

תורה המלך

בארבעה חלקים
בארבעה חלקים

תורה
המלך

בעזרת ה'

תורת המלך

חלק ראשון:
דיני נפשות בין ישראל לעמים

יצחק שפירא יוסף אליצור

בירורי הלכה בענייני מלכות ומלחמות

שנתבררו במכון התורני שעל יד

ישיבת 'עוד יוסף חי'

נר זיכרון

לראש משפחתנו

הרב חיים רקובר ז"ל

נלב"ע ז"ך באייר תשל"ג

איש המעשה, לומד תורה ומרביץ תורה

ולרעייתו

מרת חנה מלכה (לבית מנדלבוים) ע"ה

נלב"ע י' בטבת תשכ"ב

אשת חבר, שוחרת תורה, גומלת צדקה וחסד

סולמס הוצב ארצה


וראשו הגיע השמימה

כל הזכויות שמורות © ה'תש"ע

למכון התורני שעל-יד ישיבת עוד יוסף חי

ד.ג. לב השומרון, 44831

לפניות בענייני הספר: yosie@odyosefchai.org.il

עיצוב והפקה:  שירותי הוצאה לאור

הסכמות

(ההסכמות נדפסו לפי סדר קבלתן)

גל עיני

נ	ל	ע	י	נ
ו	א	ב	י	פ
נ	פ	ל	א	ו
פ	ת	ו	ר	ת

הרב יצחק גינזבורג

בע"ה, חדש הרחמים תשס"ט

לתלמידי החביבים והיקרים, הרבנים יצחק שפירא ויוסף ירמיהו אליצור ה' עליהם יחיו.

שמחתי לראות את ספרכם תורת המלך ח"א, פרי עמל ממושך במכון המחקר התורני שעל יד ישיבתנו הק' "עוד יוסף חי", העוסק בסוגיות חשובות בענייני ההבדלה בין ישראל לעמים. סוגיות אלו נוגעות מאד למצבנו היום בארץ ישראל, כאשר עלינו לכבוש אותה מיד אויבינו. על מנת לפעול כדבעי, מתוך רוחה של תורה, וכדי לחזק את רוח העם וחיליו יש לברר בירור עמוק של דעת תורה בכגון דא. כמובן, כמבואר אצלנו במאמר "קבלה, הלכה, מציאות" (מלכות ישראל ח"א), הדרך האמיתית לתקן את המציאות על פי ההלכה תלויה בהשראת פנימיות התורה – דרך הקבלה והחסידות – על המציאות כולה, שאזי 'מתרככת' המציאות ונכונה לקבל את הוראות ההלכה ה'נוקשות'. וכן, ידוע כי אין אדם יכול לכוון לאמיתתה של הלכה ללא שיהיה בקי גם בחכמת האמת, וכי השליחות העיקרית של דורנו היא חיבור כל רבדי התורה יחד, עד שבדורנו "אין גגלה בלי נסתר ואין נסתר בלי גגלה", כמבואר במ"א. בע"ה תמשיכו אתם, ויחד עמכם כל תלמידי הישיבה ואברכי המכון התורני, ללון בעומקה של הלכה מתוך חיבור עמוק לפנימיות התורה, והדברים יתבררו ויתלבנו, שמחים כנתינתם מסיני, ויתנו את פרים הטוב במציאות, עד להבאת הגאולה האמיתית והשלמה.

"אין כבוד אלא תורה", ולכבוד הספר נתבונן במבנה סוגיות הש"ס העוסקות בכלל שנתבאר בארוכה בפרק א כמקור לאיסור הריגת גוי בידי ישראל (וכבר הארכנו בנידון גם בדברים שבע"פ, ועוד לאלוה מילין בע"ה):

הכלל "ליכא מידי וכו'" מופיע ד פעמים בש"ס, ולפי דרכנו יש לכוונן כנגד הספירות העליונות (המקבילות לכחות נפש האדם ודרכי עבודתו את בוראו יתברך). ונראה דיש לכוונן כנגד נהי"מ דוקא, שדוקא בספירות נהי"מ, חלק המוטבע שבנפש (והספירות הדורכות על קרקע המציאות החיצונית על מנת לבררה ולתקנה בפועל

לע"נ

מרת מרים הם
בת ר' יעקב הלוי ע"ה

הוקדש על ידי בני משפחתה

לע"נ

יצחק ישמח ישראל ז"ל
בן יחזקאל ושולמית שפירא
יבלחט"א

נלב"ע כ"ו טבת תשס"ט

תחיה ז"ל

בת אריה ונילי רוקח יבדלחט"א

נלב"ע כ"ו ניסן תש"ס

ממש), יתכן דמיון כל שהוא בין ישראל לעמים – "מי איכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור" (מה שאין כן בספירות שמעליהן, במורגש וכ"ש במושכל, שאין שום צד דמיון בין ישראל לעמים):

הסוגיה דסנהדרין נט, א מביאה את הכלל של ליכא מידי וכו' כדי להצדיק את הכלל של רבי יוסי ברבי חנינא (לדחות הו"א של הגמרא המקשה עליו) שכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. הנה כלל זה הוא בסוד "וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם". המצות שניתנו לכללות האנושות לפני מתן תורה ניתנו על מנת לברר את הטוב שבאדם, ובפנימיות ניתנו כדי לברר את שרש נשמות ישראל ולקיים "מי יתן טהור מטמא לא אחר" – "אברהם מתרח", וד"ל. "ואנו אין לנו אלא גיד הנשה [ואליכא דרבי יהודה]", וידוע שמצות גיד הנשה באה לתקן את הפגם בספירת הנצח שנעשה על ידי נגיעת שרו של עשו בכף ירך יעקב אבינו, כאשר שלמות התיקון נעשה על ידי שמואל הנביא באומרו "וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם וגו'", וכידוע ששמואל = גיד הנשה. מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני היא מצוה הבאה לגלות את נצחיות עם ישראל בעולם, ולגלות את שרש ישראל שהיה קיים מעולם גם לפני מתן תורה (וגם לפני בריאת העולם בכלל, ואף לפני עלית הרצון לברוא את העולם, דישראל עלו במחשבה תחלה, סוף מעשה במחשבה תחלה, כמבואר בד"ח בסוד שרש דעת בית הלל ד"ארץ קדמה", דהיינו "מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר" אפילו לתורה הקדומה, ועל כן מדרגה זו באה לידי גילוי דוקא במצוה שנאמרה לפני מתן תורה ולא נשנית בסיני, אף שקיומנו את המצוה היום הוא מתוקף גילוי העצמות דסיני – "אנכי מי שאנכי" – וכמו שכתב הרמב"ם, ועוד יתבאר לקמן אי"ה, וד"ל) איך שהוא "קדמון נצח" (= משיח).

הסוגיה דסנהדרין נה, א דנה בחילוק שבין בהמה הנרבעת לבהמה הנעבדת וקובעת, מטעם "ליכא מידי וכו'", שלא יתכן שבהמת גוי הנעבדת תיהרג מפני שאין דין הריגת בהמה הנעבדת בישראל. סוגיה זו היא כנגד ספירת ההוד, עליה נאמר "הודי נהפך עלי למשחית". מדת ההוד היינו ההודיה בהוי' ועבודתו יתברך, ההפך ממי שעובד בהמה (שכפנימיות היינו הנפש הבהמית של עצמו, כלומר שמשתחוה ונכנע – מדת ההוד היא מדת ההכנעה בנפש – לטבע הבהמי שלו, וקובע אותו כאלקים, העיוות הגמור ממה שידוע שאלהים בגימטריא הטבע). רב ששת מביא בסוגיא זו את הברייתא "מה אילנות שאין אוכלין ואין שותין ואין מריחין אמרה תורה השחת שרוף וכלה הואיל ובא לאדם תקלה על ידן וכו'", והיינו ממש "הודי נהפך עלי למשחית". והוא גם סוד "כל היום דוה" – דוה אותיות הוד הפוך ("הודי נהפך

עלי"), בסוד מאמרו של רבי עקיבא במשנה (שבת ט, א): "אמר רבי עקיבא מנין לעבודה זרה שמתמאה במשא כנדה. שנאמר תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה נדה מתמאה במשא אף עבודה זרה מתמאה במשא". דוה היינו לשון "נדת דוהה". באיסור הנדה נאמר בתורה "ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגו'". יש כאן גם קשר בין נרבעת לנעבדת, הכל פגם בספירת ההוד, ודוק.

הסוגיה דחולין לג, א דנה באיסור אבר מן החי, המכוון כנגד ספירת היסוד, האבר חי של הקדושה, כמבואר בכ"ד. דוקא בסוגיה זו מתברר שיש מי דלכאורה לא סבירא ליה הכלל של ליכא מידי (ולפי הרמב"ם נראה שהלכה כמותו). הרי כאן המקום של גילוי קדושת ישראל בעצם – ספירת היסוד היא סוד המוחין, המושכל, שבמוטבע (כמבואר באריכות במ"א), ששם "המבדיל בין ישראל לעמים" בגלוי. ושם מקום האות ברית קדש הבא להבדיל גם בגוף בין ישראל לעמים – כל ישראל מהולים וקדושים בעוד ש"כל הגוים ערלים". וממילא אין כאן המקום לדמות בין ישראל לעמים ולומר מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, דאדרבה, במקום האות ברית קדש רואים איך שהישראל בעצם מותר בכל ואילו הגוי בעצם אסור בכל, כמבואר במ"א (כינוי היסוד הוא "כל", כאן הכל טוב או הכל רע, ודוק).

הסוגיה דסנהדרין נח, ב דנה בביאה שלא כדרכה ובמדת ההנאה שיש לאשה בביאה זו. דיון זה שייך לתיקון ספירת המלכות, פרצוף הנוקבא, שלא תעמוד בצד האחור של ז"א בעלה אלא שתחזור להיות פנים בפנים אתו. כאן רואים את הבדל הגישות בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל (בהפרש בין שיטת הירושלמי לשיטת הבבלי בזה, וראה בפנים הספר בהערה בתחילת נספח ב לפרק א), גם בסוד עמידת המלכות פנים (ארץ ישראל) או אחור (בבל), וד"ל. העיקר כאן הוא "ודבק באשתו", דבקות יסוד הדכורא ביסוד הנוקבא, שבקדושה היינו באותו מקום קדוש וטהור, מקום השראת השכינה, כנסת ישראל (שכונסת את ישראל בעלה, כנודע) בטהרתה. גם כאן נראה דלא סבירא להו לרבי אלעזר ורבי חנינא, חכמי ארץ ישראל, הכלל של "מי איכא מידי וכו'". הרי אין כלל זה מתאים לאוירא דארץ ישראל מחכים, ל"ארץ אשר הוי' אלהיך דורש אותה תמיד עיני הוי' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה". עיקר ההשגחה של השי"ת, כפי שמתגלה בארץ ישראל, היא על עם ישראל קדושים דוקא (ומהם ודרכם לשאר אומות העולם, אך דוקא בהודע לכל באי עולם את הנבדלות העצמית של עם ישראל, עם הנבחר, ואיך שאין להשוותם לשאר גויי הארצות כלל ועיקר).

בברכת התורה,

הרב יצחק גינזבורג



"חזון יעקב"
אגודה לתורה וחסד ולקירוב לבבות
בנשיאות הרה"ג יעקב יוסף שליט"א

- סדרות האגודה:
- כולל לאברים *
 - פעילות ושיעורים לנוער *
 - שיעורים והרצאות לסכוננים כולל לפנסיונרים *
 - שיעורים והרצאות לנשים *
 - גמ"ח *
 - ספריה קלטות דיסקים של כל השיעורים *
 - חלוקת ספרים כחגים למשפחות כרוכות ילדים

ד"ר ה' אלו' תשס"ט
 כ'תצ"ה ואל"ף תתמ"א, ז"ב
 א"ל מצאנוך ת"א ה"ט
 וקצור זב. שהק"ס יחל"י
 הו"מרה חסר"ס את ה"ד"ל
 להכות אלו. ק"י ספ"ק
 שס"ר זב. יזכה את
 הרק"ס.
 אקרוך את האחדים;
 ש"כ"ו ה"בד"ו תורה
 ו"אז"ח. דמרה שדמ"ז.
 ודמרה שדל"ב. א"ן
 דמרה ה"מרה
 י"ח י"ח

RABBI Z. N. GOLDBERG
 Abbad Bies Horaa'h "Hayashar Vehatov"
 Member Of Supreme Rabbinical Court

הרב זלמן נחמיה גולדברג
 אב"ד בבית הדראה לדיני ממונות "הישר והטוב"
 חבר בית הדין הרבני הגדול

ב"ה, יום י"א אלול תשס"ט

הנני דנה לפני שלמך של תמוצי חכמים
 ה"י ת"מ ה"ד ולמך שפיתחו שיש"א ופיה יוסל אלול"כ שליט"א
 אש"פ מצויות"ג ו"ש"פ"ג דא"ל"י ת"ר"ה ו"מ"ו כ"ס"ג
 דג"ה ו"ס"פ"ה ז"ב כ"הו ק"ט"מ שלמ"ו ו"ס"ט"ו ל"ב"פ"ה
 ב"י" נ"ש"ו"ג ב"ן יש"א"ל ל"מ"ו"ג ו"ח"ט"ו כ"ה ס"פ"י"ז
 ד"ש ת"ו"ת ה"מ"ן ו"ד"פ"ה ת"ס"ו"ו ה"ל"ו"ג ה"ק"ה ו"מ"פ"י"ג
 ה"ז"ש"ו"י"ג ו"א"ת"ו"י"ג ו"ל"פ"ו"ו ד"ה" ו"ל"ג ח"פ"ת"ו"ן ז"מ"ה ל"מ"ך
 ל"מ"י ד"ז"מ"ן ה"פ"ה ה"פ"ס"י"ג
 ו"ל"ו ל"פ"כ"ה ו"ל"ו ל"פ"כ"ה ש"ה"ק"כ"ה ו"ל"ו"ה ל"פ"כ"ה ו"ל"ו
 ח"ק ח"ז"ע"ו"ן ו"א"ל"כ ש"ה" ח"ק"ו"ג ל"מ"ו"ל"ה ז"א ו"מ"ו"ו"ו
 ה"כ"ה"ג ל"פ"נ"ס ה"מ"ה ו"ל"ו"מ"ס"ו"כ ו"מ"ו"י"ב
 ז"ל"מ"ן נ"ח"מ"י ג"ו"ל"ז"ש"ש

כתב הסכמה

הובא לפני הקונטרס הגדול שחברו הרבנים הרב יצחק שפירא והרב יוסף אליצור, בשם תורת המלך, הדין בסוגית דיני נפשות בין ישראל לעמים.

דומני שאין עוד חיבור שמאסף את כל הנושאים השייכים לתחום זה בספר אחד.

ראיתי ושמח לבי בראותי יצירה נפלאה מלאה וגדושה בהבאת המקורות ובהסברת הנושאים החל מהתלמוד דרך רבותינו הראשונים עד גדולי הפוסקים בדורות האחרונים. מבין השיטין ניכר גודל ההשקעה והעמל שהשקיעו הרבנים בלמידת הנושאים, במיונם ובעריכתם, נעשתה כאן מלאכת קודש שראויה לכל הערכה וציון.

זה תחום שהוא די אקטואלי בייחוד בזמן שיבת עם ישראל לארצו, יש לדעת מה היא עמדת ההלכה היהודית האמיתית בהתייחסות לכל המצב הלא נורמלי שאנו שרויים בתוכו, זה נותן את הכיוון הנכון וההסתכלות האמיתית על האירועים וההתמודדות איתם, ראוי החיבור הזה לעלות על שלחנם של מלכים מאן מלכי רבנן וכל שוחרי תורה ואוהביה שיראו איך שתורת ישראל מדריכה את האדם בין בחיים אזרחיים הרגילים והן בזמן מלחמה.

שיזכו הני תרי צורבא מרבנן להוציא עוד ספרים בנושאים דומים ויפוצו מעינותיהם חוצה לזכות את הרבים ולקרב את ישראל לאביהם שבשמים.

החותם לפכח התורה ולומדיה


הרב דוב ליאור

תוכן ענינים

הקדמה.....טז

מבוא - תוכן בקצרה.....טז

פרק ראשון: איסור הריגת גוי.....יז

נספח א: 'ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור'.....כח

נספח ב: הסברא ב'ליכא מידי'.....מ

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות.....מט

נספח: דברי החזון איש.....פז

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה - בין בני נח.....פח

נספח א: החילוק בין הצלה לבין ריפוי בסוגיות השונות.....קמ

נספח ב: הסבר דברי הרמ"א על חמור המקפץ בספינה.....קמח

פרק רביעי: נפש יהודי מול נפש הגוי.....קנו

נספח: היחס שבין שבע מצוות לתרי"ג מצוות.....קע

פרק חמישי: הריגת גויים במלחמה.....קפא

פרק שישי: פגיעה מכוונת בחפים מפשע.....רח

מסקנות בקצרה.....רכח

הקדמה

בכ"ח ניסן תשנ"א אמר הרבי מליובאוויטש:

הדבר היחידי שיכולני לעשות - למסור הענין אליכם: עשו כל אשר
כיכולתכם - ענינים שהם אורות דתוהו אבל באופן של כלים דתיקון - להביא
בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

כאשר יש רצונות תקיפים וחזקים - 'אורות דתוהו' - צריך ללמוד איך להכניס אותם
למציאות בעזרת 'כלים דתיקון', כלים שיודעים להיות במסגרות ובמגבלות המציאות.
דוגמא ל'אורות דתוהו' שזקוקים להרבה 'כלים דתיקון' יש בהלכות הציבור ומה
שבין ישראל לעמים. יש כאן רצון קדוש ותקיף של כל היהודים לגאולה אמיתית
ושלמה ולמלכות ה' בעולם, והרצון הזה מוליד הרבה מעשים חשובים וקדושים. אך
רצון זה זקוק לכלים דתיקון, לבירור פרטי ההלכות שמביאים להדירת האור של
הרצון בצורה מתוקנת לכלים, ואז המעשים מכוונים, והרצון יוצא אל הפועל.

במכון התורני שעל יד ישיבת 'עוד יוסף חי' אנו עוסקים מזה שנים בבירור פרטי
ההלכות הקשורות להלכות הציבור וליחס שבין ישראל לעמים; תוך בירור של פרטי
ההלכות כדרכה של תורה ועם השואתן למקורות אחרים.

כמובן שנשמח לכל ליבון ובירור של הדברים עם הקוראים כדרכה של תורה.

נודה לבוא עולם על ששם חלקנו מיושבי בית המדרש.

תודה גדולה למו"ר הרה"ח הרב יצחק גינזבורג שליט"א שמימו אנו שותים ומפיו
אנו חיים. הרב עבר על חלקים גדולים מהספר, והעיר לנו הרבה הערות (בנגלה
ובנסתר); רבות מהן תוקנו בגוף הספר בלי לציין שלפני כן נכתב אחרת; אחרות
הובאו בשם הרב; ורבות נוספות לא הובאו בפנים מפאת קוצר היריעה.

כמו כן נודה לרב יוסף פלאי שליט"א שערך את החומר עריכה ראשונית לקראת
הכתיבה ונתן כבר שנים רבות בבירור הסוגיות הללו.

יוסף ירמיהו אליצור (הרשקוביץ) *

יצחק שפירא

המכון התורני שעל יד ישיבת 'עוד יוסף חי'

הגולה מציון יוסף הצדיק בשכם תובכ"א, וחונה כעת ביצהר

מבוא - תוכן בקצרה

בספר שלפנינו אנחנו עוסקים באיסור הריגת גוי, בשעת שלום ובשעת מלחמה. בפרק הראשון נעסוק במקור לאיסור הריגת גוי שאינו עובר על שבע מצוות. הפרק השני מברר את רינו של גוי שעובר על שבע מצוות. בפרק השלישי אנחנו מתייחסים לגוי הנמצא בסכנת נפשות, והדרך היחידה שלו להינצל היא בהריגת גוי אחר. בפרק הרביעי אנחנו רנים באיסור של ישראל למסור את הנפש כרי שלא להרוג גוי. בפרק החמישי נעסוק במלחמה על פי מה שלמדנו בפרקים הקודמים, ונראה איזה סברות קיימות במצבים שונים במלחמה. בפרק השישי נדבר על הצורך לפגוע דוקא בכאלה שהם חפים מפשע במקרים מסויימים, ובסיבת ההיתר לעשות זאת. בסוף הספר מובאות מסקנות כל פרק בקיצור. המסקנות בנויות על פי סדר הפרקים (וממילא עוזרות גם להבין את מהלך הספר והסדר שלו). יודגש שבעסקנו במלחמה בספר זה אנו מתייחסים למלחמה נגד אויבים שפוגעים בנו ('עזרת ישראל מיד צר') בלבד. לא נברר את החובה להרוג כל זכר (שנאמר באופן פשוט במצב בו אנחנו כובשים מקום ושולטים בו); הריגת שבעה עממים ועמלק; קריאה לשלום; חיוב השארת רוח רביעית פתוחה; ההיתר לצאת למלחמת רשות (הן מצד הסכנה ליהודים הנלחמים והן מצד ההיתר לפתוח במלחמה נגד גויים); ועוד. דינים אלה צריכים ביאור נוסף (שנבנה במידה רבה על גבי הדברים שנכתבים בספר), והם יבוררו אם ירצה ה' בהמשך.

פרק ראשון איסור הריגת גוי

בפרק זה נעסוק בכך שאיסור 'לא תרצח' לא נאמר בהריגת גוי, והאיסור לישראל להרוג גוי נלמד מהאיסור של בני נח להרוג זה את זה. בנספחים לפרק נעסוק עוד בעקרון שישראל מחוייבים במצוות שנאמרו לבני נח.

א. שפיכות דמים בין גויים

אחת משבע מצוות בני נח היא איסור שפיכות דמים^א. זו לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ט:

[א] על ששה דברים נצטוה אדם הראשון, על עבודה זרה ועל ברכת ה' ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות ועל הגול ועל הדינים... הוסיף לנח אבר מן החי... [ד] בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו.

דברי הרמב"ם נוגעים לגוי שהורג גוי. כאן נברר את ההלכה בנוגע ליהודי שהורג גוי: האם יש בזה איסור, ואם כן, מהו האיסור.

ב. "לא תרצח"

כתב הרמב"ם בהלכות רוצח פרק א הלכה א:

כל הורג נפש אדם מישראל^ב עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח, ואם רצח בודון בפני עדים מיתתו בסוף...^ג

א. איסור זה נלמד ממה שנאמר לאדם הראשון: "ויצו ה' אלקים על האדם" (בראשית ב, טז), או ממה שנאמר לנח ובניו: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט, ו). ראה בגמרא סנהדרין נו, ב"ג, א.

ב. כל המובאות מדברי הרמב"ם הן על פי ההוצאות החדשות המדוייקות שזכינו לאורן, כמנ מהדורת פרנקל ומהדורת הרב קפאח.

ג. ראה במהדורות המדוייקות (הושמט בחלק מהמהדורות בגלל הצנזורה). ובספר המצוות ל"ח רפט כתב הרמב"ם: "שלא להרוג קצתנו את קצתנו [או: זה את זה]". ובכאורי המהרש"ל

הדי לנו מפורש שאיסור "לא תרצח" מתייחס רק ליהודי שהורג יהודי ולא ליהודי שהורג גוי, אפילו אם גוי זה הוא מחסידי אומות העולם. גם בספר יראים (סימן 'רמח"י) כתב שהריגת גוי אינה בכלל "לא תרצח". וכן הוא במנחת חינוך (כתחילת מצוה לד) שכתב:

שלא להרוג נפש, שנאמר 'לא תרצח' - אבל ההורג גוי ואפילו גר תושב שקיבל עליו שבע מצוות אינו נהרג עליו, וגם אינו בלאו זה!

עלה בידינו שמהפסוק 'לא תרצח' אי אפשר ללמוד איסור הריגת גוי.

לסמ"ג, לאוין קס, הביא גירסא שהסמ"ג אף הוא הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ("כל הורג נפש מירשאל"). גירסא זו מוכחת גם מהמשך ההלכה שאם רצח מיתתו בסיף, וזה בודאי מתייחס רק למי שהרג ישראל כמבואר ברמב"ם שם ב, יא וכמו שיובא לקמן.

ד. מנין למד הרמב"ם שהריגת גוי אינה כלולה ב"לא תרצח"? יש לזה כמה הוכחות מדברי חז"ל: א. כך נראה מן המכילתא שנביא לקמן, שהוצרכו ללמוד איסור הריגת גוי מקל"חומר. ב. במכילתא ובגמרא (סנהדרין פו, א. וכן ברש"י על התורה) אמרו ש"לא תגנוב" מדבר בגונב נפשות, כי מדובר על איסור שיש בו חיוב מיתה כמו "לא תרצח" ו"לא תנאף". ולפי זה, כיון שההורג גוי אינו חייב מיתה, אין זה נכלל ב"לא תרצח".

ומנין למדו חז"ל ש"לא תרצח" מדבר רק בחיוב מיתה? אפשר לומר שזה נלמד ממה שחזרה התורה ופירשה בפרשת משפטים שהרצח חייב מיתה, ושם מודגש שזה דוקא ישראל ("וכי יזיד איש על רעהו", שמות כא, יב), ופרשת משפטים בכללה חוזרת ומפרשת את עשרת הדברות; ואם כן בעשרת הדברות מדובר דוקא על רוצח כזה שחייב מיתה (בעוד שעל גוי לא חייבים מיתה כפי שלומדת המכילתא מהפסוק).

ועוד אפשר לומר שהדבר פשוט שסתם איסור מתייחס לישראל דוקא, וכאילו נאמר "לא תרצח ישראל". וסברא כעין זו כתב המהרש"ל ב"ש"ש ב"ק פ"י סימן כ, אך החכם צבי בתשובה כו חולק עליו, עיין שם.

ה. סימן קעה במהדרת התועפות ראם. זה לשונו שם: "תולדות הרציחה שלא להרוג הגויים" (עיין בנוסחאות מדוייקות), ו"תולדות" היינו איסור דרבנן, כמו שהסביר היראים בהקדמת ספרו, וכמו שהשתמש במושג זה בעוד הרבה מקומות (ועיין בפרק שני בפסקא "שיטת רבנו יונה" שם נתבאר יותר האיסור מדרבנן הזה).

ו. הדבר מוכח בדברי ספר החינוך שכתב בסוף המצוה "ועובר עליה ורצח במזיד ויש עדים שהתרו בו הורגין אותו בסיף", וזה בודאי מדבר רק בהורג ישראל כמו שיתבאר.

ז. במפרשי הפשט מצינו לראב"ע שכתב (שמות כ, יב): "והנה אנחנו צריכים לקבלה. בעבור שלא הזכיר בכתוב עם דבור 'לא תרצח' גם 'לא תנאף' גם 'לא תגנוב' רעך' כאשר הזכיר בשנים הדבורים הנשארים" - דהיינו שקבלת חז"ל מכריעה שכל האיסורים הללו הם רק ל"רעך".

ואמנם יש לפרש שכל האיסורים הללו הם באותו פסוק, יחד עם "לא תענה ברעך עד שקר", ומה שכתוב שם מלמד על כל האמורים בפסוק הזה שכולם אסורים רק כלפי "רעך"; ובפרט הדבר מוכח בעשרת הדברות שבפרשת ואתחנן, שם יש ו' החיבור בין הדברות הללו (שמענו ממו"ר הרב גינזבורג שליט"א).

בדרך אחרת אפשר לפרש שמה שלא כתוב ב"לא תרצח" 'לא תנאף' ו"לא תגנוב" שזה רק כלפי 'רעך' יבואר על פי המדרש (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא 'דבחדוש' פרשה ה) שהקב"ה חזר על האומות להציע להם את התורה, והציע להם את שלש הדברות הללו; ולזה בהן לא כתוב 'רעך', בגלל הרצון של הקב"ה לתת אותן גם לגויים.

ועוד: בשלש המצוות הללו גויים חייבים מכח שבע מצוות בני נח. והדברים מתאימים לגמרא בכבא קמא (לח, א): "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים - מה ראה? ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. איתגורי אתגר? אם כן מצינו חוטא נשכר! אמר מר בריה דרבנא: לומר, שאפילו מקיימין אותן - אין מקבלין עליהן שכר... כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה". ועיין ברמב"ן (מכות ט, א ד"ה "והוי יודע") שמפרש שהתוצאה של זה שהם הפכו לכאלה שאינם מצווים ועושים היא שגם חייבים לא יקרים בעינינו, ולכן גוי שאינו גר תושב שהרג בשוגג נהרג ואינו גולה, כי אנחנו לא טורחים להציל אחד כזה בעזרת ערי מקלט.

והנה רש"י על הגמרא שם (ד"ה 'מפארן') מפרש שהשלב בו הקב"ה "התייאש" מכן שהם יקיימו את המצוות הללו היה בזמן מתן תורה, כאשר הקב"ה פנה אל הגויים והציע להם את התורה והם לא קיבלוה. למרות שהגויים לא אמרו "נעשה ונשמע", ובזה כבר הפסידו את הסיכוי לזכות בתורה כמו שניתנה לישראל (כמבואר בשמות רבה ל, ט: "כך אמר האלהים לישראל: עד שלא בראתי את העולם הזה התקנתי את התורה... לא נתתיה לאחד מן עובדי כוכבים אלא לישראל שכיון שעמדו ישראל ואמרו 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' מיד נתנה להם" - עדיין הקב"ה הציע להם את שבע המצוות. אך גם בזה הם מאסו, ועל זה נאמר "ראה ויתר גויים". אם הם היו מקבלים את המצוות אחרי ששאלו "מה כתוב בה" הם היו מקיימים את שבע המצוות כמצווים ועושים (ויתכן גם שאז הם היו חייבים במסירות נפש על רציחה כמו שיהודים חייבים (עיין בתחילת פרק שלישי)). אך הם הפסידו וחייבים אינם יקרים בעינינו כיון שהם לא רצו להיות גדורים על פי התורה (ואין להקשות על דברינו ממה שהם חייבים בעבודה זרה ולכאורה גם מצוה זו היתה אמורה להיכתב בלשון המתאימה גם לגויים; כיון שהחיוב בעבודה זרה שונה בין ישראל לגויים (כמו שיש דעות שגויים לא מזהירים על השיתוף, עיין שו"ע או"ח קנו ברמ"א, ובש"ך ב"ד קנא ס"ק ז; ועיין גם בפתחי תשובה שם סימן קמו ס"ק ב); ולכן גוי שעבד עבודה זרה שנתגייר אינו חייב מיתה, לעומת גוי שרצח את ישראל או נאף עם בת ישראל; וכמו שביארנו באריכות במקום אחר בביאור הגמרא בסנהדרין עא, ב על 'גוי' חוטא שנתגייר"!).

ג. העונש

רמב"ם בהלכות רוצח פרק ב:

[נ] אחד ההורג את ישראל או ההורג עבר כנעני הרי זה נהרג עליו... [יא] ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנאמר "וכי יזיד איש על רעהו" ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי. ואחד ההורג עבר אחרים או ההורג עברו הרי זה נהרג עליו שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'.

דהיינו, יהודי ההורג גוי, אפילו גוי כזה שהוא "גר תושב", אינו חייב מיתת בית דין. "גר תושב" הוא גוי שקיבל עליו בפני בית-דין של ישראל לקיים שבע מצוות¹ והוא מ"חסידי אומות העולם"; כמו שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יד, ז):

וראה דברי האברבנאל בדברים פכ"ג ("התשובה הרביעית") שנראה ממנו שלא תרצח קאי גם על גויים; אך המעיין שם בכל דבריו יראה שיש בהם דברים שהם כודאי לא לפי שיטת ההלכה, אלא בדרך פרשנות וכדומה (למשל: בתשובה הראשונה והשניה משמע שהיתר ההלואה בריבית הוא רק לשבעה עממים ולא לשאר הגויים! עיין שם היטב והשווה לטוש"ע י"ד קנט. ומה גם שבאמת יש איסור דאורייתא בהריגת גוי, אלא שאין זה איסור לא תרצח, וכפי שיבואר לקמן בפרק; ואם כן אפשר לדחוק את כוונתו בכך שרצה לומר שיש בזה איסור דאורייתא אף שאין זה לא תרצח, ובוזה לא דק; ועיין גם בדבריו לעשרת הדברות שגם שם צריך לומר כן).

ועיין בספר 'אבן העזר' לראב"ן שכתב על בבא קמא דף קיג: "...דלא תגנוב דומיא דלא תרצח ולא תנאף דהוי בין לישראל בין לגוי". ודבריו צריכים עיון, שהרי במכילתא ובגמרא מבואר ש"לא תגנוב" שנאמר בעשרת הדברות מדבר על גניבת נפשות שעליה חייבים מיתה, וזה רק בישראל. וכן ב"לא תנאף" לא מצאנו מי שיאמר ששייך בגויים, ושמי שבא על אשת איש גויה חייב מיתה! (עיין בעבודה זרה לו, ב; וברמב"ם פ"ב מהלכות איסורי ביאה; ובטוש"ע אבן העזר טז; ועיין גם בפירושו 'האבן שלמה' על הראב"ן שנשא ב"צ"ע. ואולי כוונתו לומר שלא תגנוב דומה ל"לא תרצח" ולא תנאף בזה שבכל הדברים הללו יש איסור גם כלפי גויים – אף על פי שאין זה איסור לא תרצח ולא תנאף עצמם שעליהם חייבים מיתה, אך כעין סעיפים שלהם, וכפי שיבואר לקמן מקור האיסור מדאורייתא להריגת גוי).

ח. כמו שמפורש במשנה סנהדרין ט, ב.

ט. ע"ז סד, ב, כדעת חכמים וכמו שנפסק בפשיטות ברמב"ם הלכות אסורי ביאה פי"ד ה"ז והלכות מלכים פ"ח ה"י"א; ובטור ושו"ע י"ד קכד, ב.

י. והרמב"ם פוסק בהלכות מלכים (ח, יא) ובהלכות תשובה (ג, ה) שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא.

פרק ראשון: איסור הריגת גוי + כא

איזהו גר תושב, זה גוי שקיבל עליו שלא יעבור עבודה זרה עם שאר המצות שנצטוו בני נח... הרי זה מקבלין אותו והרי הוא מחסידי אומות העולם...

יהודי שהרג אפילו גר תושב אינו חייב מיתה בידי אדם, והרמב"ם מדגיש את ההבדל בין גר תושב לעבד כנעני. עבד כנעני הוא גוי שנקנה להיות עבד של ישראל, עובר תהליך של גיור ומחויב בכל המצוות כאשה; בכך הוא "נוסף על נחלת ה'",² מה שאין כן גר תושב.

מכל מקום, הרמב"ם מדבר כאן רק על העונש, אך בודאי שאסור להרוג גר תושב, ולא זו בלבד שאסור להורגו אלא שגם מצוה להחיותו (כפי שנביא לקמן). וכך מדויק גם בלשון הרמב"ם "אינו נהרג עליו בבית דין" – משמע שזה מעשה אסור. והכסף משנה שם דייק שיש גם עונש בידי שמים:

וזהו שכתב רבינו אינו נהרג עליו בבית דין, כלומר: אבל בדיני שמים חייב.

ד. דברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה

כתב הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פרק י:

[א] אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבדה, שנאמר לא תכרות להם ברית. אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו. ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם. לפיכך אם ראה גוי עובד עבודה זרה אובד או טובע בנהר לא יעלנו. ראהו לקוח למות לא יצילנו. אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה...
[ב] מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי עבודה זרה אפילו בשכר... וגר תושב הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאין אותו בחנם³.

יוצא מכאן שיש שלשי דרגות של גויים:

יא. בני ישראל הם נחלת ה', כמו למשל בשמואל ב' כא, ג: "וברכו את נחלת ה'".

יב. בדרך-כלל, הביטוי "עכו"ם" בגמרא או בפוסקים מעורר חשש שזהו שינוי של הצנזורה, או שהמדפיסים עצמם שינו מאימת הצנזורה, ואולי במקור היה כתוב גוי או נכרי. ובהרבה מאד פוסקים, המחבר עצמו כבר העדיף להשתמש בלשון עכו"ם וכדו' כדי למנוע סיבוכים. אמנם, הרמב"ם דייק מאד בלשונו שבהלכות, ואת הנוסח המקורי אנו יודעים כיום ברמת-דין גבוהה יחסית, על-פי הרבה כתבי יד, ולכן ניתן לדייק בלשונו במהדורות מדויקות.

- א. גר תושב – מצוה להחיותו ובודאי שאסור להורגו.
 ב. גוי שאינו עושה עמנו מלחמה – אסור להצילו ממיתה ואסור להורגו.
 ג. גוי שעושה עמנו מלחמה.

"גר תושב" יש מצוה להחיותו – כמו שכותב הרמב"ם בהלכה ב"ט – ואמ"כ יש לנו מקור ברור לאסור את הריגתו. אבל צריך לברר מה האיסור להרוג גוי שאינו גר תושב.

ה. גרר האיסור

איתא במכילתא על הפסוק בשמות כא, יד:

"וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מובחי תקחנו למות" – רעהו, להוציא אחרים. איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות רמים, לאחר מתן תורה, תחת שהוחמרו הוקלו. באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים.

יג. אפשר לחלק עוד חלוקות בתוך סוגי הגויים, כמו 'בן נח' שהוא שומר שבע מצוות אך לא קיבל עליו בפני שלשה מישאל, גוי שאנחנו יודעים בו שעובר על שבע מצוות לעומת גוי שאין אנו יודעים בו אלא שחזקתו שהוא כזה, גוי עובד עבודה זרה לעומת כזה שעובר על מצוות אחרות מתוך השבע אך אינו עובד ע"ז, וכדומה. אך לא נאריך בזה כאן כי אנחנו מתייחסים לשאלה מדוע אסור להרוג גוי בלי קשר לקיום שבע המצוות; ובפרק השני נעסוק בגוי שעובר על שבע מצוות.

יד. יש להעיר שבפשטות המצוה להחיות מתייחסת רק לגר-תושב גמור – שאין מקבלים אותו אלא בזמן שהיובל נוהג (ערכין כט, א. וברמב"ם הלכות ע"ז פ"י ה"ו; הלכות מילה פ"א ה"ו; הלכות שבת פ"כ ה"ד; הלכות איסורי ביאה פ"ד ה"ח"ט; הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ט), אך הצפנת פענח כתב (בהלכות ערכין פ"ח ה"ח, ומהדו"ת ה"ל עבודת-זרה פ"י ה"ו) בדעת הרמב"ם שגם מי שאינו גר-תושב גמור (כמו בזמן שאין היובל נוהג), מכל-מקום אם בפועל שומר שבע מצוות בני נח מצוה להחיותו. והוכחתו מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"י ה"י ע"י"ש (ובכ"מ"ש שם). ועיין גם בגמרא ע"ז סה, א ובמנחת חינוך במצוה צד (בסוף דבריו), ובראב"ד בהלכות איסורי ביאה פ"ד ה"ח שבזמן שאין היובל נוהג אין מצוה להחיות גר תושב, ואכמ"ל.

טו. בענין המצוה להחיות גר תושב עיין גם בספר המצוות לרמב"ם, עשין קצה; ובהשגות הרמב"ן לסהמ"צ, מצוות עשה הנוספות ט"ז.

טז. ויש דעה שישאל שהרג גר-תושב בשוגג חייב גלות לכפרה, ראה רמב"ם הלכות רוצח פ"ה ה"ג (וחלופי הגרסאות שם); וריטב"א מכות ט, א; ספר החינוך מצוה תי.

יז. לימוד זה, ש"רעהו" ממעט את ההורג גוי שאינו חייב מיתה, מובא ברש"י על התורה (שמות כא, יד; הושמט בחלק מהמהדורות מאימת הצנזורה).

כלומר: מהמלה "רעהו" אנחנו לומדים שההורג גוי ("אחרים") אינו חייב מיתה. אחר כך מובאים דברי איסי בן עקיבא המחלק בין "קודם מתן תורה" כשהיינו בגדר "בני נח" לבין "לאחר מתן תורה". ופירש במרכבת המשנה על המכילתא: "תחת שהוחמרו הוקלו? ! – בתמיהה", דהיינו: האם יכול להיות שבמתן תורה בהם ניתנו לנו תורה ומצוות – הפחית הקב"ה מהמצוות שכבר היינו חייבים בהן, והאיסורים שהיו לנו נעשו לנו מותרים? לכן גם כעת אנו מוזהרים על שפיכות דמים של גוי.

לפי זה מובן גם המשך דברי המכילתא "באמת אמרו...": "אף על פי שאסור ליהודי להרוג גוי, כמו שאסור לגוי להרוג גוי וכמו שהיה כבר קודם מתן תורה – יש שינוי בין יהודי לגוי: גוי חייב מיתה על הריגת גוי, אבל יהודי אינו נהרג על זה; כי אחרי מתן תורה יהודי כבר חייב בתרי"ג מצוות, וכדי להרוג מי שמחויב בתרי"ג מצוות – צריך עבירה עם חומרה מיוחדת, ולא מספיק המקור בשבע מצוות בני נח ובעונש עליהן". ולכן יהודי שהורג גוי אינו חייב מיתה בידי אדם, ו"דינו מסור לשמים".

יח. ועיין בכסף משנה (בפרק ב מהלכות רוצח) שמביא את המכילתא כמקור לדברי הרמב"ם שראינו לעיל.

יט. ניתן לבאר את המכילתא גם בדרכים קצת שונות (אף שבאופן פשוט אין נפקא מינה להלכה ביניהן לבין מה שכתבנו):

א. אפשר לומר שדברי איסי מתייחסים גם הם לענין העונש (ולא לענין האיסור), ובא לומר שאע"פ שאין מיתה בי"ד מכל מקום לא יתכן שהוקלו כל כך שאין עונש כלל, ולכן "באמת אמרו" שחייב בדיני שמים. וכן נראה מהנוסח המובא במדרש "משנת ר' אליעזר" (מדרש שהרמב"ם בתשובותיו מביאו) פ"ט: "אבל ההורג את הגוי קודם מתן תורה הרי זה נהרג כבי"ד שנאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', משנתנה תורה נאמר 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה' לא על הגוי. איסי בן יהודה אומר, לא שההורג את הגוי פטור אלא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואף שהיינו בארצנו לא היינו ממיתים אותו אלא דינו בדיני שמים" (הובא בתו"ש משפטים אות רסג). ונראה שזו אותה דרשה כמו המכילתא (ואיסי בן יהודה הוא איסי בן עקיבא, כמ"ש ביומא נב, ב). אכן גם לדרך זו, משמע שודאי יש איסור בדבר, אלא שעליו לא דנו בפירוש.

ב. ואפשר לפרש "תחת שהוחמרו הוקלו" בניחותא, כלומר שהטעם שאין ישראל נהרג על הריגת גוי הוא שכיון שהוחמרו ישראל במתן תורה לכן "הוקלו" בדבר זה שאינם נענשים בעונש מיתה על כל דבר. וכן ביאר המשך חכמה (שמות כא, יד ע"י"ש. וראה פירוש באר אברהם למכילתא). גם לפירוש זה – סוף סוף ממה שממעטים מעונש בידי אדם משמע שמכל מקום איסור יש בדבר.

אם כן, למדנו מדברי איסי במכילתא שאסור ליהודי להרוג גוי מכוח אותו האיסור של בני נח להרוג זה את זה, שגם אנו מחוייבים בו¹. אלא שהאיסור המיוחד

כ. הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם שמי שהורג גר-תושב "אינו נהרג בבית דין", ומזה רואים כמו המכילתא, שאף שבבית דין אינו נהרג - יש על זה עונש בידי שמים (וכמו שהבאנו מהכסף משנה). אמנם ברמב"ם אפשר היה להבין שזה נכון רק כלפי מי שהורג גר תושב ולא לגבי הורג "גוי" - שעליו כותב הרמב"ם שם: "ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי" (ועיין במנחת חינוך בתחילת מצוה לד). אך מהמכילתא נראה ש"דינו מסור לשמים" נאמר באופן כללי על הריגת גוי, ולא רק בהריגת גר-תושב, וא"כ נראה שזו גם כוונת הרמב"ם (וכך משמע גם בכסף משנה שם שאומר שגר תושב גם הוא בכלל "אחרים" של התוספתא, עיין שם). אמנם כשהגוי אינו שומר שבע מצוות יש צד להורגו מצד דינו כעובר על שבע מצוות, ובוזה נדון בפרק שני, עיין שם.

ויש להעיר שמדברי הרמב"ם ברור ש"דינו מסור לשמים" אין הכוונה למיתה בידי שמים, שהרי בכל המקרים של הורג בגוי (וכדו' ציין הרמב"ם בפירושו שיש חיוב מיתה ביד"ש (ראה הלכות רוצח פ"ב)). ואילו כאן לא כתב בפירושו דבר כזה, ורק דיין לכתוב שאינו נהרג "בבית דין", ומוכח שלדעתו "דינו מסור לשמים" זהו דין בעלמא ולא חיוב מיתה ביד"ש. ואפשר שהמושג "דינו מסור לשמים" מתפרש כאן כך: לפעמים המעשה ראוי לעונש חמור, לפעמים לעונש קל, ולפעמים בכלל לא; והדבר תלוי בהקשר של ההריגה וגם בכוונת העושה, וכפי שיתבאר לקמן בהסבר שיטת הרמב"ם והבית יוסף בענין הריגת גוי שעובר על שבע מצוות בפרק שני, עיין שם. ועוד אפשר לפרש שכוונתו לומר שאינו נהרג בבית דין, אך הדבר מסור לדין המלך שיכול להרוג רצחנים כאלה אם השעה צריכה לכך (עיין בהלכות רוצח ב, ד) (פירושו זה שמענו ממור"ר הרב גינזבורג שליט"א).

כא. וכן כתבו באנציקלופדיה התלמודית ערך 'גוי' שהאיסור להרוג גוי נובע ממה שלגוי אסור להרוג גוי, ואין דבר שאסור לגויים ומותר לישראל. ובספר מנחת אברהם (לר' אברום שפירא זצ"ל) סימן ה (עמוד נז): "דהנה זה ברור דאיסור דלא מורידין (=לא הורגים גוי) הוא מדיני איסור רציחה דבני נח, ואף על גב דישאל על גוי פטור מדיני רציחה דישאל - אבל בדיני רציחה דבני נח הוא מזהר".

כמו כן יש להזכיר את דברי היצדה לדרך (על פרשת משפטים), שלמד מהמכילתא הזו שכהן שהרג גוי אינו נושא את כפיו (כדן 'כהן שהרג את הנפש'), שהרי דינו מסור לשמים (והדברים הובאו על ידי הפרי מגדים באורח חיים סימן קכח, א"א ס"ק נא); אמנם הפרישה (באורח חיים שם) אומר שאין זה מספיק כדי לאסור כהן שנשיאותו כפיים, עיי"ש במהדורות שאינן מצונזרות, וכך הוכרע להלכה (עיין למשל בשו"ת ציץ אליעזר יד, ס ובשו"ת יחזה דעת ב, יד). (ושמענו ממור"ר הרב גינזבורג שליט"א שהדבר מתחוק מזה שכברכת כהנים מודגש שהברכה מכוונת דוקא לישראל ("כה תברכו את בני ישראל", "ושמו את שמי על בני ישראל", "לברך את עמו ישראל באהבה").

שנוסף לנו, "לא תרצח", מתייחס רק להריגת יהודי, וכן יש מיעוט מעונש מיתה, שנאמת "רעהו"².

ו. ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור'

עקרון זה, שיהודים חייבים גם בשבע מצוות בני נח, נמצא גם בגמרא סנהדרין נט, א:

ליכא מידעם דלישראל שרי ולעובר כוכבים אסור.

[פירוש רש"י:] ליכא מידי דלישראל שרי ולעוברי כוכבים אסור - שכשיצאו

מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם.

וזה ממש כדברי המכילתא, "תחת שהוחמרו הוקלו?!"³.

הרמב"ם הדגיש את העקרון הזה, שישראל עדיין מחוייבים בשבע המצוות, בתחילת דבריו בענין שבע המצוות (תחילת פרק ט מהלכות מלכים):

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אף על פי שכולן הן קבלה בידינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה; הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות; וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו⁴.

כב. העקרון הזה נכון בכל שבע מצוות בני נח: גוי שאוכל אבר מן החי חייב מיתה, בעוד ישראל אינו חייב מיתה על זה. הסיבה היא שאבר מן החי אינו עבירה כל כך חמורה עד כדי הריגת ישראל בגלל אכילתו (ויש להאריך בזה עוד בהקשר לביאור הסוגיא של גוי חוטא שהתגייר בסנהדרין עא, ב; ואכ"מ).

כג. עיין גם בחולין לג, א (ותוס' ד"ה אחד). וכן בסנהדרין נה, א; וכן שם נח, ב לפי גירסת התוס' (שם ד"ה מי איכא, וראה מהרש"א ומסורת הש"ס שם). ומוכח מן הגמרא שהכוונה היא שמה שגוי אסור לעשות בגוי ודאי שגם ישראל אסור לעשות בגוי, וכמ"ש המהרש"א בסנהדרין נט, א עיי"ש. ועיין גם בהלכות יואב מהדורא קמא חלק אורח חיים סימן א שמקשר בין המכילתא ל"ליכא מידי". והארנו יותר בביאור המקורות העוסקים ב"ליכא מידי" בנספח בסוף הפרק.

כד. ואין זה סותר למה שביאר הרמב"ם בפירושו המשנה חולין פ"ז מ"ו, שהחיוב במצוות הוא מכח

כלומר: שבע המצוות הן התחלת התורה, ומשה השלים את קבלת התורה – מבלי שנתבטלו המצוות שבהן היינו מחוייבים קודם לכן¹⁷. אם כן – כמו שלפני מתן תורה היינו אסורים בהריגת גוי כך אנחנו אסורים בזה אחרי מתן תורה.

מתן תורה, ולא מכח ציוויים קודמים, עיי"ש, כי הוא מבאר שם שהכוונה היא שמשה נתן תוקף לאיסור שנאמר לפני מתן תורה וגם כאן הכוונה היא שמשה אסר עלינו הריגת גוי "במה שנצטווה בסיני שישאר... אסור" (כלשונו שם; ועיי"ן בזה גם במשנה למלך הלכות מלכים פ"י ה"ז, ד"ה כתב הרא"ם).

הערה נוספת: בגמרא בסנהדרין נט, א נאמר שכל מה שנאמר לפני מתן תורה ולא נשנה – אסור רק לישראל ולא לגויים (כמו גיד הנשה); ואילו מה שנאמר לפני מתן תורה ונשנה – נאמר גם לישראל וגם לגויים. והנה ראינו שאיסור 'לא תרצח' נאמר רק כלפי הורג ישראל, ואם כן יוצא שאיסור הריגת גוי לא נשנה במתן תורה; ועל פי זה רק לישראל אסור להרוג גוי, ולגוי אין איסור! וכן הריגת עֶבֶר שבאופן פשוט נלמדת מהפסוק של בני נח (עיי"ן בנספח הראשון לפרק) אמורה להיות אסורה רק לישראל ולא לגויים – וזה נגד הגמרא (שם נו, ב) ש"בן נח נהרג על העוברים" (וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות מלכים י, ד)!

אלא שכבר כתבו האחרונים (המהר"ץ חיות בתורת נביאים, סוף פרק יא; ובעמוד הימיני טז א, י) שכיון ששורש איסור רציחה בכללו נשנה במתן תורה – זה נחשב לענין זה כנאמר ונשנה, ולכן כל פרטי הדינים שנאמרו לפני מתן תורה נשארים מחייבים הן את ישראל והן את הגויים, וזה כולל את איסור הריגת גוי ועובר (ומתאים לדברי הרמב"ם בשורש השביעי בפתיחה לספר המצוות, שם הוא מבאר שבמנין תרי"ג נמנים שורשי המצוות ולא כל המשפטים והפרטים שבהם; ועל פי זה יוכנו דבריו הנ"ל על המשנה בחולין שם הוא מדגיש ש"תרי"ג מצוות נאמרו למשה מסיני, ואנחנו מחוייבים במה שנאמר לפני מתן תורה רק בגלל שבמתן תורה צויה הקב"ה את משה שנישאר חייבים בזה. והנה רואים שהעיקר הוא שתרי"ג השורשים ניתנו בסיני, וזה כבר מלמד אותנו גם על חיובם של הפרטים שנכללים בהם. וממילא משמע לענייננו שאם השורש נשנה זה ממילא כולל את הפרטים, כנ"ל).

(אמנם יש להעיר מדברי המנחת חינוך במצוה לד שכתב: "והנה מאבד עצמו לדעת... נראה לי דבן נח אינו מצווה, דנלמד מ'אך את דמכם לנפשותיכם', ולא נשנית בסיני, אם כן לישראל נאמרה ולא לבני נח". אך אי אפשר לומר שלדעתו פרטים שלא נשנו מחייבים רק את ישראל, כמו שהקשינו מהריגת גוי ועובר שאיסורם לגויים מבואר שם בדברי המנחת חינוך באותו מקום. וצריך לומר שכוונתו שאיסור מאבד עצמו לדעת אינו דומה לאיסור לא תרצח והוא איסור שונה ונפרד, ולכן הוא אסור רק לישראל כיון שלא נשנה בסיני (ועיי"ן עוד בדברי עמוד הימיני הנ"ל שהקשה על המנ"ח מהגמרא)).

כה. מקור לדברי הרמב"ם הללו בשמות רבה ל, ט: "לא עשה כן לכל גוי – אלא למי, ליעקב שבחרו מכל העובדי כוכבים, ולא נתן להם אלא מקצת. נתן לאדם ו' מצות, הוסיף לנח אחת, לאברהם ח', ליעקב ט', אבל לישראל נתן להם הכל, א"ר סימון בשם ר' חנינא: משל למלך שהיה לפניו

ז. שיקולים נוספים

מלבד האיסור מדאורייתא להרוג גוי בגלל 'שופך דם האדם' – ראוי להזכיר את דברי חז"ל בתנא דבי אליהו (מהדורת איש שלום, פרשה כו) על חומרת איסור הריגת גוי מפני חילול השם שבדבר, וכן שההורג גוי סופו להרוג ישראל:

... שופך דמים לגוי לכוף שהוא שופך דמים לישראל, ולא נתנה תורה על מנת כן אלא כדי לקדש שמו הנדול.

וכיוצא בזה יש כמה הלכות המחייבות שלא לפגוע בגויים (אפילו כאלה שעוברים על שבע מצוות ובאופן פשוט חייבים מיתה כמו שיתבאר בפרק שני) בכדי למנוע חילול השם¹⁸. וכן נאמר כמה הלכות בכדי למנוע איבה ומפני דרכי שלום¹⁹. וודאי שבסוגיית הריגת גוי חייבים להתחשב גם בטעמים אלו בהתאם למציאות.

ח. סיכום

- א. לגוי אסור להרוג את חברו, ואם הרג חייב מיתה.
- ב. איסור "לא תרצח" מתייחס ליהודי שהורג יהודי אחר.
- ג. יהודי שהורג גוי, אינו חייב מיתה.
- ד. האיסור ליהודי להרוג גוי נובע מזה שלגוי אסור להרוג גוי, כלומר: מהפסוק "שופך דם האדם"; כיון ש"ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור".

שלחן ערוך ומיני תבשילין נכנס עבדו נתן לו חתיכה, שני נתן לו ביצה, שלישי נתן לו ירק וכן לכל אחד ואחד, נכנס בנו נתן לו כל השולחן לפניו, אמר לו לאלו נתתי מנה מנה אבל את הכל נתתי ברשותך, כך הקב"ה לא נתן לעובדי כוכבים אלא מקצת מצות, אבל כשעמדו ישראל אמר להם הרי כל התורה כולה לכם שנאמר (תהלים קמו) לא עשה כן לכל גוי²⁰.

כו. למשל: בענין השבת אברה, רמב"ם הלכות גולה ואברה פי"א ה"ג, שו"ע חו"מ רסו, א. ובענין טעות הגוי, רמב"ם שם ה"ה. ובתוספתא ב"ק פ"י: "חמור גזל הגוי מגזל ישראל מפני חלול השם". ובגיטין מו, א בענין הגבעונים.

אמנם בירושלמי ב"ק פ"ד ה"ג משמע שדוקא בענייני ממונות גזרו משום חילול השם ולא אמרו כך באיסור ליילד ולהניק, עיי"ש.

כז. כמו בענין רפואה והצלה ממיתה, רמב"ם הלכות עבודה זרה פ"י ה"ב, שו"ע יו"ד קנח, א.

כח. כמו בענין מתן צדקה לעניי גויים, רמב"ם הלכות ע"ז פ"י ה"ה, הלכות מלכים פ"י ה"ב.

נספח א

ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור'

בגוף הפרק הסברנו שאיסור הריגת גוי נובע מהאיסור של הגויים להרוג זה את זה, כיון ש'ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור'. בנספח הזה נפרט יותר את המקורות ודברים נוספים שנלמדים מדין זה.

הגמרא בסנהדרין נט, א אומרת:

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסניי - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסניי - לישראל נאמרה ולא לבני נח...

אמר מר: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסניי לזה ולזה נאמרה. אדרבה, מדינשנית בסניי - לישראל נאמרה ולא לבני נח! - מדאייתי עבודה זרה בסניי, ואשכחן דענש נכרי עילוה - שמע מינה לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסניי לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נישנית בסניי לבני נח נאמרה ולא לישראל! - ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור. - ולא? והרי יפת תואר! - התם משום דלאו בני כיבוש נינהו. - והרי פחות משה פרוטה! - התם משום דלאו בני מחילה נינהו.

הגמרא מבינה שמצוות שנאמרו לפני מתן תורה ולא נשנו אחריה נאמרו לישראל ולא לגויים; כי אי אפשר לומר שהן נאמרו רק לגויים כיון שאין מצב כזה בו מצוה נאמרה רק לגויים; ישראל חייבים תמיד גם במה שחייבים הגויים.

והגמרא מקשה על זה משני דינים - אשת יפת תואר וגזל - ומתרצת ששם יש הבדלים בין ישראל לגויים שגורמים להבדל באסור ובמותר, אך אין שוני בעצם החיוב במצוות (לא ניכנס כאן להסבר המלים 'לאו בני כיבוש נינהו' והקושיא והתירוץ מגזל של פחות משה פרוטה, כי הדברים ארוכים וצריכים ביאור בנפרד).

בגמרא זו אנו רואים ש'ליכא מידעם דלישראל שרי ולגוי אסור' היא סברא פשוטה שעל פיה מחליטה הגמרא איך ללמוד את הפסוקים.

הסברא הזו מובאת בעוד שני מקומות במסכת סנהדרין. בדף נה, א:

בעו מיניה מרב ששת: נכרי הבא על הבהמה מהו? ... אמר רב ששת, תניתוה: מה אילנות שאין אוכלין ואין שותין ואין מריחין אמרה תורה השחת שרוף וכלה, הואיל ובא לאדם תקלה על דין, המתעה את חבירו מדרכי חיים לדרכי מיתה - על אחת כמה וכמה. אלא מעתה נכרי המשתחוה לבהמתו תיתסר ומקטלא? - מי איכא מידי דלישראל לא אסר, ולנכרי אסר? - ישראל גופיה ליתסר, מידי דהוה ארביעה. אמר אביי: זה קלונו מרובה, וזה קלונו מועט. - והרי אילנות, דאין קלונו מרובה, ואמרה תורה השחת שרוף וכלה! - בבעלי חיים קאמרינן, דחס רחמנא עליהו. רבא אמר: אמרה תורה בהמה נהנית מעבירה תיהרג. והרי אילנות, דאין נהנין מעבירה ואמרה תורה השחת שרוף וכלה! - בבעלי חיים קאמרינן, דחס רחמנא עליהו.

הגמרא רוצה ללמוד מאילנות שנעבדו כעבודה זרה והתורה אמרה לאבדם שגם בהמה שנעבדה על ידי גוי כעבודה זרה תיהרג. אך הגמרא אומרת שזה לא יתכן, שהרי ידוע לנו שבהמה של יהודי שנעבדה כעבודה זרה לא נהרגת¹, ולא יתכן שיש דבר שלישראל מותר (להמשיך להחזיק בהמה שנעבדה כעבודה זרה) ולגוי אסור²; ולכן מתרצים אביי ורבא - כל אחד לדרכו - מדוע יש הבדל בין אילנות לבהמה, והבהמה אינה נהרגת בין בישראל ובין בגויים. הנה הגמרא לומדת דין להלכה מזה שלא יתכן שיש משהו שאסור לגוי ומותר לישראל.

וכן שם בדף נח, ב:

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה - חייב, שנאמר: ודבק - ולא שלא כדרכה. אמר רבא: מי איכא מידי דלישראל לא מיחייב ונכרי מיחייב³? אלא אמר רבא: בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה - פטור, מאי טעמא - באשתו ולא באשת חבירו, ודבק - ולא שלא כדרכה.

כט. כי יש פסוק לאסור אותה כקרבן, ורואים שרק לקרבן היא אסורה (כמבואר ברש"י).

ל. אמנם עיין בערוך לנר שם המבאר שאין זה 'ליכא מידי' הרגיל, אלא דין של קל וחומר מישראל לגויים (על פי דברי הר"ן והרמב"ן שם); אך על כל פנים משימוש הגמרא בלשון הזו משמע שהכלל הזה מוסכם.

לא. עיין במסורת הש"ס שמביא גירסא מדוייקת: 'מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור' (שהרי פשוט שיש דברים שישראל לא חייב עליהם מיתה וגוי כן חייב (כמו אבר מן החי וגזל)).

גם כאן הגמרא לומדת מסברת 'ליכא מידי' שאי אפשר לומר שגוי אסור באשתו שלא כדרכה, ולכן צריך לומר שדברי רבי חנינא הם להקל על הגויים ולא לאסור עליהם יותר ממה שאסור לישראל.

בגמרא בחולין (לג, א) כלל זה מופיע בהקשר נוסף:

גופא, אמר רבי שמעון בן לקיש: שחט את הקנה ואחר כך ניקבה הריאה - כשרה [רש"י: כיון דריאה תלויה בקנה ונשחט הקנה הוי כמו שניטלה כולה מן הבהמה ומונחת בסל ותו לא מיטרפא בה בהמה]... אמר רב אחא בר יעקב, שמע מינה מדר' שמעון בן לקיש: מומנין ישראל על בני מעיים, ואין מומנין גויים על בני מעיים; מאי טעמא? ישראל דבשחיטה תליא מילתא, כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אישתי להו, גויים דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא, הני [בני המעיים] כאבר מן החי דמו. אמר רב פפא: הוה יתיבא קמיה דרב אחא בר יעקב, ובעי דאימא ליה: מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור? ולא אמרי ליה, דאמינא הא טעמא קאמר. תניא דלא כרב אחא בר יעקב: הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה, וממתין לה עד שתצא נפשה ואוכלו, אחד גוי ואחד ישראל מותרין בו. מסייע ליה לרב אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן: הרוצה שיכריא, חותך כזית בשר מבית השחיטה של בהמה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה, וממתין לה עד שתצא נפשה, אחד גוי ואחד ישראל מותרין בו.

הגמרא מביאה מקרה בו סובר רב אחא בר יעקב שישראל מותר בבשר שגוי אסור בו. ורב פפא מעיר שלכאורה קשה על זה מהכלל שאין דבר שאסור לגויים ומותר לישראל, אך הוא לא הקשה כיון שיש כאן טעם מיוחד להבדל. ופמו שמבאר הרשב"א שם:

אמינא הא טעמא קאמר - כלומר וכיון דטעמא קאמר לא שייך למימר 'מי איכא מידי', כדאמרין בסנהדרין 'ליכא מידעם דישאל שרי ולנכרי אסור', ופריך 'והרי יפת תואר דלישראל שרי ולנכרי אסור', ומשני 'התם משום דלאו בני כבוש נינהו', ופריך טובא ובכולהו יהיב טעמא, אלמא בדאיכא טעמא ליכא לאקשווי.

כלומר: המקרה של בני מעיים לפי רב אחא בר יעקב דומה לדין יפת תואר, שיש שם סברא מיוחדת המבדילה בין ישראל לגויים וממנה נובע ההיתר לישראל; זאת מפני שלישראל יש דין של שחיטה, וכיון שכך הם מודדים את מיתת הבהמה לפי שעת השחיטה ולא לפי שעת המיתה, וממילא יוצא שבני המעיים אינם נחשבים אבר מן החי; ואין כאן סתם דבר שמותר לישראל ואסור לגויים.

ועל כל פנים למסקנת הגמרא משמע שדעת רב אחא בר יעקב לא התקבלה להלכה והבשר הזה מותר גם לגויים, ולכן בפועל אין זה מקרה בו יש משהו שאסור לגויים ומותר לישראל.

ואם כן גם בגמרא הזו רואים שאין חולק על הכלל ש'ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור'.

בנוסף על זה רואים בגמרא שהפסוקים שנאמרו בענין שפיקות דמים לגויים נכונים גם כלפי ישראל. כך אומרת הגמרא בסנהדרין (עב, ב) שעוסקת בדין רודף אצל ישראל:

רודף שהיה רודף אחר חבריו להורגו, אמר לו: ראה שישראל הוא, וכן ברית הוא, והתורה אמרה: 'שופך דם האדם - באדם דמו ישפך'.

ומשמע מזה שפסוק זה נכון גם כלפי ישראל, וקבלת התורה לא פטרה אותם מהדינים של בני נח.

וכן במדרש (בראשית רבה, פרשה לד) למדו את האיסור לאבד עצמו לדעת מהפסוקים שנוגעים לבני נח, ומשמע שם שזה נוגע גם לישראל, וזה לשון המדרש:

לב. ובתוספות שם רואים שאם משהו מותר לישראל - זה סימן לכך שהוא מותר גם לגויים, שהרי יש כלל של 'ליכא מידי'; ולדעתם זה מה שמחייב את הדעה שגם גויים מותרים בבני מעיים. אמנם גם להם פשוט שכאשר יש סברא לחלק בין ישראל לגויים - אי אפשר ללמוד ממה שמותר לישראל שיהיה מותר גם לגויים, ולכן נשאר ב'תימה' על הגמרא בזה, כי כאן יש סברא פשוטה לחלק בין ישראל - שהתחייבו בשחיטה - לבין גויים - שאינם שייכים בשחיטה (בהסבר נוסף לדברי התוספות עיין 'הגיון יצחק' פרק לו, וברש"ש שם, ובספר 'אור החמה' על הש"ס, ובספר ביכורי יהודה (עמודים 118-119), ובספר דברי רד"ך סימן א, ובספר הזכרון שם עולם) (ישיבת טעלז, אודהו), עמוד 264).

לג. אמנם ברמב"ם משמע שפסק כרב אחא בר יעקב; ועיין עוד לקמן.

'אך את דמכם לנפשותיכם' להביא את החונק עצמו, יכול כשאול? תלמוד לומר 'אך', יכול כחנניה מישאל ועזריה? תלמוד לומר 'אך'.

ומשמע במדרש שגם כלפי שאול וחנניה מישאל ועזריה האיסור להתאבד קיים אם אין סיבה מיוחדת להתיר אותו; כלומר: שהפסוק מחייב גם את ישראל למדות שהוא נאמר לבני נח.

המדרש הובא להלכה בספר ארחות חיים (סימן ד, הלכות אהבת השם אות א) וברא"ש (מועד קטן ג, צד), וברור בדבריהם שהמדרש מלמד איסור גם כלפי ישראל. וכך הביא הבית יוסף (יורה דעה קנו בבדק הבית) את המדרש הזה (ואף הביא חילוקי דעות בשאלה האם שאול עשה כהוגן ואיך להבין את המדרש, עיין שם); וכן הוא בש"ך (יורה דעה שמה ס"ק א"י).

וגם בדברי הרמב"ם מפורש שהפסוקים האוסרים רציחה בבני נח נכונים גם אצל ישראל, שכך כתב (הלכות רוצח ב, ב"ג):

אבל השוכר הורג להרוג את חברו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפת חברו והניחו לפני הארי וכיצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגת בידו, וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין. ומגין שכן הוא הדין, שהרי הוא אומר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' - זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח, את דמכם לנפשותיכם אדרוש' - זה ההורג עצמו, 'מיד כל חיה אדרשנו' - זה המוסר חברו לפני חיה לטרפו, 'מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם' - זה השוכר אחרים להרוג את חברו, ובפירוש נאמר בשלשתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים.

אם כן אנחנו רואים שהרמב"ם למד כמה פרטים באיסור רציחה ממה שאסור לבני נח, והבין שפשוט שאם זה אסור להם - זה אסור גם לישראלים.

עוד נושא שבו אנחנו למדים איסור ממה שאסור לבני נח הוא הריגת עובר. המקור בגמרא לאיסור הריגת עוֹפֵר הוא מה שנאמר לבני נח, כמבואר בסנהדרין (נז, ב):

לד. ועיין גם במכילתא על הפסוק 'לא תרצח'; ובכלי חמדה על פרשת נח, אות ג; וכבר הערנו לעיל (בסוף הפרק) על דברי המנחת חינוך בענין זה.

לה. ובאמת בני נח גם נהרגים כאשר הם גורמים מיתה, שהרי הם חייבים מיתה על מה שנחשב איסור רציחה אצלם (וכמו שיחבאר בפרק שלישי).

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגרתא דבי רב: בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב. משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין. מנהני מילי? אמר רב יהודה: דאמר קרא: 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרש' - אפילו בדיין אחד, 'מיד כל חיה' - אפילו שלא בהתראה, 'אדרשנו ומיד האדם' - אפילו בעד אחד, 'מיד איש' - ולא מיד אשה, 'אחיו' - אפילו קרוב. משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין. מאי טעמיה דרבי ישמעאל? - דכתיב: 'שפך דם האדם באדם דמו ישפך', איזהו אדם שהוא באדם - הוי אומר זה עובר שבמעיי אמו.

ונתבאר בתוספות (שם נט, א ד"ה 'ליכא') שאף על פי שישראל לא נהרג על הריגת עובר - הדבר אסור, ומשמע שזה אסור מכת מה שנאסר לבני נח.

וכך נתבאר ברבים מהאחרונים¹, כמו שסיכם בנשמת אברהם (חושן משפט, תחילת סימן תכה):

לדעת רוב הראשונים ואחרונים אסור מדין תורה להרוג עובר כשאין סכנה או חשש סכנה למעוברת. וכן כתב לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א (וצ"ל): הואיל ובן נח נהרג על העוברין, וליכא מידי דלישראל שרי ובן נח נהרג על כך, עכ"ל.

ומצאנו עוד הרבה מקומות בראשונים² ובאחרונים³ שהביאו את הכלל ש'ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור' כדבר פשוט, וגם הביאו נפקא מינות להלכה מזה.

לו. אחיעזר ג, סה (אות יד); ערוך לנר יבמות מב, א (בד"ה 'ה"נ חס עליה'); חוות יאיר סימן לא; שו"ת תורת חסד אבן העזר, מב; מהר"ם שיק יורה דעה, קנה; כת שור סימן כ; אור שמח הלכות איסורי ביאה ג, ב; סדרי טהרות אהלות ז, ו; אגרות משה חו"מ ב, סט; יביע אומר חלק ד אבן העזר, א. אמנם בציץ אליעזר (ט נא, ג) חלק על המקור הזה לאיסור הריגת עובר, ונתייחס אליו עוד בהמשך.

לז. למשל: בשאילתות פרשת נח, שאילתא ו; ספר הלכות גדולות סימן סח; תוספות קידושין כא, ב ד"ה 'אשת'; ע"ז ה, ב ד"ה 'מנין' (השני); חולין כג, א ד"ה 'תמות'.

לח. למשל: לחם משנה הלכות מלכים י, ט; ש"ך יורה דעה סימן סב ס"ק ג; פתחי תשובה יורה דעה סימן קנה ס"ק ד (בשם התיבת גמא); פני יהושע קידושין לז, א ד"ה 'זאת ועוד'; בהערות על השפת אמת (שנכתבו על ידי חתנו) בראש השנה דף י, א; שו"ת גינת ורדים אבן העזר ג, יב (בפיסקא המתחילה במלים 'זמה שכתב לחלק בין אומדנא לאומדנא'); שו"ת בית יהודה יורה דעה סוף סימן יז; שו"ת מראה יחזקאל סימן קכט; שו"ת יהודה יעלה א יו"ד סימן שנ; שם חלק ב חושן משפט רלג; שו"ת שואל ומשיב מהדורה א, רמב; שם ב, ח; שם סימן עח

אמנם יש להעיר שמצאנו מקומות בהם משמע שהכלל 'ליכא מידי' אינו נכון באופן מוחלט. למשל: בדברי הספרי עה"פ "ולא תאכל הנפש עם הבשר" (דברים יב, כג):

ולא תאכל הנפש עם הבשר - זה אבר מן החי. והלא דין הוא: מה בשר בחלב שמותר לבני נח אסור לישראל, אבר מן החי שאסור לבני נח אינו דין שאסור לישראל? יפת תואר וכל הרומים לה תוכיח שאסורה לבני נח ומותרת לישראל, אף אתה אל תתמה על אבר מן החי שאף על פי שאסור לבני נח שיהא מותר לישראל. תלמוד לומר: ולא תאכל הנפש עם הבשר, זה אבר מן החי.

משמע שלא אומרים שכל מה שאסור לגוי אסור גם לישראל, ולכן צריך פסוק מפורש כדי לאסור אבר מן החי בישראל.

וכך גם מצאנו בתוספות בחולין (לג, א סוף ד"ה 'אחד'): תוספות מקשים על 'ליכא מידי' מדעת ריש לקיש שסובר שחצי שיעור מותר מן התורה, כי לשיטתו יוצא שלישראל מותר לאכול חצי שיעור של אבר מן החי בעוד גוי אסור גם בחצי שיעור (כי שיעורים נאמרו רק לישראלים). והם מתרצים שם שבאמת לפי ריש לקיש הכלל 'ליכא מידי' אינו נכון.

ולפי זה לכאורה יוצא שהכלל 'ליכא מידי' נתון במחלוקת; ועל הצד שאינו קיים - אין איסור מן התורה להרוג גוי ועובר, וגם אין איסור התאבדות מן התורה.

אך מסתבר יותר שהספרי וריש לקיש אינם חולקים מכל וכל על הגמרא בסנהדרין שהבאנו לעיל: "אמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח...". וכמו שראינו בגמרא שם הדברים מבוססים על הכלל 'ליכא מידי'. אלא שהם סוברים שיש חריגים לכלל הזה.

ונבאר: הנה תוספות (בחולין שם; וכן בסנהדרין נט, א) ביארו שהכלל 'ליכא מידי' אינו נכון בדבר שיש מצוה לישראל לעשותו:

ואין להקשות מהא דאמר פרק ר' מיתות (סנהדרין נח, ב) 'גוי ששבת חייב', וכן העוסק בתורה^מ, בדבר שהוא מצוה לישראל לעשות לא שייך למימר מי איכא מידי דלישראל שרי וכו'.

כלומר: למרות שהכלל 'ליכא מידי' נכון, ובדרך כלל ישראל חייבים בכל מה שגויים נצטוו - אם התורה כתבה במפורש שאנחנו צריכים לעשות משהו שהגויים אסורים לעשותו הרי שיש כאן דבר שמותר לישראל ואסור לגויים.

אפשר להסביר שדברי הספרי וריש לקיש דומים לדברי התוספות. גם הם מסכימים שלא יתכן ש'מתוך שהוחמרו הוקלו', וישראל נשאר חייבים במה שנתחייבו לפני מתן תורה. אך זה נכון בדברים שלא מצאנו בהם חריגה ושינוי מפורש; כאשר התורה קבעה במפורש דין שונה בישראל - דין זה מפקיע את החיוב שהיה לפני מתן תורה, ויוצר מצב של דבר שמותר לישראל ואסור לגויים (כמו שבדבר מצוה קיימת מציאות כזו לכולי עלמא).

לפי זה - כוונת הספרי היא כזו: אף על פי שישראל נשאר חייבים במצוות שניתנו להם לפני מתן תורה - מצאנו מקרה בו הותר להם אבר מן החי. שהרי התורה קבעה שמותר להם לאכול בשר אחרי שחיטה, ואם כן מותר לאכול בשר למרות שנחתך מבהמה שעדיין מפרכסת; וזאת למרות שבגויים הדבר אסור. ואם כן כלפי זה - הכלל 'ליכא מידי' אינו נכון. לכן צריך פסוק מפורש כדי לאסור אבר מן החי כזה לישראלים.

מא. עיין בערוך לנר סנהדרין נט, א ד"ה "שם ד"ה ליכא מידעם", שמעיר שקושיית התוספות מגוי העוסק בתורה אינה ברורה, שהרי גוי העוסק בתורה נהרג כיון שהוא גזל אותה מאיתנו או שהוא נחשב כבא על אשת חברו כיון שהתורה מאורסה לנו (כמבואר בגמרא בסנהדרין נט, א); ואם כן בזה פשוט שאין מקום לסברת "ליכא מידי" שהרי הסיבה לאיסור שלהם הוא המצוה שלנו! ואכן בסנהדרין מקשים תוספות רק מהאיסור לגויים לשבות ולא מהאיסור שלהם ללמוד תורה (וצריך לומר שכונת התוספות בחולין להשוות ולומר שכמו שבלימוד תורה פשוט שאין מקום לסברת "ליכא מידי" - כך הוא בכל מקום מצוה לישראל).

מב. לפי זה הספרי מחדש שאסור לישראל לאכול בשר שנחתך מהמפרכסת, וזה לא כשיטת ההלכה על פי הש"ס דילן (כמו שראינו בדף לג, א על 'חותך כזית חי מבית שחיטתה', ועיין ברמב"ם הלכות שחיטה א, ב). אך קשה לומר שהספרי מדבר על אבר מן החי רגיל, שהרי זה אסור

(בסוף הפיסקא המתחילה 'והנה מידי דברנו בירושלמי'); שו"ת משפט כהן סימן כד, ה; שו"ת היכל יצחק אבן העזר ב לא, ד (ועיין שם גם בסימן לג); אגרות משה יורה דעה ג, לו (בפיסקא 'ומה שכתב האחיעזר'); מנחת שלמה א, כט (בפיסקא 'ובהך גנינא'); שם סימן לד (ועיין בזה גם בשו"ת שבט הלוי ב, כ; ובמשנה הלכות יב, תכג; ושם יג, יח); שו"ת משנה הלכות יב, שפח.

לט. עיין ברמב"ם הלכות מלכים ט, י ובמקורות בנושאי הכלים שם.

מ. אמנם עיין בתורה שלמה יתרו כ, אות של.

וכן יוסבר גם ריש לקיש: אמנם ישראל חייבים במצוות בני נח, אך התורה קבעה במפורש שישראל אינם חייבים על חצי שיעור. לכן בפרט הזהיר לא נכון לומר את הכלל 'ליכא מיד'.

ממילא כיון שהבהמה לא נשחטה; ואיך יש הוה אמינא בספרי שהדבר מותר? (ואי אפשר לומר שצריך פסוק כדי שיהיה לאו שמחייב מלקות, כיון שאם כן - כיצד יש הוה אמינא בספרי שליכא מיד' מספיק? הרי 'ליכא מיד' לא מספיק כדי לחייב מלקות, שהרי הכלל נכון לגבי האיסור ולא לגבי העונש). ועל כרחנו צריך לומר שמדובר על המקרה של בשר שנחתך מהמפרכת, שמצד שחיטה אין איסור לאוכלו - והספרי מחדש שזה איסור מדין 'אבר מן החי' (ויש להעיר שלפי אוקימתא זו יוצא לכאורה בדעת הספרי שאסור לישראל לאכול בני מעיים של בהמה שנשחטה, כיון שהם נחטבו מהבהמה לפני שמתה לגמרי; אך יתכן שבני מעיים קלים מבשר שנחתך מהמפרכת כיון שהם חלק מתהליך השחיטה, ולכן למרות שהם 'מנחי בדיקולא' ואינם אוסרים בטריפה - אינם נחשבים 'אבר מן החי' (ראה בזה את קושיית המהר"ם שם (בד"ה 'בגמרא ואין מזמנין') ואת דברי המהר"ם ש"ף שבדבריו רואים שבני מעיים אינם כבשר רגיל שנחתך מהמפרכת, ואכמ"ל); וכן יתכן שהספרי סבר שבני המעיים אינם נחשבים 'כמנחי בדיקולא' אחרי שחיטת הבהמה, דלא כריש לקיש).

