

מסירת יהודי לנכרים במקורות התלמודיים
'קוצין כסוחין כסחתי' – מליצה אגדית או טיעון הלכתי?

ישעיהו בן פזי

במסגרת ויכוח המופיע בתלמוד הירושלמי, מאשים ר' יהושע בן קרחה (להלן: ריב"ק) את ר' אלעזר בר' שמעון (להלן: ראב"ש) בכך שהוא מוסר יהודים לשלטונות הנכריים. על כך משיב לו ראב"ש בתשובה מליצית למדי: 'ולא קוצין כסוחין כסחתי'.¹ על פניה, תשובה זו איננה נכנסת לקונטקסט הלכתי מוכר, ועל כן הבינו מפרשי הירושלמי את תשובתו של ראב"ש, כמליצה אגדית שנועדה לדחות בקנה את האשמתו החמורה של ריב"ק, ואשר אין בה תשובה הלכתית של ממש.² לדעת המפרשים, יש להבין מליצה זו על פי מקבילתה בבבלי שם תשובת ראב"ש מנוסחת מעט אחרת: 'קוצים אני מכלה מן הכרם'.³ אם כן, על מה מסתמך ראב"ש מבחינה הלכתית? הפרשנות הרווחת מפנה ל"דין המלך" הנזכר בתלמוד בקשר לכמה עניינים. לפי זה, את התשתית ההלכתית לפעילותו של ראב"ש, יש לחפש במסגרת כללי "דין המלך", וזאת למרות שאלו לא נזכרו כלל בדבריו המפורשים של ראב"ש.⁴ במאמר זה, נבקש להראות כי לאור מקבילה אחרת לירושלמי, המצויה בפסיקתא דרב כהנא, ניתן להסביר את הביטוי 'ולא קוצין כסוחין כסחתי' כביטוי, שלמרות לבושו המליצי, הנו בעל משמעות הלכתית מובהקת. הרווח הפרשני העשוי לצמוח מהסבר כזה הוא כפול: ראשית, אין יותר צורך להשתמש במסגרת ההלכתית של דין המלך על הבעייתיות הכרוכה ביישומו כאן. שנית, ניתן להבין את דברי ראב"ש במשמעות מלאה ודווקנית ולא רק כדחיית אשמה בדברים בעלמא. בהמשך, נצביע על מקורות חז"ל נוספים העוסקים בשאלת המסירה לנכרים והעשויים להתפרש באופן דומה, למרות שמקורות אלו אינם משתמשים במפורש בביטוי המליצי הנ"ל. מקורות אלו עשויים, מחד גיסא, לאשש את השערתנו ביחס למשמעות הביטוי "קוצין כסוחין כסחתי", ומאידך, להצביע על מידת התפוצה שיש לגישה ההלכתית המסתתרת מאחורי מליצה זו, בקרב תנאים ואמוראים.

א. פירוש הירושלמי לאור המקבילה שבבבלי – "קוצין כסוחין" כביטוי המסמן "רשעים":

נפתח בהצגת הויכוח שבין ראב"ש לריב"ק כפי שהוא מופיע בסוגיית הירושלמי:

1. רבי לעזר בי רבי שמעון אזל לגביה רבי שמעון בי רבי יוסי בר לקוניא חמוי ...
והוה רבי יהושע בן קרחה
צווח ליה חלא בר חמרא
אמר ליה למה את צווח לי כן
5. אמר ליה עד דערקת ואזלת לך ללדוקיא
אמר ליה ולא קוצין כסיחין כסחתי
אמר ליה ולא הוה לילך לך לסוף העולם להניח בעל הגינה שיקוף את קוצין.⁵

¹ ירושלמי מסכת מעשרות פ"ג, ה"ח; נ, ד. הויכוח כולו ידון להלן בסמוך.

² ראה, למשל, בדברי המפרשים הנזכרים להלן בהערה 9.

³ ב"מ, פג, ב.

⁴ ראה להלן בהערות 12, 13.

⁵ תלמוד ירושלמי, מסכת מעשרות, פ"ג, ה"ח; נ, ד.

2. ר' יהושע בן קרחה: בכת"י ותיקן ר' יהושע בן לוי. 4. למה את צווח לי כן: הגר"א הציע להוסיף: הרמנא דמלכא הוא⁶. 5. עד דערקת: כך בכת"י לייזן ובדפוס אמסטרדם. אבל בכת"י ותיקן, ונוסח ר"ש סירלאו (=בכת"י מוסקוה, ובכת"י לונדון, וכן להלן): על דערקת; ובנוסח המיוחס לגר"א נשמטה תיבת 'עד'⁷. 6. קוצין כסיחין: כך בדפוס וינציה; בכת"י לייזן: קציצין, בגליון שם: נ"א כסיחין; בנוסח רש"י: כסוחים⁸. 7. לילך לך: בכת"י ותיקן: לך לילך; בעל הגנה: בנוסח רש"י: בעל הכרם⁹; שיקוף את קוצין: בנוסח רש"י: שיקוף את קוציו.

[תרגום: והיה ר' יהושע בן קרחה, צעק לו: חומץ בן יין. אמר לו (=ראב"ש) למה אתה צועק עלי כך? אמר לו [אצווח עליך] עד שתברח ותלך ללודקיא. אמר לו: ולא קוצים כסוחים כסחתי? אמר לו: ולא היה לך ללכת לסוף העולם ולהניח לבעל הגינה לקוף את קוציו?]

המעשה בירושלמי אינו מפורט דיו וחסרה בו פתיחה המציגה את הרקע לויכוח שבין ראב"ש לריב"ק,¹⁰ עובדה המקשה על הבנתו. מפרשי הירושלמי, רובם ככולם,¹¹ השלימו את תחילת המעשה ופירשו את המעשה כולו על פי מקבילה המצויה בתלמוד הבבלי. להלן סיפור המעשה בבבלי:

רבי אלעזר ברבי שמעון אשכח להווא פרהגונא דקא תפיס גנבי,
אמר ליה: היכי יכלת להו, לאו כחיותא מתילי? דכתיב בו תרמש כל חיתו יער.
איכא דאמרי מהאי קרא קאמר ליה: יארב במסתר כאריה בסוכו (תהילים, י),
דלמא שקלת צדיקי ושבתק רשיעי?
אמר ליה: ומאי אעביד? הרמנא דמלכא הוא! –
אמר: תא אגמרך היכי תעביד;
עול בארבע שעי לחנותא, כי חזית איניש דקא שתי חמרא וקא נקיט כסא בידיה וקא מנמנס שאול עילויה,
אי צורבא מרבנן הוא וניי – אקדומי קדים לגרסיה, אי פועל הוא – קדים קא עביד עבידתיה,
ואי עבידתיה בליליא – רדודי רדיד. ואי לא – גנבא הוא, ותפסיה.

אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו: קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא.
אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון, וקא תפיס גנבי ואזיל.

שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה! –
שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם.
שלח ליה: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו.¹²

⁶ נראה שהוגה על פי מעשה דומה המופיע בבבלי ב"מ, פג, ב, המתייחס לר' ישמעאל בר' יוסי.

⁷ לפי נוסח זה יש לקרוא עם סימן שאלה בסוף: 'א"ל ערקת ואזלת ללודקיא?', ולא בניחותא כשאר הנוסחאות.

⁸ על שנוי נוסח אלו ראו אצל רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 464, ועיין שם בהערה 12 במובאות המעניינות שמביא אפשטיין מן הפיוט, שמקורם אולי בביטוי "קוצין קציצין" של הירושלמי. לנוסחים שהיו לפני הראשונים ראו אצל ב' ראטנר, אהבת ציון וירושלים, וילנא, תרס"ז, עמ' 115.

⁹ כנוסח המקבילה בבבלי להלן. ומפרש כרש"י שם: "בעל הכרם – הקב"ה, כי כרם ה' צבאות בית ישראל והוא יטול קוציו של כרם". אפשר שנוסחו של ר"ש סירלאו נגרר אחר הפירוש. בעקבות פירוש רש"י בבבלי והרש"ש בירושלמי, פירשו גם מפרשים אחרים כי 'בעל הגינה' כאן אינו אלא כינוי לקב"ה.

¹⁰ לדעת ר"ש בובר לפחות חלק מן החסר היה מצוי בירושלמי שלפני בעל מדרש שכל טוב. ראה הערתו של הנ"ל למדרש שכל טוב, וארא, ז, כח (מהדורת באבער עמ' 43) הערה מז. ראה גם ב' ראטנר, אהבת ציון וירושלים, מעשרות וילנא, תרס"ז, עמ' 115.

¹¹ ראה למשל: ר"ש סירלאו, מהר"א פולדא, פירוש "פני משה", ביאור הגר"א, ועוד.

¹² ב"מ, פג, ב.

[תרגום: ר' אלעזר בן ר' שמעון מצא פקיד אחד שהיה תפקידו לתפוס גנבים. אמר לו: איך יכול אתה להם, וכי לא כחיות נמשלו (=הגנבים)? שכתוב "בו תרמוש כל חיתו יער". יש שאומרים, מהפסוק הזה אמר לו: "יארוב במסתר כאריה בסכה", אולי תופס אתה צדיקים ועוזב את הרשעים? אמר לו: ומה אעשה? פקודת המלך היא. אמר: בא ואלמד אותך איך תעשה. בא בארבע שעות (מתחילת היום) לחנות (היין) כאשר תראה אדם השותה יין ומחזיק את הכוס בידו ומנמנם, שאל עליו. אם תלמיד חכם הוא – (מן הסתם) קם מוקדם ללימודו (ולכן הוא עייף), אם פועל הוא – קם מוקדם לעבודתו, (ואפילו) אם עבודתו בלילה שמא מותח חוטים הוא (שאינו עבודתו נשמעת), ואם לא – גנב הוא ותפוס אותו. נשמע הדבר בבית המלך, אמרו: קורא האיגרת הוא יהיה השליח. לקחו את ר' אלעזר בן ר' שמעון, והיה הולך ותפוס גנבים. שלח לו ר' יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה? שלח לו: קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח לו: יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו].

בשני עניינים מסתייעים מפרשי הירושלמי הנ"ל בנוסח הבבלי, ומפרשים לאורו את נוסח הירושלמי שלפנינו:¹³
א. בהקשר ההיסטורי שמציע הבבלי לויכוח שבין ריב"ק לראב"ש ב. בנוסח הויכוח עצמו השונה מזה שבירושלמי. באשר להקשר ההיסטורי, מהבבלי עולה כי ראב"ש נתמנה על ידי המלכות לחפש גנבים ולמסור אותם לשלטונות. ראוי להדגיש, כי מתוך הסיפור עולה שקודם תפיסתם לא היו גנבים אלו ידועים לשלטונות כלל וכלל, ואפשר שלולא פעילותו של ראב"ש לא היו אלו נודעים לעולם. יתר על כן, לפי המסופר אף קודם שנתמנה לתפקידו הציע ראב"ש לנקוט בתחבולות מחוכמות כדי לתפוס גנבים ולמסורם לשלטונות. את ההקשר ההיסטורי שנשמט בירושלמי, משלימים אפוא המפרשים על פי ההקשר ההיסטורי שהציע הבבלי. שנית, באשר לדיאלוג המוצע בבבלי הרי שאף הוא שונה מזה המופיע בירושלמי. יושם לב כי במקום הביטוי "קוצין כסוחין כסחתי" שבירושלמי, שם הבבלי בפי ראב"ש את הביטוי "קוצים אני מכלה מן הכרם". לא מופיע כאן הביטוי "קוצין כסוחין" אלא "קוצים" בלבד. אכן, מפרשי הירושלמי לא ייחסו כל חשיבות להבדל שבין מילת "קוצים" לבין "קוצין כסוחין". מסתבר שלידם אין זה אלא שינוי סגנוני ופירשו את כל הדיאלוג שבירושלמי על פי מקבילתו בבבלי. לאמר, ראב"ש טוען כי במעשיו הוא מכלה את הרשעים מכרמו של הקב"ה, היינו מעם ישראל.

