

סימן ס

הגנה עצמית ("האינתיפדה" בהלכה)*

ראשי פרקים	5. הרודף הוא "בר קטלא" מידי מי שאינו יכול להציל באברים
הקדמה	
א. הורג רודף כשניתן להציל באחד מאבריו	ג. חובתו של הנרדף לדקדק באופן הצלתו
1. נחשב כצדיק	ד. פגיעה ברודף לאחר הפיגוע
2. צדיק בדיני אדם בלבד	1. תגובה מיידית ותגובה מאוחרת
3. דעת הראב"ד: חייב בדיני אדם	2. עוצמת התגובה
ב. ההורג רודף שניתן להצילו באחד מאבריו	ה. פגיעה ברודף כדי להעמידו לדין
פטור בדיני אדם	ו. מצב מלחמה
1. העדר התראה	1. אופיה הציבורי של מלחמה
2. הרודף הפקיר עצמו למיתה	2. מלכות הנוהגת "איפה ואיפה"
3. הקושי בהערכת המצב	ז. התנהגות הפרט בואקום שלטוני
4. הרודף הוא "בר קטלא" מידי הנרדף	ח. מסקנות

* * *

קיצוניים בלבד. אזרחים הנקלעים למצבים קשים ומסוכנים אינם יודעים תמיד כיצד לנהוג. מאמר זה נועד לברר את עמדת ההלכה בנושא זה, ובפינו תפילה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

הקדמה

המקורות שנדון בהם עוסקים ב**ישראל** הרודף אחרי ישראל אחר להורגו. לעומת מאמרנו אשר עוסק בגוי הרודף ישראל. לכאורה יש להבחין בין שניהם. בדרך כלל ישראל שהרג ישראל חייב מיתה. ישראל שהרג גוי – פטור. אולם למרות השוני יש מקום להשוות בין גוי הרודף אחרי ישראל

בתקופות של "אינתיפאדה"¹ השתוללו מהומות ברחבי ארצנו. רבבות(!) פיגועים של אבנים ובקבוקי תבערה, שהושלכו בעיקר על רכבים אזרחיים וצבאיים הנעים בכבישים, גרמו בחלק מהמקרים לאסונות נוראים, כגון אשה שנשרפה חיים על שלושת אפרוחיה. רק בחסדי ה' יתברך מספר האסונות הוא קטן יחסית למספר הפיגועים.

מצד אחד עומד הצבא בגבורה של התאפקות ומסירות נפש על משמר הבטחון, אולם ראשיו מודים שאין הם מסוגלים להשליט חוק וסדר בכל מקום. הוראות הפתיחה באש מוגבלות למקרים

* פורסם בתחומין כרך י עמ' 62 ואילך. העריכה של מערכת תחומין.

1. המאמר הודפס בשנת תשמ"ט. בינתיים היו עוד אינתיפאדות ואירועים קשים נוספים גם מצד הטרור הערבי שהתגבר וגם ע"י תגובות שכנגד בשם "תג מחיר" אך בכ"ז משנה לא זזה ממקומה מלבד תוספות קטנות.

א. הורג רודף כשניתן להציל באחד מאבריו

1. נחשב כצדיק

כתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"א הי"ג): "כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך, אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין ביד ממיתין אותו". הוא חזר על הלכה זו אגב הלכות בני-נח (הל' מלכים פ"ט ה"ד): "וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו, נהרג עליו, מה שאין כן בישראל".

כאן השיג עליו הראב"ד: "קשיא ליה אבנר". כוונתו להקשות מהסוגיא בסנהדרין (מט ע"א) ששלמה דן את יואב למיתה על הריגת אבנר. יואב טען, שהוא היה גואל הדם של אחיו עשהאל, שנהרג ע"י אבנר. עפ"י המסופר בתנ"ך, עשהאל רדף אחרי אבנר, ואבנר הכהו אל החומש (רש"י: "כמו דופן חמישית מקום שמרה וכבד תלויין שם"). היתה לאבנר אפשרות להינצל ע"י פגיעה באחד מאבריו של עשהאל. אם אבנר נחשב לרוצח – יואב פטור. ואם אבנר עשה כדן – יואב חייב. בסוף המו"מ בין יואב לשלמה אמר שלמה ליואב: "ניזיל אבנר". הראב"ד מפרש את הגמ' כרש"י: "דינו של אבנר פטור אתה עליו". כלומר, אבנר נחשב כרוצח, וחייב מיתה. ולכן קשה על הרמב"ם, שפטור אותו ממיתה בידי אדם.

יש שתוצו (עי' משנה-למלך), שיואב היה גואל הדם, ולגואל הדם יש היתר להרוג רוצח שחייב מיתה בידי שמים, כמו שהרמב"ם עצמו פסק בהל' רוצח פ"ו ה"ה. הכס"מ תירץ, שהרמב"ם אינו מפרש את הגמרא כרש"י, שיואב נפטור מהריגת אבנר. 'ניזיל אבנר' פירושו: לא נדון בדבר זה, כי

לישראל הרודף ישראל. כי בעקרון איסור "לא תרצח" חל בין על גוי ובין על ישראל (ר' ס' החינוך מצ' לז ססתם. לדעת הרמב"ם מקור האיסור הוא הפסוק "שופך דם האדם באדם דמו יישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם" שנאמר לבני נח כולם, ר' כס"מ הל' רוצח פ"ב הל' יא). אמנם רודף הוציא את עצמו מכלל בני האדם הנורמטיביים ומותר להציל את הנרדף בנפשו של הרודף. אך בכ"ז אם ניתן להציל את הנרדף באחד מאבריו הרודף אסור להורגו (בימינו מכנים מדיניות זו בשם "הוראות פתיחה באש") גם כלפי גוי רודף קיימות הוראות הפתיחה באש, שהרי איסור רציחה חל גם כלפיו. ולכן גם על יחיד הנרדף ע"י גוי חל הכלל של הצלה באחד מאבריו. אדרבה, מבחינה מסוימת הוראות הפתיחה באש בבני נח חמורות יותר מבישראל, שהרי גוי שהרג גוי שרדף אחריו, כאשר ניתן היה להצילו באחד מאבריו, חייב מיתה. משא"כ בישראל (ר' להלן). אמנם גוי שניסה להרוג ישראל אם יואב לדיון בבי"ד ייענש, אולי ביתר חומרה מאשר ישראל שיידון במצב דומה. בכ"ז אין דינו מסור לכל אחד, אלא רק לבי"ד. גם אם הוא מוחזק לרודף, לכל היותר יש לו דין מורידין ולא מעלין שהרי לא יגרע ממוסר ישראל שדינו כן (ר' ע"ז נו) דהיינו לסבב לו מיתה בעקיפין, אולם להורגו בידיים לא מצינו. אמנם לצבא יש מעמד אחר, של מלחמה, אלא א"כ נגדיר כל יחיד הנמצא בסיכון כחייל שחלים עליו כללי המלחמה. אך לא יתכן לומר כן. צבא הוא גוף מאורגן (המילה "צבא" בעברית היא ארגון מסודר כגון "צבא השמים"). העוסק בלחימה חלים עליו כללים אחרים מאשר ליחיד.

המלכות, כפי שטען (עיין שמו"ב ג, כה): "ידעת את אבנר בן-נר, כי לפתותך בא". וכן מדגיש הפסוק שם: "ויאב ואבישי אחיו הרגו לאבנר, על אשר המית את עשהאל אחיהם". כלומר המניע של יואב היה גאולת דם אחיו, ולא שקולים ממלכתיים. וא"כ, אין הוא צדיק יותר מאבנר, שהרג את עשהאל בשעת רדיפה.

[וכן בעמשא. יואב הרגו, משום שדוד מינה אותו לאחראי על דיכוי מרד שבע בן בכרי. יואב חשש שהדבר יחשב כהדחתו מתפקידו כשר צבא, לאחר שהרג את אבשלום. טענתו, שעמשא איחר ולא מילא את הוראת דוד, באה לכסות על כוונות אחרות. לא טובת המלכות בלבד עמדה לנגד עיניו, אלא עמדתו האישית. יתכן שגם בהריגת אבנר חשש יואב ממינויו לשר צבא. סופו של יואב העיד, אפוא על תחילתו. נטייתו אחרי אדניו, כשנדמה היה לו שלחלוחיתו של דוד כבר אינה קימת עוד, הוכיחה על מעשיו הראשונים למפרע, שגם בהריגת אבנר ועמשא חתר תחת סמכותו של דוד. ולכן אין להחשיבו כצדיק בהריגתו, אלא, אדרבה, הם היו צדיקים יותר ממנו.]

