

## שאלות על מוסר המלחמה

### הקדמה

מבצע "חומות מגן" העלה מחדש לדיון את שאלת דיני המלחמה בישראל. אין הכוונה לדינים בעת מלחמה, כמו שאלת פטור הנלחמים מהנחת תפילין או עירוב במחנה הצבאי, כי אם שאלות הנוגעות לכלל ישראל, בדרך התנהלות המלחמה עצמה. דורות רבים לא זכינו לברר סוגיות אלו, ועל כן נותרה ההדרכה התורנית חסרה. אנו נתבעים לדון בשאלות הנוגעות לדיני נפשות עם מקורות מצומצמים ביותר, וללא מסורת פסיקה. בשל כך, כל העוסקים בסוגיות אלה נזקקים למקורות שאינם משמשים בדרך כלל למשא ומתן הלכתי, כמו: פשוטו של מקרא ומדרשי האגדה.

אחד הנושאים העיקריים שעלה במלחמה זו לדיון שהוא שאלת מוסר המלחמה. תורת ישראל דחתה מכל וכל את המוסר המזויף והלא טבעי של הושטת הלחי השנייה. התורה עצמה מלאה בהוראות מלחמה, ואין הנקמה ועשיית הדין עם הרוצחים אסורה לנו. להפך, הדבר מלמד כי יש דין ויש דיין, ואין העולם הזה הפקר, כי אם עולמו של הקב"ה שחומות אמת ודין אמת נעשה בו. שאלת עצם מוסריותה של המלחמה במי שבא להרוג אותנו איננה עומדת כלל וכלל לדיון. זהו הצדק הפשוט, המוסר הא-להי, ולמעשה מצוות התורה של עזרת ישראל מיד צר.

השאלה העומדת במוקד דיון זה היא האם אנו מחויבים ליסודות נוספים מעבר לרצוננו וחובתנו לנצח במלחמה. מטרת המאמר היא להציב את השאלה ואת היסודות לדיון, ולעסוק ביסודות ובעקרונות של מוסר המלחמה בישראל. על כן, לא הארכנו בהבאת המקורות, כיוון שמדובר בהצעת ראשונית לדיון. כמו כן, לא עסקנו בנושאים הקשורים למלחמה, בין למלחמת הרשות ובין למלחמת חובה, אך אינם חלק ממוסר המלחמה כלפי האויב, כגון: "לא תשחית את עצה" או שילוח טמאים מחוץ למחנה. אנו מבקשים להתמקד בשאלת ההגבלות על ההתנהגות במלחמה כלפי האויב, אף על פי שהן עלולות לפגוע בניצחון.

מקורן של החובות הנהוגות היום הוא בהסכמות שקיבלו אומות העולם על עצמן באופן רשמי. אין צורך לחזור על הידוע לכולם, כי קבלות אלו שקיבלו האומות ממומשות באופן חלקי, ובדרך כלל כל אומה תובעת מחברתה לעמוד בהן, בעוד היא עצמה הורגת ללא הבחנה. גם מוסדות השיפוט הבינלאומיים אינם מוסדות שיפוט הגונים, כי אם נגועים בפוליטיות, ומשמשים כלי פוליטי להשגת יעדים מדיניים, ולא כלי לעשיית צדק. ברם, חזוננו לתיקון עולם במלכות שד"י מחייב אותנו לשאול את השאלה ברמה העקרונית, ולא להסיר את החובה מעלינו בשל גנותם של אומות העולם. אנו חייבים לשאול שאלות אלו כלפי פנים, ולבחון, האם התורה חותרת לכך שהבשורה שלנו לאומות העולם תהיה ההכרה בהגבלות מוסריות בשעת מלחמה, ולא כל דבר מותר; או שמא עיקר בשורתנו לעולם היא כי אם אכן אתה בא בשם האמת והצדק, אל לך לשים גבולות בעת המלחמה ברע וברשע, ואין הצבא הנלחם צריך לעצור את עצמו, מלעשות כל דבר כדי לנצח - בעיקר לא דברים העלולים לסכן את נפשו הוא.