הרמוניזציה זו שעורכים המפרשים בין פירוש נוסח הבבלי ופירושו של נוסח הירושלמי, מעבירה את כל הבעייתיות ההלכתית שיש בנוסח המעשה שבבבלי, גם לירושלמי. לכאורה טיעונו של ראב"ש אינו יכול להיכנס לאיזה הקשר הלכתי המוכר בתלמוד. שכן הניסיון שלו להסביר את מסירתם של יהודים לשלטון נכרי הדן אותם שלא על פי דיני תורה באמצעות הטיעון שבכך הוא מכלה את הרשעים מעם ישראל אינו יכול להיחשב כהסבר בעל תוקף הלכתי-משפטי. היכן מצינו, למשל, שנימוק מעין זה מאפשר לגרום הריגתם של גנבים יהודים? כידוע, שאלה זו ושאלות נוספות נדונו רבות אצל מפרשי התלמוד ובפסיקה ההלכתית בהתייחסם באופן מפורש למעשיו של ראב"ש כאן.¹⁴ הפתרון שהתקבל על ידי מרבית המפרשים והפוסקים, ואף במחקר,¹⁵

¹³ אין לדעת בבירור אם הבבלי הכיר את נוסח הירושלמי ועיבד אותו, או שמא נוסח הבבלי משקף 'לשון אחר' של המעשה. על יחסם של המקבילות בבבלי ובפסיקתא לירושלמי ראה: ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד בבלי בתוך: ש"י פרידמן (עורך) ספר הזיכרון לשאול ליברמן, ניו – יורק, תשנ"ט עמ' 119 – 163. לדעת פרידמן, נוסח הירושלמי שלפנינו קדם לנוסח הבבלי. לשיטתו, יש להניח שהבבלי כאן מהוה עיבוד מאוחר לנוסח הירושלמי, ולא מדובר כאן בלשון אחר.

¹⁴ כך למשל מעיר הריטב"א על מעשיו של ר' אלעזר ב' שמעון: "והא דדאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן הסנהדרין שאני הכא דשליחא דמלכא הוא, ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם כמו שראינו בדוד שהרג העמלקי ושלוחו של המלך כמותו" ראה חידושי הריטב"א לבבא מציעא פג, ב, ד"ה: "אמר להם תפסוהו". כנ"ל מסיק הרשב"א בתשובה, מאגדה זו: "עוד גדולה מזו שהרי ר' אלעזר ב' שמעון תפס גנבי ורשיעי בהרמנא דמלכא ועניש וקטיל להו...אלא ודאי כדארמנא שכל שהוא ממונה על כך מן המלך, דן ועושה כאלו במשפטי המלוכה כי המלך במשפטים יעמיד ארץ" (תשובות הרשב"א החדשות מכת"י תשובה רפ"ב. לקורותיה של תשובה זו בכתה"י ראה שם הערה 13. חלק מהתשובה מופיע בבית יוסף, חו"מ, סימן שפ"ח). בתשובה אחרת כותב הרשב"א: "...וכ"ש בדאיכא הרמנא דמלכא וכענין ר' אלעזר ב' שמעון" (תשובות הרשב"א, ח"ג, שצ"ג). ראה גם בחידושי הר"ן לסנהדרין (מו, א): "...אלא דאי אית להו הרמנא דמלכא לדון דיני נפשות... יכולים הם לדון מכח הרמנותא דמלכא וכדאיכא בפרק השוכר את הפועל גבי ר' אלעזר ב' שמעון". השוה לחידושי, שם, כז, א: "...לפיכך פירש הר"ר דוד שריש גלותא לא מכח בית דין

נעשה באמצעות הרחבתו של הכלל "דינא דמלכותא דינא", כלל שהנו מצומצם למדי בדין התלמוד. על פי הצעה זו, את ההנמקה ההלכתית לפעולותיו התמוהות של ראב"ש אין למצוא בדברי תשובתו לריב"ק. נימוקו ההלכתי האמיתי, למרות שלא נזכר כאן, הוא שכל פעולותיו מוסברות על פי העקרונות ההלכתיים של דין המלך. הדיאלוג הגלוי והמפורש שבין ראב"ש לריב"ק מתחולל אפוא ברובד שאינו הלכתי, ויש מן המפרשים שהטעימו כי טענתו של ריב"ק כלפי ראב"ש היא על שלא נהג במידת חסידות.¹⁶

דומה כי הקושי העיקרי בהצעת הפתרון הנ"ל נעוצה בהשערה המרחיבה באופן גורף למדי את דין המלך התלמודי, מה עוד שלא נמצא לה כל רמז בגופם של דברים. רמזנו לעיל כי ההיזקקות ל"דינא דמלכותא" בתלמוד הינה מצומצמת, והנה כאן מורחב ונמתח דין זה עד כדי הטלת עונשי מוות לגנבים, דין שהוא כשלעצמו אינו על פי דיני תורה, ועוד שאינו על פי ראיות מקובלות בדיני תורה. נמצאנו אומרים כי יותר משדין המלך מלמד על מעשי ראב"ש, הרי הוא נמצא למד ממנו על מידת היקפו ותחולתו.¹⁷

היה עושה שהוא לא היה דיין אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות". נראה שהר"ר דוד רומז לדברי ראב"ש באגדה "קוצים אני מכלה מן הכרם", ולדעתו משמעותו העמוקה של בטוי זה הוא כי "דין המלך" נועד לבער את הרשעים מן העולם, אולי בניגוד ל"דין תורה" שנועד לתקן את החוטא ולכפר על חטאו. המאירי בפירושו לבי"מ, פג, ב, סבור שר' אלעזר בר' שמעון נשען על "דין המלך" ומעיקר הדין מותר לעשות כן, אלא שלדעת המאירי לא ראוי ל"תלמידי חכמים וחסידים ואנשי השם" לקבל מינוי מן המלכות לתפוש גנבים ולמסרם להריגה, וכפי שאמר ר' יהושע בן קרחה לראב"ש: "עד מתי אתה מוסר עמו של אלוהינו להריגה". לעומת זאת, הרמב"ם אינו מתחשב כלל במעשיו של ראב"ש בבואו לקבוע את דיני המלך; ראה מה שהעיר על זה ר' מאיר שמחה מדוניסק בספרו אור שמח על משנה תורה (מלכים, ג, י). ראה גם: י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 124 ואילך, והערה 18 בסופה. יש מן האחרונים שדעתם אינה נוחה מההסבר לפיו ראב"ש פעל על פי עקרונות כה גורפים של "דינא דמלכותא" ועל כן העלו הצעות חלופיות. ראה למשל הסברו מרחיק הלכת של הרב מפלאצק בספרו מעיני חכמה על בי"מ (ר' אריה ליבוש צינץ, ווארשא, תרל"ד): "להצדיק צדיק ולהסיר התואנה מעיקרא י"ל שעשה ע"פ המבואר בחו"מ סי' שפ"ח סעי' יב בהגהת הרמ"א במי שעוסק בזיופים ויש לחשוש להיזק הרבים מתרין בו ואם אינו מניח מעשיו יכולין למוסרו והנה כי כן ראה ר"א שהרבה נתפסין ונספין ללא משפט והאנשים היו מועדין לגנוב לזאת יש לו כהיתר למוסרם כדי שלא יתפשו הצדיקים שהם היו כמו רודפים ומ"מ שלח לו ריב"ק עד מתי וכו' שאף שלא היה נגד הדין אין ראוי לאדם גדול כמותו לכן שלח לו חומץ בן יין ר"ל לעומת מדריגת אביו לפי גודל קדושתו של ר"ש נקרא חומץ בן יין. עכ"ל.

¹⁵ ראו למשל: ג' אלוך, "עיונים לתולדות ארץ ישראל בתקופת התלמוד", בתוך: (הנ"ל) מחקרים בתולדות ישראל עמ' 91, המסכם כך: "...ואם שואלים אנו על סיבת התנגדותם של חכמים להסכמתו של ר' אליעזר בו ר' שמעון להתמנות זו, הרי התשובה לכך מצויה בהתעצמות שבהלכה אצל תנאים ואמוראים אם יש לגרוס דין המלכות בתחום המשפט הפלילי (ובטחון הצבור), להשמע לו ולסייע בעשייתו אם לאו. המסורת דילן משקפת אף היא את אותה האבקות שנמשכה דורות". ראו גם: ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, עמ' 163; י' גוטמן, "על שירותו של ר' אלעזר ברבי שמעון אצל השלטונות הרומיים בארץ ישראל", ציון, יח (תשי"ג), עמ' 1 – 5. פ' דיקשטיין, "בעיות היסוד של תורת העונש", המשפט העברי, ה (תרצ"ז) עמ' 266 – 267. ש' שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה, עמ' 39 – 41.

¹⁶ ראה למשל דברי המאירי המובאים בהערה 14.

¹⁷ ראה בהערות קודמות. נראה שברקע ההרחבה הגורפת ל"דין המלך" עומדות שורה של הלכות המכירות בסמכויות נרחבות של בית הדין לדון לעיתים אנשים למוות שלא כדין תורה כהוראת שעה ולמיגדר מילתא. חרף העובדה שהלכות אלו אינן עוסקות ב"דין המלך" אלא בסמכות בית דין, נראה שיש בהם כדי לבסס את העיקרון שלעיתים לצורך תיקונה של החברה מותר לעבור על דברי תורה. בטוי בולט לכך ניתן למצוא למשל בדברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא) הסבור שכוחו של בית הדין לדון שלא על פי דיני תורה, נובע מכך שבזמן שאין מלך בישראל, בית הדין נוטל גם את סמכויותיו של המלך. על פי הסברו, יש לראות את כל ההלכות העוסקות בכוחו המיוחד של בית הדין לדון אנשים למיתה שלא על פי דיני תורה, כנובעים ביסודם מ"דין המלך". בטוי אחר לכך אפשר למצוא בדברי הרשב"א בתשובה: "שלא הצריכו עדים גמורים אלא בדברי תורה כסנהדרין. אבל מי שעובר על תיקוני המדינה צריך לעשות כפי צורך שעה" (תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רעט). מחד מדבר הרשב"א על מי שעובר על תיקוני המדינה היינו על דיני המלך, אולם מאידך בדבריו "לעשות כפי צורך השעה" רומז לאמור בסנהדרין מו, א: "תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה...ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים וסקלוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך". כלומר הרשב"א מעתיק את הנימוק שמובא בתלמוד בהקשר לסמכות המיוחדת של בית הדין, ל"דין המלך". בתשובה אחרת כותב הרשב"א: "ועל אנשים גנבים אשר אמרת, כבר אמרתי דהכל לפי השעה, ואם אתם רואים שחוזרים בהם ואפשר להתיר להם מחמת החרם מוטב, ואם לאו, שאינם רוצים לקבל מה שגזרתם, כלה קוצים מן הכרם..." הנה בתשובה זו רומז הרשב"א מחד על הכלל שנאמר לב"ד שעונשים שלא מן הדין לפי צורך השעה, ומאידך מפנה לדבריו של ראב"ש היונק את סמכותו, לדעת הרשב"א מדין

ב. פירוש הירושלמי לאור המקבילה בפסיקתא דרב כהנא - "קוצין כסוחין" במובן של "גברא קטילא":

בדרך אחרת, ניתן לפרש את הירושלמי על פי מקבילה המצויה בפסיקתא דרב כהנא. מקבילה זו **שלא** עמדה לנגד עיניהם של מפרשי הירושלמי, מעלה אפשרות לפרש את דברי ראב"ש, ובעיקר את הביטוי "קוצין כסוחין כסחתי" באופן שונה מזה שהוצע על ידי המפרשים הנ"ל שפירושו בהשראת הבבלי. פירוש זה עשוי להסביר את המעשה שבירושמי **שלא** באמצעות הכלל "דינא דמלכותא דינא".

1. ר' לעזר בר' שמע' אתמני ארכן ליפרין קטיל בני נש דהון חייבין קטולין.

והוה ר' יהושע בן קרחה קרי ליה חלא בר חמרא

אמ' ליה למי את קרי ליה חלא בר חמרא,

לא קוצין כסוחין כיסחתי, לא בני נש דהון חייבין קטולין קטלית.

5. כגון דערקת ואזלת לך ללודקיא

א' ליה היה לך לברוח לסוף העולם ולהניח בעל הגנה שיקוף את קוציו.¹⁸

1. ארכן ליפרין: בכת"י צפת ארטל ליפרין, בכת"י אוקספורד ארכן ליפרין; בכת"י כרמולי לפילון ארבו.¹⁹ 4. לא בני נש: כת"י

כרמולי: כלומי לא בני נש. 6. א' ליה: ר"ש ליברמן משער שמילים אלו השתרבו לכאן מלמעלה ואין כאן מקומם.²⁰ בעל הגנה: כת"י אוקספורד: בעל הכרם.