ראיה לכך, שדוד התייחס להריגת אבנר ועמשא בצורה חמורה יותר שהרי דוד לא האשימו בהריגת אבשלום, אע"פ שגם בהריגת אבשלום פעל יואב בניגוד להוראותיו המפורשות של דוד. על כרחך,

היו לשלמה טענות נוספות כנגד יואב, על הריגת עמשא ועל מרידתו במלכות. הכס"מ מביא לכך ראיה מהפסוק עצמו (מ"א ב, לב): "והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדיקים... את אבנר בן נר...". משמע שאבנר נחשב לצדיק בעיני שלמה, אע"פ שיכול היה להינצל ע"י פגיעה באחד מאבריו על עשהאל.

דברי הכס"מ תמוהים לכאורה, שהרי הרמב"ם מכנה את מי שהרג רודף שאפשר היה להצילו באחד מאבריו כ'שופך דמים' שחייב מיתה לשמים, וכיצד יתכן לכנותו 'צדיק'? אמנם אפשר היה לחלק בין הנרדף עצמו לאדם אחר, וכמש"כ המל"מ בשם הריב"ש (בסוף הל' חובל ומזיק), וא"כ אבנר, שהיה הנרדף, כדן עשה שהרג לעשהאל. אולם הכס"מ עצמו אינו סובר כריב"ש והמל"מ, שאם היה סובר כמותם היה יכול להסביר את הרמב"ם כמו שפירשו ה"ר שלמה איגר (שדבריו יובאו להלן) שההורג רודף פטור, משום שהנרדף היה רשאי בלאו הכי להורגו.

2. צדיק ביני אדם בלבד

יתכן לומר ש"צדיקים" האמור כאן, אין פירושו באופן מוחלט, הנקי מכל אשמה, אלא צדיק ביחס ליואב. הלא כך אומרת הגמ' בסנהדרין שם, שיואב מורד במלכות היה, ומה שעשה היה נגוע בשיקולים אישיים² ולא מכוונות טהורות, לטובת

2. אין הכוונה חלילה למדוד את יואב בקנה מידה אנושי שלנו. אלא יחסית לנדרש מצדיק שכמותו, ע"פ אמות המידה של התנ"ך.

רודפו, כי סו"ס כוונתו היתה להציל את הנרדף, אלא שלא טרח לדקדק בדרכי הצלתו. אולם דינו מסור לשמים, כיון שרק במקום הצדק המוחלט יוכלו לקבוע את מידת אשמתו. ק"ו שהנרדף עצמו, שהוא בהול על הצלתו, בודאי שאין ביכולתו בשר ודם לדונו, ויש עוד יותר מקום לצדד בזכותו, ולהחזיקו בחזקת כשרות. לכן סובר הכס"מ, שלדעתו יש מקום להחשיב את אבנר לצדיק. אך לשיטת הראב"ד, שאינו מתחשב בשיקולים הנ"ל, אין כ"כ מקום להחשיבו לצדיק.

נחלקו המפרשים אם הלכה למעשה חולק הראב"ד על הרמב"ם, או (וכן סובר הרדב"ז) הוא רק מקשה עליו, אך למעשה מסכים עמו.

ב. ההורג רודף שניתן להצילו באבריו פטור בדיני אדם

פשרתו זו של הרמב"ם, שההורג את הרודף שהיה אפשר להצילו באחד מאבריו, חייב מיתה רק בדיני שמים ופטור מדיני אדם, התמיהה את כל המפרשים, ממה נפשך: אם ההורג את הרודף נחשב לרוצח שיתחייב אף בדיני אדם; ואם אינו רוצח מדוע חייב בדיני שמים? לתירוצייהם השונים יש השלכות לדיוננו.

1. העדר התראה

הכס"מ ביאר שמאחר שלא נתכוין אלא להציל, לא היתה התראה. בספרו בדק הבית על טור חו"מ סי' תכה נוסחו הדברים אחרת: "דלית ביה התראה כשיקבל עליו התראה, מאחר שאינו מתכוין אלא להציל"...

כבר כתב עליו המל"מ שדבריו צריכים תלמוד. יתכן שכונת הכס"מ היא, שההורג

שבהריגת אבשלום לא פעל יואב משיקולים אישיים, אלא סבר שלטובת המלכות ולחזוק מעמדה יש להרוג את אבשלום.

ואע"פ שבהריגת אבנר היה יואב גואל דמו של עשהאל אחיו, ולגואל הדם ניתנה סמכות מקבילה לדין המלכות, גם הוא רשאי להרוג מי שהרג בלא התראה, כמבואר ברמב"ם (הל' רוצח פ"ו ה"ה, והראב"ד כנראה מסכים עמו בנקודה זו, עיי"ש אור-שמח) מ"מ דוד היה מעונין בכריתת ברית עם אבנר, כדי לצרף גם את שבט בנימין ובית שאול לתומכיו. על כן היתה הריגת אבנר בניגוד גמור לטובת המלכות, ואין לגואל הדם, הפועל מכח מקביל לסמכות המלך, לפעול בניגוד גמור לטובת המלכות. היה זה מניע אישי ולא ממלכתי, ולכן נופל יואב בצדקותו מאבנר. ודוק בלשון הכתוב: "אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו" [.

3. דעת הראב"ד: חייב בדיני אדם

לפי"ז גם הראב"ד יוכל ליישב את קושית הכס"מ עליו, שאבנר אינו 'צדיק' אלא ביחס ליואב. הכס"מ הקשה עליו, משום שלדעת הראב"ד אבנר חייב מיתה בידי אדם, והוא רוצח גמור, ולכן דוחק להחשיבו ל'צדיק', למרות שכוונתו היתה לחזק את מלכות בית דוד. לרוצח אין כפרה גם במחיר מלכות בית דוד. אך לדעת הכס"מ, המחזק את דברי הרמב"ם שאבנר היה חייב מיתה רק לשמים, יתכן שבדין שמים היו מצדיקים אותו. לכן יש להחשיבו כצדיק לעומת יואב. לצורך הצדקתו יש מקום להביא בחשבון את סברת הריב"ש והמל"מ שהנרדף עצמו רשאי להרוג את הרודף. אמנם הכס"מ אינו סובר כמותם, אך מ"מ, לדעת הרמב"ם אין ביכולת בשר ודם לדון מי שהציל נרדף מיד

עפ"י הר"ש איגר (בדרוש וחיידוש לרעק"א כתובות לג ע"ב) שמכיון שהנרדף יכול להרוג את הרודף אפילו כשיכול להצילו באחד מאבריו, דמו הותר, ולכן גם אחר שהרגו פטור (ראה להלן). לפי"ז הלשון 'הפקיר את עצמו' לאו דוקא, אלא ר"ל: מכיון שע"י רדיפתו הותר דמו לנרדף לגמרי, לכן גם אחר שהרגו פטור. מו"ר הר"ש ישראלי השיג עליו (עמוד הימיני עמ' קצב), ופירש, שיש באדם שתי בעלויות, שלו ושל הקב"ה. על חלקו יכול האדם לוותר, אך לא על חלקו של הקב"ה. לכן, בדיני אדם, שדנים מצד בין אדם לחבירו, פטור, כיון שויתר על חלקו; אך על חלקו של הקב"ה אינו יכול לוותר, ולכן חייב בדיני שמים.

לענ"ד יש לפרש את דברי הרדב"ז עפ"י דברי הגרי"ז מבריסק, שנביא להלן, שעל הרודף יש חיוב מיתה מצד עצמו, והותר לכל אדם להציל את הנרדף בנפשו של הרודף. בעצם רדיפתו חל עליו דין מות, והריהו כגברא קטילא. זוהי כונת הרדב"ז 'שהפקיר את עצמו למיתה', דהיינו: החיל עליו דין מיתה. אמנם זהו דין התורה, ולא מדין הפקרה פרטית שלו. כיון שהחיל על עצמו את דין התורה שהפקירה את דמו, לכן אין נענשים עליו בדיני אדם, אע"פ שהמציל אינו רשאי להורגו, מכיון שהיו לפניו דרכי הצלה אחרות, וחיובו הוא רק מדיני שמים.

