

פרקי תורה ומדינה

עיונים במשנתו של
הרב שאול ישראל זצ"ל

ובכללם
הקדמות, ביאורים ואחרית דבר
מאת הרבנים
אברהם וסרמן, אריאב יוסט ואריה כץ
בעריכת
אברהם ישראל שריר



אור עציון ספרי איכות תורניים
המכון התורני אור עציון ע"ש ר' יצחק וחנה סטרולוביץ'

עימוד: יואב גרוס

עיצוב העטיפה: אמונה כרמל

מסת"ב 8-92-7277-965-978

© כל הזכויות שמורות

המכון התורני אור עציון ע"ש ר' יצחק וחנה סטרולוביץ'

מרכז שפירא 7941100 | 08-8502822 | www.machon.oretzion.com

ישראל תשע"ז



הרב שאול ישראל זצ"ל

(תרס"ט-תשנ"ה)

תוכן העניינים

7	מכתב ברכה מאת הרב יעקב אריאל שליט"א, הרב הראשי של רמת גן
11	עם הספר
17	הרב שאול ישראלי זצ"ל – פרקי חיים

שער א' – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

25	מבוא
31	רקע הלכתי
41	סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל
59	רקע הלכתי – המשך
66	תוקף משפטי המלוכה בימינו
83	אחרית דבר
92	נספח – מבחר תשובות הלכתיות המתבססות על דברי הרב ישראלי

שער ב' – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

95	מבוא ראשון
100	רקע הלכתי
104	החובה להשלטת התורה בישראל
133	אחרית דבר
141	מבוא שני
145	רקע הלכתי – המשך
149	בהלכות קואליציה
179	אחרית דבר

שער ג' – בטחון הפנים בשבת

187	מבוא
189	רקע הלכתי
195	הבטחון הפנימי במדינה בשבת
218	אחרית דבר

שער ד' – פגיעה באוכלוסיה אזרחית במהלך פעולות צבאיות

225	 מבוא
230	 רקע הלכתי
233	 פעולות צבאיות להגנת המדינה
256	 אחרית דבר
263	 אבנים, יסודות והמשך הבנין – חתימה

מכתב ברכה מאת הרב יעקב אריאל שליט"א, הרב הראשי של רמת גן

פרקי תורה ומדינה

מהמלך שאול עד הרב שאול ישראלי

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה שהלכות מדינה ומלכות חוזרות לאכסניה שלהן בא"י ושוב אנו עוסקים בסוגיות אלו הלכה למעשה. כאלפיים שנה לא עסקנו בסוגיות אלו למעשה ויש צורך לצלול למעמקי התהומות של תורתנו הקדושה ולהעלות מהם ראיות ואסמכתאות, חלקן מהמקרא עצמו, חלקן משרידים שנותרו לנו מהלכות מלכים דאז וחלקן בדרך ההקש של דימוי מילתא למילתא, כדרכה של תורתנו הנצחית דליכא מידי דלא רמיזא בה. לשם כך יש צורך בשני מהלכים: א. למצוא את האסמכתא הנכונה שממנה ניתן להקיש לשאלה הנדונה. ב. לעמוד על ההבדל שבין שאלה שנידונה במקרה פרטי, כפי שהיו רוב השאלות בהיותנו בגלות, לבין המציאות החדשה שה' הביאנו אליה כאשר אנו דנים במישור הציבורי-ממלכתי.

משאול עד שאול

מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל החל במלאכה גדולה זו בעקבות מורו הגדול מרן הרב קוק זצ"ל. אלא שמרן הרב זצ"ל לא עסק בנושאים אלו לעומק ולרוחב, כי השאלה עדיין לא הייתה מעשית. הוא רק הניח את היסודות לבנין שהחל להבנות אחריו עם קום המדינה ע"י מורנו הגר"ש ישראלי בקבצי התורה והמדינה שיזם וערך ובמאמריו הגדולים שפרסם בהם ובהערותיו המחכימות למאמריהם של אחרים.

במאמרים אלו הונחה התשתית ההלכתית למדינת ישראל שזכינו לה בחסדי ה' אחרי אלפיים שנות גלות. מהי הסמכות של מדינה דמוקרטית? מהי חובתנו, כאזרחים במדינה המורכבת מציבורים שונים ומגוונים, שלא כולם שומרי תורה ומצוות? כיצד ניתן לשמור על בטחון הפנים בשבתות ומועדי ישראל? מהו סולם הערכים על פיו חייב צבא ישראלי להתנהג, בפרט כאשר מולו אויב חסר עכבות, שאינו נוהג עפ"י אמנות בינלאומיות? אלה הן רק דוגמאות ספורות ממסכת גדולה שבה פרקים רבים של יחסי תורה ומדינה בהם דן הגר"ש ישראלי במאמריו הרבים. כל מאמר שלו הוא מסכת בפני עצמה הארוגה ממקורות התלמוד והפוסקים, ראשונים ואחרונים, שנידונו בהרחבה ובהעמקה כיד גדלותו בתורה של הגר"ש ישראלי.

מאמרו הראשון בקובץ הראשון שיצא בשנת תש"ט היה "סמכויות מוסדות מימשל נבחרים בישראל". שם הונחו היסודות למאמרים נוספים שלפיהם יש לציבור כוח להאציל סמכויות ממלכתיות לנציגיו הנבחרים.

אין מקריות בתורה. שאול היה המלך הראשון בישראל ורבנו הרב שאול היה הישראלי הראשון, בין חכמי ישראל בדור תקומת המדינה, שבירר את הלכות המלוכה בימינו עם התחדשותה של הממלכתיות הישראלית בע"ה.

מרב הרב קוק היה בעצם הראשון בדורותינו שנתן גושפנקא הלכתית לצורת השלטון הדמוקרטי בישראל (אומנם קדם לו האברבנאל אלא שהוא סבר שבעצם אין מצוה למנות מלך). הרב העלה את הרעיון רק ברמיזה ולא ציין את המקורות מהן שאב את רעיונו (משפט כהן סימן קמד). תלמידו הגר"ש ישראלי ביסס את סברת רבו והלך בעקבותיו, בין היתר על סמך עיון בתנ"ך עצמו. יש כאן חידוש מעניין, החזרת עטרה ליושנה. מכיון שאין די מקורות בתלמוד הכרח הוא לחזור למקור הראשוני, לתורה שבכתב עצמה! זוהי תורת ארץ ישראל המתחדשת. על סמך עיון נכון בתנ"ך יוצא שבהעדר מלך ביה"ד ממלא את הפונקציה הממלכתית וכן כל מנהיג מוסכם המייצג את הציבור.

מקור הסמכות – הציבור

כתלמיד הנוקט בשיפולי גלימתו אני מרשה לעצמי להמשיך את קו המחשבה הבסיסי של מורנו הגר"ש ישראלי ולברר את מקור סמכותה של המלוכה בישראל. הייתי מוסיף דוגמא להחזרת הסמכויות לכלל ישראל בעקבות ר' מאיר שמחה מדוונינסק בפרשת בוא, בהסבר שיטת הרמב"ם בקידוש החודש בימינו.

הטעם שאם אין ב"ד סמוך תליא רק בבני ארץ ישראל הוא דשיטת רבינו הרמב"ם בפהמ"ש (סנהדרין פ"א סמיכת) ובחבורו (ה' סנהדרין ד-יא) בהכרע כי אם רצו ישראל שבא"י לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים א"כ בקידוש החודש סגי בחשבון בני א"י שחזינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמך זקנים כמו ב"ד סמוך א"כ חשבונם כדן חשבון ב"ד סמוך. ועיין וראה כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידוש החודש.

כלומר, הציבור הארץ הישראלי מכיל בתוכו פוטנציאל של סמכויות, כגון הכוח לקדש חודשים והכוח לחדש את הסמיכה. בעקבות ר' מאיר שמחה נוכל לצעוד נצעד צעד נוסף ולומר שהציבור הא"י מכיל בתוכו גם פוטנציאל של מלוכה וביכולתו להאציל סכמות למלך ממש או למנהיגות נבחרת המייצגת אותו. נסתמך בכך על המלך הראשון בישראל, שאול!

מקור סמכותו של מלך

מי מינה את שאול למלך? התשובה הפשוטה היא: שמואל. אמת ששמואל משחו בשמן השמחה. אולם המתבונן בכתובים ימצא **שהעם** הוא שהיה מקור סמכותו של המלך. המעיין היטב פרשת מינוי שאול למלך יראה שמילת המפתח היא **העם**. בפרק ח' נאמר: "שָׁמַע בְּקוֹל הָעָם". ובעיקר בפרק י': "אֶל כָּל הָעָם... אֵין פָּמָהוּ בְּכָל הָעָם וַיִּרְעוּ כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ. וַיִּדְבֹּר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם וַיִּשְׁלַח שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם..."

וכן בדוד (שמואל ב פרק ה'). עמד על כך האבני נזר חלק יו"ד סימן שיב אות יב:

הנה עיקר משיחה דכתיב בדוד "קום משחהו כי זה הוא". ואף שכבר נמשח עפ"י ה' לא ה' עליו דין מלך עד שקבלוהו עליהם ישראל. ואף לאחר שהמליכוהו אם מרדו בו רוב ישראל אין עליו דין מלך.

וכן בחזרתו של דוד לכס מלכותו הוא מחכה להסכמה מחודשת של העם עיין ש"ב פי"ט. וכן רחבעם הולך לשכם כדי לקבל את הסכמת העם להמלכתו.

ואכן הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פרק ה' הל' יח) מגדיר את מקור סמכותו של המלך, בהקשר לדינא דמלכותא דינא, כולל מלך ישראל:

במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי **הסכימו עליו בני אותה הארץ** וסמכה דעתן שהוא אדוניהם..

כאן, בהלכות גזלה, קבע הרמב"ם את **מקור סמכותו** של כל מלך בעולם הן גוי הן ישראל, שהוא הסכמת העם. בהל' מלכים קבע הרמב"ם את **הפרוצדורה** המעשית שבה מתמנה מלך ישראל, ע"י הסנהדרין והנביא.

הגר"א בחו"מ סי' שסט מציין מקור לדברי הרמב"ם במגילה יד א:

אמרה לו (אביגיל לדוד): עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה (שמואל א' כ"ה): "וברוך טעמך וברוכה את אשר כיליתיני היום הזה מבוא בדמים".

דוד סבר שמכיון שנמשח בשמן המשחה ע"י שמואל הנביא בשם ה' יש לו את כל מלוא הסמכות לדון את המורד בו כמורד במלכות. אביגיל העמידתו על טעותו, שעדיין לא הנפיק מטבעות וא"כ לא קיבל עדיין גיבוי מכל העם ואינו רשאי עדיין לדון דיני נפשות. דוד הודה לה על שמנעה ממנו לבוא בדמים.

כבר האבן עזרא על בראשית פרק ל"ז פסוק ח עמד על ההבדל בין מלכות לממשלה:

המלוך תמלוך או משול תמשול – אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול בנו בחזקה.

מלכות היא מלשון הימלכות, התיעצות הסכמה. בניגוד ללשון ימינו, בעברית העתיקה מלוכה מולכת בהסכמת העם בעוד שממשלה היא דיקטטורה המשתלטת על העם בניגוד לרצונו (וכן דעת הגר"א משלי כ"ג שהוכיח זאת ממקומות רבים במקרא).

התורה והמדינה

שני צדי הקשת החברתית, החרדית והחילונית, נוהגים לעמת זו מול זו את התורה ואת המדינה. כאילו התורה שוללת מדינה דמוקרטית. והמדינה – מעצם היותה מסגרת דמוקרטית-אנושית – שוללת כביכול סמכות של תורה מן השמים. הצגת הדברים בצורה דיכוטומית זו הינה ממעוותת והיא טומנת בחובה סכנה לעתידה של המדינה.

האמת היא שאין סתירה מהותית בין השתים. מקור סמכותה של הדמוקרטיה הוא בתורה "אחרי רבים להטות". פסוק זה נאמר בטרם היות אתונה בעולם. מאידך, ההלכה יונקת את סמכותה במידה מסוימת מרצון העם. אומנם עקרונות ההלכה הם שמימיים, נצחיים ומוחלטים, אולם יישומה של ההלכה בחיי המעשה תלוי גם בעם. "הגוי כולו". כמו כן רוב הנושאים של הנהגות הציבור נקבעים עפ"י רוב דמוקרטי. התורה עצמה קבעה שהרוב קובע. אלא שבמקביל נאמר "לא תהיה אחרי רבים לרעות", לכל חברה דמוקרטית יש עקרונות יסוד מוסריים שמהם היא אינה רשאית לסטות. סטייה מהם אינה חוקית. עקרונות דמוקרטים אלו מקורם בתורה.

אין סתירה אפוא בין משטר דמוקרטי מודרני לבין תורת ישראל. יש להפיץ רעיון זה בקרב כל שכבות הציבור על כל גווניו ובכך ללכד אותו ולגבש מסגרת מדינית ישראלית מקורית. הוצאתם לאור של כתבי הרב שאול ישראלי בצורה בהירה ונגישה היא צעד ראשון לכך.

יבורכו היוזמים, המארגנים, הכותבים והעורכים של פרקי תורה ומדינה אלו, יישר חילם ויזכו לראות בשכלולה של מלכות ישראל המתחדשת בארץ ישראל בהופעת גואל צדק בבי"א.

בברכת התורה והמדינה

הרב יעקב אריאל, ר"ג

עם הספר

התורה והמדינה **צמודים** הם בידינו. אנו רואים לא רק **כאפשרי**, אלא גם **כהכרחי**, את שילובם זה בזה, ולא רק כהלכתא למשיחא, אלא כתכנית פעולה **בשבילנו**, בשביל **תקופתנו**. ומתוך כך, חס לנו לנגח את המדינה בשם התורה. אדרבא, עלינו לחזקה ולסמכה, לעודדה ולכוונה. כי בה במידה שנתקרב אנו עם התורה ביד אל המדינה, תתקרב גם המדינה אל התורה, אל אורח חייה ואל דרך מצוותיה. כי מאמינים אנו באמונה שלמה שכל מה שהתרחש לעינינו בארץ הזאת לא **במקרה** התרחש, ואף לא **בכדי**; כי המדינה אשר קמה ותהי למציאות לעינינו ממנה פנה וממנה יתד לגאולה השלימה.

(הרב ישראלי, מתוך ההקדמה ל"התורה והמדינה" ה-ו, תשי"ד)

אחד האתגרים המרכזיים והמורכבים עמם מתמודדת היהדות מאז הקמתה של התנועה הציונית המדינית, וביתר שאת מאז קום המדינה, הוא שילובן הנכון של התורה והמדינה המודרנית. היבטים שונים ומגוונים של אתגר זה חוזרים ועולים לסדר היום הציבורי חדשים לבקרים כחלק מן המאבק הפנימי המתמשך בין פלגי העם השונים על הגמוניה. מבחינות מסוימות, אתגר השילוב אף הולך ומחריף בחלוף השנים עם נטיתה הגוברת של החברה בישראל להדגיש ערכים אזרחיים על פני לאומיים, את זכויותו האישיות של הפרט על פני חובותיו אל הכלל.

המדינה שקמה לאחר אלפיים שנות כמיהה ותפילה דור אחר דור התבררה כשונה בתכלית מן החזון אליו כוונו דורות אלו. שופטיה ויועציה אינם אלה אליהם הם התפללו, וחוקיה אינם אלה להם הם יחלו. כיצד אפוא נכון ששלומי אמוני ישראל, הממשיכים לדבוק בחזון הנביאים על כנונה המחודש של מלכות בית דוד ובהלכה המסורה, יתיחסו אל המדינה היהודית שקמה והיתה ואל מוסדות שלטונה? מנגד, כיצד נכון שחזון המדינה היהודית יקרום עור וגידים בהווה העכשווית כאן בארץ ישראל? האם באמת ניתן לקיים מדינה יהודית מודרנית על פי ההלכה?

ספרות תורנית ענפה – הלכתית והשקפתית, בספרים ובכתבי עת – התפתחה בעיקר מאז קום המדינה כמענה לשאלות אלו. פניה ההלכתיות נסמכות על היסודות שהונחו בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה. על כן, כל הרוצה להעמיק את ידיעותיו, ביחוד אלה ההלכתיות, טוב לו שיחזור אל היסודות שהונחו אז.

כתות שונות התגבשו ביהדות שומרת המצוות ביחס לשאלת התורה והמדינה: היו שראו במדינה מעשה שטן ואף פנו להלחם בה, היו שהסתגרו בארבע אמותיהם של חיי הפרט והתעלמו מן המהפך העצום שהקמת המדינה חוללה בחיי האומה (אף שלא מנעו עצמם מתועלותיה), היו שטענו שכלל לא תתכן מדינה יהודית מודרנית ויש להפריד בין המרחב הציבורי לבין זה הפרטי, והיו שטענו שיש להמציא יש מאין הלכות חדשות לנהולה של מדינה יהודית מודרנית. כנגד כל אלה, היו שנחלצו להתמודד עם האתגר ההלכתי וההשקפתי שהמדינה החדשה הציבה באותם כלים מסורתיים ששימשו את ההנהגה הרבנית בכל הדורות.

הרב הראשי לישראל דאז, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, עסק רבות באתגר זה, אולם מרבית כתביו בנושא ("תחוקה לישראל על פי התורה") ראו אור רק שנים רבות לאחר פטירתו. הרב אליעזר יהודה וולדינברג זצ"ל פרסם את הספר "הלכות מדינה" (תשי"ב-תשט"ו), ורבנים נוספים נרתמו למלאכה בחיבוריהם. מו"ח הרב שאול ישראלי זצ"ל, שהיה אז רבו של כפר הרא"ה, בחר בדרך שונה. חודשים ספורים לאחר קום המדינה נוסד בביתו "חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי", ששם לו למטרה להשפיע על צביונה הדתי של המדינה שזה קמה. במסגרתו יסד הרב ישראלי כתב עת תורני-הלכתי "התורה והמדינה" אותו הוא גם ערך, שמטרתו היתה: "בירור הלכה בכל שטחי החיים הציבוריים והמדיניים". הכרך הראשון של כתב העת ראה אור כבר בשנת תש"ט והוא המשיך להופיע עד שנת תשכ"ב. כעורך, הרב ישראלי אף פנה אל עמיתיו הרבנים ודרבן אותם שיבררו את הלכותיה של המדינה שזה עתה קמה ויציגו את בירוריהם בכתב העת כדי שהלכות אלו תלובנה ברוב יועץ, ואכן רבנים רבים וחשובים נענו ברצון. על הצורך בבירור מעמיק להלכות אלה הוא כתב (הקדמה להתורה והמדינה ב', מובאת בהרבנות והמדינה עמ' 39):

צורת החיים שבימינו היא כל כך רחוקה מאותה שהיתה בזמן התלמודים, שלא נוכל להוציא מהם דרך התנהגות בחיי המעשה, אלא אם כן נברר תחלה את יסודי ההלכה, נרד לעומק כוונתה, רק אז נוכל לקבל את התשובה הנכונה ואת ההדרכה הראויה לפתרון שאלות חיינו היום.

חשוב, הוא הוסיף, גם להראות את דרך הסקת המסקנות ההלכתיות (הקדמה להתורה והמדינה ד'):

יש צורך לא רק לתת הלכה ברורה ופסוקה לפני הצבור בשאלות אלה. חשוב גם לא פחות להראות לפניו את הדרך של בירור הלכה המביאה להסקת מסקנות למעשה. זה יפריך את הדעה שיש כאילו 'שטח ריק' שאין עליו תשובה במקורות ההלכה הקיימים ואשר על כן יש כאילו מקום כאן להכניס חידושים עצמיים...

מטרת הבריורים לא היתה עיונית גרידא (הרבנות והמדינה עמ' 44):

...המדינה היא גילוי חסד אלקי כראשית פעמי הגאולה השלימה. ומכאן שאסור לנו להסתכל בשויון נפש לכל המתרחש בה. אפילו נצליח לעוג עוגה מסביבנו, אנו רואים את החובה לכוון את המדינה לאורחא דמהימנותא ולחתור לקראת זה בלי הרף, גם אם המטרה נראית רחוקה. אף אנו מאמינים, שהתורה תורת חיים היא, ואין ההלכה מצרה צעדיה של המדינה. אדרבה, בכוחה וביכולתה לכוון את אורח חיי המדינה לצור לה צורה יהודית שתעלה את ערכה ותקנה לה מקום מכובד ביותר בחבר העמים.

כל זאת מתוך אמונה כי (הרבנות והמדינה עמ' 41):

בה במידה שתהיה ההלכה ברורה תפלס לה במוקדם או במאוחר נתיב בחיי המדינה.

נושאים רבים ומגוונים נידונו בי"ג כרכיו של כתב העת: מעמדם התורני של מוסדות המדינה, משפטי המלוכה בזמננו וגבולותיהם, מערכת המשפט ואופני ענישה בישראל, הלכות המלחמה בימינו, מעמד הנוכרי במדינת ישראל, סוגיות של גרות, עניני כלכלה, חברה וציבור, הארץ ומצוותיה, שאלות בעניני רפואה, ועוד ועוד. עיונים אלו הפכו את כרכי "התורה והמדינה" לתשתית אליה פונה כל המבקש להעמיק בנושאים אלו. מבחר מן המאמרים שראו אור בכרכים המקוריים של "התורה והמדינה" חזרו ונדפסו בשנית בספר "בצומת התורה והמדינה" (מכון צומת, תשנ"א).

הרב ישראלי לא רק ערך את כתב העת, אלא גם תרם מאמר או שניים מפרי עטו בכל גליון. גם הערותיו – הערות עורך, הקיפו לפעמים נושאים שלמים. דרכו היתה לברר את השאלות השונות מן המסד ועד הטפחות בסוגיות הגמרא והראשונים, "לרדת לעומק כוונת ההלכה", ובדרך כלל להצביע על הבנה יסודית מחודשת בהן, הבנה שממנה עולים מאליהם העקרונות שבאפשרותם להדריך "לפתרון שאלות חיינו היום". מאמר אחר מאמר הוא פרס אט אט את משנתו שלו באשר ליחסה של ההלכה אל המדינה המודרנית שקמה בישראל על שלל היבטיה. לימים, על פרקי משנה אלו הוא הוסיף אחרים, וכל אלה נאגדו בספרו "**עמוד הימיני**" (מורשה תשכ"ו, ארץ חמדה, תשנ"ב). מאוחר יותר, מאמרים נוספים שלו בנושאים אלו נאספו בספרו "**חוות בנימין**" (א' וב', מכון התורה והארץ, תשנ"ב; ג', ארז, תשנ"ט). יחדיו פרקים אלו חוברים לכדי משנה מקיפה וסדורה, שעם השנים הפכה לדרך המלך של ההתייחסות ההלכתית של הציונות הדתית למדינת ישראל ולאופן השתלבות בניה בה.

גם על היבטיה האמוניים והצבוריים של משנתו הרבה הרב ישראלי לדרוש ולכתוב, ואלה כונסו לימים בספר "**הרבנות והמדינה**" (ארז, תשס"א; מוסד הרב קוק, תשע"ה).

כדרכו של העיון ההלכתי בכל הדורות, פרקי משנתו ההלכתית של הרב ישראלי הם למדניים ומעמיקים באופיים, וכתובתם נועדה בראש ובראשונה לעיניים רבניות. על כן, כל המבקש לעיין בהם נדרש לידע מקדים להבנת דבריו. גם שפתם והגיגונם הפנימי עלולים לפעמים להקשות על הלומד מן השורה. כמו כן, קשה לעמוד על מלוא משמעות דבריו ועל עומק החידוש שבהם ללא נקודת מבט רחבה המתיחסת לרקע של כתיבת דבריו ולדעות אחרות בנושאים אלו.

במגמה לענות על קשיים אלו, להגיש לכל המעוניין את היסודות ההלכתיים של שילובן האפשרי של התורה והמדינה ולסייע לו בלימודם, נערך חיבור זה. לשם כך, נבחרו מספר "סימנים" – פרקים העוסקים בסוגיות היסוד של שילוב התורה והמדינה מתוך הספר "עמוד הימיני". באלה נפתחו ראשי תיבות, נוספו ביאורים, ואף סיכומי ביניים כאשר אלה נדרשו. לשם הקלה על הקורא, במספר מקומות קוצרו סימנים ארוכים במיוחד (בעיקר הושמטו פסקאות, שאף שהן חשובות לשלמות הדיון, הן אינן נדרשות למהלך העיקרי של הנדון בסימן), ופעמים הובאה תמצית של מה שהושמט. ההשמטות סומנו ב [. . .]. המעוניין להשלים את עיונו מוזמן לעיין בסימנים אלה במקורם. לפני כל נושא מובאת הקדמה שענינה הרקע לכתיבת הסימן וביאור מקדים של הסוגיות ההלכתיות להן הרב ישראלי נזקק במהלכו. בסופו של כל נושא מובא דיון קצר על השלכות דבריו תוך השוואה לשיטותיהם של רבנים אחרים שעסקו בנושאים אלו.

את הסימנים שנבחרו וביאוריהם חלקנו לארבעה שערים:

- השער הראשון יוחד לשאלת מעמדם ההלכתי של המדינה ושל מוסדותיה, שאורחותיהם אינם אורחות התורה – לשאלת **"סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל"**, כפי שנושא זה מתבאר בסימן ז' של "עמוד הימיני": "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", ובסימן ט' שם: "תוקף משפטי המלוכה בימינו". שער זה נערך על ידי **הרב אריה כץ**.
- השער השני עוסק בשאלת החיוב ההלכתי החל על כל אדם מישראל להשפיע על אופיים של החברה ושל המדינה בישראל ועל הדרך הראויה לעשות זאת, שאלה לה השלכות גם על עצם אפשרות השתלבותם של שומרי מצוות במוסדותיה של המדינה – **"המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל"**. נושא זה נדון בסימן י' שם: "החובה להשלטת התורה בישראל", ובסימן י"א שם: "בהלכות קואליציה". שער זה נערך על ידי **הרב אברהם וסרמן**.
- השער השלישי מוקדש לשאלה שהיתה ונותרה שאלת המבחן באשר לאפשרות קיומה של מדינה ריבונית מודרנית על פי ההלכה – לשאלת **"בטחון הפנים בשבת"**, כפי שנושא זה מתבאר בסימן י"ז שם: "הבטחון הפנימי במדינה בשבת (פעולות המשטרה)". שער זה נערך על ידי **הרב אריאב יוסט**.

- השער הרביעי מוקדש לשאלה שמלווה את מדינת ישראל מאז הקמתה והקמת צבאה – לשאלת **"פגיעה באוכלוסיה אזרחית במהלך פעולות צבאיות"** בהמשך לסימן ט"ז שם: **"פעולות צבאיות להגנת המדינה"**. שער זה נערך על ידי החתום מטה.

לשערים אלו הקדמנו בראש הספר מבוא קצר על דמותו ופועלו של הרב ישראלי זצ"ל – **"פרקי חיים"**, ובסופם הוספנו מספר מילות חתימה לספר כולו – **"אבנים, יסודות והמשך הבנין"**.

ברצוני להודות לרב יעקב אריאל, לרב פרופ' נריה גוטל ולרב ד"ר יהודה זולדן שליט"א, על שעברו על חלקים של טיוטת החיבור והעירו את הערותיהם. אלה שוקעו במהדורה הסופית המובאת להלן.

שילובן הראוי של התורה ושל המדינה ממשיך להיות אתגר מרכזי מעורר מחלוקת של החברה בישראל גם בימינו אלה. על כן, חשובה ביותר ההעמקה ביסודותיו ההלכתיים, וגדול התלמוד שמביא לידי מעשה. אני תפילה, שספר זה יעודד וירחיב את הלימוד ואת ההעמקה ביסודות הלכתיים אלו, ובעקבותיו אף יביא להשפעה על אופיה של החברה ושל המדינה בישראל, יקרב אותן לאורה ולדרכה של תורה.

אברהם ישראל שריר

ר"ח אייר תשע"ז

הרב שאול ישראלי זצ"ל – פרקי חיים

מ"תחום המושב" אל הישיבה

מרן הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל נולד בכ"ה בתמוז תרס"ט (1909) לאביו הרב בנימין איזראעליט ולאמו חוה לבית ירוב הי"ד בעיר סלוצק אשר בפלך מינסק של "תחום המושב" ברוסיה הלבנה. בצעירותו עברה המשפחה לעיירה קוידנוב (שעל יד מינסק), שם שימש אביו כרבה של העיירה ואב"ד בה. אביו מסר את נפשו על הרבצת תורה בקהל עדתו ולהנהגתה הרוחנית והתמיד בכך גם כאשר גברו גזירות השלטון הסובייטי ולימודה של תורה ברבים נאסר. לימים (כאשר הרב ישראלי כבר היה בארץ) הוא הוגלה לסיביר בשל כך. שם נותק הקשר עמו ולא נודע גורלו. אמו של הרב ישראלי, שנותרה לבדה ברוסיה הלבנה, נרצחה בידי הנאצים ימ"ש במלחמת העולם השנייה.

בגיל צעיר גלה הילד שאול לעיר סלוצק. שם למד בתלמוד-התורה ובישיבה הקטנה, שהתנהלו תחת הנחייתו של הרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל. רבה של סלוצק וראש הישיבה בה באותם ימים היה הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל. שניהם הכירו והוקירו את כשרונותיו של הנער שאול, ולימים חזרו ופגשו בו בירושלים.

כעבור מספר שנים סגרו השלטונות הקומוניסטיים את הישיבה בסלוצק, והנער שאול נדד למינסק, לישיבה מחתרתית שקיים הגאון ר' יהושע'לי צימבליסט זצ"ל מהורודנא בבית הכנסת "שואבי מים". משם עבר הרב ישראלי ל"קבוץ" הבחורים, גם הוא מחתרתי, שהתקיים בביהכנ"ס "משכיל לאיתן" בעיר. בראש הקבוץ עמד הרב אברהם אליהו מייזס זצ"ל (שאחרי שנים רבות של כלא בסיביר, הגיע לירושלים והיה לאחד ממנהיגי ה"נטורי קרתא").

עקב הקשיים העצומים בלימוד התורה בברית המועצות החליט הרב ישראלי להגר ממנה. בשנת תר"צ (1930) הוא עבר למוסקבה במטרה להגיש בקשה להגירה. שם התקיים בתנאים קשים מעבודות מזדמנות. פעם אחר פעם נתקל בסירוב לבקשות ההגירה, עד אשר גמלה בלבו ההחלטה לנסות ולחצות את הגבול באופן בלתי חוקי, על אף סכנת הנפשות שבדבר. יחד עם שני בחורים נוספים, שהחליטו גם הם לברוח מברית המועצות, הוא פנה לרבה של מוסקבה, הרב יעקב קלעמעס זצ"ל (לימים חבר במועצת הרבנות הראשית לישראל), בבקשת עצה והדרכה. הרב קלעמעס ערך בנוכחותם "גורל הגר"א" כדי להכריע בשאלה. הפסוק שעלה בגורל הצביע על תשובה ברורה וחד משמעית: "פנו וסעו לכם ובאו הר האמורי ואל כל שכניו בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים ארץ הכנעני והלבנון עד הנהר הגדול נהר פרת" (דברים א',

ח). לא רק הכוונה כללית לעליה לארץ ישראל היתה בדברים, כי אם גם רמז היכן להבריא את הגבול.

בליל כ"ג בשבט תרצ"ג (1933) חצו השלושה את הגבול לפולין על נהר פרות הקפוא. הם נתפסו ע"י הפולנים, שכוונתם היתה להחזירם לבריה"מ, כאשר היה ברור ששם מובטח להם פסק דין מוות. הרב ישראלי פנה בשם השלושה אל מרן הראי"ה קוק זצ"ל בבקשה כי יפעל להשגת "סרטיפיקטים" עבורם. מרן הרב זצ"ל פעל מיד לקבלת ה"סרטיפיקטים", ועם קבלתם שוחררו השלושה מן הכלא ועלו ארצה.

הרב ישראלי עלה ארצה בתחילת שנת תרצ"ד (שלהי 1933) וקבע את מושבו בישיבת "מרכז הרב". זמן קצר יחסית למד הרב ישראלי במחיצתו של הרב קוק, שהרי הרב קוק נפטר בסוף שנת תרצ"ה, אך לתקופה זאת היתה השפעה עצומה על כל דרכו ופועלו בשנים הבאות. עם הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, תלמידו-ממשיכו של הרב קוק בראשות הישיבה, נקשר הרב ישראלי בקשר עמוק במיוחד.

מן הישיבה אל המושב

בשנת תרצ"ח (שלהי 1937) נבחר הרב ישראלי לרבו של כפר הרא"ה. עוד באותה שנה הוא חזר לפולין לשאת את אשתו לעתיד, הרבנית בת-שבע ע"ה, שהיתה בת של דודו הרב ר' אהרן בורגנסקי הי"ד, אבד"ק סנוב, שבביתו התאכסן מיד לאחר שחרורו מהכלא הפולני ארבע שנים קודם לכן.

כפר הרא"ה היה הראשון למושב "הפועל המזרחי" שבחר לו רב. מידה רבה של חלוציות רווית אתגרים, הן כלכליים והן רעיוניים, היתה בבחירה זו. בהשפעתו של הרב ישראלי, אט אט עוצבו בכפר חיי קהילה מדגם חדש, חיי קהילה דתית חקלאית המגשימה את ערכי התורה על אדמת ארץ ישראל. ברבות השנים, הפכו כפר הרא"ה והנהגתו הרבנית מופת להתישבות הדתית כולה.

מצוות התלויות בארץ

שנתו הראשונה של הרב ישראלי בכפר הרא"ה היתה שנת שמיטה, שהלכותיה והלכות מצוות אחרות התלויות בארץ היו עמומות בכפר וביושבים חקלאיים רבים נוספים. הרב ישראלי נרתם לליבון וללימודן לחקלאים שומרי מצוות, וכבר בשלהי אותה שנה התקיים בכפר "סמינריון" בו הוא לימד הלכות אלו לנציגים של יושבים מרחבי הארץ. הוא גם כיתת את רגליו בין ישובי "הפועל המזרחי" כדי ללמד את החקלאים הלכות אלו. עד מהרה יצא שמו כבקי וכפוסק בהן. את ספרו הראשון "ארץ חמדה, לבירורה של הלכה ולהדרכתה בחיים החקלאיים" (מורשה תשי"ז) הוא הקדיש למצוות התלויות בארץ.

לקראת שנת השמיטה תש"ה (1945), חיבר הרב ישראלי "הוראות לסידורים חקלאיים", אותן הביא בפני הרבנים הראשיים, שאישרו ופרסמו אותן מטעם הרבנות הראשית. בשמיטות הבאות נבחר הרב ישראלי על ידם לפסוק ולהנחות את החקלאים ואת הצרכנים במצות השמיטה. בירוריו והנחיותיו לקראת שנת השמיטה תשי"ט (1959) כונסו בספר **"בצאת השנה"** (הרבנות הראשית, תש"כ), המשמש עד היום כספר יסוד להלכות שמיטה הלכה למעשה. עד סוף ימיו המשיך הרב ישראלי לעסוק ולפסוק בהלכות אלו, ובמיוחד כשענה לשאלות רבני "מכון התורה והארץ" (שנוסד בשנת תשמ"ו), אז בגוש קטיף, שהיו תלמידיו.

הישיבה שבמושב

בשנותיו הראשונות משך אליו כפר הרא"ה סמינריונים וגרעיני הכשרה, וכאשר עלה הרעיון להקים ישיבה ציונית-דתית לתלמידי תיכון, הקים אותה הרב משה צבי נריה זצ"ל בשנת ת"ש (1939) בכפר בזכות נוכחותו של הרב ישראלי במקום. בחמש שנותיה הראשונות הרב ישראלי לימד את השיעור הגבוה בישיבה.

מספר שנים לאחר הקמתה של מדרשית "נעם" בפרדס חנה (תש"ה, 1945), עבר הרב ישראלי ללמד בה והעניק לתלמידיו את יסודותיה של השקפת עולם תורנית, תוך שהוא מחדש את המקצוע לו קרא "מחשבת ישראל". בהעדר ספר לימוד להוראת המקצוע הוא נרתם ליצירתו של ספר מתאים: **"פרקים במחשבת ישראל"** (מדרשית נעם, תשי"ב), שגם פתח את הדרך להכרתו של מקצוע זה לבחינות הבגרות.

"התורה והמדינה"

עם הקמת המדינה, התאגדה קבוצה של רבנים צעירים וביניהם הרב ישראלי במטרה להתמודד עם האתגר הגדול שביציקת תוכן תורני למדינה המתהווה. בשלהי שנת תש"ח (1948) הוקם על מרפסת ביתו "חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי", ולראשו נבחר הרב כתריאל פישל טכורש זצ"ל. במשך למעלה משני עשורים פעל ה"חבר" רבות להפצת התורה (בין היתר במפעל "ירחי כלה"), לתמיכה בקהילות חלשות ולביסוס מעמד של רבנים בקהילות ברחבי הארץ. הרב ישראלי היה הרוח החיה שהניעה את פעילותו העיונית-הלכתית של חבר הרבנים ודוברו הראשי, הן בפני הציבור הרחב והן בפני מוסדות הציונות הדתית. נאומיו ומאמריו בנושאים אלו כונסו לימים בספר **"הרבנות והמדינה"**.

לקראת יום השנה הראשון להכרזת העצמאות, הציע הרב ישראלי בפני הרבנים הראשיים, בשם "חבר הרבנים", סדר תפילה להודיה על הנס שבהקמת המדינה. לאחר שינויים קלים התקבל סדר תפילה זה ופורסם ברבים מטעם הרבנות הראשית, והוא משמש עד ימינו אנו.

אחד ממפעליו העיקריים של "חבר הרבנים", מפעל שרישומו נשאר לדורות, היה הוצאתו לאור של כתב עת חדשני אותו יזם וערך הרב ישראלי: "התורה והמדינה". מטרת כתב העת היתה בירור אותן שאלות הלכתיות שקיומה של המדינה עורר, והפצתם של בירורים אלו ברבים. שאלות מגוונות נידונו בו, ורק בחלק קטן מתוכן נעסוק להלן. לכל גליון תרם הרב ישראלי מאמר או שניים מפרי עטו, בנוסף להערותיו על מאמרי אחרים כעורך כתב העת. בירוריו שלו מעל במה זו כונסו לימים בספרו "עמוד הימיני", ועל חלק קטן מהם יורחב להלן. גם אחר שכתב העת פסק מלהופיע, המשיך הרב ישראלי לעסוק בנושאים אלו, ומאמריו מאותה תקופה כונסו במדור מיוחד בספרו "חוות בנימין".

הרבנות הראשית

בשנת תשי"ג (1953) מונה הרב ישראלי ל"מועצת הרבנות הראשית המורחבת". מאוחר יותר הוא מונה למועצה עצמה, בה כיהן כמעט ברציפות עד אשר החליט לפרוש ממנה בשנת תשנ"ג (1993). הרב ישראלי היה פעיל מאוד במסגרת הרבנות הראשית וועדותיה באותן שנים. בנוסף לעמידתו בראש הועדה למצוות התלויות בארץ במשך שנים רבות, הוא היה חבר בוועדת החינוך ובוועדות אחרות של הרבנות הראשית, ובתקופה מסוימת אף ענה מטעם הרבנות הראשית על שאלות בהלכה שהופנו אליה מן הארץ ומן התפוצות.

נושאים שונים, שעמדו על סדר יומה של היהדות העולמית עלו על שולחנה של הרבנות הראשית, והם דרשו עיון וליבון. הרב ישראלי צלל בהם לעומקה של הלכה, ודעתו בדרך כלל התקבלה. בין השאר: כשרותם של "בני ישראל" מהודו (תשכ"ב), קביעת "יום ירושלים" בהלל ובתפילה להודיה על הישועה במלחמת ששת הימים (תשכ"ח), היתר נתוחי לב (קביעת רגע המוות, תשמ"ז), ועוד רבים.

הרב ישראלי נרתם גם לפעילות ציבורית במסגרת הרבנות הראשית. כך עמד מאחורי כנס של כארבע מאות רבנים שמחה ומנע נסיון לשנות את חוק השבות (תשי"ח, 1958), ומאחורי כנס רבנים גדול שמנע רצון לצמצם את עצמאותה של הרבנות הראשית (תשכ"א, 1961). גם שיחותיו ונאומיו בענייני הרבנות ראו אור אחר פטירתו בספר "הרבנות והמדינה".

חזרה לישיבה ולירושלים

בשנת תשי"ט פנה ראש ישיבת "מרכז הרב" דאז, הרב צבי יהודה קוק זצ"ל, אל הרב ישראלי ובקשו כי ישא את השיעור הכללי בישיבה. הרב ישראלי נענה לבקשה והחל לשאת שיעור כללי בישיבה מדי שבוע. שיעוריו היו יצירות מופת מדודות ומדויקות, שברבות השנים הכניסו אלפי תלמידים אל עולם הלמדנות. הרב ישראלי התמיד

בשעור זה, למעט הפסקות קצרות, במשך ל"ו שנים תמימות עד לחודשים ספורים לפני פטירתו. שיעוריו אלו החלו לראות אור בסדרת **"שערי שאול"** (מוסד הרב קוק, תשס"ח-תשע"ד).

לאחר פטירתו של הרב צבי יהודה זצ"ל בשנת תשמ"ב, התמנה הרב ישראלי יחד עם הרב אברהם אלקנה שפירא זצ"ל לראשות הישיבה.

בשנת תשכ"ה (1965) מונה הרב ישראלי לדיין בבית הגדול (לערעורים). זאת, למרות שהוא לא כיהן קודם לכן בבית דין מחוזי. בעקבות מנוי זה עזב הרב ישראלי את הרבנות בכפר הרא"ה וכן את משרת ההוראה ב"מדרשיה", וקבע את מגוריו בירושלים בקרבה לישיבת "מרכז הרב". במשך ט"ו שנים ישב הרב ישראלי בדין עד ליציאתו לגמלאות בשנת תש"מ. מאות פסקי דין יצאו מתחת ידו, ביניהם היו עשרות רבות בהם נדרש היה דיון יסודי ומעמיק בהתמודדות עם מציאות מחודשת. ברבות הימים ראו הללו אור בקבצי "פסקי דין רבניים" וכונסו במדור מיוחד בספר **"חוות בנימין"**, ובספר **"משפטי שאול"** (ארץ חמדה, תשנ"ז).

עם צאתו לגמלאות מבית הדין, יכול היה הרב ישראלי להקדיש את כל זמנו ללימוד התורה שכה אהב בהתמדה עצומה. עם זאת, הוא המשיך לענות לשאלות שהופנו אליו ובירר הלכות עמומות וקשות במיוחד בענייני רפואה וציבור. לרבני קהילות הוא היה תל תלפיות. כמו כן, הוא נרתם לעריכתו של קובץ תורני שיועד לרבני הארץ והתפוצות – **"ברקאי"**, ולחברות במערכת **"דעת מקרא"** על נביאים וכתובים.

בשנת תשמ"ז נענה הרב ישראלי לפניותם של הרב יוסף כרמל והרב משה ארנרייך שליט"א להקים את מכון **"ארץ חמדה"** להכשרת דיינים, ולשמש נשיאו.

באותה תקופה הוא גם התייצב במרץ רב ובתקיפות רבה בראש חזית הרבנים שנרתמו למאבק על שלמות הארץ. ללא לאות, ומתוך כאב עמוק ביותר, הוא קרא בכתב ובעל פה לחזרת העם אל עצמו, אל תורתו ואל כל מרחבי מולדתו (גם קריאותיו ומאמריו אלה כונסו בספר **"הרבנות והמדינה"**). במיוחד זכורות דרשותיו בעצרות ההודיה ביום ירושלים בישיבת "מרכז הרב" בפני נשיאים וראשי ממשלה. אלו כונסו עם אחרות ועם דרשותיו על יום העצמאות בספר **"זה היום עשה ה'"** (מוסד הרב קוק, תשע"ד).

גדלותו התורנית של הרב ישראלי ופועלו למימושה של תורה בחיי המעשה במדינת ישראל זכו עם השנים להוקרה ע"י הציבור. כך הוענקו לו פרס הרב קוק (תשי"ט), פרס הרב מימון (תשל"ד), פרס ח. מ. שפירא למחשבת הציונות הדתית (תש"ן) ופרס ישראל לספרות תורנית (תשנ"ב).

בבוקרה של שבת פרשת "שלח לך", בה מסופר על מאיסת העם בארץ חמדה, י"ט בסיון תשנ"ה, בדיוק בשעה בה רגיל היה מרן הרב שאול ישראלי זצ"ל לצעוד, עטוף בטליתו, מביתו לתפילת השחר בהיכל ישיבת "מרכז הרב", בה בשעה נתבקש לישיבה של מעלה.

*

פנים רבות לו לכתרה של תורה: מעורבות בציבור והצבת חזון לפניו ברבנות קהילה, בקיאות ולמדנות בראשות ישיבה, ובירורן של עובדות והכרעה בין שיטות הלכתיות בישיבה בדין. כל אחד מאלה מצריך מידות וכחות נפש שונים, ומעטים הזוכים למזיגה של כולם, כפי שהרב ישראלי זכה בהם. הוא היה ממתווי הדרך הבולטים בכל הפנים הללו של כתרי התורה, גאון בתורה וגם במידות, שעל כולן בלטה צניעותו וענוותו. ללא "חצר" וללא עוזר, בפשטות ובעניניות, לא פעם רק מאחרי הקלעים, היה הרב ישראלי ממעצבי פניה של הציונות הדתית בדור התקומה.

אהבה גדולה ועזה אהב הרב ישראלי את לימוד התורה, שלמענו הוא חרף את נפשו בצעירותו, התמדתו בלימודה וגדולתו בה היו למופת. לצד אהבה זו פעמו בקרבו גם רגש עמוק של אחריות לדור ולאתגריו, וגבורה לקום ולהתמודד חזיתית עם אתגרי הדור: עם עיצובם של חיי קהילה חקלאית תורנית בארץ ישראל, עם בירור ולימוד הלכות התלויות בארץ במציאות חקלאית מודרנית, עם הצורך להקנות לצעירי הדור השקפת עולם תורנית שתתמודד עם האידאולוגיות ששלטו ברחוב הישראלי, עם שילוב התורה והמדינה, עם פסיקה בדין במציאות חברתית וכלכלית חדשה, עם מאבק על שלמותה של הארץ, ועוד ועוד. אהבת תורה וגדלות בה, אחריות לכלל וגבורה להתמודד עם אתגרי התקופה אפיינו את מסכת חייו כולה.

התגלמות דמותו של רב ארצישראלי.

להרחבה

"גאון בתורה ובמידות", הוצאת ארז, תשנ"ט.

מצגת בכתובת: <https://www.youtube.com/watch?v=kNW0hkHn3mM>

סרט בכתובת: <https://www.youtube.com/watch?v=wEGtDuTbsRw>

שער א'

סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

בעריכת

הרב אריה כץ

25	 מבוא
31	 רקע הלכתי
41	 סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל
59	 רקע הלכתי – המשך
66	 תוקף משפטי המלוכה בימינו
83	 אחרית דבר
	נספח – מבחר תשובות הלכתיות המתבססות על דברי
92	 הרב ישראל

מבוא

האתגר

בשנת ג'תש"ג (37-) רצחו הרומאים את מתתיהו אנטיגונוס, המלך החשמונאי האחרון, ומאז ועד להקמת מדינת ישראל בשנת ה'תש"ח (1948) לא היה שלטון עצמאי לעם ישראל בארץ ישראל (למעט שנים ספורות בתקופת מרד בר כוכבא).

מטבע הדברים, כמעט שלא היה גם מי שעסק בסמכויותיו של שלטון ממלכתי ובדרכי המינוי של שליטים בעם ישראל במשך כל אותן שנים, שכן העניין לא היה מעשי. הדיון ההלכתי המועט שכן קיים במקורות ההלכתיים מתקופת חז"ל והראשונים בנושא זה (ובמיוחד בהלכות מלכים שכתב הרמב"ם) עסק בצורת השלטון עליה מצוה התורה והיתה גם מקובלת בעולם העתיק – המונרכיה (מלוכה), וכמעט שלא התייחס למציאות בה אין מלוכה בישראל, או לשיטה הדמוקרטית אותה אימצה מדינת ישראל, שלפיה העם הוא זה שבוחר את מנהיגיו והוא זה המעניק להם את סמכויותיהם.

עם הקמתם של המוסדות הלאומיים, וביתר שאת עם הקמתה של מדינת ישראל, עלתה שאלת ההכרה ההלכתית במוסדות השלטון ובסמכויותיהם במלוא חריפותה. שכן, אם מבחינה הלכתית לא ניתן להקנות לשלטון הנבחר סמכויות מתאימות, לכאורה לא ניתן יהיה לנהל מדינה יהודית על פי ההלכה עד שיווצרו המנגנונים הקבועים בהלכה למינוי מלך (כפי שאלה יתבארו להלן ברקע ההלכתי למאמר זה). מצב זה יגרור אי הכרה הלכתית בסמכות השלטון להטיל מיסים, להעניש פושעים, להגן על המדינה מפני אויבים ועוד. אמנם, מרבית בעלי התפקידים במוסדות השלטון שזה עתה קמו, שהיו ברובם אנשים חילונים, לא התעניינו במיוחד בדעת ההלכה בנושאים אלו, אולם בפני הציבור שומר המצוות עמדה השאלה האם אפשר בכלל לשתף פעולה עם השלטון ומוסדותיו, האם הוא רואה בכנסת ובממשלה שלטון לגיטימי שיש להשמע לו (לפחות כל עוד הוראותיו אינן נוגדות את חוקי התורה) או לא. מנגד עלתה השאלה לאיזו צורת שלטון צריך ציבור שומר המצוות לחתור, ועל מה נכון שהוא ילחם לשנות בצורת השלטון הקיימת. העדר מסורת פסיקה בהלכות מדינה וחוסר גדול במקורות מהם ניתן להסיק על מציאות ימינו יצרו קושי רב משמעות בהגדרת יחס ההלכה אל מציאות זו, ובלשונו של הרב ישראלי (הרבנות והמדינה, העורך והמעריך, עמ' 43):

בעיות אלה [שהתעוררו עם קום המדינה] מתוך שלא היו נוגעות למעשה בחיי הגולה, לא נתבררו במידה מספקת במקורות הראשונים של התורה שבעל פה,

ונשארו סתומים גם אחר כך מתוך שלא היתה יד הראשונים והאחרונים ממשמשת בהם. ספרי השאלות והתשובות של גדולי רבותינו בכל הדורות דנו בעיקר במה שנשאלו, ואלה היו שאלות שהזמן גרמן. בכלל זה לא היו שאלות המדינה בישראל, מאחר שאלו היו בגדר הלכתא למשיחא...

התעלמות, שלילה והפרדה

הקושי בהכרעה למעשה בנושאים מחודשים וכבדי משקל אלו היה כנראה אחת הסיבות שהביאו רבים מחברי ההנהגה הרבנית של אותם ימים להתעלם מהם, ולהמשיך ולהתרכז כמאז ומקדם בפסיקה בענייני היום של אורח חיים ואיסור והיתר. הרב ישראלי התייחס להתעלמות זו בהקדמתו לקובץ הראשון של "התורה והמדינה" (ניסן תש"ט):

דומה שכאן אחת מהסיבות העיקריות של כשלון היהדות הדתית, שמרוב חששות מחליטים להתעלם מהבעיות בכללן. אולם מטבע הדברים, שאין הבעיא פוסקת מלהתקיים גם כשמתעלמים ממנה. ובעוד שאין גדולי תלמידי החכמים מטפלים בפתרונם נמצאות ידים עסקניות אחרות הדואגות לפתרם בדרכים נלוזות. אחר כך מתחילים להתריע, אולם הרי כבר אמרו חכמים – אין צועקים לשעבר, והמעוות נשאר ללא תיקון.

על כן המשיך הרב ישראלי (שם):

ברגע זה יש לעשות, ואף אם יש מקום לחששות, ואף אם המעשה אולי לא יהא משוכלל די הצורך. סכנת ההרס הרוחני המאיימת עכשו עלינו צריכה להכריע את החששות ולדחותם.

סיבה אפשרית נוספת להתעלמות ההנהגה הרבנית החרדית מעיסוק פומבי בנושאים אלו נעוצה כנראה בחילוקי הדעות הפנימיים בתוך "אגודת ישראל", שרוב מוחלט של הציבור שבידל עצמו מהתנועה הציונית ראה בה בזמנו את נציגותו. עוד טרם קום המדינה נחלקו הדעות בתוך "אגודת ישראל" באשר ליחס הראוי לתנועה הציונית. היו שהסתייגו מכל שיתוף פעולה אתה (כ"צעירי אגודת ישראל"), בעוד שאחרים בקשו להתקרב אליה (כ"פועלי אגודת ישראל"). עם הקמת המדינה, היו ממנהיגיה שהתייחסו למדינת ישראל כ"סוף הגלות" (ולא "אתחלתא דגאולה" כפי שראתה אותה הציונות הדתית), יש שראו בה "אתחלתא דקיבוץ גלויות" (ואפילו "שער קטן מאד לאתחלתא דגאולה"), ויש שראו בה רק את תלואותיו של "עקבתא דמשיחא". על אף חילוקי הדעות, לקראת הבחירות הראשונות לכנסת הצטרפה "אגודת ישראל" ל"פועל המזרחי" ול"מזרחי" ב"חזית דתית משותפת" ומנהיגה, הרב יצחק מאיר לוי, אף כיהן כשר בממשלה הראשונה. "החזית הדתית" התפרקה מיד עם

נפילת הממשלה הראשונה, אולם "אגודת ישראל" המשיכה לנקוט בגישה פוליטית פרגמטית למען הישגים מגזריים¹. חילוקי הדעות הפנימיים עומעמו במטרה לשמר על אחדות המחנה, וזו אולי סיבה נוספת להעדר עיסוק בהלכות המדינה על ידי ההנהגה הרבנית של מחנה זה.

אמנם, אחרים לא התעלמו מן האתגר שהציבה הקמת המדינה, אלא שללו אותה מכל וכל. רבנים אלו נקטו, שאין כל אפשרות לקיומו של שלטון ישראלי על פי ההלכה עד לביאת המשיח, ולכן הם התייחסו להקמת המדינה כאל "מעשה שטן" ואסרו כל צורה של שיתוף פעולה עם המדינה ומוסדותיה. המייצג הבולט ביותר של גישה זו היה האדמו"ר מסאטמר, הרב יואל טייטלבוים (תרמ"ז-תשל"ט, 1887-1979), שהיה נשיאה של "העדה החרדית" בירושלים לאחר קום המדינה (אף על פי שהתגורר בארצות הברית). לטענתו ("ויאל משה" - "מאמר שלושת השבועות"), שלושת השבועות שהוזכרו במסכת כתובות (ק"א ע"א) תקפות גם היום, ומשמעותה של השבועה: "שלא יעלו ישראל בחומה" המוזכרת שם היא, שבאופן ציבורי אסור לעלות לארץ ישראל לפני ביאת המשיח. ממילא חל איסור להקים שלטון ישראלי אפילו אם שלטון זה יקפיד על כל חוקי התורה, קל וחומר כשמדובר בשלטון חילוני העובר עליהם. לדעתו חל איסור גמור לשתף עמו פעולה, וכל מי ששותף לאותו שלטון הרי הוא שותף גם לעבירותיו, וחל עליו הכלל של "יהרג ואל יעבור". אף שלדבריו היה הד רב בקרב היהדות החרדית, הרי רק חוגים מצומצמים המזוהים עם "העדה החרדית" אמצו את דרכו הלכה למעשה. רובה המוחלט של היהדות החרדית הזדהה, ומזדהה עד היום, עם גישתה הפרגמטית של "אגודת ישראל".

ראוי לציין, שכרבנים אחרים, גם הרב ישראלי התייחס לתוקפן של שלושת השבועות בימינו. הוא דן בו באריכות בשער א של ספרו "ארץ חמדה", שם הוא הסיק, שמאותה שעה שאומות העולם הסכימו על הקמתה של מדינת ישראל, שוב אין לחשוש כלל מן המניעה של "לא יעלו בחומה".

מחוץ לעולם הרבנות, היו הוגי דעות שבקשו להפריד בין המחויבות ההלכתית של הפרט לבין המדינה המודרנית שקמה בארץ ישראל. לטענתם, אין שום אפשרות מעשית לנהל מדינה יהודית מודרנית על פי ההלכה המקובלת, ועל כן על היהדות שומרת המצוות להתמקד בהמשך קיום אישי של התורה ומצוותיה (עד אשר תחוקק ותתקבל הלכה ציבורית חדשה). לשיטתם, יש לקבל את סמכותה החוקית של מדינת

1. יוסף פונד, פירוד או השתתפות - אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל, מאגנס 1999, ובמיוחד פרק ד' שם.

ישראל, אולם אין ליחס לה כל ערך דתי או קדושה בקיומה, אין היא אלא כלי חילוני להגשמת השאיפות והצרכים השוטפים של העם, אף שראוי להשפיע על ערכיה ממקורות היהדות.

גם לדעות אלו ולדומות להן התייחס הרב ישראלי, כמו לאלו שצוטטו לעיל, השוללות את המדינה, ודחה אותן בשתי ידיים (הרבנות והמדינה, העורך והמעריך, עמ' 43):

אנו נלחמים בשתי דעות, שמסקנותיהן מנוגדות זו מזו קיצונית, אולם שתיהן מאוחדות בנקודת המוצא: הן אינן מאמינות באפשרות של בנין חיים מדיניים רגילים לפי התורה... לפי דעות אלה מדינה רגילה מוכרחת לבוא בהתנגשות עם דיני התורה. לפיהן אין פתרון לבעיית השבת ולא תתכן בכלל השלטת הדת בחיי יום-יום אלא במלכותו של המלך המשיח. מתוך כך, דעה אחת המעמידה את הדגש על התורה, ורק על תורה... שמדינה זו היא דחיקת הקץ וליהדות המאמינה אסור שיהא דבר אתה. הדעה השניה... לעומתה, מעמידה את הדגש על המדינה, וסוברת שביחס לה יש לוותר על ערכי ההלכה, ושזו לא ניתנה אלא כיסוד לחיי היחיד ולא לציבור.

אולם דעתנו עומדת בניגוד לשתיהן, הן ביחס להערכת המדינה, הן ביחס לכושרן של דיני התורה. לדעתנו, המדינה היא גילוי חסד אלפי כראשית פעמי הגאולה השלימה. ומכאן שאסור לנו להסתכל בשויון נפש לכל המתרחש בה. אפילו נצליח לעוג עוגה מסביבנו, אנו רואים את החובה לכוון את המדינה לאורחא דמהימנותא ולחתור לקראת זה בלי הרף, גם אם המטרה נראית רחוקה. אף אנו מאמינים, שהתורה תורת חיים היא, ואין ההלכה מצרה צעדיה של המדינה. אדרבה, בכוחה וביכולתה לכוון את אורח חיי המדינה לצור לה צורה יהודית שתעלה את ערכה ותקנה לה מקום מכובד ביותר בחבר העמים.

התמודדות

בניגוד לדעות אלה, רבנים אחרים ובכללם הרב ישראלי סברו, ש"התורה והמדינה צמודים הם בידינו". רבים מהם עסקו בסוגיות אלו ואף פרסמו את עיוניהם ומסקנותיהם בעיקר בקבצי "התורה והמדינה". בכלל הנושאים בהם דנו היתה גם שאלת יחס ההלכה למוסדות השלטון בישראל. שתי גישות עקרוניות ננקטו על ידי הרבנים בשאלה זו:

א. "דינא דמלכותא דינא" – ההלכה מכירה בסמכות שלטון של אומות העולם בארצותיהם. השלטון במדינת ישראל אינו גרוע מכל שלטון אחר, ועל כן נכון להכיר בסמכותו להטיל מיסים ולתקן תקנות, ויש להשמע להוראותיו, כל עוד שאינן נוגדות את חוקי התורה.

ב. "שבעת טובי העיר" – מאז ומעולם היתה הנהגה נבחרת בקהילות יהודיות רבות בעולם, והפוסקים בכל הדורות הכירו בסמכויות שונות שלה. כך גם נכון להכיר בתוקף ובסמכויות ההנהגה הנבחרת של הקהילה היהודית בארץ ישראל².

כלים הלכתיים אלו שימשו גם בזמן הגלות ועל כן הם נדונו בהרחבה בספרות הפסיקה במהלך כל הדורות. עם זאת, נדרש היה להרחיבם כדי להסביר את מעמדו ההלכתי של השלטון במדינה שקמה בארץ ישראל כיון שבמקורם היו לכל אחד הגבלות: על תוקפו של הכלל "דינא דמלכותא דינא" נחלקו הראשונים אם הוא נאמר גם על שלטון ישראלי בארץ ישראל, וגם על סמכויותיהם של שבעת טובי העיר מצאנו הגבלות מסוימות (כפי שיורחב ברקע ההלכתי להלן). המשותף לשתי גישות אלו הוא שהן אינן רואות כל ערך מיוחד בהקמתה של מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל, והן מתיחסות אליה כאל מדינה ככל מדינות העולם, או כאל קהילה יהודית שאינה שונה במהותה מהקהילות היהודיות שהיו תחת שלטון נוכרי בגולה. למותר לציין, שליחס זה השלכה ברורה על רמת ההזדהות של שומר המצוות עם המדינה המודרנית ומוסדותיה, על כל משמעויותיה.

כתלמידו של הראי"ה, גישתו של הרב ישראלי היתה שונה. הוא ראה בהקמתה של מדינת ישראל את "ראשית צמיחת גאולתנו" ובשלטון ישראלי עצמאי חלק מהגשמת האידיאל של היות המדינה "יסוד כסא ה' בעולם" (הראי"ה קוק, אורות, עמ' קן). ממילא, הוא פנה לבחון התייחסות אחרת לשלטון העצמאי הישראלי.

בכדי להתמודד עם הקושי של העדר מקורות ישירים, עליה עמדנו לעיל, הרב ישראלי נעזר בתשובותיו, מלבד במקורות הקלאסיים הרגילים של חז"ל והפוסקים, גם בעיון בפרשנותם של חז"ל ופרשני הדורות שאחריהם לפסוקי התנ"ך³.

התשובות שלפנינו

הגליון הראשון של כתב העת "התורה והמדינה", שיצא לאור בניסן תש"ט (כשנה לאחר הקמת המדינה), הוקדש ברובו לנושא זה של מעמד ההלכתי של חוקי מדינת ישראל וסמכויותיה, כנראה עקב פניתו של הרב ישראלי לרבנים שונים להביע את דעתם בנושא. ואכן, בין המאמרים שפורסמו באותו גליון ניתן למצוא: "דינא דמלכותא

2. פירוט והרחבה למושגים אלו יובאו ברקע ההלכתי לפרק "תוקף משפטי המלוכה בימינו" המובא בעמ' 59 להלן. דיון נרחב על הדעות בדבר ישומם האפשרי בהקשר למדינת ישראל יובא באחרית הדבר של שער זה בעמ' 83.

3. על דבריהם של רבנים נוספים שהתמודדו על שאלת סמכות מוסדות השלטון בישראל יורחב באחרית דבר לשער זה בעמ' 83.

ותקנות הציבור" מאת הרב יוסף דב כהן, "דינא דמלכותא בישראל ובעמים" מאת הרב שלמה טנביצקי (טנא), "סמכויות המלכות במדינת ישראל" מאת הרב ישראל קולודנר (בארי), "סמכויותיה של ממשלת מדינת ישראל" מאת הרב נתן צבי פרידמן, "תקנות בית דין ותקנות ציבור" מאת הרב משה צבי נריה, "שבעת טובי העיר, תפקידם ומעמדם המשפטי" מאת הרב א. קרלין, ועוד. גם תשובתו הראשונה של הרב ישראלי שלפנינו: "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל" פורסמה לראשונה באותו גליון. בגליון השני, שראה אור כשנה מאוחר יותר, השלים הרב ישראלי את הדיון במאמר: "תוקף משפטי המלוכה בימינו", בו נעיין בחלקו השני של שער זה⁴.

על דבריו של הרב ישראלי בשני המאמרים הגיב בנימין רבינוביץ'-תאומים בקובץ ד' של "התורה והמדינה" (אלול תשי"ב) אגב דיון בעניין אחר, והרב ישראלי ענה שם להשגותיו בתוספת בירור לדברים שכתב בעבר. דבריו של הרב ישראלי יחד עם תגובתו לרב רבינוביץ'-תאומים פורסמו שנית בספרו "עמוד הימיני" בסימנים ז' וט'. בפרקים להלן נביא את דברי הרב ישראלי כפי שהופיעו במקורם, דברי הרב רבינוביץ'-תאומים ותשובת הרב ישראלי עליהם יובאו רק בתמצית.

הרקע ההלכתי למאמרים אלו מובא להלן באופן מפוצל: עיקרו לפני המאמר הראשון, והרחבה הנדרשת למאמר השני מובאת בסמיכות לו לפניו.

4. כאמור, מאמרים אלו ורבים נוספים חזרו ונדפסו בשלושת כרכי "בצומת התורה והמדינה", מכון צמת, תשנ"א.

רקע הלכתי

למאמר "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל"

מצות מינוי מלך

עיון בפסוקי התורה מלמד לכאורה, שצורת השלטון היחידה עליה מצוה התורה את עם ישראל היא שלטון מלוכני. כך נאמר בספר דברים (י"ז, יד-טו):

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וִירְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי. שׁוּם תַּשִּׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי תַשִּׁים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֲחִיךָ הוּא.

אולם בספר שמואל א (ח', ו-ח) אנו מוצאים התייחסות שלילית של שמואל הנביא לבקשתו של עם ישראל למנות מלך, ורק מעין הסכמה בדיעבד על ידי הקדוש ברוך הוא למהלך:

וַיַּרְע הַדָּבָר בְּעֵינַי שְׁמוּאֵל כְּאֲשֶׁר אָמְרוּ תָנָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטָנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֶתֶּן מֶאֱסוֹ כִּי אֲנִי מֶאֱסוֹ מִמֶּלֶךְ עָלֵיהֶם. כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֵלְתִי אֶתְּם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבֵנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הָמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ.

ואכן, בתוספתא (סנהדרין פרק ד) נחלקו תנאים, האם יש מצוה למנות מלך והקפדתו של שמואל על בקשת העם למלך נבעה מכך שהיא נוסחה בצורה שגויה, או שמא מינוי מלך הוא דבר שאינו רצוי, אלא שהתורה אפשרה אותו כשיש רצון מצד העם:

כן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ: נצטוו למנות להן מלך ולבנות להן בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק. אם כן למה נענשו בימי שמואל? אלא לפי שהקדימו עליהן. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומות¹, שנאמר: "ואמרת אשימה עלי מלך". רבי אלעזר ברבי יוסי אומר: זקנים שאלו כהלכה, שנאמר: "תנה לנו מלך לשפטינו", אבל עמי הארץ חזרו וקילקלו, שנאמר: "והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכינו ויצא לפנינו ונלחם..."².

1. אם עם ישראל יתרעם וירצה מלך ככל הגוים.

2. מחלוקת תנאים זו מופיעה גם בספרי שופטים (פסקא קנו) ובגמרא בסנהדרין (כ, ב).

הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים ומלחמותיהם (א', א) פסק כדעת רבי יהודה, שמינוי מלך הוא מצוה:

שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך, שנאמר: "שום תשים עליך מלך"...

וכן כתב הרמב"ן (דברים י"ז, יד):

"ואמרת אשימה עלי מלך"... והיא מצוה עשה, שיחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה.

אמנם, היו ראשונים שחלקו על דעה זו. רבנו סעדיה גאון בפירושו על התורה (שם) כתב:

"שום תשים עליך מלך", מותר לך להעמיד לך מלך.

וכן כתב ראב"ע (שם). ר"י אברבנאל (שם) צעד צעד נוסף וטען (שם), שכל מצות התורה למינוי מלך נועדה כנגד יצר הרע, בדומה להיתר יפת תואר:

ענין המלך, שאין שאלתו מצוה כי אם רשות ומפעל היצר הרע. עם היות שנתלית בו המצוה שישמו המלך ההוא בבחירת השם יתעלה מקרב אחיו, ולא באופן אחר.

לדעתו, ההנהגה הרצויה היא של קבוצת אנשים הנבחרים על ידי העם לזמן מוגבל (שם באריכות, וכן בפרושו על שמואל א ח' ד-ו). ברם, דעתו היא דעת יחיד.

הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוואלוז'ין, בפירושו לתורה "העמק דבר" (שם) הקשה, מדוע למרות שיש מצווה למנות מלך ("שום תשים עליך מלך..."), התנתה התורה את המינוי בבקשת העם ("ואמרת אשימה עלי מלך"). לדבריו, יש כמה וכמה צורות שלטון אפשריות, ויש תקופות שצורת השלטון המתאימה אינה מלכות, אלא דוקא זו של נבחר העם. אם המלכות תיכפה על אומה שאינה מוכנה לכך, עלול הדבר לגרום לנזק גדול ולסכנת נפשות לכללות האומה. לכן, למרות שיש מצוה במינוי מלך דוקא, הרי מצוה זו תלויה בבקשת העם את המלכות.

על יעודו העיקרי של המלך כתב הרמב"ם (שם ד', י):

שאינן ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר (שמו"א ח', כ): "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

על עצם הצורך במינוי מנהיג לכלל עם ישראל הרחיב רבנו ניסים בן ראובן מגירונדי (הר"ן) בדרשותיו (הדרוש האחד עשר):

ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכה זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכה אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל.

אופן מינויו של מלך

בחז"ל מצאנו שתי התייחסויות שונות לאופן שבו ממנים מלך בעם ישראל:

א. בספרי שופטים (פיסקא קנז) נאמר: "אשר יבחר ה' א-להיך בו" (דברים י"ז, טו) – על פי נביא".

ב. בתוספתא סנהדרין (פרק ג) נאמר: "ואין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד"³.

הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (א', ג) פסק להלכה כשני המקורות גם יחד: אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאוול דוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו⁴.

כלומר, על מנת למנות מלך יש צורך במינוי משותף – הן של נביא והן של בית הדין הגדול.

הרמב"ם הביא את הדוגמאות של משה שמינה את יהושע ושל שמואל שמינה את שאול ודוד. שניהם, על פי הרמב"ם, היו גם נביאים וגם נשיאי בית הדין הגדול. גם במרבית המינויים של השושלות הראשונות של מלכי ישראל מצאנו נביא שממליך מלכים: מינויו של ירבעם למלך הראשון של עשרת שבטי ישראל, נעשה על ידי הנביא אחיה השילוני (מל"א י"א, כט-לא). כך גם מינויו של בעשא בן אחיה (שם א' יד-טו). מינויו של יהוא בן נמשי למלך על ישראל, נעשה על פי ציווי מפורש של אלישע הנביא (מל"ב ט', א-ג). בהקדמתו ליד החזקה מבאר הרמב"ם, שגם אחיה השילוני וגם אלישע הנביא, מלבד היותם נביאים היו גם נשיאי בית הדין הגדול.

3. הכוונה לבית הדין הגדול – הסנהדרין הגדולה, שמנתה שבעים ואחד חברים, ובראשה עמד נשיא.
4. אמנם בהלכות סנהדרין (ה' א), הזכיר הרמב"ם רק את הצורך בבית דין הגדול, וראה בנושאי הכלים של הרמב"ם שם שדנו בכך.

משיחתו של מלך

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים א', ז-יב):

כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה, שנאמר: "ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו", ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם...

אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון...

ואין מושחין מלך בן מלך, אלא אם כן היתה שם מחלוקת או מלחמה מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת.

הכסף משנה (על הלכה י') הוסיף והבהיר, שההלכה שאין מושחים מלך בן מלך אלא אם כן היתה מחלוקת תקפה הן למלכי בית דוד והן למלכי ישראל.

מצוות המלך

בפסוקי התורה (דברים י"ז, יד-כ), שתחילתם צוטטה בראש הרקע ההלכתי לעיל, מובאות מצוות המוטלות על המלך באופן אישי. על פי הכתוב שם (טז-יט) המלך מחויב בשלוש מצוות לא תעשה, והן: איסור ריבוי סוסים, איסור ריבוי נשים ואיסור ריבוי כסף וזהב, ובמצות עשה מיוחדת של כתיבת ספר תורה. מצוות אלו מיוחדות למלך, ורק מי שמוגדר כמלך מצווה בהן.

הלכה נוספת הנוהגת אישית במלך היא, שתפקידו עובר בירושה מאב לבן, וכפי שניסח זאת הרמב"ם בהלכות מלכים (א', ז):

מאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר (דברים י"ז, כ): "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל".

זכויותיו של מלך

כאמור, פרשת המלך שבתורה (דברים י"ז, יד-כ) עוסקת בעיקרה בחובותיו האישיים של מלך בישראל. על זכויותיו של המלך, שנוגעות כמובן לכלל העם, פרט שמואל הנביא בספר שמואל א (ח', יא-יז):

ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במקרכתו ובפךשיו ורצו לפני מרכבתו. ולשום לו שרי אֶלְפִים ושרי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישוֹ וְלַקֶּצֶר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כָּלִי מַלְחָמָתוֹ וְכָלִי רֶכֶב. וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וְלָאֵפוֹת. וְאֵת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֵת כְּרָמֵיכֶם וְזִיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו. וְזִרְעֵיכֶם וְכִרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂה וְנָתַן לַסְּרִיסִיו וְלַעֲבָדָיו. וְאֵת עֲבָדֵיכֶם וְאֵת שְׁפָחוֹתֵיכֶם וְאֵת בַּחֲוָרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֵת חֲמוֹרֵיכֶם יִקַּח וַעֲשֶׂה לְמִלָּאכָתוֹ. צֹאנֵכֶם יַעֲשֶׂה וְאֵתָם תִּהְיוּ לוֹ לַעֲבָדִים.

הגמרא במסכת סנהדרין (כ ע"ב) מלמדת, שנחלקו תנאים ואמוראים אם פרשה זו היא הלכה למעשה, או שמא נאמרה על ידי שמואל אך ורק על מנת להפחיד את העם ולנסות לשכנעו לוותר על בקשת המלך:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" – שתהא אימתו עליך. כתנאי, רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו, רבי יהודה אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" – שתהא אימתו עליך.

הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם ד') העתיק את דברי שמואל להלכה. לכאורה ניתן היה להבין, שגם זכויות אלו הן זכויות האישיות של מלך, אולם מדברי הרמב"ם (שם) מתברר, שאין אלו רק זכויות האישיות של מלך אלא גם סמכויות המוקנות לו על מנת שיוכל להנהיג את העם. כך, את יכולתו החוקית של המלך להטיל מיסים לצרכי הממלכה (שם הלכה א) תלה הרמב"ם בפסוקים אלו בשמואל (שם): "ואתם תהיו לו לעבדים". רק לאחר מכן (מהלכה ב ואילך) מפרט הרמב"ם את שאר הזכויות המפורטות בספר שמואל (שם).

סמכויותיו של מלך

כאמור, בתורה לא הוזכרו סמכויותיו של המלך, אלא רק המצוות האישיות בהן הוא מחויב. אמנם הן משה והן יהושע, מנהיגי העם הראשונים, הוציאו את העם למלחמה ושפטו אותו, ולכאורה שמשו כמלכים. מלבד האמור בפרשת המלך בספר שמואל, בספרי הנביאים כמעט ולא מצאנו אזכורים לסמכויותיו של מלך על פי ההלכה למעט דינו של מורד במלכות, אותו דרשו חז"ל (סנהדרין מט ע"א) מהאמור בכתובים על יהושע בן נון (יהושע א', יח):

כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִמְרֶה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכָל אֲשֶׁר תִּצְוֶנּוּ יוֹמֵת רַק חֶזֶק וְאַמֶּץ.

עם זאת, על בסיס משפט המלך שבספר שמואל ודברי חז"ל, הרמב"ם מנה בהלכות מלכים ומלחמותיהם (פרקים ג'–ה') את הסמכויות השלטון של מלך. מלבד הסמכות לדון מורד במלכות, העיקריות שבהן הן:

א. מערכת שיפוטית מיוחדת שלא על פי דין תורה (רמב"ם שם ג', י):

כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלוים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם.

הר"ן בדרשותיו (הדרוש האחד עשר) האריך לבאר את הסמכות המיוחדת הזו של המלך, וההבדל בינה לבין משפטי התורה הרגילים:

ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו: "ושפטו את העם משפט צדק". כלומר, בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר, שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכולתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל-ל תיקונו במצות המלך.

כלומר, מטרת משפטי התורה היא עשית הצדק, שבה נענש רק מי שברורה אשמתו מעבר לכל ספק. אמנם, משפט צדק לבדו עלול לגרום לאי סדר חברתי, שכן עלולים להיות אנשים שינצלו את הקושי שבהרשעה על מנת לפגוע באחרים מבלי שניתן יהיה להענישם. על כן צוותה התורה גם על משפט המלך, שגדריו שונים ממשפטי התורה, ומטרתו אינה "הצדק האמיתי" כי אם הסדר החברתי⁵.

ב. גביית מיסים (רמב"ם שם ד', א):

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס. ואסור להבריש מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג.

סמכות זו, שכפי שראינו לעיל נלמדת מפרשת המלך שבספר שמואל, אינה מוגבלת להטלת מיסים דווקא, אלא היא סמכות כללית לגייס אנשים מהעם לטובת חיזוק מוסדות המלוכה (כפי שמתבאר בהלכות הנוספות שם בהמשך הפרק).

ג. הכרזה על מלחמה ונהולה (רמב"ם שם ה', ב). אמנם, הרמב"ם מבחין בין סוגי המלחמות בשאלת בלעדיות סמכותו של המלך:

מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

5. ראה שם כיצד הסביר הר"ן באריכות את ההבדל בין שני סוגי המשפטים הללו ואת הצורך בשניהם בעם ישראל.

הוראת שעה

כאמור, למלך מוקנית סמכות לדון על פי "הוראת שעה": "יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה". סמכות זו אינה בלעדית למלך דוקא. במסכת יבמות (צ, ב) ובמסכת סנהדרין (מו, א) מצאנו:

אמר רבי אלעזר בן יעקב: שמעתי, שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה – אלא לעשות סייג לתורה.

הגמרא מביאה שתי דוגמאות לעונש כזה שלא על פי דין תורה:

ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך [רש"י: שבות בעלמא הוא מדרבנן] – אלא שהשעה צריכה לכך [רש"י: מפני שהיו פרוצים בעבירות]; ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו [רש"י: בא עליה] תחת התאנה [רש"י: מקום גלוי], והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך – אלא שהשעה צריכה לכך!

וכך פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (כ"ד, ד). גם השולחן ערוך (חושן משפט סימן ב) פסק להלכה שבית דין רשאים לנהוג שלא על פי דין תורה, כשהם רואים שהשעה צריכה לכך.

עם זאת, נראה שקיים הבדל משמעותי בין משפט המלך לבין הוראת שעה של בית דין, שכן משפט המלך הוא **מערכת משפטית** מיוחדת, הדנה במקביל למשפט התורה ומיועדת להשלים את התיקון החברתי במקומות בהם משפט התורה אינו נותן להם מענה "כפי מה שהשעה צריכה". לעומת זאת, הסמכות לדון על פי הוראת שעה, על אף שגם היא נועדה להשלמת התיקון החברתי על פי הצורך, הרי כשמה כן היא – **הוראת שעה** המוגבלת לשעתה ולמקומה, ואינה מהווה מערכת משפטית קבועה.

הסכמת העם

בהלכות מלכים ומלחמותיהם הרמב"ם לא מזכיר כל צורך בהסכמת העם למינויו של המלך. אולם מהמתואר בספר שמואל ובספר דברי הימים מתברר לכאורה, שהן שאול והן דוד לא שמשו מלכים בפועל עד שזכו גם בהסכמתו של העם.

מינויו של שאול למלך התבצע בשלושה שלבים: תחילה, נמשח שאול למלך בחשאי על ידי שמואל הנביא (שמו"א י', א). לאחר מכן הוא הוכתר למלך על ידי שמואל בהסכמת העם (שם יז-כד), אולם היו שלא קבלו את מלכותו (שם כה-כז). רק בשלב מאוחר יותר, מתואר כיצד המליכו "כל העם" את שאול, ומכאן ואילך הוא מתואר כמלך ישראל (שם י"א, יד-טו).

גם דוד המלך נמשח למלך על ידי שמואל הנביא זמן רב קודם היותו מלך בפועל (שם ט"ז, יג). אפילו לאחר מותו של המלך הקודם – שאול, לא הפך דוד באופן מיידי למלך על כל ישראל, אלא רק על שבט יהודה שקבל עליו את מלכותו (שמו"ב ב', ד). עד להמלכתו זו, מלמדת הגמרא, לא היה לו כל דין של מלך ("אמרה לו [אביגיל]: עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם", מגילה י"ד ב). רק לאחר שבע שנים של מלוכה על שבט יהודה גם שאר השבטים קבלו את מלכותו עליהם, ורק אז הפך דוד למלך על כל ישראל (שם ה', א-ג).

אם כן נראה, שאף לאחר מינויו על ידי נביא וסנהדרין, אין המלך נכנס לתפקידו קודם שהעם יסכים למינויו. אמנם, ניתן היה לומר שמדובר במכשול מעשי ולא במכשול הלכתי – אם העם אינו מסכים למינויו, אף על פי שבדין תורה יש למלך את כל הסמכויות המיוחדות למלך, מכל מקום אין לו אפשרות מעשית לאכוף את מלכותו. אך הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (ה', יח) כותב במפורש, שמלך שלא זכה להסכמת העם, נחשב לגזלן ולא למלך.

ואכן, הגמרא במסכת ברכות (נה ע"א) מלמדת שככלל "אין ממנים פרנס על הציבור, אלא אם כן נמלכים בו", כפי שהקדוש ברוך הוא הורה למשה להתייעץ עם עם ישראל בשאלה האם למנות את בצלאל לאחראי על מלאכת המשכן.

אמנם, בניגוד לכאורה לדברי הרמב"ם, מצאנו בנביא אופן אחר של מינוי מלך. לפני מינויו של יהוא למלך על עשרת שבטי ישראל (שהיה כאמור על ידי נביא ובית דין), נשאו בתפקיד מלכי ישראל עמרי וצאצאיו, שהמפורסם שבהם היה אחאב בנו של עמרי. על פי המתואר בכתובים, מינויה של שושלת זו לא נעשה על ידי נביא ולא על ידי נציג שאפשר לזהותו עם בית הדין הגדול, אלא מכוח הסכמת העם בלבד (מל"א ט"ז, כא-כב):

אֲזַי יִחְלַק הָעָם וְיִשְׂרָאֵל לְחֻצֵי חֻצֵי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן גִּיְתָה לְהַמְלִיכוֹ וְהַחֲצִי
אַחֲרֵי עֲמֹרִי. וַיִּחְזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי עֲמֹרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן גִּיְתָה
וַיִּמָּת תִּבְנִי וַיִּמְלֹךְ עֲמֹרִי.

והנה, למרות ששושלת זו לא מונתה על פי הכללים ההלכתיים המקובלים למינוי מלכים, היחס אליה על ידי הנביאים היה כשל שושלת מלוכה לכל דבר. כך מצאנו אצל אליהו הנביא (מל"א י"ח, מו):

וַיֵּד ה' הִיָּתָה אֶל אֱלִיהֶוּ וַיִּשְׁנֶם מִתְנִיּוֹ וַיִּרְץ לִפְנֵי אַחָאָב עַד בְּאֶכָה וַיִּרְעָאָלָהּ.

חז"ל הסבירו (מכילתא בא פרשה יג), שהדבר נעשה כדי לחלוק כבוד למלכות. משמע מכאן, שאלוהי הנביא הכיר במלכותו של אחאב למרות שמינויו של אביו למלכות (שמכוחו המשיך אחאב את שושלת המלוכה) לא נעשה בהסכמתם של נביא

ובית הדין הגדול. בתשובה שלפנינו, הרב ישראלי מתייחס לסתירה בין דברי חז"ל לבין דברי רמב"ם.

הנהגת העם בהעדר מלך

דברי הנצי"ב שהובאו לעיל מלמדים, שגם לצורות שלטון אחרות שאינן מלוכה יש תוקף הלכתי. לדבריו, צורת השלטון הרצויה והמועדפת היא המלוכה, וכל צורת שלטון אלטרנטיבית, אף אם היא אפשרית, אינה נכללת בגדרי המלוכה. את קו המחשבה הזה המשיך (תלמידו) הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה האשכנזי הראשי הראשון של ארץ ישראל, שנפטר בשנת תרצ"ה (שלוש עשרה שנים לפני קום המדינה), בספרו משפט כהן.

סימנים קמב-קמד, וכן סימן קמח, שם הם רצף של תשובות שכתב הרב קוק לרב שלמה זלמן פינס מציריך העוסקות בעיקרן בשאלת היתר או חובת סיכון עצמי לצורך הצלת כלל ישראל. יסודות רבים נלמדים מאותן תשובות, ופוסקים רבים עסקו בהן בקשר לדיני המלחמה בעם ישראל ונושאים שונים אחרים⁶. באותן תשובות הגדיר הרב קוק את ענייני המלחמות כחלק ממשפטי המלוכה. על כך הקשה הרב פינס (סימן קמד אות טו-א), כיצד אפוא נלחמו החשמונאים מול היוונים ללא מלך?

לאחר כמה תשובות המישבות את הקושיא באופן מקומי, נתן הרב קוק תשובה כללית ועקרונית יותר (שם):

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל.

כלומר, כשאין מלך לישראל אזי סמכויותיו הציבוריות נתונות לכלל עם ישראל, ולכל מנהיג שיבחר על ידו.

בהמשך דבריו ביקש הרב קוק להוכיח טענה זו מכך שיהושע בן נון לא נחשב מלך, ואף על פי כן נלמדות ממנו כמה מסמכויות המלך, אולם הרב קוק דחה את ההוכחה בטענה שיש להחשיב את יהושע כמלך לכל דבר. הרב קוק סיים את דבריו במשפט הבא:

6. ראה למשל: הרב יצחק הלוי הרצוג (שו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן לו שאלה ג); הרב שלמה גורן (משיב מלחמה חלק א עמ' קלז); הרב עובדיה יוסף (תורה שבעל פה יט); הרב יהודה גרשוני (תורה שבעל פה כה); הרב אליעזר יהודה וולדינגברג (הלכות מדינה חלק ב עמ' קיט; שם עמ' קכד); ציץ אליעזר (חלק יג סימן ק; שם חלק כ סימן מג); ועוד.

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

מכל מקום הסברא קימת, דלענין משפט המלוכה, שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים.

דבריו של הרב קוק, שאומצו כאמור על ידי פוסקים רבים, שכשאין מלך הרי סמכויות המלך עוברות למנהיג שנבחר על ידי או בהסכמת העם, נאמרו מכוחה של סברה, ומבלי שהצביע על מקור בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה לביסוסה. בתשובה שלפנינו, הרב ישראלי פותח בדברי הרב קוק ומבקש לבסס אותה במקורות.

מהלך המאמר

א. כאמור, הרב קוק חידש מסברה, שכשאין מלך עוברות סמכויותיו לכלל האומה, ושלכל מנהיג יש סמכויות של מלך בדברים שנוגעים להנהגת הכלל. הרב ישראלי מבקש לבסס את סברה זו על מקורות מוצקים.

ב. לשם כך, הרב ישראלי חוזר ודן במעמדם של אותם מנהיגים, שמצד אחד לא הוגדרו כמלכים, אך מצד שני היתה להם סמכות משפטית של מלכים. מה היה מעמדם? מאין שאבו הם את סמכותם?

ג. מכאן עובר הרב ישראלי לדון באופן מינויו של מלך או של מנהיג העומד במקומו. הרב קוק התנה את מינויו של מנהיג בהסכמת הסנהדרין גם ללא נביא, כבזמן מלכות בית חשמונאי. אולם לכאורה דבריו סותרים את אופן המינוי המפורש ברמב"ם. דיון ב"בית עמרי" משמש לרב ישראלי פתח לעיון מחודש בכל הנושא הזה.

ד. מכאן מגיע הרב ישראלי למסקנות על מעמדם ההלכתי של הכנסת ושל הממשלה בימינו.

סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל

פתיחה: למי נתונות סמכויות המלכות?
האם ליהושע בן נון היה מעמד של מלך?
מעמדו ההלכתי של השופט ונסיבות בחירתו
כיצד ממנים מלך?
מעמדה של ממשלה נבחרת

פתיחה: למי נתונות סמכויות המלכות?*

א. יש לעיין בנוגע לסמכויות המיוחדות אשר ישנן למלך בהתקנת ענייני המלוכה ותיקון המדינה והחיוב לשמע בקולו ולמלא מצוותו, אם סמכויות אלה הן רק למלך, או שכל מי שנבחר לעמוד בראש העם גם שלא בגדר מלך, או מועצה נבחרת הפועלת לתיקון ענייני המדינה, יש להם גם כן סמכויות אלה.

