

ש"אומר מותר" אנוס הוא.

ודחינן: **התם, בדקא מהררי ליה עילויה,** שאמר לו הקב"ה שחייב מיתה מפני שלא למד, אף שאת המעשה עשה בתום לב, מחוסר ידיעה. וכדרשין בתשובת ה' לאבימלך: **"ועתה השב אשת האיש, כי נביא הוא"**.

שלאורה התשובה תמוהה, וכי דוקא **אשת** ט-ב **נביא הוא דתיהדר,** עליו להשיבה, ואם היתה אשה של אדם, **דלאו נביא** — לא תיהדר!?!
אלא ודאי, בא הכתוב ללמדנו **בדאמר רבי שמואל בר נחמני.**

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יותן: הכי קאמר ליה הקב"ה לאבימלך: **"ועתה, השב אשת האיש"**, מכל מקום, בין אם הוא נביא ובין הוא סתם אדם.

ועל מה דקאמרת **"הגוי גם צדיק תהרוג?** הלא הוא אמר לי אחותי היא" וגומר — תשובתך היא, אברהם **נביא הוא,** וממך למד שעליו לענות לך תשובה מטעת, ששרה היא אחותו.

כי התבונן אברהם במה ששאלוהו אנשי אבימלך אודות אשתו כשבא לגרר, ותמה לעצמו:

הרי **אכסנאי** אורח **שבא לעיר** — על עסקי **אכילה שואלין אותו,** אם זקוק הוא לאכול

ואם **"אומר מותר"** אנוס הוא — למה יהרג?

ודוחה הגמרא את ראייתו של רבה: **לא!** מצד הדין היה פטור, שהרי אומר מותר הוא, והוא אנוס.

אלא שאמר לו שימות **בידי שמים**.⁽⁶⁸⁾

דיקא נמי שעל דיני שמים הזהירו, **דכתיב "מחטא לי"**, ומשמעותו שהחטא רק כלפי שמים, ולא שעובר על דיני בני נח.

ומקשינן: **ולטעמיד,** האם נפרש כן גם מה שאמר יוסף לאשת פוטיפר, **"וחטאתי לאלהים"**, שהכונה חטא היא **לאלהים ולא לאדם?** והרי אי אפשר לפרש כך, כי הרי אשת פוטיפר היתה אשת איש.

אלא, בהכרח, שבכל מקום החטא הוא אמנם לאלהים, אך **דינו מסור לאדם.**

הבא נמי, במעשה אבימלך, יתכן לפרש כי **דינו מסור לאדם.**

ונמצא שאין להוכיח מחיובו של אבימלך במיתה, אם חיובו הוא בדיני אדם או לא.

איתיביה אביי לרבה: הרי אבימלך חזר וטען לפני הקב"ה, **"הגוי גם צדיק תהרוג"**.

והניחה הגמרא עתה, שהקב"ה הודה לו. שהרי אמר לו **"גם אנכי ידעתי כי בתום לבבך עשית זאת"**. ואם כן נוכיח איפכא,

68. ואף שאנוס פטור גם בדיני שמים, ביאר הריטב"א שבבן נח גם אנוס חייב. ועוד, שבענינו של אבימלך היה גלוי לפני הקב"ה שהוא קרוב למזיד יותר מאומר מותר.

וביאר, שמשמעות הפסוק היא, שאמר לו הקב"ה שאילו היה בא עליה קודם, היה מתחייב מיתה בידי אדם, ואף שהיה **"אומר מותר"**. ועיין ערוך לנר.

או לשנות.

מתניתין:

בלום, וכי שואלין אותו: האם האשה שעמך, אשתך היא זו או אחותך היא זו?

הפומא שהרג אדם בשגגה, אינו גולה, דברי רבי יהודה.

רבי מאיר אומר: גולה.

ומקורם יבואר בגמרא.

השונא שהרג את האדם השנוא עליו — אינו גולה. (70)

וכיון שהם שאלוהו שלא כהוגן אודות שרה, מפני שלא למדו דרך ארץ, לא ענה להם את כל האמת, היות שהיה ירא פן יהרגוהו. ועל ידי כן כמעט ובא אבימלך לידי חטא של בעילת אשת איש.