[תרגום: ר' אלעזר בן ר' שמעון נתמנה 'פקיד ממונה' היה הורג בני אדם שנתחייבו (בדיני המלכות) מיתה. היה ר' יהושע בן קרחה. קרא לו: חומץ בן יין. אמר לו: למי אתה קורא חומץ בן יין?]. [אמר לו] לא קוצים כסוחים כסחתי, לא בני אדם שנתחייבו מיתה, הרגתי? [אמר לו] לדוגמא, האם ברחת והלכת לך ללודקיא? היה לך לברוח לסוף העולם ולהניח בעל הגנה שיקוף את קוציו]²¹

עיון בנוסח הפסיקתא שלפנינו²² מעלה פרשנות שונה משל הבבלי לכל המעשה. ראשית, הגדרת תפקידו השלטוני של ראב"ש שונה משל הבבלי. לפי הפסיקתא במסגרת תפקידו הרג ראב"ש אנשים שהיו חייבים מוות

המלך. מתוך השראה זו, של טשטוש תחומין מסויים בין סמכות בית הדין, ל"דין המלך", אין קושי למתוח את "דין המלך" ולהשוות את זכותו של המלך להמית שלא על פי דין תורה, לזכות בית הדין להרוג שלא על פי דין תורה.

¹⁸ פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), פ"א, ט, ד"ה ר' לעזר, (עמ' 195).

¹⁹ ובצידו מתוקן: בכת"י ישן ארבילפילון. לדעת ר"ש באבער כל הגירסאות הם שיבוש של ארכיליפורין המקורי. כיוצא מדברי בעל הערוך בערך 'ארך'. משמעות המילה לא נתבררה לגמרי. לדעת הערוך, שם, הכוונה ל'שר טבחים'. לדעת באבער הכוונה ל'שר הממונה על מחפשי עושי עוולה העוברים על חוקי המלך'. לדעת ג' אלון הכוונה ל'ראש המשטרה העירונית'. לדעה זו ודעות נוספות ראה: ג' אלון, 'עיונים לתולדות ארץ ישראל בתקופת התלמוד', בתוך: (הנ"ל) מחקרים בתולדות ישראל, עמ' 88 – 91, והערה 5 שם; ראה גם: מנדלבוים, שם, הערה 3 ומה שהביא בשם ר"ש ליברמן; י' גוטמן: "על שירותו של ר' אלעזר ברבי שמעון אצל השלטונות הרומיים בארץ ישראל", ציון, יח (תשי"ג), עמ' 1 – 5. ראה גם: יאסטרוב במלון ערך 'ארכיליפורין', וסוקולוף, מילון הארמית הגלילית, ערך 'ארכן ליפרין'. צריך לומר שלענייננו אין צורך להכנס לשאלה מה בדיוק מסמן ביטוי זה ומה היו גילגוליו. את החשיבות העיקרית יש לראות בדרך בה מגדירה הפסיקתא את התפקיד 'קטיל בני נש דחייבין קטולין', והיא המשמעותית לענייננו.

²⁰ קטע זה משובש ואינו מובן. מנדלבוים בפירושו (עמ' 195 הערה 6) מביא את השערתו של ר"ש ליברמן לפיה המילים: א' ליה שבראש שורה 6 כאן, נשתרבו מהשורה שלמעלה מהם, וצ"ל א' ליה כגון דערקת... היה לך לברוח וכו'.

²¹ התרגום ע"פ הצעת ליברמן לתיקון הנוסח. ראה הערה קודמת.

²² נוסח הפסיקתא דומה בעיקרו לנוסח הירושלמי, אלא שיש בו גם הרחבה העולה לפירוש. השווה עם ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית', עמ' 127 והערה 34. המילים 'ר' לעזר בר' שמעון איתמני ארכי ליפרין קטיל בני נש דהון חייבין קטולין', אינן מופיעות בירושלמי כלל. נראה שהירושלמי שלפנינו קטוע שהרי מתחיל הוא באמצע מעשה ומסתבר שלפני עורך הירושלמי היה המעשה בשלמותו, אלא שהוא בחר להביא רק את חלקו. ראה רז"ו רבינובץ בשערי תורת ארץ ישראל, ירושלים, ת"ש, עמ' 108, המשלים את החלק הקטוע בירושלמי על פי הפסיקתא. כנ"ל ב' ראטנער, אהבת ציון וירושלים, וילנא תרס"ז, עמ' 115. לעומת זאת בפירושם של

בדיני המלכות (= "קטיל בני נש דהוון חייבין קטולין"). קשה לקבוע באופן מוחלט על פי הגדרה זו את אופיו המדויק התפקיד: האם ראב"ש מונה להוציא אל הפועל פסקי דין שבהם נגזר דין מוות? או אולי לתפוס אנשים שנגזר דינם למוות על ידי השלטונות והם הצליחו להימלט? ואף אין להוציא מכלל אפשרות שתפקידו היה לתפוס את אלו שאמנם עדיין לא נתפסו, אך הם ומעשיהם **ידועים** לשלטונות והשלטונות מחפשים אחריהם. אף שהגדרת הפסיקתא איננה תורמת הרבה לשאלה ההיסטורית: מה היה תפקידו המדויק של ראב"ש, הרי שיש בה תרומה של ממש להבנת ההצדקה המשפטית לשיתוף פעולה עם השלטונות: בפועל, ראב"ש משתף פעולה עם השלטונות רק בעניינם של יהודים שגזר דינם ידוע מראש, והם ממילא, במוקדם או במאוחר, יוצאו להורג על ידי השלטונות. הגדרת תפקידו השלטוני של ראב"ש על פי הפסיקתא שונה אפוא מהגדרת התפקיד בבבלי, לפיו ראב"ש חושף גנבים שאינם ידועים כלל ומסגירים לשלטונות.

הבדל שני בין נוסח הפסיקתא לבבלי קיים בדברי תשובתו של ראב"ש לריב"ק 'לא קוצין כסוחין כסחתי? – לא בני נש דהוון חייבין קטולין קטלית?'. הביטוי "לא קוצין כסוחין כסחתי?" משמש לפי הפסיקתא כמטאפורה לביטוי: לא אנשים שהם חייבים מיתה הרגתי? כלומר את צמד המילים "קוצין כסוחין" יש להבין במשמעות דווקנית – אנשים שכבר נתחייבו מיתה. הווה אומר: בניגוד למפרשי הירושלמי אשר, בהשראת הבבלי, לא ראו בצמד המילים "קוצין כסוחין" אלא דרך הבעה סגנונית המחליפה את המילה "קוצים" ושתיהן אינן מסמנות אלא 'רשעים', הרי שלפי העולה מהפסיקתא יש לייחס משמעות ייחודית לביטוי 'קוצים כסוחין', ביטוי שבשום פנים ואופן לא ניתן להחליפו במילה "קוצים".²³

מה הרווחנו מההצבעה על שני ההבדלים הנזכרים? דומה שנוסח הפסיקתא מאפשר לבחון כוון שונה לחלוטין מזה שהוצע על ידי מפרשי הירושלמי, להבנת טיעונו של ראב"ש. נראה כי ראב"ש טוען שאותם אנשים

רש"ס, ר"א פולדא, ופני משה מושלם הירושלמי על פי הבבלי, כאמור לעיל, ויש לקחת בחשבון שכלל הנראה נוסח הפסיקתא לא היה מצוי לפנייהם. ניתן להעלות השערה נוספת לגבי השתלשלות הנוסח: קיים נוסח קדום של הירושלמי שבו הופיע המעשה בשלמותו, אלא שמחמת פגעי הזמן הנוסח שובש ונקטע באמצעו. הפסיקתא הכירה את הנוסח הקדום של הירושלמי ושאבה ממנו. לענייננו אין הפרש בין שתי האפשרויות. מסתבר כי הפסיקתא שלפנינו מכירה את המקור המכיל את המעשה בשלמותו ומצטטת אותו. מתוך הקטע המקביל לירושלמי ניתן לעמוד על אופי עבודתו של עורך הפסיקתא. מחד נראה כי הוא משמר את הנוסח שלפניו ואינו משנה את מילותיו, אולם מאידך, אפשר לראות כי בעל הפסיקתא אינו נרתע מלשלב תוספת פרשנית לנוסח הקדום. אשר על כן, אין סיבה להטיל ספק במקוריות המילים 'ר' לעזר בר' שמעון איתמני ארכי ליפרין', ואין סיבה לפקפק בכך שנוסח זה הוא אשר עמד לנגד עיניו של עורך הירושלמי. אולם אין ודאות שפירוש 'ארכי ליפרין' כמי ש'קטיל בני נש דהוון חייבין קטולין', אינו תוספת פרשנית של בעל הפסיקתא לנוסח הקדום. נראה שקל יותר לקבוע כי המילים 'לא בני נש דהוון חייבין קטולין קטלית' הינן תוספת פירוש של הפסיקתא לנוסח המקורי 'לא קוצין כסוחין כסחתי'. ראה גם גרץ (שפ"ר), דברי ימי ישראל, ח"ב, ורשה תרנ"ג ע' 491, הסבור שהמילים 'דהוון חייבין קטולין' הן משל עורך הפסיקתא והן נועדו לחדד את המגמה האפולוגטית של דברי ראב"ש. ראה גם ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית, עמ' 127.

²³ במדרש בראשית רבא מופיע הביטוי 'קוצין כסוחין' ככינוי לאוכלוסין שהרג אברהם במלחמתו עם מלכי הצפון, ואף שם הוא משמש כהצדקה להריגתם על ידי אברהם. וכך נאמר שם: 'אל תירא אברם וגו'. ר' לוי אמר מפני שהיה אברהם מתפחד ואומר תאמר אותן האוכלוסין שהרגתי בהם צדיק או ירא שמים, משל לתבן שהיה עובר לפני פרדסיו שלמלך, ראה חבילות שלקוצים וירד ונטלם, והציץ וראה אותן, והתחיל מטמן מפניו, אמר לו מפני מה אתה מיטמן, פועלים הייתי צריך שיקושו אותה, עכשיו שקששתה אתה בוא וטול שכרך, כך אמר הקב"ה לאברהם אותם האוכלוסין שהרגת קוצין כסוחין היו הה"ד [והיו עמים משרפות שיד] קוצין כסוחין וגו' (ישעיה לג יב). בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה מד, ד"ה 'ואתה ישראל עבדי'. ראה גם במדרש תנחומא (בובר) פרשת לך לך סימן יט, אולם שם הניסוח שונה במקצת, ואפשר שגם המשמעות שם שונה. יש בנו התלבטות מסוימת באשר לאופן שבו תופס מדרש ב"ר את ההנמקה 'קוצין כסוחין היו', האם כשיטת הבבלי והנמשכים אחריה או כשיטת הפסיקתא. באופן כללי נראה לנו כי הוא אוזח גם בזה וגם בזה. מחד גיסא, יתר המדרש על הירושלמי. שכן לפי הירושלמי הביטוי 'קוצין כסוחין' אינו מייחס מידה של רשעות לאותם בני אדם, בעוד שמהמדרש נראה שהוא ביטוי שמתייחד לרשעים. מאידך, יש בו גם ביטוי להיותם של אותם 'אוכלוסין' בבחינת 'גברא קטילא' – קוצים שממילא עתיד בעל השדה לקצצם, ומסיבה זו עצמה אין עוון בידו של אברהם. נראה אפוא, כי המדרש עומד בתווך: בין תפיסת 'קוצין כסוחין' כמצוין מעמד הלכתי מובהק לבין תפיסת 'קוצין כסוחין' ככינוי לרשעים ותו לא. הראנו שהגישה הראשונה עולה מתוך הבבלי בעוד שהגישה השנייה עולה מתוך פסיקתא דרב כהנא. אפשר, אם כן, שאת גישת המדרש יש לראות כשלב ביניים וכשלב מעבר בין הגישה המשתקפת בפסיקתא לבין הגישה המשתקפת בבבלי.

שהוא אחראי להריגתם הם בגדר "קוצין כסוחין" כלומר אנשים שבין כך ובין כך עמדו למות, וממילא אין במעשיו שלו כדי להעלות או להוריד. מסתבר לנו כי משמעות הביטוי המטאפורי "קוצין כסוחין" המופיע בירושלמי ובפסיקתא זהה במובנו ובמשמעויותיו לביטוי המוכר "גברא קטילא"²⁴, ואם כן את המילים "קוצים כסוחין כסחתין" מבינים אנו במשמעות של גברי קטילי קטלתי. הסבר כזה הולם היטב את הגדרת תפקידו של ראב"ש לפי הפסיקתא: תפקידו היה להרוג את אותם אנשים שכבר נתחייבו מיתה על ידי השלטונות. אכן לפי הבבלי הרואה בראב"ש מי שיוזם בעצמו את תפיסת הגנבים וחושף כאלה שלא היו ידועים כלל לשלטונות, ודאי שראב"ש לא יכל להשתמש בטענה 'גברי קטילי קטלתי'.