3. הקושי בהערכת המצב

אין אפשרות מעשית להעריך, אם אכן אפשר היה להסתפק בפגיעה באחד מאבריו, או שהיה הכרח להורגו. לדקויות שכאלו אין ביכולתו של בשר ודם להיכנס. רק הקב"ה יכול לדון כאן דין אמת. ניתן להוסיף לכך אספקט נוסף: אי אפשר לדרוש מהנרדף וממצילו שישקלו

במקרה זה אינו יכול לקבל עליו התראה, שכן אין כונתו להרוג את הרודף אלא רק להציל את הנרדף. על כן אין הוא רואה את עצמו עובר על איסור 'לא תרצח', וכשמתרין בו שעובר עבירה, אינו מקבל על עצמו את ההתראה, כיון שלדעתו, אדרבה, הוא עושה מצוה. מכיון שהדבר מסור ללב, אם כונתו אכן רק להציל או שמא כונתו גם להרוג ממש, דינו מסור לשמים, ואין יכולת לדונו בדיני אדם.

ערוך השולחן (סי' תכה) בא גם הוא מצד ההתראה. ההתראה במקרה זה לא שכיחה. ממה נפשך: אם העדים עמדו שם בשעת מעשה, גם הם היו חייבים להציל, ולא לבדוק את המציל אם יכול להציל באחד מאבריו או לא; ואם לא היו שם, כיצד יכלו להתרות? פירוש זה דחוק, דמאי פסקת שכל מציל נרדף אין לו עדים?

2. הרודף הפקיר עצמו למיתה

הרדב"ז (הל' מלכים פ"ט ה"ד) כתב: "דכיון שהוא רודף, הפקיר את עצמו למיתה, שהרי יודע הוא שהנרדף יעמוד על נפשו. ומ"מ, כיון שהיה יכול להצילו באחד מאבריו של רודף ולא עשה כן, חייב הוא לשמים כאילו הורג את הנפש". כלומר, מצד הרודף דמו מותר, ואין חייבים עליו מיתה; אך מצד המציל היה אסור לו להורגו. ולכן חייב מיתה לשמים.

צ"ע מהי כוונת הרדב"ז באומרו 'הפקיר את עצמו למיתה', וכי אדם יכול להפקיר את עצמו למיתה? והרי הרדב"ז עצמו כתב בהל' סנהדרין (פי"ח ה"ו) שאין האדם בעלים על עצמו, שנאמר 'הנפשות לי הנה', אלא הוא קנינו של הקב"ה, ואין אדם יכול להפקיר דבר שאינו שלו?

כבר עמדו אחרונים על סתירה זו. ה"ר ש"י זיין פירש בספרו לאור ההלכה עמ' שלה

עפ"י המל"מ (בהל' חובל ומזיק פ"ח ה"ה) בשם הריב"ש (סי' רלח וסי' תעג), שהנרדף עצמו אינו צריך להתרות ברודף, כי הוא בהול להציל את נפשו. כיוצא בזה אין הנרדף צריך לדקדק אם יכול הוא להנצל ע"י פגיעה באחד מאבריו של הרודף בלבד, ומותר לו להרוג את רודפו בכל מקרה. מכיון שהנרדף רשאי להרוג את הרודף, נמצא שהרודף אינו חסוי מפני הריגתו, לפחות מצד הנרדף, ומכיון שהותר דמו לאחד, הוא בר מיתה, וגם אם אחר הרגו, פטור הוא מדיני אדם (ע"ש, שהביא ראיה מרוצח שיצא מעיר מקלטו). אולם בדיני שמים יש לחייבו, כי היה אסור לו להרוג את הרודף.

דברי הריב"ש והמל"מ עומדים לכאורה בסתירה לגמ' במס' סנהדרין (מט ע"א) בענין אבנר. הרי לדבריהם יפה עשה אבנר שלא דקדק להציל עצמו באחד מאבריו של עשהאל, ומה מקום איפוא לטענתו של יואב שאבנר היה צריך להציל את עצמו באחד מאבריו של עשהאל? יתכן לומר, שבזה גופא נחלקו יואב ושלמה. יואב סבר שאין לנרדף מעמד מועדף לעומת כל מציל

שיקולים כה מורכבים. עליהם לפעול אינסטינקטיבית, ולא להסס יתר על המידה³.

בית הדין, היושב בקור רוח רחוק ממקום המעשה ומנותק מאוירת האירוע, נטול סמכות לדון דיני נפשות במצב כזה. רק הקב"ה יכול לדון את ההורג, ואם אכן ימצא אשם, יתחייב בדיני שמים.

ועוד אפשר לומר, אילו היה ההורג את הרודף מצילו באחד מאבריו, יתכן שהפגיעה היתה באבר חיוני ובצורה קשה, שכתוצאה ממנה היה הרודף מת לבסוף מפצעיו. מכיון שהפגיעה באבריו מותרת ללא כל ספק, איננו יכולים לדונו בדיני אדם אם הרגו, כי יתכן שהיה מת גם כתוצאה מהפגיעה באבריו, שהיא הרי מותרת. לכן אין ב"ד יכול לדונו בדיני אדם. אך בשמים יודעים להעריך במדויק אם אכן היה עלול למות מהפגיעה האפשרית או לא, ולכן דינו מסור לשמים.

4. הרודף הוא "בר קטלא" מידי הנרדף

ה"ר שלמה איגר (בדרוש וחידוש לאביו ה"ר עקיבא איגר כתובות לג ע"א) באר את הרמב"ם

3. הערת עורך תחומין (א. ד.): עי' רמב"ם הל' חובל ומזיק ח"ד, שמטעם זה פטרו את המציל מתשלום עבור כלים ששבר בדרכו בעת ההצלה, "ולא מן הדין, אלא תקנה היא שלא ימנע מלהציל או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף". ואפשר שזו כוונת הרמב"ם בהל' רוצח פ"א "הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין ב"ד מחייבין אותו", ולא כתב שחייב מיתה בידי שמים, אלא ר"ל: מדאורייתא הוא חייב מיתה בידי אדם, אלא שתקנת חכמים (שלא יתמהמה) היא שאין ב"ד ממיתין אותו. ולפי"ז אפשר שלא קשה כלל קושית הראב"ד מאבנר: זה שאבנר התחייב מיתה, היינו משום שאז עדיין לא ניתקנה תקנת חכמים לפטור את הורג הרודף ממיתה אם היה יכול להצילו באבריו. ועוד אפשר היה לתרץ, שתקנת חכמים שייכת דוקא באדם אחר שמציל את הנרדף מיד הרודף, אבל בנרדף עצמו לא עשו תקנה (וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חובל ומזיק ח"ג, שהנרדף חייב אם שבר כלים של אחרים, בעוד שעל אותם כלים אדם אחר המציל, פטור), שהרי אצלו אין חשש שיתמהמה. ועל כן היה חייב אבנר בהריגת עשהאל, משא"כ אילו היה הורג אדם זר את עשהאל בראותו אותו רודף אחר אבנר. ועי' מש"כ בזה ב"אפיקי נחלים" ב (תשכ"ט) עמ' 51 ואילך.

להרוג את הרודף גם כשיכול להציל באחד מאבריו. אך לדעת הכס"מ בהסבר דברי הרמב"ם אין לחלק בין הנרדף לבין אדם אחר. גם סתימת דברי הרמב"ם מוכיחה כן. וכן דעת רש"י בסנהדרין עד ע"א שלא כהמל"מ והריב"ש (עיי' משפט כהן סי' קלט, וחי' הגר"ז הל' רוצח).

5. הרודף הוא "בר קטלא" מידי מי שאינו יכול להציל באבריו

הגר"ז מבריסק (בחי' על הרמב"ם הל' רוצח) חילק בין שני דינים:

1. היתר להרוג את הרודף מדין הצלת הנרדף.

2. חלות דין בגופו של הרודף, שהוא נחשב לגברא קטילא, ולכן כל ההורגו פטור.