על פי זה אפשר גם לומר שהספרי אינו חולק על הגמרא בסנהדרין שאומרת שיש סברא לזה שיפת תואר מותרת בישראל ואסורה בגויים; אלא שהוא אומר שכאן גם יש סברא לחלק, כיון שמדובר על בהמה אחרי שחיטה וגויים 'לאו בני שחיטה נינהו', ולכן 'ליכא מיד' לא יכול להיות מקור לאיסור אצל ישראל במקרה הזה. אמנם בדברי הספרי דבי רב ובדברי הנצי"ב בביאורם לספרי רואים שהבינו שהלשון 'יפת תואר וכל הדומים לה יוכיחו' מלמדת שלדעת הספרי בכל מקום בו יש היתר לישראל - לא קיים הכלל 'ליכא מיד', ואין צריך לבאר סברא מיוחדת לחילוק בין ישראל לגויים; וזה דלא כמו הגמרא בסנהדרין (ועיין במה שנכתוב בהערה שאחרי הבאה על דברי המשך חכמה על הפסוק הזה).

כמו כן אפשר לבאר את הספרי בדרך נוספת: אפשר לפרש שכונת הספרי ב'אבר מן החי' לאכילת בשר בהמה בעודה מפרכת אחרי השחיטה, ולדעת הספרי דבר זה איסור מן הפסוק הזה (בעוד שבש"ס דילן הדבר נלמד מהפסוק 'לא תאכלו על הדם' כמבואר בסנהדרין סג, א; עיין גם רמב"ם הלכות שחיטה א, ב ובלחם משנה שם; ובמהר"ן חיות על רש"י בחולין קכא, ב). אך אפשרות זו קשה להלום במלים 'אבר מן החי' שבספרי.

(ועיין גם בספר יראים בסימן קלו (סימן פא במהדורת התועפות ראם) שכתב במפורש שאיסור אבר מן החי נלמד ממה שאסור לגויים, ו"הכל בכלל בני נח הם", ובדברי התועפות ראם ופירוש סביב ליראיו שם).

מג. הדבר דומה למה שהבאנו לעיל (בהערה כד) מהשורש השביעי בפתיחת הרמב"ם לספר המצוות שמונים רק את 'שורשי המצוות', ולא את 'משפטי המצוות' שהם הפרטים המסתעפים בכל מצוה. וכך הוא כאן: לפי ריש לקיש נשארנו חייבים בכל שורשי המצוות שבהן התחייבנו

לפני מתן תורה; אך כיון שנוספו לנו גדרים - יוצא שיש פרטים מסויימים בהם גוי אסור וישראל מותר.

דרך אגב יש להעיר שבמצפה איתן על חולין מתרץ את קושיית התוספות בדרך אחרת, ומסביר מדוע אין בזה ש'חצי שיעור מותר מן התורה' בישראל ואסור בגויים סתירה לכלל שליכא מיד' כפי שהוא מופיע בגמרא בסנהדרין. ועיין גם במהדורא בתרא של חידושי המהרש"א שם שמעיר על מסקנת התוספות.

ואפשר לכאורה לתרץ את קושיית התוספות בדרך נוספת: אפשר לפרש שזו בדיוק קושיית הגמרא בסנהדרין נט, א, שמקשה על 'ליכא מיד' מזה שגוי חייב על גזל של פחות משה פרוטה וזה שונה מישראל. ועיין ביד רמ"ה שם שמתקשה בביאור קושיית הגמרא, שהרי לכאורה גם לישראל אסור לכתחילה לגזול פחות משה פרוטה ואם כן אין כאן מיד' שלישראל שרי ולגוי אסור. ואפשר לפרש שהקושיא היא רק לפי ריש לקיש, שלפיו חצי שיעור מותר מן התורה, ולכן לשיטתו מותר לגזול פחות משה פרוטה. ולפי זה - אפשר להבין שהתירוץ ש'גויים לאו בני מחילה נינהו' נכון לא רק בגזל אלא בכל ענין השיעורים: 'לאו בני מחילה' כוונתו שהם לא בני אבחנה ודקות בשיעורים, ולכן אצלם אין מקום לשיעורים הן במצוות שבין אדם לחברו והן במצוות שבין אדם למקום; וזו סיבת השוני מישראל (ועיין גם בלב אריה על חולין). ולפי זה הגמרא בסנהדרין מתבארת דוקא כריש לקיש, שגם הוא מסכים עם סברת 'ליכא מיד' אף על פי שבנקודה הזו לשיטתו יש סברא לשוני בין ישראל לגויים. אך בדברי התוספות משמע דלא כך, ובפרט כמו שמוכח בדברי הרא"ם על פרשת משפטים (כא, יב ד"ה 'איש כי יכה') בהסבר דברי התוספות, עיין שם.

מד. הרמב"ם כתב (בסוף פרק ט מהלכות מלכים) שלגוי אסור לאכול מבשר שנחתך מבהמה אחר שחיטה כל עוד היא מפרכת, כי זה אבר מן החי; למרות שהדבר מותר לישראל. והדבר מתאים באופן פשוט לשיטת רב אחא בר יעקב בחולין, שבגלל ש'גויים לאו בני שחיטה נינהו' יש כאן מקרה מיוחד בו יש סברא למשהו שאסור לישראל ומותר לגויים.

אמנם קשה על הרמב"ם מדוע פסק כרב אחא בר יעקב בעוד שמשמע שם שמסקנת הגמרא היא דלא כדעתו, אלא הדבר מותר גם לגויים; ובישוב קושיא זו האריכו אחרונים רבים (עיין בספר המפתח של מהדורת פרנקל וכדומה; ועיין בדבריו המתוקים של המהר"ם ש"ף על הסוגיא בחולין); ורובם המכריע הסבירו את הרמב"ם מבלי לומר שיש כאן איוושהי סתירה להבנת הגמרא בסנהדרין שהכלל 'ליכא מיד' נכון בכל פרט.

אך מצאנו כמה אחרונים שכתבו בדעת הרמב"ם שהכלל 'ליכא מיד' נתון במחלוקת הסוגיות ולא נפסק להלכה, וכך הסבירו את פסק הרמב"ם הזה. כך למשל כתב הערוך לנו בסנהדרין (נט, א ד"ה "שם ד"ה ליכא מידעם"). אך מן הצד השני - ביבמות (מב, א) כתב הערוך לנו שאיסור הריגת עובר נלמד מ'ליכא מיד', ומשמע שאין חולק על זה. ואם כן מוכח בדבריו שלדעתו דעת הרמב"ם היא כמו שהבאנו בביאור הספרי ותוספות: בדרך כלל נשארנו חייבים

בכל המצוות שנתחייבנו בהן לפני מתן תורה, אך כאשר מצאנו דין מפורש בתורה שמשנה אותנו ממה שהיה לפני מתן תורה – יתכן מצב בו יש משהו שמותר לישראל ואסור לגויים.

וכן החת"ס בשו"ת יו"ד סימן יט ובמהר"ק של חדושי לגמרא בחולין שם רצה לתלות את הכלל 'ליכא מיד' במחלוקת ולומר שהוא לא התקבל להלכה כדי להסביר את הרמב"ם הנ"ל. וגם בדבריו נראה להסביר כמו שהסברנו בדעת הערוך לנר. מלבד זאת יש להעיר שדבריו שם בענין כיבוש אינם כראשונים רבים (עיין למשל בר"ן על סנהדרין בדף נט, וברשב"א בגיטין שמואב בדבריו); וכן במהדורה בתרא של חידושי לחולין כתב להיפך, ש'רוב הפוסקים ככולם ס"ל מי איכא מיד' (ועיין שם שביאר את הרמב"ם באופן אחר), וכן בחידושי לבבא מציעא (סא, א ד"ה 'אלא לאו בגולה') דן על פי הכלל הזה ולא מזכיר אפשרות שהוא לא מוסכם.

במשך חכמה על הספר הנ"ל כתב שהמכילתא שתמהה 'מתוך שהזכירו הוקלו?' היא רק למ"ד שהכלל 'ליכא מיד' התקבל להלכה, והרמב"ם פוסק דלא כדעה זו ואם כן יוצא שהמכילתא היא לא להלכה ואין ליהודי איסור בהריגת גוי. אך הוא נשאר בצריך עיון על דבריו אלו; שהרי הם קשים מכמה סיבות: ראשית – הרמב"ם הביא את איסור הריגת גוי כמו שראינו, ומקורו באופן פשוט מן המכילתא הזו, כמו שכתב הכסף משנה (וגם ביארנו לעיל שדיוק לשון הרמב"ם מתאים למכילתא). ועוד – לדבריו לא ברור כיצד הרמב"ם לומד את האיסור של ישראל לאבד עצמו לדעת מהפסוק 'שופך דם האדם' שנאמר לגויים; וכיצד יחבאר הרמב"ם בהלכות מלכים (תחילת פרק ט) שהבאנו בגוף הפרק על כך שמשא השלים את התורה על גבי שבע מצוות בני נח, וחייבם לא נפקע מעלינו במתן תורה! וכנראה לזה נתכוין המשך חכמה במה שסיים את דבריו ב'צריך עיון עוד', וכתב את הדברים רק בדרך אפשר. ולמעשה המשך חכמה עצמו, בספרו אור שמח על הרמב"ם (איסורי ביאה ג, ב) מביא את המכילתא הזו ומסיק דין להלכה מזה שנשארו חייבים במצוות שבהן נתחייבו בני נח לפני מתן תורה, עיין שם (ובמשך חכמה לשמות כא, יד הוא מפנה לאור שמח הזה; ושם גם מבאר את המכילתא הזו ולא מזכיר שהיא דחוייה מההלכה).

בנוסף עיין בציץ אליעזר (ט, נא חלק ג, בעיקר בפרק ב) שרצה לומר שלהלכה לא אומרים 'ליכא מיד' ולכן אין לישראל איסור מדאורייתא להרוג עובר; אך קשה שהרי הוא מביא בהחלטיות את האיסור לאבד עצמו לדעת (עיין למשל בחלק ז מט, א) ואת מקורו מ'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש'; וכמו כן הוא דן (חלק יד, ס) בנשיאת כפיים של כהן שהרג גוי, מביא את דברי הצידה לדרך והפרי מגדים המבוססים על המכילתא (הובאו בהערה כא לעיל), ואינו מעיר שיש צד לדחותם כיון שהמכילתא דחוייה מההלכה.

ועיין גם בשו"ת מהר"ש אנגיל ה, פט (שמביא אפשרות שאין איסור מן התורה להרוג עובר, אך במסקנה אומר שלא לסמוך על זה להלכה); ובשו"ת אמונת שמואל סוף סימן יד (שמשמע בדבריו שהאיסור הוא רק מדרבנן, אך קשה להבין איך מסביר את זה בדברי תוספות שמביא שם שאומרים ש'ליכא מיד', ואולי צ"ל שכוונתו דוקא למקרה של הריגת עובר גויה שחוששת שיבולע לה אם ההריון ימשיך ויעיד על כך שזינתה, שאז יש אפשרות בתוספות שמותר לגויים

ועל כל פנים לא מצאנו מקור בהלכה לכך שאין איסור מן התורה להרוג גוי (שאינו עובר על שבע מצוות).

להרוג עובר כדי להציל את האם, ואף אם אסור – אולי לישראל במצב כזה אין איסור לעזור למעשה; וצריך עוד עיון); ובשו"ת בית יהודה (ועליו סמך גם בשו"ת חיים ושלום א, סוף סימן מ) שכתב שהאיסור מדרבנן, אך מדובר שם רק על הריגה בכך שהיא לוקחת סם, בעוד שהיא אומר במפורש שהריגה בידיים אסורה מדאורייתא בגלל 'ליכא מיד' (ובאמת צ"ע על הבית יהודה במה שכתב שבסם זה דרבנן; ואולי זה קשור לכך שמותר למינקת לאכול מה שרצה אף שזה מזיק לולד כי חייה קודמים, עיין שו"ע אבן העזר פ, יב ובמסתעף, ואכמ"ל).

נספח ב

הסברא ב"ליכא מירי"

בנספח זה אנו עוסקים בהסבר הפנימי של סברת "ליכא מירי". את הרברים קיבלנו מהרב גינזבורג שליט"א.

א. למה פשוט ש'ליכא מירי'?

עסקנו במושג 'ליכא מירי' דלישראל שרי ולגוי אסור, ולמדנו שכל מה שאסור לגוי – אסור גם לישראל. קביעה זו, שמה שאסור לגויים אסור גם לישראל, מופיעה בגמרא ובמכילתא כסברא פשוטה: היתכן שמה שאסור לגוי יהיה מותר לישראל?

והנה סברא פשוטה זו אינה פשוטה כל עיקר: מי אמר שמה שאסור לגוי אסור גם לישראל? והלא ישראל נשתנו, קיבלו תורה, וכיצד כל כך פשוט שהאיסורים של הגויים אסורים גם להם? אולי איסורים אלה שייכים דוקא לכאלה שעדיין במדרגה נמוכה?

יתרה מזאת: בפנימיות התורה מבואר שבעולם הזה קיימת עבודת הבירורים, וכאשר יהודי אוכל או משתמש במשהו – הוא מברר ומעלה אותו בזה לקדושה (מסיבה זו חשוב שלא לאסור את המותר, כיון שהמותר מחכה לברור, ואם נאסור אותו – נפסיד בזה את היכולת לברר ולהעלות אותו). ואם כן – יתכן ואף מתבקש שדוקא יהודים, שמסוגלים לעבודת הבירורים, יהיו מותרים בדברים שגויים אסורים בהם; כיון שיהודים הם בעלי יכולת לברר ולהעלות את הדברים הללו, לעומת גויים שאם יעסקו בדברים הללו לא יבררו אותם אלא יפלו איתם. ואיך קובעת הגמרא בפשטות שלא יתכן שמה שאסור לגוי יהיה מותר לישראל?!

מה. השלמה לדברים הכתובים כאן יש בנספח לפרק ד', עיין שם.

מו. וברומה למבואר בספר מאה שערים שהבעל שם טוב היקל על עצמו הרבה יותר מתלמידיו, מפני שהיה יכול לברר ולהקן את הדברים שבהם היקל, מה שאין כן תלמידיו.

מז. יש להעיר שבאמת בירושלמי לא מצאנו את סברת "ליכא מירי" בשום מקום. יתרה מזאת: בעוד בבבלי (סנהדרין נח, ב) נאמר שאי אפשר לומר שגוי שבא על אשתו שלא כדרכה חייב כיון שדבר זה מותר בישראל ו"ליכא מירי דלישראל שרי ולגוי אסור" (גמרא זו הובאה בנספח הראשון לפרקנו) – הנה בירושלמי (קידושין א, א) נאמר בפשיטות שגוי שבא על אשתו שלא

פרק ראשון: איסור הריגת גוי + מא

אפשר להוסיף נופך לשאלה: בתוספות (סנהדרין נט, א ד"ה 'ליכא') נתבאר שלא אומרים 'ליכא מירי' במקום מצוה לישראל, ושכל ענין בו יש ליהודי מצוה – אין לאסור עליו מה שאסור לגויים, כמבואר שם בתוספות שלמרות שגוי אסור לשבות בכל יום מימות השבוע – לישראל אין איסור כזה, כיון שיש להם מצות שבתה בשבת, וזה מפקיע את האיסור לישראל גם בשאר ימות השבוע.

והנה אצל יהודי צריך להיות "בכל דרכיך דעהו", כך שבעצם כל מעשיו צריכים להיות לשם שמים ואז כל מעשיו הם מצוות (וכמו שהאריך לבאר בספר חובות הלבבות שער עבודת האלקים, פרק ד). וכפירוש הבעל שם טוב על הפסוק "שומר מצוה לא ידע דבר רע", שאצל שומר מצוה – כל מעשיו הם בגדר מצוות, ולכן אינו שייך ב"דבר רע" – שהוא דבר סתמי הרחוק מה' יתברך. ואם כן – אם יהודי עושה משהו לשם שמים והוא צריך לשם זה לעשות משהו שאסור בשבע מצוות בני נח – לכאורה זה מקום מצוה וצריך להיות מותר!*

כדרכה חייב, וזו הלשון שם: "רבי לעזר בשם רבי חנינה: מניין שבני נח מוזהרין על עריות כישראל? תלמוד לומר: ודבק באשתו – ולא באשת חבירו, ודבק באשתו – ולא בזכור, ולא בבהמה. רבי שמואל רבי אבהו, רבי לעזר בשם רבי חנינה: בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה נהרג. מה טעם? ודבק באשתו והיו לבשר אחד, ממקום ששניהן עושין בשר אחד". ומלבד עצם המסקנה שגוי חייב בביאה שלא כדרכה באשתו למרות שבישראל זה מותר – הנה יש לדייק גם בלשון הירושלמי שהאיסור השלישי, בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה, נבדל משני האיסורים הראשונים (אשת חבירו וזכור-בהמה), עליהם נאמר "מניין שבני נח מוזהרין על עריות כישראל", שמכאן משמע שלגבי הביאה שלא כדרכה אין ישראל מוזהרין ואף על פי כן בן נח נהרג על זה (אמנם ללא הדיוק אפשר לומר שהירושלמי סובר כמאן דאמר שגם בישראל אסורה ביאה שלא כדרכה (עיין בזה בגדלים דף כ) ואינו חולק על הכלל "ליכא מירי", ואכמ"ל).

מח. לפי זה אפשר לבאר את דברי בלעם: "הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב", כלומר: שעם זה הוא מובדל לחלוטין מהגויים ולכן אינו עושה את חשבונותיהם ואינו מחוייב למה שהם מחוייבים בו. בלעם היודע דעת עליון חש היטב שהיהודים אינם מחוייבים בחיובי הגוים. זה אמנם מרגיז אותו אבל יחד עם זה בזה הוא מברך אותנו בעל כרחו.

ועל פי סוד, הנה מובא בעץ חיים (שער יב פרק ד) ש"בבדד" הנו סימן (כפול) לספקות שברדלי"א (רישא דלא ידע ולא אתידע) שבכתרו, והענין מבואר באריכות בספר 'חסדי דוד הנאמנים', חלק ו), כלומר למקום האמונה הפשוטה שבעצם הנפש. בספר 'נוצר חסד' (לרבי מקאמרנא) מסופר:

וסיפר מרן הבעל שם טוב שבעת היותו עריין קמן לימר לו רבו המוכתק אחיה השילוני הנביא כל השתמשות השמות (הקדושים) להבין ולהורות. ומחמת שהיה קמן חשק לראות אם בכחו

לקמן נסביר שלשה הסברים אפשריים לסברא הזו, בסדר של 'הכנעה, הבדלה, המתקה', הלקוח מתורת הבעל שם טוב (כתר שם טוב, אות כח).

ב. הסבר ראשון: לא יצאנו לגמרי מכלל גויים

כפי שהבאנו לעיל – סברת "ליכא מידי" נכונה רק בדבר הרשות. קיום של מצב בו ליהודי יש "דברי הרשות" הוא מצב בו עדיין יש מקום לקליפה בעולם, כיון שהגבול בין הקדושה לקליפה עדיין מטושטש.

בפנימיות התורה מבואר שהנפש הבהמית של ישראל היא מקליפת נוגה, שהיא קליפה ממוצעת בין הקדושה לג' קליפות הטמאות. קליפה זו יכולה להתברר ולעלות לקדושה. כאשר ישראל מקיימים מצוות ומעשים טובים בגופם – הרי שקליפת נוגה המלוכשת בגוף נכללת בקדושה. אך עיסוק סתמי בדברי הרשות כאשר אין הוא קשור לקב"ה – משאיר את קליפת נוגה בסיאובה, וממילא היא ממשיכה להניק את ג' הקליפות הטמאות.

לעשות איזה פעולה, והניח חתיכת בגד על (נהר) הנעסמיר ועבר אותו בשם (כלומר: בעזרת שם קדוש). ועל זה עשה תשובה כל ימיו, והרבה תעניתים לתקן פגם זה. וסוף תיקון זה היה שהיה נצרך פעם אחת לעבור הנעסמיר מחמת סכנת מות של הישמעאלים, והניח חגורה על הנעסמיר ועבר כלי שום שם אלא באמונה גדולה באלקי ישראל

(ועיין בזה בספר 'אור ישראל' חלק ב, עמודים נד-נו). מי שמגיע לשם, לאמונה הפשוטה באמת של הבעש"ט שעובר את הנהר מבלי הזכרת שם, אינו בכלל ליכא מידי כלל ועיקר.

ולענייננו פירוש "שומר מצוה לא ידע דבר רע": "דבר רע" היינו הדמיון לגוי מכל צד שהוא, "ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור" היינו "דבר רע" שהשומר מצוה לא יודע ממנו כלל (והרמז: ליכא מידי הוא דבר רע = 613, כללות ושלמות כל התורה כולה, כל מצות התורה, ועד שכל מה שעושה יהודי הוא בגדר מצוה ממש כנ"ל. ויש לרמוז בזה עוד: ידוע מהחפץ חיים ועוד צדיקים שבזמן הזה, זמן הגלות, נוהגות רק ער מצות, בסוד "אני ישנה [בגלותא] ולבי ער", וחסר 343 = 7 בחזקת 3 (כצאת השמש בגבורתו שבעתים כאור שבעת הימים בביאת משיח (עיין ישעיהו ל, כו וברש"י שם)). ואם כן עולה שבזמן הגלות יש לנו מתוך כללות המצוות – שהן "ליכא מידי הוא דבר רע" – רק את החלק ה'רע', אך כשנצא מן הגלות ונקיים את כל המצוות נדע ובין היטב ש"ליכא מידי הוא דבר רע" שהוא כללות כל המצוות כנ"ל).

מצב בו קיימים עדיין דברי הרשות אצל יהודי ואין הוא חי בתודעה שכל מעשיו הם מצוות כיון שהם מעשים הקשורים לקב"ה – הוא המצב בזמן הגלות. המצב הזה של קיום "דברי הרשות" הוא המיניק את הגויים, שנפשותיהם מג' קליפות הטמאות. יוצא, אם כן, שהכלל "ליכא מידי" נכון רק בגלל שמפני חטאינו – עדיין יש מקום ויניקה לג' הקליפות הטמאות מקליפת נוגה הבלתי מבודדת שאצלנו.

נסביר את זה גם בנגלה: באופן פשוט יש איסור להרוג גוי – אף אם אינו גר תושב – בגלל "ליכא מידי". האיסור להרוג גר תושב הוא איסור דאורייתא גמור, שהרי יש מצות עשה להחיותו. האיסור שנובע מ"ליכא מידי" מוסיף רק את האיסור להרוג גוי שאינו גר תושב, כלומר: גוי שאינו מתוקן ומבורר. והנה מציאותו של גוי כזה אינה לגיטימית, שהרי "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח"י. מצב בו אנחנו לא מקיימים את הציווי הזה הוא מצב של גלות, של בדיעבד, בו אנחנו נאלצים להשלים עם קיומם של גויים שאינם מתוקנים ואין לנו יכולת לכוף אותם להיות גרי תושב. בפנימיות המצב הזה בו יש להם חיות וקיום נובע מכך שאצלנו עדיין תופסת קליפת נגה מקום בפני עצמה, יש לנו "דברי רשות".

כלומר: תיותם וקיומם של הגויים שאינם שומרים שבע מצוות נובעת מזה שאנחנו נותנים להם קיום בזה שאנחנו מתייחסים לעולם המנותק מהקב"ה ברצינות, ונותנים מקום לדברי הרשות שאינם קשורים לקדושה. בזה אנחנו נותנים מקום לגויים שאינם קשורים לקב"ה (אינם גרי תושב), ודבק בנו 'שמץ גיות'י.

מט. הלכות מלכים ח, י.

ג. וכנודע שהעולם הזה 'רובו רע', כלומר: רובו גויי, מנותק מהקב"ה.

נא. עוד לא זכינו לקיום הפסוק "הן עם לבדד ישכן ובגויים לא יתחשב" כנ"ל בהערה מח. יציאת מצרים נקראת "גוי מקרב גוי" (= מצרים = ה"יהלום" של גוי (היינו שני משולשים של 19 =) גוי), כנודע בחכמת המספרים)), ועל הים טענו המלאכים שגם ישראל עם עובדי עבודה זרה כמבואר במדרש (מכילתא בשלח, מסכתא דויהי פרשה ו), כלומר: שעדיין היינו גויים. רק במתן תורה היה גיור כהלכה (הלכנו, התרחקנו מספיק, ספרנו חמשים יום וכו'), אך מציאות הגר נאחזת במלכות (דאצילות) שיורדת לבי"ע, ואינה מנותקת לגמרי מהעולמות הנפרדים. וממילא יש בחינה בה אנחנו עדיין אחוזים בעולם הגויי ולכן מחוייבים במצוות הגויים, כמבואר בפנים.

בגלל 'שמץ הגויות' הזה שעוד לא הצלחנו להתנער ממנו - פשוט לגמרא שאנחנו אסורים בכל מה שאסור לגויים, ועדיין אין לנו יכולת לטעון שאין לנו שום קשר לאיסורים אלינו ששייכים לגויים בלבד.

הבנה זו היא הבנה של 'הכנעה': אנחנו נאלצים להודות שלצערנו העולם עדיין נשאר רובו רע, ולא הצלחנו לשנות את זה - עד כדי כך שזה משפיע עלינו ואנחנו לא יכולים להתעלם ולטעון שאין לנו שום קשר עם סגנון החיים הגויים.

ג. הסבר שני: חילול השם

מצאנו בכמה מקומות שאנחנו משנים מדין התורה הפשוט כדי שהדברים יתקבלו על ידי הגויים. למשל: גוי שנדב משהו למצוה - אין לשנותו למצוה אחרת, למרות שבישראל הדבר מותר, כיון שהגוי יטען שרימוהו (שו"ע יו"ד רנט, גי'); מי שנשבע באונס אסור לעבור על שבועתו, למרות שמן הדין אין לה תוקף, אם הדבר יוודע לגויים ויחשדוהו בכיטול שבועה (שם רלב, יד ברמ"א); עד אחד שיודע עדות לגוי נגד ישראל - מעיד עבור הגוי אם הגוי ייחד אותו מראש להיות עד ויש חילול השם בזה שלא יעיד, אף על פי שבישראל אין מחייבים על פי עד אחד וכאן יחייבוהו הגויים (ח"מ כח, ג); למרות ש"אבדת הגוי מותרת... והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה" - "אם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובח. ובמקום שיש חילול השם, אבידתו אסורה וחייב להחזירה" (שם רסו, א).

נב. לענייננו מתאים מאד הפירוש למילה "אסור" מלשון קשור, על דרך הפירוש החסידי לדברי חז"ל "עם הארץ אסור לאכול בשר", כלומר: הוא אסור וקשור בתאוותו לאכול בשר.

נג. ההכנעה היא מצד הגוף דוקא, שהרי בחיצוניות אין להבחין בין הגוף של הגוי לזה של היהודי (רק שה' בוחר בבחירה חפשית בגוף היהודי, כמבואר בדא"ח, תוך כדי שהיהודי, בהכנעתו לה' ובידעו היטב כמה שהוא נדמה לגוי, מקיים בעצמו את הסברא של "ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור").

נד. ועיין שם בנושאי הכלים שמביאים את דברי הרא"ש בתשובה שדוקא בגוי יש בזה חילול השם, אך לא בישראל אף אם הוא מוחה.

נה. "וכתב מהרש"ל שם, או שהם מרגישים שהישראל יודע בדבר ואיכא למיחש לכיטול קיומם של יהודים, מעיד לכתחילה" (ש"ך שם ס"ק ז).

נו. מצאנו גם דוגמאות חריפות יותר, בהן עוברים על דברי תורה כדי שהגויים לא יחשבו שיש כאן מעשה שאינו ראוי: דוד הרג מבני שאול כדי לפייס את הגבעונים, אף על פי שעבר בזה על שתי

לפי ההגיון הזה אפשר לפרש בצורה נוספת את סברת "ליכא מידי": באמת מצד עצם הענין - אין סיבה לאסור עלינו מה שאסור על גויים, כיון שאכן יצאנו מכלל הגויים כמבואר לעיל. אך בכל זאת פשוט לגמרא שאנחנו אסורים במה שאסור לגויים - כיון שחילול השם לומר לא כך. נכון שאנחנו מבינים את הסברא לכך שיהודים מותרים במה שגויים אסורים - אבל העולם הגוי לא מבין את זה, וממילא נוצר חילול השם שנראה כאילו שבגלל שאנחנו קרובים לה' - לא אכפת לנו מקלקול והשחתת העולם.

הסבר זה הוא הסבר של 'הבדלה': באמת אין קשר של ממש בינינו לבין הגויים, ואנחנו מובדלים מהם לחלוטין. דוקא ההבדלה הזו היא הגורמת לנו להישמר גם במה שאסור על גויים, כיון שאנחנו מבינים שבגלל רוב הפער והמרחק בינינו לבינם הדבר יתפס על ידם שלא כהלכה, ובגלל רגישותנו לנבדלות וקדושת ישראל אנחנו מקפידים לשמור על כך שהשם לא יחולל על ידינו.

ד. הסבר שלישי: לצורך תיקון הגויים

באופן אחר אפשר לבאר שאנחנו אסורים באיסורי הגויים כדי ליצור חיבור בינינו לבינם (ובזה יתקיים הייעוד של "גוי אחד בארץ"). כלומר: מצד עצמנו אנחנו מובדלים מהגויים אלף אלפי הבדלות, ואין סיבה שנהיה אסורים במה שהם אסורים. אך בסופו של דבר אנחנו מצווים לתקן את העולם כולו, כולל הגויים, ולהיות אור לגויים. כדי להעלות אותם - אנחנו צריכים להיות קשורים אליהם באיזשהו אופן (כמבואר בחסידות ש"המברר צריך להתלבש בלבושי המתברר" ובכך להדמות למתברר). לכן אנחנו אסורים גם באיסורים של הגויים, כך שאנחנו מזדהים עם מצבם ועבודתם כרגע, ומתוך כך נוכל לתקן ולהעלות אותם.

עבירות מן התורה, וסברתו היתה ש"מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא" (יבמות עט, א, עיין שם); בני ישראל החיו את הגבעונים (יהושע ט) למרות שזה היה נגד דין התורה (לפחות לחלק מדעות הראשונים, עיין רמב"ן לדברים כ, יא); ועיין גם בספר מלכות ישראל חלק ג, עמודים סג, סזסט.

נו. שהרי ההבדלה העצומה בין ישראל לגוי היא בעיקר רק מצד הנפש האלקית שבישראל, שאין לגויים השגה בה כלל. הם רק מבינים שאנחנו מתיימרים להיות "עם ה'", ולכן אם לא נעשה מה שנראה בעיניהם כחובת האנושות כולה - אנו מחללים בכך את שם ה' אותו אנו נושאים.

נת. עיין בדברי הרמב"ם בסוף פרק ח מהלכות מלכים.

בהסבר זה יש 'המתקה' של דברי הגמרא: באמת ישראל מובדלים לחלוטין, ואפילו חשש של 'מה יגידו הגויים' אין כאן. בבחירה חפשית, שהיא עצם היהודי כנודע, אנחנו 'מתלבשים' במצוות הגויים כדי שנוכל לעסוק בכירור העולם הגויי ותיקונו.

ה. נפקא מינה: ענישת ישראל שעובר על "ליכא מידוי"

דאינו שיש שלשה הסברים אפשריים לאיסור לפגוע בגויים שמקורו ב"ליכא מידוי". ונראה שיש גם נפקא מינה בין צורות ההתייחסות לאיסור, והיא: הענישה למי שעובר על זה.

אם אנחנו עדיין פגומים בשמץ גויות - הרי שמי שעובר על זה פוגע ופוגם. אמנם מדין תורה הוא לא חייב על פגיעה בגוי, אך מצאנו שהמלך מכה ועונש שלא מן התורה כדי לדאוג לסדר המדינה. כאשר המלך רואה מי שדבוק בשמץ גויות והוא מרשה לעצמו לעבור על מה שאסור לגויים - מתבקש להעניש אותו כדי למנוע את הפגיעה שהוא יוצר במעשיו.

בתפיסת ההבדלה - אמנם אין במעשה הזה פגם בישראל, שהרי אנחנו מובדלים משייכות לעבירות הללו כמו שהתבאר. אך עם זאת - יש כאן עבירה של חילול השם, שהיא אחת העבירות החמורות ונענשים עליה בידי שמים בחומרה.

אך במצב בו רק סברת ההמתקה קיימת - העונש למי שעובר על זה דומה למי שעובר על מצות עשה, שעונשו פחות בהרבה. כלומר: בתפיסת ההבדלה ה' טוען

נט. לעיל הבאנו שהסברא הראשונה, של ההכנעה, שייכת לתפיסתנו את עצמנו כגרים, השייכים למלכות דאצילות היורדת לבי"ע ולכן יש בה עדיין שייכות ודמיון לגויים. הדברים מתאימים למה שמבואר כאן שדוקא המלך - הנאחז במלכות - הוא הדואג לתיקון הבחינה הזו.

והדברים קשורים גם למבואר באדמו"ר האמצעי (בד"ה "ויספו עונים בהוי" שמחה" במאמרי אדמו"ר האמצעי על נ"ך) שמבאר שצריך להיות עניו אפילו כלפי גוי כיון שכל מה שיש לי כיהודי אינו משלי אלא ממה שקיבלנו במתנה ובירושה מאבותינו לזכות לאמונה (ובזה גופא אפשר לחלק בין הכנעה - מה שמצד עצמי אני גרוע מגוי, הבדלה - מצד ה' שנתן לנו מתנה והבדיל אותנו מן הגויים, והמתקה - בזה שתודעה זו שאנו גרים מביאה אותנו למעלה של בעל תשובה, שהוא בגדר "ואבינוי אדם (=בעלי תשובה) בקדוש ישראל יגילו", שהוא למעלה מ"ויספו עונים (=צדיקים) בהוי" שמחה", כמבואר בספר "לב לדעת" ב"פרקי-בעבורת ה'" (ביאור ח), עיין שם).

ס. ורק המיתה מכפרת על זה, כמבואר ביומא פו, א; והוא מפני שהמוות הוא להיות חלל בלי חיות, והוא מידה כנגד מידה לחילול השם, חלל כנגד חלל.

כנגדך שפגעת בשמו, "ולא תחללו את שם קדשי"; מה שאין כן בהמתקה, שם הוא אומר: לא היית רגיש דיין לתכלית כוונתי בבריאת העולם.

בנוסף נראה שהחילוק בין ההבנות השונות של "ליכא מידוי" קשור לתקופה בה אנחנו נמצאים: בזמן הגלות - אנחנו רגישים גם לסברת ההכנעה, כיון שאכן לצערנו אנחנו כפופים לגויים בפועל - ומן הסתם עוד דבוקים ב"שמץ גויות". בתחילת הגאולה, כאשר אין עול גויים על צווארנו, אנחנו במצב של "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב", ואז למעשה עיקר שייכותנו לסברת ההבדלה. בהמשך, כאשר אנחנו עוברים להפיץ את דבר ה' לכל באי עולם, סברת ההמתקה היא העיקרית.

סא. וכמו שנתבאר בהערה הקודמת ש"חילול השם" הוא מלשון "חלל חרב", וה' טוען כביכול כלפי מי שמחלל את שמו "הרגת אותי!".

סב. ויש להוסיף עוד ביאור בזה: ביארנו בתחילת הדברים ש"ליכא מידוי" תלוי בשאלה אם יש גדר של רשות שאינו או מצוה או עברה, שהרי אם כל מעשינו הם מצוות או אין "ליכא מידוי" במקום מצוה כמבואר בתוספות. ובעצם שאלה זו היא השאלה לגבי מהותה ומעמדה של קליפת נוגה, העומדת בין הקדושה לטומאה. בתניא (סוף פרק א) פשוט (לפי האר"י) שקליפת נוגה המחיה את הגוף של ישראל שונה בעצם מזו המחיה את גופו של גוי: "אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה [ובע"ח שער ג' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות, דכתיב 'ונשמות אני עשיתי', שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא, והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב 'כי נפש הבשר בדם היא', וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה... וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם, כמו רחמנות וגמילות חסדים באות ממנה, כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה גם כן טוב, והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע. מה שאין כן נפשות אומות עובדי גלולים הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל, כמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג, וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין, וכדאייתא בגמרא (ב"ב י, ב) על פסוק 'וחסד לאומים חטאת' שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושים אינן אלא להתייהר כו". אך ידוע החידוש של אדמו"ר הזקן שנמסר על ידי ר' הלל מפאריטש שלחסידי אומות העולם יש נפש בהמית מקליפת נוגה בדומה לזו של ישראל. ובאופן פשוט החילוק הוא שגוי רגיל אינו שייך לקליפת נוגה כי אם לג' קליפות הטמאות, אך גר תושב - שהתקבל על ידי בית דין שלשה מישראל - עבר סוג של גיור ממש שפועל שינוי המהות שלו וכעת הוא שייך לקליפת נוגה.

אך על כל פנים עדיין יש הבדל מהותי כנפש השכלית בין ישראל לעמים, כמו שרואים שגם כשנעשה גר תושב אינו מותר בתלמוד תורה כיהודי, מפני שאין שכלו האנושי מסוגל להבין דברי תורה לאשורם (ובדומה לזה הוא אסור בשמירת שבת כיון שאינו שייך בתכלית העולם כעם ישראל). וכן אין לומר על הנפש הבהמית של גר תושב שיש בה את ג' המדות של

פרק שני

הריגת גוי שעובר על שבע מצוות

בפרק זה נעסוק בהריגת גוי שעובר על שבע מצוות, שחייב מיתה. למרות חיוב המיתה – הגמרא אומרת שגוי (שמן הסתם עובר על שבע מצוות) 'לא מורדין' אותו, כלומר: לא הורגים אותו. בישוב שני המקורות הללו מצאנו ארבע שיטות:

הרמב"ן והש"ך הבינו שמה שלא מורדין הוא כאשר אין לנו ודאות שהוא עובר על שבע מצוות.

הריטב"א הבין שלא מורדין הוא במקום איבה.

רכינו יונה והט"ז הבינו שחכמים גזרו שלא לדון גויים.

הבית יוסף ועימיה (בדעת הרמב"ם) הבינו שאסור להרגם שלא לצורך דין.

א. גוי נהרג בעד אחד ובדיין אחד

גוי שעובר על אחת משבע מצוות חייב מיתה, והוא נהרג על פי עד אחד ודיין אחד וללא התראה, כמבואר בגמרא (סנהדרין נו, ב):

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אנג'תא דבי רבי: בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב... מנהני מילי? אמר רב יהודה: דאמר קרא: '(ו)אך את דמכם לנפשתיכם אדרש' – אפילו בדיין אחד, 'מיד כל חיה' – אפילו שלא בהתראה, 'אדרשנו ומיד האדם' – אפילו בעד אחד, 'מיד איש' – ולא מיד אשה, 'אחיו' – אפילו קרוב.

וכמו שפוסק הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ט:

[א] על ששה דברים נצטוו אדם הראשון, על עבודה זרה ועל ברכת ה' ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינין... הוסיף לנח אבר מן החי...

[יד]... ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסוף. כיצד, אחד העובר עבודה זרה או שברך את השם או ששפך דם או שבעל אחת משש עריות שלהם או שגזל... או שאכל כל שהוא מאבר מן החי... או שראה אחד שעבר

"רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (כי זה שייך לישראל מצד היות נפשם מקליפת נוגה סוד עץ הדעת טוב ורע, והיינו מצד הטוב שבה; ובוה מבואר מה שבאגרת הקודש (פרק יב) רואים מדבריו של אדמו"ר הזקן שמידות אלו הן מצד הנפש האלקית, כי ידוע שבהיות ליהודי נפש אלקית עם ג' המדות, האבות, מצד האצילות, "אצילות איז אויך דא (=היא גם כאן) – "בבי"ע שלו, כנפשו הבהמית ממש, עד שג' המדות מתייחסות ממש לנפשו הבהמית; מה שאין כן בנוגע לגוי – גם גר תושב – שאין בו בחינת אצילות כלל, אינו מאצילי בני ישראל). רק החידוש הוא שבהיות נפשו מקליפת נוגה יתכן שיעשה מעשה טוב לא על מנת להתהיר כו', ודוק היטב.

והעולה מהנ"ל שהכלל "ליכא מידי" שייך רק במציאות של רשות, ובמלים אחרות: כל מציאות הרשות היא כדי ליצור מקום מפגש כביכול בין היהודי לבין, להבדיל, הגוי, על מנת שנוכל אנחנו, היהודים, להיות אור לגוים ולתקנם ככל הניתן, כבחינת ההמתקה שנחבארה. לעתיד, כביאת גואל צדק (וכבר צריכים אנו לחיות עם משיח) יתבטל גדר הרשות, והיינו היעוד של מודעות טבעית, נחזור למצב של אינו מצווה ועושה בדרגה שגבוהה ממצווה ועושה של עכשיו, כמבואר היטב בספר "מודעות טבעית", כשלב לקראת תחיית המתים שאז מצות בטלות (כפסק אדה"ז בתניא, אגרת הקודש סוף סימן כו). זאת אומרת שכימות המשיח אין יותר רשות לעומת מצוה, הכל רשות – אינו מצווה ועושה – והכל מצוה, כלומר תכלית רצון השי"ת, גם יחד (רשות ומצוה גם יחד = שמע ישראל הוי' אלהינו הוי' אחד!). ומזה מובן מה שאין מקבלים גרים אז, שיווצר חלל ומקום פנוי כביכול בין הקדושה לחול, כידוע בסוד תחום שבת. ואז באמת לא יהיה מקום שיחול עליו "ליכא מידי" כנ"ל.

והנה דוקא על הזמן ההוא נאמר "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם הוי' לעבדו שכם אחד", אך תהיה זו פעולה של "אתהפכא" מלמעלה דוקא (כאשר האור שאנו מאירים לגוים מדלג על החלל שבינינו לבינם, על דרך סוד ציור האות ה שיש חלל בין הגג לרגל השמאלית, והוא סוד האין האלקי ממש שמתגלה בנו, וד"ל), ומתאים לדברי הרמב"ם (במהדורות המדוייקות) בפרק יא מהלכות מלכים, שם רואים שחיקון העולם כולו אינו ממשימות המשיח, אלא הוא מ"מחשבות בורא עולם, אין כוח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו... אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר: כי אז אהפך אל עמים, שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה', ולעבודו שכם אחד" (ועיין גם בעבודה זרה כד, א, ואכמ"ל).

על אחת מאלו ולא דנו והרגו - הרי זה יהרג בסייף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו. ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה...

ב. עד נעשה דיין

אצל בני נח גם העד עצמו יכול להיות דיין, כלומר: אם אחד רואה את השני עובר עבירה - הרי שהוא יכול לדון אותו ולהורגו על כך, כיון שהוא העד והוא הדיין.

כך מבואר בגמרא בסנהדרין, שלומדת ממעשהו של משה רבנו שהרג את המצרי:

אמר רבי חנינא: נכרי שהכה את ישראל - חייב מיתה, שנאמר: 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'.

משה רבנו ראה את המצרי מכה את ישראל, ועל פי זה הרגו. הנה משה הוא העד והוא הדיין, ואין זה מעכב את עשיית הדין במצריא.

כך גם מבואר ברש"י ביבמות (מז, ב) שמסביר מדוע מלמדים גר את מצוות לקט שכחה ופאה:

ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה - שלא יאמרו עניים הללו הלוקטין פאת שדה גזלנים הם ועומד עליהם והורגם בדיניהם, שבני נח הוזהרו על הגזל בסנהדרין ואזהרתן זו היא מיתתן דלא בעו התראה.

כלומר: רש"י מבין שגוי שרואה גוי אחר גזול משדהו - יכול להורגו - והורגם בדיניהם. זאת מפני שהוא העד והוא הדיין, והוא דן את הגוי שעובר על מצות גזל. מפני זה צריך להזהיר את הגר שמתגייר שאלה שלוקטים משדהו עושים זאת כדין, כדי שלא יקום עליהם ויהרגם מתוך הרגלי ההתנהגות שלו כשהיה גוי כשר.

א. ועיין בר"ן (בסנהדרין שם) שמביא דעה שחייב המיתה הוא מדין גזל; אמנם למעשה פסק הרמב"ם בהלכות מלכים שאינו חייב מיתה (י, ו), והשוה לדבריו בהלכות חובל ומזיק (ה, ג), ואין כאן מקום להאריך בכל זה (נתבאר היטב בספר 'מלכות ישראל' חלק ג במאמר 'ראשית דרכו של גואל ישראל'); על כל פנים הדנים בענין (הר"ן שם; לחם יהודה על הרמב"ם בהלכות מלכים; כלי חמדה תחילת פרשת שמות; חלקו של יוסף סימן יג) הבינו בפשטות שמשה יכול היה לעשות דין במצרי ואין בעיה עם היותו עד ודיין כאחד, ומה שאינו נהרג לפי הרמב"ם הוא מסיבות אחרות.

גם ברמב"ם רואים כך, שהרי הוא מסביר את מעשה שמעון ולוי בכך שהם הרגו את אנשי שכם על כך שעברו על מצות דינים. והנה לא מצאנו ששמעון העיד בפני לוי או להיפך, ופשט הרמב"ם הוא ששמעון ולוי היו גם העדים וגם הדיינים: הם ראו את אנשי שכם עוברים עבירה, ולכן דנו אותם על מעשיהם. וכמו שמדויק בלשונו:

או שראה אחד שעבר על אחת מאלו ולא דנו והרגו...

מלשונו רואים שגוי אחד שראה אחר עובר עבירה - אמור לדון ולהרוג אותו (ולשיטת הרמב"ם - אם יכול היה להרוג ולא הרג - גם חייב מיתה כיון שביטל את מצות דינים).

דין זה מוכח גם מהגמרא המלמדת שכאשר דיין ראה משהו - הרי שאין הוא צריך עדים, אלא הוא יכול לדון ישירות על פי מה שראה; ובלשון הגמרא: 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה'. כך כתוב בגמרא בראש השנה (כה, ב) על דיני קידוש החודש:

משנה: ראוהו [את הירח המתחדש] בית דין בלבד - יעמדו שנים ויעידו בפניהם, ויאמרו מקודש מקודש. ראוהו שלשה והן בית דין - יעמדו השנים, ויושיבו מחביריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם, ויאמרו מקודש מקודש - שאין היחיד נאמן על ידי עצמו.

גמרא: 'ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם' - ואמאי? לא תהא שמיעה גדולה מראייה! - אמר רבי זירא: כגון שראוהו בלילה.

כלומר: אם שלשה דיינים ראו את הלבנה בחידושה, וזה היה בעוד יום - הם מקדשים את החודש על פי ראייתם, כי 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה'. רק כאשר הם ראו בלילה, שאז אין הם יכולים לדון - עליהם להעיד בפני דיינים אחרים, כיון שאין מקדשים את החודש (ואין דנים בכלל) בלילה, ולכן ראייתם אינה מספיקה כדי לדון וצריך עדות בפני דיינים אחרים בגלל הכלל שאין עד נעשה דיין.

דין זה נפסק גם בשולחן ערוך (ח"מ ז, ה):

ב. וגם הרמב"ן (בפרשת וישלח) אומר שבני יעקב היו יכולים לדון את בני שכם על שבע מצוות שעברו, כדבריו: 'ומה יבקש בהן הרב חיוב? וכי אנשי שכם וכל שבעה עממין לא עובדי עבודה זרה ומגלה עריות ועושים כל תועבות השם היו? וכי, וכמו שכתב הר"ן בסנהדרין נו, ב ד"ה יציצו' (נתייחס לדברי הרמב"ם והרמב"ן בענין זה באופן יותר מפורט בסוף הפרק). ועיין גם בדברי החתם סופר בספר 'תורת משה' לפרשת וישלח (ד"ה 'בני יעקב באו על החללים').

שלשה דיינים ראו המעשה, אפילו כוונת ראייתן בתורת עדות, אם ראוהו ביום נעשים דיינים ודנים על המעשה ההוא; אבל אם ראוהו בלילה, אין דנין על פי עצמן.

והנה אצל גויים לא מצאנו את ההגבלה שאין דנים בלילה, וגם אין צורך בשלשה דיינים או בדיינים מומחים דוקא. ולכן אצל גויים כל מי שרואה עבירה הרי שהוא יכול להיות דין כלפיה, וממילא מתקיים בו 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה'.

אמנם יש דעות שאצל ישראל בדיני נפשות לא אומרים את הכלל הזה. כך כתב למשל בספר החינוך (מצוה תט):

שלא להרוג מחוייב קודם שיעמוד בדיון. שנמנענו שלא להרוג החוטא כשנראהו עושה מעשה החטא שיתחייב עליו מיתה קודם שנביאיהו לבית דין, אבל נתחייבנו להביאו לפני בית דין ונביא עליו העדים לפנייהם והם ידינוהו במה שהוא חייב, שנאמר [במדבר ל"ה, י"ב], 'ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט'. ולשון מכילתא [ספרי זוטא כאן], יכול שיהרגו אותו משהרג או שנאף, תלמוד לומר ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו'. ואפילו ראוהו בית דין הגדול שהרג יהיו כולם עדים וישאו עדותן אצל בית דין אחר שירדינוהו... וכמו שדרשו זכרונם לברכה [ר"ה כ"ו ע"א]. ושפטו העדה וגו' והצילו העדה [במדבר ל"ה, כ"ד-כ"ה], כלומר שצריכין להפך בזכותו ואם יש לו זכות יצילוהו ואם לא יהרג, ועל כן הוזהרו שיבוא הדין על כל פנים לפני בית דין, ולא ידינוהו העדים שראו הדבר בעיניהם לעולם, כי אולי מתוך ראותן הענין לא יוכלו להפך בזכותו כי יתעורר לכבם בחיובו על כל פנים.

אך גם לשיטתו - הדברים נכונים רק לגבי ישראל, שכלפיהם נאמרו הפסוקים והצילו העדה ו'ולא ימות הרוצח עד עומדו לפני העדה למשפט'. אך אצל גויים -

ג. שמקורה מפסוקים שנאמרו רק לישראל (ביום הנחילו את בניו) או 'ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע - מקיש ריבים לנגעים', עיין סנהדרין לד, ב (וכן בבבא בתרא ק"ג, ב).

ד. וגוי גם חייב להיות דין כלפיה מצד מצוות דינים (כמבואר בדברי הרמב"ם על אנשי שכם).

ה. עיין שם במנחת חינוך שמבין שלפי הרמב"ם גם בישראל בדיני נפשות אמרין 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', ועיין במקורות שהוא מביא שם. לא נוכל להיכנס לסוגיא הרחבה הזו כאן.

נשאר הכלל המקורי שלא תהא שמיעה גדולה מראיה. וכדברי המנחת חינוך שם (אות ה):

והנה דינים אלו לא שייכים בכך נח, דתיכף שראו שעובר עבירה מותר להורגו, דלאו הוה בישראל כתיב. וגם שם בכך נח הרואה ואפילו המעיד נעשה דין, כי לא שייך הזמה ונהרג על פי דין אחד ועל פי קרובים כמבואר ברמב"ם... וזה פשוט.

ו. ועיין בחזון איש על סנהדרין (סימן כא, ה) שכתב שכמסית - שאין מהפכים בזכותו - גם בישראל אם בית דין ראוהו - נהרג על פיהם ואין צריכים לדנו בבית דין אחר לכו"ע.

ז. וכך מבואר גם במנחת חינוך במצוה תי, אות ט: 'מכל מקום לדינא אם בן נח המקיים שבע מצוות הורג לגוי היינו שעובר עבודה זרה או אינו מקיים אחת משבע מצוות - בודאי פטור אפילו במזיד, כי מצוה להורגו והוא העד והוא הדיין וכו' כמבואר בר"מ פ"ט ממלכים הי"ד. ועיין בר"מ שם דהשבטים הרגו אנשי שכם כיון דעברו על הדינים, והרמב"ן על התורה כתב דלא היו מחזיקים שבע מצוות ועובדים עבודה זרה וכו'.

ח. וצריך עיון על המחנה חיים (ב, כג; הדברים הובאו גם בספר 'ישבכ סופר' (שנכתב על ידי בנו) על סנהדרין נז, ב) ועל מלא הרועים (מערכת 'בן נח' אות ד; והביא זאת גם בספרו 'פרשת דרכים זוטא' דרך האתרים דרוש א, מז) שכתבו שאין עד נעשה דין אצל בני נח - כיצד זה מסתדר עם הכלל של 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה' כנ"ל.

והנה המחנה חיים הקשה שאם נאמר את הכלל שלא תהא שמיעה גדולה מראיה יוצא שלא שבת חיי לכל בריה, כיון שיהא כל אחד הורג את חברו בטענה שהוא עבר על שבע מצוות.

וצריך להבין על מה הוא מקשה: אם מדובר בגויים שפרוצים בשבע מצוות - הרי שממילא המצב הוא מצב של תוהו כיון שהם עוברים על שבע מצוות; וממילא הם לא שומעים לנו אם נאמר להם להרוג או לא להרוג את חבריהם. ואם מדובר בגויים ששומרים על שבע מצוות - מדוע יהרגו איש את רעהו? הרי הם שומרים שבע מצוות.

ואם כוונתו לגויים ששומרים שבע מצוות והחשש הוא שיבוא אחד ויהרוג אנשים בתואנה שהם עברו שבע מצוות ולא נוכל לרדוף אותו על רציחה - הנה במצב מתוקן המלכות יכולה לקבוע שלא דנים לבד אלא דנים על פי בתי הדינים המתוקנים שקיימים (כך שאין בזה ביטול מצוות דינים, ובדומה למה שיתבאר כדעת הבית יוסף והרמב"ם בהמשך הפרק), ואז מי שדן שלא על פי בתי הדינים הללו - יכולה המלכות להורגו (עיין הלכות מלכים ג, ט; אך זו אינה סיבה לשנות את הדין הפשוט שלא תהא שמיעה גדולה מראיה. יש להעיר גם שרוצח כזה מן הסתם גם יגזול ויעבור עבירות נוספות כך שממילא הוא יתפס עובר עבירות ויהרג עליהם גם בלי תקנת המלכות).

וכך כתב גם בשו"ת חכם צבי (פד):

בן נח שראה את חברו עובר על א' מו' מצות שנהרג עליהם מותר לו להרוגו שהרי הוא העד הוא הדיין^ט.

ובידי משה (על בראשית רבה פרשה לד ס"ק ז):

'בעד אחד ודיין אחד' רצונו לומר שהדיין עצמו יהיה העד, ובדינינו אין העד נעשה דיין, אבל בכני נח דכתיב 'שופך דם האדם באדם' אחד, ועד ודיין אחד - 'דמו ישפך'.

כלומר: הידי משה מסביר שמהמילה 'באדם' למדו שמספיק אדם אחד - הוא העד והוא הדיין - כדי לשפוך את דמו של עובר העבירה (ועיין שם איך הוא מסביר על פי זה היטב את דברי המדרש).

לסיכום נביא את דברי הרא"ם בפרשת שמות על הריגת המצרי בידי משה^י:

(ואולי כוונת מלא הרועים ש'אין עד נעשה דיין' כאשר נקבעה מערכת מסודרת כזו על פי טובי העיר או המלכות, ואז כחלק מסדרי הדין מסתבר להתנהג כך שאין עד נעשה דיין; אך לא לומר שמצד הדין הפשוט לא קיים הכלל שלא תהא שמיעה גדולה מראה^י).

ועיין גם בנספח על דברי החזון איש בסוף הפרק.

ט. החכם צבי מביא את הדברים במסגרת מחלוקת עם הב"ח (בשו"ת הישנות קיא) שסבר שבהמה שנרבעה לגוי נאסרת בהנאה (ועל כל פנים אין מחלוקת ביניהם בנידון דידן, עיין שם).

ועיין בגליוני הש"ס למהר"י ענגיל על ע"ז סד, ב שהעיר על החכם צבי שלפי דבריו ובצירוף דברי הירושלמי בתחילת קידושין שגוי נהרג על פי עצמו יוצא שגוי שעבר עבירה מחויב להרוג את עצמו מכח מצות דינים. קושייתו היא על דברי החכם צבי שתפס שיש כאן חיוב מיתה שגורם לאיסור הנאה לבהמה (אם בהמה נידונה בדיני גויים), ואם יש כאן כזה חיוב - הגוי באמת מחויב להרוג את עצמו. אך תוספות בעבודה זרה שם מוכיחים ממצייאותו של גר תושב שאפשר למחול לגוי על עבירות שעבר, ואם כן - אין כאן חיוב גמור, ודבר זה גם מסביר למה בהמה שנרבעה על ידי גוי אינה אסורה בהנאה (בניגוד לבהמה שנרבעה על ידי ישראל שאסורה בהנאה כיון שיש חיוב להרוג את הרובע ואת הבהמה, ואין אפשרות למחול על זה).

אמנם נראה שהחכם צבי והב"ח סברו שאף על פי שבגוי שעבר עבירה אפשר למחול לו ולא להרוג אותו - זה מפני שאנחנו מקוים לתיקון שלו; אך בבהמה סברא זו אינה שייכת, ולכן מיד כשנעברה בה עבירה (ויש תקלה לאדם בגללה, עיין בסוגיא בסנהדרין נה, א"ב) - יש עליה חיוב מיתה, ודו"ק.

י. ועיין גם בדברי המהר"י פערלא (על סהמ"צ לרס"ג) ל"ת פד, ד"ה הן אמת.

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות + נה

דלא בעינן התראה לגבי גוי ולא ב' עדים... אם היה רואה אותו בלא שום עד : היה לו להורגו דלא תהא שמיעה גדולה מראה כדאיתא בראש השנה פרק 'ראוהו'... ולכן גבי עיר שכם שנתחייבו הריגה מפני שלא דנו את שכם על הגזל שגזל ועברו על הדינים שנצטוו בני נח עמדו והרגום^י.

ג. לא מעלין ולא מורדין

הגמרא בעבודה זרה (כו, א"ב) מביאה ברייתא:

תני ר' אבהו קמי דר' יוחנן, הגויים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין.

פשוט שלא מעלין פירושו שאסור להעלות, כלומר: להציל או לרפא, את הגויים; כמבואר בגמרא שם שאפילו בשכר אסור להעלותם מן הכור כאשר אפשר להתחמק מאיבה בתירוצים שונים, וכמו שנפסק בשולחן ערוך (יורה דעה קנח):

גויים שאין בינינו וביניהם מלחמה... אסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה אחד מהם שנפל לים, אינו מעלהו אפילו אם יתן לו שכר. לפיכך אסור לרפאותו, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה.

יא. דברי הרא"ם הללו מצונזרים בחלק מהמהדורות; ועיין גם בגור אריה שמביא את הדברים ומסכים איתם.

יב. בהמשך מבואר שגם בריטב"א וברמב"ן על מכות ט, א; ברבנו יונה על סנהדרין נו, א (ד"ה 'הכותים'); ובבית יוסף, בדרכי משה, בש"ך ובט"ז ביורה דעה קנח מוכח שהרואה גוי שעובר על שבע מצוות יכול לרוג אותו ולהורגו (אלא שלפי הט"ז יש איסור מדרבנן לרוג גוי בזמן הזה כמבואר בדבריו).

יג. יש להעיר שהאמור בפרק זה עוסק בגברים, שהרי נשים לא דנות ולא מעידות לבני נח (הלכות מלכים ט, יד). אמנם המנחת חינוך (תל, ט) כתב: 'ואפילו אשה דלא תעיד להם ואינה דנה כמבואר בר"מ שם, מכל מקום אם היא יודעת שעבר מצוה עליה גם כן להרוג, אך אינה נאמנת שעבר, אבל אם ידוע אפילו עד מפי עד בודאי מצוה על כל באי עולם להרוג אותו'. אמנם הדברים מחודשים, ובמיוחד לפי המבואר לקמן בדעת הבית יוסף שאין חיוב מיתה גמור אצל בני נח והם לא הופכים להיות 'ברי קטלא' אלא אחר שדנים ומחליטים להרגם בלי לתת להם לחזור בתשובה (ולכאורה המנחת חינוך אויל לשיטתו בהמשך דבריו שם שסובר שאפילו גוי שעובר על שבע מצוות שהרג גוי אחר כמותו פטור כי הנהרג היה בר קטלא; אך זה לכאורה נסתר מדברי הגמרא והראשונים, כמו שיתבאר בהערה מה לקמן).

לפי זה נראה באופן פשוט שגם "לא מורידין" הוא שאסור להורידם לבור, כלומר: אסור להרגם.

הדבר מוכח גם מהגמרא בסנהדרין (נו, א), שמביאה את אותה הברייתא:

ועל הגזל בן נח נהרג? והתניא "על הגזל גנב וגזל וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן נכרי בנכרי ונכרי בישראל אסור וישראל בנכרי מותר" ואם איתא ניתני חייב? משום דקבעי למיתני סיפא "ישראל בנכרי מותר" תנא רישא אסור. והא כל היבא דאית ליה חיובא מיתנא קתני, דקתני רישא "על שפיכות דמים נכרי בנכרי ונכרי בישראל חייב ישראל בנכרי פטור". התם היכי ליתני, ליתני אסור ומותר, והתניא "הגוים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין".

מהסוגיא הזו מוכח ש"לא מורדין" הכוונה היא שאסור להורידם לבור. שהרי הגמרא מביאה את הברייתא הזו כדי לבאר מדוע הברייתא האחרת לא היתה יכולה להשתמש בלשון 'אסור' ו'מותר' ולכתוב "על שפיכות דמים... ישראל בנכרי מותר" - משום שהדבר אסור! וכמו שמפרש רש"י שם: "התם לא מצי למיתנא לשון אסור, משום דנבעי למימר ישראל בנכרי מותר, ולא מצי מתני ליה".

ד. הקושיא

והנה סתם גוי עובר על שבע מצוות - ומדוע הגמרא אומרת שאסור להורגו? הרי נתבאר לעיל שכל מי שרואה גוי עובר על שבע מצוות יכול לדונו ולהורגו - ומדוע לא מורידים?

מצאנו בראשונים ובאחרונים ארבע אפשרויות לתרץ את הקושיא הזו.

ה. שיטת הרמב"ן

כך כתב הרמב"ן (מכות ט, א):

והוי יודע שכן נח המוזכר בכל מקום אינו [נ"א היינו] גר תושב, אלא שכן נח הוא שנוהג במצוות שלהם כהוגן עם חבריו וגר תושב הוא שבא לפני ב"ד של

יד. במלים 'שנוהג במצוות שלהם כהוגן עם חבריו' נראה שהרמב"ן התכוין לומר שהמושג 'בן נח' מתייחס לחברה שלמה שמקיימת שבע מצוות, ובמצב כזה נתייחס לכל אחד מהחברה הזו כאל בן נח (שמותר להעלותו בניגוד לגוי שאסור להעלותו), אף אם אין אנו מכירים את האיש הזה בפרטיות.

ישראל וקבלן עליו בפני ב"ד, שכיון שקבלם עליו בפנינו הוהירה עליהם תורה יותר משאר בני נח שלא קבלם, מפני שהוא מרדקדק עליהם ביותר, ועוד מפני שאמרו (ב"ק לח, א) ראה ז' מצות שנצטוו בני נח ולא קיימום עמד והתירם להם שלא יהו מקבלין עליהם שכר אלא כמי שאינו מצווה ועושה, וזה שקבלם על עצמו בב"ד של ישראל מצווה ועושה הוא, והכי מפרש לה בפרק השוכר את הפועל (ע"ז סד, ב), וגוי המוזכר בכל מקום הוא בן נח שלא הוחזק אם מקיים מצות שלהם אם לאו ומסתמא אין רובן מקיימין אותן ולפיכך דנו אותן כספק ולא הקפיד עליו אלא לא מעלין ולא מורדין (שם כו, א).

כלומר: הרמב"ן הבין שבאמת גוי שאנחנו מכירים ויודעים שהוא עובר על שבע מצוות - אפשר לדונו ולהורגו. הסיבה שהגמרא אומרת שלא מורדין היא שמדובר בסתם גוי שאיננו מכירים אותו, וכיון שאין אנחנו מכירים אותו - אין אנו יכולים להחליט שהוא עבר על שבע מצוות ולדון אותו, ולכן אסור להורגו.

כך מתיישבת הגמרא בסנהדרין שאומרת שאי אפשר לכתוב שמותר להרוג גוי: כשהגמרא מדברת על סתם גוי היא מתכוונת לאחד שאנחנו לא מכירים, ולכן אין אנו יודעים בוודאות שהוא עובר על שבע המצוות. כלפי גוי כזה אי אפשר לכתוב שמותר להורגו.

טו. אמנם נראה מלשונו של הרמב"ן שכונתו אינה לומר שמן התורה אסור להרוג גוי כל עוד לא ראינו בעיניים שהוא עבר על שבע מצוות אף אם הדבר ברור בגלל שהוא נמצא במקום בו מוחזקים כולם לעבור על המצוות; ובפרט שהרמב"ן מבאר שאנשי שכם נהרגו על ידי שמעון ולוי בגלל שהם עוברי עבירה (כפי שיתבאר בסוף הפרק), ושמעון ולוי לא ראו כל אחד מאנשי שכם עובר על שבע מצוות אלא הניחו שכך היא חזקתם כמו שכתב הרמב"ן שם. וכוננת הרמב"ן בדבריו 'דנו אותם כספק' היא שרבנן הכריעו שאם אין בינינו ובינם מלחמה ואין סיבה לפגוע בהם - לא נפגע בהם על פי החזקה, ונדרן אותם רק כאשר אנחנו באים לטפל במקרה מסוים שאותו ראינו (והדברים מתאימים להערה הקודמת בה ביארנו שהרמב"ן מבאר כאן איך להתייחס ליחידים שמשתייכים לחברה מסוימת ואנחנו לא מכירים ויודעים בדיוק מי הם). ועיין עוד בהערה כו לקמן.

טז. הש"ך כתב גם הוא את סברת הרמב"ן שיש לחלק בין גוי שידוע בו שעובר על שבע מצוות, לבין גוי כזה שאמנם חזקתו שהוא כזה - אך אין לנו ודאות בדבר. שהנה כתב הש"ך (יורה דעה קנח, ס"ק ב): "גויים שאין בינינו וביניהם מלחמה... אין מסבכין להם המיתה - כלומר אין מצוה להורגם אע"פ שהם עוברים על ז' מצוות בני נח, ומיהו היבא דמקיימי ז' מצוות בני נח משמע דאסור להורדין...". והט"ז הקשה על הש"ך מדברי התוספות בעבודה זרה דף י, ב:

ו. שיטת הריטב"א

כתב הריטב"א (מכות שם):

ג' לשונות נאמרו בכותים", גר תושב וכן נח וכותי:

גר תושב הוא שקבל בב"ד של ישראל לקיים שבע מצות שנצטוו בני נח כראיתא בעבודה זרה (סד, ב) וכזה מותר להתיישב בינינו ולזה נקרא תושב,

הגמרא שם מספרת שאנטונינוס היה הולך לבקר בחשאיית את רבי יהודה הנשיא, והיה לוקח איתו שני עבדים לליווי והורג אותם בסוף הביקור כדי שהם לא יסגירו אותו. תוספות מקשים על זה: "ואם תאמר: והלא שפיכות דמים הוא משבע מצות ואפילו לישראל אסור, דהא תניא (לקמן כו, א) 'הגויים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין! ויש לומר שהיה ירא פן יודיעו הדבר אל השרים והיו גורמין להרגו ואמרין 'אם בא להרגך השכם להרגו'; עוד יש לומר שהיה בורר המינים והמסורות, דאף על גב דאין מינים באומות לענין קבלת קרבן מידם לענין הוררה איכא כדפריך בפ"ק דחולין (דף יג, ב) 'השתא דישראל מורדין דגויים מיבעיא?'". מקושיית תוספות מוכיח הט"ז שלא מורדין הוא איסור להוריד, ואיך אומר הש"ך שאין מצוה להרגם אבל אפשר לעשות זאת אם רוצים? הש"ך עונה על הקושיא הזו (בנקודות הכסף שם): "וממה שכתבו תוספות בפרק קמא דעבודה זרה אין ראייה, דהתם מי ידע אנטונינוס מי שאינו מקיים הז' מצוות בני נח? אבל מי שהוא כופר או מסור ידע שפיר. ועוד דכשתירצו התוספות שהיה בורר הכופרים והמסורות - אלמא דכופרים ומסורות שבהן מותר להרגן, וודאי כל שאינם מקיימים שבע מצוות בני נח לכופרים ומסורות דמיין". הש"ך מסביר שתוספות מקשים על מעשי אנטונינוס כיון שבאופן פשוט הוא לא ידע מה עושים עבדיו ועל איזה עבירות הם עוברים; ואף על פי שמן הסתם הם עוברים על שבע מצוות ולכן אסור להעלותם - אין זו סיבה להתיר את הריגתם כל עוד אין ידיעה על כך. אמנם אם הוא ידע שהם עוברים על שבע מצוות - מותר היה לו לרדן ולהרוג אותם. (ומדוע לא כתבו תוספות שהוא לקח עבדים שידע בהם שעוברים על שבע מצוות? על זה הש"ך מביא שני תירושים: א. כופרים ומסורות הוא דבר מפורסם יותר מאשר הידיעה על מישהו שעובר על שבע מצוות, ולכן כך תירצו תוספות את מעשי אנטונינוס. ב. אין הכי נמי. אנטונינוס לקח איתו עבדים שעוברים על שבע מצוות, וזו כוונת תוספות באומרים 'כופרים ומסורות' - עוברי עבירה, כלומר: עוברים על שבע מצוות.) (גם בספר תפארת למשה תירץ את קושיית הט"ז מתוספות באופן הזה).

אמנם צריך לשים לב שהש"ך מסכים עם דברי הרמב"ן להלכה, אך לא בביאור הגמרא. בביאור המלים 'לא מורדין' הש"ך לא מסביר שמדובר דוקא בגוי שאין אנו יודעים שעבר על שבע מצוות ולכן אסור להורגו - אלא שמדובר בכל הגויים, וכוונת המלים 'לא מורדין' היא שאין חיוב בדבר, אבל גם אין איסור (וכמו שיתבאר בדברי הבית יוסף לקמן, עיין בהערה לה).

זו. בכל הסוגיא בריטב"א המילה 'כותים' מחליפה את המילה 'גויים' (כנראה מאימת הצנזורה).

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות • נח

וכיון שקיבלן בבית דין הוא נקרא בשבע מצות אלו מצווה ועושה, וכי הא אנו מצווין להחיותו כדכתיב 'וחי (אחיך) עמך' (ויקרא כה, לה), ואין צריך לומר שאסור לנו לגרום לו שום קטלא וכל שכן להורידו לבור.

ובן נח הוא שלא קבלם בב"ד אלא דקים לן שמקיים אותם מעצמו והוא נדון בהם כמי שאינו מצווה ועושה מדכתיב עמד וימדד ארץ ראה ויתר גוים כראיתא בבבא קמא (לה, ב) ועבודה זרה (סד, ב), וכי הא אין אנו מצווין להחיותו וגם אין לנו להורידו בידים ולא לגרום בו שום קטלא כיון דסוף סוף עושה אותם שאף שאינו מצווה ועושה שכר יש לו קצת כראיתא התם.

וסתם כותי הוא שאינו זהיר לקיים שבע מצות, וכי הא מותר להורידו לבור במקום דליכא איבה או לגרום לו הריגה כל היכא דנקיט שום עילה, כראיתא בעבודה זרה (כו, ב) וכדפרישנא התם גבי 'הכותים לא מעלין ולא מורדין' כלומר במקום איבה.

הריטב"א הבין שבאמת מותר להרוג גוי כיון שאינו שומר שבע מצוות. הוא מביא את הגמרא בעבודה זרה שממנה רואים שהדבר אסור, והוא מתרץ שמה שכתוב שם שאסור זה בגלל שמדובר במקום איבה, וכמו שמשמע בגמרא שם¹¹.

כדי להבין את דבריו נסביר את מהלך הגמרא בעבודה זרה על פי הריטב"א. כתחילה הגמרא מביאה ברייתא שאומרת:

גויים ורועי בהמה דקה - לא מעלין ולא מורדין, אבל המינין והמסורות והמומרים - מורדין ולא מעלין.

יח. יש להעיר שמוכח בריטב"א שלא הורגים גוי - אף על פי שמן הסתם הוא עובר על שבע מצוות - עד שנדע על עבירה מסויימת שהוא עבר (כמו שכתבנו בדעת הרמב"ן לעיל). כך יש להוכיח מדברי הריטב"א באותו עמוד (בר"ה 'זרמינהו'): 'זו מה שפירש כברייתא זו דבכלל אזהרה שלהם זו היא מיתתם יש להרגם אפילו על השוגג בסתם כותי מיהת דאילו בני נח גמור אפשר דזדון בעינין. כלומר: גוי חייב על עבירות שעובר אפילו אם הוא עושה זאת בשוגג, אבל בן נח - יתכן שנהרג רק על מזיד. והנה אם הריטב"א סובר שמותר להרוג גוי בגלל שהוא מוחזק שעבר על שבע מצוות גם בלי שידוע לנו שעבר עבירה מסויימת - אין צורך לומר שהוא נהרג גם בשוגג, שהרי הוא נהרג גם בלי שנדע על עבירה שלו בכלל. על כרחו צריך לומר שגם לפי הריטב"א צריך שנדע על עבירה מסויימת (ואמנם גוי כזה נהרג גם אם הוא עבר בשוגג ולא במזיד).

בשלב זה הגמרא מבינה בפשטות ש"לא מעלין ולא מורידין" משמעותו להיות בשב ואל תעשה. אך בהמשך הגמרא דנה במינים ובמסורות, ויש לה קושיא:

אמר מר: מורידין אבל לא מעלין. השתא אחותי מחתינן, אסוקי מיבעי? אמר רב יוסף בר חמא אמר רב ששת: לא נצרכא, שאם היתה מעלה בבור מגררה, דנקיט ליה עילא ואמר: לא תיחות חיותא עלויה. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: לא נצרכא, שאם היתה אבן על פי הכאר מכסה, אמר: לעבורי חיותא עילויה. רבינא אמר: שאם היה סולם מסלקו, אמר: בעינא לאחותי ברי מאיגרא.

כלומר: הגמרא מקשה למה צריך לכתוב "מורידין ולא מעלין" – והרי אם מורידין – קל וחומר שלא מעלין; והגמרא מתרצת שכתוב גם 'מורידין' וגם 'לא מעלין' כיון שיש מצבים שבהם אי אפשר להוריד בגלל איבה, ובמצבים כאלה משתדלים על כל פנים להרוג באופן שבו אפשר להתחמק מהבעיה של האיבה על ידי 'עילה' (לקיחת הסולם וכדומה). וכמו שמבאר שם הריטב"א:

והנכון בעיניי דתנא תרי מיני קאמר, דמורידין ממש שלא במקום איבה ולא מעלין במקום רואין דאיכא איבה, ואנן פרכינן דכיון דמורידין שלא במקום רואין פשיטא דאין מעלין בידים במקום רואין, ופרקינן דלא נצרכא אלא לומר דאפילו במקום רואין מונעין ממנו שלא יעלה וכדמפרש ואזיל כנ"ל.

ומזה התחדש לנו ש"לא מעלין" פירושו שמותר לקחת בידיים סולם או דרך הצלה של מי שנמצא בבור, וזה אפשרי גם במקום איבה כיון שאפשר למצוא לה עילה שמצילה מן האיבה. וה"מורידין" שנאמר לגבי מינים עוסק באמת במקרה אחר, מקרה בו אין איבה.

עולה שהברייתא מחדשת לגבי מינים חידוש בשני מצבים ("תרי מיני"): כשאין איבה – מותר וגם צריך להרגם; וכשיש איבה – אמנם לא הורגים בידיים אך עושים מעשה של הריגה במניעת הצלה כיון שבזה יש עילות להשתמט מן האיבה.

ומזה אנחנו מבינים שגם "לא מעלין" שברישא הוא לא רק שב ואל תעשה, אלא גם עשיה בידיים של הריגה במניעת הצלה; ומה שאנחנו "לא מורידין" ברישא הוא

יט. הריטב"א חולק על מפרשים אחרים שפירשו שכוונת הגמרא היא שהיתר הוא דוקא כאשר מסלקים את הסולם, אולם אין היתר להוריד מינים לבור בידיים, עיין שם.

כ. ועיין לקמן בפסקא ח ("מחלוקת הבי"ח והט"ז"), שם מבואר שגם הט"ז הבין שה"לא מעלין" ברישא זהה לזה שבסיפא, ולכן פסק שמותר להרוג גויים במניעת הצלה. והריטב"א בהסברו

בגלל שיש איבה וזה מצב שבו אי אפשר להוריד בידיים לבור. וזוהי כוונת הריטב"א במכות שראינו לעיל, שאומר:

וכי הא מותר להורידו לבור במקום דליכא איבה או לגרום לו הריגה כל היכא דנקיט שום עילה, כדאייתא בעבודה זרה (כו, ב) וכדפרישנא התם גבי 'הכותים לא מעלין ולא מורידין' כלומר במקום איבה.

יוצא להלכה שהברייתא אומרת שאסור להרוג גויים במקום איבה, אך מותר לעשות זאת בלקיחת סולם כיון שאז יש עילות להשתמט מן האיבה; וכן שמצוה להרוג מינים שלא במקום איבה, ובמקום איבה יש להרגם בלקיחת סולם על ידי עילה.

והנה החזון אישי הקשה על הריטב"א שלדבריו יוצא שהן מינים והן גויים נהרגים שלא במקום איבה, ונהרגים בלקיחת סולם במקום איבה; ואם כן דיניהם זהים, ולמה לא נכתב בברייתא אותו ניסוח לגבי שניהם?

ולדברינו לעיל מיושב שהניסוח במינים שונה, והברייתא כותבת שם "מורידין" – שזה עוסק במקרה בו אין איבה כמו שנתבאר (ושעליו לא דיברה הברייתא עד כה) – כיון שחשוב היה לברייתא להדגיש ולחדש את הצורך והמצוה להרוג מינים (בניגוד לגויים שאין לנו מצוה בהריגתם) (לפחות לעת עתה, כל עוד הם לא תחת ידינו), וגם אין חידוש בהלכה הפשוטה שגוי נהרג אם עבר על מצוותיו).

ז. שיטת רבנו יונה (והט"ז)

רבינו יונה בפירושו לסנהדרין (נז, א) ענה על השאלה בדרך אחרת:

הכותים ורועי בהמה דקה וכו'. נראה דהא דאין מורידין גבי גויים מדרבנן, דעל-כרחך לאו בנר תושב מישתעי קרא נכלומר, ודאי שהברייתא אינה מדברת על גר תושב דהיינו בן נח שהוא מקיים ז' מצוות, דמההוא ודאי לא אמרינן אין מעלין כו' דודאי מעלין שהרי מצוה להחיותן. אלא בשאר גוים שאינן מקיימים ז' מצוות משתעי קרא [– הברייתא] ומצוין אנו להורגן דהא אמרינן בן נח נהרג בעד אחר וברין אחר כו', וכיון שכן דינו נראה דמדרבנן אסור להורידן...

נמלט מהקושיא על שיטות ראשונים אחרות (כמו הרמב"ן דלעיל) שלפיהן יוצא שה"לא מעלין" אינו זהה ברישא ובסיפא.

כא. עיין בנספח לפרק.

רבנו יונה הבין שאף שמן התורה מותר לדון ולהרוג גוי שעובר על שבע מצוות – רבנן אסרו לעשות זאת, ולכן נפסק שלא מורידין.