דן בדבר מרן הרב [הרב אברהם יצחק הכהן קוק] זצ"ל ב"משפט כהן" (תשובה קמד אות טו-א) אגב דיונו על מלכי בית חשמונאי. וכתב שם, וזה לשונו:

וחוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים לידי האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל¹.

ורצה להוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו), שיהושע הרג את עכן בהודאת עצמו מדין המלכות, אף על פי שבמדרש רבה אמור (פרשה כו סימן ז) מונה את שאול המלך כמלך ראשון, ומזה נראה שליהושע לא היתה עליו תורת מלך. וחזר ודחה, שנראה מהרמב"ם שיהושע היה מלך, שכן כתב (הלכות מלכים א, ג):

1. אכן עיין עוד בדבריו שם (סימן קמה) לענין מלחמת רשות על ידי שופט, שנוקט בפשיטות, דזה אי אפשר אלא על ידי מלך. וצריך עיון, דלכאורה גם מלחמת רשות יש לכלול במושג של "המצב הכללי של האומה".

* הערת העורך: כל תת הכותרות, כמו גם כל התוספות בסוגריים מרובעות [] וסיכומי הביניים המסומנים באפור נוספו על ידי העורך. הערות ממוספרות הן מדברי הרב ישראלי במאמרו.

אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו.

וכתב, שהרמב"ם דחה המדרש הנ"ל מכח סוגית הש"ס (סנהדרין מט ע"א), שלמדו מיהושע שאין דין מורד במלכות כשאומר לבטל מצוה מהמצוות, ואם לא היה עליו תורת מלך לכל דבריו איך אפשר ללמוד ממנו לענין מלך. אלא שמכל מקום קיים הדברים מסברא, שלענין הנהגת הכלל: "גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים".

כיום, שהשאלה אינה עיונית גרידא, שוב קשה להסתמך על מה שנראה מתוך הסברא, ויש צורך למצוא לה ביסוס במקורות ראשונים. חוץ מזה יש צורך לברר את דרך הקמת שופטים מוסמכים.

הרב קוק חידש, שכאשר אין מלך, משפטי המלוכה ביחס להנהגת הכלל חוזרים לעם, היכול למנות מנהיג כרצונו. הרב קוק ביקש להוכיח את חידושו ממעמדו של יהושע בן נון, שאף שלא היה מלך היו לו סמכויות של מלך, אך חזר ודחה הוכחה זו, שכן מיהושע למדו חז"ל דיני מלך. עם זאת, הוא נשאר בדעתו אך ורק מכוח הסברא. בימינו, יש לבסס סברא זו. לשם כך, חוזר הרב ישראלי תחילה לדון במעמדו ההלכתי של יהושע בן נון.

האם ליהושע בן נון היה מעמד של מלך?

מקורות המורים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך

ב. מה שכתב [מרב הרב קוק במשפט כהן], שהרמב"ם דחה דברי המדרש [ששאל היה המלך הראשון] מכח הגמרא בסנהדרין וכנכתב לעיל (אות א), עדיין משאיר מקום עיון. כי הרי יש לומר, שאף שלא היתה ליהושע תורת מלך, מכל מקום הוכיחו בגמרא יפה מיהושע שאין תורת מורד במלכות כשאומר לבטל מצוה, כיון שכל דין מורד במלכות למדו מיהושע, שנאמר בו (יהושע א', יח): "כל איש אשר ימרה את פיך וכו' יומת", כמפורש בגמרא (סנהדרין שם). ואם כן, אין לנו אלא בדומה ליהושע, והיינו כשאנו מצוה לעבור [אז חייבים לשמוע בקולו], אבל כשמצוה לעבור [על מצוה] אין לנו שום הוכחה [שיש לשמוע בקולו], כיון שביהושע גופא לא נצטוו באופן זה לשמוע בקולו, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. אם כן תמוה על איזה סמך דחה הרמב"ם דברי המדרש [ששאל היה המלך הראשון ולא יהושע].

בניגוד לדברי המדרש ששאל היה המלך הראשון בישראל, הרמב"ם החשיב את יהושע בן נון למלך. הרב קוק נימק את דחיית המדרש באימוץ הגמרא הלומדת מהכתוב ביהושע שאין דין מורד במלכות כאשר המלך מורה לבטל דברי תורה. הרב ישראלי מקשה, שלכאורה אין כלל ראייה מסוגיא זו שיש לציית למלך, וממילא אין ממנה הוכחה שיהושע היה מלך.

ועיין עוד כסף משנה (הלכות מלכים א', י), שהקשה בדברי הרמב"ם (שם), שכתב שאין מושחים אלא את מלכי בית דוד, שהרי שאל נמשח אף על פי שלא היתה שם מחלוקת. ותירץ, וזה לשונו:

ויש לומר, שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל, כשאל שלא קדם לו מלך על ישראל.

הרי שגם הכסף משנה נוקט בפשיטות כדעת המדרש הנזכר לעיל, ששאל היה מלך ראשון על ישראל. ותמוה מאד, שהכסף משנה לא השגיח בדברי הרמב"ם שבאותו הפרק, שלפיהם יוצא שגם יהושע היה מלך על ישראל.

הן אמנם, דברי הכסף משנה תמוהים מצד אחר, כי בפשוטם של דברים שאל נמשח בשמן המשחה ולא רק בשמן אפרסמון כשאר מלכי ישראל כשיש מחלוקת. והענין מבואר ברש"י כריתות (ה' ע"ב ד"ה ולא מלכי), וכן בתוספות (שם ד"ה מלכי), שמה שאמרו שמלכי ישראל אינם נמשחים, אין זה אלא: "משבא דוד, אבל שאל נמשח". והטעם פשוט, כי רק לאחר שבא דוד, שקיבל הבטחה שלא תכרת מזרעו המלוכה וממנו יעמדו מלכים לעולם, כמבואר ברמב"ם הנ"ל (הלכה ז'), מאז לא היו מלכי ישראל אלא מלכים ארעיים ולא היתה בהם תורת משיחה אלא מצד המחלוקת, אבל משיחת שאל לפני מלכות דוד היתה מצד עצמה להמשך. וכן מבואר במכילתא ריש פרשת בא (פרשה א): "עד שלא בא דוד היו כל ישראל כשרים למלכות, משנבחר דוד יצאו כל ישראל". ועל כן היתה בשאל משיחה בשמן המשחה כמו משיחת מלכי בית דוד.

הרמב"ם כתב, שבשעת מחלוקת מושחים למלכות רק מלך מזרע דוד. הכסף משנה הקשה על הרמב"ם, שהתעלם ממשיחתו של שאל, שלא נועדה לישב מחלוקת בין מלכי ישראל. ברם, מפשטות הכתובים משמע, ששאל נמשח בשמן המשחה (כדברי רש"י והתוספות), ולא בשמן האפרסמון המשמש כאשר יש מחלוקת על ירושת המלוכה. לאור זאת, תמוהה קושית הכסף משנה.

ויש לקיים קצת קושית הכסף משנה לפי מה שכתב הרמב"ן על התורה בפרשת ויחי (בראשית מ"ט, י), שעיקר המלוכה נועדה לבית דוד, שהוא משבט יהודה, וכל מינויו של שאול לא היה אלא לזמן, לפי שבאותה שעה לא היו בשבט יהודה ראויים למלכות. ואף אם לא היה חוטא לא היתה מתקיימת בידו אלא מלכות חלקית. ולפי זה יש מקום קצת לדון על משיחת שאול בשמן המשחה, כיון שגם מתחילתו לא נועד למלכות של קיימא על כל ישראל. וכן משמע שנוקט האברבנאל בפתחתו לספר שופטים:

שלמלכי בית דוד מושחין בשמן המשחה, והכלי אשר יהיה בו יקרא קרן, ולמלכי ישראל אין מושחין אלא בהיות שם מחלוקת, וגם אז לא ימשחו אותם אלא בשמן אפרסמון, ולזה נקרא הכלי אשר בו פך.

הרי ששאול שנמשח בפך (שעל זה דרשו שם בגמרא, כריתות ו ע"א: "רמה קרני", שמו"א ב', א – ולא רמה פכ"י), לא נמשח אלא בשמן אפרסמון. והוא שלא כמשמעות רש"י ותוספות הנ"ל². ועל פי זה הקשה יפה הכסף משנה, שלמה נמשח שאול כל עיקר, כיון שלא היתה שם מחלוקת. ולפי שיטה זו תירוצו לכאורה מוכרח, ומוכח ששאול מלך ראשון היה, ויהושע לא היה עליו תורת מלך, וכדברי המדרש הנ"ל.

על פי דברי האברבנאל ניתן להבין את קושית הכסף משנה על הרמב"ם. כך או כך, הכסף משנה סובר, ששאול היה המלך הראשון על ישראל, ומוכח שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך.

מקורות נוספים המלמדים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך

ג. ואף לשיטת רש"י ותוספות הנ"ל [ששאול נמשח בשמן המשחה], לכאורה יש להוכיח שליהושע לא היה עליו תורת מלך, שאם לא כן אינו מובן למה באמת לא נמשח. כיון שלפי שיטתם, טרם שבא דוד, היה דין משיחה גם במלכי ישראל. אם ננקוט כפשוט דברי רמב"ם שליהושע היה מלך, כמו שדייק ב"משפט כהן" כנ"ל (אות א), היה לו למשה רבנו למשחו, וכדרך שלמד הרמב"ם מיהושע דין מינוי המלך על ידי נביא ובית דין הגדול, הרי שהיה מינויו כדרך מינוי מלך הרגיל, ולמה לא נמשח?

2. ועיין עוד "מצפה שמואל" על התוספתא (סנהדרין פרק ד אות ל), שהביא מספר דרשות מנחם עזריה (שור"ת רמ"ע מפאנו סימן קב תשובה שישית).

* הערת העורך: שם נכתב, שאף על פי ששאול נמשך בפך ולא בקרן, הוא נמשח בשמן המשחה, שאין קרן מעכבת בשמן המשחה, ושלא כדברי האברבנאל.

עוד יש להעיר ממה שאמרו בתוספתא סנהדרין (פרק ד, ו): "אין מעמידים מלך ישראל בחוץ לארץ". ובמנחת ביכורים (שם) כתב הטעם: "דכתיב (דברים יז, יד): 'כי תבוא', והוא תלוי בארץ ישראל". וכל מקום שנאמר: "כי תבואו אל הארץ", בפרט במצוה זו שנאמר בה (שם) גם ירושה וישיבה, אינה אלא בעבר הירדן מערבה, כמבואר לענין מצוות התלויות בארץ. ונמצא, שאי אפשר היה למנות את יהושע למלך על ידי משה רבנו, טרם שעברו את הירדן. אם כי אפשר לומר, שהיתה הוראת שעה על פי נביא [למנות אותו], אך מכל מקום היה לתוספתא לבאר דבר זה.

[. . .]

עוד יש לדקדק, אם נאמר שיהושע היה מלך, למה לא יצא למלחמת עמלק, הרי ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, והשניה שבהם היא מלחמת עמלק, כמבואר בגמרא (סנהדרין כ ע"ב) וברמב"ם הנזכר לעיל (מלכים א, א-ב). וזה ודאי דוחק לומר, שכיון שהמצוה הראשונה היא מינוי המלך, ויהושע נתמנה שלא מכח מצוה זו וכנזכר לעיל, כיון שנתמנה עוד לפני כניסתם לארץ, נמצא שעדיין לא חלה עליהם המצוה השנייה של מחיית עמלק, כי בפשוטו מה שקדמה מצות מינוי המלך, היינו משום שעל ידי המלך יוכלו להלחם ביתר שאת, שעיקר מינוי המלך הוא: "לעשות משפט ומלחמות" (רמב"ם שם ד, י). וכל שיש להם מלך, מסתבר שהמצוה יכולה לחול. ואם כן קשה, למה לא נלחם יהושע מלחמת עמלק לאחר ירושה וישיבה? בשגם שיש מקום לומר עוד, שמאותה שעה שנכנסו לארץ וחלה עליהם המצוה של מינוי מלך, יחזור המינוי הקודם, שהיה בגדר רשות, ויהפך למינוי מכח המצוה. וכך מסתבר, שאם לא כן, נמצא שבמינוי זה של יהושע למלך נפקעה מהם מצות מינוי המלך, וכן מצות מחיית עמלק, אם נאמר שתלויה היא דוקא במינוי מלך בקיום מצות מינוי. ואם כי יהושע מת בלא בנים, אבל הן בזמן המינוי ראוי היה עדיין לבנים לדעת רבי אבא בר פפא (עירובין סג ע"ב), שנענש על שביטל ישראל מפריה ורביה לילה אחד בכיבוש יריחו.

[. . .]

וראיתי ברש"י סוכה (כז ע"ב ד"ה שלא העמיד), שמנה את יהושע בין השופטים שעמדו לישראל. נראה מזה שלא היתה עליו לדעתו תורת מלך.

מכל הנ"ל נראה לכאורה באופן ברור, שיהושע לא היה עליו תורת מלך. ואם כן דברי הרמב"ם שהביא ב"משפט כהן" (שם), שלמד דין מינוי מלך מיהושע, לכאורה קשים מאד. ואין לומר שגם השופט צריך מינוי כדרך מינוי המלך, שלא מצינו זה בשום מקום, ואף הרמב"ם לא הביא אלא מיהושע ושאל ודוד. ועיין מהרש"א (חידושי אגדות ראש השנה כה ע"ב), שמה שנאמר (בגמרא שם): "קל שבקלים",

המכוון על יפתח, שלא נמצא בו שום נבואה כמו בגדעון ושמשון, שנתמנו מן השמים. וצריך עיון לכאורה.

מקורות נוספים מלמדים שליהושע בן נון לא היה מעמד של מלך: א. יהושע לא נמשח. ב. יהושע מונה בחוץ לארץ ואין ממנים מלך בחוץ לארץ. ג. יהושע לא יצא למלחמת עמלק. לאור זאת קשה, מדוע למד הרמב"ם מיהושע את אופן מינויו של מלך בישראל.

מקורות המלמדים שיהושע בן נון ומשה רבנו היו בגדר מלכים

ד. אכן מאידך גיסא יש להוכיח, שיהושע תורת מלך היתה עליו. שהרי בגמרא יומא (עג ע"ב) למדו, שאין נשאלים באורים ותומים אלא למלך או למשוח מלחמה. וזה שנשאלים רק למלך, למדו ממה שנאמר ביהושע (במדבר כז, כא): "ולפני אלעזר הכהן יעמד הוא" וכו'. ואמרו שם (ביומא): "הוא – זה מלך", ופירש רש"י (שם ד"ה הוא): "דהא ביהושע משתעי קרא". משמע מזה, שיהושע תורת מלך עליו. ועיין "פרשת דרכים" (דרוש יג), שביאר מחלוקת דואג וסנהדרין אם נשאלים דוקא למלך או גם לכל מי שישראל צריכים לו, ודוד שנשאל באורים ותומים, לדעת דואג, היה משום שהחזיק עצמו כמלך, עיין שם.

כמו כן קשים דברי המדרש הנ"ל, שנראה ששאל היה מלך ראשון בישראל, שהרי לכאורה משה רבנו ודאי מלך היה, כמפורש בגמרא זבחים (קב ע"א):

ביקש משה מלכות ולא נתנו לו וכו'. מתיב רבא: רבי ישמעאל אומר: יבמה [של אלישבע אשת אהרן, הוא משה] מלך? אמר רבא: לו ולזרעו קאמר.

הרי מפורש, שמשה רבנו עצמו היה מלך. הן אמת שקצת יש לתמוה, למה באמת לא ניתנה לו מלכות גם לזרעו, והרי דין מפורש הוא בתורה, שהמלכות ירושה וכנכתב לעיל (אות ג בהערה [שהושמטה בחיבור זה])? ואף אם נאמר שהמדובר בתורה על מלכות מכח קיום המצוה של מינוי מלך, שהוא רק בארץ ישראל, מכל מקום הרי אינו גרוע מכל מינויים בישראל, שנלמד מכאן שהם ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם, כמפורש ברמב"ם (הלכות מלכים א, ז). ואין לומר שהוא משום שלא היו בניו ראויים למלכות, שאם כן הרי בכל המלכים הדין כן, ומה זה שאמרו שמשה רבנו לא זכה המלכות לזרעו?³

3. ועיין עוד מדרש רבה פינחס (פרשה כא סימן יד) על הפסוק (במדבר כז, טז): "יפקד ה' אלקי הרוחות", שאמר משה רבנו עליו השלום, שהגיעה השעה שיבקש שיירשו בניו גדולתו. ומזה נראה, שהחשיבם לראויים לירושת המלכות, אם כי מצד עצמם ודאי שלא היו ראויים לזה אלא יהושע תלמידו, כמפורש שם.

עוד אמרו במשנה שבועות (יד ע"א): "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך" וכו'. ובגמרא (שם טו ע"א) למדוהו ממה שנאמר במשכן (שמות כה, ט): "וכן תעשו", דהיינו לדורות. ופירש רש"י (שם ד"ה וכן), שמשכן נתקדש על ידי משה רבנו עליו השלום, שהיה מלך. ועיין עוד בגמרא שם (טז ע"א), שנחלקו לענין קדושת בית שני, והסובר: "בכל אלו" תנן, לא תיתכן קדושה מחדש בבית שני, וכתב רש"י (שם ד"ה רב הונא), שלא היה שם מלך באותה שעה. הרי שמשך רבנו עליו השלום תורת מלך היתה עליו, כי אם נאמר שכל עיקרו לא היה אלא ראש הסנהדרין, הרי סנהדרין היתה גם בבית שני. וכל זה מוכיח שלא כהמדרש הנ"ל ששאל היה המלך הראשון, כי מכאן מוכח שגם משה רבנו עליו השלום היה מלך על ישראל. וכן היתה טענתו של קרח הידועה, אלא שאין כל כך הוכחה מדברי מחלוקת וקנטור, כמובן.

העובדה שיהושע בן נון נשאל באורים ותומים מלמדת שהיה לו מעמד של מלך. כמו כן, לכאורה גם משה רבנו כבר היה מלך, כפי שנאמר במפורש בגמרא במסכת סנהדרין ועוד, שאת הצורך בקידוש העזרות על ידי מלך לומדים ממשך רבנו שקידש את המשכן.

מעמדו ההלכתי של השופט ונסיבות בחירתו

מעמד השופט כמנהיג

ה. ואין לנו אלא לפנות לדברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא), שהוכיח ממה שנאמר (מדרש רבה שמות פרשה ב סימן ו) לענין משה רבנו עליו השלום: "ויהי בישרון מלך" (דברים לג, ה) – ירמז למשה. וכן ממה שלמדו מיהושע בסנהדרין (מט ע"א) כנכתב לעיל (אות ב) דין מורד במלכות, והם לא היו מלכים, [וכתב הר"ן]: כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות: כוח השופט וכח המלך⁴.

דברים אלה נמצאים בהרחב דיבור באברבנאל בפתחתו הנזכרת לעיל (אות ב) ל[ספר] שופטים, שמונה שם את הנקודות המשותפות והמחולקות שבין המלך לשופט, וכי שהשופטים עיקר מינויים לדון בין אדם לחבירו על פי התורה:

4. דברי הר"ן הללו הם שלא כפי שנוקט המהרש"א בסנהדרין (חידושי אגדות כ ע"ב), שכתב בהבדל שבין שופט למלך, שהשופטים דנים רק בדין תורה, מה שאין כן: "מלך הפורץ גדר לפעמים לדון בדת הנימוסית". אכן כפי שמבואר בדברינו, דברי הר"ן מוכרחים מתוך הגמרא ומתוך הרמב"ם.

הלא תראה שהתורה בפרשת שופטים, צוה על הבית דין הקטן שבכל עיר ועיר וכו'. ובפרשת כי יפלא (דברים יז, ח) הזהיר על הבית דין הגדול, והם הסנהדרין אשר בירושלים, ועל השופט, והוא הגדול שכולם העומד במקום אדוננו משה וכו'. הנה אם כן, הנהגתם בעצם וראשונה וביחוד היה לדון כפי המשפט הצודק, ולזה נקראו שופטים. ואם מצינו שהשופטים הנזכרים בספר הזה היו יוצאים במלחמות, והיה מסור אליהם היכולת המוחלט לדון כפי הוראת שעה ושלא על פי התורה, לא היה זה אליהם במה שהם שופטים, כי אם לפי שלא היה בישראל עדיין מלך, והיה להם כח השופט וכח המלך. וכבר נפל על זה הרב נסים ז"ל. ולזה פעמים על דרך ההעברה נאמר להם לשון מלכות, אמר (שופטים ט, ו): "וימליכו את אבימלך וכו' בשכם", והוא היה שופט וכו'. וכבר העירו חז"ל: למה אמרו (דברים לג, ה): "ויהי בישרון מלך" – זה משה, שבמקום שאין מלך, גדול הדור הרי הוא כמלך.

ויוצא מזה, שתפקיד המלך מתמלא בהעדרו בכל מה שנוגע לעניני המלכות על ידי השופט, והוא היה הראש של סנהדרין הגדולה. על פי זה מיושבות הסתירות שהבאנו בגמרות ובמדרשים, שבאמת משה רבנו ויהושע לא היו מלכים, וכזה מותאמים כל אותם המאמרים המוכיחים שהמלך הראשון היה שאול. ומכל מקום, מכיון שבאותה שעה לא היה מלך, מילאו הם בתור ראשי סנהדרין הגדולה את התפקיד של מלך, וכזה מיושבים כל אותם המאמרים המוכיחים שהיה להם תורת מלך. וזה שהעלה ב"משפט כהן" (שם) מסברא, אמת נכון הוא, ויש לו יסוד איתן בדברי הר"ן, ומקורם ברור מתוך הגמרא, וכנכתב לעיל.

בהעדר מלך, תתכן הנהגה של העם על ידי "שופט", לו מוקנות סמכויות של שיפוט ושל מלכות כאחד.

אופן בחירת השופט כממלא מקום המלך

אלא שיש עוד צורך להוסיף אי אלה נקודות כפי מה שנראה לפי עניות דעתי בכדי להבהיר את הדבר יותר. והן:

(א) אין התמנות השופט כראש בית דין מקנה לו ממילא את זכות המלך כשאין מלך, אלא זה דורש מינוי כשלעצמו (אם כי יתכן שבעצם המינוי כראש בית דין גנוז כבר, כדבר המובן מאליו, בהעדר המלך, גם מינוי בתפקיד המלך, אך יהיה מזה נפקא מינא לסדר המינוי, וכמו שיתבאר).

(ב) התמנות זו בתפקיד המלך אינה מיוחדת דוקא לראש הסנהדרין, אם כי על פי רוב היתה ההתמנות ניתנת לראש הסנהדרין.

(ג) מינוי השופט בתפקיד מלך דורש שישתתפו במינויו אלה שיש בכוחם למנות מלך, אבל עצם מעשה המינוי הוא אחר, בהתאם לזה שכאן אין מתמנה אלא ממלא תפקיד ולא מלך ממש.

סמכות המלך מול סמכות השופט

ואף על פי שלכאורה נראה מתוך [דבריו] האברבנאל עצמו, ששופט דין עצמי יש לו לענין החיוב לשמוע בקולו, כי הוא כתב שם בין הנקודות המשותפות למלך ושופט:

השיתוף הרביעי הוא שכלם – המלכים והשופטים, ישתתפו במורא וכבוד, והממרה את פיהם חייב מיתה. אם בענין השופט אמרה תורה (דברים יז יב): "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן וכו'" או אל השופט ומת האיש ההוא וכו'. אמנם במלכים חז"ל דרשוהו ממה שנאמר ביהושע (א, יח): "כל אשר ימרה את פיך וכו'".

מזה נראה, שהשופט עיקר כוחו הוא מצד היותו ראש סנהדרין. אולם מכח זה אינו [אין החובה לציית לו] אלא לפי דיני זקן ממרא, שאינו אלא בזקן ובהוראה המביאה לידי כרת, ודינו על ידי סנהדרין דוקא, כמפורש במקומו. אבל שיהיה בכח השופט עצמו לדון [את שאינו נשמע למצותו] כמו המלך, ו[לדון] כל אדם, ועל כל מי שימרה את פיו, זה אינו בשופט אלא כשהוא במקום מלך. וזה יוכרח מתוך המשך דבריו [של אברבנאל] עצמו, שהרי למדו מיהושע דין מורד במלכות כנ"ל, ואם יש בכל שופט דין שחייב לשמוע בקולו מצד מה שנאמר (דברים שם): "והאיש אשר יעשה בזדון וכו' [הכתוב בזקן ממרא], הרי אין כל הוכחה מזה לדין מורד במלכות.

ומוכרח לומר כנכתב לעיל, שיש צורך במינוי מיוחד לתפקידי מלכות, שהרי בהתחלת בית שני שהיו סנהדרין, ומכל מקום אמרו בגמרא שבועות (טז ע"א), שלא היה שם [אז] מלך בדומה למשה רבנו וכנ"ל (אות ד), והוא על כרחך משום שבאותה שעה לא היה לו [לראש הסנהדרין] תפקיד מלך, שהיו נכנעים לעול מלכות פרס.

ונראה שגם לדעת הרמב"ם, שנראה דלא סבירא ליה הא דהאברבנאל הנזכר לעיל, שכל דיני שעה שבית דין דנים הם רק כשאר מלך ועומדים במקומו, וכלשון הראשון של הר"ן בדרשותיו הנזכרות לעיל, שכן נראה בפירוש מדבריו פרק ב מהלכות רוצח (הלכה ד), שגם כשיש מלך יש הרשות בידי בית דין לדון מגדר הוראת שעה. מכל מקום נראה שאין זה אלא כשיש בדבר משום סייג לתורה וחזוק הדת, וכלשון

הרמב"ם פרק כד מסנהדרין (הלכה ה), והוא מדין "משמרת" שנצטוו חכמים לעשות סייג לתורה (עיי' טורי זהב יורה דעה סימן רכח ס"ק מב). אבל מדין תיקון העולם, אם כי רשאים הם לעשות תקנות, ומחויבים לשמוע בקולם כפי דעת הרמב"ם (עיי' פרק א מממרים הלכה ב, ועיי' השגות הרמב"ם בספר המצוות שורש א), מכל מקום להכות ולהמית אין בכוחם, אלא מגדר הוראת שעה ולא מצד תיקון העולם, דהכי דייק לישנא דהרמב"ם פרק ב מרוצח הנזכר לעיל. ומה שמצינו אצל השופטים שדנו גם דיני מכות ועונשין מצד תיקון העולם, יהיה גם כן מדין שבאותה שעה במקום מלך הם עומדים, וכסברת האברבנאל הנזכרת לעיל.

הן הסנהדרין והן המלך מוסמכים לתקן תקנות. אמנם, סמכותם להעניש במלקות מכוחן ובמוות מכוחן שונה – הסנהדרין מוסמכים לכך רק בתור "הוראת שעה" כסייג לתורה ולחיזוק הדת, בעוד שהמלך או השופט מוסמכים לכך כדרך קבועה לשם "תיקון העולם".

גם ממלא מקום מלך מחייב מינוי

ובזה יובנו דברי הרמב"ם שלמד מיהושע דין מינוי מלך על ידי נביא וסנהדרין. כי אף על פי שיהושע לא היה מלך אלא ממלא תפקידי מלך, מכל מקום גם זה דורש מינוי על ידי אלה שבכוחם למנות מלך, וכנזכר לעיל. ועל כן, רק נביא וסנהדרין שבכוחם למנות מלך גמור, בכחם גם למנות לו ממלא מקום זמני. אבל אילו היינו אומרים, שבמקום שאין מלך ממילא ראש סנהדרין הוא ממלא תפקיד מלך, קשה איך הוכיח הרמב"ם מיהושע, כיון שיהושע היה ראש סנהדרין, וממילא היה עליו תורת ממלא מקום המלך, והרי ראשות סנהדרין אינה צריכה הסכמת נביא. ומוכרח לומר, כנכתב לעיל, שמינוי ראש הסנהדרין לתפקיד ממלא מקום המלך הוא מינוי כשלעצמו, ואין הבחירה לראשות סנהדרין מקנה את הזכות לזה מצד עצמה.

כל אחד יכול להתמנות

וכמו כן, הכרחית היא ההנחה שהנחנו, שהתמנות כממלא מקום מלך אינה מיוחדת דוקא לראש הסנהדרין. שכן מצינו בגמרא ראש השנה (כה ע"ב), שהובאה לעיל אות (ג) שמנו ג' קלי עולם ששימשו כשופטים והיו שקולים בשעתם כחמורים שבחמורים. והרי זה ודאי לא יתכן שיפתח וכיוצא בזה, שהוגדרו כקלי עולם, יתמנו לראשי סנהדרין, והרי כבר הפליגו חז"ל בגנות המושיב דין שאינו הגון, ואיך יתכן מינוים כראשי סנהדרין? אלא ברור שהם לא נתמנו אלא בתפקיד ממלא מקום המלך, וזה ניתן להתמנות לכל אדם מבלי צורך בדיעת התורה, וכדרך שהמלך עצמו אינו הכרחי

שיהא גדול בידיעת התורה, ואין זה מתנאי מינוי המלך, כמו כן, גם ממלא המקום שלו אין צריך לתנאי זה בדוקא. אלא שמכיון שעל פי רוב מינו בתפקיד זה את ראש הסנהדרין, על כן נקראו כולם על דרך ההעברה בשם "שופטים", אולם לא היה כל קשר לסמכות המלכותית שלהם עם ענין המשפט. ההגדרה הנכונה של השופט תהיה איפוא "ממלא מקום המלך", מבלי כל קשר לתפקידים משפטיים של השופט.

בין מלך לבין ממלא מקומו

בזה יהיה מובן מה שכתב הספורנו פרשת שופטים (דברים יז, יד) בהבדל שבין המלך והשופט, שהמלך:

תהיה המלכות לו וזרעו, לא כענין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו.

הנה מצא עיקר החילוק ביסוד המינוי (כל שאר החילוקים לענין ריבוי נשים וכו' הנאמרים בפרשה הם כבר תוצאה, כי רק המלך הוזהר בכל אלה), שהמלך – המלכות לו ולזרעו, ואילו השופטים: "מולך הוא בלבד". השתמש בלשון מלוכה גם על השופט, אלא שנצטמצם רק לשופט לבד. וכן כתב גם באברבנאל (שם) בחילוקי המלך לשופט, שאין השופט מוריש שררתו לבניו. וזה לכאורה אינו מובן, הרי דין הורשת השררה והמינויים הוא דין כללי, לא רק במלך כמבואר בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, וזכות המשפט ודאי שהוא מוריש גם לבנים כל שהם ראויים לכך.

וכן מבואר בדברי הר"ן בדרשותיו הנ"ל (שם) לענין בני שמואל, שהיו ראויים לרשת את הענין המשפטי. ואם כן למה אין הבנים יורשים גדולת האב במובן השררה? אבל לפי הנ"ל מובן, כי כל עיקרו של המינוי אינו אלא מינוי זמני, ומילוי תפקיד ארעי, ולא שייך שזה יעבור בירושה, כי זה סותר את כל אופי המינוי, ודו"ק.

סיכום ביניים: לדעת הר"ן והאברבנאל, כשאין מלך, ניתן למנות "שופט" לממלא מקומו. ל"שופט" זה סמכויות דומות לאלו של מלך, אולם מינויו הוא זמני ואין הוא מוריש את תפקידו לבניו. על פי הבנה זו מיושבות הסתירות בין המקורות השונים באשר למעמדו של משה ויהושע. מניי ה"שופט" ניתן לרוב לראש הסנהדרין, אולם אין בכך הכרח. גם אם ה"שופט" הוא ראש הסנהדרין, את סמכויותיו כממלא מקום המלך יש להעניק לו בהליך מינוי מיוחד.

כיצד ממנים מלך?

מלכי בית חשמונאי

ו. אלא שעדיין לא יצאנו חובת ביאור כל הצורך. כי לפי ההנחה שלנו יוצא, שאין השופט יכול להתמנות בתפקיד הממלכתי אלא בדרך המינוי של מלך, והוא לפי דברי הרמב"ם על ידי נביא ובית דין. אם כן, לפי זה קשה, שלא מצאנו מינויים לשופטים על ידי נביאים. ואף אם נחשיב את גילויי המלאך והחלומות כמינוי נבואי, הרי יפתח לא נתמנה על ידי שום נבואה והיה "קל שבקלים", וכמו שהבאנו לעיל (אות ג) ממחרש"א, ואף על פי כן אמרו גם עליו, שיש עליו תורת שופט לכל דבריו. והרי זה תמוה, כי לפי משמעות הרמב"ם הנ"ל (מלכים א, ג), שמינוי השופט והמלך דומים הם במובן הצורך של נביא וסנהדרין, והאיך נתמנו הללו לשופטים?

אכן מוטל עלינו לחזור לנקודת המוצא של הדין שבמשפט כהן, שהבאנו בראש הדברים (אות א) לענין מלכי בית חשמונאי, שדן שם אם היה עליהם תורת מלכים, לפי מה שפסק הרמב"ם (שם), שאין מעמידים מלך אלא על פי נביא ובית דין הגדול, ובזמן החשמונאים פסקה הנבואה. ונראה להוכיח, שמלכי בית חשמונאי ודאי תורת מלכים עליהם לכל מה שנאמר בתורה בפרשת המלך. וראיה לדבר מאגריפס המלך שקרא מעומד (משנה סוטה מא ע"א) ועבר מלפני הכלה (כתובות יז ע"א). והקשו בזה בגמרא (סוטה שם ע"ב וכתובות שם), איך מחל על כבודו, והרי נאמר (דברים יז, טו): "שום תשים", שתהא אימתו עליך, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול? וכבר העירו בתוספות (כתובות שם ד"ה מלך), שהרי אגריפס לא היה מלך גמור, שלא היה "מקרב אחיך", כמבואר שם בסוטה. ותרצו, שמכל מקום: "נהגו בו כבוד כמלך". והדברים מבוארים יותר בשיטה מקובצת כתובות (שם בשם הריטב"א), שכתב, וזה לשונו: "כיון שמלך, נוהגים בו כבוד כמלך". וכונתם ברורה, שאף על פי שנעשה איסור במינויו למלך, מכל מקום לאחר שנתמנה הרי הוא מלך גמור, ונוהג בו דין הכתוב: "שום תשים".

ואם באגריפס כך, שהיה איסור במינויו וכנכתב לעיל, ומכל מקום בדיעבד תורת מלך עליו, הרי שעצם מלכות בית חשמונאים, שהיתה מ"קרב אחיך", לית דין ולית דיין שמלכים גמורים הם.

וכן כתב הרמב"ן על התורה (פרשת שופטים, דברים יז, טו), שמה שאמרה תורה לענין מלך (שם): "אשר יבחר ה' אלקיך", ופירשו המפרשים דהיינו על ידי נביא או אורים ותומים, אינו אלא: "אם תוכל לעשות כן". עוד פירש (שם) בכונת הכתוב: "אשר יבחר ה'", שהוא על דרך מה שאמרו (ברכות נח ע"א): "אפילו ריש גרגיתא

מן שמיא מוקמי ליה" [אפילו הממונה על חופרי בורות מים, ממונה משמים], וההסכמה שבאה על המינוי מוכיחה שהוא ברצון ה'. ולפי זה מיושב ענין מינוי השופט, שלא היה על פי נביא, וכנתבאר לעיל. ומכל מקום תורת שופט עליו לענין דיני המלוכה שנוהגים בשופט.

אלא שעדיין לא הונח לי, כי לשון הרמב"ם (שם): "אין מעמידים מלך אלא" וכו' שהוא לקוח מהתוספתא (פרק ג הלכה ב) ועל דרך לשון המשנה ראש סנהדרין (ב ע"א), ענינו משמע לא רק לכתחלה אלא גם בדיעבד. ובדומה למה שנאמר שם (במשנה) עוד:

אין מוציאין למלחמת הרשות וכו', אין מוסיפים על העיר ועל העזרות וכו', אין עושין סנהדריות לשבטים וכו'.

וכולם ודאי גם לענין דיעבד. וכן סיים במשנה שבועות (יד ע"א), שכל שלא נעשה בכל אלו אינו מתקדש.

ומרן הרב זצ"ל באותו דיבור (במשפט כהן שם) רוצה לחלק בין נביא לסנהדרין, שהנביא אינו אלא דין לכתחילה, אבל סנהדרין גם בדיעבד נצרך. ומתוך בזה מה שהרמב"ם בהלכות סנהדרין (ה, א) הביא להלכה, שאין ממנים מלך אלא על ידי סנהדרין, והשמיט הצורך בנביא. והוא לדעתו משום שבלי סנהדרין גם בדיעבד אינו מינוי. אבל לפי עניות דעתי זה קשה מאד להעמיס בדברי הרמב"ם, שבשני המקומות (הלכות סנהדרין והלכות מלכים) נקט לשון שוה: "אין מעמידים", ואיך אפשר לומר, שבמקום אחד משמעותו לכתחילה, ובמקום שני משמעותו לדיעבד? ועוד, שבהלכות מלכים כלל כאחד את הצורך בנביא ובסנהדרין, משמע ששניהם דין אחד להם?

וביותר קשה, שהרי הצורך בנביא ובסנהדרין נלמד ממינוי יהושע ושאול ודוד, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים שם) וכנזכר לעיל, ואם כן, אינו מובן איך אפשר לחלק ביניהם, ומניין לנו שענין הנבואה היה רק לכתחילה וענין הסנהדרין הוא לעיכוב גם בדיעבד? ולעצם הדבר, הסברא נוטה שמכיון שלמדנו ממעשה שהיה, אין לנו אלא צורת מינוי בדומה למה שהיה. והיינו, שהיה על ידי שניהם כאחד, אבל כשחסר אחד משניהם, מנין לנו שיחול המינוי אפילו בדיעבד?

כאמור, גם השופט לו מוענקות סמכויות המלך חייב במינוי. ולכאורה הליך מינויו צריך להיות כשל מינוי מלך – על ידי נביא וסנהדרין. כיצד אפוא התמנו כהני בית חשמונאי למלכים בתקופה שבה לא היתה נבואה?

בית עמרי

ז. והנראה להוכיח, שגם שלא על ידי סנהדרין חל מינוי המלך. כי התוספות סנהדרין (כ ע"ב ד"ה מלך) דנו לענין אחאב, אם היתה עליו תורת מלך, ומסיקים כמה תירוצים, שלפיהם יוצא שהיה מלך גמור. עוד תירצו שם תירוצן אחרון: דפרשת המלך לא נאמרה, רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה, וגם לא מלך מאת המקום.

וכבר העיר בערוך לנר (על התוספות שם), שגם לתירוצן אחרון צריך לומר הכונה רק לענין מה שנאמר במשפט המלך בספר שמואל א (פרק ח), הדין ברשות המלך לשעבד לצורך עצמו וצרכיו, אבל לשאר דברים של מורא מלך וכדומה ודאי שגם על אחאב היתה תורת מלך, כמו שמפורש בגמרא זבחים (קב ע"א), שאליהו נהג בו כבוד מלכות. ולפי זה צריך לומר, שפרשת המלך שבתורה אמורה גם על מלך שהומלך בדומה לאחאב. ויש עוד להוכיח קצת כדעת הערוך לנר, ממה שדייקו בגמרא סנהדרין (מח ע"ב) בדין הרוגי מלכות לענין נכסיהם, ממשפט נבות על ידי אחאב. אך ראה מפורשת לזה מהירושלמי הוריות (פרק ג הלכה ב), שמלך יהודה ומלך ישראל, שניהם שוים, והיה להם דין מלך עד דורות יהוא בן נמשי, ומוכיח מהכתוב שנאמר באחאב. וכן מלכות יהוא היתה לאחר בית אחאב. הרי שאחאב היתה עליו תורת מלך, ושלא כאלה שבאו לאחר יהוא, שלא היו אלא כליסטים.

והנה, במינויו של עמרי אבי אחאב נזכר בדברי הכתובים (מלכים א טז, כא), שנחלק העם לחצי – חצי היה אחרי עמרי והחצי אחרי תבני: "ויחזק העם אשר אחרי עמרי" (שם, כב). הרי שלא היה כאן מינוי על ידי סנהדרין, אלא מחלוקת העם שנחלקו לחצי חצי, ואחר כך התגבר החצי שאחר עמרי. וודאי מסתבר כן, שאין יתכן שתהא דעת סנהדרין והסכמתם להמליך את עמרי, שנאמר בו (שם, כה): "וירע מכל אשר לפניו"? ומכל מקום, לאחר שהתחזק חצי העם ונכונה המלכות בידו היתה עליו תורת מלך לו ולבנו הבא אחריו. הרי שגם מינוי סנהדרין אינו נצרך, לכל הפחות לענין דיעבד, ושלא כמו שכתב במשפט כהן (שם) לחלק בין ענין הצורך בנביא לצורך בסנהדרין. והקשה ביותר לפי מה שהסקנו, שמסתבר שדינו של הרמב"ם על הצורך בנביא וסנהדרין הם גם לענין דיעבד, ובדומה לשאר דברים הצריכים ע"א [בית דין הגדול], שהם דין גם לענין דיעבד.

סמכות העם

על כן נראה לפי עניות דעתי, שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא על ידי בחירה מידם, ובזה הוא שצריך נביא

וסנהדרין של ע"א, ובלי זה לא חל המינוי. כי מכיון שהיא שררה על הציבור, לא יתכן שיוכל מי להרכיבו עליהם אם לא בהסכמת הנבואה ובית דין הגדול. ובדומה לזה היו כל אותם מינויים שציין הרמב"ם, כי יהושע לא נתמנה על ידי ישראל, אלא משה רבנו נצטווה למנותו לעיני העם, דהיינו סנהדרין (יומא עג ע"ב). וכן שמואל שמינה שאול ודוד, לא היו בשאלת פיהם כלל. ובאופן זה הוא שאמרו שאין מעמידים מלך אלא על ידי נביא וסנהדרי גדולה. אבל כל שהעם עצמו מסכים למנותו על ידי דרך בחירות או באיזו שהיא צורה אחרת, בזה אין צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי ויש לו תוקף ודין מלך, כי מכיון שהעם מסכים לשררה זו, מה לנו עוד. ובדומה לזה כתב המאירי בסנהדרין (טז ע"א), שמה שאמרו אין המלך מוציא את העם למלחמת רשות אלא בסנהדרין של ע"א, היינו שלא בהסכמתם, אבל בהסכמתם אין צריך לקבלת רשות. הרי שענין הסנהדרין נצרך במקום שיש צורך בכפייה. וכמו כן יש לומר בעניננו, שבמינוי מרצון חלה עליו תורת מלך לכל הדברים, חוץ ממה שנאמר במשפט המלוכה בשמואל, שבזה לתירוץ אחרון שבתוספות הנזכר לעיל אין חל באופן זה.

ומעתה מיושב ענין אחאב, שודאי היתה עליו תורת מלך גמור, כיון שנתמנה על ידי העם. ואף על פי שקודם היה מחולק לחצי חצי, הרי אחר כך התגברו על האחרים ונמצא מינויו [של עמרי ושל אחאב מכוחו] על ידי העם. ובאופן זה אין צריך לא להסכמת סנהדרין ולא לדבר הנבואה. ודברי הרמב"ם כנכתב לעיל אמורים באופן שאינו מתמנה על העם בהסכמתם מצד עצם רצונם⁵.

שוב ראיתי, שהדברים מפורשים ברדב"ז (מלכים ג, ח), שכתב:

והאי מלך, היינו שהומלך על ידי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמוע אליו וכו'.

הרי הדברים מפורשים כמו שכתבתי, אלא שלא הביא ראיה לזה, ובדברינו מבואר.

5. וכן נראה שמינויו של אגריפס למלך לא היה על ידי סנהדרין. ומדין ירושה ממשפחת חשמונאי גם כן לא זכה, שרק אמו היתה מהחשמונאים - וגם זה אינו מוסכם, עיין תוספות בבא בתרא (ג ע"ב ד"ה כל דאמר). אכן לפי הקדמוניות (מלחמות היהודים א פרק כב) כן הוא, ועיין יעבץ (תולדות ישראל חלק ה עמוד 43) - ואין הבת יורשת במלכות. ואם מתורת ירושה היה זוכה, היה מקום לומר שאין בזה החסרון של: "מקרב אחיך" (עיין מנחת חינוך מצוה תצו), וצריך עיון בזה. והרי לא אמרו בגמרא (סוטה מא ע"ב) שחטאו במה שהחניפו לו, אלא במה שאמרו לו: "אחינו אתה", ועיין תוספות (סוטה שם ד"ה אותו היום), שהיה להם לשתוק. אם כן נראה שלא היה בו מינוי סנהדרין, ומכל מקום היה לו תורת מלך לענין: "שום תשים", וכנכתב לעיל.

חז"ל מלמדים, שלאחאב היה דין של מלך אף על פי שמונה ללא נביא וללא סנהדרין, אלא מכוח מלכותו של אביו שמונה על ידי העם. מוכח, שלדרך מינוי מלכים או שופטים על ידי נביא וסנהדרין, שהיא ללא הסכמה פעילה של העם, יש מקבילה חליפית על ידי הסכמה של כלל העם. כך מבואר גם בדברי הרדב"ז.

מעמדה של ממשלה נבחרת

ח. היוצא מדברינו, מכיון שהוכחנו לעיל (באות ה), שכח המלך ניתן בהעדר המלך גם לשופט, שהוא משמש כממלא מקום של תפקידי המלך, ולזה אין צריך שיהא דוקא גדול הדור וראש סנהדרין, אם כי הדבר רצוי שיהיה גדול אחיו. ולאחר שנתברר, שמינוי המלך והשופט שוים הם לענין הרשות הממנה אותם. וזה יכול להיות בשני אופנים: באופן מינוי מלמעלה על ידי נביא וסנהדרין, ובדרך בחירה על ידי העם, ואז אין צריכים לא לנביא ולא לסנהדרין.

מעתה יוצא, שכל המינויים הממלכתיים שיעשו בישראל בדרך של בחירות, שבהן יכריע רוב העם, יהא להם תוקף וסמכות. ומסתבר לפי עניות דעתי, שכשם שיכולים למנות איש אחד כראש ושופט, כמו כן אפשר למנות מועצה שביחד יהיו לה הסמכויות הללו. ולפי זה נראה, כי מועצת ממשלה שתיבחר בדרך של בחירות נכונות יהא לה סמכות בכל מה שנוגע להנהלת האומה כאותה סמכות שהיתה למלך ישראל.

[. . .]

האם הסכמת העם ללא נביא וסנהדרין מספקת למינוי מנהיג?

תמצית השגות הרב רבינוביץ'-תאומים ומענה הרב ישראלי עליהן¹

על דבריו אלו של הרב ישראלי ביקש הרב בנימין רבינוביץ'-תאומים לחלוק במאמרו "משפטי נפשות בדין הסנהדרין ובדין המלכות" (התורה והמדינה קובץ ד עמ' מה-פא). לדבריו, הסכמת העם היא תנאי **נוסף** על הצורך בנביא ובסנהדרין בכל מקרה של מינוי מלך, ולא אפשרות **חלופית** כדעת הרב ישראלי. כך עולה לטענתו מן העובדה, שכשדוד רצה להרוג את נבל הכרמלי מדין מורד במלכות, אמרה לו אביגיל שהוא עדיין אינו מלך, למרות שכבר זכה למינוי על ידי סנהדרין ונביא, מכיון שהעם עדיין לא הסכים למלכותו (מגילה יד ב). כך עולה גם מדברי הירושלמי (הוריות פרק ג הלכה ב), שבזמן שדוד ברח מאבשלום, לו היה חוטא, דינו היה להביא קרבן נקבה לחטאת כהדיוט, ולא זכר כמלך.

הרב ישראלי דן בהוכחות אלו ודחה אותן: לגבי מעשה נבל, מינויו של דוד למלך על ידי שמואל נעשה במפורש במטרה שיחול רק לאחר תום תקופת מלכות שאול ולא קודם לכן, אלא שאם העם היה מקבלו למלך קודם לכן אזי היה דינו כמלך מתוקף קבלתם, אף ששיחתו טרם נכנסה לתוקף. לגבי הקרבן, הרב ישראלי מוכיח שמדובר בדין מיוחד בקרבנות, שאינו משליך על שאר דיני המלוכה².

הרב רבינוביץ'-תאומים ביקש גם לדחות את הוכחות הרב ישראלי מהכרת חז"ל באחאב כמלך, אף שמלכותו התקיימה מכח הסכמת העם ולא מכח סנהדרין או נביא, ובכמה אופנים:

א. אחאב לא היה מלך, מכל מקום ניתן ללמוד ממנו דיני מלכות כיון שהוא נהג עצמו כמלך.

ב. יתכן שהיו לו דיני מלך רק בנוגע לענייני ממון, שבהם כן מועילה קבלת העם.

ג. יתכן שהמינוי חל רק בדיעבד.

1. הדברים להלן הם עיקרי התשובה המקורית. הרב רבינוביץ'-תאומים (תרס"א-תשל"ד, 1900-1974) היה אחיינו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ומעורכי האנציקלופדיה התלמודית.
2. אמנם, גם מדברי הרב ישראלי עולה, שאף אם אמנם אין צורך בהסכמה חיובית של העם למינוי כאשר זה נעשה על ידי הסנהדרין, הרי התנגדות של העם לבחירת המלך על ידי הסנהדרין תגרום לביטולו של המינוי.

הרב ישראלי השיב לכל טענותיו:

א. מהגמרא בסנהדרין (מח ע"א) מתברר, שהזקנים שדנו את נבות היזרעאלי כמורד במלכות, דנו כהוגן על פי העדויות (השקדיות) שקבלו, ואם כן דינו של אחאב היה כשל מלך.

ב. דובר שם גם על דיני נפשות ולא רק על דיני ממונות (שהרי הרגו את נבות כמורד במלכות). מלבד זאת, בירושלמי הוריות (פרק ג הלכה ב) נאמר במפורש, שלכל מלכי ישראל עד סוף שושלת יהוא היה דין של מלכים.

ג. אין חולקים שלכתחילה יש צורך בסנהדרין ובנביא, אלא שמכל מקום הסכמת העם מועילה גם ללא מינוי על ידי סנהדרין ונביא. יתר על כן, הרב ישראלי מעלה אפשרות, שבמינוי על ידי העם ללא סנהדרין אמנם אין מקיימים את **מצות** מינוי המלך, אולם בכל אופן יש למינוי **תוקף** מלא.

שתי טענות נוספות העלה הרב רבינוביץ'-תאומים לדחיית ההוכחה מאחאב שהסכמת העם מועילה גם ללא מינוי על ידי סנהדרין ונביא:

א. קריעת המלכות מבית דוד על ידי אחיה השילוני פירושה מינוי מכאן ואילך של כלל מלכי עשרת השבטים על פי הסכמת העם, ואם כן יש כאן גם קריטריון של נביא וסנהדרין.

ב. מדובר בהוראת שעה.

הרב ישראלי דחה את הטענה הראשונה בכך, שאין זה נוגע לסדר המינוי, אלא רק שיש למנות מלך גם על ישראל, וכפי שאין לטעון שציווי התורה הכללי למנות מלך פירושה הסכמה מראש על כל מלך שיתמנה. הטענה השנייה נדחתה בכך, שאין שום רמז בכתובים או בחז"ל, שתוקף מלכות אחאב היה רק מכח הוראת שעה.

הרב רבינוביץ'-תאומים הוסיף וטען, שחייבים לומר שמלכותו של אחאב היתה רק מכוח הוראת שעה, שכן לדברי הרמב"ם (הלכות מלכים א, ח) רק למלך שהולך בדרכי התורה והמצווה יש דין מלך. הרב ישראלי דחה גם טענה זו ודייק ברמב"ם, שאמנם אין חיוב לכבד מלך רשע, וכמובן שאין לשמוע לו אם הוא גוזר לבטל מצווה, אולם בכל זאת יש תוקף למלכותו לכל שאר דיני המלכות.

את תשובתו סיים הרב ישראלי במילים:

"סוף דבר, אין בכל האמור בכדי לדחות מה שהעלינו שבכח העם לבחור את המלך ולתת לו את הסמכויות גם לעניני דיני נפשות...".

רקע הלכתי – המשך

למאמר "תוקף משפטי המלוכה בימינו"

בתשובתו בענין "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים במדינת ישראל", שהובאה לעיל, דן הרב ישראלי בהרחבה בשאלת המקור העקרוני לסמכותם של מוסדות השלטון במדינת ישראל, אולם לא בתוכנן ובהיקפן של סמכויות אלו. לשאלה זו הוא הקדיש מאמר נוסף: "תוקף משפטי המלוכה בימינו" המובא להלן. הבה נקדים ונסקור אחדים מן המושגים והסוגיות העיקריים בהם המאמר דן.

דינא דמלכותא דינא

בכמה מקומות בגמרא מצאנו את הכלל שטבע האמורא שמואל: "דינא דמלכותא דינא". כלל זה מופיע בגמרא בקשר לסמכותו של המלך להטיל מיסים (נדרים כח א, בבא קמא קיג א), להפקיע רכוש (בבא קמא קיג ב) ולחדש או לבטל דרכי קניין (גיטין י ב, בבא בתרא נד ב).

ואכן, הרמב"ם פסק (הלכות גזילה ואבידה ה', יא), שמי שמבריח מכס ממלך נקרא גזלן:

מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שליש או רביע או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך – אינו בחזקת גזלן, לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל.

הרמב"ם פוסק אפוא במפורש, שהכלל "דינא דמלכותא דינא" תקף בין במלך נוכרי ובין במלך ישראל.

לעומת זאת, הר"ן בפירושו לנדרים (כח א) ציין את דברי התוספות, ולפיה הכלל "דינא דמלכותא דינא" תקף רק במלך נוכרי:

כתבו בתוספות, דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר: ד"דינא דמלכותא דינא", מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם: אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא, לפי שארץ ישראל, כל ישראל שותפין בה.

לפי שיטה זו, מקור הסמכות של המלך להחליט בדיני ממונות נובע מבעלותו על הארץ, והאפשרות שלו לממש את בעלותו ולגרש נתינים שאינם מקיימים את חוקיו.

ממילא, בארץ ישראל, שאינה שייכת למלך, אלא לכלל עם ישראל, אין למלך אפשרות להפקיע רכוש או להטיל מיסים מכח הכלל של "דינא דמלכותא דינא"¹.

הראשונים גם חלקו, האם הכלל של "דינא דמלכותא דינא" נאמר רק בעניינים הקשורים למיסים, או שיש להרחיבו גם לגבי דיני ממונות נוספים, וכן כתב הרמ"א (חושן משפט סימן שסח סעיף ח):

יש אומרים: דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא במסים ומכסים התלויים בקרקע, כי המלך גוזר שלא יודרו בארצו כי אם בדרך זה, אבל בשאר דברים, לא. ויש חולקין וסבירא להו, דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא.

על השיטה השניה, שהרחיבה את הכלל "דינא דמלכותא דינא" מעבר לדיני מיסים, הקשה השפתי כהן (חושן משפט סימן עג ס"ק לט):

היאך נלמוד מדיני גוים לבטל דין תורה? חס ושלום לא תהא כזאת בישראל. ולא מיבעיא לאותן הפוסקים שסוברים דלא אמרינן דינא דמלכותא רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו... אלא אפילו לשאר פוסקים דסוברים דאמרינן דינא דמלכותא בכל דבר, היינו דוקא מה שאינו נגד דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלינו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל.

ומסקנתו:

דהכי קאמר, דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה מה שאין הדין מפורש אצלינו, אבל לא שידונו בדיני גוים נגד תורתנו.

משמעות דבריו היא, שבכל מקרה שחוק המדינה נוגד את דין התורה הוא אינו תקף הלכתית.

לאור הדעות השונות בגדרי "דינא דמלכותא דינא", היו שהתקשו לקבל, שסמכות מדינת ישראל לחוקק חוקים, אף אותם שאינם נוגדים את דין התורה, היא מכח הכלל של "דינא דמלכותא דינא", ומכמה טעמים:

א. כאמור, יש הסוברים שבמלכי ישראל שבארץ ישראל לא קיים דין זה.

ב. השלטון בארץ הוא שלטון נבחר לזמן מוגבל.

1. הרב יעקב אריאל ("באהלה של תורה" חלק ד' סימן טז) הצביע שהמקור לדברי התוספות שהר"ן מצטט הוא בתשובת ר"ת (שו"ת בעלי התוספות סי' י"ב). שם מבואר, שבנגוד למלכי הגוים, הרי "מלכי ישראל... אין יכולין לגזול כלומר שלא כדין... לעצמו הרבות לו הון". מבואר אפוא, שדינא דמלכותא דינא לא תקף במלכי ישראל רק בכל הקשור לטובתו האישית של המלך, אך לא בכל מה שקשור לטובת הממלכה. וראה בהרחבה בספרו של הרב אריאל (שם).

ג. השלטון לא התמנה על ידי סנהדרין ונביא ואין הוא שומר מצוות².

ברם, כבר הרב עובדיה הדאיה (תר"ן-תשכ"ט, 1890-1969), שהיה דיין בבית הדין הגדול, ראש ישיבה וחבר במועצת הרבנות הראשית, קבע שניתן להחיל על סמכויות השלטון במדינת ישראל את הכלל של "דינא דמלכותא דינא" ("ישיביל עבדי" חלק ו' חושן משפט סימן כח, פורסם לראשונה בהתורה והמדינה ט-י עמ' לז-מד). בתחילת דבריו הוא דן באריכות במחלוקת הראשונים בשאלה אם דינא דמלכותא דינא חל גם במלכי ישראל, והראה שלהלכה יש לפסוק שכלל זה קיים גם במלכי ישראל, כדברי הרמב"ם. אמנם, הוא הסתפק בשאלה אם לשלטון שאינו מלוכני ומטבעו להתחלף אחת לתקופה יש סמכויות של מלכות בכל הנוגע להנהגת הציבור. לבסוף, נטה הרב הדאיה לומר שאף על שלטון שאינו "מלכות" ממש יש מקום לומר דינא דמלכותא דינא.

גם הרב יעקב אריאל ("באהלה של תורה" חלק ד' סימן טז) האריך להוכיח, שהכלל של "דינא דמלכותא דינא" תקף גם בישראל.

שבעת טובי העיר

היו רבנים שרצו להשתית את סמכויות השלטון במדינת ישראל על סמכויותיהם של "שבעת טובי העיר", או "תקנות הקהל", המוזכרים בחז"ל ובפוסקים.

בדברי חז"ל מוזכרים "שבעת טובי העיר" בהקשר לבני העיר שמכרו בית כנסת, שבהסכמת טובי העיר ובני העיר ניתן להוציא את כסף המכירה לחולין (מגילה כו, א).

הפוסקים לאחריהם עסקו בסמכויות נוספות שיש לאותם טובי העיר. אחת הסמכויות המרכזיות, שמופיעה בהלכות דיינים (חושן משפט סימן ב) היא הסמכות לדון שלא על פי סדרי הדין הרגילים, ב"הוראת שעה", בדומה לסנהדרין:

כל בית דין... אם רואים שהעם פרוצים בעבירות... היו דנין בין מיתה בין ממון, בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה... ודוקא גדול הדור, או טובי העיר שהמחוס בית דין עליהם. הגה: וכן נוהגין בכל מקום, שטובי העיר בעירן כבית דין הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג.

למנהיגים שחברי קהילה ממנים על עצמם יש סמכות לשפוט את חבריה גם שלא על פי דין תורה הרגיל. לכאורה, יש מקום לומר שהוא הדין למנהיגים שכלל האומה ממנה עליהם, שגם אם אין להם גדרים של מלכות, עדיין יש להם סמכויות שפיטה וענישה נרחבות.

2. הרב חיים פרדס, שהיה דיין ורבה של צפון תל אביב, "היש תוקף הלכתי לחוקי הכנסת" (תחומין ז, עמ' 519-520).

אמנם בדברי השולחן ערוך (שצוטטו לעיל) נאמר: "טובי העיר שהמחוס בית דין עליהם", והיה ניתן להבין לכאורה שעל טובי העיר להתמנות על ידי בית דין. אך הסמ"ע (שם ס"ק ט) הצביע על כך שלשון הטור, שהיא הבסיס לפסיקת השולחן ערוך, היתה: "טובי העיר שהמחוס רבים עליהם", ופירש בהתאם את דברי השולחן ערוך, שהכוונה היא שרבים המחוס את טובי העיר להיות עליהם בתור בית דין, כלומר יש לקרוא את דברי השולחן ערוך – "טובי העיר שהמחוס [הציבור בתור] בית דין עליהם".

אלא שגם על סמכות טובי העיר יש מגבלות המקשות על הכרה בסמכויות השלטון במדינת ישראל מכוחו. דעת רוב הראשונים היא, שאם יש בעיר "אדם חשוב"³ הרי יש לקבל את הסכמתו לתקנות השונות. כך מסתבר גם מדברי הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (שם ס"ק ח). מי הוא אפוא אותו "אדם חשוב", או המוסד המקביל לו, שבכוחו לאשר כיום את חוקי הכנסת ואת תקנות הממשלה?

אכן, היו רבנים שכפרו בסמכות הכנסת לחוקק חוקים מכח "שבעת טובי העיר" מכיון שבחקיקת חוקים אלו לא התייעצו עם גדולי הדור.⁴

ברם, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שהיה הראשון לציון והרב הראשי הספרדי הראשון במדינת ישראל (תר"ם–תשי"ג, 1880–1953), טען בתשובתו "יסודות דין מלכות בישראל ובעמים" (התורה והמדינה ה-ו, עמ' טו–כא), שלהלכה, הצורך באדם חשוב הוא רק בתקנה של בני אומנות מסוימת, ואילו כאשר מדובר בנבחרים של כלל הציבור, אין צורך בהסכמה של אדם חשוב. הרב הדאיה, בתשובתו הנ"ל כתב, שהעובדה ש"חכם העיר" הוא חלק מבעלי זכות הבחירה לכנסת, נחשבת שמתחילה הוא הסכים לכל מה שיתקנו, כל עוד אין הדבר נוגד דין תורה.⁵

הרמ"א (שם) מעלה סייג נוסף על סמכות שבעת טובי העיר:

יש חולקין וסבירא ליה דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי [שיש רווח לאחד והפסד לאחר], או להפקיע ממון שלא מדעת כולם.

כלומר, יש הסוברים שאין טובי העיר יכולים לתקן תקנות ממוניות העלולות לגרום הפסדים לקבוצות מוגדרות, ללא הסכמת כל בני העיר. אמנם הרמ"א סיים, שיש ללכת

3. בדברי הרמב"ם, הלכות מכירה ד', יא, מבואר שהכוונה לחכם חשוב.

4. למשל, הרב יוסף שיינין, רבה של העיר אשדוד, "סיוע לחברות ציבוריות בהעלמת מס" (שערי צדק טז, עמ' 365–379).

5. למעשה, כנכתב לעיל, הרב הדאיה נטה לומר שיש לשלטון סמכויות מכוח "דינא דמלכותא דינא", שאינו זוקק כלל הסכמה של חכם העיר, ורק לרווחא דמילתא צירף לכך את סמכות "שבעת טובי העיר".

בזה אחר המנהג. הרב עוזיאל והרב הדאיה כתבו במאמריהם ה"ל, שעבור שלטון שנבחר על ידי הציבור תוך הסכמה מלכתחילה שיחוקק חוקים אין זו מגבלה.

משפט החרם

מקור אפשרי נוסף ממנו אפשר ללמוד על סמכויות השלטון בישראל, מקור שהרב ישראלי דן בו במאמר המובא להלן, הוא דברי הרמב"ן בקונטרס "משפט החרם", ובו ביאר את ההבדלים המהותיים שקיימים בין חרם לבין שבועה. בתוך דבריו הוא התייחס גם לסמכות שיש למלך להחרים חרם, שהעובר עליו חייב מיתה:

ואם החרים אותו החרם מלך ישראל, או סנהדרין, במעמד רוב ישראל הרי העובר עליו חייב מיתה. ורשאין הם המלך או הסנהדרין להמית אותו באיזו מיתה שירצו.

הרמב"ן נתן כמה דוגמאות לחרמות שהחרימו מנהיגי ישראל, שהעובר עליהם התחייב מיתה:

וזהו דינו של יהושע שדן עכן בדיני נפשות לפי שפשט ידו בחרמי שמים. וכן בחרמי שבועת ביטוי מצינו שאמר שאול: "מות תמות יהונתן", וכן ישראל [נ"א פינחס בן אלעזר] בימי פילגש בגבעה הרגו את אנשי יבש גלעד, שנאמר: "כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' במצפה לאמר מות יומת", ותניא בילמדנו בשם רבי עקיבא: וכי שבועה היתה שם? אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש גלעד לא עלו ונתחייבו מיתה.

הריגת יואב

מקור אחר ממנו יתכן ואפשר ללמוד על סמכותו של מלך בדיני נפשות, וגם בו דן הרב ישראלי במאמר להלן, הוא פרשת הריגתו של יואב בן צרויה בפקודתו של שלמה המלך. וכך מסופר בספר מלכים א' (ב', כח-לד):

והשִׁמְעָה בָּאָה עַד יוֹאָב כִּי יוֹאָב נָטָה אַחֲרֵי אֲדֹנֶיהָ וְאַחֲרֵי אֲבִשָׁלוֹם לֹא נָטָה וַיָּנֶס יוֹאָב אֶל אֹהֶל ה' וַיַּחֲזֶק בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ. וַיִּגַּד לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כִּי נָס יוֹאָב אֶל אֹהֶל ה' וְהִנֵּה אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶת בְּנֵיהוּ בֶן יְהוֹיָדָע לֵאמֹר לֵךְ פִּגְעַ בּוֹ. וַיָּבֹא בְנֵיהוּ אֶל אֹהֶל ה' וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ צֵא וַיֹּאמֶר לֹא כִּי כֹה אָמַרְתָּ וַיֵּשֶׁב בְּנֵיהוּ אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר כֹּה דָּבָר יוֹאָב וְכֹה עָנִי. וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ עֲשֵׂה כַּאֲשֶׁר דָּבָר וּפִגַּע בּוֹ וּקְבַרְתּוֹ וְהִסִּירְתָּ דָּמִי חֲנָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ יוֹאָב מִעָלַי וּמִעַל בֵּית אָבִי. וְהָשִׁיב ה' אֶת דָּמוֹ עַל רֹאשׁוֹ אֲשֶׁר פָּגַע בְּשֵׁנֵי אֲנָשִׁים צַדִּיקִים וְטוֹבִים מִמֶּנּוּ וַיַּהַרְגֵם בַּחֶרֶב וְאֵבִי דָוִד לֹא יָדַע אֶת אֲבִנּוֹ בֶן גִּר שׁוֹר צָבָא וְשִׂדְאָל וְאֵת עֲמִשָּׂא בֶן יִתָּר שׁוֹר צָבָא וְהוּדָה. וְשָׁבוּ דְמֵיהֶם בְּרֹאשׁ יוֹאָב וּבְרֹאשׁ זִרְעוֹ לְעֹלָם וּלְדוֹד וּלְזִרְעוֹ וּלְבֵיתוֹ

שער א – סמכותם ההלכתית של מוסדות השלטון במדינת ישראל

וְלִכְסָאוֹ יִהְיֶה שְׁלוֹם עַד עוֹלָם מֵעַם ה'. וַיַּעַל בְּנֵיהוּ בֶן יְהוֹדָע וַיִּפְגַּע בּוֹ וַיִּמָּתֶהוּ
וַיִּקָּבֵר בְּבֵיתוֹ בְּמִדְבָּר.

מפסוקים אלה לא ברור באופן מדויק מה היתה הסיבה שבגינה בסופו של דבר הרג שלמה את יואב. האם משום שהוגדר מורד במלכות בגין תמיכתו באדוניה כנגד שלמה, או משום שהרג את אבנר בן נר ואת עמשא בן יתר ללא סיבה מספקת?

גם בדברי חז"ל מצאנו חוסר בהירות בסוגיה זו. הגמרא במכות (יב ע"א) דנה במנוסתו של יואב למשכן והחזקתו בקרנות המזבח, ומבקשת ללמוד ממעשיו כללים מתי רוצח יכול להמלט מגואל דם באמצעות החזקתו בקרנות המזבח (בדומה להמלטות לעיר מקלט):

אמר רב יהודה אמר רב: שתי טעיות טעה יואב באותה שעה, דכתיב: "וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח", טעה – שאינו קולט אלא גג, והוא תפס בקרנותיו; טעה – שאינו קולט אלא מזבח בית עולמים, והוא תפס מזבח של שילה. אביי אומר: בהא נמי מיטעא טעה, טעה – שאינו קולט אלא כהן ועבודה בידו, והוא זר היה.

מדברי גמרא זו משמע, שיואב נהרג בתור רוצח, שכן הוא ניסה להמלט למזבח כדין רוצח הנמלט לעיר מקלט, אלא ששגה בכמה שגיאות שגרמו לכך שהמזבח לא יקלוט אותו.

לעומתה, הגמרא בסנהדרין (מח ע"ב) מלמדת, שיואב ברח למזבח על מנת שלא ניתן יהיה לדון אותו כמורד במלכות – היינו בדין המלך, אלא כרוצח בדין הסנהדרין. הגמרא שם מלמדת על שני הבדלים מהותיים בין מי שנהרג עקב היותו רוצח לבין מי שנהרג עקב היותו מורד במלכות: א. מלך אינו רשאי להרוג מורד במלכות שמחזיק בקרנות המזבח, לעומת רוצח, שרק בתנאים מסוימים מנוסתו למזבח מועילה להצילו מדין הסנהדרין. ב. יורשי אדם שהוצא להורג על ידי הסנהדרין יורשים את נכסיו, בעוד (שלדעה המקובלת) נכסיו של המורד במלכות מופקעים לטובת המלך.

בדברים שיובאו להלן, הרב ישראלי דן בסתירה בין הסוגיות ובפסק הרמב"ם בעקבותיהן, פסק בו התקשו רבים, ומברר אם אכן יש בסיפורו של יואב מקור לסמכויותיו של מלך בדיני נפשות.

מהלך המאמר

במאמר שלפנינו: "תוקף משפטי המלוכה בימינו", הרב ישראלי מברר מהו היקף סמכויותיו של מלך, או של ממלא מקומו, כהמשך למאמר שהובא לעיל: "סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", בו הוא ברר למי נתונה הסמכות למנות

מנהיג בישראל, ואת דרכי המינוי שלו. לשם כך, הרב ישראלי בוחן אחת לאחת את שלל סמכויותיו המיוחדות ומחפש להן מקור בפסוקי התנ"ך ובדברי חז"ל:

א. סמכותו להרוג מורד במלכות.

ב. סמכותו להרוג רוצחים שלא על פי דיני הראיות הרגילים.

ג. סמכותו להטיל מיסים ולתקן תקנות בדיני ממונות נוספים.

הבנת מקור הסמכויות השונות מאפשרת להגדיר את היקף הסמכויות שעל פי ההלכה ניתן להעניק לכנסת ולממשלה בישראל.

תוקף משפטי המלוכה בימינו

סמכויות המלך: דין תורה קבוע או תלויות ברצון העם?
מהו המקור בתורה לסמכות המלך לדון מורד במלכות?
מהו המקור לסמכות המלך להרוג רוצחים ללא ראיות ברורות?
מהו המקור לסמכות המלך להטיל מיסים?
המקור לסמכויות המלך

סמכויות המלך: דין תורה קבוע או תלויות ברצון העם?

סמכויות המלך

- א. סמכויות המלך, כפי שהוגדרו ברמב"ם (הלכות מלכים פרקים ג-ד), כוללות בתוכן בין השאר:
- זכות לשפוט את המורד ואת הפוגע בכבודו, או ממרה על צואתו, למיתה או לעונש גוף אחר.
 - [זכות] להמית את הרוצח, כשעל פי פרטי סדר השיפוט המסור לסנהדרין אין לחייבו מיתה.
 - זכות להטיל מסים, ולהטיל עונשים על המסרבים לשלם.

מקור הסמכויות

ויש לעיין אם סמכויות אלה נתונות למלך מעיקר דין התורה הכתובה או המקובלת, ולפי זה אינן ניתנות לשינוי ולצמצום או להרחבה (במה שנוגע לענייני נפשות). ומה שמצינו בשמואל, שכתב את משפט המלוכה בספר (שמו"א י, כה): "וינח לפני ד'", יהיה לפי זה לא חידוש איזה דברים, רק פירוט הדברים שהיו מקובלים מקודם איש מפי איש עד משה רבנו עליו השלום מסיני. או שסמכויות אלה נובעות מאופן קבלת העם את המלך עליהם, והיינו על ידי הסנהדרין, שהמלך מתמנה על ידם בישראל כמבואר ברמב"ם (הלכות מלכים א, ג והלכות סנהדרין ה, א), והסכמתם נחשבת הסכמת העם (עיין רמב"ם הלכות תרומות א, ב-ג, ועיין עוד תומים סימן ג ס"ק א), וחורף מאותן הלכות המפורשות בתורה בהתנהגות המלך ובחייב מוראו לא נקבע לפי זה שום דבר מן התורה בנוגע לסמכויותיו, אלא שמעיקר דין תורה למסור דבר זה לעם עצמו לקבוע את חוקת המלוכה, וכפי שיקבעו יהא לזה סמכות דין תורה. ומה

שכתב שמואל את משפט המלוכה, יתפרש לפי זה, שכתב בספר את חוקת המלוכה כפי שנתקבלה והתאשרה באותה שעה על ידי שמואל ובית דינו. ולפי זה, משפט המלוכה ניתן להרחבה נוספת ברצון העם. אם כי לצמצם נראה ודאי שאי אפשר גם לצד זה של שאלתנו, כי זכויות אלה מכיון שניתנו על ידי העם, שוב זכה בהם המלך וכל בניו היושבים על כסאו מדין ירושת המלוכה, כפי שנקבע בפירוש בתורה (דברים יז, כ)¹.

ואין להוכיח ממה שפירש הרמב"ם את סמכויות המלך בישראל, שסמכויות אלה קבועות ועומדות, שהרי כפי שכתבנו, זה ודאי שאין לצמצמן, וכבר זכה בית דוד במלכות לעולם על פי מה שהסכימו ישראל בהמלכת דוד, ועל כן סמכויות אלה ודאי קבועות הן לדורות. ומכל מקום ניתנות הן להרחבה, וכנכתב לעיל.

ונפקא מינה מזה לזמננו אנו, לענין זכויות הממשלה והנשיא הנבחרים, שכפי שכבר בברנו בסימן ז [של עמוד הימיני] (לעיל), בכל מה שנוגע להנהגת הכלל יש להם זכויות מלך. אם נאמר שהסמכויות של המלך קבועות ועומדות, אין לנו כיום אלא לברר את הסמכויות הללו וכפי שהיו בבתי המלכות, ועל פיהם יכוננו גם זכאות הממשלה והנשיא. אולם אם הכל תלוי מאופן קבלת העם, גם סמכויות הנשיא והממשלה יהיו תלויות בהחלטת העם או באי כחו שנבחרו לשם זה על ידו. וכל מה שיחליט העם בסמכויות הממשלה והנשיא בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות, יזכו בהם, ויהיה לזה תוקף וסמכות של דין תורה.

לאור הנאמר בתשובה הקודמת (סימן ז) על מעמד הממשלה בישראל, יש לברר מה הן סמכויותיה – האם כמפורש לגבי סמכויות המלך העיקריות, הכוללות סמכויות ענישה גם שלא על פי דין תורה וסמכויות להטלת מיסים, או שסמכויות אלה תלויות במה שהעם מקבל על עצמו בעת בחירת נציגיו לכנסת.

מהו המקור בתורה לסמכות המלך לדון מורד במלכות?

חתם סופר: משפט החרם

ב. לשם ברור הדבר נסורה נא לראות את גופי ההלכות ובירור מקורותיהם בדברי חז"ל והכתובים. בדין מורד במלכות, שיש רשות למלך להמיתו, מציין הרמב"ם

1. וצריך עיון, אם יסכים המלך מעצמו להגביל זכויותיו, אם תהא הרשות בידו.

(הלכות מלכים ג, ח) את המקור ממה שאמרו ישראל ליהושע (יהושע א, יח): "כל איש אשר ימרה את פיך יומת". ובחתם סופר (אורח חיים סימן רח) התקשה בזה, מניין מקור להלכה זו בספר אורייתא דמשה, שהרי כלל בדינו שאין נביא רשאי לחדש דבר (ולומר שהיא הלכה למשה מסיני, לא מצינו מזה)? ודברי הכתוב בדברים (יז, טו): "שום תשים", שמהם דרשו חז"ל (משנה סנהדרין כב ע"א): "שתהא אימתו עליך", עדיין אין משמעותם שיכול גם להטיל עונש על זה, בפרט עונש מיתה².

החתם סופר מסיק שם, שהמקור הוא ממה שכתוב בויקרא (כז, כט): "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", ופירש הרמב"ן (על התורה שם ובמשפט החרם), שבזה נתנה תורה לישראל זכות להחרים ודין החרם למות, וכיון שקבלו על עצמם שכל הממרה פיו יומת, חלה קבלתם וחייב מיתה מדין חרם, כמפורש בכתוב הנזכר לעיל.

אולם לעניות דעתי אין זה נראה, שכפי המבואר ברמב"ן שם, ב"משפט החרם" הרשות נתונה בידי המלך והסנהדרין להמית את החרם בכל מיתה שרוצים, ואילו במשפט המלוכה מבואר ברמב"ם (הלכות מלכים שם), שהוא רק בסייף. ועוד, שלפי זה היה הדין נותן, שמכל מקום צריך שני עדים שעבר על החרם, ואילו בדין מורד במלכות שנשפט בדין המלוכה נראה שאין צריך שני עדים, שהרי גם ברוצח כתב הרמב"ם להלן (שם הלכה י) מזה (ויובאו דבריו לקמן) שרשאי להרגו גם בלי ראיה ברורה מדין המלכות. וכן כתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו), שמה שהרג דוד לגר עמלקי בהודאת פיו היה מדין המלכות או מהוראת שעה. הרי שמשפט המלוכה אין צריך לשני עדים כמשפט הסנהדרין.

וכן כתב החתם סופר עצמו שם לעיל מזה, שמה שהוצרך הרמב"ם לומר שעכנ נהרג ממשפט המלוכה ולא מדין עובר על החרם, היינו לענין שהרגו בהודאת פיו. ואם כן עדיין אין מבואר, שאם כל משפט המלוכה הוא מדין עובר על החרם, עדיין צריך לקבלת שני עדים. ומה יועיל משפט המלוכה להרוג בלי ראיה ברורה, אם כל עיקר מקורו הוא רק מצד פסוק זה של עובר על החרם?

המעין בדברי הרמב"ן עצמם יראה, שלא התקשה בעיקר הדין של מורד במלכות, אלא באנשי יבש גלעד ובחטאו של יונתן שטעם מן הדבש. וברור הדבר, שממורד במלכות לא היה קשה לו, כי דינו פשוט ומבואר. ומה שהיה קשה לו בענין יונתן

2. לדבריו יש להוסיף עוד לכאורה, שאילו היה המקור מפסוק זה, לא היה דין זה נוהג אלא במלך ממש ולא בשופט, כשם ששאר הלכות שנאמרו שם בנוגע לריבוי נשים וכו', ואילו דין מורד נאמר כל עיקרו במפורש ביהושע, שלא היה לו דין מלך אלא שופט, כפי שנתבאר לעיל בסימן ז.

הוא משום שאין לחייב העובר על צו המלך מדין מורד אלא כשאיש זה נצטווה על זה באופן פרטי, וכלשון הרמב"ם (הלכות מלכים שם, ח): "ואפילו גזר על אחד מן העם שילך" וכו', אבל צו שניתן לכל ישראל, ועבר אחד עליו לא מצד רצון מפורש של פגיעה במלכות, רק מצד שלא התגבר על יצרו, אין לזה שום שייכות למורד במלכות. וודאי צריך לומר כן, שאם לא כן, כל פקודה של המלך העובר עליה הרי הוא מורד במלכות, ולמה הוצרך הרמב"ם לפרש שכח ביד המלך לגזור עונש מות למי שאינו משלם המס (שם ד, א)? ועל כן היה קשה לרמב"ם מיונתן שלא עבר ביד רמה ולא ניתן צו אליו באופן פרטי אלא לכל ישראל, ולמה נתחייב מיתה? ומכל זה נראה, שדין מורד אינו מדין חרם, אלא הוא מדין מיוחד של משפט המלוכה. ועדיין צריך עיון, מהיכן מקור למשפט זה בתורה?

ספורנו: "לא יומתו אבות על בנים"

וראיתי לספורנו (דברים כד, טז) על הפסוק: "לא יומתו אבות על בנים" וכו', שפירש הכונה לענין מורד במלכות:

שמנהג המלכים הקדמונים היה להרוג גם את בניהם, שלא יקומו לשונאים למלכות.

והיינו משום שפשוטו של מקרא אינו נצרך לענין סנהדרין, שמהיכי תיתי היה עולה על דעתנו להמית את הבנים בעוון אבותם, כי אדרבא מצווים אנו לחפש אחר זכות גם אצל החוטא עצמו, עיין מלבי"ם (שם). וציין כאסמכתא לזה מה שנאמר באמציה מלך יהודה (מלכים ב יד, ו), שלא הרג את בני המכים את אביו: "ככתוב בספר תורת משה וכו' לא יומתו" וכו'. וכן ציין פסוק זה במלכים הרמב"ם (סוף ויקרא הנ"ל), כדוגמא למה שכתב שם, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ואף על פי שדרשוהו לענין עדות קרובים, מכל מקום פשוטו לענין המתת הבנים בעוון אבותם. ולפי זה, מה שסיימו הפסוק (דברים שם): "איש בחטאו יומתו", היינו לנשפטים בדיני מורד במלכות.

ומכל מקום, קשה לראות בזה את מקור ההלכה של מורד במלכות, שאם כל עיקרו של מקרא אינו דן אלא במורד ובנשפט בדיני מלכות, מניין לנו למעט קרובים לעדות במשפט סנהדרין, שמה גם דרש המקרא דן רק במשפט המלוכה אבל לא בסנהדרין³.

3. וכן נראה מתוך לשון הספרי (פסקא רפ), שדרש ראש הכתוב "לא יומתו" לענין קרובים, שאם לזה שלא יומתו הבנים בעוון האבות, הרי כבר נאמר: "איש בחטאו יומתו". ואם הפסוק יתפרש לענין מורד במלכות, הרי יש לומר שבא לומר שחייבים עליו בעשה ולא תעשה. אלא ודאי שהוא מפרשו לענין בית דין, ובזה לא מסתבר להעמיד בלא תעשה, שהוא כבר כלול בלאו של (שמות כג, ז): "נקי וצדיק אל תהרוג", שהוא אזהרה לבית דין.

אלא נראה, שפשטות הכתוב לענין הנהרג בסנהדרין. ואין זה כל כך פשוט, שהרי בדיני שמים נענשים באמת בנים קטנים בעוון אבותם, וכן בעיר הנדחת גם על ידי בית דין לדעת הרמב"ם (הלכות עבודה זרה ד, ו). ומדברי הכתוב במלכים אין ראייה אלא שגם בדיני המלכות נוהג דבר זה. אבל לומר שכל עיקרו של המקרא דן רק בדיני מלכות, אין ראייה, וכנכתב לעיל.

על מנת לברר את מקור סמכותו של המלך, מחפש הרב ישראלי את המקור בתורה לסמכויותיו המיוחדות. הראשונה לבירור היא סמכות המלך לדון את המורד בו. החתם סופר רצה להביא ראייה לדין זה ממשפט החרם. לכאורה, ניתן היה גם להביא ראייה מדברי הראשונים שלמדו שאיסור "לא יומתו אבות על בנים" נוהג גם במורד במלכות. הרב ישראלי דחה את שתי הראיות האלה. בהעדר מקור ברור לדין מורד במלכות, הוא ממשיך לבירור המקור לסמכות נוספת המיוחדת למלך.

מהו המקור לסמכות המלך להרוג רוצחים ללא ראיות ברורות?

מהר"צ חיות: בני רצפה בת איה

ג. ההלכה השניה – על רשות המלך להרוג הרוצחים בלי ראייה ברורה או שונא שהרג (הלכות מלכים שם, י) – לא ציין הרמב"ם מקורה במקרא, ואף מקורו של הרמב"ם להלכה זו בגמרא לא נתבאר בנושאי כליו. הרדב"ז והמגדל עוז כותבים בסתם שהוא ירושלמי, אבל לא ציינו איפה הוא ומה תכנו.

וראיתי להגר"צ חיות בהגהותיו על הרמב"ם, שהתעכב על מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו שם, שרשאי להניח [את ההרוגים בדין המלכות] תלויים ימים רבים. וכתב בזה, שנלמד ממה שמצינו בבני רצפה בת איה שנשארו תלויים ימים רבים (שמו"ב כא, י; יבמות עט ע"א):

והם לא הומתו רק מצד דין מלך, דמדין תורה אין להם משפט מות על עון שאול וכו'.

אם כן, לפי זה היה אפשר לומר בפשיטות, שאם יש רשות בדין המלך להרוג הבנים שחפים מפשע לגמרי, מכל שכן שיש רשות להרוג הרוצח, אף על פי שחסרים פרטי הדינים של סדרי קבלת עדות בסנהדרין, כל עוד הדבר ברור שעשו את המעשה. אלא שכל דבריו נראים תמוהים על פי מה שכבר ציינו לעיל (אות ב) מהספורנו והרמב"ן, שגם בדין המלוכה אין להמית את בני הרוצח. ואפילו באלה שיש לשופטם בחטא

כפול מצד רצח ומצד דין מורד במלכות, נאמר בהם שלא הרגם אמציה, על פי דברי הכתוב: "לא יומתו אבות על בנים" וכו', וכנכתב לעיל.

וכן נראה ברור מצד עצם פסק ההלכה של הרמב"ם, שלא הזכיר רשות המלך אלא להרוג את המורדים והרוצחים, אבל לא הזכיר שהרשות בידו להרוג גם את בנייהם, מוכח מזה שלזה ודאי אין לו רשות⁴.

ונראה, דאין ללמוד כלל מבני רצפה בת איה, שהיתה הריגתם על פי האורים ותומים וקליטת הארון, והיה בגדר הוראת שעה ומחמת חילול השם, כמבואר בגמרא יבמות הנ"ל. ומשפט האורים לעקור דבר מן התורה בהוראת שעה לא נגרע מדברי נביא, שבאופן זה שומעין לו (יבמות צ ע"ב).

ואם כי אפשר לקיים במקצת דברי הגר"צ חיות לענין סוף דברי הרמב"ם, שרשות בידו להניחם תלויים ימים רבים, כי לענין זה לא היה שום גילוי מצד האורים והתומים, וזה עשה דוד על דעת עצמו, ואפשר לומר באמת שהוא מצד דיני המלכות. מכל מקום עצם המתתם ודאי לא מדין מלכות נעשתה, וכנכתב לעיל. ואם כן לא יתכן לראות כאן מקור דינו של הרמב"ם.

כמו כן אין לראות מקור ההלכה מזה שהרג יהושע את עכן ודוד את גר העמלקי בהודאת פיהם, שהרי הרמב"ם עצמו כתב שנהרגו מדין הוראת שעה או מדין המלכות, אם כן הרי אין להוכיח מכאן דין המלכות, כיון שניתן להיאמר גם שהיה מכח דין הוראת שעה.

המהר"ץ חיות למד על סמכויותיו המיוחדות של מלך מהריגתם של בני רצפה בת איה בעונו של שאול. הרב ישראלי דחה גם את המקור הזה.

רדב"ז ומגדל עוז: הירושלמי במסכת סנהדרין

ד. כוונת הרדב"ז והמגדל עוז הנזכרים לעיל (אות ג), שמצינים מקור הרמב"ם מירושלמי, נראה שהיא מה שנאמר בירושלמי סנהדרין (פרק ו הלכה ג):

4. אמנם קצת היה אפשר להוכיח להיפך ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין מח ע"ב) לענין אחאב, שהרג את נבות וזרעו, ושם בגמרא למדו ממשפט זה לענין דין הרוגי מלכות. הרי שהגמרא נוקטת שהמשפט התנהל על פי דיני תורה. אך אי אפשר לומר כן מתוך הראיות שצינו לעיל. וצריך לומר, שמה שהמית הבנים היה באמת שלא לפי הדין. ומה שלמדו בגמרא, היינו רק ממשפט הזקנים, דהיינו הסנהדרין, והם באמת דנו על פי דין תורה, אבל לאחר שקבעו עליו דין מורד, שוב עשה בו המלך כרצונו וכרשתו, והוציא להורג גם את הבנים שלא לפי דין תורה. חוץ מזה, אין צריך לתירוץ זה שהוא ובניו הרג, אלא לדעת הסובר הרוגי מלכות נכסיהם ליורשין, ולפסק הלכה אין הדין כן.