מעתה נראה כי רשאים אנו לפרש שראב"ש אליבא דהירושלמי והפסיקתא מצדיק את מעשיו בטיעון שיש לו יסוד מוכר בעולמה של ההלכה. היסוד כי בנסיבות מסוימות מי שנגזר דינו למות הוא בבחינת גברא קטילא שאין לו דמים וההורגו אינו חייב, מופיע בתורתם של תנאים ואמוראים כאחד.²⁵ מסתבר אפוא שלמסגרת הלכתית זו מכוונים דבריו של ראב"ש על פי הפסיקתא 'לא בני נש דהוון חייבין קטולין קטלית?'. להסבר זה, הויכוח הגלוי שבין ראב"ש לריב"ק בירושלמי ובפסיקתא מתנהל במישור ההלכתי, ואם כן אין כל צורך להשתמש בכלל של "דינא דמלכותא דינא" עם כל הבעייתיות הכרוכה ביישומו כאן. אכן, צריך לומר שההנמקה ההלכתית של ראב"ש למעשיו לא מלמדת על על המוטיווציה שלו לשתף פעולה עם השלטון הנכרי בהריגתם של יהודים. האם הוא חושש מתגובת השלטון כלפיו באופן אישי? האם הוא חושש מתגובה קשה של השלטונות כלפי הציבור היהודי המחפה על מי שפשע נגדם? האם הוא מודרך על ידי מניע מוסרי? אידיאולוגי? ושמא יש מניע נסתר אחר.²⁶ מכל מקום, הרושם הוא שהנימוק ההלכתי משמש בידו של ראב"ש בעיקר ככלי

²⁴ ראה במקורות המצוינים בהערה הבאה.

²⁵ ראה למשל בספרי לבמדבר: "ר' יאשיה אומר הרי שהיה יוצא ליהרג וחבל באחרים חייב. חבלו בו אחרים פטורים בגופו ולא בממונו. או עד שלא נגמר דינו תלמוד לומר אשר הוא רשע למות – עד שלא נגמר דינו חייב, משנגמר דינו פטור. ר' יונתן אומר הרי שיצא ליהרג וקדם אחר והרגו פטור" (פסקה קסא, מהדורת הורביץ, ירושלים תשכ"ו, עמ' 221). כיוצא בזה, מובא בתוספתא: 'היוצא ליהרג וחבל באחרים, חבלו בו אחרים פטורים' (תוספתא, בבא קמא, ט, טו). בתלמוד הבבלי נאמר בפירוש: 'נגמר דינו (= של בן סורר ומורא למיתה) **גברא קטילא** הוא' (סנהדרין, עא, ב). רש"י על המשנה בסנהדרין, שם ד"ה 'ואם משנגמר דינו ברח' מפרש: "משעת גמר דין הוי כגברא קטילא, ושוב אין לנו לחפש בזכותו להצילו". הרמב"ם בהלכות ממרים פרק ז הלכה ט מסכם את הדין כך: "ואם משנגמר דינו הזקין, כל עת שימצא יסקל שכל מי שנגמר דינו הרי הוא כהרוג ואין לו דם". ראו גם בפירוש אור שמח להלכות רוצח, פרק ב הלכה ט. ראו גם תוספתא ערכין, א, ג; בבלי ערכין, ו, ב; כתובות לו. בבבלייתא אחרת המצויה בבבלי נאמר: 'היוצא ליהרג ובא בנו והכה וקללו חייב. בא אחר והכה וקללו פטור' ועל השאלה 'מאי שנא בנו מאי שנא אחר' משיב התלמוד אליבא דרב ששת: 'אחר – **גברא קטילא** הוא' (סנהדרין, פה, א). הרמב"ם מוסיף על הבריייתא, כנראה על פי הנאמר בסוגיא בהמשך, ופוסק כך את ההלכה: "היוצא ליהרג ובא אחר והכה וקללו פטור" ופוסק "היוצא ליהרג" (הלכות ממרים, פ"ה, ה"ב). כיוצא בזה פוסק הטור ביו"ד, סימן קסא, וכן מביאים זאת להלכה הש"ך והט"ז בשו"ע, יו"ד, קסא, ד. המשמעות שיש להוספה זו היא שהפטור של המכה אינו נובע מהעובדה שהנידון הינו רשע ובעל עבירות שהרי אפילו עשה תשובה פטור, ומסתבר יותר שהפטור נובע מהעובדה המעשית שהנידון עומד למות, וממילא אין תוצאות החבלה מעלות או מורידות. ראו גם במה שכתב ר"י ויינברג ביד שאול, עמ' תל"ב ואילך, ולפי הגדרתו שם הגדרת "גברא קטילא" איננה מתייחסת דווקא למי שחייב מיתה על פי בית דין, אלא כל מי שהותר דמו כגון בא במחלתו, ואף לשיטתו ההיתר לא נובע מהיות האדם רשע ובעל עבירה. השוו גם לרש"י סנהדרין עב, ב, ד"ה "לפקח עליו את הגל". אמנם אפשר לומר שטענת 'קוצין כסוחין כסחתין' איננה יכולה להגזר ישירות מההלכות הנ"ל, ויש מקום להבחין ביניהם. כמו למשל: לא ניתן למצוא בהלכות אלו היתר לכתחילה לפגוע במי שיוצא ליהרג. ביחס להבחנה שהלכות אלו עוסקות דווקא במי שיוצא ליהרג בדיני ישראל, אע"פ שנראה שזו דעת רוב המפרשים, הנה נראה שעניין זה אינו נקי מספקות. ראה למשל, פירושו של ר' אליהו מזרחי לויקרא כז, כט, ד"ה "כל חרם אשר יחרם" בסופו, המציע כי לדעת לישראל קמא בדברי רב יוסף בגיטין כח, ב, גם מי שיוצא ליהרג בבית דין של עבודת כוכבים נחשב כ"גברא קטילא". ראו גם דברי המשנה למלך להלכות ערכין, א, יג.

²⁶ בחינה היסטורית של דיאלוג זה ראה אצל: גרץ שפ"ר, דברי ימי ישראל, ב, ורשה תרנ"ג עמ' 305 – 306; ש' קרויס, פרס ורמי בתלמוד ובמדרשים, עמ' 163; A. Buchler, The Political and the Social Leaders of the Jewish Community Of Sepphoris; in the Second and Third Centuries, London, 1909, p. 22; ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל, ב, עמ' 65 – 66; הנ"ל מחקרים בתולדות ישראל, עמ' 88 – 91; י' גוטמן: "על שירותו של ר' אלעזר ברבי שמעון אצל השלטונות הרומיים בארץ ישראל",

להכשיר את פעילותו, שמונעת על ידי גורמים הנעלמים מאתנו. מסתבר שבנקודה זו חולק ריב"ק: אף אם יש לומר כי מי שהוא בבחינת "גברא קטילא" אין לו דמים וההורגו אינו חייב, עדיין אין בזאת כדי להתיר **לכתחילה** הריגתו של יהודי, וזאת, גם אם קיימת סיבה מדינית, חברתית, או כל סיבה אחרת לשתף פעולה עם השלטונות הנכריים בעניין זה.

בשולי הדברים נעיר כי יש לנהוג בזהירות כאשר אנו באים לקבוע מהי העמדה ההלכתית המדויקת העולה מתוך דברי הפסיקתא. לכאורה עולה מדברי ראב"ש אליבא דהפסיקתא כי כדי להתיר מסירתו של אדם לגויים די בכך שנקבע כי מדובר ב'גברא קטילא'. ברם, אפשר שהיתר זה ניתן רק אם בצידו מונחת אפשרות להציל, מחמת המסירה לגויים, אדם אחר, או יש בכך כדי להגן על אינטרס חשוב אחר. כבר נאמר לעיל שאין אנו בטוחים באשר לנסיבות שהביאו את ראב"ש לפעול כפי שפעל, ואין אנו יודעים מה היא המוטווציה ומה הם האינטרסים המניעים אותו לשתף פעולה עם השלטונות. מאחר ובעניין זה ניתן להעלות השערות שונות ובחלקם עולה האפשרות שאכן יש בפעולותיו להציל אחרים, אין כל אפשרות לקבוע שדי בהתוויית תווית 'גברא קטילא' על אדם כדי להתיר מסירתו להורג בדיני הגויים. כל אשר נוכל לומר, אם כן, אינו אלא שבנסיבות העלומות בהם פעל ראב"ש, הכריע השיקול של היות המבוקשים בבחינת 'גברא קטילא' להתיר את הריגתם, או לפחות את גרם הריגתם. שיקול זה הוא המכריע ולא הכלל ש"דינא דמלכותא דינא".

סיכומם של דברים עד כאן: ישנן שתי אפשרויות להבין את הביטוי "קוצין כסוחין כסחת" המופיע בתלמוד הירושלמי. הוצע לערוך הבחנה בין דרכם של מפרשי הירושלמי המסבירים את הויכוח שבין ראב"ש לריב"ק על פי המקבילה שבבבלי, לבין האפשרות להסביר ויכוח זה על פי מקבילה המופיעה בפסיקתא דרב כהנא. מפרשי הירושלמי שפירשו את הביטוי הנ"ל על פי מקבילתו שבבבלי "קוצים אני מכלה מן הכרם", הניחו שאף הביטוי "קוצין כסוחין כסחת" אינו אלא ביטוי אגדי-מליצי אשר אינו מכיל תוכן הלכתי של ממש. לשיטתם, את היסוד ההלכתי הממשי לטיעונו של ראב"ש יש לחפש בכללי "דינא דמלכותא דינא", אף שאלו לא נזכרו כאן במפורש. אפשרות אחרת שהועלתה כאן היא להבין את הביטוי הנ"ל על פי דברי הפסיקתא "לא בני נש דהוון חייבין קטולין קטלית". להצעתנו הפסיקתא מבארת את הביטוי המטאפורי -המליצי "קוצין כסוחין כסחת" במובן של "גברא קטילא קטלית" ומכוונת למלוא ההשתמעויות שיש למעמדו של "גברא קטילא" בהלכה. לענ"ד השימוש של הירושלמי בכסות מליצית גרם להסתרת הטיעון ההלכתי שמאחוריו, ובשל כך העמיסו המפרשים על הירושלמי את המשמעות העולה מן הבבלי. דברי הפסיקתא שלא היו ידועים למפרשי הירושלמי מאפשרים לחשוף מחדש את היסוד ההלכתי המסתתר מאחרי המליצה הבאה בלבוש אגדי בירושלמי.

ג. מחלוקת התנאים בתוספתא ביחס למסירת "גברא קטילא" לנכרים:

משבאנו לכאן, כמעט מאליה עולה השאלה: האם ניתן למצוא את עקבותיו של הטיעון "קוצין כסוחין כסחת" במובן של גברא קטילא קטלית, בדיוני תנאים ואמוראים נוספים. להלן נבקש להראות כי טיעון זה, אם כי בניסוח שונה, עמד במרכז דיוניהם של תנאים ואמוראים בהתייחסם לשאלה, האם מותר למסור את היחיד לגויים למען הצלת רבים. המקור התנאי העיקרי העוסק בשאלה זו מצוי בתוספתא שלפנינו. אמנם, "כבר נידוש עניין זה הרבה על ידי ראשונים ואחרונים וכמה קולמוסים נשברו בפירוש התוספתא" כדבריו של ר"י ויינברג על תוספתא זו, אולם דומה כי לאור המסקנות העולות מהדיון הקודם, יש מקום לבחון מחדש את דברי התוספתא. אלו הם דברי התוספתא במסכת תרומות:

ציון, יח (תשי"ג), עמ' 1 – 5; Y. Soreq, JQR LXVII, 1977, P.236; מ' בן שלום, חסידים וחסידות בתקופת בית שני ובתקופת המשנה (דיסרטציה), תל אביב, 1998, עמ' 358 – 360.

1. סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם

יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל
אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי
יתנו להן ואל יהרגו כולן

5. אמר ר' יהודה במי דברים אמו' בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ

אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים
הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להן ואל יהרגו כולן.
וכן הוא אומר ותבא האשה אל כל העם בחכמתה וגו'
אמרה להם הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם

10. ר' שמעון או' כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.²⁷

6. הוא מבפנים והן מבחוץ: כך בכת"י וינה וערפורט. אבל בדפוס: בזמן שהוא מבחוץ; והגר"א מגיה בזמן שהוא מבחוץ והן מבפנים.²⁸

לפירושה של הרישא:

מדוע כשלא ייחדוהו אין מוסרים לגויים וכולם יהרגו? הפירוש הרווח בפסיקה ההלכתית קושר זאת להלכה הקובעת שאם אומרים לאדם הרוג חברך ואם לא, הורגים אנו אותך, יהרג ואל יעבור שכן אין דמו של אחד סמוק מדמו של השני,²⁹ ואולם כשייחדוהו גויים סברה זו לא קיימת.³⁰ הב"ח אף מטעים זאת בהסבר מקורי:

²⁷ תוספתא תרומות, ז, כג. מקבילות ראה בבראשית רבא פרשה צד בסופה ובאופן חלקי להלן בירושלמי.