הדין השני קיים בכל רודף, גם כשאפשר להצילו באחד מאבריו, כי סוף סוף רודף הוא. אך הדין הראשון תלוי בצרכי ההצלה. כשאין הכרח להרוג את הרודף כדי להציל את הנרדף, אסור להורגו.

אך מי שהרגו פטור מדיני אדם, כי סוף סוף הוא הרג גברא קטילא שאין לו דמים. לחיזוק דבריו הוסיף הגר"ז: הגע בעצמך, הרי שיש אחד בסוף העולם שלא יוכל להציל את הנרדף אלא ע"י הריגת הרודף, הלוא מותר לו להורגו, וא"כ נמצא שהרודף מצד עצמו עומד להריגה, לפחות כלפי אותו מציל. ולכן, אע"פ שיתר המצילים אסורים להורגו, לרודף עצמו אין דמים בגלל האפשרות הרחוקה שיש מציל אחד שיתכן שיאלץ להורגו (עי' משפט כהן סי' קלט שכ' סברה זו).

ניתן לחזק דברים אלו בדברי רש"י בסנהדרין (עב ע"ב ד"ה לפקה), שהבא במחותרת בשבת ונפל עליו הגל אין מפקחין

אחר, והיה אסור לאבנר להרוג את עשהאל, ולכן הרג את אבנר. ולעומתו, שלמה סבר כדעת המשנה-למלך, שיש לנרדף מעמד מועדף, ומותר היה לאבנר להרוג את עשהאל, ולכן היה אסור ליואב להרוג את אבנר, ומשום כך הענישו שלמה. ומכיון שהלכה כשלמה, פסק המשנה-למלך כמותו. אך בדעת הרמב"ם אין לומר כן, לפחות לפירושו של הכס"מ, שהרי הכס"מ פירש, שהרמב"ם סובר שהריגת עשהאל ע"י אבנר היתה מותרת, משום שכל מציל, ולא רק הנרדף עצמו, אינו נידון בדיני אדם על הריגת הרודף במקום שיכול היה להציל באחד מאבריו. אבל לדברי הר"ש איגר היה זה היתר מיוחד לאבנר בלבד (שהיה הנרדף) ולא לכל אדם, וכהריב"ש והמל"מ הנ"ל. ודווקא לדעתם מתורץ הרמב"ם בפ"א הי"ג הנ"ל, שההורג את הרודף אינו נידון ע"י בית דין, אע"פ שיכול היה להצילו באבריו, משום שהנרדף היה רשאי להורגו.

ואכן הכס"מ תי' את הרמב"ם באופן אחר, וכנ"ל (ב/1), ולא כהר"ש איגר. במידה ידועה הצדק לכאורה עם הר"ש איגר, שהרי לפי הרמב"ם ההורג שיכול היה להציל באחד מאבריו הוא שופך דמים וחייב מיתה לשמים, וא"כ אבנר היה שופך דמים, וכיצד מכנה אותו הפסוק, לדעת הכס"מ, כצדיק? יואב הרי היה גואל דמו של אחיו, והיה רשאי להרוג את אבנר שחייב מיתה לשמים (כדעת הרמב"ם עצמו בפ"ו מהל' רוצח), וכיצד איפוא מכנה הכס"מ את אבנר כצדיק שהיה אסור להורגו, עד כדי כך שיואב נהרג בגלל מעשה זה? וצ"ע, אלא א"כ נאמר שהכוונה היא לצדיק יחסי, וכנ"ל.

נמצא, שלדעת הר"ש איגר הרמב"ם סובר כהמל"מ והריב"ש, שלנרדף מותר

ויכולים היו להימנע משפיכות דמים מיותרת, שופכי דמים הם. לדעת אבן-האזל (הל' רוצח פ"א הי"ג) הם חייבים מיתה בידי אדם (ועי' מראה הפנים על הירושלמי סנהדרין פ"ח ה"ט ד"ה רודף). ולדעת אחרים דמם מסור לשמים, וגם אם הרודף היה ראוי לעונש אין הדבר בסמכותם. גם לדעת המקלים בעונשם, מסתבר שבהוראת שעה או בדיני המלכות יש מקום לדון אנשים כאלו בכללי שפיטה מיוחדים. עכ"פ גם אז אין להחמיר בעונשם כרוצחים ממש, כיון שמידת הדין עלולה לגרום במקרה כזה לעידוד הרודפים יותר מאשר להרתעת הנרדפים.

לנרדף עצמו, יש לדעת חלק מהפוסקים, מעמד אחר. יש המתירים לו להרוג את רודפו לכתחילה, גם אם יכול להינצל באחד מאבריו. אולם כפי שראינו, לדעת הרמב"ם ורש"י אין מקום כלל להבחנה כזו. נראה לי שגם הראב"ד חולק על דעה זו.

הראב"ד הקשה על הרמב"ם מאבנר. הוא פירש איפוא כרש"י, ששלמה פטר את יואב בדינו של אבנר, כי אבנר רוצח היה. והרי לדעת הריב"ש והמל"מ אי אפשר לומר שאבנר רוצח היה, אלא אדרבה כדין עשה, שהיה נרדף. וע"כ הם פירשו את הסוגיא כהכס"מ, ששלמה לא פטר את יואב בדינו של אבנר, אלא רק עבר לדיון בנושא אחר (ואעפ"כ אין הכס"מ סובר להלכה כמותם וכמו שהוכחנו לעיל), ולכן לדעתם יש מקום לומר שאבנר אינו נחשב לרוצח, ומשום כך יואב אשם בהריגתו. אך הראב"ד, שכאמור, מפרש כרש"י שיואב נפטר בדינו של אבנר, מוכח שאינו סובר כהריב"ש והמל"מ. ואכן רש"י, שפירש בסוגיא שאבנר רוצח היה, אזיל לשיטתו בדף עד ע"א, שגם נרדף

אותו, כי הוא גברא קטילא. והקשה החלקת-יואב בקבא דקשיתא, הרי הוא כבר לא רודף, מאחר ונפל עליו הגל? וצריך לומר, שמשמייא קא רדפו ליה. הרודף נחשב לגברא קטילא, לא רק משום שיתכן שלא יהיה מציל בעולם שיוכל להציל את הנרדף אלא בהריגת רודפו, אלא משום שמהשמים דנים אותו לרודף שדמו הותר. וכשנפל עליו הגל, משמים הרגוהו, ואסור להצילו בשבת.

[עפ"י הסברם של הכס"מ, הגר"ש איגר והגר"ז מובן לנו חילוקו של הרמב"ם בין ישראל לב"נ. ב"נ נהרג בלי התראה. ודין גברא קטילא קיים רק בישראל. בדיני ב"נ קובעת המציאות וכל עוד האדם נושם ככל האדם הוא חי למרות שמבחינה דינית דינו כמת (ר' באהלה של תורה ח"ד סי' כד עמ' 216 הע' 78). אך ליתר ההסברים צ"ע מדוע שונה דין ב"נ מדיני ישראל].

ג. חובתו של הנרדף לדקדק באופן הצלתו

נמצינו למדים, שלדעת הרמב"ם אין לדון הורג רודף במידת הדין הרגילה, אם משום שהרודף אינו ראוי לכך שנאשים את הורגו בעבירת רציחה רגילה, שהרי לא רצח אדם פשוט, אלא רודף הראוי למיתה. ואם משום שאין לדרוש מהורגי רודף שיקולים כה מדוקדקים וזהירים כפי שנדרשים מאנשים הנמצאים במצב נורמאלי. הראשונים נמצאים במצב שונה. חובתם להציל, ויתכן שטעו והזדרזו להרוג אדם שאפשר היה להצילו בצורה שונה. אך אין ביכולת בשר ודם לדון דין במקרה כזה. עם זאת, אם אכן המצילים הרגו את הרודף בכונת זדון, כשדעתם היתה צלולה

אסור לו להרוג את רודפו כשיכול להינצל באחד מאבריו⁴.