מעשה בחסיד אחד שהיה מהלך בדרך וראה שני בני אדם נזקקים לכלבה. אמרין: נן ידעין הו גברא חסידא אזיל ומסהיד עלן ומרן דוד קטל לן [אמרן: אנחנו יודעים שאותו חסיד ילך ויעיד עלינו, והמלך דוד יהרוג אותנו], אלא וכו'.

הרי שדוד היה הורגם בעדות אותו חסיד, והוא על כרחך מדיני המלוכה. אך לפי זה נצטרך לומר, שדין המלך להרוג בעד אחד וכדומה הוא לא רק בעניני רוצחים, אלא בכל דיני נפשות, גם במה שנוגע בין אדם למקום. ואין נראה כן מהרמב"ם, שלא הזכיר כלל עובדה זו של רביעה.

ומרוצח [שניתן להרוג אותו בדין המלך על פי עד אחד] אין ללמוד [לשאר חייבי מיתת בית דין שיהיה ניתן להרוג אותם בדין המלך על פי עד אחד], שכבר כתב הרמב"ם (הלכות רוצח ד, ט), שלענין רוצח יש להחמיר יותר משאר דיני נפשות, שיש בו השחתת יישוב של עולם, ועל כן דין מכניסים אותו לכיפה אינו אלא ברוצח בלבד. ומזה נראה שגם דין המלכות להרוג שלא בראיה ברורה וכדומה, אינו אלא ברוצח בלבד⁵.

5. כבר ציינו (לעיל אות ב) דברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין יח, ו), שכתב שיהושע הרג את עכן ודוד את גר העמלקי מדין הוראת שעה או מדין מלוכה. אם כן נראה מזה לכאורה סתירה לדברינו, שהרי עכן נתחייב מדין נהנה מן החרם, ומכל מקום כתב בו הרמב"ם שיתכן שהוא מדין המלוכה. אך בלא זה כבר עמדו המפרשים, שלא יתכן לומר שעכן נהרג מדין המלכות, שהרי הרוגי מלכות בסיף, ואילו עכן נסקל. החתם סופר הנ"ל (אות ב) רוצה לומר שהוא משום שעבר החרם בכפלים: א. מצד שנהנה מן החרם. ב. מה שעבר על צווי יהושע, שגם זה יש בו חרם מצד קבלת ישראל שאמרו לו (יהושע א, יח): "כל אשר ימרה את פיך יומת".

אך לא מציינו בשום מקום דין כזה, שמי שנתחייב שתי מיתות קלות, יהא נידון במיתה חמורה, ומנין לחדש כן גם במשפט המלוכה? חוץ מזה, נראה שאין מקום לדון את עכן מדין מורד, כיון שעשה זה בסתר, ולא נצטוו על ידי המלך באופן פרטי ומפורש, שרק אז שייך לומר שבהתראתו יש משום פגיעה בכבוד המלך (וכמו שנתבאר לעיל אות ב).

ונראה כמו שכתב המהר"צ חיות בהגהותיו, שמה שסיים הרמב"ם: "או מדין המלוכה", אינו חוזר אלא על הריגת הגר העמלקי על ידי דוד, אבל עכן רק מדין הוראת שעה נהרג. אם כן, לפי זה אין מזה סתירה לדברינו ולעולם אין דין משפט המלוכה אלא ברציחה, ונתבאר לעיל.

ובזה מיושב מה שהעיר מרן הגאון רבי יצחק איזיק הלוי הרצוג (התורה והמדינה קובץ א עמ' יז-יח) ממה שאמרו בגמרא (ראש השנה כא ע"ב) לענין שלמה המלך, שרצה לדון בלי עדים ובלי התראה, יצאה בת קול ואמרה וכו' (דברים יז, ו): "על פי שנים עדים יקום דבר". עיין שם, שמתוך כך הסיק שגם דין המלך בלי עדים והתראה הוא רק: "באקראי כעין שיש לבית דין למיגדר מילתא ומתורת הוראת שעה". אולם בדברי הרמב"ם (הלכות רוצח ב, ד) נראה בפירוש שיש הבדל בין סמכות בית דין לסמכות המלך, וכבר עמדו בזה רבים. אבל לפי הנ"ל הדבר מבואר, כי סמכות זאת ניתנה למלך ישראל רק לענין רוצח ולא שום דבר אחר כלל. ושלמה ביקש לדון גם בעבירות אחרות, ולזה אין לו רשות. (וקצת צריך עיון מגמרא זו על שיטת התוספות, סנהדרין יט ע"א ד"ה אבל, שאין מושיבים מלך בסנהדרין לדיני נפשות, אם כן גם על ידי עדים והתראה לא היה יכול לדונם, ויש לישב, ואין כאן מקומו).

נושאי כליו של הרמב"ם הפנו לירושלמי כמקור לסמכות המלך להרוג שלא על פי סדרי הדין הרגילים. הכוונה כנראה למסופר שם על חששם של עוברי עבירה מדינו של דוד המלך. ברם הרב ישראלי מבקש למצוא את מקור ההלכה בדברי התורה.

[...]*

רבי אלעזר ברבי שמעון הסגיר גנבים להורג

ה. בבבא מציעא (פג ע"ב) אמרו, שרבי אלעזר ברבי שמעון הוציא גנבים מישראל להרוג על ידי המלכות ובלי ראייה ברורה. ומזה דייק הריטב"א בשיטה מקובצת (שם), שבמקום שיש דין מלכות על זה דינו דין. אך הרמב"ם, שהביא את ההלכה רק לענין רוצחים, ברור שסובר שלא ניתנה הרשות למלכי ישראל אלא להרוג הרוצחים, אבל לא בגנבים שאין בהם שום חיוב מיתה כלל. אם כן, אי אפשר לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מגמרא זו.

ובאמת עיקר הלכה זו, שיש למלך נכרי רשות להוציא גנבים להורג ובלי ראייה ברורה, צריך גם כן טעם, במה עדיף מלך נכרי על מלך ישראל שיהא בידו לעשות בנפשות האדם, וגם כשהם ישראלים, כרצונו? ומה שהטיל הריטב"א תנאי שיהא זה מדיני המלכות, עדיין אינו מובן, מיהו זה שיש בידו להפקיר נפשות ולחקוק דיני מלכות אלה דוקא במלכי נכרים? ומה שמצינו לאיזה מהראשונים, שמעדיפים מלכי נכרים על מלכי ישראל, ואמרו שמה שאמר שמואל (נדרים כח ע"א ועוד): "דינא דמלכותא דינא", הוא רק במלכי נכרים ולא במלכי ישראל (ר"ן נדרים שם בשם התוספות), הרי נתבאר שם הטעם משום שהארץ שלו ורשאי להטיל תנאי זה לכל הבאים לגור אצלו, וזה שייך רק בעניני ממונות, שתנאו קיים והסכמתם מועילה. אבל בנידון דידן, שנוגע לדיני נפשות, ואין אדם רשאי לחבול בעצמו, ומתוך כך הרי גם אין ערך להסכמתו, אם כן אי אפשר לומר שכל הטעם הוא שעל מנת כן הוסכם מלכתחלה. ובעל כרחך, שהוא נובע מעצם הסמכויות של דין המלוכה. אם כן אינו מובן באמת, מהיכן כח זה במלכי נכרים מה שאיננו במלכי ישראל? וצריך עיון לכאורה.

* **הערת העורך:** במאמרו המקורי, הרב ישראלי ביקש לדחות ראייה זו. אולם בעקבות מאמרו של הרב ולנר "דיני מורד במלכות וזכות החנינה", התורה והמדינה ג' עמ' גז-ס, הוא חזר בו (שם הערה 4) והסכים שנראה שמקורו של הרמב"ם הוא אכן מן הירושלמי הנ"ל. עם זאת, עדיין יש למצוא את מקורה של הלכה זו בתורה.

מקור אפשרי נוסף לסמכות המלך להרוג שלא על פי הדין המקובל הוא סיפור הגמרא שר' אלעזר ברבי שמעון הסגיר גנבים להריגה. ברם, לפי זה מתברר, שלמלכי הגויים יש סמכות שחסרה למלכי ישראל, היכולים להוציא להורג רק רוצחים ולא גנבים. הרב ישראל תמה, מהיכן סמכות זו?

מפני מה הרג שלמה את יואב – משום שרצח או משום שמרד במלכות?

ו. והנראה, שמקור דברי הרמב"ם על זכות המלך לשפוט הרוצח הוא מה שצוה שלמה את בניהו להרוג את יואב (מלכים א ב, כט), ומבואר שם (לא-לב) בדברי הכתובים שהרגו בכדי להסיר:

דְּמִי חֲנָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ יוֹאָב... אֲשֶׁר פָּגַע בְּשָׁנֵי אֲנָשִׁים צַדִּיקִים וְטָבִים... אֶת אַבְנֵר בֶּן נֵר... וְאֶת עֶמְשָׂא בֶן יֵתֵר.

ואף על פי ש[יואב] היה כשווג בדבר, כמבואר בגמרא (סנהדרין מט ע"א), שחשב את עמשא למורד במלכות⁶. אלא משום שהיה יואב שונא לעמשא שנתמנה לשר צבא במקומו (ועיין פשטות הכתובים, שזה היה בעצם עיקר הנימוק להריגת עמשא). והוא מה שמנה כאן הרמב"ם (בהלכות מלכים ג' י) בסמכות המלך להרוג "השונא שהרג בשגגה". ומזה נראה שלמד הרמב"ם גם לאלה שהרגו במזיד בלי ראייה ברורה או בעד אחד, לפי מה שמצינו שכל אלה שוים זה לזה לדין הריגתם על ידי גואל הדם שהוא פטור, כמבואר ברמב"ם (הלכות רוצח ו, ה-י).

אכן תוספות (סנהדרין שם ד"ה מאי) פירשו, ש[יואב] נתחייב רק מצד היותו מורד במלכות, והכסף משנה (הלכות רוצח ה, יד) פירש על פיהם גם את שיטת הרמב"ם. אם כן, לכאורה אין ראייה מכאן.

מה היתה טעותו של יואב?

אך בכדי לבאר את זה על נכון, יש לברר את כל הסוגיא שבסנהדרין על פי שיטת הרמב"ם. הרמב"ם (שם ה, יג) פסק, שהמזבח קולט את ההורג בשגגה בתנאי שהיה כהן על גבי המזבח ועבודה בידו. ועוד פסק (שם, יד), שהנשפט בידי מלכות, אפילו זר ונסמך למזבח, הרי זה ניצל.

6. בגמרא הנזכרת לעיל מבואר שעל הריגת אבנר נפטר [יואב]. וצריך לומר, מה שמזכירו הכתוב, היינו שמכיון שנתחייב מיתה על הריגת עמשא, ממילא היה אפשר לראות בזה גם תגמול על הריגת אבנר.

והכסף משנה תמה על זה, שאם כן למה אמרו בגמרא (מכות יב ע"א), ששלוש טעויות טעה יואב [שסבר שהמזבח יקלוט אותו אף על פי שהוא זר, שלא היה על גבי המזבח אלא סמוך לו, ובנוסף שהמזבח היה במשכן שילה ולא במקדש בירושלים], הרי לא טעה כלל, שבעל כרחך מה שנשפט היה רק מדין המלכות [שאז המזבח קולט זר הסמוך לו], שאילו מדין סנהדרין הוא פטור, כיון שהיה שוגג? ומסיק על פי דברי התוספות (סנהדרין מט א ד"ה מאי), שיואב נשפט על היותו מורד במלכות. ודוחק עצמו לחדש, שדינו של הרמב"ם שמזבח קולט את הנידון בדיני המלכות אינו כולל את הנשפט על מרידה במלכות.

ודבריו דחוקים מאד ברמב"ם:

(א) הרמב"ם סתם וכתב בצורה סתמית, שהמזבח קולט את הנידונים בדיני מלכות ולא חילק ביניהם, ומזה נראה ברור שגם המורד בכלל זה.

(ב) לפי זה [הסבר הכסף משנה] יוצא, שהמורד יש לו דין של הורג בשוגג, שהרי על זה אמרו שטעה יואב ג' טעויות, ובמזיד הרי אינו נקלט לשיטת הרמב"ם, כמפורש שם בדבריו. וזה תמוה, שממה נפשך, או שניתן למורד דין נשפט בדיני המלוכה, או שנחשוב אותו כמזיד בדיני סנהדרין, אבל להחשיב אותו כהורג בשוגג אין שום סברא, מכל שכן שחידוש זה היה לרמב"ם לפרוט.

(ג) על פי שיטת הכסף משנה, שיואב נשפט על דין מורד, אין להבין מהיכן מקור חידושו של הרמב"ם על קליטת המזבח לנשפטים בדיני המלכות.

והברור לעניות דעתי, שכל עיקר דינו של הרמב"ם לקוח מתוך סוגית הגמרא שלנו [בסנהדרין]. שאמרו בגמרא (סנהדרין מח ע"ב), למאן דאמר הרוגי מלכות נכסיו למלך, שברח למזבח בכדי להיות נידון בסנהדרין, שיהיו נכסיו לבניו. ועיין שם בתוספות (ד"ה בשלמא), שכתבו שסוגיא זו הולכת על פי הלשון השני בירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו), הסובר שיואב לא טעה כלל בבריתו ולא ברח על מנת להנצל, כי ידע שאין המזבח קולטו, וכל עיקר לא ברח אלא בכדי להיות נידון בסנהדרין. ונראה שמכאן הוציא הרמב"ם לדינו, שאם נאמר שאין המזבח קולט מדיני המלוכה, עדיין קשה מה הועילה לו בריחתו, ובמה היה בטוח שלא ידונו המלך, וכי משום שברצונו להיות נידון בסנהדרין ולא על ידי המלך מחויב המלך להשמע לו? אלא ברור, שלגבי דין המלך, המזבח קולט ואפילו זר ואפילו נסמך לו, ונמצא שמצד זה הועילה לו באמת בריחתו. ולפי זה אין באמת הבדל מצד איזה אשמה הוא נידון בדיני המלוכה, וגם מצד מורד הוא נקלט. ומה שאמרו בגמרא מכות הנזכרת לעיל, שטעה יואב ג' טעויות, היינו לגבי להיות נידון בדיני סנהדרין, וכמו שפסק הרמב"ם

(ואף על פי שלא היה מזיד לגבי עבירת הרציחה, יש מקום לדונו בסנהדרין, כפי שיתבאר להלן).

[. . .]

הריגתו של יואב – במשפט הסנהדרין או במשפטי המלוכה?

ח. על פי הנכתב לעיל יוצא, שבריחתו של יואב הועילה להצילו מכל וכל מדין משפט המלוכה, וכל מה שהיה אפשר לדונו היה רק מצד דין הסנהדרין. אבל על זה הרי לכאורה חוזרת בתוקף קושית התוספות (סנהדרין מט ע"א ד"ה מאי), איך היה אפשר לדונו בדין סנהדרין, כיון שהיה כשוגג בדבר, שחשבו לעמשה למורד במלכות?

והנראה, על פי מה שכתב הרמב"ם (הלכות רוצח א, ה), שאין ממיתים את הרוצח עד שיגמר דינו בבית דין, וכתב האורים (חושן משפט סימן ב ס"ק ב), שגם גואל הדם אסור להרוג [את הרוצח] לפני עמדו לפני העדה למשפט⁷. ולפי זה אפשר לומר, שגם בנידון זה של יואב היה מקום לדונו על ידי סנהדרין ולקבוע שיש לו דין שונא שהרג בשגגה, שאין ערי מקלט קולטים אותו, וגואל הדם רשות בידו להרגו, וכן כל אדם שהרגו פטור שאין לו דם⁸, ואז היה יכול בניהו להרגו כיון שאין לו דם. והנה בסופו של דבר אנו רואים שנהרג על ידי בניהו, ובירושלמי הנ"ל (אות ו) מפורש, שאמר לו שלמה לבניהו, שישכים שלא לקחת את ממונו:

כלום לממונו אני צריך? וזהו שנאמר (מל"א ב, לא): "והסירות דמי חנם", דמיו חנם ואין ממונו חנם.

הרי לנו מזה, שלבסוף מכיון שאמר שלמה שלא יקח ממונו, הסכים יואב להישפט על ידו, ועל כן לא נזכר כלל מסנהדרין. ואף על גב שלגבי דין המלכות נקלט על ידי המזבח, יש לומר ששוב יצא מרצונו הטוב⁹. והמשפט היה באמת על הריגת עמשה כפשטות הכתוב, ואף על פי שהיה כשוגג ונכתב לעיל (אות ו), אלא על כרחך כיון שהוא שונא, יש רשות לדונו מדיני מלכות. ומזה למד הרמב"ם, שבכל מקום שאין דינו להיקלט על ידי ערי מקלט, שרשות בידי המלך לדונו. והוא מקורו של הרמב"ם¹⁰.

7. קצות החושן (שם ס"ק א) אמנם חולק עליו, אבל דבריו תמוהים וכבר עמדו בזה המחברים.
8. ויתכן שלאחר פסק דין שכזה מצד הסנהדרין שאין לו דם, שוב יש מקום לדונו גם מדין מלכות, ולא שייך לומר שמזבח קולטו, כיון שכל אדם שהורגו אין לו דם, וצריך עיון בזה.
9. או מכיון שהסכים שידונה, המלך יכול לדונו, שאין המזבח קולט אלא הרוצים שיקלטנו, ובזה צריך עיון.
10. ואולי לזה כיוונו גם הרדב"ז והמגדל עוז (לעיל אות ג) בציננס כמקור הרמב"ם את הירושלמי, שהכונה למה שמצינו בירושלמי מכות הנ"ל, שדנהו שלמה, ולא נידון על ידי סנהדרין כלל.

אכן עד כאן לא הגענו אלא לפענח מקורו של הרמב"ם בגמרא. אולם עדיין לא ידענו מה המקור לסמכותו של המלך בתורה הכתובה. וכאן לא יועילנו בשום פנים מקורו של החתם סופר (לעיל אות ב) ממשפט החרם, שמכל מקום יש צורך בשני עדים, וכמו שכתב הוא עצמו שם לענין עכן, והובאו דבריו לעיל.

מקורו של הרמב"ם, שמלך יכול להרוג רוצחים ללא ראייה ברורה הוא כנראה מכך שיואב נהרג בפקודת שלמה המלך על הריגת עמשא בן יתר, למרות שזו היתה בטעות. יואב נהרג משום שהיה נחשב ל"שונא", שמלך יש סמכות להורגו. מכאן נלמד לסמכותו של המלך להמית שאר רוצחים שלא ניתן להמיתם בבית דין. עם זאת, עדיין יש למצוא מקור להלכה זו בתורה.

מהו המקור לסמכות המלך להטיל מיסים?

ט. וכן הדין השלישי של הרמב"ם בסמכות המלך להטיל מס, שמקורו מפורש במה שנאמר אצל שמואל במשפט המלוכה (שמו"א ח, יא-יז), עדיין צריך עיון. כי במלך נכרי כתב הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה א, טו), שדינו דין גם בנוגע לתקנת סדרי קנין שבבין אדם לחברו. ויצא [שן הרמב"ם] נוקט כאלה הראשונים הסוברים שדין המלך דין גם בין אדם לחברו (עיי' ר"ן ורשב"א גיטין י ע"ב). ואם כי הבית יוסף (חושן משפט סימן שסט) הביא מתשובת הרב רבי יעקב ישראל, שהרמב"ם סובר שדינא דמלכותא דינא הוא רק במה שנוגע לטובת המלך, ומה שהביא הרמב"ם (שם) לדין של (בבא בתרא נד ע"ב): "מלכא אמר לא ליקני אלא באיגרתא", היינו רק כשיש למלך תועלת מזה ליטול חוקו מכתובת השטר - זה תמוה מאד לעניות דעתי, שהרי הרמב"ם כתב (שם) מפורש בין שתיקן שלא יקנה אלא בשטר ובין שתיקן שלא יקנה אלא בכסף, ובזה הרי כבר לא שייך לומר שיש לו הנאה מזה שיקנו בין זה לזה בכסף. ועל כרחך שסובר, שגם בין אדם לחברו דינו דין. אולם, מתוך שסתם דבריו (הלכות מלכים ד, א) במלך ישראל, נראה שסובר שמלך ישראל אין דינו דין אלא במה שנוגע להטלת מיסים. וצריך עיון משום מה יגרע כחו של מלך ישראל בזה? והרי שיטת הרמב"ם אינה כשיטת אותם ראשונים הסוברים שאין דינא דמלכותא אלא במלך נכרי, שהרי לדעתם גם במס אין דין המלך דין, שהרי דנו בדבר לענין מוכס. ואם כן דעתו שגם במלך ישראל דינו דין, ולמה הגביל זכותו רק לענין מס?

וגם מקור הדין של מלכי עכו"ם שדינם דין כנכתב לעיל בדיני ממונות בין אדם לחברו, ואף בדיני נפשות ישראל כגון להרוג גנבי ישראל, דינא דמלכותא דינא, וכמו שנתבאר לעיל, צריך עיון מקורו בתורה.

סמכות מלך ישראל להטיל מיסים מבוארת במשפטי המלוכה שהורה שמואל. דיוק בדברי הרמב"ם מלמד, שלדעתו למלכי גויים מוקנות סמכויות נרחבות נוספות בדינים שבן אדם לחברו מעבר לאלו המוקנות למלכי ישראל. יש להבין את הסיבה להבדלים אלו, ובמיוחד את המקור בתורה להלכה היסודית והמוסכמת ש"דינא דמלכותא דינא".

המקור לסמכויות המלך

י. מכל זה נראה מוכרח, שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, וכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו (בישראל – הסנהדרין) בזמן המלכותו. וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכון על פי תנאי החיים שלהם. ובמידה זאת שנמסרו לו הזכויות זכה בהם, וכל מה שעושה במסגרת סמכויות אלה דינו דין, בין במה שנוגע לדיני ממונות ובין מה שנוגע לדיני נפשות. ומכאן המקור להבדלים שבין הצורות השונות של משפט המלוכה שראינו לעיל, כי הכל תלוי לפי מה שנמסר למלך, וכנתבאר לעיל.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ן (הובאו במגיד משנה הלכות גזילה ה, יג), שאין למלך לחדש דינים אלא כפי מה שהיה מקובל על ידי המלכים הראשונים. ודבריו תמוהים לכאורה, במה עדיפים המלכים הראשונים מהאחרונים, וכי הראשונים נתמנו מפי הגבורה?! ולמה דוקא חוק מלכים הראשונים קיים? חוץ מזה הדבר סתום, ולא ניתנה כל הגדרה, מי הם המלכים אשר יקראו ראשונים, ומאיזה דור זה מתחיל. אבל על פי הנתבאר לעיל זה ברור, שהכונה למלכים שעמדו לראשונה מבית מלכות זה, שאז נתמנה על ידי העם, והחוקה שלפיה נתמנה היא המקנה לו ולעומדים אחריו את זכות השלטון ואת גבולות סמכויותיו. ואם הוא בא לחדש עכשיו חוקים שלא על פי חוקה זו, שלפיה הוא מולך, אין לחוקים אלה שום תוקף, כי לזה לא נתמנה כלל.

וכן הדברים מפורשים בריטב"א נדרים (כח ע"א, י ע"א מדפי הרי"ף), שאין דינא דמלכותא אלא כשהוא:

על פי חוקי המלכות הקבועים... והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים.

והיינו כנתבאר לעיל, חוקת המלוכה שעל פיה קם בית מלכות זה למלוך. והם גם הדברים המפורשים בריטב"א בשיטה מקובצת בבא מציעא (פג ע"ב), שהבאנו לעיל (אות ה) לענין גנב, שהוא רק כשעושה כן מחוק המלכות, אבל לא אם המלך צוה שלא מחוק המלכות. שכונתו, שאם לא ניתנה למלך סמכות לתקן העולם ולהוציא

להורג גם על עבירות קלות, אז באמת אין לו כל סמכות לכך, והרי זה כרוצח בעלמא¹¹.

מכל זה נראה ברור, ששיטת הראשונים היא, שסמכויות המלך באומות העולם תלויות בהסכמת העם, וכל מה שהסכימו על זה בזמן המינוי, דינו דין גם לגבי ישראל, וכנכתב לעיל. והמקור לזה נראה הוא ממה שאמרה התורה (דברים יז, יד): "ככל הגויים", הרי שיש תוקף למינוי המלך של הגויים. ומכאן גם התוקף למלך או לנשיא בישראל, כיון שלמדנו שמסרה התורה רשות גם לישראל למנות להם כפי דרכי המינוי של "כל הגויים". יוצא מזה, שגם בישראל הכל תלוי לפי מה שמינו על עצמם לקבל את המלך או את הנשיא, וכפי מה שקבלו דינו דין וסמכותו סמכות אפילו לעניני נפשות מן התורה. ובזה יובן מה שהצריכה התורה להדגיש במינוי מלך "ככל הגויים", מה שלא נזכר בשום דין אחר. ודאי שהוא לא לגנאי (בכל אופן לא רק לגנאי) נאמר, שהרי הרמב"ם פוסק שמינוי מלך היא מצוה, אם כן הכתוב דן במינוי המלך לפי המצוה¹². ולפי הנתבאר לעיל, דבר גדול בא הכתוב להשמיענו, שבדיני המלך קבלת העם על עצמו יש לה תוקף ממש כמו בדרכי המלוכה אצל אומות העולם.

ובזה יובן מה שהוצרכו לומר ליהושע (יהושע א, יח): "כל אשר ימרה את פין יומת", ואילו היה דין זה מקובל בידם, מה היה להם לומר זה, וכי הלכה באו להשמיע את יהושע? וכן יובן מה שאמרו בסנהדרין (כ ע"ב), לדעת הסובר שאין המלך מותר בכל מה שנאמר בשמואל בפרשת המלך, ששמואל לא אמר אלא ליראם ולבהלם. ולכאורה כמו זר יחשב דבר זה, ששמואל יבדה מלבו דברים אשר אין בהם ממש רק על מנת להבהיל העם בדברי שקר. וגם איך לא חשש שמא ימצא גם בין העם יודע תורה שיכחישנו על פניו, ויאמר לו שאין המלך מותר בכל אלה? אבל לפי הנ"ל מבואר, שהדבר תלוי לפי קבלת העם, וכשהסנהדרין קיימים הרי זה מתבטא על ידי החלטת הסנהדרין, וכמו שכתבנו בראש דברינו. אם כן היה הדבר באמת אפשרי שתתקבל החלטה כזו על ידי שמואל ובית דינו, אילו היו רואים שיש צורך בכך.

11. ונראה, שגם הרמב"ם אינו חולק בזה, ושלא כהרב המגיד (שם), שרצה לומר, שלדעת הרמב"ם כל שהמלך משוה חוקיו דינו דין, גם כשמחדש דינים חדשים, כי אפשר לומר, שהרמב"ם דן כשיש לו סמכות על זה לחדש דינים, ומכל מקום הוא בתנאי שאינו מפלה בין איש לאיש.

12. עיין רמב"ן (על התורה שם), שפירש שהפסוק מרמז למה שיבקשו להם לבסוף מלך שלא כהוגן. אולם ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרמב"ן לא דן אלא משום מה הוצרך הכתוב להשמיענו דיני מלך ישראל דוקא מתוך אסמכתא על מלכי נכרים, ולא כתבה בפירוש את סמכויותיו, שהן כפי שהעם יגדיר אותם.

וזהו שאמר להם שמואל, ולא בא לבהלם בדברי שקר בעלמא, אלא בדברים שיש להם מקור ואפשרות, וכן היה נצרך לומר ליהושע דבר זה, כי על ידי קבלה זו שקבלו על עצמם, קיבל יהושע סמכויות אלה.

יא. יוצא לפי זה, שכל עם הרשות בידו לבחור לו המלך ולמסור לידו סמכויות כראות עיניו. ובאותם המקומות שנמסרה הסמכות לידו גם לדון הגנבים למיתה, ודאי הרשות בידו. ובישראל למדו חז"ל מהתנהגות כשרי המלכים [המלכים הכשרים] וממשפט המלוכה שנאמר בשמואל, ומזה למדו מה הסמכויות שנמסרו למלכי ישראל. ועל כן אין לנו לחפש כלל על כל פרט מקור בתורת משה, כי לא נמצאם, כי התורה מסרה את הדבר באופן כללי להחלטת העם. וזה שהביא הרמב"ם סמכות המלך לדון הרוצח, הוא על פי מה שמצא לזה מקור בדברי חז"ל, שהוא על פי מה שנתבאר לעיל נלמד מהתנהגות המלכים הכשרים, שסמכויות אלה נמסרו למלכי ישראל. אכן לענין להרוג הגנבים וכן לענין עריות לא הביא הרמב"ם, כי לא נמצא מזה כלל¹³. וכן בעניני ממונות לא מצינו במשפט המלוכה בישראל אלא לעניני מסים. ואף על פי שמלכי נכרים יש להם רשות זאת, היינו כשנמסרה להם על ידי העם, ובישראל לא מצינו דבר זה. על כן מכיון שלא נתפרש, כפי הנראה לא נמסר ענין זה למלכים.

מסקנת הרב ישראלי היא, שאין למלך סמכויות קבועות מן התורה. סמכויותיו הן אלו שהעם מעניק לו בשעת המלכתו, ומעבר לכך הוא איננו יכול ליטול לעצמו סמכויות חדשות ללא הסכמת העם. הענקה זו של סמכויות תקפה בכל העמים, והיא היא הבסיס לכלל "דינא דמלכותא דינא". לאור הבנה זו מתישבות התמיהות השונות שעלו במהלך הדיון עד כה על העדר הגדרה ברורה של סמכויות המלך בתורה, ועל ההבדל שבין סמכויותיו של מלך ישראל לבין אלו של מלכי הגויים.

סמכות טובי העיר בידי נפשות

יב. ונראה לי שזהו גם ביאור מה שאנו מוצאים כח ביד טובי העיר שהמחוס רבים עליהם לדון דיני נפשות לצורך שעה (חושן משפט סימן ב). ולכאורה אינו מובן, הרי גם סמכות זאת לדון שלא כתורה בגדר הוראת שעה, גם כן אינה אלא לסנהדרין סמוכים, כמו שכתב הנמוקי יוסף בסנהדרין (פרק ד' מיתות טז ע"א מדפי הרי"ף, והובא בבית יוסף סימן הנ"ל). ואם כן, במה עדיף כוחם של אלה שהמחוס רבים

13. והירושלמי פרק ו' מסנהדרין (הלכה ג) לענין רביעה הוא כנכתב לעיל (אות ד) רק מדין הסנהדרין.

עליהם לדון דיני נפשות, הרי בענין דיני נפשות אין מועילה קבלת הבעל דין, כמו שכתב התומים (סימן ז ס"ק א)?

ועיין עוד במאירי (הובא בשיטה מקובצת בבא קמא פד ע"ב) בענין זה, וזה לשונו:

ואומר אני, שהמקומות שהורשו מצד מלכותם לדון בדיני ישראל, והיתה הסכמת כל העם לעשות כן, הרי הוא מן הסתם כמו שקבלו עליהם בעלי דבר לדון בדיני ישראל, ואף בדיני נפשות דנים בהם מצד הסכמתם לפי צורך שעה.

מה שכתב שדנים בדיני נפשות: "מצד הסכמתם", היינו בהכרח מצד הסכמת העם, ולא מצד הסכמת בעלי הדין עצמם, שהרי כנכתב לעיל קבלת בעל דין אינה מועילה בדיני נפשות. ולכאורה הוא תמוה. גם מהו זה שהתנה דבר זה בתנאי שהורשו מצד מלכותם, ומשום מה הדבר תלוי בהרשאת המלכות, הרי המאירי עצמו כתב במקום אחר (הובא בשיטה מקובצת בבא קמא קיג ע"ב), שמה שנוגע לישראל בינם לבין עצמם, אין דינא דמלכותא דינא: "שאם כן כל דיני ישראל בטלים", אם כן מה לנו אם לא הורשו מצד המלכות?

אבל לפי דברינו מבואר יפה, שכל משפט המלוכה הוא נובע מכח הסכמת העם. ועל כן טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, דינם כדין מלכות, וגם דיני נפשות נמסרו בידם כל עוד שיש צורך לתיקון בדבר. כי הסכמת העם מועילה כאמור גם לענין דיני נפשות. והם הם דברי המאירי, שבדיני נפשות דנים מצד הסכמתם, כי זהו כל כח משפט המלוכה שלמדנו מקורו בתורה, וכתבאר לעיל. ומבואר מה שהטיל [המאירי] את התנאי: "במקומות שהורשו מצד מלכותם", כי מכיון שכל הסמכות היא מצד משפט המלוכה, ולענין זה יש תוקף גם למלכות נכרים כלפי ישראל הגרים שם, אם כן לא תתכן המחאת רבים את טוביהם בדיני מלכות, שהרי זה סותר את תוקף משפט המלוכה של המדינה, אלא אם כן הורשו לכך מטעם המלכות.*

* הערת העורך: בדברי תשובה לרב רבינוביץ'-תאומים המובאים בעמוד הימיני והושמטו בהמשך מוסיף הרב ישראלי:

"ובאמת אפשר להוכיח זאת [ש"המחוחו רבים עליהם" מאפשר לדיינים שאינם סמוכים להכות ולהעניש] גם מעצם הדבר שעיקר הוא [בדברי השולחן ערוך] "גדול הדור" ולא צריך כלל שיהיה סמוך, ולכאורה מה דין הוא שיצטרכו גדול הדור? והיכן עוד מצינו תנאי כזה לא מצד סמיכה אלא מצד גדלות מוכרת בדור? שדין זה הוא מדין מלכות, וכל שהוא מקובל ומוכר כגדול הדור, וכן אם המחוחו בפירוש, דהיינו אך לענין זה, יש לו כח שלטון ומלכות ויכול לדון מצד הוראת שעה של מכין ועונשין. כי מה שמצאנו שם "בית דין מכין ועונשין", גם כן לא מכח בית דין במובן הרגיל הוא, אלא מצד היותם בית הדין הגדול שיש להם ממשלה בישראל כשארין מלך, כמו שכתב הר"ן בדרשותיו".

ונמצאים אנו למדים מזה, שסמכות המלכות, שנבנית כל עיקר על הסכמת העם, יכולה להימסר גם לכמה אנשים יחד, ולא דוקא למלך או שופט. וזה גם מובן מסברא, כיון שהכל מכח הסכמת העם, מה הבדל אם הסכימו על יחיד או על רבים? אדרבא – יש מקום להעדיף את שלטון הרבים מיחיד (עיי' אברבנאל לספר שמואל א פרק ח בענין המלוכה).

ובזה יובן יפה ההבדל שאפשר לראות בדברי הרמב"ם בין סמכות המלך לסמכות בית דין¹⁴, כי המלך שפועל מטעם הסכמת העם יש לו הסמכות המלאה לעשות דין כפי שרואה צורך בכך, ואין כאן עקירת דבר מן התורה, שהרי התורה נתנה לו את הסמכות הזאת מבלי הגבלה. מה שאין כן בית דין, כח זה שמשתמשים בו לעשות דין שלא כתורה נלמד מאליהו (יבמות צ ע"ב, ורשב"א שם), ונמצא שפעולתם נקראת באמת עקירת דבר מן התורה, אלא שכל עוד אין זה אלא לשעה הדבר אפשרי, ומכל מקום צריך שיהא דוקא בגדר הוראת שעה מפורשת.

הנה כי כן נפשט הספק שהתחלנו בו את בירורנו, שכל הסמכות שמוצאים במלך, בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות, עיקרה תלויה בהסכמת העם שמינוהו על עצמם בסמכויות אלה.

סמכויות אלה, כיון שכל עיקרם מהסכמת העם, יכולות להינתן גם לממשלה ולנשיא. ואין לסמכויות אלה שום גבולות מוגדרים, רק שיהא בהם משום תיקון העולם. וכל עוד הם פועלים בגבולות הסמכות שנמסרה להם, דינם דין ותקנתם תקנה, בין במה שנוגע לממונות ובין מה שנוגע לעניני נפשות.

גם סמכות שבעת טובי העיר לדון דיני נפשות מקורה, בדומה למלך, מכח הסכמת העם. מכאן, שאת סמכויות המלכות ניתן להעניק גם לקבוצה של אנשים – כמו ממשלה או כנסת, ולא רק לאישיות בודדת כמלך או שופט.

14. עיי' קובץ א' [של] "התורה והמדינה" במאמרו של הרב יוסף דוב כהן: "דינא דמלכותא ותקנות הציבור" (עמ' כ-כז), וקובץ ב' מאמרו של הרב יהודה גרשוני: "דין הסנהדרין ומשפט המלוכה וההבדלים שביניהם" (עמ' עב-עה).
הערות העורך: שני המאמרים האלו חזרו ונדפסו ב"בצומת התורה והמדינה".

אחרית דבר

בין קהילה למלכות

הקמת המוסדות הלאומיים, וביתר שאת כינון של הכנסת ושל הממשלה בישראל עם קום המדינה, הציבו בפני ההנהגה הרבנית של הדור את שאלת מעמדם ההלכתי של מוסדות המדינה במלוא חריפותה – האם נכון ששומרי המצוות יצייתו לחוקים ולתקנות של מוסדות המדינה החילונית שזה עתה קמה?

היו פוסקים שהתעלמו מן השאלה, היו מעטים שסברו שאין למדינה שקמה כל סמכות הלכתית, והיו שבססו את סמכויותיה על היסודות ששימשו את קהילות ישראל תחת שלטון זר בגלות: "דינא דמלכותא" ו"טובי העיר", כפי שהרחבנו בדברי ההקדמה למאמרים לעיל.

אחד ומיוחד היה הרב קוק בדורות אלו בקובעו שבהעדר מלכות בישראל חוזרות סמכויותיה לעם, וזה יכול למנות "שופט" לשם הנהגתו כממלא מקום המלך. יסוד זה הוא נקודת המוצא לדיונו של הרב ישראלי בפרקים שהובאו לעיל.

גם פוסקים נוספים נזקקו לדברי הרב קוק בבואם לבחון את שאלת מעמדם ההלכתי של מוסדות השלטון בארץ, ובראשם הרב הרצוג והרב וולדינגברג.

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (תרמ"ט-תשי"ט, 1888-1959), שנבחר לרב הראשי האשכנזי בארץ ישראל לאחר פטירת הרב קוק וכיהן בתפקיד זה בעת הקמת המדינה, החל לעסוק באופיו של השלטון הרצוי במדינת ישראל וסמכויותיו עוד לפני קום המדינה, והמשיך ביתר שאת לאחריו. הוא הקדיש לנושאים אלו חיבור גדול ומקיף בשם: "תחוקה לישראל על פי התורה". אמנם, רק מעט ממנו ראה אור בחייו¹

בראש דבריו שם (כרך א עמ' 4) הבהיר הרב הרצוג, מהי לדעתו צורת השלטון הראויה והרצויה לישראל:

צורת המדינה היא מונרכיה תיאוקרטית. בראש המדינה עומד מלך. הוא עצמו נתון תחת שלטון התורה, כשם שמלך של מדינה דימוקרטית נתון תחת שלטון הקונסטיטוציה והמשפט... לצד המלך, שהוא הראש והראשון במדינה, קיימת סמכות התורה – בית דין הגדול, סנהדרי גדולה.

1. הספר המלא יצא לאור בעריכת הרב ד"ר איתמר ורפהטיג ועל ידי מוסד הרב קוק רק בשנת תשמ"ט.

אולם מיד אחר כך (שם עמ' 5), הוסיף הרב הרצוג וכתב, שבינתיים אין כל אפשרות מעשית להעמיד את צורת השלטון הזו:

השאלה לפנינו בנידון זה איננה אקטואלית. אין עדיין לפנינו שאלה של מינוי מלך. "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, ועל פי נביא..." ועכשיו לא רק שאין עוד נביא, אלא שאין לנו בית דין הגדול של שבעים ואחד, ואין לנו האפשרות להקים בית דין של שבעים ואחד...

לכן, סמכויות השלטון הישראלי אינן סמכויות של מלכות כיום, אלא נובעות מכוח אחר:

מה שבא בחשבון עכשיו אין זה אלא מינוי ראש ומנהיג, כלומר נשיא, או במלים אחרות פרנס ראש וראשון של המדינה, כשם שהיינו ממנים לפעמים גם בגלות בארצות ידועות פרנס ראשי לקהילות, וזה רק למספר שנים, ומינויו יקום על ידי הציבור של הבוחרים כפי חוקת הבחירות. אין כאן חס ושלום התחרות עם בית דוד, ואין זה מלך מיופה בכח המלכות שהתורה נתנה למלך ישראל, ולא נמליך מלך עד בוא משיח בן דוד. לשים בראשנו פרנס, או נקרא לו נשיא, על פי הסכמת העם, לזמן קצר, אין בזה שום ניגוד מצד התורה.

אמנם, במקומות אחרים נקט הרב הרצוג בגישתו של הרב קוק בשו"ת משפט כהן, שסמכות המלוכה חוזרת אל העם. כך כתב בתשובה על הסמכות להכריז גיוס כללי במלחמת השחרור, סמכות שלכאורה שמורה רק למלך (שו"ת היכל יצחק אורח חיים סימן לז), והוא הרחיב עליה במאמר "על הקמת מדינת ישראל ומלחמותיה" (תחוקה לישראל על פי התורה א' עמ' 121, תחומין ד' עמ' 13-24):

ואם תאמר: הלא גם מלך אין לנו? אומר אני: שכל שאין ניתנת לו המלכות לעולם אין צריך שיהיה מבית דוד, ומלך שלא מבית דוד אינו טעון משיחה בשמן המשחה, והמלך אין כוחו אלא מן העם, שנבחר על ידי העם. ויש לנו לאמר: שהעם כולו, ועיקר עם ישראל הם היושבים בארץ ישראל כנ"ל, יש לו הסמכות של המלך בנוגע לעניני האומה. וכיון שהרוב הגדול והמכריע מכריז על מלחמה זו, הרי זה כצו המלך, ויש בידו לכוף. ואולם סברא היא, שעל כל פנים לא גרע כחם של הממנים כולם יחד מכח מי שנתמנה על ידם... ומאין בא לו כוחו הלא מהעם, ולא יגרע כוח העם כולו מכוחו כשאין מלך בישראל. ולא נאמר בשום מקום שרק מלך מבית דוד יכול להוציא למלחמת מצוה, ואף מלך מבית דוד בתחילה ממליך אותו העם.

בהמשך אותו מאמר הוא אף מצטט את דברי הרב קוק בנדון.

יחסו של הרב הרצוג לשלטון הישראלי היה אם כן מורכב ולא חד משמעי – התלבטות בין שלטון הנחשב כמלוכה ממש (כדברי הרב קוק והרב ישראלי), במיוחד ביחס לסמכות להכריז על מלחמה, לבין הנהגה הדומה להנהגת הקהילות בגלות

בנושאים אזרחיים, שהרי אתגר השילוב של התורה הנצחית והמדינה המודרנית הוא אתגר מורכב שיש עוד להעמיק בו (תחוקה לישראל א', עמ' 209):

המדינה היהודית – במסגרת התורה ובהתחשבות מספקת עם המציאות האקטואלית – תהא בהכרח לא תיאוקרטית כולה ולא דמוקרטית כולה, במובן המודרני, עד כמה שאפשר לירד לעומק של שם זה, אלא תיאוקרטית-דמוקרטית. ההפרדה בין הדת למדינה אסורה בהחלט, אבל ההרכבה הזאת טעונה עיון עמוק וטיפוח רב מצד חכמי התורה.

הרב אליעזר יהודה וולדינברג (תרע"ו-תשס"ז, 1916-2007), שהיה דיין בבית הדין הרבני הגדול ונודע בעשרים ושניים כרכי ספרו שו"ת ציץ אליעזר, הקדיש ספר בן שלושה חלקים ל"הלכות מדינה"². הספר מוקדש רובו ככולו לדמותה הרצויה של המדינה עת "גברו עלינו חסדי ה' וזיכנו אחרי אלפי שנות גלות להחזירנו כבראשונה אל נחלת אבותינו, להיות עם עצמאי בארצו" (שם א' הקדמה). שער שלם (שער ג) בחלקו הראשון מוקדש לברור הלכות המלוכה, ופרק שלם (פרק ה) בשער זה מוקדש לסמכויות המלך. במסגרת דיונו זה, הרב וולדינברג דן בדברי הרב קוק וגם מוצא להם תימוכין בהקדמתו של האברבנאל לספר שופטים.

בדיונו על אופי המשטר הרצוי, הרב וולדינברג מביא הן את דברי הרמב"ם על מצות מינוי מלך והן את דברי האברבנאל התומכים ב"הנהגה רפובליקנית-דמוקרטית", אך אינו מכריע ביניהם. למעשה, הוא כותב (שם א' עמ' קמז), ש"כל זמן שלא יבורר לנו בהחלטיות שישנו הראוי למלוכה" מצאצאי דוד המלך לא ניתן לבחור מלך בישראל.

ברם, לא רק באופיה הרצוי של המדינה בישראל דן הרב וולדינברג, גם לסמכויות המדינה שזה עתה קמה הוא התייחס בדבריו. על סמכות המדינה להכריז מלחמה כתב (הלכות מדינה ב עמ' קכד):

בזמן שאין מלך, מסור הכח הזה של הכרזת מלחמה בידי ההנהגה המושלת שנבחרה ע"י העם לשם ניהול עניניה הכלליים-הצבאיים או בידי מנהיגי האומה שנתמנו לכל צרכיה בסגנון ממלכתי ע"פ דעת הכלל ודעת בית דין, קרי ראש ממשלה.

וכן כאשר הוא נדרש לשאלת תוקף הכיבוש לאחר מלחמת ששת הימים (שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן א):

2. כרך א: "מחקרי הלכות... על השופט... ומשפט המלוכה בישראל..." (תשי"ב); כרך ב: "... בדיני חוקי המלחמה והצבא הישראלי" (תשי"ג); כרך ג: "... הנהגת השלטון המדיני..." (תשט"ו).

ולכאורה יש עודנה גורם מעכב נוסף כדי שיקרא כיבוש רבים, משום דהא התנאי של כיבוש רבים הוא גם שיהא זה על ידי מלך או נביא, ובימינו אין לנו לא מלך ולא נביא.

אך גם לזה נוכל למצוא מזור, על פי מה שכותב לבאר לנו הגאון הגר"ה קוק ז"ל במשפט כהן (סימן קמד), בדברו על מלחמות החשמונאים כנגד חיילות סוריא בלא מלך. והוא, דנראים הדברים שבזמן שאין מלך, ודאי גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים במקום מלך הם עומדים, עיין שם ביתר אריכות... ואם כן, גם בימינו הנשיא והממשלה והכנסת וכו' (על כל מגרעותיהם בשטח הדת, ואשר ברור שבנוגע לדת אין להחלטותיהם נגדו כל תוקף שהוא), שנבחרו מדעת רוב ישראל היושבים על אדמתם, ואשר המה גם יותר מס' ריבוא, במקום מלך הם עומדים בכל הנוגע למצב הכללי של האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם, כדברי ה"משפט כהן" שם, ובפרט בנוגע לצבא – הכיבוש ומפקדיהם שפועלים על דעת כל יושבי הארץ (מלבד מיעוט שאינו ניכר שבטל ברובא דרובא), ועל צבאותיהם נמנים עשרות אלפי אנשי צבא יריאים ושלימים, וכבשו את השטחים יד ביד עם כל אנשי הצבא על כל סוגיהם וראשיהם.

אמנם, לחוקיה של הכנסת העניק הרב וולדינברג תוקף מכח "דינא דמלכותא דינא" (ציץ אליעזר ה' ל, ועוד), ותקנות הקהל (הלכות מדינה א עמ' רנח):

ואם כח כזה היו לראשי קהלות בגולה, ושהיו רק נבחרים קהלה אחת, על אחת כמה וכמה שישנו הסמכות המלאה לנבחרים עם כולו כאן בארצנו בהתאספם יחד במושב הכנסת שלהם להועץ על הדרך אשר ילכו בה לטובת העם והמדינה, לחוקק ולתקן תקנות מועילות למדינה שאינן מנוגדות לדברי-תורה. והצעות דיני המדינה שיוכרעו ע"י הרוב, המה יקומו ויקבעו לחקי-עם.

מתברר אם כן, שגם הרב וולדינברג הלך בדרך דומה לרב הרצוג – למדינה סמכות של מלך במיוחד בכל הקשור לצבא ולמלחמה, וסמכות של הנהגה (מועצמת) של קהילה בנושאים אחרים, כל עוד כמובן שאין חוקיה או מעשיה סותרים את חוקי התורה ואת משפטיה³.

חידושו של הרב ישראלי – משמעויות והשלכות

לאור דבריהם של פוסקים אלו, בולט יחודן של שתי תשובותיו של הרב ישראלי שהובאו לעיל. אמנם הרב ישראלי יצא לבסס את דברי הרב קוק, ואכן ביצר אותם על יסודות איתנים, אולם הוא גם הוסיף עליהם.

3. גם פוסקים נוספים נזקקו לדברי הרב קוק, ואף לדברי הרב ישראלי בעקבותיו. כך הרב עובדיה יוסף (יחזקאל דעת ה' סימן סד), וכך הרב חיים דוד הלוי (דת ומדינה פרק ח), ועוד.

הרב ישראלי דן בשאלה בדרך הלמדנית המקובלת. בדברי הרמב"ם על המלכות מצאנו סתירה. מחד, הרמב"ם מונה את התנאים ההכרחיים למינוי מלך (הכוללים נביא וסנהדרין), ומאידך הוא מכתיר את מנהיגי בית חשמונאי כמלכים, אף שברור שתנאים אלו לא התקיימו בזמנם. את הסתירה הזו ישב הרב ישראלי, בתשובה הראשונה שהובאה לעיל, על ידי שהראה, שמדברי חז"ל על המסופר בנביאים עולה, שקיימת דרך משנית, אותה הרמב"ם כלל לא מנה, למינויו של מנהיג המחליף את המלך. דרך הנקטת כאשר לא ניתן למנות מלך בדרך הרצויה והעיקרית על ידי סנהדרין ונביא. הרב ישראלי הוסיף וחדש, שתחליף זה למלך לא חייב להיות איש אחד כמקובל במלכות, אלא גם מועצה ממונה.

לא זו אף זו. הרב ישראלי הוסיף והראה (בתשובה השניה שהובאה לעיל), שלהלכה העם הוא המגדיר את אופי הסמכויות המוקנות לשלטון ואת היקפן, בין אם מדובר בדיני ממונות ובין אם מדובר בדיני נפשות, הן בעניני צבא ומלחמה והן בנושאים אזרחיים כל עוד שאין הם נוגדים את חוקי התורה.

יתר על כן, לפי הרב ישראלי, כל עיקר מינוי המלך מחייב את בחירת העם. במציאות מתוקנת, בה יש נביא וסנהדרין, מוסדות אלו הם המייצגים את בחירתו של העם גם בבחירתו של מלך ובהענקת סמכויותיו. אולם כשאלו אינם בנמצא, חוזרות סמכויות הבחירה לעם, והוא זה שנדרש לבחור את מנהיגו ולהגדיר את סמכויותיו.

הכרה זו בסמכויות מוסדות השלטון במדינת ישראל מסירה את המגבלות שקיימות, לפחות לחלק מן הדעות, על "דינא דמלכותא" ו"טובי העיר"⁴.

היסודות שהרב ישראלי הניח בשתי תשובות אלו שימשו אותו גם בתשובות מאוחרות יותר כבסיס לדיון בנושאים נוספים, כגון היציאה למלחמה (עמוד הימיני סימן טז כפי שיורחב בשער ד' להלן), או שיתוף נוכרים בכנסת ובמשלה (שם סימן יב וחוות בנימין סימן יב). את השיתוף הזה הרב ישראלי התיר בין היתר על בסיס ההבדל שבירר בתשובתו הראשונה לעיל בין זכויותיו וחובותיו האישיות של מלך המוענקות רק למלך כאישיות, ואותן אין להעניק לנכרי, לבין סמכויותיו הציבוריות של מלך אותן ניתן להעניק בהסכמת העם גם לנוכרים כחלק ממועצה נבחרת. למלך יש "שררה" המתבטאת בהורשת התפקיד ואותה התורה אוסרת להעניק לנכרי,

4. היה מקום לומר, שלהגדרת השלטון בישראל כמלכות השלכה גם לשאלת תוקף הכיבושים של מדינת ישראל לענין חיובן של מצוות התלויות בארץ. אולם בספרו "ארץ חמדה" (שער ג, סימנים ב, יג) הרב ישראלי מסיק, שתוקף כיבוש לענין זה אינו תלוי במלך, אלא בכך שהכיבוש נעשה לצורך כל ישראל ואין רשות לאחרים על השטח הנכבש וזה מצוי בתוך גבולות ארץ ישראל המפורשים בפרשת מסעי.

השלטון בימינו מתחלף ואין בו "שררה", על כן ניתן להעניק את סמכויותיו, שהן רק ציבוריות, גם לנוכרי.

ברם, משמעותן העיקרית של תשובותיו של הרב ישראלי היא היחס החיובי העולה מהן לעצמאות ישראל ולשלטון הישראלי הריבוני. מעתה, אל להם לשומרי התורה והמצוות להתייחס למדינת ישראל בדומה ליחסם של היהודים ברוסיה לצאר בזמנו, או ליהודי ארה"ב לממשל האמריקאי בימינו. מוסדות השלטון אינם המשך של האוטונומיה הקהילתית בחסות שליט נוכרי בגלות, אלא שלטון ישראלי עצמאי, המהווה רק מדרגה אחת מתחת למלכות ישראל המלאה. אמנם, יחס זה איננו פותר מהשקעת כל מאמץ ששלטון זה ילך בדרך התורה, אולם מעתה המאבק הוא מתוך הזדהות ושותפות לשלטון ולא בעמידה מבחוץ, כפי שיפורט בשער הבא.

אי הבנות

בחירה ישירה תחילה?

חוקרים שונים עסקו בדברי הרב ישראלי על השלטון וסמכויותיו, ודברי אחדים מהם מעידים על אי הבנה. היו שטענו⁵, שהרב ישראלי צעד מעבר לחידושו של הרב קוק, באופן שבחירה ישירה של מלך (או של כל צורת שלטון אחרת) איננה דרך של דיעבד, כשאין דרך אחרת למינוי כדברי הרב קוק, אלא דרך של לכתחילה, שגם צורת המינוי המקובלת בפוסקים – על ידי סנהדרין ונביא, שואבת מכוחו. לדידם, דעתו של הרב ישראלי היא, שבחירה ישירה של העם היא הדרך העדיפה למינוי הנהגה לעם וממשל מתחלף עדיף על מלוכה:

לאור פירושו [של הרב ישראלי], נמצא כי למעשה מחייבת התורה את עם ישראל לנהל מערכת שלטון דמוקרטית, שהמלוכה הינה רק אחת מאפשרויותיה. דין המלך, אם כן, איננו מתייחס לאישיות מסוימת, אלא למערכות השלטון בכללותן, וכל אדם שייבחר על ידי העם למלא תפקיד כלשהו במערכת, יחול לגביו דין המלך הרלוונטי לאותו תפקיד⁶.

אולם המעיין בדברי הרב ישראלי יראה, שהבנה זו בדבריו אינה אלא טעות. הרב ישראלי חזר כמה וכמה פעמים בדבריו על העובדה שמי שנבחר על ידי העם ישירות אינו "מלך", אלא נחשב ל"ממלא מקום המלך" בלבד. תחליף זמני, כאשר בהעדר

5. פרופסור יעקב בלידשטיין, "תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי" (בתוך: שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה, ירושלים תשס"ב, עמ' 350–363), והרב ד"ר חיים בורגנסקי, "קהילה וממלכה: יחסם ההלכתי של הרב י"א הרצוג והרב שאול ישראלי למדינת ישראל" (בתוך: דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 267–294).

6. הרב ד"ר בורגנסקי שם. זאת כמובן, כשזו אינה נוגדת את חוקי התורה (שם).

סנהדרין ונביא לא ניתן למנות מלך. אמת, הסנהדרין מייצגת את העם גם בעת מינויו של מלך, אולם נציגות זו איננה שליחה של העם הכפופה לדעתו, כפי שמקובל כיום, אלא מנהיגה רוחנית של העם המעצבת את דעתו ועל העם להשמע לה, כפי שהרב ישראלי הרחיב במקום אחר⁷:

...הסכמת כל החכמים כמוה כהסכמה מפורשת מהעם כולו, כי העם כולו ודאי רוחש להם אימון, שדעתם, המושפעת מרוח התורה, היא הדעת שראויים לסמוך עליה....

על כן, גם לשיטת הרב ישראלי, ההנהגה המיטבית לעם ישראל היא של מלך, והדרך למינויו היא על ידי נביא וסנהדרין, כדבריו המפורשים של הרמב"ם. רק בהעדרם של שני אלה חוזרת סמכות מינוי ההנהגה לכלל העם, אף אם במינוי בדרך זו לא מקיימים כנראה את מצות התורה למנות מלך⁸.

הרב ישראלי פירש את דבריו אלו ונימק אותם בהרצאה שנשא בשנת תשכ"ג, הרצאה שתמליל שלה חזר ונדפס באותה תקופה מעל במות שונות תחת הכותרת: "המשטר המדיני על פי התורה" (התורה והמדינה עמ' 319). שם מנה הרב ישראלי את חסרונותיה של השיטה הדמוקרטית והדגיש במפורש, שמצות העשה מן התורה להעמיד מלך תקפה גם היום, ושמשטר שבראשו עומד מלך ראוי הוא המשטר המועדף לישראל.

"הלכה מגויסת"?

היה מי שניסה לעמוד על מגמתו של הרב ישראלי במאמריו, ותהה האם מטרת העל שהנחתה אותו בדיונו לא היתה אלא:

להעניק הכשר מקיף למדינה... הכשר מבני והכשר ביצועי כאחד... כמעט כאילו תוצאות הדיון מוכתבות מראש.

הוא המשיך ותהה, האם הרב ישראלי לא יצר "הלכה מגויסת", שמטרתה "לשעבד את הדת הממוסדת לצרכי המדינה"⁹.

אולם גם דברים אלו לוקים בחוסר הבנה. יחסו של הרב ישראלי לנס העצום שבתקומת מדינת ישראל ולמשמעותה הדתית מוכר וידוע. בפתיחה לספר זה צוטט רק משפט אחד מדבריו הרבים והנלהבים על תקומת המדינה:

7. "לבירור שיטת הרמב"ם בחידוש הסנהדרין", עמוד הימיני סימן ג' אות ז.
8. ממילא נענית תמיהתו של הרב בורגנסקי (שם), כיצד יתכן לפי הרב ישראלי, שהרמב"ם כתב רק את הצורה המשנית למינוי המלך – נביא וסנהדרין, והשמיט את צורת המינוי העיקרית – בחירת העם.
9. פרופ' בלידשטיין שם.

...המדינה היא גילוי חסד אלקי כראשית פעמי הגאולה השלימה.

גם ספר דרשותיו ליום העצמאות וליום שחרור ירושלים, "זה היום עשה ה'", רווי בהם מתחילתו ועד סופו. יחס זה היה גם המניע לעיסוקו הרב בסוגיות התורה והמדינה (הרבנות והמדינה עמ' 44):

ומכאן שאסור לנו להסתכל בשויון נפש לכל המתרחש בה [במדינה]. אפילו נצליח לעוג עוגה מסביבנו, אנו רואים את החובה לכוון את המדינה לאורחא דמהימנותא ולחתור לקראת זה בלי הרף, גם אם המטרה נראית רחוקה.

אולם "את אשר יאהב... יוכיח" (עפ"י משלי ג', יב). אמנם, הכרת הקמת המדינה כגילוי חסד אלקי הביאה את הרב ישראלי ללימוד זכות על מדינת ישראל ועל מוסדותיה, ולביסוס מעמדם ההלכתי. אולם, כאשר לדעתו הדבר היה נדרש, הוא לא פעם השמיע בפומבי בקורת נוקבת בכתב ובעל פה על הממשלה, על הכנסת ועל בתי המשפט. ידועה ומוכרת התנגדותו החריפה להסכמי אוסלו בשנותיו האחרונות (כמעט שער שלם מוקדש לנושא זה בספר "הרבנות והמדינה"), התנגדות שהגיעה במקרים קיצוניים אף לקריאה לסירוב פקודה. אולם כבר עשרות שנים קודם לכן הוא קבע, שרוב המשפט האזרחי הנוהג בארץ דינו כערכאות (שבסוריה), ויש בו חשש גזל. לא בכדי הוא קבע את מקומו של הדיון בנושא זה: "גבולות הסמכויות של דינא דמלכותא" (עמוד הימיני סימן ח') לאחר הדיון ב"סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל", אולם לפני הדיון ב"תוקף משפטי המלוכה בימינו", עליהם הארכנו לעיל. ללמדך, שאם אמנם יש למדינת ישראל מעמד של מלכות ושכוחו של העם להעניק למלכות זו סמכויות, הרי שסמכויות אלו מוגבלות בחובת הציות לחוקי התורה¹⁰. טבעי אפוא, שאת דיונו על "תוקף משפטי המלוכה בימינו" הוא חתם במשפט:

אכן, במה שנוגע לסמכות הכנסת לדון בענינים אלה וכן להמחות אחרים לדון בזה, הן מצד הרכב הנבחרים (פורקי עול תורה ומיעוטים של עמי נכר שיכולים להכריע לפעמים), הן מצד דרכי הדיון (שכל אחד דורש טובת עצמו), יש מקום לדיון רחב מצד עצמו.

לא "הלכה מגויסת" לפנינו ולא "תוצאות מוכתבות מראש", לא מיניה ולא מקצתיה, אלא הכרה בהשגחה האלקית שבתקומת ישראל, ומכוחה של הכרה זו רצון עז לבחון אפשרויות של הכרה בסמכות השלטון הישראלי במדינת ישראל. הכרה שלא מנעה בקורת על הרכבו של השלטון ועל פעולותיו, ובעיקר עוררה בו את הרצון להשפיע עליהם ולהביאם לאורחא דמהימנותא.

10. על נושאים נוספים בהם ביקר הרב ישראלי את פעולות הממשלה והכנסת ראה בשער השלישי של "הרבנות והמדינה". הרב ישראלי גם הצטרף להתנגדות לגיוס חובה לנשים, לנתוחי מתים ללא פקוח ונושאים נוספים, ראה בספר "הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה ליסודה".

דבריו אלה של הרב ישראלי על סמכויות הכנסת והממשלה הפכו בדור האחרון למוסכמה בקרב רבים, כפי שניתן להתרשם מן הנספח.

האתגר שהקמת מדינת ישראל הציבה בפני שומרי המצוות בישראל לא הביא את הרב ישראלי לחפש הכשר למציאות, אלא דרבן אותו לחזור אל המקורות ולעיין בהם מחדש. פעמים והעיון הוליד הבנה מחודשת שלהם ופעמים גם מסקנות חדשות. חלקן איפשר הכרה הלכתית במציאות החדשה ואף עידוד שלה, וחלקן הצביע על הדורש שינוי ועל יעדים למאבק.

לעיון נוסף

ערך "דינא דמלכותא דינא" באנציקלופדיה התלמודית.

ערך "טובי העיר" שם.

מאמרים נבחרים ב"צמת התורה והמדינה" כרך א (מכון צמת, תשנ"א).

הרב אלישע אבינר, "פרקי מבוא בדמוקרטיה יהודית" ("ערכים זה חיים" ורשת צביה, תשנ"ו).

הרב יעקב אריאל, "דינא דמלכותא בארץ ישראל", באהלה של תורה חלק ד' סימן טז (מכון התורה והארץ ובאתר המכון).

הרב פרופ' נריה גוטל, "סמכויות מנהיגי ישראל", ברורים בהלכות ראי"ה (בית הרב תשנ"ב) עמ' 120-91.

הרב ד"ר יהודה זולדן, "שלטון ומשפט במדינת ישראל במשנת הגרי"א הרצוג", משואה ליצחק – ספר זכרון לרב יצחק א' הלוי הרצוג (ירושלים תשס"ט) עמ' 387-419.

נספח – מבחר תשובות הלכתיות המתבססות על דברי הרב ישראלי

הרב יעקב אפשטיין, "מורד במלכות", תחומין י, עמ' 90–106, "חבל נחלתו" חלק א סימן ד.

הרב יונתן שמחה בלס, "פיצויי מפגעי ממון וסביבה", התורה והארץ ה, עמ' 278–290.
הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, "התוקף ההלכתי של חוקי המדינה", ספר כת"ר א, עמ' 339–385, פרק א – משפט המלך.

הרב נפתלי בר אילן, "משטר ומדינה בישראל על פי התורה", עמ' 18, 39, 114, 125, ועוד.

הרב מיכאל בריס, "החקיקה במדינת ישראל בראי ההלכה", קובץ משפטי ארץ א, עמ' 21–51.

יצחק גייגר, "הדמוקרטיה הישראלית בהלכה", תחומין כ, עמ' 131–144.

הרב איתמר ורהפטיג, "מלך מול חכמים", תחומין טו, עמ' 143–160.

הרב איתמר ורהפטיג, "הקמת המדינה כמצווה", תחומין יח, עמ' 421–432.

הרב יהודה זולדן, "מנהיג ציבור ומעמדו", תחומין יח, עמ' 433–447.

הרב יהודה זולדן, "מיהו מנהיג הראוי לברך עליו?", תחומין כב, עמ' 33–39.

הרב יוסף כרמל, "דינא דמלכותא דינא", חמדת הארץ א, עמ' 63–71.

הרב יוסף כרמל עם הרב משה ארנרייך, "סמכות השלטון להפקיע קרקעות והתשלום עבורן", שו"ת במראה הבזק חלק ד, סימן קלט.

הרב בן ציון קריגר, "כבודו של השלטון בישראל", תחומין כ, עמ' 109–118.

פרופ' נחום רקובר, "שלטון החוק בישראל", משרד המשפטים, עמ' 152.

שער ב'

המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

בעריכת

הרב אברהם וסרמן

95	מבוא ראשון
100	רקע הלכתי
104	החובה להשלטת התורה בישראל
133	אחרית דבר
141	מבוא שני
145	רקע הלכתי – המשך
149	בהלכות קואליציה
179	אחרית דבר

מבוא ראשון

למאמר "החובה להשלטת התורה בישראל"

כבר בראשיתה של התנועה הציונית החל המאבק על דמותו ועל צביונו של הבית הלאומי העתיד לקום. הרצל נסה לצמצם את פעילות התנועה הציונית לתחום המדיני ולא מעבר לו במטרה לאחד את הכוחות השונים בתנועה ולמנוע פילוג על רקע נושאים שלא מתחום זה, ומפורסמת הצהרתו: הציונות, דבר אין לה עם הדת. כוונתו היתה לנטרל את ה"מוקש" שהיה טמון בעימות הבלתי נמנע בין דתיים לבין חילוניים, עימות שגרם לחיכוכים בלתי פוסקים, שהלכו והתגברו עם השנים, בכל הקהילות באירופה כבר מראשית המאה ה-19. אלא שבתוך התנועה היו כוחות חזקים שדרשו הגדרה תרבותית למדינה שעתידה לקום בארץ-ישראל. היתה זו בעיקר ה"פרקציה הדמוקרטית", בהנהגתם של אחד-העם, בובר, וייצמן ועוד, שדרשה להרחיב את פעילות הקונגרס, שעסק עד אז רק במגעים מדיניים, לחילון העם היהודי, ליצירת תרבות לאומית-חילונית שתוביל את העם היהודי לחידוש הווייתו בארצו. הנציגים הדתיים בקונגרס, שהיו מוכנים לשיתוף פעולה עם החילונים על הבסיס המדיני המשותף בלבד, התנגדו כמובן למגמה זו.

בקונגרסים הראשונים, הרצל הצליח להדוף את הנסיונות לעסוק בשאלת ה"קולטורה", כלומר תרבותה של מדינת היהודים אותה חזה. אלא שבקונגרס החמישי (תרס"ב, 1901) הצליחו מצדדי ה"קולטורה" להעביר החלטה עקרונית בדבר הקצאה של תקציבים וקיומה של פעילות לטובת גיבוש אופיה התרבותי-חילוני של המדינה שתקום, ובמיוחד להקמת מערכת חינוך שתפעל להחדרת עקרונותיה. כתגובה, התארגנו (תרס"ב, 1902) הנציגים הדתיים בקונגרס בסיעה עצמאית שנקראה "מזרחי" בראשותו של הרב ריינס (סיעה שהיתה המשך לתנועה באותו שם שהקים הרב מוהליבר מחמת סיבות דומות במסגרת חובבי-ציון בשנת תרנ"ג 1893). עד אותו משבר, היה הקונגרס גוף אחד, אך משהוגדרה חלוקה זו – התפצל הקונגרס לסיעות.

לאחר הקונגרס העשירי (תרע"א, 1911), שהחליט על הקצאה בפועל של תקציבים לפעולות תרבות וחינוך חילוניים, היו צירים של ה"מזרחי" שפרשו מהקונגרס לגמרי, ובכך הצטרפו לקבוצות חרדיות רבות שמלכתחילה נמנעו מלקחת חלק בארגון שבראשו מנהיג חילוני¹. החלטת הקונגרס העשירי גם זרזה את הקמתה של "אגודת

1. הקבוצה הראשונה והמפורסמת שבהן היתה "רבני המחאה", איגוד רבני גרמניה – אורתודוקסים ורפורמים גם יחד – שטרם כינוס הקונגרס הראשון, קיימו ועידה בה הודיעו כי הם מתנגדים לתנועה הציונית שדוחקת את הקץ ומפרה את נאמנותם של האזרחים היהודים למדינות בהן הם חיים.

ישראל" בשנת תרע"ב (1912) כגוף החרדי הגדול והמאורגן שנועד לתת מענה לתנועה הציונית, ביחוד לאחר שזו אפיינה עצמה כנושאת תרבות חילונית. ארגון החרדים בגוף ציבורי נועד גם לעצור את הסחף העצום בעולם הישיבתי באותה עת, שרבים נטשו אותו, ויחד עם חיי התורה והמצוות בכלל, לטובת הזרם הציוני הצעיר התוסס והחזק שעורר תקוות לשינוי דרמטי במצב היהודים והיהדות. מכאן ואילך התקבע פיצול ביהדות שומרת המצוות לשתי קבוצות: אלה הפועלים בתוך התנועה הציונית ועיקר מטרתם הוא שינויה של התנועה ותיקון כלל חבריה, ואלה העומדים מחוצה לה ומביעים ממקומם זה את התנגדותם למהלכים הנוגדים את דרך התורה ופועלים בעיקר לרווחת חוגם. לימים, השתתפות האחרונים בכנסת נבעה בעיקר משיקולים פרגמטיים².

גם שומרי המצוות בארץ ומנהיגיהם נחלקו בהתייחסותם לתנועה הציונית ולהתיישבות העובדת: בני הישוב הישן ומנהיגיו – שככלל בדלו עצמם ממנה – מחד, ובני הישוב החדש ובראשם הרב קוק זצ"ל – שפעלו לצדה או במסגרתה – מאידך. אולם גם אלו שתמכו בעשייה משותפת, ובראשם הרב זצ"ל, לא חדלו מלהאבק על אופין של התנועה הציונית ושל ההתיישבות בארץ. הראי"ה לחם כל שנותיו כדי שעל אדמות הקק"ל – הגורם הראשי וכמעט הבלעדי לישוב הארץ – תשמר ההלכה בפרהסיא. מושג הפרהסיא כלל לדעתו גם את חדר האוכל הקיבוצי, שהיה עליו להיות כשר! לכן הוא השתדל בכל דרך שעמדה לרשותו לדאוג לכך, ואף לכפות על המתישבים – שחלקם היו אנטי-דתיים – לשמור את ההלכה בפרהסיא³. הרב הצליח חלקית במאבקו, ובשטרות החכירה של הקק"ל נכתב שהמתישבים צריכים להזהר מחילול שבת וחג. אמנם סעיף זה לא נכפה בפועל ע"י הקק"ל, אך גם לעצם ההצהרה היתה משמעות.

ככלל, גם ארגונים ששמירת המצוות היתה רחוקה מסדר היום שלהם, הבינו שכדי ליצור שותפות של עשייה עם הציבור הדתי בארץ הם יצטרכו להקפיד על קיומן של מצוות מסוימות: שבת, יום-טוב וחמץ בפסח. על כן, כאשר הסתדרות העובדים רצתה להכניס תחת כנפיה את הפועל המזרחי בשנת תרפ"ח היא הסכימה להכנסת כללי התנהגות אלה לספר החוקים שלה. הסכם זה נחתם בפיקוחו של הרב קוק, והוא עומד בעינו עד היום הזה.

2. בתוך הסיעות החרדיות התרוצצו מגמות שונות, והקמת מדינת ישראל אף הביאה לשינויים במגמות אלו. למרות המלחמה בתנועה הציונית, הרי לקראת הבחירות הראשונות לכנסת הסיעות החרדיות התאחדו עם הסיעות הציוניות-דתיות ל"חזית דתית מאוחדת", ושר מטעמן אף שימש בממשלה (ראה בעמ' 26 לעיל).

3. ראה בספרי יחד עם איתם הנקין הי"ד, "להכות שורש", הוצאה עצמית 2012, ביחוד בפרקים ד-ח.

המוסדות הלאומיים וההנהגה המקומית בארץ בתקופת המנדט פעלו רבות למען הכרת שלטונות המנדט בחוקת שבת שתאסור עבודה בשבת, אך ללא הועיל. לדוגמא, מועצת העיר תל אביב קבלה בשנת תרפ"ו, 1926, חוק עזר עירוני המחייב סגירת חנויות ובתי מלאכה בשבת. אולם בית המשפט העליון של המנדט ביטל את החוק בטענה שהוא נוגד את חופש המצפון.⁴

מועצת המדינה הזמנית קבלה פקודת ימי המנוחה הכוללת את השבתות ומועדי ישראל, ועם הקמתה של הממשלה הראשונה בישראל התקבלה בה החלטה לשמור את המצב שהיה קיים בימי המנדט הבריטי, ה"סטטוס-קוו", בסמכויות בית הדין הרבני לשיפוט בענייני המעמד האישי, בשמירת השבת, בשמירת הכשרות במוסדות ציבוריים ובקיומה של מערכת חינוך עצמאית לציבור הדתי. אולם המאמצים לחוקק חוקת שבת בדומה לדרישה בימי המנדט עלו בתוהו.

החיכוך הראשון בין השרים הדתיים לחבריהם בממשלה התעורר כבר בשנת תש"ח, כאשר שני חיילים דתיים נדונו לשלושה חדשי מאסר על שסרבו לבשל בשבת. הרב מימון התפטר מן הממשלה ונוצר משבר ממשלתי. השתלשלות הדברים הביאה גם לשביתת רעב של חיילי הפלוגה הדתית, וגל מחאה הציף את הארץ. בסיומו של המאבק, החיילים הדתיים שוחררו, מפקדם ננזף, והמטכ"ל פרסם פקודת "אוכל כשר" המחייבת אספקת אוכל כשר לחיילי צה"ל באשר הם, והיא אף גובתה בחוק של הכנסת.

עימות זה היה הראשון בסדרה של מאבקים ומשברים בנושאי "דת ומדינה", שהטביעו חותם עמוק על שני עשוריה הראשונים של מדינת ישראל. הכפיה האנטי-דתית על העולים מתימן וצפון אפריקה ("גזיזת הפאות") הובילה לפרישת השרים הדתיים ולהתפטרותה של ממשלת ישראל הראשונה (תשי"א, 1951). מחלוקות נתגלעו גם סביב ההצעות לחוקה, גיוס נשים לצבא ומעמדו העצמאי של החינוך הדתי.

בשנת תשי"ח (1958) החליטה הממשלה, שכיהודי יוכל להרשם כל "מי שמודיע בתום לב שהוא יהודי ואינו בן דת אחרת". הנציגים הדתיים עזבו את הממשלה וסערה גדולה אחזה בציבור בארץ וביהדות העולם (עד לתיקונו של החוק שנתיים מאוחר יותר).⁵

4. ד"ר זרח ורהפטיג, "חוקה לישראל", מסילות 1988, פרק י"ג, וראה עוד במבוא לפרק הבא, עמ' 141.
5. על חלקו של הרב ישראלי במאבקים הציבוריים על דמותה של המדינה ראה בספר גאון בתורה ובמידות עמ' 74-95, ושם עמ' 84 גם בקצרה על חלקו במאבק זה, וכן בספר הרבנות והמדינה עמ' 177-207, 335-391 ו-486-491.

כמעט שני עשורים מאוחר יותר, בשנת תשל"ז, הממשלה התפטרה על רקע משבר נוסף בענייני דת ומדינה. טקס קבלת ראשוני מטוסי ה-F-15 בארץ גרם לחילול שבת והביא להתפטרות הממשלה, ולבסוף ל"מהפך" שהעלה את הימין לראשונה לשלטון.

לכל אורך תקופה זו, וגם לאחריה, הובילו הפועל המזרחי והמזרחי, לימים המפד"ל, את המאבק בכנסת ובממשלה על "החקיקה הדתית" במיוחד על ידי הסכמים קואליציוניים. החקיקה הדתית היתה במדה רבה נשמת אפה ומטרתה העיקרית של ההתארגנות המפלגתית של ציבור שומרי המצוות הציוניים. אולם בתוך המפלגות פנימה התגלעו מחלוקות באשר לדרכו של המאבק, ואלו באו לידי בטוי הן במאמרי עתונות ובעיקר בדיוני הועידות של המפלגות. שרי הממשלה מטעמה של המפד"ל, ובמיוחד ד"ר זרח ורהפטיג, חיים משה שפירא וד"ר יוסף בורג, דגלו בפעילות פוליטית פרגמטית לשם השפעה על "דמותה וצביונה של מדינת ישראל מבחינה דתית", כפי שהתבטא ד"ר ורהפטיג בוועידה העולמית של המזרחי בשנת תש"ט. נציגים אחרים בוועידה ראו בהעדר שאיפה למדינה שהתורה תהיה חוקתה בגידה בעקרון המוביל של המזרחי "ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל".

גם הרב ישראלי נשא דברים בוועידות אלו כדוברו של חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי, ובאחרית הדבר בסוף פרק זה נתיחס בקצרה למשנתו הכוללת באשר ל"חקיקה דתית".

מאבקה הקשה של הציונות הדתית בכנסת ובממשלה, שהגיע לידי פיצוץ בסוגית "מיהו יהודי", יחד עם הוכוח והתהיה על דרכי המאבק מבית, הולידו דיון צבורי ער ונרחב בתוך הציונות הדתית, אולם מעט אם בכלל נאמר על היבטיו ההלכתיים. אמנם, בשנת תשי"א פרסם הרב מאיר הכהן קפלן, שהיה בוגר ישיבת מרכז הרב, את הספר "מצות התוכחה", אולם זה לא התייחס באופן ישיר להיבט הציבורי של החקיקה הדתית, אלא יותר לחובת התגובה של הפרט בראותו יהודי העובר על מצוות התורה.

העדר דיון הלכתי בנושא שהיה נשמת אפה של הציונות הדתית הוא אפוא הרקע למאמרו של הרב ישראלי "בגדרי החובה להחדרת התורה בישראל", שהופיע לראשונה בגליון ט'–י' של התורה והמדינה (תשי"ט) ויובא להלן, בו הוא בונה תשתית הלכתית לפעילות הפוליטית והציבורית במאבק על דמותה של החברה בישראל, כפי שמילות הפתיחה של מאמרו מבארות היטב:

ואין ראוי שיאמר: אחרי שאני לא אחטא, אם יחטא זולתי, מה לי עם אלקיו – **זה היפך התורה!** אבל אנחנו מצווים שלא נחטא ושלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה (סהמ"צ לרמב"ם מ"ע ר"ה).

מצוה זו שנתחייבנו "שלא נעזוב זולתנו מאומתנו" שימרה את רצון הבורא ית' ויפרק מעל עצמו עול תורה ומצוות, משמשת כיום במדינה גורם מתמיד למתיחות בין הצבור שומר התורה לבין החלק האחר של בני אומתנו שאינם רוצים לקבל על עצמם מרות התורה.

המאבק על צביון המדינה מתנהל בצורות שונות: במאבק פוליטי תוך התארגנות הצבור הדתי לשם השגת המגמה בדרך של חקיקה במוסדות המחוקקים של המדינה, בהפגנות ומחאות בארץ ומחוצה לה, בדרך של מגע אישי של מנהיגי המחנות היריבים, ובמידה מצומצמת דרך הסברה לצבור את ערכי היהדות.

ברור שאמצעים הללו, מכיון שאין מאחוריהם כוח ממשי שירתיע את המתנגדים, אין בהם אלא בכדי להביא להצלחה מצומצמת. הפעולות מתרכזות רק כלפי גלויים פומביים של חילול התורה והמצוה, ואין מחשבה להעמדת דרישות הנוגעות לחיי רשות היחיד.

הצבור הדתי הוא אכול פקפוקים אם אמנם ממלא הוא את חובתו במצוה זו "שלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה". מאידך, המחנה החילוני טוען שאין שום רשות מוסרית לכופף על אחרים את השקפתנו ויהא שאנחנו משוכנעים בצדקתה. ילך לו כל אחד לפי דרכו ואל יתערב בדרך חייו של השני. יש הרבה לענות על זה בדרך הויכוח, אולם אין כאן המקום לזה. במסגרת מאמרנו נשתדל לברר את גדרי החובה וגבולותיה מנקודת ראות ההלכה.

רקע הלכתי

לשם הקלה על העיון במאמרו של הרב ישראלי, נסקור בקצרה את הסוגיות המהוות תשתית לעיונו. מעצם טבען, סוגיות אלו עוסקות בחובתו של הפרט ושל בית הדין, אולם הרב ישראלי מסיק מהן על היבטיהן הציבוריים. את החובה להשלטת התורה בישראל ואת מגבלותיה ההלכתיות מנתח הרב ישראלי על ידי עיון בשלושה חיובים המפורשים בתורה, בחז"ל ובפוסקים לאחריהם:

א. מצות התוכחה (פרק א' להלן), וסייגיה: מתי פטורים מתוכחה (פרק ב'), מתי מצוה שלא להוכיח (פרק ג'), ובמה אמרו שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים (פרק ד').

ב. החובה להרחיק אדם מדבר האסור לו – אפרושי מאיסורא.

ג. החובה לכופ את קיום המצוות על כל יהודי.

במאמר המשך, שמובא גם הוא בהמשך שער זה, הרב ישראלי יוסיף וירחיב היבטים נוספים של שאלה זו.

מצות התוכחה כתובה בתורה (ויקרא י"ט, יז):

לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְכָּךְ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חָטָא,

ומפורשת בחז"ל:

מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר: "הוכח תוכיח". הוכיחו ולא קבל, מנין שיחזור ויוכיחנו? תלמוד לומר: "תוכיח" – מכל מקום (ערכין ט"ז ב.).

אפילו מאה פעמים (ב"מ ל"א א.).

יתרה מזאת, חז"ל מלמדים, שהנמנע מלהוכיח את חבירו "נתפס באותו עוון" (שו"ע יו"ד של"ד מח.). רמב"ן (ויקרא שם) למד הלכה זו מסופו של הפסוק על מצות התוכחה: "לא תשא עליו חטא", שיהיה עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו.

למצות התוכחה יש גם **גבולות**. חז"ל למדו מן הפסוק שצוטט לעיל גם על גבולות אלו (ערכין שם):

יכול אפילו משתנים פניו (שיוכיחנו ברבים להלבין פניו, רש"י)? תלמוד לומר: "לא תשא עליו חטא".

על גבולות נוספים של מצות התוכחה למדו חז"ל מן התוכחה המרומזת של יהונתן את שאול אביו על רדיפתו את דוד (שמו"א כ', כז-לג), כמבואר במסכת ערכין (ט"ז ב):

עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה... ושלשתן מקרא אחד דרשו: "ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות", וכתוב: "ויטל שאול את החנית עליו להכותו". למאן דאמר עד הכאה, דכתיב: "להכותו"; ולמאן דאמר עד קללה, דכתיב: "לבשתך ולבושת ערות אמך"; ולמאן דאמר עד נזיפה, דכתיב: "ויחר אף שאול". ולמאן דאמר נזיפה, הכתיב הכאה וקללה?! שאני התם, דאגב חביבותא יתירא דהוה ביה ליהונתן בודו, מסר נפשיה טפי.

במקום אחר בחז"ל מצאנו מגבלה נוספת (יבמות ס"ה ב):

ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה, שנאמר (משלי ט', ח): "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך".

אמנם, הגדרתו של המושג "דבר שאינו נשמע" לא נמסרה בגמרא.

עוד מצאנו, שבמקרים בהם תוכחה עלולה להחמיר את חטאו של החוטא יש להמנע ממנה כליל (ביצה ל' א):

הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

מקורות אלו בחז"ל מלמדים על הגבלתה של מצות התוכחה. עם זאת, במקום אחר מצאנו מגמה הפוכה (שבת נ"ה א):

אמר ליה רבי זירא לרבי סימון: לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא. אמר ליה: לא מקבלי מינאי. אמר ליה: אף על גב דלא מקבלי – לוכחינהו מר, דאמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב (יחזקאל ט', ד): "ויאמר ה' אליו עבר בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה...". אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה, ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו! אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם – לא יקבלו מהם. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, אם לפניך גלוי – להם מי גלוי? והיינו דכתיב (יחזקאל שם): "זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית ועל כל איש אשר עליו התו

שער ב – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

אל תגשו וממקדשי תחלו", וכתוב: "ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית".
תני רב יוסף: אל תקרי "מקדשי" אלא מקודשי – אלו בני אדם שקיימו את
התורה כולה מאלף ועד תיו.

גם הזקנים המועטים שקיימו את התורה מאלף ועד תיו נענשו על שלא הוכיחו את
בני דורם, שהרי לא היה באפשרותם לדעת שתוכחתם לא תועיל.

למרבה הפלא, במדרש (תנחומא תזריע י"ג) מצאנו נוסח מעט שונה לסיום הדברים:

... אמרה לו [קטגוריא]: היה בידם למחות ולא מיחו! אמר לה: גלוי וידוע לפני
שאם מיחו לא קיבלו מהן. אמרה לפניו: רבונו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו?
אעפ"י כן היה בידם להתבזות על קדושת שמך ולקבל על עצמן הכאות
מישראל, כשם שהיו הנביאים סובלים, שהרי ירמיה כמה צרות סבל מישראל,
וישעיה..., ושאר הנביאים. מיד חזר ואמר למלאכי חבלה: "זקן בחור ובתולה טף
ונשים [תהרגו למשחית]" (יחזקאל שם).

קיימת אם כן חובה להוכיח חוטאים גם כאשר ברור למוכיח שאין כל תועלת בתוכחה
זו. יתרה מזאת, נכון אף לסבול בגלל תוכחה זו.

כיצד אפוא מתישבות מגמות סותרות אלו בדברי חז"ל האחת עם חברתה? וכיצד
נכון לישמן בדורנו? על שאלות אלו עונה המאמר להלן.

בעוד שמימושה של מצות התוכחה הוא בדיבור, הרי מצאנו בדברי חז"ל ובדברי
הראשונים לאחריהם גם חיוב של מעשה למניעת חוטא מחטאו – **חיוב להפרישו מן
האיסור**, ובלשון הרמב"ם (הלכות כלאים י' כט):

הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו
מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה
המפורש בתורה.

יתרה מזאת, מצאנו שחז"ל שיבחו את מי שסיכן עצמו לשם כך (ברכות כ' א):

קמאי הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת
השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא
[לבוש אדום שיש בו פריצות, מהרש"ל] בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם
קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי.

מנגד מצאנו (בבא קמא ס"ט א):

כרם רבעי היו מצינין אותו בקזוזות אדמה [להודיע שהוא כרם רבעי ואסור
בלא פדיון, רש"י]... אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים? –

רקע הלכתי

בשביעית, דהפקר ניהו [שהוא הפקר ובהיתר הן באין לאכול, רש"י], אבל בשאר שני שבוע – הלעיטוהו לרשע וימות.

על פי ברייתא זו, אין כל ענין במניעת החוטא מחטאו! כיצד אם כן מתישבות מגמות סותרות לכאורה אלו אחת עם השניה, ועם המגבלות על מצות התוכחה שנמנו לעיל?

מעבר לחובת התוכחה והפרשה מאיסור, שהיא חובתו של כל אחד ואחד מישראל, בית הדין נצטוו לענוש חוטאים **ולאכוף את קיום המצוות** (כתובות פ"ו א-ב):

תנינא: במה דברים אמורים [דלוקה ארבעים [כעונש], רש"י] – במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו: עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה – מכין אותו עד שתצא נפשו.

מצאנו גם, שנחלקו הדעות באשר לקטן האוכל נבלות, האם בית דין חייב למנוע ממנו את הדבר במעשה, להפרישו, או שמא רק אביו (ראה יבמות קי"ג-קי"ד).

כמו כן, אף שלכאורה רק בית דין רשאי לאכוף את קיומן של המצוות, מצאנו גם אפשרות של אכיפה על ידי יחיד (בבא קמא כ"ח א):

ת"ש: מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב [מפציר] בו לצאת [מביתו], וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור?... ר"נ בר יצחק אמר: בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתירא [דכתיב: "אם אדוניו יתן לו אשה", רש"י], והשתא איסורא [שהוא בן חורין, רש"י].

רש"י (שם) הוסיף: "איסורא – ורשאי להלקותו ולהפרישו...". הרי שמותר גם ליחיד לכופ את זולתו לקיים מצוות.

במאמר המובא להלן הרב ישראלי מלבן סוגיות אלו ומישב את הסתירות לכאורה ביניהן, כמבוא להבנת גדרי החובה להשלטת התורה בישראל בימינו גם במרחב הציבורי.

החובה להשלטת התורה בישראל

(לבירור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת)

- א. תוכחה בדיבור ותוכנה
- ב. מתי פטורים ממצות התוכחה
- ג. מתי מצוה שלא להוכיח
- ד. במה אמרו: מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים
- ה. החובה להפריש מאיסור
- ו. כפיה לקיום מצוות התורה

א. תוכחה בדיבור ותוכנה*

מה תוכנה של מצות התוכחה – הצלת החוטא מעבירה, או מחאה עליה?

א. התורה הטילה עלינו חובת התוכחה בדיבור כשאנו רואים אדם מישראל העובר עבירה, והוא מאמר הכתוב: "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט ז), ובגמרא דרשו על זה: "אפילו מאה פעמים" (ב"מ ל"א א).

ויש לברר תכנה של מצוה זו, האם היא מגדרי המצוות שבין אדם לחבירו, שהטילה עלינו התורה החובה להדריך את החבר ולהחזירו לדרך הישרה במקרה של סטיה, וזה נעשה באמצעות התוכחה שמעמידים אותו על כך. ואעפ"י שהוא עושה את מעשיו מתוך ידיעה ברורה, ודעה צלולה, הוטל עלינו לברר לו טעותו למען ייטב לו באחריתו, והרי זה דומה לרואה חבירו טובע בנהר שמצוה להצילו (סנהדרין ע"ג א). ומה שצריך לזה פסוק מיוחד ו[חיוב זה] לא [נכלל] במצות השבת אבידת גופו, יש לומר שהוא משום שהיה מקום לחלק, שכיון שעושה זאת מתוך דעה צלולה הרי זה בגדר אבידה מדעת שאין נזקקים לה. ובאופן דומה מסיק באמת המנחת חינוך (קומץ המנחה רל"ז), שמאבד עצמו לדעת אין בו חובת הצלה מגדרי השבת אבידה, שזו אבידה מדעת היא. אם כן יש לומר, שמשום כך נצרך פסוק מיוחד לחדש לנו חובת התוכחה למרות שזה כאילו אבידה מדעת.

* הערת העורך: שמות הפרקים ניתנו על ידי הרב ישראלי, תת הכותרות, כמו גם הוספות בסוגריים מרובעות וסיכומי הביניים נוספו על ידי העורך. [. . .] מסמן השמטה של פסקה.

או אולי מצוה זו היא מגדרי המצוות שבין אדם למקום, כחובת תגובה שחייבה אותנו התורה להגיב בראותנו חילול הקודש בביטול מצות השם ע"י אדם מישראל, ולא מצד הצלת הרע נגעו בה.

ואין שאלה זו בגדר דרשין טעמא דקרא, שאין כאן שאלת הסברה למצוה אלא [היא] נוגעת לעצם הגדרתה, מהי מצוה זו, ומה תוכנה.

הצלה מחטא

ב. והנראה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים. לשון הרמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"ז):

הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב, שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך".

וכן בהמשך דבריו שם (ה"ח), שצריך לעשות כמה וכמה תחבולות "עד שיחזור למוטב". והנה זה ברור מאליו, שלאחר שיחזור למוטב שוב אין מקום לאותם אמצעים שמזכיר, שהרי כל אלה אינם אלא אמצעים להחזרתו למוטב. ואם כן מה שמזכיר "עד שיחזור למוטב", הוא על כרחך לומר שהמגמה שלנו באמצעים אלה היא להחזירו למוטב. והוא כמו שכתב בראש דבריו, וכנכתב לעיל, שהמצוה היא "להחזירו למוטב". מזה נראה ברור, שדעת הרמב"ם [שמצוה זו] היא מגדרי הצלה שנתחייבנו בה כלפי חברינו לא רק מבחינה גופנית, כפי שנלמד מן הכתוב "והשבותו לו" (דברים כ"ב ב), אלא גם מבחינה רוחנית. וזהו התוכן של מצות "הוכח תוכיח".

ג. כן נראית גם דעת [ספר] החינוך, שמסביר במה שכתב שם (מצוה רל"ט), שמצוה שלא לומר דבר שלא יתקבל ("דבר שאינו נשמע"), שהוא משום: "שיהיה בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכח...". ואילו היתה מצוה זו של תוכחה רק בתור תגובה מצדנו כלפי עוברי העבירה, מה בכך שאין תועלת לאשר הוכח, הרי אנו על כל פנים חייבים לעשות את שלנו. כן יש לדון גם במה שכתב שהוא "קלון למוכיח", ומה בכך שהוא קלון ולמה נפטר מן המצוה רק מצד שמביאה לידי קלון. ועוד יבואר מזה להלן. אלא נראה, שדעתו שעיקר המצווה היא להחזיר חברו למוטב. על כן אמר יפה, שכשלא ישמעו הדברים אין כאן מן התועלת שנועדה למצוה זו, על כן אין חייבים בה, ממילא אין מן הראוי להתבונן על זה, כיון שאין בזה משום קיום המצוה כל עיקר.

ד. כן יוצא מתוך דברי מהר"י [שו"ת מהר"י וייל] (סי' קנ"ז) הובאו דבריו ברמ"א להלכה (יו"ד קנ"ז א') ובביאור הגר"א שם, שמה שנאמר: כל מי שיש בידו למחות

ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון, מכל מקום אינו צריך להוציא ממנו על זה. ומוכיח זאת ממה שנאמר בסנהדרין (ע"ג א) [שחיוב אדם להציל את חברו נלמד מן הפסוק: "לא תעמוד על דם רעך"]:¹ "אי מהתם [מן הפסוק "והשבותו לו"], הוה אמינא בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא" [הייתי סובר שהמצוה היא במעשיו אבל לא בהוצאת ממון]. [ומהרי"ו ממשיך שם] אלמא אי לאו קרא [לולא הפסוק: "לא תעמוד על דם רעך"] הוה אמינא דאפילו להציל נפש חברו אינו חייב להוציא ממנו, "וכל שכן הכא גבי עשה ד'הוכח תוכיח' דאינו חייב להוציא ממון" וכו'. ואם נאמר, שחיוב תוכחה אינו מגדרי השבת אבידה (במובן רוחני) לחבירו, אלא הוא חיוב שלנו כדרך תגובה, וכנכתב לעיל, אם כן מה דמיון הוא לזה שבסנהדרין, ששם הוא מדיני השבת אבידה ומגדרי בין אדם לחבירו, ובזה היה באמת סלקא דעתא שלא יצטרך להוציא על זה ממנו. מה שאין כן מצות תוכחה, שהיא ממצוות שבין אדם למקום, ודאי שחייב להוציא ממון על זה. אלא ודאי כנכתב לעיל, ש[מהרי"ו] סובר שמצות תוכחה היא בכדי להחזירו למוטב, וממילא גם זו דומה בכל לדיני השבת אבידה ואפשר ללמוד משם לעניינו.

[. . .]

חובת מחאה

ה. אכן מכמה ראשונים לא נראה כן:

הנמוקי יוסף וכן הריטב"א מעלים, שתוכחה ליחיד חייבים אפילו כשברור הדבר שלא ישמע לו חברו (יבמות ס"ה א). ומזה מוכח ש[הם] סוברים, שתוכחה איננה מצד אמצעי להחזרה למוטב, שאם כן באופן שברור ללא ספק ש[החוטא] לא יחזור [בו], הן אין שום ערך שוב למצוה זו.

כן יוצא מתוך [דבריו] הרא"מ [הרב אליהו מזרחי], הובא[ו] בהגהות מיימוניות על הרמב"ם הנזכר לעיל, שכשברור שלא ישמעו אמנם נפטרים מן העונש מגדרי ערבות, אולם מכל מקום לא נפטרו ממצות "הוכח תוכיח". וכן הביא זאת ה"מגן אברהם" (או"ח סימן תר"ח סק"ג), שכל שהוא מזיד גם כשברור לו שלא יחזור בו, אמנם אינו נענש כמותו, אולם עובר במצות עשה של "הוכח תוכיח" עד שינוף בו. הרי לנו גם כן, שהרא"מ אינו מקשר מצוה זו כל עיקר באפשרות החזרה למוטב ע"י התוכחה. ומזה יוצא, שלדעתם אין זו אלא חובת תגובה מסוג של מחאה נגד עוברי העבירה.

כן נראה מתוך [דבריו] הרא"ש והר"ן, שמסיקים (ביצה ל' א) במה שכתוב שם "מוטב שיהיו שוגגים...", שאינו אמור אלא במצוה שאינה מפורשת בתורה בפירוש, אבל מה שמפורש בתורה מוחים בידם. והרי הרא"ש עצמו מבאר שם, שכלל זה אינו

אמור אלא כשידוע בבירור שלא יחזרו בהם, אבל אם יש ספק בדבר לא אמרו מוטב שיהיו שוגגין וכו' (והוא כמו שכתבו התוספות סוף פרק חזקת הבתים, ב"ב ס' ב ד"ה מוטב, ושם נתבאר), ואף על פי כן במצוה מפורשת בתורה חייבים למחות בידם. הרי שאף על פי שלא יועיל כלום, המצוה קיימת. אם כן שמענו, שגם לדעה זו מצוה זו אין תכנה החזרה למוטב, אלא דרך תגובה כנגד עושה העבירה.

ו. על דרך זאת סובבים גם דברי המהר"ם שי"ק (מצ' ר"מ), שכתב שבאופן שאפשר להחזיר חבריו למוטב ע"י תוכחה לא צריך קרא כלל, שלמדנו זאת מדין השבת אבידה ומ"לא תעמוד על דם רעך", שחייבים על השבת גופו "קל וחומר על השבת נפשו אם הוא חוטא". ועיקר הכתוב של תוכחה לא נצרך אלא בגונא שברור שלא ישמע, שמכל מקום הוא מחויב להוכיחו.

[. . .]

הרי ש[הוא] גם כן נוקט בפשיטות שדין התוכחה אינו קשור כלל עם ההחזרה למוטב. אדרבא יוצא לדעתו, שכל עיקר המצוה ניתנה כשאין סיכויים להחזירו למוטב.

סיכום

היוצא מדברינו: ישנן שתי דעות במצות התוכחה. דעת הרמב"ם ועוד מהראשונים, שהיא בתור אמצעי להחזרה למוטב. ואילו דעת ראשונים אחרים, שזו מצוה של תגובה נגד עוברי עבירה, ואינה קשורה כלל עם אפשרות ההחזרה למוטב.

ב. מתי פטורים ממצות התוכחה

דעת הרמב"ם

א. בגמרא בערכין (ט"ז ב) נחלקו תנאים ואמוראים עד היכן מצות תוכחה, אם עד נזיפה או [עד] קללה והכאה. הרמב"ם (הלכות דעות ו' ז) פסק "עד שיכהו החוטא ויאמר לו אני שומע לך". מלשון זה נראה, שעד שלא הכהו ממש אינו נפטר. וכן יוצא מתוך מה שהביא בהגהות מימוניות שם לדון למה פסק הרמב"ם שלא כר' יוחנן הסובר עד נזיפה. וכתב לסייע לרמב"ם ממה שנאמר ב[מדרש] תנחומא:

שאמרה מדת הדין היה להם להתבזות על קידוש שמך ולקבל על עצמם הכאות מישראל כשם שהיו הנביאים [סובלים]...

מזה נראה, שנוקט בפשיטות כוונת הרמב"ם כנכתב לעיל, שאינו נפטר עד שיקבל הכאות ממש עבור התוכחה.

אולם לענ"ד אי אפשר לראות בתנחומא המובא מקור לפסקו של הרמב"ם, שהרי מתוך התנחומא יוצא שגם לאחר שקיבל הכאות אינו נפטר, כדרך שהנביאים לא פסקו מלהוכיח גם כשהוכו. ואם הדיון בתנחומא מצד מצות תוכחה, יוצא שהתנחומא חולק על כל הדעות הנזכרות לעיל שבגמרא דערכין, שהרי לפי דעת כולם נפטרים על כל פנים לאחר שהוכו. כן קשה לראות המקור של הרמב"ם בתנחומא, שהוא נגד הגמרא שבת נ"ה א, שלפי הנוסח הנמצא שם היתה הטענה של מדת הדין "לפניהם מי גלוי". שמזה נראה, שאילו היה ידוע שלא יקבלו שוב לא היתה עליהם טענה. והוא כפי שהבאנו לעיל מהמפרשים, שדין הערבות פקע באופן זה, ועל מצות הוכח תוכיח אינו חייב כליה ח"ו. אם כן קשה לומר שהרמב"ם ידחה גמרא דילן מפני תנחומא. ודברי התנחומא יתבארו להלן בע"ה. על כל פנים, לא משם למד הרמב"ם דינו.

ב. והנה החינוך, [ש]הביא דין זה (מצוה רל"ט) וכתב "עד שיהא קרוב החוטא להכות את המוכיח", הבין "הכאה" שנאמרה [בגמרא] לאו דוקא, אלא כל שברור שיכהו אם לא יפסוק נפטר.

ונראה, שזה הולם את שיטת הרמב"ם והחינוך, שכנכתב לעיל לדעתם חיוב התוכחה [הוא] מצד ההחזרה למוטב. בזה שמכהו ודאי מתחזור מתוך זה שאין התוכחה מחזירתו למוטב. ומעתה מסתבר כהחינוך שלא צריך שיכהו ממש, כיון שברור שיכנו אם ימשיך, אם כן הרי כבר ברור שאין הדברים משפיעים, וממילא נפקעה המצוה.

דעת הסוברים שתוכחה היא מחאה

אכן לאידך שיטות, שאין המצוה תלויה בשמיעת התוכחה, לכאורה צריך עיון מנין למדה הגמרא גבול לפטור ממצות התורה, מה שאינו בדומה לשאר המצוות.

ונראה שהטעם לשיטות אלו, שהרי נאמר בכתוב "את עמיתך", כשהוא אחיך ועמיתך במצוות, אבל כל שבועט בתוכחה (למר כדאית ליה – ע"י נזיפה, ולמר כדאית ליה – ע"י קללה או הכאה), שוב יצא מכלל "עמיתך". וכבר נגע במצוה זו בכלל מצד מה שכתוב בה "עמיתך" המנחת חינוך (מצוה רל"ט), שברשע לא שייכת לכאורה מצוה זו. אלא שמסיק, כיון שעל ידי זה אולי יחזור ויהיה בכלל "עמיתך". ובנוסח זה יש לומר (להני [לאלו] שאינם תולים המצוה באפשרות ההשפעה), דכל עוד שאינו בועט בתוכחה לא יצא מכלל עמיתך, מה שאין כן כשמתנגד לה יצא מכלל זה. ולפי

דעות אלו מסתבר שצריך הכאה ממש למאן דאית ליה "עד הכאה", שכיון שעל ידי זה יוצא מכלל "עמיתך" וזהו הפוטר ממצוה זו, אם כן כל עוד שלא עשה מעשה בפועל לא יצא מן הכלל וחייב להוכיחו.

מצות התוכחה מוגבלת, תוקפה בטל כאשר מקבל התוכחה נוחף במוכח, מקלל אותו או מכה בו. לסוברים שתוכנה של המצוה הוא החזרת החוטא למוטב, תגובה זו מוכיחה שאין כל טעם בהמשך התוכחה. לסוברים שתוכנה הוא מחאה על קיום העבירה, תגובה זו מוציאה את המגיב מכלל "עמיתך", שרק לגבי מצוה זו תקפה.

ג. מתי מצוה שלא להוכיח

השמטת הרמב"ם

א. בגמרא יבמות (ס"ה, ב):

אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע... שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך..."

ולא נתבאר בגמרא למה הכוונה "דבר שלא נשמע".

לדעת הרמב"ם ודקאי כותיה [העומדים כמוהו, ההולכים בדרכו] הסוברים, שהמטרה היא רק שיהא דבר הנשמע ומתקבל, הפטור באופן זה הוא מובן מאליו וכנתבאר לעיל, כי אין כאן [בתוכחה שאינה נשמעת] מטרת המצוה, וממילא גם מצוה שלא לומר יש כאן, שלא יגרום [בתוכחתו] אלא לשנאה.

ולפי דעתו נראה, שדבר שאינו נשמע היינו לאחר גבול התוכחה, שהוא כנכתב לעיל עד נזיפה או עד הכאה. ויותר מסתבר, שדברי ר' אלעזר הולכים לשיטה הפוטרת רק בהכאה. שאילו למאן דאמר עד נזיפה נראה מתוך הגמרא [במסכת] ערכין שאין כאן אלא פטור, אבל לא איסור. שהרי יונתן מתוך חביבותיה דדוד מסר נפשו גם לאחר נזיפה.

ובזה אולי נבין טעם השמטת הרמב"ם הלכה זו של ר' אלעזר. כי באופן של הכאה אין צורך ללמוד דוקא מתוך הכתוב הנזכר לעיל לאיסור, שהרי כיון שפטור בכהאי גוונא [באופן זה] ממצות התוכחה, והלכה זו הרי הביא הרמב"ם וכנכתב לעיל, אם כן כשגורם לחבירו שיכנו עובר ב"לפני עוור", כיון שכבר נפטר מהמצוה. מובן מאליו

שבכהאי גונא אסור להוכיח, ולא היה מקום להביא הלכה זו [כאן], שאין מקומה בדיני תוכחה, אלא כלולה היא במצות לפני עוור.

מה מקום הסייג לדעה שתוכחה היא מחאה?

ב. אכן לשאר שיטות שהחייב אינו תלוי בקבלת התוכחה, לכאורה קשה מהיכי תיתי לנו [מה המקור] לפטור כשלא ישמעו הדברים, מה בכך שלא ישמעו, על כל פנים הוא חייב לקיים המצוה של "הוכח תוכיח".

ואין לומר שהכונה מצד הגדר "מוטב יהיו שוגגין" וכו', שהרי שם נראה הנימוק מפני שיוחמר החטא של עובר העבירה, ואילו מלשון הפסוק ש[ר'] אלעזר[ר] מביא, [מוכח] שהוא מצד המוכיח – "פן ישנאך". ואפילו אם נפרש גם לשון הכתוב – פן יכשל החבר בעבירה חדשה והיא השנאה, על כל פנים לא היה צריך לזה, שהרי ב"מוטב שיהיו שוגגין" וכו' מצד עצם העבירה שעושה אותה יש להקפיד שלא תיהפך לחמורה יותר – בחינת משוגג למזיד.

תוכחה לרבים או ברבים?

ג. הנמוקי יוסף וכן הריטב"א [על יבמות ס"ה ב] מחלקים בין תוכחה לרבים [שבה אין לומר דבר שאינו נשמע] לבין תוכחה ביחיד. עיין מאמרו של הרב י. גרשוני "בירורים במצות תוכחה" (התורה והמדינה ט-י), שנוקט בפשיטות כונתו [של הנמוקי יוסף] לחלק בין עבירה שהיחיד נכשל בה לבין עבירה שרבים דשים בה. והוכיח זאת מקושת הנמוקי יוסף על דבריו מסוגית הגמרא שבת נ"ה א "לוחכינהו מר" וכו', ואילו היה מחלק בין שהתוכחה ברבים לדין שמוכיחו ביחידות, מה קשה לו משבת, שמה טען לפניו על שלא הוכיחם ביחידות.

ד. אכן הרמ"א בשו"ע (או"ח תר"ח) מביא דברי הנמוקי יוסף להלכה (כפי שצוין שם במראי מקומות דינו לקוח מהנמוקי יוסף) ומחלק בין תוכחה ברבים לבין תוכחה ביחידות. והראיה מגמרא שבת נתבארה שם בביאור הגר"א, שהיא ממה שמוכרח שכל השאלה "לוחכינהו מר" וכו' היינו להוכיחם ברבים. שאם ביחיד, הרי אינם נפטרים גם אם ברי שלא ישמעו (לדעת הנמוקי יוסף). אם כן, מה ענה לו שלא ישמעו לו, ומה בכך, על כל פנים הוא מחוייב להוכיחם.

ה. היוצא על כל פנים מדבריו, שמה שאמר ר' אלעזר: "מצוה שלא לומר" היינו על תוכחה ברבים. יסוד זה שלא להוכיח ברבים יוצא גם מתוך הגמרא סנהדרין (ק"א

(ב) לענין ירבעם, שנענש על שהוכיחו לשלמה ברבים. וכן הוא מדרשות הכתובים בגמרא ערכין הנזכרת לעיל, שפירשו הכונה שם שלא יביישנו בתוכחה.

הצורך בתוכחה פעם אחת

ו. אכן מה שיוצא מתוך הנמוקי יוסף, שפעם אחת מוכיחו ברבים ורק אחר מזה נפטר (מה שאין כן בתוכחה ביחידות שאינו נפטר עד הכאה או נזיפה), לכאורה צריך הבנה, ממה נפשך [באיזה אופן שתבחר], אם הדין "לא תשא עליו חטא" [שאין לבייש את מקבל התוכחה] הוא כלל קבוע לדעתו, גם פעם אחת איך הותר, הרי על כל פנים מביישו. ואם אין זה אלא בגדר עצה טובה, והיינו כל עוד שיש סיכויים שגם ע"י תוכחה ביחיד יושפע אסור לביישו, ולא כן כשלא השפיע ביחידות, כפי שנוקט הרמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"ח הנ"ל), שאם כן למה רק פעם אחת הותר.

אולם זה מבואר מתוך דברי המג"א שכתב, וזה לשונו:

בעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, ובעבירה שבגלוי יוכיחנו מיד (והכונה ודאי לומר שבזה שעושה בגלוי יוכיחנו מיד דהיינו בגלוי אף על פי שמביישו) שלא יתחלל שם שמים.

דבריו מכוונים למה שנאמר בקידושין מ' ב:

נוח לו לאדם שיעבר עבירה בסתר ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא.

וברש"י שם (ד"ה ואת שם קדשי וכו'): היינו פרהסיא שהרואה מזלזל בכבוד המקום. אם כן, כשעושה בגלוי יש בזה חילול השם. ובמקום שיש חילול השם, אמרו רז"ל, שאין חולקים כבוד ואפילו לרב (ברכות י"ט ב). על כן מותר לביישו אז.

ז. אכן תוכן התוכחה אז, לפי הנמוקי יוסף, בהכרח שאינו מצד מצות התוכחה. שאם כן, למה רק פעם אחת, הרי ביחיד חייב אפילו הרבה פעמים. ושונה שיטתו משיטת הרמב"ם, כי כפי שנתבאר דעת הרמב"ם במצות התוכחה [שהיא] מצד ההחזרה למוטב, וסובר [הרמב"ם] שברבים יש יותר סיכויים להשפעת התוכחה. אלא שכל עוד שאפשר ביחידות צריך להשתדל שלא לביישו, וכשאנו מועיל ביחידות יוכיחנו ברבים לביישו, שעל ידי כך אולי יושפע. ולדעתו, גם אחרי שהוכיחו פעם אחת ברבים ולא הועיל, שמא יועיל בפעמים הבאות, שעד שמכהו ואומר איני שומע לך עדיין לא אפסה התקוה. על כן עדיין לא פקעה מצות התוכחה.

מה שאינו כן לנמוקי יוסף, אחרי שהוכיחו פעם אחת שוב ברור שלא ישמע. והחיוב ביחידות הוא מצד שמצות התוכחה לדעתו היא מגדרי תגובת מחאה, על כן

חייב בזה תמיד. מה שאין כן ברבים, בזה אין מצות "הוכח תוכיח", שבה נאמר "ולא תשא עליו חטא" שלא לביישו, וכשנצרך לביישו אין כבר ממצות התוכחה.

והחילוק בין שתי השיטות לענין כשהתוכחה היא ע"י ביוש מוסברת בפשיטות, שלרמב"ם שהיא מחמת טובת המוכח, כשאין אפשרות ותועלת מתוכחתו ביחידות ראוי מצד טובת המוכח לביישו ועדיף לדרישת טובתו לביישו בעולם הזה בכדי שלא יבוש בעולם הבא בבושה הנצחית. מה שאין כן לנמוקי יוסף, שלא טובת המוכח היא [העומדת] ב[יסוד] מצות התוכחה כי אם קיום חובת המוכיח מגדר תגובה ומחאה, וכנכתב לעיל. ובזה גדרה תורה, שאין חובה זו אלא בתנאי שלא יגרום בושה למוכח. על כן מסתבר, שאם אינו יכול להוכיחו אלא ע"י שיביישנו ברבים, שאין המצוה שוב קיימת כלל. כי רק באופן שאינו פוגע בחברו ע"י ביושו הוא שהטילה עליו התורה מצוה זו, אבל לא באופן אחר.

ח. וצריך להבין, שאם כן מהי חובה זו להוכיחו פעם אחת ברבים. הנמוקי יוסף נתן שם שני טעמים: א' שמא יחזור בו על ידי זה, ב' שלא יהיה להם פתחון פה. ומכל מקום עדיין לא ידענו המקור לחובה זו.

ונראה שחיוב זה הוא מדין הערבות, שקבלו ישראל על עצמם זה על זה. וכמו שדרשו על הכתוב "וכשלו איש באחיו", איש בעון אחיו, והוא כשיש בידם למחות ולא מיחו (סנהדרין כ"ז ב, שבועות ל"ט א).

وهוא כמו שכתב הרא"מ (הובא לעיל פ"א ה'), שהנידון בגמרא שבת הוא מצד חובת הערבות. וערבות זו פוקעת כשאין בידם למחות. על כן, פעם ראשונה חייב למחות, אם מצד שמא יועיל, והרי זה בידו למחות ממש, ואם זה מצד שלא יהא פתחון פה. ולפי זה, זהו הפירוש שיש בידו למחות, היינו שיש לעובר העבירה עדיין פתחון פה.

[. . .]

סיכום

ט. בסיכום הדברים: לפי הרמב"ם המאמר: "כשם שמצוה [לומר דבר הנשמע] כן מצוה שלא לומר [דבר שאינו נשמע]" מתפרש לענין סוף גבול מצות התוכחה, דהיינו כשמכהו. ואין בו שום חידוש, שמצות התוכחה פקעה בזה כפי שכבר ציין הרמב"ם, וממילא יש "לפני עוור" כשגורם לשני שיכהו.

ואילו לפי הנמוקי יוסף המדובר כאן על חובת הוכחה ברבים, ולא מצד מצות התוכחה שאינה אלא ביחיד, אלא מצד דין הערבות ההדדית. ואף על פי שמביישו על ידי זה הותר, כיון שיש בזה חילול השם. אלא שערכות זו אינה אלא כל עוד שיתכן שתועיל התוכחה, או לכל הפחות כשיש פתחון פה לעברין לטעון טענה זו. על כן אינו חייב בזה אלא פעם אחת. ואחר כך מצוה שלא לומר, כיון שמצות האמירה פקעה שוב שייך בזה הנימוק "פן ישנאך".

והוכחה ביחידות שאינה תלויה בהחזרה למוטב, לדעה זו, קיימת ועומדת ואינה נפקעת אלא עד הכאה או נזיפה, וכנכתב לעיל.

ד. במה אמרו: מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים

האם יש מחלוקת בראשונים?

א. אמרו בגמרא (ביצה ל' א ושם נתבאר):

הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים.

ומסיק שם, שהדברים אמורים אפילו באיסור דאורייתא בדומה לתוספת יום הכפורים שהוא [איסור ש] נלמד מדרשת הכתובים. אכן הרא"ש (שם) הביא בשם בעל העיטור, שאין זה אמור אלא בדבר שאינו מפורש בתורה בדומה לתוספת עינוי דיום הכפורים: אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי.

לכאורה, דבר זה במחלוקת הוא שנוי, שהתוספות (סוף חזקת הבתים [ב"ב ס' ב ד"ה מוטב] ושם נתבאר) כתבו, שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגין אלא כשהדבר ברור שלא ישמעו אבל כשהוא ספק:

צריך למחות, כדמוכח בפרק במה בהמה (שבת נ"ה): "דאמרה מדת הדין", אם לפניך גלוי לפנייהם מי גלוי, ונענשו.

ואם נאמר שדין זה אינו אמור אלא במה שאינו מפורש בתורה, אם כן מה ראיה היא מהא דשבת, הרי שם מדובר בג' עבירות שהן מפורשות בתורה על כן נענשו, כי שם אין כלל הפטור של מוטב שיהיו שוגגים וכו'.

[. . .]

אפשרות הכפיה

ב. אכן יש מקום לומר, שאין כאן מחלוקת. דהנה לכאורה צריך להבין עצם החילוק של בעל העיטור, הרי גם מה שנלמד מדרשא הוא דאורייתא ממש, ולמה בזה אין מוחים. וצריך לומר, שעיקר הדבר תלוי בזה שמסיק "מחנין בהו וענשינן להו עד דפרשי". והיינו, מה שנאמר במצוות שאינו עושה "מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פ"ו ב, ועיין מזה לקמן פ"ו). וסובר בעל העיטור, שדין זה אינו אמור אלא לגבי דברים שנתפרשו בתורה בפירוש. וזהו ש[הוא] מחלק, שבדברים מפורשים הואיל וגם מענשינן להו, וכנכתב לעיל, ממילא לא שייך החשש שעל ידי זה יהיו מזידים, שהרי יענישום ולא יתנו להם לעבור, על כן גם יש מקום למחות. מה שאין כן מה שלא נתפרש לא מענישים, ממילא אין גם מקום למחות, שעל ידי זה יהפכו למזידים, ותיקון לא יהא בדבר כי ממילא לא יהא בידינו למנועם.

ומעתה חילוק זה אינו שייך אלא כשהדבר בידנו למונעם ע"י עונשים, מה שאין כן בהא דשבת שזקנים נענשו על שלא מיחו, הרי לא יכלו להעניש הצבור כי אין זה בידם, ולא נתבעו אלא על המחאה שלא מיחו בידם, ובזה חוזר להיות דבר המפורש בתורה כמה שלא נתפרש, שכיון שאינם יכולים למונעם הרי גם בדבר מפורש קיים הכלל מוטב שלא יהיו מזידים. נמצא, ששפיר קיימת ההוכחה מסוגית הגמרא שבת נ"ה א גם לשיטת בעל העיטור.

מה המקור להלכה זו?

ג. ויש להבין עצם כלל זה של "מוטב שיהיו" וכו' מנין הוא לנו. ובשלמא לרמב"ם והסוברים כמותו, שמצות תוכחה היא מצד המטרה של החזרה למוטב, בנידון דידן שברור שלא יחזור, אדרבא עוד יגבירו האיסור, אין מקום לתוכחה. אולם לאידך שיטות, שהחויב הוא מצד עצמו כתגובה ומחאה וכנכתב לעיל, לכאורה מנין לנו מקור מן התורה שבאופן זה שעל ידי זה העברייני יעבור באיסור יותר חמור אין לנו מצות התוכחה?

ולכאורה היה נראה לומר, שבשוגג אין מצות תוכחה לשיטה זו, כיון שעיקר תוכנה הוא מחאה וכנכתב לעיל, אין זה אלא כשעובר בכוונה תחילה ובידיעה שזה איסור. אך [זה] לא יתכן, שהרי בגמרא ערכין הנזכרת לעיל מביא מיהונתן שהוכיח לשאול. והרי שאול לא היה ברדיפתו את דוד אלא בגדר שוגג ואף על פי כן היה בזה דין תוכחה.

ונראה, שלדעה זו תוכן התוכחה הוא מצד חילול השם שהעבירה גורמת, ויש לומר שזה קיים גם כשעושה בסתר, והתוכחה מרוקנת את חילול השם, שכנגד זה המתיר

בקיום מצות השם בא חבירו כנגדו ותובע עלבונה של מצוה. וזה שייך רק אם לא יבא קלקול גדול יותר. אבל כשעל ידי זה יהיו מזידים, אם כן יגרם על ידי זה חילול השם גדול יותר, בזה אין אנו נמצאים מרויחים בתוכחה, ואז אין המצוה כלל.

דעת הרמב"ם

ד. הרמב"ם הביא הלכה זו "מוטב שיהיו שוגגים" לענין מה שמקילות הנשים לאכול בתוספת יום הכפורים (פ"א משביתת העשור ה"ז), וזה לשונו:

אין ממחין בידן שלא יבאו לעשות בזדון, שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין, וכן כל הדומה לזה.

ובמגיד משנה שם ביאר כוונת הרמב"ם במה שכתב "וכן כל הדומה לזה", שכוונתו "בכל דבר שאינו מפורש בתורה ונהגו בו היתר ומסור לכל". הרי [שהוא] מטה דעת הרמב"ם לדעת בעל העיטור שהביא הרא"ש.

אכן לענ"ד הרמב"ם אינו מחלק בין איסור מפורש ללא מפורש, כי לא הזכיר מזה כלום. ומה שכתב "וכן כל הדומה לזה" שפיר יכול להתפרש לענין דברים שנהגו בו העולם היתר, שמתוך כך ברור הדבר שלא תועיל המחאה, ושלא כבכל עבירה שבה עדיין קיים ספק שיחזור למוטב כשירבו להוכיחו. ובזה יתבארו לנו יפה דברי הרמב"ם, שמה שכתב "שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד" לכאורה הוא משולל הבנה, הרי כאן אין אנו דנים על פעולת מניעה בכח אלא על הסברת חומר האיסור ומאי שייטיה של שוטר לכאן? אלא הכונה ברורה, שבא לסלק טענת בעל העיטור, מה פירוש "שלא יהיו מזידים", הרי בית דין מוזהרים להעניש ולהכות העברניים. ולזה מתרץ, שבנידון שלנו זה אי אפשר, כי בעבירה שפרצה בכל הציבור אין לנו אפשרות להשתלט על כולם באמצעי כפיה ועונש, ואין כוחנו אלא בפה, ובזה הרי לא ישמעו לנו ונמצאים נעשים מזידים, ולזאת אין כאן מצות תוכחה כלל. ואילו היה מחלק כבעל העיטור, שהמדובר כאן רק במה שלא נתפרש איסורו במפורש וכנכתב לעיל, אם כן לא היתה הקושיא קושיא ולא היה צריך לתרץ "שאי אפשר שיהיה שוטר" וכו'. אלא על כרחך כנכתב לעיל, שיטת הרמב"ם [היא] שלא לחלק בזה, וכל מקום שהיא פרצה שרבים פרצו בה ולא נוכל להשתלט באמצעי כפיה קיים ועומד הכלל מוטב שיהיו שוגגים וכו'. כי התוכחה לא תועיל ולא תחזיר למוטב אלא תביא יתר קלקול.

סיכום

בסיכום כלל זה: חייבים להמנע מתוכחה כשמסתבר שעל ידי דיבורינו נחמיר מעשי העבירה של העבריינים, והוא בעבירה שהצבור דש בה וברור לנו שדיבורינו לא יעזרו. וזה בתנאי שאין בידנו אמצעי כפיה ממשיים, אם מצד שהדין אינו מרשה זאת בנידון זה (דבר שאינו מפורש בתורה, בעל העיטור), ואם מצד שהאפשרות של הוצאה לפועל אינה קיימת (אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד, הרמב"ם).

ה. החובה להפריש מאיסור

גדרו של החיוב

א. כתב הרא"ש ראש פרק קמא דשבת:

וקשה, והיכי קאמר דפטור ומותר לגמרי*, והא קעבר משום "לפני עוור [לא תתן מכשול]" וכו'. ואין לומר דהכא מיירי בכהאי גוona [שכאן המדובר באופן] דאפילו אם לא היה נותנו בידו היה יכול ליטלו וכו' דמכל מקום איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבלות בית דין מצווים להפרישו, כל שכן גדול שלא יסייע לו.

ובתוספות שם (ג' א ד"ה בבא) בקצרה:

מכל מקום איסור דרבנן מיהא איכא, שחייב להפרישו מאיסור.

וכן הוא שם בר"ן:

מכל מקום מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור.

מלשון הרא"ש מבואר, שגם דין הפרשה מאיסור הוא רק מדרבנן, שהרי [הוא] אומר שלסייע [לדבר עבירה] נלמד בכל שכן, ואילו היה חיוב להפריש מן התורה, כי אז היה למד בקל וחומר לאיסור מסייע. וכן נראה גם מהתוספות והר"ן, אף על פי שלא הזכירו בלשונם שהוא "כל שכן", מכל מקום הן אין ללמוד לאיסור דרבנן במסייע מחיוב להפרישו אם שם הוא איסור תורה, שמנלן שגזרו בזה. אלא פשוט, שגם הם נוקטים שחיוב הפרשה מאיסור הוא מדרבנן ולמדים מזה גם למסייע, אם מתוך השוואה ואם מתוך קל וחומר וכהרא"ש.

[. . .]

* **הערת העורך:** בגמרא שם נאמר, שאדם המושיט חפץ מרשות אחת לתוך ידו של אדם אחר ברשות אחרת – המושיט חייב והמקבל פטור, ובניגוד להבנה המקובלת של "פטור" – אין בכך שום איסור.

בין אפרושי מאיסורא לבין "השבותו לו"

ג. ולפי זה יוצא, שחיוב הפרשה מאיסור אינו אלא מדרבנן. וסברת הדברים בפשוטו, שאין לכלול זאת בחיוב התוכחה שלא נצטוו [עליה] אלא בדיבור, אבל לא לעשות פעולה ולהפרישו מן העבירה. וכן אין זאת בכלל "והשבותו לו" דאבידת גופו וכל שכן נשמתו, שאם כן הרי היתה בזה מצוה דאורייתא למנוע בעדו מלעשות העבירה. ומטעם, כיון שהוא עצמו אינו רוצה אין כאן חיוב השבה.

ולכאורה יש לתמוה מזה על המנחת חינוך (רל"ט), שנקט בפשטות שיש בעובר עבירה חובה להצילו משום "והשבותו" ומשום "לא תעמד על דם רעך", שאם באבידת גופו הקפידה תורה כל שכן באבידת נפשו. שהרי כנכתב לעיל מבואר מכל הראשונים, שאין כאן אלא חיוב דרבנן, ובעל כרחינו כנכתב לעיל שאין ללומדו מ"והשבותו לו".

אך נראה דלא קשיא מידי [הדבר אינו קשה כלל], כי המנחת חינוך דן כשיכול להצילו ע"י "שיחזירונו למוטב", כמבואר בדבריו שם, ובזה אם הדבר בידו באמת יש בזה גם משום "והשבותו לו" וגם משום "לא תעמוד על דם רעך". מה שאין כן אם אינו מחזירו למוטב, רק שמונע בעדו מלעשות העבירה ע"י שמפרישו ממנה בעל כרחו – בזה אינו חייב, כי אבידה מדעת היא. ולא דמי למחזירו למוטב, שאז הרי מתחרט על רצונו הקודם והרי זה כלפיו עכשו בגדר אבידה ממש, כי עכשו מכיר שרצונו הקודם היה מוטעה ומרוצה במה שהחזירו לו, בזה יש שפיר משום השבה מעולה.

[. . .]

הקושי מסוגית הרואה חבירו לבוש כלאיים

ה. אכן עדיין יש להעיר בזה, דהנה ה"משנה ברורה" (שמ"ז שער הציון ח) העיר:

דמה שכתב הרא"ש [שצוטט לעיל] דרבנן לאו דוקא הוא, לפי מה דאיתא בברכות י"ט ב הרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים (לפי גירסת הרמב"ם ופסק השו"ע יו"ד ש"ג)*, דצריך לפשוט אפילו בשוק, ומשמע שם בגמרא דלאו תקנתא דרבנן בעלמא הוא. ואם כן הוא הדין בעניננו, הלא מחויב למחות בידו כדי להפרישו מהאיסור וכו'.

* הערת העורך: גרסת הגמרא שבידינו היא: "המוצא כלאיים בבגדו פושטן אפילו בשוק".

עיינן שם, שמסיק שהמדובר שאינו יכול למונעו ואז אין בזה חיוב דאורייתא אלא חיוב דרבנן שלא לסייעו.

ולעניות דעתי לא יתכן לפרש כן ב[דברי ה]רא"ש, שהרי [הרא"ש] מוכיח דין זה ממה שיש חיוב להפריש הקטן "וכל שכן גדול שלא יסייע לו". והרי בקטן בידו להפרישו ממש, ובזה ודאי חייב מדין תורה בגדול לפי מה שרוצה [בעל המשנה ברורה] להוכיח מכלאים. וכל הספק הוא כשאין בידו להפרישו, אם כן מה ראייה היא משם שבידו להפרישו.

הסתירה בדברי הרא"ש ותירוץ הש"ך

ו. עוד נציין מה שהטורי אבן (חגיגה י"ג א) עמד בדברי הרא"ש, והעיר שהרא"ש עצמו ב[פרק א' של מסכת] עבודה זרה כתב לאיסור להושיט למומר דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא*, שמזה נראה שכש[המומר] יכול להגיע בעצמו [לדבר האסור] גם איסור דרבנן אין בו. והכריע כהרא"ש בעבודה זרה כי אין ללמוד מדין אפרושי מאיסורא, שהרי שם בידו למנוע בעדו מלעשות האיסור, מה שאין כן כשאין הדבר בידו, גם להושיט אין בו איסור, כי אין הוא עוזר לאיסור ולא כלום, שהרי ממילא יכול [המומר] ליקח.

בסתירת דברי הרא"ש הללו [לדבריו במסכת שבת שמדברנן יש חובה להפריש מאיסור] כבר עמד גם בש"ך (יו"ד קנ"א סק"ו) ומסיק להבדיל, דב[מסכת] שבת המדובר בישראל שהוא חייב להפרישו. מה שאין כן ב[מסכת] עבודה זרה המדובר בעכו"ם וישראל מומר שאינו חייב להפרישו, על כן אין גם איסור לסייעו.

וב"דגול מרבכה" שם ביאר דבריו, שזה ודאי שגם ישראל מומר אף על פי שחטא ישראל הוא. ומפרש כוונתו, ש

אין מצווים להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש ביד אחר להפרישו, חייב להפרישו וכמו בקטן אוכל נבילות שהקטן שוגג הוא. ומשנה דריש פרק קמא דשבת בשוגג מיירי וכו'. אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך. ומומר דנקט הש"ך הוא משום דהפוסקים במומר דברו, ומומר מסתמא מזיד הוא. ועוד, דכל עובר עבירה במזיד נקרא מומר לאותו דבר.

* הערת העורך: איסור לפני עיוור מתקיים כשהמושיט נמצא בצד אחד של נהר והמקבל בצדו השני, ורק אם הוא יושיט לו את האיסור יוכל הלה לחטוא.

בירור דעת הש"ך

ז. על זה העיר בספר "מצות התוכחה" להרה"ג מוהר"מ קפלן (שליט"א) [זצ"ל] (פ"י א), שפשוטו של הש"ך מכוון למומר לעבודה זרה דוקא, ומשום שאיננו "עמיתך" שהוא שונאך ואיננו מקבל תוכחה. אולם לפי הבנת הדגול מרבבה קשה מגמרא ערכין ט"ז ב: "הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחו..." , הרי שבמזיד מידי. וכן קשה ממה שפסק הרמב"ם לענין כלאים שחבירו פושטו אפילו בחוץ, וגם הרא"ש לא נחלק על זה אלא בשוגג, הרי שבמזיד דינו חמור יותר.

קושינו הראשונה לא קשיא מידי, כי כבר נתבאר שאין הפרשה מאיסור כלולה במצות תוכחה, שהיא אינה אלא בדיבור (אפילו לאלה השיטות הרואות בתוכחה המטרה להפרישו מהחטא). אכן ההערה השניה היא לכאורה הערה נכונה.

אולם ראוי לציין, שכהבנה זו של הדגול מרבבה בש"ך הבין גם הגליון רש"א שם, שהעיר בדברי הש"ך:

ואיני יודע מאין פשיטא לו להש"ך. ואי מפרק מרובה ס"ט א, דאמר רבי שמעון בן גמליאל: "בשאר ימות השנה הלעיטהו [לרשע וימות]", יש לומר שם הוא שבין כך ובין כך עובר על איסור גזל, ובאותו דבר שעשה רשעות על כל פנים אין אנו מצווים שלא יעשנו באיסור אחר עוד. וגם זה משמע ברמב"ם בפירוש המשניות פ"ה דמעשר [שני], דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישו.

הרי שגם כן הבין דברי הש"ך שזה לאו דוקא במומר לעבודה זרה.

וההסבר הוא פשוט, שכיון שכאמור לעיל ברור שאין כאן לא מדין תוכחה ולא מדין "והשביתו לו" (שאם כן היה זה חיוב דאורייתא), אם כן על כרחנו הוא מגדר אחר, שהישראל הרואה חבירו עובר איסור, אסור לו להשאר אדיש שלא למנוע בידו. אם כן, אין מקום לחלק בין מומר לכל התורה למומר לדבר זה, שהרי גם מומר לכל התורה אכתי ישראל הוא וכהערת הדגול מרבבה. אכן אכתי צריך עיון בהערה מכלאים.

והנראה בכונת הש"ך, שהוא באמת למד מהא דרבי שמעון בן גמליאל: "הלעיטהו..." [שאין כל מצוה להפריש את העובר במזיד מאיסור], אלא לא סבירא ליה לחילוקו של גליון הרש"א "שבאותו דבר שעושה הרשעות על כל פנים אין אנו מצווים", כי מאי נפקא מינה, מכל מקום באיסור השני נמנענו, ולמה לא נעשה למעט האיסור. וכן הלשון "הלעיטהו" וכו' אין בו משמעות זו, אלא עיקר ההדגשה [בו היא] כיון שהוא רשע אין מקפידים עליו להפרישו. אכן עיקר החילוק מהא דכלאים,

ששם המדובר כשיש בידינו להפרישו מהאיסור ולא לתת לו לעבור עליו בשום פעם, ואז באמת ראוי לעשות זאת. מה שאין כן כשרק מקרה בודד אירע לפנינו שבידינו למונעו מהעבירה ואילו בשאר פעמים עשה ויעשה, בזה אין חיוב להפרישו כלל אף בפעם זו. זהו מה שנראה בהבנת הרא"ש על פי הש"ך והדגול מרבבה*.

הסבר נוסף בדברי הרא"ש

ח. אכן לענ"ד ניתן לבאר הרא"ש באופן אחר על פי יסוד הנחתו של הדגול מרבבה, שהמדובר ב[דברי ה]רא"ש ב[מסכת] שבת הוא בשוגג ולענין חיוב חטאת. והוא על פי מה שיש להעיר במה שכל הראשונים הנזכרים לעיל דנו בדבר אם מותר לסייע לדבר עבירה ובאו לזה מסברא בעלמא מכח החיוב לאפרושי מאיסורא. ולכאורה הרי זה תמוה, שדין זה שאין מסייעים ידי עוברי עבירה הוא משנה מפורשת בשביעית (פ"ה ט) ובגיטין (ס"א א): "שאיין מחזיקין ידי עוברי עבירה". וברש"י שם: "שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה". ודוחק לומר שזה לא יקרא בשעת העבירה כשמושיט לו הכוס לשתות וכיו"ב. ועוד, שאם כן, מה ראייה מביא מקטן אוכל נבילות.

ולזאת נראה לי, שכל הדיון של הרא"ש ואידך הוא בגונא דשבת שעושה בשוגג, וכנתבאר לעיל, שבזה יש לומר שאין עליו שם עובר עבירה, כיון שאין כונתו לעבור עבירה כלל. ומיושב גם מה שלא מסתייע הרא"ש מהא דכלאים לגירסת הרמב"ם, שהמדובר ברואה חברו לבוש כלאים. ואפילו לפי גירסתנו שם בגמרא [המוצא כלאים בבגדו] מבואר מעשה דרב אדא בר אהבה שקרע הכרבלתא בשוקא. ואף על פי ששם נזכר הדבר בתור מעלה מיוחדת שמסר נפשו על זה, מכל מקום נראה שבעיקר החיוב לאפרושי מאיסורא כולם חייבים, שאם לא כן לא היה שייך בזה גם מסירות נפש. אלא שכנכתב לעיל כל הדיון של הרא"ש הוא בשוגג. ומביא ראייה מקטן אוכל נבילות, שהרי הוא אינו לכל היותר אלא בגדר שוגג, וכל שכן גדול ככהאי גונא.

ט. ומסולקת הערת הטורי אבן הנזכרת לעיל [אות ו] על הרא"ש, שכיון שהמדובר בשוגג הרי יש בידי חברו להפרישו ממש ע"י שיודיע לו ששבת היום וזה אסור (וודאי שיפרוש, שאם לא כן הרי אינו שב מידיעתו). אם כן, אם מצווה להפרישו

* הערת העורך: עוד על "הלעיטהו לרשע וימות" ראה בפרק הבא "בהלכות קואליציה".

מכל שכן שחייב שלא לסייע לו, אלא אדרבא שיזהירו ויזכירונו ששבת היום ויפרישנו על ידי זה.

וכל זה במה שנוגע לסוגיא דשבת. מה שאין כן בעבודה זרה, שהרא"ש דן על מומר שעושה במזיד, יש לומר באמת שהרא"ש נוקט כסברת הטורי אבן, שכיון שודאי לא יפרוש שוב אין איסור גם לסייע בידו כי לא עביד מידי בסיוע. אך לפי מה שהבאנו מהא דשביעית נראה יותר להיפך, שכיון שהמדובר שם בעושה במזיד ודאי שאסור לסייעו מכח הדין המפורש במשנה "שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה". ולא הוצרך הרא"ש להזכיר זאת, כי הוא מובן מאליו. ולא בא אלא לומר, שבמומר בתרי עברי דנהרי יש בו איסור תורה ממש, כיון שידוע שעל ידי זה יעבור באיסור.

ומעתה יש מקום ליישב הערת המשנה ברורה הנזכרת לעיל על הרא"ש מהא דכלאים, שנראה שחובת אפרושי מאיסורא היא מן התורה. כי דברי הרא"ש סובבים דוקא בעובר בשוגג, ואז יש לומר שאין כאן חיוב דאורייתא של לאפרושי. מה שאין כן בכלאים המדובר במזיד ואז יש באמת חיוב דאורייתא להפרישו. ולפי זה יוצא, שבמזיד יש חיוב דאורייתא לאפרושי מאיסורא, כל שהדבר בדינו, וכמו שנוקט המשנה ברורה.

אכן עיקר הנחתו של המשנה ברורה, שמהגמרא ברכות [על הלבוש כלאים] מוכח שהוא חייב מן התורה, בר אני ולא אדע מהיכן הוציא משמעות זו מהגמרא שם. אמנם אמרו שם, שלגבי כלאים דאורייתא קיים הכלל "אין עצה ואין תבונה נגד ה'", אולם כל זה הדיון על עושה העבירה עצמה, שאם הוא לבוש כלאים דאורייתא לא שייך להזהר מלביישו, שאין עצה וכו'. אבל אין שום ראייה שישנה חובה מן התורה על הרואה להפרישו ואפילו לגירסת הרמב"ם, ודבריו צריכים עיון.

וכיון שמעיקר הסברא אין מקור בתורה לחיוב לאפרושי וכנ"ל, כי אין לכלול זאת בתוכחה שהיא בדיבור, אם במטרה להחזירו למוטב ואם במטרת מחאה, יש לנקוט כן אליבא דאמת וכל עיקר הדין לאפרושי מאיסורא הן במזיד והן בשוגג אינו אלא מדרבנן. וכן יוצא מהגמרא עבודה זרה ו' ב, שאמרו מנין שלא יושיט וכו' ולא נקט רבותא שגם כשיכול להגיע יש בו איסור תורה.

חיוב הפרשה מאיסור – סיכום

י. בסיכום הדברים: הרואה חברו עושה דבר איסור בשוגג, חייב להפרישו מדרבנן, וההפרשה היא ע"י שמודיע לו שזה איסור, ומכל שכן שאסור לסייע בידו. ובמזיד אין חיוב הפרשה (לדעת הש"ך) אלא כשיש בידינו למונעו מהעבירה כליל, אולם אם זהו רק באופן חד-פעמי ואילו בפעמים אחרות ימשיך להחזיק בעבירה אין שום חיוב

להפרישו. ומכל מקום נראה, שלסייע בידו אסור בכל אופן, כל שעושה במזיד, וכפי שמוכח מהמשניות בשביעית וגיטין, וכנכתב לעיל (ושלא כהש"ך).

האם יש חיוב להוציא הוצאות או לסבול כדי להפריש מאיסור?

יא. ולהוציא הוצאות בכדי להפריש חבירו מן האיסור נראה שאינו צריך, כי הרמ"א (יו"ד קנ"ז א) הביא מתשובת מהרי"ו, שמי שיש בידו למחות אינו צריך להוציא ממון על זה. והרי מי שיש בידו למחות, היינו שע"י שימחה ימנעו מלעשות העבירה, אם כן יש בזה גם מצד החיוב לאפרושי מאיסורא, ואף על פי כן אינו חייב. שמענו מזה שאינו צריך להוציא ממון בכדי לאפרושי מאיסורא.

ונראה, שכל שכן שאינו חייב לקבל מכות בכדי לאפרושי מאיסורא, שהרי אין אדם רשאי לחבול בעצמו (ב"ק צ' ב) מה שאין כן להוציא ממנו. ואם ממון אינו חייב שבידו להוציא, מכל שכן מכות, שאין רשאי לוותר על גופו בזה.

ונראה להוכיח כן, שאינו חייב להוציא ממון על זה. שבגמרא ברכות כ' א הנזכרת לעיל מביא מרב אדא בר אהבה שפשט הכרבלתא והגדיר זאת כמסירות נפש על קידוש השם. והרי לא מצינו שם אלא ששילם ד' מאות זוז עבור זה (והיינו כנראה שסיכן עצמו שמא היא כותית). ואם חייב להוציא ממנו כדי לאפרושי מאיסורא, מאי רבותא, שכולם חייבים בזה. ואם נאמר שאמנם אינו חייב להוציא כל ממנו אבל חלק חייב, כגון עד עישור נכסים וכמו שכתב רבינו ירוחם לענין כל מצות עשה ולמדה מצדקה, שאם כן היה לה לגמרא לפרש שסכום זה היה למעלה מהנצרך לפי ערך ממנו. ומכיון שלא נתפרש מזה נראה פשוט שאינו חייב כלל.

מעלת המוציא ממון והמוכה

יב. ולמדנו מכאן גם שיש מקום להוציא הוצאות בכדי לאפרושי מאיסורא מגדר של מסירות נפש על קידוש השם. וכן לקבל מכות על זה, שהרי קרא לזה מסירות נפש. אכן נראה שהוא כמו שכתב הבית יוסף והביאו הש"ך (קנ"ז הנ"ל), שאף על פי שבדרך כלל אסור למסור נפשו במקום שלא צריך, אדם גדול וחסיד וירא שמייס ורואה שהדור פרוץ רשאי לקדש השם וכו' כדי שיראו העם ליראה השם ולאחבו עיין שם. ונראה הביאור מה שאחרים אינם רשאים, כי רק כשהגדול והחסיד מוסר נפשו עושה הדבר רושם ברבים ויש בזה קידוש השם, מה שאין כן אחר. על כן חוזר הדבר לאיסור. וזה נראה ביאור הגמרא ברכות הנזכרת לעיל, שאמר שם: "קמאי מסרי נפשיהי אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם". ולכאורה תמוה, למה באמת לא מסרו נפשם אקידוש השם, ואף על פי שאין כאן חיוב, וכנזכר לעיל, למה

לא נהגו מדת חסידות בעצמם בזה? אבל לפי דברינו מבואר יפה, כי לא החזיקו את עצמם בדרגא זו של גדולים וחסידים שעל ידיהם יצא קידוש השם. על כן אין בזה אלא מסירות נפש לבטלה, ובזה אין שום מצוה.

יג. ובזה יובן גם התנחומא שהבאנו לעיל (פ"ב א'), שממנו הביא בהגהות מיימונית להוכיח כהרמב"ם. ושם הוכחנו, שדברי התנחומא אינם מתישבים גם לדעת הסובר עד הכאה, שהרי בהכאה על כל פנים נפטר, ואילו לפי המדרש הנ"ל התביעה היא שהיה להם לקבל הכאות מישראל. ואם כן תמוהים לכאורה דברי המדרש, שהרי אחרי הכאה נפטרים. וכבר הוכחנו שגם מצות לאפרושי מאיסורא גם כן אין בכהאי גוונא.

אכן לפי הנזכר לעיל יש לומר, שהנביאים שקבלו הכאות מישראל באמת לא מעיקר הדין עשו זאת, כי אם מגדר מסירות נפש על קידוש השם במה שאינם מחויבים. והיינו, שמתוך גדלותם היה בזה משום קידוש השם והיה ענין גדול במסירות נפש שלהם. ועל כן אף על פי שאינו חייב אלא עד הכאה ויותר מזה אסור, לגבם מותר מצד קידוש השם.

וזהו שתבעה מדת הדין כלפי הזקנים שבדור החורבן, שהיה להם להתבזות על קידוש השם. כלומר, שהם מתוך שהיו גדולי הדור, מה שהיו מתבזים על קידוש השם היה משפיע ליראה ולאהבה את השם וזוהי תביעה בדיני שמים. אכן הש"ס שלנו שלא הביא (שבת נ"ה) אלא שנתבעו על שהיה בידם למחות ולא מחו, ומביא על זה הא דשל ראש הגולה, יוצא שהתביעה היא על עצם הדבר שלא מיחו ולא נזכרת התביעה על שלא מסרו נפשם על קידוש השם בזה, כנראה סבירא ליה שאין מקום לעונש על זה, כיון שכל עיקר אין זה אלא גדר של לפנים משורת הדין.

חוב הוצאות להפריש מאיסור – סיכום

מסקנא דמילתא: לאפרושי מאיסורא גם במקום שהוא מצוה, אינו חייב לא להוציא על זה ממון ולא לקבל הכאות. אולם אדם גדול וחסיד יכול למסור נפשו כנכתב לעיל כדי לקדש השם. וזה דוקא באדם גדול שיצא על ידי זה קידוש השם, אבל בבני אדם רגילים לא. וממילא גם איסורא איכא כשנותן גופו למכים, כיון שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

החיוב להפריש מאיסור במציאות העכשווית

יד. בתנאים של היום, שהדור פרוץ ובעלי עבירה מרובים, אין אפשרות של אפרושי מאיסורא בדרך פעולה ישירה שתביא רק לידי ריב ומצה והפסד ומכות במה שאין חיוב, וכנ"ל. נוסף על כך מתנגד לזה חוק המדינה.

אכן חובת האפרושי מאיסורא מטילה את החובה לנצל את האמצעים האחרים הנהוגים כיום בחברה, וזהו ההתארגנות של הציבור שומרי תורה לשם ניהול מאבק פוליטי ולהעביר במוסדות המחקקים של המדינה חוקים מתאימים שיהא בהם משום אפרושי מאיסורא. שהרי כל מה שאפשר לנצל להשיג את המטרה אנו מחוייבים להשתמש בו. ואם אמנם אין בחקיקת חוק משום החזרה למוטב, והנמנע מלעשות מפחד עונש חוק המדינה עדיין אינו שומר תורה, אולם הן כל תוכן אפרושי מאיסורא כבר נתבאר, שאינו מכוון להחזרה למוטב אלא לריסון עוברי העבירה, ודבר זה מושג ע"י חוק המדינה. אם כן פעולות המביאות לחקיקת חוקים מעין אלה שמרחיקים את הצבור מן העבירה הן ראויות והכרחיות.

זהו מבחינת חובת כל יחיד לעשות הכל בכדי לאפרושי מאיסורא. וזה נוסף על הידיעה הברורה שנמסרה לנו בתורה הכתובה והמסורה, שכלל ישראל אינו יכול להחזיק מעמד בארץ ישראל רק ע"י שמירת התורה, ושמדינה ישראלית המוחקת שם שמים מעל עצמה אין לה זכות קיום. ידיעה זו מצד עצמה מכתיבה לנו את ההכרח לפעול במשותף בכדי להטביע עד כמה שאפשר את חותם התורה על אורח החיים של הציבור במדינה.

ו. כפיה לקיום מצוות התורה

האם זו חובה של בית הדין או גם של היחיד?

א. כבר נתבאר בפרק הקודם, שהחובה להפריש חבירו מאיסור אינה אלא מדרבנן. וממילא מובן, שכל שכן שאין חובה מן התורה להפרישו בכח ובהכאה מן העבירה. אכן מצינו (כתובות פ"ו א) במי שאינו רוצה לקיים המצוה מכין אותו עד שתצא נפשו. ודין זה הוא ודאי מן התורה, שאיך יכנו נפש אם מן התורה אין בו דין זה? ובפשוטו הדברים אמורים רק בבית דין, שלהם יש אזהרה לכוף על המצוות: "ועשית" – אזהרה לבית דין שיעשוק (ר"ה ו' א). ועוד יתבאר מזה להלן.

מחלוקת רש"י ורמב"ם

וכן יוצא ברור מתוך הגמרא (ב"ק כ"ח א), שלמד מן הכתוב לפטור רב שחבל בעבדו שכלו ימיו ואינו רוצה לצאת ולהפרד משפחה כנענית שמסר לו רבו נומעתה היא אסורה עליו]. הרי לנו, שאין בזה מצוה מדין תוכחה אלא שאינו חייב על הכאתו. אכן דעת רש"י נראית שאיסור להכותו אין בזה בכהאי גוונא, שכן כתב שם בב"ק (ד"ה איסורא): "ורשאי להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשיה הוא" [אינו לצורכו של האדון]. וכן נראית דעת רש"י בערכין (ט"ז ב) במה שנאמר שם בברייתא: [לא תשנא את אחיך בלבבך], יכול לא יכנו וכו' תלמוד לומר: "בלבבך", דבשנאה שבלב הכתוב מדבר.

פירש רש"י: "לא יכנו על דבר תוכחה". נראה, שלמסקנא מוצאת הכאה על דבר תוכחה מכלל איסור.

אך לא כן נראית דעת הרמב"ם (פ"ו מדעות ה"ה), שמפרש אזהרת הכתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך" כאזהרה כללית של שנאה לאדם מישראל, וממילא גם מה שאמרו בברייתא "יכול לא יכנו" וכו' מתפרש בהכרח לא לענין להתיר ההכאה, אלא לומר שאין ההכאה בכלל אזהרה זו של "לא תשנא" אלא בכלל איסור אחר. וכן היא לשונו שם: "אבל המכה חברו והמחרפו, אף על פי שאינו רשאי, אינו עובר משום 'לא תשנא'". וכן הוא בחינוך (רל"ח), שאם מראה שנאה אינו עובר על זה הלאו אלא על "לא תקום" וכו'. ממילא אין גם מקור להתיר ההכאה. ומהגמרא בבא קמא אין ראייה אלא שפטור אם הכהו, אבל לא שיהא מותר להכותו.

עוד נראה, שהגמרא בבא קמא יכולה להתפרש באופן אחר במה שפטור [הרב שחבל בעבדו], ולא כמו שכתב רש"י מצד "דהאי דינא לאו לנפשיה". שהרי אמרו שם, שבדאיכא פסידא [כאשר יש לאדון הפסד] לכל הדעות עושה דין לעצמו. אם כן יש לומר, שבאופן זה שהלה עושה איסור ע"י שפחתו שלו שהיא ממונו, לא גרע דבר זה מ"איכא פסידא" שהרשות בידו לעכב חבירו שלא יעשה איסור ע"י ממונו. וזה נראה בכונת ה"אמרי בינה" (חו"מ סי' ט') שכתב בזה:

כיון שממונו גרם לו לזה שרוצה לעשות איסור בממונו רשאי להכותו להפרישו מן האיסור אף דלית ליה פסידא.

והיינו כנכתב לעיל, שבאופן זה הרי זה דומה לאית ליה פסידא.

[. . .]

כפיה על ידי יחיד – רק בלא תעשה או גם במצות עשה?

ב. ונחלקו קצות החושן ונתיבות המשפט אם רשות זו לכוף חבירו גם בהכאה היא רק בלא תעשה כשבא לעבור על האיסור, או שהוא גם בקום ועשה לקיים מצות עשה ע"י כפיה. לדעת נתיבות המשפט גם מצוות עשה [הן] בכלל

דכיון דדמי (פריעת בעל חוב למאן דאמר מצוה) לעשה סוכה ואינה עושה דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסורא אפילו מי שאינו בכלל בית דין, כדמוכח בבבא קמא כ"ח גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מן האיסור וכו' (ח"מ סי' ג' סק"א)¹.

ובקצות החושן (משובב נתיבות שם) מחלק בין שעושה איסור והפעולה היא להפרישו ממנו, לבין לחייבו לקיים מצות עשה, שזה אינו אלא ברשות בית דין וכל אדם אסור.

בין מצוות שצריכות כוונה לבין אלו שעשיתן מספקת (דעת ה"אור שמח")

ג. קצות החושן מוכיח דעתו ממה שאמרו (גיטין פ"ח ב), שאין יכולים לכוף על הגט, גם כשמחוייב בזה, אלא דוקא בית דין סמוכים, ובזמן הזה רק מכח "אנן שליחותא דקמאי קעבדינן" [אנו עושים בשליחות הדורות הקודמים] הוא שיכולים אנו לכוף. הרי שאין דין כפיה בקום ועשה רק על בית דין סמוכים.

וב"אור שמח" (ממרים פ"ד ה"ג) מכריע דלא כקצות החושן, שגם בקום ועשה לא הוזכרו בית דין דוקא, אלא שמחלק בין מקום שצריך רק קיום הדבר לבין מקום שצריך רצון: שבגט וקרבנות צריך רצון, בזה צריך דוקא ע"י בית דין, שאז כיון שכופים אותו כדין, כשיאמר רוצה אני תו הוי מדעתו ולא הוי מעושה וכו' הא ע"י הדיוטות אין זה רק עישוי ולא רצון.

מה שאין כן בכפיה על המצוות

לאכול מצה או לעשות סוכה או להפריש מתנות כהונה או לפרוע בעל חוב, האם יפרע החוב שלא מדעת המלוה, או שיתן המתנות בעל כרחו, או יאכל מצה ע"י כפיה, הלא קיימא לן כפאוהו ואכל מצה יצא וכו'. ובאמת למאן

1. מה שכתב "כל אדם מצווה להפרישו" נראה מזה שסובר שהוא לא רק רשות אלא חובה, ואילו מהגמרא בבא קמא שמביא בעצמו אינו מבורר לכל היותר אלא שזה רשות ופטור אם הכהו, וכו"ל. נראה לבאר כונתו, שאמנם מדין תורה אינו אלא רשות וזוהו הוא דמייירי בבבא קמא. אולם מאחר שמדברנן יש מצוה לאפרושי מאיסורא, על כן בכלל זה גם חובה להכותו, כיון שמן התורה על כרחך אין בזה איסור.

דאמר מצוות צריכות כונה, או בהנך מצוות שפסקו לדין דבעי כונה, אפשר דאין לכופו רק בבית דין מומחים או שלוחים דידהו דע"י כפייתם יחשב לרצון וכו'.

נחלקו הדעות אם לדעת רש"י חייב אדם לכפות את חברו לקיים מצוות עשה. לדעת בעל נתיבות המשפט – חייב, ולדעת בעל קצות החושן – פטור. בעל הקצות הוכיח את דעתו מכך שכפיה למתן גט נתונה רק לבית דין. בעל האור שמח דחה ראייה זו, וחילק בין מצוות שצריכות כוונה, כגון נתינת גט, שבה כפיה על ידי בית דין מחשיבה את עשייתה מכח כפיה זו כעשייה מדעת, לבין שאר המצוות שעצם עשיתן גם ללא כוונה (למי שסובר כך) היא חובה, ועל כן כל אדם חייב לכופה על חברו.

שני קשיים בשיטת ה"אור שמח"

ויש להעיר על דבריו בשתיים:

(א) אינו מובן מה שמחלק במקום שצריך רצון הוא רק ע"י בית דין "שכופים אותו כדין" מה שאין כן ע"י הדיוטות "אין זה רק עישוי ולא רצון". הרי מכיון שמה שנאמר "מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פ"ו א) הוא לא רק ע"י בית דין אלא ע"י כל אדם מישראל, אף שנאמר שאין זו מצוה המוטלת לכופ רק לבית דין (כמו שכתב שם מדברי הגמרא ר"ה: "ועשית – אזהרה לבית דין שיעשוך"), מכל מקום הרי כל אדם רשאי על כל פנים לכופו, ולמה לא יחשב כשאומר "רוצה אני" לרצון כמו ע"י בית דין? ומה שמסתמך על התוספות (בבא בתרא מ"ח א ד"ה אילימא), שכתבו לענין אם כפהו עכו"ם דכיון דלאו בני עישוי ניהו [אינם ראויים לכופ] הוי שלא כדין, הרי אינו דומה. ששם אסור לפנות לעכו"ם שיכפה, על כן הרי זו כפיה שלא כדין. וגם שם התקשו מאד בדבריהם, עיין באר יצחק (אהע"ז י' ענף א'), שכתב שסברת התוספות דחוקה מאד

דהא באנסוהו למכור גם כן הכפיה וההכאה שלא כדין, ואפילו הכי אמרינן דהיכא דלית ליה פסידא דמקבל תשלומין גמר ומקני [במקום שאינו מפסיד, שהרי הוא מקבל תשלום, הוא אכן מקנה], אם כן הוא הדין היכא דמחוייב עפ"י דין לגרשה,

עיין שם. ועל כל פנים יש קצת סברא כשהכפיה היא שלא כדין, אבל בנידון דידן אם כל ישראל רשאים לכופו, הרי כפיה כדין היא ולמה "אין זה רק עישוי ולא רצון" כל שאומר רוצה אני?

(ב) קשה במה שכתב, שבמצוות מכיון דקיימא לן כפאוהו ואכל מצה יצא לא צריך בית דין לכפיה זו. הרי הר"ן מביא בשם רבינו שמואל (ר"ה כ"ח), שאף על פי שאמרנו מצוות אין צריכות כונה, במתכוין שלא לצאת אינו יוצא. אם כן בנידון דידן, שאינו רוצה לקיים המצוה, אם כן הרי הוא מתכוין שלא לצאת, ואינו דומה לכפוהו ואכל מצה שהוא דוקא באופן שאין כונה נגדית.

ערכו של רצון מעושה – לשיטת התוספות

ד. והנראה לי לבאר דבריו בנוגע להערתנו הראשונה, ויתבארו לנכון גם דברי התוספות שמסתמך עליהם, שבעכו"ם כיון שהוא עישוי שלא כדין אין הגט גט. והבאנו תמיהת ה"באר יצחק" עליהם, כי מה בכך הרי תליוהו וזבין זביניה וזבני דאגב אונסיה גמר ומקנה [מכירה בכפיה תקפה, כיון שהמוכר מסכים לה בגלל הכפיה].

דהנה יש להעיר עוד על הגמרא שהביא שם לענין קרבן, שנאמר בו "יקריב אותו", כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והנה למסקנת הגמרא שם רב הונא מסברא דנפשיה [לא מפסוק אלא מסברת עצמו] אמר, שאגב אונסיה גמר ומקנה. ואם כן קשה, מעתה למה לי קרא [פסוק] לענין קרבן, שהרי לעצם דין כפיה אין צריך קרא, שהרי זה ככל המצוות עשה שכופין אותו שנלמד ממה שנאמר "ועשית" וכנכתב לעיל. וכל עיקר החידוש הוא שזה לרצונו, אבל לרב הונא הרי מסברא נלמד דבר זה.

וצריך לומר, שאף על פי שאנו למדים שעכשיו [הוא] מתרצה מחמת אונסו, אילולא קרא ד"יקריב אותו" הוה אמינא [הייתי חושב] שרצון מעין זה, שהרצון עצמו מעושה ובא מתוך אונס, זה לא נחשב "לרצונו", שצריך בזה רצון טבעי דוקא. ובא הכתוב לרבות, שגם כשהרצון בא ע"י "יקריב אותו", דהיינו ע"י כפיה, זה גם כן מספיק. והוא הדין בגט שצריך שהוא יגרש לרצונו למדים גם כן משם.

אכן אין לנו גילוי מהכתובים אלא ברצון מעושה שבו הכתוב דן, והיינו בעישוי שע"י בית דין, שהרי מה שנאמר "יקריב אותו", שכופין אותו, המדובר על בית דין שבהם נאמר "ועשית", וכנכתב לעיל. מה שאין כן בעישוי אחר שלא באותו אופן, בזה אין לנו שום ריבוי שרצון זה מספיק. וזהו שכתבו בתוספות לענין עישוי עכו"ם, שכיון שלא באופן זה נתרבה העישוי, אין לנו שרצון כזה יחשב כמספיק לנידון דידן.

וזהו גם כונת האור שמח, שגם בישראל הכופים אותו, כל שאינם באים מכח בית דין, הרי לא בזה ריבה הכתוב שנאמר בקרבנות. ועל כן, כיון שכל הרצון שלו אינו אלא מאונס בכדי לסלק מעליו האונס, ואילו היה האונס מסתלק מאיזו סיבה שהיא ודאי שהיה חוזר בו מהסכמתו – אין זה רצון לענין גט. ורק בעישוי של בית דין הוא

שחידש הכתוב שמספיק רצון שבא ע"י אונס מצד בית דין, ואין לך אלא חידושו. כן נראה לבאר דברי האור שמח, אם כי אין זה כל כך בלשונו².

ו. אכן הערתנו השניה לענ"ד שרירה וקיימת, ואדרבא מתחזקת על פי כל הנ"ל. שזה הרי ברור, שאין מסתפקים בזה שיקיים המצוה מבחינה חיצונית גרידא מבלי שזה יחשב כמעשה המצוה, שאם כן למה היה לנו להכותו עד שתצא נפשו, הרי היה אפשר בפשוטו להכניסו לתוך הסוכה בעל כרחו, וכן להוריד ממנו הבגד שאין בו ציצית, או להטיל בו ציצית בעל כרחו. אלא שבזה אין [אנו] מסתפקים, כיון שאינו מקיים המצוה כל שמגלה דעתו שאינו רוצה בה. על כן צריך שהוא עצמו יעשה המצוה בדוקא, וכופים אותו על זה.

והנה הכפיה אינה יכולה להיות בנוגע לכונה, כי רק על המעשה אפשר לכפות אבל לא על הכונה. ובעל כרחך, שממה שאמר הכתוב "ועשית" - אזהרה לבית דין שיעשו, וכנכתב לעיל, נתרבה שרצון מאונס של המעשה מספיק. אבל הרי לא נתרבה אלא ביחס לבית דין, אבל לא לרצון שבא ע"י אונס אחר, וכנכתב לעיל. ולפי זה, לא יתכן דין כופין אותו לקיים מצוה אלא ע"י בית דין, כי ע"י אחרים (שלא בדין שליחותיהו) אין רצונו רצון ואין קיום המצוה נחשב לקיום, ולא הועלנו כלום בכפיה. וזהו לשיטת התוספות.

מצוות עשה יש לקיים מרצון ולא בכפיה. עם זאת, חז"ל למדו מן הפסוק: "ועשית", שמצוה הנעשית כתולדה מכפית בית דין נחשבת כעשיה מרצון. אולם אין להסיק מכך על כפיה של יחיד על חבריו.

2. ה. ובזה נראה לי לבאר גם דברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות גירושין), שכתב שגט מעושה ע"י ישראל כשר כיון שבעצם רוצה הוא בקיום המצוות ואינו דומה לכפוהו ומכר. וכבר עמדו בזה המפרשים, מה זה שאמר שאינו דומה לכפוהו ומכר, הרי קיימא לן כרב הונא, ש"תליהו זבין זבניי" [מי שנאנס למכור חפץ, מכירתו תקפה]. כן תמוה מה שהצריך בדוקא שיאמר: "רוצה אני", ואילו במכירה אינו צריך אלא שיסכים למכור, עיין שם בלחם משנה. והנראה לי, שהרמב"ם סובר מה שצריך קרא ד"קריב אותו" - לרצונו, ולא סגי בסברתו של רב הונא, כי כיון שהוא רצון מאונס וכנכתב לעיל, שאילו ה' האונס מסתלק היה גם הרצון מסתלק, לא מצינו שרצון כזה מספיק אלא לענין מכירה, כהסברו של רב הונא שכל מכירה היא בגדר רצון מאונס, מה שאין כן בקרבן, שנאמר בו "לרצונו" - רצון מעין זה לא מהני. אלא שריבה הכתוב, שבמעשה המצוה כשמאנסים אותו ומתרצה - רצון זה אינו שוב רצון מאונס כלל, כי מתחרט מעיקרא על אי-רצונו הקודם, כיון שרצונו בעצם לקיים המצוות, וכנכתב לעיל. ומתורץ איפוא, שגם למסקנא דרב הונא עדיין צריכים אנו לדרשא "לרצונו" שבקרבנות. ומכיון שצריך שם רצון ממש, על כן מוכרח שיאמר דוקא "רוצה אני", וכמו שכתוב בברייתא דקרבנות, כי כל עוד שלא אמר: "רוצה אני", אין זו עדיין אלא הסכמה מאונסת וזה לא סגי בקרבנות וכן בגיטין, וכנכתב לעיל.

רצון מעושה לשיטת הרמב"ם

ז. ולשיטת הרמב"ם יש להעיר ראשית, שגם בכפיה על המצוות יצטרך לומר "רוצה אני", שאם לא כן אין עדיין כאן אלא רצון מאונס. ובאמת מבואר כן בחידושי הר"ן (חולין קל"ב ב) ועדיפא מינה, שגם לענין כפיה על לא תעשה אם היה בפסח והיה אוכל חמץ ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ, אף על גב דמצוות לא תעשה היא מחינן ליה תו עד שיאמר רוצה אני או עד שתצא נפשו.

למדנו, שלא זו בלבד שאין מסתפקים בזה שיוציאו ממנו החמץ ויפרישוהו מהאיסור, אלא שלא סגי גם בזה שיאמר שלא יאכל אלא בדוקא שיאמר רוצה אני. היינו, שהוא מקבל על עצמו עול מצוה זו ברצון. והיינו, כפי שפירשנו ברמב"ם, וכנכתב לעיל [בהערה 2], שרק ע"י "רוצה אני" יחשב לו שקיים המצוה, ובלי זה הרי זה כאילו לא קיים כלל ולא הועלנו כלום בכפיה. ולפי חידושי הר"ן יוצא חידוש, שגם לענין לא תעשה שיש בזה דין כפיה גם כן, הוא גם כן באופן זה דוקא, שרק אז ייחשב לו כמצוה מה שנמנע מהעבירה, כמבואר בספר העיקרים (מאמר ג' פ' כ"ז), וצריך עיון בזה.

אך לכאורה באופן זה כשכופים אותו ואומר "רוצה אני" הרי זה רצון גמור גם שלא ע"י בית דין. אכן לדעתו הרי שרירה וקיימת ראית קצות החושן מהגמרא גיטין פ"ח ב, שמתבאר שם שאין לעשות על הגט אלא בית דין סמוכים או מכוחם, ולמה? הרי מצד הרצון אין כאן חסרון לאחר שיאמר "רוצה אני" הרי יהא מגרש מרצון ממש, אם כן למה צריך דוקא בית דין סמוכים לזה? אלא על כרחך משום שכל הדין של הכפיה ע"י הכאה וכיו"ב לא נמסר אלא לבית דין ואין רשות בידי אחרים להכותו ולכופו, אם לא ע"י שליחותם. וכפי שדייקנו לעיל (אות א') לרמב"ם אין גם היתר הכאה ליחיד בתור אפרושי מאיסורא. ועיקר תוכחה שנתחייב בה כל אדם מישראל אינו אלא בדיבור, אבל לא במעשה.

המשמעות לדורנו

ח. עוד נראה לדעת הרמב"ם, שכל דין הכפיה מטרתו להשיג ממנו רצון עצמי, שהוא מבוסס על סברתו בפ"ב מן הלכות גירושין (ה"כ):

זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות להתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

אם כן, כל דין כפיה אינו שייך אלא במי שרוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות. אבל בכגון הללו שבדורנו, שאי עשיית המצוות נובעת מתוך חוסר אמונה בתורה ומצוות, אף על פי שמצד אחד נראה שאין להם דין מומרים לענין מורידים וכו', כמו שכתב הרמב"ם לענין בני הקראים (הלכות ממרים פ"ג ה"ג):

הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס ואף על פי ששמע אחר כך שהוא יהודי... שהרי גדלוהו על טעותם,

מכל שכן בדורנו שהחינוך והסביבה משפיעים על הרבה בכיוון שלילי בחינת תינוק שנשבה, אם כן לא נפקע מהם דיני תוכחה או אפרושי מאיסורא, מכל מקום לא שייך בהם הדין שיש על בית דין (או על אלה הפועלים מכח שליחותיהו) לכופם בהכאה וכיו"ב. שזה אינו שייך אלא באלה שרוצים לעשות כל המצוות, מה שאין כן הללו שאינם מכירים בערך המחייב שבמצוות, הרי גם אם תגבר ידינו עליהם ע"י ההכאה לא ישתכנעו באמיתת המצוות ולא יסכימו להן מרצון. ממילא כל המטרה שבכפיה על המצוות לא תושג ע"י הכפיה. ולפי מה שדייקנו מדברי הר"ן בחידושיו, כלל זה אמור גם לענין מצוות לא תעשה, שדין הכפיה שניתן לבית דין הוא על מנת להחזירם למוטב שיאמרו "רוצה אני" מתוך הסכמה שבלב, ועל פי סברת הרמב"ם הנ"ל ממילא אין קיים כאן דין הכפיה כל עיקר, הן למצוות עשה הן ללא תעשה, ורק דין לאפרושי מאיסורא שייך על פי הגדרים שנתבארו בפרק דלעיל. ועיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמו שכתב הרמב"ם לענין בני הקראים:

ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

כפיה לקיום מצוות – סיכום

ט. בסיכום הדברים:

לדעת התוספות, במצוות שבקום ועשה ישנה חובת כפיה על בית דין סמוכים ורק הם הרשאים לכופ, או הבאים מכחם מגדר "שליחותיהו". היחיד אינו רשאי לכופ במצוות אלה, וזה שקיים המצוה ע"י כפיה זו שהיא שלא כדין, ממילא לא קיים המצוה. באפרושי מאיסורא מותר גם ליחיד להכותו, ולפי הנתיבות המשפט נראה שגם חובה ישנה. אולם כל זה הוא אם על ידי זה ימנענו מהאיסור לעולם, אבל לא אם יפרישנו רק לשעה זו (על פי הסיכום שבפרק הקודם לענין חובת האפרושי מאיסורא).

לדעת הרמב"ם, המטרה המושגת בכפיה היא רק לאחר שיאמר "רוצה אני" והוא בדרך כלל שומר מצוות, אולם לגבי חסרי אמונה אין חובת כפיה וממילא אין גם

רשות כפיה. בפרט על פי מה שהסביר באור שמח (פ"ד ממרים ה"ג הנזכר לעיל), שכל הדין מכין אותו עד שתצא נפשו לא נאמר אלא כשאנו מסופקים שמא על ידי זה יקיים המצוה "אבל אם ברי לך שע"י הכאה זו לא יעשה המצוה אסור לנו לנגוע אפילו בשערו". וזה שייך לדעתו גם לגבי חובת הכפיה של בית דין. ואילו היחיד אין לו רשות כפיה ע"י מכות בכלל. אכן ראוי למשוך התועים בדרכי שלום ולהחזירם למוטב לתורה ומצוות.

אחרית דבר

חובות היחיד וחובות הציבור – סיכום

מקורות שונים, ולכאורה סותרים, מצאנו בחז"ל ובראשונים אחריהם באשר לחובתו של האדם מישראל הרואה יהודי אחר העובר על מצוה ממצוות התורה. הרב ישראלי מנתח את המקורות השונים ומישב את הסתירות תוך שהוא גם מחדש מדי פעם בהבנתם. נתוח זה הוא הבסיס להגדרת הדרך בה נכון שכל יחיד ויחיד יגיב בראותו מעשה עבירה, והוא גם הבסיס להבנת היחס הנכון למאבק הציבורי של שומרי המצוות על דמותה של החברה בישראל, גם בחקיקה בכנסת. עיקרי הדברים הם כדלהלן:

הרואה את חברו חוטא או הולך בדרך לא טובה מחויב מן התורה להוכיחו. הרב ישראלי מצביע על שתי הבנות בדברי הראשונים בדבר מטרתה של מצוה זו: החזרת החוטא למוטב (רמב"ם וראשונים נוספים), או מחאה על חילול השם שיש בעצם העובדה שיהודי עובר עבירה (נמוקי יוסף וראשונים אחרים). ההבדל בין שתי הגישות הללו הוא בעל משמעויות הלכתיות.

לדעת הראשונים שמטרת התוכחה היא החזרת החוטא למוטב (רמב"ם וסיעתו), הרי שאם תוכחה לחוטא בלשון רכה לא הועילה מותר למוכיח אפילו לביישו ברבים (בדברי שמים). מנגד, כאשר מתברר (מתוך תגובתו של החוטא המוכח) שאין טעם בתוכחה, כי הוא לא ישנה את דרכו בעקבותיה, מצוה שלא להוכיחו ואפילו איסור יש בדבר.

לדעת הראשונים שמטרת התוכחה היא מחאה על חילול השם שבמעשה העבירה (נמוקי יוסף וסיעתו), הרי יש להבחין בין תוכחה ביחיד לבין תוכחה ברבים. ביחיד יש להוכיח את החוטא אפילו כאשר ברור שהוא לא יענה לה עד שתגובתו (נזיפה, קללה או הכאה) תוציא אותו מכלל המחויבים בתוכחה ("עמיתך"). ברבים – אין לביישו, אלא יש להוכיחו רק פעם אחת.

לשתי הדעות, בעבירה שפשטה בחברה ובהעדר אמצעי כפיה ממשיים לבטולה (אם משום שהדין אינו מאפשר זאת, כדברי בעל העיטור, ואם משום שאין אפשרות ממשית לכפיה, כדברי הרמב"ם), אין להוכיח את החוטא כשמסתבר שהתוכחה תחמיר את העבירה משוגג למזיד.

בנוסף לחיוב התוכחה, שהיא בדיבור, יש מצוה מדרבנן להמעיט את מעשיו האסורים של חוטא – להפריש חוטא מחטאו. כאשר החוטא שוגג יש לעשות זאת בדיבור. כאשר החוטא מזיד, ואין כל מקום לשכנוע בדיבור, יש למנוע את החטא גם

במעשה בתנאי שהמדובר בחטא חד-פעמי כאשר ברור שהמעשה ימנע את השנות החטא לחלוטין בעתיד. אין כל צורך להוציא ממון או לסבול לשם מניעת החטא. בכל מקרה, אסור לסייע לעובר במזיד.

כפיה על המצוות נתונה רק בידי בית דין סמוכים, או העושים בשליחותם. לדעת הרמב"ם, כפיה שייכת רק באלה שבדרך כלל שומרים על מצוות התורה.

לאור מסקנות אלו באשר לחובתו של היחיד כלפי חברו מישראל, מסיק הרב ישראלי, כמובא לעיל, שבתנאים של היום

חובת האפרושי מאיסורא מטילה את החובה לנצל את האמצעים האחרים הנהוגים כיום בחברה, וזהו ההתארגנות של הציבור שומרי תורה לשם ניהול מאבק פוליטי ולהעביר במוסדות המחוקקים של המדינה חוקים מתאימים שיהא בהם משום אפרושי מאיסורא. שהרי כל מה שאפשר לנצל להשיג את המטרה אנו מחויבים להשתמש בו. ואם אמנם אין בחקיקת חוק משום החזרה למוטב, והנמנע מלעשות מפחד עונש חוק המדינה עדיין אינו שומר תורה, אולם הן כל תוכן אפרושי מאיסורא כבר נתבאר, שאינו מכוון להחזרה למוטב אלא לריסון עוברי העבירה, ודבר זה מושג ע"י חוק המדינה. אם כן, פעולות המביאות לחקיקת חוקים מעין אלה שמרחיקים את הצבור מן העבירה הן ראויות והכרחיות.

גם כאשר לא ניתן להחיל את חוקת התורה באופן גורף על חוקי המדינה, כפי שדרשו קולות רבים ביהדות שומרת המצוות, יש חובה הלכתית לחוקק חוקים שיקטינו במידת האפשר את האיסורים הנעשים בפרהסיא (הרבנות והמדינה עמ' 339), ועל ידי כך גם לקיים תשתית לאחדות העם ולצביונה היהודי של החברה (שם עמ' 204). בתנאים מסוימים יש גם מקום למעשי מחאה¹.

יודגש, לא הגנה על אורח החיים של שומרי המצוות, או מפני "פגיעה ברגשותיהם", כפי שנציגי הסיעות החרדיות בכנסת טענו לא פעם, היא המניע לחקיקה הדתית על פי דברים אלו, אלא ההכרה שגם החוטאים הם בני העם הישראלי המחויב במצוות ועל כן יש להפרישם במדת האפשר מכל איסור. במיוחד, שאנו פועלים יחד עמם לקימומה המחודש של האומה בארצה (הרבנות והמדינה, מהדורה מורחבת, עמ' 486):

הרעיון של שיבת ציון שהלהיב את חובבי ציון הדתיים היה אותו הגורם שהלהיב את הלא דתיים, האפשרות של חיים לאומיים שלמים, האפשרות של ציבוריות מלאה. אלא שבעוד שהלא דתיים ראו את הלאומיות באספקלריא חילונית, ראתה היהדות הדתית את הלאומיות באספקלריא של תורה ומצוות...

1. ראה מכתבו של הרב ישראלי המצוטט אצל הרב אליהו שלזינגר, שואלין ודורשין א' עמ' קצט.

המטרה העיקרית הקדושה ביותר והנעלה ביותר של הקמת הלאומיות הישראלית בצורתה המלאה...

מתוך כך היה מובן, שההפרדה בין חלקים שונים של האומה, גם אם השקפות תהומיות מפרידות ביניהם, לא יכלה להיות נראית כדרך ממשית של פעולה. אדרבא, היתה שמחה שגם ציבור בעל השקפות לא דתיות אף הוא ראה את הצורך בשיתוף פעולה, וראה אף הוא כמטרה את תחיית החיים הלאומיים בארץ ישראל. כמובן, שנוספו לזה חשבונות שסופם לחזור למוטב, ואסמכתאות מתוך דברי חז"ל. אבל תחת זה הסתתר הרעיון היסודי, שלא בא בחשבון הפרדה, שהאומה כולה כאשר היא על ענביה ועל עליה² כולה יחד הנה מהוה את האחדות האחת, שלא תתכן בה הפרדה...

... בו בזמן שההשקפה האגודתית דואגת בעיקר כיצד להבטיח לה את אפשרות המשך החיים על פי דרכם, ישמחו לקראת כל אפשרות של ארגון קהלה נפרדת ורק בדלית ברירה יוכרחו לפעול בפנים, הרי לפי ההשקפה שלנו תשומת הלב צריכה להיות מופנית כיצד לשוות לחיים הלאומיים אופי יותר ויותר מתאים למסורת ותורת ישראל. חשוב בשבילנו כל הישג בכיוון זה, גם אם איננו ממש לפי מה שהיינו רוצים לראות בכלל הישראלי.

לא כמוכיחים, אלא כעובדים יד ביד. לא כעומדים מן הצד ולא כעומדים מגבוה, אלא בדרך העבודה המשותפת היום-יומית.

בדרך זו היה משום המשך למאבקו של מורו ורבו של הרב ישראלי, מרן הראי"ה קוק זצ"ל בזמנו (מאמרי ראייה עמ' 452-454):

אלמלא שאנו חשים את רגש האחווה לכל אחינו, גם להרחוקים, ובפרט לאלה אשר נושאים הם, באיזה מובן שהוא, את דגל האומה בידם... לא היה הענין כל כך מרעיש אותנו...³

חשיבות ההסברה

עם זאת, אין להסתפק בחקיקה. במציאות של היום, הרב ישראלי מסיק בעיונו לעיל:

עיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמו שכתב הרמב"ם לענין בני הקראים: "ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

2. חולין צ"ב א: "אמר רבי שמעון בן לקיש: אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה - אלו בעלי בתים, אשכולות שבה - אלו תלמידי חכמים, עלין שבה - אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה - אלו ריקנים שבישראל".

3. וכפי שהורחב בספר 'להכות שורש', מעמ' 176 ואילך.

את אשר רמז הרב ישראלי במשפט קצר זה בתום דיונו ההלכתי, הוא הרחיב בנאומים ובמאמרים רבים בפני הציבור הרחב (הרבנות והמדינה עמ' 342):

הסברה דתית נחוצה לנו... גם אילו היה לנו רוב בעל הכרה דתית בארץ, שבאמצעותו אפשר להעביר חוקה מחייבת באורח פרלמנטרי, לא היה זה מספיק בשבילנו. משום שעיקר היהדות אינה במעשה החיצוני, אלא בעבודה שבלב. וכבר אמרנו פעם, שהתנאים החיצוניים אינם אלא בכדי ליצור איזון מתאים, שאז רק תוכל לפעול הבחירה החפשית וההבנה העצמית.

מכל שכן, שלפי מצב הענינים איננו אלא מיעוט, ובכדי להעביר חקיקה מסוימת זקוקים אנו להבנה, לפחות חלקית. יתר על כן, כל חקיקה מעוררת באופן טבעי גל של התנגדות של המחנה המנוגד, והלה שולט על אמצעי תעמולה ומנצל אותם במלא היכולת נגד חקיקה זו. זקוקים אנו לפעולת הבהרה, מה הם הדברים שאנו מעונינים לקבל באמצעות חקיקה, ומה ערכה המוסרי של תביעתנו זו.

בהזדמנות אחרת, במעמד של כנס חרום כלל ארצי של רבנים בשנת תשכ"ד, שמטרתו היתה למחות על חילולי השבת בירושלים ועל העימותים שהתחוללו סביבם, ושהרב ישראלי היה בין יוזמיו ומנהיגיו, קרא הרב ישראלי לעמיתיו הרבנים (הרבנות והמדינה עמ' 350):

והתפקיד העיקרי והראשון במעלה המוטל על רבני ישראל כיום הזה הוא – **לך והודיעם!** אותו צו שנאמר למשה רבנו עליו השלום, הוא הצו הקיים גם **לדורות**, אותו צו יש לו משנה תוקף **לעת כזאת**: לך והודיעם, לך והראה להם המאור שבתורה! נסגל לנו לשון לימודים לשכנע את הציבור, שקיומו של ישראל תלוי בשמירה על שבת קדשו; שקיומו של ישראל תלוי במדה שידע לשמור על קדושת המשפחה, השומרת עלינו שלא נהפך לערב-רב, לעם-אספסוף, שכל מי שרוצה לקרא עצמו בשם יהודי נקבלנו, מבלי שידע מה משמעות מושג זה דורש ממנו...; נזכיר ונלמד, כי באין לפחות עקרונות מחייבים של דת ישראל, עלול לבא פירוד מוחלט בין העם אשר בארץ לבין העם אשר מחוצה לה, ופירוד זה עלול להתנגם קשות בקיומה של המדינה. נצביע על העובדה, שכל זכותנו על הארץ הזאת היא ע"י התורה, וכל החלשת הזיקה לתורה כמוה כהחלשת זכותנו על האחזות בארץ זו. ועל הכל אל נרף מלשנו, לראות ולהרגיש, את הנס שבתקומת המדינה דוקא לאחר אימת השואה, ועל אף הכרזת אויבנו כי לא יזכר שם ישראל עוד!

יש צורך לטכס דרכים, לחפש אמצעים בכדי לחדור לכל מקום ומקום, לכל ישוב וישוב אשר בו יהודים נחתים, לאחזם בציצית ראשם ולהביאם לראות חיים יהודיים מלאים מה הם, שיראו שבת קודש מה היא, ואין ספק שיושפעו.

נדע כולנו שהפעולה המתנהלת ע"י הנציגים הדתיים בכנסת בכיוון של תחיקה נאותה, כשהיא **לבדה**, אינה מסוגלת לפתור את השאלה הזאת, כשם שעלינו גם להעריך נכונה את הכוח שישנו בזרוע הממשלתית המחוקקת והמבצעת, אשר זכינו לה על ידי תקומת מדינת ישראל. **עלינו להאבק בכנסת למען רשות הרבים של קדושה וטהרה, ועלינו להסביר לעם את האופי הכללי המחייב של צביון נאות לרשות הרבים**, להאחיב על העם ולהוקיר עליו את ערכי היסוד של ישראל ותורתו, ולהקנות לו רגש של כבוד וחיבה לתורה ולמצוותיה ולנושאי דגל התורה, להחדיר דרך ארץ כלפי חז"ל וכלפי כל דין ומנהג ישראל – תורה. תתאחדנה שתי הזרועות – הפעולה התחיקתית והפעולה ההסברתית, ואז נזכה לראות בקירוב לבבות ובישור ההדורים, והכשרת הדור לביאת הגואל והגאולה השלימה במהרה בימינו אמן.

התפישה הכוללת

עיונו ההלכתי של הרב ישראלי בדרכי המאבק על דמותה של מדינת ישראל בו עסקנו עד כה, היה אך חלק מתפישתו הכוללת את משמעות המדינה בישראל ואת היחס הראוי של שומרי המצוות אליה ואל אופן המאבק על דמותה וצביונה (הרבנות והמדינה עמ' 335):

ענין המדינה בישראל איננו התאגדות לשם שמירת זכויות היחיד – המגמה היא התאגדות של הוצאה לפועל של משטר מסוים, בו ישלוט הצדק המוחלט.

בדבריו אלו של הרב ישראלי יש כמובן הד לדבריו המפורסמים של מרן הראי"ה קוק זצ"ל (אורות, למהלך האידאות בישראל ב'), אותם הוא ציטט לא פעם (ראה הרבנות והמדינה עמ' 271):

בראשית מטעו של העם הזה... נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר "ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". זוהי השאיפה שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחמריות, ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן באור האידאה האלוקית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למילואה של שאיפה זו צריך דוקא שיהא ציבור זה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית, "עם חכם ונבון וגוי גדול", והאידאה האלוקית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה.

קביעה זו היא התשתית למאבק על דמותה הדתית של המדינה (הרבנות והמדינה עמ' 335):

מתוך הנחה זו, הרי אנו מעודדים כל מה שיכול לקדם את מטרה, וכל מה שיכול להפריע אנחנו משתדלים למנוע ולרסנו...

מטרה זו היא גם הסיבה העיקרית להתארגנות מפלגתית על בסיס דתי, כפי שהרב ישראלי הסביר בנאום בפני הוועידה השנייה של המפד"ל, בשנת תשכ"ג:

הנושא [של "בעיות הדת במדינה"] הוא לאמיתו של דבר הנושא העיקרי והבעיה המרכזית של התארגנותנו בתור תנועה. ואם אמנם בדרך המעשה עוסקת התנועה לאו דוקא בבעיות דת, אלא בבעיות כלכלה, בבעיות מדינה, בשאלות שונות שהזמן גרמן, אבל כל הדברים האלה יש להם ציר מרכזי אחד, מגמה אחת שמדריכה את הכל: אם הקמנו מפעלים כלכליים, הרי זה כדי שיוקל על הציבור ההולך אתנו לשאת את המשא היומיומי למען הגשמת המטרה של החדרת דת ותורה בארץ ישראל. אם אנחנו נושאים במשא המדיני, הרי עניין במיוחד אין לנו כלפי הדבר הזה. אם כן, כמובן, במקרים מסוימים יש ויש מה להגיד בשטח זה. אבל גם מבחינה זו, היינו יכולים למצוא לנו שותפים בדרך. הנקודה היחידה והמרכזית שלמענה קבלה התנועה על עצמה את עול מכלול הבעיות, הרי היא בעיות הדת במדינה (הרבנות והמדינה עמ' 200 ואילך).

באותו מעמד הוא גם פרט את הנחות היסוד למאבקה של התנועה:

נקודה ראשונה: אנחנו משוכנעים, שקיומו של עם ישראל כעם עצמאי בארץ ישראל מותנה בתנאי ולא יעבור בקשרו הנצחי עם התורה.⁴

הנחת היסוד השנייה למאבק מונה הרב ישראלי (הרבנות והמדינה שם):

אנחנו מאמינים באמונה שלמה, שכל יהודי מזרע אברהם, יצחק ויעקב, שעלה והתקשר בדיעה ברורה למדינה זאת ולארץ זאת, גם אם ביוזמים אין הוא רואה את עצמו קשור לתורה, הוא נושא בתוכו בלא יודעים, בתת-ההכרה שלו, את מורשת האבות, את מורשת הגבורה וקידוש השם, את הרצון הפנימי הטהור של חיים טהורים וקדושים, כצו התורה של "קדושים תהיו". גם אם אין הוא מכיר בכך במתכוון וביוזמים, גם אם הוא לעתים אפילו מתכחש לזה, יש בו הניצוץ היהודי.

הנחת היסוד השלישית עליה הצביע הרב ישראלי היתה (שם):

במה שנוגע לשאלות היסוד לקיומה של האומה, לדעתנו אין מקום להכרעה לפי קונסטלציה מקרית של רוב דעות. אנחנו רואים את עצמנו לא רק כמיצגים את הציבור הנמצא במקרה במדינה הזאת, כי אם את כל כנסת ישראל למקומות תפוצותיה השונות... ולא זו בלבד, אלא שאנחנו איננו רואים את הדור הזה, את הרגע הנוכחי, כמכריעים וכזכאים לקבוע את דמותה של האומה, וכאלה שהאפשרות ניתנת להם להרשות סטייה ממהלך הדורות כיצד לעצב פני האומה ולקבוע מהו המהלך ההיסטורי של ישראל. ואם ימצא מישוהו, יהיה זה אפילו

4. בדומה למה שהרב ישראלי כתב בשולי מאמרו ההלכתי, עמ' 124 לעיל.

דור שלם, שיתאחד ויתלכד, חס וחלילה, נגד תורת ישראל – לא תנתן לו האפשרות הזאת. מחמת שאנחנו איננו דור אחד לעצמו, כי יונקים אנחנו משרשרת של עבר גדול ורחוק, ועינינו נשואות לקראת עתיד גדול, שיהיה המשך של אותו עבר מכובד. לפיכך, כל צירוף שהוא נגד תורת ישראל לא שריר ולא קיים. איננו מכירים בשום חוקי דמוקרטיה בשטח זה, הבאים לעקור את מהותנו ולהתכחש לצור מחצבתנו מאז ומעולם.

הנחות יסוד אלו גם גוזרות את דרכי המאבק. הדרך הראשונה היא (שם):

הדאגה לגיבושו וליכודו של הציבור שומר האמונים, שכל מי שהוא רוצה באמת ובתמים לשמור על תורה ומצוות, וכל מי שרוצה באמת בתמים לחנך את ילדיו לתורה, וכל מי שרוצה באמת ובתמים שהשבת שלו תהיה שבת של קדושה, ימצא לו את האפשרות הזאת... מאבק למען דריסת רגל של ציבור דתי שומר תורה ומצוה בכל הענפים ובכל מקצועות החיים.

...ללכד סביבנו את הציבור שומר התורה, ללכד סביבנו את הציבור שיודע הוא עצמו את תוכן חייו, את הציבור שיוכל לשמש כדוגמא נאה לאחרים, את הציבור שעליו יוכלו לומר: "כזה ראה וקדש".

והדרך השנייה היא דרך החקיקה בכנסת. אמנם, האופק שלה רחב ומבחינה עקרונית (שם):

אנחנו איננו מסתפקים בחקיקת חוקים חיצוניים, אנחנו שואפים להיקף הרבה יותר מזה, אנחנו שואפים לעם קדוש בכל הליכותיו. לא רק ברשות הרבים, כי אם גם ברשות היחיד.

אולם מבחינה מעשית חייבים לבחון את מוכנותו של הציבור לקבל תפישה זו, מכיון שקיום תורה ומצוות איננו ענין מכני. ועל כן, על אף החזון הגדול יש להסתפק לעת עתה בפכים קטנים שישמרו על האפשרות להתלקחות מחודשת בעתיד של הנצוץ היהודי החבוי בכל אחד ואחד (שם עמ' 203, ועמ' 146–151).

*

תורתנו הנה קנאית. אנו קיצוניים בדרישותינו, אנו איננו סבלנים, כי האמת איננה סבלנית. המתגדרים בסבלנותם הם גודרים גדרים בין ההכרה ובין ההרגשה. הם אינם חיים את אשר הכרתם אומרת, הם אינם מכירים הכרה מלאה.

הסוגר את עצמו בחדרו למראה חילול שבת ואיננו חושב על דרך פעולה, סימן הוא שההרגשה אצלו לקתה. האדם הבטוח באמיתו, המכיר את אמיתו, הוא מוכרח להיות קנאי.

ענין אחר הוא ביטויה של קנאות זו. קנאות אין פירושה אבדן ההכרה, אלא פעולה מתוך אחדות שלמה של הרגש וההכרה. ואשר על כן, לא תמיד דרושות אותן הפעולות לבטויה. יש לך מקום ויש לך תקופה, שרק עיקוף זמני הוריד את בני האדם מהפסים ויש צורך בפעולה אפקטיבית והיא תנער אותם ותחזירם למצבם הקודם. לא כן אם הקלקול הגיע לאשיות החינוך, אם האדם התרגל ונמצא כל הזמן בסביבה מסוימת עד שההרגל נעשה לו כטבע. הפעולה הנמרצת והקנאית לא תפעל כאן שום פעולה אם לא רק לרחק עוד יותר. כאן דרוש לכבוש את הכאב בפנים ולחשוב מחשבות, לתכנן תכניות ולעסוק בפעולות חינוך. חינוך עצמי וחינוך אחרים. לבחור ולבחון דרכי השפעה ודרכי שכנוע (שיח שאול על התורה, עמ' תמו).

כל עשייה פוליטית, ובכלל זה גם חקיקה, כרוכה מעצם טבעה בצורך בפשרות. על האסור והמותר הלכתית במלאכת הפשרה בחקיקה הרחיב הרב ישראלי במאמר "בהלכות קואליציה" המובא בפרק הבא.

מבוא שני

למאמר "בהלכות קואליציה"

במציאות בה התשתית החוקתית של מדינת ישראל אינה לפי דרכה של תורה, ורוב אוכלוסיתה אינו מקיים את כלל מצותיה, רצונו של הציבור הציוני-דתי להיות שותף בהנהגה הלאומית ובעשייה הציבורית הכללית, ועל יד כך גם להשפיע על צביון, מעורר שאלות הלכתיות נוקבות. האין במילוי תפקידים שמחייבים לקיים ולתמוך בפעילות הנוגדת את ההלכה משום סיוע לדבר עבירה, או שמא אפשרות מילוי התפקיד בדרכה של תורה גוברת על איסור זה? האם ובאיזה תנאים נכון להתפשר בתביעה לחקיקה דתית? שאלות אלו, הנוגעות לא רק לחברי הכנסת, אלא כמעט לכל אדם שומר מצוות המבקש להתמנות למשרה ציבורית, עלו לדיון ציבורי והלכתי נוקב בעשור הראשון והשני לקיומה של מדינת ישראל במיוחד סביב "חוק השבת".

בתקופת המנדט, התנועה הציונית כולה וכלל הישוב בארץ פעלו להכרזה על השבת כיום מנוחה מחייב. המאבק על המנוחה בשבת היה חלק בלתי נפרד מן המאבק הלאומי. אספת הנבחרים של כנסת ישראל קבלה עוד בשנת תרצ"ב (1932) החלטה הקוראת למועצות המקומיות להשבית את המלאכה ואת המסחר בשבתות ודורות מממשלת המנדט לתת תוקף חוקי להשבתה זו. הועד הפועל הציוני קבע עוד בשנת תרצ"ג (1933), שהשביתה ממלאכה וממסחר היא ערך לאומי שחובת שמירתו חלה על כל יהודי בישוב, והקונגרס הציוני החליט עוד בשנת תרצ"ה (1935) על המנועות מחילול שבת במוסדות הלאומיים. המוסדות הלאומיים והמקומיים אף נאבקו בשלטונות המנדט בתביעה שהשבת תוכר כיום מנוחה מחייב בארץ, אך ללא הועיל¹. על כן, רבה היתה האכזבה, במיוחד בקרב שומרי המצוות, שעם קום המדינה הרוב בכנסת ובממשלה הפך את עורו והתנגד ליוזמות של המפלגות הדתיות לחקיקת חוק דומה.

אמנם, כבר בשנת תשי"א נחקק חוק שעות עבודה ומנוחה, אולם רב היה הפרוץ בו על העומד. לאחר הבחירות לכנסת החמישית (אלול תשכ"א), המפלגות הדתיות ובראשן המפד"ל, שכבר היו שבעי אכזבות, תבעו בהסכמים הקואליציוניים שנחתמו לקראת הרכבת הממשלה את חקיקתו של חוק מנוחת השבת ומועדי ישראל. בהצעת החוק נקבע שהחוק יחול גם על בתי עסק (כולל הצגות) ומפעלי תעשייה. בתחבורה הציבורית ימשך ה"סטטוס קוו" שהיה נהוג עד אז, והוא יעוגן בחוק. סעיף אחרון זה

1. זרח ורהפטיג, חוקה לישראל דת ומדינה, חלק שלישי, פרק י"ג – חוק השבת.

עורך דין ציבורי ער בקרב היהדות הדתית, כפי שהרב ישראלי מתאר בדברי הקדמתו למאמר שפרסם בגליון י"א-י"ג של "התורה והמדינה" בשנת תשכ"ב תחת השם "בהלכות קואליציה":

המצב של שמירת התורה והמצוה ברשות הרבים הישראלית אינו משתפר לצערנו בשנים האחרונות. להיפך, בכמה שטחים המצב נעשה גרוע יותר. הבחירות לכנסת וכן למוסדות המוניציפליים מקנות מדי פעם בפעם רוב מוחלט ומכריע לנציגי המפלגות החילוניות, והמספר המועט של חברי כנסת נציגי הציבור הדתי אין בכוחם לחולל מהפכה בשטח התחוקה להשלטת חוקי התורה במדינה. המעט שניתן להשיג הן בכנסת ובממשלה, והן במוסדות המוניציפליים, הוא ע"י השתתפות בקואליציה עם נציגי מפלגות אחרות, שע"י שיתוף פעולה עמהם, שכולל בהכרח ויתור מסוים על דרישות התורה במילואן, יסכימו להעברת חוקים שיהא בהם משום ריסון במדת מה של ההפקרות. וכאן מתעוררת השאלה ההלכותית וההשקפתית כאחד, מהו הגבול שאליו רשאים להגיע הנציגים הדתיים במוסדות הנ"ל בויתור על דרישות התורה בכדי להשיג את המעט שניתן להשיג על ידי זה. האם רשאים או אף מחויבים הם לתמוך בהעברת תקנה או חוק שמשאיר פרוץ ע"י העומד? שמה מוטב שלא יתקבל החוק זה בכלל, שלא יתקבל רושם - התירו פרושים את הדבר?

*

כדוגמה בולטת נזקקה בזמן האחרון שאלת קבלת חוקת השבת למדינה. המצב הנוכחי פרוץ מאד. פרצת חילולי השבת בארץ בתחבורה ובחרושת המעשה הולכת ומתרחבת ומקבלת מימדים מבהילים. בשטח העבודה בבתי החרושת, לא זו בלבד שרכו בתי החרושת העובדים בשבת כבימות החול, ע"י "היתרי עבודה" שחולקו להם ע"י ועדת השרים ללא הבחנה אם יש בזה משום ספק פקוח נפש או לא, אלא שגם רבים מבתי חרושת אלה מתנים עם הפועלים בזמן קבלתם, שיהיו מוכנים לחלל השבת, אחרת ננעלים בפניהם שערי בתי החרושת.

בשטח התחבורה, נוסף על המכוניות הפרטיות ושירות המוניות, מופעלת בהרבה מקומות בארץ גם התחבורה הציבורית של אוטובוסים. למרות חוק השבת שנתקבל ברוב העיריות והמועצות המקומיות, נכנסים ויוצאים אוטובוסים למקומות הרבה לאחר כניסת השבת, וכן לפני יציאתה. אין אפוא בכח התקנות המקומיות של המוסדות המוניציפליים, ויותר מזה - אין ברצון הממונים לשקוד על ביצוען, להשתלט על המצב ולבלום את הפרצה.

אחת מנקודות התורפה והחרפה בשטח זה היא חיפה ובנותיה, שם פועלים קוי אוטובוסים באופן סדיר בשבת כבחול, כתוצאה מ"ירושה" מימי המנדט, שאז היתה חיפה עיר מעורבת ופעלו בה קוי אוטובוסים השייכים לערבים.

בהסכם הקואליציוני שנחתם עם כניסת המפד"ל לממשלה כלול סעיף על קבלת חוק השבת במדינה. בכח חוק זה ודאי יהא ניתן להשתלט במדה מרובה על חילול השבת במדינה. דא עקא, שהחוק המוצע אף הוא מוציא מן הכלל את העיר חיפה בה ישאר המצב הנוכחי ללא תיקון. וכאן השאלה נעמדת, האם ראוי לתמוך בהצעת חוק זה שיתקן אמנם הרבה ביחס לרוב חלקי הארץ, אבל יהא בו מן ההשלמה, או אולי יותר מזה, למצב בעיר חיפה.

הרב הגאון ר' יהושע קניאל (שליט"א) [זצ"ל] רבה של חיפה העלה זעקת היהדות הדתית שבעיר זו בפני כנס השבת שהתקיים לפני זמן מה בתל אביב, והעמיד את השאלה במלוא חריפותה. הוא הזכיר בדבריו את המשנה בתרומות (ח', יב) על נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת ונטמאנה וכו' יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. נוסף על כך, טען, שיתכן שעל ידי זה תתרחב הפרצה עוד יותר בחיפה עצמה, וירבו שם המקרים שבהם יכופו על העובדים לחלל את השבת.

אם תמצוי לומר, שאלה זו היתה קיימת גם אילו היו כוללים את חיפה בכלל החוק, שהרי עדיין משאיר הוא פרצה מרובה בתחבורה הפרטית וכן שירות המוניות. ומצד שורת הדין ההבדל בין זה לזה הוא מועט (מבחינת ריבוי הבפרהסיה).

שאלה זו קיימת בעצם (אם כי אין שואלים אותה) בכל שיתוף פעולה קואליציוני בעיריה וכיו"ב, כשנציג דתי מקבל ראשות מחלקה, בפרט מחלקת החינוך, ובמסגרת פעולתו עליו לתמוך ביסוד ובמילוי צרכיהם של בתי ספר חילוניים המחנכים ללא תורה וללא מצוות. כמובן, שראשות זו מצד שני מקנה לו אפשרות לשקוד ביתר שאת על מלוי צרכיו של הצבור הדתי ושל בתי הספר הדתיים במקום. אולם הן מצוה זו כרוכה בעבירה. שמא ראוי יותר למשוך את הידים מכל העסק הזה?

*

לכירורר היסודות ההלכתיים של כל פקעת השאלות הללו מוקדש הדיון הבא: מה מדת האחריות המוטלת על כל אחד ואחד מישראל לדאוג לשמירת התורה על ידי אחרים, ובאיזה מדה מותר להכנס לויתורים בשטח התביעות

הדתיות לשם מלוי תביעות הדת בשטח אחר? האם נכון יהיה להפקיר חלק אחד מן הציבור בכדי לזכות חלק אחר בשיפורים מסוימים בקיום התורה? קצת מהענינים הנדונים הועלו לבירור על ידי הכותב במאמר "בגדרי החובה להשלטת התורה בישראל" בקובץ התורה והמדינה ט'–י' [עמוד הימיני סימן י', שהובא בפרק הקודם], אולם בזה נתרכז בע"ה בהעלאת נקודות חדשות לאור המציאות והשאלות העומדות על הפרק.

דבר שאין צריך לומר, שאין כאן אלא חוות דעת פרטית, ויודע אני גם יודע שקיימות דעות אחרות, והכרעה הלכה למעשה צריכה להיות ברוב יועץ.

רקע הלכתי – המשך

ארבעה פרקים במאמרו של הרב ישראל, וכל אחד מתמקד בנושא אחר:

א. בפרק הראשון – "המצוה להציל מן החטא" – הרב ישראלי ממשיך את הדיון שהובא לעיל בחיוב ההלכתי שיש בחקיקה דתית ("החובה להשלטת התורה בישראל"), ומוסיף ודן בהגדרתו ההלכתית של חיוב זה גם להפרשה מאיסור של אלה שאינם שומרי תורה ומצוות, המהווים את רובו של הציבור בזמננו בארץ.

ב. בפרק השני – "חטא לשם הצלת חבירו מן החטא" – מברר הרב ישראלי את דעות הראשונים והאחרונים, האם ובאיזה תנאים מותר לאדם לחטוא למען הצלת זולתו מן החטא, שהרי אף אם בהחלת חוק השבת ברחבי הארץ יש משום מצוה של הצלה מן החטא, הרי שבהחרגת חיפה יש לכאורה משום סיוע לדבר עבירה.

ג. בפרק השלישי – "הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד" – הרב ישראלי מתמודד עם הטענה שהועלתה גם ע"י הרב קניאל, שאין להפקיר את חיפה למען החלת החוק בשאר הארץ.

ד. בפרק הרביעי – "חוק השבת המוצע, בחירת הרע במיעוטו" – בוחן הרב ישראלי את החוק המוצע לאור הדיון ההלכתי עד כה.

ה. הדיון בכל אחד משלושת הפרקים הראשונים מבוסס על סוגיות שונות ועל מקורות שונים. כדרכנו בפרקים הקודמים נסקור להלן בקצרה את המקורות העיקריים עליהם הרב ישראלי מסתמך בדיונו.

השבת אבדה רוחנית

מצות השבת אבדה מפורשת בתורה (דברים כ"ב, א-ג):

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ אוֹ אֶת שִׁי נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הַשָּׁב תְּשִׁיבם לְאֲחִיךָ. וְאִם לֹא קְרֹב אֲחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יָדַעְתָּ וְאִסַּפְתָּו אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֵּתוֹ לוֹ. וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחֹמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֹדֶת אֲחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצֵּאתָהּ לֹא תִוָּכַל לְהִתְעַלֵּם.

מצוה זו אינה מכוונת רק לאבידה במובנה המצומצם, חז"ל למדו שהיא כוללת גם את חיובו של אדם להציל את חברו מהפסד, או מנזק שעלול להגרם לו (סנהדרין ע"ג א):

שער ב – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

אבדת גופו מנין? – תלמוד לומר: "והשבותו לו".

בעל המנחת חינוך (מצוה רל"ט ד) הוסיף כדבר פשוט, שקל וחומר שיש גם חיוב להציל את נפשו של האדם מן החטא. על כן, גם בתוכחה שאדם מוכיח את חברו יש משום קיום של מצות השבת אבדתו (כמו גם, משום "לא תעמוד על דם רעך"). אמנם, הוא הוסיף, שכשם שאדם פטור מלהשיב אבדת עכו"ם ואבדת מומר, שהרי אינם בגדר של "אחיד" המפורש במצוה זו, כן אין מצוה להשיב את נפשם על ידי תוכחה.

חטא למען הצלת הזולת מחטא

הגמרא במסכת שבת (ד' א) מצטטת שאלה שנשאלה בבית המדרש:

בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו?

הדבקות פת בתנור היא תחילתה של מלאכת האפיה האסורה בשבת, ברם מתחייבים על מלאכה זו רק עם גמר האפיה. רדית הפת מן התנור אסורה רק מדרבנן. ההיתר למדביק פת בתנור להציל את עצמו על ידי רדית הפת הוא אפוא ברור, שהרי ודאי שעדיף לעבור על מצוה דרבנן בכדי להנצל מאיסור תורה. על כן, הגמרא מעלה אפשרות, ששאלת רב ביבי היתה האם מותר לצופה מן הצד, שלא עבר והדביק את הפת בשבת, לעבור על איסור דרבנן של רדית הפת במטרה להציל את חבירו מאיסור תורה של אפיה לפני שזו תושלם. במלים אחרות, האם אומרים לאדם לקום ולחטוא באיסור קל (רדיה שהיא מדרבנן) כדי להציל את חברו מאיסור חמור של תורה (אפיה). הגמרא דוחה אפשרות זו בפשטות:

וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו?!

אמנם, במקום אחר מצאנו בגמרא (ברכות מ"ז ב) מקרים בהם נעשתה עבירה במטרה לקיים מצוה:

מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה... והיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: "לעולם בהם תעבדו"?! – לדבר מצוה שאני.

מצוה הבאה בעבירה היא?! – מצוה דרבים שאני.

לשם קיום מצוה של רבים (תפילה במנין), מלמדת הגמרא, מותר לעבור על מצות "לעולם בהם תעבדו".

מקרה נוסף של חטא למען הצלת הזולת מחטא מצאנו במשנה (גיטין ד' ה):

מי שחציו עבד וחציו בן חורין – עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל; בית שמאי אומרים: תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם!

לישא שפחה אי אפשר – שכבר חציו בן חורין, בת חורין אי אפשר – שכבר חציו עבד, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: "לא תוהו בראה לשבת יצרה"! אלא מפני תיקון העולם, כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי (גיטין מ"א א-ב).

התוספות (שבת שם ד"ה וכו') מקשים ממשנה זו על פשטות הגמרא במסכת שבת שצוטטה לעיל, שאין אומרים לאדם לחטוא כדי להציל את חברו מן החטא, ומתריצים שני תירוצים:

א. "פרו ורבו" היא מצוה רבה, שדינה כמו מצוה של רבים (תפילה בציבור), שעבורה התירו כאמור לעבור על מצות עשה.

ב. אמנם, עבור מי שפשע, כמו במקרה של מדביק הפת בתנור, אין לחטוא אפילו באיסור קל. אולם, עבור מי שלא פשע הדבר מותר.

מקרה שלישי ממנו מקשים התוספות (שם) על המשנה מובא במסכת גיטין (ל"ח א-ב):

מעשה באשה אחת שחציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה ועשאה בת חורין, ואמר רב נחמן בר יצחק: מנהג הפקר נהגו בה!

תירוצם הראשון של התוספות לא תקף כאן, כיון שאישה איננה מחוייבת בפריה ורביה, ועל כן אין מצוה רבה בשחרורה. על כן התוספות מתריצים:

משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות, ודומיא לאנוסין, והוי נמי כמצוה דרבים.

ראשונים אחרים, ובראשם הרשב"א, תרצו את הסתירות לכאורה בין הסוגיות באופן אחר, כפי שיתבאר בגוף דברי הרב ישראל הלון, ולדבריהם אין כל היתר לאדם לעבור אפילו על איסור קל בכדי להציל את חברו מאיסור חמור.

הפקרת היחיד לשם הצלת הרבים

המשנה במסכת תרומות (ח' יב) מלמדת:

וכן נשים שאמרו להם עובדי כוכבים: תנו אחת מכם ונטמא ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכן – יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

הרמב"ם העתיק משנה זו להלכה (הלכות יסודי התורה ה' ה), והכסף משנה (שם) מצטט את דברי הרשב"א, שגם אם אחת מהן היתה כבר מחוללת הרי יטמאו כולן ולא ימסרו אותה להם.

שער ב – המאבק על דמותן של החברה ושל המדינה בישראל

בתוספתא (שם ז' כ) מצאנו הלכה דומה, שלה מסקנה מעט שונה:

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים: תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו 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 כולן¹.

אמר ר' יהודה: במי דברים אמורים? 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..." (שמו"ב כ' כב), אמרה להן: הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם.

ר' שמעון אומר: כך אמרה להם: כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.

בירושלמי (תרומות ח' ד) חלקו האמוראים בתוכן הדמיון לשבע בן בכרי, ר' יוחנן סבר שהכונה לעצם ההצבעה עליו והדרישה כי יוסגר ("יחדוהו"), אולם ריש לקיש סבר שרק אם הוא חייב מיתה כפי ששבע בן בכרי היה חייב מותר להסגירו.

הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה' ה) העתיק להלכה הן את המשנה, והן את דברי תנא קמא בתוספתא וכדעת ריש לקיש, שאם הגויים הצביעו על מי שהיה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי ניתן למוסרו להריגה למען הצלת האחרים.

אלו הסוגיות העיקריות בהן ידון הרב ישראלי בדברים שלהלן.

1. בספר שמואל ב' (פרק כ') מסופר על שבע בן בכרי, שמרד בדוד והסתגר באבל בית מעכה. יואב צר על העיר לכובשה, ואישה חכמה מבנות העיר הציעה לו להסגיר את המורד כדי להציל את העיר. יואב קבל את עצתה והעיר נצלה.

בהלכות קואליציה

לשאלת חקיקת חוק שבת ארצי וכיו"ב

- א. המצוה להציל מן החטא
- ב. חטא לשם הצלת חבריו מן החטא
- ג. הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד
- ד. חוק השבת המוצע – בחירת הרע במיעוטו

א. המצוה להציל מן החטא*

דעת התוספות

א. איתא בסנהדרין (ע"ג א):

ואלו שמצילין אותן בנפשן [הרודף אחר חבריו להורגו...] ואחר הנערה המאורסה].

וכתבו התוספות (ד"ה להצילו):

...לפיכך נראה לפרש שמצילים את האדם מן העבירה בנפשו של עצמו.

ואף על פי שהקשו שם על פירוש זה ונשארו בקושיא, פשטות דבריהם מוכיחה שלא חזרו בהם מעיקר פירושם, ומההוכחה שהוכיחו פירוש זה מסיפא דהמשנה, שדין ההצלה הוא כלפי החוטא. אלא שההצלה בנפשו מותנית בזה שעל ידי זה ניצל גם חבריו מן הפגם. אכן ב"ד רמה" וכן בתוספות רבינו יונה פירשו המשנה להציל הנערה מן העבירה. ובחידושי הר"ן הביא שני הפירושים ולא הכריע. וכן לשון רש"י אינו מוכרע (עיין רש"י במשנה ובגמרא שם ד"ה מה נערה).

על כל פנים, לפי פירוש התוספות אנו למדים מכאן שקיימת חובה להציל החוטא מן העבירה ואפילו בחוטא במזיד ובקבלת התראה, שהרי בזה המדובר בפסוק זה של נערה המאורסה. ואף על פי שלהלכה נקטינן, שדין מצילים בנפשם אינו אלא ברודף אחר הערוה ולא בשבת ועבודה זרה ועבירות אחרות שאין בהם פגם של אחר, כמבואר שם בגמרא, הרי זה רק בנוגע לאמצעי ההצלה החמור דהיינו להצילם בנפשם, שלענין זה נתמעט בכתוב שאינו אלא בהני שיש בהם פגם. מה שאין כן

* הערת העורך: שמות הפרקים הם כבמקור, תת הכותרות ניתנו על ידי העורך.

לעצם הדין ששייך מושג הצלה מן העבירה, ואפילו במזיד, הן אפשר ללמוד מכתוב זה לכל התורה כולה.

ב. ואף על פי שחיוב הצלה [הבא] מכח דין השבת אבידה הכללי, שכולל השבת גופו כמבואר שם בגמרא, וקל וחומר אבידת נשמתו, כמו שכתב בפשיטות במנחת חינוך (מצוה רל"ט, ד'), אינו שייך באוכל נבילות להכעיס ובעבודה זרה וחילול שבת בפרהסיא, שאינו בכלל "אחיק", כמו שמסיק שם במנחת חינוך, ובהתירו בו וקיבל התראה אין לך מומר גדול מזה, כמבואר בגמרא חולין (מ"א א), מכל מקום הכא גילה הכתוב שלהצלת נפשו גם בכהאי גוונא מצילים.

[. . .]

ואין להקשות, שאם חובת הצלה ישנה גם לגבי כל העבירות, אלא ששם אין הדין להצילם בנפשם, ואמאי לא נצילים גם בנפשם מצד "ימות זכאי ואל ימות חייב" (שם ע"א ב לענין בן סורר ומורה)? שהרי דרכי תשובה לא ננעלו ואפילו מעבירות חמורות, וכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון [שישוב]. ועל כן ההצלה בנפשו היא באמת חומרא, מגדר עונש, וכמו שנתבאר בזה בגמרא (ע"ג א שם): אין עונשין מן הדין. ואם מצד שבין כך יהרג ע"י בית דין – חדא, דהרי בינתיים יכול לחזור בתשובה וגם כל המומתים מתודים (שם מ"ג ב), ועוד שהרי בית דין מצווים ועומדים לחפש לו זכות, וסנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית וכו' (מכות ז' א). וענין בן סורר ומורה הוא יוצא מן הכלל, שראשיתו מוכיחה על סופו, שמשום כך [הוא] נהרג אף על פי שעדיין לא הגיע לכלל עבירות חמורות, כמבואר שם בגמרא, ואכמ"ל*.

דעת הש"ך והסתירה לדברי התוספות

ג. אכן לא כך נוקט בפשיטות בש"ך (יו"ד קנ"א ס"ק ו, והובאו דבריו לעיל סימן י" [בפרק הקודם], ה סק"י), שבעכו"ם וישראל מומר אינו חייב להפרישו [מן האיסור], ומשום כך אין גם איסור לסייעו. אך כבר תמה עליו בגליון מהרש"א שם:

ואיני יודע מאין פשיטא לו להש"ך. ואי מפרק מרובה [ב"ב] ס"ט א, דאמר רשב"ג הלעיטהו לרשע וכו', יש לומר דשאני התם שבין כך ובין כך עובר על איסור גזל, ובאותו דבר שעשה רשעות, על כל פנים אין אנו מצווים שלא יעשנו באיסור אחר עוד. וגם זה משמע ברמב"ם בפירוש המשניות פ"ה דמעשר [שני] דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישנו.

* הערת העורך: במקור הרב ישראלי הוסיף הערה ארוכה המלמדת, שעומק חיפוש הזכות המביא לביטול עדות על ידי סנהדרין תלוי במצב הדור – כאשר הדור זכאי מצווים הסנהדרין לחפש זכות לחוטא מדין "והצילו העדה", אולם כאשר הדור פרוץ אין לחפש לו זכות ויש להענישו.

ובמאמרנו הנזכר לעיל [שהובא בפרק הקודם בשער זה] הסקנו, דיש לומר דהש"ך למד זאת באמת מהא דפרק מרובה, ולא סבירא ליה לחילוק הנזכר לעיל שבאותו דבר שעושה רשעות בין כך ובין כך אין מצווים להפרישו מאיסור אחר, שאינו מוכרח כלל בסברא, שמכל מקום במה שבידינו נמנענו בכדי למעט האיסור. ואף שאיסור גזל שהוא חמור, על כל פנים כל עבירה היא איסור בפני עצמו. ומאי נפקא מינה אם כבר קודם לכן נעשה מומר לדברי איסור, לבין שבאותו דבר עושה הרשעות?

ואם כן, [תוכן] דברי רשב"ג אלו "הלעיטהו לרשע וימות", (ש)הוא כלשון המאירי שם: "מוטב שישתמשו בחטא ויאכלו דבר איסור", וכן כתב הר"ש סיריליאוי במשנה זו, שכל מה שיש יותר איסורים עדיף יותר, כדי שימות מהרה. ולהלכה פוסק כך גם הרמב"ם (פ"ט ממעשר שני ה"ז). הרי כל זה מורה בעליל, שאין מצוה להפרישו מעבירה כיון שהוא מומר, וכפשיטתו של הש"ך. וזה סתירה למה שדייקנו מהגמרא שלנו על פי שיטת התוספות שיש מצות הצלה מן העבירה, ואפילו באלה שהם בדין מומר, כהאי דקיבל התראה והתיר עצמו למיתה.

הקושי שבהבנת גליון המהרש"א את הש"ך

ד. ולכאורה צריך לומר, דדין להצילו בנפשו [לשיטת התוספות] הוא באמת דוקא בכהאי גונא שההצלה מן העבירה היא ע"י שהורגים אותו, שממילא גם כלה ויוצא מן העולם. מה שאין כן הצלה גרידא שישאר בחיים, זה באמת אין במומר, שאנו מעונינים באמת שימות מהרה, וכמו שכתב הר"ש סיריליאוי והמאירי הנזכרים לעיל.

אך לא נראה כן בגמרא, שהרי אמרו שם (ע"ג א): יש לה מושיע אין מצילין אותה בנפשו, והיינו כשאפשר להפרישו מן העבירה באופן אחר. ומזה נראה, שגם מה שלמד רשב"י בגמרא לענין עבודה זרה שניתן להצילו בנפשו, הוא רק כשאין מושיע באופן אחר, ואם ניתן להציל באופן אחר, נמי מצווים ועומדים להציל. ובזה יתכן שגם רבנן לא פליגי על רשב"י. ואם כן, בכהאי גונא שאינו מת, למה יהא בכלל חייב להציל ולא נאמר "הלעיטהו לרשע וימות"?

מתי אומרים "הלעיטהו לרשע וימות" ומקורו של הש"ך

ה. אלא שצריכים אנו להבין את עצם הכלל של "הלעיטהו לרשע וימות". שמה שכתב בגליון המהרש"א הנ"ל, שהש"ך למד מזה לענין מומר אינו מספיק לבאר הגמרא, ומניין לנו שהנכשלים בגזל זה הם מועדים לזה ועוסקים בזה כל חייהם עד שיש להם דין מומרים לזה, וכגון הרועים? שהרי יתכן, שרק באקראי נכשלו בזה, ואולי פעם אחת ויחידה הוא שבאים להכשל, ולמה לא יעשו תקנה כנגד הללו?

גם מה שכתב הרש"א בהסבר הדבר: כיון שבין כך ובין כך עוברים, אינו נכון בנידון דידן, לכל הפחות בנוגע לערלה (שהרי רשב"ג קאי גם על ערלה), שע"י שיסמנו הכרם כערלה יפרשו ממנו ולא יכשלו בשום איסור. נוסף על כך, אין בערלה כלל משום איסור גזל, כיון דבלאו הכי אסורה בהנאה. (עיי' נדרים פ"ח א ובר"ן שם).

כן קשה להבין פירוש הרמב"ם, שהוא מצד שאיסור גזל חמור. ובגליון הרש"א הנ"ל הבליע בניעמה ואומר לפרשו שהוא מצד שאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי. פסח על ערלה, כנראה מצד שבערלה לא מסתבר שאיסור גזל חמור ממנה, שהיא אסורה אפילו בהנאה. נראה מזה, שרוצה באמת לפרש שרשב"ג לא בא לחלוק אלא על כרם רבעי. אולם לא כן מפורש הדבר בפירוש המשניות שם:

ואומר רשב"ג, שלא נצרך לבני אדם לציין ולרשום כרם רבעי ושל ערלה שלא יאכלו מהם בני אדם, אלא בשנת השמיטה וכו'.

וכן פסק בהלכות (הנ"ל), שרק בשמיטה חייב לציין הרבעי והערלה.

ודברי הרמב"ם קשים להולמם, במה חמור איסור גזל מאיסור ערלה, בפרט שכנכתב לעיל ע"י שניציין שזה ערלה ימנע ולא יקח, ולא יעבור בשום איסור, ולמה לא נפרישנו מאיסור?

על כן נראה ביאור הדבר, שהרמב"ם מפרש מצד חומרת הגזל שהוא רע לבריות והוא יסוד כל המשפטים שגם אילולי שנכתבו היה בדין לקיימם, רק בזה הוא שאמרו "הלעיטהו לרשע וימות", כי זה מגלה על השחתה של היסודות הטבעיים של ההכרה האנושית. ועיין עוד בסמ"ע חו"מ סי' תכ"ה ס"ק כ"א. יתר על כן יש לומר, שהוא בגדר מדה כנגד מדה, שלא שייך לחייב לעסוק בהצלתו בזמן שהוא עצמו עובר בשאט נפש בענין זה עצמו, ובמקום לעזור לחבירו הרי הוא בא לגוזלו ולהפסידו. באופן שדין זה של "הלעיטהו" וכו' לא נאמר אלא בגזל, אבל לא בעבירה שבין אדם למקום, שדין הצלה בזה קיים, על כל פנים אליבא דשיטת התוספות, וכמו שדייקנו מהגמרא דילין במצילים אותם בנפשם.

והש"ך גם כן נראה, שלא מהא ד"הלעיטהו לרשע" למד דין זה שבמומר אין מצוה להצילו מן החטא, אלא שנוקט בפשיטות שכל מצוה זו היא מכח מצות השבת אבידה דגופו, וזה אינו במומר דאין דין להשיב אבידתו, וכהמנחת חינוך¹.

[. . .]

1. ויש לעיין במה שכתב הרדב"ז ח"ד אלף שני"ז, שנראה מדבריו שכלל של "הלעיטהו" וכו' הוא קיים גם בשאר עבירות.

חוב הצלה מן החטא של מי שאינו מומר

ח. עוד יש להוסיף, שכל הדיון שלנו הוא בכהאי גוונא שיש עליו דין מומר, אם מצד מחלל שבת בפרהסיא ואם מצד קבלת התראה למיתה. אולם כשאין עליו דין מומר, מסתבר בפשיטות שישנה חובה להצילו מן החטא מדין השבת אבידה, וכמו שכתב המנחת חינוך הנ"ל לענין מצות תוכחה, שיש בה נוסף על מצות התוכחה גם מגדר השבת אבידה דגופו.

ואף על פי שהוא עצמו כתב [שם] לענין מאבד עצמו לדעת, שאין בזה משום השבת אבידה דהיא אבידה מדעת, יש לומר דשאני התם שיודע מה תוכן מעשיו ועושה זאת בדעה ובהכרה. מה שאין כן לענין האיסור, שכל עוד שלא העמידוהו על חומר האיסור (ואפילו בהוכיחוהו, אם אין הוא מסוגל בשל חינוכו וכיו"ב לתפוס חומר האיסור) נמצא שאין עליו תורת "מדעת", על כן נשאר עליו החיוב של הצלתו מן החטא מגדר השבת אבידה. וזוהי כונת המנחת חינוך לענין מצות התוכחה, וכנכתב לעיל.

[. . .]

ולפי זה אפילו מי שבא לחלל שבת בפרהסיא, טרם שעשה מעשה ולא חל עליו דין מומר (ושלא התרו בו, דלא שייך בזמן הזה), קיימת מצות הצלה לכולי עלמא מדין השבת אבידה. ולא צריך לזה לימוד מהא דרודף אחר נערה המאורסה, אלא הוא בדין השבת אבידה הכללי דהשבת גופו - נשמתו לא כל שכן.

[. . .]

י. עוד נראה לדון על פי מה שכתבו התוספות שבת (ד' א ד"ה וכי, שלהלן יובאו דבריהם בארוכה) לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא [וכפו את רבה לשחררה על אף האיסור שבדבר], שאין זה נחשב אצלם כפשיעה אלא כאונס "משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות". שאף על פי שברור שאין זה הופכם לאנוסים ממש, שאם התרו בהם ודאי חייבים מלקות בבית דין, וכן בלי התראה נחשבים כעוברים במזיד, אלא כונתם לומר שלענין הגדר שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך הוו כאנוסים, כי רק פושעים מרצונם הטוב ללא כל דחיפה מבחוץ הם שנפטרים בכהאי גוונא מלהזקק לטובתם. מה שאין כן אם יש כאן איזה שהוא גורם חיצוני. והרי כל הדיון אם אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברו אינו אלא מצד השבת אבידה דנשמתו של חברו, וכפי שיבואר להלן באורך, אם כן הרי שמענו על כל פנים שקיימת ודאי חובת הצלת חברו מן החטא, ואפילו כשעושים זאת בידיעה ולא בשוגג.

השלכות לחוק השבת

מכל הנכתב לעיל יש לשמוע לנידון שלנו: כל תקנה שתמנע חילול שבת מהציבור בארץ ישראל יש מצוה לקבלה משום:

(א) שאפילו כלפי אלה שיש עליהם דין מומרים לחלל שבת, גם כן קיימת לדעת התוספות מצות הצלה, וזו הצלה היא כשנמעט בחטא;

(ב) שודאי יהיו ניצולים על ידי זה גם הרבה שלא באו עוד לכלל דין מומרים, ובזה ודאי שקיימת מצות הצלה מדין השבת אבידה דגופו וכל שכן נשמתו;

(ג) שהתנאים השוררים בארץ לא גריעי מהא דהגדירו התוספות כאנוסים לגבי ענין זה, כי תנאים אלה הם המחזרים על כל הנחשלים והפוסחים על שני הסעיפים לשדלם לדבר העבירה של חלול שבת, ובזה לדעת כולי עלמא יש בזה משום השבת אבידה, כשנמעט בידם מלהגיע לחילול השבת. ומכיון שאנו מחויבים ועומדים בזה מצד הדין, הרי להמנע מזה נצטרך רק אם יש חישוב על פי הלכה נגד זה, אבל לא מצד חישובים אחרים.

ב. חטא לשם הצלת חבירו מן החטא

דעת הרמב"ן ודעת התוספות

א. בענין אם אומרים לאדם חטא איסורא זוטא בכדי להציל חבירו מאיסורא רבה מצינו מחלוקת הראשונים.

בגמרא שבת (ד' א) אמרו:

וכי אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך?!

שאפילו איסור קל אין אומרים לאדם שיחטא בכדי להציל חבירו מאיסור חמור. והרמב"ן (הובאו דבריו ברשב"א גיטין ל"ח ד"ה המפקיר) נוקט שכלל זה אמור ללא הבחנה בחומר האיסור שבא להציל ממנו. ונוטה לדבריו הרשב"א, כפי שיבואר להלן.

אכן תוספות (שבת שם ד"ה וכי ושם נתבאר) מחלקים שם בשני אופנים:

(א) מה שנאמר אין אומרים לאדם חטא וכו' הוא רק אם חבירו פשע;

(ב) במצוה רבה אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

מדוע אין ראייה מן הכלל של "חלל עליו שבת אחת" וכו'

ויש לדקדק, שלכאורה החילוק בין פושע לאנוס, או בין סתם מצוה למצוה רבה, מפורש יוצא מהשוואת הגמרא שבת הנזכרת לעיל למה שנאמר ביומא (פ"ה ב), דילפינן מקרא ד"ושמרו" - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. הרי שאומרים לאדם חטא וחלל את השבת כדי לזכות חבירו בשמירת הרבה שבתות. הרי בפירוש שבכהאי גוונא שלא פשע, וכן כשהמדובר על מצוה רבה ("שבתות הרבה"), אומרים לאדם חטא, ואיך יתכן שיחלקו בזה הראשונים?

והנראה, שהראשונים סוברים שאין מכאן ראייה, שמהכתוב לא למדנו חיוב, אלא שאין איסור בכהאי גוונא לחלל השבת, כיון שעל ידי זה תשמר השבת יותר, ואין הבדל כלפי הקב"ה מי ומי מבני ישראל ישמור השבת. אכן אין ללמוד מכאן גם חובה, וכדרך שלענין השבת אבידה אמרו כשהיה בטל מן הסלע פטור מלהשיב (ב"מ ל' ב, ל"ג א) כי "שלו קודם" (שם), כן אין התורה מטילה עליו חיוב לעבור עבירה בכדי להציל חבירו, ואף על פי שאבידת חבירו גדולה יותר. ומה שלענין פקוח נפש כן מצוה להציל, היינו מצד הצלת גוף חבירו מדין השבת גופו, שמכיון שמצד חילול השבת שלו הבא לשם ההצלה אין עיכוב, שהרי זה מעויין [משתווה] ע"י שמירת שבתות של חבירו, שוב חוזרת מצות הצלת גוף חבירו, כאשר [הוא] בלי עבירה.

וזה נראה לי בהסבר דברי הריטב"א (עירובין ל"ב ב ד"ה נ"ח"ל), שכתב לחלק שלא אמרו אלא "אין אומרים לאדם חטא" "אלא אם כן הוא עושה מעצמו", והדברים סתומים ולא מובנים. אבל לפי הנ"ל טעמו מוסבר מאד, שאם עושה מעצמו ודאי מותר, כי חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה הוא חישוב נכון, אלא שאין עליו חיוב בזה, ודומיא דבכל השבת אבידה שפטור מלהשיב בכהאי גוונא.

[. . .]

דעת הרשב"א

ב. הרשב"א אף הוא לא סובר לחידוש התוספות שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו'. ובתירוצו קושיתם מחצי עבד וחצי בן חורין, שכופים את רבו ועושה אותו בן חורין, ועובר הרב במצות עשה ד"לעולם בהם תעבודו" בכדי שיזכה העבד במצות פרו ורבו, כתב, וזה לשונו:

ולי נראה, דשאני התם כיון דחציו בן חורין לית ביה משום "לעולם בהם תעבודו" משום צד חירות שבו. וההיא אמתא דהו עבדו בה איסורא, משום

שהרבים היו נכשלים התיירו לו לשחררה וכפוהו (רשב"א שבת ד', וקרוכ לזה בגיטין [ל"ח ב ד"ה והקשן]).

חזינן לדעתו, שיוורד לחלק בין מצוה דרבים למצוה רבה. ובמצוה דרבים, כגון הא דרב יהודא ששחרר עבדו להשלים למנין (ברכות מ"ז ב), שהביא שם באותו דיבור [הוא] מודה, וכן בההיא אמתא שהותר לשחררה וכפוהו מצד שרבים נכשלים בה. מה שאין כן במי שחציו עבד לא ניחא ליה בתירוץ התוספות שהיא מצוה רבה. ורואים בעליל בדעת הרשב"א, שאין ללמוד מצוה רבה ממצוה דרבים, שמצוה דרבים הוא גדר אחר, וצריך ביאור בכונתו.

[. . .]

יחודה של מצות הרבים

ג. עוד יש לדקדק, שלענין האמתא שכפו את רבה הסביר הרשב"א מפני שהרבים נכשלים, ולא הדגיש מה שכתבו התוספות שכיון שהיא משדלתם הוו כאנוסים, שנראה מזה שלדעתו אין צריך לחילוק זה, שאפילו נחשיבם כפושעים ממש גם כן היו כופים לשחררה. ואם נדקדק בתוספות עצמם נראה גם כן, שההיא אמתא ניתן לפרש משני טעמים שונים: מצד דהוו כאנוסים, ומצד מצוה דרבים, שכן כתבו בלשונם:

ודומים לאנוסים, והוי נמי כמצוה דרבים.

ובגיטין (מ"א ב ד"ה כופין) כתבו ביתר ביאור:

ועוד דמצוה דרבים שאני.

שנראה מזה בפירוש, שלטעם מצוה דרבים אין צריך להא סברא דהוו כאנוסים.

ונראה שהרשב"א (וכן התוספות בתירוץ השני שחילקו מצד מצוה דרבים) סובר ביסוד הדברים כרמב"ן, שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו אפילו במצוה רבה, וכמו בהיה בטל מן הסלע שפטור מהשבת אבידת חבירו, וכנזכר לעיל. ומצוה דרבים היא מגדר אחר. והיינו, מצד מה שנאמר (ברכות נ"ד א): "עת לעשות לה' הפרו תורתך", שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה'. שרש"י (ברכות ס"ג א ד"ה מסיפיה) מסביר בזה ההיתר לעבור על דברי תורה בתור הוראת שעה, כגון אליהו בהר הכרמל (יבמות צ' ב). וזהו הטעם לרשב"א במה שהתירו לעבור עבירה לצורך מצוה דרבים, כי כיון שיש בזה תקנת הרבים, שייך כאן "עת לעשות" וכו'. מה שאין כן כלפי היחיד לא שייך לדון מגדר "עת לעשות" וכו' ואין לבא עליו אלא מגדר

השבת אבידה, ובזה באמת שלו קודם, ואפילו איסורא זוטא לא יעבור להציל חבירו גם מעבירה רבה.

[. . .]

ומעתה מובן מאד למה הרשב"א לא הזכיר הנימוק שהם כאנוסים, כי מכיון שעיקר ההיתר מצד "עת לעשות" וכו' אין להבחין בזה. ואדרבא, כל שהכשלון של הרבים גדול יותר, יותר יש בו משום "עת לעשות". על כן סתם וכתב, שכיון שהיא מצוה דרבים אומרים לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים, ומצד עת לעשות וכו' וכנכתב לעיל, כי בכל מה שנוגע לטובת הרבים – היחיד נדחה.

מה שאין כן ביחיד נגד יחיד, אין אומרים לאדם חטא אפילו בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה, וכנכתב לעיל בשיטת הרמב"ן. זוהי שיטת הרמב"ן והרשב"א, וכנכתב לעיל יש לה סמוכין גם בריטב"א.

מקורם של התוספות

ה. התוספות (שבת ד' א, גיטין מ"א ב) הנזכרים לעיל למדו מצוה רבה ממצוה דרבים, ש[ב]מצוה רבה אומרים לאדם חטא באיסורא זוטא בכדי שיזכה חבירו במצוה רבה. ונראה שלדעתם גדר החיוב בזה הוא מצד מצות השבת אבידה, ועל כן כשם שמצוה דרבים מכריעה, כן מצוה רבה דיחיד מכריעה. ונראה שלפי זה למדים זאת אליבא דאמת מהא דיומא הנזכר לעיל "חלל עליו שבת אחת" וכו', שהרבה שבתות מכריעות שבת אחת. ואף על פי שבכל השבת אבידה שלו קודם, יש לומר שזה שייך רק בממונא, שאין הסברא נותנת שהוא יפסיד אפילו פרוטה אחת בכדי שחבירו ירויח ואפילו הון רב, שהוא אין לו כלום ברוחיו של חבירו, ונמצא הוא מפסיד ללא פיצוי. מה שאין כן בעבירה, מאחר שמצד הדין מוכרע שמוטב שיחלל שבת אחת וכו', שוב אין בזה עבירה כלל, כיון שברשות עושה, וממילא שוב חוזר החיוב להציל חבירו מן העבירה.

ולפי זה יובן גם חילוק התוספות לשיטתם זו, בין שפשע ללא פשע. כיון שהוא מגדר השבת אבידה ומצד לימוד הכתוב חלל עליו שבת אחת וכו', יש לומר שעל כן לא למדנו דין זה אלא באופן שלא בא הדבר ע"י פשיעתו. מה שאין כן כשהוא עצמו גרם לזה, והיה יכול לשמור שבתות הרבה גם שלא ע"י חילול שבת של חבירו, בזה לא למדנו.

ויובנו בזה יפה שני תירוצי התוספות לגבי ההיא אמתא. דתירוק אחד אמרו מצד שכאנוסים נחשבים, היינו אם ננקוט שאין הבדל בין מצוה דרבים למצוה דיחיד [אלא]

רק בין מצוה רבה לזוטא (ומצוה דרבים למצוה רבה תחשב), כי אז יש להטיל תנאי גם במצוה דרבים שלא יהא ע"י פשיעה. מה שאין כן לתירוץ השני, שהעיקר הוא מצד מצוה דרבים, היינו מצד "עת לעשות לה'" וכו', שזה שייך כשהמדובר על החזרת רבים למוטב ותקנת השבים (כלשון הרמב"ם בתשובת הרמב"ם פאר הדור סימן קל"ב), אז גם אם נחשיבם לפושעים מכל מקום הותר לחטוא בכדי להצילם, מצד "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

סיכום ביניים: הראשונים חלוקים באיזה תנאים אומרים לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את חבריו מאיסור חמור:

לתוספות: א. כאשר החטא בא מחמת המכשיל או שחבירו לא פשע. ב. במצוה רבה. טעמם הוא כנראה משום מצות השבת אבידת נפשו של החוטא ומתוקף הכלל של "חלל עליו שבת אחת בכדי שיזכה לשבתות הרבה". ג. במצוה דרבים.

לרשב"א: רק במצוה של רבים, וטעמו כנראה משום שבתנאים מסוימים עבור הרבים מותר לבטל דברי תורה משום "עת לעשות לה'...".

פסיקת השולחן ערוך

ו. בשולחן ערוך הובאה הלכה זו לפסק הלכה בשני מקומות, שלכאורה נראים סותרים זה את זה, והאחרונים ביארו הדבר באופנים שונים.

בסימן ש"ו (סעיף י"ד) מאו"ח כתב מרן המחבר, וזה לשונו:

מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות, ואי לא בעי – כייפינן ליה.

וברמ"א סימן בזה:

ועיין להלן סי' שכ"ח ס"י.

ושם מבואר בדברי הרמ"א:

מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו את השבת להצילו, עי' לעיל סי' ש"ו (ב"י בשם הרשב"א).

הב"ח, הט"ז והמג"א עמדו בדבר, שלכאורה שני פסקים אלה סותרים זה את זה, ואילו מסימון הרמ"א שציין מכאן לשם, נראה שאין כאן סתירה.

דעת המגן אברהם והגר"א

המג"א הסביר החילוק, שנקטינן כדעת התוספות שבמצוה רבה אומרים לאדם חטא וכו' וכתב:

שלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה (ב"י), ואם כן אם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפילו לעבוד עכו"ם פעם אחת אין מחללים עליה שבת במלאכה דאורייתא דמחלל שבת כעובד עכו"ם וכו' וזהו מ"ש הרמ"א לעיין בסי' שכ"ח.

המלים "דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה" אינם בבית יוסף והוסיפם המג"א מדעתו הגדולה על פי לשון הגמרא יומא הנזכרת לעיל. והיינו כפי שנתבאר לעיל, ששיטת התוספות שההיתר לעבור איסורא זוטא מול איסורא רבא מסתמך על הגמרא יומא הנזכרת לעיל, שמשום כך הותר לו לחלל שבת אחת כדי להצילה מחילולי שבתות הרבה, דזהו איסורא זוטא לעומת איסורא רבה. ובזה הותר ואפילו חובה איכא להצילה, וכמו שלמדו מהא דחצי עבד. ודברי הרמ"א בסימן שכ"ח גם כן יתכנו אפילו לפי שיטה זו, כיון ששם מדובר בעבירה חד פעמית שלא שייך להתיר עבור הצלתו ממנה חילול שבת, שהרי חילול שבת אינו עבירה זוטא כנגד כל עבירה שהיא, ואפילו נגד עבודה זרה, וכפי שביאר בדבריו. ולפי זה מה שצוין ברמ"א שם: "ב"י בשם הרשב"א", הוא לא מדויק, כי כנכתב לעיל נקטינן כהתוספות ולא כרשב"א. דאילו הרשב"א שהובא בבית יוסף פליג גם בגונא דהצלה מהמרה דהוי מצוה רבה. והיינו משום שלשיטתיה אזיל, דגם בגלל מצוה רבה אין אומרים לאדם חטא וכו'. וכל עיקר החילוק בין סכנת המרה, שיש בזה חילול שבתות הרבה, להצלה מעבירה חד פעמית, שבזה גם לתוספות לא יותר חילול שבת עבור זה.

וקרוב לזה ביאר שם בביאור הגר"א, שהביא שיטת התוספות והרשב"א בתשובתו, והסביר כנכתב לעיל דהרשב"א לשיטתיה אזיל. ופסק הלכה כתוספות בשני התירוצים, דבעינן שלא פשע והיא מצוה רבה. אלא שבענין המרה לא נקט לשון המג"א מצד שיש בה שמירת שבתות הרבה, שנראה שעצם ריבוי השבתות מכריע מול שבת אחת, וכתב בלשונו:

מה שאין כן כהאי גונא להביאה לכלל ישראל.

נראה שנוקט, שהמצוה רבה שיש בזה הוא מצד שבהמרה היא ניתקת מכלל ישראל ויוצאת מכל המצוות כולן, ולא רק מצד שמירת שבתות הרבה (ואולי יפרש כן גם ביטוי הגמרא ביומא, שהוא לאו דוקא מצד שבתות הרבה, אלא מצד התורה כולה, שתשמר על ידו).

דעת הב"ח והט"ז

ז. בב"ח מתרץ הסתירה באופן אחר, וזה לשונו:

לפענ"ד ליישב, דכשחוששים שיפחידו להמר והיא לא פשעה, מותר לחלל השבת כדי להצילה מעון עבודה זרה דמצוה רבה שאני, דבזה אנו רואים כדעת התוספות ודלא כהרשב"א. אבל כשרוצים לאנסו שיעבור עבירה, אפילו לאונסו שיעבור עבודה זרה, כיון שאין זה עבירה, דרחמנא פטריה מ"ולנערה לא תעשה דבר"*, אין לחלל את השבת. והכי מבואר בריש כתובות (ג' ב), דפריך ו"לדרוש להו דאונס שרי" לפי פירוש התוספות, דאפילו תקנת חכמים אין לעבור כדי להנצל מאונס כל היכא דליכא סכנת נפשות, דבזו אנו רואים דברי הרשב"א להחמיר.

וכעין זה כתב הט"ז, וזה לשונו:

וצריך לומר, דשאני הכא (בסי' ש"ו) שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ, בזה הכריע כהתוספות דיש להצילה בחלול שבת, דזה עדיף מפקוח נפש. מה שאין כן לקמן שיעשה פעם אחת באונס, כיון דאונס רחמנא פטריה, ואח"כ אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו, כן נראה לי נכון.

מה שהזכיר בראש דבריו שכאן "תשאר מומרת לעולם" נראה מסוף דבריו שהוא לאו דוקא שהרי הדגיש בסוף הנימוק דהא דלקמן מצד דאונס רחמנא פטריה. אלא כונתו ברורה, דהרי גם כאן מיירי שעכשו הוציאוה באונס, דאי לאו הכי – שהיא פושעת – בזה לכולי עלמא אין מחללים עבודה זרה. אלא שחוששים שבסופו של דבר תסכים לזה ויהפך לרצון, וזוהי כונתו "שתשאר מומרת לעולם", כלומר שאז תעשה זאת ברצון, וזה פשוט. אם כן הרי זה בדיוק כדברי הב"ח.

ויש לשים לב להסברת הט"ז: "שזה עדיף מפקוח נפש". נראה מזה שאנו דנים בזה מצד גדרי פקוח נפש ועדיף מינה, כי פקוח נפש דעלמא היינו הצלת הגוף בעוד שכאן הוא הצלת הנשמה. ונראה שגם הב"ח מתכוין להדגשה זו, שהרי מה שכתב שבאונס אין זו עבירה, דאונס רחמנא פטריה, קשה לכאורה, הרי הנידון בעבודה זרה, דקיימא לן בה יהרג ואל יעבור, אם כן מה זה שכתב שאין זו עבירה. אלא ברורה כונתו, שאין זו עבירה מדין עבודה זרה, כי אונס רחמנא פטריה גם בעובד עבודה זרה באונס, [אלא] רק שיש בו דין אחר מ"ונקדשת"י",* אולם רק עון עבודה זרה הוא

* הערת העורך: דברים כ"ב, כה-כו: "וְאִם בְּשָׁדָה יִמָּצָא הָאִישׁ אֶת הַנֶּעֱרָה הַמְאֻרְשָׁה וְהַחֲזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבָדּוֹ. וְלִנְעֹר לֹא תַעֲשֶׂה דָּבָר אִיּוֹ לִנְעֹר חֲטָא מוֹת פִּי פֶּאֶשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נָפֶשׁ בּוֹ הַדָּבָר הַזֶּה".

שנחשב לפקוח נפש שהותר עבורו חילול שבת, מה שאין כן עבירה זו על מצות עשה ד"ונקדשתי".

ח. והנה הב"ח, וכן נראית לשון הט"ז, מפרשים שהבית יוסף והרמ"א הכריעו בחלק כהתוספות ובחלק כהרשב"א. דלהתוספות גם בכהאי גוונא שעומד לעבור באונס היה מן הדין לחלל שבת עבורו בכדי להצילו. ולכאורה זה צריך עיון לפי מה שכתבו שבאונס אין זו עבירה, דרחמנא פטריה. אם כן מנא ליה דגם לתוספות יחשב מצוה רבה יותר מחילול שבת. אכן לפי הנכתב לעיל יוסבר היטב, שגם בעבודה זרה באונס כיון שיש כאן דין מסירות נפש וקידוש השם ודאי מצוה רבה היא, ולדעת התוספות שזה נמדד לפי חומר המצוה היה מן הדין לחלל שבת גם עבור העומד לעבור באונס. אלא שבזה הכריעו שלא כהתוספות אלא כהרשב"א ולחומרא, כמו שכתב הב"ח, ורק במקום של עבודה זרה החמורה כשהיא ברצון שיש לזה משקל של פקוח נפש ועדיף מיניה, וכתבאר לעיל מהט"ז, בזה הוא שהכריעו כהתוספות. ולפי דבריהם אתי שפיר הציון בסי' שכ"ה "ב"י בשם הרשב"א", שהרי לדעת התוספות גם התם יש לחלל שבת בכדי להצילו.

ויש לעיין עוד על איזה סמך מצאו לאפשרי הבית יוסף והרמ"א לעשות פשרה זו בין התוספות לרשב"א, בעוד שהראשונים עצמם לא חילקו בדבר, דהרשב"א אוסר גם בנידון דהוציא בתו להמרה, והתוספות גם באונס התירו. הרי שהראשונים לא גילו כלל מקום לחלק בין רצון לאונס, ואיך נבוא לחלק בין הדבקים בחידוש סברא שזה "עדיף מפקוח נפש", מה שלא מצינו בדברי הראשונים.

ונראה לעניות דעתי, שהב"ח מפרש שמחלוקתו של הרשב"א על התוספות, שאין אומרים לאדם חטא איסורא זוטא כדי להציל חבריו מאיסורא רבה, נובעת ממחלוקת אם בכלל שייך לגבי הצלה מעבירה המושג של השבת אבידה. דהתוספות סבירא להו דשייך, ואפילו בהתירו בו וקיבל התראה, הרי לדעת התוספות, שנתבאר בפרק דלעיל, נתרבה דין הצלה, מכל שכן במי שלא הגיע לכלל זה, הוא ודאי בדין השבת אבידת גופו, וכל שכן נשמתו, וכמו שהבאנו לעיל מהמנחת חינוך לענין מצות תוכחה.

מה שאין כן הרשב"א יפרש המשנה דסנהדרין מצד הצלת הנערה מפגם עבירה, כאידך ראשונים שהובאו דבריהם לעיל שם. וכן סבירא ליה, שבכלל לא שייך לדון

* הערת העורך: היא מצות קידוש השם ממה שנאמר (ויקרא כ"ב, לב): "וְלֹא תַחֲלֹלוּ אֶת שֵׁם קֹדֶשׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם".

בהצלה מעבירה מצד השבת אבידה, כי זה תוכן הבחירה החפשית שניתנה לאדם, שבכח עצמו יכריע ועל זה יגמל ויענש. ומה שמצינו דין ערבות, ומכין אותו עד שתצא נפשו וכל כיו"ב, לכפיה לקיים מצוות ולסור מן העבירה, הוא מצד החובה המוטלת עלינו ולא מדין הצלתו הוא. על כן גם באיסורא רבה אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו. אכן לתוספות דאומרים לאדם חטא וכו' הוא כנכתב לעיל מצד דסבירא להו דבזה גם כן שייך השבת אבדה. על כן לדעת התוספות יש לומר שבחטא עבודה זרה החמור, כיון שהמדובר על אבידת נפשו הרי זה גם גדר פקוח נפש ועדיף מיניה. מה שאין כן לרשב"א, כשם שאין מושג השבת אבידה, אין גם מושג פקוח נפש, כי כל זה נמסר לשיקולו והכרעתו של האדם עצמו, וזה כל האדם.

ומעתה נבין יפה גם ההכרעה להלכה, כי בכל איסורים בעלמא הכריעו כהרשב"א שהוא לחומרא, כיון שלדעתו אסור לו לעבור באיסורא זוטא, שומעים לו להחמיר. מה שאין כן בחטא עבודה זרה החמור, שלדעת התוספות הרי זה נחשב לפקוח נפש, הרי זה ספק פקוח נפש, וכל ספק נפשות להקל (יומא פ"ג א ושם נתבאר).

השגת המגן אברהם וביאור הב"ח

ט. המג"א (שם ש"ו) משיג על חילוקן של הב"ח, וזה לשונו:

ולא נראה כמ"ש [כמו שכתב], דאדרבא כשאונסים אותו אומרים לאדם חטא בשבילו כמשכ"ל [כמו שכתבנו לעיל] בשם התוס' ול"ד [ולא דמין] להא דאמרינן בכתובות ע"ש [עייין שם], והדבר ברור כמ"ש כ [כמו שכתבנו].

כונת השגתו, שמהתוספות רואים סברא הפוכה, שכל עיקר הדין שאומרים לאדם חטא וכו' לא נאמר אלא באונס ולא בפשיעה. בעוד שלפי הב"ח באונס אין אומרים לאדם חטא וכו' רק בפשיעה.

ברם כונת הב"ח לעניות דעתי ברורה, שמחלק בין שלשה סוגים: אונס גמור, פשיעה גמורה, פשיעה המסתעפת מאונס (כהא דנידון דידן). בפשיעה גמורה לדעת הכל אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה [חברך] וכמו שכתבו התוספות, ובזה לית מאן דפליג. באונס גמור, דעת התוספות שאומרים לו חטא וכו', אולם להלכה נוקטים לחומרא כדעת הרשב"א. ופשיעה המסתעפת מאונס כגון הא דנידון דידן דומה למה שכתבו התוספות לענין ההיא אמתא דעבדו בה אינשי איסורא, שכאונס נחשבים כיון שהיא משדלתם. הרי שאף על פי שודאי אין כאן גדרי אונס ממש, ואילו היו מתרים בהם היו לוקים, אף על פי כן לנידון דהצלה לא נדוננו כפשיעה ממש אלא ככל אבידה שהיא קרובה לפשיעה, ומכל מקום יש בה דין השבה, והוא הדין נידון זה. וכיון

שלדעת התוספות יש בזה דין הצלה, הכריעו בזה להלכה כהתוספות ומצד ספק פקוח נפש דאית בה, וכנכתב לעיל.

אלא שלכאורה יש לתמוה בדברי התוספות עצמם, שלענין אמתא קורא אותם כאנוסים, אף על פי שעושים מרצון, מחמת שהיא משדלתם. ואילו בסוגין דמדביק פת, שהוא שוגג גמור, קורא לזה פשיעה. והרי הא דפת הוא יותר קרוב לאונס מהא דאמתא.

אך נראה שהדבר פשוט מאד. כי בעבירה בשוגג כל עיקר ההצלה אינה אלא מחיוב הקרבן, שזה בא על חטא של חוסר-הזהירות המספקת, וביחס לתביעה זו הרי הוא באמת פושע. מה שאין כן בהיא דאמתא, שהם נכשלים באיסור חמור, שהעונש על זה הוא בתור עוברים במזיד, ומכיון שאינם פושעים מוחלטים, כיון שעל כל פנים היא משדלתם, שייך בזה דין הצלה מהעון החמור כיון שיש להם על כל פנים פתחון פה לגבי חומר הכשלון שבעבירה. ודוק.

ומה שהסתמך הב"ח על הגמרא ריש כתובות והתוספות שם, הכי איתא התם:
ולדרוש להו דאונס שרי. ופירשו התוספות (ד"ה ולדרוש): וכיון דליכא סכנה אמאי לא מיחו בידם חכמים.

יוצא מזה, שהיו צריכות להנשא ביום הרביעי כתקנת חכמים הראשונה, ואף על פי שעל ידי זה יאנסום העכו"ם, לא ניתן להן לעבור על תקנת חכמים בגלל זה. ומכאן מוכיח הב"ח, שאפילו לעבור אתקנת חכמים אסור שהוא איסור זוטא, בכדי להצילן מאיסורא רבה דאונס עריות. ומכאן אנו שומעים שלעבירה באונס אין לנו לחפש תקנה, ואפילו איסורא זוטא לא ניתן לחטוא בגלל זה. והראיה היא באמת ראיה חזקה. ודברי המג"א שנאמרו בקוצר אמרים כדרכו, "ול"ד להא דאמרינן בכתובות" צריכים עיון רב, לענ"ד.

ונראה שכונתו היא כך. דהנה בגמרא חזינן, שהוגדר הדבר כאונס, שכך אמרו "ולידרוש להו דאונס שרי", ואף על פי שהרי ידעו מקודם מגזירה זו, והיתה הרשות בידם שלא לינשא ולא לבא לכלל אונס. אלא שאין לך בזה אלא מקומו וזמנו, דבשעה שמגיע הטפסר הרי זה כבר אונס, אף על פי שקודם לכן היה אפשר למנוע הדבר, בכלל אונס הוא. ודמי להא דאמרו בשו"ע (או"ח ס' רמ"ח ס"ד) לענין הפלגה בספינה קודם השבת, וכדעת הרז"ה שם.

וכמו כן יש לומר לענין עקירת התקנה, שבשעה זו של עקירת התקנה עדיין האונס איננו לפנינו, לא הותר לעבור גם באיסורא זוטא כדי להציל מאיסורא רבה, שיבא רק אחר כך, כי אין לך בזה אלא מקומו ושעתו.

סיכום

בסיכום הדברים:

- (א) בפשיעה מוחלטת [של יחיד] לא נעבור אפילו באיסור קל בכדי להצילו מאיסור חמור לכולי עלמא.
- (ב) בהצלת רבים מן העבירה שיין [דין] תקנת השבים מגדר "עת לעשות" וכו', על כן גם בפשיעה מוחלטת מותר לעבור באיסורא זוטא כדי להצילם מאיסורא רבה.
- (ג) אם יש לימוד זכות על החוטא שעובר העבירה עקב תנאים שלוחצים עליו ומשדלים אותו לעבירה (כגון הא דאמתא שהיא משדלתם, וכגון הא דהמרת הדת שתחלתו באונס וסופה ברצון), גם במומר לחלל שבתות בפרהסיא ועבודה זרה ממש, נקטינן להלכה לדעת המג"א והגר"א, שמצווים ועומדים להצילו אפילו כשצריך לשם זה לעבור עבירה זוטא. ובנידון דהמרה, גם חילול שבת דאורייתא יחשב עבירה זוטא, כיון שעל ידי זה ישמור הניצול שבתות הרבה (המג"א), ולא ינתק מכלל ישראל בשמירת כל התורה כולה (הגר"א).
- (ד) לדעת הב"ח והט"ז רק בסכנת המרת דת (ונראה שהוא הדין כל כיוצא בזה, דהיינו הנתקות מוחלטת משמירת מצוות) שהרי זה בגדר פקוח נפש ועדיף מינה, ועל כן במקום שיש לימוד זכות על חוטא, כנכתב לעיל באות (ג), מותר לעבור באיסורא זוטא להצילו כנ"ל. אולם בכדי להציל משאר איסורים נקטינן להלכה, שאין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירו.

ג. הצלת הרבים ע"י הפקרת היחיד

המשנה בתרומות והקשיים בהבנתה

א. במשנה תרומות (פ"ח, יב) שנינו:

נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאנה, ואם לא הרי אנו מטמאים את כולכן – יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

יוצא מכאן, שאף על פי שהדבר בידם של העכו"ם לעשות בהן כרצונם, מכל מקום לעשות בידים להציל הרבים ע"י מסירת היחיד – אסור.

והנה מסירת האחת, בכהאי גוונא שהדבר ממילא בידם, אין בה לכאורה אלא איסור דרבנן מצד מסייע ידי עוברי עבירה כמבואר בתוספות שבת (ג' א, ד"ה בבא) וברא"ש שם*, שהרי נראה שאין המדובר כשנדרש מצדה לעשות מעשה ולהביא הערוה עליה, כלשון המשנה: תנו לנו אחת, שמצדה לא נדרש שום מעשה, אלא מהאחרות שימסרוה להם. ואם כן, מגדר עריות אין כאן ורק מצד מסייע יש לדון בזה, ואפילו הכי אסור. ולכאורה תמוה, על פי מה שכתב המג"א, הובאו דבריו בפרק דלעיל, שחילול שבת אחת נחשב איסור זוטא והותר לשם הצלת האחר מחילול שבתות הרבה, אם כן למה לא הותר כאן למסור האחת לשם הצלת כל האחרות המרובות. וכאן עדיפא מהתם, שבלאו הכי יטמאו את כולן וגם הזאת לא תנצל, ואין כאן אלא משום לתא דאיסור דרבנן של מסייע ידי עוברי עבירה.

תו יש לעיין לשיטת הש"ך (הובאו דבריו לעיל פ"א, ג'), שאין איסור מסייע לדבר עבירה בכהאי גוונא שהדבר בידו ולא קאי בתרי עברי דנהרי, אלא בהני שמצוה להפרישו מאיסור. ועל כן בעכו"ם וישראל מומר, אין איסור זה. אם כן כאן שהם עכו"ם, והדבר ממילא בידם, הרי לפי דבריו אין איסור כלל, ומה טעם אמרו שאין מוסרים להם אותה. אמנם כבר הערנו לעיל סי' י' בדברי התוספות והרא"ש הנ"ל עפ"י הבנת הש"ך (התוה"מ ט"י עמ' קעא, [בפרק הקודם]), שאינו מובן הדיון על איסור מסייע אם הוא קיים בכהאי גוונא שהדבר בידו בלאו הכי, שהרי במשניות שביעית וגיטין נראה מפורש איסור מסייע. ופירשנו, שהדיון הוא רק בעובר בשוגג. אם כן הרי יתכן לומר, שבמזיד איסור מסייע אינו נובע מחיוב להפרישו ואסור גם בישראל מומר ועכו"ם, כהסתעפות מאיסור לפני עיור שקיים גם לגבי עכו"ם. מכל מקום לשיטת הש"ך משנה שלנו קשה, וצריך עיון.

ביאור הרב קוק והקשיים עליו

ב. וראיתי ב"משפט כהן" (עמ' ש"ו ואילך) למרן הרב זצ"ל, לפי מה שהעלה שדין זה שאין דוחים נפש מפני נפש, ולא אזלינן בתר חלוקת המדרגות המבוארת בהוריות י"ג א "האיש קודם לאשה" וכו' שנאמר לענין להחיותו, הוא משום שבדיני נפשות לא אזלינן בתר אומדנא. והקשה על פי זה ממשנתנו לענין עריות, למה לא ניזיל בתר אומדנא. ונעדיף הרבות לעומת היחידה, בפרט לפי מה שמסיק הרשב"א שהובאו דבריו בכסף משנה (יסודות התורה פ"ה ה"ה), שדין זה נוהג אפילו כשאחת מהן כבר מחוללת, למה לא נלך בתר אומדנא להעדיף הכשרות.

* הערת העורך: ראה רקע הלכתי בעמ' 147.

וכתב לתרץ בזה בשני אופנים:

(א) כיון שהקיש הכתוב עריות לרציחה, שוב לא אזלינן גם בזה בתר אומדנא, כמו בדיני נפשות, דאין היקש למחצה. ופלפל בזה הרבה, עיין שם.

(ב) דלעולם בנשים אזלינן בתר אומדנא,

אלא שהטעם הוא אחר, שכל מה שיעשה באונס, כיון דרחמנא פטריה אין זה נחשב עבירה כלל, ואם יעשה ברצון הרי זה חוטא. על כן אם יטמאו כולן באונס וידי ישראל לא תגע בזה, לא נעשה כאן חטא כלל, ואם נמסור להם אחת, הרי אנו עושים חטא בפועל.

ולעניות דעתי עדיין הדברים צריכים תלמוד. מה שכתב בתירוץ הראשון מצד ההיקש לרציחה, נוסף על מה שהאריך שם לפלפל אם שייך בזה הא דאין היקש למחצה, המעיין בלשון הרמב"ם שהקדים ההלכה של נשים הנזכרת לעיל, והמשיך וכתב: "וכן אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו" וכו', נראה מזה שדין הנשים אינו נלמד מרציחה, שאם כן היה לו להפוך הסדר. ובמשנתנו לא הובא כלל דין דרציחה, והוא מתוספתא וירושלמי.

כן התירוץ השני, שכל מה שיעשה באונס אין כאן עבירה כלל, הדברים עולים בקנה אחד עם טעמם ושיטתם של הב"ח והט"ז שהובאו לעיל (פרק ב'). מה שאין כן לפי מה שמסיק המג"א, שכל עיקר הדין של חלל עליו שבת אחת וכו' הוא בעובר באונס, ומכל מקום שייך בזה דין הצלה. וכן היא הרי שיטת התוספות גם לפי הב"ח, אלא שלא נקטינן להלכה כוותיה בזה, וכנכתב לעיל. אם כן עדיין קשה לשיטת התוספות.

ביאור הר"ש - בין יחדו ללא יחדו

ג. אכן עיקר הקושיא לעניות דעתי לא קשיא מידי, שהרי הר"ש כתב בזה, וזה לשונו:

בירושלמי מוכח דאם יחדו להם אחת - מוסרים.

אם כן יוצא, שהרי באמת הדין כן אם יחדו. ואם דתיקשי אכתי מאם לא יחדו, אמאי לא תייחדנה הן אחת, בזה הדברים מתבארים על פי מה שכתב הכסף משנה שם לענין רציחה, שבלא יחדו

ולא אמרו אלא תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, בכל אחד מהם שירצו למסור אותו, איכא למימר להו: מאי חזית שתמסרו את זה, תמסרו אחר מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו וכו'.

ביאור הדברים, שבלא יחדו לא עומד כאן האחד נגד הרבים, אלא היחיד נגד כל יחיד ויחיד אחר מבין הרבים. וסברא זו הרי קיימת גם לגבי הנשים, שאיך יקחו אחת וימסרוה, נימא מאי חזיתו שתמסרו את זאת, תמסרו אחרת ותצילו זאת.

