



# בעל מלהמזות מצמית ישועות

הרב יעקב אריאל



מערכת: הרב יעקב אפשטיין  
הרב איתיאל אריאל  
הרב עזריאל אריאל  
הרב פרופ' נריה גוטל  
הרב יגאל קמינצקי

עיצוב כריכה: אודליה פרל



**בהוצאת מרכז תורה ומדינה**

ניצן, ת.ד. 15 מיקוד 7928700

טלפון: 073-2865858

דוא"ל: [merkaz@toramedina.org.il](mailto:merkaz@toramedina.org.il)

אתר: [www.toramedina.org.il](http://www.toramedina.org.il)

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

© כל הזכויות שמורות

תורה ומדינה - מכון מחקר ע"ר

ניצן, כסלו תשפ"ד | 2023



# מוקדש ע"י פרי ואבלין נוסן



לעילוי נשמת בן משפחתנו האהוב  
**בנימין מאיר ארלי הי"ד**  
שנפל למען העם והארץ, בקרב בעזה  
במלחמת 'חרבות ברזל'  
בשבת פרשת תולדות - ה' בכסלו תשפ"ד



לוחם בגדוד 101 - חטיבת הצנחנים



## תוכן הענינים

7....."ועל המלחמות" - דבר המערכת

10..... חנוכה במלחמת שמחת תורה - הרב יעקב אריאל

### שורשי המלחמה

15..... למהות מלחמות ישראל

17..... המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל

21..... תנו עוז לא-לוהים

28..... שורש העימות עם האסלאם

32..... אורות המלחמה - לפרקי המלחמה בספר 'אורות' לראי"ה קוק

37..... ארץ הנקנית בייסורים

39..... ערך ההקרבה

43..... רעיון העקדה

45..... אוזר ישראל בגבורה

47..... עצמאות ישראלית

50..... אתחלתא דגאולה בימינו - לשיטת הרב קוק

57..... אתחלתא דגאולה - אחרי הגירוש מגוש קטיף

64..... גאולתן של ישראל קמעא קמעא

### מדינה ומלחמה

71..... בין עימות מלחמתי לסכסוך אזרחי

74..... נסיגה מחבלי ארץ ישראל

81..... הכרזה על מלחמת רשות

83..... הערכות צבאיות ומודיעיניות של מומחי ביטחון

## מוסר מלחמה

- 91..... המוסר המלחמתי בתורה
- 100..... חרבות ואתים - על מלחמה ומוסר
- 103..... מוסר המלחמה - לשיטת המהר"ל מפראג
- 109..... חשיבה תלת-ממדית - היחס המוסרי לאויב
- 116..... טוהר המחנה וטוהר הנשק
- 120..... מלחמת צדק
- 123..... סיכון עצמי לשם הצלת אחרים במלחמה
- 127..... פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים
- 139..... גדולה נקמה
- 142..... בין נקמה לנקמנות
- 145..... החזרת גופות מחבלים
- 151..... פעולת יחיד להגנה עצמית
- 156..... דיני נפשות והלכות ציבור
- 160..... גזל מגוי במלחמה
- 164..... מסיק זיתי נכרים הנמצאים בתחום ישוב יהודי
- 167..... בין ציבור לאספסוף
- 171..... היחס לאוכלוסיה שנכבשה במלחמה

## חבל עזה

- 175..... הסכמי השלום של האבות
- 179..... שיקום ערביי עזה - בסיני!

## הליכות מלחמה

- 183..... פחד בזמן מלחמה
- 186..... מלחמה בשבת - הותרה או דחוייה?
- 192..... כיבוש יריחו בשבת
- 194..... גט על תנאי ליוצא לקרב
- 196..... אנינות ואבלות על חלקי גופות
- 199..... מקום פרסום של המאמרים

## “ועל המלחמות”



בימי החנוכה אנו מוסיפים בתפילה ובברכת המזון:

על הניסים, ועל הפורקן, ועל הגבורות, ועל התשועות, ועל הנחמות, ועל המלחמות, שעשית  
לאבותינו, בימים ההם בזמן הזה.

הניסים והפורקן, התשועות והנחמות, הם מתנות שהקב"ה נתן לנו. כך גם הגבורות, שבמבט אנושי נעשו על ידינו - מתנת שמים הן, בבחינת "וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כוח לעשות חיל", וכפי שכתבו בעלי התוספות (ב"מ קו ע"א ד"ה מתיב) ש"רוח גבורה ודעת להילחם" היא "ניסא זוטא". ואכן בשמיני עצרת, ביום בו פרצה המלחמה הנוכחית, מזכירים אנו "גבורות גשמים" בברכת 'גבורות', מתוך החיבור אל מידת הגבורה של מעלה, ומתוך חיבור לתורה מן השמים, שניתנה לנו "מפי הגבורה". אולם מה יש להודות "על המלחמות", שמוטב להן שלא באו לעולם? על כורחנו עלינו לומר, שאומנם שאיפתנו היא להתגשמות חזון השלום הנשגב של הנביאים, ש"לא יישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה", אולם כאשר הקב"ה מזמן לנו מלחמות, גם בהן יש מתנה משמים. מתנה זו גנוזה היא ועטופה בהרס והרג, בצער וכאב, וגם אותה עלינו לקבל באהבה. וכך כותב מרן הרא"ה זצ"ל בפרק הראשון מפרקי 'המלחמה' שבספר 'אורות':

בדעה גדולה, בגבורה עצומה, ובהגיון עמוק וחודר, בתשוקת אמת וברעיון בהיר, צריכים לקבל את התוכן הנשוא של אור ד' המתגלה בפעולה נפלאה בעלילות המלחמות הללו ביחוד.

וכל זאת מתוך אמונה שהקב"ה הוא:

בעל מלחמות זורע צדקות, מצמיח ישועות, בורא רפואות, נורא תהלות, אדון הנפלאות, המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

## ובכך המלחמה יוצרת תודעה אחרת:

כתום המלחמה מתחדש העולם ברוח חדש ורגלי משיח מתגלים ביותר, ולפי ערכה של גודל המלחמה בכמותה ואיכותה ככה תגדל הצפייה לרגלי משיח שבה.

המלחמה חורגת מסדר החיים הרגיל ומאלצת אותנו לצאת מן התודעה הרגילה של זמני הרגיעה. המלחמה יוצרת תודעה אחרת, שחלק ממנה מיוחד לימי המלחמה עצמם וחלק ממנה מקרין גם על הימים שאחריה.

במגמה להיענות לאתגר של הברור הרוחני שמלחמה זו מעוררת, ראינו לנכון להוציא לאור קובץ מאמרים מפרי עטו של מורנו ורבנו הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, שעוסק בהיבטים רבים של המלחמה - גם הלכתיים וגם רוחניים.

ייחודיות המלחמה היא אופייה הלאומי. בין יחידים יכולה להתגלע תגרה, בין אם מדובר במריבה שבין איש לאיש ובין אם בעימות שבין קבוצה לקבוצה. מלחמה, לעומת זאת, היא רק בין קבוצות בעלות אופי לאומי. האופי הלאומי יוצר הבדל מהותי בין מלחמה ובין סתם תגרה. וכך כתב מו"ר הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סימן יד אות י) כשהוא מסביר כיצד יכולה המלחמה לדחות את פיקוח נפשם של היחידים:

ונראה עוד להטעים הדבר, כי במלחמה תוכן הדברים שכלל ישראל נהפך לגוף אחד, ולא בתור פרטים אנו מסתכלים עליהם, כי טובת הכלל היא באותה שעה לנגד העיניים ולא ישגוהו על הפרט. והוא החידוש של היתר המלחמה, שה' וְחַי בְּהֵם נבחן במקרה זה מצד כָּלֵל יִשְׂרָאֵל ותועלתו, היינו שכלל יִשְׂרָאֵל ינצח ותרומ ידו על אויביו, כלומר וְחַי בְּהֵם הכללי. משא"כ שלא במלחמה, קיים ועומד הצו האישי על כל אחד ואחד, והוא צריך לשקול זאת מבחינת וְחַי בְּהֵם הפרטי שלו.

בעקבותיו הולך גם תלמידו, הרב יעקב אריאל שליט"א. כאשר עיקרון זה עומד ביסודם של בירורים הלכתיים רבים.

אופייה הציבורי של המלחמה מגדיר התייחסויות רבות, הן בענייני המוסר והן בענייני הלכה. החל משאלות מעשיות לחייל בתוך הצבא ועד לשאלות מדיניות של מפקדי הצבא והנהגת המדינה והממשלה, נושאים רבים ומגוונים בהם עסק הרב אריאל למעלה מחמישים שנות פסיקה הלכתית בשו"ת ובסדרת באהלה



של תורה שבהוצאת מכון התורה והארץ, במאמרים הגותיים ובכתביו הפזורים על פני במות רבות ומגוונות במהלך השנים.

דבר ה' שמתברר לנו בבידור שכלי מדויק, הוא המדריך אותנו גם בגיא צלמוות של שדה הקרב. הדברים נוגעים הן לשאלות מוסריות בלחימה עצמה, הן לשאלות הנוגעות באיסור גזל כמו גם בשאלות הנוגעות להלכות שבת או לתחומים הלכתיים נוספים, שום דבר אינו מופקע מתחת ידיה של ההלכה. כל אלה דוגמאות ספורות למגוון הרחב של המאמרים שמקיף את נושא המלחמה מהיבטים רבים, שונים ומשלימים.

חוברת זו, שבעריכת והפקת מרכז תורה ומדינה, היא חלק מיוזמה מקיפה לאסף כעמיר גורנה את משנת הרב אריאל שליט"א שבענייני הלכות מדינה והליכותיה, יוזמה זו עתידה א"ה לקרום עור וגידים לכלל ספר שלם, בשילהי שנה זו.

מרבית המאמרים נכתבו בשנים עברו, על רקע של המלחמות הקודמות, וראו אור בבמות שונות, וכמה מהם נכתבו בימים האחרונים ממש. חלק ניכר של החוברת כולל תקצירים של מאמרים ארוכים, וכל שמעוניין בהרחבה מוזמן לעיין בהם במקורם או באתר של 'מרכז תורה ומדינה'. מאמרים אחרים עברו עריכה והתאמה לצורך פרסומם בבמה זו.

אנו מודים למורנו הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א על הזכות להפיץ את תורתו הייחודית בהלכות מדינה ומלחמה ומברכים אותו, יחד עם נאוות ביתו הרבנית תליט"א, באריכות ימים ושנים להפצת אור תורת ארץ ישראל.

בימים אלה, בהם אנו מדליקים את נרות החנוכה בדרכם של בית הלל - "מוסיף והולך", נישא תפילה שמתוך האפלה שירדה עלינו בעיצומו של יום שמחת תורה, נזכה להוסיף אור.

אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו

**מערכת מרכז תורה ומדינה**

## חנוכה במלחמת שמחת תורה



נוהגים להקביל את חנוכה מול פורים. בפורים המלחמה הייתה של היהודים, בחנוכה המלחמה הייתה של היהדות. היוונים, יחד עם המשת"פים המתיוונים, לא שאפו לחסל את הגוף היהודי, אלא את רוחו. הם דרשו רק דבר אחד: התיוונות. אם כי, בעצם, אם זממם היה עולה בידם, חלילה, והיו מרוקנים את עם ישראל מרוחו, ממילא היה גם גופו של עם ישראל יורד מעל במת ההיסטוריה ונעלם מן האופק, כפי שקרה לעמים קדמונים אחרים.

עד עתה נתפסו כל מלחמותינו בארץ כמלחמות על הקיום היהודי בארץ ישראל. בשמחת תורה תשפ"ד התברר לנו שמלחמת הקיום שלנו היא בעצם מלחמת דת נגד היהדות. החמאס הוא תנועה דתית מוסלמית פנאטית שהכריזה מלחמה על עם ישראל, שלא קיבל את דת האסלאם. החמאס, יחד עם תנועות דתיות דומות - דאעש, אל-קעידה, החיזבאללה ועוד, רואות את עצמן ממשיות מורשתו של מוחמד. גם הוא הכריז ג'יהאד על יהודי ערב, שסירבו לקבל את הדת החדשה שהמציא. הוא ערף ראשים של גברים יהודים ואת נשותיהם הפך לשפחות ואיסלם את ילדיהם. למרבה האירוניה, דת זו הושפעה מהיהדות ובכל זאת היא שונאת אותה. כנראה שהיא הנותנת, הפסיכולוגיה מכירה תסביכים כאלו, בהם המושפע נהפך לשונאו של מי שהשפיע עליו... החמאס לא יכול להכיר בזכות קיומה של היהדות כאן בלב האסלאם. לכן, לדידו יש להשמיד להרוג ולאבד כל יהודי.

לא רק החמאס, אלא רוב האסלאם שולל עקרונית את קיומה של היהדות, אלא שלא כל מאמיניו מתרגמים זאת לשפת המעשה כמו החמאס ומרעיו. בעצם, שאיפת כל המוסלמים היא להכניע את העולם כולו תחת האסלאם. אך לא כולם סוברים שיש לעשות זאת כאן ועכשיו ובכוח הזרוע.

מלחמת דת זו מטילה עלינו חובת בירור של זהותנו היהודית. עלינו לדעת על מה אנו נלחמים, מה הבדל בינינו לבינם? לכאורה אנו והם מאמינים באותו א-ל, שהוא אחד. אולם זה נכון רק מבחינה פילוסופית, אך באשר לצו הא-לוהי אנו משני עברי המתרס. תורתנו דורשת מאיתנו לעבוד את א-לוהי החסד והרחמים. בעוד שדתם דורשת מהם לעבוד את "אלוהי" הרצח והסאדיזם.

הרעיון שיעשו כולם אגודה אחת מקורו בתנ"ך. "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעובדו שכם אחד" (צפניה ג, ט). אולם כאן בדיוק ההבדל המהותי. אנו לא כופים על העולם ללכת בדרך אחת בלבד, אלא "כל העמים ילכו איש בשם א-לוהיו" (מיכה ד, ה). הכרת העמים בה' תהיה בדרכם הייחודית המתאימה לסגנונו ותרבותו של כל עם ועם, ומתוך בחירה חופשית. אולם לא בכוח הזרוע, אלא בדרכי נועם. א-לוהי ישראל הוא א-לוהי השלום המכיר ברב-גוניות של הדרכים המוליכות אליו (ועם זאת מי שמאיים עלינו בכוח, יש להורגו. זו מלחמת מצווה). האסלאם, לעומת זאת, שולל את ריבוי הגוונים. הוא מכיר רק בדרכו, וכופה בכוח על כל העמים ללכת אך ורק בה. ומי שלא הולך בדרכו חייב מיתה! "אללה" שלהם הוא אלוהי הדם והאש, התנית והחרב. הוא "אלוהים אחרים", שונה לחלוטין מא-לוהי ישראל.

"אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' א-לוהינו נזכיר". אומנם גם לנו יש כלי משחית, אך אנו לא משתמשים בהם כדי לכפות את דעתנו ודתנו על זולתנו, אלא להגנה בלבד. אצלם, הרכב והסוסים הם מטרה, בעוד שאצלנו הם אמצעי. לצערנו, הם מאלצים אותנו להשתמש בכלי חמס כדי להינצל מידם האכזרית.

מלחמת שמחת תורה שלנו דומה למלחמת חנוכה, בה נלחמה היהדות נגד ההתייוונות וניצחה. היוונים נאלצו לבסוף להכיר בזכות קיומה של יהדות עצמאית וריבונית בארצה.

### מעז(ה) יצא מתוק

אחת מאפשרויות הניצחון אי"ה יכולה להיות כניעה של החמאס. אך מכיוון שהם פתחו במלחמת דת, הכניעה שלהם צריכה להיות כניעה דתית. על מנהיגי

הדת, לפחות בעזה, להודות בטעותם, בפרשנותם המוטעית את הקוראן, ולהכיר בפרשנות אחרת - ויש כזאת - אשר מכירה בזכות קיומה של היהדות ושל המדינה היהודית בארץ ישראל, בדומה להכרת היוונים ביהדות ובמדינה החשמונאית. אנו מקווים, שהניצחון בעה"י, גם אם יושג בכוח, יביא להתפכחות של חלקים מתונים באסלאם, ואנו תקווה שיש כאלו, שיניחו את כלי הנשק ויגיעו לבירור רעיוני אחר של דתם.

כשנתפלל השתא, בחנוכה תשפ"ד, על הנסים והנפלאות בימים ההם ובזמן הזה, יקבלו מילות התפילה משמעות אקטואלית:

כשעמדה הדת המרושעת להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך... מסרת טמאים ביד טהורים ורשעים ביד צדיקים (גם מי שלא קיימו את כל התורה, אך נהרגו על עצם היותם יהודים, קדושים הם)... ולך עשית שם גדול בעולמך.

זו משמעותה של מלחמת ה' זו. "בשמך נבוס קמינו".

כולנו נושאים תפילה שה' ישמור את חיילנו מכל רע וישמור את נפשם. כולם יחזרו לביתם לשלום ברמ"ח אבריהם ושס"ה גידיהם, שלמים בגופם וברוחם ועטרת ניצחון על ראשם. ה' ישמור צאתם ובואם מעתה ועד עולם.

בזאת אני מודה לראשי **מרכז תורה ומדינה**, יוזמיה ולעורכיה של חוברת זו, בה מרוכזים תקצירים של מאמרים שנכתבו על-ידי בהזדמנויות שונות. הם דנים בנושאים שונים הקשורים למלחמת ה' בה אנו נלחמים במאת השנים האחרונות. יה"ר שה' ישים קץ לאלימות ולשפיכות דמים של ישראל בארצו. נקם ישיב לצריו וכיפר אדמתו עמו. ה' עוז לעמו ייתן, ה' יברך את עמו בשלום.

**הרב יעקב אריאל, חנוכה תשפ"ד**



# שורשי המלחמה



## למהות מלחמות ישראל



לכל מלחמה יש משמעות רוחנית. מלחמה אינה רק עימות פיזי בין חיילים, טנקים ומטוסים. מלחמה אינה רק מאבק קיומי על גופו של העם. למלחמה יש תוכן רוחני. המאבק על קיומו של עם ישראל, בטחונו ושלומו, הוא מאבק על דרכו של עם ישראל, ערכיו ומטרותיו. גם כשלא כל בני העם מזדהים בהכרתם עם הערכים והמטרות של עם ישראל כפי שנוסחו בתורה, בנביאים ובדברי חז"ל, עצם נכונותם להיאבק על קיומו של העם היא הכרה סמויה בערכיו ומטרותיו של העם, שכן אלמלא כן היו נושרים ועורקים ממנו וחדלים להיאבק על קיומו.

בטחונו ושלומו של עם ישראל - קידוש השם הם בעולם. ולעומתם, חולשה ורפיון חלילה, של עם ישראל - חילול השם הם בעולם. שם ה' נקרא עלינו, בין שאנו רוצים ומכירים בכך ובין שאין אנו רוצים ומכירים בכך. עם ישראל הוא בעל כורחו גם עם א-לוהי ישראל. ה' הוא הנלחם לנו, ואנו שליחיו ונושאי מרכבותיו. ה' מכונה גם בשם: 'צב-אות'. שם זה - שם קודש הוא, ואסור למוחקו (ויש הנזהרים גם מלהגותו במפורש), "כי ה' א-לוהיך מתהלך בקרב מחנך... והיה מחניך קדוש".

בכך נבין את הפסוק בתורה: "קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך" - אויבים אלה, אויבינו הם ולא אך אויבי ה'! משנאינו הם ולא אך משנאי ה'! "כי שם ה' נקרא עליך" - יהודי באשר הוא יהודי, שם ה' נקרא עליו. רק עריקה מוחלטת, שמד ממש, מוחק מהיהודי את שם ה'.

מעניינת ההדדיות שבין דברי ה' לדברי משה. ה' אומר: "נקום את נקמת בני ישראל מאת המדיינים", ומשה אומר: "לתת את נקמת ה' במדין". אכן "פארו

עלי ופארי עליו". בתפילין שלנו כתוב: "ה' אחד", ובתפילין שלו, כביכול, כתוב: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". אנחנו מייחדים אותו, והוא מייחד אותנו.

שנאת ישראל והמאבק נגדו מבוססים על מאבק סמוי נגד א-לוהי ישראל. האיסלאם והנצרות - שניהם כופרים בא-לוהי ישראל ולכן הם נאבקים בנו ושונאים אותנו. הפיתרון השלם לבעיה הוא: "וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ" (תהלים פג, יט). כל יתר הפתרונות, הם עראיים. תפקידם לקרבנו לפתרון האמיתי והמושלם.

הדבר מטיל אחריות גדולה על נושאי דגל התורה במלחמה, לתת משמעות רוחנית למלחמה ולשמש דוגמא אישית לרעיהם לנשק. ככל שעם ישראל יזדהה יותר עם ערכיו ומטרותיו, הוא יקרב בכך גם את העולם כולו להשלים עמו.



## המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל



נחלקו המפרשים באשר למיקומה של פרשיית פרה אדומה. לדעת ראב"ע, פרשייה זו, שבה נאמר "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא... את מקדש ה' טימא" (במדבר יט, כ), ממשיכה את פרשת קורח, שבה הצטוונו על שמירת המקדש. אברבנאל, לעומתו, סבר שפרשייה זו מכינה אותנו לקראת כיבוש הארץ, לקראת מלחמה שבה לצערנו עלולים להיות חללים, שלנו ושל האויב. לכן ציוותה התורה: "כל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב" (שם, טז).

שני הפירושים מייצגים שני צדדים של ארץ ישראל, האחוזים זה בזה כשלהבת בגחלת. ארץ ישראל מייצגת גם אידיאה נעלה וגם ארציות ריאלית. זו ארץ הקודש, שבמרכז המקדש (כדברי רש"י בתענית יז ע"א). "חיי נשמות אור ארצך" ו"שם השכינה שכנה לך" שורר ריה"ל בשירו הנודע "ציון הלוא תשאליי". לכן, יש לשמור על טהרתה של הארץ ועל קדושתה ולשמור על טהרתנו ועל קדושתנו. והארץ היא גם אדמה שיש להיאבק עליה "שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" (רמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ד). והא בהא תליא. ללא ריבונות ישראלית במרחבי ארצנו, אי-אפשר לבנות מקדש. וללא המקדש כמרכז רוחני, אין כל משמעות לארץ, היא פיסת קרקע בלבד כמו כל מקום אחר בעולם.

כנגד שני צדדים אלו של הארץ, היו שני מנעולים חזקים שעכבו את כניסת עם ישראל לארצו: סיחון מלך חשבון ועוג מלך אדרעי - שניהם מלכי האמורי. מלכים אלו היו אויבים ארציים, אך שמותיהם מסמלים תכנים שונים. השפת אמת (חוקת תר"ה, ד"ה לסיחון) פירש: חשבון - מלשון מחשבה, אידיאולוגיה. אדרעי - מלשון זרוע (בארמית), ביצועיות מעשית. על עם ישראל היה להתגבר

על שני מעצורים שהציבו לפניו אותם מלכים, האחד מעצור נפשי: שלילת זכותו המוסרית של עם ישראל על ארצו, ערעור האידאולוגיה בדבר מעמדה הרוחני של ארץ ישראל ושל המקדש כמרכז תרבותי, משפטי ודתי לעולם כולו. מעצור נפשי זה מתבטא, בין היתר, בשנאה התהומית לעם ישראל ובהכחשת זיקתו לארץ ישראל, לירושלים ולבית המקדש. הסכנה החמורה במעצור זה היא שרעיונותיו עלולים לחלחל פנימה ללבם של ישראל, ובעקבותיהם יתדלדלו המוטיבציה והמורל ויפגע החוסן הנפשי של העם. המעצור השני הוא מעצור פיזי: כוחות פיזיים חזקים לוחמים נגדנו בשיטות לא קונבנציונליות, באכזריות נוראה, ומרבים חללים וטומאת מת בישראל. משה הואיל להכין את העם מעשית לכניסתו לארץ ישראל רק אחרי שהיכה את סיחון ואת עוג.

הרמב"ם ב"אגרת תימן" (מהדורת שילת, ח"א, עמ' קיט) ציין גם הוא שני אויבים אלו של העם, ומצא להם רמז בדברי ישעיהו (נד, יז): "כל כלי יוצר עליך לא יצלח" - האויב הפיזי; "וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי" - האויב הרוחני.

כנגד המחשבה וכנגד המעשה, חייבה התורה שתי מצוות בתפילין: תפילין של ראש - כנגד מרכז החשיבה, ותפילין של יד - כנגד כוח העשייה. ושני פנים אלו הם בעצם שני חלקים של מצווה אחת. משום כך, "כל השח בין תפילה (תפילין של יד) לתפילה (תפילין של ראש) חוזר מעורכי המלחמה" (סוטה מד ע"ב). מי שמפריד בין האידאה ובין המעשה, בין ירושלים של מעלה ובין זו שלמטה, בין הרוח והכוח, אינו מסוגל להיאבק על הארץ ולהגן עליה. אדם כזה, או שהוא מתייחס לארץ כאל אידאה ספיריטואלית המנותקת מן המציאות, או שהוא מתייחס אליה כאל נדל"ן הניתן למסחור.

יפתח הגלעדי לא היה תלמיד חכם גדול, וראיה לכך אפשר לראות ביחסו לנדר המוטעה שנדר, אך הוא היה מצביא גדול ובעל שאר רוח. הוא למד יפה את העבר שלנו וזכר שלא לקחנו מעמון דבר, אלא רק מסיחון האמורי. והעיקר, הוא גם חזה את העתיד. הוא הבין לעומקה את האידאולוגיה שלנו. לכן אמר יפתח למלך בני עמון דברים שלכאורה לא מתאים למנהיג יהודי לאומרם: "ועתה ה' א-להי ישראל הוריש את האמורי מפני עמו ישראל ואתה תירשנו. הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' א-להינו

מפנינו אותו נירש" (שופטים יא, כג-כד). לא מתאים למנהיג ישראל להשוות, להבדיל אלף אלפי הבדלות, את א-לוהי ישראל לכמוש. אמנם, זו השפה שמלך בני עמון מבין, אך בכל זאת אין הצדקה להשוואה כזו. אך עיון מדוקדק בדברי יפתח מדגיש את ההבדל העמוק בין ה' א-לוהי ישראל לאליל כמוש:

א. השם "כמוש" הוא שמו של אליל מקומי, לאומי ושוביניסטי, המייצג את האינטרסים הצרים של עמון. שם הויה, לעומת זאת, אינו שם פרטי אלא שם הכולל את ההויה כולה, את שהיה, שהויה ושיהיה, את כל העידינים ואת כל היקום. ה' אינו א-לוהי ישראל בלבד ואינו מייצג רק את האינטרסים שלנו. הוא מלך העולם כולו, ותיקון העולם הוא האידיאל שלו.

ב. לעומת "יורישך כמוש אלהיך", יפתח לא אמר "אשר יורישנו ה' א-לוהינו", ה' לא נתן לנו בעלות על הארץ, אלא "אשר הוריש ה' א-לוהינו מפנינו". כלומר מלכו של העולם הוא שהוריש את הארץ "מפנינו" כי הוא שלחנו לכאן. איננו אינטרסנטים, אנו שלוחי רחמנא למלא יעוד אוניברסלי, להביא בשורה לכל יושבי תבל, לתקן עולם במלכות ש-די. לשם כך, הביאנו ה' אל הארץ הזאת והוריש את העמים מפנינו. גם אתה, מלך בני עמון, מוזמן לשתף אתנו פעולה במשימה זו ולא להילחם בנו.

לצערנו, לא כל המצביאים והמדינאים לומדים היסטוריה יהודית ואידאולוגיה יהודית כמו שלמד יפתח. לא כולם יודעים על מה להיאבק ולשם מה להילחם. לא כולם מתחקים אחר שורשי הבעיה. אמנם, מצביאים ומדינאים מנהלים מלחמות באומץ לב, עורכים אימונים מפרכים, מצטיידים בכל הנדרש ובסייעתא דשמיא גם מנצחים בקרבות, אך המערכה אינה נגמרת. חלק מהמזרחנים כבר הכירו בכך שיש גם רקע אידאולוגי למלחמות והם מבינים שיש להיאבק בעיקר במוקדי התעמולה וההסתה. אך גם מוקדים אלו הם רק תופעות הצפות מעל פני השטח. יש גורם עמוק יותר למלחמות: הדת. האסלאם שולל את אמונתנו ואת דתנו. מלחמת הדת היא מלחמתו של מלך חשבון. היא גורם משמעותי השולל את עצם זכות קיומנו בכלל ובארצנו בפרט. ההתמודדות האמתית היא במישור זה.

האגדה מספרת (ברכות נד ע"ב) כי עוג מלך אדרעי, חרף עוצמתו הכוחנית, לא היה יכול לעמוד מול יצורים קטנטנים, כמו נמלים, שכוחם בפייהם. עוג עקר הר

גדול כדי להשליכו על מחנה ישראל, אולם נמלים כרסמו את ההר והוא צנח על ראשו ולא עלה בידו לבצע את זממו. הנמלים הקטנות והחלושות, שכוחן בפיהן, התגברו על עוג מלך הבשן על אף כוחו הפיזי. אגדה זו ממחישה את עומק העימות בין ישראל לעמים - שאינו רק פיזי, אלא גם רוחני.

אמנם, אין ברירה כרגע אלא להילחם באויב בכוח הזרוע, אולם נוכל לנצחון ניצחון סופי ומכריע רק כאשר גם הוא יכיר בה' א-לוהי ישראל. וכדי שזה יקרה, עלינו להתחזק באמונתנו. רק כשבנו תהיה עוצמה רוחנית, היא תוכל להשפיע על סביבותינו ועל העולם כולו, לשנות את ערכיו, את תרבותו ואת אמונותיו. רק אחרי שהיכינו את מלך חשבון, יכולנו לנצח גם את עוג מלך אדרעי. "אל תראי תולעת יעקב מתי ישראל, אני עזרתך נאום ה' וגאלך קדוש ישראל. הנה שמתך למורג חרוץ חדש בעל פיפיות תדוש הרים ותדק וגבעות כמץ תשים. תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם, ואתה תגיל בה' בקדוש ישראל תתהלל" (ישעיהו מא, ד-טז).

בימי משה ובימי יפתח לא זכינו לתיקון העולם כולו, אלא רק לתיקוננו אנו. המטרה העולמית טרם הושגה. בימינו, עלינו לשאוף לתיקון העולם באמצעותנו. "וכל בני בשר יקראו בשמך להפנות אליך כל רשעי ארץ. יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תישבע כל לשון... והיה ה' למלך על כח הארץ. ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

## תנו עוז לא-לוהים<sup>1</sup>



שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם... מכן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל... ויתילדו על משפחותם לבית אבותם... (במדבר א, ב-יח).  
- הביאו ספרי ייחוסיהם (רש"י).

לעתים מושמעת הטענה ש"מיהו יהודי? - כל מי ששרת בצה"ל". אולם התורה מדגישה את ההיפך: מי כשר לשרות צבאי? רק יהודי מיוחס, ורק אדם מבוגר האחראי לכל מעשיו להיות נידון עליהם כלפי שמים. אמנם לא מצינו שעקרונות אלו יונחחו לדורות, ומעולם לא נפסלו גרים, פסולי קהל וצעירים לשירות צבאי בישראל. אך בצו הגיוס הראשון הובלטו כמה רעיונות אשר חייבים לשמש מצע אידיאולוגי למשמעותם של צבא ומלחמה בישראל בכל דור ודור.

רעיון מרכזי בהשקפת התורה הוא שחומר ורוח קשורים הם זה בזה בקשר בל יינתק. כל תופעה חומרית נושאת משמעות רוחנית, וכל רעיון רוחני חייב להתממש בחיי המעשה. כל מאורע המתרחש בעולמנו משקף כבבואה התרחשות נעלה בספירות רוחניות. "אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין ממונה עליו מלמעלה ושומר אותו שמכה אותו ואומר לו: גדל!" (זוהר, השמטות פרק א, בראשית דף רנא ע"א). ואין כל מעשה הנעשה מתחת לשמש, שאין לו השלכות מרחיקות לכת על הנעשה למעלה מן השמש. עלילות היסטוריות אין להסבירן, אפוא, רק במסגרת הנסיבות שראיתנו החושנית השטחית רואה אותה. יש להתעלות ולהתחקות על שורשיהן העמוקים הגנוזים בעולם הרוח.

---

1. דברים שנאמרו בבית הכנסת בכפר מימון בשבת פרשת 'במדבר', כ"ד באייר תשכ"ז, השבת שלפני מלחמת ששת הימים.

מלחמה בעולם אינה רק מאבק על אינטרסים טריטוריאליים או כלכליים בלבד. לכל התגוששות ארצית מתלווים גם יסודות אידיאיים כלשהם, המתנגשים אף הם זה בזה. ביטוי ציורי לרעיון זה ניתן במדרשים המתארים את מלחמתם של שרי האומות ברקיע בשעה שמתחוללים קרבות בין העמים על האדמה.

במיוחד נכון הדבר במלחמה בה מעורב עם ישראל, שהאידיאה הרוחנית הא-לוהית היא בסיס קיומו הבלעדי.

טעות היא לחשוב ששורשי המשבר הנוכחי בסיני (=מלחמת ששת הימים) נעוצים בעבר הקרוב של 10 או 20 השנים האחרונות. שורשיו של המשבר, בו אנו נתונים עתה, נעוצים בסיני מלפני כ-4000 שנה.

סיני - שירדה שנאה לאומות עליו (שבת פט ע"א).

לשנאת ישראל אין כל הסבר אחר מלבד זה שניתן על ידי חז"ל. האנטישמיות אינה נובעת רק מכך שליהודים לא הייתה טריטוריה וסוברניות עצמיות, ולא רק משום שהמבנה הכלכלי שלהם לא היה נורמלי, כפי שהשלו את עצמם יהודים רבים בדור שעבר. הקמת המדינה, שהעניקה לנו שוויון ונורמליות בין העמים כביכול, לא זו בלבד שלא פתרה את שאלת האנטישמיות, אלא רק החריפה אותה. שנאת ישראל החלה לא בסיני של היום אלא בסיני של מתן תורה.

הא כיצד?

"ימצאהו בארץ מדבר בתוהו ילל ישימון" - מדבר היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים. תוהו ויללה היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים (במדבר רבה פר' ב' ס' י').

את הדחיפה העיקרית להתפתחות התרבות והמוסר באנושות נתן עם ישראל באמצעות תורתו. המהפכה התרבותית והמוסרית שהתחוללה במדבר, בהר סיני - היא שהולידה את כל התסיסות והמהפכות בחברה האנושית, היא שיצרה את השאיפה לתיקון והשתלמות. אלמלא אותו מאורע היסטורי כביר היה העולם כולו נשאר שקוע בקיפאון והתאבנות, בטמטום ובערות. ראשיתה של כל תרבות, בכל ארץ שהיא, היה התנ"ך. תחילתם של כל מוסר וצדק בכל חברה שהיא היו הדת היהודית וצאצאיה. דווקא מתוך הכרה בעליונותנו, מתוך

חובת תודה לראשוניותנו, מתפתח תסביך השנאה וההתמרדות המוכר לנו יפה בפסיכולוגיה:

**דאכיל מן חבריה בהית מסתכל ביה** (האוכל מחברו מתבייש מפניו – ירושלמי ערלה פ"א ה"ג).

תקומת ישראל בארצו לא סילקה את השנאה כלפינו. להיפך, עתה השנאה גדלה יותר ויותר עד אשר ייעלמו כליל גורמיה התת-הכרתיים, בשיבתה של האנושות תשובה שלימה אל א-לוהיה. רק עתה מתחיל עיקר ייעודה של היהדות, להקים מדינה למופת, מדינה של טוהר וצדק, מדינה של קדושה ודעת ה', אשר תשמש מקור לתסיסה וחיקוי למדינות כולן.

מנסיונו ההיסטורי העשיר והמר יודעים אנו שעבד ה' המשמש אור לגויים הוא גם הסובל והנגוע, המוכה והמעונה (ישעיהו נג, ד). הגיעה העת לכך שמתווי דרכה הפוליטית של המדינה ישכילו זאת ולא ישלו את עצמם ואת עמם באשליות שווא. שונאי אמת רבים – יש לנו. ידידי אמת, כציבור, כעם וכמדינה (להוציא חסידי אומות העולם **בודדים**) – אין לנו. תיתכן שותפות אינטרסים זמנית בינינו לבין עמים אחרים, ומחובתנו לחפש ולהרבות בשותפויות אלו למען קיומנו והתפתחותנו; אולם ידידים של אמת בלב ונפש כמעט לא יוכלו להיות לנו. כל אומות העולם עמדו על דמנו בעת השואה הנאצית האימה, כי החיידק האנטישמי החבוי עמוק בלבם השתיק את קול מצפונם. לא אוכזבנו מבגידתה של 'ידידתנו' צרפת בעת משבר זאת. להיפך, יש לקבל את עמדתה של צרפת בשמחה גלויה. היא פיזרה מעינינו את שרידיו של ערפל האשליות בדבר ידידות מדומה כביכול ששררה בינינו. יש לקבל את עמדתה בהבנה, וללמוד מכך לקח רב ליחסינו עם שאר 'ידידינו'. כל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה.

העולם הנוצרי לא השלים – ואינו מסוגל להשלים – עם חידוש הקוממיות והממלכתיות בישראל. קיומנו מהווה סטירת לחי המזעזעת את כל אושיותיה של התיאולוגיה הנוצרית, שלדעתה, עם ישראל – נושא הברית 'הישנה' – אין לו זכות קיום, והנצרות היא יורשתו וממלאת מקומו החוקית. אף האסלאם לא יכול היה סלוח לנו את עובדת 'בגידתנו' במחוללו, אשר ניסה לקרבנו לרעיונותיו באמצעות הכרתו הזמנית בירושלים ובקדושת השבת. תרבות

המערב, כמוה כעמי ערב, יודעת בסתר לבה שיש לה לחשוש מפנינו, מפני התחדשותנו המדינית, המשמשת מצע להתחדשות רוחנית של העולם כולו. והקומוניזם, אף הוא, נשמט ממנו כל בסיסו הפוזיטיבי, אין הוא יכול להתיימר בהצעת פתרון לבעיות הסוציאליות שנפתרו בחלקן פתרון מוצלח יותר במדינות הדמוקרטיות, והפער הסוציאלי שמקורו בנחשלות גזעית ותרבותית לא ניתן לגישור באמצעות הקומוניזם. הוא נאבק אפוא על קיומו, בנעיצת ציפורניו בבשרנו, בהיבנותו על כרעי השלילה שנותרו לפליטה ממשנתו: האתאיזם והאנטישמיות, שאינם אלא שני צדדים של מטבע אחת.

למה רגשו גויים, ולאומים יהגו ריק יתייצבו מלכי ארץ, ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו (תהילים ב, א-ב).

המאבק בו אנו נתונים - אינו על טריטוריה ונתיבי מים בלבד (=מצרי טירן), אינו רק על זכותנו לחיות וליצור ולעבד את אדמותינו בשלוה והשקט. שרשיו חבויים עמוק הרבה יותר: "על ה' ועל משיחו!"

ננתקה את מוסרותינו ונשליכה ממנו עבותינו; יושב בשמים ישחק, ה' ילעג למו (שם פס' ג-ד).

אין עינינו נשואות לרציחה והשמדה כלל. רוצים אנו בתשובת העולם ולא בהשחתתו. כל חלל אשר ייפול - לא באשמתנו הוא, ואולי אף לא באשמתו הוא. נצטער על כל יצור ה' שיכול היה לעבדו ולשרתו; אולם מחוסר ברירה נאלצים אנו לדבר בשפה שרק היא מובנת לעולם מושחת ועריץ, לשם תיקונו והשלמתו.

תרועם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם... עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה... (שם פס' ה, י).

כן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם מלא פניהם קלון ויבקשו שמך ה' (תהילים פג, טז-יז).

לא רק על אינטרסים - אף כי חיוניים הם וזכות חיים הם לנו - אנו נלחמים, אלא על ייחודו וקידוש שמו של ה' בעולם. ניצחון ישראלי - פירושו נצחונה של התורה והגברת השפעתו של הטוב והקדוש בעולם. נסיגה או כשלון ח"ו - משמעותם חילול ה' ודחיית תיקון העולם וגאולתו בפרק זמן נוסף.

הסוטר לועז של ישראל כאילו סוטר לועז של שכניה (סנהדרין נח, ב).



לא על כבודנו וחיינו אנו נלחמים, אלא על כבוד ה' וזכות קיומה ועתידה של האנושות כולה. בנשימה עצורה מחכה העולם כולו לגילוי שכינה מחודש, להתגלות נוספת של המשך מעמד הר סיני שיעלנו מהידרדרותו, שיצילנו משקיעתו המוסרית והתרבותית. באור זה ראו נביאינו ומשוררינו הקדושים כל מלחמה בין ישראל לבין אומות העולם.

ייודע כמביא למעלה בסבוך עץ קרדומות (תהילים עד, ה).

כל מכת אויב למטה כמוה כפגיעה בשכינה עצמה למעלה.

עד מתי, א-לוהים יחרף צר ינאץ שמך לנצח... אתה פוררת בעוזך ים, שיברת ראשי תנינים על המים... זכור זאת אויב חרף ה', עם נבל ניאצו שמך... קומה א-לוהים ריבה ריבך, זכור חרפתך מגי נבל כל היום (שם פס' י-כב).

ומשום כך משלבים הם תמיד את מעמד הר סיני בתוך תיאור מהלך הקרב:

יקום א-לוהים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו... א-לוהים בצאתך לפני עמך, בצעדך בשימון סלה, ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני א-לוהים, זה סיני, מפני א-לוהים א-לוהי ישראל... רכב א-לוהים ריבותיים אלפי שנאן, ד' בם סיני בקודש... תנו עוז לא-לוהים, על ישראל גאותו ועוזו בשחקים. נורא א-לוהים ממקדשיך א-ל ישראל, הוא נותן עוז ותעצומות לעם ברוך א-לוהים (תהילים סח, על פי פירוש הראב"ע והרד"ק, והשווה שירת דבורה וחבקוק).

הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז הט"ו) כולל בכלל אחד מלחמת מצווה ומלחמת רשות (אשר מטרתה להרבות גדולתו ושמעו של מלך ישראל) בהגדרת משמעותה זו של מלחמת ישראל:

מאחר שייכנס בקשרי המלחמה יישען על מקווה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו לא יירא ולא יפחד... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... שנאמר: "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם".

על רקע זה נבין אולי את התרגשותו התמוהה של יהושע שקרע את שמלותיו, העלה עפר על ראשו ונפל על פניו ארצה יום תמים בגלל מפלה צבאית אחת שבה נהרגו כ-36 איש (לפי המדרש היה זה איש אחד בלבד!). ומה הרעש, הלא כזה וכזה תאכל החרב? אולם דברי יהושע מעידים על סיבת תדהמתו:

ומה תעשה לשמך הגדול? (יהושע ז, ט).

מלחמת יהושע בכנען לא הייתה רק לשם רכישה טריטוריאלית. לא לשם כך נצטווה על השמדה טוטלית של שבעה עממים. הרבה שטחים פנויים היו בעולם, ולא הייתה כל הצדקה מוסרית לכאורה לצוות צו כה ברוטלי המנוגד לרוחה של התורה. אולם מלחמת יהושע לא הייתה מלחמת כיבוש אלא מלחמת דת, לפרסם בין כל גויי הארצות ומשפחות האדמה (להוציא את עמי כנען, שלא השלימו, שנפשם נזדהמה והורעלה ללא תקנה), שה' "הוא הא-לוהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" (יהושע ב, יא).

כשלוך קטן של צבא ה' הוא בעצם מפלתו של כל הרעיון הגדול. כל התקווה שהעולם כולו ייהפך למוטב, ויחל בתור הזהב של הגאולה השלמה, נגזזה, וביצוע החזון הנשגב נדחה לזמן מאוחר יותר. העולם נוכח לדעת שצבא ה' צבא 'נורמלי' הוא, אף הוא נוחל מפלות לעתים. כל התרשמותו מנס צליחת הירדן נמחקה, ואף העמדת שמש בגבעון לא תוכל לתקן את המעוות במילואו.

וכל זאת - משום שהצבא הנושא את דבר ה', שחייב היה לשמש לפיד ישועה בוער באשו של הר סיני, שצריך היה להצית את אש דת זו בלב כל יושבי תבל - לא מילא את ייעודו בשלמות. חייל אחד (!) נטה אל הבצע, והעיד בכך שגם צבא ה' עדיין רחוק משלמות ואינו זכאי לגאול את העולם מטומאתו. אולם הרעיון על קדושת המחנה והיותו רכב א-לוהים - חייב עדיין להינשא. התורה אוסרת על הימצאות טומאה או סינופת במחנה צבאי. מקום זה חייב להיות קדוש, בו צריכה השכינה להתגלות בגאון והדר קבל תבל ומלואה.

כי ה' א-לוהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחנך קדוש... (דברים כג, טו).

לכן הקפידה התורה בחיול הראשון של צבאות ה' ולא גייסה לצבא אלא חיילים מיוחסים, נושאי מסורת האבות בטהרתה, ואשר אחריותם האישית לייעודם הנעלה עומדת בפני ביקורת הענישה החמורה בדיני שמים.

לא עתה העת לערוך חשבון נוקב עם עם ישראל ומדינת ישראל, רמתם הרוחנית ותחושת ייעודם ההיסטורי. אסור להבליט עתה חסרונות. יש להרבות בלימוד זכות ובהדגשת האור והחיוב הבוקעים בין ערפלי השלילה הפרושים פה ושם. אך שומה עלינו לדעת שהעולם כולו אינו מכיר בישראליות חילונית.

כל הגדרה ישראלית, ולו תהיה המינימלית ביותר, לו תתכסה במעטה חילוני ביותר - מוגדרת בפנים ובחוץ כדתית. אין הגדרה אחרת ללאומיות הישראלית אלא הדת, תהיה זו דת של ברית מילה, מצוה קלה של לשון הקודש, מצוה של יישוב הארץ וזיקה לארץ ישראל, או איסור נישואי תערובת. - כל אלו הגדרות תורניות דתיות הן. לא ניתן לטשטש את העובדה שמדינת ישראל מכירה בשבת ובמועדי ישראל הכרה בלעדית, שנישואין וגירושין בה דתיים הם, שהגדרת יהודי בחוקיה היא הלכתית מובהקת, שבה מתרכז המרכז התורני הגדול והחזק בעולם היהודי. כל מלחמה בישראל תתפרש, ביודעין ובלא יודעין, בהכרה ומתחת לסף ההכרה - כמלחמה גלויה בא-לוהי ישראל ובתורת ישראל. והניצחון בו נזכה אי"ה, נצחון התורה הוא, ושלב נוסף בהתקדמותה של האנושות לקראת גאולתה המשיחית.

עובדות אלו מחייבות אותנו. אנו נדרשים להעלות את המתח הרוחני שלנו בצבא ובעורף. למרות הקשיים, חרף ההכרח להתיר איסורים שונים בשעת חירום זו, כל מצווה שאפשר לקיימה, כל רגע שניתן לנצלו ללימוד תורה ולמעשה טוב הם בחינת מסירות נפש וסיוע למאמץ המלחמתי הכפול. חייבים אנו לחשוב כבר עתה על היערכותנו הרוחנית למחרת הניצחון, על חובתנו, אחריותנו וייעודנו להפוך את מדינת ישראל למדינת התורה, מדינת מופת ליתר המדינות.

וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן הארץ והשכבתים לבטח. וארשתיך לי לעולם. וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. וארשתיך לי באמונה וידעת את ה' (הושע ב, כ-כב).

## שורש העימות עם האסלאם



לכאורה, הסיבה הישירה להתקפת הפתע של האויב מעזה היא הסכסוך המתמשך ביננו לבין ערביי ארץ ישראל, שמעולם לא השלימו עם קיומנו. הם יעשו ככל אשר לאל ידם כדי לעקור אותנו מאדמותיהם הגזולות כביכול, ביפו ובעכו, ברמלה ובתל אביב, וכן במרחבי הנגב.

מלחמה זו נועדה, בין היתר, לפזר כמה מאשליותינו. עובדת היותנו שוחרי שלום, והמחשבה השגויה של רבים מאיתנו שעם העקירה וההתנתקות מחבל עזה, ועם הנסיגה המלאה מלבנון, עקרנו את יסודות הסכסוך הטריטוריאלי בצפון ובדרום, אינה מבטיחה שגם הצד השני יגמול לנו באותה המידה. חיפוש פיתרון במישור הפוליטי **בלבד** לא יושיענו; ולא רק משום שגורם קיצוני, תמיד עלול להיות נערץ על ידי הערבים, אלא משום ששורשי הבעיה עמוקים הרבה יותר. הסכסוך אינו רק פוליטי, אלא עימות תרבותי עמוק. זו מלחמת תרבות בין כוח לרוח, בין "הקול קול יעקב" לבין "הידיים ידי עשיו".

יתרה מכך, בוודאי אין לנו שום קונפליקט ישיר עם האויב האיראני, שללא ספק עומד מאחורי המתקפה הנוראה. אין לאיראנים כלפינו שום טענה על הסגת גבול או פגיעה בגוף ובנפש. הם אפילו לא ערבים, שיכולים לטעון על פגיעה בבני עמם. ואף על פי כן איראן שואפת להשמידנו באמצעות שלוחיה, ואף באופן ישיר באמצעות נשק אטומי קטלני.

שורש השנאה הוא דתי.

לפי אמונתם הפנאטית, אין מקום לאמונה אחרת, בפרט לא במזרח התיכון, בו חייב לדעתם לשלוט האסלאם השיעי שלטון בלעדי, ללא מצרים. באופן מיוחד אין מקום ליהדות, שממנה הוא ינק את שורשי אמונתו.

האסלאם אומנם קיבל מאתנו את אמונת הייחוד, אולם הוא הקציץ אותה. הראייה קוק (אגרות הראייה ח"א סי' מד) הגדיר אמונה זו כ"מונותיאסימוס שומם ומדברי". זו "אחדות א-לוהית המטשטשת את הכול. מכל הגוונים גוון אחד היא עושה, ועושר החיים מתדלדל".

בשם אחדות הא-ל הם שוללים כל ציור, כל תמונה וכל גיוון. האומנות המוסלמית משתמשת רק בערבסקות וצורות הנדסיות מלאכותיות, בעוד שאמונת הייחוד הישראלית היא "אחדות המחיה את הריבוי... היא לא תוכל להמעיט את רשמי החיים, כי אם להרבותם".

בגלל חד-גוניותה של האמונה המוסלמית, היא לא יכלה להכיר בגוונים אחרים של אמונה באותו הא-ל האחד. לכן הרדיקליים שבין המוסלמים והאייתולות האיראניות נלחמים בכל מי ששונה מהם, ובפרט ביהדות.

אמונת הייחוד המדברית והפראית שלהם בנויה על הכוח. "אללה" הוא אצלם אלוהי האלימות והאכזריות (הכוחנות והאלימות מאפיינות את התרבות והחברה האסלאמיות. מכאן שרשרת הרציחות המתגברת בחברה הערבית בארץ), בעוד שאצלנו ה' הוא מידת החסד והרחמים.

אומנם גם אנו מרשים לעצמנו את השימוש בכוח, אולם רק בשעת הדחק, לצורך הגנה בלבד, כשאין ברירה אחרת. מלחמת הקיום מאלצת אותנו להשתמש בעל כורחנו גם באלימות. אולם זהו החריג. איננו כופים את אמונתנו על זולתנו. ומכאן גם יחסנו לאסלאם ולדרכי אמונה אחרות השונות משלנו.

לעומת זאת, אצלם הג'יהאד הוא מצוות עשה לכתחילה שיש לקיימה "בהידור", כולל במחיר של התאבדות עצמית. אצלם השילוב של צרות אופק והערצת כוח מניעות את גלגלי המהפכה הדתית שלהם. צירוף של אטימות ואלימות מולידות את הגרעין הפנימי של הגרעין האטומי, ואת האכזריות המפלצתית של החמאס.

יש המפרשים בטעות את העימות בינינו לבין האסלאם כעימות כולל בין דת לחילוניות. הדת מוצגת בעצם טבעה כאנטי מודרנית. והדת - והכוונה לכל דת - חייבת להילחם בקידמה ובמודרנה; ומשום כך, האסלאם הרדיקאלי הלו-

חם בקידמה רואה בנו את נציגה בקדמת הים התיכון, כשם שהוא נלחם נגד ארצות הברית של אמריקה, המעצמה התרבותית המערבית העיקרית.

ולא היא. המאבק עמוק יותר. הוא לא רק נגד תרבות המערב והמודרנה אלא נגד שורשיהן העמוקים יותר, שיסודם באמונת הגאולה של היהדות.

אמונת הייחוד שלו שונה משלנו. א-לוהי ישראל הוא לא אלוהי החרב והרצח ללא הבחנה של אנשים נשים וילדים. א-לוהינו הוא א-לוהי החסד והרחמים, א-לוהי הצדק, האמת והשלום.

היהדות אינה פוסלת את המודרנה ואת הקידמה. היא שוללת תופעות פסולות המתלוות אליהן, אולם לא את עצם התופעה. היהדות רואה במודרנה עצמה תופעה חיובית, שמקורה באידיאה רוחנית. השאיפה להתקדמות ולהתחדשות היא בשורשה שאיפה לתיקון ולשלמות.

לעומתה, האסלאם הרדיקאלי הוא דת פטליסטית השוללת קידמה, החונקת ומדכאת כל יוזמה אנושית שעומדת בבסיס החיים המודרניים. זוהי דת המדבר הצחיח והשומם. זו דת הסותמת בארות. כי אינה יכולה לסבול את הפיתוח את הקידמה. היא מכירה בה רק בתור כוח כלכלי וטכנולוגי, אך ללא המסרים המערביים שבה. לא רק בארות מים כפשוטם היא ממלאת עפר, אלא גם את הבארות של מי הדעת הנובעים ממקור המים החיים אלו, ולכן הם סותמים אותם. היא מתמרדת נגד השפעתו של עם הרוח, שאותו כינתה בעצמה 'עם הספר'.

המטרה המוצהרת של ממשלת ישראל במלחמה זו היא לעקר את החמס מכוחו הצבאי והמדיני; אך כל עוד לא תיעקר מן השורש השקפתו הדתית, לא ייפתרו שורשי הסכסוך.

לטווח הארוך, יש לעודד מגמות של אסלאם רך יותר, שאיתו היה לנו שיח ושיג והפריה הדדית לאורך הדורות. כידוע, תקופת ימי הביניים הייתה דווקא פריחה ושגשוג ליהדות ולאסלאם שהביאה להשפעה הדדית ביניהן. ביהדות מכונה תקופה זו בשם "תור הזהב". היצירות התורניות, ההגותיות והספרותיות

הגדולות ביותר נוצרו באותה עת. יהודים ומוסלמים פיתחו יחד את ענפי המדע השונים, כגון: מתמטיקה, רפואה ופילוסופיה.

אולם התנאי הבסיסי לכך, הוא בסיס משותף, ובלעדיו המרחק הוא כה גדול, עד שלא ניתן ליצור שום הפריה. הבסיס המשותף ליהדות ולאסלאם הוא המונותאיזם, האמונה באחדות הא-ל. ומכאן גם האמונה באחדות האנושות. כולנו מאמינים באותו א-ל, אלא שיש לנו דרכים שונות לבטא אמונה זו. ההבדלים העיקריים הם בחלק המעשי. אולם גם כאן יש מכנה משותף. כידוע, הדת היהודית אינה דורשת מאחרים להיות יהודים, אולם בכל זאת היא מציעה מכנה משותף במידה מסוימת. המדובר בשבע מצוות בני נח, שביניהן איסור רציחה, ניאוף וגנבה, וכן חברה צודקת שיש בה שלטון חוק.

עוד יבוא יום והאסלאם יתעשת ולא רק יחזור לימי הזוהר שלו, שבהם הא קידם את האנושות כולה שחיייתה אז בחשכת הבערות, והעלה אותה במדע ובפילוסופיה, בשירה וברפואה, כשהוא פועל בשיתוף של בעלי כשרונות יהודיים; אלא יתקדם הלאה. עוד תקום מנהיגות ערבית שתמאס בפיגור, בעוני, בפער החברתי, בדיקטטורה ובבערות, ותפנה את כל האנרגיות הנפשיות, האנושיות והכלכליות לשינוי דרכו הנלוזה של האסלאם ותקרב אותו למוצאו היהודי. בינתיים נגזר עלינו לסבול את פרא האדם אשר "ידו בכול ויד כול בו".

לעת עתה, הזרם הדומיננטי באסלאם אינו מאפשר לקיים את אותו בסיס משותף, ונגזר עלינו להתעמת אתו כדי לעקור אותו מן השורש.

כך הכריע הקב"ה בוויכוח שבין אברהם אבינו לבין שרה אמנו, שלא בשלו התנאים ליצור את הקירבה הרעיונית שבין בני ישמעאל לצאצאי יצחק, ויש לגרש את בן האמה מפני בן הגבירה. אולם לא בכדי התורה נותנת מקום לסברתו של אברהם אבינו, שיש מקום עקרוני לחזון של שיתוף פעולה בין שתי הדתות המונותאיסטיות, כשהתנאים יאפשרו זאת. "לכל זמן ועת לכל חפץ... עת מלחמה ועת שלום".

## אורות המלחמה לפרקי המלחמה בספר 'אורות' לראי"ה קוק



'המלחמה' - הוא קובץ פסקאות ששולב בספר 'אורות'. הפסקאות נכתבו ע"י הראי"ה זצ"ל בזמן מלחמת העולם הראשונה. המלקט והעורך מתוך כתבי הראי"ה הוא בנו - הרצי"ה קוק זצ"ל.

לכאורה אין לך סתירה גדולה יותר בין המושג 'מלחמה' ובין השם 'אורות'. מלחמה היא חושך וצלמוות, ומה להם ולאורות? זאת ועוד, לכאורה אין לך סתירה גדולה יותר באישיותו והגותו של הראי"ה בעל ה'אחדות הכוללת', 'הטוב הכללי' ו'השלום העולמי', שהמוטיב המרכזי שלה הוא אהבה, אחדות ושלום, מאשר העיסוק בנושא המלחמה, שהוא כולו מלא אלימות, רוע, אכזריות ושנאה. אלא שהיא הנותנת: הראי"ה, כשמו כן הוא, רואה לעומק את הטוב מתוך הרוע, את האור מתוך החושך, את האהבה מתוך השנאה ואת השלום שיצמח מתוך המלחמה.

כאמור, נושא המלחמה מכיל בתוכו סתירות רבות: יחודיות לאומית מול אוניברסליות, לאומיות מול לאומנות, אהבת מולדת מול שנאת לאומים אחרים, גבורה כוחנית ואכזרית מול צדק ומוסר, דין וחסד, ישראל והעמים, בניין וסתירה, גלות וגאולה, העולם הזה וימות משיח.

הראי"ה, שרואה את נקודת הטוב בכל רוע, הוא אופטימי, וגם בימי האפלה, בסערת מלחמת העולם הראשונה, הוא מצפה לטוב. הוא ציפה לרגלו של משיח שיביא את עם ישראל לשלמותו, ולהריסת כל מכוני התרבות על זוהמתם הרעה וארסן הצפעוני. הוא קיווה לעולם חדש, תרבותי יותר ומוסרי יותר, שיקום על חורבותיו של העולם הישן.



ציפייתו של הראי"ה התממשה רק בחלקה. כתוצאה ממלחמת העולם הראשונה התפוררה האימפריה הטורקית הרקובה ונעשה סדר מדיני חדש בעולם, בעיקר במזרח התיכון. בריטניה קיבלה מנדט על ארץ ישראל והתחייבה לממש את הצהרת בלפור, שלפיה יקום בית לאומי לעם ישראל בארץ ישראל. אך צפייתו למהפך תרבותי ומוסרי בעולם לא התממשה. מכוני התרבות האירופאית נותרו על תילם. יתרה מזאת, זרעי הפורענות של מלחמת העולם השנייה, שעלתה באימת זוועותיה על הראשונה, נזרעו עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה, וכתוצאה ממנה. אירופה נעשתה אלימה וכוחנית יותר, לאומנית, ושובניסטית ופשיסטית. האנטישמיות גאתה והגיעה לשיאים שלא הכרנו עד אז, והתוצאה הנוראה היתה השמדת יהדות אירופה במלחמת העולם השנייה ע"י גרמניה הנאצית, בשיתוף פעולה אקטיבי ופאסיבי של יתר עמי אירופה.

הראי"ה כתב את דבריו לא למטרה עיונית גרידא. הוא שאף לעצב השקפת עולם וליישמה הלכה למעשה ע"י הסקת מסקנות רוחניות ומעשיות מרעיונותיו. הדבר מתייחס בעיקר לספרו 'אורות' שבו כונסו דבריו האקטואליים, בהם הוא מפרש את מאורעות התקופה על פי הגותו העיונית העמוקה. הוא ציפה משומעי לקחו לקום ולעשות מעשים. גם פרקי 'המלחמה' הם חלק מספר זה, ואי אפשר לעיין בהם מבלי להסיק מהם התייחסויות רלוונטיות לימינו.

דווקא פרקי המלחמה הם מהרלוונטיים ביותר לדורנו, בו אנו נתונים במצב של מלחמה מתמשכת, עם עליות וירידות בעוצמתה, קרוב למאה שנה. אמנם רבים חללים הפילה, אך בעזר ה' ית' ניצחנו בקרבות רבים. אנו רואים בצורך להילחם צידוק מוסרי ואף מצווה מן התורה. עם זאת, אין להתעלם מתופעות שליליות המתלוות בהכרח למצב מלחמתי. הצורך להשתמש בכוח, ההכרח לשפוך דם, עלולים להשחית את הנפש ולטפח תפיסות לאומניות קיצוניות ושובניסטיות, לזלזול בכבוד האדם, כל אדם באשר הוא אדם. ויש גם התולים את זינם בכתבי הראי"ה בכלל ובפרקי המלחמה בפרט. הם יוצרים תדמית שלילית לראי"ה ולבנו הרצי"ה ולתורת ישראל בכלל. זהו חילול השם!

אך מי שמכיר את רעיונותיו של הראי"ה יודע שלמרות ניצוצי האור שהוא ראה בחשכת מאפליה של המלחמה, הוא מעולם לא ראה במלחמה ערך של

לכתחילה אלא רק של דיעבד (ר' אישים ושיטות' להרש"י ז"ל - 'המלחמה' עמ' מ'). נכון הוא שיש בתורה מושג של 'מלחמת מצווה', אך אין 'מצוות מלחמה' לכתחילה. כל מלחמה היא תוצאה מאילוץ בעל כורחנו. גם הרמב"ן, המגדיר את מצוות כיבוש הארץ כ'מלחמת מצווה', לא אמר שיש 'מצוות מלחמה'. זו אינה הדרך היחידה לקיום המצווה. אם אפשר להשיג אותה מטרה בדרכי שלום - דרך זו עדיפה.

בפרק ה' (במאמר 'המלחמה', בספר אורות) מדבר הראי"ה על ריאקציה שהתבטאה במלחמה, נגד הכבישה המוסרית של התרבות החילונית ששלטה באירופה. מה כוונתו?

הראי"ה התכוון לריאקציה של אירופה נגד המוסר הנוצרי, שרוממות אהבה בגרונו וחרב פיפיות של שנאה בידו. מצד אחד הנצרות שוללת את המאבק האנושי נגד הרוע בעולם, ומשאירה תפקיד זה לשמים, ומצד שני בו זמנית לא היה יום אחד באירופה הנוצרית ללא אלימות וללא שפיכות דמים. המלחמה משחררת במידה מסוימת את העולם מהתפיסה הנוצרית. נגד הרוע צריך להילחם גם בכוח, אם אין דרך אחרת למגרו. במלחמת העולם הראשונה היה קשה לקבוע מי הרע ומי הטוב, כולם לחמו זה בזה. במלחמת העולם השנייה העימות היה ברור יותר, היתה זו מלחמת בני אור בבני חושך. וגם אז הכנסיה שתקה; היא שמרה על 'ניטראליות'.

ואכן דברי הראי"ה תורה הם וצריכים לימוד. האם נכון לומר שה' עושה מלחמות' לכתחילה כדי להוציא מהן תוצאות חיוביות מסוימות? ניקח את מלחמת העולם השנייה כדוגמא. גם ממנה יצא עם ישראל עם בשורה גדולה - הקמת המדינה. הצורך לפתור את מצוקתם של שרידי השואה, שלא ניתן היה לפותרה באירופה, היה אחד הגורמים העיקריים - יחד עם נקיפות המצפון של עמי העולם - לתת מענה והגן לעם ישראל, מה שהביא לבסוף להחלטה להקים מדינה יהודית בחלק מארץ ישראל. האם ניתן להעלות על הדעת שלכתחילה עשה ה' מלחמה כה זוועתית ונוראה רק כדי שנצא ממנה עם מדינה? עם כל ההערכה למדינה, הלב ממאן לקבל 'הסבר' כה מצמרר. גם על מלחמת העולם הראשונה יש לשאול שאלה דומה: האם הראי"ה התכוון לומר שה' יזם את

המלחמה, על כל סבלותיה, ייסוריה ושפך דמיה, כולל של רבים מעם ישראל, רק בשביל התוצאה של הצהרת בלפור? וכן ביחס לכל המלחמות: האם תוצאה חיובית לעם ישראל, חשובה ככל שתהיה, מצדיקה את כל ההרס והחורבן, השכול והיתמות, הסבל והעינויים של המלחמות? האם ניתן להכשיר את השרץ המפלצתי הזה בגלל תוצאה כל שהיא? ההגיון האנושי אינו מסוגל לקבל זאת.

נושא זה, של עצם הצידוק למלחמה, מחייב מחשבה מעמיקה, בפרט כשעוסקים בהגותו של הראי"ה. המלחמות נגרמות בדרך כלל ע"י אגואיזם. מנהיגים בעלי שגעונות גדלות ואטימות לב, גוררים אחריהם את עמיהם להרפתקאות מסוכנות ומסכנות. ה' נותן לכל אדם, גם למטורפים, בחירה חופשית. הוא נותן לאדם חבל ארוך של חופש פעולה, גם אם הפעולה עלולה להידרדר לדיוטה שטנית התחטונה ביותר, ואף מעבר לה. הוא מצפה שהאדם יסיק בעצמו ומעצמו את המסקנה הנכונה וילמד מוסר השכל: עולם חסד יבנה. ללא צדק וחמלה אין קיום לחברה האנושית ולאדם שנברא בצלם. ה' רק מנצל את הכאוס שבני האדם יצרו בשגעונותיהם על מנת לקדם את העולם, ולו במעט, לקראת תיקונו ושלמותו. בסופו של דבר, מכל מלחמה עולמית יוצא גם משהו טוב לעם ישראל, שתפקידו להעלות את העולם כולו. הגורם המלחמתי הוא רק בדיעבד. לכתחילה ראוי היה לתקן את העולם בדרך החיובית.

זו כוונת הראי"ה באומרו שאלמלא חטא העגל היה ניתן להשפיע על העולם בדרכי שלום. העגל מבטא כוח, אומנם לא כוח חייתי טורף ודורס, אלא רק כוח בהמי גס של מלך הבהמות - השור - שגם הוא עלול לנגוח בקרניו. בחטא העגל העדיף עם ישראל את הערצת הכוח על הרוח, על משה שקיבל תורה בסיני. התוצאה היתה הכרח להשתמש בכיבוש הארץ בכוחות ובאלימות. אלמלא הערצת הכוח ע"י עם ישראל, גם עמי כנען היו מקבלים את עליונות הרוח ומכתתים חרבותיהם לאתים. לא בחיל ולא בכוח יבוא העולם לאמונה זכה וטהורה. בעקיפין, גם מדרך עקלקלה זו העולם יגיע לבסוף ליעודו, אולם רק אחרי הרבה עיקולי ופשוטי. תפקידו של עם ישראל להורות את הדרך בהעדפת הרוח. לשם כך החזירנו ה' לארצנו.

אם נלך בעקבות רעיונותיו של הראי"ה, נראה לי שציפיותיו שלא התממשו

במלחמת העולם הראשונה, בכל זאת התממשו במידה מסוימת וחלקית במלחמת העולם השנייה. מכוני התרבות האירופאיות אמנם לא קרסו, אך אי אפשר להתעלם מכך שדווקא זוועותיה של מלחמת העולם השנייה, ובפרט השואה שעברה עלינו, הקהו במידה מסוימת את שיניהן וצפורניהן של הלאומנות והגזענות. העולם מסתייג היום משוביניזם ואימפריאליזם. למרבה האירוניה אירופה מאשימה דווקא אותנו, העם הנרדף, היחיד בעולם שכל לאומיותו היא במהותה אוניברסאלית, כפי שהראי"ה הגדיר אותנו, וצבאנו הוא המוסרי ביותר בעולם, באותן מחלות שאפיינו את תרבותה בעיקר בדורות האחרונים.

ומעט ביקורת פנימית. לצערנו, גם אצלנו יש שאינם מבחינים בין לאומיות כשרה וטהורה ובין לאומנות פראית וגסה. בהתלהמותם הם תולים את זינם בכתבי הראי"ה ובכך מוציאים שם רע על תורת ישראל, עם ישראל ועל הראי"ה והגותו, הגם שהיא רחוקה מרעיונות אלה כרחוק מזרח ממערב. במקביל, לא חסרים קוראים שטחיים המוציאים קטעים מהקשרם מכתבי הראי"ה ותולים בו ובבנו הרצי"ה רעיונות פסולים שלא עלו על ליבם. נאמר בפה מלא ובלא כחל וסרק: לא היו מי ששללו תופעות לאומניות וכוחניות יותר מאשר הראי"ה והרצי"ה.

## ארץ הנקנית בייסורים



אמנם ארץ ישראל הובטחה לאברהם ולזרעו, וההבטחה חזרה ונשנתה פעמים מספר, אך טעות תהיה בידי האומר שההבטחה קויימה בצורה פשטנית, כפי שהיינו מדמים לחשוב. בין הדברים הנקנים בייסורים היא ארץ ישראל, ובהבטחה החגיגית ביותר שהובטחה לאברהם בברית בין הבתרים נאמרו דברים סתומים, אשר דיים לזעזע ולהחריד כל קורא בהם:

וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם. ויהי השמש לבוא, ותרדמה נפלה על אברם, והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ויאמר לאברם: ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לו להם ועבדים וענו אותם... ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אשר אשר עבר בין הגורים האלה. ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת (בראשית טו, יא-יח).

הארץ הובטחה אם כן לאברהם, אך קיום ההבטחה יבוא לאחר חשכה ועלטה, אש ועשן. ארץ ישראל אינה מציאה הבאה בהיסח הדעת. כדי שארץ ישראל תהיה לקניין נפשי נצחי ומוחלט לזרעו של אברהם, היא טעונה ייסורים. זאת הברית אשר כרת ה' בין אברהם לארצו, כי רק היא ברית אמת שאין להתכחש לה. כי רק בברית כזאת קונה עם את ארצו ויוצר זיקה נפשית שאין אפשרות עולמית לבטלה בינו לבין אדמתו. העובדה שגם בהיות ישראל גולה מאדמתו אלפים בשנים לא הכיר אלא במולדת אחת, ואליה פנה בכל תפילותיו ותקוותיו, היא המוכיחה כי גם בגלות שמרנו על הקניין בנפשנו ודומה הדבר כאילו החזקנו בה בפועל ממש.

ההבטחה שניתנה לאברהם לא הייתה, אפוא, מתנת חינם. ההבטחה הייתה שאברהם וזרעו יתייסרו קשות ויעמדו בניסיונות מרים ובמבחנים חמורים כדי שהארץ תהיה שלהם, חלק מנפשם ותמצית מדמם. בעקשנותם יקנו את הארץ,

בסבל רב ובמאמצים שאין לתארם יזכו בכל שעל אדמה כי שלהם הארץ, ואף על פי כן, ודווקא משום כך, תיבחן אהבתם אליה, ובכך גם תגדל ותתחזק.

פוליטיקאים ודיפלומטים יבטיחו הבטחות, האו"ם יחליט, העולם יאשר, אולם כל אלו יישארו פיסות נייר. כי רק מעשים ישראלים הם שיקבעו את חזקתו של עם ישראל על ארצו. אפילו חלקת קבר זעירה באדמת טרשים נידחת לא תהיה נחלה יהודית בלי קושי. ההבטחה - כשם שיש בה נס, יש בה ניסיון.

### **קברים חיים**

קבורת שרה במערת המכפלה, עקדת יצחק על הר המוריה וקבורת יוסף בשכם - הקבר והעקדה, שבדרך כלל מקפדי חיים הם, בארץ ישראל יוצרי חיים הם. בלעדיהם לא היו נוצרים חיים ישראלים בארץ. לא בכדי קושרת האגדה את תחיית המתים עם ארץ ישראל דווקא. קניית שדה בארץ ישראל היא ערך ואידיאל נשגב, ולא צורך בלבד שאותו מנחים שיקולים צרי אופק של נוחיות מדינית, הנאה כלכלית וסטטיסטיקה דמוגרפית.

## ערך ההקרבה



על פסגת הר המוריה ניצב לו אברהם העברי. הוא מעבר מזה והעולם כולו מעבר מזה. עומד הוא לעשות מעשה גדול ונורא ביותר. הוא נמצא כרגע בשיא עלייתו הרוחנית עד כה. הוא עבר כבר את שלב ההתלבטויות. הוא שלם עם עצמו. הוא משוכנע שהוא עושה מעשה מוסרי ביותר. אך מציקה לו השאלה: האם הוא יובן גם ע"י האחרים מהעבר השני? האם צאצאיו שלו בדורות הבאים יבינו אותו? האם לא יבקרו אותו? האם לא יגמדו את דמותו? האם לא ימירו את אמונתו הגדולה, המוסרית והצרופה בגישה קשוחה אנטי מוסרית?

### התלבטותו של אברהם

לא נסתרה מעיני חז"ל, בניו של אברהם, הבעייתיות הקשה שבדרישה הנוראה להקריב אדם בכלל ובן בפרט. יש מדרשים הרומזים להתלבטותו הנפשית הקשה של אברהם. גם המשנה, האומרת שבין ברכות התענית כלולה הברכה "עננו כשם שענית לאברהם אבינו בהר המוריה", אולי רומזת לכך שאברהם התפלל בשלב מסוים שבנו לא יעלה לעולה. אולם כל הספקות, הן הפרשניות והן של אברהם עצמו, נדחו מפני ההחלטה החד משמעית וההירואית של אברהם לעשות את המעשה. אין עוררין על גבורת נפשו של אברהם, על אמונתו הלוהטת ועל מסירות הנפש שלו. ועם זאת גם אין עוררין על מוסריותו. הלכה למעשה, עם ישראל לדורותיו רואה בעקדה את פסגת התעלותו של אברהם אבינו ואת שיאו הרוחני והמוסרי הנעלה ביותר.

## דוגמא לדורות

את עקדת יצחק יש להבין על רקע הדורות הבאים. מעשי אבות סימן לבנים. ליתר דיוק: סימני הבנים הם הגורמים למעשי האבות. העקדה צריכה לשמש דוגמא לדורות.

העקדה לא רק נקבעה ע"י ההלכה. היא עצמה קבעה הלכות גדולות. יותר מכל הלכה אחרת, העמידה העקדה נורמה נוראת הוד בישראל. העקדה שימשה מקור השראה לדורות למסירות נפש כנורמה על-הלכתית. במצווה כה תובענית לא די לבוא אל האדם רק בדרישה פורמאלית של ההלכה, יש צורך במוטיבציה נוספת - בהשראה. ואת זו נתנה העקדה.

זר לא יבין זאת.

אברהם היה בשעת העקדה בשיא התרוממותו הנפשית. הוא חש באותה שעה שאינו אב פרטי העוקד את בנו יחידו אהובו, אלא הוא אבי האומה שמעשיו ישמשו סימן ודוגמא לבניו אחריו. הוא ידע שעל זרעו יהיה להתמודד עם שאלות קיומיות חמורות ביותר ועליו להראות דוגמא אישית. זו נקודת המבחן של העם העברי, שהוא מעבר מזה וכל העולם כולו מהעבר האחר. היכול להישרד במדבר העמים שורץ חיותו טרף העומדים לבלעו חיים? למרבה הפרדוקס, רצון הקיום של עם ישראל הוא שמורה לו על מסירות נפשו, למען קיומו. קיום זה אינו קיום פיזי-אישי. הוא קיום ערכי התרבות והמוסר הכלל-אנושיים. הערכים הם תמצית קיומו של עם ישראל.

עם זאת יש להדגיש שהמסר של העקדה אינו רק נכונות **למות** על קידוש השם אלא גם, ובעיקר, לחיות **חיים** של קידוש ה'. יצחק ירד מהמזבח ונשאר עולה תמימה. כל חיי המעשה שלו התקדשו בקדושת העקדה. המוות על קידוש השם הוא רק בדלית ברירה. לכתחילה - אנו מעדיפים **חיים** של מסירות נפש.

## חיי ערך או ערך החיים!?

מסירות נפש עלולה להיחשב כשלילית לבני התקופה הפוסט-מודרנית. ליהרג עבור ערך? למסור את הנפש למען אידיאל?! האם קיימים בכלל



מושגים כגון אידיאלים, או ערכים, שהם נעלים מעל האדם עצמו? לכאורה, החיים הוויטאליים הם הערך העליון והבלעדי לבן דורנו. אולם אין הדבר נכון. החיים הוויטאליים אינם ערך עליון. **החיים הערכיים** הם ערך עליון.

כשהורים שוכלים בן למען כלל ישראל והם מצדיקים עליהם את הדין, הם מתעלים באותה שעה לדרגת אברהם אבינו. הם הופכים לעולה תמימה, לקודש קדשים, בהר המזריה.

### **המהפך האידיאולוגי**

בראשית דרכה של ההתיישבות החדשה בארץ התייחסה החברה הישראלית אל הקורבנות שנפלו לצערנו כעל נעקדים על המזבח. היא המשיכה את הראייה המוסרית של מורשת ישראל. בשלבים מאוחרים יותר נדמה היה שהתהפך הגלגל. העקדה הפכה מטרה לחיצי לעג וביקורת. הלכה והשתלטה תפיסה פרטנית המעמידה את הפרט במרכז. הפרט נותק מהכלל, ולכן לא היה מסוגל לראות ערך בהקרבת הפרט למען הכלל. הצורך של "טוב לחיות בעד עצמנו" החליף את הערך של "טוב למות בעד ארצנו". באווירה כזו העקדה הופכת למעשה "לא מוסרי" כביכול. העקדה המכריזה עיקרון הפוך מציקה לבן דורנו המבולבל, כי היא תובעת ממנו ראייה מוסרית נעלה יותר.

זה תפקידו של השופר מקרן האיל, להפנים את רעיון העקדה ולהפוך את מידת הדין שבתפיסה הפרטנית המצומצמת, הקטנונית והלא-מוסרית של חלק מבני דורנו למידת הרחמים, המעמידה את ערך הכלל ואת הערכים המוסריים בכלל בראש הסולם. וזאת מבלי לקפח ולדכא את הפרט. פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, כאשר תרועה שבורה, מרוסקת ופרטנית באמצע.

### **"וירא את המקום מרחוק"**

ממרחקי דורות עומד אברהם ומשקיף לדורות הבאים. הוא לא רק אב ויצחק אינו רק בנו יחידו ואהובו. הם מייצגים את עם ישראל, ובעצם את האנושות כולה. מעמד לאומי וכלל אוניברסלי מתחולל כאן. לא מוות יש כאן אלא חיים עד העולם.

אי שם, רחוק ועמוק, מתחתית ההר, הוא שומע את ההתלחשויות של נעריו. אין הם אלא גמדי ליל היושבים שם למטה עם החמור ושופטים את מעשהו בעיניהם הטרוטות מזווית ראייתם הכהה. אין הם מבינים אותו. הם לא חווים את מה שעובר עליו. הם חיים את הרגע - הוא את הנצח. הם את ההווה - הוא את העתיד. הם את הצורך, הוא - את הערך. הם את היחיד הפרטני, הוא - את הכלל. הם רואים את עצמם "הומניסטים" יותר ממנו. ומעיזים לבקרו ולשופטו.

לעומתם - בניו של אברהם, צאצאיו של יצחק הנעקד, אינם מתלבטים לרגע. הם ינהרו במאותיהם לחוש לעזרת אחיהם בדרום בעיצומה של ההתקפה, מבלי שקיבלו פקודה מאף אחד, תוך גילויי גבורה יוצאי דופן. הם יתגייסו למערכה ברבבותיהם מתוך נכונות מלאה למסור את נפשם על עמם ואמונתם.

## רעיון העקדה



לאחרונה הושמעה בציבור מעין "הסתייגות" מרעיון העקדה כפי שהוא נתפס בתודעת עם ישראל. הדבר לווה בפגיעה רגשית קשה במשפחת השכול בארץ, הרואה ב'עקדה' נחמה פורתא לקורבנם היקר.

רעיון העקדה בישראל, התופס מקום כה חשוב בעיקר בחוויות של הימים הנוראים, לא בא להטיף לקורבנות אדם, חלילה. אדרבה, אחד מלקחיו של מעשה העקידה הוא **שלילת קורבן אדם**. "אשר לא ציוויתי ולא דיברתי ולא עלתה על לבי" (ירמיהו יט, ה), שאדם יישחט כפולחן לה'. תורתנו היא תורת **חיים** ועיקר קיומה כאן בחיינו עלי אדמות. אלא שחיים ערכיים רוחניים ייתכנו רק כאשר יש **נכונות** גם למסור את הנפש ברגעים קריטיים. ישנם מצבים, והם **חריגים ביותר**, שבהם חייב אדם לוותר על חייו הפרטיים, הפיזיים, למען ערכים נעלים, מוחלטים וכלליים. בלי נכונות זו אין לחיינו כאן כל משמעות וכל ערך. רק לאחר הכרה זו שבים אנו לחיינו הארציים ומיישמים את רעיון העקדה כאן **בחיים**.

העקדה היא מוטיב מרכזי בתולדות עם ישראל, בתפילות, בסליחות ובפיוטים היא שיא השיאים בנסיונותיו של אברהם אב האומה, ומאז ועד היום היא מלווה אותנו בכל אורחות חיינו. השפעתה ניכרת גם על ההלכה, בכמה תחומים.

מרן הרב קוק זצ"ל פותח את פירושו הנפלא על העקדה בביאור הפסוק:  
"ויהי אחר הדברים האלה והא-לוהים ניסה את אברהם":

המאורע הגדול, אשר היה ליסוד העלייה הרוחנית של כל האנושות כולה... כל מה שעבר על המצוי כולו, הוא הכשר לקראת המאורע הנורא הזה, הנותן צורה מפליאה ומאירה לכל היקום.

העקדה היא אפוא מהפך בתרבות האנושית. היא פותחת דף חדש במהות הפנימית ובאורחות החיים של האדם. ננסה להסביר את הדברים עפ"י הבנתנו, עד כמה שזו מגעת.

התפיסה האלילית הפרימיטיבית, אע"פ שהעריצה כוחות עליונים וסגדה להם עפ"י דרכה, ראתה בפולחן ריצויים של כוחות אלו, כדי שהאדם יוכל להמשיך את אורח חייו התקין. היא ראתה בזה מעין פריעת מס לשלטון כדי שהלה לא יפריע לאדם לעשות כעולה על רוחו. אף אצל הדתות הגדולות שהתעלו מעל לרמה האלילית הגסה, נשארה עדיין תפיסת הפולחן הפרימיטיבי. על האדם לפרוע חובות מסוימים לא-ל כדי שיכול לחיות את יתרת חייו באוות נפשו, ואף להשתקע בכל תאוותיו השפלות. טובת האדם ותועלתו הפרטית נשארה העיקר וההכרה במציאות הא-לוהית טפלה לה.

העקדה הביאה לעולם מטרה ותכלית, שעד היום טרם נקלטה היטב.

אברהם לימד בניסיון זה שהאדם בכל אישיותו, בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, בכל הכרתו ובכל תחומי פעילותו, אינו אלא מרכבה לשכינה. הוא מתמסר התמסרות מוחלטת לרצון ה'. הוא עצמו, וכל תוכניותיו ומפעליו, דרך חייו, מחשבותיו ורצונותיו - חייבים להיכלל ברצון ה'. וזאת לא מתוך דיכוי והתבטלות עצמית; אדרבה, מתוך הכרה מלאה בכוחותיו, תבונתו ורגשותיו, שכוללים בתוכם גם את רגשי האהבה והחמלה. את כל אלו הוא מעלה עולה לה'. זוהי משמעותו העמוקה של הקורבן. "אדם כי יקריב מכם". את עצמו חייב האדם להעלות בלהב המזבח.

לא מוות על קידוש ה' בלבד, לא ויתור על התבונה העצמית, אלא חיים של קידוש השם. חיים במלוא אונם, במלוא חיוניותם; ועם זאת, ומחמת זאת - קודש הם לה'.

"וישב אברהם אל נעריו". הוא לא נשאר רק במרומי הפסגות הנאצלות. הוא הוריד את דרך החיים העליונה, אליה הגיע בהר, אל הנערים היושבים עם החמור. לקשר גם את החומריות אל המזבח שבראש ההר - משימה זו קשה היא מאוד, מחייבת היא את האדם בכל עת ובכל שעה. אך היא הנותנת לו ולחייו משמעות אמיתית. "ואתם הדבקים בה' א-לוהיכם חיים כולכם היום".

## אוזר ישראל בגבורה



בברכתו לישראל מתאר בלעם את גבורתם ומדמה אותם לאריה ולביא:

”הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה” (במדבר כג, כד).

אמת, יש גבורה בישראל, וכשהוא נאלץ להילחם, הוא מסוגל גם לטרוף כארי. אולם מה שאצל בלעם הוא לכתחילה, אצל ישראל הוא רק בדיעבד. גבורת הגוף אינה אידאל בישראל, אלא גבורת הרוח. רק כאשר אין ברירה, נאלץ עם ישראל להשתמש בגבורת הגוף. הסכנה הנשקפת לו מהגויים, היא המאלצת אותו לכך. האריות הנועצים בו את שיניהם ואת ציפורניהם, הם שעשוהו לאריה בעל כורחו, בניגוד לטבעו העצמי.

מעתה תובן לנו דרשת חז”ל את ברכת בלעם: ”הן עם כלביא יקום - כשהן עומדין משנתן שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות”. חז”ל לא עקרו את הכתוב ממשמעותו הפשוטה, כי לדעתם זה עומק פשוטה של גבורת ישראל. רק מכח גבורת הרוח באה גבורת גוף אמיתית, על פי דרכה של תורה.

### הראם והאריה

”כתועפות ראם לו, יאכל גויים צריו ועצמותיהם יגרם וחיציו ימחץ” (במדבר כד, ח).

תועפות הראם מציינות גם את קרנם של ישראל. לראם יש קרנים גדולות. ‘קרני ראמים’ היה למושג של תועפות גובה, אולם הראם אינו חיה טורפת. לכל היותר הוא נוגח בקרניו - ”בהם עמים ינגח” (דברים לג, יז). בדמיונו הפרוע ראה בלעם את הראם כיצור זולל בשר - ”יאכל גויים צריו, ועצמותיהם יגרם”.

הספורנו (במדבר כג, כב) הדגיש את ההבדל המהותי שבין הדימוי לקרני הראם ובין הדימוי לאריה. עם ישראל לא התכוון מעולם להרוג את עמי כנען. כידוע, שלוש אגרות שלח יהושע: הרוצה להשלים ישלים, הרוצה לפנות יפנה, הרוצה להילחם ילחם (ירושלמי שביעית פ"ו ה"א). מאחר שלא היתה עיר אשר השלימה עם יהושע - פרט לגבעון, לכן נאלץ עם ישראל להילחם באויביו.

גם בלק הגזים בפחדיו מפני ישראל, שהרי נאסר על עם ישראל לכבוש את מואב: "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב, ט). בלעם, שבא לסייע לבלק, היה צריך להרגיעו, שהרי חכם גדול היה ויודע דעת עליון. אולם זו דרכם של מנהיגים מסוגם של בלעם ובלק. הם מנפחים את העובדות ויוצרים היסטוריה המונית כדי להציג את ישראל באור מסולף, מפחיד, משמיץ ומשניא.

הם עושים זאת, משום שהם דנים את ישראל על פי תפיסתם. כל עולמם מלא אלימות וכח. הם אינם מסוגלים להבין שיש עם ששאיפותיו הן רוחניות בלבד וכל יעודו רק שלום בעולם. יתכן שעצתו של בלעם כללה גם השפעה חוזרת של הסביבה הנוכרית על הדימוי העצמי הישראלי, כדי כך שישראלים מתחילים בעצמם להאמין בתעמולת הכזב הנכרית ורואים את עצם כובשים, תוקפים ואלימים, ושוכחים מי התוקף ומי המותקף, מי המקלל ומי המקולל.

שומה עלינו לזכור ולהזכיר, לעולם וגם לעצמנו, אפוא את מהותו הנכוחה עם ישראל.

## עצמאות ישראלית



על מה שמחתנו ביום העצמאות? על רפובליקה שקמה לפני כך וכך שנים במזרח התיכון? לא! שמחתנו היא על שסוף סוף זכה עם ישראל, אחרי אלפי שנות גלות למדינה משלו. דמוקרטיה חופשית, בהן יהודים חיים בשלווה - אין חסרות בעולם. צרפת וארה"ב, אנגליה וארצות סקנדינביה ועוד ועוד. אין לנו חוגגים את ימי העצמאות של מדינות אלו. אנו חוגגים את יום העצמאות שלנו, ואנו רואים בשמחה זו 'שמחה של מצוה' על כך שעם ישראל זכה לריבונות ישראלית בארצו. זכות זו היא מצווה מן התורה, ועל כן חייבים אנחנו לשמח. הוצאתו של עיקרון זה מחגיגות יום העצמאות משמיטה כל הצדקה לשמחה.

הדברים מעוגנים במגילת העצמאות. היא פותחת במילים: "בארץ ישראל קם העם היהודי...". לא מדובר שם על 'פלשתינה', ולא על ערב-רב של עמים שהחליט להקים פה פדרציה. הארץ מוגדרת שם כ'ארץ ישראל', והעם שהכריז על עצמאותו הוא העם היהודי - ומכאן סמכותו המוסרית והמשפטית של חוק השבות. ליהודי, בכל מקום אשר הוא שם, יש זכות אוטומטית לאזרחות במדינת ישראל. זכות זו שמורה אך ורק ליהודי, ולא למישהו אחר. אין מדינה בעולם שהעדיפה בצורה כה ברורה עם מסוים על פני עמים אחרים. מדינת ישראל אינה מדינה ככל המדינות.

מכוח זה, ורק מכוח זה - מתוך ישראליותה - העניקה המדינה זכויות אזרח גם למיעוטים. אולם למרות הזכויות שהוענקו להם, המדינה הזו אינה מדינה רב-לאומית, וחג העצמאות הוא לא חגם. הם אינם יכולים לשמוח כמונו ביום זה, וכל דרישה כלפיהם לשמוח אתנו היא צביעות! הדגל אינו שלהם, השמחה אינה שלהם והמדינה אינה שלהם; ואף על פי כן יש להם זכויות אזרח. אין

סתירה בין הדברים. הם אזרחים פרטיים במדינה שבאופן ציבורי-לאומי היא יהודית. זוהי גדלותה ועוצמתה של האזרחות שהוענקה להם.

מתוך הבלבול הגדול במאבק העיוור נגד מטורפים-קנאים בשולי הציבור היהודי, צומחת סכנה של טשטוש ייחודה הלאומי היהודי של מדינת ישראל. לא אופתע אם מתוך עיוורון, בו לוקים חלק מהריאקציונרים נגד הטירוף האמור, יבוא חלילה יום שבו גם חוק השבות יכונה 'גזעני', וגם שמה של מדינת ישראל ייחשב 'גזעני', ואולי גם השפה העברית, שלא לדבר על התנ"ך וכל מורשת ישראל שעדיין נלמדת בבתי הספר. הטירוף הנגדי אינו פחות מסוכן מהטירוף הראשון. שניהם מטורפים.

ניתן לטעון, שאילו היו מתייחסים ליהודי בגולה באותו יחס שאני דורש להתייחס למיעוטים במדינת ישראל, הייתי זועק חמס: אנטישמיות!

לא! אנו מצטערים על כך שיהודי הגולה חשים את עצמם אזרחים שווים במדינותיהם. לדוגמה, אין אנו רוצים שיהודי ישמח ב-14 ביולי למניינם, בצרפת. אין אנו מעוניינים שיהודי יוזמן להדליק משואות שם ולהניף דגל. היינו שמחים אילו ממשלת צרפת הייתה פוטרת יהודים מלחוש מחויבות כלפי הרפובליקה הצרפתית כאילו היא מדינתם. צרפת אינה מדינתם של יהודיה. אין להם מה לעשות בה. הם בגלות! ועליהם לחוש זאת, כזרים, כגלותיים, כעושי שקר בנפשם.

רבני ישראל, ברובם, התנגדו לאמנציפציה. אומנם הם רצו הקלות מסוימות כלפי יהודים; אמנם הם רצו שיהודים לא יירדפו ולא ידוכאו; אך הם בהחלט לא רצו שוויון זכויות וחובות מלא. הם לא רצו שיהודים ישרתו בצבא לא להם ויילחמו נגד בני עמם המשרתים בצבא האויב, במלחמה לא להם. הם היו מעדיפים אזרחות חלקית.

בשבילנו ה-14 ביולי הוא במידה ידועה גם יום אבל. ביום בו נפלו חומות הבסטיליה (עם כל הזדהותנו עם רעיונות השוויון, החירות והאחווה שעמדו מאחרי מאורע היסטורי זה), נפלו גם חומות הגיטו היהודי והחלה ההתבוללות הנוראה הממשיכה לכלותנו בארצות החופשיות בעולם.



”מאי דעלך סני לחברך לא תעביד“. אין אנו רוצים שהערבים במדינת ישראל יעברו טרגדיה דומה. אין אנו רוצים שהם יתבוללו וייטמעו בעם ישראל. אין אנו מבקשים שיילחמו במלחמות לא להם. אין אנו רוצים שישירו את המנונו, יניפו את דגלנו וידליקו את משואתינו. אין אנו דורשים מהם צביעות, גלותיות וחנופה, כפי שאחינו הגלותיים עושים זאת בגלותם. אנו דורשים מהם נאמנות למדינה, שמירת חוקי המדינה בלבד תמורת אזרחות שוות זכויות שהענקנו להם, לא פחות, אולם גם לא יותר!

מדינת ישראל היא אמנם מדינה דמוקרטית, אולם היא מיוחדת במינה, ואין לה אח ורע בעולם. ה'דמוס', המרכיב את הדמוקרטיה שלנו, אינו ערב-רב של לאומים שונים. לא כל הרוצה להתאזרח פה יכול להתאזרח. הגבלנו והגדרנו את עצמנו מראש כמדינתו של העם היהודי, ומכוח זה הענקנו זכויות פרטיות גם לבני מיעוטים שהשלימו עם קיומנו והסכימו לחיות במדינתנו, מתוך הכרה מלאה בריבונותו של העם היהודי על ארצו. הם אינם שותפים שווים לנו. הם אזרחים. אני מקווה שהם מבינים שעליהם להיות אזרחים נאמנים, ואני מניח שרובם כאלו. אין בכך כל התנשאות וגזענות. יש כאן אמת, יושר, וממילא גם צדק; לא שקר, לא צביעות ולא חנופה. לא מצידנו כלפיהם ולא מצידם כלפינו. לא נהיה גלותיים ולא נדרוש מהם גלותיות.

חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו: אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, גם ה' יתן הטוב וארצנו תתן יכולה (תהילים פה, יא-ג).

## אתחלתא דגאולה בימינו

לשיטת הרב קוק - במלאת 70 שנה לפטירתו



הרב קוק כינה את תהליך שיבת ציון שהחל בימיו כ'אתחלתא דגאולה'. רבים שואלים האם נכונים הדברים גם לאור מאורעות ימינו?

זו לשון הראי"ה באיגרת לד"ר משה זיידל, מתאריך י"ט בשבט תרע"ח, לונדון (איגרת הראיה ח"ג ס"י תתעא). הרקע לאגרת היה הצהרת בלפור וכיבוש הארץ ע"י אלנבי שפיעמו את הלבבות:

אתחלתא דגאולה ודאי הולכת ומופיעה לפנינו. אמנם לא מהיום התחילה הופעה זו, רק מאז התחיל הקץ המגולה להגלות מעת אשר הרי ישראל החלו לעשות ענפים ולשאת פרי לעם ישראל אשר קרבו לבא... לא ע"י מעשה אדם ותחבולותיו, כ"א ע"י מפלאות תמים דעים. "בעל מלחמות ומצמיה ישועות", ודאי קול דודי דופק... לעת עתה הולכים ומתגלים צדדיו היותר חיצינים, ע"י פועלים המוכשרים לכונן את המעשים הללו, כערכם של הצדונים היודעים לכרות את העצים מן הלבנון לבנין בית ד' יותר מבני ישראל, אשר עינם ולבם וכל רגשי נשמתם נתונים אל הבית הגדול והקדוש...

ואתה יקירי אם קובל אתה מה עשית להביא את הרגע המאושר, הרבה עשית... והרבה יותר מזה עוד תעשה בעזרת אל למושעות, בהיותך בן נאמן לעם ד' שומר את דבר ד' בהליכות חייד, ברגשי לבבך ובחפץ רוחך. הלא בזה אמצת וחזקת חלק אחוז מנשמת האומה, וכל חוג ההשפעה שלך הלא אור זוהר אור הקודש של חיי עולם מלאת... ואם אחרים היו שלוחי הקריאה וההכרזה, אתה וכל רעיך אנשי הרוח והאמון הישר והעמוק היו והנם מייסדי התוכן והמרחץ הפנימי, מחיה הנשמה האומית וממשיכים את אור הווייתה.

כמה עקרונות מונחים באגרת זו:

א. אתחלתא דגאולה היא חלק מתהליך ארוך שהחל כבר לפני כן. הנקודה הארכימדית לדעתנו בתהליך היא המהפכה הירוקה של תחילת ההתיישבות

החקלאית של עם ישראל בארץ ישראל. וכדברי ר' אבא: "אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו, ח) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (סנהדרין צח ע"א).

ב. התהליך מורכב מהתערבות שמימית מכאן ויוזמות אנושיות מכאן. והמסקנה המתבקשת היא שלא רק האירועים המדיניים הדרמטיים מאפיינים את התהליך אלא גם המעשה האפור הקטן של כל אחד ואחד בחוג השפעתו על סביבתו, גם הם חלק מהתהליך הגדול.

ג. ה' גואל את ישראל גם באמצעות נכרים (רבים השוו את בלפור לכורש אך הרב קוק נוקט דוגמא קודמת וצנועה יותר - הצידונים), ולמרות אלף אלפי ההבדלות שבין ישראל לגוי, יש מקום להוסיף לכך גם את גלי העלייה החילונית לארץ ישראלי שהחלו בימיו (העלייה השנייה בניגוד לראשונה התאפיינה בחילוניותה). אף הם חלק מתהליך זה שבו שותפים גם כוחות הנראים לכאורה כמנותקים מדרך המלך של היהדות.

## תהליך הגאולה

האמת ניתנה להיאמר שמונח זה 'אתחלתא דגאולה' (שמקורו במגילה יז ע"ב) שימש בהזדמנויות רבות ולא דווקא הרואיות כל כך. לדוגמא, רמ"מ מויטבסק, תלמיד הבעש"ט, שעמד בראש העלייה החסידית לארץ ישראל, מכנה את היחלצותו של המשולח של העדה מסכנה שריחפה עליו כ'אתחלתא דגאולה'. הוא ראה בעלייה זו שלב מתקדם בתהליך יציאת עם ישראל מגלותו לגאולתו. כאשר זכו תלמידי הגר"א להניח את אבן הפינה לשיקומה של ה"חורבה" בירושלים, הם כינו זאת כ'אתחלתא דגאולה'. אין ספק שהיה זה שלב נוסף בתהליך האמור.

לכשתמצי לומר, הרעיון שהגאולה היא תהליך ארוך ומתמשך, רמוז במאמר "ביום שחרב המקדש נולד המשיח", וזו היתה סיבת שמחתו של רבי עיבא כאשר ראה שועל יוצא מבית קודש הקדשים. יתר על כן, חז"ל התייחסו למאורעות שונים בעבר הרחוק כחלק מתהליך הגאולה. כגון, בירידת יהודה

תמנתה ולידתו של פרץ, וקודם לכן בשכרותו של לוט במערה בסדום שממנה יצא מואב (שני אירועים אלו הם שורשיו של דוד המלך). ועוד קודם לכן, לפני בריאת העולם, בדורשם את הפסוק: "רוח א-לקים מרחפת על פני המים - זו רוחו של מלך המשיח (ב"ר פרשה ח ס"א). רוצה לומר, עם תחילת הבריאה החלה דינמיקה שחותרת להביא את העולם לשלמותו שהיא גאולתו. תפיסה דינמית זו היא נשמת אפה של היהדות. יש המרבים להשתמש בה ויש ממעטים, אולם אחד המרבה ואחד הממעט, אינם מתעלמים ממנה. הניסיונות לחדד עמדות בין הרב קוק לבין הוגי דעות אחרים, כגון הרב ריינס והרב סולוביצ'יק, הם יותר פרי דמיונם של בעלי דעות קדומות מאשר באמת. בוודאי שיש הבדלי ניואנסים בין גדולי תורה אלה, אולם הם אינם מהותיים וקוטביים כל כך, ודאי שלא ביחסם לנקודה זו, כפי שמתיימרים המפלגים להציג.

יתכן שיימצא הבדל מעשי בשאלת ההעזה האפשרית. הרב זצ"ל רומז במקום אחד שתהליך הגאולה הוא כה ברור עד שניתן אפילו לנקוט בצעדים שיש בהם גם הסתמכות על הנס. אך גם הוא לא התכוון לחיבוק ידיים או להזיות חסרות כל בסיס ריאלי. כוונתו לומר שהיציאה מהגלות מאפשרת העזה נוספת ביוזמה האנושית מעל לשיקולים הרגילים. אולם גם מי שרעיון הגאולה אינו תופס מקום גלוי כל כך בהגותו מדבר על החמצות שהוחמצו ע"י עם ישראל בתהליך שיבת ציון בדורותינו. לדעתו היה צורך להעיז ולעשות יותר (ראה 'קול דודי דופק' להגרי"ד סולוביצ'יק. לענ"ד הקמת המדינה היא דוגמה להעזה שהצליחה. מבחינה ריאליית הסיכוי להצלחה לא היה גבוה והיה צורך לסמוך במידה ידועה על הנס כדי להכריז עליה).

## דרך מתפתלת

רק עיוור יכול להתעלם מהמהפך שארע לעם ישראל בארצו בדורות האחרונים. יד ה' עשתה זאת בשילוב מופלא עם יוזמות אנושיות. ואף יוזמות אלו עצמן הן בבחינת נס. תחייתו של עם ישראל, יקיצתו מתרדמת הגלות הארוכה ודווקא אצל הרדומים מבחינה רוחנית, אינה רק יוזמה אנושית מקרית. היא נס גלוי.

התהליך הארוך של הגאולה אינו דטרמיניסטי רציף העולה בקו ישר. יש בו עליות ומורדות, סטיות לעברים שונים, התקדמויות ונסיגות. הרב קוק שהגדיר את תקופתנו כ"ראשית צמיחת גאולתנו" ראה במו עיניו כיצד המפעל ההתיישבותי כמעט וקורס במלחמת העולם הראשונה, אך לפתע בסופה בא המהפך של הצהרת בלפור. גל עלייה גדול אמנם הגיע בעקבותיה, אולם אחריו בא משבר וחלק גדול ירד. במקביל היו נפילות מדיניות וביטחוניות קשות: קריעת עבר הירדן המזרחי מתחום ארץ ישראל, מאורעות תרפ"ט שהחריבו את הישוב היהודי בחברון, עזה, שכם ועוד, והאסון הנורא ביותר בתולדות עם ישראל, שהרב עצמו זכה שלא לראותו במו עיניו - השואה. ודווקא בעקבותיה הוקמה המדינה! מלחמת ששת הימים נחשבת, ובצדק, השיא. אולם בעקבותיה באה מלחמת יוהכ"פ המטילה את צילה הכבד עד היום על החברה הישראלית. כך הדרך עולה ויורדת ומתפתלת.

אנו מצויים עתה באחד הפיתולים החדים של הדרך. מהי המשמעות? האם כל תהליך הגאולה נעצר והוא נמצא בנסיגה? האם ההתיישבות הגיעה לקיצה ויש להפנות את האנרגיות לאפיקים אחרים? והשאלה הנוקבת יותר היא מהו רצון ה' האם ה' רומז לנו שלא זו הדרך?

כבר מילתנו אמורה. כך היא דרכו המפותלת של התהליך, שכולל נסיגות וסטיות, ובמקביל התקדמות בכמה ערוצים, החותרים אף הם קדימה. אולם למרות השבר הנורא בנושא ההתיישבותי, במבט חודר יותר אין להתעלם מההישג הגדול בבניין הרוחני והאמוני של הציבור ובעיקר של זה הצעיר. הנחישות, הדבקות והמסירות למנוע את העקירה הן נכס גדול לכשעצמו, והן מוכיחות עד כמה בכוחה של ארץ ישראל להצית את הלבבות ולהלהיב את הנפשות. יש לקחת זאת בחשבון בכל שיקול שהוא. טעות גדולה תהיה לאטום בכוח זרם אדיר זה ולהטותו לאפיקים אחרים. הדבר לא יצלח. אין כאן ערך אחד על חשבון ערכים אחרים כפי שדמגוגים מרבים לטעון. אדרבה, הרב קוק הבחין נכון, שהזיקה המתחדשת של עם ישראל לאדמתו תשיב גם את האדם מישראל לכל מכלול ערכיו:

התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל תכונתה, באמת אור של תשובה יש בה.

תהליך זה כולל בתוכו את כל הערכים הגדולים: אהבת התורה ואהבת האדם, אהבת העם והמדינה. השלטון, ברצותו לחפות על הדרך הלא מוסרית בה התייחס לתושבי גוש קטיף, הציג את המחאות הגדולות כאילו הן מכוונות כביכול נגד עצם קיומה של המדינה ושל המשטר הדמוקרטי. בכך הוא עודד את החיילים הנבוכים ללחום בדרך דון קישוטית את 'מלחמת העצמאות' של מדינת ישראל. ולא היא. אדרבה, אילו המחאה היתה מצליחה, היתה זאת יכולה להיות שעתה היפה של הדמוקרטיה הישראלית. היא הייתה מנערת ממנה החלטה לא-מוסרית של השלטון שאינו מייצג בזה את העם. הציבור הוכיח שהוא אוהב את המדינה ואת זרועותיה, הוא התנגד רק להחלטה שגויה של השלטון, ולא למדינה עצמה.

### מכלול הערכים

האמת ניתנה להיאמר שמעולם לא התייחסנו להתיישבות כאל ערך בלעדי, אם כי חשוב, בראותנו בה את קיום מצוות גאולתה של אדמת ארץ ישראל שגלינו ממנה. ההתיישבות לוותה תמיד בפעילות רוחנית ותורנית. באגרתו של מרן הרב קוק לד"ר זיידל הוא מתייחס לכמה תופעות באתחלתא דגאולה לפי הבנתו. הוא אמנם מציין את ההתיישבות והמפנה המדיני כשתי נקודות מרכזיות בתהליך הגאולה, אולם אין אלה אלא דוגמאות לתהליכים מקבילים. הוא מדגיש לא פחות את התרבות והחינוך. מסתבר שהוא ייחס להם חשיבות מרכזית, שהרי עיקרה של הגאולה הוא המהפכה התרבותית והחינוכית. זו צריכה להתבטא בתוככי נפשו של כל פרט ופרט. תהליך זה הוא פנימי, איטי ומפותל, אולם הוא המטרה הנכספת של מלאה הארץ דעה את ה'.

המהפך החינוכי שהתחולל בציונות הדתית בכלל, שאת פירותיו אנו רואים עכשיו בנוער הנפלא שלנו, נעשה בחלקו הגדול בהתיישבות ובהשראתה, והוא אולי הדבר הגדול ביותר שנעשה בדורנו. ולכן הוא הוכחה לצדקת דרכנו ועלינו להמשיך בה למרות הכישלונות והתקלות. אלמלא לא באה הגזירה הנוראה אלא לגלות את כל תעצומות הנפש והערכים הגדולים האלו דיינו.

ציבור חזק ונחוש זה לא נשבר ולא יישבר. אדרבה, הוא יצא מהמשבר מחושל יותר. ואולי משום כך התרגשה עליו הצרה הזאת, שממנה הוא ייוושע, הוא והחברה הישראלית כולה.

### האם נמשכת צמיחת גאולתנו?

במבט כולל על כל משך התקופה הארוכה, מאז החלה שיבת ציון, על כל נפתוליה, אי אפשר להתעלם מיד ה' הדוחפת את עם ישראל לבנות את ארצו. (בניין זה כולל כאמור גם בניית חברה מוסרית ערכית ותרבותית). 'לא אנו דוחקים את הקץ אלא הקץ דוחק אותנו' (מימרתו של האדמו"ר ממודז'ץ). אלא שככל מעשה ה', הוא דוחף מלמעלה ומטיל עלינו את השלמת המשימה מלמטה. ה' הטיל עלינו לא רק עלייה, התיישבות, לחימה, מדע, כלכלה, בניית חברה איכותית ועוד, אלא גם ובעיקר מה שחוזר כמוטיב מרכזי בתורה בכלל ובנאומי משה בספר דברים בפרט: "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי...".

אומנם מובטחנו שגלות שלישית לא תהיה, וגאולת דורנו אינה מותנית בתשובה בלבד, אולם קצב ההתקדמות והאפשרות של נסיגות תלויים במצבנו הרוחני והמוסרי. הקשר אינו מיסטי. הוא גלוי לעין כל. ההתנתקות מערכים בכלל ומערכים מוסריים בפרט, ההתרחקות מאידיאלים בכלל וביניהם אידיאלים לאומיים ומהזיקה לארץ, הם הגורמים להחלטה האומללה ולצורת ביצועה הקשה והלא מוסרית.

ה' נותן בידי האדם אפשרויות גדולות להיטיב, אך האדם בבחירתו הרעה משחית את הפיקדון היקר שהופקד בידיו. להלן כמה דוגמאות: "וירא ה' את כל אשר עשה והנה טוב מאוד". הוא הפקיד את האדם על הבריאה, אולם האדם בבחירתו עלול לחבל ולהשחית את מעשי ה'. הא-לקים עשה את האדם ישר אך הוא עלול לעקם, לעוות ולבחור ברע. ה' ברא את האדם בריא אולם הוא במעשיו ובמחדליו הורס את בריאותו. "איוולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו".

ה' נתן בידינו את הארץ, ואולם מהרגע הראשון מאסנו (בהיותנו חלק מהחברה הישראלית כולה) בארץ חמדה. לא הודענו קבל עם ועולם ששבנו הביתה. לפחות על רוב חלקיה השוממים של ארצנו היה עלינו להחיל את ריבונותנו. אולם חששנו מהצל של עצמנו. מחדל זה הוא אבי אבות המחדלים והטעויות עד עצם היום הזה. וכל זה החל מהתנתקות מהערכים, כלומר - מהתורה.

לא אנו, הציבור הציוני-דתי, טעינו בדרך. עשינו את המוטל עלינו על פי שכלנו הישר והבנתנו את התורה והכרתנו את המציאות הריאלית בה אנו חיים. המשגה הוא של אחרים שסמכנו עליהם.

אנו נמשיך הלאה לראות בהתיישבות ברחבי הארץ ערך ולא רק צורך, לבנות ולנטוע בכל מקום שאפשר, ביש"ע בנגב ובגליל. האדמה אינה רק מרחב גיאוגרפי המאפשר את קיומם של הערכים הגדולים שלנו - הזיקה הערכית לאדמה היא המצמיחה אותם. פוק חזי כמה מפעלים חברתיים, תרבותיים, ומעל כולם חינוכיים ותורניים, הוקמו בהתיישבות. כך נבנה את התשתית הכללית של מדינת ישראל האידיאלית. אין מי שירים משימה זו, אלא הציבור הגדול האיכותי והנפלא הזה שהוכיח את מסירותו ונאמנותו. המשבר הנוכחי רק העצים אותו וגיבש אותו. ואולי לשם המשבר בכלל נוצר.

מבחינה זו אין ספק שצמיחתו של דור צעיר גדול בכמותו ובאיכותו, הנלהב לתורה לעם ולארץ הוא בכלל ראשית צמיחת גאולתנו. זהו פרי המפעל החינוכי הגדול שהוקם בחלקו הגדול בהתיישבות החדשה ובהשראתה.

דרך זו העולה בית א-ל הוכיחה את עצמה והיא תמשיך ותעלה מעלה מעלה בעזר ה' יתברך.



## אתחלתא דגאולה

אחרי הגירוש מגוש קטיף



יש המצפים עתה למשבר ברעיון 'אתחלתא דגאולה' של הציונות הדתית. הציפייה היא דו צדדית. מחד, יש המצפים לקרע בין הציונות הדתית למדינה. המדינה אינה עוד ראשית צמיחת גאולתנו. מאידך, יש המצפים לכיוון הפוך של התנתקות מרעיון הגאולה, הסתפקות במועט והשתלבות מלאה בתפיסה חילונית הרואה במדינה את חזות הכול. הציפייה לגאולה תחזור לתרדמתה הגלותית מלפני 150 שנה, ותישאר לכל היותר צפונה בלב.

נושאי שתי הגישות עתידים להתאכזב. לא זו בלבד שהציונות הדתית לא נשברה, אדרבה היא יצאה מחוזקת מהמשבר. הכאב עצום, הזעם והחרון פורצים, אולם כל אלה הם דווקא סימני חיים. כל האנרגיות האדירות שראינו, כל תעצומות הנפש, מעידים על חיוניותו ועוצמתו של רעיון הציונות הדתית. כל אלו הם כוח רוחני אדיר שלא יוכל לחזור לתרדמתו הגלותית. הוא עצמו חלק מצמיחת גאולתנו. אולם אין ספק שהציונות הדתית צריכה לעבור שידוד מערכות רעיוני והעמקה חינוכית.

הנוער שלנו לא יתנתק מהמדינה ולא יתנתק מהאמונה בתהליך גאולת ישראל. הוא יסתער עתה במשנה מרץ לשדרג את המדינה. הביקורת - והיא קשה ונוקבת - היא על הממשלה בלבד ועל זרועותיה. כאן נוצר סדק. הופר האמון במערכות המשפט והחינוך, בהתנהלות החוקית והמוסרית של הכנסת וועדותיה, במערכת המשפט, בתקשורת וגם, לצערי, בצבא. עלינו מדרגה. התבגרנו. איננו תמימים עוד כפי שהיינו בתחילת הדרך ונתנו אמון בכל מנהיג והתייחסנו אליו בכבוד ממלכתי. עלינו להיות מובילים בכל תחומי החיים.

נישאר ממלכתיים ביחסנו למדינה אך לא ביחס למוסדותיה ואישיהם. הוכחנו אחריות למדינה יותר מהשלטון וזרועותיו. אנחנו ההמשך העיקרי לעתידה וקיומה. ודווקא מתוך תודעת שליחות זו יש לטפח את ייחודנו הרעיוני. מעתה, נתעצם בעצמאותנו הרוחנית והרעיונית. התברר שהפערים בין הציונות הדתית לזו החילונית עמוקים מכפי שהיה נדמה. אין טעם ואין צורך לטשטש פערים אלו, כשם שאין שום הצדקה להעמיק את הקרע שהשלטון החל בו. כי עדיין רב המשותף בתחום המעשי עם רובדי החברה כולם, מהמפריד בתחום האידיאולוגי. בתחום המעשי יש בסיס משותף לאהבת ישראל ולאחדות ישראל, אך לא בתחום התרבותי, שעל מצעו צומחת האידיאולוגיה השונה. רק אם נצליח לשנות את האקלים התרבותי בחברה, נוכל גם לשנות את יחסה לערכים הלאומיים והארציים שלה. דבר זה בידינו אם נתמסר לו בנחישות ובמסירות ובאהבה.

### שני מרכיבים

המונח 'אתחלתא דגאולה' מורכב משתי מילים: אתחלתא וגאולה. הגאולה היא תהליך שלא ניתן לעוצרו. אך הוא רק בתחילת דרכו. הוא מקבל כרגע את משמעותו הנכונה. בשתי מילים אלו נעוץ ההבדל בין הציונות החילונית מכאן (אם עדיין יש משמעות לשם זה) והחרדיות מכאן. הציונות הכללית רואה במדינה את גולת הכותרת של מפעלה, בעוד שאנו רואים בה רק אתחלתא. לעומתה, החרדיות רואה את עצמה עדיין בגלות, ואילו אנו סבורים שחל מפנה בתולדות עם ישראל. הוא חזר לארצו והחל בהנחת היסודות למלכות ישראל האידיאלית. הציונות הדתית היא נושאה העיקרית. זו אחריותה, זו שליחותה, זה יעודה.

### הגורל והיעוד

הרב קוק העמידנו על ההבדל שבין שני דימויים בנבואת ישעיהו על שיבת ציון: "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם".

העב - הענן - הוא עצם דומם. אין לו רוח חיים משלו. הוא מועף ברוח. ליונה - לעומתו - יש רוח חיים ואינסטינקט טבעי שבו היא שבה אל קינה. יש יהודים שרוח סערה מטלטלת אותם ומעיפה אותם לארץ ישראל, ויש שהשאיפה הנורמאלית לשוב הביתה היא המנחה אותם.

הרב סולוביצ'יק מכנה שתי גישות אלו כ'ברית גורל' ו'ברית יעוד'. אנו נשתמש במונח זה.

במקביל לשני מניעים אלו היו גם שני מהלכים בהיסטוריה היהודית בעת החדשה. הרב צבי קאלישר - מבשר ציון הראשון, העלה את הרעיון להקריב קרבן פסח, ולשם כך תכנן רכישת קרקעות והעלאת יהודים לארץ ישראל. המטרה הנכספת, גם כאשר התבררה כלא ריאלית כרגע, נשארה בעינה - ירושלים. הנצי"ב מוואלוז'ין, ראש חובבי ציון ברוסיה, שאף בעיקר להחזיר את תורת ארץ ישראל ליושנה.

להרצל היתה גישה הפוכה - רצון דחוף להציל יהודים מהסכנה האנטישמית המרחפת עליהם בגולה. המטרה הייתה יציאה מהגלות, ולא ההגעה לארץ ישראל. לכן הרצל תמך בהצעת אוגנדה. הוא סבר שמדינה יהודית היא הדרך היחידה להצלת יהודים ולמניעת אנטישמיות.

אין מדובר בשני קטבים שתהום פעורה ביניהם. גם לאנשי הגורל היה יעוד, עובדה שהעדיפו את ארץ ישראל על פני מקום אחר. וגם אנשי היעוד היו בסכנה קיומית וחשו ברית גורל עם אחיהם. המציאות מאוד מורכבת. חידוד העמדות נעשה רק כדי להבין את עומק הבעיה בה נתון עם ישראל בשעה קשה זו.

הציונות המדינית-קיומית נמצאת במשבר עמוק. הרעיון שהמדינה, לכשתקום, תסלק את מוקדי הסיכון לקיומם של היהודים איכזב. המדינה מגינה רק באמצעות צבאה החזק על אזרחיה. התקווה לנורמליזציה של עם ישראל התבדתה. אדרבה, עצם קיומה של מדינת ישראל כאן בלב האיסלאם הרדיקלי מסכן אותנו יותר מכל. למרבה התיסכול: המדינה לא פתרה את בעיית היהודים, אדרבה, היא החריפה אותה...

**יהודי = יעודי**

השעיר לעזאזל לתסכולה של הציונות החילונית הוא הציונות הדתית. זו האחרונה אינה במשבר כי היא מראש לא התייחסה לארץ ישראל כאל מרחב גיאוגרפי קיומי בלבד, אלא כאל מצע ערכי לחברה שיש לה יעוד רוחני משותף. אמנם אין המדובר במשהו ספיריטואלי המנותק מהקרקע. הסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וכל כברת ארץ נושאת עמה ערכים ומצוות. משום כך כל כך כואבת וקשה עלינו ההתנתקות מחבלי ארצנו.

אולם היא הנותנת. מכיון שהאדמה אינה רק פיסת קרקע, שהיא צורך קיומי בלבד, אלא ערך, לא חיינו מעולם באשליה שכל קיומנו מותנה רק בשיבה אל האדמה. ידענו שארץ ישראל נקנית ביסורים והיינו מוכנים להקרבה של נוחות אישית ותועלת כלכלית, ואף למסירות נפש במידה מסויימת. לכן לא אוכזבנו שהשלום המיוחל על כולנו טרם הגיע. גם אנו שואפים לשלום, אולם לשלום אמיתי של מהפכה תרבותית, של חזון אחרית הימים שבו הר הבית ישמש כמרכז רוחני אוניברסלי ומוקד של שלום עולמי. כל זה חלק מתפיסת הגאולה שלנו. (גם מי שלא הגדיר בגלוי את תהליך שיבת ציון במונחים של גאולה, האמין ב"ג העיקרים ולא היה מנותק מחזון נביאי ישראל ומהתקווה למימוש). למרות ההצהרות המפורשות שאין לנו שום כוונה לנקוט ביוזמה מעשית לממש כרגע במו ידינו את חזון אחרית הימים בהר הבית, כי עדיין לא איכשר דרא, השאיפה עצמה מהווה בעיה לדעתה של החילוניות. אלמלא שאיפה זו היה מזמן ניתן להגיע, לפי תפיסתה, אל המנוחה ואל הנחלה. עצם היחס הערכי לארץ ישראל היונק אותו מהתורה מזיק לנורמליזציה של מדינת ישראל. לו היינו כולנו רק אנשי ברית גורל פרגמטיים, המסתפקים בצורך הקיומי ומוותרים על הערך, היינו כבר מזמן מדינה ככל המדינות בעולם וחיים לבטח ובשלום. אם היה אפשר לדעתה למחוק חלילה פרקים מהתנ"ך וממורשת ישראל היו שמחים על כך. (החילוניות מתעלמת מהמניע הדתי של האיסלאם הרדיקאלי שאינו יכול כרגע לסבול כאן כל נטע זר, לא את הדת היהודית ולא את החילוניות המערבית).

המסקנה המתבקשת היא שהחינוך הדתי בכלל, וההתנחלויות בפרט, כאילו אשמים בכך שכל עם ישראל סובל. אם נקריב את הערכים הציונים דתיים

הבאים ליד מיצוי נעלה בהתנחלויות, נכפר בכך על ה"טעות" הגדולה של עצם קיומנו בכלל ובמקום הקשה הזה בפרט.

העם היהודי הוא במהותו עם ייעודי, ואדמת ארץ ישראל ספוגה כולה בערכים ייעודיים. ללא היעוד אין גם קיום פיזי לעם ישראל. ללא ברית היעוד אין גם ברית גורל, כשם שגם להיפך. אנשי הייעוד מכירים גם בצרכים הקיומיים, אך למרבה הצער אנשי הגורל (כוונתי בעיקר לאליטות שלהם ולא לציבור הרחב) אינם מוכנים להכיר בזיקה הייעודית ואף לוחמים בה. על הציונות הדתית לא לרדת לרמה הלוחמנית ורוויית השנאה של התוקפים אותה, אולם גם לא להתפשר על עמדותיה, אלא להמשיך בדרכה ביתר שאת וביתר עוז ולקרב מתוך דרכי נועם את מתנגדיה. סוף האמת לנצח.

### הרבנות והריבונות

מי שרואה בהקמת המדינה את שיא פסגת שאיפותיה של הציונות, מתייחס אליה כאל צורך עליון שאליו יש להכפיף את כל הערכים. המדינה מעל לכל. (האם אין הדבר מזכיר סיסמאות פשיסטיות?...?) כל מי שיש לו ערכים ממקור על-אנושי פוגע כביכול בריבונותה של המדינה. המדינה מוגדרת כריבונות אנושית, בעוד שמקורם של הערכים הוא שמימי. לפי גישה זו, הדיכוטומיה (המלאכותית והמנופחת ללא כל פרופורציה) בין הרבנות והריבונות היא בלתי נמנעת. מהו מקור סמכותה של המדינה: הצורך או הערך, הגורל או היעוד, האדם או האדמה, הרבנות או הריבונות? מהם הגבולות האידיאליים של המדינה: אלו של התנ"ך הנצחי או של צרכי המרחב של המדינה לפי ראות עיניה.

כאן עומק הטרגדיה ושורש המשבר. כל קבוצה מהווה איום על חברתה. ולצורך העניין משתמשים שני הצדדים בסיסמאות ציוניות. לדעתו של מי שיוצא מנקודת הנחה קיומית, ההתנחלויות הן "אנטי ציוניות" וההתנקות מהן תאפשר לציונות להתקיים ולהתפתח. למעשה, רוב הציבור בארץ שכח כבר מזמן את המונח "ציונות" והכניס אותו למרכאות כפולות. בן גוריון שהיה עקבי בתפיסתו, הכריז בזמנו שהציונות שימשה רק פיגום להקמת המדינה, ומכיון

שהיא הגיעה לפסגת שאיפותיה יש לפרקה. הציונות המדינית הסתיימה. נשארה רק הציונות הדתית. כדי להתמודד עם הציונות היחידה שנותרה, שולפים ממחסן הגרוטאות את המילה "ציונות" כדי ליצור אנטי תיזה לאידיאליזם של הציונות הדתית - לאמור: אנחנו "הציונים האמיתיים".

כאמור, התיאור מוקצן בכוונה ולא מדויק, כדי להבין את עומק השבר של החברה הישראלית. לאמיתו של דבר עדיין לוחשים תחת מעטה האפר גחלים לוחשות של זיקה ערכית לארץ, של שאיפות רוחניות. עדיין יש שרידים של הציונות הסוציאליסטית ששאפה (אם כי באמירה מטריאליסטית שכשלה) ליצור כאן חברה צודקת ושוויונית יותר. עדיין יש שיירים של הציונות הרוחנית שדיברה (אם כי בניסוחים חילוניים) על תחייה תרבותית בארץ. אולם אלו רק גחלים לוחשות. הציונות הדתית הוכיחה ברגעים הקריטיים בכפר מימון ובכפר דרום את עוצמתה ואת אחריותה. היא לא אמרה "גזורו". לכן היא האם האמיתית, ולכן היא נטלה על עצמה את כתר המנהיגות. היא, ורק היא, יכולה להנהיג את העם ולהצעידו קדימה. היא יכולה וחייבת לצרף אליה כל רעיון יפה וכל ערך טוב, ואת נושאייהם, לטהר את הסוציאליזם מזיקתו למטריאליזם ואת התרבות המידרדרת מזיקתה לאתאיזם, ולהפוך לעמוד אש לפני המחנה כולו.

### תקוותנו - דור העתיד

המשך קיומו של עם ישראל הוא דור העתיד שראינו אותו בתפארתו. גם אם הוא לא הצליח להגיע אל היעד, עצם השאיפה במסירות ובנחישות להגיע אליו היא המבטיחה קיום לחברה הישראלית. היא לא חברת גורל עיוור חסר סיכוי ומשמעות. אלא ברית יעוד. יש לה חזון, אמונה ומוטיבציה. שורש המחלוקת הוא תרבותי. בין היונקים את תרבותם משורשי התורה והאמונה לעומת המנותקים מערש תרבותנו וממקורות יניקתנו, שלא באשמתם, אין להם שורשים ולכן גם אין להם תקווה ועתיד. הם שרויים בייאוש. התקווה היחידה של מדינת ישראל הם אלה המגינים עליה מפני מדרדריה. כי ללא יעוד אין גורל ובאין חזון יפרע עם. מי שיפיח רוח חיים בעצמות היבשות הוא רק הציבור הנהדר הזה, המחבר

את היעוד עם הגורל ולא מתנתק מאף אחד מהם. עליו להעמיק את שורשיו הרוחניים להעצים את עצמאותו התרבותית כדי שיוכל להנחילה לעם כולו.

המציאות הביטחונית, המדינית והחברתית תחריף בעתיד הנראה לעין. היא מחייבת כוחות נפש גדולים ורוח איתנה. הציבור הגדול והנחוש, מלא התקווה והאמונה חרף כל המשברים והאכזבות, הוא חוט השדרה של המדינה. הוא לא נשבר וגם לא יישר. הוא נופל ומיד קם ומתעודד, כי הוא יונק את כוחו מנצח ישראל. עליו להתגבש, להעמיק שורש ולהגדיל צמרת.

המשימה הדחופה היא איחוד כל הכוחות הציונים-דתיים על כל גווניהם. יש לכלול במסגרת זו כל מי שכאב את חורבנו של מה שגוש קטיף סימל: תורה, התיישבות, לכידות חברתית, מיזוג עדות, קהילתיות ערכית ועוד. אלו ערכי הציונות הדתית במיטבה. סביבם יש ציבור גדול ומגוון, איש על מחנהו ואיש על דגלו, כשהמטרה המשותפת היא הצלת מדינת ישראל מסכנת הידרדרות והתפרקות.

הכוח הגדול שעמד במבחנים קשים, דבק בערכים ולא נכנע לפיתויים תועלתיים ולשיקולים צדדיים ושמר באיפוק את גבולות הכוח מתוך אחריות כלל ישראלית, הוא הבשורה לעתיד חדש למדינת ישראל. הוא עצמו אתחלתא גאולה. יש בכוחו להציג אלטרנטיבה ערכית לכל מערכות המדינה. בחברה ובכלכלה במדע ובתרבות במשפט ובמדיניות חוץ ובטחון. גוש קטיף היה דגם מיניאטורי לחזון זה. חזון זה לא חרב. הוא ימומש וייבנה מחדש כאשר ננוע כולנו על ציר הכיסופים של נבואת ישעיה: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

## גאולתן של ישראל קמעא קמעא



”אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת” (במדבר כד, יז). אור החיים ציין בפירושו לפסוק את הכפילויות הרבות שיש בו: אראנו - אשורנו, דרך כוכב - קם שבט, מחץ - קרקר וכד’. וכך ביאר:

כפל הדברים במלות שונות (כי) כל הנבואה במלך המשיח נאמרה ויתבאר על פי דבריהם ז”ל (סנהדרין צח ע”א) שאמרו בפסוק ב”עתה אחישנה”: זכו - אחישנה, לא זכו - בעתה, והוא זמן רחוק מופלג. כנגד אם זכו, אמר ”אראנו” - פירוש לדבר שאני עתיד לומר, אבל אינו עתה בזמן זה אלא בזמן אחר. וכנגד קץ בעתה, אמר ”אשורנו” - כמו שצופה מרחוק, והוא אומרו ולא קרוב, כי הקץ של בעתה ארוך עד למאד בעונותינו.

וכפל העניין ושינוי הלשון יתבאר על פי דבריהם ז”ל שאמרו (סנהדרין שם) שאם תהיה הגאולה באמצעות זכות ישראל יהיה הדבר מופלא במעלה, ויתגלה הגואל ישראל מן השמים במופת ואות, מה שאין כן כשתהיה הגאולה מצד הקץ, ואין ישראל ראויים לה, תהיה באופן אחר, ועליה נאמר (זכריה ט, ט) שהגואל יבוא עני ורוכב על חמור.

وهוא מה שאמר כאן, כנגד גאולת אחישנה, שהיא באמצעות זכות ישראל, שרמו במאמר ”אראנו ולא עתה” - אמר ”דרך כוכב”, שיזרח הגואל מן השמים. וכנגד גאולת בעתה, שרמו במאמר ”אשורנו ולא קרוב” - אמר ”וקם שבט מישראל”, פירוש שיקום שבט אחד מישראל כדרך הקמים בעולם בדרך הטבע, על דרך אומרו (דניאל ד, יד) ”ושפל אנשים יקים עלה”, שיבא עני ורוכב על חמור ויקום וימלוך.

אור החיים העמידנו על שתי אפשרויות של גאולה: גאולה נסית וגאולה טבעית. בפועל, נוצרו שני מחנות מקוטבים בישראל. האחד רואה בגאולה הנסית את האפשרות היחידה והבלעדית. הוא מתייחס לאפשרות הגאולה הטבעית כאל כפירה בעיקר (בעיקר השנים עשר מעיקרי האמונה: ביאת המשיח). לעומתו, המחנה האחר רואה בגאולה הטבעית, ביזמה האנושית,



את האפשרות היחידה והבלעדית ושולל כל דרך אחרת. את הדרך האחרת, את האמונה בגאולה נסית, הוא מכנה בכינויי גנאי, כגון הזיה משיחית. לדעת אור החיים, שתי הדרכים אפשריות, שתיהן לגיטימיות, כל אחת מהן מתקיימת במצב מסוים.

המציאות ההיסטורית מורה לנו שיש גם דרך משולבת. יש אתערותא דלעילא המדרבנת את העם לאתערותא דלתתא, ליוזמות אנושיות. ויש אתערותא דלתתא המעוררת אתערותא דלעילא - יוזמות אנושיות המעוררות התערבות שמימית.

התהליך הוא כפול, יש בו "מדלג על ההרים", ויש בו "מקפץ על הגבעות" (שיר השירים ב, ח). פעמים הגאולה מדלגת בצעדי ענק על ההרים הגבוהים באתערותא דלעילא. דילוג כשמו כן הוא: ענק המדלג על כמה שלבים בבת אחת. ופעמים הגאולה מקפצת בקפיצות קטנות ואיטיות מעל מכשולים שונים המעכבים את הצעידה. היא מתקדמת קמעא קמעא, עקב בצד אגודל, מגבעה נמוכה אחת לאחרת באתערותא דלתתא.

ובין ההרים ובין הגבעות יש גם עמקים, יש גם ירידות, יש נפילות ויש נטיות מדרך המלך לצדדים. אולם זו הדרך. וכבר נאמר על כעין זה באמרה המיוחסת לרבי מקוצק: אין לך סולם ישר יותר מהסולם העקום, מהסולם המוצב באלכסון. פתגם סיני מביע רעיון דומה: הדרך הישרה העולה אל ההר היא השביל המתפתל. עולה ויורד, נוטה לכאן ולכאן, אך לבסוף הוא מגיע אל הפסגה.

דורנו זכה לשילוב זה. זכינו לגילויים עליונים של דילוגים מהירים. גם כשהתהליך התקדם בקפיצות איטיות, היו אלה קפיצות של ממש, דברים התקדמו בקצב מהיר: עולה הביא עולים, בית גרר בתים, ניצחון בקרב אחד הביא ניצחונות בחזיתות אחרות, כרם רדף מטע, ישוב גדל והיה לעיר. הכול זרם. קשה לו לדור שהתרגל למהירות גבוהה לעכל את הצורך בהתעסקות בקטנות, אצה לו הדרך. אולם אין ברירה, יש להסתגל לכל מצב. רבים לא הסכימו עם הדילוגים הפתאומיים, הם התרגלו לדרך איטית, הדרגתית, ולא היו מסוגלים לקלוט את השינויים הפתאומיים ולהפנים אותם. השינויים באו

עליהם בהפתעה גמורה, ללא הכנה נפשית קודמת וללא תוכניות מגירה. לכן, שינויים אלו לא נוצלו תמיד כהלכה ולא תורגמו תמיד להישגים ממשיים. משום כך, העם נאלץ לחזור ולהתרגל למי השילוח ההולכים לאט, קמעא קמעא.

מעשי ה' דוחפים קדימה. הקץ דוחק בנו, ולא אנו דוחקים את הקץ (מימרה המיוחסת לרבי ממודז'ץ). וכאשר המשך הדרך נמסר בידינו, אנו עלולים לאכזב. אנו עלולים להחמיץ את האפשרות שה' יצר ולדאבוננו להחמיץ את השעה. יתרה מזאת, בני אדם עלולים להסיג אחורנית את המעשה האלוקי. בורא עולם מקדם אותנו, ואנחנו נסוגים. הוא מאיץ, ואנו מתרחקים. ה' מסר את ההיסטוריה בידינו, ואנו מועלים בפיקדון היקר שהופקד בידינו ומפקירים אותו ואף מוכרים אותו בנזיד עדשים. ולאחר זמן, אנו משלמים את המחיר על מעשינו. עלינו ללמוד מכך לקח. אמנם מאוחר, אך עדיין לא מאוחר מדי.

כך נוצרת מחלוקת. זה מאשים את זה בהשתהות, וזה מאשים את זה בפזיזות. האם נהרוס במו ידינו את יתרת הפיקדון? האם נילחם איש ברעהו? האם נחסל לחלוטין את המפעל הגדול שה' עשה לנו? לא ולא! נחרוק שיניים ונשתדל לעשות כל מה שבידינו לשמור את הקיים ונמתין בסבלנות לרגע שבו נוכל להטות את ההגה חזרה אל הדרך הישרה. בינתיים, עלינו למנוע שקיעה נוספת ולהציל את הניתן להציל.

גם אתחלתא דגאולה - גאולה היא, "מי בז ליום קטנות" (זכריה ד, י). יש להיזהר מאכזבה, להימנע מליפול בייאוש. עוד יבואו ימים גדולים - "עת צרה היא ליעקב וממנה יוושע" (ירמיהו ל, ז) - הצרה עצמה עשויה לשמש סיבה לישועה, הירידה היא שתהיה מנוף לעלייה גדולה יותר. דווקא מתוך הקטנות, אפשר להתעלות. המעשה הקטן עצמו גדול יהיה. אל נזלזל בפכים קטנים. כל נטף דם, כל אגל זיעה - הכול בחוברת. שום דבר אינו יורד לטמיון. הכול נארג במארג הגדול, הארוך, של ההיסטוריה הארוכה שלנו. הכול יבוא לידי ביטוי כשתגיע העת, כשתפרצנה דרכים חדשות ויתגלו כיוונים חדשים. כל האנרגיה, כל המאמץ, כל המסירות - הכול ייכלל בצרור החיים של האומה ויפעל את פעולתו.

כל הפעולות הללו הם ערך בפני עצמו. לא רק המטרה, שלא הושגה עדיין, היא הערך, לא רק ההישג, אלא גם המאמץ הוא מטרה. יש עתיד לעם ישראל, לא פסו אמונים ממנו. אנו מאמינים וזורעים, מאמינים ובונים, מאמינים ומוחים, מאמינים ובוכים, מאמינים ונאבקים. דבר זה עצמו הוא הישג אדיר של תורת ישראל ושל עם ישראל והוא התקווה הגדולה גם לארץ ישראל. "לא חלישות כח הוא מה שתשועתם של ישראל היא קמעא קמעא, כי אם גבורת גבורות" ("ארץ חפץ" לראי"ה קוק, עמ' נו).





# מדינה ומלחמה



## בין עימות מלחמתי לסכסוך אזרחי



פעמים רבות מושמעת הטענה שחיילים פוגעים באדם ללא דין ולא משפט. פגיעה בכבודו ברכושו, וק"ו בחייו של אדם ללא צו בית משפט היא עבירה על החוק. והרי מדינת חוק אנחנו, בה שורר בין היתר חוק יסוד של כבוד האדם וחירותו!

לא רק סיכוננו של בן עם אחר נחשב לפי טיעון זה כעבירה על החוק, אלא גם סיכוננו של החייל הישראלי עצמו במקרה זה אף היא בעייתית. מהי **חובתו** של אדם לסכן את חייו על שעל אדמה או על הגנת אדם הגר במקום מסויים? יתירה מזאת. מה **ההיתר** להסתכן במקרה כזה - הרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ובוודאי שהוא דוחה כברת ארץ. ואפילו לשם הצלת אדם אחר, מה ההיתר לאחד להסתכן עבור חברו? ואם יש היתר כזה, האם יש גם **חיוב** כזה? מאי חזית דדמא דהניצול סומק טפי מדמו של המציל?

מקובל לומר שצבא שאני. אולם הא גופא קשיא, במה שונה חייל צבאי משוטר אזרחי, הפועל במסגרת החוק בלבד? מדוע מה שמותר לחייל אסור לשוטר?

במרכז דיוניו של הספר "מסירות נפש - הקרבת היחיד למען הרבים", שכתב פרופ' נחום רקובר, עומדת השאלה של הסיכון והיתר ההריגה **במלחמה**. שתי תשובותיו הידועות של הרב קוק במשפט כהן (סי' קמג-קמד) זוכות כאן לעיון נמרץ. הרב זצ"ל השיב אותן בהיותו בשוויץ לגר"ש פינס מציריך. בספר מובאות גם שאלותיו המקוריות של הגר"ש פינס מעובדות מכתב ידו, ובתחתיתן הערותיו של הרב קוק.

הוויכוח העקרוני בין שני גדולים אלו היה, האם מותר לאדם למסור את נפשו למען כלל ישראל? השאלה המסתעפת היא, האם הצלת כלל ישראל היא

מצווה המצדיקה לעבור עבירה עליה בהוראת שעה? הרב קוק סבור שהצלת כלל ישראל מצדיקה את מסירות נפשו של היחיד, כי כלל ישראל הוא אישיות משפטית בפני עצמו הנחשב לערך מקודש. לדעתו, כלל ישראל הוא הציבור הישראלי החי בארץ ישראל, גם אם אינו רובו של עם ישראל.

מכאן ההצדקה לסיכונם של יחידים למען הכלל בשעת מלחמה, ובזאת שונה עימות מלחמתי מסכסוך אישי. מלחמה נערכת בין שתי ישויות **לאומיות**. בעוד שסכסוך מתקיים בין שני אנשים **בודדים**. גם קטטה המונית היא בגדר סכסוך, כל עוד אינה בין שתי ישויות לאומיות.

הרב קוק עצמו אינו מגדיר כך את המלחמה, אלא כמשפט המלך. אולם בניגוד לדעתו של הגר"ש פינס, המעמיד את המלך במרכז, מעמיד הרב קוק את **הממלכה** כולה ולא את המלך באופן אישי. ומכאן מסקנתו שבהעדר מלך עוברות סמכויותיו למוסדות הציבוריים של העם. כי כאמור, המלך מייצג את הממלכתיות הציבורית. ראיותיו של הרב קוק הן ממלחמות השופטים והחשמונאים (בראשית דרכם) שבהן לא היה מלך בישראל ובכל זאת לחמו, סיכנו והסתכנו. ומ"מ **דיני המלכות קיימים בכל זמן**, ואף בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור וגדולי הארצות לענוש ולהרוג דרך הוראת שעה.

הרב קוק כתב את דבריו בגלותו בשוויץ בתקופת מלחמת העולם הראשונה. ניבא ולא ידעמה ניבא, שדבריו ישמשו בסיס הלכתי למדינת ישראל המתחדשת, לה ציפה כה רבות.

תלמידו של הרב קוק - הגר"ש ישראלי, המשיך את קו המחשבה של רבו והסביר שמכיון שכלל ישראל הוא ישות משפטית עצמאית ומלחמה היא משימה כלל-ישראלית, אנו מתייחסים במלחמה אל כל יחיד כאל אבר מאברי הגוף הציבורי האורגני. מזווית ראייה זו, אין היחיד נידון כאינדיווידואל אלא כחלק מהקולקטיב. לכן, אין מקום לשאלה האם מותר ליחיד למסור את נפשו למען הכלל. היחיד אינו יחידה נפרדת. הוא אבר מאברי האומה. ומותר לאדם להקריב אבר אחד על מנת להציל את הגוף כולו. והוא הדין האויב. מכיון שגם הוא רואה את עצמו כקולקטיב, ההתייחסות אליו היא בהתאם. בקטטה רגילה מותר למותקף להתגונן על ידי פגיעה באבריו של התוקף. דבר זה מוצדק בכל



קנה מידה משפטי. הוא הדין במלחמה, מותר לאומה להתגונן על ידי פגיעה ביחידים מתוך הקולקטיב התוקף. כי יחיד נחשב במצב זה לאבר מאברי העם.

אוסף שכאן נעוץ ההבדל בין חייל במלחמה ובין שוטר אזרחי. שוטר מגן על החברה מפני יחידים. כאן חלים כל כללי המשפט המקובלים. יש מי שיגן על החברה מפני פושעים. יש מערכת משפטית מסודרת ולכן אין הצדקה לאדם, כולל שוטר, לעשות דין לעצמו. אולם חייל לוחם נגד ציבור בשם הציבור. כללי המשפט הרגילים אינם יכולים לחול כאן. האם חוקים של צד אחד יכולים לחייב את הצד השני? האם יש גוף משפטי אובייקטיבי המסוגל לשפוט בין שני הצדדים? וגם אם היה גוף כזה, האם הוא יכול לאכוף צו ביניים שיש בו בכדי למנוע מהתוקף לתקוף, וממילא את הצורך של המתגונן להתגונן? האם יש משטרה המסוגלת להגן על המותקף אם לא ישיב מלחמה שעה ולא ישכים להרוג את הבא להורגו?

עירוב המושגים וטשטושם והחלת מונחים משפטיים אזרחיים על מצבי מלחמה הם מקור טעותם של אנשים שאינם מורגלים בחשיבה משפטית רצינית, או שהם מתעלמים ממנה במודע. למרות זאת, בלבול זה מאפיין תועמלנים שונים. חדרה לכאן השפעת הפוסט-מודרניזם, שבו הפרט עומד במרכז ואין ערך בהעמדת ערך הכלל מעל לצורכי הפרט ורווחתו האישיים. הוסף לכך מסווה מזויף של הומניזם ומוסריות מעושה, והרי לך מרשם בדוק של צדיקות כביכול, שבעצם היא בלבול ורשעות. על כל בר דעת לסגל לעצמו חשיבה משפטית מעמיקה ולא ללכת שולל אחרי סיסמאות של מעצבים שטחיים של דעת הקהל.

## נסיגה מחבלי ארץ ישראל



### א. מצוות ישוב ארץ ישראל

שיטת הרמב"ן במצוות ישוב הארץ (הוספות לספר המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה ד) מצוטטת לרוב בכל דיון הנערך סביב שאלת הנסיגה. אולם שיטתו עדיין טעונה הבהרה משני בחינות:

- א. האם דבריו תופסים גם כשיש פיקוח נפש של יחידים או של הציבור?
- ב. האם כיבוש פוליטי, ללא בעלות ממונית על הקרקע, דיו כדי לקיים את המצווה, לשיטתו?

מהגדרתו של הרמב"ן את הורשת הארץ כ"מלחמת מצווה" יש להסיק שעל מצווה זו חלים כל גדרי המלחמה. אחד מהם, לדעת ה"מנחת חינוך" (מצווה תכה), שכאשר המצווה מתקיימת במסגרת ציבורית-צבאית אין להתחשב בשיקול הסכנה ליחידים, כי אפילו מלחמת **רשות** הותרה למרות שיש בה סכנה. מצווה זו מוטלת על הכלל כולו ואין חשש סכנה הנשקף ליחידים מבטל את המצווה מהכלל. כי הגוף המחוייב במצווה שהוא הציבור כולו אינו עומד בסכנה.

מה דינו של כיבוש פוליטי, שאינו כרוך בהפקעת הבעלות של התושבים מאדמותיהם (כאופיו של השלטון הישראלי כיום בשטחים המשוחררים), האם מקיימים בו לפי דעת הרמב"ן את מצוות ישוב הארץ? שאם לא כן, אין איסור בנתינת השטחים לידי שלטון נוכרי.

מבחינה עקרונית, אין ספק בכך שלשלטון מדיני יש סמכות להפקיע בעלות פרטית מקרקעותיהם של התושבים. העובדה שהוא אינו משתמש בה תמיד

ומפעילה למעשה, אינה גורעת מעצם כוחו וסמכותו. לו היה רוצה, יכול היה השלטון המרכזי ליטול את כל מלוא סמכויותיו בדין גם היום, ולראות את עצמו כבעליה הממונים של כל אדמת הארץ. לכן, גם בעלות חלקית, יש בה לפחות קיום חלק ממצוות ישוב הארץ לפי הרמב"ן, על אחת כמה וכמה שבעלות חלקית זו כוללת בתוכה זכות בכוח לבעלות מלאה.

מצינו לאחד מגדולי הפוסקים, בעל ה'ישועות מלכו' (ישועות מלכו יו"ד סי' 10) שסבר כי עיקר המצווה לדעת הרמב"ן, מתקיימת ע"י ריבונות ממלכתית, נוסף לבעלות הממונית על הקרקע, אך גם בבעלות הממונית עצמה מתקיימת המצווה ולו גם בצורה חלקית, ויש לראות בה 'אתחלתא דגאולה'. קל וחומר בימינו, ששלטון מדיני קיים ב"ה על רוב ארץ ישראל המערבית ורק חסרה בעלות ממונית והתישבות אישית, בוודאי יש לראות בכך קיום מצווה באופן חלקי ו'אתחלתא דגאולה' וכל נסיגה יש בה ביטול המצווה החלקית ומיעוט גאולה.

הרמב"ם לא הגדיר את מצוות ישוב א"י כהרמב"ן ולא מנה אותה כמצוות עשה ממנין המצוות, אך יש להוכיח שגם לדעתו אסורה הנסיגה משטחי ארץ ישראל, אם כי מטעמים אחרים. וכך פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הי"א ומקורו במס' גטין ח ע"ב): "הלוקח בית בא"י מן הנכרי מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר בשבת. שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדבריהם, ומשום ישוב א"י לא גזרו בדבר זה".

מדברי הרמב"ם מתבאר שמצוות ישוב ארץ ישראל מחייבת בעלות ישראלית בלעדית על הקרקע, ומצווה זו של הוצאת קרקע מידי נכרים והעברתה לישראל חמורה מכל מצווה אחרת, עד שהתירוה אפילו בשבת ע"י אמירה לנכרי.

נראה שהרמב"ם מתבסס על דבריו במקום אחר (הל' ע"ז פ"י ה"ו): "בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכו"ם בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה, לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות בני נח. שנאמר: לא ישבו בארצך (שמות כג, לג)".

שיטת הרמב"ם ביחס למצוות ישוב ארץ ישראל שהיא אחת המצוות החשובות ביותר. ומקובל ההסבר שלדעת הרמב"ם מצוות ישיבת בארץ אינה תכלית לעצמה, אלא **אמצעי** לתועלת רוחניות אחרות, כגון קיום המצוות התלויות בארץ, ושישיבתה מכפרת, וכל הדר בארץ דומה כמי שיש לו אלוה, וקיום מצוות הציבור כמינוי מלך, בנין ביהמ"ק, אפשרות הסמיכה, סמכות הסנהדרין וקידוש החודש. לכן יש לומר, שלדעתו אחד התנאים להשגת התועלת הרוחנית משיבת הארץ במילואה הוא מניעת השתקעותם של עובדי ע"ז במקום מן המקומות בארץ.

מוכח שוויתור על השלטון הישראלי על שטחים בארץ ישראל יש בו משום ביטול מצוות ישוב ארץ ישראל גם לדעת הרמב"ם.

## **ב. צדדים להקל בלא תחנם**

1. לדעת כמה מהפוסקים, גוי שאינו עובד עבודה זרה אינו בכלל איסור לא תחנם ומותר למכור לו קרקע בארץ ישראל, ולדעתם אין איסור במסירת קרקע בארץ ישראל לנכרי שאינו עובד ע"ז, כגון מוסלמי. אולם יש חולקים על דעה זו.
2. גוי שכבר יש לו קרקע בארץ ישראל, מכיון שיש לו כבר אחיזה בארץ, אין במכירת קרקע נוספת משום איסור לא תחנם, שכן אין מכירה זו גורמת לו לחנייתו בקרקע שהרי גם בלאו הכי היתה לו כבר חניה בארץ. גם דעה זו אינה מוסכמת, ויש האוסרים כל תוספת של חניה לגוי בארץ.
3. החזרת קרקע לנכרי שהיה בעבר בעלים עליה - מותרת לדעת המהרש"א (חידושי הלכות גטין מז).
4. יש אומרים שכאשר המטרה היא טובת ישראל, מותר למכור קרקע לגוי. אך גם דעה זו אינה מוסכמת.
5. קרקע הנמצאת בבעלות גוי מופקעת מחיובה במצוות התלויות בארץ, לדעת הכסף-משנה (הל' תרומות פ"א ה"י וה"כ).

יש להעיר שהפוסקים שהתירו את מכירת הקרקעות לנכרים **בשמיטה**, לא הסתמכו על הסברות שהובאו לעיל אלא כסניף המצטרף לנימוקים ברורים יותר, כגון מכירה לזמן קצוב בלבד.

אין כל דמיון, בין היתר המכירה בשביעית לנידון דידן. אדרבה, הדמיון הפוך. בעייתנו עוסקת בחיזוק מעמדם של הנוכרים בארץ ובדחיקת רגליהם של ישראל מאדמתם, חלילה, בעוד שכוונת המכירה לגוי בשביעית היא לדחוק את רגליהם של הנוכרים ולחזק את מעמדו של עם ישראל בארצו.

### ג. עשרים עיר בגליל

יש הרוצים להביא ראיה משלמה המלך, שמותר לסגת משטחים בא"י למטרות פוליטיות. המקור לכך הוא הפסוק במלכים (מלכים א' ט, יא): "אז יתן המלך שלמה לחירם עשרים עיר בארץ הגליל". על ראיות אלו יש להעיר:

1. מהפסוק אין כל הוכחה ששלמה עשה כדין.
  2. רלב"ג (מלכים א' ט, ח) מפרש ששלמה קיבל ערים מחירם ועשה עמו החלפת שטחים.
  3. ר"י אברבנאל (מלכים שם שם, י) מפרש שלחירם לא היה קנין הגוף ביושבי הערים מישראל, אלא זכות לאכילת פירות בלבד.
  4. יש מעלים אפשרות שחירם היה גר תושב (תוספות יבמות כג ע"א ד"ה ההוא).
  5. יש מסבירים שאין איסור לא תחנם על גוי הדר בחו"ל (הגר"ב ז'ולטי זצ"ל, קובץ תורה שבעל פה, יא).
- עולה שלשלמה המלך היתה סיבה מיוחדת שהצדיקה את המעשה, וזו אינה קיימת בנסיגות בימינו.

**ד. יהרג ואל יעבור**

מו"ר הגרצ"י קוק זצ"ל הביא נימוק חדש לאסור את הנסיגה משטחי ארץ ישראל שבידינו, אפילו כשהדבר כרוך בפיקוח נפש. הנימוק הוא שהאיסור של עזיבת שליטתנו על ארץ ישראל כיום הוא כשעת השמד המחייבת מסירות נפש אפילו על ערקתא דמסאנא (סנהדרין עד ע"ב).

מי שמעמיק חקר בשורשו של המאבק החמור והממושך שבינינו לבין הערבים על ארץ-ישראל, אינו יכול להתרשם אחרת. עניין זה הוא בציפור נפשה של האומה בשעה גורלית זו, ואפשר לראותו הן כאחת העבירות החמורות ביותר, והן כשעת שמד, ולא כמחלוקת אינטרסנטית בלבד.

בעומק הדברים יש מקום לראות את הנסיגה משטחים בארץ ישראל כרפיון אמונה הגובל בעבודה זרה. בפרט אמורים הדברים לדורנו, דור של משברים ומבוכה, שאצל מרבית מבני העם זיקתם היחידה לעמם ולתורתם תלויה ועומדת על בסיס אחד בלבד: ארץ-ישראל. כל ערעור מעמדו של עם ישראל בארצו, צופן בחובו סכנה חמורה ביותר לקיומו הרוחני של העם, שיש לראותו כעקירת התורה כולה, חלילה.

חלק ניכר מיחסם של הערבים במדינות ערב למדינת ישראל אינו מבוסס על אינטרס ממשי, אלא על שנאת-ישראל הניזונה בין השאר ממסורת דתית ארוכה. האיסלאם כדת טוטליטרית, אינו יכול להכיר בצדקת קיומו של עם ישראל, מה גם שהוא המקור ממנו יונק האיסלאם בתחילת התפתחותו. תסביך הכפירה באבהות, הומר לנו היטב בפסיכולוגיה של היחיד והציבור, ומעמיק את גורם השנאה ומחריף אותו. לא אחת שומעים אנו על "ג'יהאד" (מלחמת דת) של האיסלאם נגד היהדות ועל הצעות לפתרון הסכסוך היהודי-ערבי ע"י הקמת "מדינה חילונית". יש כאן אפוא בין השאר, גם סכסוך דתי המקנה לבעיה שלפנינו מימד של קידוש השם, ששיקול של פיקוח נפש אינו עומד בפניו.

## ה. הירא ורך הלבב

דבר מוסכם הוא שמלחמתנו כיום מלחמת מצווה היא, אם לדעת הרמב"ן משום מצות ישוב הארץ ואם לדעת הרמב"ם משום שהיא באה להושיע את ישראל מיד צר (רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"א). בין למר ובין למר, חלה עלינו המצווה שצטוונו בשעת מלחמה: "אל ירך לבבכם אל תיראו ולא תחפזו ואל תערצו מפניהם" (דברים כ, ג).

יש להבחין בין פחד לחשש סביר ומוצדק, אולם מחלק מהנימוקים המועלים ע"י המדינאים המצדדים בנסיגה, מתקבל רושם שהפחד הוא אחד ממרכיביהם. לכן יש להדגיש את האיסור המפורש בתורה להתחשב בגורם זה, בפרט לגבי אנשי ציבור.

### ו. קבלת שבע מצוות בני נח

יש המסתמכים על מצות התורה לפתוח בשלום עובר למלחמה (דברים יט, י): "וקראת אליה לשלום", ועל חשיבותו המרובה של השלום בהשקפת היהדות, המתבטאת בדברי הנביאים וחז"ל, כדי להצדיק כל ויתור על חלקים מארצנו תמורת שלום. ואמנם ערכו של השלום בתפיסתנו הוא מן המפורסמות שאינם צריכים ראייה, אולם דווקא בגלל מעלתו של השלום בעיני התורה, היא מתנגדת להחמצת הזדמנות שניתן לנצלה לשם השגת שלום אמיתי ויציב תמורת שלום ארעי וכוזב. ראוי להביא כאן את דברי הרמב"ם על מהותו של השלום לפי ההלכה (הל' מלכים פ"ו ה"א):

אם השלימו וקיבלו שבע מצוות בני נח עליהן, אין הורגין מהן נשמה והרי הן למס שנאמר 'יהיו לך למס ועבדוך' (דברים יט, יא). קיבלו עליהן המס ולא קיבלו העבדות או שקיבלו העבדות ולא קיבלו המס, אין שומעין להן עד שיקבלו שניהם. והעבדות - שיקבלו הוא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל... והמס - כשיקבלו שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם ובממונם.

במילים אחרות, השלום האמור בענייננו הוא יותר מהכניעה המקובלת בימינו. בעיקר מודגש הדבר בדרישה לקבלת שבע מצוות בני נח. יש כאן תביעה למהפכה חינוכית ומוסרית, שבלעדיה אין לדעת התורה כל ערבות לשלום אמיתי ובר קיימא בין ישראל לבין אויביו.

יתירה מזאת. מדברי הרמב"ם במקום אחר (הל' מלכים פ"ח ה"י-ה"א) משמע שקבלת שבע מצוות בני נח מותנית בהכרה במקורן הא-להי בתורה שניתנה למשה מסיני. כלומר, רק ע"י הכרה במרות אחת ובמקור סמכותי אחד לערכי אמונה ומוסר, ניתן להבטיח קיום משותף לכל בני המין האנושי בשלום ובשלווה זה עם זה. עד כמה שהדברים ייראו אוטופיים, מי שאינו רוצה להשלות את עצמו חייב להפיק לקח מהנסיון המר והעקוב מדם של האנושות, אשר לא עברה עליה תקופה אחת ללא מלחמות. יש להיות ריאליסט ולהבין שרק הפתרון החינוכי-המוסרי הוא הפתרון היחיד והשלם לבעית המלחמה והשלום בעולם.



## הכרזה על מלחמת רשות



למעשה אין מלחמת רשות בימינו, וזאת מן הטעמים הבאים:

א. מלחמת רשות צריכה אישור של בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית בירושלים, שהרי "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד".

כידוע, אין בימינו בית דין כזה, ולכן אין שום אפשרות להעלות על הדעת מלחמת רשות בזמן הזה.

ב. חזקה על חברי ביה"ד הגדול, שבעים ואחד גדולי התורה שבדור, סמוכים איש מפי איש ממשה רבנו עליו השלום, שלא יתנו יד להרוג וליהרג, על נושא שאינו גובל בחשש לפיקוח נפש. למעשה, הם לא יאפשרו יציאה למלחמת רשות אלא במצב חריג באופן מובהק.

ג. אין בתורה היתר לאימפריאליזם, ובוודאי שאין היתר להרוג וליהרג לשם כך. זו רוח דברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ד): "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח...".

מלחמת רשות מחוץ לגבולות הארץ לא הותרה אלא לצורך הרתעה הכרחית, או חשש לסיכון (סיכון ממשי הוא מלחמת מצוה).

ד. לכאורה יש להוכיח כנגד דעתנו מן הגמרא בסנהדרין (טז ע"א) המספרת על דוד המלך, כשבאו אליו ישראל ואמרו לו "אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה!..! אמר להם: לכו פשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצין באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים". משמע שהיציאה למלחמת הרשות

אינה מוגבלת למצבי אילוף קיצוניים, אלא היא מוצדקת אפילו לצרכי פרנסה שגרתיים.

אך היא הנותנת, וכי תעלה על דעתך שסנהדרין ואורים ותומים יורו לדוד המלך לנהוג כלסטים הפושטים בגדוד רק בגלל צורך בפרנסה?

ובאמת, הגר"ר מרגליות בספרו 'מרגליות הים' (שם) מסביר שהמדובר הוא בגדודי מסתננים ששיבשו את חיי הכלכלה בארץ, ולא אפשרו לציבור להתפרנס כראוי. עצת דוד הייתה שחייליו יפשטו ידיהם באותם גדודים ויבריחו אותם. זו מלחמת רשות.

ה. התורה עצמה צמצמה מאוד את היכולת לגייס את הצבא בכפייה לצורך מלחמת רשות. שהרי די בכך, שאדם יבנה או ירכוש מחסן של ארבע אמות על ארבע אמות, כדי להיפטר מהגיוס. וכן די בכך שאדם יטע חמישה עצים, או יארוס אישה, או אפילו אם דיבר בין תפילין של יד לתפילין של ראש, כדי להיפטר מן הגיוס. בדרך זו התורה מבטיחה שלא נצא למלחמת רשות אלא מתוך אילוף גמור. שהרי ודאי חייבי הגיוס לא יהיו מוכנים לסכן ולהסתכן, אלא רק אם יהיו משוכנעים שהמלחמה הכרחית ומצדיקה את ההסתכנות.

ו. כיום, מנהג המדינות הדמוקרטיות בעולם לשלול לגמרי כל יציאה למלחמה, 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? אתמהא!

וְכַתְּבוּ חֲרִיבוֹתֵם לְאֵתִים וְחַיִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת, לֹא יִשָּׂא גֹי אֶל גֹּי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה (ישעיהו ב, ד).

## הערכות צבאיות ומודיעיניות של מומחי ביטחון



מתקפת הפתע של החמאס בשבת שמחת תורה תשפ"ד, וקריסתו הטוטאלית של מערך ההגנה, התרחשו בניגוד מוחלט להערכה הצבאית והמודיעינית. גם בעבר, הנסיגה משטחי ארץ ישראל, נסמכה על הערכות צבאיות ומודיעיניות כושלות. ראוי אפוא לעמוד על שאלה עקרונית: האם הכרעה כזו מסורה לחכמי ההלכה, או שמא מדינאים ומומחי ביטחון הם המוסמכים הבלעדיים להכריע בה?

כל שאלה הלכתית מורכבת משני מישורים: מישור עובדתי ומישור הלכתי. לכל עובדה - השלכה הלכתית, וכל הלכה מעוגנת במציאות. שינוי עובדתי קל שבקלים, עשוי לגרום שינוי מהותי בהכרעה ההלכתית. על כל פוסק בהלכה להתמצא בכל המקורות ההלכתיים הנוגעים לנידון, אך באותה מידה עליו להתמצא היטב גם בכל העובדות הנוגעות לבעיה בה הוא עוסק, כדי שיוכל לדון דין אמת לאמתו.

עמד על כך הגר"א<sup>1</sup>. במקום אחד נאמר בתורה<sup>2</sup> "כי השוחד יעוור פקחים", ובמקום אחר<sup>3</sup> - "כי השוחד יעוור עיני חכמים". מה כוונת התורה בשינוי המינוח? תשובת הגר"א היא שיש הבדל בין חכם לפיקח. הפיקח הוא מומחה בידיעת העובדות, בעוד שהחכם הוא הבקי בהלכה התיאורטית. השוחד עלול לגרום לשני עיוותים. האחד במישור ההלכתי, שהמסקנה ההלכתית תוטה מדרך ההיגיון, והאחר במישור העובדתי, שראיית המציאות תשתנה כתוצאה מקבלת

1. פירוש הגר"א, משליו, ד.

2. שמות כג, ח.

3. דברים טז, יט.

שוחד. לכן אמרו חז"ל: "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית"<sup>4</sup>. מהו 'דין אמת לא-מיתו'? עלול להיות דין אמת שאינו לאמיתו, כגון שבדין התיאורטי יהיו כל השיקולים ואף ההכרעה הגיוניים וצודקים, אך ביישומו של הדין במקרה הנדון תחול טעות, בגלל אי דיוק כל שהוא בהבחנת העובדות. לכן רק מי שדן 'דין אמת לאמיתו', שהדין הוא אמיתי **בשתי** בחינותיו, התיאורטית והמעשית, הוא שנעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית.

כל שופט בעולם נזקק לחוות דעתם של מומחים שונים, שבלעדיהם אין הוא יכול לדון דין אמת לאמתו. אולם תפקידם של המומחים הוא רק לספק אינפורמציה מהימנה, ואילו ההכרעה המשפטית מסורה בסופו של דבר לשופט באופן בלעדי, והוא דן ע"פ ידיעתו את החוק ובהתאם למצפונו המוסרי.

גם פוסק הלכתי לא יוכל להכריע את ההלכה מבלי לקבל ממומחים אינפורמציה מדוייקת. אולם הפסיקה הסופית מסורה בידי הרב ולא בידי המומחה. לדוגמא: כאשר רב מפנה חולה, לקראת יום הכיפורים, לרופא, אין כוונתו לומר שהרופא יפסוק את **ההלכה**. על הרופא לקבוע את **הדיאגנוזה** בלבד, וההלכה היא שקבעה לסמוך על אבחנתו של רופא בשאלה זו<sup>5</sup>. תיתכן אפשרות שהרופא יקבע שהחולה אינו מסוכן, והפוסק יתיר בכל זאת לחולה לאכול<sup>6</sup>. יתכן גם ההיפך, שהרופא יקבע שהחולה מסוכן והפוסק יחליט אחרת,

4. שבת י"ע"א.

5. עי' שו"ע או"ח סי' תריח.

6. במקרים רבים אין ההכרעה יכולה להימסר לידי הרופאים אלא לידי הפוסקים, אם משום שהרופאים עצמם מסופקים או נחלקים ביניהם, או משום שהרופאים חרגו מסמכותם המקצועית. להלן דוגמאות מהל' יום כיפור (שו"ע או"ח סי' תרי"ח), שבהן הפוסקים הם הקובעים:  
א. כשהחולה אומר צריך לאכול, אפילו **מאה** רופאים (!) אומרים שלא צריך, שומעים לחולה, כי "לב יודע מרת נפשו" (יומא פג ע"א; שו"ע שם סעי' א). ובמשנה ברורה (שם ס"ק ד): "אפילו כשהרופאים אומרים שהמאכל יזיקהו שומעים לחולה", ושם (ס"ק ה) הנימוק הוא: "דלב יודע מרת נפשו".

ב. כשרופא אומר צריך ורופא אחר אומר שאינו צריך - מאכילין את החולה. ההכרעה פה היא **הלכתית**, כי הרופאים נשאר חלוקים ביניהם. **ההלכה** היא שקבעה שספק פיקוח נפש לקולא (יומא שם; שו"ע שם סעי' ב).

ג. כאשר רופא אומר צריך לאכול ורופא אחר **אומר שאסור** לאכול ואדרבה החולה חייב לצום - ההלכה היא: שב ואל תעשה עדיף, ואל לחולה לאכול (עפ"י משנ"ב סי' שכ"ח ס"ק כה, בשם הרדב"ז ח"ד סי' ס"ו).

אם משום שהרופא אינו נאמן<sup>7</sup> ואם משום ששיקוליו הסתמכו על חשש רחוק של פיקוח נפש<sup>8</sup>. ובכן, טעות היא לומר שהרופא מוסמך לקבוע את ההלכה לענין חולה ביום הכיפורים - תפקידו של הרופא הוא לספק אינפורמציה בלבד ומחובתו של הרב להעריך את מהימנותה וכובד משקלה של האינפורמציה הרפואית.

### עובדות והערכות

יכולים וחייבים אנו לשקול שיקולים פוליטיים **אובייקטיביים**, כנהוג וכמקובל בין בני דעת. אין להתעלם מעובדות ריאליות. התורה לא חייבה אותנו לנקר את עינינו מראות נכוחה את המציאות כמות שהיא. אדרבה, שיקולים ריאליים **אמיתיים** הם תנאי הכרחי לכל קביעת עמדה הלכתית.

אולם בעיבודו של נתון מסויים לצורך קביעת עמדה משפטית או מדינית כלפיו, יש משקל רב לא רק לעובדות היבשות כשלעצמן, אלא גם להערכות. ההערכות ממעטות מערכם של פרטים מסויימים ומעלות את ערכם של פרטים אחרים, ויש פרטים שאינם מובאים כלל בחשבון. ההערכות בנויות על

---

ד. כששני רופאים אומרים שצריך לאכול ומאה רופאים אומרים שאינו צריך, ההלכה מתחשבת בדעת המיעוט, בניגוד לרוב, בגלל חשש פיקוח נפש (יומא שם; שו"ע שם סעי' ד).

ה. כשהרופא דורש מחולה לאכול גם כשהוא חולה קל, וברור כשמש שאינו צריך לאכול - אין שומעים לרופא, ורופא כזה איבד את נאמנותו (תפארת ישראל, יומא פרק ח).

ו. וכן להיפך, רופא "מחמיר" יסבור שההלכה אינה מתירה אכילה ביום הכיפורים אלא רק במקרים חמורים ביותר ולכן אוסר על חולה לאכול, למרות שעלולה להיגרם לו הידרדרות מסוכנת - אין שומעים לו, והוא איבד את נאמנותו (שמירת שבת כהלכתה).

ז. כך גם מצינו בהלכות חולה בשבת (או"ח סי' שכ"ח סעי' ד-ה, י).

כאמור, הגישה העקרונית מוטעית. ההלכה היא שקבעה שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות שבתורה. התורה קדמה לעולם. לכן יש להסתכל על המציאות מתוך מבט אידאליסטי. מבט כזה אינו סתימת עיניים, כביכול, מהמציאות הריאלית. ההלכה דורשת מהאדם ראייה ריאליסטית. אולם בריאליזם עצמו יש מקום לראיה קטנונית, קטועה, שאופקיה מוגבלים. יש מקום לראייה רחבה, מנקודת מוצא נעלה יותר, חזונית יותר, הרואה גם את הפרספקטיבות ההיסטוריות והערכיות של הבעיה הנידונה.

7. עיי' ביאור הלכה (ריש סי' תרי"ח), ומסקנתו: "הדבר תלוי בראות עיני המורה".

8. ידועה הגדרתו של הנודע-ביהודה (יו"ד, מהדורה תנינא, סי' רי) בענין ניתוחי מתים, שרק בחשש מוצדק של פיקוח נפש יש להתיר, כגון שהחולה נמצא לפניו.

קונספציה מסויימת, וזו מבוססת על קטגוריות חשיבה, דעות קדומות, הלכי נפש, תכונות אופי והשקפת עולם<sup>9</sup>. דוגמא מאלפת לכך יכול לשמש לנו המחדל המודיעיני בערב יום הכיפורים תשל"ד. האינפורמציה היתה, אלא שהיא לא הוערכה כראוי, כתוצאה מקונספציה מוקדמת. (כיהודים מאמינים סבורים אנו שמחדל ציבורי חמור כל כך ודאי יש בו התערבות של יד ה'. "מוליך יועצים שולל ושופטים יהולל"<sup>10</sup>, אולי כדי לאלף את הירונו המופרזת בבניה ש"אם ה' לא ישמור עיר שווא שקד שומר"<sup>11</sup>).

בייחוד חשובה הגדרה זו ביחס למדיניותו של עם ישראל בארץ ישראל. התהפוכות המדיניות בפוליטיקה הארץ ישראלית בעשרות השנים האחרונות טפחו לא אחת על פניהם של מדינאים שראו את צרכי **השעה** בלבד והתעלמו מחזון **הדורות**. הרצל, שפיקח היה, נתפס לשטות זו שאוגדה שמה, שעה שצורכי הרגע הדחופים וה"ריאליים" בעיניו העלימו מעיניו את העתיד הגדול של עם ישראל. מאותם שיקולים פעלו גם מדינאים שונים אשר בסוף שלטונו של המנדט הבריטי על ארץ ישראל לא העזו לתבוע ולהקים את מדינת ישראל. ויזכר לשבח שליח ההשגחה באותה עת, דוד בן גוריון, אשר ניצל את שעת הכושר ההיסטורית, ומעבר לשיקולים "ריאליים" שונים, הכריז על הקמת המדינה. ואף הוא עצמו הודה כמה שנים לאחר מכן על שגיאה פוליטית חמורה שהוחמצה הזדמנות במלחמת השחרור להרחיב את שלטון ישראל על הרי יהודה ואפרים. (ההיסטוריונים עוד ישפטו גם את החלטתו לסגת מסיני פע-מיים...). בשאלת עתידה של ארץ ישראל, העובדות ה"ריאליות" בלבד אינן מס-פיקות לשיפוט מדיני ובטחוני אמיתי ושלם. ההבטחה הא-להית לעם ישראל חייבת להיות לפחות אחד ממרכיבי ההערכות המדיניות והביטחוניות, אם לא החשובה שבהם. עובדה היא שגם בקרב מדינאים ואישי ביטחון חלוקות הדעות בשאלת הנסיגה, חלוקה הנובעת מקונספציות שונות, הניזונות בין השאר מאמונתו, הגלויה או הנסתרת, של המעריך בגאולת ישראל ובזיקתו הנפשית

9. עיי בדבריו של מו"ר הרה"ג אברהם שפירא זצ"ל (מורשה, ט).

10. איוב יב, יז.

11. תהלים קכז, ב.

לארץ ישראל, והמשקל שזיקה זו תופסת בהערכותיו המדיניות והביטחוניות<sup>12</sup>. לכן, אמנם יש להביא בחשבון ביחסינו לנוכרים את מעמדנו הבינלאומי, ואת התקשורת<sup>13</sup>, אולם כאשר פוליטיקאים חסרי יחס נפשי לארץ ישראל מגזימים בסיכונים הקיימים במצב מסויים ומעלימים מעיני הציבור את הסיכונים העלולים להיות במצב האלטרנטיבי, כאן נבחנת עמדתנו הדתית ועקרונותינו ההלכתיים. יש גם להדגיש שהזיקה הנפשית לארץ ישראל היא נתון **ריאלי** בעל עוצמה לא פחותה משיקולים מדיניים וביטחוניים. גם אדם חלש בגופו ובנשקו, אם הוא חדור אמונה לוחט הוא נעשה לגיבור. ולעומתו, אדם חזק המצוייד בנשק משוכלל, אם הוא חסר אמונה אין תועלת בנשק, שכן אין לו מוטיבציה והוא לא יפעיל את מלוא כוחו ונשקו.

הפסיקה ההלכתית אינה יכולה להתעלם בשיקוליה מהערכות אלה ומהגורמים הנפשיים המרכיבים אותן, כי היחס החיובי לשלמותה של ארץ ישראל והאמונה בהבטחת ה' מחייבים אותה להתחשב בהם. מה גם שהשיקול של פיקוח נפש תופס מקום שווה בשתי הערכות, גם מדינאים ואישי ביטחון המתנגדים לנסיגה מנמקים את התנגדותם בחשש של סכנה חמורה למדינה באם יימסר חלק ממנה לשלטון ערבי.

זאת ועוד; מומחי הביטחון נחלקים לשתי אסכולות. האחת אומרת שאם ניסוג **נמנע** מלחמה, ואחרת חולקת עליה מן הקצה אל הקצה וסוברת שנסיגה רק **תגרום** מלחמה נוספת חלילה. במצב שקול כזה, השכל הישר מחייב לנקוט עמדה פסיבית - שב ואל תעשה, ולא לסגת.

אם - לצורך העניין - נשווה את עצמנו ל"חולה", חלילה (נדמה לי שהעם ברובו די בריא, והמחלה מצויה דווקא אצל חלק מה"רופאים" קצרי הראות והרוח...), הרי שגם ל"חולה" יש זכות להביע עמדה במקרים כאלו. הוא לא מוכן

12. גם חטא המרגלים לא היה בקביעת העובדות ובדיוק מסירתן - אדרבה, משה רבנו עוד עולה עליהם בתיאור עוצמתו וכוחו של האויב (דברים ט, א). חטאם היה בקונספציה הבסיסית שעל פיה העריכו המרגלים את העובדות. ועיין ספרי במדבר פרשת שלח: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם - מגיד שהעיניים הולכות אחר הלב...". וראה מה מאהלי תורה", לפרשת שלח.

13. יש לה מעמד הלכתי בכל הקשור לאיבה ודרכי שלום, וראה למשל את פסיקתו של הרב הרצוג, תחומין, ב עמ' 109 ואילך.

לקחת סיכונים מיותרים. הוא לא מוכן לקבל את עצתם של מחייבי הנסיגה. אינני מתעלם מכך שיש חלק בעם הרואה את הדברים בצורה הפוכה. הוא לא רוצה לקחת את הסיכון - בעיניו - של דריכה במקום. גם לחלק זה של העם יש זכות להביע דעה. על כל פנים, ה"מומחים" אינם ברי-הסמכא היחידים בדבר הנוגע לצפור נפשנו. יש גם לנו מה לומר לעצמנו ולהם.

נמצא אפוא שאין ההכרעה ההלכתית יכולה להימסר למומחיותם של פוליטיקאים מקצועיים בלבד. ההלכה חייבת להיפסק על פי מקורותיה, כשהיא מסתייעת במידה מירבית בעצתם וידיעותיהם של המומחים המקצועיים. מן הראוי ומן התבונה שמדינאים המעוניינים בהצלחת מדיניותם יתחשבו בעקרונות ההלכה בבואם להנחות את דרכו של עם ישראל בארצו.

ההלכה אינה ערטילאית ומנותקת מחיי המעשה, היא לא אנטי-ריאלית, ולא חנוטה בספרים בלבד, היא הלכה למעשה, ומתחשבת בנסיבות ובתנאים שהם רלוונטיים לשיקוליה האימננטיים, כי היא תורת חיים, תורת ה' **תמימה** משיבת נפש.





# מוסר מלחמה



## המוסר המלחמתי בתורה



### מלחמה ומוסר

בתפיסה האנושית המקובלת מלחמה ומוסר הם תרתי דסתרי. מוסר בנוי על רגשי חמלה, חסד ורחמים, ואילו מלחמה מושתתת על אלימות, אכזריות ושפיכות דמים - תהום פעורה בין השניים! כנגד זה, המוסר התורני אינו מוסר רגשי, הוא מוסר הלכתי.

אמנם, אין ההלכה באה לדכא, חלילה, את רגשי המוסר - אדרבה היא באה לטפחם ולעדנם, ברם, ההגיון ההלכתי קודם לרגש המוסרי, הוא מבקרו ומנווטו, ואינו נותן לרגשות המוסרית העיוורת, כשלעצמה, לקבוע אמות מידה מוסריות. בהגיון ההלכתי הצרוף לא תתכן אפוא סתירה בין מלחמה למוסר. הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומי שאמר: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות" (ישעיה ב, ד) הוא גם שאמר: "וכתתו אתיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים" (יואל ד, י). ומי שנתגלה כזקן מלא רחמים בהר סיני, הוא שנתגלה כאיש מלחמה בים סוף (רש"י שמות כ, ב, ע"פ המכילתא).

ערכיו המוסריים של הלוחם היהודי אינם צריכים להתערער. הוא יודע כי בשעת הצורך עליו להילחם, כשם שעליו לתת צדקה ולעשות שלום בין אדם לחברו. לכל זמן ועת לכל חפץ, עת מלחמה ועת שלום, שניהם מרועה אחד ניתנו, מפי אדון כל המעשים, בעל מלחמות ואדון השלום.

הבעיות המוסריות שנעסוק בהן להלן הן בעיות הלכתיות: מהו הצידוק ההלכתי למלחמה ולשפיכות דמים? מהו ההיתר לסכן חיילים ואזרחים, וכהנה רבות. נשתדל להוכיח, שאין לפנינו שני מישורי התייחסות הלכתיים שונים - לא מישור מוסרי ומישור מלחמתי, לא מישור אזרחי ומישור צבאי, אלא מישור

אחד ותורה אחת הם לאזרח ולחייל, ללוחם ולשאינו לוחם. העיקרון הוא אחד, ורק ההגדרות העובדתיות וההתייחסות אליהן שונות במצבים השונים.

## היתר הסיכון במלחמה

הבעיה הראשונה שנעסוק בה היא עצם צידוקה של מלחמה. כיצד מותר להרוג וליהרג, והרי על שניהם חל איסור התורה "לא תרצח"! ואף כי למלחמת מגן, להדוף אויב שפולש ומסכן את קיום העם, יש הצדקה מצד "הבא להורגך השכם להורגו", עדיין השאלה במקומה עומדת לגבי מלחמות אחרות כגון שבעת עממין, כיבוש ארץ ישראל לדעת הרמב"ן, ומלחמות הרשות למיניהן. גם במלחמת מגן יכול השואל לשאול מה ההיתר להילחם, אם לפי ההשערה אבודותיו של האויב תהיינה אולי רבות משל המתגונן? בכל המלחמות הנ"ל, הבעיה היא לא רק ההיתר להרוג את האויב, אלא גם ההיתר להסתכן בעצם ההשתתפות במלחמה. היכן מצאנו שמצווה מן התורה תדחה פיקוח נפש - מלבד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים? וכבר העלה את השאלה האחרונה בעל 'מנחת-חינוך' (מצוה תרד ובעוד מקומות).

התשובה המסתברת לשאלה זו היא, שמלחמה אינה נמדדת בקנה מידה אישי אלא בקנה מידה ציבורי. יחיד מישראל שמתקוטט עם גוי בדרך מקרה, עדיין אינו הופך את העימות האישי למלחמה כוללת. רק כאשר ציבור יוצא להילחם נגד ציבור אחר, נחשב העימות למלחמה. במלחמה הופך הציבור להיות אישיות גדולה אחת. סיכונם של יחידים מקרב הציבור נמדד אפוא ביחס לציבור כולו. ולפי שכל הציבור נחשב במלחמה לאישיות אחת, נחשב הפרט לאבר אחד בגוף זה, ודינו כדין אבר ביחס לגוף הפרטי. ברור שמותר לסכן אבר אחד לשם הצלת הגוף כולו, ואין כאן שאלה של 'פיקוח נפשו' של האבר כביכול, אלא אדרבה, פיקוח הנפש של הגוף כולו מחייב את סיכונו של האבר הבודד. הוא הדין במלחמה - הפרט, שהוא כאבר פרטי בגוף הכללי, חייב להסתכן לשם הכלל (וראה עמוד הימיני למור"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל ס"י יד, ובספרו ארץ חמדה מהדו"ק עמ' מו ובמהדו"ב עמ' ג). באותן מצוות בעלות אופי ציבורי, כגון מחיית עמלק, כיבוש ארץ ישראל לרמב"ן וכדומה, שבהן יש חיוב או היתר להילחם, התייחסה התורה אל

הציבור כולו כאל אישיות אחת, וממילא מותר ליחיד להסתכן בהשתתפות במלחמה זו. אין כאן שאלה של פיקוח נפש כלל, כי ההתייחסות במקרה זה אינה אל היחיד אלא אל הכלל.

נמצא אפוא שהעיקרון המוסרי, שאסור לאדם להרוג את עצמו, אינו משתנה במלחמה - הוא נשאר בעינו - כל שמשתנה היא רק זווית הראיה. פיקוח נפשו של היחיד מתגמד מול זה של הכלל, וסיכון היחיד נתפס כסכנת אבר בלבד.

להשלמת הרעיון, ראוי לציין את הגמרא במסכת הוריות (ו ע"א): 'אין ציבור מתים'. ציבור הוא מושג מופשט. אמנם פרטים הרבה מרכיבים אותו, אך מותם של הפרטים אינו גורם בהכרח למותו של הציבור, ציבור אינו מת!

על פי הגדרה זו יש מקום להבחין בין סיכון אישי לסיכון ציבורי. במלחמה אין התורה מתחשבת בסיכונם האישי של הלוחמים. כשנשקפת סכנה לכלל כולו - שאני. אף על פי שמובטח להם לישראל שיתקיימו לעד, אין לסמוך על הנס, ואיננו רשאים לסכן את כלל ישראל.

מסתבר שהציבור היהודי שבארץ ישראל הוא המוגדר כציבור (עי' שו"ת משפט כהן סי' קמד, ד). הלכה זו נלמדת מן הגמרא בהוריות (ג ע"א), שקהל ארץ ישראל נקרא 'קהל' - קהל חוץ לארץ אינו נקרא 'קהל' (ועיין ספה"מ"צ לרמב"ם מ"ע קנג).

מן הראוי להוסיף שסיכון כלל ישראל, אין פירושו רק סכנה מוחשית לרוב תושבי ארץ-ישראל היהודים, אלא גם סכנה לחלק ניכר מן הציבור. סכנה חמורה, שאין הציבור יכול לעמוד בה, מהווה סכנה לכלל כולו. הדבר דומה לסכנת אבר שהנשמה תלויה בו.

## פרשת שכם

יסוד דברינו בנוי על דברי המהר"ל מפראג, בספרו 'גור אריה' על פירוש רש"י בפרשת 'וישלח'. המהר"ל שואל: אם שכם חטא, כל העיר מה חטאה? והוא מתרץ: "דלא דמי שתי אומות, כגון בני ישראל וכנענים שהם שתי אומות, כדתיב 'והיינו לעם אחד', שמתחילה לא היו עם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום

על אומה אחרת, שהתירה התורה... וכך הם כל המלחמות". לדעתו לא היה כאן עימות אישי בין שמעון ולוי ובין שכם וחמור - שכם וחמור ייצגו את העיר כולה. הם הביאו בסוד עצתם את כל בני העיר והשפיעו עליהם למול את עצמם. גם שמעון ולוי ראו את עצמם מייצגים את כלל ישראל שבאותה עת. העימות היה דומה לעימות שבין דוד לגלית, שאמנם היו אנשים פרטיים, אך ייצגו את צבאותיהם.

יתכן שיעקב, 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, ו"אפילו בשעת תוכחה לא קילל אלא אפם" (רש"י בראשית מט, ז). כלומר, הצורה בה פעלו שמעון ולוי, מתוך כעס וריתחה, וללא שיקול דעת והתייעצות עם אביהם, היא שגרמה לכך שיעקב שלל את מעשיהם. כאמור, בגלל דרך זו הם שטמו מתחתם את הבסיס הציבורי, שהוא גם הבסיס המוסרי, למעשה שעשו.

### פגיעה באוכלוסיה אזרחית במלחמה

לא רק לוחמים פרטיים עלולים להיפגע תוך כדי המלחמה, אלא גם אנשים ניטראליים, שנקלעו במקרה לשדה הקרב, עלולים להיפגע. ביטוי לכך מצינו בספר שמואל (א' טו, ו): "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אֶסְפֹּךְ עמו". משמע שאלמלא סר הקיני מתוך העמלק, היה עלול להיספות עימהם, ובכל זאת שאול לא היה נרתע משום כך מלהילחם בעמלק. (ראוי להוסיף, כי לפי פרשניו הקדמונים, שמפיהם אנו חיים, היו הקינים חלק מישראל, מקהל גרים!).

אף עניין זה מוצא את צידוקו המוסרי בתוך מושג המלחמה שהגדרנו עד כה. המלחמה היא בין עם ישראל לעם עמלק. יחידים מישראל ומבני עמים אחרים שנקלעים לשדה המערכה אינם יכולים להוות שיקול בראייה הציבורית הכוללנית שהיא, ולא הפרטית נדרשת בשעת מלחמה. לכן פגיעה ביחידים אלו אינה אסורה.

וכן מצינו שיעקב חשש מפגישתו עם עשיו - "ויירא יעקב מאד ויצר לו", (בראשית לב, ח) ודרשו חז"ל: "ויירא" - שמא יהרוג אחרים. לדעת הפרשנים (רבי אליהו מזרחי וגור אריה' למהר"ל מפראג) הכוונה אינה לעשיו עצמו, שעל הריגתו - לו היה נהרג - לא היה על יעקב להצטער (שכן עשיו רודף היה, והבא להורגך השכם להורגו). אלא שצערן של יעקב התייחס לאותם אנשים שנילוו אל עשיו בעל כורחם, ובהם לא הייתה ליעקב כל כוונה לפגוע, אולם היה קיים חשש שמא תוך כדי המלחמה ייפגעו אף הם, ועליהם הצטער יעקב. וראוי דבר נוסף לתשומת לב, יעקב רק הצטער על הריגתם, אך לא ויתר על המאבק בעשיו בגללם, שאם כן לא היה לו על מה להצטער. יעקב התכונן למלחמה, ומכיון שזו דרכה וטבעה, שלפי שניתנה רשות למשחית להשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. יעקב הצטער על תופעה הכרחית זו, אולם לא מנע אותה (עיין דברי דוד' לבעל הט"ז). לכך אולי התכוונו חז"ל באומרם "טוב שבגויים הרוג במלחמה" (תוספת המלה "במלחמה" מצויה בהרבה מקורות, עיין תורה שלמה פרשת וארא מלואים אות יט). כלומר, בשעת מלחמה עלול ליהרג גם גוי טוב, אך אין להירתע מן המלחמה עצמה בשל כך. לפיכך הפיגו חז"ל את החשש מפני הריגת הגוי הטוב, ואת ההימנעות מן המלחמה כולה בגללו, בהתירם את דמו לכתחילה. (עיין במאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל 'תקרית קיביה לאור ההלכה', עמוד הימיני סי' טז).

על אף האמור עד כה, טעות חמורה יטעה מי שיבקש להסיק מדברינו כי התורה דורשת להתעלם במלחמה מכל רגש מוסרי, אנושי וטבעי. אמנם במלחמה מושם הדגש על ערך הכלל ומטרותיו למען הציבור, והיחיד נדרש למסור את נפשו ולוותר על שיקוליו המוסריים הפרטיים למען מוסר הכלל, אך עם כל זאת לא מצינו שהתורה התעלמה מן הרגש המוסרי הטבעי או שהיא דורשת לדכאו.

לכן נלענ"ד שאסור להרוג בכוונה תוך כדי מלחמה אזרח שאינו לוחם, ולא מצינו אלא פגיעה בטעות או בדרך אגב. היתר ההריגה במלחמה הוא בבחינת דחויה ולא הותרה. איסור לא תרצח נשאר במלוא תוקפו במלחמה, ואין לך בו אלא חידושו, כגון במלחמת כנען ועמלק שכיום אבדו ואינם עוד בעולם.

## משוח מלחמה

בדברי משוח המלחמה אל העם לפני היציאה לקרב (סוטה מב ע"א) אין שום רמז לליבו שנהא כלפי האויב, או דברים בשבח האלימות והאכזריות. דבריו כוללים אך ורק ביטחון בה', הסרת אשליות בדבר כוונותיו של האויב והדגשת קידוש השם במלחמה, שניצחון עם ישראל על אויביו הוא ניצחון ה' על הכופרים בו.

משוח מלחמה מיהו?

דווקא כהן, מזרעו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אשר בשלום ובמישור הלך עם ה', ותפקידו העיקרי הוא הארכת חיים, המותנים בשלום ושלווה. על המזבח נאסר להניף ברזל, ו'קול ברזל לא נשמע בבית בהיבנותו', במשכן היו כל המתכות חוץ מן הברזל. הכהן בכל אישיותו הוא מחאה גלויה נגד המוות וקיצור החיים. לכן אסור לכהן להיטמא למתים. והכהן הגדול הוא האחראי לכל רצח בשגגה, הנעשה בכל מקום שהוא - תפקידו להעלות את הרמה המוסרית בעם ישראל, עד שאפילו רצח בשגגה יעלם מן העולם. אך טבעי הוא אפוא, שהמקדש הוא מרכזו הרוחני של העולם כולו, אליו פונה גם הגוי בתפילתו. בו מקריבים קרבנות לשלום כל העמים, כי בו מתאחדת כל האנושות בשאיפה אחת ובאמונה אחת: "כי ביתי בית תפילה יקרא לעל העמים" (ישעיה נז, ז).

ועם כל זאת לא הכהן הגדול הקבוע הוא שמשמש גם כמשוח מלחמה. הכהן הגדול הקבוע אינו יוצא מן המקדש, הוא חייב להמשיך בתפקידו להעלות את הרוח ולאחד את האנושות, ואין הוא יכול לעודד את לוחמי ישראל במלחמתם נגד אומות העולם. לשם כך ממנים כהן גדול אחר, משוח מלחמה.

אך כדי להרגיש את ארעיותו של משוח המלחמה לעומת קביעותו של הכהן הגדול הרגיל, אמרה התורה כי בנו של משוח מלחמה אינו יורשו, בעוד שבנו של הכהן הגדול יורשו (יומא עב ע"ב, ורמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ד הכ"א). מכאן למד ה'אבני נזר' (יו"ד ס' שיב אות מו בהגה"ה) שכל שררות מלחמה אינה בירושה. משום כך בדוד שהיה מלך נאמרה שכיבה, וביואב שהיה שר צבא נאמרה מיתה, וזאת משום שמלך מוריש את שררתו ליורשיו ושר צבא לא. מטעם זה לא הורישו השופטים (לפני היות מלך בישראל) את שררתם לבניהם, כי מינויים היה בעיקר



למלחמה (שם אות כב בהגה"ה). בכך מיישב מרן הרב קוק זצ"ל את הסתירה שבין האמור במסכת הוריות (ג ע"א) שמשוח מלחמה גדול מהסגן, ובין האמור במסכת תענית (לא ע"א) שבת משוח מלחמה פחותה מבת הסגן. אמור מעתה: משוח המלחמה עצמו גדול מהסגן, אך בתו פחותה מבת הסגן. לתפקיד מלחמתי אין ירושה, אין המשכיות, זהו תפקיד עראי בלבד (הרב זוין, אישים ושיטות, עמ' 235).

## סייגים במלחמה

כדי למנוע את הידרדרותו המוסרית של החייל במלחמה, הטילה עליו התורה סייגים מסוימים, כשם שבמקביל התירה התורה לגביו במידה מסוימת את הרצועה, בהתחשב בנתונים המיוחדים שבהם הוא שרוי. יפה מדגיש את מגמת התורה הרמב"ן בפירושו לפסוק "כי האדם עץ השדה..." (דברים כ, ט): "הזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותה דרך השחתה, שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כעניין שנאמר 'וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו' (מלכים ב ג, ג, יט), ואתם לא תעשו כן להשחיתה", הרמב"ן הטיב להכיר את אופיים של הלוחמים, המסוגלים להשחית כל חפץ בעל ערך המצוי בסביבתם. לשון עדינה נקט הרמב"ן באומרו "אולי יוכלו לה". פעמים תוקפת את הלוחמים אווירה של ונדליזם לשמו, תוצאה - כמעט - הכרחית של התפרקות ממתחים האופייניים לשדה הקרב. על כן איסור הונדליזם, אף שהוא כללי, נאמר במיוחד לחיילים במלחמתם.

עם זאת, ציווה הנביא, בהוראת שעה, להפיל כל עץ טוב ולסתום כל מעיין (מלכים ב' ג, כה). פעמים השעה צריכה לכך, כדי להרתיע את האויב, או כדי למנוע התארגנות מסוכנת. חזקה על חיילים המבצעים הוראה כזו, שניתנה להם מפי נביא, שיעשו רק משום שזו ההוראה הנבואית וכצו הכרחי, ולא מתוך מתן דרור ליצרי ההרס והפרעות החבויים באדם.

ומענין הדבר, שמצד אחד 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע', בהתירה יפת תואר ומאכלים אסורים (ואף זאת משום ש'מוטב שיאכלו בשר שחוטות

תמותות ולא בשר נבלות'), ומצד שני הפליגה התורה בקדושת המחנה, עד כדי כך שהלכות תפילה וקדושת בית הכנסת נלמדים ממחנה צבא! מאלפים דברי הרמב"ן על הפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י): "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'", ורשימת הדברים שעליהם מזהירים ארוכה: טומאות, טהרות, מעשרות, עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים, ברכת ה', ניבול פה ולשון הרע.

לא "טוהר נשק" מלאכותי ושדוף, אלא: "והיה מחניך קדוש" - קדוש בתפילה, קדוש בתורה, קדוש בדיבור, קדוש במחשבה, קדוש במעשה. רק קדושות אלה יכולות להבטיח את שמירת העדינות, רגשי החסד והחמלה, גם כשיש צורך להכות באוייב ללא רחם, כי לא מתוך ברוטאליות, ונדליזם וברבריות ויתר יצרי החיה אשר באדם, לוחם החייל היהודי, אלא מתוך הכרת חובה של מילוי המצוה, על פי ההכרה ותו לא.

### מלחמה על קידוש השם

מלחמות ישראל הן על כבוד ה' ועל כבוד ישראל בעולם. "קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך". אויבי ישראל הם אויבי ה' א-להי ישראל. ממילא, ניצחון ישראל על אויביו הוא ניצחון הרעיון הא-להי הכולל צדק ומשפט על המתכחשים לו. הקב"ה הוא בעל מלחמות, ולעתים דוקא ע"י מלחמה על יחוד ה' יבוא השלום ותבוא השלמות לעולם.

ולכך התכוון הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ז הט"ו): "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה...". מלחמה על ייחוד ה' היא מלחמה להשלטת הצדק, המשפט והאמונה בא-ל האחד האמיתי, ורק כך ישרור השלום בעולם. מי שנלחם למען מטרה זו מובטח לו שלא ייפגע נפשית ומוסרית. כיבוש כזה לא זו בלבד שאינו

משחית, אדרבה הוא מעלה את רמתו המוסרית של הלוחם. כל זה כלול בהמשך דברי הרמב"ם:

"וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א-להיך".

## חרבות ואִתים



אין סתירה בין מלחמה לבין מוסר.

ציבור היוצא להילחם נגד ציבור אחר מחשיב את העימות למלחמה. במלחמה הציבור הופך להיות אישיות גדולה אחת. הפרט נחשב לאבר אחד בגוף זה, ודינו כדין אבר ביחס לגוף הפרטי. וכשם שמותר לסכן אבר אחד לשם הצלת הגוף כולו ואין כאן שאלה של 'פיקוח נפשו' של האבר, כביכול, אלא אדרבה, פיקוח הנפש של הגוף כולו מחייב את סיכונו של האבר הבודד, הוא הדין במלחמה, הפרט, שהוא כאבר פרטי בגוף הכללי, חייב להסתכן לשם הכלל. ובמישור הציבורי משמעותו הריגתם של יחידים מבני האומה התוקפת והנתקפת גם יחד.

בגלל הזהירות המרובה שבה יש לשקול את היציאה למלחמת הרשות, הגבילה התורה את המלך שלא יוציא למלחמה כזו אלא עפ"י בית הדין הגדול. וכן הגבילה אותו שאינו יכול להוציא למלחמה זו את מי שבנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חיללו או ארש אישה ולא לקחה, וכן את רך הלבב. מגבלות כאלו ימנעו מלחמת רשות שאינה הכרחית.

לא רק לוחמים עלולים להיפגע במלחמה, אלא גם אנשים ניטרליים שנקלעו לשדה הקרב. פגיעה ביחידים אלו מותרת, כי כאמור, במלחמה הראייה היא כללית, ויש יחידים מהאומות הנלחמות הנספים ללא משפט.

על אף האמור עד כה, תהיה זו טעות חמורה להסיק מדברינו שהתורה דורשת להתעלם במלחמה מכל רגש מוסרי-אנושי-טבעי. על כן בדברי משוח המלחמה אל העם לפני היציאה לקרב (סוטה מב ע"א) אין שום רמז לליבווי שנאה

כלפי האויב או דברים בשבח האלימות והאכזריות, אלא אך ורק בטחון בה', הסרת אשליות בדבר כוונות האויב והדגשת קידוש השם במלחמה.

כדי למנוע את ההידרדרות המוסרית של החייל במלחמה, הטילה עליו התורה סייגים מסוימים, כשם שבמקביל התירה לו במידה מסוימת את הרצועה בהתחשב בנתונים המיוחדים שבהם הוא נמצא. פעמים תוקפת את הלוחמים אווירה ונדליסטית לשמה, שהיא תוצאה הכרחית של התפרקות ממתחים האופייניים לשדה הקרב, על כן אסרה התורה את הוונדליזם באיסור 'בל תשחית'. אומנם איסור זה הוא כללי, אבל מכל מקום הוא נאמר במיוחד לחיילים במלחמתם.

עם זאת ציווה הנביא כהוראת שעה להפיל כל עץ טוב ולסתום כל מעיין מים (מל"ב ג, יט). פעמים השעה צריכה לכך כדי להרתיע את האויב. חזקה על חיילי ישראל המבצעים הוראה כזו, שניתנה להם ע"י נביא, שיעשו אותה רק משום שזוהי הוראה נבואית, ולא מתוך מתן דרור ליצרי ההרס והפראות החבויים באדם.

למרות שמצד אחד התורה התירה יפת תואר ואכילת מאכלות אסורים, משום שמוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ולא בשר נבלות, הרי מאידך גיסא הפליגה התורה בקדושת המחנה, והזהירה בו על טומאות וטהרות, מעשרות, עריות, עבודה-זרה, שפיכות דמים, ברכת ה', ניבול פה ולשון הרע (ע"י רמב"ן, דברים כג, י), עד שהלכות תפילה וקדושת בית הכנסת נלמדות ממחנה צבא (ע"י ברכות כה).

החייל היהודי אינו לוחם מתוך ברוטליות, ונדליזם וברבריות, אלא מתוך הכרת החובה של מילוי המצווה ועל פי ההכרח ותנו לא.

עם ישראל יוצא למלחמה מתוך שיקול דעת הגיוני, זהיר ואחראי ולא מתוך התלהטות יצרים, הדבר צריך לרסן ולעדן גם את היחיד הפועל כשליח הציבור. אין שמחתנו שמחה לאיד על סבלם וייסוריהם של אויבינו, אלא על מידת הצדק שיצאה מנצחת את הרשע שבעולם. מלחמות ישראל עפ"י תפיסת התורה אינן רק מלחמות בין עמים, אלא מלחמות בין אידיאות. "קומה ה' ויפוצו אויביך,

וינוסו **משנאיך** (במדבר י, לה). אויבי ישראל הם אויבי ה' א-לוהי ישראל, ונצחון ישראל אינו ניצחון אנושי, אלא נצחון הרעיון האלוהי. לכן, היוצא למלחמה צריך שתהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, שנאמר "כי מלחמות ה' אדוני נלחם וכו'" (רמב"ם הל' מלכים פ"ז הט"ו).

## מוסר המלחמה

לשיטת המהר"ל מפראג



שאלה העולה שוב ושוב בעקבות מלחמותינו היא, אם מותר לפגוע באזרחים תמימים במהלך פגיעה הכרחית במחבלים מסוכנים. המהר"ל מפראג עוסק בנושא מורכב זה בשלושה מקומות, בכל מקום - מפן אחר:

.א.

על הפסוק "ויירא יעקב מאוד ויצר לו" פירש רש"י: "ויירא - שמא ייהרג. ויצר לו - שמא יהרוג אחרים". ומקשה המהר"ל, מדוע חשש יעקב שמא יהרוג את עשו, הלוא כבר אמרו רבותינו: הבא להרגך השכם להרגו. מהר"ל מדייק מלשון רש"י שהוסיף את המילה "אחרים", שאכן יעקב לא חשש שמא יהרוג את עשו, אלא שמא יהרוג **אחרים** שנלוו לעשו, וברור שלא כל הנלווים לו ביקשו להרוג את יעקב.

ואולם בזה עדיין לא נחה דעתו של המהר"ל, והוא שואל ממה נפשך: אם דינם של הנלווים לעשו להיענש כעשו עצמו, הרי אשמתם בראשם שנלוו אליו. ואם כן, ממה חשש יעקב? ואם הנלווים אינם אשמים, מדוע לפגוע בהם - ייזרה שלא יהרגם ולא יצטער על הריגה מיותרת זו! ותשובתו:

דאף על גב דיש להרוג אותם כיון שבאו עם עשו שבא להרוג, מכל מקום היה ירא מן העונש, דהוי כמו חטא בשגגה, שיעקב היה סבור שבא להרוג והם לא באו להרוג, וזה הוי חטא בשגגה.

כלומר, לכתחילה אין לפגוע באזרחים השוכנים בסביבתם של מחבלים. אך אם הם נפגעו (משמע שלא תמיד יש להימנע לגמרי מפגיעה בהם), הרי זה חטא בשגגה שטעון כפרה. אמנם לא מצינו איזו כפרה חייב הפוגע, שהרי ברור שאין מקום לחייבו עונש גלות כרוצח בשגגה, היות שהפגיעה היא תוך כדי הגנה עצמית הכרחית. מיעקב למדנו שיש להביע צער, להפיק לקחים ולקבל קבלה עצמית כלשהי לכפר על המעשה. משל למי שחלם חלום רע בשבת שמותר לו להתענות, אולם עליו להתענות ביום חול על כך שישב בתענית בשבת (שו"ע או"ח רפח, ד).

מדברי מהר"ל עולה, שעקרונות ענישה קולקטיבית אסורה. יתרה מזאת, יש לעשות מאמץ להימנע מלפגוע באזרחים. ואולם יש להביא בחשבון שבלית ברירה, תוך כדי הגנה עצמית, עלולים להיפגע גם אזרחים חפים מפשע. יעקב מצווה לפשוט את צווארו לשחיטה רק משום שעשו מוקף באנשים הגונים. דמם לא אדום מדמו, אלא שיש חובת כפרה על התקלה שבאה לידו.

## ב.

אם עד כה דובר בעם ולא באוסף אנשים מקרי שהצטרפו לעשו, מהם שלא ברצונם, הרי שבמקום אחר מהר"ל דן במסגרת לאומית, ששם ענישה קולקטיבית מותרת במגבלות מסוימות.

בפירושו לתורה - "גור אריה", מהר"ל דן במעשה שמעון ולוי בשכם (הנחתו של מהר"ל, כהנחתם של רמב"ם ורמב"ן, היא שמעשה שמעון ולוי לא היה פסול כשלעצמו). יעקב לא פסל את המעשה מוסרית אלא רק בגלל החשש לתגובת נגד - "עֲכָרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישׁנִי בְיָשֵׁב הָאָרֶץ בְּפָנַעֲנִי וּבְפָרְזִי וְאָנִי מְתִי מְסָפֵר וְנֹאסְפוּ עָלַי וְהַפּוֹנִי וְנִשְׁמְדָתִי אֲנִי וּבֵיתִי".

גם לפני מותו אין הוא מזכיר אלא את "אפם כי עז ועברתם כי קשתה", אך לא את המעשה עצמו אלא ברמז - "כי באפם הרגו איש". מקשה המהר"ל: אם שכח חטא, שאר בני העיר מה חטאו? והוא משיב:



ונראה דלא קשיא מידי, משום דלא דמו שתי אומות, כגון בני ישראל וכנעניים, שהן שתי אומות, דכתיב 'והיינו לעם אחד' - ומתחילה לא נחשבו לעם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבא ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה.

מבחין אם כן מהר"ל בין קטטה אישית של שני בני אדם פרטיים, גם אם הם בני שתי אומות, ובין עימות בין קולקטיב אחד לאחר. חמור לא נשא ונתן עם יעקב עצמו, אלא הציבור השקמי, **כציבור** מאורגן, בא באמצעות נציגיו למשפחת יעקב **כציבור** מלוכד ומגובש. (יש להניח שהיו גם נספחים לבית יעקב כפי שהיו לזקנו אברהם - נשים, עבדים ושפחות ואנשים אחרים שקיבלו עליהם את האמונה בא-ל אחד ואת דרישות הצדק והמשפט שלו). סיכום המשא ומתן היה שהעם השקמי כציבור יימול ויצטרף לעם המאמינים הישראלי. ואולם אנשי שכם לא עמדו בתנאי ההסכם. אמנם הם נימולו, ואולם לא לשם גיור, אלא רק כאמצעי, כדי להתחתן בבנות ישראל ולסחור עימהם. כך נוצר עימות בין שני קולקטיבים, ובמלחמה כל עם פוגע באחר על מנת לנצחו. במלחמה נגד קולקטיב אין הבחנה בין חיילים לאזרחים. כל העם צבא.

המהר"ל מביא ראיה לצידוקה של הפגיעה הקולקטיבית במלחמה ממנהג העולם:

והכי נמי כל המלחמות שהם נמצאים כגון 'צרור את המדיינים', אע"ג דהיו הרבה שלא עשו - אין זה חילוק, כיון שהיו באותה אומה שעשה רע להם מותרין לבא עליהם למלחמה, וכן הם כל המלחמות.

כלומר אומה הפוגעת באומה אחרת צריכה להביא בחשבון שתבוא תגובה הולמת. כשם שאדם הפוגע בזולתו פגיעה גופנית חייב להביא בחשבון שחברו יגיב מתוך הגנה עצמית ויפגע באחד מאבריו, לאו דווקא באותו אבר שבו השתמש הפוגע הראשון. לדוגמה, מי שסוטר לחברו בידו, עלול לקבלת תגובה מוחצת בבטנו הרכה וכדו'. קולקטיב לאומי הוא גוף אחד גדול. כל אחד מבניו הוא אבר מאברי הגוף, והוא עלול להיפגע תוך כדי המלחמה.

מנהג העולם במלחמות הוא גם נורמה משפטית המצדיקה את חוקיותה של המלחמה. אכן, נוהג בעולם הוא שבמלחמות פוגעים פגיעה קולקטיבית על מנת לנצח. לדוגמה, כך נהגו בנות הברית בערי גרמניה במלחמת העולם

השנייה, וכך נהגה ארה"ב בהירושימה ובנגסקי בשלהי המלחמה. פגיעות כאלה הכריעו את המערכה והביאו את הכניעה ועמה את קץ המלחמה.

הראייה הקולקטיבית מסבירה גם את חובתו של כל פרט להיחלץ לעזרת העם ולסכן את חייו למען הכלל. לכאורה הדבר סותר את הפסיקה המקובלת בהלכות פיקוח נפש הדוחה את כל התורה, ובכלל זה את מצוות "לא תעמוד על דם רעך", שבגינה אין אדם חייב להסתכן למען זולתו. יתרה מזו, בחשש של סיכון חמור אסור לאדם לסכן את חייו למען זולתו. אלא שבמלחמה איננו שופטים כל פרט כיחידה לעצמה אלא כאבר בגוף גדול. מלחמה נישאת על ידי הציבור כולו. אין היא מצווה אישית אלא ציבורית.

מקללתו של יעקב לשמעון ולוי - "ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה", אפשר ללמוד שפעולה כה חמורה מחייבת זהירות רבה, שיקול דעת וקור רוח. אין להגזים ולפגוע ללא הבחנה, כל שכן ללא צורך. כשהדבר נעשה מתוך התלהמות הוא עלול לגלוש אל מעבר לצורך הנחוץ. הפגיעה חייבת להיות מידתית. ועל זה כעס יעקב, על ששמעון ולוי חרגו מהמסגרת המידתית ופעלו מתוך אף ועברה ולא מתוך צלילות דעת. ואולי גם מסר זה נכלל בדברי חז"ל: צלולה הייתה החבית ועכרתם אותה.

ג.

במקום אחר מהר"ל דן במימרה ידועה: "כשר שבגויים הרוג". אין פירושה של מימרה זו להרוג את הכשר, שהרי מעולם לא אמרו רבותינו שיש להרוג את הגויים, וחלילה לנו לומר כך.

אלא זה פירושו: במלחמה, שאם בא עליך גוי למלחמה ונפל בידך באותה מלחמה, אל תרחם עליו כלל, אלא הרגהו, כאשר היה כאן שמצרים באו על ישראל והרגו אותם ואת בניהם, ועל כיוצא בזה אמרו - הרוג.

הנימוק שמתיר הריגה של אויב גם אם לא נשקפת סכנה ישירה ממנו הוא החשש לסכנה בעתיד או בעקיפין, כפי שהיה במצרים, שאותם סוסים של יראי ה' שהניסום מפני הברד שימשו אח"כ לרדוף אחרי ישראל בים סוף. מסתבר

שאת הסוסים החרים פרעה מיראי ה' שלא מרצונם, והנה הם סיכנו את עם ישראל היוצא ממצרים. לכן אמרו חז"ל שמוטב היה שהברד יהרגם למרות שייכותם ליראי ה'. השיקול הביטחוני חייב להיות לאורך ימים, ויש להביא בחשבון כל תרחיש אפשרי ולא ליטול סיכונים מיותרים. אבל כשאין חשש כזה, אין כל רשות לפגוע במי שאינו לוחם. אפילו אותם מצרים, לאחר שפרעה הוטבע בים והסכנה חלפה, אין שום היתר לפגוע בהם. כזו היא לשון המהר"ל:

אבל על הגויים שעשו טובה עם ישראל נצטוינו שלא לעשות להם רע, שהרי המצריים עצמם שחרגו את בניהם, ושעבוד הקשה שעשו להם - בעבור שהיו ישראל דרים בארצם ציוה הקב"ה לגמול חסד עם בניהם, שנאמר 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'... וכן אמר הכתוב 'ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשית חסד עם ישראל בעלותו ממצרים', הרי שעשו חסד עם מי שהוא עשה להם חסד.

הראיה האחרונה שמביא המהר"ל מהקיני סותרת לכאורה את דבריו. הלוא שאול הזהיר את הקיני "פן אוסיפך עמו" - הוא מאיים עליהם שיפגע בהם! אלא שהדברים מתבארים על פי דבריו של המהר"ל שהבאנו לעיל. אמנם הקיני ראוי ליחס אוהד, ואולם עצם הימצאותו בשכנות לעמלק תגרום שהוא ייפגע בסערת הקרב, היות שבמצבים כאלה קשה להבחין בין אוהב לאויב. וכבר מצינו בבן אותה משפחה, הקיני ששכן בצפון הארץ, ששימש מסתור ליבין מלך חצור שסבר היה למצוא מחסה באוהלה של יעל. אמנם שם יעל הרגה אותו, ואולם זה היה דבר חריג. יבין לא חשד ביעל שתהרגהו, כיוון שסמך על יחסי השכנות ביניהם. אבל מי לידנו יתקע שעמלק לא ינצל את שכנותם של הקינים למחסה ומסתור? האומנם אפשר לצפות שכל קיני ינהג כיעל? גם אין דרישה שהקינים ישתפו פעולה, אלא דיינו שיישארו נטרליים, אך שלא ברצונם הם עלולים לסכן את לוחמי ישראל. שאול לא לוקח סיכונים מיותרים אלא דורש מהקינים להסתלק משדה המערכה, שאם לא כן, הוא עלול לפגוע גם בהם.

המסקנה המתבקשת גם ממקור זה היא שבמלחמה עלול להיפגע גם אזרח תמים ואפילו ידיד, אם משום שעל כורחו הוא עלול להיות מנוצל נגד הצד השני, אם משום שבשעת מלחמה אי אפשר להבחין בין ידיד ללוחם. בלית ברירה, גם ידיד אפשר שייפגע. איננו חייבים להירתע מלהרתיע את האויב.

## סיכום

עקרונית חל איסור לפגוע בחפים מפשע בעת פעולות מלחמתיות של הגנה עצמית. עם זה ייתכן שבחוסר ברירה הפגיעה בתושבים לא לוחמים היא בלתי נמנעת:

- א. כאשר אין אפשרות בסערת הקרב להבחין בין צדיק לרשע.
- ב. כשמדובר בקולקטיב ואין ברירה אלא להילחם בכל חלקי הקולקטיב, כל פרט הופך לאבר בגוף הציבורי.
- ג. במלחמה גם אוהב עלול ליהפך לאויב, מרצונו או שלא מרצונו - למשל, הוא או רכושו מנוצלים לצורכי המלחמה. כמו כן, גם מי שאינו אויב בפועל כרגע הוא אויב פוטנציאלי ועלול ליהפך לאויב של ממש.

בכל המצבים הקשים המתוארים, אין מנוס מלהילחם גם במחיר הפגיעה האפשרית באזרחים לא לוחמים, אלא שחובה להפעיל שיקול דעת רחב ולפעול בזהירות. ואם בכל זאת הייתה פגיעה לא מכוונת, היא טעונה כפרה כדין רוצח בשגגה.

## חשיבה תלת-ממדית

### היחס המוסרי לאויב



#### א. הרגישות המוסרית

טענה, הנראית צודקת, מושמעת לעיתים קרובות: מדוע אינכם רגישים לסבל הזולת? גם הערבי נברא בצל א-לוהים, גם לו יש זכות לחיות בכבוד, הן כפרט והן כעם, מדוע אתם מדכאים אותו ושוללים ממנו את זכויותיו הלאומיות? עצם השליטה בעם אחר משחיתה את האדם ומדרדרת אותו מבחינה מוסרית. הדרישה מופנית בעיקר לציבור מאמין, שומר מצוות. הרי רגישותו למוסר, לצדק ולמידות טובות - צריכה להיות גבוהה יותר. מדוע דווקא בציבור זה יש נטייה לאטימות, ואלי אף לאלומות ולהעדר רגישות מוסרית?

#### ב. המוסר התורני והמוסר ההומניסטי

השאלה במקומה והיא ראויה לתשומת לב. התשובה הפשטנית - שמוסר התורה שונה מהמוסר ההומניסטי ולכן אנו פטורים מהתחשבות בסבל הזולת - אינה תשובה אמיתית. מוסר התורה נעלה יותר מהמוסר ההומניסטי, ולכן הרגישות לסבל הזולת צריכה לתפוס בו מקום גדול יותר. השאיפה לטיפול מידות טובות, לעדינות, לחסד וחמלה על כל הבריות, צריכה להיות נחלתם של מאמינים במידה גדולה יותר מאשר אלו שאינם מאמינים. שהרי הראשונים מצווים להידמות לה' שרחמיו על כל מעשיו וחסדו גבוה כגבוה שמים על ארץ. לעומת זאת רחמי אנוש מוגבלים הם, ארציים ועפרוריים - ולכן איפכא מסתברא!

זאת ועוד. טענה נפוצה היא שמוסר התורה מתעלם כביכול מרגשי אנוש, מקול המצפון. המוסר האנושי מתאפס כאילו מול המוסר השמימי. טעות זו מסוכנת. היא עלולה לאבן את הלב ולהפוך את האדם למפלצת. המוסר התורני לא בא לדכא את המוסר הטבעי שבלב האדם, אלא אדרבא, בא לפתח אותו ולעדן אותו.

### ג. חשיבה חד-ממדית

האמת עמוקה יותר ומורכבת יותר. יש חשיבה פרימיטיבית, חד-ממדית - הצדק רק עם צד אחד, הסובייקט. הצד השני, האובייקט, אינו צודק. על פי תפיסה פשטנית זו, כל מה שנעשה למען ה'צדק': קרי, למען הגישה האגוצנטרית הסובייקטיבית שלך - הוא טוב ומוסרי, וכל מה שנעשה למען הזולת - ש"אינו צודק" - ממילא הוא בלתי מוסרי. אגב, אי אפשר לטעון שאנשים כאלו אינם מוסריים, או שהם מושחתים כביכול. על פי הנחות היסוד שלהם הם מוסריים. הם לא יעשו עוול למי שהם סבורים שהוא צודק. הם פוגעים רק במי שעל פי תפיסתם הסובייקטיבית אינו ראוי לחמלה. הם אינם צודקים, אך אין הם יכולים להיחשב עקב כך למושחתים.

### ד. חשיבה דו-ממדית

יש חשיבה מפותחת, דו-ממדית. זוהי חשיבתו של אדם אינטלקטואלי. הוא רואה את שני צדי המטבע. גם הצד השני הוא אדם. גם לו שאיפות, גם לו רגשות, גם לו כבוד. גם הוא פגיע. יש להבין גם את הצד השני. יש צורך להתחשב בצד השני, להבין אותו ולרדת לסוף דעתו. אולם גם חשיבה זו אינה מפותחת די צורכה. גם היא בוסרית במידה ידועה. ייתכנו בה שני מצבים:

א. נטרול העימות - אני צודק והשני צודק, ואם כן שנינו צודקים, ולכן עלינו להתפשר או למצוא מוצא אחר מהעימות אליו נקלענו.

ב. העדפת הזולת - מכיוון שהשני צודק, בהכרח שאני איני צודק. לכן איני

מוסרי בעצם הצגת עמדתי. בעצם העלאת תביעות כלשהן מצדי אני מקפח את הזולת. לכן עלי לוותר, להתקפל ולהתרפס.

בין כך ובין כך, מתחמקת חשיבה זו מהתמודדות אמיתית וישירה עם הצדק. שני מצבים אלו, השני בוודאי, אך גם הראשון, לוקים בפשטנות ובשטחיות, וודאי שאין לראות בהם מוסריות גבוהה יותר משל האדם הפרימיטיבי. מוסריות אין פירוש איבוד ה'אני'. מוסר 'הלחי השנייה' של הנוצרים אינו מוסרי יותר. הוא מעודד עוול בעולם ונותן פרס לרשע ועל ידי כך מטפח אותו, מחזק אותו ומרבה עוול, אלימות וסבל בעולם. לא רק שזכותך להגן על עצמך, אלא זוהי גם חובתך, לא רק כלפי עצמך, אלא גם כלפי זולתך, כלפי העולם כולו - כדי להבטיח עולם צודק יותר ומוסרי יותר.

### ה. חשיבה תלת-ממדית

אולם יש חשיבה עמוקה יותר, תלת-ממדית. היא רואה גם את הצדק של הסובייקט וגם את זה של האובייקט; אולם אינה נשארת תקועה באמצע הדרך, אינה מתחמקת ומתעלמת מהבעיה הקשה ואינה מתקפלת כדי להימנע מהתמודדות ישירה עם הנושא העדין, אלא מכריעה את הדילמה הקשה. וזאת, בהתחשב עם הצדק הכפול של הסובייקט והאובייקט גם יחד. אמת, חשיבה כזו מורכבת מאוד, אולם דווקא משום כך היא עמוקה יותר ואמיתית יותר. הצדק הוא עם האחד יותר מאשר עם השני ובכל זאת, ועם זאת, יש מקום לשניהם, יחסית - על פי הצדק של כל אחד.

אם ניישם זאת ביחס לעימות הישראלי-ערבי נאמר כך:

- א. יש תפיסה פשטנית שרק היהודים צודקים, ובערבים אין להתחשב כלל.
- ב. יש תפיסה שגם היהודים וגם הערבים צודקים, ולכן יש צורך בפשרה.
- ג. יש תפיסה שהערבים צודקים יותר, ולכן על היהודים לוותר יותר.
- ד. יש תפיסה שאומרת ששניהם צודקים, סובייקטיבית, ועם זאת האחד צודק יותר, אובייקטיבית.

להלן נתמקד בתפיסה האחרונה.

## ו. אובייקטיביות אמיתית

אובייקטיביות שטחית מסתפקת בהבנה שעמדתך שוות ערך לשל הזולת, אולם לשם כך עליה לגמד או לאפס את ערך הסובייקטיביות; שאם לא כן, לא תיחשב לאובייקטיבית דיה בעיני עצמה ובעיני זולתה. אולם יש אובייקטיביות עמוקה יותר, שגם את הסובייקט היא רואה בעיניים אובייקטיביות. אין היא חשודה בעיניה באינטרסנטיות צרה. היא די אובייקטיבית כדי להעריך גם את עצמה.

התפיסה החילונית, בה קיימים רק אני ואתה - או שהיא אגואיסטית קיצונית, או שהיא אלטרואיסטית כה קיצונית, עד כדי ויתור על עצמה. אין לה גורם אובייקטיבי שלישי להתעלות אליו מעל עצמה ומעל זולתה - גורם שיכול להגיע לדרגה אובייקטיבית מושלמת, שבה גם את עצמה היא מודדת בעיניים אובייקטיביות. אולם יש תפיסה נעלה יותר, בה אין רק 'אני' ו'אתה' אלא יש גם 'הוא'. הוא המקור המשותף גם שלי וגם שלך. תפיסה זו אינה יכולה להיות אגואיסטית ואינטרסנטית; שהרי נקודת המוצא שלה אינה לא ה'אני', ולא ה'אתה', אלא ה'הוא'! לכן היא מסוגלת וחייבת לבקר את עצמה. אין היא מבטיחה לעצמה רק זכויות. היא מטילה על עצמה **חובות**. היא בודקת את עצמה, עד כמה שניתן, בעיניו של צד שלישי, אם אכן ממלאת היא כראוי את חובותיה. אובייקטיביות שכזאת, אינה משוחדת, לפיכך ראויה היא לדון גם את עצמה, הן לכף-חובה והן לכף-זכות.

זו רמת חשיבה גבוהה יותר מכל חשיבה אנושית רגילה, ולכן גם מוסרית יותר וצודקת יותר.

## ז. הלאומית הישראלית

ההבדל שבין תפיסתו הלאומית של עם-ישראל לכל תפיסה לאומית אחרת הוא שלאומיותו של עם-ישראל אינה אינטרס סובייקטיבי. לא באנו לארץ ישראל רק בגלל נוחותנו, תועלתנו וקיומנו. באנו לכאן כשליחי האנושות כולה. יש לנו ייעוד אוניברסלי ואחריות גלובלית. עלינו להיות אור לגויים. זה,



כמובן, מחייב אותנו להיות מוסריים יותר, אך זה מחייב אותנו גם להיות קודם כל אנחנו. זכותנו וגם חובתנו להתקיים.

### ח. מנהל אינו אינטרסנט של עצמו

אדם הנושא באחריות ונוטל לעצמו סמכויות אינו בהכרח אינטרסנט צר. הוא מנהל טוב הרואה את עצמו אחראי למפעל כולו. מנהל כזה נכנס לחדר המנהל, יושב על כיסא המנהל, משתמש בטלפון ומחלק הוראות. אם אדם אחר, ויהיה בעל זכויות חשובות, מפריע לו במילוי תפקידו או מנסה לשבת על כיסאו - המנהל חייב, במלוא האדיבות והנימוס כמובן, לבקש ממנו למלא תפקיד אחר במפעל ולאפשר לו לנהל את המפעל. אין שני מנהלים יכולים להחזיק בהגה אחד. קורה לא אחת שכל עוד לא מצאו למפעל מנהל מתאים, מינו אדם אחר באופן זמני. עם כניסת המנהל הקבוע לתפקידו, על המנהל הזמני להכיר בכך. אפשר לתת לו תפקיד בכיר, חדר מתאים ותחום פעילות הולם, אולם אי אפשר לתת לו להמשיך לנהל את המפעל עם המנהל החדש. הצדק מחייב שיהיה כך. המוסר מחייב זאת - אחרת המפעל יתמוטט, ושניהם, המנהל וממלא מקומו, יישארו מחוסרי עבודה.

כאשר פשרה מאפשרת קיום לשני הצדדים - היא טובה, אך כאשר פשרה אינה מאפשרת דו-קיום (ופשרה על החלק הקטנטן של ארץ ישראל שנותר בידינו בצדו המערבי של הירדן, אינה אפשרית, לא מבחינת המקום ולא מבחינת הקיום), זכותו וחובתו המוסרית של הבעלים ליטול הכול לעצמו. "חייך קודמים לחיי חברך" ("ב"מ סב ע"א). כך מחייב הצדק. זהו המוסר. אי אפשר למסור את הבעלות והאחריות, ובעיקר זו הביטחונות על ארץ ישראל, לשני עמים; כי אז לשניהם לא יהיה קיום וביטחון (בלי אשליות: מסירת הביטחון בחלק מארץ ישראל לפלשתינאים, משמעותה סכנת קיום גם להם וגם לנו. אין מקום לנסות ניסוי כזה, שהרי ניסינו פשרות כאלו בהצעת פיל, הצעת האו"ם, שביתות הנשק, ולאחרונה - אוסלו - תמיד היו ותמיד יהיו שם גורמים קיצוניים שלא יקבלו את ההסכם ויגררו אחריהם את ההמון, שאין לו מנהיגות חזקה משלו, ובעל-כורחו הוא נגרר אחריהם).

התוצאה המתחייבת היא ריבונותו של עם ישראל על ארצו. עם זאת אין בה הכרח שלילת זכויותיהם, וק"ו שלא דיכויים של אחרים. סוגיית 'גר תושב' היא עמוקה ורחבה, ולא כאן המקום לעסוק בה. יש בעקרונותיה הנחיות המאפשרות קיום גם לנוכרים בארצנו בתנאים ידועים. אולם זאת רק לאחר הכרה בריבונות הישראלית העקרונית. יש מקום לפתרונות יצירתיים שונים לבעיית הנוכרים, בתנאי שההכרה בריבונות הישראלית עצמה תיחשב לצודקת ומוסרית.

### ט. האחריות לזולת

מכיוון שהאחריות הביטחונית נופלת עלינו, חובה עלינו לדאוג לקיומם האישי של כולם, שלנו ושל הנלווים אלינו. חובה עלינו להתייחס אליהם בהבנה, בחסד וברחמים. עלינו להתחשב ברגישויותיהם של האחרים, גם אם אינם מכירים בצדקת האחריות הנופלת עלינו; אולם בתנאי אחד: שיישמרו הסדר, השקט, השלווה והקיום של כולם. מי שיפגע - ייפגע. מי שיסית - יוסט. מי שיפריע - יופרע. המשליט סדר, אם הוא יודע את אחריותו וסמכותו, אינו נפגע מוסרית. הוא פועל בשם הצדק המוחלט, בשם המוסר העליון, כי איננו אינטרסנט. הוא שליח. לכן עליו להיזהר ולא להפריז, לא להגזים, לא לתת דרור ליצריו, אולם גם לא להפך, לא לוותר ולא להרפות - כי אז הוא פוגע בצדק והורס את המוסר. איזון זה מסובך, טעון לימוד, אולם אין ממנו מנוס. כל דרך אחרת היא לא צודקת, ולכן גם לא מוסרית.

### י. כוונות ומעשים

יטען הטוען: בסופו של דבר, אחרי כל טיעוניך הארוכים, בתוצאות המעשיות של ריבונותך נמצאת פוגע, נמצאת מקפח, נמצאת מדכא. כוונותיך טהורות, מעשיך אינם טהורים. ולא היא. כוונותיי טהורות ומעשיי טהורים. כל אלטרנטיבה אחרת תטמא אותי יותר, תגביר את האלימות, תחריף את העימות ותרבה שפיכות דמים. אם אני חדור תודעת שליחות מוסרית נעלה, ואני מבקר

את מעשי ביקורת מתמדת, נזהר מלהפריז מעבר למידה הנחוצה ועושה רק את הנחוץ ביותר ולא מעבר לו - אני מוסרי וטהור, הן בכוונותיי והן במעשיי.

### **יא. חשיבותם של השוליים**

לשם כך אולי טוב שיש בציבור גם כאלה המוחים כנגד כל אלימות, המערערים על הצדק שבמעשינו ועל המוסריות שבגישתנו. הם מאלצים אותנו לבקר את עצמנו, לבדוק את עצמנו, לרסן, לשפר, לעדן את מידותינו, אולם עליהם לדעת שגישתם החד-צדדית יוצרת בהכרח ריאקציה של גישה חד-צדדית הפוכה. חד-ממדיות פשטנית מצד אחד, מכל צד שהוא, גוררת אחריה בהכרח תופעה מקבילה נגדית.

החשיבה התלת-ממדית אינה מתפשרת בין הקצוות, כדי לשבת במקום טוב באמצע. היא מכירה בצדקתה של כל דעה, אך גם יודעת להעמידה במקומה הנכון. אין יין בלא שמרים. השמרים מתסיסים ומשבחים את היין, אך מקומם בתחתית החבית, אחרת היין נעכר.

### **יב. החוט המשולש**

הן כלפי חוץ והן כלפי פנים, החשיבה המשולשת אינה בנויה על סינתזה בין שתי תזות: סובייקטיבית ואובייקטיבית. היא לא באה כפשרה ממוצעת בין השתיים, אלא בהעלאת תזה אחת על ידי עימות שלה עם תזה אחרת. רק כך ייבנה בניין גבוה, יציב וקיים, שכל נדבכיו מסייעים לחיזוקו של המבנה כולו, לקיומו, לטובו ולטובתם של הכלל כולו.

”ביום ההוא יהיה ישראל שלישייה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ” (ישעיהו יט, כד).

## טוהר המחנה וטוהר הנשק



הרמב"ן (בפירושו לדברים כג, י) תיאר בצורה ריאליסטית ביותר את חיי הקסרקטין, המאפיינים כל צבא בעולם: "הידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה כי יאכלו כל תועבה ויגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחימה כצאת מחנה על אויב".

צבא עוסק בדבר הגרוע ביותר: בשפיכות דמים. לשם כך, מתאמנים אימונים מפרכים. לשם כך, יש משמעת חזקה. נזקים נפשיים עלולים להתלוות לכך. האווירה הצבאית היא בהכרח מחוספסת ומגושמת, והיא עלולה לגרום לחייל להתבהם. ומכאן הגסות, האלימות והפראות, שאין מנוס מהם בכל צבא מצבאות העולם.

### מלחמות ה'

אולם לא ככל הצבאות צבא ישראל. דרישות התורה ממחנה צבאי ישראלי הן לא רק לשמור על הצלם האנושי הסטנדרטי, אלא אדרבה, הדרישות ממחנה צבאי גבוהות יותר מאשר בחיים האזרחיים. כי מחנה צבאי נחשב למקום קדוש, כבית כנסת. ההלכה למדה הלכות תפילה ממחנה צבאי. "ולא יראה בך ערות דבר" (דברים כג, טו), נאמר במחנה צבא, והועתק משם לניקיונו הפיזי והמוסרי של המקום שבו אדם מתפלל או עוסק בדבר שבקדושה. "כי ה' א-לוהיך מתהלך בקרב מחנך... והיה מחנך קדוש" (שם). והדבר תמוה: איך ייתכן שמחנה צבאי, אשר לכאורה כולו אנטייתזה לקדושה, נהיה למקום קדוש? המלחמה

כשלעצמה אין בה קדושה. לכאורה, יש בה רק הרס וחורבן, רצח וסכנה. כל אלו כשלעצמם הרי אינם קדושים!

התשובה לכך היא שעם ישראל אינו יוצא למלחמה בגלל אינטרסים אנושיים. כל מלחמה בישראל היא מלחמת ה'. היא חייבת להגן על רעיונות האמת והצדק של ה'. "כי מלחמות ה' אדוני נלחם" (שמואל א, כה, כח), אמרה אביגיל לדוד. כי אכן כך התייחס דוד לגוליית: "אתה בא אלי בחרב ובחנית וכידון ואני בא אליך בשם ה' א-לוהי מערכות ישראל אשר חרפת" (שמואל א, יז, מה). "אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' א-לוהינו נזכיר" (תהלים כ, ח). אין הכוונה לומר שאין אנו משתמשים ברכב ובסוסים. כאשר יש צורך, גם אנחנו יודעים להשתמש באלו. אלא שההבדל בינינו לבין הגויים הוא שהם באים בשם הכוחניות ולשם הכוחניות, ואילו אנחנו באים בשם ה' צב-אות. וכך אומר משוח המלחמה לעם: "הם באים בנצחוננו של בשר ודם ואתם באים בנצחוננו של מקום" (סוטה מב ע"א). מטרתנו איננה קיומנו והצלתינו רק כבשר ודם, אלא כנושאי בשורתו של ה' בעולם. ניצחוננו הוא ניצחון בשורתו של ה', בשורת האמת והצדק, בשורת החיים והשלום, בשורת התורה והאמונה. "תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם... ויבקשו שמך ה'" (תהלים פג, טז-יז).

וכך כתב הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (פ"ה הט"ו):

ומאחר שייכנס בקשרי המלחמה, יישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה.

יורשה לנו לפרש את הבטחת הרמב"ם "שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה" גם במשמעות הנפשית המוסרית. כי תנאי הצבא, בפרט בשעת מלחמה, עלולים להשחית את הנפש. לא הכיבוש משחית, אלא עצם קיומו של צבא, במתכונת המקובלת, משחית. ועל כך הבטיח הרמב"ם שמי שייכנס בקשרי המלחמה כשכוונתו להילחם על ייחוד ה' מובטח לו שלא יינזק גם נפשית. כי ההריגה וכל ההכנות אליה משחיתות את הנפש רק כאשר עושים אותן לשם האינטרס האישי או החברתי.

רק הכרה בגורם אובייקטיבי, הקובע שהמאבק צודק, רק תודעת שליחות של חייל המכיר בכך שמשימתו היא ערכית, לשם ייחוד שם ה' בעולם - הן היכולות להאציל את הלחימה ולהציל את הלוחם מהידרדרות מוסרית. כי חייל כזה לא יעשה מעבר לנדרש על פי הצורך, ומה שנדרש יעשה לא מתוך תאוות רצח, התפרקות וסדיזם, אלא מתוך תודעת שליחות בלבד. זהו "טוהר הנשק" האמיתי על פי התורה. וכעין זה אמרה התורה בעיר הנידחת, "ונתן לך רחמים וריחמך" (דברים יג, יח). תוצאת המעשה, הנעשה לשם שמים, היא רחמים רבים יותר בעולם.

### טוהר המחנה

אולם, לשם כך יש צורך לאמן את החייל לא רק לאחוז בנשק, אלא גם לטהר את אותו נשק. סדרת חינוך או כמה סיסמות אין בהן כדי לטהר את הנשק, שהוא כלי משחית מעצם טבעו. לשם כך, יש צורך בסדרי מחנה שונים לחלוטין, באווירה כללית מיוחדת, בהתייחסות מקודשת למחנה, שרמתו המוסרית תהיה גבוהה יותר מזו הקיימת בחיים האזרחיים. "ונשמרת מכל דבר רע... והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערוות דבר ושב מאחריך" (דברים כג, טו). זהירות יתר נדרשת בסגנון הדיבור, בניקיון המחנה, בשמירת טהרתו מכל טומאה, מכל דבר ערווה ומכל תופעה העלולה לגרום להרהורי עברה ולהתייחסות פסולה בין המינים. וזאת לא פחות מבית כנסת, בית מדרש וכל מקום קדוש אחר. רק אווירה טהורה, נקייה, מעודנת ומוסרית ברמה גבוהה ביותר מסוגלת להטות את הלוחם מהמציאות שבה הוא נתון ולאפשר לו לשמור על איזון נפשי. רק יצירת אקלים רוחני שונה לחלוטין מזה הנהוג במחנה צבא רגיל היא היכולה להבטיח יחס טהור לנשק ולנושאי.

התורה קבעה כללי מלחמה שלא היו מקובלים בעולם, כדי לעדן את יצר הלוחמים. לא הותר להרוג במלחמה אוכלוסייה אזרחית כגון נשים וילדים (להוציא מקרים מיוחדים שבהם האזרח משתף פעולה מרצונו או אף שלא מרצונו, ויסייע לאויב. על כך נאמר "טוב שבגויים הרוג במלחמה"). אפילו במלחמת מדין סברו הלוחמים שאין להרוג את הנשים, עד שקצף עליהם

משה ואמר "התייתם כל נקבה?!". ואפילו במלחמות כנען ועמלק, שיש בהן מצוות "החרם תחרימם", חובה הייתה להקדים לשלום.

היחס לשבויי מלחמה, אף הוא ייחודי. הנוהג בעולם היה לשעבדם לעבדים. אולם התורה כבר הקדימה על מעמדו המיוחד של העבד הכנעני. יחס מועדף היה כלפי שבוייה שנשבתה כיפת תואר. אומנם אין רוח התורה נוחה מתופעה זו; אך בדיעבד, לאחר שזו כבר נוצרה, אין להתעמר באותה שבוייה ולמוכרה לאחרים.

איסור 'בל תשחית' נאמר בתורה במיוחד במלחמה, שאחד המאפיינים אותה הוא הוונדליזם. השארת רוח אחת פנויה לאפשר מילוט, מעידה גם היא על גישה ייחודית למלחמה.

צבא ישראל בכל הדורות לקח הלכות אלו והפך אותן למקור השראה להעלאת הרמה המוסרית. הגיעו הדברים עד כדי כך שהדבר היה ידוע לכל עמי האזור שמלכי ישראל "מלכי חסד הם" ונוהגים במלחמותיהם בדרך שונה מהמקובל (מל"א כ, לא). פעמים הייתה גוזמה בגישה זו, עד שחצתה את גבול האחריות הלאומית, וזכתה לביקורת נוקבת מאת נביאי ה' (שם בהמשך הפרק).

אולי יש בנורמות אלו בכדי להסביר את כעסו של יעקב על שמעון ולוי שהרגו את אנשי שכם למרות שלפי כללי המלחמה המקובלים לא היה פסול פורמלי במעשיהם. מבני יעקב נדרשת נורמה אחרת נעלה מהנורמות הפורמליות (עי' שו"ת משיב מלחמה להגר"ש גורן שהביע רעיון דומה).

אין ספק שרוח זו הביאה את העולם כולו בדורות האחרונים לקבוע אמנות בינלאומיות שקבעו נורמות מלחמתיות מוסריות יותר מאלו שהיו בעבר. הדבר חוזר אלינו ומחייב גם אותנו. (אם כי אי אפשר להתעלם מן התופעה שדווקא עם ישראל שרוי בין אויבים שביניהם יש כאלו שאמנות אלו אינן מחייבות אותם. הצדק וחוקי החיים מחייבים אותנו לשמור על נורמות גבוהות אלו, רק כאשר לא נשקפת לנו סכנה קיומית. במקרים בהם נשקפת לנו סכנה, אם רק אנו נשמר על הנורמות הגבוהות, בעוד שאויבינו מנצלים זאת לחתור תחת אושיות קיומנו. יש להפעיל את שיקול הדעת ולהעמידם במקומם).

## מלחמת צדק

לפרשת "כי תצא למלחמה"



פרשת אשת יפת תואר אינה נוהגת בימינו.

אחרי אלפי שנות חינוך תורני בעם ישראל - שהביא לעלייה ברמה המוסרית של העולם כולו - מסתבר שאין הצדקה להתיר לחייל לקחת בשבי אשת יפת תואר. להלן נדון במצווה זו באופן תיאורטי.

פרשת יפת תואר מעוררת קשיים רבים. אמנם, התורה עידנה את מעמד השבויה לעומת המקובל בעולם בעת ההיא. מעיד על כך לדוגמה הפסוק בשירת דבורה: "הלא ימצאו יחלקו שלל, רחם רחמתיים לראש גבר" (שופטים ה, ל). התורה דורשת ריסון ועידון, התחשבות ברגשות השבויה, ואוסרת להתייחס אליה כאל שפחה הנמכרת בשוק העבדים: "והיה אם לא חפצת בה ושילחתה לנפשה ומכור לא תמכרנה בכסף, לא תתעמר בה תחת אשר עיניתה" (דברים כא, יד). כבר חז"ל עמדו על כך שיחס כזה לשבויה אינו ראוי, אלא ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (רש"י לדברים כא, יא). בשעת מלחמה אין זמן להתמודד עם יצרים, ואפשר רק לעקוף אותם ולמזער את נזקייהם, וכלשונו של רש"י שם: "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבלות".

פרשה זו, שהתירה בדיעבד אשת יפת תואר, באה למנוע את התופעה מעיקרה. החייל צריך לעבור גם "אימון פרט". הדרך למנוע מחייל התפרקות יצרית היא יצירת תשתית רוחנית ומוסרית שונה. עליו לעבור סדרת חינוך ארוכה וממושכת, המתחילה הרבה לפני התגייסותו לצבא וממשיכה גם בתקופת האימונים והפעילות המבצעית. גם בתנאים הצבאיים הקשים, אין



פטור ממצוות אישיות. אדרבה, מוטלות עליו מצוות נוספות. רק כך, אפשר למנוע תופעה כגון זו. פקודות מטכ"ל והרצאות של חיל חינוך, אין בכוחן להשריש את ערכי טוהר הנשק כמו חינוך מוסרי ממושך בבית ובסביבה המעניק לחייל מטען ערכי גדול עוד קודם גיוסו. רמה מוסרית גבוהה נבנית בעמל רב של מערכת מסועפת ורבת פנים, הכוללת מצוות רבות המקיפות את כל תחומי החיים. כל מצווה ומצווה טווה עוד חוט אחד בנימי הנפש, ורק כולן יחד יוצרות אפוד מגן רב-שכבתי שיכול לשמור את החייל מפני הידרדרות מוסרית.

המטפח בעצמו את מידת הרחמים אינו יכול לקחת בשביה אישה בניגוד לרצונה.

אם נעיין היטב בפרשת 'כי תצא' כולה, נמצא שמטרתן של רוב המצוות בה היא להרחיק את האדם מעוולות. אין ספק שלקייח את יפת תואר במלחמה היא עוול. כל מלחמה היא עוול, בכל מלחמה יש בהכרח פגיעה גם בחפים מפשע. מלחמה מחייבת אלימות וקשיחות, הגורמות עוולות הן ללוחמים הן לאזרחים. מלחמה מותרת לשעתה בלבד. גם אשת יפת תואר, שהיא אחד מפגעי המלחמה, הותרה בדוחק רב ורק לפי שעה. הדרך האידיאלית אינה התמודדות בדיעבד עם נפילה מוסרית וצמצומה למינימום לאחר מעשה, אלא מניעת עוול מלכתחילה. אפשר למנוע עוול רק באמצעות חינוך שורשי נגד עוולות בכלל.

כאמור, מלחמה היא עוול: או שהיא תגובה לעוול, כגון לפלישת אויב, או שהיא יזומה וגורמת עוול. נעשות בה עוולות לשני הצדדים, המתבטאות, בין היתר, בהשפעתה על תשתיות המדינות ועל העורף האזרחי, שאינו בהכרח צד במלחמה. גם מלחמה צודקת אינה נקייה מעוול. מלחמה אינה ערך העומד בפני עצמו. כל מלחמה היא בבחינת הוראת שעה הכרוכה בחוסר ברירה. ודוק בלשון: אין בתורתנו 'מצוות מלחמה', אלא 'מלחמת מצווה'. רק בדיעבד, כשאין ברירה ויש הכרח להילחם, המלחמה היא מלחמת מצווה.

לדברי ראב"ע, מלחמת עמלק, המסיימת את פרשת כי תצא, היא מלחמה נגד עוול. ממנה נלמד שכל המלחמות הותרו רק לשם הצדק. ואכן, החרמת שבעת עממין הותרה רק לאחר הצעת שלום, שבה הם התבקשו לקיים שבע מצוות בני נח, שעיקרן להשתית צדק - ראשית כול בארץ, ואחר כך בעולם. וזו

## לשון הרמב"ם על מלך ישראל:

ובכול יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו" (הלכות מלכים פ"ד ה"א).

המלחמות חייבות, אפוא, להיות מלחמות צדק. גם מלחמת הרשות, הפותחת את הפרשה, צריכה להיות כזאת. המלך אינו רשאי לצאת למלחמת רשות ללא אישור הסנהדרין, וחזקה על הסנהדרין שלא התירו למלך ישראל להיות אימפרטור ללא צידוק כלשהו לכך. משום כך, פטרה התורה ממלחמת רשות כל מי שנטע חמישה עצים או שבנה חדרון של דל"ת על דל"ת אמות וכל מי שמרגיש ירא ורך לבב - משום שעל הציבור להיות משוכנע שמלחמת הרשות צודקת. אם יהיה משוכנע בכך, תהיה בו מוטיבציה להתגייסות לצבא.

כך יש להבין את המסופר בגמרא (ברכות ג ע"ב) על דוד המלך:

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 מחולייתו. אמר להם: לכו ופשוטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמליכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

מן הסתם, הסנהדרין, ובפרט האורים ותומים, לא יאפשרו לצאת למלחמה מסיבות כלכליות בלבד. אין ספק שדובר במצב של חנק כלכלי בשל סגר על מקורות פרנסה או על מקורות מים שהטילו עמי הסביבה.

מחנה צבא הוא מקום קדוש. יש לו דין של בית כנסת (הלכות תפילה גלמודות ממחנה צבאי). כיצד יכול מחנה צבא, שהרמב"ן תיאר כמקום בזוי, להיות מקום קדוש? הדרך לכך היא על ידי קיום כל המצוות שבפרשה זן ושבפרשות אחרות. זו הדרך, דרך שהיא ארוכה, אך גם קצרה - כי אין דרך אחרת. "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" (משנה מכות פ"ג מט"ז).

## סיכון עצמי לשם הצלת אחרים במלחמה



מהי חובת ההקרבה העצמית לשם הצלתו של פצוע מלחמה? נסקור את מהלך הדיון ההלכתי בנושא זה מאז קום המדינה ועד היום.

ערב קום המדינה, בחורף תש"ח, הכריזה מינהלת העם הזמנית על חובת גיוס על כל צעיר בישראל מגיל 17 ומעלה. בהיעדר כוח כפייה לביצועה של ההחלטה (עדיין לא היו צבא או משטרה ישראליים), היתה 'מינהלת העם' זקוקה לגיבוי מוסרי של כל הסמכויות הרוחניות בציבור, שיסייעו בידה לאכוף את ההחלטה האמורה. בין היתר נתבקשה גם הרבנות הראשית להביע דעת תורה בנידון.

מו"מ הלכתי התעורר בין חברי הרבנות הראשית. הגר"מ ראטה סבר שאין כיום סמכות הלכתית שביכולתה לכפות על אדם לסכן את חייו כדי להציל את זולתו. מלך - אין, ובי"ד - שיכול לכפות על מצוות עשה רגילות - אינו יכול לדרוש מאדם לסכן את עצמו, שהרי אפילו להוציא ממון אין אדם חייב להוציא יותר מחומש לצורך קיום מצוות עשה (או"ח סי' תרנו), ק"ו שאינו חייב להסתכן. לדעתו, יש רק מקום לחובת גיוס באופן כללי, אולם ליחידות קרביות, שבהן בעיקר מצוי החשש לסכנה, אין מקום לחייב, אלא רק לעודד התנדבות. (קול מבשר ח"א סי' מז, בהסתמכו על שיטת הרדב"ז והפוסקים ההולכים בעקבותיו, שאין לאדם להסתכן להצלת חבירו).

הרב הראשי דאז, הגריא"ה הרצוג, נטה לחייב גיוס אפילו ליחידות קרביות. מלך אמנם אין, אך מוסדות ציבוריים המנהיגים את העם יכולים למלא פונקציה זו, כפי שחידש מרן הרב קוק. ועוד, הצלת כלל ישראל מצדיקה את חובת סיכונו של הפרט. (משפט כהן קמב-קמד, וראה בהיכל יצחק או"ח סי' לט).

בשאלה זו, אם הצלת כלל ישראל, או ציבור גדול מישראל, שונה מהצלת יחידים, והשלכותיה על חובת הסתכנות של הפרט, נחלקו גדולי הדור שעבר. האור-שמח סבר שאין הצלת כלל ישראל מצדיקה את סיכונו של היחיד. נחלק עליו הכלי-חמדה (פרשת פינחס) והתיר סיכון עצמי לצורך הצלת כלל ישראל.

מרן הרב קוק זצ"ל הקדיש לבעיה זו שלוש תשובות ארוכות להרש"ז פינס מציריך (משפט כהן, שם), ותורף דבריו הוא, שאף כי מצוות הצלה דינה, בדרך כלל, ככל מצווה אחרת בתורה, שאינה נדחית מפני פיקוח נפש, ואין היתר או חובה לאדם להסתכן כדי לקיימה - הצלת ציבור שאני, משום הוראת שעה. ואף כי הסמכות להורות הוראת שעה בניגוד למצוות התורה מסורה לנביא או לבי"ד, בדבר ברור ופשוט כהצלת כלל ישראל שליחותיהו קעבדינן. לדעתו, 'כלל ישראל' יכול להיות גם הציבור שבארץ-ישראל או שבט מישראל, שכן אלו קרוים 'קהל'.

אמנם לדעתו, מלחמה, שאף היא כוללת סיכון למשתתפיה, מותרת ואף מצווה, מסיבה אחרת. יציאה למלחמה נעשית ע"י המלכות, וכשם שמלך רשאי להוציא אנשים להורג, מדיני המלכות ובהוראת שעה, כך הוא רשאי לסכן את חייליו במלחמות. ומוסיף כאן מרן הרב זצ"ל, שאפילו כשאינן מלך בישראל - מסורות סמכויותיו להנהיג הציבורית הממלאת את תפקידו, ולפיכך גם בימינו יש היתר וחובה להסתכן ביציאה למלחמה. וכן כתב הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא קמב), שמנהיג מלחמה דומה בסמכויותיו למלך.

את חידושו של מרן הרב זצ"ל הרחיב תלמידו, מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (עמוד הימיני סי' יד). לדעתו, במלחמה נהפך כלל ישראל לגוף אחד, ואין אנו מסתכלים על כל אחד ואחד באופן פרטי, לכן איננו מתחשבים בחיי הפרט. בשעת מלחמה המצוה "וחי בהם" מתיחסת לחיי הכלל, והשיקול היחיד העומד בפנינו הוא טובת הכלל.

לדעת מו"ר הרב מ"צ נריה זצ"ל (בספרו מלחמות שבת), עיון דומה מנחה את ההיתר של "עד רדתה" במלחמה בשבת (שבת יט ע"א), לפיו מותר להמשיך ולהילחם בשבת. שיקול הסכנה אינו רק שיקול אישי אלא שיקול ציבורי, ובציבור החשש לספק סכנה גדול יותר, בגלל הרבים שמהם הוא מורכב, מאשר

ביחידים. לפי תפיסה זו, גם אם כל יחיד ויחיד אינו רואה סכנה מוחשית לעצמו, בראייה ציבורית כוללת, כשנשקפת סכנה למספר ידוע של אנשים, נחשב הדבר לסכנה מוחשית, מבחינה ציבורית.

בעקבותם הלך גם רבו של פיקוד מרכז סא"ל הרב אבידן זצ"ל (קובץ תושבע"פ, כרך ט"ז). ההיתר של הסיכון האישי במלחמה נובע מתוך ראיית הכלל כולו בראייה אחת, ולכן סכנה הנשקפת לכלל מצדיקה את סיכונם של חלקים ממנו לשם הצלת כולו. בכנס אחר לתושבע"פ, הרצה הרב הראשי לרחובות - הרב שמחה קוק זצ"ל (קובץ תושבע"פ כרך י"ז), ודעתו נוטה להצדיק הכנסת עצמו לחשש סכנה של אדם לשם הצלת אחר. טענתו היא, שמצוות "וחי בהם" אינה קיימת כשמולה עומדת בעיה של שפיכות דמים, משום שבכלל "ואהבת את ה' אלקיך... בכל נפשך" נכלל גם שפיכות דמים. אשר לסיכון עצמי במלחמה, הוא מתחשב בגורם המורלי. מלחמה מחייבת מאמצים גופניים ונפשיים עילאיים. התנדבות, העזה וסיכון עצמי מהווים אמצעים הכרחיים ביותר להשגת הנצחון. הדבר מודגש בדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ח ה"ו) שכתב: "וישים נפשו בכפו". הפגיעה במורל היא כה מסוכנת עד שלדעתו הפוגע במורל חייב מיתה! (וכבר כתב כך הנצי"ב, בהעמק שאלה שאילתא קמב, עיי"ש). ההעזה והסיכון הם המבטיחים את ההתגברות על מורך הלב, שהוא הסכנה החמורה ביותר האורבת לנלחמים.

בתקופת מבצע יונתן התעורר הדיון ההלכתי מחדש, בשאלת הסיכון לשם הצלת אחרים. הראשון לציון, הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, דן בשאלה החמורה שעמדה על הפרק לפני החילוץ, האם יש לשחרר את 40 המחבלים, הכלואים בבתי סוהר בארץ, תמורת החטופים באנטבה, או לא? מחד, שחרור המחבלים מסכן את הציבור, הן בעצם שיחרורם והן בעידוד מחבלים אחרים לחבל ולפגוע בישראל, מתוך סיכוי להשתחרר לבסוף מהכלא, ע"י חטיפת בני ערובה. מאידך, יש בכך הצלה וודאית ומיידית לישראלים החטופים. בבקיאיותו העצומה מביא הראשל"צ את המקורות שבתלמוד ובפוסקים, מן הראשונים ועד אחרוני האחרונים, העוסקים בשאלת הסיכון העצמי לשם הצלת אחרים. בהתחשב בעובדה שהחטופים היו בסכנה וודאית ומיידית, ושחרור המחבלים הוא רק חשש סכנה לטווח רחוק, הוא מתיר את שחרור המחבלים, למרות הסיכון שבדבר, תמורת החטופים באנטבה (תושבע"פ כרך י"ט).

לעומתו מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, במאמרו על מבצע יונתן (שבילין, כ"ט-ל' כסלו תשל"ז) סבר ששחרור המחבלים, במצב המלחמה בו נתונה ישראל, עם אויביה בכלל, והמחבלים בפרט, אינו רק חשש רחוק של סכנה אלא סכנה מוחשית, והיה מקום להקריב את החטופים ולא לסכן את מדינת ישראל בשחרור המחבלים. אלא שבבעיה זו של סיכון אחד לשם הצלת אחר יש שלוש דעות: הרדב"ז אוסר. הכסף-משנה והגהות מימוניות מחייבים, והאור-שמת, לדעתו, מרשה. הוא מכריע כדעה הממוצעת, שאין איסור ואין חיוב, אולם יש רשות להסתכן כדי להציל את הזולת. מסקנתו היא שמחד, הממשלה הייתה רשאית לשחרר את המחבלים ולהציל את החטופים, למרות שהיה בכך סיכון למדינה, ומאידך, היא הייתה רשאית גם להכריע באופן שונה ולהימנע משחרור המחבלים, למרות שהדבר היה מביא למותם של בני הערובה. הדבר היה נתון לשיקוליה הבטחוניים של הממשלה.

מסקנתו של הגר"ש ישראלי היא שאין חובה על אדם לשמור על חייו יותר מאשר על חיי חברו, - חייו וחיי זולתו שווים. לכן, אם הוא בספק סכנה וחברו בוודאי סכנה, הוא רשאי להסתכן כדי להציל את חברו.

לאור סקירתנו ההלכתית, בולט חידושו המעניין של יעקב אילוז הי"ד. לדעתו שונה מלחמה מסיכונם של יחידים, משום שבמלחמה נוסף מומנט של קידוש השם. הרמב"ם רמז לכך בכותבו:

"וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... ויזכה לחיי עולם הבא שנאמר (שמואל א' כה, כח) כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א-לקיך".

## פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים



מצוות פדיון שבויים נחשבה מאז ומעולם כאת המצוות החשובות ביותר. והרמב"ם כותב בהל' מתנות עניים (פ"ח ה"י) -

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותם. ואין לך מצווה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים, ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך", ועל "לא תעמד על דם רעך" ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך", ומצוות "והי אחיך עמך", "ואהבת לרעך כמוך", "והצל לקוחים למוות", והרבה דברים כאלו. ואין לך מצווה רבה כפדיון שבויים.

ובשו"ע (יו"ד סי' רנב ס"ג):

כל רגע שמאחר בפדיון שבויים, היכא דאפשר להקדים, הוי כאילו שופך דמים (מקורו במהרי"ק).

מאידך הכול מצטטים את המשנה במס' גיטין (מה ע"א):

אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תקון העולם.

### שיעבוד לשחרור שבוי

אנו נלך בעקבות מו"ר הגר"ש ישראל, שהעמיק בסוגיה זו והגיע למסקנה שונה מהמקובל. וזאת תמצית דבריו (חוות בנימין, א, סי' טז):

נסתפקו בגמרא בגיטין שם מה טעם "אין פודים" - האם זה מצד דוחקא דציבורא, היינו שאי אפשר להטיל על הציבור עול כבד מדי בפדיונם של הללו, או שהוא בכדי דלא ליגרבו (או: לא ליגררו) ולייתי, כלומר - שמא זה יגרום חטיפת שבויים ע"מ לסחוט באמצעותם כספים מהציבור.

## הרמב"ם פוסק כצד ה' של הבעיא:

אין פודין את השבויים ביותר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפים אהריהם לשבותם.

כידוע, מהר"ם מרוטנבורג נהג כהלכה זו והיה שבע שנים במאסר, ונפטר בתפיסה, ולא נתן שיפדוהו בממון רב (עי' מש"כ בנידון ביש"ש לגיטין פ"ד סי' סו).

הר"ן בסוגייתנו הסביר את פסקו של הרמב"ם, שהבעיא נפשטה מהסוגיא במס' כתובות (נא ע"א). נחלקו שם ת"ק ורשב"ג בעניין תקנת חכמים המחייבת את הבעל בפדיון אשתו שנשבית, כמבואר שם במשנה: נשבית חייב לפדותה. לדעת ת"ק חייב לפדותה פעם ראשונה אף ביותר מכדי דמיה. נחלק עליו רשב"ג, שסובר כי אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם. ומכיון שנקט רשב"ג כלשון משנתנו, שומעים אנו שמשנתנו היא דעת רשב"ג, ועל כן הלכה כמותו. מכאן אנו למדים שהנימוק לאי-הפדייה הוא "דלא ליגררו ולייתי"; ושעל כן הביא הרמב"ם נימוק זה להלכה, שגם אם ימצא ידיד או קרוב שיהא מוכן להוציא ממון רב כמבוקש בכדי לפדות השבוי, אנו מעכבים בידו.

הרמ"ה פוסק כת"ק שחייב לפדות את אשתו (פעם ראשונה) גם ביותר מכדי דמיה, אך זה משום ש"אשתו כגופו". וכיוצא בזה בתוס' בסוגייתנו (ד"ה דלא) שהוסיפו "ועל עצמו לא תקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו". אך אשר לפדיית אחרים, בזה קיימת התקנה שלא לפדות ביותר מכדי דמיהם. והטעם, כאמור, הוא "כדי דלא ליגררו ולייתי".

ואם כן, לכאורה, גם נידון שלנו, אם עלינו להיענות לדרישות סחטניות בפדיית שבוינו, יש להכריע לאיסור, כיון שכל דרישה סחטנית היא בגדר של "יותר מכדי דמיהם". כן היה נראה, לכאורה. אולם אם נעיין בדבר נמצא שאין הדבר כן.

הנה הרא"ש כתב בהנמקת הדברים. וזה לשונו:

...ומתני' דגיטין מיירי בשאר שבויים, אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו, אשתו נמי - כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמי שיש לה ממון דמי.

לא הסתפק הרא"ש בנימוק שאשתו כגופו, כפי שכתבו התוס', אלא הוסיף בו



טעם שזה "כמי שיש לה ממון דמי", והיינו שזה נחשב כאילו היא עצמה פודה את עצמה, שהבעל מחוייב להעמיד לרשותה ממון מכוח תנאי הכתובה שחייב עצמו בנישואיה. ולכאורה צ"ע למה לי טעם זה, ולא מספיק הטעם ש"אשתו כגופו" שממילא גם כשנראה זאת כפדיון שהבעל עושה, מ"מ זה ניתן בידו, כיון שזה כאילו הוא פודה את עצמו.

עוד מוטל עלינו לעיין בדברי הרמב"ם בענין פדיון אשתו (פי"ד מהל' אישות הל'

:ג)

אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה, אלא כמה שהיא שוה כשאר שבויים... אפילו היו דמיה עשרה בכתובתה, ואפילו אין לו אלא עד כדי פדיונה. במה דברים אמורים - בפעם ראשונה. אבל אם פדאה ונשבת פעם שניה, ורצה לגרשה, הרי זה מגרשה ונותן כתובתה, והיא תפדה את עצמה.

ונתקשה שם בלח"מ, לפי מה שפסק כרשב"ג, ובהתאם למה שפסק לענין שבויים דעלמא שאין פודין אותם יותר על כדי דמיהם, דהיינו שאף אם רוצה מישהו לפדותם מעכבים. א"כ למה נקט לענין אשתו כשנשבת פעם שניה לשון "אין מחייבים", ולא כתב שאינו רשאי לפדותה ביותר מכדי דמיה, גם אם ירצה בכך.

והנראה בזה, לאחר העיון, שדברי הרמב"ם מדוייקים ובכוונה נקט לשון זו, שאם רצה לפדותה, גם לדעתו רשאי הוא, והטעם משום שאשתו כגופו. (עיין פנ"י חידושי ה"נמוקי יוסף" לסוגיא זו).

פשוט הדבר, שגם לרשב"ג אם רצה פודה ואין המחלוקת אלא אם חייב בזה, הוא מהטעם המבואר "דאשתו כגופו". על כן לא יתכן כלל שתהא דעה האוסרת עליו לפדותה בכל ממון שבעולם. ומדוקדקים לפ"ז דברי הרמב"ם, שלמרות שפסק כרשב"ג נקט לשון "אין מחייבים", שאם רצה ודאי הרשות בידו. וסרה תמיהת הלח"מ.

ומעתה יתיישב יפה גם מה שהתקשינו בדברי הרא"ש שלא הסתפק בטעם "אשתו כגופו". כי גם רשב"ג מודה בזה שאשתו כגופו, ואעפ"כ סבר שמטעם זה עדיין אין לכופו לפדותה. והדבר מסתבר מאד, כי איך נבוא עליו בכפיה בטענה שאשתו כגופו, בעוד שהוא עצמו בסרבו לפדותה, הרי בזה גופא מגלה

שאינה כגופו, שהרי "כל אשר לו יתן בעד נפשו". על כן לא נוכל להשתמש בנימוק זה ש"אשתו כגופו" רק כשהוא עצמו רוצה בכך, אלא שהיה מקום לעכב בעדו, כדרך שמעכבים בפדיון שבויים דעלמא, שלזה מספיק נימוק זה שלא נוכל לעכב בעדו. לכן הוסיף הרא"ש ונתן בו טעם אחר, שלדעת ת"ק מכוח חיוב תנאי כתובה שנתחייב לה, הרי זה כאילו היא פודה את עצמה, שמשום כך גם אם אין הבעל רוצה, חייב הוא לפדותה, שזה כאילו הפקידה בידו ממון לצורך פדייתה.

העולה מהדברים האמורים, שאם - למשל - יבטיח אדם את עצמו בחברת ביטוח תמורת תשלום שמשלם לה, שבמקרה של שבי יפדוהו בדמים מרובים, מאחר שבכגון דא החיוב של החברה הוא כלפי האדם שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים שליחותו, רשאים הם, ואף חייבים, לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם. ואין תקנת חכמים שאין פודים את השבויים אלא בכדי דמיהם מונעת זאת, שהרי באדם הפודה את עצמו אין שום הגבלות.

על פי זה נראה, שמנקודת מבט זו יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי המלחמה. כיון שאלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי על המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי, "דכולהו איתנהו בה".

וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבזה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייך בזה התקנה שאין פודים את השבויים יותר על דמיהם.

עכת"ד הרב - מכאן דברי התלמיד:

יש להעיר על דבריו, שיש להבחין בין פדיון שבויים בכסף לבין פדיונם במחבלים עצורים. הרא"ש הסביר שמכיון שהבעל משועבד לפדות את אשתו דמי הפדיון כאילו נמצאים בידה והיא משחררת את עצמה, ואת עצמו אדם יכול לשחרר גם ביותר מכדי דמיו. אך כאשר מדובר במחבלים עצורים, אי אפשר לומר שהם משועבדים לשבוי וכאילו הוא פודה את עצמו במחבלים שברשותו. הם באמת אינם ברשותו ואין לו סמכות לשחרר את עצמו בהם. לכן נלענ"ד ללכת בעקבות מו"ר שחילק בין חיילים שהמדינה ערבה לפדיונם ובין שבויים אחרים שנפלו בשבי, אך בכיוון אחר.

### אחריות שילוחית

המהר"ם מרוטנברג (הביאו המרדכי שלהי פרק הפועלים והמהרי"ק סי' קנה) - חייב אב לפדות את בנו על חשבונו הפרטי, במקרה הבא:

אב שלח בנו בשליחותו ונתפס... כיון שהלך בשליחותו אם כן היה גופו שאול לאביו ומהוויב לפדותו עד כדי דמיו... פשוט היכא דלית ליה לכן כופין את האב לפדותו.

אומנם המהר"ם חייבו רק עד כדי דמיו, אולם מדבריו למדנו גדר חדש שהמשלח אחראי לפדיונו של שלוחו. הרמ"א (חושן משפט סי' קעו סמ"ח) הביא את דעת מהר"ם אך הביא גם דעות החולקות עליו:

אבל מי ששולח חבירו בעסקיו ונתפס, י"א דאם הלך בשבילו בחנם חייב לפדותו, דהוי ליה עליו כשואל שחייב באונסין (מרדכי פ' האומנים והגהות שניות), ויש חולקין (תשובת רמב"ן סימן כ ומהרי"ק שורש קל"א).

ואלו דברי הרמב"ן (נכללו בתשובות הרשב"א אך הן מהמיוחסות לרמב"ן):

אין המשלח חייב בתשלומי נזק השליח, שלא מצינו בתשלומי נזק אלא בנזקי עצמו או בנזקי ממונו, אבל בנזק שהגיע לשליח זה, מזה הזיק (אצ"ל: הזיק) המשלח ומה הגיע לו מחמת פשיעתו? וכ"ש אם השליח שכיר שהרי הלך בשכירותו כדכת' ואילו הוא נושא נפשו וכו'... ואפילו תאמר שבגרמת זה השליחות הגיעו נזק, גרמא בנזקין פטור.

המהרי"ק (סי' קלא) לא חולק על המהר"ם אלא מחלק בין שליח בשכר, שאין למשלח אחריות על גופו, ובין שליח בחינם, שלדעת המהר"ם גופו נחשב שאול למשלח, וז"ל:

משמע דווקא משום שהולך בשליחות בחינם והיה גופו שאול לאביו משום הכי איכא למי-  
מר דחייב האב לפדותו. הא אם היה נוטל שכר על השליחות, דלא הוה שייך למימר דגופו  
שואל, הוה פשיטא דלא הוה מחייב האב אי אית ליה לבן.

[המהר"ם והרמב"ן נחלקו בגדו של שליח, האם גופו של השליח שאול  
למשלח ולכן המשלח חייב באונסו של השליח, או לא. ויתכן שנחלקו בשאלה  
האם אדם הוקש לקרקע, כי בפרשת השומרים הוזכרו רק בהמה וכלים (ולדעת  
הרמב"ם פ"ב מה' שוכרים ה"א גם שואל בכלל) יצאו שטרות וקרקעות, ועבדים שהוקשו  
לקרקעות. המ"מ הל' טו"נ פ"ה סובר שרק עבד הוקש לקרקע ולא בן חורין, אך  
הראב"ד סובר שם שכל אדם הוקש לקרקע. ועיין ש"ך סו"ס צה].

הכול מודים שאם המשלח נטל אחריות מפורשת על גופו של השליח הוא  
חייב לפדותו, גם ביותר מכדי דמיו, כמו בעל שנטל אחריות לפדות את אשתו.

### אחריות שילוחית במקום סכנה

כאשר יש סכנת נפשות הדבר חמור יותר, כמבואר בשו"ת מהר"י ווייל סימן  
קכה:

גרסינן בסנהדרין צ"ה, אמר לו הקב"ה לדוד עד מתי יהא עון זה טמון בידך, על ירך נהרג נוב  
עיר הכהנים, על ירך נהרג דואג, על ירך נהרגו שאול ושלשת בניו... אלמא אע"ג דדוד המלך  
ע"ה לא פשע במידי רק שעל ידו באו לתקלה אפילו הכי נענש. כ"ש הכא שבשליחותו בא  
אליו הרע הזאת דאיכא למיחש לעונש יסורין. ואמרי' במסכת שבת פרק שואל, כל שהבירו  
נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה.

דברי המהר"י הובאו בפוסקים נוספים - בצ"צ (הקדמון) סי' ו, באר שבע על  
סנהדרין שם, מהרש"ל בתשובותיו סי' צ"ו ומהר"ם לובלין בתשובותיו סי' מ"ד.  
האחריות המיוחדת שיש למשלח במקום בו נקפדים חיי אדם מקורה בקידושין  
(מג ע"א). משלח לדבר עברה פטור, אך השולח שליח להרוג אדם חייב המשלח  
בדינא זוטא, ופי' הגר"א בחושן משפט סימן לב:

חייב מ"מ בדינא זוטא, וזה דוקא בשפיכות דמים, שאפי' אם יכול להצילו חייב ועובר משום  
לא תעמוד [על דם רעך], כמ"ש בסי' תכ"ז ואפי' לאגורי כ"ש שאומר להרוג.

נמצא אפוא שהמשלח אדם למקום סכנה נושא באחריות כבדה להצילו, יותר מאשר על אחרים. ק"ו כשנטל על עצמו אחריות מפורשת. כל חייל יוצא בשליחות הכלל להגן על הציבור. לכן, חייב כל הציבור, ובפרט המנהיגות הצבאית והמדינית, להצילו ולהשיבו לביתו בריא ושלם בכל מחיר אשר יושת עליו. ומה שאמרו שאין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן, לא חל במקרה זה של חייל שנשלח לסכן את חייו בשם הציבור.

לפי"ז יהיה הבדל בין אזרח שנתפס במקרה ע"י מחבלים ובין חייל. האזרח אינו שליח ציבור, לכן אין לפדותו ביותר מכדי דמיו. משא"כ החייל, מכיון שהציבור שלחו, הוא חייב לפדותו גם ביותר מכדי דמיו.

### תושבי עוטף עזה

אומנם רבים מהאזרחים תושבי עוטף עזה שנחטפו בידי בני בליעל בשמחת תורה לא היו חיילים, ולכאורה אין להגדרים כשליחי ציבור; ולא היא. כל תושבי עוטף עזה הקימו את יישוביהם כשליחי הציבור ועל חשבון, כדי לעבד את אדמות המדינה ולספק לה תוצרת חקלאית. לולא התיישבותם באזור, היה כולו כבר מזמן בשליטת השכנים רח"ל. גם הם ומשפחותיהם גבורי כוח עושי דברו. המדינה הבטיחה להגן ולשמור עליהם. קרה מה שקרה (אומנם אין זה "מקרה" בעלמא - ר' רמב"ם הל' תענית פ"א) והמדינה לא הצליחה בשמירתה, בין אם מאונס או מסיבה אחרת, ואולם חובתה לפדותם, בדומה לחיילים. כך גם אורחיהם של המתישבים שבאו להתארח אצלם בחג, גם הם בכלל זה.

### חשש סכנה לציבור

מיהו גם אם נניח כדברינו שלא חלה כאן התקנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, אולם אין להתכחש למציאות, שקיים חשש אמיתי של ליגרבו וליתו, שאם נשחרר מחבלים תמורת חיילים שבויים אנו מעמידים בסכנה את כל יתר החיילים בצבא. לא מדובר בחשש רחוק אלא בחשש מוחשי ביותר. הסיבה לכך גלויה. בידינו אלפי מחבלים עצורים, וחבריהם עושים הכל כדי

לשחררם. שחרור חלק מהם תמורת המחבלים העצורים יעודד את ארגוני המחבלים לחטוף חיילים נוספים כדי להתמקח על גבם לשחרר את חבריהם. זאת ועוד, שחרור מחבלים תמורת שבויים עלול לסכן את המדינה, הן משום שהם עלולים לחזור לסורם ביתר שאת, והן משום שהרמת המורל אצלם תעודד אותם להגביר את הפעילות החבלנית, כי כל דבר המתפרש אצלם כחולשה מצדנו מוריד את גורם ההרתעה.

על המשקל עומדת דילמה חמורה. על כף אחת של המאזניים נמצאים השבויים אשר מרחפת עליהם סכנה מוחשית. על הכף השנית נמצא הציבור כולו השרוי אף הוא בסכנה חמורה. מי עדיף? לכאורה, סיכונם של השבויים נמצא כבר לפנינו בעוד שהסיכון לציבור הוא רק חשש עתידי.

לכאורה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים האם מותר או חובה או רשות לאדם לסכן את עצמו כדי להציל את חברו. הכסף משנה (סוף פ"א מהל' רוצח) הביא בשם הירושלמי, שחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה. אולם הסמ"ע בחו"מ סי' תכו העיר, שמרן המחבר והרמ"א השמיטו דין זה מהשלחן ערוך, וטעמם, לפי שגדולי הפוסקים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו דברי הירושלמי מפסקיהם.

בשו"ת הרדב"ז חלק ג' (סי' תרכ"ה) כתב, שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חברו, שנאמר וחי אחיך עמך, חייך קודמין לשל חבריך. וכתב הגר"ע יוסף (יחווה דעת ח"ג סי' פ"ד) שדעת רוב האחרונים כדברי הרדב"ז. הרדב"ז עצמו ביאר בתשובתו (ח"ב סי' רי"ח), שאם הספק של הסכנה נוטה אל הודאי סכנה, כלומר שעל פי הרוב ישנה סכנה, או אפילו בספק שקול של סכנה, אינו חייב למסור נפשו, ורק אם הספק של הסכנה נוטה אל ההצלה, אם לא הציל הרי זה עובר על לא תעמוד על דם רעך, עד כאן.

בנדון דידן, שהאויב מאיים כל הזמן שהוא ימשיך במאבק, כולל חטיפת חיילים, הספק נוטה יותר אל הסכנה הודאית מאשר לצד השני. מה גם שבמלחמה עסקינן, ובמלחמה השיקולים צריכים להביא בחשבון גם את העתיד ולא רק את ההווה - עיין רדב"ז על הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ח ה"א), בהסבר הדין של חלוצי

צבא שמותר להם לאכול דברים אסורים אם ירעבו:

לא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר כיון שנכנסו לגבול העמים, אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים, ודמיא להא דאמרינן צרין על עיירות של העמים ואפי' בשבת.

כלומר גדרי פיקו"נ במלחמה שונים מגדרי פיקו"נ בחיים האזרחיים. מלחמה היא עימות כולל וממושך, ויש להביא בחשבון גם סיכונים עתידיים שכרגע אינם נראים עדיין.

### שיקולים מורליים

אלא שאם במלחמה עסקינן, יש גם שיקול הפוך. כשם שאנו חוששים מפני העלאת המורל של האויב, כן חובתנו להבטיח את העלאת המורל של חיילינו. המורל הוא מרכיב חשוב במלחמה. אומנם גם בחולה רגיל צריך להתחשב במורל, כגון שכיב מרע שאנו נזהרים שלא תיטרף דעתו, וכן יולדת סומא מדליקין לה את הנר כדי ליישב את דעתה. אך בכל זאת, במלחמה הנושא המורלי חמור יותר. עובדה היא שהתורה ציוותה על משוח מלחמה שידבר עם העם שלא יערצו, ויהושע שלח מרגלים חרש לוודא מה המורל של אנשי יריחו. וכן הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו. (ונלענ"ד שאע"פ שדין זה נאמר במלחמת הרשות, אך גם במלחמת מצווה, שבה יוצא אפילו חתן מחופתו, צריך לשלח ירא ורך לבב אם יש חשש שיפיל את לבב הלוחמים ויפגע במורל). לכן חייל היוצא למלחמה, צריך להרגיש שהעורף כולו מאחריו ויעשה הכל להצילו אם יפגע או יפול בשבי.

### ספק סכנה במקום פיקוח נפש

במקום אחר (באהלה של תורה ח"ד סי' יט) דנתי - בעקבות תלמידי יעקב אילוז הי"ד, שנפל במלחמת יוהכ"פ בגולן - בחובתו של חובש קרבי לצאת לעזרת פצוע למרות שהוא מסכן בכך את חייו. ואפילו לדעת הירושלמי שהובא לעיל, המחייב נטילת סיכון כדי להציל אדם הנמצא בסכנה, מודה שכאשר הסכנה

חמורה אין מקום לסכן את החיים בצורה קרובה לוודאי כדי להציל פצוע הנמצא בסכנה. למרות זאת, מלחמה שאני, וכלשון החיילים "אחד בעד כולם וכולם בעד אחד". ואין זו מליצה גרידא. יש באמירה זו אמת גדולה המבטאת את ההבדל בין מלחמה ובין החיים האזרחיים. מלחמה היא מצווה ציבורית המוטלת על הכלל, והציבור כולו נחשב לעניין זה כאיש אחד. זה ההסבר לכך שפיקוד"נ של יחיד לא פוטר אותו ממצוות המלחמה (אפילו לא במלחמת רשות - ר' עמוד הימיני למו"ר הגר"ש ישראלי סי' יד). לכן חובש קרבי מסכן את חייו להצלת פצוע, כי אין מדובר בנטילת סיכון לשם הצלת פצוע פרטי, אלא מדובר במערך מלחמתי-ציבורי, שבו סיכנונו של הפרט אינו מהווה שיקול מכריע.

תלמידי הנ"ל העלה נימוק נוסף המצדיק נטילת סיכון ודאי ע"י החובש על מנת להציל פצוע, והוא שבמלחמה יש גם מצוות קידוש השם, שעליה חייבים למסור את הנפש. זו כוונת הרמב"ם באומרו הרמב"ם בסוף פ"ה מהל' מלכים:

וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מוכטח לו שלא ימצא נזק ולא פגיעה רעה.

(ברעיון זה זכה יעקב אילוז לכוון למה שכתב מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל כמה שנים אחרי נפילתו, בחוות בנימין סי' יז עיי"ש בהרחבה).

נמצא אפוא שהשיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים, צריכים להביא בחשבון את טובת הציבור, היכן יש סיכונים גדולים יותר לבטחון הציבור - בחשיפת הציבור לסכנות נוספות, או בחיזוק אוירת האמון של החיילים במשלחיהם. על כך עלינו להתפלל שה' ינחה את מקבלי ההחלטות בעצה טובה מלפניו.

## פדיון חללים

כל זאת נכון רק כאשר מדובר בשבויים חיים, אך אם מדובר בחללים הדין שונה. אין כאן מצוות פדיון שבויים אשר כל חשיבותה כפי שהיא מתפרשת ברמב"ם מתייחסת אך ורק לשבויים חיים. וכבר הערתי על כך בתחומין כרך כה:



אמנם חלל של צה"ל הוא קדוש שנפל על קידוש השם, ויש לעשות כל מאמץ להביאו לקבר ישראל - הן משום כבודו, הן משום כבוד משפחתו, שיהיה להם קבר לבכות עליו, והן משום כבוד ישראל שלא יחולל בגויים. מכל מקום אין לדמותו לשבוי חי, שהמצווה לפדותו היא בכל מחיר.

מכאן מודעא רבה לאוריינתא: איני יודע על סמך מה התירו לסכן חיילים לצורך הבאת חבריהם לקבורה, או לחלל שבת עבורם. וכן יש לתמוה על דוברים חשובים, שהצהירו שצה"ל התחייב להחזיר חייל למשפחתו בין חי בין מת. ההשוואה של המת לחי אינה נכונה. בוודאי שלכתחילה צריך לעשות הכל כדי להביא את המת לקבר ישראל, ומצינו שמת מצווה דוחה קדושת כהן גדול ונזיר בערב פסח; אולם לא מצינו היתר לסיכון חיי אדם לצורך מת מצווה.

בשיחה שהיתה לי עם הרב הראשי לישראל, הרב שלמה גורן, אחרי מלחמת יום הכיפורים בנושא פינוי חללים בשבת, הוסיף הרב גורן נימוק חדש להיתר פינוי חללים בשבת - מכיון שהאויבים משתמשים בגופות חללינו כקלפי מיקוח לשחרר תמורתם מחבלים מסוכנים, מצוות פיקוח נפש למנוע זאת מצדיקה חילול שבת. והשבתי לו: הא גופא מנלן? מי התיר לסכן את הציבור ע"י שחרור מחבלים תמורת גופות חללים? נראה לי שהגזמנו בכבוד המתים, עד שאנו מסכנים עבורם את החיים. זוהי חומרא דאתי לידי קולא, ועל כך מתוודים בוידוי של רבינו ניסים ביום כיפור קטן: "את אשר הקלת החמרת, ואשר החמרת הקלתי.

[ועיין מש"כ בעניין זה הרב אברהם אבידן (שהיה עוזר הרב הראשי לצה"ל לענייני הלכה) בספרו דרכי חסד פ"ט, ומש"כ הרב יהודה זולדן בתחומין כה].

אומנם אם היה מדובר בהתרת עגונה, כגון שהועלה הצורך לשחרר מחבלים תמורת החזרת גופתו של חייל, כדי לוודא שהוא אכן מת ע"מ להתיר את אשתו מעגנותה, היה אולי מקום לשקול נטילת סיכונים מסויימים לשם התרת עגונה. ר' שבות יעקב ח"א סי' יד שהישווה התרת עגונה לפיקוח נפש, אם כי כנראה לא התכוון להשוות לגמרי התרת עגונה לדיני נפשות ממש. עיי"ש שלא התיר בשבת אלא איסורי שבות. אך אין ספק שהתרת עגונה חמורה יותר מקבורת

חלל בקבר ישראל, ונראה שיש מקום לשקול בכובד ראש חשש לסיכון קל לצורך זה.

אם כי לגופו של עניין, איני יודע מדוע לא מונעים מראש את חשש העגינות של נשות החיילים חיילים ע"י הרשאות מראש, כמנהג מחנות ישראל מקדמת דנא, שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות היה כותב לאשתו. ואכן, במלחמת העולם השנייה הנהיגה הרבנות הראשית חתימה על הרשאה לבי"ד לתת גט לעגונה אחרי זמן מסוים. טופס רישמי כזה הוכן גם לחיילי צה"ל, אולם לא משתמשים בו בטענה שהדבר עלול לגרום לנפילת מורל (ר' תחומין כז). ולא זכיתי להבין מאי שנא טופס זה מטפסים אחרים המזכירים לחייל את החשש לנפילה בקרב, כגון חתימה על טופס העברת המשכורת האחרונה לידי קרוב משפחה מסוים, או למי להודיע... ובעבר נהגו להטביע טביעת אצבעות מכל חייל שהתייצב למילואים, והכל ידעו מה משמעותה של טביעת אצבעות זו. אין לסמוך על הנס שכל העגונות תותרנה, אלא יש להציע לחיילים המעוניינים בכך לחתום על טופס הרשאה כנ"ל.

נתפלל כולנו שפדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם.

## גדולה נקמה



יחסה של היהדות לנקמה - מסויג. מצד אחד היא מחייבת אותה, ומצד שני היא מגבילה אותה, מצרפת ומזככת אותה ומעלה אותה בכך לאחד מערכיה הנעלים.

הנקמה מוכרת על ידי ההלכה כמושג לגיטימי המוצא את ביטויו בדינים שונים. הנקמה המוצדקת לכתחילה בהלכה היא זו המופעלת על ידי בית הדין, כעונש לרוצח "נקום ינקם". נקמה זו אינה תגובה ספונטנית וחמומת מוח, אלא פרי שיקול אובייקטיבי ומפוכח של בית הדין, הדין בכובד ראש כיצד לבער את הרע מן העולם, מבלי להתחשב כלל בסיפוק הנפשי וברגשי הנקם האישיים הקיימים אצל קרובי הנרצח.

ויש נקמה אלוקית, כאמור בישעיהו (סג א-ד) על אדום:

מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מכצרה?... מדוע אדום ללבושך ונגדיך כדורך בנת? פורה דרכת לברי... ואדרכם באפי וארמסם בחמתי... כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה.

ממקורות נוספים בתנ"ך אנו למדים שרגש הנקמה הוא רגש חיובי ומוצדק, כזה שדווקא הצדיקים משתבחים בו: "ישמח צדיק כי חזה נקם". ובסוף שירתו הגדולה על הצלתו מכף כל אויביו, משורר דוד (שמואל ב', כב מח): "הא-ל הנותן נקמות לי". אותה נקמה א-להית, ניתנה לדוד; האדם הזוכה לראות, או לבצע, את נקמת ה', מתייחס אליה כדרך שה' מתייחס אליה - לא כאל סיפוק רגשי אלא כדרישה לצדק ומשפט בעולם.

הנקמה האנושית נחשבת לחיובית רק כשהיא נקיה מתערובת של פנייה אישית, וכולה מתייחסת לביעור הרע בלבד, מתוך שאיפה לתקן עולם במלכות ש-די. נקמה זו דומה בצורתה לנקמה הא-להית, שאף היא אינה מורכבת חלילה

מרגשות ויחסים אישיים, אלא היא אחת ממידות הצדק והמשפט בהן מנהיג ה' את עולמו. נקמה טהורה אינה נקמנות פרי כעס יצרי חסר שליטה.

שנאת ישראל נובעת משנאת הערכים והרעיונות שעם ישראל נושא. התגובה הישראלית לשנאת ישראל יכולה להתבטא בשנאה אישית (אשר לובשת ממדים ציבוריים-לאומיים) ובשנאה למקור השנאה הנוכרית, שהיא ההתנגדות לערכים הדתיים והמוסריים שעם ישראל נושא עמו בשליחות ה'.

הנקמה הא-להית היא חיובית ומוצדקת משום שבלעדיה לוקה מידת הצדק של ההשגחה העליונה. בלי ענישת הרשע, ייהפך העולם לתוהו ובוהו מבחינה מוסרית. המרחם על הארץ ועל הבריות חייב להשתמש במידת הדין של הנקמה כדי להבטיח את קיומם וטובתם של הבריות.

ישנו הבדל בין תפיסתנו האנושית ובין תפיסתו של הקב"ה. הקב"ה אינו שמח במפלתן של רשעים, כי הוא מעוניין בתשובתם ולא בהשחתתם. צר לו על כל רשע שלא שב בתשובה. אולם אנו, כבני אדם, חייבים לשמוח על כל רשע שבא על עונשו, אף כי גם אנו היינו מעדיפים בוודאי שישוב בתשובה ולא ימות. אך בדיעבד לפי מציאות ימינו, אחרי שהרשע לא שב, שמחים אנו בענישתו, כי עתה יש סיכוי שהעולם יהיה טוב יותר ומוסרי יותר.

החלק האחרון של שירת האזינו עוסק בנקמה, בענישת הגויים אשר התנכלו לישראל בדרכו ההיסטורית הארוכה: "לי נקם ושילם... אשיב נקם לצרי... ונקם ישיב לצריו...". הרמב"ן רואה בנקמה תנאי הכרחי לגאולה שלימה:

הם עשו כל הרעות עמנו לשנאתו של הקב"ה, כי לא ישנאו את ישראל... לשנאתו של הקב"ה יעשו בנו כל הרעות האלה, והם צריז ומשנאיו, ועליו להינקם מהם.

לדעת הרמב"ן (דברים שם), אין הגאולה שלימה ואין השם שלם אלא כשה' נוקם את נקמת שמו הגדול מרוצחי בניו. כלומר, לא יתכן שישרור צדק ושלוה בעולם מבלי שהרשע יבוא על עונשו המלא. כאן מבטיחה הנקמה המכפרת והמטהרת תור חדש לאנושות עלי אדמות.

את אימרת הפסוק "וכיפר אדמתו עמו" מפרש ראב"ע כך:

ישראל יעשו נקמה בגויים, והם יכפרו על ארץ ישראל בעבור הדם ששופך בה, כמו "ולארץ לא יכופר... כי אם בדם שופכו" (במדבר לה, לג).

**הדם, האדם והאדמה הם שרשרת אחת.**

א-להי ישראל הוא א-להי הצדק: "הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט... צדיק וישר הוא".

ישראל הוא עם הצדק - "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו".

ואדמת ישראל נושאת בחובה את תכונות הצדק בירתה נקראת "עיר הצדק".

זו המשמעות של הביטוי "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", שמקורו בפסוק "ירכיבוהו על במותי ארץ". אין הכוונה לגובה טופוגרפי. הרי המציאות מכחישה זאת. הכוונה היא לרמה המוסרית. ארץ ישראל אינה יכולה לשאת עוול, וכשנשפך בה דם נקי היא תובעת את הצדק, ואת הענשת הרוצח. זו הנקמה המכפרת.

רעיון הנקמה עומד לכאורה בסתירה למה שנאמר בתפילת הנעילה:

כי לא תחפוץ בהשחתת העולם... ורוצה אתה בתשובת הרשעים ואינך חפץ במיתתם... ונאמר כי לא אחפוץ במוות המת, הלא בשובו מדרכו וחיה.

בעקבות הנצי"ב מוולוז'ין יש אפוא לפרש את פסוקי הנקמה בשירה זו, שהם נאמרו על תנאי: "אם שנותי ברק חרבי ותאחז במשפט ידי, אשיב נקם לצרי" - כלומר, רק כאשר [כביכול] לא תיוותר בידי ה' ברירה, לפי שהרשעים לא יחזרו בתשובה, אזי הוא "יאלץ" לנקוט במשפט הנקמה.

הדרך הרצויה היא "הרנינו גויים עמו" - כאשר הם יבינו שהם ראויים לנקמה, כי כך מחייב הצדק, הם יעדיפו את דרך התשובה ויכירו בבכורתו של עם ישראל ובזכותו לשבת בשלווה בארצו. אז יתקיים הכתוב "והלכו גויים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית א-להי יעקב וינחנו בדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ד). כך תתקיים הנקמה השלמה שבה גם הארץ שספגה כל כך הרבה דם נקיים תכופר. זו המשמעות הנעלה של הפסוק: "וכיפר אדמתו עמו".

## בין נקמה לנקמות



הגר"א (בביאורו לשלחן ערוך אורח חיים תרצה, א) העמידנו על רעיון גדול הטמון בחיוב השתייה בפורים. את המימרה "עד דלא ידע" (מגילה ז ע"ב), מבינים בטעות כשתייה ללא גבול. אך הגר"א הסביר כי כוונתה הפוכה - מטרתה להגביל את השתייה: עד דלא ידע, ולא עד בכלל.

לדעת הגר"א, חובת השתייה בפורים יש בה משום שמחת נקמה במבקשי רעתנו. אולם הנקמה זקוקה לזיקוק ולעידון. עליה להיות נקמה ולא נקמנות. עליה להתמקד בנקודה אחת בלבד: מיגור הרשע מהעולם. השמחה צריכה להתבטא ביין, משום שבמשתה יין מכר אחשוורוש את ישראל להמן ובמשתה יין הצליחה אסתר להניע את אחשוורוש לתלות את המן ולהעביר את רוע הגזרה. אולם, כאן חובת הזהירות! השמחה חייבת להתמקד בהצלת מרדכי ובהצלתנו עמו, ולא על המן שנתלה על עץ. אסור שהשמחה תהיה שמחה לאיד.

נקמה הושוותה לדעה: שתיהן נאמרו בתנ"ך בצורה מיוחדת, בין שני שמות. "גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר: 'א-ל נקמות ה' וגדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר: 'א-ל דעות ה'" (סנהדרין צב ע"א). כשם שה' חנן אותנו בדעת, כך הוא נתן בנו גם את רגש הנקמה. נקמה מותרת רק כשיש עמה דעה, וכיוון שהגיע אדם לדרגה של "עד דלא ידע", אינו רשאי לשתות ולנקום יותר!

החובה לנקום אינה מתירה התפרצות רגשית בלתי-מבוקרת. אין להעלות על הדעת שה' נוקם בצריו בסערת רגשות חלילה. גם אנו רשאים ואף חייבים לנקום רק כאשר טובת הצדק לנגד עינינו, כשהדעת שולטת בעצבינו. כשאין דעת, אין היתר לנקום. לכן השתייה מותרת רק כל עוד דעתו של אדם צלולה

והדעת שולטת בו. כאשר יש חשש ששיקול דעתו כבר אינו צלול דיו, עליו להפסיק לשתות.

רעיון דומה מובע ב"שפת אמת" (פורים תרמ"ה): "אכן באמת כל השמחה צריכה להיות לשם ה'... ו'ארור המן אשר ביקש לאבד' - היינו שכל הצער של הצדיקים, מרדכי ואסתר, היה על שרוצים לאבד שם ישראל מן העולם. ומי יברר כבוד שמים?... ולכן אחר מחיית עמלק קיבלו תורה ומצוות מחדש, כמו שאמרו: 'הדור קיבלוה בימי אחשוורוש'". בדרך זו, תיושב הסתירה בין הפסוק "בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כד, יז) ובין הפסוק "באבוד רשעים רינה" (משלי יא, י): צריך לשמוח על הַרְשַׁע הממוגר מן העולם, אולם לא לשמוח אישית על אויבך שנפל.

וכך יש להבין את דברי התלמוד במסכת מגילה (טז ע"א): כאשר רחץ המן את מרדכי והלבישו בגדי מלכות, אמר לו: עלה ורכב על הסוס. אמר לו מרדכי: איני יכול, כי כחש כוחי מימי התענית. גחן המן ומרדכי עלה על גבו. כשעלה בעט בו. אמר לו המן: לא כתוב בתורתכם "בנפול אויבך אל תשמח"? אמר לו: במה דברים אמורים? בישראל. אבל עליכם נאמר: "ואתה על במותימו תדרוך" (דברים לג, כט). תשובת מרדכי להמן עומדת לכאורה בסתירה לדברי התלמוד "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה" (מגילה י"ב), וכן לכלל הידוע שאין אומרים הלל שלם בפסח (חוץ מהיום הראשון) בגלל שהמצרים טבעו בים וכתוב "בנפול אויבך אל תשמח", שכן מהם עולה שאין לשמוח לאידם של הנוכרים!

על כורחנו עלינו לומר שיש שמחה מותרת ויש שמחה אסורה. כאשר השמחה נובעת מצלילות הדעת, היא מותרת ורצויה, אך כאשר היא נובעת מדחפים רגשיים נחותים, היא אסורה. ודאי שיש להצטער על כך ששונאי ישראל הגיעו למצב שבו היה הכרח להענישם ולהטביעם בים. היינו מעדיפים ששונאינו ישלימו אתנו ויקבלו עליהם את האמונה בה' א-לוהי ישראל. אולם, מאחר שלא עשו תשובה והיה הכרח להענישם, יש בהחלט מצווה לשמוח - לא על מפלתם אלא על מפלתה של הרשעה. אין שמחתנו שמחה לאיד על סבלם של אויבינו ועל ייסוריהם, אלא שמחים אנו על מידת הצדק שיצאה ומחצה תחתיה את הרשע שבעולם.

מרדכי לא שמח באותה שעה היסטורית לאידו של המן, אלא הוא שמח על הופעת הצדק הא-לוהי בעולם ועל זקיפת קומתו של עם ה', כמו שפירש השפת אמת. ההבחנה בין גוי ליהודי שהזכיר מרדכי היא ההבחנה בין שמחה על סילוק הַרְשֵׁע ובין שמחה לאיד בעלמא. ההנחה המקובלת היא שבעימות בין יהודים ובין עצמם, אין הַרְשֵׁע מגיע לידי הסתאבות כה חמורה עד שנשמח על אובדנו המוחלט. ישראל שחטא - ישראל הוא (סנהדרין מד ע"א), ולא ייתכן שאח ישמח לאידו של אחיו וישמח על צרתו. לעומת זאת, בגוי יש חשש שהוא ידרדר לַרְשֵׁע מסואב, ואזי יש מקום לשמוח במפלתו. ככלל, אין היתר לשמוח לאיד, גם לא על צרתו של גוי, אלא רק לשמוח על עשיית הצדק, על הבאת החוטא על עונשו ועל טיהור האווירה בעולם. על כך מצווה לשמוח עם הענשתם של רשעים, "ישמח צדיק כי חזה נקם" (תהלים נח, יא).

רעיון זה עונה על שאלה ידועה: מדוע לא ביקשה אסתר במשתה היין הראשון על נפשה ועל עמה, מדוע דחתה זאת למחרת, הרי הייתה עלולה להחמיץ את השעה חלילה? וייתכן לומר שהיא לא רצתה לפעול מתוך דחף של נקמה, אלא מתוך יישוב הדעת ודעה צלולה, בהכרה ולא בסערת רגשות. כלומר, השמחה אינה על עצם מפלתו של הרשע, אלא על הצלת הצודק ועל ניצחונו של הצדק - שהוא כבוד שם ה' בעולם.

ר' מאיר שמחה מדווינסק ("משך חכמה" לפרשת בא, ד"ה "כי כל אוכל חמץ") כתב: "כי בין העמים בדתיהן הנימוסיות יעשו יום הניצחון, יום מפלת אויביהם לחג, חג הניצחון. לא כן בישראל, הנה לא ישמחו על מפלת אויביהם, ולא יחוגו בשמחה על זה. וכמו שנאמר: 'בנפול אויבך אל תשמח'... וכן בנס פורים לא עשו יו"ט ביום שניתלה המן או ביום שהרגו בשונאיהם, רק היו"ט הוא בימים אשר נחו מאויביהם... כי השמחה רק על המנוחה".



## החזרת גופות מחבלים



לאחר פיצוץ מנהרה התקפית שנחפרה ע"י החמאס מרצועת עזה, נמצאו גופות של מחבלים. המדינה מחזיקה בגופותיהם כקלף מיקוח, כדי לאלץ את החמאס להחזיר את גופותיהם של קדושינו הי"ד שנפלו במבצע 'צוק איתן'. הוגשה עתירה לביהמ"ש העליון בנדון, והוא קבע שהחזקת הגופות דורשת הסמכה בחוק, וקבע תקופת מעבר שבה לא ישחררו את הגופות כדי לאפשר הסדרה חוקית.

לדעתנו, הנחת בית המשפט, שהחזקת הגופות אינה חוקית כרגע, שגויה. ובלאו הכי, מכיון שחמאס במלחמה איתנו, אנו מחזיקים בגופות המחבלים כצעד מלחמתי, משורת הדין. אבל בית המשפט לא הלך בדרך זו, וחייב הסדרה חוקית מיוחדת, ולכן מן הראוי לברר מה עמדת ההלכה בנידון.

לכאורה, גם גופת אדם הנמצאת בבעלות זרה, חובה להשיבה לבעליה. אך השאלה היא, מי הם בעליה? עלינו לברר אפוא, האם יש לגופת מת בעלים, ואם כן מי הם. ורק אם נצא מהנחה שיש לה בעלים ידועים, יש מקום לדון האם יש חובה, רשות או איסור, להחזיר את גופות המחבלים.

שאלת המוצא ההלכתית היא, האם יש בכלל זכות תביעה למישהו על גופת מת? אי לכך עלינו לברר את השאלות הבאות: האם מת אסור בהנאה מדאורייתא או מדרבנן? האם גם מת גוי אסור בהנאה? האם יש בעלות על איסורי הנאה מדרבנן? האם יש מקום להתחשב ברגשות המשפחה? האם יש למדינה מעמד שונה מאזרח רגיל? נצא תחילה מנקודת הנחה שיש לגופות אלו בעלות חוקית.

מת אסור בהנאה, ולאיסורי הנאה אין בעלים. גם למי שסובר שיש בעלים לאיסורי הנאה, למת אין ערך ממוני, ומכיון שאינו שווה פרוטה לא חלה כלפיו

חובת השבה. וא"כ אין לאף אדם עילה לתביעה משפטית להחזרתו, גם לא למשפחתו, ואין אפוא מקום לדרוש את החזרת הגופות.

באשר לשאלה אם מת גוי אסור בהנאה, או שמא לא נאסר כלל - האחרונים הכריעו שמותר ליהנות ממת נכרי, אולם נחשב שיש לו בעלים. ושאלה היא, מי הבעלים על גופתו?

על פי פסיקת השו"ע (יו"ד ס"י שמט ס"א) מת גוי אסור בהנאה (אם מדאורייתא ואם מדרבנן), ובאיסורי הנאה אסור לעשות סחורה. לכאורה, גם מדינת ישראל אינה רשאית להשתמש בגופות המחבלים כקלף מיקוח נגד החמאס כדי לקבל תמורתן את גופותיהם של חללינו הקדושים הי"ד. אך האמת היא שאיננו עוסקים כאן בעסקת חליפין ממונית שנחשבת להנאה, אלא מעכבים את גופותיהם כדי ללחוץ על האויב להחזיר לנו את קדושינו.

לכאורה, עצם העיכוב מהווה בעיה. העיכוב נחשב ל'רוצה בקיומו' של איסור הנאה, ויש בכך הנאה עקיפה מן המת. אלא שהמדינה אינה נהנית מקיומן של גופות המחבלים. כל המטרה היא לעכב אותן עד להחזרת גופות קדושינו הי"ד. הבאתן לקבר ישראל אין בה שום הנאה ואינה דומה לרווח דמי השכירות, אלא קיום מצווה של קבורת המת, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ועוד, רוצה בקיומו הוא ע"י מעשה, כגון גוי האופה חמץ בתנור של ישראל, הבעלים הישראלים נהנים משימוש של הגוי בחמץ, כי בכך הוא שומר על התנור. אך כאן אין שום מעשה בגופות המחבלים, הן מונחות על משכבן לצורך החלפתן בגופות קדושינו. זו הנאה פסיבית גרידא.

הוכחנו שאין לאף אחד בעלות ממונית על גופתו של מת, אך הסתפקנו שמא יש למשפחה מעמד מצד כבוד המת ורצונו להיקבר בקבר הנראה מכובד בעיניו ובעיני משפחתו. גם אם נניח שכבוד המת או כבוד משפחתו מהווים עילה משפטית, בנידון דידן נראה שאין לה מקום, וזאת עפ"י מש"כ בשו"ת שאילת-יעבץ (ח"א ס"י מא) שגוי שמת במלחמה נגד ישראל, מותר למלכות להשתמש בגופתו. מדבריו עולה שגופות חיילי האויב הן בבעלותה המלאה של המלכות.

ידועים דברי הראי"ה קוק (משפט-כהן ס"י קמד) שבהעדר מלך יש לציבור המאורגן בא"י מעמד הדומה במידה מסוימת למלך. על סמך דבריו נוהגים פוסקים

רבים, זה שבעים שנה, להכיר במדינת ישראל כרשות ממלכתית שסמכויותיה מעוגנות במשפט המלך עפ"י התורה. לפיכך גופות המחבלים שייכות למדינה, שיש לה דין מלכות לעניין זה, והיא רשאית ואף **חייבת** להשתמש בהן על מנת לדרוש את חילופיהם בגופות קדושינו הנמצאות בידיהם.

זכותה של המדינה ואף חובתה, לאזרחיה, לכבודה ולמעמדה, גוברת על זכותם של משפחות המחבלים התובעות את הגופות לעצמן לשם קבורתן במקום הנראה להן, וזאת מכמה סיבות:

א. אין למשפחות המחבלים בעלות משפטית על הגופות, אלא לכל היותר זכות לקוברן בקבר הנחשב בעיניהן מכובד יותר וקרוב יותר, בעוד שלמדינה יש בעלות חוקית על הגופות עצמן.

ב. זכותן של המשפחות השכולות שלנו לא נופלת מזכותן של משפחות המחבלים.

ג. צרכי המדינה הנחוצים גוברים על זכויות הפרט, ואין ספק שהדרישה להחזיר את גופות קדושינו היא צורך ציבורי נחוץ. לא מדובר רק בצורך נפשי של המשפחות השכולות, אלא בצורך כלל ישראלי. חייל שיצא בשליחות המדינה להגן עליה ונהרג בקרב, חובת המדינה להביאו לפחות לקבר ישראל בכבוד הראוי לו.

אולם נראה שאין להתבסס על תשובת היעב"ץ בשאלה זו, כיון שהנהוג בימינו בין מדינות שמלחמה ביניהן הוא, שרק הממון הציבורי וכלי המלחמה של המנוצחים עובר לרשות המנצחים. כך גם ישנן אמנות בין-לאומיות אשר קובעות כי ללוחמים הנופלים בשבי - זכויות, בין בחייהם ובין במותם. וכן מה שהבאנו לעיל (בשם הראי"ה), שבהעדר מלך חוזרות סמכויותיו לציבור, צריך לומר שאין הדברים אמורים לגבי **כל סמכויותיו**, אלא רק לסמכויות הממלכתיות הציבוריות הנחוצות להנהגת הציבור, כגון לגייס את העם למלחמת מצוה, ולא כל המפורט בפרשת המלך. לכן, גם אם יש למדינה סמכות להכריז על מלחמה, והרכוש הצבאי והציבורי הנופל לידיה שייך לה, אין לה סמכות לשעבד את גופם של חיילי האויב, לא בחייהם ולא במותם. מה גם שאמנות בינלאומיות שהמדינה חתומה עליהן אוסרות זאת.

גם אם נניח שאין למתים בעלים פורמאליים, אי אפשר להתעלם מהזיקה הנפשית שיש לאדם לקרוב משפחתו המת, ולחובה המוסרית שהוא רואה להביאו לקבורה מכובדת. רגש טבעי זה קיים בכל חברה אנושית. אך עם כל הכבוד לרגש טבעי זה, ספק אם הוא יכול לשמש כעילה משפטית.

ובכל זאת, גם אם הנושא אינו משפטי פורמאלי, אין להעמיד את הכול רק על הדין הפורמאלי. השאלה היא, עד כמה יש להתחשב ברגשות אלה, כשמוּלם מוטלות גופות קדושינו הנמצאות ביד החמאס. רגשותיהם של משפחות הקדושים הישראלים אינה נופלת מרגשותיהם של משפחות האויב. כבודנו לא פחות מכבודם. אדרבה, **מחובתה** ומאחריותה של המדינה להעדיף את כבוד חייליה החללים על כבוד חללי האויב. היא לא עושה מסחר חליפין בגופותיהם של חללי האויב - הם לא רכושה, היא רק מעכבת **כדת וכדין** את השבתן עד שהאויב יחזיר לנו את קדושינו הי"ד כדי שיובאו לקבר ישראל, שם ינוחו על משכבם בשלום עד לקץ הימין.

### "המכיר את מקומו"

עלינו להוסיף: אין ספק שאילו היה ביהמ"ש מכניס את הגורם הביטחוני, היה מושך ידו מן העתירה ומשאיר זאת לשיקול דעתם של קברניטי המדינה. אך גם ללא השיקול הביטחוני היה על ביהמ"ש לראות לפניו לא רק את העותרים אלא גם את משפחות החללים הישראלים ואת אחריות המדינה לאזרחיה. לדעתנו נעשה כאן עיוות צדק.

למשפט העברי ראייה רחבה יותר, והוא נותן למדינה כח וסמכות על מנת להשליט את מדיניותה. אלא שביהמ"ש מתעלם בדרך כלל, לדאבונו, מהמשפט העברי, למרות שהחוק מזקיק אותו לפנות לעקרונותיו של משפט זה.

המקרה שלפנינו הוא דוגמא אחת מני רבות לשיבוש במערכות היחסים שבין הרשויות - השופטת והמבצעת. לפי תפיסת ההלכה יש מערכת איזונים בין הרשויות. עקרונית, מלכי בית דוד דנין ודנין אותם (סנהדרין יח ע"א). כלומר, עקרונית, הרשות המבצעת (היינו המלך) כפופה למערכת המשפט (בית הדין),

וזאת בניגוד למה שהיה מקובל בעולם העתיק שהמלך היה פטור מן הדין. נכון הוא שאחרי שינאי המלך פרץ את הגדר והעמיד עצמו מעל לבית הדין, נמנעו למעשה מלהעמיד את מלכי ישראל לדין (סנהדרין יט ע"א). אולם זו היתה תוצאה הכרחית ממציאות שנכפתה על המערכת, אך עקרונית נשאר הדין המקורי בעינו ולהלכה המלך כפוף לדין.

במה דברים אמורים? בהעמדת המלך לדין בגין האשמה אישית, כגון ינאי שנתבע על כך שעבדו הרג אדם. אך באשר למלכות עצמה לא ניתן לדרוש מהרשות המבצעת שתהיה כפופה לחוק האזרחי הרגיל. היא רשות ציבורית ממלכתית, שיש לה סמכויות רחבות יותר, החורגות מהחוק האזרחי הרגיל. על הרשות השופטת להביא זאת בחשבון ולהימנע מלהתערב בהחלטותיה של הרשות המבצעת, אלא אם כן הן חורגות בעליל מכללי הצדק והיושר, או שיש בה עריצות שלטונית. בדרך כלל יש לרשות המבצעת סמכות להפקיע רכוש פרטי לטובת הציבור (ב"ק קיג ע"ב), בעוד שאזרח פרטי העושה זאת ייענש כגזלן. אמנם ראוי לממלכה שתקבע לעצמה חוקים מתאימים ושלא כל פעם תפעל עפ"י שיקול דעת מקרי. לדוגמא, לגובה המס חייב להיות קריטריון קבוע. מוכס שאין לו קצבה הוא גזלן. אך אי אפשר לדרוש מהמלכות שכל החלטה שלה תעוגן במסגרת משפטית קבועה מראש. הרשות המבצעת צריכה חבל ארוך דיו ומרווח רחב של שיקול דעת כדי לנהל את מדיניותה מתוך אחריות כבדה לאזרחיה. וכבר אמרו חז"ל (שבת יא ע"א): "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים... אין מספיקים לכתוב חללה של רשות". ופירש"י: "עומק לבם, שהוא צריך להיות לו לב... לכמה מלחמות ולכמה משפטים..."

בפרט בשעת מלחמה. ניהול מלחמה חייב להיעשות ע"י הצבא והקבינט, ועליהם לשקול שיקולים ציבוריים רחבים וארוכי טווח. לא ניתן לערב חוקים אזרחיים פרטניים בניהול המלחמה. לדוגמא: במסגרת החוק האזרחי אין מקום לענישה קולקטיבית, אך צבא העומד מול אויב לא יכול להתמקד בענישה פרטנית. פגיעה בתשתיות, גם אם מחוסר ברירה עלולה לגרום נזק חמור לאוכלוסייה אזרחית, ובעקיפין אפילו לחשש סכנה, היא הכרח לא יגונה. על האחראים על הביטחון לשקול כל נושא כזה מתוך אחריות לאומית. לא יעלה על הדעת שכל החלטה של הדרגים הביטחוניים והמדיניים תזדקק לגיבוי

משפטי שגרת. מלחמה היא עימות של קולקטיב מול קולקטיב, ולכן כללי הצדק שונים מאשר בחיים האזרחיים - בפרט כשמדובר באויב אכזרי משולח כל רסן.

אמת, יש מקום ואף צורך לבקר את הרשות המבצעת, ומן הסתם ניתן גם לשפוט אותה, כשם שניתן לשפוט את המלך באופן אישי. אך כדי לשפוט את הרשות המבצעת יש צורך בסמכות-על המכירה בסמכותה של הרשות המבצעת לחרוג מכללי החוק האזרחי הרגיל, והמסוגלת לרדת לעומק שיקוליה. הרשות השופטת הרגילה אינה יכולה לעשות זאת. היא גם לא נושאת באחריות. היא עוסקת בדרך כלל במישור האזרחי וזו גם זווית ראייתה ודרך חשיבתה. רק בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית ומקבל את השראתו מהמקום אשר יבחר ה', מסוגל ומוסמך לכך. הוא הסמכות למנות מלך והוא המאשר למלך להוציא למלחמת הרשות ולדון בשאלות ציבוריות. כמו כן נביא הוא שיכול היה לבקר את השלטון.

בהעדרם של בית דין גדול ונביא, יש אולי מקום להציע תחליף. יוקם גוף קבוע, המורכב מאנשי רוח נעלים ומוסכמים על הציבור ושיש להם גם הבנה בנושאים ציבוריים מדיניים וביטחוניים, שיוכלו לבקר ואף לשפוט את הרשות המבצעת.

עיכוב גופות מחבלים הוא חלק משיקולים מבצעיים ממלכתיים שאין לרשות השופטת האזרחית ידע וסמכות להתערב בהם, ובפרט כשהוא עומד בכללי הצדק הבסיסיים. אחד ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם הוא: "המכיר את מקומו" (אבות ו,ו).

## פעולת יחיד להגנה עצמית



### מה היא עמדת ההלכה לגבי הגנה עצמית?

נדון תחילה מצד דיני רודף פרטי, ואחרי כן נשליך זאת על מציאות ימינו – אינתיפאדה לדוגמה. הרמב"ם (הל' רוצח פ"א הי"ג, הל' מלכים פ"ט ה"ד) הבחין בין ישראל שהרג 'רודף' מישראל שיכול להצילו באחד מאבריו, שחייב מיתה אבל אין נהרג עליו, ובין גוי שהרג 'רודף' שנהרג עליו. ומדוע המציל את הנרדף והרג את ה'רודף' אינו נהרג עליו? יש שתרצו, מפני שלא היתה למציל התראה; יש שתרצו משום שה'רודף' הפקיר עצמו למיתה; ויש שתרצו שקשה למציל להעריך איזו פעולה תציל את הנרדף ולא תהרוג את ה'רודף' ואיזו פעולה תציל את הנרדף אולם גם תהרוג את ה'רודף'; ויש שתרצו שכיון שהנרדף אינו צריך לדקדק מלפגוע ב'רודף' רק באחד מאבריו, אף מציל את הנרדף שיכול להצילו באחד מאבריו והרגו – לא נהרג עליו; ויש סוברים שה'רודף' התיר עצמו למיתה בכך שהוא רודף אחר הנרדף להורגו, אלא שאם ניתן להצילו מלכתחילה צריך להצילו.

לדעת חלק מהפוסקים, לנרדף עצמו יש מעמד שונה. יש המתירים לו להרוג את רודפו לכתחילה, גם אם יכול להינצל באחד מאבריו. ויש שאינם מודים לדעה זו, אלא סוברים שאף נרדף שהציל עצמו בהריגת ה'רודף' ויכל להצילו באחד מאבריו – נהרג.

מדברי הראשונים בסוגיות נוספות עולה שהמתגונן מפני סכנה צריך להימנע משפיכות דמים, ככל שהדבר ניתן. אולם אינו צריך להימנע מחבלה גופנית, ואינו צריך לדקדק בין חבלה גופנית קלה ובין חבלה חמורה. אולם לאחר מעשה, כשהסכנה חלפה, אין היתר לנרדף, או למציליו, להעניש את התוקף.

אלא שאם הם פעלו תחת לחץ האירוע, והגיבו תגובה סבירה, פרופורציונלית לתקיפה, יש לפוטרם מכל עונש. אם הגיבו תגובה חמורה יותר, יש מקום לתובעם לדין. אולם גם אז אין להתייחס אליהם כאל פושעים רגילים, אלא יש להתחשב בנסיבות.

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

עפ"י תפיסת ההלכה נראה, שבמקום שאין שוטר, כל אדם יכול להשים עצמו שוטר, ולסייע לזרוע הצדק להשיג את העבריין ולהשליט צדק במדינה. וכשם ששוטר רשאי לפגוע באברי העבריין הנמלט כדי להשיגו, כך יתכן שעפ"י ההלכה כל אדם רשאי לעשות כן, בתנאי שלא יעשה דבר יותר ממה שמותר לשוטר לעשות, היינו לתפוס את העבריין בכל אמצעי הכרחי לכך, ותו לא.

אלא שצריך לדון בבעייתנו עפ"י דיני המלחמה.

במלחמה נוהגים כללים אחרים מאשר בחיים האזרחיים. במלחמה, גם אם הרודף הפסיק את רדיפתו ונסוג, מותר למותקפים לרדוף אחריו ולהורגו, והם אינם חייבים להביאו לדין. וכך הוא הנוהג בכל המלחמות בעולם, וגם בישראל. המטרה המוצהרת של מלחמה היא: ניצחון מוחלט - 'ארדפה אויבי ואשמידם, ולא אשוב עד כלותם' (שמואל ב' כב, לח). הטעם לכך הוא, שמלחמה שונה מסכסוך אישי. מלחמה היא עימות בין עם לעם (מהר"ל - גור אריה בראשית לד, יג), ואין בית דין שיכול לדון בין העמים.

אלא שמלחמה, דווקא משום שהיא נושאת אופי ציבורי, חייבת להתנהל ע"י המלכות, או ע"י סמכות ציבורית מרכזית אחת, ולא ע"י אנשים פרטיים. יתירה מזאת, הצלחתה של המלחמה מותנית, ראש לכל, במשמעת הפרט למסגרת הכללית. הנצי"ב (העמק שאלה סי' קמב) לימדנו כי פריקת המסגרת הציבורית מסכנת את הכלל ואת הפרט גם יחד.



אולם היא הנותנת. אם אמנם השעה היא שעת מלחמה, הרי שאין לראות כל יוזמה פרטית אזרחית כפוגעת במסגרת הכללית. בהחלט תיתכן אפשרות שאזרח פרטי ייתקל בשעת מלחמה באויב מסוכן, ויפגע בו ללא פקודה וללא משפט, אולם במעשה זה הציל את העם כולו. האמנם נדון אותו כפושע חלילה!?

השיקול אם פעולה פרטית מועילה או מזיקה, חייב להינתן בידי אנשי הביטחון מבלי שיעמדו בפני תביעה משפטית. ודאי שאסור לאדם פרטי לנקוט, בדרך כלל, יוזמה אישית משלו. אולם בדיעבד, כשכבר נקט יוזמה, לא תמיד זו עבירה.

המצב הנתון כיום הוא בעייתי. מחד גיסא, הפורעים משליכים אבנים, ואין פותחים נגדם בהליכים משטרתיים רגילים. הם כבר מבינים שהרקע לכך הוא מדיני, ושהגישה כלפיהם מתבססת על הנחה מלחמתית מסויימת, שאין כאן פשיעה אזרחית רגילה, אלא פיגוע מלחמתי. מתוך אותה הנחה עורכים שלטונות הביטחון מעצרים, וכן הורסים בתי משפחות, שלא לפי כללי פרוצדורה משפטית רגילה. מאידך גיסא, ממשלת ישראל אינה מכריזה על מצב מלחמה מלא, וכלפי המותקפים, המגיבים, מתייחסת פרקליטות המדינה בפרוצדורה משפטית רגילה, ודנה אותם עפ"י סעיפי חוק מקובלים.

השאלה היא, האם אין זה דין שאינו חל בשווה על הכל, שאינו דין (נדרים כח ע"א ועוד). וכאן נוהגים כלפי אלו בדין אחד, וכלפי אחרים בדין אחר, למתקיפים מתייחסים כאל לוחמים, ולמותקפים - כאל אזרחים.

ונראה לענ"ד, שאע"פ שהמצב הוא פרדוכסלי, מ"מ עדיין יש כאן דינא דמלכותא. כי לשלטון ישנו היגיון מסוים משלו: כלפי אזרחי המדינה הוא מתייחס כאל אזרחים הכפופים לחוק הרגיל; כלפי תושבים שאינם אזרחים - היחס שונה. נכון שנוצר עיוות מסויים לכל צד כתוצאה מעצם ההבחנה, אולם אין זו שרירות לב בעלמא. ולכן דינא דמלכותא כאן - דינא.

ברור הוא, שלמרות שהמצב הוא מצב מלחמה, מסיבות שונות, שאינן מובנות לציבור הרחב, נמנעים השלטונות מלהגדיר את המצב בשמו הנכון, ונמנעים מלנקוט באמצעים נחוצים המסוגלים להחזיר את השקט אל כנו, ולהשליט

חוק וסדר בכל מקום. נציגים בכירים ביותר של הצבא והממשלה אכן הודו בכך, שאין ביכולתם להשליט חוק וסדר בכל אתר ואתר.

מה הדין במצב של 'ואקום' כזה? האם רשאים אזרחים הנתונים לסכנה באיזורים מסוימים להשליט בעצמם חוק וסדר? נראה שעדיין השלטון קיים. הוא אינו מפעיל את כל מלוא סמכותו להשליט חוק וסדר באיזורים שונים של הארץ; אולם הוא אינו מפקיר אותם לגמרי, ואינו מוכן שמישהו אחר ימלא את תפקידו באותם איזורים. לכן נראה לענ"ד שמעבר להגנה עצמית הכרחית, אין רשות לשום אזרח לפעול על דעת עצמו, וכל העושה כך - הריהו כשופך דמים שלא לצורך.

### מסקנות

- א. מותר ומצווה לאדם להציל את עצמו או את אחרים ע"י פגיעה בתוקף המסכן את חייהם.
- ב. לכתחילה פגיעה זו צריכה להיות מכוונת לאברי התוקף. במידת האפשר יש להיזהר ולהימנע מלהורגו.
- ג. אחרי התקיפה - אם התוקף ברח, נפצע וכדו', אסור לפגוע בו יותר. סמכות הענישה מסורה לבית דין בלבד.
- ד. מותר לאדם פרטי לרדוף אחרי תוקף כדי לתופסו על מנת להביאו לדין. לשם כך מותר לו גם לפגוע באחד מאבריו, אולם אסור לו להורגו.
- ה. בדיעבד, אם תוקף נהרג תוך כדי הצלה או מירדף אחריו, יש להבחין: אם ההורג התכוון להורגו במזיד - יש להעמידו לדין (אלא שאין לדון אותו כרוצח רגיל). אולם אם לא הייתה כוונה זדונית, אלא חוסר זהירות וכדו' - אין להעמידו לדין.
- ו. במצב מלחמה יש מקום לתת בידי המתגונן מרחב פעולה גדול יותר, להתיר לו את הריגת התוקף גם אחרי בריחתו, כדי למנוע ממנו ומחבריו אפשרות לתקיפה נוספת.

ז. מלחמה מוכרזת רק ע"י הציבור ונציגיו, ועל הפרט לקבל את מרות הציבור כדי להבטיח הצלחה מרבית במלחמה. לכן אסור לאדם פרטי להפר את משמעת הכלל, להוציא הגנה עצמית.

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

## דיני נפשות והלכות ציבור



שפיכות דמים היא מהחמורים שבאיסורי התורה: "שופך דם האדם באדם דמו יישפך כי בצלם א-לוקים עשה את האדם" (בראשית ט, ו). פסוק זה נאמר לבני נח, ולכן הוא כולל את כל המין האנושי, עוד לפני היות ישראל לגוי. לגבי סדר הדין והעונש, יש הבדל בין הריגת גוי להריגת ישראל. רוצח מישראל נהרג בעדים והתראה וסנהדרין קטנה של עשרים ושלושה. רוצח מבני נח נידון בעד אחד ודיין אחד וללא התראה. גוי שהרג ישראל נהרג. ישראל שהרג גוי חייב מיתה בידי שמים.

ברם, מצינו בהלכה מקרים בהם מותר להרוג, ואף מצווה להרוג, וכן מקרים בהם אין להציל גוי הנמצא בסכנה.

בראשונים מצינו דירוג של הגויים לשלושה סוגים: א. עובדי ע"ז; ב. גויים; ג. גרים תושבים.

המצב בו עם ישראל נתון מאז מאורעות תרפ"ט הוא במלחמה מתמשכת, אם כי בעליות וירידות. במלחמה נשפך, לצערנו, גם דם. אולם אין המלחמה יכולה להפקיע את איסור שפיכות דמים מעיקרו. גם במלחמה שפיכות דמים היא רק 'דחוויה' ולא 'הותרה'. המימרה המפורסמת "טוב שבגויים הרוג במלחמה" באה להתיר רק פגיעה הכרחית המתחייבת מאילוצי המלחמה.

לפי האמור, אין להעלות על הדעת שבשעת מלחמה ייכנס חייל לגן ילדים, או למושב זקנים, וירצח אותם. רק אם תוך כדי סערת הקרב נאלצים החיילים לפגוע גם באזרחים שאינם לוחמים, אנו דנים אותם לכף זכות, כי אין אפשרות מעשית לדקדק בשעת המלחמה ולהבחין בין צדיק לרשע. אולם ללא סיבה הכרחית, כאשר ברור בעליל שמדובר באזרח לא מסוכן, חוזר האיסור לחזקתו

במלוא חומרתו. אין לומר שכל גוי הוא בחזקת שופך דמים, ודינו כרודף. אדרבה, גם לגוי יש חזקת כשרות.

ברם, בשעת מלחמה הדין שונה. מלחמה היא עימות ציבורי בין עמים. מרן הרב קוק זצ"ל כתב שענייני המלחמות הן דבר כללי הנוגע לאומה, ומשום הוראת שעה מותר לממשלת הציבור לצאת למלחמה, לטובתה הרוחנית או הגשמית של האומה. כלומר רק לציבור מאורגן יש סמכות להורות הוראת שעה להילחם. ליחיד אין כל סמכות כזאת, ובהעדר סמכות אין לו היתר לרצוח בני אדם, ולא לסכן את חייהם של ישראלים אחרים.

עונש קולקטיבי מתחייב מהגדרה לאומית. האם מוסכם אצלנו שהפלשתינאים "עם" ומותר להעניש יחיד על חטאי חבירו? אין ספק שהדבר מחייב שיקול דעת רב, רציני ואחראי, ואין לאדם יחיד יכולת כזאת וסמכות כזאת והיתר כזה.

המצב החמור של בטחון רופף אליו נקלעו ההתיישבות וישראלים רבים, החל עם המדיניות שהכריזה על נכונותה לוותר ולבתר את ארץ ישראל. משנאינו נשאו ראש, הבטחון הידרדר וסכנה מוחשית מרחפת מעל ראשיהם של המתישבים ברחבי ארצנו. הם חשים עצמם מופקרים, לא מוגנים, ונתונים למשיסה.

מי שנתן יד למצב שנוצר חייב לשאת באחריות מוסרית הן לדם ישראל שנשפך והן לתחושת המצור והחנק שדחפה יחידים למעשי יאוש, שאמנם מנוגדים להלכה, אך צמחו על רקע שנוצר ע"י המדיניות החדשה ותומכיה.

האם במצב של ריקנות שלטונית כל הרוצה ליטול את השלטון לידי יבוא ויטול?

ענישת נוכרים, בפרט עונש קולקטיבי, אינה בסמכותו של אדם פרטי אלא בסמכות המלכות או הציבור. נושאים אלו הם בציפור נפשה של המדינה, וכל מי שמדינת ישראל יקרה לו ורואה בה אתחלתא דגאולה, אחרי אלפיים שנות גלות, חייב להביא בחשבון שערעור המסגרת הריבונית שלנו עלול לגרום לנו מצב חמור הרבה יותר מהמצב הקשה בו אנו נתונים.

כדי שלחיילים תהיה מוטיבציה להגן על המתישבים ברחבי ארץ ישראל

חייב להתקיים מירקם יחסים של שייכות הדדית, של הבנה הדדית, ושל הכרה מלאה בשלטון ובצבא. בלעדי אלו לא תהיה הגנה כל שהיא. הכרה במדינה ובשלטון הריבוני שלה אינה אמורה למנוע ביקורת קשה ונוקבת כנגד הממשלה ומדיניותה, אולם היא צריכה להיעשות מתוך ריסון ותבונה, אחריות למדינה, ומעל לכל אהבת ישראל ויצירת מכנה משותף רחב - עד כמה שניתן - בין כל חלקי העם.

הרעיון הציוני, הקיומי-חילוני, עובר משבר, אולם מתוכו תצמח ציונות חדשה, ערכית יותר, רוחנית יותר. דווקא בתקופה של שבירת כלים יש הכרח לשמור על היין שלא יישפך, יש לבנות את הבניין הרעיוני החדש כהמשך ישיר לרעיון הקודם, ופיתוחו ושכלולו.

לדעתנו, הציונות הקלאסית, על אף שלא תמיד כל נושאה ראו עצמם ממשיכים ישירים של תורת ישראל ואמונתו, היתה בעצם, בפנימיותה, המשך רצוף של מורשת ישראל. אותה גישה שהנחתה אותנו במשך 100 שנות הציונות הישנה, ההולכת ומשתנה, היא שצריכה להנחותנו לקראת הדור החדש של הציונות החדשה, הערכית, הרוחנית. יש לשמור אפוא, מכל משמר, את חוט השידרה לבל ינתק, חלילה, דווקא בשעת דמדומים זו.

דווקא משום אחריותנו הממלכתית למדינת ישראל והמשך קיומה, אנו חרדים מפני התפנית המסתמנת באשר לאפליית יהודים לרעה במדינת היהודים. הוצאת תנועות יהודיות קיצוניות אל מחוץ לחוק, גם כאשר דעותיהן עומדות לדעתנו מחוץ להלכה, יכולה להיות חוקית רק כאשר גם תנועות מקבילות באוכלוסיה הערבית תהיינה מחוץ לחוק. האפלייה לרעת תנועות יהודיות, מערערת את חוקיותה של ההחלטה הפזיזה, שאינה מעידה על שיקול דעת זהיר ואחראי.

הדרך להתמודדות עם דעות פסולות אינה ע"י הורדתן למחתרת, בדרכים שאבד עליהן הכלח במשטר דמוקרטי מודרני, אלא בהתעמתות חינוכית ישירה, ובעיקר ע"י מדיניות נבונה שתמנע מראש דחיקת שוליים לקצוות. מדיניות שאינה בנויה על - לפחות - רוב מיוחס בעם, נאלצת להשתמש באמצעי דיכוי.

שינוי הקו המדיני והתאמתו לרוב מיוחס תאפשר התמודדות חינוכית אמיתית ושוורשית עם התופעות המסוכנות.

מצוות ישוב ארץ ישראל קדמה למדינה, ובזכותה יכלה המדינה לקום. עצם ההעלאה על הדעת של רעיון פינוי ישובים יהודים בארץ ישראל, הוא פסול ומנוגד הן להלכה והן לתשתית ההיסטורית והרעיונית עליה קמה מדינת ישראל. וכשם שלא תעלה על הדעת פגיעה כלשהיא בחוק השבות, המכיר בעם ישראל כמי שקדם למדינה, הקים את המדינה, ולכן זכותו הטבעית להיות אזרח בה, כך לא יעלה על הדעת לפנות ישוב יהודי ברחבי ארץ ישראל.

עקירת ישוב יהודי בארץ ישראל מחייבת קריעה עפ"י ההלכה. היה תקדים לכך בימית, ואכן את פירותיו הבאושים אנו אוכלים כיום. ניתן היה להגיע להסכם אחר עם המצרים ללא עקירת הישובים בסיני. וכמו כן סברו הטועים שימית אינה מארץ ישראל, ותמורתה יובטח שלום מלא ואמיתי בכל רחבי ארץ ישראל כולל יש"ע. היום התברר שהשיקול היה מוטעה.

אי לכך, אין לשתף פעולה בכל צורה שהיא עם כל נסיון שהוא לעקור חלילה ישוב יהודי אחד בארץ ישראל. ועם זאת יש לשמור על ההלכה, להימנע מפגיעה כל שהיא, פיזית ואף מילולית, באדם מישראל.

## גזל מגוי במלחמה



במסגרת מבצע 'חומת מגן' נכנסו חיילים לבית בטול-כרם והשתלטו עליו. הם היו אמורים להשתכן בו כמה ימים, ומעוניינים להשתמש זמנית בכמה כלים של בעלי הבית (אחר הכשרתם) לשם חימום אוכל. לדברי מפקדם, הדבר מותר להם. עפ"י הבנתו את הוראות הצבא, האיסור ליטול שלל הוא רק להוציאו מהבית וליטלו עמהם; אך להשתמש בו שימוש זמני בתוך הבית, מותר לדעתו.

החיילים מפקפקים בפרשנות זו של ההוראות, ושאלתם: האמנם אין איסור שימוש בכלים אלו?

השאלות המתעוררות הן:

א. האם שלל מלחמה מותר או אסור?

ב. אם שלטונות הצבא אוסרים את הדבר, האם יש כאן איסור גזל?

ג. האם שימוש זמני בלבד גם הוא בכלל גזל הגוי?

מעיקר הדין שלל מלחמה מותר, שנאמר "ואכלת את שלל אויביך" (דברים כ, ד). אולם בימינו, צה"ל אוסר על לקיחת שלל. מקור להיתר לקיחת שלל מצינו ביהושע ביריחו ובמלחמת מדין.

המקור הרוחני לאיסור הביזה נמצא בדברי הרמב"ם הל' מלכים (פ"ז הט"ו) בהם הוא כותב שעל הלוחם להתמסר כולו אך ורק למשימה המוטלת עליו לשם יחוד ה'. כל פנייה זרה פוגמת בכוונתו הטהורה ועלולה להזיק לו ולמערכה כולה. כשהמלחמה נערכת בשבת וחג, ישנו איסור נוסף, ההיתר למלחמה בשבת מוגבל למלחמה עצמה בלבד. ניצול המלחמה למטרות אחרות פוגע בקדושת השבת והמועד.



שאלתנו היא: לאחר שהצבא הטיל איסור על חייליו לבזוז, והחייל הפר פקודה זו ובזז - האם הפר פקודה צבאית בלבד, עם כל חומרתה, בפרט בשעת מלחמה; או שמא עבר גם על איסור גזל?

נראה שיש בכך מחלוקת ראשונים (גיטין לה ע"א). לדעת רש"י, קנין כיבוש מועיל מדין יאוש בעלים, ואילו דעת רבנו תם היא שקנין כיבוש מועיל מגזרת הכתוב, וכר"ת כתב הרשב"א.

לשיטת ר"ת והרשב"א י"ל, שפקודת הצבא לאסור שלל אינה מפקיעה את גזרת הכתוב שכיבוש קונה; לכל היותר היא מטילה איסור גברא על החיילים ליטול שלל. אך לשיטת רש"י, שהקנין הוא מדין יאוש, הדבר תלוי אם הגוי התיאש או לא. ממילא, אם הגוי יודע אף הוא שאסור לחיילים ליטול שלל, הוא אינו מתיאש. אך אם הוא לא יודע על כך, או שהוא יודע שלמרות הפקודה החיילים עלולים להשתמש בכליו - הוא מתיאש.

ועיין מה שכתבתי בספרי 'באהלה של תורה' (ח"א סי' ט), שכל המחלוקת בין רש"י ותוס' בגדר קנין כיבוש היא רק כאשר הכובש הוא גוי. אך בישראל התורה חידשה קנין כיבוש לכולי עלמא. וא"כ בשאלתנו לכולי עלמא י"ל שאיסור הביזה של הצבא אינו מפקיע את הבעלות של הכובש - ישראל, אלא רק מטיל איסור גברא על החיילים ליטול שלל.

בנידון דידן יש מקום לדון גם מצד דינא דמלכותא. מאחר שהוראות השלטון אוסרות ליטול שלל, הן גם מפקיעות את הזכות העקרונית שהתורה קבעה בהלכה זו, וממילא הרכוש נשאר בבעלותו המלאה של הגוי. אולם צ"ע אם כוחו של דינא דמלכותא הוא כה גורף. כוחו הוא בוודאי לאסור על הביזה, ואף למנוע את זכות הקנין של החייל הבז ביזה - אם מצד הפקר ב"ד, ואם מצדדים אחרים; אך לא נראה לומר שבסמכותו לעקור את עצם ההפקעה החפצית של התורה, ולהפוך את הבזוז לגזלן מהתורה.

האם האיסור ליטול שלל הפקיע את הבעלות הנוכרית, או לא? הדבר תלוי בשאלה מי הבעלים על השלל - אם הציבור הוא הבעלים, והוא אוסר על היחיד ליטול שלל, נמצא שהיחיד הנוטל שלל גוזל את הציבור ואם נאמר שהיחיד

הוא הבעלים על השלל - הרי כיון שאסור ליחיד ליטלו, ממילא נשאר הרכוש בבעלות הגוי. אולם גם לצד הראשון שהציבור הוא הבעלים, מכיון שהציבור לא מעוניין ליטול את כל הרכוש כשלל, אותו רכוש שהציבור לא מעוניין ליטול נשאר בבעלותו של הגוי.

יש כאן אם כן כמה ספקות לחומרא:

א. ספק אם יש כאן קנין כיבוש כלל.

ב. ואם תמצי לומר כרש"י, שקונה מדין יאוש, ספק אם היה יאוש.

ג. ואם תאמר שיש כאן קנין כיבוש, מיהו הקונה?

ד. ואפילו את"ל שעם ישראל הוא הקונה ספק אם הרכוש המדובר נכלל בכלל הקניין.

ולכן, לפחות מספק, הממון נשאר בחזקתו של הגוי, ואסור לגזולו.

האם גם שימוש זמני אסור משום גזל? הדבר תלוי, אם השלל עצמו מותר, והאיסור הוא רק איסור על האדם המשתמש, מסתבר ששימוש זמני שלו מותר. אולם אם השלל עצמו אסור, והוא נחשב לגזול, צריך לדון האם גזל הגוי כולל גם שואל שלא מרצון בעלים?

בשו"ת חכם-צבי (סי' כו) כתב, שגזל גוי אינו אסור מצד שנחשב כמעשה הגזילה, אלא מצד האדם, שהגזול משחית את מידותיו. ויש פנים לכאן ולכאן, ולכן ספיקא דאורייתא לחומרא. וכיון שאין זה ספק בדיני ממונות, שכן ברור שהממון שייך לגוי, אלא כל השאלה היא האם מותר לישראל ליטול שלל זה בתורת שאלה בכפיה ולהחזירה אחר שימוש, וזהו ספיקא דאיסורא, שיש להחמיר בו.

[לגבי איסורו של שואל שלא מדעת מגוי נראה שאסור לשאול מגוי שלא מדעת אולם נחלקו האחרונים אם עובר בלא תגזול מהתורה.]

## מסקנה

נראה, שהדבר תלוי בשאלה - מהו גדר השלל במקרה זה. האם בעלות

הנכרי הופקעה, והאיסור הוא רק איסור של צה"ל על חייליו; או שהבעלות לא הופקעה, והאיסור הוא איסור גזל מנכרי. ונראה לומר:

א. אם הנוהג הוא להשתמש בכלים, כנראה שאין הדבר כלול באיסור הביזה שהטיל הצבא על חייליו.

ב. אף אם היתה פקודה מפורשת לאסור את השימוש בכלים, מכיון שמעיקר הדין השלל שייך לצבא, והאיסור הוא רק איסור על החיילים, והנוהג המקובל הוא שהחיילים משתמשים בכלים - אין כאן איסור גזל.

ג. אולם אם תהיה הוראה אחרת - הרי זה ספק, וספיקא דאורייתא לחומר.

## מסיק זיתי נכרים הנטועים בתחום ישוב יהודי



בשטחו של אחד הישובים בשומרון מצויים מטעי זיתים של ערבים. בתקופה מסויימת ניתנה הוראה בטחונית למנוע את גישתם של ערבים למסוק את זיתיהם, בגלל חשש לחדירת מחבלים לישוב (ואכן, לדאבוננו, היו מספר מקרים שבמסווה של מסיק זיתים אירעו מקרי חבלה חמורים). את פעולת המניעה הטיל הצבא לעתים על התושבים. בקשר לכך הועלו כמה שאלות:

- א. האם מותר לישראל למסוק את הזיתים וליטלם לעצמו?
  - ב. ערבי שנכנס ללא רשות למסוק את זיתיו גורש מהמקום - האם מותר להחרים את הזיתים שהספיק למסוק? לעיתים רק נקיטת אמצעי חריף מרתיעה את כניסתם ללא רשות של הערבים לתוך שטח הישוב.
  - ג. ישראל נשכר כפועל למסוק זיתים. אחרי המסיק נודע לו שהזיתים הם זיתי נכרים, אלא שבגלל מניעת כניסתם של הנכרים התיר לעצמו ישראל למסוק את זיתיהם, ושכרו כפועל. האם מותר לו ליטול את שכרו?
- ובכן: יש להתייחס אל הזיתים כאל אבידה ולא כאל גזילה, שהרי אסור לערבים להיכנס לכרמם, וגם הישראלים לא יטלום וסופם להירקב. ואין מצווה להשיב אבדת נכרים, שהרי נאמר "השב תשיבם לאחיק".
- אבידת הגוי מותרת, שנאמר "אבידת אחיק". והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם. ואם החזירה כדי לקדש את השם, כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובת. ובמקום שיש חילול השם, אבידתו אסורה וחייב להחזירה.

בהתאם, נראה שאין חייבים להשיב את האבידה לבעליה. שהרי בעלים רבים יש לזיתים, ולא ידוע מי מהם לנו ומי לצרינו. השעה היא שעת מלחמה, ויש הכרח לא רק למנוע את כניסתם של בעלי הזיתים לכרמם מפני הסכנה, אלא גם להימנע מלהשיב להם את זיתיהם, שמא חלק מהם, ואולי רובם, מסייעים לאויבינו להשמידנו. במלחמה, לצערנו, גם הירא את דבר ה' סובל, מפני שמלחמה היא עימות בין ציבור לציבור - ולכן גם הפרט, שהוא חלק מהציבור, עלול לסבול עקב כך. לצערנו, איננו יכולים לקדש שם שמים כרגע, שלא באשמתנו, כי יתכן שבכך ניתן חרב ביד אויבינו להורגנו, והם האשמים בכך. וכמו שפירש מרן הראי"ה קוק: "וירעו אותנו המצרים" - ולא וירעו לנו, שכן הם עשאונו רעים.

עם זאת, נלענ"ד שיש למנוע חילול השם, כאילו עיניהם של התושבים נשואות אל הבצע, וכל מטרתם היא ליטול את הזיתים לעצמם בתואנות בטחוניות. לכן, כדי להיות נקיים מה' ומישראל, אל להם לתושבים ליטול את הזיתים לעצמם, אלא לפעול בכמה דרכים: למצוא פועלים בשכר מועט שימסקו את הזיתים עבור הנכרים, ולתיתם לבעליהם תמורת החזר הוצאות. לחילופין, לאפשר ליהודים המוכנים למסוק את הזיתים עבור בעליהם, שיעשו זאת עבורם, ומהם הרי לא נשקפת סכנה ליישוב.

בעקרון נראה שאין זו סמכותו של הרבש"ץ להטיל סנקציות על כל הנכנס ללא רשות למסוק זיתים ולהחרים את זיתיו. יש לנו ב"ה מדינה וצבא, ולהם הסמכות להפקיע ממון מבעליו, ולא לכל רבש"ץ ביישובו. אלא שלצערנו המצב מעורפל - המדינה אינה מתערבת תמיד בנעשה; הצבא אמנם אוסר על התקרבות ליישובים, אך הטיל את תפקיד ההרחקה על התושבים עצמם. להם אין ברירה אלא להגן על עצמם ולפעול עפ"י הבנתם.

מכיון שהצבא אינו מתערב בהחלטותיו של הרבש"ץ, ומאפשר לו לפעול לפי הבנתו, נראה שבסמכותו להטיל סנקציות מהסוג הנ"ל, ואז יחול גם על הזיתים המוחרמים דין האבידה שכתבנו לעיל. אך מן הראוי שהרבש"ץ לא יפעל רק עפ"י שיקול דעתו האישית, אלא יטול עצה מתלמידי חכמים שקולים בדעתם.

מאותה סיבה יש גם הכרח להטיל סנקציות על הנכנס לתחום בטחונו של הישוב, שאם לא כן ההרתעה לא תועיל ותיגרם סכנה חמורה למתיישיבי המקום. עם זאת, נראה לי שגם אם תוטל הסנקציה של ההחרמה, אל יטלו זאת היהודים לעצמם, משום חילול השם.

לכתחילה אסור לאדם להשכיר את עצמו כפועל בדבר הגזול - הן משום מסייע לדבר עבירה, אם הוא רק נוקף במקל על הזיתים ומפילם ארצה, והן משום גנב ממש, אם הוא קוטף או אוסף את הזיתים במו ידיו. אולם לאחר שכבר מסק את הזיתים ולא נטלם לעצמו, אלא מסרם למעבידו, נלענ"ד שמותר לו ליטול את שכרו, שהרי עתה אינו גוזל את הנכרי, ולא מצינו שאסור ליטול שכר בדיעבד עבור עבודה בחפץ גזול.

תשובות שלוש השאלות שהועלו בתחילת דברינו הן אם כן כדלהלן:

א. מעיקר הדין לא נראה שהנכרים התייאשו מפירות זיתיהם. עם זאת, חובת השבת אבידה לא חלה לגביהם. אולם כדי למנוע חילול השם ראוי לאפשר את מסיק הזיתים באופן שאינו מהווה סכנה בטחונית (ע"י פועלים או מתנדבים יהודים), ולמסור את היבול לבעליו הנכרי תמורת כיסוי ההוצאות.

ב. אם הצבא הסמיך את הרבש"ץ לפעול לפי הבנתו בעניינים אלו, ולדעתו מטעמים בטחוניים הדבר נחוץ - הדבר מותר. אולם כיון שהדבר נתון לשיקול דעתו ולהבנתו, ראוי שיתיעץ עם תלמידי חכמים קודם למעשה.

ג. גם אם לכתחילה אסור היה לו להשכיר עצמו לצורך דבר גזול, הרי בדיעבד מותר לו ליטול את שכרו.

## בין ציבור לאספסוף

שאלת המסיק כדוגמה



בשיח הציבורי עולה שוב ושוב הטענה שאנו במלחמה של ציבור מול ציבור, ולכן אין להתייחס אל החקלאי הבודד הערבי כאל אזורח שליו. גם אם הוא כזה הוא חלק מציבור שהכריז עלינו מלחמה, וזוהי הגדרתה של מלחמה ציבור מול ציבור.

אולם, גם אנו, עם ישראל צריכים ללחום בתור ציבור ולא בתור יחידים או כנופיות. אם כל אחד יפעיל את שיקול דעתו, אפילו היא מוצדקת, הציבור הישראלי עלול להתפורר וכל אחד יישאר (אם יישאר בכלל, חלילה!) לא צודק ולא חכם.

יתר על כן, כאשר כל אחד פועל על פי שיקול דעתו הפרטית הוא הפקיע את עצמו מהציבור ואז איננו עוד לוחם וכללי המלחמה הציבוריים לא חלים עליו.

רק המדינה היא המוסמכת להחליט שזיתים מסוימים יופקעו, ייכרתו או יימסקו. ולא כל מתנחל יחיד לפי שיקול דעתו הפרטית.

וכן לגבי שלל, הוא שייך לציבור והוא המוסמך להחליט למי יינתן, אם יינתן כלל, או שמא יופקר. כשמותר ליטול שלל זה מוסרי בהחלט. אך כשאסור ליטול שלל זהו גזל גמור מהתורה! מי שמוסמך לקבוע את הדבר הוא הציבור המאורגן ולא כל יחיד ויחיד לפי שיקול דעתו. מוסר התורה אינו מחייב נטילת שלל בכל מקרה. הוא מאפשר זאת אך יש מצבים בהם מתעורר חשש שתאוות הבצע תעביר את הלוחמים על דעתם ויימנעו מלשים נפשם בכפם ולדעת שעל יחוד ה' הם נלחמים (כלשון הרמב"ם הלכות מלכים פרק ז). זכות הציבור ואף חובתו

במקרים כאלה לאסור נטילת שלל. זהו לא שיקול זר חלילה. זהו לא מוסר מזויף כביכול. זוהי אמיתה של תורה! זהו קידוש השם, והפכו - חילול השם! (ובחילול השם לא דיה הכוונה הטהורה של העושה אלא גם כיצד מתרשמים הרואים מהמעשה. והייתם נקיים מה' ומישראל!).

לכן נוהג צה"ל ובצדק, על פי עקרונות המוסר התורני ולא משיקולים זרים, לאסור על החיילים נטילת שלל. ומי שרואה את עצמו חלק מהמערך הלוחם של עם ישראל חייב להישמע להוראה זו. (ולענ"ד מתיישובי ארץ ישראל המחרפים נפשם על יישוב הארץ די בכל אתר ואתר הם חלק מהמערך הלוחם שלנו).

[כוחו של ציבור מאורגן נבחן דווקא כאשר אין הסכמה מלאה עם הוראות האחראים. כשההוראה מוסכמת על כולם, גם ללא ציבור מאורגן היו כולם פועלים בהתאם. אך כאשר לא כל יחיד משוכנע בצדקת ההוראה הכללית, וגם כשהוא סבור ובצדק שההוראה מוטעית עליו להיות חלק מהציבור ולא לפרוש ממנו. כי כל פרישה עלולה לפורר חלילה את הציבור.]

לא כל יחיד יכול לקבוע כיצד להילחם באויב ובאלו אמצעים טקטיים יש לנקוט. רק האחראים שמונו לכך על ידי הציבור הם המוסמכים לכך. גם כאשר מישהו סבור ששיקוליהם זרים (וייתכן שאכן יש גם כאלה), זהו הציבור שהוא חלק ממנו ועליו לקבל את מרותו.

יש רק שתי דרכים לשנות את הוראתם המוטעית לכאורה של האחראים: או להעמידם על טעותם ושהם יתקנו את עצמם, או להחליפם באחרים הסבורים שלא כראשונים. אולם אין שום היתר לכל יחיד לעשות דין לעצמו ולקבוע באופן פרטי מה יעשה ומה יחדל.

איני בטוח שגם אם ראשי הצבא והמדינה היו כולם תלמידי חכמים מובהקים הם היו פועלים בהכרח בצורה שונה.

הצבא במכוון אינו מעוניין לפגוע בכל מגדל זיתים רק משום שהוא מזוהה עם עם אחר. יש שיקול רציני שתעסוקה ופרנסה עשויות להעסיק את שכנינו בדברים חיוביים ולהוציאם לפחות זמנית ממעגל האיבה. יש רצון למנוע נקמה בטווח הקצר, יש משת"פים שצריך לקרבם. ויש גם שיקול של מה יאכל האויב, שאם לא כן, תיאלץ לספק לו מזון משלך.



ויש גם, וזה העיקר בעיני, אחריות מוסרית לציבור שלנו שלא יסתאב בחמדת ממון לא לו. אנו טוענים שאנו באים בשם ה' א-להי מערכות ישראל, בעוד אויבינו באים בשם אינטרסים פרטיים. עלינו להוכיח זאת בהתעלות מוסרית. והימנעות מנטילת שלל היא חלק ממנה.

השאלה היא האם אנחנו ציבור מאורגן או חלילה אספסוף, היא שאלה חמורה הרבה יותר מאשר השאלה באלו אמצעים ננצח את האויב הבא להורגנו. כי אם איננו ציבור מאורגן אין לנו זכות קיום כמדינה ריבונית. אנו טוענים בין היתר שאויבינו אינם ראויים למדינה משלהם כי הם לא מסוגלים להשתלט על ארגונים פרטיים הפועלים בתוכם. אם גם אצלנו תשרור אנרכיה האם ראויים אנו יותר מהם למדינה משלנו?

כוחנו המוסרי בישוב הארץ נובע מהמצווה עלינו: 'שלא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה' (רמב"ן, ספר המצוות, הוספות למצוות עשה, ד). מצוה זו היא מצוה ציבורית בעיקרה. משמעותה של מצוה זו היא שעלינו לשאוף במידת יכולתנו לכך שבארץ תשרור ריבונות אחת בלבד - זו הישראלית. כלומר, אנו מצווים להיות ציבור מאורגן אשר חייב לממש את ריבונותו הציבורית על ארץ ישראל במידת האפשר.

אם אין אנו כאלו, אלא אוסף יחידים הפועלים על פי שיקוליהם הפרטיים - איננו מצווים כלל לכבוש את הארץ אלא להסתפק בחלק האינדיבידואלי הפסיבי של המצוה, איש תחת גפנו ברמת-גן ותחת תאנתו בתל-אביב, ותו לא. לכל היותר יכולים אנו לחזור לימי טרום המדינה בהם נקטנו יוזמות ספוראדיות התיישבותיות פה ושם כשליחי שציבור שעתידי לקום, אולם ללא צבא, ללא חוק וללא גיבוי ממשלתי. ללא מסגרת ציבורית מאורגנת, החלק הציבור האקטיבי של המצוה אינו חל עלינו. אם כן איננו רשאים לסכן ולהסתכן, להרוג וליהרג, להשתלט ולשלוט. במלים אחרות: איננו מצווים, וממילא גם מוגבלים מעשית והלכתית, מליישב את הארץ למרחביה. את הזיתים אולי נמסוק, אולם את הענף עליו אנו יושבים בוודאי נכרות בכך...

האם אנו מודעים לכך שאנו אזרחי מדינה ריבונית? או שמא אנו עדיין גרים בשטעטל הגלותי שבו כל אחד בונה במה לעצמו? האם אנו טרום מדינה, פוסט מדינה, או בעיצומה של מדינה קיימת ועומדת בע"ה?!

הטענה שראשי המדינה אינם יודעי תורה מופנית גם אלינו. האם עשינו הכול כדי שראשיה, שריה ויועציה יהיו אוהבי תורה ושחריה? או שבמעשים חסרי אחריות מצדנו אנו מרחיקים אותם חלילה מרעיונות תורתנו וממוסרה הטהור? רק תורת ה' תמימה היא משיבת נפש. ורק תורה כזו היא תורת ארץ ישראל, עליה נאמר עם המסע הראשון לכיבוש הארץ:

"ויהי בנסוע הארון ויאמר משה: קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך".

## היחס לאוכלוסיה שנכבשה במלחמה



שונה עם ישראל מכל העמים וגם מלחמותיו שונות. יש לנו כללי אתיקה משלנו. הקדמנו את העולם כולו בקביעת כללים כאלו, ועד היום יש לנו מה ללמד את העולם.

המייחד את מלחמותינו הוא שהן **מלחמות ה'**, וכפסק הרמב"ם בהלכות מלכים:

כל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד... שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א-להיך.

נקודת המוצא היא, שכל מי שנלחם בישראל נלחם בעצם באלוקי ישראל, כביכול. ולכן "בנסוע הארון", במסע שאמור היה להיות טיהור הארץ מן התועבות הכנעניות, אמר משה: "קומה ה' ויפוצו **אויביך** וינוסו **משנאיך** מפניך". ובספרי (שם): מי הם אויבי ה'? אלו אויבי ישראל. כי כל הפוגע בישראל כאילו פוגע בבבת עינו של ה'.

לפיכך, גם כשעל פניו נראה לכאורה שהמלחמה היא על אינטרסים קיומיים, מדיניים, או טריטוריאליים וכדו', לאמתו של דבר המלחמה היא על ה' ועל משיחו. המלחמה היא נגד עם ישראל, שנועד להביא בשורה אמונית ומוסרית לעולם. כי זו מטרת ישיבתנו בארץ ישראל, להיות מקור השראה לעולם כולו. ומכאן מנהג אשכנז להצמיד בשעת פתיחת ההיכל לפסוק "ויהי בנסוע הארון..." את הפסוק מנבואת אחרית הימים של ישעיה "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

ולכך התכוון הרמב"ם באומרו "כל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו **לקדש את השם בלבד**". כי כל מלחמותינו הן בעצם מלחמות על קידוש ה'. כי עם ישראל הוא עם ה', וההסתכנות במלחמה היא מדין מסירות נפש שמקורה במצוות קידוש השם. בעוד שאויבינו המוסלמים חיים על מנת להרוג - אנחנו נהרגים על מנת לחיות חיים של משמעות ערכית, של קידוש השם בחיים. חיילינו נלחמים על קידוש השם פשוטו כמשמעו.

עם ישראל נועד לבשר את דבר ה' בעולם שנא' "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו". ולכן פוסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י) שנצחון אמיתי מחייב קבלת שבע מצוות בני נח, שמקורן בתורת ישראל.

זו משמעות דברי הרמב"ם שיש "לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל ייהרג". אין כוונתו לומר שעם ישראל מצווה לכבוש את כל העולם, שהרי לא מצינו מלחמת מצווה כזו, לכבוש ארצות אחרות על מנת לכוף את מצוות בני נח על כל האנושות. על כרחך מדובר רק במצבים שיש הכרח להילחם, ובא הרמב"ם להשמיענו שהנצחון במלחמה מחייב לכוף את האויב לקיים את שבע מצוות בני נח.

הצורך לסיים את המלחמה בקבלת מצוות בני נח, הוא שרק כך מובטח שלום אמיתי. רק כאשר אומות העולם יסכימו לתשתית רעיונית משותפת עם ישראל, רק אז תתבטל העילה להילחם בהם.

בדרך זו יש לבאר את דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"א), שכניעת האויב מחייבת להטיל עליו מס, ושהנכבשים יהיו "נבזים ושפלים". אין הכוונה להשפלה מכוונת של האוכלוסיה הנכבשת, אלא לחייב אותה בכפיפות רוחנית, היינו הכרה בקב"ה וקבלת שבע המצוות הבסיסיות ביותר לכל אדם באשר הוא.

כך יש להוכיח מדברי הרמב"ם עצמו, שכתב בהלכות מלכים (פ"ב ה"ד): "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים...". הנה הדברים מפורשים, שאין השפלת האוכלוסיה הנכבשת מטרה לכשעצמה, אלא הכוונה לכפיפות רוחנית.



# חבל'עזה



## הסכמי השלום של האבות



”וַיֹּאמְרוּ: רֹאוּ רֵאיוֹנוֹ כִּי הִיָּה ה' עִמָּךְ, וְנֹאמַר, תְּהִי נָא אֱלֹהֵי בֵּינוֹתֵינוּ בֵּינוֹנוּ וּבֵינָךְ וְנִכְרַתָּה בְרִית עִמָּךְ” (בראשית כו, כח). פסוק זה אמרו הפלישתים ליצחק. והרי כבר אברהם אביו כרת עמם ברית, ולשם מה היה צורך בברית חדשה?

ואכן יצחק לא כרת אתם ברית. ”וישכימו בבוקר וישבעו איש לאחיו, וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום” (שם, לא). שבועה - כן, אולם ברית - לא. ויש להבין מה בין ברית לבין שבועה.

”ויקרא אותה שבועה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה” (שם, לג). משמע שעל פיו של יצחק העיר נקראת באר-שבע, והרי כבר אברהם קראה בשם זה, ”כי שם נשבעו שניהם” (בראשית כא, לא)? ואכן, חז”ל לא ראו בעין יפה את הברית שכרת אברהם עם אבימלך, וזו לשונם (בראשית רבה נד, ד):

אמר לו הקב”ה: אתה נתת שבע כבשות בלי רצוני, חייך שאני משהה בשמחת בניך שבעה דורות. אתה נתת לו שבע כבשות בלי רצוני, חייך כנגד כן הורגים מבניך שבעה צדיקים... אתה נתת לו שבע כבשות... כנגד כן בניו מחריבין מבניך שבע משכנות. אתה נתת לו שבע כבשות... ארון חוזר בשדה פלישתים שבעה חודשים.

וגדול הפשטנים, הרשב”ם (בראשית כב, א), לא פירש את פרשת העקדה, הסמוכה לברית אברהם והפלישתים, אלא על פי הדרש: ”אתה נשבעת לו אם תשקור לי ולניני ולנכדי, בשם בנך ונכדך, לפיכך קח את בנך יחידך והעלהו לעולה“.

**בין חסדי אבות**

אברהם איש החסד מציין את השאיפה לאהבת הבריות ולרחמים ללא גבול. במידת החסד, דנים כל אדם לכף זכות, גם את ישמעאל וגם את אבימלך. ואכן הצדק עם אברהם מבחינת האידיאל הסופי שאליו האנושות צריכה להגיע. יצחק, לעומתו, מציין את מידת הדין, המגבילה את מידת החסד ומצמצמת את התפשטותה הבלתי-מוגבלת. מידת הדין מצננת את מידת החסד על ידי ראייה ריאלית יותר של המציאות האכזרית.

הסתמכות מופרזת על יושרם ועל הבטחותיהם של בשר ודם, בעולם שעדיין לא הגיע לשלמותו, בעולם שבו שולטים אינטרסים אגואיסטיים יותר מאשר שאיפות של צדק, יושר ואמת - מסוכנת. תמימות מופרזת בעולם המתנכר למידת החסד האברהמית עלולה לקפח את אברהם ואת בשורת החסד שלו לעולם. דווקא השאיפה למילויה של מידת החסד מחייבת זהירות והליכה איטית, לבל יבולע למידה זו על ידי כוחות הרשע השולטים כרגע בעולם. הראיה לכך היא שלא עבר דור אחד מאז כרת אברהם ברית לדורות עם אבימלך, והפלישתים סתמו את בארותיו של אברהם. גם באר שבע כנראה שנסתמה, או שנתפסה, על ידי פלישתים, ויצחק נאלץ לנדוד לארץ גרר.

והנה אבימלך מציע ליצחק לכרות ברית חדשה. יצחק מפוכח יותר. מניסיונו למד שלמידת החסד של אביו אין שותפים בקרב בני האדם. עדיין לא איכשר דרא. חסדו של אברהם נוצל לרעה על ידי הפלישתים. אברהם אמר קודם "אנכי אישבע" (בראשית כא, כד) ורק אחר כך הוכיח את אבימלך. הוא נתן בו אמון. הוא רצה להוכיחו מתוך יחסי רעות. הוא הניח, ובצדק, שתוכחה הבאה מתוך יחסי אמון וידידות תשפיע יותר. ואכן כך גם ציוותה התורה, וסמכה את מצוות אהבת ה'רע למצוות תוכחה. אלא שהתורה דיברה לעמיתך ולרעך, לבני ישראל. ביחסי ישראל ואומות העולם עדיין אין אפשרות למערכת יחסים כה מפותחת (אם כי, התורה שואפת לכך שכל בני האדם יהיו ראויים להיות רעינו ואחינו לפחות ביחס לחלק מהמצוות).



## מעשים מול הבטחות

אברהם נותן לאבימלך נכסים של ממש: צאן ובקר ועוד שבע כבשים. לעומתו, אבימלך אינו נותן לאברהם דבר. רק ברית. דהיינו, דקלרציה חגיגית, הבטחות, שהתברר אחר כך שאין בהן ממש. אבימלך מציג את עצמו כנקי כפיים. "לא ידעתי... וגם אתה לא הגדת לי וגם אנוכי לא שמעתי" (בראשית כא, כו). הוא מטיל אשמה סמויה על אברהם שהיה עליו להתלונן בפניו ולדווח לו על אשר עשו עבדיו. הקורבן, על פי כללי הצדק הפלישתיים, הוא האשם. ואברהם מראה אצילות נפש. הוא מוותר. הוא נותן מתנות, הוא נותן אמון מלא באבימלך.

אל נחשוד באברהם שהיה תם. הוא היה תמים, שלם, אולם לא נאיבי. אל תפקידו בעולם הוא לנטוע אמון בבני אדם, להקנות את האמונה, הן בה' והן בצלם הא-לוהי שבאדם. שליחותו היא "עולם חסד ייבנה" (תהלים פט, ג). הוא יודע שמבחינה ריאלית עדיין רחוקה הדרך, אך תפקידו להראות לעולם את חזון השלום בשלמותו.

אולם יצחק, תפקידו הוא ליישם את הרעיונות הגדולים בחיי המעשה. לכן עליו ללכת בדרך מעשית יותר. חזון השלום האברהמי יישאר כאידיאל שאליו יש לחתור ולשאוף. אולם כדי להגיע אליו, צריך לשרוד ולהתקיים בעולם העוין.

תיאורה הציני של התורה את ה"צדק" בעולמנו, כיצד התוקפן מציג את עצמו כקורבן, מתואר אצל יצחק בחריפות רבה יותר מאשר אצל אברהם: "אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום" (בראשית כו, כט). במדרש הובא על כך משל ידוע (בראשית רבה סד, י, התרגום לפי "ספר האגדה"):

ארי טרף ועמד עצם בגרונו, אמר: כל מי שיבוא ויוציאו אתן לו שכרו. בא קורא מצרי שמקורו ארוך, נתן מקורו לתוך פיו והוציא את העצם. אמר לו: תן לי שכרי. אמר לו הארי: לך, והיה משתבח ואומר: נכנסתי לפי ארי בשלום ויצאתי בשלום - ואין לך שכר גדול מזה.

לכן יצחק היה חייב ללכת בדרך אחרת, מעשית יותר לתנאי החיים העכשוויים. הוא פתח בתוכחה ובהתרסה נוקבת: "מדוע באתם אלי ואתם שנאתם אותי?" (בראשית כו, כז). להצעתם לכרות עמו ברית הוא לא התייחס כלל. הוא התנהג כמדינאי מפוכח. הוא לא שלל בפירוש את הצעתם, אלא התעלם

ממנה. מהתקפתו המוחצת, הם יכלו ללמוד בעצמם את יחסו להצעתם. ואף על פי כן, הוא נהג עמהם בנימוס וערך להם משתה, ורק למחרת בבוקר, לאחר לילה של הרהורים ושיקולים, הוא היה מוכן להישבע להם. שבועה על יחסים תקינים - כן, אך ברית, המוכיחה ידידות אמת - לא. שבועה, המחייבת אותו בלבד - כן, אך ברית, המחייבת גם את הדורות הבאים - לא!

בסיום: "וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום" (שם, לא), בשלום ולא לשלום, כנהוג בישראל (ברכות סד ע"א). הליכה לשלום משמעותה איחולים לדרך ארוכה העולה ומטפסת במעלת השלמות מדרגה לדרגה עד אינסוף. הליכה בשלום משמעותה הרגע. השלום הוא עכשיו בלבד. שלום זמני וחולף. שלום המבוסס על אינטרסים, שאין כל ערובה להמשכיותם גם מחר. "לשלום" הוא שלום של עתיד, שלום של נצח, שלום המבוסס על רמה מוסרית גבוהה. "בשלום" הוא שלום של שקר, שלום מזויף. למת אומרים "לך בשלום", כי אין לו עוד עתיד עלי אדמות. לחי אומרים "לך לשלום" כי כל העתיד עדיין לפניו. יצחק נשבע לאבימלך לשלום זמני בלבד. אך אין הוא מוכן למשכן את כל העתיד על הסכם מסוג זה, כפי שעשה אברהם אביו.

יצחק קרא לעיר מחדש בשם באר שבע. אולם שם זה הניתן לה על ידי יצחק אינו נושא עוד את כל הציפיות והתקוות הגדולות שתלה בה אברהם, אלא את המשמעות הריאלית של יצחק (לדעת הספורנו, קרא לה אברהם על שם השבועה ויצחק על שם המספר שבע, בהיותה הבאר השביעית שחפרו הוא ואביו. השם הוא אותו שם, אולם כמה רחוקה המשמעות. תהום מפרידה בין שתי המשמעויות).

על שמו של יצחק, ולא על שמו של אברהם, קרויה העיר "באר שבע עד היום הזה" (בראשית כו, לג). בעולמנו הזה אין לנו דרך אחרת אלא דרכו של יצחק. לעתיד לבוא תחזור באר שבע ותיקרא על שמו של אברהם.

## שיקום ערביי עזה - בסיני!



אזכיר כאן דברים שנאמרו ונכתבו על ידי עוד קודם הנסיגה מסיני בשנת תשמ"ב.

הקמת העיר ימית הייתה חזון גדול, שנגדע באיבו. דובר על הקמת עיר נמל חדשה וגדולה בדרום, ושרשרת של עשרות יישובים מימית ועד אילת, שיפריחו את קדמת סיני...

אגב, זה היה פיתרון מצוין לפלשתינאים. התחילה זליגה גדולה של פליטים מעזה לכיוון סיני. הם התפרנסו שם בכבוד, הייתה להם תעסוקה רבה בזכות היישובים היהודיים והפעילות שהייתה שם. הם בנו לעצמם בתים מרווחים, שלא כמו התנאים הקשים שבמחנות הפליטים. לאזור זה היו באים פליטים רבים מעזה לשקם את חייהם. ניתן היה לפתור בעיה אנושית, מדינית ובטחונית שאין לה פתרון אחר.

רצועת עזה היא קטנה מאוד. אין בה משאבים - לא קרקע, לא מים ולא מקורות תעסוקה. זו הצפיפות הגבוהה בעולם, והיא חבית חומר נפץ לכל המזרח התיכון. הייתה אפשרות לפתור את הבעיה הקשה הזאת על ידי יישובם של הפליטים בסיני. מים אפשר היה למשוך מהנילוס, חכמה ותבונה יש לעם ישראל, וכסף יכול היה לבוא מאמריקה. זה היה חזון גדול גם לנו וגם לעתיד המזרח התיכון.

לצערי, ההסכם עם מצרים כלל את החזרת כל הפליטים הערבים לרצועת עזה, ללא פרנסה וללא תקווה לעתיד ורוד יותר. היינו צריכים לעמוד בתוקף על דרישה הפוכה, לאפשר למספר גדול ככל האפשר של תושבים מהרצועה להתיישב במרחבי סיני ולא להצטופף בדחוקות ודלות כה גדולות ברצועה כה צרה.

היכן המוסר? היכן הצדק? היכן ההיגיון?

במרדף אחר השלום היינו כה פזיזים, כה קצרי ראות.

לדעתי, אפשר היה להגיע עם מצרים להסכם אחר. את השלום הקר עם מצרים יכולנו להשיג כמו שהשגנו עם ירדן, בלי הצהרות בומבסטיות, בלי אשליות שנגנב חומוס בקהיר, ובלי לעקור אף יישוב. הסכם ריאלי יותר ומינורי יותר, הכולל מערכת יחסים סבירה ויחסי שכנות מעשיים.

גם פיתרון זה נקבר בחולות ימית. בינתיים הפך סיני למקלט לפורעים מחמאס, ורצועת עזה להר געש, המתפרץ אחת לכמה שנים ושופך לבה רותחת על כל סביביו, גם על ישראל וגם על מצרים.

גם כיום, ידוע לכל שאין לרצועה קיום עצמי, לא כלכלי ולא מדיני. האלטרנטיבה הטובה ביותר לטווח הארוך הוא להגיע להסכמה על שיקומם של ערביי עזה בסיני.

עד אז, עלינו להבהיר לעצמנו ולאחרים באופן חד-משמעי, שאין לנו ברירה וזו ארצנו היחידה, ללא פקפוקים והיסוסים. עובדה זו כשלעצמה תביא חלקים נכבדים באוכלוסייה הערבית בעזה למסקנה שאין להם ברירה, אלא: הרוצה להשלים - ישלים, הרוצה לפנות - יפנה והרוצה להילחם - יילחם. אולם המלחמה בכאלה חייבת להיות נחושה ביותר - עונשים כבדים, הגליות, אטימת בתים והריסתם ועוד כהנה.

במסגרת שיקום הרצועה, אין לעודד פתיחת מוסדות להשכלה גבוהה בתוכה המהווים חממות להקצנה לאומית. אם כל שוחר דעת יצא ללמוד בארץ אחרת, יש סיכוי גדול שהמנהיגות המורכבת בדרך כלל מהאינטליגנציה לא תהיה כאן, אלא תשתקע בארצות אחרות. גם הריבוי הטבעי הגדול יוכל להצטמצם כפי שהוא מצטמצם בארצות ערב האחרות, ובמקביל יש לעודד את הריבוי היהודי.

הראש היהודי, אם ישקיע מרץ ומחשבה רצינית בנושא, ימצא רעיונות טובים יותר, שאין בהם שום גרימת עוול או נזק לאדם, ועם זאת יעשה צדק ויביא תועלת למזרח התיכון כולו, על כל מרכיביו, ויקדם בכל את השלום הנכסף לכולנו.



# הליכות מלחמה



## פחד בזמן מלחמה



יש שכתבו שאיסור הפחד הוא דווקא על הלוחמים, ולא על אוכלוסיה שאינה לוחמת. אולם נראה שאיסור פחד ואיסור הפחדת אחרים בזמן מלחמה מוטל על כל הציבור, אנשים נשים וטף. לא כל נסיגה תיחשב לבריחה האסורה, אלא דווקא אותה שנעשתה מתוך מורך לב, ומבלי להביא בחשבון את ההשלכות המורליות על יתר הלוחמים.

זהירות, גם בשעת מלחמה, אינה פחדנות, אלא חלק משמירת הכוחות הנחוצים ללחימה עצמה. בדרך כלל, ההחלטה כיצד לנהוג נתונה בידי המפקד האחראי במקום, ויש לסמוך על שיקוליו והחלטותיו. אולם בהעדר החלטה כזו, מסורה ההכרעה בידי כל אחד ואחד.

כך לדוגמה, במצב שבו הייתה רמת גן בשעת מלחמת המפרץ, לא היה מקום לאסור על נשים וילדים ואזרחים אחרים שאין הכרח שיישאר בעיר, לנטוש אותה זמנית עד יעבור זעם. לו חלילה הייתה קורית פגיעה המונית, המסת הלב הייתה עלולה להיות חמורה פי כמה וכמה מזו שנגרמה כתוצאה מנטישתם של אותם אזרחים את העיר. וב"ה שהפגיעות היו - יחסית - קלות.

מדברינו עלולה להשתמע מסקנה מרחיקת לכת, שכאילו אסור היה להישאר ברמת גן, משום חשש סכנה, ולפי זה, כל הנשאר בעיר עובר כביכול על "ונשמרתם מאד לנפשותיכם". ולא היא - יש להבחין בין מי שנשאר בעיר לצורך, לבין מי שנשאר שלא לצורך. צורך נחשב דבר שיש בו צד מצווה, כגון: ללמד תורה, לגמול חסד - ובכלל זה סיפוק צרכי העיר, לא רק הבטחוניים והרפואיים, אלא גם שירותים חיוניים (הספקת מזון, למשל), וכן צרכי פרנסה, יש בהם צד מצווה. ובפרט בעל משפחה, החייב לפרנס את אשתו וילדיו, שיש בכך משום צורך מצוות פריעת בעל חוב וצורך מצוות צדקה.

יש לחלק בין היכא ד'קביעא היזקא' לבין היכא דלא 'קביעא היזקא'. בנידון דידן כיצד נוכל לשער אם הימצאות במקום מסויים היא מסוכנת? כיצד נמדוד את אחוז הסיכון?

נראה לומר, שההבחנה בין 'קביעא היזקא' לבין לא 'קביעא היזקא' היא יחסית, הן לסיכון והן לחשיבות המצווה. רמת הסיכון נקבעת לפי התנהגותם הטבעית של רוב בני האדם. למשל: הפועל העולה בכבש ונתלה באילן, עושה כן משום שזו דרך רוב בני האדם הרוצים להתפרנס. אך הרוצה לטפס להנאתו, ולא לצורך פרנסה - חייב להיזהר יותר, כי אין לו הכרח בדבר, כמו הפועל. וכן הפועל עצמו, ככל שאמצעי הבטיחות בעולם משתכללים ב"ה יותר ויותר, כך הוא חייב להיזהר יותר ולהסתכן פחות. בימינו לא יתכן שפועל יעלה בכבש ויטפס על אילן ללא אמצעי בטיחות, שלא היו בעבר.

גם במלחמה יש דרגות סיכון המקובלות אצל רוב בני האדם. בחזית ממש, או במקום בו מתנהלים קרבות רחוב, פשיטא שאסור לאדם להסתכן ולהוציא את אפו מביתו אם אינו חייל המשתתף בקרב. לעומת זאת, במלחמת המפרץ שהיינו מעורבים בה, רמת הסיכון לא היתה כה גבוהה. ואף שהסכנה היתה מוחשית ביותר, בעיקר ברמת גן, שמשום מה היתה מטרה לטיליו של הרשע מבגדד, אולם לא באותה מידה כמו בעבר. ולכן יש מקום לומר שככל שהנחיצות להימצא בעיר גבוהה יותר, כך ההיתר רחב יותר, והמושג "קביעא היזקא" הוא יחסי לצורך.

זהו מושג הביטחון שעליו דיברו כל בעלי המוסר. אם אדם מרגיש חובה לקיים מצווה חשובה בכוונה הראויה ובצורה הנאותה, למרות הסכנה - מובטח לו שלא ייפגע. ולא נאמרו הדברים בניגוד להלכה, ולא בכל אדם, ולא בכל מצווה, ולא בכל סכנה. אלא כל אחד ואחד לפום שיעורא דיליה, יחסית לגודל הסכנה בה הוא נמצא, ולגודל המצווה אותה הוא מקיים.

לדוגמא: היו ששאלו בתקופת המלחמה אם ללכת להתפלל במניין, או עדיף להתפלל בבית. התשובה הייתה שעדיף להתפלל במניין. לא תיגרע מצווה שלנו מהצורך - למשל - ללכת למכולת לרכוש מצרכי מזון (לא בשעת התקפה עצמה, כמובן). ולכן, יש בני אדם שתפילה בציבור עבורם היא לא פחותה ממזון



חיוני. לרמתם הרוחנית הזאת הסכנה אינה נראית חמורה כל כך. אולם יש כאלו שאין התפילה בציבור עומדת אצלם ברמה כזאת; ועבורם הסכנה נראית, יחסית לזווית ראייתם, חמורה יותר.

העולה מדברינו הוא, שמי שחש בצורך להישאר בעיר - לשם פרנסה, תורה, עזרה לזולת וכדו' - רשאי להישאר בעיר, ודינו כדין שליח מצווה שאינו ניזוק. ומן הראוי שיתכווין בלבו לשם שמים, כי ככל שכוונתו טהורה יותר כך זכויותיו רבות יותר.

לפי זה, גם הנלווים עליהם והנשארים בעיר כדי לעודד את אלו החייבים להישאר בה כדי שלא יפלו ברוחם, בראותם עיר רפאים ריקה מתושביה - אף להם דין שלוחי מצווה שאינם ניזוקין, ומותר אף להם להיכנס לחשש סכנה, בתנאים שהיו בשעת המלחמה. (מובן שכל שינוי בתנאים, לקולא או לחומרא, מחייב התייחסות שונה).

### **מסקנות**

א. כל מי שחש שאינו חייב להישאר בעיר, והישארותו יש בה סיכון לעצמו ונטל לזולתו, רשאי לנטוש את העיר עד יעבור זעם.

ב. מי שהישארותו בעיר נחוצה לציבור או למשפחתו, חייב להישאר בעיר ולא לנטוש אותה.

ג. מי שחש שבהישארותו בעיר הוא תורם לנשארים בה, ומסייע בידם גם בעצם נוכחותו, רשאי להישאר בה.

## מלחמה בשבת - הותרה או דחויה?



הרמב"ם בהלכות שבת פ"א ה"א כתב:

דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת.

ושם בה"ח:

חולה שהיה צריך לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עוקצין ושלוש גרוגרות בעוקץ אחד, כורתין העוקץ שיש בו שלש אף על פי שאין צריכין אלא לשתים, כדי שלא ירבו בבצירה אלא יכרתו עוקץ אחד ולא יכרתו שנים וכן כל כיוצא בזה.

אילו הותרה שבת מפני פיקו"נ לא היה צורך לדקדק ולכרות דווקא בעוקץ אחד.

ושם בה"ד: עושין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה מפני שהצינה קשה לחיה. ופירש המ"מ שמשמע מדברי הרמב"ם דלכל צרכיו מחללין ואף על פי שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה. אומנם הוא עצמו לא היה סובר כן, אלא רק דבר הנחוץ להצילו מסכנה מותר. וכן דעת הרמב"ן ועוד ראשונים (ר' בה"ל ס"י שכח). אך אילו הותרה השבת מפני פיקו"נ, היו מסכימים לדעת הרמב"ם שגם דבר שאינו נחוץ להצלה היה מותר, אם הדבר תורם לבריאותו.

ואולם, באותו פרק בהכ"ה כתב הרמב"ם:

צדין על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואף על פי שהיא מלחמת הרשות. מפי השמועה למדו "עד רדתה" ואפילו בשבת, ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת.

לשם מה יש צורך בלימוד מיוחד של "עד רדתה", הרי פיקו"נ דוחה שבת? אלא ע"כ הלימוד מ"עד רדתה" בא להוסיף על ההיתר של פיקו"נ גם דברים שאינם

פיקו"נ ממש. י"א שבעוד שלעניין סכנת נפשות השבת רק "דחויה", לעניין מלחמה היא "הותרה". אולם מונח זה לא הוזכר במפורש בהקשר למלחמה, לא בתלמוד ולא בפוסקים (חוץ ממובאה אחת ע"י הר"א אבין, בשם הגר"ש גורן ב"סיני" תשי"ח, וצל"ע במקור. בספרו של הגר"ש גורן "משיב מלחמה" לא הוזכר מונח זה). עם זאת, מוסכם בין פוסקי דורנו ש"עד רדתה" בא להרחיב את ההיתר של דין פיקו"נ שדוחה שבת. במלחמה, שהיא מצווה ציבורית, יש דברים שהותרו למרות שלא הותרו בפיקו"נ רגיל. הסברים שונים ניתנו לכך (ר' משיב מלחמה לגר"ש גורן ח"א סי' ב, מלחמות שבת לרמ"צ נריה, שבת ומועד בצה"ל לגר"א אבין ועוד). יתכן שהרחבה זו מקבילה למושג "הותרה".

## הסברים אחרים

לענ"ד י"ל הסבר נוסף: מלחמה היא מושג ציבורי. המהר"ל (גור אריה, פרשת וישלח) ביאר שרק עימות בין **אומות** נחשב למלחמה. אך עימות בין יחיד, או יחידים מישראל, ובין גויים יחידים, הוא בגדר קטטה ולא בגדר מלחמה. להגדרה זו יש השלכות רבות, כגון פגיעה באוכלוסייה אזרחית, היתר להסתכן, מאכלות אסורות לחלוצי צבא, חומרתן של פקודות בשעת מלחמה ועוד, ויתכן שגם לעניין שבת. את כל אלה למדנו מ"עד רדתה".

סימוכין לכך אפשר להביא מהירושלמי במו"ק פ"ב ה"ד:

ריב"ל שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העכו"ם בשבת?... מותר... שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת.

ואכן צ"ע מדוע מצוות ישוב א"י חמורה כדי כך שהתירו עבודה כתיבת אונן בשבת. כתב על כך הרמב"ן (שבת קל ע"ב): "דהתם מצוה ותועלת **לכל ישראל** הוא שלא תחרב ארץ קדושה" (וכ"כ הריב"ש בס"י שפז). כלומר הלוקח בית מגוי בשבת הוא בעצם שליח כלל ישראל לגאול את אדמת א"י. שליחות דומה כ' הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ב:

ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אף על פי שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

אומנם ליחיד הקונה בית לעצמו לא התירו מלאכה דאורייתא, כי סוף סוף אין בו שליטה ציבורית, אלא רק דומה לה (ר' אגלי טל - טוחן, לח), אך במלחמה ציבורית, שבה א"י עוברת לריבונות עם ישראל, הותרו גם מלאכות דאורייתא. ומצינו מצוות ציבוריות שהשבת הותרה בהן, כגון עבודת המקדש (מנחות מו ע"ב) וכן קידוה"ח (משנה בר"ה כא ע"ב וכב ע"א), ומכיון שגם כיבוש א"י הוא מצוה ציבורית, יש אולי מקום לומר שהותרה בשבת. אך ראיה אין מכאן, שכן מלחמה אינה דומה לעבודת המקדש, שהותרה במפורש בשבת, וקידוה"ח מקיים את "אותות האומה" כמש"כ הרמב"ם במ"ע קנג, כי אין להעלות על הדעת את המשך קיומו של עם ישראל ללא לוח יהודי על כל המועדות התלויים בו.

### המקור להותרה לחימה בשבת

יש להביא ראיה שמלחמה הותרה, מילקו"ש עקב רמז תתס:

כתיב "וזכרתי את בריתי יעקוב וגו' והארץ אזכור". מן הפסוק הזה אתה למד... שארץ ישראל שקולה כנגד המילה, כשם שמילה דוחה את השבת כך כיבושה של ארץ ישראל דוחה את השבת.

והנה ביו"ד סי' רסו סי"ד: "יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. הגה: ולא מצאתי ראיה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש, שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר".

בביאור הגר"א שם ס"ק כה, סבר בתחילה לדחות את דעת הרמ"א, כי מילה דוחה שבת ולא הותרה ופיקוח נפש ודאי דחוויה היא, כמ"ש הרמב"ם רפ"ב דהל' שבת. אך לבסוף הוא מסכים לרמ"א שמילה הותרה בשבת, כי מילה הוקשתה לעבודה (שבת קלג ע"ב).

ולפי הילקו"ש שהשווה כיבוש הארץ למילה, גם כיבוש הארץ הותר בשבת. מיהו, הגמ' בשבת (יט ע"א) שלמדה מ"עד רדתה", אולי לא דורשת את דרשת הילקו"ש ממילה; וצ"ע.

## 'הותרה' מוגבל

גם אם נניח שמלחמה הותרה בשבת, ההיתר אינו גורף, כמבואר ביומא ו ע"ב:

טומאת המת, רב נחמן אמר הותרה היא בציבור, ורב ששת אמר דחוייה היא בציבור. היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב - כולי עלמא לא פליגי דטהורין עבדי, טמאין לא עבדי. כי פליגי לאהדורי ולא תויי טהורין מבית אב אחרינא...

אף כאן י"ל, כי מכיון שיש אפשרות לחזור בער"ש אין הכרח לחלל שבת. מיהו, כל זה ללישנא קמא שם, אך ללישנא בתרא ההיתר נראה לכאורה כגורף:

איכא דאמרי, אפילו היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב פליגי רב נחמן ואמר עבדי נמי טמאין, דכל טומאת מת בציבור - רחמנא שרייה.

מיהו מהמשך הגמ' שם משמע שגם ללישנא בתרא יש להותרה מגבלה - רק מה שזמנו קבוע. והנה, למלחמה, לכאורה, אין זמן קבוע, וא"כ א"א לומר שהיא הותרה בשבת. מיהו עזרת ישראל מיד צר זמנה דחוף וא"א לדחותה לזמן אחר. וא"כ י"ל שזמנה קבוע ולכן אפשר לומר שהיא הותרה בשבת, משא"כ מלחמות מצווה אחרות שאין להן זמן קבוע אין להן דין הותרה. וצ"ע.

לשתי הלשונות המושג 'הותרה' אינה היתר גורף, וה"ה לעניין מלחמה. גם אם נגדיר אותה כהותרה לא הכול מותר. יש צורך לקבוע גדרים להיתר הלחימה בשבת.

## גבולות ההיתר

המושג 'הותרה' מובא ע"י הר"ן (ביצה פרק ב, ט ע"ב) לעניין אוכל נפש ביו"ט, והוא מגביל אותו - רק ריבוי בשיעורים מותר, אך לא בישול שאין בו צורך אוכל נפש ביו"ט.

כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו. ועוד שנראה להם לחכמים שכיון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד, ומשום הכי רבויי בשיעורא כל היכא דלא מפישי בטרחא שרי. אבל

בשבת שהעיקר אסור, אף תוספתו כמוהו מדאורייתא ולא ניתן לידחות אצל חולה.

גדר 'הותרה' לדעתו הוא "לא הוצרכה לשקול ולדקדק". אך בישול שלא לצורך, כגון לבהמה, לנכרים, או לצורך מחר, אסור מהתורה. הגדרה דומה, בנושא דידן - מלחמה - נוקט הרדב"ז על הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח הל"א:

חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים.

וכתב על כך הרדב"ז שם:

לא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר. כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים ודמיה להא דאמרינן צרין על עיירות של העמים ואפי' בשבת... שלא יותר להם אלא ע"י צורך שאין להם מה לאכול ובגבול העכו"ם.

כלומר, יש להתיר כל דבר שמונע חשש סיכון, גם אם הוא חשש רחוק. אם לא נתיר אותו עלול להיגרם ללוחמים סיכון כל שהוא, כגון מחסור במזון. (לכן הותר במבצע חומת מגן לאפות לחם בפסח כדי שהלוחמים יאכלו לתיאבון ויהיה להם כוח להילחם). לא כן דבר שאין בו שום חשש לסיכון, שאותו אין להתיר.

### 'עד רדתה' במלחמת הגנה

ועדיין צ"ע; מ'עד רדתה' למדנו היתר כיבוש בשבת, אך הגנה שאין בה כיבוש אולי דינה ככל פיקו"נ ותו לא. מיהו י"ל שהגנה דינה ככיבוש. המשך החזקת הכיבוש גם הוא נחשב כיבוש. לא די ב"מי יעלה בהר ה'", יש צורך גם ב"מי יקום במקום קודשו". כיבוש אינו חד-פעמי, אלא מעשה הנמשך.

## מסקנה

מלחמה בשבת מותרת. גדרי ההיתר רחבים יותר מפיקו"נ של יחיד, או משום שנאמר "עד רדתה", או משום שהותרה. כך וכך, לא הכול מותר בשבת, אלא רק דברים נחוצים הבאים למנוע חשש רחוק של סיכון, שאלמלא ההיתר המורחב של מלחמה היינו אולי נמנעים מלהתירו, ובגלל הרחבת ההיתר הוא מותר בשבת. לא כן דברים שאינם נחוצים, שהם אסורים. וצריך שיקול דעת בכל מצב ומצב - שה' ינחה את האחראים לכך בעצה טובה.

וזכות שמירת השבת, במידת האפשר גם בשעת מלחמה, תעמוד לנו שהפורש סוכת רחמים וחיים ושלוה, יפרוש את שלומו על כל עמו ישראל ועל ירושלים.

## כיבוש יריחו בשבת



על כיבוש יריחו נאמר: **וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיִּשְׁכְּמוּ כְּעֵלוֹת הַשַּׁחַר וַיִּסְבּוּ אֶת הָעִיר כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים, רַק בַּיּוֹם הַהוּא סָבְבוּ אֶת הָעִיר שֶׁבַע פְּעָמִים** (יהושע ו, טו).

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ב, כה):

צריך על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואף על פי שהיא מלחמת הרשות, מפי השמועה למדו "עד רדתה - ואפילו בשבת", ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת.

למרות שביריחו לא הייתה לחימה רגילה, ולא היה חשש לפיקוח נפש ציבורי המצדיק חילול שבת, בכל זאת נכבשה יריחו בשבת. טעמו של דבר היה להורות לדורות שמלחמה דוחה את השבת, גם כאשר לא נשקפת סכנה הנראית לעין. רד"ק על אתר מוסיף ביאור, שגזירת הכתוב היא שמלחמה דוחה את השבת, כשם שקרבנות ציבור דוחין את השבת. זאת, משום שעצם כיבוש הארץ הוא ערך מקודש הדוחה שבת.

לשיטת הרמב"ם שנוקט שגדר 'עד רדתה' נוהג אפילו במלחמת הרשות, צריך לומר שההיתר להמשיך בלחימה גם בשבת הוא משום פיקוח נפש ציבורי. שהרי הפסקת הלחימה בשבת עלולה לסכן את הלוחמים, ואם השבת חלה בעיצומו של מומנטום התקפי, הפסקת הלחימה עלולה להכריע את גורל המלחמה כולה.

אך לדעת הירושלמי יש הבדל בין מלחמת מצוה למלחמת רשות. במלחמת רשות מותר לפתוח במלחמה רק שלושה ימים קודם השבת, ולא באה התורה



להתיר אלא להמשיך אותה בשבת. אך במלחמת מצוה לכבוש את ארץ ישראל, מותר אפילו לכתחילה לפתוח במלחמה בשבת עצמה.

מכאן לומד הירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ד) הלכה נוספת:

הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי, מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לגוי בשבת אסורה מדכריהם ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה.

אמנם רס"ג (אמונות ודעות מאמר ג) מפרש שיום השביעי האמור כאן אינו יום השביעי בשבוע, אלא היום השביעי להקפות, ולדבריו לא נכבשה יריחו בשבת. אך מסתבר שגם הוא אינו חולק על עצם הדין, שמלחמה דוחה את השבת.

יש להוסיף, שבגלל כיבוש יריחו בשבת, החליט יהושע שהעיר ושללה יהיו חרם. אמנם מלחמת מצוה הותרה בשבת לכתחילה, אך זאת בתנאי שכוונת הלוחמים היא לשם מצווה. יהושע חשש שאם יתיר ללוחמים ליהנות מן השלל, כוונתם לא תהיה שלימה לשם שמים, ויהיה פגם במעשה המצווה ותיבטל ההצדקה לחילול שבת. נמצא, שיש כאן בחינה של 'מעשה שבת', דהיינו, שהיה כאן אולי צד עבירה שנעשתה בשבת, וחל עליה איסור הנאה.

בילקוט שמעוני (יהושע, רמז טו) נקט המדרש שהסיבה שמחמתה החרים יהושע את יריחו לא הייתה הלכתית, אלא מדעת עצמו. מכיון שכבשה בשבת, אמר יהושע, שבת קודש, וכל מה שכבשנו בשבת יהיה קודש. חרם זה נקבע ביוזמתו של יהושע, והקב"ה הסכים על ידו. בהעמק שאלה (קכה, ב) הוסיף הנצי"ב: לפי שהייתה מלאכה הנעשה לכל ישראל, חשש יהושע שההמון יבוא להקל באיסורי שבת, ולכן אסר עליהם את שלל יריחו בחרם.

## גט על תנאי ליוצא לקרב



”כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות היה כותב לאשתו” (כתובות ט ע”ב), וכך היה המנהג בישראל מקדמת דנא. איני יודע מדוע לא מונעים מראש את חשש העגינות של נשות החיילים ע”י הרשאות מראש. ואכן, במלחמת העולם השנייה הנהיגה הרבנות הראשית חתימה על הרשאה לבי”ד לתת גט לעגונה אחרי זמן מסוים. טופס רישמי מסוג זה הוכן גם לחיילי צה”ל, אולם לא משתמשים בו בטענה שהדבר עלול לגרום לנפילת מורל (ר’ תחומין כז). ולא זכיתי להבין מאי שנא טופס זה מטפסים אחרים המזכירים לחייל את החשש לנפילה בקרב, כגון חתימה על טופס העברת המשכורת האחרונה לידי קרוב משפחה מסוים, או כתובת הודעה למקרה אסון ח”ו וכן הטבעת טביעת אצבעות מכל חייל בשרשרת החיול ובעבר עם ההתייצבות למילואים, כאשר הכל ידעו מה משמעותה של טביעת אצבעות זו.

לענ”ד, אין לסמוך על הנס שכל העגונות תותרנה, אלא יש להציע לחיילים המעוניינים בכך לחתום על טופס הרשאה כנ”ל.

יש להוסיף, שבשל נימוק זה של מניעת עגינות בצירוף שיקולים נוספים, נקט הגר”ש גורן צ”ל שיש הצדקה לחלל את השבת לצורך זיהוי החללים, מחשש שמא יחטפו את גופותיהם קודם הזיהוי. ובאמת מצאנו בשבות יעקב (ח”א, סי’ יד) שהשווה בין התרת עגונה לפיקוח נפש, אם כי כנראה לא התכוון להשוות לגמרי התרת עגונה לדיני נפשות ממש, שהרי לא התיר בשבת אלא איסורי שבות. אך אין ספק שהתרת עגונה חמורה יותר מקבורת חלל בקבר ישראל, ונראה שיש מקום לשקול בכובד ראש חשש לסיכון קל של החיילים העוסקים בחילוץ חללי צה”ל לצורך זה.

אך היא גופא הנותנת. אילו היו מעודדים מלכתחילה את חיילי צה"ל הנשואים לחתום על טפסי ההרשאה הנ"ל, לא היה צורך לדון בהיתרים אלו לצורך מניעת עגינות.

## אנינות ואבלות על חלקי גופות



חיילי צה"ל נהרגו בקרב, חלקים מגופותיהם נפלו בידי האויבים שהתעללו בהם ובתרו את גופותיהם (וה"ה לשאר חלקי גופות של הרוגים). האם חלה על המשפחה אנינות מרגע היוודע הידיעה על נפילתם, או מרגע שתמצאנה הגופות בשלמותן?

לגבי אנינות ישנו ספק אם אנינות היא משום העיסוק במצוות קבורה הדוחה את כל המצוות, וממילא כשאין מצוות קבורה אין אנינות. או שאנינות היא משום כבוד המת - ולכן גם אם אין מצוות קבורה, עדיין נשארה מצוות כבוד המת, וכבוד המת מפקיע את האונן מהמצוות.

בכהן, אסור לבנו להיטמא לאברי אביו אלא לגוף שלם או לראשו ורובו. אך אנינות תלויה בקבורה ולא בחיוב טומאה, ומצוות קבורה חלה על כל חלק מהגוף. המשנה למלך (סוף הל' אבל) כתב שאין מצוות קבורה אם לא נמצא ראשו ורובו. אולם במת מצווה יש חיוב קבורה אף לאברים, ואף כהן נטמא לאברי מת מצווה אם אין קוברים אחרים.

לגבי אנינות על חלקי גוף, יש להסתפק אם היא דומה יותר למצוות טומאת כהן לקרוביו, או לטומאה למת מצווה. יש שכתבו שאין חובת אנינות אלא על ראשו ורובו. כאשר החלקים שבידינו אינם ניתנים לקבורה קודם זיהוי ודאי, אין עדיין חובת אנינות ולא חובת אבלות. אולם על המשפחה לערוך את הלוויה בהקדם גם עם חלקי גופות, ולכשיימצאו החלקים האחרים, יוסיפו אותם לקבר, וא"כ יש למשפחה דין אונן. ועם הקבורה מוטלת עליהם אבלות.

מצוות קבורה אינה מצדיקה וויתור מצד ישראל לא שחרור מחבלים ולא מתן שום תמורה מדינית. כל אלו הם בבחינת פיקוח נפש, ומדינה האחראית לבטחון אזרחיה לא צריכה להיכנע לשום דרישה. אמנם הימצאות האברים בידי האויב היא חילול כבודם וכבוד ישראל, ויש בכך חילול השם גדול, אך כניעה לסחטנות גם היא יש בה חילול השם והשפלה. בהשפלה יש צד של פיקוח נפש, כי עצם העובדה שהם סבורים שהצליחו להכניע אותנו, מעלה את המורל שלהם ומדרבנת אותם להשמיד להרוג ולאבד טף ונשים, אזרח וחייל.

אין לסכן חיילים לצורך הבאת חבריהם לקבורה, או לחלל שבת עבורם.

נראה לי שהגזמנו בכבוד המתים, עד שאנו מסכנים עבורם את החיים. זו חומרא דאתי לידי קולא, ועל כך מתוודים בוידוי של רבינו ניסים ביום כיפור קטן: "את אשר הקלת החמרת, ואשר החמרת הקלתי."



## מקום פרסום של המאמרים

- המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל - מאהלי תורה, ב, פרשת חקת, מאמר קכב  
תנו עוז לא-לוהים - מאהלי תורה, ב, יום ירושלים, מאמר קעו  
ארץ הנקנית בייסורים - מאהלי תורה, א, פרשת חיי שרה, מאמר יח  
רעיון העקדה - מאהלי תורה, א, פרשת וירא, מאמר יג  
אוזר ישראל בגבורה - מאהלי תורה, ב, פרשת בלק, מאמר קכד  
גאולתן של ישראל קמעא קמעא - מאהלי תורה, ב, פרשת בלק, מאמר קכה  
נסיגה מחבלי ארץ ישראל - באהלה של תורה, ד, סימן י, עמ' 88  
הכרזה על מלחמת רשות - הסכמה לספר מלחמת הרשות  
הערכות צבאיות ומודיעיניות של מומחי ביטחון - באהלה של תורה, ד, סימן י, עמ' 90  
המוסר המלחמתי בתורה - הלכה בימינו עמ' 374; ערכים בזמן מלחמה עמ' 80  
חרבות ואיתים - על מלחמה ומוסר - תחומין, ד, עמ' 189  
טוהר המחנה וטוהר הנשק - מאהלי תורה, ב, פרשת כי תצא, מאמר קנא  
מלחמת צדק - מאהלי תורה, ב, פרשת כי תצא, מאמר קנב  
סיכון עצמי לשם הצלת אחרים במלחמה - באהלה של תורה, ד, סימן יט, עמ' 160  
פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים - באהלה של תורה, ה, סימן ז, עמ' 85  
גדולה נקמה - הלכה בימינו עמ' 384  
בין נקמה לנקמנות - מאהלי תורה, ב, מאמר רה  
החזרת גופות מחבלים - תחומין, לח, עמ' 481  
פעולת יחיד להגנה עצמית - תחומין, י, עמ' 62; באהלה של תורה, א, סימן ח, עמ' 103  
דיני נפשות והלכות ציבור - הלכה בימינו עמ' 396  
גזל מגוי במלחמה - תחומין, כג, עמ' 11

מסיק זיתי נכרים - תחומין, כג, עמ' 43

בין ציבור לאספסוף - צהר, טו, עמ' 155

מעמד הגויים שנכבשו - הסכמה לספר המלחמה בהגות ובהלכה

הסכמי השלום של האבות - מאהלי תורה, א, פרשת תולדות, מאמר כא

שיקום ערביי עזה-בסיני! - יערב שיחי, עמ' 499

פחד בזמן מלחמה - באהלה של תורה, א, סימן ז, עמ' 97

מלחמה בשבת הותרה או דחויה - הסכמה לספר המלחמה בהגות ובהלכה

גט על תנאי - באהלה של תורה, ה, סימן ז, עמ' 92

אנינות ואבלות - תחומין, כה, עמ' 415