באופן רשמי, מקובלות בעולמנו חובות רבות - חלקן נוסחו באמנת ז'נבה, חלקן באמנות בינלאומיות שונות וחלקן

בחוק הבינלאומי. בין אלה שאנו נתקלים בהם בניחול מלחמותינו כנגד אויבנו עולות החובות שלא לפגוע במי שהוא מחוץ למעגל הלחימה, ולהבחין בין לוחמים לאלה שאינם. כמו כן, חל איסור בינלאומי על הגליית אוכלוסייה אזרחית ממקומה.

מאבק צה"ל כנגד המחבלים העלה באופן מעשי בעיקר את שאלת ההיזהרות מפגיעה מאנשים שהם מחוץ למעגל הלחימה הישיר. פעמים רבות נתקל הצבא בדילמה זו - בין בשלב התכנון העוסק בהקצאת כוחות למשימות. ניתן להיכנס למחנה הפליטים בעזרת כוחות חי"ר המאפשרים עבודה איטית ומדויקת, תוך סיכון גבוה ללוחמים, ולעומת זאת ניתן לפעול בעזרת התותחנים או בעזרת חיל האוויר, שהם חיילות בעלי סיכון עצמי נמוך, כאשר הסבירות להיפגעות בני אדם המצויים מחוץ למעגל המלחמה - גבוהה. בשלב הביצוע אנו נתקלים בשאלות אלו בעת שמחבל יוצר לעצמו מחסה של נשים הרות שאינן חלק ממעגל הלחימה, או בעת שילדים מהווים מחסום חי, לעיתים בעל כורחם, וכן הלאה. הצד השווה שבשאלות כולן הוא שעל אחת מכפות המאזניים עומד בוודאות סיכון חיי חיילים, והשאלה שאנו באים לדון בה היא האם ישנה כף מאזניים אחרת המחייבת לשקול, ולעיתים אף לסכן חיי חיילים לצורך הימנעות מהרג, או שמא אין בכף השנייה דבר, ואנו חייבים להילחם את מלחמות ד' ללא כל עיכוב. מאמר זה מוקדש לזכרם של הנופלים בקרב, וביניהם אלה שנפלו כתוצאה מהכרעת הפיקוד לסכן את חייהם של חיילנו כדי שלא להרוג אנשים שאינם במעגל הלחימה. בדיני נפשות עסקינן, ועל כן מדובר בהערות של צעיר התלמידים ולא בפסיקה בענייני כלל ישראל.

#### א. מוסר הלחימה במקורות ישראל

באופן גלוי, אין אנו מוצאים בתנ"ך תביעות העומדות מעבר להגדרת הניצחון המוחלט במלחמה. במלחמת שבעת העממים, מלמד הכתוב על תביעה להשמיד ולהרוג את גויי הארץ; במלחמת מדין מדבר הכתוב על מעבר במחנה השבויים והריגת כל איש יודעת זכר; הוא מדבר על הכרתת זרעו של עמלק; דוד המלך המכה את מואב מודד שני שלישים בחבל וממית אותם; הנביא מבקר את אחאב מלך ישראל על כך ששחרר את מלך ארם המנוצח ועוד ועוד. הצד השווה שבכל אלה הוא דרישה לניצחון במלחמה ללא עכבות. מאידך גיסא, אנו מוצאים טענות קשות כנגד מעשי אכזריות שעשו אומות העולם. "על דושם בחרוצות הברזל את הגלעד". אין זה ברור מפשוטו של מקרא אם מדובר בנבואת הכרתה על ארם בשל אכזריות יתר, או שמא הטענות נגדם נוגעות לעצם המלחמה בישראל, ומושג זה, של אכזריות יתר, אינו קיים כלל.

מעבר למקרה זה, כמעט ולא ניתן לראות במקרא תביעה כלשהי כלפי חיילים שגדשו את הסאה. להפך, נראה כי בשעה שמופעלת מידת הרחמים כלפי האויב אנו נתקלים בביקורת עזה של הנביא. אין הכוונה למלחמת עמלק בלבד, כי אם גם לנבואה הקשה כלפי אחאב, ששחרר את מלך ארם. אולם גם שם אין זה ברור האם ניתן ללמוד הלכה לדורות, או שמא הדבר נובע ניצחון מיוחד שהושג בעזרתו הישירה של הנביא.

גם במדרשי חז"ל אין אנו מוצאים את היסודות של הימנעות מפגיעה מיותרת במצוי מחוץ למעגל הלחימה. חז"ל עסקו במדרשים השונים הרבה מאוד במלחמה, אך כמעט ולא מצאנו בדבריהם התייחסות למעשה חסד או רחמים שיש לנהוג בהם כלפי אויבים. אמנם, קשה להסיק מכך מסקנות מרחיקות לכת, שכן לצערנו, בשעה שנכתבה התורה שבעל-פה לא עמדה שאלה כזו על הפרק, הן בשל אובדן העצמאות ההלכתית והן בשל אכזריות הצבא הרומי והתמודדותנו עמו דווקא.

מהו מקורה של התייחסות זו? מדוע אין בתורה הגבלה על הלחימה? כיצד ייתכן כי התורה אינה שוקלת את שאלת ההריגה של הנמצא מחוץ למעגל המלחמה?

נראה כי ניתן להציג כמה טענות לביאור דרכה של תורה:

**1. קולקטיב:** תנישת המלחמה של המקרא היא שהיא נערכת בין קולקטיב לקולקטיב, לאמור: אין אנו בוחנים באופן פרטני כל אחד מבני העם עמו נלחמים, כי אם מתייחסים לסוגיה באופן כללי. שני העמים נלחמים זה בזה, ובעת מלחמה מיטשטשת הפרטיות. לפרטיות יש מקום עיקרי כאשר מדובר על ניהול מאבק על משפט וצדק פרטיים; אך הגדרתה המהותית של מלחמה היא מלחמה בין עמים, וזה המבחין בינה לבין פעולות טרור או פשיעה. על כן, בעת מלחמה אין להתחשב בשאלת הנפגעים הפרטיים מצדו של האויב. אפילו הרד"ק, שהעלה את האפשרות כי דוד המלך לא בנה את בית ד' בשל העובדה כי הרג גויים שלא היה ראוי להורגם - מציין:

גם בדמי הגויים אשר שפך אותם שלא היו בני מלחמתו אפשר שהיו בהם אנשים טובים וחסידים. אף על פי כן לא נענש עליהם כי כוונתו לכלות הרשעים שלא יפרצו בישראל ולהציל עצמו כשהיה בארץ פלשתים לא יחיה איש ואשה, אבל כיון שנזדמן לו שפיכות דמים לרוב מנעו מלבנות בית המקדש, שהוא לשלום ולכפרת עוון ולעטרת תפלה, כמו שמנעו להניף ברזל במזבח ובבית המקדש לפי שהברזל עושים ממנו כלי הריגה לא יעשו ממנו כלי שלום ברוב.

**2. מקור הרשע:** נשים וילדים, וכן כל מי שאינו שותף בפועל במלחמה אינו נמצא מחוץ למעגל הלחימה לגמרי. הילדים הם אויבי הדור הבא. הנשים הן המגדלות את הילדים, תומכות בבעלם ומפרנסות אותם. לא ניתן עוד להפריד בין מעגל לוחם ומעגל שאינו לוחם. האישה השרה שירי הלל לבעלה היוצא לקרב, מחזקת את רוחו ומעודדת אותו להילחם למען עמו - היא אויב. הילד המתחנך לראות בהוריו מודל לחיקוי, ומכוחם של אלה הוא חולם להצטרף לכוחות הנלחמים - הוא אויב.

**3. מקור הצדק:** המלחמה נעשית בין הלוחמים בצדק על ארצם ונחלתם לבין אלה הבאים לגרשנו מירושנו. אין אנו נלחמים רק בצבא העומד מולנו, כי אם בכל השאיפות הכלליות של הציבור. ניצחון האויב יושג, ח"ו, אם הוא יזכה להורישנו מנחלתנו ולתפוש את מקומנו. בשל כך, אנו נלחמים גם נגד מי שמממש את הניצחון, ואלה כל המשפחות המתנחלות בארץ הקודש שאינה שלהם.

**4. פיקוח נפש:** פיקוח נפש דוחה את המצוות כולן. על הפיקוד הצבאי ועל הלוחם מוטלת משימה כפולה - לא רק להשיג את המטרה ולנצח במלחמה, כי אם גם לשוב בשלום לביתם. שיבה זו בשלום היא גם מטרת המלחמה, והיא גם חלק מהניצחון (שהרי ניתן לנצח צבאית וליפול מוראלית - ראה מלחמת יום הכיפורים). אסור לנו לסכן חיי חיילים, כיוון שאם הם ייהרגו מדובר בדבר חמור מאוד - לא זו בלבד שהפקרנו את חיילנו לעקרונות חוץ מלחמתיים - עוד הבאנו על עצמנו קללה בנפילתם, והדבר מטשטש את הניצחון בקרב.

## ב. שיקולים לקביעת גבולות מוסריים

לאור כל זאת, מדוע אפוא לסבור כי ייתכן ועל הכף השנייה מוטלות חובות מוסריות או התנהגותיות כלפי האויב, אשר מגבילות את עוצמת המלחמה נגדו, ואוסרות עלינו להרוג את המצויים מחוץ למעגל המלחמה? מה עשוי להיות מקור להגבלות בהפעלת הכוח המלחמתי? בהמשך הדברים נבחן את היסודות ההלכתיים השונים העשויים להימצא בכף השנייה.

### 1. מעמדו של המוסר הטבעי

שתי הנחות עומדות בבסיס בירור נקודה זו, של מעמד המוסר הטבעי. הראשונה בהן קובעת כי המוסר הטבעי מתנגד להריגת אלה שאינם במעגל הלחימה. אף שהנחה זו נראית פשוטה,

אין היא כזו כלל ועיקר, מכמה סיבות: האחת - שכן אנו מתקשים לקבוע מהו בדיק המוסר הטבעי. אין זה ברור כי המוסר הבסיסי אינו מכיר במאבק שבין הקולקטיבים, ובשל כך נמנע מהבחנה בין מעגלים שונים של לחימה. ייתכן כי מה שאנו קוראים מוסר טבעי אינו אלא המוסר הנוצרי, והוא מעוות וזר למוסר הטבעי. מוסר זה הוא מוסר החלשים, אשר קובע את נתינת הלחי השנייה, ואינו מוסרם של הצדק והמשפט. גם אם נבקש לקבוע את המוסר הטבעי כמוסר המקובל היום על ידי בני אדם נתקשה לעשות זאת, לאור הצביעות הגדולה המאפיינת את העמדות השונות המקובלות היום בעולם. ברם, הקביעה כי כלל אין מוסר טבעי במובנו הידוע היום לוקה הן בקריאת המציאות העולמית, הן בהבנת נפש האדם והן בקטרוג גדול על הוויית המין האנושי.

הנחה שנייה היא הכרת התורה במוסר הטבעי. ההכרה במוסר הטבעי מקורה בסוגיות רבות, שניתן להציגן בשלושה ראשי פרקים.

1. ראשון בהם הוא פשוטו של מקרא - אנו מוצאים כי התורה עצמה נוקטת פעמים רבות בשפת המוסר הטבעי. לעיתים מדובר בעמידת האדם מול הקב"ה, כגון: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט" שהוא משפט שמקורו במוסר הטבעי ולא בציווי הא-להי, שכן הוא עומד לכאורה כנגדו; "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף", או דברי הקב"ה עצמו המבליט את הנוראות שבשריפת ילדים חיים בנימוקים הלקוחים מעולמו הטבעי של האדם, "כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפון באש...". גם דברי הרמב"ן על המוסר הטבעי בשעת מלחמה - מפורשים. הרמב"ן ראה בציוויים שנאמרו במרה ("שם שם לו חוק ומשפט ושם ניסחו" - שמות טו, כה) ציווי הכולל בתוכו גם את כללי ההתנהגות בשעת מלחמה:

ועל דרך הפשט, כאשר החלו לבוא במדבר הגדול והנורא וצימאון אשר אין מים, שם להם במחיתם וצרכיהם מנהגים אשר ינהגו בהם עד בואם אל ארץ נושבת, כי המנהג ייקרא 'חוק'... וייקרא 'משפט' בהיותו משוער כהוגן... או שייסרם בחוקי המדבר, לסבול הרעב והצמא, לקרוא בהם אל ה', לא דרך תלונה. ומשפטים, שיחיו בהם, לאהוב איש את רעהו, ולהתנהג בעצת הזקנים, והצנע לכת באוהליהם בענין הנשים והילדים, ושינהגו שלום עם הבאים במחנה למכור להם דבר, ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים אשר יעשו כל תועבה ולא יתבוששו, וכענין שציווה בתורה (דברים כג, י) "כי תצא מתנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע". וכן ביהושע נאמר "ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא ושם לו חוק ומשפט בשכם" (יהושע כד, כה) - אינם חוקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות, כגון תנאים שהתנה יהושע שהזכירו חכמים (ב"ק פ, ב), וכיוצא בהם.

2. שני בהם הוא השימוש הנרחב בשיקולים מוסריים המצויים בדברי אגדה רבים ובפרשנות הראשונים למצוות השונות. נזכיר בהקשר זה את דברי הרמב"ם בהלכות שבת, בענין פיקוח נפש:

הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם.

גם בפרשנות התורה אנו מוצאים עקרונות אלה כמובנים מאליהם, ופרשנים רבים מעלים את שאלת המוסר גם כלפי גוי. הגוי הראשון שהעלה אתה סוגיה היה אבימלך, שהקשה "הגוי גם צדיק תהרוג", וריבונו של עולם הודה לו בטענתו ואמר "ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת". ברם, שאלת רמאות הגוי עולה גם עולה במקומות רבים בפרשנות התורה.

3. שלישי בהם הוא כניסת כללים אלו לתוך שיקול הדעת ההלכתי. לעיתים מזומנות אנו מוצאים את הכלל "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום", ככלל הלכתי, וכן כללים הדומים לכך.

אנו, האמונים על משנתו של הראי"ה קוק, איננו יכולים למנות את ההיקף העצום של דבריו בשבח המוסר הטבעי. הנודעים והידועים ביותר הם הדברים שכתב בפתיחה למוסר הקודש:

דבר מוכרח הוא שיסגל האדם לעצמו את המוסר הטבעי הפשוט, בכל רחבו ועמקו, ואת יראת ד', ותמצית הטהור של האמונה הפשוטה, וכל מידותיה ברוחב ובעומק, ועל גבי שתי הסגולות הללו יבנה

את כל מעלות רוחו העליונות.

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה. אבל אם תצוייר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.

גם בהלכה אנו מוצאים מקום נכבד למוסר הטבעי: ניתן לציין לדוגמה את אחד המאמרים האחרונים בנושא שכתב הרב יעקב אריאל הי"ו, ופורסם בכתב העת של ישיבת רמת גן, פרי עץ הגן, גיליון ב.

## 2. איסור הריגת אדם

עם צאתו של נח מן התיבה נאמר לו כי "שופך דם האדם באדם שמו יישפך". באמירה זו נקבע איסור שפיכות דמים כחלק ממצוות בני נח, וכדבר יסודי עליו נברא העולם. גם בעשרת הדיברות נאמר באופן קטגורי הצו "לא תרצח". למעשה, צו זה אינו מחלק בין איש ואישה, יהודי וגוי מבוגר או קטן - הוא צו מוחלט.

אמנם, במערכת הענישה של התורה ישנה, כנראה, הבחנה בין הענשה על הריגת יהודי לבין הענשה על הריגת גוי. ברם, לא מערכת הענישה היא המדד לקביעת חומרת הדבר. הראיה לכך היא בירור מקיף שעורך ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק בסוגיה זו (בפירושו לפרשת בשלח, על הפסוק "והמים להם חמה מימינם ומשמאלם"), והוא מציין את העובדה כי דווקא דברים שנקבעו בראש סולם העבירות החמורות, כגון: לשון הרע, מחלוקת וכדו' - אינם ניזונים בבית דין של מטה מסיבות שונות, ואילו דברים אחרים ניזונים בחומרה בבית הדין. לפיכך, הסיק ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק כי אין להקיש מדיני בשר ודם לעניינים הנוגעים כלפי שמיא, ויש לבחון את הדברים גם בעוצמת הציווי ולא רק בעוצמת הענישה. המסקנות שיש שהסיקו כי איסור רציחה כלל לא חל כלפי גוי אינן עומדות בראש ובראשונה במבחן פשוטו של מקרא, אך גם בתורה שבעל פה הן לא מבוססות.

יש לציין כי ללא קשר ישיר (אם כי ייתכן שקשר עקיף קיים), לדעתו של ר' מאיר שמחה הריגת גוי חמורה מהריגת יהודי שכן יש בה גם מצוות חילול השם. כך הוא באר את דברי התורה בביאורו לפרשת משפטים.

כאמור, מובן הדבר כי איסור הריגת אדם מורה שיש להימנע מהריגת גוי. קשה לומר שיחולו על איסור זה כל הדינים, עד כדי מסירות נפש על קידוש השם כדי לא להרוג גוי. כידוע, אם אומרים ליהודי ליהרג או שיהרגוהו עליו להיהרג, ומתוך ההסברים שנאמרו לכך בסוגיות הגמרא עולה, לפחות בהבנה הפשוטה, כי אם הנהרג הוא גוי דין זה אינו קיים. ברם, עצם ההיזהרות וההישמרות מפני הריגת אדם לחינם היא מצוות התורה. ייתכן אף שאם אדם רואה יהודי רץ אחרי גוי להורגו הוא חייב להציל את הגוי בנפשו של היהודי, ודין 'רודף' חל גם על רודף גוי, אלא שאין כאן מקום להאריך בבירור זה.

האיסור להרוג אדם מחייב אפוא זהירות במלחמה שלא להרוג יותר מידי. כאמור לעיל בדברי הרד"ק, ההורג תוך סערת הקרב במלחמה אינו נידון על כך. אולם אין בפטור זה כדי לחפות על העובדה כי מדובר בדבר שיש להימנע ממנו. יש להזכיר בהקשר זה כי במדרש (דברים רבה, ד"א אז יבדיל) מופיע שמשא רבנו ראה עצמו כרוצח בשגגה על הריגת המצרי (!):

וכיון שהרגו ברח לעיר מקלט, שנאמר: "ויברח משה מפני פרעה, וישב על הבאר". מהו "וישב על הבאר"? שאמר שירה, שנאמר: "אז ישיר משה". ולמה אמר שירה? שהוא היה יודע צערו של רוצח. משל הדיוט

אומר דאכל מן קדרא ידע מה היא טעמא דתבשילא. וכיון שאמר ליה הקב"ה רבא, התחיל משה  
אומר שירה, שנאמר: "אז ישיר משה".

### 3. איסור הקפה מארבעה צדדים

בהוספה לספר המצוות עשה ה מוסיף הרמב"ן מצוות עשה האוסרת להקיף את האויב מארבעה צדדים:  
מצוה חמישית - שנצטוינו כשנצור על עיר להניח אחת מן הרוחות בלי מצור, שאם ירצו לברוח יהיה  
להם דרך לנוס משם; כי בזה נלמוד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבינו בעת המלחמה, ובו עוד תיקון  
שנפתח להם פתח שיברחו ולא יתחזקו לקראתנו, שנאמר (מטות לא) "ויצבאו על מדין כאשר ציוה ד'  
את משה", ודרשו בספרי: "הקיפה משלש רוחותיה. ר' נתן אומר: תן להם רוח רביעית שיברחו". ואין זו  
מצוות שעה במדין, אבל היא מצוה לדורות בכל מלחמת הרשות. וכן כתב הרב בחיבורו הגדול בהלכות  
מלכים ומלחמותיהם (פ"ו ה"ז):

ניתוח דברי רמב"ן מלמד על הנקודות הבאות:

- א. ישנה מצוה האוסרת להקיף את האויב מארבעה צדדים.
- ב. מצוה זו, לדעת הרמב"ן, נוהגת במלחמת הרשות בלבד. דברים אלו של הרמב"ן קשים מאוד, משתי סיבות: ראשונה  
בהן היא העובדה שמלחמת מדיין, המהווה מקור לדין זה בספרי, הייתה מלחמת מצוה.<sup>1</sup>
- סיבה שניה נוגעת לשורשי המצווה, וראה על כך בסעיף הבא.
- ג. הרמב"ן מלמד כי שורשי מצווה זו נעוצים בשני מקומות. ראשון בהם הוא הנימוק המוסרי של החסד: "כי בזה נלמוד  
להתנהג בחמלה אפילו עם אויבינו בעת המלחמה". נימוק זה אכן אינו קיים במלחמת מצוה, של עמלק או שבעת  
העממין, בה נצטוינו להרוג כל נשמה, וכן כתב המנחת חינוך שם:  
לטעם הראשון שכתב הרמב"ן להתנהג בחמלה אף עם אויבינו וכו', ובמלחמת מצוה כתיב לא תחיה כל  
נשמה, אם כן אסור למחול, אם כן אינו נוהג דין זה אלא במלחמת הרשות.
- נימוק שני הוא הטקטיקה במלחמה, כיוון שלחץ על האויב מארבעה צדדים מחייב אותו להילחם עד הסוף ולא לברוח.  
כאמור לעיל, אין זה ברור מדוע נימוק זה לא קיים במלחמת מצוה, וכן העיר המנחת חינוך שם.
- ד. אין אנו יודעים מהי דעת הרמב"ן ביחס למלחמת חובה, כמו עזרת ישראל מיד צר. נראה כי שני הנימוקים תקפים,  
והאיסור קיים. אם אכן כך הם פני הדברים, לפנינו מצוה ששורשה ביחס של רחמים לאויב!

הרמב"ם פסק דין זה (אם כי לא מנאו במניין המצוות) ולא הגביל את הדין למלחמת רשות דווקא:  
כשצריך על עיר לתפשה, אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה אלא משלש רוחותיה, ומניחין מקום לברוח  
ולכל מי שירצה להמלט על נפשו, שנאמר ויצבאו על מדין כאשר ציוה ה' את משה מפי השמועה למדו  
שבכך ציוהו (מלכים ו, ו).

לדעת המשך חכמה (במדבר לא, ז), הרמב"ם סבר כי דין זה קשור לטקטיקה, ועל כן אין לו משמעות לדיונו זה:  
אבל הרמב"ם סובר דהוא אופן מאופני המלחמה, היינו למוד בחוקות המלחמה, שאם יקיפו אותם מכל

1. שאלה זו היא שאלת המנחת חינוך בסוף ספרו על המגילת אסתר: "מדבריו (של בעל המגילת אסתר) נראה דדין זה  
רק במלחמה הרשות, ולא ידעינן מנא ליה, כיוון דילפינן ממדין לדורות, ומלחמת מדיין הייתה מלחמת מצוה, אם כן  
גם במלחמת מצוה הדין כן?".

צד, ומהתייאשם בחייהם כי יפלו ביד צר, יעמדו על נפשם בכל שארית כוחם ויוכלו לעשות חיל כאשר ידוע בקורות העיתים, שכמה פעמים בא מגודל הייאוש הניצוח הגדול. לא כן אם יהיה להם אופן להציל את נפשם, אז לא ישליכו את נפשם מרחוק ויברחו. על כן, אין זה שייך למצוה.

#### 4. חילול השם

קידוש שמו של הקב"ה בגויים הוא אחד היסודות הגדולים של התורה. הסוגיה התנכ"ית הידועה ביותר בעניין זה היא מסירת שבעה מבני בניו של דוד לגבעונים:

והא כתיב: "לא יומתו אבות על בנים" וגו'! אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מוטב שתיקרא אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא.

