יושביה עליה

מאתגרי הדמוגרפיה
במדינה יהודית

יושביה עליה

מאתגרי הדמוגרפיה במדינה יהודית

עורכים

הרב נריה גוטל | הרב דוד שטרן

מרכז תורה ומדינה

ניצן תשפ"ד

חברי המערכת:
הרב יגאל קמינצקי
הרב פרופ׳ נריה גוטל
הרב ד״ר אופיר כהן
הרב עזריאל אריאל

עריכה:
הרב פרופ׳ נריה גוטל
הרב דוד שטרן

עורך לשון:
הרב הראל דביר

עיצוב כריכה:
אודליה פרל

רשימת הכותבים:

הרב נעם אלטמן
הרב איתיאל אמיתי
ד״ר אורי בגנו
הרב נריה גוטל
הרב יובל גלאס
הרב אריה ויזל
הרב נדב טייכמן
הרב אופיר כהן
הרב אביגדור לוינגר
תומר מוסקוביץ׳
הרב דוד קהלת
הרב יגאל קמינצקי
הרב שבח שולמן
הרב דוד שטרן
הרב זאב שמע
הרב בניהו שנדורפי

בהוצאת מרכז תורה ומדינה
ניצן, ת.ד. 15 מיקוד 7928700
טלפון: 073-2865858
דוא״ל: merkaz@toramedina.org.il
אתר: www.toramedina.org.il

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט
מנהל התרבות, המחלקה למכונים תורניים

© כל הזכויות שמורות
תורה ומדינה - מכון מחקר ע״ר
טבת תשפ״ד

תוכן

הקדמה 9

פרקי מבוא

פצצת זמן דמוגרפית - אמת או בדיה? 15
א. האתגר הדמוגרפי | ב. מפקד 1997 ו'פער המיליון' | ג. עתיד הרוב היהודי | סיכום ומסקנות

זרים בישראל - נתונים ומדיניות 29
א. חוק השבות | ב. איחוד משפחות | ג. מבקשי מקלט | ד. עובדים זרים

עליה וקליטה

א. גדרי מצוות העלייה לארץ ישראל 41
א. האם מצווה לעלות לארץ ישראל | ב. גדר המצווה: ציבורית או פרטית | ג. מצווה "חיובית" או קיומית" | ד. מצוות עלייה לארץ למעוטי יכולת

ב. עלייה וקוץ בה: העלאת יהודים לארץ ישראל תוך סיכונם הרוחני 51
א. מעשה שרגאי | ב. מדרשי איכה | ג. משנת ה'הפלאה' וה'חסד לאברהם' | ד. שיבת ציון הקדומה | ה. "צריך זהירות יתירה" | ו. כדעת המצדדים | סיכום

ג. העלאתם של מעוטי יכולת לארץ ישראל: שיקולי מדיניות 75
א. 'חרם הישוב' - כוח בני העיר למנוע מאחרים לגור בעירם | ב. מניעת עניים מלגור בעיר | ג. מניעה מיהודים לדור בארץ ישראל | ד. מניעת עלייה מטעמים כלכליים | סיכום

ד. חילול שבת להעלאת 'תינוקות שנשבו' לארץ ישראל 95
א. ניצול שעת כושר | ב. פיקוח נפש גופני של 'תינוק שנשבה' | ג. חילול שבת על פיקוח נפש רוחני | ד. פיקוח נפש רוחני לתינוק שנשבה | ה. אכשור דרא | סיכום

ה. תיעדוף עולים למשרות ציבוריות 111
א. מעמדם ההלכתי של העולים לארץ | ב. הדרך לחלוקת משאבים ציבוריים | ג. אפליה בראי ההלכה | ד. איסור אפליית קבוצה | ה. אפליה בחובות מול אפליה בזכויות | ו. "העדפה מתקנת" - יתרונות וחסרונות | ז. תקנה לקהל | ח. טובת המלכות | סיכום

התיישבות

ו. יישוב הומגני או הטרוגני 149
א. "הרחק משכן רע" | ב. מגורים ליד מחללי שבת | ג. 'הפרדת הקהילות' בעת החדשה |

ד. שכנות גורמת השפעה חיובית | ה. "ויהיו עניים בני ביתך" | ו. מערכת חינוך - הומוגנית או הטרוגנית | ז. האתגרים שבחינוך הטרוגני | סיכום ומסקנות

ז. אחריות השלטון ליישוב אזורי פריפריה 175

א. מצוות יישוב ארץ ישראל - חיוב תורני | ב. דאגה לביטחונם של יושבי הספר | ג. איסור לעשות עיר הנידחת בספר | ד. השלכה הלכתית הנובעת משינויים בתוואי הגבול | סיכום

ח. שיעור ההסכמה הנדרש בהתחדשות עירונים לצורך התמודדות עם המשבר הדמוגרפי 183

א. התחדשות עירונית - תועלותיה ותוכניותיה | ב. הכרעת רוב בהתחדשות עירונית לאור הלכות שותפים | ג. תקנות הקהל - האם בסמכות הרוב לכפות את דעתו על המיעוט? | ד. 'רווחא להאי כמו להאי' | ה. 'מיגדר מילתא' | ו. שיטת הרב קוק והרב מרדכי הלוי - 'רווחא לכולם' | ז. התחדשות עירונית | ח. שיעור הרוב הדרוש | סיכום

ט. התיתכן 'מלחמת רשות' להרחבת גבולות המדינה בשל אתגר דמוגרפי? 211

א. אלו מלחמות מוגדרות כמלחמת רשות? | ב. ההיתרים ההלכתיים לצאת למלחמת רשות: 1. מקור ההיתר להרוג את חיילי האויב; 2. עם אלו עמים מותר להילחם מלחמת רשות?; 3. ההיתר לסכן את חיילי ישראל | ג. התנאים ליציאה למלחמת רשות: 1. רשות מהסנהדרין; 2. שאלה באורים ותומים | ד. מלחמת מצווה קודמת למלחמת רשות | ה. הסמכות להוציא למלחמה | ו. ההצדקה המוסרית למלחמת רשות: 1. הצדקה משום התכלית הראויה של המלחמה; 2. הצדקה משום שכך מנהג העולם | ז. מנגנוני הגנה מפגיעה מוסרית במלחמת רשות | ח. הרחבת גבולות הארץ | סיכום

הרוב היהודי

י. עשרת השבטים 239

א. מתי גלו עשרת השבטים? | השבת עשרת השבטים על ידי ירמיה | ג. על גורלם של עשרת השבטים - תנ"ך | ד. על גורלם של עשרת השבטים - מחלוקת התנאים | ה. להיכן הוגלו, והאם ניתן לאתר את מקומם | ו. החיפוש אחר עשרת השבטים | ז. מעמדם ההלכתי של בני עשרת השבטים | סיכום

יא. 'כל יושביה עליה' - השלכות הלכתיות ויישום בתקופתנו 269

א. רוב יושביה או כל יושביה? : 1. מצוות יובל - "בזמן שכל יושביה עליה"; 2. מצוות חלה - "ביאת כולכם" | ב. תוקף מצוות התלויות בארץ בימי עזרא ובתקופה בית שני: 1. יובל; 2. חלה | ג. מצוות נוספות | ד. "ביאת כולכם" - תנאי במצווה או בקדושה | ה. שיטות נוספות: 1. ציץ אליעזר: שישים ריבוא; 2. "ביאת כולכם" - שיכולים לעלות | ו. "ביאת כולכם" ו"רוב יושביה" - כיום ולעתיד לבוא: 1. עתידם של עשרת השבטים; 2. השלכת "עשאום כגויים גמורים" - לימינו; 3. משומדים ומתבוללים | סיכום

יב. "ומלאו את הארץ": ריבוי ילודה - סכנה למדינה? 295

חלק א: ריבוי ילודה לעומת שיקולים כלכליים - בחינה הלכתית: א. גדרי מצוות פרו ורבו | ב. תכליתה של מצוות פרו ורבו | ג. האיסור לשמש בזמן רעב: 1. גדרי האיסור; 2. טעמים נוספים לאיסור | ד. "היסוד הבלימי": 1. חשיבותה של מצוות פריה ורביה; 2. חשיבותה של מצוות "ולערב"; 3. "אם מעמדו מספיק לפרנסם"; 4. "הרי זה ממחוסרי אמנה"; 5. כוס של עקרין; 6. נוחות מול ריבוי ילודה

חלק ב: ריבוי ילודה לעומת שיקולים כלכליים - בחינת נתונים: א. הכישלון והקושי בחיזוי הדמוגרפי | ב. ריבוי ילודה כגורם התפתחותי | ג. העתיד מזמן לנו פתרונות | ד. האם חסר שטח במדינה | ה. המאבק על הרוב היהודי במדינה | ו. השלמת חלל השואה

חלק ג: שאלת הצפיפות - בחינה הגותית: א. "ומלאו את הארץ" - פעולה או תוצאה? | ב. "עתידה אישה שתלד בכל יום" | ג. האם סומכים על הנס?

יג. מימון טיפולי פוריות ע"י המדינה 329

א. נתוני הילודה וההפריה החוץ גופית בישראל: 1. נתוני הפריון בקרב יהודים במדינת ישראל; 2. עלויות הטיפול ומימונם על פי חוק; 3. נתונים על טיפולי הפריה חוץ גופית | ב. האם המדינה צריכה לממן טיפולי פריון?: 1. מצוות ת"ת; 2. מצוות פריה ורביה | ג. האם ניתן להקיש מחובת הציבור לחובת המדינה | ד. צורך לאומי | ה. קריטריונים למימון טיפולי פריון | סיכום

מיעוטים

יד. בני מיעוטים במדינת ישראל: שוויון ואפליה 351

א. זכויות של גר תושב | ב. זכויות של גר תושב כשאין 'כל יושביה עליה' | ג. זכויות המיעוטים החיים במדינת ישראל: 1. דין גר תושב למיעוטים במדינת ישראל; 2. יסודה של מדינת ישראל כשוויונית; 3. אין יד ישראל תקיפה; 4. בני המיעוטים כשותפים; 5. עם ישראל הוא הריבון | ד. זכויות המיעוטים שאינם מכירים בזכותנו על הארץ | ה. דרכי שלום | סיכום

טו. קליטת פליטי מלחמה 369

א. הצלת גוי: 1. הגדרת עובד עבודה זרה שאסור להצילו; 2. הגדרת גר תושב שחובה להצילו; 3. הצלת גוי משום דרכי שלום; 4. הצלת גוי מטעמים מוסריים | ב. מגורי גויים בארץ ישראל | ג. "לא תסגיר עבד אל אדוניו": 1. "לא תסגיר" בהלכה; 2. פשט הפסוק "לא תסגיר" ומשמעותו; 3. היחס בין פשט פסוק ובין דברי חז"ל; סיכום | ד. בכל מחיר? הסתייגות להצלת החלש: 1. עובדי עבודה זרה; 2. השפעה רוחנית שלילית; 3. סכנה ביטחונית; 4. נטל כלכלי גבוה מדי; 5. בורח בעקבות מעשה שלילי שעשה | ה. האם נוכל לפתור את בעיות העולם? על אמפתיה וצדק | ו. מחויבות לאמנות בין לאומיות | סיכום

טז. יחסה של תורה לזרים שאינם אזרחי המדינה 409

א. צורת ההתיישבות של עבד שברח מאדונו | ב. יחס חומל ואוהב כלפי זרים | ג. 'דרכי שלום' ו'משום איבה': 1. 'דרכי שלום' - יחס חיובי אוניברסלי; 2. 'דרכי שלום' - יחס תועלתני נקודתי; 3. 'משום איבה' - עזרה לגויים מחשש שנאה; 4. סיכום: יחס טוב וישר כן, מימון מלא לא | ד. אמנת הפליטים: 1. מחויבותה של מדינת ישראל לאמנת הפליטים; 2. תוקף החיוב ההלכתי לאמנות בינלאומיות; 3. התנהגות נדרשת מפליט; 4. פליטים - זרים ולא אזרחים | ה. חילול השם | ו. עניי עירך קודמים | ז. אכיפה בררנית | ח. הצעה למדיניות ציבורית כלפי זרים | סיכום

הקדמה

הספר **יושביה עליה** קרם עור וגידים בעיצומה של מלחמה עזה על נפש האומה. במשך שבעים וחמש שנות מדינה, זכינו להקים מדינה לתפארת - ישובים פורחים, חקלאות משגשגת, היי-טק וטכנולוגיה מתקדמים, צבא חזק ועוד. 'משיח בן יוסף' במיטבו. במקביל, רוח משיח בן דוד ניסתה באותן שנים לבצבץ ולהגיח החוצה, כדי לצקת קומת קודש לתוככי עולם החול. דא עקא, חלק גדול מעם ישראל, ודאי ההנהגה, העדיף להישאר באזור הנוחות של "ככל העמים בית ישראל".

יסודו של עולם החומר בפירוד ובזמני, והשקיעה בו הביאה אותנו לעברי פי פחת: מחלוקות, שנאות, לשון הרע, דחיקת זהותה היהודית של המדינה ועוד. המלחמה החזירה אותנו באחת אל רוחו הגדולה של עם ישראל - אחדות עצומה, מסירות נפש, וצימאון לא-ל חי. הצבא הוא תשקיף של עם ישראל ו"פוק חזי מאי 'צבא' דבר". הצבא קורא בשם ה'. רוח טהרה אופפת את גיבורי לוחמי ישראל, ומהם היא מוקרנת על העם כולו.

העיסוק בחיבור שבין רוח לחומר, בין תורה לחיים, בין הלכה למדינה מודרנית, נדרש ביותר כיום. 'עמך בית ישראל' צמא למציאות אמת מרוממת זו. כמרכז שעוסק בחיבורים אלו, חובה עלינו כיום, ביתר תוקף וביתר עוז, להפיץ תורה זו. עלינו לגלות כיצד יוצרים קשר אולטימטיבי בין עליונים לתחתונים, בין שמיים לארץ. "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". ללמוד וללמד תורה גדולה, שתורה דרך לאומית, מדינית, חברתית, צבאית וכלכלית.

אמר הקב"ה, תורה חדשה מאתי תצא - חידוש תורה מאתי תצא

(ויק"ר שמיני, יג)

עם ישראל צמא לרוח גדולה שתרוממם את כל המציאות לרום הפסגה, לתורה הגואלת, ותפיח במדינה ובעולם דרכי חיים של טוהר ויושר, אמת וצדק ומוסר, הדרכות ואידאלים אלוקיים.

דבר בעתו מה טוב. ככל ספרי **מרכז תורה ומדינה**, גם החיבור שלפנינו - **יושביה עליה**, עוסק בקשר האמיץ שבין תורת למדינה, אותה תורה מתחדשת שהעיסוק בה נבע ופרץ עם שובנו ארצה, וביותר אחר שבעים וחמש שנות מדינה. זכינו, וכיום הזה, לא זו בלבד שמספר היהודים שחי במדינת ישראל הוא הגדול מכל אחת מתפוצות ישראל בעולם, אלא שאנו ניצבים על סיפה של תקופה שבה רוב העם היהודי יחיה את חייו בארץ ישראל. לעובדה זו משמעויות רבות, הלכתיות ואמוניות, והדבר מחייב אותנו להיערך.

מדינת ישראל, בהגדרתה כמדינה יהודית ובעלת רוב יהודי, מתמודדת עם מגוון אתגרים הכרוכים בכך. החיבור שלפנינו בוחן את חלקם במבט הלכתי, במספר שערים: עלייה וקליטה, התיישבות, הרוב היהודי והיחס לבני מיעוטים. בין הנושאים שעוסק בהם חיבור זה: היחס למיעוטים, עידוד ילודה, קליטת פליטי מלחמה, תיעדוף עולים במשרות ציבוריות, העלאת יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, תמיכה ממשלתית בפריפריה, השלכות הלכתיות ממציאות שבה רוב יהודי העולם מתגוררים בארץ ישראל, ועוד. לספר נילוות שתי סקירות מקצועיות: האחת, מאיש מדעי המדינה, ד"ר אורי בגנו, שעניינה שאלת הדמוגרפיה העכשווית; והשנייה, משולחנו של מר תומר מוסקוביץ - מי שהיה עד לאחרונה מנכ"ל רשות האוכלוסין וההגירה - שעניינה סקירה על אתגרי הרוב היהודי בארץ בעת הזו.

החיבור הנוכחי מצטרף לחיבורים קודמים שיצאו לאור על ידי **מרכז תורה ומדינה**, והוא מצטרף לחזונו הכללי: עיסוק עיוני ומעשי בנושאים שנוגעים להתנהלותה כהלכה של מדינה יהודית. המפעל המרכזי שבו עוסק המרכז הוא הוצאה לאור של סידרת כרכי '**שולחן מלכים**' - מהדורה מקיפה, מורחבת ומבוארת של הלכות מלכים ומלחמות לרמב"ם, הוא החיבור היסודי לליבון סוגיות משטריות בעם ישראל. סידרה זו היא חוליה במימוש חזונו והדרכתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל: "הננו נושאים עין לעסוק בהלכות מלכים וכל סדרי מדינה כתורה וכמצוה, לעולם זאת על ישראל" (אגרות הראיה, ד, רט). לצד מפעל תשתיתי זה, וכקומה נוספת, המרכז מלבן סוגיות מעשיות שנוגעות להלכות מדינה, ומדי שנה בשנה מוציא לאור ספר מסכם. במסגרת זו ראו אור מספר חיבורים: '**מכת מדינה**', שבחן הלכתית סוגיות

מדינתיות שנבעו ממגיפת הקורונה; '**עדרו ירעה**' שבחן הלכתית יחסי מנהיג והנהגה אל מול הציבור, ועוד.

רבני מרכז תורה ומדינה וחוקריו נשאו בעול כתיבת פרקי הספר שלפנינו, ואלה שמותם: הרב נעם אלטמן, הרב איתיאל אמיתי, ד"ר אורי בגנו, הרב פרופ' נריה גוטל, הרב יובל גלאס, הרב אריה ויזל, הרב נדב טייכמן, הרב ד"ר אופיר כהן, הרב אביגדור לוינגר, הרב דוד קהלת, הרב יגאל קמינצקי, הרב שבח שולמן, הרב דוד שטרן, הרב זאב שמע והרב בניהו שנדורפי. הרב עזריאל אריאל, ראש מחלקת אחוה למדיניות חברתית-יהודית, שבמסגרת מרכז תורה ומדינה, היה שותף בעריכת הפרקים שנוגעים לתחומים אלו. עריכה ראשונית של הספר נעשתה ע"י הרב דוד שטרן, והעריכה הראשית הופקדה בידיו של הרב פרופ' נריה גוטל, שעומד בראש מערך המחקר במרכז תורה ומדינה. העורך הלשוני היה הרב הראל דביר, ומנהל המרכז, הרב ד"ר אופיר כהן, ריכז את הוצאתו לאור של הספר - יישר כוחם של כל הנושאים בעול.

בסיום דבר-הקדמתנו נאמר שאת הספר שלפנינו נכון לקרוא לא רק במבט עכשווי אלא גם בראייה צופה פני עתיד, בחינת "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה" (מגילה יד ע"א). לא בכדי נוסחה כותרת המשנה של הספר כך שהיא יכולה להיקרא בשני אופנים: א. מֵאֶתגרי הדמוגרפיה במדינה יהודית; ב. מְאַתגרי הדמוגרפיה במדינה יהודית. בעוד שהראשון מבטא את תכולת הספר, שמתמקד בהווה שלנגד עינינו, הרי שהשני מבקש לרמז על קריאת כיוון - ואולי קריאת השכמה - ביחס לעתיד: הדמוגרפיה כאתגר מתמשך. וגם אם נכון הוא שלא עלינו המלאכה לגמור, ברם לכל ברור שאל לנו להיבטל מנתינת דעת עליה (אבות פ"ב מט"ז). על הרשויות כולן לכלכל צעדיהן בתבונה, וחפץ ד' בידינו יצלח (ע"פ ישעיה נג, י).

אור חדש על ציון מאיר, ויאיר
ונזכה כולנו במהרה לאורו.

פרקי מבוא

פצצת זמן דמוגרפית – אמת או בדיה?

ד"ר אורי בגנו

המחקר הדמוגרפי בוחן את המגמות המשפיעות על גודל האוכלוסייה והרכבה, לאורך זמן ובתוך תחום המוגדר על ידי טריטוריה, או באמצעות שייכות על פי לאום, קבוצה אתנית וכד'. הכלים הסטטיסטיים מנתחים, על פני טווח של שנים, את תנועות ההגירה, ההמרה הדתית וההצטרפות הלאומית אל הטריטוריה או מתחם השייכות, וגם את הריבוי הטבעי של האוכלוסייה (ההפרש בין שיעור הילודה לנתוני התמותה). כמו כן, חוקרים את מארג האוכלוסייה על פי גיל, מגדר, השכלה ותעסוקה, את הצפיפות הכללית ובחלוקה לאזורים, את החלק היחסי של קבוצות שונות באוכלוסייה ואת רמת העיור. במוקד העבודה הדמוגרפית נמצא מפקד האוכלוסין, המתבצע לעיתים מזומנות, ואליו מתלווים הסקרים הסטטיסטיים התקופתיים. מפקד האוכלוסין וחקר המגמות מהווים את בסיס הנתונים לצורך תחזיות ואומדנים עתידיים. במדינת הלאום, משמשות המסקנות העולות מן המחקר הדמוגרפי עבור תכנון לאומי, חלופות בבניין הכוח הצבאי, העדפות בהקצאת משאבים והתוויית מדיניות כלכלית.[1] בישראל, בה הרגישות למשאב הדמוגרפי גבוהה, ההשפעה על תהליך קבלת ההחלטות גבוהה גם ביחס לשאר המדינות.[2]

1. און וינקלר, מאחורי המספרים: דמוגרפיה פוליטית בישראל, למדא, 2022, עמ' 15-22.
2. על המימד ההלכתי-אידאולוגי של מפקד האוכלוסין במדינת ישראל, ראה מאמרו של הרב פרופ' נריה גוטל, 'אידאולוגיה כמסד הלכתי? הלכה גלויה ואמירה סמויה בהלכת מפקד האוכלוסין', בדרכי שלום - עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 589-606.

א. האתגר הדמוגרפי

ימיו של האתגר הדמוגרפי-יהודי - החתירה להעמדת רוב בארץ ישראל - הם ימיה של התנועה הציונית, במתכונתה הלאומית המודרנית. השאיפה להקמת בית לאומי לעם היהודי, בארץ ישראל, על פי משפט האומות, ביקשה לספק מענה עבור הדאגה להישרדותו של העם היהודי. חזון התנועה - להביא להגירת יהודים אל מקום אחד, שבו יהיו לרוב ויכוננו שלטון עצמאי - נדמה היה כמנותק מן המציאות שבה היה שרוי העם היהודי, וכדבר שאינו בר יישום. זאת, כאשר מדובר היה בכברת ארץ, שאכלסה את המעט מבין הריכוזים היהודיים ברחבי העולם, בתוך סביבה שהלכה ונעשתה עוינת יותר ויותר ליהודים. ככל שגדל היישוב בארץ ישראל ומולו גברה ההתנגדות הערבית, וביתר שאת, לאחר שנודעו ממדיו של חורבן יהדות אירופה, התחוור שסוגיית הדמוגרפיה היהודית בארץ ישראל תהיה מעתה שאלה מרכזית, שראשי היישוב יידרשו לתת עליה את הדעת. לא בכדי נכרכה 'מדינה עברית' ב'עליה חופשית', כלשון הסיסמה שאיחדה לשעה את היישוב העברי בהתנגדות למנדט הבריטי.

הקמת מדינת ישראל - המקיימת את ההגדרה העצמית[3] של 'מדינת היהודים' - על בסיס אוכלוסין של שש מאות אלף יהודים בלבד, יצרה את הצורך לעצב מדיניות שתענה באופן ישיר לדאגה הדמוגרפית - כבשה בין שבעים זאבים, בנחיתות כמותית קיצונית אל מול הסובבים אותה. מדיניות זו באה לידי ביטוי בהקצאת משאבים למימון עלייה וקליטה, ובבניית מערך קצבאות לעידוד הילודה בקרב האוכלוסייה היהודית. הספק בדבר המשכיות המפעל הציוני כבית לאומי לעם היהודי מוסיף ומטריד רבים. בתוכם מומחי דמוגרפיה, שמעת לעת נדרשים להגות בעתידו הדמוגרפי של העם היהודי. על רקע זה, התגלעו מחלוקות מחקריות במהלך השנים והתפתחו פולמוסים מקצועיים, שלחלקם ניתן הד גם בתקשורת ובשיח הציבורי.

כבר בשנת 1898, הזהיר ההיסטוריון שמעון דובנוב את תיאודור הרצל, שהרעיון הציוני איננו ריאלי, מפאת חוסר ההיתכנות לכונן רוב יהודי בארץ ישראל.

---

3. ניתוח על פי הפרדיגמה הריאליסטית של היחסים הבינלאומיים (יחב"ל), מעלה כי ה'אני הלאומי' של ישראל מגדיר אותה כ'מדינת היהודים', כאשר הייצוג של 'אני לאומי' זה כלפי העולם הוא חוק השבות.

החלופה שיש לבכר, טען דובנוב, היא מתן אוטונומיה ליהודים בגולה. מכאן והלאה, בעיקר בפרשות דרכים היסטוריות, התגברו לפרקים התרעות ואזהרות שמקורן בחישובים סטטיסטיים. כך, התרה רוברט בקי - מי שהקים לימים את הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה ועמד בראשה - בדוד בן גוריון, לבל יכריז על עצמאות מדינת ישראל. נימוקו היה, שעל פי חישוביו התחזית היא שכעבור כעשרים שנה מיום ההכרזה, רוב האוכלוסין במדינת ישראל יהיה ערבי. התייחסות לפרק זמן של עשרים שנה ככזה שישנה את המאזן הפנימי חזרה גם בהצעתו של שר האוצר, פנחס ספיר, לראש הממשלה לוי אשכול, לסגת מהשטחים שכבשה ישראל במלחמת ששת הימים. אף הוא טען כי בהסתמך על מחקריהם של מומחי דמוגרפיה, פרק זמן של עשרים שנה יביא עמו רוב ערבי בשטח שבין הים התיכון לנהר הירדן. כידוע, תחזיות אלו התבדו. הן ב-1968 הן ב-1987 (המועדים שנתנו המומחים, בהתאמה), הרוב היהודי בארץ ישראל נותר יציב. ואכן, פרופ׳ בקי הודה בשנת 1967 שהצגת תחזית על סמך קצב ילודה, אינה מספיקה.[4]

בחלוף השנים, נצבע הפולמוס המחקרי בצבעי המחלוקת הפוליטית, כאשר ההגדרה המורכבת של ׳מדינה יהודית ודמוקרטית׳ משמשת פלטפורמה רעיונית לשני הצדדים במחלוקת: מחד גיסא, אלו המדגישים את ההיבט הדמוקרטי בתוך המשוואה במובן של שלילת השליטה על עם אחר, מבהירים כי מדינה יהודית דמוקרטית תיתכן רק כשהרוב היהודי מתוחם בתוך גבולות הקו הירוק, ובהתאם לכך יש לנהל את יעדיה של מדיניות החוץ הישראלית. מאידך גיסא, אלו ששואפים להיצמד לגבולות ההיסטוריים של ארץ ישראל, מתוך הדגשת ההיבט היהודי, שמים יהבם על התפתחויות עתידיות של התגברות הרוב היהודי על ידי מדיניות המעודדת עלייה וריבוי טבעי. את המאבק של כל צד להוכיח את אמיתות מחקריו ולבצר את אמינות הערכותיו, ניתן לסכם בשאלה: דמוגרפיה או גאוגרפיה? כך, הפכו מחקר, מודלים ונתונים סטטיסטיים - לכאורה מדעיים ואובייקטיביים - לסלע מחלוקת פוליטי.

---

4. לכל האמור, ראה יורם אטינגר, ׳איך מטפלים בשד הדמוגרפי׳, 20.6.02, https://theettingerreport.com; Yoram Ettinger, No Arab demographic time bomb, Jewish Political Studies Review 29 (2018), pp. 3-4, 19-24

ב. מפקד 1997 ו'פער המיליון'

ראשיתו של הפולמוס, שהוא נידון דנן, ניתנת לתיארוך לסופה של המאה ה-20. הבסיס למחלוקת היה מפקד התושבים הראשון של הלשכה הפלסטינית המרכזית לסטטיסטיקה (למס"פ). במשך התקופה שחלפה מסיומה של מלחמת ששת הימים ועד להקמתה של הרשות הפלסטינית, היה מרשם האוכלוסין בשטחי יהודה, שומרון ועזה בסמכותה של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה הישראלית (למ"ס). מספר שנים לאחר חתימת הסכם אוסלו, בשנת 1997, ערכה הרשות הפלסטינית את מפקד האוכלוסין הראשון שלה. לצד מפקד האוכלוסין ובהסתמך עליו, הציגה הלמס"פ תחזיות למגמות עתידיות שיתחוללו במבנה האוכלוסין שבשטחי הרשות.

קרוב לעשר שנים לאחר מפקד 1997, פרסם מרכז בגין סאדאת (בס"א) מחקר, שנערך בראשותם של החוקרים: בנט צימרמן, רוברטה זייד ומייקל וייז.[5] מחקר זה ביקש לערער על אשראי האמינות המיידי שהוענק ללמס"פ, בישראל ובחו"ל, על ידי מוסדות רשמיים וגם על ידי דמוגרפים ומומחים. מחקרם של צימרמן, זייד ווייז בחן את המתודולוגיה, המקורות וההנחות של הלמס"פ. המסקנה העיקרית שעלתה ממנו הייתה, כי תוצאות מפקד 1997 הוטו באמצעות מספר כלים סטטיסטיים בלתי לגיטימיים:

1. הוספת 325 אלף איש אשר מתגוררים מחוץ לרשות הפלסטינית.
2. הכללת 210 אלף תושבי מזרח ירושלים בתוך תושבי הרשות הפלסטינית.
3. תוספת בלתי מוסברת של 113 אלף איש על הנתונים האחרונים של הלמ"ס.

צימרמן, זייד ווייז בדקו גם את התחזיות של הלמס"פ והוכיחו כי בשנים שבין מפקד 1997 ו-2004 לא התאמתה אף לא אחת מהתחזיות בנוגע למספר הלידות, הגירה נכנסת ויוצאת, והתיישבות פלסטינים בישראל. אל מול מפקד 1997 והתחזיות שהתלוו אליו, השתמשו החוקרים בנתוני משרדי הבריאות והחינוך של הרשות הפלסטינית באשר לנתוני לידות ופטירות, ומספר הנרשמים לכיתה א' בשטחי הרשות, זאת מתוך הנחה שמספרי הילדים שנולדו בשנים 1997-1998 יהיה קרוב

5. בנט צימרמן, רוברטה זייד ומייקל וייז, 'פער המיליון: האוכלוסייה הערבית בגדה המערבית וברצועת עזה', עיונים בביטחון המזה"ת, 65, 2006.

ביותר למספר הילדים שייכנסו לבית הספר בשנים 2003-2004. תוצאות בחינה זו הוכיחו שבפועל, היו בשטחי הרשות הפלסטינית 238 אלף לידות פחות ממה שחזתה הלמס"פ לשנים 1997-2003. בנוסף לכך, טענו עורכי המחקר, כי גם אחרי התאמה זו יש להפחית עוד 70 אלף לידות בשל בסיס הנתונים של המפקד, שכאמור, חישב גם פלסטינים תושבי חוץ. כמו כן, השתמשו צימרמן ואנשיו בפנקס הבוחרים של הרשות הפלסטינית וברישומי משטרת הגבולות הישראלית, אשר גם אחרי הקמת הרשות הפלסטינית נותרה האחראית על הכניסות והיציאות בגבולות הבינלאומיים, ובכלל זה יהודה ושומרון ורצועת עזה. לאור כל זאת, הגיעו צימרמן, זייד ווייז למסקנה, שבשנת 2004 מנתה האוכלוסייה הערבית ביו"ש ורצועת עזה 2.49 מיליון נפש ולא 3.83 מיליון כפי שעלה מתחזיותיה של הלמס"פ. פער זה מסתכם ב-1.34 מיליון, והוא נודע מעתה בכינוי 'פער המיליון'.

בתגובה למחקר זה, פרסמו הדמוגרף ארנון סופר וצוותו מחקר נגדי המבקש לערער על טענותיהם של צימרמן, זייד ווייז, או בלשונו של סופר: 'תגובה למכחישים'.[6] האסטרטגיה של סופר בפרסום זה נחלקת לשתי גזרות.

תחילה, פסילה של צוות החוקרים וטענה לחוסר מקצועיות מצדם, על פי הטענות להלן:

1. הכל פוליטי. הצוות של סופר טען כי המחקר של צימרמן, זייד ווייז אינו מחקר אקדמי אלא מערכה פוליטית, אשר נועדה להכשיר את האידיאולוגיה של 'ארץ ישראל השלמה'. "מדובר כאן בתרמית בסדר גודל של 'הפרוטוקולים של זקני ציון'".[7] בין הכינויים שסופר ואנשיו חזרו והצמידו למחקר של צימרמן ושותפיו, היו: "חוצפה", "בורות" ו"כוונת זדון".[8]

2. חוסר מקצועיות. סופר ואנשיו ציינו כי כותבי המחקר אינם דמוגרפים, ולעומת זאת, המפקד של הלמס"פ נערך בחסות נורווגית, והאומדנים שנלוו אליו מקובלים על גורמים בינלאומיים, מערכת הביטחון והאקדמיה. כמו כן, סופר ואנשיו נשענו

---

6. ארנון סופר, עשור להקמת הצוות להכחשת הדמוגרפיה הפלסטינית - תגובה למכחישים, קתדרת חייקין, 2016.
7. שם, עמ' 5.
8. למשל שם, עמ' 8, 22, 27.

על עובדת מוצאם של שלשת החוקרים הראשיים מארה"ב, כדי לטעון לניתוקם מההוויה המקומית, וגם באשר לחברי הצוות הישראלים הועלו טענות אישיות. כך לדוגמה, סופר הסתמך על כך שהוא עצמו לא שמע את ראש הממשלה נתניהו מזכיר את יעקב פייטלסון, כדי לבטל את טענתו של פייטלסון שהוא משמש יועץ לראש הממשלה.

בד בבד, השיב סופר גם למסקנות המחקר שטוען ל'פער המיליון'. אף שהסכים שחישוב ערביי ירושלים הוא אכן בעיה שייתכן ואין לה פתרון (לדבריו, זוהתה על ידי פרופ' סרג'יו דלה-פרגולה כבר ב-2001),[9] הרי באשר למסקנה אודות הכללת תושבי חוץ באוכלוסין הפלסטיני, התשובה היא: "זהו נתון מצוץ מן האצבע!",[10] ואף אם היה נכון - הרי כך היה הדבר גם באשר לתחשיבי הלמ"ס, ויש צורך להסיר ממספרי האוכלוסין היהודי את הישראלים שבחו"ל, שהם ודאי רבים יותר מהפלסטינים תושבי חו"ל. כמו כן, טען סופר שלמרות הדיווח שנתנו במחקרם, חוקרי 'פער המיליון' לא הציגו את נתוני ההגירה הפלסטיניים הנכונים. בנוגע לטענת הסתירה עם נתוני הלמ"ס, תשובתו היא שהנתונים הישראלים האחרונים של יו"ש, אותם הציגו צימרמן ואנשיו, הינם אומדן בלבד שאין להסתמך עליו. באשר לסתירת הערכת האומדנים של הלמס"פ, ביקר סופר את השימוש של צימרמן, זייד ווייז בנתונים של משרדי הבריאות, החינוך והפנים של הרשות הפלסטינית. טענתו היא שחוקרי 'פער המיליון' אינם עקביים כאשר הם דוחים את נתוני המפקד אבל מקבלים את נתוני המשרדים הפלסטיניים. לעצם הסתירה בין מאגרי הנתונים אמר סופר, שהפלסטינים חזרו ותיקנו את טעויותיהם, ואין סיבה לערער על אמינותו של מפקד 1997.

ג. עתיד הרוב היהודי

המחלוקת הדמוגרפית-פוליטית על העבר, היא המבוא למחלוקת באשר לתחזיות העתידיות, שבמרכזן צפי עתידו של הרוב היהודי בארץ ישראל. במחקר עדכני,

9. שם, עמ' 17.
10. שם.

מתעכב פרופ׳ סרג׳יו דלה-פרגולה[11] על הקושי המובנה והברור לעין בכל ניסיון לחזות מגמות עתידיות, וביתר שאת כאשר מדובר בעם היהודי. כך, כפי שניתן ללמוד מהתמורות המפליגות, טרגיות ומעודדות כאחת, שהן ההיסטוריה של העם. יחד עם זאת, הוא טוען שאפשר לחזות מגמות עתידיות ברמה נאותה של סבירות. זאת, הואיל ותחזיות אלו נשענות על כיוונים ותנועות הניתנים ללמידה מן העבר ומן ההווה, ואשר נבחנים באמצעות כלים אנליטיים המעריכים את מידת ההמשכיות שלהם בעתיד.

היסטורית, הכיוון של תנועות הגירה בינלאומית הוא שקבע את מפת התפוצה היהודית ברחבי העולם. בעוד בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, הייתה התנועה של יהודי אירופה ממערב אירופה לכיוון מזרחה, ובמאתיים השנים האחרונות התחוללה פנייה לכיוון צפון אמריקה, הרי שלאורך העשורים שמאז הקמתה, הייתה ישראל למדינה היחידה אשר ניתן להחשיבה כתעודתה של תנועת ההגירה היהודית. יתר על כן, שבעוד במהלך רוב התקופה הנדונה נשמר האיזון בין עיקרון חוסר המרכז, אשר היה מאפיין יסוד של התפוצה היהודית, ובין התפתחותו של מרכז בארץ ישראל, הרי שבתחילת העשור השני של המאה ה-21 כבר הייתה ישראל לקיבוץ הגדול ביותר של יהודים במדינה אחת. הזינוק במספר היהודים בישראל התרחש בשנים 1980-2020, כאשר האוכלוסייה גדלה פי שתיים ויותר. בתקופה זו, הייתה ישראל לשנייה בשיעור הגידול של קיבוץ יהודי בעולם, אחרי גרמניה (ששילשה את מספר היהודים בשטחה) ולפני אוסטרליה, קנדה וארה״ב. יתר הקהילות היהודיות בעולם התדלדלו בתקופה זו, כאשר מטבע הדברים, מספר היהודים בשטחי ברית המועצות לשעבר הצטמק בשיעור הגדול ביותר.

אלא שכאשר מבקשים ללמוד ממגמה זו על הערכת ממדי העלייה לישראל בעשורים הקרובים, יש להביא בחשבון את הקשר ההפוך שמצא דלה-פרגולה בין מדד הפיתוח האנושי[12] במדינה נתונה לבין הגירת יהודים ממנה החוצה. אמנם,

---

11. Sergio Della Pergola, ‘The Future of Jewish Demography’, in: Keren Eva Fraiman and Dean Phillip Bell (eds.), The Routledge Handbook of Judaism in the 21st Century, 2023. pp. 47-67.

12. Human Development Index (HDI), ממד תקני המחושב על ידי האו״ם. הנתון מחושב על ידי שקלול של גובה ההכנסה לנפש, תוחלת החיים ורמת ההשכלה. בדו״ח משנת 2022 ניצבה ישראל במקום ה-22, בין ארה״ב לבין מלטה, עם ניקוד של 0.919.

העלייה לישראל היא משתנה התלוי באופן מסורתי בתפיסות של אידיאולוגיה, דת ותרבות, אך מחקר רב שנים מעלה שיש להביא בחשבון גם גורמים פוליטיים, כלכליים וחברתיים אשר משפיעים על יציאת יהודים ממדינת מגוריהם ועלייתם לישראל. משתנה מובהק אחד שמצא דלה-פרגולה הוא רמת האבטלה: ככל שארץ המוצא סובלת מרמת אבטלה בשיעור גבוה יותר, כך תגבר תנועת היהודים העוזבים אותה לכיוון ישראל (אף אם יהודים אלו אינם סובלים מאבטלה באופן ישיר, הרי הם סובלים מהשפעותיה). למשתנה זה יש גם כיוון הפוך: רמת אבטלה גבוהה בישראל היא משתנה המנבא ירידה מהארץ. מתברר אפוא, שיותר מאשר תפיסות אידיאולוגיות או מצב ביטחוני, משפיע המצב הכלכלי של ישראל, כאשר הוא נבחן על פי מקומה בכלכלה הגלובלית, בהשוואה למדינות אחרות. המצב הכלכלי הוא המשתנה המשפיע על יכולתה של ישראל למשוך עולים, ולשמור על התושבים בתוכה.

גורם נוסף אשר יש לבחון בתחזיות עתידיות, הוא מאזן הריבוי הטבעי, שבישראל הוא הגבוה ביותר מבין המדינות המפותחות, אך נמוך ביותר עד שלילי בקהילות היהודיות ברחבי העולם. כך, בעוד שבישראל, על פי הנתונים של דלה-פרגולה, הממוצע הוא מעט יותר משלושה ילדים לאישה, הרי שאין תפוצה יהודית במדינה אחת ממדינות העולם אשר מתקרבת לממוצע של שני ילדים. אחד הכלים אשר מאפשרים לחזות את הריבוי הטבעי הוא בחינת מגמות של הגיל הממוצע באוכלוסייה. השוואה בין ישראל לבין הקהילות היהודיות בעולם מוכיחה כי האוכלוסייה היהודית בישראל צעירה באופן מובהק מזו שבקהילות היהודיות בתפוצות.

ההשלכה הברורה של תחזיות הריבוי הטבעי היא על המאזן בין יהודים לערבים בארץ ישראל שבין הים לירדן. לארץ ישראל צופה דלה-פרגולה הכפלה של מספר התושבים עד מחציתה של המאה ה-21, כאשר הוא מעריך שהחל משנות השלושים למאה זו, הפריון היהודי יגבר על הפריון הערבי בארץ ישראל. את הסיבה לשינוי זה, שהוא למעשה חזרה למאזן של לפני 1970, הוא תולה בגידול צפוי של הקהילה החרדית, שישפיע על האחוזים של חלקה היחסי בחברה היהודית כולה (מ-13% בשנת 2020 ל-16%, 20% ו-24% בשנים 2030, 2040, 2050, בהתאמה). כך, חוזה דלה-פרגולה, שמתוך 30 מיליון נפש שיאכלסו את ארץ ישראל בשנת 2065, 16

מיליון יהיו יהודים ו-13 מיליון ערבים. יחד עם זאת, אם הגידול בפריון החרדי יתמתן, כתוצאה מהשתלבות רבה יותר בחברה הכללית ושוק העבודה, הגידול של האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל יהיה איטי יותר, וחלקה של האוכלוסייה הערבית יהיה גדול יותר.[13]

דוגמה למה שעלול להתרחש, אפשר ללמוד מבחינת הרוב היהודי על פי אזורים בתוך מדינת ישראל. על פי דלה-פרגולה, בתחילת העשור השלישי של המאה ה-21, אין אזור בישראל שהוא 100% יהודי. יחד עם זאת, בתל אביב אחוז היהודים מהאוכלוסייה הוא 97.8, ובכל אזור גוש דן מעט מעל ל-90%; בירושלים 67%; באזור הדרום ובחיפה בין 73% ל-78%; אולם הוא פחות ממחצית באזור הצפון, וכ-14.3% בלבד ביהודה ושומרון. ניתן להבין את המשמעות של נתון אחרון זה אם משווים אותו לאחוז היהודים מכלל האוכלוסייה בניו יורק - 11%.[14]

כאמור, גם פרופ׳ סופר פורש את אומדניו לעתיד האיזון שבין יהודים לערבים בארץ ישראל. לדבריו, בעוד בשנת 2017 היה רוב של 50.4% יהודים, הרי שבשנת 2025 יהיה שיעור היהודים בארץ ישראל 47.9%, ובשנת 2035 46.2%. חישוב שיעור היהודים ללא רצועת עזה מעלה שבשתי נקודות התחזית לעיל, הוא יעמוד על 56.9% ו-56.0%, בהתאמה. לעומת זאת, סופר מדגיש ששיעור היהודים בתוך תחומי הקו הירוק עתיד גם בשנים אלו להישאר יציב, בשיעור של מעל ל-73%. לאור זאת, מצייד פרופ׳ סופר, את קוראיו, בספרו האוטוביוגרפי, בהמלצה הבאה:

> כל עוד נישאר בתחומי הקו הירוק, בתוספת השטחים שאת סיפוחם קבעה גדר ההפרדה ביו"ש, ישראל תישאר יהודית בטווח הרחוק, שכן הריבוי הטבעי של היהודים גבוה יחסית ויישאר כך לעת עתה, בעוד הריבוי הטבעי של הערבים נמצא בירידה איטית כבר מאז 1970 וכנראה יוסיף לרדת.[15]

מסתבר אפוא שסופר מכיר בירידה בפריון הערבי. אולם, לבני הפלוגתא שלו יש מסקנות שונות. יורם אטינגר, אשר כונה בלעג על ידי סופר: "איש יחסי הציבור

---

13. Della Pergola, 2023, pp. 49-55.
14. op. cit, pp. 50-52.
15. ארנון סופר, הזכות והניסיון להשפיע בתקופה סוערת, 2017, עמ׳ 153.

של הצוות",[16] ממשיך את הקו המחקרי של אנשי 'פער המיליון' באמצעות אתר אינטרנט[17] שבו הוא מפרסם מפעם לפעם עדכונים בעברית ובאנגלית.

בדו"ח מעודכן (21.3.23) אשר התפרסם במקביל באתר 'חדשות מחלקה ראשונה',[18] מוסר אטינגר כי בשנת 2023 שיעור הפריון בקרב החברה היהודית בישראל גבוה מכל מדינות ערב, חוץ מאשר עירק. המגמה שאטינגר טוען לה זוהתה לראשונה במחקר שפרסם מרכז מציל"ה כבר בשנת 2008.[19] המחקר הצביע על "עלייה קלה" בשיעור הפריון היהודי, מ-2.59 ילדים לאישה בשנת 2001, ל-2.8 ב-2007. כיוון ברור יותר של העלייה בפריון היהודי הוצג ב-2018 על ידי צוות של המכון לאסטרטגיה ציונית בראשותו של יעקב פייטלסון[20] (שהוזכר בביטול על ידי סופר, כאמור לעיל). מחקר זה כבר מצביע בנחרצות על היפוך מגמה ברור בשיעור הפריון היהודי בישראל, שפייטלסון ואנשיו מכנים "נס דמוגרפי". המחקר משווה נתונים אשר מוכיחים, שבעוד משנות השישים של המאה ה-20 ועד סיומה של המאה חלה ירידה מתמדת בשיעור הפריון היהודי, כאשר שנת 1995 מצוינת כשנת השפל, הרי מאז תחילת המאה ה-21 החל שיעור הפריון היהודי לנסוק, עד שבשנת 2016 הוא עמד על 3.16 ילדים לאישה יהודית (בשנה 2021 הוא עמד על 3.13 ילדים לאישה). לעומת זאת, אצל פלסטינים אזרחי מדינת ישראל חלה מגמת ירידה של מעל ל-60%, מ-7.99 ילדים לאישה בשנת 1960 ל-3.11 בשנת 2016. יתר על כן, בעוד מגמת העלייה בשיעור הפריון היהודי שהציגו רבהון ומלאך תלתה את הגידול בפריון האישה החרדית,[21] הרי פייטלסון זיהה גם עליה בשיעור הפריון של האישה החילונית. זאת ועוד, פייטלסון הצביע על הערכות של הלשכה לסטטיסטיקה האמריקנית, שעל פיהן קצב הירידה בפריון אצל ערביי יהודה שומרון ועזה היה אף מהיר יותר מאשר אצל ערביי ישראל. הניתוח של אטינגר[22]

16. סופר, לעיל הערה 6, עמ' 7.
17. https://theettingerreport.com.
18. https://www.news1.co.il/Archive/0026-D-159546-00.html.
19. עוזי רבהון וגלעד מלאך, מגמות דמוגרפיות בישראל, ירושלים, מרכז מציל"ה למחשבה ציונית, יהודית ליברלית והומניסטית, 2008.
20. התפתחות הפריון הכולל בארץ ישראל: כיצד הפך השד הדמוגרפי לנס הדמוגרפי?, המכון לאסטרטגיה ציונית, 2018.
21. רבהון ומלאך, 2008, עמ' 8.
22. "תנופת דמוגרפית יהודית", https://theettingerreport.com.

את המהפך במגמה מתבסס על שתי טענות:

1. עלייה בפריון היהודי החילוני, עקב אופטימיות ופטריוטיות גבוהות; זיקה לשורשים, למשפחה ולקהילה; תחושת חירום ביטחונית; צמצום הפלות.
2. התפתחות נטייה לקווי אופי מערביים בפריון הערבי - במדינות ערב ניתן לזהות דפוסי פריון התואמים את העולם המערבי, ונובעים מתמורות חברתיות, אשר ביניהן ניתן למנות מעבר מסיבי מהכפר לעיר, הרחבת חינוך ותעסוקת נשים, עלייה בגיל הנישואין, קיצור שנות הפריון, הגברת שימוש באמצעי מניעה והגירת צעירים אל מחוץ לעולם הערבי. כך שיעור הפריון הערבי במדינות האסלאם (להוציא תת-סהרה): ירדן - 2.9 לידות לאישה, איראן - 1.9, סעודיה - 1.9, איחוד האמירויות - 1.62, עיראק - 3.17, מצרים - 2.76, מרוקו - 2.27, תימן - 2.91.

לבסוף, לא יהיה נכון לסכם סקירה זו על דמוגרפיה פוליטית, מבלי להזכיר את המגמה העכשווית במחקר הדמוגרפי. הכוונה היא לאיום האקולוגי החדש, שמטרתו להזהיר מפיצוץ אוכלוסין בנוסח מלתוסיאני,[23] והמייצג הנוכחי שלו בישראל הוא אלון טל.[24] אף כי נבואות הזעם של מלתוס כבר אינן רלוונטיות היום, שיח זה מייצר מושגים חדשים ברוחו, ובהם: "כושר נשיאה", "רמת אוכלוסין אופטימלית", "מגבלות אנרגטיות" על פי תחשיב גלובלי, "מגבלות קרקע" ועוד. מסקנתו של טל היא שכבר היום נדרשת רגולציה לקראת ייצוב של אוכלוסיית ישראל, ש"כחברה עליה לקבל החלטות קשות, כדי להגיע לאוכלוסייה קטנה יותר וברמה מוסרית גבוהה יותר".[25] האמצעים שהוא מציע להשגת מטרה זו, הם בין היתר: עידוד נשים לרכוש השכלה ולהשתלב בשוק העבודה, ביטול קצבאות

23. תומאס מלתוס (1766-1834) היה דמוגרף אנגלי, שפרסם בשנת 1798 את ספרו 'על עקרון האוכלוסייה', בו חזה עתיד קודר לאנושות. מלתוס טען שבעוד כמות המזון בעולם גדלה בטור חשבוני, הרי האוכלוסייה גדלה בטור הנדסי. לכן, בעתיד לא יהיה די מזון לכלכל את אוכלוסיית העולם, אותה תפקוד תקופת רעב ומוות המוני, שתוביל לצמצומה.
24. והארץ מלאה: התמודדות עם פיצוץ אוכלוסין בישראל, תל אביב 2017. וראה להלן פרק יב, חלק ב.
25. שם, עמ' 363.

ותמריצים למשפחות ברוכות ילדים, ויוזמה לשינוי תרבותי ביחס למשפחה וילדים.

סיכום ומסקנות

המחקר מוכיח כי באקדמיה הישראלית פשתה תופעת הנטאי הפוליטי, בעיקר בפקולטות למדעי הרוח והחברה.[26] ברם, מסתבר שתהליך זה לא פסח גם על התמחויות אקדמיות שטוענות למדעיות ומסתמכות על מחקרים כמותיים ומודלים מתמטיים וסטטיסטיים. אם אכן מדע הדמוגרפיה נפל גם הוא קורבן, הרי כמו במחקרים של מדעי החברה והרוח, ניתן יהיה מעתה לצפות את מסקנות החוקר על פי השתייכותו הפוליטית. לפיכך, באשר לפולמוס שנסקר לעיל, ראוי לציין שטענות אד-הומינם אינן מאששות את התקפות והמהימנות של מאמר אקדמי. אמנם, אף אם אי אפשר להכריע בעניין אמינות המפקד הפלסטיני של 1997, כל עוד לא נערך מפקד על ידי גורמים בלתי תלויים ובפיקוח בינלאומי נאות, הרי ללא ספק חשוב הרבה יותר לתת את הדעת למגמות המובהקות של שני העשורים הראשונים של המאה ה-21.

לפיכך, המסקנות אשר ניתן להציג במסגרת זו הן שלוש:

1. תמורה ביחס הילודה - ניתן להצביע על תמימות דעים בין החוקרים שעבודותיהם נסקרו לעיל, כי ניתן לחזות תמורה ביחס בין הפריון היהודי לפריון הערבי. הוויכוח הוא רק אם התמורה המדוברת כבר בעיצומה או שהיא בגדר תחזית, שיש לה סימנים מקדימים. די בכך שחלק מן התצפיות מדווחות על כך שהפריון היהודי עולה כיום על הפריון ברוב מוחלט של מדינות ערב (חוץ מעירק, כאמור) ועל שיעור הפריון בקרב ערביי ישראל, כדי לסמן נקודת מוצא לדיון מחודש.
2. האתגר הכלכלי - שגשוגה הכלכלי של מדינת ישראל הוא גורם חיוני ביכולת למשוך אליה עולים ולצמצם את הירידה מהארץ.

---

26. ראה, לדוגמה, תמר אלמוג ועוז אלמוג, כל שקרי האקדמיה, תל אביב 2020, ובמיוחד עמ׳ 82, 128, 246, 398, 412.

3. החברה החרדית - היא נכס אסטרטגי עבור עם ישראל, הן בשל ירידת הפריון בתפוצות והן בתור מפתח לביצור רוב יהודי בארץ ישראל שמהים ועד הירדן.

אולם, נראה כי מסקנות 2 ו-3 הן סותרות. לכאורה, על מנת שישראל תזכה לשגשוג כלכלי, על החברה החרדית להשתלב בחברה הישראלית, ובעיקר בשוק העבודה, אלא שהשתלבות זו עצמה עלולה להפחית את שיעור הפריון בחברה החרדית. המסקנה בדבר קיומו של קשר שלילי זה בין שני משתנים חיוניים לרוב היהודי בארץ ישראל, היא כר נרחב למחקרים הבאים, אולם נתמקד בהגדרה היחב"לית של מדינת ישראל: 'מדינת היהודים', בתור מסגרת מושגית לבחינת המדיניות שיש לנקוט בה. השאלה שיש לתת עליה את הדעת כבר עתה, היא, בהתחשב בנתונים שמורים על הצטמקותה של התפוצה היהודית: האם ועד כמה ראוי לשים את יהבו של הרוב היהודי על עלייה? אם אכן נכון להסתמך על העלייה בתור המפתח לעתידו של העם היהודי, הרי ניתן לומר כי כפי שהדברים נראים כעת, האתגר אשר יעמוד בפני קברניטי המדינה בעשורים הבאים, יהיה מציאת האיזון שבין המשך מדיניות רווחה שתשמר את רמת הגידול של החברה החרדית, ובין הדאגה לכך שגידול בחלקה היחסי של 'חברת הלומדים' לא יהיה לרועץ בדרך השגשוג הכלכלי של ישראל. יחד עם זאת, אם העם היהודי יהיה נכון לקדם את פני האתגר, אין ספק שעל הקדימות העליונה בהקצאת המשאבים להינתן לתוכניות עידוד הילודה באמצעות הגדלת הקצבאות, גם במחיר מיתון מסוים בצמיחה הכלכלית. דבר זה ייעשה מתוך מדיניות מוצהרת ש'אבן הראשה' שלה היא שימור, ייצוב וחיזוק הרוב היהודי בארץ ישראל.

זרים בישראל – נתונים ומדיניות

תומר מוסקוביץ

מדינת ישראל הוקמה כדי להיות מדינה יהודית. המשמעויות הנובעות ממונח זה רבות, וחלקן שנויות במחלוקת, אך ברור שרכיב חיוני בזהותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית הוא שרוב משמעותי של תושבי המדינה ואזרחיה יהיו יהודים.[1]

במקביל, מדינת ישראל מכירה בזכויות הפרט של כלל אזרחיה ותושביה, ובכללן גם הזכות להקים משפחה עם מי שאינם זכאים לגור בארץ מכוח חוק השבות. בנוסף, חפצה המדינה לאפשר לאזרחיה רמת חיים ורווחה גבוהות ולאפשר שירותי סיעוד, בניין, חקלאות ועוד, ולשם כך יש צורך בעובדים זרים רבים. השיקול הכלכלי תומך גם בקיום תיירות חוץ נרחבת וביצירת תנאים נוחים לאזרחים זרים המבקשים לבקר בארץ, וזאת אף במחיר של הישארות חלקם בארץ שלא כחוק, בתום תוקפה של אשרת הביקור הזמנית הניתנת להם.

לבד משתי מערכות שיקולים אלו: זכויות הפרט והשיקול הרווחתי כלכלי, ישנו היבט נוסף: מדינת ישראל מייצגת את העם היהודי, שסבל רבות מרדיפות, וככזו, היא רואה חשיבות וחובה מוסרית להוות מקלט זמני לפליטים.[2] וזאת, בתנאי שמדובר במי שבאמת נרדף במדינת תושבותו בשל מוצאו, עמדותיו הפוליטיות וכדומה, כהגדרת פליט באמנת הפליטים.

למערך שיקולים זה יש להוסיף את 'סעיף הנכד' בחוק השבות, המקנה את הזכויות הניתנות ליהודי לפי חוק השבות גם לבן זוגו, בנו או נכדו של יהודי. סעיף הנכד חל בין אם היהודי שמכוחו מוקנות הזכויות עודנו בחיים ובין אם נפטר, בין אם

1. על היחס לבני המיעוטים במדינת ישראל, ראה להלן פרק יד.
2. על כך, ראה להלן פרק טו.

הוא בארץ ובין אם לא. מאחר שנכדים לא מעטים של יהודים עולים לארץ מכוח חוק השבות ביחד עם ילדיהם הקטינים, הרי שהחוק מקנה זכויות מסוימות לא רק לנכדיהם של יהודים אלא גם לניניהם.

להשלמת המורכבות יש לציין כי שאלת 'מיהו יהודי' אינה מוסדרת בחוק, למעט ההגדרה המעט טאוטולוגית, הקובעת שיהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה. גם שאלת הגיור, המאפשר לפי ההלכה ולפי החוק להצטרף לעם היהודי, אינה מוסדרת בחוק במלואה: מהו גיור? מי רשאי לגייר, ואת מי? ועוד.

נמצא שהמדינה היהודית מתמודדת עם הצורך לשמור על רוב יהודי ברור ומוצק ועם זאת לקלוט בני משפחה של יהודים; לקבוע מיהו יהודי ומהו גיור מוכר לצרכי חוק השבות; להסדיר את התנאים לקיומן של משפחות מעורבות; להתמודד עם הצורך וההשלכות של העסקת עובדים זרים, עם מסתננים ועם תיירים שאינם עוזבים את הארץ במועד; ולקיים מערך בדיקה יעיל והוגן של בקשות למקלט מדיני.[3]

נעמוד מעט על הנתונים ומשמעותם בכל אחד מנושאים אלה.

א. חוק השבות

חוק השבות נחקק בשנת תש"י (1950), ואף שאינו מוגדר כ'חוק יסוד',[4] ברור שהוא אחד החוקים החשובים והיסודיים ביותר בספר החוקים של מדינת ישראל. בתחילה קבע החוק שכל יהודי זכאי לעלות ארצה, אך לא קבע מיהו יהודי. בתחילת שנת 1970, קבע בית המשפט העליון כי גם ילדיו של יהודי מאישה גויה נחשבים כיהודים לצורך חוק השבות.[5] בעקבות זאת, תוקן החוק ונוספו לו שני סעיפים: סעיף 4א וסעיף 4ב.

---

3. הרוב היהודי במדינת ישראל הולך וקטן, מלמעלה מ-80% בשנת 1980 לפחות מ-74% כיום. אחוז הגויים מתייחס לאזרחים בלבד ואינו כולל אנשים השוהים בארץ גם תקופות ארוכות אך אינם אזרחים ישראלים או תושבים, ובין היתר: תיירים, מסתננים, עובדים זרים חוקיים ולא חוקיים, מבקשי מקלט ועוד. נכון לסוף שנת 2022, שהו בישראל כמאתיים אלף זרים, כחוק ושלא כחוק, מלבד תיירים השוהים בארץ כחוק.
4. על פי הדין הנהוג במדינת ישראל בעת כתיבת שורות אלו (אלול תשפ"ג), חוק יסוד הוא חוק שהמילים 'חוק יסוד' מהוות חלק משמו, ושנת חקיקתו אינה מצוינת בו.
5. בג"ץ 68/58 "בנימין שליט נגד שר הפנים", פ"ד כ"ג (2), 477.

סעיף 4א[6] קובע:

> הזכויות של יהודי לפי חוק זה והזכויות של עולה לפי חוק האזרחות, תשי"ב-1952, וכן הזכויות של עולה לפי כל חיקוק אחר, מוקנות גם לילד ולנכד של יהודי, לבן זוג של יהודי ולבן זוג של ילד ושל נכד של יהודי; להוציא אדם שהיה יהודי והמיר דתו מרצון...

סעיף 4ב קובע:

> לענין חוק זה, "יהודי" - מי שנולד לאם יהודיה או שנתגייר, והוא אינו בן דת אחרת.

הנה כי כן, הזכויות לפי חוק השבות, שעיקרן הזכות לעלות לארץ ולהפוך מיד עם העלייה לאזרח מדינת ישראל, נתונות לא רק ליהודים אלא גם לבני משפחותיהם עד נכדיהם. יודגש כי הזכות נתונה לבן זוג, בן ונכד של יהודי, בין אם היהודי מכוחו נתונות הזכויות חי ובין אם נפטר לבית עולמו; בין אם הוא עלה ארצה עם משפחתו או בלעדיה ובין אם לאו. יצוין כי כאשר עולה לארץ נכד של יהודי ביחד עם צאצאיו הקטינים (נינים של יהודי), גם הנינים מורשים להיכנס לארץ, אלא שאינם הופכים לאזרחי המדינה, אלא לתושבים בלבד. את האזרחות יקבלו לאחר מספר שנים.[7] יהיו הסיבות לתיקון חוק השבות אשר יהיו, ברור היה למחוקקים שרוב רובם של העולים מכוחו יהיו יהודים, ורק המיעוט יהיו בני משפחה של יהודים שבעצמם אינם יהודים. ואכן, בשנים הראשונות שלאחר התיקון, היו רוב-רובם של העולים זכאים מכוח יהדותם, ורק מיעוטם זכאים מכוח קשר משפחתי עם יהודי. בכל הקשור לעלייה מארצות המערב, זה המצב גם היום. כך לדוגמה, כ-95% מהעולים מארצות הברית בשש השנים שלפני שנת 2022 הם יהודים, ורק כ-5% הם זכאים מכוח קרבת משפחה ליהודים. עם זאת, תמונת העלייה ממדינות חבר העמים לשעבר, שונה לחלוטין. חלקם של העולים ממדינות אלה שאינם יהודים וזכאותם נקבעה מכוח "סעיף הנכד" הוא כשני שלישים, ואף למעלה מזאת. כדי להדגים את היקף התופעה יצוין כי בתוך שנה מפרוץ המלחמה בין רוסיה לאוקראינה

---

6. בשיח הציבורי בישראל, מכונה סעיף זה 'סעיף הנכד', אף שהוא עוסק גם בקרובי משפחה נוספים.
7. דיון בסיבות לתיקון חוק השבות ובשיקולים שהועלו במהלך הדיון, ראו במאמרו של נתנאל פישר: 'הסיפור שטרם סופר על חוק השבות', השילוח 26 (תשרי תשפ"ב), עמ' 87.

(נכון לפברואר 2022), עלו לארץ והתאזרחו בה לא פחות מ-50,000 גויים. מטבע הדברים ומכיוון שמספר הצאצאים עולה בכל דור, חלקם של הגויים מתוך כלל הזכאים לעלות ארצה מכוח חוק השבות הולך ועולה.

תיקון חוק השבות בשנת 1970 היה מעין 'עסקת חבילה': מחד גיסא, הורחבה הזכות לעלות ארצה גם לבני משפחה של יהודים, אף כשהם עצמם אינם יהודים; ומאידך גיסא, נקבע כי יהודי הוא רק מי שנולד לאם יהודייה או שהתגייר ואינו בן דת אחרת, וזאת בניגוד לפסק דין שליט.[8] למעשה, בשל היעדרו של חוק המסדיר את נושא הגיור, הוכרו במהלך השנים על ידי בג"ץ גם גיורים שאינם אורתודוקסים, הנעשים בחו"ל או בארץ, כמקנים זכאות לפי חוק השבות.[9] סביר מאוד להניח שללא שינוי חוק השבות, יוביל דווקא החוק המזוהה ביותר עם יהדותה של המדינה, להתאזרחותם של עשרות ומאות אלפי גויים, ולפחות כאלו שאינם יהודים לפי ההלכה האורתודוקסית.[10]

ב. איחוד משפחות

כמדינה דמוקרטית, מכירה המדינה בזכותו של כל אזרח להקים משפחה עם מי שיחפוץ, בין אם לאותו אדם יש זכות מכוח עצמו לגור בישראל ובין אם לא. עם זאת, מחובתה של המדינה לוודא שאכן מדובר בקשר אמיתי ולא בניסיון לקבל אשרת שהייה בארץ מטעמים כוזבים. לכן דורשת המדינה כי מי שמבקש אשרת שהייה בישראל מכוח היותו בן זוג של ישראלי, יעבור הליך מדורג בן מספר שנים.[11]

---

8. לעיל הערה 5.
9. בהתאם לפסיקת בג"ץ, רשות האוכלוסין וההגירה רושמת כיהודי ומעניקה אשרות מכוח חוק השבות גם למי שהתגייר בחו"ל בגיור רפורמי או קונסרבטיבי. אשר לגיור רפורמי או קונסרבטיבי בארץ, הרי שהרשות מכירה בו רק באדם שלפני הגיור היה אזרח, או לפחות תושב קבע.
10. תיקונים אפשריים לחוק השבות: קביעה שגיור על פי החוק הוא רק גיור המוכר על ידי כל הזרמים ביהדות; ביטול הזכות לנכד ושאר בני משפחה שאינם יהודים בעצמם; קביעה שהזכות לבן ונכד של יהודים תעמוד להם רק אם היהודי שמכוחו ניתנה להם הזכות עלה גם הוא לארץ, איתם או לפניהם. ברור כי כל שינוי בחוק השבות יהיה כרוך בדיון ובמחלוקת עמוקה עם קבוצות שונות בעם ישראל, בארץ ובתפוצות.
11. כאשר הקשר בין הישראלי לזר הוא קשר של נישואין, והישראלי הוא אזרח, ההליך המדורג נמשך ארבע שנים. אם הישראלי עצמו הוא במעמד של תושב קבע, ההליך נמשך חמש

כמובן, אם ישראלי מבקש להקים משפחה עם מי שאינו ישראלי אך זכאי לעלייה מכוח חוק השבות, אין צורך בהליך של איחוד משפחות.

חשוב להדגיש כי אם בן הזוג המבקש להתאחד עם בן זוגו בארץ הוא תושב הרשות הפלסטינית או אחת מארבע מדינות אויב, החוק מגביל משמעותית את יכולתו לקבל אזרחות מכוח איחוד משפחות.

בשנת 2022 בלבד הוגשו 5,488 בקשות לאיחוד משפחות בישראל.[12] ברור שהמבקש אינו נדרש להתגייר (יצוין כי חלק מהישראלים המבקשים איחוד משפחות, אף הם אינם יהודים). ממילא, מסלול איחוד המשפחות תורם אף הוא לירידת הרוב היהודי במדינת ישראל.[13]

ג. מבקשי מקלט

מדינת ישראל חתומה על אמנת הפליטים של האו"ם, המחייבת בדיקת בקשות להכרה כפליטים המוגשות בישראל.[14] הגדרת פליט לפי האמנה היא: "אדם הנמצא מחוץ למדינת אזרחותו ואינו יכול לשוב אליה עקב פחד מרדיפה והיעדר יכולת מדינת אזרחותו להגן עליו לאור אחד מהיסודות הבאים: גזע, דת, לאום, השתייכות לקיבוץ חברתי, הבעת דעה פוליטית.[15] הקביעה שמבקש המקלט

ורבע שנים. אם הקשר בין הישראלי לזר אינו קשר של נישואים אלא קשר המכונה 'ידועים בציבור', ההליך נמשך שבע שנים. בהתאם לפסיקת בג"ץ, ההליך המדורג חל באופן זהה גם על בני זוג מאותו המין.

12. פירוט של ארצות המוצא של המבקשים ומידע נוסף בעניין, ניתן למצוא בדו"ח סיכום הפעילות לשנת 2022 שפרסמה הרשות, ועומד לעיון הציבור באתר האינטרנט שלה, בכתובת: https://www.gov.il/he/departments/publications/reports/summary_2022_report.

13. כאמור, רשות האוכלוסין וההגירה בודקת מכוח תפקידה את כנותו של הקשר הזוגי כדי לוודא שאכן מדובר בקשר כן, ולא בניסיון לרכוש מעמד בישראל שלא כדין. ראוי שהרשות תחזק ותשפר את מנגנון הבדיקות לצורך איחוד משפחות.

14. אודות מידת מחויבותה של מדינת ישראל לאמנה, ראה להלן פרק טז אות ד. כאמור שם, נראה שדה פקטו, מדינת ישראל מתייחסת לאמנה זו כמחייבת.

15. יושם אל לב כי בריחה ממלחמה במדינת המוצא אינה מהווה עילת פליטות (למרות המשמעות המיידית של המילה פליט בשפה העברית). עם זאת, מקובל במשפט הבינלאומי כי כל עוד שורר בכל מדינת האזרחות של מבקש המקלט מצב מלחמה, לא יוחזר מבקש המקלט למדינתו בכפייה, אך גם לא יוכר כפליט. לכן, לדוגמה, מדינת ישראל אינה מחזירה

אכן עומד בהגדרת פליט באמנת הפליטים, נעשית בידי יחידת הטיפול במבקשי מקלט, שהיא חלק מרשות האוכלוסין וההגירה. בסוף שנת 2022 שהו בישראל כ-25,000 מבקשי מקלט שבקשתם טרם הוכרעה - חלקם מסתננים מאפריקה וחלקם תיירים ממדינות שונות שנכנסו כדין לישראל באמצעות אשרת תייר, ובעת שהייתם בישראל הגישו בקשת מקלט. בשנת 2022 לבדה הוגשו 3,932 בקשות מקלט.[16] הרוב המכריע של בקשות המקלט נדחה, שכן רוב המבקשים אינם עונים להגדרת פליטים, אך במשך הזמן שבין זמן קצר לאחר הגשת הבקשה ועד להכרעה בה, מותר למגיש הבקשה לעבוד. מאחר שבמקרים רבים נמשך הליך בירור הבקשה זמן רב, ולפעמים אף מספר שנים,[17] קיים תמריץ חזק מאוד להגיע ארצה, להגיש בקשת מקלט ולעבוד תקופה משמעותית, בשכר העולה משמעותית על השכר במדינת המוצא.

נראה כי הגשת בקשות מקלט כתמריץ לשהייה ארוכה בישראל היא אחד האיומים המשמעותיים ביותר על הרוב היהודי במדינת ישראל.[18] אחת הדרכים להתמודד

בכפייה נתינים אוקראינים הנמצאים בתחומה, גם אם נכנסו לארץ לפני פרוץ מלחמת רוסיה-אוקראינה. חשוב לציין שאין מניעה חוקית בדין הבינלאומי להחזיר פליט אל מדינה שלישית שממנה הגיע לישראל, כל עוד הוא לא יימצא בה בסכנת חיים. כך לדוגמה, כל המגיעים מאוקראינה לישראל מאז פרוץ המלחמה, אינם מגיעים ישירות מאוקראינה אלא בדרך כלל מאחת מהמדינות העוטפות אותה, ובהן הם יכולים לשהות ללא סכנת חיים.

16. פירוט על בקשות המקלט, ארצות המוצא של המבקשים ועוד, ניתן למצוא בדוח לסיכום הפעילות של הרשות (לעיל הערה 12) הערת שוליים 9.

17. הסיבות למשך הזמן הארוך עד להכרעה בבקשה שונות ומגוונות, ממחסור חריף בכוח אדם ועד לאי שיתוף פעולה ומשיכת זמן מצד מבקשי המקלט ופרקליטיהם.

18. ההמלצה הראשונית להתמודד עם מבקשי המקלט, היא לקצר ככל האפשר את משך הליך בדיקת הבקשה, בין באמצעות הגדלה משמעותית של החוקרים הבוחנים את הבקשה ובין באמצעות ייעול ההליך. עם זאת, נראה כי כל עוד תינתן למבקשי המקלט אפשרות מעשית לעבוד בישראל עד להכרעה בבקשתם, לא ייעלם התמריץ החזק להגיש בקשות לא מוצדקות. כדי לשלול את הזכות לעבוד בישראל, על המדינה לאפשר קיום בכבוד למבקש המקלט. על כן, הצעה שמומלץ לבחון היא אירוח מגישי בקשת מקלט במתקן משמורת שבו יזכו למגורים וכלכלה ברמה סבירה, אך לא יורשו לעזוב אותו כדי לעבוד. אמנם ניסיון לפעול כך בעבר כלפי המסתננים מאפריקה נפסל על ידי בג"ץ, אך יש לזכור כי מסיבות שונות ישראל לא מחזירה פליטים בכפיה לאריתריאה ולסודן (ארצות מוצאם של רוב המסתננים מאפריקה). לכן סבר בג"ץ שאין טעם בהחזקתם במשמורת. המצב שונה לחלוטין במבקשי מקלט ממדינות אחרות (וישנם מבקשים מעשרות מדינות), שאליהן אין מניעה להחזיר את מבקש המקלט בכפייה מיד עם דחיית בקשתו. אמנם הצעה זו כרוכה בעלות כספית שאינה

עם איום זה היא בחינת הבקשה להגיע לישראל עוד לפני עליית המבקש למטוס. בעולם ביקורת הגבולות המסורתי, מחולקות המדינות לשתי קבוצות: מדינות שעל אזרחיהן לבקש ויזה לפני הגעה לישראל, ומדינות הפטורות מויזה. ככל שנדרשת ויזה, מקיימות נציגויות ישראל בחו"ל בדיקה של המבקש ומסננות מקרים שבהם מתעורר חשד לשהייה שלא כדין בארץ. אזרחי מדינות הפטורות מויזה רשאים להגיע לישראל ולהתייצב בפני בקר גבול. אמנם לבקר הגבול קיימת סמכות מלאה לסרב לכניסת האזרח הזר לישראל, ואם עשה כן יוחזר האזרח הזר לאלתר למדינה שממנה הגיע. עם זאת, הזמן הקצר העומד לרשות בקר הגבול אינו מאפשר בדיקה מעמיקה. לכן עוברות רוב מדינות המערב, ובכללן ישראל, למנגנון של הגשת בקשה לכניסה לישראל מראש וכן קבלת מידע מוקדם מחברות התעופה עוד לפני העלייה למטוס, וזאת גם כאשר מדובר באזרחי מדינות הפטורים מקבלת אשרה.

ד. עובדים זרים

כמו כמעט בכל מדינות המערב, גם במדינת ישראל קיים מחסור בכוח אדם לביצוע עבודות פשוטות, ואחת הדרכים להתמודד עם המחסור היא הבאת עובדים זרים לעבודה בארץ. העסקת עובדים זרים בארץ התרחבה מאז שנות התשעים, וסופה אינו נראה באופק. העובדה שאחוז האבטלה בישראל נמוך מאוד מלמדת כי נוכחותם של העובדים הזרים בארץ חיונית, ועזיבתם לא תביא ישראלים להחליפם. עם זאת, גם אם לא ניתן להחליף עובדים זרים בעובדים ישראלים, פעמים רבות ניתן להחליפם בטכנולוגיות חדשניות.

בישראל מותרת העסקתם של עובדים זרים בענפי הסיעוד, הבנייה, חקלאות ותעשייה, וכן מותרת העסקתם של עובדים מומחים בכל ענפי המשק.[19] כדי

מבוטלת, אך הדעת נותנת כי מאחר שהסיבה להגעת רוב ככל מבקשי המקלט ארצה היא כדי לעבוד ולא כדי להינצל מסכנת חיים, הרי שאם תימנע מהם הזכות החוקית לעבוד, מספר המגיעים ארצה יקטן בצורה משמעותית, וממילא תפחת גם עלות החזקתם של הנמצאים במשמורת על חשבון המדינה.

19. מידע על מספר העובדים בכל ענף, על ארצות מוצאם ושיטות העסקתם ניתן למצוא בדוח לסיכום פעילות הרשות, לעיל הערה 12.

למנוע מצב שבו עובדים זרים ישלמו סכומים גבוהים מאוד כדי לזכות בהזמנה לעבודה בישראל, דבר שלבד מהכשל המוסרי שכרוך בו, גם יתמרץ אותם להישאר בישראל זמן ארוך יותר מהמותר,[20] פועלת המדינה לגייס את העובדים הזרים (שאינם מומחים) באמצעות הסכמים בין מדינת ישראל ובין מדינות המוצא של העובדים. הסכמים אלו מייסדים מסגרות איתור, מיון וגיוס של עובדים, בדרך שתמנע אפשרות של גביית דמי תיווך מהעובדים. חשוב להדגיש כי זכויותיו של עובד זר שוות לזכויותיו של עובד ישראל באותו ענף, ובהיבטים מסוימים (כמו החובה לדאוג לו למגורים הולמים) אף עולות עליהן. שוויון זכויות זה מתיישב עם חובתה הכללית של מדינת ישראל לפעול בשוויון, והוא גם מונע יתרון תחרותי של העובד הזר על פני עובדים ישראלים. מדינת ישראל מקיימת פיקוח ואכיפה מנהלית ופלילית כנגד מעסיקים וחברות תיווך של עובדים זרים, כדי לוודא את שמירת זכויותיהם. בישראל מועסקים היום (תשפ"ג) כ-100,000 עובדים זרים חוקיים.[21] נוסף להם, שוהים בישראל עוד כ-25,000 עובדים זרים שאשרת העבודה שלהם פגה והם נותרו בישראל בניגוד לחוק.[22] אחת הדרכים היעילות בהתמודדות עם הישארות עובדים זרים בארץ בתום אשרת השהייה שלהם, היא הפקדה מראש של חלק ממשכורתם בחשבון בנק נפרד, והעברתו אליהם רק עם היציאה מהארץ במועד. שהייה בארץ לאחר פקיעת אשרת העבודה מביאה להפחתה הדרגתית של סכום הפיקדון עד לאיונו.

הנה כי כן, בהצלחה ההיסטורית של מדינת ישראל להפוך בתוך עשרות שנים בלבד מייסודה למדינה משגשגת שהתוצר הגולמי שלה לנפש הוא מהגבוהים בעולם, ושמקיימת גם מערכת רווחה נדיבה ביותר, טמונים גם זרעי סכנה. העולם הוא "מקום קטן". אנשים בכל מדינה ומדינה יכולים בקלות להתרשם וללמוד על המצב

20. בעקרון, אשרת עבודה בישראל ניתנת לתקופה מצטברת של עד 63 חודשים. עם זאת, במקרים מסוימים ניתן להאריך את האשרה, וישנם מומחים השוהים בארץ באשרת עבודה במשך שנים רבות. בדרך כלל, גם עובד סיעודי יורשה להישאר ולהמשיך לטפל באותו מטופל עד פטירתו, אף אם משך העבודה יעלה בהרבה על 63 חודשים.
21. זאת נוסף על כ-100,000 עובדים שמגיעים מדי יום או מדי שבוע לישראל מיהודה ושומרון ומירדן.
22. ישנם גם עובדים זרים לא מעטים שמקיימים קשר זוגי עם ישראלים, והם כלולים בבקשות לאיחוד משפחות שנסקרו לעיל (בעיקר עובדות זרות שהגיעו בארץ לעבודה בענף הסיעוד).

במדינות אחרות, ולבחור בהן כמקום שבו הם רוצים לגור ולגדל את משפחותיהם. ישראל, כמו מדינות נוספות בעולם העשיר, מהווה מוקד משיכה למיליונים רבים של אנשים שבמדינת אזרחותם זוכים לתנאי קיום וביטחון נמוכים בהרבה. ההתמודדות עם בעיית ההגירה אינה אתגר ישראלי דווקא. כל מדינות המערב מתמודדות עם סוגיה זו, ובאירופה היא אחת מהסוגיות המשמעותיות ביותר. עם זאת, ישראל כמדינת לאום יהודית מתמודדת עם היבט נוסף ומשמעותי לא פחות של בעיית ההגירה: לא רק לחץ על מערכות התשתית והרווחה, אלא לחץ מהותי ומסוכן על עצם זהותה. האתגר לפתחנו.

עלייה וקליטה

פרק א

גדרי מצוות העלייה לארץ ישראל

החיבור שלפנינו כולל מספר פרקים הנוגעים למצוות העלייה לארץ ישראל, אם ישירות אם בעקיפין.[1] כפתיח לכך, הפרק שלפנינו מתמקד בגדרי מצוות העלייה לארץ. השאלה שנדונה להלן היא האם ישנה מצווה ליהודים הדרים בחו"ל לעלות לארץ ישראל. שאלה זו נדונה רבות בדברי הפוסקים, ולהלן נסקור את עיקרי השיטות.[2]

א. האם מצווה לעלות לארץ ישראל?

בפרשת מסעי (במדבר לג, נ-נו) נאמר:

> וידבר ה' אל משה בערבת מואב על ירדן ירחו לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם כי אתם עברים את הירדן אל ארץ כנען... והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה. והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתיכם לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעיט את נחלתו אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה למטות אבתיכם תתנחלו.

דעת הרמב"ן (שם, פס' נג) היא שפסוקים אלה הם מקור הציווי על מצוות הישיבה בארץ. רמב"ן חוזר לכך גם בספרות הלכתית, וכך הוא שב וכותב בהשגותיו למניין המצוות של הרמב"ם (מצוה ד). לדידו, יש למנות זאת כאחת מתרי"ג המצוות, ובכך

1. להלן פרקים ב-ד.
2. להרחבה בענייני מצוות יישוב ארץ ישראל והעלייה אליה, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך ישיבת ארץ ישראל; נחלת יעקב (זיסברג), חלקים א-ב; זכרון יעקב - ישוב ארץ ישראל, חלקים א-ד; מעפר קומי (ר' צבי גלאט הי"ד).

השיג על הרמב"ם שלא מנה אותה.[3] עם זאת, יש מהראשונים שהחרו-החזיקו בשיטת הרמב"ם, ואף הם לא מנו מצווה זו (סמ"ג, חינוך, סמ"ק), וכך גם בעל הלכות גדולות ורס"ג לפניו.[4] רמב"ן עצמו (במדבר שם) סבר שזו גם דעת רש"י בפירושו לתורה (שם). לשיטה זו, בפסוקים אלו מבטיח הקב"ה שנוכל לשבת בארץ, ובלבד שאכן נכבוש את הארץ ונוריש את הגויים היושבים בה.

רבים נתנו דעתם לביאור שיטת הרמב"ם בסוגיה זו, וביאוריהם לאי-מניית המצווה מתחלקים לשתי דרכים עיקריות: מהם הסוברים שאכן התורה לא ציוותה על כך, או שהמצווה אינה נוהגת בזמן הזה, עד ביאת המשיח;[5] ומהם הסוברים שגם לדעת הרמב"ם המצווה נוהגת מהתורה, אולם מסיבות שונות לא מנאה בספר המצוות.[6] יש לציין, שגם לדעה הראשונה, יש הסוברים שישנה מצווה לשבת בארץ ישראל, ולו רק מדברי חכמים.[7] טענה זו מתחזקת לאור העובדה שבכמה מקומות במשנה

---

3. כשיטת הרמב"ן נקטו גם: הרשב"ץ, זוהר הרקיע, רכו, עו; שו"ת התשב"ץ, ג, סי' רפח; הרשב"ש, סי' ב; ספר חרדים, מצוות עשה התלויות בארץ ישראל א, טו; פאת השולחן, א, ג; ועוד.
4. למעשה, כך היא דעת רוב מוני המצוות, עי' סידורם בספר המצוות הערוך, ג, עמ' רפ-רפא.
5. מגילת אסתר, בהשגותיו על הרמב"ן, 'מצוות עשה ששכח הרב', מצווה ד. לשיטתו, הרמב"ם לא מנה מצווה זו מפני שבשורש ג' לספר המצוות כתב שמצווה שאינה נוהגת לדורות אינה כלולה במניין התרי"ג. האחרונים תמהו על כך, שהרי בספר המצוות נמנו מצוות רבות שאינן נוהגות בזמן הזה וינהגו לעתיד לבוא, וברור שכוונת הרמב"ם היא שאין למנות מצווה שקיומה הוא זמני, בדור מסוים בלבד, כמו שהרמב"ם עצמו כתב במצווה רפז בעניין מצוות מחיית שבעת עממין, אך עי' שו"ת דברי יששכר, סי' קמט: גם לימות המשיח לא תנהג מצווה זו, וכוונת המגילת אסתר היא שישנה הבטחה שבימות המשיח נשוב לארץ ישראל. ר' צדוק הכהן מלובלין, דברי סופרים, סי' יד, נקט שהעיקר הוא כשיטת המגילת אסתר, שמצווה זו אינה נוהגת בזמן הזה, אלא בזמן המקדש, ש"אין נקרא יישוב אלא בישיבה בשלוה", אך למרות זאת, כתב ב'אגרת הקודש', שעדיין ישנה מעלה גדולה בישיבתה גם בזמן הזה.
6. נזכיר כמה מן ההסברים: המצווה כלולה במצוות המלחמה בשבעת העממים (שו"ת אבני נזר, יו"ד תנד, ו); זו מצווה כללית (שו"ת ציץ אליעזר, ז, סי' מח, פרק יב; תורת השבת והמועד [גורן], עמ' 149-154, בשם הראי"ה קוק); הישיבה בארץ היא הכשר מצווה לקיום מצוות התלויות בה (שו"ת בית הלוי, ב, סי' נ); היא כלולה בחובת הודאת הארץ שבברכת המזון (ארץ חמדה, א, שער א, ה); מצווה זו כלולה במצוות "קדושים תהיו" (הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'בעניין מצות ישוב ארץ ישראל', בית אהרון וישראל צה [סיון-תמוז תשס"א], עמ' לח); ועוד. יש להעיר, שחלק מההסברים מבוססים על כללי מניין המצוות של הרמב"ם, ואין זה הכרחי שגם מוני מצוות נוספים שלא מנו את מצוות הישיבה יקבלו אותם.
7. שו"ת הרשב"ש, סי' א-ב; פאת השולחן, א, בית ישראל אות יד. אך עי' שו"ת אגרות משה, יו"ד ג, סי' קכב, שלסוברים שאין מצווה מהתורה, "גם מדרבנן ליכא מצווה", והטעם הוא

תורה, הרמב"ם הביא הלכות המושתתות על חשיבותה הרבה של ישיבת ארץ ישראל בעיני התורה.[8]

הוכחה מרכזית לסוברים שלדעת הרמב"ם מצוות ישיבת ארץ ישראל אינה נוהגת בזמן הזה, היא סוגיית הגמרא שבמסכת כתובות (קיא ע"א), שבה מבואר שהקב"ה השביע את ישראל ש"לא יעלו בחומה",[9] ופירש רש"י (שם): "יחד - ביד חזקה". אכן, הרמב"ם עצמו כלל לא הזכירה בהלכותיו.[10] כמו כן, סוגיה זו מהווה קושיה על הרמב"ן הנוקט שהמצווה נוהגת גם בזמן הזה. מכיוון שכך, יש שסברו[11] לחלק בין ציבור ליחידים: הציבור, ככלל, אכן מנוע מלעלות מחמת השבועה, אך המצווה מתקיימת ביחידים שלא הושבעו בשבועה זו, וזאת גם לשיטתו של הרמב"ן.[12] בשו"ת אבני נזר (סי' תנד אות נב) נקט, שהסבר זה אינו יכול לבוא לידי מימוש מבחינה מעשית, שהרי אם כל יחיד ויחיד מצווה לעלות, הרי שסוף סוף כולם מצווים לעלות,

---

שאין סברה לומר שחכמים יתקנו מצווה שאין באפשרות ישראל לקיימה. וראה הרב איתם הנקין הי"ד, 'מצוות יישוב ארץ ישראל - דאורייתא או דרבנן?', תחומין כח (תשס"ח), עמ' 345-354. פאת השולחן, שם, הקשה על שיטה זו, שהרי חז"ל (ספרי, ראה, פסקה פ) אמרו שמצווה זו שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, ולא מסתבר שחז"ל יאמרו כך על כל המצוות שהם מדבריהם (ליישוב לזה, ע"פ הבנת המושג 'שקולה כנגד', ראה בדברי הרב הנקין שם, עמ' 349).

8. הל' שבת פ"ו הי"א: אמירה לנכרי בשבת לצורך קניית בית בארץ ישראל; הל' אישות פי"ג ה"כ: איש ואישה יכולים לכפות זה את זה לעלות לארץ ישראל; הל' עבדים פ"ח ה"ט: עבד יכול לכפות את רבו לעלות לארץ; הל' מלכים פ"ח ה"ט: איסור היציאה מהארץ. מהלכות אלו, הוכיח הרמב"ן שמצווה זו נוהגת כמצווה פרטית גם בזמן הזה.

9. עי' מסורת הש"ס, כתובות קיא ע"א, בשם היעב"ץ, ובחידושי הרש"ש, שם, שגרסו: 'כחומה' (ע"פ יומא ט ע"ב). על ההבדל שבין הגרסאות, עי' חידושי בתרא - כתובות, מהדו"ת, אות תרנ עמ' רצד-רצה, שצידד בגרסה: 'בחומה'. לעומתו, הרב יעקב אריאל בשו"ת באהלה של תורה, ד, סי' ב הערה 1, צידד בגרסה: 'כחומה'. מעניין שאף שסוגיה זו לכאורה אגדית ביסודה, היא מהווה מקור הלכתי. ייתכן שהסיבה לכך היא שבסוגיה מובא שרב יהודה נהג למעשה על פי עמדתו, ואסר לעלות מבבל לארץ ישראל. אמנם הנהגתו נוגעת גם ליחידים, ולא רק לעלייה ב'חומה' - שנוגעת לציבור. על לימוד הלכה מן האגדות, ולדוגמאות במחלוקת שבין חכמי ספרד לאשכנז בעניין, ראה: חדשים גם ישנים (גוטל), עמ' 240-256; הרב יוחנן קאפח, 'אין למדין הלכה מן האגדה', אורשת ז (תשע"ז), עמ' 57-77.

10. ועי' שו"ת אבני נזר, סי' תנד אות נ: "ובהכי ניחא שהרמב"ם וכל הפוסקים לא הביאו דין... שבועות שנשבעו ישראל, דזה אין עסק בהלכה".

11. רשב"ש, סי' ב; פאת השולחן, א, ג.

12. ראה גם בפירוש המיוחס לרמב"ן, שיר השירים ח, יג, ומה שכתב בשמו העמק דבר, דברים ל, ג.

ונמצא שעוברים על השבועה,[13] ולכן מסקנתו היא שלשיטה זו, גם על יחידים אין חיוב לעלות. עוד הוסיף שם (אות נו) שאם תינתן רשות מהממשלה לעלות לארץ - שוב אין זו עלייה 'בחומה', ויהיה חיוב לעלות, וכאשר הציבור כולו מקבל אישור מהממשלה לעלות, לא רק שאין בכך משום הפרת השבועה, אלא זה ביטולה של השבועה, משום שהגיע עת הפקידה.[14] מכאן, ובתוספת דברים, כתב הרב שאול ישראלי:[15] "הקמת המדינה בימינו, שהיתה על פי הכרזת העמים על מתן רשות לישראל על זה, הוא הנהו השלב הזה שעליו נאמר: 'עד שתחפץ'".[16] בשונה מדעות אלו, יש שנקטו שגם לאחר הצהרת בלפור והקמת המדינה, לא בוטל תוקפן של השבועות. ועל כן, איסור העלייה בחומה במקומו עומד גם בזמננו. המקור המרכזי שמחזיק בשיטה זו הוא הרב יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, שהרחיב על כך בספרו 'ויואל משה'.[17]

---

13. והוסיף על כך: "ואם תאמר שילכו זה אחר זה, מי יקדים ומי יאחר. ובכל אחד נאמר זריזין מקדימין. נמצא שעולין הכל ביחד, על כן אין חיוב על שום יחיד". אמנם ניתן להשיב על כך, שכמעט ברור שתמיד יהיו יהודים שיישארו בגלות, הן לצרכי פרנסה הן מסיבות אחרות. הרב שאול ישראלי, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פקוח נפש', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 50, השיב על טענתו של האבני נזר: הבעייתיות שבעלייה בחומה היא כפי שכתב רש"י: "ביד חזקה", דהיינו נגד רשות האומות, אולם עלייה של יחידים עדיין אפשרית. וראה מאמרו של הרב צבי שוייגר, 'מצות ישוב ארץ ישראל ושלושת השבועות', ניב המדרשיה יח-יט (תשמ"ה), עמ' 127-128.
14. ראה מכתבו של בעל האור שמח המובא אצל א"י סלוצקי, שיבת ציון (ווארשא תרנ"ב; הוצאה מחודשת, ירושלים תשמ"ה), הוספות (ללא ציון עמוד); נדפס גם ע"י הרב מנחם מנדל כשר בספרו התקופה הגדולה, א, עמ' 205-206: לאחר ועידת סן רמו, שבה הוחלט על מסירת המנדט לבריטניה על ארץ ישראל לטובת הקמת מדינה יהודית - "סר פחד השבועות"; שו"ת ציץ אליעזר, ז, סי' מח, פרק יב; לאור ההלכה, המלחמה, אות ב. ראה גם בספרו של הרב שלמה אבינר, הלכות משיח לרמב"ם, 'קונטרס בירורים בעניין שלא יעלו בחומה'.
15. ארץ חמדה, א, שער א, סי' ו. וראה שם, שבעקבות הקמת המדינה, אזי גם לדעת המגילת אסתר, שבה מצוות יישוב הארץ למקומה הראשון. יש להעיר, שלדעת המגילת אסתר הקמת מדינת ישראל אפשרה לקיים את מצוות יישוב הארץ, ואילו לדעת הרמב"ן, הקמת המדינה אפשרה לקיים את המצווה הציבורית של כיבוש הארץ (עי' ר"א שטרן, אסיף, עמ' 496).
16. ראה קריינא דאיגרתא (מהד' תשמ"ו), א, סי' רה (בנוגע להשתתפות בבחירות): "לענ"ד בודאי בתחילה היה שלא כדין, אבל עכשיו, שאין שלטון אחר, לכאורה ליכא איסור מצד הג' שבועות"; בעקבי הצאן (שכטר), סי' לב אות יז.
17. ראה גם הרב יצחק קראוס, 'שלוש השבועות כיסוד משנתו האנטי-ציונית של ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר', עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך באוניברסיטה העברית, בולטימור תש"ן; הנ"ל, 'מדינת ישראל - אתחלתא דגאולה או מעשה שטן', עמדו"ת ז (תשע"ה), עמ' 169-212.

טעם נוסף לכך שיש הסבורים כי בזמנים מסוימים אין חובה לקיים מצווה זו, עולה מדברי ר"ח כהן המובאים בתוספות (כתובות קי ע"ב ד"ה הוא), הנוקט שכאשר לא ניתן לקיים כדבעי את המצוות התלויות בארץ - אין מצווה לדור בה.[18] אכן, יש שחלקו על דבריו,[19] וייתכן ש"הגהת תלמיד היא ולאו דסמכא היא כלל".[20] אולם גם אם נניח שאכן דבריו נאמרו כמו שהם לפנינו, כתב הרש"ז אוירבך, שמאחר שבזמננו אין מניעה לקיים את המצוות התלויות בה, ממילא מצוות ישיבת ארץ ישראל נוהגת.[21] נראה שהבין, שהחשש הוא שמא השלטונות ויושבי הארץ יימנעו את קיום המצוות, ובזמננו ב"ה אינו כן.[22]

ב. גדר המצווה: ציבורית או פרטית

בהגדרתו את מצוות ישוב הארץ, כתב הרמב"ן (שם): "ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות, או לשממה". היינו ששליטת עם ישראל בארץ והפרחת שממותיה הם מהותה של המצווה, ולא רק המגורים בה.[23] הרמב"ן הדגיש, שמצווה זו אינה

---

18. אמנם עי' שו"ת יוסף אומץ, סי' נב ד"ה הדרן, שהבין אחרת, ולדבריו קיימת מצווה לעלות גם בזמן הזה, אולם עדיף שאדם יתבטל מעלייה לארץ ב'שב ואל תעשה', מאשר שיעלה לארץ ויבטל את המצוות התלויות בה ב'קום ועשה'. כעין זה כתב בשו"ת מנחת שלמה (מהד' אוצרות שלמה), ג, סי' קנח אות כב. לדיון נרחב בשיטתו, ראה בספרו של הרב יעקב זיסברג, נחלת יעקב, א, עמ' 160-187.
19. עי' של"ה, שער האותיות - אות ק - קדושת המקום: "דברי יחיד הם, וגם לא מסתבר טעמיה, דעל זה נאמר (הושע יד, י): 'וצדקים ילכו בם ופשעים יכשלו [בם]'... ומה שאמר דאין אנו יכולין ליזהר בהן, זה הדבר אין מובן אצלי, דלמה אין יכולין ליזהר, ומי הוא המונע. על כן, אין להשגיח בדבריו אלו (עם זאת, ראה דבריו שם, אות ק, קדושת האכילה (א) אות קיד, על החשיבות הגדולה של קיום מצוות התלויות בארץ, וציטוטו מדברי ספר החרדים, שהתגוררות בארץ מבלי לקיים את מצוותיה היא מצווה הבאה בעבירה); חידושי מהרי"ט, כתובות קי ע"ב ד"ה הוא. וראה כנסת הגדולה, אה"ע סי' עה אות כה: החולקים והמסכימים. וראה גם נחלת יעקב שם.
20. שו"ת מהרי"ט, ב, סי' כח.
21. שו"ת מנחת שלמה, שם; וראה גם חדושים ובאורים (גריינימן), כתובות שם.
22. אמנם גם בימינו, ישנו אתגר בקיום מצוות השמיטה במלואה. בנוסף, עי' שו"ת משנה הלכות, ח, סי' יא: לדעת ר"ח כהן, מצוות יישוב הארץ תלויה ביכולת קיומן של כל המצוות התלויות בה, וזהו תנאי בקיום המצווה. לאור הבנתו, יש לעיין האם בזה"ז חזרה המצווה גם לשיטתו, או שמא אי היכולת לקיים את כל המצוות במלואן מונע זאת.
23. על הייחודיות שבמצוות הישיבה במקומות מרוחקים, ראה להלן פרק ז.

מוטלת רק על הציבור, אלא גם על היחידים: "היא מצות עשה לדורות, מתחייב כל יחיד ממנו, ואפילו בזמן גלות, כידוע בתלמוד במקומות הרבה". כלומר, גם כשאין ביכולתם של ישראל לכבוש את הארץ ולשלוט בה[24] - גם אז מצווה על היחיד לעלות ולדור בארץ ישראל. כן הגדיר גם הרשב"ש (שו"ת, סי' ב). אמנם, בשו"ת ישועות מלכו (יו"ד סי' סה):

> גם לפי דעת הרמב"ן, שחשב זאת למצוות עשה, מכל מקום בעיקר המצוה אינו אלא הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו, לכבוש ארץ ישראל שתהיה תחת ירושתנו, לא על ביאה ריקנית של עתה. וכבר המשילו האחרונים למצוות עשה של אכילת מצה, כי עיקר המצוה היא האכילה, ולקיחת החיטים לשם מצוה והלישה והאפיה אינם גמר מצוה. ומכל מקום, בודאי מצוה גדולה היא, ועל זה נאמר (פיוט 'יגדל'): 'גומל לאיש חסד כמפעלו', גם על הפעולה של מצוה מקבל שכר; ונאמר (תהילים קיט, א): 'אשרי תמימי דרך', גם על הדרך של עושי מצוה יש בו שלימות, ואין ספק שהיא מצוה גדולה, כי הקיבוץ הוא אתחלתא דגאולה.

משמע מדבריו, שעיקרה של המצווה הוא קיומה באופן ציבורי, וכלשונו: "הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו". לפיכך, היחידים שעולים לדור בארץ בשעה שהיא עומדת תחת שלטון הגויים - אינם עוסקים בעיקר המצווה, אלא שזהו 'הכשר מצווה'. אולם, כמו שהובא לעיל, לא כולם סוברים כך, ולרמב"ן וסיעתו, גם על היחידים ישנה מצווה לעלות, גם כשאין אפשרות לקיים את המצווה בשלמות.[25] אכן, יש לציין שלדעת כמה מהפוסקים, גם לשיטת הרמב"ן אין מצווה על היחידים לעלות כשאין שלטון יהודי בארץ.[26] הרחיב בשיטה זו ה'גדול ממינסק', רבי ירוחם

---

24. או מחמת המניעה של 'שלושת השבועות' - לעיל אות א.
25. יש שסברו שגם לדעת הרמב"ן רק מי שנטל נחלה בארץ מצווה בישיבתה, ולכן בני שבט לוי לא הצטוו בישיבתה (חמדת ישראל, לרמ"ד פלוצקי, דף יג ע"ב) וכן נשים (שו"ת בית הלוי, ב, סי' נ), וצ"ע. ועי' רי"ל מימון, 'ברכת הארץ', בתוך קיצור שולחן ערוך (מהד' מוסד הרב קוק), עמ' תכז, בשם הראי"ה קוק: "לפי דעת הרמב"ן, מצוות הישיבה בארץ ישראל היא רק מעין התחלה למצווה". היינו, הישיבה כשלעצמה ללא גאולת האדמה מיד זרים והפרחת שממותיה.
26. עי' שו"ת האלף לך שלמה, אה"ע סי' קו. אמנם בדבריו ציין רק לפירוש הרמב"ן על התורה, ולא לדבריו בספר המצוות.

יהודה לייב פרלמן,[27] שנקט שהחיוב הוא רק על 'כלל האומה'.[28] ביטוי נוסף לכך שזו מצווה המוטלת על הציבור, נראה מדבריו של הרב צבי יהודה הכהן קוק. לדעתו,[29] אליבא דהגדרתו של הרמב"ן: 'שלא נעזבנה" - הרי שבכלל מצווה זו גם הקמת מדינה ושלטון יהודי בארץ.

ג. מצווה "חיובית" או "קיומית"

האם מצוות העלייה לארץ היא חובה? לכאורה התשובה חיובית, ככל מצווה אחרת - שבת, תפילין, מעשר וכו'.[30] אכן, אין בכך כדי להכריח שכל הדר בחו"ל ונמנע מעלייה לארץ מבטל מצווה זו, לפי שכבר כתבו ראשונים ואחרונים, שאם ישנה סכנת נפשות בעלייה לארץ או חשש הפסד פרנסה וכדו' - אין חובה לקיים את המצווה. זאת, בדומה למצוות עשה אחרות, שהפוסקים דנו עד כמה יש להתאמץ כדי לקיימן. אולם, יש מהפוסקים שנקטו שמצוות הישיבה בארץ היא מצווה 'קיומית' - היינו, שאם אדם מקיימה הרי שזקוף לזכותו מעלת קיום מצווה, אך הוא אינו חייב לקיימה.[31] הרב משה פיינשטיין[32] הביא סמך לחידוש זה מלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ט):

27. הרב ירוחם יהודה לייב פרלמן, 'מכתב תשובה על דבר יישוב ארץ ישראל', סיני ו (ת"ש), עמ' רי-רכא. לשאלה האם מצוות יישוב הארץ היא פרטית או כללית, והשלכות מכך, ראה עוד במאמרו של הרב יעקב אריאל, 'מצות ישוב ארץ ישראל - אישית או ממלכתית', בין עם ישראל לארצו, עמ' 25-38.
28. וראה במאמרו של הרב יהודה הרצל הנקין, 'ישוב ארץ ישראל מדאורייתא או מדרבנן', נועם כד (תשמ"ב), עמ' קכא-קכג: גם לדעת הרמב"ן, המצווה חלה רק כשיש אפשרות לכבוש את הארץ, עיי"ש בהוכחותיו.
29. לנתיבות ישראל, א (מהד' מאבני המקום), עמ' רסה-רסז, רפט-רצ. דברים דומים כתב הגרי"ד סולוביצי'ק, חמש דרשות עמ' 88-89, וראה בספרו של הרב יעקב זיסברג, נחלת יעקב, ב, עמ' 522-575.
30. כך גם משמעות לשון הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין, מצווה ד): "היא מצות עשה לדורות, מתחייב כל יחיד ממנו".
31. עי' שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תנד אות סא-סג; כלי חמדה, פרשת מסעי אות א ד"ה וכן נראה; ועוד; אך עי' מעפר קומי (גלאט), פרק ו, שדן בדבריהם. ובמפורש יותר, ראה: מפניני הרב, עמ' ט-י, בשם רי"ד סולובייצי'ק; שו"ת ציץ אליעזר, יד, סי' עב, ושם גם בשם ר' שמואל סלנט, אמנם בדברי הציץ אליעזר, ז, סי' מח פרק יב, לא הזכיר שזו מצווה קיומית בלבד, ולהיפך - הרבה לבסס את חובת העלייה, ובמיוחד בזמן שלאחר הקמת מדינת ישראל.
32. שו"ת אגרות משה, אה"ע א, סי' קב. וראה הסכמתו לספר מעפר קומי, אך עי' שו"ת אגרות משה, יו"ד ג, סי' קכב. ושם לא ציין לאפשרות שזו מצווה קיומית.

אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם, ויחזור לארץ; וכן יוצא הוא לסחורה; אבל לשכון בחוצה לארץ אסור, אלא אם כן חזק שם הרעב.

אם כן, היציאה מארץ ישראל על מנת לדור בחו"ל היא שאסורה, אך מי שכבר דר בחו"ל - אין עליו איסור. לשיטתו, אין איסור לגור בחו"ל, אלא רק מצווה לגור בארץ ישראל, ומדבריו משמע ששיטה זו היא אף לדעת הרמב"ן הנוקט שישנה מצווה לגור בארץ ישראל.[33] אמנם הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא[34] תמה על כך, שכן עקרונית לא ייתכן שישנה מצווה שרשות לקיימה, שהרי המצוות מוטלות עלינו כחובה. ואין לדמות מצווה זו למצוות ציצית המוגדרת כמצווה 'קיומית', "דהתם תלוי ברצונו ללבוש בגד עם ד' כנפות... ולמה נאמר שיש מצוה של עלייה לאר"י אלא שזה תלוי אם רוצה לעשות המצווה או אינו רוצה לעשותה, ולכאורה לא מצינו דומה לזה במניין המצוות".[35] אחרונים נוספים תמהו על חידוש זה.[36] עם זאת, ייתכן שיש ליישב את דעת הסוברים שזו מצווה קיומית, ע"פ דעת הרשב"ש (שו"ת, סי' ב) הסובר שעיקר המצווה היא לדור בארץ, בעוד שעצם העלייה אליה נחשבת כהכשר מצווה בלבד. לכן, רק אם האדם עולה - הוא מחויב בישיבה בה, וניתן, במידת מה, לדמות את פעולת העלייה ללבישת בגד של ארבע כנפות שאין חיוב לעשותה.

33. מכללא משמע שסבר שאף לרמב"ם יש מצווה לדור בארץ ישראל, שאם לא כן היה ניתן לומר שדווקא לרמב"ם, הסובר שאין מצווה חיובית, ישנה לכל הפחות מצווה קיומית, וכעי"ז כתב בהקדמת הספר תורת זרעים.
34. מנחת אברהם, א, סי' מד.
35. אמנם ראה רמב"ם, הל' תרומות פט"ו הכ"ב, וברדב"ז ודרך אמונה, ביאור הלכה ד"ה וצוונו שם: נראה מדבריהם שמצוות אכילת תרומה היא מצווה קיומית.
36. ראה לדוגמה: הרב עובדיה יוסף, 'מצות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה', תורה שבעל פה יא (תשכ"ט), עמ' מ-מא; הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'בענין הנ"ל', בית אהרון וישראל צז (תשרי-חשון תשס"ב), עמ' רנו: "מכל זה, קשה לומר שמצות ישוב ארץ ישראל הוא מצוה אבל אין חייבים בה".

ד. מצוות עלייה לארץ למעוטי יכולת

האם אדם עני חייב לעלות לארץ ישראל? מסתבר שאם העלייה לארץ לא תשנה את מצבו הכלכלי -גם עליו ישנה מצווה, שכן 'מה לי הכא מה לי התם'.[37] לעומת זאת, יש לתת את הדעת על מקרה שבו לאחר העלייה לארץ מצבו הכלכלי יורע, ולא ימצא דרך להתפרנס בכבוד.[38] בדברי פוסקים נאמר שאדם כזה, אשר עלול למצוא את עצמו ללא פרנסה מסודרת בארץ ישראל, אינו חייב במצוות העלייה לארץ.[39] האבני נזר (יו"ד סי' תנד אות ח) הסתפק בכך: "וגם בגוף הדבר, לא ידעתי אם במצווה תמידית השקולה כנגד כל המצוות, נאמר, כדי שלא יצטרך לבריות יעבור עליה".[40] ויש שמדבריהם נראה שהעדיפו את המגורים בארץ ישראל גם כשהמצב הכלכלי יהיה קשה, על פני המגורים בחו"ל.[41] מסתבר אפוא, שגם אם אדם כזה אינו מחויב לעלות לארץ, אם יבחר לעלות יקיים בכך מצווה.

---

37. עי' ביאור הלכה, סי' תרנו ס"א ד"ה אפילו, בתירוצו השני.
38. ראה מאמרו של הרב ארי שבט, 'תירוץ הפרנסה כמניע לאי-עלייה לארץ ישראל', תחומין כב (תשס"ב), עמ' 355-368, שהרחיב בנושא זה.
39. עי' שו"ת רשב"ש, סי' א; שו"ת מהרי"ט, ב, סי' כח; שו"ת מעיל צדקה, סי' כו; חכמת אדם, שערי צדק, שער משפטי הארץ פרק יא אות ז. ראה גם ויואל משה, מאמר שלושת השבועות סי' ג. ועי' עוד: אורחות חיים, טעם לחביבות האבות לקבורת ארץ ישראל, אות א; תרומת הדשן, ב, סי' פח: "אמנם שמענו... וגם כי המזונות דחוקים ומצומצמים לשם מאוד והרווחים קשים, מי יוכל לעמוד בכל זה... לכן, כל איש ישער בעצמו בהשגת גופו וממונו, באיזה דרך יוכל לעמוד ביראת השם ובשמור מצוותיו"; שו"ת חוות יאיר, סי' רי, בשם 'ספר אחד'; סידור בית יעקב (עמדין), סולם בית אל, עמ' יד.
40. אמנם עיי"ש בדבריו אות יח-כ, ובקיצור דברים אות א, על החיסרון שבמגורים בארץ ישראל כאשר הפרנסה מגיעה מחו"ל; ועי' שו"ת מנחת אלעזר, ה, סי' יב, שחלק על דבריו.
41. עי' ספר חרדים, מצוות התלויות בארץ, פרק ב, ע"פ בראשית רבה, לט, ח: "מוטב ללון במדברות של ארץ ישראל, ולא ללון בפלטריות של חוצה לארץ". ראה גם אלשיך, דברים כח, ח, שעסק במעלת הישיבה בארץ גם מדוחק, אולם לא עסק במפורש במצוות העלייה. וראה בתשובת ר"ח קניבסקי, המובאת בספר ארץ חיים (ציון), עמ' לד, שאדם חייב במצוות העלייה לארץ גם במחיר שיצטרך לבריות.

פרק ב

עלייה וקוץ בה: העלאת יהודים לארץ ישראל תוך סיכונם הרוחני

התלבטות שאינה קלה ניצבת לא פעם לפני מנהיגים המעודדים עליית יהודים לארץ ישראל, על אחת כמה וכמה לפני אישים וגופים שמסייעים ותומכים באופן ממשי ופעיל בהעלאת יהודים ארצה: מחד גיסא, העלייה לארץ ישראל היא מן המצוות היותר חשובות, עד שחז"ל אמרו בעניינה: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל בעיר שרובה גוים, ואל ידור בחו"ל בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה" (כתובות קי ע"ב).[1] ואין זה רק עניין לאגדה ולערכים, שכן הלכה למעשה נפסק כי גם הבעל וגם האישה[2] כופים זה את זה לעלות ארצה, "שהכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין משם" (רמב"ם, הל' אישות פי"ג ה"כ);[3] וכך עוד שפע מאמרים מעין אלה שמצביעים על החשיבות המיוחדת שבעלייה לארץ ישראל.[4]

---

1. ראה תשב"ץ קטן, סי' תקסב: "וששאלת לפרש לך הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה, משום דעיקר שכינה היא בארץ ישראל, כסא מול כסא, כדכתיב (מלכים א' ח, מח): 'והתפללו אליך דרך ארצם', תלפיות תל שכל פיות פונות שם". וראה שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ל), סי' טו; כל בו, סי' קכז; אורחות חיים, סוף ח"ב - טעם לחיבת האבות את הקבורה בארץ ישראל; שו"ת מהר"ם מינץ, סי' עט; ועוד. לעצם פרשנות דברי חז"ל, ראה להלן.
2. לעניין כפיית האישה את בעלה, השווה תוספתא כתובות פי"ב ה"ה, לפי נוסח כת"י וינה ודפוס ראשון, לעומת כת"י ערפורט, ובמקביל, השווה נוסח הברייתא שבירושלמי, כתובות פי"ג הי"א (לו ע"ב) לנוסח אותה ברייתא שבבבלי, כתובות קי ע"ב. וראה תשובות מימוניות, הל' אישות סי' כח; שו"ת מהר"ח אור זרוע, סי' קמז; מרדכי, כתובות סי' רפ; רא"ש, כתובות פרק יג סי' יז; טור, ב"י, ב"ח, פרישה וביאור הגר"א, אה"ע סי' עה; פד"ר, ח, עמ' 17-27; ועוד. כך וכך, פסק הרמב"ם דלהלן משווה את האישה לאיש, כך שהיא כופה אותו כשם שהוא כופה אותה, וכן דעת השו"ע.
3. כך גם בשו"ע, אה"ע סי' עה ס"ד; וראה שו"ת מהרי"ט, ב, יו"ד סי' כח. וראה להלן, ו, בדברי הרב אליהו קלאצקין.
4. ראה גם לעיל פרק א, ועוד.

מאידך גיסא, אין לכחד שלעיתים, ניתוח ריאלי מעלה את קיומו של חשש סביר, שמא העלייה לארץ ישראל תדרדר את העולה ואת בני ביתו במצבם הרוחני.[5] כל עוד אינם עולים, הם עטופים במסגרת דתית תומכת - בתי כנסיות ובתי ספר, חברה דתית, כשרות, מקווה, עבודה וכו׳, בעוד שעם עלייתם הם צפויים - ככל הנראה - להגיע למקום ללא בתי כנסיות ובתי ספר דתיים, ללא חברה דתית, אתגרים בשמירת הכשרות ובמקום העבודה, ועוד, ומה יעשה העולה ולא יחטא?[6] ובכן, תוהה מעודד העלייה, התומך והמסייע: האם לא יצא שכרו בהפסדו? האם לא עדיף להותירם דתיים בחו״ל ולא להביאם - חלילה - לכלל חילון בארץ ישראל?

א. מעשה שרגאי

התלבטות כזו הונחה לפתחו של ר׳ שלמה זלמן שרגאי,[7] שכיהן משך שנים רבות בתפקיד ראש מחלקת העלייה בסוכנות היהודית, ובתקופתו עלו ארצה למעלה מחצי מיליון יהודים. שרגאי תיעד את פעילותו, את לבטיו ומאבקיו, את דעות מבקריו ואת האופנים שבהם הגיע להכרעותיו. באגרותיו[8] הוא ״דוחה מכל וכל את הדעה שההתנגדות לעלייה מצד חברים בהנהלת הסוכנות ושל משה שרת מטעם המוסד לתיאום היתה... מתוך התנגדות לעליית יהודים שומרי מצוות. ראיה לדברי, גם חברינו באותם המוסדות של ההסתדרות הציונית, הסוכנות,

---

5. דוגמה לתיאור ׳התקלקלות׳, ראה בספר עקב רב - תולדות רבי יעקב הורביץ, עמ׳ 21: ״נתיבות... תושביה היו כמעט כולם מרוקאים מהמערב הפנימי מסביבות הרי האטלס וטוניסאים מהאי ג׳רבה, כולם היו דתיים שלא הושפעו מתרבות צרפת... התוצאה הייתה שעד עכשיו היהודים שנותרו שם כולם דתיים, מה שאי אפשר לומר על אלה שהועלו לא״י״.
6. השווה ברכות לב ע״א.
7. שלמה זלמן שרגאי, תר״ס-תשנ״ה (1899-1995), ממנהיגי תנועת תורה ועבודה והפועל המזרחי, וכראש עיריית ירושלים לתקופה קצרה. עמד במשך 14 שנים (תשי״ד-תשכ״ח) בראש מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית. ראה מאורות הרצי״ה, א, עמ׳ שנג הערה 15: ״הוסיף רבנו - הרב צבי יהודה - התייחסות של חיבה אל פעילי העלייה לארץ, וקרא לה: ׳מצוות שרגאי ודובדבני׳. ר׳ ש״ז שרגאי ור׳ ברוך דובדבני היו פעילים מטעם הסוכנות בהעלאת יהודים ארצה, מן המקושרים לתורת מרן הרב זצ״ל״. וראה ש׳ דניאל, ׳מסכת חייו של רבי שלמה זלמן שרגאי׳, ספר שרגאי (ירושלים תשמ״ב), פרק שישי: עליית הצלה והצלת העלייה, עמ׳ 303-308.
8. איגרות שלמה זלמן שרגאי, עמ׳ 374-375.

המוסד לתיאום וכו׳, התנגדו להעלאתם של היהודים מאותן הארצות והצביעו נגדי באותם המוסדות״.[9] לעומת זאת, הוא כותב שטענות ההתנגדות[10] כללו חשש מהתפקרות דתית:

> זאת למודעי, באחת הישיבות של הוועד הפועל הציוני, כשהבאתי הצעה להעלאת מאה אלף יהודים מצפון אפריקה, יצא אחד החברים שלנו מראשי התנועה ובקול רעש גדול התנגד להצעתי... חברינו התנגדו מאותם הנימוקים שאחרים התנגדו... בתוספת נימוק לשם שמים, שיהודים מצפון אפריקה כשמגיעים ארצה נהפכים לפורקי עול...[11] לתוספת נימוקיהם זו של חברינו ושל אגודת ישראל הסיפור דלהלן: לא נרתעתי מלהוסיף ולהעלות יהודים. הוועד הפועל של הפועל המזרחי השתמט מלדון בבעייה זו. ביום בהיר אחד הופיע ב״הצופה״ מאמר נגדי של אחד מראשי המפד״ל, שאני מביא יהודים שומרי תורה ומקיימי מצוה וכאן הם נהפכים לפורקי עול. אמרתי די.

או-אז, סיפר שרגאי מה עשה כאשר גדשה הסאה ומבחינתו הגיעו מים עד נפש:

> פניתי להרב ר׳ צבי הירש פרנק זצ״ל רבה של ירושלים, ולרב ויינברג זצ״ל בשווייץ, וייבדל לחיים טובים ולשלום לרב יוסף דב סולובייצ׳יק שליט״א. תשובתו של הרב פרנק זצ״ל שפורסמה בכמה מקומות - הצופה ועוד - היתה, מה אתה רוצה ממני שאפסוק נגד רבי חייא, כפי שאומר ילקוט שמעוני איכה תתרל״ח ד״ה זכור תזכור? תוסיף להעלות יהודים ואל תשים לב למתנגדי העלייה.[12] תשובתו של הרב ויינברג היתה עוד יותר חריפה - ראה ספר שרגאי

---

9. ״אף בעיתון המודיע - עיתונה של אגודת ישראל - כתבו מאמרים נגדי, ובהם טענו שאני מעלה את יהודי צפון אפריקה כדי להצדיק את משכורתי בהנהלת הסוכנות, והרב ר׳ יצחק מאיר לוין זצ״ל התנצל על הפירסום שנתפרסם בזמן שהותו בטבריה״.
10. לדוגמה: טענות כלכליות - קושי המדינה לשאת בעול תקציבי גדול זה (ראה להלן פרק ג); טענות של מערכת הבריאות - קושי המדינה להעניק טיפול רפואי הולם לזקנים, נכים, חולים וכו׳.
11. בהקשר זה, הוא כותב בלשון מושחזת כי ״על שם שמים כזה אמר ר׳ מיכל׳ה מזלוטשוב: גם הלשם שמים צריך להיות לשם שמים, ובאיזביצא-ראדזין אמרו: גם דברים שמימיים צריכים להיות לשם שמים״. וראה גם בספרו בסוגיות הדור, עמ׳ ע.
12. ראה גם הרב יעקב זיסברג, ׳ ״הלוואי יהיו בני עמי בארץ ישראל אע״פ שמטמאין אותה״ - עלייה לארץ ואי שמירת מצוות׳, המעין 231 (תשרי תש״פ), נספח 2, עמ׳ 293-294, ׳ראיון שערכתי עם ש״ז שרגאי בביתו בירושלים, בתאריך יג חשון תשל״ד׳: ״בעליית יהדות

א.[13] גם הרב סולובייצ'יק שליט"א שלל מכל וכל את הנימוקים נגד העלאת

מרוקו תוניס ואלג'יר מצפון אפריקה לא היו מקומות קליטה לנוער הדתי. הקיבוץ הדתי ופועלי אגודת ישראל (פאג"י) יכלו לקלוט חלק קטן מאלו שבאו. הסוכנות הקימה 2-3 מקומות קליטה ששמרו שם שבת וכשרות, היה זה אחוז קטן. ביהדות הדתית קם רעש. מעלים יהודים ומתקלקלים כאן! האמת הייתה שיותר משדאגו ליהודים שיהיו נאמנים לתורה, הייתה התנגדות לעליית יהודי מרוקו. חשבו שיותר טוב שיישארו במרוקו, מפני שחששו שהם יקלקלו את התוכן האירופאי המערבי של המדינה. אשמה זו שאני אומר היא מבוססת; יהודים דתיים התנגדו לעלייה זו כיוון שהעולים הביאו איתם מקרים סוציאליים קשים (זקנים, חולים, עיוורים ובעלי מום). לכן הטענה שיהודים הדתיים טענו נגדי, שיהודי מרוקו העולים מתקלקלים, הייתה נכונה, אבל התנגדו גם מסיבות נוספות. בעיתון "המודיע" נתפרסם מאמר, נאמר בו: שרגאי מביא את יהודי מרוקו לא בגלל שמעוניין בעולים יהודים, אלא להצדיק את משכורתו שמקבל מהסוכנות. כתבתי מכתב לר' איצ'ה לוין, והוא ענה לי: העורכים לא תמיד שואלים אותי, אלא כותבים מה שבליבם, וזאת הנך יכול ללמוד מעיתון "הצופה"!... ברעש הזה שקם, כתב משה קרונה מאמר בעיתון "הצופה", בו הוא עורר ספק אם נכון הדבר שמעלים את יהודי מרוקו, ופה בארץ ישראל הם מרצון או שלא מרצון נוטשים את החיים הדתיים (הזקנים לפעמים, והצעירים במיוחד). כשהגיעו הדברים לידי כך שבתנועה שלי, "המזרחי", החלו לפקפק בדבר זה, ניגשתי להתייעץ עם הרב צבי פסח פרנק זצ"ל. הוא ענה לי: "הבא לי את ילקוט שמעוני" ופתח באיכה תתרלח על הפסוק "ותבואו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה" (ירמיהו ב, ז). נאמר שם: אמר הקב"ה: הלוואי ותבואו לארץ, אף על פי שתטמאו אותה. והמשיך הרב פרנק ואמר: "מה רצונך שאני אחלוק על הנאמר כאן? בהדיה כבשא דרחמנא למה לך (ברכות י ע"א), חזקיהו המלך גם הוא הטיל ספק בקשר ליוצאי חלציו בעתיד שלא ילכו בדרך התורה, וחכמים לא הסכימו איתו"... כמובן שתשובה זו חיזקה אותי ועודדה אותי להמשיך בעלייה. בהמשך הזמן עלו יותר מ-300,000 יהודים. נכון שחלק גדול נתקלקל, אולם, אמרתי לגדולי ישראל שפנו אלי, וביניהם הרב אהרון קוטלר זצ"ל שדיבר עמי על כך. אמרתי לו: "אם היהדות הדתית הייתה מוכנה למסור את כוחה ואת נפשה על ארץ ישראל דתית, הייתה בנקל יכולה לגייס כספים לקליטת היהודים במוסדות דתיים, במקום לבוא בטענה מדוע לא דתיים לא רוצים לשמור את הדת ומקלקלים את העולים הדתיים". לא הייתה תשובה בפיו על חוסר מסירות נפש של יהודים דתיים למען ארץ ישראל דתית. הרב קוטלר הציע שנקיים פגישה של מועצת גדולי התורה יחד עם הרבנות הראשית להכריע בשאלה זו. הרב ניסים אמר שהוא מוכן, והוא מוכן גם שהחלטת הרוב תחייב. אבל דרש, אם החלטת הרוב תהיה אחרת מדעת מועצת גדולי התורה, מועצת גדולי התורה תקבל את הכרעת הרוב. על זה ענה הרב קוטלר זצ"ל שתנאי זה הוא אינו מוכן לקבל, כי בשביל היהדות הדתית קובעת מועצת גדולי התורה בלבד. בפועל לא יצא מזה כלום". התייחסות מפורטת נוספת, ראה שיחות הרב צבי יהודה - ארץ ישראל, עמ' 221-222, מכתב רש"ז שרגאי לרב שלמה אבינר; וראה שם עמ' 34, 57-58, 136, 209-210, ועוד. קיימים אומנם הבדלים קטנים בין ההתייחסויות, ברם עיקרי הדברים זהים.

13. ספר שרגאי א' הוא הוא ספר שרגאי (ירושלים תשמ"ב), שתחילה יצא לאור כספר לכבודו של שרגא, ואח"כ הפך לכתב עת, ולכן מוספר באות א', וראה שם עמ' 306. לסיפור הדברים, כולל ההפניה ל"ספר שרגאי א' ", או לספר שרגאי, שבו ונשנו על ידי שרגאי עצמו, ראה

יהודי צפון אפריקה מטעמים דתיים כביכול, אינני יכול לפרסם דבריו ללא רשותו, ורשות כזו אין בידי.

כלומר, שלושה מגדולי ישראל שאליהם פנה צידדו בגישתו. הם הורו לו להמשיך בהעלאת היהודים כולם, כולל גם אותם שעלולים 'להתקלקל' רוחנית.

ב. מדרשי איכה

כאמור, מבין השלושה, הרב פרנק נתן תימוכין לדבריו: "ילקוט שמעוני איכה תתרל"ח ד"ה זכור תזכור". וכך מצינו באותו מדרש:

'זכור תזכור' (איכה ג, ז) - תני ר' חייא, משל למלך שהלך לחמת גדר ונטל בניו עמו, פעם אחת הקניטוהו, ונשבע שאינו נוטלן. והיה נזכר להם ובוכה ואומר: הלואי יהון בני עמי, אע"פ שמקניטין אותי. הדא הוא דכתיב (ירמיה ט, א): 'מי יתנני במדבר מלון אורחים', אמר הקב"ה, הלוואי יהון בני עמי כמו שהיו במדבר שהיו מלינים עלי. ודכוותיה, 'בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה' (יחזקאל לו, יז) - אמר הקב"ה: הלוואי יהון בני עמי בארץ ישראל, אע"פ שמטמאין אותה.[14]

מכלל מדרש זה הסיק אפוא הרב פרנק הלכה למעשה, שרצוי לפני הבורא שבניו יהיו עמו בארצו, ולו גם כאשר הם 'מקניטים' אותו ואינם שומרים תורה ומצוות.

למדרש זה שבילקוט שמעוני מקבילה קדומה, במדרש איכה רבה (ג, ז):

'זכור תזכור' - תני ר' חייא, משל למלך שיצא למלחמה והיו בניו עמו, והיו מקניטין אותו. למחר יצא המלך לבדו ולא היו בניו עמו. אמר המלך, הלוואי היו

מכתבו לרב שלמה אבינר, הנ"ל; וראה גם הרב י' זיסברג, הנ"ל. דא עקא, דומה שמדובר בשגגה שיצאה מלפני שרגאי עצמו, שכן לאמתו של דבר ההפניה - בטעות יסודה. ראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'על "מכתב" שלא נכתב: שגגה שיצאה מלפני רש"ז שרגאי ביחס למכתב מאת הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל', המעין 245 (ניסן תשפ"ג), עמ' 135-138, שם הובהר שככל הנראה, שיחה בין שרגאי לרב ויינברג אכן נערכה, ואמת הדבר שהרב ויינברג צידד בהמשך העלאת כל היהודים כולם, ואולם 'מכתב' בנדון זה לא נכתב. היו אלה אפוא דברי 'תורה שבעל פה', ולא 'תורה שבכתב'.

14. על שיוך המאמר לר' חייא דווקא, על השימוש החוזר ונשנה בביטוי "הלואי" ועל איזכור "בני", ראה ר"י זיסברג, שם, עמ' 276 והערה 2, וכן עמ' 294. וראה להלן הערה 22.

בני עמי ואפילו היו מקניטין אותי. כך, המלך זה הקב"ה, בניו אלו ישראל. בשעה שהיו ישראל יוצאין למלחמה[15] היה הקב"ה יוצא עמהם, כיוון שהכעיסוהו לא יצא עמהם, וכיוון שלא היו ישראל בארץ אמר: הלוואי היו ישראל עמי ואפילו היו מכעיסין אותי. ואית לן שלושה פסוקים: 'מי יתנני במדבר מלון אורחים' (ירמיהו ט, א) – מי יתן עמי כמראש כשהיו במדבר עמי; וכתיב (יחזקאל לו, יז): 'בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה'; והדין 'זכור תזכור ותשוח עלי נפשי'.[16]

אם כן, אף כאן: "הלוואי היו ישראל עמי ואפילו היו מכעיסין אותי". שמא תאמר: בכל הכבוד למדרשים אלה - הם אינם אלא דברי אגדה, שאינם מעלים ואינם מורידים, ולא נכון לפסוק מהם הלכה, ודאי לא הלכה למעשה![17] ובכן, העובדה טופחת על פניך: רבה של ירושלים ומגדולי הפוסקים בתקופתו - הרב פרנק, כן

15. לכאורה, קיים פער משמעותי ומהותי בין המשל ובין הנמשל. בעוד שבמשל, המלך הוא שיוצא למלחמה, הרי שבנמשל הבנים - עם ישראל - הם שיוצאים למלחמה. ייתכן שהגישור על הפער מתבאר לפי תפיסת "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו, וראה תענית טז ע"א), "בכל צרתם לו צר" (ישעיהו סג, ט, וראה תענית שם), "קלני מראשי קלני מזרועי" (סנהדרין פ"ו מ"ה, חגיגה טו ע"ב), ועוד. וראה מכילתא דרשב"י, פ"ג: "ר' חייא ור' יהודה אומרים: בוא וראה רחמיו של מי שאמר והיה העולם, שכל זמן שישראל נתונים בצער, צרה [כביכול] לפניו... אין לי אלא צרת צבור, צרת יחיד מנין, תלמוד לומר: 'יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה'... וכן הוא אומר (זכריה ב, יב): 'כי [כל] הנוגע בכם' וגו'. ר' יהודה אומר... מלמד שכל מי שמזיק לאדם מישראל כאילו מזיק לפני מי שאמר והיה העולם. וכל זמן שישראל שרויים ברווחה, הקדוש ברוך הוא שרוי ברווחה עמהם ובשמחה. וכן הוא אומר (תהלים קו, ה): 'לראות בטובת בחירך' וגו'"; ספרי, פרשת בהעלותך פיסקא פד: "רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין לך חביב בכל הגוף כעין, ומשל בה את ישראל, משל אדם לוקה על ראשו אינו אומץ אלא עיניו, הא אין לך חביב בכל הגוף כעין, ומשל בה את ישראל... ר' יוסי בן אלעזר אומר: כאדם שמושיט אצבעו לתוך עינו ומחטטה, פרעה שנגע בכם מה עשיתי לו... סיסרא שנגע בכם מה עשיתי לו... סנחריב שנגע בכם מה עשיתי לו... נבוכדנצר שנגע בהם מה עשיתי לו... המן שנגע בכם מה עשיתי לו... כן אתה מוצא, כל זמן שישראל משועבדים, כביכול שכינה משתעבדת עמהם", ועוד הרבה.
16. השוואת המדרשים מעלה כי בעוד ילקו"ש מדבר על יציאה למנוחה ומרגוע - "חמת גדר", הרי שאיכה רבה מדבר על יציאה למלחמה. ראה גם לעיל הערה 15.
17. והרי אמרו על דברי אגדה שאינם מורידים ואינם מעלים, ואינם אלא רק "אומדנא", ועוד - ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך אגדה - ד: אין למדין מאגדה; וראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'תורת ארץ ישראל - התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק', ישועות עוזו (ירושלים תשנ"ו), עמ' 390-412; וראה רז"נ גולדברג, מראה וחידות (בעריכת הרב רפאל שטרן), עמ' טז-יט; ולעיל פרק א הערה 9.

שאב מהם הנחייה הלכתית-מעשית.[18] לא זו אף זו, לאמתו של דבר, בעל אם הבנים שמחה[19] ציין זה מכבר לשימושו ההלכתי של בעל הכפתור ופרח במדרש זה.[20]

עם זאת, אין לכחד שיש שנתנו דעתם למימרה אגדית זו ופירשוה בדרך שונה. כך - לדוגמה - פירש האדמו"ר ר' יואל טייטלבוים מסאטמר:

> האפיקורסים אומרים פירוש זר בדברי הילקוט... ומצאו בזה מציאה להטעות חסרי דעת, שחשוב בעיני הקב"ה רשע וכופר אם הוא בארץ ישראל, וזה כפירה בכל התורה כולה, שמבואר כמה פעמים ההיפך מזה בפירוש... שאף העובדים את השי"ת פחדו מירושת הארץ[21] יען שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, וח"ו יאבדו על ידי זה שמה, כי שם מדת הדין מתוחה על כל חטא, והוצרך הכתוב להודיעם שהקב"ה עוזר ומסייע לבני אדם בעבודתם ע"י סליחה ומחילה. ועל דרך זה המה דברי הילקוט... והוא ברור ומפורש בדבריהם...

---

18. ראה שיחות הרב צבי יהודה - ארץ ישראל, עמ' 210: "מה שאומרים חז"ל... אמר הקדוש ברוך הוא הלואי יהיון בני עמי בארץ ישראל אף על פי שמטמאין אותה... זהו מדרש אשר אפשר להתווכח בפירושו, אבל כאן [כלומר: הכרעת הרב פרנק] יש פסק הלכה ברור". וראה שם, עמ' 291: "שאלה: אבל אלו דברי אגדה ולא הלכה, ואין פוסקים הלכה מדברי אגדה. תשובה: ואם אין זו הלכה אז לא צריך להתחשב בה? יש אנשים דתיים בעלי השקפה הטוענת שרק בהלכה צריך להתחשב, אפיקורסים מקיימי מצוות. בוודאי שאין לערבב אגדה בפסקי הלכה. אגדה היא אוצרות אמונה מוסר וקדושה. אותה תורה מתגלה בשניהם, נפגשים במצב של 'תופשי התורה לא ידעוני' (ירמיה ב, ח)".
19. אם הבנים שמחה (מהד' מכון פרי הארץ, ירושלים תשמ"ג), עמ' קפד-קפז: "וזה המדרש הוא מופלא מאד, איך יצפה הקב"ה על זה שיהיו בניו עימו בארץ ישראל אע"פ שיהיו מטמאין אותה, הלא אין הארץ סובלת אותם בשעה שהם מטמאים אותה, כאשר הכתוב אומר (ויקרא יח, כח): 'ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה', והוא פלא גדול. ובתחילה חשבתי, אולי אין הלכה כמדרש זה בעבור פליאתו הגדולה, אבל אחר כך מצאתי בספר הקדמון כפתור ופרח, בפרק י', שמביא את דברי המדרש הזה. הרי לך שאחד מרבותינו בעלי התוספות הביא והסכים לדברי המדרש הנ"ל, וידוע שבעל כפתור ופרח היה אחד מבעלי התוספות. ועי' תשובות רבינו בצלאל אשכנזי, בעל שיטה מקובצת, דף מ"ט, שכינה אותו בשם חכם וחסיד, עיי"ש". עם זאת, דומה שצריך להעיר כי בעל הכפתור ופרח ציין מדרש זה במסגרת שבחי ארץ ישראל, אך לא הגיע לכדי שימוש הלכתי - ראה להלן הערה 20.
20. כפתור ופרח, פרק י: "[מעלת ארץ ישראל]... איכה רבתי... עוד שם (פרשה ג): 'ואתה בן אדם אמור אל בני ישראל היושבים על אדמתם ויטמאו אותה' (יחזקאל לו, יז), אמר הקדוש ברוך הוא: הלואי היו בני עמי בארץ ישראל אף על פי שמטמאין אותה".
21. ראה אביעזר רביצקי, 'ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-ערכי לארץ ישראל במקורות ישראל', ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה (ירושלים תשנ"ח), עמ' 1-41.

אבל אין מקום להעלות על הדעת לטעות בזה על פושעים ורשעים... ויש גם פירושים אחרים ברורים ופשוטים במאמר הנ"ל, אלא שאין כדאי להאריך כל כך, כי באמת המאמין השי"ת ובתוה"ק לא יטעה בזה, אלא שמחמת בלבול המוחות השולט בעולם כתבתי להעיר, ודי בהערה זו למבקשי האמת.[22]

מכלל דבריו עולה שגם הוא מסכים שאין לפקפק בדברי המדרש, ואין לפרשם כדברי אגדה שאינם 'למעשה', אלא שפרשנותו למדרש שונה בתכלית. לדידו, לא בא המדרש אלא 'להרגיע' יהודים יראי שמיים ושומרי תורה ומצוות המקפידים על קלה כעל חמורה, אשר עלולים לחשוש מכשל בשגגה, זעיר פה זעיר שם, כדרכו של עולם. אותם - ורק אותם - בא המדרש 'להרגיע', בהבהרה שהקב"ה מודע לכך, ומעוניין בעלייתם ארצה של אישים כאלה. לא כן - חלילה - ביחס למי שאינם שומרי תורה ומצוות כלל ועיקר. אנשים כאלה - לדידו - אין מקומם בארץ הקודש.[23]

---

22. ויואל משה, סי' קג. עוד הוסיף שם - בהתאם לגישתו - שכופר שגר בארץ ישראל, אינו מקיים מצווה; וראה גם שו"ת משנת יוסף, ח, סי' קכג, ובספר זכרון יעקב (מרל), ד, סי' מא עמ' רב, ושם עמ' רכט; מקור הלכה על הלכות שבת (לרב בנימין זילבר), ח"א - חליפת מכתבים, עמ' 176: "ובילקוט איכה סימן תתרלח... וכמובן שאין הכוונה על הרשעים והמורדים, והרוצה להבין יבין"; שו"ת עטרת פז, א, או"ח סי' יא, עמ' רמו; שו"ת אדרת תפארת, א, סי' לט; משכנות ישראל, עמ' קע. וראה להלן הערה 27: דברי הפני יהושע והשם משמואל.
הפוכה היא דעת הרצי"ה קוק. ראה שיחות הרב צבי יהודה, ארץ ישראל, עמ' 129, שסבור כי "כל יהודי שעולה לארץ, גם כופר, מקיים מצווה מן התורה. זה לא חשוב שהוא אינו יודע שזו היא מצווה, הוא מקיים מצווה אף בלי כוונה. ביהדות יש מקום גם למצוות בלי כוונה. לעומת זאת כל היושב בחוצה לארץ, גם דתי, עובר על מצווה ועובר עברה, שהלא הוא אינו עושה זאת בלי כוונה - הוא יודע שזו עברה". וראה לנתיבות ישראל (בית אל תשס"ג), ב, עמ' תקיח; נחלת יעקב (זיסברג), א, עמ' 341. ר"י זיסברג (המעין שם), עמ' 290-291, העיר שתפיסה זו משתלבת יפה עם סמיכות הפסוקים שביחזקאל פרק לו: מפסוק יז למד המדרש ש"הלוואי יהוון בני עמי בארץ ישראל אע"פ שמטמאין אותה", ופסוק יח שסמוך לו מציין את עם ישראל ש"בגלוליהם טמאוה".
23. סיוע לגישה זו, ראה פני יהושע, להלן הערה 27.
לא למותר לציין כי שלא כתדמיתו, לא פעם היה זה דווקא האדמו"ר מסאטמר שהכווין צעירים דתיים לעלות לארץ ישראל. דוגמה לדבר, ראה בספר הרב בונדהיים, עמ' 196-197: בניגוד לרב יונתן שטייף ולאדמו"ר מסטרופקוב, שנמנעו מהכרעה האם להמליץ לנערים פליטי השואה להגר לארה"ב או להגיע לא"י, ומשתיקתם היה נראה שהם מבכרים את ארה"ב, דעת האדמו"ר מסאטמר הייתה חד-משמעית: "קינדערלאך, גיי צו ארץ ישראל (ילדים, לכו לארץ ישראל)".

דומה כי לכל ברור שפרשנות זו למדרש עושה בו כבתוך שלה, והיא רחוקה מאוד מן האמור בו - דברים כהווייתם. הדבר אינו מפתיע, ולמעשה אפילו סגנונו, לשונו וביטויו של האדמו"ר מורים בעליל שפרשנותו נובעת מ'הנחת המבוקש'. עם זאת, אין לכחד שהוא אינו יחיד בפרשנות מעין זו - דברים דומים נמצאים (לדוגמה) בספר נחלה לישראל.[24] גם לדידו, כוונת המדרש אינה מוסבת אלא על מי שעלה לארץ 'סתם', וכאן 'התקלקל'. לא כן מי שעלה כרשע, וכך אכן מתנהג, שעליו הדברים לא נאמרו.[25]

ואחר הכל, רוב-ככל הנזקקים למדרשים אלה - ילקו"ש ואיכ"ר - קראו אותם פשוטם כמשמעם: עידוד להימצאות כל יהודי בארץ ישראל, גם זה שאינו מקפיד על קלה כחמורה, ואף פחות מזה.

ג. משנות ה'הפלאה' וה'חסד לאברהם'

רבים הפנו בהקשר זה לדבריו של בעל ההפלאה בסוגיית כתובות קי ע"ב (שהוזכרה לעיל), על "הדר בארץ ישראל [שהוא] דומה כמי שיש לו אלוה", בעוד ש"הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה":

> שמעתי להקשות, דלשון דומה משמע שבאמת אין לו אלא דומה כמי שיש לו, והדר קאמר: וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו, משמע דבאמת יש לו, אם כן העלה חו"ל יותר במעלה ח"ו! וע"פ פשוטו נראה דלא קשה מידי, דודאי לא יעלה על הדעת שלא יהיה קבלת אלקות בכל המצוות שבתורה כי אם במצות דירת א"י, והלא כתיב (ויקרא כו, מד): 'אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם וגו' כי אני ה' אלקיהם', ונאמר בהרבה מצוות: 'אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי' וגו', אם כן, כל המקבל עול תורה ועול מצוות הוא אשר יש לו אלוק, וכן להיפך בפורק מעליו עול תורה ועול מצוות. אלא שאמר במעלות א"י, דכל הדר בו - אפילו

24. הרב ישראל זאב הלוי, נחלה לישראל, ירושלים תרמ"ב, פרק לא.
25. אך בדין ציין רמ"מ כשר, התקופה הגדולה (מהד' ירושלים תשס"א), עמ' 226, שפרשנות זו אינה אלא רק אחת מתוך שפע ביאורי מחבר זה למאמר הילקו"ש, בעוד ש"בששה מקומות מפרשו פשוטו כמשמעו". וראה פרשנות ר"י בלאזר, שביבי אור שבסוף ספרו כוכבי אור, ומשמו בספר הר צבי על התורה - הפטרת פרשת מסעי, ובספר דברי תורה לאדמו"ר ממונקאטש, מהד' תשיעאה, אות י.

במצוה זו לבד, כבר דומה למי שיש לו אלוק, כדכתיב: 'לתת לכם' וגו', וכל הדר בחו"ל - אפילו מקבל עליו עול תורה ועול מצוות ובאמת יש לו אלוק, מכל מקום, כיון שדר בחו"ל הוא דומה כמי שאין לו אלוק. והטעם בזה נראה מפני שא"י, כתיב בה (דברים יא, יב): 'ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה', ונאמר במקום המקדש (בראשית כח, יז): 'וזה שער השמים', שכל הארצות ניתנו תחת המזלות כדכתיב (דברים ד, יט): 'אשר חלק ה'... לכל העמים', והם מקבלים מהשי"ת ומשפיעים, אם כן הם ניזונים ע"י שליח, כמו שיבואר לקמן, אבל ארץ ישראל מושפעת מהשי"ת בכבודו ובעצמו. והוא שאמר שלמה בתפילתו (מלכים א' ח, מח): 'והתפללו... דרך ארצם', שאף בהיותנו בשאר ארצות כולנו מכוונים לבנו לבית קדש קדשים, כדאיתא במשנה (ברכות ד, ה-ו), כדי שיומשך השפע עלינו מן השי"ת.[26]

כלומר, עצם קיומו של יהודי את מצוות הישיבה בארץ ישראל, כבר מגדיר אותו כ"מי שיש לו אלוה", בהיותו נתון תחת השגחה ישירה של הקב"ה.[27] לא כן כל

26. וראה ש"ז שרגאי, כל הדר בחוץ-לארץ, ירושלים תשכ"א.

27. פרשנות שונה בתכלית, ראה פני יהושע כתובות קיא ע"א: "אמר ר"א כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון כו' - נראה דהיינו דווקא במי שדר בה לשם מצות ישיבת ארץ ישראל שהיא מקום קדושה, וכדי שתגין עליו זכות ארץ ישראל שלא יבוא לידי חטא, ואז אף אם לפעמים חטא בא לידו או אפילו עוון שהוא מזיד ע"י שתקף עליו יצרו, מכל מקום מסתמא גורם לו זכות ישיבת ארץ ישראל שלא לן ועבירה בידו, דלאחר שחטא ומצא עצמו עומד במקום קדוש, ודאי תוהה על הראשונות ושב ורפא לו. מה שאין כן מי שדר שם דרך מקרה, או מפני שהוא מקום מולדתו, או מפני שבח פירותיה וכיוצא בו, ומכל שכן במי שהוא מבעט בה ומזלזל בקדושת הארץ לילך אחר יצרו הרע, לא דברה תורה במתים, אדרבה עליו נאמר (ירמיה ב, ז): 'ותבואו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה', ומפני כך מצינו כשגברו עונות אבותינו, גלינו מארצנו ושמם מקום מקדשנו... ובלאו הכי נמי מסתברא דהכי הוא, שאף אם נאמר דארץ ישראל מכפר לגמרי, אפילו הכי לא עדיף מיום הכפורים שמכפר כפרה גמורה, ואפילו הכי מי שאומר אחטא ויוה"כ מכפר - אין יוה"כ מכפר. הרי דעל כרחך, הא דאמרינן דהיושב בארץ ישראל שרוי בלא עוון, היינו דאף שעשה איזה עוון מבלי שם על לב קדושת הארץ בשעת יצרו, בכהאי גוונא זכות ארץ ישראל גורם שיתחרט לעשיית עוון, כן נראה לי".

תפיסה דומה עולה גם מדברי בעל ה'שם משמואל' - ראה שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תנז סק"א [תשובת הבן, בעל ה'שם משמואל']: "הר"מ לא כתב דאין מצוה לעלות, דבאמת מצוה דרבנן יש לדידיה, רק התנה שלא ילך לשם הרוצים לנהוג קלות ראש ולהתקוטט... בהא שכתב שהמצוה הוא רק להתיישב בתוך קיבוץ ישראל, זה פשוט וברור ולא ניתן לכתוב לרוב פשיטותו, כי היתכן שנחייב את איש לישב בין הפראים או בדד במדבר או בחברת החטאים

יהודי שאינו דר בארץ ישראל - תהא הסיבה לכך אשר תהא - שהוא נתון להשפעת מזלות ו'שליחים' עקיפים, ואינו זוכה להשגחה ישירה של הקב"ה עליו.[28]

ואם כאן עדיין לא נאמר דבר מפורש על מעמדו האישי של האדם - אם הוא מוגדר 'צדיק' או שהוא מוגדר 'רשע' - הרי שהגדיל לעשות רבי אברהם אזולאי, שקבע בזה מסמרות:

> והנה האדם כשהוא בחו"ל היתה לו נפש מעולם האופנים, וכשזכה ונכנס לארץ בא לו נפש חדשה מעולם היצירה, ומתלבש בתוך הנפש הישנה שהיתה לו. ובלילה הראשונה שישן בארץ יוצאת ב' הנפשות ועולות למעלה, ובחזרה אינה חוזרת אלא החדשה בלבד, ולזה אינה ראויה לעונשין, כי לא חטאה. ולזה אמרו רז"ל שמוחלין לו על כל עונותיו. ודע שכל מי שדר בארץ ישראל נקרא צדיק, גם שאינם צדיקים כפי הנראה, שאם לא היה צדיק היה מקיא אותו הארץ כדכתיב (ויקרא יח, כה): 'ותקיא הארץ את יושביה', וכיון שאינה מקיא אותו - בוודאי נקרא צדיק, אף על פי שהוא נראה בחזקת רשע.[29]

לדידו, אפוא, לא רק שההשגחה בחו"ל שונה מזו שבא"י, אלא שגם נפש האדם שונה. בעוד שהנפש בחו"ל היא "מעולם האופנים" הנמוך, הרי שהנפש בא"י היא "מעולם היצירה" הגבוה יותר. בשל כך, בלילה הראשון שאחר עליית אדם לארץ ישראל, עולות שתי הנפשות - "הישנה והחדשה" - "למעלה", אך "בחזרה" שלפנות בוקר מגיעה אל האדם רק "החדשה", הגבוהה יותר. לשון אחר: 'בריה חדשה באה לכאן', ומאחר שמדובר בבריה חדשה, ש"לא חטאה", לכן הוא 'צדיק'. ושמא תאמר שדבר זה אינו נכון אלא רק חד-פעמית, בבוקר הראשון שאחר 'החלפת' הנפשות, ואולם אחרי כן כבר עלולים להצטבר חטאים ועוונות חדשים - ובכן, ר' אברהם דוחה טענה זו על הסף, ומוכיח דבריו: "דע, שכל מי שדר בארץ

בנפשותם, אשר זה הוא פתח לכל עון ולכל חטאת כידוע, ולא מצינו שמצות ישיבת א"י תדחה את כל התורה בכללה".

28. השווה לדברי הרמב"ם, איגרת תחיית המתים: "אבל אם היה המקום מן הגוים, ישראל העומד שם - על אחת כמה וכמה שהוא חייב לצאת מאותו מקום וללכת למקום טוב, וישתדל לעשות ואף על פי שמפיל עצמו בסכנה, עד שינצל מן המקום הרע שאינו יכול להעמיד דתו כראוי, וילך עד שמגיע למקום טוב". חובה אפוא על אדם - אפילו - להסתכן, ובלבד שלא ידור בין הגויים.

29. רבי אברהם אזולאי, חסד לאברהם, מעין שלישי נהר יב.

ישראל נקרא צדיק, גם שאינם צדיקים כפי הנראה, שאם לא היה צדיק היה מקיא אותו הארץ, כדכתיב: 'ותקיא הארץ את יושביה', וכיון שאינה מקיא אותו - בודאי נקרא צדיק, אף על פי שהוא נראה בחזקת רשע". סוף דבר: גם אם בעיני בשר ודם נראים אנשים מסוימים כרשעים, אליבא דאמת, בעיניו של הקב"ה, כל יושבי ארץ ישראל מוגדרים צדיקים.[30]

דומה שלפי תפיסה זו, סרה מאליה כל התלבטות בנוגע להעלאה ארצה של כל דכפין וכל דצריך, ובלא שום יוצא מן הכלל, שכן אפילו אם - חלילה - 'יתקלקלו', עדיין ב'צדיקים' עסקינן.

ד. שיבת ציון הקדומה

האמת ניתנה להיאמר, שמאחר שסוגיה זו אינה חדשה, נכון לפתוח את העיסוק בה בתקדים היסטורי מובהק: מדיניות ההעלאה שנהגו בה עזרא ונחמיה, ראשי 'שיבת ציון' הקדומה, בשלהי גלות בית ראשון. נכון הוא שהפסוקים המתארים תהליך זה אלה אינם נותנים מענה לשאלת העלאת יהודי כשר שעלול 'להתקלקל', אך דומה שהם עשויים להוות תקדים לשאלה אודות העלאה ארצה יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות.

במסגרת עליית שיבת ציון מבבל, נאמרו בהקשר זה פסוקים מפורשים:

> וככלות אלה נגשו אלי השרים לאמר, לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלוים מעמי הארצות כתועבותיהם לכנעני החיתי הפריזי היבוסי העמוני המואבי המצרי והאמורי. כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה. וכשומעי את הדבר הזה קרעתי את בגדי ומעילי ואמרטה משער ראשי וזקני, ואשבה משומם.
>
> (עזרא ט, א-ג)

30. לדברים דומים, ראה התקופה הגדולה, עמ' 231: "בס' ברכת הארץ, ירושלים תרס"ד דף כ"ד, וז"ל: לענין זכות ישיבה בארץ ישראל, אפילו לאדם שעזב התורה, אין עבירה יכולה לכבות מצות ישיבת א"י, כיון שמצוה זו של וישבת בה היא תמידיות, כמו שכתב הרמב"ן במנין תרי"ג, מצות ישיבת א"י, כל עת וכל רגע שהאדם בא"י הוא מקיים המצוה הזאת. אם כן, כמו שאין עבירה מכבה תורה מפני שהיא מצוה תמידיות, כך אין עבירה מכבה מצות ישיבת א"י שהיא גם כן מצוה תמידית"; וראה ברכת הארץ, שם אות קו.

ויען שכניה... ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות מעמי הארץ, ועתה יש מקוה לישראל על זאת. ועתה נכרות ברית לאלהינו להוציא כל נשים והנולד מהם... ויקם עזרא הכהן ויאמר אליהם, אתם מעלתם ותשיבו נשים נכריות להוסיף על אשמת ישראל. ועתה תנו תודה לד׳ אלהי אבותיכם, ועשו רצונו והבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות. ויענו כל הקהל ויאמרו קול גדול כן כדברך עלינו לעשות... וימצא מבני הכהנים אשר השיבו נשים נכריות... כל אלה נשאו נשים נכריות ויש מהם נשים וישימו בנים. (עזרא י, ב-מד)

גם בימים ההם ראיתי את היהודים השיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות. ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם. ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם באלהים אם תתנו בנתיכם לבניהם ואם תשאו מבנתיהם לבניכם ולכם. (נחמיה יג, כג-כה; וראה שם ט, ועוד)

אמור מעתה: מנהיגי ישראל החשובים - עזרא[31] ונחמיה, לא היססו, והעלו ארצה יהודים מתבוללים, נושאי נוכריות, ואיתם גם את נשיהם וילדיהם שאינם יהודים. כמובן, עזרא ונחמיה רואים את ההתבוללות בחומרה רבה, ומבכים אותה - כמפורש במקראות, ואולם צער גדול זה אינו מונע אותם מעצם ההשתדלות שהייתה כרוכה בהעלאת יהודים אלה ארצה. אם כן, לפנינו תקדים וביסוס לחובת ההעלאה ארצה גם כשמדובר ביהודים מתבוללים, נושאי נוכריות, ואף כאשר נשיהם וילדיהם הגויים איתם.

ואם את נפשך לטעון שכבוד הקדמונים במקומו מונח, אך אין ללמוד הלכה - ודאי לא הלכה למעשה - מתיאורים תנ״כיים - ובכן, שוברך בצדך: עובדה היא שבנידון דנן, גדולי ישראל נזקקו למקראות אלה והסיקו מהם מסקנות הלכתיות. כך, לדוגמה, כתב הנצי״ב:

וכמו שהיה בימי עזרא הסופר, שקבץ איזה אלפים בבבל מכל סוגי בני אדם, גדולי תורה ויראי ה׳ וגם מאותם האנשים נושאי נשים נכריות אשר היו מורגלים בחלול שבת ולא ידעו את התורה כלל, כל אלה נתקבצו והכינו ישוב

31. על עזרא אף אמרו חז״ל, סנהדרין כא ע״ב: ״ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא (לא) קדמו משה״ (סנהדרין כא ע״ב); וראה להלן בדברי הרב יהונתן אליאשברג.

הארץ בערים עד שאחר כך נתמלאה הארץ מבניה. כן עלינו להתעורר לקול רצון ה׳ הנשמע מקצה העולם ועד קצהו, בכל מקום אשר אחינו מפוזרים שם נדחים ונענים, לעשות מה שבידנו מעט או הרבה, ובכל סוגי בני ישראל.[32]

לא רק הנצי״ב הסיק משיבת ציון הקדומה על שיבת ציון החדשה - דברים דומים כתב גם הרב יהונתן אליאשברג:[33]

רואים אנחנו, כי עזרא עלה מן הגולה עם עשרות אלפים איש, ורובם היו נושאי נשים נוכריות ודורכי גתות בשבת. יום הזכרון לא ידעו וסוכות שכחו, והוא לא שם לבו לזה. והנה מי לנו גדול מעזרא, שאילו לא נתנה תורה על ידי משה היתה ראויה להינתן על ידו, והוא עלה לבנות הארץ ובית אלקים עם אנשים

32. הנצי״ב, שיבת ציון (מהד׳ תש״ס), ב, עמ׳ 6. ראה עוד לנצי״ב בשו״ת משיב דבר, א, סי׳ מד ד״ה ומראש: ״יש לדעת שלא כדברי המעריך אשר מאז היתה יהודה לקדשו ישראל לגוי לא היה דור פרוץ כעת הזה ח״ו, לא כן האמת, כי גם בעת בואנו לאה״ק והרבה דורות אחרי כן, אחרי שהיה יצרא דעבודת גילולים שולט ובוער כתנור, וכדאיתא (בסנהדרין קב ע״ב), ממילא לא היה איש בטוח בעצמו שלא יגיע לידי ע״ז... ודבר זה למדנו מדברי יהושע לישראל (יהושע כד), אחרי אשר הציע לפניהם עבודת ה׳ ועבודת אלהי האמורי, וגם הזהיר את העם ואמר: לא תוכלו לעבוד את ה׳ כי אלהים קדושים הוא וגו׳, והמה ענו כשורה: לא כי את ה׳ נעבוד, והוסיף יהושע לאמר: עדים אתם בכם כי אתם בחרתם לכם את ה׳ לעבוד אותו, ויאמרו: עדים, הוסיף עוד: ועתה הסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם והטו את לבבכם אל ה׳ אלהי ישראל, ויאמרו העם אל יהושע: את ה׳ אלהינו נעבוד ובקולו נשמע. ולא נתבאר מה זה הוסיף יהושע באחרונה, להזהיר ומה ענו אותו העם. אלא הענין, שידע יהושע יצרא דע״ז ישלוט בארץ הקדש, וכדאיתא במדרש שיר השירים על הפסוק (שיר השירים ה, ג): ׳רחצתי את רגלי איככה אטנפם׳, שאמרו ישראל בדורו של עזרא שאינם רוצים לשוב לארץ הקדש, משום שרחצתי את רגלי מיצרא דע״ז, איככה אטנפם, שאותו מקום משיאנו לע״ז. על כן הזהיר יהושע אותם, שלא תהיו בטוחים על רצונכם היום לעבוד את ה׳, על כן אם באמת אתם מקבלים עליכם שלא לעבוד ע״ז, בע״כ תסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם, היינו אפילו מה שהכנענים עובדים ע״ז בקרבכם, תסירו בע״כ, כדי שלא תהיו נמשכים אחריהם, וגם הטו את לבבכם אל ה׳, פירוש, שלא תסמכו אשר גם מבלי משים לב אל ה׳ לא תגיעו לידי ע״ז, אלא תטו את לבבכם אל ה׳, לשוות את ה׳ נגד לבבכם תמיד. זאת היה אזהרת יהושע, אשר ידע בנבואה יצרא דע״ז באה״ק, אבל ישראל לא ידע, עם ה׳ לא התבונן באזהרת יהושע. ויענו גם בפעם הזה: את ה׳ אלהינו נעבוד ובקולו נשמע, פירוש, אין לנו לירא כל כך, אלא גם בלי הטית הלב תמיד שהוא דרך חסידות, לא נעבוד ע״ז אלא את ה׳ אלהינו. והנה מה עלה בדורות הללו, עברו על אזהרת יהושע ונכשלו כמה דורות, עד שבא שמואל...״. וראה אגרות הנצי״ב שבספר ארץ צבי (גלאט הי״ד), עמ׳ 124, 132-134, 139, 146-147.

33. כיהן ברבנות בכמה קהילות במזרח אירופה. בנו של הרב מרדכי אליאשברג, רבה של העיירה בויסק לפני הראי״ה קוק.

> כאלה, בבטחו בה׳ כי בבואם על אדמת הקדש ישובו אל ה׳ ותורתו; ועל כן, אין לנו להיות צדיקים יותר מעזרא ובית דינו.[34]

לדידם אפוא, מדיניות עזרא ונחמיה מהווה תקדים המורה - הלכה למעשה - שמקומם של כל היהודים בארץ ישראל, גם אותם שרחוקים מהקפדה על קלה ואף על חמורה.

יתכן שהרצ״פ פרנק וסיעתו לא נזקקו לתקדים עזרא ונחמיה, לפי שישנו הבדל בין המקרים: בעוד שנדון דנן עוסק בהעלאת יהודים שהם עתה כשרים אך עלולים ׳להתקלקל׳, הרי שבשיבת ציון הקדומה היה מדובר בהשארת אותו מצב - נשאו נוכריות וילדו מהם בנים לפני העלייה ואחר העלייה. לא היה מדובר אפוא בחשש קלקול ודרדור, אלא במיקומם של יהודים כאלה בארץ ישראל. ייתכן שהבחנה זו היא שעומדת בעוכרי הבאת דוגמה זו כתקדים בענייננו, לפחות לדעת חלק מהפוסקים.

ה. "צריך זהירות יתירה"

בניגוד לגישה הרבנית שהציג רש״ז שרגאי בשם הרבנים פרנק, ויינברג וסולובייצ׳יק, מצאנו בעת החדשה גישה רבנית שחששה לסיכון ה׳התקלקלות׳ והעדיפה - במצב כזה - הישארות בגולה. גישה כזו נקט, לדוגמה, הרב עובדיה יוסף, אשר נזקק לסוגיה בתקופת שהותו במצרים (תש״ז-תש״י, 1947-1950):

> אמת כי צריך זהירות יתירה לבל יתחבר לרשעים לבל ידחו פעמיו, ולא אכחד כי עיני ראו ולא זר רבים וכן שלמים שהיו עוסקים בתורה ויראת שמים בחו״ל, ובארץ ישראל נתקלקלו על ידי התחברות לרשעים מסיבות פרנסה וכיוצא בזה. ובכגון זה אומר אני כי יותר טוב שלא יסעו לארץ ישראל אם יש חשש כזה... שלכן לא נסעו כל האמוראים לארץ ישראל, שחששו לביטול תורה, פן לא ימצאו מחייתם באופן שלא יתבטלו מלימודם... ובכל זאת, אם יתחזק האדם לעלות על מנת שלא יהיה לו התחברות לרשעים בקיבוצים חופשיים וכדו׳... באופן שכזה מצוה לעלות לארץ ישראל... ולא אכחד כי לכמה אנשים

34. שיבת ציון, א, עמ׳ 25-26.

ממצרים יעצתי שלא לנסוע לבוא לארץ ישראל, כי ידעתי את מכאוב הארץ ההיא, ח"ו. והללו בעלי תשובה... יש פחד גדול עליהם פן יחזרו לסורם ח"ו... אכן לרבים יראי שמים שמחמת דחקם הוכרחו לעבוד בשבת בקהיר, יעצתי לבוא לארץ ישראל, כי החרדי יוכל למצוא עבודה שאין בה חלול שבת קדש.[35]

ולא יחיד הוא בגישה זו - דברים מעין אלה סופרו גם על גישתו של הרב משה סולובייצ'יק:[36]

אדם שעסק בקירוב רחוקים הציע לפניו שאלה חמורה. בעבר הצליח אותו אדם לשכנע משפחה שהתגוררה בסביבה מתבוללת לגמרי באחת ממדינות אירופה לשלוח את בנם הצעיר ללמוד בבית ספר יהודי בקהילה מסודרת בשוויץ כדי שיזכה שם לחינוך יהודי. אותו נער, שהתגורר אצל משפחה חרדית ולמד בבית ספר יהודי, הושפע אמנם לטובה מהחינוך שקיבל ומהסביבה בה

35. שו"ת חזון עובדיה (מהד' תשע"ח), מבוא, עמ' ט-יא. כן ראה שם, מדברי תלמידיו עורכי הספר: "ומטעם זה יעץ רבינו לתלמידיו שומעי לקחו, אשר נאלצו לעשות שבתם חול, לקום ולעלות לארץ ישראל, לשכון כבוד בארצנו ולשמור השבת כהלכתה. ואכן רבים שמעו לקולו... אולם לבעלי תשובה, חדשים מקרוב באו, המליץ רבינו להישאר במקומם, פן ימשכו אחרי תחלואי הארץ".
גישה דומה מיוחסת גם לרב אי"ל שטיינמן, ראה https://www.inn.co.il/news/291044: "לדברי מקורביו, לאחר הפיגוע [במרכול יהודי בפריז - תשע"ה], מספר תושבים מקומיים התייעצו עם הרב שטיינמן האם לעלות ארצה. לדברי המקורבים, הביע חששו מהכשל הרוחני שעלול להיווצר עם עלייתם ארצה. אחד המקורבים הסביר כי לצד החשיבות הביטחונית המצדיקה עליה ארצה, צריך לתת את הדעת על האופן שבו נקלטים העולים מצרפת. לדברי הרב שטיינמן, העובדה שבמסגרת הקליטה קיימת הכוונה של הממשל בישראל למוסדות חילונים וללא הפרדה בין בנים ובנות, צריכה להישקל בטרם מתקבלת החלטה לעלות ארצה במסגרת הליך הקליטה. באתר החרדי 'כיכר השבת' צוטט הרב שטיינמן כאומר כי 'מוסדות המדינה שולחים אותם לכל מיני מקומות לימוד והם מתקלקלים שם, מכוונים אותם למוסדות מעורבים לבנים ובנות', זאת לעומת 'ארה"ב אין ממסד שמכוון אותם ולכן הם נקלטים במוסדות תורה ונשארים שלמים ברוחניות'". מעין זה דעת הרב יצחק יוסף, ראה https://www.ynet.co.il/judaism/article/SygHQUepd, וראה תגובה: https://www.inn.co.il/news/498093.
וראה אגרות הראיה - תרצ"א (מהד' בית הרב תשע"ט), עמ' קמג: "עדי ראיה אנו שכמה יהודים שכבר באו לארצנו על מנת להשתקע בה ולבנותה במרץ ואהבה, ובראותם את חלול הדת והפריצות עזבוה ביגון וחזרו לארצם... כמה אלפי יהודים שהיו מוכנים לבא לארצנו הק', חזרו מדעתם בשמעם מרחוק את חלול הדת פה (בפרהסיא)".

36. הרב יעקב משה מרדכי סולובייצ'יק (מצירין), נכד הרב חיים סולובייצ'יק, תרע"ה-תשנ"ה.

שהה, אך ניכר היה שהשפעה זו היא חיצונית עדיין, וזאת הן מפני טבעו והן מפני גילו הצעיר. עתה הגיע הנער לגיל בו חבריו הולכים לישיבות מחוץ לאותה קהילה, ונשאלה השאלה היכן ימשיך את דרכו. ראש המשפחה בה התגורר הנער צידד באפשרות לשלוח אותו לארץ ישראל, לישיבה בה ניתן לתלמידים יחס אישי יותר, אך אותו אדם שעסק בקירוב המשפחה חשש מאפשרות זו, מפני שכאשר יהיה הנער הצעיר רחוק מארצו וממשפחתו, יתכן מאד שיפלט במהרה מאותה מסגרת בארץ ישראל, מה גם שקרובי משפחתו בא"י אינם שומרי תורה, וצידד באפשרות להשאירו בסביבת ביתו אף שלא במסגרת יהודית, למרות הסיכון שיתחבר לחברים גויים. כששמע רבי משה את השאלה הגיב כי רק נביא יכול להשיב על שאלה זו. אחד הנוכחים שם העיז פניו ואמר: הרי חכם עדיף מנביא, ואנו זקוקים להוראת הרב בזה. אמר רבי משה: אם תרצו בכך, יכול אני להרהר בקול. וכך אמר: אם יישאר כאן בחו"ל, יש לחשוש שיתבולל לגמרי ובסופו יינשא לגויה, ודינו שקנאים פוגעין בו, אלא שאין מורין כן; ואם ילך לארץ ישראל ובסופו של דבר יפלט מהמסגרת לצבא ולרחוב החילוני, הרי יינשא ליהודיה חילונית ויהיו חייבי כרת. אלא שיש לומר, אחר שבכל זאת קיבל חינוך יהודי למשך זמן עד עתה, החומרה שבנישואין עם גויה ברורה לו, ויש לומר שלא ידרדר עד כדי כך, אבל להתחתן עם יהודיה שאינה שומרת תורה ומצוות יורה היתר לעצמו, שהרי יהודיה היא. ועל כן נראה שעדיף להשאירו בחו"ל. ובסופו של דבר נתגלגל הענין, ואותו בחור הגיע לא"י, ולא עבר זמן רב עד שחזר לסורו.[37]

אולם, במקרה אחר סופר על הכרעה הפוכה לכאורה, גם היא בשם ר' משה סולובייצ'יק:

נשאל רבינו [הרב משה סולובייצ'יק], אם ישנו יהודי שאינו שומר תורה ומצוות ומעונין לעלות לא"י, אם להשתדל למנוע אותו מזה מפני שבא"י ינשא ליהודיה, וכיון שלא ישמרו טהרת המשפחה יעבור איסורי כרת דאורייתא, ואם ישאר בחו"ל ינשא לגויה ולא יעבור אלא כרת מדברי קבלה. והשיבו שבלי ספק עדיף שיעלה לא"י אף אם אינו שומר תורה ומצוות, כי יש לקוות שילדיו

37. והאיש משה (סולובייצ'יק), א, עמ' קעב-קעג.

שיהיו יהודים יחזרו לשמור תורה ומצוות, אבל אם ישאר בחו"ל וינשא לגויה - תפסק השלשלת ואין לו תקוה.[38]

לאמתו של דבר, ברי שאין הדברים סותרים כלל ועיקר זה לזה. המציאות השונה, היא שהכתיבה הכרעה שונה. כל זאת משום שכאמור, לדידו הניתוח הריאלי הוא הוא שמכריע.

גישה זו גורסת אפוא בחינה אחת בלבד - ההיבט המעשי: הסיכוי לשמירת תורה ומצוות בארץ ישראל לעומת הסיכוי לשמירתן חוצה לה. גישה זו אינה רואה בעצם השהות בארץ ישראל שיקול מכריע בדילמה כזו - ודאי לא שיקול הלכתי-מחייב. המכריע הוא רק שיקול שמירת המצוות.

לגישה זו מצטרף נדבך נוסף - ריאלי אף הוא, אם כי בטיעון שונה: העדפת השהות בארץ ישראל נובעת מסיכוי לצמצום טמיעה והתבוללות וכן שימור גדול יותר - יחסית - של צביון חיים יהודי.

בסגנון כזה התבטא הרב מ"מ כשר:

ולפענ"ד יש להוסיף עוד בביאור לשון המדרש התמוה (ילקו"ש ואיכ"ר, הנ"ל), על פי מה שכתבתי לעיל לבאר שהמתבונן כראוי במצב היהדות בעולם רואה, שבשביל האנשים הרחוקים מן הדת שבאו לא"י מאיזה טעם שיהיה, בשבילם זהו בוודאי ישועה גדולה, מפני שאם היו נשארים בחו"ל היו עלולים הם וילדיהם להתבולל ממש בין הגוים, כמו שאנו רואים המצב של הדור הצעיר של יהודים בעולם שאינו דתי, מה שאין כן בא"י נשארו יהודים, ויש תקוה שבזכות המצוה הגדולה של בנין הארץ שהם מקיימים, וזכות מסירת נפשם להגנת ישראל, סוף סוף תתעורר אצלם הנשמה היהודית שכן הם בני אברהם יצחק ויעקב, שיחזרו וישובו לדת ישראל ולקיים מצוות. ואנו המאמינים בביאת הגואל, הרי אז סוף סוף יחזרו בתשובה הם או זרעיהם. מה שאין כן אם נשתקעו כבר בחו"ל, עלולים הם להיכרת לגמרי מכלל ישראל... וזהו הפירוש במדרש איכה... אמר הקב"ה הלואי היו בני עמי בארץ ישראל אע"פ שמטמאין אותה - כלומר, אלה היהודים שהם בבחינת תינוק שנשבה

38. והאיש משה, שם, עמ' קעג-קעד. וראה את דברי בן דודו, הרי"ד סולובייצ'יק, חמש דרשות, עמ' 23.

כשהם בחו"ל, עלולים הדורות שלהם להתבולל בין הגוים לגמרי, והם אבודים ונכרתים מעם ישראל. מה שאין כן בארץ ישראל, אע"פ שבדרכיהן מטמאין אותה, זה רק לפי שעה, כי הנביא יחזקאל בעצמו (לו, כה) אומר: 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם' וכו'.[39]

גם הרב חיים דוד הלוי צידד בעלייה ארצה, בשל אותה הנמקה:

אין אנכי מתעלם שיש בארצנו גם ירידה רוחנית מדאיגה, והשפעה חילונית באוירה הכללית, אך בגולה היא חמורה שבעתיים, ומסוכנת סכנה חמורה. כי אם חס וחלילה נכשל אדם בחינוך בניו בארץ ישראל, לכל היותר עוזבים הם דרך התורה, אך מעולם לא אפסה תקוה שיבוא יום וישובו חזרה הם או בניהם חזרה לדרך התורה; בה בשעה שהנכשל בחינוך בניו בחו"ל, הסכנה היא שהם אבודים לא לדת בלבד, אלא גם ליהדות כולה, כי סכנת נישואי התערובת חמורה היא ביותר, ו'רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה' (משלי ז, כו).[40]

תפיסה דומה עולה כבר מדברי ה'אבני נזר'.[41]

ו. כדעת המצדדים

גישתם של רבים מרבני העת החדשה - עת התחייה, הייתה שונה.[42] דוגמה בולטת לכך היא משנת הרב שמואל מוהליבר, שראה בתפיסה שגורסת העלאת כל יהודי

39. התקופה הגדולה, שם, עמ' 225. יצוין שהובאו שם גם גישות אחרות בביאור אותו "מדרש תמוה"; וראה לעיל הערות 30, 43. לביאור נוסף, ראה אם הבנים שמחה, שם, עמ' קפד-קפז, ובספרו של בעל אם הבנים שמחה: משנה שכיר, מועדים ב, עמ' 462-464.
40. שו"ת עשה לך רב, א, יח. וראה ירושלים במועדיה - שבת קדש, עמ' קיב.
41. שו"ת אבני נזר, שם, סי' תנד ס"ק נו: "זה ברור שאין חיוב לעלות, אפילו ברשות, רק להתיישב שמה בתוך קיבוץ אנשים מישראל הכשרים, כי באם לאו - יצא ח"ו שכרו בהפסדו, כי קיבוץ אנשים כשרים הוא תועלת גדול לקיום כל המצות בכלל וביחוד למצות התלויות בארץ כמובן".
42. אפשרות לגישור בין הדיעות יכולה להיות מוצעת על רקע הבחנה בין יחיד - שלו יעצו שלא לעלות, ובין רבים - שלהם יעצו לעלות. גישה כזו עולה - גם אם בהקשר אחר - בספר בית יחזקאל (צוריאל), עמ' עט: "מצד החוטא בעצמו, ודאי ייענש יותר על עוונותיו בא"י מאשר בחו"ל, אבל מצד התועלת הנקנה לכלל ישראל - רוצה הקב"ה בהגדלת האוכלוסיא בא"י, וחביבה א"י שמכשרת אפילו את הרשעים". עם זאת, אין לכחד שלהבחנה זו אין עיגון בדברי הפוסקים הנ"ל.

ארצה, מיזוג של הלכה ושל הגות כאחת - סוגיית ש"ס ערוכה מזה (כתובות קי) **ומדרש אגדה** (איכה רבה) **מזה.**

והנה במעלת הישיבה בארץ נשתוו בעלי התלמוד עם בעלי המדרש ז"ל, והוא אמרם ז"ל בכתובות קי ע"ב: לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה. והקשה הגאון האמתי בעל ההפלאה ז"ל...ותירץ... ואם כן, לפי הדברים הנ"ל, כוונת ראשית דבריהם לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה עכו"ם, רצונם לומר: ועל ידי זה פורק ממנו עול תורה ומצוות, ואל ידור בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל רצונם לומר: ועל ידי זה ישמור התורה והמצוות בשלימות. וכן אמרו במדרש ילקוט דברים אלו בסגנון אחר, וז"ל הילקוט, איכה ג': ודכותיה בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותם, אמר הקב"ה: הלואי יהיו בני עמי בארץ ישראל, אף על פי שמטמאין אותה.[43]

ומה מאד נפלאתי על כמה גדולי עמנו המופלגים בתורה וחסידות שהתנגדו לעיקר ישוב ארץ הקדש על ידי קניית שדות וכרמים ולהושיב עליהם איכרי ישראל, באומרם כי האיכרים ובפרט הצעירים לימים אינם שומרים את התורה, כי לו היו דבריהם כנים, הנה כבר כתבנו שהקב"ה רוצה יותר שישבו בניו בארצו אע"פ שלא ישמרו את התורה כראוי, ממה שישבו בחו"ל וישמרוה כראוי. ובפרט כי אפילו השונא היותר גדול להישוב לא יאמר חלילה שבארץ הקדש נעשו גרועים ממה שהיו בחו"ל, ואדרבא, כולי עלמא יודו שאף היותר גרועים שבאו לשם שבו מדרכם והטיבו מעשיהם מבתחילה, ואם כן, אפילו אם היה אמת כדברי מוציאי הדיבה, שהם עדיין חוטאים ולא עזבו דרכם הרעה לגמרי, עכ"פ הלא הטיבו את אשר עשו בתרתי: א, שהמצוה הגדולה

43. אך ראה קונטרס ישוב ארץ ישראל (לרב יוסף יפה-שלזינגר), עמ' פ אות סג: "כלל העולה מזה, מי שדר בחו"ל ומקבל עליו עול תורה ומצוות כדחזי וראוי - עדיף ממי שדר בא"י ופורק עול תורה ומצוות, וגם אין כוונתו מה שיושב בא"י הוא משום מצוה, רק מפני שנולד בה או שהלך לשם מאיזה טעם או סיבה, כי על אדם כזה לא נאמר דומה כמי שיש לו אלוה, לאפוקי מכ"ה של הרב הגאון ר' שמואל מאהליווער נ"י באגרת בספר שיבת ציון שמפרש דעת הפלאה... שזה מעולם לא יעלה על דעת הפלאה לומר כן", וראה עוד שם אות סד; וראה ויואל משה, מאמר ישוב א"י סי' נד עמ' רנד.

ישיבת א"י בידם; ב, שגם בשמירת התורה והמצוות הוטבו הרבה. אמנם אחרי זיכני ה' והייתי בארץ הקדש בעצמי, ובקרתי בעצמי את רוב הקולוניות רובם ככולם, כמעט הנני אומר בפה מלא כי כל מה שדברו עליהם בפריצות מעשיהם הוא דבה שוא ושקר. יש מהם הרבה אשר הם צדיקים באמת, כי זכו לישב בארץ הקדש ולשמור המצוות התלויות בארץ וליהנות מיגיע כפיהם ממש, בלי אונאה ותרמית, וגם לעסוק בתורה ומצוות בדחילו ורחימו וליתן צדקה כפי כוחם;[44] ויש מהם בינונים בקיום התורה והמצוות, כמו אצלנו הבינונים, אבל עכ"פ יש להם שלוש מעלות אלה - הישיבה בארץ הקדש, העסק בישוב הארץ, ושמירת המצוות התלויות בארץ. ואם אולי נמצאים בהם גם גרועים, הוא רק כדרך כל עיר ועיר, אשר הטבע מחייב להיות בהם גם גרועים, אבל אצלם הם מיעוטא דמיעוטא, ולא יזדמן אצלם כמו אצלנו שיחלל שבת או יעשה עבירה אחרת בפרהסיא.[45]

הרב מוהליבר מביע אפוא תמיהה ופליאה גדולה על "גדולי עמנו המופלגים בתורה וחסידות", שמסתייגים מעלייתם ארצה של יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, ומיישובם את ארץ ישראל.[46] כנגדם הוא טוען מספר טענות, שהראשונה להן היא סוגייתנו: "לו היו דבריהם כנים, הנה כבר כתבנו שהקב"ה רוצה יותר שישבו בניו

---

44. בכיוון דומה, ראה התקופה הגדולה, שם, עמ' 230-231: "יהודי הגר בארץ, הרי הוא מעבד את הארץ ובונה אותה, וזה הוא מצות בנין ארץ ישראל... יהודי הגר בארץ, הוא מגן בנפשו על הארץ, וזה זכות גדולה בשבילו".
45. הרב שמואל מוהליבר, שיבת ציון, שם, עמ' 7-8. וראה התקופה הגדולה, שם, עמ' קפו: ביאורו ההיסטוריוסופי של האדמו"ר ר' ישראל פרידמן מטשורטקוב, בשם האדמו"ר ר' ישראל מרוז'ין, על תהליך גאולה זה שנעשה בעיקרו דווקא על ידי "קיבוץ קהל גדול ערטילאים מזיקי הדת"; וראה נחלה לישראל, שם, ל"ג בעומר, לז ע"ב.
46. דברים דומים, ראה אור החיים, ויקרא כה, כה: "ועל זה עתידין ליתן את הדין כל אדוני הארץ, גדולי ישראל, ומהם יבקש ד' עלבון הבית העלוב"; וראה להלן - דברי הרב קלאצקין. וראה שיחות הרב צבי יהודה - ארץ ישראל, עמ' 217: כשעלה לארץ האדמו"ר מבעלז, ר' אהרן רוקח, הוא בא אל הרב שלום נתן רענן קוק - חתנו של הראי"ה קוק, ואמר לו: אתם ואנחנו היינו חלוקים לגבי הדרך איך להעלות את בני ישראל ארצה. אנחנו אמרנו שצריך קודם לחזקם בחוץ לארץ ביהדות ורק אחר-כך יוכלו לעלות לארץ כדי לבנותה בקדושה, ואתם אמרתם שיש להעלות מהר כל אחד אם רק אפשר בלי חשבון. אחרי השואה התברר לנו שאתם צדקתם אנחנו טעינו, ואנו מאוד מצטערים על כך. לתיאור מעט שונה, ראה אמרי שפר - שמועות מוצאי שבת מהרב אברהם אלקנה שפירא, ואתחנן תשס"ג, עמ' רצ.

בארצו אע"פ שלא ישמרו את התורה כראוי, ממה שישבו בחו"ל וישמרוה כראוי". לדידו אפוא, המדרש מתפרש כהנמקה הלכתית, ולמעשה.[47]

גישה דומה הייתה גם לרבה של לובלין, הרב אליהו קלאצקין,[48] שבספרו אבן פנה (סי' לט עמ' 47) הטיח דברים נוקבים בכל מי שמסתייג מהעלאת כל יהודי - כולל "פושעים" - לארץ ישראל, ולו גם המסתייגים הם גדולי ישראל - גדולי הדור:[49]

> אין רשות ליחיד אפילו גדול הדור לבטל מעשיית מצוה, בשביל שמחליט בדעתו שעשיית המצוה תסובב תוצאות רעות; ומכל שכן שאין לו למנוע הרבים מלעשות מצוה בשביל טענה כזו, וכאילו הייתה רשות להתחכם על מצוות ה' יתברך... אין למנוע מעשיית מצוה לפי שהחזיקו בה פושעי ישראל... וחלילה להימנע מהמצוה.[50]

---

47. דברים דומים נמסרו בשמו של הרב מוהליבר, במסגרת פרשנות לתורה. ראה עיטורי תורה, בראשית ב, עמ' 290, וכן שרי המאה, ה, עמ' 162: "'ויירא יעקב מאד ויצר לו' (בראשית לב, ח) - אמר יעקב, כל השנים הוא עשו יושב בארץ ישראל, תאמר שהוא בא אלי מכח ישיבת ארץ ישראל' (בראשית רבה עו, ב). ולכאורה הדבר תמוה, יעקב שהעיד על עצמו: 'עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי' (רש"י), יפחד מפני עשו בשביל שקיים רק מצוה אחת, ישיבת ארץ ישראל? על כורחך אתה אומר, כי מצוה זו של ישיבת ארץ ישראל, גם כשגוי - עשו ממש, מקיים אותה, יכולה להיות שקולה נגד כמה וכמה מצוות שצדיק תמים כמו יעקב מקיים אותן. על אחת כמה וכמה שישיבת יהודי בארץ ישראל, אפילו הוא מיקל ראשו במצוות אחרות, חביבה לפני המקום. ולא לחינם אמרו חכמינו: אמר הקב"ה, הלואי והיו בני עמי בארץ ישראל אע"פ שמטמאין אותה".
48. הרב אליהו קלאצקין, רבה של לובלין (ועוד), רוסיה תרי"ב - ישראל תרצ"ב. על תיאור הלווייתו והשערוריה שנלוותה לה, ראה: https://katzr.net/cf075a; על הספדו על ידי הראי"ה, ראה: https://katzr.net/f6c75e; וראה רצי"ה קוק, לנתיבות ישראל (בית אל תשע"א), א, עמ' קעא הערה 17, עמ' שט והערה 10, ושם, ב, עמ' תס.
49. ראה לעיל הערה 46.
50. כך גם בספר דבר הלכה, שם, והביא ראיה ממעשה חזקיהו וישעיהו (ברכות י ע"א), ומכאן ש"אין לבטל מעשיית מצוה בשביל שמחליט בדעתו שעשיית מצוה תסובב תוצאות רעות, ומכל שכן שאין למנוע הרבים מלעשות מצוה בשביל טענה זו, וכאילו הייתה רשות להתחכם על מצוות ה' יתברך". וראה: http://www.orhaorot.022.co.il/BRPortal/br/P102.jsp?arc=2106263, מכתבו לגיסו, שבו הוא מבטא אהדה משמעותית למפעל הציוני, תוך דחיית טענות "עקשות, וויכוח בפטפוטי דברים של אותם שבדו להם" מתנגדי הציונות, וזאת תוך בביסוס על שפע מקורות תלמודיים "הש"ס, השולחן ערוך ורבותינו הראשונים והאחרונים".

זאת ועוד, בספרו דבר הלכה (סי׳ לח עמ׳ 55), הרב קלאצקין מבאר בדרך זו את דין כפיית בני זוג זה את זה לעלות לארץ ישראל, ואפילו כאשר מדובר במעבר מנווה יפה שבחוץ לארץ לנווה רע שבארץ ישראל. את ביאורו להלכה זו הוא משתית - בין השאר - על סוגיית כתובות (הנ״ל) בעניין ״דומה כמי שיש לו אלוה״, סוגיה שהוא רואה בה נדבך הלכתי:

> צ״ל דמה שכופין לעלות לא״י אפילו לנוה הרעה, ואפי׳ למקום שרובו עכו״ם, היינו משום דלגבי מצות ישוב א״י הוי הגריעות כמאן דליתא, וכמ״ש שהדר בחו״ל כאילו עובד עבודת אלילים... ושהדר בא״י גם כשהוא אינו הגון, בכל זאת דומה כמי שיש לו אלוק, וכיון דחיי נשמות אויר ארצה, יש תקוה שסופו לחזור למוטב.[51]

סגולת ״חיי נשמות אויר ארצה״[52] - יש בה כדי להצדיק כפיית עליה לארץ ישראל, שכן מקומו של כל יהודי - תהא ׳רמתו׳ הדתית אשר תהא - בארץ ישראל.

לכך מצטרף תיאור על דרכו הרב יוסף חיים זוננפלד - כיצד היה משיב לנועצים בו אם לעלות לארץ ישראל חרף ׳חילול הדת׳ והאתגרים הרוחניים שהחיים בה מציבים בפני העולים:

> רבים מאחינו שבחו״ל היו פונים להגר״ח זוננפלד בבקשת עצה על דבר ביאה לארץ. כמה מהם שאלו אם כדאי להתיישב בארץ ישראל, אחרי שומעם שיש בה חילול הדת. הגאון רבי חיים זוננפלד היה נוהג להשיב לשואליו אלה את התשובה הזאת: רבותינו הגר״א, הבעל שם טוב ובעל התניא והחתם סופר זצ״ל היו המעוררים הגדולים לקיבוץ גלויות וישוב ארץ הקודש.[53]

---

51. ראה גם בספרו אבן פנה, סי׳ כט עמ׳ 98 (הפנה אליו הרצי״ה קוק, לנתיבות ישראל, שם, א, עמ׳ שט; וכן שיחות הרב צבי יהודה - ארץ ישראל, עמ׳ 33, 57, 209), וראה עוד שם: ״חיי נשמות אויר ארצה פעלה גם על אלה שעדיין לא באו לכלל מצוות ומעשים טובים להתקרב לאביהם שבשמים, וכמפורש בכתובים, שמתחילה לקחו להם נשים נכריות מעמי הארץ ויתערבו זרע הקדש בעמי הארצות... וסוף דבר שבו אל ה׳ בכל לבבם ונפשם (נחמיה ט, י)... ויש תקוה כי קדושת המקום תפעל עליהם לשוב לדרכי התורה והמצוה״.
52. ע״פ קינתו של ריה״ל: ״ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך... חיי נשמות אויר ארצך...״.
53. מוסד היסוד - תולדות ראשית הישוב בירושלים ע״י תלמידי הגר״א, עמ׳ 294 (תוספת לעמ׳ 67 הערה 34).

כנראה שדי היה לו, לרב זוננפלד, להצביע על רשימת 'גדולים' זו, שמייצגים אסכולות שונות, כדי להביע לפני שואליו אמירה ברורה: עלו ארצה למרות החששות הדתיים.[54]

סיכום

אמור מעתה: שלוש גישות עיקריות לפנינו, בכל הנוגע לשאלה האם להעלות לארץ ישראל יהודים שעלולים 'להתקלקל' רוחנית עם עלייתם ובשל עלייתם.

האחת, שוללת העלאה זו על הסף, ולמעשה מסתייגת מעצם הנוכחות בארץ של מי שאינו שומר תורה ומצוות ומקפיד על קלה כחמורה. אסכולה זו היא דעת מיעוט מובהקת, ולמעשה היא עומדת בניגוד מוחלט למעשי עזרא ונחמיה.

השנייה, לוקחת לה לאמת-מידה את המבחן המעשי. לדידה, יש לבחון כל מקרה לגופו. היא אינה שוללת נוכחות בארץ ישראל של מי שאינו מקפיד על קלה כחמורה; היא גם סבורה שבמקרים רבים השהות בארץ ישראל עדיפה על מגורים בתפוצות, ולו רק בשל שיקולים פרקטיים: שימור זהות יהודית, צמצום טמיעה והתבוללות, חיזוק צביון יהודי וכו'. ואולם, ככל שאכן קיים חשש משמעותי של הידרדרות, לדידה של אסכולה זו, נכון להימנע מהעלאת יהודים אלה ארצה, ואל להן אפוא לרשויות להעלותם. לא מעט פוסקים צידדו בדעה כזו.

השלישית, סבורה שמקומם של כל היהודים כולם - בלא שום יוצא מהכלל - בארץ ישראל. לדידה של אסכולה זו, לא לנו לעשות 'חשבונות' שמקומם 'מאחורי הפרגוד'. הקב"ה ציווה על הישיבה בארץ ישראל ואין 'להתחכם' עם קיום מצווה זו. בהתאם, יש לעשות כל שלאל-ידינו כדי להעלות את כל היהודים לארץ ישראל, אפילו אותם שקיים חשש להידרדרותם הרוחנית. בגישה זו מצדדים רבים מהפוסקים.

---

54. דוגמה דומה, אם כי בהקשר אחר, ראה באסופת כתביו של הרב יוסף קאפח - כתבים, א, עמ' 109-111: "אם רשאי מדריך דתי לסדר מה שנקרא בשפת השוק 'נערי רחוב' בקבוצים שאינם שומרי דת, וגדולה מזו אף נעדרי אמונה יהודית... נראה שאין להימנע מלסדר נערים סוטים בכל מקום שיש סיכויים שיחזרו למוטב מאיזו בחינה שהיא, ואף בקבוצים חילוניים, ורשאים מדריכים שומרי תורה ומצוות לפעול למען סדורם כנ"ל...".

פרק ג

העלאתם של מעוטי יכולת לישראל: שיקולי מדיניות

בפרק א לעיל, התבארו גדרי מצוות העלייה לארץ, ובכלל זה נידונה שם (אות ד) השאלה האם המצווה מוטלת גם על מי שעתיד להיות לו קושי כלכלי בעת עלייתו לארץ. הפרק שלפנינו יעסוק בנדבך נוסף בהקשר זה, וכדלהלן.

עם הקמת מדינת ישראל ופתיחת שערי הארץ לעליית יהודים, ולאור מצבה הכלכלי של המדינה, התעוררה שאלה שאינה פשוטה:[1] האם לאפשר ולעודד כמה שיותר מיהודי העולם לעלות לארץ, או להתחשב גם ביכולות הכלכליות של המדינה, ולקלוט את העולים רק בהתאם לאפשרות הכלכלית.[2] כדי להתמודד עם אתגר זה, בחרה ממשלת ישראל להנהיג מדיניות קיצוב והגבלה כלכלית למשך כמה שנים, הידועות בשם: 'תקופת הצנע'.[3] דילמה זו באה שוב לידי ביטוי בשנות התשעים, בעקבות הרמת מסך הברזל בברית המועצות ועליית מאות אלפים לארץ בתקופה קצרה. בימינו, מדינת ישראל נמצאת במצב כלכלי איתן דיו על מנת לקלוט עולים

1. לאמתו של דבר, השאלה המוצגת כאן לא התעוררה לראשונה רק אחר הקמת המדינה. עוד קודם לכן, ובעיקר בתקופת המנדט הבריטי על ארץ ישראל, עמדה לפתחם של ראשי היישוב היהודי אותה שאלה: האם נכון ליישב את הארץ בכמה שיותר יהודים, או שיש לתת משקל משמעותי גם ליכולת הכלכלית. להלן (אות ד) התייחסנו גם לכך.
2. במגילה יז ע"ב, הבהירו חז"ל שיש קשר מהותי בין התפתחותה הכלכלית של ארץ ישראל ובין העלייה אליה: "ומה ראו לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים, דכתיב (יחזקאל לו, ח): 'ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא' ", ופירש רש"י: "אלמא, קיבוץ גלויות בעת ברכת השנים היא". וכתב על כך הרב בקשי דורון בשו"ת בנין אב, ג, סי' עב: "בכדי לקבץ נדחי עם ישראל לארצו, יש צורך תחילה בברכת השנים, ביכולת קליטה של ארץ ברוכה שיש בה פרנסה ושפע".
3. ראה במרשתת (https://katzr.net/14c7a8), כרוז שהתפרסם מטעם מדינת ישראל, וכותרתו: "קיצוב בעליה או קיצוב בהלבשה", ובו מפורטות הסיבות להחלת מדיניות הקיצוב. תיאור על תקופה זו, ראה ח' ברקאי, 'ימי בראשית של המשק הישראלי'.

רבים, אך לא מן הנמנע שבעתיד, עקב מגפות או מלחמות חלילה,[4] התלבטות זו תשוב ותעמוד בפני קברניטי המדינה. נידרש, אפוא, לזווית ההלכתית שלה.[5]

ניתן דעתנו לשאלה עקרונית: האם בני ארץ ישראל רשאים למנוע את עלייתם של אנשים בעלי יכולת כלכלית מועטה, כאלה שעלייתם לארץ עלולה לגרום לקשיים כלכליים, הן עבורם הן עבור תושבי הארץ הוותיקים.[6] נפתח בדיון עקרוני בעניין יכולת בני עיר למנוע מאנשים אחרים לבוא ולדור בעירם, ולאחר מכן נדון על כך בהקשר לארץ ישראל.

א. 'חרם הישוב' - כוח בני העיר למנוע מאחרים לגור בעירם

בגמרא (בבא בתרא כא ע"ב) הובאו דבריו של רב הונא בריה דרב יהושע: "פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, ואי שייך בכרגא דהכא - לא מצי מעכב". כלומר, תושב עיר שיש לו עסק בעירו רשאי למנוע מבן עיר אחרת לפתוח עסק דומה בעירו. אולם אם חברו משלם את מס העיר -אי אפשר לעכב בעדו, מכיוון שתשלום המס מחשיבו כאחד מבני העיר.[7] רבנו תם[8] סבר שאם האדם שרוצה לפתוח את העסק החדש מעוניין להצטרף כעת אל משלמי המס של העיר הזו, בן העיר הוותיק אינו יכול לעכב בידו, אולם בשם האור זרוע הובא[9] שרש"י[10] חלק על

4. בשנים האחרונות חל גידול במספר העולים לישראל, זאת בעקבות מגפת הקורונה ומלחמת רוסיה-אוקראינה, אם כי לא באותם ממדים שהיוו אתגר כלכלי משמעותי עבור מדינת ישראל המתהווה. ע"פ נתוני משרד העלייה והקליטה, בשנת תשפ"ב עלו לישראל כ-60 אלף עולים (https://www.gov.il/he/departments/news/5782-aliya-summary).
5. לדיון משלים לכך, אודות העדפת מתן תעסוקה לעולים חדשים, ראה להלן פרק ה.
6. יודגש כי ישנם מקרי ביניים ואפשרויות נוספות שאליהן לא התייחסנו בפרק זה, כגון: האם נכון לקלוט עלייה כאשר הדבר עתיד להביא להורדת רמת החיים הכלכלית של תושבי הארץ, כמו שלמעשה קרה בתקופת הצנע; ואם כן אז עד כמה.
7. יש האומרים שהגדרת 'שייך בכרגא דהכא' שמתירה לגור בעיר אחרת, אינה דווקא תשלום לעיר הזאת המסוימת, אלא בכל מקום שישנה 'מלכות' שגובה מס מכל הערים שתחת מלכותה - ניתן לעבור מעיר לעיר שתחת אותה המלכות. ראה כנסת הגדולה, הגהות ב"י, חו"מ סי' קנו אות מ, שציין לפוסקים הסוברים כך, ולחולקים.
8. דעתו הובאה במרדכי, ב"ב סי' תקיז.
9. הגהות אשרי ב"ב ב, יב.
10. עי' בבא בתרא כא ע"ב ד"ה ואי שייך.

כך וסבר שבני העיר יכולים לעכב בעדו שלא יצטרף לעירם גם ע"י תשלום המס, כדי שלא יוכל לפתוח את עסקו בעיר. מהרי"ק (שורש קצא) דייק מלשון הרמב"ם (הל' שכנים פ"ו ה"ח)[11] שגם הוא סבור כך. מדברי הבית יוסף (חו"מ סו"ס קנו ד"ה נמצא פסקן) משמע שמחלוקתם היא בשאלה האם יוכלו בני העיר למנוע מאדם אחר להתיישב בעירם. הטור (חו"מ סו"ס קנו) הביא את תשובת אביו הרא"ש בעניין זה,[12] ומסקנתו "שאדם יכול לגור בכל מקום שירצה ואין בני העיר יכולין לעכב עליו, וכי קנו אותו הראשונים בחזקה?!" הבית יוסף (שם ד"ה רבינו כתב) הסביר שדברי הרא"ש מתאימים לשיטתו של רבנו תם ולא לשיטת רש"י. לעומתו, סבר הדרכי משה (שם אות ח) שאין הכרח לומר שיש מחלוקת בין הרא"ש לרש"י: מחד גיסא, רש"י עסק בתשלום מס ללא מגורים בעיר, וניתן להבין שסבר שאם ירצה לדור בעיר, לא יוכלו בני העיר למנוע זאת ממנו. מאידך גיסא, ייתכן שגם הרא"ש מסכים לרש"י, שתשלום מס בלבד אינו מקנה זכות למכור דבר בעיר. סיכומו של דבר: לדידו של הדרכי משה, גם רש"י סבור שאי אפשר למנוע מבן עיר לעבור לדור בעיר אחרת, ולדידו של הבית יוסף רש"י סבור שהדבר אפשרי. ייתכן שגם הבית יוסף מסכים שעד כאן לא סבר רש"י שבני העיר יכולים למנוע מעבר אדם אחר לעירם, אלא כאשר הסיבה בגינה הוא רוצה לעבור היא פתיחת חנות מתחרה לבני העיר, אך אי אפשר למנוע מאדם סתם לבוא ולדור בעירם. כך גם עולה מתוך דברי מהרי"ק (שורש קעב):

> דלא אמרו בר מתא אבר מתא מצי מעכב, אלא דוקא היכא שמונע לו רווח שמרויח בו כדי חייו, וכדאמר לעיל גבי מילתא דרב הונא, דאמר ליה: קא פסקת לחיותאי; אבל הכא, שאין שמעון עושה שום רווח בעיר אלא מפזר שם מעותיו, נראה לע"ד דלא מצי מעכב, ואפילו לדברי רבינו שלמה.[13]

כנזכר, דעתו העקרונית של רבנו תם היא שגם כשאדם רוצה לעבור ולדור בעיר חדשה כדי לפתוח בה חנות, אין בכוחם של בני העיר למנוע זאת ממנו. כדי למנוע מצבים מעין אלו, כתב רבנו תם:[14] "ולהכי נהגו לגזור הקדמונים חרם על ישוב, שע"י

---

11. וזו לשונו: "אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה... יש להן למנעו, ואם היה נותן עמהם מנת המלך, אינו יכול למנעו", ודייק מהרי"ק מלשונו: "היה נותן" היינו, שכבר נתן בעבר, אבל לא אם ירצה לתת כעת.
12. הבית יוסף הביאה בשינויי לשון בשם שו"ת חזה התנופה, סי' טו.
13. אמנם ראה לקמן אות ב, בשם מהר"ם מרוטנבורג, והערה 32.
14. לעיל הערה 8.

חרם כופין ולא מן הדין". חרם זה, המכונה 'חרם היישוב', הוזכר אצל ראשונים נוספים, ויש שייחסו אותו לרבנו גרשום מאור הגולה.[15] כפי הנראה, חרם זה נהג במקומות שונים ובתקופות שונות,[16] והתייחס לכל מעבר תושב חדש לעיר, שלא יוכל לעשות זאת ללא אישור הקהל. נראה שמטרת החרם הייתה מניעת תחרות עסקית שעלולה לפגוע בפרנסת בני העיר, ואולי גם ליצור בעיות נוספות כתוצאה מהגעת תושבים חדשים. האור זרוע (א, קטו) הביא את תשובת רבי משה בר חסדאי, שנקט שחרם היישוב נועד "בשביל אלמים ומוסרים, ושאינם רוצים לפנות לתקנת הקהל, ושאינם רוצים לפרוע עמהם", ומכיוון שכך תמה: "ויש תימהון במנהגם, שיש אנשים חטאים שמוחים ישוב לאדם שיש בו צרכי ציבור ואינו יורד לחייהם. ומי שעושה זה, יש בו מדת סדום, ולא יזכה להיות במחיצת הצדיקים". כמו כן, כתבו ראשונים[17] שחרם זה לא הוטל על תלמידי חכמים, ובני העיר לא יוכלו למנוע אותם מלשבת במקומם.

למרות שהחרם לא פשט בכל מקום[18] (וגם לא התמיד לאורך השנים[19]), כתבו הראשונים שבמצבים שונים יוכלו בני העיר למנוע מאנשים שונים לבוא ולדור בעירם, וזאת גם אליבא דרבנו תם הסובר שמן הדין אי אפשר למנוע מגורי תושב חדש בעיר. בשו"ת מהרי"ק (שורש קצא) כתב שכאשר בני העיר חוששים שכתוצאה מהצטרפות תושבים חדשים יוכבד עליהם נטל המס, דינם של התושבים החדשים

15. עי' הגהות אשרי, בבא בתרא, ב, י, ושו"ת מהר"י וויל סי' קנא (בשם רבנו גרשום). להרחבה בשאלת ייחוס תקנה זו לרבנו גרשום ראה התקנות בישראל, ד, עמ' קו-קז הערה 1.
16. להרחבה בענייני 'חרם היישוב' ו'חזקת היישוב', ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך חזקת ישוב; י"ז כהנא, 'חזקת היישוב והשתלשלותה', סיני נ (תשכ"ב), עמ' קיז-קכה; שמעון שווארצפוקס, 'השתלשלותו של חרם היישוב - ראיה מזוית אחרת', ספר יובל לשלמה סימונס: קובץ מחקרים לתולדות היהודים בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, עמ' קה-קיז; החזקה במשפט העברי, עמ' 253-258; א' פוקס, 'שתי תפיסות בעניין חרם היישוב במאה הט"ו', ציון לז חוברת ג-ד (תשל"ב), עמ' 183-196 (החומר ההיסטורי בשו"ת ר' ישראל ברונא, עמ' 234-247).
17. בשם מרדכי ישן (הגהות הרמ"א למרדכי, ב"ב תקיז) ושו"ת מהר"י וויל, שם, בשם האור זרוע. דבריהם הובאו בדרכי משה, חו"מ סי' קנו, ח, ובהגהת הרמ"א, חו"מ קנו, ז. בטעם הדבר, עי' במרדכי ישן, שם; ועי' ביאור הגר"א, חו"מ קנו, נא, ובברכת אליהו, שם.
18. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ), סי' שפב.
19. ראה ערוך השולחן, חו"מ קנו, יב; טז. וראה בדבריו של י"ז כהנא שם.

הוא כעין דין 'רודף',[20] וניתן למנוע מהם להתיישב בעירם. כך פסק גם הרמ"א: "ויש חולקין ואומרים דיכולין למחות בידם, בפרט בזמן הזה שדרים תחת האומות, ויש לחוש שאם יתוספו הדיורין, שיבוא לידי קלקול מן הגויים. ולכן הבא לדור הוי כרודף".[21]

מהרי"ק (שם) כתב שגם רבנו תם וסיעתו, הסוברים שאי אפשר למנוע מאדם לעבור לגור בעיר, לא התכוונו אלא לומר שאין בכוחו של בית הדין למנוע ממנו זאת, אולם אנשי העיר עצמם רשאים לסגור את השער בעדו.[22] הבית יוסף (בדק הבית, חו"מ סי' קנו) חלק על דבריו: "ודבריו תמוהים בעיני, היאך יופקד זה להתגבר עליו על ידי השר, שלא על פי בית דין", וכך הגיב גם מהר"י ברונא.[23] דברי מהרי"ק הובאו להלכה ע"י הרמ"א (שם): "ולכולי עלמא, אם בני העיר יכולים לסגור הדלת ולגרום עם המושלים שימחו בבאים לגור, או ע"י מונע אחר, הרשות בידם". יש מהאחרונים[24] שהגבילו זאת רק למקרים שבהם כתוצאה מכך יוטל מס נוסף על תושבי העיר, אך מנידונו של מהרי"ק נראה שכוונתו לומר שבני העיר עצמם יכולים לעכב, כשהתושב החדש רוצה לעסוק בעסק שבני העיר כבר עוסקים בו.[25]

---

20. דעת מהרי"ק, שם, שגם אם התושב החדש אינו מתכוון להזיק לאנשי העיר - הוא נחשב כרודף, וראייתו מסוגיית בבא קמא קיז ע"ב: "ההוא גברא דאקדים ואסיק חמרא למבראי", וראה גם רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ח הט"ו.
21. על אפשרות למנוע ממגורי שכנים שעלולים לגרום לנזק רוחני, ראה: טובך יביעו, ב, תשובות בענייני שכנים, סי' כד: בני שכונה רשאים להתנגד שימכרו דירה בשכונתם למשפחה שיש חשש שבניהם יגרמו לנזק רוחני בשכונה; שו"ת תשובות והנהגות, ה, סי' שעא: תושבי בניין דירות רשאים למנוע מלהשכיר דירה לגוי או חילוני שעלול להזיק מבחינה רוחנית (בדבריו התבסס על תשובת גאון המובאת בכנסת הגדולה, הגהות הטור, חו"מ סי' קנו אות ו); עמק המשפט, שכנים, סי' לו; שו"ת שערי חיים, ב, סי' קמא, וראה גם להלן פרק ז. דברי הפוסקים המובאים כאן מהווים מקור הלכתי גם להימצאותם של 'ועדות הקבלה' ו'וועדות איכלוס' שקיימות ביישובים ובערים בארץ, אמנם ראה בשו"ת ברית הלוי, ב, סי' קנח.
22. וזו לשונו: "אבל אם יוכל לסגור לפניו הפתח שלא יבא, פשיטא ופשיטא שהרשות בידו, דאטו יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא? כשם שהוא רוצה לבא בעל כרחן של יושבי העיר ע"י השר, כן יעכבו גם הם על ידו ע"י השר שלא יבא".
23. 'תשובה מרבינו ישראל ברונא בעניין חזקת יישוב', מוריה מו-מז (אייר-סיוון תשל"ג), עמ' מד-מט. וראה גם שו"ת מהרי"ט, ג, סי' לא.
24. עי' פתחי תשובה, שם ס"ק יז.
25. כן משמעות: שו"ת הרמ"א, סי' נב; שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' תז; שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' מד. לביאור נוסף ראה חזון איש, ב"ק כג, לז. על הרקע לתשובת מהרי"ק ראה: א' פוקס, שם, עמ' 185-188 (החומר ההיסטורי בשו"ת ר' ישראל ברונא, עמ' 239-241).

זאת ועוד, לדעת ראשונים נוספים,[26] הכוח למנוע מאנשים אחרים לבוא ולדור באותה העיר יכול להיות מבוסס גם על הכלל דינא דמלכותא דינא: העיר שייכת למושל העיר, ולכן בסמכותו למנוע מאנשים אחרים לבוא ולדור בעיר, או להסמיך את הקהילה היהודית להחליט על כך. כך גם יש שהסביר[27] את פסק מהרי"ק שהובא לעיל, שבזכות אנשי העיר למנוע כניסת אחרים - וזאת באמצעות פנייה לשר כדי שיאסור את מגוריהם שם, והאיסור יחול משום דינא דמלכותא דינא. לאור זאת, כוונת הבית יוסף שחלק על דבריו היא להקשות: כיצד רשאים בני העיר לפנות ישירות לשר, ולא לפנות לבית הדין שידונו בין בני העיר לבין אלו שרוצים לבוא.

דרך נוספת למנוע מאנשים להתיישב בעיר הובאה בדברי המרדכי (ב"ב סי' תקיז): "ורשאין בני העיר להסיע על קיצתן ולעשות תקנה. ונראה לי, על עצמן רשאין לגזור כל מי שיבא בעיר שלא מרצונם שלא ישאו ויתנו עמו". משמע, שזה אינו חרם היישוב שנהגו הקדמונים, שהוא אכן חל על מי שירצה לבוא ולדור בעיר,[28] אלא זו עצה לבני העיר שיוכלו לתקן בינם לבין עצמם,[29] כך עולה מדברי הסמ"ע (שם ס"ק כ"ה):

> רצונו לומר, שעושים חרם ביניהם ששום אחד לא יכניס בביתו לאותו הבא לדור שם בלי רשות כל הקהל, ואף אם הוא רוצה לדור אצל גוי או לבנות לו

---

26. עי' שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ל), סי' שמה; מרדכי, ב"ק סי' קעח. כך הביא גם בשו"ת מהרי"ק, שורש קעב.
27. ר' ישמעאל הכהן (מחבר שו"ת זרע אמת), בתשובה בעניין 'פנויה שזינתה בעיר שאינה דרה בה, על מי מוטל לדון את הולד', מקבציאל יח (תשנ"ג), עמ' יד-יט.
28. הסבר זה אינו כפי שהבינו באנציקלופדיה תלמודית, שם, טור יט, שנקטו שחרם היישוב עצמו אינו חל על התושב החדש אלא על בני העיר. ובאמת, בנוסח חרם שהגיע לידינו (אוצר השטרות [גולאק], עמ' 355, הובא גם באנצ"ת שם) נכתב במפורש שהחרם חל גם על התושב החדש: "במותב זקנים בקהל עם, גזרנו באלה חמורה על פי החרם, שלא יהא רשאי בר ישראל או בת ישראל לדור באותו יישוב פלוני, ולא בקרוב לאותו יישוב פלוני בתוך פרס או כך וכך, בלא רשות פלוני ופלוני, וכל מי שיעבור חרם זה, שיבוא בלא רשות פלוני ופלוני לדור באותו עיר או באותו כפר - שיהא בחרם ובנידוי, ולא יהא רשאי שום בר ישראל לישא ולתת עמו. ומה שעשינו וגזרנו בכך וכך בירח פלוני, שנת כך וכך לבריאת עולם, כתבו וחתמו ונתננו לידם". וראה גם בתקנות ניקלשבורג, סי' ריח: "גם נעשה בחרם הגדול שלא יבא שום אחד ממקומות אחרים הוא ואשתו לדור פה, אם לא ברשות השררה יר"ה ובריצוי הקרו"ט וה"ה כשרי הקהל יצ"ו, ומי שיעבור על זה - כלה גרש יגרש מכאן".
29. ועי' במרדכי, שם, שרב יוכל לגזור על תלמידו, גם כשהוא אינו תושב העיר. ועי' שו"ת הרמ"א, שם, בביאור דבריו.

בית לעצמו, אכתי עושין ביניהם חרם, שלא ישאו ויתנו שום אחד מהקהל עמו וכדמסיק. אבל אין עונש החרם חל על הבא לדור שם, מאחר שאינן יכולין למחות מן הדין.

ב. מניעת עניים מלגור בעיר

לעיל התבאר, שבפשטות אין באפשרותם של בני עיר למנוע מאדם לבוא לגור בעירם, אלא אם כן תיקנו בני העיר במקום את 'חרם היישוב', או כאשר קיים חשש שכתוצאה מכך יוטלו מיסים נוספים על בני העיר. האם בני העיר יכולים למנוע מעניים לבוא ולגור בעירם, בטענה שאין ביכולתם לפרנס עניים נוספים על אלו שכבר דרים בעירם? מחד גיסא, מסתבר שהוצאה כלכלית נוספת זו אינה פחותה בחומרתה מהעלאה בתשלומי מיסים. מאידך גיסא, כאן מדובר על דבר מצווה.[30]

תשובת מהר"ם מרוטנבורג[31] עוסקת בשאלה האם ביכולתו של אדם שאינו עוסק במשא ומתן, "להוציא מן העיר את מי שאין לו יישוב". כלומר, לכאורה היה נראה שכאשר אדם בא מן החוץ ורוצה להתיישב בעיר, אזי מי שאינו עוסק במשא ומתן אינו יכול לטעון שפרנסתו תיפגע מהתיישבות אדם חדש בעיר. תשובתו של מהר"ם היא:

> דבר פשוט הוא שיכול להוציא, דא"ל אין לי מעות, הפסקת לי לחיותאי במציאות שבאים לידך היו באים לידי, וכמה מיני רווחים שהיו לי אם לא היתה בכאן. גם אתה מייקר שכירות הבתים, וכמה ענינים שלא ניתנו כולם להיכתב.

משמע מדבריו שאף בטענות כלכליות קלות, אדם יכול למנוע מאדם אחר לבוא ולהתגורר בעירו. אמנם אפשר שדברי מהר"ם אמורים דווקא במקום שנהג בו 'חרם היישוב', וצ"ע.[32]

---

30. לגבי מניעת עניים מזדמנים מכניסה לעיר, עי': בבא בתרא ז ע"ב ורש"י ד"ה ולא, לגבי בניית בית שער לעיר; חזו"א, בבא בתרא ד, ז; וראה התקנות בישראל, ד, עמ' תיא, על תקנות בקהילות המונעות כניסת מקבצי נדבות לעיר.
31. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ל), סי' רטז.
32. ר' ישמעאל הכהן (לעיל הערה 27, עמ' יח) העיר שמהרי"ק (לעיל אות א, ליד הערה 13) חולק על מהר"ם, והסיק שככל הנראה תשובה זו נשמטה ממנו, שאם לא כך - מסתמא לא היה חולק עליו. אמנם ייתכן שיש מקום לחלק בין המקרים. מהרי"ק עסק בשמעון, שהגם שהוא

החתם סופר (שו"ת, קובץ תשובות סי' מו) דן בקדימויות בצדקה. לשיטתו, ההלכה[33] שעניי ארץ ישראל קודמים לעניין עיר אחרת[34] אמורה דווקא בעניי הארץ שדרים שם כבר שנים רבות, וכן במי שעלה לארץ ישראל ונעשה עני, אולם לא כלפי אלו שעולים לארץ ישראל בעודם עניים: "וכי על עניי חו"ל מוטל לעזרו ולסייעו לקיים מצות ישיבת ארץ ישראל?!" והוסיף וכתב כלפי אותם עולים:

> ועוד אומר אני, שבעלותו לשבת שם גוזל עניי ארץ ישראל הדרים שם מכבר, ועיניהם של אותם עניים תלויות על הצדקות המובאים ממקומות חו"ל ועתה בוא יבוא זה לחלוק עמהם, על כן כל הנוסע לשם בעניו על מנת ליטול מהצדקה לאו שפיר [עביד] ואין לו דין קדימה... אבל אין צריך ראיה כי כל מי שיש לו דעה מיושבת יבין הדבר לאישורו, ולא יחלוק אלא המתעקש.

החת"ס נוקט שעני הבא לגור במקום שכתוצאה מכך עניי העיר שכבר שם יפסידו, נחשב כגזלן,[35] מפני שבשל כך יפסידו עניי העיר[36] שכבר מתפרנסים מהצדקה.[37]

לא עושה דבר בעיר, הוא "מפזר שם מעותיו", ונראה שהוא תורם לכלכלת העיר, וצ"ב.

33. ספרי, פרשת ראה, קטז, ז; שו"ע, יו"ד סי' רנא, ג. הרמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז הי"ג, לא הביא הלכה זו, ועי' ספר המפתח (במהד' פרנקל), שם.

34. דעת הב"ח, יו"ד סי' רנא סק"ד, והש"ך, שם סק"ו, שעניי ארץ ישראל קודמים לעניי עיר אחרת, אך לא ל'עניי עירך'. אמנם יש שחלקו וסברו שקודמים אף לעניי העיר שהנותן דר בה, ובכללם התולדות אדם, על הספרי שם, ושו"ת יוסף אומץ, סי' יט. לביאור נוסף, עי' פאת השולחן ב, כב, ובית ישראל ס"ק כט. ועי' מנחת אביב (ליכטנשטיין), עמ' 107–116.

35. ראה כעין זה גם בשם רבי ישראל סלנטר, תנועת המוסר, א, עמ' 359 (במהדורת תשע"ו, עמ' 406): "ידידו ר' אליהו בר פישל מעיר ממל שאל פעם בעצתו של ר' ישראל, על דבר בנו שירד מנכסיו והוא מתכונן לעלות לארץ ישראל, אם יתן ידו בזה. ר' ישראל ציוה עליו לעכב בידו בכל האמצעים שישנם ברשותו, הדבר היה תמוה, ונודע אחרי כן מפי תלמידיו שרבי ישראל לא ראה כל סיכויים שיוכל להרויח לחמו בארץ, וימצא אפוא נופל למעמסה על כספי החלוקה וגוזל את העניים".

36. ראה גם תשובת חת"ס, או"ח סי' רג, שאסר איסוף תרומות עבור בניית חורבת רבי יהודה החסיד באופן שהתרומות לעניי ארץ ישראל ייפגעו, ואם כן יש בכך פיקוח נפש (מלבד עצם החובה שבקיום היישוב היהודי בארץ גם מבחינה הלכתית, עיי"ש).

37. עי' שו"ת רדב"ז, א, סי' תנד, שדן באישה שהייתה חולה ונדרה לעלות לארץ ישראל, וכעת היא ענייה ואין ביכולתה לעלות לארץ מבחינה כלכלית, האם מחויבת לקיים את נדרה. הרדב"ז העלה כמה וכמה צדדי היתר, ובסוף דבריו כתב: "ותו, דאין הפרנסה מצויה בירושלים כלל, וכל שכן בנדון דידן שהיא ענייה ונמצאת דוחקת את עניי ירושלים". יש להעיר, שתשובות אלו עוסקות בעליה לארץ ישראל של אנשים עניים, ולא בכל מעבר דירה מעיר לעיר, ומסתבר שיש לדון בכל מצב לגופו.

החת"ס לא התייחס לטענת בני העיר שלא יוכלו לפרנס את העניים הנוספים, אולי משום שבאותה תקופה הכנסתם של תושבי ארץ ישראל התבססה בעיקר על 'כספי החלוקה' שהגיעו מקהילות חו"ל. בשם רבי חיים מוולוזין הובא[38] שיש לדון את העולים לארץ באופן זה כ'רודפים'. שיטתו מזכירה את דברי מהרי"ק שנזכרו לעיל (אות א) ונפסקו ע"י הרמ"א, שבני עיר יכולים למנוע כניסה של תושבים הפוגעים בפרנסתם, משום שחל בזה מעין דין 'רודף'.[39]

ג. מניעה מיהודים לדור בארץ ישראל

דומה שהיסטורית, לא מצאנו שבארץ ישראל נהגו בחרם הישוב. נראה שהסיבה לכך פשוטה: לא נמצאו קהילות יהודיות משמעותיות בארץ ישראל בתקופת הראשונים.[40] לעיל (אות א) הובא שניתן להסתמך על הכלל דינא דמלכותא דינא כדי למנוע התיישבות זרים בעיר. היינו, מכיוון שהקרקע היא בבעלותו של השר

38. כרוז 'קול מהיכל - מודעה באזהרה נוראה' (נדפס בספר מן המקור, א, עמ' 45): "בראשונה עמד מרן הרב הגאון הצדיק המפורסם בדורו, מוהר"ח מוואלאזין זצ"ל, וקרא בקול גדול לאמר, כי העולים לירושלם בלתי רשות רוזני המדינה, יש להם דין רודף ונוגע בנפשות יושבי הארץ הת"ח, אלמנות יתומים אשר כבר זכו במנת חלקם מפי צדקת נדיבי חו"ל, ועלייתם מצווה הבאה בעבירה, בריבוי שמן למאור שגורם כיבוי, כן ריבוי העולים המטילים את עצמם על קופה של צדקה, ליטול פרנסה מהחררה אשר מהפכים בה, עניי ארץ אשר עלו ברשות, ועל כן גזר אומר בחרם דאורייתא, וחתם עליו בחתימת יד קדשו על קלף למשמרת לדורות עולם". וראה לקמן אות ד.
39. ראה גאולה בדרך הטבע, עמ' 44-46, בשם רבי חיים מוולוזי'ן, שמכיוון שהמטרה היא יישוב ארץ ישראל, הרי שבכספי החלוקה ניתן להשתמש לא רק לצורך פרנסתם של לומדי התורה, אלא גם לסיוע לבעלי מלאכה: "כל עמלנו הוא רק ליישוב ארצנו הקדושה. ומי הם העוסקים בישובה אם לא בעלי מלאכות הסוחרים?!" (מקור דברי ר' חיים הוא בכתב עת 'האריאל' ז חוברת א [תשרי תרל"ה], עמ' 4).
40. אמנם מצאנו שהיו מספר חרמות בארץ ישראל למניעת מגורים מסיבות שונות: (א) חרם שלא ידור רווק בן יותר מעשרים בירושלים - עי' ספר התקנות של ירושלים, מא ע"א, ועי' שו"ת יביע אומר, ז, יו"ד סי' יד אות ג, שקיבץ בית דין לבטל תקנה זו. (ב) חרם שלא ידורו יהודים בעיר יפו, כדי לחזק את היישוב בירושלים - ראה: לוח ארץ ישראל (לונץ) לשנת תרנ"ט, עמ' 72 ו-78; שו"ת שאלת שלמה, ב, סי' נג; שו"ת יין הטוב, סי' מז; שו"ת ציץ אליעזר, יא, סי' יב אות י. (ג) חרם שלא לדור בעיר שכם - ראה תנופה חיים דברי הימים ב', י, בשם רבי יוסף קארו; שו"ת ציץ אליעזר, י, סי' ס, אות עז. עוד יש להזכיר שלאחר כיבוש יריחו השביע יהושע את ישראל שלא לבנותה (יהושע ו, כו), ועי' אנציקלופדיה תלמודית, ערך יריחו, אות ב: החרמתה ואיסור בניינה.

שבאותו המקום, הוא יכול להחליט מי יגור שם והיכן. מסתבר שאף הנוקטים שהכלל דינא דמלכותא דינא מבוסס על קבלת הציבור,[41] יסברו שכאשר ישנה בעלות פרטית על הקרקע - יכול בעל המקום לנהוג כרצונו,[42] וכל שכן כשהציבור מסכים לכך. אמנם בנוגע לארץ ישראל הדברים טעונים בירור רב יותר, לאור מה שכתב הר"ן (נדרים כח ע"א) בשם התוספות, שבארץ ישראל לא נאמר הכלל דינא דמלכותא דינא: "דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא 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".[43] משמע שאין למלך ישראל זכות לגרש יהודי מארץ ישראל, שהרי אין הארץ שלו. לאור זאת, מסתבר שגם להיפך הדבר נכון, ואין בסמכויותיו של מלך ישראל אפשרות למנוע עליית יהודים לארץ ישראל.[44] כך גם הונהג במדינת ישראל עם הקמתה, ובהמשך שנות קיומה גם באמצעות חקיקה ייעודית - ששערי הארץ יהיו פתוחים לכל יהודי.[45]

מה דינו של מלך גוי בארץ ישראל, האם יש לו זכות כזו? הרב שלמה זלמן אוירבך[46] הסתפק בשאלה זו, שכן ארץ ישראל אכן שייכת לעם ישראל, אולם דיני כיבוש מלחמה שייכים גם אצל אומות העולם, ואפשר שהדבר חל גם כשכובשים את ארץ

---

41. רשב"ם, ב"ב נד ע"ב ד"ה והאמר שמואל; רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"ח.
42. עי' שולחן ערוך הרב, חו"מ, הלכות הפקר והשגת גבול, קונטרס אחרון א, שכן משמע מדבריו; ודן בדבריו בעמוד הימיני, סי' טז אות יא.
43. כן הוא בחידושי הרשב"א, נדרים כח ע"א ד"ה גמרא במוכס, גם כן בשם התוספות (ועי' גם בשו"ת הרשב"א, א, סי' תרלז, שלפי זה, בשלטון יהודי בחו"ל נוהג דין דינא דמלכותא). אמנם בשו"ת בעלי התוספות, סי' יב, מובא נימוק שונה לשיטה מעין זו, ואפשר שיש נפק"מ בין הטעמים.
44. זוהי שיטת הרב"צ עוזיאל: שו"ת משפטי עזיאל, ט, חו"מ סי' א, אם כי הוסיף: ש"הדבר צריך תלמוד". וכן כתב בשו"ת בנין אב, ג, סי' עב: "וכשם שאי אפשר להפקיע ממנו את זכותו וחובתו לעלות לארץ... וכשם שהמדינה חייבת לקבלו ואינה יכולה להפקיע ממנו את הזכות להתיישב בארץ".
45. ראה להלן אות ד.
46. מעדני ארץ, שביעית סי' כ אות ח-יא; מנחת שלמה, נדרים כח ע"א ד"ה ולדברי הר"ן. ועי' גם שו"ת ישכיל עבדי, ו, חו"מ סי' כח, ענף א.

ישראל, וממילא לשלטונם יהיה תוקף הלכתי.[47] הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל[48] ופוסקים נוספים[49] סבורים שלשלטון נוכרי בארץ ישראל יש מעמד של דינא דמלכותא דינא.[50] לדבריהם, מבחינה עקרונית ייתכן שבזמן שארץ ישראל נתונה לשלטון נוכרי, ונחקק חוק המונע מגורי יהודים בארץ ישראל - יש לו תוקף הלכתי. ואכן, כבר היו דברים מעולם. בזמן שלטון המנדט הבריטי בארץ ישראל, הוחלה מדיניות של הגבלת עלייה. הרב שלמה זלמן אוירבך[51] התייחס לכך: "ומה שנכנסו לארץ בימי המנד"ט ועברו על החוק,[52] היינו מפני שלא קיימו הבטחתם,[53] וגם היה סכנת נפשות לאלה שביקשו להיכנס". משמע שעקרונית יש בסמכות שלטון זר בארץ ישראל להגביל כניסת יהודים לארץ, אלא שבמקרה זה של המנדט הבריטי - ניתן שלא לקיים את החוק מטעמים שונים.[54] גישה אחרת בשאלה זו הביא הרצי"ה קוק בשם אביו, הראי"ה:[55]

> במשא ומתן עם הממשלה על דבר עולים בלתי חוקיים, באר, כי לפי הכוונה והתוכן של חוקת העלייה לארץ ישראל, הנמשכת מיסודה של תכנית בנין

---

47. לגבי ההשלכה הממונית שנוגעת גם לאיסור גזל, ביחס לדיני כיבוש מלחמה של נוכרי בארץ ישראל, ראה: הרב יעקב אריאל, 'מסיק זיתי נוכרים הנטועים בתחום ישוב יהודי', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 43-52; הרב יצחק שפירא, 'בעלות נוכרים באדמות ארץ ישראל', תחומין כד (תשס"ד), עמ' 271-283.
48. פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סי' מא-מב, בתשובות מתקופת המנדט הבריטי.
49. ראה: פד"ר, ו, עמ' 377; דיני ממונות (בצרי), ד, שער א, פרק ט אות י; קובץ תשובות (אלישיב), א, סי' רו ד"ה אכן, עמ' שצה; דינא דמלכותא (שור), פרק ג, בדעת רבנו תם. וראה גם ר"ש וינגרטן, 'חוקי המדינה ותוקפם לפי ההלכה', התורה והמדינה ו (תשי"ד), עמ' שטז-שיט.
50. וראה משפטי עזיאל, שם, שלדעת הר"ן לחוקי מדינת ישראל אין תוקף משום דינא דמלכותא דינא, אלא מדין תקנות ז' טובי העיר.
51. מנחת שלמה, נדרים שם.
52. כוונתו לכניסת יהודים לארץ, בניגוד לחוקי המנדט.
53. מסתבר שכוונתו לכך שקיבלו מהאו"ם את המנדט על ארץ ישראל, מתוך מטרה להקים בית לאומי לעם ישראל, ומשהגבילו את מכסת העולים לארץ, לא עמדו בתנאים שהיו מחויבים להם.
54. ראה לקמן הערה 61.
55. לשלושה באלול, א, אות פג. גרסאות נוספות לכך הובאו אצל: הרב יהודה גרשוני, 'לדמותו של הרב קוק', אור המזרח ח, א-ב [כט-ל] (טבת תשכ"א), עמ' 44, ושם מובא שאמר כך לנציב העליון. גרסה דומה לסיפור זה מופיעה גם אצל פ' מילר, מעשה שהיה, עמ' 106, ולפיו הסיפור אירע עם הלורד פלומר, והרב קוק הדגיש בפניו שהיהודים הם ה'חוקיים' בארץ, והגויים 'בלתי ליגאליים', ובעקבות כך נותק הקשר ביניהם.

בית ישראל בארצו, שהממשלה באה לסייע לה, הלא היהודי העולה לארץ הרי הוא מגלה את הצורך והחפץ לשוב למולדתו הקבועה, ובודאי הוא עולה חוקי, ואדרבה, על כל ההכבדה על עלייתו וההפרעה לה יש לדון איך היא מתאימה לאותה מגמת חוקת העלייה. ולעומת זה מצדנו אנו, הרי היהודי שיש לו אפשרות לעלות ארצה, והוא מתעכב מזה, הוא הנהו בלתי חוקיי, ולכן יש לנו בלתי עולים בלתי חוקיים, כשאינם משתדלים למלא חובתם. ועולים חוקיים שמשתדלים למלא חובתם של מצות העלייה לארץ ישראל.[56]

נראה אפוא, שדעתו של הראי"ה היא ששלטון נוכרי בארץ ישראל אינו יכול מבחינה עקרונית למנוע מיהודים לעלות לארץ.[57] נראה שהביסוס ההלכתי לדבריו הוא שאין תוקף לחוק שמנוגד לחוקי התורה.[58] אמנם, אין בכך כדי לשלול

---

56. בכרוז שפרסם הראי"ה לאחר פרסום הספר הלבן בשנת תר"צ, כתב (נדפס במלואו במאמרי הראיה, עמ' 358-359): "ידעו כל באי עולם, כי לא איזו ממלכת גויים נתנה לנו יד ושם על אדמת הקודש, כי רק יד קדוש ישראל אלוקי כל הארץ, שדברו נאמן וקיים לעד, היא אשר נתנה לנו את אדמת הקודש לירושת עולם, למען נהיה עליה לאור גויים ולישועת אפסי ארץ. ואם איזו ממשלה שהיא, אחרי אשר עליה נפל הגורל מאת ההשגחה העליונה להיות מעוז ומחסה לעם נרדף... היא תבגוד במשלחה". ועי' גם בדבריו, מאמרי הראיה, עמ' 252, בביאור דעת רב נחשון גאון: "בארץ ישראל, שגם קניין כסף אינו תופס בה, ממילא אין גם הכח ביד הכבוש למלאות את מקומו, כי קניין עם ישראל בנחלת קדשו הוא בטבע המציאות, והוא אחד מד' הקניינים הנצחיים שהקב"ה טבע בעולמו... ואין כח בעולם שיוכל להפקיע אפילו את הקניין שיש ליחיד מישראל באדמת קדשו, על אחת כמה וכמה שאין כל יכולת להפקיע את זכותה להפקיע את זכותה של כנסת ישראל כולה מעל נחלת קדשה".
57. ראו משואה ליצחק, עמ' 26, שם מסופר שבשנת תרצ"ט, לאחר פירסום 'הספר הלבן', "נאם הרב הרצוג נאום דרמאטי בבית הכנסת ישורון בירושלים. הוא תיאר את פרסום הספר כיום נורא שבו הזדעזעה ארץ ישראל ת"ק פרסה. הוא האשים את בריטניה במעילה בתפקידה ההיסטורי ובבגידה בבית ישראל. הרב הוסיף שאם אין דין למטה, יש דין למעלה. הוא קרא את קריאתו של חזקיהו: 'אתה הוא האלקים לבדך לכל ממלכות הארץ... הטה ה' אזנך ושמע' (מלכים ב' יט, טו-טז). בסיום נאומו השמיע הרב דברי נחמה, שלאחריהם קרע את העתקו של הספר הלבן, בקוראו: 'עוצו עצה ותופר' (ישעיה ח, י)".
58. ראה גם שו"ת דבר חברון, ג, סי' שלה. בעניין תוקף חוק שמנוגד לדין התורה, ראה: רמ"א, חו"מ שסט יא; ש"ך, חו"מ סי' עג סקל"ט. וראה גם רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"ט, שמלך ישראל אינו יכול לצוות לעבור על מצווה, וכל שכן שהדין כך גם במלך גוי. אמנם יש לדון שאולי חיוב קיום מצוות העלייה לארץ תלוי באפשרות לעשות כך, ואם המלכות מונעת, ממילא אין מצווה כזו, ולכן אין זה חוק שהוא נגד דין התורה ממש, וצ"ע.
בשנים שלאחר השואה, המחאה כלפי שלטון המנדט התמקדה גם בחוסר המוסריות והעוולה במניעת יהודים מלהגיע לארצם, וראה לדוגמה את דבריו של הרב"צ עוזיאל, מכמני עזיאל,

את האפשרות שגם הרב קוק היה סבור שבכלל, יש למעשי הממשלה תוקף מצד דינא דמלכותא דינא, אך לא בנוגע למניעת עליית יהודים לארץ ישראל.[59] הרב צבי פסח פרנק[60] סבר גם הוא שאין תוקף להגבלת העלייה לארץ, אולם מטעם נוסף שבהלכות דינא דמלכותא דינא: "אם אינו חוק קבוע על כל הציבור, אין בזה משום דינא דמלכותא דינא".[61]

ג, עמ' סב-סג: "אבל לתמהוננו הגדול, אלה שנמסרו בידם שערי הארץ ושלטונה למען השיב בנים לגבולם, טחו עיניהם מראות ולבותם מהבין, וקראו מלחמה באוניות משחית ונשק מכלה, ונגד מי? נגד עם נרדף ועשוק שאינו קורא מלחמה ולא רוצה במלחמה, ואינו שואף לרשת ארצות זרים, אבל הוא נמלט ממוות ומחרב אויב ושב אל ארצו ונחלתו אשר הגלו אותו ממנה בכוח החרב וסערת מלחמה".

59. ראה מועדי הראיה (מהד' תשע"ה), עמ' 190, וליקוטי הראיה (מהד' תשע"ה), עמ' 93, בשם הרב נחום קוק: "תשובה קולעת השיב מרן הרב זצ"ל לנציב העליון הבריטי, בבואו לבקש ממנו שלא לגרש מן הארץ 'עולים בלתי לגליים'. אמר הנציב לרב: יודע אני כי כבוד הרב מעריך מאוד סדרי מלכות וחוקיה, כי בתלמוד נאמר 'דינא דמלכותא דינא', והרי הללו פרצו כל סדר וחוק בעלותם ארצה באופן בלתי חוקי, והכיצד יבקש הרב עבורם? השיב הרב: חוקים המדברים על עולים חדשים אינם חלים כלל על יהודים, כי הללו אינם עולים חדשים. הם תושבים חוזרים. כיצד - תמה הנציב - והרי בני אירופה הם? אמר לו הרב: אדוני הנציב, אתה הסתמכת על דברי חז"ל בתלמוד שאמרו 'דינא דמלכותא דינא', וזה מחייב להתחשב בדבריהם בתלמוד במקום אחר. ישנו פסוק בספר התהלים (פז, ה), שגם אתם מעריצים אותו: 'ולציון יאמר איש ואיש יולד בה'. מה היא התוספת? מיהו איש אשר גם הוא יולד בה, שגם הוא נחשב כבן של ציון, של ירושלים? והנה אמרו חכמינו ז"ל בתלמוד: 'אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה' (כתובות עה ע"א). מי שמבחינה מעשית נולד במקום אחר, אולם הוא מצפה לציון, מצפה לירושלים, גם זה הוא ילדה של ציון, בנה של ירושלים. ויהודים אלה, אשר בדרך לא דרך התאמצו לבוא לכאן, ושציפיה אחת היתה בליבם, להגיע לציון ולעלות לירושלים - בניה הם, הם חזרו אליה, הם באו לא כעולים חדשים אלא כתושבים חוזרים, והארץ חייבת לקבלם כמו שכל אם מקבלת את בניה, גם כשהם שבים ממרחקים כעבור שנים". בעניין זה, ראה פירושו של רש"י, כתובות שם ד"ה ולציון: "ואחד המצפה לראותה יקרא מבניה". מסופר שע"פ גמרא זו התיר הרוגצ'ובר לחתנו - רבה של פתח תקווה - הרב ישראל ציטרון-קטרוני, להישבע על כך שנולד בארץ, כדי שיוכל לקבל דרכון. הסיפור מובא בספרו של הרי"ל מימון, למען ציון לא אחשה עמ' 37-38, ושם העיד הרב מימון שגם הוא פעל פי הוראה זו. ובאופן שונה קצת אצל הר"ש וינגרטן, 'ולציון יאמר איש ואיש יולד בה', סיני פז (תש"מ), עמ' קפט-קצ. ראה גם האיש על החומה, ב, עמ' 154: הוראתו של הרי"ח זוננפלד בעניין. וראה מעין חיים (חרל"פ), עמ' צא. ראה גם עיר הקודש והמקדש, ג, טו, שהסביר את תקנת חז"ל שהכל מעלין לארץ ישראל ולירושלים ע"פ דרשת הגמרא הנ"ל. וראה להלן פרק ה הערה 31.

60. ספר הזיכרון הצבי ישראל, עמ' רפג, ובהסבר הרקע לתשובה שם במשואה לדור, עמ' ק.

61. ע"פ רמ"א, חו"מ שסט, ח. אמנם ראה ביאור הגר"א, שם ס"ק לג, שלכאורה יש לכך סתירה מדברי הרמ"א שם בסע' ו, שבסמכותו של המלך להטיל על יהודים מס גבוה יותר מגויים.

ד. מניעת עלייה מטעמים כלכליים

לעיל (אות ב) הוצעה האפשרות שלפיה, בכוחם של בני העיר למנוע מתושבים חדשים להצטרף אליה, מחשש שמא ביאתם תגרום לקשיים כלכליים. הובאו שם גם דבריהם של החתם סופר ורבי חיים מוולוז'ין שיישמו זאת אף ביחס לירושלים. בכרוז משנת תרכ"ט,[62] שעליו חתומים ראשי הכוללים הפרושים שבירושלים, נכתב שבני ירושלים רצו למנוע מאנשים עניים לבוא ולהתגורר בארץ ישראל:[63]

> אתם הרי ישראל... הטו אוזניכם לדברי אחיכם המסתפחים בעיר אלוקים בירושלים, הן בשנים קדמוניות, עת התעורר גאוני עולם במצות ישיבת הארץ, לעטר עיר קדשינו בחורבנה בזקני ת"ח לגדל בה תורה ותפילה... עוד בימיהם אשר היו טובות מאלו, ראו לנעול דלתות ירושלים לבל יפרצו לעלות בלתי רשות גדולי המדינה למען יבקרו את הראוי לשבת בירושלים, ומה ראו על ככה? כי זכרו ימים מקדם, אשר ע"י רוב העולים השתרגו אז בחובות עצומות, עד כי בעוה"ר נגרשו כולם מהסתפח בנחלת ה', וקרוב למאה שנה ננעלו דלתי ירושלים ושבת רגל אשכנזי משבת בה.[64] ויראי ה' התמימים אשר כלתה נפשם לחבק עפר הארץ, בחרו למקלט את הגליל העליון והתחתון, ערי הקודש צפת וטבריה. וכאשר ברבות הימים נפתחו ע"י עזרת ה' בגבירים המפורסמים שבחו"ל, וראו כי מעפילים לעלות משפחות המון עם שאין עטרה זו הולמתם, ועלייתם ירידה היא לחיי העולים ברשות, וזכו כבר לישיבת הארץ,

---

ויש שחילקו בין אומה לבין בעלי אומנויות שונים, ולדבריהם ניתן להפלות בין שתי אומות. נראה שהרצ"פ פרנק לא סבר כחילוק זה, ואפשר שבגלל חילוק זה נמנע הרש"ז אוירבך מלנקוט כטעמו של הרצ"פ. וראה להלן פרק ה אותיות ג-ד.

62. קול מהיכל, לעיל הערה 38. וראה עוד פיזר נתן, עמ' 466-475.
63. בהקשר זה יש לציין למקרה הפוך: בעת עליית החסידים בשנת תקל"ז הצטרפו אליהם עניים רבים. החסידים דאגו לצורכיהם, אף שהם עצמם היו מחושבים מאוד בהוצאותיהם. על כך כתבו רבות, ראה לדוגמה אברהם אביש שור, 'פרשת העניים שהצטרפו לעליית החסידים בשנת תקפ"ז', המעין 233 (ניסן תש"פ), עמ' 95-103 (וראה שם שהחסידים עצמם לא היו מרוצים מההכרח שהגיע אליהם לפרנס את אותם עניים). וראה להלן פרק ה אות ז אודות הנהגתם של תושבי ירושלים.
64. על מניעת האשכנזים מלגור בירושלים בשל חובות כספיים, ראה תיאורו של ר"י שוורץ, תבואות הארץ, עמ' תעא-תעב, ומסעות ארץ ישראל (יערי), עמ' 448-449 (ועי' גם שו"ת גינת ורדים, יו"ד כלל ג סי' ט).

שקדו חכמים על תקנת זקני ירושלים וסמכו אדאורייתא, "לא תסיג גבול רעך אשר קבלו ראשונים"... בראשונה עמד מרן הרב... מוהר"ח מוואלאזין...[65]

ברבות הימים, אחר סילוקו של אותו צדיק, התעוררו עוד העולים שלא ברצון חכמים, קמו מחדש בשנת תקצ"ב גדולי הדור הרבנים הגדולים המפורסמים רוזני ווילנא, ובראשם הרב... מו"ה אברהם אבלי זצ"ל,[66] הוא ובית דינו הצדק חזקו את תקנות הנהרסות אשר נוסדו לישוב הארץ, והשמיעו כרוזא... כי גם האנשים השלמים הראויים לעלות לשכון כבודו בירושלים, לא ישליכו כל יהבם על הקופה אשר ירדה עשר מעלות... על כן ישמרו לנפשם ובל יחשבו כרודפים לנפשות האביונים אשר החזיקו ראשונה... ולכל הפחות החפץ לעלות יתקן לו מעמדות מקרוביו שבחו"ל, ודוקא זקני עם החופשים מכל חמודי תבל וטפלי לא תליא בהם, כי גם על המעמדות אין סמיכה לישיבת הארץ... אולם המוני עם אל יהרסו כלל לעלות, כי לא יטלו חלק בצדקת הארץ אשר נתייסדו רק לחובשי בית המדרש...

בשנת כת"ר, קמו לגדור גם גדולי הדור מבני ק"ק מינסק, והתעורר ברגש קודש לחדש שנית גזירת ראשונים כמלאכים, וזעקו מרה על המעפילים לעלות שלא ברצון חכמים, והסכימו בכוח בי"ד יפה בכל תוקף אשר לא יינתן להעולה שלא ברשות אף פ"א[67] מקופת הצדקה, יהיה מה שיהיה, ואחריהם הסכים גדול הדור הרה"ג... מו"ה שמחה שמואל אבד"ק שטופץ, ובאזהרה נוראה מילא את דבריהם...

ועתה נחזי אנן מה עלתה בימינו אלה צרות תכופות זו לזו, ומצב אחינו שבגולה ירדה עשר מעלות, ועניי ארץ הולכים ודלים כי עזרתם הולך וחסר שנה שנה... לכן אין עת לחשות, כי בא העת לעמוד על נפשות עניים מבני ציון היקרים... ולא נותר על גזירת עירין אשר גזרו בכוח תורתם לבלי יכרת אוכל מפי אשר זכו כבר לישיבת הארץ ולתת לחדשים העולים שלא ברשות...

לזאת קמנו היום לגדור בעד הרעה ונתאספנו יחד... לחדש דהיום גזירת עירין גאונים וראשונים... לבל יעפילו לעלות אל הקודש מהיום והלאה... לבד

65. עי' הערה 38.
66. רבי אברהם אבלי פסובלר, רבה של וילנא (תקכ"ב-תקצ"ו).
67. פרוטה אחת(?).

זקני ת"ח, שבדוק אשר כבר ימי שנותיהם בהם שבעים שנה, ויש להם אופן להחיות נפשם בארץ ולא יסמכו על קופה של צדקה לנגוע בנפשות אביונים... וכל איש ואישה אשר לא ישמע לקול ההתראה הזאת ויעלה בידיים ריקניות, איהו דאפסיד אנפשיה, ויהיה מהצועקים ואינם נענים.

וכן במכתב מאת 'כולל חב"ד':[68]

אמנם קול הפעמון המכה במה"ע[69] העברים ברעש גדול מבשר ואומר, כי יתנו ראשי החברה לאחינו בית ישראל אדמה לעבודה, שוורים לחרישה ובתים לשבת, הסב נזק לנו היושבים בקדש משכבר הימים ולאחינו הבאים מחו"ל יום-יום. כשני אלפים משפחות באו בשנה האחרונה לאה"ק. אחדים מהם היו בעלי בתים חשובים בעריהם, בעלי פרנסה ועסק, וימכרו כל אשר להם ויבואו לא"י, ורובם עניים גמורים הנופלים למשא עלינו ואין בכוחנו לפרנסם ולכלכלם נפשם ברעב תתמוגג. לזאת... ראוי ונכון כי ישתדל שיזהירו ראשי החברה את אחינו העניים והאביונים לבל יהרסו לעלות, כי אין לשער גודל דוחקם וחסרונם.[70]

68. שיבת ציון (מהד' הר ברכה תש"ס), עמ' 104-105. שנת המכתב לא צוינה.
69. מכתבי העיתים (=עיתונים).
70. ובהערות העורך (רא"י סלוצקי, שם) כתב: "הועד הנכבד לחברת ישוב ארץ ישראל בארצנו עשה באמונה את כל המוטל עליו, ויזהיר כמה פעמים במכ"ע העברים את בני דלת העם לבל יהינו לעלות לאה"ק, כי בנפשם הוא, וכי כל משפחה החפצה לעלות לאה"ק צריכה שיהיה לה בצלחתה לא פחות מסך שלשת אלפים רובל כסף, ואז יש לה תקוה לבוא שם לאיזו מטרה. אולם מי אשר אין לו סך כזה, והוא הורס את מצבו פה ונוסע לאה"ק, הרי הוא מתחייב בנפשו ובנפשות בני ביתו, ויהיה אח"כ מהצועקים ואינם נענים. ובשם אהבת עמנו האומלל, בשם הצלת אחינו מחרפת רעב, הפילו ראשי הועד את תחנתם לפני הרבנים, פרנסי הקהילות, גבאי בתי הכנסיות וחובבי ציון די בכל אתר ואתר, לעצור בכל מה דאפשר את העניים לבל יעפילו לעלות לאה"ק. גם סופרים רבים ונכבדים מהכא ומהתם העידו באחינו לבל יעלו לאה"ק בידים ריקניות, ולא ישעו בדברי שקר אשר יעבירו איזה שקרנים על דבר אחוזות שדות וכרמים אשר יתנו באה"ק לאחינו חנם אין כסף. כל חובבי ציון מלאו באמונה את חובתם זאת, ובמי האשם אם אחינו האטימו אזנם ולא שמעו לכל האזהרות האלה, ויעלו המונים המונים לאה"ק בעירום ובחוסר כל. ומלבד האסון אשר המיטו עליהם בפחזותם, גרמו גם רעה רבה לישוב הארץ, כי מצאה ממשלת תוגרמה לנחוץ לסגור שנית את חופי אה"ק לפני אחינו העולים בהמון רב".

נראה שאף שבוודאי מעיקר הדין לא ניתן למנוע מיהודי לשוב לנחלת אבותיו, כאן המצב שונה. כשישנו חשש לקריסה כלכלית של היישוב, יש לחזק את היישוב הקיים ולא לאפשר עלייה העלולה לגרום ליישוב כולו להתבטל. היסוד ההלכתי לכך הובא לעיל (אות ב).[71] סברה דומה מצאנו בשו"ת שער שלמה (סי' קל), אשר דן האם קהילות הספרדים הוותיקות שבארץ ישראל יכולות למנוע מהקהילות האשכנזיות לאסוף תרומות בחו"ל, מאחר שהספרדים כבר הוחזקו בישיבת ארץ ישראל, ואם כן הוחזקו גם בכספי התרומות. מסקנתו, שההלכה מתירה לספרדים למחות בידי האשכנזים, לא רק לשיטת סוברים שמצוות הישיבה בארץ ישראל אינה חלה תחת שלטון זר, אלא אף לסוברים שהמצווה חלה גם תחת שלטון זר. טעמו הוא, שמוטב שתתקיים הקהילה שכבר מוחזקת בישיבת הארץ, ולא שתתבטלנה שתי הקהילות.

בשנים שקדמו להקמת מדינת ישראל, הוכרזה ע"י הבריטים ששלטו בארץ מדיניות של עלייה לפי יכולת כלכלית. לאור המובא לעיל, נראה שעקרונית ישנו בסיס הלכתי למדיניות כזו, אם כי בפועל, קשה לדעת אם אכן הייתה למדיניות כזו הצדקה. זאת ועוד, על אף שגם בין תושבי הארץ היהודים היו שתמכו בה, קשה לומר שהגבלת העלייה נבעה רק ממניעים טהורים של העדפת הפיתוח הכלכלי של הארץ, ולא מהעדפת תושבי הארץ הערבים ואנטישמיות.[72] נציין, שעוד קודם לשלטונם של הבריטים בארץ, עוד בזמן השלטון התורכי, התנהלו דיונים מהותיים בקרב מנהיגי הציונות האם להעדיף עלייה המונית או עלייה מצומצמת יותר בהתאם לכושר הקליטה הכלכלי של הארץ.[73] בשנים הראשונות שלאחר

---

71. אמנם ראה את דבריו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, דרכה של תורה, עמ' 98: "אין סמכות לרשויות לאסור או למנוע עלייתם לארץ של יהודים תמימים בגלל סיבות בריאותיות, חברתיות או כלכליות כלשהן. חקיקה כזאת בטילה מתחילה ואין לה שום תוקף כלל". אמנם אין בדבריו התייחסות לחשש מקריסה כלכלית שתשפיע על כלכלת המדינה בכללותה.
72. להרחבה בעניין הגבלת העלייה על רקע כלכלי בשנים אלו, ראה: א' חלמיש, 'עלייה לפי יכולת הקליטה הכלכלית', עיונים בתקומת ישראל (2003), עמ' 179-216; י', גלבר, 'מ'אל תעלו'! עד חוק השבות: לבטים ותמורות בגישה הציונית לעלייה', קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות (תשנ"ח), 249-284.
73. ראה ש' מרגליות, 'עליית המונים או עליית נבחרים? היחס לעלייה בימי העלייה הראשונה והעלייה השניה', קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות' (תשנ"ח), עמ' 107-130; י', גלבר, שם.

הקמת מדינת ישראל, בעיה זו צפה ועלתה בצורה קיצונית - היה קשה מאוד למדינה צעירה ועניה להתמודד כלכלית עם גלי עלייה גדולים ביותר בפרקי זמן קצרים, והתנהל דיון סוער סביב שאלת הגבלת העלייה בהתאם ליכולת הכלכלית של המדינה.[74] כמובא לעיל, גם למדיניות ההגבלה יש בסיס הלכתי.[75] כמובן, אין לדמות עליית יהודים בשנים אלו למציאות שבה אנו חיים כיום ב"ה,[76] שבה מסתבר שגם גל עלייה, גדול ככל שיהיה, גם אם יגרום לקשיים כלכליים כאלו ואחרים - מסתבר שלא תיגרם קריסה של הכלכלה. ועל כן, יש לבחון את הנתונים בתשומת לב ובשום שכל.

שנים רבות לאחר מכן, בעת העלייה הגדולה מברית המועצות, נדרש הראשל"צ, הרב אליהו בקשי דורון,[77] לשאלת העדפת כלכלת תושבי הארץ לעומת העולים. דיונו לא עסק בעצם שאלת העלייה לארץ, שלדידו היה פשוט שיש לקבל את העולים בזרועות פתוחות, אלא בשאלת הקדימות הכלכלית:

> העלייה שהפתיעה את כולנו מגיעה לארץ כשיכולת הקליטה מוגבלת, וכשהעם היושב בציון אינו ערוך לקבל אחים בסדר גודל זה ותכיפות כה רבה, למרות המאמצים והזרועות הפתוחות קליטת העולים גורמת לבעיות כלכליות וחברתיות רבות ולשאלות שחייבים לתת עליהן את הדעת. יש המכריזים בצדק לראות את המצב כמצב חירום, ושכולו קודש לקליטת עלייה בכדי לא לאבד את הברכה לה ציפינו זה שנים, וכדרך מצב חירום נדחקים צרכים

---

74. להרחבה בעניין זה, ראה: א' פיקאר, 'ראשיתה של העלייה הסלקטיבית בשנות החמישים', עיונים בתקומת ישראל (1999), עמ' 338-394. ראה גם אצל ש"ז שרגאי, 'קרבן עולה', תהליכי התמורה והגאולה, עמ' 503-507, שטען שהייתה זו טעות להגביל את העלייה, ועל תושבי המדינה הוותיקים להבחין בחשיבותה, ולשאת בירידת רמת החיים לשם כך (וראה גם דבריו באיגרותיו, עמ' 375-376). וראה לעיל פרק ג הערה 10.
75. היו שטענו כי לא תמיד המצדדים בהגבלת העלייה היה מונעים רק מרצון לשמור על הרווחה הכלכלית של הארץ, אלא גם מרצון שלהם להשפיע על אופיה של המדינה (שתהיה 'מתקדמת' וחילונית יותר, ופחות מסורתית). אך עי' בדבריו הנחרצים של ש"ז שרגאי באיגרותיו, עמ' 374.
76. ראה גם א' שפייזמן, 'מאוניברסלית לסלקטיבית: שינויים במדיניות העלייה והקליטה של מדינת ישראל בשנים 2004-2010', הגירה 2 (תשע"ג), עמ' 95-110, שהצביעה על כך שבשנים אלו מדינת ישראל השקיעה ועודדה יותר את קליטתם של עולים שיתרמו לכלכלת המדינה.
77. שו"ת בנין אב, ג, סי' עב.

אחרים לקרן זווית והשאלה היא האם נכון וישר לרחוק את שאר הצרכים לקרן זווית, ולדאוג בראש ובראשונה לעלייה. ואם כן, מהו סדר העדיפות ומה נדחה מפני מה.

השאלות מחריפות מיום ליום וצוברות תאוצה רבה. ידועה בעיית הדיור, ההכרח לשכן עולים כתנאי ראשוני לקליטתם בארץ גרם לעלייה ניכרת ביותר בדמי שכירות דירה, מאות מבני הארץ נותרו ללא קורת גג כשאינם יכולים לעמוד בעלות שכר הדירה, מעברות נוסח התש"ן מפוזרים ברחבי הארץ, כשיושבי האוהלים צוברים מרירות כנגד הממסד, ואף שנאה בעקיפין לעלייה ולעולים כגורם ישיר למצוקתם. והשאלה בנושא זה אינה מי צודק, ודאי שצודקים השניים ולשניהם מגיע דיור. מחובתנו לשכן את העולה המגיע ארצה ואין ספק שגם לבן הארץ מגיעה זכות דיור לא פחות מהעולה החדש. השאלה המעשית כשאי אפשר לספק לשניים את מבוקשם, מי עדיף ואת מי להקדים ולצערנו לפעמים השאלות מגיעות גם לדיני נפשות וכמה קשות הסוגיות כשהשאלה אם דוחין נפש מפני נפש.

רוב הרשויות המוניציפליות במצב כלכלי קשה, ובקושי רב שומרים הם על רמת חיים נאותה של בני העיר. לכל עיר מתוספים עולים חדשים, שיש לעזור להם. העזרה באה על חשבון רווחתם של בני המקום. ברור שנדרש מכל הציבור לתרום לקליטת עלייה, ולוותר על רמת חיים לטובת אחינו בשרנו. אולם השאלה היא, עד כמה חייבים ראשי הערים בקליטת העלייה, והאם הדאגה לבני עירם ובעיקר לעניי עירם, עליהם הם מופקדים, אינה קודמת לקליטת העולים החדשים שזה מקרוב באו.

לאחר דיון ארוך העוסק בשאלת קדימויות בנתינת צדקה והגדרת העלייה מרוסיה גם כפדיון שבויים, מסיק הרב בקשי דורון:

ונראה, שבנדון דידן יש לחלק בין הרשות הממשלתית, לרשות המוניציפאלית. העולים דינם כאזרחי ישראל וצרכיהם כצרכי עניי ישראל. הרשות הממשלתית, שדאגתה לכלל ישראל וכל אזרחי המדינה, חייבת לדאוג לעולים ולעלייה באותה מידה שדואגת לכל אזרחי המדינה. ובזכות המוקנית ע"י המדינה, אין לאזרחי המדינה דין קדימה על העולים. אולם הרשות המוניציפלית שאחריותה לבני עירה למרות שיש לה לדאוג לעולים, זכויות

בני העיר עדיפות, ויש להקדים תחילה את בני העיר, מדין עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמים.[78]

דומה שעיקר חידושו הנוגע לענייננו הוא, שמדינת ישראל - כמדינה - צריכה לדאוג לצרכיהם של העולים בדיוק כשם שהיא דואגת לצרכי אזרחיה בכלל. הטעם לכך הוא, שלאחר שכבר עלו לארץ - תהא הסיבה לכך אשר תהא - הרי הם כבני הארץ, ויש לדאוג להם בצורה שווה.[79]

סיכום

חז"ל הפליגו במעלת העלייה לארץ והישיבה בה, ומצווה זו מוטלת הן על הפרט בעצם ישיבתו והן על הציבור, בכיבוש הארץ והתיישבות בה.[80] אין בכוחם של תושבי הארץ למנוע אחרים מלעלות אליה, אולם כאשר הם חוששים שעלייה כזו תקפח בשיעור קיצוני את פרנסתם, זכותם לומר שלא יפרנסו את העולים לארץ. מכיוון שכך, נראה שגם לממשלה ישנה זכות עקרונית למנוע את עלייתם של יהודים שיקשו מהותית על ההתנהלות הכלכלית הסבירה בארץ. עם זאת, ועל אף שמצאנו יסוד הלכתי לכך, על המנהיגים וראשי המדינה לנקוט מדיניות כזו רק אם אכן ברור שעליות כאלו יפגעו בכלכלה בשיעור ניכר ומשמעותי. לולא כן, ודאי שחובה על המדינה לסייע בקליטת כל יהודי בארץ ישראל.

---

78. אמנם ראה שם, הגבלות לעיקרון זה.
79. על העדפת עולים במקומות עבודה וכדו' ראה להלן פרק ה.
80. ראה על כך לעיל פרק א אות ב.

פרק ד

חילול שבת להעלאת 'תינוקות שנשבו' לארץ ישראל

הלכה היא בידוע:[1] פיקוח נפש דוחה שבת; אלא שלאמיתו של דבר, משמעותה העיקרית של 'נפש' זו אינה אלא גוף האדם: מקור הביטוי 'פיקוח נפש' בפיקוח של גל אבנים[2] בשל חשש סכנה לגוף האדם. לעומת זאת, בכל הנוגע לחילול שבת לצורך הצלת נפשו הרוחנית של האדם, הרי שזו נתונה במחלוקת. עם זאת, להלן יובהר שרוב הפוסקים נמנו וגמרו להכריע שמחללים, וכך הלכה פסוקה.

מההכרעה שפיקוח נפש דוחה שבת, נגזרות שתי שאלות: א. האם מחללים שבת לפיקוח נפש גופני של מי שאינו שומר תורה ומצוות;[3] ב. האם מחללים שבת להצלת נפשו הרוחנית של מי שאינו שומר תורה ומצוות. בשל העובדה שהשאלה הראשונה נדונה לא מעט אצל הפוסקים, עיקר עניינו להלן יתמקד בשאלה השנייה, ועם זאת, ניזקק לשאלה הראשונה כ'בית אב' ביחס לשנייה.

א. ניצול שעת כושר

שאלה כזו התעוררה, לדוגמה, בתחילת שנות ה-70 של המאה ה-20, שעה ש'הונמך' - אך לא בוטל - 'מסך הברזל' אשר מנע במשך עשרות שנים מיהודי

1. הלכה זו צריכה להיות ידועה, עד כדי כך שאמרו עליה בירושלמי, יומא ח, ה: "הזריז משובח, והנשאל מגונה, והשואל הרי זה שופך דמים"; וראה שו"ע או"ח שכח, ב; ומשנ"ב שם, ו: "הנשאל הרי זה מגונה - שהת"ח, היה לו לדרוש, כדי שידעו כולם ולא יצטרכו לשואלו עוד".
2. ראה משנה יומא ח, ז; ומשם בהשאלה לטיפול מציל חיים ככלל -- ראה תוספתא (ליברמן) שבת טו, יא.
3. קיימות 'הסתעפויות' נוספות, כדוגמת השאלות האם שונה דינו של קטן מדינו של גדול, האם שונה דין פושע מדינו של זה שאינו פושע, האם יש להבחין בין הצלת יחיד לעומת הצלת רבים, ועוד, ולכל זה ראה במפרשי השו"ע או"ח שו, יד ושם שכח, י, ואין זה מעיקר עניינו שכאן.

ברית המועצות (לשעבר) להגר ממנה. תחושת רבים הייתה שמדובר בשעת כושר שעלולה שלא לחזור, והתעוררה השאלה האם מותר לחלל שבת (נסיעות וטיסות, הנפקת מסמכים והחתמתם וכו׳) עבור יהודים שרחוקים מהקפדה דתית כלשהי ומבקשים להגר. יודגש, כי הדיון לא עסק במצב של פיקוח נפש גופני של אותם מבקשי הגירה, אלא בפיקוח נפש רוחני בלבד, היינו חשש שהישארות במקום זה עלולה להוביל לטמיעה והתבוללות וביטול זהות יהודית וכו׳.

עוצמת הדילמה תוארה בפרוטרוט ובחדות על ידי הרב שאול ישראלי:[4]

עם סילוק מסך הברזל מברית המועצות וגרורותיה, נפתח פתח לעליה של היהודים מרוסיה ומשאר המדינות, שהיה אטום וסגור זה עשרות בשנים. התחיל זרם עליה בלחץ חזק, בעוד שאמצעי התחבורה התקשו לענות על מלוא הצרכים. כבר עם הגעת ראשוני העולים, נתגלה מה גדול החורבן הרוחני אשר עולל המשטר הסובייטי ליהדות רוסיה, במשך שבעים שנות שלטון דיכוי של כל מה שנודף ממנו ריח של יהדות. מגיעים יהודים, שחוץ מזה שיודעים שהם שייכים לעם ישראל, אינם יודעים כלום - מה זה יהדות, ומה ההשתייכות לעם ישראל מחייבת אותם. קיים גם אחוז מדהים של נישואי תערובת, ונוכחים לדעת מה גודל הנס שהתרחש לנו, בהיווצר האפשרות להציל את השארית הנשארה מטמיעה מוחלטת. בהיות השינוי במהלך הפוליטי הוא עצום, ומורגשת התרוצצות לא מבוטלת של זרמים שונים ומנוגדים באותה מעצמה, אין בטחון שהמדיניות של פתיחת השערים להגירת היהודים תחזיק מעמד, וקיימת הרגשה שיש לנצל את המצב הנוכחי הקיים בכדי להעלות את הכמהים לעליה במדה המקסימלית האפשרית. ונתעוררה שאלה, אם מצב זה מחייב גם חילול שבת בהפקת רשיונות העליה וניצול אמצעי התחבורה גם ביום השבת - האם ניתן להשוות את הצורך בעליה, שהיא בגדר פיקוח

4. חוות בנימין, א, סי׳ יד [במקורו: תורה שבעל פה, לב (תשנ״א), עמ׳ כו-לא]. יצוין שהרב ישראלי שב לעיקרה של סוגיה זו פעמים רבות, הן במאמרים הן בשיעורים. ראה: ׳פיקוח נפש בסכנה רוחנית׳, תחומין ב (תשמ״א), עמ׳ 27-34; שערי שאול - שבת, סי׳ ט, ועוד; וראה גם עמוד הימיני, סי׳ יא. לחשיבות עריכתה של השוואה בין מכלול התייחסויות הרב ישראלי לנושא מסוים, הן ככלל הן בנדון זה בפרט, ראה מאמרו של הרב פרופ׳ נריה גוטל, ׳קוים למשנתו השלימה של רבנו׳, גאון בתורה ובמידות, עמ׳ 197-221.

> נפש רוחני, לגדרי פיקוח נפש רגיל, שאין לך דבר שעומד בפניו, חוץ משלושת עבירות החמורות שבהם נאמר יהרג ואל יעבור.

את דיונו המסועף בנושא, חתם הרב ישראלי - באופן נדיר למדיי - ב"צ"ע", ואולם גישתו הובנה כמצדדת בהיתר חילול השבת למטרות אלה ובנסיבות אלה.[5] כנראה, לא נצרכה הלשון הזהירה אלא למניעת היסחפות והפרזה.

נגד הכרעה זו יצא חוצץ רבה של הקהילה היהודית-ליטאית במוסקבה, הרב פנחס גולדשמידט.[6] הלה טען ש"במציאות של ימינו, רוב מנין ובנין של יהודי ברית המועצות רחוקים משמירת המצוות, ואינם עומדים לשמור מצוות ה', ובתוכן מצות שבת קודש גם אחר כך, בצאתם לארצות אחרות, וגם בעלותם ארצה. מי יימר שאפשר לכלול יציאה זו בתור הצלה רוחנית, שדוחה את השבת". ולא נחה דעתו עד שחלק על הרב ישראלי וקבע כי "ישראלים שאינם שומרי שבת ושאר מצוות, אין לנו היתר לחלל שבת עבורם משום פיקוח נפש רוחני, כדי להוציאם מארץ המועצות... על כן, לענ"ד אין מקום להתיר עלייתם של יהודי ברית המועצות בשבת מצד פיקוח נפש רוחני, כמ"ש דאין סברא של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

להלן תידחה טענה זו, ויובהר שהיתר חילול השבת בנסיבות כאלה, נשען על אדני הלכה פסוקה ומסורת יצוקה.

יצוין שבשנים האחרונות שבה ומתעוררת לא פעם שאלה דומה, זאת על רקע מבצעים לחילוץ נשים יהודיות שנישאו לגויים. במקרים לא מעטים, הזמן המועדף לביצוע החילוץ הוא דווקא שבת, שכן מועד זה פחות צפוי להגעת מחלצים. דא עקא, לעיתים האישה אומנם מעוניינת לשוב לביתה, אך אין כל ערובה לכך

---

5. לדוגמה, ראה ר"ז רונס, 'חילול שבת לצורך "פיקוח נשמה" ', מחניך, א (תשס"ז), עמ' 141: "הגר"ש ישראלי זצ"ל... נטה משום כך להתיר חילול שבת לשם העלאת יהודי רוסיה ארצה, משום פיקוח נפש רוחני"; הרב פנחס גולדשמידט, להלן הע' 6: "הגאון הרב שאול ישראלי שליט"א... דן בשאלת העלאתם של יהודי רוסיה בשבת... ומבין שיטותיו בוקעת ועולה דעת הרב הנ"ל... יש מקום להתיר את העליה בשבת, משום פיקוח נפש...".
6. הרב פנחס גולדשמידט, שו"ת זכרון בספר, סי' טז. וראה: הרב אשר סבג, 'פיקוח נפש רוחני', צהר, לט (תשע"ו), עמ' 55-75, ושם עמ' 72; הרב משה בארי, 'הזמנת חילוני ללימוד תורה בליל שבועות', צהר, לח (תשע"ה), עמ' 29-33.

שבדעתה להקפיד מעתה על קלה, אף לא על חמורה. ובכן, כאשר ישנה אפשרות לעריכת מבצע כזה דווקא בשבת, וזאת בנסיבות של 'פיקוח נפש רוחני' שאינו כרוך בפיקוח נפש גופני, האם הדבר מותר?

ב. פיקוח נפש גופני של 'תינוק שנשבה'

דין ודברים חוזר ונשנה התקיים בין רבי עקיבא איגר ובין רבי מאיר פוזנר - בעל ה'בית מאיר' (או"ח סי' של), בשאלת חילול שבת לצורך הצלת מי שאינו שומר תורה ומצוות. שורש מחלוקתם נעוץ בהבנת היחס בין הדעות השונות בשאלה "מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת" (יומא פה ע"א-ע"ב):

> נענה רבי ישמעאל ואמר: 'אם במחתרת ימצא הגנב' (שמות כב, א)... נענה רבי עקיבא ואמר, 'וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות' (שם כא, יד)... נענה רבי אלעזר ואמר: ומה מילה... רבי יוסי ברבי יהודה אומר: 'את שבתתי תשמרו' (שם לא, יג)... רבי יונתן בן יוסף אומר: 'כי קדש היא לכם' (שם, יד)... רבי שמעון בן מנסיא אומר: 'ושמרו בני ישראל את השבת' (שם, טז), אמרה תורה: חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה.[7] אמר רב יהודה אמר

7. מדברי ראשונים ואחרונים עולה שאין הכוונה בדווקא לשמירת שבת עתידית, אלא די בכך שהוא עתיד לקיים מצוות, ולו רק תשובה. ראה מאירי, יומא פה ע"א: "התחילו לפקח ובדקו בחוטמו ומצאוהו חי, משלימין בפקוחו, אף על פי שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתוודה" (וראה להלן הע' 10); רבנו יהונתן מלוניל, יומא ה ע"א בדפי הרי"ף: "לחיי שעה, שאע"פ שפשיטא לן שימות לסוף שעה, אחר שנחלל עליו את השבת, מהו דתימא משום חיי שעה לא נחלל עליו את השבת, קמ"ל דמחללי', משום דבההיא שעתא יכיר בוראו, ויתודה על חטאתיו בפה או בלב". וראה ביאור הלכה, שם: "אלא לפי שעה - ואף על גב דלא שייך הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, משום דלאו דוקא שבת, הוא הדין שאר מצוות, כמו שכתב המאירי ביומא וז"ל ואעפ"י שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה עכ"ל. אמנם...".
לעומת זאת, ראה אור החיים שמות לא, טז, שבמהלך פרשנותו לתורה כתב שתנאי שמירת השבת הוא כפשוטו, והותר לחלל רק אם ידוע לנו שאכן יחיה לשבת הבאה: "או ירצה על זה הדרך, אימתי אמרתי לך לשמור איש ישראל אפילו בערך כבוד שבת, דוקא לעשות, פירוש, באדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל מי שוודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשומרו, הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים, לא יחלל עליו שבת". ותמהו עליו ביותר - ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח, סי' טו, משיבת נפש, פ"ג: "דבריו מרפסין איגרא, ועומדים מפורש בניגוד ההלכה הפסוקה שמחללין את השבת אפילו לחיי שעה, והגמ' ביומא הרי פירשה כך גם

שמואל, אי הואי התם, הוה אמינא: דידי עדיפא מדידהו, 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם. אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פרכא... אמר רבינא, ואיתימא רב נחמן בר יצחק, טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי.

לכאורה, מסוגיה זו עולה שכל אחד מהמקורות עומד לעצמו בנפרד משאר המקורות, ועל כל אחד מהם יש פירכה, להוציא המקור מהפסוק "וחי בהם", שהוא היחיד שעליו אין פירכה. עם זאת, יצוין שטיעון "חלל עליו שבת אחת כדי ששמור שבתות הרבה", שבסוגיית יומא הובא כאחד מטעמים רבים, ויוחס לר"ש בן מנסיא, הובא בסוגיית שבת (קנא ע"ב) כהנמקה סתמית לפסיקת רשב"ג: "תינוק בן יומו חי, מחללין עליו את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה. דוד מלך ישראל מת, אין מחללין עליו, כיון שמת אדם בטל מן המצוות".[8] דומה שבכך מוקנה לטיעון זה משקל יתר.

ובכן, רעק"א ור"מ פוזנר נחלקו בשאלת היחס בין "וחי בהם" ובין "חלל עליו... כדי...". הדיון נסב סביב מקרה שבו חילול השבת נדרש עבור קראי - אדם שמחד גיסא הוא יהודי, ומאידך גיסא הוא מחלל שבת עתה, וכנראה שימשיך בדרכו גם בעתיד. רעק"א טען שיש לחלל עליו שבת, לפי שנימוק "וחי בהם" מכריע לחלל שבת עבור כל יהודי, גם זה שאינו עתיד לשמור שבתות הרבה בעתיד:

הא הקראים מקרי ישראל מומר, ולהרמב"ם נקראים תינוק שנשבה... הוי ישראל מעליא לחלל עליו שבת, וכן בכל מומרת מעוברת, לכאורה, הדין כן, כיון דנכרי ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר.

כוונת המשנה שם, ומבלי שיוזכר ממחלוקת בזה", והביא ממחברים רבים לפלפל בדבר, שכן ברור שלא כך פסוקה ההלכה למעשה. וראה בספר עיטורי חיים (שוורץ), פרשת כי תשא, עמ' רלה-רלט, שציין ניסיונות רבים ליישוב הקושיה על אור החיים, כולל גם הצעה שאין אלה אלא דברי "תלמיד טועה". (בהקשר זה נכון להוסיף ולהעיר, שדברים אלה של אור החיים נאמרו במסגרת פרשנותו לתורה. ככלל, בפרשנותו לתורה, עשה האור החיים שימוש רב בצדדי הלכה, אך לאו דווקא כהלכה-פסוקה. ראה לדוגמה מה שכתב בבמדבר יט, ב ביחס לקרני הפרה האדומה וטלפיה, ומה שהעיר עליו בספר מנחת עני (זינצהיים), ערך פרה, וראה מנ"ח, מצווה שצז, וחזו"א, פרה ד, ב; ועוד דוגמאות רבות, ראה מאמר הרב פרופ' נריה גוטל בספר לכבוד הרב אליהו ידיד, תשפ"ד). וראה ילקוט יוסף, שבת ד, סי' שכט - על מי מחללין את השבת, הערות א-ג; שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' שו.

8. כן ראה מכילתא דר' ישמעאל, כי תשא, א; ירושלמי, יומא ח, ה.

כנגדו, טען הבית מאיר, כי "מה דפשיטא למר, מיבעי לי טובא, ואף איפכא מסתברא". וכך נימק את דבריו:

> כיון דכל עיקר היתר חילול, הוא כדי שישמר שבתות הרבה, ותינוק שנשבה, תיתי מהי תיתי? הוא בחזקת שלא ישמור שבת, כיון שנשבה בקטנותו, וסובר שגוי הוא. ואף ששמואל למד ההיתר מן הפסוק 'וחי בהם', מכל מקום מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מן 'ושמרו', ומודה שעל מי שהוא בחזקת ודאי שלא ישמור, שאין לחלל עליו. וכן מומרת מעוברת, מהי תיתי לחלל על העובר, אם הוא בחזקת שיטומע ביניהם על ידי אמו... תינוק שנשבה וכן המומרת, היכי שאין ידינו תקיפה ובודאי ישאר מטומע ביניהם ולא ישמור שבת, מה בכך שאין דינו כגוי, מכל מקום מהי תיתי לחלל עליו, אחרי שידוע קרוב לודאי שלא ישמור שבת. וכי מפני הספק רחוק, שאולי לכשיתגדל ויתוודע לו שהוא יהודי, יסכן בעצמו לברוח ולקבל דת יהודית - אנחנו נחלל שבת? זה לא מסתבר לענ"ד. אמנם היכי שידינו תקיפה ליקח בן המומרת לגבולינו, אז תליא בפלוגתא, כדכתב מר.[9]

על כך חזר והשיב רעק"א: "מה שכבודו משיג עלי... לבי מהסס בזה הרבה", וזאת, הן משום שמסוגיית הש"ס משתמע שהנימוקים השונים חלוקים זה על זה, הן משום שעיקר הציווי להחיות לא הותנה בשמירת תורה ומצוות. ומכאן ש"התורה חסה על נפש מזרע ישראל... והדבר בעיני קשה למאוד להחליט כדעת כבודו נ"י". ואולם, הבית מאיר נותר יציב בדעתו: "חלילה, תינוק כזה שידעינן שישאר מטומע בין הגוים לחלל עליו שבת... במוחזקים בו שיצא לתרבות רעה, אסור למולו בשבת".

קיצורו של דבר: לרעק"א, "וחי בהם" הוא הנימוק המכריע הלכתית ובלעדית,[10]

---

9. ראה תשובות והנהגות, ו, סי' צ, עמ' קצב-קצד: "ועיין עוד בבית מאיר סי' ש"ל, שכתב דאם זהו ספק רחוק שיחזור בתשובה, וכגון שיוצרך להסתכן בשביל כך, אז לא שייך הטעם שמותר לחלל עליו שבת כדי שישמור שבתות הרבה. ומשמע מלשונו, הא אם אין זה ספק רחוק שיחזור בתשובה... שפיר שייך הטעם שמותר לחלל שבת כדי דישמור שבתות הרבה"; וראה עוד דבריו דלהלן.
10. ראה גם מהרש"א, חידושי אגדות שבת ל ע"ב: "ולענין שאלה כו'... אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה... צ"ל דסמך אדרשה דוחי בהם ולא שימות בהם... דההוא טעמא כדי שישמור שבתות הרבה אידחי בפרק יום הכיפורים, ע"ש, ודו"ק". וראה

בעוד שלבית מאיר, נימוק "חלל עליו... כדי שישמור..." מגדיר את גבולות "וחי בהם".[11]

רבים הפוסקים אשר הלכה למעשה צידדו בגישת רעק"א, ש"וחי בהם" מכריע, ומהם שלמיצער סברו שיש לחוש הן ל"וחי בהם" בנפרד והן ל"חלל עליו" בנפרד.[12]

תורה תמימה, שמות לא, הערה לו: "לכאורה משמע מדרשה זו ["חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"], דדוקא היכי שעל ידי חלול שבת זו יוכל לשמור שבתות הרבה, והיינו אם ברור הדבר שעל ידי חלול זה יקום מחליו, אבל באמת לא קיי"ל כן, אלא אפילו לחיי שעה מחללינן, וצ"ע. וראיתי בשם המאירי טעם הדבר... עכ"ל (ראה לעיל הע' 7), ואפשר לומר דבא להסביר בזה, כדי שיתקיים הדין מחלול שבת בשביל חיי שעה אפילו לדרשת ר' שמעון בן מנסיא שלפנינו, שלא יקשה האיך מחללין שבת בשביל חיי שעה, אחרי דלא שייך בו הסברא כדי שישמור שבתות הרבה. ולזה מפרש, שמא יהרהר בתשובה, ועל ידי תשובה זו יתקן הרבה שבתות שחלל אותם, והוי זה מעין שמירת שבתות, כי מה לי תקון השבתות הבאות או החולפות, אחרי כי עכ"פ מתקן הוא, ודו"ק".

11. בשו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קמ, כתב, ששאלת ההתחשבות בנימוק "חלל עליו", נתונה במחלוקת המחבר והרמ"א (אה"ע ד, לד) בדינו של אסופי שנמצא בעיר שרובה עובדי כוכבים, שלמחבר אין מפקחים עליו את הגל בשבת, ולרמ"א מפקחים (למרות שאין אנו מצווים להחיותו). בהתאם, ביחס לנדון דנן סבור מהר"ם שיק, כי "הא דפקוח נפש דוחה שבת, אי הטעם משום מוטב שיחלל שבת אחת וכו', תליא בפלוגתא דהמחבר ורמ"א"; וכן שנה שוב, שם סי' קמא: "דבזה פליגי המחבר והרמ"א".

12. ראה תורת האדם, שער המיחוש, ענין הסכנה: "אמרה תורה, חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה. הלכך, אפילו בהצלת עובר פחות מבן ארבעים יום, שאין לו חיות כלל - מחללין עליו, כדעת בעל הלכות". וראה העמק שאלה, בראשית א, סק"ח בדעת השאלתות: "הא מיהא למדנו, מדהביא רבינו [השאלתות] דרשא זו ["אמרה תורה חלל שבת אחת עליו כדי שישמור שבתות הרבה"], ש"מ דס"ל להלכה. ואע"ג דאנן קיי"ל כרבא, דקלסיה לדרשא דשמואל ביומא שם... מכל מקום, נפקא מינה בדרשה זו לענין עובר, דאינו בכלל אדם... ומכל מקום, מחללין עליו את השבת"; וראה ברכת הנציי"ב על המכילתא, כי תשא, פרשה א ד"ה ושמרו. וראה שו"ת ברכת רצ"ה, סי' צד: "כבוד תורתו הביא ממרחק לחמו, מהא דאיתא בש"ס ביומא דף פ"ה: מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת, ר"ש בן מנסיא אומר... חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ולא קלע אל המטרה, דבאמת אין זה הטעם דבשביל שישמור שבתות הרבה הותרה חילול שבת, דבמתים חפשי כתיב, חפשי ממצוות, ורק דהעיקר משום דפקוח נפש דוחה, ורק דהתורה גלתה זאת בפסוק זה, דמי שנוטר שבת מותר לחלל שבת בשביל פקוח נפשו, דפקוח נפש דוחה את השבת, וזה ברור". וראה שו"ת חת"ס, או"ח סי' פג וסי' פה; פמ"ג - אשל אברהם, או"ח שכט, ד ד"ה שנפלה; ביאור הלכה, שכט, ד ד"ה אלא; תשובות והנהגות, ח"ו סי' צא; שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' ל"ז, וח"ח סי' סז; ר"א שרמן, 'מעמד עולים המנותקים מהתורה והמצות - לאור ההלכה', תורה שבעל פה, לב (תשנ"א), עמ' סב-סו (וראה רמב"ם, הל' ממרים פ"ב ה"ד: "כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה, כדי שיחיה כולו - כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה, כדי שיתקיימו [כולם], כדרך שאמרו חכמים הראשונים: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור

בין כך ובין כך, יש להציל כל יהודי שנמצא בחשש פיקוח נפש גופני, ואף כאשר מדובר בתינוק שנשבה.

ג. חילול שבת על פיקוח נפש רוחני

ככל הנראה, תשובת הרשב"א (שו"ת, ח"ז סי' רסז) היא הראשונה שדנה במפורש ובממוקד בשאלה האם לחלל שבת בפיקוח נפש רוחני:

> עוד נשאל, באשה שהוציאוה מביתה בשבת בחזקה על ידי ישראל משומד, להוציאה מכלל ישראל, אם מותר לשלוח בעד אביה שהוא בעיר אחרת בשבת, ואפילו חוץ לשלש פרסאות, למאן דסבירא ליה דתחום שלש פרסאות דאורייתא, ואפילו להביא בידו חותם מצד המלכות. מי הוי כספק נפשות ולהקל, או לא. והשיב שהדבר צריך תלמוד, ומכל מקום, כך דעתי נוטה, שאסור, לפי שאין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות, שאין אומרים לאדם עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך, ואפילו איסורא זוטא לא שרי כדי להציל את חברו מאיסורא רבה...

לרשב"א, שונה אפוא פיקוח נפש רוחני מפיקוח נפש גופני. בעוד שיש לחלל את השבת על השני, אין לחלל את השבת על הראשון.

רוב ככל הפוסקים חלקו על הרשב"א, וקבעו שיש לחלל את השבת גם על פיקוח נפש רוחני.[13] כך ניסח זאת הב"י (או"ח סי' שו אות יד):

> נשאל הרשב"א... והשיב: הדבר צריך תלמוד, ומכל מקום כך דעתי נוטה, שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות... עכ"ל. והתוספות כתבו בפ"ק דשבת (שם ד"ה וכי) בתחילה כדברי הרשב"א, ואחר כך הקשו... ותירצו... הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידוה עד שתשתמד... והלכך, לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי, ומצוה נמי איכא. ואי לא בעי למיעבד, כייפינן ליה... ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה, נראה דשפיר דמי.

שבתות הרבה"). וראה להלן הערה 23.

13. ראה שו"ת ברכת רצ"ה, סי' צד: "כל הפוסקים חולקין עליו [על הרשב"א]".

בהתאם, כך פסק מרן בשו"ע (או"ח שו, יד): "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת, להוציאה מכלל ישראל,[14] מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה; ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי - כייפינן ליה", ולהכרעתו הסכים הרמ"א. אמת, הרמ"א עצמו פסק (או"ח שכח, י) כי "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו", מה שעלול להיראות כסתירה.[15] ברם, ברור שאין כאן סתירה, שכן הרמ"א עצמו הוא הוא שמפנה בסי' ש"ו לפסיקתו שבסי' שכ"ח, ובסי' שכ"ח לפסיקתו שבסי' ש"ו.[16] פרשני הטור והשו"ע - ב"ח, מג"א, ט"ז, לבוש ועוד - נתנו דעתם לביאור שיטת הרמ"א, והציעו מספר הבחנות בין שתי הפסיקות: הבחנה בין עבירה באונס וכפייה ובין עבירה [שעלולה להיות] מרצון; הבחנה בין עבירה חד-פעמית ובין חשש לעבירות רבות; הבחנה בין סוגי עבירות, ועוד. וכך הלכה רווחת בישראל, כתוס' וסייעתם וכשו"ע והרמ"א, ושלא כרשב"א: מחללים שבת גם על פיקוח נפש רוחני.

ד. פיקוח נפש רוחני לתינוק שנשבה

עיקרי דברים אלה נכתבו ביחס למי שבנקודת המוצא הוא יהודי כשר, וההנחה היא שכאשר יושב לכור מחצבתו, ישוב וישמור תורה ומצוות. השאלה סבוכה הרבה יותר כאשר מדובר בחילול שבת עבור פיקוח נפש רוחני (שאינו מלווה בחשש גופני) של אדם שההנחה היא שלא ישתנה אצלו דבר אמוני-מצוותי עם ההצלה. לשון אחר, אדם שסביר להניח שגם אחר שיינצל לא יקפיד לא על קלה ואף לא על חמורה, האם בכל זאת מותר לחלל שבת להצלתו הרוחנית.

---

14. הרב בן ציון אבא שאול כתב שהלכה זו אינה נוהגת רק בחשש השתמדות, אלא גם בחשש היגררות אחר חינוך חילוני. ראה שו"ת אור לציון, ח"ב, פרק מה הערה יד: "ואף לחלל שבת לצורך הצלתו מחינוך חילוני מותר, אם אין אפשרות אחרת, וכדין מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, שמחלל שבת בעבורה... אף על איסור דאורייתא... אף על אחרים, ולא רק על בתו, מחלל שבת כדי להצילם".
15. הקושי אינו קיים אלא רק בדברי הרמ"א ולא בדברי השו"ע, שכן השו"ע דן בעניין זה אך ורק בסי' ש"ו, וכלל אינו עוסק בו בסי' שכ"ח. לדידו, אפוא, שרירה וקיימת ההכרעה החד-משמעית: "מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה", בלא הסתייגות כלשהי.
16. ראה ב"ח, שם: "ומאחר שמראה מקום בשלחן ערוך מסימן ש"ו לסימן שכ"ח, ומסימן שכ"ח לסימן ש"ו, משמע דתרווייהו הילכתא".

בנושא זה נחלקו הפוסקים. בספר נחלת שבעה (חלק השו"ת, סי' פג), התייחס למקרה שבו "נאבד לו בנו, והוגד לו, ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית, והוא לא הגיד כי בורח הוא". השאלה הייתה, האם מותר לחלל עליו שבת, הגם שהבן יצא מרצונו לביצוע ההמרה; הגם שאין מדובר בסכנת נפשות גופנית; והגם שסיכויי חזרת הבן בתשובה עמומים. למרות כל זאת, הנחלת שבעה הורה לחלל עליו את השבת:

> מדברי הב"י נשמע שלא התיר, רק בנדון הנ"ל, היכא שלא פשע, אבל היכא שפשע - כגון בנדון דידן - הוי אסור. ולי נראה דגם היכא שפשע, כמו בנדון דידן, נמי שרי לכתחילה, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה. וגם הרשב"א לא החליט לאיסור, רק סיים שהדבר צריך תלמוד... ואין לומר דמיתה שאני, אם כן כל שכן הוא: להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית, לא כל שכן... ועוד: אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא, ע"י הסתה, ואחר השעה הרעה יתחרט. ואם כן, למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית, בודאי האי חילול שבת איסורא זוטא הוי.

מאחר שהצלת הרוח משמעותית אף יותר מהצלת הגוף - כדברי חז"ל (ספרי, כי תצא, רנב) ש"המחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו";[17] ומאחר שאין לראות בהיגררות אחרי הסתה פשיעה אלא אונס;[18] ומאחר שיש לקוות שבסופו של דבר יחזור בו

---

17. ראה גם תנחומא, פנחס ד; וראה של"ה, ח"ג - תורה שבכתב, דרך חיים תוכחת מוסר, קדושים, ס: "ואם נתחייבנו בהצלת הגוף, כל שכן בהצלת הנפש, שאם יראנו עובר עבירה שמאבד עולמו - יצילהו... כיון שהוא רעך בתורה ובמצוות". ראה גם מנחת חינוך, מצווה רלט: "ונ"ל דחיוב התוכחה היא חוץ מעשה זו, עוד מתחייב אלא תעשה דלא תעמוד על דם רעך, דלא גרע מטובע בנהר דעובר על לא תעמוד, וגם והשבות - לרבות אבדת גופו, על אחת כמה וכמה דאם יכול להציל מן העבירה, דהוא אבדת נפשו וגופו רחמנא ליצלן, בוודאי חייב להחזירו למוטב ולהצילו".
18. ראה אגרות הראיה, א, איגרת קלח, עמ' קעא: "אבל אם יחשוב כת"ר כרוב המון הלומדים, שראוי בהזמן הזה לעזוב להפקר את אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה, על ידי זרם הזמן הסוער - הנני אומר בפה מלא, שלא זו הדרך אשר ד' חפץ בה. כשם שכתבו תוספות... דיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות, משום דחשיב כמו אונס, משום דיצרו תוקפו. וכהאי גוונא שכתבו כן תוספות גיטין... שכיון שהשפחה משדלתם לזנות, חשיבי כאונסין, כן היא ה'שפחה בישא', של זרם הזמן, שנתנו לה משמים שליטה, טרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משתדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים, וחלילה לנו לדון אונס כרצון".

ויתחרט, לכן סבור הנחלת שבעה כי יש לחלל שבת על הצלתו.[19]

אף מהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' קמ) כתב שדי במיעוט החוזרים בתשובה כדי להתיר את החילול:

> כיון דקיימא לן דגם ספק פקוח נפש דוחה שבת, ואפילו רק מיעוט - אין הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב, משום דכתיב: 'וחי בהם', אם כן, הכא נמי, אפילו נימא דאוקי אחזקה או רובא דלא חזר בתשובה - מכל מקום, מיעוט יש החוזרין ומהרהרין בתשובה כשמגיעין לסכנה, ואם כן, כיון דאין הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב, רשאין לפקח עבורו.[20]

כך הורה גם מהרש"ג (שו"ת, ח"א, או"ח סי' נג): "מותר לחלל שבת גם על אדם שהוא מחלל שבת, אף שלא שייך הטעם המבואר בש"ס לחד תנא: יחלל שבת אחת כדי שלא יתחללו שבתות הרבה". בטעמה של הכרעתו זו, מהרש"ג הרחיק-לכת בקביעה שנימוק "כדי שישמור שבתות הרבה" כלל אינו הלכתי: "על כרחך, דהטעם ההוא [חלל עליו] הוא לאו דווקא, והוא כשאר דברי אגדה שאמרו חכמז"ל", ולכן "באמת בכל ענין מותר לחלל שבת עבור פקוח נפש של אדם מישראל".

נכון הוא, וזאת יש להדגיש ביושר, שבעוד הנחלת שבעה דיבר מפורשות על פיקוח נפש רוחני, הרי שהשאלות שעמדו לפני מהר"ם שיק ומהרש"ג עסקו בפיקו"נ גופני. ועם זאת, דומה שאם (למהר"ם שיק) די ב"מיעוט החוזרין ומהרהרין בתשובה" כדי להתיר חילול שבת, ואם (למהרש"ג) מחלל שבת שווה לשומר מצוות וכלל אין להתחשב בשיקול "חלל כדי שישמור", אזי מוכח שהם מתייחסים אליהם כאל כל יהודי, ואם כן יש להניח שההיתר יוסב גם לפיקו"נ רוחני.

---

19. ראה גם שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' רד: "אם להציל דם חברו, חייב לטרוח בין בגופו בין בממונו להצילו - להציל נפשו מני שחת, על אחת כמה וכמה שחייב".
20. עוד המשיך וכתב שם: "במחלל שבת בפרהסיא לתאבון, לענין חילול שבת בפקוח נפשות עבורו, אין לדיין בזה אלא מה שעיניו רואות. אם נראה שמהרהר בתשובה, רשאין לחלל שבת עבורו"; ושם, בסי' קמא: "מומר שמחלל שבת בפרהסיא... שמסתמא ישוב... רשאין לחלל שבת עבורו"; ושם בסי' קמג: "ובגוף הנידון שלנו, כבר כתבתי במכתב הראשון דאין לדיין בזה אלא מה שעיניו רואות, אם המסוכן קרוב לתשובה ונראה מתחרט, כי בלאו הכי צריך בחינה לזה אם היה רשעו רק לתיאבון, דהיינו דלא שביק התירא, ובאופן כזה אמרתי דנראה לי להתיר". וראה שו"ת עטרת משה (למברגר), או"ח ח"ב, סי' קפה, ועוד.

לעומתם, בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג סי' א) דחה על הסף כל הוה אמינא של חילול שבת עבור מי שאינו עתיד לשמור שבת, כתינוק שנשבה:

אע"פ שהדיבור עוד בזה נראה להג הרבה בדברים פשוטים, מכל מקום, להפיס דעת החולקים עלינו נאריך עוד בפרט זה, שלא ניתנו המצות לידחות מפני פיקוח נפש, רק בישראל גמור, לא בשביל תינוק שנשבה לבן הגוים, ואף על פי שיודע שהוא מזרע ישראל, עודינו מחזיק בנימוסיהן ולא ישוב לדת האמת, ולא זה בלבד, אלא אף על פי שנתגדל בין הגוים מקטנות ועד גדלות, ואין מי שיגלה את אזנו שהוא מישראל ולכן עודנו מחזיק בנימוסיהן - אף על פי שהוא כאנוס, לא ניתנו לידחות המצות בשביל פיקוח נפשו. ויש להביא ראיה לזה, דבפרק יום הכיפורים דף פ"ה קבעו: מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת, ומיתו כמה קראי, ור"ש בן מנסיא אומר: 'ושמרו בני ישראל את השבת', אמרה תורה: חיללו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה... ממשמעות התלמוד, מוכח להדיא שאין דין פיקוח נפש נוהג אלא כשיהיה שם לעתיד לבוא שמירת שבת בודאי, וכן נמי קרא כ' 'אשר יעשה אותם האדם', מוכח דדוקא באדם העושה את המצות הוא דאמרינן ולא שימות בהם, ואם כן, כד ידעינן באדם שאינו משמר את השבת ואינו עושה את המצות, הצדוקים הללו - אף על פי שהם טועים בדעתם, כיון שהם מחללין שבתות ואינם עושים את המצות, א"כ ליתנהו כדין פיקוח נפש לחלל עליהם את התורה, וגם נשותיהן, כיון דסירכייהו דבעלייהו נקיטי ואזלי, ואינם שמים על לב לשוב לדת האמת, והרי הם מחללין את השבת ואינם משמרים את המצות, הנהו נמי ליתנהו בכלל פיקוח נפש. ואף על פי שאמרו שדוחין את השבת בשביל פיקוח נפש, מכל מקום לא אמרו כן אלא במי שהוא ודאי ישראל שמשמר את התורה, לא במי שהשליכה אחרי גוו והולך בשרירות לבו. ואין זה בכלל ספק גוי ספק ישראל, שאמרו שמחללין עליו את השבת, דהכא הוי בודאי גוי. ואף על פי שיהיה שם ספק, שמא ברוב הימים ישוב לאיתן התורה, מכל מקום אין דנין בית דין של מטה את האדם, רק באשר הוא שם, וחייבי מיתות - אין משהין אותם בעבור דילמא נפיק מינייהו זרעא מעליא, ואע"פי שיהיה הדבר מסופק אם לחלל עליהן את השבת אם שלא לחלל, מכל מקום, בכל כהאי גוונא ראוי לומר: שב ואל תעשה, עדיף.

גם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' טז) נקט גישה דומה. אגב עיסוקו בשאלת חילול שבת על הצלת ממון ישראל, ובמהלך ביקורתו על "מורה [הוראה]" שהתיר חילול שבת למטרה זו, הוא מתייחס לפסיקת הנחלת שבעה הנ"ל, ודוחה אותה בתקיפות: "ואולי דעת המורה שהורה כך, לפי שראה כן בתשובת נחלת שבעה... שמדד במדה גדושה להכריע... בלי ראי' מספקת, רק מסברת הכרס... כל מה שכתב בזה ממילא מופרכים... לכן נראה לי שהמורה שהורה להקל, עליו יקרא כמו שקרא ר"ת, שהמורה יורה כבן סורר ומורה, ועלינו רוח הבורא יערה".[21]

אין לכחד שגם גינת ורדים וגם שבות יעקב כתבו את דבריהם ביחס לפיקוח נפש גופני, ובוודאי שיש ללמוד בק"ו שלדעתם אין לחלל שבת במקום פיקוח נפש רוחני. עם זאת, למיצער רואה אתה בביקורת השבות יעקב את הנחלת שבעה, שהוא כורך זה עם זה פיקוח נפש גופני ופיקו"נ רוחני.

בכל אופן, סיכומו של דבר מורה אפוא על מחלוקת פוסקים בשאלה האם מותר לחלל שבת עבור פיקוח נפש גופני ורוחני של מי שאינו שומר תורה ומצוות. יכולה אפוא הכרעת הרב ישראלי בעניין העולים מברית המועצות (לשעבר), להסתמך סמיכה של ממש על דעת אותם פוסקים שהכריעו לחלל שבת על פיקוח נפש רוחני גם של זה שעשוי שלא לקיים תורה ומצוות לאחר הצלתו.

זאת ועוד; הכרעה מתירה זו יכולה להיאמר גם בדעת אותם שלא התירו לחלל, שכן דבריהם אינם אמורים אלא רק כאשר קיימת וודאות שהניצול לא יקיים תורה ומצוות. לא כן כאשר קיים ספק, שכן די בכך שיש ספק בשאלה זו כדי להתיר לחלל.[22] זאת למדנו מן המפורש בשו"ע הרב (או"ח שו, כט):

> מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה... ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה; מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש, שמחללין השבת אפילו בספק הצלה, שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה.

---

21. ראה תוספות, עבודה זרה לד ע"א ד"ה דורדיא (בניסוח מעט שונה): "וכתב ר"ת, והמורה יורה כבן סורר ומורה, ועלי יערה רוח הבורא"; וראה שו"ת נודע ביהודה, תנינא, יו"ד סי' קעז; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח, סי' טו - קונ' משיבת נפש, פרק ח, ועוד.
22. נכון הוא שהספק במתואר בשו"ע הרב ובחיי אדם דלהלן מתייחס להצלחת ההצלה, בעוד שהספק אצלנו מתייחס לחזרה בתשובה, ואולם נראה ש'סדנא דספיקא חד הוא'.

ומוטב לחלל עליה שבת אחת, משתחלל היא שבתות הרבה, שמטעם זה גם כן מחללין שבת בשביל פיקוח נפש, שאמרה תורה: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ולפיכך אף אם הבת היא קטנה, שאינה מחוייבת עדיין במצוות - יחלל עליה להצילה, שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל, שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים).[23]

מעין זה הייתה גם הדגשתו של החיי אדם (ח"ב כלל סח סעיף יב): "ואפילו הוא ספק, שמא לא יועיל בהשתדלותו, כמו ספק פיקוח נפש, דכמו שמחללין שבת על חולה דאמרינן מוטב שיחלל שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה - הוא הדין הכא".[24] וכי בנדון דידן, קיימת חלילה וודאות שלא ישובו בתשובה?

ה. אכשור דרא

יתירה מזו, ואדרבה ואדרבה: יש מפוסקי הדור האחרון שהדגישו כי גם אם בעבר היה מקום שלא לחלל שבת עבור "תינוק שנשבה", הרי שבדורנו זה השתנה המצב וגם עליו יש לחלל את השבת. כך כתב הר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו, סי' צ, עמ' קצב-קצד):

ואני נבוך, שבזמנינו שהטיב השי"ת עמנו, וישנם ארגונים שפועלים להחזיר הפושעים בתשובה ומצליחים, ותלוי באיזה מקום נמצא ומהו מעמדו וכמה הוא רחוק מהדת וכו'. אם כן, יש לומר דאף אי נימא דתינוק שנשבה אינו בכלל 'אחיך', ואין מצווין להחיותו, ואסור לחלל שבת להצילם - מכל מקום, לחפשי שלפי מצבו כעת נראה לנו שאולי בסופו יחזור בתשובה, ראוי להצילו אפילו במקום חילול שבת, דאף שכיון שעכשיו אינו בכלל אחיך, לא נאמר בו דין וחי

23. וראה קונטרס אחרון שם, א: "ומכל מקום, הכא, בהצלת עבירה (צ"ע) אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פרק בתרא דיומא, דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא, אבל משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעינן בספיקא, עיין שם. ומיהו בר"ן, פרק יום הכיפורים, מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא. ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק, גבי פיקוח נפש, אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש. ומיהו בר"ן דוחק לומר כן, שהרי מותר להרגו. וצ"ע".

24. ראה גם נפש הרב, עמ' פח הערה 29: "אמר רבנו, על פי דעת הגר"ח, שצריכים לחלל את השבת אפילו במקום ספק".

בהם... מכל מקום, עדיין יש להתיר לחלל עליו שבת מטעם אחר, והיינו משום דכיון שאם נצילו, אולי יזכה בסופו לחזור בתשובה - אמרינן בזה, חלל עליו שבת אחת כדי ששמא ישמור שבתות הרבה... כנדון דידן, שאלפים זכו לחזור בתשובה בזמנינו, שפיר שייך הטעם שמותר לחלל שבת כדי דישמור שבתות הרבה. ואף שלא מצאתי באחרונים שהזכירו כן, היינו משום שבזמנם לא היה נפוץ החזרה בתשובה, ומי שחינכוהו אבותיו בדרכי המינות היה נשאר כן לכל חייו, רח"ל, אבל היום דאכשר דרא,[25] ונתרבו הארגונים שפועלים ומצליחים להחזיר אלפים בתשובה, אפשר דאפילו לדעת האחרונים דתינוק שנשבה אין מצווין להחיותו - מכל מקום, אם לפי מקומו ומצבו יש סיכויים שבסופו יחזור בתשובה, וכל שכן אם כבר פועלים אצלו להחזירו בתשובה, מותר לחלל שבת להצילו... נראה שאם לפי מצבו יש סיכויים שבסופו יחזור בתשובה, אף שכעת הוא עדיין חפשי גמור, יש לצדד דלכו"ע שרי לחלל שבת בשבילו.

דברים דומים כתב גם הר"ש ואזנר, בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' סז): "במחללי שבת בארץ ישראל וכיו"ב, דיש מיעוט השכיח דהבנים יחזרו לדת ישראל,[26] וגם ידינו תקיפה לעשות בעלי תשובה, אין לנו טעם מספיק לאסור חילול שבת עליהם".

נכון הוא שעיקר התייחסותם הייתה לפיקוח נפש גופני, ברם דומה כי אחר שהם קבעו כי די ב"סיכויים שבסופו יחזור בתשובה... אף שכעת הוא עדיין חפשי גמור"

---

25. ראה שם, הערה א: "וכן מצאתי בספר נתיב מצוותיך להגה"ק מקאמרנא, נתיב אמונה שביל ו' ס"ק י', וז"ל: וכל הרשעים שבמדינה הזאת, ובפרט במדינת אשכנז, נשבע אני בחיי עולם שכולם אנוסים כתינוק שנשבה לבין הנכרים, ובלי דעת ידברו, וכולם מוכנים ברגע אחת לשפוך דמם כמים על קדושת שם הגדול באהבה ובשמחה ובלב שמח ובמחולות". וראה ערוה"ש, או"ח שו, כה: "אם היא בעצמה פושעת - בזה צ"ע, ויש לעשות בזה לפי הבנת הענין".
26. ראה גם תשובות והנהגות, ח"ג, סי' תעו: "ונוכח הייתי כשבא בעה"ב אחד להגאון מטשעבין (רבי בעריש ויידנפלד זצ"ל), ושאל שיש לו בית חרושת גדול במקום שרובם ככולם חפשיים, והפועלים שמה הם מחללי שבת, ורוצה להעתיקו לבני ברק, והפועלים יהיו שומרי שבת כולם, ויפטר כל הפועלים בבית חרושת שלו עכשיו. ומרן זצ"ל השיב: פרנסה פוגע בפיקוח נפש, ואם הם מחללי שבת - בניהם הקטנים אינם מחללי שבת, ואין דוחין נפשות בשביל נפשות, וצריך להתיישב הרבה אם כדאי לפגוע בהם. ושמעתי שגם רבינו החזו"א זצ"ל הסביר בענין צדקה למחללי שבת בפרהסיא, שצריך להתחשב בבניהם הקטנים, שאין דינם כמחללי שבת בפרהסיא. הרי גדולי ישראל זצ"ל צופים ורואים ודנים מה שאנשים פשוטים לא מדמין כלל". וראה בספר ממשפטי המלוכה, עמ' 206-212.

(תשובות והנהגות), ודי ב"מיעוט השכיח דהבנים יחזרו לדת ישראל" (שבט הלוי) כדי להתיר חילול שבת, אזי מוכח שמתייחסים אליהם כמו לכל יהודי, ואם כן, יש להניח שההיתר יוסב גם לפיקוח נפש רוחני.

סיכום

א. יש מהפוסקים שסברו שיש לחלל שבת עבור הצלה רוחנית של כל אדם מישראל, תהא תמונת מצבו הדתית הנוכחית אשר תהא. גם אם מדובר בהצלת מי שעתה אינו שומר תורה ומצוות, ואפילו אם אין צפי ריאלי שהדבר ישתנה - יחללו עליו את השבת, לא רק להצלה גופנית אלא גם להצלה רוחנית.

ב. יש שכתבו כי אף אותם פוסקים שהכריעו בעבר שאין לחלל שבת עבור פיקוח נפש רוחני של מי שאינו שומר תורה ומצוות, גם הם יסכימו שבימינו המצב השתנה. העובדה שאנחנו רואים לנגד עינינו לא מעט מקרים של חזרה בתשובה, די בה כדי לחייב חילול שבת עבור כל יהודי, יהא מצבו הרוחני עתה אשר יהיה. "ועמך כולם צדיקים" (ישעיהו ס, כא).

בשל כך, מותר היה לחלל את השבת עבור הצלת העולים מטמיעה, והיתר זה בעינו עומד ותקף גם ביחס לחילוץ הנשים, וכיו"ב,[27] ובלבד שאכן יש צורך דווקא בחילול שבת לצורך ההצלה.

---

27. ראה הרב חיים סבתו, מבקשי פניך - שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, עמ' 225: "כשקסטרו, מנהיג קובה, עלה לשלטון, הוא נתן רשות ליהודים לעזוב את קובה ביום אחד. ואיזה יום בחר הרשע לתת להם? - את יום הכיפורים! השאלה הגיעה לר' אהרן קוטלר, האם על היהודים לעזוב את קובה, תוך כדי עשיית מלאכות מהתורה ביום הכיפורים. תשובתו הייתה - הוא צריך להתייעץ עם ר' יושע בער סולובייצ'יק. הוא התייעץ, ושניהם בעצה אחת פסקו: לעזוב! ביום הכיפורים!" ביחס להנמקה, ראה הרב אוהד פיקסלר, 'מקור היתר פיקוח נפש בשבת', מגל, טו (תשס"ז), עמ' 203: "יהודי קובה שאלו את הרב קוטלר האם מותר להם לצאת מהמדינה, משום שקיים חשש גדול לשמד בשלטון קומוניסטי. הרב קוטלר והרב סולובייצ'יק פסקו שיש בגזרת שמד גם ספק פיקוח נפש, ולכן יש לצאת ביום הכיפורים". ראה גם הרב צבי שכטר, 'מפניני רבינו', בית יצחק, מה (תשע"ד), עמ' 42; הרב דוד אברהם מנדלבוים, גבורי החיל, א, עמ' 263; הרב אהרן יהודה ליב שטיינמן, כאיל תערוג - עובדות על גדולי הדורות, עמ' קפא; הפרדס, נו [א] (תשמ"ב), עמ' 25: "הרב [י"ד] סולובייציק גם אמר: "החפץ חיים פסק - כך אמר לי הגר"א קוטלר זצ"ל - כי להישאר ברוסיה אפילו יום אחד נוסף הוא שאלה של פקוח נפש ומותר לצאת משם אפילו בשבת ואפילו ביום הכיפורים. על כן אני אומר שאם אפילו יהודי יחידי, בידעו כי לא יקבל תמיכה אם ירצה להתישב באמריקה, יישאר בשביל כך ברוסיה, הרי זה ענין מול פקוח נפש"; הרב אלחנן פופקו, חכמת חינוך, עמ' 7.

פרק ה

תיעדוף עולים למשרות ציבוריות

מאז קום מדינת ישראל ועד היום, נקלטו בה למעלה משלושה מיליון עולים, שעלו מארצות שונות.[1] בכך, זוכים אנו לראות בהתגשמות חזון הנביאים, משאת נפש של דורות רבים. שיבת בנים לארץ אבותם, דבר גדול הוא, כפי שאמר רבי יוחנן: "גדול קבוץ גליות, כיום שנבראו בו שמים וארץ" (פסחים פח ע"א). אומנם, יחד עם השמחה לבואם ארצה של רבבות אלפי ישראל, קליטת עלייה יוצרת אתגרים בתחומים שונים, כגון: מגורים, חינוך ותעסוקה, ולמעשה, ברוב ככל תחומי החיים.[2] אחד האתגרים העומדים בפני העולים, הוא מציאת תעסוקה ופרנסה ראויה. לא בכדי, קבעו חז"ל את ברכת קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים, זאת כדי לבטא את החשיבות של קליטת העולים לארץ בקלות ומתוך הרווחה כלכלית.[3] עם זאת, המדינה מתמודדת עם מגוון אתגרים שמגבילים את התקציבים שהיא יכולה להקצות לטובת קליטת עלייה.

בפרק שלפנינו, נדון בשאלת חובת החברה והמדינה כלפי אחינו שעלו לארץ, ואלה שעדיין לא עלו אליה. נתמקד בשאלה: האם נכון מבחינה הלכתית להעדיף קבלת עולה חדש לעבודה במשרה ציבורית, על פני התושבים הוותיקים?[4] תחילה, נברר מהו מעמדם של העולים ביחס למצוות הצדקה: האם ניתן להגדירם כ'עניי עירך' או 'עניי עיר אחרת', והאם ניתן להקצות לטובתם משאבים חיוניים המיועדים לבני

1. ראה באתר הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 'לקט נתונים לרגל יום המהגר הבין-לאומי 2022', כ' בכסלו תשפ"ג, עמ' 1.
2. על קשיים בחינוך ילדי העולים, ראה: הרבנות הראשית לישראל, ב, עמ' 621. וראה רביבים (מלמד), עמ' 53-54.
3. ראה מגילה יז ע"ב, ועי' שו"ת בנין אב, ג, סי' עב.
4. ראה הרב אורי סדן, 'העדפה מתקנת לאור ההלכה', תחומין מב (תשפ"ב), עמ' 207-221. רבים מן המקורות שלהלן, שאובים ממאמרו.

המדינה ונאספו ממסיהם? לאחר מכן, נעסוק בהעדפה מתקנת וחלוקת משאבים לאומיים בצורה שאינה שוויונית. כן נדון באפשרות להפלות בין אזרחים, באחוז מסוים מסך המתקבלים למשרות ציבוריות בישראל, מתוך הבנה שהעדפת עולים חדשים במשרות ציבוריות עלולה לגרום לקשיים כלכליים ואף להגדלת היקף האבטלה בקרב תושבים וותיקים.[5]

נקדים ונאמר כי בספר החוקים של מדינת ישראל - חוק שירות המדינה (מינויים), התשי"ט-1959, קיימת דרישה להעדפת עולים חדשים:[6]

> בקרב העובדים בשירות המדינה - בכלל הדרגות והמקצועות, בכל משרד ממשלתי ובכל יחידת סמך - יינתן ביטוי הולם, בנסיבות העניין, לייצוגם של... עולים חדשים.

פרט זה בחוק תוקן בשנת התשע"ז,[7] ובדברי ההסבר מוזכר כי "לנוכח הקשיים שעולים מתמודדים עמם, וייצוגם הנמוך בחלק ממשרדי הממשלה, מוצע לקבוע חובת ייצוג הולם".[8] עוד מוזכר: "חוקי הייצוג ההולם שקיבלה הכנסת בשנים האחרונות נועדו ליצור העדפה מתקנת כלפי מגזרים שונים באוכלוסייה, אשר ייצוגם בשירות הציבורי קטן מחלקם היחסי באוכלוסייה (כמו... עולים...)".[9] החוק

---

5. ראה לקט נתונים (לעיל הע' 1), עמ' 4: מאז קום המדינה, מעל 750 אלף ישראלים יצאו לחו"ל, השתקעו שם ולא חזרו. וראה דו"ח משרד הבריאות, 'כוח אדם במקצועות הבריאות 2021', חשון תשפ"ג, עמ' 8-7: תוכניות מיוחדות לקידום סטודנטים מאוכלוסיות מוחלשות גורמות לכך ש-43% מכלל הרישיונות החדשים ברפואה הונפקו בשנת 2021 לערבים ודרוזים. כתוצאה מכך, רבים מהיהודים נאלצים ללמוד רפואה בחו"ל, ורוב רישיונות הרפואה ניתנים לבוגרי אוניברסיטאות בחו"ל (776 רישיונות הונפקו בשנת 2021 לבוגרי הארץ, ו-1248 רישיונות הונפקו לבוגרי חו"ל).
6. סעיף 15 א. במרשתת: https://katzr.net/77e474.
7. ספר החוקים, חוברת 2589, עמ' 42, חוק ייצוג הולם של בני האוכלוסייה החרדית ושל עולים חדשים בשירות הציבורי (תיקוני חקיקה), התשע"ז-2016. זהו התיקון ה-19 לחוק שירות המדינה, והוא התקבל בכנסת ביום י"ב בכסליו תשע"ז.
8. הצעות חוק הכנסת - 634, כ' באדר ב' תשע"ו, 30.3.2016, הצעת חוק ייצוג הולם של בני האוכלוסייה החרדית ושל עולים חדשים בשירות הציבורי (תיקוני חקיקה), התשע"ו-2016, עמ' 106.
9. הצעת חוק לייצוג הולם של יהודים בני המגזר החרדי בשירות הציבורי (תיקוני חקיקה), התשע"ב-2011.

קובע ש'עולה חדש' הוא מי שעלה לישראל בהיותו בגיר, וטרם עברו 12 שנים מיום עלייתו.[10]

החוק מורה על העדפת עולים למשרות ציבוריות בשני אופנים:

א. ייעוד משרות לעולים בלבד, על ידי מכרזים שאינם מיועדים לשאר האוכלוסייה.[11]

ב. העדפה מתקנת - המדינה רשאית לתת עדיפות בתעסוקה לקבוצה מסוימת, כאשר חבריה הם בעלי כישורים דומים לכישוריהם של מועמדים אחרים.[12]

בפרק זה נברר האם חוק זה, שמסייע לקיבוץ הגלויות, עולה בקנה אחד עם דרכה של תורה, ומה ההתייחסות ההלכתית לאי-שוויון בין תושבי המדינה.[13] גם מבחינה חוקית-דמוקרטית, ייתכן שהעדפה מתקנת נוגדת את חוק שוויון ההזדמנויות בעבודה, שמטרתו למנוע אפליה של אדם על רקע מגדר מגזר או לאום.[14] בשאלה זאת עסקו משפטנים, כדלהלן, ובפרק זה נתייחס לדברים מבחינה הלכתית.

---

10. חוק שירות המדינה (מינויים), התשי"ט-1959, סעיף ט.
11. ראה בחוק שירות המדינה (מינויים), סעיף 15א, (ב)(2): "הממשלה רשאית לייעד משרות אשר יועסקו בהן, ככל האפשר, רק מועמדים שהם כשירים לתפקיד, מקרב קבוצה הזכאית לייצוג הולם"; דו"ח מבקר המדינה התשפ"א, עמ' 475, 525; וראה רות בן ישראל, 'שוויון הזדמנויות ואיסור אפליה בעבודה', ב, עמ' 496.
12. ראה בחוק שירות המדינה (מינויים), סעיף 15א, (ב)(3); דו"ח מבקר המדינה תשפ"א, עמ' 475: היועץ המשפטי לממשלה הסביר שתקנה זו אינה חריגה לעיקרון השוויון, שהוא עיקרון יסוד במשפט הישראלי, אלא נגזרת הכרחית ממנו ואחת הערובות המרכזיות להגשמתו. ראה הנחיית היועץ המשפטי לממשלה מס' 1.1503, ייצוג הולם למגזרים מסוימים, מרץ 2003, עודכן במאי 2020. זאת על פי תפיסתם הגורסת כי השוויון הראוי הוא שוויון בתוצאות.
13. ראוי לציין שבהסבר לחוק שירות המדינה נזכר שמטרתו לתת ביטוי הולם לקבוצות שונות באוכלוסייה במשרות הציבוריות, ולא נאמר שם שמטרתו לעודד עליה או ליישב את ארץ ישראל.
14. חוק שיוויון ההזדמנויות בעבודה תשמ"ח-1988, סעיף 2 (א) קובע כי: "לא יפלה מעביד בין עובדיו או בין דורשי עבודה, מחמת מינם, נטייתם המינית, מעמדם האישי, היותם הורים, גילם, גזעם, דתם, לאומיותם, ארץ מוצאם השקפתם או מפלגתם, בכל אחד מאלה: (1) קבלה לעבודה, (2) תנאי עבודה, (3) קידום בעבודה".

המתנגדים לאפליה מתקנת העלו שתי טענות מרכזיות:

א: אפליה מתקנת פסולה מכיוון שהיא פוגעת בעיקרון החירות של הפרט, בנקיטתה פעולה חיובית המונעת - או לפחות מצמצמת - את פיתוחו האישי של האזרח.[15]

ב: האדם הטוב והמוכשר ביותר ראוי לקבל את התפקיד, ובכך למצות את משאבי המדינה בצורה הטובה ביותר.[16] בהקשר להעדפת עולים, ראוי לדאוג לכך שהיא לא תפגע באזרחי המדינה, והם יקבלו מהעולים שירות טוב ויעיל, בכדי שלא ייווצר הפסד במשאבי המדינה, והדבר יזיק לכלכלה.

לעומתם, התומכים בהעדפה מתקנת סבורים שהיא גורמת בפועל לשוויון במקום העבודה בין אנשים ממגזרים שונים.[17] כמו כן, ייתכן שהתועלת בשילוב עולים במשרות ציבוריות עולה על המחיר שמשלמת החברה באפליה שנוצרת כתוצאה מכך.[18] כן ניתן להוסיף, שעידוד עלייה תורם למאזן הדמוגרפי, שהוא ערך לאומי שיכול לגבור על ערך השוויון לפרט.

א. מעמדם ההלכתי של העולים לארץ

במשך השנים, מדינת ישראל קלטה עולים שבאו ממדינות שנוהגות בהן שיטות משטר שונות; מהן מדינות המאפשרות לאזרחיהן להגר לארצות אחרות, ומהן מדינות שמונעות מאזרחיהן להגר. לדעתו של הר"א בקשי דורון,[19] יחס ההלכה לעולה מושפע מארץ מוצאו והמשטר הנהוג בה. במדינה שבה השלטון עריץ, ויוצר מעין 'בית כלא ליהודים', ואין יוצא ואין בא - למצוות העלייה לארץ וסיוע לקליטה מתווספת מצוות פדיון שבויים והצלת נפשות. בשולחן ערוך (יו"ד רנא, א) נפסק שמצוות פדיון שבויים קודמת לשאר המצוות:

15. רות בן דוד, שיוויון הזדמנויות ואיסור אפליה בעבודה, ב, עמ' 503.
16. רות בן דוד, שם.
17 שם, עמ' 502.
18. שם, עמ' 513: המחזיקים בשיטה ליברלית מתנגדים לטענה זאת, שלדעתם פוגעת ביכולות הפרט להתפתח בצורה שוויונית.
19. שו"ת בנין אב, ג, סי' עב אות ד.

> פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן. ואין מצוה גדולה כפדיון שבויים. הלכך, לכל דבר מצוה שגבו מעות בשבילו, יכולים לשנותן לפדיון שבויים.

במקרה כזה, מותר יהיה להיעזר בתקציבים לאומיים בכדי להעלות את בני ישראל הנצורים בארץ מוצאם, כפי שיהודי ברית המועצות היו נעולים בעבר מאחורי מסך הברזל. הרב בקשי דורון מוסיף וכותב שעם עלייתם יקבלו סל קליטה מינימלי, ולאחר מכן ייחשבו לעניי ארץ ישראל, לצורך קבלת עזרה וצדקה.[20] כיום, מרבית העולים אינם מגיעים מארצות כאלו, ומצוות פדיון שבויים אינה שייכת בהם. עם זאת, אצל חלקם, עקב מצבם הכלכלי, שייכת מצוות צדקה.[21] המעלה הגדולה ביותר במצוות צדקה היא סיפוק עבודה לעניים כדי להוציאם ממעגל העוני, כפי שפסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז).[22] לפיכך, ראוי שמעסיקים, חברות בע"מ ואף תאגידים ממשלתיים ינהגו בהעדפה מתקנת כלפי אוכלוסייה ענייה,[23] אלא שיש לדון בכך לאור הלכות הקדימה שבמצוות צדקה.

חז"ל (בבא מציעא עא ע"א) למדו את קיומו של סדר קדימויות, מהפסוק שעוסק במצוות ההלוואה לעני: "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך - עמי ונכרי, עמי קודם. עני ועשיר, עני קודם. ענייך ועניי עירך, ענייך קודמין. עניי עירך ועניי עיר

---

20. שו"ת בנין אב, שם.
21. רמב"ן, בראשית יט, ה, בהתייחסותו לחטאי סדום, הדגיש שמצוות צדקה אינה מוטלת על יחידים בלבד, אלא חובתה של כל אומה לדאוג לענייה: "אבל נגמר דינם על אותו העון, מפני שלא החזיקו יד עני ואביון, כי היו תדירים באותו עוון יותר מכולם, וגם כי כל העמים עושים צדקות עם ריעיהם ועם ענייהם".
22. כתב הרמב"ם: "שמונה מעלות יש בצדקה, זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה, זה המחזיק ביד ישראל שמך, ונותן לו מתנה או הלואה, או עושה עמו שותפות, או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר (ויקרא כה, לה): 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך', כלומר, החזק בו עד שלא יפול". מעין זה כתב רבי יהודה החסיד, ספר חסידים (מהד' מרגליות), סי' אלף לה: "יש צדקה שאינה נראית כצדקה, והוא לפני הקדוש ברוך הוא צדקה מעולה: כגון עני שיש לו חפץ למכור או ספר שאין חפצים לקנות, ואדם קונהו מידו; וכן עני שחפץ לכתוב ואין אחרים רוצים להשכירו, והוא משכירו. אין צדקה למעלה ממנה, שהוא יגע בכתיבה ואתה נותן לו רווחים".
23. על חובת חברות בע"מ והציבור הכללי במצוות צדקה, ראה הרב שלמה אישון, 'הלכות צדקה - בסיס למניעת פיטורי עובדים', אמונת עתיך 102 (שבט תשע"ד), עמ' 92-96: גם לפוסקים הרואים בחברה יישות משפטית נפרדת וסבורים שמעמדה הוא כמעמד 'ציבור', אפשר לכפות עליה לתת צדקה.

אחרת, עניי עירך קודמין". הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז הי"ג) פסק, בעקבות כך:[24] "עני שהוא קרובו קודם לכל אדם, עניי ביתו קודמין לעניי עירו, עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, שנאמר (דברים טו, יא): 'לאחיך לענייך ולאביונך בארצך' ". עולה אפוא, שמבחינת בני ארץ ישראל, קיימת קדימות לבני ארץ ישראל על פני בני חו"ל טרם עלייתם. לא זו אף זו, לבני ארץ ישראל קיימת קדימה עקרונית בצדקה, ולא רק בצדקה שנאספה מבני ארץ ישראל, שכן כך נאמר בספרי (דברים פיסקא קטז):[25] "באחד שעריך, יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת. בארצך, יושבי הארץ קודמים ליושבי חוצה לארץ. כשהוא אומר באחד שעריך - היה יושב במקום אחד אתה מצוה לפרנסו; היה מחזר על הפתחים, אי אתה זקוק לו לכל דבר". הלכה זו נפסקה בשולחן ערוך (יו"ד רנא, ג), שכתב: "עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, ויושבי ארץ ישראל קודמין ליושבי חוצה לארץ".

לאור זאת, נראה שחובה על האדם לדאוג לעניי ארצו, ובוודאי כאשר אלה גרים בארץ ישראל,[26] ולאחר מכן לבני ארצות אחרות, או לעניים שהולכים ממקום למקום, ואינם דרים אתנו. הרב בקשי דורון נקט שגם בצדקה ציבורית חל הכלל של עניי עירך קודמים.[27] נראה, שמבחינת דיני הצדקה כשלעצמם, בני חו"ל טרם עלייתם לארץ אינם זכאים לסיוע מכספי מדינת ישראל, זאת מכיוון שעניי עירך קודמים.[28] לפיכך, נמקד את הדיון בבני חו"ל לאחר עלייתם ארצה, ונבדוק האם מדין צדקה צריך לדאוג לרווחתם כתושבי ארץ ישראל הוותיקים ותו לא, או שראוי להקצות להם משאבים יתרים, שתושב רגיל אינו זכאי להם.

---

24. ראה כס"מ שם, שמקורו של הרמב"ם בגמרא, בבא מציעא שם.
25. ראה רדב"ז, שם; וראה עלי תמר, על הירושלמי מגילה פ"ג ה"ב ד"ה והנה לשון הרמב"ם, שדן בגרסאות הספרי.
26. כך מפורש בשו"ע, שם: "יושבי ארץ ישראל קודמין ליושבי חוצה לארץ"; וכן בחכמת אדם, שער משפטי צדק, כלל קמה סעיף א; שו"ת בנין אב, שם אות ב: מהכתוב 'בארצך', דייקו חז"ל שעניי ארץ ישראל קודמים לעניי חוץ לארץ. וראה שו"ת חת"ס, חו"מ סי' יב: י"א שבני חו"ל מצווים לתרום לעניי ארץ ישראל לפני עניים הגרים בעירם, ולכו"ע עניי חו"ל קודמים לעשירי ארץ ישראל. וראה שו"ת חת"ס, או"ח סי' רג: על בני חו"ל להחזיק את יושבי ארץ ישראל, "כי לולא ישיבת ישראל שמה, תפוג תורה ח"ו".
27. שו"ת בנין אב, שם אות ג.
28. מכיוון שתקציב המדינה מוגבל, מדיני קדימה בצדקה בני ארץ ישראל קודמים לבני חו"ל.

הגמרא (כתובות עה ע"א) אומרת: " 'ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון' (תהילים פז, ה), אמר ר' מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי: אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה". רש"י (שם ד"ה ולציון) כתב: "אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה, יקרא מבניה". מדבריו עולה שכל יהודי שרוצה לעלות לארץ, נחשב מעין 'בן ארץ ישראל', אפילו אם נולד וגדל בחו"ל.[29]

נמצאנו למדים שלכל יהודי החי בגלות ומצפה לעלות לארץ, קיימת מעין 'אזרחות כפולה': שייכות למקום לידתו, ושייכות לארץ ישראל, שהיא צור מחצבתו.[30] לפיכך, יהודי רשאי לדרוש בכל זמן לעלות לארץ ישראל ולהתיישב בה.[31] לאחר שעלה לארץ, הרי הוא ככל יושבי ארץ ישראל, שקודמים לאנשי חו"ל לעניין צדקה. כשם שמדינת ישראל אינה יכולה למנוע מיהודי לממש את 'אזרחותו הארץ-ישראלית' השייכת לו מתוקף שייכותו לעם ישראל, כך היא חייבת לדאוג לו לאחר עלייתו ככל עניי ארץ ישראל, ואין למנוע את עלייתו משום קיפוחם של עניי הארץ.[32] עם כל זאת, משום דיני צדקה כשלעצמם, אין להעדיף עולים על בני הארץ בדיור ובתעסוקה, וכדומה.[33] העיקרון המנחה בחלוקת צדקה ציבורית הוא

---

29. ראוי להדגיש שאדם הרוצה לעלות לארץ הוא רק מעין בן ארץ ישראל, ולא בן ארץ ישראל ממש. ראה דברות משה, ביצה, חלק התשובות, ו ע"א עמ' תקכו: תושבי חו"ל, אע"פ שרוצים לעלות לארץ, הם בגדר בני חו"ל לעניין יו"ט שני של גלויות. וראה שם, שגם בחור הלומד תורה בארץ, ורוצה להשתקע בה, נגרר לצורך יו"ט שני של גלויות אחר הוריו, כאשר הוא סמוך על שולחנם ומתקיים מתקציבם.
30. שו"ת בנין אב, שם אות ד; ושם אות ב: הכל מעלין לארץ ישראל, ואיש יכול לכפות את אשתו שתעלה עמו לארץ ישראל. עם זאת, לא מצינו שאיש יכול לכפות את אשתו לעבור דירה בכדי שיוכל ללמוד תורה, אף שתלמוד תורה כנגד כולם. אלא שכל יהודי נחשב כאזרח ארץ ישראל, גם אם נולד במקום אחר, ומדין כתובה, אדם יכול לבחור לגור במקומו הטבעי; ועי' עיר הקודש והמקדש, ג, טו.
31. להמחשת מעמדו של כל יהודי הגר בחו"ל כתושב ארץ ישראל, ניתן לציין לעובדה היסטורית-הלכתית. בשלהי ימי השלטון הטורקי בארץ, הטורקים רצו לגרש מהארץ את כל מי שלא נולד בה. היו אנשים שטענו שביקשו להינצל מגירוש, והם נדרשו להישבע בבית המשפט שנולדו בארץ. על סמך דברי הגמרא הנ"ל, פסקו הרב יוסף חיים זוננפלד וגדולים נוספים, שכל יהודי יכול להישבע שנולד בארץ ואין זה שקר. ראה על כך בספר האיש על החומה, ב, עמ' 154; וראה עלי תמר, על ירושלמי ברכות פ"ב ה"ח, בשם בעל הצפנת פענח. ולעיל פרק ג הערה 59.
32. לדיון נוסף בנושא זה ראה לעיל פרק ג.
33. שו"ת בנין אב, שם אות ה-ו. לשיטתו, כל זה נכון במישור הצדקה המרכזי, הארצי. אולם בתקציבים המוניציפליים, תושבי המקום מוגדרים "עניי עירך", וקודמים לעולים שעלו זה

שיש להקדים את הזקוקים ביותר לפרנסה, מכיוון שחובת הציבור קיימת במידה שווה כלפי כל אחד מהעניים.[34] יחד עם זאת, בהמשך דברינו נבחן את השאלה, האם בשל חשיבותה ותרומתה של העלייה למדינת ישראל, להתיישבות בארץ ולקידום הגאולה, רשאים מנהיגי המדינה להוביל מדיניות של העדפה מתקנת במשרות ציבוריות לטובת העולים, שלא מדיני צדקה. בהנחה שנמצא שיש לכך מקום, הרי שיהיה ניתן להרחיב זאת לא רק לנזקקים שבין העולים, אלא לציבור העולים כולו.

ב. הדרך לחלוקת משאבים ציבוריים

לכל מדינה ישנם משאבים שאינם שייכים באופן פרטי לאזרחים, אלא למדינה.[35] מה היא הדרך הראויה לחלוקת אותם משאבים בין אזרחי המדינה? להלן נראה שבאופן עקרוני, חלוקת משאבים אמורה להתחלק באופן שוויוני. לאור זאת, נדון ביחס ההלכה להעדפה מתקנת. דוגמה לחלוקת משאבים שוויונית ניתן לראות

עתה.

34. ראה שבת קיח ע"ב: "ואמר רבי יוסי: יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה". פירש רש"י, ד"ה ממחלקי: "לעניים צדקה, דאמרינן בבבא בתרא, פרק קמא (ח, ב): צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, והמחלקים אותה - עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ופעמים שקרובין דעתם לרחם על זה ולחלוק יותר מן הצורך, שאומדין אותו בהרווחה ואומדין את חברו בצמצום". נמצאנו למדים מדבריו שחלוקת צדקה ציבורית היא משימה מורכבת, המצריכה שיקול דעת וקביעת קריטריונים ברורים, בכדי לקבוע את הרמה הסוציו-אקונומית של הנזקק. בדרך זו כתב בשו"ת אגרות משה, יו"ד א, סי' קמד: "הנכון לע"ד, שיש חלוק בזה בין היחיד על צדקה שלו לגבאי על כיס של צדקה. דיחיד על צדקה סתם שלו, יש לו טובת הנאה לתתה למי שירצה, מאותן שרשאין לקבל צדקה... אבל גבאי על כיס של צדקה, שאין לו בהם וגם לא להנותנים זכות טובת הנאה, כדאיתא בסי' רנ"א סעי' ה', אלא הוא דין על הקהל לעשות בהם הטוב בעיני אלקים ואדם, כדאיתא שם, והגבאים הם הממונים מהקהל - עלייהו נאמר דינים, להקדים ליתן מתחלה להנחוץ יותר, ושלאכילה קודם לכסות וכדומה". עם זאת, ראוי להדגיש שרש"י והרב פיינשטיין עסקו בחלוקת צדקה ציבורית, ולא בחלוקת משאבים לאומיים כגון משרות ממשלתיות - שבה קיימים קריטריונים שונים.

35. קיים דיון נוסף כיצד יש להגדיר משאב ציבורי או פרטי, במיוחד לאור תקנת יהושע המובאת בבבא קמא פא ע"א, ש"מעין היוצא בתחילה - בני העיר מסתפקין ממנו", ובעקבות הפולמוס אודות רווחי שדות הגז: ראה: ר"י אריאל, 'העלאת שיעור המס על רווחי גז ונפט', תחומין לב (תשע"ב), עמ' 160-171; ר"ש אישון, 'למי שייך הגז הטבעי שבים התיכון על פי ההלכה', אמונת עתיך 109 (תשרי תשע"ו), עמ' 128-133.

באופן חלוקת המן על ידי הקב"ה במדבר לכל בני ישראל, כאשר כל משפחה קיבלה מן לפי מספר נפשותיה:[36] "זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו איש לפי אכלו עמר לגלגלת מספר נפשתיכם איש לאשר באהלו תקחו" (שמות טז, טז).[37] כמו כן, החת"ס (שו"ת, חו"מ סי' יב) נקט שחלוקת המן הייתה שוויונית לפי צורך המקבל, כשיעור 'עשירית איפתו'.[38]

דוגמה נוספת לחלוקת משאבים שוויונית עולה מחלוקת נחלות ארץ ישראל. בספר במדבר (כו, נד) כתוב: "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו איש לפי פקדיו יתן נחלתו". מפרש רש"י (שם): "לרב תרבה נחלתו, לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב ואף על פי שלא היו החלקים שווים, שהרי הכל לפי ריבוי השבט חלקו החלקים... ולא נתחלקה הארץ במדה, לפי שיש גבול משובח מחברו, אלא בשומא, בית כור רע כנגד בית סאה טוב, הכל לפי הדמים". הרב יונה מרצבך מוסיף שגם בחלוקת הארץ לעתיד לבוא, המוזכרת בספר יחזקאל, יקבל כל שבט חבל ארץ עם הרים, גבעות ובקעות ברוחב שווה.[39]

עולה מכאן שאף שבארץ ישראל ישנם אזורים משובחים יותר ואזורים משובחים פחות, כל שבט קיבל חלק שווה ערך ממוני לשאר השבטים.[40] כך עולה גם מהגמרא במגילה (ו ע"א): "אמר זבולון לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לאחיי נתת

36. ר"א סדן, 'העדפה מתקנת לאור ההלכה', תחומין מב (תשפ"ב), עמ' 209. ראוי להעיר שאמנם בכמות, אכן היה שוויון בפרמטרים לחלוקה, ובכל זאת היו הבדלים בנוחות הלקיטה ומאמץ ההכנה לאכילה, כפי שעולה מן הגמרא, יומא עה ע"א: "כתיב (שמות טז, ד): 'ויצא העם ולקטו', וכתיב (במדבר יא, ח): 'שטו העם ולקטו'. הא כיצד, צדיקים ירד על פתח בתיהם, בינונים יצאו ולקטו, רשעים שטו ולקטו". מהגמרא עולה שההבדל בין עניים לעשירים היה במקום ירידת המן, אך הכמות הייתה זהה בין לצדיקים בין לרשעים. כמו כן, בהמשך הגמרא נאמר: "כתיב (שמות שם): 'לחם', וכתיב (במדבר שם): 'עגות' וכתיב (במדבר שם): 'וטחנו'. הא כיצד, צדיקים לחם, בינונים עוגות, רשעים טחנו בריחים". גם לפי הסבר זה בפסוקים, המן התחלק בשווה, אלא שמהרשעים נדרש מאמץ נוסף בכדי לאכול את המן.
37. וראה בספר דגן שמים, סי' ח, שבתחילת הפסוק כתוב: "איש לפי אכלו", והיה ניתן להבין שכל אחד לקח כמות שונה. עם זאת מסוף הפסוק, "עמר לגלגלת", משמע שכל אחד קיבל כמות זהה.
38. קטן קיבל לפי אבריו הקטנים, וככל שגדל, גדלו אצבעותיו, וגדלה מידת איפתו. וראה דבריו גם בתורת משה, מות טז, טז: איש לפי אוכלו.
39. עלה יונה, עמ' שלד. וראה יחזקאל מז, כא, ומצודת דוד שם.
40. ראה ר"א סדן, שם.

להם שדות וכרמים ולי נתת הרים וגבעות, לאחיי נתת להם ארצות ולי נתת ימים ונהרות. אמר לו: כולן צריכין לך על ידי חלזון, שנאמר (דברים לג, יט): 'עמים הר יקראו... ושפני טמוני חול'. תני רב יוסף: שפני זה חלזון, טמוני זו טרית, חול זו זכוכית לבנה". כלומר, העיקרון הוא שמשאבי ארץ ישראל התחלקו בצורה שווה בין השבטים.

ניתן לומר שגם מצוות שמיטה ויובל נובעות מרצון התורה לאזן ולהחזיר את חלוקת המשאבים הקמאית בין יושבי הארץ, אחת לשבע שנים. כך כותב רש"ר הירש (ויקרא כה, י):

> יום הכיפורים של שנת היובל, בכוחו תזכה האומה לתחייה חברתית ומדינת וזו מעלה ארוכה ליחסי האומה - כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד, והרי זו מתנת חסד של א-ל כל יכול עושה פלא. חוסר השוויון של הרכוש וכל רב גווניות גורלות בני האדם הביאו לידי תוצאות מנוגדות של עושר ועוני, של תלות ועצמאות, והרי אלו מומים שחיי החברה לקו בהם כלפי פנים, והיחסים המדיניים שבין האומות הרסו את מעמדן כלפי חוץ, ועל כל אלה יכפר היובל.

נראה שמדוגמאות אלו ניתן להבין מה רצונה ומגמתה של התורה בחלוקת משאבים ציבוריים.[41] הרב יעקב אריאל[42] טוען שהתורה אינה מעוניינת לדכא את היוזמה הפרטית והמוטיבציה להשיג רכוש, אלא לאזן את יחסי הממון בחברה. מצוות היובל והשמיטה נועדו לרסן את השיטה הקפיטליסטית, אך לא לאמץ את הכיוון הסוציאלי-קומוניסטי. דהיינו, חלוקת התוצרת החקלאית בצורה שוויונית בשנת השמיטה אינה פוגעת בזכות האדם לצבירת ממון במהלך שאר שש השנים. כמו כן, במצוות היובל אין מחלקים את כל הרכוש מחדש בצורה שווה, אלא מחזירים רק את הקרקעות, שהן תשתיות הקיום הכלכלי, ומהן יוכל האדם להתחיל לייצר

---

41. ראה ר"ע רכניץ, 'יובל - חירות או שוויון?', עמדו"ת ח (תשע"ו), עמ' 136-137, שציין לגישתם של ז'בוטינסקי, הרצל ושבתי בן דב, שראו את היובל כביטוי למגמה של שוויון כלכלי בין תושבי הארץ. וראה שם, שמפירוש הראשונים עולה ממצוות היובל ערך החירות, ולא ערך השוויון. לעומת זאת, בדברי הרש"ר הירש ניתן למצוות היובל אף ביטוי של שוויון חברתי. וראה שם, עמ' 142, שלפי רח"ד הלוי ורנ"א רבינוביץ, היובל הוא כלי חברתי שמצמצם את חוסר השוויון.
42. הלכה בימינו, מהדורה שניה, עמ' 344. וראה בפתיחת הראי"ה קוק לשבת הארץ: "אין השכינה הכללית שורה אלא בעם מלא גבורה, עושר וקוממיות, מתוך צדק וענוה".

רווחים.[43] בדומה לכך, איסור ריבית אינו מיועד לבטל את הפער החברתי או את התפתחות הכלכלה, אלא "לרסן את הקפיטל".[44]

מדבריו עולה שמבחינה אידיאלית, התורה מצדדת בשוויון הזדמנויות, ובראשית הדרך מוענקים לכל אדם משאבים שבאמצעותם יוכל להתפתח כלכלית. עבור מי שבכל זאת לא הצליח להתפתח כלכלית, קיימות 'תחנות' שבהן התורה נותנת אפשרות להתגבר על מכשולי העבר, ולאפשר כניסה בחזרה לעולם העסקים היצרני. מנגד, התורה מתנגדת לשוויון קומוניסטי ששולל מהאדם זכויות מסוימות ברכישת קניינים.[45] על כן, העדפה מתקנת במשרות ציבוריות, שפוגעת ביוזמה הפרטית ובמוטיבציה ומונעת את זכות האדם להשיג ממון, חורגת מעיקרון השוויון.[46] ראיה לכך שהתורה אינה מעודדת שוויון בחלוקת הרכוש ובחלוקת משאבים, ניתן להביא ממצוות הצדקה, שעליה נאמר (דברים טו, ז-ח):

> כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלוקיך נתן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון. כי פתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו.

התורה מצווה לתת לעני כדי שלא יחסר לו, אולם אין היא דורשת להשוות את רכושו עם זה של העשיר.[47] כך עולה אף מהמשנה שבשלהי מסכת פאה (פ"ח מ"ז-מ"ט):

> מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי, מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה... מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני... מי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם הרי זה לא יטול.

---

43. ראה שם: בתי ערי חומה ונכסים בחו"ל נשארים תחת ידי הבעלים ביובל, בשל היותם נכסים ולא קרקעות.
44. שם, עמ' 346.
45. שם, עמ' 344. וראה ספר זכרון (גרויברט), עמ' 107: זו הייתה עמדתו של הרב י"י רבינוביץ מפוניבז'.
46. זאת למרות דברי היועץ המשפטי לממשלה, "כי ההעדפה המתקנת אינה חריג לעיקרון השוויון, שהוא עיקרון יסוד במשפט הישראלי, אלא נגזרת הכרחית ממנו ואחת הערובות המרכזיות להגשמתו". ראה על כך בדו"ח מבקר המדינה תשפ"א, עמ' 475.
47. ר"א סדן, שם, עמ' 210, אות ב.

לו היה רצון התורה לצמצם ככל הניתן פערים חברתיים, היא לא הייתה מסתפקת בעזרה מינימלית לעניים, שמסייעת להם בטווח הזמן הקצר בלבד.

חיזוק נוסף לעמדת התורה בדבר חלוקה שוויונית של משאבים ציבוריים, עולה מחלוקה שעשו ביניהם הכהנים על הזכות להקטיר קטורת, כפי שמוזכר בגמרא (יומא כו ע"א): "מעולם לא שנה אדם בה. מאי טעמא? אמר רבי חנינא: מפני שמעשרת". מכיוון שהקטורת היא סגולה לעשירות ופרנסה, הכהנים הגרילו ביניהם עבודה זו, כך שלכל כהן תהיה הזדמנות שווה לזכות בה.[48] הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, יו"ד סי' פו) מבאר שהכהנים הם כשותפים, והקטורת היא מעין משאב ציבורי, ועל כן לכל אחד זכות שווה בהקטרתה.[49] חז"ל, כפי שנראה, לא הצריכו לבדוק מי מבין הכהנים במצב כלכלי קשה, נזקק לממון או עני, מכאן ניתן ללמוד שלכל אדם זכות להתעשר ממשאב ציבורי, גם כשהוא אינו נצרך לכך. הרב אפרים וינברגר[50] לומד מדין הקטורת כי "ישנה לכל אזרח זכות וחלק בעבודת המדינה והציבוריות, ונותני העבודה הממשלתיים והציבוריים הם רק אפוטרופוסים על הרכוש המשותף", ואינם יכולים לנהוג באפליה בחלוקת המשרות.[51]

לסיכום: התורה מצווה על חלוקת הנחלות בכניסה לארץ באופן שוויוני, כך גם עשה ה' עם חלוקת המן. התורה אינה מפלה אנשים ושבטים בחלוקת המשאבים הציבוריים,[52] ואף מחייבת החזרה של הנחלות ביובל. דוגמאות נוספות לכך ניתן לראות מאופן הקמת הסנהדרין, שהיה בה ייצוג לכל שבט,[53] וחלוקת מתנות

48. ראה על כך עוד יד אפרים (וינברגר), סימן י אות יא.
49. וראה תוספות ישנים, יומא כו ע"א ד"ה עולה: קורבן עולה יכול להתנדב כל אחד ואחד, אבל קטורת אינה אלא משל ציבור.
50. יד אפרים, שם אות יב.
51. וראה שם, בסיכום דבריו לאות יב: "כל נותני עבודה בין ציבוריים או פרטיים, עליהם - לפי תורת ישראל - לחלק לכולם באופן שווה". כלומר, יש לאפשר לכל אזרח בעל כישורים מתאימים, הזדמנות שווה להתקבל לכל משרה ציבורית.
52. ניתן לציין למספר סיבות בגינן דרכה של תורה היא להשוות בחלוקת המשאבים הציבוריים: דרכי שלום, מניעת מריבות, ועוד שממון הציבור שייך לכלל הציבור. ייתכן גם שבמקרים שונים הסיבות תהיינה שונות.
53. ראה סנהדרין יז ע"א: מכל שבט נבחרו ששה נציגים. וראה על כך יד אפרים (וינברגר), סי' י אות ו. וראה אורח משפט, חו"מ סי' ב: הראי"ה קוק מצדד בייצוג הולם לכלל האוכלוסיה בבחירות להנהגת הקהילה. וראה על כך הרב פרופ' נריה גוטל, 'אחוז החסימה' בבחירות לכנסת, אמונת עתיך 123 (ניסן תשע"ט), עמ' 24.

כהונה.[54] הרב נפתלי בר אילן[55] כתב שחלוקת משאבים ציבוריים צריכה להיעשות בצורה דומה:

> השוויון בא לידי ביטוי גם בחלוקה, וכל האזרחים וכל אזורי המדינה אמורים לזכות לשוויון ברמת השירותים שהמדינה נותנת, ובכלל זה במערכת המשפט, התעסוקה, הרווחה, החינוך, הבריאות. על מוסדות הממשל לפעול בכל רחבי המדינה ברמה שווה ובנגישות שווה.

ואולם, לעיל ראינו שבמדינת ישראל קיים חוק שנותן עדיפות לעולים חדשים בתחום המשרות הציבוריות. לכאורה, חוק זה סותר את רצון התורה. להלן נבחן, אפוא, באילו מצבים מותר יהיה להפלות בין תושבי המדינה ולחלק משאבים באופן בלתי שוויוני.

ג. אפליה בראי ההלכה

לעיל עמדנו על כך שנדרש לחלק את תקציבי המדינה ומשאביה באופן שוויוני לכלל האזרחים. אולם, אוכלוסיות מסוימות זקוקות לעיתים לתקציבים נוספים עקב קשיים כלכליים או אתגרים נוספים. לדוגמה, בכדי לעודד עלייה נדרשים תקציבים עבור העולים, אם בשל מעברם לארץ חדשה, ואם בשל קשיי שפה, קשיי קליטה ופרנסה. אולם עם השאיפה לעזור לעולים, יכולת הקליטה מוגבלת, וכאשר יופנו תקציבים לאוכלוסיית העולים, יתמעטו התקציבים הלאומיים שמיועדים לתמיכה באוכלוסיות נזקקות נוספות, דבר שעלול לגרום לבעיות חברתיות וכלכליות במדינה.[56] יתר על כן, תושבי המדינה הוותיקים עלולים להתרעם על

---

54. ראה עירובין סג ע"א: "אמר רבי אבא בר זבדא, כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם, שנאמר עירא היארי היה כהן לדוד, לדוד הוא דהוה כהן, לכולי עלמא לא, אלא שהיה משגר לו מתנותיו, וכתיב בתריה: 'ויהי רעב בימי דוד' ". מהגמרא עולה ביקורת על כך שדוד אינו מחלק בצורה הוגנת את מתנות הכהונה. מכאן מסיק היד אפרים, שם, אות יב, שגורם ממלכתי כדוד המלך צריך להתייחס לכולם "כאילו הם קרובים ומכירים", ולא להפלות אדם מעמו.
55. משטר ומדינה בישראל על פי התורה (מהד' תשע"ג), ב, עמ' 468.
56. ראה שו"ת בנין אב, שם אות ב: המועצה הדתית בחיפה השקיעה בשנה אחת עשרות אלפי שקלים לקיום בריתות לילדי עולים, וכתוצאה מכך לא נותר תקציב לתגבר את מערך הכשרות ושיעורי התורה בעיר.

אפלייתם לרעה בתקציבים ומקומות עבודה. להלן נעמוד על האיסור להפלות לרעה, ונציין מקרים שבהם מותרת אפליה למטרות ראויות.

הגמרא (שבת י ע"ב) עמדה על הבעייתיות שבעשיית כתונת הפסים ליוסף על ידי יעקב אבינו,[57] ואפליית שאר אחיו: "אמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". נמצאנו למדים שאפליית אדם עלולה להוביל לקנאה, ובעקבות כך לנתק ומשבר.[58]

נשאלת השאלה מדוע נהג יעקב אבינו בדרך שתוביל לקנאה? ועוד, האם משמעות דברי חז"ל היא שאסור להעניק תשומת לב ומשאבים מיוחדים לאדם שזקוק ליחס שונה ומיוחד? הלא יש אנשים שונים, וכל אחד דורש תשומת לב והשקעה אחרת כדי להצליח. החתם סופר[59] התייחס לשאלה זו, וכתב:

> לעולם אל ישנה אדם בן בין הבנים... מדקדוק לשון זה, משמע דוקא כששניהם שוים ממש, והיינו 'בן בין הבנים', אבל כשיש לו יתרון עליהם בתורה וחכמה, וכולם חייבים בכבודו - לא שייך קנאה. והיינו טעמיה דיעקב אבינו ע"ה, שעשה לו כתנת פסים כי בן זקונים הוא לו, שמסר לו כל דרכי חכמה וכולם חייבים בכבודו, ואין כאן קנאה, אך הפסוק (בראשית לז, ג) מדויק: 'בן זקונים הוא לו' דייקא, לו ולא להם, כי בעיניהם לא היה חשוב לחכם וסופר, אך (שם, ב): 'והוא נער את בני בלהה' וכו', שחשבוהו לנער ולא לבן זקונים.

מדבריו עולה שאין מניעה מהענקת יחס מועדף לאחד הבנים, כשיש בכך צורך. יעקב אבינו העניק יחס מועדף לבנו יוסף, בכדי לחנך את בניו לנהוג בכבוד כלפי תלמידי חכמים.[60] הרב יצחק זילברשטיין[61] למד מכאן שכאשר אחד הילדים צריך

---

57. בראשית לז, ג.
58. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, ב, עמ' 467 הערה 68: ייתכן שהדרישה לנהוג בשוויון נובעת מהצורך למנוע קנאה.
59. שבת שם. ראה גם בדבריו בתורת משה, וישב, ד"ה ועשה לו.
60. אולם, החת"ס הוסיף שבני יעקב חשבו שהסיבה להעדפת יוסף אינה מוצדקת, ועל כן התגלגלו אבותינו למצרים. נמצאנו למדים כי אפליה או העדפה צריכה להיעשות בהסכמה ציבורית, ולא מתוך כפייה.
61. חשוקי חמד, שבת שם.

עזרה מיוחדת, מצווה על שאר אחיו לעזור לו בכל יכולתם. אף לענייננו, ניתן לומר שעולים חדשים ראויים ליחס מיוחד, והם יוכלו לקבל העדפה מתקנת, אם הציבור רואה זאת בעין יפה.[62] בדומה לכך, בני ירושלים יצאו לקבל את פני מביאי הביכורים "לפי כבוד הנכנסים" (ביכורים פ"ג מ"ג), ומכך הסיק הראי"ה קוק[63] שראוי להתייחס לכל אחד לפי מעלתו:[64]

> הזהירות של מניעת ההשויה של קטן וגדול, וחילוק המעלות - היא מאד נחוצה במעמד של הגברת הרוח של התאחדות כללית, כהבאת הביכורים, למען יהיו הקטנים נשמעים לגדולים. והכרת החופש האמיתי, שהיא שמירת המשטר הכללי, תבא רק על ידי ההכרה היותר ברורה בערך של כל יחיד וכל כתה בין הכלל.

דוגמה לקיומם של מעמדות שונים בעם, ולאפליה שנוצרת כתוצאה מכך, ניתן לראות בבחירת שבט לוי, כפי שנזכר בספר במדבר (יח, כא-כג): "ולבני לוי, הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבדתם אשר הם עבדים את עבדת אהל מועד. ולא יקרבו עוד בני ישראל אל אהל מועד לשאת חטא למות. ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד והם ישאו עונם, חקת עולם לדרתיכם ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה". בני לוי אינם מקבלים נחלה בארץ ישראל, עקב תפקידם ועבודתם למען העם. בתמורה לכך, הם זכאים במתנות כהונה שירימו להם עם ישראל, וכך פוסק הרמב"ם בהלכות חגיגה (פ"ב הי"ד) שלוויים צריכים חיזוק אף יותר מכהנים:

> כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה - לא יהיה אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד, וידמה שיעשה מצוה גמורה, אלא חייב לשמח העניים והאומללים, שנאמר (דברים טז, יד): 'והלוי והגר והיתום והאלמנה', מאכיל הכל ומשקן כפי עשרו... ומצוה בלוי יותר מן הכל, לפי שאין לו לא חלק ולא נחלה ואין לו מתנות בבשר. לפיכך, צריך לזמן לויים על שלחנו ולשמחם, או יתן להם מתנות בשר עם מעשר שלהם, כדי שימצאו בו צרכיהם. וכל העוזב את הלוי מלשמחו,

---

62. זאת בהנחה שמחלוקת משאבים משפחתית ניתן ללמוד על חלוקה ציבורית.
63. עין אי"ה, ברכות ב, מסכת ביכורים, אות לג, ד"ה ולפי כבוד הנכנסים.
64. אמנם ראה במפרשי המשנה שם, ע"פ הירושלמי, שאין כוונת המשנה שיצאו לפי מעלתם של הבאים, וכלשון הירושלמי: "וכי יש גדול וקטן בישראל?!" ולכן הפירוש הוא שיצאו לפי מניין הבאים. ומכאן דווקא ראיה להיפך, ולא כביאורו של הראי"ה, וצ"ב.

ושוהה ממנו מעשרותיו ברגלים - עובר בלא תעשה, שנאמר (שם יב, יט): 'השמר לך פן תעזוב את הלוי'.

לכאורה, ניתן היה לטעון שהתורה מפלה את בני שבט לוי לרעה, בכך שמונעת מהם לקבל נחלה. במקביל, מהחובה לתת מעשרות ומתנות עניים, ניתן היה לצדד בהעדפה מתקנת. אולם למעשה נראה שהא בהא תליא, ומכיוון שבני שבט לוי מופלים לרעה משאר העם בקבלת נחלות, התורה נוהגת כלפיהם בהעדפה מתקנת ודורשת לתת להם מתנות.[65]

המשך חכמה (שמות יט, ח) אף כותב שבכלל, דרך התורה היא לחלק את העם למעמדות: "הנה מצוות התורה - יש אשר לכהנים ויש אשר ללויים, ויש לכהן גדול ויש למלך או לסנהדרין", כל אחד מצווה לקיים את המצוות שתלויות בו, ועל ידי הערבות, כל העם מקיים את כלל המצוות.

לאור דברים אלו, ניתן היה לומר שהתורה עצמה נוהגת באפליה ובהעדפה מתקנת בשעת הצורך, ומכאן יש להסיק שגם הנהגת הציבור יכולה לפעול באופן דומה.[66] אמנם ניתן לדחות ראיה זו, מכיוון שקבלת התורה נבעה מאמירתם של ישראל "נעשה ונשמע", ובספר חסידים (סי' רלג) הדגיש: "אילו היה אחד מוחה, לא ניתנה תורה". בשל כך, קבלת התורה כללה איתה הסכמה לאותה 'אפליה' שכלולה בתורה, כך שלא ניתן להוכיח מכאן שמותר להפלות או לנהוג בהעדפה מתקנת כלפי קבוצה מסוימת, כאשר הדבר נעשה ללא הסכמתם.

ראיה לכך שהתורה מתנגדת לאפליה עולה מחובת המלך לנהוג בשוויוניות עם אזרחיו. על כן, כאשר המלך מפלה לרעה אזרחים יחידים[67] בתשלום המיסים, הדבר נחשב לגזל. כך פסק הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (פ"ה הי"א-הי"ג), וסיכם (בהלכה יד):

65. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם, עמ' 472: "הסיבה הגורמת לאפליה לרעה מחייבת גם אפליה לטובה. זו מדת התורה, כהנים ולויים, שנגרע חלקם בארץ ישראל, מקבלים מתנות כהונה ולויה".
66. כפי שראינו בהסבר החתם סופר ליחסו של יעקב אבינו ליוסף.
67. לקמן אות ד יתברר מה הדין ביחס לקבוצות באוכלוסייה.

> כללו של דבר: כל דין שיחקוק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו - אינו גזל; וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה - הרי זה גזל.

ניתן לומר שכשם שהתורה מצפה ממלך לנהוג בישרות ושוויון בין נתיניו, כך היא עצמה נוהגת.[68] רבי רחמים אליהו חזן[69] כתב שאיסור האפליה חל גם בתקנות הציבור: "הסכמה שעושים הציבור, צריך שתהיה הסכמתם דבר שהיא תקנה לציבור על הכל בשוה, פחות מזה - לא עלתה הסכמתם". דברים דומים מופיעים בתשובת הריב"ש (סי' תעז):

> כל קהל וקהל עושין תקנות וחקים לעצמן בענייני המסים והחובות. וכל שהסכימו בהן הקהל - הולכין אחר הסכמתן, שהרי התנו ותנאי שבממון הוא. אמנם אין הקהל יכולין לעשות חק או תקנה שלא כדין, כנגד שום יחיד מן הקהל, אלא אם כן הסכים הוא עמהם, לפי שאין הקהל יכולין להתנות לגזול אחרים; אבל אם הסכימו כל הקהל בתקנה או בחק ההוא, אז מועיל לכולם.

ניכר אפוא שאין לחוקק חוק המטיל הוצאות וחובות על אדם ללא הסכמתו. בשל כך, אין אפשרות לתקן תקנה שאינה הגונה כגון שאינה שווה לכל ופוגעת בחלק מהציבור, אך אם בכל זאת העבירו את התקנה, היא מחייבת את אלה שקיבלו אותה עליהם.[70]

ד. איסור אפליית קבוצה

עד כה, ראינו שאסור להפלות תושבים לרעה, ולכל האזרחים זכות שווה במשאבי המדינה ובקבלת שירותים ממנה. להלן נעמוד על כך שאיסור זה אינו מוגבל לאפליית אזרחים פרטיים, אלא מתייחס גם לערים ומדינות שבאותה המלכות.

---

68. ר"א סדן, שם, עמ' 212, עומד על כך שהרמב"ם מנסח במילים אלו את עקרון השוויון בפני החוק, ואוסר כל אפליה לרעה.
69. ארח משפט, אונאה ומקח טעות, סי' רלא.
70. ר"י גולדברג, ספר טובי העיר פי"ז, אות ד. וראה מקורותיו בהערות שוליים שם: שו"ת הריב"ש הנ"ל; שו"ת מהרשד"ם, ד, סי' מ; שו"ת הרמ"א, סי' רפה; שו"ת מהרי"ט, א, סי' סט. ראה גם משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם, עמ' 467; ר"א סדן, שם, עמ' 215.

הגמרא (נדרים כח ע"א) מחייבת להישמע לדין המלכות מכוח הכלל "דינא דמלכותא דינא". רבינו תם מגביל את הדברים רק לחוק שהמלכות מחילה אותו בשוויון על כל הקבוצות הכלולות בה, ואין בו אפליה:[71] "הא דאמר דינא דמלכותא דינא, היינו דווקא כשהמלך משוה מדותיו וגזירותיו על כל בני מלכותו, אבל אם הוא משנה למדינה אחת - לא דינא דמלכותא, אלא גזילה דמלכותא". לדבריו אסור למלכות להפלות קבוצות, מגזרים או עדות מסוימות, והמפלה לרעה אין דינו דין. לפיכך, חוק ממשלתי המפלה קבוצה אינו תקף.[72]

שיטה חולקת נזכרת בדברי המהרי"ק (שורש קצד), שפסק שאם המלך ציווה שיהודים ישלמו מס גבוה משאר נתיני הממלכה, חל בזה דינא דמלכותא דינא, למרות האפליה לרעת היהודים.[73] אף הרמ"א[74] פסק כך, וכתב: "ואפילו צוה שישראל יתן יותר מעובד כוכבים, מכל מקום מקרי דבר קצוב לכל איש". נמצאנו למדים שלפי שיטת ר"ת חוקים מפלים אינם תקפים, ואילו לפי המהרי"ק חוקים כאלה תקפים.[75]

---

71. כך הביא הבית יוסף סימן שסט אות יד, בשם הרא"ש בפרושו למסכת נדרים דף כח ע"א. וראה שם במהד' שירת דבורה, בהגהות והערות, שדברי הרא"ש אינם לפנינו, ונראה שהושמטו בידי הצנזור. כמו כן הובאו דברי ר"ת בשם תלמידי רבנו פרץ במסכת נדרים שם, וכן בהגהות מיימוניות, הלכות גזילה ואבידה פ"ה ה"ט, ובאו"ז, ב"ק סימן תמז. וראה עוד שו"ת עטרת פז, ח"א כרך ג, חו"מ סי' ד, שמביא ראיות ומקורות לשיטת ר"ת, ומכריע כמותו למעשה. וראה פתחי חושן חלק ה, גניבה ואונאה, פ"א, בהערות שם: רמ"א, חו"מ, סעיף ח סובר כר"ת כיוון שפסק כמהרי"ק (שורש סו) שאם המלך חקק חוק לבעלי אומנות אחת לא מקרי משווה מדותיו. אולם מאידך הרמ"א, שם, סעיף ו פסק כמהרי"ק (שורש קצד) שאם המלך הטיל מס מיוחד על היהודים בלבד הוי עדיין דינא דמלכותא דינא על אף האפליה המגזרית-עדתית. וראה בפתחי חושן שם שלכאורה קיימת סתירה בדברי המהרי"ק. וראה פנינים יקרים (ניימן), שמות א, יח, שהמיילדות ענו לפרעה שאין תוקף דינא דמלכותא לגזרותיו משום שאינו משווה אותם: "לא כנשים המצריות העבריות", ומסיבה זאת "ויצו פרעה לכל עמו", ומעתה גם על המצרים חלה הגזרה.
72. בדרך זו הלך השו"ע, חו"מ סי' שסט ס"ח, ופסק: "כללו של דבר, כל דין שיחקוק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו - אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידוע לכל, אלא חמס את זה - הרי זה גזל". וכן פסק הרב מרדכי אליהו, 'יחס ההלכה לחוקי התורה', תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 242. לשיטתו, הרמ"א בסעיף ח חזר בו ממה שפסק בסעיף ו.
73. ראה פתחי חושן, שם: שו"ע הרב, הל' גזלה וגנבה סעיף יט, הביא את דברי ר"ת ואת שיטת המהרי"ק הנ"ל, ולא העיר שקיימת ביניהם סתירה.
74. חו"מ סי' שסט ס"ו.
75. ראה על כך עוד בשו"ת עטרת פז, שם, שהגר"א כתב שקיימת סתירה בדברי מהרי"ק (שורש סו ושורש קצה). וראה שם, שבספר תומת ישרים הכריע כר"ת ולא כמהרי"ק, וכן פסקו החת"ס,

נמצאנו למדים שלשיטת ר"ת והשו"ע, אין ביכולתם של שלטון או קהל לתקן תקנה שעלולה לפגוע בחלק מהציבור ללא הסכמתם. לכן כאשר רוצים לתקן העדפה לעולים במשרות ציבוריות, ייתכן שצריך להתחשב באנשים צעירים, במובטלים, בשכבות החלשות, וכן בחסרי יכולת שעלולים להיפגע מתקנה זו.

מתוך דברי הגר"א,[76] ניתן לדייק שאין לרוב הציבור או לנבחריו סמכות לכפות את המיעוט בתקנות שמפלות לרעה חלק מהציבור. לא כן תקנות כלליות שנוגעות לכולם בשווה, כגון התניה על המידות ועל השערים, שאותן מותר לתקן למרות שחלקים מהציבור ייפגעו מכך.[77] לפיכך, לשיטת הגר"א, מותר לנבחרי ציבור לתקן תקנות שפוגעות באזרחים, ובלבד שכל תושבי המדינה נפגעים מכך באופן שווה. כאשר נבחן, אפוא, את סוגיית העדפת עולים במשרות ציבוריות, לאור דברי הגר"א, ניתן יהיה לומר שבני ארץ ישראל יכולים להקצות משרות לטובת יהודי חוץ לארץ, וכן לנהוג כלפיהם בהעדפה מתקנת במשרות נוספות. ההיתר מבוסס על כך שתקנה מעין זו מפחיתה את סיכוייהם של כל תושבי מדינת ישראל לזכות במשרה ממשלתית, ואינה מבחינה בין מגזרים.[78]

הרב אורי סדן טוען שכיום, בצורת שלטון דמוקרטי, לא ניתן להפלות מגזרים לרעה אפילו לשיטת המהרי"ק. לדבריו, מהרי"ק סבר כך רק במקרה של שלטון פיאודלי, שבו אדמות הנתינים היו שייכות למלך. לא כן במשטר דמוקרטי, המבוסס על הסכמת הציבור, שאז אפליית מיעוטים אסורה לכל הדעות.[79] זאת ועוד, ארץ

שו"ת אבני שיש ושו"ת צדקה ומשפט. אולם, ייתכן שמהרי"ק מודה לר"ת, שאסור להפלות מגזרים לרעה, אלא שלטענתו מותר להפלות לרעה קבוצה אתנית שהגיעה למדינה ונהנית מתשתיות ושירותים מבלי לשלם עליהם. וראה משפטי אברהם, עמ' 190: מהרי"ק התיר להפלות יהודים מכיוון שדבר זה הוא לתועלתם, שעל ידי תשלום מיסים גבוהים הנוכרים ישמרו עליהם. וראה שם, שבתקופת רב נטירא גאון, ציוה המושל לפטור את היהודים ממס, ורב נטירא לא הסכים, שאם יבטל המס יהיה דמם מותר. וראה דינא דמלכותא (שור), עמ' רס-רסא: אם מקובל בארצו של המלך להפלות, והדבר ישר בעיני העם, ניתן לקבוע מס שונה ליהודים. עם זאת, נראה מדברי המהרי"ק שאסור להפלות מגזר שלם ללא סיבה.

76. חו"מ, סי' ב ס"ק ט (ליקוט). וראה בהרחבה: ר"א אבינר, 'לבירור תוקפן של תקנות הקהל', מעליות ג (תשמ"א), עמ' 18.

77. מכאן שרשאים טובי העיר להעלות או להוריד את שכר הפועלים, וכן לקבוע מחיר אחיד ליין ולחיטים, אף על פי שקיים בכך הפסד לזה ורווח לזה.

78. ראה לעיל בפתיחה, שם הוצגו שתי דרכים שבהן החוק מיטיב עם העולים.

79. ר"א סדן, שם, עמ' 212-213. וראה שם, הערה 49, שבמשטר מלוכני שבו הקרקעות שייכות

ישראל שייכת לכל אדם מישראל, ולא ניתן להפקיע מאדם את זכותו בארץ.[80]

ניתן להוסיף על כך, שבעת הצבעת האומות המאוחדות על הקמת מדינת ישראל, בתקנה 181 נכתב: "משפט אחד יהיה לכל אזרחי ישראל, ולא תורשה כל הפליה מטעמי גזע, מין, דת או לשון". בסעיף נוסף נכתב: "זכויות אזרח וזכויות פוליטיות שוות נתונות לכל אזרחי ישראל, ואזרח לא יופלה לרעה לגבי כהונה ציבורית או עליה בדרגא בשל טעמי גזע, מין, דת או לשון". הרב הרצוג[81] מציין שמדינת ישראל קיבלה תנאים אלו, וכן תנאים נוספים (כגון, השארת גויים בארץ), עקב המצב המסוכן של יהדות העולם. מדינת ישראל מחויבת, אפוא, לנהוג בשוויון כלפי כל אזרחיה, בוודאי כלפי אזרחיה היהודים.[82]

למלך, הוא יכול לקחת אותן מהתושבים, ולכן יש לו זכות מסוימת גם להפלות בין התושבים, אולם במדינות דמוקרטיות הקרקעות אינן שייכות למנהיגים, ולכן צריך לחוקק חוקים שוויוניים, שאינם מפלים אוכלוסיות לרעה. ועדיין תישאר שאלה במקרה של מיעוטים שאינם מישראל, וצריך עיון האם קביעה זו נכונה גם לגבי מיעוטים שאין להם זכות מהתורה בקרקע.

80. יכולת השלטון להפלות נובעת מהלכות דינא דמלכותא דינא, ונחלקו הפוסקים בשאלת מקור התוקף לסמכות זו של המלכות: הר"ן, נדרים כח ע"א, הביא בשם התוספות, שדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ של המלך, ויכול לומר לתושביו שאם לא יקיימו את מצוותיו הוא יגרש אותם; ומלכי ישראל אינם יכולים לגרש, מפני שכל ישראל שותפים בארץ. וראה רא"ש, נדרים פ"ג סי' יא; רשב"א, נדרים כח ע"א, בשם רבי אליעזר ממיץ.

81. תחוקה לישראל על פי התורה, א, עמ' 18-19: "דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכל ישר שיסבור שעלינו להשיב כך... אפילו אם נניח שבקבלנו את המדינה בתנאי הנ"ל תעבור הממשלה היהודית עבירה כשתקיים את התנאי, גם אז הייתי אומר שהעבירה נדחית מפני פקוח נפש של עם ישראל, בשים לב למצב האומה בעולם".

82. על החובה ההלכתית להישמע לאמנות בינלאומיות שישראל חתומה עליהן, ראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'גירוש מסתננים', תחומין לט (תשע"ט), עמ' 235-236: שם מדובר על אמנה נגד עינויים ונגד עונשים אכזריים, ובכללם גירוש פליטים, ולמעשה מדינת ישראל מחויבת לממש את חתימתה. על אמנות שעליהן חתומה ישראל, ועל מחויבות להישמע להן, מבחינה משפטית, ראה עוגן גולדמן, אמנות בינלאומיות בנושא שלום וביטחון בינלאומי עליהם חתומה ישראל, תשס"א. על אמנה בנושא יום מנוחה, ראה וייס, 'השבת בתעשיה בישראל', ידיעות המכון תשכ"ט, עמ' 5. על אמנה בגין העסקת קטינים, ראה יהודה לרמן ואהוביה גורן, 'גיל מינימאלי לתחילת עבודה בראי החוק וההלכה', אסיא קט-קי [כח, א-ב] (אייר תשע"ח), עמ' 112. הכלל העולה מכל הנ"ל הוא שלאחר חתימה על אמנה בינלאומית, מחוקקים קובעים את מדיניות הממשלה על פי סעיפי האמנה.

ה. אפליה בחובות מול אפליה בזכויות

לעיל עמדנו על כך שאסור לשלטון להפלות אדם פרטי, ולדברי ר"ת גם מגזר אסור להפלות. כעת נעסוק בשאלה האם חוק להעדפת עולים במשרות ציבוריות נחשב כחוק מפלה, והוא דומה לגביית מיסים בדרך לא שוויונית, או שמא קיים הבדל בין לקיחה מהעם, שבה מוכרח להיות שוויון, ובין חלוקת משאבים לעם, שיכולה להיות אי שוויונית. השו"ע (חו"מ שסט, ח) פסק שכל אזרחי המדינה צריכים לשלם מיסים באופן שוויוני, אך הוא לא הביע את דעתו לגבי אפשרות שהמלכות תעניק משאבים לחלק מהאזרחים, אף לא ביחס לשאלה האם לאחר שהמלך אסף מיסים הוא רשאי לחלקם באופן שאינו שוויוני.

בשו"ת שבות יעקב (ב, סי' קפא), דן במלך שמוותר לאחד השרים על המס הקצוב לו.[83] לטענתו, הדבר מותר, משום שכשם שהותר למלך לקחת מרכושו של אדם בשל התנהגות לא ראויה, וזו אינה נחשבת אפליה, משום שזה חוק המלכות,[84] כך יכול המלך גם לוותר על חלק מהמס, וזאת משום שהוא אינו עושה זאת מחמת אפליה, אלא משום שאותו שר - מן הסתם - גרם לו הנאה.[85] לאור דברים אלו, דן הרב מרדכי אליהו[86] בחוק שמפלה לרעה תקצוב בחורי ישיבה על פני סטודנטים.

---

83. וזו לשונו: "ואם כן, נימא גם כן להיפך, דאם המלך אוהב לאחד, ועושה עמו חסד לפטרו מן המס, שהוא גם כן דינא דמלכותא ודינו דין, כי בודאי אי לאו דעביד ליה נייחא, לא היה פטרו בגוונא דאמרינן לענין הכעס". וראה פתחי תשובה, חו"מ סי' שסט ס"ק א.
84. ראה שו"ע, חו"מ סי' שסט ס"ח. לפי עיקרון זה, ניתן לתרץ את הסתירה ברמ"א (חו"מ סי' שסט, הוזכרה לעיל הע' 75), שבסעיף ו כתב שמותר למלך לקחת מישראל מס יותר משאר התושבים, מכיוון שהמלך מוותר לבני אומתו, ולעומת זאת בסעיף ח משמע שאסור לחוקק חוק שמלכתחילה מפלה תושבים לרעה.
85. ראה על כך: הרב מרדכי אליהו, 'יחס ההלכה לחוקי התורה', תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 242: "אם יוברר שהמדינה נוטלת כספים מאזרחיה שלא ביושר, פוטרת לגמרי או חלקית קבוצות או מוסדות הקרובים לשלטון מתשלום מס, ואינה נוהגת כך ביחס למוסדות דתיים... הרי שאינה משווה גזרותיה". אולם, ראה שולחן ערוך הרב, הל' גזלה וגנבה סעיף יט. וראה פתחי חושן, ה, גניבה ואונאה פ"א עמ' יב: מלך רשאי לקחת מעבדיו בלבד, ולא משאר תושבי המדינה. לפי שיטה זו, מלך אינו רשאי לעשות הנחה לשאר תושבי המדינה, אלא לעבדיו, וכשם שעל אי עשיית דברו יכול להענישם לפנים משורת הדין, כך אם עשו רצונו על הצד הטוב ביותר יכול לגומלם לפנים משורת הדין.
86. שם.

מחד גיסא, יש כאן אפליה, ומאידך גיסא, ניתן לומר שהקבוצה שמקבלת פחות מוחלת על קבלת הסכום המלא. הרב אליהו אינו מכריע בשאלה זו.

בבואנו לדון בהקצאת משרות לעולים בלבד, ניתן לומר שכשם שמלכות רשאית להעניק מתנות כשיש בכך צורך, כן מותר לממשלת ישראל להפנות תקציבים לצורך קליטת עלייה, ולהקציב מישרות מיוחדות לעולים, זאת משום שעליית יהודים חיונית לתחיית האומה בארצה.[87] יתר על כן, נראה שהרב מרדכי אליהו יסכים לכך, שכן אין עוד פלח אוכלוסייה עם נסיבות דומות לעולים שאינו מקבל את ההטבה. זאת בשונה מסטודנטים ותלמידי ישיבה שלכאורה זכאים אלה כאלה לתקצוב דומה, בשל המאמץ הדומה שהם משקיעים בלימודיהם.[88]

ו. "העדפה מתקנת" - יתרונות וחסרונות

בפרקים הקודמים ראינו שנכסי המדינה צריכים להתחלק ללא אפליה בין התושבים. אומנם, מצאנו שחכמי ישראל, בדורות שונים ובמקומות שונים, התירו לנהוג בהעדפה מתקנת במקרים יוצאי דופן. להלן נדון במקרים אלו, ונעמוד על בעיות העלולות להיווצר משימוש בהיתר זה.

רבי נחמן מברסלב[89] כותב שפרנסי ישראל מצווים לנהוג עם כל אדם כפי הראוי לו, ולהתחשב בצרכיו הייחודיים:

> מי שהוא פרנס חודש, או מנהיג, והוא מנהיג בכשרות וביושר, ורואה ומסתכל להטיל המשאוי על כל אחד כראוי לו, כפי מה שמעריך את כל אחד ביושר להכביד על זה ולהקל על זה כראוי - על ידי זה, מבטל הד' מדות רעות, דהיינו: ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע... ואיתא (במדרש ויקרא פ' לז), שבשביל שראה משה בסבלות בני ישראל, כמו שכתוב (שמות ב, יא): 'וירא

87. ראוי להדגיש שהנימוק בחוק להעדפה מתקנת הוא: "לתת ביטוי הולם לייצוגן של קבוצות אוכלוסייה מסוימות בקרב העובדים במגזר הציבורי". וראה אות ב, שעל פי טענה זאת בלבד, לא ראוי לנהוג באפליה.
88. לכאורה, ניתן היה לומר שמבחינה 'ארצית' - סטודנטים יתרמו לכלכלה בתום לימודיהם, וזה דומה לפטור ממס, כמו השר הנ"ל שעשה טובה למלך, בשונה מבחורי ישיבה. אולם, הרב מרדכי אליהו לא חילק בכך.
89. ליקוטי מוהר"ן, ב, סי' כז.

בסבלותם', דהיינו שנתן לב על סבלותם, שהיו מכבידין עליהם, והעבודה השייך לאיש נתנו על אשה, וכן להיפך. והיה משה מסתכל על זה, והיפך הדבר ונתן על כל אחד העבודה הראוי לו, מה שראוי לאיש וכו'. וכן בין אנשים בעצמן, הסתכל ליתן על כל אחד מה שראוי לו.

מדבריו עולה שפרנסי ישראל יכולים ואף צריכים להקל על אנשים שקשה להם, ולהכביד על אנשים שמסוגלים לתת יותר. גישה זו באה לידי ביטוי בפסק הלכה בשו"ת מר ואהלות (חו"מ סי' ו),[90] שבמקומו היו פוטרים ממס בחורים רווקים עד שישאו נשים. דוגמאות נוספות: בצפון איטליה פטרו ממס מי שיש לו יותר מי"ב בנים;[91] במלכות תוגרמה היה מנהג לפטור ממס קטנים שנפלה להם ירושה;[92] בקושטא נהגו שלא להטיל מס על אלמנה, וכן תיקן הרב יצחק שולאל בירושלים ובמצרים.[93] כבוד התורה ולומדיה הוא ערך נוסף שלשמו התירו חז"ל אפליה, ודבר זה בא לידי ביטוי בקדימות למסחר, פטור מעבודות מבזות והפחתת מיסים.[94]

---

90. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם, עמ' 897.
91. התקנות בישראל, ד, עמ' תקטו.
92. התקנות בישראל, שם. וראה שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' תלו.
93. התקנות בישראל, שם. וראה שם, שהיו קהילות שתיקנו כי העולה לארץ ישראל פטור ממיסים, ובאיזמיר נהגו שהעולה לארץ ישראל זכאי להנחה של אלף 'אריות' בתשלום המיסים.
94. במסכת בבא בתרא, כב ע"א, נאמר שאסור לאדם זר לקבוע חנות בעיר שאינו דר בה, אך "אי צורבא מרבנן הוא, אפילו לאקבועי נמי; כי הא דרבא שרא להו לר' יאשיה ולרב עובדיה לאקבועי, דלא כהלכתא, מאי טעמא, כיון דרבנן נינהו, אתו לטרדו מגירסייהו". כלומר, רבא התיר לחכמים לקבוע חנות בעיר שהם אינם גרים בה, אע"פ שהדבר אסור לשאר העם. דין נוסף הקשור לכך מובא בהמשך הגמרא: "רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה, אמר ליה ריש גלותא לרבא: פוק חזי, אי צורבא מרבנן הוא - נקיט ליה שוקא". רש"י הסביר שריש גלותא אמר שאם המוכר הוא תלמיד חכם, מגיעה לו זכות קדימה במכירת סחורתו, וכשיסיים יתחילו למכור שאר הרוכלים. לגבי אפלייתם לטובה של תלמידי חכמים, עי' רמב"ם, הל' תלמוד תורה פ"א ה"י: לומדי תורה פטורים מלחפור ולבנות בכדי שלא יתבזו, הגם שישתמשו בבניין הציבורי ובחפירה. לעומת זאת, נראה שתלמידי חכמים פטורים ממס שמירה, לא בשל אפליה אלא מכוח הכלל (ב"ב ח ע"א): "רבנן לא צריכי נטירותא" - שתורתם משמרתם. וראה על כך שו"ת יביע אומר, ז, חו"מ סי' י: "מסקנא דדינא, שכל תלמיד חכם שעוסק בתורה תמיד בכל עת פנאי שלו, אף על פי שעוסק באומנות או בסחורה או במלאכה לצורך פרנסת בני ביתו בריוח, פטור מכל מיני מסים על פי דין תורה".

במקרה נוסף, התיר מהר"ם מרוטנבורג[95] להפלות לטובה במיסים בעלי כרמים, שלעיתים יבולם נשחת ומאמצם יורד לטמיון:

> וכן תרבות ישראל ומנהג הקהילות, נותנים עיניהן על הפקחין, כענין שנאמר (שמות יח, כא): 'ואתה תחזה מכל העם' וגו'. ויושבים ומדקדקים, ומטילים על כל אחד ואחד בצדק, איש לפי עמלו ולפי טיפולו, ודנין על אחיהם כאילו הם גופן, לקיים מה דאמרו (שבת לא ע"א): מה דעלך סני, לחברך לא תעבד.

הרב נפתלי בר אילן נוקט עמדה דומה, המאפשרת לנהוג באפליה מתקנת לאחר חשיבה מדוקדקת ובדיקת מירב ההשלכות הציבוריות: "החלטה הנוגעת להעדפה או לקדימות של ציבור מסויים חייבת לשקול היטב את ההשלכות האפשריות על מריבה ומחלוקת, על טובת השלטון, על עקרון השוויון, על רצון הציבור ועל חילול השם".[96] שיטה דומה נוקט הרב שלמה אישון, שמצדד בהעדפה מתקנת במינון נכון.[97] לעומתם, טוען הרב רועי הכהן זק[98] שראוי למעט ככל הניתן בהעדפה מתקנת, ומונה לכך שש סיבות:

א. ייתכן שקביעה שקבוצה מסוימת קופחה בעבר - אינה נכונה, ונובעת מאידאולוגיה מוטה מצד גורמים באקדמיה ובשלטון.
ב. לעיתים, קבוצה מסוימת אכן הופלתה לרעה, אך הדבר היה מוצדק לפי ההלכה, וממילא אין צורך בתיקון.
ג. גם אם אכן היה קיפוח לא ראוי בעבר, העדפה מתקנת "מענישה" בהווה את כל מי שלא נמנה עם הקבוצה שקופחה, אע"פ שמי שזוכה להעדפה מתקנת לא נמנה עם הקבוצה שקופחה בעבר.
ד. העדפה מתקנת היא פתח לשחיתות ולהעדפת מקורבים.
ה. העדפה מתקנת עלולה לפגוע במקצועיות.
ו. התורה אינה קובעת יחסי עבודה בין עובד למעביד.[99]

---

95. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג), סי' תתקמא.
96. משטר ומדינה בישראל על פי התורה, א, עמ' 333. וראה שם, ב, עמ' 475: ישנן מספר אמנות בינלאומיות, שקובעות שאפליה זמנית אינה נחשבת אפליה.
97. הקצאת משאבים ציבוריים, עמ' 534.
98. הקצאת משאבים ציבוריים, עמ' 479, הערה 88.
99. התורה גם אינה מצווה על מעביד לקבל אדם ממגזר מסוים בכדי ליצור ייצוג הולם לכל המגזרים.

אולם, על אף התנגדותו העקרונית, הוא מצדד בשימוש בהעדפה מתקנת כלפי חיילים משוחררים, וזאת משלוש סיבות:[100]

א. מותר להעניק העדפה מתקנת לקבוצת יהודים, כאות תודה והוקרה על שירות ציבורי.

ב. העדפה מתקנת מותרת כשהיא באה לתמרץ אנשים נוספים לתרום לציבור.

ג. תפקיד העדפה מתקנת הוא לתגמל אנשים שנפגעו כלכלית משרות ציבורי.

מכל הנ"ל עולה שחכמי ישראל התירו במקום הצורך לנהוג באפליה מתקנת, אולם הדבר מחייב בירור מעמיק, מתינות, שיקול דעת ואחריות ציבורית רבה, כיוון שתקלות רבות עלולות לצאת מאפליית מגזר או יחידים על פני שאר העם. לפיכך, כלל לא ברור שניתן לנהוג בהעדפה מתקנת לעולים חדשים במשרות ציבוריות. אמנם, לקמן (אותיות ח-ט) נוכיח, שכאשר מדובר בתקנה לטובת כלל הציבור או המלכות, ניתן לנהוג ב'העדפה מתקנת'. לאור זאת נבחן מה הדין ביחס להעדפת עולים במשרות ממשלתיות.

ז. תקנה לקהל

המשנה (בבא בתרא פ"א מ"ה) קובעת שניתן לכפות אדם להשתתף ממונית עם הציבור בהקמת בניין בית שער, דלת וחומה לעיר. כך נפסק גם בשולחן ערוך (חו"מ קסג, א). הגמרא (ב"ב ח ע"ב) מוסיפה על כך: "ורשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן". בהקשר זה כתב הרז"נ גולדברג[101] שאומנם כיום אין בונים חומות ושערים, אך וודאי שניתן לכפות את בני העיר לשכור שומרים שימנעו הגעה של מי שרוצים להזיק. החזון איש[102] כתב שניתן לחלק את תקנות הקהל לשלוש רמות, כאשר כל אחת מחייבת את היחידים יותר מחברתה:

---

100. שם, עמ' 481.

101. טובי העיר, עמ' שנד הערה 41.

102. חזון איש, ב"ב סי' ה ס"ק ג.

א. דבר הכרחי ביותר, כגון לבנות חומה וכיוצא בזה, לכך אין צורך בהסכמת הציבור. גם יחיד רשאי לכפות את הציבור בזה, והסכמת הרוב אינה מועילה לבטל זאת, משום שאין בביטול הדבר לא מגדר מילתא ולא תיקון עולם.

ב. דבר שאינו מן הדין, אבל הסכימו עליו רוב הציבור ויש בו משום תיקון העולם - יש להם בזה כוח בית דין, ותקנתם שרירה וקיימת.

ג. דבר שאין בו תקנת העיר מוחלטת - גם רוב הציבור אינו יכול לכפות את המיעוט, אלא אם כן הסכימו כולם.

בחינת סוגיית עידוד הקליטה לאור זאת מעלה שמדובר בתקנה שאינה הכרחית לקיום המדינה ושמירת הביטחון כמו בניין חומה או הקמת צבא.[103] עם זאת, בעידוד עלייה קיים גם ממד של תיקון עולם, ונבחרי הציבור יכולים לתקן תקנות בתחום זה, אף על פי שאין לכך הסכמה של כלל הציבור.[104] אין בידינו עדות או הוכחה לכך שקליטת עליה שייכת לגדרי תיקון עולם, אך ניתן להביא לכך סימוכין מדבריו של הרב מרדכי אליהו:[105] "היום, עם העלייה הגדולה, אנו צריכים לחזק את ידי העולים, להמציא להם מלאכה, שלא יצטרכו לבריות". נראה שלדעתו, ניתן להקצות משרות ייחודיות לעולים, אע"פ שדבר זה יבוא על חשבון התושבים הוותיקים במדינה.[106] דרך דומה נקט גם הרב אפרים וינברגר,[107] שמורה להנהגת העם לדאוג לכלכלת העולים החדשים, בדומה לציווי התורה כלפי כהנים.[108]

---

103. ייתכן שבשנים הראשונות להקמת המדינה, היה חוסר בכוח אדם בצבא, וכל עולה מילא את חסרון מצבת הלוחמים. כיום הצבא מגייס את מספר החיילים שהוא הציב לעצמו.

104. ראה סמ"ע, חו"מ סי' ב סקי"ג, שדן בדברי המרדכי, ב"ב סימן תפא. וראה טובי העיר, עמ' קצב, סעיף ג: טובי העיר, שהם האנשים הנבחרים ע"י הציבור להתעסק בכל צרכי העיר - יש תוקף לתקנת כולם או רובם, כתקנת כל הציבור.

105. מתוך הסכמה של הרב מרדכי אליהו לספר נקדש בצדקה, של הרב נפתלי בר אילן.

106. מדברי הרב אליהו עולה שחרף אחוזי האבטלה בציבור הרחב, יש לדאוג לעבודה שתפרנס בכבוד עולים חדשים, דבר שלכאורה היה אסור מבחינה הלכתית, לולא הגדר של 'תיקון עולם'.

107. ראה יד אפרים, שם אות י: "במיוחד חמורה היא הבעיה כלפי עולים חדשים שעזבו פרנסתם ומלאכתם הקבועה כדי לעלות לארץ תקוותם, וכאן - הרבה מהם טרם זכו להשתרש ולקבל עבודה. הנ"ל הם בדומה בפרט זה לכהנים בזמנם, שחובתנו במיוחד לדאוג לקיומם הכלכלי".

108. הרב וינברגר אינו מציין שדין זה מפני הוא 'תיקון עולם', אך ניתן ללמוד זאת מההשוואה של עולים חדשים לכהנים.

תקדים היסטורי-הלכתי לכך שניתן להיעזר בתקציב הכללי כדי לחזק ידי עולים חדשים, ניתן להביא מצורת השימוש בכספי החלוקה, שנהגה בירושלים בזמנו של הרב שמואל סלנט וניסן ב"ק. יוסף ריבלין[109] מתאר את חלוקת התקציב, והקריטריונים לקבלתו, ובתוך דבריו מונה שני סעיפים הנוגעים לעזרה לעולים:

א. עולים שלא מצאו עבודה, ונאלצו לעבוד אצל המיסיון, קיבלו מכספי החלוקה.[110]

ב. תמיכה בעולים מתימן לשכירת דירות וקניית מצות.[111]

מדבריו של יוסף ריבלין עולה שלמרות תנאי הקושי והמחסור שהיו מנת חלקם של כלל תושבי הארץ באותם זמנים, נבחרי הקהל החליטו לתת מתקציבם לטובת עולים חדשים.[112]

מלבד עזרה לעולים, מצאנו מקרים נוספים שבהם הותרה העדפה כאשר הקהל צריכים לכך: בשו"ת הרשב"ש, התיר לאדם למכור יין לישמעאלים אע"פ שהדבר היה אסור לשאר בני הקהילה.[113] יתרה מזו, יש שרוצים לומר שכאשר מדובר בתקנה לטובת הציבור בכללו, רוב הציבור יכול לכפות את המיעוט, גם במציאות של "רווחא להאי ופסידא להאי",[114] וכך פסקו הרמ"א,[115] המשא מלך,[116] מהר"ם

109. מגילת יוסף: מבחר מאמרים ורשימות של ר' יוסף ריבלין, עמ' 167-168.

110. ראה שם, הערה 3: "העליה הגדולה בתרמ"ב הביאה עשרות משפחות גם לירושלים, פרנסתם לא נמצאה להם, ורבים מהם מצאו עבודה אצל המיסיונרים".

111. ראה שם, הערה 5: בשנת תרמ"ב הגיעו עולים רבים מתימן, ומצבם הכלכלי היה קשה. מה עוד שלא היה להם מי שידאג לחסרונם, על כן הוועד הכללי ראה חובה להקל במקצת את סבלם.

112. ראה שם, עמ' 167, שתקציב לכל נפש היה סך הכל שני גרוש.

113. שו"ת הרשב"ש, סי' תקטז.

114. בביאור המושג "רווחא להאי ופסידא להאי" ובגדרי הדין, ראה בהרחבה להלן פרק ח.

115. הרמ"א, חו"מ קסג, ג, פסק שניתן לחייב כל אחד מהציבור להשתתף בבניית מבנים ציבוריים: "כל צרכי העיר - אף על פי שמקצתן אינן צריכין, כגון בית חתנות או מקוה וכדומה, אפילו הכי צריכין ליתן חלקן". כתב על כך הסמ"ע, שם ס"ק לב: "נראה דוקא כל כהני, דכל ישראל צריכין לבית חתנות או מקוה, אף אם אירע שיחיד אינו צריך לו, מחמת זקנה או איזה טעם - אפילו הכי צריך ליתן". כלומר, ניתן לחייב את היחיד להשתתף בצרכי הציבור ולהשקיע מהונו לטובת הכלל. אולם, אם אין רוב הציבור צריכים את המקווה או בית החתנות, הם אינם מחויבים לשלם עבורו. וראה פתחי תשובה, שם ס"ק כח.

116. משא מלך, חלק חמישי שער ראשון, עמ' קסז: לא ניתן לנהוג בהעדפה מתקנת במיסים,

אלשיך[117] ועוד.[118] דברים אלו מפורשים גם בשו"ת חוות יאיר (סי' קמא), שכותב: "שמע מינה דחוששין לתקנת הכלל, אף שהוא נגד תקנת היחיד".

דוגמה להעדפה מתקנת שיש בה משום תיקון לקהל בדורנו, מצאנו בשילוב חרדים במוסדות לימוד ובהקצאת משרות ממשלתיות. דבר זה נעשה מתוך מגמת סיוע לציבור זה בהוצאתו ממעגל העוני ובהפחתת הצורך שלו בקבלת תמיכה כלכלית מכספי ציבור, ויש בכך תועלת לכלל הציבור.[119] באשר לסמכויות מנהיגי המדינה, כתב הרב אליעזר וולדינברג[120] שמעמדם וסמכותם כראשי הקהל, ובאפשרותם

כאשר חלק מהציבור מתנגד, אלא אם כן יש בדבר תיקון לקהל, "ודמי לאיכא רווחא להאי ולהאי". עם זאת, כאשר ישנה אפליה בתקנה שאינה לטובת כלל הציבור וחלקים מהציבור נפגעים ממנה, הוי כ"רווחא להאי ופסידא להאי", והרוב אינו יכולים לכפות את המיעוט להסכים לתקנה.

117. שו"ת מהר"ם אלשיך, סוף סי' נט: "כללו של דבר, שאין חילוק בין עיר שיש בה בית הכנסת אחד לעיר שיש בה בתי הכנסת רבים, שבכללם הולכין אחר הרוב - בין במה שהוא מיגדר מילתא במילי דשמיא, בין במה שהוא לתיקון העיר במילי דעלמא; שכיון שהוא תיקון לכולל, לא חיישינן אם יהיה רווחא להאי ופסידא להאי, דתקנת הכולל עדיף, כענין להתנות על המדות וכו', וכיוצא, מעניני צרכי העיר ותקנותיה, ע"פ טובי העיר; כי תקנות אלו במילי דעלמא, לצורך הנהגת העיר, חשובות לפני הקדוש ברוך הוא".

118. כך כותב רבי יהודה בן אשר, בשו"ת זכרון יהודה, סי' עח: "כי כל תקנה, אי אפשר שתהיה טובתה כללית כוללת לכל המון בשוה, אבל כשראו מתקניה שהיתה תקנה ותועלת לרוב המון העם, תיקנו אותה, ולא חששו למיעוטה אם יבוא להם הפסד בדבר ההוא, כי מן הנמנע הוא שיהיה תקנה אחת שוה לכל ולא יגרם הפסד ממנה אפילו לאדם אחד, לכך הלכו אחר הרוב ורובו ככולו". יוצא מדבריו שלא תמיד התקנות טובות לכולם, אלא הולכים אחר טובת הציבור, גם אם יחידים מפסידים מכך. וראה שו"ת דרכי נעם, חו"מ סי' לח ד"ה כלל: "ואם באותה הסכמה יש תיקון לכל בני העיר - אף על גב דמטי פסידא לפועלים או למוכרי פירות, לא מצו לעכב על ידם. והיינו ברייתא, דרשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר הפועלים, ולקנוס על העובר על הסכמתן". וראה שו"ת ב"ח, הישנות סי' ס: "כבר נהגו בכל מקום, שיש כח להראשים שהמחום רבים עליהם מדעת כולן, לתקן תקנות בכל דבר - אף במדה דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שיש לו בעלים, ודלא כר"ת שבמרדכי, פ"ק דבתרא. מיהו נראה דלא נהגו אלא במה שהוא לתקנת הקהל דווקא". וראה שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' י: הראי"ה קוק התיר להעתיק דרך במושבה רחובות על פי הסכמת הוועד ורוב התושבים, אע"פ שהוי רווחא להאי ופסידא להאי, מכיוון "שקביעות דרכים הוא עניין גדול וכללי". וראה ר"א ויזל, 'סמכות רוב הציבור לכפות מיעוט לקיום תקנות: שיטת הרב קוק', אמונת עתיך 142 (שבט תשפ"ד), עמ' 90-97, ולהלן פרק ז אות ו.

119. ראה בהערותיו של הרב שלמה אישון על הספר 'הקצאת משאבים ציבוריים', עמ' 534.

120. הלכות מדינה, ג, שער ג, פרק א אות א. השאלה שנשאל הרב וולדינברג על ידי שר התחבורה דאז, הייתה האם צריך לקיים משאל עם בעניין קבלת פיצויים מגרמניה.

לתקן כל אשר טוב ומועיל למדינה:

> במושלי ומנהיגי מדינה שנתמנו בסתמא על כל ענייני הנהלת המדינה, שבוודאי אופן מינוים היה על דעת שיפעלו בתבונתם המדינית והכלכלית בכל אשר ימצאו לטוב ולמועיל למדינה, כי מי הוא זה אשר יוכל תת גבולים ולומר לאישי ההנהגה עד פה תבואו? בזמן שאנשי ההנהגה נמצאים בתוך שטף הפעולות המדיניות שהמה אז בבחינה של לב מלכים אין חקר, ותזוזה אחת מן הקו שהתוו להם יכולה להמיט שואה על כל ההיקף המדיני שלהם ולגרום סבל מדיני רב, ורק אלה השקועים בראשם ורובם בתוך כל הענינים ועוקבים אחריהם בלי שום הסחת דעת כל שהו מקו המדיניות ונושאים בעול האחריות, הם המה שיכולים לחוות דעה ולהכריע את כף המאזנים לצד הרצוי והמועיל. ולכן בודאי הכח בידי אישי ההנהגה לפעול בכל השטחים של צרכי המדינה המדיניים והכלכליים המתאחדים כחוט השני ככל אשר ימצאו לטוב ולמועיל למדינה בכל משך תקופת כהונתם, מבלי שיצטרכו לכך הסכמה נוספת מהעם כעל ידי משאל עם וכדומה, ובלב שקט יכולים ליקרב להוציא לפועל קו הנהגתם אם מצפונם נקי, כי לכך נבחרו.

מדבריו עולה שהנהגת המדינה רואה תמונה כוללת יותר משאר העם, וטובת המדינה אמורה לעמוד תמיד לנגד עיניה. לפיכך, ניתנת להנהגת העם סמכות לתקן כל אשר טוב ומועיל למדינה. ייתכן שבדבריו אלה, הוא מעניק לנבחרי הציבור יכולת לתקן תקנות כלליות אף שהן גורמות רווח לזה והפסד לזה.[121] עם זאת, נראה שהדבר נכון רק בתחומים שבהם ההלכה מתירה להנהגה להתערב, ולא מעבר לכך.[122]

מכל האמור עולה שראשי המדינה רשאים לתקן תקנות לטובת כלל הציבור ותיקון העולם, אף על פי שיש פרטים מהציבור שעלולים להפסיד מכך. על כן, מסתבר שבכוחם לתקן תקנות שיש בהן העדפה מתקנת ביחס לעולים, ולהקצות להם משרות ציבוריות. להלן נראה שניתן לתקן העדפה מתקנת לא רק כאשר הדבר מועיל לקהל, אלא גם כשהמלכות מעוניינת בכך.

---

121. ראה על כך עוד: הקצאת משאבים ציבוריים, עמ' 253.

122. ראה שם. ובעמ' 257. וראה שיטת הרב שלמה אישון, שם עמ' 528 הערות 24 ו-34.

ח. טובת המלכות

בכל דור ודור מתחדשים אתגרים הניצבים בפני מנהיגי הציבור, שנדרשים לתת מענה לבעיות השעה, ולהכריע בשאלות שמנהיגים קודמים לא עסקו בהם. כתב על כך הרב שמעון סופר:[123] "והנה המלך, בהתחדש המלוכה בשבתו על כסא המלכות, הלא אז ינהג מנהגו עם עבדיו ועמו כפי מטבע של אותו הדור; אבל ברוב ימים והדורות משתנים, לא ראי דור זה כדור שלפניו, וצריך המלך בינה יתרה מאת ה', להתנהג בכל דור ודור על אופנו".

אף בדורנו, מונחות בפני מנהיגי המדינה שאלות חדשות, בין היתר בנוגע לחלוקת התקציב המוגבל. הראי"ה קוק[124] מדגיש, שאחד הכללים המרכזיים שצריכים להוביל את מקבלי ההחלטות, הוא שטובת הכלל גוברת על טובת הפרט:

> הנטיה הנפרזת אחרי הגורל הפרטי, מבלי השקפה אל הטוב הכללי, הרי זו היא הדרך ההפוכה מדרך ה' הטבועה בכנסת ישראל, שכל מגמתה היא הטוב הכללי, כדוגמת המגמה האלוקית הכללית, 'טוב ד' לכל ורחמיו על כל מעשיו' (תהילים קמה, ט), ונטיית הרצון אל הפרט וטובו בשיקוע ותמידיות, הרי היא מדרכי האמורי.

הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"י) מתיר למלך לתגמל את עבדיו וחייליו כראות עיניו משלל המלחמות:

> כל הארץ שכובש - הרי היא שלו; ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין. ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהלחם מלחמות ה'.

---

123. מכתב סופר, א, עמ' 218.

124. עין איה, שבת ב, דף סז אות צט. הרב משה צבי נריה לומד עיקרון זה מהלכות מלחמה, וראה על כך בספרו צניף מלוכה, עמ' 189: "הלכות מלחמה הן אפוא לא הלכות יחיד אלא הלכות ציבור, לא הלכות הפרט אלא הלכות הכלל... שכן כל עיקרה של מלחמה, שהיא לטובת המדינה כולה, פוגעת בחיי הפרט - מוציאה אותו ממסלול חייו הרגיל ומטילה עליו עול מלכות, אף גם מקריבה בהכרח את הפרט למען הכלל". לדבריו, המפקדים בשטח צריכים לדאוג לחיי הלוחמים, אך השיקול הראשי הינו טובת הכלל, והצלחת הצבא לעמוד במערכה הכוללת, גם אם כתוצאה מכך ייפגע הפרט. וראה רמב"ם, הלכות מלכים פ"ז הט"ו.

יש מי שהסיק מכך כי המלכות רשאית לחלק תקציבים לאומיים למי שמקדם את טובת הממלכה,[125] אולם יש שהבינו אחרת בהסבר הרמב"ם הנ"ל,[126] שכאן מדובר במלחמה פרטית ולא לאומית. לכן, רשאי המלך לחלק משלל המלחמה כרצונו למי מהעם שהתנדב לצבאו ויצא אתו למלחמת כיבוש פרטית.[127] לא ברור, אפוא, שניתן ללמוד מדברי הרמב"ם הללו שכל שלטון יכול להפלות בחלוקת משאבים לאומיים משלל המלחמה.

עם זאת, ניתן להראות שמלך יכול להקצות משאבים ציבוריים לצרכים מיוחדים, מכך שדוד המלך נתן למפיבושת את שדה שאול (שמואל ב' ט, ז): "והשיבותי לך את כל שדה שאול אביך". עם זאת, מקור זה מעלה שאלה נוספת בהגדרת סמכות המלך על כספי המלוכה: האם מותר למלך לתת מתנות לאוהביו מכספי הציבור? המלבי"ם (שם) מסביר:

> המפרשים נדחקו בזה, אם נתן לו חלקו מהו החסד, ואם נתן לו חלק אחיו איך העביר נחלה, עי' רש"י ורד"ק. והנכון בעיני, שהיה הבדל בין קניני המלך ואחוזתו מנחלת אבותיו, שדינו בהם ככל אדם בקנינו ושדה אחוזתו, ובין קניני המלך שהיו לו מחוקי המלוכה. ששדות וכרמים הון ואוצרות שהגיעו לידו בסיבת מלכותו - בעת הועבר ממלכותו, היה של המלך המולך בעת ההיא, כי היה רק לצורך המלכות לא לצורך המלך, וכמ"ש עוד בפרטות אצל כרם נבות. ושאול היה עני תחלה, ואצר הון ושדות ממשפטי המלוכה, ובעת נתנה המלוכה לדוד, זכה דוד בכל הקנינים שהיו שייכים אל המלכות לצורך המלוכה, בפרט כי כבש בית שאול במלחמה, והיה בזה חסד גדול, שהשיבם למפיבושת, מצד היותו בן אוהבו.[128]

---

125. הקצאת משאבים ציבוריים, עמ' 481.

126. אבני שהם (שחור), פרשת מטות ד"ה ויאמר משה אליהם; מזכרת למשה (ספר זכרון), עמ' סא. הרמב"ם מתייחס לכיבוש פרטי ולא לכיבוש לאומי; דברי טובה, יהושע ב, פרק יג פס' יב; מנחת אברהם (שפירא), ב, סימן ה, עמ' נד; פרח מטה אהרן, אהבה, קונטרס עניני ארץ ישראל, עמ' 154; דברי הרב (רי"ש כהנמן) ג, עמ' פג; משנה הלכות, יב, סי' תלה; חגוי הסלע, הל' מלכים פ"ד ה"ה.

127. בנוגע לצבאו של המלך היוצא לכיבוש יחיד, ראה הלכות מדינה, ב, שער א, פרק ב אות ח.

128. דברים דומים מובאים בשם רס"ג, בפירוש ר' אברהם בן שלמה, שמואל ב' פרק יט.

מדבריו עולה שאוצר המלך מורכב מממון אישי שצבר לפני המלכתו, וממון לאומי שצבר מתוקף תפקידו. ממונו האישי של המלך חוזר ליורשיו לאחר הדחתו או פטירתו, ואילו הממון הלאומי שייך למלוכה, ועובר אחריו למלך הבא. מכיוון שלשאול לא היה ממון פרטי לפני המלכתו, לכן כל ממונו היה מיועד לצרכי הממלכה, ולא הגיע ליורשיו חלק בו. מכך שדוד המלך חילק את הממון הלאומי זה ליורשי שאול, ניתן להסיק שמלך רשאי להקצות משאבים ציבוריים למטרות ראויות.

ראיה נוספת לכך שמלך יכול להפנות תקציבים ציבוריים לטובת השלטון והמדינה, מביא הרב נפתלי בר אילן[129] מדוד המלך שרצה להעניק לברזילי יחס מועדף. כך מתואר בספר שמואל (ב׳ יט, לג-לד): "וברזלי זקן מאד בן שמנים שנה, והוא כלכל את המלך בשיבתו במחנים כי איש גדול הוא מאד. ויאמר המלך אל ברזלי אתה עבר אתי וכלכלתי אתך עמדי בירושלם".

מכאן נלמד שפרנסים נדרשים להקצות משאבים להצלת אלו הנמצאים בסכנה. ראייה נוספת לכך היא מדברי חז"ל במדרש, שבאו בטענה לדוד על שלא האכיל עניים בשנות הרעב, מממון שצבר לבניין המקדש.[130]

אם נרחיב את הצורך גם לרעב רוחני, ייתכן ש"שמד רוחני" הנובע מהתבוללות רבה והולכת של יהודי חוץ לארץ, חמור לא פחות מחרפת רעב, ומצריך הקצאת משאבים ממלכתיים.[131] יש להוסיף שחלק מתפקיד המלכות הוא דאגה לקיום מצוות ולהסרת המכשולים הרוחניים העומדים בפני העם.[132] יתר על כן, מסתבר

---

129. משטר ומדינה בישראל על פי התורה, ב, עמ׳ 470.

130. משטר ומדינה בישראל על פי התורה, א, עמ׳ 337; ע"פ פסיקתא רבתי, ו, דף כה ע"ב.

131. ראה שו"ע, או"ח סימן שו, יד, שעל 'שמד רוחני' מחייבים את האדם לחלל שבת ולהציל את בתו: "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל - מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי, כייפינן ליה". וראה ט"ז, שם, שהמרת דת לצמיתות חמורה מפיקוח נפש. ועי' חוות בנימין, א, סי' יד, על העלייה מרוסיה כהצלה מפיקוח נפש רוחני; לעיל פרק ד.

132. ראה בעל הטורים, דברים יז, יד: "ואחר פרשת עבודה זרה ואשרה, כתיב פרשת מלך, לומר שהמלך מצווה להסיר האשרות ולבער ע"ז". דהיינו, המלכות צריכה להקדיש משאבים לקדש שם שמיים, ולבער ע"ז מהארץ. וראה רמב"ן, בראשית מט, י, שכותב על החשמונאים: "היו חסידי עליון, ואלמלא הם - נשתכחו התורה והמצות מישראל". אף מדבריו נראה שמלכות החשמונאים דאגה לחיזוק שמירת המצוות בקרב העם.

שמותר למדינת ישראל להקצות תקציבים ייעודיים לקליטת עליה, ובכך לעשות צדק לאומי והיסטורי - להציל יהודים מהתבוללות ולהרים את קרן ישראל.[133] היתר זה אינו נובע מתקנת הקהל - כפי שראינו לעיל - אלא מזכותה של כל מלכות לפאר את שמה ואף לקדש שם שמיים בעולם.[134] לפיכך, ניתן להסב משאבים כלכליים לצורך קליטת עליה, ככל שמנהיגי המדינה יראו בכך מימוש ייעודה של מדינת ישראל.

בהקשר זה, נכון להוסיף, שאף המשפט הישראלי מכיר באפליה כאשר האינטרס הלאומי מצריך זאת.[135]

---

133. ראשית, מדינות שמושכת מהגרים מבוססות כלכלית יותר ממדינות שאנשים אינם מעוניינים להגר אליהן. לפיכך, יהודי העולה לארץ מראה שהוא סומך על העוצמה הצבאית והכלכלית של המדינה. שנית, קיבוץ גלויות מחזיר עטרת מלכות ישראל ליושנה, כפי שכתב ר"ח דרוקמן, 'קידוש השם שבתקומת מדינת ישראל', וחי בהם - אסופת מאמרים לע"נ דורון זיסרמן הי"ד, עמ' יא-יג: "תפקידם של ישראל הוא לגלות את הקב"ה לכל באי עולם, אך עם ישראל שנרמס בגלות ע"י הגויים מתקשה למלא את שליחותו. חילול השם שבסבל ישראל בגלות, הוא שהיווה בסיס לטענה הנוצרית, כי היהודים אינם עוד העם הנבחר. הנצרות טיפחה את הרעיון שהיהודים סובלים מפני שלא האמינו באותו האיש, והם ימשיכו לסבול עד שירדו מעל במת ההיסטוריה. שמעתי מפי הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל שבזמן שהשתוללה השואה הנוראה באירופה, סבבו מסיונרים באמריקה ואמרו ליהודים: זה הסוף שלכם, יש לכם הזדמנות אחרונה להינצל בדרך אחת - להתנצר. היתה צפויה, חס ושלום, סכנת שמד ליהודים באמריקה. באירופה הושמדנו פיסית, ובארצות השלוות היתה סכנה מבחינה רוחנית. תקומת מדינת ישראל הפיחה רוח תקווה בשארית פליטת השואה, אודים מוצלים מאש, והרימה גם את רוחם של היהודים בארצות השלוות. תקומת מדינת ישראל היא הריסת כל הבסיס למסכת הטיעונים של הנצרות בענין דחיית ישראל. לא במקרה, לא הכיר הוותיקן במדינת ישראל במשך שנים מרובות מאז תקומתה".

134. ראה הרב דרוקמן, שם.

135. דוגמה לכך ניתן לראות בפסיקת בג"ץ שבה נאסר על ירדנים לרכוש בתים ברובע היהודי בירושלים, בנימוק: "גם בשיקולים בטחוניים וגם בשיקולים מדיניים, יש משום הסבר והצדק להפליה אשר כזאת". וראה על כך בג"ץ 78/114 בורקאן נ' שר האוצר, פ"ד לב (2)800, 805. וראה הזכות החוקתית לשוויון (מוגש לועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת), עמ' 78. השופטים רובינשטיין ומדינה כתבו על פסק דין זה: "בית המשפט הצדיק בנסיבותיו הקונקרטיות של מקרה זה את האפליה, שכן למול זכותו של אדם שלא יפלוהו, קיימים אינטרסים לאומיים-חברתיים אחרים, כלומר, שיקום הרובע היהודי ודאגה לשלום אותם תושבים יהודים המאכלסים אותו רובע".

במקרה אחר, התירה המדינה להקצות שטחים בעיר אלעד לחרדים בלבד, על אף האפליה שקיימת בכך. וראה על כך בג"ץ 98/4906 עמותת עם חופשי נ' משרד הבינוי והשיכון, פ"ד נד (2)503, 508. וראה זכות חוקתית לשוויון: מוגש לועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת,

בהתאם לכך, קבע בית המשפט שניתן להקצות קרקעות לעולים חדשים ולזוגות צעירים, על אף האפליה שבכך.[136]

סיכום

לכל אדם מישראל ישנה זכות ואף מצווה לעלות לארץ ישראל, ולקבל אזרחות. אולם, אין לעולה החדש זכות קדימה בקבלת כספי צדקה יותר משאר עניי ארץ ישראל. כיום, החוק במדינת ישראל קובע שצריך לנהוג בציבור העולים בהעדפה מתקנת של מינוי למשרות ציבוריות, שכן אין לו ייצוג הולם במשרות אלו. עם זאת, ככלל, משאבים ציבוריים צריכים להתחלק באופן שוויוני, ושירותי המדינה לאזרחיה צריכים להינתן ללא אפליה. אין לכחד שהעדפה מתקנת עלולה להיות פתח לשחיתות, לפגיעה במקצועיות ולצמצום יכולת התעסוקה של מי שלא נמנה עם הקבוצה שזוכה להעדפה המתקנת. עם זאת, ראינו שחכמי הדורות ומנהיגי הקהילות נקטו אפליה מתקנת במקרים חריגים, ובנסיבות מיוחדות. בפרק זה עמדנו על מספר אפשרויות להעניק העדפה מתקנת לעולים חדשים, חרף העובדה שהדבר כרוך באפליה לרעה של שאר האוכלוסייה.

א. תקנה המתעדפת עולים שאינם אזרחי ישראל, במשרות ציבוריות, אם היא פוגעת בשווה בכל אזרחי המדינה - מותרת.

ב. כשם שמלכות רשאית להעניק מתנות כאשר יש צורך בדבר, כן מותר לממשלת ישראל להפנות תקציבים ומשרות לצורך קליטת עלייה, שהיא בסיס לתחיית האומה בארצה.

ג. בעידוד עלייה קיים ממד של תיקון עולם, ולכן מותר לתקן תקנות בהסכמת רוב הציבור. יתרה מזו, נבחרי הציבור קיבלו את כוחם מהעם, הם נושאים בעול האחריות הציבורית וראשם ורובם נמצא בצרכי הקהל. אנשים כאלה יכולים לתקן חוקים אשר פוגעים בחלקים מהעם, לצורך תיקון העולם.

עמ' 81. וראה בג"ץ 88/528 אביטן נ' מנהל מקרקעי ישראל, פ"ד מג (4)297: בית המשפט אסר על יהודי לקנות שטח שהוקצה לבדואים.

136. ראה זכות חוקתית לשוויון, שם, עמ' 79. עם זאת בתוך קבוצת העולים אסור שתתקיים אפליה, אלא כל עולה יוכל לגשת למכרז.

ד. מלכות ושלטון רשאים להפנות משאבים ציבוריים כדי לפאר את שמה של המדינה ובכך להרים את קרן העם. שונה מכך מלכות ישראל, שבנוסף לדאגה לביטחון האישי של התושבים היא מחויבת לדאוג למצב הרוחני של העם. לפיכך, 'שמד רוחני' של יהודי התפוצות מצדיק ואף מחייב התערבות ממלכתית-לאומית. יתרה מזו, קיבוץ גלויות גורם לקידוש השם בעולם, החזרת עטרת מלכות ישראל ליושנה, ומענה לטוענים שה' עזב - חלילה - את עם ישראל.

התיישבות

פרק ו

יישוב הומוגני או הטרוגני?

במדינת ישראל יש גידול מתמיד באוכלוסייה.[1] אחד האמצעים שבהם משתמשת המדינה להרחבת אפשרויות הדיור הוא הקמת יישובים חדשים,[2] או שכונות חדשות בערים קיימות. פרק זה יעסוק בשאלות הלכתיות-חברתיות שקשורות בהקמת יישובים ושכונות חדשים, האם יש לתעדף הקמת יישוב או שכונה שמאוכלסים בציבור מגוון, או שנכון לתעדף דווקא יישוב או שכונה אחידה בצביונה.[3] שאלה זו נוגעת הן לבחינה הדתית והן לבחינה הסוציו-אקונומית.[4] השאלות ההלכתיות שקיימות בנושא זה משיקות לתחומים חברתיים שונים, כדוגמת יחסי שכנות, דילמות חינוכיות,[5] והזיקה שבין היחיד לסביבה שבה הוא חי.[6]

---

1. על פי הנתונים של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בשנת 2021 (פרסום של הלשכה מכ"ז בטבת תשפ"ב, 30.12.21, 447/2021), האוכלוסייה גדלה ב-1.7% בהשוואה לשנה שלפניה, ובשנת 2022 האוכלוסייה גדלה ב-2.2% (פרסום מה' בטבת תשפ"ג, 29.12.22, 426/2022).
2. תוכניות להקמת יישובים חדשים במדינת ישראל, ראה באתר מנהל התכנון: https://govextra.gov.il/moin/planning-headquarters/home/city.
3. להלן בפרק זה ידונו הדברים מבחינה עקרונית, אם כי ברור שישנם ציבורים שבדרך כלל יעדיפו מגורים בשכונה בעלת צביון אחיד, כך בדרך כלל בנוגע לציבור החרדי. ראה: תוכנית אסטרטגית לדיור לאוכלוסייה החרדית 2016-2035, בהוצאת משרד הבינוי והשיכון והמכון החרדי למחקרי מדיניות (אדר א' תשע"ו, פברואר 2016), עמ' 18: "על רקע טעמים אלו, מסכימים חוקרי החברה ומתכנני הערים בישראל כי נכון להמציא לקהילה החרדית פתרונות דיור ייעודיים ומובחנים. עם זאת, קיימת מחלוקת באשר לאופי הפתרונות המוצעים: יש הסבורים כי נכון להקים ערים חרדיות הומוגניות, ויש הסבורים כי נכון לפעול להקמתן של ערי פסיפס, תוך כינון שכונות חרדיות בתוך יישוב כללי".
4. על התקנות שקיימות בחוק ומאפשרות הקמת יישובים על סמך מאפיינים ייחודיים (ועדות קבלה), ראה הצעת חוק לתיקון פקודת האגודות השיתופיות (מס' 8) התשע"א (2011). החוק הוטמע בסעיפים 6ב-6ד לפקודת האגודות השיתופיות.
5. על השפעות השליליות בשכנות עם מגזרים אחרים, ראה ר"י שוורץ, בשבילי החינוך וההוראה, עמ' 21.
6. דיון מקביל קיים גם בשאלת השתלבותו של גרעין תורני בשכונה או בעיר. השתלבות זו

החברה הישראלית עברה שינויים גדולים בפן החברתי, מתפיסות קולקטיביות-לאומיות ועד לשייכות לקבוצה חברתית מצומצמת ומובחנת.[7] בעת הקמת המדינה, התפיסה החברתית הכללית הייתה 'כור היתוך' - הקמת חברה הומוגנית, בעלת זהות אחידה.[8] תפיסה זו השתנתה לרב-תרבותיות שדוגלת בכך שכל אדם, ודאי כל קהילה, יעצבו את אופיים התרבותי.

בפרק זה נתייחס למספר שאלות משנה:

א. עד כמה יש לחוש להנחיית חז"ל "הרחק משכן רע"?

ב. האם למגורים ביישוב הטרוגני יש ערך מוסף בהיבטים חברתיים?

ג. האם מבחינה הלכתית יש לתעדף הקמת מערכת חינוך הומוגנית על פני מערכת חינוך הטרוגנית, כזו שמצריכה קבלת תלמידים מגוונים ממגזרים שונים ובעלי רמות השכלה ודתיות מגוונות?

יכולה להיות דומה לתהליך הנקרא בשם ג'נטריפיקציה (עילות), שמשמעו "מעבר של אוכלוסיה חזקה סוציו-אקונומית אל שכונה בעלת אוכלוסיה חלשה סוציו-אקונומית", ראה ג'נטריפיקציה בישראל - דחיקת דיירים בפרויקטים של פינוי בינוי?, עמ' 33. לדילמות העולות משאלות אלה, ראה להלן הערות 42, 46.

7. חינוך לחברה של תרבות ודעת: תמורות במאה ה-21 והשלכותיהן - המלצות להתאמת מערכת החינוך בישראל למאה ה-20, עמ' 39: "התמורות האידאולוגיות שחלו בעולם בעשורים האחרונים, שקיעת הקומוניזם, ההגמוניה הקפיטליסטית, גלובליזציה ופלורליזם, השפיעו בעוצמה רבה על התהליכים החברתיים בישראל. החברה הישראלית, בחלקים ניכרים שלה, עברה מן האתוס הציוני-סוציאליסטי לאידאלים דמוקרטיים ליברליים. האידאולוגיה של כור ההיתוך נשחקה, ולעומתה התחזקה האידאולוגיה של חופש הפרט, הפלורליזם והרב-תרבותיות".

8. מדיניות זו בתחום הדיור, וממילא גם בתחום החינוך, לא יצאה לפועל באופן מלא, בגלל קשיים שונים בזמן הקמת המדינה, ויישובים רבים קמו על בסיס עדתי.

א. "הרחק משכן רע"

ניתאי הארבלי (אבות פ"א מ"ז)[9] מדריך את האדם להתרחק משכן רע.[10] הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"א) מסביר מה היא סכנתם של שכנים רעים:

> דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו, ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך, צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד, כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך, כדי שלא ילמוד ממעשיהם. הוא ששלמה אומר (משלי יג, כ): 'הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע', ואומר (תהילים א, א): 'אשרי האיש' וגו'.

אם כן, האדם צריך לגור בחברה חיובית.[11] בשל כך, הצדיק הרמב"ם (הל' אישות פי"ג הט"ו) כפיית מעבר מגורים, אם קיים חשש שמגורים בחברה שלילית יזיקו לבני הזוג:

---

9. על יחס הרישא שבמשנה - "הרחק משכן רע", לסיפא - "ואל תתחבר לרשע", ראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'כריתת ברית לאומית עם מדינות רשע', סיני קנב (תשע"ט), עמ' קכח הערה 34.
10. וראה אבות דר' נתן, ט, א: "אחד שכן בבית, ואחד שכן בחוץ, ואחד שכן שבשדה". רבי יהודה הנשיא ציווה את בניו קודם פטירתו, פסחים קיב ע"ב: "אל תדור בשכנציב, משום דליצני הוו ומשכו לך בליצנותא". וכן מצינו באבות, פ"ו מ"ט: "אמר רבי יוסי בן קיסמא: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום. אמר לי: רבי, מאיזה מקום אתה, אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני. אמר לי: רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות? אמרתי לו: בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם, איני דר אלא במקום תורה, לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד".
לכאורה, עיקרון זה נסתר ממימרת חז"ל, כתובות קי ע"ב: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל". אולם, נראה שאין הדברים סותרים, מאחר שחז"ל דייקו בלשונם ואמרו "עיר שרובה גויים", משמע שיש מיעוט יהודים, כך שניתן לשמור על חיי קהילה יהודיים טובים; ראה אמרות מלך, הל' מלכים ומלחמות פ"ה הי"ב, ביאורים אות עד. ראה גם שו"ת אבני נזר ושם משמואל, המצוטטים לעיל פרק ב הערה 27.
11. חז"ל, שבת סג ע"א, עמדו על שכנות נוספת שאינה חיובית: "אם עם הארץ הוא חסיד - אל תדור בשכונתו", וביאר רש"י: "שאינו יודע בדקדוקי מצות, ואין חסידותו שלם, וסופך ללמוד ממנו". כלומר, לא מדובר כאן בשכן רע ורשע, אלא די בכך שיש חשש ללימוד דרכי הנהגה שאינן חיוביות.

האיש שאמר: איני דר במדור זה מפני שבני אדם רעים או פרוצים או גוים בשכונתי, ואני מתירא מהם - שומעים לו, ואף על פי שלא הוחזקו בפריצות, שכך צוו חכמים: הרחק משכן רע. ואפילו היה המדור שלה, מוציאה ממנו, ושוכן בין בני אדם כשרים.[12]

ביחס למימרת חז"ל "הרחק משכן רע", נקט הרמב"ם בלשון "ציוו חכמים". רבים[13] עמדו על כך שהרמב"ם נוהג להשתמש בלשון "ציוו חכמים" כמבטאת הנחיה מוסרית[14] ועצה טובה ולא כהלכה פסוקה.[15] כך נראה גם מתוך דברי הרמב"ם ב'אגרת השמד': "העצה שאני יועץ... שיצאו מאלו המקומות וילך למקומות שיוכל

12. בנוגע לבעלי לשון הרע, כתב הרמב"ם, הלכות דעות פ"ז, ה"ו, ש"אסור לדור בשכונתם", וכן פסק החפץ חיים, כלל ט, ד, ושם ציין שמקורו במשנתנו: "הרחק משכן רע".
13. עי' יד פשוטה, על הרמב"ם הל' אישות פט"ו הט"ז והל' שוטה פ"ד הי"ח; פרופ' יהודה לוי, 'דעת הרמב"ם על תלמוד תורה לנשים', המעין לד, א (תשרי תשנ"ד), עמ' 11-14; הרב צבי הבר, 'מצוות חכמים', מעליות כה (תשס"ה), עמ' 248-268; הרב חיים רפופארט, 'בענין נשים בתלמוד תורה במשנה רבותינו נבג"מ זי"ע', קובץ הערות וביאורים גל' ז (אלף-ל; י' שבט תשע"ב), עמ' 112-117. וראה פרופ' אביעד הכהן, 'הרחק משכן רע - על בחירת מקום מגורים בדלניים, הלכה והכלה 'משפט וחברה', עמדו"ת ז (תשע"ה), עמ' 61-102, שציין למקורות רבים בדברי חז"ל המלמדים על החובה להתרחק משכנים רעים, ועם זאת "לא נובעת המסקנה שיש בידי הצדיק זכות משפטית להעריך את טיבם של אלו אחרים הבאים בגבולו, או להרחיקם, אלא שהחובה מוטלת עליו לבחור לו, לעצמו, מקום מגורים הולם... חובתו של היחיד להימנע מלהתגורר בחברתם של אנשים רעים או רשעים, ואין נובעת מהם זכותו של היחיד וגם לא של הקבוצה, להרחיק פלוני שבעיניהם הוא רע מלבוא גור אצלם או בשכונתם". וראה גם במאמר נוסף שלו: 'ציוו חכמים - פרק בלשונות הרמב"ם בספר משנה תורה', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113-120.
14. וראה רבנו יונה, אבות שם: "הרחק משכן רע לשוכר בתים... אמרו כי כאשר ישאל איש תחילה על דירה ובמקום דוחק, כך יש לו לשאול על השכנים, אם רעים הם ירחק מהם ולטובים יקרב". ונראה שגם הוא הבין שזה ציווי מוסרי שמוטל על האדם, לדקדק ולבחון מי יהיו שכניו. וראה חשוקי חמד, ביצה כב ע"א: "חולה הסובל מבעיות נפשיות, והרופא מייעץ לו לגור על שפת הים, החולה מצא דירה על שפת הים במגדל בן שש עשרה קומות, הדירה המוצעת היא בקומה שלישית, והים נשקף ממנה בכל הודו והדרו, וברור לו שהמגורים בדירה זאת יתרמו לבריאותו. אך דא עקא, הדיירים כולם אינם שומרי תורה, ונאמר בפרקי אבות (פ"א מ"ז): ניתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע, וכתב הרע"ב: שלא תלמוד ממעשיו. ועוד, שלא תלקה עמו במפלתו, דאוי לרשע ואוי לשכנו, יעו"ש. מה יעשה, האם יקנה דירה זו". מסקנתו היא שבשל השאלה הבריאותית ניתן לדור גם בשכנותו של 'שכן רע', וממליץ לשואל לעסוק ב'זיכוי הרבים', כדי שלא יושפע מהם לרעה (וראה להלן אות ד).
15. וראה רש"ר הירש, להלן אות ז, אודות הלימודים והחיים בסביבה הומוגנית מבחינה דתית בהשוואה להטרוגנית.

להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אונס... וכבר הזהירו חז"ל שלא ידור אדם במדינה שאין בה עשרה צדיקים חסידים".[16] בסיום דבריו הוסיף הרמב"ם, שבמקום שכופים את האדם לעבור על המצוות - אסור לו להישאר במקום זה.[17]

עם זאת, בשו"ת מחנה חיים (ח"ב, חו"מ סי' כד) פסק אודות אדם שיש לו דירה סמוכה אליו שעומדת להשכרה, ועומדת בפניו האפשרות להשכירה לגוי או ליהודי שאינו שומר תורה ומצוות, ישכירה לגוי ולא ליהודי. טעמו של דבר - לדידו - הוא, שיהודי זה אינו עומד בהגדרת 'עמיתך', ויש חשש שילמד ממעשיו יותר מאשר ממעשי גוי. מדבריו נראה, שהתייחס למגורים בצדו של 'שכן רע' כהלכה מחייבת יותר מאשר עצה טובה בלבד.[18]

ב. מגורים ליד מחללי שבת

הלכה היא שיהודים שגרים בסמוך לגוי, נדרשים לשכור את רשות הגוי כדי לאפשר טלטול בשבת (שו"ע או"ח שפב, א). העילה להלכה זו היא "גזרה שמא ילמוד ישראל מעשיו של נכרי, הטריחוהו והפסידוהו חכמים לישראל הדר עמו, כדי שיקשה בעיניו ליתן שכר בכל שבת ושבת, ויצא משם" (רש"י עירובין סב ע"א ד"ה אלא). הלכה

16. אגרות הרמב"ם (מהד' ר"י שילת), א, עמ' נה-נו. על אזהרת חז"ל שמצוינת באגרת, ראה הערת ר"י קאפח לאגרות הרמב"ם, מהדורתו, עמ' קיט הערה 23, וראה גם ר"י שילת, שם.
17. הקושי בבחירת מקום מגורים שמתאים לאדם מבחינה דתית, בא לידי ביטוי בדבריו של הרב דוד שפרבר, שו"ת אפרקסתא דעניא, א, סי צח, אשר נשאל על חיוב לדור בקרב יראי ה': "עם כל זה, מי יוכל להכניס את עצמו בהוראה זו, לפסוק דבר מוחלט, והכל תלוי בערך המקום שהוא בו וערך המקום שנקרא שמה, ושאר יחסים הנוגעים לזה... אחרי שיכיר שמה מהות הרב אב בית דין (שזהו עיקר גדול בענין זה, דגופא בתר רישא גרירא) ותכונת אנשי הקהלה, והשי"ת ינחהו במעגלי צדק לטוב לו ולנפשות ביתו".
18. בשו"ת להורות נתן, יב, סי' קטז, נוקט לכאורה שיש חובה להתרחק משכן רע: "וכן אמרו (אבות א, ז): הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע עיין שם... ועל כן כשהבטיח למכור לו בית שיש לו בו קורת רוח מחמת הסביבה הטובה, ונתן לו בית שאין בה סביבה טובה ואין לו בו קורת רוח, הרי זה כמוכר בית ממין אחר, וכמוכר לו יין ונתן לו חומץ, כי סביבת הבית הוא חלק מעצם הבית". ברם, לאמתו של דבר, השאלה שבה דן שם היא באדם שקנה דירה והקבלן התחייב שכל השכנים יהיו דתיים, והתברר שחלקם אינם דתיים. העילה לביטול המכירה היא מקח טעות, שכן יש הפרה ברורה של החוזה. ועי' מעין אומר, יא, פרק ג סי' יב, דיון בתשובת הרב עובדיה יוסף בעניין עזיבת מקום עבודה בגין חברה רעה. ראה גם שו"ת שיח יצחק, סי' מד.

זו נפסקה גם ביחס ליהודי מחלל שבת: "ישראל מומר לעבודת אלילים או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כעכו"ם" (שו"ע שם שפה, ג).[19]

הפוסקים דנו האם דין זה אמור גם במחללי שבת של ימינו. בנוגע לצדוקי, נפסק (שם, א) ש"הרי הוא כישראל ומבטל רשות". המשנ"ב (שם ס"ק א) מנמק זאת בכך שהלה "מוחזק כך מימי אבותיו, ומנהג אבותיו בידו". כלומר, מכיון שהוא אינו מחלל שבת במזיד אלא מתוך הרגל, דינו כאנוס. עם זאת, המשנ"ב עצמו (שם) פוסק כראשונים שסבורים שכל המחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי לעניין זה, "כדי שלא ילמד ממעשיו",[20] ולכן "קראים שבזמננו, שבוודאי מחללים שבת בפרהסיא על כל פנים במילי דרבנן, אין יכולים לבטל רשות עד שישכור מהם".[21]

יש אחרונים שחלקו על המשנ"ב.[22] בהגהות רעק"א (שם, סעיף ג) הביא את דעת אבן העוזר, שרק להחמיר דינו כישראל, "דאף על פי שחטא - ישראל הוא",[23] אך לא להקל. לכן, שכנות של ישראל מומר יחידי אוסרת בלא ערוב, ובמקרה זה מועיל ביטול כמו בישראל, ואין צורך בשכירות כמו גוי.

גם החזו"א (עירובין סי' פז ס"ק יד) חלק על המשנ"ב, וסבר שגזירת "שמא ילמד ממעשיו" נאמרה בעיקרה על גויים. רק ישראל מומר מוצא מקרב כלל ישראל ונחשב כגוי לעניין זה, ולא ישראל שמוגדר 'תינוק שנשבה'. מעין זה כתב הראי"ה

---

19. במספר מקומות מצאנו שבעקבות חז"ל, השולחן ערוך החמיר בדינו של המחלל שבת, עי' או"ח לט, א; יו"ד ב, ה; קכד, ח; רסד, א; אבה"ע, קכג, ב.
20. עי' בית יוסף, או"ח שפה, ג, שהביא את מחלוקת הראשונים בזה. אמנם שער הציון, שם סק"ב, נטה לומר שאין בכך מחלוקת.
21. ברם יש לעיין בדעת המשנ"ב הלכה למעשה לאור דבריו בביאור הלכה, שם ד"ה או: "היינו כשעשה זה בפריקת עול, אבל אם הוא מוטעה בדבר שחשב שמותר לו לעשות כן, מסתברא שאין זה בכלל מומר".
22. ישנם דיונים רבים באחרונים סביב שאלה זו. ראו שו"ת משיב דבר א, סי' כו; שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' קפב; שו"ת בצל החכמה, ב, סי' כב; שאכן דנו מחלל שבת כגוי. מנגד, יש שחלקו על פסיקה זו, כגון שו"ת משנה שכיר, או"ח סי' קלג, ופוסקים נוספים שחלקם צוינו לעיל.
23. ראה גם בהגהות רעק"א לשו"ע, יו"ד רסד, א, שדן בשאלה האם מוהל מחלל שבת נפסל למילה, ומסקנתו שבמקום שאין מוהל אחר יש להתיר.

קוק (שו"ת אורח משפט, סי' פב) שיהודי שמחלל שבת משום שחילול שבת אינו נראה בעיניו כעבירה, "ראוי להקנותו עירוב בלא ברכה".[24]

דבריו של הרב יעקב עטלינגר (שו"ת בנין ציון החדשות, סי' כג) מצוטטים על ידי רבים כנדבך יסוד לשינוי יחסה של ההלכה למחללי שבת בדורות האחרונים:

> עד כה, דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא, אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר, שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן. והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש. ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין, דלא נחשבו כמומרים אע"פ שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים, כמבואר (סי' שפ"ה).

רבים מהאחרונים טוענים שכיום, אין להתייחס ליהודים מחללי שבתות כאל גויים.[25] עם זאת, יש אחרונים שרואים גם כיום את מחללי השבת כעובדי עבודה זרה. לדוגמה, שו"ת מנחת אלעזר (א, עד): "כשמחלל במלאכה במזיד בפרהסיא, הרי הוא כופר בשביתת הקדוש ברוך הוא בשבת... ומה אהני בקידוש שעושה... ישתקעו הדברים ולא יאמרו, להקל על ידי זה ביינו".[26]

ייתכן שמחלוקת זו משליכה על השאלה האם ראוי להתרחק משכנות עם מחללי שבת, אם כי גם לסוברים שאין לראות מחלל שבת כעובד עבודה זרה, לא יצאנו מחשש לימוד ממעשיו. כך כתב הרב ישראל וינמן:

---

24. סברה דומה כתב הראי"ה בשו"ת עזרת כהן, סי' מד עמ' קעז, וראה גם את דבריו באגרות הראיה, א, אגרת קלח. וראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'הדור בהלכות הראי"ה', סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 23-61.
25. שו"ת יהודה יעלה, יו"ד סי' נ; שו"ת מלמד להועיל, א, סי' כט; שו"ת יביע אומר, א, יו"ד סי' יא; שם, ז, או"ח סי' טו; שו"ת ציץ אליעזר, ח, סי' יח; שו"ת מנחת אשר, א, סי' י. וראה הרב דוד בן זזון, 'יינו של מחלל שבת', תחומין כה (תשנ"ה), עמ' 381-391.
26. פרי מגדים, מש"ז או"ח סי' שכח ס"ק לט; שו"ע הרב, או"ח קכח, נב; שו"ת רב פעלים, ב, או"ח סי' יח; ועוד.

> החזו"א סובר דאע"פ כן, אין להרחיק אותם אפילו אם זה מסכן את עצמנו, ודעת המשנ"ב דקודם צריך לחוש לעצמנו, ולגזור עליהם כמו דיני העכו"ם שמא ילמד ממעשיהם... וצריך לומר דדעת החזו"א הוא שלא יתקנו חכמים ע"פ הלכה דבר שבעצם מרחיק יהודי מהמחנה שלנו ומקשה עליו עוד יותר הסיכוי לחזור בתשובה, אע"פ שאצלנו קיים החשש שמא ילמד ממעשיו.[27]

לדעת החזו"א, חובה לשכור רשות מיהודי מחלל שבת עלולה לגרום לכך שיהודים דתיים יימנעו ממגורים ליד יהודים שאינם דתיים. ריחוק זה עלול לפגוע במערכת היחסים שביניהם, ובכך יתנתקו מהתורה, ולכן לא נכון לנהוג כך.[28]

ג. 'הפרדת הקהילות' בעת החדשה

פרשיית 'הפרדת הקהילות'[29] בעת החדשה הציפה את השאלה האם יש איסור בהתאגדות קהילתית רחבת היקף עם יהודים שאינם מאמינים בעיקרי היהדות. היו שהנהיגו הפרדה כזו, כדוגמת רש"ר הירש (שו"ת שמש ומרפא סי' מו), והיו שתמכו בה כמו החת"ם סופר (שו"ת, ו, סי' פט). הנצי"ב (שו"ת משיב דבר, סי' מד) התנגד להפרדה זו וכינה אותה "קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה". גם הרב יצחק דב במברגר, שהיה הרב הראשי במדינת וירצבורג, התנגד בתקיפות לרעיון זה.[30] בעקבותיהם הילכו הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה, א, עמ' 55-61;[31] אורות התחיה, כ) ובנו

27. הרב ישראל וינמן, 'תינוק שנשבה בימינו', מרפא לשון ח (תשס"ו), עמ' סה-סו.
28. וראה להלן אות ד, בהסברו של הרב יעקב אריאל.
29. 'הפרדת הקהילות' הוא כינוי למהלך שאירע בחלק מיהדות אירופה (בעיקר בגרמניה והונגריה) במחצית השנייה של המאה ה-19, ובו התפצלו הקהילות היהודיות לפי זרמים דתיים. חלקים ביהדות האורתודוקסית סברו שהפיצול הוא חובה הלכתית, בשל איסור להשתייך למוסד קהילתי משותף יחד עם רשעים.
30. על הפרדת הקהילות, ראה: הרב בן ציון יעקובוביץ, זכור ימות עולם, ב, מאמרים לד-לו; הרב שלמה שפיצר (עורך), מחלוקת שסופה להתקיים - הוויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877): חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב הלוי (זליגמן בער) במברגר; פרופ' יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה - פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה.
31. יש להעיר שהרב קוק, מאמרי הראי"ה, א, עמ' 58, משבח את מאבקם של התומכים בהפרדת הקהילות, "ואם כי ראו גדולי הדורות בדורות שלפנינו, כשקמו הרשעים לקעקע ביצתם של שונאי ישראל מן העולם, ורצו להדמות להאומות בכל מעשיהן ולהתקרב לשמד רח"ל ממש, והורו הגאונים גדולי ארץ ז"ל להיבדל מהם, הלא היתה עיקר כוונתם, מפני שהפושעים ההם

הרצי"ה (לנתיבות ישראל, ב, עמ' פג-פד).

הקמת יישובים נפרדים שמקבלים אליהם תושבים על בסיס הגדרה דתית - לדוגמה, תקנה שתקבע כי ליישוב יוכלו להתקבל רק אנשים המאמינים בי"ג עיקרים ומקיימים אורח חיים אורתודוקסי - דומה ל'הפרדת קהילות' שאותה שללו הנצי"ב וסיעתו, מפני שהיא יוצרת קהילות סגורות ומונעת שותפות של עם ישראל בקהילה אחת.[32] הרצי"ה (לנתיבות ישראל, ב, עמ' פה) אף טען שגישה כזו מנוגדת לתפיסה החברתית של התורה: "לא בהתבדלות ועזיבת הציבור, אלא בהחזקת העמדה של השלמות הציבורית, על פי דרכה של תורה, תהיה תקומת היהדות באמת, וכי מצות התורה היא לא הפרוד הציבורי בשבילה, אלא שמירת אחדותם של ישראל ומסירת הנפש על קיומה בתוכם".[33]

התחילו לקצץ בנטיעות של האחדות אשר לכלל ישראל... ואם כן, היה הרעיון של הפירוד של הגאונים ההם זצ"ל ממש כדי לחזק על ידו את אחדות האומה כולה, שממילא על ידי זה גם הפושעים נכנסים אל הכלל". ייתכן שהרב מבחין בין המאבק ברפורמה שהתחולל בהונגריה ובגרמניה במאה ה-19 ובין מאבק ביהודים שתומכים בציונות (דברי הרב קוק נכתבו על רקע פיצול קהילות בקלויזנברג שבהונגריה, בשל תמיכת הרב שמואל גלזנר בתנועה הציונית בשנת 1920).

32. ראה שיחות הרב צבי יהודה, חוברת 'בענייני התיישבות', עמ' 25, אשר נשאל האם קיבוץ או מושב שיתופי שנרשם בתקנותיו שלא לקבל אדם שאינו שומר תורה ומצוות נקרא 'קהילה נפרדת'? הרצי"ה השיב בשלילה, ונימק זאת בדברים הבאים: "זו חברה שיתופית, ויש לבדוק אם יש התאמה לחברה, אם החברה מסוגלת. לכן השותפים מבררים אם השותף מתאים, לאו דווקא מבחינה דתית, ויכולים לקבוע שאין הוא מתאים מטעם זה או אחר, וגם הצד הדתי יכול להיות טעם, בין השאר".

33. ראה עוד שיחות הרצי"ה, שם, אשר נשאל על קליטת חבר שאינו דתי ביישוב דתי: "האם יש מקום לקבל בתור חבר מי שהוא אדם טוב אבל לא מוכן לשמור מצוות? תשובה: יש לעשות ניסיון במשך תקופה מסוימת. שאלה: הוא גם עלול להשפיע לרעה על אנשים אחרים, למשל ע"י חילול שבת בפרהסיא, וכן הילדים שלו על הילדים האחרים? תשובה: יש לנסות במשך מה, בשכל ובחכמה, אלא לקוות לנסות ולהיטיב, להרבות אהבה ולהרבות תורה, המאור שבו יחזירהו למוטב. שאלה: האם תנאי הכרחי לקבלת חבר חדש הוא שיקבל עליו את כל המצוות? תשובה: צריך להבחין אם אדם זה בא על דעת לקיים או לא. זה דומה למה שנאמר לגבי גיור: 'נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלים אותו'. כמו כן, אם אדם בא מלכתחילה ואומר שאינו מקבל חלק מן התורה, זה עיכוב, היינו רוצים לקרב אותו אבל יש עיכוב. אבל אם אינו אומר באופן זה אלא שעכשיו אינו רגיל, אבל בא על דעת כך שבמשך הזמן יתקרב - אז יש מקום לקרב אותו". לכאורה, הנחיה זו עומדת בסתירה לדברים שהובאו בהערה הקודמת: מהדברים הקודמים עלה שאין למנוע את קבלתו של אדם שאינו דתי רק בשל מצבו הדתי והרוחני, ואילו מתשובה זו נראה שהיסוד הדתי כן יכול לקבוע את שייכותו

ברם, ייתכן שיש להבחין בין הנושאים: 'הפרדת קהילות' המקורית הייתה הוצאת ציבור מכלל ישראל בגלל פגיעה עקרונית בתורה, ואיסור לקיים איתם יחסי גומלין בנושאים ציבוריים, כהקמת מועצת קהילות משותפת. לא כן הקמת יישובים ושכונות המיועדות לציבורים מסוימים, שאין בה משום 'הפרדת קהילות', משום שההפרדה היא רק על בסיס חברתי וחשש להתדרדרות רוחנית, והיא לא באה למנוע שיתופי פעולה בתחומים אחרים, כמו הקמת מועצה דתית משותפת עם יישובים סמוכים.[34]

רגליים לדבר שגם המצדדים ב'הפרדת הקהילות' אינם שוללים יחסי חברות ושכנות תקינים בין שומרי תורה ומצוות ובין אלה שאינם שומרים. רש"ר הירש עצמו כתב במכתב:[35]

> הפרדה זו, אין פירושה - כפי שנטען במרמה על מנת להטעות את הבריות - הפרדה וניתוק בין אנשים, פרישה מיחסי ידידות עם אחים שהשקפתם הדתית שונה... הפרישה העומדת כאן לדיון הינה פרישה מהשיתוף עם מינות ואפיקורסות, מהחיבור לשיטה הדוגלת בכפירה עקרונית באמונה ובהלכה היהודית. לא מדובר בפרישה מהקשרים החברתיים עם מינין ואפיקורוסין, עם המשתייכים לשיטת הכפירה באמונה ובהלכה היהודית...[36]
>
> גם היהודי המחמיר ביותר יוכל לחיות חיי חברה וידידות עם נוצרים, מוסלמים או עובדי אלילים. אולם כלפי אמונתם, דהיינו הנצרות, האיסלם או עבודת האלילים ישמור תמיד על מרחק מירבי וישתדל - כל עוד יקפיד וירצה להקפיד על יהדותו - להימנע אפילו מהיווצרות הרושם הקל ביותר של שיתוף דתי או קהילתי מסוג כלשהו עם המאמינים בדת אחרת.[37]

לדידו, יש להבחין בין שכנות שהיא מותרת בין אנשים שעולמם הדתי שונה, ובין

של האדם למסגרת הקהילתית. ואולי יש לדון בכל מקרה לגופו.

34. לסיכום יחס הנצי"ב לפורקי עול, ראה תורת הנצי"ב (נויגרשל), עמ' מא, ושם סיכם כי "עמדה עקרונית זו אפשרה לנצי"ב לשתף פעולה במסגרת תנועת 'חובבי ציון' עם אנשים שלא היו שומרי תורה ומצוות".
35. נדפס בספר מחלוקת שסופה להתקיים, לעיל הערה 30.
36. שם עמ' 8.
37. שם עמ' 79. וראה להלן אות ז, דברי רש"ר הירש על הגיוון האנושי שיכול להתקיים בחברה יהודית.

חברות בקהילה דתית משותפת. בשותפות בקהילה ישנה לגיטימציה לעקרונות שהם נגד התורה, ולכן היא אסורה מצד החזקת ידי עוברי עבירה. עם זאת, אפשר לקיים שכנות ואף ידידות אישית סביב נושאים ניטרליים, שאין בהם מתן לגיטימציה למעשיהם של השכנים.[38]

בסופו של דבר, ניתן לומר שסוגיית 'הפרדת הקהילות' אינה נוגעת במישרין לשאלת הפרדת יישובים על בסיס דתי. מחד, גם לסוברים שיש להתנגד ל'הפרדת הקהילות' הדבר מותר, מפני שמטרת ההפרדה ביישובים אינה ליצור ציבורים נפרדים ולאסור שיתופי פעולה, אלא רק שמירה על מסגרת חיים יהודית. מאידך, גם למצדדים ב'הפרדת הקהילות', אין זה אמור אלא רק כאשר התאגדות משותפת יוצרת מצב של חיזוק ידי עוברי עבירה, ולא שמדובר ביחסי שכנות או שיתופי פעולה בנושאים ניטרליים.[39]

---

38. ראה הרב יהושע פולק, 'בעיות תכנון ובנייה בימינו', שערי צדק ו, עמ' 225: "ר"ח קנייבסקי נשאל האם עדיף לקנות דירה יקרה באזור דתי שאין בו חילול שבת או דירה זולה יותר באזור שבו יש חילול שבת? והשיב שיקנה את הדירה הזולה וישים וילון". ועי' באגרתו של הרח"ע גרודז'נסקי, אודות 'קהילות נפרדות במדינת ישראל', תחומין י (תש"ן), עמ' 210.
39. מגורים מעוררים אצל רבים חשש מפני התדרדרות רוחנית, בפרט אצל ילדים ובני נוער. לאחרונה נערך מחקר אודות זהות דתית בבגרות. המחקר נערך עבור ערוץ 7 ומכון רבדים ע"י ד"ר עידו ליברמן - סוציולוג, והרב יעקב כהן - פסיכולוג. במחקר זה, ישנה התייחסות נרחבת לשאלת ההשפעה של מקום המגורים על מצבו הדתי של המתבגר שבית הוריו היה דתי. ממצאי המחקר מבוססים על מדגם מייצג של 600 אנשים בגילאי 18-40, שגדלו במשפחות דתיות ולמדו במערכת החינוך הדתית בתקופת התיכון. 499 מתוכם מגדירים את עצמם כדתיים גם בהווה, ו-101 כמסורתיים או כחילונים (אין בממצאים אלו התייחסות לאנשים שגדלו מלכתחילה במשפחות מסורתיות או חילוניות, או לאנשים שלמדו במוסדות חינוך לא דתיים בתקופת התיכון). במסקנות המחקר (עמ' 59) נכתב: "מקום מגורים לא דתי מאתגר בבתים ליברליים את הזהות הדתית בבגרות, בבתים קלאסיים הוא תומך מעט, ואילו בבתים תורניים אין מגמה עקבית. בבתים קלאסיים ותורניים קיימת מעט יותר עלייה ומעט פחות ירידה ברמה הדתית באזור לא דתי לעומת אזור דתי". ממצאי המחקר הם שבבית דתי-לאומי ליברלי, מגורים באזור שאינו דתי אכן מביאים לידי ירידה, או שמונעים עלייה רוחנית; ואילו בבתים דתיים-לאומיים קלאסיים ותורניים, מגורים באזור שאינו דתי מביאים לידי מעט יותר עלייה רוחנית ומעט פחות ירידה רוחנית מאשר באזור דתי.
מסקנת המחקר היא סביבת המגורים אינה בהכרח גורם המשפיע בהתאם לסוג האוכלוסייה, ואדרבה, לפעמים היא מביאה לתוצאות שונות מהמצופה. קישור לתוצאות המחקר ראה באתר: https://www.inn.co.il/news/501240.

ד. שכנות גורמת השפעה חיובית

הרב יהושע משה אהרונסון (שו"ת ישועת משה, א, סי' כא) העלה שיקול נוסף למגורים משותפים - השפעת אדם או קבוצה על אנשים המתגוררים בסביבתם:

> העולים לערי ישראל, אע"פ שלעת עתה רוב הנהלת העיר ויושביה הם חילוניים, מותר ומצוה לעלות ולהתיישב בתוכה ולייסד בתוכה שכונה ושיכון דתי חרדי, בכדי להוסיף כוח, להגיע בעזה"י במשך הזמן לרוב דתי, ולהשפיע עד אז בכל הדרכים לטובת הענינים הדתיים שבעיר; כי אל לנו לעזוב את המערכה בערי ארצנו הקדושה להפקירם לדורות ולהסתגר עצמנו בעיר אחת או שתים בישראל, ולבנות על ידי כך גטו רוחני, ולהסתפק בזה בארץ האבות. וכבר נוכחנו לדעת, ומובטח לנו, כי מעט אור מגרש חושך הרבה, לקרב לב אנשים שטרם נתערו מאבק ארץ העמים, לא יודעים דרכי השי"ת מפני שנתגדלו בין הגוים כתינוקות שנשבו, ואולי בכהאי גוונא אין חשש שמא ילמדו ממעשיהם.

ברוח דברים אלו כותב גם הרב יעקב אריאל,[40] בהקשרם של דברי החזו"א שהבאנו לעיל (אות ב):

> לדעת החזו"א לא גזרו על מגורים משותפים עם ישראל, אלא רק עם גוי, למרות שלכאורה בישראל החשש ללימוד מדרכיו גדול יותר מאשר בגוי. ואולי טמון כאן רעיון, שאדרבה, במגורים משותפים יש אחריות וסיכוי להשפעה חיובית, יותר משיש חשש להשפעה שלילית. ואכן, השמועה אומרת שהחזו"א העדיף הקמת ישיבות רבות בפריפריה על פני ריכוזן במקום אחד. עכ"פ, מי שמתגורר בסביבה חילונית מתוך תודעה של שליחות דומה לשלוחי מצוה שאינם ניזוקין.[41]

גם הרב מנחם מנדל שניאורסון (ליקוטי שיחות, כג, עמ' 465) מסביר כיצד ראוי לאדם לבחור את מקום מגוריו:

---

40. הערות לספר רעך כמוך (וסרמן), עמ' 249.
41. לאור הניסיון המצטבר אצל שליחי חב"ד, שכאשר המשפחה כולה חדורה בתודעת שליחות, הסיכון להשפעה מצד הסביבה ההטרוגנית פוחת מאוד.

לכותבו אודות מקום דירת האדם, הקובע בזה הוא לא איפה יהי' לו נעים יותר וטוב יותר, אלא איפה יוכל לעשות יותר מעשים טובים ואיפה זקוקים יותר לעזרתו... ובאמת הרי כל אדם צריך לרפאות סביבתו, להביא בה אור וקדושה יותר, ובנוגע ליהודים - כל אחד ואחת מהם, תפקידו הראשוני והעיקרי להביא בסביבתו יהדות יותר.

ראיה מסוימת למגורים המשפיעים בצורה חיובית, ניתן להביא מערי הלוויים, שהיו מפוזרות בתוך כלל שבטי ישראל (במדבר לה, א-ח). ספר החינוך (מצווה שמב) מנמק את מיקום הערים בתוך נחלות השבטים, "כי הוא השבט הנבחר לעבודת השם, וכל עסקם היה בחכמה... ועליהם נאמר (דברים לג, י): 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. ומתוך כך שהחכמה בתוכם היה עסק כל ישראל תמיד עמהם".[42]

עם זאת, ברי שאין הנדון דומה לחלוטין לראיה, משתי סיבות: א. יש להניח שלא היה פער משמעותי ברמה הדתית בין הכהנים והלוויים ובין עם ישראל, ואילו היום קיימים הבדלים גדולים בין מגזרים שונים. ב. הלוויים חיו בתור קבוצה מגובשת בערים נפרדות, ולא בתור יחידים. ועם זאת, נראה שהתורה רואה ערך ביישובן של אוכלוסיות שונות זו לצד זו.[43]

---

42. וכפי שכותב ספר החינוך, מצווה תח: "ומפני גודל מעלתם וכושר פועלם וחין ערכם נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה יותר מארצות שאר השבטים".
על שיקולים חברתיים שונים בעירוב אוכלוסיות, ראה: ג'נטריפיקציה בישראל, לעיל הערה 6 שם, עמ' 38: "היבט חשוב ומשמעותי בתהליכי ג'נטריפיקציה הוא ההיבט החברתי. יש הסבורים כי ג'נטריפיקציה מהווה תרופה לבעיות חברתיות שונות, נותנת ביטוי לבחירה חופשית, דו קיום, שיתוף פעולה אזורי ועירוני לרווחת הכלל ומינוף חברתי (מונטרסקו ופביאן 2003). Vigdor (2002) ציין כי באמצעות תהליכי ג'נטריפיקציה ניתן לפעול למען צמצום פערים חברתיים על ידי הגדלת אפשרויות ניעות חברתית. McDonald (1986) טוען כי ג'נטריפיקציה יכולה להביא לייצוב של אזורים מדורדרים, לתרום למגוון חברתי ולהפחתה בפשע. לעומת זאת, קיימים מחקרים המראים כי קיימות גם השפעות שליליות משמעותיות בהיבט זה, בין השאר בשל קיטוב מעמדי, הדרת התושבים המקוריים, פגיעה בהווי חייהם, דחיקתם אל מחוץ לשכונה ואיבוד מגוון חברתי (מונטרסקו ופביאן,2003). Atkinson (2004) טוען כי התהליך מביא לתרעומת קהילתית של האוכלוסייה המקומית ולקונפליקטים שונים, וכפועל יוצא גם עלייה במקרי הפשע. בעיה נוספת שמונים המקטרגים היא העברת האוכלוסייה הוותיקה בשכונה ממקום אחד למשנהו, הגורמת לפירוק הקהילה שמהווה רשת ביטחון לאוכלוסייה המקורית".
43. ראה העמק דבר, דברים ג, טז, על נתינת נחלה בעבר הירדן המזרחי לחצי שבט המנשה.

ה. "ויהיו עניים בני ביתך"

לבד מהטרוגניות דתית שנידונה בפרקים הקודמים, יש מקום לבירור האם יש משמעות וערך בהטרוגניות סוציו-אקונומית. יצירת אינטגרציה חברתית יכולה להתרחש בבניית דגמים שונים של דיור, שיגרמו לאוכלוסיות מגוונות לגור אחת ליד השנייה,[44] וכן בעידוד גרעינים משימתיים. הטרוגניות סוציו-אקונומית אמורה לשפר מדדים שונים של השכבות היותר חלשות.

ישנה תאוריה חברתית התומכת ביצירת תמהיל חברתי מגוון בשכונות ובערים חדשות. היא מבוססת על מחקרים שנעשו במקומות שונים בעולם (אנגליה, קנדה, ספרד) והעלו את הממצאים הבאים:

> בכל המקרים הללו, דיור מעורב נחשב כגורם מקל להפגת מתחים ובונה חוסן חברתי. הטיעון הכלכלי מתמקד באינטגרציה בין קבוצות הכנסה שונות. הרציונל כאן מתבסס על ניתוח של ריכוזי עוני, ורואה את הדיור בר השגה כדרך למנוע אותם או לצמצם אותם. בספרות המקצועית הצטברו עדויות על העלויות הגבוהות של ריכוז של אוכלוסיות ממעמד כלכלי נמוך. העלויות כוללות הישגים נמוכים בחינוך, שיעור אבטלה גבוה, רמות תחלואה גבוהות יותר וחשיפה רבה יותר לפשע.[45]

ע"פ תאוריות אלה, דיור מגוון בונה חברה מאוזנת יותר מבחינה חברתית, ומשפר את רמת החיים של הקבוצות החלשות.

חז"ל (אבות פ"א מ"ה) אמרו שחברה אנושית כוללת בתוכה סיוע של אנשים משכבות סוציו-אקונומיות שונות אלה לאלה: "יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר: יהי ביתך

---

44. תיקון 120 בחוק התכנון והבניה, 2018, נועד להרחיב את הסמכויות של מוסדות התכנון לכלול בתוך מיזמי בנייה יחידות דיור מוזלות, וכן יחידות דיור שנועדו להשכרה במחיר מופחת ממחיר השוק. ראה אתר הכנסת, https://fs.knesset.gov.il/20/law/20_lsr_489235.pdf.

45. דיור בר השגה: כלים של תכנון סטטוטורי ומדיניות מקומית, עמ' 23. חוקר מפורסם שעסק בנושא זה בהרחבה, בעיקר בארה"ב, היה רוברט פטנאם. הוא טבע את המונחים 'הון חברתי מחבר', המתאר את הקשרים האישיים בתוך הקהילה, לצד המונח 'הון חברתי מגשר', המתאר את הקשרים שבין קהילות שונות. ראיון אתו מופיע באתר: https://www.calcalist.co.il/articles/0,7340,L-3574011,00.html, תחת הכותרת: 'השקעות בהון חברתי הן הבטחה גדולה להתנעת הכלכלה מחדש'.

פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך". כדי לממש את הנחייתו של יוסי בן יוחנן, מסתבר שאדם צריך לגור בקרבת עניים".[46] כך כתב ר' משה אלמושנינו:[47]

> גדולה מצוה זאת שהתחיל בה אברהם אבינו, כדכתיב (בראשית כא, כג): 'ויטע אשל', ופירשו חז"ל (מדרש תהילים, לז): אש"ל, ראשי תיבות א'כילה, ש'תיה, ל'ויה, ויש אומרים ל'ינה. ועל דא שנינו במסכת אבות (פ"א מ"ה): 'יהי ביתך פתוח לרווחה ויהיו עניים בני ביתך'. רצה לומר, שתדור במקום המזומן לעוברים ושבים, ותהיה ביתך פתוח תמיד לקבלם בסבר פנים יפות.

מגורים שמבדילים בין שכבות סוציו-אקונומיות, מצמצמים באופן משמעותי את היכולת לעשות חסד ולהטיב עם נזקקים. כאשר יש מעט נזקקים בסביבה מבוססת, מיעוט זה יקבל כל טוב, בעוד שמגורים בסביבה הטרוגנית רחבה יוצרים הזדמנויות רבות של חסד בקהילה, ונותנים לאדם אפשרות לפתוח את ביתו

---

46. ראה שו"ת להורות נתן, יג, סי' עב, בנימוק השני להלכת עניי עירך קודמים: "שהוא לטובת העני, שלא יצטרך לכתת רגליו למרחקים לקבל צדקה".
סיכום נרחב של ההיבטים הסוציו-אקונומיים של הג'נטפריקציה, שחלקם הם ביטוי לתרומה הכלכלית של האוכלוסיה העשירה לענייה וחלקם הם תרומה מעצם החיים המשותפים, ראה: ג'נטריפיקציה בישראל, הנ"ל, עמ' 37-38: "במסגרת ההיבט הכלכלי של התופעה, ניתן למצוא מחקרים אשר שמים דגש על יכולתה של הג'נטריפיקציה להביא לשדרוג כלכלי... כמו כן, האוכלוסייה הוותיקה מתחזקת על ידי כניסתם של משלמי מסים עמידים, המכניסים כסף לשכונה ומזרימים אותו לקופת העירייה (כרמון, 1988). השפעה כלכלית נוספת של ג'נטריפיקציה מתבטאת בעליית מחירי הקרקע. פעילות וחיוניות, אשר נוצרות כתוצאה מהימצאותם של יותר אנשים באזורים אלו, גורמות לעלייה בביקוש למגורים ובערכי הנכסים. כמו כן, גדלות ההכנסות המקומיות, אשר מעודדות ומגדילות כדאיות עבור פיתוח נוסף בשכונה, ונוצרת הזדמנות לשיקום רכוש גם ללא תמיכה ממשלתית (Bryne 2003). מנגד, מחקרים הצביעו גם על ההשלכות השליליות של הג'נטריפיקציה בהיבט הכלכלי. Davidson& Lees (2005) מצאו כי בנייה חדשה למגורים או לשימושים אחרים יכולה להביא להתייקרות של שירותים מקומיים המקשה על האוכלוסיה הוותיקה... השפעה נוספת קשורה להיבט האורבני. פיתוח המרקם העירוני על ידי ג'נטריפיקציה משפר, לכאורה, את תנאי החיים הפיזיים והחברתיים - שירותי ציבור, חברה, קהילה ותשתיות. נטען כי ג'נטריפיקציה משקמת את השכונות, מגבירה את צריכת שירותי חינוך, מסחר ובילוי (כרמון, 1988), מפחיתה את הזחילה האורבנית ומעודדת חזרה למרכזי העיר (Byrne, 2003). ניתן לקשור להיבט האורבני גם את הפן הפיזי - קרי, האפשרות לשמש ככלי המסייע לשדרוג המרחב הבנוי על ידי שיפוץ הבניינים והתשתיות (גבע ורוזן, 2016). מנגד נטען, כי התהליך מביא לאובדן דיור בר השגה".
47. מטה משה, עמוד גמילות חסדים, חלק ב, במעלת הצדקה, פרק ט.

לעניים.[48] ככל שאדם גר בסביבה יותר הטרוגנית, כך יש לו יכולת לקיים הדרכה זו באופן תדיר יותר.[49]

נימוק זה מביא לידי ביטוי את רצונו של הפרט לתרום לחברה.[50] בנוסף, היכרות קרובה מאפשרת נתינה יעילה ומדויקת יותר, בהתאם לצורכי הזמן והמקום. אדם שאינו חי בסביבה שעבורה הוא תורם יתקשה לדייק בתרומתו, ובמקרים מסוימים הוא עלול אף להזיק בשל תרומתו.

מכאן שההדרכות האמורות במשנה בה פתחנו פרק זה מהוות בסיס לקיומה של חברה מגוונת. כך כותב בעל חסד לאברהם - אהבה בתענוגים (אבות פ"א מ"ה):

> שהקיבוץ המדיני (החברתי) שהוא קיום העולם, הוא קיומו ועיקרו על זאת המצוה, שאי אפשר שיהיה הקבוץ המדיני ולא יושלם סדורו, אלא בהיות בני המדינה עוזרים זה לזה וגומלים חסד זה לזה במלאכות ובפעולות כנודע, שאם לא עזרו זה לזה או ינגדו זה לזה, יפסד הקבוץ המדיני.[51]

ו. מערכת חינוך - הומוגנית או הטרוגנית?

דילמה נוספת שכרוכה בהקמת יישוב הומוגני או הטרוגני, היא אופייה של מערכת החינוך.[52] קבוצה הומוגנית מאפשרת פתיחת מוסד חינוכי עם תנאי סף גבוהים,

---

48. בשולי הדברים, תוזכר תוכחתו של הנביא יחזקאל (טז, מט) על הדמיון שבין חטאי עם ישראל לחטאת סדום ועמורה: "הנה זה היה עוון סדם אחותך גאון שבעת לחם ושלוות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה".
49. הצדקה יכולה להתבצע בשני רבדים, ברובד הגשמי וברובד הנפשי. ברובד הגשמי - פתיחת גמ"חים שונים, יצירת מקורות תעסוקה, פתיחת בתי תמחוי, ועוד. ברובד הנפשי - פתיחת חוגים להנחיית הורים, סיוע לאנשים הזקוקים לתמיכה נפשית, ועוד.
50. נימוק זה תואם את הטעם הראשון שמביא שו"ת להורות נתן, חלק יג, סי' עב, להלכת עניי עירך קודמין, "דאין מעבירין על המצוות... והכי נמי כשיש עני בעירו, נמצא דהמצוה לפניו".
51. ראה משיבת נפש (לוריא), במדבר א, א ד"ה ולהאיר, תיאור דומה העומד על כך שאוכלוסיות שונות זקוקות זו לזו: "וכן תקנו עשרה בטלנין להתפלל בקביעות בכל יום, ומוציאין [ידי חובה את] העם שבשדות, שמאספים הדגן והתירוש. ואשרי העם שככה לו, שיש להם ראשי תורה ופרנסים המחזיקים בבדק, ויעמדו בפני הפרצות, ועמהם אנשי מעשה להתפלל ולגמול חסד לכל הנצרכים, ואח"כ עובדי אדמה ומלומדי קשת ותיקון העולם".
52. וראה הרב משה מונק, 'דרכים להעלאת רמת הכיתה', אוצרות של חינוך מעשי, יא(ב), עמ' תתמו, על האסכולות השונות בעניין זה בארצות אירופה.

בעל אופי חינוכי מסוים. קבוצות הטרוגניות שונות מצריכות הקמת מוסד חינוכי עם תנאי סף גמישים יותר,[53] פתיחות חינוכית רבה יותר, וכן מענה לאתגרים רחבים יותר מבחינה לימודית וחינוכית.[54]

בשאלה דומה דן הרב אליהו שלזינגר (שו"ת שואלין ודורשין א, סי' יג): "בענין בית ספר תורני שמבקש לבחור תלמידים על פי מידת דתיותם וכישרונותיהם, אם רשאי לעשות כן ע"פ ההלכה". יש להבחין בין השאלה שמעלה הרב שלזינגר ובין הנידון שלפנינו. נידוננו הוא השאלה העקרונית - אילו מוסדות חינוך המדינה צריכה לתעדף - הטרוגנית או הומוגנית.

נסקור את המקורות שמציג הרב שלזינגר לסוגיה זו:

1. מחלוקת ב"ש וב"ה (אבות דרבי נתן ב, מט):

שבית שמאי אומרים: אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר. ובית הלל אומרים: לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בה בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים וחסידים וכשרים.

2. אזהרות ביחס להוראה לתלמיד שאינו הגון (חולין קלג ע"א):

אמר רב יהודה אמר רב: כל השונה לתלמיד שאינו הגון, נופל בגיהינום... אמר רבי זירא אמר רב: כל השונה לתלמיד שאינו הגון, כזורק אבן למרקוליס.

---

53. פתרון נוסף בחברה הטרוגנית יכול להיות פתיחת מספר מוסדות, הצעה זו יש לשקול גם מבחינה תקציבית, ושיקולים מעין אלו חורגים מענינו של פרק זה.

54. הרב פרופ' נריה גוטל דן בשאלת "שילוב תלמיד בעל צרכים מיוחדים בחינוך הרגיל בראי עולם הערכים היהודי" - ראה אור יקרות 269-283. שאלה זו משיקה לנידוננו, האם להעדיף קהילת לומדים הומוגנית או הטרוגנית. מסקנתו (שם, עמ' 282) היא, שניתן למצוא סימוכין לעמדות שונות: "אם איננו רוצים לעשות שקר בנפשנו, עלינו לומר כי המצדד במדיניות השוללת שילוב ורוצה להביא לכך סימוכין ממקורות ישראל יוכל לעשות זאת. זה הרואה ברכה בשילוב, אם כי במשורה, ימצא גם הוא מקורות תומכים. וכן זה המבכר את השילוב, תומך בו נמרצות ורואה בו ענין ערכי ומהותי ונושא אותו כדגל - ודאי וודאי שימצא תימוכין מוצקים. בלשון הפוסקים: 'דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד', ודאי בכל הנוהג לשאלות ערכיות". מדברי הרב גוטל נראה כי הוא עצמו תומך בגישה השלישית המבכרת את השילוב, אך כפי שהוא מדגיש, הדיון הנ"ל הוא רק ברמה הערכית. הדיון של הרב שלזינגר לקמן הוא ברמה ההלכתית, והוא מחדד את השאלה איזה סוג של חינוך יש להעדיף, הומוגני או הטרוגני.

3. **פסיקת הרמב"ם** (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"א):

> אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה - מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו.

הרמב"ם נקט שמותר ללמד תורה לתלמיד הגון ולתלמיד 'תם'. מי מוגדר כתם, ומהו המקור לפסיקתו זו?

רבים מפרשני הרמב"ם[55] מצאו את מקור דבריו במחלוקתם של רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה (ברכות כח ע"א): לראב"ע יש לפתוח את שערי בית המדרש לכל הרוצה לבוא, ולרבן גמליאל יש למנוע זאת ממי שאין תוכו כברו. מחלוקת זו היא מעין מחלוקת ב"ש וב"ה שהוזכרה לעיל. נראה שהכרעת הגמרא שם היא כראב"ע, שכן מסופר שסילקו את שומר בית המדרש, ופתחוהו לכל הרוצה להיכנס. בפירוש הביטוי תם, הרב שלזינגר מביא את פירושו של המאירי (מסכת אבות פ"א מ"א):

> ולא ידקדקו יותר מדאי שלא להושיב בפניהם אלא בעלי תריסין, אלא יסבירו פנים לכל הבא בפניהם, שהעצים הקטנים מדליקין לגדולים. ולא אמרו שלא ישנה אדם לתלמיד אינו הגון אלא במי שמידותיו מגונות, שזה בודאי ראוי להרחיקו הרחקה יתירה.

ממקורות אלה עולה שיש שלושה סוגי תלמידים: תלמידים הגונים נאים במעשיהם - יש לקבלם; תלמידים שאינם הגונים - שבאופן עקרוני אין לקבל אותם;[56] תלמידים תמימים שאינם בעל מידות מגונות -בנוגע לתלמידים כאלו נחלקו בית שמאי ובית הלל, והכרעת הרמב"ם כבית הלל שיש לקבלם. לאור דברים אלו נראה

---

55. עי' כס"מ ולח"מ, שם.

56. הרב פרופ' נריה גוטל, 'הלכת "הגינות התלמיד" באספקלריית הדורות ובמבחן הפסיקה', על דרך האבות - קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך (תשס"א), עמ' 49-75, סוקר בצורה רחבה את הגדרת המושגים 'תלמיד הגון' ו'שאינו הגון' לאורך הדורות. מסקנתו היא שלמרות שבאופן עקרוני ישנה הבחנה בין הוראה לתלמיד הגון ובין איסור הוראה לתלמיד שאינו הגון, "גם זו נותרה 'פתוחה' ובמסגרת כללית המחייבת מילוי תוכן מפורט בכל דור ודור; ואכן מסרן הכתוב לחכמים, נבונים ויודעים 'להקשיב', 'להאזין' ולנתח נכונה את מצב הדור, צרכיו, אופיו ותכונותיו היסודיות) "שם עמ' 67). ואכן, נראה שבדורנו ישנה נטייה להגדיר 'תלמיד הגון' באופן רחב ביותר.

שנכון לפתוח מוסד שיכיל מגוון רחב של ילדים, ובלבד שהתלמידים עומדים בקריטריונים של הגונים או תמימים. מסקנה זו דומה להיסקו של הרב שלזינגר בנוגע לרף קבלת תלמידים לבית ספר תורני (שם עמ' קכב):

> סמכתי דעתי לפסוק הלכה דכל ילד או נער שאין מעשיו מקולקלין ואין מידותיו מגונות - אף שבא מבית שאינו כל כך דתי, ואף שאינו בעל כשרון, ומבקש באמת ובתמים להתקבל לבית הספר התורני כי חשקה נפשו לחסות תחת כנפי השכינה - יש לקבלו בזרועות פתוחות, באהבה ובסבר פנים יפות, לקרבו לחנכו ולאמצו.

ייתכן שההבחנה בין סוגי תלמידים נכונה תאורטית, אך ברור שהיא מציבה קושי מעשי ביישומה על סמך היכרות מוגבלת עם התלמידים, ובפרט כשמדובר בילדים צעירים.[57]

בגמרא (ב"ב כא ע"א) מתוארת תקנת יהושע בן גמלא שביססה את מערכת החינוך הכללית בתקופת בית שני:

> זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל; שבתחלה, מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה, מאי דרוש? 'ולמדתם אותם' (דברים יא, יט) - ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? 'כי מציון תצא תורה' (ישעיה ב, ג). ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו - מבעיט בו ויצא; עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.

הר"ש גורן (שו"ת תרומת הגורן, ב, סי' לב) טען שהגמרא בברכות (כח ע"ב), המתארת את סילוק השומר מפתח בית המדרש לאחר העברת ר"ג מנשיאותו, ומחלוקת בית שמאי ובית הלל שהוזכרה לעיל, עוסקות בחינוך בוגרים, ושם יש מחלוקת האם צריך לקבל כל תלמיד. לעומת זאת, הסוגיה בבבא בתרא עוסקת בחינוך ילדים,

57. ראה בהערה קודמת, המבהירה את המורכבות שבהגדרת 'תלמיד שאינו הגון'.

וממנה עולה הוראה חד משמעית שיש לקבל את כל הילדים:

> אין לנו רמז לכך שבבתי ספר לילדים בגיל הרך... היתה נהוגה סלקציה מכל סוג שהוא בין התלמידים: לא סלקציה כלכלית, לא סלקציה של רמה כשרונית, ולא סלקציה דתית.

הרב גורן הסביר את ההבדל בין שתי מערכות החינוך: מערכת החינוך היסודית היא ממלכתית - ובה מתקיימת תקנת חכמים, שמקיפה את כולם, ולכן בה אין לעשות הבחנות.[58] לעומת זאת, מוסדות חינוך לתלמידים בוגרים אינם פועלים מכוח תקנת חכמים, ולכן ניתן להציב בהם תנאי קבלה.

בעקבות דברים אלו, הרב גורן הסיק:

> שהאינטגרציה תואמת את תקנות החינוך, כפי שהותקנו בתקופת הבית השני, לפחות כאשר מדובר בחינוך היסודי. ולכן מן הדין הוא לכפות את האינטגרציה על ההורים ולא להרשות שום אפליה ביחס לחינוך בבתי הספר היסודיים בין ילד לילד, בין שכבה לשכבה, בין עדה לעדה ובין מעמד למעמד.

לדבריו, תקנת יהושע בן גמלא נועדה - בין היתר - למנוע פערים משמעותיים בחינוך היסודי שמקבלים ילדי ישראל, ולהקנות חינוך שווה לכל ילד.

גם הרב אברהם שפירא תומך בחינוך דתי הטרוגני:[59]

> הרב שפירא דחה על הסף את ההבחנה שעושים בין התלמידים, והסביר כי המסורת החינוכית מקדמא דנא היתה כי לכל בית ספר עירוני התקבלו ילדים שגרים בעיר מבלי לבדוק בציציותיהם ובציציות הרמה הדתית של הוריהם. לדבריו, המצווה היא לחנך. "מצווה לחנך ילדים שהם יהודים, ואין מצווה לחנך יחסנים... דנים על אופי של דת, שומרי דת או לא, אבל בית הספר לצדקניות וצדיקים - שמעתם על זה??"[60]

---

58. וראה את דבריו שם בנוגע לקושי להגדיר ילדים בגילאי בית ספר יסודי כ'תלמידים שאינם הגונים'.
59. הובא על ידי הרב יהודה זולדן בספרו צדקות יהודה וישראל, עמ' 456.
60. בשאלת האופן הנכון ליצירת מרחב לימודי לבחורים בעלי רמות שונות, מספר הרב יהושע מגנס (עולם קטן, גיליון 886 - פרשת משפטים תשפ"ג, מוסף לימודים מצורף): "זו הייתה השאלה האחרונה ששאלנו את ר' אברום [הרב אברהם שפירא] לפני פטירתו: 'הגיעו

דברים דומים כתב הרב מרדכי אליהו בנוגע לשילוב ילדי עולים מאתיופיה:

> אסור לנו להפלות בין ילד לילד. עולים שהגיעו ארצה ומוכנים לשלוח את ילדיהם לבית ספר דתי או תורני, אע"פ שאינם שומרי תורה ומצוות, מצוה לקבלם בסבר פנים יפות לעזור ולסייע להם, ובשום אופן אין לדחות אותם.[61]

מכאן שמסורת החינוך העיקרית בעם ישראל היא מערכת חינוך הטרוגנית, אשר פותחת את שעריה לכל החפצים ללמוד תורה.

ז. האתגרים שבחינוך הטרוגני

הצורך בהטרוגניות דתית ולימודית מובן מנקודת מבטם של התלמידים החלשים יותר, אשר זוכים להזדמנות להתקדם. כך הורה רב (ב"ב כא ע"א) לרב שמואל בר שילת, שהיה מלמד תינוקות: "כי מחית לינוקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסנא, דקארי - קארי, דלא קארי - ליהוי צוותא לחבריה". גם תלמיד חלש מפיק תועלת מישיבה עם תלמידים חזקים - "ישב עם האחרים בצוותא וסופו לתת לב" (רש"י שם).

האם ישנה הצדקה לכך גם מצד התלמידים החזקים, שלעיתים בשל כך ייפגעו לימודיהם, ובחלק מהמקרים הם אף יידרדרו רוחנית? נראה שהתשובה לשאלה זו מתחלקת לשתיים: פגיעה לימודית; וחשש מהדרדרות רוחנית. בהקשר הלימודי - בהנחה שישנה הסכמה סביב הצורך בחינוך משותף שמאפשר לכל הילדים ללמוד בצוותא, בהכרח קצב הקליטה של התלמידים לא יהיה שווה, ויהיו תלמידים שאיכות הלמידה שלהם תיפגע בגלל תלמידים חלשים יותר. הדיון נוגע בשאלה האם תקנת יהושע בן גמלא נועדה למסד בצורה מחודשת את הלימוד של ילדי

תלמידים מישיבה קטנה כלשהיא, והגיעו איתם גם תלמידים מתיכון של 'אמית'. מה עושים?' ר' אברום היה חד משמעי: 'אנחנו לא מחלקים את השיעור לפי רמה', קבע ר' אברום. כולם יחד. הוא הורה לנו לוודא שיהיו יותר ויותר אפשרויות לבחורים שצריכים עזרה, אבל לא להבדיל בשום אופן בין החלשים ובין האחרים - כולם יחד. ר' אברום קבע שלא מחלקים לרמות. וככה זה היום, אין שום שינוי. מה שמאחד את כולם הוא שכולם רוצים ללמוד".

61. הרבנות הראשית לישראל - שבעים שנה ליסודה, עמ' 636.

ישראל באופן מלא ושוויוני, או שעיקר מטרתה היה הסדרת מצב שבו לכל ילד (ובעיקר ילדים שאין מי שידאג לחינוכם) תהיה אפשרות ללמוד.

עיון בסדר השתלשלות התקנה מלמד שהמטרה העיקרית הייתה הסדרת מערכת הלימודים עבור ילדים שאין באפשרותם ללמוד,[62] במקביל למערכת הציבורית שדואגת לחינוך ילדי ישראל. במקום שהאב נמצא, האחריות מוטלת גם עליו.[63] מסתבר שאב הרוצה לקדם את ילדיו באופנים שונים (כמו חוגי העשרה, או תוספת שעות בתוך המערכת) רשאי בכך, ואף מומלץ לעשות כן (צדקות יהודה וישראל, עמ' 465).

בהקשר הרוחני, הרש"ר הירש מתייחס לדילמה זו (יסודות החינוך, א, עמ' נא-נב):

> עלינו להרגיל אותם בעודם בגיל רך לצאת החוצה ולהתהלך ברחובות למרות הרוחות העזות, ולתת לחם להתחסן נגד סערות וגשמי זעף. זהו כלל בתורת בריאות הגוף, ולכלל זה יש תוקף יתר בשטח הרוח והמוסר.
>
> לא נוכל להסתפק בזה שנלמד את בנינו שיקיימו תורה ומצוות בתוך הבית והמשפחה, בתוך חברה בדוקה של אנשים שווים להם בדעה ובהשקפה. אסור לנו להסתיר מפניהם את הניגודים השוררים בין ישראל לעמים ובין היהודי שומר התורה לבין הכופר בה, או להימנע מללמד אותם לירא מפני ההתבוללות כמו מפני מחלה מדבקת. הלא בנינו לא ישארו לנצח תחת כנפי החנוך הביתי? הלא יבוא היום, בו יבואו במגע עם בני עמים אחרים ועם יהודים בעלי השקפות זרות להם. עלינו לשאוף ולהשתדל שגם בתוך סביבה זרה ישארו נאמנים לחנוך שקבלו בבית, למוסר התורה ולמצוותיה. עלינו להתאמץ ולשאוף לכך שיחזיקו מעמד גם בעמדם בפני סגנון חיים זר המושך את הנפשות הצעירות אליו.

---

62. ערוך השולחן, יו"ד רמה, ז: "ולכן כופין להאב על שכר לימוד, מפני שמצוה שלו היא ועליה דידיה רמי, ועיקר התקנה היתה מפני יתומים, אלא שכיון שראו שזה יותר טוב לכולם, נשאר הדין כן לכל הבנים. וזהו שכתבו הרמב"ם והטור והשו"ע שחייב אדם לשכור מלמד לבנו, זהו הכל מפני תקנת יהושע בן גמלא, ועל ידי זה נתרבה תורה, כדאמרינן בב"ב".
63. כמבואר בתיאור הרקע לתקנת יהושע בן גמלא, בבא בתרא שם: "מי שאין לו אב - לא היה למד תורה, מאי דרוש? 'ולמדתם אותם' - ולמדתם אתם".

המפגש עם השונה נצרך, כי הוא מסייע לחניך להכיר ולברר את אמונתו כלפי עצמו. תלמיד שחווה מפגשים כאלה, מפתח את חוסנו הדתי ומכין את עצמו להתמודדויות הרוחניות שילוו אותו במשך החיים.

לכאורה, דברי רש"ר הירש שמעודדים את הילדים להתמודד עם השונה מהם, עומדים בסתירה לאמור בברכות (ס ע"ב): "ואל תביאני לא לידי חטא, ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון".[64] נראה שהיישוב לכך הוא שבנדון דנן, החובה להתרחק מניסיונות והתמודדויות אמורה במקרים שבהם המפגש עם האחר הוא בעל סיכון סביר לכך שהתלמיד או החניך ייפגעו. לא כן במערכת שבאופן כללי תומכת בתלמיד (מורים יראי שמים, מספר ילדים סביר בכיתה שהם בעלי רמה דתית וחינוכית נאותים), שבה אין לחשוש שתהיה השפעה שלילית.

נראה שעל מצבים מעין אלה נאמרו דברי המסילת ישרים (פרק ט):

> והכלל להבחין בין שתי היראות, הוא מה שחלקו חכמים זכרונם לברכה באומרם (פסחים ח): היכא דשכיח היזיקא שאני. כי מקום שההיזק מצוי ונודע, יש להישמר, אך מקום שאין ההיזק נודע, אין לירא. ועל כיוצא בזה נאמר (חולין נו ע"ב): ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן. ואין לו לחכם אלא מה שעיניו רואות.

סיכום ומסקנות

בפרק זה ביקשנו לברר האם לכתחילה טוב להקים יישוב מעורב שבו גרים קהלים שונים, למרות המורכבות הרוחנית והחברתית שיכולה להיות בשכנות שכזו, ובשיתוף פעולה חינוכי שכזה. המסקנה המרכזית שעלתה היא שכשם שהחברה בכללה היא הטרוגנית ומורכבת מציבורים שונים, כך גם חברות מצומצמות יותר, כיישוב קהילתי ושכונה, יכולות להיות הטרוגניות. גיוון אנושי אינו פוגע בהכרח במצב הדתי והרוחני. כמו כן, הטרוגניות סוציו-אקונומית טומנת בחובה ברכה לחברה, ונותנת אפשרות לממש את ערכי הצדקה בצורה מיטבית.

---

64. מקורות נוספים שעוסקים בחובה להתרחק מניסיונות: ספר חסידים (מרגליות), סי' שמט; אגרות משה, אה"ע ד, סי' סא; קיצוש"ע ילקוט יוסף, או"ח עה, ד; יו"ד קפב, ז.

עוד נמצאנו למדים:

א) הדרכת חז"ל להתרחק משכן רע - לדברי רבים אינה אלא הנחיה ועצה טובה, ואין בה כדי למנוע הקמת שכונות מעורבות. עם זאת, בדברי חז"ל מצינו שהחשיבו את מחללי השבת כעובדי ע"ז שראוי שלא לגור במחיצתם (במסגרת דיון הלכתי בהלכות עירובין). למרות זאת, רבים מגדולי ישראל בדורות האחרונים מתייחסים אליהם, מסיבות שונות, כ'תינוקות שנשבו', שחז"ל לא הסתייגו ממגורים בשכנותם. יתר על כן, ייתכן שדווקא ריחוק מהם יגרום להרחיקם מן התורה בכלל.

ב) מחד גיסא, אפשר שגם המתנגדים ל'הפרדת הקהילות' בדגם שנהג באירופה, לא יתנגדו להקמת יישוב הומוגני, משום שמטרות הקמת יישוב כזה אינה הפרשת ציבור אחר מכלל ישראל או מניעת שיתוף פעולה איתו. מטרתו היא, לאפשר שמירה על אורח חיים יהודי נאות. מאידך גיסא, גם התומכים בהפרדת הקהילות, נראה שיסכימו שיישוב מעורב אינו מצריך הפרדה, מפני שבדרך כלל אין בהתאגדות שכזו משום החזקת עוברי עבירה, אלא רק קיום יחסים ניטראליים ויחסי שכנות טובים.

ג) מרכיב חשוב בהחלטה אם לקדם הקמת יישוב הטרוגני הוא האינטראקציה וההשפעות ההדדיות שקיימת בין התושבים. במקום שבו ההשפעה ההדדית נמוכה (כמו שבדרך כלל מצוי בערים), קהילה דתית יכולה לשמש עוגן חברתי. במקום שבו ההשפעות ההדדיות גדולות (כמו ביישובים ומקומות קטנים), יש לשקול את תוצאות ההשפעה החברתית. כאשר ישנה הערכה שהמגורים ישפיעו לשלילה, יש פוסקים שאוסרים לגור במקום כזה. גם הסוברים שאין כאן איסור הלכתי מסכימים שחז"ל הדריכו להתרחק מסביבה כזו.

ד) הטרוגניות סוציו-אקונומיות היא מבורכת, שכן בחברה מגוונת נוצרות הזדמנויות רבות לתרומה טבעית וזמינה.

ה) חינוך הטרוגני, מבחינה דתית ומבחינת כישרונות לימודיים: רבים מהפוסקים סבורים שמוסדות החינוך (לפחות עד גיל מצוות) צריכים להיות פתוחים לקליטה רחבה של ילדים הרוצים להתחנך לתורה ומצוות, בלא הבחנה מה היא רמתם הדתית והלימודית של הילדים. חינוך שכזה, למרות האתגרים שהוא מציב לתלמידים ולצוותי ההוראה, מאפשר חינוך נאות לכל ילדי ישראל, ולא נועד

למנוע מההורים הענקת תגבור חינוכי לילדיהם, אם במסגרת בית הספר בהוספת שעות לימוד (מתוך נתינת אפשרות לכל הילדים לבוא וללמוד) ואם מעבר לשעות הלימודים.[65]

65. למסקנות פרק זה ישנה השלכה גם בנוגע לוועדות קבלה ליישובים דתיים. ע"פ האמור נראה להציע שהמנעד הדתי של התושבים שיכולים להתקבל ליישוב יהיה רחב, ובתנאי שהמתקבלים מכבדים את אופיו של המקום ואינם באים מתוך רצון לשנות אותו (עם זאת, ראה לעיל הערה 3). כמו כן, יש לשאוף לקבל משפחות גם מרקע סוציו-אקונומי נמוך, בכפוף לכוחה וגודלה של הקהילה.

פרק ז

אחריות השלטון ליישוב אזורי פריפריה

במאתיים השנים האחרונות, מתחילת ימי 'המהפכה התעשייתית' ובעקבותיה ועד היום, ניכר תהליך קבוע של מעבר אוכלוסייה מיישובי הפריפריה לערים.[1] לתהליך זה יש השפעות עצומות על אוכלוסיית המין האנושי. במקביל לתהליך זה, לפני כמאתיים שנה החל להתחולל תהליך משמעותי, שאף לו יש השפעות עצומות: שינוי המבנה השלטוני של מדינות רבות בעולם, משלטון מלוכני לרפובליקה-דמוקרטית. אחת המשמעויות המרכזיות של שינוי זה, היא ראיית המדינה כגוף שנועד לשרת את האוכלוסייה, בשונה מהמבנה השלטוני המלוכני, שרואה במדינה גוף שנועד לשרת את צרכיו של בית המלוכה והעומד בראשו. לתהליכים אלו, שכאמור, התחוללו במקביל זה לזה, היו השפעות הופכיות על הפריפריה. תהליך העיור מדלל את אוכלוסיית הפריפריה.

ממילא, שלטון מלוכני, הרואה באזרחים משאב של צרכי השלטון, אינו מוצא צורך מיוחד לפתח את הפריפריה, ולדאוג לרווחתם של יושביה, אלא אם כן שטח הפריפריה הוא משאב של השלטון (נמל, מקור מים חשוב, מקור הפקה של אנרגיה או חומר גלם), ולכן יש לשלטון אינטרס לשמור עליו או לפתחו. לעומת זאת, בדמוקרטיה, הימצאותם של אזרחים בפריפריה היא סיבה מספקת שלא להזניח חבל ארץ זה. יתרה מזו, ישנו גורם נוסף - 'אינטרס לאומי', המחייב את השלטון לשמור על כל הנכסים של הלאום, לרבות אזורי פריפריה, גם אם הם מהווים מעמסה כלכלית. תהליכים אלו התחוללו במקביל, והם הביאו לכך, שלצד תהליך העיור הכלל-עולמי, אזורי הפריפריה שמתגוררת בהם אוכלוסייה מועטת

1. המונח 'פריפריה' להלן בפרק זה, ישמש בעיקרו ככינוי לאזורים מועטים באוכלוסייה יהודית, הרחוקים ממרכזי האוכלוסייה הצפופים. ה'פריפריה' בעגה המקצועית כוללת משמעויות שונות שאינן רלוונטיות לדיוננו. וראה לקמן הערה 7.

ממשיכים להיות מושקעים ומתוחזקים ע"י השלטון המחזיק בהם, ואין הם הופכים שוממים.

האם המניע להשקעה באזורי הפריפריה במדינת ישראל ע"י השלטון, הוא אך ורק 'האינטרס הלאומי', כנכתב לעיל, או שמא נוכל למצוא גם עיקרון הלכתי מנחה בהדרכת המדינה בנושא זה?

א. מצוות יישוב ארץ ישראל - חיוב תורני

הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם (השמטות, עשה ד), ובפירושו לתורה (במדבר לג, נג), כתב שישנה מצות עשה מהתורה של יישוב ארץ ישראל.[2] לשיטתו, המצווה כוללת שני חיובים: א. כיבוש הארץ. ב. ישוב הארץ. כיבוש הארץ הוא מניעת השתלטות זרים עליה; יישוב הארץ הוא מניעת השתלטות השממה עליה. כך מדויק בלשונו של הרמב"ן: "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות (=כיבוש) או לשממה (=ישוב)". בהמשך דבריו כתב:

> ופרט אותה להם במצוה זו כולה בגבוליה ומצריה, כמו שאמר הכתוב (דברים א, ז): 'ובואו הר האמורי ואל כל שכניו, בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים וגו'', שלא יניחו ממנה מקום.

מפורש בדברי הרמב"ן שגבולות ארץ ישראל, שהוזכרו בתורה כמקום יישובם של יוצאי המדבר, הם שמגדירים לדורות את תחומי מצוות יישוב ארץ ישראל וכיבושה.[3] בדברי הרמב"ן ישנו מענה מפורש לשאלה האם מוטל על המדינה חיוב הלכתי לדאוג להחלת שלטונה על האזורים המרוחקים, הקרובים לגבול:[4] יש

---

2. על שאלת הכללת מצווה זו במניין המצוות - ראה פרק א אות א.
3. שו"ת ציץ אליעזר, ז, סי' מח - קונ' אורחות המשפטים, פרק יב, מדייק בלשון התורה את שני חלקי המצוה: "כשם שנצטווינו בתורה על הכיבוש, כך נצטווינו במיוחד גם על ההתיישבות, ככתוב בפרשת מסעי (במדבר לג, נג): 'והורשתם את הארץ וישבתם בה' וגו', כלומר: בתחילה באה מצוות 'והורשתם', לגרש את הגוי אשר לפנינו ולא לעזוב הארץ בידו, ואחר כך באה מצוות 'וישבתם', לא להשאירה שוממה, אלא לבוא ולהתיישב בה בכל פנה וזווית, שלא תישאר שום חלקה אבלה ושוממה מאין יושב".
4. על מצוות יישוב הארץ כמצווה ציבורית ראה לעיל פרק א אות ב. ראוי לתת את הדעת לכך שבשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה, ממשלות ישראל ראו חשיבות עליונה ביישוב העולים החדשים בכל מרחבי הארץ, ראה על כך: ע' שמאלץ, 'העלייה ההמונית מאסיה

חיוב, והוא נובע מהציווי האלוקי, ולא מחיוב לדאוג לאוכלוסייה.[5] אמנם, קיום מצוות יישוב הארץ אינו מחייב בהכרח את יישוב הפריפריה בתושבים, שהרי הנכחת שלטונה של מדינה על גבולותיה יכולה להתקיים גם ע"י נוכחות צבאית או חקלאית בלבד, אף שהתיישבות אנושית היא בוודאי דרך מובחרת לקיום מצוה זו.[6]

ב. דאגה לביטחונם של יושבי הספר

לכאורה, ניתן להוכיח שההלכה מעניקה עדיפות לביטחונם של יושבי הספר,[7] מן ההלכה הגורפת באשר ליציאה למלחמה על ערי הספר. כלומר, גם בתנאים, או מצבים שבהם ככלל, יש להימנע עד כמה שאפשר ממלחמה, זו מותרת אם נוגעת היא לערי הספר. כך נפסק בשו"ע (או"ח שכט, ו):

> גויים שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון - אין מחללין עליהם את השבת. באו על עסקי נפשות, ואפילו סתם - יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת, ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש - מחללין עליהם את השבת.[8]

ומצפון אפריקה: היבטים דמוגרפיים', פעמים 39 (תשמ"ט), עמ' 52-54; ד' הכהן, 'התכנית ל'קליטה ישירה' של העלייה ההמונית בשנות החמישים ותוצאותיה', עיונים בתקומת ישראל 1 (1991), עמ' 359-378.

5. ר' ישראל משקלוב בספרו פאת השלחן (הל' ארץ ישראל, א, בית ישראל ס"ק יד) כותב שהרמב"ם לא מנה את מצוות ישוב א"י כמצווה מדאורייתא, משום שזו מצווה מדברי חכמים שגדריה זהים למצווה שמן התורה לפי הרמב"ן (קדם לו שו"ת הרשב"ש סי' א: "אפילו מי שאינו מונה אותה מדאורייתא, מ"מ ישיבת הארץ מצוה היא... מדרבנן" וכוונתו לרמב"ם, כמו שכתב במפורש בסי' ב שם, אך אין בדבריו התייחסות מפורשת לגדרי המצוה). לענייננו, גם לשיטה זו, מוטל על המדינה חיוב לדאוג לישוב אזורי הפריפריה, כ'הוראה מגבוה'.
6. ראה שו"ת באהלה של תורה ד, סי' יב. ראה עוד: שו"ת חמדת צבי א, סי' א, אות א, סע' ג; נחלת יעקב (זיסברג) א, עמ' 79-90; הרב טל כהן, 'דירות רפאים בארץ ישראל', אמונת עתיך 121 (תשרי תשע"ט), עמ' 90-99.
7. במקרים רבים, 'עיר ספר', עונה גם להגדרה של 'פריפריה' (ראה לקמן הערה 10), אף שאין זה כלל מוחלט (ראה לעיל הערה 1). לעומת זאת, לעניין דיוננו, הגדרת 'פריפריה' כאזור המרוחק ממרכזי העסקים, התעשיה, המסחר, הממשל, התרבות וכדו', כלל אינה רלוונטית, שהרי הגדרה זו יכולה להתקיים גם במרחק ניכר מגבול המדינה. וראה לקמן אות ד, על אפשרות להשלכה הלכתית בעקבות שינויים בתוואי הגבול.
8. מקור הלכה זו, בברייתא עירובין מה ע"א, והיא נפסקה ברמב"ם, הל' שבת פ"ב ה"ו, באין

יציאה למלחמה אינה דבר של מה בכך, על אחת כמה וכמה כשהיא כרוכה בחילול שבת, ואעפ"כ מותר לצאת למלחמה לשם הגנה על ערי הספר, ואפילו בשבת. אולם, דומה שאין להוכיח מפסיקה זו דבר באשר להעדפתם של יושבי הספר. ראשית, החיוב לצאת למלחמה כאשר גויים צרים על ערי ישראל, הוא אמנם הלכה שניסחוה חכמים - אבל תוקפה מדאורייתא הוא משום פיקוח נפש. הלכות שנובעות מהדין הכללי של פיקוח נפש, שמחמתו ניתן לעבור על איסורי תורה, אינן דוגמה מייצגת להלכות אחרות, ואי אפשר להקיש מהן למצבים שאין בהם פיקוח נפש, ובמקרה שלפנינו: דאגה ייחודית לרווחת יושבי ערי הספר.

שנית, הטעם לכך שההלכה כביכול העדיפה את ערי הספר, הוא החשש שמא כיבוש עיר ספר ע"י אויבים יביא לכיבושה של הארץ כולה.[9] כלומר, הסיבה ליחס המיוחד של ההלכה לעיר ספר, אינה העדפת ערי הספר, אלא התוצאה החמורה שעלולה להיגרם למדינה כולה מחמת כיבושה של אחת מהן. עם זאת, כן ניתן ללמוד מכאן על חשיבותה של עיר ספר, כמי שמגנה 'ביטחונית' על כלל המדינה. מכיוון שכך, מסתבר שראוי שהמדינה תקצה משאבים לאחזקתם וטיפוחם של מקומות אלו, על מנת למנוע סכנות מכלל יושבי ארץ ישראל.[10]

חולק בראשונים ובאחרונים.

9. רש"י עירובין שם ד"ה ד"ה לספר, מפרש: "עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאים עליהם (כלומר, על האומות), שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה ליכבש לפניהם". בעקבותיו, פירשו כן גם ר"י מלוניל על הרי"ף שם יב ע"ב, והר"ן שבת ז ע"ב מדפי הרי"ף (וראה ר"ח, עירובין שם, והערוך, ערך ספ"ר, ובנידוננו אין בהכרח נפקות בין הפירושים). דברי רש"י הובאו ע"י המשנ"ב בסי' שכט ס"ק יד, כטעמו של דין זה שנפסק בשו"ע. יש שלמדו שכוונת רש"י היא להסביר שטעם ההלכה נוגע למצוות יישוב ארץ ישראל, ולא משום פיקוח נפש בלבד, ראה: הרב עובדיה יוסף, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 45-46; הרב רפאל קצנלנבוגן, 'כיבוש ארץ ישראל', תורה שבעל פה, לא (תש"ן), עמ' פה. אחרים דחו הבנה זו: הרב שאול ישראלי, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 58-59; שו"ת בני בנים, ב, סי' כ. גם לדעת ר"ע יוסף, זוהי דעת רש"י אך השו"ע לא סבר כן.

10. ישנן הלכות נוספות המיוחדות לערי ספר, רבות מהן קשורות לעניינים ביטחוניים: ניתן לשחרר כלבים בשעות הלילה בערי הספר, דבר שנאסר בשאר ערי הארץ (בבא קמא פג ע"א; רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"ה ה"ט); לדעת רשב"ג, רק בעיר הסמוכה לספר ניתן לכפות בניית חומה (בבא בתרא ז ע"ב); לדעת רבי שמעון בן אלעזר, אין להשהות עבד עכו"ם שלא טבל, בעיר הסמוכה לספר (יבמות מח ע"ב); מושיבים שם שומרים לפירות שביעית, אף שבשאר ארץ ישראל אין עושים כן (תוספתא שביעית פ"ד ה"ז; רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ל) - על טעם דין זה עי' במפרשי הרמב"ם שם, שהוא קשור לדיני קדושת שביעית; ועוד (על

ג. איסור לעשות עיר הנידחת בספר

הלכה מפורשת הנוגעת לערי הספר, מציבה שאלה עקרונית באשר לאפשרות ללמוד מהדרכה העקרונית של התורה על מציאות ימינו. במשנה סנהדרין (פ"א מ"ה) מובאת ההלכה שעיר הסמוכה לספר לא תידון כעיר הנידחת, אף כשמלאו התנאים ההלכתיים להכרזתה ככזו. בטעמה של הלכה זו נחלקו תנאים. לפי התוספתא (סנהדרין פי"ד ה"א),[11] טעמה של הלכה זו נובע מן הצורך בשמירה על גבולות א"י: "ובסמוך לספר, אפילו (עיר נידחת) אחת לא יעשו, כדי שלא יפוצו נוכרים ויחריבו את ארץ ישראל". לפי הספרי (דברים, פרשת ראה פיסקא צג),[12] דין זה נלמד מדרישת לשון התורה (דברים יג, יד): "יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את ישבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלוהים אחרים", דווקא כאשר עיר זו היא "בקרבך" ולא כשהיא בספר.

הגמרא (סנהדרין טז ע"ב) סבורה שמחלוקת התוספתא והספרי תלויה במחלוקת הכללית שבין ר' שמעון וחכמים, האם ניתן לדרוש את טעמי מצוותיה של התורה. הטעם שניתן בתוספתא לאיסור קביעת עיר ספר כ'עיר הנידחת' הוא דעת ר' שמעון, הרגיל להטעים את מצוות התורה בטעמים שכליים ומסתברים.[13] טעם זה מובן על רקע הדרישה ההלכתית הכללית לקיים את מצוות התורה לכבוש את ארץ ישראל וליישבה.[14] לענייננו, לטעמו של ר' שמעון, ממצוות התורה שלא לעשות עיר הנידחת בספר קשה להקיש על יחסה של התורה לפיתוח אזורי הפריפריה.[15] כל שניתן ללמוד הוא שיש צורך בשמירה יתרה על הארץ בכללה, שלא להשאיר פתח לכיבושה ע"י האויבים. לעומת זאת, לפי הספרי הדין שלא לעשות עיר הנידחת בספר נדרש מן הפסוק, ולדעתו של רש"י (סנהדרין קיא ע"ב ד"ה

יישובם של זרים המגיעים לארץ ביישובי ספר, ראה להלן פרק טז אות א).

11. מובאת בשינויי לשון בגמרא, סנהדרין טז ע"ב.
12. מובא אף הוא במסכת סנהדרין שם, וכן בדף קיא ע"ב.
13. כפי שנאמר במקומות רבים בגמרא שר' שמעון "דריש טעמא דקרא" (ב"מ קטו ע"א; סנהדרין כא ע"א ועוד).
14. כפי שהוסברו הדברים לעיל אות א.
15. וכשם שלעיל אות ב, התברר שאין ללמוד מההיתר לצאת למלחמה על ערי הספר, על העדפתן של ערי הספר באופן כללי.

בקרבך) זו 'גזירת הכתוב'.[16] אם כן, יש לבחון האם ניתן ללמוד מגזרת הכתוב על הדרכתה של התורה.

במשנה (סנהדרין פ"י מ"ו) נחלקו תנאים מה ההשלכה המעשית של האיסור שלא ליישב מחדש עיר שנקבעה כעיר הנידחת: האם נובעת מכך חובה להשאיר את המקום שמם, כדעת ר' יוסי הגלילי, או שאמנם אין ליישב מחדש את המקום כעיר, אך מותר לנטוע בו גינות ופרדסים, כדעת ר' עקיבא.[17] ממחלוקת זו יש ללמוד, שמשמעות קביעת עיר כעיר הנידחת אינה מחייבת שהמקום צריך להיות שומם לגמרי. לאור זאת, ניתן לומר שכאשר אסרה התורה, לדעת הספרי, לעשות עיר הנידחת בספר, אין כוונת הדברים בהכרח, שהתורה מנעה את הפיכת אזורי הפריפריה לשממה, אלא שהיא רק שללה את הפיכתם לאזורים בלתי מיושבים.

נמצאנו למדים כי התוצאה מכך שאין עושים עיר הנידחת בספר היא, שבפועל גם אזור שע"פ הדין היה צריך לידון כעיר הנידחת ולא מיושב - ימשיך להיות מיושב. מכאן יש מקום ללמוד, שדווקא לדעת התנאים בספרי הסבורים שמדובר בגזירת הכתוב, ואין זה איסור הנסמך על מצווה אחרת בתורה, ואין אנו יכולים להצביע במפורש על טעמה של ההלכה - יש מקום ללמוד על חשיבות שמירת אזורי הספר והפריפריה מיושבים.[18] מכאן, לא רחוקה הדרך להניח שזו גם אחריותה של המדינה לדאוג לטיפוחם ולהשארתם מיושבים ע"י אוכלוסייה עירונית.

הערה מתבקשת לאור האמור היא, שדווקא לדרך זו, על אף שדיני עיר הנידחת נוהגים אך ורק בארץ ישראל, האיסור להפוך אחת מערי הספר לעיר הנידחת, אינו

16. וכ"כ הנצי"ב בפירושו לספרי, פרשת ראה, אות מא עמ' קכח.
17. הרמב"ם, הל' עבודה זרה פ"י ה"ז, פסק כדעת ר"ע. אמנם בספרי, פרשת ראה, פיסקא צו, מיוחסת לר"ע הדעה שיש להשאיר את מקומה של עיר הנידחת שמם לגמרי, ונוסף שם שאפילו שובכים ליונים אסור להניח באותו המקום, שלא כפי שמופיע במשנה, ויש ממפרשי הספרי (חסדי דוד, הגר"א) שכתבו שיש לגרוס בספרי כפי שלפנינו במשנה.
18. עי' תוס', גיטין מט ע"ב ד"ה רבי, שרבי שמעון ורבי יהודה נחלקו בשאלה האם דרשינן טעמא דקרא, רק במקום שיש נפקות מעשית מהמחלוקת. לפי דבריהם למדנו שגם רבי יהודה אינו סבור שאין טעם למצווה, אלא שבדרך כלל אין לגזור מסקנות הלכתיות מטעם המצווה. ומכאן שיש מקום לומר, כי גם לסוברים שבפנינו 'גזירת הכתוב', הרי שיש מקום ללמוד מהו 'רצון התורה' על פיו ראוי לפעול, גם כשאין לכך השלכה הלכתית מחייבת בנוגע להלכה שלפנינו. להרחבה בענייני דרישת טעמי המצוות ראה ספרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג: נתיב מצוותיך, ובפרט ב'פתיחה הכוללת' שם.

נסמך בהכרח על המצווה הכללית של יישוב הארץ. אם כן, אף שהאיסור נלמד מ'גזירת הכתוב' ושייך לדינים ש'בין אדם למקום', ניתן ללמוד ממנו על הדרכת התורה לדאוג ליושבי הארץ כולה.[19]

ד. השלכה הלכתית הנובעת משינויים בתוואי הגבול

לשם חידוד הבנת הלימוד של הספרי מ'גזירת הכתוב' באשר לאיסור קביעת עיר ספר כעיר הנידחת, יש מקום לעמוד על נפקות שיש בין דעה זו לדעת התוספתא, שטעמו של האיסור לדון עיר ספר כעיר נידחת הוא מהחשש שמא יביא הדבר לפריצת הגבול ע"י האויבים. כאשר משתנה המצב הדמוגרפי או המדיני סביב עיר שלא נקבעה כעיר הנידחת מחמת היותה עיר ספר - דהיינו, נכבשים שטחים נוספים, והעיר כבר אינה נמצאת בסמוך לגויים. לשיטת הספרי, לא ישתנה דין עיר זו, כיון שכאשר היה צריך לקבוע אותה כעיר הנידחת, גזירת הכתוב שלא לדון עיר ספר כעיר הנידחת מנעה את הדבר באופן גורף. לעומת זאת, לדעת התוספתא, המניעה מקביעת עיר כעיר הנידחת נובעת מהחשש שקביעתה כעיר הנידחת תביא לפריצת הגבול על ידי אויבים, לכן ברגע שחשש זה אינו קיים, סרה המניעה ההלכתית, ועיר זו יכולה להיקבע כעיר הנידחת.[20]

אם כן, לפי טעמו של הספרי, האפשרות להקיש מאיסור קביעת עיר ספר כעיר הנידחת על כוונה כללית של התורה, שאזורי הספר יהיו מיושבים ולא שוממים, אינה חד משמעית. כך עולה ממה שהתבאר, שהשלכת איסור זה אינה מתוחמת

---

19. יש להעיר שדרך לימוד זו שהצענו, אינה "בניין אב מכתוב אחד", שהיא אחת משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, כיון שמהותה של מידה זו היא לימוד על מצוות אחרות בתורה, או על מושגים הלכתיים קיימים, ע"פ דבר המפורש בתורה במקום אחד (ראה ביאור המידה בניין אב מכתוב אחד, בי"ג מידות שבתחילת הספרא, ובאנציקלופדיה תלמודית, ד, ערך 'בנין אב') ואילו הצעתנו, כפי שהובאה בגוף הדברים, אינה מלמדת מאיסור עשיית עיר הנידחת בספר על מצוות אחרות בתורה, אלא מלמדת מאיסור זה על כוונתה הכללית של התורה.

20. נפקות זו חודשה ע"י המנחת חינוך, מצווה תסד אות ד, ד"ה עוד יש נפקא. המנחת חינוך נזקק לחידושו ההלכתי האמור, במענה לדברי הכס"מ והלח"מ, הל' ע"ז פ"ד ה"ד, שכתבו שאין משמעות הלכתית לטעם האיסור לעשות עיר הנידחת בספר, וכל פרטי ההלכה זהים בין אם הוא נלמד מגזירת הכתוב ובין אם טעמו הוא שלא ייכנסו אויבים. וראה חזון איש, סנהדרין כד, יג, ושיעורי רבי שמואל (רוזובסקי), סנהדרין, אות קצב, שחלקו על עיקר חידושו של המנחת חינוך, ומ"מ אין בהשגתם נפקות לסוגייתנו.

רק ליישובי ספר, והאיסור עומד בתוקפו גם כשאין לו השלכה על יישוב אזורי הפריפריה.

סיכום

מתוך עיון בסוגיות הלכתיות אחדות הנוגעות ל'ערי הספר', לא נמצאה בסוגיות הש"ס ובדברי הפוסקים הראשונים אמירה מפורשת וחד משמעית אשר מחייבת את הציבור לדאוג לפיתוח הפריפריה. ועם זאת, הועמדו סימוכין בהלכה לכך שלצד החיוב הכללי המוטל על השלטון לדאוג ליישובה של ארץ ישראל ככלל, ללא אבחנה בין אזורי הפריפריה לאזורים אחרים, ישנם יסודות הלכתיים להענקת יחס מיוחד מצד המערכת השלטונית לאזורים פריפריאליים.

העולה מכל האמור:

א. מצוות יישוב ארץ ישראל מחייבת גילוי יחס שווה ליישובם של כל אזורי הארץ. דבר זה שומט מעיקרו את הדילמה הקיימת במערכת שלטונית מודרנית, ביחס להקצאת משאבים של השלטון לפיתוחה של הפריפריה, שבאופן טבעי נעשית על פני הקצאת משאבים אלו לאזורים 'חזקים' יותר, ומרובים יותר באוכלוסייה.

ב. בהלכה ישנה העדפה לאזורי ספר, קרי אזורים הסמוכים לאוכלוסייה או לשלטון העוין את האוכלוסייה היהודית, וזאת בשל ההיבט הבטחוני. בשל כך, חשש של פגיעה באזורים אלו מצד האויבים - 'עסקי נפשות ועסקי ממון' - מתיר יציאה למלחמה, וממילא גם מחייב אותה, ואף בשבת. מהלך כזה אינו מותר כאשר החשש הוא של פגיעה באזורים אחרים.

ג. ההלכה מחייבת ליישב את אזור הספר באוכלוסייה או בחקלאות, על אף ההתנגשות של חיוב זה - ולו גם תיאורטית - עם האיסור החמור של קיום ע"ז בארץ, שהוא הטעם הראשי לדינה המיוחד של עיר הנידחת. גם אם שרירה וקיימת גם שם החובה לאבד אותה עבודה זרה, עצם שימור אזור הספר והשארת יושביו מעיד על החשיבות העליונה שרואה התורה בשימור המקום, זאת לצד האחריות הכללית של השלטון על כל מרחבי המדינה.

פרק ח

שיעור ההסכמה הנדרש בהתחדשות עירונית לצורך התמודדות עם המשבר הדמוגרפי

במסגרת "התוכנית האסטרטגית לדיור לשנים 2017-2040", שהתקבלה בהחלטת ממשלה מספר 2457,[1] נקבעו יעדים ביחס לכמות יחידות הדיור שיתוכננו בשנים אלו. פרק משמעותי בתוכנית זו הוקדש לתחום התחדשות עירונית.[2] מגבשי התוכנית הניחו "כי ללא התחדשות עירונית בהיקפים גדולים... נעמוד בפני קטסטרופה תכנונית, של אזילת השטחים הפתוחים המיועדים לבינוי במרכז הארץ".[3] לדידם, לכך עשויה להיות השפעה שלילית מרחיקת לכת על הכלכלה הישראלית כולה. בשל כך, הם הסיקו כי "הגברה משמעותית של פעילות ההתחדשות העירונית והבינוי במסגרתה על השטחים הבנויים, במקום על השטחים הפתוחים, הוא צורך ראשון במעלה של מערכת התכנון". בהתאם נקבע כי כשליש מכלל יחידות הדיור שייכללו בתוכניות מאושרות עד שנת הת"ת (2040), יהיו יחידות דיור בתוכניות התחדשות עירונית.[4]

לשם קידום תוכניות התחדשות עירונית, נדרשת הסכמת בעלי הדירות שכבר קיימות בשטח המיועד להתחדשות עירונית. במשך השנים חלו תמורות בנוגע לשיעור ההסכמה הנדרש. לדוגמא, בתוכנית פינוי בינוי, עד שנת תשס"ו (2006)

1. ד' אדר התשע"ז (02.03.2017). התוכנית זמינה בכתובת: https://katzr.net/9b403d.
2. להבהרת עניינה של 'התחדשות עירונית', ראה להלן אות א.
3. עופר רז דרור ונועם קוסט, התוכנית האסטרטגית לדיור לשנים 2017-2040, משרד ראש הממשלה, המועצה הלאומית לכלכלה, מאי 2017, עמ' 24.
4. התוכנית האסטרטגית שם עמ' 25; דו"ח המלצות הוועדה הבין-משרדית לעידוד התחדשות עירונית בפריפריה, ספטמבר 2022, עמ' 5.

נדרשה הסכמה של כל בעלי הדירות.[5] אז נחקק חוק פינוי ובינוי (עידוד מיזמי פינוי ובינוי), התשס"ו-2006, הקובע שככלל ניתן להסתפק בהסכמת 80% מבעלי הדירות במקבץ,[6] זאת במטרה לקדם פרויקטים שנתקעו רק בשל העובדה ש'דייר סרבן' מנע את ביצוע הפרויקט מסיבות לא ענייניות.[7] מגמה זו הלכה והתעצמה, עד שבחוק התוכנית הכלכלית (חוק הסדרים) האחרון (תשפ"ב-2021) נקבע שניתן להסתפק בהסכמת 66% מבעלי הדירות.[8] משמעות הדברים היא שבהתחדשות עירונית, די בדעת רוב בעלי הדירות כדי להכריע, גם אם עקב כך עלול המיעוט המתנגד להיפגע.[9] הפרק שלפנינו יעסוק בשאלה האם אכן נכון לקדם תוכניות התחדשות עירונית אף ללא הסכמת המיעוט, או שנדרשת הסכמת כל בעלי

---

5. על שלושה סוגי הסכמה עיקריים בתוכנית פינוי בינוי ראה: מתן שחק, סוגיות בהתחדשות עירונית בישראל - לקראת דיון ברפורמה המוצעת בהתחדשות עירונית בפרק ד' להצעת חוק התוכנית הכלכלית, מסמך מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 12 באוקטובר 2021, עמ' 29-32.
6. ס' 2א לחוק פינוי בינוי (עידוד מיזמי פינוי ובינוי), התשס"ו-2006. ובלבד שבכל בניין במקבץ תהיה הסכמה של לפחות 66%. אותם המסכימים לתוכנית יכולים לתבוע את המיעוט המסרב לה, ובאם בית המשפט יקבע כי מדובר בסירוב בלתי סביר, אזי יוטל על המסרבים תשלום נזיקין ליתר בעלי הדירות. למעשה, חוק זה מאלץ את "הדייר הסרבן" לחשוב פעמיים אם משתלם לו להתנגד. לאחר מכן (תשע"ח) נוסף סעד לפיו בית המשפט יכול לאשר את ביצוע העסקה וכן למנות רואה חשבון או עו"ד שיהיה מוסמך להתקשר בעסקה בשם המסרבים. וראה להלן, סמוך להערות 82-83.
7. דברי ההסבר לחוק.
8. ובלבד שבכל בניין במקבץ תהיה הסכמה של לפחות 60%. בדברי ההסבר לחוק התוכנית הכלכלית נאמר שהמטרה היא "להקל על הליכי התכנון וגיבוש הסכמות הדיירים בפרויקטים של התחדשות עירונית לייעל אותם". על השלכות מרכזיות העולות משינוי זה, כדוגמת הרחבת משמעות המינוח "דייר סרבן" ראה מתן שחק, שם, עמ' 36-38.
9. אף בשאר תוכניות החדשות עירונית אין צורך בהסכמה מלאה. לפי חוק המקרקעין, חיזוק בתים משותפים בפני רעידות אדמה (2008), בתוכנית תמ"א עיבוי וחיזוק (38/1), רשאי המפקח על רישום המקרקעין לאשרה אף בהסכמת 66% מבעלי הדירות. בתוכנית תמ"א הריסה ובנייה (38/2), רשאי המפקח לאשרה בהסכמת 80% מבעלי הדירות. עם זאת, מגמה של הורדה נוספת של שיעור ההסכמה אינה פוסחת אף על תוכנית זו. בטיוטת התוכנית הכלכלית לשנים 2023-2024 הוצע שאף בה יהיה ניתן להסתפק בהסכמת 66% מבעלי הדירות. ישנם מקרים מסוימים שבהם חוק פינוי בינוי וחוק המקרקעין מתירים למיעוט לסרב, והתוכניות לא יקודמו ללא הסכמתו. נראה שבאופן עקרוני אין לכך משמעות הלכתית בנוגע לשאלתנו, משום שאם מבחינה הלכתית הרוב אינו יכול לכוף את דעת המיעוט, אין סיבה להגביל את כוח המיעוט רק למצבים מסוימים. עם זאת, זה יכול להיות משמעותי כחלק משיקול מסוים - ראה להלן סמוך להערות 82-84.

הדירות. יודגש שאיננו עוסקים בשאלת תוקפו ההלכתי של החוק לאחר שנחקק, אלא בשאלה כיצד נכון לחוקק אותו על פי ההלכה.

א. התחדשות עירונית - תועלותיה ותוכניותיה

התחדשות עירונית היא "תהליך פיתוח עירוני, שעיקרו החייאה וחידוש של אזורים עירוניים מוזנחים, וקידום פיתוח בתוך גבולות השטח הבנוי".[10] לכך יש תועלות מרובות, שחלקן אף מהוות מטרות לאומיות, בשל מאפייניה הגאו-פיזיים, הגאו-פוליטיים והדמוגרפיים של מדינת ישראל, ובהן: הגברת מוכנותם ועמידותם של מבני מגורים ותשתיות עירוניות לאסונות טבע, כמו רעידות אדמה; מיגון מבנים כחלק מעמידות העורף מפני איומים ביטחוניים, כגון ירי טילים; ייצור מספר גדול של דירות מגורים והגדלת הציפוף בערים, דבר המהווה מענה למשבר הדיור, לצרכי הדיור הצפויים לאור תחזיות הגידול הדמוגרפי ולאזילת השטחים הפתוחים. להתחדשות עירונית עשויות להיות גם תועלות הנוגעות למישורים חברתיים, תרבותיים וכלכליים, כדוגמת: החייאת שכונות עוני ושכונות ותיקות על ידי משיכת בני מעמד חברתי כלכלי בינוני וגבוה; שיפור איכות החיים ורמת השירותים לתושבים; חידוש פני העיר ושדרוג מבנים; חיסכון בהשקעה בהקמת תשתיות חדשות וייעול השימוש בתשתיות קיימות.[11]

בהתחדשות עירונית, קיימות כיום שלוש תוכניות עיקריות. א. עיבוי וחיזוק (תמ"א 38/1) - עיקרה חיזוק מבנה קיים מפני רעידות אדמה. בנוסף לכך, ישנה אפשרות של הוספת תוספות בנייה (ממ"ד, מעלית, חניה, מחסנים), ואף הוספת יחידות דיור. ב. הריסה ובנייה (תמ"א 38/2) - מטרותיה דומות לתמ"א עיבוי וחיזוק, אך היא נעשית על ידי הריסת המבנה הראשוני ובניית בניין חדש במקומו. תהליך זה מאפשר להוסיף מספר יחידות דיור גדול יותר מאשר בתוכנית עיבוי וחיזוק. ג. פינוי בינוי - ככלל היא דומה לתמ"א הריסה ובנייה, אך היא מתייחסת למקבץ בניינים ולעיתים אף לשכונות שלמות, ולא רק לבניין בודד. מתיאור זה מובן שתוכנית עיבוי וחיזוק (תמ"א 38/1) נועדה בעיקר לשם עמידות מפני רעידות אדמה וירי

10. מתן שחק, שם, עמ' 10.
11. מתן שחק, שם, עמ' 10-11.

טילים, אך השפעתה על שאר מטרות ההתחדשות העירונית מצומצמת. לא כן בתוכנית הריסה ובנייה (תמ"א 38/2), ועל אחת כמה וכמה בתוכנית פינוי בינוי, שבהן מטרות התחדשות עירונית באות לידי ביטוי באופן נרחב. אם כן, שאלתנו היא האם לצורך מימושם של תועלות אלו ניתן לדחות את התנגדות המיעוט. יש לבחון זאת לאור שני היבטים: א. עיקר הדין, כדוגמת הלכות שותפים. ב. תקנות הקהל.

ב. הכרעת רוב בהתחדשות עירונית לאור הלכות שותפים

המשנה (בבא בתרא פ"א מ"ה) מלמדת שיש צרכים שלא ניתן להשתמט מלהשתתף בעלותם הכספית: "כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר... כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתים ובריח".[12] התוספתא (בבא מציעא יא, כג) מוסיפה שאף בניית בית כנסת וקניית ספר תורה ונביאים בכלל זה. לדעת המאירי (בבא בתרא ז ע"ב ד"ה אמר המאירי), רבנו ירוחם (מישרים, נתיב לא חלק ו), פסקי ריא"ז (ב"ב פ"א ה"ד אות א) ומהר"י מינץ (שו"ת מהר"י מינץ סי' ז), במקרים אלה, לא זו בלבד שהרוב יכול לכוף את המיעוט, אלא אף המיעוט יכול לכוף את הרוב.[13] הדברים נפסקו בשו"ע וברמ"א (חו"מ קסא, א; קסג, א). המכנה המשותף של צרכים אלו הוא שהם צרכים חיוניים הכרחיים, ובשל כך אף המיעוט יכול לכפות את הרוב.[14]

---

12. אף שרבן שמעון בן גמליאל חולק, וסובר שאין לקבוע באופן גורף שצרכים אלו שייכים בכל החצרות ובכל הערים, הוא מסכים לעיקרון שכשיש צורך - לא ניתן להשתמט מהתשלום.
13. לשון הרמב"ם, הל' שכנים פ"ה ה"א: "כל אחד כופה" ולא שהציבור "כופים", ועי' שם פ"ו ה"א, וראה אוהב משפט (סיגט), סי' ד ד"ה ובתשו'. הגר"א בביאורו, חו"מ קסג, א אות ב, כתב שהמקור לכך הוא לשון התוספתא שם: "זה את זה" ולא "כופין אותו". על מקרים שבהם רוב אינו רשאי לכפות את המיעוט, אפילו את היחיד, ראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'זכות המיעוט מול כוח הרוב: אחרי רבים להטעות...', מחשבות על דמוקרטיה יהודית, ירושלים תש"ע, עמ' 429-447.
14. שו"ת בית שלמה (חסון), סי' יז ד"ה תשובה, לז ע"ב; שו"ת תורת חיים (שבתי), ג, סי' ל; שו"ת דברי מלכיאל, א, סי' לה אות א; אוהב משפט, שם ד"ה ואין; עי' חזון איש, בבא בתרא סי' ה, ג (ראה נתיבות יהושע, בבא בתרא סי' ו ד"ה בחזו"א); שו"ת שבט הלוי ט, סי' שג אות א; שו"ת משפטיך ליעקב, ב, סימן לט אות ג; ספר טובי העיר פכ"א סעיף ג והערה 3 שם. כן משמע בלשון הרמב"ם, שם פ"ה ה"א: "וכן כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול", ובלשון מהר"ם מרוטנבורג, בתשובות מיימוניות, קנין סי' כז (שהובא במהר"י מינץ שם): "צורכי העיר שהן צריכין הרבה... צורך גדול". ועי' זקן אהרן (הלוי), סימן קמג.

לדעת חלק מהאחרונים,[15] ובראשם ר׳ יעקב מליסא (נתיבות המשפט, ביאורים קעח סק״ג),[16] היכולת לכוף מימון של צרכים אלו מושתתת על הלכות שותפים: ״ואפילו בשנים שאינן שותפין, כל שיש דבר שהוא מוכרח לשניהן ואין האחד רוצה לעשותן, יכול השני לכפותו״.[17] לאור דברים אלה, מסתבר שניתן לכוף אף על שאר צרכים הכרחיים.[18] בהתאם, יש מקום להסתפק, האם הגנה מפני רעידות אדמה וירי טילים נחשבת אף היא צורך הכרחי, כדוגמת הכפייה על בניית חומת העיר, ואין להתחשב בדעת המסרבים לכך.[19] גם אם נקבל שזה אכן צורך הכרחי, אין הדברים אמורים אלא בנוגע לתוכנית עיבוי וחיזוק (תמ״א 38/1), שבה הדיירים נשארים בביתם ואינם נזקקים למגורים חליפים. לא כן בתוכניות הריסה ובנייה (תמ״א 38/2) ופינוי בינוי, שבהן הכרחי לעבור למגורים אחרים. טעמו של דבר הוא שכוחו של חיוב זה, שכאמור הושתת על הלכות שותפים, הוא רק לחייב תשלום ממוני. אך

15. שו״ת דברי מלכיאל, שם, וסי׳ צו אות יח; ביאור מהרי״פ על שו״ת מהר״י מינץ שם ס״ק ה; לבוש מרדכי, בבא בתרא סי׳ א ד״ה והנה, ב ע״א; אבן האזל, הל׳ שכנים פ״ב הט״ז ד״ה והנה לפי; חידושי רבי ראובן, שם סי׳ א אות א.
16. ראה שם ראיותיו ליסוד זה. ועי׳ גם נתיבות המשפט, ביאורים סי׳ קסד סק״א וסי׳ קעו סקל״ב.
17. עי׳ ברכת שמואל, בבא בתרא סי׳ ג אות א וסימן ד אות א, וקובץ שיעורים, בבא בתרא אותיות מ-מא: היכולת לכוף מושתתת על יסודות הלכתיים אחרים. עם זאת, למיצער בנוגע לענייננו, אין הבדל מהותי בין יסודות אלו להלכות שותפים.
18. עי׳ תוספתא, בבא בתרא א, יז-כב: ניתן לכוף על דברים אחרים, כגון לחי וקורה למבוי (וראה שו״ע, חו״מ קסב, א, וערוך השלחן, חו״מ שם, א); עי׳ שו״ת מהר״ח אור זרוע, סי׳ רנג: ניתן לכפות על בניית מקווה, כיוון שכולם צריכים לכך, ועיין שו״ת מהר״י מינץ, שם; עי׳ רמ״א, שם: ״והוא הדין לכל צרכי העיר״; שו״ת תורת חיים, שם ד״ה ומתוך וד״ה אמנם: כך משמע במרדכי, בבא בתרא סי׳ תעח, וברמב״ם, שם. מסיבה זו, אף המיעוט יכול לכוף את הרוב למנות רב; ביאור הגר״א, שם אות ה; כפי אהרן (עזריאל), ב, יו״ד סי׳ ו ד״ה ומעתה. עי׳ שו״ת מהר״י מינץ, סי׳ ז: ״ואפשר שבאילו דברים שהוזכרו במשנה ובריתא ותוספתא, כופין אפילו שלא על ידי הרוב, מדנקט בלשון כופין זה את זה, ולא נקט כופין אלו את אלו; אבל שאר דברים, הולכים על פי הרוב״. ייתכן שלשונו: ״שבאילו דברים שהוזכרו במשנה...״, באה למעט צרכים הכרחיים אחרים שאינם מוזכרים במקורות אלו, שבהם המיעוט לא יכפה את הרוב. עם זאת, יותר נראה שגם הוא סובר שהמיעוט יכפה את הרוב אף בשאר צרכים, ולשון זו צריכה להתפרש לפי הקשר הדברים שם. כל כוונתו אינה אלא לומר שבמקורות המפורשים מתוארים צרכים חיוניים, בעוד שיש צרכים אחרים שאינם חיוניים, ובהם רק הרוב כופה.
19. בנוגע לשאר התועלות הנובעות מהתחדשות עירונית, נראה שאין מקום להסתפקות זו, משום שעם כל חשיבותן של תועלות אלו, הן אינן הכרחיות, וחלקן אף אינן נוגעות ישירות לבעלי הדירות.

מסתבר שאין בכוחו להכריח דיירים להתפנות מביתם. זאת ועוד, חיוב זה מועיל כנגד טענת המסרב: "אין לי צורך בכך". אך אם המסרב יטען שהנושא הנדון מרע לו, מאיזו סיבה שתהיה, אזי אין בכוחו של חיוב זה כשלעצמו לדחות את טענת המסרב, ויש לדון לגופו של דבר האם הסיבה לסירוב מוצדקת. בהתאם, אף בנוגע לתוכנית עיבוי וחיזוק (תמ"א 38/1), אין לקבוע באופן כללי שניתן להוריד את שיעור ההסכמה ואין צורך להתחשב בדעת המיעוט. זאת משום שסביר להניח שיש כאלו שמתנגדים לא משום שהם טוענים שאין להם צורך בכך, אלא משום שעצם התוכנית עלולה להרע להם, כדוגמת טענות של צמצום אור, אוויר ומרחב או ריבוי דיירים (בבא בתרא ס ע"א).[20] העולה מהדברים הוא, שמעיקר הדין אין יכולת לכוף את המתנגדים, ויש לברר אם ניתן להכריע כדעת הרוב על סמך יסוד הלכתי אחר - תקנות הקהל - שבו הקהל הוא מקור התקנות.[21]

20. על טענות מעין אלו בנוגע לתוכנית עיבוי וחיזוק, ראה: אוצר המשפט, בית הדין נתיבי חיים, ב, עמ' תה-תלד; הרב שלמה אישון, 'חיזוק בתים משותפים מפני רעידות אדמה (תמ"א 38) - הרהורים וערעורים', אמונת עתיך 96 (תמוז התשע"ב), עמ' 82-87; הרב שלמה זעפרני, 'ההתייחסות ההלכתית ל"חוק פינוי-בינוי"', בהתאסף 2 (אדר תשע"ז), עמ' א-ח; שמואל מרצבך, 'התנגדות דיירים לתוכנית מתאר 38 (תמ"א 38)', תחומין לז (התשע"ז), עמ' 441-435.

21. מסתבר שתקנות הקהל מהוות נקודת מוצא לשאלתנו, לא רק לסוברים שהחובה ההלכתית להישמע לחוקי המדינה נשענת על תקנות הקהל וטובי העיר, אלא גם לסוברים שהיא נשענת על דינא דמלכותא דינא ופרשת המלך (לסקירת דעות הפוסקים, ראה מאמרו של הרב בניהו שנדורפי: 'תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה', מכת מדינה [ניצן תשפ"א], עמ' 83-84). טעמו של דבר שגם אם נניח שלשלטון מלוכני יש סמכות לכוף את דעת המיעוט, בין מכוח דינא דמלכותא ובין מכוח משפט המלך (ועי' רשב"ם בבא בתרא נד ע"ב ד"ה והאמר), שלטון דמוקרטי שהועמד מכוח העם ולמענו צריך להתחשב בדעת המיעוט, לסוברים כן בתקנות הקהל וטובי העיר. משמעות הדברים היא, שאף הסוברים שהחובה להישמע לחוקי המדינה נשענת על דינא דמלכותא ופרשת המלך, מסכימים שהיבטים מסוימים צריכים להיבחן לאור תקנות הקהל וטובי העיר. בדומה לכך, ראה עדרו ירעה (ניצן תשפ"ב), עמ' 151-154. יש גם מקום לומר שאף אם לשלטון דמוקרטי יש סמכות לכוף את המיעוט, מן הראוי שלא לעשות כן, למיצער לסוברים שאין סמכות לכך בתקנות הקהל. ועי' עמוד הימיני, סי' ז אות ח ד"ה ונראה (דבריו שם אינם אלא לשיטתו, שמחלוקת הראשונים להלן האם רוב הקהל יכול לכוף את מיעוטו נובעת מהשאלה האם מעמדם של טובי העיר זהה למעמדם של גדולי הדור, והאם שייך אצלם הפקר בית דין הפקר. ברם ראה להלן הערות 28, 34).

ג. תקנות הקהל - האם בסמכות הרוב לכפות את דעתו על המיעוט?

על סמך התוספתא (שם), קבעה הגמרא (בבא בתרא ח ע"ב) שבסמכותם של הקהל או של נציגיו, 'טובי העיר', לתקן תקנות המחייבות את כלל הקהל: "ורשאים בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן".[22] הראשונים חלוקים בשאלה האם תוקפן של התקנות מותנה בהסכמת כל הקהל, או שניתן להסתפק בהסכמת רובם.

בספר כל בו (סי' קמב; מהד' אברהם ח, עמ' עב) מסופר שקהילת טרוייש גזרה ששפחה גויה שעובדת בביתו של שמעון לא תיהנה מישראל במשך חצי שנה, משום שהיא נוהגת לחרף, לקלל ולהכות. מעסיקה התנגד לכך, בגלל ההפסד שהיה צפוי לו. רבני טרוייש שאלו את ר' יהודה כהן ב"ר מאיר ור' אליעזר בן ר' יהודה, האם בנידון זה "רשאין בני העיר, לגזור על קצת בני קהלם, ולכופם ולתקן עמם בתקנ'... שאם כדבריו [של המעסיק], כל איש ואישה שירצו לפרוק עול, יבוא לעשות ולומר כדבריו של זה". תשובתם היתה (שם עמ' פא) שאכן: "אין היחיד יכול להוציא עצמו מכלל צבור. ולא מבעיא בדבר שצריך לעשות סייג וגדר לתורה, אלא אפילו בדבר הרשות, כגון מס ושאר תקנות שמתקנים הקהל לעצמן, אין היחיד יכול לבטל ולהוציא עצמו מתקנתן; דתניא: רשאין בני העיר להתנות על המדות... הלכך, לא יעלה דבר זה על לב איש לעולם". העולה מדבריהם, שהיחיד כפוף לדעת הרוב.[23]

מקרה נוסף שנידון בראשונים, הוא נישום מס המבקש להישבע על שיעור שווי הנכסים שבבעלותו, והקהל מבקשים לתקן שלא יהיה ניתן להישבע על כך. לדעת הראבי"ה (מובא בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' רכב),[24] התקנה תקפה למרות התנגדות

---

22. פירוש "להתנות על המדות": "להגדיל סאת העיר או להקטין" (רש"י שם ד"ה להתנות). בנוגע לשערים, פירש רש"י, שם ד"ה ועל: "שער חטין והיין, שלא ימכרנה שנה זו יותר מכך וכך דמים". פירוש "להסיע על קיצתן": לקנוס את מי שעובר על התקנה, אף שמן התורה הוא אינו מחויב בקנס (רש"י שם ד"ה להסיע). מקור נוסף המצביע על תוקפו של הקהל, הוא מגילה כו ע"א.
23. ר' רפאל שלמה לניאדו, בדבריו שהובאו ברועי ישראל (הדאיה), חלק שני, סימן ה ד"ה ואעקרא. ועי' משא מלך (מהד' יד הרב ניסים), חלק חמישי, שער ראשון, עמ' קסד.
24. תשובה זו הובאה במרדכי, ב"ב סימן תפב. דברים דומים כתב גם הראבי"ה, ג, סי' אלף וכה ד"ה ואפילו.

הנישום, משום שדעתו בטלה בדעת הרוב.[25] כן משמע בכמה מתשובות הרשב"א.[26] טעמו של דבר מבואר היטב בדברי הרא"ש (שו"ת כלל ו סי' ה):

> דע כי על עסק של רבים אמרה תורה (שמות כג, ב): 'אחרי רבים להטות', ועל כל ענין שהקהל מסכימים - הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים;[27] דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל את הסכמתם. לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים, אחרי רבים להטות.[28]

---

25. הראבי"ה מציין שהוא האריך בתשובה זו משום שדעתו שונה מדעת מורו, ר' אליעזר ממיץ. לדידו של ר' אליעזר ממיץ, תקנות קהל מעין אלו יכולות להתקבל רק בהסכמת כולם, כדלקמן.
26. שו"ת הרשב"א: ג, סי' תיא; ד, סי' רצו; ה' סי' קכה; שם' סי' קכו; ז, סי' שמ. ברם, בתשובות אחרות של הרשב"א משמע שהרוב אינו כופה את המיעוט: ג, סי' שד ד"ה ולנדון; שם' סי' תכח; ה, סי' קעח. על סתירות אלו ויישובן, ראה: שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סי' נז סוד"ה מיהו, עמ' קפב; שו"ת רבי בצלאל אשכנזי (מהד' סדילקוב), סי' כה מד"ה ומסברא עד ד"ה תשובתך, יב ע"א; קובץ מיכאל, ז עמ' שסט; משא מלך, שם עמ' קנד-קנה; מעין גנים (אבילה), על הטור חו"מ ב, א ד"ה ומעתה, סד ע"א; חקרי לב, חו"מ סי' קטו, להלכות מסים סי' קסג, קע ע"ב ד"ה ולכאורה וקעד ע"א ד"ה ואולם ושם ע"ב ד"ה אלא; נדיב לב, ב, חו"מ סי' כט, לסי' קסג, נט ע"א ד"ה וגם.
27. כאן משמע שלדעת הרא"ש, הרוב כופה את המיעוט. ברם יש הסוברים שדעתו שונה. לדיון זה ראה: שו"ת רבינו אליהו מזרחי שם ד"ה וכן מצאתי - ד"ה ומעתה, עמ' קפב-קפג; שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' קיז; שו"ת מהר"ם אלשיך סי' נט; משא מלך שם עמ' קנג-קנד; מגן גבורים (אישטרושה), סי' יב ד"ה אך, כה ע"ב.
28. מדברי הרא"ש עולה שסמכות הרוב לכוף את המיעוט נובעת מדין "אחרי רבים להטות". מהרשד"ם (שם) עמד על נקודה זו, וביאר שהסוברים שהרוב עדיף נוקטים שדין "אחרי רבים להטות" נוהג אף בענייני הרשות, ולא רק בדיני תורה ומצוות (אם לא מעיקר הדין, אזי לפחות מתורת אסמכתא, וראה דבריו בשו"ת, או"ח סי' כ. לעומת זאת, הדורשים את הסכמת כולם, סוברים שדין זה אינו נוהג בדיני הרשות, כדלקמן). הוא הוסיף שניתן לומר שגם דעה זו מסכימה שדין "אחרי רבים להטות" אינו נוהג בענייני הרשות, והסיבה להליכה אחר הרוב בתקנות הקהל היא שאף תקנות הקהל שקולות לדברי תורה ומצווה, ובלבד שיש בהן תקנה לציבור (רמז לכך, העוסקים בצרכי ציבור פטורים מקריאת שמע ותפילה - שו"ע או"ח ע, ד, וראה שו"ע יו"ד רכח, לג, וביאור הגר"א שם אות צג). מסיבה זו, נוקט מהרשד"ם שרק בנוגע לתקנות הקהל כולו מתבטלת דעת המיעוט, ולא בתקנות בעלי אומנות, שבהן יש צורך בהסכמת כל בעלי האומנות (ראה בבא בתרא ט ע"א), כיון שהן אינן אלא ענייני הרשות. אף תרומת הדשן (פסקים, סי' רנג) כתב שסמכות הרוב לכוף את המיעוט מבוססת על דיני רוב: "דקי"ל בכל התורה מיעוט לגבי רוב כמאן דליתא, וכדיליף בפ"ק דהוריות (ג ע"ב) מקרא דרובו ככולו", וכן משמע בראבי"ה שם. ברם, ר' אליהו מזרחי (שו"ת רבינו אליהו מזרחי שם ד"ה ונראה, עמ' קפו) סבר שמחלוקת הראשונים נובעת משאלה אחרת: האם

ברם, יש החולקים על כך. בנוגע לתקנה לחייב במס נכסים שאינם בבעלותו של אדם אלא רק מופקדים בידיו, כתב רבנו תם:[29]

> הדין עם שמעון, אם הוא מישובו, דהא דאמרינן: ורשאין בני העיר להסיע על קצתן - הכי פירוש: ורשאין בני העיר להסיע ולהפסיד ממון את העובר על הקצבה שקצבו והתנו ביניהם לדעת כולם, שנתרצה בתחילת התקנה ועתה עובר עליה... כי הני דתרי טבחי, שנתרצו וחזר בו האחד. ומה שנוהגין במלכות זה לתת משל אחרים, לא נהגו אלא מן החצי שהוא מלוה לו, ולא מן החצי שהוא פקדון. ואפילו מן החצי שהוא מלוה, לא נהגו אלא מפני שקבלו עליהם מתחלה מדעת כולם... וכן תיקן רבינו שלמה זקני במלכותינו.[30]

לדידו, סמכותה של תקנת הקהל מותנית בהסכמת כל הקהל, ורוב הקהל אינו יכול לכוף את דעתו על המיעוט, ואפילו לא על יחיד. כל סמכות הקהל להעניש את מי שעובר על התקנה ("להסיע על קיצתן") אינה אלא משום שבתחילה, התקנה התקבלה בהסכמת הכל.[31] כך כתב גם בתשובה נוספת: "דרשאין בני העיר להסיע

מעמדם של טובי העיר זהה למעמדם של גדולי הדור. הסוברים שהרוב כופה את המיעוט נוקטים שאף לטובי העיר יש סמכות לכוף כמו לגדולי הדור, מכוח 'הפקר בית דין הפקר'. לעומתם, הסוברים שהרוב אינו כופה את המיעוט, נוקטים שרק לגדולי הדור ניתנה סמכות זו. כנראה שהוא למד כן מלשון המרדכי, בבא בתרא סי' תפ, ברם ראה להלן, הערה 34. וראה שו"ת נבחר מכסף (פינטו), סי' קיב: מדברי המרדכי, ב"ק סי' קעז, עולה שבני העיר שקולים לשותפים, ומסיבה זו נדרשת הסכמת כולם, כשם ששותפים אינם יכולים לפעול ללא הסכמת כולם. כדבריו משמע בשו"ת הרשב"א, ג, סי' תכח, ועי' שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, שם.

29. מובא במרדכי, בבא קמא סי' קעט.

30. תקנת רש"י הובאה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ב), סי' רס, ובתשובות רש"י, סי' רמח. מדברי רבינו תם משתמע שכל תוקפה של תקנת רש"י שחצי המלווה מחויב במס אינו אלא משום שהכל הסכימו לכך. ברם, יש הסוברים שלדעת רש"י, הרוב יכול לכוף את דעת המיעוט. לדיון נרחב על כך, ראה: תשובת רש"י במרדכי, שבועות סי' תשנה; רש"י, בבא בתרא שם ד"ה להתנות; שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סי' נז ד"ה מיהו עמ' קפז; שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סימן קיז; שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' נט ד"ה והנה; שו"ת בני שמואל (חיון), סי' כג, נה ע"ב; מגן גבורים (אישטרושה), סי' יב ד"ה אך, כה ע"ב; פרח מטה אהרן (פרחיה), א, סי' נד ד"ה עוד כתב ועוד, קז ע"ב; ספר טובי העיר, נספח ב, עמ' תכח-תכט.

31. לשיטה זו, דברי הגמרא, "להסיע על קיצתן" טעונים ביאור: מה החידוש בכך שניתן להעניש את מי שעובר על התקנה, והרי מתחילה התקנה תוקנה בהסכמת הכל? המהר"ם מרוטנבורג, שסובר כרבנו תם, כדלקמן, כתב (שו"ת ד"פ סי' תתקמא): "וקמ"ל דנתקיימו הדברים, אע"ג דבדיבור בעלמא קא מתנו, וגרע טפי מאסמכתא, דכל דאי - לאו כלום היא, הכא ודאי מהני

על קיצתן, וצריך מדעת כולן".[32] בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' רכב) כתב שכן שיטת רבנו תם,[33] ואף המרדכי (ב"ב סי' תפ) הציג את שיטת רבנו תם באופן דומה לכך.[34]

בהני הנאה דקא צייתי להדדי במידי דאיכא רווחא להאי כמו להאי, איידי דקא קני גמר ומקני, כי ההיא דפרק הפועלים (בבא מציעא צד ע"א): מתנה שומר חינם להיות כשואל, ואפילו בדברים; בההיא הנאה דקא נפיק קלא עליה דאיניש נאמן, גמר ומשעבד נפשיה". כעין דבריו כתב בתוס' שאנץ, להלן הערה 37. וראה ספר טובי העיר, נספח ג, עמ' תמח.

32. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ), סי' רסח. תשובה זו הובאה גם בתשובות מימוניות, נשים סי' יז, ובשלטי גבורים על המרדכי, כתובות סי' רלד אות צ.

33. תשובה זו מופיעה גם במרדכי, בבא בתרא סי' תפב. ועי' עוד אור זרוע, הלכות צדקה סי' ד, ותוס', כתובות מט ע"ב ד"ה אכפייה, ובבא בתרא ח ע"ב ד"ה אכפיה.

34. "וה"ר מרדכי מצא בשם ר"ת: רשאין בני העיר להסיע על קיצתן, האי רשאין אלהסיע קאי. פירוש, היכא דכבר התנו ביניהם, אבל אם לא התנו מתחלה - אין כח בבני העיר להכריח אחד מבני עירם למה שירצו". התוספת העולה מדברים אלו היא שר"ת אינו יכול להסב את המילים "רשאין בני העיר" על המילים הסמוכות להן: "להתנות על המידות...", שעוסקות בעצם הסמכות לתקן תקנות. טעמו של דבר הוא שהמינוח 'רשאין', משמעו שיש מתנגדים, והרי לדידו, אין לעלות על הדעת שתקנה תתקבל שלא בהסכמת כולם. לכן הוא מיסב מינוח זה על המילים "להסיע על קיצתן", שעניינן הוא הסמכות להעניש את העובר על התקנה. בנוגע לכך שייך לומר "רשאין", שהרי אחד מאנשי העיר חזר בו ועבר על התקנה שהתקבלה לפני כן בהסכמתו - שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סי' נז ד"ה הרי, עמ' קפ, וד"ה אם כן, עמ' קפד; אוהב משפט (סיגט), סי' יח ד"ה ואיכא, לו ע"ב; שו"ת קול מבשר, א, סי' נה ד"ה ועיין (לדבריו, לשיטת הסוברים שדעת הרוב מכריעה, המילים "רשאין בני העיר" מוסבות על המילים "להתנות על המידות", והוא הוא המקור לכך שהרוב יכול לכפות על המיעוט). וראה ביאור הגר"א, חו"מ ב, ט, ובאר אליהו שם. ברם, ביאור זה של הגמרא לאור שיטת רבנו תם לא הובא בשאר מקורותיה של דעת רבנו תם, וראה שו"ת באר חיים מרדכי, א, חו"מ סי' סג ד"ה ובזאת ושו"ת יד רמה (פוקס), ב, סי' ס ד"ה הנה.

לפני שהמרדכי הביא את דברי ר"ת הנ"ל, הוא כתב: "פר"ת שנעשית [הקיצות] מדעת כל טובי העיר מדעתן או מחמתן, וטובי העיר הוו כחבר עיר, וכל כמיניה. ופירש ר"ם הטעם, דטובי העיר הוי בעירם למה שהוברר כמו גדולי הדור בכל מקום: כמו שגדולי הדור - הפקרם היה הפקר בכל מקום דמיגדר מילתא ותקנתא, כך [טובי העיר] היה הפקרם הפקר". הדעות חלוקות בשאלה האם מדברים אלו עולה שר"ת סובר שהרוב יכול לכפות את המיעוט, וישנה סתירה בדעתו, ולכל הפחות יש צורך ליישב שדברים אלו אינם אמורים אלא במקרים מסוימים שבהם הוא מודה, כדלקמן, או שדברים אלו כלל לא באו לומר שהרוב כופה את המיעוט ראה: שו"ת מהרי"ק, שורש א; שו"ת מבי"ט, א, סי' רלז; שו"ת מהר"י בן לב, ד, סי' טו וסי' לח; שו"ת מהר"ם אלשיך, שם ד"ה אבל; משא מלך, שם עמ' קנ; בית יהודה (עייאש), חו"מ סי' א ד"ה ואחר וד"ה ונמצא, סו ע"א; מעין גנים (אבילה), על הטור חו"מ ב, א ד"ה ובסמוך, סג ע"א - ד"ה מ"מ, סג ע"ב; אור ישראל (ליפשיץ), סי' מה סוד"ה ושוב, עו ע"ב; מחנה יהודה (קצין, מהדו' אהבת שלום), עמ' יז-כא; פרשת מרדכי (בנט), או"ח סי' ו ד"ה ואמנם; מאזניים למשפט ב, ב ד"ה והשתא וד"ה אופן; טובי העיר, נספח ג, עמ' תמז-תנא.

באחת הקהילות, ביקשו הרוב לקבוע שהיטל המס לא יחושב רק לפי מעות, אלא אף לפי קרקעות. תקנה זו טובה לרוב הקהל אך כמובן פוגעת במיעוט, בעלי הקרקעות, ובלשונו של המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת ד"פ סימן תתקמא): "פסידא להאי ורווחא להאי". בנוגע לתוקפה של התקנה, כתב המהר"ם (שם):[35]

> במלכותינו אינם נותנים כלום מס מן הקרקעות, ופעמים רצו בעלי כיסין לשנות, ובא מעשה לפנינו ולא הנחנום, דהא דאמרינן רשאין בני העיר להסיע על קיצתן, היינו קיצתן שכבר נהגו קודם לכן בעיר מימי קדם, או שהם מעצמן באין לתקן תקנות מדעת כולם, כהנהו טבחי דאתו לקמיה דרבא בהדי הדדי מדעת כולם... אבל לשנות שלא מדעת כולם, במידי דאיכא פסידא להאי ורווחא להאי, ולא מיגדר מילתא הוא - אין שומעין להן, לעשות תקנה לעצמן שלא כתורה, כמו שכתבת בשם רבינו יוסף טוב עלם.

דברים מעין אלו מופיעים בתשובות נוספות של המהר"ם מרוטנבורג.[36] מדברי ראשונים נוספים משמע שאף הם סוברים כשיטה זו.[37]

בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קיז) ביאר שאין להקשות על שיטה זו מהוראת התורה "אחרי רבים להטות":

> דאחרי רבים כו' לא מיירי אלא בדבר הנוגע לקיום תורה או מצוה, כסנהדרין ותשעה חנויות (חולין יא ע"א)... בהא הוא דקפיד רחמנא דניזיל בתר רובא,

---

35. תשובה זו מופיעה גם במרדכי, בבא בתרא סי' תפא.
36. שם סי' תתקסח: "אינם רשאין לחדש דבר בלא דעת כולם, דהא דאמרינן רשאין בני העיר להסיע על קיצתן היינו מדעת כולן". אבידת 'זוטו של ים' מותרת למוצאה ואין מוטל עליו להשיבה לבעליה (בבא מציעא כב ע"ב). עם זאת, כתב המהר"ם מרוטנבורג, שו"ת ד"ל סי' עא, שהקהל רשאי לתקן שהמוצא אבדה זו ישיבה לבעליה. המהר"ם טרח לנמק זאת: "שאף על פי שמפסיד עתה, שמח לאחר זמן, שאם יפסיד גם הוא - יגזרו להחזיר לו". הצורך לנמק שהתקנה עקרונית מועילה אף למוצא האבדה, מורה שמעיקר הדין תקנת הקהל מותנית בהסכמת כולם - משפט שלום (למהרש"ם), קונטרס תיקון עולם סי' רלא אות טז.
37. עי' תוס', ב"ק קטז ע"ב ד"ה ורשאים: "פירוש, רשאים להסיע ממון אם כבר עשו תנאי קודם, כמו ורשאין בני העיר להסיע על קצתן". "תנאי קודם" משמעו תנאי שנעשה בהסכמת כולם (כן כתבו: אוהב משפט [סיגט], סימן יח ד"ה ואיכא לו ע"ב; שו"ת קול מבשר, א, סימן נה ד"ה ועיין; שורת הדין, יג, עמ' צו); ועי' תוס' שאנץ, המובא בשטמ"ק ב"ק שם ד"ה ורשאין: "בשכולם רוצין, אבל אחד מהם מעכב - אין להם רשות"; עי' לעיל הערה 25, שכן דעתו של ר' אליעזר ממיץ. וראה להלן הערה 39.

מטעמא דאי לאו הכי אין קיום והעמדה לתורה, אם כל אחד יבחר דרך לעצמו, אבל בדבר הרשות - לא איכפת ליה להקב"ה כלל, דלמה יפסיד היחיד בשביל המרובים.[38]

העולה מהדברים, שכאשר יש הפסד למיעוט הקהל, הראשונים חלוקים בשאלה אם הרוב יכול לכפות את דעתו על המיעוט. הפוסקים האריכו לדון מהי דעתם של ראשונים אחרים בנידון זה.[39]

הכרעת ההלכה נידונה רבות במהלך הדורות, והיא אינה חד משמעית. מחד גיסא, רבים פסקו שדעת הרוב כופה את דעת המיעוט;[40] ומאידך גיסא, פסקו רבים אחרים שאין לדחות את דעת המיעוט.[41] ויש שלא הכריעו בשאלה זו, ורק קבעו

---

38. תוספת ביאור לכך, ראה בשו"ת שם עולם (ראבין), א, סי' ק ד"ה ויש.
39. הדברים קשורים לדעת הרמב"ם, הרמב"ן, הריטב"א, הרא"ש והריב"ש. מהם ראה: שו"ת רבינו אליהו מזרחי, שם; שו"ת מהר"ם אלשיך, שם; משא מלך, שם עמ' קנב-קנד; מגן גבורים (אישטרושה), סי' יב; שו"ת פני משה (בנבנישתי), א, סימן ד; פרח מטה אהרן (פרחיה), א, סי' נד ד"ה כל, קז ע"ב - קח ע"א.
40. שארית יהודה (טאיטאצאק), פסקי מר שמואל, נא ע"ב; שו"ת מהרשד"ם, או"ח סי' כ ויו"ד סי' קיז וסי' קכז וחו"מ סי' תז: למיצער, כאשר התקנה נקבעה בחרם; שו"ת מהר"ם אלשיך, שם; עי' ב"ח, חו"מ סוף סי' ב, ושו"ת הב"ח הישנות, סי' יח ד"ה ועוד נראה לי, ושם סי' ס; פרי חדש, או"ח סי' תצו, דיני מנהגי איסור, אות כא; תורת השלמים (ריישר), שו"ת סי' א ד"ה ועל דבר מה, ושבות יעקב א, סי' עד, ושם ב, סי' קמג; ועי' שו"ת בר ליואי, חו"מ סי' לא; שם עולם, שם ד"ה אך בעיקר; שו"ת באר חיים מרדכי א, חו"מ סי' סג ד"ה ואם; שו"ת ציץ אליעזר ב, סי' כג אותיות ד-ח. ועי' שו"ת מהרלב"ח, סי' לט, ושו"ת משיב כהלכה (פרנקל), חו"מ סי' ט.
41. ר' זלמן קיצינגן, תשובה שהובאה בשו"ת מהר"ם מינץ א, סי' סג (ב); שו"ת מהרי"ק, שורש א ושורש קפ, ועי' שורש קפא; ועי' שו"ת בנימין זאב, סי' רצ; שו"ת הרדב"ז ג, סי' תתקצד ד"ה תשובה, ושם ה, סי' ב' אלפים רמח: "אינם רשאין להתנות במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, אלא למגדר מילתא דאיסורא, ולא ראיתי בזה חולק" (ועי' שם, א, סי' תתקי ד"ה ולענין השטר, ומשפט שלום שם אות יח); עי' שו"ת מבי"ט א, סי' שז ושם, ב, שאלות השניות, סי' עז (ועי' שם, א, סי' פד, ומשפט שלום שם אות טז); משפטי שמואל (קלעי), סי' ס, מד ע"א, סי' סה ד"ה תשובה, מז ע"ב, סי' קא ד"ה אני, קה ע"א, וסי' קי ד"ה תשובה, ועי' סי' כה ד"ה ועוד, וסי' עד; שו"ת מהרש"ך א, סי' קנט; שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' עא; שו"ת תורת חסד (פרחיה), סוף סי' קצט; ר' דוד אופנהיים, תשובה שהובאה בשו"ת אבן השהם (גץ), סי' סו, מג ע"א; שו"ת שמש צדקה (מורפורגו), חו"מ סי' ה ד"ה גדולה, יח ע"א: מלבד בתקנת 'מיגדר מילתא', שבה הכל מסכימים שהרוב כופה, כדלקמן, ועי' שם, יו"ד סימן כד; שו"ת שם משמעון השלם, א, יו"ד סימן ג ד"ה ובר; עי' ערוך השלחן, חו"מ ב, ג; שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' י: ברוב הפעמים, יש לחוש לדעה זו (עיקרי דבריו יידונו באריכות להלן);

שהמוחזק - בין אם הוא המיעוט, ובין אם הוא הרוב[42] - יוכל להכריע כדעתו, על ידי טענת 'קים לי'.[43]

הרמ"א (חו"מ ב, א)[44] הביא את מחלוקת הראשונים והוסיף: "מכל מקום, הולכין אחר מנהג העיר, וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר. כן נראה לי". בדבריו, "הולכין אחר מנהג העיר", הוא אינו בא לקבוע כלל גורף, שהמנהג הוא כאותם הסוברים שהרוב כופה את המיעוט. כל כוונתו אינה אלא לומר שבמקום שיש מנהג קבוע ללכת אחר דעת הרוב, דעת המיעוט נדחית מפניה.[45]

שו"ת ישכיל עבדי ג, חו"מ סי' א; שם ד, אה"ע סי' טו סעיף ד אותיות ג-ד; ו, חו"מ סי' ח; שם, סי' כח סעיף ב אותיות ה-ז; ז, אה"ע סימן יג סעיף ה. ועי' שו"ת מהרי"ל החדשות, סי' קמז וסי' קנא; שו"ת מהר"י ברונא, סי' פז; שו"ת שארית יוסף (כ"ץ), סי' ט ד"ה והנה; שו"ת מהרי"ט א, סי' צה ד"ה תשובה; שו"ת באר עשק, סי' מ; שו"ת פרי תבואה (מרגליות) א, סוף סי' מז; שו"ת מהר"ם שיק, חו"מ סי' א.

42. לרוב הדעות המובאות להלן המיעוט הוא המוחזק, ויש שכתבו שהרוב הוא המוחזק, ויש שכתבו שהדבר משתנה בין מקרה למקרה. ראה גם שו"ת פרת יוסף (אלפנדרי), חו"מ סי' ה.

43. שו"ת לחם רב, סי' סג ד"ה גם; בעי חיי, יו"ד סי' רד ד"ה ולענין, קנב ע"ב, וחו"מ סי' רמד ד"ה ומה, ש ע"א; שו"ת דרכי נועם, חו"מ סי' לח ד"ה מיהו, רנב ע"ב; פחד יצחק (למפורנטי), ערך רוב הקהל כופה, עמ' קכג; אור ישראל (ליפשיץ), סי' מה ד"ה ובנ"ד, פ ע"א; חקרי לב, חו"מ סי' קטו, להלכות מסים סי' קסג, ד"ה תשובה, קסז ע"ב; נדיב לב ב, חו"מ סי' כט, לסימן קסג, ד"ה פש; ליצחק ריח, סי' נב ד"ה והנה; שו"ת וחידושי רבינו יוסף נחמיה, סי' קו אות ג.

44. כתב הרמ"א, חו"מ קסג, א: "כל צרכי העיר שאינן יכולין להשוות עצמן יש להושיב כל בעלי הבתים... וילכו אחר הרוב ואם המיעוט ימאנו הרוב יכולין לכוף אותן". דברי הרמ"א אינן נוגעים למחלוקת בדבר סמכות הרוב בתקנות הקהל. הוא עוסק בצרכים מסוימים של הקהל שמופיעים בתחילת ההלכה שם, שהקהל חלוק בשאלה האם הם אכן צרכים חיוניים, או בשאלה כיצד יש לממש צרכים אלו (ראה לעיל אות ב). ראה: ערוך השלחן, חו"מ שם, ב; שו"ת שבט הלוי, ט, סי' שג אות א; עמק המשפט, ג, עמ' שפו; שו"ת ויאמר יצחק (בן וואליד), א, יו"ד סי' קט ד"ה מבואר; תקנות חכמי מכנאס, א, עמ' שכו-שכח.

45. שו"ת אבן השהם (גץ), סי' לט ד"ה ועוד וכי; ר' דוד אופנהיים שם; ר' דוד פנצי, תשובה שהובאה בשו"ת שאילת יעב"ץ (מהד' תשע"ו), סי' עח ד"ה ואע"פ; שו"ת נודע ביהודה, חו"מ סי' כ ד"ה ואומר: טובי העיר הם שצריכים להביא ראיה לכך שהמנהג הוא ללכת על פי הרוב (הובא בפתחי תשובה, חו"מ סי' ב ס"ק ה); שו"ת מהרי"א הלוי ב, סי' מו: אם התקנה נוסדה על ידי טובי העיר, עליהם להביא ראיה לכך שהמנהג הוא כדעת הרוב, בעוד שאם התקנה נוסדה על ידי רוב הקהל, ייתכן שהרוב הוא המוחזק, ואינם צריכים להביא ראיה שהמנהג כמותם (ואף יכולים לומר 'קים לי' כדעת הראבי"ה; ראה לעיל, הערות 42-43-); ליצחק ריח, שם ד"ה ועוד; אבני החושן, חו"מ סי' ב ד"ה וגם; עי' ערוך השלחן, שם; שו"ת יד רמה (פוקס) ב, סי' ס ד"ה ולדינא; שו"ת שם משמעון השלם, שם; שו"ת יד מרדכי, סי' לח ד"ה מבואר; שו"ת וחידושי רבינו יוסף נחמיה, סי' קו אות ב. כן משמע בשו"ת שערי דעה (ליטווין), תנינא סי' רסא, בשו"ת הרי בשמים, ג, סי' קב ובשו"ת תורת רפאל, ג, סי' יב ד"ה והנה. לעיל (הערה

כך משתמע אף מתשובת הרמ"א (סי' עג).[46]

לאור האמור, נראה שלא ניתן להוריד את שיעור ההסכמה ולהתחשב רק בדעת הרוב, שהרי כאמור רבים סוברים שאין לקבוע תקנות בלי הסכמת המיעוט. אף אין לסמוך על דברי הרמ"א, שניתן להכריע כדעת הרוב כאשר כך הוא המנהג. זאת משום שלא נכון לומר שככלל, המדיניות הציבורית הנהוגה כיום היא שאין להתחשב בדעת מיעוט האזרחים, ובפרט בהתחדשות עירונית, שהרי בעבר נדרשה הסכמה מלאה של כלל הדיירים. על כן, יש לברר באילו מקרים מוסכם על הכל שניתן להסתמך רק על דעת הרוב, ולאחר מכן לבחון אם הצורך בהסכמת הדיירים לשם התחדשות עירונית זהה למקרים מעין אלו.[47]

---

41) הובאו הפוסקים שהכריעו שהרוב אינו יכול לכפות את המיעוט. אין כל ספק שרבים מהם הכירו את דברי הרמ"א, ואם הם היו מעלים על דעתם שדבריהם מנוגעים לדברי הרמ"א, היה עליהם להתייחס לכך. משמע שאף הם למדו שהרמ"א אינו בא לקבוע כלל גורף, שדעת הרוב היא הקובעת. כך יש לבאר גם את דברי שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קטז, ובפרט לאור תשובתו העוקבת (סי' קיז), שבה הכריע שלמיעוט ישנה סמכות למנוע את החלטת הרוב, וראה שו"ת מהר"ם שיק, חו"מ סי' א, ושו"ת חקל יצחק, סי' נו. עם זאת, יש שלמדו שהרמ"א מכריע שניתן ללכת אחר הרוב. לדידם, הרמ"א בדבריו הקודמים שם: "וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול", בא ללמדנו שהעיקר כדעת הסוברים שהרוב כופה את המיעוט. לפי זה, מה שכתב: "הולכין אחר מנהג העיר" לא בא אלא לומר שכשיש מנהג, אף החולקים מסכימים עימם. עי': תורת השלמים, שם; שו"ת בית שלמה (דרימר), חו"מ סימן מה, ויו"ד ב, סי' קד ד"ה וע"ד; משפט שלום, שם אות יז. ברם, נראה שאין זו כוונת הרמ"א, בפרט לאור דבריו בשו"ת הרמ"א, כדלקמן. ועי' ב"ח, לעיל הערה 40; שו"ת זכרון יוסף (שטיינהארט), סי' ב ד"ה ואם; שו"ת דברי חיים א, חו"מ סי' כג-כה, ושם ב, חו"מ סי' נח-ס; שו"ת חקל יצחק, שם; ספר טובי העיר, עמ' תג-תד. עי' שו"ת תשורת שי, סי' רצו: כל המנהג ללכת אחר הרוב אינו אלא בתקנה שמונעת רווח (וראה להלן הערה 49), ולא בתקנה שגורמת להפסד.

46. הרמ"א התבקש לחוות דעתו בשאלה האם בני העיר יכולים לגזור על בני עירם שלא יעסקו במסחר עם בני עיר אחרת שבאים לסחור בעירם. לאחר שהביא את מחלוקת הראשונים, כתב הרמ"א: "אם כן, לפום ריהטא היה נראה דאין כח ביד בני העיר לתקן דבר דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, בלא דעת כולם... מכל מקום, כי דייקינן בהך מילתא, נראה דבנידון דידן מצו מעכבי... דהא מנהג קדום בעיר הגדולה, שכל דיניה נעשים על ידי הקהל המבוררים, ומתקנין בעירן כל מילי. וכל תקנותיהן שמתקנין, שנראה בעיניהם שהוא לטובת הקהל, תקנתן קיימת, אף אם היה בזה פסידא לרבים, כל שכן ליחידים. אם כן, הוי טובי העיר, ומבוררים בענין זה כאלו קבלו עליהם, דכל מקום הולכים בזה אחר מנהג בני המדינה". נמצא שמעיקר הדין הרוב אינו כופה את דעתו, אלא רק מכוח המנהג הקדום.

47. לבד מהאמור להלן, ראה משא מלך, שם עמ' קסג-קסג, וחקרי לב, שם: בענייני מיסים, הכל מודים שהולכים אחר הרוב. עם זאת, יש הסוברים שקביעה זו אינה מבוססת אלא על 'מיגדר

ד. 'רווחא להאי כמו להאי'

כאמור, לבני העיר ישנה סמכות "להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים". לסוברים שהרוב אינו כופה את המיעוט, יש לברר מדוע הגבלה זו קבילה, והרי לכאורה היא פוגעת בסוחרים ובפועלים. בשו"ת מהר"י בן לב (ד, סי' טו) יישב תמיהה זו: "דהך דמדות ושערים, הוי מילתא דאיכא רווחא להאי כמו להאי. דמשום היוקר, אפשר שימנעו עצמן ממקצת אכילת פירות וממקצת הבנינים, או יבקשו להן ויביאו ממקום אחר פועלים ומוכרי פירות זולתם, ונמצא דאיכא פסידא נמי לפועלים ולמוכרי הפירות".[48] מהר"י בן לב אומר שלמעשה ההגבלה אינה מהווה הפסד לפועלים אלא מיטיבה עימם. אם העלות תהיה גבוהה, בני העיר ימצאו חלופות אחרות ואזי הפועלים והמוכרים יפסידו. בהתאם, מקרה כזה אינו מוגדר 'רווחא להאי ופסידא להאי' אלא 'רווחא להאי כמו להאי', שבו הכל מודים שדעת הרוב היא שקובעת. בשו"ת המבי"ט (א, סי' רלז) קבע מדד אחר להגדרת 'רווחא להאי כמו להאי': "דמתקני על הפועלים ועל המידות והשערים תיקון אמצעי וישר, כגוונא דאיכא רווחא לפועלים כמו לבעלי בתים, ולמוכרים כמו לקונים... ואע"ג דממילא אפשר דמטי פסידא לפועלים או לבעלי חנויות - לא חשיב פסידא, מה שאינם מרווחים יותר מדאי, כיון שנעשה בצדק".[49] מדברי פוסקים אחרים משתמע שתקנה שבעיקרה אינה מבדילה בין יחיד או יחידים לבין שאר הקהל, ומכוונת כלפי הכל בשווה, אינה נחשבת 'רווחא להאי ופסידא להאי'.[50]

מילתא' דלקמן, ראה: שו"ת פני משה (בנבנישתי) ב, סי' קי, ריב ע"א; ר' חיים אבולעפיא, תשובה שפורסמה בשנות דור ודור (דסלר) ב, עמ' תיד ד"ה כללא. ועי' שו"ת פני יצחק (אבולעפיא), ג חו"מ סי' ט ד"ה איברא, לו ע"ב - סוד"ה אלא, לח ע"ב.

48. ועי' שו"ת מהר"י בן לב, שם, וכן סי' לח, תירוץ אחר לסמכותם של בני העיר להתנות על המידות והשערים.

49. ועי' שו"ת המבי"ט ב, שאלות השניות, סי' עז, ומשפט שלום, שם אות טז. ויש לעיין אם עיקר כוונתו שתקנת מידות ושערים מצד עצמה אינה מכוונת נגד פלח מסוים אלא מתייחסת לכולם בשווה, כדלקמן, או שעיקר כוונתו שמיעוט רווח אינו נחשב הפסד, ראה שואל ומשיב, תליתאה ג סי' קסב סוף ד"ה והנה בענין. וראה שו"ת בר ליואי, חו"מ סי' לא: תקנה שמונעת להשכיר דירה יותר משווי השוק אינה נחשבת ל'פסידא'. ברם במעין גנים (אבילה), על הטור חו"מ ב, א ד"ה עוד, סד א, ור' אריה ליב צינץ, אדרת אליהו (ספר זכרון לרש"ד רוזנטל), עמ' קמ, כתבו שמיעוט רווח נחשב ל'פסידא'. ועי' מטה שמעון (סלוניקי), ג, סי' רלא אות מח.

50. עי' בדברי ר' מאיר פדוואה, הובאו בשו"ת רמ"א סי' עה ד"ה וז"ל: תקנה שמונעת מבני העיר לעסוק במסחר עם סוחרים הבאים לעירם מעיר אחרת אינה נחשבת ל'פסידא', אף שכבר

יש שכתבו כי גם בתקנה שבתחילה מהווה רווח לזה והפסד לזה, אם בנקודת זמן אחרת הדבר עלול להתהפך, ויהיה הפסד לאותו אחד שהיה לו רווח ורווח לאותו אחד שהיה לו הפסד, אזי אין זה בכלל 'רווחא לזה ופסידא לזה'.[51] לדעות אלה,

---

יש מבני העיר שעוסקים עימם במסחר. טעמו של דבר, שגם לאחרים שאינם עוסקים עימם יש זכות עקרונית לעשות זאת, ונמצא שהתקנה היא תקנה לכל בני העיר (ברם הרמ"א שם ד"ה על חלק על כך. עם זאת, משמע שם שהוא חולק רק מסיבה נקודתית, עי' להלן הערה 51, אך ככלל הוא עשוי להסכים. ועי' שו"ת בית שלמה (דרימר), יו"ד ב, סי' קד ד"ה וע"ד); ר' יוסף פורמון, פורסם בכתב העת מיכאל ז (תשמ"ב), עמ' כג וכו: תקנה שכל בני העיר, כולל בני קהילה מסוימת בעיר, ידונו בפני מעריכים משאר קהילות העיר, אינה אלא 'רווחא להאי ולהאי' (מכיוון שמעריכים אלו אינם פועלים לרעת בני אותה קהילה מסוימת); שו"ת מהרש"ך א, סי' סו; ועי' שו"ת דרכי נועם, חו"מ סי' לח ד"ה כלל, רנד ע"א: הכרעה כדעת הרוב בתקנה שאין בה לא רווח ולא הפסד, כגון עשיית יום טוב זכר לנס ביום מסוים; מחנה יהודה (קצין, מהד' אהבת שלום), עמ' כא ד"ה ובעיקר ועמ' לד ד"ה באופן ועמ' מ ד"ה נקטינן ועמ' ר אות ב: לכן, מעיקר הדין יכול הרוב יכול לכפות את המיעוט בתקנות כגון אלו: א. לא ילכו לבקר איש רעהו בחגים, מפני מראית עיני הגויים. ב. לא ייכנס הארוס לבית חמיו. ג. לא יטיילו הנשים על פלגי המים בגנות ובפרדסים (לדידו, תקנות אלו אינן נחשבות לתקנות 'מיגדר מילתא'); ר' יוסף מיוחס, תשובה שהובאה במחנה יהודה, שם עמ' קסה ד"ה ואני וד"ה ואמנם; עי' שו"ת משיב כהלכה (פרנקל), חו"מ סי' ו; באר אליהו, חו"מ סי' ב אות ט: "מה שמותר בלא דעת כולם, הוא רק ענין המדות והשערים ושכר פועלים, שהוא דבר השוה לכל בני העיר"; ישכיל עבדי ו, חו"מ סי' כח סעיף ב אות ו: מסיבה זו, יש תוקף הלכתי לחוקי המיסוי של מדינת ישראל. ועי' חקרי לב, חו"מ ב, סי' כד להלכות הונאה סי' רלא ד"ה וכ"ת, לד ע"ב, ומטה שמעון (סלוניקי) ג, שו"ת, סי' ל ד"ה וראיתי.

51. שו"ת דברי ריבות, סי' סג: כגון תקנה שפלוני ישלם סכום מס קבוע שנתי, ללא תלות שווי ממונו באותה העת, וללא תלות שיעור המס שיוטל על הקהל; עי' שו"ת פני משה (בנבנישתי) ב, סי' קי, ריב ע"א; ר' רפאל שלמה לניאדו, הובא ברועי ישראל (הדאיה) ב, סי' ה ד"ה ואף: ובלבד שהיטל המס יהיה קבוע לאורך כל ימי חיי הנישום (לא כן בתקנה לשנים ספורות קרובות, שאז המדד הקובע הוא זמן קביעת התקנה); שו"ת וחידושי רבינו יוסף נחמיה, סי' קו אות ב; הרב דוב ליאור, קובץ זכור זאת ליעקב (כהן), עמ' קמח-קמט: ועד מושב יכול לקבוע מחיר אחיד שנתי עבור תוצרת, אף ללא התחשבות במחיר השוק באותה העת, משום שלא ידוע מי ירוויח ומי יפסיד מכך. ברם, עי' שו"ת המבי"ט א, סי' שז, ושם ב, שאלות השניות, סי' עז, ומעין גנים, שם, ושו"ת פרת יוסף (אלפנדרי), חו"מ סי' ה ד"ה ולפ"ז: אם בתחילה מדובר ב'רווחא לזה ופסידא לזה', אין להתחשב במצב העתידי, והרוב אינו יכול לכפות את המיעוט. ועי' משפט שלום, שם אותיות טו-טז, שייתכן שיש להבחין בין מקרה ששכיח שהמצב יתהפך לבין מקרה שלא שכיח. עם זאת, אף המבי"ט מודה שאם בתחילה לא ניכר למי יהיה רווח ולמי יהיה הפסד, ניתן לסמוך על דעת הרוב. על כך, עי': שו"ת התשב"ץ ד, טור א סי' נ ד"ה יש; שו"ת המבי"ט א, שם ד"ה עוד; שו"ת מהר"י בן לב ד, סי' מה ד"ה הכלל; משפט צדק (מלמד), חלק א, כרך ב, סי' נד ד"ה אבירא, קעד ע"ב; ר' מנחם מנדל אויערבך, תשובה שפורסמה בשנות דור ודור (דסלר), ב עמ' תג-תה; שם עולם (ראבין) א, סי' ק ד"ה עוד הביא וד"ה ולדעתי; משפט שלום, שם אותיות יד-טו.

הצורך בהסכמת כולם אינו אלא בתקנות כדוגמת תקנת מס על קרקעות ועל נכסים מופקדים, שההפסד בהן ברור, והן באופן מובהק פוגעות בקבוצה מובחנת.[52] תהא אשר תהא הגדרת 'רווחא להאי כמו להאי', התמונה העולה ברורה: הכל מסכימים שבתקנות שעקרונית אינן נחשבות ל'פסידא', אין הכרח להתחשב בדעת המיעוט, הגם שהמיעוט מוחה ואינו מסכים לתוקפן. ככלל, כך כתבו פוסקים נוספים.[53] ניתן לדייק זאת מלשונו של מהר"ם מרוטנבורג שהוזכרה לעיל: "הכא ודאי מהני... במידי דאיכא רווחא להאי כמו להאי... אבל לשנות שלא מדעת כולם, במידי דאיכא פסידא להאי ורווחא להאי...".[54] משמעות הדברים היא שאף לרבנו תם ולמהר"ם מרוטנבורג, הסכמת כולם אינה המדד הבלעדי בתקנות הקהל. אף בכוחו של הרוב לחייב, ובלבד שלא יתקן תקנה שעקרונית פוגעת במיעוט.[55]

---

52. עיקר ייעודן של תקנות 'פסידא להאי' הוא טובת הכלל, הגם שהן מרעות לקבוצה מסוימת. תקנות שייעודן הוא אך ורק לפגוע ולהעניש, אין חולק על כך שהן אינן תקפות כלל וכלל - מאסף לכך: ראה כנסת הגדולה, חו"מ סי' רלא הגה"ט אות צד; שו"ת הרמ"ז, חו"מ סי' ד; מטה שמעון, שם סי' רלא אות צ. ראה לעיל הערה 25, ולאור האמור יש לומר שתקנה שקובעת שנישום מס אינו יכול להישבע על שווי נכסיו, נחשבת מכוונת כלפי אנשים מסוימים, הגם שככתבה וכלשונה היא אינה כזאת, מפני שברור לכל שיש אנשים שיבקשו לעשות זאת. עוד ייתכן שהראבי"ה הוא שטעה וחשב שהחולקים עליו מצריכים את הסכמת כולם באופן גורף, אך לאמיתו של דבר הם הודו שבתקנה זו אין צורך בהסכמת כולם, כיון שהיא מצד עצמה חלה על הכל בשווה, ואינה מכוונת כנגד אנשים מסוימים.
53. שו"ת בני שמואל (חיון), סי' כג, נה ע"ב טור ב; פרח מטה אהרן, שם; עי' זה כתב ידי (דיין), חו"מ שם אות ה ד"ה והנה: הגם שהגבלת המידות פוגעת במוכר החיטים, היא מועילה לו כשהוא רוצה לקנות דבר אחר; ידיו של משה, א, חו"מ סי' מב ד"ה ועיין; שו"ת כנף רננה, או"ח סי' י ד"ה והנה וד"ה ובאמת: למיצער, כן דעת המהר"ם מרוטנבורג. ועי' שו"ת מהר"י בן לב ב, סי' עא ד"ה ומה: "ואף זאת ההסכמה... דנראה לכאורה דהוי רווחא ליה ופסידא דכולי עלמא, אפילו הכי לא הוי חששא לכולי עלמא, דכשם שעתה חששו להפסד ה"ר יום טוב, גם כן יחושו לפסידא דאחריני". לעומת כל האמור, עי' שו"ת מהר"י בן לב, ד, סי' טו וסי' מה: כל מחלוקת הראשונים אינה אלא ב'רווחא להאי כמו להאי', אך כשיש 'פסידא', הכל מודים שלא ניתן לתקן שלא בהסכמת המיעוט. מלבד מה שכאמור, בראשונים לא משמע כדבריו, בחלק ב שם סתר דברים אלו, ועמדו על כך משא מלך, שם עמ' קס; משפט צדק (מלמד), חלק א, כרך ב, סי' נד ד"ה והנה, קעג ע"ב; שו"ת פני משה סי' ד, י ע"א - י ע"ב.
54. ועי' מקור ברוך (קלעי), סי' יט, ואור ישראל, שם עה, א - עו, א.
55. הפוסקים נקטו שדברי רבנו תם אינם אמורים ב'רווחא להאי כמו להאי', הגם שמלשונו אין ראיה לכך. נראה שנקטו כן על פי המהר"ם, וכן הבינו מסברה שרבנו תם יודה בכך.

ה. 'מיגדר מילתא'

כאמור, המהר"ם מרוטנבורג כתב: "אבל לשנות שלא מדעת כולם, במידי דאיכא פסידא להאי ורווחא להאי, ולא מיגדר מילתא - אין שומעין להן". מדקדוק לשונו עולה שאם מדובר במקרה של 'מיגדר מילתא', הכל מודים שדעת הרוב היא הקובעת;[56] וכן פסקו רבים.[57] עם זאת, הדעות חלוקות בגדרו ובהיקפו של דין זה. למהרי"ק (שורש קפ) לא היה כל ספק, שהמינוח 'מיגדר מילתא' האמור בענייננו זהה במשמעו לאמור (יבמות צ ע"ב) לגבי סמכותו של בית דין לעקור דבר מן התורה ולהעניש משום 'מיגדר מילתא'. לכן, דין זה אינו אמור אלא "במילי דשמיא, שהדור פרוץ לעבור על דברי תורה, ורוצים לגדור גדר ולעשות סייג". כדבריו פסקו רבים.[58] ברם, יש שהחילו את דין 'מיגדר מילתא' אף בנוגע לתקנות הקהל שאינן 'מילי דשמיא', ובלבד שמטרתן תהיה למנוע נזק כבד לקהל.[59] כגון תקנות שנועדו לפרוע חוב גדול שמוטל על הציבור וריבית אוכלת בהם,[60] או

---

56. סמ"ע, סי' ב סקי"ג; ב"ח, חו"מ סי' ב; תומים, סי' ב סק"ח.
57. לבד מהפוסקים להלן, עי': שו"ת מהרי"ל החדשות, סי' קמז וסי' קנא; תשובות רד"ך, בית יב חדר א וב; שו"ת תורת חיים (שבתי) ג, סי' ל ד"ה גם וסימן לח ד"ה ואומר; סמ"ע, שם; ב"ח, שם; תומים, שם; פרשת מרדכי (בנט), או"ח סי' ו ד"ה ונמצינו; שואל ומשיב תליתאה ג, סי' קסב ד"ה והנה בש"ק דברים; קרן לדוד (גרינוולד) א, או"ח סי' קג. ועי' זה כתב ידי (דיין), חו"מ שם אות ה; ואלפי מנשה (אייכנשטיין), חו"מ שם אות ב.
58. שו"ת בנימין זאב, סי' רצ וסי' רצו; משפטי שמואל (קלעי), סי' כו, כא ע"ב, וסי' עד ד"ה תשובה, וסי' קי; שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קיז ד"ה תשובה, וסי' קנג ד"ה וא"כ, וכן בתשובתו שהובאה במשפטי שמואל, שם סי' כו ד"ה ובהיות; עי' שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' נט; משפט צדק, שם ד"ה והנה, קעד ע"ב; נחלת שבעה, כז, יא; אור ישראל, שם ד"ה יצא, עז ע"ב; דברי חיים ב, חו"מ סי' נט; מחנה יהודה (קצין), עמ' כב-ל; שו"ת באר חיים מרדכי א, חו"מ סי' סג ד"ה אמנם ע"י. ועי' שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ה. וראה חזון איש, בבא בתרא סי' ד אות טו ד"ה במהרי"ק, וסי' ה אות ד ד"ה ובעניני: כאשר אין אפשרות להכריע, ותרבה מחלוקת בעיר, הרי זה בכלל 'מיגדר מילתא' של 'מילי דשמיא', שהרי המחלוקת שנואה לפני המקום.
59. ר' יוסף פורמון, הובא במשא מלך, שם עמ' קנט-קס; עי' משא מלך, שם (ראה מחנה יהודה, שם ד"ה הן); בעי חיי, יו"ד שם ד"ה ואחרי וד"ה אמור; עי' פני משה (בנבנישתי) א, סי' ד, י ע"א, ושם ב, סי' צג ד"ה האמנם, וסי' קי ריב ע"א; ידיו של משה, שם ד"ה ומיהו; עי' שו"ת ישכיל עבדי ו, חו"מ סי' ח אות ב, וראה שם ג, יו"ד סי' יא סעיף ב אותיות ב-ג. ועי' שו"ת מהרי"ל החדשות, שם; שארית יהודה (טאיטאצאק), פסקי מר שמואל, נב ע"א; תורת חיים (שבתי) ג, סי' לח; שו"ת שער אפרים (הכהן, מהד' תש"ע), סי' עב ד"ה וראיתי ושם סי' סג ד"ה ואפילו; ר' דוד פנצי, מכתב שהובא בשו"ת שאילת יעב"ץ (מהד' תשע"ו), סי' עח ד"ה והרב; דברי אמת (בכר), סי' יא ד"ה וזה, לה ע"ב; שו"ת יד רמה, שם ד"ה אלא.
60. פני משה, שם.

למנוע מקרה, שאף את "שארית הפליטה יקחו הרשעים, וישארו בני ישראל בלא חנות ואומנות להביא טרף לביתם".[61]

ו. שיטת הרב קוק והרב מרדכי הלוי – 'רווחא לכולם'

דומה שאף תשובת הראי"ה קוק בשו"ת אורח משפט (חו"מ סי' י) מורה על גישה שיכולה לסייע לפשוט את שאלתנו.[62] חברי ועד המושבה רחובות הציגו בפניו את החלטת האספה הכללית של בני המושבה: "להחליף את הדרך להעתיקה ממקומה בערך עשרים מטר, לתיקון המושבה בכלל", ושאלוהו: "אם יש לחוש להמוחים היחידים". הנחת המוצא שלו היא שיש לבחון זאת לאור יסוד נידוננו, האם ניתן לתקן כדעת הרוב במקום 'רווחא להאי ופסידא להאי'. הרב קוק קובע שבכלל, "ברוב הפעמים, יש פנים להימנע מלתקן דבר הנוגע ליחידים, ולחוש לדעת הסוברים דאפילו יחיד יכול לעכב".[63] אמנם דעתו היא שעקרונית יש לחלק בין מחלוקת הפוסקים ובין השאלה שבה התבקש להשיב:

> כפי ראות עיני, ענין קביעות הדרך באופן המוסכם הוא תקנה כללית לכלל בני המושבה...[64] אבל בעניני קביעות דרכים שהוא ענין גדול וכללי, דעתי נוטה דכו"ע מודים שכל שרוב הציבור מסכים עם הועד, אין לחוש כל כך על טענת יחידים, והיחידים בעצמם זאת היא טובתם, לגרום טובה לכלל בני המושבה.

הדברים טעונים ליבון: ראשית, החילוק אינו מובן. רוב ככול התקנות שדנו בהן הפוסקים הינן תקנות משמעותיות וחשובות לכלל הקהל, ומדוע תקנה זו נחשבת ל"תקנה כללית" ו"ענין גדול וכללי" עד כדי כך שהכל יודו בה. נראה שאין כוונתו שהכל מודים משום 'מיגדר מילתא', שהרי אין טעם לומר שהעתקת דרך נחשבת ל'מיגדר מילתא', בפרט שכאמור, לרבים מהפוסקים 'מיגדר מילתא' אמור רק

---

61. ידיו של משה, שם.
62. תאריך התשובה הוא יז אדר ראשון תרס"ה, ראה להלן הערה 71.
63. ועי': שו"ת אורח משפט, שם סי' ב; באר אליהו, חו"מ ב אות ט ושם ז אות מח (ראה לעיל הערה 37) ושם כב אות ט.
64. הרב קוק מוסיף: "והדחי' תוכל לגרום עיוות שלא יהי' אפשר אח"כ לתקנו". מתשובתו נראה שדברים אלו אינם אלא סניף משני, ועיקר הטעם לסמיכה על דעת הרוב הוא הסתמכות על הדברים להלן. וראה להלן הערה 70.

ב'מילי דשמיא'.[65] אף לא משמע בדבריו שתקנה זו נחשבת ל'רווחא להאי כמו להאי', וגם אין טעם לומר כך.[66] שנית, הרב מסיים במילים: "והיחידים בעצמם, זאת היא טובתם, לגרום טובה לכלל בני המושבה". היחידים הרי מתנגדים ומביעים את מחאתם, ובאיזו זכות אנו יכולים שלא להתחשב בדעתם ואף להגדיר להם מהי הטובה הראויה להם? ניכר שמשפט זה לא נועד רק לשם תוספת שולית, אלא מהווה חלק מהותי מכלל דבריו.

לשם ליבון הדברים, יש להבין מה בדיוק הייתה החלטת המושבה, ומה הסיבה שהיו יחידים שהתנגדו לה. בתשובה זו הדברים אינם די ברורים, אך ב"ארכיון לתולדות רחובות" ישנם פרוטוקולים שמתעדים את אספות המושבה, ומהם ניתן לדלות פרטים אלו.[67] מהפרוטוקולים המתעדים את אספת ועד המושבה (מספר 324) ואת אספת כל בני המושבה (מספר 82),[68] עולה שלבני המושבה הייתה נחוצה הרחבת רחוב שמקשר בין שני רחובות מרכזיים. בין הרחובות המרכזיים היו קיימים לפחות שני רחובות, כאשר המערבי שבהם כבר שימש במידה מסוימת-לקשר בין הרחובות המרכזיים, או שנועד לכך. באספת ועד המושבה (שם), הודיע החבר פיינשטיין באופן רשמי שלצורך ההרחבה הוא מוכן לוותר על ארבעה מטר לאורך כל חלקתו, ובלבד שמיקומו של הרחוב יהיה בסמיכות אליו, בצד המזרחי. החלטת הוועד הייתה להעלות את הצעתו להצבעה בפני כל בני המושבה. באספת כל בני המושבה (שם),[69] לאחר שהוצגה הצעה זו, נטען שבעל חלקה אחרת, שלא התגורר במושבה באותה העת, מוכן אף הוא לוותר מחלקו, כדי שההרחבה תתבצע

65. ואם כוונתו לפסוק שאף מקרים שאינם 'מילי דשמיא' כלולים בכך, היה עליו לכתוב זאת בפירוש.
66. שהרי הוא כתב בפירוש שתקנה זו דומה ל'רווחא להאי ופסידא להאי'. ואם כוונתו לחזור בו ולומר שאף שבהשקפה הראשונה מקרה זה נחשב ל'פסידא', לעומקו של דבר אין זה כך, ותקנה זו חשובה 'רווחא להאי כמו להאי', היה עליו להדגיש זאת. גם אין סיבה לומר שתקנה זו תיחשב 'רווחא להאי כמו להאי'.
67. תודתנו נתונה לגברת הדס אביבי, מנהלת הארכיון, שאפשרה את הגישה לארכיון, והקדישה מזמנה לטובת איתור המסמכים הרלוונטיים. וראה דביר גוטל, ' "הדרת ארץ חמדה": מעורבותו והשפעתו הפעילה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק על המושבה רחובות: הלכה - משפט - חברה 1904-1914', עבודה סמינריונית, האוניברסיטה העברית בירושלים - הפקולטה למשפטים, ירושלים תשע"ז.
68. ספר הפרוטוקולים השני, הארכיון לתולדות רחובות, רחובות, מיכל 21 ספר 1.
69. התאריך המצוין הוא: מוצש"ק אור ליד אדר ראשון ה'תרס"ה.

במיקומו של הרחוב המקורי (המערבי). על כך הועלה פקפוק, שלא מסתבר שבעל החלקה אכן יסכים לדבר, משום שלשם כך יש צורך לעקור חלק ממטע הגפנים שכבר קיים בחלקה זו.[70] לאחר מכן, "אחדים מבני המושבה נתנו את מחאתם עוד הפעם, והודיעו כי ע"פ ד"ת [כנראה: דין תורה], אין הרשות לשום איש להחליף את הרחוב ממקום אשר הוא עתה, למקום אחר אשר לפי דעתם רחוק להם הדרך... לערך 20 מטר". לבסוף הוחלט לקיים הצבעה, "אך בתנאי כי ישלחו מכתב להראב"ד מיפו, לשאול אם הרשות בידי המושבה להרחיק את הדרך בעשרים מטר לצד מזרח, אם יש עתה בידינו להרחיב את הרחוב". ההצעה התקבלה ברוב דעות: עשרים ושישה בעד, ושמונה נגד.

מכתב חברי המושבה לרב קוק אינו בידינו, אך אין ספק שתשובת הרב לעיל מכוונת להחלטה זו,[71] ומסתבר שבמכתבם לא נוספו פרטים משמעותיים. העולה מהדברים שעיקר הנידון אינו הפקעת שטח מסוים או הפסד קונקרטי מכוון. ההתנגדות להחלטה על העתקת הדרך הייתה רק משום המרחק שקיים בין מיקום המתנגדים ובין מיקום הדרך החדשה, ולא משום שההחלטה פוגעת עקרונית במתנגדיה. אמור מעתה: התקנה בדבר הרחבת הדרך היא תקנה שבעיקרה מועילה וטובה אף למתנגדים, ורק סיבה צדדית היא שגרמה להתנגדותם. נראה שלדידו של הרב קוק, בתקנות מעין אלו - ורק בהן - יש תמימות דעים שלא נדרשת הסכמת הכול. משמעות הדברים היא שהמדד הקובע הוא עצם התקנה, ואם היא עקרונית מהווה תועלת מרובה לכולם - 'רווחא לכולם', אזי לא נדרשת ההסכמה בפועל של כולם. במקרים כאלו, טובת כולם העולה מהחשבון הכללי היא המדד הקובע. בהתאם, ניתן להתעלם מהמתנגדים ואף 'להכתיב' להם את טובתם, "והיחידים בעצמם, זאת היא טובתם, לגרום טובה לכלל בני המושבה". לשון אחר: לדעתו, אף לסוברים שבכלל הסכמת כולם נצרכת, אין זה משום שהליך ההסכמה הוא

70. פיינשטיין הוסיף: "כי הויתור אשר הוא נותן במתנה לטובת המושבה את הארבעה מטר הוא נותן, אך **עתה** [ההדגשה במקור] דוקא בעת הזאת, אבל אחרי אשר הצעה הזאת לא תבוא לידי החלטה באסיפה הזאת, אז אם לאחר זמן יחפצו בני המושבה לקבל את המתנה הזאת, לא יתן גם בתשלום מחיר האדמה הנ"ל. לכן מבקש הוא עוד הפעם להחליט את הדרך בזה דוקא עתה, ולא לדחות ולהמתין". לדברים אלו מכוון הסניף הנוסף להיתר, לעיל הערה 64.

71. הן ממשמעות הדברים, הן משמות האישים הזהים בתשובת הרב קוק ובפרוטוקולים (בוכרסקי, פיינשטיין), הן מצד קרבת התאריכים (ראה לעיל הערות 62, 69).

שיוצר את החיוב להישמע להוראת הקהל, אלא משום שבדרך כלל הסכמה בפה אחד מורה שהתקנה היא תקנת כולם. לכן ייתכן שיהיו מקרים שמשולים להסכמת כולם אף שלמעשה לא כולם מסכימים לה.[72]

הד לכך ניתן למצוא בתשובתו של הרב מרדכי בן יהודה הלוי[73] (שו"ת דרכי נועם חו"מ סי' לח). סוחרים יהודים נהגו לרכוש מגויים יריעות פשתן על מנת לסחור בהן ולשלחן לארצות מערב אירופה. ברבות הימים, נוכחו הגויים "שיש להם קונים הרבה, העלו ערכם ליותר מרביע שוויים, וכל אחד אפשר שיעלה בדמים כדי לקנות, ויתקלקל המקח". כדי להתמודד עם מצב זה, נקבעו תקנות שמחייבות את הסוחרים היהודים לרכוש את היריעות רק במחיר נמוך. אחד מהסוחרים לא אבה להסכים לכך, והרב מרדכי בן יהודה הלוי נשאל "אם יכולים לכופו מן הדין".

הוא פתח בהצגה ארוכה של חלוקת הפוסקים, וכתב שלא ניתן שלא לכפות את היחיד,[74] ברם המשך דבריו שונה:

> ואמנם, כד מעיינת שפיר בנדון דידן, לא מן השם הוא זה... דמה שאמרו שאין יכולים לכוף את היחיד, לדעת ר"ת ודעמיה - הוא דוקא בדאיכא רווחא להאי ופסידא להאי... אבל כד איכא רווחא לכלהו, ולא מטי פסידא מההיא לחד מינייהו, אז הסברא מכרעת דכופין אותו אפילו בשוטים... אבל בנדון דהכא,

---

72. נראה שדין 'רווחא לכולם' אינו זהה לגמרי לדין 'רווחא להאי כמו להאי'. כאמור, עיקרו של דין 'רווחא להאי כמו להאי' הוא שהתקנה מצד עצמה אינה מבחינה בין יחיד או יחידים לבין שאר הקהל, ומכוונת כלפי הכל בשווה (ראה לעיל הערה 50). התועלת שנגרמת ממנה היא תועלת לציבור בכללותו, אך היא אינה תועלת ישירה לכל אחד ואחד מבני העיר. לא כן 'רווחא לכולם', שהתקנה מועילה באופן ישיר לכולם. עם זאת, ייתכן ששורשם זהה, ואף 'רווחא להאי כמו להאי' נובע מכך שלא הסכמת כולם היא שמהווה את גורם החיוב להישמע לתקנות הקהל, אלא עצם המשמעות שהתקנה היא 'תקנת כולם'. כל ההבדל ביניהם הוא רק כיצד להגדיר שהתקנה נחשבת ל'תקנת כולם'. בדין 'רווחא להאי כמו להאי', די בעצם העובדה שהתקנה אינה מכוונת כנגד פלח מסוים כדי להחשיב את התקנה ל'תקנת כולם' ולא לתקנת 'רוב'. בנוסף לכך, ייתכן שהגדרות אחרות של 'רווחא להאי כמו להאי', כדוגמת דברי מהר"י בן לב לעיל, בסופו של דבר אכן זהות לדין 'רווחא לכולם'. זאת ועוד, ייתכן לומר שאף דין 'מיגדר מילתא' יוסבר לאור דברים אלו: תקנות שנועדו ל'מיגדר מילתא' - לפחות אותן שנוגעות ל'מילי דשמיא' - נחשבות ל'רווחא לכולם', שהרי גם המתנגדים נהנים מקיומן.
73. אב"ד מצרים וגלילותיה לפני למעלה מ-300 שנה.
74. ראה לעיל הערה 43.

לא באו הסוחרים לחדש תקנות וגזרות חדשות, אלא לעשות תיקון ביניהם, שלא יתקלקל מקח, והיחיד בזה גם מטי ליה הנאה שלא יתייקר השער ויתנו [אולי צ"ל: ויקחו] כלם בזול, וזהו דבר מוחש... ואיך יבוא איש פריץ רע מעללים לפסוק חיותם וליקר השערים, להזיק לעצמו ולאחרים... ומבין ריסי עיניו נכר שכונתו למונעם מלהסתחר, וישתבח עם הסוחרים שבפראנקייא שהוא השתדל לקנות יריעות מה שלא יכול זולתו לקנות[75]

הרב מרדכי בן יהודה מניח שלאותו סוחר יש אינטרס אישי כלכלי, ולמרות זאת דעתו היא שבמקרה שהתקנה בעיקרה מועילה אף למתנגד - 'רווחא לכולהו', התועלת הכללית היא אבן הבוחן.[76] נראה שאף פוסקים נוספים כיוונו לדרך זו.[77]

---

75. שם ד"ה ואמנם, רנב ע"ב.
76. הוא אף טוען שנידון זה "דומה למי שמנקב נקב בספינה במקומו, ואומר: כמקומי [כנראה צ"ל במקומי] אני נוקב. דהרי זה שוטה רשע, שמאבד עצמו וכל בני הספינה, ואין ענין כיוצא בזה נכנס תחת סוג תקנות והסכמות לשיצטרך להסכים עמהם, כל דמטי לכלהו פסידא מינה בידים".
77. עי' נדיב לב, ב, חו"מ סי' כט לסי' קסג מד"ה אלא עד ד"ה ברם, ס ע"א. עי' תשובות רד"ך, בית יב: תקנה שנועדה למנוע ריקוד של גברים עם נשים נשואות מחייבת אף את המיעוט, משום שתקנה זו בכלל 'מיגדר מילתא'. בתוך דבריו, הוא כותב: "דדוקא במידי דלא מגדר מלתא, ותקנה לכולם היא, וכההיא עובדא דהשיב עליה מהר"ם, דהוה בענין המס, אבל במידי דמגדר מלתא - פשיטא שהרוב כופה את המיעוט... כדתנן: כופין אותו לבנות בית שער... וכן תנן: כופין אותו לבנות העיר. הרי לך שבמילתא דאיכא רווחא להאי כמו להאי, ואפילו רוחא כל דהוא, כההיא דחצר - כופין... כל שכן בנידון דידן, דמגדר מלתא לכלם היא, דכופין". משתמע מדבריו שהכל מודים בתקנה שמועילה לכולם (הגם שבהמשך הוא כותב: 'רווחא להאי כמו להאי', נראה שמילים אלו מתפרשות במשמעות של תקנה שמועילה לכולם). בכך יש ליישב תמיהה שעולה מדברים אלו: הרד"ך ביקש להוכיח את דבריו מכפייה לבנות בית שער וחומה לעיר. הוכחה זו תמוהה, שהרי כאמור (לעיל אות ב), חיובים אלו נובעים מהלכות שותפים, ובהן אף המיעוט יכול לכפות את הרוב, ולכאורה לא ברור כיצד ניתן להסיק מחיובים אלו לתקנות הקהל (וכבר תמה כן האוהב משפט [סיגט], סוף סי' ד). לדברינו, שלדעת הרד"ך אמת הבוחן היא התועלת של הציבור בכללותו - אף של המתנגדים - לא רק שאין בכך שום קושי, אלא אדרבה, עצם העובדה שהמיעוט כופה את הרוב מהווה הוכחה לדבריו. כוונתו להוכיח שכשם שבכפייה על בית שער וחומה, שיעור ההסכמה אינו המדד הקובע, כך הדין לגבי סוג - מסוים - מתוך תקנות הקהל. על נידון נוסף העולה מדברי הרד"ך, עי' משא מלך, שם עמ' קנט-קס, ומחנה יהודה, שם עמ' כט-ל.

ז. התחדשות עירונית

לאור הדברים שעלו עד כה, נראה שהכל מודים שאין הכרח בהסכמה מלאה של בעלי הדירות לשם קידום הליך התחדשות עירונית. זאת מכמה טעמים:

א. קידום התחדשות עירונית - 'מיגדר מילתא'. כאמור (לעיל אות א), חלק ממטרותיה של התחדשות עירונית הם: ניצול מירבי של משאב הקרקע, בפרט ככלי להתמודדות עם המשבר הדמוגרפי; החייאה של שכונות מצוקה או של אוכלוסייה ותיקה; הגנה מפני רעידות אדמה והתקפות טילים; הורדת מחירי הדיור. נראה שמטרות אלו נכללות בדין 'מיגדר מילתא', למיצער לסוברים[78] שדין זה אינו אמור רק ב'מילי דשמיא'.[79]

בדומה לכך כתב הרב עובדיה הדאיה. בשנת תשי"ד חוקק 'חוק הגנת הדייר'. חוק זה הוא רביזיה לחוקי הגנת שוכרי הדירות שנקבעו בתקופת המנדט הבריטי. עיקרי סעיפי החוק מנעו מבעלי הדירות לנשל את שוכריהם - גם אם תמה תקופת השכירות - ובלבד שהאחרונים עומדים בתנאי חוזה השכירות. כמו כן, קבע החוק שדמי השכירות לא יעלו על תקרה מסוימת, שמשתנה בהתאם לפרמטרים מסוימים (מספר חדרים וכדומה), ושאינה תלויה בהיצע וביקוש. החוק אף

---

78. לעיל הערות 59-61.

79. יש מקום לומר שמטרות אלו נחשבות ל'מיגדר מילתא' אף לסוברים שדין זה אמור רק בנוגע ל'מילי דשמיא'. החייאת שכונות מצוקה עשויה למנוע מקרי פשיעה והתנהגות בלתי הולמת, ומסתבר שאף תועלות אלו בכלל 'מיגדר מילתא'. בדומה לכך, ראה שו"ת ישכיל עבדי ד, אה"ע סי' טו סעיף ד אות ג: תקנת חיוב אב במזונות בניו ובנותיו למעלה מגיל מצוות, הרי היא בכלל מיגדר מילתא', כיון שיש חשש שאם לא יזונו על ידי אביהם יצאו לתרבות רעה. עיין שו"ת המבי"ט א, סי' רלז סוד"ה ועוד וד"ה אכן, שו"ת מהר"י בן לב ד, סי' לח ד"ה ואחר, ומשפט שלום שם אות כ: אם דעת הרוב מכריעה במטרה למנוע איסורים, על אחת כמה וכמה שדעת הרוב תכריע במטרה למנוע סכנה ונזק. בהתאם, מסתבר שאף תועלות של הגנה מפני רעידות אדמה והתקפות טילים נחשבות ל'מיגדר מילתא'. זאת ועוד, מסתבר לומר שניצול מירבי של משאב הקרקע לשם מגורי יהודים מוסיף בקיום מצוות יישוב ארץ ישראל, שהרי באופן זה יש אפשרות ליישב יותר יהודים בארץ. ומסתבר שאף תקנה לצורך קיום מצוות עשה כלולה ב'מיגדר מילתא' (עיין כנסת הגדולה חו"מ סי' רלא הגה"ט אות נג, ואדרת אליהו (גוטמאכר) ד, חו"מ סי' ו ד"ה כלל. נראה שאין בכוח העובדה שכרגע ישנם אזורים בלתי מיושבים כדי לבטל טענה זו, משום שאזורים אלו הולכים ומתמעטים, וכן משום שקשה להתעלם מכך שלמעשה, מרבית האוכלוסייה מבקשת להתרכז באזורים מיושבים או שסמוכים אליהם).

קבע שסכסוכי משכיר ושוכר יוכרעו על ידי בית דין מיוחד שיוקם לשם כך על ידי שר המשפטים. מהפרוטוקולים של הכנסת עולה שמטרת החוק בכללותו הייתה להגן על השוכרים,[80] והמניע העיקרי לכך היה מצוקת הדיור דאז.[81] הרב שריה דבליצקי הציע מספר שאלות בפני הרב עובדיה הדאיה (שו"ת ישכיל עבדי, ו, חו"מ סי' ח). בין היתר, הוא שאל האם בית הדין לענייני שכירות "הוא בבחינת ערכאות, או רק הוי כבוררות". על כך השיב הרב הדאיה: "אין זה בגדר ערכאות כלל, שזה שאסור לדון בערכאות, הוא מפני שחוקותיהם הם נגד התורה; וכאן אין ענין של חוקים זרים, אלא חוקים שהממשלה חוקקת לטובת תושבי המדינה, כמו כל מדינה ומדינה". לדידו, סמכותה ההלכתית של הכנסת לחוקק חוקים נשענת על תקנות הקהל וטובי העיר. על כך הוסיף הרב הדאיה שהחוק תקף אף שבעיקרו הוא פוגע במשכירים, בעלי הדירות. טעמו של דבר הוא: "חוק הדירות, ודאי דאינו גרוע מבחינת מגדר מילתא, לטובת בני העיר מחוסרי הדירות, ובפרט בזמן עלייה המוגברת... ואם לא יתקנו תקנה כזו, לטובת היישוב, אז רבים היו צריכים לישאר ברחוב, מחוסר הדירות ויוקר שכרם, שאין כל אחד ואחד יש לו היכולת לשכור דירה בסכום עצום כל כך". לאור זאת, קבע הרב הדאיה שבית דין זה אינו נחשב לערכאות, כיון שבית דין זה הוא "בבחינת ביצוע התקנה שתיקנו חברי הכנסת, שהם בבחינת ז' טובי העיר". הגם שמקרה זה אינו זהה לשאלתנו, ניתן להסיק מדבריו שנכון להסתמך על דעת הרוב בנוגע לחוק שנועד לשם הקלה על מצוקת הדיור.

ב. קידום התחדשות עירונית - 'רווחא לכולם'. במסגרת הליך התחדשות עירונית, לסוגיו השונים, מציע היזם לדיירים דירה חדשה שאינה נופלת מקודמתה, וברוב ככל המקרים אף עולה עליה (ממ"ד, מעלית, דירה מוגנת בפני רעידות אדמה והתקפות טילים, שטח נוסף וכו'). באם העסקה המוצעת אינה כדאית כלכלית לבעל הדירה, או שלא הוצעו לו מגורים חליפיים למשך זמן הבנייה (בתמ"א הריסה ובנייה או פינוי בינוי) הוא רשאי לסרב לקיומה.[82] קשישים רשאים לסרב לתוכנית

80. אם כי, ביחס לחוק המנדטורי, שיפר חוק זה במידת מה את זכויותיהם של משכירי הדירות בנוגע להעלאת תקרת דמי השכירות.

81. חוק הגנת הדייר, התשי"ד-1954, ד"כ 6.7.1953, 1816.

82. סעיף 2 לחוק פינוי בינוי (עידוד מיזמי פינוי ובינוי), התשס"ו-2006; עיקרי חקיקה בהתחדשות עירונית, הרשות הממשלתית להתחדשות עירונית ינואר 2021, עמ' 11; מדריך

אם לא הוצעו להם חלופות תמורה ייעודיות.[83] ברוב המקרים של תכנית פינוי בינוי, אף מתבצע חידוש של סביבת המגורים: תשתיות, גינות ועוד. אמור מעתה שהגם שיש המסרבים לתוכנית התחדשות עירונית, באופן עקרוני התחדשות עירונית טובה לכולם, ואף להם עצמם. לכן התחדשות עירונית יכולה להיחשב 'רווחא לכולם',[84] וכאמור, הרב קוק והרב מרדכי הלוי קבעו שבתקנות מעין אלו, הכל מודים שאין צורך ממשי של הסכמת כולם.[85]

ח. שיעור הרוב הדרוש

עד עתה הגענו למסקנה שאין צורך בהסכמה מלאה של כלל הדיירים וניתן להסתפק ברובם. אך יש לדון אם יש חשיבות לשיעור הרוב: האם יש צורך דווקא ברוב מובהק כדוגמת רוב של 80%, או שניתן להסתפק ברוב קטן יותר, 65%, ואולי אף רוב מזערי של 51%?[86]

לא מצאנו דיון מפורש בקביעת שיעור הרוב הנדרש לסוברים שהרוב כופה את המיעוט, או באותם מקרים שבהם הכל מודים לכך.[87] יש שסמכו על הרוב במקרים

להסכם פינוי בינוי, הרשות הממשלתית להתחדשות עירונית, עמ' 15.

83. שם.

84. אף שהנושאים בהם דנו הרב קוק והרב מרדכי הלוי אינם זהים לגמרי להתחדשות עירונית, שהרי בהם אף אחד אינו נאלץ לצאת מביתו, נראה שאפשר להחיל את עקרון 'רווחא לכולם' אף בהתחדשות עירונית, כיוון שכאמור, מוצעים לכל דייר מגורים חליפיים, שלרוב יותר טובים מהמגורים הקודמים.

85. כל זה, בהסתמך על כך שההליך נעשה בצורה תקינה וזכויותיהם של בעלי הדירות נשמרות. ייתכן שיש עוד צורך באי אלו הליכים וסעדים כדי לשמור על כך. לדוגמה, ראה: https://www.bizportal.co.il/realestates/news/article/814270

86. הדעות חלוקות בשאלה האם רוב הקהל נקבע לפי 'רוב מניין' (רוב מספרי) או 'רוב בניין' (רוב איכותי, כדוגמת חכמה ועושר). ראה שו"ת רבינו אליהו מזרחי, סי' נג ד"ה התשובה, עמ' קמו, ושם ד"ה ואף, עמ' קנה; שו"ת מהרשד"ם, סי' לז; שו"ת דברי ריבות, סי' רכד ד"ה ולענין רוב; חקרי לב, חו"מ ב, סימן כד להלכות הונאה סימן רלא ד"ה וראיתי, לז ע"א; משפט שלום, שם אותיות כ-כא. בנידוננו, יש ללכת אחת 'רוב מניין', משום שכך המנהג כיום. מסתבר גם ש'רוב בניין' אינו שייך אלא כאשר השאלה הנידונה היא האם התקנה היא ראויה וצודקת, שאז החכמים והעשירים הם אלו שראויים להכריע בשאלה זו. לא כן בהתחדשות עירונית, שהשאלה היא אם הדיירים מסכימים או לא, שאז אין סיבה להעדיף את החכמים והעשירים על פני השאר.

87. ברוב המקרים לשונות הפוסקים עמומות ("מיעוט", "יחידים"), ואין לדעת מהו שיעור

שבהם המיעוט הוא יחיד או לכל הפחות פרטים בודדים.[88] ויש שעולה מהם שהרוב יכול לכוף אף כאשר שיעורו היחסי של המיעוט הוא גבוה יותר.[89] מסתבר שמעיקר הדין, כל רוב יכול לכפות את המיעוט, ואפילו רוב קטן ביותר. טעמו של דבר הוא שכאמור, ההכרעה כדעת רוב הקהל התבססה על דין "אחרי רבים להטות" האמור בדיינים. ההתבססות על דין זה אינה רק נתינת טעם בעלמא, אלא שאף ניתן לדמות ולהקיש מדין רוב דיינים לדין רוב הקהל.[90] בהתאם, כשם שעדיפות הרוב על המיעוט בדיין אחד יכולה להכריע גם אם על ידי כך הרוב הוא רוב קטן,[91] כך אחד מאנשי הקהל יכול להכריע גם אם רוב הקהל הוא קטן.[92] עם זאת, נראה

המיעוט ביחס לרוב. להלן יובאו פוסקים שלשונותיהם ברורות, או שניתן להסיק זאת מתוך הקשר הדברים או לפי ניתוח היסטורי.

88. תשובת ר' יהודה כהן ור' אליעזר, לעיל אות ג; ראבי"ה, לעיל שם; שו"ת הב"ח, סי' יח ד"ה ועוד נראה לי וסי' ס; שו"ת בר ליואי, חו"מ סי' לא; עיין שו"ת דרכי נועם, שם.

89. כן משמע בשו"ת מהרי"ק, שורש קפ; עיין שו"ת נדיב לב ב, חו"מ סי' כט לסימן קסג ד"ה ואם; ליצחק ריח, סי' נב ד"ה עתה וד"ה והנה; שו"ת אורח משפט, שם, ואסיפת כל בני המושבה הנ"ל. לא מופרך להעריך שבחלק ניכר מהנושאים שהובאו בפוסקים, שיעורו היחסי של המיעוט היה גבוה. בהם: א. היטל מס על קרקעות. כאמור המהר"ם מרוטנבורג צידד בדעת המיעוט, בעלי הקרקעות, ונקט שהתקנה אינה תקיפה. מהפוסקים משתמע שהסוברים שדעת הרוב כופה את המיעוט, יחלקו עליו, אף שמסתבר שבעלי הקרקעות הם מיעוט לא מבוטל בקהילה. ב. 'חרם אנקונה' - המבי"ט, א, סי' רלז ומהר"י בן לב, ד, סי' לח, נטו להכריע כדעת הרוב, אף שהם היו מודעים לכך שהמתנגדים לחרם היו מיעוט לא קטן, ובסופו של דבר החרם אף לא התקבל, ראה מבי"ט שם, ונחלה ליהושע, סי' מ. ג. תקנות שעיקר הנדון בהן הוא האם קהילה מסוימת בעיר יכולה להתנהל באופן אוטונומי ביחס לשאר הנהגת העיר. ראה: פולמוס הנהגת קהילת פאטראס - מיכאל, שם, עמ' י-יג: המיעוט היה בערך 50 בתי אב, והרוב היו 400-500 בתי אב, ומשקלו הסגולי של המיעוט היה עוד יותר מכך (רבים מהפוסקים שהוזכרו לעיל התייחסו לפולמוס זה, ביניהם המהרשד"ם, המבי"ט, ר' יוסף פורמון, מהר"ם אלשיך, ר' שמואל קלעי, מהרש"ך); בעי חיי, יו"ד סי' רד וחו"מ סי' רמד; אור ישראל (ליפשיץ), סימן מה.

90. הפוסקים שעסקו בשאלה אם רוב נקבע לפי רוב מניין או רוב בניין, לעיל הערה 86, קיבלו זאת כהנחת יסוד. בנוסף לכך, כשם שהדין מוכרע על פי הרוב רק אם כל הדיינים ישבו בבית הדין במעמד אחד, כך תקנות הקהל מוכרעות רק אם ישבו במעמד אחד (ואם הכריזו בפרהסיא על המעמד, דעת רבים מהפוסקים, שאותם שלא הגיעו אינם מעכבים את ההכרעה כרוב, ראה למשל שו"ת חתם סופר חו"מ סימן קטז) - שו"ת הרשב"א, ב, סי' קד ושם ג, סי' שד ושם ה, סי' קכו ובראשונים ובפוסקים נוספים. מוכח שישנה השוואה בין דין רוב בבית הדין לדין רוב הקהל.

91. משנה סנהדרין פ"ה מ"ה.

92. ויש מקום להסתפק במשמעות לשון הריטב"א, ע"ז לו ע"ב ד"ה כתוב: "דכל תקנה שרוב הצבור והוא חשוב במנין ובחכמה הסכימו בה... הרי הם חייבים במה שהסכימו הרוב". ראה

שלמעשה, לכתחילה נכון שלא להסתמך בהתחדשות עירונית על רוב קטן, וראוי להעדיף רוב גבוה יותר.[93]

סיכום

עסקנו בשאלה, האם נכון לחוקק שתוכניות התחדשות עירונית יקודמו רק על פי דעת רוב בעלי הדירות, או שיש צורך בהסכמת כולם. בעוד שהלכות שותפים אינן מהוות משקל הלכתי מכריע בשאלה זו, הרי שלתקנות הקהל יש משקל הלכתי. ראשונים נחלקו בשאלה האם רוב הקהל יכול לכפות את דעתו על המיעוט, וראינו שבתקנות 'מיגדר מילתא' או 'רווחא לכולם' הכל מודים שהרוב הוא המכריע הבלעדי. לאור זאת, היסקנו שבהתחדשות עירונית דעת הרוב היא המכריעה, משום שתועלותיה ותנאיה מקנות לה מעמד של תקנות 'מיגדר מילתא' ו'רווחא לכולם'. מעיקר הדין נראה שניתן להסתמך אפילו על רוב קטן של 51%, אך למעשה ראוי שלא להסתמך על כך, ונכון להעדיף רוב בשיעור גבוה יותר.

לעיל הערה 86.

93. כאמור, אחת הסיבות לכך שניתן להסתמך על הרוב היא שהתחדשות עירונית טובה לכולם, 'רווחא לכולהו'. אמנם ייתכן שלמעשה פרויקט מסוים לא יהיה מספיק כדאי לבעלי הדירות. לכן ייתכן שיש חשיבות לשיעור הרוב, בכדי להגדיר את המקרה כ'רווחא לכולהו'. אין בכוחו של רוב קטן להגדיר הפרויקט כ'רווחא לכולהו'. כמו כן, לפעמים יזם הפרויקט מציע תנאים שונים לבעלי הדירות, ויש מהם שמקבלים תנאים מועדפים על פני שאר הדיירים. לכן, מסתבר שרוב קטן שנוצר על ידי דיירים בודדים אינו יכול להוות גורם מכריע לשאר הדיירים, שהרי ייתכן שרוב קטן זה נובע רק מתנאים המועדפים.

פרק ט

התיתכן 'מלחמת רשות' להרחבת גבולות המדינה בשל אתגר דמוגרפי?

ארץ ישראל לא ניתנה לעם ישראל בבת אחת: "מעט מעט אגרשנו מפניך" (שמות כג, ל). שבט יוסף הרחיב את גבולו על חשבון היער, כאשר היה במצב של מצוקת דיור (יהושע יז, יד-יח). גם שבט דן הרחיב את גבולו, וכבש את העיר ליש מיד הגויים שישבו בה (שופטים יח, א). לעתיד לבוא, "ירחיב ד' אלקיך את גבלך כאשר נשבע לאבתיך" (דברים יט, ח) מעבר למה שניתן לעם ישראל בעלותו ממצרים. עם זאת, הרחבות אלה הן בתוך גבולות ארץ ישראל המובטחת לאבות.

השאלה שלפנינו היא: האם ההלכה מתירה יציאה למלחמת רשות לשם כיבוש שטחים מחוץ לגבולות ארץ ישראל, במגמה להעניק מענה למצוקת דיור בתוך ארץ ישראל? יודגש שהדיון שלהלן מתייחס למציאות תיאורטית, שבה כל שטח ארץ ישראל כבר נמצא ברשות עם ישראל, ואף על פי כן יש צורך בשטחים נוספים. עוד יודגש כי על מנת לצאת למלחמת רשות נדרשים תנאים שונים (שיפורטו להלן), ואין כל היתר לצאת אליה בלעדיהם. בשל כך, יודגש מלכתחילה שהאמור להלן אינו הלכה למעשה, ואין הדברים אלא דיון הלכתי-תיאורטי, 'הלכתא למשיחא' בלבד.

עוד נקדים ונציין שהגדרת מלחמת מצווה נידונה רבות בדורות האחרונים,[1] ופרק זה לא יעסוק בה אלא רק במלחמת רשות: באילו תנאים מלחמה מוגדרת כמלחמת רשות, ומדוע היא מותרת; מתי אין רשות לצאת למלחמה; מלחמה להגדלת

1. ראה לאור ההלכה (זוין), המלחמה; הצבא כהלכה (קופמן), פרק א; הלכות מדינה, ב שער ד, ועוד.

שטח המדינה. התנאים ההלכתיים הנדרשים ליציאה למלחמת רשות יבהירו את ההצדקה המוסרית שבמלחמה נדירה זו.

א. אלו מלחמות מוגדרות כמלחמת רשות?

במשנה (סוטה פ"ח מ"ז) נאמר שהפטור שנתנה התורה (דברים כ, ה-ח) לאנשים מסוימים מיציאה למלחמה, אינו קיים בכל המלחמות. בעניין זה נחלקו ת"ק ור' יהודה:

> במה דברים אמורים, במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין - אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים, במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה[2] הכל יוצאין - אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

משנה זו, והסוגיה שבעקבותיה בבבלי ובירושלמי, הן המקור להגדרת מלחמת מצווה ומלחמת רשות, והדברים הורחבו והתבארו על ידי רבים,[3] ואינם עניינו כאן. במסגרת ביאור הבבלי (סוטה, מד ע"ב) למחלוקת ר' יהודה ורבנן, נאמר: "אמר רבא: מלחמות יהושע לכבש, דברי הכל חובה; מלחמות בית דוד לרווחה, דברי הכל רשות".[4] הנה לנו דוגמה למלחמה שמוגדרת מלחמת רשות, וממנה ניתן ללמוד על הגדרת מלחמת רשות.

רש"י (שם ד"ה ומלחמת) מבאר: "מלחמות בית דוד לרווחה - שנלחם בארם צובה להוסיפה על ארץ ישראל, ובשאר סביבותיה, להעלות לו מנחה ומס עובד".[5] הרי

---

2. בדרך כלל, משמעות 'חובה' בלשון חז"ל היא מצווה שמחייבת יותר מאשר מצווה אחרת, עי' שבת כה ע"ב ותוס' ד"ה חובה; יבמות סה ע"ב; כתובות מט ע"א; רמב"ם, הל' ברכות פ"ו ה"ב, הל' שבת פ"ה ה"א והל' חמץ ומצה פ"ו ה"א. עי' חולין קה ע"א: מים ראשונים הינם מצווה ומים אחרונים חובה, וביאר הרמב"ם (הל' ברכות שם): "שאינם אלא מפני הסכנה, ולפיכך חייב אדם להיזהר בהן ביותר", והראב"ד שם חולק וסובר שהם גם מצווה, ולדבריו גם כאן 'חובה' היינו מצווה שמחייבת יותר. ועי' שו"ת בית מרדכי, ב, סי' יט; אנציקלופדיה תלמודית, ערך חובה מצוה ורשות, אות ד.
3. ראה לעיל הערה 1.
4. לעומת הבבלי, רב חסדא בירושלמי (סוטה פ"ח ה"י) אומר בדעת רבנן: "מלחמת מצוה, זו מלחמת דוד". אמנם, הפני משה (ד"ה ורב חסדא) סבור שהגרסה הנכונה היא: 'מלחמת רשות'.
5. כיבושי דוד היו מחוץ לגבולות ארץ ישראל, עי' כפתור ופרח, פרק יא ד"ה וממה שכתבנו;

שהמלחמה היא מלחמת ארם צובה (שמואל ב', ח; דברי הימים א', יח),[6] מלחמות שהתקיימו לאחר ש"ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו" (שמואל ב' ז, א).[7]

יש ממפרשי המקרא שביארו שמלחמת ארם צובה לא הייתה מלחמת כיבוש, אלא הצלה מיד אנשי ארם צובה שתכננו לכבוש חלקים מארץ ישראל,[8] אך אם נבאר כך, לא זו המלחמה שאליה התייחסה הגמרא.[9]

דוגמה נוספת למלחמת רשות מתוארת בסוגיה אחרת (ברכות ג ע"ב; סנהדרין טז ע"א):

> כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה, בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר, נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו.[10] אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים.

אם כן, יציאה למלחמה לצורך נטילת שלל לפרנסת עם ישראל[11] היא מלחמת

הרב שמואל אריאל, 'גבולות ארץ ישראל בתורה', אסיף ג [א] (תשע"ו), עמ' 67-70.

6. אין הכוונה לכל המלחמות המתוארות בפרק זה, שכן שם נלחם דוד גם בפלישתים, וכבש מידם את גת (בדברי הימים שם, א), שהיא מארץ ישראל (יהושע יא, כב). כמו כן, פלישתים נלחמו בישראל לפני מלחמה זו (שמואל ב' ה, יז-כה) ואחריה (שמואל ב' כא, טו). וכן דוד נלחם באדום, ולדברי הגמרא בב"ב כא ע"ב הכוונה לעמלק, וכן נלחם גם במואב.
7. לאחר מלחמה זו, הצטרפו אנשי ארם צובה לעמון למלחמה כנגד דוד (שמואל ב' י).
8. רש"י, שמואל ב' ח, ג; אברבנאל, שם; מלבי"ם, דברי הימים שם, ג. במלבי"ם, שמואל שם, נראה כדברי רש"י בסוטה, שמלחמה זו הייתה מלחמה יזומה של דוד.
9. מלחמה כזו אינה יכולה להיות דוגמה למלחמה שלדברי הכל היא רשות, שכן על מלחמה שמטרתה למנוע מגויים להילחם בישראל, אומרת הגמרא שר' יהודה ות"ק נחלקו בשאלה האם להגדירה מלחמת רשות או מצווה, ואולי אף לראות בה "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", שמוגדרת כמלחמת מצווה או חובה, כדברי הרמב"ם, בהל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"א.
10. רש"י ביאר שאין הבור מתמלא על ידי עקירת עפר מתוך הבור וזריקתו בחזרה לתוכו; תוס' ביארו שנביעת מים בתוך בור אינה ממלאת את כולו. ראה עוד: יואל אליצור "חוליית הבור - לשון ומציאות חיים", לשוננו נה (תשנ"א), עמ' 55-73.
11. כן הבין גמרא זו גם ביערות דבש, א, דרוש ב.

רשות,[12] ואולי גם לזה התכוונה הגמרא (סוטה שם): "מלחמות בית דוד לרווחה". הרב ראובן מרגליות (מרגליות הים, סנהדרין שם אות כב) ביאר גמרא זו:

> לא אמר להם התלקטו גדודים ופשטו ידיכם לשדוד, כי אם להיפך, הוא יעץ להם לפשוט ידיהם בגדוד, לאשר הענו על ידי גדודי העמלקים שפשטו בארץ והפריעו את כלכלת המדינה... לכן אמר דוד שיפשטו ידיהם באותו גדוד, לכלות הכנופיות של שודדים עמלקים, ואז יתפרנס כל אדם בשלום.

לדבריו, מטרת המלחמה המתוארת בסוגיה זו אינה שלל אלא הצלה משודדים, וגם מלחמה כזו מוגדרת מלחמת רשות ולא מלחמת מצווה.[13] פרשנות זו צריכה ביאור, שהרי כתב שהם היו עמלקים, ומלחמת עמלק מוגדרת מלחמת מצווה.[14]

הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"א) הגדיר מלחמת רשות: "היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל, ולהרבות בגדולתו ושמעו". כדברי הרמב"ם כתב בספר החינוך (מצווה תכה). בדומה לזה כתב המאירי (סנהדרין טז ע"א ד"ה אין),[15] והוסיף: "שאר מלחמות שהוא עושה מעצמו מצד הרצון, או כעס אויב, או להרחבת גבולו, או לפרסם גבורתו - הרי אלו מלחמת הרשות".

---

12. הגמרא בסנהדרין מביאה תיאור זה כביאור לקביעת המשנה, סנהדרין פ"א מ"ה, שמלך אינו יכול להוציא למלחמת רשות ללא סנהדרין.
13. כנראה הוא מגדיר מלחמת רשות כמלחמה שמטרתה "למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו", שמוגדרת בסוטה (מד ע"ב) אליבא דרבנן כמלחמת רשות. ועי' שו"ת שאילת חמדת צבי, ד, סי' נט אות ד.
14. בספר כסאות למשפט (שטרן), סנהדרין שם, מחדש - על פי דברי מרגליות הים - שמצווה לעשות מלחמה זו דווקא ביום, וכך מסביר את הצורך בהמתנה לעלות השחר, הגם שהמלחמה נדרשה להצלת נפשות. יש להעיר על דבריו: א. על קיום מלחמת מצווה בלילה או ביום, עי' שו"ת אבני נזר, או"ח סי' תקט, וכלי חמדה, סוף פרשת כי תצא, שביארו שהטעם לכך שמלחמת עמלק הינה מצוות עשה שהזמן גרמא (ולכן נפטרו ממנה נשים לפי החינוך, מצווה תרג) הוא שאין נלחמים בעמלק בשבת, ועולה שנקטו שמלחמה נוהגת ביום ובלילה. ועי' מרחשת, סי' כב אות ג, שכתב שנשים פטורות ממלחמת עמלק משום שמלחמה אינה נוהגת בלילה, והרי היא מצווה שהזמן גרמא. ב. אין הכרח להניח שאם יצאו למלחמה היה זה משום פיקוח נפש, שהרי הגמרא אומרת שזו מלחמת רשות, אמנם עיין לקמן (אות ו) שגם במלחמת רשות שאינה נובעת מהחשש הישיר של פיקוח נפש - ישנו מימד של פיקוח נפש עקיף.
15. וכעין זה בסוטה מב ע"א.

מדברי הרמב"ם וסיעתו עולה שהתורה מתירה למלך להוציא למלחמה על מנת להגדיל את גבול ישראל, וגם לצרכי רווחה וכבוד.

ב. ההיתרים ההלכתיים לצאת למלחמת רשות

תכלית מלחמה היא כיבוש האויב. כיבוש זה אינו רק השתלטות על שטח, והוא כולל גם הרג של חיילי האויב. בנוסף, יש בה סכנה להיפגעות ואף מיתת חיילי ישראל. כך פירש רש"י (בראשית לב, ח) את חששו של יעקב אבינו לפני פגישתו עם עשיו: "ויירא - שמא יהרג, ויצר לו - אם יהרוג הוא את אחרים". נשאלת השאלה, מהו ההיתר להרוג את חיילי האויב, ולקחת קרקע ורכוש לשלל, ומה ההיתר לסכן את חיילי ישראל, במלחמה שאפילו שמה מעיד עליה שאינה אלא רשות.[16]

1. מקור ההיתר להרוג את חיילי האויב

בגמרא (שבועות לה ע"ב) נאמר: "אמר שמואל, מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא, לא מיענשא". תוס' (ד"ה דקטלא) מבארים את דברי הגמרא בהוצאה למלחמת הרשות. יש שביארו את דברי התוס' ביחס לסיכון חיילי המלך,[17] ויש שביארו שההריגה היא של חיילי האויב.[18]

הנצי"ב (העמק דבר בראשית ט, ה) כתב שהיתר הריגת האויבים במלחמה רמוז בלשון התורה:

> 'מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם' - פירש הקדוש ברוך הוא, אימתי האדם נענש? בשעה שראוי לנהוג באחוה, מה שאין כן בשעת מלחמה ו'עת לשנוא', אז 'עת להרוג', ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם... ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אע"ג שכמה מישראל יהרגו על ידי זה.

16. ראה גם ממשפטי המלוכה, פרק ו.
17. משפט המלחמה (אריאלי), עמ' יא; הערות רי"ש אלישיב, שם.
18. כן עולה מדברי מהרש"א, שם, שכתב שלתוס' מדובר במלחמת רשות ולא במלחמת מצווה, "דבמלחמת מצוה כתיב (דברים כ, טז): 'לא תחיה כל נשמה' ", ומוכח שהבינו שההיתר הוא הריגת שישית מהאויב ולא מחייליו; חזו"א, יו"ד קנז, ד ד"ה ויש. ועי' העמק דבר, בראשית ט, ה ודברים כ, ח.

המהר"ל (גור אריה בראשית לד, יג) ביאר שההיתר ההלכתי שהיה לשמעון ולוי בהריגת אנשי שכם נבע מהגדרת מעשה שכם כפגיעה בשבט שלהם, והייתה זו עילה מספקת לצאת למלחמה נגד עירו של שכם בן חמור:

> הותר להם ללחום כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה. ואף על גב דאמרה התורה (דברים כ, י): 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום', היינו היכי דלא עשו לישראל דבר, אבל היכי דעשו לישראל דבר, כגון זה שפרצו בהם לעשות להם נבלה, אף על גב דלא עשה רק אחד מהם - כיון דמכלל העם הוא, כיון שפרצו להם תחלה - מותרים ליקח נקמתם מהם. והכי נמי כל המלחמות שהם נמצאים, כגון 'צרור את המדיינים וגו'' (במדבר כה, יז), אף על גב דהיו הרבה שלא עשו - אין זה חילוק, כיון שהיו באותה אומה שעשה רע להם - מותרין לבא עליהם למלחמה, וכן הם כל המלחמות.

הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ט הי"ד) והרמב"ן (בראשית לד, יג) נתנו הסברים אחרים למעשיהם של שמעון ולוי. עם זאת, ניתן להסביר שאין כוונתם לחלוק על העיקרון שיש היתר לצאת מלחמה עם עם זר,[19] אלא שלדידם מעשה שכם לא היווה עילה לפתיחת מלחמה, וכנראה זו הייתה גם דעתו של יעקב אבינו שלא הסכים עם מעשיהם של שמעון ולוי.[20] אכן, גם מהר"ל לא התיר יציאה למלחמה יזומה על ידי שמעון ולוי אלא רק נקמה בעם שנלחם בנו, ואם כן, לכאורה אין ללמוד מדבריו היתר ליציאה למלחמת רשות.

על פי דברי הנצי"ב עולה שמלחמת רשות היא היתר כללי בין אומות העולם, והוא מתבסס על כך שכך הוא מנהג העולם.[21] לעומת זאת, יש שכתבו[22] שהיתר מלחמת

---

19. אך ראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'לחימה בשטח רווי אוכלוסיה אזרחית', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 32, שהסתפק בשאלה "האם די בדעת מהר"ל, למרות שרמב"ם ורמב"ן ורוב ראשונים ואחרונים לא הילכו בנתיבו".
20. ר"י אריאל, הלכה בימינו, עמ' 427 כתב: "יעקב, כשכעס עליהם על שלא נטלו עצה ממנו, טען שבכך הם לא ייצגו את משפחתם, אלא את עצמם בלבד, ולכן לא היתה הצדקה מוסרית למלחמתם. עובדה זו הפכה אותם, לדעתו, מלוחמים נעלים לרוצחים פשוטים. יעקב לא התנגד אפוא לעצם התגובה, ולא ראה בה, כשלעצמה, מעשה לא מוסרי".
21. ראה גם עמוד הימיני, סי' טז פרק ה אות ח-טו; שו"ת ציץ אליעזר, יג, סי' ק. בערוך השולחן העתיד, הל' מלכים עא, ד, ביאר שמלחמת עמלק בישראל הייתה שונה משאר המלחמות, בכך שלא עשו זאת לטובת עצמם, ולכן נצטווינו למחותם.
22. בגמרא (סנהדרין נט ע"א) נאמר שלגוי אין היתר של נשיאת אשת איש במלחמה, ואף על

רשות נאמר רק לעם ישראל, וגויים שפותחים במלחמה על עם אחר שלא לשם הצלה, עוברים בכך על איסור שפיכות דמים.

2. עם אלו עמים מותר להילחם מלחמת רשות?

על פי דברי המהר"ל שהובאו לעיל, כתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שיב, יח) שמלחמה לא הותרה אלא בין שתי אומות, אך לא בין שבטים בתוך עם ישראל.[23] גם ביחס למלחמת רשות עם אומות אחרות, באה בדברי האחרונים הסתייגות.

במספר מקומות[24] תיארה התורה יציאה למלחמה כנגד 'אויב', וביאר המלבי"ם (דברים כא, י) שהדגשה זו באה ללמד ש"לא תעשה מלחמת הרשות כנגד עמים שאתה בשלום עמהם, רק כנגד אויבים". כך למד הרלב"ג[25] ממלחמת יפתח בעמון: "שאין ראוי להילחם עם האנשים אם לא היתה שם סיבה ראויה תביא על זה, ועל זה סיפר ששלח יפתח מה ששלח לבני עמון".

החתם סופר (פרשת כי תצא, ד"ה כי תצא) זיהה את ה'אויב' לא רק כמתנגד לעם ישראל, אלא כמתנגד לתורה. הוא ביאר שהיתר מלחמת רשות מתייחס רק לגויים שנהגו ברשעות, ובדומה להסבר הרמב"ן (בראשית לד, יג) להריגת אנשי שכם על ידי שמעון ולוי:

פי שלישראל הותרה אשת יפת תואר, ואין דבר שמותר לישראל ולגוי אסור, אצל גוי אין מצב המתיר זאת משום ש"לאו בני כיבוש נינהו". בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' יט) הקשה על כך מהמפורש בגמרא, גיטין לח ע"א, שיש כיבוש גם לגוי, ותירץ בשתי אפשרויות: א. דבר זה הוא מחלוקת בין האמוראים. ב. אף שאין לגוי היתר לכבוש, אם עבר וכבש הרי זה שלו.
על פי תירוצו השני של החת"ס עולה שאין לגוי היתר להילחם עם אומה אחרת במלחמת רשות, וכן כתב בדעתו הרב מנחם זמבה, בשו"ת זרע אברהם (לופטביר), סי' כד אות י; וכן כתב רש"י זוין, לאור ההלכה, המלחמה, אות א, והוסיף שהיתר הריגת אנשים במלחמת רשות אינו קיים אלא בישראל כאשר יש היתר של סנהדרין, אך לא באומות העולם. וראה עוד באריכות בשו"ת דבר אברהם א, סי' יא. אך בשו"ת זרע אברהם, שם, ובמרגליות הים, סנהדרין שם, כתבו שלדברי הר"ן (סנהדרין נז ע"א ד"ה כותי) כוונת הגמרא היא שלגויים אין קניין הגוף, ולא נאמר בגמרא שלא הותר להם לכבוש; ועיין עמוד הימיני, שם.

23. לפי זה, כתב האבני נזר שהמלחמות שנלחמו מלכי יהודה במלכי ישראל היו משום שדנום כמורדים במלכות דוד.
24. דברים כ, א; שם כא, י; שם כג, י.
25. תועליות הרלב"ג, שופטים, אחרי פרק טז, תועלת ד.

> כי היה דמם כמים בעיני השבטים, כי עשו כל התועבות, אלא שלא היה החוב מוטל על בני יעקב להרגם אז, אבל דמם חשוב כמים. וכן הוא במלחמת רשות, הלא המה שונאי ה' ודמם כמים יחשב, ורק אין החוב מוטל על מלך ישראל להורגם, אך אם ירצה להרחיב גבול ארצו ויצא למלחמה - הואיל והם אויביך בענין הדת, אז ונתנו ה' אלקיך בידך.

לדבריו, מלחמת רשות מותרת רק כנגד גויים שמצד חטאם מותר להורגם. ואף שבדרך כלל אין חיוב על מלך ישראל להרוג את כל החוטאים, אם רוצה להרחיב את גבולו מותר לעשות זאת במלחמה עם גויים אלו.

כעין דברי החתם סופר כתב גם החזון איש (יו"ד קנז, ד), שאין היתר להילחם מלחמת רשות במי שמקיים שבע מצוות בני נוח:

> לדעת הר"א והרמב"ן, דבשאר אומות אין צריכין רק לקבל מס ועבדות - אפשר דאם מקבלין גרות תושב, אסור להילחם עמם שהרי מצווין להחיותן, וגר תושב שמצווין להחיותו היינו שקיבל עליו עכשיו ז' מצוות, אע"ג דעד עכשיו עבר על ז' מצוות... ואם כן, אין רשות להילחם בהן ולהורגן. ואף לדעת הר"מ, דגם בשאר אומות צריך קבלת ז' מצוות, ומשמע דאם קבלו ז' מצוות ולא מס ועבדות רשאין להילחם בהן - נראה דהיינו דוקא בבאין לקבל השתא ז' מצוות, אבל אותן שמקיימין ז' מצוות מקדם, אין רשאין לבוא עליהם במלחמה.

בהמשך דבריו, התקשה החזו"א בדברי התוס' (שבועות שם), שכתבו שלא הותרה הריגה במלחמת הרשות אלא רק עד שישית מהאויב, בעוד שלפי ביאורו, אין צידוק להגבלה זו, שהרי האויבים חייבים מיתה על כך שאינם שומרים את שבע מצוות בני נוח! אולם, על פי שיטת הנצי"ב שהובאה לעיל, נראה שמלחמת רשות אינה מצטמצמת רק כלפי גויים שאינם שומרים שבע מצוות בני נוח, ועל פי זה מיושבת קושיית החזו"א.

3. ההיתר לסכן את חיילי ישראל

כל מלחמה טומנת בחובה סכנה לחיילים הלוחמים, משני הצדדים, וחיילים אף נפלו בפועל במלחמת הרשות שעשה דוד המלך.[26] מה אפוא ההיתר של החיילים להיכנס לסכנה כזו, לדבר שאינו חובה ואינו מצווה, ושל המלך וראשי הצבא המוציאים את החיילים למלחמה?[27]

אחרונים ביארו שהיתר סיכון החיילים כלול בעצם הרשות לצאת למלחמה, וכל מלחמה כוללת בתוכה היתר לסכן במקצת את החיילים. כך כתב המנחת חינוך (מצווה תכה)[28] לגבי מלחמת מצווה:

> נהי דכל המצוות נדחים מפני הסכנה, מכל מקום מצוה זו דהתורה ציוותה ללחום עמהם, וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס, כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, אם כן דחויה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן וצ"ע.

מדברי המנחת חינוך מתבאר שמצוות המלחמה שונה משאר המצוות, והיא כוללת גם סיכון של החיילים, וזאת למרות שבשאר המצוות - לבד משלוש העברות החמורות - אין להסתכן. לדברי המנחת חינוך הסכימו אחרונים רבים.[29] על פי דבריו, ביארו אחרונים[30] גם את היתר מלחמת רשות, שגם היא בכלל מלחמה שלא נאמר בה דין "וחי בהם".

---

26. ראה תהלים, ס, ב, ותרגום שם. ועי' הדר העולם, עמ' 210-211.
27. עי' גם הרב יעקב אריאל, הלכה בימינו, שער ה: "המוסר המלחמתי בתורה".
28. וכעין זה במצווה תרד.
29. אגרות הראי"ה, ג, אגרת תתקמד (ועי' גם שו"ת משפט כהן סי' קמג עמ' שטו); שו"ת לבושי מרדכי מהדורה רביעאי סימן קכו אות א; חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה, הפטרת בשלח; שו"ת עשה לך רב, ג, סי' סא; עמוד הימיני, סי' יד אות ג; תורת המועדים (גורן), עמ' 193; הרב עובדיה יוסף, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש', תורה שבעל פה לא (תש"נ), עמ' יט; שו"ת יביע אומר, י, חו"מ סי' ו אות כג; ועוד.
30. אגרות הראי"ה, שם; שו"ת משפט כהן, שם, והוסיף (סי' קמד עמ' שלה) שדבר זה הוא ממשפטי המלוכה; שו"ת דבר יהושע, ב, סי' מח, ועוד. כן כתב גם הנצי"ב במספר מקומות שיש רשות להוציא למלחמת רשות למרות שיש בדבר סיכון לחיילים: העמק דבר, בראשית ט, ה; דברים כ, ח; מרומי שדה, מגילה יד ע"א ד"ה וכי דנין; קידושין מג ע"א ד"ה מה חרב. ראה עוד: לאור ההלכה, המלחמה; שאילת חמדת צבי, ד, סי' נט.

יש מהאחרונים שכתבו שמלחמת רשות נחשבת גם היא כמצווה, וללא זה היה אסור לסכן את החיילים עבורה.[31] יש מי שחידש, אך חידושו אינו מוסכם על אחרים,[32] שמכיוון שהתורה התירה לצאת למלחמה, והדבר נעשה על פי אורים ותומים, ולפחות באישור הסנהדרין, הרי שאין זו הסתכנות אסורה, ולכן הותרה מלחמת רשות.[33] לגבי התנדבות של חיילים למלחמה זו, יש שסברו שככלל, חשש הסכנה הקיים במלחמה אינו גדול כל כך, ומשום כך אין איסור להתנדב אפילו לצבא מדינה זרה שבה אדם מתגורר.[34] יש מהפוסקים שכתבו שאף שיש במלחמה סיכון, הדבר מותר מכיוון שכך דרך העולם.[35]

ג. התנאים ליציאה למלחמת רשות

על מנת לצאת למלחמת רשות צריכים להתקיים מספר תנאים, שבהיעדרם לא תותר היציאה למלחמה:

---

31. שו"ת מקום שמואל, סי' ח; אגרות הראי"ה, שם, בשם אביו. עי' גם חשבונות של מצווה, מצוה תרג עמ' שעט-שפ, מצוטט להלן הערה 81; שלמי שמחה, עמ' 195-201; ממשפטי המלוכה, עמ' 166-167.
32. כן עולה מסתימת הפוסקים ששללו את האפשרות לצאת למלחמת רשות כל עוד שאין סנהדרין. ראה לדוגמה: המצוין בהערה הקודמת; עמוד הימיני, סי' יד; הרב יעקב אריאל, 'אין מלחמת רשות בימינו', אמונת עתיך 140 (תמוז תשפ"ג), עמ' 148.
33. שו"ת מענה אליהו (האדר"ת), סי' עו; חשבונות של מצוה, שם. עי' עמוד הימיני' סי' יד, אותיות ג-ד, שהעלה אפשרות זו אך אינו מקבל אותה.
34. עי' שו"ת אמרי אש, יו"ד סי' נב: "כי אין היוצא למלחמה כמאבד עצמו לדעת ח"ו, דאם כן היה מלחמת רשות כמוסר עצמו לסכנה, ועובר על 'ונשמרתם' (דברים ד, טו), ולא היה אדונינו דוד המלך ע"ה מרבה במלחמות הרשות... וכן בזמן בית שני, נראה דלא נמנעו מלכי בית חשמונאי הכשרים לצאת למלחמה לרווחה". על כך כתב בשו"ת לבושי מרדכי, או"ח, מהדורה תניינא, סי' קעד: "ובענין סכנת נפשות, בזה סגר הדרך בתשובת אמרי אש [שם], דאין בזה משום מאבד עצמו וכו' ולא משום ונשמרתם את נפשותיכם... ואפשר בזמן הזה, במלחמה הנוראה בכמה כלי משחיתים ואבני בליסטראות, הוה עכ"פ סכנת נפשות" (עוד על גיוס לצבא המדינה בגלות, עי' רש"ר הירש, חורב, פרק צו: "אפילו את החיים צריך לתת, אם המולדת פונה בצו קריאה אל בניה להגנתה").
35. שו"ת שם אריה (בלחובר), יו"ד, סי' כז דף לט ע"ב: "ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מכל מקום בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם, כמו לרדת במלחמה, דהוי ודאי סכנה - שרי, ואף במלחמת הרשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה, אע"ג דהלידה הוי סכנה, אע"ג דאשה אינה מצווה בפ"ו".

1. רשות מהסנהדרין

במשנה (סנהדרין פ"א מ"ה) נאמר שמלך אינו מוציא למלחמת רשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, וכן מתוארת בגמרא (ברכות ג ע"ב; סנהדרין טז ע"א) היוועצות בסנהדרין, וכך פסק הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ב). המאירי (סנהדרין טז ע"א ד"ה דין מוציאין) כתב בנוגע למלחמת רשות: "ואין יכול לכוף את העם לצאת בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד", ומכך משמע שתפקיד הסנהדרין אינו להתיר את עצם היציאה למלחמה אלא לאפשר למלך לכפות את הציבור להתגייס למלחמה.[36] לפי זה, כשיש חיילים מתנדבים וכדו', אין צורך באישור הסנהדרין. יש שביארו[37] כך גם את דברי הרמב"ם (שם): "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", אך אין הבנה זו ברמב"ם מוסכמת.[38] יש שכתבו שיציאה למלחמת רשות אינה תלויה בהסכמת הסנהדרין.[39]

רש"י במסכת ברכות (שם ד"ה ונמלכין) כתב: "נוטלין מהם רשות, כדי שיתפללו עליהם", וכעין זה כתב גם ר"י מלוניל בסנהדרין (כ ע"ב).[40] מדבריהם משמע שההימלכות בסנהדרין אינה תנאי ליציאה למלחמה. לעומת זאת, בסנהדרין (שם ד"ה ונמלכין) כתב רש"י רק "נוטלין רשות מהם", ולא ציין את התפילה.

---

36. המגיה לישועות מלכו, על רמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ב, ביאר שהסכמת בית דין הגדול נקראת דעת העם (ועל פי זה הוסיף שאם הוראת הסנהדרין הייתה שלא כדין, אין זה נחשב מכוח העם, ומשום כך סוריא נחשבת כיבוש יחיד, ובדומה לזה כתב במשנת ר' אהרן [קוטלר], גיטין סי' יא אות ב). כך ביאר גם באישי יובל (שטיינברגר), עמ' 107-108.
37. עיניים למשפט, ברכות ג ע"ב ד"ה ונמלכין; שיעורי הרב (סולוביצ'יק) סנהדרין טז ע"א אות שסה; משפט הצבא בישראל, עמ' מד, בשם הרב ורנר; הרב שלמה בן שמעון, 'בענייני מלחמת הרשות והשאלה בסנהדרין', מוריה ריט-רכ (תשנ"ג), עמ' עז; אישי יובל, עמ' 108; שו"ת בני בנים, א, סי' מג אות ה.
38. במשפטי שאול - ארץ ומדינה סי' ו אות א, דחה את האפשרות להבין כך ברמב"ם, שכן לגבי מלחמת רשות לא כתב הרמב"ם לשון כפיה אלא לשון הוצאה.
39. ר"ן, סנהדרין כ ע"ב: "דאין לפרש שהכוונה לומר שאינו מוציאם אלא בבית דין של ע"א, אם כן אין זו מעלה אלא שפלות", וכן מתבאר מדברי רש"י לפי חלק מן הפירושים בשיטתו, יעוין לקמן. גם מדברי מהרש"א, חדוא"ג, סנהדרין טז ע"א ד"ה יועצין, נראה ששאלה בסנהדרין אינה תנאי ליציאה למלחמה, אלא שיש לשאול את הסנהדרין את דיני המלחמה.
40. ראה שמואל ב', יח, ג, שהעם אמרו לדוד במלחמת אבשלום: "ועתה טוב כי תהיה לנו מעיר לעזור", ותרגם יונתן: "ארי תצלי עלנא". ראה עוד עטרת זקנים, או"ח קי, א, בשם מהרש"ל.

אחרונים עמדו על הסתירה שבדברי רש"י:[41] יש שהבינו בדעתו שההימלכות בסנהדרין אינה תנאי ביציאה למלחמת רשות.[42] יש שביארו, שכשיש אורים ותומים היתר היציאה למלחמה תלוי בהם (ראה לקמן), ואם כן תפקיד הסנהדרין הוא רק להתפלל.[43] יש שהסבירו שההימלכות מהווה תנאי לכפייה של הציבור להוציא למלחמה ולא לעצם היציאה למלחמה,[44] וכפי שהתבאר על פי דברי המאירי. יש שכתבו בדעת רש"י, להבחין בין סוגי מלחמות שונים - יש מלחמה שבה רשות מהסנהדרין היא תנאי ליציאה למלחמה, ויש מלחמה בה אין זה תנאי ליציאה למלחמה.[45]

לגבי מלחמות דוד בסוריא - יש מהראשונים שכתבו שהן נעשו ללא הסכמת סנהדרין,[46] ובשו"ת בני בנים (א, סי' מג, עמ' קס) למד משיטתם שמלחמה שהמלך יצא אליה בלי רשות סנהדרין מוגדרת מלחמת רשות, שמותרת למלך, ולכן אין הריגת האויבים בה מוגדרת כרציחה. אבל בתנחומא (דברים ג),[47] ברמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ג) ובמאירי (גיטין ח ע"א ד"ה בשלושה) מבואר שמלחמות אלו נעשו על פי בית דין הגדול.[48]

---

41. יד המלך על הרמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ב, כתב: "דברי רש"י אלה תמוהים ומופלאים באין פותר אותם".
42. ראה מרומי שדה, סנהדרין כ ע"ב, שכתב כך על פי דברי רש"י, והוסיף שאף על פי שהיו נמלכים בסנהדרין, הם היו מוכרחים להסכים; אישי יובל, שם, וביאר שלרש"י אין הסנהדרין נחשבים כרצון העם, ומשום כך גם אינם מהווים תנאי ליציאה למלחמה; שלמי שמחה, עמ' 201-204, ומבאר על פי רש"י את מלחמות החשמונאים, שאף שהיו מלחמות רשות, יצאו אליהן ללא היוועצות בסנהדרין.
43. חשבונות של מצווה, מצווה תרג עמ' שעט.
44. עיניים למשפט, ברכות שם; הרב יהודה גרשוני, 'מלחמת רשות ומלחמת מצוה', תורה שבעל פה יג (תשל"א), עמ' קמט-קנ; משפט הצבא בישראל, שם; שיח ערב, סנהדרין סי' ז; שיעורי הרב, שם, הערה 323.
45. ר"ש בן שמעון, שם; עמוד הימיני, סי' יד, ועי' בדבריו בסי' טז פרק ה אות ו. ראה עוד משיב מלחמה, א, סי' ג (מהד' תשע"ט, עמ' קכה); הרב נחום ברוך גינזבורג, 'בענין שאלה באורים ותומים', ספר זכרון להגאון רבי שילה רפאל זצ"ל, עמ' רנח; הרב אבישי בן דוד, 'סמכות גוף שיפוטי להתערב בהחלטה שלטונית לצאת למלחמת רשות', אמונת עתיך 126 (שבט תש"פ), עמ' 104-111.
46. רמב"ן, דברים יא, כד; ר"ן על הרי"ף, ע"ז ו ע"ב ד"ה וכתב; ריטב"א, ע"ז כא ע"א ד"ה כבוש יחיד; ר"י קורקוס, הל' תרומות א, ב, בדעת תוס'.
47. ר"ש בן שמעון, שם, מבאר שמכיוון שהעם התנדב למלחמה, לא היה צורך באישור של הסנהדרין ליציאה למלחמה, אלא רק כאשר התעוררה שאלה באמצע הקרב, העלו שאלה זו לסנהדרין.
48. ראה שו"ת דבר אברהם, א, סי' י ענף ב אות ח; יד המלך (לנדא), על רמב"ם סנהדרין פ"ו ה"א,

על פי המבואר לעיל, יש שכתבו שמדינת ישראל רשאית להוציא למלחמת רשות אף בלי סנהדרין, כאשר הציבור נענה ליציאה למלחמה ללא כפייה.[49] ויש מי שחידש שהסכמת הכנסת דינה כהסכמת הסנהדרין,[50] אך חידושו אינו מוסכם על אחרים.[51]

2. שאלה באורים ותומים

בגמרות בברכות ובסנהדרין שהובאו לעיל, נאמר שיוצאים למלחמה אחרי ששואלים באורים ותומים.[52] לעומת זאת, במשנה (סנהדרין פ"א מ"ה) לא נזכר תנאי זה של אורים ותומים אלא רק התנאי של רשות הסנהדרין. רש"י (ברכות שם) כתב שהשאלה שיש לשאול באורים ותומים היא האם עתידים להצליח במלחמה,[53] ומשמע שאין זה תנאי ליציאה למלחמת הרשות.[54] יש בראשונים מי שכתב שהטעם לכך שסוריא אינה קדושה בקדושת ארץ ישראל הוא שכיבושה לא נעשה על פי אורים ותומים.[55]

שדוד עשה על פי הוראת סנהדרין אלא שהסנהדרין טעו. ובתורת הקודש (אילן), א, סי' נז אות ו, ביאר שהיתר הסנהדרין היה על עצם הכיבוש, ולא על סדר הכיבוש, ודוד סבר שמכיוון שזה כיבוש יחיד אין צורך לעשותו לפי הסדר של כיבוש רבים. במשפטי שאול - ארץ ומדינה סי' ו אות ה, ביאר שהיציאה הייתה ברשות בית דין, ובית דין לא טעו בזה, שכן מותר לכבוש גם מחוץ לגבולות ארץ ישראל לפני שכבשו את כל ארץ ישראל, ומה שהיה שלא כדין היה רק החלת שם ארץ ישראל והלכותיה על שטח זה (עיין עוד לקמן).

49. עמוד הימיני, סי' טז פרק ה אות ז; שו"ת דבר יהושע, ב, הוספות לסי' מח.
50. שו"ת בני בנים, א, סי' מג, אות ה (עמ' קנט), על פי שו"ת הרא"ם סי' נז.
51. כן עולה מסתימת הפוסקים ששללו את האפשרות לצאת למלחמת רשות כל עוד אין סנהדרין. ראה לדוגמה: המצוין בהערה 48; עמוד הימיני, סי' יד; הרב יעקב אריאל, 'אין מלחמת רשות בימינו', אמונת עתיך 140 (תמוז תשפ"ג), עמ' 148.
52. עוד על שאילה באורים ותומים ביציאה למלחמה, ראה שאילת חמדת צבי, שם אות ו; הרב יהודה גרשוני, 'על מלחמת שלום הגליל בלבנון', תורה שבעל פה כה (תשמ"ד), עמ' פד; שלמי שמחה עמ' 196-197.
53. ראה גם בשו"ת הרשב"א, א, סי' מח.
54. ר"ש גורן, שו"ת משיב מלחמה (מהד' תשע"ט), א, סי' ג עמ' קיב-קיג, נוקט בדעת רש"י (ע"ז כ ע"ב, והנכתב בשמו בתוס', שם ד"ה כיבוש) שגם בלא שאלה באורים ותומים מותר לצאת למלחמה, אך השאלה הכרחית על מנת שתחול קדושה על מה שנכבש במלחמה זו.
55. תוס', ע"ז כא ע"א ד"ה כיבוש, בשם רש"י.

תוספות (שבועות טו ע"א ד"ה שאין) כתבו שאין לצאת למלחמת רשות בלא אורים ותומים, וכתבו שאף על פי שבמשנה בסנהדרין לא נזכר תנאי זה, אין זה משום שאינו מעכב, אלא משום ששם הוזכרו רק ענייני הסנהדרין. רבנו יונה (סנהדרין כ ע"ב ד"ה מתני') כתב בתירוצו הראשון כדברי התוס', ובתירוצו השני כתב שאורים ותומים לא נזכרו במשנה מכיוון שלא היו בבית שני.[56]

הרמב"ם במספר מקומות[57] הזכיר רק את התנאי של רשות הסנהדרין, ללא שאלה באורים ותומים. אחרונים הסבירו שסבר שאורים ותומים אינם מעכבים ביציאה למלחמה,[58] ובדומה לדברי רבנו יונה הנ"ל.[59] ברם, בהקדמה למניין המצוות שבספר המצוות כתב הרמב"ם:

> וידוע שהמלחמות וכבוש הארצות לא יהיה אלא במלך ובעצת סנהדרי גדולה וכהן גדול, כמו שאמר (במדבר כז, כא): 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד'. ולפרסום הענינים האלו כולם אצל רוב האנשים - כל מצות עשה או לא תעשה שתהיה תלויה בקרבנות או בעבודות או במיתות בית דין או בסנהדרין או בנביא ומלך או מלחמת מצוה או מלחמת רשות, לא אצטרך שאומר בה: וזאת אין אנו חייבים בה אלא בפני הבית, כי זה מבואר ממה שזכרנו. ומה שאפשר שיסופק בו, אעורר עליו בעזרת האל.

מדברי הרמב"ם משמע שעל מנת לצאת למלחמת רשות צריך לשאול גם באורים ותומים; אכן יש שסברו שדבריו אינם לעיכובא.[60]

---

56. ביישוב הקושי, מדוע כאשר אין אורים ותומים אין הדבר מונע את היציאה למלחמה, עי' חידושי הגר"מ והגרי"ד, הל' בית הבחירה פ"ד ה"א; שיעורי הרב, שם הערה 324.
57. הל' סנהדרין פ"ה ה"א; הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ב; פירוש המשנה סנהדרין פ"א מ"ה.
58. ערוך השולחן העתיד, הל' מלכים עד, ז; הלכות מדינה, ב, שער ד פ"ג (נדפס גם בשו"ת ציץ אליעזר, כ, סי' מג); שו"ת דבר יהושע, ב, הוספות לסי' מח; שאילת חמדת צבי, שם.
59. ייתכן שלפי דברי רבנו יונה, כשיש אורים ותומים חובה לשאול בהם, ורק בהיעדרם ניתן לצאת למלחמה בלי לשאול בהם. לא כן הרמב"ם, שלדידו אפילו כאשר יש אורים ותומים אין היציאה למלחמה תלויה בהם. ראה הלכות מדינה, שם, שהסתפק בדעת הרמב"ם בזה.
60. בתרגום אבן תיבון, נכתב: "בעצת סנהדרי גדולה וכהן גדול", וניתן להבין שאין זה חיוב, אלא עצה בלבד. הרמב"ן (לקמן) התייחס לכך וכתב שאין זו רק עצה אלא גם מצווה (אך נראה שבא לחלוק בזה על הרמב"ם). על פי זה כתב רנ"ב גינזבורג, שם, לעיל הע' 45. שלרמב"ם שאלה באורים ותומים היא רק עצה ואינה מצווה. הרב קוליץ, בשו"ת ציץ אליעזר, כ, סי' מג, כתב שממה שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה ה"א והל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ב) שאין מוציאים למלחמת רשות אלא על פי בי"ד של שבעים ואחד, בהכרח שסבר שאין זו רק

הרמב"ן (שכחת הלאוין, לא תעשה יז) **האריך בדבר, וכתב:**

ויש לי ענין מצוה מסתפק עלי, והוא שייראה לי שמצוה על המלך או על השופט, ומי שהעם ברשותו להוציאם לצבא במלחמת רשות או מצוה, להיות שואל באורים ותומים, ועל פיהם יתנהג בעניינם. והוא אמרו ית': 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה'. יצוה ביהושע, שהוא המושל הראשון אשר הוא פקיד על העדה שישאל בעניינם באורים ותומים ועל פי משפטם יוציאם ויביאם וכן בכל השופטים והמלכים לדורות. וכן אמרו בגמרא ברכות (ג ע"ב) ובסנהדרין (טז ע"א) כשהיה דוד המלך מצוה לכו ופשטו ידיכם בגדוד ששואלין באורים ותומים. ומזה אמרו (יומא עא ע"ב, עג ע"ב, כלי המקדש פ"י הי"ב) אין נשאלין אלא למלך או לבית דין ולמי שהציבור תלוי בו שנאמר 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגו' - הוא זה מלך, וכל בני ישראל - זה משוח מלחמה ומי שצורך הצבור תלוי בו, וכל העדה - אלו בית דין'. ומן הלשון הזה נראה שהיא צואה דורית... והנה הרב בעצמו כתב בהקדמתו למצות כלשון הזה: 'וידוע שהמלחמות וכבוש הארצות לא יהיה אלא במלך ובעצת סנהדרי גדולה וכהן גדול כמו שאמר: 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה''. וזו היא באמת מצוה, לא עצה בלבד והיא לדורות. ובראשון שלסנהדרין (טז ע"א), כשהיו חוקרים על מאמרם שאין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין שלשבעים ואחד, אמרו: 'וכל העדה - אלו סנהדרין, ודילמא לסנהדרין הוא דקאמר רחמנא, דלישאלו באורים ותומים', ונשאר כן.

עצה אלא הלכה. הרב וולדנברג שם, ביאר שמכיוון שאורים ותומים אינם לעיכובא, לא חזר עליהם הרמב"ם בהלכות. מכך עולה שאף על פי שהרמב"ם כרך יחד את השאלה בסנהדרין ואת השאלה באורים ותומים - לאמתו של דבר אין שוויון בין השתיים. בתרגום הרב קאפח לא נזכרת מילה "עצה". ראה עוד בדברי ר"ש גורן, שם, עמ' קטו-קכא.

ד. מלחמת מצווה קודמת למלחמת רשות

הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"א) כתב: "אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה". אחרונים[61] כתבו שמקור דבריו הוא הספרי (עקב נא), שם נאמר שאין להרחיב את גבולות הארץ אלא רק לאחר שסיימו את כיבוש כל שטח ארץ ישראל:[62]

> מה תלמוד לומר כל המקום אשר תדרוך, אמר להם כל מקום שתכבשו חוץ ממקומות האלו הרי הוא שלכם, או רשות בידם לכבש חוצה לארץ עד שלא יכבשו ארץ ישראל, תלמוד לומר וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם ואחר כך כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו, שלא תהא ארץ ישראל מטמאה בגלולים ואתם חוזרים ומכבשים חוצה לארץ, אלא משתכבשו ארץ ישראל תהו רשאים לכבש חוצה לארץ... דוד עשה שלא כתורה, התורה אמרה משתכבשו ארץ ישראל תהו רשאים לכבש חוצה לארץ, והוא לא עשה כן אלא חזר וכבש ארם נהרים וארם צובה, ואת היבוסי סמוך לירושלם לא הוריש. אמר לו המקום, את היבוסי סמוך לפלטורין שלך לא הורשת, היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה.

דברי חז"ל מתייחסים להרחבת גבולות הארץ לפני כיבוש כל ארץ ישראל, ולא לאיסור לצאת למלחמת רשות לאחר כיבוש כל ארץ ישראל, טרם מחיית עמלק (או שבעה עממים).[63] מקור לכך שגם מלחמת עמלק קודמת למלחמת רשות, כתב המבי"ט בקרית ספר על פי דברי הגמרא בברכות הנ"ל: מכיוון שמטרת מלחמת רשות היא פרנסת ישראל, הרי שאם עדיין לא הושלמה מחיית עמלק (או שיש צורך במלחמת מצווה אחרת), מוטל על המלך לפרנס את ישראל על ידי מלחמת מצווה ולא על ידי מלחמת רשות.

---

61. הלכות מדינה, ב, שער ד פ"ב (נדפס גם בשו"ת ציץ אליעזר, כ, סי' מג); כתר אפרים סי' א.
62. כתב הרב ישראלי, ארץ חמדה, תוספת בירור לשער ג, א אות י; משפטי שאול - ארץ ומדינה סי' ו אות ה: "כיבוש שהוא כדי להרבות שמעו של המלך, ואינו בא להרחיב גבול ארץ ישראל - אינו שייך לזה כלל".
63. ראה הלכות מדינה, שם, שמבאר שמטעם זה נצרך המבי"ט למקור זה, ולא הביא את דברי הספרי כמקור לרמב"ם.

ה. הסמכות להוציא למלחמה

הוצאה למלחמת הרשות נתונה בסמכותו של המלך.[64] אף שעליו לקבל רשות להוצאה זו מהסנהדרין, אין בכוחם של הסנהדרין כשלעצמם להוציא למלחמת רשות.[65] עם זאת, הראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן סי' קמד, אות טו) ביאר שאף כאשר אין מלך, יש אפשר למנהיג הציבור להוציא את העם למלחמה:

> נראים הדברים, שבזמן שאין מלך - כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות 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.

על פי דבריו, כתבו אחרונים שלממשלת ישראל יש סמכות להוציא את העם למלחמה.[66] עם זאת, בתשובה אחרת (משפט כהן סי' קמה) כתב הראי"ה קוק שאין לשופט סמכות להוציא את העם למלחמת רשות, והעירו על כך אחרונים.[67]

לאור מה שהתבאר לעיל, יש מי שכתב שאם העם רוצה לצאת מעצמו למלחמה, הרי שכפי שמותר לצאת ללא בקשת רשות מסנהדרין, כך גם אפשר לצאת ללא מלך.[68]

---

64. משנה סנהדרין ב, ד; רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"א.
65. תוס' יו"ט, שם; שו"ת משפט כהן, סי' קמה.
66. שו"ת היכל יצחק - פסקים וכתבים, א, מח; הלכות מדינה, ב שער ד פ"ג אות ח (נדפס גם בשו"ת ציץ אליעזר, כ, סי' מג); שו"ת דבר יהושע, ב, הוספות לסי' מח (בלי להזכיר את דברי הרב קוק); שו"ת יביע אומר, י, חו"מ סי' ו אות כג. אזכורים נוספים של דברי משפט כהן אלה, ראה הרב בניהו שנדורפי, 'תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה', מכת מדינה, עמ' 84 הערה 36.
67. הלכות מדינה, שם (נדפס גם בשו"ת ציץ אליעזר, שם); עמוד הימיני, סי' ז בהערה; חדשים גם ישנים (גוטל), עמ' 167 הערה 162.
68. שו"ת בני בנים, שם עמ' קס.

ו. ההצדקה המוסרית למלחמת רשות

לבד מהשאלה ההלכתית שנידונה לעיל, על היתר היציאה למלחמה, נשאלת גם שאלה מוסרית: כיצד הותר להילחם בעם אחר, אך ורק לשם כיבוש השטח שלו.[69] במלחמת הגנה, ההצדקה המוסרית ברורה, שהרי חיינו קודמים לחיי האויבים. בכיבוש ארץ ישראל, ההצדקה המוסרית היא שהקב"ה בורא העולם נתן לנו ארץ זו לחלקנו.[70] במלחמת עמלק, ביאר הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מא) "כי כשם שעונשים את הפרט, כך ראוי לענוש את השבט האחד, או האומה האחת, כדי להרתיע את כל השבטים, ולא יעזרו זה את זה על השחיתות". לעומת זאת, כיבוש שטחים "כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו"[71] דורש הצדקה והבנה מוסרית. בשל כך, בדורות האחרונים[72] עלו לא פעם ניסיונות לצמצם את היתר מלחמת רשות. כאמור לעיל, הרב ראובן מרגליות הסביר את "לכו פשטו ידיכם בגדוד" כהגנה ולא כביזה. בדומה לזה כתב גם בנפש הרב (עמ' צז), ושם הורחב הדבר להגדרת מלחמת רשות: "ואף במלחמת רשות נמי, אף דמשמע מהגמ' ריש ברכות שאינה אלא לשם הרווחת ממון, נראה לפרש דאין הדבר כן, אלא תכליתה ג"כ למנוע ספק סכנת נפשות מהכלל בעתיד... עיקרה תמיד צ"ל למנוע סכנת נפשות".[73] כעין דברים אלו כתב גם ר"ש ישראלי (עמוד הימיני, סי' טז אות ט): "שכל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקוח נפש, כי כל מה שכרוך

---

69. עי' עוד ר"י אריאל, הלכה בימינו, עמ' 428.
יש מהפרשנים שמבארים את "הירא ורך הלבב" שאינו יוצא למלחמה, שהפחד אינו רק שמא הוא יפגע, אלא גם מהפגיעה שלו באחרים: ראב"ע ורבנו בחיי, דברים כ, ח, בביאור "ירא"; חזקוני, שם, בביאור "רך לבב". ובתוספתא (ליברמן), סוטה ז, כב: "ר' עקיבא אומר: מי האיש הירא - ודאי, מה תלמוד לומר שוב ורך הלבב, שאפלו גבור שבגבורים וחזק שבחזקים והיה רחמן - היה חוזר", ועי' תוספתא כפשוטה, סוטה שם, עמ' 693. עי' הרב רפאל אויערבך, "וירא... ויצר לו", המעין כג (תשמ"ג), עמ' 2-11.
70. בראשית רבה, א, ג; רש"י, בראשית א, א.
71. הלח"מ, שם, ביאר שכוונת הרמב"ם לגרום שאומות העולם יפחדו להילחם בהם.
72. כסאות למשפט, שם; פרופ' דוד הנשקה, 'מלחמת הרשות: האמנם הלגיטימיות מוסכמת? עיון בספרות התנאים', שנתון המשפט העברי כח (תשע"ד-תשע"ה), עמ' 45-110, רצה לטעון - בשל קושי זה - שהיתר מלחמת רשות אינו מוסכם על כל התנאים.
73. בהמשך הדברים שם מבואר שאף על פי כן, מכיוון שזה רק ספק לעתיד ולא ספק בהווה אין זה נחשב למצווה אלא לרשות.

בשלום הצבור, יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש". אכן, ישנן דעות בין האחרונים ששללו לחלוטין את הלגיטימיות של מלחמת רשות.[74]

המבי"ט (קרית ספר הל' מלכים ומלחמות פרק ה) מבאר שמלחמת רשות לשם תועלת מסוימת כמו רווח כלכלי או הרחבת גבול הותרה רק לאחר מיצוי היכולת להפיק את התועלת הנדרשת באמצעות מלחמת מצווה. מדבריו עולה שמלחמת רשות אינה מיועדת להצלת נפשות עתידית, אלא לרווחה כלכלית ומדינית. ונראה שכך היא הדעה הרווחת בדברי ראשונים ואחרונים, שמלחמת רשות אכן עניינה הוא הרווחת ישראל, או הגדלת שם המלך.

כאן מתעוררת דילמה מוסרית-ערכית. לאמתו של דבר, התנגשות בין תחושה מוסרית ובין לחלק מציוויי התורה, היא שאלה יסודית וכללית. חז"ל[75] (יומא כב ע"ב) מבארים שכבר שאול המלך הסתפק בה כאשר נצטווה להרוג את עמלק, והם מלמדים אותנו שכאשר ישנה סתירה בין מה שנראה בעיננו לא מוסרי לבין ציווי ה', יש לעשות לפי ציווי ה' ולא לחשב חשבונות אחרים:

> 'וירב בנחל' (שמואל א' טו, ה) - אמר רבי מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול לך והכית את עמלק, אמר ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה; ואם אדם חטא בהמה מה חטאה, ואם גדולים חטאו קטנים מה חטאו. יצאה בת קול ואמרה לו 'אל תהי צדיק הרבה'.

בוודאי שאין הכוונה שעל האדם לבטל את תחושתו המוסרית,[76] אלא שאין להימנע מקיום דברי התורה ויציאה למלחמת רשות כשהיא נצרכת מפני תחושה זו. אומנם, יש להבין כיצד הדברים מתיישבים, אך דבר אלקינו יקום לעולם.

---

74. רנ"א רבינוביץ', 'דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ', תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 306: "מלחמה אינה מותרת לנו, בלתי אם מאיימים עלינו אויבים או מתקיפים אותנו"; כסאות למשפט (שטרן), סנהדרין ב ע"א ד"ה מלחמת הרשות וטז ע"א ד"ה כיון. ועי' הנשקה, שם, הערה 14, המראה את זניחותן של דעות האחרונים ששללו את הלגיטימיות של מלחמת רשות.
75. יומא כב ע"ב; ראה עוד מדרש שמואל, יח, ד.
76. עי' אורות הקודש, ג, ראש דבר - יא: "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם".

1. הצדקה משום התכלית הראויה של המלחמה

לעיל הובאה דעת האחרונים שסוברים שמלחמת רשות מותרת רק כנגד אויבי ישראל, או גויים שמותר להורגם אף בלא מלחמת רשות. לדבריהם, ההיתר ההלכתי נותן גם מענה לשאלה המוסרית.

כך מבאר הרב יהודה עמיטל (רסיסי טל, א, סי׳ לב). לאחר שמביא מדברי החזו״א הנ״ל (אות ב) הנ״ל, הוא מוסיף לבאר שההיתר ליציאה למלחמת רשות תלוי בדברי הרמב״ם (הל׳ מלכים ומלחמות פ״ד ה״י) למלך: ״ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה׳ ״. מכך מסיק הרב עמיטל: ״כל מלחמות ישראל, הן מלחמות מצווה והן מלחמות הרשות - מטרתן העיקרית היא מלחמה למען ייחוד השם, לשבור זרוע הרשעים, ולמלאות העולם צדק״.

בסיס לכך נמצא כבר במדרש תנחומא (צו, ג): ״זהו שאמר הכתוב (משלי ג, יז): ׳דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום׳. כל מה שכתוב בתורה, לשום שלום הוא נכתב, ואף על פי שכתוב בתורה מלחמות - אף המלחמות לשום שלום נכתבו״.

2. הצדקה משום שכך מנהג העולם

לעיל (אות ב) הובאו דברי הנצי״ב, שההצדקה ההלכתית למלחמת רשות היא שכך הוא מנהג העולם. הראי״ה קוק (פנקסי הראי״ה, פנקס א, לד) מבאר:

> שמצב המוסרי שאינו גמור עדיין גורם שאי אפשר להיות באופן אחר, כי אי אפשר שגוי אחד יתרומם בפועל למצב מוסרי של מניעת מלחמה בפועל, בשעה שכל העמים עדיין אוחזים את החרב בכל תוקף.[77]

במדרגה מוסרית גבוהה אכן אין מקום למלחמת רשות, אך כאשר העולם כולו עדיין אינו נמצא במדרגה המוסרית הראויה, ונלחמים זה בזה, אין לעם ישראל אפשרות להימנע לגמרי ממלחמות רשות.

---

77. ראה עוד דבריו בשו״ת משפט כהן, סי׳ קמג, באגרת פט עמ׳ ק ובאגרת תתקמד.

מתוך תליית הצידוק המוסרי לצאת למלחמת רשות במדרגה מוסרית ירודה שבה נמצא העולם לפי שעה, הראי"ה מוסיף שהשאיפה היא לתיקון העולם ולמצב שבו לא תתקיימנה מלחמות רשות, ובדומה למה שאמרו חז"ל בנוגע לאשת יפת תואר, שלא הותרה אלא כנגד יצר הרע:

> ראוי וכשר הדבר, שתבוא האנושיות לידי מידה זו שתכיר שלא נכון הדבר לשפוך דמים גם בשביל דברים מדיניים... שכשם שעלינו להתרומם מדין יפת תואר, כן נזכה להתרומם מעיקר החינוך של מלחמת רשות, ונכיר שכל כלי זיין אינו אלא לגנאי.

הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני, סי' טז פ"ה אות כד) אף מגדיר זאת כהנחיה הלכתית:

> ומעתה נאמר שדינא דמלכותא שבין מדינה למדינה היא גם כן מטעם הסכמת בני המדינות, ואע"פ שזה נוגע לדיני נפשות הסכמתם מועילה. וזהו היסוד של חוקיות המלחמה. ואין הכי נמי, אם יבואו 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 שהנוהג של מלחמה הוא מקובל בעמים, אין המלחמה אסורה גם לפי הדין, ומטעם זה מותרת גם לישראל מלחמת רשות.

לדבריו, מכיוון שההיתר ללחום מלחמת רשות נובע ממנהג האומות להילחם זה בזה, הרי שאם תהיה הסכמה עולמית שמלחמה כזו אינה חוקית, גם מבחינה הלכתית מלחמת רשות תהיה אסורה והיוצא למלחמה כזו יחשב רוצח.[78]

מעין זה כתב גם הרב אהרן קלר:[79]

> אם הגיעו היום אומות העולם לידי הכרה להלכה, אם כי לצערנו לא למעשה, שיש לבטל את המלחמות ולחפש דרכים לסדר את יחסיהם על בסיס של

---

78. הרב פרופ' נריה גוטל, 'לחימה בשטח רווי אוכלוסיה אזרחית', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 40, הדגיש: "מבחן ה'הסכמה האוניברסלית' אינו ברטוריקה אלא בפרקטיקה. השאלה אינה מה מצהירות אומות העולם מן השפה ולחוץ, אלא כיצד הן נוהגות בפועל. כאשר דרות בכפיפה אחת הצהרות הומניות מזה והפגזות מסיביות מזה, מובן מאליו שהמשקל ההלכתי נקבע על פי המעשה".
79. 'שלום ומלחמה לפי השקפת היהדות', שבילין כ (תשכ"ח), עמ' קטו.

שלום, יש לברך על המחשבה החדשה של העולם ולראות בה את נצחון רוח התורה. נבואת ישעיהו (יא,ו): 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ', היא המשך ישר של קו התורה והיהדות על הנושא שלום ומלחמה.

כך גם כתב הרב יעקב אריאל,[80] ובדבריו שלל את ההצדקה למלחמת רשות בזמן הזה:

מנהג המדינות הדמוקרטיות בעולם היום לשלול כל מלחמה חוץ ממלחמת הגנה הכרחית. את החזון האנטי מיליטריסטי הזה הן ינקו מהשראתה של התורה ונביאי ישראל. הייתכן שמדינת ישראל כיום תרשה לעצמה מלחמת רשות בניגוד למקובל בעולם בהשפעתה?! אתמהה!

ז. מנגנוני הגנה מפגיעה מוסרית במלחמת רשות

נראה שהתנאים ההלכתיים הנצרכים על מנת להוציא למלחמת הרשות אינם רק פורמליים, אלא מהווים מנגנוני הגנה מפני מלחמה שאינה ראויה. יש מהתנאים שבהם הדבר ברור - לדוגמה, היוועצות בסנהדרין,[81] פתיחה בשלום[82] ומניעת

80. הרב יעקב אריאל, 'אין מלחמת רשות בימינו', אמונת עתיך 140 (תמוז תשפ"ג), עמ' 148.
81. חשבונות של מצוה, מצווה תרג עמ' שעט: "מלחמת הרשות, אה"נ שהיה אסור לישראל ללחום כלל וכלל, רק כשראו שיש צורך שעה, ועל זה אמרו בריש סנהדרין (ב ע"א) 'אין יוצאין למלחמת הרשות אלא על פי בי"ד של שבעים ואחד', והיינו טעמא, שצריך מתינות רב לצאת למלחמה ולמסור לסכנה אלפי ישראל... אלא כשהסנהדרין הגדולה יתירו על פי הדין, וגם כשרואים צורך שעה לזה, הרי זה מלחמת מצווה". בשו"ת משפט כהן, סי' קמד אות יג, כתב: "מלחמת הרשות שהיא נעשית ע"פ ב"ד של ע"א, ויש בה תרי טעמי: מגדר מילתא להוראת שעה, שזה תלוי לפי דעת ב"ד וראות עיניהם, לטובת האומה הרוחנית והגשמית".
82. דברים כ, י; רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"א. ראה קדמוניות היהודים, ספר חמישי פרק שני, 151, בשם חכמי הסנהדרין במלחמת פילגש בגבעה: "התורה אינה מרשה לשלוח צבא גם על בני נכר, מבלי שנשלחה מלאכות, או מבלי לנסות נסיון דומה לזה לשנות את דעת האנשים שחושבים אותם לעושי העוול".
ראה גם אברבנאל, דברים כ, התועלת הראשונה: "שראוי לשלמים שילכו בדרכי השם יתברך כמו שאמר 'והלכת בדרכיו', וידוע שהשם יתברך לא יחפץ במות המת ולא ירצה בהשחתת עולם, כי אם בשובו מדרכיו וחיה, ועמו הסליחה, וימינו פשוטה לקבל שבים. וכן ראוי למלכי אדמה ולשאר בני עולם, שלא יחפצו בדבר ריב ומדון, אבל יכפרו על חטאתם וישלימו לכל המשלים עמהם. וזהו מאמר עבדי בן הדד מלך ארם (מלכים א' כ, לא): 'הנה נא שמענו כי מלכי ישראל מלכי חסד הם', והיה זה לפי שהתנהגו בדרכי השם יתברך, לכפר על פשע בן

מצור מארבע רוחות.[83] כך מבאר הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, ג, סי' נח) גם את דין החוזרים מעורכי המלחמה:

> התורה רצתה להגביל את תשוקת המלחמה של מלכי ישראל, ועכ"פ להבטיח שלא יצאו למלחמה אלא כאשר הכוח העומד לרשותם הוא מספיק ללא כל ספק, וכשבעורף נשאר עדיין כוח אדם גדול ביותר. לכן פטרה מיציאה בכלל לחזית את הנושא אשה, בונה בית וחנכו, נוטע כרם וחללו, בחינת 'נקי יהיה לביתו שנה אחת'. וכן החזירה מן הקו הקדמי לעורף את המארס אשה, בונה בית ולא חנכו, נוטע כרם ולא חללו, וכן את הירא ורך הלבב, וכן את הירא מעבירות שבידו. ואם אחרי כל הניפוי הזה חושב המלך שנשאר לו כוח מספיק לצאת למלחמה שאינה הכרחית ביותר לבטחון המדינה, אלא להרחבת גבולות והגדלת שמו ותפארתו, וגם בית דין יסכימו אף הם שאחרי כל הניפוי הנ"ל אין סיכון באותה מלחמה - אות היא כי כוחו גדול, והרשות נתונה לצאת למלחמה. ולמעשה, כל הנ"ל היו בעורף ככוח מילואים לשעת סכנה... שהתורה נתכוונה לצמצם את מספר היוצאים לצבא, כדי להקטין את השאיפות המלחמתיות של מלכי ישראל, ובחרה באלה, מסיבות הגיוניות ביותר. שהם החוליה החלשה ביותר במערך הצבאי, אנשים שדעתם נתונה לארוסה שבבית, או לכרם, או סתם מוגי לב וחוטאים.
>
> ומכאן שטעות גדולה בידי החושבים שתורת ישראל היא מיליטריסטית ושואפת מלחמות. ההיפך הוא הנכון, בתוך עולם שהיה כולו מיליטריסט מובהק, ופתר את כל בעיותיו בחרב בלבד, היתה תורת ישראל המחנך הגדול לריסון שאיפות אלה.

הדד ולהשלימו עמו".

83. רמב"ם, שם, ז. ועי' רדב"ז, שם: "וכל זה מדרכי התורה אשר כל נתיבותיה שלום". אך עי' השגות הרמב"ן לספר המצוות, שכחת העשין, מצוה ה, שיש שני טעמים למצווה זו: "כי בזה נלמוד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבינו בעת המלחמה, ובו עוד תקון, שנפתח להם פתח שיברחו ולא יתחזקו לקראתינו", וראה משך חכמה, במדבר לא, ז.

ישנו ציווי נוסף של התורה (דברים כג, י), שמטרתו לשמור על מוסריות הלוחמים: "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע", ומבאר רמב"ן:

> והנכון בעיני בענין המצוה הזאת, כי הכתוב יזהיר בעת אשר החטא מצוי בו. והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב. ועל כן הזהיר בו הכתוב, ונשמרת מכל דבר רע.

אף שמלחמת הרשות מותרת, דוד המלך מסביר בסוף ימיו לשלמה בנו, מדוע הוא עצמו לא בנה את בית המקדש (דברי הימים א' כב, ח): "ויהי עלי דבר ה' לאמר, דם לרב שפכת ומלחמות גדולות עשית, לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני",[84] וביאר המלבי"ם: "ששפך דם שלא לצורך, במלחמות הרשות שעשה".[85]

ח. הרחבת גבולות הארץ

הרחבת גבולות ארץ ישראל מוזכרת במפורש בתורה, במצות הפרשת ערי המקלט (דברים יט, ח): "ואם ירחיב ד' אלקיך את גבלך כאשר נשבע לאבתיך, ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבתיך".[86] בציווי זה נאמר שלעתיד לבוא יתרחב הגבול של ארץ ישראל. הרחבה זו היא בתוך שטחי ארץ ישראל המובטחת ואינה כיבוש ארצות אחרות, שהרי מדובר בפסוק על "הארץ אשר דבר לתת לאבותיך".

עם זאת, לפי חלק מהתנאים יש בתורה התייחסות גם להרחבת גבולות הארץ מעבר לארץ שהובטחה לאבות. על הפסוק (דברים יא, כד): "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה, מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבלכם",[87] נאמר בספרי (דברים, עקב פיסקא נא):

---

84. וכעין זה שם כח, ג, אומר דוד לשרי ישראל: "והאלהים אמר לי לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת".
85. כן ביאר גם ביערות דבש, א, דרוש ב. לביאורים אחרים לפסוק זה, ראה פסיקתא רבתי, ב, ה; שמונה פרקים לרמב"ם (הקדמה למסכת אבות), פ"ז; רמב"ן, במדבר טז, כא; רד"ק, רלב"ג, מצודות וביאור הגר"א, דה"י שם; הדר העולם, עמ' 199-216, ושם עמ' 216-218, על היחס בין פסוקים אלו לפסוקים שמהם עולים טעמים אחרים לאי-בניית דוד את בית המקדש.
86. ראה הרב שמואל אריאל, לעיל הערה 5, עמ' 64-65, שמבאר שגבולות דוד ושלמה הגיעו לתחומים המתוארים בפסוקים אלו, אלא שלא הפרישו ערי מקלט משום שלא התקיימה בשטחים אלו התיישבות יהודית, והם נשארו מיושבים על ידי נכרים.
87. כך נאמר גם ליהושע בשעת הביצוע, יהושע, א, ג-ד: "כל מקום אשר תדרך כף רגלכם בו

'כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו', אם ללמד על תחומי ארץ ישראל, הרי כבר נאמר: 'מן המדבר והלבנון', מה תלמוד לומר 'כל המקום אשר תדרוך'? אמר להם: כל מקום שתכבשו חוץ ממקומות האלו, הרי הוא שלכם.

כן הובא גם בשם רבנן בירושלמי (חלה פ"ב ה"א), וכן כתב רמב"ן (שם) בשם "רבותינו". לשיטה זו, התורה מאפשרת לכבוש ארצות שאינן מתחומי ארץ ישראל. זאת בשונה משיטת ר' יהודה בירושלמי (שם), שכל הפסוק מדבר רק בתוך גבולות ארץ ישראל.[88] אם כן, ישנה מחלוקת תנאים בשאלה האם מותר לעם ישראל לכבוש מעבר לגבולות הארץ אותה הוא קיבל.[89]

הספרי שמתיר לכבוש גם מחוץ לארץ ישראל מוסיף כי לא רק שמותר לכבוש מקומות אלו, אלא שלאחר הכיבוש המקום מוגדר כארץ ישראל גם לגבי חיוב מצוות התלויות בארץ:

הרי שכבשו בחוצה לארץ, מנין שהמצות נוהגות שם, הרי אתה דן - נאמר כאן 'יהיה' ונאמר להלן 'יהיה'. מה יהיה האמור להלן - מצות נוהגות שם, אף יהיה האמור כאן - מצות נוהגות שם.

כפי שהובא לעיל מדברי הרמב"ם, אחת המטרות האפשריות של מלחמת רשות היא "להרחיב גבול ישראל", ואם כן, התורה מאפשרת הרחבה של הגבולות כפתרון לבעיית צפיפות אוכלוסין. אם כן, נראה שהרמב"ם פסק כרבנן בירושלמי, ולא כר' יהודה. כן עולה גם מדבריו בהלכה נוספת (הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ו): "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין - הרי זה כבוש רבים, והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר; והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה".

הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, שם), מבאר שמלחמה להרחבת גבולות הארץ נחשבת מלחמת רשות ולא מלחמת מצווה. טעמו של דבר הוא, ש"כאשר ישמרו

לכם נתתיו כאשר דברתי אל משה. מהמדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול נהר פרת כל ארץ החתים ועד הים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם".

88. ראה רידב"ז ופני משה, על הירושלמי שם.

89. פרופ' דוד הנשקה, לעיל הערה 72, עמ' 104-107, תלה במחלוקת ר' יהודה ורבנן זו את הלגיטימיות של מלחמת רשות: ר' יהודה סבור שמלחמת רשות היא לגיטימית, ואילו רבנן שאמרו שאפשר לכבוש מחוץ לגבולות הארץ, סוברים שמלחמת רשות אינה לגיטימית. דבריו תמוהים, שכן אין קשר הכרחי בין שאלת הלגיטימיות של היציאה למלחמה ובין תוקף הכיבוש.

את כל המצוה הזאת לעשותה, כיבוש התיישבותי, התרבות והתעצמות מול התנוונות של האחרים, אלה גדלים והולכים, ואלה מתמעטים והולכים, ואז אין הכיבוש הצבאי וההתנחלות אלא ביטוי למציאות דמוגרפית. ולכן, אם כבר נזקק מלך ישראל למלחמת כיבוש לשם הרחבת גבולות, שאינה באה מתוך מציאות טבעית, של כיבוש מתוך התנחלות, אין זו אלא מלחמת רשות".

סיכום

התורה התירה יציאה למלחמת רשות, ולא רק יציאה למלחמת מצווה. מלחמת רשות היא מלחמה שאינה מיועדת להצלה, אלא להרחבת גבולות הארץ ולכבוד המלך.

מלחמת רשות מותרת למרות שכובשים בה שטח והורגים אנשים, ואף גורמים סיכון לחיילי ישראל. יש שסייגו וכתבו שמלחמת רשות מותרת רק כנגד עמים שהם אויבים שלנו, או כנגד מי שחייב מיתה. השאיפה היא שבעולם מתוקן ניתן יהיה להימנע ככל הניתן ממלחמת רשות, ואם ישנה הסכמה אוניברסלית שמלחמה כזו אינה לגיטימית, הרי שכך הדבר גם מבחינה הלכתית.

מלחמת רשות לא הותרה אלא לאחר נטילת רשות מהסנהדרין, ודבר זה מהווה מנגנון הגנה מפני יציאה למלחמה שאינה ראויה. יש שסברו שבמקרים מסוימים ניתן לצאת למלחמת רשות גם בלא רשות של סנהדרין, כגון מלחמה שהעם מתנדב אליה ללא כפייה מצד המלכות, ואולם רוב הפוסקים ראו בנטילת רשות מהסנהדרין תנאי מעכב. ואחר כל האמור, נשוב ונדגיש כי מלחמת רשות אינה רלוונטית במציאות זמננו, ונכון לעכשיו אינה אלא "הלכתא למשיחא".

הרוב היהודי

פרק י

עשרת השבטים

"אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם" (דברים לב, כו)

אמרתי אפאיהם: אמרתי באפי - איה הם? (ספרי, שם, פיסקא שכב)

המושג 'עשרת השבטים', כמבטא ישות מדינית, מופיע לראשונה עם התפלגות ממלכת ישראל לשתי ממלכות: מלכות ישראל הכוללת עשרה שבטים, ומלכות יהודה הכוללת שניים: יהודה ובנימין.[1] היציאה לגלות של שתי המלכויות, התרחשה בזמנים נפרדים: ממלכת יהודה גלתה לקראת חורבן בית ראשון,[2] בעוד ששבטי ישראל גלו קודם לכן, ולא למקום גלותם של שבטי ממלכת יהודה.[3] בפרק זה ניתן דעתנו רק לעשרת השבטים, ונתמקד בשאלות אלה: מתי גלו ולהיכן; האם שבו לארץ ישראל; האם יש אפשרות לברר את מיקומם ואת חיבורם ליהדות, והאם קיימת חובה לחפשם ולהשיבם לארץ, גם אם הקשר שלהם לזהות יהודית ולקיום מצוות קלוש, או כלל אינו קיים. הפרק העוקב, להלן, יתמקד בשאלה האם שאלת קיומם של צאצאי 'עשרת השבטים' במקום כלשהו בעולם, משפיעה במשהו על הלכות מצוות התלויות בארץ.

1. ראה מלכים א', יא, כט-לב: נבואת אחיה השילוני על חלוקת שבטי ישראל לשתי ממלכות. ואף שמלכות יהודה מכונה שם "שבט אחד", הכוונה היא לשני השבטים.
2. אמנם עיין ר"י אברבנאל, שופטים כ, מח, בשם מדרש, שבזמן פילגש בגבעה היו אלף איש משבט בנימין ש"נסו לארץ רומאניה", ועיין סדר הדורות, ב"א תקט"ז. ראה גם רש"י, שופטים כ, מה.
3. עי' בראשית רבה, עג, ו: "אחר לגלות, א"ר יהודה ב"ר סימון: לא למקום שגלו עשרת השבטים, גלה שבט יהודה ובנימין. עשרת השבטים גלו לפנים מן נהר סמבטיון, שבט יהודה ובנימין מפוזרים בכל הארצות".

א. מתי גלו עשרת השבטים?

הגליית עשרת השבטים נעשתה במספר שלבים. בספר דברי הימים (א׳ ה, כו) מתוארת הגלייתם של השבטים ראובן, גד וחצי שבט המנשה על ידי מלכי אשור: ״ויער אלוהי ישראל את רוח פול מלך אשור ואת רוח תילגת פלנסר מלך אשור, ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויביאם לחלח וחבור והרא ונהר גוזן עד היום הזה״. בספר מלכים (ב׳ טו, יט) מתוארות עלייתו של פול מלך אשור על ישראל בזמן מלכות מנחם בן גדי, ביאתו של תיגלת פלאסר בזמן מלכות פקח בן רמליהו (שם שם, כט), והגלייתם של תושבי נפתלי לאשור. בספר ישעיה (ח, כג) מסופר, שבנוסף להגלייתו של שבט נפתלי, גלה גם שבט זבולון: ״כי לא מועף לאשר מוצק לה, כעת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד, דרך הים עבר הירדן גליל הגוים״. הגלייתם של שאר תושבי ממלכת ישראל, ופירוקה הסופי של הממלכה, נעשו בימי הושע בן אלה, על ידי שלמנאסר מלך אשור (מלכים ב׳ יז, א-ו): ״בשנת התשיעית להושע לכד מלך אשור את שומרון, ויגל את ישראל אשורה, וישב אותם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי״.

חז״ל (תנחומא, מסעי, יג) תיארו שלושה שלבי גלות:[4]

> את מוצא שסנחריב[5] הגלה ישראל שלש גליות: גלות ראשונה הגלה לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה, השנייה שבט זבולון ונפתלי, שנאמר: ׳כעת הראשון הקל ארצה זבולון וארצה נפתלי׳, השלישי הגלה שאר השבטים, שנאמר: ׳והאחרון הכביד׳ - הכבידן כבמכבד.

דעת מדרש זה היא שראובן, גד וחצי המנשה גלו ראשונים,[6] ולאחר מכן גלו זבולון ונפתלי. בדעה זו מחזיקה גם סוגיית הגמרא בערכין (לב ע״ב),[7] שהרמב״ם (הל׳ שמיטה ויובל פ״י ה״ח) פסק כמותה, ובכך צידד גם הגר״א בפרושו לישעיה (שם). אולם, בדברי

---

4. גם בסדר עולם רבה, פרק כג, צוינו שלוש גלויות, אך לא הוזכר סדרן.
5. עיין סנהדרין צד ע״א: שמונה שמות היו לסנחריב: פלאסר, פלנאסר, שלמנאסר, פול, סרגון, אסנפר, רבא ויקירא.
6. עיין מדרש הגדול, במדבר לב, ה: ״ולפי שפירשו הן מישראל תחילה - לפיכך הן הגלו תחילה״. ראה גם במדבר רבה, כב, ז: הגלייתם בתחילה נגרמה מפני שחיבבו את ממונם, יותר מאשר ישיבת ארץ ישראל. ועי׳ שו״ת חת״ס ו, ליקוטים סי׳ לט.
7. ומקורה בספרא, בהר פרשה ב, ב.

חז"ל ישנן דעות שהפכו את הסדר, והקדימו את גלות זבולון ונפתלי.[8] בין כך ובין כך, הפסוקים מלמדים שכולם גלו לאשור.[9]

ב. השבת עשרת השבטים על ידי ירמיה

האם צאצאי עשרת השבטים שבו מגלותם? דעת רבי יוחנן (מגילה יד ע"ב; ערכין לג ע"א)[10] היא שירמיהו החזירם:[11]

> רבי יוחנן אמר: ירמיה לא הוה התם, שהלך להחזיר עשרת השבטים. ומנלן דאהדור, דכתיב (יחזקאל ז, יג): 'כי המוכר אל הממכר לא ישוב', אפשר יובל בטל ונביא מתנבא עליו שיבטל? אלא מלמד שירמיה החזירן, ויאשיהו בן אמון מלך עליהן. דכתיב (מלכים ב' כג, יז): 'ויאמר מה הציון הלז אשר אני ראה, ויאמרו אליו אנשי העיר, הקבר איש האלוהים אשר בא מיהודה, ויקרא את הדברים האלה אשר עשית על המזבח בית אל'. וכי מה טיבו של יאשיהו על המזבח בבית אל? אלא מלמד שיאשיהו מלך עליהן.[12]

---

8. המחלוקת מובאת באיכה רבה, פתיחתא ה, ועיין רש"י ומלבי"ם, ישעיה ח, כג. וראה מלבי"ם, דברי הימים א' ה, כו, שהסביר כיצד יש ללמוד את הפסוקים לפי כל שיטה. שיטה נוספת מופיעה בקהלת רבה, ט, ג: לדעת רבי לוי, עשרת השבטים גלו בשתי גלויות בלבד: בתחילה ראובן וגד ולאחר מכן שאר השבטים. להרחבה, עיין: שנים עשר שבטי ישראל (ווינשטוק), עמ' 40-41; עטרת ציון (מוצפי), עמ' 347-350; תורת השבת והמועד (גורן), עמ' 581-587.
9. ראה לקמן אות ה, להיכן הוגלו.
10. הגמרא במגילה מצטטת את דברי רבי יוחנן, שלהלן, כתשובה לשאלה מדוע יאשיה הלך לשאול את חולדה הנביאה ולא את ירמיה. דבי רבי שילא הסבירו באופן אחר, שנשים רחמניות הן. לא ברור האם דבי רבי שילא חלקו על ר' יוחנן וסברו שירמיה לא השיב את עשרת השבטים (ועי' לשון הרמב"ן בספר הזכות, גיטין יח ע"א: "ולמאן דמתרץ התם... ירמיהו החזירם").
11. להשבתם ישנה השלכה על מצוות היובל, ועל כך ראה להלן פרק יא.
12. מצינו גם פסוקים מפורשים שמצביעים על כך שיאשיהו שלט על בני שבטים נוספים, לבד מיהודה ובנימין: דברי הימים ב' לה, יח בתיאור הפסח שעשה יאשיה: "כל יהודה וישראל הנמצא"; וראה עוד שם לד, ו, בתיאור הריסות מזבחות עבודה זרה, שעשה כן גם "בערי מנשה ואפרים ושמעון ועד נפתלי [בחרבתיהם] (בהר בתיהם) סביב", ובמקבילה לכך במלכים ב' כג, יט: "וגם את כל בתי הבמות אשר בערי שמרון, אשר עשו מלכי ישראל להכעיס, הסיר יאשיהו", ועיין רש"י ורד"ק, שם. ועיין הגהות יעב"ץ, מגילה יד ע"ב, שציין לכמה פסוקים שהם "לעדים על אמיתת דבר זה". כמו כן, בתיאור הפסח שעשה חזקיהו, נאמר שהוא קרא לבני אפרים ומנשה, ולכל ישראל "מבאר שבע ועד דן" (דברי הימים ב' ל, ה). אולם, מהפרוש

הנביא ירמיה (ג, יב) הצטווה ע"י הקב"ה: "הלך וקראת את הדברים האלה צפונה, ואמרת, שובה משובה ישראל נאם ה' לוא אפיל פני בכם, כי חסיד אני נאם ה', לא אטור לעולם". לדעת רש"י (שם), כאן הצטווה ירמיה ללכת להשיב את עשרת השבטים.[13] לעומת זאת, המלבי"ם (צפניה ג, א) סבר שירמיה לא עשה זאת מחמת ציווי מפורש, אלא משום שסבר שתקופת יאשיה ראויה לגאולה.[14]

ראשונים דנו בשאלה כמה מהם אכן השיב ירמיהו. דעת רש"י (סנהדרין קי ע"ב ד"ה אין עתידין) היא שירמיהו לא השיב את כולם, אלא את מקצתם בלבד.[15] לעומת זאת, מדברי רמב"ן משמע שרובם שבו.[16] לשיטת ר"י אברבנאל (משמיע ישועה, חלק שני, העיון הראשון, פרק ד), ירמיה לא הלך להשיב את עשרת השבטים שהוגלו אל מעבר

המיוחס לרש"י (שם פסוקים א, ו) משמע שבאותו שלב עשרת השבטים עדיין לא גלו.

13. כן כתב בביאור הכתוב גם בכפתור ופרח, פרק י (וראה שם גרסתו, שהלך ירמיה להשיבם בתשובה, וצ"ב). לעומתו, רד"ק (שם) סבור שנבואה זו נאמרה בירושלים לפני זקני יהודה, וכנגד עשרת השבטים, ו"רמז להם שעתידים לשוב באחרית הימים"; ועיין סנהדרין קי ע"ב, שמשמע כפירוש רד"ק (ועיין גם ר"י אברבנאל, שם).

14. עיין עטרת ציון (מוצפי), א, עמ' רסט, שהבין בדעת המלבי"ם, שירמיה רק חשב שהגיעה עת הגאולה - אולם טעה, ובעקבות כך עשרת השבטים כלל לא חזרו, אך לא ברור שזו אכן זו כוונת המלבי"ם. כמו כן, פרשנות זו נסתרת מפשטות דברי הגמרא, שהביאה ראיות מפסוקים לכך שהם אכן שבו. עם זאת, בסוגיית ערכין (לב ע"ב-לג ע"א) נראה שישנה הוה אמינא שהם אכן לא שבו.

15. כן כתב רש"י גם בירמיה שם. ועיין תוס', גיטין לו ע"ב ד"ה בזמן: "שלא עלו כולם", ולשיטת רבנו תם המובאת שם, משמע שעלו מקצת של כל שבט ושבט. אמנם עיין בתפארת ישראל, סנהדרין פ"י מ"ג, שחלק על דעה זו, וכתב: "נראה לי שודאי ירמיה החזיר רבים מהם, וכדמשמע במגילה וערכין". אכן, יש שנקטו שכן היא גם כוונת רש"י: תורת השבת והמועד עמ' 593; הרב שלמה פישר, 'שביעית בזה"ז, בדעת הגאונים רמב"ם וראב"ד', מוריה תמח-תנ (תשרי תשפ"ב), עמ' קיב הערה 12. ראה גם פרוש רגמ"ה לערכין שם, שכתב: "ירמיה החזירן לשבט ראובן וגד", והגם שהגמרא עסקה בתחילה בגלותם של שבטים אלו, אין זה אלא מפני שבשעה שאלו גלו בטל היובל, אך לאחר מכן גלו עוד, וירמיה השיב גם משאר השבטים, כמו שמפורש במגילה יד ע"ב.

16. רמב"ן, גיטין לו ע"א ד"ה ואינו. שיטתו היא שעל מנת שהיובל ינהג, צריך שיהיו "רוב כל שבט ושבט" בארץ, ומפורש בגמרא בערכין לג ע"א שהיובל נהג לאחר שירמיה השיב את עשרת השבטים. וראה פתח עינים (לחיד"א), מגילה יד ע"ב ד"ה ומכאן: "ומה שנראה מהרב ז"ל דירמיה החזיר רוב השבטים ואח"כ חזרו למקומם, הם דברים קשים לשמוע, ופשטי השמועות נראין שירמיה לא החזיר אלא קצת מכל שבט, זעיר שם זעיר שם, וגוף ורוב השבטים נשארו במקומן, ואלו שהחזיר היו פלטים שהיו מפוזרים". ועיין לקמן פרק יא אות ב.

לנהר, אלא שבזמן הגלות חלק מהם ברחו לארצות עמון, מואב ומצרים, והם אלה שירמיה השיבם.[17]

ג. על גורלם של עשרת השבטים - תנ"ך

בתורה ובנביאים, ישנם מקורות רבים המתארים את קיבוץ הגלויות באופן כללי, וכן תיאורים שיכולים להתפרש כקיבוץ של אוכלוסיות ושבטים שונים ממקומות רבים. כמו כן, בדברי הנביאים ישנן נבואות מפורשות על איחוד מחודש בעתיד של מלכות יהודה ומלכות אפרים (היא מלכות ישראל - עשרת השבטים).

בספר דברים (ל, א-ה) נאמר:

> והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלוהיך שמה. ושבת עד ה' אלוהיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך. ושב ה' אלוהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלוהיך שמה. אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלוהיך ומשם יקחך. והביאך ה' אלוהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטבך והרבך מאבותיך.

הביטויים שבהם השתמשה התורה כדי לתאר את הגלות - "הדיחך", "הפיצך", "נדחך בקצה השמים" - מבטאים ריחוק והגליה למקומות שכוחים ונדחים. רבנו

---

17. ראה בדבריו, שחלק מהם ברחו והתערו בשבטי יהודה ובנימין, וכן הוא בדברי חז"ל בילקוט שמעוני מלכים ב, רמז רלו (הובא ברש"י, עמוס ג, יב; וראה גם סדר עולם רבה, פרק כב, וריטב"א, גיטין לו ע"א, ע"פ דה"י ב' ל: משבטי שמעון ואפרים היו שברחו והתערו עם יהודה ובנימין). הרב ראובן מרגליות סבור שאלו שהוגלו לאשור היו נכבדי העם, ואילו רוב העם והדלים נשארו בארץ ישראל, והסתפחו לשבטי יהודה (מרגליות הים, לו ע"א אות טז, וקי ע"ב אות ד; יסוד המשנה ועריכתה, עמ' לז, ומצא סמך לדבריו בממצאים ארכיאולוגיים). בשיטה זו תמך הרב משה צוריאל במאמרו: 'לאן נעלמו עשרת השבטים? הסתירות בדברי חז"ל ויישובן', המעין 219 (תשרי תשע"ז), עמ' 59-62. לשיטתו, ירמיהו השיב את הכשרים מבין המיעוט שגלו, ואלו שלא היו כשרים - התערבו בגויים (עיין להלן אות ז, בביאור סוגיית הגמרא ביבמות טז-יז), והסיק: "המחקרים והפרסומים בתקופתנו-אנו שמצאו שרידים מעשרת השבטים, בין בדרום אמריקה, ובין באפגניסטן, ובין בשאר מדינות הרחוקות, אין בהם ממש... עשרת השבטים לא הלכו לאיבוד, הם נמצאים בינינו היום".

בחיי (שם) סבור שהפרשה עוסקת הן בגלות עשרת השבטים הן בגלות יהודה ובנימין, וכל ביטוי מתאר גלות אחרת. כך הוא מסביר את כפילות הפועל "ושב", כמתייחס לשתי הגלויות. כשיטתו נקטו פרשנים נוספים.[18]

נבואת ישעיה (יא, יא-יג) עוסקת בקיבוץ נדחי ישראל בגאולה העתידה:[19]

> והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו, אשר ישאר מאשור וממצרים ומפתרוס ומכוש ומעילם ומשנער ומחמת ומאיי הים. ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל, ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ. וסרה קנאת אפרים וצררי יהודה יכרתו, אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים.

ישעיה מתנבא על קיבוצם של 'יהודה' ו'אפרים', רוצה לומר - שתי ממלכות ישראל. גם הפסוק שלפניו רומז לקיבוץ שתי הגלויות: "נדחי ישראל" ו"נפוצות יהודה", והמפרשים עמדו על שינוי הלשון והתאמתו לשתי הגלויות.[20]

כך גם בנבואת ישעיה (כז, יג): "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים".

---

18. עיין תולדות יצחק ופירוש הש"ך לפסוקים אלו. וראה רש"ר הירש שם, פס' ד: "יקבצך - הוא יקבץ את כולם, גם את אלה מבין פזוריך שהם מבודדים ביותר, שהתגלגלו לארצות רחוקות ביותר". ועיין גם שו"ת הרשב"א, ד, סי' קפז.
19. ראה את דברי המפרשים בפסוק יא שם.
20. ראה ביאור הגר"א, שם: " 'אסיפה' הוא מחוץ אל הבית, או אל העיר, או אל המדינה. ו'קיבוץ' הוא המפוזרים אפילו בבית, אל מקום אחד... לכן, עשרת השבטים שגלו למקום אחד אינם חסרים אלא אסיפה מחו"ל אל הארץ, אבל יהודה, הנפוצים בד' כנפות הארץ, צריכים קיבוץ גם כן... ונדחי ונפוצות הן כמ"ש בר"מ, שישראל הן לקט שכחה ופאה: 'לעני ולגר תעזוב אותם', והיינו שישראל נחלקו לג' חלקים: עשרת השבטים, ויהודה, ובני משה. יהודה הם לקט - נפוצים בד' כנפות הארץ; עשרת השבטים הן שכחה - כמו שכתוב (ישעיה כז, יג): 'האובדים בארץ אשור'; בני משה הם פאה - שיושבים בפאה א'. ואלו ג' כתות, 'לעני ולגר תעזוב אותם': עני הוא משיח, ולגר - הוא משה - תעזוב אותם". עיין גם ר"י אברבנאל, שם, שעמד על הצורך בנס בקיבוץ בני עשרת השבטים, משום שגלו מעבר לנהר שמונע מהם מלעבור בחזרה. המלבי"ם עמד על כך שביחס לגלות ישראל נקט הנביא את המילה 'נדחי' ואילו ביחס לגלות יהודה את המילה 'נפוצות', והסביר ששבטי ישראל נדחים במקום אחד, אך יהודה נפוצו בכל רחבי העולם. ראה גם פירושו למיכה ד, ו, ששבטי ישראל מכונים 'הצולעה'.

המפרשים נקטו שה'אובדים' הם בני עשרת השבטים,[21] שנקראים כך עקב הימצאותם ב"ארץ רחוקה" (רש"י), או "שלא יצאו עוד משם", בניגוד לבני יהודה ובנימין שיצאו ממקומם לאחר גלות בית ראשון (רד"ק).

גם ירמיה (ג, יח) התייחס לשיבת בני עשרת השבטים: "בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל, ויבאו יחדו מארץ צפון על הארץ אשר הנחלתי את אבותיכם". מפסוק זה עולה, שביאת שבטי ישראל לארץ תהיה מאוחדת: "ויבאו יחדיו".[22] עיקרון זה מופיע בנבואת ירמיה במקום נוסף (נ, ד): "בימים ההמה ובעת ההיא, נאם ה', יבאו בני ישראל המה ובני יהודה יחדו, הלוך ובכו ילכו ואת ה' אלוהיהם יבקשו", והמדרש (תנחומא, ניצבים ד) לומד מהפסוקים: "שאין ישראל נגאלים עד שיהיו אגודה אחת... כשהן אגודים, מקבלין פני שכינה".[23] בילקוט שמעוני (שיר השירים, רמז תתקפה) נוסף נדבך נוסף בעניין, הנלמד מפסוק זה: "עשרת השבטים שגלו לפנים מנהר סמבטיון, שעתידין גלות יהודה ובנימין לילך אצלם להביאם, כדי שיזכו עמהם לימות המשיח ולחיי העולם הבא, שנאמר: 'בימים ההם ילכו בית יהודה' וגו' ". רוצה לומר - קיבוץ עשרת השבטים ייעשה על ידי בית יהודה.[24]

העולה מן הפסוקים הוא ששבטי ישראל כולם עתידים לשוב בגאולה העתידה, ולהתאחד לכדי ממלכה אחת.[25] לעיל (אות ב), הובא האמור בגמרא, שירמיהו

---

21. מכאן יש שדייקו שקיבוץ נדחי עשרת השבטים יהיה קודם לקיבוץ גלות שבטי יהודה - ראה פירוש התפילה לרבי אברהם בן הגר"א, ברכת תקע בשופר. וראה שלמי שמחה (גוטל), סי' לח.
22. ראה גם במפרשים שם: 'על' פירושו 'עם', ובמיוחד בתיאורו ההיסטורי של ר"י אברבנאל.
23. אחדות זו מתוארת גם בנבואתו של יחזקאל, לז, טז-יט: "ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתב עליו ליהודה ולבני ישראל [חבריו] (חברו), ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו. וקרב אתם אחד אל אחד לך לעץ אחד, והיו לאחדים בידך. וכאשר יאמרו אליך בני עמך לאמור, הלוא תגיד לנו מה אלה לך. דבר אליהם, כה אמר ה' אלוהים, הנה אני לקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושבטי ישראל חבריו, ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתם לעץ אחד, והיו אחד בידי".
24. מדרש זה הוזכר על ידי רבי ישראל משקלוב, במכתביו לעשרת השבטים (ראה לקמן אות ו); וראה מאמרו של אריה מורגנשטרן: 'ניסיונו של ר' ישראל משקלוב לחדש את הסמיכה לאור מקורות חדשים', סיני ק-א (תשמ"ז), עמ' 560-561.
25. מקורות נוספים בדברי הנביאים: ישעיה סה, ט וברד"ק; ירמיה לא ובאברבנאל; יחזקאל לו, י וברד"ק; יחזקאל מז, יג: לעתיד לבוא ארץ ישראל תתחלק שוב לכל שבט ישראל; הושע ב, א-ג ובפרשנים; עובדיה א, יח-כ; מיכה ה, ב ובפרשנים. ראה גם רש"י, במדבר כד, כב.

השיב את השבטים, ומעתה קשה - שהלא בפסוקים אלו נראה שישראל ויהודה נמצאים בגלותם בנפרד,[26] ואם ירמיה השיבם - הלא צריכים הם להיות ביחד?[27] אכן, לשיטת רש"י הנ"ל אין קושי, שהרי נקט שרק מיעוטם שבו על ידי ירמיהו. לעומתו, הרמב"ן הנ"ל סבור שרובם של עשרת השבטים חזרו, ועליו קשה. מכוח זאת, הרמב"ן חידש שכאשר גלו שוב מארץ ישראל, שבו שבטי מלכות ישראל למקומם הראשון, וכך גם - במקביל - משבטי מלכות יהודה, ובשיבת ציון בימי בית שני חזרו לארץ רק שבט יהודה ואילו עשרת השבטים נשארו בגלות.[28] להלן נעמוד על דברי חז"ל בנוגע לשיבתם של עשרת השבטים.

ד. על גורלם של עשרת השבטים - מחלוקת התנאים

במשנה (סנהדרין פ"י מ"ג) נחלקו תנאים בשאלת חזרתם של עשרת השבטים לעתיד לבוא:

> עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר (דברים כט, כז): 'וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה',[29] מה היום הזה הולך ואינו חוזר, אף הם הולכים ואינם חוזרים; דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: מה היום מאפיל ומאיר, אף עשרת השבטים שאפל להן - כך עתיד להאיר להן.

בפשטות, מחלוקתם עוסקת בשאלה האם עשרת השבטים עתידים לחזור לארץ

---

26. יש להעיר גם מלשון הכתוב המתאר את הגלייתם "עד היום הזה" (מלכים ב' יז, כה; דברי הימים א' ה, כו). על משמעות הביטוי, ראה רש"י, סוטה מו ע"ב ד"ה ויקרא: "לעולם ולעולמי עולמים"; וראה גם שו"ת זכרון יוסף, חו"מ סי' י, שדן בדבריו, ובסתירה להם מסוגיית יומא נד ע"ב. עוד יש להעיר, שירמיה הוא זה שכתב את ספר מלכים (עי' בבא בתרא יד ע"ב).
27. כתוצאה מקושיה זו, ומסיבות נוספות, העלה ר' עזריה מן האדומים בספר מאור עינים, אמרי בינה פרק יג, שדברי חז"ל על החזרת עשרת השבטים אינם כפשוטם, אלא דברי אגדה או 'אומדנא'.
28. וכן הוא בספר הגאולה (כתבי רמב"ן, א, עמ' רעג): "ומכל פנים נתבאר מדברינו, שלא שבו בגאולת בבל, זולתי הנקראים בית יהודה והוא מלכותם, רק הנקראים בית אפרים או בית ישראל, עשרת השבטים הינם בגלות אשור עד היום הזה, ורוב שבטיהם לא נס להם נס, ולא נמלט להם פליט בגאולה ההיא, כאשר הזכרנו". וראה ריטב"א, גיטין שם: "מיד אחר זמן יאשיהו חזרו, כשידעו שהבית היה ראוי ליחרב".
29. עיין רבנו בחיי, שם, ותורה תמימה, שם אות כב, שהסבירו כיצד למדו שפסוק זה עוסק דווקא בגלות עשרת השבטים.

ישראל לאחר הגלות. אומנם בגמרא (סנהדרין קי ע"ב), מובא מקור תנאי נוסף, שעשוי לזרות אור ולבאר את דברי המשנה בצורה שונה:

תנו רבנן: עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר (דברים כט, כז): 'ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול'. ויתשם ה' מעל אדמתם - בעולם הזה, וישלכם אל ארץ אחרת - לעולם הבא; דברי רבי עקיבא.[30] רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון: אם מעשיהם כיום הזה - אינן חוזרין, ואם לאו - חוזרין. רבי אומר, באים הם לעולם הבא, שנאמר (ישעיה כז, יג): 'ביום ההוא יתקע בשופר גדול' וגו'. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שבקה רבי עקיבא לחסידותיה[31], שנאמר (ירמיה ג, יב): 'הלך וקראת את הדברים האלה צפונה, ואמרת, שובה משבה ישראל נאם ה' לוא אפיל פני בכם, כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם'.

דברי התנאים שבברייתא עוסקים בשאלה, האם לעשרת השבטים יש חלק לעולם הבא. לדעת רבי עקיבא אין להם חלק; לדעת רבי יש להם; ואילו רבי שמעון סבר שהדבר תלוי במעשיהם: אם יתקנו אותם - יש להם חלק, ואם לאו - לא. יש לברר, האם יש לפרש את המשנה על פי האמור בברייתא, וגם המחלוקת במשנה מתייחסת לשאלת חלקם לעולם הבא, או שהמשנה דיברה על חזרה לארץ, ואילו הברייתא דיברה על עולם הבא.[32]

---

30. וכדברי הגמרא, סנהדרין צד ע"א: "אבל ישראל, ספרו בגנותה של ארץ ישראל", ולכן אינם ראויים לחזור. בעקבות כך, כתב הרב גורן, תורת השבת והמועד, עמ' 596: "שכיון שאינם עתידים לחזור לארץ, וגם סרכו דרכם לגמרי, עד שאבדו עולמם בזה ובבא, אין להחשיבם יותר בין יושבי א"י, ואינם מצטרפים למניינו של העם כדי לעכב את היובל". וראה לקמן פרק יא.
31. עי' עלי תמר, ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ה, שהסביר כיצד ר' עקיבא דורש לחובה ולא לזכות: "נראה דמפאת גודל האהבה של ר' עקיבא לארצו, והיה מפני כן מהרוגי מלכות הרשעה, והיה אומר על בר כוכבא 'דין הוא מלכא משיחא', כמ"ש בסוף תענית, וברמב"ם סוף הלכות מלכים, והשפיע על תלמידיו שילחמו בחירוף נפש בצבאות בר כוכבא למרוד ברומים - הרי אהבה כזו בעד קיום התורה האומה וארצה מקלקלת אף שורת החסידות של ר' עקיבא נגד אלו שהוציאו דבה נגד ארץ ישראל, ודחו כל קשר עם המקדש וירושלים, ועיין מה שכתבתי בתענית פ"א ה"א. ויתכן אפילו לפרש שאין בדברי ר"י ביקורת על חסידותו של ר' עקיבא, אלא הם דברי הסבר, כנגד אלו שהם שונאי ציון וירושלים ארצו ותורתו, אף החסיד הגדול ר' עקיבא שבקה לחסידותיה, שהיא בעצם חסידות עמוקה".
32. עיין תוספתא (צוקרמאנדל), סנהדרין פי"ג הי"ב: "עשרת השבטים - אין להם חלק לעולם

בפירושו הראשון של רש"י למשנה (ד"ה אין), ביאר, שכוונת המשנה היא להשבתם לעתיד לבוא, היינו לימות המשיח, "ממקום שגלו".[33] כך גם בביאורו לברייתא (ד"ה ת"ר), כתב בשם 'אית דמפרשי', שאין כוונת הברייתא באומרה "לעולם הבא" לעולם הנשמות, אלא לימות המשיח.[34] לפי פירוש זה, גם המשנה וגם הברייתא עוסקות בשאלת חזרתם לארץ בימי קיבוץ הגלויות העתידי. פירוש נוסף שמציין רש"י בשם רבו, הוא שאף המשנה, כפי פשטות הברייתא, אינה עוסקת בשאלת קיבוץ הגלויות, אלא בשאלת זכאותם של בני עשרת השבטים לחלק בעולם הבא. אולם, בפירוש זה הדגיש רש"י, שהמשנה "לא בבניהם ובני בניהם קאמר, אלא אותן שגלו עצמן, אין להם חלק, שרשעים גמורין הם, אבל בניהם ודורות הבאים, זוכין ומזכין". כדברי רבו של רש"י, מסבירים ראשונים רבים, ונראה שזה הפירוש הרווח.[35] כך לדוגמה, כותב בחידושים המיוחסים לר"ן שם:

> נראה ודאי שעל אותו הדור הרע בלבד אמרו שאינן עתידין לחזור, ר"ל שאין להם חלק לעולם הבא, לפי שסרו מאחרי ה', וספרו בגנותה של ארץ ישראל. והכי מוכח דהאי עתידין לחזור, ר"ל אם יש להם חלק לעולם הבא, ואם יש להם

הבא, ואינן חיין לעולם הבא, שנאמר: 'ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחימה ובקצף גדול' - בעולם הזה, 'וישליכם אל ארץ אחרת' - בעולם הבא. ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכוס אומר, אמר 'כיום הזה', אם מעשיהם כיום הזה - הם באין, ואם לאו - אינן באין. ר' אומר: אילו ואילו, יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר: 'והיה ביום ההוא ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לי"י בהר הקודש ובירושלם'"; וראה ספרא, בחוקותי פרשה ב פרק ח: "'ואבדתם בגוים' (ויקרא כו, לח) - ר' עקיבא אומר: אילו י' שבטים שגלו למדי; אחרים אומר: ואבדתם בגוים, אין אובדין אלא גולה, יכול אובדן ממש, כשהוא אומר (שם): 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם', הרי אובדן ממש אמור, הא מה אני מקיים ואבדתם בגוים, אין אובדן אלא גולה"; וראה ילקוט שמעוני, דברים רמז תתקמ.

33. כן פירש גם המאירי, סנהדרין קח ע"א. תימוכין לפירוש זה ניתן למצוא בדברי הספרא, שם, ובפירוש הראב"ד, שם, המסביר שרבי עקיבא מפרש את הפסוק כשיטתו, שעשרת השבטים אינם עתידים לשוב; וראה גם בחידושי רבנו דוד, סנהדרין קי ע"ב.
34. על החידוש שבפירוש זה, ראה באר שבע, שם.
35. וראה עוד יד רמה, סנהדרין קי ע"ב; חידושי רבינו דוד, שם, והסביר מדוע המשנה נקטה בלשון 'חזרה'. עוד כתב שהשיבה העתידית תתייחס לאלו שיהיו מהם "עובדי ה' ", להוציא אותם שנטמעו בגויים, שבהם עוסקת סוגיית יבמות טז ע"ב-יז ע"א; מהר"ל, חידושי אגדות סנהדרין שם; חסדי דוד, על התוספתא סנהדרין יג, יב: "דלא סוף דבר דבאין לעולם הבא, אלא אפילו לימות המשיח ישובו עם הגלויות, כשיתקע בשופר גדול". גם בשו"ת הרדב"ז מכת"י, סי' פה, נטה לפירוש זה. וראה באר שבע, סנהדרין קי ע"ב, שהכוונה במילים 'בימות המשיח' לעולם הנשמות.

חלק - יחיו בתחיית המתים, מדפליג ר' ואמר באין הן לעולם הבא, שנאמר: 'והיה ביום ההוא יתקע', אלמא דהא בהא תליא, אבל לענין זרעם, ודאי אם מעט ואם הרבה, ישובו לימות המשיח ויעבדו את ה', והם נדחי ישראל אשר יאסוף אותם השי"ת, דגמירי דלא כלה שיבטא (ב"ב קטו ע"ב). ואף בספר יחזקאל (פרק מח) מזכיר כל השבטים, ומחלק להם את הארץ. ולא היה בישראל מי שחלק על זה, ח"ו.

בפירושו למשנה (סנהדרין פ"י מ"ג), כתב הרמב"ם על מחלוקת התנאים: "כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים, ואינה תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד, אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם".[36] נראה שאין הכרח לשייך את הרמב"ם באופן מוחלט לאחת משתי השיטות בביאור המשנה דלעיל, משום שדבריו הללו יכולים להתאים לשתי השיטות: בין אם המחלוקת ממוקדת בשאלת הזכאות לעולם הבא בלבד, ובין אם מדובר בשאלת החזרה לארץ ישראל בפועל, לכאורה אין לכך נפקות מעשית מבחינתנו.[37]

אמנם, מחלוקת תנאים זו צריכה ביאור. גם לפי המפרשים שהשאלה היא האם עתידים השבטים לשוב לארץ לעתיד לבוא, וגם למפרשים שהשאלה דנה בזכאות הדור הראשון לעולם הבא - ודאי שצאצאיהם ישובו. כך עולה מדברי הגמרא (מגילה יד ע"ב, ערכין לג ע"א), הקובעת שעשרת השבטים הוחזרו על ידי ירמיה. ואם כן, הלא הם מעורבים עם שאר שבטי ישראל, ויש להבין במי עוסקת המחלוקת. אולם, כבר הובאו (לעיל אות ב) דברי רש"י שנדרש לשאלה זו, והסיק שרק מיעוטם שבו, והמחלוקת נוגעת אפוא לאותם שנשארו שם.[38] גם רמב"ן, שסבר שרובם שבו בימי

36. עיין רמב"ם, הל' מלכים פי"ב ה"ב, בהתייחסו לסדרי הגאולה וימות המשיח: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים, אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר". וראה שו"ת רדב"ז שם, שלדעת השואל, ע"פ כללי הפסיקה יש לפסוק הלכה בשאלה זו כדעת רבי עקיבא, אולם נראה שהרדב"ז בתשובתו נקט שהם עתידים לחזור, וכר' אליעזר. וראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'דרך המלך במשנה', סיני קלה-קלו: קובץ הרמב"ם (תשס"ה), עמ' קלז-קלח הערה 108.
37. אמנם ראה לקמן אות ו, שיש שלא סברו כך, ואף פעלו למציאתם של עשרת השבטים.
38. עיין נצח ישראל למהר"ל, פרק לד, וכעי"ז בתפארת ישראל, סנהדרין פ"י מ"ג, יכין אות כו.

בית ראשון, כבר כתב שבחורבן הבית שבו למקומם, וכן כתבו ראשונים נוספים.[39]

בחידושים המיוחסים לר"ן (דלעיל) הוסיף להקשות, שפסוקי נבואה רבים מתארים את שיבת עשרת השבטים בימות המשיח, וכיצד רבי עקיבא נוקט שהם אינם עתידים לחזור בימות המשיח? בשאלה זו עסק בספר העיקרים (ד, מב), בהתייחסו לנבואת יחזקאל (לז, כב): "ועשיתי אתם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל, ומלך אחד יהיה לכולם למלך, ולא יהיה יהיו עוד לשני גוים, ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד". לשיטתו, רבי עקיבא יפרש שנבואה זו מתייחסת לימי בית שני, ונראה שכך יפרש גם את הנבואות הנוספות שהובאו לעיל. ר"י אברבנאל (ישועות משיחו, חלק שני, העיון הראשון, פרק ד) הקשה עליו, שבימי בית שני לא היו מבני עשרת השבטים, עכ"פ לא רבים, וקשה אפוא לפרש שהנבואה מתייחסת אליהם.[40] ועוד קשה על ספר העיקרים מנבואת יחזקאל (פרק מח) על חלוקת הארץ לעתיד לבוא לכל השבטים, שלא ניתן לפרשה כמתייחסת לימי בית שני, שכן בתקופת בית שני לא התקיימה חלוקה לשבטים.[41] ר"י אברבנאל יישב שדברי רבי עקיבא מתייחסים לאלו מהשבטים שגלו אל הארצות הרחוקות, אולם היו כאלו שברחו אל ארץ יהודה ובנימין, והצטרפו לשבטים אלה (כפי שניתן לראות במקורות רבים), וכן בימי בית שני היו מאלו שעלו לארץ ישראל.[42] לכן יש לפרש שנבואות אלו, הן שיתקיימו

וראה רמב"ן, דברים לב, כו, על קיומן של שתי גלויות נפרדות.

39. רמב"ן, גיטין לו ע"א; מגן אבות (למאירי), העניין החמשה עשר; מלבי"ם, צפניה ג, א: "ובימי יאשיה, חשב ירמיה שהגיע עת הגאולה, והלך להחזיר את עשרת השבטים כמו שאמרו חז"ל, וכן בעת שנחרבה נינוה בתחילת מלכות יהויקים, לא היו יראים עוד ממלכות אשור, וכל הזמן הזה היה עת מוכשר לגאולה אם היו זוכים, אבל בשביל שהתמידו לחטוא ושבו על עונות אבותם - נדחה הזמן, וגבר עליהם מלך בבל, והגלם בגולה"; ועיין נצוצי אורות לחיד"א, על זוהר פרשת ויחי דף רלה ע"ב.

40. קשה לומר שהנבואות מתייחסות למעטים שהיו מעורבים עם שבטי יהודה ובנימין (ראה לעיל סוף אות ג והערה 25).

41. אמנם עיין בדברי ספר העיקרים, שם, שלדעתו גם נבואה זו - כמו הנבואה על צורת הבית - שייכת לימי בית שני, בפועל היא לא התקיימה. וראה להלן פרק יא אות ב סע' 1, שלדעת תוס' צריך לומר שהייתה חלוקה מסוימת לשבטים גם בימי בית שני, שכן לדעתם בתקופה זו נהג היובל.

42. עיין דברי הימים א' ט, ג, שבירושלים התיישבו בימי שיבת ציון גם מבני אפרים ומנשה (כך עולה מרוב המפרשים, אף שבפירוש דעת מקרא הציעו הסבר נוסף, שאלו נשארו בירושלים גם בזמן הגלות). כך עולה מדברי סדר עולם רבה (ליינר), פרק כט, שהתייחס לסתירה במניין העולים שבתחילת ספר עזרא: מצד אחד, לשון הכתוב בספר עזרא ב, סד: "כל הקהל כאחד

לעתיד לבוא באותם מבני השבטים שכבר עכשיו מעורבים בבני יהודה ובנימין.[43]

כיוון דומה לזה נקט גם הרדב"ז (שו"ת מכת"י סי' פה): "ומכל מקום, יש לומר שאי אפשר שלא היו בארץ יהודה ובנימין מכל השבטים מתי מספר, שהרי בירושלים היו אנשי מעמד מכל שבטי ישראל... ומאותם המעטים יחזור ויבנה ויפרוץ כל שבט ושבט, כמעשה דשבט בנימין,[44] ויפרוץ כל שבט ושבט עד שיעלה לחשבון גדול, כאשר היה במצרים". כעין זה כתב גם מהר"ל (נצח ישראל פרק לד), שמחלוקת ר' עקיבא ור' אליעזר מתייחסת אל השבטים שהוגלו ע"י סנחריב, ומחלוקתם היא אם אותם שגלו, המשיכו מגלותם ועברו והתערבבו שוב עם יהודה ובנימין, או שנשארו במקומם לגמרי ולא ישובו.[45] גם לדעתו, איחוד השבטים לעתיד לבוא יתקיים עם אלו מעשרת השבטים שמעורבים בשבטי יהודה ובנימין.[46] דרך נוספת

ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים", ומצד שני, החישוב הכולל של מספרי העולים שם הוא ש"אינן אלא שלשים אלף ושלש מאות וששים. ושנים עשר אלף היכן הם, אלא אלו שעלו משאר השבטים" (ראה גם הוריות ו ע"א, על הבאת קרבנות בתחילת ימי בית שני, לכפרה על חטאי עבודה זרה שהיו בימי בית ראשון, ונראה שם שהייתה נציגות מכל השבטים). הרמב"ן בספר הגאולה (כתבי הרמב"ן א, עמ' רעא) הסביר זאת: "והנה לא חשש הכתוב להזכירם למיעוטם מכל שבט ונספחו על אלו" (מכך משמע שמספר העולים בימי בית שני היה מועט ביותר, ומכאן תמהו על דברי הרמב"ן בחידושיו למגילה ב ע"א, שמדבריו שם עולה שבאותו הזמן רוב ישראל נמצא בארץ: "וכשעיינתי בכתובים נתיישב לי הענין יפה, לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל, ועלו לארץ ברשיון כורש, ונתיישבו בעריהם, ואף על פי שאמר המן (אסתר ג, ח): 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים', מכל מקום, אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהם אלא מעטים עם עזרא"; ועיין בדברי הר"ן על הרי"ף, במגילה שם, שהקשה על דבריו, ועיין שו"ת ציץ אליעזר י, סי' ה, שכתב שחרף הקושיות, שיטת הרמב"ן במקומה עומדת).

43. אולם עיין לעיל אות ג, שמשמע מהנבואות ששבטי יהודה וישראל ישובו ממקומות נפרדים. בספר משפט שלמה (אלבוים - על הסמיכה), סי' ח הערה רג עמ' רד-רה, הקשה כך, וחידש ששבט אפרים וחצי משבט המנשה שגרו בעבר הירדן המערבי, לא גלו עם עשרת השבטים, ועליהם נאמרו הנבואות שלעתיד לבוא ישובו 'בית יוסף' להתאחד עם יתר שבטי ישראל. בהקשר זה אף העיר, שגם בימינו ידועים 'בני המנשה' שחיים בצפון הודו, וה'פאתנים' הנקראים שבט 'האפרידי', שעל פי שמם, ייתכן שיש לייחסם לשבט אפרים.

44. שבט בנימין התמעט מאוד לאחר מעשה פילגש בגבעה, אך המעטים שנותרו השתקמו והתרבו והעמידו את השבט.

45. וראה בדבריו, שגם לר' עקיבא, אלו שהתערבו בגויים - כמבואר בסוגיית יבמות יז ע"א - קיבלו דין גויים, ולכן אינם עתידים לחזור. וראה לקמן אות ו-ז.

46. ראה שו"ת מנחת אלעזר, ה, סי' ה אודות המנהג לומר 'יהי רצון' לאחר קריאת פרשיות הנשיאים בחודש ניסן בנוסח "יהי רצון... שאם אני עבדך משבט פלוני", ומשמע שיש בינינו

מתבררת בדברי אברבנאל במקום אחר:[47] לר׳ עקיבא, הנבואות שלעתיד עוסקות בתחיית המתים, ולא בחזרה של אנשים חיים.

גישה נוספת ליישוב הקושיות נוקט רבנו דוד (סנהדרין שם): רוב עשרת השבטים נטמעו בגויים, ולא ישובו. אותם שישובו - לשיטתו של רבי עקיבא, הם המעטים שיישארו עבדי ה׳, ועל כן אמר ירמיה (ג, יד): "ולקחתי אתכם אחד מעיר ושניים ממשפחה, והבאתי אתכם ציון". לפי גישתו ניתן לומר, שגם הנבואות נאמרו על אותם המעטים שיישארו עבדי ה׳, ולא על כלל עשרת השבטים.

לבד מהדיון במחלוקת תנאים זו, ישנם מקורות נוספים המחזקים את הדעה שאכן עתידים בני עשרת השבטים לחזור. בבמדבר רבה (פרשה טז, סי׳ כה) נוספו על אלה גם צאצאי משה רבנו:

> לא בטלה גזירתו של הקדוש ברוך הוא, שאמר למשה (דברים ט, יד): ׳ואעשה אותך׳. העמיד ממנו ששים רבוא, שנאמר (דברי הימים א׳ כג, יז): ׳ובני רחביה רבו למעלה׳, ולעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מכנסן, שנאמר (ישעיה מט, יב): ׳הנה אלה מרחוק יבאו והנה אלה מצפון ומים ואלה מארץ סינים׳, והגליות באים עמהם, והשבטים שהם נתונים לפנים מן סמבטיון, ושלפנים מן הרי חשך, הם מתכנסין ובאין לירושלים. אמר ישעיה (מט, ט): ׳לאמר לאסורים צאו׳, אלו שנתונים לפנים מן סמבטיון; ׳ולאשר בחשך הגלו׳ (שם), אלו שנתונים לפנים מן ענן של חשך; ו׳על דרכים ירעו ובכל שפיים מרעיתם׳ (שם), אלו שנתונים בדפנו של אנטוכיא. אותה שעה הם נגאלים, ובאו לציון בשמחה, שנאמר (שם נא, יא): ׳ופדויי ה׳ ישובון׳ וגו׳.

וכך במדרש (שיר השירים רבה פרשה א): "הדא הוא דכתיב (הושע יא, יא): ׳יחרדו כצפור ממצרים׳, זה דור המדבר, ׳וכיונה מארץ אשור׳, אלו עשרת השבטים, אלו ואלו - ׳והושבתים על בתיהם נאם ה׳׳ ".[48]

מצאצאי כל השבטים.

47. פירושו לישעיה, סוף פרק מט; משמיע ישועה, מבשר טוב השלישי, נבואה ט׳ ד"ה האמנם.

48. בפשטות, כוונת המדרש ליציאה ממצרים ולקיבוץ הגלויות שלעתיד לבוא, אולם החיד"א, חומת אנך על הושע יא, יא, פירש שמדובר על קיבוץ גלויות יהודה וישראל בימות המשיח: "יחרדו כציפור ממצרים וכיונה מארץ אשור. אפשר במה ששמעתי משם הרב מהר"ר יהונתן ז"ל, דפירש פסוק ׳ובאו האובדים מארץ אשור והנדחים מארץ מצרים׳, שהכוונה

ה. להיכן הוגלו, והאם ניתן לאתר את מקומם

הנביא מתאר את המקום שאליו הוגלו עשרת השבטים (מלכים ב׳, יז, ו): "לכד מלך אשור את שמרון, ויגל את ישראל אשורה, וישב אתם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי" (וראה שם יח, יא). כך גם בנוגע לגלותם של ראובן, גד וחצי שבט המנשה[49] (דברי הימים א׳ ה, כו): "ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה, ויביאם לחלח וחבור והרא ונהר גוזן עד היום הזה". עולה אפוא שהמקום שאליו הוגלו הוא באשור.[50] באחד הפסוקים המתארים את הגליית ישראל (מלכים א׳, יד, טו), נאמר: "וזרם מעבר לנהר", ובתרגום יונתן כתב שהכוונה היא מעבר לנהר פרת. לעומתו, רד"ק מפרש: "ויפזר אותם לעבר נהרי כוש,[51] וזהו גלות ראשונה שהגלם מלך אשור וינחם בחלח ובחבור". רלב"ג זיהה את נהר זה כנהר גוזן הנזכר בפסוקים הנ"ל.

חז"ל (יבמות טז ע"ב) זיהו בפרוטרוט את המקומות שנזכרים בפסוקים:

> דאמר רבי אבא בר כהנא, 'וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי', חלח - זה חלזון, וחבור - זו חדייב, נהר גוזן - זו גינזק, וערי מדי - זו חמדן וחברותיה, ואמרי לה: זו ניהר וחברותיה. חברותיה מאן? אמר שמואל: כרך מושכי, חידקי, ודומקיא. אמר ר' יוחנן: וכולן לפסול.

נראה שחז"ל התייחסו למקומות אלו כמקומות ידועים, ודנו במעמדם ההלכתי הנוגע להלכות יוחסין. שמות מקומות אלו ידועים לנו גם ממקורות אחרים.[52]

דעשרת השבטים - שהם אובדים - יבואו מארץ אשור, והנדחים - גליות ישראל הנודעים, רק שהם נדחים - יבואו בארץ מצרים, ומשם יעלו לירושלם. עכ"ד. וזהו שאמר: 'יחרדו כצפור ממצרים' - הגליות שבאו ממצרים יחרדו כצפור לשוב, 'וכיונה מארץ אשור' - עשרת השבטים שבאו לאשור, אלו ואלו יחרדו לשוב לארץ ישראל, 'והושבתים על בתיהם'".

49. ראה לעיל אות א, על היחס שבין שתי גלויות אלו.
50. עמוס, ה, כז, מתאר את הגלות במילים: "מהלאה לדמשק", ועי' רש"י ורד"ק, שהכוונה היא למקום רחוק מדמשק, והיינו המקומות הנזכרים.
51. נראה שגם כוונתו לאזור אשור, וכן פירש אברבנאל שם. וראה צפניה ג, י: "מעבר לנהרי כוש". אמנם ראה במבוא לספרו של הרב מנחם ולדמן: יהודי אתיופיה ומורשתם - חקרי הלכה, על זיהוי כוש כאפריקה וכמקום מושבם של יהודי אתיופיה.
52. ביחס לעיר 'חלזון' - עי' קידושין עב ע"א, מחלוקת אמוראים בשאלה אם בני המקום מיוחסים וניתן לשאת אותם או שלא. ביחס ל'חדייב', עי' שבת קכא ע"א על ה'עקרב שבחדייב', שמותר להורגו בשבת (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר כ, פרק ב, פסקה א, סעיפים 18-20, כתב שהלני המלכה הייתה מלכה בחדייב קודם שהתגיירה, וראה תולדות תנאים ואמוראים א, עמ' 361). ב'גינזק' מת אביו של רבי יצחק (נזיר מד ע"א, ובמסכת שמחות פי"ב ה"ב: רבי

מקומות אלו היו באזור בבל-אשור (צפונית מזרחית לארץ ישראל), אולם יש מן המפרשים שזיהו את המקומות כמרוחקים יותר: גוזן מוזכרת גם בדבריו של רבשקה, כמקום שכבשו אנשי אשור (מלכים ב׳, יט, יב; ישעיה לז, יב), ורס"ג (ישעיה שם) תירגם שהכוונה היא ל׳בלך׳, שהוא אזור בצפון אפגניסטן.[53] החכמת שלמה (יבמות שם) ציין לדברי הערוך (ערך חדייב) שזיהה את חדייב כ׳אשכנז׳ - לפירוש זה, מדובר באזור אחר לגמרי, צפונית-מערבית לארץ ישראל.

גם במקומות נוספים, שבו חז"ל והתייחסו למקומות שאליהם גלו. הגמרא בסנהדרין (צד ע"א) אומרת: "להיכא אגלי להו? מר זוטרא אמר: לאפריקי, ורבי חנינא אמר: להרי סלוג". רש"י (שם ד"ה להיכא) מפרש שמקומות אלו הם זיהוי למקומות הנ"ל, שנזכרו בספר מלכים. מהר"ל (חידוא"ג שם; נצח ישראל פרק לד, בפרוש השני) מסביר כי אפריקי הנזכרת אינה אפריקה הידועה לנו, אלא מקום הנמצא לאחר ׳הרי החושך׳, שאליו לא ניתן להגיע (ע"פ תמיד לא ע"א). מהר"ל סבור ששתי הדעות להיכן הוגלו, מבטאות את מהותה של הגלות:

> וסבר כי עיקר הגלות שהם נבדלים מן ישראל עד שאי אפשר לבא אליהם, למ"ד להרי סלוג הם - הרי שלג רחוק מן הישוב מאוד, ולכך גובר הקור שם, ונקראו בשביל זה הרי שלוג. כי שם גלות נאמר על שני דברים: הפרישה ממקומם, וההרחקה ממקום שלהם. למר - עיקר הגלות ההרחקה ממקומם, ולפיכך הגלה אותם להרי סלוג, ולמאן דאמר לאפריקי - עיקר הגלות הוא הפרישה ממקום שלהם, ולכך הגלם למדינת אפריקי, שהוא אחר הרי חושך.

אמנם ייתכן ש׳אפריקי׳ היא כן אפריקה שידועה לנו, וכך נראה מדברי מהר"ל בפרושו הראשון (שם). זאת ועוד, מסיפוריו של אלדד הדני, ומדברי הפוסקים שבעקבותיו, נראה שיש מבני עשרת השבטים שנמצאים בכוש שבאפריקה (ראה להלן אות ו).[54]

צדוק, ושם נקראה: "גנזק של מדי"); מר עוקבא ביקר שם, ושאלו אותו כמה שאלות בהלכה (תענית יא ע"ב ובמיוחס לרש"י; ע"ז לד ע"א; שם לט ע"א, ושם הגרסה ׳רבי עקיבא׳, ועי׳ תוס׳ שם לד ע"א ד"ה ר"ע, שסבר שניתן לגרוס ר"ע ולא מר עוקבא; וראה במדבר רבה, לג, ה).

53. עטרת ציון (מוצפי) א, עמ׳ רפד.

54. ראה לעיל הערה 51. ועיין קרבן העדה, סנהדרין פ"י ה"ה ד"ה שנאמר: "והושיבם במקום אחד, במדינת אפריקא".

בירושלמי (סנהדרין פ״י ה״ה) מתוארת הגלייתם למקומות נוספים:

ר׳ ברכיה ור׳ חלבו בשם ר׳ שמואל בר נחמן: לשלש גליות גלו ישראל - אחד לפנים מנהר סנבטיון,[55] ואחד לדפני של אנטוכיא, ואחד שירד עליהם הענן וכיסה אותם.[56]

מסתבר שהמקום השלישי - ״ירד עליהם הענן״ - מכוון לדברי אגדה, ואינו מקום מסוים, אלא שנתכסו מהעין, ולא ניתן למוצאם, אולם השניים האחרים נראים כמקומות ידועים. רמב״ן (דברים לב, כו) זיהה את נהר הסמבטיון כנהר גוזן המוזכר במלכים. אנטוכיא ידועה לנו גם כיום, והיא ממוקמת בדרום טורקיה.[57] ראשונים ואחרונים ציינו למקומות נוספים שבהם ניתן למצוא את עשרת השבטים, כדוגמת

55. ראה עוד בראשית רבה (וילנא), פרשה עג: ״א״ר יהודה ב״ר סימון: לא למקום שגלו עשרת השבטים, גלה שבט יהודה ובנימין; עשרת השבטים גלו לפנים מן נהר סמבטיון, שבט יהודה ובנימין מפוזרים בכל הארצות״. למקור השם ״סמבטיון״, ראה סנהדרין סה ע״ב: ״שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא... מי יימר דהאידנא שבתא? אמר לו: נהר סבטיון יוכיח״, ורש״י שם: ״נהר אחד של אבנים, ובכל ימות השבת שוטף והולך, וביום השבת שוקט ונח״. וראה רמב״ן דברים לב, כו: ״והנה ירמוז לגלות עשרת השבטים שגלו לנהר גוזן, הוא שהחכמים קורין סמבטיון, כי נקרא גוזן מלשון ׳ויגז שלום׳ (במדבר יא, לא), ׳אתה גוזי׳ (תהלים עא, ו), כי העומדים אחריו מוסרים מבני אדם, וקורין אותו סמבטיון מפני שביתתו בשבת, כי יום השבת בלשון ההוא ׳סבט׳, כאשר הוא בערבי, ונהוג בלשונם להוסיף בתארים״; וראה ר׳ מנשה בן ישראל, מקוה ישראל, פרק י פסקאות א-מא, עדויות שונות בנושא הנהר ופלאיו; וראה שבטי ישראל האבודים והנדחים (אביחיל), עמ׳ 89-92.
56. ילקוט שמעוני, ישעיה רמז תסט: ״שלש גליות נעשו בעשרת השבטים, אחת גלתה לסמבטיון, ואחת גלתה לפנים מסמבטיון, וכשם שיש מארץ ישראל לסמבטיון כך יש מסמבטיון לשם, ואחת גלתה לרכיבה של רבלתה ונבלעה שם, ׳לאמר לאסורים צאו׳ (ישעיה מט, ט), לאלו שנתונים בסמבטיון, ׳ולאשר בחשך הגלו׳ (שם), לאלו שנתונים לפנים מסמבטיון, ולאלו שנבלעו ברבלתה - הקדוש ברוך הוא עושה להם מחילים מחילים מלמטה, והם הולכים בהם עד שהם באים תחת הר הזיתים שבירושלים, והקב״ה עומד עליו והוא נבקע והם עולים מתוכו, כמו שאמר זכריה (יד, ד): ׳ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה׳ ״. ועיין רש״י, ירמיה נב, ט: רבלתה היא אנטוכיא.
57. אמנם עיין קרבן העדה, על הירושלמי שם, שפירש שהכוונה ליוון. ובביאור המילה ׳דפני׳, ראה בערוך ערך דפני, שהיא עיר באנטוכיא.

כוש והודו,[58], תימן,[59] ואפילו יבשת אמריקה.[60]

ו. החיפוש אחר עשרת השבטים

בסופו של דבר, למרות הניסיונות הרבים לזיהוי המקומות שאליהם גלו עשרת השבטים, למעשה איננו יודעים היכן הם נמצאים. לא בכדי, מסרו חז"ל שהם 'נעלמו' מאיתנו. ר"י אברבנאל (ישועות משיחו, חלק שני, העיון הראשון, פרק ד) סבר שעובדה זו עומדת ביסוד שיטת רבי עקיבא, שבני עשרת השבטים אינם עתידים לחזור:

> בראותו שמעת גלות השבטים עד זמנו, עברו יותר משש מאות שנה, ולא נודע להם עוד שם ושארית כי נשכח זכרם, ואם היו הם תמים בגלותם ואמונתם - איך לא נמלט מהם איש ולא בא עד ירושלים כל ימי בית שני, לשמע רוב השמועות אשר יגידו עליהם, ששבו בנים לגבולם, וישראל עושה חיל וגבורות עצומות על אדמתם. ולכן חשב ר' עקיבא, שלא היה זה כי אם מפני שספו תמו מן בלהות.

בשיטה זו החזיק גם הרב מנחם מנדל כשר (התקופה הגדולה ב, עמ' 17),[61] וכתב שבימינו,

---

58. ספר היוחסין השלם (לרבי אברהם זכות, וורשא תרל"ח), דף פה ע"א; פירוש רבי אברהם בן הגר"א לתפילה, ברכת 'תקע בשופר'; תפארת ישראל, יכין, סנהדרין פ"י מ"ג. וראה גם בסדר הדורות, ד"א תרל"ב.
59. ראה הקדמת ר' שלמה עדני לפירושו מלאכת שלמה על המשנה: "מבית אבי אבא הנזכר, שהיו מערי התימני, מקובלני כי מגלות הראשונה נגלינו; כי קרא דכתיב בסוף ספר מלכים: 'וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי' נאמר גם עלינו". על השיטות השונות בשאלת מוצא יהודי תימן, ראה תולדות עם ישראל בגלות תימן, עמ' 51-68.
60. רבי מנשה בן ישראל בספרו מקווה ישראל, פרק יב אות מח. וראה גם רש"י, עובדיה א, כ: עשרת השבטים גלו עד צרפת, "ואומרים הפותרים: צרפת הוא המלכות שקורין פרנצ"א בלע"ז". ראה גם מלכים א, יז, ט ובפרשנים, על צרפת הסמוכה לצידון.
61. הדברים נכונים ביתר שאת כיום, שמאז שנות השמונים של המאה הקודמת (למניינם), התפתחה רשת האינטרנט ולאחריה כל המדיה החברתית, שוודאי מעצימה את יכולת התקשורת והידע שלנו על מציאות של יהודים בעולם, ועל קיומה של מדינת ישראל כמרכז ליהודי העולם. וראה שו"ת תשובות והנהגות, א, סי' תשסז: "וכמדומני שהאמת יורה דרכו, שרבינו הגדול הרדב"ז, ברור היה אצלו שעשרת השבטים חיים וקיימים, ורק מפני קשיי הדרכים בעולם אין לנו קשר עמהם... ולא היה לו מקום להסתפק, אבל היום, העולם כולו גלוי וידוע לפנינו, ואין זכר לעשרת השבטים כיהודים גמורים, ובודאי נטמעו, ואין לנו ריעותא וחזקה יותר מזה"; ועיין שו"ת משנה הלכות, יז, סי' יב, שחלק על דבריו: "והלא

כשיש אמצעי תקשורת וידע עצום על הנעשה בעולם, אין כל ספק שעשרת השבטים נטמעו ואינם עתידים לחזור, כשיטת ר׳ עקיבא:

> והנה מזמנו של התפארת ישראל עד היום, נשתנה העולם לגמרי, הרדיו הטלוויזיה והאווירון, גרמו שכל המרחקים חלפו ועברו, וכל הכדור כולו הוא כמדינה אחת גדולה... וכמובן, אם הייתה מציאות כזאת, שישנו באיזה מקום בעולם שבט שלם של יהודים שומרי תורה ממש, שלא נתבוללו בין שכניהם - בלי שום ספק כלל שהיו יודעים מזה, והדבר היה מפורסם בעולם. ובפרט כעת, מזמן קום מדינת ישראל זה עשרים שנה, עד מלחמת ששת הימים, שנתפרסמה מסוף העולם ועד סופו, ואם היו אפילו יחידים יהודים ממש בסוף העולם - היו מתקשרין עם ארץ ישראל. ולכן, זה מוכיח שהעיקר כדעת ר׳ עקיבא, שעשרת השבטים אינם חוזרים, וכמו שנפסק בשו"ע[62] על פי יבמות (יז ע"א), שעשאום כע"ז גמורים, משום שכולם נתערבו במשך אלפי שנים בין האומות שגרו בהם, וכל המדרשים שמדברים על עשרת השבטים תפסו כשיטת ר׳ אליעזר.

לצד דברים אלה, נכון לציין את דברי המהר"ל (נצח ישראל פרק לד), שכתב שמכך אין להוכיח שאין אנו יודעים היכן הם, שהם אינם קיימים כקבוצה מוגדרת:

> אפשר ואפשר שיהיה מקום אחד בארץ שלא נודע להם, לפי שמפסיק אותו מן הישוב - ההרים וכיוצא בזה. והרי אמרו שמקרוב נמצא מקום אחד, קוראים אותם בלשונם ׳עולם חדש׳,[63] שלא נודע מקודם.[64] וכך אפשר שימצאו מקום עוד, שיש שם בני אדם, ואי אפשר לבא אליהם. ומכל שכן, כי הגלות הזה של עשרת השבטים, מה שהגלה אותם למדינה אחרת, הוא בשביל גזירת השם, שגזר עליהם (דברים כט, כז): ׳וישליכם לארץ אחרת כיום הזה׳. והדבר הזה גזירה מן השם יתברך, שלא יהיו נודעים ולא יתחברו ביחד, עד עת קץ, ולא קודם.

גמרא מפורשת היא בב"ב (קט"ו ע"ב): גמירי דלא כלה שבטא".

62. עיין שו"ע, אה"ע מד, ט, וביאור הגר"א, שם אות יז. וראה לקמן אות ז.
63. כוונתו ליבשת אמריקה.
64. ראה גם מקוה ישראל (לר׳ מנשה בן ישראל), שם, אות מב.

על סברתו, שגם כיום ייתכן שהם נמצאים במקומות אחרים, הקשה הרב כשר (שם), אולם עיקר דברי מהר"ל הוא ההבנה שהקב"ה העלימם מעינינו - והבנה זו עומדת בעינה.[65] להבנה זו, נראה שאין טעם לטרוח ולחפש את אותם השבטים, "עד עת קץ".

לעומת זה, יש מחכמי הדורות שסברו שעשרת השבטים נמצאים במקומותיהם ולא נטמעו בגויים. לא זו אף זו, לדידם יש מעלה בחיפוש אחריהם, ואפשר שיש לכך השלכה על תהליך הגאולה.[66]

ככל הנראה, המקור הקדום ביותר שעוסק בזיהוים של עשרת השבטים הוא ספר אלדד הדני.[67] בספר זה מתוארים דבריו של אלדד, בעניין בני שבט דן שלא רצו להיות שותפים במלחמת האחים שהתחוללה בין ירבעם בן נבט מלך ישראל ובין רחבעם מלך יהודה. הם עזבו מיוזמתם את ארץ ישראל, והגיעו לכוש. מאוחר יותר,[68] הצטרפו אליהם שלושה שבטים: נפתלי, גד ואשר. אלדד מתאר את 'בני משה' כמי ששוכנים ליד נהר הסמבטיון. מתוארים בדבריו שבטים נוספים, אך מקום מושבם שונה - באזור פרס.[69] אלדד מפרט את ייחוסו - בן אחר בן, עד דן בן יעקב אבינו.

---

65. ראה מדבר קדמות (לחיד"א), מערכת ח אות יח: "ובכלל חכמת השיעור היא חכמת צורת הארץ הנקראת גיאוגראפיא"ה, ומלבד ספריהם הדפיסו בכמה לשונות צורת ד' חלקי עולם והים, והגם שברוב חקירתם לא מצאו מקום עשרת השבטים ונהר סמבטיון, אין ראיה מאלו שסיבבו העולם במצות מלכים, כי בפרס יש מדבר גדול ובו חיות רעות, ואחר המדבר הם עשרת שבטים ונהר סמבטיון, ולא יכלו ללכת למדבר גדול מסיבת החיות רעות, ומשום הכי לא מצאו איה מקום עשרת השבטים, ומלבד כמה ספרים המאמתים ענין עשרת שבטים". ועיין שיח יצחק (בצרי), יבמות טז ע"ב, בשם ר"ח קניבסקי וראי"ל שטינמן, שהקב"ה רצה להעלים מעינינו את מיקומו של נהר הסמבטיון.
66. להרחבה ולסקירה על הניסיונות לאורך ההיסטוריה להתחקות אחר עשרת השבטים, ראה הרב מנשה בן ישראל, מקוה ישראל, אמסטרדם רס"א; קבץ על יד, ספר האסיף (שנה רביעית תרמ"ח), עמ' 9-79; שבטי ישראל האבודים והנדחים (הרב אביחיל), ירושלים תשמ"ז; הרב אלתר ולנר, עשרת השבטים - הגולה שלא חזרה, ירושלים תשס"ח, עמ' 15-126; הרב דוד שלוש, נדחי ישראל, תשע"ה. וראה להלן הערות 78-79.
67. ספר אלדד הדני, מעניין עשרת השבטים ובני משה ע"ה, עם תשובת רב צמח גאון, ירושלים תשי"ב, ושם בעמ' ז-ח, תשובת רב צמח גאון: "בעסק רבי אלדד הדני... והיו תמהים מדבריו, שהיו במקצתן נראים כדברי חכמים שלנו, ומקצתן היו מופלגין מדברינו".
68. לאחר חורבן הבית הראשון. אמנם במכתבם של בני קירואן לרב צמח גאון המובא לקמן, נאמר שהגיעו לאחר חורבן הבית השני.
69. תיאורו הוא שנלקח כשבוי ושוחרר על ידי אדם משבט יששכר, ובמקומו פגש את השבטים הנוספים.

בדברי חכמי ישראל, מצויות גישות שונות לדבריו. אנשי קירואן פנו לרב צמח גאון בשאלה כיצד להתייחס לאלדד ולדבריו, בעיקר במה שנוגע להלכות שהוא מוסר והן שונות ממה שמסור בידינו, ובפרט בהלכות שחיטה.[70] רב צמח גאון אומנם הסתייג מאימוץ הלכות שלא הגיעו לידינו בשלשלת מסורת סדירה, אך לא פקפק בתיאור הימצאות עשרת השבטים בכוש ומעבר לנהר סמבטיון. גם בספר מלחמות השם[71] נכתב: "ושאלת על העניין הנפוץ באומה מספורי השבטים, ושהם נמצאים במדבר, האם זכרו רז"ל זה או לא? והתשובה היא כי אמנם זכרו חז"ל זה... וספור הדני והאיגרת אשר לו לשחיטת חולין אשר נשמרה ונמסרה ממנו, וגם הדיבורים הנזכרים בשמו, הם הראיה היותר נכונה בעניין זה". אם כן, נראה שגם הוא ייחס אמינות לעיקרי דבריו של אלדד הדני. הדים למסורת שתושבי כוש הם צאצאים לשבט דן, ניתן למצוא גם באיגרת של רבי עובדיה מברטנורא,[72] וכן בתשובת הרדב"ז[73], שמתייחס אליהם כאל מעין יהודים קראים:

> שהרי הדבר מפורסם, דלעולם יש מלחמה בין מלכי כוש שיש בה שלש מלכיות, קצתו ישמעאלים, וקצתו ארמיים המחזיקים בדתם, וקצתו ישראלים משבט דן. וכפי הנראה, הם מכת צדוק ובייתוס, הנקראים קראין, שהרי אינם יודעים תורה שבעל פה, ואין מדליקין נרות בלילי שבת.

---

70. עיין חיבור יפה מהישועה, רבנו ניסים ב"ר יעקב מקירואן, ירושלים תשי"ד, עמ' 11 ושם בהערה 6: בשנת ד' אלפים תר"מ (880 למניינם) הגיע לקירואן נוסע נודד ושמו אלדד הדני, ושאלו אנשי קירואן את רבנו צמח גאון אודותיו; עיין אוצר ישראל (אייזנשטיין) ב, ערך אלדד הדני, עמ' 12–14: התייחסות לאלדד הדני במקורות שונים.
71. מלחמות השם (הוצאת מוה"ק), עמ' קכו–קכז. וראה שם הערת המהדיר, כי ייתכן שתשובה זו אינה של ר"א בן הרמב"ם אלא של רבי ניסים גאון מקירואן.
72. נדפסה באגרות ארץ ישראל, עמ' 133.
73. שו"ת הרדב"ז, ד, סי' ריט [אלף רצ]. יצוין ששניהם לא הזכירו את אלדד הדני מפורשות. על שאלת יהדותם של יוצאי אתיופיה, ראה: שו"ת ציץ אליעזר, יב, סי' סו; שו"ת אגרות משה, יו"ד ד, סי' מא; שו"ת יביע אומר, ח, אה"ע סי' יא; שו"ת מנחת אברהם (שפירא), א, סי' טז; שו"ת משנה הלכות, יז, סי' יב. וראה סיכום הדעות בספרו של הרב מנחם ולדמן, יהודי אתיופיה ומורשתם – חקרי הלכה, פרק חמישי, ובמאמרו: 'דעת חכמי ישראל על יהודי אתיופיה', תחומין ד (תשד"מ), עמ' 314–326. על הצעה בדעתו של הראי"ה קוק בשאלה האם ניתן לראותם כצאצאי עשרת השבטים, ראה: הרב מנחם ולדמן, 'הרב קוק זצ'ל ויהודי אתיופיה', סיני קב (תשמ"ח), עמ' רע.

עם זאת, יש שפקפקו בנכונות דבריו של אלדד הדני. כך, לדוגמה, כתב ר׳ אברהם אבן עזרא (שמות ב, כב): "וכלל אומר לך: כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה, אין לסמוך עליו, ואף כי יש בו דברים שמכחישים הדעת הנכונה. וככה ספר זרובבל, וגם ספר אלדד הדני והדומה להם".[74]

הרדב"ז התייחס לעניין גם בביאורו לרמב"ם (הל׳ סנהדרין פ"ד הי"א): "ותו, דבני ראובן עתידים לבוא ולעשות מלחמות לפני בוא מלך המשיח,[75] ומאן לימא לן שלא יהיה בהן סמוך מפי סמוך, והוא יסמוך אחרים".[76] נראה בבירור שהוא אינו מתייחס לכך כדברי אגדה גרידא, אלא כתיעוד היסטורי בעל משמעות הלכתית, והוא מעריך שייתכן ומסורת הסמיכה תהיה מצויה אצלם.[77]

במהלך הדורות האחרונים, ובעיקר לאחר ההתעוררות לשוב לארץ ישראל, אנחנו מוצאים התייחסות חוזרת ונשנית לסוגיית עשרת השבטים. יש שאף ניסו להתחקות על עקבותיהם על מנת להשיבם לחיק יהדות המסורה בידינו. רבי ישראל משקלוב, אשר נמנה על חשובי תלמידי הגר"א, עסק רבות בנושא זה, ואף שלח שליח (שבסופו של דבר נהרג בתימן) כדי להגיע אל בני עשרת השבטים. משימה זו נבעה מתפיסתו שחלק מתהליך הגאולה ומחובתנו, הוא השבת צאצאי שבט יהודה. נוסף על כן, הוא רצה לחדש את ה׳סמיכה׳, והיה סבור שאצלם מסורת זו השתמרה.[78] מאוחר יותר, בראשית המאה ה-20 מתאר הרב שמעון צבי הורוביץ, שנמנה על אלה שהאמינו בעובדת מציאותם ופעל למציאתם,[79] פגישה שלו ושל

---

74. ראה כתבי ר׳ אברהם אפשטיין, א, ספר אלדד הדני. אפשטיין עסק בהרחבה בגרסאות השונות לסיפוריו והלכותיו של אלדד הדני, ועל נאמנותו של הסיפור, וקבע: "האמת המעטה מעורבת עם הרבה דברים דמיוניים, והם דומים לרומאן היסטורי, שמחברו בודה מלבו אלפי פרטים על מקרה אחד אמיתי, כדי למשוך את לב הקורא" (שם, עמ׳ ג).
75. ומקורו בזוהר, בראשית רלה ע"ב - רלו ע"א.
76. לעניין הוויכוח על חידוש הסמיכה, ראה: הרב אהרון מנדל, סמיכת חכמים; רי"ל מימון, חידוש הסנהדרין במדינתנו המחודשת; דבר המשפט (הלוי), הלכות סנהדרין פ"ד; הרב משה צוריאל, ׳סנהדרין עכשיו׳, תחומין יח (תשנ"ח), עמ׳ 448-462.
77. לדיון באפשרות שמסורת הסמיכה תימשך אצלם על אף שאינם בארץ ישראל, ראה עמוד הימיני, סי׳ ג אות ה.
78. להרחבה בעניין זה, ראה: הרב יחיאל גולדהבר, ׳מאמציו של רבי ישראל משקלוב למציאת עשרת השבטים ותגובת גדולי דורו׳, חצי גבורים - פליטת סופרים ט (ניסן תשע"ו), עמ׳ תשסט-תתנו.
79. קול מבש"ר (הורוויץ), ירושלים תש"ל. אודותיו, ראה אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו, א

מספר רבנים מגדולי ירושלים[80] עם יוסף יעקב הרכבי, מבני משה, ועמו כמה נציגים משבטים שונים, שלדבריהם נמצאים מעבר לנהר סמבטיון, במקום מסתורי ומופלא, שממנו הגיעו כדי לספר על עשרת השבטים. חבורת הרבנים אימתה את דבריו, והחליטה לשלוח מכתב פנייה אל בני משה ועשרת השבטים:

אגרת קודש שלוחה מאת שבטי יהודא ובנימין לאחיהם בני משה ועשרת השבטים.

בעזה"י פעיה"ק ירושלים תובב"א בשנת ותער"ב לפניך עתירתנו,

... לכבוד אחינו היקרים, הני אשלי רברבי צדיקים ופרושים...'בני משה' היושבים מעבר הנהר סמבטיון... ד' עליהם יחיו...

הננו ששים ושמחים על הבשורה הנעימה ששלחתם לבשר אותנו ע"י אחד מהרכבים, כי קרוב יום גאולתנו, וכי פקד ד' את עמו להוציאנו מכבלי עול גלותנו המר ואתם המושיעים, אשר עליכם נאמר ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הרב עשיו והיתה לה' המלוכה.

אשריכם אשריכם שזכיתם למעלה עליונה כזו, אנו מפה ואתם משם נתאמץ יחד בתפילה והשתפכות הנפש לפני בוראנו וגואלנו יתברך שמו, לבל יעכב עוד שום דבר, ולא ידחה עוד הזמן, ועתה יבא קץ וסוף לצרותינו.

לאיגרת זו נוסף מכתב[81] שהגיע מ'בני משה' אל בני ירושלים שנים רבות קודם לכן, מכתב שגדולי החכמים ואיתם החיד"א[82] אישרו אותו כאמין ומקורי:

אגרת התשובה מבני משה רבע"ש משנת תי"ז לפ"ק.

פתשגן הכתב אשר שלחו חכמי ירושלים לערי הגולה ע"ד העתק האגרת הנפלא, אשר בא מבני משה רבינו עליו השלום החונים מעבר לנהר סמבטיון,

---

(1947), עמ' 334: הרב הורביץ (1870–1946), היה רב ומקובל, עלה לירושלים מהעיר לידא שבבלרוס, לימד קבלה בישיבת שער השמים שאותה ייסד, בשנת תרנ"ט יצא לחפש את עשרת השבטים מתוך תפיסה קבלית שזהו חלק מהבאת הגאולה, את רשמיו ותפיסתו כתב בספר קול מבשר שיצא לאור בשנת תרפ"ג.

80. שם עמ' 79–80: הרב צבי פסח פראנק, הרב יעקב משה חרל"פ, הרב יצחק בהר"ב מאלצאן, הרב יעקב ליב ממינסק, הרב חיים יהודא ליב אויערבך, הרב יעקב מאיר זאנענפלד, הרב אליהו נחום פרוש.

81. קול מבש"ר, שם, עמ' 46–50.

82. שם, עמ' 50.

לעיה"ק ירושלים תובב"א, הנדפס בספר מקוה ישראל ומקויימת גם מחכמי ירושלים, ובעדות הגאון הגדול מה"ר חיים יוסף דוד אזולאי זללה"ה, וחכמי ירושלם שמו זר לראשם. וז"ל מכתבם הנכבד... והכתב הנ"ל בא אלינו ע"י החכם השלם דיין המצוין, כמוהר"ר ברוך גד נר"ו, אשר הלך בשליחות ירושלם ת"ו לערי מדי ופרס, ובאו עליו לסטים ובזזו את כל אשר לו, לבד הכתבים מפעה"ק הניחו אצלו, והניחוהו במדבר שמם כו', והלך רעב וצמא עד עשרה ימים... וישאלהו האיש בלשון הקדש: מאיזה אומה אתה, ויאמר: עברי אנכי, אמרו לו: מה עבודתך, השיבו: שמע ישראל כו'... ויאמר לו: אל תירא, עברי אנכי משבט נפתלי... וילך האיש הנזכר לשבטו... ויאמר לו: מהלך ג' חודשים הלכתי בג' ימים האלה, וחזרתי על כל השבטים. וספרתי להם כל מה שסיפרת לי מכל הקורות אתכם, ומהשעבוד מלכויות אשר משתעבדים בכם האומות, והראיתי להם את הכתב אשר נתת לי מאנשי קודש אנשי ירושלם את כל הכתוב בו מצרותכם, וידאגו דאגה גדולה עד מאד. וגם לבני משה הודעתי ממכתבך, ויבכו בכי גדול, ויתנו לי הכתב הזה שתוליכהו עמך לאנשי ירושלם, דברי שלום. ויאמר לו השליח: הגידה נא לי מה שמך, ויאמר לו: מלכיאל.

ר' ברוך גד עצמו לא ראה ולא פגש בשבטים, רק קיבל מהם כתב להעביר לאנשי ירושלים. עם זאת, הרבנים, ובכללם החיד"א, קיבלו עדותו כדבר ודאי. עוד עולה מהמכתב, שבני השבטים רואים עצמם בני חורין בעלי ממלכה עצמאית, ואת אנשי ארץ ישראל רואים כמשועבדים וכנרדפים:

וזה טופס הכתב אשר שלחו השבטים... ובני משה אשר מעבר לנהר סמבטיון, אל שבטי יהודא ובנימין אשר בירושלים תובב"א...
ונפשנו מאד נענה מתאבלים ומתאוננים כיענים במדבר רק על חורבן בית קדשינו ותפארתנו... ודאגה גדולה היא בלבנו... אשר נדחפנו ונהדפנו אל המקום הזה, אתם שבטי יהודה ובנימין זכיתם ההרה הר הקודש ירושלם, שאף שנחרב הבית... עדיין נשאר כותל המערבי קיים והשכינה לא זזה משם, ועל זה היה דוה לבבינו, למה נגרע מכם לשבת בארץ הלזו הנשמה, ואתם תשבו על אדמת הקודש לפני השכינה.

בהמשך מתוארים חייהם של בני ארבעת השבטים ובני משה, שזוכים לשלטון עצמאי, טוב ומבוסס. הם חיים ברווחה, חייהם ארוכים, ואין ביכולתה של שום

ממלכה להפריע להם, כי נהר הסמבטיון שומר עליהם מסביב. כמות האוכלוסייה שלהם גדולה פי ארבעים מיוצאי מצרים, הם שומרים תורה ומצוות ולומדים תורה, ודנים גם דיני תורה ואף ארבע מיתות בית דין.[83] בעקבות תיאור זה, עולה השאלה מדוע הם אינם יכולים לצאת משם ולעלות לארץ ישראל, ועל כך הם משיבים:

> ואל תתמהו לאמר, מאחר שאנחנו וד' שבטים מעבר הנהר עם רב ושגיא מאד, וממון לרוב, למה לא נצא למלחמה עם האומות. ידוע להוי לכון כי אנחנו שבטי בני משה, אין לנו יכולת לעבור את הנהר עד עת קץ, שיאמר ה' לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו, וכן הד' שבטים הנזכרים, אין להם רשות לעבור גבולם, כי אם כשיוצאים עם מלכיהם למלחמה עם הז' מלכויות אשר סביבותיהם, ואתם עם קדוש בטחו בה' עדי עד כי בי"ק צור עולמים, חזקו ואמצו לבבכם כל המיחלים לה'.
>
> כה דברי אחיכם בני משה, הבאים על החתום: המלך אחיטוב בן עזריה, הנשיא יהוצדק בן עוזר, הזקן אוריאל בן אביאסף

בדומה לסיפור אלדד הדני, כך גם ביחס לר' ברוך גד, היו שערערו על מהימנות דבריו. כך כתב ר' יעקב ספיר:[84] "אבל זיכרון ערכת אלדד הדני יביא חשד על ברוך הגדי, כי את זה לעומת זה - וה' הטוב יכפר בעד... ואני עשיתי את שלי, והעמדתי לפניכם הדברים כהויתן, ואתם תשפטו כטוב בעיניכם, ואשמעה מה יאמרו עוד גם חכמי הדור. ואחר נדבר ונשתעה יחד".

בשנת תרפ"ג, שלח הראי"ה קוק אגרת הסכמה[85] לרב הורוויץ, לרגל הוצאת ספרו 'קול מבשר', העוסק בענייני עשרת השבטים. בדבריו, הוא עומד על הערך הסגולי שבחיפוש עשרת השבטים, שעל ידיו מתקדם תהליך הגאולה:

---

83. תיאור הדברים כאן בעניין ר' ברוך גד דומה מאוד למסופר בספר אלדד הדני (סיפור ב), למרות מרחק הזמן הגדול של כ-1000 שנים בין התיאורים. והדמיון מעלה תהיות על אמיתות סיפור זה ודומיו.
84. אבן ספיר, חדרי תימן, מב, עמ' צו-צח, בסוף דבריו. ר' יעקב ספיר הלוי (1822-1885) היה שד"ר מארץ ישראל לקהילות יהודיות בחו"ל, וכתב את תיאור מסעותיו בספר אבן ספיר; ראה שו"ת דברי מנחם (כשר), סי' יג עמ' קפו בהערה; אנציקלופדיה אוצר ישראל (איזנשטיין), ז, עמ' 243.
85. אגרות הראיה, ד (תשד"מ), אגרת אקסב; מאמרי הראיה, א, מאמר על עשרת השבטים, עמ' 194-196. הסכמה זו לא נדפסה בספר קול מבשר.

הנני בזה להביע לכת"ר, ידיד נפשי שליט"א, את תודתי על עבודתו רבת הערך, בספרו היקר "קול מבשר", שתעודתו היא להעיר את לב טובי עמנו לדרוש ולחקור אחרי אחינו האובדים מאתנו, לפי הסוגים השונים, שכללם הם עשרת השבטים והרכבים, ואחרון חביב, בני משה. והנה אסף מר את כל הנמצא כתוב בזה מימי קדם, ואת כל הדברים שבאו בענין קדוש זה, על ידי התעוררות רוח טהרה בלב גדולי ישראל, מימים כבירים עד הדור האחרון. ונפלאות גדולות ראו עינינו, איך שעל ידי הרעיון של מציאות עשרת השבטים, שהכה שורש כל כך עמוק בלבו של האדם הגדול, ר' מנשה בן ישראל ז"ל, נסתבבו הדברים של שיבת אחינו בני ישראל לארץ בריטניא.[86] ומפעולה זו אנו רואים תוצאות של איזה צמיחת ישועה בימינו אלה, אחרי העלילות הגדולות של המלחמה וההצהרה הבריטית בדבר ביתנו הלאומי, שבודאי מאת ד' היתה זאת. וסוף כל סוף, יגלה ויראה על ידי מסיבות הללו, הופעת ישועה כללית המקרבת את צפיית גאולתנו בעזה"י... הצפייה הנאמנה של כת"ר, מחקריו בענין הקדוש הזה של בקשת אחינו הנעלמים, נסיעותיו וקבוץ כל האמור בענין נשגב זה, יש לנו לקוות שיתנו את פרים בחסד עליון, להתעוררות מעשית ורוחנית, והדברים יתבררו ויתלבנו במשך הזמן, בחסדי צור ישראל ב"ה.[87]

ז. מעמדם ההלכתי של בני עשרת השבטים

הגמרא (יבמות טז ע"ב-יז ע"א) עוסקת במעמדם ההלכתי של בני עשרת השבטים:

אמר רב יהודה א"ר אסי: עובד כוכבים שקידש בזמן הזה, חוששין לקדושין, שמא מעשרת השבטים הוא. והא כל דפריש מרובא פריש! בדוכתא דקביעי; דאמר רבי אבא בר כהנא: 'וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי' (מלכים ב' יח, יא), חלח זה חלזון, וחבור זו חדייב, נהר גוזן זו גינזק, וערי מדי זו חמדן וחברותיה, ואמרי לה זו ניהר וחברותיה. חברותיה מאן? אמר שמואל: כרך מושכי, חידקי,

86. על ר' מנשה בן ישראל ופעולתו להחזרת יהודי אנגליה, ראה אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, ד, עמ' 1063-1064.

87. ראה גם אורות, ישראל ותחייתו, אות כז.

ודומקיא; אמר ר׳ יוחנן: וכולן לפסול...[88] כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: לא זזו משם עד שעשאום עובדי כוכבים גמורים, שנאמר (הושע ה, ז): ׳בה׳ בגדו כי בנים זרים ילדו׳.

מפשטות דברי הגמרא עולה, שאין לחשוש שמא סתם גוי הוא מצאצאי עשרת השבטים, משום שאף אם הוא מצאצאי יהודייה,[89] חכמים הפקיעו את יהדותם.[90] מדברי כמה ראשונים נראה שהבינו את הדברים כפשוטם. כך כתב המאירי: "ולא עוד, אלא שקבלה היתה בידם, שכל אותם שניטמעו בהם ניטמעו לגמרי, אנשים ונשים, עד שבית דין שבאותו הדור עשאום כגויים גמורים, שלא להיותם בכלל דיני ישראל כלל",[91] וכך כתבו ראשונים נוספים.[92] הקרן אורה (שם יז ע"א ד"ה גמרא) העלה אפשרות שלא עשאום כגויים אלא לעניין חלות הקידושין של צאצאיהם, אולם אליבא דאמת הם יהודים, ולא הפקיעו את קידושיהם.[93] אפשרות זו הוצעה, בשל החידוש שבעצם היכולת להפקיע יהדות,[94] וגם לדידו, "על פי הנביאים ורוח הקודש נעשה זאת".[95] יש שהציעו, שהמימרה שעשאום כגויים אינה כפשוטה, אלא

88. רוצה לומר, הגם שיש לחשוש לשאלת כשרותם מבחינת יוחסין - הם יהודים, ויש לחוש שאם יבוא גוי ויקדש הוא מצאצאיהם, והקידושין יחולו.
89. בשונה מהביאור הראשון, שלפיו לא ייתכן שיהיו צאצאי יהודייה, משום שאותן נשים נתעקרו.
90. אמנם מדברי בה"ג, הלכות קידושין, נראה שדברי ה׳איכא דאמרי׳ של שמואל, מתייחסים ליהודי הנשוי לגויה ולצאצאיו.
91. עיין בדרשות הנודע ביהודה, דורש לציון, סוף דרוש ג, שחידש כי הגם שהם גויים, הם עדיין נחשבים כזרע ישראל לעניין מינוי גרים מצאצאיהם למשרות שיש בהם שררה, כדוגמת מינויים של שמעיה ואבטליון (דבריו הובאו בשו"ת ציץ אליעזר, יט, סי׳ מז אות ה).
92. פירוש הריב"ן, שם; שו"ת הרשב"ש, סי׳ תרטו.
93. ראה לשון הריטב"א, יבמות טז ע"ב ד"ה גוי; רשב"א, שם כב ע"א ד"ה מתניתין.
94. עיין חולין ו ע"א, ביחס לכותים. על האפשרות להפקיע יהדות, ראה הגהות חת"ס, או"ח סי׳ לט: יש באפשרות כלל ישראל להוציא יהודי מתוכם (ביחס לדבריו ראה שו"ת שבט הלוי, ד, סי׳ קעב, שהקשה על דבריו, ובשו"ת אגרות משה, יו"ד ה, סי׳ מא: "וברור שאין זה מדברי החת"ס"); שו"ת דברי יציב, אה"ע סי׳ סב; שו"ת חבל נחלתו, ז, סי׳ סא. וראה שו"ת שבט הלוי, שם: שתי אפשרויות להבין את דברי הגמרא כאן. וראה לקמן פרק יא אות ו.
95. עיין רשימות שיעורים (הגרי"ד סולובייצי׳ק), יבמות שם, בשם ר"ח מבריסק, שדין זה הוא מהתורה: "שאם יש קבוצת יהודים שהם מומרים לכל התורה כולה, ושנשתקע מהם כל שם יהודי, ואף הגויים שמסביבם אינם מחשיבים אותם ליהודים אלא לעכו"ם - אזי יש לחכמים כח התורה להפקיע כל חלות קדושת ישראל מהם, ולעשותם כעכו"ם לכל דיניהם, ואפילו לקולא". והוסיף שבמצב כזה, אין צורך בקבלת החלטה של בית דין, אלא קדושת ישראל

באה רק לשלול את החשש ההלכתי שפלוני שקידש אישה הוא מצאצאי עשרת השבטים.[96] מלבד זאת, יצוין שכל האמור הוא לפי ההבנה השנייה בדעת שמואל, אולם להבנה הראשונה, וכן לשיטת רב אסי, הדבר כלל לא נאמר להלכה.[97]

מסתבר שהדיון בשאלה האם עשו את צאצאי עשרת השבטים כגויים, עוסק באותם שגלו ונשארו בגלותם, ולא באותם שהושבו לארץ על ידי ירמיה.[98] ועדיין יש לדון בשאלת היחס שבין סוגייתנו ובין מחלוקת ר' עקיבא ור' אליעזר, בשאלה האם עשרת השבטים עתידים לחזור. לעיל (אות ד) הובאו דברי רבנו דוד (סנהדרין קי ע"ב), שסבר כי המחלוקת עוסקת במעטים שיישארו נאמנים לתורת ה', בעוד שסוגייתנו עוסקת באותם שנטמעו בין הגויים (כן משמע גם מלשון המאירי דלעיל). לפי זה, אלו שהתערבו בגויים ויהדותם אינה ידועה לנו כלל לא ישובו, גם לדעת רבי אליעזר. כך משמע גם מדברי מהר"ל (נצח ישראל, שם): "ואין לומר שהיו מתערבים עם הגויים, ופליגי אם אותן שנטמעו בין הגויים יחזרו לעתיד, דבפרק קמא דיבמות מוכח דלא חיישינן להכי... ושוב ליכא למיחש שנשארו מן עשרת השבטים".[99]

בטלה מאליה. "ולכן אמר הגר"ח זצ"ל, דהוא הדין היום בנוגע לצאצאי היהודים שנשארו בספרד אחרי הגירוש, המכונים בשם ה"מאראנוס", שבמשך הדורות נאבד מהם השם של יהודים, והם מחשיבים את עצמם ומזדהים היום כגויים מהעם הספרדי, וכן אומרים עליהם הנכרים שמסביבם, ומאחר שנטמעו במידה רבה כל כך, קדושת ישראל שלהם פקעה ממילא, וע"פ דין - הרי הם נכרים גמורים לכל דיניהם, בין לחומרא ובין לקולא. והוא חידוש נורא". להרחבה ודיון בחידוש זה, ראה מאמרו של הרב אהרון ליכטנשטיין: 'האח דניאל והאחווה היהודית', בספרו מוסר אביב, עמ' 247-270. וראה גם הרב אליקים קרומביין, 'על המומר והגר', צהר מ (תשע"ו), עמ' 77-97.

96. בתחילה, שאלה הגמרא מדוע יש צורך לחשוש שפלוני הוא מעשרת השבטים, והלא כל דפריש מרובא פריש, ותירצה ש"בדוכתא קביעי" (ראה מחלוקת רש"י ותוס' בביאור התירוץ), וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. בספר המקנה, סי' מד, קונ"א סע' ו, ובשו"ת אגרות משה, יו"ד ה, סי' מא, הסבירו שכוונת הגמרא באמירה שעשאום כגויים, לומר שדין זה הוא קבוע מדרבנן, מכיוון שהאיסור אינו ניכר במקומו, וחכמים לא החמירו במצב כזה לדון אותו כ'קבוע'. כעין זה נכתב גם ברשימות שיעורים, שם ד"ה שעשאום.

97. מדברי הב"י, אה"ע קנז, ד, נראה שפסק כאיכא דאמרי הראשון. מהרי"ק, שורש פה, הביא גם הוא שיטה זו ואת שיטת רב אסי, וכלל לא ציין לדברי ה'איכא דאמרי' השני. אכן, שיטת הראשונים המובאות בטור, אה"ע סי' מד, שנוקטת שאין להתחשב בקידושי מומר, סוברת כשיטת שמואל שעשאום גויים גמורים.

98. ראה לעיל סוף אות ב ובהערות שם, בעניין השבתם.

99. ראה בדבריו של הרב יהודה גרשוני, 'הפלאשים לאור ההלכה', קול יהודה, עמ' תפח-תפט, שלאור סוגיית יבמות הסיק תחילה שהפלאשים טעונים גיור. ברם, בהמשך דבריו (שם, עמ' תצא) הסתפק בדבר, שכן אולי על אלה ודוגמתם, שהייתה להם מסורת מסוימת

ייתכן, אם כן, שאותם שרצו לחפש את עשרת השבטים ולקרב בכך את הגאולה - כדוגמת רבי ישראל משקלוב, חיפשו רק כאלה שלא התערבו בגויים, שלא גזרו עליהם שיהיו כגויים, ולכן ייתכן שנשמרה אצלם מסורת ה'סמיכה'.

אפשרות נוספת היא, שסוגייה זו סוברת כדעת רבי עקיבא, ואותם שבטים אינם עתידים לחזור, ועשאום כגויים גמורים.[100] לפי זה, רבי אליעזר החולק וסובר שהם עתידים לחזור, חולק גם על כך שעשאום כגויים. לחילופין, הוא יסבור שהגמרא עוסקת רק בהפקעת הקידושין, ולא בביטול יהדותם לגמרי, וכהבנה שהעלה הקרן אורה הנ"ל.[101]

עוד אפשרות לביאור, היא בדרך הירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ה):

> עשרת השבטים - אין להן חלק לעולם הבא, ואינן רואין לעתיד לבוא. מה טעמא, 'וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה' (דברים כט, כז), מה היום הולך ואינו חוזר, אף הן הולכין ואינן חוזרין; דברי ר' עקיבה. ר' שמעון בן יהודה איש כפר אכוס אמר משום רבי שמעון: אם היו מעשיהן כיום הזה - אינן חוזרין, ואם לאו - חוזרין הן. ר' חזקיה ר' אבהו בשם ר' לעזר: אם באים הן גירי צדק לעתיד לבא, אנטולינוס בא בראש כולם.

הדעה האחרונה שצוינה כאן מחודשת: "אם באים הן גירי צדק לעתיד לבוא". ניתן להציע, שמדובר כאן בדעה נוספת - שהם יחזרו כגרי צדק. שיטה זו מתאימה עם האמור בגמרא שקבעום כגויים, ואעפ"כ הם עתידים לחזור - כגרי צדק. כך אין סתירה בין דברי הירושלמי לדעת רבי אליעזר, הסבור שהם עתידים לחזור. כהבנה זו בירושלמי נקט הרב אליהו אביחיל,[102] שעסק רבות בחיפוש צאצאיהם של עשרת השבטים. עם זאת, נראה שאין הכרח לפרש את הירושלמי באופן זה.

אודות תורה שבכתב, נחלקו ר' אליעזר ור' עקיבא, ואלה לא נחשבו כמי שנתערבו לגמרי בגויים (אף שייתכן שגזרו עליהם להיות כגויים), והם עתידים לחזור. ברם, הוא עצמו העיר, שדבריו ביחס ליהדות אתיופיה עומדים בניגוד לדברי הרדב"ז, שהתייחס אליהם כיהודים.

100. כך כתב בשו"ת הרמ"א, סי' סב, וכן העלה הרמ"מ כשר בספרו התקופה הגדולה, ב, עמ' 416.

101. בספר ברכת יצחק (גנק), סי' נב, הציע כיוון נוסף: מחלוקת ר' עקיבא ור' אליעזר מתייחסת לשאלה האם לאחר שעשאום כגויים, מועילה חזרה שלהם לישראל ללא גירות. דעת ר' עקיבא היא שהם יכולים לחזור לחיק ישראל רק ע"י גירות, ולא ע"י גאולת ישראל.

102. שבטי ישראל הנדחים והאובדים (מהד' תשנ"ט), עמ' 93. כך הסביר גם בספר משפט שלמה - סמיכה (אלבוים), סימן ח אות עה, עמ' ריג. ועיין פירוש לב ירושלים, על ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ה.

ייתכן שדברי ר׳ חזקיה אינם אלא הקדמה לדיון אודות אנטולינוס (שהוזכר שם, ובסוגיות נוספות בירושלמי: מגילה פ״א הי״א ופ״ג ה״ב), האם הוא גר או לא, ועל כך אמר ר׳ חזקיה שכשם שברור שלעתיד לבוא יהיו כאלו שיתגיירו, כן אנטולינוס התגייר (ראה קרבן העדה סנהדרין שם).

סיכום

בתחילת הפרק, הועלתה שאלת חיוב החיפוש אחר צאצאי עשרת השבטים, מה שעשוי להשליך בעתיד על שאלת הדמוגרפיה במדינת ישראל. בפרק זה נסקרו המקורות השונים שעוסקים בנושא - מהתנ״ך ועד לפוסקים מאוחרים, וכל שבתווך, ולא נמצאו הכרעות פסיקתיות חד-משמעיות בנידון. ייתכן שהפוסקים או חלקם לא ראו בכך אלא דברי אגדה ופרשנות ללא משמעות הלכתית, ואפשר שראו בכך ׳הלכתא למשיחא׳.

עם זאת, במהלך הדורות היו רבנים ואנשי רוח שניסו להתחקות אחריהם, ואף היו שדימו שמצאו את מקומם או קיבלו מהם רמזים. כך אירע במהלך מאות השנים האחרונות, כולל דורנו, ככל שהתגברה הציפייה לגאולה ולחזרת עם ישראל לארצו.

בימינו, העולם נעשה כ׳כפר גלובלי׳ אחד, והיכולות הטכנולוגיות של התקשורת לספק מידע על המתרחש בכל העולם התעצמו מאוד, וגם אפשרות התנועה ממקום למקום מאוד מפותחת. לאור שינויים אלה, לא מסתבר שישנן קבוצות של צאצאי עשרת השבטים שחיים כיהודים ונמצאים במקום עלום שאין אנו יודעים על קיומו. ואולם, לא מופרך הוא שקיימים ברחבי העולם צאצאים של אותם יהודים, אף שאינם מזהים עצמם ככאלה.

נראה שראוי למדינת ישראל, לעשות מאמצים לקירוב והעלאת אותם שמסתמנים כצאצאי עשרת השבטים, גם אם הקשר שלהם ליהדות קלוש. כך ביחס ל׳בני מנשה׳, ומכל שכן יהודי אתיופיה, כמובן אחר ווידוא יהדות או גיור כהלכה בהתאם להנחיות הרבנות הראשית לישראל. במקביל, אין חובה הלכתית ומעשית לחפש נידחים שמחזיקים בעדויות על היותם צאצאי עשרת השבטים, גם לא כפתרון לבעיות דמוגרפיות וגם לא כזרז לתהליך הגאולה ולקיבוץ הגלויות.

פרק יא

'כל יושביה עליה' – השלכות הלכתיות ויישום בתקופתנו

עם שיבת ישראל ארצה אחר גלות של כאלפיים שנים, שבה ומתעוררת שאלת תוקף חיובן של המצוות התלויות בארץ. להלכה, הפן הדמוגרפי - רוצה לומר, היחס בין מספר היהודים הגרים בארץ ישראל לאלו שגרים בחו"ל - משמעותי מאוד לקביעת דרגת החיוב של מצוות אלה. בגמרא (ערכין לב ע"ב) נאמר שמציאות שבה 'כל יושביה עליה' היא תנאי לחיוב במצוות היובל. כעין זה נאמר גם בנוגע למצוות חלה (כתובות כה ע"א): "ביאת כולכם... ולא בביאת מקצתכם".[1] בפרק זה נעסוק, אפוא, בבירור שיטות הראשונים והפוסקים בנוגע לשתי סוגיות אלו. והגם שמלשונות חז"ל ניתן לדייק שיש צורך בהתיישבות כל היהודים בארץ ישראל, יש הסבורים שמספיקה התיישבות רוב היהודים בארץ ישראל, וכדלהלן.

להלן מספר נתונים עדכניים:[2] בפרוס שנת תשפ"ג, עמד מספר היהודים בעולם על כ-15.3 מיליון נפש.[3] מתוך כלל האוכלוסייה היהודית, מספר היהודים בישראל[4] עומד על כ-7.08 מיליון (לעומת כ-6.95 מיליון בשנת תשפ"ב), ואילו כ-8.25 מיליון חיים מחוץ לישראל (מתוכם כ-6 מיליון בארה"ב, וכ-2.25 מיליון בשאר המדינות). אחוז היהודים בישראל מתוך כלל יהודי העולם עומד על 46.2%, עלייה

1. בנוגע לשאר המצוות התלויות בארץ - ראה לקמן אות ד.
2. https://www.inn.co.il/news/578432.
3. הנתונים מתבססים על מחקר שערך הדמוגרף פרופ' סרג'יו דלה פרגולה עבור השנתון היהודי האמריקני (2022) AJYB. לדיון בנתונים, נכון לשנת 2020, ראה הרב בנימין קוסובסקי, 'חיוב תרומות ומעשרות מן התורה בזמן הזה, 'ביאת כולכם' ', תחומין מג (תשפ"ג), עמ' 554-553.
4. יש לציין שמספר תושבים זה כולל גם את אלה שגרים באזורים שיש להסתפק האם הם נחשבים כחלק מ'ארץ ישראל' של עולי מצרים, כדוגמת הערבה הדרומית. כמו כן, ייתכן שבמספר זה כלולים גם יהודים הרשומים כך, אך אינם יהודים ע"פ ההלכה.

של אחוז לעומת השנה הקודמת.[5] נתונים אלה כוללים את כל המגדירים עצמם כיהודים ואינם מחזיקים בזהות דתית אחרת. הנתונים אינם כוללים את המגדירים עצמם 'יהודי באופן חלקי'.

שנת תשפ"ב הייתה שנת זינוק בעלייה, ונרשם בה שיא של שני עשורים בעלייה: כ-60 אלף עולים מ-93 מדינות עלו בתשפ"ב, בסיוע הסוכנות היהודית בשיתוף עם משרד העלייה והקליטה.[6]

לפי נתונים אלו, אנו קרובים מאוד למצב שבו רוב יהודי העולם יהיו בארץ ישראל, וייתכן שתהיה לכך השלכה הלכתית משמעותית. יתירה מזו, נתונים אלו (בעיקר ביחס ליהדות העולם) אינם תואמים בהכרח את ההגדרה ההלכתית הקובעת מיהו יהודי.[7] בשל כך, לא מופרך להניח שבפועל, רוב יהודי העולם כבר נמצאים בארץ.[8]

בפרק זה נברר, אפוא, מה הם התנאים שנדרשים להחלת תוקף מצוות התלויות בארץ מדאורייתא.

---

5. נתונים דומים, נכונים ליום העצמאות תשפ"ג, ראה: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2023/133/11_23_133b.pdf.
6. יש לציין כי בכלי תקשורת רבים צוין שרוב העולים בשנה זו לא היו יהודים ע"פ ההלכה. ראה לדוגמה: https://www.israelhayom.co.il/judaism/judaism-news/article/13749412. נתון זה מצטרף למגמה כללית של ירידה בשיעור העולים היהודים, בייחוד ממדינות ברית המועצות לשעבר. ראה ד"ר אילה אליהו, 'עולים מברית המועצות לשעבר שאינם מוכרים כיהודים והיקף גיורם בישראל', אתר מרכז המחקר והמידע של הכנסת, ז באב תשפ"ב, עמ' 4-6. ראה גם בפרק המבוא אודות הזרים בישראל.
7. ראה אצל ר"ב קוסובסקי, לעיל הערה 3.
8. ע"פ הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הגדרת אוכלוסיית ישראל שמתפרסמת בנתונים הרשמיים, כוללת את תושבי המדינה וכן את אזרחיה שנמצאים בחו"ל פחות משנה. לפי זה, ישנו מספר בלתי ידוע של יהודים שנמצאים בחו"ל, ומבחינה הלכתית לא נכון לכוללם עם יושבי הארץ.

א. רוב יושביה או כל יושביה?

1. מצוות יובל - "בזמן שכל יושביה עליה"

נאמר בגמרא (ערכין לב ע"ב):[9]

> דתניא: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה, בטלו יובלות, שנאמר (ויקרא כה, י): 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה' - בזמן שכל יושביה, עליה ולא בזמן שגלו מקצתן;[10] יכול היו עליה והן מעורבין, שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין, יהא יובל נוהג? תלמוד לומר: 'לכל יושביה', בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין.

מברייתא זו ניתן להבין שכוונת 'כל יושביה' כפשוטה - 'כל' ממש. לכן, בטלו היובלו כאשר בני שניים וחצי השבטים גלו מארץ ישראל.[11] זאת, אף שעדיין רוב היהודים, מרוב שבטי ישראל, המשיכו להתגורר בארץ.[12] לכאורה, קביעה זו נסתרת מסוגיית הוריות (ג ע"ב):

> אמר רבי יונתן: מאה שישבו להורות, אין חייבין עד שיורו כולן, שנאמר (ויקרא ד, יג): 'ואם כל עדת ישראל ישגו' - עד שישגו כולן, [עד שתפשוט הוראה בכל עדת ישראל]. אמר רב הונא בריה דרב הושעיא: הכי נמי מסתברא, דבכל התורה כולה קיי"ל רובו ככולו,[13] והכא כתיב 'כל העדה', הואיל וכך, אפילו הן מאה.

---

9. כעי"ז בספרא, פרשת בהר, פרשה ב.
10. עיין משנה כסף, פנים חדשות, אות יא: ניתן לדייק שביטול היובל היה דווקא מחמת שגלו בניגוד לרצונם. לא כן במקרה שיש מהציבור שיוצאים מרצונם מהארץ, שבכך אין משום ביטול היובל. בדומה לזה, ראה הרב יעקב דב רפפורט, 'ביאור השיטות שאין שביעית נוהגת בזמן הזה', מוריה רכו-רכח (מנחם אב תשנ"ד), עמ' נב: רוב יושביה היינו רק הרוצים להיות בה, אך לא אלו שפנו אליה עורף ואינם רוצים להתיישב, וגלות ראובן וגד הלא הייתה בניגוד לרצונם. וראה גם שערי טהר, א, סי' יט, עמ' 294. וראה לקמן אות ה, דיון בשיטת הישועות מלכו, ולכאורה מה שקשה על הישועות מלכו קשה על שיטתם, אך נראה שנקטו טעם זה בנוגע ליובל ולא בהכרח לגבי תרומות ומעשרות, וצ"ב.
11. על סדר גלויות מלכות ישראל, ראה לעיל פרק י אות א.
12. על הטעם שבגינו תלתה התורה את היובל בנוכחות רוב ישראל, ראה להלן פרק יד אות ב.
13. על השאלה הכללית, מתי חל דין 'רובו ככולו', ועל כך שאינו חל בשיעורי התורה (לא נאמר שמקווה שיש בו פחות מארבעים סאה יוכשר מטעם זה, וכדו'), ראה שו"ת חת"ס, או"ח סי' קמ; שו"ת אגרות משה, או"ח א, סי' כח; שו"ת דברי יציב, או"ח סי' כג; הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'בעניין רובו ככולו', מוריה רסה-רסו (כסלו תש"ס), עמ' פה-צב, ועוד.

סוגייה זו דנה בשאלה מהו האופן שבו בית דין שטעה בהוראתו, ורוב הציבור עשה על פיו, חייב בפר העלם דבר. שיטת רבי יונתן היא שיש צורך שכל היושבים בבית דין יורו בדבר. רב הונא בריה דרב הושעיא הסביר את טעמו, שאומנם בכל התורה כולה רובו ככולו, אך כאן הדין שונה, משום שהתורה כתבה מפורשות שדין זה תלוי ב'כל העדה'. הגמרא מקשה על הנחה זו:

> מתיב רב משרשיא: סמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי ר"א בר' צדוק, שהיו אומרים: אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה; ואמר רב אדא בר אבא: מאי קרא, 'במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו' (מלאכי ג, ט), והא הכא דכתיב 'הגוי כולו', ורובא ככולא דמי. תיובתא דר' (יוחנן) [יונתן] תיובתא.

ואם גם כאשר כתוב מפורשות 'כל' - די ברוב, אזי מה שנאמר 'הגוי כולו', ביחס לקבלת הציבור את גזירות חכמים, אין הכוונה בהכרח לכולם, ומספיק גם רובם (ראה רשב"ם ב"ב ס ע"ב ד"ה הגוי). הוא הדין בעניין הוראת בית הדין, "כל עדת ישראל" הכוונה יכולה להיות הוראת רובם, וקשה על שיטתו של רבי יונתן. עיקרון הלכתי זה של הליכה אחר הרוב, מוכר לנו בנושאים רבים: הכרעת בית דין,[14] ביטול ברוב,[15] ועוד.[16]

לאור זאת, יש לעיין בשאלה מדוע בדין 'כל יושביה עליה', שבו לשון הכתוב הוא: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה", יש צורך בכולם ואין די ברובם. לשאלה זו נתן

---

14. כמו שנאמר (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות", שם דין זה נכתב מפורשות. נראה שאם ההלכה הייתה קובעת שהכרעה מתקבלת רק פה אחד, חיינו לא היו חיים, שהרי כמעט תמיד יש מי שאינו מסכים, ובאין הכרעה, "איש את רעהו חיים בלעו" (אבות פ"ג מ"ב). בשם הרב חיים סולובייצי'ק נכתב (חידושים, בבא קמא כז ע"ב; רשימות שיעורים, נדרים כח ע"ב אות ג), שהכלל רובו ככולו מבוסס על דין אחרי רבים להטות (וכעי"ז בשו"ת חת"ס, שם, אך עי' נזיר מב ע"א שנלמד ממקום אחר, וראה חי' מהר"ץ חיות, נזיר שם).
15. רש"י, ביצה ג ע"ב: "דמדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב: 'אחרי רבים להטות' "; וראה שו"ע, יו"ד קיא, ד, שמן התורה מין במינו בטל ברוב.
16. וכן כותב בשו"ת הרא"ש, כלל ו פרק ה: "על עסק של רבים אמרה תורה אחרי רבים להטות. ועל כל ענין שהקהל מסכימים, הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם. לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים, אחרי רבים להטות".