רבי יוסי אומר: השונא שהרג את האדם השנוא עליו נהרג, מפני שהוא כמועד. כי נחשב הדבר שהרגו בשעה שהוא מותרתה שלא להוגו, כי אם הרגו, ודאי לנו שעשה זאת מדעת, ולא בשוגג.

ולכן אמר לו הקב"ה שאינו חשוב צדיק, כי הסיבה שלא ידע ששרה היא אשתו של אברהם היא תוצאה מכך שלא למד דרך ארץ.

רבי שמעון אומר: יש שונא גולה, ויש שונא שאינו גולה, וגם לא נהרג.

מכאן אנו לומדים, שבן נח שטעה ועבר עבירה משום שחשב שהמעשה הזה מותר, אין לו פטור של שוגג, אלא הוא נהרג על מעשהו כאילו עשאו במזיד, מפני שהיה לו ללמוד שמעשהו הוא עבירה, ולא למד. (69)

זה הכלל לפי רבי שמעון —

70. בתוס' בריש מכילתין (ב ב), דנו האם תנא קמא עוסק בשוגג שהיו רגלים לדבר שהוא שוגג, ובכל זאת פוטר שונא שיש לנו לחשוש יותר שבשנאה הכהו. או שמדובר דוקא שאין רגליים לדבר שהוא שוגג, אך כשיש רגלים לדבר מודה תנא קמא דגולה.

עיי' בדבריהם שכתבו ב' תירוצים. ולדבריהם, שצריך רגלים לדבר, ביאור המחלוקת בין תנא קמא לרבי שמעון הוא באופן שהדעת נוטה שהוא מזיד או שיש ספק בכך. רבי שמעון מחייב, ותנא קמא פוטר עד שיהיו רגלים לדבר שהוא ודאי שוגג.

אך לעיל (ז א), כבר הזכרנו דעת הרמב"ן שיש שלשה דרגות בשונא.

א. שהדעת נוטה שהוא מזיד.

וביאר באילת השחר את דבריו, שאף על גב שאצל הקב"ה גלוי היה שהוא יותר קרוב למזיד, עדיין בדיני אדם נידון כאומר מותר. ולכן הוכיח המקשה ש"אומר מותר" חייב.

69. הריטב"א תמה, היכן מצינו שנצטוו בני נח ללמוד דרך ארץ.

ועוד, אדרבא, משמע מכאן ש"אומר מותר" אנוס הוא, שכל חיובו של אבימלך היה על שלא למד דרך ארץ, ולא על שהיה קרוב לאשת איש. ולכן פירש הריטב"א, שאבימלך לא היה מתחייב אף אם "אומר מותר" דינו כמזיד, כיון שעשה על פי נביא, ורק משום שלא למד דרך ארץ. ולכן ענה לו אברהם, כדרכו, שלמד ממנו, נחשב כמטעה את עצמו, ודינו ככל אומר מותר שחייב, ואין לו נביא.

ומבארת הגמרא שנחלקו בצורת הדרשה:
מאי טעמא דרבי יהודה שפוטר סומא
 מגלות?

דכתיב "ואשר יבא את רעהו ביער",
 ומשמע כל אדם, אפילו סומא.

ולכן אתא היתור שבתוכות "בלא ראות",
 ומעטיה, מיעט סומא, לומר שאינו בכלל
 חייבי גלות.

ואילו רבי מאיר דרש לחייב סומא, היות
 שאכן מגוף הפסוק "ואשר יבוא את רעהו
 ביער" משמע לכלול סומא, ולכן דרשינן
 שתיבות בלא ראות באו למעט סומא,
 ולפוטרו.

אך כיון ששוב נאמר "בלי דעת", ומשמע
 למעט סומא שאינו רואה ואינו יודע
 שבחטיבתו עצים הוא הורג את רעהו, הוי
 מיעוט אחר מיעוט.

כל מקרה הריגה שנעשה על ידי שונא באופן
 שהוא יכול [דהיינו, שאנחנו יכולים] לומר
 שלדעת הרגו — אינו גולה, כי חשוד הוא
 על כך שהרגו לדעת.

