

ממצוה אחרת.

אכן נראה שכל ענין של קבלת רשות מהסנהדרי ליציאה למלחמה שייך רק כשמצות המלחמה היא מצוה על הכלל כולו, שאז שייך נטילת רשות מהסנהדרי שהם "עיני העדה". משא"כ במלחמת חובה לכבוש הארץ, שהיא כנ"ל מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד ל"ש קבלת רשות כלל, שהמצוה מחוייב ועומד בה כל יחיד, אם רק התנאים החיצוניים ראויים לזה. ע"כ אין הגבלה זו של יציאה ברשות הסנהדרין קיימת אלא בשאר מלחמות ולא במלחמת יהושע לכבוש הארץ. וא"ש דברי רש"י.

סימן טו : קנאים פוגעים

א.

אחד המקרים המועטים בהם ניטלה רשות ההענשה מבית הדין ונמסרה לאלה אשר לעיניהם נעשתה העבירה, הוא הבעל ארמית, שבו אמרו: קנאים פוגעים בו (סנהדרין פ"א:), ופירש"י: בני אדם כשרים המתקנאים קנאתו של מקום פוגעים בו בשעה שרואים את המעשה. אבל לאחר מכאן אין מיתתו מסורה לבי"ד, והלמ"מ הוא (שם).

ובגמרא שם (פ"ב.) לענין מעשה זמרי והמדינית: תפשה בבלוריתה והביאה אצל משה. א"ל: בן עמרם, זו אסורה או מותרת? - וא"ת אסורה, בת יתרו מי התירה לך? נתעלמה ממנו הלכה, געו כולם בבכ"י, והיינו דכתיב: והמה בוכים פתח אהל מועדו וכתיב: וירא פנחס בן אלעזר. מה ראה? אמר רב: ראה מעשה ונזכר הלכה. א"ל: אחי אבי אבא, לא כך למדתני ברדתך מהר סיני? - הבעל ארמית קנאים פוגעים בו. א"ל קריינא דאיגרתא איהו ליהוי ל"י פרוונקא. עכ"ל הגמרא.

לשון המשנה: קנאים פוגעים בו, וכן מה שאמרו בגמרא: נתעלמה ממנו הלכה, ופירש"י נתעלמה ממנו הלכה שנאמרה לו בסיני - הבעל ארמית קנאים פוגעים בו, וכן מ"ש רב: ראה מעשה ונזכר הלכה וכו', ומה שאמר לו מ"ר: קריינא דאיגרתא וכו'. כל זה מוכיח לכאורה שזוהי הלכה מרווחת שיש לנהוג לפיה, ושרק מחמת שנתעלמה מהם קודם לא נהגו לפיה.

ב.

אכן שם לעיל מזה: א"ר חסדא: הבא לימלך, אין מורין לו. איתמר נמי, אמר רבב"ח אר"י: הבא לימלך אין מורין לו (קנאי הבא לימלך בבי"ד בשעת מעשה אם יפגע בו, אין מורין לו שלא נאמרה אלא **למקנא מעצמו** ואינו נמלך, רש"י). ולא עוד, אלא שאם פירש זמרי והרגו פנחס - נהרג עליו. נהפך זמרי והרגו לפנחס - אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא, עכ"ל הגמרא.

ופירוש "אין מורין כן" אם הכוונה שהדבר עכ"פ **רשות**, או שאין זה אלא בגדר אין **מעכבין בידו** נראה שהוא שנוי במחלוקת האחרונים. המשנה למלך (פ"א מה' רוצח הט"ו) נסתפק ברוצח בשגגה שבא גואל הדם להרגו וקם עליו והרגו, אם חייב עליו או לא. ופשטה ממ"ש לענין זמרי שאם נהפך והרגו לפנחס אינו נהרג. ובר"י ז"ל כתב בזה במישרים (נל"א ח"ב): "כי רודף הי' הקנאי, כי אינו מצווה להרגו אלא **רשות** בעלמא" "הרי שתלה הדבר לן שאינן **מצווה** להרגו ודוק. ורוצח בשגגה דינו כדין בעל ארמית, שהרי רשות היא ביד גואל הדם ולא מצוה, ודוק". עכ"ל המל"מ.

וב"שיירי קרבן" (ירוש' סנהדרין ספ"ט) כתב עליו: ואני אומר דיש להוכיח מסוגיא זו בהיפך, דהא ודאי אם בא גואה"ד לבי"ד לימלך **מורים** לו שהרשות בידו להרגו, דדוקא בקנאי הוא שאמרו שאין מורין לו, ע"כ.

הרי לפנינו שנחלקו בביאור "אין מורין כן". לפי המל"מ הכוונה שאין מורין לו **שחייב** בזה, אלא **אומרים** לו שהוא **רשות**, והדבר תלוי ברצונו, ושע"כ לומד מזה גם לענין גואה"ד. ואילו לפי השי"ק **אין אומרים** לו גם שזה רשות ושותקין, או אולי מה שמסתבר יותר לפ"ז **שאומרים לו שזה לא ראוי**, ולזה נוטה לשון הירוש' שם שאמרו: **תני, שלא ברצון חכמים** שנראה מזה שאינו בחינת "רשות" אלא בחינת "שלא ברצון".

ג.

מכל מקום קשה לשני הפירושים, מהו זה שאמרו "ראה מעשה ונזכר הלכה", וכן מהו שא"ל מ"ר קריינא דאיגרתא וכו', כיון שגם לפי ההלכה אינה אלא רשות, ובפרט לפי השי"ק שגם רשות אין כאן, אלא פטור בדיעבד אם עשה.

ואין לומר שמאמר רב: ראה מעשה וכו' במחלוקת הוא שנוי, ורב חסדא ור"י שאמרו, אין מורין כן חולקים עליו, שהרי כבר השרישונו הראשונים (עי' ר"מ בהקדמה לפיה"מ, תוס', יבמות ע"ז: ועוד) שבהלכה למ"מ אין מחלוקת, עכ"פ במה שנוגע לעיקר ההלכה.