ד. פגיעה ברודף לאחר הפיגוע

1. תגובה מיידיית ותגובה מאוחרת

הרא"ש בפרק המניח סי' יג כתב:

שני שוורים תמין שחבלו זה בזה, משלמין במותר חצי נזק. ונראה לי, דמיירי שהתחילו בבת-אחת, או חבל גם השני בראשון לאחר זמן. אבל אם האחד התחיל, המתחיל משלם הנזק והשני פטור... וכן שני אנשים נמי מיירי שהתחילו כאחת, או אחר זמן. אבל אם התחיל האחד, השני פטור. וה"נ אוקימנא לעיל (כה,א) 'וקצותה את כפה' ביכולה להציל ע"י דבר אחר. אבל אם אין יכולה, פטורה, כיון שהתחיל להכות את בעלה, כל שכן שהמוכה עצמו פטור. ומיהו צריך לומר, דאם היה יכול להציל את עצמו בחבלה מועטת, וחבל בו הרבה, חייב, מידי דהוה איכול להציל את עצמו באחד מאבריו והרגו (סנהדרין עז,א).

בים של שלמה (ב"ק פ"ג סי' כו) העיר על דבריו:

מה טוב ומה נעים דבריו, וכע"ז פסק מהר"ם בפ' הגזול בתרא. מ"מ דברים אלו צריכים ביאור, דפשיטא מה שחבל בו יותר מן הראוי, כגון אחר שנשמט

כבר המוכה ממנו, שהציל את עצמו מחמת שכבר היכה אותו, וחוזר עוד המוכה וחבל בו יותר ממה שצריך להציל את עצמו, אע"פ שאין בו דין רשע, דהוי קצת אונס, דאין אדם נתפס על צערו, ויצרו אגבריה, ועוד, דאדרבה, הראשון הרשיע והתחיל ונעשה רשע, מ"מ מדין תשלומין לא מתפטר השני... שאין זה אונס לפוטרו מתשלומין, דסו"ס בדעת ובכוונה הוא דאזקיה. אבל אם היכה הראשון, המתחיל, בשני מכת לחי, וזה חזר והיכה אותו והפציע ראשו, אין נ"ל שישלם לו המותר... דמי יכול לשער להציל את עצמו בקו המידה, למשול ברוחו לצמצם כחוט השערה שלא יוסיף? וגם היה מתיירא שלא יחזור עליו להכותו עוד. ואינו דומה למי שיכול להציל באחד מאבריו, דבודאי לענין מיתה אמרינן כה"ג, שהיה לו לדקדק שלא להמיתו כלל. ולכן אפילו אם חזר השני והיכה למתחיל הראשון ומת, אפילו במכה אחת, מ"מ חייב מיתה⁵. אבל בחבלות ונזקין אין לו לשער ולדקדק כל כך.

היש"ש מבחין איפוא בשתי הבחנות:

א. בין מיתה לבין חבלה גופנית. שפיכות דמים חמורה יותר, ומחייבת זהירות מירבית, שלא להרוג אדם שלא לצורך. אך בחבלה גופנית אין צורך לדקדק שהמוכה, או מצילו, יכו רק בשיעור מדויק.

4. אמנם י"ל שאבנר שאני, שכל ההבדל בין נרדף לאחרים הוא שנרדף בהול, ואילו אבנר הרי היכהו בדופן חמישי, וא"כ לא היה בהול, ודינו ככל מציל אוביקטיבי. זוהי הרי טענת יואב, ועכ"פ לפי הכס"מ שלמה לא קיבלה.

5. ולא כהרמב"ם הפוטר ממיתה.

הנתבע? וכן צ"ע במקרה ההפוך, מי שחרפוהו והגיב בהכאה, שאינו נחשב לרשע משום שלא יכול היה להבליג, מדוע בכ"ז חייב לשלם?

כנראה שיש להבחין בין דרגות שונות של עצמת התגובה ותכיפותה. המוכה, שתבע את מכהו בערכאות, היה עדיין תחת רושם ההכאה, ולכן לגבי עצם הגשת התביעה אינו נחשב למוסר. אך אין כל הצדקה שיתעשר ויגבה ממון שאינו שלו. מאידך גיסא, מי שהגיב על חרפות בהכאות, אף כי אינו נחשב לרשע, שכן הגיב ספונטנית, אך בכ"ז עוצמת התגובה היתה ללא כל פרופורציה לפרובוקציה.

נמצא אפוא שיש תגובה מאוחרת הנחשבת עדיין לספונטנית, כי היא תגובה סבירה של אדם פגוע; ויש תגובה מיידית שעונשה בצידה, משום שעברה את גבול הפרופורציה הסבירה. הדבר דומה למה שמצינו לעיל, שהריגת רודף שלא לצורך אסורה, אע"פ שהכאה גדולה יותר מותרת, כי שפיכות דמים חמורה יותר מחבלה.

נראה לי להביא ראיה לסברתם של הפוסקים שתגובה מיידית לפרובוקציה, אפילו לאחר שחלפה הסכנה, פטורה מעונש מהמשנה בבכורות (לה ע"א):

"היה בכור רודפו, ובעטו ועשה בו מום, הרי זה שוחטין עליו", "לפי שלהצלחנו נתכוין" (רש"י), ולכן אינו נחשב להטיל בו מום בכוונה. ובגמ': "אמר ר"פ: לא תימא בשעת רדיפה אין, שלא בשעת רדיפה לא, אלא אפילו לאחר רדיפה נמי. מאי טעמא? צעריה הוא דאזכר". וכך נפסק להלכה ברמב"ם (הל' בכורות פ"ב ה"ב) ובשו"ע (יר"ד סי' שיג ס"ד).

העולה מדברינו הוא, שהמתגונן מפני סכנה צריך להימנע משפיכות דמים, אם

ב. בין תגובה מיידית לבין תגובה לאחר זמן. אם כי בשתיהן התגובה שלאחר מעשה אסורה, אולם בתגובה מיידית יש להתחשב במצבו הנפשי של המוכה שהגיב ספונטנית, ואין מקום להענישו על כך.

בדומה לזה כתב הי"ש גם במקום אחר (פ' החובל סי' מב):

אם אחד היכה את חברו, ושני חירף אותו בשם רע... אף שיהיה זה הבושת של שם רע הרבה יותר מן בושת של החבלה, אפ"ה פטור. כי אין אדם עומד על צערו, שנאמר 'והיה כי יחס לבבו'. ואפילו הלך לערכאות של גויים והפטידו ממון הרבה, מ"מ אין לו דין מוסר, רק שישלם לו היזקו. כי דם מירדת רתח, ואין אדם עומד על נפשו... ונראה שה"ה איפכא: אם אחד חירף את חברו בשם רע, וחזר זה והיכהו, אף שעבר בלאו דלא יוסיף פן יוסיף וצריך כפרה, מ"מ אין עליו דין רשע כלל. אלא אמרינו, ליביה רתח, ואין אדם עומד על צערו, שהרי יש בוטה כמדקרות חרב... ואין משלם אלא נזק, צער, ריפוי ושבת.

(ולא בושת, שהרי הראשון שהוציא שם רע ביישו יותר ממה שביישו השני בהכותו, ועוד שלא נתכוין לבייש, ע"ש).

2. עוצמת התגובה

הדברים טעונים עדיין ליבון: אם אמנם נכונה ההבחנה בין תגובה מיידית לבין תגובה מאוחרת, מדוע אפוא המוכה שהלך ומוסר את חברו לערכאות אינו נחשב למוסר, והרי התביעה בערכאות בודאי לא יכולה להיעשות מיד? מאידך גיסא, אם ההליכה לערכאות נחשבת לתגובה מיידית, מדוע בכ"ז הוא חייב לפצות את המכה

הסברה הפוכה. אפילו רב יהודה, הסובר שלא עביד אינש דינא לנפשיה, יודה בנידון דידן. יעויין שם, בב"ק (כח ע"א), הגמ' הקשתה על רב יהודה מברייתא: "מניין לנרצע שכלו לו ימיו, ורבו מסרהב בו לצאת, וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור? ת"ל לא תקחו כופר לשוב לא תקחו כופר לשוב". מוכח מברייתא זו שעביד אינש דינא לנפשיה. הגמ' מתרצת: "בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית עד האידנא היתרא, והשתא איסורא". ופרש"י: "השתא שהוא בן חורין, איסורא ורשאי להלקותו ולהפרישו, דהאי דינא לאו לנפשיה הוא". כלומר, אפי' רב יהודה, הסובר שלא עביד דינא לנפשיה, זהו רק בדבר הנוגע לעצמו, שאין אדם יכול לדון דין לעצמו; אך דבר שאינו נוגע לו אלא כלפי שמים, אפילו ר"י מודה, שעביד אינש דינא לנפשיה.