²⁸ ר"ש ליברמן מעיר בתוכ"פ, תרומות, עמ' 421 הערה 135 שהגר"א נסמך בהגהתו על דברי הסמ"ק מצוה ע"ז שכתב "דמיירי שהוא בסכנה עמהם אבל אם הוא חוץ לסכנה אין מוסרים אותו" משמע שהגירסא שלפניו "בזמן שהוא מבחוץ" היינו חוץ לסכנה. ראו גם הערה הבאה. לדבריו אלו של ליברמן יש להוסיף את פירוש רש"י לספר שמואל ב, כ, כב המפרש כך: "אמרה להם הואיל והוא נהרג והן נהרגין תנוהו להם. אם היה יכול להנצל כגון שהוא מבחוץ ואתם מבפנים, ואתם בסכנה והוא יכול להמלט אין דוחין נפש מפני נפש להורגו בשביל הצלתכם. אבל עכשיו שהוא יהרג עמכם ימות הוא לבדו ואל תמותו עמו". מעיר רמ"ל קצנלבוגן (במהדורתו לספר שמואל עם פירוש רש"י ע"פ כתבי יד ודפוסים ראשונים, ירושלים 1995, עמ' רמב הערה 49), שפירושו של רש"י לתוספתא מתאים לנוסח "שהוא מבחוץ והן מבפנים", אבל בכת"י אחרים נוסח התוספתא "שהוא מבפנים והן מבחוץ", ולכת"י אלו קשה להבין את פירושו של רש"י. כיוצא בזה יש להבין את פירושו של רש"י לסנהדרין עב, ב: "ואם תאמר מעשה דשבע בן בכרי... דדחו נפש מפני נפש, התם משום דאפילו לא מסרוהו לו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב, והן נהרגים עמו. אבל אם היה הוא ניצול אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למסורו כדי להציל את עצמן". ופירושו של רש"י בסנהדרין מתאים לפירושו לספר שמואל, ולפי זה מסתבר שהגירסא שלפניו היא כגירסתו של הסמ"ק ואם כן אפשר שהגר"א מסתמך גם על פירושי רש"י.

²⁹ כלל זה מובא כשלוש פעמים בבבלי בשם רבה: 'רוצח גופיה מנא לן? - סברא הוא. דההוא דאתא לקמיה דרבה, ואמר ליה: אמר לי מרי דוראי זיל קטליה לפלניא, ואי לא - קטלינא לך. - אמר ליה: לקטלך ולא תיקטול. מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי.' (סנהדרין, עד, א; יומא פב, ב; פסחים כה, ב). שימוש בנימוק זה ראה למשל: כסף משנה בפירושו על הרמב"ם הלכות יסודי התורה, ה, ה. על נימוק זה בהקשר דילן השיג הרמ"ך (השגתו מובאת אצל הכ"מ, שם) ונדחקו שם הכ"מ והלחם משנה לישבו. יש המציינים כאן גם את דברי המשנה באוהלות "שאין דוחים נפש מפני נפש". ראה: פירוש הרא"ש למשנה תרומות ח, יב. ראה גם רש"י לסנהדרין עב, ב ד"ה 'יצא ראשו'; ריטב"א פסחים כה, א; שו"ת רדב"ז חלק ד סימן אלף קסג.

³⁰ ראה: יד רמ"ה לסנהדרין עב, ד"ה 'אמר רב הונא'; ר"ן ליומא פב, ב, ד, א בדפי הרי"ף; שו"ת שער אפריים סימן עב ד"ה 'לכאורה'; כסף משנה הנ"ל בישבו את דברי הרמ"ך; ראה גם ברכי יוסף ליוורה דעה קנז, ס"ק ז; פירוש יפה תואר לבראשית רבא פרשה צד; שו"ת משפט כהן סימן קמג. לביאור תשובה זו של הרא"ה ראה הסברו הרחב של נ' רקובר מסירות נפש – הקרבת היחיד למען הרבים, ירושלים תש"ס, עמ' 35 – 39. אך הבחנה זו של המפרשים קשה ביותר. ראה: א' אנקר, 'רצח מתוך הכרח וצורך במשפט העברי', שנתון המשפט העברי, ב, (תשל"ד), עמ' 161-174. גישה שונה לחלוטין להבהרת דין 'ייחדוהו', ראה במאמרו הנ"ל של אנקר. לדעת אנקר האיסור למסור אחד מבני הסיעה להריגה מבוסס על חובה מיוחדת של קידוש ה' ולא על איסור רצח או גרם רצח. הוא מבוסס על הרעיון שחובה לא להכנע לדרישות שרירותיות של כנופיות פושעים' (עמ' 166). על פי רעיון כללי זה מוצא אנקר שאת ההבחנה בין 'ייחדוהו' ל'לא ייחדוהו' יש להבין באופן זה: 'כשהנכרים לא ייחדוהו – אסור למסור אף אחד. אין לך דרישה שרירותית וחסרת כל יסוד מאשר דרישה למסירה סתם. ייחוד הנדרש הופך את הדרישה לפחות שרירותית' (עמ' 167). הרעיון כי איסור המסירה

מ"מ מאחר דאיהו גרם לנפשי ע"י מעשיו שנתחייב מיתה בדיניהם אין אומרים בזה מה חזית וכו' דאדרבא דאמרנין דדמא דהאי סומקא טפי דהרי לא עשה מעשה שיה' מחוייב מיתה כל עיקר.³¹ נציין כי לפי הסברו של הב"ח יש להניח שהגויים אינם מתנכלים ליהודי סתם, אלא שאכן עבר עבירה שחייבים עליה מיתה בדיניהם, וזהו תנאי הכרחי למסירתו, הנחה שלא ניתן למצוא לה סימוכין בלשון התוספתא, ובודאי לא בדבריו של ר' יהודה.³²

דומה שלאור דברי הפסיקתא דלעיל, וביאור הטיעון "קוצין כסוחין כסחתי" כגברא קטילא קטלתי, ניתן להציע פירוש אחר להבנת ההפרש שבין ייחודו ללא ייחודו: כאשר הגויים מייחדים אדם מסוים להוציאו להורג, הרי שהוא כבר בבחינת 'גברא קטילא'. כלומר התווית 'גברא קטילא' איננה תלויה בשאלה העקרונית האם באמת אדם חייב מיתה על פי דיני ישראל, אלא בשאלה המעשית: האם אדם זה ממילא עומד למות. כאשר הגויים צרים על ישראל ומייחדים להם אדם אחד, הרי שבמוקדם או במאוחר אדם זה ייתפס וייהרג, על כן דנים אותו על שם סופו כמי שאין לו דמים. הסבר כזה עולה בקנה אחד עם נימוקו של ראב"ש אליבא דהפסיקתא לעיל, לאמור: לא המעמד של האדם בדיני ישראל או בדיני המלכות קובע, ואף אין השאלה של 'דינא דמלכותא' עומדת על הפרק, אלא אך ורק מצבו המעשי של האדם הוא הקובע את ההתייחסות אליו, תהא הסיבה מוצדקת או לא.³³

מבוסס על חובה מיוחדת של קידוש ה' הובע קודם לכן כפי שציין גם אנקר במאמרו, על ידי ר"ש ישראלי בקובץ תורה שבעל פה יד (תשל"ב) עמ' 24. על רעיון זה חזר ר"ש ישראלי מאוחר יותר במאמרו 'הצלת רבים מול מעטים בהתמוטטות בניין', תחומין ד, (תשמ"ג) עמ' 136 – 143. ברם, אין הרב ישראלי גוזר מרעיון כללי זה את ההבחנה בין 'ייחודו' ל'לא ייחודו'. עם הסברו של אנקר מסכים גם ש' שילה במאמרו 'דחיית נפש מפני נפש', מולד ח (תשמ"ח) עמ' 209 – 212 (הנ"ל, 'מסירת יחיד כדי להציל רבים'). כוון כזה מציע גם דאובה: D. Daube, Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law, London, 1965, pp.28-39; גישה נוספת, שלישית, להסבר ההבחנה הנ"ל מעלה ר"מ פיינשטיין בתשובה המופיעה בשו"ת אגרות משה יורה דעה ב סימן ס. לדעת ר"מ פיינשטיין יש להסביר את כל העניין באמצעות דין רודף. כוון זה מורחב במאמרו של י' בלייך, 'בעניין הסגרת יחיד מתוך קבוצה, תחומין ג' (תשמ"ב) עמ' 275 – 286. בלייך סבור שכאשר הגויים מייחדים אדם, אין זה סתם, אלא משום עבירה שעבר, ומאחר ואם השלטונות לא יתפסו את מבצע העבירה הם יענישו את כלל הציבור, הרי שמבצע העבירה המבוקש נחשב לרודף את הציבור שמותר אף להורגו כדי להציל את הנרפים. על פי דרך זו מנסה בלייך להסביר את הדעות השונות בתוספתא ובירושלמי. ראה גם מאמרו של הנ"ל, 'תנו לנו אחד מכם', אור המזרח לא (תשמ"ג) עמ' 20 – 32.

³¹ שו"ת ב"ח (ישנות) סימן מג.

³² הב"ח, שם, נדחק בדבריו לומר שזו היא גם שיטת ר' יהודה ור' יוחנן שיובאו להלן וקשה מאד ליישב כזאת בדבריהם.

³³ הסבר זהה כמעט מעלה ש' אטלס, אגב דיונו בביאור התוספתא הנ"ל ובפסיקת הרמב"ם, אף שאינו קושר זאת לטענת 'קוצין כסוחין': "נראה בדעת הרמב"ם שעלינו להתחשב עם תנאי המציאות בלבד אם זה שייחודו עומד למיתה ואפילו בדיני עכו"מ, יש לחשוב כגברא קטילא ומוסרים אותו בידיהם כדי להציל את הציבור. כי הואיל ואי אפשר להצילו ובין כך ובין כך עומד להיתפס ובן מוות הוא, אין לסכן את הציבור בגינו". ראה: ש' אטלס, 'השגות הרמ"ך על הרמב"ם', בתוך: H.U.C.A, 27 (1956) חלק עברי, עמ' ג' הערה 8. בהערה זו דן ש' אטלס באריכות רבה בדברי התוספתא ומיישב את הקשיים שבה על פי שיטתו המוצעת בפנים. את דבריו אלו המובאים בהערה הפנה קודם פרסומם אל ר"י ויינברג, והלה דן בהם בשו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן עח, ונראה שלפחות את חלקם דחה. השהו גם עם פירושו של רח"י דינקלס 'אמונת יוסף' בתוך: ירושלמי סדר זרעים עם פירוש ר"ש סירלאו, מהדורה שניה, בני ברק, תשי"ח: '...דדוקא גבי רציחה הוא דאמרנין מאחר שייחודו למיתה הו"ל כגברא קטילא ולכן מותר למוסרו בידיים כדי להציל את השאר' עכ"ל. מאידך גיסא, יש מן הפוסקים שהעלו את האפשרות להסביר את ההבדל בין 'ייחודו' ל'לא ייחודו' באמצעות העיקרון של 'גברא קטילא' אך דחו הסבר זה משום שהוא סותר את הערך ההלכתי המשתקף במספר סוגיות ל'יחי שעה'. כך למשל, מעלה ר"מ פיינשטיין: 'ולר' יוחנן שסובר שאף בייחודו איש לפלוני להריגה מותר, צריך לומר שסובר שנחשב כבר כמסור בידם כיון שגם כשלא ימסרו הם, הוא כבר כמסור בידם מאחר דכולן מסורים בידם שהוא ג"כ בניניהם, ועשה דמסירה זו לא נחשב שום מעשה מהמוסרין'. יתר על כן, לדעת ר"מ פיינשטיין למעשה כך מפרש רש"י בסנהדרין עב, ב (ראה הערה קודמת) את שיטת ר' יהודה בתוספתא וז"ל: 'שכתב רש"י גבי שבע בן בכרי...דהיתר היה משום דאפילו לא מסרוהו היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והן נהרגין עמו, והוא טעם ר' יהודה בתוספתא תרומות'. כלומר, לדעת ר"מ פיינשטיין הן ההבחנה בין 'ייחודו' ל'לא ייחודו' והן הבחנתו של ר' יהודה בין בפנים לבחוץ מוסברת על ידי העיקרון שאין בפעולת המוסרים במקרים אלו כדי להעלות או להוריד ו'אדם מסור מסרו'. אלא שר"מ פיינשטיין דוחה אפשרות זו וז"ל: 'דהא יש קושיא גדולה על ר' יוחנן דמתיר בייחודו למוסרו להריגה

לפירושה של הסיפא:

כל מפרשי התוספתא התקשו בביאור פשטה של הסיפא, כנוסח המופיע לפנינו, וכדברי הב"ח 'ויש לעיין דהאי בד"א אהיכא קאי'³⁴. ליישוב התוספתא נסללו שתי דרכים עיקריות: יש הסבורים שנוסח התוספתא שלפנינו משובש ויש להגיהו, ויש הסבורים שיש לישב בדוחק את הנוסח שלפנינו. לדעתנו, השאלה כיצד יש להתייחס למסירת מבוקש שהוא בבחינת "גברא קטילא", היא המצויה גם במוקד המחלוקת שבין התנאים בסיפא, וזאת לפי שתי הדרכים שהוצעו לביאורה. נציע את עיקרי השיטות.