וכן משמע ברמב"ם שהרכיב כל המימרות יחד (פ"ב מאיסור"ב הל' ד ה) והביאם להלכה: כל הבעל כותית וכו' אם פגעו בו קנאים והרגוהו הרי אלו משובחים וזריזים. ודבר זה הלמ"מ הוא, רא"י לדבר זה מעשה פנחס בזמרי. וכו'. ואם בא הקנאי ליטול רשות מבי"ד להרגו אין מורים לו, ואעפ"י שהוא בשעת מעשה. ולא עוד אלא אם בא הקנאי להרוג את הבעל, ונשמט הבעל והרג הקנאי כדי להציל עצמו מידה אין הבעל נהרג עליו. הרי שאעפ"י שהביא להלכה דברי ר"ח ור"י שאין מורים לו, וכן ההלכה הנובעת מזה, שאם הרג הבעל לקנאי כדי להציל עצמו אינו נהרג עליו, וכל זה - לפי שאין מורים לו לכתחלה, שאינה אלא רשות, כמו שביאר ר"י והלמ"מ, מ"מ הביא

להלכה "שהקנאים שהרגוהו הריהם משובחים וזריזים". ואיך יתכן הערכה זו של שבח על פעולה שאינה אלא רשות, ולפי השי"ק אינה רצויה בכלל - "שלא ברצון חכמים"?

ובעוד שבגוף הגמרא עוד הי' מקום ליישב, שהדין האמור "אין מורין כן" הוא בכל בועל ארמית **דעלמא**, שאם אמנם כל עיקר דין זה הוא בבעל בפרהסיא דוקא, כמש"כ הרמב"ם שם, והיינו שיש בזה חילול השם, מ"מ י"ל שאין עכ"פ חילול השם גדול ביותר. משא"כ מעשה **זמרי** שלפי ציור הגמרא: תפשה בבלוריתה ובא לפני משה והתריס בחוצפה נגדו בנוכחות הסנהדרין י"ל שבחי"ה גדול כזה, שהביא למגיפה בעם, כמבואר בכתובים, הרשות הופכת למצוה. אולם הן לא כן אנו שומעים מהרמב"ם הני"ל, שקבע בתור פסק הלכה לדורות, שקנאים שפגעו בו "הרי אלו משובחים וזריזים" - "וראיה לדבר זה ממעשה פנחס בזמרי", הרי שרואה את מעשה פנחס כבנין אב לכל מקרה של בועל ארמית. וקשה איך אפשר להרכיב יחד את ה"אין מורין כן" עם "הרי אלו משובחים וזריזים".

ד.

כבר ציינו לעיל שלשון הירוש' "שלא ברצון חכמים" נראה חריף יותר מלשון הבבלי "אין מורין כן", ויש שרצו לראות בזה מחלוקת בין הירוש' לבבלי. אולם נראה שאין הדבר כן, וכמו שיתבאר. הנה זה לשון הירוש': תני, שלא ברצון חכמים, ופנחס שלא ברצון חכמים (בתמיהה, פנ"מ) אר"י בן פזי: בקשו לנדותו אילולא שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה: והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. ופי' הפנ"מ: מפני שדבר גדול עשה ויכפר על בני"י, ע"כ. כוונתו לפרש כנראה, שעצם המעשה הי' אמנם שלא כהוגן, שלא ברצון חכמים. אולם בגלל **התנאים המיוחדים** במעשהו כיפר עליהם, ע"כ נחשב לו לזכות. אך הן לא כן יצא לנו מהרמב"ם הני"ל שמשווה כל פגיעת הקנאים לזו של פנחס בזמרי, שהם משובחים וזריזים. הרי שלא בגלל זה ששיכך המגיפה בא לכלל שבח. וגם עצם הירוש' אינו מובן לפי הפנ"מ, אם פנחס שלא ברצון חכמים עשה, איך יתכן שמעשה שהוא שלא לרצון חכמים, כלומר מעשה שאיננו הגון יועיל לכפר על בני ישראל?

וראייתי במגדל עוז על השגת הראב"ד שם: בד"א בהתרו בו ולא פירש, אבל לא התרו בו לא אמרינן הרי אלו המשובחים. וכי ע"ז במגדל עוז: ואני אומר התראה זו לא מצאתי וכו' אך **בירושלמי** יש לנו מקצת טעם, דאמרינן במעשה זמרי: פנחס שלא ברצון חכמים עשה, אלא שאין לנו לסמוך עליו הואיל ולא הוזכר בבבלי, ושכרו שנתן לו השם מוכיח, עכ"ל.

הנה רצה לתלות הדבר במחלוקת בין הבבלי לירושלמי, שלירוש' פנחס שלא ברצון חכמים עשה, והיינו מצד שהי' צריך להתרות ולא התרה. אבל תמוה, נוסף על מה שהערנו שבענין יסוד הלמ"מ אין מחלוקת הרי טענתו "ושכרו שנתן לו השם מוכיח" היא טענה חזקה נגד הבנה כזו בירושלמי, שאיך יתכן שהכתוב משבחו בעוד שעשה שלא כראוי, ולא התרה, כנדרש לפי ההלכה. וביותר, שהרי כל הענין שאם פגעו בו הרי הם משובחים וזריזים שכתב הרמב"ם, כל עיקר ההוכחה לזה הרי הוא ממעשה פנחס בזמרי, שאילו ההלכה עצמה אינה אומרת אלא "קנאים פוגעים בו". וזו הרי ודאי כוונת הרמב"ם במה שסיים: ראייה לדבר זה מעשה פנחס בזמרי. שהרי לגופה של הלמ"מ לא צריך להביא ראיות, אלא למש"כ "משובחים וזריזים" הביא מפנחס שהכתוב משבחו. ואף הראב"ד שמודה לרמב"ם בהתרה בו קודם עכ"פ, הרי גם הוא ודאי ממעשה פנחס למדו, שהרי כאמור אין מקור אחר לזה. וא"כ הרי מוכרח לומר שפנחס כהלכה עשה והתרה בו קודם.