אך באופן שהריגה זו, ודאי שלא לדעת הרג
 — הרי זה השונא גולה.

גמרא:

תנו רבנן: נאמר בפרשת הגולים [במדבר
 לה] "בלא ראות".

ומשמע, שבמקרה זה הרג כיון שהוא לא
 ראה, אך באופן רגיל הוא כן רואה.

למדנו מכאן למעט — פרט לסומא, דברי
 רבי יהודה.⁽⁷¹⁾

רבי מאיר אומר: דרשינן להיפך, "בלא
 ראות" — לרבות את הסומא! וכדמפרש
 בסמוך.

ב. שהדעת נוטה לשוגג.

ג. ספק השקול אם הזיד או שגג.

וכתב שם הרמב"ן, שתנא קמא פוטר בכל
 אופן אף שנוטה לשוגג, ואילו לרבי שמעון דוקא
 כשנוטה למזיד אינו גולה.

וכשיטתו ניתן לבאר בדברי תוס' שם, לפי
 הצד שנקטו כי אף כשיש רגלים לדבר אינו
 גולה.

וברש"ש דייק מדברי רש"י, שלתנא קמא
 אין שונא גולה אף כשנפל מהגג, ואין צד לומר
 שהרג במזיד. וביאר, שנחלקו תנא קמא ורבי
 שמעון אם דרשינן טעמא דקרא, ובמקום שודאי
 לא הרגו משנאה חייב, או לא.

ובהגהות פורת יוסף הוסיף טעם ומקור לכך
 ששונא נחשב כמי שרוצה שיזדמן לו להרוג

בשוגג.

ועיין בליקוטי הלכות.

והרמב"ם (פ"ו ה"י) נקט שחזקתו של שונא
 שהוא קרוב למזיד, ומדוקדק מכאן שאין חזקתו
 להיות מזיד ממש.

71. הרמב"ם (פ"ו ה"ד) כתב שסומא פטור
 מגלות, מפני שהוא קרוב לאונס.

והוצרך להוסיף סברא זאת על הלימוד
 מהפסוק "בלא ראות", כיון שהוקשה לו קושיית
 הריטב"א מהסוגיא בנדרים (פח א), ששם רבי
 מאיר דורש "בלא ראות" לרבות את הסומא,
 ולכאורה זה סותר את האמור כאן בסוגייתנו.

ומבואר שם, שדרשת הפסוק תלויה בסברא.
 כי אם "מקצת ידיעה", שיש לסומא בהרגשתו

העבירה על ידו במזיד, חייב העושה בעונושה, אף שלא הותרה שלא לעשותה (72).

שנינו במשנה רבי שמעון אומר יש שונא גולה וכו'.

תניא, כיצד, באיזה אופן, אמר רבי שמעון: יש שונא גולה ויש שונא שאינו גולה? —

נפסק החבל, ונפל הדבר שהיה קשור בו על שונאו, ונהרג, הרי הוא גולה, כי לא ניתן לומר שעשה בכוונה, שהרי הדבר אינו תלוי בו.

אך אם נשמט החבל מידו ונפל הדבר הקשור בו על שונאו, ונהרג, אינו גולה, כי יתכן לומר שהשמיטו בכוונה, מפני שנאתו למי שנהרג.

ומקשה הגמרא סתירה לכך מברייתא אחרת:

והתניא, רבי שמעון אומר לעולם אינו גולה, לא אוהב ולא שונא, עד שישמט מחצלו [כעין מעגילה שמטייחים בה] מידו, לפי שאין חיוב גלות אלא בנשמט מידו ולא בנפסק.

קשיא נפסק אנפסק, שבברייתא הראשונה משמע ששונא גולה בנפסק, ואילו בברייתא השניה משמע שבנפסק הרי הוא כאונס, ואין

וכלל הוא בידינו, ש"אין מיעוט אחר מיעוט — אלא לרבות!"

ומאידך, רבי יהודה שלא למד מכך לרבות, סבר שמהתיבות "בבלי דעת" לא דרשינן למעט סומא, אלא פרט למתכוון להרוג הוא דאתא, בא למעט, שההורג בכוונה אינו גולה!