שיטת ר"ד פארדו ור"ש ליברמן לביאור התוספתא:

ר"ד פארדו ור"ש ליברמן מבקשים להציל את נוסח התוספתא שבידינו, ומעלים פירוש מחודש ביחס להבחנה המציאותית שבין 'בפנים' ל'בחוץ'. ר"ד פארדו מפרש: 'וה"ק ר' יהודה בד"א שאסור על כל פנים למוסרו בזמן שהוא מבפנים שהוא טמון וסמוי מן העין שהעכו"ם אינם יכולים למוצאו'³⁵. בכון דומה מפרש ר"ש ליברמן: 'בזמן שהוא מבפנים והגויים הצרים עליו הם מבחוץ ושמא יתיאשו מן המצור'³⁶. כלומר, מי שמצוי בפנים, היינו בתוך המצור, סכנת תפיסתו פחותה ממי שמצוי בחוץ, והיינו מחוץ למצור שמא יתיאשו הגויים מן המצור וילכו להם. לפי זה, ר' יהודה מתייחס לראש הדברים והוא מסייג ואומר שדוקא כאשר הוא מצוי בפנים ויש לו אפשרות להנצל יותר מאשר אלו שמצויים בחוץ, אזי אין למוסרו ועדיף שיהרגו כולם, אולם כאשר גם הוא וגם

מטעם שכתב רש"י... הא עכ"פ חיי שעה איכא דאם לא היו מוסרים לו היה חי עד שיתפשנה יואב עוד איזה זמן ובהמסירה נהרג תיכף ולא גרע מגוסס שנהרגין עליו כעל כל אדם כדאיתא בסנהדרין דף עח ואם כן אין זה טעם של כלום להתיר למוסרו שיהרג עוד קודם שהיה נהרג כשיתפשנה. בהקשר אחר אך דומה לעניינו (=דין ההורג מי שנגמר דינו בבית דין למיתה) כותב ר"ש ווינגורט כך: '...ופטור דגברא קטילא מצד דעומד למות לא מצינו דאפילו גוסס בידי שמים ההורגו חייב, ועיקר הפטור הוא אך משום דקיים ההורגו בהנידון מצוות מיתה דמחוייב מצד הדין. ראו דיון רחב של הנ"ל אצל י" ווינברג ופ' ביברפלד, יד שאול – ספר זכרון על שם הרב ד"ר שאול ווינגורט זצ"ל, תל אביב, תשי"ג עמ' תיד – תטז. לדבריו בעניין זה הסכים ר"י ווינברג, שם, עמ' תלד, עיי"ש. לענין, אם דחיית הסבר המחלוקת בתוספתא באמצעות דין 'גברא קטילא' נובעת מצד דין 'חיי שעה', הרי שיש להשיב על כך. הרי את דין המסור יש לדמות לגוסס בידי אדם ואם כן אף לפי דברי רבא, עליו סומכים הפוסקים דבריהם, שגוסס בידי שמים לכל הדעות אינו בבחינת גברא קטילא, הרי שמחלוקת תנאים היא אם מי שגוסס בידי אדם יש לדמותו לטריפה ולדון אותו כגברא קטילא, או שיש לדמותו כגוסס בידי שמים שאינו כגברא קטילא. מעתה, אף כאן אין אנו טוענים אלא שמחלוקת תנאים ומחלוקת אמוראים היא, אם יש לקיים דין גברא קטילא במי שעתיד בין כה וכה ליפול בידיהם של הנכרים. מצד שני נראה שהב"ח רואה נימוק זה של 'גברא קטילא' כנימוק הטבעי להסביר את שיטת ר' יהודה שלהלן וז"ל: 'א"י איכא למימר דר' יהודה רבותא נקט דאפי' היכא דהוא מבפנים והן מבחוץ דהוא גברא קטילא הוא א"ה אל יתנוהו להם ואצ"ל כשהן מבפנים והוא מבחוץ דפשיטא דלא יתנו להם'. אמנם הב"ח נמשך כאן אחר גירסתו בתוספתא ומחמת קושי הלשון דחה אפשרות זו, ברם יש בעיקר דבריו כדי לפרנס את נוסח הגר"א המוצע להלן.

³⁴ שו"ת ב"ח (ישנות) סימן מג. כוונת הב"ח להקשות ממה נפשך: אם את דברי ר' יהודה 'במי דברים אמורים' נקשור כהמשך טבעי למאי דסליק מיניה דהיינו להסתייגות האמורה ברישא 'אבל אם ייחדוהו', אין כל הסבר להמשך 'אבל בזמן שהוא מבפנים וכו' יתנוהו ואל יהרגו כולם' – מהו 'אבל'? הרי זה בדיוק הדין ל'אם ייחדוהו'. ואם תאמר שדברי ר' יהודה 'במי דברים אמורים' אינם מוסבים על דין ייחדוהו אלא על תחילת הדברים והיינו כשלא ייחדוהו, אם כן צריך ר' יהודה לומר הפוך: במי דברים אמורים בזמן שהוא מבחוץ והם מבפנים, שאז הוא מחוץ לסכנה והם בתוך הסכנה, אך אין כל הגיון לומר שדווקא כשהוא שרוי בסכנה והם לא אז לא ימסרוהו ויהרגו כולם בעוד שכאשר גם הוא וגם הם בסכנה כן ימסרו אותו ולא יהרגו כולם. פרשנים רבים ניסו להתמודד עם קשיים אלו שהצביע עליהם הב"ח, וכבר כתב על כך ר"י ווינברג אגב דיונו בביאור התוספתא בשו"ת שרידי אש חלק ב סימן עח, כי "כבר נידוש עניין זה הרבה על ידי ראשונים ואחרונים וכמה קולמוסים נשברו בפירוש התוספתא, ובביאור דברי הרמב"ם, וכל הפירושים אינם מניחים את הדעת וסו"ס הכל תלוי בשיקול הדעת והכרעת הטעם" עכ"ל.

³⁵ ר"ד פארדו בפירושו חסדי דוד לתוספתא תרומות הנ"ל.

³⁶ ש' ליברמן, תוכ"פ, תרומות, עמ' 421.

הם דהיינו הגויים בפנים ואין לו אפשרות להינצל, הרי שמותר למוסרו.³⁷ אם כן, הבחנתו של ר' יהודה היא בין מבוקש שמתוקף הנסיבות בין כך ובין כך ייתפס על ידי הגויים, שאז מותר למוסרו לידיהם, לבין מבוקש שעשוי בסופו של דבר להינצל שאז אסור למוסרו לידיהם. כיצד ניתן להסביר הבחנה זו? לפי הצעתנו דלעיל העניין פשוט: המבוקש שלא יוכל להינצל מהמצור ובמוקדם או במאוחר ייתפס על ידי הגויים, הוא בבחינת "גברא קטילא" שאין לו דמים אף קודם שנתפס. במקרה כזה, וכאשר מצורף השיקול שאם לא ימסרו את המבוקש יהרגו כולם, מותר לדעת ר' יהודה למוסר מבוקש לכתחילה. ברם, אם המבוקש עשוי להינצל, אין הוא בבחינת גברא קטילא, ואם כן מסירתו המוקדמת לגויים אסורה, אף שהמחיר עלול להיות שיהרגו כולם.

שיטת הגר"א ור"י ויינברג בביאור התוספתא:

הגר"א מגיחה את הנוסח כך: 'ר' יהודה אומר במי דברים אמורים בזמן שהוא מבחוץ והן מבפנים' במקום הנוסח שלפנינו 'בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ'.³⁸ אליבא דהגר"א ניתן ליישב ברווח את התוספתא: ר' יהודה מתייחס לרישא הקובעת באופן סתמי שהדין הוא שלא יתנוהו להם ויהרגו כולם. על כך מעיר ר' יהודה שדווקא כשהמבוקש³⁹ מבחוץ דהיינו מחוץ לסכנה, והמצור נערך רק על האחרים אזי אין היתר למסור מבוקש זה שהרי אם לא ימסרוהו הם, הגויים מעצמם לא יתפסוהו, אבל כאשר גם המבוקש נמצא בפנים והגויים יתפסוהו בין כה וכה, אזי מותר למסור אותו לידיהם.

ר"י ויינברג הולך בדרכו של הגר"א ואף משכלל אותה:

ולי נראה כגירסת הגר"א: 'שהוא בחוץ והם בפנים'... וקשה לי להכריע בדעת ר' יהודה אם הוא דורש ייחודו דווקא או אפילו בלא ייחודו. וזה תלוי בשאלה אם הברייתא בתוספתא כמו שהיא לפנינו היתה גם לפני ר' יהודה. שהרי אפשר מאד שבברייתא העתיקה שהיתה לפני ר' יהודה חסרה הבבא 'אבל אם ייחודו להם' וכו', שבבא זו היא הוספת המסדר של התוספתא, שהוסיף בבא זו בתור פירוש לברייתא העתיקה... ויש להניח שלפני ר' יהודה היתה ברייתא זו בלא הבבא של 'אבל', ובא לפרשה וגם ר' שמעון בא לפרשה... ולפני ר' יוחנן וריש לקיש היתה הברייתא בתוספתא בלא הוספת דברי ר' יהודה ור' שמעון ולכן נחלקו בפירוש המילים 'כגון שבע בן בכרי'. קצורו של דבר, מסדר התוספתא חיבר שתי ברייתות ישנות. ברייתא ראשונה כפי נוסח המשנה והוסיף לה בבת 'אבל' וכו' וברייתא מאוחרת של ר'

³⁷ ניתן להצביע על קשיים לא מועטים בפירושים. כך למשל, הדעה כי מי שהוא בתוך המצור שרוי בסכנה פחותה ממי שאינו נתון במצור עומדת בסתירה הן לסברא הפשוטה והן לפשטם של דברי התוספתא 'אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים הואיל והוא נהרג והן נהרגים וכו' שמשמע שדווקא כאשר הם בפנים הם נהרגים ולא כאשר הם בחוץ. ועוד, אם המילים 'הן בפנים' ו'הן בחוץ' מתייחסים לגויים, כיצד יתישבו המילים בהמשך: 'שהוא נהרג והן נהרגים' שעל כרחך אתה אומר ש'הן' כאן מתייחס ליהודים הנצורים ולא לגויים הצרים על העיר. לשיטת ר"ש ליברמן עליך לומר תבא: 'הן' שבראשית המשפט אינו זהה במשמעותו ל'הן' שבסוף המשפט, וזו כמובן תימא גדולה. אכן, כבר העיר ר"י ויינברג על פירוש זה של ליברמן 'ומה דחוק פירוש זה... ותמה אני על מפרש מובהק זה שנכנס לפרצה דחוקה' ראה: ר"י ויינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן עח. נסיון להתמודד עם הקשיים שיש בפירוש זה ראה בדיונו המקיף של ר"ד פרדו בפירושו הנ"ל.

³⁸ סביר מאד שלפני הגר"א היתה נוסח הדפוס: 'ר' יהודה אומר במי דברים אמורים בזמן שהוא מבחוץ אבל הוא מבפנים וכו' , והגר"א רק השלים 'והן מבפנים', השלמה המתבקשת בפשטות, אך לא כת"י ווינא, ולכן אין לראות בהגהה זו הפיכת הנוסח שלפנינו. וזה לא כמו שחשב ר"ש ליברמן שהגר"א הגיה על פי הסמ"ק. ראה בזה דבריו הנכונים של ר"י ויינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב' סימן עח לקראת הסוף.

³⁹ אל תתמה על הלשון 'מבוקש' כאשר לכאורה בלא ייחודו עסקין. ראה על כך בהמשך את הסברו של ר"י ויינברג ובכך מתיישב העניין על בוריו.