אמנם שם מדובר בהפרשה מאיסור, ובודאי שלא מצינו היתר לאדם פרטי להעניש את חברו על דעת עצמו. ענישה אינה מסורה אלא לבי"ד בלבד. אולם גם בנידון דידן אין המדובר בענישה, אלא בתפיסת עבריין כדי להעמידו לדין. ובודאי שיש כאן גם אפרושי מאיסורא, שכל עוד העבריין מתהלך חופשי הוא עלול לעבור עבירות נוספות, ואין יכולת לבי"ד לדוננו. ונראה שעפ"י תפיסת ההלכה, במקום שאין שוטר, כל אדם יכול להשים עצמו שוטר, ולסייע לזרוע הצדק להשיג את העבריין ולהשליט צדק במדינה. וכשם ששוטר רשאי לפגוע באברי העבריין הנמלט כדי להשיגו⁶, כך מסתבר, שעפ"י ההלכה, כל אדם רשאי

הדבר ניתן. אולם הוא אינו צריך להימנע מחבלה גופנית, ואינו צריך לדקדק בין חבלה גופנית קלה לבין חבלה חמורה. אולם לאחר מעשה, כשהסכנה חלפה, אין היתר לנרדף, או למציליו, להעניש את התוקף. אלא שאם הם פעלו תחת לחץ האירוע, והגיבו תגובה ספונטאנית סבירה, פרופורציונאלית לתקיפה, יש לפוטרים מכל עונש. אם הגיבו תגובה חמורה יותר, יש מקום לתובעם לדין. אולם גם אז אין להתייחס אליהם כאל פושעים רגילים, אלא יש להתחשב בנסיבות.

ה. פגיעה ברודף כדי להעמידו לדין

עפ"י האמור לעיל מי שזרק אבן וברח, אין לכאורה הצדקה לרדוף אחריו ולהענישו, כי הסכנה כבר חלפה, ואין למותקף סמכות ענישה. אלא שצ"ע, האם רדיפה כדי לתפוס את התוקף ע"מ להעמידו לדין מותרת? וכן, האם פגיעה באבריו לשם כך אף היא מותרת? ואע"פ שאין אדם פרטי, גם מותקף, יכול להשים את עצמו לשוטר, ללא מינוי לכך, מ"מ במקום שאין שוטר צ"ע, האם מסורה סמכות התפיסה לכל אדם?

מצינו בב"ק (כז ע"ב) מחלוקת בין רב נחמן ורב יהודה האם עביד אינש דינא לנפשיה, וההלכה כר"נ, שעביד אינש דינא לנפשיה. אמנם שם מדובר במי שפוגעים בו, מפסידים או מזיקים אותו, שהוא רשאי לעשות דין לעצמו, כגון ליטול חפץ שנגזל ממנו מידי הגזלן. אולם בנידון דידן, מה לו להתעבר על ריב לא לו? אולם באמת,

6. הערת עורך תחומין (א.ד.): דבר זה צריך לפנינו. לכאורה פשוט שגם שוטר, שמקצועו בכך, אינו

לעשות כן, בתנאי שלא יעשה דבר יותר את העבריין בכל אמצעי הכרחי לכך, ותו ממה שמותר לשוטט לעשות, דהיינו לתפוס לא!⁷

רשאי לפגוע בעבריין נמלט על מנת לתפוסו באופן שלצורך תפיסתו הוא ייפגע יותר מאשר בעונש שצפוי לו על עבירתו. ולמשל, במדינה שבה אין עונשין גנב בכריתת יד, אין הגיון בכך שעל מנת לתפוס את הגנב מותר יהיה לפגוע באחד מאבריו.

גם לצורך עביד אינש דינא לנפשיה לא רשאי אדם לנקוט באמצעים שהם חמורים מאילו היה הדבר נידון בבי"ד. יתר על כן: אדם רשאי ליטול את שלו בלבד מיד הגזלן, אבל לא לגבות את המגיע לו מנכסים אחרים של הגזלן (רמ"א בשו"ע חו"מ ד בשם המרדכי). הסברה היא, דחיישין שמא יגבה יתר על המידה. ונראה שכמו כן כדי לתפוס אדם ולהעמידו לדין אין אדם רשאי לנקוט באמצעים, החמורים יותר מאשר העונש שהיה נענש חברו אילו כבר עבר על העבירה.

ואם יתמה אדם ממה שבי"ד מכים את המסרב לקיים מצות עשה עד שתצא נפשו, מכה שהיא לכאורה חמורה מן העונש שהיה מקבל לאחר שכבר אינו יכול לקיים את המצוה, תשובתך: "עד שתצא נפשו" אין הכוונה למיתה ממש, אלא כמוש"כ תלמידי רבנו יונה בשטמ"ק כתובות פו, א, שאין בזה שיעור ידוע, אלא "שיחלשו כוחו". ואם כן עדיין יתכן שאמצעים אלו קלים מהעונש הסופי. כמו"כ יתכן שרשות-חובה זאת להכות את העבריין עד שתצא נפשו נתונה דוקא לבי"ד, ולא לכל אדם; ודוקא כדי למנוע אדם מראש שלא יעבור איסור, ולא כדי להעמידו לדין לאחר שעבר (ראה מחלוקת נתיבות-המשפט, קצות-החושן ומשובב-נתיבות בחו"מ סי' ג). יש הגיון בכך שכדי שלא יעבור אדם איסור אפשר לנקוט באמצעים החמורים יותר מאשר העונש שיקבל לאחר עוברו על אותו איסור שכן כל ישראל ערבים זה לזה שלא להזדהם בעבירה. אולם לאחר שעבר אדם עבירה, וכבר נכתם בה, ויש צורך להעמידו לדין, אז אין סברה שאפשר יהיה לנקוט באמצעים שיגרמו לו לעונש חמור יותר מאשר אילו היה כבר עומד לדין. גם אם נאמר שההתחמקות מעמידה לדין אף היא בגדר עבירה בפני עצמה, שכל הרואה אותה חייב למונעה ככל אפרושי מאיסורא, מ"מ חובה זו היא להביא לידי כך שהעבריין יענש, ולא יתכן שכדי לקיים חובה זו יגיע העבריין לידי עונש חמור עוד יותר.

עוד יתכן, שמה שמותר לשוטט מקצועי, שלמד לכלכל את מעשיו ולמדוד היטב את פעולותיו, אסור להדיוט, שעלול לפגוע בעבריין נמלט יתר על המידה.

תשובת המחבר: על ביטול מצות עשה אין עונש כלל, ובכל זאת מותר להכותו עד שתצא נפשו. זאת היא לענ"ד התפיסה ההלכתית. לצערי, עד כמה שידוע לי, חוק המדינה אוסר על אזרח לעשות זאת.⁷

הערת עורך תחומין (א.ו.): נראה שיש מקום להבחין בין תפיסת עבריין שעלול לחזור על מעשיו, ובין תפיסת עבריין חד-פעמי. אבחנה זו היא בעקבות דברי הרמב"ם (הל' חובל ומזיק ה, יא) בענין מוסר: "עשה המוסר אשר זמם, ומסר יראה לי, שאסור להרגו, אלא אם כן הוחזק למסור, הרי זה יענש שמא ימסור אחרים". אשר לתפיסת עבריין לצורך העמדתו לדין, זוהי בעצם חובתו של כל הציבור כולו, ולא דוקא חובתם של שוטרים ודיינים. ראה על כך מש"כ במאמרי "עד קרבן במבט ההלכה" (ספר יובל לכבוד הגר"ד סולובייצ'ק, ירושלים, תשמ"ד עמ' רנד-רנה).

תשובת המחבר: במקום שיש תופעה ציבורית, השיקול חייב להיות כללי, לא רק על העבריין הנוכחי. אלא יש להביא בחשבון את הרקע של עבריינים אחרים.

1. מצב מלחמה

הכללית. פריקת המסגרת הציבורית מסכנת את הכלל ואת הפרט גם יחד. הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קמב) האריך להסביר עפ"י הנחה זו הלכות רבות הנוגעות לשעת חירום. ולדעתו, המפר משמעת בשעת חירום נחשב לרודף⁹, וחייב מיתה.