שנינו במשנה, רבי יוסי אומר השונא נהרג וכו'.

ומקשינן, כיצד נהרגנו משום שודאי הרג בזדון?

והא לא אתרו ביה העדים לפני שהרג!

ומשנינן: מתניתין, משנתנו, אינה בשיטת רבי יוסי סתם [שהוא רבי יוסי בן חלפתא] אלא בשיטת רבי יוסי בר יהודה היא.

דתניא רבי יוסי בר יהודה אומר: חבר — אינו צריך התראה, אלא הוא נהרג על ידי עדים שהעידו שעבר עבירה, כי הוא ודאי מזיד, היות והוא יודע את הדינים.

ואינו צריך התראה, לפי שלא ניתנה התראה על ידי עדים אלא כדי להבחין בין שונג למזיד, שלא יוכל הנידון לומר שלא ידע שאסור. אך אם ברור לעדים שנעשית

גואל הדם, נהרג עליו. ועיין ערוך לנר ושיעורי הגר"ש.

72. ביאר הריטב"א, שבמשנה מדובר בשונא שהוא חבר, ולכן אינו צריך התראה. ולדבריו, אין הפשט בגמרא כשם שחבר נהרג בלי התראה כך השונא נהרג בלי התראה, כי אפילו אם ברור שהרג במזיד, עדיין אין ראייה שהוא יודע שאסור

בלבד, חשובה כידיעה, הרי אין צורך בפסוק כדי לרבותו, ובהכרח שהוא בא למעט סומא [ואם יש שני לימודים, הרי זה מיעוט אחר מיעוט].

ולכן, הרמב"ם, שפסק לענין הפרת נדרים לרבות סומא, פירש שלענין גלות התמעט סומא, כיון שיש סברא לפוטרו מגלות, היות ועל אף שמקצת ידיעתו חשובה כידיעה, בכל זאת, קרוב לאונס הוא. ונפקא מינה בטעם זה, שאם הרגו

בו כלל חובת גלות.

וכן קשיא נשמט אנשמט, שבברייתא הראשונה משמע שבנשמט, שונא אינו גולה. ואילו בברייתא השניה משמע שגולה.

ומתריצין [גירסת רש"י]: נשמט אנשמט לא קשיא.

הא דתניא בברייתא השניה שגולה, היינו באוהב, שלא חיישינן שהרג בכוונה.

ואילו הא דתניא בברייתא הראשונה שאינו גולה מדובר בשונא, וכמפורש בברייתא.

וגם נפסק אנפסק לא קשיא.

הא, הברייתא השניה, שכתוב בה שבנפסק אינו גולה, היא כשיטת רבי, שאמר בנשמט הברזל מקתו שאינו גולה, והוא הדין שנפסק החבל מידו. כי טעמו של רבי הוא, שאינו גולה אלא כשיצא כל הכלי המכה מידו, כמו בנשמט מחצלו, או באופן שניתז העץ המתבקע שאינו חלק מהכלי שבידו.

ולפי שיטת רבי, לדעת רבי שמעון ששונא גולה רק בנפסק, לא מצינו אופן ששונא

יגלה כיון שנפסק פטור לרבי.

ואילו הא, הברייתא הראשונה שנפסק גולה, היא כשיטת רבנן שנחלקו וסברו שנשמט הברזל מקתו גולה, ולדבריהם בין אוהב ובין שונא גולה כשנפסק החבל.⁽⁷³⁾

מתניתין:

להיכן גולין ההורגים בשוגג — לערי מקלט

—
לשלוש ערים שבעבר הירדן, ולשלוש ערים שבארץ כנען.

שנאמר "את שלש הערים תתנו מעבר לירדן, ואת שלש הערים תתנו בארץ כנען", ונומר.⁽⁷⁴⁾

עד שלא נבחרו שלש הערים שבארץ ישראל לערי מקלט, במשך כל ארבע עשר שנות הכיבוש וחלוקה של ארץ ישראל — לא היו שלש הערים שקבע משה למקלט בעבר הירדן קולטות.

שנאמר "שש ערי מקלט תהיינה", עד שיהיו

להרוג, וכן צריך לברר שידוע שהנהרג ישראל, אם אין הדבר ידוע וברור.

ועיין בגבורת ארי שהעדים המעידים בשונא שהוא חייב מיתה, צריכים לדעת שהוא שונא ושהוא חבר, שאם לא כן, הרי לא התרו בו, ואי אפשר להזימם.

73. הרמב"ן כתב שבנשמט מידו חייב לדברי הכל, כי לרבנן לא מדמים אותו לניתז מהעץ המתבקע, ולרבי לא מדמים אותו לנשמט הברזל מקתו, כיון שנשמט נחשב כזורק אבן, ולכולי עלמא חייב. ועיין רבינו חננאל ובעל המאור.

והמהרש"א ביאר, שלרבנן חייב בנשמט בנשמט הברזל מקתו, שהיה בידו ויצא ופגע. ואין זה דומה לעץ המתבקע שלא נגע בו, ולכן פטור עליו.

והרש"ש כתב, שבעץ המתבקע יש טעם אחר לפטור מפני כח כוחו, כדלהלן, ואינו שייך בנשמט.

74. הרמב"ם (פ"ח ה"א) כתב: אין ערי מקלט נוהגות אלא בארץ ישראל.

והכסף משנה הביא את הפוסק שבמשנתנו, "את שלש הערים תתנו מעבר הירדן", והביא על

ששתן קולטות באחת. (75)

ומכוונות להן דרכים מזו לזו, היו מכינים דרכים ישרות ומתוקנות (76) מכל עיר לעיר מקלט, שלא יתעה ולא יתקל הרוצח בנוסו, שנאמר "תכין לך הדרך ושלשת", וגומר.

ומוסרין להן לרוצחים, אחר שנגמר דינם לגלות, (77) שני תלמידי חכמים שילווס בדרך מבית הדין לעיר מקלט, כי שמא יהרגנו גואל הדם בדרך, וידברו אליו שלא יהרגנו, שהרי בשגגה בא מעשה זה לידו ואינו שופך

כך את דרשת הספרי: אין לי אלא שקולטות בארץ ישראל, בחוץ לארץ מנין? תלמוד לומר "תהיינה".

ובספרי זוטא דרשינן שערי מקלט קולטות שבעבר הירדן ושבארץ ישראל. והיינו שחידוש המשנה מלמדנו, שהערים בארץ ובחוצה לארץ קולטות בשוה, ובין בני הארץ ובין בני חו"ל נקלטים בכל אחת מהערים הללו.

75. הרמב"ם (פ"ח ה"ג) הביא דין זה.

ובתפארת ישראל על המשניות תמה למה נשנתה משנה זו, ולמה הביאה הרמב"ם להלכה, והרי מה שהיה כבר היה, ושוב אין מצוה זו נוהגת.

וכתב לתרץ, שבא ללמדנו לעשות גם חלק מהמצוה, אף שאינה מתקיימת אלא כשהיא בשלימותה, ולכן סיים הרמב"ם בטעם האמור בגמרא: ולמה הבדילן משה? — אמר: מצוה הבאה לידי אקיימנה!

ובלשון הרמב"ם בהלכה ד, יש לדון אם ערי המקלט בטלו, וצריכים להפרישם שוב לעתיד לבא, או שרק מוסיפין עליהם בימות המשיח עוד שלש ערים, ואולי כשיתחייבו להוסיף, לא יקלטו הערים הקודמות עד שיופרשו כל התשע, ולכך הובאה הלכה זו.

ועיין בספר רנת יצחק על התורה פרשת מסעי, שכתב שאין השלש הנוספות מעכבות זו את זו, שהרי לא נאמר "תשע ערי מקלט תהיינה".

ובתוספתא בפרקין, מבואר שהצטוו להפריש ערי מקלט מיד בעברם את הירדן, והפרישום

לפני הכיבוש וחלוקת הארץ.

אך בילקוט שמעוני בפרשת מסעי, מפורש שהצטוו להפרישם רק אחר כיבוש וחילוק. וכן כתב הרמב"ן [דברים י"ט].

76. כך משמע ברמב"ם (פ"ח ה"ו) שכתב: מתקנים ומרחיבים את הדרכים, ועל כל גיא או נהר עושים גשר, כדי שלא לעכב הבורח.

אמנם לשון המשנה משמע שמדובר על הפרשת הערים שיהיו במרחק שוה זו מזו, שהרי הובא הפסוק ושלשת.

ולכן ביאר הערוך לנו, שכונת המשנה היא להשוות את המרחק בין הערים.

ואילו הרמב"ם בא לבאר שכדי לקיים "ושלשת הדרך" צריך לתקן הדרך שלא ישתנה המרחק בין הערים על ידי סיבוכי הדרך וגאיות או נהרות. ולכן אמר הכתוב "תכין לך הדרך" כדי שיתקיים ה"ושלשת".

ובערוך השלחן כתב שאין מתקנין הדרך לערי הלויים אלא לערי המקלט, והסברא נותנת כן, שזה מדיני הפרשת הערים.

77. בסוגיית הגמרא (י א) משמע שמדובר בדרך הליכתו מבית דין לגלות, כבריחתו הראשונה לעיר מקלט. שהרי התלמידי חכמים אומרים לו בשגגה בא מעשה לידו, וזה לא נודע להם אלא אחר שנדון בבית דין (תוס' יום טוב).

וכן משמע לשון הרמב"ם (פ"ה ה"ז) כשמשיבין אותו — לעיר מקלט מבית הדין — מוסרין לו שני תלמידי חכמים.

והחזו"א (יז א) הוסיף שכאשר לוקחים אותו

דמים.

רבי מאיר אומר: אין התלמידי חכמים המלויים אותו צריכים לדבר עבורו, אלא (78) הוא מדבר על ידי עצמו.

שנאמר "וזה דבר הרוצח".

ובגמרא [י ב] מפרש טעם פלוגתייהו.

רבי יוסי בר יהודה אומר: בתחילה, בתחילת משפטו של כל רוצח קודם שבא לבית דין, אחד רוצח בשוגג ואחד מזיד, מקדימין ונסים לערי מקלט, ובית דין שבעירו שולחין ומביאין אותו משם לדונו בעירו, ואז —

מי שהרג במזיד, (79) בעדים ובהתראה, ונתחייב מיתה בבית דין — הרגוהו.

ומי שלא נתחייב מיתה אלא נמצא זכאי — פטרוהו.

מי שהרג בשוגג ונתחייב גלות — מחזירין אותו למקומו, לעיר מקלט שממנה הובא לדין. (80)

שנאמר "והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה".

גמרא:

תנו רבנן בתוספתא: שלש ערים הבדיל הפריש משה בעבר הירדן. וכנגדן הבדיל יהושע שלש ערים בארץ כנען.

ומכוונות היו אלו מול אלו בשתי שורות, כמין שתי שורות שבכרם, ואלו הן:

הכרון אשר ביהודה — היתה כנגד, ממול בצר, שהיתה עיר מקלט במדבר, בעבר הירדן, מזרחית לארץ ישראל. (81)

גואל הדם, ולא נהרג בבית דין, וכמשמעות לשון הברייתא שלא נקטה שהתחייב מיתה "בבית דין". ועיין לקמן הערות 104, 107.

80. משמע שאין לרוצח אפשרות לבחור להיכן יגלה אחר שנגמר דינו בבית דין לגלות, אלא מחזירים אותו לעיר שאליה גלה בתחילה. ולכאורה זה תלוי במחלוקת להלן (י ב) אם דינם לגלות לפני שבאו לבית דין או מעצמם הם גולין.

אך החזו"א שם נקט, דלכולי עלמא נקלטים, ואי אפשר להרגם. ואם כן, לכולי עלמא מחזירין אותו לעיר שגלה בתחילה. ואסור לו לצאת ממנה רק לצורך לדונו בבית דין, ולכן שב דוקא אליה. ועיין להלן הערה 106.

81. נראה שבעבר הירדן לא נאמר הצווי לשלש את הארץ, שהרי אין ארכה כנגד כל ארץ ישראל.

מעיר מקלט לבית דין, מוסרין לו בעלי אגרופים שיגינו עליו מגואל הדם, שאז אסור לו להרגו. ורק אחר שנגמר דינו לגלות ומותר לגואל הדם להרגו שולחים עמו רק תלמידי חכמים שידברו עמו, ועיין לקמן.

78. המאירי ורבו של ריטב"א גרסו: אף הוא מדבר ע"י עצמו. והיינו, שלא נחלק רבי מאיר על תנא קמא, אלא הוא מוסיף על דבריו, שאף הרוצח יכול להועיל לעצמו אם יתנצל לפני גואל הדם בלי שליח ביניהם. אך לגירסתנו רבי מאיר חולק, וסובר שרק הרוצח מדבר, ואין המלויים מדברים בשבילו.

79. כאן ביארנו כפשוטו, וכמשמעות לשון המשנה "שנתחייב מיתה בבית דין".

אך בגמרא (י ב) התבאר כפירוש הריטב"א שם, שהרג במזיד בלי התראה, ומוסרין אותו ביד

שכם אשר בהר אפרים — היתה כנגד רמות בגלעד.

קדש אשר בהר נפתלי — היתה כנגד גולן בבשן.

ואמר הכתוב "ושלשת את גבול ארצך", ודרשינן: שיהיו משולשין!

והיינו, שיהא שוה המרחק מגבול דרום של ארץ ישראל עד להברון — כמרחק שיש מחברון לשכם.

וכן שיהא שוה המרחק מחברון לשכם — כמרחק משכם לקדש, שבצפון.

ומשכם לקדש, כמרחק שיש מקדש לגבול צפון.

ומקשינן: איך יתכן שבעבר הירדן, שהיו בה רק שני שבטים ומחצה, עשו תלת שלש ערי מקלט, וכן בארץ ישראל עשו תלת ערי מקלט, אף שהיו בה תשעה שבטים ומחצה?! (82)

אמר אביי: בעבר הירדן הוצרכו ליותר ערי

ולכן לא פירשה הגמרא את ההפרש בין ערי המקלט שבעבר הירדן, אלא רק שנקבעו מול ערי המקלט שבארץ.

והרמב"ם (פ"ח ה"ז) כתב: ומושחין — מודדים — בין כל עיר ועיר מערי מקלט בתחילת הפרשתן, עד שיהיו משלשות בשוה. שנאמר "תכין לך הדרך".

והשיגו הראב"ד, ונקט במקום "ומושחין" — "ומשוין".

והכסף משנה כתב שאינו יודע מה מלמדנו. וביאר הערוך לנר, כי על אף שהמרחק האוירי בין עיר לעיר השתלש בין חברון לשכם, אך עדיין היו צריכים להשוותו, וכפי שהבאנו לעיל, שצריך לתקן גשרים על גאות ונהרות, שלא ירחיקו עיקולי הדרך בין הערים. ומדויק כן גם בלשון הרמב"ם, שהביא את המקור מ"תכין לך הדרך", ואילו בגמרא נאמר "ושלשת". אלא, בא הרמב"ם לפרש, שכל הענין לשלש הוא כדי להכין דרך קצרה לרוצחים.

ובצורת המדידה מצינו שני אופנים:

א. המזרחי [שמות יט ג], דייק מלשון "ושלשת", שלא מחלקים את הארץ לארבעה חלקים, אלא בכל שליש הארץ קבעו עיר, וחברון ניתנה לשליש הדרומי של הארץ, עד

מחצית הדרך בינה לבין שכם, וכן הלאה. ב. המהר"ם שי"ף [במגילה יט א], ביאר שבתחילה קבעו את שכם כעיר מקלט באמצע הארץ. ואחר כך קבעו את חברון כעיר הנמצאת באמצע בין הגבול הדרומי ובין שכם. ואת קדש באמצע בין הגבול הצפוני לשכם.

82. הרמב"ן על התורה [במדבר לה יד] תמה, שהרי בארץ ישראל היו שלושים ושש ערי הלויים, ובעבר הירדן רק שש ערים, ואם כן לכל שבט ישנן ארבע ערי מקלט, והיחס שוה בין ארץ ישראל לעבר הירדן, ומאי מקשינן?!