יהודה ור' שמעון. וזה כעין העריכה במשנה של רבי, כמו שהראיתי במאמרי הפרשנות התלמודית

למשנה⁴⁰

לפי הצעתו המשוכללת של ר"י ויינברג נראה שיש לחלק את הרישא לשניים: משנה קדומה ומשנה מאוחרת. המשנה הקדומה כללה את הבבא: 'סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל'. המשנה המאוחרת הוסיפה את הבבא: 'אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי יתנו להן ואל יהרגו כולן'. המשנה שעמדה לנגד עיניהם של ר' יהודה ור' שמעון היא המשנה הקדומה קודם שהתווספה אליה הבבא 'אבל אם ייחדוהו'. מעתה כך נראה להציע את גלגולה של נוסחת התוספתא שלפנינו. ר' יהודה התייחס למשנה הקדומה⁴¹ ונראה כי פשיטא לו שהיא עוסקת במקרה של ייחדוהו, דהיינו שאדם מסויים מבוקש על ידי הגויים. אלא שלדעת ר' יהודה אין הדבר תלוי בשאלה תאורטית אם ייחדוהו להם או שלא ייחדוהו להם, אלא בשאלה המעשית: האם אדם זה שמבוקש לשלטונות בסופו של דבר ייתפס על ידם או לא. אם סופו שיתפס כגון שהוא מצוי בפנים, דהיינו בתוך המצור, הרי שמותר למסור אותו אבל אם הוא מצוי בחוץ, דהיינו מחוץ למצור ואין סופו שיתפסוהו, אין היתר למסור. גם ר' שמעון מתייחס למשנה הקדומה בלבד אלא שהוא סבור שלא השאלה המעשית היא הקובעת, או לפחות לא רק היא הקובעת, אלא יש להתייחס לשאלה העקרונית: האם המבוקש על ידי הגויים חייב גם על פי דין.⁴²

הנה כי כן, גם הגהתם ופירושם של הגר"א ור"י ויינברג, מותרים בסופו של דבר על כנם את הבנתם של ר"ד פרדו ור"ש ליברמן לפיה, ר' יהודה מבחין בין מבוקש שסופו להיתפס בידי הגויים שמותר למסור, לבין מבוקש העשוי בסופו של דבר להינצל שאסור למסור לגויים, ובעניין עקרוני זה אין כל מחלוקת בין השיטות. ההסבר שניתן לעיל לפירושם של ר"ד פרדו ור"ש ליברמן, יפה כוחו, אפוא, להסביר גם את פירוש הגר"א ור"י ויינברג בשיטת ר' יהודה. לאמור: הבחנתו של ר' יהודה נובעת מההבדל בין מעמדו ההלכתי של מבוקש שהוא בבחינת "גברא קטילא" לבין מבוקש שמעמדו ההלכתי אינו מוגדר כך.

על בסיס ההסבר הנ"ל ניתן להבין בפשטות את המחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון: ר' יהודה, כאמור, איננו מתייחס כלל לשאלה המהותית האם המבוקש על ידי הגויים הינו עבריין, אלא אך ורק לשאלה המעשית: האם סופו להיתפס וליהרג על ידי הגויים בין כה וכה, או לא, ורק שיקול זה יקבע אם מותר למסור להם. לעומתו סבור ר' שמעון שאין די בנימוק המעשי שהמבוקש "גברא קטילא" כדי להתיר את מסירתו **לכתחילה** לגויים. יש לבחון גם את ההיבט המהותי: האם אכן המבוקש חייב מיתה על פי דין.

⁴⁰ ר"י ויינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב סימן עח, בסופו.

⁴¹ מעניין שגם ר"י אפשטיין מציע בלשונו הקצרה הצעה דומה, מבלי שננס לסבך העניין, וז"ל: '...ולר' יהודה בתוספתא **ארישא** קאי – אימתי יהרגו כולם בזמן שייחדוהו וכפירוש ר' יוסף קרא בש"ב עכ"ל. ראה: מלנוה"מ עמ' 1049. אפשטיין אמנם אינו נזקק כאן להבחנה בין משנה קדומה למשנה מאוחרת, ברם הוא מבחין יפה בין הרישא של דברי ת"ק לסיפא של דבריו, וייתכן שגם לשיטת אפשטיין הסיפא לא עמדה לפני ר' יהודה שאם כן היה צריך לנסח את דבריו באופן שונה (כגון ניסוחו של ר' יוחנן בירושלמי המתניח אל הרישא והסיפא של ת"ק כיחידה אינטגרלית אחת. ראה מש"כ להלן).

⁴² נמצאנו אומרים אליבא דר"י ויינברג, שבזמן מן הזמנים הלכה לה המשנה הקדומה ללא הבבא המאוחרת, ונתווספו לה רק דבריהם של ר' יהודה ור' שמעון. במקביל, התפתחה המשנה הקדומה באופן שונה ונתווספה לה הבבא המאוחרת 'אבל אם ייחדו להם' וכו', אך ללא מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. יש לשער שבמשך זמן מה הלכה לה המשנה הקדומה בשני הפנים שזכרו כאן, עד שמסדר התוספתא שלפנינו צירפם ואיחדם. אלא שמעשה הצירוף גרם לכך שהיו שהבינו, ואין לתופסם על כך, שדברי ר' יהודה אינם מתייחסים למשנה הקדומה אלא ראו בהם המשך טבעי לבבא המאוחרת. אכן, קשה מאד לפרנס את דברי ר' יהודה כמוסבים על הבבא המאוחרת, ומסתבר שבמשך הזמן היו שהגיהו את דברי ר' יהודה כדי להתאימם לדברי הבבא המאוחרת והגהה זו היא אשר מצויה בנוסח התוספתא שלפנינו. כדרכם של הגהות במקרים מעין אלו, פותרות הן בעיה אחת אך מעלות הן בעיות אחרות וכיוצא באלו שזכרו לעיל. מכל מקום, דרכו של ר"י ויינברג בביאור התוספתא מנהירה היטב את דברי ר' יהודה שכה התקשו בהם המפרשים, ומצד אחר יש בהם כדי להבהיר את שנוי הנוסח והשתלשלותו.

ד. ירושלמי תרומות - מחלוקת אמוראים בשאלת מסירת "גברא קטילא" לנכרים:

התוספתא שהובאה לעיל מופיעה גם בירושלמי בשינויים, ואלו דברי הירושלמי:

1. תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו להן גוים ואמרו
תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכ'
אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מיש'
ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו ולא ייהרגו
5. אמר ר' שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי
ור' יוחנן אמר א"ע פ' שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי⁴³

5. אמר ר' שמעון בן לקיש: בנוסח ר"ש סירלאו כת"י לונדון: איתמר ר' שמעון בן לקי' אמר; בכת"י ותיקן: אמר ריש והוא שיהא.

הפרש יש בין התוספתא לבין הירושלמי. בתוספתא הובאה מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון ביחס לתחולתה של המשנה הקדומה שלפניהם. בירושלמי לא נזכרה מחלוקתם של ר' יהודה ור' שמעון אך תחתיה הובאה מחלוקת בשמם של ר' יוחנן וריש לקיש. ברם, כבר היו מן המפרשים שעמדו על הדמיון שבין שיטת ר' שמעון בן לקיש לשיטתו של ר' שמעון בר יוחאי, ובין שיטת ר' יהודה לשיטתו של ר' יוחנן.⁴⁴ ברצוננו להוסיף משהו בעניין העריכה. אם לעיל נטען על ידי ר"י ויינברג כי מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בתוספתא מוסברת טוב יותר באמצעות ההנחה לפיה המחלוקת מוסבת על המשנה הקדומה ולא על הבבא המאוחרת 'אבל אם ייחדוהו', הרי שאין הם פני הדברים במחלוקת האמוראים בירושלמי. כאן נראה שהמשנה הקדומה והבבא המאוחרת כבר נתפסים כיחידה אינטגרלית אחידה, ומחלוקת האמוראים מוסבת על יחידה שלמה זו. מתוך לשון המחלוקת עולה ברור שהם מתייחסים לדין הקובע מתי מותר למסור אותו אדם והיינו כשייחדוהו, ולא ניתן להסב את לשון המחלוקת על הבבא הקדומה הקובעת שאין למסור אותו.

בפשטות, ר' יוחנן משאיר דין ייחדוהו על מכוננו, ולולא הסתייגותו של ריש לקיש מדין זה, לא היה ר' יוחנן צריך להוסיף דבר, בעוד שריש לקיש סבור שאף כשהגויים ייחדוהו, יהיה מותר למסור רק אם חייב מיתה על פי דין. אמנם בשיטת ריש לקיש יש מקום להתלבט על פי איזה דין – דיני ישראל או דיני הגויים, והאם די בכך שדנו אותו כמורד במלכות, או שמא צריך להיות חייב מיתה בגלל עבירה אחרת. ועוד יש להתלבט, האם לדעת ריש לקיש יש צורך בתרתי – ייחדוהו וחייב מיתה או שמא די רק בנימוק השני, ובכל אלו נתלבטו רבות, ראשונים ואחרונים.⁴⁵ מכל מקום, חשוב להדגיש שהתלבטויות אלו נובעות מחוסר ידיעה שלמה של שיטת ריש לקיש, אולם אין אלו התלבטויות של הסוגיא עצמה, ובמידה רבה העלאתם מסיטה אותנו ממוקדי המחלוקת של האמוראים עצמם. חשוב לחזור ולהדגיש שהאמוראים עצמם – ר' יוחנן וריש לקיש נחלקו בדבר אחד, ומחלוקתם אך משכפלת שוב, לפחות ברובד העקרוני, את התלבטותם של החכמים מראשית ימי התנאים: האם ניתן למסור אדם שהגויים ייחדוהו, משום שבין כך וכך עתיד הוא להיות מוצא להורג וזו

⁴³ תלמוד ירושלמי מסכת תרומות פרק ח דף מו עמוד ב

⁴⁴ ראה למשל, ר"ד פארדו בפירושו חסדי דוד, על התוספתא דלעיל (תרומות, פ"ז, ה"כג), מה שהאריך בזה. ראה גם מה שכתב ר"ח אלבק בפירושו לב"ר, פ"צד (עמ' 1184) הערה 5.

⁴⁵ ראה למשל נו"כ לרמב"ם בהלכות יסודי התורה ה, ה, ולשו"ע יו"ד, קנו הלכה ב. נוה"כ התלבטו במיוחד לאור העובדה שהרמב"ם פסק כאן, בניגוד לכללי ההלכה ובשונה מכמה פוסקים אחרים, כדעת ריש לקיש.

דעתו של ר' יוחנן, או שמא לא ניתן לקבוע את מעמדו של אדם על פי מה שצופן לו העתיד אלא אך ורק על פי מצבו העכשווי – האם הוא חייב מיתה או לא, וזו שיטתו של ריש לקיש.

ה. מעשה עולא בר קושב: יחסה של "משנת חסידים" לשאלת מסירתו של "גברא קטילא" לנכרים:

סוגיא חשובה נוספת להבהרת עמדות האמוראים בעניין מסירה לגויים מצויה בהמשכם של דברי הירושלמי שהובאו לעיל. בהמשך הדברים, מופיע מעשה המתאר ויכוח בין אליהו הנביא ור' יהושע בן לוי בענינו של המסור עולא בר קושב. מעשה זה שופך אור נוסף על הקשר שבין תפיסות רעיוניות ששררו במהלך ימי התנאים ובראשית תקופת האמוראים, לבין עמדות הלכתיות הנגזרות מהן. נציע תחילה את סיפור המעשה:

1. עולא בר קושב תבעתיה מלכותא
 ערק ואזל ליה ללוד גבי רבי יושע בן לוי
 אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון יהבין ליה לן אנן מחרבין מדינתא
 סלק גביה רבי יהושע בן לוי ופייסיה ויהביה לון
 5. והוה אליהו זכור לטוב יליף מיתגלי עלוי ולא איתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי
 אמר ליה ולמסורות אני נגלה
 אמר ליה ולא משנה עשיתי
 אמר ליה וזו משנת החסידים⁴⁶

1. עולא בר קושב: בנוסח רש"ס (=כת"י לונדון וכת"י מוסקוה): עולא בר קושב. 8. וזו משנת החסידים: בנוסח רש"ס: וזו משנת חסידים היא; הגר"א מציג: זו משנת החסידים ה"ל למיעבד על ידי חורין.⁴⁷

[תרגום: עולא בר קושב תבעתיה מלכותא. ברח והלך ללוד אצל ר' יהושע בן לוי. באו (=אנשי המלכות) והקיפו את המדינה, אמרו להם (לאנשי המדינה): אם לא תתנו לנו אותו, אנחנו נחריב את המדינה. הלך אליו (=אל עולא בר קושב) ר' יהושע בן לוי, פייס אותו ומסר אותו להם. והיה אליהו זכור לטוב רגיל להתגלות אליו (לריב"ל) ולא התגלה. צם כמה צומות והתגלה אליו. אמר לו (=אליהו לריב"ל) ולמסורות אני נגלה? אמר לו: ולא משנה עשיתי? אמר לו: וזו משנת החסידים?]