ואף בזאת שהיא כבר מחוללת כדעתו של הרשב"א, אילו היה הדיון רק מצד הפגם, היה אמנם מקום להעדיף האחרות על זאת שכבר נפגמה ונתחללה. אולם הרי בדבריו של הרשב"א כבר ביאר שהענין כאן מצד העבירה, ובזה כולן שוות, שכן כל שתעבור ותטמא עצמה, תוסיף על חטאתה פשע. ובפעם הזאת אין בינה לבין הטהורה והכשירה שבהן ולא כלום, ולמה יאנסוה למסרה להם שלא מדעתה.

אם כן מתורצת גם ההערה שלנו, שכל עוד שלא יחדו לא שייך לבחור מהן אחת מצד מוטב שתטמא אחת מאשר תטמאנה כולן, כי אין כאן דיון של האחת נגד כל האחרות, אלא עומדת לפנינו אחת כנגד כל אחת אחרת מבין האחרות, ושייך בזה מאי חזית וכו'. ואינו דומה לנידון דהשולחן ערוך, שעומדת הברירה בין חילול שבת פעם אחת, לבין הצלת האחר שעומד לחלל שבתות הרבה, ובזה רק הוא שאמרו מוטב וכו'.

ובשייחדו העכו"ם האחת, שמסתלק המאי חזית וכו', כי העכו"ם הם שבחרו, אז באמת מצילים הרבות ע"י מסירת האחת. ואף על פי שאיסור מסייע לדבר עבירה הרי שייך גם בכהאי גוונא, מכל מקום הותר לעבור איסורא זוטא זה כדי להציל השאר, בפרט בנידון זה שעוברות באיסור זוטא זה כדי להציל את עצמה.

ועל פי הנכתב לעיל יתורץ גם מה שהקשינו על הש"ך, שמכאן מוכח שיש איסור מסייע גם כלפי עכו"ם, כי יש לומר הא דאסור בלא יחדו, לא מצד מסייע אסור, אלא מצד שקיים כאן מאי חזית וכו', שאין האחרות יכולות לפדות עצמן על ידי זה שימסרו אחת במקומן.

הקושי מביאור הר"ש לדברי הרמב"ם

ד. אכן עדיין הענין אינו מיושב. כי מה שכתב הר"ש "בירושלמי מוכח" שאפשר למסור האחת ביחודה, המעיין בירושלמי יראה שלא נזכר שם מזה כלום. ובעל כרחנו כונתו ללמוד זאת ממה שהביא שם באותו דיבור המחלוקת בירושלמי של רבי יוחנן וריש לקיש לענין רציחה. שדעת ר' יוחנן אם יחדו האחד מוסרים אותו להם, ולא כן דעת ריש לקיש שסובר שהוא רק בתנאי שחייב מיתה כשבע בן בכרי. ולכאורה כוונת הר"ש ללמוד נידון דידן מהא דרציחה, דלדעת ר' יוחנן מוסרים והוא הדין הכא, וסבירא ליה דהלכה כר' יוחנן על פי הכלל הנקוט בדינינו במחלוקת ר' יוחנן וריש

לקיש, שהלכה כר' יוחנן. מה שאין כן לריש לקיש אין הדין כן, וכמו ברציחה. ולפי זה, לדעת הרמב"ם שפוסק כאן כריש לקיש כמו שכתב שם:

ואם יחדוהו להם וכו' אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורים להם לכתחלה. ואם אינו חייב מיתה, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

הרי מפורש כדעת ריש לקיש, וכן כתב שם בכסף משנה, עיין שם שהאריך לבאר למה פסק כריש לקיש. ולדעה זו גם בנשים אף בייחודו אחת לא ימסרו. אם כן הדרא קושיא.

ברם עדיין יש לקיים הדברים, שהרי בכסף משנה שם הקשה על דעת ריש לקיש ביחודו, למה לא נמסור כיון שאין כאן הנימוק של מאי חזית וכו'. ותירץ דצריך לומר, דלענין רוצח גמרא גמירי לה, מחמת חומר דרציחה. ולפי זה, לענין עריות אין לנו. וממילא דברי הר"ש שלמד מהירושלמי יתכנו גם אליבא דריש לקיש, כי ריש לקיש לא פליג אלא לענין רציחה, וכנכתב לעיל. אולם עצם דברי הכסף משנה כבר מחו לה מאה עוכלי בעוכלא [הכו אותו מאה מכות ברצועה שעל ראשו, הקשו על דבריו], עיין לחם משנה שם, שבגמרא לא מצינו בשום מקום רמז רמיזא לגמרא גמירי בענין זה, ולא אמרו אלא מצד סברא דמאי חזית וכו', ודברי הכסף משנה צריכים עיון (והארכנו בזה במקום אחר).

טעם ההיתר ביחודו וההבדל בין רציחה לטומאה

ה. ונראה לעניות דעתי ליישב כל הענין. וראשית נעיר בדברי ריש לקיש, שנתקבלו להלכה לפי רמב"ם וכנכתב לעיל, שאין למסור אלא בגונא דמחויב במיתה כשבע בן בכרי. חיוב זה שמחויב מיתה מהו? האם הכונה שמחויב מיתה מצד דינא דמלכותא דינא, על פי היסוד שביאר הרמב"ם (פ"ב מרוצח [ה"ד] וסוף פ"ח מסנהדרין [ה"ו]), ויסוד זה של דיני המלכים קיים גם במלכי עכו"ם לתיקון העולם. אבל אם כן, הרי אינו מובן כל השקלא וטריא שבדבר, הרי מחויב ועומד הוא לפי השקפת התורה, ולמה לא ימסרוהו, גם בלי אונס המיתה. ובעל כרחנו המדובר שהגויים אמנם דנוהו למיתה, אבל על פי דין התורה אינו חייב מיתה כלל. וכן מוכח הדבר ממקומו, שהרי בתוספתא (סוף פ"ז מתרומות) נאמר:

אבל אם יחדוהו להם כגון שבע בן בכרי יתנוהו להם... ר' שמעון אומר: כך אמרה להם: כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.

וברור הדבר, שר' יוחנן וריש לקיש לא נחלקו במחלוקת התנאים שבברייתא, אלא בדברי תנא קמא נחלקו, שלדעת ר' יוחנן מה שנקט תנא קמא יחדוהו כגון שבע בן בכרי, הוא רק דוגמא לייחודו. ואילו לריש לקיש הדוגמא היא בדוקא, כגון זה שלפי אלה שצרו על המקום הוא חייב מיתה. וזה פשוט וברור.

ומעתה צריך להבין סברת ריש לקיש ודעתו בזה שמחלק בין שלפי דעת העכו"ם חייב מיתה זה שייחודו לבין שאינו חייב מיתה, מה יתן ומה יוסיף לנו להיתר מסירתו להורג, במה שלפי דעתם המוטעית הוא חייב מיתה, על כל פנים מצד הדין הוא חף מפשע, ואם לדעת ריש לקיש יחוד אינו מתיר מסירתו למה תותר מסירתו במה שלפי טעותם ודיניהם המסולפים הוא חייב מיתה.

ונראה בעליל שהדיון כאן מגדרי קידוש השם, וכמו [ש]בשעת גזירה קיימא לן יהרג ואל יעבור ואף אערקתא דמסאני [שינוי שרוך נעליים] [סנהדרין ע"ד א], ופירש רש"י שם שהוא "כדי שלא ירגילו העכו"ם להמריך הלבבות לכך". היינו, שהדבר נמדד לא לפי מה שהוא כשלעצמו, אלא בתוצאות המרחיקות לכת מזה, שיכניסו מורך בלבבות, ומזה יביא לדברים אחרים. כן סבירא ליה לריש לקיש שיש בנדון משום קדוש השם, כי רצון העכו"ם להכניס שטן השנאה והקנאה בישראל, שימסרו להם במו ידיהם את אחיהם להריגה, ועל ידי כך ימריכו הלבבות שכל אחד ירצה להנצל על חשבון השני, ומתוך כך יביאו לידי ריב וקטטה ביניהם לבין עצמם ותתפורר האחדות היהודית, ועל ידי כך יוקל עליהם למלא מזימותיהם ולכלותם אחד אחד. זהו נמוק האיסור למסור האחד להריגה בלא יחדו. ונימוק זה קיים גם בייחודו. כי אם איש זה אינו חייב מיתה גם לפי דיניהם ומחשבתם המסולפת, נמצא שכל ענין יחודו אינו אלא תחבולת מזימה מצידם להקל עליהם ביצוע מחשבת שטנם, בהיות שבאופן זה השאר ימסרו האחד ביתר קלות. ואח"כ ימשיכו בשיטה זו גם כלפי אחרים בתחבולה זאת ואחרות. על כן סבירא ליה לריש לקיש, שעל כולם לעמוד כחומה ולהתחלק בגורלם מבלי לתת לשטן להכניס פירוד בין הדבקים.

אכן זהו רק בשאינו חייב גם לפי דיניהם. מה שאין כן אם לפי דיניהם חייב מיתה, נמצא שזה שייחודו אינו מצד כונת רשע של הכנסת פירוד וכנכתב לעיל, אלא מחמת שלפי דעתם חייב הוא להם מיתה, בזה באמת ימסרוהו, כיון שמאי חזית וכו' לא קיים בנידון זה, שממילא יהרגו כולם. זה נראה ביאור כוונת ריש לקיש. ומיושבת קושית הכסף משנה [אות ד' לעיל] בדעת ריש לקיש אמאי לא ימסרו, והא ליכא מאי חזית וכו', כי כנכתב לעיל הוא בא על זה מצד אחר, מגדרי קדוש השם וסכנת המרכת הלבבות שמאז לא יבצר מהם לבצע את כל זממם.

ו. ועל פי זה יש לומר, שגם לר' יוחנן סברא זו קיימת על כל פנים בלא יחדהו כי אז ודאי הדבר מיועד להביא לידי ריב וקטטה בין ישראל הנתונים בצרה בינם לבין עצמם, שכל אחד ירצה להציל עצמו ונפשות הקרובות לו, ומתוך כך יגבר ביניהם הכעס והשנאה ויש בזה משום גדר קדוש השם, שלא ימסרו נפש מישראל בידים.

ולא נחלק על ריש לקיש אלא בנידון שיחדוהו, שסובר שבכהאי גוונא לא שייך לבא לידי ריב וכעס, כיון שהגויים הם שייחדו האחד, ומה עליהם לעשות². והוא הדין והוא הטעם באמרו לנשים תנו לנו אחת ונטמאנה, שגם כאן הכונה שלהם להכניס רעל הקנאה והשנאה ביניהן, שהאחרות תנצלנה על חשבון הפקרת האחת.

ומיושב לפי זה גם מצד אחר, נוסף על מה שכתבנו לעיל, מה שהקשינו בדעת הש"ך, שאין כלפי עכו"ם משום איסור מסייע לדבר עבירה ולמה אסרו האחת, שהאיסור כאן אינו מצד מסייע, אלא מגדרי קדוש השם אתינן עלה.

ומדאיתנין להכי יתיישבו שפיר דברי הר"ש, שהוכיח מירושלמי שלענין זה ימסרו האחת בייחדוהו גם אליבא דריש לקיש, וממילא גם לפסק הלכה אליבא דהרמב"ם. כי באשה שייחדוהו להם, הרי כונתם ברורה, שאשה זו מצאה חן בעיניהם למלא בה תאותם. אם כן אין לראות בזה כונה של מזימה נוספת של השפלת כבוד ישראל בהכנסת פירוד ושנאה ביניהם, אלא כונה להנאתם. על כן בזה לכולי עלמא אין להתנגד להם ע"י שתמסרנה כולן לטומאה, כי כיון שהמאי חזית וכו' מסולק מזה, וכן אין בזה משום גדרי קדוש השם, מוטב שתטמא האחת משתמאנה כולן. ונראה שבכהאי גוונא אין גם משום מדת חסידות שלא למוסרה, כי זה שייך רק במוסרים להריגה מצד בין אדם לחבירו. מה שאין כן כאן, שהוא מגדרי איסור בין אדם למקום, מוטב שתעבור האחת משתעבורנה כולם, ובדומה לענין מה שכתבנו לענין שבת מוטב שיחלל שבת אחת כדי שתשמרנה שבתות הרבה³.

2. ואכן עינינו ראו ואזנינו שמעו את אשר עוללו צוררי ישראל בימינו לשה פזורה אשר ניתנה בידם בעוונותינו, לחבל תחבולות און ולשסות איש ישראל ברעהו למסור האחר כפדין נפשו עד שלבסוף כילו את כולם, הי"ד לעינינו.

3. מעלת המוסרים עצמם

ז. ובזה יש מקום ליישב מה דשקל וטרי במשפט כהן הנ"ל (עמ' ש"ז) לאלה השיטות שבמקום שאין דין מסירות נפש הרי זה אסור למסור נפשו ומתחייב בנפשו בזה, ממה שנאמר לענין הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן (ב"ב י' ב), שמסרו עצמם למיתה והצילו השאר. ובמשפט כהן שם הסביר, שגם הם היו בכלל הגזירה, שבכהאי גוונא אף על פי שאחרים היה אסור להם למוסרם משום מאי חזית וכו' הם שמסרו עצמם הרי זה מדת חסידות גדולה ויתירה. והדברים מאירים ומזהירים וראויים למי שאמרם.

אולם לפי הנכתב לעיל יוסבר הדבר ביותר, כי איסור האחרים למוסרם, שהוא קיים לריש לקיש אפילו בגונא שאין טענת מאי חזית וכן כשייחדוהו וכנ"ל, הוא רק משום שעל ידי זה מסייעים למזימת הגויים לפצל אחדות ישראל ולזרוע ביניהם שנאה וקנאה. כל זה שייך רק אם אחרים מוסרים אותם להציל עצמם, מה שאין כן כשהם הם שמסרו עצמם, כי אז לא זו בלבד שאין בזה גורם לחילול השם, אלא אדרבא הם קידשו שם שמים בזה שמסרו נפשם למען ישראל. ובזה הדליקו אש קודש בלב הנשואים להתחזק ביתר תוקף במעוז ישראל. על כן מצוה גדולה עשו, ואין שום בריה יכולה לעמוד במחיצתם.

החומר שבסיוע לדבר עבירה

ח. ובוזה יפתח לנו פתח בהבנת גדרי מסייע לדבר עבירה. שלכאורה אין איסורו אלא מדרבנן, כיון שיכול לקחת בעצמו ואין בו משום לפני עיור. אולם מהגמרא ותוספות נראה לכאורה שהוא איסור חמור עד למאד. והוא מה דאיתא בנדרים כ"ב א:

עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרינ בני חוזאי בהדיה. קם חד שחטיה לחבריה. אמר ליה לעולא: יאות עבדיתי? אמר ליה: אין, ופרע לו בית השחיטה. כי אתא לקמיה דר' יוחנן אמר ליה: דילמא ח"ו אחזיקי ידי עוברי עבירה? אמר ליה: נפשך הצלת.

[כאשר עולא עלה לארץ ישראל, התלוו אליו שני בני חוזאי. עמד אחד ושחט את חברו. אמר לעולא: האם עשיתי טוב? אמר לו: כן, הרחב את מקום החתך. כאשר הוא בא לפני ר' יוחנן, אמר לו: שמא חס וחלילה החזקתי ידי עוברי עבירה? אמר לו: הצלת את נפשך.]

ופרשו רש"י והר"ן שם, שאלמלא כן היה הורגו. ומספקו של עולא, וכן מתשובתו של ר' יוחנן, נראה שרק מחמת פקוח נפש הותר. ובתוספות סוטה (מ"א ב ד"ה כל, וציינו כאן הגרע"א) למדו מכאן לענין מה שאמרו שם אסור להחניף לרשע, שמכל מקום במקום סכנה מותר. נראה שנסתפק בדבר, והוכיחו לה מהא דנדרים שהותר במקום סכנה.

וכל זה אינו מובן, וכי מה נסתפק לו לעולא, הרי מעיקרא כל מה שעשה לא היה אלא מחמת הסכנה כדפירש רש"י שם, אם כן מה היה מקום הספק, וכי עד עכשו לא שנה הא דאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, בפרט זה שאינו אלא איסור דרבנן. כן התוספות, מה הוצרכו ללמוד מהא דעולא בגונא דסכנה שכל איסורי תורה הותרו.

[. . .]

ונראה ברור שספיקו של עולא, וכן של התוספות בסוטה, הוא מצד חילול השם שבדבר. שכן חוץ מהגדרים הקבועים של חילול וקדוש השם שמחוייבים בהם כל ישראל כמבואר בסנהדרין (ע' א), ישנו חילול השם לפי מה שהוא אדם, כמבואר בשלהי יומא (פ"ו א):

היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא אי שקילנא בישראל מטבחה ולא יהיבנא דמי לאלתר,

[מהו חלול השם? אמר רב: כמוני, אם אקנה בשר מהשוחט ולא אשלם לו
מייד]

ועיין פירוש רש"י שם. הרי שכלפי אדם גדול כל אי-זהירות שגורמת לאחרים ללמוד ממנו להקל יותר ויותר, הוא גם כן בגדרי חילול השם⁴.

וכיון שנסתפק בזה מצד חילול השם, חשש שבכהאי גוונא גם מצד סכנה לא הותר, ד"ונקדשתי" מחייב גם מסירות נפש. וזה היה גם ספיקם של התוספות לגבי מה שנאמר שאסור להחניף לרשע⁵.

ותשובת ר' יוחנן: "נפשך הצלת" צריך לומר לפי הנכתב לעיל, שתכנה, שבכהאי גוונא אין כאן משום גדר חילול השם כלל, שהרי גלוי וידוע לכל רואה שאין בכונתו לחזקו ולהסכים עמו, אלא מחמת יראה עושה כן. וזהו גם מה שלמדו משם התוספות לענין האיסור להחניף לרשע.

וצריך עיון אם רק בכהאי גוונא שניכר שעושה בכדי להנצל מסכנת מיתה הוא שאמר ר' יוחנן שאין בזה משום חילול השם, או בכל אופן שניכר שמחמת לחץ מסוים מגלה הסכמה ואומר דברי עידוד לעברייך, גם כן אין בזה משום חילול השם, כיון שכל רואה יבין שאין כאן הסכמה בלב.

הקושי על הש"ך וישובו

ט. והנה גם מסוגיות אלה רואים שיש איסור לחזק ידי עוברי עבירה ברשעים גמורים כגון הא דרצח חבריו, וכגון הא דסוטה הנ"ל שאיסור ההחנפה הוא גם כן מצד מחזק ידי עוברי עבירה הוא וכן"ל. ולכאורה גם מכאן קשה על הש"ך, לפי מה שהבינו דבריו בדגול מרבבה וגליון הרש"א, שבכל עובר עבירה במזיד אין משום מסייע לדבר עבירה.

אכן לפי האמור לעיל מובן מאד, שאיסור מסייע ידי עוברי עבירה יש לדון בו משתי בחינות:

(א) מצד מה שמכשיל לבעל העבירה בזה שמיקל עליו העבירה;

4. ונראה שזהו גם הסבר הנמוקי יוסף, הובאו דבריו בכסף משנה (פ"ה מיסודות התורה ה"ד), שגם לדעת הרמב"ם חסיד רשאי למסור נפשו על שאר עבירות גם שלא בשעת גזירה, כי יתכן שמתוך חסידותו ילמדו ממנו להקל ביותר, על כן רשאי למסור עצמו, ואולי גם חיוב איכא לפי הנ"ל, אלא משום שזה גופא צריך שקול אם יש חשש שילמדו ממנו או לא. ועל כן בכהאי גוונא הרי זה רשות. וצריך עיון בזה.

5. החנפה לרשע וחיוזק ידי עוברי עבירה הם אותו סוג איסור, כפי שרואים אנו בתוספות הנזכרים לעיל [סוטה מ"א ב ד"ה כל] שלמדו מזה על זה. וההבדל שביניהם הוא בזה, שהחזקה שייך כשמחזק ידיו בעצם עשיית העבירה בדומה להא דעולא. ואילו החנפה היא לא רק בשעת העבירה אלא כל שהוא רשע ומחניף לו, הרי זה מחזק אותו למעשי הרשע באופן כללי.

(ב) מצד חילול השם שבדבר, שמשותף עצמו ע"י סיוע ועידוד לדבר העבירה.

חילוקו של הש"ך נוגע לשאלה מצד הכשלתו, בזה האיסור הוא מדרבנן, מגדר "לפני עוור" דרבנן שלא להכשיל העיור, בעוד שמן התורה הוא רק בקאי בתרי עברי דנהרא. ועל כן שפיר כתב, שבישראל מומר ועכו"ם לא נצטוונו על זה אפילו מדרבנן, כשם שאין עלינו חיוב להפרישו. מה שאין כן במה שנוגע לנימוק הב' מצד חילול השם שבדבר, על זה לא שייך חילוק הש"ך כלל, דאדרבא, מה שהוא רשע יותר, כל מה שמעודדו, יותר חילול השם יש בדבר. ואיסור זה הוא איסור תורה מהחמורים ביותר, וכנ"ל. והא דלא דן הש"ך בנידון ידיה מצד בחינה זו שבגמרא נדרים וסוטה הנ"ל, נראה שזה תלוי בטיב הסיוע. ורק בנידון דנדרים וסוטה הנזכרים לעיל שמעודדו בדברים ומגלה הסכמתו למעשיו, שאמר ליה יאות עבד, וכן כל כיוצא בזה שמחניף לו כהא דסוטה, שייך משום גדר זה של החזקת ידי עוברי עבירה. מה שאין כן בנידון דהש"ך, שמושיט לו הכוס יין לנזיר ואינו מגלה דעתו שנוח לו מזה שעובר העבירה, בזה אין משום גדר הדאורייתא של החזקת ידי עוברי עבירה. ואין לנו לדון אלא מצד האיסור דרבנן, וזוהי באמת הסתעפות מהחיוב להפרישו, שאינו קיים לפי הש"ך גם בישראל מומר, כשם שאינו קיים לגבי עכו"ם.

סיכום

י. בסיכום כל האמור לעיל:

- (א) כשכולם עומדים בסכנת מוות אסור לברור האחד למיתה שעל ידי זה ינצלו האחרים, משום מאי חזית וכו'.
- (ב) כשהעכו"ם דורשים זאת כתנאי להשאירם בחיים, יש נימוק נוסף לאסור זאת, והוא מצד קדוש השם, שלא ירגילו להמריך הלבבות לכך.
- (ג) כשייחדו העכו"ם אחד מהם, אם חייב מיתה בדיניהם - ימסרוהו, ואף זו אינה מדת חסידות. אולם אם אינו חייב מיתה אסור למסרו, מצד קדוש השם.
- (ד) המוסר עצמו להציל חבריו בכל גווני דלעיל, קדוש יאמר לו ודרגתו נשגבת עד מאד.
- (ה) נשים שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחת ונטמאנה, ואם לא נטמא את כולכן, אם לא יחדו אסור להן למסור אחת. ואם יחדו, לא שייך בזה משום קדוש השם, וימסרו האחת. ואין בזה גם משום מדת חסידות שלא למסרה, כיון שעל ידי זה תטמאנה כולן - מוטב שתטמא אחת מאשר כולן.

(ו) לסייע לעכו"ם (לפי הש"ך גם בישראל מומר) בפעולת העבירה, כשהדבר בידו ממילא אין איסור. אולם לעודד אותו, אפילו בדיבור, אסור מן התורה באיסור חמור מצד חילול השם.

(ז) במקום סכנה מותר גם לחזק ידיו בעידוד וכיו"ב, כי בכהאי גוונא אין חילול השם, שהכל מבינים שאינו מסכים עמו רק מחמת יראה. ויש להסתפק אם קיימת סיבה אחרת גלויה לכל שעל ידי זה ניתן להבין שלא מחמת שמסכים עמו אומר לו דברי החיזוק, אם מותר.

ד. חוק השבת המוצע – בחירת הרע במיעוטו

התבחינים לבחינת החוק

החוק המוצע לפיו תושבת התחבורה הצבורית בשבתות וחגים ברוב רובה של המדינה, וכן תרוסן העבודה בשבתות וחגים בבתי החרושת, לעומת זאת תשאר מעין מובלעת של חיפה העיר אשר עליה לא יחולו הגבלות התחבורה. כן אין ההצעה כוללת הגבלה בתחבורה הפרטית ושירות המוניות. נברר את החיוב והשלילה שבו ונשקול שכרו והפסדו זה לעומת זה, ונקבע עמדתנו אליו לאור ההלכה על פי מה שנתברר לנו בע"ה בפרקים הקודמים.

ואלה הנקודות אשר נראה שיש לדון בהן:

- (א) תועלת החוק מבחינה מעשית להמעטת חילולי השבת.
- (ב) תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה בצמצום חילולי השבת שבפרהסיא.
- (ג) הזנחת מיעוט של הישוב למען תקנת חלקו האחר, שהוא הרוב.
- (ד) החזקת ידי עוברי עבירה ע"י הגשת חוק זה בכנסת ותמיכה בו.
- (ה) חילול השם שבתמיכה בחוק זה.

א. תועלת החוק מבחינה מעשית

אין ספק שלמרות ששירות המוניות לא יוגבל, יגרום הדבר להמעטת הנסיעות ההמוניות בשבתות וחגים. נוסף על הפרשי המחירים שבין סוגי תחבורה אלו, הרי עצם העובדא שאין תחבורה צבורית סדירה פועלת, גורמת להשראת רוח של שבת על הצבור. ודבר זה בכוחו להשפיע הרבה על הללו שאינם עוברים בלהכעיס רק נסחפים באוירת ההפקרות השוררת ברחוב.

נוסף על כך, אין שירות המוניות מגיע לכל אותם המקומות שהתחבורה הצבורית פועלת בהם, וכן אין שירות זה יכול לקלוט המונים המאפשרים חילולי שבת בפומביות יתירה.

אלא שיש טוענים שיש צורך לבחון את הדברים מתוך מבט לעתיד. שבזה שמחוקקים חוק שבת במדינה ומשאירים את חיפה מבחון, הרי יש בזה הנצחת המצב הפרוע השורר בעיר זו לתקופה ממושכת. בעוד שאם אין חוק כזה, יש לקוות שבמאמצים יגיעו לחוק שבת הכולל גם חיפה. כן חוששים עוד, שבחיפה עצמה ירבה חילול השבת, מתוך הנחה שכאילו כלפיה הותרה הרצועה.

לטענות אלה יש לענות על פי הכלל הנקוט בדינו להלכה: אין ספק מוציא מידי ודאי, ואפילו ספק המצוי (ע"ז מ"א א). אולם שתי אלה הנקודות שהוזכרו אינן כלל בגדר ספק המצוי: עובדא היא שבמשך השנים מאז קום המדינה לא זכינו להשתפרות המצב, אף לא להתעוררות השכבה הדתית שבישוב לחזק יותר את התארגנותה ולהגביר את הרכב נציגותה בכנסת בכדי להעביר חוקים יותר רצויים מהשקפת התורה. אין זה אלא טיפוח אשליה, שבקרוב נזכה להגברת ממדיה של היהדות הדתית עד כדי אפשרות של הקמת לחץ מספיק לחוקק חוק כרצוננו. בפרט שכאמור אין נראית באופק אפשרות העברת חוק שיאסור על התחבורה מכל וכל, וכל חוק בשטח ריסון התחבורה איננו אלא בהכרח תיקון למחצה לשליש ורביע.

אין לראות גם בבחינת ספק המצוי החשש שעל ידי זה יגבר חילול השבת בחיפה. דומה שאפשר להבטיח בחוק עצמו את אפשרות הרחבת הפרצה בחיפה, בהעמדתה על המצב הקיים. וכן יש סברא הפוכה, שתיקון המצב בשאר חלקי הארץ, ישפיע לטובה בחשבון סופי גם על חיפה עצמה. כי סוף סוף יש השפעת גומלין מחלק אחד של הישוב על משנהו. וכדרך שלצערנו ראינו כיצד דוגמת חיפה השפיעה לרעה, יש לקוות שהכנסת הסדר מסוים בכל הארץ תשפיע גם על חיפה לטובה. כן יהיה אפשר לרכז את המאמצים הכלליים והמקומיים ביתר עוז כלפי עיר זו, שתשאר בגדר יוצא דופן מכל הארץ.

בכל אופן, איך שלא יהיו שיקולינו לגבי החשש ביחס להשפעת החוק על התפתחות הדברים בעתיד, עלינו לנהוג בזה לפי הכלל האמור: אין ספק מוציא מידי ודאי. ומכיון שהתיקון הוא ברור, והחששות אינן אלא חששות, עלינו להתחשב עם הודאי, ולפעול לפיו.

ב. תועלת החוק מנקודת ראות ההלכה

בפרק א' ראינו, שלדעת התוספות קיימת מצות הצלה ממעשה העבירה גם כלפי אלה שדינם כמומרם. אולם אליבא דאמת רוב רובו של הצבור הנתפס לחילול השבת אינו עושה זאת מתוך כונה זדונית מחושבת, אלא נגררים לזה ע"י אוירת הרחוב, הדוגמא שהוא רואה לפניו, והמצאותם של קוי תחבורה הפועלים באופן סדיר, שהם בחינת פרצה הקוראה לגנב. כן כמה וכמה שמחללים השבת בעבודה בבתי מלאכה שונים עושים זאת מתוך פחד להפסד מקום עבודתם, ומתוך לחץ עליהם. כל אלה, אם אמנם אין זה מצדיק את דרכם, מכל מקום יש לדונם כהללו שנתפסו לדבר עבירה כההיא אמתא, שכנום התוספות בגדר אנוסים לענין זה, כיון שהיא משדלתן לעבירה. אף כאן התנאים השוררים הם הם שמשדלים אותם לעבירה. ונוסף על כך, כיון שרבים הם הנכשלים בזה, הרי זוהי מצוה דרבים. והתקנת החוק שיפסיק זאת במדה מרובה הוא איפוא בגדר מצוה רבה ומצוה דרבים כאחד. שבזה אין מחלוקת בין הרשב"א לתוספות, ולכולי עלמא אומרים בזה לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים, והיינו שיש מצוה רבה בדבר להצילם ממכשול. אם כן התקנת חוק שיזכה רבים ויצילם מחילול שבת בפרהסיא היא מצוה גדולה, שאפילו הותר לעבור עבודה איסור זוטא, וכנתבאר לעיל.

נוסף על כך, הרי יש בחוק זה משום המעטת חילול השם לעומת המצב השורר כיום בארץ, שבארץ הקודש, פלטרין של מלך, נזרה של שבת מלכתא מחולל ומושלך לארץ בראש כל חוצות. ובענין חילול השם ודאי יש הפרש בין שזה נעשה ע"י מספר מועט לבין נעשה ע"י עם רב. וכלשון הגמרא בעבודה זרה (ה' א): "דאי אשמעינן יחיד – משום דלא מפרסם חטאיה, אבל צבור דמפרסם חטאיהו" וכו', ופירש רש"י: ואיכא חילול. שלפי רוב הצבור העובר העבירה גדל חילול השם הכרוך בזה. (וזה גם עצם תוכן מה שמצינו חילוק לענין יחיד שמחלל שבת, בין מחלל בצנעה למחלל בפרהסיא, מצד שבפרהסיא יש חילול השם יותר).

ג. הזנחת המיעוט למען הרוב

כפי שנתברר לעיל בייחודו להם העכו"ם אחד יש הבדל בין רציחה לטומאה. וראינו שיסוד ההבדל הוא בזה, שבהריגה יש לראות בדרישות הגויים רצון התעללות והתקלסות והכנסת פירוד ושנאה בישראל בין זה לזה. מה שאין כן לענין טומאה, שמסתבר שלהנאת עצמן הם דורשים. לאור הנ"ל נראה, שמקרה דנן יש לדמותו לטומאה ולא לרציחה, שהרי גם כאן יש נימוק מסוים למה שמייחדים דוקא מקום זה מאחרים, ואין זה אלא להנאת עצמם, שיכולים להאחז באיזה נימוק מדומה, בכדי להשאיר מקום זה בהפקרותו. בכל אופן, הן כל עצם חקיקת החוק שירסן חילול

השבת בשאר חלקי הארץ, לא מיזמתם של הללו המעוניינים בחילול השבת הוא בא, אלא אדרבא הם רוצים כאילו להתבצר במקום זה, בעוד שביחס לשאר הם מסכימים בדלית ברירה, ומבחינתם הם ודאי נוח להם יותר במצב הנוכחי שאין חוק באף מקום, ובמדה שיש חוק מקומי אינו יעיל. אם כן, אין זה דומה להא דעכו"ם שמשתמשים באיום של הריגת כולם בתור לחץ שימסרו להם האחד להריגה, וכל מגמתם שהיהודים עצמם ימסרו להם מתוכם להריגה.

ופשוט הדבר, שאין הפרש בין יחיד נגד רבים, למיעוט נגד רוב. יתר על כן נראה, שבכהאי גוונא שבלאו הכי יטמאו כולן, כל שייחדו אפילו אם רק המיעוט יהא ניצול, הדין יהיה שתמסרנה אלו ואל תטמאנה כולן. כי כל מה שיש להציל הרי צריך להציל. וכן נתברר לעיל, שבנדון זה לא שייכת גם מדת חסידות, כמו שמצינו לענין הריגה.

ד. החזקת ידי עוברי עבירה

פשטות הדברים, שאפילו בהבאת הצעת החוק בנוסח דלעיל לפני הכנסת ע"י חברי הכנסת הדתיים והצבעה עבורה אין משום מסייע ידי עוברי עבירה. שאינו דומה כלל למושיט כוס יין לנזיר כשיכול לקחתו לבד. כי כאן אין עוזרים להם בשום דבר במה שנוגע לחילול השבת שבחיפה, אלא רק אין מפריעים להם להמשיך מעשיהם. ואין זה אלא כנזיר שכוס היין בידו, ואין אתה גוער בו, שיש לדון בו מצד חובת התוכחה וחובת ההפרשה מאיסור על פי הגדרים שלהם, אבל מכל מקום משום מסייע אין כאן, בפרט אם הבאת החוק תהא מלווה בהסבר מתאים שיכיל ביטוי של אי השלמה עם המצב בחיפה, ושאינן זה אלא בחינת תפיסת הרע במיעוטו, נראה שאין כאן כלל מגדרי מסייע.

אך גם אם היה בזה משום מסייע, וישנם הרי מקרים מעין אלה כגון קבלת ראשות מחלקה המטפלת בעניני חינוך החילוני והדתי כאחד, מכל מקום, לפי האמור לעיל, יש כאן הכלל שאומרים בכהאי גוונא לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, ומוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ומכיון שהחינוך החילוני ישגשג ביתר שאת בראשות המחלקה של אדם חילוני, וע"י ששומר תורה מטפל בזה הרי הוא שומר על כל פנים מקיפוח החינוך הדתי ועוזר לביסוסו וחיזוקו הרי איסור מסייע וכו' הוא איסורא זוטא שהותר למען המצוה רבה והמצוה דרבים, וכאמור.

ה. מצד חילול השם

כפי שנתברר לעיל קיים הבדל בין שמסייע לעושה העבירה בביצוע העבירה, לבין שמסייעו בדבר עידוד והסכמה שמהם נראה כאלו הזדהות עם עושה העבירה,

שפעולת סיוע גרידא שאין עמה עידוד אין בה אלא איסור דרבנן, ולא שייך בזה מצד חילול השם. אם כן בנידון שלנו, שכאמור לעיל הבאת החוק לכנסת והצבעה עבורו ודאי לא תהא מלווה ע"י חברי הכנסת הדתיים בעידוד לעוברי העבירה, אלא אדרבא בהסתייגות ובהבעת כאב על שאין הדבר בידינו להביא חוק מתוקן כאשר עם לבבנו, אין בזה משום גדרי חילול השם הכרוכים לעתים עם דין מסייע, כפי שראינו.

לעומת זאת, נביא בחשבון כמה חילול השם יתמעט ע"י חוק זה, וכמה חילול שבת בפרהסיה ימנע ע"י חוק זה. כן נזכור שגם ההצעה הטובה ביותר לא תוכל להשתלט כליל על חילול השם ע"י פרטיים וע"י מוניות כאמור. וכל הדיון אינו אלא על ריסון חלקי אשר עם כל היותו בלתי מקיף, יש בו מכל מקום תקנה במדת מה.

אם נשקול כל זאת במתינות ובכובד ראש, ללא רצון התנצחות וללא כל מחשבות צדדיות, שבהן ה"שלא לשמה" גובר על ה"לשמה", כי אז נגיע למסקנות כי קבלת חוק השבת גם בצורתו המקוטעת יהא נראה הישג גדול ליהדות הדתית בארץ, ויוכל לשמש ברצות השם אבן פינה להשלטת התורה בחיים הצבוריים שבמדינת ישראל.

אחרית דבר¹

הצעת חוק המנוחה בשבתות ובמועדי ישראל, שהשאירה על כנו את הסטטוס קוו בתחבורה הציבורית בחיפה, עוררה ויכוח סוער בקרב ההנהגה הרבנית של התקופה. היו שתמכו והיו שהתנגדו², היו גם שהתלבטו. כך, הרב נתן צבי פרידמן ציטט את דברי הנצי"ב (משיב דבר חיו"ד סימן מד) בענין דומה:

הכלל דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתון הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד היד, ודבר זה אינו נעשה כי אם בשוב דעת איזה רופאים יחד, דשני הצדדים מסוכנים. כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן צריך ישוב הרבה עם איזה דעות ב"א גדולי תורה ובקרבם אלהים ישפוט שלא ליתי לידי חורבה ח"ו וה' יעמידי על קרן אורה³

המתנגדים חששו מהשפעה שלילית של החוק על שמירת השבת בחיפה ובשאר הארץ. במכתב ברכה בראש חוברת בשם "חוקת שבת קטועה לאור ההלכה", שחוברה על ידי הרב יעקב אריה פלבניק, חבר מועצת הרבנות של חיפה, ויצאה לאור במקביל למאמרו של הרב ישראלי (תחילת תשכ"ג), חזר הרב קניאל בקצרה על הדברים שאמר בכינוס הרבנים שהוזכר בראש דבריו של הרב ישראלי, וכך כתב:

וקביעת חוק השבת ע"י בית המחוקקים של המדינה שיוציא את התחבורה שבחיפה ממסגרתו, היא נתינת גושפנקא של היתר לחלול שבת של התחבורה בחיפה, וחלול שבת זה של יחידים – אם כי רבים הם – יהפך לחלול שבת כללי, של המדינה כולה. הוא יסתום את הגולל על כל זיק של תקוה לתקונו אי פעם, ונוסף על כך יתרחב חלול השבת בקריות ובשכונות שעדיין נרתעים להפעיל

1. בכתובת האחרית דבר נעזרנו גם במקורות אליהם מפנה המאמר של הרב דוד ארונובסקי ופרופ' גדעון ספיר "הפולמוס סביב הצעת חוק השבת ומשמעויותיו", שטרם התפרסם. תודתנו למחברים על הרשות להשתמש בטייטה זו.

2. בין התומכים שעדתם התפרסמה היו: הרב אונטרמן, שהיה אז רבה הראשי של תל אביב ולימים הרב הראשי לישראל ורבנים נוספים במועצת הרבנות של תל אביב; הרב טכורש, ראש חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי; הרב ברוך ישר, רבה של עכו; הרב יהושע מנחם ארנברג, אב בית דין בתל אביב; ועוד.

בין המתנגדים היו: הרב יהושע קניאל, רבה הראשי של חיפה; הרב בצלאל ז'ולטי, לימים חבר בית הדין הגדול; הרב יחזקאל אברמסקי בעל "תוספתא כפשוטה"; הרב יוסף דב סולוביצ'ק, ראש ישיבת יצחק אלחנן; הרב יעקב רוזנטל, אב בית דין בחיפה; הרב שמחה הכהן קפלן, רבה של צפת; ועוד.

3. הרב נתן צבי פרידמן, "בירורים מסביב לחוק", שבילין גליון א' (אדר ב' תשכ"ב).

בהן את התחבורה בשבת, שיתפשט גם על נהגים ושכירים שעוד לא נפגעו בחלול שבת. והתוצאות תהיינה חמורות מאד, כמו שהסברתי בפרוטרוט בוועידה הארצית למען השבת, שהתקיימה אשתקד בתל אביב⁴.

כאמור, הרב ישראלי יחד עם רבנים אחרים העריכו כי החוק ישפיע לטובה על שמירת השבת בפרהסיא ברחבי הארץ ואולי אף בחיפה. אולם, כנגד החוששים הוסיף הרב ישראלי וטען את הכלל ההלכתי הפשוט, שאין בכוחו של הספק – מה יקרה בעתיד בחיפה ובארץ כולה, כדי לדחות את הודאי – ריסון מיידי של חילול השבת על ידי החלת החוק על רוב סעיפיו בכל הארץ ורוב סעיפיו בחיפה.

מדבריהם של חלק מן המתנגדים עולה גם, שהם העריכו הערכת יתר את כוחה הפוליטי של המפד"ל לחוקק חוק שיכלול גם את התחבורה הציבורית בחיפה. אחרים לא נתנו אמון מלא בנחישותם של שרי המפלגה במאבקם על החוק, אף שד"ר ורהפטיג היה זה שיזם את חקיקת החוק.

המתנגדים לחוק גם הסיקו מסקנות הלכתיות שונות מאלו של הרב ישראלי, כל אחד בדרכו. תקצר היריעה מלפרט את מסקנותיהם השונות ולדון בהן, אולם בתמצית ניתן להצביע על שלוש עיקריות:

- בחקיקת החוק יש משום נתינת גושפנקא על ידי היהדות שומרת המצוות לחילול שבת ציבורי, ועל כן הדבר אסור – אם משום סיוע לדבר עבירה ואם משום חילול השם הכרוך בכך.

כאמור, הרב ישראלי טען, שאין בחקיקה זו כל סיוע לדבר עבירה שהרי אין בהחלת החוק משום תוספת לחילול השבת הקיים כבר ממילא ללא החוק. על כן אין הדבר דומה לדוגמא הבסיסית של סיוע לדבר עבירה – הושטת כוס יין לנזיר, אלא לאי-גערה בנזיר ששותה יין. גם חילול השם אין כאן, שהרי נציגי המפלגות הדתיות בכנסת יבהירו בעת הבאת החוק לכנסת את אשר ברור לכל – את כאבה של היהדות שומרת המצוות על שנאלצה לוותר על החלת סעיף התחבורה הציבורית בחיפה.

- בהנתן איום, אין להציל אפילו את רוב המאוימים (רוב האוכלוסיה בארץ) על ידי הפקרת אחרים (חיפה), כפי שניתן ללמוד מן המשנה בתרומות.

כאמור, הרב ישראלי טען שאין הנדון דומה כלל לראיה. החוק איננו איום על הציבור הדתי. ההיפך הוא הנכון, הוא מובא לכנסת ביוזמתו של הציבור שומר

4. על החוברת "חוקת השבת הקטועה..." הגיב הרב יהושע מנחם ארנברג במכתב גלוי לרבני ישראל (אדר תשכ"ד), בו הוא דחה את דברי הרב פלבניק. הרב פלבניק חזר וענה לו בחוברת "חוקת שבת קטועה לאור ההלכה חלק ב'" (מנחם אב תשכ"ד).

המצוות במטרה להמעיט בחלול השבת עד כמה שידו מגעת. הציבור החילוני בארץ היה מעדיף שחוק השבת כלל לא יחקק.

- היו גם שטענו, שמחללי השבת בארץ עושים זאת מרצונם הטוב, ועל כן אין לראותם כ"אנוסים" שיש מצוה להצילם מחטאיהם, כדברי הרב ישראלי, אלא להוכיחם על מעשיהם.

ברם, בהגדרתו זאת את מחללי השבת, צעד הרב ישראלי בעקבות מורו ורבו הרב קוק (אגרות הראי"ה ח"א עמ' קע-קעא) אף שהוא אינו מזכירו במאמרו, וכן סבר גם החזון איש (יו"ד א' ו).

חוק השבת לא התקבל. ד"ר ורהפטיג מספר, שעמדתה השלילית של הרבנות הראשית דאז, שקבלה את דעת השוללים, הביאה את נציגי המפד"ל להתעקש על החלת סעיף התחבורה הציבורית גם בחיפה, והתעקשות זו הכשילה את חקיקתו (חוקה לישראל חלק ג' פרק יג). במבט לאחור נראה, שבכשלון זה היתה החמצה היסטורית של אפשרות עיצוב פני רשות הרבים בשבת בארץ באותה תקופה, אף שמסתבר שעם השנים היה חל כרסום בישום החוק.

במהלך השנים היו נסיונות נוספים להגיע להסדרים שלא על בסיס הסטטוס קוו, שהלך וגשחק עם הזמן. מהבולטים שבהם, כמעט ארבעים שנה לאחר שסערת חוק השבת שככה, היתה היוזמה ל"אמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות לחופשיים בישראל", או בשמה היותר מוכר: "אמנת פרוץ' גביזון והרב מדן" על שם מחבריה. המניע לגיבוש האמנה היה הרצון להגיע להסדרה של הקיום המשותף של שומרי המצוות ושל אלו שאינם כאלה בארץ שלא על בסיס של מאבקי כח פוליטיים, אלא מתוך הרצון לקיים בארץ חברה יהודית דמוקרטית מתוך הסכמה, והסכמה זו תהווה בסיס גם לחקיקה. האמנה עסקה במגוון רחב של נושאים, שבמרכזם עמדו שמירת השבת והמעמד האישי (נשואין וגרושין). דא עקא, שההבנה שגובשה כללה סעיפים שנגדו במפורש את ההלכה (בנושא השבת – היתר להפעלת תחבורה ציבורית, מסעדות ובתי בילוי, במעמד האישי – נשואין וגרושין אזרחיים). עם זאת, את דברי ההקדמה האישית שלו לאמנה חתם הרב מדן בצטוט מדברי הרב ישראלי שהובאו לעיל, שאין בהבאת חוק השבת משום סיוע לדבר עבירה, ומכאן שזה גם דינה של האמנה המוצעת. אמנם, בהערת שוליים הודה הרב מדן ש"רוח" האמנה שונה מה"רוח" שבדברי הרב ישראלי, אולם לדעתו בתנאים שנוצרו עם השנים גם הרב ישראלי היה מסכים לכתוב באמנה.

ברם, לאור עיוננו לעיל, קל מאד להווכח עד כמה רחוקה אמנה זו מדברי הרב ישראלי לא רק ב"רוחה", כי אם במהותה. בעוד שבהחלטה התחבורה הציבורית בחיפה בחוק השבת ההסטורי היה רק משום המשך המצב שהיה קיים עד אז – אי גערה בנזיר

השותה יין בדימוי ההלכתי, הרי ההצעה לאמנה כללה חריגות מפליגות מן ההלכה – בחינת הושטה פעילה של כוס יין לנזיר בדימוי ההלכתי. אמנם, הרב ישראלי קבע שמותר לעבור על "איסורא זוטא" בכדי להציל מ"איסורא רבה" בענינים ציבוריים, אולם בהצעת האמנה היתה כונה להתיר יותר מ"איסורא רבה" אחד⁵. יתרה מזאת, בעידן בו מערכת המשפט נוגסת עוד ועוד בחקיקה דתית – כל ויתור צפוי להפוך רק למבוא לנגיסות נוספות. בנוסף, הבדל תהומי קיים בין אמנה שמטבעה אינה מחייבת כלל ועיקר לבין חוק שמטבעו מחייב. כך, שלא היה כל מקום לסמוך את הצעת האמנה על דברי הרב ישראלי.

כפי שראינו לעיל, בסוף דבריו הרב ישראלי התייחס באופן ממוקד לחוק השבת שהוצע בזמנו, ומהתייחסותו עולה, שגם ללא חלק גדול מן הדיון ההלכתי שקדם לו אפשר היה לדחות את הטענות נגד קבלת החוק, ועל כן הוא נראה לכאורה מיותר. ברם, מטרתו של הרב ישראלי במאמר זה ובמאמרים אחרים בתורה והמדינה, ולימים בעמוד הימיני, היתה להניח תשתית הלכתית איתנה ורחבה להלכות הציבור במציאות הארצישראלית המתהווה. במאמר "הלכות קואליציה" כוונתו היתה, כפי שהוא מעיד בראש דבריו, ללבן את שאלת המותר והאסור הלכתית בהשתתפותם של שומרי מצוות בהנהגה של כלל הציבור, המורכב משומרי מצוות ומאלה שאין כאלה.

שלוש מסקנות עקרוניות ומרחיקות לכת בהלכות שיתוף עם כלל הציבור עולות ממאמרו-תשובתו של הרב ישראלי:

א. קיימת חובה הלכתית לפעול להמעטת האיסורים הנעשים על ידי יהודים, גם אלו שנעשים על ידי מי שאינו שומר מצוות. לדעת התוספות חובה זו קיימת גם כלפי המומרים לעבירה, לדעות אחרות בתנאים רגילים היא חלה רק על מי שטרם חטא. באוירה הכללית השוררת בארץ מצוה זו חלה גם על רוב הרגילים בעבירות, שכן נכון להגדיר אותם לצורך מצוה זו כאנוסים לדבר. כך, שלכל הדעות זו מצוה רבה לחוקק כל חוק שימעיט באיסורים בארץ, כגון חילול השבת.

ב. קיים הבדל משמעותי בין הצלת היחיד מן החטא להצלת הרבים ממנו. בהצלת הרבים יש גדר מיוחד של "עת לעשות לה' הפרו תורתך" מכח תקנת השבים, ועל כן לכל הדעות מותר גם לעבור על עבירה, אם היא קלה, במטרה להציל את הרבים מעבירה חמורה.

5. וראה גם ברבנות והמדינה, שער ג' עמ' 335-371.

ג. כאשר עולה שאלה של הפקרת מיעוט מן הציבור בכדי להציל את רובו יש לבחון את המניע של מבקשי המיעוט. אם מטרתם היא לזרוע פירוד בין הרבים ולגרום לחילול השם (בדרך כלל מסיבות אידאולוגיות), הרי שאין להפקיר את המיעוט למען הצלת הרבים. ברם, אם המניע שלהם הוא אחר, נהנתני למשל, אזי מותר להפקיר את המיעוט למען הצלת הרוב.

שתי המסקנות הראשונות פותחות את האפשרות, ואף את החיוב, של שומרי המצוות להשתלב בהנהגה הציבורית בארץ ולמלא משרות ציבוריות, גם אם הם יהיו מחוייבים במסגרתן לסייע לדבר עבירה בתמיכה במוסדות שפעולתם נוגדת את דרכה של תורה ובפעילות שמנוגדת לדרכה של תורה. כל זאת, בתנאי שיש במלוי תפקידים אלו משום מצוה רבה של הצלת רבים מעוון. על כן, כל מקרה צריך להשקל לגופו.

לקריאה נוספת

ד"ר זרח ורהפטיג, חוקה לישראל – דת ומדינה, מסילות תשמ"ח. במיוחד חלק שלישי פרק י"ג – חוק השבת.

הרב אברהם וסרמן, רעך כמוך, תשס"ח.

הרב יעקב אריאל, "היש מקום ל'זיתורים' בהלכה בנושא השבת?" בתוך חוקה לישראל – הזדמנות או מכה נוספת?, ארץ חמדה, תשס"ו.

פרופ' אליאב שוחטמן, "חקיקה דתית בחברה חילונית", מחניים גליון 13 תשנ"ו, בכתובת <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/hakika.htm>

שער ג'

בטחון הפנים בשבת

בעריכת

הרב אריאב יוסט

187.....	מבוא
189.....	רקע הלכתי
195.....	הבטחון הפנימי במדינה בשבת
218.....	אחרית דבר

מבוא

הקמתה של מדינת ישראל העלתה שאלות הלכתיות חדשות, שחלקן לא נידונו מעולם וחלקן לא נידונו לפחות במשך שנות הגלות הארוכה. השיבה אל הארץ והמציאות החדשה של ריבונות לאומית יהודית, הרחיבו את תחומי העיסוק של העולם היהודי, וממילא רבו גם הנושאים החדשים אליהם ההלכה נדרשה להתייחס. האתגר המרכזי שעמד בפני פוסקי ההלכה נבע מן השינוי המהותי שחל באופיין של השאלות ההלכתיות שהופנו אליהם, שהפכו משאלות הנוגעות לחיי הפרט או הקהילה, לשאלות הקשורות לחיים הציבוריים ולהלכות מדינה.

הבעיה המרכזית שעמדה בפני פוסקי ההלכה היתה העדרם של פסקי הלכה קודמים, שרלוונטיים לקיום היהודי במסגרת מדינית עצמאית מודרנית. העדר שלטון יהודי במשך שנות הגלות, הביא לכך שרק הלכות מעטות הנוגעות להלכות ציבור נשתמרו בגמרא ובדברי הפוסקים. מציאות זו חייבה את פוסקי ההלכה שביקשו לעסוק בהלכות מדינה לגלות בקיאות רבה ועוצמה של חדשנות למדינה.

ההתקדמות הטכנולוגית העצומה של התקופה העצימה במאד את חומרת השאלות ההלכתיות שהקמת המדינה הציבה, שהרי כל אורחות חייה של המדינה המודרנית שזה עתה קמה תלויים בפעולות שחלקן אסורות בשבת באיסור תורה.

הפער שבין האתגר שהקמת מדינת ישראל הציבה לבין המענה ההלכתי שהיה קיים לו הביא רבים למסקנה שכלל לא תתכן מדינה יהודית מודרנית. פער זה עמד גם ברקע הפולמוס המפורסם בין פרופ' ישעיהו ליבוביץ' לבין רבנים מן הציונות הדתית ובראשם הרב משה צבי נריה זצ"ל בשנים הראשונות להקמת המדינה. פרופ' ליבוביץ' טען, שאין להלכה הקיימת כל מענה לאתגר שהמדינה המודרנית מציבה ובמיוחד לשאלת השבת, שעליה לדעתו תקום או תפול מדינה יהודית הנוהגת על פי ההלכה, ועל כן יש לחוקק הלכה מחודשת למענה, כדוגמת ההלכה בעבודת המקדש¹. הרב נריה ורבנים אחרים דחו את דבריו וטענו, שמתוך ההלכה המקובלת מדור דור בישראל יחד עם פתוחים טכנולוגיים מתאימים ניתן לתת מענה לאתגר המדינה הריבונית המודרנית².

בעוד הפולמוס הציבורי מתנהל ברשות הרבים, בחדריו של עולם ההלכה נרתמו טובי הרבנים לבירורן של כלל השאלות ההלכתיות שהקמת המדינה העלתה, וביניהם הרב הראשי לישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (בספרו "תחוקה לישראל על

1. מאמריו קובצו בספר "יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל", שוקן, תשל"ט.

2. דברי הרב נריה קובצו בספרו "צניף מלוכה", חי רואי, תשנ"ב.

פי התורה"), הרב אליעזר יהודה וולדינברג זצ"ל (בספרו "הלכות מדינה"), ועוד. ברם, ללא ספק, הבמה המרכזית לבירורן של הלכות אלו היתה כתב העת "התורה והמדינה", ומאמרו של עורכו הרב ישראלי בכללה, כפי שעמדנו על כך במבוא לספר.

פעילות המשטרה בשבת היתה אולי הנושא הראשון שעלה בפולמוס השבת, שהרי משימות המשטרה כוללות בהכרח גם פעולות רבות האסורות בשבת ואופן מחייב פעילות רצופה בכל ימות השבוע, כולל בשבת. העובדה שחלק מרכזי מן הפעילות המשטרתית איננו קשור באופן ישיר בהצלת נפשות, העלתה שאלות הלכתיות מורכבות, כגון: ביצוע סיורים שוטפים ברכב בשבת, מעצר חשודים לאחר ביצוע עבירה, ביצוע חקירות ורישום פרוטוקולים, זיהוי פלילי ועוד. כל אלה חיוניים אמנם לשמירת הסדר הציבורי ובטחון הפנים, אולם האם ניתן להתירם בשבת?

הרב הרצוג נדרש לנושא, ובהצעה, שהיתה כנראה מעין טיוטה להערות ומצע לדיון, שהוא הפיץ בקרב מספר רבנים הוא העלה את השאלות המרכזיות בפעילות המשטרה בשבת כפי שהן הובאו בפניו, ואת המענה ההלכתי שהוא הציע להן. באישורו של הרב הרצוג, הרב ישראלי פרסם את דבריו בכרך ה'–ו' של "התורה והמדינה", ובסופו של הכרך הוסיף, תחת הכותרת "הערות", את הערותיו שלו לדברי הרב הרצוג, כפי שהוא הקדים ושלח אותן אליו ישירות. לימים, הערות אלו, בשינויים קלים, הודפסו כסימן י"ז בספרו של הרב ישראלי "עמוד הימיני" תחת הכותרת "הבטחון הפנימי במדינה בשבת (פעולות המשטרה)", כפי שהוא יובא בהמשך.

רקע הלכתי

"כל היוצאין להציל חוזרין למקומן"

היתר היציאה של אנשי בטחון להצלת נפשות תוך חילול שבת אינו שנוי במחלוקת, שכן מוסכם על הכל שפיקוח נפש דוחה את השבת. לפיכך נאמר בגמרא במסכת עירובין (מ"ה א):

אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל..., [אם] באו על עסקי נפשות יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת.

והדברים נפסקו להלכה (רמב"ם הלכות שבת ב' כג; שולחן ערוך אורח חיים סימן שכ"ט סעיף ו).

עם זאת, שאלת היתר חזרתם של המצילים לביתם בתום הפעילות המבצעית, נידונה בהרחבה.

שלוש הלכות מרכזיות מהלכות טלטול והלכות תחומין בשבת עומדות ביסודה של הסוגיה התלמודית:

א. **מלאכת הוצאה** – מדין תורה, אסור להוציא בשבת חפץ, או כל משא אחר, מרשות היחיד לרשות הרבים או להיפך (שמות ט"ז כט, ל"ו ו; שו"ע או"ח שמ"ז א).

ב. **איסור טלטול ברשות הרבים** – אסור להעביר בשבת חפץ או כל משא אחר, ממקום למקום ברשות הרבים, אם המרחק גדול מארבע אמות שהן כשני מטר (שו"ע או"ח שמ"ט א-ה).

ג. **תחום שבת** – אסור לצאת בשבת מחוץ לתחום המושב (שו"ע או"ח שצ"ז א). תחום זה נקבע בהתאם למקום שביתת האדם בערב שבת, ועל גבולותיו נחלקו תנאים. להלכה, מוסכם על כולם, שמדברי חכמים אסור לצאת מתחום העיר מרחק העולה על אלפיים אמה (כקילומטר), ויש פוסקים שסברו שמעבר ל 12 מיל (כ-12 ק"מ) האיסור הוא מן התורה. במידה ואדם יצא בשבת מחוץ לתחום זה שלא ברשות חכמים, נאסר עליו לזוז ממקומו ויש לו רק ארבע אמות לכל רוח (שו"ע או"ח ת"ה א).

ביחס ליוצאים להציל מן האויב נאמר במשנה במסכת ראש השנה (ה' ב):

ולא אלו בלבד [היוצאין להציל מן האויב], אלא אף החכמה הבאה לילד, והבא להציל מן הדליקה ומן הגיס ומן הנהר ומן המפולת, הרי אלו כאנשי העיר, **ויש להם אלפים אמה לכל רוח**.

לעומת זאת, במשנה במסכת עירובין (פרק ד' משנה ג') נאמר:

מי שיצא [ממקומו] ברשות ואמרו לו: כבר נעשה מעשה – יש לו אלפים אמה לכל רוח; אם היה בתוך התחום, כאילו לא יצא, **שכל היוצאים להציל חוזרין למקומן**.

בגמרא (עירובין מ"ה א) עמדו על הסתירה בין הסיפא של המשנה במסכת עירובין, המתירה ליוצאים להציל **לחזור למקומם**, לבין הרישא של אותה משנה והמשנה שבמסכת ראש השנה, המתירות ליוצאים להציל **ללכת אלפיים אמה בלבד** ממקום חנייתם. האמוראים בגמרא העלו שתי אפשרויות ליישוב הסתירה בין המקורות: אמר רב יהודה אמר רב: שחוזרין בכלי זיין למקומן.

בגמרא הביאו סיוע לדבריו ממעשה שהיה:

כדתניא: בראשונה היו מניחין כלי זיין בבית הסמוך לחומה. פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זיין ונכנסו אויבים אחריהן. דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה **התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיין**.

אפשרות נוספת מובאת בגמרא:

רב נחמן בר יצחק אמר: כאן שנצחו ישראל את אומות העולם כאן שנצחו אומות העולם את עצמן [את ישראל].

רבנו חננאל (שם) באר:

בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אלפים אמה ותו לא. ובזמן שיד נוכרים תקיפה על ישראל אפילו טובא.

לדעת רש"י וראשונים נוספים אין מחלוקת בין האמוראים, אלא דבריהם משלימים זה את זה. לפיכך קיימים שלושה מצבים:

א. ככלל, לאנשים שיצאו ברשות יש היתר ללכת מן המקום בו הסתיימה משימתם אלפים אמה לכל רוח בלבד. כלומר, מקום שביתתם החדש נחשב כמקום שביתתם בערב שבת. אולם אסור להם לטלטל את חפציהם.

ב. ליוצאים להציל התירו לשוב אלפים אמה לכל רוח בלבד, אך התירו להם לטלטל את כלי הנשק שלהם עמם, ובתנאי שביתתם נמצא בתוך תחום זה,

כדעת רב יהודה אמר רב. ההיתר מתבסס על אותו "מעשה שהיה". לפיכך מתפרשת הסיפא של המשנה במסכת עירובין באופן הבא: "כל היוצאין להציל חוזרין למקומן", שהוא בתוך אלפיים אמה.

ג. כל זאת במידה וישראל ניצחו בקרב, אך במידה והפסידו, ועדיין נשקפת סכנה לחייהם של המצילים, מותר להם לחזור לביתם עם כלי נשקם אף אם מרחק ההליכה עולה על אלפיים אמה, כדעת רב נחמן בר יצחק.

"נמצאת מכשילן לעתיד לבוא"

הרמב"ם העתיק גמרא זו להלכה, אולם הוסיף לה הסבר (הלכות שבת ב' כג):

גוים שצרו על עיירות ישראל [...] אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאין עליהן בכלי זין ומחללין עליהן את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זין שלהן למקומם בשבת **כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא**.

הנימוק עליו הסתמך הרמב"ם על מנת להתיר ללוחמים לשוב למקומם, "כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא", לא נזכר בסוגית הגמרא בהקשר זה, אלא הושאל מן הסוגיה העוסקת בהיתר לחלל שבת על מנת לצאת ולהעיד על מולד הלבנה בכדי לקיים (ויקרא כ"ג לז): "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם":

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג, ועיכבן רבי עקיבא בלוד. שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים, נמצאת מכשילן לעתיד לבא (משנה ראש השנה א' ו).

מכיוון שהיו מספיק עדים שיצאו לדרך, רבי עקיבא ביקש למנוע חילול שבת מיותר ולכן מנע מעדים שלא היה בהם עוד צורך להמשיך בדרכם לירושלים. רבן גמליאל סבר, שלמרות שאין בהם עוד צורך בשבת זו, יש להתיר להם להמשיך בדרכם, שאם לא כן הם עלולים להמנע לצאת ולהעיד בפעמים הבאות. רבן גמליאל התיר את הליכתם אף שהדבר היה כרוך בחילול שבת באיסורי תורה.

פסק ההלכה של הרמב"ם, ובמיוחד נימוקו הלכאורה מפתיע, עומד במרכז המשא ומתן ההלכתי שבין הרב ישראלי לבין הרב הרצוג כמובא בהמשך.

"התירו סופן משום תחילתן"

במסכת ביצה (י' ב) מצאנו שחכמים התירו מלאכות מסוימות משיקולים עתידיים:

ואמר עולא: שלושה דברים התירו סופן משום תחילתן, ואלו הן: עור לפני הדורסן, ותריסי חנויות, וחזרת רטיה במקדש.

היינו, שחכמים התירו לעשות דבר שאסור מדבריהם ואין בו צורך לשמחת המועד, משום דבר שיש בו צורך למועד. הם התירו להניח עור שהופשט ביום טוב על מנת שידרכו עליו ולא יפסד, על אף שיש בזה מעין עיבוד, מפני שאם לא היו מתירים זאת אנשים היו נמנעים מלשחוט בהמה ביום טוב והיתה נמנעת שמחת היום. כמו כן, התירו לנעול את התריסין של החנויות (תולדה של מלאכת בונה) על מנת שלא ימנעו מלפתוח את החנויות ולספק אוכל לשמחת החג. וכן התירו לכהן העובד במקדש להחזיר רטיה על מכתו (אף שיש בכך חשש ממחק) לאחר העבודה במקדש על מנת שלא ימנעו הכהנים מלעבוד (שהרי הרטיה מהווה חציצה ופוסלת אותו מעבודה). התוספות בסוגייתנו במסכת עירובין שאלו, מדוע לא מנה עולא גם את ההיתר של היוצאין להציל לשוב למקומם עם ההיתרים שנושנו במסכת ביצה.

היתר חילול שבת בספק פיקוח נפש

סוגיה זו ארוכה ורחבה ונידונה בהרחבה בדברי הראשונים והאחרונים. נסתפק במספר הערות קצרות, שיהוו בסיס מספיק להבנת הדיון ההלכתי במסגרת תשובה זו.

הלכה מפורסמת היא, שמותר לחלל שבת גם כאשר קיים רק **ספק** שהמדובר בסכנת נפשות, וכך כתב הרמב"ם (שבת ב' א):

דחויא היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום. ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך – מחללין עליו את השבת, **שספק נפשות דוחה את השבת**.

יחד עם זאת, לדעת רוב הפוסקים, הלכה זו מותנית בכך שהסיכון הוא ממשי. בהתאם לכך נפסק, שהחולים, או לכל הפחות המחלה, שביחס אליהם עולה הספק, האם יגיעו למצב של סכנת חיים, חייבים להיות עתה לפנינו. במידה והחולה אינו לפנינו כעת, או שהמחלה אינה לפנינו כעת, אף אם יתכן מאוד שיזדמנו בקרוב, אסור לבצע פעולה הכרוכה בחילול שבת, גם אם מדובר בפעולה האסורה רק מדרבנן. זאת כמובן על מנת לתת גדר וגבול לחששות, שאם לא כן תעשה כל שבת לחול מפני הספק של אפשרות של פיקוח נפש עתידי.

גחלת של מתכת

בסוף דבריו, הרב ישראלי נזקק לסוגיה נוספת, והיא כיבוי גחלת של מתכת. במסכת שבת (מ"ב א) נאמר:

והאמר שמואל: מכבין גחלת של מתכת [פסולת לטהרת של ברזל] ברשות הרבים בשביל שלא יזקו בה רבים.

הרבה מן הראשונים פרשו, שכבוי גחלת של מתכת הוא איסור מדברי חכמים בלבד. אולם הגאונים ורבנו חננאל פרשו, שדוקא לשמואל, שסובר כרבי יהודה שחייבים על מלאכה שאינה צריכה לגופה (כבוי הגחלת אף שאין למכבה צורך במתכת הקרה), המדובר הוא באיסור תורה. הראשונים (רמב"ן ורשב"א) תמחו כיצד ניתן להתיר איסור תורה בשל חשש של נזק. בדברים שלהלן, הרב ישראלי מסיק מתשובתם עיקרון יסוד.

מהלך הדיון

כאמור, דבריו של הרב ישראלי על "הבטחון הפנימי במדינה השבת (פעולות המשטרה)", כפי שהם מופיעים בסימן י"ז של ספרו עמוד הימיני וכפי שהם יובאו להלן, לא נכתבו במקורם כתשובה ערוכה או כמאמר סדור, אלא כאמור כ"הערות" ל"קונטרסים" שהרב הרצוג כתב והפיץ בקרב מספר רבנים כטיוטה לשם קבלת הערותיהם. על כן, לשם הבנת מהלך דברי הרב ישראלי נכון לסקור בקצרה את השאלות בהן הרב הרצוג דן ואת מסקנותיו. הרב הרצוג דן בשתי שאלות עיקריות, ועליהן הרב ישראלי העיר את הערותיו:

א. מקרי שוד וריב עלולים להסתיים באיבוד נפשות. על כן ברור, שעם הוודע על שוד או על קטטה מותר לשוטרים לצאת למקום האירוע בניידת משטרה ולחלל את השבת על מנת למנוע את השוד ולהרגיע את הרוחות. אולם, האם מותר לשוטרים לחזור עם רכבם לבסיסם?

מתוך הסוגיא במסכת עירובין ופסק הרמב"ם בעקבותיה, כפי שהם צוטטו לעיל, עולה לכאורה שהדבר מותר להם מכח ההיתר של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". אולם הרב הרצוג הבחין בין המצב בזמן חז"ל לבין המצב בימינו משתי סיבות:

- בזמן חז"ל היוצאים להציל היו מתנדבים ועל כן החשש שלא יצאו להציל בעתיד היה מוחשי, בעוד שהשוטרים בימינו מקבלים את משכורתם למשימות אלו.
- בזמן חז"ל היה מסוכן למצילים להשאר במקומם, מה שאין כן לשוטרים של ימינו. על כן, אין חשש שלא יצאו למשימות דומות בעתיד.

על כן, הרב הרצוג מסיק, שאין להתיר לניידות לשוב לבסיסן בתום משימתן, אלא על השוטרים להשאר במקום אליו הם נקראו בגלל קטטה או שוד עד לצאת השבת.

ב. ניידות המשטרה עורכות סיורים יזומים במטרה להרתיע שודדים או בעלי מריבה מבעוד מועד. האם פעולה זו מותרת בשבת? כמו כן, האם מותר לניידת לצאת ולאסור גנב שכבר נתפס?

הרב הרצוג אסר פעולות אלו כאשר הן כרוכות באיסורי תורה משתי סיבות:

- במקרים אלו הספק לפקוח נפש הוא רחוק.
- המנעותם של שוטרים שומרי מצוות מלצאת לסיורים אלו בשבת לא תשפיע לרעה על רמת האלימות הכוללת, שהרי רוב השוטרים אינם שומעים כלל להנחיות הרבנות וימשיכו לסייר בשבת.

בדברים שיובאו להלן, הרב ישראלי חולק על מסקנותיו של הרב הרצוג, תוך שהוא מתייחס לדבריו כסדרם. תחילה הרב ישראלי מברר את פסק ההלכה של הרמב"ם ואת הזדקקותו לנימוק של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", ולאחר מכן הוא דן בתחולתו של היתר זה בדורנו. את הסעיפים הללו בדבריו כללנו להלן בפרק א' "כל היוצאים להציל חוזרים למקומם".

מכאן ממשיך הרב ישראלי ומברר, במה שהגדרנו כפרק ב' להלן, כיצד נכון שפוסקי ההלכה יתחשבו בעובדה שרוב האוכלוסיה בארץ, כמו גם רוב השוטרים, אינם שומרים תורה ומצוות.

לאחר מכן, בפרק ג', עובר הרב ישראלי לדון ביסוד ההיתר של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". היא השאלה, במה שונה פקוח נפש של רבים מפקוח נפש של היחיד, שהרי היתר זה מבוסס על מציאות שאיננה לפנינו כרגע, ומאין כוחו.

הרב ישראלי מסיים את דבריו בדיון בכיוון נוסף, שלא מופיע בדברי הרב הרצוג, על גדרה המיוחדת של הצלת רכושם של רבים, כפי שאופיני הדבר במניעה שיטתית של מעשי שוד, כיון שממנו פתח להגדרה מחודשת של עבודת המשטרה.

הבטחון הפנימי במדינה בשבת

(פעולות המשטרה)

- א. כל היוצאים להציל חוזרים למקומם
- ב. האם פסיקת ההלכה צריכה להתחשב באלו שאינם שומרי שבת?
- ג. פקוח נפש של רבים
- ד. הצלת רכוש הציבור

א. כל היוצאים להציל חוזרים למקומם*

הבנת הרב הרצוג את שיטת הרמב"ם ביחס ליוצאים להציל

א. מרן הגאון רבי יצחק אייזיק הרצוג זצ"ל (התורה והמדינה קובץ ה-ו עמ' כ"ה ואילך) דן בשאלת היתר חזרת המשטרה לבסיסה לאחר פעולה של החזרת הסדר למקומו. וחזרה זו במכונית כרוכה בחילול שבת.

הדיון [שלו הוא] מסביב לסוגיא [במסכת] עירובין [בדף] מ"ד ע"ב בדין היוצאים להציל חוזרין למקומן, והגמרא נושאת ונותנת בזה. ומתוך רב: "שחוזרין בכלי זיין למקומן", ולפי רש"י היינו שחוזרים דוקא תוך אלפיים אמה, אלא שהחידוש הוא שבתוך תחום זה מותר להם לחזור גם עם כלי זינם.

ומעיר [הרב הרצוג] בזה, שמהרמב"ם לא נראה כן, וכן מחדש הרמב"ם טעם אחר להיתר שאינו נזכר בגמרא, וזה לשונו [של הרב הרצוג]:

אלא שרבנו הגדול ז"ל לא כך מפרש, שהרי הוא אומר: "ולכשיצילו את אחיהם מותר להם לחזור בכלי זיין למקומן בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבא" (רמב"ם הלכות שבת פ"ב הכ"ג).

והיינו על כורחך שהוא ז"ל מפרש, שתירוצו של רב הוא שבכלי זיין חוזרים למקומם ואפילו טובא. ולא קבל כלל את החלוק בין נצחו ישראל את הגויים לנצחו את עצמן [שניצחו הגויים את ישראל], אלא שבכל אופן הם חוזרים בכלי זינם למקומם. וכנראה שהיה קשה לו בנצחו ישראל את הגויים למה

* **הערת העורך:** החלוקה לפרקים, שמותיהם ותת הכותרות ניתנו על ידי העורך, כמו גם סכומי הביניים המוזחים, והתוספות בסוגריים מרובעות – [].

חוזרים בכלי זיינם למקומם. ולא הונח לו דבר זה עד שנתן טעם מעצמו, שאם כן אתה מכשילן לעתיד לבא. והיינו שאם יוכרחו להניח נשקם מידם במקום הקרוב, יפחדו בפעם הבאה, שמא ינוצחו חס וחלילה וינוסו וישיגום האויבים ללא נשק בידם.

לדעת רש"י, רב התיר ליוצאים להציל לחזור אלפים אמה ממקום ההצלה עם כלי נשקם ותו לו. לעומת זאת, הרב הרצוג הבין, שהרמב"ם פירש את דברי רב כפשוטם ופסק הלכה רק כמותו, ועל כן התיר למצילים לשוב לביתם עם כלי הנשק ללא שהגביל את מרחק ההליכה אפילו כשניצחו בקרב. לדעת הרב הרצוג, ההיתר הנרחב הביא את הרמב"ם לחדש את הטעם "כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא" בהלכה זו, כי אם נגביל את מרחק ההליכה של המצילים ולא נתיר להם לשאת את כלי הנשק שלהם הם עלולים שלא לצאת לקרב בעתיד, שמא ידרשו לנהוג כך גם כשיפסידו.

ברם [ממשיך הרב הרצוג], יש לנו להתבונן מאין הוציא הרמב"ם להתיר עד כדי כך, שהרי לא התנה הרמב"ם שהיתר זה הוא דוקא בבקעה שהיא כרמלית, ונמצא שמתיר אפילו ברשות הרבים. ולא התנה רבנו ז"ל גם שנשיאת הנשק תהא באופן שאין בה איסור תורה כגון כלאחר יד, ומשמע כפשוטו שבכל אופן הותר.

והנה לכאורה יש לומר, שסמך על האמור במשנה (ר"ה דף כ"א ע"ב):

בין שנראה [הירח] בעליל, בין שלא נראה בעליל, מחללין עליו את שבת. רבי יהודה אומר: אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת. מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן רבי עקיבא בלוד. שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא.

נמצא שהותרו בנראה בעליל משום העתיד, ואף ביוצאים להציל כך.

והנה בעצם הדבר להתיר להם לחזור למקומם ממש בכלי זיינם בכל אופן שהוא, אף ברשות הרבים, ואף כשהם לבושים כדרכם, אין פלא על הרמב"ם, שכך משמע בירושלמי (עירובין ד' ג) ותוספתא (עירובין ג' ה) יעוין שם. אך הדבר המפליא מאד הוא, שהרמב"ם נותן טעם שלא נמצא בתלמודים, והוא "שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא".

אך יש לנו ראשית כל דבר להבין, למה אין הרמב"ם מסתפק בטעם הפשוט הנמצא בדברי חז"ל המצויים עתה בידינו, היינו שמא יתנפלו עליהם

האויבים שוב ויצטופפו לקחת כל אחד נשקו, משום מעשה שהיה. ברם, לתרץ זה יתכן כפשוטו של דבר שלזה יש מקום רק אם לא נצחו אלו את אלו אלא שהלכו אלו מאלו, שאפשר שיחזרו בהם הגויים, אבל אם נצחו ישראל אזי אין חשש כזה, ולמה סתמו עד שמשמע שבכל אופן מותר ליוצאים להציל לחזור בזינם כל אחד לביתו. ועל כן הוצרך רבנו לטעם, שאם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבא. ולמד זאת רבנו מהמשנה של ראש השנה הנזכרת לעיל. אך אם כן יקשה לנו למה לא אמרו זאת חז"ל, אלא משום מעשה שהיה.

ולכאורה נראה שצריך לומר, שהדבר תלוי בדחוייה או הותרה שבת בפקוח נפש*. שזה ברור שלענין עדות החודש הותרה שבת מכיון שאתה מתיר לחלל שבת אף בנראה בעליל, משום חשש הכשלה לעתיד לבוא. והרמב"ם סובר שגם בפקוח נפש בשבת כך. ועל כן השתמש בטעם זה גם כאן. והסוגיא דעירובין (דף מ"ה) סוברת שדחוייה שבת אצל פקוח נפש, ועל כן לא השתמשה בטעם זה.

עד כאן דברי מרן [הרב הרצוג] זצ"ל.

לדעת הרב הרצוג, הרמב"ם פסק, שליוצאים להציל מותר לחזור על כלי נשקם למקומם ללא כל הגבלה, גם אם נצחו בקרב. נימוקו הוא בטעם המופיע במסכת ראש השנה, שלא למנוע את יציאתם להציל בעתיד. לדברי הרב הרצוג, הרמב"ם פסק כך משום שהסוגיא במסכת ראש השנה סוברת ששבת "הותרה" מפני פקוח נפש, ולכן מותר לעבור על איסורי תורה. הסוגיא במסכת עירובין, שמתירה לחזור עם כלי נשק רק במקרה של הפסד, סבורה ששבת רק "דחוייה" לצורך פקוח נפש.

דחיית דעתו של הרב הרצוג

ב. מה ש[הרב הרצוג] כתב, שלפי רמב"ם מתפרשים דברי רב שמתיר החזרה למקומם בכלי נשק, היינו אפילו טובא ולא רק אלפיים אמה, שמשום כך סתם הרמב"ם ולא פירש שהוא רק בתוך אלפיים אמה, לעניות דעתי אינו מובן. שאם רב מפרש "אפילו טובא", אם כן הרי הקושיא שהקשו ממתניתין דראש השנה במקומה

* **הערת העורך:** נחלקו הראשונים, האם איסורי שבת רק נדחים מפני פיקוח נפש, או מותרים לגמרי. הנפקא מינה היא, האם מוטלת על המצילים חובה למעט באיסורים ככל שניתן. הרשב"א שו"ת ח"א סי' תרפ"ט, ורדב"ז שו"ת ח"ד סי' סו, סוברים ששבת דחוייה. לעומתם: הרא"ש בפסקיו, יומא פ"ח סי' יד, ובשו"ת כלל סי' בשם מהר"ם מרוטנבורג, סובר ששבת הותרה.

עומדת, כי שם הרי מפורש שאין היתר אלא אלפים אמה וכאנשי העיר. ומה יועיל במה שמוסיף שחוזרים למקומם גם בכלי זינם, על כל פנים השיעורים סותרים זה את זה. ואין שום דרך אחרת לתרץ המשניות על פי דרכו של רב, אלא על ידי שנאמר שהמשנה נקטה "למקומם" הכונה למקום שהם מותרים, וכל עיקר החידוש אינו אלא בזה שבאה להשמיענו, שחזרה זו למקום שהם מותרים בו היא גם עם כלי הזין. וודאי שגם הרמב"ם לא יסור מזה.

ובאמת הדברים מפורשים ברמב"ם, שהביא להלכה גם החילוק של רב נחמן בר יצחק, שהוא אם נצחו ישראל או לא. שהרי הלכה זו חוזרת עוד פעם ברמב"ם בפרק כ"ז [מהלכות שבת] הלכה י"ז:

ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקומם שהצילו בו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם.

ואילו לפני כן שם כתב ההלכה, שאם יד ישראל תקיפה אין להם אלא אלפים אמה. ואם כן הדבר ברור, שהרמב"ם נוקט להלכה כשני התירושים גם יחד. ובפרק ב' הוא דן על עיקר ההיתר של חילול שבת לפיקוח נפש, ולא נכנס לשאלת התחומים, ועל כן הזכיר את הדין בעיקר מצד ההיתר לחזור עם כלי הזין ולא נכנס לפרטי דיני התחומים, כי לא שם מקומו. ועל כן כתב הלכה זו בצורה סתומה ולא חילק בין יד ישראל תקיפה או לא. כי לעצם דין החזרה, וכן לעצם היתר החזרת הנשק, אין הבדל בין מי שנצח. והוא על פי תירוצו של רב את המשנה, ולשונו של הרמב"ם הוא בדיוק כלשונו של רב, ולא הוצרך כאן לפרט יותר. והמלה "למקומם" תתפרש למקום שהם מותרים ללכת, כי שם הוא מקומם, וכשם שמתפרשים דברי המשנה וכלשונו של רב עצמו. אכן בפרק כ"ז, כשידיבר מדיני תחומים חזר ושנה הלכה זו מחמת חילוקים שהיה צריך להכניס, והוא על פי תירוצו של רב נחמן בר יצחק ורב כאחד. על כן חילק, שאם יד ישראל תקיפה אז אין לנו היתר אלא מכח דינו של רב, ואז אין היתר אלא בתוך התחום. אולם כשיד הגויים תקיפה על עצמן [כשנצחו את ישראל], אז קיימים דבריו של רב נחמן בר יצחק ומותר לחזור למקומם ממש.

והלכה זו בנסוחו של הרמב"ם מובאת בטור ובשולחן ערוך, אף שם בשני סימנים נפרדים ורחוקים זה מזה, בסימן שכ"ט לענין דין החזרה עם כלי הנשק, ובסימן ת"ז לענין דיני התחומים. ובבית יוסף שם מבאר כמו שכתבנו, שמה שכתב הרמב"ם בפרק ב' "חוזרים למקומם": "לאו בשיעור הליכה מיירי אלא לומר שחוזרים בכלי זינם למקומם". וכן כתב שם עוד: "וכתב הרא"ש בשם רבנו מאיר דהלכתא בהנך תרי אוקימתי, וכן דעת הרמב"ם בפרק כ"ז מהלכות שבת". אם כן הדברים ברורים, שהרמב"ם אינו מחדש כאן שום דין מחדש ממה שהראשונים האחרים פירשו.

היתרו של הרמב"ם לחזרה מהצלה אינו גורף כדברי הרב הרצוג, אלא הוא פסק כשתי הלשונויות שבמסכת עירובין, וכן העתיק השולחן ערוך להלכה.

ביאור שיטת הרמב"ם ונימוקו "שלא להכשילן לעתיד לבוא"

ג. ובמה שתמה [הרב הרצוג], שהרמב"ם נותן טעם שלא נמצא בתלמודים והוא ש"לא תהא מכשילם לעתיד לבוא", ורצה להסביר זאת בשאלה אם שבת דחוייה או הותרה, שהסוגיא דעירובין סוברת שדחוייה שבת אצל פקוח נפש ואילו הרמב"ם פוסק שהותרה. ועל כן, כשם שלענין קדוש החודש מתירים לחלל שבת משום חשש הכשלה לעתיד לבוא כן נקטינן להלכה לענין פקוח נפש.

הנה לשון הרמב"ם ריש פרק ב מהלכות שבת הוא, ששבת דחוייה היא אצל פקוח נפש. והכסף משנה וכן כל המפרשים נוקטים, שדעת הרמב"ם היא כשיטת הראשונים הסוברים דחוייה. ואף אם היה אפשר לדחוק שהרמב"ם לא דקדק בלשונו, הרי קשה מאד לומר כן, אם באותו פרק עצמו הוא מביא הלכה שניה, שכל עיקרה תלוי בהגדרה המדויקת של דין זה אם הותרה או דחוייה, ושרק על סמך זה הוא דוחה סוגיא שלימה.

אולם יותר מזה, עיקר הסברא אינה מתקבלת לעניות דעתי, ואין לזה שום שייכות לשאלת דחוייה או הותרה, והרי גם אם סוברים הותרה לא נתיר מה שאין בו צורך לקידוש החודש או לענין פקוח נפש, ואם ננקוט שאין להתיר אלא בשביל דבר הקיים ונצרך כבר בשבת זו, אין כאן מקום להתיר אף אם הותרה. מאידך, אם יש איזו שהיא סברא להתחשב עם הלעתידי לבא, גם למאן דאמר דחוייה יש מקום להתיר. ובפרטי נקודה זו עוד נאריך להלן אם ירצה ה'.

ודברי הרמב"ם בנמוקו לעניות דעתי פשוטים מאד, והם נמצאים ביסודם בדברי רבנו יונתן על הרי"ף (עירובין דף י"ב ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה אם) בעיקר דין המשנה שהותרו לחזור בתוך התחום וזה לשונו:

אף על פי שתקנו לו חכמים, לא תקנו לו חכמים זה אלא שלא יהא מכשילן לעתיד לבא. שאם לא היה להם אלא ארבע אמות היה מכשילן.

אמנם כן, בטעם ההיתר לחזור עם הזיין כתב שם על פי הגמרא שהוא גם ברשות הרבים ומרשות היחיד לרשות הרבים, מצד הסכנת נפשות להשאיר שם את הנשק. אך הרי ברור, שטעם זה כשלעצמו אינו מספיק כלל, שהרי המדובר שיד ישראל תקיפה, ואילולי הטעם של נמצאת מכשילן היינו מחייבים אותם לעמוד במקומם גם מצד דין התחומים. אם כן עדיין אינו מובן, מה פקוח נפש יש בדבר לחזור עם כלי נשקם, הרי יכולים להשאיר במקומם עם כלי נשקם יחד ואז אין להם שום סכנה, כי

כל הסכנה היא רק על ידי שיפקירו את נשקם ויוכלו האויבים לתופסו כשאינ שם איש מישראל, וכמו שנתבאר בדברי רבנו יונתן הנזכרים לעיל עיין שם. אלא ברור ששני הטעמים מסייעים ומחזקים זה את זה, שמצד פקוח נפש לא יתכן להשאיר את נשקם כאן וללכת, ואם כן משורת הדין היה לנו לומר נוסף על נמוק דין התחומים שלא ילכו משם גם בגלל הנשק שאינם יכולים להשאירו ואינם יכולים גם לקחתו מצד חילול שבת, שהוא אפילו דאורייתא כפי שמדגיש רבנו יונתן וכנזכר לעיל, אלא על כרחך שכאן מצטרף הטעם של נמצאת מכשילן לעתיד לבוא, שאם נכריח אותם להשאיר במקום, הדבר יביא לידי מכשול. על כן מצאו חכמים לנכון להתיר להם גם החילול שבת דאורייתא מצד חשש זה. באופן שכזה, עיקר ההיתר אינו הפקוח נפש אלא עיקר ההיתר הוא באמת רק ה"נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", כי פקוח נפש אין כאן אילו היו מסכימים להשאיר במקום, אלא דא עקא שלזה אינם מסכימים, והיה מוכרח להתיר להם רק מצד חשש המכשול לעתיד לבוא, וכנכתב לעיל.

היוצא מזה, שדברי רבנו יונתן הם בדיוק כרמב"ם. ויפה עשה הרמב"ם שהשמיט את הסברא של פקוח נפש, כי למעשה לא זהו המתיר כאן, אלא עיקר המתיר הוא ה"נמצאת מכשילן..."¹, וכנכתב לעיל.

אמנם, הנימוק "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" אינו מופיע בגמרא בהקשר ליוצאים להציל, אולם הוא בהכרח עומד בבסיס ההיתר לחזרת מצילים למקומם עם כלי נשקם, כפי שעולה במפורש מדברי רבינו יהונתן והרמב"ם. חכמים ידעו, שלא ניתן לדרוש מהמצילים שיפקירו את כלי נשקם במקום ההצלה ויכנסו לעיר, או שישארו עם כלי הנשק עד מוצאי השבת. דרישה זו עלולה להביא לאי יציאה לעזרת אחרים בעתיד. על כן, מכח הנימוק של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" התירו להם גם איסורי תורה.

1. וקצת יש מקום לומר, שהרמב"ם גם אינו מפרש את אותו מעשה שהיה המסופר בגמרא מצד פקוח נפש וכמו שפירש רבינו יונתן וכנ"ל, כי יכלו אולי להסתדר גם מבלי נשק זה, והרי לפי זה היה צריך להיות מפורט גם להלכה הברל אם נשק זה הוא בעל חשיבות מכרעת כשיפול לידי האויב. אלא הענין הוא מצד שלא העמידו עצמם להפקיר נשקם, והוא על פי הכלל שמצינו אותו גם כן בעניינים אלה של פקוח נפש, והוא "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו" [סנהדרין ע"ב א]. וזהו שמספרת הגמרא המעשה שהצטופפו כולם יחד ודחקו אחד את השני והרגו בעצמם הרג רב, וכל זה מפני שחסו על נשקם שלא יפול בידי העכו"ם. ומזה דנו חכמים, שאם יאסרו עליהם לחזור עם נשקם יביא הדבר לידי תקלה שבכלל לא יצאו להצלת אחיהם, ונמצאת מכשילן לעתיד לבוא. באופן, שאין כאן כלל גורם של פקוח נפש, אפילו בתור גורם מסייע. על כן לא הזכיר הרמב"ם מזה כלל. על כל פנים איך שלא נאמר בכוונת דברי הרמב"ם, עצם היסוד שלו שההיתר הוא מצד נמצאת מכשילן אינו חידוש מדברי הרמב"ם, אלא הוא גם פירוש שאר ראשונים.

מה בין "התירו סופן משום תחילתן" לבין "שלא להכשילן לעתיד לבוא"

ד. וקרוב לזה, אם לא ממש כדברים אלה של הרמב"ם ורבנו יונתן, מפורש גם בדברי התוספות שם, שכן כתבו (עירובין דף מ"ד ע"ב ד"ה כל היוצאים), שהטעם הוא משום התירו סופן משום תחילתם*. ודבריהם, שהם מתיחסים לפי הנוסח שלפנינו בדבריהם לסוף המשנה לענין החזרה עם כלי הזין, מוכיחים, שגם הם לא פרשו הדין של חזרה עם כלי הזין מחמת סכנה ופקוח נפש אלא מחמת ההיתר של סופן משום תחילתם, דהיינו שאם לא נתיר להם אף הם לא יצאו.

אכן היה מקום קצת לתלות בטעות המדפיסים, ויש לומר שדבריהם מתיחסים לא אל הסיפא של החזרה בנשק אלא לרישא על עצם הדין של האלפים אמה. אולם מכיון שכפי שכתבנו, הרי טעם פקוח נפש באמת אינו מספיק, אילולא שנצרך את העיקר, משום שאם לא כן, לא יצאו להצלה, אם כן, אין צורך לתלות הדבר בטעות, ולעולם הדברים מדוקדקים².

אכן, האם דברי התוספות בהסברם ודברי רבנו יונתן והרמב"ם עולים ממש בקנה אחד, צריך עיון. לכאורה הרי הדברים שווים, כי גם רבנו יונתן שנקט הטעם מצד "לעתיד לבא" הוא לאו דוקא, ולא נקט אלא לשון השגור בקידוש החודש, ושם זה באמת מדוקדק, כי הרי עכשיו לא היה צריך לעדותם כלל ואין זה אלא בגלל הפעמים הבאות. מה שאין כן בענייננו, הרי באותו ענין שמזדמן עכשיו שצריכים לצאת להצלה שייך גם כן החשש שמא לא ירצו לצאת, ולא דוקא לפעמים הבאות. ואם כן יותר היה שייך כאן הלשון "נמצאת מכשילן שלא יצאו", דהיינו ממש כמו שהתוספות נקטו בלשונם "סופן משום תחילתם".

אולם לכשנעיין בדבר יש מקום לחלק בין הטעמים, בפרט כשיש לנו דיון בדברי הראשונים שדבריהם מדוקדקים כחוט השערה. שהרי טעמים אלה נמצאים בגמרא

2. אלא שלכאורה יש לשאול על התוספות עצמם למה חיכו בדבריהם עד הסיפא, הרי יסוד זה של התירו סופן משום תחילתם גם מהרישא אפשר לשמוע, וכמו שהבאנו מהרבנו יונתן, וכנ"ל. אולם נראה שהרישא עצמה אינה מוכיחה זאת, כי אפשר לומר טעם אחר: שלא גזרו בדבר מצוה את גזירת התחומים, שמוכרחים להקבע רק בערב שבת, והם אמרו והם אמרו [מי שאסר הוא זה שהתיר]. אולם ממה שהתירו לחזור עם הנשק, שבאותה שעה אינו עושה מצוה כלל - וגם לצורך מצוה גזרו על הטלטול אף בטלטול דרבנן כגון בשופר וכיוצא בזה - על כורחך אי אפשר היה לפרש ההיתר אלא משום תחילתן. ובאמת גם הרבנו יונתן לא פירש דבריו שהוא מצד נמצאת מכשילן לעתיד לבוא אלא בגמרא לפי התירוף המעמיד כשהיו תחומים מובלעים, ואז יש לו ארבעת אלפים, וזה לא יתכן אלא אם כן נאמר שהטעם הוא מחמת תקנת חכמים מיוחדת.

* הערת העורך: ראה ברקע ההלכתי לעיל.

בחילוף לשון וגם בחילוף הדין של התוצאות. כי הטעם שנמצאת מכשילן אמור לעדות החודש ונוגע גם לחילול שבת דאורייתא. מה שאין כן הטעם של סופם משום תחילתם לא נזכר בגמרא אלא לענין היתר איסור דרבנן.

ובאמת בכל אלה [המקומות] שהובא טעם זה של סופם משום תחילתם, אין המדובר על מכשול ממש אלא על מניעה מריבוי שמחת יום טוב, שהרי אינו מוכרח לקיים שמחת החג דוקא על ידי זה. וכן לענין הרטיה במקדש, הרי העבודה במקדש לא תתעכב גם אם זה לא יקח בה חלק. מה שאין כן לענין עדות החודש וכן בנידון דידן, הרי יהא זה מכשול ממש שלא יתקדש החודש במועדו או שיבוא הדבר לידי איבוד נפשות.

ואם נפרש כוונת התוספות דאין הכי נמי, וכאן עדיף משם, שיש מקום להחזיר בסופם משום חשש מכשול ממש בתחילתם, הרי לכאורה היו יכולים בזה גופא לתרץ קושייתם שלא היה מקום לשנות דין זה של החזרת הנשק למקומו יחד עם ההלכות ההן, כי כאן זהו מושג אחר מצד שזה עלול להביא לידי מכשול. שהרי מטעם זה, אנו באים להחזיר גם איסור חמור דאורייתא.

מאידך, נדמה לי, שבכדי להחזיר איסור תורה, אין בכלל להשתמש בנימוק של סופם משום תחילתם לחוד, אם לא מצד החשש העיקרי, לא למקרה זה לחוד, אלא מצד שאנו מביאים בחשבון גם את הלעתיד לבא. שכיון שהיתר זה נוגע לאיסור תורה, ואיננו מפורש בתורה להיתר, הרי מוכרח לומר שחכמים התירו משום שראו אותו כלול בכלל ההיתר של פקוח נפש. אבל לפי זה, היו צריכים לתת דבריהם לשיעורין, שבמה דברים אמורים, אם האנשים הנדונים באמת לא היו יוצאים להציל אילולא היתר זה לחזור עם נשקם, אבל אדם המשער בנפשו שגם אילולא זה היה יוצא ונשאר שם לשבות, שאצלו ממילא אין זה כלול בכלל הפקוח נפש, אצלו זה נשאר איסור תורה של חילול שבת ממש. וחילוק זה לא נמצא.

כמו כן היה מקום לומר, שאם כל השאלה נשאלה אחרי שכבר נעשה מעשה ההצלה לא נתיר, וכל ההיתר לא ינתן אלא למי שבא לשאול לפני שיוצא להציל שרק אז יש מקום לחששות. ולומר לא פלוג הרי לא שייך במקום שהדבר נוגע לחילול שבת דאורייתא.

ועל כן לא השתמשו חכמים בלשון "סופם משום תחילתם" אלא באיסורים דרבנן, ששם כולם מותרים, אף אלה שיודעים בנפשם שלא היו נמנעים משמחת החג גם בלי ההיתר, משום שבכהאי גוונא לא גזרו חז"ל כלל מכיוון שמצוי הדבר שימנעו בגלל

זה. מה שאין כן כשהדברים נוגעים לאיסור תורה ואין להתירו אלא משום שהוא נכלל בצורך פקוח נפש, היה מוכרח לחלק בדבר, שאין זה היתר כולל.

ועל כן ברור, שכאן לא יפעל ההיתר אלא מצד ה"מכשילן" לעתיד לבא, שאנו רואים את הדבר נוגע לא רק לענין מצומצם זה, אלא אנו צריכים להתחשב גם עם התוצאות לעתיד. ועל כן אין נפקא מינה אם אנשים אלה שאנו דנים בהם עכשיו היו נמנעים מלצאת אילולי היתר זה, או לא, או אם עומדים לפני המעשה או אחריו. כי אם אמנם אלה לא היו נמנעים, ונרון זה הוא כבר אחרי המעשה, אולם צריך להביא בחשבון את המקרים הבאים ואת כל סוגי אנשים המצויים. ועל כן מתירים גם לאלה שלפנינו, מבלי להטיל שום תנאי בהיתר זה כלל, באופן שהרמב"ם ורבנו יונתן נקטו דבריהם בדקדוק.

קיים הבדל בין הטעם "התירו סופם משום תחילתם", שנוגע לשמחת יום טוב בו ביום בדבר שהותר עצמו ובכוחו להתיר רק איסורים מדרבנן, לבין הטעם "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", שנוגע לפעולות עתידיות אפשריות של הצלת נפשות גם על ידי מי שלא בא כעת לברר את ההלכה, ובכוחו להתיר גם איסורים דאורייתא, משום שהוא חלק מן ההיתר של פקוח נפש.

שיטת התוספות

ואם התוספות גם כן כווננו לזה, לא היתה קושייתם קושיא כלל, כי זהו היתר מסוג אחר לגמרי וכנזכר לעיל, ואין מקום למנותו עם אלה של סופם משום תחילתם. על כן נוטים יותר הדברים, שהתוספות אינם מפרשים להיתר החזרה אלא בכרמלית וכיוצא בזה, שאין שם אלא איסור דרבנן.

אכן לשון הירושלמי: "שיהא כל אחד נוטל בביתו (לביטו)", ולא הזכיר להבחין אם עובר דרך רשות הרבים, וכן משמעות הגמרא שהחילוק בין יד ישראל תקיפה או לא אינו אלא לענין האלפים אמה או יותר אבל אינו נוגע לצורת החזרת הנשק בתוך האלפים אמה, אפילו דרך רשות הרבים, נראה כמו שכתב רבנו יונתן בפירושו, וכמו שנראה ברור מסתימת לשונו של הרמב"ם והשולחן ערוך, שהחזרה מותרת גם כשזה נוגע באיסור דאורייתא, והרי זה ממש כמו לענין קדוש החודש, שגם מלאכות דאורייתא הותרו.

ועל כן יותר ראוי לדחוק עצמנו בדברי התוספות, שגם הם אינם חולקים בזה, אלא שמכל מקום הקשו קושייתם לפי שסוברים שיש מקום לכלול במושג של "סופם משום תחילתם" גם מקרה דנן אף על פי שהוא מקיף יותר ונוגע גם לאיסור תורה, שמכל

מקום הרעיון הוא אחד שהנימוק של מה שיהיה אחר כך פועל עכשיו היתרי איסורים. ועדיין צריך עיון בזה. ומכל מקום להלכה הדבר ברור ללא פקפוק כלל.

שיטת התוספות איננה ברורה כל צרכה. אולם להלכה ההיתר לחזרת מצילים למקומם עם כלי נשקם ברור אף באיסורי תורה.

”שלא להכשילן לעתיד לבוא” בהלכות נוספות

ה. והיתר זה של ”נמצאת מכשילן לעתיד לבוא” אינו הלכה בודדת לענין פקוח נפש, שהרי כך שנינו:

ואין עושים דברים הללו לא על ידי נכרים ולא על ידי קטנים (יומא פ”ד ע”ב, לפי גירסת רי”ף, שם דף ד’ ע”ב).

ובר”ן שם ביאר בזה:

ואפילו באקראי בעלמא וכו’, שמא יבא הדבר כשלא ימצאו עכו”ם וקטנים לא ירצו לחלל את השבת.

ושיטת הר”ן היא הרי בפרק שני דביצה ששבת דחוייה ולא הותרה, ובשעה זאת הרי אין צורך כלל לחלל את השבת, שהרי אפשר על ידי הנכרי, ומכל מקום מקפידים דוקא שלא לעשות על ידי הנכרי, משום ”שמא יבא הדבר” שבפעם אחרת כשלא ימצאו הנוכרי, יגרום הדבר לפקוח נפש.

אמנם הרמב”ם (הלכות שבת ב’, ג) בלשונו לא הזכיר אלא טעם של: ”שלא תהא שבת קלה בעיניהם”. אך כך כתב המגיד משנה שם, ש”אין הטעם הזה אלא לנשים ועבדים”, אבל לא לנוכרי וקטן. ואם כן הטעם שם הוא על כורחך כמו שכתב הר”ן, משום נמצאת מכשילן לעתיד, כשלא יהיו נכרים מצויים ברגע זה.

ובשולחן ערוך (או”ח, סימן שכ”ח סעיף יב) העתיק דין זה להלכה. ועל מה שציין הרמ”א דעת ה”ש אומרים”, שאם אפשר לעשות בלי דיחוי יעשה ע”י הנוכרי, מאריך הט”ז (שם אות ה’) ומרבה להוכיח שאין הדבר כן, משום שהרי ”יש חשש שמא אתה מכשילן לעתיד לבא”. וציין גם כן את דברי הר”ן הנזכרים לעיל. עד כדי כך, שמסיק, שאם ירצה מישהו לעשות על יד נוכרי המזומן, שיגלה דעתו לרבים שלא מחמת הדין נוהג כן.

ונראה שגם החולקים ומחמירים, אין זה אלא מפני שאינם חוששים לדעת הרואים. כי הלכה זו של היתר לשם פקוח נפש, היא רווחת וידועה בישראל ואין צריך לעשות לשם זה הוכחות ואין כאן משום מכשול לעתיד לבוא, אבל גם הם יודו בעיקר ההנחה

שאלו היה כאן משום חשש זה, היה מותר וצריך להעשות דוקא ע"י גדולים³. והבאר היטב (שם אות ה') וכן המשנה ברורה (אות ל"ג) העתיקו דברי הט"ז ולא העירו עליהם כלום. וכך הלכה נקוטה בידינו.

ונראה שמטעם זה גם לא נזכר בגמרא ובראשונים לענין פקוח נפש, וכן בחוזרים עם כלי זינם, שיעשו בשינוי אם אפשר בלא איחור, כמו שכתב הרמ"א (והסכים עמו במשנה ברורה), וכן לא נזכרת האפשרות של עשיה על יד שנים שעשאוה, כי אם אמנם זה אפשרי במקרה מסוים אפילו בלי טרחה יתירה ואיחור, הרי אתה מכשילן לעתיד לבוא שיחשבו שלא ניתנה שבת לידחות אם לא אלא על ידי צורה זו. והרי זה ממש כמו שטוען הט"ז לענין נכרי המזומן לפנינו. ודעתו של המשנה ברורה (שם אות ל"ה), שנראה שמחלק בדברים, צריכה עיון.

מכל הדברים האמורים אנו למדים, שנמוק זה של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" אינו נמוק שהתחדש על ידי הרמב"ם, אלא יסוד מוכרח הוא לפי הגמרא ומקובל אצל שאר הראשונים והוא יתד שלא תמוט בכל דיני פקוח נפש. ועל כן אם יהיה לנו מקום לדון להתיר מטעם זה ודאי ראוי להזקק לו, ואין מקום לחכוך להחמיר, כי אין זו חומרא אלא קולא, וכמו שהרעיש הט"ז על דברי הרמ"א ודחאם בשתי ידיים.

הסתייגויות הרב הרצוג מן ההיתר "לשוב למקומם" בדורנו

ו. באותו דיבור (ד"ה והם הטעמים), כתב [הרב הרצוג] לחלק בין נידון דרמב"ם לנידון דידן משום שני טעמים: א) שהם [השוטרים] עושים כאן בשכר. ב) שאין להם [לשוטרים] ממה לפחד לחזור בלי נשק.

הנה לטעם הראשון יש לשאול: שהרי גם אותם שנמנו במשנתנו יתכן שמקבלים שכר, וכגון שהיו עסוקים בשמירה ומקבלים גם שכר שבת בהבלעה ועל ידי שמתעסקים כאן התבטלו ממלאכתם, ובחיה [יולדת] הבאה ליילד מצינו כבר בגמרא שהיו מילדות בשכר (לגבי מילדת את הנכריה, עבודה זרה כ"ו ע"א), אך נראה שלא רק לגבי נכרים הדברים אמורים. על כל פנים, דבר זה הוא רגיל כמעט ללא יוצא מן הכלל בדורותינו, ואף על פי כן לא אישתמיט אף אחד מהאחרונים שיעיר, שלפי זה דין זה של המשנה אינו קיים אצלנו לגבי חיה. אלא ודאי שכר זה שהם מקבלים עבור טיפול אינו שייך לטרחה הכרוכה עם ההשתעממות וההתקעות לבטלה באיזה מקום

3. כי הרי סתם הברייטא לא חילק בין שמזומן הנכרי או לא בדומה לסיפא לענין נשים ועבדים, אלא שיפרשו דין הברייטא במקום שאין יודעים ובקיאם בהלכה זו ויש חשש מכשול לעתיד לבוא. מה שאין כן בזמנם ובמקומם, כן נראה לעניות דעתי.

נידח רחוק ממשפחתם ומאירת יום השבת שהיו רוצים להיות בו ככל האנשים האחרים. ואם כי עסקם מכריח אותם לעשות שבתם חול, הרי הם רואים את זה רק באותה מדה שהוא הכרח ממש לעצם ההצלה, אבל לא לדברים שאינם שייכים להצלה. על כל פנים, לא בעד זה הם מקבלים את משכורתם, שאילו היו מביאים גם את זה בחשבון היתה עולה פי כמה וכמה, וגם אז, אין לדעת אם היו הרבה נזקקים לכך. והרי כידוע גם בלאו הכי אין נהירה גדולה אחרי מקצוע זה בישראל מחמת אי הנעימות, הסכנה וחוסר סדר החיים הכרוך בזה.

ובנוגע לנימוק השני שאין להם מה לפחד, הנה בדברי רבנו יונתן מבואר, שהחשש שהיה הוא לא הפחד ללכת, כי הרי זה מסתלק אילו היו משאירים נשקם ליד הכניסה לחומת העיר, אלא מצד שהנשק הזה יפול לידי הנכרים וזה יגרום לפקוח נפש, וחשש זה קיים גם בנידון דידן, שאין אפשרות להפקיר הנשק באופן שיוכל ליפול לידי אנשים שאינם מהוגנים. אמנם בנידון דידן אולי היה אפשר להסתפק שישאירו רק שומרים מועטים ואז כבר לא היה הפקר, אך הרי עדיין לא מצאנו תקנה לאלה המועטים שבהכרח להם להשאיר שם, וסוף סוף הטענה של נמצאת מכשילן קיימת.

גבולות ההיתר בדורנו

אמנם כן, כל ההיתר הזה לא מצינו אלא לחזרה בתוך התחום, או כשתחומים מובלעים* ולא יותר מזה. כמו כן, אין היתר אלא לחזור ברגל אבל לא במכונית, דכל עיקרה [של הנסיעה במכונית] כרוכה באיסור מלאכות, כי נראה מתוך הגמרא שבזה כבר מספיק שלא תהא מכשילן.

אכן בדורנו יש מקום קצת לדון להתיר יותר. כי נראה שענין זה של נמצאת מכשילן לעתיד לבוא אינו דבר קבוע אלא הוא ניתן לשנוי על פי מצב הדור. כי הנה רואים אנו במשנה שחלו שינויים בדין לענין עדות החודש שקודם לא זזו משם כל אותו יום, וכן לענין היוצאים להציל, עד שתקנו שיש להם אלפים אמה. ולכאורה תמוה למה באה התקנה כל כך מאוחר וכל הדורות עד אז לא ידעו ולא הרגישו צורך בתקנה זו?

ונראה, שהוא משום שבאמת דבר זה אינו קבוע, כי בדור המדקדק במצוות שרובם ככולם מכירים את הערך הגדול של פקוח נפש, ודאי לא היו נמנעים מלהציל גם אילולא האפשרות לחזור, ואז לא היה קיים כלל חשש של אתה עתיד להכשילם

* **הערת העורך:** ראה שולחן ערוך או"ח סימן ת"ז סעיף ב': "היה יוצא ברשות והוא הולך בדרך, ואמרו לו: כבר נעשית המצוה שיצאת לעשות, יש לו ממקומו אלפים אמה לכל רוח; ואם היה מקצת התחום שיצא ממנו ברשות מובלע בתוך אלפים אמה שיש לו ממקומו, הרי זה חוזר למקומו וכאילו לא יצא".

לעתיד לבא ועל כן גם לא היה צריך להתקין תקנות מעין אלו, ורק בדורות יותר מאוחרים נחלש קיום המצוות, וראו חכמים שזה יכול לשמש מכשול ועל כן תקנו להתיר.

ועל פי זה יש מקום גדול לדון בדורנו דור יתום, שלצערנו שומרי תורה הולכים ומתמעטים, ואף אלה השומרים, מרובים בהם שקשה להם לעמוד בניסיון קצת יותר גדול, שאם נטיל עליהם את הדין כפי שהוא שיצטרכו להשאיר לבדם באותו מקום שהגיעו לשם לשם פקוח נפש, כשזה מחוץ לתחום, או שנטיל עליהם לחזור ברגל בחום גדול ובדרכים מעייפות, אם גם ישמעו לנו, הרי על כל פנים זה יחליש אצלם את הרצון לשמש בתפקיד מעין זה, ונמצאת מכשילן. על כן לעניות דעתי, יש מקום להשתמש בהיתר זה של אתה מכשילן לעתיד לבוא יותר ממה שהשתמשו בו חז"ל בדורם, לפי צורך ומצב דורם. אולם זה דורש כמובן אחריות גדולה של קבלת החלטה של בית דין גדול שבדור, ואיני מזכיר דבר זה אלא כסניף, ומכל מקום לעיון.

מן האמור במשנה במסכת ראש השנה (ב' ה'): "בראשונה לא היו זזין משם כל היום. התקין רבן גמליאל..." עולה, שעם הזמן רבן גמליאל הרחיב את מרחב התנועה של היוצאים להעיד ולהציל. מכאן מחדש הרב ישראלי, שבסמכותם של חכמים להרחיב את גבולות ההיתר בהתאם למצב הדור. בדורנו, הגבלת חזרתם של שוטרים בשבת עלולה למנוע משומרי מצוות להתגייס לשרת בתפקידי הצלה ו"נמצאנו מכשילים אותם לעתיד לבוא", ועל כן יש מקום לשקול להרחיב את ההיתר.

ב. האם פסיקת ההלכה צריכה להתחשב באלו שאינם שומרי שבת?

ז. עוד כתב שם [הרב הרצוג] באותו דיבור בדיון על שוטרים היוצאים לאסור גנב, שאין כאן באופן ישיר פקוח נפש, אלא שקיים חשש שאם לא יהא טיפול במקרה כזה מטעם המשטרה יתרכו גנבים בשבת קודש וגניבה ורציחה באים עכשיו כאחד, ועל פי דברי הרמב"ם, שהוזכרו לעיל, שגם חשש נפשות לעתיד לבוא מתיר. וכתב בזה, שמכל מקום אין העניינים שווים לגמרי*. ושנית, הואיל וכל ההיתר הוא כאן מפני שאם לא נתיר תרבינה גניבות, הנה הרוב הגדול [של השוטרים] הם לצערנו לא מתחשבים עם ההוראות של הרבנות והם הרי ממילא לא ימנעו, ואם כן לא ישמש האיסור לריבוי גניבות ואיך נבא להתיר משום חשש זה שתרכינה גניבות.

* הערת העורך: מפני שאין ודאות מספקת וקשר סיבתי הכרחי בין גניבה לאובדן נפשות.

לעניות דעתי חשבון זה אין לו מקום בהלכה, שאם כן היה בזמננו צריך להשתנות גם עיקר הדין של ההיתר לחזור עם הנשק, שהוא גם כן משום "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", כיון שהרבה מהצבור ואולי גם הרוב המצויים אצל נשק אינם מקפידים ואינם חיים מפניו, ועל כן אותם לא נכשיל וממילא תעשה המלאכה על ידם. וכן ישתנה הדין שהזכרנו לעיל מהט"ז לענין אם אפשר על ידי נוכרי, שהוא גם כן רק מטעם של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", ולפי זה אין חשש זה קיים במקום שרוב הצבור אינו שומר תורה.

אלא ודאי חשבון זה אינו מכמה טעמים:

(א) גם פורקי עול אינם יוצאים מכלל ישראל ואנו מצווים גם לרדוף עליהם והדין גם עליהם נקבע. ואף על פי שמוכנים לאכול בשר חזיר, הנה יתכן שאין זה אלא בשר טלה. ועל כן הדיון הוא על העם כולו, אם דבר זה מוכרח שיעשה על ידי מישהו או לא;

(ב) הרבה הגיעו לפריקת עול רק מתוך זה שהיה נראה להם שאין אפשרות ליישב את התורה עם צרכי המדינה, ורק הודות לאפשרות של השתמשות עם יהודי "שבת-גוי" יכולה היהדות הדתית להחזיק מעמד. נמצא, שעל ידי שתקבע ההלכה המאפשרת את מילוי הצרכים הדחופים במדינה על פי הדין, יגרום הדבר להתחזקותם של אלה שיהדותם רופפת ותלויה, והרי אנו מצילים אותם ממכשולים גדולים לכל חייהם;

(ג) לא נקבע הכמות של האנשים היוצאים להציל ואף אחד אינו יכול לעשות את החשבון: מה בכך אם אני לא אצא, האם יוכר הדבר בתוך צבור מאות? כי אין יודע מי יוכשר ויש לפעמים שהאחד מצליח מה שהרבה לא עלתה בידם (חוץ ממה שאם כל אחד יעשה כן לא יהא יוצא אף אחד). ובנידון דידן הרי ברור שלנוכח הכבדות כאלה לא יהא מספר שומרי תורה מרובה בין אנשי המשטרה, כי מה להם ולצרה הזאת, והמציאות מוכיחה זאת לעינינו למדי.

והרי נדמה שדווקא לעניין שאלה זו של פקוח נפש שבאה על ידי המשטרה, יש מצד ההלכה הזאת עצמה צורך לרבות יותר ויותר שומרי תורה שם, כי רק הם יודעים כראוי ערך האדם והם לא יתעצלו באמתלאות של נוחיות, אלא יהיו תמיד זריזים וראשונים לדבר מצוה. וממש כמו שמצאנו באחרונים הנמוק לענין לא להשתמש בגוי גם כשהוא מצוי לענין פקוח נפש, מפני שמצוי הדבר שהוא מתרשל במלאכתו. והיינו משום שענינו לנוחיותו, ומנוחתו הוא חשובה עליו יותר מחייהם של אחרים. כמו כן, יש הבדל גדול, והננו רואים את זה לעתים קרובות במציאות, בין יהודי שומר תורה שמתעסק בדבר הגובל עם פקוח נפש לבין אם הדבר נתון לידי של פורק עול שאין

לו בחייו אלא אכול ושתה, ואף על חייו הוא – עתים אינו חס. ואין שום ספק שמילוי תפקידי המשטרה שיש בהם הרבה משום פקוח נפש, יעשה ביתר יעילות אם ירבו בשורותיה שומרי תורה. חוץ ממה, שגם קלסתר פניה של המדינה בכלל למניעת שחיתות ומעשי עוול, גם מצד אנשי המשטרה עצמה (יזכרו מעשי ג'למי והטפול המשטרתי בהפגנות על שמירת השבת*), הרבה תלוי מי ומי הם השוטרים.

וכשם שנצטוונו על מינוי השופטים, כן נצטוונו על מינוי השוטרים, ועל שניהם נאמר: "ושפטו את העם משפט צדק". היש לך מכשול גדול מזה, של ריחוק שומרי תורה משורות המשטרה, שוודאי זה מביא בעקבותיו באיזה מקרים לידי הפסד נפשות, שיהא ראוי לא להסתפק בזה, שנאמר שהמעשים המסופקים יעשו על ידי אחרים, בו בזמן שמצד הדין היה להתירם לכולם ורק מתוך החשבון שבלא זה דברים אלה יעשו [על ידי השוטר החילוני], נאסור את זה על אלה השומרים תורה.

סוף דבר, נראה לי כדבר ברור, שהדין בנקודה זו אינו צריך להביא בחשבון את מספר שומרי התורה במשטרה כיום הזה (עלינו גם לחתור שיהפכו שם לרוב, לא פחות ממה שעלינו לשאוף להגיע לרוב במקומות אחרים), אלא אנו מחויבים לדון כאילו כולם מוכנים לשמוע בקול התורה ולהשמיע להם את ההלכה כפי שהיא לכולם באופן שווה. ועד כמה שזה מותר, הרי זה מותר לכולם ואין ראוי להמנע מזה. ועד כמה שזה אסור, עלינו לחתור שיהא זה חוק כללי הנוהג ומחייב את כל אנשי המשטרה כאחד. וגם עד שיתקבל חוק זה, לא נהסס מלאמרו ברבים. השומע ישמע והחדל יחדל, ולא עלינו תלונתו ואחריותו.

ג. פקוח נפש של רבים

גבולות הספק בפקוח נפש והמקור להיתר של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא"

ח. בהמשך דיונו של [הרב הרצוג] על גדרי ההיתר [לחלל שבת] מחמת פקוח נפש, דקיימא לן שלא הולכים בזה אחר הרוב, כתב, שמכל מקום צריך איזה גדר בדבר, שהרי לא יתכן שנעלה חששות רחוקות, שאם כן אין לדבר סוף. ולבסוף מחלק, שאם הקטטה כבר ישנה [בפועל], אף על פי שברוב מקרים אין בה משום סכנת נפשות,

* **הערת העורך:** בתקופה בה נכתבה התשובה התפרסם ברבים, שבתחנת המעצר ג'למי (היום קישון) שוטרים התעללו בעצירים חובשי כיפה. גם הפגנות השבת באותה תקופה פוזרו ע"י המשטרה באלימות יתרה.

הרי זה בגדר ספק פקוח נפש, "שהרי כבר קרה המקרה העלול להביא לידי סכנת נפשות". אולם, לענין חזרה לבסיס אחרי שכבר נעשתה הפעולה מחמת חשש שמא נזדמן דבר חדש, וכן סיור הניידות לראות ולשמור שלא יקרו מקרים מעין אלה, חוכך [הרב הרצוג] להחמיר "הואיל ועצם השכיחות של מקרים כאלה (של קטטות) אינם בגדר רוב אלא בגדר מיעוט".

לעניות דעתי, יש לדון כאן לא מבחינת כל מקרה ומקרה לחוד, אלא יש לסקור את כל מיני המקרים העלולים להתרחש ורק לפי זה לקבוע את ההלכה גם במקרה מסוים.

וראשית נסורה נא לראות יסוד הכלל שכבר דברנו בו לעיל, שמתירים עכשיו לחלל את השבת משום נמצאת מכשילן לעתיד לבוא. כי לכאורה תמוה, מהיכן למדנו כלל זה, שהותר לחלל על דבר שאינו לפנינו ולעשות מעשה שבו עצמו אין משום צורך הצלת הכלל. וכבר התברר לעיל, שאינו שייך כלל לשאלה אם שבת הותרה או דחווה. שאלה זו קיימת גם לענין קדוש החודש.

ונראה שאין זה גם מתקנת חכמים ומכח עקירת דבר מהתורה, שאם כן היה לגמרא להביאה בדיון אם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה (יבמות פ"ט). וכן מנוסח המשנה בראש השנה: "שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", אינו נראה שזוהי תקנה שרבן גמליאל מצא לנכון לתקנה, אלא הוא מעצם הדין.

וראיתי בפני יהושע (ראש השנה כ"א ע"ב ד"ה במשנה בין שנראה בעליל וכו') שעמד בזה, אבל תירוצו אינו מובן. שכתב, שהטעם הוא מפני שאנו חוששים, שמא רק נדמה להם שהוא נראה בעליל בכל מקום ויתכן שבמקום בית הדין לא נראה. אבל דבריו אינם מובנים כלל, שהרי בפירוש אמרו הטעם רק משום מכשול לעתיד לבוא. הרי ברור שלמקרה זה לא היה שום חשש. ועיין רש"י (מנחות ס"ד א ד"ה אבל), שכתב בפירוש ה"נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" שהוא "דזימנין לא יראה בעליל ויאמרו העדים כמו שראינוהו אנו, כן ראוהו בית דין". הרי שכרגע חשש זה ודאי אינו, כי לרבי עקיבא היה ברור ללא ספק שגם בית דין ראוהו.

ונראה לומר, שההיתר הוא מגדר "מכשירין", שגם הם הותרו בכלל פקוח נפש ודין "במועדו" של קדוש החודש. שהרי כל חילול שבת בהליכה [להציל] וכיוצא בזה, אין זה אלא מגדר מכשירין. ואין צריך לריבוי מיוחד, שהרי גם רבי עקיבא החולק עם רבי אליעזר לענין מכשירי מילה ועבודה [בקרבנות] (שבת ק"ל א-ב), לא

נחלק אלא במכשירים שאפשר לעשותן מבעוד יום, וכאן הרי אי אפשר היה שהרי לא ידעו מה שיהיה אחר כך⁴.

וזהו הפירוש בשעה זו "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", כי אם לא נתיר עכשיו את המעשה הזה שיש בו משום חילול שבת עכשיו, יביא הדבר מחר או לאחר זמן לאיבוד נפש. נמצא, שפעולה זו של חילול שבת עכשיו, היא הכרחית בכדי שתוכל לצאת לפועל לאחר זמן, ההצלה הנצרכת. ואם לא תיעשה עכשיו הפעולה, ברור שזה יגרום פעם לאיבוד נפש. על כן הרי זה בגדר מכשירי פקוח נפש, שגם הוא הותר והוא הדין והטעם בקדוש החודש.

נמצאנו למדים כלל, שגם פקוח נפש שעדיין אינו עומד לפנינו לא לגבי רגע זה ולא לאחר כך, אבל ברור לנו שיגיע הדבר לזה בזמן מן הזמנים, אנו רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו, כי חובה זו של "וחי בהם" היא קיימת ועומדת לפנינו לא רק לגבי החיים של רגע זה, אלא אנו מצווים ועומדים בזה גם לדאוג להצלת חיים שיצטרכו פעם להיות, אף על פי שאין אנו יודעים מתי ואיך. וכן מצות "במועדו" קבועה ועומדת היא עלינו ברגע זה, גם על מה שיבא בעתיד. ועל כן כל מה שאנו יכולים לעשות בכדי להוציא לפועל את המוטל עלינו במצוות אלה גם בעתיד, הרי הם בכלל מכשירים, שאם אין [אפשרות] לעשותן בערב שבת, מותר לעשותם גם בשבת, בדומה לעצם המצווה עצמה.

ולמדנו מכאן הלכה גדולה, שגם הצלת נפשות שלעתיד לבא, שאנו יודעים שזה יבא אי פעם, הרי זה נחשב כאילו הוא כבר נמצא לפנינו עכשיו ועלינו לעשות הכל כאילו הפקוח נפש לפנינו.

ההיתר לחלל שבת על אפשרות עתידית של פקוח נפש מלמד, שחז"ל החשיבו חילול עכשיו זה כחלק מן הפעולות ההכרחיות להצלת נפש בעתיד. והרי זה מעין "מכשירי מילה" שלא ניתן להכניס מערב שבת, שהותר לחלל שבת עבורם לשם קיום הברית (שו"ע או"ח סימן של"א סעיף ו). באופן דומה נכון לראות בנימוק של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" גדר של "מכשירי פיקוח נפש" להצלה עתידית כאשר זו ודאית.

4. ובפקוח נפש נראה, שגם אם היה מסוכן לפני כן והתרחשו בדבר יהא מותר עכשיו, כי אין החולה אשם בהתרחשותו של אחר. וגם אם הוא עצמו התרחל לא שייך להחמיר, כי אין הוא רשאי לאבד עצמו [לדעת] והרי הוא כאחר בנדון זה.

גבולות הספק בפקוח נפש של רבים

ומעתה נראה, שאין גם מקום לחלק במידת השכיחות של הדבר לעתיד לבא. שאפילו אם אין זה עלול לקרות אלא אחד מאלף, דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים בכדי להתיר ולחייב לעשות פעולות אלה של חילול שבת, שהן בגדר מכשירים להצלה זו, שאם לא נעשה אותן, אף ההצלה לא תצא לפועל, כי מכיוון שהגדרנו פעולה זו כמכשירי פקוח נפש, אין לנו שום הגבלה במספר הפעולות והחילולים שיש לעשות שבסופם יביאו לפקוח נפש של אחד מישראל.

והגע עצמך, אם נפלה מפולת של בנין גדול וענקי, או מה שהוא בעצם אותו דבר מבחינה דינית – אם יפלו מאה בתים ואנחנו יודעים שבאיזה צד מהמפולת או שתחת גל אחד מהבתים הללו, נמצא בבירור אדם מישראל, האם נתלה גם את זאת בשאלה אם הולכים בנפשות אחר הרוב? והרי הרמב"ם, שהרבה מפרשים שפוסק שהולכים גם כאן אחר הרוב, ומכל מקום אם נפלה המפולת על מאה נכרים ויהודי אחד – מפנים הכל*.

ולכאורה, למה באמת אין אומרים: "נלך אחר הרוב", ועל כל גל וגל נאמר שעל פי הרוב אין שם יהודי, ועל ידי זה נאסור את כל פעולת ההצלה במקרה זה? אלא ודאי זה אינו, כי מכיוון שאם נאמר כך, הרי לא נעשה את מעשה ההצלה, ורק על יד שנחטט בכל הגל או בכל הגלים נוכל למצוא ולהציל את האדם מישראל, הרי כל העבודות [הן] בגדר "מכשירין" להצלה זו, כיון שאחרת אין אנו יכולים להגיע בשום פנים להצלה. ועל כן, כל הפעולות שאנו עושים הן בגדר ההיתר של פקוח נפש ולא רק הפעולה שהיא מוכרחה מצד עצמה להצלה, דהיינו החפירה במקום שהוא ודאי קבור, אלא כל פעולות העקיפין שתפקידן בעיקר לברר היכן הוא נמצא הן בכלל זה, ומצד "מכשירים" וכנ"ל.⁵

ומכיון שנתברר שגם פעולות שהן עצמן אינן בעצם שייכות לפעולת ההצלה, אבל מכל מקום אי אפשר בלעדיהן להגיע להצלה, כגון פקוח כל הגלים כולם או החזרה

5. ובזה נראה לכאורה שנחלק הט"ז עם הרמ"א שהובא לעיל, אם יש לחשוש למכשול לעתיד לבוא על ידי שיעשו על יד נכרי המזומן לפנינו בלי איחור. כי הרמ"א סובר שאינו דומה לחשש שמא יתאחר מלעשות שהוא מצוי טובא, מה שאין כן החשש שמא ילמדו מכאן להחמיר כשלא יהיה נוכרי מצוי הוא חשש רחוק. אולם הט"ז, שהשווה הדברים, לא חילק בזה. והטעם כנכתב לעיל, מכיוון שהתברר שהחשש מצד לעתיד לבוא הוא חשוב כמו אילו היה הפקוח נפש כבר לפנינו עכשיו, ובמקרה שיש לפנינו פקוח נפש לא שייך לחלק במכשירים בין מספר המלאכות שיש לעשותן לשם זה.

* הערת העורך: ראה יומא פ"ד ב, רמב"ם הלכות שבת ב' כ-כא, שולחן ערוך או"ח סימן שכ"ט סעיף ב.

בכלי הנשק עכשיו שהמעשה שלפנינו כבר נעשה, מכל מקום אף זה בכלל מכשירי פקוח נפש שדוחים שבת ממש כמו פעולה שיש בה באופן ישיר פקוח נפש בשביל הצלת נפש שלפנינו. מעתה גם אם ה"אתה מכשילן לעתיד לבוא" היא מציאות רחוקה, מכל מקום כל עוד שהוא ברור שזה יבא בזמן מן הזמנים, הרי כל פעולות שאנו עושים הן בכלל מכשירים לפעולות ההצלה ההיא ומותר וגם מחויבים לעשות עכשיו.

ומעתה אין זה שייך כלל לדיון של קביעות הגבול והגדר של ספק פקוח נפש שהותר לבין ספק רחוק של אחד מאלף שהוא אינו כלל בגדר ספק. כי כל זה שייך לעניין מקרה בודד וחד פעמי, שמכיון שהוא ספק רחוק אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל (ואין כלל חילוק בין דבר שעוד לא היה לבין מה שכבר קרה, כי כנכתב לעיל, גם מה שיכול לקרות לעתיד הרי הוא כאילו לפנינו). מה שאין כן נדון שלנו, אם תאמר שהוא מיעוט ולא תצא לפעולת הבדיקה, הרי בכל מקרה תדון ככה, כי מאי אולמיה דהאי שבת משבת אחרת, ועל ידי זה לא תצא אף פעם לפעולות בדיקה בשבת. אבל אז הרי אתה יודע בוודאות גמורה שפעם על יד אי יציאה זו יגיעו הדברים לידי איבוד נפשות. כי הרי סוף סוף באחד מהשבתות תזדמן תגרה שתביא לידי איבוד נפשות. ונמצא שאי יציאה זו, יש בה משום איבוד נפשות. ולהיפך – יציאה בכל שבת ושבת ודאי תמנע את הפרצה באיזה זמן שתזדמן. ועל כן יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר פקוח נפש של אותה שבת שבה השמירה תביא תועלת. ועל כן מותרת אף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן, כי אין אתה יודע איזוהי שתביא לידי הפקוח נפש, ועל כן כולן בכלל היתר וחיוב, ממש כפקוח מאת הגלים של המפולות בשביל הצלת אחד מישראל הנמצא תחת מפולת אחת ויחידה.

כלל הדברים, שאין לנו לדון את המקרה מבחינתנו הבודדת אלא מבחינת כל המקרים הדומים לו שגם להם אנו קובעים את דרך ההתנהגות על יד הקביעות כלפי מקרה זה. ועל יד בחינה זו אין חשוב כבר כלל אם מקרה בודד זה הוא מצוי או לא, אלא אם על יד המעשים שלי בכל המקרים הללו הדומים זה לזה והיכולים להתרחש, אם היום ואם מחר, יהא בהם פעם משום הצלה. וכן אם על יד ההמנעות שלי מפעולה במקרה זה, וממילא גם במקרים הדומים לו, יהא משום איבוד נפשות ברור באיזה מקרה מן המקרים. ואם הדבר כן, הרי זה בכלל פקוח נפש שהוא מותר ומחויב לעשות כל המלאכות כולן עכשיו, לא מצד חשש למקרה זה ולשבת זו שלפנינו אלא מגדר מכשיר לפקוח נפש שיבא פעם מן הפעמים אם היום ואם לאחר זמן.

שאלות של היתר חילול שבת משום פקוח נפש הנוגעות לרבים אין לבחון באופן נקודתי, אלא מתוך התייחסות להשלכות שלהן לאורך זמן. במקרה של אדם פרטי יש לדון בסבירות הספק של איבוד נפשו ובשאלות של רוב ומיעוט. אולם בפעילות ציבורית שוטפת שנועדה להציל נפשות יש להתיר חילול שבת גם אם פעילות זו צפויה רק בעתיד להביא ולו להצלת נפש בודדת. על כן, שאלת ההסתברות למניעת פקוח נפש בסיור יזום מסוים איננה רלוונטית, משום שברור לנו שביטול כלל הסיורים בשבת יביא בודאות ביום מן הימים לאיבוד נפש. לפיכך, ביצוע סיורים ברכב המשטרה בשבת הוא בגדר הכרח וחובה הלכתית.

ועל פי זה יש להתיר כל פעולות סיירות הנודדות [סיורי הניידות], אלא אם כן ברור שאינן נעשות במחשבה רצינית וחשש כל שהוא אלא רק לשם טיול סרק בעלמא. כמו כן יש מקום גדול להתיר חזרה במכונית גם אחרי שנגמרה המריבה במקום זה, אם יש מקום, ולו יהא אפילו רחוק, לחשש שמא נצרכת המכונית כרגע בצד שני של המחוז המשטרה ועל ידי שיחזרו לבסיסם יוכלו לגשת למקום ביתר מהירות מאשר מהמקום שהם נמצאים כעת.

וכסניף לזה יש להוסיף מה שהזכרנו לעיל, שיתכן לומר שבדורותינו יש להרחיב את הגדר של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" גם לענין החזרה מחוץ לתחום וחזרה במכונית, שאם לא כן ימנעו כל אלה שהם שומרי תורה מלהתגייס לעבודה משטרתית בכלל, וכנכתב לעיל.

ד. הצלת רכוש הציבור

ההיתר לכבות גחלת של מתכת

ט. בכל זה דנו על פי הקווים שצוינו בקונטרסים הנזכרים לעיל [של הרב הרצוג]. אולם נראה לי שיש להכניס כאן עוד נימוק הלכתי, הראוי לשמש סניף, אם לא יסוד חשוב כשלעצמו. והוא שיטת רב האי גאון והרב בעל הלכות והרבנו חננאל לענין גחלת בשבת ברשות הרבים (שבת מ"ב ע"א), שפירשו אליבא דשמואל, שמתיר [לכבות בשבת] בשל מתכת אף על פי שהיא מלאכה דאורייתא, לפי מה שפסק רבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה [שחייב], משום חשש של נזקא דרבים.

ותמהו בזה הרמב"ן (שם ד"ה מכבין גחלת) והרשב"א (שם ד"ה גחלת של מתכת), איך נתיר מלאכה דאורייתא מחמת חשש נזק? וכתבו שניהם (הרמב"ן בלשון "ואולי", והוא עצמו אינו סובר כן, והרשב"א בנוסח "ויש לומר" וגם לא גילה דעתו הוא מהי): כיון דדרכו להזיק בו ורבים נזוקים בו, כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל, דאי אפשר לרבים להזהר ממנו⁶.

ומקור הדבר נראה לי שיש ללמדו ממלחמת רשות, שהיא להרווחה (סוטה מ"ד ב), או להרבות שמע מלכות מלך ישראל (רמב"ם, הלכות מלכים פרק ה'), או לפרנסה (ברכות ג' ב), ועל יד זה הותר להעמיד עצמו בסכנה של ספק נפשות של יחידים. וספק זה הרי הוא חמור יותר מדין [הספק שעליו מתירים] חילול שבת, שהרי בגלל ספק מסוג זה ראוי לחלל את השבת (עיי' מנחת חינוך, מצוה תכ"ה, שהעלה, שבמלחמה אין דין "וחי בהם", כי כל עיקר מלחמה בנויה על ספק איבוד נפשות כי אין סומכים על הנס).

ולדעת הרי"ף החולק בפרק קמא דשבת על המפרשים היתר הפלגה שלושה ימים לפני שבת מצד דין תחומים, שאם כן גם לפני שלשה ימים אסור*, נראה לכאורה שסובר שבמלחמת רשות הותרה (או נדחתה) השבת, שאם לא כן אינו מובן למה מותר להלחם מלחמת רשות ואפילו לפתוח בראשון בשבת, הרי ברור על כל פנים קרוב לוודאי שיצטרך לחלל את השבת בהמשך המצור. אלא ודאי דבר זה הותר. ולכאורה אינו מובן למה. ומה ששגור בפי הכל לומר, שמלחמה היא דין מיוחד אין לו יסוד, כי למה לא נלמד משם.

ולדעת הר"ז"ה [שבת נ"ג א] האוסר לענין ינוקא דאישתפוך חמימיה שלאחר מילה,

6. אגב, גם כאן ההיתר [הוא] בהכרח [משום] סופם משום תחלתן, שהרי במקום לכבות המתכת יכול לעמוד במקום ולהזהיר הרבים עד שיפוג חומה מאליו, אלא מפני ששיערו חכמים דעתו שלא יעמוד בזה.

ועיי' מגיד משנה פרק י' מהלכות שבת הלכה יז וכד, שהטה גם דעת הרמב"ם לשיטה זו לתירוץ אחד. ותירוצו הראשון, שהוא משום מתעסק, אינו מובן, שאם כן נאמר כן בכל מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומה שמסתמך על הרשב"א והתוספות, הרי הם לא כתבו אלא במה שאין במינו נצור, שכל עיקר אינו אלא מלאכה דרבנן, וגם זורקו מיד מידו שאין על זה שם צידה כלל, מה שאין כן לענין נחש.

* **הערת העורך:** הגמרא במסכת שבת י"ט א מלמדת: "תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים – לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה – שפיר דמי... אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלושה ימים קודם לשבת, ואם התחילו – אין מפסיקין". נחלקו הראשונים על סיבת האיסור. הרי"ף (ז' א בדפיו) סבר, שהוא מטעם ביטול עונג שבת בימיה הראשונים של ההפלגה או של הלחימה, הרי שאין בדבריו כל חשש שעצם הכניסה ללחימה תביא בהכרח לידי חילול שבת, ויש להבין מדוע.

למול, שאסור להיכנס לדין פקוח נפש*, לכאורה כל דין היתר הפלגה שלושה ימים לפני שבת (ולדעת רבים גם כשהדבר ברור שיצטרך לחלל שבת), הרי הוא בהכרח רק משום שלמד היתר זה מדין מלחמת רשות, שאם לא כן מנין לנו היתר זה להכניס עצמו בפקוח נפש. ומה שרגילים לומר, שדין מלחמה שאני משום שהוא על יד סנהדרין, אינו [כן], וכי סנהדרין בכוחם להתיר איסורי תורה?

על כן נראה, שיסוד הדברים הוא, שכל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקוח נפש, כי כל מה שצריך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש. פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פקוח נפש, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה, אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פקוח נפש. וכן כל מלחמה שהיא מביאה הרווחה ועל ידי זה ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים. וכן מלחמה שהיא להרבות שמעו של המלך, יש להניח שעל ידי זה יפחדו האויבים מלבוא וירבו אלה המעוניינים לבא אתו בברית, מה שגם כן מביא למצב כלכלי יותר טוב ועל ידי זה מתרבה הבריאות בצבור.

וכן ענין של סילוק הנזק בצבור בענין הגחלת. אמנם זה מצד עצמו אינו מסוכן, אבל הרי יתכן שהניזוק לא יוכל לצאת לעבודה, ויתכן גם שהוא בודד ולא יוכל להגיד למישהו שיבואו לעזור לו, ועל ידי כך יכול הדבר הקטן הזה להביא לידי פקוח נפש. וכיוצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק שאין לחשוש מזה, ומכל מקום באופן ציבורי הרי זה קורה סוף סוף ולגבי פקוח נפש גם זה מובא בחשבון.

זהו מה שנראה לעניות דעתי בהסבר שיטת הגאונים על פי מה שהבינו דבריהם הרמב"ן והרשב"א.

התורה התירה לסכן חיי לוחמים גם במלחמת רשות, על אף שמטרת המלחמה איננה הצלת נפשות אלא יצירת רווחה כלכלית או השגת הישגים מדיניים. סיבת הדבר היא העובדה, שלמצבה הכלכלי של המדינה יש השלכה ישירה על בריאות הציבור ועל תוחלת החיים שלו. באופן דומה יש להתייחס למניעת נזק שגחלת בוערת עלולה לגרום. אם נבחן את הסוגיה מנקודת

* **הערת העורך:** בזמן הגמרא היה מקובל, שחיוני לרחוץ תינוק הנימול במים חמים, ואי-רחיצתו מסכנת אותו. במקרה שהמים שהוכנו לשם כך נשפכו לפני המילה, הו"ה אסר למול, שכן לדעתו אין להכנס בידועין לסכנת נפשות שתחייב חילול השבת.

המבט של פרט העומד לפנינו, הרי שהחשש שהוא ימות כתוצאה מפגיעת הגחלת הוא רחוק ביותר. אולם משעה שאנו מבקשים להתבונן בסוגיה מנקודת מבט ציבורית, יתכן בהחלט שאדם כלשהו, זקן, חולה או רגיש במיוחד, עלול בסופו של דבר למות מנזק הגחלת.

דעת הרמב"ן

והנה כאמור הרמב"ן חולק על שיטת גאונים זו. אולם כפי מה שרצינו לומר שמקור הדברים הוא בדין מלחמת רשות, הרי ניתן לומר שגם הרמב"ן לא חלק על יסוד הדברים שסכנת נזק הצבור נחשב כפקוח נפש, אלא ש[הוא] סובר שענין זה של גחלת אינו נחשב כל כך נזק הצבור, שאין מצוי שיכשלו. ועוד, שהרי ברירה בידו [של מי שנתקל בגחלת] לעמוד שם במשך זמן קצר זה עד שהמתכת תתקור, ואם כן אין בזה כלל משום סכנת נזק לרבים. וסברת הגאונים שהתירו משום שחששו שלא יעמוד בזה, לא סבירא ליה, כי אין בזה משום טרחה מרובה כל כך. וכן צידת המזיקים שאינם ממיתים אינו נוגע לצבור אלא למקום מועט איפה שהוא נמצא, ואינו דומה למלחמה שנוגעת בשלום כל ישראל. באופן שאין זה רחוק כלל מהדעת לומר שכולי עלמא מודים בעיקר היסוד שזקק הרבים הוא שקול כפקוח נפש היחיד. ועל כן הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הצבור כולו, כי כנכתב לעיל הדבר יכול להביא להצלת הרבה נפשות יותר ממה שעלולים לההרג בחרב השונא⁷.

סיכום

ומעתה נדון דידן של סיור בכדי למנוע קטטות ומריבות בצבור או לתפוס הגנבים וכיוצא בזה, אם אמנם הצלה ממקרי איבוד נפשות היא אולי קצת רחוקה הרי הצלת ממון ונזקים גופניים היא מצויה מאד, ואינו גרוע מגחלת ועדיף ממנה כי כאן הנזק אינו מצומצם על מקום אחד, אלא הוא פוגע בצבור כולו, וודאי שיש בזה משום הצלת הצבור מנזק, שלדעת הגאונים הרי הוא שקול כפקוח נפש, וכפי שכתבנו מתקבל על הדעת שגם שאר ראשונים מודים להם בעיקר הדין. ואם אמנם קשה לסמוך על זה ולעשותו עיקר הטעם להקל, מכל מקום לעניות דעתי הרי הוא לכל הפחות ראוי להצטרף כסניף ליסוד העיקרי שהעלנו להתיר מצד זה שאיזה פעמים זה יביא לידי פקוח נפש, וזה יש בכוחו לתת לזה דין פקוח נפש לכל דינו כנכתב לעיל.

7. ואף על פי שאם אמרו: "תנו לנו נפש מישראל ואם לא נהרוג כולכם", הרי זה אסור ואין מבחינים בין הצלת רבים ליחידים, אין זה אלא כשמייחדים את האחד, וצריך למסור אותו בידיים, אבל כשאין מוסרים בידיים ואין האחד ידוע מראש והרי הדבר נתון להשגחה, בזה יש להעדיף באמת את שלום הרבים על היחיד. כן נראית לכאורה הגדרת הדברים [וראה עוד בשער הקודם].

אחרית דבר

עיקרי מסקנותיו של הרב ישראלי

שלושה עקרונות יסוד בהלכות ציבור עולים מתשובתו של הרב ישראלי על פעילות המשטרה בשבת. האחד מתייחס לדרך הכללית בה נכון לפסוק הלכה עבור ארגונים בהם משרתים שומרי מצוות לצד מי שאינו שומר, ושניים נוספים המתייחסים למשטרה ולגופים דומים לה העוסקים באכיפת הסדר הציבורי, שהעדרו עלול לגלוש לאבדן נפשות:

א. אל לה לפסיקת הרבנות להיות מכוונת רק כלפי שומרי המצוות שבקרבת משרתי הציבור. עליה לפסוק לגוף הציבורי עצמו על כל המשרתים בו. על כן בנדון דידן (אות ז' לעיל):

אנו מחויבים לדון כאילו כולם מוכנים לשמוע בקול התורה ולהשמיע להם את ההלכה כפי שהיא לכולם באופן שווה. ועד כמה שזה מותר, הרי זה מותר לכולם ואין ראוי להימנע מזה. ועד כמה שזה אסור, עלינו לחתור שיהא זה חוק כללי הנוהג ומחייב את כל אנשי המשטרה כאחד.

אין גם לסמוך על פתרונות של "גוי של שבת" מכיון שאנחנו מחויבים למשטרה יהודית ולכל יהודי באשר הוא. נעיר, שמחויבות זו ביסודה אינה אלא פן נוסף של החובה ל"אפרושי מאיסורא" העומדת ביסוד הרצון לחקיקה דתית, כפי שהתבאר בשער הקודם.

יתרה מזאת, נכון לפעול לאיוש המשטרה על ידי שומרי מצוות. על כן יש לבחון כל מגבלה הלכתית העלולה למנוע שומרי מצוות מלהתגייס למשטרה, אם אין בה משום "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" באי-גיוסם.

ב. משמעותו של הנמוק "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" איננה שחכמים הפקיעו איסור תורה בשבת זו לשם הצלה מסכנת נפשות בעתיד, אלא שההיתר בשבת זו הוא חלק מקדים של ההיתר לחלל שבת באותה שבת עתידית שבה ההצלה תדרש. ההיתר בשבת זו הוא המאפשר את ההצלה העתידית ועל כן הוא "מכשיר" לה. אמנם, יש מקום להתיר "מכשיר" מעין זה רק אם ברי לנו שאכן בעתיד יוצר מצב שיחייב חילול שבת לשם הצלת נפש מישראל וש"מכשיר" זה אכן ישמש להצלת הנפש. ודאות מעין זו קיימת רק במערכות ציבוריות, כמו המשטרה, העוסקות לאורך זמן במקרים רבים החוזרים על עצמם.

מכאן, שבבואנו לדון בהיתר לפעולה של מערכת ציבורית בשבת, אין לדון ברמת הסיכון שיש במקרה העומד לפנינו ברגע זה (שוד, קטטה ודומיהם), אלא

ברמת הודאות שאכן באחד מן המקרים הדומים בעתיד אכן תווצר סכנת נפשות ברורה, שחילול השבת הנוכחית יאפשר את מניעתה (במושגים מתמטיים – אין לדון ברמת הסבירות כיום, אלא בתוחלת לנזק ודאי בעתיד), ובלשון הרב ישראלי (אות ח' לעיל):

ומעתה אין זה שייד כלל לדיון של קביעות הגבול והגדר של ספק פקוח נפש שהותר לבין ספק רחוק של אחד מאלף שהוא אינו כלל בגדר ספק. כי כל זה שייד לעניין מקרה בודד וחד פעמי, שמכיון שהוא ספק רחוק אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל... מה שאין כן נדון שלנו, אם תאמר שהוא מיעוט ולא תצא לפעולת הבדיקה, הרי בכל מקרה תדון ככה... ועל ידי זה לא תצא אף פעם לפעולות בדיקה בשבת. אבל אז הרי אתה יודע בוודאות גמורה שפעם על יד אי יציאה זו יגיעו הדברים לידי איבוד נפשות. כי הרי סוף סוף באחד מהשבתות תזדמן תגרה שתביא לידי איבוד נפשות, ונמצא שאי יציאה זו, יש בה משום איבוד נפשות. ולהיפך – יציאה בכל שבת ושבת ודאי תמנע את הפרצה באיזה זמן שתזדמן. ועל כן יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר פקוח נפש של אותה שבת שבה השמירה תביא תועלת. ועל כן מותרת ואף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן, כי אין אתה יודע איזוהי שתביא לידי הפקוח נפש, ועל כן כולן בכלל היתר וחיוב, ממש כפקוח מאת הגלים של המפולות בשביל הצלת אחד מישראל הנמצא תחת מפולת אחת ויחידה.

ג. נזקי רכוש של הציבור הרחב עלולים להגיע לידי סכנת נפשות, כפי שעולה מן ההיתר לכבות גחלת של מתכת לשיטת הגאונים ורבנו חננאל (אות ט' לעיל):

... כל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקוח נפש, כי כל מה שכרוך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש. פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פקוח נפש, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פקוח נפש...

הרב ישראלי מחדש, שהלכה זו נלמדת מעצם ההיתר לצאת למלחמת רשות, שמניעיה הם כלכליים גרידא, על אף אובדן הנפשות הכרוך בה. לכלכלת הציבור יש משמעות של פקוח נפש, ועל כן בנסיבות מסוימות ניתן לעבור אף על איסורי תורה למניעת נזק לציבור הרחב.

פקוח נפש אינו מתיר את איסורי השבת, אלא רק דוחה אותם, ועל כן נכון תמיד להמעיט במדת האפשר באיסורים גם בעת הצלת נפשות, אם אין הדבר פוגע ביעילותה, עתה ובעתיד (כדברי הט"ז). בעוד שבהערכת הסיכון ליחיד יש לדון על כל מקרה לגופו, הרי שבפעולות לשם שמירת שלום הציבור יש לבחון אם אי ביצוע פעולות המניעה, גם לאורך זמן, עלול להביא לסיכון ממשי אפילו של אדם אחד בעתיד.

השפעת תשובתו של הרב ישראלי

שנים רבות לא היו לדבריהם של הרבנים, ובכלל זה הרב ישראלי, השפעה מעשית על פעולות המשטרה. אולם בשנת תשל"ח (1978) פנה המטה הארצי של משטרת ישראל ל"מכון צומת" על מנת שיבצע מחקר הלכתי מקיף לבדיקת האפשרויות לצמצום פעולות שיש בהן חילול שבת. המניע למחקר היה הרצון לשלב כוח אדם דתי איכותי במשטרת ישראל על ידי יצירת אפשרויות מעשיות לשרותם במשטרה. במחקרם ובהמלצותיהם, התבססו אנשי "מכון צומת" בעיקר על פסיקתו של הרב ישראלי¹. כעשור מאוחר יותר ערכו שני רבני משטרה, הרב י. קליין והרב א. לוינזון, חוברת בשם "הלכות עבודת המשטרה בשבת", שהתבססה על התייעצות עם הרב ישראלי ועם הרב נויבירט. לאורך השנים, נהגו אנשי משטרה דתיים בתפקידים שונים לפנות אל הרב ישראלי בשאלות סבוכות ומורכבות ביחס לדרך עבודתם בשבת. לאור הכלל ההלכתי שחידש ("מכשירי פיקוח נפש"), התיר הרב לאנשי מחלקת הזיהוי הפלילי לאסוף בשבת ממצאים מן הזירה, ובכלל זה ליטול טביעות אצבע, עקבות גבס וכד'. הרב התיר זאת גם אם באופן עקרוני ניתן היה לדחות את הפעילות למוצאי שבת, בקבלו את הטיעון המקצועי, שלעיתים חלים שינויים משמעותיים בזירת הפשע עם חלוף הזמן².

בשנים האחרונות, יזם הפיקוד הבכיר במשטרה יחד עם גורמים בציונות הדתית תוכנית לגיוס של בני הציונות הדתית לשורות המשטרה במטרה לשלבם בעמדות מפתח (במעין תחילת התגשמותו של חזונו של הרב ישראלי על איוש המשטרה גם על ידי שומרי מצוות). הוקמה תוכנית בשם "מאמינים במשטרה" הכוללת הכשרה מקדימה בבית מדרש ומוקד למענה לתשובות הלכתיות בראשות הרב רמי ברכיהו רב הישוב טלמון. תשובתו של הרב ישראלי הינה אבן היסוד לפסיקה ההלכתית ביחס לפעילותם בשבת, ולתוכנית כולה.

במהלך השנים, הרחיב הרב ישראלי את ההיתר לחלל שבת לצורך שמירה על הרכוש הציבורי, והחילו גם על חברות שמירה אזרחיות. כך למשל, הוא התיר לקצין הביטחון של בנק המזרחי להפעיל צוות התערבות אזרחי במידה ותופעל אזעקה באחד מסניפי הבנק בשבת, על אף שהמבחנים הסטטיסטיים מלמדים כי רוב האזעקות הן אזעקות שווא³.

גם פסיקה בתחומים נוספים של שלום הציבור הושפעה מתשובה זו⁴.

1. הרב אורי דסברג והרב ישראל רוזן, "השבת במשטרה", תחומין ב, עמ' 66.

2. הרב ישראל רוזן, גאון בתורה ובמידות, עמ' 237.

3. שם.

4. ראה אספקת מים לאוכלוסיה בשבת, תחומין כ"ט עמ' 403.

קדושה במלכות

"הערותיו" של הרב ישראלי להצעתו של הרב הרצוג, כפי שהן חזרו ונדפסו בסימן י"ז בספרו "עמוד הימיני" – "הבטחון הפנימי במדינה בשבת", חותמות את השער הראשון של ספרו, הוא "שער קדושה ומלכות", שהרי גם סימן זה הוא עוד פרק במגמה להוסיף קדושה למלכות, לעצב את פניה של כלל החברה בישראל ושל הממשל במדינתו לאור דרכה של תורה.

תחושת האחריות לכלל ישראל, יחד עם ההכרה בערכה האמוני והגאולי של מדינת ישראל, הביאו את הרב ישראלי לחזור ולבחון סוגיות הלכתיות ולמדניות מוכרות, לזהות בהן ולדלות מתוכן עקרונות יסוד לישום לנוכח אתגריה של המדינה הרבנית המודרנית שקמה בארץ ישראל. אתגרי השעה המריצו את הלמדנות, וזו פתחה דרך להתמודדות עם האתגר (הרבנות והמדינה, עמ' 44):

אנו רואים את החובה לכוון את המדינה לאורחא דמהימנותא ולחתור לקראת זה בלי הרף, גם אם המטרה נראית רחוקה. אף אנו מאמינים, שהתורה תורת חיים היא, ואין ההלכה מצרה צעדיה של המדינה. אדרבה, בכוחה וביכולתה לכוון את אורח חיי המדינה לצור לה צורה יהודית שתעלה את ערכה ותקנה לה מקום מכובד ביותר בחבר העמים.

זה לדעתו תפקידה של הרבנות בדור התקומה. הרבנות "מקבלת... תפקיד חדש של פתרון השאלות שהחיים המדיניים לכל ענפיהם מעמידים", ועל כן על פוסק ההלכה "להיות מוכן... הן מבחינת הידיעות ההלכתיות... הן מבחינת הנכונות הנפשית לצורך השעה" (הרבנות והמדינה, עמ' 149). "הדת והמדינה" – רשימות דברים מתוך הרצאה בפני הסתדרות הרבנים באמריקה, תשי"ב).

בשנת תשי"י כתב הרב ישראלי (הרבנות והמדינה, עמ' 39): "אין אנו לעת עתה אלא מסתתי אבנים, [מבררי הלכות], הבנאים יבואו אח"כ להקים את בנין ההלכה הברורה". עם השנים התברר, שהוא גם היה ממניחיה המרכזיים של התשתית ההלכתית המאפשרת למדינת ישראל לבסס את אורחותיה על יסודות הלכתיים מוצקים.

שער ד'

**פגיעה באוכלוסיה אזרחית במהלך
פעולות צבאיות**

בעריכת

אברהם ישראל שריר

225.....	מבוא
230.....	רקע הלכתי
233.....	פעולות צבאיות להגנת המדינה
256.....	אחרית דבר

מבוא

פעולת קיביה

הפסקת האש שהוכרזה בתום מלחמת העצמאות לא הביאה שקט לגבולותיה של המדינה שזה עתה קמה. בשנים שבין מלחמת העצמאות לבין מבצע סיני (תש"ח-תשי"ז 1948-1956) נרצחו כאלף אזרחים ישראלים בפעולות טרור של מסתננים, שיצאו בעיקר מתחומי יהודה ושומרון ורצועת עזה. לצה"ל לא היה כל מענה הגנתי להסתננויות אלו, וגם משמר הגבול שהוקם בשנת תשי"ג למטרה זו לא הצליח למנוע את הסתננויות המרצחים. בתגובה למעשי הרצח והחבלה, ובהעדר מידע מדויק על מקום המסתננים, ממשלת ישראל אמצה מדיניות של פעולות תגמול. תחילה כוונו פעולות אלו להעניש את האוכלוסיה האזרחית שממנה באו המרצחים מתום כוונה להרתיע מהשנות מעשי הרצח והחבלה ולגרום לממשלות ירדן ומצרים למנוע הסתננויות נוספות. ביצוע פעולות התגמול הופקד בידי יחידה 101, שהוקמה במיוחד למשימה זו, יחד עם שאר יחידות הצנחנים.

בלילה של ה' בחשון תשי"ד (13 באוקטובר 1953) השליכו מסתננים רימון יד לבית משפחה ביישוב יהוד (השוכן צפונית לשדה התעופה לוד) ורצחו אם ושני ילדיה. עקבות המסתננים הובילו לאיזור הכפרים נתיס וקיביה (צפונית למודיעין עילית של היום, אז בירדן). שני לילות לאחר הרצח פשט כח של יחידה 101 וגדוד 890 של הצנחנים על הכפר קיביה. כ-70 אזרחים נהרגו ולמעלה מ-40 בתים נהרסו. לא ברור אם תושבי הבתים הוזהרו לפני תקיפתם ופצוץ בתיים. הנסיבות המדויקות של הפעולה נשארו מעורפלות שנים רבות לאחריה. התגובות בעולם היו קשות וגם בארץ נשמעו קולות של בקורת. ראש הממשלה דוד בן גוריון התנער תחילה ממעורבות צה"ל בפעולה, וטען שתושבי הספר בצעו את הפעולה ביוזמה עצמית. הסתננויות המרצחים המשיכו גם לאחר הפעולה בקיביה וצה"ל המשיך בפעולות התגמול, אולם מאז פעולת קיביה הן כוונן ברובן כנגד כוחות צבא ומשטרה של האויב ולא כנגד אזרחיו.

המבוכה שהתעוררה סביב תוצאותיה של פעולת קיביה היא הרקע למאמרו של הרב ישראלי "תקרית קיביה לאור ההלכה", שראה אור בגליון ה'-ו' של "התורה והמדינה" (תשי"ד), והפך למאמר יסוד בכל דיון הלכתי על פגיעה באזרחים תוך כדי פעולות צבאיות. המאמר חזר ונדפס בספר "עמוד הימיני" בשם "פעולות צבאיות להגנת המדינה", ובספר "צומת התורה והמדינה" תחת השם "פעולות תגמול לאור ההלכה". בדברי הקדמה למאמר סיכם הרב ישראלי את הרקע למאמר ואת הסיבה לכתיבתו במלים הבאות:

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

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

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

לבירור השקפת התורה על הנידון מוקדש המאמר הניתן בזה.

המאמר וחלקיו

מאמרו המקורי של הרב ישראלי משתרע על פני למעלה מ-40 עמודים, והוא אף הורחב במהדורתו השניה כפי שהיא מופיעה בספרו "עמוד הימיני" (על הסיבות להרחבה נעמוד בהמשך). חמישה פרקים במאמר והדיון בהם מסתעף לנושאים רבים ומגוונים, תוך ביאורים למדניים עמוקים לסוגיות רבות. מפאת רוחב היריעה, את ארבעת הפרקים הראשונים רק נסקור בקצרה ובחמישי והאחרון נעיין במלואו.

בארבעת הפרקים הראשונים, הרב ישראלי מנתח את מעשי כנופיות המרצחים ואת פעולות התגמול נגדן מתוך הנחה שאלו הן פעולות שאינן צבאיות. ניתן לשער, שיחס זה נבע מאופין של פעולות ההסתננות: הן נערכו לאחר הסכם הפסקת האש, רוב המסתננים לא היו חיילים או שוטרים והם תקפו מטרות אזרחיות בעיקרן – מעין המשך לפרעות שלפני קום המדינה ולא למלחמה שזה עתה לכאורה הסתיימה. כמו

כן, קיימת היתה האפשרות שאזרחים תושבי הספר בצעו את פעולת קיביה, כדברי בן גוריון, או שאזרחים ישקלו לבצע פעולות מעין אלו בעתיד. כך או כך, על בסיס הנחה זו, שמעשי המסתננים ופעולת התגמול עליהם אינן פעולות מלחמתיות, הרב ישראלי דן בארבעה היבטים שונים של פעולות התגמול, שניים הנוגעים לאפשרות של הענשה על מעשי רצח שבוצעו בעבר ושניים הנוגעים למניעה של הסתננויות בעתיד:

א. **שליחות לדבר עבירה.** תחת ההנחה שתושבי הכפרים שמהם יוצאות כנופיות המרצחים מסכימים למעשיהן ואולי אף מעודדים אותם לביצועם, הרב ישראלי בוחן בפרק הראשון של מאמרו את השאלה האם ניתן להתניחס אל התושבים כשותפים מלאים לרצח. אמנם, בישראל "אין שליח לדבר עבירה" – מבצע עבירה הוא האחראי למעשיו ומי ששלח אותו לבצע אותה חייב רק בדיני שמים ופטור מדיני אדם. אולם מצאנו מדרש (ב"ר ל"ד יג), שהובא להלכה על ידי מספר פוסקים, שבבן נח גם המשלח מתחייב בבית דין.

בפרק זה של מאמרו, הרב ישראלי מוכיח, שהרמב"ם לא פסק כדברי המדרש, ועל כן אין לחייב את האוכלוסיה ככלל במעשי המרצחים אף אם הם עושים את מעשיהם בשליחותה.

אגב דיון זה, הרב ישראלי מברר מספר הלכות, וביניהן את ההבדל שבין איסור איבוד לדעת בישראל לבין איסור זה בבן נח, הבדל שישמש בסיס בחלק מדינו בהמשך.

ב. **העלמת עין.** אחת משבע המצוות שבני נח מחוייבים בהן היא הדינים – העמדת בתי משפט ושפיטה של העוברים על שש המצוות האחרות, שבכללן גזל ושפיכות דמים. הרמב"ם סובר (הלכות מלכים ט' יד), שציבור שלא שופט את עברייניו מתחייב מיתה ומבסס את דבריו על הריגת בני יעקב את אנשי שכם: "ומפני זה נתחייבו בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו" (שם). לכאורה על פי זה, ניתן גם לתקוף ולהעניש את האוכלוסיה שלא שופטת את חוליות הטרור שחיות בקרבה. אולם הרמב"ן (בפירושו על בראשית ל"ד יג) חולק על דבריו של הרמב"ם, וסובר שאמנם הריגת אנשי שכם הותרה משום שחטאו בעבודה זרה, בגלוי עריות ובשאר תועבות, אולם לא היה זה מתפקידם של בני יעקב להרגם.

בפרק השני של המאמר הרב ישראלי מברר באריכות את שורש מחלוקתם ומסיק לאחר דיון מרתק, שאם אי ההעמדה לדין של המרצחים על ידי אוכלוסית הכפרים היתה מחשש מפני כנופיות אלו (חשש מיתה לרמב"ם, וכל חשש אחר לרמב"ן), אזי אוכלוסיה זו פטורה מעונש. על כן: "...אין יסוד מספיק להתיר פעולה נגד ציבור שנמנע למלא חובתו ולבער מתוכו את המרצחים כל עוד שיתכן שיש להם אמתלא של פחד או לחץ וכיוצא בזה".

ג. **סיוע לרודף.** מן הבירור בשני הפרקים הקודמים עלה, שעל פי ההלכה לא ניתן להעניש אוכלוסיה שממנה יצאו כנופיות המרצחים בעבר. אולם עצם המחסה שאוכלוסיה זו נותנת לכנופיות אלו מסייע בידן לקראת פעולות שלהן בעתיד. נשאלת אפוא השאלה, לה מקדיש הרב ישראלי את הפרק השלישי במאמרו: האם מותר לפעול למניעת מעשי רצח עתידיים על ידי פעולה נגד המסייעים לרודפים. במילים אחרות: האם המסייע לרודף אחר חברו להורגו דינו כרודף עצמו אותו מותר להרוג על מנת להציל את הנרדף.

לאחר דיון מעמיק בשרשיו של ההיתר להרוג רודף, הרב ישראלי מסיק שאכן, אוכלוסיה בוגרת שמעודדת את כנופיות המרצחים לצאת למעשי הרצח שלהן ומסייעת בידן דינה ככנופיות עצמן ותורת רודף עליה. אולם אין הדבר נכון לגבי הילדים שבאוכלוסיה זו, ש"אסור לפגוע בהם בידיעה ובכונה תחילה".

ד. **פגיעה אנבית.** לאור המסקנה של הפרק הקודם, הרב ישראלי עובר לדון בפרק הרביעי של המאמר בשאלה: האם מותר לבצע פעולה המכוונת כנגד כנופיות המסתננים והמסייעים להן במטרה למנוע התנפלויות עתידיות שלהן, גם כאשר לא ניתן להבחין במהלכה בין חלקי האוכלוסיה השונים, או להזהיר את הנקיים מפשע שיסתלקו מן המקום, ובהכרח שיפגעו גם קרבנות נקיים כמו ילדים.

תחילה, הרב ישראלי מבקש לדמות את השאלה לדינו של אדם הזורק משא מספינה העומדת להשבר מכובד משאה, אותו פוטר הרמב"ם (סוף הלכות חובל ומזיק) מתשלום מטעם "שהמשא שבה רודף אחרים להורגם". אמנם, הראב"ד (שם) חולק עליו. אולם לבסוף הוא מסיק, שגם הרמב"ם יודה, שכאשר מדובר בסיוע לרדיפה שנעשה באונס אין סיוע זה נחשב רדיפה. ראייתו היא מסוגית הגמרא (בבא קמא ס' ב), המלמדת שאסור היה לאנשי דוד (כל עוד הוא לא נחשב למלך) לפגוע בפלישתים שהתחבאו בשדה שעורים מחשש פגיעה בשעורים, כי לא השעורים היו הרודפים כי אם הפלישתים.

בסופו של הדיון הרב ישראלי מסיק: "שלהתרפא על יד שפיכות דמים של נכרי אסור ואפילו במקום של פקוח נפש". ועל כן גם בעניננו – אסור לבצע פעולה, אף שהיא מכוונת להצלה מפני איום ברור, אם יפגעו בה אלו שאינם מעורבים.

רק לאחר ארבעה פרקים אלו עובר הרב ישראלי לדון בפרק החמישי בפעולות התגמול כפעולות צבאיות, כפי שזיבאו הדברים להלן. במהלך הדיון נזקק הרב ישראלי לשאלה אם מותר לאדם לתת לאדם אחר רשות לחבול בגופו, נושא בעל השלכה ישירה גם לשאלת ההיתר לתרום איברים. בשאלה זו עסק בזמנו הרב שלמה יוסף זוין זצ"ל במאמר על "משפט שיילוק" בספרו "לאור ההלכה". הרב ישראלי, כפי שזיבא להלן, חלק על מסקנותיו. הרב זוין ענה על השגותיו של הרב ישראלי במהדורתו השניה של הספר "לאור ההלכה" ("תוספת דברים למשפט שיילוק") והרב ישראלי השיב להם

בגליון ז'-ח' של "התורה והמדינה" ("הערות ותשובות להערות"). מאוחר יותר הוא שילב את תשובותיו במהדורה חדשה של מאמרו בספרו "עמוד הימיני" – סימן ט"ז לו קרא "פעולות צבאיות להגנת המדינה". מפאת אריכות הדברים והסתעפותם לסוגיות שאינן קשורות לנושא המרכזי של המאמר, הבאנו להלן את הנוסח המקורי של מאמרו של הרב ישראל, והמעוניין להעמיק מוזמן לעיין במהדורה המורחבת של המאמר ב"עמוד הימיני". מפאת אריכות הדברים גם במאמרו המקורי של הרב ישראל, גם בפרק זה השמטנו דיונים צדדיים שאינם נוגעים למהלך המרכזי של המאמר, אף שהם הכרחיים לברור ממצה של הסוגיות. כבשערים הקודמים, ההשמטה סומנה ב [. . .].

רקע הלכתי

שפיכות דמים ומלחמה

שפיכת דם האדם נאסרה לבני נח: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט' ו), וחזרה ונאסרה לבני ישראל בעשרת הדברות: "לא תרצח" (שמות כ' יב). להלכה, הורג ישראל במזיד ובעדים דינו מיתה בידי בית דין (רמב"ם הלכות רוצח א' א), והורג גוי דינו בידי שמים (כסף משנה שם ב' יא על פי המכילתא)¹.

עם זאת, התורה התירה את המלחמה על אף שפיכות הדמים שבה, ובמקרים מסוימים אף צותה עליה. שני סוגי מלחמה מצאנו במקורותינו:

א. מלחמת מצוה, בכללה מונה הרמב"ם (הלכות מלכים ה' א) את המלחמה בשבעת העממים שהיו בעת כיבוש הארץ בזמן יהושע, את המלחמה בעמלק ואת עזרת ישראל מיד צר. בימינו רק זו האחרונה נוהגת, שהרי אבד זכרם של שבעת העממים (שם ב) וגם את עמלק אין בידינו לזהות.

ב. מלחמת רשות, בכללה מונה הרמב"ם (שם א) מלחמה להרחיב את גבולות ישראל ולהרבות בגדולתה של מלכות ישראל (שם). היציאה למלחמת רשות מחוייבת באישור הסנהדרין (שם ב), כך שלכאורה היא אסורה היום ודינה כ"רציחה בעלמא" (משפט כהן קמ"ה). אמנם, בדברים שיובאו בהמשך הרב ישראלי מוכיח שאין הלכה זו פשוטה כל כך.

ההבחנה בין מלחמת מצוה לבין מלחמת רשות מופיעה במשנה (סוטה ח' ז) לגבי החוזרים מעורכי המלחמה:

במה דברים אמורים [שחוזרים מן המערכה]? במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים? במלחמת מצוה אבל במלחמת חובה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

ובגמרא שם (סוטה מ"ד ב):

א"ר יוחנן: רשות דרבנן זו היא מצוה דרבי יהודה, מצוה דרבנן זו היא חובה דרבי יהודה.

1. בטעם ההבדל ראה למשל משך חכמה משפטים (שמות כ"א יד ד"ה שם במכילתא).

אמר רבא: מלחמות יהושע לכבש – דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה – דברי הכל רשות, כי פליגי – למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו, מר קרי לה מצוה, ומר קרי רשות; נפקא מינה? לעוסק במצוה שפטור מן המצוה.

המושג "למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו" מבואר בירושלמי (סוטה ח' ו):

ר' יהודה היה קורא מלחמת רשות כגון אנן דאזלין עליהון, מלחמת חובה כגון דאתיין אינן עלינן.

משמעות הירושלמי היא לכאורה, שמלחמת מגן ("דאתיין אינן עלינן") היא מלחמת חובה, אולם מלחמת מנע ("אנן דאזלין עליהון") היא רשות, ועל כן אסורה בימינו. גם על נקודה זו דן הרב ישראלי בדברים המובאים בהמשך.

על מלחמת שבעת העממים התורה מצוה: "לא תחיה כל נשמה" (דברים כ' טז), ועל עמלק נצטוו: "תמחה את זכר עמלק" (שם כ"ה יט), וכן העתיק הרמב"ם בהלכותיו (מלכים ה' ד-ה). אולם על מלחמת עזרת ישראל מיד צר אין בידינו כל הנחיה, וגם בדברי הרמב"ם הלכותיה לא מפורשות². יתרה מזאת, כלל לא ברור היכן מקורה בתורה. לשאלה זו נותן הרב ישראלי תשובה בהמשך.

בדברים להלן, הרב ישראלי דן תחילה, מסיבות שמתבארות בדבריו, בפעולות התגמול כמלחמת רשות. במהלך דיון זה, הוא נזקק לשאלה, אם יש לאדם בעלות על גופו ואפשרות של מתן רשות לאחר לחבול בו. רק בסוף דבריו הוא חוזר ודן בפעולות התגמול כמלחמת מצוה.

רשות האדם לחבול בעצמו או להתיר לחבול בו

כתב הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק ה' א):

אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו... כל המכה אדם כשר מישאל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון [ריב ומצה] הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים כ"ה ג): "לא יוסיף להכותו"...

האיסור הוא "דרך נציון". לרפואה, בשליחות בית דין, או לחינוך וכדומה מותר להכות, ואף מצוה. אמנם, ראשונים אחרים כתבו שמותר לאדם לחבול בעצמו בכל מקרה (טור חושן משפט ת"כ).

2. בדברים שיובאו בהמשך, הרב ישראלי לא דן ישירות בנקודה זו.

שער ד – פגיעה באוכלוסיה אזרחית במהלך פעולות צבאיות

עונשו של החובל או המכה את חברו הוא מלקות, אולם אם הוא מחויב למוכה בתשלום על הכאתו (יותר משוה פרוטה), הרי הוא משלם ואינו לוקה (רמב"ם שם ד' ט).

האומר לחברו: "הכני, פצעני, על מנת לפטור [מן התשלומים] – פטור!" (בבא קמא צ"ג א.). אמנם, ככלל אין אדם מוחל על פגיעה בראשי איבריו (שם).

דינא דמלכותא דינא

ראה לעיל בשער א', במבוא ההלכתי לפרק "תוקף משפטי המלוכה בימינו".

פעולות צבאיות להגנת המדינה

(תקרית קיביה לאור ההלכה)

[...]

פרק ה. פעולות הגנה ותגמול בתור מבצעים מלחמתיים

האם פעולת תגמול מוגדרת מלחמת מצוה או מלחמת רשות?*

א. דנו עד כה [בפרקיו הקודמים של סימן זה] על הענין מבחינת פעולה במסגרת חיי היום יום. אכן קיימת עוד גישה לנידון, והיא לראות זאת כפעולה מלחמתית. שהרי ההלכה מתירה מלחמה עם הנכרים ואז בהכרח יורד איסור זה של פגיעה בנפשות. ולא מצינו במלחמה גם חובה לדקדק ולהבדיל בין דם לדם. ואף על פי שלאחר שכבשו עיר של שונא אסור להרוג את הטף והנשים, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ו ממלכים ה"ד):

ואין הורגים אשה ולא קטן, שנאמר: "והנשים והטף [...] תבז לך" (דברים כ' יד).

מכל מקום ברור, שדין זה אמור רק לאחר שכבשום ונמצאים תחת ידינו, אבל במהלך המלחמה, כשצרים על העיר וכיוצא בזה, אין שום חובה ואין גם אפשרות לדקדק בדבר. ויש לברר אם פעולה מעין זו יכולה להחשב כפעולה מלחמתית.

ב. הנה ישנם שני סוגי מלחמה: מלחמת רשות ומלחמת מצוה, ובין ההבדלים שביניהם נמנה גם ש[ל]מלחמת מצוה אין צורך לרשות בית דין, מה שאין כן [ל]מלחמת רשות אין המלך מוציא אלא ע"י סנהדרין של ע"א (רמב"ם פ"ה מהלכות מלכים ה"ב).

וכתב הרמב"ם (שם ה"א), ש"עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא מלחמת מצוה. והוא כדעת רבנן דרבי יהודה כמפורש בירושלמי סוטה (פ"ח ה"י), שגם רבנן מודים שאם כבר באו הנכרים הרי זה מלחמת מצוה. ולא נחלקו על רבי יהודה אלא

* הערת העורך: כל תת הכותרות ניתנו על ידי העורך.

ב"למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו", ופירש שיירי הקרבן שם דהיינו "שעושה מלחמה עם שכניו שיש לחוש שברוב הימים יעשו עמהם מלחמה".

מלשון זה של שיירי הקרבן נראה שיש הבדל בין שהסכנה קרובה לשהסכנה רחוקה, ורק כשיש לחוש "שברוב הימים יעשו עמהם מלחמה" הוא שנקרא לדעת רבנן מלחמה רשות, כי היא חששא רחוקה בלבד והרבה סיבות יכולות להוליד בינתים שתעכבנה המלחמה. מה שאין כן אם הסכנה קרובה, שמתכוננים לבא למלחמה בזמן קרוב, הרי זה מלחמת מצוה גם לדעת רבנן לקדם את פניהם. ולפי זה, הרי ענינו שהסכנה קרובה ומקרי הרצח הם מעשי יום יום הרי זה מלחמת מצוה.