[אמנם כבר העיר במ"מ שם: ולא מצינו בפנחס שהתרה בזמרי. אולם נראה שגם כוונת הראב"ד אינה להתראה ממש ככל דיני התראה שבחיבי מיתות ביי"ד, שצריך **קבלת** התראה והתיר עצמו למיתה, שהרי לא הזכיר הראב"ד מזה כלום. וזה ודאי הי' צריך גם להיות נזכר במקורות חז"ל בענין. וכוונת הראב"ד ודאי אינה אלא **לאזהרה** מוקדמת דוגמת מה שמצינו בגמרא לענין **רודף**, וכך אמרו שם: (סנהדרין ע"ב): אר"ה וכו' רודף אין צריך התראה. לימא מסייעא לי: רודף שהי' רודף אחר חבירו להרגו אומר לו: ראה שישראל הוא ובן ברית הוא, והתורה אמרה: שופך דם האדם וכו', ופירש"י דהיינו סייעתא "ללא קתני יודע אני וע"מ כן אני עושה, ואין כאן קבלת התראה, ואפ"ה מיחייב", עכ"ל. הרי לנו שגם כשאין צריך להתראה בקבלת התראה, מ"מ להזהירו צריכים. וזהו מה שהרמב"ם קורא "אזהרה" (פ"א מרוצח ה"ז). אולם לשון 'התראה' נופל גם ע"ז כמו שמצינו לרמב"ם במק"א (פ"ט מחו"מ ה"י, וכן שם בחינוך מצוה רל"ו). והראב"ד שלא הזכיר **מקבלת** התראה, ודאי לא כיון אלא להתראה מסוג זה של התראה, וכנ"ל. ונראה שגם את עיקר דין זה בבעל ארמית, שאעפ"י שא"צ התראה כדיני התראה שבמיתת ביי"ד מ"מ צריך להזהירו, למד הראב"ד מדין רודף הני"ל, שהרי כנ"ל גם שם אי"צ התראה, ומ"מ יש להזהירו קודם ובמה יגרע בועל ארמית מזה?

וכן נראה בביאור דברי המ"מ שם שכתב: ומ"מ יראה לי שמה שאמרו בזמרי שהי' לו לפרוש ולא פירש, הוא **כשהתרה** בו פנחס. ולכאורה הוא סותר עצמי בתכ"ד שכי', שלא מצינו בפנחס שהתרה בזמרי. אלא שכונתו להתראה **מבלי** קבלת התראה, שממה שאמרו: הי' לו לפרוש משמע שעכ"פ היתה לו **אזהרה**, שאלי"כ למה הי' לו לפרוש, שמא לא ראה את פנחס שבא להרגו. וא"כ י"ל שזוהי גם כוונת הראב"ד, שהלשון מוכיח שאזהרה עכ"פ היתה גם בפנחס.

ויוצא לנו שלא כהמגדל עוז שמבאר שפנחס הי' שלא ברצון חכמים לפי שלא התרה בה שלפי הראב"ד בפנחס היתה התראה הנדרשת בענינו.].

וחוץ מכל הני"ל, הרי פקפוק במעשהו של פנחס אילולא שקפצה רוח"ק ואמרה פנחס בן אלעזר וכו' מוצאים אנו גם בבבלי. וכך אמרו שם (פ"ב): בקשו **מלאכי השרת** לדחפו, א"ל: הניחו לו קנאי בן קנאי הוא, משיב חימה בן משיב חימה הוא. התחילו **שבטים** מבזים אותו: ראיתם בן פוטי זה וכו'. הרי יוצא לנו גם מהבבלי שפנחס שלא ברצון חכמים עשה, שהרי אפילו מלאכי השרת מצאו פגם במעשהו וביקשו לדחפו, וכן **השבטים כולם**, ולא רק שבט שמעון, שהי' נוגע בדבר. מכאן שהי' מקום לביקורת. והי' זה עולה בקנה אחד עם הירוש' שביקשו לנדותו אילולא

שקפצה רוה"ק וכו'. וכל זה מעמיד לפנינו בכל החריפות את השאלה: איך יתכן שמצד אחד אמרו במעשה זה שאין מורין כן ושלא ברצון חכמים הוא, ואילו מאידך אמרו בזה: הרי זה זריז ומשובח?

ה.

אף מה שאמרו שם שאם נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא, צריך בירור. פשוט הלשון נראה שדין רודף על פנחס **לכל** פרטי דיני רודף. אולם לא כן כ' הרא"ש (סי' ד'): אבל אינש דעלמא (שהרגו לקנאי) נהרג עליה **דלאו רודף גמור** הוא, כיון דברשות קעביד עכ"ל. וכחילוק של הרא"ש מעלה גם המנחת חינוך מסברא דנפשיי. והדברים צ"ע, מהיכן נובע דין **ממוצע** כזה, שהוא רודף ולא רודף גמור, שאם משוים זאת לרוצח דעלמא, שמזה למדו דין רודף לרשות ולמצוה (סנהדרין ע"ג. ותוד"ה אף). למה לא יהא בו דין רודף גם לגבי אחרים. ואם מקום יש לחלק ביניהם כמש"כ הרא"ש כיון שברשות עושה, אי"כ מנין לנו לפטור גם את זמרי אם הרגו לפנחס, הרי ברשות קעביד? (ומבא במחתרת שהביאו התוס' הנ"ל ג"כ אין ללמוד עכ"פ שרשות להרגו, שהרי שם אין הגנב בא ברשות).

וראיתי ב"אור שמח" (פ"א מרוצח הי"ט) שמעלה, שאילו הי' זמרי יכול להציל עצמו בא' מאבריו והרגו לפנחס, הי' נהרג עליו, ושלא כמו בכל נרדף, שהרג הרודף שלדעת י"א (הוי"ד במלמ"מ סוף ה' חו"מ) אין עליו חובה לדקדק, ושלא כמו בכל מי שהי' בידו להציל הנרדף באחד למאבריו ולא הציל והרג הרודף, שג"כ פסק הרמב"ם (פ"א מרוצח הי"ג) שאין הורגים אותו בבי"ד. ואילו כאן ממתים אותו בבי"ד. וכל זה מסיק האור שמח על סמך החילוק, שהי' **רשות** בידי פנחס להרגו, וברשות קעביד.

ואף זה צ"ע, כיון שעכ"פ זמרי נפטר על הריגתו את פנחס, שפנחס דין רודף עליו עכ"פ לגבי זמרי, למה לא נפטרנו לדעת הי"א הסוברים שהנרדף עצמו תוך בהילתו על נפשו אינו מסוגל באותה שעה לדקדק בדבר ולהציל עצמו באחד מאבריו, וסברא זו הרי שייכת גם אצל זמרי, מאחר שיסוד הצלת עצמו מפנחס קיים גם לגביו, הרי סוף סוף גם הוא בהול להציל עצמו ואינו מסוגל לדקדק בדבר.