אולם היא הנותנת. אם אמנם השעה היא שעת מלחמה, אין לראות כל יוזמה פרטית אזרחית כפוגעת במסגרת הכללית. בהחלט תיתכן אפשרות שאזרח פרטי ייתקל בשעת מלחמה באויב מסוכן, ויפגע בו ללא פקודה וללא משפט, ואולי במעשה זה הציל את העם כולו. האמנם נדון אותו כפושע חלילה? וכי מי נתן פקודה ליעל להרוג את סיסרא? האם חלילה היא רוצחת פשוטה, או שמא מושיעת ישראל? והפסוק עצמו אומר: "תבורך מנשים יעל!" ועי' מש"כ מרן הרב זצ"ל במשפט כהן (סי' קמג), שיעל התירה לעצמה לעבור על גלוי עריות מדין הוראת שעה למיגדר מילתא. אולם על הריגת סיסרא בכלל לא הסתפק. ועל כרחק כנזכר לעיל.

א"כ, השיקול אם פעולה פרטית מועילה או מזיקה חייב להינתן בידי אנשי הבטחון עובר לתביעה משפטית. בודאי שאסור לאדם פרטי לנקוט, בדרך כלל, יוזמה אישית משלו. אולם בדיעבד, כשכבר נקט יוזמה, לא תמיד זו עבירה.

1. אופיה הציבורי של מלחמה

אלא שעדיין יש מקום לדון בבעייתנו עפ"י דיני המלחמה. במלחמה נוהגים כללים אחרים מאשר בחיים האזרחיים. במלחמה, גם אם הרודף הפסיק את רדיפתו ונסוג, מסתבר שמותר למותקפים לרדוף אחריו ולהורגו, ואינם חייבים להביאו לדין. וכך הוא הנוהג בכל המלחמות בעולם, וגם בישראל: "אדפה אויבי ואשיגם, ולא אשוב עד כלותם" (שמ"ב כב, לח)⁸. הטעם לכך הוא, שמלחמה שונה מסכסוך אישי. היא עימות בין עם לעם (גור אריה פרשת וישלח), ואין בית דין שיכול לדון בין העמים. רק על מלך המשיח נאמר "ושפט בין הגויים" (ישעיהו ב). אולם עד אז אין לעמים אפשרות אחרת אלא להגן על עצמם מפני תוקפיהם על ידי השבת מלחמה שערה עד הנצחון הסופי. ולכן יש לפגוע בתוקף גם אחרי בריחתו.

אלא שמלחמה, דווקא משום שהיא נושאת אופי ציבורי, חייבת להתנהל ע"י המלכות, כלומר, ע"י סמכות ציבורית מרכזית אחת, ולא ע"י אנשים פרטים. יתירה מזאת, הצלחתה של המלחמה מותנית ראשית כל במשמעת הפרט למסגרת

8. **הערת עורך תחומין** (א.ו.1): עי' תוס' עבודה זרה כו, ב, בשם ירושלמי דכשר שבגויים הרוג היינו בשעת מלחמה.

9. **הערת עורך הספר** (י.א.): דוקא כשפועל נגד מדינתו אולם לסייע למדינתו אינו רודף, אף אם פועל שלא בהכוונת המלכות/ מדינה. וראיה מיונתן בן שאול המלך.

תשובת המחבר: אין לפרט את הידע השיקולים והסמכות שיש למדינה. הוא עלול להזיק יותר מאשר להועיל. פוק חזי מה עשו אנשי "תג מחיר" בהציתם בית על יושביו ושרפו חיים אב ובנו התינוק... נזקם רב מתועלתם ולכן יש מקום להתיחס אליהם כאל רוצחים ורודפים.

2. מלכות הנהגת "איפה ואיפה"

המצב הנתון כיום הוא בעייתית. הפורעים משליכים אבנים, ואין פותחים נגדם בהליכים משטריים רגילים. הם כבר מבינים שהרקע הוא מדיני, ושהגישה כלפיהם מתבססת על הנחה מלחמתית מסוימת, שאין כאן פשיעה אזרחית רגילה, אלא פיגוע מלחמתי. מתוך אותה הנחה עורכים שלטונות הבטחון מעצרים, גם שלא לפי כללי הפרוצדורה המשפטית הרגילה. מאידך גיסא אין ממשלת ישראל מכריזה על מצב מלחמה מלא, וכלפי המותקפים, המגיבים, מתייחסת פרקליטות המדינה בפרוצדורה משפטית רגילה, ודנה אותם עפ"י סעיפי חוק מקובלים כאילו היו פושעים.

השאלה היא, האם אין זה בבחינת 'מוכס שאין לו קיצבה' (נדדים כח ע"א ועוד) שאז פוקע דינא דמלכותא? דין שאינו חל בשווה על הכל אינו דין. וכאן נוהגים כלפי אלו בדין אחד, וכלפי אחרים בדין אחר: למתקפים מתייחסים כאל לוחמים, ולמותקפים כאל אזרחים פרטיים.

נלענ"ד, שאע"פ שהמצב הוא באמת מוזר ואבסורדי, מ"מ עדיין יש כאן דינא דמלכותא. מוכס שאין לו קיצבה פירושו כלשון הרמב"ם (הל' גזלה פ"ה ה"א): "בד"א שהמוכס כליסטים... מוכס העובד מטעם המלך ואין לו קיצבה, אלא לוקח מה שירצה ומניח מה שירצה". כלומר, רק כשהמוכס נוהג בשרירות לא הגיונית אין דינו דין. אך בנידון דידן יש לשלטון הגיון מסוים משלו גם אם אינו מובן להדיטות:

כלפי אזרחי המדינה הוא מתייחס כאל אזרחים הכפופים לחוק הרגיל; הוא מצפה מהם שינהגו באחריות תוך קבלת משמעת. לעומת זאת כלפי תושבים שאינם אזרחי המדינה היחס שונה. נכון שכתוצאה מכך נוצר לכאורה עיוות לכל צד מעצם ההבחנה, אולם אין זו בהכרח שרירות בעלמא. ולכן דינא דמלכותא כאן דינא.

ז. התנהגות הפרט בואקום שלטוני

ברור הוא, שלמרות שהמצב הוא מצב מלחמה, מסיבות שונות, שאינן מובנות לציבור הרחב, נמנעים השלטונות מלהגדיר את המצב בשמו הנכון, ונמנעים מלנקוט באמצעים נחוצים המסוגלים להחזיר את השקט אל כנו, ולהשליט חוק וסדר בכל מקום. נציגים בכירים ביותר של הצבא והממשלה אכן הודו בכך, שאין ביכולתם להשליט חוק וסדר בכל אתר ואתר. מה הדין במצב של ואקום כזה? האם רשאים אזרחים הנתונים לסכנה באזורים מסוימים להשליט בעצמם חוק וסדר?

נלענ"ד, שאע"פ שאין ראייה לדבר, אולי זכר לדבר יש מפרשת דוד ונבל הכרמלי. בזכות מה תבע דוד מנבל תשלום, מעין 'דמי חסות'? ומשום מה דן אותו דוד למיתה לאחר שסירב? חז"ל (מגילה י"ד וסנהדרין לו) ראו את דוד כמלך, ואת נבל כמורד במלכות. אולם משיחתו למלך ע"י שמואל עדיין לא עשאתו מלך. היה צורך במינוי מטעם העם ונציגיו (הסנהדרין), כדברי אביגיל: "עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך¹⁰ בעולם" (מגילה שם). ואמנם דוד

10. "טבעך" מלשון מטבע, וכמש"כ הרמב"ם בהל' גזילה ה"ח: "בד"א, במלך שמטבעו יוצא באותן

כנגד זה טענה לו אביגיל, שלא יצא טבעו בעולם, ואין לו עדיין דין מלך. ההבחנה א"כ ברורה: לדוד היתה סמכות לשמור על התושבים ועדריהם מפני אויבים המתנכלים להם, ולשם כך היתה לו זכות לגבות מסים, שיאפשרו לו את המשך קיומו של הגדוד שהוא עמד בראשו. אולם לא היתה לו כל סמכות להעניש את המורדים בו. סמכות זו מסורה אך ורק למלך, דהיינו לשלטון המרכזי המטביע את המטבעות במדינה כולה, ושהציבור כולו מכיר בו.