כך מבואר גם בספר יראים (סימן רמח"ב) שכתב:

תולדות הרציחה שלא להרוג הגויים (גם מעובדי אלילים).

בהקדמת הספר מבואר ש"תולדות" היינו איסור דרבנן, ואם כן היראים סבר שיש איסור דרבנן בהריגת גוי. באופן פשוט הכוונה היא לגויים שהם עובדי עבודה זרה ועוברים על שבע מצוות ומותר מן התורה להרגם – ואף על פי כן אסרו רבנן לעשות זאת, כדברי רבנו יונה.

כדברי רבנו יונה והיראים הבין גם הט"ז (ביותר דעה קנח"ב):

הכי קאמר שאין ציווי מן התורה לבערם, ורבנן אמרו שיש איסור בדבריהם.

כב. סימן קעה בהוצאת התועפות ראם.

כג. המלים שבסוגריים מופיעות בהוצאה עם פירוש 'סביב ליראיו'.

כד. גם ללא הגירסא שאומרת במפורש שמדובר על 'עובדי אלילים', וגם בלי הדיוק במילה 'גוי' שסתמה עוסקת במי שעובר על שבע מצוות – אי אפשר לומר שמדובר במי ששומר על שבע מצוות: אם מדובר בגר תושב – פשוט שאין זה רק איסור דרבנן, אלא ביטול עשה דאורייתא להחיותו; וגם אם מדובר בגוי שאינו גר תושב אך אינו עובר על שבע מצוות ('בן נח') – אי אפשר לומר שאין איסור מדאורייתא להרוג אותו, שהרי 'ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור', ולגוי אסור מן התורה להרוג גוי כזה (וכמו שנתבאר באריכות בפרק הראשון).

כה. כשיטת רבנו יונה משמע גם כדברי ההגהות אשר"י בעבודה זרה ה, ה.

כו. יש להעיר שהט"ז אולי הבין שגם הרמב"ן מסכים עם דעה זו, וכוונתו שידנו אנתן מספק' היא שחז"ל גזרו שלא לדון אותם בשום מקרה למרות שחזקתם שהם עוברים על שבע מצוות (ואף כאשר אנחנו יודעים כודאות שהם עוברים). אמנם זה דוחק בלשונו, ויותר מסתבר כמו שביארנו אותו לעיל, עיין שם.

כז. ונראה שרבנן לא גזרו לאסור במקרה בו אנחנו שולטים ומכח זה אנחנו דנים על שבע המצוות, ובפרט לפי הרמב"ם שסובר שיש חיוב לדון אותם במצב כזה, עיין בהלכות מלכים סוף פרק ח; וכדעתו משמע בדברי רבנו יונה שאומר שאנו 'מצווין' לדון אותם, וזו לא רק רשות (והשוה לשיטת הרמב"ן בפירושו על התורה בדברים כ, י, ואכמ"ל); ולא נראה שחכמים גזרו לגמרי לבטל את המצוה הזו (כי אז הראשונים הללו היו מעירים את זה), אלא שהם גזרו את זה רק בזמן בו אין ידינו תקיפה על הגויים, שבו יש חששות גדולים לאיבה ושוה לא יועיל וכו'.

ח. מחלוקת הב"ח והמ"ז

בהמשך דבריו, הט"ז מחדש עוד שכיון שזהו איסור דרבנן – האיסור הוא רק בהריגה ישירה, אבל מותר להרוג על ידי מניעת הצלה:

ודוקא בידים ממש שיש בישראל חיוב מיתה אסרוהו רבנן בעובד כוכבים, אבל סיבוב מיתה כגון לקחת הסולם וכיוצא בו, שבישראל פטור ממיתה בית דין, בעובד כוכבים מותר לכתחילה, כל שאין בה משום איבה.

אכן בנקודה זו, הט"ז חולק על הבית-חדש (חמיו), שכתב כאן (יותר דעה סימן קנח):

אפילו נפל לבור תחילה, אסור לסבב להם המיתה על ידי שמסלק לסולם. שכיון שגורם לו מיתה בידים, שמסלק לסולם, חשבינן ליה כאילו המיתה בידים.

אך הט"ז סבר שאף על פי שרבנן גזרו שלא לדון גויים כמו שהסברנו – הם גזרו זאת רק במקרה של הריגה בידיים, ולא בלקיחת דרך הצלה.

כת. מנין למד הט"ז את הדין הזה שלגרום מיתה לגוי מותר? הוא מדייק את זה מהרמב"ם, שכתב בהלכות רוצח (ד, יא): 'המינים... והאפיקורוסין... מצוה להרגן, אם יש בידו כח להרגן... אבל הגוים שאין ביניהם ורועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בהן אין מסבבים להן המיתה ואסור להצילן אם נטו למות, כגון שראה אחד מהן שנפל לים אינו מעלהו, שנאמר 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך'. הנה הרמב"ם שינה כאן את לשונו וכתב 'אין מסבבין להן המיתה' לעומת 'אסור להצילן', ומזה משמע שברישא אין איסור כמו בסיפא. על כן הט"ז הבין שבאמת מותר לסבב המיתה, שהיא הריגה בדרך של לקיחת סולם וכדומה, והרמב"ם רק כתב שאין מסבבין' לומר שאין חובה בדבר (לעומת המינים והאפיקורסים המזכירים קודם שאותם יש חובה להרוג אם אפשר).

הט"ז מסביר שהרמב"ם למד זאת מן הגמרא שהבאנו לעיל בהסבר דברי הריטב"א. הגמרא שם מקשה מדוע צריך לכתוב על אפיקורסים 'מורידין ולא מעלין', הרי אם מורידין – קל וחומר שלא מעלין. ומתרצת שהחירוש הוא שגם כשאי אפשר להוריד ממש – עדיין צריך להשתדל לגרום מיתה על ידי סילוק סולם וכדומה, שבזה יש עילות להשתמש מן האיבה; כלומר: המילים 'לא מעלין' הן לא שב ואל תעשה, אלא קום עשה של סיבוב מיתה בגרמא. כיון שברור לנו כעת שבסיפא, כלפי אפיקורסים, 'לא מעלין' הוא לקיחת סולם בקום עשה – כך נסביר את אותן מלים בדיוק ברישא; ועל פי זה גם 'לא מעלין' שנאמר כלפי גויים כוונתו זהה: לא רק שלא מצילים ונשארים בשב ואל תעשה – אלא מותר גם לקחת את הסולם בקום עשה.

ט. סיכום ביניים

עד כאן למדנו שלש שיטות לתרץ את הסתירה שבין ההיתר לדון ולהרוג גוי שעובר על שבע מצוות לבין דברי הגמרא על סתם גויים ש'לא מורידין':

נהרג בעד אחד ובדיין אחד	לא מורידין
רמב"ן (וש"ך)	בסתם, כאשר לא ראינוהו עובר עבירה
ריטב"א	לא במקום איבה
רבנו יונה (וט"ז)	היתר מן התורה (כנראה משום איבה)

י. דברי הרמב"ם והבית יוסף

הרמב"ם התייחס להריגת גוי בשני מקומות. בהלכות עבודה זרה (תחילת פרק י) כתב הרמב"ם:

אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבדה, שנאמר 'לא תכרות להם ברית', אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו. ואסור לרחם עליהם שנאמר 'ולא תחנם'. לפיכך אם ראה גוי עובד עבודה זרה אובר

כט. באורח משור הקשה על הט"ז מהגמרא בעבודה זרה (יג, ב) שאומרת שאסור להרוג עבד שנקנה בשוק של עבודה זרה: מדוע לא אומרת הגמרא להורגו באופן של גרמא? אך נראה שבאמת אין קושיא כיון שהט"ז לא מתיר לגרום מיתה, אלא רק לקחת דרך הצלה; ואין היתר להביא את העבד למצב בו נוכל למנוע את הצלתו (ומה שכתב שם הט"ז 'ודוקא בידיים ממש שיש בישראל חיוב מיתה אסורוהו רבנו בגוי, אבל סיבוב מיתה כגון לקחת סולם וכיוצא בו שבישראל פטור ממימת בית דין - בגוי מותר לכתחילה' - אין כוונתו שכל הריגה בגרמא שישראל אינו חייב מיתה עליה מותרת בגוי; אלא שמניעת הצלה אינה נחשבת הריגה בידיים, בניגוד לדברי הב"ח שכתב שלזה קורא הטור 'הריגה בידיים' בגלל שעושים כאן מעשה). ועיין עוד בהערה מז.

ל. לפי הט"ז יוצא לכאורה שמותר להרוג רועי בהמה דקה במניעת הצלה, שהרי דינם כזה כמו גויים. וזה חידוש גדול: הניחא כלפי גויים - יש היתר להרגם כיון שהם עוברים על שבע המצוות; אולם חידוש הוא לומר שחז"ל התירו להרוג רועי בהמה דקה בגרמא, ולא רק גזרו שלא להציל אותם (ועיין גם בערך השולחן על יו"ד קנח ואכמ"ל בדבריו).

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות + סה

או שובע בנחר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו, אבל לאבדו בידו או לרחפו לבוד וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה. במה דברים אמורים? בגוי, אבל מוסרי ישראל והמינים והאפיקורסין מצוה לאברן ביד ולהורידן עד באר שחת, מפני שהן מצירין לישראל ומסירין את העם מאחרי ה', כישוע הנוצרי ותלמידיו, וצדוק ובייתוס ותלמידיהם, שם רשעים ירקב.

ובהלכות רוצח (סוף פרק ד):

המינים, והם עובדי עבודה זרה מישראל, או העושה עבירות להכעיס אפילו אבל נבילה או לבש שעמנו להכעיס הרי זה מין, והאפיקורוסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן, אם יש בידו כח להרגן בסייף כפרהסיא הורג, ואם לאו יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן. כיצד, ראה אחד מהן שנפל לבאר, והסולם בבאר, קודם ומסלק הסולם ואומר לו הריני מרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך, וכיוצא בדברים אלו. אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה רועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בהן אין מסבכים להן המיתה ואסור להצילן אם נטו למות, כגון שראה אחד מהן שנפל לים אינו מעלהו, שנאמר 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך.

הנה ברמב"ם בהלכות עבודה זרה מכואר שאסור להרוג 'גוי עובד עבודה זרה', כלומר: עובר על שבע מצוות. אם כן אי אפשר להלוס את דברי הרמב"ם עם דברי הרמב"ן, שהרי לדעת הרמב"ן אם ידוע לנו שהוא עובד עבודה זרה מותר להורגו; וגם קשה להולמו עם תירוץ הריטב"א כיון שהרמב"ם כתב בפשטות אסור, ולא הגביל את האיסור רק למקרה בו יש איבה.

הט"ז רצה לפרש את דברי הרמב"ם כמתאימים לדברי רבנו יונה. לדעתו האיסור הוא איסור דרבנן, ולשיטתו גם ברור מדוע בהלכות רוצח כתב הרמב"ם 'אין מסבכים להן המיתה ואסור להצילן'. הט"ז מדייק שיש הבדל בין הרישא לסיפא: ברישא כתוב 'אין' ובסיפא 'אסור', ולדעתו הסיבה היא שבאמת אין איסור לסבב את המיתה (שזו רק לקיחת דרך הצלה שמותרת לדעתו כנ"ל); אלא שרק אין חובה לעשות זאת.

לא. ודווקא גדול לפרש שגוי עובד עבודה זרה הכוונה אחד שחזקתו שעובד עבודה זרה, אבל אנחנו לא בטוחים בזה (מה גם שאם זה הפירוש - מדוע טרח הרמב"ם להוסיף את המלים 'עובד עבודה זרה?').

אך הבית יוסף, הדרכי משה והדרישה (ביו"ד קנח) התקשו בהבנה הזו ברמב"ם. ונראה שטעמם העיקרי הוא שהרמב"ם כתב בפשיטות בהלכות מלכים שבן נח נהרג בעד אחד ובריי"ן אחד (כמו שהבאנו בתחילת הפרק), ולא כתב שם שום הגבלה של איסור מדרבנן לדון אותם בזמן הזה.

על כן כתבו הבית יוסף ודעימיה שכוונת המילים 'לא מורידין' היא באמת שאין חיוב להוריד, אבל אם רוצים לדון את הגוי ולהורגו על שעבר על שבע מצוות – הדבר מותר:

ומשמע מדברי התוספות לאו למימרא שאסור להורידם, אלא היינו לומר שאינו מצוה להורידם אף על פי שהם עוברים על ז' מצוות. ומיהו היכא דמקיימין ז' מצוות משמע דאסור להורידם. והא דאמרינן במסכת סופרים (בפ"ו ה"י) כשר שבגוים הרוג היינו בשעת מלחמה. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות רוצח (ה"א).

הם מסתמכים על דברי התוספות, שכתבו על 'לא מורידין':

ואף על פי שסתם גויים עובדי עבודה זרה הם ועוברין על שבע מצוות – מכל מקום אין מורידין, דרביננהו בקרא להתיירא, דכתיב 'זהיה [צ"ל: יהיו] לך למס ועבדיך' (דברים כ).

והנה פשט דברי תוספות משמעותם שכוונת הגמרא באומרה 'לא מורידין' היא שיותר לא להוריד, אבל אין איסור בדבר.

כדברים הללו משמע גם בספר החינוך במצוה צג (וכדיוק המנחת חינוך בדבריו):

אבל יש חילוק בין שבעה עממים לשאר האומות עובדי עבודה זרה, כי שאר האומות אם אין נלחמים עמנו אין מצוה עלינו להרגם אלא שלא ישבו בארצנו

לב. וכדבריהם משמע גם בלבוש שם; ועיין גם בספר מאמר מרדכי על אורח חיים קכח, ס"ק מג.

לג. יש להעיר עוד שלעיל הבאנו שקשה על שיטת הט"ז, כי לפיו יוצא שיותר להרוג רועי בהמה דקה בסיבוב מיתה, וזה חידוש גדול. ואם נחלוק בזה על הט"ז ונסבור כב"ח שמדרבנן אסור להרוג גוי גם בגרמא – צריך להסביר את לשון הרמב"ם שכתב כלפי גויים 'אין מסבבין להן המיתה ואסור להצילן' (ולא כתב 'אסור' בשני המקומות, כפי שהבאנו שם שמ"ה דייק הט"ז שהריגה בגרמא מותר).

לד. אמנם הט"ז הסביר שתוספות אומרים שיותר שלא להורגו, וכיון שזה מותר – קבעו חז"ל שאסור להורגו בכלל. אך זה קצת דחוק כי אין רמז לזה בדברי התוספות.

עד שיעזבו עבודת עבודה זרה, ואילו השבעה עממים נצטוונו להרגם בכל מקום שנוכל להם אלא אם כן יניחו עבודה זרה.

אם כן כזו מתורצת הסתירה בין 'לא מורידין' לבין ההיתר לדון גוי שעובר על מצוותיו: 'לא מורידין' הוא שאין חיוב להוריד, למרות שהגוי עובר על שבע מצוות. אמנם אם ישראל רוצה לדון אותו על שעבר על שבע מצוות ולהורגו – הדבר מותר. לפי זה מובנים דברי הרמב"ם בהלכות רוצח: 'אין מסבבין להם המיתה' – כלומר: מותר להרוג אותם אם רוצים לדונם, אך אין חיוב בדבר; 'אסור להצילם' – זה כבר איסור גמור, ולא רק רשות.

אך תירוצ זה סותר לכאורה את הגמרא בסנהדרין שהבאנו לעיל, שממנה מוכח שלא מורידין הוא איסור גמור, ולא רק רשות!

ותירה מזאת: הסבר זה סותר את דברי הרמב"ם עצמו בהלכות עבודה זרה, שכתב במפורש 'אבל לאכדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור! וכמו שתמה המנחת חינוך במצוה צג:

והנה הרמב"ם כתב כאן "אבל לאכדו בידו או לדחפו לבור אסור" באין עושה עמנו מלחמה... ומבואר להדיא דהרמב"ם סובר דיש איסור להורידם בידים... ועיין בבית יוסף... ותמהני היאך געלם מעינו הכולל דברי הרמב"ם כאן דמפורש יוצא מפיו דאיסור יש.

נסכם עד כאן:

מדברי התוספות, ספר החינוך, והרמב"ם הבינו הבית יוסף ודעימיה שלא מורידין הוא היתר: לא חייבים לדון ולהרוג גוי שעובר על שבע מצוות, אך הדבר מותר. אמנם הדבר קשה מהגמרא בסנהדרין שבה רואים שלא מורידין הוא איסור; וגם מדברי הרמב"ם עצמו בתחילת פרק י מהלכות עבודה זרה.

לה. בדברי הש"ך בסימן קנח (שכבר הובאו בהערה טז לעיל) רואים שהוא הכין את הרמב"ם והבית יוסף כך שהם מסכימים להלכה עם הרמב"ן, אך חולקים עליו בביאור הגמרא.

ונבאר: הרמב"ן הסביר שלא מורידין הוא איסורא כיון שמדובר דוקא בגוי שלא ידוע לנו אם הוא עובר על שבע מצוות. אך הסבר זה בגמרא לא התקבל על דעתם של הרמב"ם והבית יוסף (כנראה שלדעתם קשה לעשות אוקימתא שמדובר דוקא בגוי שאינו מכירים; ובפרט שרוב הגויים מוחזקים ככאלה שעוברים על שבע מצוות, ומדוע לא נסמך על החזקה?); ולכן הם ביארו שלא מורידין הוא היתרא, כלומר: מדובר בכל הגויים, והגמרא אומרת שאין חיוב

יא. ביאור דעת הבית-יוסף ודעימיה

כדי ליישב את דעת הבית יוסף עם הגמרא בסנהדרין ממנה רואים במפורש שאסור להרוג גוי – נקדים שגוי אמנם חייב מיתה על שבע מצוותיו, אך אין חובה להורגו אלא אפשר לוותר לו על מה שעבר עד עתה ולאפשר לו לקבל על עצמו את שבע

להרגם, גם כאלה שאנו יודעים שהם עוברים על שבע המצוות. אך כעת קשה מדוע הגמרא בסנהדרין לא יכולה לכתוב 'מותור' להרוג גוי, אם 'לא מורדין' הוא היתרא? הש"ך הכין שהרמב"ם והבית יוסף סברו שזה בגלל שמדובר גם בגויים שלא ידוע לנו אם הם עוברים על שבע המצוות, ואי אפשר לכתוב בפשטות שמתור להרוג גויים כאשר זה כולל גם את האפשרות הזו.

כך מוכח בדברי הש"ך שמסביר את התוספות על עבדי אנטונינוס (ע"ז י, ב; הובא בהערה הנ"ל העוסקת בדברי הש"ך) בזה שאנטונינוס לא יכל להרוג את העבדים אם לא ידע שעוברים על שבע מצוות, וזו כוונת תוספות בקושייתו מ'לא מורדין'. ובוזה מתיישבים גם דברי הרמב"ם בהלכות רוצח שכתב 'אין מסבין להן המיתה ואסור להצילן' – הרמב"ם הקפיד לא לכתוב 'מותור' ולא 'אסור' על הריגת גויים, כיון שהדבר תלוי באיזה גוי מדובר: אם ידוע שהוא עובר על שבע מצוות – מתור להורגו; אך ללא זה – אסור. ואת שני סוגי הגויים האלה – אסור להציל. לכן הקפיד הרמב"ם לכתוב 'אין מסבין' שמשמעותו – אין חובה להרגם (בניגוד לאפיקורסים המזכירים קודם לכן שאותם חובה להרוג אם אפשר); בלי לדון בשאלה האם הדבר מתור (שתלויה בשאלה אם ידוע לנו שעבר או שהוא רק מוחזק ככזה).

אמנם הסברו של הש"ך בדעת הרמב"ם לא יתכן לפי הגרסא המדוייקת של הרמב"ם שבידינו, כיון שהרמב"ם כתב בתחילת פרק י מהלכות עבודה זרה: 'לפיכך אם ראה גוי עובד עבודה זרה או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו, אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור'. כלומר: אפילו מי שאנחנו יודעים שעובר על שבע מצוות – אסור להורגו, ולא כדברי הש"ך.

ומה שהש"ך לא הרגיש בזה – הוא ככל הנראה מפני שלפניו היתה הגירסא המצונזרת של הרמב"ם, בה נאמר 'לפיכך אם ראה מהם אובר או טובע בנהר לא יעלנו וכו'. מגירסא זו קשה להסיק שבניסוח המקורי נאמר במפורש שאסור להרוג 'גוי' אפילו כזה שעובר עבודה זרה, ולכן אי אפשר היה לדעת שהרמב"ם לא מסתדר עם ההסבר הזה.

העולה מן הדברים הוא שהש"ך ביאר את המלים 'לא מורדין' כמו הבית יוסף, אך להלכה – הסכים עם הרמב"ם וביאר כמוהו את הגמרא בסנהדרין שאומרת שאי אפשר לומר 'מותור' על הריגת גוי; ובהסבר זה חלק בעצם על הרמב"ם (והבית יוסף שהלך בדרכו) שאמר שגם גוי שידוע שעובר על שבע מצוות – אסור להורגו.

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות + סט

המצוות מכאן ואילך. בזה יש הבדל בין חיוב מיתה אצל ישראל לבין חיוב מיתה אצל גויים¹.

הדבר מוכח ממצייאות של גר תושב, שרואים בגמרא (עבודה זרה סד, ב) שהוא כזה ש'קיבל עליו' שבע מצוות בני נח². משמע שמדובר בגוי שעד כה לא שמר את המצוות, ולמרות זאת אנחנו מוחלים לו על מה שהיה ומקבלים את חזרתו בתשובה. וכמו שכתבו תוספות שם:

איזהו גר תושב כו' [כל שקיבל עליו שבע מצוות]. במסקנא קאמר דהיינו להחיותו ואם תאמר והלא מיד שעבר שבע מצוות חייב מיתה דאזהרת בני נח היא מיתתו בלא עדים והתראה! יש לומר דכל זמן שלא דנוהו בית דין אינו חייב מיתה. תדע דהא אמרינן העובדי כוכבים לא מעלין ולא מורדין.

כך גם רואים בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ח:

[ט] יפת תואר שלא רצת להניח עבודה זרה לאחר השנים עשר חודש הורגין אותה. וכן עיר שהשלימה אין כורתין להן ברית עד שיכפרו בעבודה זרה ויאבדו כל מקומותיה ויקבלו שאר המצוות שנצטוו בני נח. שכל גוי שלא קבל מצוות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו...

[י]... ציוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נח וכל מי שלא קיבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום...

וכמו שראינו בהלכות עבודה זרה (תחילת פרק י, הובא לעיל):

אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבדה, שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו.

הרמב"ם מדבר במפורש על עובדי עבודה זרה שיש להם הזדמנות לכפור בעבודה זרה, ואין חיוב להרגם על כך שעבדו עד עכשיו.

1. לגבי ההבדל בין חיוב דינים אצל ישראל לבין חיוב אצל גויים עיין גם בחלקת יואב (מהדורא תניינא, יד) ובמשך חכמה לדברים כב, כב (ד"ה יזבערת הרע מישראל).

2. עיין שם שיש כמה דעות, אמנם להלכה נפסק כדעה שצריך לקבל שבע מצוות.

ואף על פי שלדעת הרמב"ם¹ כאשר גוי נמצא תחת ידינו אזי אנו צריכים להכריח אותו לקבל שבע מצוות, "וכל מי שלא קיבל יהרג!"²; מכל מקום אנו רואים בבירור שגם אם ידוע שעד עכשיו הגוי עבר על שבע מצוות – לא חייבים לדון אותו על כך, ואפשר להתעלם ממה שהיה³.

ובאופן פשוט גם בימינו, שאין גר תושב נוהג⁴, אין חילוק בדבר לענין זה שאם הוא קיבל עליו מצוות מכאן ואילך – אין להרוג אותו על מה שעבר עד כה. ומסתבר גם שאין זה משנה אם הוא חוזר בתשובה בינו לבין עצמו או בפני שלשה מישראל, כיון שעל כל פנים כעת הוא שומר שבע מצוות⁵.

העולה מהדברים הוא שכאשר דנים גוי על עבירות שעבר – צריך לשקול גם את השאלה האם הוא חוזר בתשובה, ואם כן – אסור להורגו (וההורגו עובר על 'שופך דם האדם'!). ועוד: עדיף שהגוי יחזור בתשובה, ולא שנהרוג אותו. אם אנחנו מגיעים לגוי שאינו שומר שבע מצוות ויש אפשרות להסביר לו את חשיבות קיומן כך שהוא יחזור בתשובה – נעדיף לבחור בדרך הזו, ולא לדון ולהרוג אותו⁶.

ובמלים אחרות: גוי שעבר על שבע מצוות אינו 'בר קטלא'. הדבר מוכח גם מדברי הגמרא במכות (ט, א) שאומרת שגוי שהרג 'בר מיניה' – כלומר גוי אחר – נהרג,

לח. השוה לדברי הרמב"ן על התורה (דברים כ, י) והראב"ד (הלכות מלכים ו, א) שחולקים על הרמב"ם בזה, ואכ"מ.

לט. ולהעיר מכאן על דברי המהרי" פערלא על הרס"ג ל"ת פד, ד"ה 'איברא דכל זה אינו'.

מ. עיין בדברי הרמב"ם והראב"ד בהלכות איסורי ביאה יד, ח; לא נכנסנו כאן למחלוקתם שם כי אין נפקא מינה לענייננו כמבואר בפנים.

מא. כך גם משמע בסוף פרק ח מהלכות מלכים: "כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הדי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". הרמב"ם משהו כאן בין מי שקיבל בגלל הכרע הדעת – שמן הסתם לא עשה זאת בפני שלשה מישראל – לבין מי שקיבל בגלל שמאמין בתורה. ואם כן משמע שבשני המקרים זה לא נעשה בפני שלשה מישראל.

מב. הדבר מתחזק על פי שיטת הרמב"ם שסובר שבמצות קריאה לשלום כלולה קריאה אל הגויים לחזור בתשובה ולהתחיל לשמור שבע מצוות מכאן ואילך, ואסור להילחם בהם ולהרגם ללא זה (עיין בתחילת פרק ו מהלכות מלכים) (לא נכנסנו כאן לענין קריאה לשלום, כי הדברים ארוכים ולא כאן מקומם).

למרות ש'בר מיניה' אינו שומר שבע מצוות⁷. זה שאינו שומר שבע מצוות לא הופך אותו ל'בר קטלא' שההורגו פטורי⁸. ובאופן דומה יש להוכיח מהגמרא בסנהדרין נו, א שאומרת במפורש שעל שפיכות דמים 'גוי בגוי חייב' (וסתם גוי הוא מי שאינו שומר שבע מצוות כנ"ל). מן הגמרות הללו אנחנו רואים שגוי שהרג גוי אחר שעובר על שבע מצוות – נהרג, כיון שהוא עשה זאת כרציתה ולא לשם דינ⁹.

יוצא שהריגה על שבע מצוות תלויה בנסיבות ובהקשר: אם היא בדרך של תיקון – יש לנו כאן חלק ממצות 'דינים'. אך אם אפשר היה לתקן ולדאוג לשמירת שבע המצוות מכאן ואילך על ידי חזרה בתשובה, למשל – אין כאן קיום מצוות דינים אלא הריגה והשחתת העולם, ואין היתר להריגה הזו.

מכאן יש לדון גם במקרה בו אין בידינו כח לתקן, לא באמצעות חזרה בתשובה ולא באמצעות הריגה. כזה הוא המצב באופן פשוט בזמן הגלות, כאשר אין בידינו לכוף את הגויים על שמירת שבע מצוות. עשיית דין בגויים בודדים שעוברים על שבע מצוות אינה מתפרשת כדין, כיון שהעולם פרוץ לגמרי בענין הזה, וההריגה הזו אינה חלק משמירה אמיתית על קיום שבע מצוות בדרך כלל.

דוגמא לדברים יש בגמרא בעבודה זרה (יג, ב) שדנה בעבד שנקנה בשוק של עבודה זרה:

מכאן אמרו: הנושא ונותן בשוק של עבודה זרה – בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים ירקבו, מעות וכלי מתכות יוליכם לים המלח... אשכחיה רבי יונה לרבי עילאי דקאי אפיתחא דצור, אמר ליה: קתני בהמה תיעקר, עבד מאי? עבד

מג. וכמבואר במפורש בדברי הריטב"א והרמב"ן שם (שהוכחו לעיל בביאור שיטותיהם) ש'גוי' בגמרא הוא כזה שאינו שומר שבע מצוות.

מד. לעומת חייבי מיתות בישראל, שההורגם פטור (ספרי במדבר פסקא קסא (על פרק לה פסוק לא); ועיין בתורה תמימה על הפסוק שם, וכן בערכין ו, ב).

מה. אמנם המנחת חינוך (תי, ט) כתב שגוי שהרג גוי אחר שעובר על שבע מצוות אינו נהרג על כך* כיון שהרג 'בר קטלא'. אך דבריו קשים מאד מהגמרות שהבאנו בפנים; ועל כל פנים מסתבר שגם המנחת חינוך מודה שלכתחילה לא נורה לגוי להרוג גוי אחר אם הוא לא עושה זאת לשם דין אלא לשם רציחה, ודבריו הם רק בדיעבד אחרי שנעשה מעשה.

ישראל לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי - עבד גוי, מאי? אמר ליה: מאי קא מיבעיא לך? תניא: הגויים והרועי בהמה דקה - לא מעלין ולא מורדין.

מי שקונה דברים בשוק של עבודה זרה - קנסו אותו שלא יהנה מהם אלא ישחית את מה שקנה. הגמרא שואלת מה יעשה מי שקנה עבד בשוק של עבודה זרה - האם עליו להורגו? והיא עונה שאסור להורגו, שהרי שינוי ש"הגויים - לא מעלין ולא מורדין". מן הגמרא הזו רואים שכוונת הברייתא היא שאסור להרוג גוי, וזו כוונת המלים "לא מורדין". שהרי אם "לא מורדין" הוא רק שמוחר שלא להוריד - מה מביאים ראיה מן הברייתא למקרה של העבד הזה? יתכן שכאן, בגלל שהוא נקנה בשוק של עבודה זרה, יש חובה להורגו; ודברי הברייתא מדברים על המצב בדרך כלל, שבו זו רשות!

אמנם אם נאמר שמה שמותר לדון גוי הוא רק כאשר זה חלק מתיקון של שבע המצוות - דברי הגמרא ברורים: מטרת הריגת העבד אינה טיפול בשבע המצוות - אלא טיפול בבעיה של הנאה של היהודי משוק של עבודה זרה. אם נהרוג את העבד בתואנה שהוא עבד על שבע מצוות - הרי שיווצר פה מצב בו אנחנו 'מנצלים' את ההיתר להרוג מי שעובר על שבע מצוות כדי להסתדר עם בעיה של היהודי שקנה אותו.

מו. רש"י שם: "ואין מורדין - אותן לבור להמית אותן בידים, אלמא עבד גוי אסור להמית בידים".

מו. גמרא זו הובאה בספר 'אורח מישור' על הדרכי משה הארוך ביותר דעה קנת, כראיה לשיטת ה"ט"ז שלא מורדין הוא איסורא. אמנם - מלבד מה שתירצנו כאן לדעת הרמב"ם ודעימיה (ולקמן נבאר שגם בדעת הרמב"ן מסתבר להסביר כך במקרה הזה) - אפשר לתרץ את הגמרא בעוד דרכים:

לדעת הרמב"ן אפשר לתרץ שכיון שלא הורגים סתם גוי כל עוד אנחנו לא יודעים שעבד על שבע מצוות - לא תיקנו להרוג עבד שנקנה בשוק של עבודה זרה, כיון שיתכן שלא נודע לנו שעבד על שבע מצוות, ולא תיקנו 'לחכות לו בסיבוב' ולהרוג אותו כאשר יעבור על שבע מצוות בפנינו (וממילא לא תיקנו בכלל, גם אם אנחנו יודעים שעבד על שבע מצוות).

לפי הריטב"א אפשר לתרץ שלא תיקנו להרוג עבד גוי אף אם הוא עובר על שבע מצוות בגלל שיש חשש איבה, וכמו שנתבאר בשיטתו בהסבר 'לא מורדין'.

מלבד זאת נראה שלכולי עלמא אין קושיא, שהרי העבד יכול לחזור בתשובה מכאן ואילך (ולזה כולם מודים ולא רק הרמב"ם וסיעתו), ואם כן אי אפשר לתקן שבכל מקרה הורגים עבד כזה.

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות + עב

במלים אחרות: כאשר נהרוג את העבד נאמר לו: 'אנחנו הורגים אותך כי אתה עובר על שבע מצוות!'. העבד יטען: 'זהלא כל הגויים שסביבי גם הם עוברים על שבע מצוות, ומה נזעקתם והחלטתם להרוג דוקא אותי?'. מה התשובה על כך? שהוא נקנה בשוק של עבודה זרה? במה זה קשור לשבע המצוות?

אך כאשר אנחנו ניגשים לגוי שעובר על שבע מצוות והורגים אותו מתוך אכפתיות מקיום שבע המצוות - אין שום איסור בדבר, ועל זה נאמר שהם נהרגים בעד אחד ובדיין אחד. לפי זה מובנת כעת כוונת הבית יוסף באומרו שאין איסור: אין איסור להרוג גויים על שבע מצוותיהם אם ההריגה אכן מכוונת לשמור על שבע מצוות ולהעניש על אי קיומן.

(עקרון דומה לזה, שיש משמעות למטרת העושה, יש גם אצל יהודים. שהנה מצאנו שמותר להכות ולחבול בחברו כדי להפרישו מאיסור (רמ"א בחושן משפט, סוף סימן תכא):

וכן מי שהוא תחת רשותו, ורואה בו שהוא עושה דבר עבירה, רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מאיסור, ואין צריך להביאו לבית דין.

ויש לדון: אחד מכה משהו שתחת רשותו וברור ממעשיו ומהתנהגותו שמטרתו אינה להפריש מהאיסור אלא להזיק למוכה. אמנם אחר המעשה, כאשר המוכה תובע אותו לדין, טוען המכה שאף שהוא לא התכוין להפריש מן האיסור - הרי בפועל יצא שהוא הפריש את המוכה מאיסור, ולכן צריך לפטור אותו כיון שהוא הכה מכות מותרות. האם המכה יהיה פטור?

(עוד יש להעיר שיתכן שגם ה"ט"ז מודה לבית יוסף בענין זה, ופשוט לו שיש איסור דאורייתא להרוג גוי אם זה לא כדי לדוננו. אם נאמר כך יובן מדוע ה"ט"ז אינו מקשה מהגמרא בדף יג שהרי שם ברור שההריגה היא לא לצורך דין, ועל כן אין ממנה קושיא על הבית יוסף. הקושיא היא רק מהגמרא בסנהדרין שאומרת שאי אפשר לכתוב 'מותר' על הריגת גוי, ואם אין איסור מדרבנן לדון את הגויים - אפשר לכאורה לכתוב 'מותר').

מת. לפי הפירוש הזה ברורה קושיית התוספות בדף י, ב שהקשו כיצד הרג אנטונינוס את עבדיו שליוו אותו, והרי כתוב 'לא מורדין': אנטונינוס לא הרג את העבדים מתוך רצון לדון את העבד שלפניו שעובר על שבע מצוות, אלא משיקולים של סכנה לעצמו. אם כן - מה מקום יש להורגו? הרי אין זו הריגה לצורך דין אלא הריגה מסיבות אחרות! לכן מקשים תוספות ומתריצים מה שמתריצים. לעיל (בהערה טז) הבאנו את דברי התוספות הללו וראינו איך הש"ך מסביר אותם; הוא מסביר אחרת כיון שהוא סובר כרמב"ן, כמו שביארנו שם.

נראה פשוט שהמכה חייב במקרה כזה. ההיתר להכות כדי להפריש מן האיסור היא רק כאשר המכה עושה זאת לשם שמים; אך אם המכה מעוניין להכות את חברו וההצלה מן האיסור היא רק 'תירוץ' להיפטר מתשלומים - אין היתר בדבר, ואין פטור מתשלומים במצב כזה(ט).

נחזור לדברי הברייתא "לא מורדין": לפי הרמב"ם והבית יוסף פירוש הדבר שאין מצוה להרוג גוי אף שידוע שהוא עובר על שבע מצוות, וממילא זה תלוי בכוונת ההורג: אם הוא הורג את הגוי מפני שהגוי עובר על שבע מצוות, אין בזה איסור (שהרי עד נעשה דיין וכו'), אבל אם הוא מתכוון סתם להשחתה וקלקול - זה אסור. ולכן אומרת הגמרא בסנהדרין שאי אפשר לומר ששפיכות דמים של ישראל

מט. עיין בדברי הסמ"ע שם (בס"ק כח) שכתב בדומה לדברינו בפנים שאף אם ראובן הכה את שמעון והציל בזה את לוי המוכה על ידי שמעון - ראובן חייב אם אנו מכירים אותו ויודעים בו שהוא לא עשה זאת לשם הצלת לוי אלא מתוך רצון לפגוע ולהזיק לשמעון.

ועיין גם בט"ז שם שחולק על הסמ"ע ואומר שראובן פטור מלשלם כיון שעל כל פנים עשה כראוי בזה שהציל את לוי. אך הוא אמר את דבריו רק במקרה בו יש ניזק מוכה, שאז ראובן עזר לו גם אם לא התכוין לכך, וכלפיו המעשים רצויים גם בלי כוונתם הטובה. אך במקרה של 'לאפרושי מאיסורא' רגיל (של בין אדם למקום) - המכה צריך לבוא דוקא מכח של בית דין שעושה את מעשיו כדי להפריש מאיסור, וללא זה מעשיו לא רצויים משום נקודת מבט; ולכן בזה ודאי שהט"ז יסכים עם הסמ"ע שהמכה חייב לשלם.

מקרה של עשיית דין בגוי שעובר על שבע מצוות דומה למקרה של 'לאפרושי מאיסורא' רגיל, שהרי אנחנו באים לדון מכח של בית דין ולקיים מצות דינים; מה גם ששם צריך שיקול דעת האם לאפשר לגוי החוטא לחזור בתשובה כמו שראינו.

נ. בחפץ חיים (הלכות לשון הרע י, ג) מובאת המחשה נוספת לכך שכוונת המעשה קובעת האם הוא מותר: 'הוא נענש על הריגת בית אחאב (הושע א, ד) אף על פי שצוה על ידי ה' להרגם (מלכים ב ט, ז); מפני שלאחר מעשה התגלה שהוא לא עשה זאת לשם ה' - שהרי הוא עצמו חטא כעבודה זרה (עיין במפרשים בהושע שם; ובדומה לזה עיין מלכים א טז, א' וברש"י שם).

נא. יש להעיר שכלפי רועי בהמה דקה משמע בפשיטות 'לא מורדין' הוא איסור, וזה מתיישב כעת לפי דברינו שאין היתר להרוג לא גויים ולא רועי בהמה דקה - אלא אם כן מישוהו דן אותם (ואצל רועי בהמה דקה, שהם יהודים, אין מקום לדון אותם למיתה). (ולהעיר מכאן על הריטב"א שלדבריו 'לא מורדין' בגויים הוא רק משום איבה, מה שאין כן לגבי רועי בהמה דקה שאין שום היתר להרגם; וצריך לומר לשיטתו שבאמת 'לא מורדין' מתפרש באופן שונה קצת אצל גויים ואצל רועי בהמה דקה).

בגוי מותרת, שהרי אין כאן היתר גמור, ולכן גם הרמב"ם כתב שבסתמא אסור להורידו לבורי.

כעת גם מיושבת היטב לשון הרמב"ם:

בהלכות עבודה זרה התייחס הרמב"ם למעמדו של גוי, ושם הוא כותב שגוי - אף שהוא עובר עבודה זרה - אסור להורגו סתם כך (מדין 'שופך דם האדם').

אך בהלכות רוצח מתייחס הרמב"ם לדרגות שונות של רשעות: מינים ואפיקורסים, גויים, רועי בהמה דקה וכו'. שם הוא כותב על המינים שנהרגים בלי דין, ועל הגויים ש'אין מסבבין להם המיתה ואסור להצילן'. כאשר אנחנו מתייחסים לרשעותם - אי אפשר לכתוב שאסור להרגם, שהרי אפשר לדונם ולהרגם על שהם עוברים על שבע מצוות. לכן כתב הרמב"ם לשון 'אין' שמשמעותה שלא עושים זאת אלא אם כן יש סיבה טובה כמו עשיית דיין. זאת לעומת 'אסור להצילם' שהוא איסור מוחלט.

המהרש"ל בביאוריו לסמ"ג (לאוין מח) הקשה על הבית יוסף מהדייק שהבאנו לעיל בגוף הפרק, שזוהו 'שילא מעלין' הוא איסור כמפורש בגמרא - יש להבין שגם 'לא מורדין' הוא איסור ולא רק שאין מצוה להוריד. לפי מה שכתבנו כעת - הדברים מיושבים גם לדעת הבית יוסף: באמת 'לא מורדין' הוא שאין היתר לעשות זאת אם לא לצורך דין, ואם כן - יש מקום להשוות את זה ל'לא מעלין' שהוא איסור כי לפעמים זה אסור.

(בענין רועי בהמה דקה יש להעיר עוד על 'מאורי אור' (לר' יצחק אייזיק שור) בסימן קנח שכתב: "עובדי עכו"ם שאין בינינו וביניהם מלחמה ורועי בהמה דקה מישראל בארץ ישראל בזמן שהיה רוב השדות של ישראל וכיוצא בה - אין מצוה להרגם, ואם נטו למות אסור להצילם". והנה מדבריו משמע שגם רועי בהמה דקה 'אין מצוה להרגם' אך הדבר מותר, והוא פלא! וצ"ל שהתכוין כמו שכתבנו כאן: 'אין מצוה להרגם', ולכן יש לבדוק בכל אחד האם יש מקום להורגו: גוי שעובר על שבע מצוות - אפשר להורגו שהרי הוא נידון בעד אחד ובדיין אחד, מה שאין כאן רועה בהמה דקה שאין סיבה להתיר להורגו ולכן זה אסור בכל מקרה).

ועיין בזה גם בהערה ל לעיל בסוף הפיסקא העוסקת במחלוקת הב"ח והט"ז.

נב. לפי זה מובן יותר הניסוח של המכילתא דרבי ישמעאל בפרשת משפטים (מסכתא דנוזיקין פרשה ד, על הפסוק וְכִי יִזְד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ) על הורג גוי: ודינו מסור לשמים. לא כתוב 'חייב בדיני שמים', כיון שהכוונה היא שהיחס למעשה תלוי בהקשר ובכוונת העושה, ומסור לשמים' לבחון 'כליות ולב' ולבדוק האם המעשה הוא כרצוה או שהוא תיקון ודין בעולם.

נג. אמנם לפי הרמב"ם במצבים מסויימים יש חיוב לדון את הגויים, ולא רק רשות, כמו שאומר הרמב"ם בסוף פרק ח מהלכות מלכים 'שכל גוי שלא קבל מצוות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו' (צוטט לעיל; ומבואר בכמה מקומות ברמב"ם). ולכן כתב הרמב"ם

יב. אנשי שכם - דעת הרמב"ם

לגבי הריגת שכם על ידי שמעון ולוי - כתב הרמב"ם (סוף פרק ט מהלכות מלכים, הובא לעיל):

ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דגוהו.

הרמב"ן על התורה (בראשית לד, יג) האריך לחלוק על הרמב"ם בזה מטעמים שונים, ובין השאר כתב:

ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אם ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישאל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נו א) אלא אוהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אוהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט ב)...

ומה יבקש בהן הרב חיוב? וכי אנשי שכם וכל שבעה עממין לא עובדי עבודה זרה ומגלה עריות ועושים כל תועבות השם היו? והכתוב צווח עליהן בכמה מקומות (דברים יב ב) 'על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן וגו', 'לא תלמד לעשות' וכו' (שם יח ט), ובגלוי עריות 'כי את כל התועבות האל עשו' וכו' (ויקרא יח כז), אלא שאין הדבר מסור לעקב ובניו לעשות בהם הדין.

בתחילת ההלכה הראשונה בפרק י מהלכות מלכים (שגם היא צוטטה לעיל): 'אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבדה שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו'. כאן מדובר על גויים שתחת ידינו, ומסיבה זו יש לנו חיוב לדון אותם על שבע מצוותיהם (בעוד בהמשך ההלכה מדובר על גויים שאינם תחת ידינו, ולכן שם אסור לנו להרגם אלא אם כן אנחנו מעוניינים לדונם, כפי שביארנו בדעת הרמב"ם). (עיי' בענין זה בלחם משנה שם, וכן בקרית ספר, בכנסת הגדולה על חו"מ סוף סימן תכה (אות יג), ובשושנים לדוד על מסכת ע"ז א, ח).

אבל ענין שכם, כי בני יעקב, בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם מהם בחרב נוקמת, והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדו הם, וסרים אל משמעתו, ואין הברית אשר נמולו נחשב בעיניהם למאומה כי היה להחניף לארזיהם, ויעקב אמר להם בכאן כי הביאוהו בסכנה שנאמר עכרתם אותי להבאישיני, ושם ארר אפס כי עשו חמס לאנשי העיר, שאמרו להם במעמדו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד, והם היו בוחרים בהם ובעמו בדבורם, ואולי ישובו אל ה' והרגו אותם חנם, כי לא הרעו להם כלל. והוא שאמר כלי חמס מכרותיהם (להלן מט ה).

הרמב"ן מקשה על הרמב"ם: מדוע צריכים לומר שאנשי שכם נהרגו כיון שעברו על מצות דינים? וכי חסר מצוות שעליהן עברו אנשי שכם? הרי הם עברו על כל שבע המצוות!

קושיא זו של הרמב"ן מתורצת על פי מה שהסברנו בשיטת הרמב"ם: הרמב"ם סובר שכדי להרוג גוי שעובר על שבע מצוות - צריך שיהיה כאן דין, ולא ניצול של הדין לצורך 'חיסול חשבונות' מטעמים אחרים.

היות עמי כנען עוברים על שבע מצוות הוא עובדה ידועה וישנה, שבני יעקב לא התייחסו אליה עד כה במסעיהם בארץ ישראל. אם יש להם איוושה בעיה עם אחד הגויים וכדי לפתור אותה הם קמים והורגים אותו בתואנה שהוא עובר על שבע המצוות - אין זה 'דין', ולפי מה שהסברנו ברמב"ם - הדבר אסור.

נמחיש במקרה: בני יעקב עוברים ליד ביתו של גוי עשיר מאד ללא יורשים, ואם ימות - הם יוכלו לקחת את כל רכושו. האם מותר להם לדון ולהרוג אותו על כך שהוא אוכל אבר מן החי (ואז ישתמשו בכספו למטרות צדקה וחסד)? זה לא דין, זה רצון להרויח כסף שמשמש בדיון כתואנה.

לכן הרמב"ם מבין שחיוב המיתה של אנשי שכם לא היה קשור לכל העבירות ה'רגילות' שעליהן הם עברו, כי כלפי עבירות אלה לא מצאנו דין של בני יעקב כלפי אף אחד ואין סיבה להתעורר ולהחליט פתאום לדון אותם בגלל סיבה צדדית.

אך בשכם בני יעקב לא מנצלים את היכולת לדון - אלא מתמודדים עם עבירות שנוגעות אליהם וממילא הם לא מתעלמים מהן. אין זה ניצול אלא התייחסות לעבירה ש'באה בגבולנו'. בגלל המצב הזה דגו בני יעקב את אנשי שכם.

כלומר: כאשר גויים עוברים עבירות שרחוקות מאיתנו – אפשר להבין מדוע אנחנו לא צריכים לעסוק בלדון אותם (כפי שגוי אינו חייב מיתה אם לא דן גויים רחוקים ממנו שעוברים על שבע מצוותי). אך כאשר גוי עובר עבירה באופן שנוגע אלינו הרי שהתעלמות היא השלמה וכעין 'הסכמה' לעבירה, ולכן כאן ברור מה מקומו של הדין.

בדרך זו מתבאר גם הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יב, ט):

גוי הבא על בת ישראל – אם אשת איש היא נהרג עליה.

ולכאורה יש להקשות ש'גוי' ממילא הוא כזה שעובר על שבע מצוות ואפשר להורגו על כל אחת מהמצוות (ולכן בכל מקום בו הרמב"ם כותב ש'חייב' על עבירה מסוימת משבע המצוות הוא מדבר על 'בן נח' שהוא כזה שלא עובר על המצוות בדרך כלל); ועוד – מדוע רק גוי שבא על בת ישראל? הרי גם אם בא על גויה חייב! לדברינו מובן שהרמב"ם אומר שכאשר היתה עבירה שנוגעת לישראל – אנחנו חייבים לדון עליה ולא להתעלם.

יג. אנשי שכם – דעת הרמב"ן

כעת נברר את דעת הרמב"ן לגבי אנשי שכם: מן הצד האחד הוא כותב שהם רשעים ודמם חשוב כמים, ומשמע שזה בגלל מה שכתב לעיל שהם עובדי עבודה זרה ומגלי עריות ועושים את כל תועבות היי. אך מן הצד השני בהמשך הדברים הוא מסייג את זה באומרו: 'אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהם הדין'. ועוד בהמשך: 'והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עברו הם, וסרים אל משמעתו'. ולכאורה הדברים לא מובנים: אם מותר להרגם – מה כוונת הרמב"ן באומרו שאין הדבר מסור ליעקב ובניו? ואם סיבת ההריגה היא המעבר על שבע המצוות – מדוע צריך להסביר שאנשי העיר נהרגו בגלל היותם עבדי המלך?

נד. שהרי דוקא בעלי שכם התחייבו מיתה, ולא כל הגויים בארץ ששמעו ממעשה שכם.

נה. ונראה מדברי הרמב"ם שבמצב של גוי שהרג ישראל או בא על אשת ישראל – הגוי לא יכול לחזור בתשובה מכאן ואילך, ואפילו לא להתגייר. ובמאמר "גוי חוטא שנתגייה" (שיתפרסם בע"ה במקום אחר) הארכנו עוד בזה.

נו. וכדברי האור החיים על פרשת וישלח: "ורמב"ן ז"ל... נתן טעם הריגת שכם לצד שהיו חייבין מיתה על שהיו עובדי עבודה זרה וכי".

פרק שני: הריגת גוי שעובר על שבע מצוות + עט

בחידושי הר"ן על סנהדרין (נו, ב סוף ד"ה 'ויצו') הביא את דברי הרמב"ן האלו, ומדבריו שם רואים שהבין שמותר לפי הרמב"ן להרוג גוי שעובר על שבע מצוות אם יש לנו איזשהו צורך בדבר. וזה לשונו:

ומכל מקום אפשר לומר לענין הריגת בני שכם שכבר היו חייבין מיתה לפי שהיו עובדי עבודת אלילים, אלא שלא היה דינם נמסר לבני יעקב שלא היה ספק בידם לעשות זה המשפט לולי השנחת השם יתברך שנתן חתתם על יושבי הארץ, וזה שאמר יעקב 'עכרתם אותי להבאישיני ביושב הארץ'.

כלומר: מותר היה לבני יעקב להרוג את אנשי שכם על היותם רשעים שעוברים על שבע המצוות. יעקב חשב שאף על פי שהדבר מותר – אין לעשות אותו, כי אין בכוחם של בני יעקב המועטים להתמודד עם התוצאות של המעשה שיקוממו עליהם את כל יושבי הארץ.

והעולה מן הדברים הוא שלפי הר"ן מותר לפגוע בכל גוי שעובר על שבע מצוות, אם יש איזשהו צורך לישראל לעשות זאת.

אמנם יש להעיר שגם לפי הר"ן אם מסתבר שהגוי הזה חוזר בתשובה על עבירותיו ומכאן ואילך ישמור שבע מצוות אין להרוג אותו, כמפורש בהמשך דברי הרמב"ן שיעקב כעס גם בסוף ימיו על שמעון ולוי כי סבר שאנשי שכם התכוונו באמת לחזור בתשובה (וכמו שנכתוב לקמן).

נו. אמנם הוא לא מזכיר את הרמב"ן במפורש, אבל עיין שם שלשונו דומה מאד לרמב"ן ונראה פשוט שהוא מסביר את הרמב"ן הזה.

נד. ולדבריו צריך לומר שמה שהגמרא בסנהדרין לא מסכימה לומר שמותר להרוג גוי הוא בגלל איבה (כריטב"א) או בגלל שלא בטוח שאנחנו יודעים כגוי הזה שהוא עבר על שבע מצוות (כרמב"ן), ואצל אנשי שכם (לדעת שמעון ולוי) לא היתה יצירת איבה (כיון שממילא הם פרצו את הגדר תחילה ויצרו איבה בגזילת דינה) וברור שהם עוברים על שבע מצוות (שהרי זו תרבותם, וכמו שהתורה מעידה עליהם). וכמו כן יתכן לומר שזה מסתדר גם לדעת רבנו יונה שאומר שהגמרא בסנהדרין אוסרת מדרבנן לדון גוי, ובזמן שמעון ולוי עוד לא היה האיסור מדרבנן.

נט. בנוסף יש להעיר על הר"ן מהא דאסור לגזול את הגוי (כמו שנפסק בשו"ע חו"מ בתחילת סימן שמח), ופשוט שמדובר גם על גוי שעובר על שבע מצוות. והנה לפי הר"ן מותר להרוג לכל צורך שהוא, ו"לא יהא ממונו חמור מגופו!" (כדברי הגמרא בבבא קמא קיט, א). וצריך לומר

אמנם אפשר לבאר את דברי הרמב"ן באופן אחר:

אפשר לומר שגם הרמב"ן מסכים באופן כללי עם העקרון שהוסבר בדעת הרמב"ם, שאין להרוג גוי שעובר על שבע מצוות כאשר ההריגה היא לא לצורך דין אלא לצרכים צדדיים אחרים. לפי זה מתבארים היטב דברי הרמב"ן באומרו שהדבר לא מסור ליעקב ובניו: כוונתו לומר שאסור ליעקב ובניו לפגוע בעמים שגרו בארץ כנען באותה תקופה, אף על פי שהם עוברים על שבע המצוות, אם אין כאן כוונה לדון את עוברי העבירה.

אמנם לפי זה קשה: מדוע מותר להרוג את אנשי שכס? הרי גם כאן יש ניצול של צורך צדדי – הכעס על גזילת דינה – ובעקבותיו פגיעה בכל אנשי העיר שלא עשו כלפי בני יעקב מעשה המחייב מיתה (לשיטת הרמב"ן שאין חייבים מיתה על ביטול דינים)!

ונראה להסביר: אם הם היו עוברים על שבע המצוות בלי קשר אלינו לא היינו דנים אותם, כי לפני זה היינו מנסים לקרוא להם לחזור בתשובה ולתקן אותם. אך בשכס נוכחותם של הגויים הללו יצרה את המציאות בה שכס מזיק לבני יעקב. במצב כזה דרך התיקון היא דוקא לדון אותם ולא להתעלם ממעשיהם, ואנחנו הורגים אותם שהרי הם חייבים מיתה; וכך מובנים דברי הרמב"ן שמנמק את הריגתם של בני שכס בהיותם ממושמים למלכם הרשע.

אמנם במקרה בו גוי מסוים אינו מפריע לתיקון ולקיום המצוות, אלא שאנחנו רוצים להרוג אותו כדי לנצל את ההריגה הזו לטובתנו – הדבר אסור. נחזור לדוגמא שהבאנו לעיל על הגוי העשיר שאוכל אבר מן החי ואנחנו הורגים אותו כדי לקחת את כספו ולעשות בו צדקה: לפי מה שאנחנו מסבירים כעת בדברי הרמב"ן הדבר אסור. במצב כזה לא מסור לנו לעשות לו הדין, כדברי הרמב"ן.

לשיטתו שהתורה התירה להרוג גוי אף לאינטרס אישי כיון שעל כל פנים עושים בו דין בעוברים על שבע מצוות, אך בגזל אין קיום של דינים ולכן אין מקום להתיר.

ס. גם דברי הש"ך בדעת התוספות יוסברו בדרך זו: לעיל (בהערה טז) הבאנו את הש"ך המבאר שלאנטונינוס מותר היה להרוג את עבדיו כיון שהם היו כאלה שעוברים על שבע המצוות. האם מדובר בניצול של שבע המצוות לצרכים אחרים? הדבר דומה למה שהסברנו בדעת הרמב"ן על אנשי שכס: אמנם אין כאן התייחסות ישירה לשבע המצוות שעברו העבדים האלה – אבל העבדים האלה מהווים סכנה בנוכחותם בגלל שהם חלק מציבור של גויים שעלול לפגוע באנטונינוס אם יודע שהוא לומד תורה. במצב כזה בו הם מהווים סכנה – מותר להתייחס

נסכם בטבלה:

בעל הדעה	מדוע נהרגו אנשי שכס?
רמב"ם	הם נידונו על עבירות שנוגעות לבני יעקב
רמב"ן לפי האפשרות הנוספת	הם נידונו על מעשיהם כי כדי לתקן עדיף שלא לצפות שיחזרו בתשובה
רמב"ן לפי הר"ן	הם חייבי מיתה בגלל עבירותיהם, ומותר להרוג גויים כאלה בכל צורך שמתעורר (כיון שמן הסתם הם לא יחזרו בתשובה)

יד. הריגת מי שחזר בתשובה

לעיל הוכחנו ממציאיותו של גר תושב שלגוי אין חיוב מיתה מוחלט, והוא יכול לחזור בתשובה על עוונותיו ואז אין לדון אותו על מה שהיה. הרמב"ן מסביר בתחילה שיעקב כעס על בניו בגלל שסיכנו אותו במעשיהם; אך בהמשך הדברים הוא מסביר מדוע יעקב כעס עליהם בסוף ימיו, כאשר כבר לא היתה קיימת סכנה מצד הגויים ולא קרה שום נזק לבית יעקב כתוצאה מהמעשה. וכך הוא מסביר:

ושם (בפרשת ויחי) ארר אפם, כי עשו חמס לאנשי העיר, שאמרו להם במעמדו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד, והם היו בוחרים בהם ובעמו בדבורם, ואולי ישובו אל ה' והרגו אותם חנם, כי לא הרעו להם כלל.

כלומר: היה סיכוי שאנשי שכס התכוונו באמת לשמור על שבע המצוות מכאן ואילך, ובמצב כזה מוכן שעדיף שלא להרוג אותם אלא לאפשר להם לחזור בתשובה; ועל נקודה זו מחה יעקב בחריפות בדבריו לשמעון ולוי בסוף ימיו. נראה שאין מי שיחלוק על כך שאם אפשר לנקוט בדרך הזו – היא עדיפה.

למעשיהם האחרים ולומר שבגלל שהם ממילא חייבים מיתה אפשר להרוג אותם (גם אם לא נאמר שהחשד גדול עד כדי "הבא להורגך השכם להורגו" כמו התירוף השני בתוספות שם); ואין זה דומה להריגת גוי כדי לקחת את כספו.

סא. אמנם יתכן מאד שמי שכבר גר תושב – לא נותר לו על עבירותיו, כי הוא נכנס למעמד מחייב. סב. אמנם עיין עוד בתורת משה (לחתם סופר) על פרשת וישלח, ד"ה 'רמב"ם סוף פ"ט מהלכות מלכים' וד"ה 'בני יעקב באו על החללים', שאומר שאולי יעקב חשב שהם היו גרי צדק (ועיין גם ברדב"ז בסוף פרק ט מהלכות מלכים).

טו. מלכות גויים מתוקנת

כאשר קיימת מלכות מתוקנת של גויים – הם מקימים להם מערכת של בתי דינים לדון את העוברים על מצוותיהם, כמבואר ברמב"ם (סוף פרק ט מהלכות מלכים):

וכיצד מצווין הן על הדין? חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם^ט.

כשקיימת מלכות כזו מסתבר מאד שהיא תקבע שכיון שיש מערכת מתוקנת שדנה ומטפלת באלה שעוברים על שבע מצוות – מכאן ואילך הדבר לא יעשה על ידי אנשים פרטיים, אלא יושאר לטיפול המערכת הזו. תקנה זו סבירה מאד מבחינת קיום וסדר של הציבור המתוקן.

דבר זה נכון במיוחד לאור מה שלמדנו על כך שיש לשקול בכל מקרה אם יש להרוג את החוטא או שמוטב לאפשר לו לחזור בתשובה מכאן ואילך. כאשר יש מלכות מתוקנת – יש מקום לשיקול הזה, ומסתבר להשאיר את השיקול הזה בידי הדיינים והשופטים שבכל פלך ופלך^ט.

חשוב להדגיש שאין כאן ביטול מצות דינים על ידי זה שרואה את העובר עבירה ולא דן, כיון שהוא יכול למסור את דינו לדיינים והשופטים שידונו אותו; ואדרבה – כך תקיים מצות דינים כראוי^ט.

טג. ולפי הרמב"ם גם ישראל (ואולי בעיקר ישראל) מחוייבים לדאוג לזה שהגויים יעשו דינים, כדבריו בפרק י שם, הלכה יא: 'חייבין בית דין של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים, לדון להן על פי המשפטים אלו, כדי שלא ישחת העולם, אם ראו בית דין שיעמידו שופטים מהן מעמידין, ואם ראו שיעמידו להן מישראל מעמידין'. ובמקום אחר נאריך בשיטת הרמב"ם בזה.

טד. אם השיקול היחיד לכך שאנשים פרטיים לא ידונו הוא בגלל הסדר הציבורי – הגנה בדיעבד אם מישהו הרג גוי אחר שעבר על שבע המצוות הוא לא יהיה חייב מיתה, כיון שמצד הדין מותר לו להורגו (אלא אם כן המלכות מחליטה להרוג מי שעושה כך כהריגה מדין המלכות). אך כיון שיש כאן גם שיקול של חזרה בתשובה – זה שהרג יהיה חייב מיתה, כיון שלדעת הדיינים והשופטים במקרה זה התבקש ללכת לכיוון של חזרה בתשובה, וההריגה היתה מיותרת (אמנם יתכן שכל עוד החוטא לא חזר בתשובה בפועל – אי אפשר לחייב מיתה את מי שדן והרג אותו).

טו. משל למה הדבר דומה? יש בנין בו צריך לבנות מעקה לגג המשותף. כאשר ועד הבית בונה מעקה כראוי – אין מקום לאחד השכנים להחליט שכיון שהמצוה מוטלת (גם) עליו – הוא יקום

מסתבר שגם בזה אין חולק, וכולם יודו לזה שכשיש מלכות מתוקנת יחידים לא ידונו אלא ישאירו את הדין בידי השופטים והדיינים^ט.

נשלים על פי זה את הטבלה דלעיל:

המקרה	רמב"ם	רמב"ן לפי האפשרות הנוספת	רמב"ן לפי הר"ן
לדון כדי לחקן	מותר	מותר	מותר
לדון כהתמודדות עם רשעות	אסור	מותר	מותר
לדון כדי להרויח דברים אחרים	אסור	אסור	מותר
לדון חוזר בתשובה/ לדון כשיש מלכות	אסור	אסור	אסור

טז. דברי הכנסת הגדולה

בעל 'כנסת הגדולה' בספרו שיירי כנסת הגדולה (יורה דעה קנח) מסיק הלכה למעשה בנדון של הריגת גוי שעובר על שבע מצוות:

נשאלתי על הרופאים מרפאים לישמעאלים ולערלים^ט אם מותר להם לעשות תרופות הפכיות כדי שימותו או למנוע להם הרפואות המועילות כדי שימותו.

ויבנה מעקה כדי שלא לבטל את המצוה. וגם אם הוא טוען כלפי ועד הבית שהוא יבנה מעקה בצד מסויים ומעקה זה ייבנה יותר מהר ממה שהם יבנו – הם יענו לו שאמנם אותו צד ייבנה מהר יותר, אבל התוצאה תהיה שכל שכן יעשה כהבנתו, ובסך הכל המעקה של הגג לא ייבנה טוב.

טז. על שיטת הט"ז שמדרבנן אסור לדון גויים יש להקשות: לפי הרמב"ם יש חיוב לדון גויים שעוברים על שבע מצוות. וכיצד ביטלו חכמים את המצוה הזו? (וקצת קשה לומר שיש כאן מקרה חריג של עקירת דבר מן התורה בשב ואל תעשה). לפי מה שכתבנו עד כאן – מיושב שאין באיסור הזה עקירת מצוה, אלא שרבנן הבינו שמצות דינים לא תתקיים כראוי אם בזמן הזה כל אחד יבוא וידון, בדומה למה שכתבנו בפנים על כך שבמלכות מתוקנת לא כל אחד דן לפי ראות עיניו.

יז. סיכום

מן הצד האחד נפסק שגוי נידון בעד אחד ובדיין אחד, ואם כן – מי שרואה אותו עובר על אחת משבע המצוות יכול להורגו; אך מן הצד השני כתוב על הגויים שלא מורדין אותם, ולכאורה זה למרות שהם עוברים על שבע מצוות.

ארבע שיטות מצאנו בישוב הענין:

- הרמב"ן והש"ך הבינו שמה שאסור להוריד גוי הוא רק בגוי שאנחנו לא יודעים בודאות שהוא עובר על שבע מצוות (למרות שחזקתו שהוא כזה ולכן אסור להעלותו).
- הריטב"א הבין שהאיסור הוא רק משום איבה, וכשאין איבה מותר לדרן גוי.
- רבינו יונה והט"ז הבינו שחכמים גזרו מדרבנן שלא לדרן גויים.
- הבית יוסף, הדרכי משה והדרישה (כדעת הרמב"ם; וכן משמע גם בספר החינוך ובתוספות) הבינו שאפשר לדרן גויים שעוברים על שבע מצוות; וכוונת הגמרא ב'לא מורדין' היא שאסור להרגם אם מטרת ההריגה היא לא דין אלא שיקולים אחרים.

ביארנו שגם החולקים על השיטה האחרונה מודים שאין להרוג גוי שעובר על שבע מצוות אם המעשה הוא השחתה, למשל כאשר הגוי חוזר בתשובה או שיש מערכת מתוקנת שתעשה את זה באופן נכון יותר. כמו כן ראינו שיש לדרן במקרים שאינם השחתה גמורה, אך המטרה העיקרית בהם אינה הדין, ויש בזה אפשרויות שונות.

והשבתי לדעת המחבר [הבית יוסף] דלאו למימרא שאסור להורידם אלא שאינו חייב להורידם, הדבר פשוט דאפילו לתת להם רפואות נגדיות כרי שימותו, אין כאן איסור ולא מצוה, והרשות בידו לעשות מה שלבו חפץ. ולדעת הב"ח שפסק דלאו דוקא דאסור להורידם בידים אלא אפילו לסבב מיתתם אסור, לא מבעיא דאסור לעשות תרופות הפכויות אלא אפילו למנוע מהם התרופות המועילות אסור. אבל לדעת ט"ז דלהורידם בידים אסור ולסבב מיתתם מותר אף כאן למנוע מהם התרופות המועילות הוי כמסבב מיתתו ומותר אבל לתת לו תרופות נגדיות הוי כמוריד בידים ואסור.

ולענין מעשה כיון דלדברי רבינו המחבר מצוה ליכא אלא רשות דאי בעי עבדי ולדעת הב"ח איסורא איכא – שב ואל תעשה עדיף. ואפילו למנוע מהם התרופות המועילות כיון דלדברי הב"ח איכא איסורא שב ואל תעשה עדיף. ומיהו אם הוא גוי המצר לישראל יכול לסמוך על דברי המחבר דאיסורא ליכא אפילו בסתם גוי, כל שכן בזה שמצר לישראל להורידו בידים לעשות לו תרופות הפכויות, כל שכן למנוע ממנו תרופות המועילות.

מהו גוי המצר לישראל? שאותו מתיר השיירי כנסת הגדולה להרוג?

אם הוא מסכך נפשות מישראל – הרי שצריך להורגו מדין רודף, וזה לכולי עלמא בלי ספק בדבר. על כן צריך לומר שמדובר בגוי שגזול את ישראל וכדומה. ובמקרה כזה נחלקו הב"י ודעימיה והט"ז ודעימיה: לפי הבית יוסף – מותר לישראל לדרן גוי, ולכן אפשר לדרן את הגוי הזה על שהוא גזול מאיתנו ולהרוג אותו; אך לפי הט"ז רבנן אסרו עלינו לדרן את הגויים, ולכן אין היתר להרוג אותו.

אם נשוה את המקרה הזה למקרים השונים שהבאנו בטבלה – זה דומה למקרה הראשון בו אנחנו דנים כדי לתקן, מפני שהעבירה נוגעת לנו; וכזה מותר לדרן גם לשיטת הריטב"א, גם לשיטת הרמב"ן, וגם לשיטת הבית יוסף והרמב"ם.

סז. ישמעאלים היינו מוטלמים. וערלים היינו נוצרים. ומכאן מוכח שלדעת כנה"ג גם המוסלמים נכנסים לגדר של גויים שאינם שומרים שבע מצוות, למרות שאינם נחשבים עובדי עבודה זרה. ראה רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק יא הלכה ז, ונושאי הכלים שם.

סח. גוי שפרוץ בעריות כלפי ישראל; או שופט שמטה את הדין לרעת ישראל; וכו'.

סט. אמנם לפי הרמב"ם והבית יוסף מותר לדרן ולהרוג גם גוי שאינו מיצר לישראל, אם אנחנו עושים זאת לשם דין ותיקון ולא בדרך השחתה; אך במקרה הזה הכנסת הגדולה לא מכריע למעשה

להקל כשיטתם נגד דעת הט"ז (ולהעיר שפוסקים אחרים פסקו בפשיטות כדעת הבית יוסף והש"ך (כן הוא בלבוש, וכן פסק במאורי אור), ולא סברו שיש מקום לחשוש לדעת הב"ח והט"ז).

נספח

דברי החזון איש

יש כמה מקומות בדברי החזון איש הקשורים לדברים שכתבנו בגוף הפרק, בהם דבריו צריכים בירור. למרות שיש כאן התייחסות לכמה נושאים בפרק – דברי החזון איש קובעים מקום לעצמם ובחרנו להתייחס אליהם בנפרד. הנקודות העיקריות בדבריו:

- לידן גויים בזמננו – "והנה הקילה תורה בדיני בני נח [אחרי שכל האומות אין מקיימין אותן וכמו שכתב תוספות ע"ז כו, ב] שאין אנו חייבין לדונן ולא ליחיד מהן, והלכך אף על פי שאין מקיימין אותן אין מורידין אותן דכל זמן שלא דנו אותן אסור להורידן, והאי אין מורידין היינו איסורא" (יורה דעה סוף סימן סט; חו"מ ב"ק י, טז). על פי זה יוצא שאין להעיד על גוי רוצח כיון שהגויים שיהרגוהו יעשו שלא כדין – אלא שהוא אומר שבמצוות שבהן הגויים גדורים אפשר לידן אותם גם כעת ולכן אפשר להעיד על גוי רוצח בפני בתי דיניהם (ב"ק י, טו).

- חיוב הדין בגויים – יהודי לא דן גוי בעדות של גוי, אלא צריך שני עדים כשרים לעדות בישראל (יורה דעה וב"ק שם); עד לא יכול להיות דיין גם בדיני גויים (אבן העזר סוף סימן קא).

- הוא מאריך להקשות על הריטב"א שהבאנו לעיל, ועיקר קושייתו היא שאם האיסור להרוג גוי הוא בגלל חשש איבה – הרי גוי זהה למין שגם הוא נהרג אלא אם כן יש איבה, ואם כן לא ברור למה הברייתא מחלקת בין גויים למומרים (ב"ק י, טו).

כעת נבוא אחת לאחת למצוא חשבון:

הנה החזון איש מבאר שאין חיוב לידן גויים וממילא הדבר אסור. מדוע הדבר אסור? החזון איש לא ביאר מה האיסור.

אפשר להסביר בדבריו שהסיבה היא שיש בזה איסור דרבנן, והדבר גם מתאים לזה שהוא מתסמך על הט"ז שבדבריו מפורש שזה איסור דרבנן (אמנם קצת קשה על החזו"א מדוע הוא קובע באופן מוחלט שכך הוא ההסבר, נגד הרמב"ן, הריטב"א,

הבית יוסף, הדרכי משה, הש"ך, המאורי אור והתפארת למשה? (בלשונו משמע שנראה לו שקשה לומר שלא מורידין הוא לא בלשון איסור; אך 'לא מורידין' הוא 'איסורא' גם לפי הרמב"ן, למשל, ומדוע הסבר הט"ז עדיף על הסבר הרמב"ן?)).

אמנם יש להעיר שהוא מוסיף חידוש בדברי הט"ז כי הוא אומר שהאיסור דרבנן תקף גם כלפי גויים, ולכן יש בעיה להעיד בפני בית דין של גויים שדנים גוי אחר. בהמשך לזה הוא מחדש שהאיסור מדרבנן לא קיים כאשר מדובר בגויים שגדורים בעבירה מסוימת, ובמקרה כזה גם לפי הט"ז מותר לידן ולהרוג אותם אם הם עוברים עליה (ולכן מותר לידן ולהרוג גוי שגונב, למשל).

אך צריך עיון בדבריו, כי במקום אחר הוא אומר שצריך שני עדים כשרים כדי לידן גוי, ושלא אומרים בזה 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה'. ולפי זה הריגת גוי היא איסור מדאורייתא, כל עוד לא העידו עליו שני עדים כשרים (ואולי אם צריך שני עדים כשרים – צריך גם בית דין של כ"ג סמוכים!). ומלבד מה שעצם דברי החזון איש הללו הם חידוש שמקורו לא ברור – הנה הם סותרים את דבריו שמסכימים עם הט"ז שהאיסור להרוג גוי הוא רק מדרבנן (ודוחק לומר שמה שרבנן אסרו הוא להרוג גוי גם כאשר יש שני עדים, כי פשט הגמרא 'לא מורידין' הוא בלי שני עדים, ועל זה אומך הט"ז שהאיסור הוא רק מדרבנן).

ועוד: דבריו סותרים את דברי הראשונים והאחרונים, שהרי בדברי הרמב"ן, הריטב"א, רבנו יונה, הבית יוסף, הב"ח, הדרכי משה, הש"ך, הט"ז, התפארת למשה והמאורי אור רואים שמותר להרוג גוי מדאורייתא, ואין שום רמז לזה שהדבר מותר רק כאשר יש שני עדים כשרים. ואם כן פשוט בדבריהם שאין צריך שני עדים ושעד נעשה דיין. כך גם מבואר בגמרא בסנהדרין, רש"י, רמב"ם, מנחת חינוך, חכם צבי, ידי משה והרא"ם שהובאו בתחילת הפרק (כפיסקא "עד נעשה דיין"), והדבר מתאים לזה שהגמרא מניחה כדבר פשוט שלא תהא שמיעה גדולה מראיה' כמו שהבאנו שם.

קושיותיו של החזון איש על הריטב"א גם הן מתורצות. כפי שביארנו היטב בדעת הריטב"א בגוף הפרק – הברייתא לא כתבה את אותו ניסוח במינים ובגויים כיון שרצתה להדגיש את המצוה והצורך להרוג מינים, לעומת גויים שאין לנו צורך בהריגתם (לפחות לעת עתה) וגם אין חידוש בזה שהם נהרגים על מצוותיהם.

פרק שלישי

מסירות נפש על רציחה – בין בני נח

בפרק זה נעסוק בדיני מסירות נפש על רציחה בין בני נח. נעסוק בשלשה מקרים: 'הרוג את פלוני או שנהרוג אותך'; בריפוי בהריגת אחר כדי להינצל (למשל: לקחת איבריו להשתלה); ובהריגת בן ערובה כדי להינצל מרוצח שמנצל את נוכחותו של בן הערובה כדי שיוכל להרוג בלי שיהרגוהו. כפי שנבאר, במקרה האחרון שהזכרנו – לכולי עלמא מותר לבני נח להרוג את בן הערובה כדי להינצל.

א. חיוב מסירות נפש על רציחה – בישראל ובגויים

יהודי חייב למסור את הנפש על שלש עבירות החמורות, וביניהן מצות רציחה, כמו שאיתא בגמרא (סנהדרין עד, א; יומא פב, ב; פסחים כה, ב):

ההוא דאתא לקמיה דרבא ואמר ליה: 'אמר לי מרי דוראי: זיל קטליה לפלניא, ואי לא – קטלינא לך'. אמר ליה: 'לקטלוך ולא תקטול! מי יימר דדמא דידך סומק טפיו? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפיו!'

וכך נפסק ברמב"ם (הלכות יסודי התורה ה, רז; ובשולחן ערוך יורה דעה סימן קנה וסימן קנז):

ומתרפין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפין בהם.... והריגת נפש מישראל לרפות נפש אחרת או להציל אדם מיד אדם – דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש.

גויים, לעומת זאת, אינם חייבים במסירות נפש על שבע המצוות, גם במצוות ובמצבים בהם ישראל חייבים, וכדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (י, ב):

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + פט

בן נח שאנסו אדם לעבור על אחת ממצוותיו מותר לו לעבור, אפילו נאנס לעבור. עבודה זרה עובר, לפי שאינן מצווין על קדוש השם.

אמנם לגבי מצוות רציחה – יש שהגבילו את ההיתר של בן נח לעבור במקום אונס. בספר 'פרשת דרכים' (דרך האתרים דרוש שני) הובאה מחלוקת לגבי חיוב מסירות הנפש של גויים על איסור רציחה:

ודע שמשמע לי דהא דאמרינן דבן נח אינו מצווה על קדושת ה' היינו דוקא בעבודה זרה וגילוי עריות, אבל בשפיכות דמים יהרג ואל יהרוג, ופעמא דמילתא משום דבעבודה זרה וגילוי עריות מה שישאל מוזהרין הוא משום דגלי בהו קרא... ואם כן איכא למימר דבבן נח דלא גלי קרא בהו איכא למימר דלא הוזהרו על קדוש ה'. אבל שפיכות דמים דלאו מקרא נפקא אלא מסברא ד'מאי חזית דדמא דידך סומק טפיו אימא דדמא דחברך סומק טפיו' – כסברא זו מהיכא תיתי דיש חילוק בין ישראל לבן נח.... הן אמת דמהר"ש יפה ז"ל... כתב וזה לשונו: דאף על גב דמסברא נפקא מאי חזית וכו' – מכיון דבני נח לא נצטוו למסור עצמם על עבודה זרה וגילוי עריות כי לישראל נתחדש זה מקראי – מסתמא גם על שפיכות דמים לא נצטוו למסור נפשם, עד כאן.

וכבר קדם לפרשת דרכים, האוסר על גוי להרוג את חבריו אף במקום פיקוח נפש, המהר"ל בגור אריה (בראשית לב, ח):

ואין לומר 'שהיה מתיירא שמא יהרוג את אחרים' דהיינו אותם שהביא עשיו עמו, ואף על גב דבאו להרוגו ואמרינן "הבא להרגך השכם להרוגו" שאני הכא

א. וכן מוכח בירושלמי (שביעית ד, ב). ונפסק גם בתוספות (סנהדרין עה, א ד"ה 'ואם'), בר"ן (שם) ובספר חסידים (ריט). ובאופן פשוט הסברא בזה שמצוות הגויים הם לישובו של עולם, לעומת המצוות בישראל שהן קשר עם הקב"ה. וכדברי המדרש (שמות רבה ל, ט): "אמר רבי אלעזר: משל למלך שיצא למלחמה והיו הלגינות עמו והיה שוחט בהמה והיה מחלק לכל אחד ואחד מנה כדי שיגיע, הציץ בנו ואמר לו: מה אתה נותן לי? אמר לו: ממה שהתקנתי לעצמי, לפיכך נתן האלהים לעוברי כוכבים מצות גולמיות שיגעו בהן ולא הפריש בהן בין טומאה לטהרה, באו ישראל ופירש להם המצות כל אחד ואחד, עונשה ומתן שכרה שנאמר 'ישקני מנשיקות פיהו', לכך נאמר 'חוקיו ומשפטיו לישראל'."

ב. הובא בקיצור גם בספרו משנה למלך הלכות מלכים י, ב.

ג. "בסדר לך לך פרשה מ"ד סימן ה ד"ה 'שהיה'" (בספר 'יפה תואר').

דאנוסים היו דעשיו הכריח אותם לכא עמו – זה לא יתכן! דהא אמרינן פרק כל שעה: כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים דיהרג ואל יעבור, שאם אומרים לו 'הרוג את פלוני או שנהרוג אותך' יהרג ואל יעבור, ואמרינן טעמא דמילתא ד'מאי חזית דדמא דידך סומק מפי, דילמא דמא דהאי סומק מפי', ואם כן לא שייך לומר דעשיו הכריח אותם בעל כרחם, דהוה להו להיהרג.

הפרשת דרכים ודעימיה מחדשים שלמרות שגוי אינו חייב במסירות נפש על מצוותיו – אסור לו להרוג גוי שאנס דודש ממנו להרוג, כיון שיש סברא לאסור רציחה כזו; כמו שהגמרא מביאה את הסברא הזו כמקור לחיוב מסירות נפש על רציחה בישראל.

לעומתם המהר"ש יפה מבין בפשטות שגוי אינו צריך למסור את הנפש על שום מצוה ממצוותיו, ולכן אם אומרים לו 'הרוג את פלוני או שנהרוג אותך' – מותר לו להרוג את הגוי האחר כדי להציל את חייו. גם לדבריו פשוט שאסור לגוי שלישי להתערב ולהרוג את הגוי שאותו דורש האנס להרוג, ולהציל בזה את האנוסה. ההיתר הוא רק לגוי האנוס כיון שהוא לא מחויב במסירות נפש, אבל אין היתר לגוי שלישי להתערב ולהרוג אחד כדי להציל אחר.

בערוך השולחן העתידי כתב כמהר"ש יפה:

ד. בשו"ת משפט כהן קמג (עמוד שכט) הביא את דברי הרמב"ן במלחמות (סנהדרין דף יח, א מדפי הרי"ף) שכתב: "אלא שגר תושב כל בצנעא – אפילו בעבודה זרה וגילוי עריות – יעבור ואל יהרג, ולא החמירה בהם תורה בעבודה זרה וגילוי עריות יותר משאר (מצוות) שלהן שאין להם מקרא מן התורה בזה". ודייק שמדברי הרמב"ן משמע ששפיכות דמים של גויים כן חמורה משאר העבירות, וכדברי הפרשת דרכים ודעימיה (וכך דייק גם בשו"ת בניינים סימן מ"ג, וכנראה לא ראה את הרב קוק ולכן לא הביא בשמו). אמנם אפשר לומר שהדיוק אינו מוכרח, כיון שהרמב"ן מביא את הדברים במסגרת דיון עם בעל המאור על גדר עבודה זרה וגילוי עריות, אך אין ביניהם דיון על שפיכות דמים (כמבואר בעל המאור, עיין שם). לפי זה יתכן שמה שהרמב"ן עוסק רק בשתי העבירות האלה הוא כיון שעליהן הוא דן עם בעל המאור. אך על כל פנים נראה מלשון הרמב"ן שם כדברי הרב קוק, עיין שם.

ה. במקרה בו הנהרג אינו רודף, שאז מותר גם לאחרים להורגו (עיין בתחילת פרק חמישי בו יתבאר שגם אצל גויים מותר להרוג את הרודף).

ו. הלכות מלכים פ, ד. וכן כתב במשכיל לדוד (פארדו) על הפסוק ויירא יעקב מאד ויצר לו, עיין שם שהאריך בזה; וכן נראה בשו"ת המהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון (סימן קמד) (הובא ביביע

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + צא

ויש מי שאומר שעל שפיכות דמים מצווה (במסירות נפש), דבשם יש סברא גם כן: 'מאי חזית דדמא דידך' וכולי (משנה למלך). ומדברי הרמב"ם לא משמע כן, שהרי כתב 'אפילו לעבור' וכולי, דמשמע כל שכן גילוי עריות ושפיכות דמים. וטעמו יש לומר דנהי שיש סברא לזה, והוא עצמו הביא סברא זו בפרק ה' מיסודי התורה, מכל מקום אם לא רצה למסור נפשו לא כפינן ליה.

ב. הריגת חוסם הצלה לפי המהר"ש יפה

נחדד את הסברא שבגללה מתיר המהר"ש יפה להרוג כדי להינצל, בעזרת מקרה נוסף: גוי בורח מסכנת נפשות וגוי אחר חוסם את דרכו (כאונסי); הדרך היחידה שלו להינצל מהסכנה היא להרוג את זה שחוסם את דרכו.

לפי המהר"ש יפה – מותר לדרוס את חוסם הדרך. המהר"ש יפה אומר שמותר לגוי להרוג אחרים אם זו הדרך היחידה שלו כדי שלא למות. סיבת ההיתר במקרה של 'הרוג את פלוני' אינה בזה שזה שהורג קיבל הוראה ממישהו אחר והוא רק מבצע אותה. קבלת הוראות אינה סיבה לפטור, שהרי 'דברי הרב ודברי התלמיד – דברי מי שומעים?' הסיבה לפטור היא שבמקרה של פיקוח נפש גוי אינו מצווה בשום מצוה, וממילא אין לו איסור לרצוח. דבר זה נכון בין כשרוצח מצוה לעשות זאת, ובין כאשר המציאות היא כזו שרציחה היא הדרך היחידה להינצל.

(יתירה מזאת: במקרה בו מישהו חוסם את הדרך – יש סברא גדולה יותר להתיר את הריגתו, כי הוא מזיק בפועל לזה שרוצה להינצל; מה שאין כן במקרה של 'הרוג את פלוני', שבו פלוני לא עשה מאומה לזה שרוצח אותו, והקשר ביניהם נולד רק מהאיום של האנס).

ג. הירושלמי – ראייה לפרשת דרכים

נאמר בירושלמי במסכת עבודה זרה (פרק ב, הלכה ב):

אומר ר' יורה דעה יג, ח; ובשו"ת מוהר"ש מוהליבר בסוף הספר ב'חידושים בש"ס וברמב"ם סימן א.

ז. הלכה ז (הובא לעיל).

ח. שהרי אם הוא חוסם את הדרך ככוונה הוא רודף.

ט. קידושין מב, ב.

אמר רבי חנינה: זאת אומרת שאין מתרפין משפיכות דמים. דתנינן תמן: 'יצא רובו אין נוגעין בו' כו', חיישינן שלא ימות ואין דוחין נפש מפני נפש, לא סוף דבר שאמר לו הרוג את איש פלוני, אלא אמר לו חמוס את איש פלוני. גוי בגוי, גוי בישראל - חייב; ישראל בגוי - פטור.

המשפט האחרון בירושלמי עוסק בדיוק בסוגיא בה חלקו המהר"ש יפה והפרשת דרכים. אחרי שכתב הירושלמי את הדין לגבי ישראל - "אין מתרפין משפיכות דמים", ואסור להרוג את השני אף כאשר אנס "אמר לו הרוג את איש פלוני" - הוא כותב את הדין לגבי גויים ואת היחס שלהם לישראל בדינים אלה. והנה - מסוגיא זו יש לכאורה ראייה ניצחת לפרשת דרכים, שהרי בירושלמי נאמר במפורש שלא זו בלבד שאסור לגוי להרוג אחר כשאנס אומר לו לעשות זאת - אלא שאם עשה זאת הוא "חייב" - חיוב מיתה! דברים אלה הם בדיוק כדברי הפרשת דרכים.

י. המשפט האחרון הוא ציטוט של ברייתא המופיעה במסכת סנהדרין (גז, א) לגבי חיוב עונש ברציחה. אמנם בבבלי שם הברייתא מובאת על רציחה סתם, שלא בשעת אונס. אך הירושלמי לא הביא את הברייתא, אלא רק ציטט את המלים 'גוי בגוי, גוי בישראל וכו', וברור מן ההקשר בירושלמי שהמלים הללו הובאו לגבי הדין של הריגת גוי בשעת אונס (ובירושלמי בסוף פרק יד דשבת מובאת גמרא מקבילה לזו שכאן, ושם כתוב 'גוי בגוי גוי בישראל אסור, ישראל בגוי מותר'. כלומר: לשון הברייתא מובאת באותו מבנה אך בשינוי לשון (כדי לחדש היתר, כמבואר בתחילת פרק רביעי לגבי הירושלמי הזה, עיין שם)).

יא. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (י, א): "בן נח ששגג באחת ממצוותיו פטור מכלום". ולכאורה היה מקום לומר שכשהוא עובר בגלל איומי אנס הוא נחשב כשוגג וצריך להיות פטור. אך כאן בירושלמי כתוב שגוי שפוגע בחבירו בגלל איומי אנס חייב! וצריך לומר שיש הבדל בין שוגג לבין האונס שאנחנו מדברים עליו כאן. שוגג עשה את המעשה ללא רצון, ולכן אי אפשר לכתוב שאסור להיות שוגגים. אך האונס המדובר כאן הוא מעשה שנעשה בגידעה וברצון גמורים של העושה, אלא שסיבה חיצונית של חשש ממות גרמה לו לעשות את המעשה. על מצב זה אומר הירושלמי שהוא חייב.

צריך לשים לב שאם אכן גויים חייבים על מעשה שעשו באיומי אנס - הרי שהם שונים מיהודים בזה, שהרי על יהודים כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה, ד): "וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את 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 בעדים והתראה...".

החילוק בין יהודים לגויים בענין זה נראה מדיוק לשון הרמב"ם שכתב שהפטור בישראל הוא בגלל "שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו בעדים והתראה". גוי נענש על כך שעבר

ד. דחיית הראייה על פי הסבר 'מראה הפנים'

אפשר לדחות את הראייה מהירושלמי על פי הסבר 'מראה הפנים'.

במראה הפנים התקשה בדברי הירושלמי שאומר: "לא סוף דבר שאמר לו הרוג את איש פלוני, אלא אמר לו חמוס את איש פלוני". כלומר: אסור לחמוס ולגזול את חבירו גם אם בזה הגזול מציל את חייו.

לכאורה דברי הירושלמי הללו תמוהים, כי יש חיוב מסירות נפש על ג' עבירות החמורות, אבל לא מצאנו שיש חיוב מסירות נפש כדי שלא לגזול מאחר! ומדוע כאן מבואר שבין אם אמר לו 'הרוג את איש פלוני' ובין אם אמר לו 'חמוס את איש פלוני' צריך למסור את הנפש ולא לעשות זאת?

במראה הפנים מתרץ על פי הגמרא בכתובות (יט, א), שם נאמר:

אמר רב חסדא, קסבר ר"מ: עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו - יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: 'זילו חתומו ולא תתקמלו', דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש - אלא עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד!

הנה מצאנו שר"ב חסדא אומר שצריך למסור את הנפש כדי שלא להעיד עדות שקר שתגרום לאחר להפסיד ממונו. כלומר: צריך למות ולא לגרום לאחר נזק ממוני. ברמב"ן וברשב"א שם ציטטו תוספתא שמביאה דעה כזו:

עבירה, גם אם עשה זאת בלי עדים והתראה (עיין רמב"ם בהלכות מלכים ט, יד; שם י, א). אך ישראל נהרג רק אם התיר עצמו למיתה בפני עדים ואחרי התראה. עצם העבירה בלבד לא מחייבת מיתה אלא גם הצורה החמורה בה הוא עבר אותה, כלומר: בעדים והתראה. לכן במקרה של אונס - ישראל אינו נהרג, כיון שלא התמלאו התנאים להריגת ישראל. אך גוי חייב אם עשה מעשה שאסור לו לעשות, אף בלי עדים והתראה, ולכן גם אם עבר באונס כשדינו "יהרג ואל יעבור" - נהרג.

אמנם כל האמור כאן על כך שיש חילוק בזה בין ישראל לבין גויים אינו כדברי ה'אור שמח' שיובאו בהמשך, כיון שהוא הבין שמדין זה של חיוב שכתוב בירושלמי למד הרמב"ם להלכה למקרה של יהודי המתרפא בעבירה שחייב, וכדלקמן.

יב. הם מביאים גם הסברים נוספים לגמרא שלפיהם כולי עלמא לא פליגי שאין חובת מסירות נפש על גזל, עיין שם; אך כאן הבאנו את הסבר הגמרא הנוגע לענייננו.

שלשה דברים אין עומדים בפני פקוח נפש, ואלו הן: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים; רבי מאיר אומר אף הגזל.

ואם כן אפשר להסביר שדברי הירושלמי כאן הם כדעת רב חסדא (על פי רבי מאיר) ולא כרבא. זו לשון מראה הפנים:

'לא סוף דבר שאמר לו הרוג את איש פלוני, אלא אמר לו חמוס את איש פלוני' - זהו כסברת רב חסדא בבבלי פרק ב' דכתובות דף יט, א, דקאמר 'קסבר רבי מאיר עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו - יהרגו ואל יחתמו שקר'. אבל רבא דחי לה התם בפשיטות וקאמר: 'השתא אילו אתן לקמן לאימלוכו אמרינן להו 'זילו וחתמו ולא תתקטלון', דאמר מר: 'אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד'.

להלכה נפסק שאין למסור נפש על גזל, כמבואר ברמב"ם ובשולחן ערוך¹; ולפי זה דברי הירושלמי על כך שאפילו בחמוס את איש פלוני צריך להיהרג הם דעת יחיד שלא נפסקה להלכה².

לפי ההסבר הזה אפשר להסביר שגם דברי הירושלמי על כך שגויים חייבים במסירות נפש על רציחה הם רק כדעת רב חסדא, ואילו לרבא - שכמותו ההלכה - גם דין זה אינו נכון. שהנה לכאורה סברת רב חסדא מוקשה: הלא מצאנו רק שלש עבירות שצריך למסור עליהן את הנפש, וכמו שמקשה עליו רבא. וצריך לומר שסברת רב חסדא היא: אמנם כל העבירות נדחות מפני פיקוח נפש, אך זה כלפי שמיא. ה' יתברך מוחל על מצותיו בשביל חיי ישראל. אבל לפגוע במישהו אחר - אין היתר אף במקום פיקוח נפש: השני לא מחויב לחייך עד כדי פגיעה בו. לכן אסור לגזול מן החבר במקום פיקוח נפש לפי רב חסדא. ואפשר להבין גם ברציחה

יג. הלכות יסודי התורה פרק ה.

יד. יורה דעה קנו; חושן משפט מו, לו; שנט, ד.

טו. אמנם בקרבן העדה (על שבת סוף פרק י"ד) כתב לתרץ את הירושלמי באופן אחר: "לאו דוקא בשאמר לו הרוג פלוני באם לאו אהרגך שאסור להרוג חברו, אלא אפילו אמר לו גזול את פלוני ואם לאו אהרגך אסור לגזולו, דחזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו ויבוא לידי שפיכת דמים, והלכך נקט גזול ולא נקט גנוב, דגזילה מדעת בעלים היא וחיישינן [שתהיה כאן שפיכות דמים] מה שאין כן בגניבה".

כך: האיסור ברציחה אינו נובע (רק) מחומרת האיסור - אלא (גם) מצד זה שאין היתר לפגוע בשני כדי להינצל, אף על פי שמצוות אחרות נדחות מפני פיקוח נפש.

מכאן נשליך למסירות נפש של גויים: לגויים אין מצוות חמורות שעליהן צריך למסור את הנפש. אפילו עבודה זרה אצלם אינה חמורה כמו אצל ישראלים. על כן מצד חומרת העבירות הם לא מחוייבים במסירות נפש. אך אם יש סברא של מסירות נפש מצד הפגיעה בשני - כמו שהבנו בדברי רב חסדא - בזה אין הבדל בין ישראל לגויים, וגם לגויים אסור לפגוע בגוי אחר כדי להציל את נפשו³. לפי זה ברור למה בסוגיית הירושלמי כתוב שגויים אסורים לפגוע זה בזה אפילו במקום פיקוח נפש: סוגיא זו היא כדעת רב חסדא, ולשיטתו - כשם שאסור לגזול במקום פיקוח נפש כך אסור לרצוח, בין בגויים ובין בישראל כמבואר⁴.

אבל לרבא שאומר שאין בעיה בפגיעה בחבר במקום פיקוח נפש, וגזל נדחה מפני פיקוח נפש - לא ברור מה דין גויים ברציחה. פגיעה בשני אינה סברא לאסור במקום פיקוח נפש לשיטתו, ואין אצלם חומרת עבירות כמו אצל ישראל. לשיטתו יתכן שגויים מותרים ברציחה במקום פיקוח נפש, כי להם אין חיוב מסירות נפש על אף עבירה מצד חומרתה. לפי זה אין ראייה מדברי רבי חנינה נגד המהר"ש יפה, כיון שדבריו הם אליבא דרב חסדא, ולהלכה נפסק כרבא.

ה. דחיית הראייה על פי חילוק בין ריפוי להצלה - האור שמח

תירוץ נוסף לקושיא על הפרשת דרכים מצאנו בדברי האור שמח (על פרק ה מהלכות יסודי התורה). האור שמח מתייחס שם לסתירה בדברי הרמב"ם, שעוסק בהלכות הנוגעות למצות קידוש ה' למסירות נפש על המצוות. בהלכה ד' כתב הרמב"ם:

טז. ועיין במאמרנו על "גוי חוטא שנתגייר" שם הארכנו בזה.

יז. סברא זו מובנת יותר אצל גויים, כיון שהגויים לא מחוייבים להציל זה את זה, ואין שום זיקה בין פיקוח נפשו של אחד לרכושו וחיייו של השני; מה שאין כן בישראל שמחוייבים ב"לא תעמוד על דם רעך".

יח. על פי הסבר זה יובן גם למה מביא הירושלמי כאן את דיני הגויים, שלכאורה אינם קשורים לסוגיא. לדברינו הירושלמי מביא את דעת רב חנינה שסובר כרב חסדא, ודיני הגויים שבירושלמי הם תוצאה של שיטתם. לכן מובאים דיני הגויים הללו מיד אחרי דברי רבי חנינה וכהמשך לדבריו.

וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג - הרי זה מחלל את השם, ...
ואף על פי כן מפני שעבר באונם אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין
ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונם, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר
ברצונו בעדים והתראה.

ובהלכה ו' נאמר:

כענין שאמרו באנסין כך אמרו בחלאים... ומתרפין בכל איסורין שבתורה
במקום סכנה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים שאפילו במקום
סכנה אין מתרפין בהם, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי
לו.

ולכאורה זו סתירה גמורה: בהלכה ד' כתוב שמי שעבר על מצוות בגלל סכנה לא
נענש (גם במקרה שהדבר אסור), ואילו בהלכה ו' נאמר שמי שנתרפא באיסור נענש
"בעונש הראוי לו". וכמו שכתב בארבעה טורי אבן שם:

תמיה לי דהא התחיל וכתב כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, ולעיל גבי
אונסין בהלכה ד' כתב דאם עבר באונס אין עונשין אותו וכמו שהוכיח שם, אם
כן למה כתב כאן שאם נתרפא עונשין אותו? הרי גם כן עשה מתוך אונס
החולי! מנא ליה לחלק ביניהם? ותמהני על כל מפרשי דבריו שלא שמו לבם
לזה וצריך עיון רב.

בישוב קושיא זו כתב האור שמח שיש לחלק בין מקרה של מי שהציל את עצמו
באיסור לבין מי שנתרפא באיסור:

הא ודאי דלא דמי למה שפסק בהלכה ד' דבמקום אונס אף במידי ד'יהרג ואל
יעבור' אם עבר אין עונשין אותו ד'אונס רחמנא פטריה', דסברא הוא: דוקא אם
אונסים אותו ושיהרוג את פלוני או לגלות עריות [באופן שהוא מקושה מכבר],
דאינו עושה מרצונו רק ברצון אחרים, שרוצה שיהרוג את פלוני ואם לאו יהרג
על דבר שאינו הורג פלוני, אם כן מסיבת מי באה הריגתו אם יהרגו המאנסו?
מסיבת שאינו רוצה להרוג פלוני. אבל כאן החולי הבאה אליו הוא בלא סיבת
שום דבר, רק יכול להציל את עצמו בדם פלוני או בעבודה זרה פלונית. אם כן
זה מקרי חפץ גמור מרצונו בחייו, וכמו שכל רוצח רוצה לשפוך חמתו לראות
נקם, ולכן כאן חייב באם נתרפא בכל עונשי בית דין.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה - בין בני נח + צו

האור שמח מסביר שמי שיזם איסור - נענש, למרות שיזם את האיסור כדי להינצל
ממיתה. כמצב כזה - עובר העבירה מעוניין בקיום העבירה כדי להינצל, והוא לא
יכול לטעון שסכנת הנפשות 'הכריחה' אותו לעבור עבירה. אך כאשר סכנת המיתה
נובעת מהאיסור - האנוס לא מעוניין בקיום העבירה, ואין זה נחשב שהוא עושה
אותה מרצונו. במקרה כזה הוא לא נענש, כיון "שאין מלקין וממיתין אלא לעובר
ברצונו", כדברי הרמב"ם. וכן הוא באבני נזר (אבן העזר טו, יט"ז):

וכזה יתיישבו דברי הרמב"ם פ"ה מהלכות יסודי התורה... דאין אונס אלא
שמחמת זה בא לו המיתה, כמו שאנוס לעבוד ע"י; אבל החולי אינו מסיבת
מניעת הרפואה, והחולי בפני עצמו, והוא רוצה בזה כדי שיתרפא, ורצון הוא,
ודומה למי שרוצין להורגו ועושה זאת כדי לפטור דרצון הוא.

וכן כתב רבי שמעון שקופ בחידושיו על כתובות (בסוף סימן ג'):

ויש לומר דעיקר החילוק בין אונס על זה הענין לדין מציל עצמו, דבאונס על
הדבר הוא רוצה שלא יהיה זה הענין כלל ומה שעושה הוא עושה בכפיה אבל
אין לו שום נחותא מהענין כלל, דלולא זה הענין לא היו כופין לו כלום. אבל
המציל עצמו יש לו טובה מן הדבר שלולא זאת חסר לו ההצלה והוא מוצא
רצון ממצואות זה ההצלה ומשום הכי חשיב רצון לענין עבירה?

אך האור שמח מתקשה: מנין ידע הרמב"ם שבמקרה של ריפוי - האנוס נחשב עובר
מרצונו והוא חייב בעונש? והוא מסביר שמקורו של הרמב"ם בירושלמי שהבאנו
לעיל. ואלה דבריו:

אבל מנין יצא לרבינו דין זה? נראה דמקורו מירושלמי פרק 'אין מעמידין': 'ואין
דוחין נפש מפני נפש ולא סוף דבר וכו' נכרי בנכרי נכרי בישראל חייב, ישראל
בנכרי פטור'. וכפי הנראה קאי על מה דאמר בסמוך שאין מתרפאין על שפיכת
דמים, ועל זה קאמר דנכרי בנכרי חייב, אף אם הרג איש לרפואתו, אבל ישראל

יט. וכן ביורה דעה שו, לד.

כ. ובדומה לזה כתבו: שו"ת עונג יום טוב, יג; מנחת חינוך רצו, ב; שבות יעקב ב, קיז; הפלאה
כתובות יט; קובץ שעורים כתובות סעיף ח"ט; מנחת שלמה יח, ה; שם חלק ב פג, יא; עבודת
המלך בהלכות יסודי התורה פרק ה (אמנם עיין בפרי חדש בהלכות יסודי התורה שם שמתרץ
תירוץ אחר (הובא בספר הליקוטים במהדרות פרנקל)). והארכנו עוד בביאור החילוק הזה
בנספח בסוף הפרק, עיין שם.

בנכרי פטור כדינו, ואם ישראל נתרפא ברציחת ישראל גם כן חייב, וקמשמע לן רבוחא דאף נכרי חייב [אף על גב שאינו מצווה על קידוש ה'] או משום כ"י שבן נח נהרג אף אם אומר מותר להתרפא ברציחה כדינו, יהיה איך שיהיה מפורש דבנתרפא עונשין אותו עונש הראוי לו ודו"ק.

האור שמח הבין שדברי הירושלמי על "נכרי בנכרי" וכו' אינם עוסקים במשפט שלפניהם, במקרה של גוי "שאמר לו (אנס) הרוג את פלוני", אלא בדברי רבי חנינה: "אין מתרפין משפיכות דמים". על דין זה כתוב שגוי חייב אם עבר באיסור ופגע בחבירו כדי להינצל. במקרה של ריפוי הירושלמי כותב שגוי חייב, וכך הדין גם בישראל. כך למד הרמב"ם מכאן שלמרות שאנוס פטור – מתרפא חייב, ואין חילוק בזה בין ישראל לגוי.

אמנם לפי זה צריך להבין למה הירושלמי כתב את הדין בגויים ולא בישראל. הלא עד כאן דברנו בישראל! מה החידוש שיש אצל גויים שגורם לזה שנעדיף לכתוב את ההלכה הזו עליהם? על זה עונה האור שמח שתי תשובות:

וקמשמע לן רבוחא דאף נכרי חייב [אף על גב שאינו מצווה על קידוש ה'], או משום שבן נח נהרג אף אם אומר מותר להתרפא ברציחה כדינו.

כלומר:

א. בגויים יש חידוש כי הם לא חייבים במסירות נפש, ובכל זאת במקרה של ריפוי הם חייבים במסירות נפש ואפילו חייבים עונש אם עברו והתרפאו ברציחה (במלים אחרות: לעומת ישראל שאצלם יש מעבר מפטור (בהצלה) לחייב (בריפוי) – אצל גויים זה חידוש גדול יותר כי עוברים מותר (בהצלה) לחייב (בריפוי)).

ב. גויים חייבים גם במקרה של 'אומר מותר' כי היה עליהם ללמודי; והייתי חושב שבמקום פיקוח נפש שיש סברא גדולה לחשוב שמותר – לא נחייב את הגוי, כי יש מקום לטעות בזה. על כן בא הירושלמי ללמדנו שגויים חייבים אפילו ב'אומר מותר' כזה ולמרות הסברא הגדולה להתיר.

כא. בנרפס: "משוב", ונראה שהוא ט"ס.

כב. עיין בסוף הלכה א בפרק י מהלכות מלכים.

כג. ומתאים לזה שלשיטתו בהצלה מותר לגוי להרוג אחר, ועל כן יש סברא לחשוב שגם בריפוי יהיה מותר.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + צמ

מהתירוף הראשון אנחנו רואים במפורש שהאור שמח מבין שבמקרה של הצלה – גויים אינם חייבים במסירות נפש, ומותר להם גם להרוג את חבריהם כדי להינצל. אם כן הוא מבין כמו המהר"ש יפה שגויים מותרים להרוג את חבריהם במקרה של 'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך'. אך זה רק במקרה של הצלה; במקרה של ריפוי – הם חייבים במסירות נפש, ואף חייבים בעונש אם יעברו ויהרגו כדי להינצל. ומכאן למד הרמב"ם גם לישראל, שחייבים במקרה של ריפוי (שהרי ישראל חמורים יותר מגויים, שאצלם יש איסור אפילו במקרה של הצלה; ואם כן קל וחומר שיהיו חייבים במקרה של ריפוי).

העולה מן הדברים הוא שהירושלמי לא סותר את המהר"ש יפה: הירושלמי עוסק בריפוי, כאשר ההורג מעוניין בקיומו של הנהרג, ואז גם גויים אסורים להרוג כדי להתרפא (ואף חייבים אם הרגו); והמהר"ש יפה עוסק בהצלה, כאשר ההורג לא מעוניין בקיומו של הנהרג, וקיומו של הנהרג הוא זה שגורם את הבעיה, ואז מותר לגויים להרוג אחר כדי להינצל.

לפי זה המהר"ש יפה מסכים עם הפרשת דרכים שקיימת בגויים סברא שלא להרוג אחר כדי להינצל, אך לדעתו היא קיימת רק במקרה של ריפוי. במקרה בו נוכחות של גוי אחד מסכנת גוי אחר – יכול האחר לשאול אותו: מדוע אני צריך למות בגלל נוכחותך המסכנת? ועל פי זה מותר לו להורגו ולהינצל. אבל בריפוי לא קיימת טענה הפוכה, כיון שההורג מעוניין בקיומו של הנהרג כדי להינצלו.

לסיכום: לפי המהר"ש יפה גוי שאמר לו "הרוג גוי פלוני או שנהרוג אותך" מותר להרוג את פלוני. האור שמח הבין שאף על פי שמותר להרוג גוי אחר במקרה של "הרוג את פלוני או שנהרוג אותך" (או במקרה של גוי שחוסם את דרך ההצלה של האחר, אף אם באנוס) – אין היתר להשתמש בחבירו ולהורגו כדי להתרפא.

כד. ועיין לקמן בהערה לד, בה ביארנו שגם בב"ח קיימת סברא הדומה לדברי האור שמח הללו.

כה. לעומת דברי האור שמח – בדברי המנחת חינוך נראה שלפי המהר"ש יפה מותר אף להתרפא משפיכות דמים, ולא רק להינצל. לשונו היא: "אבל בן נח... כל המצוות נדחין מפני פיקוח נפשו כי אינו מצווה על קידוש ה' וגם יכול לרפא עצמו בעבירה, ולדעת מהר"ש יפה גם שפיכות דמים בכלל" (מנחת חינוך רצו, ה).

אמנם בדברי המנחת חינוך שם (אות ג) יש סברא אחרת לאסור ריפוי: "אם כן נראה לעניות דעתי דין חדש בעזרת השם יתברך, ד... דוקא אם אנסו אנס לעבור על אחת ממצוותיו ואם לא ינהרגו – אזי מותר לו לעבור ואל ינהרג. אבל אם אחזו חולי שיש בו סכנה, ואם לא ירפא עצמו

להתרפא באחר	'הרוג את פלוני' או 'שאהרוג אותך'	חוסם דרך הצלה	מהר"ש יפה
מותר	מותר	מותר	מותר
מותר	מותר	מותר	אור שמח
מותר	מותר	(יתבאר בהמשך)	שיטת הפרשת דרכים

ז. סיעה

איתא בירושלמי (סוף פרק ח' בתרומות):

תני: סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו להן גוים ואמרו: 'תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם' - אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מישראל; ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי - ימסרו אותו ולא ייהרגו. אמר רבי שמעון בן לקיש: והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי. ורבי יוחנן אמר: אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי.

ונפסק ברמ"א (יורה דעה קנז, א):

גוים שאמרו לישראל: 'תנו לנו אחד מכם ונהרגנו' - לא יתנו להם אחד מהם אלא אם כן יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני. ויש אומרים דאפילו בכהאי גוונא אין למוסרו אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי.

בעבירה אחת משבע מצוות שלו ימות - בודאי אינו רשאי מצד הסברא להציל עצמו בעבירה זו... וזה נכון וברור. אך המשנה למלך חולק עליו בזה, כמו שהוא מציין שם.

כו. דין זה נכון גם כאשר סיעת האנשים עומדת בסכנה שאינה נובעת מרשעות, שאז אין ענין של קידוש ה' כלפי רשעים באי המסירה של היחיד בעד כולם. למשל: כאשר סיעה של אנשים נלכדה ברעידת אדמה תחת הריסות בנין, והדרך היחידה שלהם להינצל היא על ידי הריגת אחד - הדבר אסור מאותה סיבה. כך רואים מדברי הרמ"ך והכסף משנה שיובאו לקמן, שדנים בענין מצד סברת 'מאי חזית' ולא מוכיחים סברא נוספת לאסור בגלל קידוש ה' (וממילא כך רואים באחרונים רבים שהאריכו לבאר את דברי הכסף משנה הללו, עיי' בהערה הבאה). בנוסף הדבר מוכח מדברי התפארת ישראל (אהלות ז, ו בבוועז) המחדש שכאשר אם וולד עומדים למות והדרך היחידה להציל את האם היא להרוג את הולד (כשלולא זה שניהם ימותו) - מותר להרוג את הולד. התפארת ישראל מבין שצריך ליישב דין זה עם האיסור למסור בסיעה, ואינו מחלק

אמנם הרמ"ך הקשה (בהלכות יסודי התורה ה, ה; הובא גם בכסף משנה שם):

אף על פי שנמצא בתוספתא כדבריו - לא ידענא טעמא מאי, דהא מסיק בפסחים כה דמשום הכי אמרינן בשפיכות דמים 'הרג ואל יעבור' דסברא היא: 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי?', והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כולם והוא עצמו, ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם!

אך כבר כתב הכסף משנה שם:

מה שכתוב בשפיכות דמים 'סברא הוא' אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דשפיכות דמים יהרג ואל יעבור אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור.

ח. הכדל בין ישראל לגויים - סברא מול מצות מסירות נפש

כעת נדון בסיעה של גוים:

לפי המהר"ש יפה - פשוט שמותר למסור אחד כדי להציל את כולם, ככל מקרה של פיקוח נפש בו מותר לגוי להרוג אחרים כדי להציל את עצמו.

שבסיעה מה שאסור הוא בגלל שהמסירה נובעת מרשעות; וכן הוא במהר"ם שיק יו"ד סימן קנה ובשו"ת בית יצחק יו"ד ב, קסב. וכך מוכח גם בחזון איש המשוה את דין המסירה בסיעה לדין השלכת יונה לים בגלל הסערה, למרות שסכנת הסערה לא נובעת מרשעות (יורה דעה ט; סנהדרין כה. דברי החזון איש שם המביא אפשרות שמותר להסיט חץ מרבים אל יחיד אינם מתירים מסירת יחיד בעד רבים במקרה של סיעה הלכודה תחת בנין. ההיתר בחזון איש שם מסתמך על כך שלא הורגים איש אלא רק מסיטים את הסכנה מהרבים (ובדומה לזה שמותר לאחר להסיט נזק כדיני ממונות כל עוד הוא לא הגיע אליו, אף אם בגלל הסטת הנזק - הוא יגיע לאחר (ירושלמי בבא קמא ג, א), עיי' גם בציץ אליעזר בענין זה (טו, ע)); אך הריגה ממש לא הותרה (ועיי' בזה עוד בכסף הקדשים על שולחן ערוך חושן משפט קסג על הש"ך ס"ק יח)). אמנם בחוות בנימין בסימן צג כתב שדין סיעה הוא רק כאשר גוים רוצים להעבירנו, ולא כאשר זו המציאות שאז אין סברת 'מאי חזית' ואין חיוב של קידוש השם, עיי' שם. ולשיטתו כך מבוארת מיתה למען אחרים במלכות, עיי' בדבריו בסוף סימן יז ב'עמוד הימיני'.

כו. ועיי' באחרונים (למשל: מרכבת המשנה שם; שו"ת הב"ח הישנות מג; שו"ת חמדת שלמה סימן לח; אחיעזר יורה דעה טז, ה; חידושי ר' שמעון שקופ כתובות ג; משפט כהן קמג) שחזיקו וביארו את דברי הכסף משנה הללו.

גם לדעת הפרשת דרכים שאומר שגויים חייבים במסירות נפש על רציחה - הם חייבים בזה מסברא. במקרה של סיעה בה ייחדו אחד להריגה - אין סברא שלא להורגו כדי להציל את כולם, שהרי ודאי שדמי כולם (והוא בתוכם) שוים יותר מאשר דמו לבד. ואכן כתב המנחת חינוך (רצו, כח) שאצל גויים - פשוט שמוסרים את זה שיוחר, ומצילים בזה את כולם:

והנה נראה פשוט לפי דברי הכסף משנה שהוא קבלה בידינו אך דבש"ם נתנו עוד סברא לזה, אם כן בבן נח לפי מה שפסק הרמב"ם (פרק י ממלכים הלכה ב) דאין צריך למסור עצמו אפילו על עבודה זרה דאינם מצווים כלל על קידוש השם, אך בשפיכות דמים כתב המשנה למלך שם כיון שהוא מצד השכל גם הוא יהרג כיון דנפש חברו אבוד אסור לו לעבור מחמת 'מאי חזית' עיין שם... אם כן בבן נח כהאי גוונא אם אנס ייחדו לאחד מהם אף על פי שאינו חייב מיתה מכל מקום כיון שהוא והם נהרגין לא שייך הסברא ואסור למסור נפשם.

אם כן במקרה בו ייחדו אחד - בגויים ודאי שמותר; ובישראל הדבר נתון במחלוקת (אמוראים, ומחלוקת בפוסקים).

האם יש נפקא מינה למעשה גם במקרה בו לא ייחדו? הדבר תלוי בשאלה מדוע אסור למסור אחד מאנשי הסיעה כדי להציל את כולם במקרה בו לא ייחדו אחד. הכסף משנה הביין שבמקרה זה הסברא אוסרת את המסירה:

ברישא שלא ייחדוהו, שלא אמרו אלא תנו אחד מכם ונהרוג אותו, בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו: מאי חזיתו שתמסרו את זה? תמסרו אחד מכם ותצילו את זה! דמאי חזיתו דרמא דהאיך סומק טפי - דלמא דמא דהאי סומק טפי? ועל פי טענה זו אי אפשר להם למסור שום אחד מהם.

כת. לכאורה הדבר מותר לפי שתי הדעות במהר"ש יפה וכפי שנפרט: אם מדובר במקרה בו ייחדו אחד - ודאי שהדבר מותר, כיון שאז זה הצלה שהרי נוכחותו של זה שייחדו מסכנת את ההורג אותו. אמנם אם מדובר במקרה בו לא ייחדו אחד - ההריגה של אחד בחלק מהמקרים היא ריפוי וניצול של נוכחות הנהרג (למשל: כולם תקועים במדבר, וצריך לתת אחד לחיות טורפות כדי להסיה את דעתן משאר האנשים שינצלו); וכתבנו לעיל שיתכן שאין היתר להרוג לפי המהר"ש יפה כאשר מנצלים את נוכחות הנהרג. אך נראה שגם מי שסובר כך יודה שבמקרה של סיעה מותר להרוג כדי להניצול, כי ללא זה כולם ימותו, ולכן אין סברא לאסור את ההריגה הזו (עיין במה שנכתוב בהמשך הפסקא ובהערה שאחרי הבאה).

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה - בין בני נח + קב

לדבריו - גם אצל גויים אסור יהיה למסור במקרה של סיעה כשלא ייחדו, מפני שכל אחד שרוצים למסורו טוען כלפי האחרים: 'מאי חזית דרמא דידכם סומק טפי מדמי? מסרו את עצמכם ולא אותי!'

אך המנחת חינוך סובר שגם אם לא ייחדו - אין סברא לאסור את המסירה, כי אומרים לזה שנמסר: 'מה אכפת לך? הרי ממילא תמות עם כולם':

דשפיכות דמים דיהרג ואל יעבור הוא מצד הסברא ד'מאי חזית', והיינו דוקא אם חברו ניצל במסירות נפשו צריך למסור נפשו להצלת חברו, אבל הכא אף אם ימסור נפשו יהיה חברו נהרג כי האנס רוצה להרוג כולם, ואם כן למה יהרג?... דמכל מקום כיון דחברו אינו ניצל - אם כן כל אחד יכול להציל עצמו מפני פקוח נפש והיה ראוי להיות 'כל דאליים גבר', דכל אחד למה ימסור נפשו בחנם בלא הצלת חברו?

לשיטתו גם כשלא ייחדו - האיסור ביהודים לא נובע מסברא, אלא מחומרת רציחה כמו שהבאנו מהכסף משנה¹. אצל גויים אין חומרא דרציחה, ולכן מותר להרוג אחד כדי להציל את כולם אף אם לא ייחדוהו, כי אין סברת 'מאי חזית' במקרה שבו ממילא ייהרגו כולם².

כט. כדברי הכסף משנה מבואר גם בסדרי טהרות לאהלות ז, ו; וכן נראה גם מדברי הט"ז ביורה דעה קנז, ס"ק ט שדן במקרה של נשים שאמרו להן: 'תנו אחת ונטמאנה, ואם לאו נטמא את כולכן' ומבאר "דאם יחדו אחת מהן ואמרו: 'אם לא תתנוה לטמאה אותה אזי נהרוג כולכם', דפשיטא דמהני בזה יחוד ומוסרין אותה, דהא אין כאן מעשה מן האשה ואינו בכלל גילוי עריות, ואם כן היא עצמה אינה בכלל תהרג ואל תעבור - על כן מוסרין אותה אם ייחדוהו, כן נראה לעניות דעתיי". הט"ז מדגיש שרק אם ייחדו מותר למסור אחת, אך כשלא ייחדו יכולה כל אחת לומר לחברותיה 'אני לא רוצה ללכת, ואם אתן חושבות שאחת מכן צריכה להימסר - מסרו את עצמכן, וכמו שהתבאר בכסף משנה. אך לסברת המנחת חינוך - אין מקום לחילוק בין 'ייחדו' ל'לא ייחדו', כיון שבכל מקרה אחת צריכה להימסר בשביל כולן, ועל כן הדין אמור להיות 'כל דאליים גבר' (או, ליתר דיוק: כל דאלימה גוברת), או לחייב לעשות גורל ועל פיו לקבוע מי תימסר.

ל. אמנם יתכן שגם הכסף משנה מודה שהסברא שלא להרוג זה את זה במקרה שלא ייחדו נכונה³ רק בישראל, שאצלם הסברא משאירה איסור קיים, וזה שרוצה להתיר להרוג הוא "המוציא" ולכן טוענים חבריו כלפיו: מסור את עצמך ואל תהרוג אחרים. אך אצל גויים - שאצלם באופן עקרוני אין מסירות נפש על המצוות והסברא יוצרת איסור חדש - אולי גם הכסף משנה מודה

כתב בספר תפארת למשה (יורה דעה קנז):

נראה דמכל מקום שרי ליתן אחד על פי גורל שיטילו ביניהם כעובדא דיונה וכן מבואר מעובדא דנבעוניים דאמרו תנה לנו ז' אנשים והוקענום לה' ונתנו על פי קליטת הארון אף דלא ייחדו...

לשיטת התפארת למשה - למאן דאמר שמותר למסור כשייחדו - מותר למסור גם כשלא ייחדו אם עושים הגרלה, כי אנחנו רוצים על כל פנים להציל כמה שיותר.

החזון איש (סנהדרין כה) חלק על התפארת למשה בזה:

בפתחי תשובה הביא בשם התפארת למשה דעל פי הגורל אפשר למסור את היחיד כמו שמצינו ביונה ובבני שאול יבמות עם, תמוה דאם כן למה תני בתוספתא ובירושלמי 'הרגו כולם', הוה ליה למיתני 'פילו 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...

לא ניכנס למחלוקת התפארת למשה והחזון איש אצל יהודים - אך פשוט שאצל גויים לכולי עלמא מותר לעשות גורל ולהכריע על פי זה מי ימסר ובכך יציל את כולם. אצל גויים האיסור נובע אך ורק מסברא. במקרה שבו ממילא ימותו כולם - הסברא אומרת שמוטב שיעשו גורל ויבחרו אחד מאשר שכולם ימותו.

שאין איסור להרוג גם במקרה שלא ייחדו (ההבדל בין הסברות אצל יהודים ואצל גויים מבואר היטב לקמן בגוף הפרק, עיי' שם).

לא. יתכן שנמצא חילוקי דעות בשאלה האם חלק מהסיעה יכולים לכופ את האחרים לעשות גורל או 'כל דאלים גבר', למרות שהאחרים מעדיפים את האפשרות השניה. המנחת חינוך אומר שבמצב שחייבים למסור אחד עושים 'כל דאלים גבר' כמו שראינו, ואי אפשר לטעון נגד זה 'מאי חזית'; אך בדעת התפארת למשה רואים שהבין ש'כל דאלים גבר' הוא פתרון לא מקובל, וגורל הוא פתרון טוב; ואם כן מסתבר שגם בגויים יוכל אחד לכפות אחרים לעשות גורל ולא להכריע ביכל דאלים גבר. גם הכסף משנה הבין שסברת 'מאי חזית' דוחה את האפשרות של 'כל דאלים גבר', ולשיטתו מסתבר שגורל יהיה הפתרון הרצוי אצל גויים. אמנם אפשר לחלק בזה ולומר שאצל יהודים - כולם ערבים זה לזה לפתור את הבעיה ולכן גורל עדיף מ'כל דאלים גבר', אך אצל גויים - במצב של מסירות נפש שנפל עליהם - אין חיובים הדדיים וכל אחד

י. ההבדל בסברא בין ישראל לגויים

לעיל הבאנו נפקא מינא למעשה בין גויים לישראל במסירות הנפש על מצות רציחה לשיטת הפרשת דרכים. כעת נראה שגם בסברת "מאי חזית" עצמה יש הבדל בין ישראל לגויים. כלומר: גם לפי הפרשת דרכים הטוען שיש בגויים "מאי חזית" - אין זו אותה סברא כמו זו שנאמרת בישראל.

סברת "מאי חזית" בישראל מבוארת על ידי רש"י כך (סנהדרין עד, א ד"ה 'מאי חזית'^ל):

'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי' - מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חבירך? הלכך אין כאן לומר: 'וחי בהם' - ולא שימות בהם. שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקב"ה, וכאן שיש אבוד נפש חבירו לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה.

במלים אחרות: עקרונית חייבים ישראל למסור את נפשם על כל המצוות - אלא שיש פסוק מיוחד המתיר להם לעבור כאשר תנצל בזה נפש ישראל: "וחי בהם". כאשר תנצל נפש אחת ותיהרג אחרת - לא הרווחנו כלום, והאיסור לעבור עבירות אף במקום מסירות נפש חוזר למקומו.

וכן כתב הב"ח בשו"ת שלו (הישנות מג):

הלא עיקר הטעם במאי דקאמר 'מאי חזית דדמך סומקא טפי' וכולי אינו אלא כדפרישית, דכיון דנעשה עבירה וגם ישראל נהרג - מוטב שתהא נהרג אתה ולא תהא נעשה עבירה. דאם לא כן, מאי קאמר 'מאי חזית דדמך סומקא טפי' וכולי, אדרבא, היא הנותנת דמכח 'מאי חזית' אמרינן 'חייך קודמין', וכדפריש רבי עקיבא בפרק 'איזהו נשך'^ל אקיתון של מים דאם שניהם ישתו שניהם ימותו אמרינן מאי חזית דחייך קודמין, אלא בעל כרחך דעיקר הטעם הוא כיון

דואג לעצמו, ולכן שם לכולי עלמא נעשה 'כל דאלים גבר' (בדומה למה שכתבנו בהערה הקודמת).

לב. וכן הוא ברש"י במקורות הנוספים של 'מאי חזית' בגמרא (שהובאו בתחילת הפרק).

לג. כבא מציעא סב, א.

שיש כאן ישראל נהרג והמצוה במלה – למה יימנע בעיני המקום שתעבור על מצוה, למה יהא דמך חביב עליו יותר מדמו של זה"ל.

גויים, לעומת זאת, אינם מצווים בכלל על קידוש ה': "אפילו נאנם לעבוד עבודה זרה עובר, לפי שאינן מצווין על קדוש השם"י. אצלם אין עבירה כיון שאין עבירות אצל גויים במקום פיקוח נפש, והאיסור הוא רק בגלל טענת הנהרג כלפי ההורג. כאן הסברה נאמרת כדי ליצור איסור, ולא כדי להשאיר על מכונו איסור קיים. המשמעות היא שבישראל אסור לעבור על איסור רציחה בכל מקרה כיון שבזה יפגע יהודי אחר וממילא בטל היסוד להיתר. אך בגוי צריכה להיות סברה המבארת למה אסור להרוג את הגוי השני, וסברה זו הנאמרת על ידי הנהרג היא היוצרת את האיסור, כיון שעקרונות הגויים לא מחוייבים במצוותיהם במקום פיקוח נפש. אם

לד. יש להאריך עוד בהבנת דברי הב"ח הללו: הב"ח מביא מן הגמרא בבבא מציעא שכאשר שנים הולכים במדבר וביד אחד קיתון של מים – בעל המים טוען 'חיי קודמים', ולכן מותר לו להשאיר את המים אצלו כדי לחיות ולא לתת אותם גם לחברו. מזה לומד הב"ח למקרה של אנס שאומר 'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך', שמסברא מותר לאנוס להרוג כדי להינצל, כיון שהוא טוען 'חיי קודמים' (ומה שאסור אצל ישראל הוא בגלל שממילא נפסיד כאן נשמה ואם כן אין סברא להתיר לעבור על איסור). ולכאורה קשה ללמוד את זה מזה: הרי בשנים שהולכים במדבר וביד אחד קיתון של מים – זה שמשאיר את המים אצלו וטוען 'חיי קודמים' אינו פוגע בשני בשום צורה (ועיין בחתם סופר שם שאומר שאם יש מים של השני בידי – אני צריך לתת לו אותם, כי הוא זה שטוען 'חיי קודמים' מכח בעלותו על המים; וקל וחומר שאסור לקחת בכח מים מהשני). ואם כן – כיצד אפשר ללמוד מההיתר של הגמרא שם למקרה בו אני רוצח והורג אחר?

ונראה להסביר את דעת הב"ח בזה שיש הכולל בין מקרה של מים במדבר לבין מקרה של 'הרוג את פלוני': במקרה של המים במדבר – נוכחותו של השני לא גורמת לי שום נזק, ואם אני לוקח ממנו מים שלו – הרי שאני מנצל את נוכחותו ומתרפא בו; ובזה הבין הב"ח שאין מקום לסברת 'חיי קודמים' כיון שבעל המים טוען 'מאי חזית' שאתה מערב אותי בכעיה שלך עם המים ומנצל את נוכחותי כדי להינצל? אך במקרה של 'הרוג את פלוני' – נוכחותו של פלוני (ש'הסתכן' עם האנס) גורמת לי נזק ומכריחה אותי לבחור בין חיי לחייו; ובמצב כזה הוא לא יכול לטעון כלפי 'מאי חזית' כי אני יכול לומר לו: 'מאי חזית שאני אצטרך לסבול בגלל נוכחותך?', ומכח זה לפגוע בו כי 'חיי קודמים'.

עולה מן האמור: אם הב"ח יסבור שסברת 'מאי חזית' מספיקה כדי לחייב גויים במסירות נפש על רציחה – זה יהיה לדעתו רק במקרה של ריפוי ולא הצלה (כמו שכתבנו בדעת האור שמח).

לה. רמב"ם הלכות מלכים י, ב (הובא לעיל).

הגוי הנהרג אינו יכול לשכנע שאין להורגו מכח "מאי חזית" – אין איסור להורגו. יש מקרים בהם הסברא נותנת שיהיה מותר לאחד להרוג את האחר, שהרי יש טענת "חיי קודמים", ולא תמיד נכונה סברת "מאי חזית" (כמבואר בב"ח"י). במקרים כאלה – לגויים יהיה מותר להרוג את האחר מטעם זה, גם אם ביהודים זה אסור.

יא. נפקא מינה בין יהודים לגויים

ראובן פשע ולא נזהר, ופגע בשמעון שנפצע פצעים אנושים. שמעון לא יוכל לחיות, אלא אם כן יושלל בגופו כבד מאדם בריא. הוא מעוניין להרוג את ראובן, ולקחת ממנו כבד כדי להינצל.

ביהודים – נראה שאסור"ל. אמנם ראובן פשע, אבל הוא לא חייב מיתה על זה. יהודי צריך למסור את הנפש כדי שלא לעבור על שפיכות דמים, שהרי אם תיעשה כאן עבירה – לא 'נרויח' חיי ישראל.

לו. ניסוח דומה נמצא גם בשו"ת שואל ומשיב א א, כב: "דודאי אחר אין לדחות נפש מפני נפש, אבל האדם בעצמו מותר לדחות חיי אחרים בשביל חיי דחיין קודמין" (עיין שם).

לו. במקרה של מי שפגע בחברו במזיד – יתכן שגם אצל ישראל יש סברא להתיר להורגו כדי לקחת ממנו כבד ולהציל בזה את הנודף. זאת על פי דברי הרשב"א בבבא קמא (כב, ב). הגמרא שם עוסקת במחלוקת בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש האם אשו משום חיצו או משום ממונו, והיא מביאה דאיה לרבי יוחנן: "תא שמע: המרליק את הגדיש, והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו – חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו – פטור; בשלמא למ"ד אשו משום חיצו, משום הכי פטור, אלא למאן דאמר אשו משום ממונו, אמאי פטור? אילו קטל תוריה עבדא, הכי נמי דלא מיחייב? אמר לך רבי שמעון בן לקיש: הכא במאי עסקינן – כשהצית בגופו של עבד, דקם ליה בדרכה מיניה". בתוספות וברשב"א מבואר שיש כאן 'קים ליה בדרכה מיניה' כיון שהמצית נחשב רודף, ובגלל חיוב המיתה שלו כרודף הוא פטור מלשלם על מה שהזיק. אמנם הרשב"א מוסיף: "אלא דאכתי קשיא לי: לריש לקיש דהוה ליה בשעת הצתת האש על גופו של עבד מתחייב בנפשו, ואחר שמת העבד נשרף הגדיש, ואמאי פטור על הגדיש? ויש לומר דנשרף הגדיש קודם שמת העבד, דכל שעתא ושעתא חשבינן ליה דודף עד שמת העבד, אבל אם נשרף הגדיש לאחר שמת העבד חייב, וכדנתיא בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עג, א) 'אלו שנתנו להצילן בנפשו נעברה בהם עברה אין מצילין אותן בנפשו', כנ"ל, ועדיין צריך לי תלמוד". כלומר: הרשב"א מקשה שלפי ריש לקיש מדובר כאן על מי שמצית בגופו של עבד, ואם כן מסתבר שהגדיש נשרף אחרי שהעבד מת. במצב כזה – מדוע הוא נחשב דודף? הרי הרדיפה נגמרה? ולכן הוא מתרץ שלמרות שהצית בגופו של עבד – העבד מת אחרי שנשרף הגדיש, וכל עוד לא מת העבד – המצית בגוף העבד נחשב עדיין רודף

אך בגויים – אי אפשר לאסור על הגוי הפצוע לפגוע בזה שפצע אותו. אצלם סברת 'מאי חזית' היא סברא של בין אדם לחברו אותה טוען הנרצח כלפי הרוצח. כאן הפצוע אינו יכול לשאול 'מאי חזית', כיון באשמתו קרה כל האסון! השאלה נשאלת כאן כלפיו: 'מאי חזית' שתוכל לפגוע באחר בחוסר זהירות בלי לשאת בתוצאות של מעשיך?

יב. הצלה ממזיק – בממונות ובנפשות

סברת "מאי חזית" בלי חומרת האיסור של "לא תרצח" יכולה להיאמר גם בממון: "מאי חזית דדמים דידך סמוקים טפי מדמים דידי?". גם בממונות כאשר הברירה היא לתת ממון של פלוני או שממונך יפגע – אסור לתת את ממון החבר, והלוקח ממון חבירו במקרה כזה חייב, כמבואר בשולחן ערוך^ל.

שאפשר להורגו כדי להציל את הנרדף, ולכן הוא פטור על מה שהזיק בזמן הזה. ואם כן במקרה בו לקיחת כבוד של הרודף תעזור להציל את הנרדף – מותר לעשות זאת, כי יש עליו עדיין דין רודף שמוותר להורגו כדי להציל.

אמנם בדעת התוספות, שלא העירו את ההערה הזו, נראה שסברו שגם לאמן דאמר 'אשו משום ממונו' – אם הצית בגופו של העבד יפטר על כל מה שיקרה, בגלל שהכל הוא תוצאה ממעשה ההצתה הזה, ועל מעשה אחד אומרים 'קים ליה כדרכא מיניה' אפילו אם נגמרה הרדיפה (ואף על פי שאין זה מעשה אחד לענין דיני ממונות – לענין רדיפה זה נחשב מעשה אחד). ולשיטתם אין צורך לחידושו של הרשב"א, ולכאורה הם סוברים שאסור להרוג רודף אחר שעשה את מעשהו (אף אם הנרדף ינצל בזה), כי החידוש הוא ב'קים ליה כדרכא מיניה' ולא ברדיפה.

וגם בדעת הרשב"א אפשר שמה שמוותר להרוג את הרודף אחר שעשה את מעשה הרדיפה אם בזה ינצל הנרדף – זה רק כאשר נוכחותו גורמת סכנה (למשל: הוא חוסם באונס את הדרך לכבות את האש, וכדומה), שאז אני מסתכל עליו כממשיך לרדוף אותי; אך להתרפא ולנצל את נוכחותו כדי להינצל אין היתר, כי בזה אין הוא ממשיך לרדוף.

(ועיין גם באחיעזר אבן העזר יט; ויש עוד מה להאריך בביאור דברי הרשב"א הללו, ואכ"מ).

במקרה של אונס – אין מקום להתיר בישראל. ובגויים (אם נאמר שהם מצווים על מסירות נפש) – יש לדון בזה לכאורה על פי מחלוקת הראשונים ומחלוקת השולחן ערוך והש"ך לגבי מקרה של מי שאנסוהו להראות ממון חברו באונס נפשות (ח"מ שפח, ד ובש"ך ס"ק כד, עיין גם בנספח הראשון לפרק בפיסקא ו), שם נחלקו בשאלה מי נקרא זה שעליו נפל האונס: זה שבפועל נלקח ממנו הכסף, או זה שנאלץ באימי נפשות לקחתו. ולכאורה אותה מחלוקת תהיה כאן בשאלה על מי נפל האונס: על זה שבפועל מת, או על זה שגורם את המיתה הזו.

לח. שפח, ב ברמ"א. אמנם הש"ך שם (ס"ק כב) פוטר בדיעבד מוסר באונס ממון מתשלום, אם לא

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קמ

אמנם במקרים בהם ממונו מזיק לי – מותר לי לפגוע בממונו, ואין הוא יכול לבא בטענת "מאי חזית", כיון שאני יכול לטעון "ממוני קודם" (על משקל "חיי קודמים"), ומדוע אצטרך לסבול את נזקך מבלי שאוכל להתגונן? כמו שמוכח בגמרא (בבא קמא כח, א):

שור שעלה על גבי חבירו להורגו ובא בעל התחתון ושמט את שלו ונפל עליו ומת פטור.

דחפו לעליון ומת – אם היה יכול לשומטו ולא שמטו הרי זה חייב, ואם לא היה יכול לשומטו הרי זה פטור^ל.

כאשר אדם רואה שור שמזיק את שורו – הוא לא צריך לברר האם מדובר בפשיעה של הבעלים או שבעל השור שמר על שורו שמירה מעולה והשור מזיק באונס של הבעלים. בכל מקרה מותר לו להתגונן בפני השור שמזיק לו; ובפרט שהגמרא מעמידה במפורש את הברייתא הזו גם בשור תם, שנפסק לגביו ש'סתם שורים בחזקת שימור קיימי^מ. כלומר: גם כאשר הבעלים פטור מלשלם – מותר לי לפגוע בממונו המזיק כדי להתגונן מפני נזקו.

וכמו שמסכם בשו"ע הרב (הלכות נזקי ממון, ה):

אם ממון חבירו מזיק את ממון שלו ואי אפשר לו להציל שלו אלא בנזק ממון חבירו מותר, ואין צריך להיות ניזוק מחבירו.

עלה בידינו שכאשר ממון של אחר מזיק לממון שלי – גם אם זה באונס של בעל הממון המזיק – מותר להתגונן ולפגוע בממון המזיק כדי להינצל מפגיעתו, ובעליו לא יכול לטעון כלפי 'מאי חזית דדמים דידך סמוקים טפי מדמים דידי'?

לקח את הממון בידי. סברת הש"ך היא שאף על פי שאם יקח בידיים פשוט שהוא חייב כמו שכתבנו בגוף הפרק – במקרה שרק מסר ולא לקח בידיים פטור, כיון שמוטר חייב רק מטעם קנס כי זה בעצם גרמא, ובקנס הזה לא חייבו כאשר זה נעשה באונס, אף אם אונס ממון. אך גם לפי הש"ך אין היתר למסור ממון באונס ממוון לכתחילה, כמבואר בגר"א (שם ס"ק כח), שהרי בזה שייכת סברת "מאי חזית" כמבואר בפנים.

לט. שולחן ערוך חושן משפט שפג, ב שמסכם את הסבר הברייתא בגמרא.

מ. בבא קמא טו, א; שו"ע ח"מ א, א. ועיין גם בדברי הבית יוסף בחושן משפט סוף סימן שפ; ובשו"ת הרמ"א סימן צה, ג שהוא המקור לדברי הדרכי משה שם. ונבאר את הדברים יותר בנספח בסוף הפרק.

יג. המשמעות לענין דיני נפשות של גויים

ראינו שגם לפי הפרשת דרכים – שאומר שסברת "מאי חזית" קיימת בדיני נפשות של גויים – היא לא חזקה יותר מאשר בדיני ממונות. בגויים אין חומרה של רציחה, אלא רק סכר. אם בדיני ממונות מותר לפגוע במזיק ואין סברת "מאי חזית" – גם בדיני נפשות צריך להיות מותר לפגוע במזיק מדין "חיי קודמים". בישראל, לעומת זאת, סברת "מאי חזית" מחזקת איסור קיים, ואין כאן סברת "חיי קודמים" כיון שיהודי מחויב למסור את הנפש אם לא יהיה ריוח של חיי ישראל.

לפי זה במקרה בו גוי מזיק את חברו בדיני נפשות, אף אם הוא עושה זאת באונס, מותר לניזק לפגוע בו גם לפי הפרשת דרכים, כמו בדיני ממונות. למשל: גוי עולה על סולם גבוה. לפתע נשמטת שליכה מתחתיו, ומדובר בשליכה "שהיתה חזקה ומהודקת ונשמטה או שהתליעה... שזו מכה בידי שמים"א. הוא נופל על גוי אחר שעומד למטה, ודבר זה גורם למות התחתון. התחתון יכול להתגונן בכך שידחק אותו אל מעבר למעקה – ואז ימות הנופל. דוגמא נוספת: גוי נתקף בהתקף אפילפסיה (באונס) והתקף זה גורם לו להפיל את זה שלידו מראש הגג. הדרך היחידה של השני להינצל היא להשליך את החולה בעצמו. כאן גם הפרשת דרכים יודה שמותר לנהרג לזרוק את החולה, כיון שהוא מזיק אותו, והנהרג יכול לטעון כלפיו "חיי קודמים". דין זה זהה ל"שור שעלה על חברו" בממונות שהובא לעיל.

ביהודים, לעומת זאת, יש חיוב למסור את הנפש על התורה. אמנם כאשר תינצל נפש ישראל – התירה התורה את רוב האיסורים: "וחי בהם". אך כאשר ממילא ימות ישראל – צריך למסור את הנפש כדי שלא לעבור עבירה; ואם כן פשוט שאסור להרוג במקרה של "הרוג את פלוני או שנהרוג אותך", כפי שביארנו לעיל על פי רש"י. וסברא זו נכונה גם במקרה של ישראל שהורג ישראל אחר באונס, שאסור לנהרג לפגוע בהורג כדי להינצל שהרי לא נרויח כאן נפש מישראל.

יד. המקשה לילד

נאמר במשנה (אהלות ז, ו):

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קיא

האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו איברים איברים מפני שחייה קודמין לחייו. יצא ראשו אין נוגעין בו שאין רוחין נפש מפני נפש.

מה יהיה הדין במקרה המקביל לו בדיני ממונות? מישהו מכר את עובר פרתו לאחרים. כעת הפרה מקשה לילד והדרך היחידה להצלתה היא חיתוך העובר. אם לא יחתכו את העובר – תמות הפרה והעובר יחיה.

אפשר להבין שהעובר מזיק את הפרה, ועל כן מותר לבעל הפרה להרוג אותו כדי שור שעלה על גבי חברו. למרות שהנזק הוא באונס – מותר לפגוע במזיק באונס כדי להתגונן מנזקו, כמו שביארנו.

אמנם אפשר להבין שהפרה מזיקה לולד גם כן, כיון שהיא לא מאפשרת לו לצאת מרחמה, ואם כן יש כאן שנים שניזוקים זה מזה באונס, כדברי אבן האזל (הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ט): "דכיון דהוה טבעו של עולם הויין שניהם רודפים זה על זה דהאשה במה שהיא סותמת בפני העובר מלצאת הוי מצמצם דהוי נמי רוצח". במצב כזה לא ברור מי המזיק ומי הניזק, ולכן אין היתר לאחד לפגוע בשני. להמחשת הענין: אם ממון שלי נופל באונס על גבי קרני שור והקרניים יזיקו אותו – ודאי שאין היתר לפגוע בשור, שהרי אין הוא מזיק אותי אלא אני ניזוק ממנו. בדומה לזה: אם נפל שור של ראובן באונס על שור של שמעון ובוה הוא חונק את שורו, והשור הנחנק פוגע בשור ראובן כדי להינצל מחניקה – אסור לראובן להזיק לשור שמעון שהרי שורו הוא המזיק כאן. באשה ועובר – אי אפשר לדעת מי נחשב כזה שהתחיל את הנזק ואשם בו, ולכן אי אפשר לקבוע מי מזיק את מי. אף אחד לא יכול לומר שהשני מזיק ואף אחד לא יכול לפגוע בשני.

אם נבין כאפשרות השניה שהאם והעובר מזיקים זה את זה – ברור למה באשה המקשה לילד אסור להרוג את העובר, כמו בדיני ממונות. אך אם נבין שהעובר מזיק את האם והיא לא מזיקה אותו – למה אסור לאשה להרוג את העובר שבמעיה אחרי שהוציא ראשו? הרי מסברת "חיי קודמים" מותר לה להתגונן, כמו בדיני ממונות בהם מותר לבעל הפרה להרוג את העובר המזיק!

מב. עיין בשו"ע חו"מ רט, ד איך צריכה להיעשות המכירה כדי שתחול (דרך אגב: עיין גם בקצות החושן שם ס"ק ג שמביא נפקא מינה ממונית לסברות שנאמרו לגבי איסורי נפשות בעובר).

מא. עיין שולחן ערוך חושן משפט שעח, ג.

הדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתבנו שאצל ישראל – אין היתר להרוג אלא אם כן נרויח כאן חיי ישראל. כאן ממילא ימות אחד מהם, ולכן האשה צריכה להישאר בשב ואל תעשה ואסור לה לרצוח כדי להציל את עצמה. יש חומרא בנפשות יותר מאשר בדיני ממונות רגילים, ואסור להרוג רודף באונס למרות שמותר לפגוע בממון המזיק באונס. וכדברי הרב ישראלי (עמוד הימיני סימן טז ד, ו):

ואף על פי שבעובר משיצא ראשו אין נוגעין בו הרי זה רק בישראל מצד חומר שפיכות דמים שיש בישראל.

בממונות, לעומת זאת, אין חיוב של מסירות נפש ושב ואל תעשה, וצריך לבדוק בכל מקרה מי המזיק, כפי שנתבאר לעיל.

בגויים הדין זהה לדיני ממונות, שהרי אצלם מסירות הנפש היא רק מסברת "מאי חזית" של 'בין אדם לחבירו' ולא מתוקף חיוב של מסירות נפש על מצוות. אם בדיני ממונות מותר לבעל הפרה להרוג את העובר המזיק אותו – מותר גם לגויה היולדת^מ להרוג את העובר המסכן אותה בטענת "חיי קודמים".

מג. אמנם המאירי (סנהדרין עב, ב ד"ה 'ובתלמוד') הביא דעה שלאשה מותר להרוג את העובר: "חכמי הדורות שלפנינו כתבו כן, רצה לומר שהאשה עצמה יכולה לחתכו שנרדף היא, ונרדף מיהא במקום שאין אחרים מחזיקין את הרודפו ברודף הוא עצמו רשאי". אך לא מצאנו מקור נוסף בראשונים לדעה זו, ולהיפך – מדברי הראשונים רואים שהם סוברים שאף לאשה עצמה אסור לפגוע בעובר: כך משמע מלשון המאירי בהביאו דעה זו; כך מוכח ברש"י (סנהדרין עב, ב ד"ה 'יצא ראשו') המקשה מדוע אסור להרוג עובר שהוציא ראשו למרות שהותר למסור את שבע בן בכרי – ואם היה מבין כדברי חכמי הדורות לא היתה קושיא כזו, כיון ששבע בן בכרי נמסר על ידי הניזוקים עצמם ולא על ידי צד שלישי, ולניזוקים עצמם מותר להרוג את המזיק בסוגייתנו; וכך משמע ברמב"ם ובשולחן ערוך שלא הזכירו חילוק בין מיילדת לבין האשה עצמה.

מד. יש להאריך כמה שמקשר את זה שם למחלוקת הרמב"ם והראב"ד בסוף הלכות חובל ומזיק, ואין כאן מקום.

מה. וממה שכתבו בחוספות (סנהדרין נט, א ד"ה "ליכא") שגם אצל גויים אסור למיילדת לפגוע בנוול (ומסתפקים מה הדין כשעוד לא הוציא ראשו) אין ראייה, מפני שהם מדברים על המיילדת, שהיא צד שלישי, ואפשר שהתוספות סוברים שלצד שלישי אסור להתערב לטובת אחד מן הצדדים, אף על פי שמותר להם להציל את עצמם.

טו. מחלוקת בבלי וירושלמי

הגמרא בסנהדרין (עב, ב) אומרת:

אמר רב הונא: קמן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא: 'יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש'. ואמאי? רודף הוא! שאני התם דמשמאי קא רדפי לה.

נראה שהגמרא הבינה שאמנם הקטן מסכן את האם למרות שהיא לא מסכנת אותו, אך אסור לה להרוג אותו כיון שהוא מסכן אותה באונס, כדברי התפארת ישראל (אהלות ז, ו)^מ:

והא דלא דיינינן ליה כרודף דניתן להצילו בנפשו – שאני הכא שלא התכוון הולד להמיתה.

לפי הכנה זו יש חומרה בנפשות של ישראל יותר מממונות כדלעיל. אך בירושלמי דסנהדרין (ת, ט) משמע אחרת:

מהו להציל את הגדול בנפשו של קטן? התיב רבי ירמיה: והתנינן 'יצא ראשו ורובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש'! רבי יוסי ברבי בון בשם רב חסדא: שנייא היא תמן שאין אתה יודע מי הרג את מי.

הירושלמי אומר שאין ראייה מהמשנה שאסור להרוג קטן הרודף כיון שכאן הם רודפים זה אחר זה, כמו שמפרש הפני משה:

כלומר: כמו שהיא מסוכנת ועומדת למות מחמת הולד כן נמי הולד עומד למות מחמת קושי לידתה ויש לקרוא לה רודפת אחריו כמו שהוא רודף אחריה.

לפי זה אם אכן רק צד אחד רודף אחר השני – אף אם הוא עושה זאת באונס – מותר להורגו, כמו דיני ממונות בהם מותר לפגוע בממון המזיק אף אם הוא מזיק באונס.

העולה מן הדברים הוא שהשאלה אם מותר לישראל להרוג אחר ההורג באונס נתונה במחלוקת בבלי-ירושלמי: לפי הבבלי אסור להורגו למרות שהוא מזיק כיון שיש חומרה באיסור רציחה; אך לפי הירושלמי מותר להורגו, ומה שהמקשה

מו. וכן הוא בעזרת כהן קט.

לילד אסורה להרוג את ולדה הוא בגלל שכאן אי אפשר לקבוע מי אשם בתחילת הארוע, ועל פי זה מי מזיק את מימי.

אך אפשר להבין שאין מחלוקת בזה:

• באגרות משה (יורה דעה ב, ס (ענף ב)) כתב שאפשר להבין בדברי הירושלמי שכוונתו לומר שלמרות שהעובר מזיק את האשה ולא היא אותו – כיון "שאיין כוונתו לרדוף רק שמשמיא נודמן כן שאי אפשר להו להתקיים שניהם... נחשבו כרודפים זה את זה אף שהוא הסיבה בזה כיון שהוא בלא כוונה". כלומר: גם הירושלמי מסכים שהעובר הוא המזיק את האם. אך הירושלמי גם מסכים שכיון שהוא עושה זאת באונס – אין היתר להורגו כיון שבדיני נפשות ביהודים אין הורגים מזיק באונס. במצב כזה שניהם בסכנה זה מזה, ולאף אחד אין היתר לפגוע בשני. לזה קורא הירושלמי "אין אתה יודע מי הרג את מי": למרות שהוא המזיק אי אפשר לקרוא לו כך כיון שהוא אנוס ובנפשות אסור לפגוע בו. לשיטה זו מסכים הירושלמי לבבלי כהבנתנו שרודף באונס אינו חייב מיתה, למרות שמותר להתגונן מפני מזיק באונס בדיני ממונות.

• אפשר לומר שגם הירושלמי מסכים שלא הורגים רודף באונס, ומה שהעדיף לדחות את הראיה מהמשנה בכך ששניהם מזיקים זה את זה – אין זה אומר שאי אפשר היה לדחות בכך שכאן הוא רודף באונס, אלא שסבר שזה ששניהם רודפים זה את זה הוא חילוק שמתבקש יותר לאומרו, למרות שגם ללא זה אסור להרוג את הקטן כי הוא רודף באונס (ואפשר להוסיף עוד שחשוב היה לתרוץ כך כדי ללמוד מכאן לדיני ממונות שגם שם אסור לפגוע בולד אף על פי שאין חומרא דנפשות). לפי זה אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי על כך שלא הורגים רודף באונס, אך יש מחלוקת ביניהם איך להסתכל על המציאות במקשה לילד וממילא האם במצב של פרה דחד ועובר דחד והפרה מקשה לילד מותר לבעל הפרה להתגונן בפני העובר.

• אפשרות נוספת היא להבין שהבבלי מודה לירושלמי, ובאמת הורגים רודף באונס. לפי האפשרות הזו – כוונת הבבלי במלים 'מן שמיא קא רדפו לה' היא

מז. לפי ההבנה הזו בירושלמי יוצא שגם לשלישי (המילדת) מותר לפגוע ברודף באונס (ולא רק לנרדף עצמו). אמנם אפשר לומר שהירושלמי כתב שאי את יודע מי הורג את מי כדי להסביר למה לאשה עצמה אסור, אך לצד שלישי פשוט שאסור גם ללא הסברה הזו, כיון שהולד אנוס.

שכאן אי אפשר לקבוע שהעובר רודף את האשה אלא יש כאן מצב שבו שני הצדדים אשמים וממילא זה 'מן שמיא' ואין היתר לפגוע בעובר^{מז}. לפי האפשרות הזו – אין הבדל בין יהודים לבין דיני ממונות וגויים, ומותר להרוג רודף באונס בין בנפשות ובין בממונות.

על כל פנים דיני מסירות נפש של גויים אינם חמורים יותר מדיני ממונות, ולכן אין חולק שלגוי מותר להרוג גוי שנופל עליו מן הגג באונס ועומד להורגו.

אפשרות החסבר	מחלוקת בבלי ירושלמי (החסבר הפשוט בגוף הפרק)	הירושלמי מודה לבבלי (הסבר 1)	יש מחלוקת רק בדיני ממונות (הסבר 2)	הבבלי מודה לירושלמי (הסבר 3)
הדין בעובר פרה (ובעובר גוי)	בבלי: מותר לבעל הפרה להזיק לעובר ירושלמי: אסור להתערב	מותר לבעל הפרה להזיק לעובר	בבלי: מותר לבעל הפרה להזיק לעובר ירושלמי: אסור להתערב	אסור להתערב
הדין בעובר	אסור לפגוע	אסור לפגוע	אסור לפגוע	אסור לפגוע

מח. כך מבואר בספר 'שבט מיהורה' לרב אונטרמן (שער ראשון, אות יא) בדעת הרמב"ם. (אמנם יש לשאול האם גם הרודף באונס עצמו, שהוא בר דעת, חייב להרוג את עצמו – שהרי כל ישראל מצוים להציל הנרדף בנפשו של הרודף. וצ"ב).

יש להעיר שבדעת רש"י קשה להבין שמותר להרוג רודף באונס: רש"י מקשה על האיסור להרוג עובר מההיתר להרוג את שבע בן בכרי. ולכאורה קושייתו היא בגלל שחופס שהעובר הוא רודף ומה שאינו נהרג זה בגלל שהוא אנוס, ומקשה מדוע שבע בן בכרי כן נהרג על זה שמסכן את הקבוצה שהוא בתוכה למרות שהוא אנוס. ורואים מדבריו שלרעתו העובר רודף את האם, והסיבה לפטור היא היותו אנוס. בנוסף אפשר לדייק כך מדברי רש"י שאומד 'מן שמיא קרדפו לה – לאם', ונראה שהוא רוצה לומר בזה שבאמת האם היא הנרדפת מעוברת, אך זה 'מן שמיא' (ולא כדברי הירושלמי ששניהם רודפים זה את זה).

כמו כן בתפארת ישראל על המשנה באהלות מפורש שהעובר נחשב רודף את האם, והפטור^{מז} הוא רק היותו אנוס.

ועיין גם בשו"ת משנה הלכות יב, חס; וכן שם יד, רעד"רעז.

ישראל	בעובר	בעובר	בעובר	בעובר
הדין בישראל הנופל מן הגג על חברו	כבלי: אסור לפגוע בו	אסור (אפילו) לניזק לפגוע בו	אסור (אפילו) לניזק לפגוע בו	מותר לניזק לפגוע בו
הדין בגוי הנופל מן הגג על חברו	מותר לנפגע לפגוע בנופל	מותר לנפגע לפגוע בנופל	מותר לנפגע לפגוע בנופל	מותר לנפגע לפגוע בנופל

טז. סיכום

במקרה של "הרוג את פלוני או שנהרוג אותך" בגויים יש מחלוקת: לפי המהר"ש יפה מותר לאנוס להרוג כדי להינצל, ולפי הפרשת דרכים הדבר אסור מסברא.

ההיתר לפי המהר"ש יפה הוא ככל מקרה בו נוכחותו של האחר גורמת סכנה, ולכן מותר לגוי שדרכו נחסמת על ידי גוי אחר להרוג את החוסם כדי להינצל.

ויש לדון האם מותר לגוי לפי המהר"ש יפה להרוג גוי אחר כשנוכחותו של האחר אינה מסכנת אותו אלא שהוא רוצה לנצל את האחר כדי להציל את חייו.

גם לפי הפרשת דרכים – גוי אינו חייב במסירות נפש על רציחה כמו ישראל, כיון שאצל ישראל הדבר נובע מחיוב מסירות נפש על המצוות, בעוד אצל גויים החיוב נובע מסברא בלבד.

הפרשת דרכים מודה שבמקרה בו אחד רודף ומסכן את השני – גם אם באונס – מותר לגוי הנפגע להרוג את הגוי הפוגע, למרות שהפוגע עושה זאת באונס, כמו שבדיני ממונות מותר לפגוע במי שמזיק לי באונס כדי להינצל מנזקו. זאת למרות שבישראל הדבר אסור.

להתרפא באחד	'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך'	מזיק באונס	חוסם דרך הצלה מרוצח	מהר"ש יפה (כפשוטו)
מותר	מותר	מותר	מותר	מותר
אסור	מותר	מותר	מותר	אור שמח (אולי מהר"ש יפה)
אסור	אסור	מותר	(מותר, יתבאר בהמשך)	שיטת הפרשת דרכים

יז. מזיק באונס בגרמא – חסימת דרך פרטית

לעיל הבאנו את הסוגיא בתחילת פרק שלישי בכבא קמא, בה מבואר שמותר לפגוע במזיק כדי להינצל מנזקו, אף אם הוא מזיק באונס. כעת נעסוק בדוגמא נוספת של מזיק המוכאת בגמרא שם:

הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן בעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס.

פשוט בגמרא שם שאם בעל החצר מפסיד כתוצאה משהיית הכדים כחצירו מותר לו להזיק אותם כדי להינצל מההפסד. האם הגמרא שם מדברת רק על מקרה בו בעל הכדים הניח את הכדים במזיד ברשות חבירו או שגם באונס הדין כך? למשל: רכוש של אחד עף באונס לחצר השני והוא חוסם לשני את הדרך. בעל החצר ממהר מאד, ואם לא יצא מחצירו עכשיו הוא יפסיד הרבה ממון. הוא רוצה לצאת, אף על פי שבזה יזיק לממון שהגיע לחצרו באונס.

על פי מה שהבאנו לעיל – גם כאשר חפצים של מישהו מונחים ברשותי באונס – מותר לי להזיק אותם אם הם חוסמים את רשותי וגורמים לי בזה הפסד ממוני. במקרה כזה בעל החפצים נחשב מזיק כיון שחפציו נמצאים ברשות שאינה שלו. מותר לפגוע במזיק באונס כדי להינצל מנזקו כפי שהתבאר לעיל.

מט. אמנם הבאנו בהערה הקודמת דעה שהדבר מותר גם בישראל, אך אין נפקא מינה לענייננו כיון שאנחנו עוסקים בדיני גויים שאצלם לכו"ע מותר.

דוגמא נוספת: ראובן זורק מראש הגג כלים על כרים וכסתות שלוי המונחים ברשות הרבים (במקום בו מותר לו להניח אותם). שמעון נופל באונס ועומד לדחוף תוך כדי נפילתו את הכרים והכסתות – וכתוצאה מכך ישברו הכלים הנופלים מראש הגג. בפשטות מותר לראובן לדחוף את שמעון ולמנוע ממנו ליפול ולדחוף את הכרים והכסתות, אף אם בזה יגרם נזק ממוני לשמעון. שמעון פוגע בממון של ראובן בנפילתו, ומותר לראובן להתגונן.

יח. חיוב תשלומים בפגיעה בחוסם דרך

על גדישים החוסמים את דרך ההצלה נאמר בגמרא בבבא קמא (ס, ב) שהמזיק אותם כדי להינצל חייב לשלם כדין המציל עצמו בממון חבירו, אף אם עשה זאת במקום פיקוח נפש:

גדישים דשעורים דישאל הוו דהוו מטמרי פלישתים בהו, וקא מיבעיא ליה מהו להציל עצמו בממון חבירו. שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבירו.

וכהסבר תוספות שם:

אבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פיקוח נפשי.

נ. אם הכרים והכסתות הם הפקר – לכאורה מותר לכתחילה למי שרוצה להזיז אותם (בכפוף לדיני 'עני המהפך בחררה' (שו"ע חו"מ רלו, א, עיין שם)), אף שבוז יגרם נזק לבעל הכלים; וממילא ודאי שאסור לבעל הכלים לפגוע בזה שלוקח אותם (אמנם כאשר הוא יכול להשאיר אותם עד אחרי נפילת הכלים ואין לו הפסד ממוני בזה – אין ספק שעליו לחכות ולא לקחתם מדין השבת אבידה). ועיין בענין זה בשלטי גבורים בבא קמא סוף פרק שני; ב"ח חושן משפט שפ"ו, ד; חזון איש בבא קמא ב, טז (ופלא שנראה שכתבו כולם את אותו הדבר ולא הזכירו אחד את השני).

נא. אמנם רש"י מבאר שהשאלה היתה אם מותר או אסור לשרוף, ולא רק לענין חיוב התשלומים. והקשו עליו רבים שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. אך כבר ביאר באגרות משה (יורה דעה א, ריד) בדעת רש"י שלדעתו לא היתה שם מיתה ודאית לישראל אם לא היו שורפים את הגדישים אלא רק סיכון. והנה לבעל הגדישים עצמו מותר להסתכן כדי להציל את ממונו (כפי שמוותר להסתכן בעבודה, עיין בבא מציעא ק"ב, א ובנודע ביהודה תניינא יורה דעה, י). לפיכך נראה שרש"י הכין שגם דוד ולוחמיו לא יכולים לפגוע בגדישים במצב בו אם הם היו הבעלים של הגדישים הם לא היו עושים זאת. והדבר מוכח מזה שדוד לא הסכים להשתמש בהיתר שלו לשרוף את הגדישים בתור מלך, ואם היתה סכנה ודאית לישראל – יש כאן מידת חסידות על חשבון חיי ישראל אם אינו עושה זאת! (אמנם עיין גם בשו"ת בנין ציון קסז; אך צ"ע כיצד

פשט הגמרא הוא שהגדישים חסמו את היכולת לפגוע בפלישתים, ולמרות זאת חייב דוד אם פגע בהם כיון שזה נחשב מציל עצמו בממון חבירו. כך נפסק גם לגבי נרדף ששיבר את הכלים:

רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו... אם הנרדף שבר כלים... של אדם אחר חייב, שהמציל עצמו בממון חבירו חייב.

משמע שדין זה נכון גם כאשר הכלים חסמו את הדרך של הנרדף. למרות שהם חסמו את הדרך – חייב הנרדף אם שבר אותם כדין מציל עצמו בממון חבירו. כלומר: למרות שמותר לנרדף לפגוע בממון החוסם את דרכו כיון שחייבו בסכנה – הוא חייב לשלם. כלפי דיני ממונות הממון החוסם לא נקרא מזיק, ואי אפשר לפגוע בו בלי לשלם. (במלים אחרות: אם לא היתה כאן סכנת נפשות אלא רק נזק ממוני אותו רוצים הפלישתים או הרודף לגרום – אסור היה לפגוע בממון החוסם את הדרך, ולכן כאשר מותר לפגוע בו בגלל פיקוח נפש הפוגע חייב לשלם).

יט. החילוק בין מזיק לבין חוסם

והנה לכאורה אנחנו עומדים בפני קושיא: מן הצד האחד ראינו שכאשר ממון אחר מזיק אותי – מותר להתגונן מפניו ולהזיק לו כדי להינצל מנזקו, אפילו אם הוא מזיק באונס הבעלים. אך מן הצד השני כאשר ממון חוסם את דרכי ואני מזיק לו כדי

יט. יסביר את היותו של דוד, ובפרט על פי דבריו שם (וגם בשו"ת שלו החדשות סימן קצג) שאסור לותר על חייו והעושה זאת נחשב מתאבד).

נב. אמנם עיין בדברי האגרות משה חו"מ ב, סג שכותב שדוד התרפא בגדישים, ולא ניצל מנזקם (ובזה מיישב למה דוד חייב לשלם למרות שהוא מציל אחרים ויש תקנה שהמציל אחרים פטור מלשלם). ועיין גם בנתיבות המשפט סימן שמ, ס"ק ו שמשמע בדבריו דלא כאגרות משה (כי לדעתו גם ראובן שמתרפא בממון שמעון כדי להציל את לוי – פטור, וכן פטור גם אם הוא ניצל יחד עם האחרים שמציל; וחייבים לומר לדבריו שזה היה קודם התקנה, או שצריך לומר שלדעתו אצל דוד אפשר היה להציל באופן אחר (כמו שכתבנו בהערה הקודמת), ולכן צריך לשלם (ולפי זה יוצא שמותר לו לקחת על מנת לשלם במצב כזה, ואולי בזה חלקו תוספות על רש"י שהובא בהערה הקודמת), ודוק כי אכמ"ל). אך על כל פנים לכולי עלמא פשוט שמי שפוגע בממון שחוסם את דרכו כדי להציל את עצמו – חייב לשלם לבעלים כמו שכתבנו בפנים* (כמו שמבואר באגרות משה שעל זה מדברת הגמרא שפוטרת מי שמציל אחרים מפני רודף בגלל התקנה, ושם מפורש שהנרדף עצמו חייב אם שיבר כלים), וכמו שגם משמע מדברי הש"ך שהתבארו היטב בנספח א לפרקנו (פיסקא ו) עיין שם.

להינצל – אני צריך לשלם לו. מדוע? הרי הממון הזה חוסם את דרכי ומסכן את חיי, ולכן מותר לי לפגוע בו כדי להינצל. ומדוע הוא שונה מממון שמזיק לי?

החילוק בין המקרים הוא שאם מלכתחילה מותר היה למזיק באונס לעשות את מעשיו (במקרה בו הוא מנסה להינצל מנוק ממוני) – אסור לשני לפגוע בו. זו הסיבה שבעל הגדישים אינו מוגדר מזיק כלפי דיני ממונות וחייבים לשלם לו. מותר לאדם לשים את רכושו ברשותו ואף ברשות ההפקר, גם אם בזה יגרם נזק ממוני לאחר. למשל: אם עגלה של מישוהו מדרדרת (ללא נוסעים בתוכה) והדרך היחידה להציל אותה היא דרך מקום בו אני הולך (ויש לי היתר ללכת במקום הזה) – אי אפשר לחייב אותי על כך שלא עצרתי ופיניתי מקום לעגלה אף אם עשיתי זאת במזיד, כי המקום משועבד לי ולשימושי כרגע (והסיבה היחידה לחייב אותי לצאת ממנה היא מצות השבת אבידה, כדלקמן). גם אם אני עושה זאת במזיד – אסור לבעל הממון לפגוע בי ולעשות דין לעצמו על כך שלא השבתי את אבידתו. דין זה זהה לכך שאין היתר לגנוב מהשני מעט כסף בשביל להרויח הרבה. על כך בגדישים נחשב דוד "מציל עצמו בממון חבירו": בעל הגדישים עושה מעשה מותר בדיני ממונות, ומותר לו לעשותו אף לכתחילה כדי להינצל מהפסד ממוני. אף שכלפי דיני נפשות מותר לפגוע בגדישים בגלל שחיים קודמים לממון – כלפי דיני ממונות אי אפשר לקרוא לבעל הגדישים מזיק, ולכן אין סיבה שלא לשלם לו על הגדישים.

כך אם בא מזיק ודורש ממישהו לחסום את דרך ההצלה של אחר בשטח הפקר כדי שהאחר לא יוכל להינצל מנוקו הממוני של האנס, והוא מאיים בנוק ממוני על חוסם הדרך – מותר לחסום את הדרך. אמנם צריך להפסיד כסף כדי שלא להזיק לאחרים כמבואר בשולחן ערוך – אולם כאן הוא לא מזיק (אלא נמנע מלהשיב אבידה, ועל השבת אבידה אין חיוב להוציא ממון, כדלקמן).

אך במקרה של שור שעלה – אסור לשלוח את השור לפגוע בשור אחר. לכן בעל השור נחשב מזיק גם אם הוא אנוס, ומותר להתגונן בפני הנזק.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קבא

וכן בחוסם את חצר חברו באונס: מקום הפקר קנוי לזה שיתפוס אותו ראשון כדי להינצל מנוק; אך חצרו של השני אינה קנויה לי, ואם אנס מאיים לפגוע בממוני אם לא אחסום את חצרו של השני – הדבר אסור, אף אם אפסיד ממון עקב כך.

ב. חיוב השבת אבידה בישראל ובגויים

נחזור למקרה של מישוהו שתפס שטח הפקר לשימוש, ואחר זקוק לשטח הזה כדי להינצל מנוק ממוני. ביארנו עד כה שלזה שעומד להינזק אין היתר לפגוע בחפציו של זה שתפס את השטח ראשון, כי ממונו קודם וזכותו לתפוס את השטח לשימוש. האם זה שתפס את השטח צריך להתאמץ לפנות את חפציו כדי שהשני יוכל להינצל מהפסד? ביהודים הוא חייב מדין השבת אבידה, כמבואר בשולחן ערוך (חושן משפט רנט):

הרואה אבידת ישראל חייב לטפל בה להשיבה לבעליה שנאמר: 'השב תשיבם'.... אבידת קרקע גם כן חייב להשיב שאם ראה מים באים לשמוף שדה חבירו חייב לגדור בפניהם כדי להציל.

אמנם דין זה מוגבל למקרה בו הוא לא יפסיד ממון כתוצאה מפינוי השטח. אין חיוב להפסיד ממון כדי להשיב אבידה, כמבואר בסימן רסד (סעיף א):

מי שאבדה לו אבידה ופגע באבידתו ובאבידת חבירו – אם יכול לחזור את שתיהן חייב להחזירם, ואם לא – יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת.

אדם לא צריך להפסיד כסף כדי להציל את אבידת חבירו, אך כאשר אין הפסד כספי הוא חייב בהשבת אבידה. אסור לדרוש שכר תמורת המאמצים להציל את ממון חברו, שהרי אסור לו ליטול שכר על השבת אבידה: "הרואה אבידה חייב להחזיר בחינם" (רסא, א). מצוה עליו לפנות את הדרך ללא כל תשלום. קל וחומר שאסור לישראל להיכנס לדרך הצלה של חבירו ללא סיבה ובוזה למנוע ממנו להציל את עצמו מנוק, גם אם החוסם עומד במקום שהוא הפקר. הדבר מותר רק כאשר החוסם את הדרך יפסיד אם לא יחסום – שאז הוא פטור מהשבת אבידה כיון שאבידתו קודמת.

נג. אמנם יש תקנת יהושע שבמקרים מסויימים מותר לפגוע במעט בשביל להרויח הרבה (תקנת יין ודבש, עיין חושן משפט רסד, ה). על כל פנים פשוט שצריך לשלם לזה שניזק ממני כמבואר שם.

אך בגויים אין מצות השבת אבידה. כאשר גוי תפס שטח – אין עליו שום חיוב לפנות אותו, אף אם הוא יכול לעשות זאת בלי שיגרם לו כל נזק. זכותו להישאר במקום, וזכותו גם לטעון כלפי השני: "שלם לי אם אתה רוצה שאפנה לך את הדרך".

על פי זה נצייר מקרה נוסף: פרתו של גוי בודחת. בעל הפרה רודף אחריה בשטח הפקר בו יש שביל צר. שונאו של בעל הפרה מעוניין לעמוד באמצע השביל הצר ולחסום את הדרך, וכך לגרום הפסד לבעל הפרה. מצד הדין נראה שאי אפשר לאסור עליו לעשות כך. זכותו להשתמש בהפקר כראות עיניו, אף אם השתמשות זו גורמת נזק ממוני לאחר.

בא. חסימת דרך הצלה בממונות – בגלל אנם (בישראל)

ביארנו שלישראל אסור לחסום את דרך הצלת הממון של ישראל אחר בגלל מצות השבת אבידה. מה הדין כאשר רשע מאיים וגורם למצב כזה? למשל: רשע הצית את ביתו של ראובן. הדבר נודע לראובן והוא חש להציל את ביתו שנשרף. הרשע פונה לשמעון ואומר לו: "עמוד בשטח ההפקר בו ראובן אמור לעבור, ואל תפנה לו את הדרך. כך הוא יאחר להגיע ולא יוכל להציל כלום מהדליקה. אם לא תעשה כך – אקח ממך כסף". שמעון עומד וחסום את הדרך. ראובן מגיע ומבקש משמעון שיפנה את הדרך. האם שמעון חייב לעשות זאת?

על פי הכלל שהבאנו לעיל שאבידתו קודמת – מותר לשמעון לחסום את דרכו של ראובן. אמנם התורה חידשה שיש מצוה להציל את ממון השני – אך התורה הגבילה את החידוש הזה לטרחת בגוף ולא להפסד ממון. אין בזה חילוק במקרה אונס של רשע. אם רשע מחייב מישהו לחסום דרך של הפקר בפני הצלת ממון חבירו – החוסם יפסיד ממון אם לא יחסום. לכן כעת לא חל עליו חידוש התורה המחייב

נד. אנחנו מניחים כאן שאין חוק המחייב לזוז במקרה כזה, והדבר הושאר כמו בהפקר גמור. אם יש חוק הקובע שחייבים לפנות את הדרך במקרה כזה – ממילא זה שאינו זז נחשב מזיק, כיון שהמלכות – שהיא הבעלים על הקרקע (עיין שו"ע הרב בתחילת הלכות הפקר והשגת גבול) – מחייבת לפנות את הדרך.

להשיב אבידה ולפנות לשני את הדרך, ומותר לו לחסום את הדרך מתוקף "ממוני קודם"^{יג}.

כב. חסימת דרך הצלה – בנפשות בגויים

מכאן נעבור לדון בחסימת דרך הצלה בנפשות.

רכב ובו אדם שלקה בהתקף לב נוסע בדרך הפקר. אם החולה לא יגיע מהר לבית הרפואה הוא ימות. אחד רוצה לתפוס את שטח ההפקר לצורכו, אך בזה שהוא יעמוד שם הוא יחסום את דרכו של הרכב.

גויים אינם חייבים ב'לא תעמוד על דם רעך', ולכן אם גוי רואה גוי אחר בסכנה – אין הוא חייב להצילו. אך במקרה בו אנו עוסקים ראינו אין רק דין של 'לא תעמוד על דם רעך', אלא חסימה של דרך ההצלה של הגוי שבסכנה.

זה שחוסם את הדרך פוגע בהצלה של האחר הוא מזיק ורוצח בגרמא. וודאי שאין הוא יכול לטעון כלפי ההורג אותו 'מאי חזית' ו'חיי קודמים': הרי הוא יכול לקום ולפתור בכך את הבעיה.

דין זה נכון גם בשב ואל תעשה: אם גוי יושב בדרך הצלה של גוי שני ומסרב לקום – מותר לגוי השני להורגו, שהרי אין שום סברא המחייבת אותו למסור את נפשו כדי שלא להרוג את זה שחוסם את דרך ההצלה (הגוי החוסם לא יכול לטעון 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי?', כי זה שצריך את הדרך אומר לו: קום ופנה את הדרך וכך ניצל שנינו!)^{יד}.

נה. אמנם אם ההפסד הממוני של שמעון קטן מההפסד של ראובן – במקרים מסויימים יתכן שהוא חייב לפנות את הדרך כשראובן ישלם לו על הפסדו כתקנת יין ודבש שהובאה לעיל.

נו. גוי שחוסם את הדרך בקום עשה – יתכן מאד שגם חייב מיתה, שהרי גויים נהרגים גם על רציחה בגרמא כפי שיוכח לקמן בגוף הפרק.

אמנם אם הוא עושה זאת בשב ואל תעשה – יש לדון אם הוא חייב מיתה: לפי הרמב"ן (בראשית לד, יג) שאומר שאנשי שכם לא התחייבו מיתה על כך שלא דנו את שכם וחמור כיון שאין חיוב מיתה בשב ואל תעשה רואים שאין חיוב מיתה; אך לפי הרמב"ם לכאורה חייב מיתה גם בשב ואל תעשה, וצ"ב.

[בג. חסימת דרך הצלה - בנפשות ביהודים]

פיסקא זן עוסקת ביהודים, אצלם הדינים מורכבים ומסובכים קצת יותר מאשר אצל גויים, כפי שנראה. אפשר לדלג עליה, והיא מיועדת למעוניין להעמיק עוד בשאלת חסימת הדרך במקרה של סכנת נפשות.

דין זה, שמוותר להרוג את זה שחוסם את הדרך, נכון גם בישראל, ולא רק בגויים.

ואף על פי שמי שאינו מציל את חברו ועובר על 'לא תעמוד על דם רעך' - אינו נחשב רודף, ואסור להורגו; הנה כאן מותר להורגו כיון שהחוסם גורם לנזק שבלעדיו לא היה קיים.

ואף על פי שהחוסם הגיע ראשון לדרך - סכנת נפשות קודמת לזכויות ממוניות, ולכן הדרך משועבדת כעת לזה שמציל את חייו. ומה שבממונות כתבנו שזכותי להשתמש בהפקר גם אם ממונו של אחר נפגע - זה בגלל שזכותי הממונית קודמת לממונו. אך סכנת נפשות קודמת לזכויות ממוניות.

ראיה יפה לזה שלנפשות יש קדימות ממונית על פני זכויות ממוניות יש בסוגיא העוסקת בחלוקה במקרה של ספינה שצריך להשליך ממנה משאוי בגלל שהיא נוטה לטבוע (בבא קמא קטז, ב):

ספינה שהיתה מהלכת בים ועמד עליה נחשול לטבעה והקלו ממשהא - מחשבין לפי משאוי ואין מחשבין לפי ממון.

החישוב לפי משאוי אינו כולל את חישוב משקל הגוף של האנשים, למרות שגם משקל זה גורם להטבעת הספינה, לדוגמא: אם ישנם שני אנשים בספינה - זה שוקל מאה ומשקל משאו חמישים, וזה שוקל חמישים ומשקל משאו מאה - חלוקת

נז. עיין רמב"ם בסוף פרק א מהלכות רוצח ובשו"ע סוף חושן משפט. ואף על פי שהוא מפסיד ממון - הוא חייב בזה, למבואר בסנהדרין עג, א ובמקורות הנ"ל.

נח. למשל: שניים עומדים ליד נהר, רואים אחד טובע בו ולא מצילים אותו. הטובע יכול להרוג אחד - וכך השני יבהל וימהר להציל אותו. אסור לו לעשות זאת, כי אף על פי שהם עוברים על 'לא תעמוד על דם רעך' - הם לא רודפים.

נט. ואף על פי שזה בגרמא - גם רודף בגרמא נהרג, כמו שמוסר נהרג אם יש חשש שימסור עוד (שולחן ערוך חושן משפט שפח, יא), אף על פי שהוא מזיק בגרמא. וכן מבואר בשו"ת הריב"ש סימן רלח (דפוס ראשון); ובאור-שמח הלכות רוצח פ"א ה"ח; שו"ת גליא מסכת יו"ד סי' ה; שו"ת אחיעזר א יט, ג; שבט מיהודה עמ' ל"א.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה - בין בני נח + קכה

השלכת המשאוי לא תהיה שווה ביניהם. זה שמשקל גופו חמישים ומשקל משאו מאה יצטרך להשליך פי שנים מזה שמשקל גופו מאה ומשקל משאו חמישים, למרות שיחד עם משקל הגוף שניהם מכבידים על הספינה באותה מידה. בצירור כזה של רודף ברור לנו שהממון נחשב רודף את האנשים ולא להיפך. וכדברי האבן האזל בהלכות חובל ומזיק (ח, טו):

ובאמת מזה גופא מוכח דלא הוזכר שהאנשים ישלמו, דלא משמע שגם האנשים ישלמו לפי כוונתם דלא נקראו משא, וקתני מחשבין לפי משוי. ועל כרחך דזהו גופא עיקר דינא דכשספינה טובעת בשביל כוונתה אין נפקא מינה מי בא ראשונה או אחרונה דכל כוונת איזה שהוא הוא גורם לטביעת הספינה, ולכן דין הוא שישליכו המשא להציל האנשים, דמשא לגבי אנשים דין רודף הוא על המשא...

אנחנו רואים כאן שחיי אדם קודמים לממון, ולכן כאשר ממון וחיים מזיקים זה את זה - המשא נחשב מזיק את החיים ולכן מחשבים לפי כוונת המשא ומשליכים אותו. העולה מן הדברים: האיסור לחסום את דרך הצלה של מי שבורח מסכנה קיים גם בלי דין של 'לא תעמוד על דם רעך', והוא נובע מקדימות דינית של הניצול מסכנה לעומת תופס הדרך.

ומאותה סיבה אם אחד נמצא בשטח שלו ואחר רוצה להציל את חייו במעבר בשטח הזה - אסור לבעל השטח להפריע לעבור שם; ואם הוא מפריע - הוא רודף ומותר להורגו (אמנם אם יש לבעל הדרך הפסד ממון - חייב העובר לשלם לו, כדין מציל עצמו בממון חבירו) וכמו שהבאנו לעיל שנרדף ששייבר את הכלים של כל אדם צריך לשלם^{סא}).

ס. ואף אם הוא חוסם את הדרך בשב ואל תעשה הוא רודף (עיין בשו"ת הב"ח הישנות בסימן מד שאומר שמי שאינו משלם את חובותיו ובזה גורם נזק לכל היהודים נחשב רודף, אף על פי שזה רק בשב ואל תעשה).

סא. אמנם במקרה של משאוי בספינה - אין חייב לשלם לבעל המשאוי שהשליך את משאו; אך זה מפני ששם המשאוי מזיק ומטביע את הספינה, וזה לא דומה למקרה שלנו בו אחד רק מונע הצלה בנוכחותו; ולענין ממונות הוא קודם ולכן צריך לשלם לו (וכמו החילוק שהבאנו לעיל בין מקרה בו מותר להתגונן מפני מזיק באונס, לבין מקרה בו אין היתר לזה). למרות החילוק

המקרה	דיני רודף	הדין בגויים
'לא תעמוד על דם רעך' - הימנעות מלהציל	אין היתר להרוג מי שנמנע מלהציל	אינם חייבים ב'לא תעמוד על דם רעך'
קדימות של חיים לממונות - חסימת הדרך	מותר להרוג את חוסם הדרך	גם גויים אסורים לרדוף את חבריהם

ולמסקנא בין בישראל ובין בגויים אסור לחסום את דרך ההצלה של אחר, ומותר להרוג את מי שעושה כך במזיד מפני שהוא רודף.].

כד. חסימת דרך הצלה - נפשות בנפשות - "חיי קודמים"

עד כאן כתבנו שעומד בדרך הצלה חייב לוותר על זכויות ממוניות למען נפשו של השני: סכנת נפשות של אחד קודמת לזכויות ממוניות של האחר. אך כל זה נכון כאשר מדובר בממונות מול נפשות. כעת נדון במצב של נפשות מול נפשות. למשל: שנים נקלעו למפולת אבנים - ויש רק דרך אחת להינצל. אחד רוצה לתפוס את הדרך כדי להינצל, אף על פי שבזה הוא תופס את דרך ההצלה וחבירו ימות.

הגמרא בבבא מציעא (סב, א) אומרת:

שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע לישוב, דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: 'וחי אחיך עמך' - חייך קודמים לחיי חבירך.

הגמרא כאן מדברת על מקרה בו המים שייכים לאחד - "וביד אחד מהם קיתון של מים" - ורבי עקיבא פסק שאין הוא מחויב לתת את המים לשני.

הזה מוכח מסוגיית הספינה שמן הדין נפשות קודמות לממונות, כפי שרואים מצורת החישוב והקביעה מי רודף את מי.

הבעלות הממונית של אחד על המים כאשר הוא זקוק להם להצלת נפשו קודמת לחיי חבירו. החתם סופר (בחידושו על בבא מציעא שם^ס) מדגיש שהבעלות הממונית היא זו שקובעת חייו של מי ינצל:

מי שיש בידו קיתון של מים של חבירו - פשיטא שצריך ליתנו לחבירו אפילו אם ימות הוא כיון ששייך לחברו.

ניתן דוגמא נוספת לבעלות ממונית כזו: לראובן יש בית עם מקלט, ולשמעון אין מקלט. כעת מתחילים ליפול פגזים על המקום בו הם גרים, ובמקלט יש מקום רק לאחד מהם. גם אם שמעון הגיע למקלט ראשון - ראובן יכול לתבוע ממנו לצאת. המקלט שייך לראובן, ובעלותו הממונית של ראובן הופכת אותו להיות בעדיפות על פני שמעון בשימוש במקלט.

נראה בפשיטות דין זה של "חיי קודמים" נכון גם בהפקר. כאשר שנים עומדים למות מצמא, ויש מים של הפקר המספיקים לאחד מהם וקרובים לשניהם - מותר לאחד לקחת את המים ולשתות כדי להציל את חייו, אף על פי שבזה הוא בעצם הורג את השני בגרמא (שהרי הוא מונע ממנו את המים שיצילו את חייו)^ס. כמו שבעל המים יכול לטעון "חיי קודמים" - יכול זה שתופס את המים ראשון לטעון "חיי קודמים". מאותה סיבה מותר לתפוס את דרך ההצלה היחידה כאשר שנים נמלטים ממפולת אבנים. כל אחד טוען "חיי קודמים" ואין סיבה שהשני יקדם לי. מאי חזית שדמו של השני אדום מדמי והוא יאסור עלי להינצל? לכן מותר לכל אחד מהשנים למהר ולתפוס את הדרך גם אם בזה תיחסם הדרך בפני השני^ס.

כה. חסימת דרך הצלה - נפשות בנפשות - נזק לאחר

על אף שהתרנו לתפוס את המים או את המקום היחיד שבו אפשר להינצל - דין זה מוגבל רק למקרה שבו אתה מציל את עצמך, ולא למקרה בו אתה פוגע באחר.

סב. ועיין גם בחידושי אגדות למהרש"א שם; ובשו"ת משנה הלכות יד, רעז בענין זה.

סג. מדברי החתם סופר דלעיל מתבאר שאחרי שאחד תפס את המים - אסור לאחר לקחת לו.

סד. דוגמא נוספת: האם מותר לאדם לקבוע תור לניתוח דחוף - גם אם בזה הוא תופס תור של אדם אחר (ואחד מהם ימות בגלל האיחור)? מקרה זה זהה לחלוטין להפיסת מים של הפקר. גם כאן אתה תופס את יכולת ההצלה היחידה ומשתמש בה לעצמך, למרות שבזה אתה חוסם את השימוש בה לאדם אחר.

למשל: ראובן ושמעון ממהירים לתפוס את מי ההפקר שהם ראו מרחוק. ראובן רואה ששמעון עומד להגיע ראשון למים, אבל הוא יכול לדרדר אבן שתחסום את דרכו של שמעון – ואז ראובן יתפוס את המים. בפשיטות נראה שזה אסור. כאן ראובן אינו מציל את עצמו – אלא פוגע בשמעון כדי להינצל, וזה אסור. ואף על פי שהוא לא פגע ברכוש של שמעון אלא רק בדרך הפקר – הרי הוא לא עשה מעשה כדי לדאוג לעצמו, אלא מעשה שנועד לפגוע בשמעון. הוא יצר כאן מיתה לשמעון, שלא היתה בלעדיו; ויוצא שהוא הרג את שמעון כדי להינצלו.

סה. דוגמא נוספת: הגמרא ביבמות (עט, א) מדברת על בני שאול שנהרגו בידי הגבעונים: "ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה אשר ילדה לשאול את ארמוני ואת מפיכוש ואת חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל בן ברזילי המחולתי. מאי שנא הני? אמר רב הונא: העבירום לפני ארון, כל שארון קולטו – למיתה, כל שאין ארון קולטו – לחיים. מתיב רב חנא בר קטינא: 'ויחמול המלך על מפיכוש בן יהונתן בן שאול! שלא העבירו. וכי משוא פנים יש בדבר? אלא שהעבירו וקלטו, ובקש עליו רחמים ופלטו. ואכתי משוא פנים יש בדבר! אלא שבקש רחמים שלא יקלטו הארון'. בגמרא רואים שאם הארון כבר קלט את מפיכוש – אסור לדוד לבקש רחמים עליו שיפלטנו הארון, כיון שבזה הוא גורם לתפיסת אחר במקומו; אך אם הארון עוד לא קלט את מפיכוש – מותר לבקש רחמים שהארון לא יקלוט אותו, למרות שבזה הוא גורם שיקחו משהו אחר (דין זה מופיע גם בדיני ממונות, עיין בש"ך בסוף סימן קסג שכתב: "המלך או שר שמתיל איזה דבר על עשיר א' או ב' ויש ליהודי א' כח בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרו – אם הדבר ברור ודאי שאם יפטרם לאלו יטיל על אחרים אי רשאי להצילם לאלו או לא – פסק בחשובת מהריב"ל ח"ב סי' מ' דאם כבר הטיל המלך על אנשים ידועים ופרט אותם ונלכדו ברשתו אזי אין יהודי רשאי להשתדל לפוטרו בשום ענין שיויק לאחרים בודאי, אבל אם יצא גזרה להטיל על ב' אנשים בסתם יכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים והביא ראייה ברורה ממפיכוש בפרק הערל שהתפלל דוד עליו שלא יקלטנו הארון", ועיין גם בכסף הקדשים שם). והנה נראה פשוט שמה שהתירו להתחמק מן הנזק לפני שהוא הגיע אליך – הוא רק כאשר אתה דואג לעצמך; אך התחמקות מן הנזק שנוצרת על ידי פגיעה באחרים אסורה. למשל: אסור לדוד המלך להתפלל שהארון יקלוט משהו אחר, כדי שהוא לא יקלוט את מפיכוש. אמנם כל עוד הארון לא קלט – מותר להתפלל שהארון לא יקלוט את מפיכוש, אבל לא להתפלל לפגיעה באחרים (ובדיני ממונות: פשוט שאסור למסור ולהצביע על אחרים שיקחו את ממונם כדי שהמס לא יגיע אלי. אף על פי שמתור לעשות שתדלנות כדי שלא אני אקבל את החיוב – אין היתר לדאוג שהחיוב יפגע באחרים; וכן פשוט שאסור לשפוך מים לגינתו של אחר כדי שהם לא יגיעו לגינתו, למרות שמתור לחסום את המים מלהיכנס לגינתו גם אם בזה הם ימשיכו לשטוף ויכנסו לגינתו של אחר (עיין בירושלמי בבא קמא תחילת פרק שלישי, וברמ"א חו"מ שפח, סוף סעיף ב)).

כו. חסימת דרך הצלה – במזיד

טענת "חיי קודמים" נכונה רק כאשר אתה בסכנה. כאשר חייך אינם בסכנה – אין היתר לקחת מים או לתפוס את דרך ההצלה של השני, וזו רציחה בגרמא. יהודי העושה כך ליהודי אחר אמנם אינו חייב מיתה, אך עליו נאמר ברמב"ם (בפרק ב מהלכות רוצח):

השוכר הורג להרוג את חברו או ששלח עבדיו והרגו או שכפת את חברו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה... כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין... וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינם מחוייבים מיתת בית דין – אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך – הרי יש להם רשות כפי מה שיראו.

אם נחזור לדוגמא של הגמרא בבבא מציעא – הרי שאין חולק שאם אחד עומד למות מצמא ויש לפניו קיתון מים – אסור לאחר שאינו זקוק למים לקחת ממנו את הקיתון, וזו רציחה בגרמא. או, בדוגמא של המקלט: אם ראובן מונע משמעון להיכנס למקלט למרות שיש בו מקום לשניהם – הרי שהוא רוצח אותו בגרמא (הוא "כפת את חברו והניחו לפני הפגזים").

גוי העושה כך חייב מיתה, כמו שכתוב במדרש רבה (בראשית לד, ה):

'מיד כל חיה אדרשנו' – זה המוסר את חברו לחיה להרגו. 'מיד איש אחיו' – זה השוכר את אחרים להרוג את חברו.

ופסק הרמב"ם (בהלכות מלכים ט, ד):

בן נח שהרג... טריפה או שכפתו ונתנו לפני הארי או שהניחו ברעב עד שמת הואיל והמית מכל מקום נהרג.

הרמב"ם מדבר במפורש על מקרה של "הניחו ברעב עד שמת", בו הרוצח לא נגע בנרצח אלא רק נעל בפניו את הדלת וגרם לו למות מרעב. גם במקרה כזה גוי רוצח חייב מיתה.

וכלשון שו"ת אחיעזר (ג, לז):

מבואר מזה דבן נח חייב על גרמא¹⁰.

העולה מכל האמור: גוי שחוסם את דרכו של חברו ומונע ממנו לברוח מרוצח שבא להורגו – אם הוא עושה זאת במזיד – חייב מיתה¹¹.

10. גם הבית יוסף פסק שגוי חייב על גרמא. שהרי כתב הטור (יורה דעה תחילת סימן קלב): "אף על פי שמגע גוי ביין שלנו אסור בהנאה מותר ליקח דמיו מאותו הגוי שאסורו". וכתב על זה הבית יוסף: "וכך הם דברי הרמב"ם בסוף פרק יג (הלכה כח). ומשמע מדבריו דדוקא בגוי שנתכוין להזיקו ולאסורו יינו הוא דשרי למישקל דמי מיניה אבל אם לא נתכוין לכך אסור למישקל דמי מיניה. ונראה דטעמו משום דאם לא נתכוין להזיקו ולאסורו עליו אינו חייב לשלם, וכיון שאינו חייב לשלם לו – כי שקיל דמי יין נסך קא שקיל. ואם תאמר: כי לא נתכוין נמי אמאי לא מיחייב לשלומי? הא תנן (בבא קמא כו, א): 'אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד!' יש לומר דהני מילי בדברים שהם ידועים לכל העולם שהם נזקים, בהנהו אמרינן שאין טענת שוגג או אינו מתכוין פותרו. אבל נגיעה בעלמא ביין – דלכולי עלמא לית ביה נזקא כלל אלא לישראל או לידועים בטיבם – כל שלא נתכוין להזיק אין לחייבו לשלם". והנה על היזק שאינו ניכר בישראל נאמר (שו"ע חו"מ שפה, א): "המזיק את חברו היזק שאינו ניכר כגון שעירב יין נסך ביינו מן התורה הוא פטור, אבל חכמים קנסוהו לשלם נזק שלם מהיפה שבנכסיו כדין כל המזיקים... (ו)אם היה שוגג או אנוס פטור שלא קנסו אלא מזיד". לפי זה ברורים דברי הטור והרמב"ם האומרים שגוי פטור בשוגג בהיזק כזה. ולמה הבית יוסף מקשה עליו? הלא מה שנאמר על מזיק שהוא חייב "בין שוגג בין מזיד" הוא בנזק רגיל, ולא בהיזק שאינו ניכר! אנחנו רואים שהבית יוסף מניח בפשטות שגוי חייב על היזק שאינו ניכר כמו שישראל חייב על נזק רגיל, ולכן שוגג צריך להיות חייב ככל מזיק. הוא צריך להסביר שכאן פטור בגלל שזה שוגג מיוחד (שאינו ידוע לכל העולם), וזה נחשב כאנוס. דבריו מתבארים היטב מתוך ההשוואה לדיני נפשות. בדיני נפשות ראינו שגוי חייב בגרמא, וקשה לומר שבנפשות הוא חייב מיתה ובממונות פטור מלשלם. לכן ברור היה לבית יוסף שגוי חייב בהיזק שאינו ניכר מן התורה, כיון שזה לא גרע מגרמא. וכפי שכתב באחיעזר (שם): "ולפי זה אי נימא דנכרי חייב על גרמא מן הדין חייב גם כן על היזק שאינו ניכר מצד הדין דלא גרע מגרמא, וכיון שהוא חייב מן הדין אין חילוק בין שוגג למזיד. ואם כן בנכרי אף דנסכיה שלא בכוונה גם כן ראוי שיתחייב מצד הדין כמו בשארי נזיקין" (אמנם במנחת חינוך (קיא, ח), בשואל ומשיב (מהדורה א ב, קכא) ובאבני נזר (יורה דעה קכ) חלקו על הבית יוסף וסברו שגוי פטור מתשלומים בהיזק שאינו ניכר בשוגג, אך הם אמרו את דבריהם גם לדעת הרמב"ם כך שברור שלא חלקו על הרמב"ם בענין חיוב גויים בגרמא בדיני נפשות. ונראה שסברו שהיזק שאינו ניכר קל מגרמא למאן דאמר ש'לאו שמה היזק' (ועיין עוד באחיעזר שם שהאריך בזה)).

11. אמנם לגבי חיוב גוי המשלח את חברו להרוג חלוקת הדעות. במדרש שהובא לעיל הבאנו שגוי חייב על זה, אך הרמב"ם לא הביא את זה למרות שפסק על מקרי גרמא אחרים שחייב כמו שראינו. יש שהבינו שהרמב"ם סובר שגם בזה חייב, וזה דומה למקרי הגרמא שהוא הביא

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קלא

כו. חסימת דרך הצלה – נפשות בנפשות באנש – ביהודים

אחר שביארנו שמותר לחסום את דרך ההצלה של השני כדי להציל את עצמך אך אסור לעשות זאת ללא סיבה כזו – יש לדון במקרה הבא: רוצח מחייב אותך לחסום את דרך ההצלה של מישהו, כדי שהוא יוכל לרצוח אותו; והרוצח מאיים שאם לא תעשה כך – הוא יהרוג אותך.

והנה כתב המנחת חינוך (רצו, כה):

אבזרייהו דשפיכות דמים כולי עלמא סבירא להו דיהרג. ואבזרייהו הוי כגון שאונסין אותו להניח את חברו לפני ארי וכדומה דמבואר בסנהדרין עז, א ור"מ פ"ב מרוצח ה"ב דבכהאי גוונא אינו נהרג הרוצח, מכל מקום חייב למסור נפשו מחמת הסברא דלא הותר לו לעבור שום עבירה רק במקום הצלת נפש, אבל כאן שיהיה איבוד נפש למה יעבור בשביל נפשו, מאי חזית דלמא דמא דחבריה סומק טפי, ופשוט.

וכן הוא בחתם סופר (כתובות יט, א^ט):

מכל מקום מבואר ממה שכתבתי דאין חילוק בין לגרום מיתה על ידי עדות או להמית בידים.

יש להדגיש שהמנחת חינוך מפנה לגמרא בסנהדרין שם מדובר (בין השאר) על מי שלוקח תריס המגן על חברו בפני חץ ואומרת שהוא פטור ממיתה. גם על מקרה כזה אומר המנחת חינוך שצריך למסור את הנפש, כמבואר בדבריו שהוא מתייחס לכל המקרים בגמרא – "להניח את חברו לפני ארי וכדומה"¹².

(עיין למשל באחיעזר שם (ס"ק א). וכן משמע במאירי סנהדרין נו, א ד"ה "וכן לענין שפיכות דמים" מתוך השואתו לדברי הרמב"ם בהלכות רוצח ב, ג. ועיין עוד ב'חמדת ישראל' להרב בעל ה'כלי חמדה' בקונטרס 'שבע מצוות בני נח' אות ח). אך יש שהבינו שהרמב"ם פוטר משלח (עיין למשל במנחת חינוך במצוה לד. ולשיטה זו צריך להבין למה פסק רק חלק מהמדרש. ועיין עוד בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון, קמד). ביביע אומר (ו יורה דעה, יג) ובעמוד הימיני (תחילת סימן טז)), ואכמ"ל. על כל פנים לא מצאנו חולק על כך שגוי חייב אם הוא הורג את חברו בגרמא.

12. ועיין גם בשו"ת שלו חו"מ סימן א.

13. המנחת חינוך מפנה לרמב"ם בהלכות רוצח המדבר אפילו על מי ששוכר אחרים להרוג את חברו. אפילו במקרה כזה מחייב המנחת חינוך למסור את הנפש, למרות שמקרה כזה חמור

לשון המנחת חינוך היא: "לא הותר לו לעבור שום עבירה". חסימת דרך הצלה היא עבירה כפי שהתבאר לעיל, וגם עליה צריך למסור הנפש לפי זה.

מסברא מאד מובן שהדבר אסור: גם כאן נהרג מישוהו רק בגלל רוצח רשע. למרות שמותר לתפוס את הדרך אם אתה מציל את חייך ממפולת אבנים וכדומה כמו שהתבאר לעיל – כאשר אנס מצוה להרוג אין זה נקרא הצלה אלא הריגה, ואסור לחסום את הדרך במצב כזה. כאן פשוט שאתה פוגע באחר, ולא מציל את עצמך.

וכן כתב במפורש באגרות משה (יורה דעה א, קמה):

ואם כן פשוט לעניות דעתי דאם יאנסוהו לעשות מעשה שלא יוכל להנצל, כגון שנפל אחד לכוד ושם סולם ואנסוהו לסלק הסולם משם, יהיה הדין דיהרג ואל יעבור, דאף שאינו איסור רציחה ממש מכל מקום גורם הוי.

ובהשוואה לגמרא בכבא מציעא: אם רוצח אומר לראובן לשתות מי הפקר כדי לגרום בזה לשמעון למות בצמא כיון שלא יהיו לו מים – ראובן צריך להיהרג ולא לשתות את המים. כאן ראובן אינו יכול לטעון "חיי קודמים" כי הוא לא זקוק למים בגלל מציאות טבעית מסוכנת – אלא שרוצח יצר מציאות כזו, ואסור לעזור לרוצח אף אם נהרגים בזה.

אמנם אם שנים בורחים מרוצח המעוניין להרוג את שניהם או אחד מהם ולא משנה לו את מי – מותר לכל אחד לתפוס את דרך ההצלה היחידה, גם אם בזה ימות השני על ידי הרוצח. כל אחד יכול לטעון "חיי קודמים", כיון שהוא לא עוזר לרוצח אלא

פחות מחסימת דרך הצלה, כמו שראינו שבשכירת אחרים לרוצח המנחת חינוך סובר שגויים פטורים לדעת הרמב"ם, בעוד שבחסימת דרך הצלה מפורש ברמב"ם שהם חייבים כמו שהובא לעיל.

ע. כך גם מוכח במאירי בסנהדרין עד, א, שכתב (על זה ש'קרקע עולם שאני'): 'וכן ברוצח בלא שום מעשה אילו היו מעכבין אותו וזורקין עליו תינוק והתינוק מתמעך אין זה חייב להשמיט עצמו, הואיל ומגוימים עליו במיתה שלא ישמט משם, וכן אם היה ישראל מושלך בבור ואמר לו אנס הזהר שלא תעלהו שאם תעלהו אני אהרוג אותך אינו חייב להעלותו'. מדבריו רואים שהוא מתיר שלא להציל בגלל שזה בשב ואל תעשה; אבל אם דורשים ממנו למנוע הצלה בקום עשה, למשל: אומרים לו 'קח את הסולם וכזה תמנע את עלייתו של יהודי אחר מן הבור', הדבר אסור (הראיה הובאה בספר 'בכל נפשך' סימן ח בהערה ו).

מונע ממנו למלא את זממו". אך במקרה בו הרוצח יכול להרוג מישוהו – ובמקום להרוג אותו הוא מצוה עליו לעמוד בדרך של השני – הדבר אסור לו, כי כאן מוכח שהרוצח רוצה להרוג את השני ולא אותו, שהרי אם היה רוצה להרוג אותו היה הורג אותו מיד ולא מצוה עליו ללכת לדרך השנייה.

כה. חסימת דרך הצלה – נפשות בנפשות כאנם – בגויים

כעת נדון באותו מקרה אצל גויים: חם מצוה על יפת לחסום את דרך ההצלה של שם, כדי שהוא יוכל להורגו.

לפי המהר"ש יפה – לגויים מותר להרוג אחר בגרמא או בידיים. כדי להינצל, ולכן מותר ליפת לעשות זאת.

אך לפי הפרשת דרכים – אסור לגוי להרוג אחר כדי להינצל, וגם הריגה בגרמא ובחסימת דרך הצלה תהיה אסורה, כמו שהיא אסורה אצל יהודים. ועוד: לעיל הבאנו שגויים חייבים מיתה גם על הריגה בחסימת הדרך (בגרמא). אם ביהודים אסור להרוג באונס במצב כזה – קל וחומר שבגויים אין סברא לחלק ולומר שהריגה כזו מותרת בעוד הריגה בידיים אסורה.

עא. במקרה בו ספק האם הרוצח מתכוין לרוצח או שהוא בכלל לא מודע לזה שמה שהוא אונס לעשות גורם לרציחה – ביהודים יש לדון בינינו ספק בעבירות החמורות שיש עליהן חיוב מסירות נפש, עיין בזה בשו"ת 'שוב טעם ודעת' (למהר"ש קלוגר) קמא, סימן קפח.

אך בגויים אין ספק שהדבר מותר. אצלם האיסור לרוצח במקרה של פיקוח נפש נולד מטענה של השני, וזו בעצם טענת 'בין אדם לחבירו'; לכן צריך לדון על פי 'המוציא מחבירו'. האוסר לתפוס את הדרך הוא 'המוציא מחבירו', והוא צריך להוכיח את דבריו. במקרה של ספק – דבריו אינם מוכחים, ולכן מותר לשני לתפוס את הדרך להצלת עצמו.

עב. יש להעיר שאם אחד ניצל מסכנה טבעית ורוצח מנצל זאת כדי לרוצח מישוהו – זה לא הופך את מעשהו של הניצל לאיסור, ומותר לו לתפוס את דרך ההצלה בטענת "חיי קודמים". למשל: ראובן רודף אחרי שמעון להורגו. לשמעון יש דרך אחת בלבד לברוח מראובן הרוצח. באותו זמן ממש מתרחשת באופן טבעי מפולת אבנים המסכנת את לוי. הדרך היחידה של לוי להימלט ממפולת האבנים היא אותה הדרך בה יכול שמעון לברוח מראובן, אך אחרי שאחד יעבור בה – הדרך כבר תיהרס ותיחסם והשני כבר לא יוכל לעבור בה יותר. כאן לוי אינו עוזר לרוצח אלא מציל את חיי עצמו. לכן מותר לו לטעון "חיי קודמים". מה שאסרנו עליו לעזור לרוצח הוא רק כאשר הצלת חייו נובעת מעזרה לרציחה, אך לא כאשר הצלת חייו לא נובעת מסיוע לרוצח.

לסיכום: מה שהתרנו לקחת מים או לחסום את הדרך להצלת עצמך הוא רק כאשר אתה מציל את עצמך מסכנה ולא כאשר אתה פוגע באחר. אם רוצח יצר את המצב בו אתה צריך להרוג בגרמא כדי להציל את עצמך – זו פגיעה באחר, ואסור לך לעשות זאת בין ביהודים ובין בגויים לפי הפרשת דרכים.

כמ. השוואת רציחה בגויים להשבת אבידה בישראל

בישראל אנחנו מבינים מדוע אסור לחסום את הדרך במקרה של נפשות: הם חייבים במסירות נפש כדי שלא לרוצח. לכן כל מעשה עבירה, אפילו בגרמא, בו לא נרויח נפש של ישראל – אסור.

אך לכאורה מה שכתבנו בגויים קשה: לעיל למדנו שיותר לגוי להרוג גוי אחר שפוגע בו באונס, כי הוא יכול לטעון "חיי קודמים"; ואת זה למדנו מדיני ממונות שבהם מותר לטעון "ממוני קודם" ולפגוע במזיק באונס (כי כל האיסור הוא מצד סברא ולא מצד חומרא ברציחה).

והנה כשעסקנו בחסימת הדרך בהפסד ממוני כתבנו שאם לשמעון יש הפסד ממוני אם הוא לא יחסום את הדרך – מותר לו לחסום אותה. ביארנו שדין זה נכון גם אם לוי הרשע מאיים על שמעון שאם לא יחסום מן הדרך הוא יזיק לו, ובזה הוא חוסם את הדרך של ראובן שלוי רוצה לפגוע בו.

אם כן יש לשאול: בממונות אנחנו רואים שמותר לשמעון לחסום כאשר יש לו אינטרס ממוני; גם אם האינטרס נובע מאנס רשע. אך בנפשות של גויים אסור לחסום את הדרך כשיש אנס רשע, ואף כאשר יש אינטרס של נפשות לחוסם (אם לא יחסום את הדרך ייהרג על ידי הרשע) – האינטרס שלו לא קודם לאינטרס של הנחסם. למה בממונות האינטרס של החוסם קודם, ואילו בנפשות האינטרס של הנחסם קודם? במלים אחרות: למה בממונות אנחנו הולכים לפי האינטרס של האנוס שמפסיד כסף ולא של האנס שעושה איסור בחסימת הדרך, ואילו בנפשות אנחנו הולכים לפי האינטרס של האנס שעושה איסור ולא של האנוס שמציל את עצמו?

כדי להבין את זה נצטרך להשוות את האיסור לחסום את הדרך במקרה בו אין הפסד בממונות של יהודים ובנפשות של גויים. אמנם בשני המקרים אסור לחסום את הדרך, אך הסיבה שונה...

בממונות הסיבה לאיסור היא מצות השבת אבידה. מצוה זו בטלה כאשר יש הפסד ממוני לזה שמקיים אותה.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קלה

אך בנפשות של גויים – הסיבה היא שחוסם הדרך נחשב רוצח. אסור לגרום מיתה לאחר, וודאי שמי שעושה כך – אינו יכול לטעון "חיי קודמים".

מכאן נחזור למקרה בו אנס מאיים וכופה לחסום את הדרך:

בממונות של ישראל – במצב כזה בטלה מצות השבת אבידה. לכן שם מותר לעשות כרצון האנס.

אך בנפשות – מדובר במעשה שמוגדר כאיסור, ולא רק כביטול של מצוה. לפי הפרשת דרכים אסור לפגוע בנפשו של אחר כאשר הוא טוען כנגד "מאי חזית".

כלומר: עזרה לרוצח באמצעות חסימת דרך היא הצטרפות למעשה רציחה; בעוד עזרה לאנס בממונות באמצעות חסימת דרך היא ביטול מצוה שאני לא מחויב בה אם יש לי הפסד.

המקרה	ממונות של ישראל	נפשות של גויים
חסימת דרך השני ללא סיבה	אסור, השבת אבידה	אסור, רציחה בגרמא
חסימת דרך השני בגלל הפסד ממוני / נפשות	מותר, אבידתי קודמת	מותר, "חיי קודמים"
חסימת דרך השני בגלל איום של אנס	מותר, ממוני קודם	אסור, עזרה לרוצח מוגדרת כרציחה, ואי אפשר לומר "חיי קודמים" כאשר משתתפים ברציחה.

ל. השוואת רציחה בגויים לרציחה בישראל

אחרי שהגדרנו היטב שהצטרפות למעשה של רוצח היא שותפות במעשה רציחה גם אם תופסים מקום של הפקר – הגענו לעוד נפקא מינה בסברת "מאי חזית" בין ישראל לבין גויים:

אצל ישראל – סברת "מאי חזית" פירושה "שב ואל תעשה". מוטב שלא תעשה עבירה – כל עוד לא נרויח ממעשה זה נפשות של ישראל. לכן בכל מקרה בו ממילא ייהרג ישראל – מוטב שלא נעשה כלום.

אך אצל גויים – כפי שכבר נתבאר – סברת "מאי חזית" היא טענה של "בין אדם לחברו". כאשר אחד טוען כלפי השני "מאי חזית" צריך לבדוק האם הוא אכן נמצא במקום בו מותר לו להיות, והשני הוא זה שרוצה לפגוע בו כדי לחיות. ראינו כבר שכאשר אחד נופל על אחר – הוא לא יכול לטעון "מאי חזית". הוא המזיק, ומותר להתגונן מפני נזקו.

סברא זו נכונה גם במקרה שבו מישוהו נמצא במקום בו הוא עוזר למעשיו של רוצח. כאשר גוי עוזר למעשיו של רוצח – אין הוא יכול לטעון "חיי קודמים" וממילא אין הוא יכול לטעון "מאי חזית".

למשל: חם קושר את יפת, וחוסס באמצעותו את הדרך כדי להרוג את שם. הדרך היחידה של שם להינצל היא אם יהרוג את יפת וכך הדרך לא תהיה חסומה. אצל יהודים – הדבר אסור: לא נרויח נפש ישראל, ולכן "שב ואל תעשה". אך אצל גויים – יפת אינו יכול לטעון "מאי חזית" כלפי שם, כי שם עונה לו: אתה מזיק לי, אתה נמצא במקום בו אתה עוזר לרוצח, ואין טענת "חיי קודמים" כאשר נוכחותך פוגעת ומזיקה לאחרת.

עג. לעיל הבאנו את דברי ה'שבט מיהודה' (הרב אונטרמן), שמתיר ליהודי להרוג יהודי אחר שנופל עליו באונס, כיון שהנופל נחשב רודף אף שהוא אנוס. וקשה לומר שלדבריו מותר להרוג את מי שחוסס את הדרך וכדומה, כיון שאצל ישראל יש סברא לאסור את זה שהרי ממילא תיהרג נפש ולמה נעבור על איסור? (וכמו שנתבאר לעיל בהסבר סברת "מאי חזית" אצל ישראל). ולכן נראה שכונתו היא שכאשר כובדו של אדם גורם למשהו – זה נחשב לענייני נזיקין ורציחה כמעשה, עיין בזה באריכות בספר 'מעשה וגרמא בהלכה' (לרב לוי יצחק הלפרין) בחלק שביעי (וכן בספרו 'מעליות בשבת' בפרק ז). ואם כן – במקרה כזה אמנם אדם נחשב רודף. אך כאשר הוא רק חוסס את הדרך – אין הוא עושה מעשה, ולכן יתכן שאי אפשר לקרוא לו רודף כאשר הוא אנוס, כי שני הצדדים אנוסים ומסכנים זה את זה, ואין אחד שעושה מעשה כלפי השני.

על כל פנים גם לדבריו – אצל גויים אין מקום לחילוק הזה, ואצלם מותר להרוג חוסס דרך אף על פי שאינו עושה מעשה כמו שמבאר בגוף הפרק. זאת מפני שאצל גויים – לא חשובה השאלה האם הגוי האנוס עושה מעשה. אצל גויים השאלה היא התוצאה. לכן אצלם מוכרח שאם אסור לחסום את הדרך כדי להינצל מאנס – מותר גם להרוג את חוסס הדרך; כי זה מוכיח שהוא נחשב מזיק לאחר (וכמו שבדיני ממונות אין מקום לחילוק בין עושה מעשה לבין אינו עושה מעשה לענין ההיתר להתגונן מפני הנזק). זאת לעומת יהודים שאצלם השאלה היא האם האנוס עושה מעשה, וכאשר כובדו מזיק – אם כובדו נחשב מעשה – יוצא שהוא עושה איסור ונחשב רודף.

עד. על פי המבואר כאן אפשר להסביר היטב את הגמרא בבבא קמא (ס, ב). הגמרא מבארת שדרך המלך הסתפק בדין "מציל עצמו בממון חברו": "גדישים דשעורים דישאל הוה דהו מטמרי

אפשר להרבות בדוגמאות עם פרטים שונים^ע – אך בכולן יהיה אותו עקרון: כאשר נוכחותו של יפת עוזרת לרוצח לרצוח את שם – מותר לשם להרוג את יפת ולהינצל. לענין זה לא משנה שיפת אנוס ולא עושה מעשה: אם הוא נמצא במקום שיוצר רציחה – הוא לא יכול לטעון "חיי קודמים" ו"מאי חזית", כיון ששם טוען כלפיו: 'אם לא היית כאן – לא היית מת, וכשנוכחותך עוזרת לרוצח אינך יכול לטעון "חיי קודמים"'. על כן לשם מותר להורגו כדי להינצל.

לא. בני ערובה לסוגיהם

ניתן דוגמאות:

- חם מחזיק את יפת כבן ערובה ויורה לעבר שם. מותר לשם לירות לעברו, אף אם בזה יפגע גם יפת. יפת נמצא במקום בו הוא עוזר לרוצח, ואינו יכול לטעון חיי קודמים.

פלישתים בהו, וקא מיבעיא ליה מהו להציל עצמו בממון חברו. שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חברו". וביארו התוספות שם: "איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני מפקיח נפש". והנה צריך להבין במה הסתפק דוד. האם הוא הסתפק גם בדין "גרדף ששיכר את הכלים... של כל אדם חייב שמציל עצמו בממון חברו"? (בבא קמא קיז, ב; סנהדרין עד, א). ונראה להסביר שבדין "גרדף ששיכר את הכלים" – פשוט היה לרוד המלך שהגרדף חייב שהרי הציל עצמו בממון חברו, ואין סברא שלא ישלם. אך במקרה בו הסתפק דוד – הפלשתים ניצלו את הגדישים כדי להזיק ולהרוג בעזרתם. במקרה כזה חשב דוד שהפלישתים הפכו את הגדישים לחלק מהמזיק, ועל כן הנרדף פגע כאן במזיק ואינו חייב לשלם על זה, וכמו הסברא שהתבארה בדברי הפרשת דרכים, המתיר להרוג את העוזר לרוצח אף אם הוא עושה זאת באונס. אמנם התשובה שקיבל דוד היתה שלמרות שיש סברא כזו לענין נפשות אצל גויים – אנחנו לא אומרים אותה לענין תשלומים. בממונות – הבעלויות הן הקובעות, וכיון שבעל הגדישים לא שם את גדישיו במקום אסור – המזיק את הגדישים כדי להינצל חייב לשלם (וכמו שהתבאר לעיל על החילוק שבין השבת אבידה בישראל לבין דיני נפשות אצל גויים). ואף על פי שפשוט שמותר לפגוע בהם כדי להינצל שהרי חיים קודמים לממון – אחר כך צריך לשלם לבעלים (ועיין במה שהערנו על הגמרא הזו לעיל בפיסקא יח).

עה. למשל: חם הטעה את יפת והוא נכנס לדרך לתומו בלי לדעת שבזה הוא עוזר לרוצח; יפת היה בדרך מלכתחילה וחם קשר אותו וכך הוא נאלץ להישאר שם; יפת היה בדרך וחם מאיים עליו שאם יקום – ייהרג; יפת לא יודע שהוא עוזר לחם בזה שהוא חוסס את הדרך, ואי הידיעה הזו היא באונס; וכר'.

הדעה	חוסם באונס דרך הצלה מרוצח (בין גויים)	מזיק באונס	'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך' (בין גויים)	להתרפא באחד (בין גויים)
מהר"ש יפה (בפשטות)	מותר, אין מסירות נפש בגויים	מותר, אין מסירות נפש בגויים	מותר, אין מסירות נפש בגויים	מותר, אין מסירות נפש בגויים
אור שמח (אולי מהר"ש יפה)	מותר, אין מסירות נפש בגויים	מותר, אין מסירות נפש בגויים	מותר, אין מסירות נפש בגויים	אסור, בזה יש סברא לאסור
שיטת הפרשת דרכים	מותר, עוזר לרוצח אינו יכול לטעון "מאי חזית"	מותר, מזיק אינו יכול לטעון "מאי חזית"	אסור, סברת "מאי חזית"	אסור, סברת "מאי חזית"

לג. סיכום

המהר"ש יפה והפרשת דרכים מסכימים שאצל גויים מותר לפגוע בכאלה שרוצחים נעזרים בהם או מסתתרים מאחוריהם אם זו הדרך היחידה להינצל בפני הרוצחים. המהר"ש יפה מתיר לגוי להרוג אחר כדי להינצל, ולכן לשיטתו זה מותר. הפרשת דרכים אמנם אוסר על גוי להרוג במקרה של 'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך, אבל גם לשיטתו זה איסור מסברת "מאי חזית", ומי שעוזר לרוצח אינו יכול לטעון "מאי חזית" כי הוא שותף לרציחה.

• חם יורה לעבר שם מתוך התקלות של הרבה אנשים. שם מתקשה לזהות את מקור הירי ולהשיב אש כדי להינצל. מותר לשם לירות ולהרוג את האנשים הנוספים כדי לפגוע בחם. האנשים הללו עוזרים לחם לרוצח, ואינם יכולים לטעון 'חיי קודמים' כלפי שם.

• חם צריך רובה כדי להרוג את שם. הוא לא יכול הגיע לרובה לבד, והוא מבקש מיפת להביא לו את "התיק". יפת לא יודע שבזה שהוא נותן לחם את התיק - הוא מעביר לו רובה שיהרוג את שם. הדרך היחידה של שם להינצל היא להרוג את יפת כך שלא יעביר את הרובה. מותר לשם לעשות זאת, כי יפת עוזר לרוצח. למרות שהוא לא יודע והוא אנוס בזה - במצב של עזרה לרוצח אי אפשר לטעון "מאי חזית" ולכן מותר לשם להורגו.

לב. סיכום דעת הפרשת דרכים

הפרשת דרכים אוסר על גוי להרוג את חברו במקרה של "הרוג את פלוני או שאהרוג אותך". ביארנו שדין זה נכון גם במקרה של הריגה בגרמא על ידי תפיסת מקום הפקר וחסימת דרך וכדומה. לעומת זאת התבאר שכאשר אין רוצח אלא סכנה רגילה לשנים ודרך הצלה אחת בלבד - מותר לתפוס את הדרך מדין "חיי קודמים". הסברנו בדעת הפרשת דרכים שמי שעוזר לרוצח לא יכול לטעון "חיי קודמים". דין זה נכון למרות שהוא לא מתכוין לעזור לרוצח אלא רק להציל את עצמו. גם מי שעוזר לרוצח באונס - כגון שלא ידע ובשב ואל תעשה - אינו יכול לטעון "חיי קודמים" ו"מאי חזית". מסיבה זו מותר להרוג את העוזר לרוצח כדי להינצל.

עו. למרות שיפת אנוס בכך שאינו יודע - בפועל אי הידיעה שלו עוזרת לרוצח. לכן אי הידיעה שלו נחשבת עזרה לרוצח ואינו יכול לטעון "חיי קודמים" (כמו מי שהרוצח קשר ושם בדרך, שאמנם אנוס - אך עוזר לרוצח ולכן אינו יכול לטעון "חיי קודמים"). זאת לעומת מי שאינו יודע שהמקום בו הוא נמצא חוסם את דרכו של אחר מלהינצל מסכנה טבעית, שאז אסור להורגו כיון שהוא טעון "חיי קודמים" - הרי גם אני אנוס בכך שאיני יודע, ואין זה שונה מהאונס שלך.

נספח א

החילוק בין הצלה לבין ריפוי בסוגיות השונות

בביאור דעת האור שמח בתחילת הפרק הבאנו את החילוק שבין מי שנתרפא בעבירה לבין מי שנאנס לעבור עבירה.

חילוק זה בין ריפוי לבין אונס הובא בכמה סוגיות: חיוב מסירות נפש ברציחה לפי האור שמח; ענישת מי שעבר על ג' עברות החמורות באונס; ברכה על אוכל באונס (ביום כיפור או אוכל לא כשר); מכירה באונס ("תליוהו וזבין").

בנוסף הובא חילוק דומה לגבי מוסר ממון באונס – אך שם החילוק לא זהה לחילוק במקרים הללו, וכפי שנבאר.

א. חיוב מסירות נפש על רציחה אצל גויים – לפי האור שמח

נחבאר (בפיסקא ה בגוף הפרק) שלפי האור שמח – גויים חייבים למסור את הנפש כדי שלא להרוג אחרים במקרה של ריפוי, אך הם לא חייבים בזה במקרה של הצלה. הסברא בזה היא שבריפוי – הנהרג טוען 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי?', מדוע אתה מתיר לעצמך להרוג אותי כדי להינצל? אבל במקרה של הצלה – הסברא לא קיימת, כיון שההורג אומר לנהרג: נוכחותך היא שגורמת לי נזק, ובמצב כזה – אין אתה יכול לטעון כלפי שאסור להרגך: וכי אני צריך למות בגלל נוכחותך? כלומר: ההיתר להרוג במקרה של הצלה נובע מזה שנוכחות הנהרג גורמת נזק.

סברא זו המתירה להרוג אחר כדי להינצל נכונה במקרה של 'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך' כמבואר באור שמח; והיא נכונה גם – ואף יותר – במקרה של אחד שחוסם לאונסו את דרך ההצלה של אחר מסכנה כלשהי. למרות שאין משהו שמאיים ומצוה להרוג את חוסם הדרך – הרי שבמציאות נוכחותו מזיקה לאחר, ואם כן הוא לא יכול לטעון 'מאי חזית'.

עז. ואי אפשר לומר שרק כאשר אנס אמר לפגוע בפלוני יש היתר לפגוע בו, כיון שאין שום סברא לומר שדבריו של האנס מהוים היתר. הרי נקוט בידינו שדברי הרב ודברי התלמיד – דברי מי שומעים?, ואמירתו של רשע ('הוא אמר לי לעשות את זה...') אינה סברא להתיר איסור.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קמא

ב. ענישה למי שעבר על ג' עברות באונס

בגוף הפרק (בפיסקא ה) הבאנו את הסתירה בדברי הרמב"ם, ואת העולה ממנה בדעתו: מי שנתרפא בעוברו על ג' עבירות – נענש; אך מי שעבר על ג' עבירות בגלל ציווי של אנס שאיים להורגו – אינו חייב מיתה.

הסברא בחילוק הזה היא שאנחנו בודקים האם עובר העבירה חפץ במעשה העבירה או לא. במקרה של ריפוי – הוא חפץ במעשה העבירה; ללא מעשה העבירה הוא היה מת מחוליו. אך במקרה של הצלה – הוא לא חפץ במעשה העבירה, והוא היה מעדיף שמעשה זה לא היה בעולם.

כך הדין גם במי שהמציאות הכריחה אותו לעבור עבירה, אך עדיף היה לו שמציאות העבירה לא תהיה קיימת, למשל: יהודי שהרג יהודי אחר שחוסם באונס את דרך הצלתו מסכנת נפשות. ההורג היה מעדיף שהנהרג לא יהיה כאן, ולכן ההריגה הזו נחשבת מעשה מאונס, והוא פטור (למרות שעשה מעשה אסור)^{עז}.

עז. בעמוד הימיני (סימן טז ד, ט) רואים שהבין שמי שפוגע בעומד בדרכו להצלה יענש, למרות שלא יענש אם יהרוג אחר על פי הוראת אנס.

אך מסבא קשה ביותר לומר שרצונו וציוויו של האנס הם סיבה לפטור, שהרי אסור לשמוע לו: 'דברי הרב ודברי התלמיד – דברי מי שומעים' (וכמבואר בהערה הקודמת).

בנוסף צריך בירור לפי הבנה זו: במקרה של חולה שהוריו ורופאיו לוחצים עליו מאד לעשות רפואה מסוימת, ואחר שהוא מסכים לדעתם הוא מגלה שהיא של ע"ז, והם ממשיכים ללחוץ עליו לעשותה – האם זו יתמה שלו והוא חייב, או שמה זו יוזמת אחרים (אף על פי שאינם אנשים כמוכח הרגיל) והוא פטור.

ועל כל פנים – גם אם בדוחק אפשר לקבל את סברתו לגבי ענישת מי שעבר על ג' עבירות באונס – ודאי שאי אפשר לומר אותה לגבי היתר של גוי להרוג אחר במקרה של סכנת נפשות, ושם בדאי שלפי האור שמח מותר לפגוע במי שחוסם את דרך ההצלה. זאת מפני שלענין ענישה אפשר אולי לומר שמה שמעניין אותי הוא הכוונות שבדאש עובר העבירה ואין כאן מדידה אובייקטיבית של סכנה, ולכן יש לדון בשאלה למי לשייך את היוזמה וממילא את מעשה העבירה; אך במסירות נפש של גויים אנחנו שואלים אם מותר לכתחילה להרוג אחר כדי להינצל. בסוגיא זו הדין אינו מי המציא את ההריגה, אלא מי מסכן את מי, ולענין זה אין שום מקום לומר את החילוק של הרב ישראלי שהרי פשוט שהעומד בדרך ההצלה מסכן את הבורח יותר ממה שפלוני שאנס אמר לך להורגו מסכן אותך.

(אמנם מפשט דברי הרב ישראלי נראה שהבין שהחילוק הזה נכון גם כלפי מעשה לכתחילה, אך צריך עיון כנ"ל; ועייני עוד בהערה יב בפרק רביעי.)

ג. ברכה לאוכל באונס

זה לשון השולחן ערוך והרמ"א באורח חיים סימן רד (ח"ט):

כל האוכלין והמשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם מעמם טוב והחיד נהנה מהם, מברך עליהם תחלה וסוף. הגה: אם אנסוהו לאכול או לשתות, אע"ג דהחיד נהנה ממנו אינו מברך עליו, הואיל ונאנס על כך. אבל מאכל או משקה של איסור מפני הסכנה, מברך עליו תחלה וסוף.

הרמ"א אומר שמי שנאנס לאכול או לשתות – אינו מברך, ועם זאת אינו משיג מאומה על דברי השולחן ערוך שהאוכל ושותה לרפואה ומפני הסכנה חייב לברך. האחרונים ביארו שיש כאן חילוק בין ריפוי בעברה לבין אונס לעבור עבירה, ונצטט את לשון שולחן ערוך הרב:

וכן חולה האוכל ביום הכיפורים או מי שאוכל דבר איסור מפני הסכנה כיון שנהנה צריך לברך בתחילה ובסוף אע"פ שאינו נהנה ברצון כלל אלא מחמת אונס חליו... ויש אומרים שהבריא שאנסוהו לסמים אינו מברך על אכילתו ושתייתו אף על פי שאי אפשר שלא יהנה, כי איך יברך ה' שברא מאכל זה או משקה זה ואין לו חפץ בו כלל עכשיו? מה שאין כן בחולה, שכיון שכבר הוא חולה וחפץ להתרפאות במאכל או במשקה זה – כל שכן שחייב להודות לה' שבראם, ואף שמשום הנאת רפואה לברא אין לו לברך ברכת הנהנין – מכל מקום צריך לברך משום האכילה והשתיה שהוא חפץ בהם כדי להתרפאות כיון שכבר הוא חולה. אבל באונס לסמים, אף שכבר באו עליו לסמים, אילו לא נברא מאכל לא היו אונסים אותו לאכול.

כלומר: כאשר ללא המאכל לא היתה כאן סכנה – לפי הרמ"א אין לברך, כיון שבאמת אינו חפץ בקיום המאכל הזה, שגורם לו סכנה. אך כאשר הוא חולה, והמאכל מהוה תרופה למחלה – הרי שללא המאכל הסכנה היתה גדולה יותר, והוא חפץ בקיום המאכל ולכן הוא מברך עליו.

נדרן כעת במקרה ביניים: יהודי מחזיק בכיסו מאכל שהמלך אוסר להחזיק. והנה מגיעים שוטרי המלך, והדרך היחידה להיפטר מהמאכל היא לאכול אותו במהירות. אם לא יאכל המאכל מיד – יתפס היהודי ויהרג. לפי הסברא שהבאנו – הוא לא מברך על המאכל, שהרי כעת הוא לא חפץ בקיום המאכל הזה, שגורם לו סכנה.

ד. מכירה באונס

בדיני מכירה נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט סוף סימן רה):

באיזה אונס אמרו שהוא מבטל המקח, באונס דאתי ליה מאחריו; אבל באונס דאתי ליה מנפשיה, כגון מי שמוכר מפני שהוא דחוק למעות, לא. ואפילו באונס דאתי ליה מאחריו, דוקא שאנסוהו למכור, אבל לא אנסוהו למכור, אלא ליתן מעות, ומחמת שלא היו לו המעות הוצרך למכור, לא הוי אונסא, וזכיניה זכיני.

כלומר: יש מקרים בהם אם ידוע לנו שמוכר מכר את החפץ מחמת אונס, כשהכריחו אותו למכור, המיקח בטל. אך השולחן ערוך מדגיש שזה דוקא כאשר האנס מחייב למכור את החפץ, ולא במקרה בו בעל החפץ נאלץ למכור אותו כתוצאה מאילוצי ממון אחרים וכדומה.

גם כאן אנחנו נפגשים בסברא דלעיל: השאלה שלפנינו היא האם המוכר חפץ ביכולת להעביר בעלות על החפץ או לא. במקרה בו אונסים אותו למכור – הוא לא חפץ ביכולת להעביר בעלות; בלי היכולת הזו היה לו טוב יותר. אך במקרה בו הוא חפץ למכור את החפץ כדי לקבל עליו כסף או טובת הנאה מזה שמקבל אותו – הוא חפץ בקיומה של היכולת להעביר את החפץ, ולכן אנחנו מבינים שהוא מעוניין בהעברת הבעלות הזו והיא קיימת.

עט. מקרה נוסף: אדם מחזיק אצלו חפץ אסור, והוא חושש להיתפס על ידי המלך שיעניש אותו בעונש מוות. הדרך היחידה שלו להינצל היא למכור את החפץ לאחר. המכירה חלה, כיון שהוא מעוניין ביכולת להעביר את הבעלות על החפץ, וללא היכולת הזו הוא היה בסכנה (צריך לשים לב שבניגוד לדוגמא הקודמת, בה מה שמעניין אותו הוא האם האוכל מעוניין בקיום האוכל ואמרנו שאם הוא לא מעוניין בקיום האוכל זה כמו אונס ופטור מלברך – כאן השאלה היא אם הוא מעוניין ביכולת להעביר בעלות, בזה שהחפץ לא ישאר אצלו אלא יעבור לבעלות אחרת; ולכן כאשר הוא לא מעוניין בחפץ – זה דוקא הופך אותו למעוניין בהעברת הבעלות אליו, וממילא זה דומה לריפוי ולא לאונס, ודוק).

בסוגיא זו, של מכירה באונס, אי אפשר למצוא מקרה ביניים, בו האונס אינו מעוניין בקיומה של היכולת להעביר בעלות אך הוא מוכרח לכך על ידי המציאות. זאת מפני שהעברת בעלות היא אנושית במהותה, ורק אונס שנגרם מכפיה אנושית יכול לגרום לכך שאילץ לעשות זאת למרות שאני לא חפץ בקיומה של פעולה כזו.

ה. סיכום החילוק

בסוגיות שראינו עד כאן החילוק בין ריפוי להצלה הוא חילוק בין מצב בו מי שעושה מעשה מסויים חפץ ביכולת לעשות אותו לבין מקרה בו ללא האפשרות לעשות את המעשה הזה – היה לו טוב יותר.

הנושא	סברא לחילוק בין ריפוי להצלה	הדין בריפוי	הדין באונס	הדין במציאות אונסת
מסירות נפש על רציחה אצל גויים	האם האנוס מעוניין בקיומו של הנהרג	אסור	מותר	מותר
ענישת ישראל שעבר באונס	האם האנוס מעוניין בקיומה של העבירה	חייב	פטור	פטור
ברכה לאוכל באונס	האם האנוס מעוניין בקיומו של האוכל	מברך	לא מברך	לא מברך
מכירה באונס	האם האנוס מעוניין בקיומה של העברת בעלות	מכור	אינו מכור	(אין מקרה כזה ^פ)

ו. מוסר ממון באונס

איתא בשולחן ערוך חושן משפט שפח (ב, ד):

אנסוהו גויים או ישראל אנס... ונשא ונתן ביד – אף על פי שהוא אנוס חייב לשלם, שהמציל עצמו בממון חברו חייב...
נשא ממון חברו בידו ונתנו לאנס חייב לשלם... אף על פי שהמלך אנסו להביא.

אם אנס אמר למישהו "הבא לי את ממונו של פלוני או שאהרוג אותך" – מותר לאנוס להביא את הממון. השולחן ערוך אומר שלמרות שמותר היה לו להביא (שהרי "אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש") – הוא חייב לשלם אחר כך לבעל

פ. כמבואר בסוף ההערה הקודמת.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה – בין בני נח + קמה

הממון, כי "אסור להציל עצמו בממון חברו". הש"ך שם (בס"ק כד) חלק על השולחן ערוך וכתב:

דוקא אם אנסוהו על ממון סתם – אז אף שאנסוהו להביא חייב כשנשא ונתן ביד, דזה מקרי 'מציל עצמו בממון חברו' ודמי לגרדף ששבר הכלים לעיל סימן שפ ס"ג. מה שאין כן הכא שאנסוהו להביא ממון פלוני – אם כן האונס הוא מתחילה על אותו הפלוני, ואין זה נקרא מציל עצמו בממון חברו אלא שמוכרח לעשות כמו שאומר לו האנס, ואם לא יעשה כן נמצא יציל הוא ממון חברו בנפשו, ואין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש.

כלומר: כולם מודים שמותר לכתחילה לפגוע בממון של אחר במקום פיקוח נפש, שהרי "אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש". בשולחן ערוך ראינו שתמיד חייב כשהציל עצמו בממון חברו, אך הש"ך סובר שלא תמיד חייב לשלם אחרי שפגע בשני כדי להציל את עצמו; כאשר האנס התכוין ויחד ממון מסוים והאנוס נאלץ לקחת אותו בגלל פיקוח נפש – אי אפשר לחייב את האנוס לפי הש"ך.

ננסה להבין את דברי הש"ך: מה ההבדל בין מי שלוקח ממון סתם כיון שאנס אומר לו להביא לו ממון סתם ואם לאו יהרגו, לבין מי שאנס אמר לו לקחת ממישהו מסוים?

הדבר מבואר בזה שהדין כאן אינו האם המעשה מותר. הממון נלקח על פי שורת הדין כיון ש"אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש". הדין הוא רק מי צריך לשאת בתוצאות אחרי שהממון נלקח. בזה הבין הש"ך שאם האנס רצה דוקא את הממון המסוים – "האנוס הוא מתחילה על אותו הפלוני", כיון שמצד הדין חייב היה האנוס לקחת את הממון הזה על פי דרישת האנס. לכן תוצאות הפגיעה בממון הן לא על האנוס אלא על בעל הממון, והאנוס נחשב כאנוס שלו. כלומר: במקרה הזה כוונת האנס משנה את הדין, כיון שכוונתו היא זו שקובעת על מי נפל האונס. אין בדבריו חס ושלום היתר לעבור עבירה – אך כוונתו גורמת לזה שנחליט שהאנוס נפל על אדם מסוים ולכן הוא זה שצריך לשאת בתוצאות האונס^פ.

פא. אותה סברא נכונה גם בדברי הש"ך שם בס"ק כב, שפוטר מוסר (שלא נטל ונתן ביד) אם עשה זאת בגלל שאנסוהו – אפילו באונס ממון. הסברא שם היא שחייב מוסר הוא רק מטעם גרמי וגרמי באונס פטור (אף על פי שאסור היה לו למסור לכתחילה באונס ממון, עיין בביאור הגר"א שם בסוף ס"ק כח). אך פשוט שהפטור הוא רק כאשר האנס ייחד לו ממון פלוני, שאז הוא יכול לטעון שמזלו של פלוני גרם ולכן האנוס פוטר אותו מלשלם. כאשר לא ייחד לו ממון והוא

הנשוא	סברא לחילוק בין ריפוי להצלה	הדין בריפוי	הדין באונס	הדין במציאות אונסת
המקרים הראשונים	האם האנוס מעוניין במעשה	אסור לגוי להרוג אחר	מותר לגוי להרוג אחר כדי להינצל	מותר
		מי שעבר ונתרפא חייב	אנוס פטור מעונש	פטור
		מי שאוכל איסור לצורך ריפוי מברך עליו	מי שנאנס לאכול אינו מברך	אינו מברך
לקיחת כסף באונס	על מי נפל האונס	חייב לשלם	פטור מלשלם	חייב לשלם

סברא זו תלמד אותנו מה הדין במקרה של ממון שחוסם את דרך ההצלה ומישהו שבורח מרוצח מוכרח להזיק לו כדי להינצל: במקרה כזה האונס נפל על הבורח, ולא על בעל הממון, שהרי האנס התכוין להזיק ולפגוע בבורח; ולכן הבורח יצטרך לשלם לבעל הממון, ככל "מציל עצמו בממון חברו" שחייב לשלם²². וכן הם פשט דברי השולחן ערוך בסימן שפ, ג:

רודף שהיה רודף אחר חבירו להרוג, ... הנרדף שבר כלים של רודף, פטור, שלא יהא ממונו חמור מגופו. ואם היו של אדם אחר, חייב, שהמציל עצמו בממון חבירו, חייב.

העולה מן הדברים: הסברא במקרה של מוסר באונס אינה השאלה האם האנוס מעוניין בקיום הממון. גם כאשר הוא לא מעוניין בקיום הממון - הוא חייב לשלם אם הזיק לו, כיון ש"אסור להציל עצמו בממון חברו". המחלוקת בין הש"ך לשולחן ערוך היא רק על מקרה בו מותר היה לאנוס לעשות מה שעשה, אך צריכים להחליט מי זה שצריך לשאת בתוצאות האונס. בזה הש"ך סובר שכוונת האנס שהתכוין להזיק לפלוני גורמת לזה שפלוני לא יוכל לבוא בתביעות אל האנוס, כיון שהאנוס יכול לומר לו: מה שעשיתי - עשיתי כדין, והאנוס שייך לך ולא לי. והשולחן ערוך סובר שכיון שבסופו של דבר האנוס התגלגל דרך לקיחת הכסף על ידי האנוס - הרי שהאנוס נחשב כאונס שנפל על האנוס, והוא זה שצריך לשאת בתוצאותיו.

ז. סיכום

בשונה מארבעת המקרים הראשונים שהבאנו - הדיון סביב מוסר באונס עוסק בסברא שונה. הסברא לחילוק בין ריפוי לבין אונס במקרה של מוסר קשורה לכוונת המעשים של האנס שהיא זו שגורמת לפי הש"ך לזה שבעל הממון לא יוכל לבוא בתביעות אל זה שהציל את עצמו כדין, כיון שמזלו של בעל הממון גרם לאונס.

²² הזיק בגרמי לממון חברו. כדי למנוע נזק ממוני לעצמו - אין הוא יכול להיפטר בטענת אונס; האונס נפל עליו והוא צריך לשאת בתוצאותיו.

פב. ולהעיר על דברי האור גדול בסימן א, דף כ ואכמ"ל.

נספח ב

הסבר דברי הרמ"א על חמור המקפץ בספינה

איתא בגמרא (בבא קמא קטז, ב):

ת"ר: שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גיים לטרפה - מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות, ואם שכרו תייר ההולך לפניהם - מחשבין אף לפי נפשות, ולא ישנו ממנהג החמריין... ת"ר: ספינה שהיתה מהלכת בים, עמד עליה נחשול לטובעה והקילו ממשאה - מחשבין לפי משאוי ואין מחשבין לפי ממון, ולא ישנו ממנהג הספנים.

וכן פסקו הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה יב, יא; יד) והשו"ע (חור"מ סוף סימן ערב):

שיירה שחנתה במדבר ועמד עליה גיים לטרפה ופסקו עם הגיים ממון ונתנו לו, מחשבין לפי ממונם ואין מחשבין לפי נפשות, ואם שכרו תייר לפניהם להודיעם הדרך מחשבין שכרו לפי ממון ולפי נפשות, ולא ישנו ממנהג החמריים... ספינה שהיתה מהלכת בים ועמד עליה נחשול לטובעה והקילו ממשאה, מחשבין לפי משאוי ואין מחשבין לפי ממון, ואל ישנו ממנהג הספנים.

בהמשך הגמרא שם מובא מעשה שהיה:

ההוא גברא דאקדים ואסיק חמרא למברא קמי דסליקו אינשי במברא. בעי לאטבועי. אתא ההוא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדויה לנהרא וטבע. אתא לקמיה דרבה, פמריה. אמר ליה אביי: 'הוא מציל עצמו בממון חבירו הוא!'. אמר ליה: 'האי מעיקרא רודף הוה'.

יש כאן מקרה בו משליכים לים חמור המסכן ספינה שלמה, ורבה פוטר מלשלם על החמור הזה. בתשובות מיימוניות המובאות בסוף ספר נזיקין (סימן כ"ג) מבואר שמדובר במקרה בו בעל החמור פשע:

פג. הובא גם במדרכי בבא קמא פרק עשירי.

פרק שלישי: מסירות נפש על רציחה - בין בני נח + קמט

פרק הגזול בתרא: 'ההוא גברא דאקדים ואסיק חמרא במברא... אמר ליה האי מעיקרא רודף הוא וכולי', וכגון שהיתה מתחילה סכנה להכניס חמור בספינה, אבל אי הווי רגילין להכניס כמו שעושין עתה ואחר כך נעשה כך שהיה החמור מקרטע ובעי לטבועי ספינה - אם השליכו בנהר חייב, דבעל החמור לאו רודף הוא, ובמה שחמורו מקרטע הוי אנוס ומציל עצמו בחירו חייב. ומשמע המציל את עצמו בממון חבירו דחייב אפילו אם הציל את עצמו בסכנת נפשות...

אך הבית יוסף (בסוף סימן שפ) הביא את דברי התשובות מיימוניות וחלק עליו: ודברי תימא הם, דאטו מי שיש לו כלב רע או דבר המזיק שחייב להרגו ולסלק הדבר המזיק כדי שלא יזקו אחרים אם קדמו אחרים והרגוהו מי מחייבי?!

הבית יוסף סבר שאף אם בעל החמור לא פשע - אין חיוב לשלם לו על חמורו שהושלך למים, וזאת מפני שהחמור מזיק לכל נוסעי הספינה. כיון שכך מותר להתגונן מפניו ולמנוע את נזקו (וכמו שהוכחנו לעיל בגוף הפרק (בפיסקא יב) מהגמרא שמוותר לפגוע במזיק כדי להינצל מנזקו אף אם הוא מזיק באונס).

הרמ"א (בש"ת הרמ"א קיג, ג"ה) נשאל על דברי הבית יוסף, ואלו דברי השואל:

ואני הדיוש תמהני מאד בדבריו, דהתם גבי כלב רע או דבר המזיק שהיה לו לסלק דבר המזיק ולהורגו והוא אינו חושש ומניחו ואינו מסלקו - רודף הוא, ולכן כל ההורגו פטור ומצוה קעביר. אבל זה שהכניס החמור לספינה ולא היה יודע ברוע מעלליו והיה רגיל להכניס ועכשיו נהפך לאויב ומקפץ ומדלג ובעי לאטבועי ספינה והשליכו לנהר חייבים לשלם כדן המציל עצמו בממון חבירו.

השואל הביין בדברי התשובות מיימוניות שאסור לפגוע במזיק אם הנזק הוא באונס הבעלים. הרמ"א בתשובתו (סימן צה, ג) לא קיבל טענה זו:

בזה איני רואה טענה כלל, וזה כי מה לי שלא ידעו הבעלים - מכל מקום הכלב או החמור הם רודפים, ומי עדיפי מבעליהם שאמרו הבא להרגך השכם להרגו ואין חילוק בין פעם ראשון לשני. הלא אמרו: 'כל השורים בחזקת שימור קיימי'

פד. סימן זה הוא השאלה שהתשובות עליה מובאות בסימן צה (ויש להעיר על הפתחי תושן בהלכות נזיקין (פרק יב ס"ק מב) שהביא את דברי השואל בסימן קיג כדעת הרמ"א, ולא את תשובת הרמ"א שנדפסה בסימן צה).

ולכן איפסק הלכתא: 'פלגא נוקא קנסא', ומכל מקום תם ההורג האדם חייב מיתה כמו ששינינו משנה שלימה פרק 'שור שנגח ארבעה וחמישה', ואם בא המנוגח להציל עצמו והרג השור - מי מחייב לשלם? ולכן אין ברברוך מענה על הקאר"ו בזה.

הרמ"א מסכים לבית יוסף שמותר להתגונן בפני שור שמזיק אותנו, אף אם זה באונס של הבעלים. הוא מביא ראיה: יש לנו כלל ש'כל השורים בחזקת שימור'. אם כן אין חיוב לשמור על שור תם באופן מיוחד, וחצי נזק שהוא חייב על נזקיו הוא קנס, ומצד הדין הבעלים אינו אשם בנזק. למרות זאת תם שהרג אדם חייב מיתה. אם הוא חייב מיתה אחרי שהרג אדם - פשוט שהאדם יכול להתגונן ולהרוג אותו, והבעלים לא יכול לדרוש תשלום שהרי אם לא היינו הורגים אותו כדי להינצל מפניו - הוא היה נהרג בבית דין. העולה מן הדברים הוא שפשוט שמותר להתגונן בפני שור שמזיק וגורם להרג אנשים, ואין חיוב לשלם לבעלים על הנזק שנגרם להם מההתגוננות הזו - גם אם הנזק לא קרה באשמתם.

והנה, אחרי שהרמ"א דוחה את דברי השואל ומסכים עם העקרון שמצאנו בבית יוסף - הוא מסייג את דבריו, ואומר שהמקרה הזה שונה מהכלל הרגיל שמותר להתגונן מפני מזיק באונס:

אך דע שבספרי אשר חברתי על הטורים כסייעתא דשמיא כאשר ידעת בהיותך עמי כתבתי שאין בדברי הקאר"ו ממש בזה אבל לא מטעמך רק כי אין זה שינוי כלל מה שהחמור מדלג ומקפץ בספינה מאחר שדרכן בכך להכניס החמורים לא פשע בעל החמור ולכן חייבין לשלם דומיא דספינה שהקילו ממשאה כמבואר שם.

דבריו לא ברורים: מן הצד האחד הוא כתב לעיל שמותר להתגונן מפני שור שמזיק אף על פי שזה באונס של הבעלים - אך בסוף דבריו הוא אומר שבספינה דין זה אינו נכון כי הבעלים לא שינה ולא אשם. אז מה אם הבעלים אינו אשם? הרי בתחילת התשובה כתב הרמ"א (והוכיח) שגם כאשר הבעלים אינו אשם מותר להתגונן מפני נזקי שורו!

קושיא נוספת על הרמ"א: הרמ"א כותב שכולם צריכים לשלם לבעל החמור שהושלך למים. כיצד מחלקים את התשלום בספינה? לפי משאוי. ובכן - נבדוק מהו המשאוי המכביד על הספינה במקרה הזה: המשאוי היחיד המכביד הוא

החמור, כלומר - כל נטל ההפסד צריך ליפול על בעל החמור לבדו, שהמשאוי שלו הוא המזיק את הספינה כעת, ולא אף משאוי אחר. ואם כן - בין כך ובין כך בעל החמור לבדו נושא בנטל ההפסד, וכיצד כותב הרמ"א שצריכים לשלם לו?

כדי לענות על שתי הקושיות הללו נצטרך לרדת יותר לעומק החלוקה של התשלום בספינה. החלוקה בספינה שונה מהחלוקות המוזכרות בשיירא. בשיירא אנחנו מחלקים לפי ממון או לפי נפשות, כלומר: לפי מה שהרויח כל אחד מההצלה; אך החלוקה לפי משאוי אינה קשורה לרויח, כי יתכן שמשקל שישליך אחד יהיה יקר בהרבה מאותו משקל שישליך אחר, וכדברי רש"י:

מחשבין לפי משוי - אם השליך זה מאה ליטרין זהב ישליך זה מאה ליטרין ברזל.

וכמו שהעיר בשו"ת רבנו משה מרוטנבורק (חו"מ, כ):

והנה באמת לכאורה יש להקשות דלמה באמת הדין כך? דתשלומין ראוי להיות בערך ההפסד אם לא היה הצלה, והא ראיא דרבנא על עסקי נפשות - אף אם הצילו את עצמם בממון לא אולינן בתר סוף דינא ויהיה החשבון לפי ממון, אלא אולינן בתר תחילת דינא אם לא היו מצילים את עצמם... ולמה באמת לא נאמר גם כן בספינה דניזיל בתר תחילת דינא? אם לא היו מקילים ממשאה היה הפסדו דבעל הזהב מרובה ויתן בערך זה בהצלה גם כן יותר בהקלות המשאוי דזה יקרא הצלה.

מדוע קיים השוני הזה בין ספינה לבין שיירא? לכאורה אפשר היה לענות שהסיבה היא שכאשר אחד מזיק - מותר להתגונן מפני נזקו; ואף אם הוא מזיק באונס. כאן המשקל הוא הגורם נזק, ולכן מותר לכל אחד לזרוק את המשקל העודף של השני, ביחס לכמה שמשקל זה מזיק (כך שבפועל כל אחד זורק מן הספינה את חלקו לפי החלק היחסי של המשקל שיש לו).

כך אפשר להבין בדברי שו"ת רבנו משה מרוטנבורק שם שענה:

אלא דהחילוק מבואר דכאן שאני כיון דההפסד הוא על ידי המשאוי, ואין חילוק אם המשאוי הוא זהב או ברזל, מה שאין כן בגיים.

וגם בדברי המהרש"ם (חושן משפט סימן שדמ"ה) אפשר להבין כך:

פה. ועיין גם באבן האול הלכות חובל ומזיק ח, טו.

דההיא דנחשול שכתב הרמב"ם ז"ל פרק י"ב מהלכות גולה ואבירה מיירי בספינה שהכניסו בה סוחרים רבים סחורות רבות כל אחד מהם כפי ערכו, והתם נמי הוי טעמא מפני שהמשוי רודף כמו הכא, וראיה לדבר שאנו מחייבים לכל אחד לפי משאו, לא לפי הממון ולא לפי הנפשות. וכמו שכתוב: 'והקלו ממשאה מחשבין לפי משוי ולא לפי ממון'. ופירש רש"י: 'אם היה לזה אלף ליטרין זהב ולזה אלף ליטרין ברזל – זה מטיל ק' ליטרין ברזל וזה ק' ליטרין זהב', שוה זה לזה להקל המשא. ולמה היה זה? אלא מפני שאנו רואים שהמשא הוא הרודף, ומה לי כבר זהב ומה לי כבר ברזל? ובפרק ח' מהלכות חובל ומזיק לא נחית הרב לבאר אלא דיני חובל ומזיק, מכללם רודף. ולכן סתם דבריו, דפשיטא דמיירי שאנו יודעים מי הוא הרודף, והיינו ממש ההוא מעשה דחמרא הנ"ל שלא הוזכר בדברי הרמב"ם, אלא שהחליף הרב (=הרמב"ם) הלשון לאשמועינן דלא לימא דוקא חמרא דהוי כחובל ומזיק ממש (שאיפשר שלזה כיון הראב"ד בהשגתו), אבל הרמב"ם ס"ל שגם המשא נקרא רודף.

לפי ההבנה הזו יש כאן דין של נזיקין: כמו ששור שעלה על גבי חברו – מותר לניזק להתגונן על ידי גרימת נזק למזיק; כך משאוי שגורם לספינה לטבוע – מותר לזרוק אותו לים בלי להתחשב בנזק שנגרם לבעליו ואף על פי שהוא אנוס.

אמנם הבנה זו, שמדובר כאן בדין מדיני נזיקין, קשה מכמה סיבות:

א. הברייתא אומרת שהולכים אחר מנהג הספנים. ואם זהו דין מדיני נזיקין – מדוע לכתוב דבר כזה? הרי זהו דין גמור (ואם המנהג אכן משנה מדין הסכמת בני העיר ותקנותיהם – אז צריך לכתוב את זה על כל הדינים במסכת בבא קמא).

ב. לפי ההסבר הזה – החלוקה לפי משאוי היא רק כאשר המשאוי מזיק. אולם מצאנו במפורש בירושלמי שהחלוקה לפי משאוי אינה רק כאשר המשאוי מזיק, אלא גם כאשר מתעורר קושי בעקבות המשאוי אף שאין הוא מזיק. כך כתוב בירושלמי (בבא מציעא ו, ד): 'השוכר מחבירו קרון או ספינה מחשבין לפי משאוי ולפי נפשות ולא לפי ממון'. כלומר: אם קבוצת אנשים נתקעו במדבר בגלל שהקרון או הספינה שלהם התקלקלו, והם צריכים לשכור קרון

או ספינה אחרים כדי לסחוב את עצמם ואת מטלטליהם – הם מחשבים לפי מספר הנפשות ולפי המשאוי שנפשות אלה נושאות. כאן הסכנה קיימת, והמשאוי אינו מה שגורם לה. הדיון הוא כיצד מתחלקים בדרך לפתור את הבעיה, ובזה החישוב הוא לפי המשאוי. אנחנו רואים מזה שהחישוב לפי משאוי אינו קשור לדיני נזיקין – אלא לאומדן דעת של חלוקת הנטל במקרה של פתרון בעיה משותפת (וכפי שיתבאר עוד לקמן).

ג. כאשר ממנו של אחד מזיק לאחרים באנוס, בעל הממון המזיק לא חייב לפגוע בממונו כדי להפסיק את היוזק. אך בספינה משמע שכל אחד חייב להשליך ממשאו לפי חלקו, ואינו יכול לומר לאחרים 'אם אתם רוצים – השליכו אתם'.

ד. במקרה של ספינה אין מזיק אחד, אלא כולם מזיקים זה לזה. וחידוש הוא לומר שבמצב כזה לכל אחד מותר להתגונן בפני השני רק לפי היחס של הנזק שהשני גורם לו (ולפי זה יצא ששני שורים שמזיקים זה לזה – מותרים הבעלים להתגונן זה בפני זה רק באופן יחסי לנזק שהם גורמים זה לזה; והוא חידוש)^{פו}.

מכל הלין אנחנו למדים שהחלוקה לפי משאוי אינה מדיני נזיקין. החיוב להשתתף זה עם זה נובע מהצורך של כולם במה שנעשה (ובזה הארכנו במקום אחר^{פז}), וצורת החלוקה נקבעת לפי דעת בני אדם. דעת בני אדם היא שבדרך כלל מחלקים את הנטל של ההצלה מהנזק כך שכל אחד משלם כפי מה שנהנה, כלומר: כפי החלק שלו שניצל בזכות מעשה ההצלה (לפי נפשות / לפי ממון). אך במקרה בו הממון גם גורם נזק מסוים – אף על פי שאין זה נזק גמור כדיני נזיקין, אלא שהוא מכביד ומקשה על ההצלה גם אם בגרמא – דעת בני אדם היא לחלק את זה לפי הקושי שהממון גורם, ולא לפי ההנאה שמגיעה ממעשה ההצלה.

פו. הערה נוספת: אם החלוקה היא מטעם היתר ההתגוננות מפני מזיק – הנה יש להבין מדוע אם אחד השליך את משאו אחרים צריכים להשתתף ולשלם לו. הוא החליט להשליך וכעת אין נזק. מותר היה לו אולי להשליך את של אחרים, אך הוא לא עשה זאת. האחרים לא הזיקו לו בפועל, ומניין נובע חיוב התשלום שלהם אליו? אמנם יש לטעון שהם חייבים לו מדין 'נהנה' – אבל אז צריך לדון בזה בגדרי 'מברית ארי מנכסי חברו', עיין חושן משפט סימן קכח ואכמ"ל.

פח. מקור עיקרי וחשוב לשותפות זה יש בנתיבות המשפט סימן קצח, באורים ס"ק ג.

זו גם כוונת השו"תים שהבאנו לעיל: אין כוונתם לומר שמשלמים לפי משאוי בגלל דיני נזיקין, אלא שכיון שממילא צריכים להתחלק בתשלום – ההסתכלות הפשוטה היא לומר שמי שגורם נזק ישלם יותר, למרות שאין זה נזק בדיני נזיקין הרגילים.

(דוגמא לסברא הזו יש בהסבר היד רמ"ה לחלוקה 'לפי קירוב בתים' בדף ח, ב בבבא בתרא. היד רמ"ה מסביר שם שכאשר בונים חומה אלה שקרובים אליה צריכים לשלם יותר מאלה שגרים במרכז העיר, כיון שאלה שגרים סמוך לחומה גורמים לחומה להיות ארוכה יותר כדי להקיף גם את בתיהם. פשוט שאי אפשר לומר שהם "מזיקים" – אבל גרימת האריכות לחומה שנובעת מהבתים שלהם גורמת לנו להסתכל עליהם כעל אחראים יותר לבנין החומה באורך שכזה, ולכן הם משלמים יותר).

נצייר מקרה: הים סוער ומאיים להטביע את הספינה ללא קשר לכובד המשקל שעליה. הדרך היחידה להינצל היא לקרוא לעזרת ספינה אחרת, אך עלות הקריאה הזו לעזרה גדולה. כיצד מתחלקים בתשלום הזה? כאן ברור שהחלוקה היא לפי נפשות, כיון שהמשאוי אינו המזיק אלא הים, ואנחנו חוזרים לבדיקה של מה שהרויח כל אחד כדי לחלק את הנטל. וכמו במקרה בו שודדים נלחמים באנשי הספינה שמחלקים לפי נפשות, כיון שהסכנה היא לנפשות של האנשים; ואין קשר למשאוי, שאינו גורם את הסכנה.

כעת נדון במקרה שהשודדים הצליחו לגרום במתכוין לאחד החמורים בספינה להתחיל לקפץ כדי להטביע את הספינה, ומוכרחים להשליך אותו כדי להציל את כולם. כאן מסתבר שכולם חייבים לשלם לבעל החמור. החמור מקפץ כאן כתוצאה המלחמה עם השודדים, ולא כתוצאה מבעיה של החמור. המלחמה עם השודדים היא בעיה שכל אנשי הספינה מתמודדים איתה יחד ומתחלקים לפי נפשות, ולכן גם בנזקי החמור הזה הם צריכים להתחלק.

כלומר: כאשר אנחנו אומדים איך לחלק את הנזק – צריך לבדוק מה הגורם הראשוני שלו. כאשר הגורם הוא הרכוש (משאוי, למשל) – מחלקים לפי מה שכל אחד מזיק (לפי משאוי). אך כאשר גורם הנזק הוא סכנה אחרת – גם אם היא גרמה לחלק מהממון להפוך למזיק – ממשיכים להתמודד עם זה כולם יחד, ואף משתתפים עם בעל הממון שמזיק – כי הוא נפגע מסכנה משותפת.

כעת דברי הרמ"א ברורים: הרמ"א אומר שבמקרה של חמור המקפץ בספינה – אי אפשר לטעון שבעל החמור הוא זה שמזיק, כי את הנזק גורם הים. השגעון של

החמור נובע מהנסיעה בים, ואם כן יש כאן נזק שגרם הים; בדומה לשודדים שגרמו לחמור לקפץ, ואנחנו מתייחסים לזה כאל נזק שנגרם על ידי השודדים ולכן החלוקה תהיה לפי נפשות כמו כל צרכי המלחמה בשודדים. מסיבה זו במקרה הזה – מחלקים לפי נפשות (כפי שמבואר בים של שלמה על בבא קמא (פרק עשירי, סימן מב; ושם נב) ובט"ז (בסוף סימן שפ) בהסבר שיטת הרמ"א).

יוצא שמחלוקת הרמ"א והבית יוסף היא כיצד להסתכל על חמור המקפץ בספינה – האם הוא נקרא גורם ההפסד, או שהוא 'קרבן' של נסיבות שאיתן צריכים כל הנוסעים להתמודד יחד. אם הוא גורם ההפסד – מסתבר לחלק כך שהגורם יסולק (וזה בעצם החלוקה לפי משאוי); אך אם הוא קרבן של הנסיעה בים – בזה מתחלקים כולם, ככל שכנה משותפת^פ.

פ.ט. בענין זה של מקרים 'גבוליים' בהם צריך לדון מי נחשב גורם ההפסד עיין גם בשו"ת יכין וכוז ב, ד; ובשו"ת מהריט"ץ הישנות קפא.

פרק רביעי

נפש יהודי מול נפש הגוי

בפרק זה נעסוק במקרה בו חיי ישראל בסכנה והדרך היחידה להציל אותם היא לפגוע בגוי, ונבאר שבמקרה כזה יש להרוג את הגוי כדי להציל את ישראל.

ראינו בפרק השלישי את מקור החיוב במסירות נפש על רציחת ישראל:

כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עכור ואל תהרג - יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים... רוצח גופיה מנל? סברא הוא, דההוא דאתא לקמיה דרבא, אמר ליה: מרי דוראי [מושל עירי, רש"י] אמר לי ויל קטליה לפלניא, ואי לא, קטלינא לך. אמר ליה: ליקטלוך ולא תיקטול. מאי חזית דדמא דירך סומק טפי? דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?"

מכאן הדין הפשוט שאם אומרים לראובן 'הרוג את שמעון או שנהרוג אותך', אסור לו להרוג את שמעון כדי להציל את עצמו.

בפרק השלישי למדנו על מחלוקת בין הפוסקים במקרה שמאיימים על גוי ואומרים לו שיהרוג את חבירו ואם לאו יהרגוהו: לדעת המהר"ש יפה מותר לגוי להרוג את חבירו כדי להנצל בעצמו ממיתה, מפני שכעת הוא אנוס לגמרי, ואין אצל גוי חיוב של מסירות נפש כלל. ואילו לדעת הפרשת-דרכים, גם בין גויים אנו אומרים את הטענה "מאי חזית דדמא דירך סומק טפי", ואסור לגוי להרוג את חברו כדי להציל את חייו.

קצת נברר מה הדין ביהודי שאומרים לו 'הרוג את פלוני הגוי או שנהרוג אותך'.

א. סנהדרין ער, א; יומא פב, ב; פסחים כה, ב.

ב. באופן פשוט לפי המהר"ש יפה נראה שאין מקום לשאלה, שהרי כל האיסור של יהודי להרוג גוי נובע מאיסורו של גוי להרוג גוי, ואם לגוי מותר להרוג גוי במצב כזה - אין מקור לאסור את זה על ישראל. ועיי' לקמן.

פרק רביעי: נפש יהודי מול נפש הגוי + קנו

א. דברי הירושלמי

והנה הדין הזה מפורש בירושלמי על מסכת שבת (סוף פרק יד), שכך נאמר שם:

אמר רבי חנינה: מתניתין אמרה כן שאין מתרפין משפיכות דמים. דתנינן תמן: 'יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש'. לא סוף דבר בשאמר לו הרוג את איש פלוני, אלא אפילו חמום את פלוני. תני: גוי בישראל אסור; ישראל בגוי - מותר.

מפורש בירושלמי שישראל שנמצא בסכנת נפשות כיון שאומרים לו 'הרוג גוי פלוני או שתיהרג' - מותר להרוג את הגוי כדי להינצל.

אמנם יש לשאול האם הירושלמי מדבר גם על גר תושב, או רק על גוי. שהרי יתכן לומר שמה שהירושלמי התיר הוא להרוג גוי, שאין מצוה להחיותו, ואף אסור להצילו ממיתה (כמו שנתבאר בפרק ראשון); אך גר תושב, שיש מצוה להחיותו - יתכן שיש איסור בדבר.

נסביר יותר: בישראל מצאנו שיש חיוב מסירות נפש על רציחה, ומצאנו גם שבחלק מהמקרים אנחנו אוסרים לא רק את גוף העבירה אלא גם סעיפים שלה, 'אביזרייהו'. ואם כן היה מקום לומר שיהודי אסור להרוג גר תושב במקום פיקוח נפש, ואף על פי שהאיסור אינו 'לא תרצח' אלא 'שופך דם האדם' - אולי איסור זה הוא אביזרייהו דשפיכות דמים, ולכן יהודי צריך למסור עליו את הנפש.

והנה מצאנו הוכחה שאיסור 'שופך דם האדם' אינו נחשב אביזרייהו דשפיכות דמים. בפרק שלישי הבאנו את המשנה (אהלות ז, ו) המתירה להרוג עובר שמסכן את אמו כל עוד העובר לא הוציא ראשו. הריגת עובר אסורה מדין 'שופך דם האדם' כי 'ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור' (עיי' בנספח הראשון לפרק ראשון). אם צריך היה למסור את הנפש על 'שופך דם האדם' מדין אביזרייהו דשפיכות דמים - לא ברור מדוע מותר להרוג את העובר כדי להציל את האם.

ואם כן יש לנו דאיה ברורה ש'שופך דם האדם' אינו נחשב אביזרייהו דשפיכות דמים, ולא צריך למסור על זה את הנפש; וממילא כאשר אומרים ליהודי 'הרוג גר

ג. בפרק שלישי לעיל הבאנו את הירושלמי במסכת עבודה זרה (ב, ב), שדומה מאר לירושלמי הזה אך הגירסא בו קצת שונה. ועיי' גם בפני משה על הירושלמי שם שממנו ברור שגם הגירסא השניה אינה חולקת על הגירסא הזו אלא מוסיפה עליה.

תושב או שנהרוג אותך' – מותר לו להרוג כדי להינצל (ונאריך עוד בהשוואה בין גוי לעובר לקמן).

ב. הוכחה מדברי רש"י והרמב"ם

גם בדברי רש"י והרמב"ם רואים שהדין של חיוב מסירות הנפש נכון רק במקרה של יהודי מול יהודי ולא במקרה של יהודי מול גר תושב.

בשלת המקומות בגמרא שבהם מובא דין זה ומעשה זה של אותו אחד שבא לפני רבא – בסנהדרין (עד, א), בפסחים (כה, ב) וכיומא (פב, ב) – מאריך רש"י בפירושו הדבר, בהבדלים קלים של סגנון; וברור מדבריו שהדין הזה נכון דוקא מפני שמדובר בהריגת ישראל. כך למשל מפרש רש"י בסוגיא ביומא:

מאי חזית דדמא דידך סומק טפי – כלומר מאי דעתך למשרי מילתא משום "וחי בהם ולא שימות בהם", טעמו של דבר לפי שחכיכה נפשן של ישראל לפני המקום יותר מן המצות, אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה. אבל עכשיו שיש כאן ישראל נהרג והמצוה במילה, למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצותו, למה יהיה דמך חביב עליו יותר מדם חבירך ישראל?

רש"י מפרש שכיון שבכל מקרה יש כאן איבוד נפש מישראל, לכן אנו אומרים לשואל שאסור לו להרוג את חבירו להצלת עצמו, מפני ש"למה יהיה דמך חביב עליו (על הקב"ה) יותר מדם חבירך ישראל?". וברור מדברים אלו שכאשר הכרירה היא בין איבוד נפש של גר תושב לבין איבוד נפש של ישראל – ההכרעה פשוטה להיתר (הבאנו כאן את דברי רש"י ביומא שהם הכי מפורשים בנקודה זו, במיוחד במשפט הסיום. אולם גם בדיוק לשונו בפסחים ובסנהדרין ברורה אותה מסקנה).

וכן דייק מדברי רש"י הרב שאול ישראלי בספרו עמוד הימיני (סימן טז ד, ח):

ד. אמנם יש להעיר שאין ראיה מההיתר להרוג עובר של מקשה לילד לפי דברי הרב אונטרמן שהבאנו בהערה מח כפרק הקודם שהעובר נהרג מפני שהוא רודף ומזיק לאם. אך על כל פנים גם לשיטה זו – במקרה של 'הרוג גר תושב או שנהרוג אותך' אין חיוב מסירות נפש כמו שמוכח בדברי רש"י והרמב"ם שנביא לקמן; והריגת עובר חמורה יותר מהריגת גוי, כפי שנאריך לכאור בסוף הפרק.

הרי שהרגיש (רש"י) שהמדובר בנפשות ישראל ומשום חביבותם לפני הקב"ה. אבל בנפש הנכרי לא מצינו חביבות זו והרי היא ככל שאר המצוות הנדרחות מפני פקוח נפש¹.

והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ה הלכה ז, כותב:

והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש...

הרמב"ם מדגיש "הריגת נפש מישראל", ולא מסתפק במלים "הריגת נפש". וכן מדייק הרמב"ם בלשונו גם בהלכה ה:

אם אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם – יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל... ואם אינו חייב – יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

הרמב"ם טורח להוסיף כל הזמן את המלה "מישראל", ומכאן שאם היה מדובר בנפש שאינה מישראל היה הדין שונה.

גם כפרי מגדים מפורש שרק בשפיכות דמים של יהודי ביהודי הדין הוא יהרג ואל יעבור, אבל במקרה של יהודי בגר תושב מותר לראובן להרוג את יפת כדי להציל את עצמו. כך כתב הפרי מגדים באורח חיים שכט, א (כמשבצות זהב):

עוד יש לספק אם אמר שלטון הרוג פלוני ואם לא קטלינא לך, ופלוני ספק תינזק נמצא בעיר מחצה על מחצה, אם נאמר דלא שייך מאי חזית, דהוא וראי וחבירו ספק. או דלמא לא שנא. וצ"ע כעת.

הפרי מגדים מסתפק מה הדין כאשר גוי ("שלטון") מאיים על יהודי שיהרוג מישהו שהוא ספק יהודי ספק גוי – כמו תינזק בעיר שנמצא בעיר שמחצה מהתושבים בה יהודים

ה. התייחסנו עוד לדברי הרב ישראלי לקמן בהערה יב, עיין שם.

ו. ולהעיר שלפי המהר"ש יפה – לכאורה פשוט שאין חיוב למסור נפש על הריגת גוי, שהרי לשיטתו אין חיוב מסירות נפש אצל גויים, ואם כן מותר לגוי להרוג אחר כדי להינצל, ומותר גם ליהודי להרוג גוי שהרי כל האיסור נובע ממה שאסור לגויים וכאשר להם מותר – גם לנו מותר. ולדעתו רש"י והרמב"ם רצו ללמד שלא נטעה לומר שאחרי שהתחייבנו במסירות נפש על רציחה – רציחת גוי נכללת באיסור בגלל שהיא 'אביזרייהו' של שפיכות דמים, ולכן הריגת גוי חמורה אצל ישראל יותר מאשר אצל גויים.

ומחצה גויים – ואם לאו יהרוג אותו; האם במקרה כזה מותר לו להרוג, כיון שהשני הוא רק ספק יהודי. מכל מקום, רואים שפשוט לפמ"ג שאם מדובר בגוי – ודאי שמותר ליהודי להרוג אותו כדי להציל את עצמו.

מדובר כאן בכזה שבגלל ספק יהדותו צריך לקיים את כל התורה כולה, ואם כן – אי אפשר לומר שמעמדו פחות מאשר זה של גר תושב (שהרי הוא שומר תרי"ג מצוות, ולא רק שבע). למרות זאת פשוט לפרי מגדים שמותר להורגו במקום פיקוח נפש של ישראל אם אכן הוא גוי.

ג. הוכחה מדין פיקוח נפש

דבר פשוט הוא בש"ס ובפוסקים שפיקוח נפש של יהודי דוחה את כל התורה כולה, ואילו פיקוח נפש של גוי אינו דוחה איסורי תורה. לגבי פיקוח נפש של יהודי, כך כותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ה, הלכה א:

בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג שנאמר במצוות "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" וחי בהם ולא שימות בהם.

וכן בהלכות שבת פרק ב הלכה א:

דחיה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת...

ולגבי פיקוח נפש של גר תושב, כך כותב הרמב"ם בהמשך אותו פרק בהלכות שבת, בהלכה יב:

מילדין את בת גר תושב מפני שאנו מצווין להחיותו ואין מחללין עליה את השבת.

כלומר, אפילו על גר תושב, שיש מצוה להחיותו, אסור לחלל את השבת.

ודוגמא נוספת בהמשך הפרק בהלכה כ:

ז. וכך הם דבריו של האור החיים (שמות לא, טז): "עוד ירצה לפי מה שהקדמנו בפסוק אך את שבתותי, כי צוה ה' לחלל שבת בשביל פיקוח נפש, כאן ביאר הכתוב כי לא נתמעט שבת בשמירה אלא בערך בני ישראל, אבל בערך זולתם להחיות עכו"ם, הגם שיהיה גר תושב ששומר שבע מצות ונסתכן סכנת מות, לא יחלל ישראל שבת בשבילו".

היתה חצר שיש בה גוים וישראלים אפילו ישראל אחד ואלף גוים ונפלה עליהם מפולת מפקחין על הכל מפני ישראל, פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו אותה חצר מפקחים עליו שמה זה שפירש היה ישראל והנשארים גוים.

כלומר, רק במקרה שיש חשש לפיקוח נפש של יהודי ניתן לחלל שבת.

אמנם דנו הפוסקים האם מותר לעבור על איסור דרבנן כדי להציל נפשו של גר תושב (שאנו מצווים מן התורה להחיותו); וכמו שמוכח בבאורי-הלכה על שולחן ערוך אורח-חיים סימן של סעיף ב:

וגר תושב מילדין אותו מפני שאנו מצווין להחיותו ודוקא בדברים שאינם חילול ואפשר דאפילו באיסור דרבנן דחינן דבכגון זה דמצווין אנו להחיותו לא גורו [עיין פמ"ג].

ומכל מקום, אין חולק שאיסור דאורייתא אינו נדחה מפני פיקוח נפש של גר תושב. ועל פי זה יש עוד ראייה למה שהוכחנו מדברי רש"י והרמב"ם: אם שבת נדחית מפני חיי ישראל, וחיי גר תושב נדחים מפני שבת – הרי שבפשוט חיי גר תושב נדחים מפני חיי ישראל, ומותר להרוג גר תושב כדי להציל את ישראל.

וסברא זו מתחזקת על פי הסבר סברת "מאי חזית" ביהודים (שכבר נתבארה בפסיקא י בפרק שלישי). כך כתב רש"י ביומא:

מאי חזית דדמא דידך סומק טפי – כלומר מאי דעתיך למשרי מילתא משום "וחי בהם ולא שימות בהם", מעמו של דבר לפי שחביבה נפשן של ישראל לפני המקום יותר מן המצות, אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה. אבל עכשיו שיש כאן ישראל נהרג והמצוה בטילה, למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצותו, למה יהיה דמך חביב עליו יותר מדם חבירך ישראל?

רש"י מפרש שהסברא של "מאי חזית" באה להתמודד עם סברא אחרת שעל-פיה היינו צריכים לכאורה להתיר לאותו יהודי להרוג את חבירו כדי להציל את עצמו ממיתה – שהרי כל עבירות שבתורה נדחות במקום של פיקוח נפש, כפי שנלמד

ח. יש להעיר שכל זה לגבי עצם הדין של דחיית איסורים כדי לרפא גוי, אבל מלבד זה יש בהלכה * את השיקול של חשש איבה שתביא לסכנה, ובהלכה למעשה יש עדיין התחשבות מרובה בשיקולים אלו, שהם דבר המצוי עדיין בדורנו בעוונותינו הרבים (אמנם הוא לא קיים אצל גרי תושב כמובן). ראה סיכום הדבר באנציקלופדיה הלכתית רפואית ערך גוי עמ' 127.

מ"וחי בהם" – "ולא שימות בהם", ואם כן גם איסור שפיכות דמים היה צריך להדחות מטעם פקוח נפשו של ראובן שמאיימים על חייו אם לא יהרוג את שמעון.

ועל כך אמר רבא: נכון שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות, "לפי שחביבה נפשו של ישראל לפני המקום יותר מן המצוות", אבל זה רק כאשר באמת על-ידי העבירה תינצל נפשו של יהודי. ואילו במקרה הזה, כיון שיהודי אחד ימות ואין כאן רווח של הצלת נפש יהודי, על לכן אסור ליהודי האחד להרוג את השני.

אם כן, כל זה נכון רק כאשר מדובר על שני יהודים, שאז לא קיים ההיתר של פיקוח נפש כיון שסוף סוף יהודי אחד ימות. אבל כאשר מדובר בחיי גוי מול חיי ישראל, חזרת הסברא הראשונית שמותר ליהודי לעבור עבירה כדי להציל את עצמו, שהרי יש כאן פיקוח נפש של יהודי – שהוא דוחה את כל התורה – מול פיקוח נפש של גר תושב, שאינו דוחה אף איסור תורה (כמו שראינו לעיל).

במילים אחרות: פיקוח נפש של יהודי מתיר לעבור על כל איסורים שבתורה. אלא שבאיסור שפיכות דמים, כיון שהאפשרות להצלת ראובן היא על חשבון חיי שמעון, לכן שוב לא שייך ההיתר של פיקוח נפש. אבל כאשר הצלת ראובן היא על חשבון חיי יפת הגר תושב, אזי ההיתר של פיקוח נפש עומד בעינו, שהרי סוף סוף יש כאן הצלת נפש אחת מישראל, שדוחה את כל התורה.

ד. דברי התוספות בענין "ליכא מידי"

ניתן להביא נימוק נוסף להלכה שבארנו עד כה, שמותר ליהודי להרוג גר תושב כדי להציל את חייו.

כבר הזכרנו לעיל שהאיסור ליהודי להרוג גוי נובע מהכלל של "ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור", כמבואר בפרק הראשון. והנה התוספות בסנהדרין נט, א דנו בכלל של "ליכא מידי" וכתבו:

ט. ואם תאמר: לכאורה מצאנו שחיי ישראל שוים פחות, שהרי ישראל נהרג על עבירות שגוי לא נהרג עליהן; ויהודי חייב במסירות נפש על ג' מצוות (ועל כולן בשעת השמד) וגוי אינו חייב בזה! התשובה היא שאין ללמוד מזה שחיי ישראל שוים פחות, אלא שכאשר ישראל עובר עבירה יש כאן פגיעה חמורה הרבה יותר מעבירה של גוי, ולכן על עבירות של ישראל יש עונשים חמורים וחייב מסירות נפש (ויש להאריך בזה עוד בהקשר לביאור הסוגיא של גוי חוטא שהתגייר בסנהדרין עא, ב; ואכ"מ).

ליכא מידעם דלישראל שרי – בדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרינן הכי, הגוי : ששבת חייב ולישראל מצוה... ועל העוברים דגוי חייב וישראל פטור – אע"ג דפטור מכל מקום לא שרי. מיהו קשה דאמרינן בפרק בן סורר ומורה 'צא ראשו אין נוגעין בו דאין דוחין נפש מפני נפש', אבל קודם שיצא ראשו החיה פושטת ידה וחתכתו לאברים ומוציאה כדי להציל את אמו, וכהאינונא בגוי אסור כיון שהוזהרו על העוברים! ויש לומר דהא נמי בישראל מצוה כדי להציל, ואפשר דאפילו בגוי שרי.

התוספות מנסחים את המסקנה כבר בתחילת דבריהם "בדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרינן הכי", והם מוכיחים את זה מהדין שגוי ששבת חייב מיתה (כמו שכתוב בגמרא סנהדרין נח, ב) ואילו לישראל אין איסור כזה בכלל – ולכאורה זה סותר את הכלל "ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור"! אלא שכיון שלישראל יש מצוה בדבר, דהיינו שלישראל יש באופן כללי את מצות השבת, לכן אין-קושי לומר שיהיה כאן פרט שאסור לגוי ומותר לישראל.

וממשיכים התוספות ושואלים כיצד יתכן שמותר לישראל להרוג עובר כדי להציל את אמו ואילו לגוי הדבר אסור! ומתרצים התוספות שגם כאן "בישראל מצוה כדי להציל", וכיון שיש כאן מצוה אצל ישראל יכול להווצר מצב שאצל גוי הדבר אסור ואצל ישראל לא. אלא שלבסוף כותבים התוספות שאפשר שגם בגוי מותר להרוג את העובר כדי להציל את אמו.

על כל פנים, למדנו מדברי התוספות שכאשר שייך עניין של מצוה בישראל, אין לאסור מטעם "ליכא מידי". וממילא ברור שבנידון שלנו, כאשר ראובן היהודי נאלץ להרוג את יפת הגוי בכדי להציל את עצמו, הרי כיון שראובן עושה זאת כמצוה של הצלת נפש ישראל ממות, אין להחיל כאן את האיסור להרוג גוי שכולו נובע מהסברא של "ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור". שאמנם בדרך כלל אסור לישראל להרוג גוי, אבל במקום מצוה אין זה כך.

י. ומסברא זו של תוספות ברור שאיסור הריגת גוי הותר לגמרי ולא רק נדחה מפני פיקוח נפשו של ישראל (לגבי ההבדל בין 'הותרה' ל'דחיה' עיין בימא ו, ב; ובפסחים עז, א; ובשור"ת הרשב"א א, תרפט; ובבית יוסף אורח חיים תחילת סימן שכח; ובשו"ע שם סעיף יד; ואכ"מ"ל).

ובסיכום הפרק עלתה בידינו מסקנה ברורה שבכל מקום בו נוכחותו של גוי מסכנת חיי ישראל – מותר להורגו (גם אם מדובר בחסיד אומות העולם והוא לא אשם בכלל במצב שנוצר).

ה. המחלוקת בריפוי בעובר – והשוואתו לגוי

מצאנו שמותר להרוג עובר כדי להציל את ישראל, כדברי המשנה באהלות (ז, ו):

האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש.

ורש"י (בסנהדרין עב, ב) מפרש:

וקתני רישא 'החיה פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאברים', דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו.

כלומר: מותר להרוג עובר של אשה כל עוד לא הוציא ראשו אם האשה תמות ללא זה, מפני שהוא עדיין לא "נפש" ו"חייה קודמין לחייו".

המשנה מדברת על מקרה בו הורגים את העובר המסכן את האם, וללא נוכחות העובר הזה – האם לא היתה בסכנה. ונשאלת השאלה: מה הדין במקרה בו הסכנה לא קשורה לעובר – אך אפשר להיעזר בו ולהציל אשה על ידי הריגתו. האם מותר להרוג עובר של אשה אחת כדי להציל אשה אחרת (או איש אחר)? (למשל: כאשר אפשר להרוג את העובר ולהשתמש בחומרים מגופו כדי לייצר תרופה מסויימת עבור חולים).

והנה על פי דברי רש"י הנ"ל – נראה שאין לחלק בזה: אם אין חיוב מסירות נפש על הריגת עובר – הרי שהדבר מותר בכל צורך של הצלת נפשות; כמו שמותר לעבור על כל האיסורים שבתורה במקום פיקוח נפש, בין אם זו הצלה מנוכחותו של האיסור ובין אם זה ניצול האיסור וריפוי בו (למשל: אכילת מאכלות אסורים לרפואה).

אך בלשון הרמב"ם (הלכות רוצח א, ט; והביאו השולחן ערוך בחושן משפט תכה) יש מקום לדון, וזה לשונו:

העובר שהיא מקשה לילד, מותר לחתוך העובר במעיה, בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להרגה. ואם משהוציא ראשו, אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

כדבריו רואים שההיתר להרוג את העובר הוא היותו רודף ומסכן את האם. ומשמע מזה שההיתר להרוג את העובר הוא רק כאשר ללא נוכחותו – הסכנה לא היתה קיימת (וכמו שביארנו את החילוק בין ריפוי להצלה בנספח הראשון לפרק שלישי). ועל פי זה אמנם מותר להרוג עובר במקרה של "הרוג עובר פלוני או שנהרוג אותך", כיון שללא העובר הסכנה לא היתה קיימת; אך אין היתר להרוג עובר של אשה אחת כדי לרפא אחר, כי כאן הסכנה קיימת ללא העובר, וההורג הוא זה שהחליט לקשור בין העובר לבין הסכנה.

ואמנם רעק"א בתוספותיו למשנה באהלות (סוף פרק ז) תמה על הרמב"ם:

תמוה לכאורה, דהא הכא לאו משום רודף אתינן עלה דהרי ביצא רובו אין נוגעין בו, אלא על כרחך הטעם משום דעובר לא נקרא נפש.

וכן כתב המנחת חינוך (מצוה רצה"רצו, ו):

לא זכיתי להבין, ד...הא דמותר לחתוך העובר היינו דלא הוי נפש, אבל רודף לא הוי.

אך כמה אחרונים כתבו בביאור הרמב"ם שאכן לשיטתו מותר להרוג עובר רק כאשר נוכחותו גורמת סכנה, וללא היותו 'כרודף' בגלל נוכחותו – אין היתר להורגו. כך כתב למשל הנודע ביהודה (תניינא, חושן משפט, נט):

על כל פנים לא היה מותר להרגו בשביל הצלת אמו אם לא מיחשב קצת כרודף.

יא. באופן פשוט אין לחלק בין מקרה בו העובר רודף ומסכן בפועל את האם, לבין מקרה בו נוכחותו מסכנת למרות שאין הוא רודף באופן ממשי ('הרוג את העובר או שנהרוג אותך'). שהרי רודף באונס אינו נהרג, ואם העובר נהרג – אין לתלות את זה בהיותו רודף אלא בכך שנוכחותו מהווה סכנה לאחרים שחייהם קודמים (וכלשון המשנה: "מפני שחייה קודמין לחייו"). וכך פסק בפרשת דרכים דרוש י"ז על מקרה של "הרוג עובר או שנהרוג אותך" שמותר להורגו, עיין שם (אמנם עיין כמה שהבאנו בשם הרב אונטרמן בהערה מח בפרק הקודם).

וכך כתבו גם הסדרי טהרות (לאהלות שם); האגרות משה (חושן משפט ב סט, ב); חידושי רבינו חיים הלוי (על הרמב"ם שם); וחידושי המהר"ם שיק (סנהדרין עב, ב).

אך חשוב להעיר שגם לשיטה זו, שאסור להתרפא בעובר כדי להציל את ישראל, מותר להתרפא בגוי כדי להציל את ישראל, כמו שהסקנו לעיל בפשטות, וכמו שמוכח בדברי הרמב"ם שאומר:

והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש...

אנחנו רואים שהרמב"ם הדיגיש שהאיסור הוא רק כלפי ישראל, וכותב את זה גם על מקרים של ריפוי באחר, ולא רק הצלה מאנס.

ואף על פי שאיסור הריגת עובר נלמד מ"ליכא מידי" כמו איסור הריגת גוי – הנה יש חילוק גדול ביניהם. דהנה כתבנו שמוכח שחיי ישראל קודמים לחיי גוי מזה שמחללים שבת להצלת ישראל ואין מחללים שבת להצלת גוי. אך עובר אינו כגוי לענין זה, שהרי נפסק להלכה שמחללים שבת להצלת עובר, כמבואר בשולחן ערוך (אורח חיים של, ה):

היושבת על המשבר ומתה, מביאין סכין בשבת אפילו דרך רשות הרבים, וקורעים בטנה ומוציאין הולד שמא ימצא חי.

וכן כתב הטור בהלכות יום הכיפורים (אורח חיים תריז):

עוברה שהריחה מאכל ואם לא יתנו לה ממנו תסתכן היא או הולד לוחשין באזנה שהיום יום הכפורים, אם תתיישב דעתה מוטב, ואם לאו תוחבין כוש ברוטב ומכניסין לתוך פיה, אם נתיישב דעתה מוטב, ואם לאו נותנין לה מן הרוטב, ואם לא נתיישב דעתה בזה נותנין לה מן האיסור עצמו.

יב. וכך גם משמע בדברי החכמת שלמה על השולחן ערוך באורח חיים תרמט (סעיף א), שמשוה את ההיתר להרוג גוי כדי להינצל להיתר לגזול כדי להינצל (עיין שם באורך במה שמיישב בזה), ומשמע בדבריו שהדברים נכונים גם בריפוי ובכל סוג של גוי.

אמנם בעמוד הימיני (טו ד, ט) כתב שבריפוי הרבר אסור. אך דבריו קשים הן מדברי הרמב"ם והן מדברי החכמת שלמה הנ"ל; וזאת מלבד מה שהערונו על דבריו בהערה עח בנספח ראשון לפרק שלישי, עיין שם.

ומפורש יותר בדברי הב"ח שם:

: דמדינא מאכילין אותה אפילו אינו מסוכן רק אחד מהם, על כן אמר תסכן היא או הולד.

אנחנו רואים שחיי עובר חשובים יותר מחיי גוי, ואפילו גר תושב, כיון שלהצלת חייו מחללים שבת (ועוברים על כל המצוות הנדחות מפני פיקוח נפש). אם כן מובן מדוע מותר להתרפא בחיי גוי; בעוד שאין היתר להתרפא בחיי עובר:

על חיי גוי לא מחללים שבת, ומזה רואים שחיי אינם כחיי ישראל, ולכן מותר לנצל אותם לצורך הצלת ישראל. אך עובר – שחיי יקרים עד כדי חילול שבת – אין היתר להורגו כדי להציל אחרים, אלא במקרה בו נוכחותו גורמת סכנה, ואז המציאות מכריחה אותנו להכריע ולשקול חיי מי עדיפים, ובמקרה כזה אנחנו מכריעים שחיי גדול עדיפים על חיי עובר (שאינן חייבים מיתה על הריגתו).

על פי זה גם נבאר את הנימוק הנוסף שכתבנו להיתר להרוג גוי כדי להציל ישראל. כתבנו שכאשר יש מצוה לישראל – אין כלל של 'ליכא מידי', ואם כן כאשר יש מצוה להצלת ישראל – בטל האיסור להרוג גוי שמקורו מ'ליכא מידי'.

ולכאורה גם בעובר צריך היה להיות כך, שכאשר יש אפשרות להציל בהריגתו את ישראל בטל האיסור להורגו, שגם הוא גובע מ'ליכא מידי'. ומדוע כתבו האחרונים ה"נ"ל שאסור להתרפא בעובר? הרי אין 'ליכא מידי' במקום מצוה!

ויש לבאר כך: אמנם אין 'ליכא מידי' במקום מצוה, אבל כאשר יש בפנינו דיון על חיי עובר – יש לנו מצוות סותרות: מן הצד האחד יש מצוה להציל את ישראל, אך יש גם מצוה להציל את העובר – ואף מחללים על זה שבת! במצב כזה לא ברור לאן נוטה ה'מקום מצוה', ולכן איסור הריגת עובר נשאר על מכונו.

יג. כתבנו בפשיטות שמחללים שבת להצלת עובר. אמנם מצאנו בזה שתי דעות בראשונים, עיין בתורת האדם לרמב"ן שער המיחוש, ענין הסכנה; ברא"ש פרק שמיני דיומא (סימן יג) ובר"ן שם (ג, ב מדפי הרי"ף, ד"ה 'זכותב'); בריטב"א על גדה מד, ב. אך להלכה הוכרע שהדבר מותר (וממילא מצוה), הן בדברי הראשונים (ובפרט ברברי הריטב"א), והן במה שהבאנו בפנים מדברי הטור והב"ח, וכפי שהכריעו המהר"ש קלוגר ב'ספר החיים' על אורח חיים תריז; וכן הוא כביאור הלכה בסימן של ד"ה 'או ספק'; ובבית מאיר לאורח חיים סימן של.

ועל כל פנים גם למאן דאמר שאין מחללים שבת להצלת עובר – עדיין יש חילוק בינו לבין גוי כיון שיש מצוה להצילו (עיין גם בהערה הבאה) ואיסור הריגתו חמור יותר מאשר איסור הריגת גוי (עיין בהערה שאחרי הבאה).

אך אצל גוי – אין מצוה שדוחה שבת בהצלתו, ולכן הצלת ישראל דוחה את חייו ומבטלת את האיסור להורגו, שאינו קיים במקום מצות הצלת ישראל^{טו}.

יד. יש להעיר שלכאורה אפשר היה לומר שיש חילוק בין גוי לבין גר תושב, שבגר תושב – שיש מצוה להחיותו ולהצילו – אי אפשר לומר שאיסור הריגתו בטל במקום מצות הצלת ישראל, כיון שעל כל פנים יש גם מצוה להצילו, ואם כן איזה 'מקום מצוה' דוחה את האחר? אך בגוי – שאין מצוה להצילו – אכן במקום הצלת ישראל בטל לגמרי האיסור להורגו ולכן הרבר מותר.

אך בדברי הרמב"ם רואים שמצות הצלת גר תושב אינה כמצות הצלת ישראל. שהרי הרמב"ם בספר המצוות מנה את מצות החייאת גר תושב בתוך מצות צדקה (עשין, קצה), ולא כמצוה בפני עצמה (ועיין בשכחתי העשין לרמב"ן, טז). כלומר: לדעתו אין כאן מיוחדת להציל גר תושב, אלא מצוה של תמיכה ועזרה לגרי תושב (שהצלת נפשות כלולה בה באופן טבעי, אך אינה עיקרה). במצות צדקה יש דיני קדימויות, "עניי עירך קודמים" (כלומר: המצוה היא מה שאני צריך לדאוג לאחר לפי רמת הקשר אלי), ולכן כאשר יש מצות הצלת ישראל וכנגדה יש הצלת גר תושב – פשוט שמצות הצדקה כאן היא להציל את ישראל, ואין מצוה להציל את הגר התושב. יוצא שבמצב של הצלת ישראל בהריגת גר תושב – אין איסור להרוג את הגר התושב כיון שאין ליכא מירי במקום מצוה. אך המצוה להציל עובר אינה רק צדקה אלא מצות הצלת נפשות, ולכן בה מתחשבים ובודקים את מעמדה מול מצוות אחרות; ממילא יש כאן 'מקום מצוה' הן להציל את העובר והן להורגו – והאיסור להורגו נשאר על מכונו במצב של ריפוי.

ודבר זה מתאים לדברי הנודע ביהודה (הנ"ל) בביאור הרמב"ם שאומר במפורש שאף למאן דאמר שאין מחללים שבת להצלת עובר (עיין בהערה הקודמת) – אין היתר להתרפא בו להצלת ישראל: "ולענין עוברים – אף שאין מחללין שבת בשביל העובר אם אין סכנה לאמו – מכל מקום כיון שעל כל פנים אסור להורגו, אם כן אי לא דמיחשב קצת רודף יותר עדיף להיות בשב ואל תעשה".

טו. העולה מן הדברים הוא שיש חילוק בין איסור הריגת עובר לבין איסור הריגת גוי, למרות ששניהם נלמדים מסברת 'ליכא מירי'. ונבאר: ראינו בתוספות שסברת 'ליכא מירי' אינה קיימת במקום מצוה, כלומר: היא צריכה להשתלב עם שאר דיני החורה אצל ישראל. ואם כן בכל מקום צריך לבדוק בדיוק מה למדים מן הסברא, וממילא כיצד לנהוג כאשר הסברא נפגשת עם דיני תורה אחרים.

באיסור הריגת גוי אנחנו למדים שכמו שגוי אסור להרוג גוי – כך ישראל אסור להרוג גוי. האיסור של גוי להרוג גוי קשור – ככל מצוות הגויים – ל"דרך ארץ" וישובו של עולם. כאשר צריך להציל את ישראל – הרי שיש מצוה שחשובה יותר מדרך ארץ וישובו של עולם, ולכן האיסור להרוג גוי אינו קיים.

האיסור להרוג עובר מלמד משהו קצת שונה: שם אנחנו למדים שכמו שגוי מתייחס לעובר של גוי כאל כזה שכבר נולד ולכן אסור להורגו – כך ישראל צריך להתייחס לעובר ישראל כאל מי

שכבר נולד, ולכן אסור להורגו. כלומר: הלימוד אינו רק על האיסור להרוג עובר, אלא בכלל על זה שיש להתייחס לעובר – לפחות בדברים מסויימים – כאל גדול. כאשר יש מצוה להציל את ישראל – לא נעלם האיסור להרוג עובר. מסברת 'ליכא מירי' למדנו שצריך להתייחס אל העובר כמו אל גדול, ואם כן יש כאן התייחסות להריגה של ישראל (ומתאים לזה שיש בו גם סברת "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" כמו שהבאנו בגוף הפרק). אמנם עובר אינו נחשב לגמרי כגדול, ולכן אם עוד לא הוציא ראשו מותר להורגו כדי להציל את אמו; אך כאשר אינו "כרודף" יתכן שאסור להורגו כמו שראינו.

והארננו בזה עוד בנספח לפרק, עיין שם.

טז. אף על פי שבפשוט מותר להתרפא בהריגת גוי כמו שביארנו – יש להאריך בזה עוד: ראשית יש לשים לב שלכאורה לגוי מותר להתגונן מפני זה שקם עליו להורגו; כמו כן יש לזכור האם היהודי חייב לקום ולהרוג את הגוי במצב הזה, שהרי דנו הפוסקים אם אדם חייב להוציא את כל ממונו או להתייחס ביסורים גדולים כדי להאריך את חייו (עיין למשל באנציקלופדיה רפואית הלכתית, ערך 'נוטה למות'; ובפרט שיתכן שהארכת חיים היא רק חיוב עשה), ואולי הריגת גוי חסיד אומות העולם דומה לפעמים למצבים הללו; ועוד יש להאריך על פי המבואר בפוסקים שאין אומרים לאחד שהוא חייב לקצוץ את ידו כדי להציל את חייו של ישראל אחר (עיין פתחי תשובה יו"ד קנו, ס"ק טו), ובדומה לזה דנו הפוסקים מתי מחייבים ישראל אחד לתת את כל ממונו כדי להציל ישראל אחר (עיין בזה במנחת שלמה תניינא פו, ד; ובחכמת שלמה על השו"ע חו"מ סימן תכו), וצריך לזכור האם זה שאינו חייב לתת את כל ממונו כדי להציל את עצמו במקרים מסויימים מחליש גם את החיוב של האחרים לתת את כל ממונם כדי להצילו בחלק מהמקרים. ויתכן שיש מקום לסברא דומה גם בחלק מהמקרים אצלנו; אך יש להאריך בביאור הסברא הזו ואין כאן מקום. כמו כן למעשה יש סברות לאסור את הענין מצד איבה שתגרום לפיקוח נפש ואכמ"ל. אך על כל פנים פשוט מותר לגוי להתנדב ולתת לב או כבד כדי להציל ישראל (ועיין במנחת שלמה שם, ה) שאומר שמותר לקבל איברים להשתלה בבית חולים של גויים, אף אם בישראל הדבר אסור).

נספח

היחס שבין שבע מצוות לתרי"ג מצוות

אדם הראשון הצטוו בשבע מצוות. אחר כך הצטוו בני ישראל בתרי"ג מצוות במעמד הר סיני.

כעת, אחרי מעמד הר סיני, מה היחס שלנו לשבע המצוות?

א. החלפת שבע המצוות בתרי"ג

תרי"ג מצוות מתייחסות לרוב מה שנאמר בשבע מצוות. פשוט לגמרא (סנהדרין נו, א) שאין מצוה שנאמרה לגויים ולא לישראל.

אמנם עדיין יש פרטים שנכתבו בשבע מצוות ולא נמצאים בתרי"ג מצוות. פרטים אלה מחולקים לשתי קבוצות:

א. פרטים שאסורים לגויים – אך לגביהם יש התייחסות מפורשת בתרי"ג המצוות המתירה אותם לישראל. למשל: לישראל מותר לקחת אשת יפת תואר, למרות שלגויים הדבר אסור. הגמרא (סנהדרין נט, א) מסבירה שיש סברא לחילוק הזה, כיון שאנחנו בני כיבוש וגויים אינם בני כיבוש. דוגמא נוספת: לגוי אסור (לחלק מהדעות) לאכול בשר שנחתך מבהמה המפרכסת לאחר שחיטה, כיון שזה 'אבר מן החי' בשבילו. אך ליהודי הדבר מותר, כיון שאצל יהודי שחיטה מתירה את הבהמה לאכילה וכעת בשרה אינו אבר מן החי עבורו (חולין לג, א). כלומר: התורה שקבעה גדרים חדשים אצל ישראל הפקיעה אותנו מאיסור שקיים כלפי בני נח. דוגמא נוספת (המובאת בתוספות בסנהדרין שם): לגוי אסור לשבות – ולישראל הדבר מצוה בשבת, וממילא מותר בכל ימות השבוע. המצוה לשבות בשבת מגלה שיצאנו מכלל האיסור של גויים לשבות.

יז. ויש רעה בגמרא שנח נצטוו בזה (סנהדרין נו, ב – א). ועיין ברמב"ם (בתחילת פ"ט מהלכות מלכים) שמביא שבשש מצוות נצטוו אדם הראשון, ונוסף לנח איסור אבר מן החי (ועיין בכס"מ שם).

יח. כתבנו כאן בכללות, אף שיש מצוות שנצטוו כבר האבות, עיין ברמב"ם שם.

יט. ומתוקף זה ברור שמצוה שנאמרה רק פעם אחת (לפני מתן תורה) נאמרה לישראל ולא לבני נח.

כ. ולא ניכנס כאן להסבר מהו 'בני כיבוש'.

פרק רביעי: נפש יהודי מול נפש הגוי + קעא

ב. פרטים שנאמרו בשבע מצוות, ולא נאמרו בתרי"ג המצוות. למשל: איסור הריגת עובר, איסור התאבדות, איסור הריגת גוי. מפשיטות דברי הגמרא על כך ש"ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור" אנו רואים שדברים אלו אסורים גם בישראל. כלומר: יש כמה נקודות שאליהן לא התייחסו תרי"ג מצוות, וכלפיהן נשאר היחס שהיה קודם מתן תורה.

לסיכום עד כאן: תרי"ג מצוות מבררות ומשנות את היחס של ישראל לשבע המצוות, וכך בעצם הן 'מחליפות' את הדינים שנאמרו בשבע המצוות. אך יש כמה פרטים בשבע המצוות שכלפיהם אין התייחסות בתרי"ג המצוות; בפרטים אלה אנחנו נשארים חייבים, כפי שהיינו חייבים בהם לפני מתן תורה.

ב. החילוק שבין התאבדות והריגת עובר לבין הריגת גוי

כעת נחלק את הקבוצה השנייה, המקרים בהם אין התייחסות של תרי"ג מצוות, לשני סוגים: התאבדות והריגת עובר הם סוג אחד; ואיסור הריגת גוי הוא סוג אחר.

שהנה מסברא – אין להשוות את הכלל "ליכא מידי" במקרים הללו: כאשר אנחנו מדברים על איסור הריגת עובר או על התאבדות – הרי שאנחנו מעתיקים התנהגות של גוי כלפי גוי – לחיוב של יהודי כלפי יהודי. כאן הסברא היא פשוטה: אם לגוי אסור להרוג עובר של גוי או את עצמו – מסתבר שגם ליהודי אסור יהיה להרוג עובר של יהודי או את עצמו. מצוות אלו מלמדות שחיינו של אדם אינם בידו ושעובר הוא כבר תחילת נפש ולכן יש להתייחס אליו כאל חי ולא להורגו.

אך כבואנו לדון בהריגת גוי – אפשר לדחות את סברת "ליכא מידי", שהרי כמו שלגוי אסור להרוג גוי כך לישראל אסור להרוג את ישראל; ואין ללמוד מכאן על פגיעה של ישראל בגוי, שיתכן ויש לה היתר כיון שהם לא שוים.

וכסברא זו רואים בדברי הר"ן והמהרש"א בסנהדרין. הגמרא (נט, א) אומרת:

ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור. – ולא? והרי יפת תואר! – התם משום דלאו בני כיבוש נינהו.

והר"ן (בדף נו, א) מקשה על הגמרא ממה שרואים שם שגזל הגוי מותר:

ואיכא למידק: וכיון דישאל מותר מדאורייתא לגזול את הכותי – אם כן איכא מידי דישאל שרי וכותי אסור, דישאל שרי לגזול הכותי והכותי אסור לגזול חבירו כותי. וכי תימא דישאל נמי אסור לגזול ישראל חברו, ואם כן ליכא

מידי דלישראל שרי וכותי אסור - ליתא, דהא אמרינן לקמן גבי יפת תואר /והרי יפת תואר דלישראל שרי וכותי אסור/, אף על פי שישיראל אסור הוא בודאי ביפת תואר של ישראל חבירו... אלא דישיראל בכותי שריא רחמנא כדכתיב 'ראה ויתר גויים' - עמד והתיר ממונם לישיראל.

כלומר: הר"ן מבין שמסברא אפשר היה לומר שאין קושיא מגזל הגוי כיון שישיראל אסור לגזול מישיראל כמו שגוי אסור לגזול מגוי, ובזה מתקיים ה"ליכא מידי". אך מקושיית הגמרא ביפת תואר רואים שגם במקרה כזה יש להקשות "ליכא מידי", ולכן הוא מתרץ שמה שלא מקשים מגזל הגוי הוא בגלל ששם יש סיבה מיוחדת להיתר - 'ראה ויתר גויים' (כמבואר בגמרא בבבא קמא, שתובא לקמן).

וכן הוא במהרש"א על הגמרא בדף נט:

יש לדקדק דהא יפת תואר ישיראל בישיראל נמי אסור כדלעיל!

כלומר: המהרש"א הבין שבאופן פשוט אין להקשות מאשת יפת תואר, שהרי ישיראל בישיראל אסורים בזה, ואם כן אין קושיא "ליכא מידי" מזה שישיראל בגוי מותר.

אמנם למסקנא המהרש"א אומר שמוכח מהגמרא שגם במקרה כזה שייך "ליכא מידי", אך נשאר בצ"ע מזה שלא הקשו מגזל הגוי שמותר:

ואי משום דשרי ישיראל לנכרי ונכרי בנכרי אסור - אמא לא תקשי ליה מגזל גופיה דשרי לעיל ישיראל בנכרי ונכרי בנכרי אסור, ויש לומר דהך סוגיא למאן דאמר דגזל הנכרי אסור וצ"ע וק"ל.

ועולה מזה שכאשר אנחנו מדברים על "ליכא מידי" במקרה של התאבדות והריגת עובר - הסברא חזקה יותר מאשר במקרה של הריגת גוי, שאז היתה סברא לומר שאין בזה "ליכא מידי" לולא דברי הגמרא על יפת תואר.

כא. נראה שכונתו שקשה לחלק בין הסוגיא שלנו לבין הסוגיא שלפני שני דפים שאומרת במפורש שגזל הגוי מותר; שהרי הן בעצם רצף אחד של דיון במצוות בני נח.

כב. ככל הנראה חידושי הר"ן לא היו לעיני המהרש"א.

כג. יש להעיר שללא דברי הר"ן והמהרש"א, וללא המכילתא ודברי הפוסקים על כך שיש איסור להרוג גוי (כדלקמן) - אפשר היה, לכאורה, להסביר את הגמרא באופן אחר: אפשר היה לומר שבאמת אין "ליכא מידי" בהריגת גוי ובגזל ממנו, כי אין ללמוד מאיסור של גוי לאיסור של ישיראל בגוי. ובביאור קושיית הגמרא מאשת יפת תואר יש להסביר על פי דברי תוספות

ולחילוק הזה גם מצאנו נפקא מינה להלכה, בה רואים שאיסור הריגת עובר חמור יותר מאשר איסור הריגת גוי (למרות ששניהם נלמדים מ"ליכא מידי"): שהרי יש מחלוקת אם מותר להתרפא בעובר (כלומר: להרוג אותו כדי להינצל כאשר ללא נוכחותו הסכנה קיימת), אך אין איסור להתרפא בחיי גוי (וכמו שהובא בגוף פרק ד).

ג. 'ראה ויתר גויים'

נסביר יותר את החילוק בסברת "ליכא מידי" בין מקרה של הריגת גוי לבין התאבדות והריגת עובר.

הגמרא בבבא קמא (לח, א) אומרת:

א"ר יוסף: "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים" - מה ראה? ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם. איתגורי אתגר? א"כ, מצינו חומא נשכר! אמר מר בריה דרבנא: לומר, שאפילו מקיימין אותן - אין מקבלין עליהן שכר. ולא? והתניא, ר"מ אומר: מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", כהנים ולוים וישיראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול! אמרי: אין מקבלים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דא"ר חנינא: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה.

כלומר: בשעת מתן תורה, כאשר חזר הקב"ה על האומות והתאכזב מסירובן לשמור את התורה (ואף את שבע המצוות, שהרי הוא הציע להן רק מצוות הכלולות בשבע מצוות!), הוא התיר להן ופטר אותן מקיום שבע מצוות. הגמרא אומרת שהכוונה אינה שהם נפטרו משמירת שבע המצוות, כיון שאז יהא חוטא נשכר; אלא שהם לא

בקידושין (כא, ב) שביארו שיש לישיראל איסור מן התורה לבוא על אשת איש גויה בגלל שגם הוא בכלל "ודבק באשתו ולא באשת חברו", ופשוט שאיסור זה אינו מצד 'טענתה' של האשה שהרי הוא אסור גם בהסכמתה וברצונה. על האיסור הזה מקשה הגמרא מההיתר של אשת יפת תואר, וזה לא "ישיראל בגוי" אלא עבירה של בין אדם למקום. ולפי זה תירץ הגמרא הוא שגויים הם לאו בני כיבוש, אך ישיראל שהם בני כיבוש - מפקיעים בכיבושם את האישות שהיתה בין הגויה לבעלה ולכן כעת היא כבר לא אשת איש ואין בזה שום איסור (ועיין גם בסוף דברי הר"ן הנ"ל בדף נז).

מקבלים שכר על קיום שבע המצוות כמי שמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה.

כלומר: אחרי מתן תורה 'התייחס' הקב"ה, כביכול, מלהתייחס אל הגויים כאל ברי שיח איתו, וככאלה שמצווים במצוות וממילא יש לחיייהם משמעות. בעצם הם הפכו כעת לכאלה שאינם מצווים ועושים, בדומה לבעלי חיים שחיים בעולם הזה ללא מודעות ומשמעות לחייהם^{כד}.

והנה מקורו של איסור הריגת גוי הוא בשבע מצוות. לפני שנצטווה אדם הראשון בשבע המצוות לא היה אסור להרוג זה את זה. החיוב בשבע המצוות הוא שהפך את חיי האדם ליקרים יותר מבעלי החיים. כאשר הגויים הפכו לכאלה שאינם מצווים ועושים – הרי שהם כבר לא שייכים לאלה שחייבים בקיום שבע מצוות, ואם כן חייהם אינם יקרים כמו שהיו קודם^{כה}.

אמנם המכילתא (שמות כא, יד) מביאה בפשיטות שאסור להרוג גוי גם אחר מתן תורה:

"וכי יזיד איש על רעהו להרוגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות" – רעהו, להוציא אחרים. איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה היינו מזהירים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה, תחת שהוחמרו הוקלו. באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים.

איסי אומר שלא יתכן שיהודי מותר בהריגת גוי כאשר הדבר אסור לגוי.

אך עדיין אין להשוות את זה לגמרי לאיסור הריגת עובר או להתאבדות. בהריגת עובר ובהתאבדות אנחנו למדים על היחס ליוקר חיי ישראל מתוך החובה של גוי לייקר חיים של גוי; אך בהריגת גוי אנחנו למדים שהדבר אסור רק מכח זה שאיננו

כד. אמנם הם יכולים לתקן במקצת את המצב הזה, ולהפוך לגרים תושבים בכך שהם יקבלו עליהם בפני שלשה מישראל לשמור שבע מצוות. אז הם יהפכו לגרים תושבים, שהתגירו מכלל גויי העולם לכלל נספחים לעם ישראל. אך בזה הם שבים למצבם הראשון רק מכת תלותם בנו, ואין להם יכולת לשוב למצבם הקודם מצד עצמם.

כה. ולגבי גר תושב: התורה אמנם מצוה להחיותו, ובכך מתייחסת אל חייו כאל בעלי משמעות וערך. אך זה בתנאי שהוא תלוי וקשור בנו ולא חיות שיש לו מצד עצמו (כמבואר בהערה הקודמת), ולכן אין הוא כלול בלאו דרציחה, אין מחללים שבת על חייו, ואין שום חיוב מסירות נפש על האיסור להרוגו.

רוצים ליצור מצב של היתר ליהודים כאשר הדבר אסור לגויים, למרות שיש בהחלט סכרא לחלק ולומר שאין להשוות בזה בין יהודי לבין גוי.

הדבר מתחזק גם מזה שבעצם, על פי תרי"ג מצוות, אין בכלל מקום למציאות של גוי כמות שהוא. גוי אמור להפוך לגר תושב, וכל עוד הוא לא הפך לגר תושב – הוא במצב מקולקל של 'אינו מצווה ועושה', ולפי הרמב"ם אין מקום להשאיר גוי כזה בעולם (כמבואר בסוף פרק ח מהלכות מלכים^{כז}). פשוט, אם כן, שדברי איסי (והגמרא והפוסקים^{כח}) על האיסור להרוג גוי אינו נובע מעצם היוקר של חייו, שבעצם אינם לגיטימיים כפי שהם.

ולסיכום: הסברא לחייב ישראל באיסור הריגת עובר והתאבדות חזקה הרבה יותר מאשר הסברא לחייב אותם באיסור הריגת גוי. ומכח זה יש מקום גם לחילוק ההלכתי בין עובר לגוי במקרה של שימוש בנפשו להצלת ישראל.

ד. הסברא לזה שהריגת עובר והתאבדות אינן כלולות בתרי"ג

אמנם, למרות הסברא לאיסור הריגת עובר והתאבדות, עדיין אין אלו איסורים זהים לגמרי לרציחה גמורה. שהרי ישראל שהורג עובר אינו חייב מיתה, וכן מותר להרוג עובר כאשר הוא מסכן את אמו או אחרים.

ויש להסביר בזה עוד:

בחז"ל (שמות רבה ל, ט) מבואר ששבע מצוות הן "גולמיות" לעומת תרי"ג מצוות:

נתן האלקים לאומות העולם מצוות גולמיות שיגעו בהן ולא הפריש בהן בין מומאה למהרה. באו ישראל ופירש להם המצוות כל אחד ואחד עונשה ומתן שכרה... לכך נאמר 'חוקיו ומשפטיו לישראל'.

והתבאר ע"י המהר"ל בספר תפארת ישראל (פרק יז):

שאינן ראוי לומר כי החלוק שיש בין ישראל לאומות העולם שלהם מקצת ולישראל הכל, ולפי זה יהיה החלוק רק בכמות המצוות ולא באיכות המצוות – רק באיכות

כז. וגם לפי החולקים על הרמב"ם בענין זה (עיין למשל בדברי הרמב"ן על דברים כ, י) הרי שמי שאינו גר תושב נשאר בגדר אינו מצווה ועושה ולכן אפשר להשתמש בהם למס ועבדות כרצוננו, ואכמ"ל.

כח. הובאו בפרק הראשון והשני בספר.

גם איסור התאבדות הוא התייחסות לתשתית הקיום: הרצון לחיות. בתרי"ג מצוות אין התייחסות לזה, כיון שעצם הקיום הוא כחומר ללא צורה, ותרי"ג המצוות הן התייחסות לצורה.

התייחסות לתשתית הקיום – יש בה צד חמור וצד קל: מן הצד האחד דבר זה הוא הבסיס שעליו עומד הכללי, אך מן הצד השני – העיקר אינו ההתעסקות בבסיס הגולמי אלא בצורה.

דוגמא דומה לזה יש במצות "לא תוהו בראה לשבת יצרה" (ישעיה מה, יח), כלומר: המצוה לחיות חיי נשואין ולהוליד ילדים. על מצוה זו נאמר מן הצד האחד שהיא מצוה רבה, ולכן היא דוחה מצוות אחרות; כמבואר בגמרא (בבא בתרא יג, א וש"ג) שכופין את הרב לשחרר את עבדו שחציו משוחרר כדי שיוכל לקיים מצות שְׁבַת למרות שבשחרורו הרב עובר על מצות עשה של "לעולם בהם תעבודו" (תוספות שם ד"ה "כופין" ובכ"ד). אך מן הצד השני נתבאר בחתם סופר (בבבא

הרמב"ן, שגם קודם מ' יום (מתחילת ההריון) יש לומר: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, היינו, שמחללין שבת בשביל שמירת שבת העתידה לבוא לאחר שיוולד ויתקיים בחיים". ועיין בספר תקנת השבין (לר' צדוק הכהן מלובלין, אות טו ד"ה 'ונראה דלפי דעת') שמביא אפשרות שאיסור הוצו"ל – פגיעה ב"צמיחת החיים העתידיים" – נלמד גם הוא מאיסורי בני נח; ומתאים לדברינו.

לה. בדרך זו נתבאר גם הגמרא (סנהדרין נו, ב) שלומדת את החיוב בשבע מצוות מן הפסוקים: "מנהגי מילי? – אמר רבי יוחנן: דאמר קרא: ויצו ה' אלהים על האדם מכל עץ הגן אכל תאכל. – ויצו – אלו הדינין, וכן הוא אומר: כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו'. ה' – זו ברכת השם, וכן הוא אומר: ונקב שם ה' מות יומת. אלהים – זו עבודה זרה, וכן הוא אומר: לא יהיה לך אלהים אחרים. על האדם – זו שפיכות דמים, וכן הוא אומר: שפך דם האדם וגו'. לאמר – זו גילוי עריות, וכן הוא אומר: לאמך הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר. מכל עץ הגן – ולא גזל, אכל תאכל – ולא אבר מן החי". והנה בפשטות זו כוונת הגמרא: "ויצו אלו הדינין" – כלומר: כיון שהקב"ה מחשיב את האדם ומצוה אותו במצוות – פשוט שגם אנחנו צריכים לקחת ברצינות את דבריו, ולדון את מי שעובר עליהם. "ה' זו ברכת השם" – כיון שה' מתגלה אלינו בשמו – פשוט שאנחנו צריכים לכבד אותו ולא לזלזל בשמו. וכן על זו הדרך, תן לחכם ויחכם עוד (וכן מתבארת גם דרך לימוד המצוות הנוספת שמובאת בגמרא, מפסוקים אחרים, שאין שם – ברוב המצוות – ציוויים ואזהרות, אלא המציאות והקיום מלמדים שדברים אלה אסורים, ודוק שם). אנחנו רואים שחובי שבע מצוות נובע מעצם הקיום, ולא מציווי מפורש כמו בתרי"ג המצוות, ודוק.

המצוות גם כן החלוק, כי לאומות העולם לא נתן להם המצוות רק גלומות ולא הפריש בין טומאה לטהרה, וזה יורה על שאין ראוי להם התורה כבירור החכמה והשכל לגמרי, ולכך אף אם נתן להם מצוות לא היו המצוות להם להבריל בין דבר לדבר שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר.

והדבר מתאים לדברי המפרשים שעיקר העניין של שבע מצוות בני נח הוא לשמור על ישובו של עולם, שלא ישחת העולם. כך מצאנו שכתבו ששבע מצוות בני נח הם "תיקון העולם וקיומו", "ומובן לכל אדם שכל המצוות האלו אי אפשר לקיום המדינה בלעדן וכל המלכויות נוהגים בזה ומענישין את העוברים", "כל שבע מצוות בני נח וגם שבת כבוד אב ואם ודינין הם מצוות נימוסיות שהשכל מחייב אותן וגם הם חוקי המדינה אשר אי אפשר להיות קיום עולם בלעדן". ובלשון הרבי מליובאוויטש (בהתוועדות פורים תשמ"ג): "ז' מצוות דבני נח, עם היותם ציווי הקב"ה (בין אדם למקום), ועד שקיומם צריך להיות מפני שציוה בהם הקב"ה הרי תוכנם הוא קיום העולם באופן ד'לשבת יצרה".

כלומר: שבע מצוות הן המכשיר לקיום העולם הגולמי, ה"חומר". קיום החומר קודם ל"צורה", לתרי"ג מצוות.

והנה הריגת עובר היא התייחסות לצורת חיים גולמית, שעוד לא התממשה בעולם הזה. עובר הוא בעצם פוטנציאל של חיים. לחלק זה של המציאות אין התייחסות בתרי"ג מצוות, אלא דוקא בשבע המצוות הגלמיות.

כת. וראה גם את דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות שרש י"ד; ובספר החינוך מצוה טזו.

כט. וכמו שמצאנו שגוי ששבת חייב מיתה, סנהדרין נח, ב. ורש"י שם. וראה בספר עץ הדר לראי"ה קוק, אות ב, שאצל בני נח ישובו של עולם הוא מצוה.

ל. המבי"ט בספרו בית אלקים שעו היסודות פי"ד.

לא. ערוך השולחן העתיד הלכות מלכים סימן עח.

לב. מאור ושמש פרשת משפטים. ובמשך חכמה דברים לג, ד: "מצוות שלהם היא רק שמירת הסדר קרוב לדת הנימוסי", עיין שם. וראה בספר הכתב והקבלה בשמות יג, ד; כ, ב, ובעוד מקומות בספרו.

לג. סעיף לו.

לד. כמו שגם מבואר בסב"א המתירה לחלל שבת עבדו – "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור – בעתיד – שבתות הרבה", וכדברי השרידי אש (א, קסב): "וזה דמות לחלל עליו את השבת לפי בה"ג יש לומר שהתורה התירה חילול שבת בשביל צמיחת החיים העתידיים, כמו שכתב

בתרא שם ד"ה "ושוב") שאף על פי שעל כל מצוות עשה בית דין כופין עד שתצא נפשו - במצוות שְׁבַת אין כפיה, כיון שהיא רק מצוה מדברית קבלה.

יש לנו דוגמא של מצוה שעוסקת בעצם הקיום האנושי בעולם¹, ולכן היא מצוה רבה ודוחה מצוות אחרות; אך אין היא מדאורייתא ולכן יש בה דברים קלים מאשר במצוות מן התורה.

ובדומה לזה גם בהריגת עובר: מן הצד האחד זה מעשה של פגיעה בחיים שהולכים ונוצרים, ויש בזה איסור חמור; אך מן הצד השני זו פגיעה בחיים גולמיים, שעדיין אין להם צורה², ולכן אין לזה התייחסות בתרי"ג מצוות ואין חייבים מיתה על זה.

כאשר יש התנגשות בין התרי"ג לשבע - יד התרי"ג על העליונה, כי העיקר הוא ההתייחסות לצורה הקיימת, ולא לחומר הגולמי. לכן מותר להרוג עובר שנוכחותו מזיקה כדי להציל את ישראל - יש כאן מצוות הצלה מתוך תרי"ג מצוות (ה"צורה") שדוחה את האיסור להרוג עובר שנלמד רק מ"ליכא מידי" (ה"חומר").

ודבר זה דומה למה שנתבאר במשנה (בבא מציעא לג, א) שכבוד רבו קודם לכבוד אביו:

אבדת אביו ואבדת רבו - של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא³.

אביו נתן לו את החומר, הגוף הגשמי, העולם הזה⁴; ורבו הוסיף את הצורה, התורה, העולם הבא. רבו קודם כיון שהעיקר הוא הצורה, ולא החומר הגולמי (זאת למרות שללא החומר - אין לצורה על מה שתחול⁵).

לו. וראה לקוטי שיחות ח"ה עמוד 159 הערה 63 ש"ל שמצוה זו שייכת גם בגויים, ומתאים לדברינו כאן.

לז. וגם התאבדות היא פגיעה בגולם ללא צורה, כיון שגוף ללא רצון לחיות הוא כחומר ללא צורה.

לח. ובשולחן ערוך (יורה דעה, ריש סימן רמב): "חייב אדם בכבוד רבו ויראתו יותר מבשל אביו".

לט. ולכן יש משהו במצוות כיבוד אב ואם שתובעני וממשי יותר מאשר כבוד רבו. בעוד שבכבוד רבו העיקר הוא ריחוק ומורא, ומתוך זה ביטול ושימוש הרב - בכיבוד אב ואם כופין אותו להאכיל ולהשקות וכו', ואף להוציא משלו אם יש לו; וצריך לעשות את זה אף על חשבון זמן עבודתו עד שיצטרך לחזור על הפתחים (עיי' בכלל זה בסימן רמ ובהשוואה לכבוד רבו בסימן רמב).

מ. ומתאים למבואר שם שאם היה אביו חכם - אבדת אביו קודמת.

ה. הכנעה, הבדלה, המתקה

אחרי שהבהרנו את ההבדל שבין איסור הריגת עובר והתאבדות לבין איסור הריגת גוי - נסדר מבנה שיערוך זו מול זו את ההתייחסויות לחיובם של יהודים בשבע מצוות, כפי שהתבארו עד כה.

בעצם יש לנו שלשה סוגי התייחסות: בהריגת גוי ראינו שאנחנו מאמצים, אמנם, את האיסור שקיים אצל גויים, אך הסברא היא חיצונית וממילא להלכה יידחו חיי גוי בכל פעם שהריגתו תציל את ישראל; ברוב איסורי שבע מצוות ראינו שתרי"ג מצוות מבררות ומסדרות מה אסור לישראל ומה מותר, ובזה מבדילים את ישראל מהגויים ומעמידים אותם במערכת עצמאית ושונה; בהריגת עובר והתאבדות ראינו שיש איסורים שעוסקים בראשית הקיום ואלהן דוקא בשבע מצוות יש התייחסות בגלל ששבע המצוות עוסקות בחיים גולמיים, בעצם הקיום.

נסדר את הדברים על פי המבנה של 'הכנעה, הבדלה, המתקה', המבואר בחסידות:

- **הכנעה - הריגת גוי:** במצב מתוקן אין מקום לאיסור הריגת גוי, שהרי מציאות של גוי שאינו גר תושב אינה לגיטימית, וכמו שכתב הרמב"ם: "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום". כך שעצם העיסוק באיסור הריגת גוי הוא כבר הכנעה גדולה, המלמדת שהעולם לא מתוקן ולא הצלחנו לברר את המציאות בעזרת תרי"ג המצוות. אנחנו נאלצים להיכנע למציאות הזו ולהבין שכל עוד לא הצלחנו - אנחנו שומרים על המציאות הנוכחית ולא 'שוכרים את הכלים', ובינתיים יש תוקף לאיסור הריגת גוי למרות שלא קיבל עליו להיות גר תושב.

- **הבדלה - תרי"ג המצוות:** בפרטים שאליהם יש התייחסות של תרי"ג המצוות, וממילא אין אנחנו קשורים למה שנאמר בשבע המצוות, אנחנו למדים על ההבדלה שבין יהודים לגויים. כשהתורה קובעת כללים שונים לישראל היא מוציאה אותנו מכלל הגויים, ואנחנו מרגישים שאין לנו עוד חלק ונחלה איתם. מה שנצטוו הגויים לא נוגע אלינו, בניו של הקב"ה שקיבלנו חלק ונחלה משלנו.

מא. וביארנו בהערה זו לעיל שגם לדעת הרמב"ן שאין חובה לכופף את כל באי העולם להיות גרי תושב - זה מפני שלא אכפת לנו מהם, ולכן אם לא קיבלו עליהם שבע מצוות אפשר לכבש אותם ולהשתמש בהם לכל צורך של ישראל.

פרק חמישי

הריגת גויים במלחמה

אחרי שעסקנו בהריגת גוי בשעת שלום – נעסוק בהריגת גוי במלחמה. נחזור ונסכם את היסודות שלמדנו עד עכשיו לגבי חיי גוי:

האיסור לישראל להרוג גוי נובע מכך שלגוי אסור להרוג גוי, וליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור. מסיבה זו מותר לישראל להרוג גוי במקרה בו לגוי מותר להרוג גוי.

מותר לדון ולהרוג גוי שעובר על שבע מצוות; אמנם יש שכתבו שהדבר אסור במקום שיש איבה; יש שכתבו שהדבר אסור בזמן הזה מדרבנן; וכן יש דעות שהדבר מותר רק כאשר הוא נעשה לשם דין ולא כניצול של הדין כדי להרוג את הגוי שנוכחותו מפריעה לנו מסיבות אחרות.

יש מחלוקת האם גויים חייבים במסירות נפש כדי שלא לרצוח. על כל פנים לכולי עלמא כאשר גוי עוזר לרצוח וגורם למיתה של אחר – מותר להורגו, אף אם הוא גורם לסכנה באינס גמור.

ככל מקרה בו נוכחותו של גוי גורמת סכנה לישראל – מותר להרוג את הגוי (כמו למשל במקרה של 'הרוג גוי פלוני או שאהרוג אותך').

כעת נעסוק בהריגת גויים במלחמה. מלחמה הינה מצב מורכב בו נפגשות הרבה סברות – מציאותיות והלכתיות – זו עם זו. נפרט סברות ומקרים, כאשר בפועל צריך לקחת בחשבון את כל הגורמים הללו יחד.

א. רודף

הסברא הראשונה והפשוטה ביותר להתיר הריגת אויב במלחמה היא סברת רודף. כך כתב השולחן ערוך בחושן משפט סימן תכה (וכן הוא ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש א, 1):

הרודף את חברו להרגו, והזהירוהו, והרי הוא רודף אחריו, אפילו היה הרודף קטן, הרי כל ישראל מצווים להצילו באבר מאברי הרודף, ואם אינם יכולים

• המתקה – הריגת עובר והתאבדות: בהריגת עובר והתאבדות בא לידי ביטוי היחס המומתק לשבע המצוות. כעת אנחנו מתייחסים אליהן ומחוייבים בהן, ולא מתוקף 'אין ברירה' ומציאות רעה שהשתלטה עלינו – אלא ששבע המצוות מלמדות אותנו על פרטים שהם קדומים וגולמיים, ולכן הם לא באו לידי ביטוי בתרי"ג המצוות. בפרטים אלו יש צד גבוה וקדום לתרי"ג מצוות (ומתאים לזה שהם ניתנו לאדם הראשון לפני החטא).

מב. ועיין בפסיקתא דרב כהנא פיסקא יב: 'ר' יודה בר' סימון פתח: 'רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה' – אדם הראשון נצטווה על שש מצוות, ואלו הן, על עבודה זרה ועל ברכת השם ועל הדינים ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל, וכולהם בפסוק אחד, הדה הוא דכתיב: 'ויצו ה' אלקים על האדם למר מכל עץ הגן אכל תאכלי... נח נצטווה על אבר מן החי, שנאמר: 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'. אברהם נצטווה על המילה, שנאמר: 'ואתה את בריתי תשמר'. יצחק חניך לשמנת ימים, שנאמר: 'וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים'. יעקב על גיד הנשה, שנאמר: 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה'. יהודה על היבמה, שנאמר: 'ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויכס אתה'. אבל את כסיני נצטווה תרי"ג מצוות, מאתים וארבעים ושמונה מצוות בעשה, ושלוש מאות וששים וחמש מצוות בלא תעשה. מאתים וארבעים ושמונה מצוות בעשה, כנגד מאתים וארבעים ושמונה איברים שיש באדם, כל אבר ואבר אומר לאדם בבקשה ממך עשה בי את המצוה הזאת. ושלוש מאות וששים וחמש מצוות בלא תעשה, כנגד ימות החמה, כל יום ויום אומר לאדם בבקשה ממך אל תעש בי את העבירה הזאת. 'שקר החן' – שקר היה חינו של נח, 'ונח מצא חן'. 'זהבל היופי', הכל היה יופיו של אדם הראשון; תפוח עקיבו של אדם הראשון היה מכה גלגל חמה. ואל תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה לו שני דיסקרין אחד לו ואחד לבן ביתו, של מי הוא עושה נאה, ולא שלו, כך אדם הראשון נברא לתשמישו של הקב"ה, וגלגל חמה נברא לתשמישו של בריות, לא כל שכן יהי תפוח עקיבו של אדם הראשון מכה גלגל חמה? ומה אם תפוח עקיבו היה מכה גלגל חמה קלסתר פניו על אחת כמה וכמה! ומכולם – 'אשה יראת ה' היא תתהלל', זה משה.

ונראה שכוונת המדרש היא: 'שקר החן והבל היפי' – למרות מעלת אדם הראשון הרי שלמצבו לא היה קיום הוא נפל אחרי החטא, בעוד שתורת משה – 'אשה יראת ה' – מתקיימת גם אחרי שנקנסה מיתה ואף אחרי חטא העגל, ולכן 'היא תתהלל'. כלומר: בתרי"ג מצוות יש משהו יציב וחזק יותר מאשר בשבע מצוות, למרות ששבע המצוות ניתנו לאדם הראשון לפני החטא שהיה עקבו מכה גלגל חמה.

לכוין ולא להצילו אלא אם כן יהרגו לרודף, הרי אלו הורגים אותו אף על פי שעדיין לא הרג.

כאן מדובר על יהודי שרודף אחרי חברו היהודי, שצריך להציל את הנרדף גם במחיר הריגת הרודף, ומבואר בהלכה שמצילים את הנרדף בהריגת הרודף גם כאשר הרודף הוא קטן, שאינו ברעיונשין (אלא שבדין הצלה מרודף יש סייג, שאם אפשר להציל ע"י פגיעה באחד מאברי הרודף, צריך לעשות כן ואסור להורגו. כמבואר ביתר דברי הרמב"ם שם).

ובהמשך דברי הרמב"ם באותו הפרק מתבאר גודל חיוב המצוה להציל את הנרדף, חומרת האיסור לעמוד על דם רעים, ומעלת הצלת נפש מישראל:

[יד] כל היכול להציל ולא הציל עובר על 'לא תעמוד על דם רעך', וכן הוואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומגין לו פח ולא גלה אוזן חבירו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'...

[טז] אע"פ שאין לוקין על לאוין 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.

וכך ביאר האור החיים את הריגת אנשי שכם ביד בני יעקב (בראשית לד, כה):

'ויהרגו כל זכר' – קשה למה יהרגו מי שלא חטא? ועד: למה לא הקדימו בבעל עבירה תחילה? אכן הנה בני יעקב לא היה ברעתם להרוג אלא בעל עבירה

א. והפוסקים האריכו לדון האם גם הנרדף עצמו צריך לדקדק בדבר. ראה דברי הריב"ש שהובאו במשנה למלך סוף הלכות חובל ומזיק, בספר המפתח של מהדורת פרנקל שם, ובשו"ת יביע אומר חו"מ ח"ד סי' ה.

ב. לפי סדר הפסוקים נהרגו קודם אנשי העיר ורק אחר כך שכם וחמור, עוברי העבירה.

אלא שכל בני העיר רצו לעמוד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם, אשר על כן הרגום מדין רודף, והוא אומרו 'ויהרגו כל זכר'... י.

ב. המסייעים לצבא

דין רודף קיים גם כאשר הרודף אינו מאיים להרוג באופן ישיר אלא באופן עקיף – בגרמא – וכמו שכתוב בשו"ת הריב"ש סימן רלח (דפוס ראשון^ה):

ג. עיין שם שמביא אפשרות נוספת שאנשי העיר נהרגו בגלל שהיו שותפים בגזל דינה.

ולקמן נעסוק עוד בהסבר הריגת אנשי שכם על פי הרמב"ם והרמב"ן. על כל פנים פשוט שהם לא חולקים על דיני רודף, אלא שהם סוברים שאם מדובר במעשה יחיד – אין מקום לטעון כלפי אנשי שכם, המתגוננים מפני בני יעקב, שהם רודפים, כי באמת אין הצדקה בגלל מעשה יחיד לפרוץ את גדרה של עיר שלמה ולשנות את כל הסדרים שם, וצריך להת לאנשי העיר לטפל במעשה (גם אם הם עושים את זה בקצב קצת שונה ממה שאנחנו היינו עושים). רק אם המעשה הזה הוא חלק מהיות החברה כולה מקולקלת ומעוותת (כמו בהסבריהם של הרמב"ם והרמב"ן) – מותר לבני יעקב לטפל בענין בעצמם ולפגוע בכל אנשי העיר, ונאריך לקמן.

ד. דיני רודף נכונים גם אצל גויים, כמו שרואים בגמרא (סנהדרין עב, ב): 'רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו, אומר לו: ראה שישאל הוא, ובן ברית הוא, והתורה אמרה 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', אמרה תורה: הצל דמו של זה בדמו של זה'. הפסוק 'שופך דם האדם' מדבר על בני נח, ורואים שהגמרא מבינה שבו כתובים דיני רודף, כלומר שגם אצל גויים מותר להרוג את הרודף; כך מוכח גם בגמרא שם בדף נו (סוף עמוד א ותחילת עמוד ב) שעוסקת בדיני רודף אצל גויים, עיין שם. וכדברי המנחת חינוך (רצו, ה): "אחר זמן האיר השם יתברך את עיני דגם גבי בן נח מקרא מפורש בתורה דניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף אפילו לבן נח אחר, דשם עב, ב מבואר 'רודף אחר חבירו ואמר לו שישאל הוא וכו' והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישפך, הצל דמו של זה בדמו של זה'... וזה הפסוק נאמר לבני נח דרודף מותרים להרגו...". כך רואים גם מהרמב"ם בהלכות מלכים ט, ד; וכן כתב גם הרב זוין בלאור ההלכה' במאמר 'המלחמה'; ובשדי חמד מערכת הג' בפאת השדה סימן ו. אמנם יש שכתבו שאצל גויים מותר רק לנרדף להרוג את הרודף, ואסור לאחרים לעזור לו. אך מלבד מה שדבריהם קשים, כמבואר בשדי חמד שם, הרי אינם ענין לכאן, כיון שגם לשיטתם פשוט שמותר להרוג גוי שרודף אחר ישראל (שהרי אפילו יהודי שרודף אחר יהודי מותר להרוג); ואף במלחמה בין גויים – בדרך כלל מי שעוזר לצד מסוים עושה זאת מפני שהוא חושש שאם לא יעשה זאת הוא גם יהיה בכלל הניזוקים מהצד שנגדו, ואם כן גם הוא נרדף ולכולי עלמא מותר * לו לקחת חלק בהריגת הרשעים.

ה. לגבי רודף בגרמא כן כתבו עוד אחרונים מסברא: ראה למשל אור-שמח הלכות רוצח פ"א ה"ח, שו"ת גליא מסכת יו"ד סי' ה.

רודף שהיה רודף אחר חברו להרגו, בין בעצמו בין בגרמא, מצילין את הנרדף
בנפשו של רודף.

כך נהרג מי שמוסר ממון של ישראל לגויים, כיון שמסירת ממון מובילה לסכנת
נפשות; כדברי הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק ח, י"א):

מותר להרוג המוסר בכל מקום ואפילו בזמן הזה שאין דיני נפשות, ומותר
להרגו קודם שימסור אלא כשאמר הריבנו מוסר פלוני בגופו או בממונו ואפילו
ממון קל הרי התיר עצמו למיתה... ומעשים בכל זמן בערי המערב להרוג
המוסרים שהוחזקו למסור ממון ישראל.
וכן המוסר אפילו ממון קל של ישראל ביד נכרים אם הוחזק במסירות ג' פעמים
מיתתו בכל אדם מפני שהוא כרודף.

וכמו שמבאר האחייעזר (א יט, ג):

דגם כרודף על ידי גרמא איכא גם כן דין רודף, הנה כל דיני מסור משום גרמא
הוא...

חייל של האויב בחילות מודיעין, תחזוקה וכדומה מסייע לצבא שנלחם בנו. גם
חייל בחיל הרפואה של האויב נחשב רודף כיון שללא חיל הרפואה הצבא יהיה
חלש יותר, וגם חיל הרפואה מעודד ומחזק את הלוחמים ועוזר להם להרוג אותנו.

גם אזרח שמסייע ללוחמים נחשב רודף ומותר להורגו. אזרח שעובד במפעל ליצור
נשק ומספק נשק לצבא לא גרע מחייל שמשרת בחיל המודיעין ומספק מידע. כל מי
שעוזר לצבא הרשעים בכל אופן שהוא מחזק רוצחים ונחשב רודף.

1. אמנם יש להגביל את הסברא הזו: אזרח שמייצר כלי נשק למלכות שהוא חי בה, והוא עושה
זאת גם בשעת שגרה כיון שהמלכות זקוקה לכלי נשק כדי להתקיים מול רשעים, יכול לטעון
שהוא לא עוזר למלחמה בצדיקים, אלא עוזר למלכות שלו להתקיים מול רשעים, וזכותו
לעשות זאת מסכרת 'חיי קודמים'. הדבר דומה לאדם שנאלץ לתפוס מקום כדי להינצל מסכנה
של הדרדרות אבנים, ורוצה מנצל את העובדה הזו ורודף אחרי אדם אחר. שלא יוכל לברוח
למקום הזה בגלל שהוא נתפס כבר. במצב כזה ביארנו (בפרק שלישי, בהערה עב) שזה שתפס
את המקום לא נחשב רודף באונס, כי זכותו לתפוס את המקום בטענת 'חיי קודמים', שהרי הוא
עושה זאת בגלל סכנה המאיימת עליו בלי קשר לרוצה. לפי זה גם כאן יכול אזרח כזה לטעון
שלא אשמתו היא שהמלך הרשע מנצל את מעשיו הטובים לצורך מעשים רעים. ואכן אדם כזה
אינו נחשב רודף במזיד, וצריך לשייך אותו לכלל אנשי המלכות שבהם נעסוק לקמן (אמנם יש

ג. תמיכה ועידוד

אזרח המעודד את המלחמה – נותן כח למלך ולחיילים להמשיך בה. לכן כל אזרח
במלכות שנגדנו שמעודד את הלוחמים או מביע קורת רוח ממעשיהם נחשב רודף
והריגתו מותרת. וכן נחשב רודף מי שמחליש בדיבור וכדומה את המלכות שלנו.

כך מבאר המהר"ל (בגור אריה על פרשת מטות) את הריגת בלעם במלחמת מדין:

שיצא ממדין לקראתם והיה משיא אותם עצה רעה ולכך עתה היה חייב מיתה
לפי שהיה רודף ומבקש להרוג כל ישראל, שכל מי שמביא מורך בלב אנשים
במלחמה הרי הוא גורם שיברחו מן המלחמה ויהיה נהרג הבורח לכך דנו
אותו במיתה על ידי מה שעשה עכשיו.

וכך ביאר הרב שאול ישראלי, בספרו עמוד הימיני (סימן טז, פרק ג), בהקשר
למציאות המתוארת בדבריו:

כפי הנמסר, האוכלוסיה של כפרי הגבול הערביים נותנת מחסה מדעת
לכנופיות הרצחניות, כך שהן יכולות לעשות מעשיהן ללא פחד הענשה. מאחר
שברור שכנופיות אלו יש לדונן לא רק מצד מעשיהן בעבר כדון רוצחים, אלא
גם כדון רודפים מחמת מגמותיהן לעתיד, הרי האוכלוסיה העוורת על ידם,
מסייעתם ומחזקת ידיהם בכל מיני צורות – בגדר עוזרים לרודף לעשות מעשי
רצח... ברור שמתן עזרה זו נותנת בסיס רחב יותר לפעולותיהם בעתיד, כך
שמספר הפעולות יגבר על ידי עידוד זה שניתן ע"י האוכלוסיה... מכיון שלפי
האומדנא המקובלת האוכלוסיה מעודדת בכל מיני אופנים את פעולת
הכנופיות וזה ודאי עוזר להגברת ולהרחבת פעולותיהם בעתיד, ונמצא שכל
האוכלוסיה היא במקרה זה בתורת רודף שניצל להציל בנפשם...

להעיר שבמציאות רוב ככל מי ששותף למערך הצבאי עושה במלחמה גם מעשים שעוזרים
למלחמה הזו, ולא רק ממשיך פעילות שגרתית שנועדה לעזור כנגד אויבים אחרים.

ז. ואפילו כלפי הלוחמים שלנו נאמרת סברא זו, שבגללה מותר להרוג חייל שלנו שכורח מן
המערכה כמבואר בסוטה מד, ב; וכמו שביאר הנצי"ב בהעמק שאלה, קמב.

ד. רבים רודפי וצרי...

כלפי מה שכתבנו בפניסקא הקודמת – אפשר לכאורה לטעון: ההיתר להרוג רודף הוא כאשר הדבר יעזור, אולם כאן יש רודפים רבים, והריגת אחד מהם לא תעזור. אם כן יכול כל מסייע למלחמה לומר: מדוע אתה הורג אותי? הרי גם בלעדי מתקיימת המלחמה והסכנה כלפיך נמשכת!

אמנם ברור שהטענה לא נכונה: מותר לנו להציל את עצמנו מהרודפים. אין זה משנה במי נתחיל, כל עוד אנחנו הורגים את הרודפים וניצולים מסכנתם. והגע עצמך: אם תאמר שהימצאותם של רבים גורמת לשאלה במי להתחיל, ושאלה זו אמורה לעכב אותנו מלהציל את עצמנו – הרי היא הנותנת: ההימצאות של כל אחד מעכבת הצלה, וזו סיבה להתייחס אל כל אחד כאל רודף גמור ולהרוג אותו כדי שלא יגרום לשאלה 'מסכנת החיים' הזו.

ה. מוחזק להיות רודף

אין להרוג רודף לאחר שהפסיק לרדוף. אך זה נכון בתנאי שלא צפויה ממנו עוד סכנה בעתיד. במקרים שבהם קיימת חזקה שהוא ימשיך לרדוף – ניתן להורגו גם כאשר ברגע זה אינו רודף בפועל.

כך מצאנו לגבי מוסר, שהריגתו נובעת מדין רודף, ונפסק בשלחן ערוך חושן משפט סימן שפח, י"א:

עשה המוסר אשר זומם ומסר, אסור להורגו, אלא אם כן הוחזק למסור, שהרי זה יהרג שמא ימסור אחרים.

וכן בהשוואה לנדון שלנו, אם אפילו ביהודי אנו אומרים שכיון ש"הוחזק למסור" ניתן להורגו, קל וחומר באוכלוסייה של גויים "המעודדת בכל מיני אופנים את פעולת הכנופיות" (כלשון הרב ישראלי). מי שנמצא במצב שברור שהוא ירדוף

ח. וראה בש"ך שם סקנ"ו, ס"ו (וגם לדעת הרא"ש שם שמי שהוחזק למסור לא נהרג בידיים אלא בגרמא – זה בגלל שליטתו מי שהוחזק למסור אינו נחשב רודף גמור, כי אין דאית שימסור שוב, אלא שחז"ל תיקנו להורגו בגרמא כדי להרחיק אנשים מזה. אך פשוט שגם לשיטתו מי שמאיים שימסור – מותר להורגו בידיים, כמו שמפורש בגמרא בבבא קמא (ק"ז, א) שרב כהנא הרג בידיים מי שאיים שימסור, ורב הצדיק אותו).

ויסכן אותנו בהמשך – אין צורך לדקדק ולבחון האם ברגע זה ממש הוא מסייע בפועל לרדיפה נגדנו.

ו. חשד על שפיכות דמים

נפסק להלכה שגויים חשודים על שפיכות דמים וצריך להזהר מפניהם, וכמה הלכות נקבעו על-פי זה, כמו שפסק הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש פרק יב (ובשולחן ערוך הוא ביורה דעה קנג"קנו):

(ז) אסור ליהודי להתיחד עם הגוים מפני שהן חשודים על שפיכות דמים. ולא יתלווה עמהן בדרך. פגע בגוי בדרך מחזירו לימינו. היו עולין במעלה או יורדים בירידה לא יהיה ישראל למטה וגוי למעלה אלא ישראל למעלה וגוי למטה שמא יפול עליו להמיתו. ואל ישוח לפניו שמא ירוץ את גולגלתו... (ט) אסור ליקח רפואה מן הגוי אלא אם כן נתיאשו ממנו שיחיה... (יא) ואסור להסתפר מהן ברשות היחיד שמא יהרגנו...

אמנם יש הרבה פרטים בהלכות אלו, כמו למשל שאם הגוי הוא רופא "מומחה לרבים" אזי מותר להתרפא ממנו כי אין חשש שיפגע באומנותו, וכיוצא בזה.

ומצאנו שיש מצבים בהם אין זה רק צורך להיזהר מפני הגויים – אלא שאף מותר להרגם כיון שהם מוחזקים לרדוף ולסכן אותנו.

כך כתב בספר חסידים (מהדורת מרגליות סימן אלף יז):

יהודים שהיו הולכים בדרך ופגעו בהם לסמים ועמדו על היהודים והיהודים הרגו הלסמים ויש שם נכרים ויראים שמא יגידו לבניהם או לקרוביהם וינקמו מהם, לפיכך יכולים היהודים להרוג אף אותם הנכרים, אף על פי שאמרו הנכרים לא נגיד שאין להאמין לנכרים שנאמר בהם 'אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר' וכן מצינו בדוד שנאמר 'ואיש ואשה לא יחיה דוד... פן יגידו לפלשתים'.

ובגמרא עבודה זרה (י, ב) מסופר על הקיסר הרומאי הכשר אנטונינוס שהיה בידדות עם רבי יהודה הנשיא:

הוה ליה ההיא נקרתא [מערה] דהוה עיילא מביתיה לבית רבי. כל יומא הוה מייתי תרי עברי, חד קמליה אכבא דבי רבי וחד קמליה אכבא דביתיה.

וכתבו התוספות שם^ט:

חד קטיל אבבא דבי רבי - וא"ת והלא שפיכות דמים הוא משבע מצות ואפילו לישראל אסור דהא תניא העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא היו מעלין ולא מורדין. וי"ל שהיה ירא פן יודיעו הדבר אל השרים והיו גורמין להרגו ואמרין אם בא להרגך השכם להרגו.

כלומר, לפי תוספות היה מותר לאנטונינוס להרוג את עבדיו מכיון שהיה חשש שהם יהיו סכנה עבורו (והדבר דומה למעשה שכתוב בספר חסידים^י). ובשו"ת יד אליהו (לובלין סימן לח) למד מכאן הלכה למעשה:

שאלה. אם עכו"ם אחד רוצה להרוג יהודי א' ויש עכו"ם א' עומד אצלו ואינו רוצה להציל את הישראל גם אינו רוצה לעזור את העכו"ם והישראל הנרדף צעק לעכו"ם הנזכר שיצילו מהשני והוא השיב שאינו רוצה לא לעזור לא להועיל רק כשב ואל תעשה ואח"כ כשגבר הישראל את עכו"ם הרודף הנ"ל אי מותר להרוג את עכו"ם השני על שלא רצה להציל מן האנס שרצה להורגו.

גם חושש פן יגיע לו איזה סכנה כשיגלה את אשר עשה הישראל להרודף שהרגו שיעלילו עליו שהיה יכול להציל עצמו באחד מאבריו וכדומה. תשובה. [מתחילה אביא מ"ש הרמב"ן פרשת וישלח וז"ל זרבים ישאלו איך עשו בני יעקב לשפוך דם נקי... ואשיב מענה בעד הרמב"ם... נחזור לנידון השאלה. במאי דלא מיחה העכו"ם תלוי בפלוגתא הנ"ל דלהרמב"ם חייב אם

ט. התוספות הזה הובא ע"י הט"ז והש"ך במחלוקתם שעסקנו בה בפרק ב.

י. אמנם יש לבאר עוד את דברי התוספות הללו, כי לכאורה אפשר היה להקשות: מדוע מותר לאנטונינוס להביא את עבדיו למצב בו הם חשודים לסכן אותו ואז להרגם? שלא ילך לבית רבי, וכך לא יצטרך להגיע למצב הזה! אך תוספות הבינו שהדבר מותר כיון שביקוריו של אנטונינוס אצל רבי הינם צורך קיומי, הן לו והן לעולם שייעשה מתוקן בכך שקיסר רומי עושה תשובה, ולכן מותר לו להמשיך במעשה הזה ואם הם הופכים להיות רודפים - דמם בראשם (ובדומה למה שהסברנו בפרק שני (סוף פסקא יג) בענין הריגת אנשי שכם לדעת הרמב"ן, עיי' שם).

יא. ובהגהות של ר' מאיר אריק לספר חסידים (מהדורת מוסד הרב קוק) אכן ציין לתוספות בעבודה זרה.

פרק חמישי: הריגת גויים במלחמה + קפח

לא דנו כו' מכל-שכן שחייב על שהיה לו להציל מתחילה כו'... גם בפ"י אין מורדין דרב"י סי' קנח ס"ל דמותר והט"ז חולק וס"ל דאסור ע"ש ובש"ך... [ובדבר החששה של הסכנה הנ"ל, פשוט דמותר. וראה ממ"ש בע"ז גבי אנטונינוס דהרג את עבדיו מפני הספק מוכח בהדיא דגם מפני הספק מותר להרגם ואפילו דס"ל התם דאסור להורידן ע"ש (ובזה י"ל תירוץ גבי אנשי שכם דמשום הכי הרגו כולם שהיו יראים להניחם ולהרוג את שכם לברוי^{יב}).

אמנם כמה פוסקים כתבו שכיום אין צורך להזהר בהלכות אלו, מפני שהן נאמרו דוקא ביחס למציאות מסוימת, ולא כאשר המציאות משתנה ויש לפנינו גויים שניתן לומר בצורה ברורה שאינם חשודים על כך. כך כתב המאירי בעבודה זרה כו, א"י:

הרבה ראינו שמתפלאים על שבזמנים אלו אין אדם נוהר מדברים אלו כלל ואנו כבר ביארנו עיקר כונת הספר על איזו אומה היא סובבת כמו שיעידו ימי אידיהן שהזכרנו שהם כולם לאומות הקדומות שלא היו גדורות ברכי הדתות...

וכן מובא בשו"ת חות יאיר, סימן סו, והיא תשובת הגאון ר' מאיר שטערין לבעל החות-יאיר^{יג}:

ליישב המנהג שנוהגים לייחד עם הערלים בכל עת ורגע, והא קיי"ל דאסור להתייחד עם הגוי דחשידי אשפיכות דמים... ואין פוצה פה ומצפצף כלל לאסור להם המשא-ומתן המביא לידי יחוד עם הערלים. ולפי מ"ש אתי שפיר, כיון דבזמננו אין רגילין בכך, ואדרכה מכין ועונשין חיוב מיתה על הרוצח, לא מקרי חשידי אשפיכות דמים בזמן הזה.

וכן כתב להלכה ה'חיי-אדם' והביא דבריו גם במשנה-ברורה^{יד}. והפוסקים השוו את זה לדין המפורש בשולחן ערוך לגבי רביעה. שכן ההלכה היא שאין מעמידין

יב. וזה דומה לאור החיים שהבאנו שמבאר שהם ניסו להגן על שכם וחמור ולכן נהרגו.

יג. ובחידושי הריטב"א עבודה זרה כו, א כתב: "ויש נוהגין אפילו ברשות הנכרית [כלומר לתת לנכרית להניק ילד יהודי ברשותה] ואומרים שבזמן הזה ליכא חשש שפיכות דמים דאית להו אימת מלכות ועוד דלא מרעי נפשייהו", עיי"ש.

יד. אמנם החוות יאיר עצמו חולק על זה כמו שנביא בהערות לקמן, וראה שו"ת מהרש"ם ח"ד סימן לג.

בהמה בפונדקאות של הגויים מפני שהם חשודים על הרביעה, אבל בשו"ע יורה-דעה קנג, א נפסק: "ובמקומות שאינם חשודים בה ואדרבה מכים ועונשים עליה מותר" (וראה בבית יוסף שם בשם הר"ן).

אם כן, נראה מן הגמרא והפוסקים שאמנם קיים חשד בסיסי כלפי גויים בכל הנוגע לקיום שבע מצוות, וכמו שכתוב בגמרא שראה הקב"ה שהגויים אינם מקיימים שבע מצוות (עבודה זרה ב, ב). אלא שבמהלך הדורות יכולה להיות התקדמות של אומות או קבוצות שונות, שמקבלות עליהן ככלל לקיים את שבע המצוות או חלקן, ובמיוחד כאשר הדבר נעשה יחד עם מערכת של ענישה, ואז ניתן להגדיר שאומה פלונית או ארץ פלונית גדורים באותו דבר. וכמו שמצאנו ביחס לעבודה-זרה, שיש התייחסות שונה בהלכה לגויים עובדי עבודה זרה ולגויים שידוע שאינם עובדי עבודה זרה, כמו המוסלמים (ראה למשל ברמב"ם הלכות מאכלות אסורות פי"א ה"ז).

[הזכרנו כאן שלש עבירות, עבודה-זרה גילוי עריות (רביעה) ושפיכות-דמים. אבל נראה שיש לחלק ביניהן: עבודה זרה נובעת יותר מ"מנהג אבות" ומהרגלים (ראה בגמרא חולין יג, ב), ולכן קל יותר להגיע להגדרה של אומה שאינה עובדת עבודה-זרה, שהרי אין כל חשש הגיוני שגוי אתאיסט יעבוד עבודה זרה בניגוד לדתו והרגלו. לעומת זאת, שפיכות-דמים ורביעה הם דברים שנובעים בעיקר מיצר לב האדם, ולכן החשש בהם גדול יותר, אלא שבכל זאת קיומה של מערכת-ענישה משנה את המציאות הזו.

ומבחינה מסוימת החשד על שפיכות דמים גדול יותר מאשר חשד רביעה וכדו': ראשית, מפני שאדם הרובע בהמה הוא דבר שאצל המתוקנים שבאומות נחשב כדבר נחשב. ושנית, מפני שבשפיכות דמים מתערב הגורם של שנאת ישראל,

טו. כן כתב בחיי אדם הלכות ציצית כלל יא סעיף מב. וביתר אריכות בספרו בית אדם, שער בית הנשים כלל טז: "הא דאנו מתיחדין עם הנכרים אף על פי דאסור מדינא מפני שחשודין על שפיכות דמים... דלא חשידי עכשיו שהרי מכין ועונשין... כמו שכתבו כל הפוסקים דגם בזה לא גזרו אלא במקומות שחשודין על שפיכות דמים ודמן של ישראל היה להם כמים מה שאין כן היכא דלא חשידי אף בזמנם היה מותר".

טז. סימן כ סק"ז: "ועיין בחיי אדם שכתב דלטעם שמא יתלווה ליכא למיחש השתא דאינם חשודים על שפיכות דמים". וכן כתב בפירושו תפארת ישראל על המשנה בעבודה זרה פרק ב, אותיות ד"ה.

"הלכה היא בידוע שעשיו שונא ליעקב" (רש"י בראשית לג, ד). ואולי מטעם זה לא הובאה בשולחן ערוך שום קולא בהלכות שנובעות מחשש "שמא יהרגנו", כי גם כאשר נראה לכאורה שחלה התקדמות, יש לחוש הרבה ולא להסתמך על טוב-לב חיצוני הנראה לעינינו (והדוגמא לכך מהאומה הגרמנית, אשר היתה נחשבת כנאורה ומתקדמת, והנה התגלתה כחייט טרף אכזרית ונוראה כידוע).

אך כל מה שיש להקל בקשר לחשד של שפיכות דמים הוא לגבי זמנים רגילים. בזמן מלחמה בודאי שהתשדות מתגברים ביותר. ואם בשעת שלום ובמלכות מתוקנת כתבו חלק מהפוסקים שסתם גוי אינו חשוד על שפיכות דמים מפני שיש לו יראת-העונש מפחד השלטון ש"מכין ועונשין חיוב מיתה על הרוצח" – הרי בשעת מלחמה המציאות היא הפוכה, שיש כאן שלטון שרוצה להרוג אותנו, וממילא לגויים במקום יש אינטרס להרוג אותנו. וכאן אין זה רק "חשש" – אלא שלפחות חלקם הגדול מוחזקים לסכך ולרדוף אותנו. וזה מחזק את מה שהבאנו על הריגת האויב מתוך היותו כזה שמוחזק לרדוף ולהרוג אותנו.

ובהקשר זה ראוי להביא את דברי חז"ל במדרש רבה על פרשת פינחס (במדבר רבה פרשה כא, ד):

"צ'רור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם" – צ'רור את המדינים, למה? כי צוררים הם לכם. מכאן אמרו חכמים: בא להרגך השכם להרגו".

כלומר: כאשר 'צוררים הם לכם' – מתייחסים אליכם כמו אל אויבים (כמו שפירש רש"י שם על 'צ'רור את המדינים' שהכוונה 'עליכם לאייב אותם', להתייחס אליהם כאויבים) – מוחזקים הם להיות רודפים, והם בגדר 'הבא להרגך' שעליך להשכים ולהורגו.

יז. וכן דעת החוות יאיר עצמו סימן עב, בתשובתו חזרה לר"מ שטערין, ומתוך דבריו: "כי טעם דמענשי – גם בימימה היו מענשין בלי ספק על שפיכות דמים [ובכל זאת חששו]. ועוד נ"ל דלא הקילו... רק בחשד רביעה שהוא מצד עצמו דבר נחשב ונאלח בעיניהם ואינם חשודים בה וזהו עיקר הטעם... ולכן לא זכר הבית יוסף בשולחן ערוך להקל גבי יחוד ישראל או ישראלית אף ששנים יחד בסימן זה".

יח. ומבואר במאירי על סנהדרין (עב, א) שזהו המקור לדברי הגמרא שם ש'התורה אמרה: אם בא להרגך השכם להורגו'.

ז. עוברים על רציחה וגזל

עד כאן דברנו על הלוחמים בנו מצד דיני רודף. כעת נתייחס לגויים שעוברים על שבע מצוות וליחס לעבירות שלהם.

הנה הגויים ששותפים למלחמה נגדנו – חייבים מיתה על כך שהם שופכי דמים. גם אלה שאינם הורגים בידיים חייבים מיתה, כמו שהבאנו בפרק השלישי (בפיסקא כו) שגויים חייבים מיתה גם על הריגה בגרמא (ועל כך הם נידונים גם אחרי המלחמה, כאשר הם כבר לא רודפים).

סיבה נוספת לחיוב מיתה של גויים שלוחמים בנו היא היותם עוברים על גזל (שהרי במלחמה כובשים קרקע או שלל מהאויב, או מזיקים לו וגורמים לו הפסדים ממוניים^ט).

במלחמה על ארץ ישראל סיבה זו מתחזקת, שהרי גויים שתובעים את הארץ לעצמם גוזלים מאיתנו את הארץ, שירושה היא לנו מאבותנו.

ח. עוברים על שבע מצוות

מלבד העבירות הללו, שאותן עוברים הלוחמים בנו, הרי רשעותם להילחם בנו היא חלק ממה שהם עוברים על שבע מצוות באופן כללי^י. ולכן במצב כזה יש לנו ענין לדון ולהרוג אותם על כל רשעותם.

יט. ולהעיר שהרמב"ן בדבריו על שכם (בראשית לד, יג) אומר שגרימת נזק הוא סעיף של מצות דינים, ולא של גזל, עיין שם; על כל פנים חייבים על זה מיתה שהרי זו עבירה בקום עשה (ועיין גם בתוספות בכבא מציעא ע, ב ד"ה 'חשיך').

כ. כמבואר בעבודה זרה נג, ב ובכבא בתרא קיט א"ב; ועיין גם בשם משמואל שופטים תרעא. הארכנו בביאור ענין זה במאמר 'הבעלות על הארץ'.

כא. וקשה לצייר מלחמה עם אומה של גויים שאינם עוברים על שבע מצוות, שהרי אין סיבה להילחם בהם וממילא הדבר אסור; והם גם לא יפתחו במלחמה נגדנו אם אכן הם שומרים שבע מצוות.

בנוסף יש להעיר שאם יש בתוך האומה גויים בודדים ששומרים על שבע מצוות – באופן טבעי גויים אלה חשודים פחות לסכן את ישראל, ומוחזקותם לפגוע בנו אינה גבוהה כמוחזקותם של רוב אנשי אומתם שהתבארה לעיל (לסיבות להתיר בכל זאת את הריגתם בשעת הצורך נתייחס בהמשך).

כך מפורש בדברי הרמב"ן בבראשית (לד, יג) על הריגת אנשי שכם:

ומה יבקש בהן הרב חיוב? וכי אנשי שכם וכל שבעה עממין לא עובדי עבודה זרה ומגלה עריות ועושים כל תועבות השם היו? והכתוב צווח עליהן בכמה מקומות (דברים יב ב) 'על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן וגו', 'לא תלמד לעשות' וכו' (שם יח ט), ובגלוי עריות 'כי את כל התועבות האל עשו' וכו' (ויקרא יח כז), אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהם הדין, אבל ענין שכם, כי בני יעקב, בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם מהם בחרב נוקמת, והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדיו הם, וסרים אל משמעתו.

כלומר: בדרך כלל אין אנו פוגעים בכל גוי שעובר על שבע מצוות בסביבתנו, כי אין לנו ענין בו. אך כאשר יש לנו מלחמה איתם הרי שזה חלק מהרשעות הכללית שלהם, וכעת אנחנו דנים אותם על רשעותם^י.

גם לפי הריטב"א שלמדנו בפרק שני – 'לא מורידין' הוא משום איבה; ובשעת מלחמה אין חשש לאיבה, כיון שהאיבה קיימת והמעשה לא גורם להרבות איבה.

וכן לפי רבנו יונה שסובר שרבנן אסרו לדון ולהרוג גוי שעובר על שבע מצוות – מסתבר שזה רק בשעת שלום, כאשר ההריגה היא פריצת גדר והשחתה, ולכן חז"ל אסרו אותה; אך בשעת מלחמה, כאשר ממילא יש כאן מצב של הרג, אין איסור להתייחס לגויים האויבים כדגים.

ובדברי הט"ז שסובר כרבנו יונה שיש איסור מדרבנן לדונם – מוכח שזה רק בשעת שלום, שהרי הוא מוכיח את דעתו מדברי הרמב"ם שאומר שאסור להרוג גויים, וברמב"ם שם מפורש שזה רק בגויים "שאינן בינינו ובינם מלחמה".

כב. והארכנו עוד בדברי הרמב"ן האלה בפרק שני (בפיסקא יג), עיין שם.

יש להעיר שרואים מהרמב"ן כאן שאין צורך לדעת על כל אחד בפרטיות היכן ומתי עבר על שבע מצוות, שהרי שמעון ולוי בודאי לא ידעו על כל אחד מאנשי שכם היכן ומתי עבר; אלא ששייכותם לאומה המוחזקת בזה מספיקה כדי להרוג אותם (ועיין בפרק שני בהערה טו).

כג. בתחילת פרק י מהלכות עבודה זרה.

ז. עבירה על מצות דינים

אמנם לדעת הרמב"ם (לפי הסבר הבית יוסף) כתבנו בפרק שני שאין לדון גוי על שבע מצוות אם אנחנו עושים את זה מסיבה צדדית שאינה הרצון לטפל בעבירה הזו; אך גם לשיטתו אפשר לדון את הגויים שנלחמים בנו על היותם עוברים על מצות דינים.

שהרי כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (סוף פרק ט) על מעשה שמעון ולוי:

וכיצד מצווין הן על הדין, חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסיף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גול והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד וכדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם.

והנה הרמב"ן על התורה (בראשית לד, יג) תמה על הרמב"ם:

ובירושלמי אמרו בדינין של נח, הטה דינו נהרג, לקח שחד נהרג. בדיני ישראל, כל דין שאתה יודע שאתה שלם ממנו אי אתה רשאי לברוח ממנו, וכל שאתה יודע שאי אתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו, אבל בדיניהם אף על פי שאתה יודע שאתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. נראה מכאן שרשאי הגוי לאמר לבעלי הדין איני נזקק לכם, כי תוספת היא בישראל לא תגורו מפני איש (דברים א יז), אל תכנים דבריו מפני איש (סנהדרין ו ב), וכל שכן שלא יהרג בשלא יעשה עצמו קצין שומר ומושל לשפוט את אדונו.

כלומר: הרמב"ן טוען שאי אפשר להאשים את אנשי שכם במה שעשה מלכם: הרי לו הכח והממשלה, ואיך אפשר לטעון שכל אחד משכם אשם בזה שלא קיים מצות דינים והפסיק את מעשיו של המלך? האם הם צריכים לסכן את נפשם כדי לדון את המלך?

וכך מקשה גם המהר"ל בגור אריה שם (ובדומה לזה הקשה באור החיים):

ובאמת דבר תימא הם אלו הדברים (=של הרמב"ם), כי איך אפשר להם לדון את בן נשיא הארץ? כי היו יראים מהם, ואף על גב שנצטוו על הדינין - היינו כשיוכלו לדון, אבל אונם רחמנא פטריה, ואיך אפשר להם לדון אותם!?

ויש להסביר את כוונת הרמב"ם:

כל אחד מאנשי שכם חייב לדון את מי שעושה עבירות בסביבתו, ואם הוא לא יכול - בודאי שאסור לו להפריע לאחרים שמעוניינים לעשות דין בעוברי עבירות.

מציאותם של אנשי שכם וסגנון חייהם היו כאלה שפשוט שהם היו מפריעים, לו יכלו, למעשיהם של שמעון ולוי. במצב כזה הם בודאי נחשבים מבטלים מצות דינים, ואין הם יכולים לטעון שזה היה רק מאונס.

נמצינו למדים שקיומה של חברה של רשעים שעוברים על שבע מצוות ומאפשרים להישאר כאלה, מוביל לזה שאנחנו לא יכולים לעשות דין עם מי שפגע בנו, כיון שהחברה הזו מגינה ומחפה עליו; ובמצב כזה - מוכח שהם עוברים על מצות דינים לא בגלל אונס וכדומה אלא בגלל רשעותם.

כד. רמז לדבר יש בלשון הרמב"ם שאומר שנתחייבו "כל בעלי שכם הריגה". 'בעלי שכם' הוא ביטוי שלקוח מספר שופטים (פרק ט), שם מכונים אנשי העיר 'בעלי שכם' כיון שהם היו צריכים להחליט ולקבוע מה יהיה בעיר. גם כאן רוצה הרמב"ם לומר שאנשי שכם קבעו במעשיהם את המציאות של אי התגובה למעשה שכם ואין הם יכולים לומר שהם לא קשורים למעשה, כמו שהתבאר בפנים (שמענו בשם הרב מנחם פליקס שליט"א).

כה. בהקשר הזה מתבקש להביא את דברי הרמב"ם בתחילת פרק ו מהלכות דעות: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו נוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו', וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום, ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישוב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר מי יתנני במדבר מלון אורחים".

כו. נסביר את הדברים יותר: הרמב"ם הבין שאי אפשר להרוג את אנשי שכם על כך שהם עוברים באופן כללי על שבע מצוות, למרות שעבירות אלה הן שיצרו את האוירה שאפשרה לשכם לעשות את מעשהו. אם הולכים בדרך הזו - הרי שכל גוי שעובר על שבע מצוות עוזר ומסייע במידה מסויימת לגוי אחר שנמצא במקום מרוחק, בגלל שנוצרת איזושהי אוירה שמוותר לעבור על שבע מצוות, וזה לא קשר מספיק ישיר לבני יעקב כדי לומר שהם עושים דין ולא מנצלים את היכולת לדון כדי 'לפתור בעיות' (שהרי כל עמי כנען יצרו אוירה כזו, ומשמע ברמב"ם שאין היתר להרוג את כולם אלא רק את אנשי שכם). לכן מבאר הרמב"ם שאנשי שכם הם

י. אנוסים ששותפים לאויב

עד כאן עסקנו בגויים שיש סיבה להרוג מחמת רשותם. כעת נפן לדון בכאלה שאינם מעוניינים במלחמה ומתנגדים לה בכל תוקף¹¹. בתחילה נדון בדיני גויים, הנלחמים בינם לבין עצמם, ונראה שגם לגויים מותר להרוג אנוסים כאלה מצד דיני נפשות בין גויים (שהתבאר באריכות בפרק שלישי). ממילא הדבר מותר גם ליהודים, כיון שהאיסור של יהודי להרוג גוי הוא אותו איסור של גוי להרוג גוי (כמו שהתבאר בפרק ראשון).

נתחיל בחילל ששותף ללחימה נגדנו, אך הוא עושה זאת רק מפני שהכריחו אותו באיומים לקחת חלק במלחמה.

אם איימו עליו באיומי ממון וכדומה – הרי שהוא רשע גמור. אין היתר להשתתף ברדיפה והריגה בגלל חשש הפסד ממון, ואם הוא עושה זאת – הוא רודף לכל דבר (בעצם גם מי שהורג אותי כיון שהקדמתי אותו בקניית מיקח טוב רוצח בגלל אונס ממון...¹²).

ואם איימו עליו שאם לא ישתתף במלחמה ייהרג – לשיטת המהר"ש יפה מותר לו להשתתף במלחמה, כיון שגויים אינם מצוים במסירות נפש על רציחה ולכן מותר לו להרוג אחרים כדי שלא למות. אך כשם שמותר לו להרוג אחרים – כך מותר לאחרים (אפילו גויים) להורגו כדי שלא למות, ועל כן לשיטת המהר"ש יפה פשוט שמותר להרוג חייל כזה.

ולפי הפרשת דרכים – אסור לו להשתתף ברציחה גם אם הוא צריך למסור את הנפש על זה; ואם הוא עושה כך – הוא רשע ומותר להורגו ככל רודף.

נחזור ונזכיר שמדובר כאן בכל סוג של שותפות למלחמה: חייל קרבי, חייל עורפי, עזרה אזרחית או סוגים שונים של עידוד ותמיכה.

כאלה שחייבים לקום ולדון את שכם אם הם יכולים בגלל היותם בני אותה מלכות, ואינם יכולים לטעון שהם אנוסים כיון שהם מוחזקים להפריע לבני יעקב אם יקומו וידונו את שכם.

כו. וממילא גם לא נמהר להרגם על שבע מצוות לפי הדעות השונות, ודוק.

כח. עיין גם בבבא בתרא מז סוף עמוד ב.

יא. חוסמי דרך

אחרי שעסקנו במי שמשתתף בפעולות שעוזרות לרשעים בקום עשה – נדון בנזקים שנגרמים ב'שב ואת תעשה' על ידי אנשים שאינם שייכים בהכרח לצבא הרשעים. למשל: אזרחים חיים בסמוך למפעל נשק או מחנה צבא של הרשעים, והפצצת המקום תפגע גם בהם. אם לא נפציץ את המקום – נסכן את נפשות אנשי המלכות שלנו.

גם כאן נכונים הדברים שכתבנו לעיל:

אם האזרחים נשארים מרצונם וחוסמים בזה את הדרך לפגוע ברשעים – הם רודפים¹³ (וכך גם באונס ממון).

אמנם אם מדובר באונס נפשות – אין הם חייבים לקום ולעזוב את המקום. גם לפי הפרשת דרכים שמחייב גוי למסור את נפשו כדי שלא לרצוח – באופן פשוט אין חיוב לקום ולעשות מעשה, כיון שבזה סברת 'מאי חזית' יכולה להתהפך: 'מאי חזית שאעשה מעשה ואמות כדי שאתה לא תמות?' (כמבואר בתוספות בסנהדרין עד, ב ד"ה 'והא', עיין שם).

אולם למרות שמותר להם להישאר – מותר להרגם כדי להינצל:

לפי המהר"ש יפה – הדבר מותר שהרי מותר להרוג אחרים כדי להינצל, ואין אצל גויים חיוב של מסירות נפש כדי שלא לרצוח (וממילא גם אנחנו לא מצוים למסור את הנפש על הריגתם כנ"ל).

גם לפי הפרשת דרכים מותר להרוג את אלה שנשארים: ביארנו היטב בפרק שלישי שמי שנוכחותו עוזרת לרוצח – גם אם זה באונס – נחשב מזיק, ומותר לפגוע בו כדי להפסיק את נזקו.

אפילו אם האזרחים נקשרו או נכלאו, ואין להם שום ברירה אלא להישאר במקום ולהוות בני ערובה – מותר לדרוס אותם ולהרגם אם זו הדרך להינצל מהרשעים, כמו שנתבאר שגם מי שעוזר לרציחה בעל כורחו – מותר להורגו.

כט. כפי שהבאנו בפרק השלישי (בפיסקא כג) כשעסקנו בחוסמי דרך שגם רודף בשב ואל תעשה נחשב רודף.

תינוקות נמצאים פעמים רבות במצב הזה: הם חוסמים את דרך ההצלה בנוכחותם, והם עושים זאת באונס גמור ובלי להתכוין. למרות זאת מותר להרגם כי נוכחותם עוזרת לרציחה.

במצב של מלחמה פעמים רבות (ואולי נכון יותר לומר: ברוב המלחמות) נוצר מצב של 'ערפל' בגלל נוכחותם של אנשים רבים, שחלקם מהלוחמים בנו או מהמעודדים אותם וחלק אחר אינו כזה. כך יכול להיווצר מצב בו יהיו בעיר חיילים של האויב שנשמעים באוכלוסייה, שחלקה לא מסייעת להם בשום דרך.

מותר לפגוע באנשים הללו כיון שנוכחותם עוזרת לרציחה (בדומה לרוצח שיוורה על מישהו מתוך התקלות של אנשים רבים, שמותר להרגם כמו שביארנו בפרק השלישי), אף אם הם באמת חפים מפשע מצד עצמם.

יב. ריפוי בהריגת חפים מפשע מהאויב

עד כאן עסקנו בהריגת חפים מפשע כאשר נוכחותם מפריעה למלחמתנו. אמנם יש מצבים בהם נרצה לכתחילה לפגוע דוקא בחפים מפשע, ונוכחותם והריגתם דוקא מועילה ומסייעת לנו. למשל: פגיעה בתינוקות ממשפחתו של המלך הרשע, שהם כרגע חפים מפשע והריגתם עוזרת לנו לפגוע ולהכאיב לו כדי שיפסיק להילחם בנו.

בדעת המהר"ש יפה התבאר בפרק שלישי שמותר לגויים להרוג זה את זה כדי להינצל ממיתה. ואם כן לשיטתו באופן פשוט מותר לגויים לנקוט בצעד הזה במלחמה אם בדרך זו ימעיטו את הפגיעה בנפשות של המלך ההורג הזה.

אמנם ביארנו שם שאפשר ללמוד בדעת המהר"ש יפה שהדבר מותר רק כאשר נוכחותו של הנהרג מזיקה; אך אין היתר לנצל את נוכחותו כדי להינצל. כמו כן לפי הפרשת דרכים הדבר אסור, שהרי לשיטתו אסור לגוי להרוג גוי אחר כדי להינצל. ואם כן לשיטתם אין מכאן מקור להתיר את זה (ונעסוק בזה עוד בפרק הבא).

יג. חיי יהודי מול חיי גוי

כל הדיון בין האחרונים הנ"ל – הוא רק במלחמה בין גויים. כאשר יש מלחמה בין ישראל לגויים – ישנה סברא נוספת להתיר הריגת גויים, והיא: העדיפות שיש לחיי ישראל על חיי גוי. נתבאר בפרק רביעי שכאשר חיי ישראל בסכנה – מותר להרוג גוי כדי להינצל, ובזה אין למסור את הנפש לכולי עלמא.

ואם כן במלחמה בין יהודים לגויים – לכולי עלמא מותר להרוג את הגויים כדי להציל בזה חיי ישראל, כמו שנתבאר בפרק רביעי^א; וזה מותר גם במקרה בו אנחנו מנצלים את נוכחותם של התינוקות החפים מפשע כדי לפגוע בהוריהם וכדומה.

יד. סיכום הסיבות להריגת האויב במלחמה

פרטנו עד כאן חמש סיבות לפגיעה באויבים במלחמה: היותם רודפים מצד שותפותם למלחמה, היותם רודפים בגלל שהם חשודים על שנאת ושפיכת דמי ישראל, היותם עוברים על שבע מצוות, היותם עוזרים לרוצח אף אם באונס, וההיתר להרוג גוי כדי להציל את ישראל.

נפרט יותר את היחס ביניהן:

מי שרודף בפועל נהרג באופן פשוט וברור, וזו סיבה שעומדת בפני עצמה. כמו כן פשוט שבמציאות הריגתם של הרודפים בפועל היא המטרה העיקרית במלחמה; וזה המעשה המועיל והנחוץ ביותר למניעת שפך דם ישראל.

כאשר יש צורך להרוג אחרים – יש לבדוק את הסיבות הנוספות: באופן עקרוני כאשר יש צורך של פיקוח נפש מותר להורגם, שהרי מותר להרוג גוי כדי להציל את ישראל; ומלבד זאת אפילו לגוי מותר להרוג גוי אחר שעוזר לרוצח (אף אם לאונסו) כמו שהתבאר. אמנם באופן פשוט נעדיף להרוג את הרודפים מאשר להרוג כאלה.

אך סברא זו, שנעדיף לפגוע דוקא ברודפים ולא באחרים, מותנית גם בשתי הסיבות הנוספות:

היותם של הגויים חייבי מיתה בגלל שבע מצוות בני נח גורמת לזה שלא נהסס להרוג אותם אם יש צורך בדבר (כמו צורך של נקמה, שאינו הכרח מידי של הצלת

ל. ובשאלה מול גויים יש גם חידוש יותר מאשר בדברי המהר"ש יפה בין גויים, כיון שאפילו לשיטת המהר"ש יפה אין היתר לגוי שלישי להתערב ולהרוג אחד כדי להציל אחר – מה שאין כן בישראל מול גויים, שכל ישראל מצויים להציל יהודים אף במחיר חיי גוי. על כל פנים במלחמה בדרך כלל הבל זה לא בא לידי ביטוי כי כולם נחשבים נרדפים מהמלכות הרשעה שמסכנת את כל הנלחמים בה.

לא. ומה שכתבנו שם בהערה טז שיש סברות לא להשתמש בהיתר הזה בכל מקרה – סברות אלה אינן שייכות בשעת מלחמה כי הן מבוססות על כך שמותר להשקיע הרבה בשביל ישובו של עולם, ובשעת מלחמה דוקא ההריגה מן הסוג הזה היא שתביא לישובו של עולם; עיין שם ודוק.

נפשות אלא רק עם תועלת כללית בהמשך). וכלפי הטענה שמוטב לתת להם לחזור בתשובה ולשמור מצוות מכאן ואילך – באה הטענה שהם חשודים לשפוך דמים, בפרט בשעת מלחמה, ולכן אין לקוות מכאלה שנלחמים בנו לחזור בתשובה אלא להתייחס אליהם במידת הדין ולהרגם לגלג.

כעת נביא את הדרכת חז"ל כלפי גויים במלחמה, ונראה כיצד מנוסחים הדברים שראינו עד כה בדברי חז"ל.

טו. 'טוב שבגויים הרוג בשעת מלחמה'

איתא במסכת סופרים (טו, ז):

הטוב שבגויים בזמן מלחמה – הרוג.

וכן נאמר גם במכילתא על הפסוק "ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים" (שמות יד, ז), וכן בפירושו רש"י על התורה שם:

וכל רכב מצרים... משל מי היו? מן הירא את דבר ה'... מכאן היה רבי שמעון אומר כשר שבמצרים הרוג, טוב שבנחשים רצוף את מוחו.

דין זה הובא כהלכה פסוקה בהרבה פוסקים ראשונים ואחרונים (עיין למשל בכסף-משנה על הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ד הי"א; ונושאי הכלים בטור ובית-יוסף יורה-דעה סימן קנח וחושן-משפט סימן תכה).

ומשמעות הלשון היא שבשעת מלחמה "מצוה להורידן ולסבב עליהן המיתה" כלשון הסמ"ע (חור"מ תכה סק"ח"ה), וכמו שכתב בשו"ת יד אליהו (לובלין סימן

לב. ועיין גם בספר יסוד מורא' לראב"ע, שער שמיני: "והזכיר על צרור את המדינים שני טעמים: האחד – דבר פעור; והשני – שמחשבתם לעשות לכם עור רע בעבור הריגת בת נשיאם". וזה כדברינו כאן: ראשית – הם חייבים מיתה על היותם חוטאים ומחטיאים כבעל פעור; וגם אין לצפות שנתקן אותם ונחזיר אותם בתשובה כיון שהם חושבים עלינו רעה על הריגת כזבי.

לג. סברא זו שאין לצפות מהם לתיקון נכונה במידה מסויימת גם לגבי תינוקות, כפי שנבאר בסוף הפרק, עיין שם.

לד. שעליהם נאמר: 'הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים' (שמות ט, כ), וכך העבדים והמקנה לא מתו במכות הדבר והברד (עיין גם ברש"י שם ט, י').

לה. וכך מוכח גם בבית יוסף יורה דעה קנח ד"ה 'ומה שכתב'.

לח, יובא לקמן) שזו "דרך עצה לכתחילה"¹⁰, כלומר אין זה היתר בלבד. הי"ד אליהו' מוכיח זאת גם מהסמיכות ל"טוב שבנחשים רצוף את מוחו" – שודאי זוהי "עצה טובה"¹¹ (ולא רק היתר).

ואם כן לא מדובר כאן על גויים צדיקים שאנחנו נאלצים להרגם בגלל שפיקוח נפש של ישראל דוחה חיי גוי, או בגלל שהם עוזרים לרוצח באונס; וגם לא מדובר על רודפים גמורים, או כאלה שמוחזקים לרדוף בהמשך, כי במצב כזה לא היינו מכנים אותם 'טוב שבגויים'¹². וכמו שכתב בספר צידה לדרך (על פירושו רש"י על התורה):

ונראה לי דלא מיירי בגוי הרודף אחר ישראל להורגו במלחמה, דאם כן קשה: פשיטא! ומה הוצרך ללמדנו מכאן? הלא לא עדיף כשר שבגויים מכשר שבגויים? ומה הוצרך להרגך השכם להורגו!

אלא שכאן מדובר על כאלה שהיינו יכולים לחשוב שהם 'טוב שבגויים', ולכן נימנע מלהרוג אותם ככל האפשר – ובאו חז"ל ולימדו אותנו שלא להסס אלא נמחר להרגם, מפני שרשעותם גורמת לנו לחשוד בהם ולהתייחס אליהם כמו אל נחשים, ובפרט שהם ממילא עוברים על שבע מצוות וחייבים מיתה.

לו. זה לשוננו הנוגעת לענייננו: "גם בפירושו אין מורידין דהב"י סי' קנח ס"ל דמותו והט"ז חולק וס"ל דאסור ע"ש ובש"ך. ובספר כוס ישועות רוצה להביא ראיה לדעת הט"ז מדהקשו תוס' בע"ז כו ד"ה ולא מורידין מטוב שבעכו"ם הרוג כו' דלמא רשות קאמר כו' ע"ש יגיד עליו רעהו שם טוב שבנחשים רצוף את מוחו וע"כ דרך עצה לכתחילה קאמר".

וכיאר דבריו: לשיטת הב"י והש"ך (שלמדנו בפרק השני), מותר להרוג גוי שאינו שומר שבע מצוות. והקשה על זה ה"כוס ישועות": הרי התוס' בעבודה זרה (כו, ב) הקשו על הדין ש"אין מורידין" מהמימרא "הטוב שבגויים הרוג", ותירצו שזה בשעת מלחמה. אבל לפי הב"י לא מובן מה היה קשה לתוס', שהרי "אין מורידין" זה רשות וזה לא סותר את "הטוב שבגויים הרוג"! ומתוך הי"ד אליהו, ש"הטוב שבגויים הרוג" אינו רשות בלבד אלא "דרך עצה לכתחילה", שכך משמע מהסמיכות ל"הטוב שבנחשים רצוף את מוחו", ולכן היה קשה לתוס' שזה סותר לדין של "אין מורידין" דהיינו שאין מצוה להוריד. ולכן תירצו ש"הטוב שבגויים הרוג" זה בשעת מלחמה, שאז באמת יש מצוה בדבר.

לז. ומובן שהעצה הטובה הזו מחייבת, שהרי אם יש חשש סכנה לישראל – חייבים להסיר אותה בדרך מותרת (וכמו שמוכח גם בהערה הקודמת שעצה זו היא מצוה ולא רשות; וכונת המילה 'עצה' היא שהתורה לא מחדשת כאן מצוה אלא מלמדת אותנו איך להתייחס למציאות וממילא אנחנו למדים מזה מה חייבים לעשות).

לח. וכמצב כזה הרי מותר להרוג גם את ישראל, ולא רק 'בגויים'.

וכמו שהסביר בספר צידה לדרך שם:

אלא מיירי בגוי הנמצא במלחמה בין שאר גוים אנשי מלחמה אע"פ שאינו רודף אחריו להרגך אפילו הכי מותר להורגו, כי מסתמא יעמוד לעזור את הגוים כמו שעשו הירא את דבר ה' במצרים, וסברא הוא שהרי ארו"ל גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפי, כל-שכן וקל-יחומר גוי גמור. כן נ"ל.

רואים מדברי הצידה לדרך שלא מדובר על מי שכרוד שיעזור לרודף אותנו, שהרי במצב כזה אין חילוק בין ישראל לגויים, וכל רודף מותר להרוג. אלא מדובר במצב בו יש להסתפק האם אכן הגוי הזה עתיד לרדוף אותנו – ועל זה אומרים חז"ל: מן הסתם הוא ירדוף אותנו ברשעותו, ואל תהסס מלהורגו. וגם בפירושו זה ינחמנו מדגיש את החשד הגדול כלפי הגויים:

טוב שבעכו"ם הרוג – מפני שאינו [צ"ל שאין אנו] מתייראין ממנו, ומובטחין בטובתו ועל ידי כן יכול להרע להם שלא מדעתם, על כן צריך להזהר מפניו שלא להבטיח באמונתו. וכן טוב שבנחשים צריך לשמור ממנו יותר ויותר שע"י שהוא בחזקת טוב אינו שם לב אליו להזהר ממנו ועל ידי כך בקל יזק ממנו...

ובפירושו באר אברהם על המכילתא:

ור' שמעון אומר. בזה שהטוב שבהם מכל מקום לבו ומחשבתו הטמונה בקרבו היא מלאה ארס כנחש. ועוד כמו נחש שאינו נכנע ע"י שום מכה ואין לו תקנה כי אם לרצוץ את מוחו ואפילו אם יהיה נפסק לשנים עדיין יש חשש שלא יטיל ארס שבפיו. על כן אין עצה כי אם מיד שרואים אותו לרצוץ את מוחו ואז ממילא אינו מזיק שאין זה בדעתו ולא ביכולתו, כמו כן צריך להנהיג עמהם כי אין בהם שום אמונה ובטחון כלל.

ובלבוש האורה (על רש"י, מאת ר' מרדכי יפה בעל הלבוש) ביאר בפנימיות את ההבדל שבין ישראל לבין גויים בזה:

לט. כלומר: פשוט שכונתו במלים 'גוי הנמצא במלחמה בין שאר גוים אנשי מלחמה' לאחד שאמנם נמצא כאן, אך אין הוא מ'אנשי המלחמה' אלא רק נמצא לידם; שהרי אם הוא מאנשי המלחמה (חייל) של האויב – וראי שהוא מוחזק לרדוף אותנו, ואי אפשר לקרוא לו 'טוב' כדלעיל.

ולפי שניער ה' את פרעה וכל חילו בים ולא נשאר בהן עד אחד ודאי היה בהן הרבה מאד מאותן היראים דבר ה' שכולם צללו בים, ובהם היינו יכולין לומר כיון שהיו יראים את ה' אף על פי שהיו מן הרודפים לא הלכו להרוג את ישראל רק הלכו לכבוד פרעה ועל דרך שנאמר 'ירא ה' בני ומלך' כלומר אצל יראת ה' תהא גם כן יראת המלך, אבל כדעתם לא היה להרוג שום ישראל, ולמה אם כן ננערו בים? אלא ודאי השם יתברך הבוחן כל לבות ועשתונות ידע שאף על פי שכבר היו יראים את ה' עכשיו נהפך לכם לשונאים, ולהרוג ולאבר רדפו, ולא היו בהם טוב אפילו גם אחד, כי כן דרכם שאין יראתם מעולם בכל נפשם יראה פנימית רק יראה חיצונית ולהנאתם כמו שהיה הענין כאן שלהפסד ממונם שלא ימותו בהמתם היו יראים מתחילתם ועכשיו נהפכו לשונאים גמורים.

וגם המהר"ל בגור אריה (על פרשת בשלח) בביאור המימרא הזו מסביר שחז"ל הדגישו שאין לצפות מגויים שאנחנו במלחמה איתם להשלמה ולתשובה:

כשר שבגויים הרוג – אין הפירוש דלהרוג הכשר שזה מעולם לא אמרו רז"ל דיש להרוג את הגויים כי אם המינים והאפיקורסים מורדין אותם ולא מעלין, אבל על הגוים לא אמרו מעולם וח"ו לומר כך, אלא פירושו בכהאי גוונא במלחמה שאם בא עליך גוי למלחמה ונפל בידך באותה מלחמה אל תרחם עליו כלל ותהרגנה כאשר היה בכאן שמצריים באו על ישראל והרגו אותם ואת בניהם ועל כיוצא בזה אמרו הרוג, וכן בפרשת שופטים אמר הכתוב שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם שאם יפלו בידכם אל תרחמו עליהם שגם הם אינם מרחמים עליכם, וזהו בגוים שבאו על ישראל למלחמה והם אויביהם לוחמים במ.

כלומר: במלחמה בין יהודים אנחנו מבינים שיש כל הזמן פתח לתשובה ולחזרה לאחורה עם אלה שלחמו בנו, כמו שמבואר בספר דברי הימים (ב, כח) על כך שבסיום מלחמה בין יהודה לישראל שחררו אנשי ישראל את השבויים מיהודה

מ. וכן כתב ב'באר הגולה', הבאר השביעי; ובדומה לזה כתב היעב"ץ בהערותיו על ספר שבת מיהודה, הובא בקובץ 'צפונות' חלק ט בעמוד לד; ובדומה לזה עיין גם בכנסת הגדולה בסוף הערותיו על הבית יוסף בחושן משפט תכה.

אחרי שטיפלו בהם במסירות. אך במלחמה בין גויים – רק טעות היא לנקוט בדרך הזו. וכמו שפותח משוח מלחמה את דבריו באומרו (משנה בסוטה ח, א):

"ואמר אליהם שמעו ישראל" וגו' "על אויביכם" – ולא על אחיכם, לא יהודה על שמעון ולא שמעון על בנימין שאם תפלו בידם ירחמו עליכם, כמה שנאמר: "ויקומו האנשים אשר נקבו בשמות ויחזיקו בשביה וכל מערומיהם הלבישו מן השלל, וילבישום וינעילום ויאכילום וישקום ויסכום וינהלום בחמורים לכל כושל, ויביאום וירחו עיר התמרים אצל אחיהם וישבו שומרון". על אויביכם אתם הולכים, שאם תפלו בידם אין מרחמין עליכם!

אצלם אין לצפות לתשובה, ועלינו להילחם איתם בתקיפות ולהרוג אותם כי שעת מלחמה רק מגבירה את רשעותם, והתעלמות מזה היא מסוכנת ומטופשת^{מא}.

ובהתאם לדברים הללו נאמר בספר שמואל א פרק כז על דוד המלך שהרג במלחמותיו את כל אנשי האויב כדי שלא יספרו לאכיש מלך גת על מעשיו, מפני שדוד היה אומר לאכיש שהוא נלחם בכני יהודה:

(ח) ויעל דוד ואנשיו ויפשטו אל הגשור ויחגורו והעמלקי כי הנה ישבות הארץ אשר מעולם בואך שירה ועד ארץ מצרים: (ט) והכה דוד את הארץ ולא יתיה איש ואשה ולקח צאן ובקר וחמרים וגמלים ובגדים וישב ויבא אל אכיש: (י) ויאמר אכיש אל פשתים היום ויאמר דוד על נגב יהודה ועל נגב הירחמאל ואל נגב הקניזי: (יא) ואיש ואשה לא יתיה דוד להביא גת לאמר פן יגדו עלינו לאמר כה עשה דוד וכה משפטו כל הימים אשר ישב בשדה פלשתים:

מא. משוח מלחמה צריך להזהיר מפני הטעות הזו, כיון שהיהודים עצמם באמת רחמנים ועם נטיה לקו-החסד ולא לחוזק יד ותקיפות, ולכן הם מדמים שגם הגויים כאלה, וממילא נוטים להתייחס אליהם בחסד; ולא מבינים שהמציאות של הגויים שונה, כי הם לא רחמנים בטבעם, ואצלם דוקא תקיפות היא שמכניעה את יצרם הרע ומאפשרת לחקן אותם. דוגמא לטעות הזו יש אצל אחאב שמרחם על מלך ארם (מלכים א פרק כ), ומשם גם רואים שמלך ארם הניח שהוא אכן ירחם עליו בגלל שזה טבעם של ישראל ש'מלכי חסד הם'. ולצערנו גם בדורנו עיני כולנו רואות כבר עד כמה צדקו דברי המכילתא והמשנה בזה, עד כמה אצל גויים דוקא תקיפות היא שמכניעה את יצרם הרע ומאפשרת לתקן אותם, ועד כמה הטועה בזה שופך דמי ישראל (וכבר האריך לזעוק על זה הרבי מליובאוויטש פעמים רבות מספור).

וכתב הדר"ק (בפירושו לדברי-הימים א' כב, ח) שדוד נהג כשורה כיון שכונתו היתה להציל את עצמו:

גם ברמי הגוים אשר שפך אותם שלא היו בני מלחמתו אפשר שהיו בהם אנשים טובים וחסידים, אף על פי כן לא נענש עליהם כי כוונתו לכלות הרשעים שלא יפרצו בישראל, ולהציל עצמו כשהיה בארץ פלשתים לא יחיה איש ואשה^ב.

והעולה למעשה שבשעת מלחמה נפגע בכל מי שיש חשש שהוא מסכן אותנו (עכשיו או בהמשך), כי החשש גדול ואין איסור בהריגתו שהרי הוא לא שומר שבע מצוות^ב.

מז. טף

כאשר דנים בהריגת תינוקות וילדים – הרי שמצד אחד אנחנו מסתכלים עליהם כעל חפים מפשע גמורים, שהרי הם לא ברי דעת^א ולכן אינם נידונים על כך שעברו על שבע מצוות ואין לייחס להם כוונות זדון.

אך מן הצד השני יש חשש גדול מפני מעשיהם כשיגדלו. וכמו שמצאנו כמה דוגמאות לחשש הזה:

מב. באופן פשוט העמים גשורי גזרי ועמלקי חייבים מיתה מצד המצוה שלא להחיות נשמה משבעה עממים ומעמלק, וכמו שכתב המלבי"ם שם ומוכח מהפסוקים בספר יהושע שגשור וגזר הם משבעה עממים. ולפי זה הנימוק של הכתוב לזה שדוד הורג איש ואשה כדי שלא יספרו לאכיש כוונתו שדוד הקפיד להרוג גם 'איש ואשה' שאינם מהעמים הללו ורק גרים יחד איתם, וזה בגלל היותם חשודים לספר לאכיש ולסכן בזה את דוד ואנשיו (ועיין ביאור דומה לזה במקום אחר בספר 'אמרי נעם' על התורה במדבר לא, יז).

מג. ובהקשר הזה ברורה החובה להרוג כל זכר במצב בו אנחנו כוכשים שטח של אויב שלא הסכים להיענות לקריאה שלנו לשלום; כיון שהישארותם של זכרים גדולים היא סכנה לשלטון שלנו באותו מקום. אך לא ניכנס לבידור דין זה ששייך למלחמת כיבוש ולא לעזרת ישראל מיד צר, וכמו שכתבנו במבוא.

מד. מדובר על כאלה שאינם ברי דעת, ולא על גיל מסוים; כי אצל גויים גדלות וקטנות אינן נקבעות כמו אצל ישראל, אלא לפי הפקחות והדעת של כל אחד (עיין למשל באור שמח הלכות איסורי ביאה ג, ב; תחילת ספר 'עץ הדר' (לרב קוק); מנחת שלמה א, לד).

נפסק שאסור ליילד גויה ולהניק את בנה, כדי שלא ליילד ולגדל בן לעבודה זרה (עבודה זרה כו, א; טוש"ע יורה דעה קנד)מ. ומזה אנחנו רואים שאנחנו מניחים שכשיגדלו ידבקו במעשי הוריהם. אמנם סברא זו היא לגבי אי הצלה, וממנה עוד אין היתר לעשות מעשה ולהרגם.

אך גם לגבי לקום ולהרגם בפועל – הנה מצאנו שישעיהו הנביא (יד, כא) קורא להרוג את הטף של בבל, למרות שהם קטנים ועדיין אינם ברי דעת, בגלל שבירי לנו שכשיגדלו יאחזו במעשי אבותם ויגרמו נזק:

הַכִּינּוּ לְבָנֵיכֶם מִטֶּבַח בְּעוֹן אֲבוֹתֵם, בְּלֹא יָקוּמוּ וְיִרְשׁוּ אֶרֶץ וְקִלְאוּ פְּנֵי תַבַּל עָרִים.

וכביאור הרד"ק שם (וכן הוא בפירושו רש"י ובתרגום יונתן):

שיהרגו אותם וזה בעון אבותם, ויש לכם לירא שיהיו הבנים כמו האבות רעים לפיכך הרגו אותם שלא יקומו וירשו ארץ.

ורבינו בחיי בפירושו לתורה (דברים כ, י) מאריך לבאר את הסברא הזו כסיבה להריגת הטף במלחמת שבעה עממים:

אין חמם בהריגת הטף שהם ענפיי שורש המרי, הגוי המר והנמהר, שהרי בודאי יהיו אוהזין דרכי האבות לעשות כל תועבת ה' אשר שנא וילמדו ישראל מהם, וכן הזכיר בפרשה זו: 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם'. ושמא תאמר כשיגדלו יבואו בברית ויעשו תשובה – צא ולמד מי המתיר דמם, השם יתברך שהוא יודע שלא יעשו תשובה, וכן אמר ישעיהו עליו השלום בפירושו: 'הכינו לבניו מטבח בעוון אבותם בל יקומו וירשו ארץ ומלאו פני תבל ערים'. ואם כן – אילו הנחנום חיים הלא חיייהם סיבה לנזק גדול מאד יותר מנזק ההריגה, וקרוב הוא אצל השכל שיעשה האדם נזק מועט כדי לרחות נזק גדול, כי האיש הנלכב והמשכיל יפיל עצמו מן הגג להנצל מן הסכנה, או יכרות ידו או רגלו או אבר מאבריו להציל כל גופו, או ישתה המשקה המר כלענה כדי שידחה ממנו החולי, והנה הוא בכל זה אינו עושה

מה. ויש לדון האם האיסור הזה קיים רק בעובדי עבודה זרה, או בכל גויים שאינם שומרים שבע מצוות; עיין בזה בפרי מגדים על אורח חיים סימן של (שמוכיח את דבריו מלשון השו"ע ביו"ד קנד, וכן משמע בלשון הטור שם), ולעומתו בדברי הכנסת הגדולה והשו"ע הרב שם. ויש מה להאריך בכירור ענין זה אך לא כאן מקומו.

לנפשו חמם, אך עושה חסד עם עצמו להחיות את נפשו, ומאחר שהאדם עושה לעצמו כן ואי אפשר לדונו חמם – כל שכן שאיננו חמם העושה כן לנפש אחרים, ומטעם זה התירה תורה הריגת הטף ושיעשה נזק מועט – כדי שידחה נזק גדול שהיה מגיע לעולם בחייהם ואין בזה חמם, אבל הוא ענין שכלי למתכונן בו.

ואף על פי שהוא מתייחס בעיקר לשבעה עממים – זה מפני ששם זה מוחלט וודאי שכך יהיה, אך במקרים של עמים אחרים (כמו בבל שעליו מנבא ישעיהו) – צריך לבחון בכל מקרה האם באמת יש חשש כזה וכמה הוא גדול. ועל כל פנים אנחנו למדים שיש סברא לפגוע בטף אם ברור שהם יגדלו להזיק לנו, ובמצב כזה הפגיעה תכונן דוקא אליהם^מ (ולא רק תוך כדי פגיעה בגדולים, כאשר גם הם ניזוקים)^{ממ}.

מו. ובאופן פשוט גם הם מרויחים מזה כי אחרת יגדלו בצורה לא מתוקנת וממילא נצטרך להרגם (בדומה לבן סורר ומורה שנידון על שם סופו). ויתכן שלזה התכוין רבנו בחיי בתחילת דבריו "שכ"ין שהקב"ה עוקר כחם למעלה – מה שאנו עושין להם למטה כאילו לא עשינו כלום", כלומר: כיון שממילא צריך לעקור את האומה הזו וכל כחה הרוחני ("לעקור השרים הממונים שלהם", עיי"ש) – הילדים הללו לא יהיו עם קיום, וסופם להיות בני מוות בעולם בו אין להם מקום; ולכן מוטב להרגם כבר עכשיו.

מז. דוגמא דומה: יהוא הרג את כל בית אחאב, ומהפסוקים משמע שהוא הרג גם תינוקות קטנים שהרי לא השאיר שריד לבית אחאב (מלכים ב ט, יא; שם, יז). כמו כן משמע שלולא התקלקלותו בהמשך – מעשיו היו מקובלים וראויים (שם י, ל; אמנם בגלל התקלקלותו נחשב לו הדבר למפרע לשפיכות דמים, כמבואר בהושע א, ד ובמפרשים שם, וכמו שהבאנו בהערה נ בפרק שני); ובפשטות הוא הורג אותם כדי שלא יגדלו כאלה שעלולים לערער את יציבות המלכות בגלל שייכותם לבית המלכות הקודם.

מח. בנוסף מצאנו שיש מושג של הריגה על פי החרם, כדברי הרמב"ן (ויקרא כז, כט) על המלחמה עם הכנעני מלך ערד (כמדבר כא, א"ג): "... המחריים מן האדם שאינו שלו כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר 'אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם' – ימותו כל האדם הנמצא בהם, ... כי נתכוון להכרית האויבים ולכלותם". אמנם נראה שאין זו סיבה להחיר הריגה, אלא שבמצב בו יש סכרות להתיר הריגה – החרם מוסיף תוקף וחייב להריגה; ולכן לא הארכנו בזה כאן, ונאריך בעזרת ה' כאשר נעסוק במלכות וציבור אצל ישראל (ששם עיקר החידוש של החרם).

מדוע יכול המלך לחייב את אנשי מלכותו לצאת למלחמה ולסכן את חייהם? כאן לא מדובר בפגיעה במישהו שנוכחותו מסכנת אותנו ומפריעה לנו לפגוע ברשעים; אלא בניצול ושימוש בחיי חף מפשע כדי לפגוע במלך הרשע.

וכמו שאמר דוד לאנשיו "כזה וכזה תאכל החרב" (שמואל ב יא, כה), וביאר במצודת דוד שם: "כי דרך המלחמה שהיא שאוכלת החרב וכהנה וכהנה, וכאומר הלא מעטים מתו, ודרך המלחמה היא שאף מן המנצחים נופלים הרבה". ובמלבי"ם שם אף אומר שכוונת דוד לומר שטוב לעשות מעשים מן הסוג הזה במלחמה, למרות שהם בודאי יגרמו להרוגים מצידנו כעת, כיון שעל כל פנים הדבר יגרם לפחות הרוגים בהמשך, עיין שם.

הגמרא ביבמות מספרת שדוד מסר את בני שאול להריגה כדי להסיר את קצף ה' מעל בני ישראל בגלל טענת הגבעונים, וביארו כמה אחרונים (מהר"ץ חיות על הגמרא שם; ובספרו תורת נביאים פרק שביעי 'דין מלך ישראל'); 'אבן האזל' על סוף פרק ג מהלכות מלכים; 'אשל אברהם' (לרב ניימארק) על הגמרא שם; 'יסוד יוסף' (חלק ו עמוד נד) שמתר היה לדוד להרגם כדין מלך שהורג לצורך השעה ולתיקון העולם גם חפים מפשע (ומתאים לדברי הרמב"ם בסוף פרק ג מהלכות מלכים: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרוג ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם", ומשמע בדבריו שרומז לגמרא הזו ביבמות כפי שנתבאר בחלק מהאחרונים הנ"ל).

אמנם יש להעיר שהריטב"א על יבמות שם כתב: "פירוש שכל הוראת שעה ולמגדר מילתא שרי, ובית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ואין זו עקירה ממש אלא שתעקר לפי ראות בני אדם קאמר". כלומר: הוא סובר שהדבר מותר בגלל כוחו של בית דין. ומסתבר שהריטב"א לא רצה לומר שזה מדין מלך, כי שם זה היה להסיר את הקצף משמים, ולא מפני אויב חיצוני; ובבעיה כזו מטפל דוד כבית דין וסנהדרין, ולא מכח היותו מלך (על כל פנים ברור שאין הברדל, ואם לבית דין יש כח כזה בבעיות הקשורות אליו – גם למלך יש כח כזה בטיפול במלחמות וכדומה).

(ועיין גם בחתם סופר (שם, סוף הסימן) שממנו משמע שגם כח בית דין לא היה במקרה הזה, אלא ממש עקירת התורה כדי למנוע חילול ה'; ונראה שסבר שגם לבית דין אין כח להחליט על הריגת אנשים בגלל אות השמים).

ובענין זה של הריגת חפים מפשע על ידי המלך לצורך המלכות יש להזכיר גם את מעשי יהוא כלפי בית אחאב שמוצדקים על ידי הנביא, כפי שהבאנו בהערה בסוף הפרק הקודם.

ובעזרת ה' נאריך לבאר את יסוד הכח הזה גם אצל יהודים, הן כוחו של בית דין והן כוחו של מלך; כאן הבאנו רק דוגמאות לזה שמותר למלך לפגוע באנשי מלכותו (החפים מפשע) לצורך המלכות.

פרק שישי

פגיעה מכוונת בחפים מפשע

בפרק הקודם עסקנו בפגיעה בגויים במלחמה, וראינו שמלבד רשעותם של הגויים (שכאה לידי ביטוי גדול בשעת מלחמה) יש מקום גם להריגת חפים מפשע אם הימנעות מפגיעה בהם עוזרת לרוצחים. בפרק הזה נעסוק במקרים של פגיעה דוקא בחפים מפשע, ונסביר מתי יש צורך והיתר לזה.

א. הריגת חפים מפשע ממלכות הצדיקים – הצגת השאלה

נדון תחילה בכאלה שהם ודאי חפים מפשע: במה שהמלכות פוגעת באנשיה שלה. מלכות לוקחת את אנשיה וכופה אותם לצאת למלחמה בה הם מסתכנים סכנה גדולה עד למיתה.

א. כמו שמצאנו במשנה בסוטה (ז, ד) שמעמידים שוטרים שהורגים את הבורח מן המערכה, וברור שהשוטרים הללו לא יכולים לדון בכל בורח האם הוא כבר היה בסכנה גדולה באמת ולכן מותר לו לברוח; אלא שאנחנו לא מאפשרים לאף אחד לברוח וכולם חייבים להילחם עד מסירות נפש.

חתם סופר (אורח חיים רח) ביאר את דברי הגמרא בשבועות לה, ב: "אמר שמואל מלכותא דקטלא חד משייתא בעלמא לא מיענשא... שמדובר במלכות של גויים, שמותר להם לצאת למלחמה לצורך וכבוד המלכות אף אם ייהרגו בזה שיטת מאנשי המלכות (ועיין גם בשו"ת אמרי אש יורה דעה נב; ויש שהבינו את הגמרא שם בדרכים שונות (עיין רשב"א, ריטב"א ומהרש"א שם), אך הבאנו את הנוגע לענין ההיתר של מלך גוי להרוג את אנשי מלכותו במלחמה). וכן כתב בהעמק דבר (בראשית ט, ו): "... בשעת מלחמה ועת לשונא או עת להרוג ואין עונש על זה כלל. כי כן נוסד העולם. וכדאיתא בשבועות מלכותא דקטלא חד משייתא לא מיענשא, ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות, אף על גב שכמה מישראל ייהרגו על ידי זה".

וכן הם פשט דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (ה, ב): "מלחמת מצוה (הכוללת עזרה מיד צר כמבואר שם בהלכה הקודמת) אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת". וקל וחומר שהדבר מותר אצל גויים, שאצלם יש פחות חומרא דנפשות והמצוות נוערו יותר לישובו של עולם (כמו שהארכנו בפרק השישי; ועיין גם ברדב"ז בתחילת פרק ד שאומר שהדינים הכתובים שם על כח הכפיה של המלך נכונים גם במלך גוי).

ב. הצורך במלכות

נקדים ונעיר שניהול מלחמות בצורה תקיפה הוא צורך הכרחי לטובת בני האדם כולם, ונרחיב מעט בביאור הדבר:

מאז שקין הרג את הבלך ועד עצם היום הזה, קיימת סכנה חמורה לשלום בני האדם והיא סכנת הרצח והאלימות, וכמו שכתוב בגמרא עבודה זרה ד, א:

"ותעשה אדם כדגי הים" ... - מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו אף בני אדם אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו. והיינו דתנן: רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו.

התאגדות בני האדם למסגרת של "מלכות" וכדומה, נותנת אפשרות לדאוג לכך שתהיה הגנה לאדם החלש מפני האדם החזק, הגנה לאדם הצדיק והישר מפני הרשע האלים, הרוצח והגוזלן.

לשם כך, כמובן, צריך שלמלכות יהיה כוח כפייה, הענשה וכדו', כדי להטיל מורא והרתעה על הרשעים, שהרי אי אפשר להסתמך על הרצון הטוב וההתנדבות של האזרחים, שאז יחזור המצב של "כל הגדול מחברו - וכל האלים והאגואיסט מחברו - בולע את חברו". לכן אומרים חז"ל ש"מוראה של מלכות" הוא צורך חיוני לטובת האנשים כולם. וכמו שמביאה הגמרא מהמשנה במסכת אבות (ג, ב) שיש "להתפלל בשלומה של מלכות".

וכדברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג, מ):

כבר נתבאר היטב כי האדם מדיני בטבע [=טבע האדם מחייב לחיות בצורה של מדינה], ושטבעו שיהיה בתוך חכורה ואינו כשאר בעלי החיים... לא יתכן בשום אופן שתצלח חברתו כי אם על ידי מנהיג בתחלתו, יאון את

ב. ודרך אגב נזכיר את דברי חז"ל (בראשית רבה כב, ח) שמיתתו של הבל נבעה משיקולים "מוסריים" מוטעים שלו: "אמר רבי יוחנן הבל היה גבור מקין. שאין ת"ל "ויקם" אלא מלמד שהיה נתון תחתיו, אמר לו: שנינו בעולם, מה את הולך ואומר לאבא? נתמלא עליו רחמים, מיד עמד עליו והרגו, מן תמן אינון אמרין: טב לביש לא תעביד וביש לא ימטי לך".

פעולותיהם... והיתה מחכמת הבורא שקיום המין הזה [מין האדם] כיון שרצה מציאותו, שנתן בטבעו שתהיה לאישיו כח הנהגה... ומהם מי שיש בידו הכח לחייב בעשיית מה שקבעו... והוצאתו אל הפועל, והם המלך המחזיק באותם החוקים".

וכמו שכתב בספר החינוך (מצוה מז):

נגלה לכל כי מלך במשפט יעמיד ארץ, שאלולי יראת המשפט יהרגו בני אדם זה את זה, על כן ציונו האל ברוך הוא להמית הרוצח.

אם אין שלטון מרכזי, המצב נעשה מעוות ובלתי נסבל, הן בענייני ממונות והן בענייני נפשות; ולכן זהו אינטרס של כל האנשים וטובת בני האדם בכלל להיות

ג. ועיין גם בשו"ת יכין וביעז (ב, טו): "מאמר זה זכרוהו וז"ל בפ"ק דשבת... ואמר רבה בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: תחת ישמעאל ולא תחת גוי, תחת גוי ולא תחת חבר, תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם, תחת תלמיד חכם ולא תחת יתום ואלמנה"... וראיתי פירוש אחר והוא: תחת ישמעאל ולא תחת גוי סתם... ותחת עכו"ם סתם ולא תחת חברים, הם הכומרים שהפרסיים קורים לכומרים חברים, והיו אותם החברים רעים מאד ומצירים לישראל... ולפיכך אמרו תחת עכו"ם סתם איזה עכו"ם שיהיה, ולא תחת חבר. תחת חבר ולא תחת ת"ח, שאעפ"י שהחבר מיצר הרבה עם זה יש לו אימת ממשלה והלסטים ופריצי עם יראים ממנו ולא יריעו ולא ישחיתו, כי הקבוץ המדיני לא ישלם אלא במשפט כמו שנאמר מלך במשפט יעמיד ארץ, ולפיכך תחת חבר שיש לו אימה יתירה ולא תחת ת"ח לפי שאין לו כל כך אימת הממשלה, וכמו שאמרו במסכת פסחים "ד' דברים צוה רע"ק את בניו, ואחת מהם: אל תדור בעיר שראשה ת"ח", והוא מהטעם שאמרנו... לפי שת"ח אין לו אימת ממשלה ולא מקום ממשלה והפריצים פורצים בו, ולפיכך תחת חבר בעל אימה ולא תחת ת"ח שאין לו אימה, ואעפ"כ ת"ח טפי עדיף ויש לו אימה וממשלה טפי מיתום ואלמנה ולפיכך תחת ת"ח ולא תחת יתום ואלמנה".

ד. וראה גם מורה נבוכים ח"א פמ"ו, שם הביא הרמב"ם את הדוגמא הבאה לידיעת מציאותו של דבר מסויים: "כגון אם ישאלך אדם 'היש למדינה הזו מלך?' ותאמר לו: כן בלי ספק. יומה הראיה על כך. תאמר לו שהשולחני הזה כפי שאתה רואהו אדם חלש בעל גוף קטן ולפניו הכמות הגדולה הזו מן הדיינים, והאדם השני הזה בעל הגוף הגדול והחזק העני עומד לפניו ומבקש ממנו שיתנדב לו גרה אחת, ולא נתן ואף גער בו ודחהו מעליו בדברים. ואלמלא מורא המלך היה הורגו מיד או דוחפו ולוקח ממנו שברשותו, הנה זו הוכחה שיש מלך למדינה זו. נמצא שהוכחה את מציאות המלך בתקינות מצב המדינה אשר סיבתן מורא המלך והחשש מעונשו".

מאוגדים במסגרת, וכדי שהמלכות תוכל להיות בעלת משמעות חייב שיהיה לה כח ואפשרות של כפיה.

והנה, כל עוד יש בעולם אנשים רשעים שמוכנים לנצח במלחמה בכל דרך, אזי אם יהיו מגבלות על דרך המלחמה של האנשים הצדיקים, התוצאה תהיה נצחון הרשעים. לכן, טובת כל בני-האדם היא לאפשר ניהול מלחמות בדרך תקיפה, כולל שימוש באזרחים שלנו לצורך הנצחון במלחמה.

ללא היכולת של המלך להרוג את לוחמיו לצורך המלחמה – המלכות תוכל לכוף אנשים להילחם עד רמה מסוימת, אבל אי אפשר יהיה לכוף אותם למות או להסתכן סכנה גדולה למען המלכות. דבר זה הופך את שדה הקרב נגד אויבים מבחון (צבא) או פשיעה ואנרכיה (משטרה) לדבר שהמלכות לא שולטת בו. במלחמה מצבים רבים מסוכנים, ואם בשעת סכנה אי אפשר לכוף את החייל להישאר ולהילחם – זו חולשה גדולה לצבא של מלך כשר. אמנם מותרת התנדבות (אפילו בלי מלך), ואם המלך יצליח לעורר התנדבות בקרב אנשיו הם יתעוררו להלחם למען המלכות אף במחיר חייהם ובכך יעשו כדין; אבל התנדבות, עם כל חשיבותה, אינה יכולה להיות מסגרת מספיקה המחזיקה ציבור גדול של הרבה אנשים. צבא ומשטרה בנויים על מסגרת של כפיה – שבתוכה ההתנדבות משמעותית מאד ואף עיקרית. אבל ללא המסגרת הכופה גם ההתנדבות תיפגע ואין אפשרות לקיים מלכות עם משטרה וצבא.

לסיכום: אם מלך אינו יכול לפגוע באזרחיו למען המלחמה – כוחו מוגבל, ואין ספק שבמוקדם או במאוחר המלכות לא תחזיק מעמד כלפי הרשעים שאינם מהססים לפגוע בנפשות למען נצחונם.

ה. על ההיתר להתנדב ולמות למען אחרים כאשר מתמודדים עם סכנה משותפת לכולם נאריך במקום אחר.

ו. שירות המילואים במדינת ישראל דהיום הוא דוגמא טובה לזה: יש חוק שמחייב להגיע למילואים, אך ברור שהחוק הזה אינו יכול להתחזק לבדו את מערך המילואים, והתוכן העיקרי שמניע את המערכת הוא ההתנדבות. למרות זאת החוק חשוב מאד כיון שהוא 'מחשק' את המערכת והופך אותה ליציבה ולא תלויה בגחמותיו של כל חייל, ולכן אנשים מוכנים להתנדב.

ג. סיעה ומלכות

על פי מה שכתבנו מתברר שהקמת מלכות דומה למצב של סיעת בני אדם שאמרו להם "תנו אחד מכם ונהרגהו – ואם לאו נהרוג את כולכם". אם לא יהיה למלכות כח של כפיה – כולם נמצאים בחשש שימותו בגלל נצחון הרשעים בעולם. הרשעות בעולם מציבה בפנינו מצב של 'הקריבו כמה מכם במלחמה נגד הרשעים – ואם לאו תמותו כולכם בתוהו וכוהו שישתור בגלל נצחון הרשעים'.

מה הדין במקרה של 'תנו אחד מכם ונהרגהו' אצל גויים? לעיל (בפרק שלישי, פסקא ח-ט) עסקנו בזה, והסברנו שגם לפי הפרשת דרכים שמחייב גויים במסירות נפש על רציחה – במקרה כזה לכולי עלמא אפשר לעשות גורל כדי להחליט מי ימות כדי להציל את כולם, כיון שמסברא זה הפתרון המתבקש, ואצל גויים מסירות הנפש נקבעת לפי סברא.

ניתן דוגמא נוספת לסוג של גורל, במקרה של השתלת איברים. הנה אפשר להאריך את חייהם של כל אנשי המלכות בכך שנקים יחד 'בנק השתלות', כלומר: כל אחד יתחייב שאם הוא יהיה במצב סופני וללא תקוה להאריך את חייו – יקחו ממנו איברים להשתלה כדי להאריך את חייהם של אנשים אחרים; ובתמורה לזה – אם הוא יזדקק לאיברים להשתלה הוא יקבל אותם מאחרים.

ביהודים אין שום היתר לזה, כי בשעה שהורגים אחד כדי לקחת ממנו איבר – הרי שהורגים כאן אחד למען אחר, והדבר נאסר בהחלטיות על ידי הפוסקים (ונאריך בעזרת ה' כאשר נעסוק בדיני נפשות אצל ישראל). אך אצל גויים – אין סברא לאסור את זה: כולם מרויחים מזה, ואם כן – אין איסור להרוג אחד כדי להציל אחר שהרי אין סברא לאיסור כזה. הסברא היא דוקא להתיר את הענין וכך להרויח עוד חיים.

הדבר מותר גם כאשר אין לדעת בודאות מי אלה שימותו אחרי פעולת ההצלה. למשל: רעידת אדמה הפילה בנין. מתחת להריסות לכודים עשרות אנשים, שאין דרך לחלץ אותם באופן ידני ובטוח לפני שימותו כולם מרעב וצמא. הדרך היחידה שלהם להינצל היא להפעיל טרקטור שיפרוץ לבנין מכיוון מסוים, ויפנה את ההריסות כדי להציל את האנשים. אולם חלק מהאנשים יפגעו בגלל המפולת שהטרקטור יגרום. בגויים הדבר מותר: הנהרגים אינם יכולים לטעון 'מאי חזית'

ז. עיין בהקדמת הפני יהושע שמתאר מצב דומה לזה.

כלפי אלה שאינם נהרגים, כיון שממילא כולם ימותו ללא המעשה ולכן אין סברא לאסור אותו.

כמו כן אפשר להחליט מראש על גורל, או על חלוקת נטל הסיכון. למשל: קבוצת אנשים במדבר, ומי השתיה שלהם אוזלים. הדרך היחידה שלהם להינצל היא לצעוד אל מקום ישוב, אך בדרך יש אריות טורפים. כדי להינצל מן האריות צריך לעשות פעולת הסחה, כלומר: כאשר באים האריות צריך לתת להם אחד מן האנשים, הם יתנפלו עליו ויהרגו אותו, ושאר האנשים ינצלו. האנשים מסכמים ביניהם חלוקה של זמנים: אם האריות מגיעים בשעה הראשונה של המסע – ישלחו לאריות את פלוני; בשעה השניה – אלמוני; וכוליה. אצל גויים הדבר מותר: אין סברא לאסור את ההריגה כאן, כי ללא מעשה ההריגה ימותו כולם, והגיוני להינצל בצורה הזו.

מלכות דומה לדוגמאות הללו: במלכות אנחנו מחליטים לחלק את הנטל בין האנשים, כאשר בסופו של דבר יתכן שחלק מהאנשים יצטרכו למות, אך מוטב כך מאשר שכולם יפגעו מאי קיומה של המלכות. כל אחד לוקח סיכון שהוא ימות למען המלכות – אך בסופו של דבר יש כאן ריוח כללי לכולם. מסברא מתבקש 'ללכת על זה', ואצל גויים אין סיבה לאסור לעשות כך אם אכן הדבר מסתבר.

וכמו שכתב בעמוד הימיני (בסוף סימן יז):

ועל כן הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הצבור כולו כי כנ"ל הדבר יכול להביא להצלת הרבה נפשות יותר ממה שעלולים ליהרג בחרב השונא".

ח. בהמשך דבריו שם כתב שגם בישראל הדבר מותר מטעם זה, ורצה לחלק בין זה לבין מקרה של סיעה שבה אסור למסור אחד אף אם ימותו כולם, כיון שבמלחמה לא מוסרים בידים ולא ידוע מראש מי ימסר. אך בזה דבריו מחורשים, כי קשה לומר שבמלחמה כאשר יש צורך להרוג משהו בידים (כמו לדרוס משהו שחוסם את הדרך באונס וללא זה המערכה כולה אבודה; או לפגוע בבני ערובה שבידי האויב תוך כדי פגיעה באויב) – הדבר אסור. וכן לא מצאנו שאם יש מקרה בו לא צריך למסור בידים ולא ידוע מראש מי ייהרג מותר להרוג (למשל: גויים מכריחים אותנו לעשות פעולה שתגרום לאחד מבני הסיעה שלנו להיטרף על ידי אריות, ולא ידוע למי זה יקרה). ונראה שב'עמוד הימיני' לשיטתו אזיל בכיבור סיעה, עיין מה שכתב בספרו 'חוות בנימין' סימן צג על הסבר אסור סיעה, אך יש להעיר על דבריו ואכ"מ. על כל פנים בישראל צריך להאריך עוד בכיבור ההיתר למלחמה (וכן בהיתר לצאת למלחמת רשות), ועוד חזון למועד בעזרת ה' כאשר נעסוק במלכות אצל ישראל.

במילים אחרות ניתן לומר: האיסור של שפיכות דמים בין בני-נח הוא איסור של הריגה בדרך השחתת-העולם וקלקולו. אולם בשעת מלחמה – השיקול של תיקון העולם וטובתו נותן שלא יהיה איסור להרוג, כדי שאומה תתמודד עם הרשעים שבתוכה ועם אויבים רשעים מבחוץ, וכך הצדיקים יוכלו לנצח את הרשעים. המצב הזה נכון כל עוד לא הגענו לאחרית הימים, כאשר "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

ד. הריגת האויב כהריגת אנשינו

אם למלך מותר להרוג את אנשיו לצורך המלחמה – אותה סברא פועלת גם כלפי אנשים ששייכים למלכות הרשעה. במלחמה של צדיקים נגד רשעים אנחנו מניחים שהרשעות תפגע בסופו של דבר בכולנו אם ניתן לה להרים ראש, וגם אנשי המלכות הרשעה יסבלו ממנה (בהמשך, אם לא עכשיו).

בעצם אנחנו טוענים כלפי כל אדם מהמלכות הרשעה: אם אתה שייך למלך הרשע – דמך בראשך על כך שאתה מסייע לרוצחים; ואם אתה לא מסייע לו – אתה צריך לסייע לנו, ומותר להרוג אותך כמו שאנחנו הורגים את אנשינו שלנו (כי כולנו בצרה משותפת ובמצב כזה מותר להרוג מעטים כדי להציל את הרבים).

סברא זו מתירה לפגוע גם בתינוקות ובחפים מפשע גמורים באופן מכוון, אם זה נצרך למלחמה ברשעים. למשל: אם פגיעה בילדיו של מלך רשע תפעיל עליו לחץ שימנע ממנו להתנהג ברשעות – אפשר לפגוע בהם (אפילו ללא הסברא שמסתבר שיהיו רשעים כשיגדלו (עיין בסוף הפרק הקודם)).

ה. ריפוי – סיכום הסיבות להיתר

נסכם כעת את הסיבות השונות שראינו עד כה לפגיעה מכוונת בחפים מפשע (כלומר: ריפוי בהם, ולא הצלה מהם):

א. מותר לישראל להתרפא בחיי גוי.

ב. לפי המהר"ש יפה שאומר שגויים אינם חייבים במסירות נפש רציחה – מותר באופן פשוט לגוי להתרפא בגוי. אמנם לפי הפרשת דרכים אין היתר לזה,

ט. וכדברי ההעמק דבר שהובאו בהערה הראשונה לפרק זה.

י. אם לא – מדוע לא להיכנע ולתת להם לשלוט? ...

וגם לפי המהר"ש יפה – ראינו דעות שיש חיוב מסירות נפש במקרה של ריפוי ורק בהצלה מותר לגויים להרוג אחר כדי להינצל.
ג. למלכות מותר לפגוע ולהתרפא בחלק מהאנשים כשזה מועיל לכולם; ודבר זה נכון הן כלפי אנשי המלכות והן כלפי אנשים ששייכים למלכות האויב.

ו. סדרי עדיפויות

נסדר את סדרי העדיפויות לפגיעה באויב לפי מה שלמדנו עד כה:

עיקר המלחמה היא נגד הרודפים עצמם או מי שעוזר להם במזיד.

אמנם המלחמה היא גם בכאלה שחשודים ברשעותם לעזור לרודפים; וממילא חזקתם שהם חייבים מיתה על היותם עוברים על שבע מצוות.

אם יש צורך – נפגע גם בחפים מפשע שעוזרים לרודפים (אף אם באונס).

ואם יש צורך – נפגע גם בכאלה שהם חפים מפשע ואינם מסייעים לרודף.

לפי הפרשת דרכים – במצב האחרון נצטרך לשקול באיזו דרך ימותו יותר אנשים. אם פגיעה בחפים מפשע רבים מהסוג הזה תביא להצלת אנשים מעטים מהמלכות הצדיקה – אין מקום להתיר אותה; כי אין סיבה להעדיף את דמם של אנשי המלכות הצדיקה על פני דמם של חפים מפשע מהמלכות הרשעה¹⁰. אמנם כששוקלים דמים כנגד דמים במלחמה – צריך לשקול גם את המקרה הפרטי בו אנו עוסקים, וגם את השיקול הכללי שצריך שהצד של הצדיקים יהיה כמה שיותר חזק וכמה שפחות פגוע (וכפי שנאריך עוד בשיקולי נקמה לקמן). וכל זה – במלחמה בין גויים. אך במלחמה בין ישראל לגויים – פשוט שנעדיף להרוג גויים כדי שיהודים ינצלו, כיון שחיי ישראל עדיפים כמו שראינו בפרק רביעי; ועוד – היהודים הם אלה שמתקנים את העולם ומביאים את דבר ה' (ובפרט שבע מצוות) לעולם כולו.

ז. נקמה

אחד הצרכים שקיים בפגיעה ברשעים הוא הנקמה. כדי לנצח את הרשעים צריכים להתנהג איתם בדרך של נקמה ומידה כנגד מידה¹¹.

יא. אמנם עיין בשיטת המהר"ל בזה שהובאה בסוף הפרק.

יב. בחז"ל מבואר שהתנהגות של 'מידה כנגד מידה' טבועה ביסוד העולם (כראשית רבה, פרשה ט); 'ור' סימון בשם ר' שמעון בר אבא כל המידות בטלו, מידה כנגד מידה לא בטלה, ר' הונא

וכמו שמבואר בקהלת (ח, יא):

אֲשֶׁר אֵין נַעֲשֶׂה פִתְגָם מַעֲשֵׂה הַרְעָה מֵהַרְהָ עַל כֵּן מְלֵא לֵב בְּנֵי הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע.

וביאר האבן עזרא (ובדומה לזה ברש"י):

בעבור שלא נעשה דבר נקמה ותשלום ותגמול על מעשה הרעה מהרה – על כן מלא לב בני האדם חפץ בנפשם לעשות רע כי סר הפחד מהם¹².

כלומר: הנקמה היא צורך הכרחי כדי להפוך את הרשעות לכזו שלא משתלמת ואת הצדקות למתעצמתי; וכגודל הרשעות כך גודל המעשה¹³ הדרוש כנגדה¹⁴.

בשם ר' יוסי מתחילת ברייתו של עולם צפה הקב"ה שבמידה שאדם מודד בה מודדין לו לפיכך אמר הכתוב והנה טוב מאד הנה טוב מידה¹⁵.

יג. וכמו שהתבטא בשו"ת 'חיים ביד' (סימן קט) על התנהגות אכזרית כלפי רשעים: "לעשות בו משפט כתוב מידה כנגד מידה וממנו יראו רבים ויראו ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה".

יד. דוגמא לזה יש בדברי הב"ח (בשו"ת החדשות נב) שאומר שאפשר להשהות את קבורת המת לצורך נקמה: "דמי יודע כמה ימים ושנים צריכין להשהותו שלא לקברה כדי להשתדל לעשות נקמה שלא יהיו ישראל הפקר ביניהם חלילה אם לא יעשה נקמה". ועיין בזה גם במגן אברהם ומשנה ברורה באורח חיים סוף סימן שו; ובשו"ת צמח צדק (הראשון) סימן קיא (הובא בפתחי תשובה חו"מ תכו, ס"ק א).

טו. ולפי זה 'נקמה' מלשון תקומה. כלומר: הנקמה אינה רק צורך 'חיצוני' וטכני כי זו הדרך היחידה למנוע רשעות בעתיד, אלא יש בה צורך אמיתי מצד הנפגעים, וכדברי הפוסק ז'לארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו' (במדבר לה, לג). וכמו שכתב הרמב"ן בהוספות למצוות עשה, יג: "שנצטוונו בענין הרוצח אחרי שנתחייב מיתה בבית דין שייבקשנו גואל הדם וירדוף אחריו וינקום נקמתו ממנו", ועיין גם ברמב"ם בהלכות רוצח א, ב. וכן מבואר בב"ח שם שעיקר כבוד הנרצח הוא שנקום ברודפים, ולכן נדחים עניינים אחרים של כבודו (וכמו גם בש"ך יורה דעה שסד, ס"ק יא; שו"ת מהרי"ל סימן סה; חוות יאיר קמו).

ונבאר יותר על פי דברי השם משמואל¹⁶ (מטות תרע"ח): "אבל הרוגי נקמה הוא מחמת כי אם יחס לבבו על גודל העוול שעשה, אין כאן מקום למתינות וישוב הדעת שזה היפוך חמימות הלב, וכענין פינחס שכתוב 'בקנאו את קנאתי', פירש רש"י 'בנקמו את נקמתי', כי הבא לימלך אין מוריץ לו כן אלא כי יחס לבבו על גודל העוול מותר לנקום ולהרגו".

כלומר: הנקמה היא חוס של צדק, לעומת החוס של תאוות הרשעה. כשם שיש התלהבות של רשעות – כך צריכה להיות התלהבות של צדקות להילחם ברשעות. כיון שהרשעים פועלים 'בלי חשבון' – גם אנחנו פועלים 'בלי חשבון' כדי לקיים איזון נכון ומידה כנגד מידה; ואזי

וכן בתהלים (סוף פרק נח):

יִשְׁמַח צְדִיק בִּי חֲזֵה נֶקֶם פְּעָמָיו יִרְחֹץ בְּדַם הַרְשָׁע, וַיֹּאמֶר אֲדָם אֵךְ פְּרִי לְצַדִּיק אֵךְ
יֵשׁ אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בְּאֶרֶץ.

ומבאר רש"י:

ויאמר אדם אך פרי לצדיק - ואז יאמרו הבריות ודאי יש פירות ותשלום שכר
במעשה הצדיקים שנקם הקב"ה נקמתם.

והרמב"ם במורה נבוכים (א, נד"י) מבאר את הצורך בנקמה:

המלחמה ברשעה היא כראוי. ועיין בזה ביתר אריכות בפרק השלישי בחוכרת 'כרוך הגבר'
(שנדפסה גם בתוך ספר הזכרון 'כרוך הגבר'; וראה באותו ספר במאמר 'לעשות נקמה בגויים').

ואפילו למתים אכפת מהנקמה (כמו שהבאנו לעיל) כיון שבעולם הנשמות יש זהות בין
האישיות לבין הצדק, והנשמה תובעת את הצדק - שהוא הנקמה, כמו שהתבאר.

טז. עיין למשל ברמב"ן על בראשית מט, טז, המבאר את הפסוק 'דן ידין עמו': "והטעם כי
פלשתים הרעו לכל ישראל כמה פעמים, כי בימי שמגר בן ענת החלו (שופטים ג, לא), ובימי
יפתח כתוב (שם י, ז) וימכרם ביד פלשתים, וגם אחרי עבדון בן הילל (שם יב, יג), ויתנם ה' ביד
פלשתים ארבעים שנה (שם יג, א), ולא היה בשופטים מי שהכניעם או שנצחם כלל. ואף על פי
שכתוב בשמגר (שם ג, לא) ויך את פלשתים שש מאות איש במלמד הבקר, איננה נקמה כי
איננה מכה רבה, על כן כתוב בשמשון (שם יג, ה) והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים,
ולקח נקמת ישראל מהם, כי הרג מהם עם רב, וכל סרני פלשתים המית". כלומר: המכה שהכה
שמגר בן ענת את הפלשתים היתה התגוננות, אבל כנגד מעשי הפלישתים היא לא היתה
מספיקה כלל. שמשון נהג בהם כראוי למעשיהם כלפינו, ולכן הוא אכן נקם כראוי וכבד תיקן
(יחסית) את המצב.

יז. ומצאנו שהנקמה מתבקשת יותר כלפי גויים, ולא כלפי ישראל, שהרי נצטוינו "לא תקום ולא
תיטור את בני עמך", ומשמע שמישראל אנחנו מצפים להבין ולשוב בחשובה בלי נקמה. ונראה
גם שאצל ישראל - נקמה לפעמים מפריעה לתשובה, וגורמת לקשיות עורף; ואי נקמה מאפשר
מחשבה פנימית ועזיבת הדרך הרעה; אך כלפי גויים מודגשת הנקמה, כיון שזו הדרך להפסיק
את הרשעה (והדבר דומה גם למה שהבאנו בפרק הקודם מדברי משוח מלחמה, שאומר לעם
שלא ירחמו על הגויים האויבים כי אין תקוה וסיכוי להשלמה שלהם מתוך זה ורחמנות עליהם
רק תזיק ותתפרש על ידם כחולשה, בניגוד לישראל שאצלם אנחנו מקוים ומצפים לפיוס
והשלמה גם תוך כדי המלחמה).

יח. עיין בפנים עוד, כאן צטטנו רק את הנוגע לענין הצורך בנקמה, ושם מדבר גם על המצב הנפשי
של המנהיג בשעת נקמה.

וכן נמצא בפעולותיו [של הקב"ה] הבאות בבני אדם ממכות גדולות ירדו בקצת
אישים להמיתם, או ענין כולל ממית משפחות או איקלימים, יכלו הבן ובן-הבן
ולא יניחו לו מקום זרע ולא נולד, כהשקע מקומות וכרעש וכזועות הממיתים
ובתנועות עם על אחרים לאבדם בסייף למחות זכרם... וצריך למנהיג המדינה
כשיהיה נביא¹ שידמה באלו התארים ויבואו מאתו אלו הפעולות כשיעור וכפי
הדין... ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים נוסד ונוקם ובעל חמת כפי
התחייבם, לא לענין הכעס לבד, ער שיצוה בשריפת איש והוא בלתי כועס ולא
קוצף עליו ולא מואם בו, אבל כפי מה שיראהו התחייבו בו ויביט מה שתביא
הפעולה הזאת מן התועלת העצומה בעם רב, הלא תסתכל בכתובי התורה
כאשר צוה לאבד שבעה עממים ואמר לא תחיה כל נשמה, סמך לו מיד למען
אשר לא ילמדו מתכם לעשות ככל תועבותיהם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם
לה' אלהיכם, יאמר לא תחשבו שזו אכזריות או בקשת גאולת הדם, אבל הוא
פועל שיגזור אותו הדעת האנושית, שיוסד כל מי שיטה מדרך האמת וירחוקו
המונעים כלם אשר ימנעו מן השלמות אשר היא השנתו יתעלה... ובאלו ספר
שמכלל מצותיו יתעלה מכלל פעולותיו בלא ספק שיהרג זרע עובדי עבודה
זרה אף על פי שהם קטנים בחטא אבותם ואבות אבותם, וזאת המצוה
מצאנוה נמשכת בתורה בכל מקום, כמו שצוה בעיר הנדחת החרם אותה
ואת כל אשר בה, כל זה למחות הרושם ההוא המביא להפסד הגדול כמו
שבארנו, וכבר יצאנו מענין הפרק אבל בארנו למה הספיק לו הנה מזכרון
פעולותיו וזכרון אלו לבד, והוא מפני שהוא צריך אליהם בהנהגת המדינות, כי
תכלית מעלת האדם ההדמות בו יתעלה כפי היכולת, כלומר שנדמה פעולתנו
כפעולותיו, כמו שבארנו בפ' קדושים תהיו, אמרו מה הוא חנון אף אתה היה
חנון, מה הוא רחום אף אתה היה רחום².

יט. כלומר: כשירצה לעשות כראוי ולדבוק בה' עד למדרגת הנבואה (עיין בפירוש האברבנאל שם,
וכמו שמוכח מההקשר).

כ. עיין עוד ברמב"ם הלכות עבודה זרה ד, ו, ובכסף משנה ובמגדל עוז שם; ובמדרכי על
סנהדרין, סימן תשטז.

כא. ועיין גם בדבריו במורה כחלק שלישי, מא: "שכמו שיענש האדם האחד, ראוי שתענש
המשפחה האחת או האומה האחת, בעבור שישמעו שאר המשפחות וייראו ולא ירגילו

ולכן לפעמים עושים מעשים אכזריים שנועדו ליצור מאזן אימה נכון ומצב בו לא משתלם להרשיע. כמו שביאר הרמב"ן (במדבר לא, וי"ג) את הריגת הזכרים בטף של מדין:

והוסיף כל זכר במך בעבור הנקמה.

כלומר: הפגיעה של מדין בבני ישראל (בפרט בשעה הזו שלפני הכניסה לארץ והמלחמה עם גויים רבים) מוכרחה להיות מתוקנת בעזרת מעשה חריף של הריגת הטף, ולכן ציוה משה רבנו לעשות כך.

ולפי החשבון הזה – הטף לא נהרגים בגלל רשעותם, אלא בגלל שיש צורך של כולם בנקמה ברשעים, והטף הם אלה שהריגתם תספק את הצורך הזה; ואפשר גם להסתכל עליהם כמו על אלה שיוחדו בסיעה, כי המציאות ייחדה דוקא אותם להיות אלה שהריגתם תציל את כולם ותמנע רשעות בהמשך (אמנם מסתבר שאל השיקול הזה מצטרף בהחלט גם השיקול שהבאנו בסוף הפרק הקודם, שהם ממילא חשודים להיות רשעים כשיגדלו).

הנקמה גם משפיעה על צורת ההריגה. צורת ההתנהגות האכזרית של הגויים מביאה לזה שגם אנחנו ננהג איתם באכזריות, מידה כנגד מידה. למשל בספר שופטים (פרק א):

וַיִּנְסוּ אֲדָנֵי בְּזֶק וַיִּרְדְּפוּ אַחֲרָיו וַיֹּאחֲזוּ אֹתוֹ וַיִּקְצְצוּ אֶת בְּהֵנוֹת יְדֵיו וְרַגְלָיו. וַיֹּאמֶר אֲדָנֵי בְּזֶק שְׂבָעִים מְלָכִים בְּהֵנוֹת יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם מְקֻצָּצִים הָיוּ מְלָקְטִים תַּחַת שְׁלֶחֶנִי, כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּנֵי שָׁלֵם לִי אֱלֹהִים, וַיְבִיֵּאוּ יְרוּשָׁלַם וַיִּמָּת שָׁם.

ובהריגת אגג (שמואל א טו, לג):

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל כַּאֲשֶׁר שָׁקְלָה נָשִׁים חַרְבְּךָ בֵּן תִּשְׁכַּל מְנָשִׁים אִמְךָ, וַיִּשְׁסֹף שְׁמוּאֵל אֶת אֲגַג לִפְנֵי ה' בַּגִּלְגָל:

בהפסד, כי יאמרו שמה יעשה בנו מה שנעשה בבני פלוגי, עד שאם יולד בהם איש רע מפסיד אשר לא יחוש לרעת נפשו ולא יסתכל כרע שיעשהו, לא ימצא עוזר ממשפחתו שיעזרהו על דעותיו שירצה לעשותם.

כב. וכן הוא בשו"ת רדב"ז חלק ו סימן ב אלפים קלה.

כג. כדברי המגדל עוז על הרמב"ם בעיר הנידחת: "הנשים והטף אף על פי שהן לא חטאו נענשו בעבור הגדולים משני טעמים: חדא – שהם סבה וגורמים לשיבת הגדולים; ועוד – לרדות הגדולים בהריגתן שהן חביבין עליהן".

והמפרשים מסבירים שמדובר במיתה אכזרית, כדברי הרלב"ג שם:

רצונו לומר שחלקו בחרבו כאילו היה בוקע עצים למלאת מצות השם יתברך, והנה היה בזה תועלת לתת יראה לנשארם שלא ילחמו עם ישראל.

ומצאנו תיאורים חריפים יותר של צורת הריגת אגג בדברי חז"ל כאשר הם דנים בהתנהגות של מידה כנגד מידה עם האויב (מדרש רבה איכה, סוף פרשה ג):

'תשיב להם גמול' – ירמיה אמר 'תשיב להם גמול', ואסף אמר (תהלים ע"ט) 'והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם', מהו 'אל חיקם'? ר' יהודה בן גדייא אמר תשיב להם גמול מה שעשו בבית המקדש שנתון בחיקו של עולם, כמה דאת אמר (יחזקאל מ"ג) 'ומחיק הארץ ועד העזרה', ורבנן אמרי מה שעשו במילה שנתנה בחיקו של אדם, דאמר רבי יהושע דסכנין ור' לוי בשם רבי יוחנן שהיו נומלים מילותיהם של ישראל ומזרקין אותן כלפי מעלה ואומרים בזה בחרת הא לך מה שבחרת, עד שעמד שמואל הנביא ופרע בהם הדא הוא דכתיב 'ויאמר שמואל הגישו אלי את אגג מלך עמלק', וכתיב 'וישסף שמואל את אגג וגו', אמר רבי אבא בר כהנא: התחיל מחתך בבשרו חתיכות חתיכות ומאכיל לנעמיות [בנות יענה], הדא הוא דכתיב (איוב י"ח) 'אכל בדי עורו', רבי יצחק אמר: הביא ארבעה קונדיסין ומתחו עליהם, 'ויאמר אגג אכן סר מר המות' – כך ממיתין השרים מיתות מרות, רבי יצחק אמר: סירסו, לפי שהיה נוטל את המילות וזורקן כלפי מעלה, על דא נפרע ממנו, הדא הוא דכתיב 'ויאמר שמואל כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך'. 'וישסף' – מלמד שחתכו ארבע חתיכות.

וכשדוד מנצח את מואב ועמון הוא נוהג בהם באכזריות (שמואל ב ח, ב; יב, לא):

וַיִּךְ אֶת מוֹאָב וַיִּמְדַּם בַּחֶבֶל הַשָּׁבֶב אוֹתָם אַרְצָה, וַיִּמְדַּם שְׁנֵי חֲבָלִים לַהַמִּית וּמְלֵא הַחֶבֶל לַהַחְיֹת, וַתְּהִי מוֹאָב לְדוֹד לְעַבְדִּים נְשָׂאֵי מִנְחָה^{כד}.

כד. ועיין גם בילקוט מעם לועז שם: "והטעם: לפי שהרג מלך מואב אביו ואמו ונחיו כשהניח אותם בארץ מואב בברחו מפני שאול, כמו שנאמר בשמואל א (פרק כב) 'וינחם את פני מלך מואב וגו'. וכשיצא דוד משם והלך ליער חרת הרג מלך מואב אביו ואמו ואחיו חוץ מאחד שברח והחיהו נחש העמוני. והנה מעשה של המואבים היה מעשה שפל ונבזה שהפרו אמונם שנתן בהם דוד, ומעשה כזה לא ייעשה אצל המתוקנים שבהם".

וְאֵת הָעַם אֲשֶׁר בָּהּ הוֹצִיאָ וַיִּשֶׂם בְּמִגְרָה וּבְחֶרְצֵי הַכְּרִזָּל וּבְמַגְרֹת הַכְּרִזָּל וְהַעֲבִיר
 אוֹתָם בְּמַלְכָּן וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכָל עַרְי כְּבִי עִמּוֹן.

וכדברי הרלב"ג שם:

ששם העם אשר בה כזה המשפט שיש בו אכזריות מה שלא יעלם, והנה היה
 רצונו כזה שייראו שאר האומות מלהלחם בישראל^{כה}.

כה. דוגמא נוספת להתנהגות אכזרית במלחמה יש בספר דברי הימים ב (כה, י"ב): "וְאַמְצִיָּהוּ
 הַתְּחִזֵּק וַיְנַהֵג אֶת עַמּוֹ וַיִּלְךְ גֵּיא הַמֶּלֶח וַיִּפֶּן אֶת בְּנֵי שְׁעִיר עֲשָׂרַת אֲלָפִים. וְעֲשָׂרַת אֲלָפִים חַיִּים שָׁבוּ
 בְּנֵי יְהוּדָה וַיְכִיאוּם לְרֹאשׁ הַסֶּלַע וַיִּשְׁלִיכוּם מֵרֹאשׁ הַסֶּלַע וְכָלָם נִבְקְעוּ".

אמנם במדרש (איכה רבה, פתיחתא יד) אפשר להבין שיש ביקורת על צורת ההריגה האכזרית
 הזו, שהיתה לא נצרכת: "ורגו ושחק, רגזתי ואין נחת, שחקתי ואין נחת, רגזתי עליכם בימי
 פקח בן רמליהו שנאמר ויהרג פקח בן רמליהו וגו', שחקתי עליכם בימי אמציהו שנאמר
 'ואמציהו התחזק וינהג את עמו וילך גיא המלח', מהו גיא המלח? תחת כפי המלח, תחת כפויי
 מלחמה, 'ועשרת אלפים חיים שבו בני יהודה ויביאוים לראש הסלע וישליכוים' וגו', באותה
 שעה אמר הקב"ה: לא גזרתי מיתה לבני נח אלא בחרב, ואלו - ויביאוים לראש הסלע וישליכוים
 וכולם נבקעו, ואין נחת, באותה שעה אמר הקב"ה: מה אלו עושים כאן? יגלו". על כל פנים
 רואים מדברי המדרש שאין ביקורת על עצם הריגת השבויים, אלא שההריגה היתה צריכה
 להיעשות בחרב ולא בצורה אכזרית שכזו.

ויש להעיר שכך נתפרש המדרש בחלק מהמפרשים (עיין למשל בספר יפה ענף למהר"ש יפה,
 ובמלבי"ם על דברי הימים שם) - אך במפרשים אחרים משמע שפירושו אחרת, בגלל השוואת
 המדרש לגמרא. נאמר בגמרא (סנהדרין קג, א): "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:
 מאי דכתיב 'איש חכם נשפט את איש אויל ורגז ושחק ואין נחת', אמר הקדוש ברוך הוא:
 כעסתי על אחז ונתתיו ביד מלכי דמשק - זיבח וקיסר [לאלהיהם], שנאמר 'זיבוח לאלהי
 דרמשק המכים בו, ויאמר [כין] אלהי מלכי ארם הם מעזרים אתם להם אזבח ויעזרוני והם היו
 [לן] להכשילו ולכל ישראל. שחקתי עם אמציה, ונתתי מלכי ארום בידו - הביא אלהיהם
 והשתחוה להם, שנאמר 'ויהי אחרי כוא אמציהו מהכות את אדומים, ויבא את אלהי בני שעיר
 ויעמידם [לן] לאלהים ולפניהם ישתחוה ולהם יקטרי'. בגמרא מבואר שה'אין נחת' של
 הקב"ה היא מזה שגם כשהוא 'רגז' בימי אחז וגם כשהוא 'שחק' בימי אמציה (כלומר: שנתן
 את האדומים בידו לעשות בהם כרצונו) - 'אין נחת' כי הם המשיכו לעבוד עבודה זרה.

ואם נרצה לאחד את המדרש עם הגמרא - מסתבר שכונת המדרש היא שדברי הקב"ה לא
 גזרתי מיתה לבני נח אלא בחרב כוונתם לומר שעד כדי כך נתתי את האדומים בידי ישראל
 שישראל יכלו להמית אותם במיתה מיוחדת, וזה מבטא נצחון גדול שהקב"ה נתן בידם - ואף
 על פי כן 'ואין נחת' בגלל העבודה הזרה שעבר אמציהו (והסבר זה גם מתאים לגרסאות בהן

כך גם מתבארים היטב דברי הפסוק בתהלים (בתהלים קלז):

בת בבל השודדה אשרי ששילם לך גמולך אשר גמלת לנו, אשרי שיאחו וניפץ
 את עוללייך אל הסלעי.

כלומר: אכזריותם של בני בבל מכריחה להתנהג אליהם באכזריות דומה, ולנפץ את
 עולליהם אל הסלעים^{כז}.

וכך מצאנו התנהגות אכזרית כלפי הכותים בימי שמעון הצדיק (יומא טז, א):

מיד נקבום בעקביהם ותלאום בזנבי סוסייהם, והיו מגררין אותן על הקוצים ועל
 הברקנים עד שהגיעו להר גרזיים. כיון שהגיעו להר גרזיים חרשוהו, וזרעוהו
 כרשינין, כדרך שבקשו לעשות לבית אלהינו. ואותו היום עשאוהו יום טוב^{כח}.

אמנם שיקולים אלה של הצורך בנקמה אכזרית תלויים בהתנהגות האויבים ובצורת
 המלחמות בעולם, וכאשר האויב נוהג בפחות אכזריות - באמת יש פחות צורך
 בהתנהגות מן הסוג הזה^{כט}. כדברי הרב קוק זצ"ל (באגרותיו, חלק א עמוד ק):

וענייני המלחמות אי אפשר היה כלל בשעה שהשכנים כולם היו זאבי ערב
 ממש, שרק ישראל לא ילחם, שאז היו מתקבצים ומכלים ח"ו את שאריתם;

לא מופיע כלל המשפט של 'לא גזרתי מיתה לבני נח' (וכו'). ואמנם כך משמע בפירוש מהרז"ו
 וברד"ל, וברש"י על דברי הימים (ועיין גם בפירוש המתנות כהונה).

וגם אם נפרש שיש ביקורת במדרש - נראה שהביקורת אינה נובעת מעצם המעשה, שיתכן שיש
 לו צורך בשעת מלחמה; אלא הביקורת נובעת מזה שהוא עבד עבודה זרה אחר כך. כלומר:
 כיון שהוא ממילא עובד עבודה זרה - מתגלה שמעשיו האכזריים כלפי האדומים אינם נובעים
 ממקור טוב אלא מאכזריות, ועל כן פוקד עליו הקב"ה את העונן הזה (כמו שאומר הושע א, ד)
 על יהוא 'כי עוד מעט ופקרתי את דמי ין צאל על פית יהוא', עיין במפרשים שם, ובהערה נ
 בפרק שני).

כו. והפייטן רבי שלמה בן יצחק גירונרי, בקינתו 'שכורת ולא מיין' לתשעה באב כתב: יאזו כסלעי
 סעיפך אנפך את טפיך.

כז. בסוף הפרק הקודם הבאנו פסוק ממנו משמע שהטף בבבל נהרגים בגלל שהם מוחזקים לגדול
 להיות רשעים כמו הוריהם; ולפי זה הנקמה היא רק שיקול של צורת ההריגה.

כח. ועיין גם בפירוש הגר"א למגילת אסתר (ט, ה) על הפסוק 'ויכו היהודים בכל אויביהם מכת'
 חרב והרג ואברך" שמבאר שהיתה זו הריגה אכזרית למען ידאו וייראו.

כט. ויש להעיר בהקשר הזה שהאויב הערבי דהיום ידוע כמעשים אכזריים ופרועים, וחוסר במידה
 כנגד מידה כלפיהם רק מגדיל את אכזריותם.

ואדרבה היה מוכרח מאד גם להפיל פחד על הפראים גם על ידי הנהגות אכזריות, רק עם צפיה להביא את האנושיות למה שהיא צריכה להיות^ל.

ח. דברי המהר"ל

עד כה התייחסנו לכל אחד מהאויב וברקנו האם ומתי מותר להרגו.

בנוסף על הסברות הללו – מצאנו למהר"ל שחלק על הרמב"ם והרמב"ן בהסבר מעשה שכס, ועל פי זה חידש בענייני מלחמות. וזה לשונו (בגור אריה על מעשה שמעון ולוי):

אך קשה: אם שכס חטא – כל העיר מה חטאו להרוג? ... ונראה דלא קשיא מידי משום דלא דמי שני אומות כגון בני ישראל וכנעניים שהם שני אומות כדכתיב 'והיינו לעם אחד' ומתחלה לא נחשבו לעם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת שהתירה התורה^{לא}.

ל. אמנם עיין גם בדבריו בספר 'אורות' (ישראל ותחייתו, טו) על כך שיש צד ברשעות דהיום שהיא מסתירה מאחורי תדמית של 'טוב' ו'מוסריות' קצף ותאוות רצח: 'גדולה ממנה [מהרשעות הגסה של פעם] היא הרשעה הצפונה הארסית של המינות, שהיא מחפשת לה פינה בעצם הקודש, 'שממית בידיים תחפש והיא בהיכלי מלך', מתאמצת היא להשאיר את כל זוהמת העולם, את כל הגסות הגופנית, ואת כל הנטיות הרשעיות האחוזות בגוף הגס, בפנימיות יסודי החמריים, ולעלות עמו אל האושר של הקודש, שהוא מיד מתחלל ומסתאב בנגוע בו היד המסואבה.... כה טובת והולכת היא הקינות [=המשכו של קין] הרשעה, החפצה שתיטב בעיני ה', שה' ישעה אליה ואל מנחתה, ובחובה יודעת היא היטב כי מאס ה' בה ופניה נופלים וחרה לה מאד וכעסה אגור בתוכה, ובכל עת מצוא הנה יד הרוצח מתגלה, צביון החטאת, שאליה תשוּקתו של הדם הקיני, מתראה ככל תועבתו' (הדברים נכתבו עוד לפני שהתגלתה בפועל לעיני כל רשעותה של 'האומה התרבותית' גרמניה הרשעה). ועל כן צריך לשים לב שלא ליפול בפח היקוש הזה של הרשעות, גם כשמעשה נראים מתוקנים יחסית.

לא. המשך דבריו שם: 'ואף על גב דאמר התורה כ'י תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום' – היינו היכי דלא עשו לישראל דבר, אבל היכי דעשו לישראל דבר כגון זה שפרצו בהם לעשות להם נבלה – אף על גב דלא עשה רק אחד מהם, כיון דמכלל העם הוא – כיון שפרצו להם תחלה מותרים ליקח נקמתם מהם, והכי נמי כל המלחמות שהם נמצאים כגון 'צרוור את המדינים וגו', אף על גב דהיו הרבה שלא עשו אין זה חילוק, כיון שהיו באותה אומה שעשה רע להם מותרין לבא עליהן למלחמה וכן הם כל המלחמות'. כלומר: הוא מקשה על מעשה שמעון ולוי ממצות קריאה לשלום, שבה אנחנו רואים שאנחנו צריכים לתת לאומה

כלומר: בניגוד לרמב"ם והרמב"ן שהסבירו מדוע כל אחד מאנשי שכס חייב מיתה על פי התורה – המהר"ל סובר שאין צורך לזה: התורה נתנה כח ביד מלך להשתמש באנשי מלכותו, ואפילו חיייהם מסורים בידיו כמו שראינו לעיל. התוצאה היא שאנשי המלכות שותפים בשותפות מחייבת מאד. המהר"ל סבר שדבר זה יוצר גדר חדש במלכות: המלכות היא ישות אחת. במצב בו כולם מאוגדים זה עם זה

שאנו נלחמים בה אפשרות להשלים איתנו לפני שאנחנו פוגעים בהם. אך הוא עונה שמצות קריאה לשלום נכונה רק במלחמה שיוזמה על ידינו, אבל אם הם (ואפילו יחידים מהם) התגרו במלכות שלנו – אין חובה לקרוא לשלום, ומותר להרוג את כולם (וצריך לדון בדעתו מהו הגודל ההתגרות שפוטרת אותנו מקריאה לשלום, ומשמע שזה גם פוטר מחובת רוח רביעית שקיימת בדרך כלל במלחמת רשות).

ועיין במרכבת המשנה בתחילת פרק ו מהלכות מלכים שלדעתו יש חיוב קריאה לשלום גם במלחמת 'עזרת ישראל מיד צר' (במציאות בה זה לא מסכן חיי ישראל כמוכן), וזה דלא כמהר"ל. ולדעתו צריך להסביר שבמלחמת מדין (עיין במדבר רכה כא, ה) היתה הוראת שעה שלא לקרוא להם לשלום (בעוד שלפי המהר"ל לא היתה שם הוראת שעה אלא שהקב"ה רק אמר שבמציאות המדינים התכונו להכשיל ולצרוור אותנו ולכם הם נחשבים ככאלה שפתחו במלחמה ואין צורך לקרוא להם לשלום; ועיין גם בלשון הרמב"ן בסוף הוספותיו לספר המצוות בענין זה).

ויש לשאול על המהר"ל שכתב בגור אריה על ספר דברים (כ, י) שאין חיוב קריאה לשלום לעמי כנען בגלל היותם רשעים ועושים תועבות ה'. והדברים קשים מצד עצמם, וקשים ממה שכתב בבראשית: מצד עצמם הם קשים כיון שאם אין חיוב לקרוא לשלום למי שעובר על שבע מצוות – צריך להביץ באיזה מלחמה שייכת קריאה לשלום, שהרי מסתבר שאסור לצאת למלחמה נגד שומרי שבע מצוות (כמו שכתב החזון איש (אבן העזר קמו, ד (ד"ה 'לדעת'), ועיין גם ברמב"ן על ספר המצוות, שכחת הלאוין מצוה י"ז ('ואין משה וישראל לסטים וכו')): וקשים ממה שכתב בבראשית, שהרי אם אין צורך לקרוא לשלום לעמי כנען – מה צורך יש לנמק את זה שלא קראו לשכס לשלום בזה שהם פתחו במלחמה כמה שגזלו את דינה? הרי מותר להילחם בהם גם ללא הנימוק הזה! וצריך לומר שהמהר"ל סבר שאמנם אין חובה לקרוא לשלום לעמי כנען, כיון שהתורה מנמקת את המלחמה בהם בכך שהם רשעים, וכאשר סיבת המלחמה היא הרשעות שלהם – אין צורך לקרוא להם לשלום; וזה שונה ממלחמת רשות רגילה, שמטרתה היא להרבות גדולתו ושמעו של המלך שלנו וכדומה, ואז המלחמה ברשעות אינה המניע העיקרי למלחמה ולכן אינה פוטרת מקריאה לשלום. ובזה מתבאר גם שבמעשה דינה – המלחמה לא היתה בגלל רשעותם של אנשי שכס (שהרי בני יעקב לא נלחמו בכל הכנענים הרשעים שהיו בארץ), אלא גזילת דינה; ולכן הרשעות אינה סיבה לפטור מקריאה לשלום במקרה הזה (סברא דומה הבאנו בביאור דברי הרמב"ם והבית יוסף בפרק שני, עיין שם).

ומשותפים בגוף שדואג לקיום שלהם¹ – הם גם מחוייבים זה למעשיו של זה (כמו שרגל מחוייבת למעשיה של היד)².

סמך לדברי המהר"ל³ אפשר להביא מן הספרי על קריאה לשלום (דברים ר, י"א) שאומר:

'והיה אם שלום תענך' – יכול אף מקצתה? תלמוד לומר: 'ופתחה לך' – כולה ולא מקצתה.... 'ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמה וצרת עליה' – אף להרעיבה אף להצמיאה אף להמיתה במיתה תחלואים.

אנחנו רואים כאן שאנחנו מתייחסים אל כל אנשי העיר כאחד, ואם העיר לא מסכימה לקריאה לשלום – גם היחידים שרצו להשלים סובלים מרעב, צמא ותחלואים⁴.

לב. אמנם יש לדון בדברי המהר"ל האם הדין הזה נכון דוקא בין מלכויות (כלומר: שלטון שמאגד את הקיום הבסיסי ביותר; לעומת שותפות של אנשי עיר, למשל, ששותפים בהרבה ענייני ממון, אך יש מלכות מעליהם שמאגדת את הקיום מול אויבים וכדומה); או שהוא נכון בין שתי אומות אף על פי שבפועל אין להן שתי מלכויות שונות.

לג. ובהקשר הזה יש להביא גם את דברי המהר"ל במקום אחר (גור אריה לפרשת וישב (פרק לח, ב)) שדן בשאלה כיצד נשאו בני יעקב נשים כנעניות, בניגוד לדברי אברהם ויצחק לבניהם שלא לישא נשים מבנות כנען: "ואם תאמר: ורבי נחמיה דסבירא ליה דכנעניות היו (נשות השבטים) – תיקשי ליה אפשר בא אברהם והזהיר וכו'! ויש לומר דוקא כאשר עדיין לא נולדו י"ב שבטי ישראל שהם בני ישראל – אם היו נושאים כנעניות לא היו בטלים בתוך כלל ישראל, אבל כאשר היו כל י"ב שבטים ונחשבו לאומה, כדכתיב למעלה אצל שכם בן חמור 'והיינו לעם אחד' וקודם לכן היו שני אומות – אם כן שם אומה עליהם מיד שנולדו השבטים, וכאשר נחשבו לאומה אין איסור בזה לפי שכל המתחבר לאומה הרי הוא כאומה ובטילה אצלם לגמרי ונחשב בכלל ישראל".

לד. באופן פשוט המהר"ל הוכיח את זה מכל המלחמות הכתובות בתנ"ך, כפי שהוא מביא כדוגמא בהמשך דבריו את מלחמת מדין; ולדעתו מרווח יותר לומר שכך התורה מתייחסת לכל המלחמות – מאשר לפרט סיבות על הריגת כל יחיד. וכך מתבארים יותר דברי התורה כלפי עמלק ושבעה עממים.

לה. אמנם אין מן הדברים הללו ראייה גמורה לשיטת המהר"ל, כי אפשר להסביר שהתורה מדריכה אותנו שלא להיענות להסכמה חלקית לשלום בגלל שהתוצאה היא ערפול של האויבים ויכולת התחמקות שלהם וכדומה, ובדומה לסכרות שהכאנו לעיל.

והעולה מן הדברים לדעת המהר"ל שאם מישהו מאנשי מלכות פגע במלכות שלנו ואנשי מלכותו לא הענישו אותו – הרי שזה כמו יד שפגעה בנו כאשר הפה לא דאג לבקש סליחה ולתקן את שעיוותה היד; ובמצב כזה מותר לפגוע בכל חלק של הגוף הפוגעלי. ואין צורך לדון בשאלה מי חף מפשע ומי לא, בדיוק כמו שכאשר אנחנו מתגוננים מפני רשע אנחנו לא מהססים לפגוע לו באיברים שלא היו שותפים בפועל למעשיו נגדנו⁵.

לו. לא צריך החלטה של אומה כדי להתיר את דם המלכות הרשעה, וגם יחידים מתוך המלכות הנפגעת יכולים לפגוע בהם; שהרי שמעון ולוי אינם מלכות, אלא יחידים מתוך בית יעקב (ויעקב מתנגד למעשה), ולמרות זאת דמם של אנשי שכם הותר להם בגלל המעשה שלהם כלפי דינה. כלומר: דמם של אנשי שכם הותר כיון שאומה פגעה כאן באומה, ולא ההחלטה הרשמית של האומה הנפגעת מתיר את דמה של האומה הפוגעת.

לז. ויש לדון האם היתר זה של המהר"ל נכון גם כלפי מבקרים מעם שלישי שנמצאים כעת בקרב העם שבו אנחנו נלחמים: אפשר לומר שהם לא חלק מהעם הזה, ולכן אינם נחשבים גוף אחד איתו; אך יתכן שאם הם נמצאים כאן כעת הם 'נבלעים' בתוך האומה בה הם נמצאים (ועל כל פנים במצבים רבים יש היתר להרגם בגלל הסיבות שנמנו בפרקים הקודמים).

מסקנות בקצרה

פרק ראשון - איסור הריגת גוי

- א. לגוי אסור להרוג גוי, ואם הרג חייב מיתה (הדבר נלמד מהפסוק: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך").
- ב. איסור "לא תרצח" מתייחס ליהודי שהורג יהודי אחר.
- ג. יהודי שהורג גוי, אינו חייב מיתה.
- ד. האיסור ליהודי להרוג גוי הוא מהפסוק "שופך דם האדם", שהרי יש לנו כלל ש"ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור", כלומר: יהודים גם מחוייבים בשבע מצוות בני נח.

פרק שני - הריגת גוי שעובר על שבע מצוות

- א. גוי נדון בעד אחד, בדיין אחד וללא התראה; ולכן היודע בגוי שעבר על עבירה משבע המצוות יכול לדון אותו ולהורגו. וכן פסקו למעשה הבית יוסף והרמ"א.
- ב. הגמרא כתבה שבסתמא אסור להרוג גוי (אף שעובר על שבע מצוות), כיון שמותר לדון אותו מתוך דאגה לקיום שבע המצוות ולא סתם להורגו (שאז זו דרך השחתה). אמנם גוי יכול לחזור בתשובה ולהפסיק לעבור עבירות מכאן ואילך, ואז אין להורגו על עבירות שעבר לפני כן.
- ג. הט"ז פסק שאף על פי שמן התורה אפשר לדון גוי - רבנן אסרו לעשות זאת.
- ד. גוי המצר לישראל - כיון שיש לנו עסק איתו - דנים אותו.

פרק שלישי - שיקולי נפשות בין גוים

- א. גוים אינם חייבים במסירות נפש על מצוותיהם.
- ב. כאשר רוצח מאיים על גוי 'הרוג את פלוני או שאהרוג אותך' - נחלקו הדעות אם מותר לגוי להרוג את פלוני כדי להינצל.

מסקנות בקצרה + רכב

- ג. כאשר מישהו גורם לגוי למות (נופל עליו וכדומה) - מותר לכולי עלמא הרוג את זה שמזיק לו, אף אם המזיק עשה זאת באונס גמור.
- ד. כאשר רוצח מנצל בן ערובה כדי לחסום את הנרצח - מותר לגוי הנרצח להרוג את החוסם כדי להינצל.

פרק רביעי - שיקולי נפשות: ישראל מול גוים

- א. ליהודי מותר להרוג גוי במקרה שבו לגוי מותר להרוג גוי, כי האיסור אצל ישראל נובע מאותו איסור שקיים אצל הגוים. ממילא פשוט שמותר לישראל להרוג בן ערובה גוי אם זו הדרך שלו להינצל.
- ב. כאשר מאיימים על ישראל 'הרוג את פלוני הגוי או שנהרוג אותך' מותר לו להרוג את הגוי כדי להינצל, ואף לפי הפרשת דרכים שאוסר מקרה כזה בין גוים; זאת מפני שרק על ג' עבירות יש מסירות נפש (ולא על 'שופך דם האדם').

פרק חמישי - הריגת גוים במלחמה

- א. גוים שתומכים או מעודדים מעשי רציחה של מלכותם וכדומה - חייבים מיתה כדין רודף, ומצוה להורגם כדי להציל מנזקם.
- ב. גם אלו שאינם מעודדים רצח - מותר להורגם כדי שיהודים לא יפגעו, מהטעמים הבאים:
 1. כשאומרים ליהודי "הרוג את פלוני הגוי או שנהרוג אותך" - היהודי לא צריך למסור את נפשו, שהרי אין בזה את הכלל של "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי?".
 2. במקרה בו רוצח תופס בן ערובה ומסתתר מאחוריו כדי לאיים על גוי (אפילו שלא בשעת מלחמה) - מותר למאויס להרוג גם את בן הערובה בכדי להינצל. וכן בשעת מלחמה, נוכחותם של החפים מפשע עוזרת לרוצחים, ולכן מותר להרגם כדי להינצל. וכיון שבמקרים אלו מותר לגוים לנהוג כך זה עם זה, לכן גם ליהודים מותר לנהוג כך כלפי הגוים.

על פי הטעמים הנ"ל מותר להרוג גם חפים מפשע גמורים, כמו תינוקות, כשזה נצרך כדי להציל נפשות ישראל.

ג. מצאנו בהלכה שהגויים חשודים באופן כללי על שפיכת דם ישראל, ובמלחמה החשד הזה מתחזק מאד.

ד. רשעותם של הנלחמים בנו היא חלק מזה שהם עוברים באופן כללי על שבע מצוות בני נח, ולכן יש לנו ענין לדון ולהרוג אותם על עבירותיהם.

ה. בגלל שני הסעיפים הקודמים קבעו חז"ל בהחלטיות שבשעת מלחמה – "טוב שבגויים הרוג": הם חייבים מיתה על עבירותיהם, ואין מקום לנסות ולתקן אותם במצב כזה כי רשעותם וסכנתם גדולה.

ו. גם תינוקות שאינם עוברים על שבע מצוות – יש שיקול להרגם בגלל הסכנה העתידית שתיגרם אם הם מוחזקים לגדול להיות רשעים כמו הוריהם (כפי שמצאנו בדברי הנביא על בני בבל), אפילו כשאינם מהוים מחסה לרשעים או שהספק היכן הם נמצאים עלול למנוע מאיתנו לפגוע ברשעים.

פרק שישי – פגיעה מכוונת בחפים מפשע

א. במקרה של 'תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו נהרוג את כולכם' אצל גויים – מותר למסור יחידים כדי להציל את כולם, כי אין בזה סברא לאיסור.

ב. מותר למלכות של גויים לסכן את אנשיה במהלך מלחמה, כיון שכך כולם מרויחים וסברא זו מספיקה כדי לפגוע בחיי גויים. ומאותה סיבה מותר גם לפגוע באנשים מקרב האויב כאשר הדבר נצרך.

ג. הנקמה והתנהגות של מידה כנגד מידה נצרכת וחשובה במלחמה ובהכנעת הרשעות, הן בפגיעה בחפים מפשע ובתינוקות, והן בצורת מלחמה אכזרית במידה כנגד מידה.

ד. לדעת המהר"ל מותר לפגוע בכל אנשי מלכות מסויימת, אם אנשים ממלכות זו פגעו במלכות שלנו (כיון שכל אנשי המלכות נחשבים כגוף אחד).