והנראה מזה שהאוי"ש מפרש שהפטור של זמרי ההא לא מפני שפנחס יש עליו **דיני רודף**, כי זה ודאי לא יתכן מאחר **שברשות** קעביד. אלא שאעפ"כ נפטר זמרי על הריגתו מפני שנחשב כהורג מחמת **אונס** מיתה, שהרי מצד ה"בפועל" פנחס רודפו והוא עושה זאת בכדי להציל עצמו מליהרג. והי"ז דומה למש"כ הרמב"ם בענין רציחה, כשעכו"ם כופים אותו שיהרוג, שאמנם מחויב הוא למסור עצמו ע"ז ויהרג ואל יעבור, ומ"מ אם עבר והרג אין ממתים אותו כיון שעשה מה שעשה מתוך אונס מיתה (רמב"ם פ"ה מה' יסוה"ת ה"ד). ואעפ"י שדין זה הוא רק בשנאנס לעשות גוף המעשה, משא"כ אם הי' חולה ונתרפא בא' מג' עבירות, כתב הרמב"ם שעונשים אותו כראוי לו (שם הי"ו), י"ל שהנידון שלנו שהאונס בא לו מפנחס שהוא הרודפו, והוא עושה מעשה ההריגה בפנחס כדי לסלק מעליו את אונס המיתה שהוא שבה להביאה עליו, אין זה דומה למרפא עצמו מחולי, אלא לנאנס לעשות מעשה ההריגה. כי בחולי האונס בא לו **ממקום אחר** משא"כ כאן האונס בא לו **ממנו**, ואת האונס עצמו הוא בא לסלק לאונסו.

וזהו פירוש הגמרא "שהרי רודף הוא" לפי האוי"ש, לא שהוא רודף מצד הדין, אלא מצד **המצואות**, שעכ"פ הרי הוא נרדף ע"י פנחס. וכשהורגו הוא כהורג מחמת אונס שרוצה להנצל על כרחך אין עליו דין מיתה, וככל הורג באונס, וכנ"ל. ומעתה מיושבים יפה דברי דברי האוי"ש ממה שתמהנו עליו, למה נחייבנו גם כשהי' יכול להציל עצמו בא' מאבריו כיון שהוא בהול על נפשו, ומאי שנא מכל נרדף בעלמא בפרט זה. אבל לפי הנ"ל מיושב, כי עד כאן לא פטרנו מחמת בהילות זו אלא בכל רודף, שבעצם בר חיוב מיתה הוא והתיר עצמו למיתה, שהרי אם יזדמן כאן מי שאינו יכול להצילו בא' מאבריו, מצווה ועומד הוא להמיתו לשם הצלת הנרדף, ע"כ י"ל שבכה"ג אין מטילים על הנרדף חובה לדקדק בדבר מחמת בהילותו (ועי' בחיד' רח"ה לענין עובר הרודף). אבל בנידון שלנו שאין פנחס בר חיובא דמיתה כלל וכלל, שהרי עושה ברשות. וכל עיקר פטורו של זמרי על הריגתו אינו אלא מפני שהורג באונס מיתה וכנ"ל, כ"י שייך אם לא היתה לפניו דרך הצלה אחרת. משא"כ בשיכול להציל בא' מאבריו, אי"כ יש לפניו דרך הצלה אחרת, אי"כ אין כאן הורג באונס מיתה כלל, ואינו אלא כרוצח דעלמא ללא כל אונס, שהוא חייב.

ולפי"ז יובנו לנו גם דברי הרא"ש במש"כ שאינו רודף גמור, הכוונה שאינו **בדיני רודף ונרדף** רק מצד רודף **במצואות** לפטור הנרדף מגדר רוצח באונס מיתה. וזה אינו שייך אלא כלפי **זמרי** עצמה משא"כ **אחר** שבה להצילו לזמרי, הרי לא שייך כלל לפוטרו מצד זה, שכלפיו אין אונס מיתה כלל. וע"כ הרי הוא חייב מיתה ככל רוצח דעלמא.

ו.

אכן, אם כי יישבנו דברי האוי"ש מצד עצמם במילתא דסברא, עדיין הם נסתרים לעני"ד ממקום אחר. והוא, כיון שהקנאי אינו רודפו אלא מצד **ההלכה**, שמסרה לו הרשות לכך, וא"כ הרי אילו הי' פורש שמצד הדין שוב אסור לפגוע בו, וכמש"כ לעיל מהגמרא, שאם פירש זמרי והרגו פנחס - נהרג עליו, ודאי שלא הי' הקנאי שוב פוגע בה וכפי שההלכה קובעת. ובפרט לפי מה שהבאנו לעיל מהראב"ד שצריך להתרות ולהזהיר אותו שיפרוש, וכפי שנתבאר לעיל שהה"מ דקדק מלשון הגמרא שבפנחס היתה באמת אזהרה מעין זו אי"כ מסתבר שגם הרמב"ם מודה בזה (אלא שלא הזכיר זאת, מכיון שאין זו התראה ממש, ואזהרה מעין זו שצריך יש ללמוד מכל רודף, וכנ"ל). נמצא לפי"ז, שכל בועל ארמית בידו להציל עצמו ע"י שיפרוש, שאז ודאי פוסק הקנאי מרדיפתו, והרי ממילא מצווה ועומד הוא כל רגע ורגע לפרוש מהאיסור שבידו. אי"כ כל בועל ארמית הוי בגדר ניתן להצילו בא' מאבריו שהרי הפרישה שהיא בידו לא גרעה מהצלה בא' מאבריו ועדיפא מינה, הן מצד הדין שמחייב אותו ממילא לפרוש וכנ"ל, והן מצד הענין, כי לזה ל"ש כלל טענת בהילות וצורך דקדוק דוגמת ההצלה בא' מאבריו שצריך מתינות ודקדוק ולא כל שעה מסוגלים לכך (עי' סנהדרין מ"ט שצריך לזה מומחיות מיוחדת). אי"כ לפי חידושו של האוי"ש שבמקרה שיכול זמרי להציל עצמו ע"י א' מאבריו והרגו לפנחס נהרג עליו, הרי נפל פיתא בבירא, שאיך תתכן בכלל ההלכה שאמרו "נהפך

זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו, הרי תמיד הברירה היתה בידו לפרוש, והיינו גדר הצלה בא' מאבריו וכנ"ל, ולמה אינו נהרג עליו.

