להעניש רשע או רמאי, או לעשות את מה שהגון בעינינו לעשות (אך לא דווקא מתבקש מהכרעת הדין ההלכתית במצבים אלו).

אנו מציעים כאן שבמצבים בהם פתוחות בפנינו שתי דרכים של הכרעה הלכתית, ושתייהן קבילות, ואז לכאורה היה עלינו לנהוג כפי דיני ספיקות (באיסור, לדוגמא, יש ללכת בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא), יש לגייטמציה להכרעה משיקולים שאינן קשורים לביורור האמת המשפטית. במצבים אלו או נכריע לפי ההגינות והצדק הטבעי.

אם אכן דרך זו אפשרית, אזי במקרה של רדיפה הדדית מכוונת ההגינות אומרת שמוטל דין 'רודף' על כל אחד מהצדדים. זוהי גופא הסברא שהבאנו למעלה נגד דעתו של רש"א. לכן במצבים אלו או נבחר להגדיר את המצב הזה כרדיפה הדדית, אף שמבחינה משפטית אין להכרעה זו עדיפות על ההכרעה שאין כאן רודף כלל. או נעשה זאת מכיון שכך ראוי להתייחס למצב זה משיקולי הגינות וצדק. לעומת זאת, במצב של רדיפה דו-צדדית לא מודעת ולא מכוונת, כאן או נבחר משיקולי צדק והגינות להגדיר את המצב כהיעדר רדיפה. מכיון שאף אחד אינו אשם במצב, ומכיון שאין לנו קריטריון שמכריח אותנו להכריע (שלא כמו במצב של רדיפה לא מכוונת חד צדדית, שם עלינו להחליט מי יישא בתוצאות המצב), או נאמר שבמצב כזה אף אחד אינו רודף.

ייתכן שזה גופא היה השיקול של רש"א עצמו. כפי שהערנו מסברא אין הגיון לפטור את שני הצדדים מדין 'רודף' רק בגלל שזה הדדי. סוף סוף כל אחד מהם עומד בקריטריונים לתחולתו של דין זה. ייתכן ששיקולי ההגינות גרמו לרש"א להגדיר מצב כזה כהיעדר רדיפה, נגד ההיגיון המשפטי.

לסיום נעיר כי לדעתנו בדיונים ההלכתיים שעוסקים במצבים אלו משתמשים פעמים רבות בהכרעות מן הטיפוס הזה, אלא שבדרך כלל זה נעשה במובלע ומבלי משים. ניתן להביא כמה וכמה דוגמאות לכך, ואכמ"ל בזה.

הערה מתודולוגית

בבסיס ההצעה הזו ישנן כמה וכמה הנחות הטעונות בדיקה, ולא נוכל לדון כאן בכולן. נצביע רק על אחת כדוגמא. או מניחים כאן במובלע שדיני ספיקות חלים רק בהיעדר הכרעה מכל סוג שהוא. ניתן היה להתייחס לדיני ספיקות כחלק מן ההלכה עצמה, ומתוך כך להסיק שאם יש שתי אפשרויות פרשניות קבילות או אמורים לאמץ את המחמירה ביניהן (בדאורייתא), וזו גופא הוראת ההלכה במצב כזה. אם כן, כעת כבר אין שתי אפשרויות פרשניות קבילות אלא רק אחת. מתוך שיקול זה עולה כי לאחר ההכרעה כבר אין מקום לאמץ פרשנות משיקולים צדדיים, שכן הפרשנות הלגיטימית היחידה היא המחמירה. כאמור, בדרכנו הנחנו במובלע שכללי ההכרעה בספיקות נכנסים לפעולה רק בהיעדר כל דרך הכרעה אחרת. הנחה זו עצמה ניתנת להצדקה, וניתן להביא עבודה כמה וכמה דוגמאות, ואכמ"ל.

דוגמא אחרת: שעת הדחק

נסיים בדוגמא אחת מיני רבות להכרעה הלכתית משיקולים צדדיים. בכמה וכמה סיטואציות בהלכה ישנה הנהגה שונה בשעת הדחק. או נוהגים להתיר לסמוך על דעות מקלות בשעת הדחק, גם במצבים שהן לא נפסקו להלכה. יש לכך ביטוי בתלמוד עצמו: "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק" (ראה בבלי גיטין יט ע"ב, ובבלי נידה ט ע"ב לגבי ר"א, ומקבילות). דוגמא נוספת היא דברי המשנה ברורה בכמה מקומות שאם יש מחלוקת בנושא כלשהו ביחס לאיסור מוקצה, גם אם היא הוכרעה לכיוון מסויים, ניתן לסמוך על הדעה המקילה (שלא נפסקה

¹⁸ ראה בתוד"ה 'איתמר', ב"ב סב ע"ב, ובמאמרו של מ. אברהם, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', מישרים א, ישיבת ההסדר ירוחם, תשסב.

להלכה) בשעת הדחק.¹⁹ טענה זו תמוהה עוד יותר לאור העובדה שאנו פוסקים שבספק מוקצה יש ללכת לחומרא,²⁰ וכאן הרי אפילו לא מדובר בספק.²¹ והנה אם הדיון הוא לגבי התרת איסורי דרבנן (כמו מוקצה) בשעת הדחק, אזי הקשר אלינו אינו הכרחי. במצבים אלו יש מקום לומר שחכמים לא גזרו איסור במקום שיש הפסד מרובה, או בשעת הדחק. אך במצבים שבהם ישנה מחלוקת הלכתית, בין בדיני דאורייתא ובין בדיני דרבנן, ואנו פוסקים להלכה באופן אחד, ובכל זאת מקלים בשעת הדחק, הדבר תמוה מאד. הרי ההלכה לאחר שנפסקה היא ההלכה המחייבת. מדוע העובדה שיש דעות אחרות שלא נפסקו להלכה היא רלוונטית לזמן שלאחר ההכרעה? במקרה שלא היו דעות אחרות כי אז היינו מחייבים את האדם לנהוג כך גם בשעת הדחק, בבחינת 'יקוב הדין את ההר'. אם כן, מדוע כשישנן דעות אחרות אנו משנים את ההכרעה? האם קיומה של שעת הדחק משנה את האמת ההלכתית? לכאורה ישנה כאן תופעה דומה למה שראינו בנדון דידן. במצב בו ישנן שתי דעות הלכתיות, לא תמיד ההכרעה נעשית משיקולים של חיפוש אמת (=הכרעה הלכתית-משפטית). במצבים כאלו לפעמים אנו נכריע משיקולים צדדיים. כשיש שעת דחק אנו נבחר עמדה אחרת, גם אם השיקולים המשפטיים-הלכתיים הטהורים אינם מוליכים אותנו אליה. יש להדגיש שתופעה זו תמוהה יותר מאשר הצעתנו שלנו כאן. הרי במקרים אלו מדובר במצבים שבהם הוכרעה ההלכה, ובכל זאת אנו חוזרים ובוחרים דעה שונה בגלל שיקולים צדדיים (=שעת הדחק). מה שאנו הצענו כאן הוא לבחור דעה לגיטימית משיקולים צדדיים, במצב בו אין הכרעה משפטית-הלכתית. כביכול אנו מציעים לומר "כדאית היא זויות הראייה של רדיפה הודית לסמוך עליה בעת הצורך".

השלכה הלכתית

ישנה נפקות הלכתית שונה לשני ההסברים שהצענו כאן, לגבי מצב של רדיפה הודית לא מכוונת. אם ההסבר נעוץ בדיני 'רודף', אזי בכל מקרה של רדיפה דו-צדדית לא מודעת אנו מנועים מלהגדיר אותה כרדיפה הודית. ואילו כשהיא מודעת היא בהכרח תוגדר כך תמיד. לעומת זאת, אם ההסבר הוא השני, ההלכתי-כללי, אזי ייתכנו מקרים שבהם יש שיקולים נוספים (של הגינות וצדק, או אחרים) שיגרמו לנו להכריע הפוך: לפעמים גם ברדיפה דו-צדדית לא מכוונת אנו נחליט שבכל זאת יש כאן רדיפה הודית.²² לדוגמא, במצב של תאומי סיאם ששניהם רודפים אחד את השני שלא במתכוון, ושם התוצאה הצפויה היא ששניהם עומדים למות. במצב כזה מבחינה משפטית צרופה אולי היה עלינו להכריע שאין כאן רדיפה הודית, שכן הרדיפה אינה מכוונת. אך ישנו שיקול 'צדדי' (חשוב מאין כמוהו), לפיו בהיעדר דין רודף אנו לא נוכל להתערב ולהפריד ביניהם, ולכן שניהם ימותו. לעומת זאת, אם נגדיר את המצב כרדיפה הודית, או אז תהיה לנו רשות להתערב ולהפריד ביניהם, וכך להציל לפחות אחד מהם. ייתכן שבמצב כזה השיקול התוצאתי (=טלאולוגי, ראה במאמר משבוע שעבר) יוליך אותנו להגדיר את המצב כרדיפה הודית (מכוח אותו שיקול צדדי, תועלתני ולא פרשני), מה שיאפשר לנו להציל לפחות אחד מהם.²³ זהו סוג של הצדקה ל'פיקציה משפטית', אך נושא זה הוא מעבר לתחום הדיון שלנו כאן.

¹⁹ ראה **שעה"צ** סי' שח סקכ"ד, **ומ"ב** סי' שט סקכ"א ועוד הרבה.

²⁰ ראה **תו"י** ביצה ג ע"ב, וסוגיית הבבלי ביצה כד ע"א-ע"ב, **ומ"ב** סי' תצו סק"ח. אמנם ראה **עבודת הקודש** לרשב"א, 'בית מועד', שער ה, פ"א ה"א, שנראה שפסק לקולא. וכבר האריכו להקשות עליו ולדחות את דבריו (ראה שו"ת מהר"ם חלאווה סי' כב ועוד).

²¹ אמנם אם נתפוס שאיסור מוקצה עצמו מותר במקום הפסד, היה מקום לומר שההקלה אינה נובעת מקיומה של דעה מקילה, או מדיני ספיקות, אלא מכך שגם לפי אותה דעה יש כאן איסור מוקצה במקום הפסד הוא מותר. אלא ששאלה זו עצמה במחלוקת היא שנויה, ומקובלנו שלא התירו מוקצה במקום הפסד (ראה **מ"ב** סי' שח סקמ"ו).

²² ייתכן שהכרעה הפוכה (=הכרעה ברדיפה מכוונת שאין דין רודף כלל) היא פחות סבירה, אם אכן הסברא אומרת שברדיפה דו-צדדית יש דין רדיפה הודית. כאן זו אינה תוצאה של שיקולי הגינות צדדיים בלבד, אלא שיקול משפטי. שיקול כזה אינו תלוי בנסיבות צדדיות.

²³ ראה על כך במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.