סגנונם של המתווכחים – אליהו הנביא ור' יהושע בן לוי סתום ועמום ואין הם פורשים את טיעוניהם אלא מפנים אליהם ברמיזה. נדון אפוא תחילה במה שנתפרש ולאחר מכן נדון בסתום. בויכוח נרמז על קיומם של שתי מסורות הלכתיות שונות שהלכו בקרב חכמי ארץ ישראל בעניין דין המסירה לגויים, האחת נתפסת כאן כמשנה הרווחת והמקובלת אצל רוב החכמים והשניה נתפסת כ'משנת חסידים'⁴⁸ ר' יהושע בן לוי נהג כמשנת

⁴⁶ תלמוד ירושלמי מסכת תרומות ח, י; מו, ב. בבראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה צד בסופה, מובאים דברי הירושלמי בשנויי לשון מועטים: 'עולה בן קושב תבעתיה מלכותא, קם וערק לגבי ר' יהושע בן לוי ללוד, שדר פרדיסקי בתריה, איטפל ליה רבי יהושע בן לוי ופייסיה, ואמר ליה מוטב דלקטול ההוא גברא ולא ליענשו ציבורא על ידיה, איפייס ליה ויהביה ניהליה, הוה קא משתעי אליהו בהדיה, כיון דעבד הכי לא אתא לגביה, צם עלוי תלתין יומי ואתחזי ליה, אמר ליה מאי טעמא אפר מר, אמר ליה וכי חבר אני למסורות, אמר ליה ולא מתניתא היא סיעה של בני אדם וכו', אמ' וכי משנת חסידים היא, מבעי להאי מלתא מתעבדא על ידי אחריני ולא על ידך. תני בשעה שעלה נבוכד נצר לכבוש את יהויקים עלה וישב בדפני של אנטוכיא, ירדה סנהדרי גדולה לקראתו, אמרו לו הגיע לו זמנו של בית הזה ליחרב, אמר להם לאו, אלא יהויקים מלך יהודה מרד בי, תנו אותו לי ואני אלך, אזולן ואמרין ליהויקים, נבוכד נצר בעי לך, אמר להו וכך עושים, דוחים נפש מפני נפש, לא כן כתיב לא תסגיר עבד אל אדוניו (דברים כג טז), אמרו לו לא כך עשה זקינד לשבע בן בכרי הנה ראשו מושלך אליך בעד החומה, כיון שלא שמע מהן עמדו ונטלוהו ושללו אותו וכוליה. לעניין טענת יהויקים שאין דוחים נפש מפני נפש' ראה מקבילה בויקרא רבה (מרגליות) פרשה יט, ו, (עמ' תלב-תלג).

⁴⁷ ונראה שהשלימו ע"פ הנוסח המופיע במקבילה בבראשית רבא. ראה הערה קודמת.

⁴⁸ על "משנת חסידים" בהקשר דילן ראה: פירוש עלי תמר לירושלמי כאן, עמ' קל"ז.

רוב החכמים ועל פיה מסר לגויים את עולא בר קושב. ברם, אליהו הוכיחו על כך וסבר שעליו היה לנהוג כ'משנת חסידים' שלפיה אסור היה לו למסור את עולא בר קושב לידי הגויים.⁴⁹ לאיזה משניות נרמז בפולמוס זה? מפרשי הירושלמי מצביעים על התוספתא שהובאה לעיל ואשר צוטטה גם בסוגיית הירושלמי,⁵⁰ כמשנה שעל פיה פעל ר' יהושע בן לוי. מה טיבה של 'משנת חסידים' עליה מרמז אליהו? המפרשים נטו כאן מהפירוש הרגיל ל'משנת חסידים', ופירשו שכאן הכוונה ל'מידת חסידות'. מן הסתם בחרו בפירוש זה משום שלא מצינו משנת חסידים כזו במקורות התלמודיים.⁵¹

אכן, דומה כי לאור הסברו של ר"י ויינברג את התוספתא דלעיל, ניתן להבין כאן את המונח 'משנת חסידים' במשמעותו הרגילה. כזכור, טען ר"י ויינברג שהמשנה הקדומה הכילה רק את המילים: "סיעה של בני אדם... יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל", וללא התוספת של המילים "אבל אם ייחדוהו להם... יתנו להן ואל יהרגו כולן". אמור מעתה: משנה קדומה זו, היא היא אותה משנת חסידים שנתעלמה מעיני המפרשים. כבר צוין לעיל כי לפי המשנה הקדומה אין להבחין כלל בין 'ייחדוהו' ל'לא ייחדוהו' או בין אם המבוקש נמצא 'בחור' או 'בפנים'. רמיזתו של אליהו למשנה זו מלמדת, כי בימיו של ריב"ל, עדיין הובחנה המשנה הקדומה מהמשנה המאוחרת, כשהיא נתפסת כ'משנת חסידים'. מאידך, מסתבר כי רוב החכמים, ובתוכם ר' יהושע בן לוי, החזיקו בידם את המשנה המאוחרת שבה נוספה הבבא 'אבל אם ייחדוהו להם... יתנו להן ואל יהרגו כולם'.⁵²

מכל מקום, מתוך מעשה זה שבירושלמי נמצאנו למדים, כי השיקול של היות אדם 'גברא קטילא', כשיקול המאפשר למסור יהודי לידי גויים להריגה, עומד בניגוד ל'מידת חסידות' או ל'משנת חסידים'. מעתה, אפשר שאף החכמים שנמנו לעיל כמי שאינם מתחשבים בשיקול היותו של אדם 'גברא קטילא', כדי להתיר למסור לגויים, כמו ריב"ק, ר' שמעון וריש לקיש אוחזים ב'מידת חסידות', או לחילופין ב'משנת חסידים', ומחמת כן אין הם מבחינים בין 'ייחדוהו' ל'לא ייחדוהו' או אם המבוקש בתוך המצור או מחוצה

⁴⁹ לניתוחו של המעשה בקונטקסט היסטורי ראה: ב"צ רוזנפלד, ר' יהושע בן לוי (דיסרטציה), רמת גן תשמ"ב, עמ' 407 – 409.

⁵⁰ ראו: בפירוש 'פני משה' כאן; המהר"ם חלאה לפסחים כה, ב מצטט את נוסח הירושלמי בשונה מהירושלמי שלפנינו: "א"ל ולא משנה עשיתי – יחדו להם כעין שבע בן בכרי". וראו גם אצל ב' ראטנר באהבת ציון וירושלים למסכת תרומות וילנא תרס"ה, עמ' 69 – 70. ראה גם דיונו של דאובה בעניין המובא לעיל הערה 30.

⁵¹ על מציאותה ואופיה של 'משנת חסידים' בכלל ראה: ש' ספראי, 'משנת חסידים' בספרות התנאית, בתוך: והנה אין יוסף, קובץ לזכרו של יאמוראי, תל-אביב תשל"ג, עמ' 136 – 152. (ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, מחקרים בתולדות ישראל, כרך ב' עמ' 501 – 517) ולעניינו במיוחד ראה, שם, עמ' 146 (511); ד' הרמן, חסידים קדמונים: החסידים ומשנתם בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד (דיסרטציה), רמת גן, תשמ"ז. מאחר ומשנת חסידים האמורה כאן איננה ידועה סבורים רבים ש'משנת חסידים' כאן איננה במשמעותה השכיחה, אלא במובן של 'מידת חסידות'. ראה למשל בספר חסידים סימן רנח (הוצאת מקיצי נרדמים עמ' 85): 'אמר לו ר' יהושע והלא מתניתין היא אמר לו היה לך לעשות מידת חסידות להיות כולם הרוגים ולא למסור נפש אחת'. גם המאירי בפירושו לסנהדרין עב, מזהה את 'משנת חסידים' עם 'מידת חסידות' וז"ל: '...אלא שמידת החסידות לעכב וליתן מתן בדבר וכל שממהר הפקיע מעליו מידת חסידות'. כיו"ב כותב ה"ט"ז (יו"ד, קנז, ס"ק ז) 'דההיא משנה כמשמעות' לאו משנת חסידים אלא כל חסיד יהיה מורא על ראשו'.

⁵² אגב אורחא, ניתן ליישב את שאלתו החמורה של ה"ט"ז (יו"ד, קנז, ס"ק ז) וז"ל: 'למה נענש ריב"ל ותו מה היה לו לעשות חסידות וכי היה לו להניח להרוג כל ישראל מכח חסידות?!'. צריך לומר שהקושי של ה"ט"ז הוא לשיטתו ש'משנת חסידים' כאן היא במשמעות של 'מידת חסידות'. ברם, לשיטתו אין מדובר כאן במידת חסידות גרידא אלא במשנה שלמה שהיא אכן כשיטת החסידים ותוכחתו של אליהו מכוונת לכך שריב"ל היה צריך לפסוק הלכה כמשנה זו מעיקר הדין. נראה שעל דרך זו מסביר המאירי את שיטת הרמב"ם וז"ל: 'ומ"מ יש מפרשין שלא על מידת חסידות לבד היה מתרעם עליו אלא מן הדין וממה שלא היה חייב מיתה בדיני ישראל. ומכאן פסקו כריש לקיש שאמר והוא שחייב מיתה כשבע בן בכרי, ופירשו בו שיהיה מחוייב מיתה על פי דיני ישראל'. (מאירי לסנהדרין, עב, ב). המאירי מכון את דבריו לפסיקתו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ה הלכה ה, שפסק בניגוד למקובל כשיטת ריש לקיש. מסתבר אפוא, אליבא דפירוש המאירי, שאף הרמב"ם אינו מפרש את 'משנת חסידים' כמידת חסידות אלא כמשנה ממש.

לו. הבחנות אלו נועדו, כאמור, לקבוע אם המבוקש הוא בבחינת "גברא קטילא" או לא, שיקול שככל הנראה, אין לו מקום אצל המבקשים ללכת בדרכן של חסידים.⁵³

נמצאנו אומרים כי מחלוקת התנאים והאמוראים ביחס לשאלת מסירתו של אדם למען הצלת הרבים, נגזרת בראש ובראשונה מהשאלה כיצד יש להתייחס למי שמבוקש על ידי השלטונות ובין כה וכה עומד להיתפס על ידם. האם השיקול של היות אדם בבחינת "גברא קטילא" שאין לו דמים, יכול להיחשב כשיקול לגיטימי כדי למוסרו, או שמא אין אדם רשאי לשקול שיקולים מעין אלו כדי למסור לכתחילה את המבוקש לשלטון שעלול להמיתו. במאמר זה, בקשנו למקם את שיטתו ההלכתית של ראב"ש, אליבא דהירושלמי, יחד עם הדעה הראשונה. אלא שלדעתנו, במקום הביטוי "גברא קטילא" השתמש ראב"ש בביטוי "קוצין כסוחין", ביטוי שלבושו המליצי העלים מעיני המפרשים את התפיסה ההלכתית המסתתרת מאחוריו.

⁵³ מדוע "משנת חסידים" דוחה את השיקול של היות אדם "גברא קטילא", כשיקול לגיטימי להתיר מסירתו לגויים? קשה מאד לקשור זאת לאופיה הכללי של משנת חסידים בה רווחת ההנהגה של "לפנים משורת הדין", שהרי הנהגה כזו שמצילה את היחיד, גורמת להריגתם של רבים, וראה שאלתו של הב"ח בהערה קודמת. שמא יש לקשור זאת לשאלה רחבה יותר והיא: עד כמה רשאי אדם לשקול שיקולים הכרוכים בראיית העתיד, בבואו להכריע שאלה עכשווית? כעין ההסתייגות שמצאנו להלן בדבריהם של חכמים: 'תני רב ביבי קמיה דרב נחמן, שלש נשים משמשות במוך: קטנה, מעוברת, ומניקה; קטנה - שמא תתעבר ושמא תמות, מעוברת - שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה - שמא תגמול בנה וימות... דברי ר"מ; וחכ"א: אחת זו ואחת זו - משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, משום שנאמר: שומר פתאים ה' ' (בבבלי יבמות יב, ב). כלומר, העתיד מסור בידי שמים, ואף אם בדרך הטבע עלול אדם למות, אין לנו להתחשב בכגון אלה, שאין אנו יודעים חשבונות ודרכי שמים. ייתכן אפוא שמשום כך אין זה לגיטימי, לפי משנת חסידים, לעבור על איסור מסירה לגויים עכשיו, רק משום שאנו משערים כי בדרך הטבע אדם צפוי למות, שהרי אין אנו יודעים מה נגזר על אדם בשמים, ושמא "מן השמים ירחמו".