וזה ודאי אין לפרש הכוונה, אם נהפך זמרי שזה בא בהמשך למ"ש לפני כן שאם פירש זמרי וכו', היינו שאילו הי' פורש ופנחס הי' ממשיך לרודפו שאז יש על פנחס דין רודף ממש, שא"כ בכה"ג גם אחרים שהרגוהו לפנחס כדן היו עושים ופטורים, ומה זה שחילק הרא"ש בין זמרי לאחרים?

ז.

לכן נראה לענ"ד, שעלינו לחזור לפשטות הגמרא ולא כפי שיצא לנו אליבא דהאורי"ש, ופנחס וזמרי בדיני רודף ונרדף הכלליים הם, ולא מצד הורג באונס נפטר זמרי, אלא מצד נרדף שהרג לרודפו. ע"כ אינו נהרג בהרגו לפנחס אעפ"י שיכול להציל עצמו בפרישה, דלא גרע מהצלה בא' מאבריו, וכנ"ל.

ונראה שמכאן גם המקור לדברי הרמב"ם הנ"ל שאם הי' יכול המציל להצילו בא' מאבריו ולא דקדק והרגו שחייב מיתה, ואעפ"י אין ממתים אותו בבי"ד. ולא נתבאר מקורו. ובטור תמה עליו למה לא נמתנו (והוי"ד במל"מ שם). אולם לפי הנ"ל דברי הרמב"ם מוכרחים, שהרי אמרו שזמרי שהרגו לפנחס פטור, והרי בידו להציל עצמו ע"י פרישה דלא גרע מא' מאבריו, ולמה פטור? אלא ע"כ דאעפ"י אין ממתים אותו. ולא ס"ל לרמב"ם להא ד"א שהבאנו לעיל מהמל"מ שעל הבע"ד עצמו אין חובת דקדוק (עי' רש"י סנהדרין מ"ט. ד"ה הי', וע"ד ד"ה ויכול, שג"כ לא ס"ל לחלק בזה). עוד י"ל שלעולם גם הרמב"ם ס"ל כה"א, וזמרי באמת הי' נפטר מטע"ז שא"י לדקדק. וגם הפרישה מהעבירה אעפ"י שזה דבר פשוט, י"ל שמא נתבלבל מפרד המיתה ונעלמה ממנו גם אפשרות זו. אולם מדין זה עצמו למד הרמב"ם שגם לגבי **אחרים** שלא הצילו בא' מאבריו אין אפשרות להמיתם, כי אם אמנם **לכתחלה** ודאי חובה עליהם לדקדק בזה שלא להרגו כל עוד שיכולים להציל באופן אחר, ושלא כמו הנרדף עצמו שאינו מסוגל לזה כלל בשעת סכנה, ופטורו מחובת דקדוק זה כל עיקר, מ"מ **בדיעבד**, אם לא דקדקו והרגו הרודף, א"א להורגם, **דשמא** עכ"פ היו מבולבלים מצד החובה והרצון להציל הנרדף, וע"כ לא יכלו לעשות החישוב ולבחור ההצלה בדרך של א' מאבריו, ומספק לא נמתים. עכ"פ הי' בגדר לימוד זכות שנצטוונו עליו מדין "והצילו העדה" שמטעם זה נתלים גם במציאות רחוקה, כמבואר ספ"ק דמכות, ועי"ש גם בתוס'.

ח.

ויתיישב בזה מה שמרבים לתמוה על הרמב"ם שכתב שאין ממתים אותו מגמרא ערוכה (סנהדרין מ"ט). שיואב פטר עצמו על הריגת אבנר שהרג עשהאל, ואעפ"י שעשהאל הי' רודף, הי' אבנר יכול להציל עצמו בא' מאבריו. וקשה לרמב"ם שהרי אין ממתים ע"ז. בפרט לשיטת הי"א הנ"ל שלגבי הנרדף עצמו אין כלל חובת הדקדוק בהצלת עצמו בא' מאבריו (עי' מני"ח מצ' ת"כ שדחק עצמו הרבה בזה).

וזהו השגת הראב"ד על הרמב"ם (פ"ט מה' מלכים ה"ד) שהביא שם לחלק בענין זה בין ישראל לב"נ, שישראל שהי' יכול להציל בא' מאבריו ולא הציל, אין ממתים אותו, ואילו ב"נ נהרג ע"ז. והשיג ע"ז הראב"ד: קשיא לי אבנר והיינו כנ"ל, שממעשה אבנר בסוגיא דסנהדרין הנ"ל מוכח שגם בישראל יש בו חיוב מיתה ממש.

ועי"ש ברדב"ז שתמה שם על הראב"ד שלא השיגו להרמב"ם בה' רוצח והמתין עד שהגיע לה' מלכים. כן הביא שם קושיית הטור הנ"ל על הרמב"ם, ותירץ ע"ז וז"ל: וזו אינה קושיא כלל, דכיון שהוא רודף הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע הוא שהנרדף יעמוד על נפשו. ומ"מ כיון שהי' יכול להצילו בא' מאבריו ולא עשה כן, חייב הוא לשמים עליו כאילו הורג את הנפש, ע"כ.

אולם אם נדקדק בלשון הטור שכי' "כיון שחייב מיתה, למה אין בי"ד ממתים אותו" נראה ברור, שאין כוונת קושייתו שאם הוא חייב מיתה בדיני שמים, למה לא נמתנו גם בדיני בי"ד, כי זו אינה קושיא כלל, שכמה וכמה הלכות שנויות ברוצח שדינם בדי"ד ולא בדיני בי"ד (עי' רמב"ם פ"ב מה' רוצח). אלא עיקר כוונתו בדקדוק לשון הרמב"ם שלא כתב חייב **בדיני שמים** אלא כתב בנוסח סתמי שחייב מיתה אלא שאין ממתים אותו, לשון זה משמעותו שבעצם חייב מיתה עליו גם בדיני אדם אלא שאעפ"י אין ממתים אותו. ובזה הוא שתמה הטור, דממני"פ אם חיוב מיתה יש עליו, למה באמת לא נמתנו, וצ"ע בדעת הרמב"ם.

ט.

אכן לפי הנ"ל דברי הרמב"ם מיושבים יפה. כי אילו היינו בטוחים בהחלט שהי' יכול לדקדק באותה שעה כפי שנראה לנו מבקיאותו הכללית בשימוש בכלי זין וקליעה למטרה ולא יחטיא, כי אז היינו גם מחייבים אותו מיתה בפועל. אולם בטחון מוחלט מעין זה לא יתכן כלל, שיכול להיות שמתוך היותו בהול על מעשה ההצלה שלא יאחר, חשש שמא ע"י נסיונו להצילו בא' מאבריו לא יצליח, והרוצח יבצע זממו, וע"כ הרי הוא בגדר אינו יכול להציל. ועכ"פ גדר לימוד זכות מדין "והצילו העדה" ודאי שייך בו בכה"ג. ע"כ פוסק הרמב"ם שאמנם מחויב מיתה הוא, שלפי מה שניתן לשער עפ"י בקיאותו ומומחיותו הכללית הי' גם במקרה הנידון יכול להציל, ומ"מ מידי ספק רחוק לא יצא, ופטורים אותו מצד לימוד זכות של "והצילו העדה".

ומעתה מיושבת גם הקושיא מפטורו של יואב, כי אם אמנם אילו הי' עומד אבנר לפנינו בדין היינו פוטרים אותו, הרי אין זה אלא מחמת הספק, או מחמת גדר לימוד זכות וכנ"ל. אולם הרי עכשו נתחלפו הדברים כי לא אבנר הוא שעומד בדין אלא יואב שהרגו לאבנר. ובאופן זה הרי מה שהיינו טוענים לזכות לפטור את אבנר, לגבי יואב צריך לשמש כנימוק לחייבו, ובזה החובה היא להיפך, להאחז דוקא באומדנא שמתוך מומחיותו יש להניח שכן הי' יכול לכוון, וע"כ בעצם הי' בר-חיוב מיתה, וע"כ יואב שהרגו נפטר עליו. ובזה נראה לענ"ד שנרד עד פשר כוונת הראב"ד שהמתין להרמב"ם מלהשיגו בה' רוצח עד שהגיע לה' מלכים, (כהערת הרדב"ז הנ"ל). כי הראב"ד נסתפק בכוונת הרמב"ם במשי"כ שאין ממתים אותו אם הוא כנ"ל מצד ספק שמא הי' מבולבל, או שהוא פטור מעצם הדין שאין



בו חיוב אלא מדי"ש וכמו שהבין הרדב"ז, שכיון שהרודף הוא בן-מות אילולא שהי' זה יכול להצילו בא' מאבריו, אין בכה"ג חיוב מיתה עליו בדי"א גם אם המציל הי' יכול להציל בא' מאבריו. שלצד הראשון הרי ל"ק מאבנר וכנ"ל, כיון שעכשו דנים את יואב, וזכותו של אבנר היא חובתו של יואב. משא"כ אם הוא פטור בעצם, כי אז יואב בן מות הוא שהרג את הפטור מגדר ודאי.

ולזאת לא הי' יכול להשיגו בה' רוצח, דשמא ס"ל כצד הא', אכן בה' מלכים שכי' שכן נח חייב בכה"ג. מזה למד הראב"ד שע"כ טעמו של הרמב"ם מפני שהוא פטור בעצם, ופטור זה לא נאמר אלא בישראל ולא בב"נ, שא"ת שהוא מצד ספק, גם בב"נ אי"ח על הספק. ומאחר שהוא פטור בעצם הרי הי' לחייב את יואב על הריגתו, וזהו שהשיגו: קשיא לי' אבנר, ודו"ק. (ובדעת הרמב"ם י"ל כנ"ל שאין זה ספק גמור, אלא רק מגדרי לימוד זכות של "והצילו העדה", וזה אינו בבן נח שנידון בדיין א' ואי"צ עדה מצלת).

מסקנא דמילתא, מ"ש בגמרא שפנחס רודף הוא, הוא מדין רודף ממש. וחוזרת השאלה למקומה, מהו גדרו של רודף זה, שהוא רודף ולא רודף גמור, לגבי אחרים שהרגוהו, וכמש"כ הרא"ש. ובכלל אינו מובן איך יתכן באמת שיהי' בדין רודף בעוד שאם פגע בו והרגו הי' משובח.

י.

ונקדים לבאר מה שהבאנו מהירושי' שבקשו שבטים לנדותו אילולא שקפצה רוה"ק וכו', וכן המקביל לזה בבבלי שבקשו מלאה"ש לדוחפו ושבטים התחילו לבזותו. ואינו מובן מה הי' הס"ד של המלאכים, אטו גם מהם נתעלמה ההלכה? וכן למה התחילו שבטים מבזים אותו לאחר שהזכיר ההלכה ומ"ר הסכים עמו. ולא מצינו גם שמרע"ה מחה בידי השבטים, אעפ"י שאמר קריינא דאגרתא וכו', ורק רוה"ק שקפצה וכו' היא שבעטיה זכה לכבוד במקום הגינוי. וכל זה תמוה ואינו מובן.

כן יש להעיר בנוסח ההלכה "קנאים פוגעים בו" שלא נאמר בסתם שכל הרואה פוגע בו. ומהו זה שהדגישה ההלכה וייחדה כאילו פעולה זו רק לסוג מיוחד מישראל, והיינו אלה שמוגדרים בתור 'קנאים', שמזה משמע שאכן אין זו הלכה לכלל ישראל אלא ליחידים. ויש גם לדעת מי הם המוגדרים בהגדרה זו? כמו כן הנוסח הלשוני "פוגעים בו" שאין משמעותו הטלת חובה או זירוז, אלא מעין קביעת עובדא, שקנאים מתנהגים בצורה זו, כל זה צריך תלמוד.

ולזאת נראה, שאין זה באמת דין כללי, וגם לא הדרכה לכל איש מישראל הרואה, ואין בזה משום מתן הוראה כלל, שהרי כנ"ל, אין מורין כן. אלא פירוש הדברים כך הוא: העבירה מצד עצמה אינה מחייבת לא חובת מיתת ב"ד לאחריה, ואף לא חובת תגובה בשעת מעשה. ולא באה ההלכה אלא לומר שאלה יחידים סגולה שקנאת ה' בלבם והם מרגישים בכל גודל התיעוב שבמעשה זה והתוצאות העגומות שבאות בעקבותיו, כפי שביאר הרמב"ם שם (פ"ב מא"ב, ז', ח'), עד שמרוב כאב אינו יכול להבליג על רגשותיו והוא בא בעידנא דריתחא בהתחמצות הלב לפגוע בעושה התועבה, אלא שאילו הי' אסור לעשות זאת מצד הדין הי' ודאי מרסן עצמו בגבורה עליונה למנוע עצמו מבוא בדמים כלפי אלה באה ההלכה לומר, שאין עליהם החובה לעשות מאמץ נפשי להתגבר על רגשותיהם, אלא הרשות בידם לתת חופש לרגשותיהם ולפגוע בבוועל עושה התועבה.

ותוכן הדברים, שאין ההלכה באה להכתיב לאדם את הפעולה אלא רק לאשרה. כי אם אין הדבר נובע מרגש של התרתחות פנימית למראה חילול הקודש, כי אז באמת הפעולה אסורה והי' כשופך דמים, כיון שאין דין מות על עבירה זו. וע"כ אם לא הי' בא לעשות זאת מכח דחיפתו הפנימית רק מכוח ההלכה למשה מסיני, כי אז הי' זה באמת בניגוד להלכה, כי אין ההלכה באה לעורר את האדם לפעולה, רק לחזק את ידי זה שהוא מוכן לעשות זאת מתוך רגשותיו הפנימיים כשלעצמם.

וע"כ מובן הניסוח המדוקדק "קנאים פוגעים בו", כי רק זה שראוי לשם "קנאי" שקנאת ה' בוערת בקרבו ומכוח דחיפתו הפנימית הוא בא לפגוע בעושה התועבה, כלפיו הוא שמופנית ההלכה הנותנת אישור וחיוזוק לזמתו. ומובן למה "אין מורין כן", שהרי הכוונה היא על פעולה הנעשית דווקא שלא מצד הוראה, ואילו מי שאינו נדחף לזה מכח עצמו, ההוראה היא באמת שלא לעשות כן.

ומעתה מובן מאליו, שגם לאחר שניתנה ההלכה, לא כל הבא ליטול את השם "קנאי" יבא ויטול, שהדבר צריך שיקול רב ועיון פנימי מדוקדק ברגשותיו ומניעיו, שמא מעורבת בזה השפעה הנובעת דווקא מתוך ידיעת ההלכה, ורק מחמתה הוא בא לפגוע בבוועל. מכש"כ אם מעורבים בזה חשבונות צדדיים של נקמות או טינא אישית (עי' רמב"ן ויקרא כ"ד, כ"ג) יש להמנע ממעשה זה החורג מכל מסגרת של חוק סדיר.

וזה נלע"ד הפירוש במ"ש בגמרא "נתעלמה ממנו הלכה", לא שנשתכחה, אלא שלא הורגשה בהם הריתחא דקדושה שעליה נאמרה ההלכה. וכפי שמגדיר הכתוב את מצב רוחם של הסנהדרין "והמה בוכים", שהוא לא התרגשות זועפת, אלא הרגשת אזלת-יד. ומרע"ה עצמו יתכן ג"כ שחשש לתערובת של טינא אישית כיון שפגע בו באמרו "בת יתרו מי התירה לך", או שחשש שמא יתפרש הדבר עכ"פ בעיני הרואים כתגובה על פגיעה אישית ע"כ נמנעו כולם. עד שבא פנחס ותבע הפעלת ההלכה מתוך כאב וזעם, ואז אמר לו משה קריינא דאגרתא וכו', היינו שמכיון שאתה מרגיש בעצמך דחיפה לעשות מעשה, הרי כלפיך הוא שנאמרה ההלכה.

י"א.

ומעתה מובן יפה קטרוג השבטים שהוא מבואר בבבלי, שאמרו: ראיתם בן פוטי זה שפיטס אבי אמו עגלים לע"ז וכו', וכן מה שבקשו מלאה"ש לדחפו, כי הם חשדו בפנחס שלא קנאת ה' צבאות דחפה אותו למעשה זה, אלא תאות נקם ורצח הטבועה בו ממקור לא טהור - מבית אבי אמו שפיטס עגלים לע"ז. ובזה לא הי' יכול מרע"ה להגן עליו, כי זהו ענין הנתון ללב, ומיהו היודע מחשבות והבחנת דקי דקות של פנימיות ההרגשות, איך יתכן להוכיח המניעים

הנפשיים האמיתיים? אלא שקפצה רוח הקודש והעידה עליו: פנתס בן אלעזר בן אהרן הכהן וכו', כלומר: לא נכון מה שרוצים לתלות קנאותו במקור זה, כי ממקום קדוש יהלך - מבית אבי אביו - קנאי בן קנאי. ולא תאוות רצח, כי דוקא מתוך **רדיפת שלום**, שלומם וטובתם של ישראל, ומתוך כאב פנימי צורב למראה התועבה וחילול קדושת ישראל הוא שעשה מה שעשה. ואז בא במקום הבזיון והנידוי השבח וההערכה, הואיל ומעשה זה הוכיח עד כמה הוא ספוג ביראת חטא ותיעוב חטא, עד כדי ריתחא דקדושה לכלות שורש פורה רוש ולענה, **למרות** רגשות הרחמים ואהבת הבריות הטבועים בו משורש אבי אביו אהרן הכהן.

ויוצא שבאמת **אין** סתירה וניגוד בזה שמצד אחד 'אין מורין כן', וה"ז **שלא** ברצון חכמים, בעוד שמצד שני - ה"ז זריז ומשובח. כי **הוראה** לעשית זאת באמת לא תתכן ו**אדרבא** לכתחילה אין אנו מעוניינים לתת יד חפשיה לכל הרוצה לקחת לו אדרת קנאות, כי מי יודע מהו המניע הפנימי שבלבו, ואולי לא קנאת ה' היא המרתחתו. אולם אם עשה מה שעשה מתוך רתיחת נפשו, לא ע"י ההוראה ולא בגלל ההוראה, אלא מחמת הכאב והקנאה **הטהורה** שבלבו, ראוי הוא באמת לשבח. והלב יודע אם לעקל ואם לעקלקלות.