והנצי"ב פירש, שזה עצמו ביאור המשך הסוגיא, שהרי נאמר "ועליהם תתנו", ואם כן, היחס שוה. ומבארין, שקושיית הגמרא היתה למה הוצרכו בעבר הירדן לשלש ערים שקולטות שלא לדעת. ועל כך נסוב תירוץ הגמרא, שבגלעד שכיהי רוצחים.

ולפי הערוך השולחן לעיל, שכתב שאין מתקנין הדרך אלא לערי מקלט ולא לערי הלויים, ניתן לבאר באופן דומה, דמקשינן למה הוצרכו בעבר הירדן לשלש ערי מקלט המיוחדות, ולא די בערי הלויים.

עוד יש לומר, על פי המשך חכמה [מסעי]

הדרומי, שהם מהאי גיסא ומהאי גיסא, משני צידי הארץ, דמרחקי, רחוקות הן ערי המקלט מהרוצחים הצריכים להגיע אליהן.

שהרי אם הרג הרוצח בקצה האיזור שלהן, על גבולות הארץ, בצפון או בדרום – עליו לנוס מהגבול עד עיר המקלט [קדש בצפון או חברון בדרום] דרך שאורכה רבע ארץ ישראל.

ומאי שנא ומדוע שונים הם "מצינאי", שני האיזורים שבמרכז הארץ, בין חברון לשכם, ובין שכם לקדש, דמקריבי, שערי המקלט שלהם קרובות הם לרוצחים!

כיון שכל רוצח הנמצא בשני איזורים אלו, יש לו את האפשרות לברוח אל אחת משתי ערי המקלט צפונית לו או דרומית לו, היות שהוא נמצא ביניהן.

וכיון שהמרחק בין עיר לעיר הוא רבע מאורכה של ארץ ישראל, יהיה אורך הדרך שצריך הרוצח לנוס שם, לא יותר מאשר שמינית הארץ,

ונמצא שההורג סמוך לגבול, עליו לרוץ פי שנים מהרוצח בין הערים, כיון שהמרחק שוה ממקום למקום, ובצד הגבול אין עיר מקלט.

מקלט, כיון שמצינו שבגלעד, שהיא בעבר הירדן, שכיחי רוצחים.⁽⁸³⁾

א-1 דכתיב "גלעד, קרית פועלי און, עקובה מדם".

ומבארנין: מאי "עקובה מדם"?

אמר רבי אלעזר: שהיו עוקבין אורכים להרוג נפשות.

ודנה הגמרא:

כיון שהמרחק מהגבול לעיר מקלט שוה למרחק שבין עיר מקלט אחת לעיר מקלט שניה, נמצא שארץ ישראל מחולקת לארבעה איזורים שוים, לענין ערי מקלט:

שני איזורים קיצוניים – מהעיר קדש עד לגבול הצפוני, ומהעיר חברון עד לגבול הדרומי.

ושני איזורים אמצעיים – מחברון עד שכם, ומשכם עד קדש.

הרי מעתה, יש להקשות:

ומאי שנא, מדוע שונים הם שני האיזורים הקיצוניים של הארץ, האיזור הצפוני ואיזור

הכהן שגלעד ושכם היו מחלקם של מנשה ואפרים שהלכו בדרך יוסף, שהיא כבישת היצר. ומי שהוא קשה לעצמו, הוא קשה גם לאחרים. והיינו רק לתירוץ א'.

ועל קושיית התוס' שרוצחי גלעד היו מזידיים ועוקבים להרוג נפשות, ולמה הוצרכו לערי מקלט המיועדות לשוגגים, תירץ שם הרמב"ן, שהיו שופכי דמים במרמה ועושים

שכתב שארבעים ושתיים ערים קולטות רק כשהן ערי הלויים, ובטלו בחורבן בית ראשון.

83. כתב הרמב"ן בכיאוורו על התורה (שם), כי על אף שעדיין לא היו רוצחים בגלעד בעת שהצטוו להפריש בה ערי מקלט, צוה הקב"ה כך על שם העתיד. ועוד, שהיה איור ארץ גלעד מגדלת רוצחים מאז היתה לגוי.

[ובמכתב מאליהו ח"ד הביא בשם ר' צדוק