דעתו בעל מצפה איתן (נדרים לא ע"ב):[17] "מנא לן דכל דוקא ומשגלו מקצתן בטל יובל, אימא דברוב יושביה סגי". תשובתו היא שיש להבחין בין מקרים שונים: כאשר סגנון התורה הוא שמצריך את כתיבת המילה 'כל', ולא דין הליכה אחר הרוב, אזי למרות שכתובה המילה 'כל', הכוונה היא ל'רוב'. לעומת זאת, כאשר הסגנון אינו מצריך את כתיבת המילה 'כל', ובכל זאת היא כתוב - יש להבינה כפשוטה, להצריך דווקא כל ולהוציא מהליכה אחר הרוב. ולכן, בענייננו, ביחס למילים 'הגוי כולו':

> יש לומר דמשום הכי בההיא דע"ז גבי 'הגוי כלו', דאיצטריך למיכתב כולו משום רוב, דאילו מדכתב גוי לא שמעינן רוב, דהא שבט אחד נמי איקרי גוי, וכיון דאיצטריך משום רוב, משום הכי אמרינן דכל היינו רוב... והכא נמי י"ל כההיא דערכין, דמשום רוב יושביה לא איצטריך למכתב לכל יושביה, אלא יושביה סתם, והוי ידעינן דבעינן רוב יושביה עכ"פ, דאם לא כן - לא לכתוב כלל יושביה.

העולה מכאן הוא שחיוב יובל מן התורה חל רק כאשר כל עם ישראל נמצא בארץ.[18]

2. מצוות חלה - "ביאת כולכם"

בגמרא (כתובות כה ע"א) נאמר תנאי דומה בנוגע למצוות חלה:

> אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא: 'בבואכם אל הארץ' (במדבר טו, יח) - אי בבואכם, יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים? תלמוד לומר: 'בבואכם' - בביאת כולכם אמרתי, ולא בביאת מקצתכם; וכי אסקינהו עזרא, לאו כולהו סלוק.

הרב שלמה יוסף זוין[19] דן בסוגיה זו עוד טרם הקמת המדינה. הוא נדרש לשאלה

---

17. התקשה בזה גם בספר אור הישר (הילמן), מסכת עבדים פ"א.
18. כפי שיתבאר בהמשך, לדעת הרמב"ם גם החיוב מן התורה במצוות נוספות התלויות בארץ תלוי ב'כל יושביה עליה': שמיטה, תרומות ומעשרות וחלה.
יצוין שלהלן (אות ב1) יתבאר, שאף שעקרונית לא נאמר כאן כלל 'רובו ככולו', אין זה אלא רק ביחס לשבטים, אולם ביחס לפרטים עצמם, ניתן להסתפק ברוב ואפילו פחות מכך.
19. 'המדינה העברית וקדושת הארץ', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 15 (פורסם לראשונה בעיתון

האם 'ביאת כולכם' האמורה בנוגע למצוות חלה, פירושה כמשמעה - כולם, או שמספיק רוב הציבור, וכתב:[20]

> ואולי "כולכם" פירושו כולכם ממש, בלי יוצא מן הכלל, ו"רובו ככולו" לא נאמר כאן? באופן כזה מובן מאליו, שהרי זה תנאי שאי אפשר לקיימו. לא מצאתי מפורש גילוי לספק זה, אבל מסתבר שאין הדבר בגדר ספק כלל. אף בדבר שכתוב מפורש בפסוק שצריכים כל העם, אמרו רובו ככולו. הכלל שאין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולים לעמוד בה, למדו מהפסוק: "ואותי אתם קובעים הגוי כולו" - "אי איכא גוי כולו, אין; אי לא, לא" (ע"ז לו ע"ב). מבחינה לשונית, כבר כתב הט"ז (או"ח סימן שפ ס"ק א) שלפעמים "לכולכם" מובנו לרובכם.

לדבריו, "כולכם" האמור כאן פירושו רוב, שכן רובו ככולו, כבכל התורה. נראה שגם אם ביובל לא נאמר רובו ככולו - כאן הדבר שונה, שהרי בתורה עצמה לא נאמרה המילה כל, אלא "בבואכם", ורק דרשת חז"ל היא שמצריכה ביאת כולכם.[21] הרב זוין כתב שלא מצא "מפורש גילוי לספק זה", אך כך נמצא בריטב"א (כתובות שם ד"ה בבואכם): "בבואכם, בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם... מכל מקום,

---

הצופה, טבת תש"ח). בתחילת הדברים כתב: "מצד אחר, יכולה המדינה החדשה להשפיע על קדושת הארץ כולה - מבחינה טכנית. להרמב"ם, הרי קדושת עזרא לא בטלה, אלא שהחסרון של 'ביאת כולכם' גורם לאי חיובה של הארץ בתרומות ומעשרות מן התורה. המדינה העברית שתוקם, היא מאפשרת למלא את הפגם הזה! היא תתן את היכולת לקלוט את רוב ישראל בארץ ישראל. וודאי, אפשרות בלבד - לא מספיק. ביאת כולכם, מובנה ביאה ממש, ביאה בפועל. אבל כשהאפשרות הזאת תתגשם בהמשך הזמן, הרי יתמלא החסרון שהיה בימי עזרא".

20. ראה אילת השחר (שטינמן), במדבר טו, יח, שחידש שנשים וקטנים אינם בכלל החשבון, ונשאר בצ"ע אם גם הערב רב שהסתפח לעם ישראל נכלל בחשבון, מאחר שלא קיבלו נחלה. משמע מדבריו שרק אלה שזכו לנחלה נכללים בחשבון, וצ"ע מה יאמר ביחס לשבט לוי. כמו כן, דבריו מוסבים על חובת חלה, לעומתו ראה שו"ת השבי"ט, א, סי' ג ד"ה ועוד, שדווקא לעניין יובל שייך לומר שנשים אינן בכלל המניין, שהרי שם הוזכר התנאי של ישיבת כל שבט בנחלתו, מה שאין כן בחיוב חלה. בעניין הראויים להיכלל בתנאי ביאת כולכם וכל יושביה עליה, עיין אישי דעת (שטיינברגר), סי' לג אות יא, שהציע שמי שאינו שומר תורה ומצוות אינו בכלל, ראה שם סברתו.

21. כך יתפרשו גם דברי הגמרא בכתובות, שם: "וכי אסיקנהו עזרא - לאו כולהו סלוק", ולכן חלה לא נהגה בזמנו מן התורה, ו'כולהו' - הכוונה לרובם.

בעינן שיהיו כל ישראל או רובם בארץ,[22] כמו שהיה בזמן כבוש וישיבה". הא לך, אפוא, שלחיוב מן התורה במצוות חלה מספיקה התיישבות רוב ישראל בארצם.[23] כך עולה גם מלשונו של ספר החינוך (מצווה שפה): "ודוקא בזמן שכל ישראל שם, כלומר רובם, שנאמר: 'בבואכם' ",[24] וכן כתבו ראשונים ואחרונים נוספים.[25] עם זאת, מלשונות הרמב"ם יש מקום לדייק שצריך ביאת כולם ממש. כך כתב (הל' תרומות פ"א הכ"ו): "שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר: 'כי תבואו' - ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן".[26] הרמב"ם הדגיש את הצורך בביאת כולם, כמו שהיה ב'ירושה ראשונה', שכללה את כל ישראל, וכפי שיהיה לעתיד לבוא בביאה שלישית,[27] עליה אמרו הנביאים שגם היא תכלול את כל עם ישראל.[28] לפי הבנה זו,[29] קשה להניח שהדבר יוכל להיות תלוי רק בנו, שנצליח לקבץ את כל נדחי

22. עי' גם שו"ע, או"ח ריח, ב: "על נס שנעשה לקצת ישראל, כל זמן שלא נעשה לכל ישראל או רובן... אין מברכין עליו".
23. אם כי יש לעיין בדבריו שכתב "כמו שהיה בזמן כיבוש וישיבה", והלא אז היו שם כל ישראל!
24. וראה לשונו גם במצוות בניית בית המקדש (מצווה צה): "ונוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן".
25. עיין רמב"ן גיטין לו, שהשווה בין יובל ותרומות ומעשרות; וראה חלת לחם, סי' א, ס"ק ג: "דכי ס"ד שאם יתאחר איש אחד בביאתו, יתעכבו כולן מלהתחייב במצוות חלה ותרומה בעבורו, ונצטרך לבדוק בכל ישראל אם לא נחסר אחד מכולם, והרי בכל התורה כולה קיי"ל רובו ככולו", והוסיף שכך היא משמעות רש"י, כתובות כה ע"ב ד"ה לאו כולהו (לשונו להלן הערה 32); תורת הארץ ב, א, הערה א; חזו"א, שביעית סי' כא סק"ה: "ואם ישובו רוב ישראל"; אמת ליעקב (קמינצקי), כתובות שם, בדעת רש"י הנ"ל. מפשטות הלשון נראה שרוב הוא כפשוטו - קצת יותר מחמישים אחוז (עי' חשוקי חמד פסחים עט ע"ב, אולם עי' להלן הערה 31). וראה אם הבנים שמחה, פרק שלישי, אות ע, שנקט בפשטות שדי ברוב, ע"פ הכלל שרובו ככולו.
26. וראה לשונו גם בהל' ביכורים פ"ה ה"ה: "ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר: 'בביאת כולכם' ", ובהל' איסורי ביאה פ"כ ה"ג: "חלה בזמן הזה... אינה של תורה... וכשעלו בימי עזרא, לא עלו כולם". וראה הרב יהודה עמיחי, 'רוב יהודי העולם בארץ ישראל', אמונת עתיך 66 (סיון-אב תשס"ו), עמ' 64, ושכן ניתן להבין בדעת ר"ח מבריסק, אך מסקנתו אינה כדיוק זה, אלא שמספיק רוב, וכאחרונים דלהלן הערה 30.
27. עיין לקמן הערה 58, ביאור נוסף בדעת הרמב"ם.
28. ראה לדוגמה יחזקאל לד, יב-טז.
29. כך הבין בפירוש הגמרא בשו"ת ארחותיך למדני, א, או"ח סי' קיא אות ט, ושאין אומרים שם דין רובו ככולו, משום שהתורה שינתה ונקטה לשון: "בבואכם", וכתוצאה מכך דרשו חז"ל:

ישראל, ונראה שהדבר אפשרי רק בסיוע אלוקי.

אולם, מדברי כמה אחרונים נראה שלא דקדקו כך. לשיטתם, גם לדעת הרמב"ם נאמר כאן הכלל "רובו ככולו".[30] אמנם ניתן אולי להציע, שמכיוון שכוונת הרמב"ם בצורך ב'כל ישראל' היא שאין די ברוב של מעט יותר ממחצית. נדרש רוב משמעותי וניכר, כזה שמבטא את עובדת היות כלל ישראל בארצם, ודי בו אף שמיעוט נמצא מחוצה לה, וצ"ע.[31]

ב. תוקף מצוות התלויות בארץ בימי עזרא ובתקופת בית שני

1. יובל

בראשית ימי בית שני, עלו ארצה רק מעטים מתוך כלל ישראל.[32] לאור זאת, דנו ראשונים בשאלה האם, ובאיזה אופן, נהגו בתקופה זו מצוות יובל, שמיטה ויתר המצוות התלויות בארץ. הגמרא (ערכין לב ע"ב) ציינה היקש בין כניסת ישראל לארץ בימי יהושע ובין העלייה בתקופת עזרא:

> דכתיב (נחמיה ח, יז): 'ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד', אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא? אלא מקיש ביאתם בימי עזרא

"ביאת כולכם" (ראה רש"י, שם ד"ה הכי גרסינן).

30. עיין בדרך אמונה, שם ס"ק כח, שנקט שגם לדעת הרמב"ם הכוונה היא לרוב, כדעת שאר הראשונים, וכן כתב במעדני ארץ, תרומות ב, 'הלכות פסוקות' פ"א הכ"ו. ועי' חלת לחם, שם, שהוכיח כך ממה שכתב הרמב"ם שתנאי זה נוגע גם לחיוב תרומות ומעשרות, מה שנהג רק לאחר י"ד שנים של כיבוש וחלוקה, ואז בוודאי היו כמה אנשים שיצאו לסחורה וכדו' ולא היו בארץ, אלא על כרחנו שרובו ככולו לעניין זה.

31. כעין מה שמצינו בברכות מח ע"א: "רובא דמינכר בעינן". כעין הבנה זו, ראה: חבל נחלתו (אפשטיין), ו, סי' לד עמ' 204; אישי דעת (שטיינברגר), סי' לג אות יג; הרב יצחק דביר, 'ביאת כולכם - בהישג יד או הלכתא למשיחא?', אמונת עתיך 141 (תשרי תשפ"ד), עמ' 30-39, וכתב כן גם בשם הרב יהודה עמיחי. וראה שאילת דוד (חידושים בענייני שביעית, יז ע"ב בהגהה): "אבל כמה צריך להיות בארץ שיחשבו הם כל יושביה, לא נדע עד יבא ויורה צדק" (וכעי"ז שם יט ע"א בהגהה).

32. עזרא ב, סד: "כל הקהל כאחד ארבע ריבוא אלפיים שלוש מאות שישים". על פי זה, כתב רש"י (לעיל הערה 25): "רובן נשארו בבבל". ועי' שיר השירים רבה, פרשה ח, ג: "שהיו דלין באוכלוסין".

לביאתם בימי יהושע: מה ביאתם בימי יהושע, מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה - אף ביאתן בימי עזרא, מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה.

הגמרא תמהה על כך מכוח הברייתא (שהובאה לעיל), שממנה עולה שדין היובל נוהג רק כשכל יושביה עליה, מה שלא התקיים בימי עזרא. והשיבה: "א"ר נחמן בר יצחק: מנו יובלות לקדש שמיטין". משמע, שהיובל עצמו אכן לא נהג, אך ספרו את שנותיו כדי לדעת באילו שנים יש לנהוג את השמיטה (וגם היא נהגה רק מדרבנן, וכדלקמן).

בהמשך הסוגיה (לג ע"א), הקשתה הגמרא על ההבנה שבימי בית ראשון, לאחר שגלו עשרת השבטים, לא נהגו יובלות:

ולא מנו שמיטין ויובלות? והכתיב (ירמיה לד, יד): 'מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך', והוינן בהו: מקץ שבע שנים, והכתיב (דברים טו, יב; ירמיה שם): 'ועבדך שש שנים', ואמר רב נחמן בר יצחק, שש לנמכר ושבע לנרצע! ההוא בתוכחה כתיב, וקאמר נביא: השלחתם. והכתיב (ירמיה לד, י): 'וישמעו וישלחו'! אלא אמר ר' יוחנן, ירמיה החזירן ויאשיה בן אמון מלך עליהן. ומנא לן דהדור? דכתיב (יחזקאל ז, יג): 'כי המוכר אל הממכר לא ישוב', אפשר יובל בטל ונביא מתנבא עליו שיבטל? אלא מלמד שהחזירן ירמיה.

הנה כי כן, ירמיה השיב את עשרת השבטים, ולקראת סוף ימי הבית הראשון שוב נהגו דיני היובל והשמיטה. מעתה יש לעיין, האם לפי מסקנת הסוגיה נהג יובל בימי בית שני. בשאלה זו נחלקו ראשונים, ע"פ סוגיות שונות.

במשנה (גיטין פ"ד מ"ג) נאמר: "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם". מטרת תקנת הלל הייתה שאנשים לא יימנעו מלהלוות כסף, מתוך חשש שמא הלווים לא ישיבו להם את כספם, בשל מצוות שמיטת כספים. הגמרא (גיטין לו ע"א) תמהה, כיצד יכול הלל לתקן תקנה כנגד דין תורה:

ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא? אמר אביי: בשביעית בזמן הזה, ורבי היא; דתניא, רבי אומר: 'וזה דבר השמיטה שמוט' (דברים טו, ב), בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים.

מתשובת הגמרא עולה, כי בזמן הבית השני לא נהגה שמיטה מדין תורה, ומשום כך גם שמיטת כספים נהגה מדרבנן בלבד, ולכן יכול היה הלל לתקן פרוזבול. מדברי רש"י (שם ד"ה בשביעית) עולה, שדין השמיטה תלוי בדין היובל:

> והלל כרבי סבירא ליה, דאמר שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דרבנן הוא, ואף על גב דהלל בבית שני הוה, סבירא ליה לאביי דבבית שני - הואיל ולא היה יובל נוהג, לא נהגו שמיטין מדאורייתא, ודאמרינן בערכין (לב ע"ב): מנו יובלות לקדש שמיטין - מדרבנן קאמר. ומצאתי בתלמידי רבינו יצחק הלוי, שכתב במסכת גיטין בירושלמי, מנין שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שיובל נוהג, שנאמר: 'וזה דבר השמיטה שמוט', אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית. אבל בתורת כהנים ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין יובל נוהג, ואומר אני שהוא מחלוקת.

רבנו תם[33] חלק על רש"י. לשיטתו, היובל נהג בימי הבית השני, ומספר הוכחות לשיטתו: בראשית ימי הבית השני הובא אשם שפחה חרופה (כריתות יא ע"א), והלא שפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי, שדיניו נוהגים רק בזמן שהיובל נוהג. כך גם תקנת הלל שנוגעת לדין בתי ערי חומה (ערכין פ"ט מ"ד) תוקנה בימי הבית השני, אף שדין זה נוהג רק בזמן שהיובל נוהג, ועוד. לאור זאת הסיק רבנו תם, שתקנת הפרוזבול תוקנה עבור הדורות הבאים, שלאחר החורבן. לשיטתו, הדעה שהובאה בסוגיית הגמרא בערכין, ולפיה בימי בית שני נהג היובל רק מדרבנן, נדחית מפני מסקנת הסוגיה שם: לאחר שהגמרא מסיקה שגם בימי הבית הראשון שבו לנהוג בדיני היובל, לאחר שירמיה השיב את עשרת השבטים, חוזרת בה הגמרא מהקביעה שבימי בית שני נהג היובל רק מדרבנן. לפי זה, ניתן להניח שגם בימי הבית השני נהג היובל מן התורה, אלא שכאן מתעוררת שאלה: הלא כדי שינהג יובל מן התורה, צריך שיתקיים מצב שבו כל יושביה עליה. על כן, חידש רבנו תם (תוס' גיטין לו ע"א ד"ה בזמן): "דאמרינן דירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהן, נמצאו דהיו שם מי"ב שבטים, ואף על גב שלא עלו כולם - חשיב כל יושביה". כעין זה הובא גם בתוס' (ערכין לא ע"ב ד"ה התקין): "ומיהו מכל שבט ושבט

33. ספר הישר, סי' קכג; תוס', גיטין לו ע"א ד"ה בזמן; תוס', ערכין לא ע"ב ד"ה התקין; תוס', נדה מז ע"א ד"ה לא.

חזרו מקצתן, והוי שפיר כמו כל יושביה עליה, כדאמרינן לקמן שמנו יובלות, אף על גב דלא חזרו כולן". נמצא שכוונת האמור בגמרא "כל יושביה" היא לנציגות שבטית. וכן בסוף ימי בית ראשון, לאחר שירמיה השיב את עשרת השבטים, הייתה נציגות לכל אחד מהשבטים,[34] וכך גם בבית שני, ודי בזה (אותם שירמיה השיב, גלו עם שבטי יהודה ובנימין לבבל - ואף חזרו איתם בבית שני).[35] הנחה זו מחודשת, שהרי נאמר מפורשות: "כל יושביה", אך נראה שסתירת הסוגיות דחקה את ר"ת לפרש כך. בנוסף, כשהרמב"ן (גיטין שם) ציין לדברי התוספות, הוא הוסיף טעם ותבלין לחידושם: "אם לא תאמר כן, כשהלכו שנים ושלשה מהם למדינת הים יבטל".

עם זאת, הרמב"ן (גיטין שם) חולק על רבנו תם, ובדומה לעולה מדברי רש"י, הוא סבור שבזמן בית שני נהגו דיני היובל מדרבנן בלבד.[36] זו גם שיטת הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ג). וכך הסביר הרמב"ן את סוגיית עשרת השבטים שירמיה החזירם:

> שלפי דעתי, אפילו למ"ד עשרת השבטים ירמיהו החזירן, לא גלו לבבל מעולם אלא חזרו למקומם הראשון, כדאמרינן:[37] 'ואבדתם בגוים' (ויקרא כו, לח) - אלו עשרת שבטים שגלו למדי; ושם נשתקעו כולם ולא נתערבו עם ישראל, ולא גלו לבבל, ובבית שני לא היו מעולם.

הוכחתו היא מכך שבימי הבית השני, כששבו מבבל, לא מוזכרים אלא שבטי יהודה ובנימין ותו לא.[38] משמע שאף אם ירמיה החזיר את עשרת השבטים בסוף ימי

---

34. ראה פסקי תוספות, ערכין לא ע"ב אות עז: "כשיש אחד או שנים מכל שבט, הוי כל יושביה עליה". לכאורה, לשיטתו יש לומר שכשגלו שראובן וגד לא נשאר מהם אפילו אחד, שאם לא כן היה היובל נוהג (אך ניתן לומר שאף שהיו מהם שנשארו, לא התקיים התנאי שישבו במקומם ולא יהיו מעורבים בשבטים אחרים).
35. ואף שבספר עזרא לא הוזכרו במפורש אלא שבטי יהודה ובנימין, נאמר על כך במדרש סדר עולם (פרק כט): " 'ארבע רבוא וגו', מלבד עבדיהם' וגו' (שם ב, סד-סה), בכלל, ובפרט אינן אלא שלשים אלף ושלש מאות וששים, ושנים עשר אלף היכן הם, אלא אלו שעלו משאר השבטים".
36. ראה צניף מלוכה (רמ"צ נריה), עמ' 19: הטעם לתנאי 'ביאת כולכם' ו'כל יושביה עליה' לחלות חיוב המצוות מן התורה הוא "שאז ודאי קיים שלטון יהודי מלא". לכן בבית שני, כשלא היה שלטון מלא - החיוב לא נהג. אין הדברים אמורים לדעתו של ר"ת, שלא הצריך אלא נציגות של כל השבטים.
37. תורת כהנים, בחוקותי פרשה ב פרק ח.
38. ראה עזרא א, ה; שם ב, א; שם ג, ט; שם ד, א, ועוד.

בית ראשון, בימי בית שני הם לא היו בארץ. ולכן, מסקנתו היא שכדי שהיובל יחול, "אינו נקרא כל יושביה עליה, ולא בבואכם, עד דאיכא רוב כל שבט ושבט, כדאמרינן בעלמא בכל דיני הצבור, לפסח ופר העלם דבר של צבור,[39] וכי תעלה על דעת הרב ז"ל שאם עלו שנים או שלשה מכל שבט ושבט, יהא יובל נוהג להם".

נמצא, שלשיטתו יש צורך ברוב מכל שבט ושבט על מנת שהיובל יחול, ולא כשיטת ר"ת שהסתפק בנציגות מכל שבט. בנוגע להסברו של ר"ת, שהלל תיקן פרוזבול לדורות מאוחרים, שלאחר חורבן הבית, כתב הרמב"ן: "אי אפשר לומר שיתקן הלל ויאמר לכשיחרב בית המקדש יעשו פרוזבול, חס ושלום; שלא היה פותח פיו לשטן, ולא מתקן תקנות לחורבן, אף על פי שהיו יודעין שיחרב". עוד הקשה הרמב"ן על דברי רבנו תם, שהרי בגמרא ערכין נראה שעל מנת שהיובל יחול, יש צורך שכל שבט ישב במקומו, ולא נראה שכך היה בימי הבית השני. לבד מזאת, גם לא כל חלקי ארץ ישראל התקדשו בזמן הבית השני, שהרי עזרא לא כבש את כל המקומות בהם ישבו שבטי ישראל קודם לכן. אמנם, ר"ת (ספר הישר קכג) כתב, שגם בבית שני "היו יושבין בעריהם".[40]

החתם סופר (גיטין לו ע"א ד"ה בזמן) נדרש לביאור סוגייתנו לאור מחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר בעניין עתידם של עשרת השבטים.[41] המשנה (סנהדרין פ"י מ"ג) אומרת שלדעת רבי עקיבא עשרת השבטים אינם עתידים לחזור, ולרבי אליעזר הם עתידים לחזור. החת"ס מצדד בביאורו של ר"ת, שרק מעטים מכל השבטים שבו

---

39. הרמב"ן מוכיח את דבריו משתי סוגיות. האחת בפסחים (עט ע"ב - פ ע"א): דין טומאה הותרה בציבור, והאחרת בהוריות (ה ע"א): פר העלם דבר של ציבור. אף שאין הדמיון מוחלט, שהרי בסוגיית הוריות אין צורך דווקא ברוב ציבור, אלא ברוב השבטים, נראה ששם צריך 'קהל', אזי גם רוב שבטים נקרא קהל, ככל דין רובו ככולו. לעומת זאת, בנידוננו נאמר 'כל' יושביה, ולכן מסתבר שהכוונה לכל שבטיה. עכ"פ, מהשוואתו לסוגיות אלו משמע שאין צורך ברוב גדול, אלא במעט יותר ממחצית הציבור, וככל התורה כולה (על הדימוי לסוגיות אלו, ראה בתמיהתו של שו"ת שאילת דוד, יו"ד סי' ח).
40. ועי' שאילת דוד, יו"ד סי' ח: "דדוקא שבט שלם שלא נתחלק מעכב חלות היובל, לא מיעוט השבט". ועי' משנה כסף (שפירא), פנים חדשות אות י: ביאור התנאי המופיע בגמרא ש'יושבים כתקנם' אין הכוונה דווקא שכל אחד במקומו, אלא די בכך שכל אחד יכול לשבת במקומו, ואין כיבוש וכדו' שמונע זאת, ובזה יישב את שיטת ר"ת. לדרכים נוספות בביאור שיטת ר"ת, ולפיהן בבית שני לא היו צריכים כל אחד ואחד לשבת במקומו, ראה: שו"ת ציץ אליעזר, י, סי' א אות טו; ארץ חמדה, א, שער ב סי' ח אות ד.
41. ראה בהרחבה לעיל פרק י אות ז.

בסוף ימי הבית הראשון, ואלו ששבו חזרו גם בימי הבית השני. החת"ס מוסיף וכותב שהקביעה שהיובל יכול היה לנהוג בימי הבית השני למרות שלא כולם ישבו בארץ, אינה מטעמו של רבנו תם שגם נציגות מכל שבת נחשבת כ'כל יושביה עליה', אלא משום שסוגיה זו נוקטת כדעתו של רבי עקיבא, שאותם שגלו לאשור אינם עתידים לחזור, וממילא כבר אין צורך למנותם כחלק מ'כל יושביה'. אולם, מוסיף החת"ס, שלהלכה התקבלה דעת ר' אליעזר ולא דעת ר' עקיבא, ומכיוון שהם כן עתידים לחזור - הרי שכל עוד לא שבו, חסר קיום התנאי של 'כל יושביה עליה'.[42]

שיטה נוספת היא זו של הפני יהושע (גיטין לו ע"ב ד"ה ומיהו), לפיה יש לחלק בין שתי תקופות בזמן הבית השני: בתחילת תקופות הבית השני אכן עלו מעטים, ואז היובל לא נהג מדין תורה, אולם לאחר ימי עזרא הצטרפו רבים מבני בבל, עד שישבו בארץ ישראל רוב ישראל, ונהגו היובלות מדין תורה.[43]

2. חלה

עד כה, עסקנו בשאלת היובל בימי הבית השני. מה באשר לחיוב חלה, אשר חיובה מהתורה הוא ב'ביאת כולכם'? הרמב"ן השווה בין גדר זה לגדר 'כל יושביה' שנאמר ביובל:

> ועוד, שהרי אפילו לענין חלה אמרינן בכמה דוכתי (כתובות כה ע"א, נדה מז ע"א): אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא - חלה דרבנן, משום דכתיב (במדבר טו, יח): 'בבאכם', בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו ישראל סלוק, ואם עלו כל השבטים עד שנקרא בהם כל יושביה עליה, כל שכן שאני קורא בהם בבאכם, וזה דבר ברור ומפורש, אלא אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבואכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט.

---

42. ראה בספר משנה כסף, שם, אות ז: שביאר (בביאורו הראשון) את שיטת ר"ת כשיטת החתם סופר, שלרוב יושביה די בנציגים מכל שבט, משום שפוסקים להלכה כר"ע. אמנם אם כך היא דעת ר"ת, הוא היה צריך לכתוב להדיא שחשש לדעתו של ר"ע. בדרך דומה נקט גם הרב שלמה גורן (תורת השבת והמועד, תשמ"ב, עמ' 596) בביאור דברי ר"ת.
43. כעין זה כתב גם בחלת לחם, סי' א, שיירי ברכה סק"ג, אך עיין גרש ירחים, גיטין שם, שחלק. ראה גם רדב"ז, הל' תרומות פ"א ה"ה, בשם יש מפרשים, שבמשך ימי הבית השני נהגו ביובלות, מפני שציפו ששאר בני עשרת השבטים ישובו לארץ, אך בפועל הם לא שבו (וגם הרדב"ז שחלק על דבריו, נראה שלא חלק על הקביעה שבפועל לא שבו).

ניתן לדקדק מלשונו, שבדומה ליובל, גם בנוגע לחלה התנאי הוא "רוב כל שבט ושבט".[44] אמנם רבנו תם סבר שהגדרים שונים,[45] וכמו שמובא בשמו בתוספות (נדה מז ע"א ד"ה ולא): "ואם תאמר, והלא כל יושביה עליה קרינן לענין יובל, לפי שמקצת כל השבטים עלו לפר"ת, דאמר דיובל נהג בבית שני מהאי טעמא. ויש לומר, דבבואכם משמע טפי בביאת כולכם".[46] והטעים זאת הדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח ד"ה בזמן):

> דבבואכם שאני, דלא קאי על השבטים אלא על כל כלל ישראל שיכנסו לארץ, ולכן צריך רובם, אבל לכל יושביה עליה קאי אחר שנתיישב בארץ, וקאמר דצריך שכל השבטים ישבו שיהא מיושב הארץ, וי"ל דבזה סגי מעט מכל שבט.

נמצא, אפוא, שלשיטתו של הרמב"ן וסיעתו - לא רק שמצוות היובל לא נהגה בימי הבית השני, אלא גם מצוות חלה. וגם רבנו תם, הסבור שדיני היובל נהגו, מסכים שמצוות חלה לא נהגה. כפי שהובא לעיל (אות א), מדברי כמה ראשונים עולה, שעל אף שנקטו כרמב"ן ביחס לתנאי החיוב ביובל - רוב מכל שבט בשבט, הרי שבנוגע לחלה אין צורך בנציגות כל השבטים, אלא די ברוב ישראל.

ג. מצוות נוספות

מדברי ראשונים ואחרונים נראה שישנן מצוות נוספות התלויות בתנאים הנ"ל:[47]

---

44. אמנם יש שהבינו שגם לשיטת הרמב"ן יש חילוק ביניהם: לחיוב ביובל צריך רוב מכל שבט ושבט, אך לחיוב בחלה די ברוב ישראל, גם אם אין נוכחות של כל השבטים: ראה ארץ חמדה, שם אות ב; שו"ת זכרון בספר, סי' טז ענף ג אות ז. ואכן, כך נראה מלשון שאלתו של הרמב"ן, אולם מסוף דבריו משתמע שלא כך: "אינו נקרא כל יושביה עליה, ולא בבואכם, עד דאיכא רוב כל שבט ושבט" - הרי שתנאי זה נצרך לשתי המצוות.
45. וראה לקמן (אות ד) שלא רק באופן מניין רוב יושביה יש ביניהם חילוק, אלא גם באופי הדין.
46. אמנם הרמב"ן באחת מקושיותיו על ר"ת נקט שמסתבר יותר ש'כל יושביה' יתבאר כ'כל', יותר מאשר 'ביאת כולכם', וכך ביאר דבריו בשו"ת שאגת אריה, דיני חדש, סי' טו.
47. ראה ספר החינוך (מצווה צה), שסבור כי גם מצוות בניית בית המקדש תלויה בכך שיהיו רוב ישראל בארץ ישראל (עי' שו"ת משנה הלכות, ה, סי' שי, ש'רובו ככולו'), ועיין: שו"ת ציץ אליעזר, י, סי' ה; ביצחק יקרא (נבנצל - על הש"ס; מהד' תש"ע), סי' מ אות ג. בעניין מצוות מינוי מלך, האם גם היא תלויה ב'ביאת כולכם', ראה הרב מאיר מולר, ' 'ביאת כולכם' כתנאי למצוות מינוי מלך', אמונת עתיך 130 (שבט תשפ"א), עמ' 102-110, ובתגובת הרב יעקב

א. שמיטה - לשיטת רבי (גיטין שם), **דיני שמיטה תלויים בדיני היובל. מדברי רוב הפוסקים נראה שנקטו להלכה כשיטתו, וגם החיוב בדיני שביעית מן התורה תלוי ברוב יושביה עליה, כביובל.**[48]

ב. תרומות ומעשרות - הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' כו) **פסק שבדומה לחלה, גם החיוב בתרומות ומעשרות מן התורה תלוי בביאת כל ישראל:**[49]

> שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר: 'כי תבואו' - ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא, שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה. וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות, שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם, כתרומה.

הראב"ד (שם) **והטור** (יו"ד, סי' שלא) **חלקו על הרמב"ם, וסברו שתנאי זה נצרך רק בחלה, ולא בתרומות ומעשרות, אולם השו"ע והרמ"א** (יו"ד שלא, ב) **הכריעו להלכה ולמעשה כשיטת הרמב"ם.**[50]

אריאל ובתגובה לתגובה, שם 131 (ניסן תשפ"א), עמ' 156-160. וראה גם שולחן מלכים, על הל' מלכים ומלחמות, פ"א ה"א אות ד, ובהערה 41.

48. אמנם ראה תורת כהנים, פרשת בהר, פרשה ב: "עשה שביעית אע"פ שאין יובל". רש"י גיטין לו ע"א ד"ה בשביעית ציין לדברים אלו, וסיים: "ואומר אני שהוא מחלוקת". ועיין כסף משנה, הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ג ופ"י ה"ט, שמשמע שלדעת הרמב"ם שמיטה נוהגת בזמן הזה מדין תורה, אולם כבר כתבו האחרונים שלא כדבריו: עיין פאת השולחן, שביעית סי' כג אות ט, ובבית ישראל סקכ"ג; חזו"א, שביעית ג, ח, ועוד. וראה גם לשון הרמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז: שביעית תלויה בתנאי המבואר בהל' תרומה - ביאת כולכם; ועי' חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"י, שבשמיטה יש צורך בשני התנאים: כל יושביה כביובל, וביאת כולכם כבתרומה.

49. רבים התקשו במקור דבריו של הרמב"ם, ובכך שהם סותרים לכאורה את סוגיית הגמרא בכתובות כה ע"א, שם נראה שהדין כן רק לגבי חלה ולא לגבי תרומה. ראה שבת הארץ, מבוא ב; ארץ חמדה א, שער ב, סי' ג, אות יב-יג, ובהפניות שבספר המפתח על הרמב"ם (מהד' פרנקל). וראה בחידושי ר' חיים הלוי, שם: תרו"מ נלמדות משביעית, מפני שהם תלויות בחשבון שנות השמיטה (עי' רש"י כתובות שם ד"ה ולא) ובשביעית יש צורך בשני תנאים: 'יושביה עליה' ו'ביאת כולכם'.

50. לשון הרמ"א: "ויש חולקין וסבירא להו דחייבין עכשיו בארץ ישראל בתרומות ומעשרות מדאורייתא - אך לא נהגו כן".

ג. ערלה - לדעת הצל"ח (ברכות לו ע"א ד"ה ולפי), בכל מקום שנאמר 'כי תבואו', תוקף החיוב מן התורה מותנה ב'ביאת כולכם', וגם מצוות ערלה בכלל זה.[51]

ד. לקט, שכחה, פאה, פרט ועוללות - החינוך (מצווה רטז) כתב בדעת הרמב"ם, שגם מצוות אלו דינן כתרומות ומעשרות, וחיובן מן התורה תלוי ב'ביאת כולכם'. אמנם המנחת חינוך (שם) תמה על דבריו, וכך גם אחרונים נוספים.[52]

ד. "ביאת כולכם" - תנאי במצווה או בקדושה?

כנזכר לעיל, לאחר ששבטי ראובן וגד גלו בטל דין היובל, שהרי כבר לא היו כל יושביה עליה. מעתה יש לעיין, האם גם מצוות חלה בטלה מהתורה בשלב זה. לשיטת ר"ת, שהתנאים לחלות המצוות שונים, ניתן לומר שמצוות חלה המשיכה לנהוג מן התורה, שהרי רוב יושביה היו עליה, גם אם לא היו אלה כל שבטיה. כך נקטו גם הריטב"א וראשונים נוספים, שלא הזכירו את התנאי שצריך שתהיה נציגות מכל שבט.

אולם לדעת רמב"ן, שהשווה בין התנאים, ניתן לומר שאכן, גם מצוות חלה בטלה מהתורה. אחרונים הסתפקו בכך, ויסוד ספקם הוא בשאלה האם התנאי של 'ביאת כולכם' האמור לגבי חלה הוא תנאי בקיום המצווה, או שזה דין ביצירת קדושת הארץ. לדרך הראשונה, לאחר שגלו שבטים אלה גם מצוות חלה לא נהגה, בעוד שלדרך השנייה מצוות חלה המשיכה לנהוג, מאחר שבשעת הכיבוש היה מצב של 'ביאת כולכם'.[53]

נראה שספק זה עומד גם בפני עצמו, בביאור התנאי של 'ביאת כולכם', גם לפי השיטות שסבורות שאין צורך ברוב מכל שבט ושבט. לשאלה זו ישנה השלכה

---

51. עיין גם שבת הארץ (מהד' מכון התורה והארץ), מבוא ב, עמ' 84, שאפשר שבכל המצוות התלויות בארץ נדרש התנאי של 'כל יושביה עליה' (למעט כלאים), לפי שזה תנאי בקדושת הארץ (וראה לקמן אות ד).
52. עיין ארץ חמדה, שם, סי' ו.
53. עי' ערוך השולחן העתיד, הל' תרומות נב, ב, ואור שמח, הל' תרומות פ"א הכ"ו, שציינו לשתי האפשרויות. מאסף לשיטות אלו, ראה בספר תרומות הארץ, פ"א הכ"ו אות א; שו"ת חבל נחלתו, ו, סי' לד. וראה צניף מלוכה (רמ"צ נריה), עמ' 165, בביאור המחלוקת.

משמעותית לימינו:[54] לפי הדרך הראשונה - בשעה שיהיו רוב ישראל בארץ, ממילא יחולו שוב מהתורה חיובי חלה ותרו"מ, ואם כן, הדבר אפשרי כבר בזמננו.[55] לעומת זאת, לפי הדרך השנייה - יש צורך ביצירת קדושה מחודשת לעניין זה,[56] ואם כן, ייתכן שקדושה כזו לא ניתן להחיל בזמננו.[57]

ה. שיטות נוספות

1. ציץ אליעזר: שישים ריבוא

הרב אליעזר יהודה ולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר, י, סי' א) חידש שגדר 'ביאת כולכם' אינו תלוי בכל ישראל אלא בשישים ריבוא, כשם שהיה בעת כניסת ישראל לארץ ישראל:[58]

> ואמינא בזה מילתא חדתא, והוא, דיש לומר שהמודד הוא ששים ריבוא מישראל, כפי שמצינו שהיה בכזאת ביוצאי מצרים שיצאו לכבוש את הארץ, וכל שנמצאים בארץ ישראל ס' ריבוא מישראל נקרא כבר כל יושביה עליה, ובימי עזרא מכיון שלא עלו כמספר הזה, ועלו רק ארבע רבוא אלפים ושלש מאות וששים ככתוב בספר עזרא, ולא הגיע מספרם אפילו לכדי רוב של ס' רבוא על כן לא הועילו בקידושם לחייב בתרו"מ מה"ת.

הציץ אליעזר הסתמך בדבריו על דברי רבנו גרשום (ערכין לב ע"ב ד"ה כל)[59] ורש"י (כ ע"ב ד"ה סוריא), וציין שקדמו בחידוש זה בעל הישועות מלכו (בחידושיו על הרמב"ם 'קרית

---

54. נראה שהפוסקים הראשונים שדנו בכך כשאלה הלכתית מעשית הם חלת הארץ, סי' א אות ה; ותורת הארץ (קלירס), חלק ב, ביאורים פרק א, אות יא.
55. כך לדוגמה נקטו חתם סופר, נדה מו ע"ב ירושה, ובדומה ליובל; אבן האזל, הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז אות ה.
56. כך לדוגמה נקטו מנחת חינוך שפה, ג; חידושי הגר"ח על הרמב"ם, הל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז.
57. ראה להלן הערה 67.
58. ראה גם ילקוט שמעוני, הושע סי' תקיח: "מה יציאתם ממצרים בס' רבוא, וכניסתן לארץ בס' רבוא - כן לימות המשיח בששים רבוא". לשיטתו, ניתן לבאר כך גם את הרמב"ם שמשווה בין ביאה ראשונה לשלישית, ראה לעיל אות א. אפשרות נוספות בביאור שיטתו על שישים ריבוא כסימן לגאולה, ראה בספר התקופה הגדולה, ב, עמ' 523-526.
59. אך עי' הר הקודש (שפירא), עמ' צח אות פה, שדחה את פרשנות הציץ אליעזר.

ארבע'; הל' תרומות פ"א הכ"ו). **שיטתו היא בעלת השלכה משמעותית ביותר לגבי חלות מצוות חלה ותרומות ומעשרות בימינו:**[60]

ואם צדקנו בדברינו האמורים בהגדרת ביאת כולכם, הרי יוצא לנו שמאז שהתיישבו בארצנו כאן במספר של ששים ריבוא (קרי: שש מאות אלף מישראל), נקרא שכל יושביה עליה[61] וחייבים בתרומות ומעשרות מן התורה,[62] ומכל שכן שנתחייבנו בזה מן התורה כעת, אחרי הכיבוש (ולא מכח חזקה לבד), ובכל מקום שכבשו הן בשטח של עולי בבל והן בשטח של עולי מצרים, ויורד גם העיכוב של חיסרון כל יושביה.[63]

אולם כל זאת לגבי תרומות ומעשרות בלבד, ולא לגבי יובל, שעבורו יש צורך בתנאים נוספים:

מובן שכל האמור לא מועיל לן לענין חיוב מניית יובלות, דלענין זה צריכים גם תנאי אחר, שיחזרו לארץ מכל השבטים ושלא יהיו מעורבבין שבט בשבט, כדאיתא בערכין שם וברמב"ם... ועוד יעוין בספר שאילת דוד, בקונטרס החידושים בעניני שביעית... אבל מכיון שברור הדבר שיבוא בימי מלך המשיח תיקון כל שבט ושבט בפני עצמו, כמבואר בנבואת יחזקאל שתחלק הארץ לשבטים, אם כן יבוא זה על ידי מלך המשיח, שמלך המשיח ברוח קדשו או ע"פ אורים ותומים יחלק הארץ לגבולותיה ושבטיה ומשפחותיה, ויכוין לכל אחד חלקו אשר יגיע לו בירושה... ומינה מכיון שהדבר לא ישאר כך, ויבוא

60. כשיטתו נטה לפסוק הרב דב ליאור, במכתבו שהתפרסם בתחומין (לעיל הערה 3), עמ' 560.
61. ראה תורת השבת והמועד (גורן), עמ' 599, שגם הוא נקט כך בביאור רבנו גרשום, ואף חידש שמספיק רוב מתוך שישים ריבוא.
62. אך עיין ביצחק יקרא (נבנצל – על הש"ס; מהד' תש"ע), סי' מ אות ג: "ולענין דורנו, נראה דאי תליא קדושת הארץ בשישים ריבוא, היינו בס' ריבוא כאלה שחלקו א"י בימי יהושע, דהיינו גברים מבן כ' עד בן ס' מי"ב שבטים, ולפי זה לא נדע מספר בני ישראל בארץ לענייננו, כי כיום כולם ספק צאצאי גרים, ועי' פסחים (פז ע"ב) דיתכן דכיום הרוב גרים, והוודאים הם כהנים ולויים, ולהם לא נחלקה הארץ, ובוודאי לא נוכל להחליט דיש כיום ס' ריבוא". וראה גם הר הקודש (שפירא), שם אות פד. עוד יש להעיר, שאם יש לדמות בין התנאים של ביאה ראשונה לביאה שלישית, יש לציין גם לדברי החלת לחם, סי' א אות ה, המצריך כניסה לארץ על פי הדיבור, כבכניסה ראשונה; ועיין ציץ אליעזר, שם, שדחה את בדבריו.
63. "ולא רחוק מלומר שלדעת רגמ"ה זאת גם בימי בית שני, כשהגיעו למספר ששים ריבוא חזר להיות חיוב תורה".

החילוק והבירור לשבטים - כל עוד שאין זה, לא תחזור לנו חיוב מניית יובלות בשום כיבוש שנעשה, עד בוא מלך המשיח.

2. "ביאת כולכם" - שיכולים לעלות

הישועות מלכו (ליקוטי תורה, פרשת תרומה) דן בשיטת ספר החינוך[64] הסובר שגם מצוות בניית המקדש תלויה בביאת כולכם, ומקשה, שהרי בימי הבית השני לא היו כל ישראל בארצם, ואעפ"כ בנו אותו. הוא מתרץ:

> כיוון שהיה בידי כולם לעלות ולא רצו, נטלו העולים כוח וזכות הנשארים, ולהם היה הכוח והזכות מרוב ישראל, ומקרי רוב ישראל על אדמתם.

כמה אחרונים כתבו שניתן להשליך מדבריו על ימינו-אנו, ששערי הארץ פתוחים בפני (כמעט) כל יהודי העולם החפצים בכך.[65] כך הציץ אליעזר (שם), שכתב כי לדבריו אפשר שגם בזה"ז ינהג חיוב תרומות ומעשרות מהתורה, שהרי רבים יכולים לעלות לארץ אלא שאינם רוצים. אולם, העיר על כך שדבריו הם לכאורה נגד הרמב"ם, שסבר שבבית שני לא נהג חיוב תרומות ומעשרות לפי שלא היו כל יושביה עליה, הגם שאחרי הצהרת כורש הם יכלו לעלות, ולא עלו (וראה בדבריו, שדן גם בהוכחותיו לשיטתו, וכתב שאינן מוכרחות).[66] אמנם, הרב אפרים פישל טכורש (כתר אפרים, סי' ג אות ד עמ' לב-לה) כתב סברה זו גם בהקשר של חיוב תרומות ומעשרות.[67]

---

64. הנ"ל הערות 24 ו-47.
65. קול צופיך (גרשוני), סי' א; ביצחק יקרא, שם: שניהם בהקשר של חובת בניין המקדש בזה"ז.
66. אך עיין לעיל הערה 10, שיש שהעלו כשיטתו לגבי יובל. וכך חילק בתורת השבת והמועד, עמ' 598-599.
67. כעין זה גם בשם הרב אביגדור נבנצל, אצל הרב בנימין לנדאו, 'תרומות ומעשרות', כתלנו יג (תש"נ), עמ' 243 הערה 7.
בשולי הדברים, נציין לשתי דעות נוספות בעניין חלות חיוב תרומות ומעשרות בזה"ז: א. רבנו חננאל, מועד קטן ב ע"ב: "והאידנא דאין שמיטה בקרקע, שארץ ישראל בידי עובדי כוכבים היא", מדבריו משמע שהחיוב אינו תלוי בהימצאות כל יושביה עליה דווקא, אלא בכך שהארץ תחת שליטתנו - וכך דייק מדבריו הרב דוד מצגר, יסוד אמונה - קונטרס בענייני שביעית, סי' ה עמ' לט, ורצה לדייק כך גם מלשון ספר החינוך; ועי' משאת משה (חברוני), קידושין סי' סו ד"ה אמנם, וצ"ע. ב. הלכות ארץ ישראל (שחובר בתקופת הרא"ש, גם אם לא ע"י בנו ר' יעקב), בדין חיוב חלה, אות י: "אפילו היום, אם תהיה עיר אחת בארץ ישראל מיוחדת לדירת ישראל, והשדות מיוחדות לישראל, ולא יהא עליהן אימת גוי שיוכל

ו. "ביאת כולכם" ו"רוב יושביה" - כיום ולעתיד לבוא

האם עלינו לחוש שכבר התקיימה 'ביאת כולכם', ולשיטות הסוברות שדי ברוב ישראל לשם כך (לעיל אות ד)[68] - חיובי מצוות התלויות בארץ הם מדין תורה? נראה, שלבד מהשאלה העובדתית-עכשווית שהוצגה לעיל, מסתבר שלא ירחק היום ורוב היהודים יהיו בארץ ישראל. זאת ועוד; יש לדון בשאלות נוספות: שאלת השתייכותם של צאצאי עשרת השבטים לעם ישראל, והאם עלינו למנותם בחשבון זה. ועוד, מה היחס ההלכתי - בהקשר זה - לאותם שהתרחקו מתורה ומצוות והתבוללו בין הגויים.

1. עתידם של עשרת השבטים

כאמור לעיל, נחלקו ראשונים בשאלה האם בימי בית שני נהגה מצוות היובל מן התורה - לדעת התוס' נהגה ולדעת הרמב"ן לא נהגה. מחלוקתם תלויה בהגדרת 'כל יושביה' שנאמרה לגבי יובל, האם הכוונה כל שבטיה (ר"ת), או רוב מכל שבט ושבט (רמב"ן). מה יהיה הדין לדידם בזמן הזה? ייתכן שלדעת ר"ת, גם בזמן הזה ישנם בארץ נציגים מכל השבטים, כשם שעלו נציגים מכלל השבטים בזמן בית שני. עם זאת, נראה שהלכה למעשה אין די בכך, משום שלצורך קיום יובל (ושמיטה שתלויה בו) יש צורך גם במיקום השבטים בנחלותיהם, דבר שבוודאי אינו מתקיים היום.[69] בנוסף, גם לדעת ר"ת, בנוגע לתרומות ומעשרות וחלה, הכלל הוא 'ביאת כולכם' - רוב ישראל. עוד יש לעיין בדעת הרמב"ן, שסבור שיש צורך

לגרשם ממנה - זו היא קדושתה, וחייב במעשר דאורייתא". לעיון בשיטתו, ראה שו"ת ציץ אליעזר, י, סי' א; מקדש מלך (פראנק), פרק ג, הררי בשדה סע' 1, ועוד.

68. ולא תנאי בחלות קדושת הארץ. אמנם, גם לשיטה זו, אפשר שכיבוש צה"ל מעניק קדושה לחלקי הארץ - ראה ארץ חמדה, א, שער ג, סי' יג; 'המדינה העברית וקדושת הארץ', שם, עמ' 15-25; הרב אריה שטרן, 'קדושת ארץ ישראל בימים ההם ובזמן הזה', אמונת עתיך 50 (מרחשוון-כסלו תשס"ג), עמ' 64-71; הרב יעקב אריאל, 'הנגב והערבה - האם נתקדשו בקדושת הארץ?', תחומין כט (תשס"ט), עמ' 291-306. וראה סיכום דעות: הרב יצחק דביר, 'השלכות כיבוש ימינו על גבולות הארץ לעניין שמיטה', תחומין מב (תשפ"ב), עמ' 508-509.

69. וראה גם תורת כהנים, בהר א, ב, שהתנאי של ישיבת השבטים במקומם שייך גם לשמיטה, אף ללא תלות ביובל (וראה פירוש הראב"ד והר"ש שם). אמנם, יש שנראה מדבריהם שאין צורך בתנאי זה כיום; וראה לעיל הערה 40, הפניות לדברי האחרונים בביאור דעת רבנו תם.

ברוב מכל שבט ושבט - שספק אם דבר זה מתקיים בימינו. וכך כתב הרמב"ן בספר הזכות (גיטין יח ע"א):

> ולמאן דמתרץ התם, עשרת השבטים ירמיהו החזירן מנו יובלות עד שגלו, ומשבטלה הארץ בחורבן הבית ודאי בטלו עד הבנין העתיד במהרה בימינו בע"ה, שהרי עשרת השבטים לא חזרו בימי עזרא.

משמע שלדבריו, כדי שחובת היובל תשוב, צריך לחכות עד שישובו עשרת השבטים. אמנם בחידושיו לגיטין (לו ע"א), שנזכרו לעיל, כתב הרמב"ן שעשרת השבטים עלו ע"י ירמיה בימי יאשיה, אך לאחר החורבן שבו למקומם ולא השתלבו שוב בעם ישראל. הוא סמך בדבריו על המדרש (הנ"ל): "ואבדתם בגוים - ר' עקיבא אומר אלו י' שבטים שגלו למדי, אחרים אומר ואבדתם בגוים אין אובדין אלא גולה". מלשון המדרש משמע, שלדעת רבי עקיבא פסוק זה מלמד שישנם כאלו שלא ישובו, וכבר לא יהיו חלק מעם ישראל. זאת בניגוד לדעתם של 'אחרים' הסבורים שפירוש "ואבדתם" הוא גלות בלבד. אם כן, נראה שלשיטתו, עשרת השבטים גלו ואינם עתידים לחזור לעתיד לבוא, וממילא לא יהיה צריך למנותם כחלק ממניין עם ישראל לעתיד לבוא, לצורך חלות מצוות התלויות בארץ. זו גם שיטת רבי עקיבא במשנה (סנהדרין פ"י מ"ג) שעשרת השבטים אינם עתידים לחזור, ולא כרבי אליעזר הסבור (שם) שהם עתידים לחזור.[70] לכאורה, דברי הרמב"ן הללו סותרים לדבריו בספר הזכות. זאת ועוד, הוזכר לעיל (פרק י אות ד) כי לכאורה, שיטת ר' עקיבא מנוגדת פסוקים מפורשים העוסקים בשיבת כל ישראל לעתיד לבוא.[71] גם בספר הגאולה (שער ראשון, מהד' מוה"ק עמ' רסט-רע), בביאורי נבואות שמתייחסות לעתיד לבוא, כתב הרמב"ן מפורשות שעשרת השבטים עתידים לשוב. כך, ביחס לנבואת ישעיה (פרק מ), כתב הרמב"ן ששבטי ישראל יגאלו רק אם יצדיקו עליהם את הדין:

> וכן פירש הנביא מי הם הנגאלים, כמו שאמר (ישעיה מח, א): 'שמעו זאת בית יעקב, הנקראים בשם ישראל, וממי יהודה יצאו'. ולא תמצא בפרשיות האלה זכר לאפרים ולשבטי ישראל, רק ליהודה לבדו, זולתי בפסוק (שם מה, כה):

70. משנה זו וביאורה הובאו בהרחבה לעיל בפרק י אות ד.
71. ראה שם בהרחבה, ובהסברי הראשונים.

'בה' יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל', ורצונו לומר שיצדיקו עליהם את הדין, ויתבהלו בו לאמרו גם אנחנו נגאל.

אמנם בנוגע לנבואות ירמיה ויחזקאל ביאר שהם עתידים לשוב, ולא כתב שהדבר תלוי בכך שיצדיקו את הדין על עצמם:

ומן המוכרח בירמיה פרשת 'כתוב לך את כל הדברים האלה' (ירמיה ל, ב), כי שם נאמר (שם, כד-כה): 'באחרית הימים תתבוננו בה. בעת ההיא נאם ה', אהיה לאלוקים לכל משפחות ישראל'. והנה עשרת השבטים ממשפחות ישראל הם, וכן מפורש בפרשה ההיא כי היא על אפרים שהוא ממלכות שאר השבטים עשרה... ובדברי יחזקאל נבואות רבות מוכרחות, כי הוא השיב בנבואתו שבות ירושלם ושבות שומרון, שהם שבטי ישראל... והוא ע"ה אמר (יחזקאל כ, מ): 'כי בהר קדשי בהר מרום ישראל... יעבדוני כל בית ישראל כלה', וזה הכפל לחזק ולאמת כי כל שבטיהם יכנסו בכלל הנבואה הזאת.

כדי ליישב את הסתירה, ניתן להציע שהרמב"ן סובר כדעת רבים (לעיל פרק י שם) שביארו שדברי רבי עקיבא מתייחסים לגולים עצמם, שאינם עתידים לשוב בתחיית המתים ולזכות לחלק בעולם הבא, אולם צאצאיהם עתידים לשוב.[72] לפי זה נראה, ששיטת הרמב"ן היא שיש להתחשב בכלל עשרת השבטים, וממילא בימינו, שלא ידוע לנו מי הם והיכן הם נמצאים, אין קיום של 'כל יושביה עליה' (גם להבנה שדי ברוב), ואין 'ביאת כולכם'.[73] כמו כן, נזכיר את שיטת החתם סופר (לעיל אות ב1), שאף שהבין את שיטת רבי עקיבא כפשוטה, כתב שהלכה כשיטת רבי אליעזר, וכן כתב מהר"ל (נצח ישראל, לד).

אחד היסודות שעליהם מתבססים אותם שדנו בשאלת עשרת השבטים, הוא מה שאומרת הגמרא (בבא בתרא קטו ע"ב): "גמירי דלא כלה שבטא". על כן, ביאר מהר"ל (שם), שגם לסוברים בביאור ר"ע כפשוטו, שעשרת השבטים אינם עתידים לחזור, עלינו לומר שכל השבטים מעורבבים כיום ביחד (כמו שמצאנו שירמיה השיב

72. לפי זה נראה שחכמים החולקים על ר' עקיבא בספרא, מתייחסים לביאור הפסוק עצמו כעוסק בגלות בלבד ולא באבדון.

73. ייתכן שאף שנטמעו בגויים, ורבים מהם התבוללו, עדיין ניתן להניח שיש מהם ששימרו את יהדותם, גם ללא ידיעתם, או שעתידים להתגייר, וצ"ע.

את עשרת השבטים, ושוב התערבו עם ישראל).[74] אמנם לפי דעה זו (ודעות נוספות הסוברות כעין שיטתו, כמבואר לעיל), נראה שאין להתחשב בעשרת השבטים הנעלמים לעניין מניית 'רוב יושביה',[75] ואם כן, שוב תתעורר שאלת חלות מצוות התלויות בארץ בימינו.

נציין, כי מדברי הרמב"ם (לעיל אות א2), אשר השווה בין הכניסה לארץ בימי יהושע ובין הביאה לעתיד לבוא, ניתן ללמוד שיש צורך בכלל השבטים ובכלל הציבור. דבר זה יוכל להיות רק באופן אלוקי, שכן בני אדם אינם יכולים לאתר את כל נדחי ישראל מכל מקומותיהם.[76] סוף דבר, נראה שמחמת ריבוי דעות וספיקות, קשה להכריע בשאלה זו.[77]

---

74. אמנם בדברי מהר"ל נוסף כי ייתכן שאף שבמשך תקופה ארוכה הם נעלמו מאיתנו, לעתיד לבוא הם עתידים לשוב ולהתגלות.

75. עי' חידושי מהר"ם לובלין, סנהדרין לו ע"א: "ונראה לי דלא קשה מידי, משום דבימי עזרא ורבי ורב אשי לא היו העשרת השבטים בימיהם נמצאים כלל, כי כבר נתבטלו וגלו קודם חורבן בית ראשון, ומאז והלאה לא היו נמנים בכלל מלכות ישראל, רק יהודה ובנימין שנשארו; והם הם היו לבדם בימי עזרא ובמלכות בית שני ובימי רבי ורב אשי, והן היו נקראין באותן הזמנים כלל ישראל. ולכך שפיר הוה שייך לומר על עזרא ורבי ורב אשי: תורה וגדולה במקום אחד. אבל חזקיה, דבתחילת מלכותו עדיין לא גלו הי' שבטים, ובימיו גלו ונתבטלה מלכותם, ולכך ס"ל למקצת דלא למנות את חזקיה, לומר עליו שהיה בימיו תורה וגדולה במקום אחד".

76. עי' ישעיה, סו, יח-כא: "ואנכי מעשיהם ומחשבתיהם באה לקבץ את כל הגוים והלשנות ובאו וראו את כבודי... והביאו את כל אחיכם מכל הגוים... וגם מהם אקח לכהנים ללוים אמר ה'". וכתב שם רד"ק: "כלומר, אפילו מאותם שהיו משוקעים בגוים באיים הרחוקים עד שלא נודע זכרם, ולא עלו עם אחיהם בית ישראל מן הגולה, ואפשר ששנו קצת מן הדת - אף על פי כן, מהם אקח לכהנים ללוים. אותם שהיו כבר ממשפחות כהונה ולוים, אקח אותם: הכהנים להיות כהנים משרתים לפני, והלוים לשרת כמו הלוים, לשוררם בשיר בכנורות ובנבלים. ובדברי רבותינו ז"ל: וגם מהם אקח, משהם מביאים אותם ומנחתם, והם באים לילך, והוא זה ישראל וזה כהן וזה לוי, כגון שנמכרו לעבדים ונשתכחו ועל אונס נעשו גוים. אמר רבי אליעזר: וגם מהם אקח, שהם מביאים את ישראל למלך המשיח, כל מי שיהיה בהן ישראל או כהן או לוי, גם מהם אקח מן המביאים ומן המובאים". וראה גם רש"י, שם.

77. עיין חוט שני (קרליץ) - שמיטה ויובל (מהד' תשע"ד), פ"י הערה ג, שנקט בפשטות שיש לחשבם כחלק מהגדרת 'רוב יושביה עליה'.

2. השלכת "עשאום עובדי כוכבים גמורים" – לימינו

בפרק הקודם (אות ז) צוינה סוגיית יבמות (טז ע"ב - יז ע"א), בה הובאה דעת שמואל בעניין בני עשרת השבטים, ש"לא זזו משם עד שעשאום עובדי כוכבים גמורים, שנאמר בה' בגדו כי בנים זרים ילדו". מחד גיסא, הוזכר שם כי יש שהסבירו גמרא זו כפשוטה, ולדידם, אלו מהם שנטמעו בגויים כבר אינם נחשבים הלכתית ליהודים. מאידך גיסא, יש שצמצמו את דברי הגמרא לכך שקידושיהם לא יחולו, ולא להפקעת יהדותם בהקשרים אחרים. זאת ועוד, זו דעת ה'איכא דאמרי' בדעת שמואל, אולם לשיטת רב אסי שם, וכן לאפשרות הראשונה בדעת שמואל, לא הפקיעו את יהדותם.[78] גם סוגיה זו, שאין בה הכרעה הלכתית ברורה, צריכה לעמוד לנגד עינינו בשאלה האם מתקיים בימינו מצב של 'רוב יושביה עליה'.

3. משומדים ומתבוללים

שאלת היחס ההלכתי למשומדים ומומרים רחבה ומסועפת, ואינה מעיקר עניינו כאן.[79] שאלה זו התעוררה בנוגע להלכות שונות, כגון: קידושין, גיטין, חליצה וייבום, כשרות לעדות, ועוד. כמו כן, הפוסקים דנו בשאלה האם בסמכות עם ישראל להוציא את המשומד מכלל ישראל, והאם הוא מוציא את עצמו בשל מעשיו, וזאת בין היתר בעקבות סוגיית יבמות הנ"ל, שעשו את עשרת השבטים כגויים.[80] מכאן שיש לדון מה חלקם של אותם שהשתמדו והתבוללו בין הגויים ביחס לחישוב 'רוב יושביה עליה'. הרב ניסים קרליץ (חוט שני, שמיטה ויובל פ"י הערה ג) העיר בנוגע לשאלה זו: "דצ"ע... ואפילו אי אין מומר בכלל החשבון, מכל מקום, הא בניהם תינוקות שנשבו".

---

78. עיין בית יוסף, אה"ע קנז, ד-ה, שנראה שפסק כדעה הראשונה, ומשום כך תמה על הסוברים שאשת משומד אינה זקוקה לייבום. בשו"ת מהרי"ק, שורש פה, הביא גם הוא שיטה זו, ואת שיטת רב אסי, וכלל לא ציין את הדעה השנייה; וראה גם יראים, סי' קנו. אכן, שיטת הראשונים המובאת בטור, אה"ע סי' מד, שנוקטת שאין להתחשב בקידושי מומר, סוברת כשיטת שמואל שעשאום גויים גמורים.
79. בעניין זה, ראה שו"ת דברי יציב, אה"ע סי' סב; פרופ' יעקב כ"ץ, 'אף על פי שחטא ישראל הוא', תרביץ כז [ב-ג] (טבת תשי"ח), עמ' 203-217; יצחק ברנד, 'ישראל שחטא - לאום, חברה ודת, דיון הלכתי תלת מימדי', זהות יהודית (תשע"ד), עמ' 13-47.
80. ראה לעיל פרק י הערה 95. וראה התקנות בישראל, א, עמ' קפד-קפו.

סיכום

האם אנו קרובים למצב שבו חיוב מצוות התלויות בארץ יהיה מדאורייתא? בנוגע למצוות יובל, נראה שלדעת הרמב"ן יש צורך בשיבת רוב מכל שבט ושבט, דבר שאנחנו עדיין רחוקים ממנו, זאת בהנחה שיש צורך בכל השבטים כולם. אמנם לדעת ר"ת, שדי בנציגות של כל השבטים, ייתכן שתנאי זה כבר מקוים, כשם שלדעתו כך היה בימי הבית השני. עם זאת, עדיין לא מתקיים מיקום השבטים במקומותיהם - תנאי הכרחי ליובל.

בנוגע למצוות חלה ותרומות ומעשרות, שבהן החלוקה לשבטים אינה נדרשת - הדעות חלוקות. יש הנוקטים שדי בשש מאות אלף יהודים, ואם כן חיוב התורה כבר חל.[81] ואולם, הדעה ההלכתית שיותר רווחת אצל הפוסקים היא שנדרש רוב ישראל. ונראה שמחמת כמה ספקות (צורך בקידוש מחדש; הכללת עשרת השבטים במניין), גם כאשר רוב ישראל הידועים לנו ישבו אי"ה על אדמתם, עדיין לא נוכל להכריע חד-משמעית שתוקף החיוב במצוות הללו הוא מן התורה.[82]

---

81. הרב דב ליאור, לעיל הערה 60.

82. בדורנו, ישנם כמה מכונים העוסקים במצוות התלויות בארץ. להלן מסקנות מתוך מאמרים שנכתבו על ידי ראשי המכונים והתפרסמו בכתבי עת שיוצאים לאור על ידיהם: הרב יהודה עמיחי (לעיל הערה 26): "העולה לנו שבעזרת ה', בשעה שתהא עליית כולכם, ואפילו רוב יהודי העולם יהיו בארץ ישראל, הרי שלעניין שמיטה ויובל נראה שלא יחודשו מדאורייתא. אולם לעניין תרומות ומעשרות נחלקו האחרונים: לדעת הגר"ח שסובר שלא יחולו עד שתיעשה פעולת קידוש; ואילו לדעת אבן האזל והחזו"א תחול חובה מדאורייתא. לעניין חלה - דעת החזו"א היא שלא תחול עד שיהא מלך ונביא, ויש מקום לסברא שגם חלה תהא מדאורייתא"; הרב יוסף אפרתי, 'חיוב תרומות ומעשרות בזה"ז', הליכות שדה 197 (כסלו תשע"ז), עמ' 6: "כאשר עסקנו בנושא זה נראה לענ"ד שיש מקום גדול לומר שכבר עכשיו תרומות ומעשרות חייבים מדאורייתא... אלא שעלינו להקדים ולומר, לדעת מרן הגר"ח קניבסקי (שליט"א), גם אחרי שהבאנו הדברים לפניו, ס"ל דתרומות ומעשרות בזה"ז דרבנן"; הרב שניאור זלמן רווח, 'תשובה בדין רוב יושביה עליה והאם יש נפקא מינא למעשה בימינו', תנובות שדה 138 (סיון-תמוז תשע"ח), עמ' 40: "והנה למעשה, הגם שמלכתחילה הדברים נוטים שיהיה חיוב מדאורייתא על כל המצוות התלויות בביאת כולכם, מכל מקום למעשה ראינו שאין כל המצוות שוות ואין כל הדיעות שווים. ויש עוד להרחיב ולתת בדינים אלו, וברור ופשוט שיש להגיש הדברים לפני גדולי דורנו שיקבלו הכרעה הלכה למעשה בדבר זה".

פרק יב

"ומלאו את הארץ": ריבוי ילודה – סכנה למדינה?

"כשאני מביט קדימה, אני רואה עתיד שחור משחור";[1] "הדבר הכי משמעותי שאדם יכול לעשות, הוא להביא ילד אחד פחות לעולם";[2] כך כותבים בימינו לא מעט מומחים ואנשי אקדמיה. חדשים לבקרים מתפרסמים מאמרים החותרים לביסוס הטענה כי ריבוי הילודה הקיים כיום במדינת ישראל מוביל לאסון.

ריבוי הילודה בארץ הוא מהגדולים בעולם המערבי. שיעור הפריון בישראל עומד על 3.1 ילדים לאישה.[3] זהו הנתון הגבוה ביותר מבין המדינות המפותחות, שבהן הממוצע עומד על 1.7 ילדים לאישה. על פי נתוני המחקר, קצב הגידול[4] של האוכלוסייה בישראל עומד על 2% לשנה, והוא עתיד להפוך את מדינת ישראל תוך פחות משני עשורים למדינה הצפופה[5] ביותר בין המדינות המפותחות.[6] הצפי

1. פרופ' מנואל טרכטנברג, 'תפיסה של ריבוי ילדים מאיימת על החברה הישראלית', https://www.inn.co.il/news/576918.
2. פרופ' אלון טל, 'הדבר הכי משמעותי שאדם יכול לעשות הוא להביא ילד אחד פחות לעולם', https://katzr.net/83b630.
3 'למה יש בישראל כל כך הרבה ילדים', אתר מרכז טאוב, פברואר 2019https://www.taubcenter.org.il/research/. וראה להלן פרק יג הערה 4.
4. יש לציין שהנתון הגבוה מושפע בעיקר מהאוכלוסייה החרדית, שבה ממוצע הילדים למשפחה הוא קרוב ל-7 ילדים. עם זאת, גם בקרב הציבור החילוני, שיעור הילודה גבוה באופן יחסי לעולם המערבי, ועומד על כ-2.5 ילדים למשפחה. ראה ענת לוי, 'שיעורי הפריון הכולל בישראל לפי דת ולפי רמת דתיות והשפעתם על ההוצאה הציבורית', מרכז המחקר והמידע של הכנסת, ט"ו אדר א' תשע"ו.
5. לנתונים נוספים, ראה שמואל אבן, 'הדמוגרפיה של ישראל בפתח עשור חדש: משמעויות לאומיות', אתר 'עדכן אסטרטגי' - כתב עת רב תחומי לביטחון לאומי, כרך 24 גיליון 3, יולי 2021.
6. נתון משמעותי נוסף בגידול האוכלוסייה, הוא העלייה בתוחלת החיים הקיימת ישראל. נכון לשנת 2022, הממוצע הכללי עמד על 83.5 שנה, מקום חמישי בעולם. ראה אתר מרכז טאוב, https://www.taubcenter.org.il/pr/snr-2022.

הוא כי בעוד כארבעים שנה, כמות התושבים בארץ תכפיל את עצמה[7] לעומת הכמות הקיימת היום.[8]

מדוע הנתונים הללו מדאיגים את אותם המנבאים שחורות? לפי חישוביהם, אלו התחזיות שמוצגות על ידם:[9] מכיוון שיש גידול של 2% באוכלוסייה הישראלית מדי שנה, הרי שכדי לשמור על רמת החיים הנוכחית, ישראל חייבת להתאים את התשתיות שלה למספר תושביה ולהגדיל גם אותן ב-2% בשנה: את מספר הכבישים, את מספר המיטות בבתי החולים, את מספר כיתות הלימוד ואת מספר השופטים, ועוד ועוד. בפועל, חלק גדול מהתשתיות גדל בפחות מכ-2% בשנה, מה שאומר שישראל הולכת ומידרדרת מידי שנה ברמת השירותים שלה. לנוכח משבר הדיור, העומסים בכבישים, הצפיפות בכיתות והפגיעה באיכות החינוך, הזיהומים בבתי החולים והצפיפות באתרי הטבע, הקצב הגבוה של הגידול יביא אותנו ממש בקרוב - לדעתם - לקצה גבול היכולת של המדינה להכיל כמות כזו של אוכלוסייה. ככל שנתרבה יותר, כך תיפגע איכות החיים באופן קשה יותר. לכן, טענתם היא כי נכון לראות את הנולד, ולהגביל את הילודה בהתאם.

אם נניח כי טענותיהם אכן נכונות, יש לבחון אותן בעין תורנית: האם תפיסת הימנעות מריבוי ילודה, עקב חשש מפגיעה באיכות החיים, יכולה לעמוד בפני מצוות 'פרו ורבו'?

---

7. על פי נתוני הלמ"ס, אוכלוסיית מדינת ישראל צפויה להגיע ל-10 מיליון תושבים בסוף שנת 2024, ל-15 מיליון תושבים בסוף 2048, ובסוף תקופת התחזית, בשנת 2065, היא צפויה להגיע ל-20 מיליון תושבים.
8. בראש השנה תשפ"ג (ספטמבר 2022), אוכלוסיית מדינת ישראל מנתה כ-9.593 מיליון תושבים.
9 פרופ' אלון טל, 'לא הגיע הזמן לחשוב רגע לפני שעושים ילדים', https://katzr.net/dd6778.

חלק א:
ריבוי ילודה לעומת שיקולים כלכליים - בחינה הלכתית

א. גדרי מצוות פרו ורבו

כדי להתמודד עם שאלה זו נברר תחילה את גדרי מצוות פרו ורבו, שהיא המצווה הראשונה שהצטווה האדם (בראשית א, כח): "ויאמר להם אלוהים, פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה".

במשנה (יבמות פ"ו מ"ו) נאמר: "לא יבטל אדם מפריה ורביה, אלא אם כן יש לו בנים. בית שמאי אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה,[10] שנאמר (בראשית ה, ב): 'זכר ונקבה בראם' ". להלכה נפסק בשולחן ערוך (אה"ע א, ה) כדעת בית הלל.

אם כן, זו החובה המינימאלית. מה הדין לגבי מה שמעבר לחובה זו? הגמרא (יבמות סב ע"ב) מוסיפה[11] ואומרת, שמעבר למצווה הבסיסית שהיא מן התורה, ישנה מצווה דרבנן[12] להוליד ילדים נוספים: "רבי יהושע אומר, נשא אדם אשה בילדותו - ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו - יהיו לו בנים בזקנותו". רבי יהושע נסמך על האמור בספר קהלת (יא, י): "בבוקר זרע זרעך, ולערב אל תנח ידיך, כי אינך יודע איזה יכשר, הזה או זה, ואם שניהם כאחד טובים".[13]

---

10. זכר ונקבה - כמקביל לבריאת העולם, וכהסבר המהרש"א, שם: "כיוון דמצות פרו ורבו הוא לקיום עולם, צריך נקבה וזכר כמו תחילת ברייתו". וראה זוהר, ויקרא דף ז: "ובגין כך ברא ליה דכר ונוקבא למהוי שלים. ואימתי איקרי בר נש שלים כגוונא דלעילא? בשעתא דאיזדויג בבת זוגיה... ויפיק מיניה ומנוקביה בן ובת, וכדין הוא בר נש כגוונא דלעילא ואשלים הוא לתתא, כגוונא דשמא קדישא עלאה".
11. הגמרא מביאה דברים אלו כהסבר לדעה החולקת על המשנה, שממנה משמע שאין מצווה ללדת ילדים נוספים. הרמב"ן במלחמת ה', יבמות יט ע"ב בדפי הרי"ף, פירש כי אין סתירה בין רבי יהושע למשנה. להלכה נפסק כדעת הסוברים שיש מצווה מדרבנן להוסיף ילדים נוספים מעבר לבסיס של בן ובת, כמובא בדפי הרי"ף שם, וברמב"ם, הל' אישות טו, טז.
12. אמנם, דעת הרב יעקב אריאל היא שהבאת ילדים מעבר לבן ובת גם היא מצווה דאורייתא, אלא שהיא 'מצווה קיומית', כלומר שאינה חובה, אלא שהאדם שמקיימה זוכה במצווה. חכמים הם שתיקנוה כמצווה חיובית. ראה שו"ת פועה"ה - מניעת הריון, עמ' 31.
13. ראה אבות דרבי נתן, נוסח א, ג: "נשא אשה והוליד בנים ובנות והרבה פריה ורביה בעולם, כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך". וראה פלא יועץ, ערך פריה ורביה: "ולו חכמו ישכילו, כי ראוי לטרוח טרחה מרבה, והכל כאין נגד התועלת הנמשך מן הזרע, שאם בסוף כל הדורות

כך פוסק הרמב"ם[14] (הל' אישות פט"ו הט"ז): "אף על פי שקיים אדם מצות פריה ורביה, הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות, כל זמן שיש בו כוח; שכל המוסיף נפש אחת בישראל, כאילו בנה עולם".

האם מדובר בחיוב גמור? במשנה (ביצה פ"ה מ"ב) מובאת מצוות קידושין עם רשימת דברים המוגדרים כרשות, והגמרא (ביצה לז ע"א) מסייגת זאת למי שכבר קיים מצוות פריה ורביה. רש"י (שם ד"ה דאית) מבהיר: "ומיהא קצת מצוה איכא, כדאמר... ולערב אל תנח ידך".

לעומתו, הרמב"ן כותב (מלחמות ה', יבמות יט ע"ב בדפי הרי"ף):[15] "לאו תקנתא היא, אלא כעין יישוב דרך ארץ", כלומר, אין מדובר בחובה אלא כעין הידור מצוה. כזו היא גם לשונו של ערוך השולחן (אה"ע א, ח): "דזהו כעין הידור מצוה ומנהג דרך ארץ כמו שכתבתי, ואם יש איזה עיכוב בדבר אין כופין אותו לכך". עם זאת, מדברי הרמב"ם הנ"ל: "הרי הוא מצווה מדברי סופרים", עולה שמדובר בחובה גמורה.[16]

הרמב"ן (שם) כתב שמשמעות מצוות 'ולערב' היא: "זורע לעולם כל מה שאפשר לו לזרוע". הריטב"א (יבמות סא ע"ב ד"ה גמ' דאמר) כתב "דכל זמן שהוא ראוי להוליד, אין לו ליבטל", וכך משמע גם מלשון הרמב"ם הנ"ל: "שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כוח".[17] וכן פסק בשו"ת משנה הלכות (יז, סי' ג): "הדבר פשוט דמצות

יצא מחלציו איש טוב ירא אלהים הרי די לו, שגם הקדוש ברוך הוא ברא כל העולמות בשביל צדיק אחד, כדכתיב (קהלת יב, יג): 'את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם' ". וראה רמב"ם, הל' אישות טו, טז: "שכל המוסיף נפש אחת בישראל, כאילו בנה עולם".

14. בליקוטי שיחות, ל, פרשת נח, שיחה ב עמ' 25-27, דן האדמו"ר מליובאוויטש בדברי הרמב"ם, והסיק שהוא בא להורות שמצוות ריבוי ילודה היא הרחבה למצוות פרו ורבו. לעומת זאת, בהגהות הרמ"ך על דברי הרמב"ם הנ"ל מובא, כי מהפסוק שעליו נשען רבי יהושע, משמע שאין מדובר בהרחבת מצוות פרו ורבו, ועל כן נשאר בצ"ע.
15. דבריו מובאים להלכה בבית שמואל, סי' א סקי"ד.
16. כך עולה גם מלשון הרי"ף, שם: "מילתא דרבנן היא", וכך משמע מדברי תוס', כתובות ד ע"א ד"ה אבל, ומדברי הב"ח, יו"ד סי' רלח סקכ"ז. אולם, האחרונים (מגיד משנה הל' אישות טו, ז וברכי יוסף אה"ע סי' א סק"ב), דייקו בדעת הרמב"ם - על פי הלכות אחרות - שאין כוונתו לחיוב גמור.
17. ניתן להבין את המילה "כוח" ברמב"ם במובן של יכולת הולדה, כדברי הריטב"א, ואכן, כך פירש את לשונו הרב יוסף משאש, אוצר המכתבים, ג, אלף תתקמא: "כל עוד הם בריאים וראויים להוליד, חייבים מדברי סופרים להוליד". הרב נחום א' רבינוביץ' (מובא בספר טל לברכה, ב, עמ' 194 הערה 1) כתב: "הדבר נתון לשיקול דעת הלכתי, ולא ניתן לקבוע

לערב או מצות לשבת, אין לה גבול"[18], והוסיף על דבריהם הרב שלמה אבינר: "לעולם לא יכול אדם להחליט שהוליד די בנים".[19]

תוקפה של המצווה קיים בכל תקופת הפוריות, אלא שהתדירות שלה הוגדרה אצל הפוסקים באופן פחות מחייב. הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"א) כתב: "האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה - הרי זה מותר. במה דברים אמורים? בשהיו לו בנים, שכבר קיים מצות פריה ורביה". לכאורה קשה על כך, שהרי מצוות 'ולערב' עומדת לפתחו, ואם כן, מדוע הרמב"ם חילק בין מי שיש לו בנים למי שאין לו בנים? נראה שהלכה זו מסייעת בידינו להגדיר את חיובה של מצווה זו. כותב על כך החיד"א (ברכי יוסף אה"ע א, ב):

> שלא יניח לגמרי, וכל שנאמרה פקידה באשה בין הפרקים והנם רחוקים, 'אל תנח' קרינן ביה ומקיים מצוה מדברי סופרים... משום 'לערב אל תנח' מחויב בעת מן העתים כאשר יעלה ברצונו בעת מן העתים ולא בכל עונה.

גם הרב משה פיינשטיין הגדיר מצוה זו על דרך השלילה(שו"ת אגרות משה אה"ע, ד, סי' לב, אות ג): "גם לר' יהושע, לא חייבוהו במצות פריה ורביה בלא שיעור, אלא דהוא בחיוב חדש דלא יבטל מפריה ורביה". אם כן, אין מדובר בחיוב לידת ילדים ללא הגבלה, אלא בהכרעה שלא להסתפק בשיעור המינימלי של בן ובת ולכן יש להוסיף עוד, כפי כוחו של האדם.[20]

מסמרים בדבר. ואין ספק שבריאותה של האשה הוא שיקול מכריע... וכן ישנם עוד שיקולים בעלי ערך רב, כגון שיש ילדים אחרים הטעונים טיפוח וכו' ". ועי' על כך בשמחת הבית וברכתו, ה, ו, ב.

18. וכן כתבו שו"ת שבט הלוי, ד, סי' קסא; אוצר המכתבים, שם.
19. דעה נוספת מובאת בשם רבי יוסף אוטילינג, בלוח הדינים אשר בנמוקי יוסף, יבמות, אות ס: "מדאורייתא קיים פריה ורביה בבן ובת לחוד, ומדרבנן בעו תרי מכל חד". על פי דעה זו, כתב הרב אליעזר מלמד, שם, ובהערה 6, שיש מדרגת ביניים בתוך מצוות 'לערב'; ראה גם הרב דוד סתיו, 'עקרונות בתכנון היקף המשפחה', צהר לז (תשע"ה), עמ' 124, 138. השיג עליהם הרב יואל קטן, 'נתקבלו במערכת', המעין 214 (תמוז תשע"ה), עמ' 97, וכתב שמכיוון שלא מצאנו בראשונים ובאחרונים דעה כזו, לכן לא ניתן לסמוך על דברי רבי יוסף אוטילינג הלכה למעשה.
20. אמנם, מדברי הבית שמואל, אה"ע סי' א סק"א משמע שלא כרמב"ם, ולשיטתו גם כאשר לפתחו של אדם עומדת מצוות 'לערב' בלבד, הוא אינו יכול למנוע את עונת אשתו, גם לאחר מחילתה. סוגיה נוספת שנוגעת לכך היא שאלת השימוש באמצעי מניעה למטרת שליטה על גודלה של המשפחה.

ב. תכליתה של מצוות פרו ורבו

המקור למצוות פריה ורביה הוא הפסוק: "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א, כח). מפסוק זה עולה שפריה ורביה מביאה למילוי הארץ. מילואה של הארץ הוא ציווי הנוגע לכלל, ואינו מתקיים על ידי אדם בודד. לאור זאת, יש לדון האם מילוי הארץ הוא תכלית ומטרת מצוות פרו ורבו, או שיש כאן שני ציוויים שונים: לפרות ולרבות - אישית, ובנוסף לכך יש גם ציווי למלא את הארץ - ציבורית, כלל אנושית.[21]

לבירור השאלה, נבחן את האופן בו הגמרא לומדת את המקור לחיוב מצוות פריה ורביה. הגמרא (יבמות סב ע"א) מציינת שתי תכליות למצווה, והן עוסקות במטרות הנוגעות לכלל. התכלית הראשונה נלמדת מהפסוק (ישעיה מה, יח): "לא תהו בראה לשבת יצרה". הפסוק מתאר את רצון ה' בבריאה,[22] שנועדה להיות מיושבת ולא שוממה. כך מבאר ספר החינוך את תכלית ציווי התורה "פרו ורבו" (מצוה א): "משורשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא חפץ בישובו. מוסיף על דבריו ערוך השולחן (אה"ע א, א): "כי רצון הקב"ה בהרבות מין האנושי, לישובו של עולם".

תכלית זו מגדירה את חובת הכלל, אולם הגמרא (שם) משתמשת בפסוק זה גם בשביל להגדיר את החובה האישית המינימלית המוטלת על האדם. בדעת בית הלל המובאת בברייתא,[23] אשר סבורים "או זכר או נקבה", מובא: "אמר רבא, מאי טעמא... שנאמר: 'לא תהו בראה לשבת יצרה', והא עבד לה שבת". אם כן, חובת האדם הפרטי כרוכה בציווי הכללי. על פי דעת בית הלל, די בילד אחד[24] כדי לקיים

---

21. מעין זה נמצא בסוגיית סנהדרין כא ע"א, בנוגע לפסוק שנוגע למלך, דברים יז, יז: "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". לפי רבי יהודה, החלק השני של הפסוק מסביר את החלק הראשון, ולכן כאשר מדובר באישה צדיקה כאביגיל, לא קיים איסור הריבוי. לעומתו, רבי שמעון סבור שהפסוק כולל שני ציוויים שונים, ולכן האיסור להרבות נשים הוא כללי, וחל גם באישה צדיקה.
22. הרב אהרן ליכטנשטיין, 'מצוות פרו ורבו ומצוות שבת', https://katzr.net/e579f1: "שֶׁבֶת - אינו מנוסח כציווי, אלא כרצונו של הקב"ה. ההנחה היא שעל עובד ה' למלא את רצונו של בורא העולם, ומבחינת רצון הקב"ה שהעולם יהיה מיושב... על כל בני האדם מוטלת החובה להגדיל את האוכלוסין בעולם".
23. דעה זו, המובאת בברייתא בשם ב"ה, שונה מדעת ב"ה שבמשנה.
24. הרב יצחק שילת, רפואה והלכה וכוונות התורה, עמ' 15, מציע שלוש אפשרויות בכוונות

את החובה האישית וכדי להיות שותף לקיום רצון ה' בישוב הארץ.[25]

תכלית זו עשויה להיות זמנית. בשו"ת דברי יציב (יו"ד, א, סי' קי) התייחס לנאמר במדרש שוחר טוב (תהלים קמו, ד): "ויש אומרים: אף תשמיש המטה היא אסורה לעתיד לבא", וביאר כי "לפי היש אומרים... דמיירי בעולם התחיה, שלא ימותו עוד, וס"ל שלא יהא אז המצוה דפרו ורבו כיון דתכליתה רק "ומילאו את הארץ" ". כך כתב גם הרב אהרן ליכטנשטיין:[26]

> במצוות שבת, ניתן להביא בחשבון את מצב העולם. בזמן אדם הראשון, העולם היה שומם, והייתה חובה ליישבו, אך אם יש מצב בו העולם מיושב לעייפה - ייתכן וחיוב שֶׁבֶת אינו קיים.

ואולם, ישנה תכלית נוספת למצוות פריה ורביה. הגמרא (שם[27]) אומרת: "אמר רב אסי: אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף, שנאמר (ישעיה נז, טז): 'כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי' ". הערוך (ערך גוף) מבאר מימרה זו: "מקום הוא שיש בו כל הנשמות שברא הקב"ה לבני אדם שעתידין להיות בעולם עד ביאת משיח".[28] מצוות פריה ורביה תורמת לקידום הגאולה בהבאת נשמות נוספות לעולם,[29] אולם

התורה במצות פריה ורביה: א. שמירת קיומה של האוכלוסייה הנוכחית, ולכן די בבן ובת (כנגד האב והאם); ב. הגדלת והכפלת האוכלוסייה, כדעת בית שמאי המובאת בברייתא יבמות סב ע"א, שחובת האדם היא להביא שני בנים ושתי בנות; ג. שותפות בקיום העולם, ולכן די בילד אחד בלבד. להלכה נפסק כדעה הראשונה.

25. אפשר להסביר שחובת האדם היא להמשיך את קיומו האישי דרך בניו, ואם כך, די בילד אחד בלבד, דרכו הוא ממשיך 'לחיות' לאחר מותו. כך מבואר בספר מאה שערים, המיוחס לרבי מנחם רקנאטי, שער עשרים וחמש: "והמצוה הזאת תלויה על כל אחד ואחד מישראל, להיות לו שארית בארץ ולהחיות לו עם רב, ואז דומה כאילו הוא קיים לעולם, כי אדם עץ השדה, וכמו שהעץ קיים לעד - שאם יכרת עוד יחליף ויונקתו לא תחדל, כך שהאדם יוליד בנים הוא קיים לעולם, אפילו לאחר מיתתו". על פי הסבר זה, חובת האדם במצוות פרו ורבו אינה נובעת בהכרח מהחובה הכללית של מילוי הארץ, אלא נוגעת לו באופן אישי.
26. מובא במאמרו 'מצות פרו ורבו ומצות שבת', שם.
27. וכן ע"ז ה ע"א ונדה יג ע"ב.
28. ראה שם את ביאורו: "כי 'רוח מלפני יעטוף', זהו פירוש 'רוח' כמו רצון, מלפני 'יעטוף' - עיכוב. והכי קאמר... רצון הוא מלפני שיעכב משיח לבוא עד שיכלו כל נשמות שעשיתי שעתידין להיוולד".
29. ראה מהרש"א, חידושי אגדות, עירובין יח ע"ב: "כל שהנשמות עדיין הם בגוף ולא כלו ממנו, 'תהלל י-ה' (תהילים קנ, ו), ואחר שיכלו מן הגוף הנשמות ובן דוד בא - אז יהללו בשם של ה' מלא, כדאמרינן: 'כי יד על כס י-ה' (שמות יז, טז), שאין השם מלא עד שיכלה זרעו של

בזה לא תמה המצווה. ביחס לשלב שלאחריו, כותבים תוס' (ע"ז ה ע"א ד"ה אין) כי "גוף חדש ונשמות חדשות יהיו". תכלית זו אינה מילוי הארץ, והיא תימשך גם לאחר שהעולם יתמלא. נראה שתכלית זו נפסקת להלכה, שכן נפסק בשו"ע (אה"ע כג, א): "לא ישא קטנה שאינה ראויה לילד".

עוד יש לבחון שאלה זו, דרך האופן בו ההלכה מתייחסת לנפקויות שעולות משתי התכליות. המקור הראשון נמצא בגמרא שדנה בדינו של אדם שמתו לו בניו (יבמות שם):[30]

> היו לו בנים ומתו - רב הונא אמר: קיים פריה ורביה, ורבי יוחנן אמר: לא קיים. רב הונא אמר: קיים, משום דרב אסי, דאמר רב אסי: אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף... רבי יוחנן אמר: לא קיים פריה ורביה, 'לשבת יצרה' בעינן והא ליכא.

כל אחד מהאמוראים מצדד באחת משתי התכליות למצוות פריה ורביה. עניינה של מצוות "לא תוהו בראה לשבת יצרה" הוא הדאגה ליישובה של הארץ.[31] לכן, אין די בהולדה עצמה, אלא יש לדאוג להמשכיות הדורות הבאים. מבחן התוצאה הוא העיקר. לכן, אם הבנים מתו, מוטל על האדם לדאוג שוב לתוצאה הרצויה. לעומת זאת, התכלית השנייה מצביעה על מטרה אחרת - עצם ההולדה היא המבוקש.[32]

עמלק".

30. הפסוק "לא תוהו בראה שבת יצרה" מגדיר הגדרות נוספות במצות פרו ורבו, שלא יוגדרו ע"י התכלית השנייה, כגון: חובת הגויים (עי' על כך להלן) וחובת העבדים במצווה זו (עי' תוס' ב"ב יג ע"א ד"ה שנאמר). בנוגע לנשים, נחלקו האחרונים בשאלה האם הן מחויבות משום 'לשבת', עי' על כך מגן אברהם, סי' קנג סק"ט, ובית שמואל, אה"ע סי' א סק"ב - שחייבו, לעומת ברכי יוסף, אה"ע סי' א, טז - שפטר. וראה בהרחבה שו"ת יביע אומר, ח, יו"ד סי' כב.
31. הלכה נוספת שנגזרת מתכלית ההמשכיות, היא החיוב להוליד ילדים ברי הולדה. עי' ערוך השולחן, אה"ע א, טו: "ובלבד שלא יהא הבן סריס והנקיבה איילונית, שאינם ראויים להוליד, דבכאלו כשימותו אין תועלת לישובו של עולם, ועדיין עולמו בתוהו, וכתיב: 'לא תהו בראה לשבת יצרה'".
32. סיוע לדבר ניתן ללמוד מהמסופר ברש"י, בראשית ד, כד-כו, על אדם הראשון, שבאו לפניו למך ונשותיו בעקבות פרישתן ממנו, בשל גזירת הכליה שנגזרה על זרעו של קין בתום שבעה דורות. על פי רש"י, נשי למך פרשו ממנו לאחר שכבר ילדו ילדים וקיימו את מצות פריה ורביה: "נשיו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה, לפי שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות, אמרו: מה אנו יולדות לבהלה, למחר המבול בא ושוטף את הכל... אמר להם: וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום? אתם עשו מצותכם, והוא יעשה את

מאחר שכל הולדה מסייעת לקידום "יכלו נשמות שבגוף", הרי שתכלית המצווה מתקיימה גם בבנים שמתו.

ההלכה נפסקה כדעתו של רבי יוחנן (שו"ע אה"ע א, ו), ואולם, לעיל התבאר כי גם דעתו של רב אסי נפסקה להלכה. ליישוב הסתירה כותב הערוך לנר (יבמות סב ע"ב ד"ה ונתגייר): "ואפילו רבי יוחנן לא פליג, אלא דלשבת יצרה גם כן בעינן, אבל לעולם - הרי מבואר דיש טעם לפריה ורביה לכלות נשמות שבגוף". משמע ששתי התכליות נפסקו להלכה. בהתאם, גם אם תגיע הארץ לכדי מילוי, מצוות פריה ורביה שרירה וקיימת.

ג. האיסור לשמש בזמן רעב

יש לברר, האם נכון למדינה לעודד ריבוי ילודה, גם במידה ותוספת ילודה תכניס את המדינה למעמסה כלכלית כבדה, ובכך תפגע קשות באיכות החיים. בסוגיית תענית (יא ע"א) שנינו: "אמר ריש לקיש: אסור[33] לאדם לשמש מטתו בשני רעבון". לכאורה, מקור זה מלמד שעל האדם לחשב את יכולתו הכלכלית העתידית, שכן מימרה זו אוסרת הבאת ילדים כאשר לא ברור שיהיה להוריהם במה לכלכלם, בשל הרעב. אולם, עיון באופן שבו למדו הראשונים והאחרונים את גדרי האיסור וטעמיו, מלמד שלא אלה פני הדברים.

שלו". ההנחיה של אדם הראשון לנשות למך היא להתעלם מהתוצאות הצפויות, ולהתרכז בעצם הבאת הילדים לעולם.

מקור נוסף שניתן ללמוד ממנו, הוא מדברי מרים לאביה עמרם שגירש את אשתו בעקבות גזירת פרעה להשליך את הבנים ליאור: "אמרה לו בתו: אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות. פרעה לא גזר אלא בעולם הזה, ואתה בעולם הזה ולעולם הבא... עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן" (סוטה יב ע"א). פירש רש"י: "שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הן לעוה"ב, אתה גזרת בעולם הזה ובעולם הבא, שכיון שאינם נולדים - אינן באין לעולם הבא". מרים מלמדת בדבריה על ערך הילודה, גם כשתמותת הילדים היא מיידית.

33. ע"פ תוס', שם ד"ה אסור, אין כאן איסור גמור אלא מידת חסידות. עם זאת, מהרמב"ם, הל' תעניות פ"ג ה"ח, ומהשו"ע, או"ח תקעד, ד, נראה שמדובר באיסור גמור.

1. גדרי האיסור

רש"י (ד"ה אסור) מנמק את האיסור:[34] "דצריך אדם לנהוג צער בעצמו". עם זאת, מדברי הגמרא (שם) עולה שהצורך לצער עצמו בעת צרה אינו גובר על מצוות הילודה. הגמרא מבהירה שאותו צורך לא נאמר אלא בנוגע למי שכבר יש לו בנים וקיים את מצוות פרו ורבו, ולכן הדברים אמורים רק כלפי מצוות 'לערב' ומצוות עונה.[35] בירושלמי (תענית פ"א ה"ו) אף אמרו: "ובלבד יום שטבלה", וביאר קרבן העדה: "מותרים לשמש, דסמוך לטבילתה האישה מתעברת, אבל בתר הכי אסורים בתשמיש". הבית יוסף (או"ח סו"ס תקעד) הבהיר: "ונראה לי שצריך לומר דאדלעיל קאי,[36] דקאמר: בשעה שאתה רואה חסרון בא לעולם, עשה אשתך גלמודה", וכך פסק בשו"ע (שם, ד):[37] "מצוה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון, ואסור לשמש מטתו, חוץ מליל טבילה; ולחשוכי בנים, **מותר**". מכאן שהאיסור כלל אינו קיים אצל מי שלא קיים פריה ורביה, ובנוגע למי שכבר קיים, האיסור אינו כולל את ליל הטבילה, שבו יותר סביר שהאישה תתעבר.[38] אם כן, האיסור לא בא למנוע ילודה, אלא למנוע הנאה בשעה שהציבור נמצא בצרה.

---

34. באופן זה פירש רש"י את הפסוק, בראשית ז, ז: "ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התבה מפני מי המבול". רש"י פירש מדוע אשתו של נוח נכתבה רק לאחר בניו: "האנשים לבד והנשים לבד, לפי שנאסרו בתשמיש המטה, מפני שהעולם היה שרוי בצער", וכן כתבו הריטב"א והר"ן. המאירי נימק: "שלא ישכח הרעב שבבית חבריו... ושלא להיות דואג בדאגת חבריו, וכן לא יהא נוהג עדונין בעצמו". הרא"ם, בראשית כו, ח, כתב: "דטעמא מאי אסרו בזמן הרעב, משום דאין ראוי להיות כל העולם בצער והוא במנוחה". הבן יהוידע, תענית שם, כתב: "כי מחמת רעבון, בטלה תאוות המשגל מהם. לכך צריך לשתף עצמו בצער רוב הציבור".
35. זו שיטת רש"י, ד"ה חסוכי שם, והערוך, ערך חסך. אולם, לדעת הט"ז, או"ח סי' תקעד סק"ב, גם מי שיש בן או בת בלבד נכלל באיסור.
36. דברי הירושלמי: "ובלבד יום שטבלה" מובאים לאחר שהגמרא סייגה את האיסור ממי שלא קיים פריה ורביה. הבית יוסף עונה כאן על שאלה פרשנית בירושלמי: האם ההיתר בליל הטבילה נאמר כדי להגביל את ההיתר של מי שלא קיים פריה ורביה, או שמא הוא מובא על הנאמר קודם על כל אדם שאסור לשמש בשני רעבון. הבית יוסף מכריע כאן להקל, כפי האפשרות השנייה.
37. הסברו של הבית יוסף הוא דעת יחיד. ייתכן לומר שכך פירש ופסק מכוח צירוף שיטת תוס', שכל האיסור הינו מידת חסידות בלבד.
38. מבאר קרבן העדה, ד"ה ובלבד: "מותרים לשמש, דסמוך לטבילתה האשה מתעברת, אבל בתר הכי אסורין בתשמיש". בספר דרך פקודיך, מצות עשה א אות יד, צמצם עוד יותר את האיסור לזמנים שאינם כלולים במצוות עונה: "לפי זה יהיה הדין כך, דבליל עונה מותר אפילו בקיים פריה ורביה, ושלא בשעת עונה האמורה בתורה אסור, אם לא לחשוכי בנים".

נראה כי פרשנות הבית יוסף על הירושלמי אינה מוסכמת, וישנם ראשונים[39] ואחרונים[40] הסוברים שלא כדבריו. לדעתם, האיסור על מי שכבר קיים את מצות פריה ורביה הוא מוחלט, וההיתר חל רק בצירוף שני התנאים: מי שעדיין לא קיים פריה ורביה, ורק בליל טבילה. לשיטתם, הצורך להשתתף עם הציבור בצרתו[41] גובר על מצות 'לערב', ואוסר כל תשמיש, גם במחיר של צמצום ילודה, וזאת גם אם צמצום הילודה אינו מטרת האיסור אלא רק תוצאה שלו.

2. טעמים נוספים לאיסור

כאמור, לשיטה העיקרית המופיעה בראשונים[42] טעם האיסור הוא השתתפות בצער הציבור. ואולם, המאירי (שם) מנמק ע"פ הירושלמי את האיסור באופן אחר: "שלא יהא הקב"ה עוסק בחורבנו של עולם, והוא בונה", כלומר, טעם האיסור אינו ההנאה אלא הילודה שעשויה לבוא כתוצאה מהתשמיש.[43] המהר"ל (חידושי אגדות, סנהדרין קח ע"ב) דן בטעם איסור התשמיש על נח ובניו בתיבה, ומשווה זאת לאיסור תשמיש הקיים אצל אדם שנמצא באבלות:

> בשעת המבול, שהיה העולם נפסד, ודבר זה שהוא ההפסד מחייב את סדר ההויה כאשר ראוי להויה. ולפיכך, אין שני הפכים נמצאים יחד, להיות עוסק זה בהויה, ועתה זמן ראוי אל הפסד. ומפני זה, אסרו חכמים את האבל בתשמיש המטה... הסדר הזה שסדר השם יתברך, שלא יהיה פריה ורביה בשעת הפסד הנבראים.[44]

---

39. תוס', תענית יא ע"א ד"ה אסור לאדם, וכן ריטב"א ור"ן, שם, דנו בשאלה כיצד יוכבד נולדה בשנות רעב, וראה שם יישוביהם. אם היו סוברים אותם ראשונים שבליל טבילה מותר, השאלה כלל לא הייתה מתעוררת.
40. מג"א, שם סק"ה; אליה רבה, שם סק"ז.
41. ריטב"א ור"ן, תענית שם, כתבו מפורש שטעם האיסור הוא משום השתתפות בצער.
42. רש"י, ריטב"א, ר"ן; וכן מובא במאירי.
43. מדברי המאירי משמע שהאיסור אינו כלפי "חשוכי בנים", אלא כלפי מי שכבר יש לו בנים, והוא זה שאסור בפריה ורביה.
44. הבן יהוידע, תענית שם, מבאר את איסור התשמיש בשנת רעב כך: "אמרו בגמרא: 'מיטרא, בעלה דארעא הוא', וכן אמרו: 'נאמר עצירה באישה, נאמרה לידה באשה, ונאמרה לידה בגשמים'. נמצא עצירת גשמים הוא ענין ביטול תשמיש איש עם אשתו, ולהיות כי על הרוב הרעב בא מכת עצירת גשמים, לכן כמו שהארץ אין לה תשמיש עם בעלה שהוא המטר - כן האדם ראוי שיתנהג עם אשתו כן".

הסבר שלישי מצביע על בעיה בעתיד. כך מובא בספר החיים (חלק ב פרק א):[45] "עיקר ברכת הזרע הוא כשהפרנסה מצויה, שאם אין לו לפרנסם - יראה צער בניו, ומוטב להם שלא נבראו. לכך אמרו רז"ל שאסור לשמש מיטתו בשנות הרעבון". אם כן, מדובר בתכנון ילודה: אם קיימת סכנה שלא יוכל לכלכל את בניו בעתיד, עליו להימנע מלהביאם.[46] ספר החיים מסייג את דבריו, וכותב שהדבר אינו אמור ביחס לארץ ישראל: "ארץ ישראל לבדה נשתבחה לרבתי עם, משום שהיא 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם' (דברים ח, ט)".

עם זאת, נראה שהקוראים להקטנת האוכלוסייה בארץ מפני חשש מקושי כלכלי עתידי אינם יכולים להישען על מקור זה, בשל הנימוקים שלהלן:

א. אין להשליך ממקור המתייחס לרעב של ממש עם סיכון קיומי, על חשש עתידי וכללי, המתייחס בעיקר לפגיעה בחיי רווחה.

ב. רוב הפרשנים ביארו את הסוגיה באופן שאינו מקשר בין האיסור ובין מצוקה כלכלית, וכדבריהם פסק השו"ע. יצא מן הכלל ספר החיים שקישר בין האיסור ובין מצוקה כלכלית, אך גם הוא ולא החיל את דבריו בארץ ישראל אלא צמצם אותם לחו"ל בלבד.

ד. "היסוד הבלימי"

ההלכה מכירה לא מעט מצבי התנגשות בין מצוות או בין ערכים, ולא פעם דוחה מצווה אחת מפני מצווה אחרת.[47] גם בענייננו, השיקול שעומד כנגד מצוות ריבוי הילודה הוא עומס שעלול להעיק על המדינה,[48] והשאלה היא כיצד נכון לשקלל בין השתיים.

---

45. המחבר הוא רבי חיים בן בצלאל, אחיו של המהר"ל.
46. כך ניתן להבין גם מדברי המשך חכמה, בראשית ז, א, בהסברו את איסור התשמיש לבני תיבת נוח: "האיסור בתשמיש הוא ענין נימוסי, דהמולידים לימים מועטים - אם יולידו, יחסר להם מזון, ופחדו שמא ימותו מרעב. לכן אסורים כולם, שלא יהיו אלו שבעים ואלו רעבים, ועוד לא ידעו כמה יהיו בתיבה". ואומנם, ייתכן שלא ניתן ללמוד מתיבת נוח, שכן המזון בתיבה היה קצוב ובאי התיבה היו ספורים ולא ניתן היה לגדל שם תבואה.
47. כדוגמת הכלל: "כל העוסק במצוה פטור מן המצוה" (סוכה כה ע"א).
48. ראה פרופ' טל, 'ילדים זה ברכה? הצפיפות והביקוש לדירות יפתחו את השאלה', https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001190317: "עם כל הכבוד ל'פרו ורבו', יש לנו עוד 612 מצוות".

1. חשיבותה של מצוות פריה ורביה

עיקרון להתמודדות עם שאלה זו, ניתן ללמוד מתשובת הראי"ה קוק לשאלה שהגיעה לפתחו עם יישובה המחודש של העיר חברון וסיכון החיים שהיה כרוך בכך. בהכרעתו, מציב הרב מושג עקרוני: "עלינו להישען גם על היסוד הבלימי, שהוא יסוד העולם ויסוד עולמנו" (מאמרי הראי"ה, ב, עמ' 462).[49] המושג 'בלימי' לקוח מלשון הפסוק (איוב כו, ז): "תולה על ארץ בלימה",[50] ומשמעו: ערך יסודי, תשתיתי, שגובר על ערכים אחרים שעומדים מולו. הרב קוק טען שכאשר אנו עסוקים במצות יסוד בסיסית, ערכים אחרים יידחו מפניה: "מצד אחד, אין לעשות חשבונות רבים[51]... וביחד עם זה, עלינו לדאוג לשלום ולבטחון כל נפש מישראל". אין לדחות את היסוד הגדול, אלא יש להתאמץ להיאבק שלא יהיו נזקים כתוצאה ממנו.

מכאן לענייננו: כדי שנוכל לעמת בין מצוות ריבוי הילודה ובין ערכים אחרים, נבחן את ערכה של מצווה זו. חז"ל העצימו את מצוות פריה ורביה בתיאורים מופלגים, כדוגמת: "לא נברא העולם אלא לפריה ורביה" (גיטין מא ע"ב), ואף קבעו שמצווה זו עדיפה על איסור שחרור עבד, ולכן יש לשחרר את מי שבגלל עבדותו מנוע[52] מלקיים פריה ורביה:

> והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר (ישעיהו מה, יח): 'לֹא תֹהוּ בְּרָאָהּ שֶׁבֶת יָצָרָהּ'. אלא מפני תיקון העולם, כופין את רבו ועושה אותו בן חורין.

במקום אחר,[53] אומרת הגמרא שעל האדם למכור ספר תורה בשביל לאפשר לעצמו לשאת אישה. במספר מקומות, אף מכונה מצווה זו "מצווה רבה".[54] חז"ל גם אומרים שאחת משאלות היסוד שאדם נשאל לאחר מותו על ידי בית דין של מעלה, היא בנוגע למצוות פריה ורביה: "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה?" (שבת לא ע"א). עוד אמרו חז"ל: "כל מי שאין עוסק בפריה ורביה...

---

49. עי' על כך במאמרו של הרב עזריאל אריאל, 'ישראל בטח בה' ', צהר י (תשס"ב), עמ' 133.
50. פירש רש"י: "אין כלום ביסוד, כי הם עומדים באוויר, על חוזק זרועותיו של הקב"ה".
51. עי' מועדי הראי"ה, מהדורה ראשונה, עמ' קנ-קנא: "ארץ ישראל צריכים להתגבר על כל החשבונות, וגם אם החשבון הנראה לעין מטה את הדעת להעדיף את הישיבה בחו"ל, צריכים לדעת שארץ ישראל היא למעלה מהחשבונות הרגילים של בני האדם".
52. כגון מי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין.
53. מגילה כז ע"א. וראה להלן פרק יג, חלק ב אות א, סע' 2.
54. תוס' פסחים פח ע"ב ד"ה כופין את רבו, וכן גיטין מא ע"ב ד"ה לא תהו בראה.

כאילו שופך דמים וממעט הדמות" (יבמות סג ע"ב).[55] לא בכדי, כתב ר' אברהם אזולאי בספרו חסד לאברהם (מעין ב, נהר סד): "להיות המצוה העיקרית בכל המצוות, שהוא פריה ורביה, עד שהיא קודמת לכל המצוות שבתורה, שהיא ראשונה במצוות".

גם כאשר מצווה זו עומדת בפני שיקולים רוחניים משמעותיים, היא אינה נדחית מפניהם. מסר זה מעבירה לנו הגמרא דרך הסיפור הבא (ברכות י ע"א):

> 'בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' (צבאות) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה' (מלכים ב' כ, א)... אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליה: משום דחזאי לי ברוח הקדש, דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר ליה: בהדי כבשי דרחמנא למה לך? מאי דמפקדת, איבעי לך למעבד; ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא, לעביד.

למרות הנזק בכך שחזקיה יוליד בן שצפוי להיות רשע, היה עליו לקיים את המצווה מבלי להתחשב בחששות עתידיים.

2. חשיבותה של מצוות "ולערב"

בהקשר זה של חזקיה, כתב בשו"ת שבט הלוי (ד, סי' קסא): "לשון 'מיפקדת' שייך שפיר גם במצווה מדברי קבלה דלערב אל תנח, ולשון פריה ורביה אינו מכריע, דהמצוה בכללה נקראת פריה ורביה, גם חלק של בערב אל תנח". לדידו, אין ללמוד מסוגיה זו על מצוות פריה ורביה אלא על מצוות 'לערב'. חיזוק לכך ניתן לראות במדרש[56] שמספר על אדם הראשון, שבאו לפניו למך ונשותיו בעקבות פרישתן ממנו, בשל גזירת הכליה שנגזרה על זרעו של קין. המדרש מדגיש שהפרישה נעשתה לאחר שכבר ילדו ילדים וקיימו את מצוות פריה ורביה. העיקרון שם דומה מאוד למסופר אצל חזקיהו: אין לחוש מכל השלכה עתידית שאפשר שתהיה, אלא להתמקד במצווה עצמה. עם זאת, אין בדבריו של אדם הראשון ראיה מוחלטת לכך שמצוות "ולערב" קודמת לכול. ייתכן שהשיקולים שנכון לאדם לקיים הם רק

55. ומפרש הכלי יקר, ויקרא טז, ז: "וטעמו של דבר כי דם זרעותיו הנה נדרש מידו". על חומרת הדבר, ראה שער הגלגולים, הקדמה יא ד"ה וגם נסתפקתי.
56. עי' בראשית רבה, כג, א; רש"י, בראשית ד, כד-כו. וראה מסילת ישרים, פרק יט.

במסגרת הטבע, ולכן הנחה אדם הראשון את הדנים בפניו בעיקרון זה, ולא משום שמצוות 'לערב' קודמת לכול.

נוכל למצוא התייחסות לשאלתנו, בנוגע קדימות מצוות 'לערב' למצוות אחרות, מדיון בעלי התוספות על ההיתר לשאת אישה בתוך שנת האבלות על אחד ההורים. תוספות (כתובות ד ע"א ד"ה אבל) כתבו: "אבל לישא אישה, שהיא מצווה יתירה - מותר, ואפילו יש לו בנים, משום שנאמר... ולערב אל תנח ידך". אם כן, קדימות מצוות פריה ורביה בהלכות אבלות מתבטאת גם במצוות 'לערב', כך שכאן אין חלוקה ביניהם.

ייתכן שיש בשאלה זו מחלוקת פוסקים. נחלקו הדעות בשאלה האם מותר למכור ספר תורה לשם קיום מצוות 'לערב': לדעת הרי"ף (עי' בנימוקי יוסף, יבמות סב ע"ב), הרשות למכור ספר תורה אמורה רק באדם שעדיין לא קיים מצוות פרו ורבו, וכך נפסק בשולחן ערוך (אה"ע א, ח). מנגד, ראשונים רבים[57] סבורים שדין זה נאמר גם במי שכבר קיים מצוות פרו ורבו, והשולחן ערוך (שם) הביא דעה זו בשם יש אומרים. בבית שמואל (שם ס"ק ט"ז) כתב שכן יש לנהוג להלכה.

דיון נוסף בנושא זה מצינו אצל הרמ"א, שעסק בשאלה האם אדם חייב לשאת אישה המסוגלת ללדת, גם במחיר של קטטה עם ילדיו מנישואין קודמים, או שבמצב כזה מותר לו לשאת אישה שאינה מסוגלת ללדת. על כך השיב הרמ"א (אה"ע שם) בשם תרומת הדשן: "אם יש לו בנים הרבה, ומתיירא שאם ישא אשה בת בנים יבואו קטטות ומריבות בין הבנים ובין אשתו, מותר לישא אשה שאינה בת בנים". על כך הקשה החלקת מחוקק (שם סקי"ב), והביא כנגדו את דברי הרא"ש, הסובר שמוכרים ס"ת גם עבור מצוות 'לערב'.

57. כדוגמת הרא"ש, יבמות ו, ט, והרמב"ן במלחמת ה', שם יט ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ועוד.

3. "אם מעמדו מספיק לפרנסם"

יש שרצו[58] להביא ראיה לכך ששיקול הדאגה הכלכלית למשפחה גדולה יותר הוא לגיטימי, גם מול מצוות 'לערב', ממקורות שעוסקים ישירות בעימות עם השיקול הכלכלי. ואלו הם דבריו של מהר"ם פדובה (סי' יד):

> תקנת רבינו גרשום, שלא לישא שתי נשים... כי חששו ושקדו על בנות ישראל בהיותנו בגולה, אשר ירבה לו נשים ויוליד בנים הרבה לא יוכל להספיקן... בהיותנו בגולה וטרודים וכעניים וכל ממוננו על קרן הצבי.59

כך גם משמע מדברי ערוך השולחן (אה"ע א, ח): "וכן ציוו חכמים שאם מכיר בעצמו שעדיין ראוי להוליד, ישא אישה בת בנים, אם מעמדו מספיק לפרנסם".

אולם גם על הראיה ממקורות אלה, וגם הקודמים, ניתן לערער: האם אפשר ללמוד מחיובו - או אי-חיובו - של מי שכבר קיים מצוות פריה ורביה, לשאת אישה בת בנים, על מי שכבר נשוי עם אישה בת בנים? האם דומה חיוב מצוות פריה ורביה לנשוי, לחיוב פריה ורביה למי שעדיין אינו נשוי? ההיתרים[60] לדחיית מצוות קיום פריה ורביה קודם נישואיו, אם בשל לימוד תורה ואם בשל פרנסה, אינם בהכרח עומדים לו לאדם אחר שכבר בא בברית הנישואין. כך מעיר בשו"ת שבט הלוי (ד, סי' קסא): "ועוד, והוא העיקר, דאיפכא יש לדייק מזה - דדוקא לישא מעיקרא אשה שאינה בת בנים הוא דמותר, הא לעשות פעולות שלא תלד אשה בת בנים, עדיין לא שמענו".

---

58. ראה הרב דוד סתיו, 'עקרונות בתכנון היקף המשפחה', צהר לז (תשע"ה), עמ' 117-138.
59. יש להעיר שראיה זו מדברת על מציאות בה המחסור לצפוי לילודה בהמשך הוא מחסור קיומי, ולא קושי בחיים מרווחים.
60. אמנם בנוגע לדחיית מצוות פריה ורביה, נוכל למצוא גישות שונות. עיין על כך, הרב שלמה אבינר, 'תכנון המשפחה ומניעת הריון', ספר אסיא ד (תשמ"ג), עמ' 167-182; הרב אהרן ליכטנשטיין, 'תכנון המשפחה ומניעת הריון' עלון שבות לבוגרים ו' (סדרה ראשונה) (אלול תשמ"ח), עמ' 19-33; שו"ת באהלה של תורה, א, סו; פניני הלכה, משפחה, א, ח; הרב יובל שרלו, 'דחיית לידה ראשונה בזוג צעיר', צהר כז (תשס"ז), עמ' 83-89; הרב אריה כץ, 'מניעת הריון בבני זוג שלא קיימו פריה ורביה', אמונת עתיך 113 (תשרי תשע"ז), עמ' 105-112, ותגובה על מאמר זה, הרב אברהם סתיו, אמונת עתיך 114 (טבת תשע"ז), עמ' 137-149.

4. "הרי זה ממחוסרי אמנה"

הלגיטימיות של דאגת הפרנסה כשיקול להימנעות מהגדלת הילודה, נבחנה אצל הפוסקים לאור דברי רבי יהודה החסיד (סי' תקיט) שרואה בכך פגם אמוני:

> לא יחשוב הצדיק כשהוא עני, אם אבוא אל אשתי שמא תהר ממני ואנה אקח לפרנסה. זה ממחוסרי אמנה הוא, כל מי שחושב כך, כי הקב"ה מזמין בדדי אשה חלב ליונק כשיוצא ממעי אמו. ואמרו במכילתא: מי שיש לו מה שיאכל היום ואומר מה אוכל למחר, הרי זה ממחוסרי אמנה.

דברים דומים נכתבו גם על ידי רבי אליעזר פאפו (פלא יועץ, ערך פריה ורביה):

> ואם חושש בשביל ההוצאה, הרי זה מקטני אמנה, שהקדוש ברוך הוא זן ומפרנס מקרני ראמים עד ביצי כנים והוא נותן לחם לכל בשר, לחם לפי הטף.[61]

פוסקים רבים בדורות האחרונים קבעו שיש לבטוח בה', בעניין הפרנסה, ולא להיכנס לחשבונות עתידיים ורחוקים. כך כתב בשו"ת לבושי מרדכי (אה"ע סי' כח): "אלו שעושים בלי סיבה, ורק שטוב להם בלי בנים, ומפני חוסר בטחון ב־ה' ודאגת פרנסתם, חלילה לעשות כן". גם בשו"ת אגרות משה (אה"ע ד, סי' לב, אות ג) כתב מעין זה, ואף שהדגיש כי "מסתבר שמדינא יהא רשאי", הוסיף כי "יש לו לבטוח בהשי"ת שימציא לו פרנסתו בריוח, אף כשיהיו הרבה בנים ובנות, ואין להתירו למנוע מפו"ר, דודאי מוכן מהשמים פרנסה גם על כל מה שיוליד". בשו"ת משנה הלכות (ה, סי' רי) כתב: "והא טענה דמשום פרנסה צריך למעט בבנים, הוא טעות

---

61. ראה פסחים קיח ע"א: "ולמה נקרא שמו הלל הגדול? א"ר יוחנן: מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה". וראה נצח ישראל, פרק יג: "כי הוא יתעלה הנותן לכל אחד ואחד צורך פרנסתו ודי מחסורו אשר יחסר לו... 'השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך לא יתן לעולם מוט לצדיק' (תהילים נה, כג) - ידוע ומפורסם כי ענין הפרנסה עדות על נפלאות השם יתברך ועל רוב חסדיו, ממה שהוא נותן לחם לכל בשר ומחלק מזונות לכל בריה". ראה גם מלבי"ם, שמות טז, ז: "מכבוד השם שכל בריה שברא הכין לה פרנסתה, כי אם יצוייר שיברא בריה ולא ימציא לה פרנסתה, אם כן ברא אותה לרעתה, ואין זה מכבוד ה' יתברך, וכשברא ה' את הרש שאין לו אמצעיים להתפרנס בהם, הכין לו פרנסתו ע"י העשיר, ע"י שנטע בלב העשיר רחמים וחמלה להעניק מטובו אל הרש, וע"י שהעשיר צריך למשרתים ופועליה ובזה ימצא הרש פרנסתו... כמו שכתוב: מאן דיהיב חיי יהיב מזוני, ר"ל שמצד שנתן חיים מוטל עליו החיוב לתת מזונות, שאם לא כן נתן את החיים לרעה, ואין זה מכבודו".

גמור, ואין כדאי לטפל בה". וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ט, סי' נא, שער ב):[62] "אין להתיר קיחת אמצעים למניעת הריון בגלל דאגת חסרון פרנסה, הנובעת מחוסר בטחון בד' הזן ומפרנס לכל ומכין מזון לכל בריותיו". כך גם הרב יעקב אריאל (שו"ת פוע"ה, ג, עמ' 32): "סיבות כלכליות אינן נחשבות בדרך כלל כסיבות מוצדקות".[63]

ואולם, יש שטענו כי "בסופו של דבר, כל ההיגדים הללו מבטאים אמירה רוחנית־מוסרית בדבר הצורך לבטוח בה', ואין בהם כדי להפקיע את ההיתר ההלכתי[64] מעיקר הדין למנוע הריון".[65] בנוסף, יש מקום להניח שכוונת אותם פוסקים היא כלפי אדם בעל מוטיבציה, אשר לוקח אחריות על ביתו ומוכן לטרוח יותר לשם הגדלת פרנסתו - אדם כזה, ה' יסייע בידו ויהיה בעזרו[66]. אולם בבית שבו הדברים

---

62. למקורות נוספים, ראה אוצר המכתבים (משאש), ג, סי' תתקמא; שו"ת חלקת יעקב, אה"ע סי' סא; שו"ת אז נדברו, ו, סוף סי' סג.
63. יש להניח שפוסקים אלה התייחסו לחששות עתידיים מעורפלים, ולא למצב שבו בדרך הטבע אין אפשרות לפרנס משפחה גדולה. וראה סיכומו של הרב שלמה אבינר, 'תכנון המשפחה ומניעת הריון', ספר אסיא ד (תשמ"ג), עמ' 167-182: "כבר כתבו הפוסקים שאין לקחת בחשבון עניין זה (אלא אם כן הגורמים הכלכליים קשורים עם בריאות האשה, כגון במקרה של אשה שאין לה עזרה מספקת בביתה לפני ואחרי הלידה וכד'), ו'הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים' גם יעזור למשפחות ברוכות ילדים".
יצוין כי הרבי מליובאוויטש הרבה לעסוק בנושא זה, ראה 'השיחה היומית', מצוות פו"ר ושלילת תכנון המשפחה, שיחת כ' מנחם אב התשמ"ב, https://thedailysicha.com/topics: "ביחד עם לידת הולד, "נולד" גם ה"צינור" לפרנסתו ומביא להוספה בפרנסת כל הבית כולו!"; שיחת יום א' פרשת שלח, י"ז סיוון התש"ם: "כל ילד שמתווסף... הרי זה ברכה לכל המשפחה ולכלל ישראל... והקב"ה שהוא זן ומפרנס לכל לוקח על עצמו האחריות לפרנסת הילד, ועם כל ילד שנולד, בא גם הכסף לפרנס אותו... אין להתערב בסדרים של הקב"ה, אלא לסמוך על זה שרק הקב"ה, בורא עולם ומנהיגו, ושמשגיח בהשגחה פרטית על כל אחד ואחד, יכול להחליט בכמה ילדים טוב להתברך".
64. דעתו של הרב דוד סתיו נשענת על שיטה שסבורה כי מצוות 'לערב' דורשת רק עוד בן ובת נוספים. כן יש לציין את הפוסקים שסבורים שאין להתיר נטילת גלולה למניעת הריון, אלא רק כאשר יש לאישה צער או סכנה. קיים אפוא פער בין דברי הרב סתיו לבין אותם פוסקים, ונראה שקביעת פוסקים אלה אינה רק אמירה רוחנית מוסרית אלא גם הלכתית.
65. הרב דוד סתיו, 'עקרונות בתכנון היקף המשפחה', צהר לז (תשע"ה), עמ' 133.
66. עי' בספר קול התור, פרק ה אות ג (מובא בספר התקופה הגדולה, עמ' תקכו): "ואם ישאל השואל, וכיצד אפשר לפעול מלכתחילה, ומכל שכן להסתכן בפועל על סמך של חצי בטבע וחצי בנס, הרי אין סומכין על הנס מלכתחילה? אך החשבון הוא שהצד הניסי עולה בהרבה אחוזים מכמה צדדים, ובמה שנוגע לפעולות של עקבתא דמשיחא, ומכל שכן פעולות הנעשות על ידי ציבור, נמצא החשבון, לפי ביאורי הגר"א, שסייעתא דשמיא הניסית היא יותר גדולה מחשבון של מידה כנגד מידה, ולפעמים עולה הסייעתא דשמיא לאלף פעמים

מתנהלים אחרת, ודאי שלא נכון לסמוך על הנס. אדרבה, לעומת הערך של ביטחון בקב"ה, יש להציב את הערך שלא יפיל אדם את עצמו על הציבור ויזדקק לבריות. וכך כתב הרב יגאל אריאל:[67]

> מסתבר שכוונתו (דברי האגר"מ שם) שלא לעשות חשבונות יתרים ולחשוש יותר מדי, כמקובל ברמת החיים של דורנו, אבל גם הוא יודה שאין לסמוך על הנס במקום שיש בעיה ממשית... קיימות משפחות גדולות למעלה מכוחן הפיזי, הנפשי, הכלכלי והחינוכי ומצבן על גבול האסון. לאם אין כוח להחזיק את עצמה, הם לא יכולים לטפל בילדים [...] וחילול השם גדול הוא כשטועים לחשוב שהנורמה ההלכתית המחייבת, היא שכופה עליהם את המצב הזה ואסור לעשות דבר לשנותו.

5. כוס של עקרין

אם נעמיד את הכורח הכלכלי כקודם למצוות 'לערב', תתעורר שאלה הנוגעת לנטילת אמצעי מניעה בזמן מצוות עונה, שהרי מניעת הריון כרוכה בהיתר בשימוש באמצעי מניעה בזמן קיום מצוות עונה.[68] מה דעת ההלכה בנוגע לכך?

הגמרא (יבמות סה ע"ב) מספרת על אשתו של רבי חייא, ששתתה 'כוס של עיקרין' המונעת הריון לצמיתות, לאחר שנאמר לה כי אישה פטורה ממצוות פריה ורביה. הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ו הי"ב) השו"ע (אה"ע ה, יב) התירו לאישה לנהוג כן מבלי לסייג זאת, אך הב"ח (אה"ע סי' ה סק"ט) והמהרש"ל (יש"ש יבמות ו, מד) התירו זאת רק כאשר יש לאישה צער או סכנה. מפרשי השו"ע[69] פסקו להלכה כשו"ע, אם כי רבים

יותר". מכיוון שלידת ילדים היא פעולה הנוגעת בקידום הגאולה, הרי שהעזרה משמיים גדולה יותר.

67. הרב יגאל אריאל, 'רווח בין הריונות', צהר י (תשס"ב), עמ' 234. ראה גם שמחת הבית וברכתו, פרק ה סע' ו, הע' 6.

68. על מניעת הריון והיחס בין אופני הביצוע המעשי שלה, ראה הרב שלמה אבינר, 'תכנון המשפחה ומניעת הריון', ספר אסיא ד (תשמ"ג), עמ' 167-182; שו"ת אשר חנן, ה סי' י; אנציקלופדיה הלכתית רפואית (מהד' תשס"ו), ד, עמ' 756-811.

69. בית שמואל, שם ס"ק יד; ביאור הגר"א, שם ס"ק כז; ברכ"י, שם ס"ק יד (וכן כתב החיד"א גם בספרו יעיר אזן, מע' א אות יח).

הפוסקים בדורות האחרונים שנקטו להלכה כדעת הב"ח ומהרש"ל. אלה התירו נטילת גלולה למניעת הריון רק כאשר יש לאישה צער או סכנה, ולא בשל כורח כלכלי.[70] לעומתם, יש פוסקים שהכריעו כשו"ע,[71] ולדידם יש להקל אפילו בלא שעת סכנה או צורך גדול, ובלבד[72] שהאיש כבר קיים מצוות פריה ורביה.[73]

6. נוחות מול ריבוי ילודה

על בחירה מודעת שלא להרבות בילודה, עקב מאמץ גדול הכרוך בכך, כתב בשו"ת לבושי מרדכי (אה"ע סי' כח): "אלו שעושים בלי סיבה, ורק שטוב להם בלי בנים... חלילה לעשות כן", וכן כתבו בשו"ת משנה הלכות (ה, סי' רי) ובשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' סא). בהתאם, כתב בשו"ת אשר חנן (ה, סי' י): "מקובל כיום ברוב בתי ההוראה בישראל, שלא ליתן היתר סתם אפילו ב'גלולות' אלא באמתלאה ברורה, בעוד צירוף דעות רופאים וכיו"ב, וכגון סכנה או חשש סכנה, סכנת נפשות, עצבנות חריגה, לידות תכופות מדאי, עייפות וחולשה חריגה, חשש הפלות, מחלות תורשתיות", אך גם "אף קשיים כלכלים חמורים מאוד".[74]

---

70. ראה שו"ת ציץ אליעזר, ט, סי' נא, שער ב; שו"ת מנחת יצחק, ג, סי' כו; ועי' עוד בשו"ת אגרות משה, אה"ע ג, סי' כד, ושם ד, סי' סז-סט; שו"ת אשר חנן, שם; אנציקלופדיה הלכתית רפואית, שם עמ' 142.
71. בשו"ת אשר חנן, א, סי' פ, הוסיף שגלולה קלה עוד יותר להיתר, מכיוון שלא מדובר כאן בעיקור קבוע אלא זמני.
72. ע"פ שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קעב.
73. ועי' בשו"ת יביע אומר, ח, אה"ע סי' יד, בהערה; הרב אבינר, שם; שו"ת אשר חנן, שם.
74. ראה הרב יהושע נויבירט, 'על תכנון המשפחה' - מכתב תגובה למאמרים שהתפרסמו ב'צהר' י, צהר יא (תשס"ב), עמ' 135,: "כעת אני שומע על שאלות של תכנון משפחה... כמובן, אני לא מצפה ל'בית חרושת' של ילדים, ח"ו... אני קורא, זוגות צעירים מתחתנים עם כוונה תחילה לחיות כחיות עד שהאישה גומרת את הלימודים שלה, עד שגמרנו לשלם את המשכנתא של הדירה המפוארת, וכמובן בלי רכב מפואר זה לא ילך, והכל על חשבון הילודה".
ראה גם הרב יעקב ישראל קניבסקי, קריינא דאגרתא (מהד' ראשונה), ב, סי' כו: "הנשים חושבות שעל ידי שלא ילדו בנים מרובים, מקילים מעליהם עול החיים. והוא טעות גדול, כי באמת כמעט אין חילוק בטורח ויגיעה לטפל בשנים ושלשה ילדים, לטיפול עם ששה שבעה ילדים, כי בין כך ובין כך תהיה עמוסה עול עבודה רוב היום, ותנוח שעות המוכרחות למנוחה. כן הוא המציאות, להמסתכל היטב בסדר החיים של משפחות מרובות ושל משפחות מועטות. גם במשפחות מרובות ילדים, הנה הגדולים והגדולות משתתפות לאט לאט בטיפול הבית ובייחוד בטיפול הקטנים, ואילו במשפחה קטנה בערך, הילדים והילדות מתגדלים מפונקים ואינם משתתפים בעול טורח הבית ועזרא לאמא. והתוצאות מזה, שכאשר יגדלו

עם זאת, היו שהביעו ביקורת על גישה זו, המצמצמת מאוד את האפשרות לרווח בין הלידות ומעודדת ילודה מרבית: "החומרה היתרה בעניין זה, לכאורה לא כל כך מובנת, והיא חורגת הרבה מעבר לבסיס ההלכתי הברור".[75]

כך וכך, דומה שנוכל להסיק, לכולי עלמא, על קדימת ערך ריבוי הילודה לעומת פגיעה בנוחות ובאיכות החיים, וזאת גם אם נוקטים שקדימה זו אינה מחייבת הלכתית.

אמור מעתה: מצוות פרו ורבו מחייבת, ושיקול כלכלי אינו עומד מולה, להוציא חריגים ייחודיים. גם מצוות 'לערב' היא בעלת ערך גדול, אולם לגביה יש גמישות רבה יותר. גם בעניינה, ראוי שחששות כלכליים לא יהוו סיבה להימנע מילודה מאחר ש"ה' זן ומפרנס לכל ומכין מזון לכל בריותיו",[76] אך אם צפוי ברמת ודאות גבוהה שלא תתאפשר התנהלות משפחתית אחראית ותקינה, נכון להימנע מריבוי ילודה.

הילדים - סובלים מאוד מזה שלא נתרגלו לשאת בעול ובאחריות, ודורשים כל ימיהם חיים קלים כהרגלם אשר לא ישיגוה, ועצביהם מתוחים תמיד, והשלום בית הרוס אצלם. כן הוא המציאות, כאשר יראה בחוש מתוך הנסיון".

75. הרב יגאל אריאל, 'רווח בין הריונות', צהר י (תשס"ב), עמ' 226, מוסיף על כך הרב אליעזר מלמד, שמחת הבית וברכתו, ה, יג הערה 12: "סוגיית 'תכנון המשפחה' לא הוגדרה באופן מסודר בספרי הפוסקים, אלא מצינו תשובות רבות לאנשים שונים במצבים שונים. הסיבה העיקרית לכך, מפני שזו סוגיה שהתחדשה בדורות האחרונים, כאשר בעקבות פיתוח הרפואה ושיפור תנאי החיים והמזון, אשה ממוצעת יכולה ללדת הרבה יותר ילדים מאשר בעבר". וראה שו"ת באהלה של תורה, א, סי' סו; שו"ת פוע"ה - מניעת הריון, עמ' 25-36, שם מובאות תשובות חלוקות של פוסקים המשיבים לשאלה כמה ילדים צריך ללדת.
לסיכום השיטות, ראה הרב אליעזר מלמד, שם: "מצינו שלוש שיטות עיקריות. המחמירים סוברים שאין למנוע היריון בלא צורך גדול, ורק באופן טבעי על ידי הנקה מותר למנוע היריון, אבל באופן אחר, גם לאחר לידה אין למנוע היריון, זולת במקרים מיוחדים של חולי גופני או מצב נפשי רעוע (שבט הלוי ג, קעז; משנה הלכות ה, רי). מנגד, יש מתירים תמיד למנוע היריון למשך שנתיים, גם לפני השלמת חובת פרו ורבו, מפני שכך הוא הטבע הבסיסי, וכך היה בפועל במשך כל הדורות, שנהגו להניק שנתיים (נדה ט, א), ובתוך כך גם מנעו היריון (שיח נחום צד; בני בנים א, ל). והדרך המרכזית היא, שלצורך חשוב של התאוששות מלידה וטיפול בתינוק, מותר לכתחילה למנוע היריון למשך תשעה חודשים עד שנה. ואף אשה שאינה חשה בצורך זה, יכולה לכתחילה למנוע היריון למשך זמן זה, כי הניסיון מצביע על הצורך שבדבר. ובמצבים מיוחדים של חולשה גופנית או נפשית גדולה, מקילים עד שנתיים. כמדומה שרוב הרבנים מורים כן (עיין נשמת אברהם אה"ע ה, טז, 1)".

76. כלשונו של הציץ אליעזר, ט, סי' נא, שער ב.

כל זאת ביחס למישור הפרט, ברם עינינו נשואות למישור המדינה: האם ראוי הוא שהמדינה תעודד ילודה חרף החששות מפגיעה בכלכלה ובאיכות חיים שעלולה להיגרם כתוצאה מאותו ריבוי. להתייחסות ממוקדת בשאלה זו, נקדים ונציג ממצאים ונתונים.

חלק ב:
ריבוי ילודה לעומת שיקולים כלכליים – בחינת נתונים

הטענה שעימה אנו מתמודדים, נשענת על מספר הנחות יסוד: התנהלות המדינה בשנים האחרונות מעידה שהיא אינה מסוגלת להיערך ולהכיל אוכלוסייה כה גדולה; התרבות האוכלוסייה פוגעת באיכות החיים; הנתונים הקיימים יובילו אותנו תוך עשרות שנים מועטות לקטסטרופה; הארץ כבר התמלאה או קרובה להתמלא עד אפס מקום. להלן יוצגו טיעונים שמציבים סימני שאלה משמעותיים על הנחות יסוד אלו.

א. הכישלון והקושי בחיזוי הדמוגרפי

"כאשר הגישה היא לא מערכתית ונתפסים לנקודה אחת בלבד ומנפחים אותה עד אין סוף, אז נוצרת בהלה איומה".[77] לא נכון לבחון מסוגלות בטווח קצר, ולא נכון להתעלם מנתונים נוספים הכלולים במערכת.

טענות בדבר סכנה עתידית כתוצאה מריבוי הילודה, אינן חדשות. לטיעון זה יש כבר היסטוריה ארוכה[78] של כישלונות בתחזיות. לפני למעלה ממאתיים שנה, עת

77. פרופ' יעקב פייטלסון, https://www.youtube.com/watch?v=ZxTYTT9iS1A.
78. למעשה, הראשון שהביע את חששו מפיצוץ אוכלוסין היה אריסטו, שכתב בספרו פוליטיקה (ספרvii): "חייב להתקיים חוק שלפיו לא יהיה ניתן לגדל ילד פגום או נכה באופן כלשהו. כדי להימנע מפיצוץ אוכלוסין, יש ילדים שצריך להורגם, מאחר שיש להגביל את כמות האוכלוסין במדינה". התבטאות נוספת בת כאלפיים שנה, ניתן למצוא אצל טרטוליאן איש קרתגו, שטען כי "מספר בני האדם הינו עומס על הארץ שבקושי יכולה לשאת אותנו... אכן, מגפות, רעב, מלחמות ורעידות אדמה צריכות להיחשב כתרופה לאומות וכסילוק העודפים של המין האנושי" http://www.green-logic.info/2015/06/1980_25.html.

מנתה האוכלוסייה העולמית כמיליארד נפש,[79] טען הכלכלן תומאס מלתוס שקצב ריבוי האוכלוסייה גבוה מקצב גידול ייצור המזון. על כן, אם הגידול ימשיך בקצב זה, כבר בתחילת המאה ה-20 האנושות תשקע באסונות של רעב וצמא, מלחמות ומגפות. תחזיותיו התבדו.[80] היום יש יותר משמונה מיליארד אנשים, והם מייצרים הרבה יותר מזון ממה שנצרך. יורשיו המשיכו בגישתו, וזכו לכינוי 'מלתוסיזם'.[81] אחת ההשלכות נגעה להגירה לארץ ישראל: "הספר הלבן" של צ'רצ'יל (משנת תרפ"ב), המציג את מדיניות המנדט הבריטי ביחס להקמת הבית הלאומי היהודי בא"י, קבע כי "הגירה זו לא יכולה להיות כה גדולה בנפח, כך שהיא תעלה על כל מה שהקיבולת הכלכלית של המדינה תוכל לספוג".[82] אלה ואלה כשלו בחיזוי[83] השכלולים שהאנושות מצליחה לייצר ולפתח, או שינויים פוליטיים או חברתיים שהעולם עובר.[84] בוודאי שבכך אין די כדי לדחות על הסף את עצם הטענה, אולם

---

79. עי' ויקיפדיה, ערך דמוגרפיה של העולם; וראה: 'דילול אוכלוסייה? תאנוס יכול לחכות', https://www.mekomit.co.il.

80. מתוך ויקפידיה, ערך תומאס מלתוס: "כתוצאה מכל השכלולים הטכנולוגיים, נמנעה הקטסטרופה אותה חזה מלתוס. שכלולים אלו כללו, בין השאר, פיתוח האגרומכניקה - בעקבות פיתוח המכונות החקלאיות התקצר זמן העיבוד. פעולה זו הכניסה למעגל עיבוד החיטה שטחים קרים בצפון אמריקה ובסיביר' המאפשרים גידול חיטת חורף. כמו כן, פותחו דשנים וחומרי הדברה שאפשרו גידול בתפוקה. בעקבות המהפכה הירוקה, פותחו זני חיטה ואורז המניבים כמויות גדולות יותר של גרעינים".

81. המפורסם שבהם היה הביולוג פול ארליך. את תחזיותיו החל לפרסם לפני למעלה מחמישים שנה. דבריו הוכוונו גם ספציפית למדינת ישראל, ולטענתו, "לציוניים אמיתיים צריכות להיות משפחות קטנות". התערבות מפורסמת הייתה בין ארליך לבין הכלכלן ג'וליאן סימון לפני כארבעים שנה: ארליך טען ששימוש יתר במשאבי כדור הארץ יגרום למחסור ולרעב, ובין השאר לעליית מחירי הנפט, הגז, המתכות, ושאר משאבי הטבע שהמין האנושי מבזבז ללא מחשבה על העתיד. סימון טען שהיצירתיות והשכל האנושיים ימצאו פתרונות זולים וטובים יותר לאותם משאבי טבע עצמם, ולכן אנו נחזה בירידת מחירים. השניים בחרו חמש מתכות, והתערבו בנוגע למחיר שבו יימכרו כעבור עשר שנים. סימון ניצח, ובפער משמעותי.

82. http://www.jewishvirtuallibrary.org/churchill-white-paper-1922. וראה לעיל פרק ג אות ד. עי' גם במאמרו של פרופ' פייטלסון: 'האם צפיפות האוכלוסין מאיימת על ישראל?', המכון לאסטרטגיה ציונית, https://www.izs.org.il/he/2018/1, עמ' 21-19.

83. כפי שאמר בן גוריון (בשנת תרפ"ט), כלפי אותם אישים בהנהגה דאז, שאחזו בהשקפת עולם סטטית (הציטוט מובא במאמרו של פייטלסון, שם עמ' 29): "אנו מאמינים בגורמים דינמיים המשנים בלי הרף את הרכב האוכלוסים בארץ... אם אתם מתעלמים מהגורם הדינמי - הרי אתם מתכחשים לעיקר".

84. פייטלסון, שם עמ' 28, מביא לדוגמה הצצה לתחזיותיו של הדמוגרף פרופ' ארנון סופר, אשר

יש בכך כדי לקחת תחזיות דמוגרפיות בערבון מוגבל, ולהתחשב בהיותן מושפעות מאג'נדה, ולא לראות בהן תוצאה הכרחית של נתונים ודאיים.[85]

ב. ריבוי ילודה כגורם התפתחותי

בשלוש שנותיה הראשונות של מדינת ישראל, היא הכפילה את כמות אזרחיה.[86] פייטלסון[87] הבהיר שהטיעונים דהיום "היו יכולים להוכיח באופן משכנע למדי כי המדינה היהודית הייתה צריכה לקרוס מיד אחרי הקמתה". על אף הקושי ההתחלתי, הגורם העיקרי לצמיחה המהירה של כלכלת המדינה היה דווקא הגידול המהיר במשאבי אנוש יצרניים. לטענתו, "האנושות והכלכלה מתפתחות דווקא בזכות צפיפות האוכלוסין".[88] אוכלוסייה צעירה אינה רק כוח עבודה יעיל ביותר. היא גם יצירתית, ואצלה טמון הכישרון שמסייע לשפר את איכות החיים.[89] כך כתב גם הכלכלן מייקל אייזנברג:[90] "גרף הגידול באוכלוסיית העולם, כשמתחתיו גרף הגידול בסך התוצר העולמי, מדגים הלימה בין גידול האוכלוסייה לגידול הכלכלי. זאת ועוד, שיעור הצמיחה גבוה משיעור הגידול באוכלוסייה, ומכאן שהרווחה דווקא עולה עם התרחבות האוכלוסייה. לדוגמה, משנת 1950 אוכלוסיית העולם גדלה בפחות מפי 4, והתוצר גדל ביותר מפי 10".

חזה בשנת 1987 כי "בשנת 2000: ישראל לא יהודית", ובשנת 1988 הוא הוסיף כי "עוד 20 שנה, אם לא יהיה שינוי, נתחנן לקבל פה אוטונומיה יהודית", ובשנת 2002 הוא טען כי הוא "לא נותן לישראל יותר מ-15 שנות קיום".

85. הראי"ה קוק מקשר בין תפיסה אופטימית לריבוי ילודה, ראה שמונה קבצים, א, תצז: "ההשקפה הפסימית בעולם, שהיא נאותה לירידה מוסרית... שכיון שהמציאות בכללה היא רעה רבה, איך יהיה אידיאל להרבות יצורים אומללים... ההשקפה האופטימית, של 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בראשית א, לא), היא נותנת מקום לאידיאליות להתפשט גם על הנטיה המינית".
86. מיד לאחר קום המדינה, ביצעה המדינה העלאה המונית של יהודים מכל רחבי העולם ובכך הכפילה את כמות אזרחיה תוך זמן קצר.
87. פייטלסון, שם עמ' 77.
88. https://www.youtube.com/watch?v=ZxTYTT9iS1A. עוד בנושא זה, ראה במאמרו של פייטלסון, שם.
89. עי' עוד על כך, ד"ר אדם רויטר, 'ילדים זה שמחה (וכסף): זהירות, כתבה אופטימית', https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4217494,00.html.
90. "ילדים זה צמיחה", השילוח, https://hashiloach.org.il/issue-25-kkrz-me.

זאת ועוד, שיעור גבוה יותר של אוכלוסייה צעירה גורר - בממוצע - עלויות בריאות נמוכות יותר, ואלה מפחיתות משמעותית את הלחץ על תקציב המדינה.[91]

ג. העתיד מזמן לנו פתרונות

במאתיים השנים האחרונות, עבר העולם שינויים מופלגים בתחומים רבים: כלכלי, חברתי תרבותי, דתי וכו',[92] וזאת בכמה גלים.[93] מומחים טוענים[94] כי כיום אנו על סף מהפכה טכנולוגית נוספת,[95] שתשנה את חיינו ללא היכר,[96] וזאת בפרמטרים רבים.[97] התחזית שצופה קטסטרופה דמוגרפית, נשענת על הנחה שמה שהווה הוא מה שיהיה, דבר שהוכח כבלתי נכון.

---

91. פייטלסון, שם עמ' 51.
92. בתהליך איטי והדרגתי של מעבר משיטת ייצור ידנית לשיטת ייצור ממוכנת ותעשייתית, התחוללו שינויים מהפכניים. לדוגמה, עבודת האדמה הידנית ננטשה לטובת עבודה בעזרת מכונות, בקצב מהיר יותר ובכמויות גדולות יותר עשרות מונים. שינויים מרחיקי לכת נוספים התחוללו בתחומים רבים: בתחבורה (רכבות), בחקלאות (חקלאות ממוכנת), בתהליך העיור (מעבר מהכפר לעיר וגידול מהיר במספר הערים), בכלכלה (גידול בכמות סחורות, בנקים, אשראי ובורסה) במדע ובטכנולוגיה.
93. הראשונה היא המהפכה התעשייתית; אחריה נוהגים למנות את מהפיכת החשמל והרכבים, והשלישית היא מהפכת המחשוב.
94 'היכונו למהפיכה התעשייתית הרביעית', כלכליסט, https://www.calcalist.co.il/local_news/article/syb5z9hsk.
95. תחומים שצפויים לשנות לנו את סדר היום הם בינה מלאכותית, רובוטיקה, הדפסת תלת ממד, מחשוב קוונטי ועוד.
96. הרב אליעזר מלמד מדגים שינויים צפויים בתחום התזונה, 'האם הילודה מביאה למשבר דמוגרפי', https://www.yeshiva.org.il/midrash/44109: "בהערכה זהירה, אפשר לומר שאנחנו ניצבים כיום על סף פריצות דרך מדעיות שיאפשרו ייצור אנרגיה נקייה מהשמש וייצור מזון ברמה מולקולרית, כך שמחומרים בסיסיים ניתן יהיה ליצור כל סוג של מזון, לטעמו של כל חך. בשנים האחרונות מדענים הצליחו לפתח בשר באופן מלאכותי, באמצעות שכפול של תאי גזע שנלקחו מבשר בעלי חיים. אם פיתוח זה יצליח באופן מסחרי, עשויה להתחולל מהפיכה בשוק הבשר: יפסיקו לגדל מיליארדי פרות ותרנגולים ולשחוט אותם, מחיר הבשר ירד והזיהום הכרוך בגידול בעלי החיים ייפסק. כך ייווצר חיסכון אדיר בשטח, במים ובכל משאבי הטבע".
97. בנוגע לעומס בכבישים, ניתן לשער שיימצאו פתרונות תחבורתיים שאינם קיימים היום. מעבר לכך, צופים גם שהצורך לצאת מהבית יפחת, משום שחלק גדול יותר מהעובדים יעבדו מביתם.

עוד יצוין, שצפיפות גבוהה אינה פוגעת בהכרח באיכות חיים, וערים כמנהטן[98] וטוקיו[99] יוכיחו. ערים אלה ואחרות הן מהצפופות בעולם, ואף על פי כן הן מסודרות, מאורגנות ומתפקדות היטב. "הבעיה היא לא הצפיפות אלא התכנון וההתארגנות", טען פרופ' דוד פסיג.[100] כך כתב גם ד"ר יואב לרמן, מומחה לתכנון ערים: "יש מקום גם ל-20 מיליון איש בישראל, אבל מה שיקבע אם יתאפשרו כאן חיים נוחים, זה לא כמה אנשים יהיו, אלא מה תהיה תשתית הפיתוח".[101]

ד. האם חסר שטח במדינה?

רוב הטוענים שאנו קרובים למיצוי מקסימלי של שטח המדינה, רואים בשטחי יהודה ושומרון שטחים שנועדו למדינה אחרת, ולכן אינם מביאים אותם בחשבון. למעשה, חבלי ארץ אלה, המוגדרים אצל חלקם בתור בעיה, יכולים להוות דווקא פתרון.[102]

זאת ועוד, יש לתת את הדעת על כך שאחוז השטח הבנוי כיום במדינה הוא 5.6%,[103] כך שאין מחסור בשטחים פתוחים שניתן לבנות עליהם. בנוסף, מגורי

98. 1.6 מיליון תושבים חיים במנהטן על 60 קמ"ר, 27,000 תושבים על כל קמ"ר. ביום עבודה מתווספת לעיר אוכלוסייה נוספת, כך שנוכחים שם 94,000 איש על כל קמ"ר. לשם השוואה, בתל אביב חיים כ-8,000 איש על כל קמ"ר.
99. המטרופולין של טוקיו משתרע על 13,500 קמ"ר (לשם השוואה, שטח כל מדינת ישראל הוא כ-22,000 קמ"ר) והוא מונה 38 מיליון תושבים, כ-30,000 על כל קמ"ר.
100. עתידן המתמחה בחיזוי מגמות טכנולוגיות, חברתיות וחינוכיות.
101. "תהיה כאן קטסטרופה". ישראל 2065 תמונת מצב', https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4900476,00.html.
102. להלן קטע מתוך המאמר 'כשחזונות האימים מתנפצים על סלעי הדמוגרפיה', אתר 'מידה', https://mida.org.il/2017/10/28/: "מדיניות השמאל מובילה לפרדוקס. הקו של השמאל הקלאסי המטיף לוותר "בכאב" על לב ארצנו כדי שלא נהפוך למיעוט, נדרס ע"י התחזיות המתממשות של גידול יהודי דרמטי, ומוביל באופן משולל כל היגיון למצב שבו נמצא את עצמנו בשטח מצומצם, שבו עלינו לצמצם את הילודה כדי למנוע התפוצצות אוכלוסין. אבל אם התחזית צופה אוכלוסייה כה גדולה, אז מדוע שאפילו לשיטת השמאל לא נשמור דווקא על שטחי המולדת, נחסוך את "הכאב" שבוויתור, על מנת שיהיה היכן לשכן את האוכלוסייה הגדלה? אם הבעיה הדמוגרפית היא הפוכה, ואנו הולכים להיות רבים ולא מעטים, אזי הפתרון לסכנת התפוצצות אוכלוסין צריך להיות גיאוגרפי ולא דמוגרפי, כלומר שטח גדול במקום אוכלוסייה קטנה".
103. נתוני הלמ"ס 2022: 'ישראל במספרים', עמ' 5.

כמחצית מהאוכלוסייה הארצית מצטמצמים לגוש דן וסביבתו,[104] שטח שהוא פחות מ-15% משטחה של המדינה.[105]

פרופ' דלה-פרגולה[106] סבור[107] שפיזור האוכלוסייה במדינת ישראל הוא הפתרון הנכון לבעיית הצפיפות המדוברת. מדיניות חכמה של פיזור האוכלוסייה,[108] ובניית מוקדי מגורים אחרים ברחבי הארץ, תפחית בצורה ניכרת את העומס שחיים בו רבים מתושבי המדינה.[109]

ה. המאבק על הרוב יהודי במדינה

הטענה שיש למעט בילודה אינה מביאה בחשבון את אתגר הילודה של עם ישראל אל מול כמות אוכלוסיית מיעוטים במדינה. הטיעון[110] ששיעור הילודה אצל היהודים והערבים דומה, אינו יכול לאפשר הפחתת ילודה, שכן בכך הוא יביא להשמטת הרוב היהודי, מה גם שלדעת הדמוגרף, פרופ' דלה-פרגולה,[111] האתגר הדמוגרפי רחוק מלהסתיים.[112] לכן, כדי לשמור על יציבותה של מדינת ישראל

---

104. כולל נתניה ואשדוד, המהוות את המעטפת החיצונית של גוש דן.
105. במחוז תל אביב, צפיפות האוכלוסייה גבוהה פי 25 מאשר מחוז הצפון, ופי 93.2 ממחוז הדרום.
106. מבכירי המומחים לדמוגרפיה של הקהילות היהודיות בעולם.
107. 'חילונים: תגידו שלום למדינת תל אביב', https://www.themarker.com/ magazine/2016-10-18/ty- article/0000017f-e3f5-d38f-a57f-e7f7dad70000
108. בפירוש אור החיים, בראשית יא, א, ביאר את חטא דור הפלגה בכך שהם התכנסו למקום אחד, במקום להתפזר על פני כל הארץ. בעל חסד לאברהם, מעין ג נהר ז, מסביר כי השראת השכינה מתקיימת רק כאשר ישראל ממלאים את כולה. ראה גם הרב יעקב אריאל, 'ישוב הארץ - בינוי או שדות', תורת הארץ והסביבה, עמ' 61-68.
109. ולדעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, הוספות למצוות עשה של הרמב"ם, עשה ד, יש בזה גם משום מצוות יישוב הארץ: "ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה".
110. וכדברי פרופ' אלון טל, 'ילדים זה ברכה? הצפיפות והביקוש לדירות יפתחו את השאלה', https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001190317: "איך אני כציוני מעז להציע להאט את הקצב מול הערבים? אבל הערבים כבר לא שם... שיעור הפריון של הנשים היהודיות והערביות בישראל השתווה".
111. מבכירי המומחים לדמוגרפיה של הקהילות היהודיות בעולם.
112 ראה דלה-פרגולה, 'כן, מיעוט, תגובה למאמרו של יעקב פייטלסון', https://mida.org. il/2015/01/07. לטענתו, אם נכליל את כל הערבים שחיים בין הירדן לים - כולל ערביי רצועת עזה, ייתכן שאנו מאבדים את הרוב היהודי. כנגד קביעה זו יצאה ביקורת חריפה,

כמדינת הלאום של העם היהודי, יש הכרח בעידוד הילודה בקרב האוכלוסייה היהודית.[113]

ו. השלמת חלל השואה

לאחר טראומת השואה וגדיעת שליש מהעם היהודי, קיים צורך עז לפצות ולהשלים את החלל העצום שנוצר. פרופ׳ דלה-פרגולה משער[114] כי אלמלא השואה, עשוי היה מספר היהודים בעולם להגיע לכדי 32 מיליון איש. "ההשלכות הכמותיות הן הרבה מעבר למה שאנחנו חושבים. מבין הנרצחים בשואה, בלט מאוד שיעורם של הילדים, והייתה בכך פגיעה דמוגרפית בעלת משמעות לטווח ארוך. מדובר על הרס של דור, ומה שחסר לנו, זה לא רק הדור ההוא... יש פה השלכות שרשרת".

שיעור הגרעון של האוכלוסייה היהודית אינו נמדד רק במספר הנרצחים, אלא גם בדורות שאחריהם, מה שמעצים את החלל. בחינה נוספת לחלל העצום שנוצר בשואה הוא אחוז היהודים בעולם. לדברי דלה-פרגולה, "אחוז היהודים בעולם יורד כל הזמן. לפני השואה השיעור היה 8 יהודים לאלף תושבים (מתוך כלל האנושות), והיום הוא 2 לאלף תושבים". אחד הגורמים המובהקים לכך, לבד מאסון השואה, הוא שיעור ההתבוללות הגבוה, שקיים בעיקר מחוץ למדינת ישראל.[115]

שכן הנתונים שנמסרו ע"י הערבים נופחו הרבה מעבר למספרים האמיתיים, זאת מתוך מגמה ברורה להשפיע על מהלכים מדיניים של מדינת ישראל. עי׳ על כך במאמרו של אסף ישי: ׳זה לא הדמוגרפיה, זה השקר׳, https://idsf.org.il/opinion. כך או כך, גם לפי אלה שטוענים למספרים נמוכים יותר אצל הערבים, המאבק על רוב יהודי משמעותי עודנו בעיצומו.

113. לטענת דלה-פרגולה, בראיון שהתקיים עימו - ׳בין הים לגדה׳, אחרת "לא יהיה קיום למדינת ישראל", https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5199305,00.html. היהודים מונים כיום רק כ-60% מהאוכלוסייה, ולשם יציבות מדינה ישראל כמדינה יהודית, נדרש רוב של 80%.

114 ׳אלמלא השואה היו היום בעולם עד 32 מיליון יהודים׳, https://www.haaretz.co.il/news/education/2009-04-19/ty-article/0000017f-f7da-d460-afff-fffee5620000/.

115. ראה גם כתבתה של של טלי פרקש, ׳התבוללות, היטמעות, התרחקות: כך מצטמק העם היהודי׳, https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L4860860,00.html): "ערב פרוץ מלחמת העולם השנייה היו בעולם כ-16.5 מיליון יהודים ואחריה נותרו כ-11 מיליון בלבד. בהתחלה לקחו 13 שנים "להחזיר" מיליון נוסף, אבל מאז המשימה הולכת ונעשית מאתגרת, והמיליון הבא התווסף רק תוך כ-40 שנה. כיום חיים בעולם 14,410,700 מיליון

חלק ג:
שאלת הצפיפות - בחינה הגותית

א. "ומלאו את הארץ" - פעולה או תוצאה?

קביעת הטוענים שהארץ כמעט מלאה, או כבר מלאה, מביאה לתהות אחר השאלה מה יגדיר את הארץ כ'מלאה'?[116] האם יש שלב שבו יש לקבוע שהארץ מלאה, או שמא המילוי הוא אינסופי, כך שהציווי "ומלאו את הארץ" משמעו פעולה תמידית, ולא חתירה לתוצאה סופית רצויה.

כדי לתת מענה לשאלה זו, נבחן מה צפוי להיות גדרה של מצוות פרו ורבו לעתיד לבוא.[117] במדרש שוחר טוב (תהלים קמו, ד) נאמר:

> מהו 'מתיר אסורים' (תהלים קמו, ז), אין אסור גדול מן הנדה, שהאישה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולעתיד לבוא הוא מתירה... ויש אומרים, אף תשמיש המטה היא אסורה לעתיד לבא, תדע לך שכן הוא, שביום שנגלה הקדוש ברוך הוא על הר סיני ליתן התורה לישראל, אסר תשמיש המטה שלשה ימים... ומה כשנגלה עליהם יום אחד, אסרן מתשמיש המטה שלשה ימים - לעתיד לבא שהשכינה ביניהם, אינם אסורין? ומהו 'מתיר אסורים', אסורי מות ואסורי שאול.

יהודים... הקיום היהודי מחוץ לישראל נמצא בסכנת היעלמות".

116. פרופ' אלון טל, 'אני אוהב ילדים אבל חייבים להבין שזו הבעיה', https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001190317: "הרי אם אני אשאל אותך: אם 150 מיליון ישראלים זה הגיוני, מיד תגיד שלא. מה פתאום. אז מה עם 30 או 20? אני רק רוצה דיון".

117. קודם דיון זה, ראוי להקדים ולהבהיר שבנוגע למצוות לעתיד לבוא, ישנה מחלוקת אמוראים, נידה סא ע"ב, האם הן בטלות או לא, ולהלכה נפסק שבטלות (רמב"ם, הל' כלאים פ"י הכ"ה; רא"ש, הל' כלאי בגדים סי' י; וראה הרב אייל גריינר, 'מצוות בטלות לעתיד לבוא', שיר למעלות ג [תשס"א], עמ' 313). ראשונים חלוקים בשאלה על איזה "עתיד לבוא" מדובר: הרשב"א, נדה שם ד"ה ז"א, סבור שהכוונה רק לזמן שלאחר מיתה, אולם לאחר תחיית המתים מתחדש החיוב. לעומתו, התוס', שם ד"ה אמר רב יוסף, סוברים שאף לאחר תחיית המתים המצוות בטלות. ובשו"ת כתב סופר, או"ח סי' ד, כתב שלעתיד ינהגו כל תרי"ג המצוות כמקדם, וכל השינוי יהא רק בכך שלא יהיו בתורת 'עול תורה', אלא שנקיימן מעצמנו ברצון ובאהבה (כך כתב גם אביו, החתם סופר, תורת משה לפורים ד"ה וימי הפורים). ראה עוד אגרות הראיה, ב, אגרת רלב.

בשו"ת דברי יציב (יו"ד א, סי' קי), נתן דעתו לשתי הדעות: "לפי היש אומרים... דמיירי בעולם התחיה שלא ימותו עוד, וס"ל שלא יהא אז המצוה דפרו ורבו, כיון דתכליתה רק 'ומלאו את הארץ'... שלימות של לעתיד לבוא, שלא תהא מיתה, ולא יצטרכו להינשא". כלומר, קיימת זיקה בין מצוות פריה ורביה ובין העובדה שחיי האדם זמניים עלי אדמות. כאשר יש מיתה בעולם, יש גם צורך להשלים את החוסר על ידי הולדה והקמת דור חדש, שממלא את מקום הדור שקדם לו. אם בעולם הבא, כשנחיה חיי נצח, המצווה תתבטל, הרי שיש ללמוד מכך כי תכליתה של מצוות פרו ורבו אינה אלא קיום המין האנושי. כך כותב גם הרמב"ם בספר המצוות (מצווה ריב): "שצונו לפרות ולרבות, ולכוין לקיום המין, וזאת היא מצוות פריה ורביה". חיזוק לדעה זו נמצא במשנה סנהדרין (פ"א מ"י):[118] "העולם הבא - אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". הדעה השנייה שבמדרש, מעניקה תכלית שונה להולדה: "ולדעה הראשונה... דאדם הראשון נצטוה על פריה ורביה אף קודם גזירת מיתה, ומזה ס"ל דגם לעתיד לבוא יהא שייך ענין פ"ו, אף שיתבטל המיתה, דלא תליא בהכי" (דברי יציב, שם). לפי הדעה השנייה, ילודה אינה רק אמצעי לקיום האנושות לאורך ההיסטוריה ולמילוי הארץ, אלא היא תכלית בפני עצמה. לכן, נמשיך ללכת גם כאשר נחיה חיי נצח.[119] אם אנו מצווים על פריה ורביה גם בעולם שאין בו מיתה, משמעות הדבר היא התרבות אין סופית.

ב. "עתידה אישה שתלד בכל יום"

חז"ל לימדונו (ראה לעיל חלק א) שהגאולה תלויה בכילוי הנשמות שבגוף. האם לאחר שהנשמות תכלנה מן הגוף, תכלה גם מצוות פרו ורבו? מהמקורות שלהלן נראה

118. באגרת תחיית המתים, הסביר הרמב"ם שהעולם הבא הוא עולם הנשמות ולא העולם שלאחר תחיית המתים, שבו עדיין יש מיתה. על דבריו חלקו רבים, ביניהם הרמב"ן, בתורת הגמול: "עולם הבא אינו עולם הנשמות אלא עולם נברא קיים שימצאו בו אנשי התחיה בגוף ובנפש. ועל זה העולם אמרו בברכות (יז ע"א): מרגלא בפומיה דרב: העולם הבא - אין בו לא אכילה ולא שתיה". השל"ה (תולדות אדם, בית דוד, סי' רלז) הוכיח כדברי הרמב"ן, וכתב שעולם הבא המדובר הוא עולם בעל גוף, ע"ש.

119. נראה שדעה זו חולקת על המשנה בסנהדרין (שם).

כי כיליון זה הוא רק סיום השלב הראשון בהיסטוריה של ההולדה.[120] בנוגע לשלב שלאחריו, כבר ראינו לעיל (חלק א פסקה ב) את דברי תוס' (ע"ז ה ע"א ד"ה אין): "גוף חדש ונשמות חדשות יהיו".[121] המצווה להוליד נשמות נוספות ממשיכה אל עבר נשמות מסוג אחר.[122] יתר על כן, המצווה מתעצמת לכדי יכולת הולדה בכמויות שאינן נתפסות, כדברי הגמרא (שבת ל ע"ב): "עתידה אישה שתלד בכל יום, שנאמר (ירמיה לא, ח): 'הרה ויולדת יחדיו' ". תיאור זה נראה רחוק מאוד מעולמנו, עד שנראה לפרשו שלא כפשוטו, ואולם יש מרבותינו שביארוהו כפשוטו.[123]

---

120. בשלב זה מתוארות הנשמות כנשמות החיות פה בעולמנו בצמצום ובמחנק. בספר השם, לר"א מגרמייזא, בעל הרוקח, עמ' פא, מובא כי רק על הנשמות הללו "נגזר יצר הרע". המהר"ל בנצח ישראל, פרק לב, כותב כי "קודם ימי המשיח יש לנשמות הצירוף אל הגוף". וכך גם הראי"ה קוק מתאר את אותן הנשמות, בשמונה קבצים, ג, טו: "נשמות ששמרי הגוף מתאחזים בהן, שאין להן המעוף הגמור, הטיסה העליונה, שמעל כל שאר וגוף, ממשלה מוחלטת על הגוף ועל כל ערכי הגוף. כל הנשמות הללו - שלא על גוף הם שורים, עליו הם מקיפים, חונים סביבו, מאירים אותו מכל עברים, ומשתמשים בו לתעודות המעשה וריכוז החיים הפעולתיים בצמצומם".

121. כותב על כך רבי חיים ויטל, ספר הגלגולים, פרק ז: "דע כי יש ב' מיני נשמות: א', הם אותם שנכללו באדם הראשון. ב', הם אותם שלא נכללו באדם הראשון. ואלו נשמות הם יותר גבוהים ומעולים מכל הנשמות שנכללו באדם הראשון".

122. בספר השם, שם, מובא כי מדובר בנשמות אידיאליות, כפי שאמורות היו להיות לולא חטא האדם הראשון: "נשמות חדשות שעליהם אמר (בראשית א, כו-כז): 'נעשה אדם בצלמינו... ויברא ה' את האדם בצלמו', אותם שעתידין להיות בצלם אלוקים כמו אדם הראשון, ולעתיד, 'אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם' (תהילים פב, ו)". וכך כותב הרב קוק, שם: "ואחרי כן אור חדש יופיע, אוצר חיים חדש ומלא רעננות, נשמות חדשות, מלאות הופעת חיים גאיוניים, ממשלת עולמי עולמים, הפורחת ועולה, המשחקת בכל עת לפני הדר אל עליון, האצולות מזיו החכמה והגבורה של מעלה".

123. מבאר המהר"ל, נצח ישראל, פרק נ: "לעתיד, כאשר יסתלק החטא מבני אדם, האדמה אשר אררה השם בשביל חטא אדם ותחזור לקדמותה ולברכתה, כאשר היה קודם שחטא האדם... לעתיד, בהסתלק החטא, יסולק מהם גם כן החיסרון, ויתברכו להוציא בכל יום ויום". כך גם מובא בעין איה, שבת ב, קט: "המצבים הפיזיולוגיים, חבלי לידה והמון חוקי העוברולוגיה מעבר מזה, תנאי הכלכלה הקשורים בערכי המקום והזמן מעבר מזה... כל אלה יחד יציגו לפנינו בתור אוטופיה זרה גם את המחשבה של השתנות יסודית, ומונעים את כוח הרעיון מהשאיפה להתגברות כח החיים והרחבתו... חבלי לידה המה רק תוצאה מנפילת המוסר, למען חבב את הילד על יולדיו".

בספר השם (לר"א מגרמייזא, בעל הרוקח, עמ' פא) מובא:

> עתידה אשה שתלד בכל יום - לא מאותם נשמות שבגוף, שאותן נשמות כבר כלו קודם שבא בן דוד, ועליהם נגזר יצר הרע, אלא נשמות חדשות... שלא ימותו לעולם, זהו 'ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום' (דברים ד, ד).

מדבריו משמע שהלידה האינסופית תהיה של אנשים החיים לעולם. כלומר, מדובר בעידן שבו המיתה כבר תחלוף מהעולם. לעיל הובאה מחלוקת בשאלה האם מצוות פריה ורביה קיימת גם לעתיד לבוא, ונראה כי בעל הרוקח מצדד בדעה שגורסת כי המצווה קיימת גם לעתיד לבוא. לעומת זאת, לדעה האומרת[124] שמצווה זו תתבטל, הרי שההולדה לא תהיה אינסופית אלא תיעצר בשלב מסוים.[125] כך או כך, הצפי המדובר על פי המדרש הוא למספרים בכמויות גדולות מאוד, הרבה יותר מהמספרים של היום ומכל תחזית עתידית כלשהי.

על אידיאל ההתרבות, כתב הראי"ה קוק (פנקסי הראיה, ד, עמ' מו):

> כל התגלות של חיים מוסיפה דעת ורגש אלוהי בעולם, ומבלטת חותם חדש על החיים... כל מה שהעוזרים ירבו, יוסיפו החיים בעצמם שלמות... כל מה שתתרבה האגודה, ניכרת יותר השפעתה, וכל מצוה שתעשה בעולם, ממשכת היא על העולם את הזוהר האלוהי המתגלה על ידה... בצורה יותר מובלטת ועשירה.

ריבוי ילודה יוצר עולם מגוון יותר. לכל אדם יש את האישיות והכישרון הייחודי שלו, וככל שמתרבים סוגי האנשים, גווניהם ודעותיהם, כך העולם מתעשר ומשתכלל יותר ומוסיף קדושה בעולם, עד אין סוף.[126]

---

124. רס"ג, אמונות ודעות, מאמר ט, נקט כדעה שקובעת כי הילודה תפסיק כאשר נחיה חיי נצח, וכן הרמב"ן והשל"ה לעיל הע' 118.
125. לפי דעה זו, יש לבאר מדוע המצווה תתבטל אם הריבוי הוא טוב. כנראה שהילודה נועדה לשכלל את העולם הרוחני בעודו נמצא בחיסרון, כל אדם נועד להבליט ולשכלל את תחומו המיוחד. כל זה נכון בעולם שבו יש צורך בתיקון העולם הפנימי, אולם לעתיד לבוא, כאשר העולם יתוקן, כבר לא יהיה צורך בילודה לשם תיקון העולם.
126. הרב קוק מבאר כאן את התרומה הנגלית של ריבוי הילודה בעולם. וראה חסד לאברהם (אזולאי), מעין ב נהר סד: "אין שכינה מתפשטת בענפיה בתחתונים אלא על ידי התפשטות נשמות עליונות למטה. ומטעם זה צריך אדם לפרות ולרבות, כדי להמשיך נשמות עליונות בתחתונים, ועל ידי מציאות הנשמות למטה יתנוצץ אור גבוה בתחתונים". וראה בספר

ג. האם סומכים על הנס?

כיצד מדינת ישראל העתידית אמורה להכיל מספרים כה גדולים, כמתואר לעיל? האם עלינו לסמוך על הנס?[127] במדרש תנחומא (צו, יב) נאמר שאומנם, "לעתיד לבוא... כל אותן האוכלסין מן האדם הראשון עד שיחיו המתים... עתידים לומר צר לי המקום", אך שוברם בצידם: "אני מרחיבה,[128] שנאמר (ישעיה נד, ב): 'הרחיבי מקום אהלך' ".[129] זאת ועוד, ככלל, חז"ל מורים שבכפוף לצרכים, ארץ ישראל עשויה להתרחב: " 'ארץ צבי' (עי' ירמיה ג, יט) כתיב בה - מה צבי זה, אין עורו מחזיק את בשרו - אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה רווחא, ובזמן שאין יושבין עליה גמדא" (גיטין נז ע"א). עם זאת, מן הידועות הוא שאין סומכים על הנס.[130] רס"ג (אמונות דעות, מאמר שביעי פרק ז)[131] נתן לכך דעתו, וכתב שאם גם נחלק את הארץ כפי מספר האנשים שחיו בכל הדורות יהיה די מקום לכולם.[132]

דרך מצוותיך (לאדמו"ר הצמח צדק מליובאוויטש), ערך מצוות פריה ורביה: "תכלית ירידת האדם לעולם הזה להמשיך גילוי אור אין סוף ברוך הוא... מההעלם אל הגילוי בבחינה פנימית ממש... וזאת המעלה אי אפשר להגיע כי אם ע"י ירידת הנשמה לגוף דווקא... וירידה זו צורך עלייה היא להעלותם עוד מעלה מעלה עד אין קץ ותכלית ממצבם ומעמדם הראשון... והוא מה שאמרו רז"ל (אבות ד, יז): יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא".

127. זו טענה שמעלה פרופ' אלון טל, לעיל הערה 118: "לחשוב שאפשר לגדול באופן אינסופי במקום שהוא סופי, זה לא הגיוני". לטענתו "נסים כבודם במקומם מונח, אבל אף פעם היהדות לא סמכה על נסים".

128. מבאר המהר"ל, נתיב העבודה, פרק יח: "תיקנו לומר: נודה לך... שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה - רחבה כמשמעו, וגם זה מעלה עליונה, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הניזקין (גיטין נז, א) שנקראת ארץ צבי לפי שמחזקת כל יושביה, ואין להם דוחק היישוב".

129. זהו מענה הקב"ה לטענת משה על ריבוי אוכלוסין בפתח אוהל מועד, המובא בהמשך המדרש שם.

130. עי' פסחים סד ע"ב; קידושין לט ע"ב; ירושלמי יומא פ"א ה"ד; רמב"ן במדבר א, מה ודברים כ, ט.

131. מהדורת ר"י קאפח (ירושלים תש"ל), עמ' רלג-רלד.

132. התייחסות לדברי רס"ג, עי' רד"י ווייס, 'מאמר תחיית המתים', מגדים חדשים למסכת ברכות, אות כח עמ' כג-כד; הרב יעקב ישראל סטל, 'מספר בני ישראל לאחר תחיית המתים', המעין 199 (תשרי תשע"ב), עמ' 31-36.

על דבריו השיג היעב"ץ, וצידד בטענה שפתרון הוא על דרך נס:[133] "אין כאן שאלה כל עיקר... היפלא מה' דבר כזה לעתיד... לא יבצר ממנה התרחבה יריעות משכנותיה להחזיק צאצאיה". דעת מהר"ל (נצח ישראל, פרק נ) שבכלל, החזרת מה שכבר היה בעולם הקדום אינה מוגדרת כנס: "דבר זה לא נקרא נס, שהרי היה בתחילת בריאת העולם, אם לא היה החטא".[134] בהתאם, בעולם שבו אישה תלד בכל יום, גם סדרי הטבע יהיו שונים בתכלית.[135] קשה להשליך מחזון כזה על מציאות ימינו.

הרמב"ן (ויקרא כו, יד) התייחס למציאות שבה ישראל נתונים להנהגה החורגת מגדרי הטבע הרגילים, וציין כי "בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג עניינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם... כי יברך השם לחמם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל". אם כן, לא די בכך שנהיה רבים, אלא עלינו להיות גם שלמים. עד אז, דרכי הפעולה שלנו צריכות להיות על פי חוקי הטבע שבהם אנו נתונים.[136] הראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן סי קמד) כתב שחובת ההשתדלות קיימת גם בענייני הכלל, ואין לבטוח בה' ללא מאמצים מצידנו: "אותו הביטחון של ההשגחה העליונה אינו פוטר אותנו כלל מחובת ההשתדלות על הצלת הכלל... וחייבים אנו לעשות כל המצוי בידינו".

לאור כל האמור, נראה שנכון להצביע על שלושה היגדים: א. קיימת ביהדות שאיפה לריבוי ילודה; ב. נתוני הווה צריכים להיקרא בעין ביקורתית, וספק אם יש בהם כדי לקבע מסמרות החלטיים; ג. הימנעות מילודה אינה פוגעת באיכות החיים - אדרבה, היא משפרת אותה.

---

133. פירוש למעמדות ליום השישי (למברג תרס"ד), עמ' 456.
134. סקירה מקיפה על הנס ומהותו, ראה במאמרו של הרב אלישע אבינר, 'על ניסיך ועל נפלאותיך', מעליות ד (תשמ"ג), עמ' 15-23.
135. עין איה, שם: "במקום שהתנאים החיצונים אינם מעיקים, כמה נאות הוא קלות ההולדה ותכיפתה".
136. על שאלת ההבדל בין היחיד והציבור בשאלת הביטחון וההשתדלות, עי' במאמרו של הרב אופיר כהן: 'היחיד והציבור במבחן הקורונה: בין השתדלות לביטחון', מכת מדינה, עמ' 354-361.

פרק יג

מימון טיפולי פוריות ע"י המדינה

מדינת ישראל היא המדינה המובילה בעולם במספר מחזורי הפריה חוץ גופית לכל מיליון איש. נתון זה נובע, בין השאר, ממדיניות המימון הנדיבה של המדינה בטיפולי פוריות, ובראשם הפריה חוץ גופית.[1] אתוס הפריון במדינת ישראל הפך להיות 'זכות להורות', המתפרשת לא רק כדבר שהמדינה אינה רשאית להגביל, אלא כדבר שעל המדינה לספק באופן חיובי. זכות זו הוכרה בבית המשפט כזכות יסוד הנובעת מהאנושיות שלנו, וחשובה לכבוד האדם ומימושו העצמי.[2] זכות זו הוכרה והתקבעה בתודעה הציבורית, כתוצאה ממספר גורמים: תרבות יהודית הרואה בכך מצווה, טראומת השואה, המאבק על הדמוגרפיה של המדינה וצרכים ביטחוניים.[3]

מכיוון שטיפולי הפוריות יקרים, מימונם ע"י המדינה משפיע באופן ישיר על נכונות ויכולת השימוש בהם. זה בתורו משפיע על הדמוגרפיה במדינת ישראל, של יהודים ושל מי שאינם יהודים.

התערבות זו של המדינה, והשימוש במשאבים ציבוריים לטובת טיפולי פריון, מעלים סוגיות עליהן צריך לתת את הדעת. השאלה הראשונה והעקרונית היא,

---

1. ראה: טליה אלדר גבע, אתי סממה וליאת לרנר גבע, 'טיפולי הפריה חוץ גופית בישראל: מדיניות המימון הציבורי והשלכותיה', הרפואה, 157 [11] (נובמבר 2018), עמ' 731-736.
2. במדינת ישראל מקובל לראות את 'הזכות להורות' כנובעת מהזכות לפרטיות המעוגנת בסע' 7 לחוק יסוד 'כבוד האדם וחירותו', כפי שכתב השופט ברק (בג"ץ 03/7052 עדאלה נ' שר הפנים, פס' 32 לפסק הדין של השופט ברק), או לראות בה זכות עצמאית, כפי שכתבה השופטת דפנה ברק־ארז ('על סימטריה וניטרליות: בעקבות פרשת נחמני', עיוני משפט כ [תשנ"ו], עמ' 179-219).
3. מקורות לנימוקים אלו מופיעים במאמרו של פרופ' צבי טריגר, 'על הרגולציה של שירותי הפריון בישראל', מסדירים רגולציה: משפט ומדיניות, עמ' 269-309.

האם מנקודת מבטה של תורה, עידוד ילודה הוא תחום שהמדינה נדרשת, ואולי אף חייבת, להתערב ולהשקיע בו משאבים ציבוריים? שנית, גם אם התשובה לשאלה הראשונה חיובית, לאור העובדה שתקציב המדינה מוגבל וכל הפנייה של תקציבים לתחום זה תבוא על חשבון דברים אחרים בסל הבריאות, עלינו לשאול מהם הקריטריונים לקביעת זכאות למימון טיפולים.

כדי לענות על שאלות אלו נסקור בחלק הראשון את הנתונים העובדתיים הנוגעים למצב הילודה בחברה היהודית בישראל ואת הנתונים הנוגעים לטיפולי פריון. בחלק השני נעסוק בשאלה העקרונית האם ראוי שהמדינה תתערב ותממן טיפולי פריון. לאור הנתונים העובדתיים שיוצגו בפרק הראשון, ולאור הבירורים ההלכתיים שיובאו בפרק השני, נדון בחלק השלישי למי, ועד כמה, ראוי שהמדינה תממן טיפולי פריון.

א. נתוני הילודה וההפריה החוץ גופית בישראל

1. נתוני הפריון בקרב יהודים במדינת ישראל

החברה הישראלית-יהודית הינה חברה פורייה בכל הנוגע לילודה. ע"פ נתוני הלמ"ס, ממוצע הפריון לאישה, בשקלול של כלל האוכלוסיות במדינת ישראל עמד בשנת 2020 על 2.9 בעוד שהממוצע לאישה יהודייה עמד על 3.0 ילדים.[4] לשם השוואה, ממוצע הפריון במדינות ה-OECD בשנה זו עמד על 1.59 ילדים לאישה.[5] ההבדל איננו רק בכמות הילדים, אלא גם במגמה.[6] הבדל המגמה בא לידי ביטוי

4. ראו: https://www.cbs.gov.il/he/publications/doclib/2022/2.shnatonpopulation/st02_41.pdf. בשנת 2021 הייתה עלייה, והממוצע עמד על 3.13 ילדים לאישה יהודייה. ראה גם לעיל בפרק המבוא: 'ובגויים לא יתחשב', וכן בתחילת פרק יב.
5. https://data.oecd.org/pop/fertility-rates.htm.
6. במדינות ה-OECD הירידה היא קבועה ומתמשכת כבר 50 שנה. בשנת 1970 עמד הממוצע במדינות אלו על 2.84, ועתה עומד הממוצע על 1.59 ילדים בממוצע לאישה. ויינרב וחוקרים נוספים מסבירים שירידה זו בפריון במדינות המפותחות נובעת מתהליך המכונה "המפנה הדמוגרפי השני", שמורכב ממספר גורמים - ירידה בתמותה, עליה בהכנסות, עלייה בהוצאות הנדרשות לגידול ילדים, התפתחותם של אמצעי מניעה יעילים, התפתחות מבנים משפחתיים חדשים, גישות חדשות בנוגע לתפקידי הנשים ושינוי הערכים המשפחתיים.

לא רק בפער שבין מדינת ישראל למדינות ה-OECD, אלא גם בין האוכלוסייה היהודית במדינת ישראל לאוכלוסייה הלא יהודית בתוכה.[7]

פרופ' אלכס ויינרב ואחרים[8] מצביעים על כך שב-20 השנים האחרונות, העלייה בממוצע הפריון של החברה היהודית בישראל מגיעה ברובה מהחברה החילונית, כולל נשים משכילות, וזאת למרות שלא מעט נשים מתחילות כיום ללדת בגיל יותר מאוחר, ועובדות במשרה מלאה. נתונים אלו חריגים ביחס למתרחש בשאר העולם. ויינרב[9] מנסה להסביר את התופעה, אך מסקנתו היא:

> למרות ההשערות, הגורמים לפריון הגבוה בישראל הם עדיין בגדר תעלומה עבורנו. אך דבר אחד ברור: הפריון בישראל - וייתכן שגם הגישה למשפחה בכללותה - יוצא דופן בעולם המפותח.[10]

2. עלויות הטיפולים ומימונם על פי חוק

ישנם סוגים שונים של טיפולי פוריות המותאמים לבעיות שונות. עלות הטיפול משתנה מטיפול למשנהו, וככל שטיפול יותר מורכב, כך עלויותיו יותר גבוהות. בפרק זה נתמקד בטיפולי הפריה חוץ גופית, שבהם עלות ממוצעת של מחזור טיפול עומדת על 18,164 ₪.[11]

אלכס וינרב, דב צ'רניחובסקי ואביב בריל, 'דפוסי הפריון יוצאי הדופן בישראל', מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל: https://katzr.net/45c2df.

7. ע"פ נתוני הלמ"ס הנ"ל, בשנת 2020 עמד הפריון של נשים מוסלמיות על 2.99 לאישה. ניתן לראות ירידה דרסטית במהלך השנים, כאשר בשנים 1960-1964 עמד ממוצע הפריון המוסלמי על 9.23 ילדים. הממוצע בחברה הנוצרית עומד על 1.85 לאישה, בחברה הדרוזית על 1.94, ואצל חסרי דת על 1.35. אמנם בחברה המוסלמית הייתה חריגה קטנה בשנת 2021, שבה הממוצע עלה מ-2.99 בשנת 2020 ל-3.01 בשנת 2021, אולם מלבד אותה חריגה, ניכרת ירידה חדה בפריון גם בקרב אוכלוסייה זו.
8. לעיל הערה 6.
9. פרופ' אלכס ויינרב, 'ישראליות יולדות יותר: מבוגרות יותר, משכילות יותר, וגם ללא מסגרת זוגית', מרכז טאוב (https://katzr.net/3a217e), וראה שם הסבריו.
10. כך גם מסקנתו של איליה זטקובצקי, 'השינויים בפריון הכולל בקרב נשים יהודיות - ניתוח משווה', חיפה 2013, עמ' 9: "הגורם הזה טרם זוהה בוודאות".
11. נתון זה מופיע אצל ליטל וירש, 'הערכת כדאיות כלכלית של מדיניות מימון ציבורי של טיפולי הפריה חוץ גופית בישראל', חיבור לשם תואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון תשע"ז.

חוק ביטוח בריאות ממלכתי[12] קובע שהמדינה תממן טיפולי פריון הכוללים תרופות מעודדות ביוץ, ניתוחים, השבחת זרע, הזרעה וטיפולי הפריה חוץ גופית לצורך הולדת ילד ראשון ושני, לבני זוג שלהם אין ילדים בנישואיהם הנוכחיים, אף אם לכל אחד מהם כבר יש ילדים, וכן לאישה ללא ילדים המעוניינת להקים משפחה חד-הורית וטרם מלאו לה 45 שנים. אמנם קיימת בחוק הגבלת גיל, משום שמדובר בגיל מבוגר שיעילות הטיפולים בו היא מאוד נמוכה, אך לא קיימת בחוק הגבלה על מספר הטיפולים שניתן לעבור. הגבלת הגיל נקבעה בחוזר של מנהל הבריאות,[13] והובהרה במסמך של שאלות ותשובות[14] וכן ע"י היועצת המשפטית של משרד הבריאות.[15] למרות שניתן לקבל טיפולי פוריות רק עד גיל 45, תרומת ביצית וטיפולי הפריה בעקבותיה ניתן לקבל עד גיל 54.[16]

במסגרת דיוני הסל של שנת 2023, התחייבו קופות החולים לשאת במימון טיפולי הפריה חוץ גופית לכ-50 פונדקאיות שנושאות תינוק עבור גברים יחידים או עבור זוג גברים.[17]

החוק מאפשר טיפולים לשימור פוריות עבור מי שעתיד לעבור טיפול העלול לפגוע בפריון ואף רווקים ורווקות.[18]

בדו"ח מבקר המדינה לשנת 2013, נכתב שהסכומים הם בין 12,000-15,000 ₪. סכומים אלו אינם כוללים ימי אשפוז של היולדת והתינוק.

12. חוק ביטוח בריאות ממלכתי 1994, סעיף 6 (ד) - לתוספת השנייה. הנתונים בעניין מימון המדינה ומימון הביטוחים המשלימים מופיעים בכתובת: https://katzr.net/28b31b.
13. https://www.health.gov.il/hozer/mr06_2014.pdf.
14. https://www.health.gov.il/Subjects/fertility/Documents/IVF-new-inst.pdf.
15. https://www.health.gov.il/Subjects/fertility/Documents/IVF_MR06_2014.pdf.
16. חוק תרומת ביציות תש"ע-2010. תרומת ביצית אינה נמצאת בסל הבריאות, והזכאות אינה אוטומטית אלא כפופה להמלצה רפואית ונדרשת לאישור מיוחד.
17. חוזר מנכ"ל מתאריך 1.2.23 בנושא הרחבת סל שירותי הבריאות לשנת 2023, עמ' 3: https://www.health.gov.il/hozer/mk01_2023.pdf. יש להעיר שאמנם נכון לשנה זו, טיפולים אלו אינם ממומנים ע"י המדינה, אך לאחר שהוכנסו לסל הבריאות, יש להניח שעם הזמן הן ימומנו ע"י המדינה.
18. שימור פוריות אצל נשים: https://katzr.net/24d341. שימור פוריות אצל גברים: https://katzr.net/490938.

כן מתקיימים דיונים על הרחבת טיפולי שימור פוריות גם למקרים שבהם אין צורך רפואי.[19]

3. נתונים על טיפולי הפריה חוץ גופית

נכון לשנת 2019 נולדו במדינת ישראל, 8,578 ילדים בטיפולי הפריה חוץ גופית, מתוך 182,016 ילדים שנולדו באותה שנה. אחוזי ההצלחה המשוקללים של טיפולי הפריה חוץ גופית עומדים על 20 אחוזים, כאשר בשנת 2019 דווחו 37,850 מחזורי טיפול שנעשו ב-19,271 נשים ומתוכן ילדו 7,810 נשים המהוות 20.1 אחוזים.[20] מהנתונים עולה שגילה של המטופלת הוא קריטריון מרכזי בסיכויי הצלחת הטיפול. בעוד שיעור לידות החי לנשים עד גיל 35 עומד על 53 אחוזים, בגילאי 35-39 עומד על 40.1, בגילאי 40-42 על 24.7 ומגיל 43 ומעלה על 14.1.[21] למרות שסיכויי ההצלחה הולכים ופוחתים ככל שהגיל עולה, 28 אחוזים מהנשים שטופלו היו מעל גיל 40 (כ-2400 נשים בשנת 2019).

ב. האם המדינה צריכה לממן טיפולי פריון?

לשאלה זו שני פנים: הראשון - התערבות כסיוע לקיום מצוות פריה ורביה וחלקיה הנוספים: "לא תוהו בראה" (ישעיה מה, יח) וכן "ולערב אל תנח ידך" (קהלת יא, ו).[22] השני - התערבות המדינה, משום שהיא רואה בכך צורך לאומי מטעמים של

19. דיון בוועדת הכנסת מיום 30/11/21: https://katzr.net/9c0c3d.
20. מסד הנתונים הלאומי למחזורי טיפול בהפריה חוץ גופית בישראל - דו"ח שנתי לשנת 2019-2020. בשנת 2020 דווחו 46,481 מחזורי טיפול. העדפנו להשתמש בנתונים משנת 2019, משום שנכון לזמן כתיבת הדברים, עדיין לא פורסמו נתונים מלאים לשנת 2020 ולשנים שאחריה.
21. קיים הבדל בין לידות בהחזרת עוברים טריים לבין החזרת עוברים שהוקפאו מהאישה בגיל צעיר והוחזרו בגיל מבוגר. בהחזרת עוברים מוקפאים, סיכויי נשים מבוגרות גבוה יותר מאשר בהחזרת עוברים טריים, אולם הסיכוי בגיל 40 עומד על 16 אחוזים ויורד לעשרה אחוזים בגיל 44, בעוד שבעוברים טריים הסיכוי עומד 16 אחוזים בגיל 40 ויורד לשלושה אחוזים בגיל 44.
22. בספר פוע"ה (ב, פרק מב) כתבו שיש בטיפולי פוריות הכשר מצווה, רפואה, גמילות חסדים, הן מצד הסיוע בקיום המצווה והן מצד הקלת הסבל הנפשי של זוגות מאותגרי פוריות ואף

ביטחון, דמוגרפיה וכד׳.

בספר המצוות (סיום מצוות עשה), הרמב״ם מחלק בין מצוות המוטלות על הציבור ובין מצוות המוטלות על הפרט. בכלל המצוות המוטלות על הפרט, מבחין הרמב״ם בין מצוות פרטיות המוטלות על כל יחיד רק במקרה, מקום או זמן מסוימים, ובין מצוות שמוטלות על כל אדם בכל זמן. את האחרונות הוא מכנה: ׳מצוות הכרחיות׳, ומניינן מגיע לשישים מצוות. ברשימת המצוות ההכרחיות, מצויות מצוות שחז״ל הוסיפו להן ממד ציבורי עקב חשיבותן, למרות היותן מצוות פרטיות: תלמוד תורה, צדקה, וגם המצווה העומדת במרכז עיוננו - מצוות פריה ורביה. בחלק מהמצוות, הוספת הפן חברתי-ציבורי באה לידי ביטוי במימון הציבורי. נפתח בסקירה קצרה של מימון ציבורי למצוות תלמוד תורה, ולאחר מכן נבחן זאת ביחס למצוות פריה ורביה.

1. מצוות ת״ת

אחת מהחובות שמוטלות על האב כלפי בנו, היא מצוות תלמוד תורה (משנה קידושין פ״א מ״ז).[23] בתקופת בית שני, קיבלה חובה זו צביון כללי, והיא הושתה גם על החברה. כך מתארת זאת הגמרא (בבא בתרא כא ע״א):

> אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא - נשתכח תורה מישראל; שבתחילה, מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה... התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים... ועדיין, מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך, ומכניסין אותן כבן ט״ז כבן י״ז; ומי שהיה רבו כועס עליו, מבעיט בו ויוצא; עד שבא יהושע בו גמלא, ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה, ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותו כבן שש כבן שבע.

השכנת שלום בית. הם הגדילו לומר שמכך שיש בטיפולי פוריות רפואה, חלה חובה על הציבור לספק את המשאבים הנחוצים לטיפולי פוריות. הערה זו הובאה בדרך אגב וללא סימוכין, והיא גופא צריכה ראיה (וראה להלן אות ב).

23. אמנם ראה אור שמח, הל׳ ת״ת פ״א ה״ב, שחידש שגם מדין תורה יש חיוב על הציבור לדאוג ללימוד התורה, ולא רק אב כלפי בנו, ולא רק מתקנת יהושע בן גמלא שמובאת להלן.

מדברי הגמרא בהמשך הסוגיה משמע, שהתקנה אינה מסתכמת בהקמת בתי ספר, אלא כוללת מימון ציבורי לפעילותם השוטפת:[24]

אמר רבא: מתקנת יהושע בן גמלא ואילך... סך מקרי דרדקי, עשרים וחמשה ינוקי. ואי איכא חמשין, מותבינן תרי. ואי איכא ארבעין, מוקמינן ריש דוכנא, ומסייעין ליה ממתא.

הרמ"ה (שם ד"ה ואמר רבא) מפרש שמשמעות התקנה הוא מימון ציבורי למערכת החינוך,[25] ללא הבדל בין בני עשירים לבני עניים.[26]

זאת ועוד; מצאנו שכאשר שהשלטון רואה צורך בעידוד לימוד התורה, ואף בכפייתו, הוא עושה זאת. לדברי חז"ל (סנהדרין צד ע"ב), כך עשה חזקיה מלך יהודה:

אמר רבי יצחק נפחא: חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדן ועד באר שבע, ולא מצאו עם הארץ; מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה.

---

24. על מימון ישיבות ותמיכה בלומדי תורה בקהילות ישראל, ראה משטר ומדינה ע"פ התורה (מהדורה שניה), ג, פרק מט, אות רמט, עמ' 1228-1229. דומה שהחידוש שבתקנה זו אינו מסתכם בעצם הדאגה ללימוד התורה של כלל הציבור, אלא גם בהעמדת מוסדות החינוך הציבוריים כאלטרנטיבה לכתחילאית לצורת קיום המצווה שהתוותה התורה, ולפיה האב הוא זה שצריך ללמד את בנו תורה, וכלל הלכתי קובע כי "מצווה בו יותר מבשלוחו" (קידושין מא ע"א). נמצא שמחמת האינטרס הציבורי, ניתן לתקן תקנות הבאות על חשבון באיכות קיום המצווה של חלק מהיחידים. אודות תקנת יהושע בן גמלא, ראה לעיל פרק ו אות ו.
25. משו"ת הרמ"ה, סי' רמא, משמע שמס זה נגבה בהתאם להכנסות.
26. כך פסק גם בשו"ע הרב, הל' ת"ת א, ג. לא כל הראשונים והפוסקים הסכימו להסבר זה של התקנה. מדברי הריטב"א, ב"ב כא ע"א ד"ה אמר רבא, משמע שיסוד החיוב הוא על אבותיהם של הילדים, שהם שצריכים לממן את הושבת המלמדים. אכן, ביחס לילדי העניים, שידם אינה משגת - זו חובת הציבור (ראה לח"מ הל' ת"ת פ"א ה"ג, שמטרת תקנת יהושע בן גמלא היא להרחיב את 'חובת הגוף' של האב בלימוד התורה כלפי בנו, לחובת המוטלת גם על ממונו). גם הרמ"א, חו"מ קסג, ג, גם הוא פסק שהמימון הציבורי הוא רק עבור מעוטי יכולת. להרחבה בנושא, ראה מיכאל ויגודה, 'בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי', זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל, תל אביב 2004, עמ' 233-297; הרב רועי זק, 'מימון מערכות חינוך מכספי ציבור ותקנת יהושע בן גמלא', אמונת עתיך 100 (תמוז תשע"ג), עמ' 86-97 (על אחריות ההורים לחינוך אל מול החובה של החברה והמדינה, ראה קשר אמיץ, עמ' 166-190).

הנצי"ב (קדמת העמק ג, יא) הסביר, שחזקיהו כפה על לימוד התורה משום שהדבר היה נצרך כדי לנצח במלחמה: "עיקר מלחמתן של ישראל הוא בקול תורה... ואם כן, שהיה צורך המלחמה, היה אפשר לגזור על זה, כמו שאפשר למלך לגזור על כל עמו ליטול חרב מלחמה בשעת הצורך". בשו"ת אגרות משה (או"ח ה, סי' כ) כתב שבימי אחז נסגרו תלמודי התורה, והעם התרגל שלא ללמוד תורה, ולכן ראה חזקיה צורך להחזיר את הלימוד, ולו גם בכפייה, אף שבוודאי עדיף לימוד התורה מרצון.

2. מצוות פריה ורביה

ניתן להבין שעיקרון זה, של הרחבת המצווה מתחומו של היחיד אל הציבור, שייך גם במצוות פרו ורבו. ייתכן שיש ללמוד זאת מדברי חז"ל (כתובות סז ע"ב), הקובעים שחלק מחובת הצדקה הוא גם עבור נשיאת אישה:

> תנו רבנן: יתום שבא לישא, שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אשה, שנאמר (דברים טו, ח): 'די מחסורו אשר יחסר לו', די מחסורו - זה הבית, אשר יחסר - זה מטה ושלחן, לו - זו אישה, וכן הוא אומר (בראשית ב, יח): 'אעשה לו עזר כנגדו'.

כך גם נפסק בשולחן ערוך (יו"ד רנ, א). אך נראה שאין הכרח לומר שחובת תמיכה זו נובעת מדיני פרו ורבו,[27] אלא שחז"ל הבינו שצורך הנישואין נכלל בגדרה של מצווה צדקה, הכוללת את נתינת "די מחסורו אשר יחסר לו", וגם נישואין הם צורך האדם.[28] לכן אומרת הגמרא (שם סז ע"א-ע"ב): "יתום ויתומה שבאו לינשא, משיאין

27. יש מי שהעלה הצעה כזו, עיין שו"ת חתן סופר סי' צב, אך נראה שבמסקנתו חזר בו, והסכים עקרונית עם שיטת המשנת יעבץ דלהלן הערה 28.

28. כך הבין הרב בצלאל ז'ולטי, משנת יעבץ, או"ח סי' ז, אות ג. לשיטתו, מצוות הצדקה אינה מיועדת לעזור לאדם לקיים מצוות, אלא לצורכי גופו בלבד. הגמרא מלמדת שגם נישואין בכלל זה. בעניין זה, ראה שו"ת אגרות משה, יו"ד ב, סי' קמא ד"ה ופירוש, שהעוזר לקיים מצוות מקיים מצוות גמילות חסד, אך לא מצוות צדקה. אמנם משו"ת בית שלמה, או"ח ב, סי צו, נראה שמצוות צדקה נוגעת גם לעזרה לקיום מצוות, והדבר נלמד בקל וחומר מצרכי הגוף; ועי' ביאור הלכה, סי' לז ס"ג ד"ה קטן, ולסיכום העניין, ראה משנת המשפט, סי' רנ, ביאורים א.

את היתומה ואחר כך משיאין את היתום, מפני שבושתה של אישה מרובה משל איש",[29] וכך נפסק גם בשו"ע (שם רנא, ח).[30] נראה אפוא, שהקדמת היתומה, שאינה מצווה בפרו ורבו, וכן העובדה שהלכה זו מופיעה בהלכות צדקה, מלמדת שדין זה הוא מהלכות צדקה, ואינו קשור בהכרח למצוות פרו ורבו.[31]

עם זאת, נראה שעיקרון ההרחבה של פרו ורבו לכלל הציבור יכול להילמד מהלכה אחרת. חז"ל (מגילה כז ע"א) קבעו שניתן למכור ספר תורה השייך לציבור, לצורך קיום מצוות פריה ורביה. מפאת קדושתו, אין למכור ספר תורה, אלא רק לצרכים מאוד מוגדרים.[32] שני דברים שהכול מודים שמותר למכור עבורם ס"ת הם לימוד תורה ונישואין:[33] דאמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אשה... אישה נמי - 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' ". מכך שנימוק חז"ל מבוסס על הפסוק (ישעיה מה, יח): "לא תהו בראה לשבת יצרה", משמע שההיתר נובע מכך שמגמת המצווה אינה אישית אלא כללית: ישוב העולם. כך ביאר ספר החינוך (מצווה א) את טעם מצוות פרו ורבו:

> משרשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא חפץ בישובו, כדכתיב: 'לא תהו בראה לשבת יצרה'. והיא מצוה גדולה, שבסיבתה מתקיימות כל המצות בעולם, כי לבני אדם ניתנו ולא למלאכי השרת.[34]

---

29. עיין בן יהוידע, כתובות סז ע"א, שבושתה מרובה היינו שיש לה יותר בושת להישאר רווקה.
30. ערוך השולחן, יו"ד רנא, י, כתב שהקדמת היתומה על פני היתום היא בזמן בלבד, אולם כשיש ביכולת הציבור להשיא רק אחד מן השניים - יתום או יתומה -יש להעדיף את היתום, מפני שהוא חייב בפרו ורבו.
31. ראה לשון רש"י, כתובות סז ע"ב ד"ה שבאו. ועי' שו"ת לב אריה, ב, סי' כד, שהוסיף שלפי זה נראה היה שניתן לתמוך מכספי צדקה גם את מי שכבר יש לו בנים, או שאינו יכול ללדת. למסקנה, הוא דחה הוכחה זו, וסבר שעדיין אפשר לומר שעל אף שחיוב צדקה כאן הוא גם מטעם מצוות פריה ורביה, עדיין יש להקדים את היתומה, לפי שאצלה זה רק חיוב הגוף, מפני שבושתה מרובה (כמו שמצאנו דיני קדימויות אחרות בצדקה).
32. הרמב"ם, הל' תפילין פ"י ה"ב, כתב שהלכה זו נובעת מכך ש"ספר תורה כשר - נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול".
33. חז"ל התירו למכור בשביל לשאת אישה, אך מכך שהביאו את הפסוק "לא תהו בראה", ברור שכוונתם לנשיאת אישה לצורך פריה ורביה, ולא לעצם הנישואין משום שלא טוב היות האדם לבדו, ועי' טור, אה"ע סי' א.
34. גם מדברי הרמב"ם בספר המצוות, מצוות עשה ריב, מבואר שבמצווה זו יש מגמה כללית של קיום המין: "והמצוה הרי"ב היא שצונו לפרות ולרבות ולכוין לקיים המין, וזאת היא מצות פריה ורביה, והוא אמרו יתעלה: 'פרו ורבו' ". אמנם הרמב"ם לא ציין לפסוק "לא תהו בראה".

היתר מכירת ספר תורה לצורך נשיאת אישה נפסק להלכה והובא בשו"ע במספר מקומות.[35] נציין ללשונו של השו"ע (או"ח קנג, ו):[36]

"מוכרים בית הכנסת וכן שאר דברים שבקדושה, ואפילו ס"ת, להספקת תלמידים או להשיא יתומים בדמיו".[37]

הדאגה למצות פרו ורבו מוטלת אפוא על הציבור, כאשר אין ביכולת היחיד לדאוג לכך בעצמו. מכך שהתירו למכור בשל כך אפילו ספר תורה, משמע שהיא שונה מכל מצוות צדקה רגילה, וזאת בשל הערך של יישוב העולם.

נחלקו הפוסקים האם מכירה זו היא רק עבור איש, המצווה על פריה ורביה, או גם עבור אישה שאינה מצווה בכך. המגן אברהם (סי' קנג סק"ט; הביאו המשנ"ב שם סק"ו) כתב שאין הבדל בין יתום ליתומה, משום שגם אישה מחויבת במצוות "לשבת יצרה". אך החלקת מחוקק (אה"ע סי' א סק"א) סבור שההיתר הוא רק עבור מצוות פרו ורבו, ולכן אסור למכור ס"ת לצורך יתומה.[38]

עוד נחלקו הראשונים בשאלה האם אדם שכבר יש לו ילדים רשאי למכור ס"ת על מנת לשאת אישה ולהביא עוד ילדים לעולם, ובכך לקיים מצוות "ולערב אל תנח

וראה אתוון דאורייתא, כלל יג, על המשמעות ההלכתית של מצוות 'לא תהו בראה' בשעה שאדם אנוס על קיומה, לעומת 'פרו ורבו'.

35. או"ח קנג, ו; יו"ד רע, א; אה"ע א, ב.

36. השו"ע, או"ח שם, י, מביא מחלוקת האם דינו של ס"ת של יחיד כס"ת של ציבור, או שדין ס"ת של יחיד קל יותר ומותר למוכרו ללא הגבלות.

37. מקור דברי הרמ"א בתוס', בבא בתרא ח ע"א ד"ה פדיון. וראה ערוה"ש, שם, טז, שהוסיף שבמקום סכנה, מותר למכור לצורך רפואה (וראה שם סע' יד, שאין זה דומה למה שאסור למכור ס"ת גם כשאין לו מה יאכל).

38. ישנה מחלוקת בשאלת חיובה של אישה במצוות "לשבת יצרה". המג"א ציין לדברי תוס' גיטין מא ע"ב ד"ה לא, וכן לדברי שו"ת מהר"ם אלשקר, סי' עב, שמהם עולה שאישה מחויבת. הרמב"ם, הל' איסורי ביאה פכ"א הכ"ו, כתב שיש לאישה רשות שלא להינשא לעולם, או להינשא לסריס, ומכך עולה שהיא אינה מצווה כלל (ועין ערוה"ש, אה"ע א, ה). כך עולה גם מדברי הר"ן, קידושין טז ע"ב בדפי הרי"ף, האומר שמצווה בה יותר מבשלוחה לגבי קבלת קידושין, משום שיש לה מצווה לסייע לבעלה לקיום פריה ורביה, ומשמע שבכך מסתכמת המצווה המוטלת עליה, ואין היא מחויבת ב'לשבת'. הנצי"ב, העמק שאלה, שאילתא קסה אות ב, הוכיח מדברי השאילתות שמצוות 'שבת' תלויה במצות פריה ורביה, ונשים שפטורות מפריה ורביה פטורות גם מ'שבת'. ייתכן שמחלוקת האחרונים אודות מכירת ס"ת עבור אישה, תלויה בשאלה האם היא מצווה ב'שבת', אך עי' שו"ת יביע אומר, ח, יו"ד סי' כב, שאין בכך הכרח.

ידך", שהיא מצווה מדרבנן. שתי דעות הובאו בשו"ע (אה"ע א, ח):

> ואם אין ספק בידו לישא אשה בת בנים אא"כ ימכור ס"ת - אם אין לו בנים, ימכור, כדי שישא אשה בת בנים. אבל אם יש לו בנים, לא ימכור אלא ישא אשה שאינה בת בנים ולא יעמוד בלא אשה. וי"א שאפילו אם יש לו בנים ימכור ס"ת כדי שישא אשה בת בנים.[39]

נושאי כליו של השו"ע נחלקו בשאלה כיצד להכריע למעשה במחלוקת זו. החלקת מחוקק (שם סקי"א) סובר שהמחבר הכריע כדעה ראשונה, ואין למכור ס"ת לצורך קיום מצוות "ולערב", בעוד שהבית שמואל (שם סקט"ז) סובר שניתן למכור ס"ת גם כדי לקיים מצוות לערב.

לאור האמור, ניתן לסכם ולומר שמצאנו שלוש דרגות של מכירת ס"ת לצורך ילודה:

א. הכול מסכימים שלצורך מצוות פריה ורביה של האיש, הציבור מוכר ס"ת.

ב. המג"א והח"מ חלוקים בשאלה האם מוכרים ס"ת לצורך סיוע לאישה להביא ילדים לעולם. המשנ"ב (סי' קנג סקכ"ד) וכה"ח (סקל"ב) פסקו כמג"א, שמוכרים ס"ת אף כדי להשיא יתומה.

ג. ראשונים ופוסקים חלוקים בשאלה כיצד להורות למעשה בחובת סיוע לאיש להרבות ילדים מעבר למחויב בפריה ורביה, ובכך לקיים מצוות "ולערב אל תנח ידך".

כפי שנכתב לעיל, מכירת ס"ת היא שימוש במשאב ציבורי שבדרך כלל מוטלות עליו הגבלות רבות יותר מעל משאבים ציבוריים אחרים. על כן, בעוד שלגבי ס"ת נחלקו הפוסקים אם מותר למוכרו עבור נשים וילודה, כמו גם לקיום מצוות "ולערב אל תנח ידך", לגבי שאר משאבים ציבוריים ייתכן שכל הפוסקים יודו שמותר להשתמש בהם אף עבור מצוות אלו. קל וחומר שכאשר מדובר על משאבים תקציביים קיימים, ייתכן שיש להשתמש בהם למטרה זו גם על חשבון מטרות אחרות.

---

39. מחלוקת נוספת הקשורה לעניין בעקיפין, עוסקת במכירת ס"ת לצורך נשיאת אישה שאינה מסוגלת ללדת. ראה חלקת מחוקק, אה"ע סי' א סק"י, ובית שמואל שם סקט"ו.

אמנם לרוב הפוסקים, חובת פריה ורביה היא רק השתדלות בדרך כל הארץ, ולא מוטלת על האדם חובה הלכתית להיעזר בטיפולי פוריות,[40] אולם פוסקים רבים סוברים שמקיימים מצוות פריה ורביה גם ע"י הזרעה מלאכותית[41] וגם ע"י הפריה חוץ גופית.[42] מאחר שמצוות פריה ורביה הורחבה ע"י חז"ל עד כדי היתר לציבור למכור ס"ת לצורך סיוע לריבוי הילודה, דומה שניתן לכלול במצווה גם את הסיוע לטיפולי פוריות, הן לגברים הן לנשים.[43]

המורם מהאמור: א. סוגיה זו מחדדת את הבנת מרכזיות הילודה בישראל וחובת הציבור לסייע לקיומה. ב. ייתכן שניתן לדלות ממנה קריטריונים לקביעה האם ועד כמה יש להשקיע משאבים ציבוריים לצורך פריה ורביה.

---

40. עי' ספר פוע"ה, ב, כה, כג.
41. ספר פוע"ה, שם מח, ז.
42. ספר פוע"ה, שם מט, ב.
43. בהקשר של סיוע למצוות פריה ורביה, יש לדון גם בסיוע לאנשים בעלי מוגבלויות ולמי שאינם יהודים. ככלל, ניתן לומר שאם מדובר באנשים שבגלל המוגבלות הם בגדר שוטים, ואינם מצווים בפריה ורביה, הרי שמצד המצווה אין צורך לסייע להם. ואם אינם בגדר שוטים, אלא שאין להם אפשרות לגדל את הילדים והם יצטרכו למוסרם לאימוץ או לידי בני משפחה שיגדלום במקומם, ואפילו כאשר הם יכולים לגדל את הילדים אך המסגרת שהם מסוגלים לספק לילד אינה סבירה, יש לדון האם יש חובת פריה ורביה באופנים אלו. ראה שו"ת מנחת שלמה, ג, סי' קב אות ב-ג, שדעתו נוטה להגדיר מצב כזה כמו אונס, והוא נוקט שבכל מקרה אין לסייע לפוריות במצב כזה, באמצעות טיפול כהזרעה וכדו'. וראה בתשובת הרב שלמה אבינר, 'ילדים עם תסמונת דאון - שו"ת', אסיא נז-נח (תשנ"ו), עמ' 14-16, שכתב שיש לשאול פוסק מומחה האם בעלי תסמונת דאון נחשבים כאנוסים ביחס למצווה זו, במקרה והם ברמה שכלית גבוהה, אך לא יוכלו לספק לילדיהם מסגרת גדילה סבירה, "וכל מקרה לגופו". גם מהפן של צורך לאומי (שנרחיב בו להלן), יש מקום להסתפק האם ילדים שהוריהם לא יכולים לגדלם נותנים מענה לצורך לאומי.
נושא טיפולי הפוריות לאנשים עם מוגבלות, נדון בכמה פורומים מקצועיים. ראה: https://katzr.net/f4a19a. ראה גם נייר עמדה (משנת 2013) של ארגון אילה (אגודה ישראלית לחקר הפריון): https://katzr.net/037bc. ראה גם רוני רוטלר ויונית אפרתי, הזכות להורות של אנשים עם מוגבלות בישראל - תמונת מצב והמלצות לכיווני פעולה, משרד הרווחה ומשרד המשפטים, נובמבר 2021, עמ' 19.
שאלת הסיוע לאינם יהודים לקיום מצוות פריה ורביה, תלויה במחלוקת הפוסקים בשאלה האם מצווה זו מוטלת גם על גויים. לדעת השאילתות, שאילתא קסה, גם גויים מצווים בכך, וחלוקים עליהם התוס', יבמות סב ע"א ד"ה בני. לפי התוס', נראה לומר שיש לסייע גם לאזרחי ישראל שאינם יהודים, אך לא מהטעמים של סיוע למצווה או צורך לאומי, אלא משום דרכי שלום.

ג. האם ניתן להקיש מחובת הציבור לחובת המדינה

לאחר שהעלינו שיש חובה על הציבור לסייע לקיום ילודה, עלינו לברר האם הרחבת החובה לעבר הציבור היא רק על הקהילה או שהרחבה זו חלה גם על המדינה.

בספרו הקצאת משאבים ציבוריים (פרק א), עסק הרב רועי הכהן זק בהרחבה בסמכותו של שלטון מרכזי. הוא דן בסמכויות של גופי שלטון שונים, ועסק בשאלה האם ומה ניתן ללמוד מסמכויות המלך, סמכויות בית דין ותקנות קהל לגבי שלטון שאינו מלוכני. הוא מגבש (שם עמ' 192-193) רשימת של 28 נושאים, שבהם יש סמכות לשלטון המרכזי. לשיטתו, נושא הבריאות הציבורי אינו בכלל הנושאים שהשלטון המרכזי מוסמך לעסוק בו (שם עמ' 144-152), וכל אדם אמור לממן בכוחות עצמו את צרכיו הרפואיים. רק כאשר הטיפול הרפואי איננו בהישג ידו של אדם, מוטלת החובה על הציבור לסייע מטעם של צדקה.

ההשלכה מכך היא, שאין בסמכות השלטון להשתמש במשאבים ציבוריים לצורכי בריאות. אמנם יש חולקים עליו,[44] ומרחיבים את סמכויותיו של השלטון, ולדבריהם גם נושא הבריאות בכלל סמכויות אלו. כך, לדוגמה, כתב הרב שלמה גורן: "הדאגה לפרנסת היחיד ובריאותו מוטלת על הדרג העליון באותו מקום. אם מדובר במסגרת של מדינה, השלטון המרכזי נושא באחריות. ואם מדובר במסגרת של עיר, ראש העיר אחראי על כך, ולא הדרג הנמוך מהם".[45]

דומה שמחלוקת זו אינה משליכה על היחס לטיפולי פריון,[46] משום שהוכח לעיל,

---

44. בעמ' 43 הביא את דברי הר"ש ישראלי, הסובר שהיקף סמכויות השלטון תלויות במידה רבה בהסכמת העם, ועל כן ייתכן שהעם מעניק לשלטון סמכויות נרחבות, ובכלל זה יהיו גם ענייני הרפואה.
45. 'שביתת הרופאים ועובדי מנהל ומשק באספקלריה של ההלכה', תורת הרפואה, עמ' 314-313. וראה שם גם בפרק 'שביתת הרופאים לאור ההלכה', עמ' 293. לדעת הרב יהודה זולדן, 'מערכת הבריאות - הציבורית והפרטית', שבות יהודה וישראל, עמ' 386, הערה 12, שיטת הרב גורן נאמרה במסגרת דיון אודות שביתת רופאים המועסקים ע"י הממשלה, ואין הכרח שאכן שיטתו היא שהשלטון הוא זה שאחראי לבריאות הציבור. אולם, מעיון בדברי הרב גורן נראה שהוא סבר שכך עיקר הדין, ולא רק בהקשר של השביתה.
46. הרב זק, בספרו הנ"ל, מזכיר (פרק א אות כז) גם שיטות מצמצמות הסוברות שאין למדינה סמכויות של קהל, וכן כאלו הסוברות שהסמכויות הנלמדות מהמלך גם הן מצומצמות (ראה בפרק ראשון שם). לשיטות אלו, לא ניתן להרחיב את חובת הקהל לעבר המדינה, וממילא

שמצוות פרו ורבו הורחבה מן היחיד לקהל, כחינוך וצדקה. אם כן, כשם שענייני הצדקה והחינוך כלולים בסמכויות המדינה, הוא הדין לגבי טיפולי פריון.[47] בכל מקרה, נראה שבמידה והציבור, באמצעות נציגיו הנבחרים, מעניק סמכות לשלטון להתעסק בבריאות הציבור ובטיפולי פוריות, תהיה אפשרות לעשות שימוש במשאבים הציבוריים.[48]

ד. צורך לאומי

לאחר שעסקנו בשאלת השקעתה של המדינה בטיפולי פריון מצד המצווה, נבחן את השאלה מהפן של הצורך הלאומי. נראה ששיקול זה שייך גם אם נאמר שבטיפולי הזרעה והפריה חוץ גופית לא מקיימים מצווה, וגם אם נאמר שחובת הסיוע למצוה מוטלת על הקהילה ולא על המדינה.

משמעות הצורך הלאומי בענייננו היא החלטה שלטונית שבמצב ובעיתוי מסוימים נדרשת פעולה מוגדרת לתועלת המדינה ואזרחיה. לכן אף שאותו נושא אינו נמצא ישירות בתחום הסמכות של השלטון המרכזי, הוא רשאי לפעול על מנת לבצע את אותה פעולה. מאחר שמטרת השלטון היא דאגה לכלל האזרחים, הוא רשאי לחרוג מסמכותו הישירה לטובתם. כך יש להוכיח מסוגיית הגמרא בברכות (ג ע"ב), המבהירה שיש למלך סמכות לפעול במקום שיש צורך לאומה, גם בתחום שאינו באחריותו:[49]

אין מקור שממנו ניתן ללמוד שהמדינה חייבת לסייע בטיפולי פריון, ואולי היא אף אינה רשאית לעשות זאת.

47. מסתבר לומר שהמימון של המדינה צריך להיות מימון דיפרנציאלי, על פי יכולתו הכלכלית של מבקש הסיוע, שכן המקור ממנו אנו מבקשים ללמוד הוא מכירת ס"ת עבור עניים, ואין מקור לחייב סיוע לכל דורש. שאלה זו אינה ייחודית לסוגייתנו, והיא שייכת היא לכל סוגיית מימון טיפול רפואי ע"י המדינה.

48. ראה: הרב אורי סדן, 'סמכות ואחריות המדינה בעניין בריאות הציבור', מכת מדינה, מרכז תורה ומדינה, תשפ"א, עמ' 111-113, ע"פ שיטתו של הרב ישראלי (עמוד הימיני, סי' ט), ועוד.

49. הרב רועי זק, הקצאת משאבים ציבוריים, עמ' 37-38, הביא שתי דעות חלוקות במסקנה העולה מסוגיה זו: הרב גורן למד ממנה שטיפול בתחומי הרווחה הוא בכלל תפקידיו של המלך, והרב יהודה זולדן למד שאין זה מכלל תפקידיו של המלך.

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחולייתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

מכאן, שלמרות שהרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"י) מגדיר את עיקר תפקיד המלך לעשות מלחמה ומשפט[50], ופרנסת האזרחים אינה תחת אחריותו. עם כל זאת יש לו רשות להתערב בעניין ואף לצאת למלחמה, בתנאים מסוימים, על מנת לפתור בעיה ציבורית.[51] ולמרות שבמלחמה זו הוא מסכן בוודאות חיי אדם ונדרשת השקעה של משאבי ציבור, הדבר מתאפשר. נראה אם כן שגם בנושא שאינו בסמכותו הישירה של השלטון המרכזי, הוא רשאי להתערב בו, ולהשקיע בו משאבים, ובלבד שמדובר בנושא בעל חשיבות לאומית.

לאור זאת נדרשת היוועצות עם מומחים לתחום, ורק לאחר מכן ניתן לקבוע אם יש למדינה צורך בהגברת ילודה.[52] ככל שהתשובה תהיה שנכון להגביר את הילודה, נראה שהמדינה רשאית להפנות לכך משאבים, בהתאם לצורך שהוגדר, אולם אם התשובה שלילית, ולמדינה אין בכך צורך, לא תהיה הצדקה להשקעת משאבים ציבוריים.

ה. קריטריונים למימון טיפולי פריון

מאחר שמשאבי המדינה מוגבלים, והיא לא יכולה לתקצב טיפולי פריון ללא שום הגבלה, יש הכרח לקבוע סדרי עדיפות.[53]

---

50. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"י: "שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר (שמואל א ח, כ): 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו' ".
51. אך ראה לעיל פרק ט אותיות ב ו-ו הסברים אחרים, שלפיהם מדובר כאן בסכנת נפשות (הן מצד הנדון שם, הן משום שבפרנסת העם יש משום סכנת נפשות). עם זאת, ברמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"א, מבואר שמלחמת רשות עשויה להיות מיועדת "להרחיב גבול ישראל ולהרבות גדולתו ושומעו", היינו גם דברים שאין בהם סכנת נפשות.
52. בין השיקולים הללו, יש מקום לדון אם ביטול ההשתתפות של המדינה עלול להשפיע גם על הריבוי הטבעי, אולם בכל מקרה מדובר בשיקולים רחבים שאנשי מקצוע הם שצריכים לתת עליהם את הדעת.
53. נושא בפני עצמו הוא סוגיית הכללת טיפולי פריון בסל הבריאות בכלל, וביחס לצרכים

נקדים ונאמר שסיוע בטיפולי פריון מאת המדינה יינתן באופן שתואם את השקפתה של תורה בנוגע למשפחה. המדינה לא תסייע אפוא בטיפולי פריון לרווקים, רווקות וזוגות חד מיניים[54], וזאת גם אם יש צורך לאומי בריבוי ילודה.[55]

להלן שלושה קריטריונים לסדרי עדיפות במימון טיפולי פוריות:

הקריטריון הראשון הוא צורך רפואי.[56] טיפולי פריון מהווים סיוע רפואי ומתוקצבים במסגרת סל הבריאות, ולכן עליהם להינתן רק כאשר יש בעיה רפואית. הגדרה זו רחבה, ולכן המדינה נדרשת להגדיר את הזכאים לסיוע. נכון להיום, החוק קובע שסיוע רפואי יינתן לכל אדם להביא שני ילדים לעולם. ההגדרה של שני ילדים אמנם תואמת לחובה ההלכתית להביא שני ילדים לעולם, אך לא במלואה. החיוב ההלכתי של מצווה פרו ורבו הוא בבן ובת (שו"ע אה"ע א, ה). ברם, נראה שגם בהלכה,

---

רפואיים אחרים. להרחבה בנוגע לטיפולי פריון, ראה ד"ר מרגלית, להלן הערה 55. בנוגע להרחבה בסוגיית סדרי עדיפויות במשאבים רפואיים, ראה הרב פרופ' אברהם שטיינברג, 'משאבים מוגבלים', אנציקלופדיה הלכתית רפואית ד (מהד' תשס"ו), עמ' 839; הרב שבתי רפפורט, 'קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', אסיא מט-נ (תש"נ), עמ' 5-17, ואסיא נא-נב (תשנ"ב), עמ' 46-53; פרופ' דוד מאיר, 'קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', שם עמ' 185-186; ד"ר ישראל כץ, 'סל התרופות - קדימויות לאור ההלכה והאתיקה הרפואית', צהר מ (תשע"ו), עמ' 149-162: הרב יובל שרלו, 'הכללת תרופות לאיכות חיים בסל הבריאות', תחומין כח (שס"ח), עמ' 383-391.

54. אמנם, יש מקום לדון בשימור פוריות של רווקים ורווקות העובדים הליכים רפואיים שעלולים לפגוע ביכולתם לפרות בעתיד.

55. ד"ר יחזקאל מרגלית, 'הורות בכל גיל, בכל מחיר ובמימון המדינה?', מאזני משפט ט (תשע"ד), עמ' 267-309, טוען שטיפולי פריון נוצרו בכדי לפתור בעיה רפואית ולא בעיה חברתית, ולכן המימון לטיפולים אלו מגיע מסל הבריאות ועל חשבון תרופות אחרות. כיוון שכך, גם מבחינה זו, טיפולי פוריות אינם אמורים להוות פיתרון עבור זוגות חד מיניים ורווקים, שאצלם מדובר בעניין חברתי ולא רפואי.

56. הרב פרופ' אברהם שטיינברג, שם, עמ' 839, 'עקרונות אתיים', כותב: "באופן עקרוני, יש להבדיל בין צרכים רפואיים הכרחיים וחיוניים, שבהם יש לשמור על שוויוניות מלאה, לבין צרכים ושאיפות להישגים מירביים בבריאות, או צרכים רפואיים שהם בגדר נוחיות והטבת איכות החיים, שאינם שונים מצרכים אחרים להטבת איכות החיים, כמו דיור... למשל, יש הבדל בין תרופות משככות כאבים עבור מחלות שגרתיות וחולפות, לבין תרופות עבור מחלות מסכנות חיים... אכן, גם בתוך מערכת הבריאות, יש צרכים חשובים יותר וצרכים חשובים פחות. חלק נכבד מצרכי הבריאות הם בעצם שירותי רווחה, ויש להתייחס עליהם בהתאם. החברה חייבת לספק את צרכי היסוד בבריאות וברפואה לכל אחד, אך ביחס לצרכי הרווחה בבריאות, צריך רק לאפשר נגישות שוויונית... ועליו לדאוג להשגתם באמצעים משלו, ולא על חשבון הציבור".

חובת הסיוע אינה ביחס ללידת בן ובת בפועל, אלא במתן אפשרות להולדתם, כשם שמצאנו שמשיאים יתום גם כאשר לא יודעים אם יזכה לזרע של קיימא מנישואין אלו. על כן, לאחר שהמדינה סייעה להבאת שני ילדים, גם מבחינה הלכתית יש מקום להגבלת הסיוע.

קריטריון זה שולל סיוע לבני זוג שיש להם כמה ילדים מאותו המין, אע"פ שהאיש עדיין לא קיים מצוות פריה ורביה. קריטריון זה גם מגביל סיוע לבני זוג שיש להם ילדים מבני זוג קודמים. מאחר שכבר יש להם ילדים, הרי שעיקרון המשאבים המוגבלים איננו מצדיק סיוע, אף שהם רוצים ליצור תא משפחתי חדש. המדינה אינה צריכה לסייע לקיום מצוות של "לערב אל תנח ידך".

הקריטריון השני הוא מצוות פריה ורביה ונגזרותיה, שכפי שראינו לעיל, מהוות נימוק לכך שהמדינה תשקיע משאבים במימון טיפולי פריון. יש להעדיף סיוע לאיש שטרם קיים מצוות פריה ורביה על פני זה שכבר קיים, וחיובו הוא רק מדין "לשבת יצרה". לכן, סיוע לאיש שאין לו ילדים ולאשתו יש ילדים, קודם לסיוע במקרה הפוך שבו לאיש יש ילדים ולאישה אין ילדים.

קריטריון שלישי המהווה שיקול, הוא סיכויי ההצלחה של הטיפול. דוגמה להעדפת טיפול על רקע של סיכויי הצלחה, אנחנו מוצאים בדיני קדימת הצלה בפיקוח נפש. בהקשר זה, כתבו הפוסקים שיש להעדיף את מי שיפיק תועלת גדולה יותר מהטיפול.[57] בשו"ת מנחת שלמה (ב, סי' פב) התייחס לשאלת קדימה במכשיר הנשמה, וכתב ע"פ הפמ"ג (או"ח סי' שכח משב"ז סק"א): "צריכים בעיקר להתחשב עם גודל הסכנה ועם הסיכויים להצלה".[58]

---

57. ראה אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ו (מהד' תשס"ו), 'קדימות', טור 620 והערה 88.

58. הפמ"ג שעליו מתבסס הרש"ז, כתב שמי שהוא וודאי מסוכן קודם לספק מסוכן, דהיינו, שאנו מעדיפים את הוודאי מסוכן בגלל גודל הסכנה. בשו"ת ציץ אליעזר, יז, סי' עב אות יז, כתב: "בגדולה מהאמור מצאתי שהעלה להלכה הגאון בעל מרכבת המשנה ז"ל, בספרו שלחן עצי שטים סי' א' סעיף ו'... וז"ל: ובריא ומסוכן להציל, בריא קודם, עכ"ל. הרי לנו שהבעל מרכבת המשנה, דעתו לפסוק בפשיטות, דבאשר לפנינו להציל בריא, כי יש להציל את הבריא קודם, אף על פי שהמדובר על מסוכן סתם, אפילו כשאיננו טריפה, ואפילו לא שבטוח שחייו חיי שעה בלבד, דאם לא כן, לא היה נמנע בעל מרכבת המשנה מלפרש זאת, כדי שלא יבואו לטעות. אפילו הכי, פסק להעדיף את הבריא, בהיות שמכל מקום, התקוה לחייו מיהת של זה, מובטחים יותר מחיי המסוכן, ולא משנה מה שאפשר שגם את המסוכן יכלו להציל לחיי עולם, מכיון שעכ"פ חיי הבריא יותר מובטחים, ולכן ס"ל דדינא הוא דיש

זאת ועוד; ההשקעה הנדרשת עבור מי שסיכוייו נמוכים, גדולה מההשקעה הנדרשת עבור מי שסיכוייו גבוהים יותר, וממילא הוא דורש משאבים רבים יותר הבאים על חשבון אחרים. ניתן לדמות זאת להעדפה של רבים על פני מעטים, ואם כן, גם בנדוננו יש להעדיף השקעה ברבים עם סיכויים גבוהים על פני השקעה במעטים עם סיכויים נמוכים.[59]

נמצא שבכל הנוגע לטיפולי פוריות, בהם גיל המטופלת משמעותי, יש להעדיף השקעה בגילאים צעירים, מפאת ההשפעה של הגיל על סיכויי ההצלחה של הטיפול.[60] כמו כן, יש לבחון גם את סיכויי ההצלחה כאשר הבעיה היא אצל האיש.

קריטריונים אלה מצטברים, וככל שזוג עונה על סך הקריטריונים הרלוונטיים במידה רבה יותר, הרי שנכון להעדיף אותו בסיוע. כמובן שגם את הקריטריונים יש לדרג. מסתבר שהקריטריון הרפואי הוא סף המאפשר גישה לטיפולי הפריון. לאחר שבני הזוג עמדו בקריטריון זה, עלינו לבחון את שני הקריטריונים הנוספים. במקרים רבים, סביר להניח שהזוג יעמוד בשני הקריטריונים, אולם יש מקרים בהם הזוג יעמוד באחד מהם ואף תיתכן התנגשות בין הקריטריון של המצווה לבין הקריטריון של סיכויי ההצלחה. לדוגמה, זוג מבוגר שהאיש טרם קיים פריה ורביה וזוג צעיר יותר שהאיש קיים פריה ורביה אך האישה טרם קיימה מצוות "לשבת".[61] נראה שבין שני קריטריונים אלו, צריך להינתן משקל לסיבה העיקרית שבגינה המדינה מממנת טיפולי פריון. אם הסיבה היא סיוע למצווה, אזי יש להקדים את הסיוע לאותו זוג שבו המצווה מתקיימת באופן השלם ביותר. אולם אם הסיבה העיקרית היא צורך לאומי, אזי יש להעדיף סיוע למי שיוכל לספק צורך זה בצורה הטובה ביותר.

להעדיף להצילו קודם. ואם כן, מינה במכל שכן לכגון מקרה דנן, שיש להעדיף את ההצלה לאותו שיש לו סיכוים לחיי עולם, על פני אותו שסיכויי ההצלה שלו המה לכל היותר לחיי שעה בלבד".

59. קריטריון זה משתלב היטב עם הנימוק של סיוע בטיפולי פריון מטעם של צורך לאומי, שכן ככל שהסיכוי נמוך יותר, כך הסיכוי שההשקעה תיתן מענה לצורך נמוך יותר.
60. ייתכן שגישה זו תוביל גם ללדת בגיל יותר צעיר, משום שזוגות ידעו שדחייה לגיל מאוחר תמנע מהם את סיוע המדינה עבור טיפולי פוריות.
61. ראה לעיל הערה 38 בעניין חיובה של האישה במצווה זו.

סיכום

השאלה אם ע"פ ההלכה המדינה רשאית או חייבת לסייע לאזרחיה במימון טיפולי פוריות, נבחנה משני פנים: סיוע לקיום מצווה, וצורך של המדינה. המסקנה היא שמהפן של סיוע לקיום המצווה, המדינה רשאית, ואולי אף חייבת, לסייע במימון טיפולי פריון במקום שיש בכך מצווה. מהפן של סיוע עקב צורך בעל חשיבות לאומית, הרי שככל ומומחים יאמרו שאכן יש בכך צורך, אזי המדינה רשאית, ואולי אף חייבת לסייע. אולם אם המומחים יאמרו שאין בכך צורך, הרי שלסוברים שאין מצווה בהפריה חוץ גופית, וכן לסוברים שלא ניתן להרחיב את חובת הסיוע מהקהילה למדינה, המדינה אינה רשאית להשקיע משאבים בטיפולי פריון.

בנוגע לקריטריונים שצריכים לעמוד לנגד עיני המחוקק בבואו להקצות משאבים לטיפולי פריון, הנחה מקדמית היא שסיוע יינתן לתא משפחתי המורכב מזוג נשוי של איש ואישה. או-אז, הקריטריון הבסיסי הוא צורך רפואי ולא בעיה חברתית. מאחר שהמשאבים מוגבלים, נראה שההגבלה שקבע המחוקק על סיוע רפואי ללידת שני ילדים עולה יפה עם ההלכה המחייבת בן ובת. קריטריון נוסף הוא העדפה לפי רמת החיוב בפריה ורביה, וקריטריון אחרון הוא סיכוי ההצלחה של הטיפול. קריטריונים אלו נותנים מענה לצורך לאומי ככל שהוא קיים, ויחד עם זאת מתחשבים בפן של סיוע למצווה, וכל זאת תוך שימוש מאוזן במשאבים ציבוריים.

מיעוטים

פרק יד

בני מיעוטים במדינת ישראל: שוויון ואפליה

פוסקים הכריעו, שהנוהג במדינת ישראל להעניק שוויון זכויות למיעוטים שאינם יהודים המתגוררים במדינת ישראל, תקף הלכתית. להלן יתבאר על מה התבססו דברי פוסקים אלו.

א. זכויות של גר תושב

ל'גר תושב' ישנן בהלכה זכויות שהוא ראוי להן, ועם ישראל מחויב בהן. לפי הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז והל' מלכים ומלחמות פ"ח הל' י-יא), 'גר תושב' הוא גוי שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה ולקיים את שאר המצוות שנצטוו בהן בני נח, "והוא מחסידי אומות העולם". עוד כתב הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"י הי"ב):

> וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותם, שנאמר (דברים יד, כא): 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה', וזה שאמרו חכמים (גיטין סב ע"א): אין כופלין להן שלום - בגויים, לא בגר תושב. אפילו הגויים, ציוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר (תהלים קמה, ט): 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר (משלי ג, יז): 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'.

הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות (שכחת העשין, מצווה טז), מסביר את החיובים כלפי גר תושב: "שנצטוינו להחיות גר תושב, להציל לו מרעתו; שאם היה טובע בנהר, או נפל עליו הגל - שבכל כוחנו נטרח בהצלתו, ואם היה חולה - נתעסק ברפואתו".

מקור הדברים בגמרא (פסחים כא ע"ב), הלומדת מן הכתוב: "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה" (דברים שם), שגר תושב - יש מצווה "להחיותו", בדומה למצוות "וחי אחיך

עמך" (ויקרא כה, לו) שקיימת ביחס לכל אחד מישראל. וכן מצינו מצוות נוספות הנוהגות בגר תושב, כגון האמור בגמרא (ב"מ קיא ע"א): "גר תושב - יש בו משום 'ביומו תתן שכרו' (דברים כד, טו)".[1]

ב. זכויות של גר תושב כשאין 'כל יושביה עליה'

לפי הרמב"ם (שם), כדי שיהיה לגוי מעמד של גר תושב, עליו לקבל על עצמו את שבע מצוות בני נח בפני בית דין של שלושה חברים. ברם, לכאורה דין גר תושב אינו מעשי בימינו, כפי שקובעת הגמרא (ערכין כט ע"א):

> ר"ש בן אלעזר אומר: אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, אמר רב ביבי: מאי טעמא? אתיא טוב טוב, כתיב הכא (דברים טו, טז): 'כי טוב לו עמך', וכתיב התם (דברים כג, יז): 'בטוב לו לא תוננו'.

היינו, כשם שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג,[2] כך גם דין גר תושב. וכן פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה שם ה"ח, והל' עבודה זרה פ"י ה"ו), שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה, "אפילו קיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד, אין מקבלין אותו". משגלו השבטים ראובן וגד וחצי שבט מנשה בסוף ימי הבית הראשון, ואין 'כל יושביה עליה', ואינם יושבים כתיקונם, בטלו היובלות (ערכין לב ע"ב; רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח)[3]. המשך חכמה (דברים כג, ז) מבאר את טעמו של הקשר הישיר בין קבלת גר תושב ובין 'כל יושביה עליה', שכאשר אין 'כל יושביה עליה', קיים חשש דמוגרפי: "שמא ירבו הגרים מישראל תושבי המדינה".[4] כמו כן, לפי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח שם), דווקא אם קיבל הגוי על עצמו שבע מצוות בני נח מפני ציווי הקב"ה בתורה יש לו מעמד גר תושב, ולא כשקיבל אותן על עצמו על פי הכרעת דעתו.[5]

---

1. וראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך גר תושב, פרק ג: יחסנו אליו.
2. ראה ערכין שם.
3. ראה לעיל פרק יא.
4. וראה מאירי, יבמות מח ע"ב: "שבזמן שאין יובל, אין הארץ במלואה", ועי' ראב"ד, הל' איסורי ביאה, שיובא להלן. ועי' כפתור ופרח, פ"י, שיובל יחזור לנהוג בזמן "שהמלכות תהיה לנו".
5. הגרסה הנכונה ברמב"ם שם, על פי כתבי היד (ראה רמב"ם מדויק, מהד' שילת), שגוי זה אינו גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם, "אלא מחכמיהם"; ועי' אגרות הראיה, א, איגרת פט

ברם, כפי שנראה להלן, הראב"ד בהל' איסורי ביאה שם, חולק בזה על הרמב"ם.

אחת מהזכויות שגר תושב ראוי להן, היא מגורים בארץ ישראל: "ולמה נקרא שמו תושב, לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל" (רמב"ם איסורי ביאה שם ה"ז). וכך מצינו בספרי (דברים רנט), הלומד הלכה זו של גר תושב מאיסור הסגרת עבד אל אדוניו (דברים כג, טז-יז):[6]

> 'לא תסגיר עבד אל אדניו'... 'אשר ינצל אליך מעם אדוניו', לרבות גר תושב. 'עמך ישב', ולא בעיר עצמו. 'בקרבך', ולא בספר. 'במקום אשר יבחר', במקום שפרנסתו יוצאה. 'באחד שעריך', בשעריך ולא בירושלם; כשהוא אומר באחד שעריך, שלא יהא גולה מעיר לעיר. 'בטוב לו', מנוה הרע לנוה היפה.

המלבי"ם (דברים, שם יז) מסביר שמגמת דברי הספרי ודיני ההושבה של גר תושב בארץ, היא למנוע מצב שבו גרים תושבים קיבלו על עצמם מצוות בני נח, אך הם עדיין אינם נאמנים לחלוטין לעם ישראל, ועלולים לסייע לאויבי ישראל:

> אחרי שיאמר שישב 'במקום אשר יבחר', למה יאמר 'עמך ישב', ולמד בספרי שלא בעיר בפני עצמה, ופי' שישב יחד עם בני ישראל ולא שיהיה לו עיר מיוחדת לביתו ולעבדיו, וכן 'בקרבך' מיותר, ואמר בספרי: 'ולא בספר', פירוש, עיר סמוך לגבול. וטעם שניהם, משום חשש שלא ימסרו העיר לאויבים... דריש בספרי: 'שלא יהיה גולה מעיר לעיר', ופירוש, שלא יאמרו בני העיר שמסיג את גבולם, ודיו שאיחר שם איזה שנים ואח"כ ילך לעיר אחרת, קמ"ל דלא יוכלו לומר כן. 'בטוב לו' הוא מיותר, שהרי כבר כתיב 'במקום אשר יבחר', ואמר בספרי: 'מנוה הרע לנוה היפה', ופירוש, כי דרך בני אדם כשיבואו למדינה אחרת יתיישבו במקום שפרנסתם מצויה, אף שאין המקום טוב למזג גופם; ואחרי שישב במקום שתהיה פרנסתו מצויה, יראו ליישבו במקום שראוי למזג גופו, שיהיה לו טוב באמת.

אם כן, יחד עם ההלכות המסדירות את מקום המגורים של גר תושב ומונעות ממנו מגורים במקומות מסוימים משיקולים ביטחוניים, לפנינו רשימת זכויות בסיסיות

עמ' צט-ק; ומכל מקום, אין בכך כדי להקנות לו מעמד גר תושב.

6. אודות איסור זה, והשלכותיו על קבלת פליטים למדינת ישראל, ראה להלן פרק טו אות ג.

שהוא זכאי להן.[7] הן החובה להושיבו במקום שיוכל להתפרנס בכבוד ולא במקום שאין הפרנסה מצויה בו, הן החובה לאפשר קביעות למגוריו באופן שירגיש תושב קבוע ורצוי, הן היכולת לשדרג את מקום מגוריו ולהעלות את רמת חייו כפי רצונו ויכולתו. הכלל הוא: "בטוב לו" - עלינו לוודא שתנאי המגורים של גר תושב נוחים וטובים לו לפי רצונו הוא, ושבאמת טוב לו.

אמנם כל הזכויות הללו העולות מדברי הספרי, אינן אלא בגר תושב. לפי הרמב"ם, ייתכן שהן חלק מהמצווה "להחיותו". לעומת זאת, בגוי שאינו גר תושב, דעת הרמב"ם היא שאין להושיבו כלל בינינו, וודאי שאין לו את הזכויות המנויות בספרי. כך הוא כותב בהלכות עבודה זרה (פ"י ה"ו):

> בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות עולם, אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו. אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום לסחורה - לא יעבור בארצנו עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר (שמות כג, לג): 'לא ישבו בארצך', אפילו לפי שעה.

לפי הרמב"ם, היחס החשדני כלפי גוי זה נובע מדעותיו המשובשות. הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני, סי' יב) מסביר, שהתורה תבעה מישראל התנהגות ללא סטייה לכיוון של עבודה זרה, והיא דאגה "לשמור מכל משמר על הגרעין של המין אנושי שנבחר לשמור ולהורות את דרך ה', שיהא 'עם לבדד ישכון' (במדבר כג, ט), מוגן מהשפעות זרות מזיקות, מפתח אורח חיים הבנוי על אמונה טהורה באחדות ה' ומתממש בצדקה ומשפט, שרק על ידי זה יובטח קיומו הוא, ותאופשר השפעתו המבריאה על משפחת העמים כולה".

כאמור, הראב"ד משיג על הרמב"ם. ראשית, טוען הראב"ד (הל' עבודה זרה שם), שלא מצינו ולא שמענו מעולם איסור בישיבת עראי של גוי בארץ או במעברו בארץ לסחורה, ואפילו הוא עובד עבודה זרה, והכתוב שמביא הרמב"ם אינו אלא בשבע האומות שהיו מצויות בארץ בזמן כיבוש יהושע, ולא בכל גוי. שנית, טוען הראב"ד (שם), אף על פי שבזמן הזה אין נוהג דין גר תושב, "איני משוה לו בישיבת הארץ". אם כן, בניגוד לעמדת הרמב"ם, דעת הראב"ד היא שאין לאסור עליו מגורים בארץ. הכסף משנה (שם) מבאר את שיטת הראב"ד: אם גוי קבל על עצמו בזמן הזה

7. ראה גם הרב פרופ' נריה גוטל, 'גירוש מסתננים', תחומין לט (תשע"ט), עמ' 230-232.

שבע מצוות בני נח, אין למנוע אותו מישיבת הארץ (אפילו אם נאמר שיש ללמוד מ"שבע אומות" לשאר עובדי עבודה זרה), שהרי אין לחוש "פן יחטיאו אותך" - שהוא החשש בכתוב שם - שכן בפועל, גוי זה אינו עובד עבודה זרה, אלא נוהג כעת בעצמו כגר תושב.

בהל' איסורי ביאה (שם) ביאר הראב"ד ביתר הרחבה את שיטתו. על מה שכתב הרמב"ם: "אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג", השיג הראב"ד וכתב:

> אמר אברהם: דעת זה המחבר סתום וחתום, ולא פירש מהו 'אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שיובל נוהג', ומה הן מצות גר תושב, והוא שאין מושיבין אותו בתוך העיר, כדדרשינן בספרי: 'עמך ישב' - ולא בעיר עצמה, ומצוה להחיותו כדכתיב (ויקרא כה, לה) 'וחי עמך', וקונה עבד עברי כגוי. ואלה הדינים אינם נוהגים בו אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן שאין היובל נוהג - יש מהן להקל עליו, ויש מהן להחמיר עליו; שבזמן שאין היובל נוהג, יושב אפילו בעיר עצמה, שאין קדושת הארץ עליה כשהיתה, וקונה עבד עברי עד זמן שירצה שאין זמן אחר, ואלו להקל עליו אבל אין אנו מצווים להחיותו וזהו להחמיר עליו. וקרוב הדבר להיות מן הטעם, כי בזמן היובל היו שמטין, והיה יכול להתפרנס שלא בטורח צבור, ועכשיו אינו יכול, מעתה מקיימין עבד שהתנה שלא למול ושלא לטבול כמה שירצה בכל זמן.

החזו"א (שביעית סי' כד ס"ק ב), העיר שכנראה יש טעות סופר בלשון הראב"ד, וצריך לומר: "כי בזמן היובל היו שולטין". החזו"א מבאר שהחשש הדמוגרפי מקבלת גר תושב בזמן הזה נובע מכך שעלול להיווצר מצב שבו עניי אומות העולם יעלו לארץ ויקבלו עליהם להיות גרים תושבים, ונהיה חייבים להחיותם. "לפיכך, בזמן שהיובל נוהג וכל ישראל על אדמתן והן שולטין בעולם, אפשר להם לעמוד בדבר, אבל בזמן שאין כל יושביה עליה, ואין שליטת ישראל שלמה - אי אפשר להם לקבל גרים תושבים ולפרנסם".

לדעת הראב"ד, הקביעה הגורפת של הרמב"ם שאין דין גר תושב בזמן הזה, טעונה עיון, שכן לא מצינו בדבריו התייחסות לפרטי הדינים בזמן הזה אשר נובעים מהלכה זו. לכן מסביר הראב"ד, שאמנם אין עלינו מצווה להחיות את מי שאינו גר תושב - שכן עול פרנסתו נופל על הציבור - אך מותר לו בזמן הזה לגור ולהתיישב

בארץ. כמו כן, יש דברים שאפשר להקל בהם בזמן הזה, כגון הושבת גויים אפילו בתוך העיר עצמה, ולאו דווקא בקצה העיר ובפרווריה. לדבריו, זו כוונת הספרי בדינו של גר תושב: "עמך ישב, ולא בעיר עצמה",[8] שהוא דין הנובע מקדושת הארץ וחל רק בזמן שהיובל נוהג, ולא בזמן הזה, שבו אין קדושת הארץ כפי שהייתה.[9] על כל פנים, לפי הראב"ד עולה שגויים שאינם נחשבים עובדי עבודה זרה, מתנהגים במוסריות ומקיימים שבע מצוות בני נח, רשאים לגור בארץ ולקבל זכויות מסוימות. אף המאירי כותב בכמה מקומות, שגויים שקיבלו על עצמם שבע מצוות בני נח בזמן הזה דינם ייחודי. כך לדוגמה כתב (ב"ק לז ע"ב ד"ה שור):[10] "דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים... הא כל ששבע מצוות בידם, דינם אצלנו כדיננו אצלם, ואין נושאים פנים בדין לעצמנו. ומעתה, אין צריך לומר שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים".[11]

יש הסוברים שאף הרמב"ם עצמו סבור כראב"ד. הכסף משנה (הל' עבודה זרה שם), מביא את דברי הראב"ד, ומעיר עליו: "ולדעת רבינו נראה לומר דאין הכי נמי, שאם מעצמו קיבל עליו שבע מצות, שאין מונעין אותו מישיבת הארץ, ולא בא לומר אלא שאין בית דין מקבלין אותו". להבנתו, אף לרמב"ם, גוי שקבל על עצמו בזמן הזה שבע מצוות בני נח, אין למנוע אותו מלגור בארץ, אף כאשר "יד ישראל תקיפה". אף שיש שסברו שהדברים רחוקים מפשטות לשון הרמב"ם,[12] ייתכן שהכסף משנה למד כן מדברי הרמב"ם בהל' עבודה זרה שם: "אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו", ומשמע שדווקא עובד עבודה זרה, ולא בן נח שאינו עובד עבודה זרה. מעמדו של בן נח כזה, אינו כגר תושב ואינו כגוי עובד עבודה זרה,

---

8. כך גרסתו בספרי, והסברו שלא כמלבי"ם הנ"ל, ועי' משך חכמה דברים כג, י.
9. אכן, לגבי שאר הזכויות של גר תושב המובאות בספרי, אף הראב"ד לא כתב במפורש האם הן נוהגות בזמן הזה בגוי שאינו גר תושב ויש להקל עליו, או שמא אינן נוהגות, אין אנו מחויבים בהן ויש להחמיר עליו, והדבר צריך עיון בדעתו. ועי' מאירי יבמות מח ע"ב ד"ה כבר בדעת הראב"ד.
10. בנוגע לחיוב שור של נכרי שנגח שור של ישראל, לעומת פטור שור של ישראל שנגח שור של נכרי.
11. על דברים אלו כתב הראי"ה קוק, באגרות הראיה, שם: "שהעיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחברו, הם כבר נחשבים לגרים-תושבים בכל חיובי האדם". ועי' שו"ת מהרש"ם, ה, סי' מא; אור יקרות, עמ' 248 הע' 10.
12. עי' מנ"ח, מצוה צד אות ב.

אלא מעמד ביניים. וכן מצינו בדברי ראשונים, שיש בהלכה שלושה סוגי גויים. כך כותב הריטב"א:[13]

> ג' לשונות נאמרו בכותים: 'גר תושב' ו'בן נח' ו'כותי'. גר תושב הוא שקבל בבית דין של ישראל לקיים שבע מצות שנצטוו בני נח, כדאיתא בע"ז (סד ע"ב), וכזה מותר להתיישב בינינו, ולזה נקרא תושב, וכיון שקיבלן בבית דין הוא נקרא בשבע מצות אלו מצווה ועושה, וכי הא אנו מצווין להחיותו, כדכתיב: 'וחי עמך'... ובן נח, הוא שלא קבלם בבית דין אלא דקים לן שמקיים אותם מעצמו, והוא נדון בהם כמי שאינו מצווה ועושה... וכי הא, אין אנו מצווין להחיותו, וגם אין לנו להורידו בידים, ולא לגרום בו שום קטלא, כיון דסוף סוף עושה אותם. שאף שאינו מצווה ועושה, שכר יש לו קצת, כדאיתא התם. וסתם כותי הוא שאינו זהיר לקיים שבע מצוות, וכי הא - מותר להורידו לבור במקום דליכא איבה.

על כן, סובר הכסף משנה, שהרמב"ם לא התייחס בדבריו האוסרים ישיבת גוי בארץ אלא רק לגוי שלא ידוע לנו שנזהר בשבע מצוות בני נח ורוצה להתיישב בארץ. לעומת זאת, בן נח שקיבל על עצמו מצוות בני נח, אף שלא קיבל אותן בבית דין של ישראל, ואינו בכלל גר תושב - אין דינו כגוי עובד עבודה זרה, ואף לפי הרמב"ם, אין אנו מצווים למנוע ממנו להתגורר בארץ.

בספר חמדת ישראל,[14] מחדש הלכה בדין גר תושב. לשיטתו, בן נח שמעולם לא עבד עבודה זרה, נחשב ממש גר תושב, וכלל אינו צריך קבלה בבית דין, אף לפי הרמב"ם:

> עד כאן לא אמרינן דגר תושב צריך קבלה, היינו כשהיה עכו"ם ועתה רוצה להיות בן נח, ולהיות בכלל גר תושב, שיהיו בני ישראל מצווין להחיותו. בזה צריך קבלה, ואין מקבלין אותו בזמן הזה. מה שאין כן, אם היו בני נח מתנהגין כמו שצוה הקב"ה לאדם הראשון ובניו, והיו מקיימין הז' מצוות שנצטוו עליהם, פשיטא דהם הם הגרי תושב גמורים, וכיון דלא עברו מעולם על הז' מצוות, לא צריכים קבלה מחדש, וזה ברור... ועוד יותר נלענ"ד בדעת הר"מ

13. מכות ט ע"א ד"ה אלמא. ראה גם רמב"ן מכות שם.
14. לרמ"ד פלאצקי, בסוף קונטרס נר מצוה, קונטרס על שבע מצות בני נח, אות לה, עמ' 202.

ז"ל, דאפילו היום שצריכים קבלה, הוא דווקא אם בא עכו"ם גדול שלא קיים על עצמו הז' מצות, אז צריך קבלה להיות דינו כגר תושב, אבל מי שמתנהג מעצמו מיום שנתחייב במצוות כגר תושב, ואינו עובר על אחת מז' מצוות, הרי הוא ממילא בכלל גר תושב, כיון דלא חטא אין צריך קבלה מחדש... ועי' בר"מ ז"ל, פ"י מהל' עכו"ם בסוף הלכה, ובהשגת הראב"ד ז"ל, ובדברי הכס"מ שם, לענין ישיבת הארץ, אבל להחיותו נראה דלא מהני. אמנם זה דווקא כשהיה עכו"ם, בזה צריך קבלה, אבל לא בבן נח מעולם, ולענ"ד דא הוא ברירא דהאי מילתא בדעת הר"מ ז"ל.

לפי שיטה ייחודית זו, גוי שאנו יודעים שהוא מתנהג מקטנותו כפי שנצטוו בני נח, אינו צריך קבלה בבית דין, ואפילו בזמן הזה יש מצווה להחיותו.

ג. זכויות המיעוטים החיים במדינת ישראל

1. דין גר תושב למיעוטים במדינת ישראל

האם למיעוטים החיים בארץ יש דין 'גר תושב'? לגבי מוסלמים ונוצרים החיים במדינת ישראל - הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ז[15]) קבע שהמוסלמים אינם עובדי עבודה זרה, ואילו לגבי הנוצרים פסק (הל' מאכלות אסורות שם, והל' עבודה זרה פ"ט ה"ד), שהם נחשבים עובדי עבודה זרה. אמנם יש שהבינו שדעת בעלי התוספות (עי' סנהדרין סג ע"ב ד"ה אסור ובכורות ב ע"ב ד"ה שמא), היא שאין הנוצרים מוגדרים כעובדי עבודה זרה (מהטעם שבני נח לא הוזהרו על ה'שיתוף').[16]

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, היה הרב הראשי האשכנזי הראשון של מדינת ישראל. מטבע הדברים, הוא עסק לא מעט בסוגיית זכויות המיעוטים על פי ההלכה בימינו, עוד לפני הקמת המדינה.[17] הוא ציין שזו הבעיה ההלכתית הקשה ביותר

15. ראה גם שו"ת הרמב"ם, סי' תמח.
16. עי' עוד: הרב שלמה אבינר, 'יחס היהדות אל העולם הנוצרי', תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 370-368.
17. תחוקה לישראל על פי התורה, א, פרק שני, עמ' 12-21.

הנובעת מהאופי הדמוקרטי של המדינה. לדבריו, אמנם לפי שיטת הרמב"ם עולה שגם הערבים בני דת האיסלאם, אינם גרים תושבים, ואינם זכאים לשבת בארץ, אך לשיטת הראב"ד והכסף משנה (גם בדעת הרמב"ם), אין למנוע ממוסלמים לשבת בארץ. כמו כן מסביר הרב הרצוג, שהלכה כדברי הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן (סי' נח, סא), שלא אמרו שאין מקבלים גר תושב בזמן הזה אלא ביחיד הבא לקבל על עצמו מצוות בני נח. לעומת זאת, אומה שלמה המפורסמת בכך שאינה עובדת עבודה זרה ושקיבלה עליה שבע מצוות, אין צורך שתקבל מצוות אלו בפני בית דין, ויש לה דין גר תושב אף בזמן הזה. לשיטה זו, למוסלמים שאינם פועלים נגד עם ישראל - יש דין גרים תושבים, למיצער ביחס לאיסור 'לא תחנם'.[18]

לגבי הנוצרים החיים במדינת ישראל, הדברים מורכבים יותר. בספר משפט המלוכה בישראל (עמ' 59-61) כתב הרב ד"ר שמעון פדרבוש שלא רק המוסלמים, אלא אף הנוצרים ושאר המיעוטים הלאומיים והדתיים בישראל, זכאים לכל הזכויות האזרחיות, ואנו מצווים להשוותם אלינו מבחינה חוקית. הוא אף מפרט זכויות שכאלו: עלינו לעזור להם בשעת דוחקם, לדאוג לשיכון הוגן בשבילם ושלא יגורו בשכונות מזוהמות, לתת להם אפשרות להתיישב במקום שעבודה מצויה בו, להקל עליהם לעבוד ולהתפרנס, לדאוג לשיפור חייהם הכלכליים, לתת להם ליהנות מכל התיקונים הסוציאליים, לספק את צרכיהם התרבותיים והחינוכיים ולקדם את התפתחותם הציבורית.

על דברים אלו העיר הרצי"ה קוק[19] שדין הנוצרים אינו ברור.[20] גם ר"י גרשוני[21] סבור, שאין לנוצרים זכויות של גר תושב. אמנם לדידו של הרב הרצוג, יש בעיה

---

18. ראה משפט כהן שם, שעל כן לא חל עליהם איסור "לא תחנם", וניתן למכור להם קרקעות כדי לאפשר עבודות חקלאיות בשנת השמיטה. ועי' חזון איש, שביעית סי' כד; עמוד הימיני, סי' יב פ"ג. וראה גם קוי אור (מרגליות), עמ' ע; קול צופיך (גרשוני), עמ' שיט; חדשים גם ישנים (גוטל), עמ' 112-113. ועי' ר"א הנקין, 'על מכירת קרקע לגוים ו'מכתב הרבנים'', המעין 200 (טבת תשע"ב), עמ' 111-112, שהעיר שלסוברים שלמוסלמים יש דין גר תושב, יהיה אסור להעזר בהם כ'גוי של שבת', בכל המערכות במדינה, שכן אמירה לגר תושב לעשות מלאכה בשבת עבור ישראל, אסורה מן התורה (עי' שו"ע, או"ח שד, סע' א, ומשנ"ב, שם ס"ק ז; ועי' שעה"צ, שם ס"ק יא, אופנים להקל).
19. הערות שבסוף ספר משפט המלוכה בישראל, עמ' 237.
20. קשה להסביר שכוונתו אף למוסלמים, ושלא כמשפט כהן הנ"ל.
21. 'המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 180-192.

גדולה להפלות את הנוצרים שבמדינת ישראל ולא לתת להם זכויות מלאות. הנהגה כזו עלולה לסכן את קיומנו, שהרי עלולה להיות קפידה גדולה ושנאה כלפינו בכל המדינות הנוצריות, ומה גם שיש מהאומות הנוצריות שעוזרות לנו לא מעט במאבקנו מול המוסלמים. לשיטתו, הדת הנוצרית אינה בוודאות עבודה זרה, ועל כן בשעת דחק כל כך גדולה שיש בארץ, יש מקום אף להתיר להם לקיים את דתם, ובמיוחד שבהיותנו סבלנים ביחס לפולחנם של הנוצרים, אין אנו נוקטים בשום פעולה ב'קום עשה', אלא ב'שב ואל תעשה' בלבד.

2. יסודה של מדינת ישראל כשוויונית

הרב הרצוג אינו מסתפק בכך. לדבריו, מדינת ישראל נמצאת במצב שבו היא זקוקה לעזרתן והגנתן של אומות העולם, כנגד האויבים המקיפים אותה. המדינה לא קמה כנגד רצונן של האומות, אלא מכוח הסכמתן לתת בידינו כוח להקים מדינה יהודית בארץ. הסכמה זו מותנית בכך שנקבע בחוקינו שיש למיעוטים החיים בתוכנו זכויות ללא קיפוח. אפילו יהיו הם עובדי אלילים, כל עוד אינם מפריעים בפולחנם לחוק, יש להם זכות לשבת בארץ. איננו יכולים להגיד לאומות העולם שתורתנו אוסרת על ממשלה יהודית להתיר ישיבת נוצרים בארץ, או שהיא אוסרת להרשות להם לקיים את פולחנם או לקנות קרקעות. "דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכל ישר שיסבור שעלינו להשיב כך, כלומר שזוהי חובתנו מדין תורתנו". אומות העולם לא יקבלו גישה כזו של הפליה המיוסדת על ההלכה הדתית, ויש בכך פיקוח נפש של כלל ישראל. אף בהצהרת בלפור נאמר, בין השאר:[22] "שלא יעשה שום דבר שיוכל לנגוע בזכויות האזרחיות של קבוצות לא יהודיות בארץ".

3. אין יד ישראל תקיפה

לדברי הרב הרצוג, לו היה העם היהודי כובש את הארץ מעצמו, מבלי להתחשב בגויים, תמונת המצב הייתה עשויה להיות שונה, אך במצב הנוכחי, אין תוקף

22. מובא בספר משטר ומדינה בישראל על פי התורה (מהד' תשע"ג), ד, עמ' 1567 הע' 70.

למצוות שאין בכוחנו לקיים, כמו שאין הן תקפות בגולה, שכן מבחינה זו אין 'יד ישראל תקיפה' על האומות. וכמו שלא אמר אדם מעולם שאסור היה לשבת בארץ לאורך שנות הגלות, מפני שאסור להכניס עצמו למצב של פטור מחמת 'אונס' מהלכות הנוגעות ליחסינו עם הגויים, כך גם אין מקום לומר שמוטב לנו שלא לקבל את המדינה היהודית מלקבל אותה ולעבור על הלכות מסוימות ולתת זכויות לגויים. אי אפשר היה להקים את המדינה אלא בתנאים הנוכחיים, "ובאופן כזה לא נצטווינו, ומצוה אין כאן ועבירה אין כאן".[23]

הרב הרצוג מוסיף עוד עניין הנוגע ל'טעמא דקרא'. טעם האיסור להושיב גויים בארץ הוא שמא ישפיעו עלינו לרעה ושלא נקבל השפעה מהם ומעבודתם (כמובא למעלה אות ב). אך השפעתם של הגויים עלינו לרעה מבחינה רוחנית, גדולה הרבה יותר כשהיהודים כבושים תחת הגויים ויש להם עליונות עלינו. על כן, אם בידינו לשנות מצב זה, אך בתנאי של סובלנות כלפי הגויים, כך עדיף, ועדיפה מדינת ישראל ואפילו שיש בה את בעיית המיעוטים וזכויותיהם. עלינו לנהוג אפוא כיום בסובלנות כלפי הגויים, וזאת אף עד לימות המשיח.

אף הר"ש גורן הולך בדרך דומה וסובר שיש לתת זכויות של גר תושב למיעוטים החיים כיום במדינת ישראל. לדבריו,[24] יש להתחשב במשפט הבינלאומי בדבר זכויות מיעוטים, שכן העם היהודי שסבל במשך כל ימי גלותו בהיותו מיעוט, חייב לשמש דוגמה לעולם ביחסו הסבלני אל בני עמים אחרים הנאחזים בתוכו. אופייה של כל מדינה ומוסריותו של כל עם, נקבעים לפי יחסם אל המיעוטים אשר בתוכם.[25]

---

23. עי' עוד עמוד הימיני, סי' יב פ"א אות טז-יח.
24. הצופה, י"ז באדר א' תש"ח; נדפס בתוך תחוקה לישראל על פי התורה, שם, עמ' 152-156.
25. ועי' שו"ת מהרי"ק, סי' קצד, ורמ"א, חו"מ סי' שסט ס"ו, שהיה מקובל להפלות את היהודים בתשלום מיסים, ואף בכך 'דינא דמלכותא דינא'; ועי' בתורת המלך (ר"י שפירא ור"י אליצור), ב, פ"ה, שסוברים שלשם שמירת צביון המדינה, אין חובה לנהוג שוויון כלפי בני מיעוטים, והסתמכו על חכמת שלמה, חו"מ שם סעי' ח, שמלך רשאי להפלות את "הגרים שאינם ממדינתו". ברם הדברים תמוהים, שכן נראה שנידון דנן שונה, לפי שהמיעוטים הם בני המדינה ופשוט שכיום אין מפלים מיעוטים, וראה להלן.

4. בני המיעוטים כשותפים

הרב הרצוג (שם, ושם עמ' 220) עומד על עניין נוסף. יסוד מדינת ישראל הוא "מעין שותפות" והסכמה בינינו ובין המיעוטים החיים בארץ - אפילו הם עובדי אלילים - להקים ממשלה משותפת לצורך האינטרסים ההדדיים, באופן שלא יהיה לשותפים מעמד שווה אלא שתהיה לנו עליונות בדברים מסוימים ושמה של המדינה יקרא על שמנו. לדעת הרב הרצוג, מותר לנו לעשות שותפות שכזו ולכרות ברית עם אומות שאינן מ'שבע אומות'. שותפות כזו היא לטובת קיומנו, ואפילו היו הגויים הללו עובדי אלילים - ובלבד שאינם עושים מעשי תועבה ואכזריות שאינם מקובלים בין האומות המתוקנות - וכל שכן כשהם מוסלמים ונוצרים. מדינה שאופייה הוא שותפות, אפילו שותפות שאינה שווה, אינה כמלכות ישראל בימי דוד ושלמה, ולא עליה דיברה תורה כשמנעה מגויים מסוימים לחיות בארץ.

אף הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, בתגובתו לדברי הרב הרצוג אלו (שם, נספח יד אות ג), מסכים לגישה שיש שותפות בינינו למיעוטים. פשוט וברור לו שיש לתת למיעוטים החיים במדינה את כל זכויות האזרח באופן שווה, כפי שיהודים דרשו זכויות שוות בכל ארצות מגוריהם (אף אם לא תמיד קיבלו זאת).

5. עם ישראל הוא הריבון

האם היותה של מדינת ישראל שותפות עם בני מיעוטים, משמעה שהריבון במדינה נתון בשותפות עמם? הרב יעקב אריאל מדגיש[26] שאין אלה פני הדברים, ואפילו לשיטת הרב הרצוג. מקור הסמכות במדינה הוא עם ישראל בלבד: "מכח ישראליותה, העניקה המדינה זכויות אזרח גם למיעוטים. אולם למרות הזכויות שהוענקו להם, המדינה הזו אינה מדינתם הלאומית". המדינה כמדינת לאום אינה שלהם אלא מדינה יהודית, אך יש להם זכויות אזרח מלאות כאזרחים פרטיים. אכן, אנו מבינים שבני המיעוטים חיים בקונפליקט, שכן המדינה אינה מדינתם הלאומית, ואין אנו מצפים מהם להרגיש אזרחים שווים לגמרי במדינה ולהזדהות עמה ולהתבולל ולהיטמע בה, אלא דורשים מהם שמירה של חוקי המדינה תמורת

26. הלכה בימינו עמ' 296-298.

אזרחות שוות זכויות וחובות, אך תוך הבנה שהמדינה היא מדינת ישראל והארץ היא ארץ ישראל.[27]

אף הרב הרצוג עצמו מדגיש הרבה בכתביו, שמדינת ישראל היא 'מלכות ישראל' וחלים עליה כל המצוות המוטלות על מלכות ישראל. היא זו שהחליטה לתת שוויון זכויות למיעוטים.[28]

ד. זכויות למיעוטים שאינם מכירים בזכותנו על הארץ

במה דברים אמורים? במיעוטים המקיימים את שבע מצוות בני נח. לא כן מי שלוחם במדינה. הרב גורן עומד על כך שגויים החשודים על רצח יהודים, בין שעושים זאת בפועל ובין שיודעים על כך ושותקים ואינם נלחמים נגד המרצחים, דינם כאילו מפירים את מצוות 'לא תרצח' ומצוות 'דינים', שהם ממצוות בני נח. כך כותב הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ט הי"ד): "ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו". ועל כן, גם לפי הראב"ד, אין לתת למיעוטים אלו מעמד של 'גר תושב' וזכויות:

> יוצא שחלק גדול של ערביי השטחים, אינם ממלאים את חובתם לגבי ז' מצוות בני נח, בכל הנוגע לעשיית דין בפושעים ומרצחים. ואפילו אלו מביניהם שהם פסיביים ואינם משתפי פעולה עם הטרוריסטים, אך ליבם עם אלה, כופרים בזכות העם היהודי בארץ ישראל, כפי שמתחייבת תורת ישראל - אין להעניק להם מעמד של גר תושב על מנת לקבל זכות ישיבה בארץ.[29]

---

27. מעין דברים אלו כתב הראי"ה קוק בעין איה, ברכות ב - ביכורים, אות לה, שגר תושב, "אם יש לו אומה וארץ-אבות - יכול להיות לו עליהן געגועים וחבה, ומזה יהיה 'גר', אך בכל זאת תכירהו ל'תושב' לעניין קירוב הדעת וחופש וזכויות הראויות לאדם, ולא יקחך לבך להכחיד ממנו את רגשותיו הטבעיים לעמו ולארצו עד שיהיה רק 'תושב', כי אם 'גר ותושב' יהיה 'וחי עמך'". טענה בסגנון דומה, ראה בדברי רצי"ה קוק, הובאו בספר פסקי רבנו (ר"ש אבינר), עמ' 206, שאין לקרוע בימינו על ראיית מקום המקדש, משום שהוא תחת שלטון ישראל, וכל נוכחות הערבים שם אינה אלא ברשותנו ובהסכמתנו ומרצוננו.
28. על תפיסה מורכבת זו של הרב הרצוג, עי': הרב עדו רכניץ, 'מעמדה של מדינת ישראל במשנת הריא"ה הרצוג: מלכות ישראל או שותפות אזרחית', אמונת עתיך 127 (ניסן תש"פ), עמ' 70-73; הנ"ל, מדינת התורה הדמוקרטית, עפרה תשפ"ב, עמ' 152-155. ועי' הרב יעקב אריאל, 'שיתוף נוכרים בשלטון מדינת ישראל', תחומין מג (תשפ"ג), עמ' 134.
29. תורת המדינה, עמ' 120-122.

כך הדין - לדבריו - בכל אלו החשודים בשיתוף פעולה עם ארגוני הטרור, בין שהם רוב ובין שהם מיעוט. כדי שיהיה לגויים אלו שוויון זכויות, עליהם להכיר בזכות עם ישראל על ארץ ישראל ובריבונותו עליה ולפעול כנגד גויים רצחניים המתכננים לפגוע ביהודים.[30]

ה. דרכי שלום

יש שביססו את מתן הזכויות השוות למיעוטים במדינת ישראל, על יסוד תקנות חז"ל 'מפני דרכי שלום' או 'משום איבה', אשר מתייחסות אף לגויים עובדי עבודה זרה. כגון: "שואלין בשלומן מפני דרכי שלום" (משנה גיטין פ"ד מ"ג) - ואף על פי שמטיל על הנכרי שם שמים, שהשלום שמו של הקדוש ברוך הוא (רש"י גיטין סא ע"א); "מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל, מפני דרכי שלום" (תוספתא גיטין פ"ג הי"ג); "עיר שיש בה ישראל וגוים, הפרנסין גובין מישראל ומגוים, מפני דרכי שלום" (תוספתא שם) - למרות שאסור לקבל צדקה מן הגוי בפרהסיה; "אין ממחין ביד עניי גוים בלקט שכחה ופאה, מפני דרכי שלום" (משנה גיטין פ"ה מ"ח); ועוד. כן פסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"י ה"ה, הל' מלכים ומלחמות פ"י הי"ב, ועוד). ובשו"ע (חו"מ רמט, ב) כתב: "עובד כוכבים שאינו גר תושב, אסור ליתן לו מתנה, אא"כ הוא מכירו, או אם יש בו בדבר משום דרכי שלום". הרמב"ם נימק את הלכות 'דרכי שלום' (כפי שהובא למעלה אות א): "הרי נאמר: 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר: 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'".

ר"י גרשוני (שם, עמ' 192) הסתפק בשאלה, האם לשיטת הרמב"ם, האוסר מגורים של גוי עובד עבודה זרה בארץ, 'דרכי שלום' רלוונטיות בימינו ביחס לבני מיעוטים המתגוררים במדינת ישראל. יש שהבינו שאכן, תקנות חכמים אלו יכולות לשמש בסיס לשוויון זכויות במדינה, כדי לקיים את השלום בין בני אדם. כך כתב הרב גורן (משנת המדינה, שם), שזכויות בני המיעוטים היושבים בתוכנו אינן מבוססות רק על היותם גרים תושבים, אלא אף על הצורך "שלא לגרום לאיבה, ומפני דרכי שלום". על יסוד תקנות חז"ל אלו, כתב הרב שמואל טוביה שטרן,[31] ש"זה המראה אותנו

30. ראה גם: משנת המדינה, עמ' 65 אות ח.

31. חוקת עולם ב, סעיף כא עמ' 386, הובא במשטר ומדינה בישראל על פי התורה הנ"ל, עמ'

שלא תיעשה שום הפליה במדינת ישראל בחלוקת עזרה, כי כל אזרח בישראל - בלי הבדל גזע או דת - יש לו זכות לקבל תמיכה מאת הממשלה, אם השעה צריכה לו". וכן כתב הרב יעקב אריאל,[32] על פי דברי הרמב"ם (שהובאו לעיל אות א), שבנושאים חברתיים וסיעודיים, וכן אף דיור, תעסוקה, תחבורה, חינוך, בתי ספר נפרדים וכו' - בכל אלו, זכויות בני המיעוטים שוות.[33]

נראה שאף הרב עוזיאל סבר ששוויון זכויות למיעוטים נחוץ בשל שיקולים אלו, עד כדי כך שהוא סובר שעצם הדיון על זכויות בני המיעוטים במדינה משום מעמדם כגר תושב, הוא בעייתי: "לדעתי, לא רצוי כלל להזכיר את ההלכות בדין עכו"ם וגר ותושב לכל פרטיו, הואיל ודברים אלה עלולים לעורר איבה וקטרוג כנגד ישראל ותורתו בכלל, למדינת ישראל ולכל קהלות הגולה בכל פזוריהם" (מובא בתחוקה לישראל על פי התורה, שם). במקום אחר, הוא אף מרחיק מעבר לכך, ולדבריו, יש להתייחס לעמים אשר ישבו במדינתנו באופן הבא:

> לא נפלה אותם לרעה במאומה, ואף לא נפגע במה שהוא בחירותם וברגשותיהם הדתיים, ובמקומות המקודשים להם לשעבר ואלה שיקומו לעתיד. וזה לא רק מפני תנאי המדינה שהטילה עלינו עצרת האומות, אלא את זאת נעשה מתוך הכרתנו ומצפוננו שהוא מורשת אבות, ומפני מצות התורה המחייבת אותנו: אהבה וכבוד, שוויון זכויות וחופש דתי ולאומי לכל עם ולכל איש היושב בארצנו, בשלום ונאמנות. תחוקת המדינה תהיה בנויה על אדני התורה והמשפט, שכל דרכיה נועם.[34]

אמנם, יש מי שסבור שכלל אין צורך ב'דרכי שלום' בנדון דנן, ויחסנו המיטיב עם גויים בכלל, ועם בני מיעוטים שבקרבנו בפרט, צריך להיקבע על סמך עיקרון שונה. הרב חיים דוד הלוי[35] כתב, ש'דרכי שלום' שנזכרו בהלכה אינם מתייחסים אלא לגויים שחיינו בקרבם בימים עברו. במגילת העצמאות "נאמר במפורש: 'תקיים

1562.

32. הנ"ל הע' 28, עמ' 129-140.
33. אמנם הדגיש שם שוב (עי' לעיל אות ג סעיף 5), שאין אלה אלא זכויות אזרחיות פרטיות שוות, אך במישור הציבורי, מדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי, ואסור לטשטש את הצביון היהודי של המדינה, גם במחיר של 'איבה' ונטילת סיכונים.
34. הרב בצמ"ח עוזיאל, 'התורה והמדינה', סיני כב (תש"ח), עמ' קיט.
35. 'דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים', תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 71-81.

שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה, בלי הבדל דת וגזע ומין', ומכאן שהחברה בישראל חייבת לכל אזרחיה, גם גויים, את כל מלוא הזכויות המוענקות בחוק ליהודים, ואין מקום וצורך יותר לנימוק 'מפני דרכי שלום'". לדבריו, "בעולם המערבי הדמוקרטי שאנו חברים בו, הבסיס לחיי החברה הוא שוויון זכויות לכל אדם, ואין מקום במדינה דמוקרטית לאפליות על רקע דתי. ואף אילו היינו מעצמה עולמית אדירה, לא היינו יכולים לנהוג כן". וכיוון שהגויים החיים בקרבנו, ברובם אינם עובדי עבודה זרה אלא "מנהג אבותיהם בידיהם" (עי' חולין יג ע"ב), לכן משתנים הדינים וההלכות לגבי יחסינו עמם.[36] לדברי הרח"ד הלוי:

> גם אילו היתה 'יד ישראל תקיפה'... לא היינו חייבים בשום פנים לנהוג בגויי זמננו כדין עובדי עבודה זרה. ולכן, בכל מכלול היחסים שבין ישראל לנוכרים, הן בארץ והן בחו"ל, הן ביחס החברה כמדינה לאזרחיה הגויים, ובין ביחס היחיד לשכנו או חבירו הגוי, אין שום צורך לשמור על יחסים אלה 'מפני דרכי שלום' בלבד, אלא משום ההגדרה ההלכתית, אין הם יותר בגדר עובדי עבודה זרה. ולכן פרנסתם, בקורי חוליהם, קבורת מתיהם, ניחום אבליהם (שנזכרו בשו"ע יו"ד קנא, יב) ועוד, הכל ניתן להיעשות מתוך חובה אנושית מוסרית, ולא משום 'דרכי שלום' דווקא.

אמנם לעיתים, מתעוררות בעיות בין יהודים לשאינם יהודים, בעיות שפתרונן הוא עדיין באופן של 'מפני דרכי שלום' או 'משום איבה', אך חלק גדול ונכבד של יחסינו עם הגויים שבימינו, אינו קשור להיתרים של 'דרכי שלום'. כאן ברור שהגויים של ימינו התפתחו מבחינה מוסרית, ואנו מחויבים למיעוטים שבתוכנו מתוך חובה אנושית מוסרית פשוטה.

---

36. הוא עומד על כך שזו גישת המאירי בכמה מקומות (ראה לעיל אות ב), הקובע שיש להבחין בין הגויים שבתקופת חז"ל לגויים שבתקופתו, שהם מוסריים וגדורים בנימוסים, עי"ש.

סיכום

בני מיעוטים שאינם יהודים זכאים לשוויון זכויות במדינת הלאום של העם היהודי, בתחומים מסוימים, כגון בנושאים חברתיים וסיעודיים, דיור, תעסוקה, תחבורה וחינוך. יש שביססו נוהג זה, על שיטת הראב"ד בדין 'גר תושב'. עם זאת, לפי מה שכתב הרמב"ם, בזמן הזה שעדיין אין 'כל יושביה עליה', אי אפשר לקבל לתוכנו גר תושב. כמו כן לשיטתו, בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אסור לנו להניח לגוי העובד עבודה זרה להתגורר בארץ. לפי הראב"ד, אמנם אין חובה להחיות בזמן הזה גר תושב, שכן עול פרנסתו נופל על הציבור, אך מותר לגויים שאינם עובדי עבודה זרה ומקיימים שבע מצוות בני נח להתגורר בארץ, והם זכאים לזכויות מסוימות. לדעת הכסף משנה, אף הרמב"ם מודה שגוי שקיבל על עצמו בזמן הזה את שבע מצוות בני נח, אין למנוע אותו מלגור בארץ.

הרב הרצוג סבור כי לפי זה, מוסלמים שאינם עובדי עבודה זרה רשאים לשבת בארץ, מה גם שיש הסוברים שאומה המפורסמת בכך שאינה עובדת עבודה זרה, אין צורך שאנשיה יקבלו מצוות אלו בפני בית דין, ולעניינים מסוימים יש להם דין גר תושב אף בזמן הזה. אף את שאר המיעוטים אין להפלות, ויש להעניק להם את הזכויות הנ"ל, שכן מדינת ישראל נוסדה מכוח הסכמת האומות להקים מדינה שוויונית המעניקה למיעוטים זכויות ללא קיפוחם, ולעניין זה אין "יד ישראל תקיפה". לדעת הרב גורן, כדי שמיעוטים יקבלו שוויון זכויות, עליהם להכיר בזכותו של עם ישראל על הארץ ולא להיות תומכי רצח וטרור. יש שביססו מתן זכויות שוות למיעוטים במדינת ישראל, על תקנות חז"ל 'מפני דרכי שלום' או 'משום איבה'.

פרק טו

קליטת פליטי מלחמה

מלחמות גורמות לאזרחים לברוח ממדינתם למדינות אחרות. כמדינות אחרות, גם מדינת ישראל עומדת לא פעם בפני בקשות לקליטת פליטי מלחמה. לאחרונה עמדה על הפרק קליטת פליטים שבאו ארצה בעקבות מלחמת רוסיה ואוקראינה (שהחלה בשבט תשפ"ג - פברואר 2022).[1] בפרק זה, נבקש לבחון את דעת ההלכה בעניין קליטה זמנית של פליטים שאינם יהודים, למדינת ישראל.

הפרק יעסוק תחילה בהלכות הצלת גוי ככלל. מאחר שההצלה האמורה בענייננו היא הושבת הגוי בארץ, נברר מהו היחס הראוי למגוריהם של מי שאינם יהודים בארץ ישראל. לאחר מכן, נדון באיסור הסגרת עבד הבורח מאדוניו, ונדלה מסוגיה זו עקרונות הנוגעים לנידוננו. לאחר מכן, תוצגנה הגבלות הלכתיות הנוגעות לקליטת נרדף. לסיום, נדון בהשלכות שנובעות מעובדת היותה של מדינת ישראל חלק מקהילה בינלאומית בעלת נורמות התנהגות בתחומים שונים, ובכללם הנידון דידן.

א. הצלת גוי

חכמים (ע"ז כו ע"א) אסרו להציל ממוות גוי עובד עבודה זרה, מפני שיש בכך תמיכה וסיוע למציאות עבודה זרה בעולם, אלא אם כן יש בכך סכנה של איבה. כן נפסק להלכה (שו"ע, יו"ד קנח, א).[2] כאשר יש חשש שמא הימנעות מהצלה תוביל לפיקוח

1. ראה לעיל בפרק המבוא אודות הזרים בישראל, הערה 15, אודות הגדרת פליטי מלחמה ע"פ אמנת הפליטים.
2. ראה להלן פרק טז אות ג סעיף 3, מחלוקת ראשונים בשאלה אם היתר 'איבה' חל רק על איסורי חכמים או גם על איסורי תורה.

נפש של ישראל, מותר להציל גוי עובד עבודה זרה, ואף במחיר של מעבר על איסור תורה, כגון חילול שבת.[3] לעומת היחס כלפי עובד עבודה זרה, כאשר מדובר ב'גר תושב', התורה ציוותה להחיותו (ויקרא כה, לה), וגם רפואתו כלולה בזה (רמב"ם, הל' ע"ז פ"י ה"ב).

מקרה ביניים הוא גוי שאומנם אינו עובד עבודה זרה, אך גם אינו 'גר תושב' (על הגדרתו - ראה לקמן באות זו). בנוגע אליו, לא מצינו התייחסות מפורשת בתורה. יש לתת את הדעת על השאלה כיצד ההגדרות של 'גר תושב' ו'עובד עבודה זרה' באות לידי ביטוי בזמננו.

1. הגדרת עובד עבודה זרה שאסור להצילו

עבודה זרה היא דת שמייחסת מעמד אלוהי לדבר טבעי - חפץ, אדם או תופעה.[4] מי מוגדר עובד ע"ז? בגמרא (ע"ז נז ע"א) מובאת מחלוקתם של רב ושמואל בשאלה האם תינוק בן יומו אוסר יין משום יין נסך, וברייתא האומרת שגדול שאוסר יין משום יין נסך, הוא מי שיודע "בטיב ע"ז ומשמשיה". הרשב"א (תורת הבית הארוך ה, א) הביא לשון דומה מהתוספתא (ע"ז פ"ג): "כל הנודר ומזכיר שם עבודה זרה ומשמשיה". הראשונים חלוקים בשאלה כמי לפסוק הלכה (דעותיהם הובאו בבית יוסף יו"ד סי' קכד), ומאחר שהרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ה) והרא"ש (ע"ז ד, סי' ו) הם בין הפוסקים כשמואל להתיר בקטן, פסק כך גם השו"ע (יו"ד קכד, א). אם כן, אין איסור יין נסך בקטן, משום שאינו יודע בטיב ע"ז ומשמשיה, ואינו מזכיר את שמה בכוונת הערצה, ואם נגע ביין של ישראל, אינו נאסר בהנאה (אך חכמים אסרו את שתייתו).

---

3. שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קלא; שו"ת ציץ אליעזר ח, סי' טו, פרק ו, ועוד. ועי' אנציקלופדיה הלכתית רפואית (מהד' תשס"ו), ב, עמ' 454, שכתב כך בשם גדולי הפוסקים, וראה מקורות שם הערה 56. תפיסה זו שימשה את הרב הרצוג ('זכויות המיעוטים לפי ההלכה', תחומין ב [תשמ"א], עמ' 176), כאשר כתב שעקרונית, יש לקבל את תנאי האומות העולם בשאלת היחס למיעוטים ועובדי עבודה זרה, זאת מתוך הנחה שקיומה של מדינת ישראל תלוי בכך. וראה לעיל פרק יד אות ג.
4. ראה רמב"ם, הלכות ע"ז פ"א הל' א-ב; כוזרי, מאמר ראשון, עז.

הראשונים[5] כתבו שהגאונים התירו יין שנגע בו גוי שאינו עובד ע"ז, כמו הישמעאלים (מוסלמים),[6] ויש מי שחלק על היתר זה.[7] השו"ע (שם, סע' ו) פסק כגאונים והרמב"ם, שגוי שאינו עובד ע"ז, אינו אוסר את היין בהנאה.

בהתאם להגדרה זו של עבודה זרה, התייחסו הפוסקים לתמורות שחלו בדתות ובאמונות שונות במהלך השנים. תוס' (ע"ז ב ע"א ד"ה אסור) ביקשו ליישב את מנהגם של היהודים בימיהם, לשאת ולתת עם עובדי עבודה זרה ביום אידם, אף שהדבר נאסר, מחשש שמא הגוי יודה לאלוהיו (ע"ז ו ע"ב). אחד מהסבריהם של התוס' הוא שהיה ידוע ליהודים שהגויים שעימם הם נושאים ונותנים אינם עובדים עבודה זרה. את ההצדקה לכך, הם ביססו על מעשיהם של רב יהודה ורבא (שם סה ע"א, מובא לקמן, אות ב2), שנתנו דורון לגוי ביום אידו משום שידעו בו שאינו עובד עבודה זרה. דוגמא נוספת לפסיקה שכזו מופיעה בשו"ת רש"י (סי' שכז): "גויים בזמן הזה אינן בקיאין בטיב עבודה זרה", ולכן אין מגעם ביין ישראל אוסרו בשתייה. גם המאירי כתב במקומות רבים[8] שהאומות הגדורות בדת אינן נחשבות עובדות עבודה זרה כמו עובדי אלילים בימים קדמונים, ולכן לא שייך בהן הדין ש"אין מעלין" אותם מן הבור. תשובת רש"י הובאה להלכה אצל מספר ראשונים,[9] וכתב הב"י (שם, סע' יב) שהעיקרון שעליו נשענים הדברים הוא דברי הגמרא (חולין יג ע"ב), שגויים בחוץ לארץ אינם נחשבים עובדי עבודה זרה, "אלא מנהג אבותיהם בידיהם", והם אינם מודים לעבודה זרה.[10] לפי זה, פסק השו"ע (יו"ד קמח, יב):

---

5. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ז; רשב"א, ע"ז סד ע"ב ד"ה מכאן, ועוד.
6. ומקורם בברייתא (המובאת בע"ז סד ע"ב) האומרת שניתן להפקיד יין לזמן קצר אצל גר תושב. גר תושב מקבל על עצמו, בין השאר (ראה להלן), שלא לעבוד עבודה זרה, ולכן אינו אוסר את היין במגעו. הפקדת היין לזמן ממושך אסורה, שמא היין יוחלף ביינו שלו (האסור בשתייה משום 'חתנות').
7. ריטב"א ע"ז סד ע"ב ד"ה יינו, בשם הרא"ה.
8. ברכות נח ע"ב ד"ה הרואה; גיטין סב ע"א ד"ה עובדי; בבא מציעא ב ע"א ד"ה המציאה; ע"ז כ ע"א ד"ה כבר; שם כב ע"א ד"ה והמשנה; שם כו ע"ב ד"ה הרבה; ועי' גם ב"ק לז ע"ב ד"ה שור. ראה רד"צ הילמן, 'לשונות המאירי שנכתבו לתשובת המינים', צפונות א (תשמ"ט), עמ' סה-עב, שפקפק האם אכן זו שיטתו של המאירי.
9. ספר התרומה, סי' קלז; רא"ש, ע"ז פ"א סי' א; טור, יו"ד סי' קמח.
10. תוס' (שם) אמנם דחו ראיה מגמרא זו בחולין, אולם כוונתם היא שאי אפשר לומר שבימי הגמרא היה חילוק כזה, שהרי הגמרא (ע"ז ז ע"ב) מתייחסת לעובדי עבודה זרה בחוץ לארץ כאל עובדי עבודה זרה. כוונת הב"י שרש"י משתמש בעיקרון של הגמרא בחולין לימיו, וזה

יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים. לפיכך, מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם, ולהלוותם, וכל שאר דברים.

ממעשיהם של רב יהודה ורבא (דלעיל), שנתנו מתנה לשכנו הגוי ביום חגם, למד היעב"ץ (ע"ז סה ע"א) שגם גוי שמציין את יום חגה של העבודה זרה, אך כחג גרידא וללא המשמעות האלילית, גם הוא אינו נחשב עובד עבודה זרה. לא בכדי, בחר רב יהודה ביום זה לתת את מתנתו, שהיה לו בכך "סימן טוב כשמביאין להם בו דורון". גמרא זו נפסקה להלכה (ראה לקמן אות ב).

לאור הקריטריונים הללו להגדרת עבודה זרה, נבקש לבחון את הנצרות ואת האסלאם.[11]

נפתח בהגדרת ההלכה את הנצרות: הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ט ה"ד, ובמקומות נוספים)[12] התייחס לנצרות כעבודה זרה.[13] לעומת זאת, באחד מהמקומות שבהם המאירי הביא את שיטתו הנ"ל (ע"ז ב ע"א ד"ה יש), הוא הזכיר במפורש את הנוצרים, וכתב שאינם עובדי עבודה זרה.[14] נוסף על כך, יש לתת את הדעת על שונות הזרמים בנצרות. חילוק עיקרי הוא בין הזרמים הרואים אלוהות ב'אותו האיש' ומאמינים ב'שילוש', ואלה נחשבים עובדי עבודה זרה, ובין הזרמים שרואים ב'אותו האיש' רק 'משיח' בלבד. הרב יהודה הרצל הנקין האריך בכך (שו"ת בני בנים ג, סי' לה). סיבה נוספת למחלוקת בהגדרת הנצרות נוגעת גם לשאלת שיתוף עבודה זרה ושם

יכול להיות מוסכם לכולי עלמא.

11. רבות נכתב על הגדרת הנצרות והאיסלאם בהקשר של ישיבה בארץ בימינו. בדברינו התייחסנו לתמצית הדברים בלבד. להרחבה, ראה: הרב יהודה גרשוני, 'המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 187-192; הרב שמואל תנחום רובינשטיין, 'זכויות המיעוטים לאור ההלכה', תורה שבעל פה ל (תשמ"ט), עמ' יח-כו; הרב אלישע אבינר, 'מעמד הישמעאלים במדינת ישראל לפי ההלכה', תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 344-362.
12. הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ז; פירוש המשנה, ע"ז פ"א מ"ג; שם, חולין פ"א ה"ב.
13. אפשר שמקורו הוא בדברי הגמרא ע"ז ז ע"ב, האומרת שנוצרים (בגרסאות מצונזרות כתוב: יום ראשון) נכללים באיסור משא ומתן עם עובדי עבודה זרה בימי חגיהם.
14. את המילה "נוצרים" בגמרא הנ"ל (הערה 13), הוא מייחס למי שבא ממקום שבו עבדו לשמש, עי' ירמיה ד, טז.

שמיים. יש מן האחרונים[15] שכתבו ששיתוף שכזה אינו נחשב עבודה זרה גמורה, מאחר שבני נוח לא הוזהרו על השיתוף, אך רבים אחרים חלקו על כך.[16] שורש מחלוקתם הוא בהסבר דברי התוס' (סנהדרין סג ע"ב ד"ה אסור) והרמ"א (או"ח קנו, א). מחלוקת זו נמשכת עד ימינו - נציין לכמה פסיקות בולטות: הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, ב, יו"ד סי' יא) כתב שהנוצרים כולם נחשבים עובדי עבודה זרה, וה'שיתוף' בו הם אוחזים נחשב עבודה זרה, וכן נכתב בשם הרב צבי יהודה קוק.[17] לעומתם, הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, ט, סי' ל) כתב כי ה'שיתוף' אינו עבודה זרה, ובכל מקרה רק 'מנהג אבותיהם בידיהם', ושאפשר שגם הרמב"ם יסכים לכך במציאות ימינו. הרב משה שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות ג, סי' שנז) סבר שהנצרות היא עבודה זרה גמורה, אולם הוסיף שרוב הנוצרים בימינו אינם אדוקים בה, ולכן אינם נחשבים עובדי עבודה זרה הלכה למעשה.

בנוגע לאסלאם, הוזכרו לעיל דברי הרמב"ם והרשב"א שסוברים שהדת הישמעאלית אינה עבודה זרה. לעומתם, כתב הר"ן (סנהדרין סא ע"ב ד"ה יכול) שמאחר שהישמעאלים משתחווים לחפצי הקדושה שלהם, הם נחשבים כעובדי עבודה זרה. על אף שהציץ אליעזר (יד, סי' צא) פסק כר"ן, נראה כי דעת רוב האחרונים היא כדעה הראשונה. כן היא דעת הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, ז, יו"ד סי' יב, אות ב-ג) ורבים נוספים.[18]

נסכם ונאמר שרק גוי עובד אלילים בכוונה ובידיעה, הוא - לכולי עלמא - עובד עבודה זרה ואין להצילו, אם לא במקום איבה או סכנה לישראל. אולם גוי שאינו עובד עבודה זרה, יש להצילו. הגדרת הנצרות מצויה במחלוקת גדולה עד ימינו. לעומת זאת, הדעה העיקרית בנוגע לאיסלאם היא שזו אינה מוגדרת כעבודה זרה.

נסיים פרק זה בהערה נוספת בנוגע לאופי ההצלה. באר הגולה (חו"מ תכה, ש) כתב:

> אבל אלו הגוים, אשר אנחנו אומה ישראלית חוסים בצל שלהם ומפוזרים ביניהם, הם מאמינים בחידוש העולם וביציאת מצרים ובעיקרי הדת, וכל

15. שו"ת בנין ציון, סי' סג; פתחי תשובה, יו"ד סי' קמח סק"ב, בשם ר' ישעיה ברלין.
16. שו"ת מעיל צדקה, סי' כב; שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ת יו"ד סי' קמח; פרי מגדים, יו"ד סי' סה שפתי דעת סקי"א; פתחי תשובה, שם; חזו"א, יו"ד סי' סב אות יט.
17. שיחות הרצי"ה על התורה, פרשת ראה תשל"ד, סעיף 10, ועוד.
18. עי' הערה 11.

> כוונתם לעושה שמים וארץ... לא די שאין איסור להצילן, אלא אפילו אנחנו מחוייבים להתפלל בשלומם... ועל משמרתינו אנו עומדים, להתפלל תמיד על שלום המלכות והשרים והצלחתם.

נראה מדבריו שיש חובה לדאוג גם להצלחת גויים המקבלים את עיקרי הדת, ולא רק להצלתם ממוות. מנימוקיו משמע שהטעם להצלתם ולדאגה לשלומם הוא שהם אינם עובדים עבודה זרה, ומקבלים את עיקרי הדת. בכך יצאו מגדר עובדי עבודה זרה, ויש לדאוג לשלומם.[19] בדרך זו פסק גם הרב משה שטרנבוך (שם) שכתב כי חובת הצלתם של גויים שאינם עובדי עבודה זרה כוללת גם הימנעות מלצערם, ולהצילם מן הצער.

2. הגדרת גר תושב שחובה להצילו

דיני 'גר תושב' רבים, והשיטות בהגדרתו מסועפות (וראה לעיל פרק יד). להלן נתייחס ל'גר תושב' שעליו ציוותה אותנו התורה להחיותו. התורה מזכירה את המושג 'גר ותושב', וכוללת אותו במצוות הצדקה והפרנסה - 'וחי עמך', וכיוצא בזה (ויקרא כה, לה; שם, מז). מי הוא 'גר תושב'? נחלקו חכמים בברייתא (ע"ז סד ע"ב):

> איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני שלושה חברים שלא לעבוד עבודה זרה, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: כל שקיבל עליו שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח; אחרים אומרים: אלו לא באו לכלל גר תושב, אלא איזהו גר תושב? זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצוות האמורות בתורה, חוץ מאיסור נבילות.

הגמרא דנה בברייתא זו, ומסקנתה היא שהברייתא נוגעת לכל הפחות לחובת מצוות פרנסת גר תושב: "להחיותו". -להלכה, התקבלה דעת חכמים, כן פסקו הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז), הרשב"א (ע"ז סד ע"ב ד"ה מכאן) והמאירי (ע"ז שם, ד"ה אף על פי). הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ח הל' י-יא) פסק, שקבלת של שבע מצוות בני נח צריכה להיות בפני שלושה. זאת ועוד, עליו לקיימם מתוך קבלת עול מלכות

---

19. ייתכן שלבאר הגולה יש טעמים נוספים להתפלל לשלומה והצלחתה של המלכות, אך אנו עוסקים רק במפורש לפנינו.

שמיים, כלשון הרמב"ם: "מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו, שבני נוח מקודם נצטוו בהן", והרמב"ם ממשיך וכותב שעשייה בגלל הכרעת הדעת אינה מחשיבה את הגוי לגר תושב, אלא לחכם מאומות העולם.

הגמרא (ערכין כט ע"א) אומרת שמקבלים 'גר תושב' רק בזמן שהיובל נוהג, וכן פסק הרמב"ם במקומות רבים.[20] גם הראב"ד (הל' איסורי ביאה שם), שחלק עליו בכמה מדיני' גר תושב', כתב שקיום דין 'להחיותו' תלוי במצוות יובל. נמצא אפוא, שדין 'להחיותו' בנוגע ל'גר תושב' אינו נוהג בזמן הזה.[21]

3. הצלת גוי משום דרכי שלום

התוספתא (גיטין פ"ג, יג-יד) עוסקת ביחסי ישראל ואומות העולם:

> עיר שיש בה ישראל וגוים - הפרנסין גובין מישראל ומגוים, מפני דרכי שלום. מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל, מפני דרכי שלום.

התלמודים מביאים ברייתא זו במעט שינויים והוספות. בבבלי (שם סא ע"א) מוזכרים גם ביקור חולי נכרים עם חולי ישראל וקבירת מתי נכרים עם מתי ישראל, והירושלמי (שם פ"ה ה"ט) מוסיף על אלה גם ניחום אבלי גוים וכיבוס בגדי גויים. הבדל נוסף שמופיע בירושלמי הוא היעדר המילה 'עם': "מפרנסין עניי גויים ועניי ישראל".

---

20. הל' ע"ז פ"י ה"ו; הל' מילה פ"א ה"ו; הל' שבת פ"כ הי"ד; הל' איסורי ביאה שם; הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ט.

21. רמב"ן, מכות ט ע"א ד"ה והוי יודע, וריטב"א, שם ד"ה כותי, ביארו כי ישנם שלושה סוגי גויים (שאינם עובדי עבודה זרה): גר תושב שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נוח, בן נוח שאנו יודעים שמקיים מצוות אלה אך לא קיבלן על עצמו, וסתם גוי שאינו זהיר במצוות אלה. יש שכתבו שגם לדעת הרמב"ם יש שלושה סוגי גויים. כך לשון צפנת פענח, קונטרס השלמה, עמ' 65 סוד"ה ובזה: "דרבינו סבירא ליה דיש ג' דינים: עכו"ם, היינו אינו משמר; ובן נוח משמר רק בלא קבלה בבית דין, או בזמן שאין מקבלין; וגר תושב היינו בקבלה". ראה גם בזיו משנה, על הרמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ו, שכתב לדייק כן מדברי הרמב"ם בספר המצוות. ומכל מקום, הגדרת גר תושב לא זזה ממקומה.

ככלל, דרכי שלום נועדו למנוע קטטה וקנאה בין בני אדם.[22] הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"י הי"ב) נימק זאת: "הרי נאמר (תהילים קמה, ט): 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר (משלי ג, יז): 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'".[23] מסקנת רבים מהפוסקים[24] היא שסיוע זה אינו חייב להיעשות דווקא תוך כדי סיוע לישראל, והלשון "עם עניי ישראל" אינו בדווקא, וכן נפסק בשו"ע (יו"ד קנא, יב).

דיני הצלה נלמדים בקל וחומר מדיני פרנסה וצדקה וכיוצא בזה, ואכן המושג "דרכי שלום" צוין כנימוק לקליטתם והצלתם של פליטי מלחמה, תוך התחשבות בשיקולים נוספים ובאינטרסים השונים של מדינת ישראל.[25]

4. הצלת גוי מטעמים מוסריים

בדברי הנביאים, וכן אצל חכמי ישראל במהלך הדורות, מצינו שישנה הדרכה להצלת גוי. להלן נתמקד בהדרכתם בכל הנוגע לפליטי מלחמה, ונוכיח מדבריהם שהסיוע לאזרחים הנסים מפני מלחמה ואי-הסגרתם לאויב אינו זר לתורת ישראל. בהקשר של סיוע לפליטי מלחמה, כבר נביאינו הטיחו ביקורת נוקבת על עמים שהסגירו את ישראל ביד אויביהם. כך אומר הנביא עובדיה (א, י-טו) על אדום:

> מחמס אחיך יעקב תכסך בושה, ונכרת לעולם. ביום עמודך מנגד, ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שעריו, ועל ירושלים ידו גורל, גם אתה כאחד מהם. ואל תרא ביום אחיך ביום נכרו, ואל תשמח לבני יהודה ביום אובדם, ואל תגדל פיך ביום צרה. אל תבוא בשער עמי ביום אידם, אל תרא גם אתה ברעתו ביום אידו, ואל תשלחנה בחילו ביום אידו. ואל תעמוד על הפרק להכרית את פליטיו, ואל תסגר שרידיו ביום צרה. כי קרוב יום ה' על כל הגויים. כאשר עשית יעשה לך, גמולך ישוב בראשך.

---

22. ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך דרכי שלום.
23. ראה להלן פרק טז אות ג.
24. תוס', עירובין סד ע"ב, ד"ה ולמדנו שחמצו; סמ"ג, עשה קסב; ר"ן על הרי"ף, גיטין כח ע"א ד"ה קוברין; אגודה, עירובין סי' סג; טור, יו"ד סי' קנא. ועי' ב"ח, שם.
25. הרב פרופ' נריה גוטל, גירוש מסתננים', תחומין לט (תשע"ט), עמ' 221-238.

וכך הם דברי הנביא עמוס (א, ט) על צור:

> כה אמר ה', על שלושה פשעי צור ועל ארבעה לא אשיבנו. על הסגירם גלות שלימה לאדום, ולא זכרו ברית אחים.

גם הנביא ישעיה (טז, ג-ד) פונה למואב, ומצווה אותו להסתיר את נדחי ישראל המבקשים מסתור:

> הביאי עצה, עשו פלילה, שיתי כליל צילך בתוך צהריים. סתרי נדחים, נודד אל תגלי. יגורו בך נדחיי, מואב, הוי סתר למו מפני שודד.

פרשנים רבים[26] הסבירו שבדברי ישעיה יש ביקורת על המואבים, שלא נתנו לישראל מקלט מפני סנחריב מלך אשור. המלבי"ם ביטא את הדרישה המוסרית העולה מפסוקים אלה:

> אם האויב חזק כל כך, שגם העם המבוקש מאתם עזר לא יוכלו לעמוד כנגדו, יבקשו מהם על כל פנים שיפתחו להם שערי מדינתם לקבל פליטיהם ולהסתירם מחמת אויב. על זה אמר: ואם אין בכוחך שתלחם בעדנו, על כל פנים 'שיתי כליל צלך וסתרי נדחים'... והיינו, שתתני להם רשות לגור בכל אשר יחפצו, ולא לבד שלא תסגירם ביד אויב, רק עוד הוי סתר למו מפני שודד, שאתה תריב בעדם אם ירצה איש לנגוע בהם לשודדם.

בספר החינוך (מצווה תר), הטעים את מצוות הצלת הנרדף: "משורשי המצווה, לפי שהשם ברוך הוא ברא העולם ורצה ביישובו, ויישוב העולם יתקיים בתשועת החלש מיד חזק ממנו".

הצלת גוי ודאגה לרווחתו הן חלק מאהבת הבריות, כפי שכותב הראי"ה קוק (מידות הראיה, אהבה, ה):

> אהבת הבריות צריכה להיות חיה בלב ובנשמה, אהבת כל האדם בייחוד, ואהבת כל העמים כולם, חפץ עילויים ותקומתם הרוחנית והחומרית, והשנאה צריכה להיות רק על הרשעה והזוהמא שבעולם. אי אפשר כלל לבוא לידי רום הרוח של 'הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו' (תהילים קה, א; דהי"א

---

26. רד"ק; אבן עזרא; אברבנאל; מצודת דוד.

טז, ח), בלא אהבה פנימית מעמקי לב ונפש, להיטיב לעמים כולם, לשפר את קנייניהם, לאשר את חייהם.

עוד כתבו ראשונים ואחרונים על הצלת העשוק והנרדף בהקשר של הציווי "לא תסגיר עבד אל אדוניו" (דברים כג, טז), ודבריהם מובאים להלן באות ג.

ב. מגורי גויים בארץ ישראל

יש מצבים שבהם, הצלת גוי כרוכה ביישובו בארץ ישראל. הנושא של הושבת גוי בארץ ישראל נדון לעיל (פרק יד), ולהלן תמצית הדברים שנוגעת לענייננו:

מדין תורה, עקרונית, ארץ ישראל מיועדת לעם ישראל, ומלבדו רק גר תושב רשאי לגור בארץ ישראל. לדעת הרמב"ם, אין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג ולא בזמן הזה,[27] בעוד שלדעת הראב"ד, לעניין הושבה בארץ ישראל כן מקבלים 'גר תושב' גם בזמן הזה. מיהו 'גר תושב'? דעת הרמב"ם והשו"ע וסיעתם היא שמדובר במי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נוח בפני בית דין. ויש סוברים שלעניין ישיבה בארץ ישראל, די בכך שלא יעבוד עבודה זרה.

יש מהפוסקים שסברו, שבשעת הדחק ולצורך קיום היישוב בארץ ישראל (בהקשר של 'היתר המכירה' בשמיטה), ניתן לסמוך על דעת הראב"ד ולקבל 'גר תושב' בזמן הזה, תוך צירוף הגדרות מקילות. הרב הרצוג[28] סבר שהוא הדין גם ביחס להושבת בני מיעוטים בארץ ישראל, וכתב כי אם אפליית בני מיעוטים תגרום לסכנה קיומית של המדינה, יש לסמוך על שיטת הרב קוק, ולהחשיב את הישמעאלים כגרים תושבים. עוד יש להוסיף, שלמי שאסור לשבת בארץ, לדעת הרמב"ם אסור גם לתת לו לעבור בה לצרכי מסחר וכדו', אך לדעת הראב"ד מותר.

רבים רואים את הרמב"ם כפוסק המרכזי בענייני מלכות ושלטון. בהתאם, החזו"א (יו"ד סה, סק"ב) כתב שהלכה כרמב"ם בעניין גר תושב, וכך הכריע להלכה הציץ

27. הציץ אליעזר (שם) כתב שבדעת הרמב"ם, נראה לחלק בין גוי שבא מאומה עובדת עבודה זרה, שאצלו אכן צריך קבלת שבע מצוות בני נוח כדי להיות מוגדר כגר תושב, ובין גוי שבא מאומה שאינה עובדת עבודה זרה, שאצלו מספיקה קבלה שלא לעבוד עבודה זרה, כדי לקבל היתר ישיבה בארץ ישראל.
28. לעיל הערה 3.

אליעזר (שם), וכן דעת הרב נחום רבינוביץ' (שו"ת שיח נחום, סי' צג). לפי זה, כדי להיות גר תושב, נצרכת קבלת שבע מצוות בני נוח בפני בית דין, וכל זאת רק כאשר היובל ינהג. עם זאת, כאמור, יש אחרונים שחולקים ומקלים. בנדון דנן נראה להוסיף, שמדובר בקליטה זמנית של פליטי מלחמה, עד יעבור זעם והשעה כבר לא תהיה דחוקה. או אז, יחויב הפליט לשוב לארצו, מאחר שאינו מוגדר גר תושב בשופי.

לאור זאת, יש מקום לדרוש מהנקלטים ערבויות לכך שיעזבו את הארץ כאשר המדינה תקבע שהסכנה בארצם נחלשה. הדבר נדרש, לאור העובדה שככלל, רבים ממבקשי המקלט מעדיפים להישאר במדינה הקולטת,[29] ובהתחשב בכך שהליכי הגירוש ארוכים וכרוכים בהליכים בירוקרטיים. כך, לדוגמה, אמר תומר מוסקוביץ', מי שהיה מנכ"ל רשות האוכלוסין וההגירה (2021–2023):

> בקשות המקלט זה בעיה כי אין לה גבול, אין מכסה. תייר נוחת פה, ואז אחרי חודש הוא מגיש בקשת מקלט ויש לו כמה שנים לעבוד. גם אם אנחנו דוחים את הבקשה הוא הולך לבית הדין ואז לבית המשפט, ובינתיים הוא הרוויח את הכסף שלו... מדיניות ההגירה היא לעולם לא על מי שפה, אלא איך לא לייצר תמריצים למי שרוצים להגיע. מדיניות המקלט של מדינת ישראל היא בפירוש תמריץ לאנשים להגיע לפה. עורכי הדין יודעים את זה.[30]

ג. "לא תסגיר עבד אל אדוניו"

בספר דברים (כג, טז-יז) הורתה התורה: "לא תסגיר עבד אל אדוניו, אשר ינצל אליך מעם אדוניו. עמך ישב, בקרבך, במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו". פשט הכתוב הוא שאסור להסגיר עבד שברח, ולא רק שאסור להסגירו, אלא יש לאפשר לו להתיישב במקום אשר יבחר, וחל איסור להונות אותו. לא מפורש מה המניע לבריחת העבד, האם משום שסבל בעבדותו, או מחשש סכנה. צריך לתת את הדעת לשאלה, מדוע אין בדין זה משום פגיעה בקניינו של האדון. נפתח בדיון הלכתי, ולאחריו הגותי.

---

29. עי', למשל, דאגלס מאריי, המוות המוזר של אירופה, עמ' 321.
30. ראיון לעיתון מקור ראשון, יומן, יד בניסן תשפ"ג – 5.4.23.

1. "לא תסגיר" בהלכה

חז"ל (גיטין מה ע"א) מספרים על "ההוא עבדא דערק מחוצה לארץ לארץ, אזל מריה אבתריה. אתא לקמיה דרבי אמי, אמר ליה: נכתוב לך שטרא אדמיה, וכתוב ליה גיטא דחירותא; ואי לא, מפקנא ליה מינך". העבד ברח מחוץ לארץ לארץ ישראל, ואדונו בא אחריו להחזירו. מדברי ראשונים ואחרונים,[31] נראה שמדובר בעבד כנעני. רבי אמי פסק שהעבד יכתוב לאדון שטר התחייבות על שוויו, ובמקביל יכתוב האדון שטר שחרור. רבי אמי הוסיף שאם האדון אינו מסכים לכך, שעבוד העבד יופקע.

להסבר דברי רבי אמי, מביאה הגמרא ברייתא ובה שלושה פירושים לדין "לא תסגיר". לפירוש הראשון,[32] מהפסוק יש ללמוד שניתן להושיב בארץ ישראל גוי שמקבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה. נראה שאין משמעות לשאלה מפני מה ברח אותו הגוי לארץ ישראל, האם משום שברח מעבודת אלילים או שמא מסיבה אחרת.[33] נראה שלפי פירוש זה, הדגש הוא דתי - חשש שהסגרה תוביל לכך שהעבד ישוב לעבוד עבודה זרה. גם כמה מפרשני התורה נקטו בדרך זו בביאור הפסוק. בתרגום המיוחס ליונתן, פירש שמדובר במי שנמלט מעבודה זרה, כדי להיות תחת השכינה.[34] כן משמע גם מהרמב"ן (דברים כג, טז), שנקט שהפסוק מדבר בעריקת עבד ממחנה אויבי ישראל אל מחנה ישראל.[35] נימוק איסור ההסגרה לדעתו הוא ש"עימנו יעבוד את השם, ואיננו הגון שנחזירנו אל אדוניו לעבוד עבודה זרה".[36] ואכן, במיני תרגימא (לרבי ישעיה פיק, שם) כתב שתנאי לאיסור הסגרתו הוא עזיבת העבודה זרה.

---

31. רמב"ם, הל' ע"ז פ"ח ה"י; ספר החינוך, מצווה תקסט (וראה דבריו גם במצווה תקסח); שיטה מקובצת, כתובות קי ע"ב ד"ה ואין, בשם רבינו יונה; ב"י ושו"ע, יו"ד רסז, פה; ערוה"ש, יו"ד רסז, קל; ועוד.
32. מובא גם בספרי, רנט, יז, בפירוש השני.
33. עם זאת, יש להעיר משאלתו של ר' יאשיה על פירוש זה, שאם כן, היה צריך להיות כתוב "מעם אלהיו". אם כן משמע, שאולי גם המניע לבריחה צריך היות רצון להימנע מלעבוד עבודה זרה.
34. יש מי שסבר שזו גם כוונת תרגום אונקלוס (נחלת יעקב, הובא בשפתי חכמים לדברים כג, טז אות ו).
35. עי' חידושי חת"ס, גיטין שם ד"ה ת"ל.
36. רמב"ן הביא הסבר נוסף: אותו גוי עריק יכול להביא תועלת מודיעינית למחנה ישראל, ולכן אין להסגירו.

לפירוש השני,[37] מדובר בתושב ארץ ישראל שמוכר את עבדו הכנעני לחוץ לארץ. באה אפוא אזהרה לבית הדין, שלא יממשו מכירה זו בהסגרת העבד לאדוניו החדש שבחוץ לארץ, אלא יוציאוהו לחופשי. דין זה מפורש במשנה (גיטין פ"ד מ"ו).

לפירוש השלישי, מדובר בעבד שברח מחוץ לארץ לארץ ישראל, וזו אזהרה שלא להסגירו חזרה לאדוניו בחוץ לארץ. על פרשנות זו הסתמך רבי אמי בפסיקתו (שם). כמה מפרשני התורה (שם) ציינו לפירוש זה - רמב"ן (בפירושו השלישי), רש"ר הירש ומלבי"ם. בסיום הסוגיה, מובא מעשה בעבדו של רב חסדא שברח ל'בי כותאי' שבחו"ל, ורב חסדא ביקש שיסגירו אותו אליו בחזרה, משום שהבין שפירוש זה האחרון מתאים לפשט הכתוב,[38] והוא עוסק רק בבריחה לחו"ל.

שלושת הפירושים התקבלו להלכה.[39] המאירי (גיטין מה, ע"א ד"ה גוי) הסביר שאליבא דאמת, כל הפירושים נכונים, והמחלוקת היא רק בהסבר הפסוק, ובדרכו צעדו אחרונים רבים.[40] הנידון שלפנינו נוגע יותר לפירוש השלישי, שנפסק בדברי הרמב"ם (הל' עבדים פ"ח ה"י) והשו"ע (יו"ד שם, פה).

מה משמעותה של העלייה לארץ של העבד הכנעני, מה הטעם שבגינו הוא רוצה לעלות, האם יש לכך השפעה על ההלכה של איסור ההסגרה, ומה ניתן ללמוד מכך לזמננו? נפתח בזיקה שיש בין עבד כנעני לארץ ישראל, נמשיך לפסיקת ההלכה, ומתוך כך נברר באיזו עלייה מדובר.

הבסיס לקשר שיש בין עבד כנעני לארץ ישראל, הוא מצוות ישיבת הארץ המוטלת, גם על עבד כנעני, כנשים. המשנה (כתובות פי"ג מי"א) אומרת שכל מי שנמצא בארץ

---

37. גם הוא מובא בספרי, שם.
38. נקט דווקא פירוש זה, משום שהעבד ברח למקומם של הכותים, והם הרי אינם מאמינים בתורה שבכתב, אלא בתורה שבעל פה בלבד (רש"י שם ד"ה דמשמע).
39. הפירוש הראשון - ראה רמב"ם, הל' ע"ז פ"י ה"ו והל' איסורי ביאה פי"ד ה"ח. יש להעיר, כי אף אם נאמר שניתן לקבל בזמן הזה גויים לארץ ישראל, ע"פ ההבנות המקלות בהגדרת גר תושב, יהיה קשה להחיל על מקרה זה את איסור ההסגרה, משום שהסגרתם לא תוביל אותם לעבוד עבודה זרה. הפירוש השני - רמב"ם, הל' עבדים פ"ח ה"ו. בנוגע לפירוש השלישי - ראה להלן בפנים.
40. חת"ס, גיטין מה ע"א; יקר הערך, ערכין שם ד"ה ולענ"ד נראה; הפלאה שבערכין, ערכין שם ד"ה והנה; יד איתן, על הל' ע"ז פ"י ה"ו ד"ה עד; חזו"א, יו"ד סי' סה סק"ב; עמוד הימיני, סי' יב אות יד; הרצי"ה קוק, הערות למשפט כהן סי' סג הערה 3.

יכול להישאר בה, ואין לכפותו לצאת ממנה. הגמרא (שם קי ע"ב) מסבירה שדין זה כולל עבד כנעני שברח לארץ ונמצא בה, שאין להסגירו לחו"ל, משום ישיבת הארץ.[41] אם כן, נראה שיסוד דין "לא תסגיר", שאוסר להחזיר את העבד לאדונו בחוץ לארץ, נובע ממצוות יישוב הארץ המתקיימת על ידי העבד הכנעני, והוא חלק מהדין הכללי של "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין".

זיקה זו גם תסביר לנו את הפירוש השני לעיל, שלפיו כאשר אדון מכר את עבדו הכנעני לחוץ לארץ, העבד יצא לחופשי, וכן הלכות נוספות המקשרות בין עבד כנעני לארץ ישראל.[42]

אם כן, עבד שברח מחוצה לארץ לארץ - אסור להוציאו, ואומרים לאדון שלו למכור אותו כאן בארץ. לכאורה, דין זה סותר למובא לעיל מסוגיית גיטין, שבה מבואר שעבד שבורח מחוץ לארץ לארץ ישראל משתחרר מייד. תוס' התייחסו לכך (גיטין שם ד"ה הכי) והעלו שני הסברים. הראשון הוא הסברו של רבינו יוסף בן הרב יום טוב:

> התם מיירי כשלא היה מוצא בארץ ישראל למי ימכור, לכך קאמר: נכתוב לך שטרא אדמיה, דאם לא כן - כל העבדים יפקיעו עצמן מידי אדוניהם, שיברחו לארץ.

כלומר, עבד שברח לארץ ישראל נשאר בעבדותו, ועל אדונו למכור אותו לאדם אחר בארץ ישראל. במקרה שהובא במסכת גיטין, רבי אמי הפקיע את השעבוד של אותו עבד רק בשל העובדה שלא נמצא מי שיקנה אותו. רבינו יוסף מדגיש שאי אפשר להעניק שחרור מיידי מעבדות לכל עבד כנעני שבורח לארץ ישראל, שכן אחרת כל העבדים יברחו לארץ בכדי להפקיע עצמם משיעבוד. הרא"ש (שם; תוס' הרא"ש לכתובות שם ד"ה הכי גרסינן) הסביר אף הוא כרבינו יוסף, וכתב שהעבד אינו משתחרר עם הגעתו לארץ. הוא הוסיף שרבי אמי ביקש לשחרר את העבד משום שמסתמא, לא יהיה מי שיקנה את העבד, מאחר שעלותו זולה מאוד, שהרי ידוע

41. ראה ר"ן, כתובות סה ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה גמרא, בשם ראב"ד. וראה דרשת חז"ל, כתובות קיא ע"א, שאפילו עבדים ושפחות כנעניים שבארץ ישראל - מובטח להם שהם בני העולם הבא.

42. עי' רמב"ם, שם ה"ו, ה"ח-ה"ט; שו"ע, שם, פב-פד.

לכולם שהאדון חייב למוכרו. עוד כתב הרא"ש, שהאדון עצמו אינו יכול להמשיך ולשעבד את העבד, מחשש פן ישדל אותו לצאת לחוץ לארץ. הטור (יו"ד סי' רסז) כתב כאביו הרא"ש.

כעין זה כתבו הרשב"א (גיטין שם, ד"ה ואי), הריטב"א (שם ד"ה ואי), המאירי (שם ד"ה עבד) והר"ן (גיטין כג ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה ואי). גם הם כתבו שההפקעה שאליה התכוון רבי אמי היא הפקעה מהחזרתו לחוץ לארץ, אולם האדון יכול למכרו, ולדעתם - אף להשתעבד בו בארץ. עוד ביארו כי הסיבה לכך שאיסור זה נקרא הפקעה, היא שמכיוון שסביר להניח שהאדון לא יעתיק את מקומו לארץ, וגם לא ימצא דרך למכור את העבד במחיר שנוח לו (שהרי ידוע לכולם שהאדון חייב למכרו, ולכן מחירו יהיה נמוך מאוד), הרי שבפועל - העבד ישוחרר. אם כן, לדעתם, מותר לאדון למכרו, וגם לשעבדו בארץ ישראל.

לעומת ראשונים אלה שהסבירו כרבינו יוסף, ראשונים אחרים סברו שהעבד אכן משתחרר, וכפשט הסוגיה בגיטין. כך היא דעת רבנו תם, המובאת בתוס' הנ"ל. לדבריו, כוונת הגמרא לומר שההוראה לאדון שעבדו ברח לארץ ישראל היא אכן להפקיע את השעבוד לחלוטין, אלא שהיא ניסחה זאת בצורה של מכירת העבד לעצמו. זו דרכו של ר"ת ליישב בין הסוגיות.

הרי"ף (גיטין כג ע"א) הביא את מעשהו של רבי אמי, ואת פירושו של רבי אחי ברבי יאשיה לפסוק, ולא הזכיר אפשרות של מכירת העבד בארץ ישראל. גם בדבריו במסכת כתובות (סה ע"ב), לא כתב זאת. מכך מוכח שפסיקתו היא שעבד שבורח מחוץ לארץ ישראל משתחרר, וכשיטת ר"ת. כך פסק גם הרמב"ם (הל' עבדים פ"ח ה"י; ספר המצוות, ל"ת רנד), והדגיש - כפי שעולה מהסוגיה בגיטין - שהעבד משתחרר בין בהסכמת האדון ובשחרורו, בין על ידי הפקעת בית דין.

כך פסק גם הסמ"ג (לאוין, קפ). בנוגע להסבר הסוגיה בכתובות, כתב הב"י (יו"ד סוף סי' רסז) שאפשר שהרמב"ם לא גרס את אפשרות המכירה שמובאת בגמרא בכתובות. עוד כתב הב"י, וכן העלה גם הקרבן נתנאל (על הרא"ש, גיטין פ"ג אות ז), שהרמב"ם יסביר את היחס בין הסוגיות כר"ת. באופנים אלה נוכל גם להסביר את שיטת הרי"ף.

השו"ע (יו"ד רסז, פה) פסק כשיטת הרמב"ם. ומאחר שמדובר בעבד כנעני, אזי ככל

עבד כנעני שמשתחרר, הוא הופך ליהודי גמור. כפי שכתב הרמב"ם (שם, יא): "עבד זה שברח לארץ, הרי הוא גר צדק" (וראה גם סמ"ג, שם; ספר החינוך, מצווה תקסח).

כאמור, שיטה זו נתקלת בקושי גדול, כפי שכבר כתבו הראשונים: כל העבדים יברחו לארץ ישראל, בכדי לשחרר את עצמם. הרא"ש (תוס' רא"ש שם ד"ה הכי גרסינן) התייחס לכך, והסביר כי "יותר מזו עשו חכמים משום יישוב ארץ ישראל, שהאישה יכולה להפקיע עצמה מבעלה". כלומר, פירוק הקשר בין איש לאשתו חמור יותר מפירוק הזיקה הקניינית בין עבד כנעני לאדונו, וחרף זאת התירו חכמים לאישה לדרוש גירושין וכתובה אם בעלה אינו מוכן לעלות עמה לארץ. על כן, תשובתו של הרא"ש לרבינו יוסף היא שאכן, אם חז"ל קבעו כך,[43] למרות החשש מניצול הדין לרעה, יש לומר כן גם בעבד כנעני.[44]

משאלתו של רבינו יוסף, נראה כי הוא יכול להסכים לכך שעבד מסוים שברח לארץ, אכן ישתחרר. החשש הוא שמא דין זה ינוצל לרעה. כך עולה גם מדברי הרא"ש, שרק מחדד ואומר כי חז"ל עצמם תיקנו תקנה דומה למרות חשש זה, ולכן אין מניעה להסביר שזו גם כוונת התורה. אם כן, מדברי שניהם עולה כי איסור ההסגרה מיועד למי שבורח לארץ מסיבה מסוימת, וכי דין זה עלול גם להיות מנוצל לרעה. לדעת רבינו יוסף, זו סיבה מוצדקת לדחות את הפרשנות לפיה העבד משתחרר, ולדעת הרא"ש, הסוברים שהעבד משתחרר יסבירו שלאור המקרה של אישה ובעלה, אין לדחות את סברת שחרור העבד בגלל חשש ניצול ההלכה לרעה.

יש לברר, מהי הסיבה לאותה בריחה מוצדקת, שבעבורה קבעה התורה את איסור ההסגרה, והאם יש להתחשב במניעי הבריחה. אפשר שנוכל ללמוד על כך מההקשר הכללי של המשנה, העוסקת בעלייה לארץ ישראל, ומההשוואה לדין האישה. גם בקידושי אישה, הרא"ש כתב כי "הכל מעלין" עלול להיות מנוצל לרעה, אל מעבר

43. לכאורה נראה מדבריו שדין השחרור הוא תקנה מדרבנן, ולא מדין תורה. כך ניתן להבין גם בפירושו של רבינו יוסף הנ"ל. לפי זה, איסור ההסגרה מתייחס לאיסור ההשבה בלבד. אמנם ייתכן שלדעת הרמב"ם וסיעתו, הסבורים שהוא משתחרר לגמרי - זה מדין תורה, וראה להלן לשונו של הרדב"ז: "גזירת הכתוב".

44. אפשר שרבינו יוסף ידחה את הראיה ויאמר שמן הסתם נשים אינן חותרות להפקיע עצמן מבעליהן, בעוד שעבדים עלולים לראות את הבריחה לארץ ישראל כהזדמנות לשחרורם.

לתכליתו המקורית. על אותה תכלית ניתן ללמוד מדברי הפוסקים שהתייחסו לטעמי עליית איש או אישה לארץ ישראל, וכתבו ש"הכל מעלין ואין הכל מוציאין" שייך רק אם האיש או האישה עלו לארץ או מתעקשים להישאר בה מטעמי קיום המצווה, ולא מטעמים אחרים. רק אז, הקידושין אכן מופקעים. הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' שסה) כתב שבבתי הדין שבמערב, מחרימים כל מי שמכריז שהוא עולה לארץ, כאשר כוונתו היא להפסיד כתובת אשתו, ולא "ללכת להתברך בארץ ישראל", והעלה כי האיש יכול לכפות על האישה לעלות עימו לארץ רק אם לא הייתה ביניהם מריבה והוא מוחזק בכשרות, ובכך אין חשד שהוא עולה לארץ מטעמים פסולים. גם הרדב"ז (שו"ת, ג, תט-תי) פסק שדיני "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין" שייכים רק כאשר כוונת האיש או האישה היא עלייה לארץ מצד המצווה.[45] מסתבר שגם רבינו יוסף והרא"ש סבורים שאיסור ההסגרה נועד לעבד שברח לארץ מטעמים דתיים. ואכן, כאשר הרדב"ז דן באיסור ההסגרה (שו"ת, ה, אלף ת), הוא כתב שמדובר בעבד שברח לארץ ישראל על מנת לשבת בה, ושאם העבד יימצא בחוץ לארץ יום או יומיים לאחר בריחתו, לכל הדעות הוא חוזר ומשתעבד לאדונו, כנראה משום שהתברר שעלה לארץ מטעמים אחרים. ראוי לציין, כי במרבית הראשונים לא מצינו שתנאי זה כתוב מפורשות, ואפשר שזאת משום פשטות הדברים.

מי שכן הזכיר תנאי זה באופן מפורש הוא הרי"ש אלישיב (הערות למסכת ערכין ג ע"א):

> ונראה דכל הדין ד'לא תסגיר' לא נאמר אלא כשמוכח מהעניין שהעבד ברח לארץ ישראל משום שהיא הארץ הנבחרת לעבודת הבורא,[46] וכמו שביאר

---

45. ראה: פד"ר, ה, עמ' 29; הרב דוד לבנון, 'הכל מעלין לארץ ישראל', שורת הדין ו (תש"ס), עמ' רעז: אפשר שהרא"ש חולק על הרמב"ם בתשובה, לאור העובדה שהוא אינו חושש לניצול לרעה. הרב לבנון הוסיף וכתב שלדעת הרא"ש, אפילו אם ידוע לנו שכוונת האישה להפקיע עצמה מבעלה, לא אכפת לן, ואפשר שאף הרמב"ם יסכים שבמקרה זה יעלו, תוך וידוא שיושבים בארץ, ומתוך שלא לשמה יבואו לשמה.
46. נציין לדעתו של הרב זלמן סורוצקין, אזניים לתורה, דברים כג יז ד"ה לא תוננו השני, שאיסור הונאת עבד כולל ציווי לדון אותו לכף זכות, ולומר שברח מסיבות של אהבת הארץ ואהבת התורה, ולא לחשוד בו שברח מחמת מצוקה (הוא מציין שגם אבותינו רצו ביציאה ממצרים, בגלל כובד עולו של פרעה). נראה שדברים אלה של הרב אלישיב עומדים בניגוד לדבריו.

> החינוך (תקס"ח) בלשונו הטהור,[47] ודינו כגר צדק, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל (הל' עבדים ח', י'), אבל בלא זה - אינו יוצא לחירות.

כך גם משמעות דבריו של הרב חיים דוד הלוי (שו"ת מים חיים א, סי' סז): "שכן מצוה זאת, 'לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר יינצל אליך מעם אדוניו', אינה ענין לפושעים כלל, וכל עיקרה של מצוה זאת היא בעלת משמעות דתית עמוקה, וכדברי הרמב"ן שם, שזה בא לעמוד לפני יושבי ארץ ה' ועמנו יעבוד ה' וכו' וכו' ".[48] עם זאת, יש לציין שיש מי שכתב מפורשות לא כך,[49] ואף אם העבד בורח מחמת עבודה קשה - אין להשיבו. דומה שהטעם הוא, שסו"ס הוא יושב בארץ ישראל ומקיים את מצוות הישיבה בה, ומפאת מעלתה, וכלקמן.

שיטת הרמב"ם והשו"ע שלפיה העבד משתחרר טעונה נימוק, שהרי את מצוות ישיבת ארץ ישראל ניתן לקיים אף ללא השחרור. בספר המצוות (לאוין רנד) כתב הרמב"ם:

> בעבד שברח מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר, שיהא הדין בו שיכתוב שטר בדמיו עליו, ויכתוב לו גט חירות, ולא ישוב לעבודתו בשום פנים, להסתופפו במקום הטהור הנבחר לקיבוץ הנכבד.[50]

מדבריו משמע שהימצאותו של העבד בארץ ישראל מקנה לו את השחרור, משום סגולתה ומעלתה של הארץ. ואכן, כאשר הרדב"ז (שם) דן בשיטת הרמב"ם, הוא כתב:

---

47. לשון ספר החינוך מובאת בהמשך אות זו.
48. כך כתב הרב מאיר דן פלוצקי, כלי חמדה, פרשת מסעי, ד"ה והנה, בהסבירו את דעת הרמב"ם: "כיוון דעל ידי זה שנשתחרר, הרי הוא חייב במצוות כישראל, ושם נפשו בכפו לברוח מחמת שרוצה להתגייר ולהיות ישראל גמור, ולכן חייב רבו לשחררו". נראה שכוונתו לומר שהעבד ברח על מנת להתגייר, ומחמת כן חובה לשחררו, והתורה עוסקת רק בעבד כזה. אם כך, אפשר שזה הסבר שלישי בדעת הרמב"ם וסיעתו.
49. ברכת הארץ (כהנא), אות קז. ועי' אנציקלופדיה תלמודית, ערך לא תסגיר עבד אל אדניו, הערה 46.
50. גרסת הרב קאפח: "שיהא הדין בו, שיכתוב שטר בדמיו, ויכתוב לו גט חרות ולא יוחזר לעבדותו כלל, כיוון שבא להסתופף בארץ הטהורה הנבחרת לעם הנעלה". אפשר שכוונתו שהרמב"ם מדגיש שהשחרור הוא בתנאי שהעבד ברח על מנת לשבת בארץ ישראל, וכפי שנכתב לעיל.

> יש לומר: גזרת הכתוב הוא, משום גדולת וקדושת ארץ ישראל עשה אותה הכתוב כעיר מקלט לעניין זה, כדי שכל העולם יתאוו לשבת בה, וישתוקקו אליה, ויכספו להסתופף בצילה.[51]

כלומר, לדעת הרמב"ם, התורה גזרה כי גדולתה וקדושתה של הארץ מביאות לשחרור העבד, כדי שמתוך כך העולם יכיר בגדולתה וקדושתה.[52]

נסכם את המשמעות ההלכתית של איסור ההסגרה, בהקשר של עבד שברח לארץ. עבד זה זוכה לחסות ישראל, ואין להסגירו לאדונו שבחוץ לארץ. לדעת ר"ת, הרמב"ם והשו"ע, העבד משתחרר ובכך הופך לגר צדק. קדושתה של הארץ גורמת לשחרורו, בכדי להראות לעין כל את גדולתה וקדושתה. לדעת הר"ן, הרא"ש ועוד, העבד בחר לגור בארץ ואכן יישאר בה, אך הוא נותר בעבדותו. לדעת הר"ן, הוא יכול להשתעבד בארץ אף לאדונו הראשון, ולדעת הרא"ש אין אדונו הראשון יכול לעשות זאת.

מסתבר שדין זה נועד לעבדים שבורחים לארץ משום שרוצים לקיים בה את מצוות ישיבת ארץ ישראל. ניתן להבין זאת מדברי חלק מהראשונים, ויש מן האחרונים שכתבו כן במפורש. אם זה אכן כך, עבד כנעני שברח לארץ ישראל מסיבה אחרת, איננו מצווים להעניק לו חסות ולא לגביו נאמר איסור ההסגרה.

2. פשט הפסוק "לא תסגיר" ומשמעותו

כאמור לעיל, חלק מפרשני התורה הסבירו את איסור ההסגרה בהתאם לברייתא. רובם נקטו את ההסבר של רבי אחי ברבי יאשיה. פרשנים נוספים[53] הסבירו כי

---

51. כעין זה לשונו במצודת דוד, מצווה תקז: "וזה מגדולות וחשיבות ארץ הקדושה, שהיא דומה לעיר מקלט לעניין זה. ומזה הטעם שנינו: הכל מעלים לא"י".
52. ראה תשובת הגאונים, שערי צדק, ג, שער ו, תשובה יב: "שמפני כבודה של ארץ ישראל, יצא לחירות". ספר החינוך, מצווה תקסח: "בעבור שנכנס בבקעה הטהורה, הנבחרת, לעבוד בה השי"ת"; רבי מנחם הבבלי, טעמי המצוות, שלג: "טעם מצווה זו, כיוון שנכנס בבקעה טהורה נבחרת לעבוד יוצר כל יתברך, העומדים בה ראויים להיות עבדי ה' ולא עבדי בני אדם, לכך לא נשיבהו אל אדוניו, אלא נשחרר אותו... הכל למעלת ארץ ישראל וכבודה... לפרסם שהנכנס בארץ ישראל אינו סגור בעד דלתיים ובריח, לכך לא תסגיר".
53. כולם על דברים טז כג: ראב"ע, אברבנאל, פנים יפות, העמק דבר. וכ"כ ראב"ע בפירושו

מדובר בעבד גוי שברח לארץ ישראל על מנת להתגייר, או שעל כל פנים אותו גוי יעבוד איתנו את ה', ולא הגון שנחזיר אותו לעבוד עבודה זרה (רמב"ן לדברים כג טז, בפירושו הראשון). עם זאת, הפסוק עצמו עוסק בפשטות באיסור הסגרת עבד נמלט, לאדונו, ו"אין מקרא יוצא מדי פשוטו" (יבמות כד ע"א).

לא בכדי, מדרשים ופרשנים רואים באיסור ההסגרה הוראה כללית להגנה על החלש. כך עולה מדברי מדרש שוחר טוב (תהילים נד), המתאר כיצד דוד ביקש הצלה משאול המלך הרודף אחריו, לאור האיסור להסגיר עבד אל אדוניו:

> אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם! קטנטין שהוא רודף לאדם, קובל עליו לאיפרכוס, ואיפרכוס כשהוא רודף, קובל עליו למלך, ואם המלך רודף לאיפרכוס, למי הוא קובל? אין לו למי לקבול אלא לך! כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, שאול הוא מלך, למי אני קובל עליו, אלא לך עלי לקבול, הוי: 'אלוקים, בשמך הושיעני ובגבורתך תדינני' (תהילים נד, ג). מהו 'ובגבורתך תדינני'? כמו שכתבת בתורתך: 'לא תסגיר עבד אל אדוניו'... אני, שאני נשיא בן נשיא... אל תסגירני ביד שאול המלך!

מדרשים אחרים[54] מתארים כיצד הקב"ה סבור שהוא בעצמו עבר על האיסור להסגיר עבד לאדונו, בהסגירו את עם ישראל לגויים.

מקור מפורש ומרכזי לפירוש האיסור להסגיר עבד כאיסור שמורה על רחמנות כלפי מבקשי מקלט וחסות, מופיע בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג, פל"ט):

> ואמרו: 'לא תסגיר עבד אל אדוניו', הרי עם היות זה רחמים, יש עוד במצווה זו תועלת גדולה, והיא להקנות לנו המידה הנעלה הזו, כלומר שניתן מחסה למי שביקש חסותנו ונגן עליו, ולא נמסרהו בידי מי שערק מפניו. ולא די בכך שתתן מחסה למי שביקש חסותך, אלא שעוד מוטלת עליך חובה, והיא שתדאג לצרכיו ותיטיב לו, ואל תכאיב ליבו בדברים, והוא אמרו יתעלה: 'עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו'. והנה, קבע דין זה בפחות שבבני אדם והנמוך שבהם במעלה, והוא העבד. כל שכן אם יבקש חסותך אדם רם המעלה, כמה מוטל שתעשה למענו.

למשלי ל, י.

54. ילקוט שמעוני, ישעיה רמז תמג; בראשית רבתי, ויצא; פסיקתא רבתי, ל.

גם הרמב"ם רואה אפוא בפסוק זה הדרכה ערכית, עקרונית, של הענקת הגנה לבורח. במקביל, הרמב"ם (שם) ממשיך ומציב הדרכה אחרת, השוללת הגנה מאיש זדון ורשע. אותו איש רע, שמבקש הגנה מה' בעצמו, באחזו את קרנות המזבח - כפשוטו, או כמטפורה - אנו מצווים למסרו לידי הצדק. נמצא, שהרמב"ם מעמיד את איסור ההסגרה באדם שזקוק להגנה, והוא אכן חף מפשע, ואין "צדק" בהחזרתו לאדונו.

הדרכה חשובה זו של הרמב"ם לעידוד גילוי רחמים כלפי הבורח ומתן חסות לחלש, אינה מוחלטת כך שתאיין כל כלל אחר.[55] כך, לדוגמה, חובת ההרחקה מעבודה זרה ומחייתה, שכתב עליה הרמב"ם כמה פעמים (שם, פרקים לב ולז), ממשיכה ומתקיימת גם בשילוב ההגנה על החלש ומתן מגורים לבורח. על הסתייגות זו, עי' להלן, בפרק ד.

גם ר' משה דוד ואלי[56] פירש את "לא תסגיר" באדם הבורח מפני מצוקה, וכתב כי יש בהצלתו קידוש השם גדול וראייה על דרכי העם ואלקיו, לעומת חילול השם גדול שעלול להיות אם ישראל תתאכזר לאותו עבד:

> לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו - כי כבר ידוע שהוא בורח מפני אכזריות אדוניו שרודהו בפרך, ואינו יכול לסבול את רשעתו. ואם ישראל ימסרנו ביד אדוניו יהיה חילול השם גדול, כי יאמרו הגויים שבני ישראל אכזריים יותר מהם, מאחר דניחא להו להחזיר העבד העלוב מוכה ומעונה בידו של האכזר. ואדרבא, ניחא ליה לקב"ה שיהיו ישראל בחזקת רחמנים לעיני האומות כדי שיבואו להדבק עמהם ויכירו וידעו ההפרש הגדול שיש בין עם ה' לשאר העמים, כי בכך יכירו וידעו גם כן ההפרש הגדול שיש בין אלוקי אמת ותורת אמת לאלוקי השקר ודתי כזב של שאר האומות. כי השם יתברך חפץ חסד הוא, וכל אלוקי נכר חפצים ברשע.

---

55. יש להשוות עם הפסוק: "והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג, טו), שעליו אמרו חז"ל (ויקרא רבה כז, ה; קהלת רבה, ג) שהקב"ה עומד תמיד לצד הנרדף, אפילו אם הרודף צדיק והנרדף רשע; וראה הרחב דבר, שמות לב, כז.
56. תלמיד הרמח"ל; ביאור משנה תורה, דברים כג, טז, ד"ה לא תסגיר.

מקור נוסף שרואה באיסור הסגרת עבד קריאה ערכית להגנה על החלש הנרדף, הם דברי המלבי"ם בפירושו לספר עמוס (א, ט). הנביא אומר שה' יעניש את צור "על הסגירם גלות שלמה לאדום, ולא זכרו ברית אחים", וכתב המלבי"ם:

> ינבא על צור, על הסגירם גלות שלמה לאדום; שישראל בטחו על הברית שהיה לצור עם ישראל מימי דוד ושלמה וברחו לצור, והם הסגירו אותם ליד האדומים (הגם שלא הגלו אותם בעצמם כפלשתים), הפך האזהרה "לא תסגיר עבד אל אדוניו".

כאמור לעיל (סוף פרק א), הסברים אלה נכללים בהדרכה הכללית של הנביאים וחכמי ישראל, להציל עשוק מיד עושקו. כפי שהתבאר, אין מדובר בהצלה ממוות בלבד. רבותינו הזכירו הצלה מרדיפה, אכזריות, רשעות ועוד. באופן כללי, כל אלה נכללים תחת הכיוון הפרשני המוסרי של הצלת הנרדף.

3. היחס בין פשט פסוק ובין דברי חז"ל

כיצד יש להתייחס לפרשנות פשט הפסוק, באשר היא אינה עולה בקנה אחד עם הסברים הלכתיים שהובאו בתלמוד? שאלה זו רחבה מאוד,[57] ונתייחס אליה רק בקצרה, ועל בסיס גישת מהר"ל. מהר"ל (באר הגולה, באר שלישי) עוסק בדרכם הפרשנית של חז"ל, ומתייחס גם לשאלת היחס בין פשוטו של מקרא ובין דרשותיהם. דעתו היא שלעולם אין ניגוד בין הפשט לדרש - פשט הכתוב יציב, והדרש מתבסס על אותו פשט ורמוז בתוכו:

> כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו (שם, פרק ב).

> דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב' דיבמות (כד ע"א):

57. ראה פרופ' אליאב שוחטמן, 'לשאלת היחס בין ההלכה ובין פשוטו של מקרא', סיני קלט (טבת תשס"ז), עמ' לא-סה.

'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב (שם, פרק ד).

מהר"ל מביא דוגמאות רבות לדרשות חכמים שלכאורה רחוקות מהפשט הנגלה של הכתובים, ומוכיח כיצד הדרשות הן אכן "עומק הכתוב על פי אמיתתו", הן באמצעות לימוד ממילות הפסוק, הן באמצעות ירידה לעומק טעם הכתוב. ואכן, בנידוננו, חכמים דייקו את פירושיהם ממילות הפסוק (גיטין מה ע"א). עיקר לימודו של רבי אחי ברבי יאשיה הוא מהמילים "אשר ינצל אליך", שמשמעו שהעבד אינו בורח ממצוקה, אלא אל תכלית רצויה מבחינתו. אחד מפרשני התורה שהבליטו דיוקים אלה, הוא הנצי"ב מוולז'ין, בפירושו העמק דבר (דברים כג, טז):

אשר ינצל אליך - דייק הכתוב "אליך", לא משום שבא להינצל משעבוד אדוניו הקשה והיה בורח לאיזה מקום, בזה האופן אין לקבלו, אלא באופן שבורח דייקא אליך, באשר רוצה להתגייר ולהיכנס תחת כנפי השכינה, ובבית אדוניו לא יכול לעשות כן.[58]

אפשר שגם הספרי מדייק שהפסוקים עוסקים במי שבורח לשם גיור, שכן הוא מפרש ש"אשר ינצל אליך" מרבה גם גר תושב.[59] כך שמענו גם מהרב יעקב אריאל, בהתייחסו לאיסור הסגרת עבד, שפשט הכתוב ודאי עוסק באי הסגרת פליטים והוא עומד במקומו. דברי חז"ל הם תוספת על גבי הדין המקורי של פשט הפסוק, ואינם מוציאים את הפסוק מפירושו הפשוט.

אם כן, דרשות חז"ל באות על גבי הפשט ומכוחו, והפשט אינו נעקר ממקומו. גם הרב פרופ' נריה גוטל,[60] התייחס לכיוונים השונים שיש בהסבר הפסוק, וסיכם כי יש בהם השלמה הדדית:

ההנמקות אינן סותרות זו לזו אלא מתווספות זו על זו. ערך החמלה החיובי, ומכל שכן ערך חילול השם השלילי, צריכים להיות נר לרגלנו. יחד עם זאת, ראינו שההלכה ידעה לאזן ערכים אלה עם ערכים נוספים, ואף שיקול זה צריך להיות אור לנתיבותינו.

---

58. גם הרב סורוצקין, שם, דייק כך.
59. באופן דומה כתב החיד"א בספרו מראית העין, גיטין מה ע"א ד"ה ולי הדל.
60. 'עמך ישב, בקרבך: שאלת קליטת פליטים מאוקראינה בראי ההלכה', מקור ראשון, י בניסן התשפ"ב - 11 באפריל 2022.

4. סיכום

עבד כנעני שבורח מחוץ לארץ לארץ ישראל כדי לקיים מצוות יישוב ארץ ישראל, משתחרר מעבדותו ולמעשה הופך לגר צדק. כך פסקו, בין השאר, הרמב"ם והשו"ע. יש סוברים שאינו משתחרר באופן אוטומטי, אלא יש לבחון תחילה מכירתו לאדון אחר בארץ, ויש אומרים שגם אדונו הראשון יכול לשעבדו בארץ. מכל מקום, אם בסופו של דבר ישתחרר, הרי הוא גר צדק. זו משמעותו ההלכתית של הציווי "לא תסגיר עבד אל אדוניו".

עם זאת, חז"ל ראו בפסוק גם הדרכה כללית של סיוע לנמלט, שזקוק להגנה מפני גורם שלילי חזק ממנו. כך, לנגד עינינו מקור שמכוון להצלת פליטים הנמלטים ממלחמה. אין באפשרותם להישאר בביתם בגלל החשש של המלחמה, ויש חשש כבד שהאויב לא ירחם עליהם, או שייפגעו אגב הקרבות. הם פונים למדינה אחרת, כגון מדינת ישראל, ומבקשים מקלט. על פי ההדרכה הערכית העולה מהאיסור להסגיר עבד, יש מקום לתחושת הרחמים והחמלה, וצריך לאפשר להם להיכנס ולחסות בגבולות מדינת ישראל, עד יעבור זעם. יש בכך גם הרמת קרנם של ישראל וקידוש שם שמיים.

ד. בכל מחיר? הסתייגויות להצלת החלש

מצינו מספר הסתייגויות להצלת החלש המבקש מקלט. חלקן משותפות לכל אומה החפצה בביטחון ובסדר ציבורי, וחלקן מיוחדות לתורת ישראל.

1. עובדי עבודה זרה

התורה אסרה להושיב עובדי עבודה זרה בארץ ישראל, "פן יחטיאו אותך לי, כי תעבוד את אלוהיהם, כי יהיה לך למוקש" (שמות כג, לג). האברבנאל (שם) כתב שאין זו אכזריות שלא להושיב גויים בינינו, משום שטעם הדבר מבואר - הגנת ישראל מפני חטא עבודה זרה. האלשיך (שם) כתב שאין לראות את החשש מפני עבודה זרה כחשש רחוק, משום שהשפעה שכזו הדרגתית - תחילה בחטא קטן, ומשם לחטאים נוספים עד כדי עבודה זרה.

אלה דברי הרב ישראלי (עמוד הימיני, פתיחה לסי׳ יב):

> זאת התורה אשר תבעה את ההתנהגות בכל חומר הדין, כלפי כל סטיה בכיוון עבודה זרה בקרב ישראל עצמם, דאגה לשמור מכל משמר על הגרעין של המין האנושי שנבחר לשמור ולהורות את דרך ה׳, שיהא ׳עם לבדד ישכון׳ (במדבר כג, ט), מוגן מהשפעות זרות מזיקות, מפתח אורח חיים הבנוי על אמונה טהורה באחדות ה׳ ומתממש בצדקה ומשפט, שרק על ידי זה יובטח קיומו הוא, ותאופשר השפעתו המבריאה על משפחת העמים כולה.

ובהקשר המסוים של הכנסת זרים לארץ, כתב הרב פרופ׳ נריה גוטל:[61]

> דומה כי מוסכם - ככלל - שאם מדובר בעובדי עבודה זרה, ניתן למנוע התיישבות כזו מלכתחילה, ואף אם לא ניתן למונעה לחלוטין, הרי שככל שניתן לצמצמה, ראוי שכך ייעשה. לא לכך נועדה מדינה שבמגילת עצמאותה הדגישה את הגדרתה העצמית: "מדינה יהודית בארץ ישראל". כל מדינה ריבונית מציבה חסמים על הגירה, וכך גם מדינת ישראל.

2. השפעה רוחנית שלילית

כתבו הראשונים כי בהושבת גויים בארץ, יש לחשוש מפני השפעות רוחניות שליליות אחרות, ולא רק מפני עבודה זרה. כך כתב רבי אליעזר ממיץ (יראים סי׳ שטו):

> ׳לא ישבו בארצך׳ (שמות כג, לג) - יוצרנו יודע לב האדם, והזהיר בהיות יד ישראל תקיפה שלא יניחו לשבת אנשים רשעים ומחטיאי אדם בארץ ישראל, דכתיב בפרשת ואלה המשפטים: ׳לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי׳. אף על פי שכל העניין אינו מדבר אלא בשבעה אומות, כיוון דכתיב: פן יחטיאו אותך לי, למדנו שריבה כל המחטיאים.

חשש זה מופיע גם בדברי הרדב"ז (שו"ת ה, אלף ת), שהקשה על שיטת הרמב"ם באיסור הסגרת עבד, לפיה העבד הבורח זוכה לשחרו ובכך מתגייר: כיצד ניתן

61. במאמרו דלעיל, הערה 25.

לאפשר לעבדים כנעניים לדור בארץ ישראל, והרי מקובל שהם שטופים בזימה.[62] תשובתו היא שבמקרה מיוחד זה החשש מתבטל, מאחר שאותם עבדים מתגיירים, ועבד שמתגייר מוכיח שרצונו בחיים עם כללים והסדרים גם בעניין זה.

מקום נוסף שבו מופיע חשש זה הוא בדברי הרב יעקב צבי מקלנבורג, בפירושו "הכתב והקבלה" על התורה. הוא השווה (שם) בין איסור "לא ישבו בארצך" להיתר הושבת גר תושב בארץ, והסיק כי החשש מפני מי שאינו גר תושב אינו נובע רק מאיסור עבודה זרה, אלא גם מכך שאותו גוי אינו מקיים גם את שאר שש מצוות בני נוח, שיש בהן "גדר האדם השלם" של מידות טובות וצדק בין אדם לחבירו. הלכך, מי שחסר באלה, נכלל בחשש התורה (שמות שם): "כי יהיה לך למוקש".

בדומה לכך, ניתן ללמוד מדברי החזו"א (יו"ד סי' סה סק"ג; שביעית סי' כד סק"ג). לשיטתו, היתרו של הראב"ד להושבת גר תושב בארץ ישראל גם כשאין היובל נוהג, נובע מכך שאין חוששים להחטאה מצידו, כי סוף סוף הוא אינו עובד עבודה זרה והוא מקיים שאר מצוות בני נוח, אף שלא קיבל זאת על עצמו בבית דין. על כך, כתב החזו"א כי גם לראב"ד יש הסתייגות, ולא כל מי ששומר על שבע מצוות בני נוח אכן יכול לשבת בארץ:[63]

> ואף לדעת הראב"ד, דווקא שהוא שלם באמונת ישראל, שישראל נתחייב בתרי"ג מצוות ובן נוח בז'. אבל אם יש לו דעות כוזבות, והוא משועבד לדעותיו, אף שאין בהן עבודה זרה ממש, וגם הוא שומר ז' מצוות מצד היושר, שאינו ראוי לקבלו לגר תושב[64] - הרי הוא באיסור לא תחנם, ובאיסור ישיבה, וקרינן בהו 'פן יחטיאו' בכפירותם.

זאת ועוד; דבר ברור הוא שקליטת הפליטים צריכה להתחשב בערך של שמירת רוב יהודי בארץ ישראל. סברה פשוטה היא, שאם חשש מעבודה זרה וכל מוקש רוחני אחר מהווה סיבה מוצדקת למניעת קליטת פליטים מסוימים או מספר

---

62. ראה גיטין יג ע"א: "עבדא, בהפקירא ניחא ליה. זילא ליה, שכיחא ליה, פריצא ליה". אומנם, משפט זה נאמר לשיטתו של רבי מאיר, אולם כתבו התוס' (שם ע"ב ד"ה עבדא) כי גם חכמים מסכימים לו.
63. דבריו הובאו גם בדרך אמונה, הל' תרומות פ"א ס"ק קטז.
64. ע"פ דברי הרמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ח ה"י-י"א (הוזכרו לעיל, פרק א).

מסוים של פליטים, כל שכן שהעמדת צביונה היהודי של המדינה בסכנה מצדיקה הגבלת מספר הפליטים. כך כתב הרב הרצוג[65] בנוגע לחשש נישול קרקע מידי ישראל: "אם תהא נשקפת מצד זה סכנה של נישול ישראל מקרקע ארץ ישראל, חייבת המדינה לעשות הגבלות מיוחדות". מה שנכון בקרקעות, בוודאי נכון בנוגע לצביון היהודי של מדינת ישראל. ודאי שרוב יהודי במדינת ישראל הוא חלק עיקרי מעצם הגדרתה כמדינה יהודית, והיא היחידה בכל העולם המוגדרת ככזאת. "כל ממשלות ישראל לא ראו את מדינת ישראל כבית לכל מבקש מקלט, אלא רק לעם היהודי".[66]

כאשר התפרסם דו"ח הלמ"ס על אוכלוסיית ישראל ביום העצמאות ה-73 (תשפ"א),[67] התברר ששיעור היהודים ירד אל מתחת ל-74%, וכי הוא נמצא בירידה מתמדת (בשנת 2013, שיעור זה עמד על 75.3%, ללא חישוב חלקם של כ-203 אלף נפש זרים[68]). אחת מהמלצות המרכז למדיניות הגירה ישראלית היא טיפול מהיר בנהלי בקשות מקלט, כדי למנוע ניצול לרעה של פתח זה.[69] כאמור לעיל, במקרים רבים בקשות מקלט זמניות הופכות להגירה קבועה.

---

65. לעיל הערה 3, עמ' 173.
66. תומר מוסקוביץ, לעיל הערה 30. אגב כך יצוין, שיהדות היא מכנה משותף משמעותי לגיבוש החברה. ראה דאגלס מאריי, המוות המוזר של אירופה, עמ' 136: "בשלב מסוים במשבר (ההגירה), טלפנה הקנצלרית מרקל לראש הממשלה הישראלי בנימין נתניהו. נאמר שהיא ביקשה ממנו עצה. ישראל היא המדינה היחידה בעולם שהצליחה לשלב מספר דומה של מהגרים, בלוח זמנים דומה ואף צפוף ממנו... רק הנימוס הדיפלומטי מנע, כנראה, מראש הממשלה נתניהו, להזכיר יתרון אחר חשוב של ישראל, בדמות העובדה שכמעט כל המהגרים אל המדינה במהלך שנות קיומה היו קשורים זה לזה בזכות יהדותם. לעומת זאת, בגרמניה היו מרקל ובני עמה צריכים להכיר בחודשים הבאים, שרק קומץ זעיר מהאנשים שלהם אפשרו להיכנס במהלך שנת 2015 היו גרמנים לותרנים".
67. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הודעה לתקשורת: 'יום העצמאות תשפ"א', בכתובת: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2021/121/11_21_121b.pdf.
68. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הודעה לתקשורת: ' ערב יום העצמאות ה-65', בכתובת: https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2013/097/11_13_097b.pdf.
69. המרכז למדיניות הגירה ישראלית, תגובת המרכז לפרסום השנתי של הלמ"ס על אוכלוסית ישראל ביום העצמאות תשפ"א, בכתובת: https://katzr.net/a2b6a7.

3. סכנה ביטחונית

יחד עם איסור ההסגרה, כתבה התורה שהעבד יכול לשבת בארץ ישראל: "עמך ישב בקרבך, באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו" (דברים כג, יז). הספרי (כי תצא, רנט) למד מכאן שיש להגביל את התיישבותם של גרי תושב ועבדים נמלטים ולמנוע את ישיבתם במקומות מסוימים, כמו ערי ספר. פרשנים נימקו זאת בחשש ביטחוני (ראה להלן פרק טז אות א). נמצא, שלפי הדרכת חז"ל, יש לקחת בחשבון שיקולים ביטחוניים בכל הנוגע להימצאותם של נכרים בארץ, ונראה ששיקולים אלה רלוונטיים גם בדיון על עצם כניסתם אליה.[70]

החשש הבטחוני אינו מצטמצם רק בהקשר של אויב מחוץ. פשיעה וגרימת נזק של נכרים, בשיעור גבוה מזה של תושבי הארץ הישראליים, מהווה היא אינדיקציה שעל בסיסה ניתן לסרב כניסה לארץ לקבוצות מסוימות. יודגש שאין מדובר בהשערה תיאורטית. נתונים משנת 2018 שפרסמה המשטרה ביחס לפשיעה בקרב מסתננים אפריקניים, זרים אחרים ואזרחי המדינה, למרכז למדיניות הגירה ישראלית, מלמדים שהפשיעה בקרב מסתננים אפריקניים (אריתריאה וסודן) גבוהה פי כמה מזו המקומית.[71] לסעיף זה ניתן להוסיף את החשש מפני סחר בנשים וניצולן למטרות שונות.[72]

---

70. על היבט ביטחוני-בטיחותי נוסף, ראה להלן אות ה.
71. לנתוני המשטרה והניתוח דלהלן, ראה דו"ח 'פשיעת מסתננים בישראל', המרכז למדיניות הגירה ישראלית, מרץ 2019, בכתובת: https://katzr.net/e7532a. לדוגמה, בשנת 2017, שיעור המסתננים האפריקניים שנפתח כנגדם תיק על שוד היה גבוה פי 6.5 משיעור זה בקרב אזרחים; תיקים בגין אינוס בכוח נפתחו כנגדם בשיעור של פי 4 מאשר נגד אזרחים; נפתחו כנגדם פי 25 תיקים בגין תקיפה לשם גניבה; וכן הלאה, בכל אחת ואחת מהקטגוריות המופיעות בדו"ח המשטרתי. הדו"ח מנה גם את מספר התיקים שנפתחו נגד אוכלוסיות זרים אחרות, ובמרבית המקרים מתברר דווקא כי הזרים מהווים קבוצה שומרת חוק אף יותר מן האזרח הישראלי הממוצע. המרכז למדיניות הגירה ישראלית ניתח את הממצאים בדו"ח שפורסם בשנת 2018 והתייחס גם לתנאים ההומניטריים ולזכויות של הזרים השונים; לפי דברי כותבי הדו"ח, אין בתחומים אלה הבדלים בין המסתננים האפריקניים ובין רוב הזרים האחרים: כולם נמצאים בארץ בניגוד לחוק, בלי אשרת שהייה זמנית, ונתונים תמיד לסכנת הרחקה, וכולם אף נהנים מאותן זכויות שהיו מקבלים לו היו עובדים זרים חוקיים. לאור זאת, הסיקו כותבי הדו"ח כי לא ניתן להתלות את רמת הפשיעה הגבוהה בתנאי הזרים, וסביר להניח כי מדובר ברקע תרבותי. נתונים נוספים שאותם הביאו בדו"ח מראים כי הדבר חוזר על עצמו במדינות רבות אחרות, בקבוצות זרים שונות.
72. תחקיר כתבי תאגיד 'כאן' חשף את שיטת ההברחה והגיוס. לאחר מכן בוצעו גם מעצרים.

4. נטל כלכלי גבוה מדי

כאמור לעיל (אות א2), ציווי התורה "וחי עמך" האמור על גר תושב, שייך רק בגר תושב שקיבל עליו שמירת שבע מצוות בני נוח בפני בית דין, ובזמן היובל בלבד. הראב"ד (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ח) נימק זאת כך: "וקרוב הדבר להיות מן הטעם, כי בזמן היובל היו שומטין,[73] והיה יכול להתפרנס שלא בטורח צבור, ועכשיו אינו יכול". בספר תורת הארץ (קליערס; חלק ב, ביאורים א) ביאר שמכיוון שבזמן היובל נהגה שמיטת קרקעות, היו בישראל פחות עניים, והיה יותר קל לסייע לגר תושב להתפרנס. הרי לנו שיקול כלכלי בקבלת גר תושב והושבתו בארץ.[74] שיקול זה מחייב קביעת מכסת פליטים שיש בכוחה של המדינה לקלוט.[75] כדוגמה: לפי מחקר של מרכז המחקר והמידע של הכנסת משנת 2017, הגופים הציבוריים הוציאו על שהיית המסתננים בישראל בשנת 2016 כחצי מיליארד ש"ח.[76] הדו"ח מציין כי ישנם כספים נוספים שעליהם לא ניתן היה לברר, כך שהסכום גבוה אף יותר.

בכל שנוגע למלחמת רוסיה-אוקראינה, כאשר בוחנים את יכולתה הכלכלית של מדינת ישראל לשאת בהוצאות הכרוכות בקליטת פליטי מלחמה, יש לקחת

ראה אתר 'כאן': https://www.kan.org.il/item/?itemId=140146 והודעה על המעצרים: https://www.kan.org.il/item/?itemid=150083.

73. החזו"א (שביעית כד, ב) כתב שנראה שיש טעות סופר בדברי הראב"ד, וצריך לומר: "שולטין", כלומר שהגורם הוא שלטון ישראל. ואפשר שאחר שהמאירי, יבמות מח ע"ב ד"ה כבר, ושו"ת הרשב"א, א, סי' קפב, העתיקו "שומטין" - יש לקיים את הגרסה שלפנינו.

74. חובת הצדקה והדאגה לקיום בסיסי של יהודי, הנלמדת מן הפסוקים: "וכי ימוך אחיך... וחי אחיך עמך" (ויקרא כה לה-לו), אינה תלויה במצוות היובל, והיא נוהגת באופן תמידי. מכך עולה שהשאלה בדבר יכולת כלכלית בהתמודדות עם עליית יהודים אינה רלוונטית, לבד ממקרי קיצון שבהם יש חשש ממשי לשלומם של תושבי הארץ היהודים כתוצאה מגלי עלייה גבוהים שיערערו את המצב הכלכלי הלאומי. ברם, מצבים כאלה יחייבו עיכוב והשהיית עלייה בלבד, ולא נעילת דלת מוחלטת בפני המבקשים לעלות (ראה לעיל פרק ג). בנוגע לזכאי חוק השבות שאינם יהודים, נראה שמאחר שהמדינה אפשרה להם לעלות ולהשתקע בארץ באזרחים לכל דבר, היא אינה יכולה להשתמט מכך בגלל סיבות כלכליות ואחרות. כל עוד זכאי חוק השבות אינם עובדי עבודה זרה מובהקים, קבלתם אינה מנוגדת באופן מוחלט להוראת התורה, כפי שהתבאר לעיל בעניין הגדרות הלכתיות בגויים.

75. כמובן שאין מקום להאחדה בין מדינות - שכן לכל מדינה יכולותיה ומשאביה.

76. מרכז המידע והמחקר של הכנסת, 'אומדן ראשוני של הוצאות ציבוריות על שהיית מסתננים בישראל', בכתובת: https://katzr.net/954fd5.

בחשבון את מספר השוהים האוקראינים הבלתי חוקיים שכבר נמצאים בארץ, ושלא ניתן לגרשם חזרה לאוקראינה בגלל המלחמה. אלה כבר מעמיסים על המדינה הוצאות כספיות ניכרות. מדינת ישראל, ככל מדינה, לא יכולה לסכן עצמה מבחינה כלכלית, ואין למתוח את הגבול יתר על המידה.

יתירה מזאת; נראה כי בקשת מקלט מחמת רעב, עוני קיצוני או אסון טבע במדינת האם, בהחלט שייכת למצוות ההצלה. אולם מדינות רבות באירופה קורסות תחת נטל כלכלי בגלל מדיניות קליטת הגירה בלתי מבוקרת, שנבעה אמנם מחמלה ורחמים, אך בסופו של דבר התהפכה על יוצרה. פרק זה עוסק אמנם בפליטי מלחמה המבקשים מקלט זמני (אם כי רבים מעדיפים להישאר במדינה הקולטת, כאמור) ולא במהגרים, אך הנתונים אודות ההגירה לאירופה מציגים תמונה כלכלית חשובה לפרק זה:

> לדוגמא, בבריטניה היה במשך שנים רבות מחסור בדיור. היה צורך לבנות על שטחים ירוקים נכבדים כדי לפצות על המחסור בדיור. בשנת 2016, למשל, משמעות מצב זה הייתה הצורך בבניית 240 אלף יחידות דיור חדשות מדי שנה - כלומר, יחידת דיור חדשה מדי כמה דקות... למעשה, בקצב ההגירה ששרר בשנים האחרונות יש צורך לבנות בבריטניה מדי שנה עיר בגודלה של ליברפול. אבל הבנייה לא מדביקה את קצב הביקוש, כמובן. וסיפור דומה מתרחש בבתי הספר. המחסור בבתי ספר בבריטניה אינו אגדה אורבנית או תוצר של גידול בילודה בקרב תושביה הקיימים של בריטניה. המחסור הוא תוצר של אנשים חדשים שהגיעו למדינה... עומס דומה ניכר גם בשירות הבריאות הלאומי (המוציא מדי שנה 20 מיליון ליש"ט לצורך שירותי תרגום בלבד), ובכל תחום שירות אחר של המדינה.[77]

5. בורח שנמלט בעקבות מעשה שלילי שעשה

במסכת נדה (סא ע"א) מספרת הגמרא על כמה מבני הגליל שיצא קול שהרגו אדם אחר, והגיעו לרבי טרפון וביקשו שיסתיר אותם. רבי טרפון התלבט: אם לא

77. דאגלס מאריי, המוות המוזר של אירופה, עמ' 46-47. בפרק 18 שם, הציע פתרונות חלופיים למקרה של המהגרים לאירופה.

יסתירם, הם יימצאו על ידי רודפיהם, ויהיו נתונים בסכנה. אם יסתירם, הרי אמרו חכמים בנוגע ללשון הרע שאין לקבלו אך יש לחוש לו שמא הדברים נכונים. כיוון שכך, רבי טרפון אמר להם שיסתתרו בעצמם.

לדעת רש"י (ד"ה מיחש), החשש של ר' טרפון היה שמא השמועה נכונה, ולכן אסור להצילם (וכן הביא המאירי שם ד"ה לשון, בשם גדולי המפרשים). לדעת השאילתות (שאילתא קכט) החשש של ר' טרפון היה שמא השמועה נכונה, ולכן הוא עצמו עלול להינזק. תוס' (שם ד"ה אטמרינכו) הסבירו שהוא חשש שמא "חייבתם ראשי למלך", וזו גם דעת הרא"ש (שם ט, סי' ה).

הרא"ש עצמו תמה על פירושו של רש"י: וכי מאחר שיצא קול על אדם, מותר להימנע מהצלתו?[78] החפץ חיים (הל' לשה"ר, כלל ו, באר מים חיים אות כח) כתב ליישב את דעת רש"י בשני אופנים: א. אין להציל אותם שיצא עליהם קול שרצחו, משום שאם יצליחו להימלט מהמלכות, אפשר שימשיכו במעשי ההריגה שלהם. נמצא, שדווקא ע"י אי ההצלה יתקיים "מיחש ליה מבעי". ב. רש"י סבר שאין להצילם דווקא במקרה זה, שהיו יכולים להסתיר את עצמם, כעצתו של ר' טרפון, אולם אם לא הייתה אפשרות כזו, היה מצילם למרות הספק שיצר הקול שיצא עליהם.

מסקנת החפץ חיים (שם, הלכה י) היא שכאשר יש לאדם חשש שמא יינזק, הוא יכול לחשוש ללשון הרע ולפעול בהתאם. מקור דין זה הוא בדברי הגמרא (שם): "מיחש ליה מיבעי". אם כן, ניתן להימנע מהצלת אדם אחר כאשר יש חשש לנזק שייגרם למציל כתוצאה מהצלה זו. בכך, סוגיה זו מצטרפת לנימוק שהוזכר לעיל בנוגע לביטחון המציל.

לפי פירושו השני של החפץ חיים ברש"י, כאשר האדם יכול למצוא הצלה בדרך אחרת, ניתן להימנע מלסייע לו אם יש ספק בצדקת הצלתו. מובן הדבר שכאשר ידוע שמבקש המקלט הוא אכן רוצח, אין לסייע לו (חכמת שלמה על התוס' שם, שם; שאילת יעב"ץ ב, סי' ט; ועוד). ובכך, יש כאן קריטריון נוסף, שהוזכר גם בדברי הרמב"ם לעיל (מו"נ, שם), לפיהם "איש הזדון והרשע" לא יקבל מאיתנו הגנה, ואדרבה, נסגירנו בידי שליחי הצדק.

---

78. אכן, ראה בערוך לנר שם, הסבר לדברי רש"י ולפיו רש"י אינו חולק על הרא"ש (וכעין זה בשו"ת דברי יציב, חו"מ סי' עט אות יח).

נמצא אפוא, שיש לדקדק היטב ולבחון את סיבת בקשת מבקש המקלט, האם יש לקיים בו "לא תסגיר", או שמא "מעם מזבחי תקחנו למות".

ה. האם נוכל לפתור את כל בעיות העולם? על אמפתיה וצדק

האם יש הבדל בין מי שנמלט מפצצות ובין מי שנמלט מרעב? זו שאלה חשובה, שאינה נשאלת כאשר הדבר היחיד שנלקח בחשבון הוא רגש הרחמים והאמפתיה. ליבנו יוצא כלפי כל מי שנמצא במצוקה, ואכן צריכה להיות בנו "אהבה פנימית מעמקי לב ונפש, להיטיב לעמים כולם, לשפר את קניניהם, לאשר את חייהם" (מידות הראיה, לעיל, א). אך שאלה חשובה זו כן תישאל כאשר ייעשה שימוש גם בשכל הקר בעל השיקולים המעשיים. או אז נשאל: האם מדובר בפתרון זמני או קבוע? האם למדינת הלאום יש אינטרס לשמור על זהותה? האם יש מספיק כסף לכולם?

במילים אחרות: צריך לשאול שאלות של אתיקה, מוסר, אחריות הדדית וחמלה, ולמצוא את הנתיב הצודק ביותר. כל רצון טוב צריך כלים, וכל רצון טוב אינו בהכרח הרצון היחיד. אי אפשר לטאטא את כל השאלות הללו בעזרת רגש החמלה, או על ידי קריאות "גזענים" כלפי מי שדואג גם לאינטרסים של עמו ומדינתו.[79]

האיזון שבין המידות הטובות תופס מקום מרכזי במחשבה היהודית.[80] העיסוק באיזון זה מופיע גם בהקשר של הסגרת עבד. כאמור, בסוגיית גיטין הנ"ל (אות ג1) מובא מעשה על עבדו של רב חסדא שברח ל'בי כותאי'. בתגובה לבקשתו מהם להסגירו עליו, הם השיבו לו שנאמר בתורה "לא תסגיר עבד אל אדוניו" - רוצה לומר, רגש החמלה גובר על הדאגה לקנייניו. בתגובה (לפי חלק מהגרסאות), השיב להם רב חסדא בפסוק שמורה על מצוות השבת אבידה. רוצה לומר - קניינו של האדם

---

79. דאגלס מאריי, שם, עמ' 315-316: "עם ההנהגה הפוליטית והמוסרית הנכונה, הכל היה יכול להיות שונה... אילו טרחו הקנצלרית מרקל, בני דורה וקודמיה לחשוב על השאלות האלו לעומק, לפני ששינו את היבשת, הם היו יכולים לפנות לכתבי אריסטו ולכתבי פילוסופים חשובים אחרים באירופה... הם היו מנסים לשקול במאזניים לא רק בין טוב לרע אלא גם בין מידות טובות שונות - במקרה זה, "צדק" ו"חמלה"... בעידן ההגירה הבלתי מוגבלת, נדמה כי יד ה"חמלה" על העליונה. זוהי המידה הטובה הקלה יותר, המניבה תגמול מהיר בטווח הקצר וזוכה להלל. הצדק נדחק לאחור... אך גם לו יש זכות עמידה בכל זה".

80. עי' הערה 68.

גובר על אידאת ההגנה על הבורח. הכותים שלחו שנית את הפסוק, אך הפעם כקושיה: "והכתיב: 'לא תסגיר עבד אל אדוניו'!" על כך ענה רב חסדא בהצגת פירושו של רבי אחי ברבי יאשיה לפסוק: מדובר בעבד שבורח לארץ ישראל, ולכן הציווי "לא תסגיר" אינו רלוונטי למקרה זה. הגמרא הקשתה, מדוע רב חסדא בחר דווקא בפירוש זה, ויישבה שפירושו של רבי אחי ברבי יאשיה הוא המתאים ביותר לפשט הפסוק, והכותים מאמינים בתורה שבכתב בלבד, ובפירוש פשט הפסוקים בלא דברי חכמים (רש"י ד"ה דמשמע).

מדוע רב חסדא לא פירש את "לא תסגיר" כפשטו, האמיתי האוסר על הסגרת הנרדף? ועוד, כיצד קיבלו הכותים את הסברו של רב חסדא, הרי הם אינם מאמינים בדברי חכמים, אלא רק בהסבר פשט הכתוב! נראה שחילופי הטענות המקדימים בין רב חסדא לכותים הציגו בפני הכותים את התנגשות הערכים: חמלת איסור ההסגרה מחד, והצדק שבהשבת האבידה מאידך. את פשט "לא תסגיר" הם כבר מכירים, והוא לא פותר את הדילמה. לכן, לאחר שרב חסדא שלח להם את הפסוק העוסק בהשבת אבידה, הם שבו והקשו עליו: והלא התורה אוסרת להסגיר את העבד, וכיצד ניתן ליישב זאת עם מצוות השבת אבידה? שני האידיאלים מופיעים בתורה ואת שניהם הם מקבלים. כיצד ידורו שתי האידיאות תחת קורת גג אחת? על פי הגמרא, רב חסדא לא ביקש לפתור את הדילמה; פיתרונה תלוי בשיקול דעת גדול, וודאי גם בדעתם של חכמים, והכותים בלאו הכי לא יקבלו זאת. כל שהוא ביקש הוא יישוב הפסוקים בכדי לנטרל את התנגדותם, ומתוך כל התשובות הקיימות, תשובתו של רבי אחי ברבי יאשיה היא הקרובה ביותר לפשט.

כך או כך, ממקרה זה עולה שההגנה על נמלט, אף כשהוא חלש, אינה צדק אוטומטי, ויש לבחון בכל מקרה מהו הדבר הנכון לעשות. החמלה והרחמים אינם צריכים לבוא בניגוד לדין ולצדק. כן גם חששם של רבינו יוסף בן הרב יום טוב ושל הרדב"ז (לעיל אות ג), מפגיעה בלתי מידתית בקנייני בעלי העבדים ומאכלוס ארץ ישראל באוכלוסיות מפוקפקות, מביע את הצורך באיזון שבין הערכים השונים.

לכן, אם רצונה של מדינה הוא לפתוח שערים למי שזקוקים להגנה, תוך פגיעה נסבלת בנכסים הקרובים לליבה, לגופה ולכיסה, עליה ליצור אמות מידה לקליטת זרים, כאלו שתעמודנה במבחן המוסר והצדק, ותיצורנה סדרי עדיפויות וקדימויות להכנסת הזרים. אמת מידה אחת תהיה קשורה במשך זמן הקליטה:

האם מדובר בקליטה זמנית שיש לה מחירים זמניים, או בהגירה קבועה שיש לה השפעה קבועה. אמת מידה אחרת היא מבחן החלופות: הנמלט מרדיפה בלתי מוצדקת (לדעתה של המדינה הקולטת) או ממלחמה, זקוק להגנה בדמות קליטה במדינה אחרת. חלופה אפשרית לקליטת גלי הגירה המוניים היא סיוע בינלאומי לאותה מדינה החפצה בכך - אין שום הצדקה להמיט אסון דמוגרפי וכלכלי על מדינה יציבה. הדבר דומה לשיקולי צדקה: אסור לנותן צדקה לפגוע בעצמו, והוא אינו רשאי לתת על חשבון יציבותו ועצמאותו שלו. הצדקה הטובה ביותר היא זו שמקדמת את עצמאותו של הנתמך.

כך סיכם הרב גוטל את מאמרו בתחומין:

> הלכה למעשה, אינו דומה דין פליט לדין מהגר עבודה. בעוד שההלכה אינה מורה על קליטת מסתנן שהוא 'מהגר עבודה', הרי שהיא כן נותנת דעתה לקליטת מסתנן שבאמת נרדף בארצו. אדם כזה, נכון לקבלו בסבר פנים יפות ולקולטו כדבעי, זאת כל עוד קליטתו אינה מהווה סיכון, לא למדינה ולא לתושביה.

ו. מחויבות לאמנות בין לאומיות

לאחר מלחמת העולם השנייה, נחתמה בז'נבה בשנת 1951 אמנה המסדירה את מעמדם של הפליטים במדינות בהם הם נמצאים. מדינת ישראל הצטרפה וחתמה על האמנה. מכיוון שהאמנה עוסקת במי שהיה לפליט בגלל מאורעות שקדמו ל-1951, האמנה תוקנה בניו יורק בשנת 1967 ובין השאר ביטלה את התלות של זמן המאורעות שגרמו למציאות של הפליט. גם על אמנה זו חתמה מדינת ישראל, עם מעט הסתייגויות.

האמנה עוסקת בפליט אשר כבר נמצא במדינה אחרת. עם זאת, משפטנים הסיקו שבאותה מידה אסור למנוע כניסת פליטים שכאלה אל תוך המדינה.[81] על כך, בין השאר, הסתמכה עתירה של משרד עורכי דין בישראל,[82] שהתנגדה להגבלת

81. פרופ' ג'יימס האת'ווי, מצוטט בבג"ץ 1765/22.
82. בג"צ 1765/22.

מספר האזרחים האוקראינים בזמן מלחמת רוסיה-אוקראינה שהנהיגה ממשלת ישראל באותם ימים. טענת העותרים הייתה שמדינת ישראל, כחתומה על אמנת הפליטים, מחויבת לאפשר כניסה רחבה הרבה יותר של אזרחי אוקראינה לשטחה. טענה נוספת של העותרים הייתה חתימתה של מדינת ישראל על החלטת העצרת הכללית של האומות המאוחדות, אשר בין השאר דורשת מכל המדינות החברות לאפשר מעבר בטוח של אזרחים מחוץ לאוקראינה.

להלן (פרק טז אות ד) הרחבנו בשאלת מחויבותה של מדינת ישראל לאמנה זו, מפני שייתכן ומבחינה פורמלית-חוקית, היא אינה מחייבת. מכל מקום, יש לדון מהו היחס ההלכתי להיותה של מדינת ישראל חלק מקהילה בין-לאומית, אשר מתקיימות בה יחסים הדדיים, ציפיות הדדיות - ואף מעין מחויבות - לנשיאה משותפת בעול חוצה גבולות.

הרב הרצוג[83] כתב על זכויותיהם של המיעוטים הנוצרים והמוסלמים במדינת ישראל (העתידית). נקודת המוצא בה פתח את המאמר ועליה ביסס לא מעט מהכרעותיו, היא החיוניות של עמידה בציפיות אומות העולם להתנהלות סובלנית ומכילה של המדינה היהודית:

> אמרתי, ושוב אני חוזר ואומר, שהאומות המאוחדות ודאי יעמדו על זה בכך תוקף, שעל כל פנים בשטח המדיני והאזרחי והמשפטי לא תקופחנה זכויות המיעוטים...[84]
>
> ועתה, הגיע הזמן להסתכל במצב כמו שהוא ממש, ולבחון את ההלכה מתוך אותה ההסתכלות הריאלית. אנחנו לא כבשנו עד עכשיו ולא יכולנו לכבוש את הארץ כנגד רצונם של האומות, ואפילו חלק ממנה. את המדינה היהודית נקבל מאת האומות המאוחדות, על פי הסכמתם, ואין שום ספק שעד שיבוא משיח צדקנו נצטרך להגנתם עלינו כנגד ים של אויבים מדיניים מקיפים מסביב שידם תגיע גם לתוך המדינה, וגם אין שום ספק שלא יתנו לנו את המדינה היהודית, אלא אם כן נקבע בתחוקה ובמשפט זכות המיעוטים לסבילות הנידונית...[85]

---

83. לעיל הערה 3, עמ' 169-179.
84. שם, עמ' 169.
85. שם, עמ' 175-176.

מה עלינו לעשות? להגיד לאומות: אין אנחנו יכולים לקבל את התנאי הזה, מפני שתורתנו הקדושה אוסרת על ממשלה יהודית להתיר הישיבה בארצנו לנוצרים, ומכל שכן לעובדי אלילים?... דומני שלא יימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכל ישר שיסבור שעלינו להשיב כך... נקל לתאר לנו מה תהא התשובה של האומות לגישה כזו הנ"ל מצידנו. אפשר מאוד להגיד שיש כאן משום גרם סכנה לכלל ישראל...[86]

מכל האמור יש לנו להתבונן עוד. הלא יסוד המדינה מעצמו הוא מעין שותפות. הרי זה כאילו על ידי תיווך ידוע באו גויים, נניח אפילו עובדי אלילים, לידי הסכמה לתת לנו להקים ממשלה משותפת באופן שתהיה לנו עליונות ידועה וששם המדינה ייקרא על שמנו. כלום הייתה על מדינה זו תורת מלכות ישראל באותה המידה של מלכות ישראל בימי דוד ושלמה, של מלכות ישראל במובן של המלכות שהייתה עומדת להיווסד בכניסת ישראל לארץ כנען, שהיא התמונה המרחפת בכל הרקע של תורת משה בקשר עם אותם המצוות? הרי זה עניין אחר... וקל וחומר במצב כזה, שהיה מותר לישראל לעשות שותפות שכזאת שהיא לטובת קיומנו.[87]

בנוגע לאפשרות הגירתם של גוים לארץ ישראל, כתב:

אינני יודע אם השאלה של רישיון לגויים בלתי נוצרים ובלתי מוסלמים לבוא להתיישב בארץ, לפי מידת חוקי ההגירה בלבד, תעלה על הפרק בעתיד הקרוב... אפילו אם יש להם דין של עובדי עבודה זרה ממש, מכל מקום, אם גם הם יוכללו בשטח הדרישה לדמוקרטיות במדינה היהודית מצד האומות המאוחדות, חושבני שלא יהיה קושי שאי אפשר להתגבר עליו מצד חוק תורתנו הקדושה במסיבות ובמצב הנוכחי של עם ישראל, ובלבד שלא יורשו לעשות מעשי תועבה.[88]

הרב הרצוג סבור אפוא שחיוניותה של הקמת המדינה היהודית מחייבת הסכמה לקיום סובלנות כלפי המיעוטים בארץ, כולל הסכמה להימצאותם של עובדי אלילים בה. הוא ממשיך את גישתו גם בנוגע להגירה לארץ וסבור שאם גם זו

86. ובכך הוא סבור שאין אביזרייהו דעבודה זרה דוחה פיקוח נפש במקרה זה.
87. שם, עמ' 178.
88. שם, עמ' 178–179.

תיתפס כתנאי בין-לאומי ללגיטימיות של המדינה היהודית ולהגנה עליה, יש להסתמך על דעות מקילות ולאפשר הגירה, אפילו של עובדי עבודה זרה.

גם אם המציאות שתוארה השתנתה, העיקרון נותר על עומדו: אם קיומה של מדינת ישראל על פי דרכי הטבע עומד ותלוי ביחס של אומות העולם כלפיה, יש לדאוג להמשך היחס החיובי. נכון הוא שלא כל מדינה היא גורם משמעותי עבור קיום המדינה, לא כל ויכוח בין ישראל לידידתה הוא משבר, וגם לא כל משבר ביחסים הוא גט כריתות. יש להיזהר שלא לאבד כל עמוד שדרה לאומי ומסורתי, שגם עמים אחרים שומרים עליהם, בגלל סיבות של 'למה יאמרו הגויים'. אולם אם ייקבע כי ישנו קו אדום שחצייתו תעמיד את מדינת ישראל בסכנה בגלל בידוד בין-לאומי, הכרעת הרב הרצוג תעמוד ותחייב שלא לחצות קו זה.[89]

יצוין שהאמנה אינה חלה על מי שמהווה סכנה לביטחון לאומי של המדינה הקולטת (סימן 1, סעיף ו), והיא מאפשרת למדינות המקבלות את האמנה להסתייג מהסעיפים המנהליים שבה, כמו ענייני אזרחות, מעמד אישי, נכסים ועוד (ואכן, כך עשו מדינות רבות).

סיכום

הגשת סיוע לנרדף היא ערך יהודי וחובה מוסרית, אף כאשר הנרדף הוא גוי.[90] עם זאת, לעם ישראל יש מחויבות לתורת ישראל, ולבד משמירה על ביטחונו הפיזי, עליו לשמור גם על מצבו הרוחני והוא אף מצווה על כך. לכן, יש לבחון היטב את סוגיית הכנסת פליטי מלחמה לארץ.

---

89. ראה גם צדקות יהודה וישראל, עמ' 154: "יש עוד להוסיף את החשש מפני איבה של אומות העולם, לאו דווקא מאומתם של אותם אזרחים המבקשים עזרה. אלא שכאן צריך להפעיל שיקול דעת רחב, ולבדוק אם אמנם תתעורר איבה כנגד מדינת ישראל, או כנגד יהודים בארץ ובחוץ לארץ".

90. בספר תחוקה לישראל על פי התורה, ניתן למצוא הצעתו של ד"ר ליאו כהן לחוקה. הערות רבניות רבות נכתבו על דבריו, וסעיף 20 של פרק ב נוסח בסופו של דבר כך: "לא יוסגר איש למדינת חוץ, בה עלולות להישלל ממנו זכויות יסוד אישיות ומדיניות המובטחות בחוקה. יכולה ממשלת ישראל, לפי ראות עיניה ושיקול דעתה החופשי, לסרב להסגיר אזרח למדינת חוץ, לשם העמדתו בדין והענשתו".

ככלל, אין לאפשר מגורים של עובדי עבודה זרה בארץ ישראל. דעות מקילות סבורות שניתן להחיל דין 'גר תושב' אף בזמן הזה, על אומות אשר ידוע כי אינן עובדות עבודה זרה, ולהעניק לבניהן אפשרות ישיבה בארץ. דעות נוספות סבורות שמגורים זמניים אינם בכלל האיסור.

החשש מפני עבודה זרה אינו החשש היחיד. חשש מפני השפעות שליליות הנוגדות את הדרכות התורה, מחייב גם הוא שמירה מדוקדקת על גבולות המדינה. מי שמעשיו נוגדים את ערכי התורה, אף שאין בהם עבודה זרה, מהווה סכנה רוחנית לעם ישראל ואינו מורשה לשבת בה.

אם מסקנת אנשי המקצוע תהיה שנעילת הדלת בפני פליטי מלחמה גויים בגלל סיבות תורניות, תגרום נזק חמור למדינת ישראל באופן שיסכן את עצם קיומה, יש לקולטם. הצלת כלל ישראל, כולל הצלת קיומה של המדינה, מחייבת זאת, ואף בגויים עובדי עבודה זרה, ולמצווה תיחשב.

אין לקבל פליטי מלחמה שצפויה מהם סכנה ביטחונית, בין של סיוע לאויב, בין של פשיעה כלפי אזרחי המדינה. יש לקחת בחשבון את היכולת הכלכלית של המדינה בסיוע לפליטים אלה. מעל הכל, יש לוודא שאכן מדובר בפליטי מלחמה, נרדפים ועשוקים שזקוקים לעזרה.

אין לצפות ממדינת ישראל לקחת סיכונים שמדינה אחרת לא הייתה מוכנה לקחת על עצמה. לא למותר לציין שיש מדינות שכן סיכנו עצמן, מתוך תפיסה של חמלה אין-סופית כלפי המהגרים, ולא שתו ליבן לסיכונים. מדינות אירופאיות רבות סובלות כיום מקשיים כלכליים, ביטחוניים ואחרים, בגלל מדיניות קליטה של שערים פתוחים ללא בקרה.[91] תמרור אזהרה זה חייב לעמוד לנגד עיני מדינת ישראל, מדינת היהודים היחידה בעולם שמבקשת לשמור על זהותה.

עמדה שכזו הוצגה בפני בית המשפט העליון, ואף התקבלה על ידו. בחודש אדר תשפ"ב (מרץ 2022), הגיש משרד עורכי דין ישראלי, בשם שגרירות אוקראינה, עתירה לבית המשפט העליון כנגד עמדת שרת המשפטים דאז איילת שקד

91. כתב על כך בהרחבה דאגלס מאריי בספרו המוות המוזר של אירופה. קטעים נבחרים מדבריו צוטטו פעמים מספר בפרק זה.

וגורמים ממשלתיים ומחוקקים אחרים. העתירה ביקשה לבטל את מכסת פליטי מלחמת רוסיה-אוקראינה המורשים להיכנס למדינת ישראל, מכסה אותה קבעה המדינה. העתירה העלתה שלוש טענות: א) ההחלטה על המכסה התקבלה בצורה שאינה תקינה; ב) ההחלטה פוגעת בזכויות יסוד של אזרחים;[92] ג) המדיניות נוגדת התחייבות בינלאומיות עליהן חתומה מדינת ישראל. פסק הדין שניתן על ידי בית המשפט (בג"צ 1765/22) אומנם הורה למדינה להסדיר את מדיניותה בהתאם לכללי מינהל תקינים - ובהתאם לכך ביטל את הצו שאותו הוציאה - אולם הסכים עם עצם תכלית הצו, בכך שהכיר בסמכותה של המדינה להגביל את הכניסה לתחומיה. בית המשפט אף סבר שידו של החוק הישראלי גוברת כאשר הוא עומד בסתירה עם חוק בינלאומי.

נוסיף, שלא פעם מושמעת טענה, שדווקא העם היהודי למוד הרדיפות, זה ששרד את זוועות השואה ויודע מהי גלות וגרות, דווקא הוא צריך להיות אור לגויים, לצאת מגדרו בסיוע לפליטי מלחמה. צריך לזכור שטענה זו, ככל שתימשך ללא כל גבול וריסון, עלולה לשמוט את הקרקע שעליה אנו עומדים. ראשית, אין כל מקום להשוואה בין רדיפות אנטישמיות שהותירו יהודים משוללי מדינה חסרי כל, ובין מלחמה שגורמת לאזרחים לחפש מקום בטוח יותר. שנית, העם היהודי, עם התנ"ך ובעל המוסר האלוקי, רשאי ומוכרח לשמור על האינטרסים שלו - כולל אינטרסים אמוניים ותורניים, שכן הם נמצאים בתשתית קיומו.

---

92. מתוך הנחה שמבקשי המקלט האוקראינים הם בעלי זיקה משפחתית או אחרת לאזרחי מדינת ישראל, נטען שההגבלה שעליה החליטה מדינת ישראל "פוגעת בצורה בלתי מידתית בזכות לחיי משפחה של אזרחי ישראל, ובזכות לחיים, בטחון ושלמות הגוף של אזרחי אוקראינה, המבקשים לקבל הגנה זמנית בישראל".

פרק טז

יחסה של תורה לזרים שאינם אזרחי המדינה

נכון להיום (תשפ"ג), שוהים במדינת ישראל כ-25,000 מסתננים, עוד כ-30,000 תיירים שהסתיימה אשרת השהייה שלהם, כ-25,000 עובדים זרים בלתי חוקיים שפקע תוקף אשרת העבודה שלהם, ועוד כ-108,000 עובדים זרים עם אישור עבודה.[1] בסך הכל, כ-188,000 תושבים זרים שאינם אזרחים, המתגוררים בקביעות במדינת ישראל.[2]

זה למעלה מעשור[3] שמדינת ישראל מתמודדת עם סוגיית הזרים השוהים בתחומה.[4] להלן נברר מה היא דעת ההלכה בשאלת היחס הראוי כלפי תושבים

---

1. נתוני זרים בישראל אוקטובר 2022, רשות האוכלוסין וההגירה - https://katzr.net/c9aaa0.
2. לאורך פרק זה, נעשה שימוש במונח 'זרים'. חמש אוכלוסיות כלולות במונח זה:
   א. מסתננים (מבקשי מקלט) - זרים שנכנסו לישראל ללא אישור.
   ב. פליטים - מסתננים שבקשת המקלט שלהם אושרה.
   ג. עובדים זרים חוקיים - זרים שנכנסו לישראל עם אישור עבודה מוגבל בזמן.
   ד. עובדים זרים שאינם חוקיים (מהגרי עבודה) - זרים שנגמרה להם אשרת העבודה בישראל.
   ה. תיירים ללא אשרה - זרים שכנסו לישראל עם אשרת תייר זמנית שהסתיימה.
3. כבר בשנת 2012, נדרש מרכז המחקר והמידע של הכנסת, להגיש לכנסת מחקר בדבר היחס לזרים בישראל ובמדינות אירופה: https://katzr.net/32d3f7.
4. יש להדגיש, שלמדינת ישראל אין מדיניות הגירה אל תחומיה (הן מדיניות קבלה, והן מדיניות זכויות). לאורך רוב שנות המדינה, הנחת היסוד הייתה כי אין צורך במדיניות סדורה, מאחר שמדינת ישראל אינה מדינת הגירה הקולטת אליה זרים ונותנת להם אזרחות (כמו ארה"ב), אלא מדינת עלייה הקולטת אליה אנשים מרקע מסוים, כלומר, 'מדינת שבות' המוכנה לקלוט לתוכה כל יהודי. פועל יוצא זה, גרם למצב שבו 'אילוצי שטח' הכתיבו למשרדי הממשלה לתת דעתם (בעיקר בחקיקות משנה; תקנות; נהלים; וחוזרי מנכ"ל) בדבר היחס הראוי לזרים. מובן שאין לראות בכל אלה משום מדיניות מוצהרת הנובעת מדיון מעמיק בנושא, אלא פתרונות נקודתיים לבעיות פרטניות. ניתן לראות בהערה הבאה שהמקור

אלו: אילו זכויות צריכה המדינה להעניק להם, והאם ועד כמה היחס אליהם צריך להיות מושפע מהיחס שמקובל כלפי זרים (כולל יהודים) במדינות העולם.[5]

א. צורת ההתיישבות של עבד שברח מאדונו

בפסוקי התורה לא מצאנו קביעה מפורשת בשאלת היחס הראוי לזרים שהגיעו לארץ ישראל. עם זאת, התייחסות קרובה לכך נמצאת בדין עבד שברח לארץ ישראל (דברים כג, טז-יז):

> לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו. עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו.

הפסוק הראשון אוסר הסגרת עבד בורח לאדוניו, והוא עשוי לשמש נקודת מוצא לבחינת השאלה העקרונית בדבר קליטת פליטים בארץ ישראל.[6] עם זאת, הנושא שבו אנו עוסקים קשור בעיקר לפסוק השני, זה שעוסק באופן יישובו של העבד

לזכויות שמקבלים הזרים בישראל אינו חוקי הכנסת, אלא החלטות נקודתיות של שר או יו"ר וועדה.

5. להלן פירוט של זכויות שמקבלים כיום הזרים במדינת ישראל:
שירותי בריאות: לעובדים זרים חוקיים, המעסיק מחויב לרכוש ביטוח בריאות. שאר הזרים אינם זכאים לשירותי בריאות, אלא אם מדובר בשירותי בריאות חירום. ראה: https://vanl.ink/CirPP.
ביטוח לאומי: עובדים זרים חוקיים, זכאים לחלק משירותי ביטוח לאומי. ילדיהם נכללים 'דה פקטו' בביטוח לאומי משום שלפחות אחד מההורים שלהם מבוטח. שאר הזרים אינם זכאים לשירותי ביטוח לאומי. ראה: https://vanl.ink/kb96t.
פליטים: מקבלים אשרה מסוג (2)א(5), תושב ארעי. לפיו הם זכאים למרבית שירותי המדינה, כמו אזרח רגיל. ראה: https://vanl.ink/8nTxW.
ביטוח בריאות לקטינים: לפי משרד הבריאות (חוזר מנכ"ל מס' 5/2016), בכפוף לתשלום פרמיה חלקית על ידי הזרים, תשלים מדינת ישראל את המימון עבורם.
שירותי חינוך לקטינים: לפי משרד החינוך (חוזר מנכ"ל תש"ס/10(א)), יש להחיל את חוק חינוך חובה על כל הילדים החיים במדינת ישראל, ולתת להם חינוך חינם, בלי קשר למעמד הילד במרשם האוכלוסין.
שירותי רווחה לקטינים: משרד הרווחה נותן שירותים מצומצמים לילדי הזרים. ראה דו"ח של מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 'שירותי רווחה לילדים ללא מעמד אזרחי' - https://katzr.net/627b53.

6. על היחס לעצם קבלת פליטים וקליטתם, ראה לעיל פרק טו.

בארץ. הספרי (דברים רנט, יז) מסיק מלשון התורה הנחיות והגבלות בעניין זה, ומדבריו ניתן יהיה להשליך גם על יישובם של פליטים בארץ:[7]

> עמך ישב - ולא בעיר עצמו. בקרבך - ולא בספר. במקום אשר יבחר - במקום שפרנסתו יוצאה. באחד שעריך - בשעריך ולא בירושלים, כשהוא אומר באחד שעריך - שלא יהא גולה מעיר לעיר. בטוב לו - מנוה הרע לנוה היפה. לא תוננו - זו הונית דברים.

בדברי הספרי ניתן לראות, מחד גיסא, הנחיה של דאגה לרווחת הזר, הכוללת יישובו במקום שבו יוכל למצוא פרנסה, מתן אפשרות של מגורי קבע במקום שמתאים לו, ושלילת גלותו מעיר לעיר. מאידך גיסא, בדברי הספרי נמצאת גם הגבלה על צורת חייו: אין לאפשר לזרים לגור במקום מיוחד רק להם, ואין לאפשר להם מגורים ליד הגבול. הגבלות אלו נובעות מרצון התורה למנוע מהתושבים הזרים להוות 'גיס חמישי', להצטרף לאויב, ולהתכנס להתנגדות משותפת נגד עם ישראל.

באופן זה הסביר המלבי"ם (דברים שם, יז):

> ולמד בספרי, שלא בעיר בפני עצמה, ופירוש, שישב יחד עם בני ישראל, ולא שיהיה לו עיר מיוחדת לביתו ולעבדיו... ולא בספר, פירוש, עיר סמוך לגבול. וטעם שניהם, משום חשש שלא ימסרו העיר לאויבים. במקום אשר יבחר - הבורח, כשבא למקום שהוא בטוח ממי שבורח, יתיישב שם... מאשר יבחר, מקום שפרנסתו תהיה מצויה, שיהיה לו במה להחיות את נפשו... ואחרי שישב במקום שתהיה פרנסתו מצויה, יראו ליישבו במקום שראוי למזג גופו, שיהיה לו טוב באמת, לכן אמר הספרי, מנוה הרע לנוה היפה.[8]

---

7. נחלקו הפרשנים באיזה עבד מדובר: לדעת אונקלוס, שם, מדובר בעבד גוי, אך רש"י ציין לפירוש נוסף שלפיו מדובר בעבד כנעני, וכך פוסק גם הרמב"ם, הל' עבדים פ"ח הל' י-יא. אם דברי הספרי מתייחסים גם לעבד כנעני, שמוגדר כמי ש"יצא מכלל נוכרי ולכלל ישראל לא בא" (סנהדרין נח ע"ב) - קל וחומר שיהיה נוגע למי שאינו יהודי כלל. מדברי פוסקים נראה שדברי הספרי מתייחסים לגר תושב - עי' השגת הראב"ד, הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ח, ומאירי, יבמות מח ע"ב. וראה הרב ישראל רוזן, 'נכרים במדינה יהודית - אוטונומיה או פיזור', תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 259-266; הרב פרופ' נריה גוטל, 'גירוש מסתננים', תחומין לט (תשע"ט), עמ' 221-238.
8. בצורה דומה ביארו ר"י אברבנאל והמשך חכמה, שם.

עיקרון דומה עולה מדברי הגמרא (עבודה זרה כא ע"א):

> רבי יוסי אומר: בארץ ישראל משכירין להם בתים... אמר רב יוסף: ובלבד שלא יעשנה שכונה. וכמה שכונה? תנא: אין שכונה פחותה משלשה בני אדם.

כלומר, גם כאשר מאפשרים לזרים שאינם אויבים לגור בארץ ישראל, אין לאפשר להם להתרכז במקום אחד. תוס' (שם ד"ה אלפני) מסבירים, שאיסור עשיית השכונה נובע מחשש שיגיע מכך היזק לישראל.[9] איסור זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (הל' ע"ז פ"י ה"ג).

בשו"ת ציץ אליעזר (י, סי' א, אות יא) פסק, שאין לאפשר לזרים לגור במקום אחד, כך שיהוו רוב מהמתיישבים שם, זאת משום שעלולות להיווצר מכך בעיות ביטחוניות. עוד הוסיף, שיש בכך גם פגיעה בקדושת המקום,[10] לכן יש לפזרם בכמה מקומות יישוב.

ב. יחס חומל ואוהב כלפי הזרים

גם ממקורות הגותיים, ניתן ללמוד על הכוונת התורה להעניק יחס חומל ואוהב כלפי זרים שנמצאים בארץ, הגם שאינם גרי צדק או גרי תושב, שהם בעלי זכות מגורים בארץ.

התורה (דברים י, יט) מצווה על אהבת הגר: "ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים". ספר החינוך (מצווה תלא) מגדיר את מצוות אהבת הגר, כעוסקת דווקא במי שבא להתגייר ולשמור תורה ומצוות:

> שנצטווינו לאהוב הגרים, כלומר שנזהר שלא לצער אותם בשום דבר, אבל נעשה להם טובה ונגמול אותם חסד כפי הראוי והיכולת. והגרים הם כל מי שנתחבר אלינו משאר האומות שהניח דתו ונכנס בדתנו.

---

9. יצוין שהרב דב ליאור, שו"ת דבר חברון, ג, עמ' שד, פסק שאין לקבל כיום פליטים מחשש שיחברו לשונאינו.
10. ראייתו היא משיטת תוס', כתובות מה ע"ב ד"ה על, שקדושת ערי חומה בטלה כשיושבים בהן רוב גויים; אולם, לא ברור כיצד ניתן להסיק מקדושתן הייחודית של ערים אלו. ראה גם משך חכמה, שם, בביאור דרשת הספרי הנ"ל לפי גרסת הגר"א.

ואולם, ספר החינוך למד מכאן גם עיקרון מוסרי כללי:[11] יש לאהוב אדם שנמצא בארץ זרה לו, כמו שעם ישראל היה זר בארץ מצרים:

> ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת, לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו. והכתוב רמז טעם הציווי באמרו 'כי גרים הייתם בארץ מצרים', הזכיר לנו שכבר נכונו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נוכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן.

החפץ חיים (ספר המצוות הקצר, מצוות עשה סא) **כתב שיש להתייחס באהבה ואחווה לזר שהגיע למקומך, גם אם לא התגייר:**

> מצות עשה לאהוב את הגר, שנאמר (דברים י, יט): 'ואהבתם את הגר'. וזוהי מצוה נוספת על 'ואהבת לרעך כמוך'... ופירוש גר כאן, הוא שבא מארץ אחרת ומעיר אחרת לגור אתנו, ומכל שכן גר שנתגייר.

עם זאת, יש לציין שהחינוך והחפץ חיים עסקו באדם בודד שנקלע לארץ זרה, ולא במצב שבו מגיעים עשרות אלפי זרים.[12]

---

11. עי' מנחת חינוך, שם, שדברי החינוך דלהלן הם על דרך המוסר, ואינם מגדרי המצווה. אמנם מדברי החפץ חיים דלהלן, אפשר שסבר שזו כן הגדרת המצווה, ועי' חשבונות של מצוה (לאדר"ת), מצווה תלא. מדבריו עולה שדברי החינוך והמנחת חינוך שם מתייחסים לגוי זר, וראה שם דבריו על רש"י שמות כב, כ ד"ה כי. וראה משטר ומדינה בישראל ע"פ התורה, ג, סעיף רלג הערה 20, שפירש שדברי המנחת חינוך שם מתייחסים לגוי. מסקנה זו של החינוך היא כשיטתו, שמצוות אהבת הגר נובעת ממצבו הנחות, אולם מדברי הרמב"ם בספר המצוות, עשין רז, נראה שהמצווה נובעת מבחירתו של הגר להסתופף תחת כנפי השכינה; עמדו על כך הרב אברהם שרמן במאמרו: 'הגיור - מצוה, רשות, איסור', תורה שבעל פה כט (תשמ"ח), עמ' עו-עז, וכן הרב פרופ' נריה גוטל, במאמרו שם.
12. ראוי לציין שמדינת ישראל נהגה בחמלה ורחמים ביחס לזרים, ובכמה מקרים העניקה אזרחות לזרים גם כשלא נמצאה מדינה בעולם שרצתה לקבלם: בשנת 1979, קלטה מדינת ישראל 66 פליטים וייטנאמיים, ביניהם נשים וילדים. פליטים אלו היטלטלו בספינה רעועה בלב ים, כאשר ספינות אחרות שעברו באזור לא שעו לקריאות המצוקה שלהם, ואף מדינה

אם כן, נמצא שממקורות ההלכה עולה הנחייה לדאוג לרווחת זרים - הפליטים - ובד בבד להגביל את אזורי המגורים שלהם.[13] להלן (ג,4) נבחן את התחומים שבהם מוטל עלינו לדאוג לרווחתם.

ג. 'דרכי שלום' ו'משום איבה'

כאשר דנים בשאלת היחס לזרים, יש לתת את הדעת לסוגיות 'דרכי שלום' ו'משום איבה'.

1. 'דרכי שלום' - יחס חיובי אוניברסלי

המושג 'דרכי שלום' הוזכר בחז"ל כנימוק להנחיה כללית לנהוג בדרך הישר והטוב - הן בין ישראל לגוי, הן בתוך חלקים שונים בעם ישראל. המשנה (גיטין פ"ה מ"ח) מציגה הנחיות להנהגת דרכי שלום בין קבוצות שונות:

> ואלו דברים אמרו מפני דרכי שלום: כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום. מערבין בבית ישן, מפני דרכי שלום. בור שהוא קרוב לאמה מתמלא ראשון, מפני דרכי שלום... מציאת חרש שוטה וקטן, יש בהן משום גזל, מפני דרכי שלום; ר' יוסי אומר: גזל גמור. עני המנקף בראש הזית, מה שתחתיו גזל, מפני דרכי שלום; ר' יוסי אומר: גזל גמור. אין ממחין ביד עניי גוים בלקט שכחה ופאה, מפני דרכי שלום.

ישנו אפוא מכלול הלכות שקבעו חז"ל, כדי ליצור מערכת חברתית של טוב ויושר: בין כהנים, לווים וישראלים, בין שכנים הגרים בסמיכות למקור המים, וגם בין גויים ליהודים.

ברחבי העולם לא הסכימה לקבל אותם. פליטים אלו הובאו לארץ, וקיבלו אזרחות מלאה. במהלך שנת 1979, קלטה ישראל עוד מאות פליטים וייטנאמיים. בשנת 1993, קלטה ישראל 84 פליטים מבוסניה והעניקה להם תושבות קבע. ראה אתר נציבות האו"ם לפליטים בישראל: https://katzr.net/a4e662 .

13. להרחבה, ראה שו"ת משיב מלחמה, א, סי' יז; הרב יהודה גרשוני, 'המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 180-192; הרב ישראל רוזן, שם.

בהתאם, הורתה הגמרא (גיטין סא ע"א) לנהוג עם הגויים בדרכי שלום: "מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום", וכך פסק הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"י הי"ב). הרמב"ם תלה זאת בציווי ה' להליכה בדרכי נועם ושלום עם כלל הנבראים, ובתיאורו של ה' כטוב לכל:

> אפילו הגוים - ציוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר: 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר: 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'.[14]

אין מדובר בשיקול תועלתני, אלא ביחס חיובי שבין היהודי לגוי, אשר נובע מערכי מוסר יהודי.[15] וכך סיכם את הדברים הרב איסר יהודה אונטרמן (שו"ת שבט מיהודה, ג, סי' ע):[16]

> למדים אנו כי דרכי התורה ונתיבותיה הן בנועם ובשלום, ובמכוונות להמטרה הגדולה שלנו, להידמות במעשינו להבורא יתברך. מה הוא טוב ומרחם לכל, אף אתה תשאף להיות טוב ומרחם לכל.

2. 'דרכי שלום' - יחס תועלתני נקודתי

יש מהראשונים שנקטו בזה גישה מצמצמת. לדידם, מדובר בהנחיה תועלתנית, אשר מטרתה היא שהגויים לא ייפגעו מיחס היהודים אליהם וישיבו להם במטבע

---

14. ראשונים ואחרונים רבים פסקו כך: רשב"א, גיטין סא ע"א; ריטב"א, שם; ר"ן, על הרי"ף גיטין כח ע"א; סמ"ג, עשין קסב; טור, יו"ד סי' קנא; פרישה, שם אות כא; שו"ע, שם קנא, יב; ב"ח, שם סקי"א; ט"ז, שם סק"ט; ש"ך, שם סקי"ט; ביאור הגר"א, שם סק"כ; ועוד.
15. לכאורה היה מקום להקשות על הבנה זו מדברי השו"ע, או"ח תרצד, ג: "אין מדקדקים במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו; ובמקום שנהגו ליתן אף לאינו יהודי, נותנים". הרי שהשו"ע כתב שרק במקום שכבר נהגו ליתן מתנות לאביונים נותנים להם, כלומר, שיקול תועלתני ולא ערך מוסרי. אולם, נראה כי למתנות לאביונים דין שונה משאר דיני צדקה, כדברי ערוך השולחן, או"ח תרצד, ז: "וכבר כתבנו שאין מדקדקין במעות פורים, וכל הפושט יד ליטול נותנין לו. ובמקום שנהוג ליתן אף לכותי, נותנים, מפני דרכי שלום, דכל הצדקות וודאי נותנים להם, כמ"ש ביו"ד סי' רנ"א, אלא דמעות פורים - כיון דהם רק לשמחת פורים, מהראוי שלא ליתן רק לישראל, אמנם מכל מקום, היכי דנהוג נהוג".
16. וראה גם שו"ת התעוררות תשובה, ב, סי' מא.

של שנאה.

כך לדוגמה, המרדכי (גיטין רמז תסד) דייק מפירושו של רש"י לגמרא (גיטין שם), שההלכה שקוברים מתי גויים אמורה רק כשהם נמצאו יחד עם יהודים, ולא במקרה שנמצא גוי הרוג לבדו:

> וקוברין מתי עובדי כוכבים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום - פירש הקונטרס, מתעסקין בהם, אם מצאו הרוגים עם מתי ישראל. ומפירושו נראה שאין מפרנסין או קוברין או מבקרין חולין, אלא דוקא עם ישראל.[17]

לימים, הילך בדרך זו הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, ט, סי' לג):[18]

> ברור ביותר שפשוטם של דברים, 'מפני' דרכי שלום, הוא שדבר זה אינו מן הדין לעשותו, או אפילו מנוגד לדין, אעפ"כ יש לעשותו 'מפני' דרכי שלום בלבד... ובכן, לא זו בלבד שכל מה שנאמר 'מפני דרכי שלום' הוא בדיעבד בלבד, ולא לכתחילה, אלא אף גם זאת - אלמלא החשש של ערעור יחסי השלום, הוא איסור חמור, שמחזיק ידי רשעי עולם.[19]

כלומר, היתר דרכי שלום נאמר רק כדי למנוע מריבה עם הגויים. על כן, כאשר בא גוי בפני עצמו לבקש צדקה, אין לתת לו. טעם הדבר הוא, שהותר לתת לגויים רק כאשר יש חשש איבה, זאת שלא כשיטה הקודמת הרואה בדרכי שלום עם הגויים

---

17. הב"ח, יו"ד סי' קנא ד"ה וכן מותר, האריך בביאור הדעות השונות בסוגיה, וציין: "וכבר נהגו לפרנס ענייהם אף בלא עניי ישראל", והוסיף על כך הרב שלמה גורן בספרו תורת המדינה, פרק יט עמ' 288-297.
18. בשנת תשמ"ח, נערך כנס באוניברסיטת תל אביב בדבר יחסי ישראל והתפוצות. רח"ד הלוי נשא שם דברים אלו על יחס התורה לגויים וסוגיית דרכי שלום. דבריו ראו אור בכתב במאמרו: 'דרכי שלום ביחסים בין יהודים לשאינם יהודים', תחומין ט (תשמ"ט), עמ' 73-77. לאור הרצאתו, שלח לו פרופ' אביעזר רביצקי מכתב עם מאמרו של הרב אונטרמן. ראה חלופת מכתבים ביניהם בספר יהדות של חיים (תשס"ז), עמ' 255-285.
19. למעשה, ביחס לגויים הסכים רח"ד הלוי עם רא"י אונטרמן, מכיוון שבימינו, מדובר על גויים שאינם עובדי ע"ז, ואיתם יש לנהוג בכל מקרה בדרכי שלום, מתוך חובה אנושית: "שכל מה שנאמר 'מפני דרכי שלום', הוא בדיעבד בלבד ולא לכתחילה... אבל בזמננו, כאשר אין עובדי ע"ז, אלא שמנהג אבותיהם בידיהם... אין שום הכרח לשמור על יחסים אלה 'מפני דרכי שלום' בלבד, אלא מתוך חובה אנושית - מוסרית".

ערך לכתחילאי בפני עצמו.[20]

3. 'משום איבה' – עזרה לגויים מחשש שנאה

לעומת המושג 'דרכי שלום', שמשמעו יחס חיובי עצמי או תועלתני, משמעות המושג 'משום איבה' היא מניעת התפתחות שנאת גויים כלפי יהודים. במקומות שבהם חז"ל השתמשו בהנמקת 'משום איבה',[21] מדובר על הימנעות מהבערת ריב ומדון, אף כאשר עומד מנגד איסור מפורש. לדוגמה, המשנה (עבודה זרה פ"ב מ"א) קבעה ש"בת ישראל לא תילד את עובדת כוכבים, מפני שמילדת בן לע"ז... בת ישראל לא תניק בנה של עובדת כוכבים". הגמרא (ע"ז כו ע"א) התירה איסורים אלו 'משום איבה': "יהודית מילדת עובדת כוכבים בשכר, אבל לא בחינם. אמר רב יוסף, בשכר שרי, משום איבה... אנוקי בשכר שרי, משום איבה". וכך נפסקה הלכה (רמב"ם, הל' עבודה זרה פ"ט הט"ז;[22] טור ושו"ע, יו"ד קנד, ב).

ראשונים נחלקו בשאלה, האם חז"ל התירו לעבור על איסורי דרבנן שונים משום איבה, או שההיתר שייך רק לאיסורי דרבנן מסוימים שקשורים ליחס בינינו ובין הגויים. שיטת הריטב"א (ע"ז כו ע"א ד"ה שרי) היא שאין לעבור על איסורי דרבנן "משום איבה", והותרו רק האיסורים המסוימים הקשורים ליחסנו לגויים. לעומת זאת, לשיטת תוספות רבנו אלחנן[23] (ע"ז שם ד"ה סבר), מותר לעבור על איסורי דרבנן משום איבה. הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם של, ב) הסתפק בשאלה זו, ולעומתו, בשו"ת דברי חיים (או"ח ס, סי כה) התיר לעבור על איסורי דרבנן כדי לרפא גוי, וכתב שכן היא פשטות הסוגיה. כך או כך, נראה שאיסורי דאורייתא לא הותרו מטעם זה, וכמו שסיכם המשנ"ב (שם) בהתייחסותו לחילול שבת לצורך הצלת גוי:

ודע דהרופאים בזמנינו, אפילו היותר כשרים, אינם נזהרים בזה כלל, דמעשים

---

20. לסקירה מקיפה על סוגיית דרכי שלום, ראה: פרופ' אליאב שוחטמן, יחסי יהודים עם נכרים – "מפני דרכי שלום" ו"משום איבה", מחניים [החדש] 1 (טבת תשנ"ב), עמ' 52-73. במסקנתו (עמ' 61) כתב: "גם תקנות אלה הן מפני דרכי שלום, ובדומה לתקנות שנזכרו לעיל – אף באלו אין משום היתר לעבור על איסור כלשהו".
21. ראה יומא יב ע"ב; חגיגה כב ע"א; יבמות צ ע"ב; כתובות נח ע"ב; בבא מציעא לב ע"ב; בבא בתרא נ ע"א; עבודה זרה ו ע"ב; עבודה זרה כו ע"א ועוד.
22. וכך גם בהל' עבודה זרה פ"י ה"ב .
23. כך משמע גם בתוספות בסוגיה, עבודה זרה כו ע"א ד"ה סבר, שנקטו שאין לעבור על איסור דאורייתא משום איבה, ומשמע שעל איסור דרבנן מותר לעבור.

בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים, וכותבין ושוחקין סממנים בעצמן, ואין להם על מה שיסמוכו, דאפילו אם נימא דמותר לחלל שבת באיסור דרבנן משום איבה בין העו"ג [אף דגם זה אינו ברור, עיין בפמ"ג], איסור דאורייתא בודאי אסור לכו"ע, ומחללי שבת גמורים הם במזיד, השם ישמרנו.

למרות דברים אלו, כאשר הסכנה הצפויה ליהודים על ידי גויים גובלת במצב של פיקוח נפש, מותר אף לעבור על איסורי דאורייתא כדי להימנע מכניסה למציאות מסוכנת זו, כמו כל איסורי התורה שנדחים עקב סכנת נפשות. כך פסק החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' קלא): "ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות, יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא".[24] פסיקתו מהווה מסד לפוסקים שבאו לאחריו, שהתירו לרפא גויים בזמן הזה, ולעבור לשם כך גם על איסורי דאורייתא, וזאת מחשש פיקוח נפש.[25] את הסכנה המיוחדת שבזמננו, הדגיש בשו"ת אגרות משה (או"ח ד, סי' עט):

יש לחוש לסכנה כמדומני בכל מקום, וגם מצד פרסום הידיעות ע"י העיתונים תיכף, מה שנעשה בכל העולם, איכא המכשול למילף ממקום למקום, וגם הסתה להגדיל השנאה עד לרציחה גדול על ידי זה. לכן פשוט שבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש, ויש להתיר כשנזדמן זה.[26]

עם זאת, יש מי שסבור שבעת החדשה אין כל מקום להתיר איסורים משום איבה. כך כתב ר' אליהו מני (זכרונות אליהו, מערכת מם אות ח):

רוב מה שהתירו משום איבה, אין להתיר בזה הזמן... ואין אדם יכול לעשות לחבירו שום דבר בלא דין ומשפט. דוקא בזמנים שהיו הגוים עושים עלילות ברשע, יש לחוש שיעשה לו איזה עלילה, אבל בזמן הזה ליכא האי חששא, ולא יכול לעשות לו שום היזק... ובפרט שעינינו הרואות שבענין דררא דממונא, עושים היהודים לגויים כמה הכעסות, ואין חוששים לאיבה, ולמה לנו לחוש באיסורים לאיבה - לא תהיה כוהנת כפונדקית, אתמהה.

---

24. ועי' גם בדבריו בחלק ה, השמטות סי' קצד, שהאריך לבאר את החילוק שבין זמנם לזמן הזה.
25. עי' גם בשו"ת דברי חיים הנ"ל, שהזכיר ש"מתקנת הארצות" להתיר טיפול בגויים גם כשעוברים על איסור דאורייתא, וסיים: "אבל ראיתי זה בספר". למקורות נוספים ושיטות הפוסקים בזה, ראה אנציקלופדיה הלכתית רפואית (מהד' תשס"ו), ב, ערך גוי, טור 453-455.
26. כעין סברה זו, נקט גם בשו"ת יביע אומר, ח, סי' לח, אותיות ד, ז.

לדעתו, בעת החדשה השתנתה המציאות, ולכן אין להעתיק את היתרי חז"ל והפוסקים, שדנו במציאות המורכבת של יהודים, במשטרי עבר השונים מהותית מהעת החדשה. כיום כבר אין חשש שהגויים ייטפלו ליהודים בעלילות רשע, ולכן אין מקום לעבור על איסורים כדי להימנע מיצירת איבה ושנאה בין יהודים לגויים.[27] אמנם, יש להניח שדבריו אינם אמורים במקום שיש חשש ממשי של פיקוח נפש.

האם ישנו חשש מבוסס שאי-הענקת זכויות אזרח מלאות - קרי, מימון מלא של שירותי חינוך, בריאות ורווחה לזרים השוהים בישראל - תגרום איבה כלפי מדינת ישראל או כלפי יהודים בעולם? יש לציין שבמדינות רבות, אזרחי המדינה מממנים לעצמם שירותי בריאות וחינוך, ולא המדינה.[28] בנוסף, לא מעט מדינות נוהגות יחס מחמיר בזרים ובמסתננים שהגיעו לשטחם.[29] לכן ספק אם כאשר מדינת

---

27. עם התקדמות הטכנולוגיה ותקשורת ההמונים, ניתן להפיץ כל אירוע במהירות ברחבי העולם. נתון זה אינו משנה את העיקרון, שבמציאות שלנו ירדה הסכנה של איבה. עם זאת, יש חשיבות רבה לדעת הקהל העולמית. במקרים מסוימים, פרסומים שונים בתקשורת עלולים להוביל לסכנה ליהודי העולם, ואף לכלל פיקוח נפש גמור. ראה הרב אביהוד שוורץ, 'פיקוח נפש תקשורתי' תחומין ל (תש"ע), עמ' 87-94.
28. אמנם יש שוני בין ישראל למדינות אלו, מאחר שבישראל ישנו ביטוח בריאות ממלכתי שמוענק לכל אזרחי המדינה, ואינו מוענק לזרים החיים במדינה. עם זאת, יש לראות את נכסי הציבור של המדינה (ביטוח לאומי, ביטוח בריאות, חוקי חינוך חובה) כמשאב לאומי, המחולק בין השותפים בו - אזרחי המדינה בכללם, לעומת הזרים שאינם חלק מבעלי המשאב הציבורי. והרי זה כמו שאזרחי המדינה שותפים במשאב הגז שבשטח המדינה: הם חולקים בו, וזכאים לקבל תמלוגים ממשאב זה. להרחבה, ראה מאמרו של הרב יעקב אריאל: 'העלאת שיעור המס על רווחי גז ונפט', תחומין לב (תשע"ב), עמ' 160-172 (על חלוקת משאבים לאומיים, עי' לעיל פרק ה אות ב).
29. היחס שמדינת ישראל מעניקה לפליטים ומסתננים, אינו שונה מהותית מהנהוג בכמה מדינות. ראה: המכון לאסטרטגיה ציונית, 'הגירה ומדיניות: סקירה משווה (דצמבר 2019)', בכתובת: https://katzr.net/8d4350. יש להדגיש נקודה עקרונית: ההשוואה למדינות העולם אינה צריכה להתייחס לטענות והצהרות, אלא לנעשה בפועל - כך נקטו כמה פוסקים בנידונים הקרובים לנידוננו, ראה הרב פרופ' נריה גוטל, 'לחימה בשטח רווי אוכלוסיה אזרחית', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 40: "מבחן ההסכמה האוניברסלית אינו ברטוריקה אלא בפרקטיקה, השאלה אינה מה מצהירות אומות העולם מן השפה ולחוץ, אלא כיצד הן נוהגות בפועל. כאשר דרות בכפיפה אחת הצהרות הומניות מזה והפגזות מסיביות מזה, מובן מאליו שהמשקל ההלכתי נקבע לפי המעש... מסר כפול אינו יכול ליצור תביעה הלכתית". כן ראה הרב אברהם יהודה שריר, 'אתיקה צבאית הלכתית', תחומין כה (תשס"ה), עמ' 435: "אין הצהרות נבובות, ואפילו הן חקוקות במגילה זו או אחרת, מחייבות. המוסכם בעמים

ישראל תפסיק לממן שירותי חינוך לזרים, יגרום הדבר לאיבה כלפי מדינת ישראל בעולם.[30] למעשה, שאלה עובדתית-השערתית זו צריכה להיענות על ידי מומחים לנושא.

4. סיכום: יחס טוב וישר כן, מימון מלא לא

הכוונת התורה היא לנהוג כלפי כלל הנבראים ביחס חיובי של טוב ויושר, וכדברי הפסוק שציטט הרמב"ם (תהלים קמה, ט): "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו". מכאן שיש לתת שירותים בסיסיים לזרים. הנהגה זו אינה נובעת מחשש איבה, שהרי רוב הפוסקים נקטו שפירוש "מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל" (גיטין סא ע"א), הוא לפרנס את עניי הגויים כמו עניי ישראל, ולא רק כאשר באו לבקש ביחד עם עניי ישראל.

אם כן, מכוח הלכות צדקה יש להעניק לזרים, במימון ממשלתי, שירותי בריאות חירום ומזון בסיסי.[31] עם זאת, אין הכרח להעניק להם מימון מלא של שירותי בריאות, שהרי אפילו אזרחי המדינה משלמי המיסים אינם מקבלים דבר כזה, אלא רק בכפוף לתשלום ביטוח רפואי ומס בריאות, ולא תהא כהנת כפונדקית. יש לפרנס את עניי הגויים כמו שמפרנסים את עניי ישראל, אך אין לפרנס את עניי הגויים יותר מאשר את עניי ישראל.[32]

התנהגותם בפועל, ורב המרחק בין המוצהר לנעשה בפועל. רבות הן האומות, וביניהן אף המתוקנות שבהן, רוממות 'טוהר הנשק' בגרונן, מעשה של צדקנות על פניהן ודם רב של נקיים על ידיהן".

30. הרב דב ליאור, שו"ת דבר חברון ג, סי' תכב, עמ' שג, נשאל שאלה הדומה לענייננו, האם ישנו חשש איבה אם ישראל לא תשלח משלחת סיוע לאזור מוכה אסון. הוא השיב: "מה גם שמדינות קרובות יותר לא שלחו סיוע כלל, וממילא לא נראה שיש כאן חשש איבה". הרי שכאשר יש ממדינות העולם הנמנעות ממתן סיוע, אין לחשוש לאיבה אם גם מדינת ישראל תנהג כך. בנוסף, ייתכן ואין לחשוש לאיבה בנושא זה של היחס לזרים, עקב הפגיעה הנלווית ביהדותה של המדינה בהגעת זרים נוספים. סמך לכך ניתן לראות בדבריו של הרב יעקב אריאל, 'שיתוף נכרים בשלטון במדינת ישראל', תחומין מג (תשפ"ג), עמ' 139: "בנושאים ישראליים מובהקים... אין מקום לשיקול של איבה. אדרבה, שיתוף והתערבות בנושאים ייחודיים אלו רק יחריפו את האיבה".

31. למסקנה זו גם הגיע הרב נפתלי בר אילן, משטר ומדינה בישראל לפי התורה (מהד' תשע"ג), ד, פרק רפ, ב עמ' 1378: "תושב חוץ זכאי לקבל רק טיפול מציל חיים". וכן שם, רסח, ב: "תושב חוץ אינו זכאי לכלל שירותי הרווחה, אלא רק לסיוע חיוני".

32. הנטייה להעדיף את הרחוק מאשר את הקרוב, טמונה בבית מדרשה של הנצרות. ראה, הרב

ד. אמנת הפליטים

1. מחויבותה של מדינת ישראל לאמנת הפליטים

זווית נוספת לליבון סוגיה זו, היא מידת החיוב ההלכתי של מדינת ישראל לאמנת הפליטים. קודם לבירור הזווית ההלכתית, יש לעמוד על המשמעות החוקית של החתימה על אמנת הפליטים. יש הטוענים להשוות את הזרים[33] במדינת ישראל לשאר אזרחי המדינה, וזאת בשל חתימת מדינת ישראל על אמנת הפליטים הבינלאומית של האו"ם (1951).[34] נברר, אם כן, מה משמעות החתימה על אמנת הפליטים.

באמנה מופיעה הגדרה לפליטים שאליהם היא מתייחסת (מאגר כתבי האמנה של מדינת ישראל, אמנה 65): [35]

> לעניין אמנה זו, יהא המונח "פליט" חל באדם... הנמצא מחוץ לארץ אזרחותו בגלל מאורעות שאירעו לפני 1 בינואר 1951, ובגלל פחד מבוסס להיות נרדף... והוא חסר אזרחות, ואינו יכול לחזור לאותה ארץ או אינו רוצה בכך בגלל הפחד האמור.

האמנה מתייחסת רק על מי שהפך לפליט עד שנת 1951. פרוטוקול שהתווסף לאמנה בשנת 1967 (מאגר כתבי האמנה של מדינת ישראל, אמנה 690),[36] בא להחיל את

אליהו בן אמוזג, מוסר יהודי לעומת מוסר נוצרי, עמ' 121: "נאמר באוונגליון: 'מי שלא יעזוב אביו ואימו, אחיו ואחיותיו, כדי לחיות על פי התורה החדשה - לא ימלא חובתו בשלמות'... לא נכחד: ככל שהנצרות שוללת ופוסלת את הקשרים האישיים, ככל שהיא קופצת ידה כלפי מעגלי היסוד של החיים, כך היא עשירה ונדיבה כלפי הקשרים הכלליים הנוצרים בתוך ההמון המורחב".

33. מנימוקים שונים, הם סבורים שיש להחיל קביעה זו גם על זרים שהמדינה לא הכירה בהם כפליטים.

34. לדוגמא: מנכ"לית עמותת אס"ף (ארגון סיוע לפליטים), טענה בראיון: "אני בהחלט חושבת שהמדיניות של ישראל כלפי הפליטים היא חלק מהמדרון החלקלק של צמצום המרחב הדמוקרטי בישראל, והפגיעה בזכויות האדם. ההתעמרות בפליטים התחילה כבר מזמן, ומההתחלה היא היתה אלימה מאוד. ישראל חתומה על האמנה של האו"ם, ולכאורה מכירה בסכנת החיים של הפליטים, ומוכפפת למדיניות של אי ההרחקה לאריתריאה וסודן או לאוקראינה". לריאיון המלא, ראו: https://katzr.net/d2a5ae.

35. https://katzr.net/66bfba.

36. https://katzr.net/d4a5d1.

עקרונות האמנה גם על מי שנעשה פליט לאחר שנת 1951. מדינת ישראל חתמה עליו בשנת 1968, בכפוף להסתייגויות.[37]

לפי מסמך רקע שהגיש מרכז המחקר והמידע של הכנסת, בנושא תפקיד הפרלמנט באישור אמנות והסכמים בינלאומיים,[38] עולה, שאין כוונת המדינה שסעיפי אמנה בינלאומית מצטרפים ישירות לספר החוקים שלה, אלא מדובר בהזדהות כללית עם רוח האמנה. מחויבות מלאה לפרטי האמנה נוצרת רק כאשר מערכת החקיקה קולטת אותם אל תוכה.

הצעת החוק: 'אמנת הפליט - להסדרת מעמד מבקשי מקלט ובפליטים בישראל' הונחה על שולחן הכנסת שמונה פעמים בשנים האחרונות, ובכולן היא לא עברה את הקריאה הטרומית.[39] הרי שלמרות הצטרפותה של מדינת ישראל אל אמנת הפליטים, הטמעת האמנה בחוק הישראלי הלכה למעשה, לא צלחה מעולם את הסכמת המחוקק. בנוסף, במסמך של הלשכה המשפטית של הכנסת (12.2021), בנושא 'קליטת אמנות במשפט המדינתי'[40] (עמ' 2-3), נכתב:

> המונח אמנה בינלאומית (treaty) הוגדר באמנת וינה בדבר דיני אמנות, מיום 23 במאי 1969 (המכונה לעיתים גם "אמנת האמנות") כדלקמן: 'הסכם בינלאומי, הנערך בין מדינות בכתב, ומוסדר על-ידי המשפט הבינלאומי, אשר נכלל אם במסמך יחיד ואם בשני מסמכים או יותר הקשורים זה לזה, יהיה אשר יהיה הכינוי שלו'... עוד יצויין, כי ישראל לא אשררה אמנה זו. מעבר לכך, ברובד המשפט הבינלאומי יש הימנעות מכוונת מקביעת הדרכים לאישור אמנות בדין המקומי. זאת, ככל הנראה, מתוך תפיסה של כבוד והכרה בריבונות המדינות, ובשל הקושי בקביעת צורת קליטה אחידה, בהינתן מגוון כה רחב של שיטות משפט.

נמצא שמדינת ישראל לא אשררה את 'אמנת האמנות', שבאה לתת תוקף חוקי לאמנות הבינלאומיות. הצטרפותה של מדינת ישראל לאמנת הפליטים מהווה רק

---

37. ההסתייגויות נוגעת לסעיפי ענישה, מעמד אישי, החזקת דרכונים והעברת נכסים (מובא בעמ' 32 בפרוטוקול).
38. https://katzr.net/951085.
39. ראה: https://katzr.net/2dee3e.
40. https://katzr.net/08a4f0.

הבעת הזדהות עקרונית עם מוסכמות בינלאומיות הנהוגות בין מדינות העולם בדבר היחס לפליטים, תוך השארת מרחב גמישות חקיקתי בדבר יישום האמנה לפרטיה.

2. תוקף החיוב ההלכתי לאמנות בינלאומיות

אחר שראינו שלאמנת הפליטים אין תוקף חוקי, לא נעסוק בהרחבה בנושא של החיוב ההלכתי לאמנות בינלאומיות, אלא רק נזכיר בקצרה שמחד גיסא, אין להקל במחויבות ההלכתית לאמנות הבינלאומיות, וזאת בשל חילול השם,[41] ומאידך גיסא, גם כאשר יש חילול השם אין 'התקפלות' של ההלכה ומוסר התורה, למעט מקרים מיוחדים (לקמן אות ה).[42]

---

41. בשל חשש חילול השם, קיים עם ישראל את השבועה שניתנה לגבעונים, יהושע ט, יח: "ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה בה' אלוהי ישראל", ומסבירה הגמרא בגטין מו ע"א: "והאי דלא קטלינהו, משום קדושת השם", וכך כתב גם הרמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ו ה"ה. להרחבה, ראה: הרב בן ציון קריגר, 'היש לקיים הסכם שלום הסותר את התורה', תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 31-41; הרב בניהו ברונר, 'חובתה של מדינת ישראל לאנשי צד"ל', תחומין כא (תשס"א), עמ' 164-171. וראה נייר עמדה של צהר לאתיקה, 'האם מוטלת על המדינה חובת סיוע לפליטים', https://ethics.tzohar.org.il/, שם נטען: "מדינת ישראל חתומה על אמנות בינלאומיות המבטיחות את זכויות הפליטים, והשתמטות מקיום התחייבויות אלו עלולה לגרום לחילול השם".
42. ראוי לציין כאן את דבריו של הרב שאול ישראלי בפרשת הסגרתו של ויליאם נקש, בספרו חוות בנימין, א, סי' כג: "אין חובת הסגרה של פושע חלה על מדינת ישראל... חל בזה הדין של איסור מסירת יהודי למשפט נכרי... ואסור להתחייב בהסכם הסגרה. ואף בדיעבד, לא חל הסכם זה". יש לדייק שאמנת ההסגרה עליה חתומה מדינת ישראל, מחייבת חוקית ואף נקלטה בדיני המשפט הפנימי של מדינת ישראל (חוק ההסגרה תשי"ד-1954), נוסף על אינטרס המדינה להסגיר פושעים כדי להרוויח את האפשרות של החזרת פושעים שברחו ממדינת ישראל, וכן למניעת הוצאת שם רע למדינת ישראל בעולם, כמדינת מקלט לעבריינים. למרות זאת, פסק הרב ישראלי שיש איסור להסגיר עבריין יהודי לידי הגויים. למסקנה דומה הגיעו הרב בנימין רבינוביץ-תאומים, 'הסגרה למאסר נכרים', נעם ז (תשכ"ד), עמ' שלו-שס; הרב יהודה גרשוני, קול צופיך, עמ' ר-רט, ואף הכריע: "ואסור למוסרו לגויים, וצריכים למסור נפשינו על המשפט... וכמו שיש למסור נפשינו על כיבוש הארץ, כן יש למסור נפשינו על המשפט, שבו תלוי קיום האומה"; הרב יעקב אפשטיין, שו"ת חבל נחלתו, ג, סי' ע; הרב יהודה בלייך, 'הסגרת פושע לעם נוכרי', תחומין שם, עמ' 303-297. אף הרב עזרא בצרי (אב בי"ד שדן במקרה ויליאם נקש, הטיל עליו צו עיכוב יציאה מהארץ ומנע את הסגרתו למדינה זרה) במאמרו: 'טובת הפרט מול טובת הציבור', תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 63-69, הכריע שאין להסגיר את העבריין עקב בעיית עגינות של אשתו,

אמנם יש שפסקו שמכוח דינא דמלכותא דינא, יש חובה הלכתית להישמע להסכם בינלאומי שעליו חתמה המדינה.[43]

3. התנהגות נדרשת מפליט

בפתיח של האמנה בדבר מעמדם של פליטים (ב, עמ' 9) נכתב: "כל פליט, יש לו חובות כלפי הארץ בה הוא נמצא, הדורשות ממנו במיוחד לשמור את חוקיה ותקנותיה, ואת הסייגים שנעשו בה לשמירת הסדר הציבורי".[44] דא עקא, נתונים מלמדים שרבים מהמסתננים אינם מקיימים סעיף זה באמנה, אלא עוסקים בפשיעה במאות אחוזים יותר מאשר אזרחי מדינת ישראל.[45]

ולא חשש לשיקול של חילול השם. כנגדם ניצב השופט מנחם אלון, 'דיני הסגרה במשפט העברי', תחומין ח (תשמ"ז), 263-286; וכן: 'תגובה להשגות', שם, עמ' 304-309. פרופ' אלון טען כי יש חובה למסור עבריין זר למדינה הדורשת את הסגרתו, ובאמצעות אקרובטיקה הלכתית (שאותה שללו הרב ישראלי ושאר הרבנים הנ"ל מכל וכל) טען כי "הוראות חוק ההסגרה תואמות לעקרונות המשפט העברי".

43. ראה מאמרו של הרב עזרא בצרי, שם; מנגד, ניצב הרב שאול ישראלי, במאמרו שם, שכתב כי אין להלכת דינא דמלכותא דינא שייכות להסגרת עבריין למדינה אחרת, משום שיש יכולת לדון את העבריין במוסדות המשפט של המדינה, וכן שדינא דמלכותא דינא אינו חל בחוקי מדינה אחרת, ולכן אין חובה הסגרה על פשע שנעשה במדינה אחרת. יש להעיר על השיוך של דינא דמלכותא דינא לנושא זה, שהרי דינא דמלכותא דינא אינו חל בחוק שמנוגד לתורה (בעניין שלנו, איסור דאורייתא של מסירת יהודי לגויים), כדברי התשב"ץ, א, קנח: "דמילתא פשיטא היא שבכל דבר שיש בו איסור, אי אפשר לומר דינא דמלכותא דינא להתירו, דבענין ממון הוא דאמרינן הכי, כדאמרינן לעיל, אבל דבר שיש בו איסור, זה לא אֲמָרו אדם מעולם... שכיון שאין הרמנות המלך מפקיע איסורי תורה, ולא איסורין דרבנן כלל, ואין דינו דין בדברים אלו". וכך הביא הרב יעקב אריאל במאמרו על דינא דמלכותא דינא בכתובת: https://vanl.ink/4mVbZ: "הש"ך בחושן משפט סימן עג, לט, קובע גבול להתערבותו של המלך. אין הוא יכול לשנות את חוקי ההלכה שלנו".

44. ייתכן שניתן לראות בחוקים, תקנות וסייגים של המדינה המארחת, מעין שמירת שבע מצוות בני נח, המהוות נורמות בסיסיות של התנהגות אנושית מוסרית.

45. דו"ח המרכז למדיניות הגירה ישראלית: https://katzr.net/4519ce, מעלה נתונים קשים בדבר אחוז הפשיעה של המסתננים, הגבוה במאות אחוזים מאחוז הפשיעה של אזרחי ישראל. לעומת דו"ח זה, בשנתון הסטטיסטי על פשיעה של משטרת ישראל עולה תמונת מצב של התנהגות רגילה יחסית של המסתננים. אולם, יש להוסיף את דבריו של מפקד תחנת לוינסקי, רפ"ק ארז קטעבי: "אני מבקש להבהיר משהו קטן עובדתי. אני מפקד תחנת לוינסקי, התחנה המרכזית, תקראו לה עיר הזרים... לקחנו 148 תיקים של עבירות שוד. בדקנו וראינו שבתוך ה-148 התיקים האלה, 25 האנשים שנעצרו כל העצורים זרים...

במציאות זו, שבה המסתננים שנכנסו לתחומי מדינת ישראל מבצעים פשעים פי כמה מאזרחי המדינה, ופוגעים במדינה ובאזרחיה, אין למדינה מחויבות להשקיע כספי ציבור למען זרים אלו, בהתאמה להשקעתה באזרחי המדינה שומרי החוק וסדר.[46]

4. פליטים - זרים ולא אזרחים

יתירה מזאת, בכמה מקומות[47] האמנה עצמה לא השוותה את מעמד הפליטים לאזרחי המדינה הרגילים והעניקה להם זכויות אזרח, אלא דווקא השוותה אותם למעמד של זרים רגילים החיים במדינה לפי החוק. אם כן נראה שלא ניתן להסתמך על הצטרפותה של מדינת ישראל לאמנת הפליטים, ולמצוא בכך סמך לחובה לתת לזרים זכויות כמו לאזרח בישראל, לדוגמה: שירותי ביטוח לאומי; חינוך; בריאות; רווחה ועוד.[48]

לצורך העניין, חטפו למישהי את התיק, שדדו אותה והיא אומרת שסודני או אריתראי שדד אותה. למה המשטרה לא יכולה להגיד את זה? כי יכול להיות שזה גם בחור אתיופי או כהה עור אחר. מאחר והבחור הזה לא נתפס, אז מבחינתנו זה 'עבריין לא נודע' ואנחנו לא יכולים להצביע על זה כעובדה" (מתוך פרוטוקול הוועדה לבחינת בעיות העובדים הזרים: https://katzr.net/b36bc2). כלומר, המשטרה סופרת רק את התיקים בהם נתפס הפושע, בעוד את שאר הפשעים לא סופרת המשטרה כעבירה של זרים, שמא זה ישראלי כהה עור. להרחבה ראה: https://katzr.net/985ed4. בנוסף, בשנת 2016, משטרת ישראל תגברה את כוחותיה בדרום תל אביב בעלות של 45.7 מיליון ₪, כמתואר בדו"ח ועדת המחקר של הכנסת: https://katzr.net/13cc1e, עמ' 6.

46. ראה: הרב אברהם ישראל שריר, 'על קידוש השם במלחמת מצוה', צהר לא (תשס"ח), עמ' 76: "אמנות והסכמים בין-לאומיים בנויים על בסיס של הדדיות... מדינות שמתכחשות לנורמות הבין-לאומיות (כמו איראן שמאיימת בהשמדתנו) לא צריכים להיות זכאים ל'הגנה' של המוסכם בין העמים. הרי בפעולותיהם ובהצהרותיהם, מפקיעים את עצמם מן המוסכם בעמים".

47. האמנה בדבר מעמד הפליטים, פרק כו, עמ' 18: "כל מדינה מבעלות האמנה תעניק לפליטים הנמצאים בהיתר בשטח ארצה את הזכות לבחור להם את מקום מגוריהם ולנוע חופשית בתחומי שטח ארצה, בכפוף לתקנות שיחולו על זרים בכלל באותן נסיבות". כך נכתב גם בנוגע לפרטים נוספים באמנה: רכישת קרקעות ונדל"ן (פרק יג, עמ' 12); חופש תעסוקה (פרק יח, עמ' 14); שיכון הפליטים (פרק כא, עמ' 15) וחינוך (פרק כב עמ' 15).

48. בנוסף לכך, אמנת הפליטים חלה על פליטים, אך בתוך קבוצת המסתננים, חלק גדול הוא מהגרי עבודה ותיירים ללא אשרת שהייה (לפי דבריו של ד"ר משה טרדמן, מתשאל מסתננים מטעם האגף לזרים במשרד הפנים: "רוב מבקשי המקלט... אינם זכאים למעמד של פליט.

ה. חילול השם

סוגיה נוספת בה יש לדון היא חילול השם. עיני העולם נשואות אל עבר מדינת ישראל ביחסם לזרים בכלל ולמסתננים בפרט.[49] ממשלות זרות בוחשות במערכת המשפט והחוק הישראליים,[50] כדי לקבע את אזרחות הפליטים ושאר הזרים החיים במדינת ישראל, ולתת להם מעמד של תושבי קבע.

התורה (ויקרא כב, לב) מצווה על איסור חילול השם: "ולא תחללו את שם קודשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשם". הרמב"ם (ספר המצוות, לא תעשה סג), מבאר שאיסור חילול השם חל גם על אדם חשוב העושה מעשה מותר, אך בעיני הציבור הוא נראה כשלילי:

> והחלק המיוחד הוא, שיעשה האדם ידוע במעלה והטוב פעולה אחת, תיראה בעיני ההמון שהוא עבירה, ושאין דמיון הפועל ההוא ראוי לנכבד כמוהו לעשות. אף על פי שיהיה הפועל מותר, הנה הוא חלל את השם.

יש הטוענים שמתוקף איסור זה, מדינת ישראל, שאמורה להיות אור לגויים ודגם למוסר אלוקי, אינה יכולה להימנע מלדאוג לרווחת הזרים השוהים בקרבה, ועליה להעניק להם את מלוא הזכויות הניתנות לאזרחיה. כך נקט הרב יהודה עמיטל:[51]

> חובת קידוש השם ומניעת חילול השם מחייבת למלא כל הבטחה שניתנה על ידי מנהיגי העם הנוגעת לשלומם של נכרים... אינני מכיר הבטחה ממלכתית פומבית יותר מאשר "מגילת העצמאות", עליה חתמו כל מנהיגי המדינה ובה

עריקות מהצבא וחיפוש אחר עתיד כלכלי טוב יותר אינם נכללים בהגדרת האו"ם לגבי מיהו פליט": https://katzr.net/10f68f), ועל אלה, כמובן, האמנה כלל אינה חלה.

49. ברובד העמוק יותר, עיני העולם נשואות לנציגי הא-ל עלי אדמות, ומחפשות את המוסריות היהודית גם בנושא רגיש זה.

50. ראה בספר מדינה למכירה, פרק ד עמ' 100-126, ובפרט בעמ' 112: "שגרירות גרמניה העניקה בשנת 2012 לארגון א.ס.ף תרומה שיועדה ל'ציוד לפעילות למען פליטים ומבקשי מקלט'. שגרירות שוויץ העבירה לא.ס.ף תרומה לצורך 'מרכז סנגור ותמיכה לפליטים מבקשי מקלט' - כלומר, הגשת עתירות נגד החוקים למניעת הסתננות. על פי הדו"חות, האיחוד האירופי וארגוני האו"ם העבירו למוקד לפליטים ולמהגרים במהלך השנים 2012-2021 סכום של 11,142,756 שקלים שנועדו לצורך סיוע, ייצוג וייעוץ משפטי".

51. הרב יהודה עמיטל, 'היחס למיעוטים על פי התורה במדינת ישראל', על יהדות ודמוקרטיה (ירושלים תשס"ג), עמ' 84-88.

הובטח מפורשות שוויון זכויות לכל המיעוטים. הבטחה רשמית זו יש לה, אפוא, משקל הלכתי מחייב המבוסס על קידוש השם ומניעת חילול השם. משום כך, הפרת ההבטחה הינה עוון חמור ביותר.

את דבריו על חילול השם שבהפרת הבטחה שניתנה, סומך הרב עמיטל על המתואר בנביא (שמואל ב׳ כא, א-ו) על מסירת דוד את צאצאי שאול להריגה בידי הגבעונים:

ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחרי שנה ויבקש דוד את פני ה׳, ויאמר ה׳ אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים. ויקרא המלך לגבעונים ויאמר אליהם והגבעונים לא מבני ישראל המה כי אם מיתר האמורי ובני ישראל נשבעו להם ויבקש שאול להכותם בקנאתו לבני ישראל ויהודה. ויאמר דוד אל הגבעונים מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו את נחלת ה׳. ויאמרו לו הגבעונים אין לנו כסף וזהב עם שאול ועם ביתו ואין לנו איש להמית בישראל ויאמר מה אתם אמרים אעשה לכם. ויאמרו אל המלך האיש אשר כלנו ואשר דמה לנו נשמדנו מהתיצב בכל גבל ישראל. יתן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה׳ בגבעת שאול בחיר ה׳, ויאמר המלך אני אתן.

שאול נהג עם הגבעונים בדרך רעה,[52] והגבעונים דרשו ׳פיצוי׳ בדמות הריגת צאצאי שאול. דוד ראה שה׳ מסכים עם טענת הגבעונים, ולכן מסר להם שבעה מצאצאי שאול, והגבעונים הרגו אותם.

הגמרא (יבמות עט ע״א) דנה במעשה דוד עם הגבעונים והתקשתה בשניים: ראשית, אם שאול חטא - במה אשמים בניו? הרי התורה (דברים כד, טז) ציוותה: ״ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו״? שנית, לאחר שתולים אדם, ישנו איסור דאורייתא על הלנת המת, וכאן השאירו את שבעת צאצאי שאול תלויים במשך חצי שנה! הגמרא עונה תשובה דומה לשתי השאלות: חילול השם וקידוש השם

52. ישנה מחלוקת בשאלה מה עשה שאול לגבעונים: מפשט הכתובים, שמ״ב כא, א, נראה ששאול הרג אותם, וכך הבין הירושלמי, קידושין פ״ד ה״א. לעומת זאת, מהבבלי, יבמות עח ע״ב, עולה שמקור מחייתם של הגבעונים נפגע עקב הריגת שאול את העיר נוב (שהרי יהושע שם אותם חוטבי עצים ושואבי מים לבית ה׳), ולכן הכתוב התייחס אליו כאילו המית אותם: ״׳ואל בית הדמים - על אשר המית הגבעונים׳ (ע״פ שמ״א שם). וכי היכן מצינו בשאול שהמית הגבעונים? אלא, מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להם מים ומזון, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן״.

הם כל כך חשובים עד שבכוחם לבטל אפילו איסורי דאורייתא: "מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ויתקדש שם שמים בפרהסיא". כלומר, הגויים שעברו באותו מקום, וראו את נבלת צאצאי שאול, נפעמו מהצדק הישראלי. כתוצאה מכך, התגיירו מהם מאה וחמישים אלף, ושם שמיים התקדש ברבים.

מדברים אלו ניתן ללמוד על החשיבות הרבה של האופן שבו עם ישראל בכלל, ומדינת ישראל בפרט, נתפסים בעיני העולם.[53] לעיל (ג) התבאר שלנראות זו ישנה השלכה על יחס שלנו כלפי הגויים, במניעת התפתחות איבה כלפי יהודים. כאן עולה שבנושא חילול השם, מוטל עלינו לשים לב לנראות שלנו בעולם, בפרספקטיבה רחבה יותר. אין מדובר רק במניעת איבה, אלא על קידוש שם שמיים על ידי עם ישראל, ששם ה' נקרא עליו.[54] ככאלה, מזהירה אותנו התורה להישמר מעשיית פעולות שיפגעו בתדמית של עם ישראל בעולם.[55]

עם זאת, פוסקים הסבירו שההיתר לעבור על איסורי דאורייתא במקרה הגבעונים, היה 'הוראת שעה'.[56] בנידוננו, לעומת זאת, מחד גיסא אין מדובר באיסורים דאורייתא, ומאידך גיסא אין להקל בפגיעה הלאומית שעלולה להיווצר בעקבות מימון מלא ותמיכה כלכלית רחבה באוכלוסיית הזרים. בהענקת סיוע כלכלי כגון שירותי בריאות לזרים - לבד מנזק לטווח קצר (עלות המימון מכספי משלם

---

53. להרחבה, ראה: הרב שלמה ריסקין, 'בתוך בני ישראל ולעיני גויים רבים', תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 372-371, וכן במאמריהם של הרב ב"צ קריגר והרב בניהו ברונר, לעיל הערה 41.
54. וראה הערת הרב עזריאל אריאל, צהר כט (תשס"ז), עמ' 41: "תפקידו של עם ישראל כ'אור לגויים' הוא להראות לכל האומות דוגמא בכך שהוא פועל על פי המוסר היהודי המקורי, תוך שהוא קורא לכולן לנהוג על פיו, ולא בכך שהוא מאמץ את המוסר המערבי, שבחלקו הגדול מבוסס על הנצרות. המושג 'קידוש השם' לעיני הגוים נגזר מעקרון זה, ולא יתכן שישתעבד אליו".
55. חשוב להדגיש שעצם קיומה של מדינת ישראל הוא קידוש השם בעיני העולם - ראה רצי"ה קוק, 'מזמור יט של מדינת ישראל', לנתיבות ישראל, ב, עמ' שסה: "ערך קידוש השם הגדול לא יסלק בשום אופן מכל ענין המדינה ויום עצמאותה"; הרב אורי כהן, 'מודה לשעבר וחותר לשלב הבא', קוממיות 47 (תשס"ז): "מדינת ישראל היא קידוש השם שכמותו לא היה מיום שגלינו מארצנו"; הרב זלמן מלמד, לזמן הזה - שיחות ליום העצמאות, שיחה מט עמ' 111: "בכל שנה, הולך קידוש השם ומתרבה בתקומת עם ישראל ומדינת ישראל... תקומתה של מדינת ישראל היא קידוש השם כלל ישראלי. מציאות עם ישראל בחוץ-לארץ, בגלות, היא חילול השם, וחזרת עם ישראל לארץ-ישראל הרי היא קידוש השם", ועוד.
56. ריטב"א, שם ד"ה וכי; מאירי, שם ד"ה אף; רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"י; וראה שו"ת דעת כהן, יו"ד סי' קצג.

המיסים והגברת העומס על מערכת הבריאות), ישנו גם נזק לטווח הארוך (עידוד זרים נוספים להגיע לארץ). שיקולים אלו כשלעצמם אינם בגדר איסור דאורייתא ישיר, אך אין להתעלם מחשיבותם. אם כן, יש הבדלים שונים בין מקרה הגבעונים ובין מה שלפנינו,[57] ואין להתעלם מהמחיר הכרוך בנתינת זכויות מלאות לזרים. נראה שיש למצוא 'שביל זהב', שמחד גיסא לא יגרום לחילול השם בעולם, ומאידך גיסא לא יביא לתקצוב רחב מדי, שיעלה רבות למשלם המיסים הישראלי ויעודד זרים נוספים לבוא לישראל. אשר על כן, אמנם אין להמעיט בחשיבות הגדולה של מצוות "ונקדשתי בתוך בני ישראל", אך היישום בפועל[58] צריך לקחת בחשבון גם מכלול שיקולים אחרים.[59]

ו. עניי עירך קודמים

שיקול נוסף שיש לקחת בחשבון בשאלת היחס לזרים, הוא שימוש מושכל במשאבי המדינה. מאחר שתקציב המדינה מוגבל, השקעה בדבר מסוים היא בהכרח הפחתה ממקום אחר.[60] לדוגמה, כאשר מערכת הבריאות הישראלית (העמוסה בלאו הכי[61]) נצרכת להשקיע משאבים במסתננים, מהגרי עבודה, ועוד זרים שאין להם אישור חוקי לשהות במדינת ישראל,[62] הרי ששירותי הבריאות של אזרחי המדינה עלולים

57. נכון לציין שוני משמעותי בין הגבעונים ובין הזרים: הגבעונים היו גרי תושב, והם קיבלו על עצמם שבע מצוות בני נח, נכנעו, חיו תחת שלטון ישראל, כרתו ברית ושמרו חוק וסדר. לעומת זאת, הנדון שלפנינו הוא ביחס לאנשים שחלקם לא רק שאינם שומרים על שבע מצוות בני נח, אלא עובדי ע"ז, אינם נכנעים תחת שלטון ישראל (על נתוני פשיעה מרובה, ראה לעיל הערה 45), הם לא כרתו ברית עם המדינה, רובם נכנסו בצורה לא חוקית, ועוד.
58. ראה בדבריו של הרב עזריאל אריאל, שם, שכתב כי במקום להשקיע משאבים במעשים שייראו יפה בעיני העולם, עדיף להשקיע בהסברה.
59. עיריית תל אביב מעבירה תקצוב רחב למימון אוכלוסיית הזרים (119 מיליון ₪, ראה בקישור שלהלן). לדוגמא: מנהל קהילה, תרבות וספורט הקצה בשנת 2016, חצי מיליון ₪ עבור מימון מלא של חוגים לילדי הזרים: https://katzr.net/13cc1e. יש מקום לתהות, עד כמה מימון זה (שבא על חשבון אזרחי ישראל הרגילים), גרם להטבה בנראות של ישראל ולקידוש השם בעולם.
60. ראה לעיל פרק ה אות ב.
61. לתיאור העומס הקיים בבתי החולים, ראה באתר משרד הבריאות: https://katzr.net/7f8b44.
62. חורגים מכך עובדים זרים ותיירים עם אישור. ביחס לשני אלו, יש אינטרס ציבורי מובהק

להיפגע, דבר שעלול לגרום להעלאת אחוזי התמותה או גרימת סבל בקרב אזרחי ישראל. והוא הדין ביחס לשירותי בריאות, רווחה, שירותי עזר עירוניים ועוד.[63]

חז"ל (בבא מציעא עא ע"א) מלמדים שבחובת העזרה לנצרכים, המעגל הקרוב קודם:

> דתני רב יוסף, 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך', עמי ונכרי - עמי קודם, עני ועשיר - עני קודם, ענייך ועניי עירך - ענייך קודמין, עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמין.

בצורה דומה כתובים הדברים במדרש (תנא דבי אליהו, פרשה כה):

> יש לו לאדם מזונות הרבה בתוך ביתו, ובקש לעשות מהן צדקה כדי שיפרנס אחרים, כאיזה צד יעשה? יפרנס את אביו ואת אמו תחילה, ואם הותיר - יפרנס את אחיו ואת אחותו, ואם הותיר - יפרנס את בני ביתו, ואם הותיר - יפרנס את בני משפחתו, ואם הותיר - יפרנס את בני שכונתו, ואם הותיר - יפרנס את בני מבוי, מיכן ואילך - ירבה צדקה בישראל.

כך נפסק גם בשו"ע (חו"מ צז, א): "וקרובו עני קודם לעניים אחרים, ועניי עירו קודמים לעניי עיר אחרת". אם כן, הנחיית התורה היא לתעדף את המעגל הקרוב בחלוקת המשאבים. יש לברר עד כמה, ובאיזה מחיר.[64]

עיקרון זה מתבטא גם בסוגיית פדיון שבויים (גיטין מה ע"א), שממנה עולה שאין לפדות את השבויים בכל מחיר, "מפני תיקון העולם". בגמרא דנו בשאלה מה הטעם לכך: "משום דוחקא דצבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי?", וביאר

להעניק להם שירותים ציבוריים, שכן רצון המדינה הוא שהם יגיעו למדינת ישראל, לחיזוק שוק העבודה והתיירות.

63. אמנם ניתן לממן את עלויות החזקת הזרים מתקציבי התרבות והספורט, ולא מתקציבי חינוך או בריאות, אך המשמעות של קיצוץ בתקציב היא זהה: הוצאות שהציבור ראה כנצרכות, ובשקלול כלכלי באות על חשבון הוצאות בריאות נצרכות, הולכות כעת למימון זרים.

64. כמובן, אין הכוונה להעדפה מוחלטת של הקרובים, אף כשהרחוקים יגוועו ברעב, אלא העדפה מבוקרת המעגל הקרוב, יחד עם דאגה לתקצוב בסיסי לרחוקים. ראה ערוך השולחן, יו"ד רנא, ה: "וחלק גדול מהצדקה יתן לקרוביו ועניי עירו, ומעט מחוייב ליתן גם לרחוקים ועניי עיר אחרת, דאם לא כן, עיר של עניים יגועו ברעב ח"ו". ראה גם חכמת אדם, כלל קמה, ה; ועי' דרך אמונה, הל' מתנות עניים פ"ז אות קד, שנקט כך, והביא מקורות רבים הסוברים כך; וראה על כך גם במאמרו של הרב פרופ' נריה גוטל, 'גירוש מסתננים', תחומין לט (תשע"ט), עמ' 233-234.

רש"י (שם): "מפני דוחקא דציבורא הוא - אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו". לפי דעה זו, שהתקבלה על ידי רבים מן האחרונים,[65] עולה, שאין להביא את הציבור לידי תשלום כלכלי גבוה, הגם שמנגד עומדת סכנת חיים של אדם יחיד. יציבות הכלכלה היא יסוד חשוב, הטומן בתוכו צד של פיקוח נפש,[66] כדברי החתם סופר (שו"ת חו"מ קעז): "אבל ציבור הנדחק, ובפרט בזמן שאומות העולם תקיפים על שונאי ישראל, הוי דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש".[67]

כל זה נאמר בנוגע להצלת חיים של יהודי, שעלולה ליפול למעמסה על כספי הקופה הציבורית. קל וחומר כאשר מדובר בזרים, שנכנסו למדינת ישראל נגד החוק, שאין לממן את צריכהם על חשבון הקופה הציבורית.

על אף האמור לעיל, ישנו מקום להעניק סיוע למדינות הנמצאות במצוקה, אסון טבע, מלחמה וכדו'. מדינת ישראל נוהגת לשלוח משלחות חילוץ לאזורים מוכי אסון ברחבי העולם.[68] כספים רבים עוברים למימון משלחות אלו ולעזרה למדינות זרות, על חשבון משלם המיסים הישראלי, במקום להגיע למימון צרכים פנימיים של מדינת ישראל.

המדינה מוציאה משלחות אלו, לא רק כדי לעזור למעגלים רחוקים, אלא גם ממחשבה על המעגל הקרוב - אזרחי המדינה. כאשר מדינת ישראל שולחת סיוע הומניטרי למדינה במצוקה, היא מצפה לקבל בתמורה בבוא העת תמיכה חזרה, בין אם באותו מטבע, כמו סיוע בעת אסון טבע שעלול חלילה להתרחש גם

---

65. ראה שו"ת הרדב"ז, א, סי' מ; ים של שלמה, גיטין ד, סו; שו"ת מהר"ם לובלין, סי' טו; ב"ח, יו"ד סי' רנב סק"ג; שו"ת חיים שאל, א, סי' לה; ממשפטי המלוכה, עמ' 255-282, ועוד. אמנם הרמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ח הי"ב, והשו"ע, יו"ד רנב, ד, פסקו כטעם השני בגמרא: כדי שלא יבואו לשבות יותר.
66. התייחסות לסוגיות נוספות העוסקות בפגיעה ביחיד מול תועלת ציבורית, ניתן לראות בספרו של הרב פרופ' נריה גוטל, ממשפטי המלוכה, ובפרט פרק יא.
67. מסקנה דומה כתב הרב רועי זק, 'הקצאת משאבים ציבוריים', כתר יא, עמ' 279: "חלה על השלטון חובה הלכתית לשמור על יציבותה התקציבית של הקופה הציבורית, ולפיכך, אין להפריז במימון תפקידים שלטוניים, גם כאלו הנוגעים לפיקוח נפש של הפרטים, מעבר ליכולותיה הסבירות של הקופה הציבורית".
68. תיאור על משלחות אלו בעשרות השנים האחרונות, ראה באתר פיקוד העורף: https://www.idf.il.

בישראל,[69] ובין אם בתמיכה בזירה הבינלאומית, בהצבעות באו"ם וכו'. זאת ועוד, יש בכך גם חיזוק מעמדה ותדמיתה של מדינת ישראל ברחבי העולם.[70] אם כן, אין מדובר רק בנתינה אלטרואיסטית, אלא בנתינה המשרתת אינטרסים ציבוריים של מדינת ישראל: מדיניים, כלכליים ותדמיתיים, יחד עם עצם התרומה לאחר. בשל כל האמור, דומה שנכון ללכת לפי שורת הדין, ולא להעדיף תקצוב של המעגל הרחוק על חשבון המעגל הקרוב.

אמנם כאשר ישנו מקרה של פיקוח נפש, הגם שהוא זר ולא אזרח, יש להעדיף את הטיפול בו על פני טיפול בנושאים אחרים, ולא להפקיר אותו רק משום שהוא זר.[71] אפשר שיש ללמוד עיקרון זה מדברי המדרש (ילקוט שמעוני, מלכים א' רמז קפו):

> שבא הרעב בימי דוד שלש שנים, וכמה תסבריות היו לו לדוד צבורין מכסף וזהב, מה שהיה מתקין לבית המקדש, היה צריך להוציאו ולהחיות בו את הנפשות, ולא עשה כן. אמר לו הקדוש ברוך הוא: בני מתים ברעב, ואתה צובר ממון לבנות בו בנין?!

בניית בית המקדש היא מהמטרות החשובות ביותר של עם ישראל. למרות זאת, כאשר היו בני ישראל בסכנת רעב, נדרש דוד המלך להוציא את הממון שאסף לבניית המקדש, ולהשתמש בו להחיות את נפשות ישראל. אמנם אין מכאן ראיה ברורה, מכיוון ששם היה מדובר ביהודים, ואילו אנו דנים בזרים גויים, אולם העיקרון העולה הוא שאין לתת לאנשים לרעוב למוות, כאשר נעשה שימוש בכסף שיכול היה להחיותם, ואף אם השימוש הוא למטרות חשובות.[72]

---

69. כך אירע בזמן השריפה הגדולה בכרמל (בשנת 2010), שכמה ממדינות העולם נרתמו ושלחו סיוע בכיבוי השריפה.
70. ראה הרב אבישי בן דוד, 'סיוע לנכרים במקרי אסון', אמונת עתיך 124 (תמוז תשע"ט), עמ' 97–106.
71. ראה אהבת חסד, חלק ב, פרק כ סעיף ב: "אל יבזבז יותר מחומש, היינו בשרוצה מעצמו לחפש אחר עניים ולחלק להם צדקה, אבל כשבאו לפניו עניים רעבים או ערומים, שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם... אבל אם נוגע לפקוח נפש ממש, כגון שהשבוי עומד למות, או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבונו - אין שייך בזה שיעור חומש, ולא אמרו בב"מ ס"ב, רק דחייו קודם לחיי חבירו, אבל דעשרו קודם לחיי חבירו לא מצינו". וראה בספר ממשפטי המלוכה, פרק ד.
72. ראה גם ירושלמי, פאה פ"ח ה"ח: ביקורת על שימוש בכספים לבניית בית מדרש על פני תמיכה בעניים.

ז. אכיפה בררנית

עד כאן, דנו בשאלת זכויות הזרים. להשלמת התמונה, ניתן דעתנו בקצרה לשאלת אכיפת החוק כלפיהם.

אסור לחוק שלטוני להיות מפלה.[73] הרמב"ם (הל' גזילה פ"ה הי"ד) מנסח את הדרישה לשוויון בחוק כך:

> כללו של דבר: כל דין שיחקוק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו, אינו גזל; וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה, הרי זה גזל.

התורה (במדבר טו, טז) מצווה על שוויון בין אזרח יהודי ובין גר שהתגייר: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם". אונקלוס (שם) ויונתן בן עוזיאל (שם) ביארו שהגר שעליו מדובר כאן הוא גוי שהתגייר, ולא גר תושב. כך משמע גם מהספרי (במדבר קט ד"ה הקהל): "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם, בא הכתוב והשווה את הגר לאזרח בכל מצוות שבתורה".

הרב הרצוג[74] כתב:

> הרי לנו שני עמודי התורה הללו, הראב"ד ומרן בעל שולחן ערוך ז"ל, מסכימים לדעת אחת, שנכרי שאינו עובד ע"ז - אע"פ שלא קיבל בפני בית דין של ישראל, אין למנוע ממנו הישיבה בארץ ישראל. חוץ מזה, כבר הכריע קודמי ז"ל[75] שאומה שלמה שקיבלה עליה שבע מצות, גם בזמן הזה יש להם דין גרים תושבים.

לדעתו, ניתן לראות את הזרים החיים במדינת ישראל כבעלי אישור חוקי-הלכתי לשהייה זו, בדומה ל'גר תושב' שחי בארץ ישראל תחת שלטון היהודים.[76] 'גר

---

73. להרחבה, ראה מנחם אלון, המשפט העברי, א, עמ' 617-625; הרב אורי סדן, 'אכיפה בררנית בהלכה', תחומין לח (תשע"ח), עמ' 345-355.
74. 'זכויות המיעוטים לפי ההלכה', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 171.
75. כוונתו לראי"ה קוק, הרב הראשי האשכנזי שקדם לו.
76. יוצאים מן הכלל יהיו זרים עובדי ע"ז, שאותם לא ניתן לראות כגרי תושב (ראה לעיל פרק יד). על השלכות נוספות שנובעות מהצעה זו, ראה הרב איתם הנקין, 'על מכירת קרקע לגויים ו"מכתב הרבנים" ', המעין 200 (טבת תשע"ב), עמ' 112.

תושב׳ מחויב לשמור על שבע מצוות בני נח, ולקבל את שלטון ישראל. במצב זה, יש אף מצווה להחיותו ולדאוג לו כישראל, כדברי הרמב״ם (הל׳ מלכים ומלחמות פ״י הי״ב): ״וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן״.[77] אולם, אם לדמותו ל׳גר תושב׳, שנענש בחומרה אם עובר על אחת משבע מצוות בני נח (רמב״ם, הל׳ מלכים פ״ט הי״ד) - יש להעניש את הזר במידה שאינה פחותה מהעונש הקבוע בחוק. לחילופין, ניתן לגרשו מהארץ, שהרי לא ניתן לראותו יותר כגר תושב שיכול לגור בארץ.[78]

ח. הצעה למדיניות ציבורית ביחס לזרים

לעיל (ג4) התבאר שהתורה רוצה שננהג עם הזרים החיים בארץ ישראל ובעולם בכלל, בדרך של עשיית הישר והטוב. יש לברר אילו זכויות נכללות בקטגוריה זו, ואילו זכויות יש להעניק רק לאזרחי המדינה.

מקובל לחלק את זכויות האדם לשתי קטגוריות:[79]

1. זכויות אדם בסיסיות (נגטיביות) - כגון: הזכות לחיים וביטחון, לכבוד, לחירות, לשוויון, לפרטיות, לקניין, להליך הוגן, לחופש העיסוק, לחופש הביטוי ועוד.

---

77. ראה בהרחבה אנציקלופדיה תלמודית, ערך גר תושב, טורים רפט-שד.
78. בקיץ תשפ״ג, סבלה צרפת מגל התפרעויות של מהגרים מוסלמים, עקב ירי במהגר מוסלמי שברח מהמשטרה הצרפתית לאחר עבירת תנועה. צרפת ושאר מדינות אירופה רוויות במיליוני מהגרים זרים המאיימים על יציבותן. נראה שניתן להציע למדינות אירופה לפעול בקבלת מהגרים על פי אימוץ המודל של ׳גר תושב׳ שבנוי על שלושה כללים:
א. התקופה שבה היובל נוהג, היא תקופה שבה עם ישראל נמצא בשיא פריחתו החומרית והרוחנית. במצב כזה, הוא כולל בתוכו את המיעוטים באופן טבעי, מבלי להיות מושפע מהם יתר על המידה.
ב. תנאי לקבלת גר תושב הוא עזיבת התרבות האלילית ואימוץ ׳דת בני נח׳. זהו תנאי הכרחי להיטמעות תרבותית שלהם בינינו.
ג. התנאי האחרון הוא פיזורם, ״שלא יעשו שכונה״, כדי שלא ייצרו אי של זהות ותרבות נבדלי, ומניעת התאגדותם נגד השלטון.
אילו אירופה הייתה מקפידה על כללים אלו בקליטת הפליטים, כנראה שלא היו מתרחשות אותן התפרעויות. בצורה דומה ניתח את הדברים הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה - העם והארץ, פרק ה׳ הערה 5, עמ׳ 140.
79. רות גביזון, זכויות אדם בישראל, עמ׳ 11-13.

2. זכויות חברתיות וכלכליות (פוזיטיביות) - כגון: הזכות לביטוח בריאות, ביטוח לאומי, שירותי חינוך, רווחה, תרבות ועוד.[80]

לפי הנאמר, נראה שיש להעניק להם את החלק הראשון - זכויות אדם בסיסיות. לא כן החלק השני - זכויות חברתיות וכלכליות, שהן שלב נוסף במכלול הזכויות שהמדינה מעניקה לאזרחיה, על בסיס מארג חברתי, שבו אזרחי המדינה מעמידים שירותים ציבוריים שישמשו אותם. אזרחי המדינה מחויבים לשלם מיסים שבאמצעותם מפעילה המדינה את מערכותיה, ובשל כך הם זכאים לזכויות חברתיות וכלכליות שאותן הם מממנים.[81] מרבית הזרים השוהים במדינת ישראל אינם נושאים בעול מימון ההוצאה הציבורית על שירותים אלו,[82] ולכן המדינה אינה חייבת להעניק להם זכויות חברתיות וכלכליות אלו.[83]

---

80. גם זכויות פוליטיות: לבחור להיבחר, וגם שירות במנגנוני המדינה, נתונים רק לאזרחי המדינה ולא לאורחים או זרים השוהים בה.

81. בשיטת המס של חז"ל, קיים מיתאם בין תשלום מס להנאה משירותים ציבוריים. לדוגמה, הרמב"ם, הל' שכנים פ"ו ה"ה, פסק כי "כל הדברים שצריכין לשמירת העיר - לוקחין מכל אנשי העיר, ואפילו מן היתומים; חוץ מתלמידי חכמים, שאין ת"ח צריכין שמירה, שהתורה שומרתן". וכן כתב שם, ה"ו: "היו חופרין נהר להביא בו מים למדינה - גובין אף מן היתומים, שזו זכות להם, כדי שישקו ממנו שדותיהם וכרמיהם. לפיכך, אם אירע להם דבר שלא באו המים, הואיל ולא נהנו מהן היתומים, מחזירין להם כל מה שנלקח מהן; וכן כל כיוצא בזה". כך מגדירה הגמרא, ב"ב ח ע"א, את תקופות המגורים בעיר שלפיהן נחשב אדם לתושב העיר לעניין חיוב במיסי העיר, ומנגד, רק עני שמכירים אותו (קרי שהוא מתושבי העיר) זכאי לקבל צדקה כפי שהוא נצרך, ולא רק צדקה בסיסית, כמבואר ברמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ו.

82. נכון הוא שהם משלמים מיסים עקיפים, כדוגמת מע"מ- ובמקביל, הם נהנים מתשתיות המדינה כמו כבישים, מים, תחבורה ציבורית, תקשורת, חשמל, שמירה וביטחון. מיסים ישירים, כדוגמת כמו מס הכנסה, מס בריאות, ביטוח לאומי, מס מקרקעין, מס שבח ועוד, רובם אינם משלמים, שהרי זר ללא אישור חוקי לשהייה בארץ אינו יכול לקבל את שכרו באופן המוכר על ידי המדינה ומדווח לרשויות המס, וגם אלו ששכרם מדווח לרשויות המס אינם משלמים מס בריאות, שהרי חוק בריאות ממלכתי, התשנ"ד-1994 חל רק על אזרחי ישראל. ראה: https://vanl.ink/hQvC6. ביטוח לאומי מנוכה בשיעור זעיר לעומת אזרח רגיל, וגם זה רק ממי שמקבל את שכרו באופן המוכר על ידי רשויות המס; ראה: https://vanl.ink/OjThi).

83. שירותי הבריאות במדינה ניתנים על בסיס ביטוח בריאות שאותו רוכש האדם באמצעות תשלום מס בריאות. אמנם פרמיית התשלום משתנה לפי ההכנסה של האדם, אך אין זה סותר את המרכיב הביטוחי שקיים בשירותי הבריאות, ומי שלא רכש ביטוח אינו זכאי ליהנות ממנו. זכות המדינה להחליט לגבות את מס הבריאות בצורה פרוגרסיבית (ככל

זאת ועוד, אין לאפשר לזרים להתכנס כולם למקורם מגורים אחד (כגון דרום תל אביב), ולא לגור בסמיכות לגבולות המדינה, אלא לפזרם ברחבי הארץ (לעיל אות א).

סיכום

צודקת המדינה כאשר אינה מעניקה שירותי בריאות, רווחה וביטוח לאומי לזרים[84] החיים במדינת ישראל. מעשית, ילדי הזרים כן נהנים ממכלול שירותים אלו, אשר לוקחים נתח לא מבוטל מכספי הציבור.[85] נראה כי הלכתית, מימון זה אינו נכון.

זר שמבצע עבירה, יש להענישו בחומרה שאינה פחותה מחומרת ענישתו של אזרח. יש מקום לשקול הענקת חנינה, בכפוף לעזיבתו את הארץ. בנוסף, יש להקפיד שהזרים לא יתגוררו באזורים מיוחדים להם, אלא לפזרם ברחבי הארץ.

ולבסוף, בהענקת סיוע בסיסי של מזון ושירותי בריאות חירום לכלל הזרים הנמצאים במדינת ישראל,[86] ממשיכה המדינה את מוסר האבות:

> וזה היה שבח האבות, שמלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' באופן היותר אפשר, עוד היו ישרים. היינו, שהתנהגו עם אומות העולם - אפילו עובדי אלילים מכוערים - מכל מקום, היו עמם באהבה, וחשו לטובתם, באשר היא קיום הבריאה... והיינו ממש כאב המון גוים, שאף על גב שאין הבן הולך במישרים, מכל מקום שוחר שלומו וטובו (העמק דבר, פתיחה לספר בראשית).

שאדם מרוויח יותר, אחוז התשלום שלו עולה), כך שיש מי שמשלם יותר ומי שמשלם פחות. נמצא כי הזרים (למעט תיירים ועובדים זרים חוקיים שמבוטחים בביטוח בריאות), שכלל אינם משלמים מס זה שנגבה דרך המעסיק, אינם זכאים לקבלת שירותי בריאות. וראה הערה 86.

84. יוצאי דופן הם זרים בעלי אישור חוקי, כמו עובדים זרים ותיירים עם אשרת שהייה.
85. להלן כמה נתונים על ההוצאה הציבורית לזרים. על פי דו"ח וועדת המחקר של הכנסת לשנת 2016, הוציאה המדינה 76 מיליון ש"ח על טיפולי בריאות לזרים; תגבור כוחות משטרה באזורי הזרים עלה 46 מיליון ₪; עיריית תל אביב הוציאה (העירייה ביקשה מהמדינה שיפוי על ההוצאה הציבורית עבור הזרים) על שירותי חינוך; שירותים חברתיים; שירותי תרבות וספורט; ותפעול מבני ציבור עבור הזרים, סכום של 119 מיליון ₪; ראה: https://katzr..net/13cc1e
86. יש לציין שלפי חוק זכויות החולה התשנ"ו-1996, פרק ג' 3,ב, "במצב חירום רפואי, זכאי אדם לקבל טיפול רפואי דחוף ללא התניה".

ותומכיה מאושר

מרכז תורה ומדינה
מברך את כל השותפים לדרך אשר תרמו
להוצאת ספר זה

ישלם ה' פועלכם
ותהי משכורתכם שלמה מעם ה'

לע״נ

הרב אליהו אביחיל
אבידן בן אברהם
שמשון בן אברהם
גמליאל בן אברהם

ולהצלחה כללית
למשפחת צונגלוי

לע"נ

אסתר בת חנה
גיתית בת אסתר

לרפואת

נוריאל בן טאוס

לזכות

יהודה ואסתר ליברמן

בריאות איתנה

אריכות ימים

שפע ונחת

מהמשפחה

לע"נ

דב בן אסתר

לזכות

משפחת רון

הצלחה, בריאות, פרנסה טובה

וכל הישועות

לזכות

משפחת לנדסמן המורחבת

הצלחה, רפואה, בריאות,

שפע והצלחה

לע״נ

יעקב בנימין בן אברהם

לע״נ

האישה הצדקת אמי מורתי

רבקה אסתר יחיאלי ע״ה

בת רבי עובדיה זצ״ל

נלב״ע ג׳ בניסן התשע״ח

להצלחת

משפחת גרינברג

משפחת חדד

לע"נ

השמט בת נעימה ומשה

יוחנן בן שלמה ואיומה

לאה מריאן בת מירלה מרגוט ומשה

מרדכי מנפרד בן מחלה מינה ורפאל

לע״נ

נחום בן שמואל בער וחנה

שמחה בת יצחק ומרים

יוחנן יצחק בן נחום ומרים

לבריאות איתנה

שרה שרינה בת נחום ושמחה

לע״נ

רבי יוסף אוחנונה בן רחל

פריחה אוחנונה בת מינה

שלום אוחנה בן פריחה

לע״נ

חיים סרור בן אלגרה

רוברט אייבנשוץ בן שרה

יעקב בן שנטל

להצלחת

משפחת הרשקוביץ

ברכה והצלחה
בכל מכל כל

אלתר יעקב בן יצחק מאיר
וצביה לבית משפחת זידמן

ואשתו חנה בת דב וכוכבה אסתריה
למשפחת בטר

אסתר חוה בת חנה ובעלה ישראל
מנחם יגאל בן הרב משה

בנימין מאיר בן אלתר יעקב
ואשתו עטרה בת שרה חיה

שי חיים בן אלתר יעקב
ואשתו שירה מרים
בת חנה לאה

לרפואה שלימה
יהושע אריה בן
דינה יהודית

ולזכר
כל קדושי ישראל

לרפואה שלימה
והצלחה
משה בן עליזה
רונן דניאל בן חנה

זיווג הגון
ישורון בן יעל
רעות בת יעל

זרע קודש בר קיימא
אריאל בן יעל

לזכר

אברהם בלום הי"ד

שנפל במלחמת
יום הכיפורים

להצלחה וכל הישועות

נתנאל בן משה
זמירה בת רבי
אברהם יהודה הכהן

וילדיהם

אפרת, אלירז, אביגיל,
אסף בנימין, אסנת

להצלחה, ישועות
וברכות

משפחת סמנדרוב

לע"נ

ששון בן ברקנה

ולהצלחה ברוחניות
ובגשמיות

למשפחת דביר

לרפואה שלימה

תמר הודיה בת מלכה

לע"נ

רבי מנחם מנדל בן
שמעון אודסר ז"ל

נלב"ע כ"ז באלול תשפ"ב

לע"נ

משה צבי בן חיים יוסף קליין

ינון דוד בן ביה דדון

שושנה בת דינה דדון

לאחדות
עם ישראל

להצלחת
משפחת כהן
המורחבת

לע"נ

שמואל מרדכי בן אשר דב
הינדא בת נפתלי מאיר
דוד בן יהודה הכהן
לאה בת מרדכי צבי
יהודה יאיר בן נפתלי מאיר

לע״נ

צבי בן יצחק הכהן עמיתי

לע״נ

ויקטור סלם

לע״נ

שמואל בן
שאול הכהן
רפפורט

לזיווג הגון
מורי מנחם בן ימימה בלה

לזיווג הגון
מוריה רותם בת בלומה

לרפואה שלימה
בנימין דב בן רחל סימא

לרפואה שלימה
אדלה בת אסתר, משה בן זהבה זקי׳ה

לרפואה שלימה
חפציבה בת מיכל

לע״נ
נילי שמרלינג בת משה צבי ואסתר

לע״נ

עדינה (אינסה) מורוז בת ישראל

לזיווג

ליאל אביטל בת יסמין סימה

להצלחת

משפחת שחור

לע״נ

יולי בת עקיבא קסטלמן

להצלחה בעולם המוזיקה

חיים ישראל בן הרב דוד ליבור

להצלחת

בני משפחת גולדברגר