י"ב.

ומעתה נראה שזהו גם יסוד ההלכה שאם הרגו זמרי לפנתס אינו נהרג עליו. כיון שכל ההיתר אינו אלא למי שהוא קנאי **באמת**, ועושה זאת רק מחמת קנאות דקדושה, הרי יכול זמרי לפטור עצמו בטענה, שלא זה הי' המניע האמיתי של זה שבא עליו להרגו, ואינו אלא רודף בעלמא שניצל כאן את ההזדמנות **להיראות** כקנאי לאמת ולבקש שכר כפנתס. ואף אם לא יטעון זאת, אנו נטעון עבורו מדין 'והצילו העדה' (סנהדרין כ"ט.), ע"כ אינו נהרג עליו.

אכן לפ"ז הרי לכאורה הי' מקום לפטור ע"י טענה זו גם **אחר** שהקדים והרגו. והרי כבר הבאנו לעיל מהרא"ש, שאחר ההורגו חייב, ולשון הגמרא מוכיח כן, וכמו שדקדק במנ"ח.

והנראה שדין זה שאילו הי' זמרי מקדים להורגו לפנתס פטור, חוץ ממה שאמרנו, שהוא משום שפוטור עצמו בטענה שלא מחמת קנאת ה' הוא עושה זאת, הרי זה משמש נוסף לזה גם **מבחי** שבו עובר הקנאי, שע"י מוכחת כוונתו הטהורה. שרק קנאות מסוג זה, שלא זו בלבד שהוא מוכן להרוג את בעל העבירה היא המתירה את ההריגה אלא שגם מוכן להכנס בגלל זה לסיכון עצמי ליהרג (שהרי דרך הטבע שהבועל לא יתן עצמו להריגה. וודאי יאבק אתו להציל עצמו ע"י הריגת הקנאי), רק משום כך ובאופן זה הוא שהותר לו להרוג הבועל. ורק קנאי המוכן **ליהרג** על קדושת שמו הוא הוא הקנאי האמיתי שמוותר לו גם להרוג. אולם לאחר שהוא עובר את המבחן הזה, שוב ברור לכל שעשה זאת מחמת קנאות אמת, וממילא אסור לכולם לפגוע בו. שהרי כל מה שאפשר לראות אותו כרודף הוא רק מפני שאי אפשר לעמוד על טיב מחשבותיו. אכן זהו רק טרם שנכנס לפעולה אבל משנכנס ומסכן עצמו מצד הבועל, שוב בשבילנו הוא ודאי קנאי אמת שמעשיו משובחים, ולא נראה אותו כרודף. וע"כ רק **הבועל** עצמו שהרגו פטור, שהרי רק על **ידי** זה הוא שנקבע עליו שם קנאי, ואילו לא מבחן זה לא הי' מוכח כלל שמסכן עצמו. משא"כ לגבי אחרים הרי הוא כבר עבר את המבחן ע"י סיכונו כלפי הבועל, וממילא אל תיגע בו יד, שהרי הוא זריז ומשובח, ותבא עליו ברכה כפרי מעלליו.

זאת תורת הקנאות ובזאת תבחן: אם קנאת ה' צבאות היא הבערת בלבב אש קודש, כי אז תתבטא בראש וראשונה בתעצמות עוז של מסירות נפש ואז תשובח. אולם אם רק כלפי אחרים יגלה תקיפות ואילו למסור נפשו ורתע, לא באלה בחר ה'.

סימן טז: פעולות צבאיות להגנת המדינה⁴

פרק א. שליחות לדבר עבירה בב"נ ברציחה ובשאר עבירות

א.

הפעולות של הכנופיות הרצחניות נעשות בהסכמה, בעידוד ואולי אף בשליחות האוכלוסיה כולה, אולם יתכן מאד שאנשי הכנופיות היו עושות את מעשי הרצח גם אם לא היו נשלחים ומעודדים ע"י אחרים. מה איפוא דינה של האוכלוסיה, והאם יש לחייבה על פעולות הכנופיות כאילו עשאו כולם יחד או לא?

⁴ מאז נסתיימה המלחמה ה"רשמית" של מדינות ערב בישראל ע"י שביתת הנשק, לא פסקו מקרי הסתננות של כנופיות ערביות לשם מעשי גנבות ושוד מזוין. אולם בשנה האחרונה הולכת ונעשות פעולות מסתננים אלה יותר ויותר מחוצפות ורוויות תאוות רצח לשמו. בחשון תשי"ד ביצעו הכנופיות הפושעות מעשה רצח ברוטלי של משפחה שלמה בכפר יהוד. נראה הי' הדבר שהכנופיות פועלות בצורה מאורגנת בעידוד ובתמיכה של האוכלוסיה הערבית במקומות הסמוכים לגבול. ומכיון שלא באו על ענשם, אלא אדרבא קיבלו עידוד ע"י מנגנון הפיקוח של או"מ גמרו אומר להטיל את אימת מעשי זועותיהם על יישובי הספר.

היישוב שנפגע החליט כי אסור לשבת הלאה בחיבוק ידים עד שיבואו ח"ו קרבנות נוספים. ובאחד הלילות התקיף בצורה תקיפה את היישוב הערבי קיביה, שידים מוכיחות שהכנופיות הרצחניות באו משם וקיבלו את תמיכת האוכלוסיה שם. היישוב הערבי בקיביה סבל אבידות ברכוש ובנפש. בין הנהרגים שם היו גם ילדים ונשים. העולם "הגדול", אשר עד כה עמד אדיש נוכח מעשי הרצח הבלתי פוסקים של אנשים מישראל, "זועזע" עד היסוד למעשה קיביה שלמעשה היתה רק פעולת תגמול, שנבעה מתוך הצטברות זעם יישובי הספר והיישוב בארץ בכלל. ושונאי ישראל הפיקו זממם בזה שמדינת ישראל גונתה מעל במת מועצת הבטחון של האו"ם.

אנו יודעים יפה את מדת ה"ישר" המציינת את קו מדיניותן של המדינות המגנות. לא מפיהן אנו חיים, ולא מהן נלמוד יושר וצדק. אולם חובה מוטלת עלינו לברר את דרך תגובתנו הנאותה לפי התורה אשר דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

לבריר השקפת התורה על הנידון מוקדש המאמר הניתן בזה.