מיהו אין להקיש בכל את מצבנו כיום למצבו של דוד המלך ע"ה:

א. דוד נמשח בשמן המשחה ע"י שמואל. ואע"פ שהמשיחה לא הועילה עדיין להמליכו למלך, מ"מ מלך בכוח היה, ולכן יכול היה לפעול במקום שלא היה מלך.

ב. עוד תחת שלטונו של שאול היה כבר דוד המוציא והמביא, וכדברי אחימלך לשאול: "ומי בכל עבדיך כדוד נאמן וחתן המלך וסר אל משמעתך ונכבד בביתך? היום החילותי לשאול לו באלקים!?" (שמ"א כב, יד, ועי' פרשת דרכים דרוש יא).

ג. שאול שהשקיע את רוב מאמציו במלחמה נגד פלשתים לא התייחס לאזור המדבר ולא התנגד לכך שמנהיג מקומי ישליט שם סדר. את דוד הוא רדף מסיבות אחרות לגמרי, כידוע.

אצלנו המצב שונה: אמנם השלטון אינו מפעיל את כל מלוא סמכותו להשליט חוק וסדר באזורים שונים של הארץ, אולם הוא

מודה לאביגיל ואומר לה: "ברוך טעמך, וברוכה את, אשר כליתיני היום הזה מבוא בדמים" (שמ"א כה, לג). ובכל זאת הוא מקבל ממנה את אשר הביאה לו, מאתיים לחם ושנים נבלי יין וכו'. וכיצד היה מותר לו לקחת מידה מתנה כה חשובה, והרי אין לוקחין מן הנשים דבר מרובה שלא מדעת בעליהן (ב"ק קט ע"א)? ודוחק לומר, שהיו אלו דברים שלה, שלא היה לבעלה רשות בהן. ואם דוד אכן לא היה מלך, כדברי אביגיל, כיצד לקח ממנה דבר שלא כדין?

וצריך לומר כנראה, שהאזור היה מופקר ופרוץ לשודדים וגנבים, לעמלקים ושבטים אחרים. דוד עצמו קיבץ אליו "כל איש מצוק וכל איש אשר לו נושא וכל איש מר נפש" (שם כב, ב), משמע שאנשים כאלו שוטטו באיזור, והיוו מן הסתם סכנה למתיישביו. השלטון שם היה רופף, כי שאול היה עסוק ראשו ורובו במלחמות נגד הפלשתים באזור אחר, וכלשון הכתוב (שמ"א כג, כז) "ומלאך בא אל שאול לאמר, מהרה ולכה, כי פשטו פלשתים על הארץ, וישב שאול מרדוף אחרי דוד וילך לקראת פלשתים". דוד מילא את החלל החסר, ושמר על תושבי האזור, וכדברי נערו של נבל: "חומה היו עלינו גם לילה גם יומם" (שם כה, טז). לכן היתה לו זכות לגבות מסים מתושבי האזור כדין, ומשום כך קיבל מיד אביגיל את המגיע לו. אלא שבתחילה הוא סבר שהוא המלך באזור זה, ורשאי לענוש את המורדים בו כדין המורדים במלכות.

הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזויינין. ועי' ביאור הגר"א חו"מ שסט, ט, שהביא מקור לדברי הרמב"ם מגמ' זו במס' מגילה.

ח. כשהשלטון אינו ממלא את תפקידו להשליט חוק וסדר, ואינו מסכים לכך שאחר ימלא את החלל שנוצר, אין לאזרח פרטי, או לקבוצת אזרחים, סמכות שלטונית להעניש. אולם יש להם רשות להגן על עצמם.

[הערת סיכום

אכן המצב לפעמים מסובך. אזרחים המותקפים נקלעים למצבים קשים. כגון השלכות אבנים ובקבוקי תבערה על רכבים נוסעים. אלו אינן זוכות תמיד לתגובה הולמת, למרות שהן גרמו לא פעם למוות. מאידך, תגובות חסרות אחריות של תושבים המשליכים אף הם אבנים בצורה עיוורת לא זו בלבד שאינה פותרת את הבעיה, אלא אדרבה מסלימה אותה. ועם כל הרצון להבין את המצוקה, הזעם והתסכול בה חיים התושבים ואת חוסר השליטה שלהם על תגובות ספונטאניות, למרות זאת עלינו להכיר בהבדלים הערכיים בינינו לבינם. על כך אנו מברכים "לא עשני גוי". לנו יש הלכה מסיני; לאיסלאם הקיצוני, שהוא מקורו העיקרי של הטרור בארצנו ובעולם כולו יש "מצוה" אחרת. הוא מונע ע"י ג'האד חסר מעצורים ומוזן ע"י שנאה עיוורת לזולת. לנו יש הלכה המדריכה אותנו על כל צעד ושעל. אצלנו אין היתר לפגוע בזולת, אלא במסגרת של ענישה משפטית או צבאית, או כפעולה חריגה לשם הצלה. מותר וחובה להתגונן גם במחיר פגיעה בתוקף, אולם זו צריכה להיות מידתית ונקודתית. אין שום היתר לאדם פרטי לחרוג מכך ולנהל מלחמה ע"י יוזמות אישיות וכנופיות לא מאורגנות. אין להם את הסמכות לכך, מה גם שאין להם את הידע, השיקול והאמצעים לנהל מלחמה.

אינו מפקיר אותם לגמרי, ואינו מוכן שמישהו אחר ימלא את תפקידו באותם אזורים. לכן נלענ"ד, שמעבר להגנה עצמית הכרחית אין רשות לאף אזרח לפעול על דעת עצמו, וכל העושה כך הריהו כשופך דמים שלא לצורך.

ח. מסקנות

א. מותר ומצוה לאדם להציל את עצמו או את אחרים ע"י פגיעה בתוקף.
 ב. לכתחילה פגיעה זו צריכה להיות מכוונת לאברי התוקף. יש להיזהר ולהימנע מלהורגו, במידת האפשר.
 ג. אחרי התקיפה אם התוקף ברח, נפצע וכדו' אסור לפגוע בו יותר. סמכות הענישה מסורה לבית דין בלבד.
 ד. מותר לאדם פרטי לרדוף אחרי תוקף כדי לתופסו ע"מ להביאו לדין. לשם כך מותר לו גם לפגוע באחד מאבריו, אולם אסור לו להורגו.
 ה. בדיעבד, אם התוקף נהרג תוך כדי הצלה או מרדף אחריו, יש להבחין: אם ההורג התכוון להורגו במזיד יש להעמידו לדין (אלא שאין לדונו כרוצח רגיל). אולם אם לא היתה כוונה זדונית, אלא חוסר זהירות וכדו' אין להעמידו לדין.
 ו. במצב מלחמה יש מקום לתת בידי המתגונן מרחב פעולה גדול יותר, ולהתיר לו הריגת התוקף גם אחרי בריחתו, כדי למנוע ממנו ומחבריו אפשרות לתקיפה נוספת.
 ז. מלחמה מוכרזת רק ע"י הציבור, ועל הפרט לקבל את מרות הציבור כדי להבטיח הצלחה מירבית במלחמה. לכן אסור לאדם פרטי להפר את משמעת הכלל, להוציא הגנה עצמית.

יזמות כאלו מסוכנות ומסכנות. למרות הביקורת א"א להתעלם מהצלחותיו הרבות של צה"ל בעזרת ה' במלחמתו בטרור, בעיקר בתחום המודיעיני. עם זאת א"א להתכחש למחדלים, שחלקם נובעים מתפיסות מערכתיות מדיניות ואידיאולוגיות שאינן מוסכמות. אך אעפ"כ אין דרך אחרת להצליח במלחמה קשה וארוכה זו, אלא ע"י

משמעת. התורה הדריכה אותנו לחיות במסגרת חברה מאורגנת וממושמעת, הפועלת עפ"י כללי חוק וצדק (האנושות קלטה חלק גדול של חוקים אלו מתורתנו הקדושה, גם אם אינה מודעת לכך). אין שום מקום ליוזמות פרטיות. הן אינן חוקיות, גם עפ"י ההלכה, ואינן יעילות. דרכנו חייבת להיות צודקת ויעילה ורק כך יקויים בנו הכתוב:

כִּי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם הִהְיֶה עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִסְאִי־בִיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם.