

שיעור ראשון

בא במחותרת

במשנה (עב ע"א) נאמר, שבא במחותרת נידון על שם סופו. ופירש"י, דאע"פ שכעת אינו בא להרוג שהרי הוא בא רק לגנוב, מ"מ הוא נהרג כאילו שהוא הרג כבר. וכמובן יש לבאר, מה הסיבה שבמקרה זה אנו דנים אותו על שם סופו ולא על פי מעשיו של עכשיו?

אפשר לבאר, שכל רודף בעולם נידון על שם סופו, שהרי כל רודף עדיין לא הרג ובדיני ב"ד אינו חייב מיתה ואע"פ כן אפשר להרגו כדי שלא יהרוג את האחרים. וכעין דברי המשנה לעיל (עא ע"ב) לגבי בן סורר ומורה שנידון על שם סופו, כלומר שאע"פ שעכשיו רק גנב תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין ירדה תורה לסוף דעתו שסופו שמכלה ממון אביו ומבקש לימודו ואינו מוצא ועומד בפרשת דרכים ומלסטם את הבריות, וכיון שכן דנים אותו כפי הדין שהיה מתחייב בו לעתיד לבוא אחר שיהרוג.

רעיון זה הובא בחידושי הר"ן בסוגיין, שכך כתב:

מתניתין הבא במחותרת נידון על שם סופו. אידי דתנא דבן סורר ומורה נידון על שם סופו תנא הבא במחותרת נידון על שם סופו אף על גב דדיניה דבא במחותרת נידון כהלכתו בסייף בסתם מיתה אלא דאם אינו יכול להמיתו בסייף יכול להמיתו באיזה מיתה שירצה וכדאיתא בגמרא.

רצונו לומר, שאע"פ שבא במחותרת נידון כהלכתו היינו בסייף כמו שהיה נידון אילו היה בא לב"ד לאחר שהרג, החידוש שיכול להרגו באיזו מיתה שירצה. משמע א"כ שהבין שבא במחותרת נידון על פי ההלכה שהיה מתחייב בה אם היה עושה את מה שבדעתו, ואנו מתייחסים אליו כאילו כבר ביצע את העבירה וכבר הרג.

אלא, שלהגדרה זו יש להקשות, שהרי לגבי דין רודף לקמן משמע בגמרא שמצילים אותו בנפשו אף אם רודף אחר שאר עריות שאין חייבים עליהם מיתה ב"ד אלא כרת, משמע אם כן שלא בכל דין רודף אנו נזקקים לדין זה של נידון על שם סופו, אלא עצם מעשה הרדיפה מחייב בעונש אף אם בסופו לא היה מתחייב מיתה ממש, וא"כ

גם במקרה שבו כן היה מתחייב בסופו מיתה בב"ד אילו היה מבצע את רצונו - אין זו הסיבה שמותר או צריך להורגו עכשיו לפני שביצע את העבירה.

כלומר, שיש לחלק לפי הגדרת הר"ן בין דין רודף לבין דין בא במחותרת; בבא במחותרת הוא נידון על שם סופו, שלדעת הר"ן הפירוש הוא שאנו מחייבים אותו עכשיו בעונש שהיה מתחייב אם היה עושה את העבירה, אבל בדין רודף אין זהו הפירוש שהרי שם כפי שראינו גם אם בסופו לא היה מתחייב מיתה מ"מ צריך להרגו מדין רודף.

וביאור דעת הר"ן יהא א"כ, שברודף אחר חברו להרגו או אחר נערה המאורסה וכדו' - אין אנו אומרים שלפני שהתחיל לרדוף הוא מתיר עצמו למיתה והוא יודע שיכולים להרגו ע"י רדיפה זו, אלא רק כאשר כבר התחיל לרדוף הוא יודע שכעת הוא מתיר עצמו למיתה ברדיפה.

משא"כ בבא במחותרת, עוד בטרם חותר ונכנס לגנוב, הוא כבר יודע שאדם מעמיד עצמו על ממונו והוא יבוא להרוג את בעל הבית וממילא מתיר עצמו למיתה. כלומר שהחידוש שהתחדש בבא במחותרת שנידון על שם סופו נצרך כדי ללמדנו שהוא נקרא רודף אע"פ שעדיין לא התחיל כלל לרדוף שהרי עדיין בעה"ב לא קם ואעפ"כ כבר הותר דמו של זה. וברודף אין אנו צריכים לחידוש זה שהרי הוא כבר רודף בפועל ובוזה ודאי שאנו יכולים למנעו שלא יהרוג שהרי כבר רוצה כעת בפועל להרוג.

א"כ, יש לברר, מדוע הוצרכה התורה לכתוב דין רודף לאחר שנכתב דין בא במחותרת - הלא 'בכלל מאתיים מנה'; אם כאשר הוא עדיין לא התחיל ברדיפה' ובעשייה שמטרתה לבצע את העבירה אלא רק חשב והסכים בדעתו לכך אנו דנים אותו על שם סופו, כ"ש אם כבר בפועל החל לרדוף שיתחייב.

הרמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ז) כתב:

הבא במחותרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו, שני' אין לו דמים.

היינו שלגבי דין בא במחותרת יש רשות ביד הכל להרגו, אבל אין כאן ציווי להרוג את אותו בא במחותרת, ובאמת כך משמע מלשון הפסוק; "אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים" - אם קרה שנהרג הגנב אין לו דמים ופטור ההורגו, אבל אין כאן ציווי לבעה"ב או לשאר בני אדם להרגו.

והנה, לגבי דין רודף כתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"י והלאה) שיש ציווי וחובה להציל רודף בנפשו ולהרגו, ומי שלא עושה כן עובר בלאו, משמע א"כ בפירוש שיש חיוב מוחלט להציל רודף בנפשו.

אם כן, מבואר יוצא מדבריו שיש חילוק חד וברור בין רודף לבא במחותרת - שרודף מחוייבים להרגו משא"כ בא במחותרת, ולפי זה ברור מדוע הוצרכה התורה לצוות בנפרד על דין רודף, כדי לומר שחייב בזה.

וגדולה מזו אמרו הראשונים, שבבא במחותרת החידוש הגדול הוא שאע"פ שלכאורה בעל הבית הוא הוא הרודף, שהרי הוא זה שמעמיד עצמו על ממונו ויהרוג את מי שבא לגנוב עכשיו, אע"פ כן חידשה התורה שכיון שהגנב הוא זה שהתחיל ראשון לכן מותר לבעה"ב להרגו, אע"פ שבגדר 'רודף' בעה"ב הוא החייב. וזהו ודאי חידוש עצום שאין לדמותו כלל לרודף¹.

אמנם, שאלו האחרונים לדבריהם, א"כ מדוע התירה התורה להרוג את הבא במחותרת, הלא במקום זה הייתה התורה יכולה לצוות על בעה"ב שלא יהרוג את הגנב שחתר לביתו, ואז ממילא הגנב עצמו גם לא יהרוג את בעה"ב כי לא ירגיש איום על חייו. ומדוע חלף זה התירה התורה לבעה"ב להרוג את הגנב?

אלא שהביאור הפשוט בזה (וכ"כ בחידושי רבי ראובן גרוזובסקי לב"ב סימן ו), שלא שייך לצוות על דבר כזה כלל, שהרי כפי שאמרה הגמרא דעת וטבע בני אדם שמעמידים עצמם על ממונם, וא"כ כיצד תוכל התורה לצוות על האדם לשנות את טבעו ולא לעמוד על ממונו? לכן התורה קבעה שכיון שכך טבע האדם, הגנב הוא האשם שבא לעמוד נגד טבע האנשים, ועל כן התירה את דמו של זה.

מטעם זה נראה לומר, שכאן יש מצוה על כל אדם וחובה גמורה להציל את הנרדף מיד הרודף בנפשו, משא"כ בבא במחותרת אין זו מצוה אלא רשות, כי בבא במחותרת אינו באמת בא כעת להרוג בפועל אלא רק מתכנן שאם אדם יעמוד נגדו וירצה להרגו הוא יתגונן ויהרוג, ולכן יש רשות להינצל על ידי הריגתו. וברודף זה חיוב גמור של עונשין, שהרי הוא כבר בא להרוג את האדם או לעבור עבירה חמורה אחרת, ולכן מצווין להרגו כדי להצילו.

¹ עיין ר"ן ויד רמ"ה שכתבו כן בפירושו. אמנם רש"י לא פירש כן, אלא כתב שבעה"ב לא התכוון להרוג את הגנב כלל, רק לעמוד על ממונו ולהצילו מידו, ולכן הגנב מתחייב בנפשו כי הוא שבא להרוג. אבל לראשונים הנ"ל הביאור הוא כמשנ"ת.

עפ"ז יתבאר היטב מדוע הבא במחלת ושיכר את החבית פטור מלשלם, שהפירוש הוא שיש לו דין של קלב"מ כיון שיש עליו חיוב מיתה, והשווה בזה לרודף שהוא ג"כ פטור מתשלומין כיון שמצילים אותו בנפשו. מוכח א"כ שברודף הסיבה שיש עליו חיוב מיתה זה לא רק כדי להציל את הנרדף ותו לא, אלא יש כאן חיוב עונשין ממש ולכן שייך כאן פטור של קלב"מ.

וכן מוכח ממה שהניחה הגמ' בהו"א שיש חיוב להתרות ברודף, ולכאורה אם כל מטרת ההצלה היא רק להציל את הנרדף ותו לא מה שייך להתרות ברודף? אלא הגמרא מבינה כדבר פשוט שיש כאן חיוב מיתה גמור על הרודף, וכיון שחייב מיתה הו"א שכמו כל חיוב מיתה צריך להתרות בו ובאה התורה וחידשה שלא.

רש"י כתב (בפירושו על המשנה) שמשנתנו היא אליבא דתנא דבי חזקיה (כתובות לה ע"א), הסובר שחייבי מיתה פטורים מתשלומין אף אם למעשה לא התחייבו מיתה כמו הורג בשוגג, ולכן גם בבא במחלת אע"פ שבסוף יצא מהבית ולא נהרג הוא פטור מתשלומין.

והקשה היד רמ"ה - מי דחקו לרש"י לפרש כן ולהעמיד את המשנה כחד תנא? הלא כאן ברגע שהוא בא וחתר הוא חייב מיתה ממש, ואם כעת יקום עליו בעה"ב ויהרגו - בדין הרגו, וא"כ גם למ"ד החולק וסובר שחייבי מיתות שוגגים לא נפטרים מממון, בנד"ד כן יהיה פטור כיון שסו"ס כעת הוא חייב מיתה לגמרי!

נראה שאפשר לבאר ע"פ ביאור בדין פטור תשלומין בקלב"מ, שניתן לפרשו בשני אופנים²:

אפשר לומר, שהתורה מחדשת שאם אדם נהרג על מעשה שהוא עשה וניתן לו העונש החמור אין צורך וטעם לתבוע ממנו את התביעה הפשוטה והקלה, ולכן נפטר מלשלם.

אך אפשר לבאר, שכאשר אדם עושה מעשה חמור כ"כ שמתחייבים עליו מיתה, כל דבר שנלווה למעשה זה מתבטלת חומרתו והרי הוא כאילו לא נעשה ולכן לא נענשים עליו. היינו שאין זה מחמת הענישה שלא שייכת במקרה זה, אלא מחמת עצם מעשה העבירה שאינו נחשב כעבירה בכה"ג.

² הזכרנו בעבר בשיעורים בפרק ראשון (בסוגיית מוציא שם רע) חקירה זו והרחבנו בה, עיי"ש.

ולענייננו, בבא במחותרת יש לברר, האם זה שהתורה התירה את דמו כאשר בא לחתור, התורה קבעה בעצם שהוא מתחייב מיתה וכיון שכן לא שייך לחייבו בעונש הקל כצד הראשון בחקירה הנ"ל, או שנאמר כצד השני, שכיון שהמעשה שלו כ"כ חמור שהוא בא וחותר והיה מוכן להרוג אילו בעה"ב היה עומד מולו ממילא המעשה של נזק הממון לא משמעותי במקרה זה.

על זה כותב רש"י, שא"א לומר כהצד השני, שהפטור הוא מחמת חומרת הענישה, שהרי גם אם הוא לא חייב מיתה כגון שיצא מהמחותרת הוא פטור - משמע א"כ שאינו נפטר מן הממון מחמת חיוב מיתה שהושת עליו בהכרח, אלא סיבת הפטור היא רק מחמת חומרת המעשה שעשה שמבטלת את המעשה הקל.