ג. אולם לא כן נראה ממשמעות דברי המאירי בסוטה שם, שכתב בפירוש הא דלמעוטי עכו"ם: "שנלחמים עם אויבים מחמת שיראים שיבאו עליהם, או שנודע להם שמכינים עצמם לכך". משמעות לשונו, שאינו מחלק בין זמן ארוך לזמן קצר, ואפילו אם עומדים להתנפל בקרוב "שמכינים עצמם לכך", בכל זאת כל עוד לא באו ממש באופן [ש]הפעולה היא פעולה הצלתית ישירה, זהו בכלל "למעוטי עכו"ם" שהוא רק מלחמת רשות לרבנן, דקיימא לן כותייהו. וטעמו לכאורה, משום שדין מלחמת מצוה כשבאו עליהם הגויים הוא מצד מצות ההצלה מ"והשביתו לו" ו"מלא תעמד על דם רעך", כפי שנזכיר להלן, וכל עוד שלא באו אין עדיין מצוה זו. ובדומה למה שכתב רבינו ירוחם, הובאו דבריו בבית יוסף או"ח סימן שכ"ח בשם יש מי שכתב, שכל דבר שאין סכנה [ממנו] עתה אף על פי שיכול לבא לידי סכנה, אין מחללים עליו את השבת באיסור דאורייתא. והוא גם כן מטעם הנזכר לעיל, שאין דין פקוח נפש רק כשיש כבר עכשו הסכנה והפעולה היא להצילו מסכנה זו שנמצא בה עכשו. ואם כן בנידון שלנו, אם נבא לדון מצד מעשיהם בעבר, הרי כבר לא שייך לדון מצד פקוח נפש כי מאי דהוי הוי, ואין כבר בדינו להציל, ובעל כרחנו לדון מצד ההצלה דלהבא. אבל לפי זה הרי זה גדר הצלה מסוג שנודע שמכינים עצמם לכך, כיון שאין ההצלה באופן ישיר, כי ברגע זה אינם כאן. ובזה, לפי הגדרת המאירי, אין זה אלא מלחמת רשות לדעת רבנן דנקטינן כותייהו. ובפרט בנידון שלנו, שהפעולה אינה מכוונת במהותה לפגע בכנופיות עצמן אלא באחרים מתוך מגמה להבהילם ולהפחידם, אם כן הרי זה תמיד רק בגדר "למעוטי עכו"ם" ובכלל דברי הרמב"ם "להרבות בגדולתו ושמעו", שהיא כפי שכתב הלחם משנה שם הכונה בכדי שייראו ממנו ולא יבאו. וזהו הרי מלחמת רשות ולא מלחמת מצוה, לפי מה שכתב המאירי.

לדעת חכמים פעולת מנע כנגד אויב מוגדרת כמלחמת רשות. מלשון המאירי עולה, שהגדרה זו תקפה כל עוד הסכנה מידי האויב איננה מיידית. לאור זאת, הרב ישראלי פונה לבחון האם מלחמת רשות אפשרית בימינו.

פעולות תגמול כמלחמת רשות

תפקיד הסנהדרין

ד. ולפי זה יש הרבה לדון בזה לזמן הזה, כיון שמלחמת רשות אין מוציאים לה אלא על פי סנהדרין, בזמן הזה שאין סנהדרין לא תצויר מלחמת רשות כלל. וכן כתוב ב"משפט כהן" למרן הגראי"ה קוק זצ"ל (סי' קמ"ה):

דיש לומר, דכל זמן שאין התנאים מספיקים (היינו כשאין מלך, והוא הדין כשאין סנהדרין) להכריח, הרי הוא כרציחה בעלמא ואסור להלחם במלחמת רשות.

לשון זה שהזכיר "רציחה" נראה שהוא מכוון מצד הנכרים הנהרגים, שאם מצד הסיכון של הישראל היוצאים למקום סכנה, לא היה לו להזכיר לשון רציחה, אלא חיוב "ונשמרתם לנפשותיכם".

וכן נוקט בפשיטות גם הגרש"י זוין (שליט"א) [זצ"ל] בספרו "לאור ההלכה" (תש"ו, עמ' י'):

מלחמת התקפה וכו' אף בישראל לא הותרה אלא בתנאים מיוחדים על פי מלך ועל פי סנהדרין של ע"א דוקא.

ה. אכן לעניות דעתי, לא יתכן לומר שהחלטת הסנהדרין היא המסלקת שם רציחה מהמלחמה, שאם מלחמה מצד עצמה אין בה כח המתיר, במה עדיף כח הסנהדרין לסלק איסורים, אטו סנהדרין בכוחם להפקיע איסור תורה? ! אכן מצינו שבידם כח לעקור דבר מן התורה בתור הוראת שעה (יבמות צ' ב). אולם בגמרא, כשדנו על זה, לא הוכיחו זאת מדין זה של מלחמת רשות, שמע מינה שאין כאן שום עקירת דבר מן התורה. ובהכרח שהמלחמה מצד עצמה היא המפקיעה איסור רציחה, והסנהדרין הנצרכים [לאישורה] אינם אלא תנאי צדדי. אלא שלכאורה עדיין יש מקום לומר, שהסנהדרין נצרכים בכדי לתת לזה שם "מלחמה", שבלי הכרזת הסנהדרין אין לזה הגדרה זו. אולם עיין רש"י (ברכות ג' א ד"ה נמלכים), שפירש זה שנמלכים בסנהדרין הוא "כדי שיתפללו עליהם", ומסתמך כנראה על לשון הגמרא "נמלכים" שאין משמעותו שיש בזה בכדי לעכב כל הפעולה.

ו. אכן דברי רש"י הללו מוקשים, וכבר עמדו בזה האחרונים, שהרי בריש סנהדרין מבואר שאין מוציאים למלחמת רשות אלא על פי סנהדרין, ומזה נראה שהוא תנאי לעיכוב, ולא רק בכדי שיתפללו עליהם. ובספר "עינים למשפט" רצה לתקן, שהגמרא סנהדרין דנה על דבר להוציא האנשים בעל כרחם, ואילו רש"י בברכות דן כשרוצים לצאת מעצמם. אבל יפה השיב עליו בספר "הלכות מדינה" (ח"ב שער ד' פרק ב' ס"ו), שהרי ב[מסכת] סנהדרין למדו עיקר דין זה [שאין מוציאים למלחמת רשות ללא סנהדרין] מהא דנמלכים בסנהדרין, ולפי דבריו איך אפשר ללמוד משם. עיין שם שהאריך וגם הוא לא העלה דבר מחוור. ועיין מה שכתבנו בזה לעיל [בספר עמוד הימיני] סימן י"ד.

אולם עכשיו נראה לי, על פי מה שכתבנו לעיל ([עמוד הימיני] סימן ט', [שער א' פרק ד' לעיל]), שדין משפט המלוכה תלוי בהסכמת האומה. ועל פי זה נראה, שמשפט המלוכה בזכויות המלך במלחמת רשות נקבע רק בימי דוד המלך, כי לפני כן עוד לא הונח לישראל ולא עסקו עוד במלחמת רשות. וכלפי זמן של יצירת חוק משפט המלוכה במלחמת רשות מכוונת הברייתא דריש ברכות. ואז נקבע משפט המלך, שנמלך בסנהדרין לשם זה. והנימוק שקבעו אז את הצורך להמלך בסנהדרין היה באמת כדי שיתפללו עליהם, וכדפירש רש"י. אלא שלאחר שנקבע דבר זה במשפט המלוכה שנמלכים בסנהדרין, שוב הפך הדבר לחוק, ומלך ששינה מהחוק הזה הרי זה באמת לעיכובא, כי לא קבל את זכות הכפיה אלא על ידי "נמלכים בסנהדרין". ומיושבת הגמרא סנהדרין, וכן הרמב"ם, שאין למלך זכות להוציא אלא על פי סנהדרין, אף על פי שעיקר הדין נקבע מחמת סיבה של "כדי שיתפללו עליהם". ומכל מקום נפקא מינה מזה גם לאחר קביעת החוק במשפט המלוכה לענין אם רוצים לצאת בעצמם, שכלפי זה לא היה החוק כלל, שלא נגע מעיקרא אלא בזכויות המלך, שלגבי המלך הרי זה באמת לעיכובא, אבל אם רוצים לצאת בעצמם הרשות בידם ([ועיין עוד מה שכתבתי לעיל [עמוד הימיני] סימן י"ד]).

ז. וכן נראה מדברי רש"י עירובין (מ"ה א ד"ה והם וד"ה אי שרי), שכתב במה ששאלו בגמרא: "מאי קמיבעי ליה? אילימא אי שרי אי אסור? [שהרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים]" – "ושבת היתה"*. ואם כן רואים אנו, שיש מקום לשאלה

* הערת העורך: בספר שמואל א' פרק כ"ג מסופר: "ויגדו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות. וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה". הגמרא במסכת עירובין (שם) שואלת: מדוע שאל דוד בה', הרי בית דינו של שמואל קיים. רש"י מוסיף, שהשאלה היתה: האם מותר לצאת לקראת הפלשתים בשבת.

מיוחדת לענין שבת אף על פי שמסר נפשו להציל. ולכאורה אינו מובן, אם היה מסופק אם זו מלחמת מצוה הרי אין זו מלחמה כלל, שהרי למלחמת רשות צריך סנהדרין של ע"א, ואם כן איך מסר נפשו להציל (ועיין תוספות שם ד"ה א'). וצריך לומר, שזה היה פשוט לדוד שזה מותר מדין מלחמת רשות, שהרי גם לצורך פרנסה יוצאים וכל שכן להציל, ולא נסתפק אלא לענין שבת שאין יוצאים למלחמת רשות תוך ג' ימים לשבת וכל שכן בשבת עצמה, וזהו שכתב רש"י "ושבת היתה". וכל זה ניחא אם נאמר שלמלחמת רשות יכול לצאת גם מעצמו, מה שאין כן אם צריך לזה רשות סנהדרין קשה ממה נפשך, אם היה בטוח שיכול לצאת אם כן שמע מינה שסבר שזו מלחמת מצוה היא, ואם כן הרי יוצאים לה גם בשבת. ומה נסתפק בדבר?

אלא ודאי כנכתב לעיל, שכשיוצאים מעצמם אין צריכים להסכמת סנהדרין. וכן צדד ב"משפט כהן" הנזכר לעיל מדקדוק הגמרא "אין מוציאים", שנראה שהמדובר על הוצאה בכפיה. ולפי זה יוצא, שאין צריך לסנהדרין לגבי קביעת ההגדרה של "מלחמה" על הפעולה. וממילא גם בנידון דידן, פעולות הנעשות ע"י התנדבות אפשריות גם בזמן הזה, וגם ע"י כפיה תהיה השאלה רק מצד הישראלים שכופים עליהם בעל כרחם, אבל לא מצד הנכרים שכלפיהם הרי זה מלחמה שאין קיים בה איסור שפיכות דמים.

הרב ישראלי מסיק, שאישור הסנהדרין ליציאה למלחמת רשות נדרש רק בכדי לאפשר למלכות לכפות את היציאה למלחמה על נתיניה. אולם יציאה למלחמת רשות בהתנדבות אינה צריכה את אישור הסנהדרין. על כן, מלחמת רשות שחייליה מתנדבים להלחם אפשרית גם כיום.

מאין ההיתר לשפיכות דמים במלחמת רשות?

ח. אכן, אם כי הדברים שאמרנו מתקבלים על הדעת מצד סוגיות הגמרא, עדיין קשה להלום למה ואיך הופך להיתר מעשה של שפיכות דמים ע"י שאתה מגדיר את הפעולה כפעולה מלחמתית, ומה הכח שבמלחמה להתיר איסורים? בפרט במלחמת רשות של "עמך ישראל צריכים פרנסה" (ברכות ג' ב הנזכרת לעיל), מה טענה היא זו להתיר דמם של ברואים בצלם. והרי גם גזל עכו"ם קיימא לן לדינא שהוא אסור (רמב"ם פ"א מגזלה ה"ב), ומה אנו עושים במלחמת רשות? תובעים מהם כניעה, ואם יתנגדו לזה עומדים עליהם להרגם. כמה דבר זה תמוה ודורש עיון!

ואם אפילו ננקוט שיטתו של רשב"י (ברכות ל"ט ב), שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י אחרים, וכן על פי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (הקדמה לסדר זרעים), שכל האנשים בעולם נבראו לתכלית היותם משמשים

לאדם השלם. מכל מקום, ודאי שאין הכוונה להשתלטות בדרך כפיה, אלא בדרך של שיתוף פעולה, כל אחד בתפקידו ומקומו. אבל לאנוס אחרים בדרך מלחמה שיעשו מלאכתנו, זה ודאי לא מצינו. חוץ מזה לא מצינו לא בגמרא ולא ברמב"ם שיהיה צורך לסנהדרין בזמן שיקוליהם לענין יציאה למלחמת רשות שיביאו בחשבון את מעמדם הרוחני של ישראל וזכותם לתביעה זו שתהא מלאכתם נעשית ע"י אחרים. ובשלמא לפי הרמב"ן [על התורה פ' וישלח] (לעיל [עמוד הימיני סימן ט"ז] פ"ב, א'), שכתב שעובדי עבודה זרה (דינם) [דמם] כמים מצד שעוברים על ז' מצוות, יש לומר שמשום כך מותרת המלחמה כיון שאין להם דמים. ולפי זה יצא שבזמן הזה שרוב אומות העולם בני התרבות אינם עובדי עבודה זרה ואף בשאר מצוות בני נח יתכן שנוזהרים, אין דין מלחמת רשות. אולם לפי הרמב"ם, שנתבארה שיטתו לעיל [בפרק ב' של המאמר, שלא הובא כאן], וכן התוספות בעבודה זרה (ס"ד ב ד"ה איזהו), שכתבו שלפני גמר דין אסור להרגם קשה מה היתר בדבר ע"י מלחמת רשות. ודוחק לומר, שנראה לפי התוספות את הכרזת המלחמה כפסק דין מיתה כלפיהם.

בפרט לפי מה שנראה להוכיח, שמלחמת רשות היא לא רק מלחמה שהותרה לישראל, אלא היא גם מלחמה מותרת בין העמים בינם לבין עצמם. ושם ודאי אין לראות ההיתר מצד קיום ז' המצוות, שהרי כולם עובדי עבודה זרה ואין מטרת מלחמתם להביא לידי קיום ז' המצוות, וממילא אי אפשר גם שנראה את עצם המלחמה כפסק דין המיתה שלהם עבור מעשיהם בעבר, שאין הנלחמים חושבים על זה ולא מעלים על לב.

המלחמה חוקית מכח דינא דמלכותא

ט. ושמלחמת רשות קיימת גם בין עמים לבין עצמם יש להוכיח ממה שמצינו קנין של כיבוש מלחמה בין הגויים, וקנין זה מקורו מדינא דמלכותא דינא, כמבואר בכמה מקומות: הרמ"ה (טור חו"מ סי' רס"ז) לענין נכרי ששבה ישראל שקנאו כתב בזה:

ודוקא שנשבה במלחמה, דדינא דמלכותא הוא, והוא הדין כל היכא דקני ליה בדינא דמלכותא מטעמא אחרינא...

הרי בפירוש, שהקנין של כיבוש מלחמה הוא מצד דינא דמלכותא. וכן כתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות עבדים ה"ד):

מלך עכו"ם שעשה מלחמה והביא שביה ומכרה, וכן אם הרשה לכל מי שירצה שילך ויגנוב מאומה שהיא עושה עמו מלחמה שיביא וימכר לעצמו, וכן אם היו דיניו שכל מי שלא יתן המס ימכר, או מי שעשה כך וכך או לא יעשה ימכר, הרי דיניו דין...

כלל הרמב"ם דין זה של שביה ע"י המלך עצמו או ע"י אחרים, יחד עם מכירה עבור המס ושאר חוקי המלך שבפנים מלכותו ובכולם סיים: שדיניו דין, הרי לנו שהוא מכח דינא דמלכותא. וכן הוא מפורש שם בכסף משנה. וכן כתב הרדב"ז (ח"ג תקל"ג), שקנין כיבוש מלחמה הוא קנין גמור:

דקיימא לן דינא דמלכותא דינא, דחוק המלוכה הוא כשלוכדים המדינה בכח המלחמה כל הבתים והשדות והכרמים הם שלו וכו' כי כן דרך המלכים לכבוש המדינות זה מזה וכו'.

תוכן דבריהם, שיסוד של דינא דמלכותא הוא לא רק במה שנוגע בתוך המלכות עצמה אלא גם במה שנוגע בין מלכות למלכות, על סמך הנוהג המקובל בזה, כמו שכתב הרדב"ז שהבאנו: "כי כן דרך המלכים". כלומר, כשם שיסוד דינא דמלכותא שבפנים המלוכה הוא על פי מה שמקובל בחוק המלכים, כן דבר זה עצמו שייך במובן בין-מדיני.

ולפי זה מוכרח הדבר לומר, שעצם המלחמה איננה בלתי חוקית, שהרי קיימא לן דינא דמלכותא דינא, אבל חמסנותא לאו דינא (רמב"ם פ"ה מהלכות גזלה ה"ג ומגיד משנה שם, וכן הוא בשאר ראשונים). ואילו היתה עצם המלחמה אסורה, איך יתכן שיהא כיבוש קונה מכח דינא דמלכותא, הרי אז היה זה חמסנותא ולא דינא.

י. ושיסוד הקנין של כיבוש מלחמה דורש שלא יהא ע"י חמסנותא, הרי מבואר באר היטב גם בדברי הרמב"ם והרמ"ה שהבאנו, שהרמב"ם הטיל תנאי לענין אם הרשה למי שילך ולגנוב וימכור לעצמו רק כשזה מאומה "שהיא עושה עמו מלחמה". וכן הרמ"ה כתב שדין זה הוא רק בזמן מלחמה אבל לא בזמן שלום, והיינו שאילו היה המלך מרשה לגנוב שלא בשעת מלחמה, לא היה זה דין אלא חמסנותא ובזה לא היה דינו דין.

מחוקיות קנין המלחמה עולה, שגם המלחמה עצמה היא חוקית. זאת כיון שהכלל של דינא דמלכותא דינא תקף גם בין מדינות.

[. . .]

דעת בעל התניא

יא. אלא שראיתי לרב בעל התניא בשו"ע שלו (חושן משפט, הלכות הפקר והשגת גבול), שנראה ממנו שרוצה לחלק ולומר שיש שני יסודות שונים לדינא דמלכותא, שבפנים המלכות ושמוחצה לה. שכתב שם בפנים השו"ע:

מלך אפילו נכרי שכבש איזו מדינה במלחמה קונה אותה וכו' לפי שזהו ממשפטי וחוק המלכות שכל הארץ כולה עם הנהרות והיערים היא ברשות המלך בין מדינתו בין מדינה שכובש במלחמה.

וזהו כפי שכתבנו לעיל מהראשונים, שיש גם דינא דמלכותא במדינות הכיבוש. אולם בקונטרס אחרון כתב שם, וזה לשונו:

דהכא (בכיבוש) אין הטעם כמו שכתב הרמב"ם פ"ה מהלכות גזילה שהרי הסכימו עליו בני אותה ארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, דהא עיקר הקנין הוא באומה אחרת, אלא שכן הוא משפטי כל המלכים במלחמותיהם.

נראה מדבריו שרוצה לומר, שדינא דמלכותא בפנים המלכות הוא מכח הסכמה וקבלה ברצון של חוקי המלכות, והוא כנימוקו של הרשב"ם (בבא בתרא נ"ד ב) לדינא דמלכותא, שכן היא גם דעת הרמב"ם, כמו שכתב: "שהרי הסכימו" וכו'. אולם בכיבוש לא יתכן לומר מצד הסכמה, שהרי כיבוש בא בעל כרחם של הנכבשים, אלא שמכל מקום גם בזה דינא דמלכותא דינא, והוא על כרחנו מטעם אחר.

ולכאורה כונתו צריכה עיון, שאם כן, מנין לנו יסוד חדש זה לדינא דמלכותא, כיון שתמיד כל עיקר דינא דמלכותא הוא מצד הסכמה. והנראה, שסובר שזה נלמד ממה שאמרו: "עמון ומואב טיהרו בסיחון" (גיטין ל"ח א), שיש קנין ע"י כיבוש מלחמה, וכאן לימדתנו התורה, שכל שהיא מלכות ודינה דין בפנים המלכות מצד קבלת הסכמת בני המדינה, דינה דין גם כלפי חוץ כל שנוהגת עפ"י משפטי כל המלכים.

[. . .]

ולפי דברים אלה היה קצת מקום לומר, שעד כאן לא מצינו שחמסנותא דמלכא לאו דינא אין זה אלא בפנים המלכות, שהוא מצד הסכמת בני המדינה וסתמא דמילתא שאין הסכמתם אלא שינהוג במשפט ולא בחמסנות. אבל הדינא דמלכותא כלפי חוץ למדינה, שהוא מכח דין וחידוש של התורה ולא מצד הסכמה, בזה לא קיים ההבדל בין דינא לחמסנותא, וכל שמלכות זו חקקה זאת לחוק דינה דין.

אולם לא כן שמענו מדברי הרמב"ם והרמ"ה שהבאנו לעיל, שחילקו בין כיבוש מלחמה למה שלוקח בזמן שלום, וכן מההגדרה שבזה דיניו דין וכן ממה שכללם הרמב"ם עם שאר דיני המלכות של מסים וכיו"ב, נראה ברור שגם במה שנוגע לבין מדינה למדינה אין חמסנותא דינא אלא רק דינא, והיינו מה שמקובל ונהוג בין הממלכות, ואם יעלה על לב מלכות אחת לנהוג שלא לפי המקובל אין זה כיבוש ואין זה קנין.

שומעים אנו מזה, שהמלחמה, כל שהיא נעשית על פי הנהוג בין העמים, היא מותרת מן התורה והיא בכלל דינא דמלכותא.

[. . .]

כיצד הנהוג בין העמים מתיר שפיכות דמים?

יד. ... ואם כן, עדיין טעון הסבר איך נפקע האיסור של שפיכות דמים הן מישראל כלפי הנכרים, והן בין הנכרים בינם לבין עצמם ע"י שמגדירים זאת כמלחמה והיא לפי הנהוג בין המלכים. ומה יועיל בזה מנהג לעקור מצוה חמורה, שגם בן נח נצטוו עליה, והיא איסור שפיכות דמים?!

הנצי"ב בהעמק דבר (בראשית ט') על הפסוק "ומיד איש אחיו" כתב, שאזהרה זו של רציחה היא רק בשעה שנוהגים כאחים דהיינו בשעת שלום, "מה שאין כן בשעת מלחמה ועת לשנא אז עת להרוג ואין עונש על זה כלל כי כך נוסד העולם" וכו'. וכן מורה קצת לשון הרדב"ז באותו דיבור בתשובה שהבאנו לעיל ממנו (ח"ג תקל"ג), שהמלך קונה ע"י כיבוש, וזה לשונו שם:

דאי לא תימה הכי (שהמלך קונה קנין גמור ע"י כיבוש) לא תמצא שום מלך שיש לו חזקה במלכותו שהרי כל מלכותם לוקחים מאחרים וכובשים אותם ע"י מלחמות.

וכונתו גם כן לכאורה לומר שכך נוסד העולם, וזוהי המלכות שהתורה התחשבה אתה וקבעה דין של דינא דמלכותא דינא. אולם גם זה תמוה מאד שהתורה תראה בזה סדר עולם קבוע ותשלים אתו. והרי התורה נלחמת נגד סדרי עולם מקולקלים ולימדה אותנו מדת הרחמים אפילו במלחמה עצמה, כגון חובת הקריאה לשלום, וכן שלא לסגור את המצור מד' רוחות וכיוצא בזה. ואם כן מדוע ולמה השאירה את עצם המלחמה כמותרת בין העמים, שהוא נגד איסור הרציחה שבז' מצוות, וגם בישראל התירה מלחמת רשות?

כוחה של הסכמה

טו. והנראה לעניות דעתי בזה, שהנה כבר הערנו לעיל בדברי הרב שו"ע [בעל התניא], שנראה ממנו שיסוד דינא דמלכותא בין מדינה למדינה הוא על בסיס אחר מאשר בפנים המדינה, מה שאנו רואים בכל זאת שגם כיבוש ומלחמה צריכים להתנהל על פי חוק מסוים לפי מנהג שנהגו המלכים. ולכאורה, אין לזה הבנה לפי הסברו שזה אינו מטעם הסכמת בני האדם, מה לנו אם נהגו או לא, ובמה המנהג יכול להפקיע האיסור של ז' מצוות.

על כן נראה לי, שיסוד של דינא דמלכותא אחד הוא, וגם בין עם לעם הוא רק מצד הסכמה, כי הרי גם באמרנו הסכמת בני המדינה אין פירושו שכל אחד ואחד הסכים לזה, אלא שהולכים אחרי הסכמת הרוב, והמיעוט בטלה דעתם. וכמו כן אפשר לומר, שמה שנהגו בו המלכים והמלכויות השונות נחשב כהסכמה כללית של באי עולם. ועל כן, אף אם יש איזה עם שאינו מסכים לזה בטלה דעתו. והרי זו ודאי הסכמה כללית היא בעולם, שמלחמה היא אחת הדרכים לפתרון סכסוכים שבין עם לעם. ורק בדורותינו עמלים על זה שהמלחמה תוכר כבלתי חוקית, ועדיין לא איכשר דרא, ואינם מוכנים להכנס בהתחייבות הדדית מעין זו. ועל כן יש לראות הסכמת העמים שמלחמה היא אחד האמצעים החוקיים, כל עוד שהעמים הנלחמים שומרים על הנוהג המקובל בעמים ביחס למלחמה¹. וכשם שדינא דמלכותא בפנים המדינה הוא מטעם הסכמה, כמו כן יש לומר שגם במובן בין-ממלכתי דינא דמלכותא הוא מטעם הסכמה זו. ואין צריך לכל הדוחק שנכנס בו הרב שו"ע הנזכר לעיל לחדש שיש שני סוגי דינא דמלכותא, שלא נזכר מזה בגמרא כלל.

אלא שכאן ישראל השואל, מה תועיל בזה הסכמה. התינח בענייני ממונות שהאדם הוא הבעלים על ממונו, אבל הן המדובר שלנו [הוא] על היתר שפיכות דמים, ומה שייך על זה הסכמה.

אולם שאלה זו הן יש לשאול גם על דינא דמלכותא שבפנים המדינה, שגם הוא מקיף דיני נפשות, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות רוצח ה"ד), שרשות ביד המלך להרוג הרצחנים שאינם מחוייבים מיתת בית דין. והרי בפנים המדינה ודאי הטעם לרמב"ם מצד הסכמת בני המדינה. ואם כן, גם שם תעמוד השאלה מה תועיל ההסכמה. אלא צריך לומר, שבתנאים מסוימים הסכמה מועילה גם במה שנוגע לדיני נפשות. ואף על פי שדבר זה נראה כמחודש, מכל מקום נראה שהוא נכון, ונבאר הדברים.

האם הסכמתו של אדם מועילה להתיר לחבול בו?

טז. טיפל בשאלה זו הגרש"י זוין (שליט"א) [זצ"ל], שדן אם מועילה הסכמת האדם להרשות חבלה בגופו או אם תועיל הרשאה להורגו (ספר "לאור ההלכה", משפט שיילוק) והוא מסיק שהסכמה אינה מועילה אפילו לחבלה, ומכל שכן להריגה "שכח החיים של גוף האדם איננו שלו". ועל כן, אפילו מכירת גופו, הן כולו הן מקצתו,

1. בדורותינו למשל, התנאי שטרם יתחילו בפעולות יש להכריז על מלחמה. כמו כן נחתמים מדי פעם הסכמים על הגבלה בשימוש בנשק מסוים, ועוד כיו"ב.

אינה חלה כלל כאילו מקנה דבר שאינו שלו. ודין זה הוא לדעתו הן בישראל והן בבן נח. יסוד לדבריו משמשים דברי הרב בעל התניא בשו"ע שלו, שכתב בנימוק האיסור לאדם לחבול בעצמו: "כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו". ונהרב זיין למד מזה, שרצה להשמיע בזה החידוש הנזכר לעיל:

הבליע הרב בנעימה, דרך אגב נקודה נפלאה: אין לאדם רשות על גופו כלל!

אולם כפי שראינו, הרי מכח דינא דמלכותא בפנים המדינה, שהרב ז"ל עצמו מפרשו בפשיטות אליבא דהרמב"ם מכח הסכמת בני המדינה, מוכרח הדבר שהסכמה מועילה גם לדיני נפשות. ולהלן יבואר עוד בע"ה.

אך ביותר, גם ממקום שבא הרשי"ז [הרב זיין] להוכיח משם גופא נראה אחרת. הנה לפי דבריו יוצא, שכונת הרב בשו"ע היא שאחר החובל בחברו גם לאחר שהרשהו עובר ב"לא יוסיף", אולם לא כן נראה שם. שכן כתוב שם (סעיף א'): אסור להכות את חברו ואם הכהו עובר בלא תעשה וכו',

ושוב כתב (סעיף ד'):

אסור להכות את חברו אפילו אם הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל וכו'.

ולמה השמיט ולא הזכיר "ואם הכהו עובר בלא תעשה" כמו שכתב לעיל מזה? יתר על כן, בנידון זה שאין תשלומים מכיון שמחל לו חברו הוה ליה לומר שלוקה, ובדומה לחובל בחברו פחות משהו פרוטה (וכמו שיבואר עוד להלן), ואם כן איך השמיט הרב דין חשוב זה להשמיענו שבכהאי גוונא לוקה, וחמור יותר אם הרשהו מאשר אם לא הרשהו שאז נפטר בתשלומין?

יז. הרשי"ז הנזכר לעיל הביא שם דברי ה"טורי אבן" (מגילה כ"ח א), שמסתפק בזה ומוכיח שאצל אביו ואמו אין מועיל[ה] נתינת רשות, אולם אצל אחר מועילה, ומביא ראיה לזה "כדמוכח סוף פרק ח' דבבא קמא (דף צ"ג א)".* והוא תמה עליו:

מה ענין זה לזה? שם בבבא קמא הנידון היא על פטור תשלומין ולא על איסור המעשה, ואם על התשלומין שאינם אלא ממון בעלמא שמענו שיכול למחול, וכי בשביל כך יש להסיק מזה שגם על האיסור שהוא לאו שבתורה, לאו ככל הלאוין, אפשר למחול?

* **הערת העורך:** וכך נאמר שם: [האומר לחברו:] "הכני, פצעני, על מנת לפטור [מן התשלומים] – פטור!".

ולעניות דעתי, גם כונת הטורי אבן אינה להוכיח מממון לענין הלאו, אלא כונתו לומר שהרי אמרו שם: "האומר לחברו הכני פצעני על מנת לפטור פטור". ואם נאמר שרשותו אינה מועילה, איך אמרו בסתם "פטור", הרי במקרה זה היה עליו ללקות, כדרך המכה את חברו פחות משה פרוטה, כיון שאין כאן תשלומין, וכמו שנאמר בכתובות (ל"ב א), שבמפותה אין תשלומין שמחלה ואז לוקה (ועיין עוד חו"מ סי' ת"כ וביאור הגר"א שם סק"ו, וקצות החושן סי' תכ"ד סק"א). וראיה זו ודאי ראייה אלימתא היא. אלא שזו אינה ראייה אלא שאיסור "בל יוסיף" אין, שאם כן היה לוקה. אולם אין מזה ראייה שזה מותר. והיתר ודאי לא יתכן, שהרי לא עדיף אחר מאילו הוא עצמו שגם כן אינו רשאי לחבול בעצמו.

[. . .]

יט. ומכיון שיסוד דבריו של הטורי אבן מוכח ומוכרח אין לגמרי צורך לעשות את הרב בשו"ע כחולק עליו, שהרי נכתב לעיל לא הזכיר כלל בלשונו שאסור ולוקה, אלא שהוא איסור גרידא ואיסור ודאי יש, שהרי לא עדיף הוא מאדם החובל בעצמו, שגם כן באיסור עומד. ומה שכתב בלשונו "כי אין לאדם רשות על גופו" אינה אלא שינוי נוסח מועט מלשון הגמרא "אין אדם רשאי לחבול בעצמו", ואין לזה שום משמעות מיוחדת כפי שרוצה הגרש"י להכניס בדבריו. (ועיין שינוי לשון כיוצא בזה כתובות נ"א א במשנה ותוספתא פ"ד, ה').

ויש עוד להוכיח שאין מקום לחידוש זה, שהרי זה שאין אדם רשאי לחבול בעצמו אינו מסברא, שהרי נחלקו בזה תנאים בגמרא (בבא קמא צ"א ב). וטעם האוסר הוא שלמד ממה שנאמר בנזיר: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", שהוא חוטא מפני שציער עצמו. ואם כן, ממקרה זה אין לנו אלא שהוא אסור, אבל שאין לו בעלות על גופו לא שמענו כלל. תדע, שהרי איסור "בל תשחית" שקיים בשלו כמו בשל אחרים ממש (שם תוד"ה החובל), ושלא כבחובל עצמו שאינו באיסור "בל יוסיף", ומכל מקום אין זה פוגע בבעלות האדם על חפציו. והטעם, שאמנם שלו הוא החפץ, אבל אין זה שייך לענין היתר להשחיתו. והוא הדין בציעור גופו, אמנם אסרה תורה לצער עצמו, אבל אין זה שייך לענין ה"שלו", שלעולם גופו של אדם הוא שלו. בעל כרחנו מועיל מתן הרשות להוריד את איסור "לא יוסיף", אלא שעדיין נשאר האיסור שלמדים ממה שנאמר: "וכפר עליו מאשר חטא" וכו', שהרי אחר לא עדיף ממנו עצמו, וכנכתב לעיל.

הרב זוין רצה להוכיח מדברי בעל התניא, שאין לאדם בעלות על גופו, ועל כן אין באפשרותו להתיר לאחר לחבול בו. הרב ישראלי דחה את דבריו בהסתמך בין היתר על דברי בעל התניא עצמו ובעל הטורי אבן. על כן, אף שהדבר אסור, הרשאתו של אדם לחבול בו מורידה מעל החובל את איסור הלאו שיש בחבלה.

[. . .]

האם יכול אדם מישראל להסכים לאיבוד נפשו?

כ. אכן כל זה אמור ביחס לחבלה, אבל במה שנוגע לאיבוד נפש בזה לשון הרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ד) ודברי הרדב"ז (סנהדרין פ"ח ה"ו), שהביא בספר "לאור ההלכה" הנזכר לעיל, נראים לכאורה מוכרחים, שכן כתב הרמב"ם: שאין נפשו של הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה*.

וכן הרדב"ז:

שאין נפשו של האדם קנינו אלא קנין הקב"ה.

אולם נראה, שגם זה נכון רק בהגבלה מסוימת. וראשית נעיר, שלפי הבנה זו ברמב"ם ורדב"ז נצטרך לומר שהתוספות חולקים על זה. דהנה התוספות (בבא קמא כ"ב ב ד"ה בגדי דחד) דנו על מיתה לזה ותשלומין לזה אם יש בזה פטור קם ליה בדרכה מיניה**. והביא ר"ת ראייה שפטור ממדליק הגדיש בשבת, שהוא מיתה לשמים ותשלומין לחברו. ודחו התוספות, שזו אינה ראייה "דזה חשוב מיתה ותשלומין לחד". ואם נאמר שכל הורג חברו אין זה מחויב מיתה לחברו, שאין הנפש שלו אלא לשמים, אם כן הרי נמצא שלעולם לא יצויר מיתה לזה ותשלומין לזה, שתמיד הרי זה כהדליק הגדיש בשבת, שזה נקרא כמיתה ותשלומין לאחד.

אך יותר מזה קשה, שהרדב"ז סותר משנתו, שכתב בהלכות מלכים (פ"ט ה"ד) לענין רודף שיכולים להצילו באחד מאבריו והרגוהו אין נהרגים עליו:

* **הערת העורך:** כתב הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש א' א-ד): "כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר: 'לא תרצח', ואם רצח בזדון בפני עדים מיתתו בסייף. מצוה ביד גואל הדם... לא רצה גואל הדם, או שלא היה יכול להמיתו, או שאין לו גואל דם – בית דין ממיתין את הרוצח בסייף. ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה...".

** **הערת העורך:** כאשר אדם מתחייב מיתה ותשלומין, עונש המיתה החמור פוטר אותו מן התשלומים ("קם ליה בדרכה מיניה"). התוספות דנו בשאלה, מה הדין כאשר הנזוקים הם שניים, ולאחד האדם מתחייב מיתה ולשני תשלומים, האם גם כאן יפטר המזיק מן התשלומים?

דכיון שהוא רודף הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע הוא שהנרדף יעמד על נפשו.

ולפי הנכתב לעיל, מה בכך שהתיר עצמו למיתה, הרי אין הנפש קנינו והפקרתו [אותה] אינה מועילה ולא כלום, ולמה לא יתחייב מיתת בית דין זה שהרגו. הן אמנם דברי הרדב"ז שם בהמשכם גם כן צריכים ביאור, שמסיק:

ומכל מקום, כיון שהיה יכול להצילו באחד מאבריו של רודף ולא עשה כן חייב הוא לשמים כאילו הרג את הנפש.

וחילוק זה שמחלק, שבדיני אדם אינו חייב כיון שהתיר עצמו למיתה, ומכל מקום לשמים הוא כן חייב, לכאורה צריך ביאור.

והנראה בכונתו, שבנפש האדם יש שני שותפים: הקב"ה, שעל זה נאמר: "כל הנפשות לי הנה" [יחזקאל י"ח ד], והאדם אשר לו ניתנה, וחברו שהרגו חטא גם כנגד האדם שבו נופחה נשמה זו. וחיוב מיתה שבידי בית דין הוא מחמת התביעה שבין אדם לחברו, אכן גם כלפי שמים מחויב וזהו חיוב בידי שמים. אלא שבעלמא אין מועילה הרשאת אדם על גופו לסלק חיוב שבידי בית דין משום דקיימא לן אין אדם מוחל על ראשי אברים (ב"ק צ"ג א), מכל שכן על כל גופו. אולם בנידון דידן, שאנו רואים שהתיר עצמו למיתה ע"י שהפקיר את עצמו כלפי הנרדף, בזה נפקע החיוב [ש]בידי בית דין [לעונשו] על [ידי] התרתו [למיתה בידי הנרדף] כיון שהוא מחל בבירור. מה שאין כן החלק של דיני שמים, שהוא מצד "הנפשות לי הנה", לזה לא מועילה מחילתו, על כן חייב ההורגו **בדיני שמים**. נמצא, שמה שכתב הרדב"ז שלא מועילה הודאתו מפני שאין הנפש שלו, היינו שיש כאן חלק גבוה וזה לא ניתן להיות נידון בהודאתו.

כא. ונראה שבזה נבין גם שיטת הרמב"ם בדינא דמלכותא, שכתב שהמלך יכול להוציא להורג הרצחנים שאינם חייבים מיתת בית דין, וכנכתב לעיל. כונתו ברורה שיכול להרוג מכח דינא דמלכותא רק אלה שחייבים מיתה בידי שמים, אבל אין בכח דינא דמלכותא לחייב מי שאין עליו חיוב מכל וכל. ולכאורה זה צריך הבנה. הרי לפני פסק דין אסור להרוג אפילו את המחויב מיתת בית דין וההורגו חייב מיתה, ומכל שכן אם הורג את המחויב מיתה בידי שמים. ואם לזה מועיל דינא דמלכותא להרגו, למה לא יהא דינא דמלכותא גם על מי שאינו חייב מיתה בכלל.

אולם על פי הנכתב לעיל יש לומר, כי הנה כבר נתבאר שהרמב"ם סובר דינא דמלכותא מטעם הסכמת בני המדינה, והיינו שזה נחשב כהסכמת כל אחד ואחד. ובזה כיון שהיא הסכמה כללית לא שייך מה שנאמר: "אין אדם מוחל על ראשי

אברים", כיון שהיא הסכמה כללית. ועל כן זה מועיל לאותו חלק שהוא בבעלות האדם, והיינו לגבי חיוב בית דין. אכן לא תועיל ההסכמה לחייב מיתה מי שאינו חייב מיתה בידי שמים, כי לחלק שמים אין כאן הסכמה, והסכמתו אינה מועילה. אולם אם האיש נתחייב מיתה בידי שמים, הרי נמצא שמצד דין שמים מחויב מיתה, בזה מועילה הסכמתו (והסכמת בני המדינה כהסכמתו) למחול על החיוב שלו. ואם כן מיושבים יפה דברי הרמב"ם, שבאלה שחייבים מיתה בידי שמים ולא בידי בית דין, יכול המלך להרגם והיינו מצד הסכמת בני המדינה, וכנכתב לעיל. מה שאין כן מי שאינו חייב מיתה כלל ואפילו בידי שמים, בזה אין למלך רשות להרגו גם מכח דינא דמלכותא.

להבנה שתוקף דינא דמלכותא בדיני נפשות מבוסס על הסכמתו של אדם לוותר על גופו בתנאים מסוימים, יש לכאורה סתירה בדברי הרמב"ם והרדב"ז, שהאדם הוא קנין ה'. הרב ישראל מיישב סתירה זו ומלמד, ששני שותפים לו לאדם מישראל: הקב"ה, והאדם לו הוא נתן את נשמתו. על כן, תקפה זכותו של האדם לוותר על גופו, אף שבאופן רגיל הדבר אסור. כפילות זו גם מבארת את דיני ההורג רודף שיכול היה לעוצרו באופן אחר, וכן את ההגבלה של סמכות המלך להמית רק מי שחייב בדיני שמים.

[. . .]

הסכמה לדינא דמלכותא בבני נח

כג. אכן כל זה ביחס לנפש ישראל, אבל בבן נח נראה שאין לנו כל היסוד הזה. וממקום שבאת, שהרי דברי הרדב"ז מוסבים על הדין שאין הורגים ואין מלקים אדם על פי עצמו, שהסביר משום שאין נפש האדם קנינו. והרי בבן נח כתב החינוך (מצוה כ"ו), שנתחייבו בהודאת פיהם*. הרי לנו שבבן נח אין סברא זו קיימת.

הן אמנם אפשר היה לומר, שדברי הרדב"ז שייכים רק לשאלה למה לא נאמר גם בדיני נפשות הודאת בעל דין כמאה עדים. אולם בגדרי עדות רגילה מעיקרא לא קשה, שבעל דין פסול מתורת קרוב. וכל זה בישראל, אבל בבן נח שגם קרוב ועד אחד כשר, יש לומר שנהרג על פי הודאת עצמו מגדרי עדות. וכבר דרך בדרך זו

* הערת העורך: ספר החינוך, מצוה כו: "...ומן החילוקין שבין ישראל לשאר האומות בענין המצוות המוטלות על הכל הוא, שישאל לא יתחייב לעולם בלא עדים והתראה, ושאר האומות אין צריכין התראה, לפי שאין חילוק בהן בין שוגג למזיד. וכן יתחייבו גם כן בהודאת פיהם. מה שאין כן בישראל שצריך עדים".

להסברת החינוך בעל המנחת חינוך, עיין שם. אולם צדק שם בהערתו, שאם כן בת-נח לא תוכל להעיד על עצמה, כיון שנשים פסולות לעדות גם בדיני בן נח. על כן נראה, שהחינוך מתפרש באמת שנאמנותו הוא מתורת הודאת בעל דין, ורק בישראל אין הודאת בעל דין כיון שאסור לאבד עצמו לדעת, על כן לא שייכת בזה גם הודאה, כי הודאה לא שייכת אלא כשהוא עצמו רשאי על זה ובעלים על זה. מה שאין כן בבן נח, לפי מה שהבאנו לעיל ([עמוד הימיני סימן ט"ז] פ"א אות י') מהמנחת חינוך וקיימנו דבריו (אם כי לא מטעמו), שבן נח אינו מוזהר על איבוד עצמו. על כן הוא באמת בעלים על נפשו, ועל כן שייך בו גם גדר הודאת בעל דין וכמו בעניני ממונות בישראל. ועל כן לא חילק החינוך בענין זה בין בן-נח לבת-נח וכהערת המנחת חינוך, כי גם בבת-נח שייך מושג זה של הודאת בעל דין, ולא מגדר עדות הוא וכנכתב לעיל, שבזה אשה פסולה וכמו שכתבנו

[. . .]

ואל תתמה על ההבדל בזה בין הנפש של אדם מישראל לבין נפש האדם מבן נח, שכבר העמידנו בעלי הסוד על ההבדל היסודי הקיים בזה, עיין בספר ה"תניא" פ"ב, ודבריו מקורם למעלה בקודש "מפי סופרים וספרים קדושי עליון". והבדל זה הוא המשתקף גם בהלכות בתורת הנגלה, בכל פרטי ההבדלים שבין ישראל לבן נח. אם כן אין זה מהתימא כלל אם גם בענינו יש הבדל זה, שנפשות אומות העולם מקורן בעולם הגשמי ובו שייך קנין לבני אדם כי "הארץ נתן לבני אדם". מה שאין כן הנפש הישראלית, שהיא חלק אלוק ממעל ממש, לגבה יש גדרים אחרים, ובה שייך לומר ביטוי הרמב"ם שהיא "קנין הקב"ה".

בן נח יכול להתחייב מלקות בהודאת פיו. על כן, הסכמתו לחבול בעצמו, ומכאן מחויבותו לדינא דמלכותא, פשוטות יותר.

המלחמה באומות

כד. ויוצא מכל זה, שבבן נח מועילה הסכמתו לסלק האיסור של שפיכות דמים. ואם כי באופן פרטי זה לא שייך, שהרי אין אדם מוחל על ראשי אברים וכל שכן על גופו וכנכתב לעיל, ובזה שהוא נלמד מסברא אין הבדל בין ישראל לבן נח. מכל מקום כשזה נוהג מקובל וכך הוא סדרו של עולם, ודאי לא שייך לומר אין אדם מוחל וכו' והוא משטה, בזה הסכמה מועילה.

ומעתה נאמר, שדינא דמלכותא שבין מדינה למדינה הוא גם כן מטעם הסכמת בני המדינות, ואף על פי שזה נוגע לדיני נפשות הסכמתם מועילה. וזהו היסוד

של חוקיות המלחמה. ואין הכי נמי, אם יבאו העמים כולם לידי הסכמה לאסור המלחמה, באופן שזה יפסוק מלהיות חוק הנהוג בעמים, שוב לא תהא המלחמה חוקית ולא הכיבוש, והעם שיצא למלחמה יהא נידון בדין רוצח ושופך דמים. אולם כל עוד שהנהוג של מלחמה הוא מקובל בעמים, אין המלחמה אסורה גם לפי הדין, ומטעם זה מותרת גם לישראל מלחמת רשות.

ולפי זה יוצא, שגם בזמן הזה תתכן פעולה מלחמתית ע"י ישראל בתור מלחמת רשות. ובמלחמה אין צריך לדקדק ולהבחין בין צדיק לרשע, כי זהו טיבה של מלחמה שאינה נותנת אפשרות דקדוק, וגם בדרך זו הותרה המלחמה, כל עוד שנוהג זה מקובל על העמים. ועל כן יש לבדוק גם בנידון (של קיביה וכיוצא בזה), אם תגובה מסוג זה היא נקוטה ומקובלת בין העמים, כי אז יש לראות זאת כהסכמה מטעם כל הנוגעים בדבר, ואין בזה משום שפיכות דמים.

פעולות תגמול כמלחמת מצוה

ההלכה הפסוקה ודעת המאירי

כה. וכל זה הוא לפי מה שנקטנו שמקרה דנן אינו בגדר מלחמת מצוה אלא מלחמת רשות. אולם האמת נראה לעניות דעתי, שנידון דידן יש לו תורת מלחמת מצוה ממש מכמה טעמים. וכמו שיבואר:

ראשית, אם אמנם דעת המאירי [היא] שגם כשעומדים לבא ומכניסים עצמם הרי זה רק מלחמת רשות, לא נקטינן כותיה. שכן העתיק הרמ"א (או"ח סי' שכ"ט ס"ו) לענין נכרים שצרו על עיירות ישראל, שאפילו אם לא באו עדיין אלא רוצים לבא מחללים את השבת להצלתם, ומקורו מהאור זרוע. ובמשנה ברורה שם העתיק לשון האור זרוע, שהמדובר כשהקול יוצא שרוצים לבא. והיינו בדיוק כציורו של המאירי שנודע שמכניסים עצמם לכך. והמאירי הולך בשיטת אותו יש מי שכתב שהביא רבינו ירוחם, כפי שכבר ציינו לעיל, שאין דין פקוח נפש אלא אם כן הסכנה היא כבר עכשו לפנינו. אבל לא קיימא לן כדעה זו, שכן הבית יוסף לא העתיק זאת בשו"ע (ועיין מגן אברהם סי' שכ"ח סק"ה ובמחצית השקל שם). ופירוש הירושלמי "למעוטי עכו"ם" הוא לפי זה כפי שיירי הקרבן שהחשש הוא לזמן מרובה, והיא רק חששא רחוקה. ונמצא, שכל שהספק הוא קרוב כנידון שלנו הרי זה בגדר שכבר באו, ובזה הוי מלחמת מצוה.

ועוד נראה, שבנידון דידן גם המאירי מודה, שלא מצינו דבריו אלא באופן שהמרצחים עוד לא באו עד עכשו כלל, וזוהי רק פעולה מונעת כלפי להבא. אבל

בנידון דידן שהם עושים מלאכתם בהלוך ושוב, וכך היא דרכם לעשות במחשך מעשיהם ולברח ולבא מחר שוב, אין זה גדר פעולה מונעת כלפי להבא, אלא אנחנו נמצאים בתוך תוכן של הפעולות. וכל מלחמה יש לה זמנים של הפסקות והחלשת הפעולות כגון בלילה וכיוצא בזה, האם יעלה על הדעת לומר שמכיון שברגע זה אין האויב נלחם הרי זה רק בגדר למעוטי עכו"ם דלא ליתי עליהו? וגם נידון דידן, הם בעצם בתהליך ההתקפה עלינו כל הזמן, אלא שבחרו להם דרך הפעולה בהפסקות לנוחיותם וליעילות מעשיהם. ועל כן הרי זה גדר אתו אינהו עלן, שזו מלחמת מצוה ללא כל ספק.

ניתן לבאר, שדעת המאירי לא נפסקה להלכה, כך שגם פעולת מנע כנגד סכנת אויב שאיננה מיידית נחשבת מלחמת מצוה. יתרה מזאת, אין להתייחס לכל הסתננות בפני עצמה. את פעולות המסתננים נכון לראות כמהלכים חלקיים של מערכה אחת גדולה, שבה יש גם הפסקות. על כן, היציאה נגדה תחשב מלחמת מצוה גם לדעת המאירי.

מחלוקת חכמים ורבי יהודה במלחמת מנע

כו. עוד נראה לי לבאר דברי המאירי באופן שאין בכלל סתירה בין דבריו לבין מה שהביא הרמ"א מהאור זרוע, ועל פי זה יבואר גם כן שנידון דידן תורת מלחמת מצוה עליו לכולי עלמא.

ונקדים לבאר הגמרא סוטה (מ"ד ב), [את] מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן בלמעוטי עכו"ם:

מר קרי לה מצוה ומר קרי לה רשות. נפקא מינה לעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ולכאורה יפלא, שהוכרח להביא הנפקא מינה ממרחק מענין אחר לגמרי, והרי כמה נפקא מינות גדולות בדבר לענין זה עצמו, שאם מלחמת מצוה היא הרי מצוה על כל ישראל להזדרז ולהכנס במלחמה זו, ואם רק רשות היא הרי הדבר נתון לשיקול דעתם ולרצונם. ועוד נפקא מינה, שאם זו מלחמת מצוה הרשות בידי המלך להוציא העם מבלי קבלת רשות מהסנהדרין, ואילו במלחמת רשות אין הדבר בידו. ועוד נפקא מינה, אם המלך יוצא למלחמה זו בתחלה לפי מה שכתב הרמב"ם (ראש פ"ה מהלכות מלכים), שאין המלך יוצא בתחלה אלא למלחמת מצוה. ומכל הנפקא מינות האלה לא הזכיר כלל, רק דחק עצמו להמציא נפקא מינה מענין זר ורחוק שלא ממין המדובר כאן (וכבר עמדנו בזה לעיל [עמוד הימיני] סימן י"ד).

והנה כבר הזכרנו מה שמפרשי הירושלמי נוקטים בפשיטות, שמה שלדעת כולי עלמא אם כבר באו עכו"ם היא מצוה, הרי זה מצד מצות ההצלה מכח המצות עשה ד"והשבותו" והלא תעשה ד"לא תעמד על דם רעך". אבל הדבר תמוה, וכבר עמד על זה הרשי"ז ("לאור ההלכה" המלחמה), שהרי נקטינן שאין לאדם לסכן עצמו בכדי להציל חברו.

כו. והנראה לי עכשו בזה, שאמנם כן מצד המצות עשה והלא תעשה אין עליו חיוב לעשות כן, אולם גם איסור אין בדבר. שכשם שאין לחייבו למסור נפשו בזה מטעם מאי חזית וכו' כמו כן מנימוק זה עצמו אין גם לאסור עליו למסור נפשו להצלת חברו. ואין כאן מעשה איבוד לדעת, שהרי עושה זאת לשם הצלה, בפרט כשהוא ספק וחברו ודאי. וכן נראה דיוק לשון התוספות יבמות (נ"ד א ד"ה אין), שכתבו: "ואין מצוה להציל חברו בגופו דאדרכא חייו קודמים", ולא נקטו רבותא יותר שאסור גם להציל חברו בגופו. מזה נראה, שסוברים שאין לאסור זאת, רק שאינו מצווה על כך. ומעתה מובן, שבזה אין מחלוקת בלמעוטי עכו"ם דלא לייתי עלייהו שהיא מלחמת מצוה ממש ככל מלחמות מצוה שמצווים ועומדים להלחם, כיון שכנכתב לעיל אין מצווים כלל לסכן עצמם לשם הצלת חברו גם כשכבר בא האויב ומכל שכן כשעוד לא בא.

וגם רבי יהודה מודה בזה, אלא שנחלק בדבר אחר, והיינו בגדרי עוסק במצוה פטור מן המצוה, שלמדנו שהוא פטור ממה שנאמר: "בלכתך בדרך" (ברכות ט"ז א). * וסובר רבי יהודה, שגם מי שאינו מצווה בדבר, אלא שמכל מקום עושה לשם הצלת חברו, דין עוסק במצוה עליו לענין זה שהוא פטור ממצוה אחרת. כי אין לקרוא על זה "בלכת דרך", שהרי עושה זאת על כל פנים לא לטובתו ולא בענינו הפרטי הוא עסוק אלא בהצלה, שהענין כשלעצמו הוא מצוה אלא שהוא לפי תנאיו (שמסכן עצמו על ידי זה) אינו מצווה בזה ועל כן גם בזה בא המיעוט לפוטרו ממצוה אחרת.

ועל כן מיושב, שהגמרא בדקדוק נקטה הנפקא מינה לענין עוסק במצוה, כי זה ודאי שאין בזה מצוה לענין שכל ישראל מצווים ועומדים לצאת להלחם, ועל כן גם מלך אינו יוצא לה בתחלה, ואין הוא מוציא בזה אלא ע"י סנהדרין. וכל הנפקא מינה

* הערת העורך: ברכות ט"ז א: "חתן פטור מקריאת שמע. תנו רבנן: בשבתך בביתך – פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך – פרט לחתן... אם כן, לימא קרא בלכת, מאי "בלכתך" – שמע מינה: בלכת דרך הוא דמחייבת, הא דמצוה – פטירת".

היא רק לענין עוסק במצוה וכנכתב לעיל, שלדעת רבי יהודה נחשב כעוסק במצוה לענין זה שפטור הוא מן המצוה.

כח. ונראה לומר, שבמקרה זה שמוכן לסכן עצמו להצלת חברו שהוא מותר וכנכתב לעיל, בזה לדעת כולי עלמא יהא מותר גם לחלל את השבת אם יצטרך לכך לשם הצלת חברו. כי מכיון שמצד חייו הוא יש בידו לוותר וכנכתב לעיל, שוב עומדת כאן הבעיה של הצלת חיי חברו ע"י חילול שבת, ובזה הוי קיימת הדרשא "וחי בהם" שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש.

ולפי זה אין שום סתירה בין דברי המאירי לפסקו של האור זרוע, שאמנם בלמעוטי עכו"ם אין זו מלחמת מצוה כי אין כלל מצוה לסכן עצמו להציל חברו וכנכתב לעיל. אכן אם מוכנים לכך מבחינת סיכון עצמם, מותר להם לעשות זאת גם בשבת, וזהו דינו של האור זרוע. ולעולם אין זה אלא רשות ולא חובה.

מכל ההבדלים האפשריים בין הגדרת מלחמת מנע כרשות או כמצוה הגמרא מונה רק את העוסק במצוה פטור מן המצוה. משמע, שמחלוקת חכמים ורבי יהודה איננה על עצם המצוה לצאת למלחמת מנע, ולדברי שניהם הדבר רשות. מחלוקתם היא, האם רשות זו פוטרת את העוסק בה ממצוה אחרת.

עזרת ישראל מיד צר

כט. אלא שעל פי הנכתב לעיל צריך ביאור מה שאמרו בירושלמי, שכשבאו העכו"ם לדעת הכל זו מצוה. והרי על פי מה שכתבנו אין כלל מצוה לסכן עצמו להציל חברו².

ל. והנראה, שמה שנאמר שאם כבר באו העכו"ם לכולי עלמא מצוה, אין זו המצוה מצד "והשבותו", כי בזה באמת אינו חייב לסכן עצמו. אלא שמצוה היא מדין נקמה. וזה נלמד ממה שציוותה תורה על הנקמה במלחמת מדין (במדבר ל"א)*. וזהו

2. וצריך להוסיף, שמה שנאמר בזה "מצוה", הרי זה עדיף ממה שקורא רבי יהודה מצוה, כי כנכתב לעיל מלחמת מצוה דרבי יהודה אינה בעצם לגבי דיני מלחמת מצוה אלא רשות, ורק לגבי עוסק במצוה הוא שקורים לה מלחמת מצוה, וכנכתב לעיל. מה שאין כן כשבאו כבר העכו"ם הרי זה בכל גדר מלחמת מצוה כמפורש במשנה.

* **הערת העורך:** "וידבר ה' אל משה לאמר. נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמך" (במדבר ל"א, א-ב).

הביטוי של הרמב"ם "עזרת ישראל מיד צר", דהיינו על משקל הכתוב: "צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם" (במדבר כ"ה יח) *.

ועיין רמב"ן על התורה שם על הפסוק: "ויקצף משה" וכו', שהביא הספרי, שאמר לו פינחס כשם שפקדתנו כך עשינו. ופירש הרמב"ן, שפנחס חשב שזו כדין מלחמה רגילה שיש בה דין להחיות הטף והנשים. ופירש לו משה שזו מלחמת נקמה היא ובה יש להרוג גם הטף משום נקמה. ומנוסח זה של "ויקצף משה" וכו', אף על פי שלא אמר להם כלום מעיקרא איך עליהם להתנהג, נראה שהוא דבר מסביר ולא צריך אפילו ציווי מיוחד לזה.

אם כן שמענו מכאן, שיש מושג מיוחד של מלחמת נקמה וזוהי מלחמה כנגד הצוררים את ישראל, ובהם יש דינים מיוחדים. ועל כל פנים ודאי יש בזה מצוה גם לדורות כשם שהיתה במדין, כי נלמד ממדין בבנין אב. ועל פי זה נראה, שזהו מקור ההלכה שבירושלמי, שאם כבר באו העכו"ם לכולי עלמא מצוה, והיינו מצוה בגדר מלחמת מצוה שהכל יוצאים (שהרי לרבנן אין שלשה סוגי מלחמה, רק שנים), והיינו מצד מצות הנקמה נגד צוררי ישראל.

לא. ולפי זה נראה, שמה שנאמר, שכל שעוד לא באו אלא שמתכננים לבא אין זו מלחמת מצוה, היינו כשלא באו עוד בכלל. אבל אם כבר באו קודם, אלא שנסוגו ומטרתם לחזור ולבא, הרי הם בגדר צוררי ישראל ויש בהם דין מלחמת נקמה, שהיא מצוה לכולי עלמא. ונוהגים בה כל דיני מלחמה ואין שום חובה לדקדק בעשיית הפעולה שלא יפגעו בה אלא אלה שהשתתפו, כי זו דרכה של מלחמה שנספה בה צדיק עם רשע.

ועדיפא מיניה מוצאים אנו במלחמת מדין, שהוציאו בה להורג גם הילדים הקטנים. וזה לכאורה תמוה, מה חטאו הם? אולם כבר מצינו דברי חז"ל, שהקטנים מתים בעון אבותם בידי שמים (עיין רש"י דברים כ"ד טז, וכן הוא בגמרא בכמה דוכתי) והרמב"ם (פ"ד מהלכות תשובה ה"א) כתב:

יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בכניו הקטנים, שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות קניינו הן, וכתב: "איש בחטאו יומת" – עד שיעשה איש.

* **הערת העורך:** משמעות הפסוק לפי זה היא, שהם ממשיכים לצרור – לאיים (ראה רס"ג, העמק דבר ועוד על הפסוק), וכן עולה מן המדרש: "צרור את המדינים". למה? 'כי צוררים הם לכם'. מיכן [מכאן] אמרו חכמים: בא להרגך השכם להרגו" (במד"ר כ"א ד, ותנחומא פינחס ד').

ולא הזכיר בלשונו כלל שהמדובר רק בדיני שמים, והרי פסוק זה "לא יומתו אבות על בנים" וכו' הולך על דיני בית דין. ובאמת שיטת הרמב"ם בעיר הנדחת (פ"ד מהלכות עבודה זרה ה"ו), שהורגים גם הטף. אלא שבמורה נבוכים הגביל זאת רק לענין עבודה זרה (ח"א פנ"ד): "ודע כי אמרו פוקד עון אבות על בנים אמנם זה בחטא של עבודה זרה בלבד". על כל פנים, שומעים אנו שהבנים יכולים להתפס בתנאים מסוימים בעוון אבותם. וצריך לומר, שמסוג זה היתה גם הנקמה במדין, כיון שהחטיאו את ישראל והמחטיא לאדם קשה מן ההורגו (במדבר רבה כ"א ד). והרי היתה על ידם ההחטאה גם בעבודה זרה של פעור כמפורש בדברי הכתובים ובגמרא, על כן היה בזה גם כן הדין שמצינו בעיר הנדחת שגם הקטנים נענשו. ועל כרחק, לא מצינו בשום מקום ברמב"ם, ואף לא בדיני מלכות ובבב"נ, שיענישו גם הקטנים. ולפי זה אין ללמד ממדין דין זה של הריגת הטף במתכוין. אולם יסוד הדין שקיימת מלחמת נקמה שפיר יכולים ללמוד, אלא שזה לא באותו החומר שבמדין. ועל כן אתי שפיר שלא הוזכרו דינים מיוחדים במלחמת נקם, אלא כללו זאת במלחמת מצוה. ומכל מקום יש בזה תורת מלחמת מצוה, ועל כן כל הפעולות המלחמתיות הנעשות כרגיל במלחמה, אף על פי שיתכן שיפגעו בהם ילדים, אינם בכלל איסור. ונראה שבאופן זה שאין עושים פעולה מכוונת נגד הילדים, הרי זה בכלל עונש בידי שמים, שבזה ודאי הקטנים נענשים בעון אבותם.

לב. והיוצא מכל זה, שיש מקום לפעולות תגמול ונקם נגד צוררי ישראל ופעולה כזאת היא בגדר מלחמת מצוה. וכל אסון ופגע שקורה לפורעים ולבעלי בריתם ולילדיהם, הם ששערים לזה, והם עונם ישאו. ואין שום חובה להמנע מפעולות תגמול מחמת חשש שיפגעו בזה חפים מפשע כי לא אנו הגורמים, כי אם הם עצמם ואנחנו נקיים.

אכן לפגוע לכתחלה בכונה בילדים, כזה לא מצינו אלא בחטא עבודה זרה. על כן מן הראוי לשמור עצמם מלנגע בהם. וה' הטוב יראה בעני עמו וצרר את צורריו ושרשם מארץ חיים. ובנו יקוים מקרא שנאמר: "כל כלי יוצר לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי, זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם מאתי נאם ה'".

מקורו של הרמב"ם להגדרת "עזרת ישראל מיד צר" כמלחמת מצוה אינו מפורש. הרב ישראלי מזהה מקור זה במלחמת מדין. שם נצטוו בני ישראל לצאת למלחמה יזומה לאחר שהמדיינים החטיאו אותם בעבודה זרה (וגרמו לרבים לפול במגפה), והמשיכו לצרור אותם. אמנם, שם נצטוו בני ישראל

להרוג גם נשים וטף מפאת חומרת ההחטאה בעבודה זרה. אולם לדורות, נלמד ממלחמה זו שמכת מנע על אויבים שכבר פגעו בישראל היא לכל הדעות מלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר, ושאויבים אלה הם האחראים לכל פגיעה בבלתי מעורבים מהאוכלוסיה בה הם מסתתרים.

אחרית דבר

סיכום

פעולת התגמול בקיביה הביאה את הרב ישראלי לבחון במגוון רחב של היבטים את שאלת איסורן או היתרן ההלכתי של פעולות אלו שבמהלכן נפגעו גם לא-לוחמים. בארבעת חלקיו הראשונים של מאמרו, שרק את תמציתם הבאנו בדברי המבוא לעיל, פעולות התגמול נבחנו בהנחה שהמדובר בסכסוכים שאינם מלחמתיים, והרב ישראלי מסיק שההלכה אוסרת אותן. בחלקו החמישי והאחרון של המאמר הרב ישראלי דן בפעולות התגמול כפעולות מלחמתיות.

פעולת התגמול היו פעולות יזומות, ועל כן לאור דברי המשנה במסכת סוטה ולאור דברי הירושלמי עליה שהובאו לעיל, מתעוררת השאלה: כיצד להגדיר אותן – מלחמת רשות או מלחמת מצוה.

הרב ישראלי מסיק, כפי שראינו, שלכל הדעות תקיפה יזומה של אויב שמעולם לא תקף את ישראל יש להגדיר כמלחמת רשות, ותקיפה, גם אם היא יזומה, של אויב שתקף את ישראל בעבר יש להגדיר כמלחמת מצוה של "עזרת ישראל מיד צר".

באשר לעצם האפשרות לצאת בימינו למלחמת **רשות**, המצריכה לכאורה את אישור הסנהדרין, הרב ישראלי חושף ומבסס שני יסודות הלכתיים מרכזיים:

א. הצורך באישור הסנהדרין למלחמת רשות הוא רק בכדי לאפשר כפיה של הממשלה את אזרחיה על יציאה למלחמה. על כן, גם כיום כאשר אין סנהדרין, ניתן לצאת למלחמת רשות בהתנדבות.

ב. כל עוד המלחמה מוכרת בפועל על ידי האומות כדרך לגיטימית לשוב סכסוכים, גם מלחמת הרשות מותרת לישראל. דינא דמלכותא דינא תקף הן בכל מדינה ומדינה פנימה והן בין מדינות, כיון שהוא מבוסס על הסכמה הדדית של רובן. למוסכם בעם פנימה ולמוסכם בין העמים יש תוקף הלכתי גם כאשר הדבר נוגע לדיני נפשות. על כן, אם פעולות מסוג פעולות התגמול נוהגות בסכסוכים שבין עמים הן תהינה מותרות גם לישראל, ואם לא הן תהינה אסורות.

את ההלכה, שגם תקיפה יזומה של אויב שבעבר תקף את ישראל יש להגדיר כמלחמת **מצוה** של "עזרת ישראל מיד צר", למד הרב ישראלי ממלחמת מדין, שעליה

הוא מצביע כמקורו של הרמב"ם במנותו מלחמה זו כאחת ממלחמות המצוה. אמנם, מלחמה זו היתה מלחמה לשעתה, אולם נלמדות ממנה הלכות לדורות, וביניהן שתקיפה יזומה של מי שהצר לישראל וממשיך לצרור אותו היא מצוה, וכן שהאחריות על פגיעה בבלתי מעורבים שבקרבתם מסתתרים הצוררים היא על אותם צוררים¹.

נכון להעיר, שהרב ישראלי קורא למלחמה זו של "עזרת ישראל מיד צר" בשם "מלחמת נקם" על פי לשון הכתובים על מלחמת מדין, שממנה כאמור לומדים על מלחמה מעין זו, אולם אין המדובר בסוג מלחמה נוסף. כל מטרתו היא להבדיל מלחמה זו ממושג ה"מצוה" בו משתמשת הגמרא בדיון על הפטור של העוסק במצוה מן המצוה של מלחמת הרשות.

בחזרה לימינו, הרב ישראלי מציין, שאין לבחון את תקיפות המסתננים כל אחת בפני עצמה, אלא יש לראות אותן כמהלכים חלקיים של מערכה כוללת, שיש בה הפוגות. על כן, את פעולות התגמול על הסתננויות אלו אין לראות כפעולות מנע מקדימות, שהגדרתן היא מלחמת רשות, אלא כמהלכים חלקיים של מערכה כוללת כנגד ההסתננויות, ועל כן היא מלחמת מצוה.

עוד נכון להעיר, שהרב ישראלי לא מסכם את מאמרו בהתייחסות ממוקדת לפעולות קיביה לשבט או לחסד (שלא כבמבצעים אחרים, כפי שיתבאר בהמשך), אלא בהגדרה כללית "שיש מקום לפעולות תגמול" בהן מותרות "כל הפעולות המלחמתיות הנעשות כרגיל במלחמה". כנראה, הן משום שכאמור במבוא, נסיבותיה המדויקות של פעולת קיביה היו בזמנו (ואולי הן עדיין) מעורפלות, והן משום שנדרש היה לבחון אם הן חרגו מן המקובל במלחמה.

רבים עסקו במאמרו זה של הרב ישראלי, ואין כאן המקום לסקור את דבריהם (וראה במקורות המצויינים לקריאה נוספת בסוף השער ובמקורות אליהם הם מפנים).

קידוש השם במלחמה

שנים לאחר פרסומו הראשון של המאמר על פעולות התגמול, הרב ישראלי הניח נדבך נוסף בהגדרה של מלחמת עזרת ישראל מיד צר. בכ"ט בסיון תשל"ו חטפו מחבלים מטוס של חברת אייר פרנס ובו למעלה ממאה ישראלים והוא הוטס לאנטבה שבאוגנדה. החוטפים שחררו את הנוסעים הלא ישראלים והחזיקו בישראלים כבני ערובה תוך דרישה לשחרר כארבעים מחבלים שהיו כלואים בעיקר בישראל. משפחות החטופים, וכנראה גם ראש הממשלה דאז יצחק רבין, פנו אל הרב עובדיה יוסף בשאלה

1. גם החובה להניח אפשרות בריחה לעיר במצור (רמב"ם הלכות מלכים ו' ז'), נלמדה ממלחמה זו, אף שהיתה הוראת שעה, ועוד.

האם נכון מבחינה הלכתית לשחרר את המחבלים תמורת שחרור החטופים. הרב עובדיה כינס בביתו התייעצות בהשתתפות הרבנים: י. ש. אלישיב, ש. ז. אוירבך, בצלאל ז'ולטי, אליעזר גולדשמיט, שאול ישראלי וב. צ. אבא שאול זצ"ל. החלטתם הועברה לישיבת הממשלה שדנה בנושא². לאחר המבצע המזהיר לחילוץ החטופים עלתה גם השאלה: האם מותר היה מדין תורה לסכן את הכוחות המחלצים, במיוחד כאשר היתה קיימת אפשרות של שחרור החטופים על ידי שחרור המחבלים.

הרב ישראלי פרסם מאמר תשובה העוסק הן בשאלת ההיתר לשחרר מחבלים והן בהיתר לסכן את הלוחמים שנשלחו לחלץ את החטופים (חוות בנימין סימן י"ז). בתשובה זו הוא מלמד:

גדר מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא מדין "קידוש השם", שבזה שכל איש ישראל שיכול לעשות יוצאים חוצץ כולם כאיש אחד נגד הרוצחים שמגמתם לפגוע באנשים מישראל, שם שמים מתקדש.

הרב ישראלי אף מציין, שכך עולה מהאמור על מלחמת מדין, שהיא כאמור המקור להגדרת "עזרת ישראל מיד צר" כמלחמת מצוה (שם):

הקב"ה אמר למשה: "נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים". ואילו מרע"ה אמר: "לתת נקמת ה' במדין". וברש"י שם: "שהעומד נגד ישראל כאילו עומד נגד הקב"ה". הרי שמלחמה על כבוד ישראל יש בה משום קידוש שם שמים.

והוא מסכם (שם):

על כן, גם אם היתה קיימת אפשרות לפדותם על ידי שחרור המחבלים ולא להסתכן בשעה זו כלל, מכל מקום, מאחר שהיה עליהם הדין של מלחמת מצוה מגדר עזרת ישראל מיד צר, החובה והמצוה לצאת עליהם למלחמה, ללא נפקא מינה אם קיימת דרך הצלה אחרת, דרך כניעה. כי כל כניעה לדרישותיהם יש בה משום השפלת כבוד ישראל, וממילא יש בזה גם חילול שם שמים, ויש להעדיף את הפעולה הצבאית על הסיכונים אשר עמה. ובזה יש לבטוח על שומר ישראל שידריך בדרך ישרה, ויהיה מספר הנעדרים קטן ככל האפשר.

עשתה אפוא ממשלת ישראל כדין בנקטה פעולה צבאית כשהדבר נראה כבר בצו.

כמובן, שלהגדרה זו של מלחמת "עזרת ישראל מיד צר" כמעשה של קידוש השם יש השלכות לא רק על חילוץ בני ערובה, אלא על כל אופניה והיבטיה של המלחמה.

2. ראה הרצאתו של הרב ע. יוסף בכנס תורה שבעל פה י"ט, שו"ת יביע אומר ח"י חו"מ סימן ו'.

השלכות

מטרת פעולות התגמול היתה להעניש את המרצחים (כפריים, פדאיון וחיילי האויב), שזרעו מוות בקרב אזרחיה של מדינת ישראל הצעירה כדי להרתיע אותם מפני מעשי רצח נוספים. בהעדר מודיעין מדויק, פעולות התגמול כוונו כנגד בסיסי היציאה של הטרוריסטים. כאשר בסיסי יציאה אלו היו כפרים, או שכונות בערים, ברור שגם אזרחים שלא היו מעורבים בפעולות הטרור נפגעו בפעולות אלו. אמנם, לאחר פעולת קיביה כמעט כל פעולות התגמול כוונו כנגד מטרות צבא ומשטרה. מאז מלחמת ששת הימים צה"ל לא מבצע פעולות תגמול, פעולותיו מכוונות באופן מדויק עד כמה שאפשר כלפי מרצחים, או המתכוונים לרצוח. אכן, אלה ממשיכים להטמע באוכלוסיה אזרחית, ועל כן השאלה של פגיעה בלא לוחמים שאינם מעורבים במעשי הטרור אגב תקיפת המרצחים חוזרת ומתעוררת.

דיני המלחמה הבינלאומיים העוסקים בפגיעה בלא לוחמים אגב תקיפתם של לוחמים הם עמומים למדי (ה"מדתיות" הנדרשת בפגיעה אגבית באזרחים היא שרירותית במדה רבה וניתנת למנעד רחב של פירושים). גם עצם חלותם של דינים אלו על הלחימה שמדינת ישראל מנהלת בעשורים האחרונים כנגד ארגוני טרור היא מפקפקת, שהרי מול צבא המקפיד על חוקי המלחמה עומדים טרוריסטים השמים חוקים אלו ללעג באופן מכוון ושיטתי³. ההדדיות, שהיא הבסיס לחוקי המלחמה, מאבדת כל משמעות. למרות זאת, הן מסיבות פנימיות, הן בלחץ של ארגונים בינלאומיים לא מדינתיים והן מפאת הרוב האוטומטי נגד מדינת ישראל במוסדות הבינלאומיים, מערכת המשפט בישראל אמצה ככלל את הדין הבינלאומי המקובל למלחמה בין צבאות והחילה אותו גם על לחימה מול ארגוני טרור. במדה רבה, היא אף הובילה פרשנות מחמירה של הדין הבינלאומי וקביעה של רף גבוה בהרבה מן המקובל בעמים למבחן ה"מדתיות"⁴.

לאור מסקנותיו של הרב ישראלי, שפעולות התגמול הן מלחמת מצוה מחד, ושלהסכמים בינלאומיים יש תוקף הלכתי מאידך, נשאלת השאלה: האם נכון מבחינה הלכתית שהסכמים בינלאומיים יכבלו את ידי העוסקים במלחמת מצוה של "עזרת ישראל מיד צר" כנגד ארגוני הטרור. הרב ישראלי לא עסק ישירות בשאלה זו, דיונו היה בשאלה הפוכה, על עצם ההיתר להלכות לבצוע פעולות המכוונות כנגד מרצחים וכרוכות בהרג בלתי מעורבים. מסקנתו היתה שהן חוקיות – הן מצד הסכמת העמים,

3. תקיפות מכוונות של אזרחים, כמו גם הסתתרות של לוחמים בתוך אוכלוסיה אזרחית, מוגדרות כפשעי מלחמה. על פי החוק הבינלאומי, האחריות על פגיעה בבלתי מעורבים אגב תקיפה של לוחמים המסתתרים ביניהם היא של אותם לוחמים.

4. על המקובל בעמים ראה למשל פרק ו' של "הודעה משלימה מטעם פרקליטות המדינה" לבג"צ 9594/03. נצפה בכתובת <http://www.law.idf.il/206-he/Patzar.aspx?PageNum=9>.

כאשר הן מלחמת רשות, והן כאשר הן מלחמת מצוה. הוא לא דן כלל על מגבלות אפשריות מצד הסכמת העמים על אופן ביצוען של פעולות אלו אף שהן מלחמת מצוה.

ניתן היה לומר, שתוקפו ההלכתי של החוק הבינלאומי יונק מן ההסכמה עליו בין האומות, וזו איננה תקפה כאשר היא מתנגשת במלחמת מצוה, שהרי המצוה היא אלקית ואינה תלויה בהסכמה זו. אולם נראה, שאם דינא דמלכותא שביסוד החוק הבינלאומי הנוהג יכול להתיר איסור תורה של רצח (במלחמת רשות) הרי קל וחומר שבכוחו לאסור את המותר (במלחמת מצוה). לזה אולי מכוון הרב ישראלי בסיום דבריו (אות לא): "ועל כן כל הפעולות המלחמתיות הנעשות כרגיל במלחמה, אף על פי שיתכן שיפגעו בהם ילדים, אינם בכלל איסור"⁵. במיוחד, שכפי שראינו במבוא הלכתי, אין בדברי הרמב"ם על מצות "עזרת ישראל מיד צר" הגדרה של אופן נהולה של מלחמה זו, שהרי אין בה כל ענין של הריגת כל נשמה או הריגת כל זכר כבמלחמות עליהם מצוה התורה, שכווננו כנגד עובדי עבודה זרה. מטרתה של מלחמת "עזרת ישראל מיד צר" היא הסרת האיום שהאויב מציב⁶. רק פירוש מסולף של המשפט המנהגי הבינלאומי ("המקובל בעמים") בלחימה בטרור, או שיקולי מוסר מעוותים, יכולים להביא לפגיעה בכוח ההגנה העצמית הלאומית⁷. אמנם, נכון ששיקולים מערכתיים, כמו שמירת חופש פעולה מדיני עד להשלמת משימות הצבא, ינחו את מקבלי ההחלטות ואלה עשויים להגביל זמנית את חופש הפעולה של הלוחמים, אולם לא שיקולים מוסרניים שאינם במקומם.

חידושו של הרב ישראלי, שבמלחמת מצוה יש משום "קידוש השם", מוסיף שיקול נוסף לבחינת דרכי הלחימה – בכל נצחון של צה"ל ושל מדינת ישראל יש משום קידוש השם, ובכל כשלון יש משום הפכו. ברם, בהלכות קידוש השם יש היבט נוסף, כפי שכתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה' יא):

ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרגנים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות הרי זה חילול את השם. כגון, שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר...

5. כך עולה גם מהבהרה שהרב ישראלי פרסם בשנת תשנ"ד (כ"ג באדר) לאחר פרסום פרשנות שגויה של חלקו הראשון של המאמר על דין רודף, שהושמט בעיונו לעיל. וכך כתב בשולי הבהרה זו: "אכן פעולה המוגדרת כפעולה מלחמתית, הנעשית ע"י המוסמכים לכך מהממשלה, מותרת כיון שזוהי פעולה הגנתית ומקובלת במסגרת חוק בינלאומי, ואעפ"י שיתכן ויפגעו גם כאלה שאינם אשמים. אבל זה גם כן בתנאי, שלא היה ניתן להזהירם מראש להסתלק ממקום הסכנה... דברים אלה מתבארים במאמרי הנ"ל [על תקרית קיביה]".

6. ראה מאמרי "אתיקה צבאית יהודית" בתחומין כ"ה עמ' 426.

7. ראה מאמרו של פרופ' אליאב שוחטמן, "סיכון חיילי צה"ל לשם מניעת פגיעה באזרחי אויב: בשולי מבצע 'חומת מגן'", נתיב 16, 2-3, תשס"ג.

יש חשיבות גם לאופן בו מתקבלות פעולות הלחימה של מדינת ישראל בעיני העמים, כל עוד יעילותן אינה נפגעת. על כן, במקביל לחתירה לנצחון יש מצוה להסביר לעולם את צדקת דרכה של מדינת ישראל בפעולותיה, ובנסיבות מסוימות גם להגביל אותן⁸.

בשולי הדברים נכון להדגיש, שלחידושו של הרב ישראלי על תוקף דינא דמלכותא גם בין עמים יש השלכה על תקפותו ההלכתית של המשפט הבינלאומי בתחומים רבים נוספים שאינם קשורים כלל למלחמה, כמו גם על תקפותם של הסכמים בינלאומיים שעליהם מדינת ישראל חותמת, ואין כאן מקום להרחיב על נושאים אלו.

*

"כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע... והיה מחניך קדוש" (דברים כ"ג י-טו).

אין ביהדות שום פעולה שתצדיק על חשבונה הפקרות באיזו שהיא זווית אחרת. אדרבא, כל שהפעולה אחראית יותר, חשובה יותר, כך נדרשת לה יותר הזהירות שלא ללכלכה ושלא לפוגמה. אם מחנות הצבא בכל האומות הם מקום של הפקר של כל מדה אנושית, הרי אצלנו הדרישה היא למחנה קדוש. "חייל" ו"קדוש", מה משונה מצלצל הזיווג הזה במציאות הנוכחית. אולם זה מגלה לנו רק עד כמה רחוקים הגנו ממושגי התורה.

תוכנו של דבר, משום שעצם המלחמה אצלנו שונה הוא מאשר אצלם. בה בשעה שאצל האומות המלחמה הנה רציחה סיטונית בלי דין ודיין, הנה התפרצות חופשית של החיה שבאדם, של כל האינסטינקטים השפלים ביותר, שאדרבא מעודדים אותם ומחזקים אותם עוד בכדי שהחיה תפעל ביתר אכזריות ובפחות מחשבה, היהדות אינה מתירה רציחה. המלחמה הנה פעולת השמדה של אנשים שכבר איבדו את צלם האדם, שיש בהשמדתם ביעור הרע. זו מצוה, שקיומה צריך להיות בלא פחות קדושה וטהרה מאשר כל מצוה אחרת. (שיח שאול על התורה, עמ' תקכא)

8. הדיון על המתח בין קידוש השם בנצחון על אויבי ישראל לבין הגבלת פעולותיו של צה"ל הוא רחב ולא ניתן למצוי במסגרת זו. ראה דיון ראשוני במאמרי "קידוש השם במלחמת מצוה", צהר, גליון ל"א, טבת תשס"ח.

לקריאה נוספת

- הרב פרופ' נריה גוטל, לחימה בשטח רווי אוכלוסיה אזרחית, תחומין כ"ג, עמ' 18-42.
<http://www.dintora.org/article/102>
- אברהם ישראל שריר, אתיקה צבאית על פי ההלכה, תחומין כ"ה, עמ' 426-438.
- אברהם ישראל שריר, "למה תצאו לערוך מלחמה?" התנגשות תרבויות במלחמות ישראל, ספר עמדות א' הכיפה והכומתה, מכללת אורות ישראל תש"ע, עמ' 215-244.
<http://www.dintora.org/article/39>
- הרב עידו רכניץ ואלעזר גולדשטיין, אתיקה צבאית יהודית, מכון משפטי ארץ וידיעות אחרונות, 2013.

אבנים, יסודות והמשך הבנין

חתימה

קרוב לשבעה עשורים עברו מאז התרחש הנס של הקמת מדינת ישראל, ובעקבותיו המהפך העצום בתולדות עמנו, שהם במדה רבה יחידאים בתולדות העמים כולם. מובילי המהפך, שרובם לא שמרו תורה ומצוות, עצבו במדה רבה את אופיה ואת אורחותיה של המדינה בה אנו חיים לפי דרכם, באופן שאינו תואם את חזון התורה והנביאים ואת שאיפת הדורות באלפיים שנות הגלות. פער זה ממשיך להציב אתגר השקפתי והלכתי מורכב בפני כל שומרי המצוות הדבקים בחזון, והוא גם הרקע למאבקים החוזרים ומתפרצים מעת לעת על אופיים של החברה ושל מוסדות השלטון והמשפט בארץ.

מגוון הנושאים ההלכתיים שהריבונות היהודית המתחדשת בעידן המודרני מעוררת הוא רחב ביותר, והוא אף הולך ומתרחב עם השנים. יחד אתו הולכת ומתרחבת גם ספרות תורנית ענפה המתמודדת עם אתגרי הזמן. ספרות ענפה זו יונקת ברובה מן השורשים שנטעו בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה, ומכאן החשיבות הרבה להכרת שורשים אלו מקרוב. בארבעת השערים שנפתחו בספר זה עיינו במקצת משורשים אלו דרך משנתו ההלכתית של הרב ישראלי, לה מקום מרכזי בהם, תוך השוואה תמציתית לדעותיהם של רבנים אחרים, בארבעה נושאים המשמשים יסוד לסוגיות רבות נוספות המתחדשות לבקרים:

א. סמכותה ההלכתית של צורת השלטון הנוהגת כיום בישראל, בסיס שממנו נגזר יחסם של שומרי המצוות לכנסת ולחוקיה, ולפעולות כל מוסדות השלטון בארץ.

ב. החיוב ההלכתי לעצב את הפרהסיה בישראל בדרך התורה, וגבולותיו של חיוב זה, שהם התשתית ההלכתית לכל מאבק על אופיה של החברה בישראל, כמו גם להיתר להשתלבותם של שומרי מצוות במנגנוני הממשל הקיימים בישראל.

ג. אפשרויות ההפעלה של כוחות בטחון הפנים בימי שבת ומועד, שהיא מקרה הבוחן לקיומה של מדינה מודרנית על פי ההלכה.

ד. מגבלות הפגיעה בבלתי מעורבים בעת פעולות צבאיות, שהן הבסיס לאתיקה צבאית יהודית ולתוקפם ההלכתי של הסכמים בינלאומיים בכלל.

כאמור, נושאים אלו הם רק מבחר מצומצם, אף אם יסודי, משלל הנושאים המורכבים שאתגר הריבונות היהודית מציב, וגם הרב ישראלי התייחס בכתביו לנושאים רבים אחרים, וביניהם:

א. מעמדם ההלכתי של בתי המשפט בארץ. מתי נחשבים הם ל"ערכאות" ומתי לא? ("גבולות הסמכויות של דינא דמלכותא", עמוד הימיני סימן ח').

ב. האם ניתן למנות נוכרי לחבר כנסת או לחבר מועצה של עיריה, שהרי הלכה מפורשת היא שאין ממנים נוכרי לשררה על ישראל? ("מעמד הנוכרי במדינה ישראלית", שם סימן י"ב, ו"נוכרי חבר כנסת וחבר עיריה", חוות בנימין סימן י"ב).

ג. האם יש מעמד מיוחד לרבנות הראשית בישראל? ("לביור סמכותה ההלכותית של הרבנות הראשית לישראל", עמוד הימיני סימן ו').

ד. האם ניתן לקיים מפקד אוכלוסין לאור איסור התורה למנות את ישראל? ("בדבר מפקד אוכלוסין", שם סימן י"ג).

ה. האם מותר לסכן חיילים בכדי לשחרר שבויים? ("מבצע 'יונתן' (אנטבה) לאור ההלכה", חוות בנימין סימן י"ז).

נושאים נוספים רבים לובנו על ידו ועל ידי רבנים אחרים, בספרים ובכתבי עת. נושאים רבים עדיין עומדים ומחכים לליבונם, ובעיקר לישומם בחיי המעשה.

"אין אנו לעת עתה אלא מסתתי אבנים, הבנאים יבואו אחר כך" כתב הרב ישראלי על מלאכתו ומלאכת חבריו עת ערך את קבצי "התורה והמדינה" (הרבנות והמדינה עמ' 39). ברבות השנים הפכו אבנים אלו ליסודות, ברם מלאכת בנין ארמון תורת המדינה היהודית, ובמיוחד ישומה של תורה זו בפועל, רחוקה מלהיות מושלמת, והיא מונחת לפתחנו.

יהי רצון, שספר זה יעודד את המשך הלימוד וההעמקה בהלכות התורה והמדינה ובעקבותיהם גם את בנינו של ארמון תורת המדינה היהודית להלכה ולמעשה.