ועפ"ז יתבאר דין קלב"מ בכל התורה, שאין הפטור מחמת חומרת העונש, שהרי לתנא דבי חזקיה גם אם פטור מן העונש הוא פטור מממון. אלא סיבת הפטור היא חומרת המעשה - שהיא קיימת גם בשוגג - כי עצם המעשה שמחייב מיתה חמור הוא ופוטור מתשלומין. לכן רש"י הוזקק לתלות את שני הדינים זה בזה, כדי לבאר מדוע פטור מתשלומין אע"פ שסו"ס לא נהרג - כיון שחומרת המעשה היא הפוטרת, וזה רק אליבא דמ"ד שאף בשוגג פטור מדין קלב"מ.³

יסוד זה בדין קלב"מ, שהפטור הוא מחמת חומרת המעשה, ניתן להוכיחו מכמה מקומות, ונביא שתי הוכחות:

א. מצאנו בדין קלב"מ, שאם עושה שני מעשים שבאחד מתחייב ממון ובשני מיתה - אין כאן דין קלב"מ וחייב מיתה וממון. מוכח לפ"ז, שודאי פטור קלב"מ הוא פטור מחמת חומרת המעשה ולא העונש, שהרי אם פטור קלב"מ הוא מחמת חומרת העונש - כאן סו"ס הוא כבר מתחייב בעונש חמור והולך למות ולמה זה לו להיענש בעונש ממון? אלא ודאי שהמדד הוא המעשה שעשה האם הוא מחייבו גם מיתה או רק ממון, והוא אשר אמרנו - כיון שהמעשה הוא הפוטור מממון, גם בבא במחותרת הוא פטור מממון כדין קלב"מ שבכל התורה.

ב. הגמרא (ב"ק קיז ע"א) אומרת, שאם זרק חץ בשבת והוציא מרשות לרשות וקרע שיראין של חברו פטור מתשלומין, משום שעקירה צורך הנחה - היינו שמעשה זריקת החץ לא נגמר עם גמר העקירה אלא רק עם הגעת החץ ליעדו, ולכן הכל נקרא מעשה

³ שהרי לדעות הסוברות שחייב ממון אם הוא הורג בשוגג, יוצא א"כ שבאמת חומרת העונש היא הפוטרת מדין קלב"מ, וא"כ אם בא במחותרת לא נענש כלל, מה הסיבה לפטורו?

אחד ויש פטור של קלב"מ. והביאור בזה הוא כדברינו - כיון שסו"ס מצד האדם נעשה כאן מעשה אחד בלבד שבמעשה זה כלולים חיוב מיתה וחיוב ממון - הוא נפטור מדין קלב"מ מצד חומרת המעשה, לכן הוצרכה הגמרא לבאר שהסיבה שחייב היא משום שעקירה צורך הנחה. שהרי אם הסיבה לפטור בקלב"מ היא מחמת חומרת העונש, מה איכפת לן אם עקירה צורך הנחה או לא - סו"ס הוא מתחייב מיתה ופטור מתשלומין. ומכך שביארה הגמרא מדוע לפטרו והוכרחה לומר שהטעם הוא משום שזה נקרא כמעשה אחד מוכח כדברינו הראשונים.

ולפי זה יוצא באמת, שכל הפטור בחייבי מיתות שוגגין הוא רק מחמת זה שהמעשה חמור ועצם המעשה הזה היה יכול לחייב מיתה, ולכן הוא פטור מן התשלומין.

אלא שא"כ יהיה קשה לפרש"י, שהרי בבא במחותרת הוא נפטור מתשלומי נזק גם אם הוא שבר את החבית עוד לפני שנכנס לבית חברו, והרי בכה"ג זה ודאי שני מעשים נפרדים, כי בעת שבירת החבית הוא עדיין לא מתחייב מיתה כי עדיין לא חתר, וא"כ כיצד רש"י תולה את פטור בא במחותרת בתנא דבי חזקיה הפוטר חייבי מיתות שוגגין מתשלומי ממון - הלא אינו דומה בדומה כי שם זה מעשה אחד וכאן שני מעשים !

נראה שיש ליישב בדוחק, שרש"י לא בא להשוות לחלוטין בין בא במחותרת לחייבי מיתות שוגגין, אלא בא לומר שכמו שמצאנו שם שאף בדבר שלא חייב עליו מיתה בכל זאת פטור מתשלומין, ואע"פ ששם זה מעשה אחד, אז גם במקרה שלנו שיש בסוף שני מעשים - אע"פ שלא התחייב מיתה בפועל אלא רק היה יכול להיות לו חיוב מיתה גם זה מספיק כדי לפטרו מממון.