"ויתקרא רצפה בת איה את השק ותטהו לה אל הצור מתחילת קציר עד ניתך מים עליהם מן השמים ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם וחיית השדה לילה". והא כתיב: "לא תלין נבלתו על העץ!" אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יחזקאל: מוטב שתיקרא אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא. שהיו עוברים ושבים אומרים: מה טיבן של אלו! הללו בני מלכים הם, ומה עשו! פשטו ידיהם בגרים גרורים. אמרו: אין לך אומה שראויה להידיבק בה כזו, ומה בני מלכים כך, בני הדיטות על אחת כמה וכמה! ומה גרים גרורים כך, ישראל על אחת כמה וכמה! מיד נתוספו על ישראל מאה וחמישים אלף....

(יבמות עט, א)

גמרא זו מלמדת כי למניעת חילול השם בעיני הגויים ניתנו שבעה מבני שאול לגבעונים, כנגד כל הכללים הרשומים בתורה. מדובר דיני נפשות של ממש, ואף על פי כן הם נמסרו. לאור גמרא זו אין זה פשוט כלל ועיקר כי למען מניעת חילול ד' אין אנו מסכנים את נפשותינו. השאלה היא עד כמה ניתן להרחיב את משמעות מקור זה - אפשרות אחת היא כי הוא מצומצם ביותר והוא נובע מכוח העובדה שישנו אות אלוקי בדמות הרעב; מדובר בחילול השם במובן המקורי של המילה - חילול השבועה בד' וכדו', ואז אין מקור זה יכול לשמשנו בדיונו. ברם, ניתן ללמוד ממנו דווקא את הרחוב המלא של הזהירות מחילול השם, אפילו במחיר סכנת נפשות, וחילול שמו של ד' נובע מהתנהגות בניו.

#### 5. סוגיית מציל עצמו בממון חבירו

נחלקו ראשונים האם מדובר באיסור הצלה או בחובת תשלומין. לדעת הרמב"ם והשו"ע מדובר בחובת תשלומין. ברם, מרש"י (לדוגמה: בבא קמא ס ע"ב ד"ה ויצילה) משמע כי מדובר באיסור הצלת עצמו בממון חבירו, אם כי אין זו עמדת הראשונים, וממו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שמעתי כי גם אין זה ברור שזו שיטת רש"י עצמו. פסק זה הוא כמובן קשה, שכן אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ברם, נראה כי יסוד הדברים מבואר בשיטת הידועה של ר' שמעון שקופ, כי בעלותו של אדם על ממונו אינה נובעת מאיסורי גזילה, כי אם עומדת כבעלות ראשונית שאין לפגוע בה, גם לא להצלת נפשות. נראה כי הדברים נכונים מקל וחומר לגבי בעלותו של אדם על חייו, והאיסור לפגוע בהם. קשה לקבל את הסברא שיהיה הבדל ביסוד זה בין יהודי לגוי.

דין זה עשוי להתרחב ואף לאסור הריגת אדם שהוא ממש חף מפשע כדי להינצל, לדוגמה: בן ערובה שנחטף ומחבל מסתתר מאחוריו ומאים להרוג אדם שלישי - אין זה ברור כלל כי מותר לאדם השלישי להרוג את בן הערובה, ללא קשר לשאלת ייהרג ואל יעבור.

**סיכום**

קשה מאוד להכריע בשאלה זו, של מוסר הלחימה, והיא מחכה ומצפה להכרעתם של תלמידי החכמים שבארץ ישראל היושבים על מדין ופוסקים בענייני הכלל. נראה שאין ויכוח על העובדה כי חיי חיילנו קודמים לחיי כל אחד העומד מנגד, בין אם הוא במעגל הלחימה ובין אם לא. ברם, השאלה האמיתית היא לאיזה ספק יש להיכנס כדי שלא לפגוע בעומדים מחוץ למעגל הלחימה, והמקורות שהובאו לעיל מלמדים שאין שאלה זו פשוטה כלל ועיקר. כל שלמדנו הוא ששאלה זו קיימת ומחייבת שיקול דעת, והגישה העקרונית, כאילו אין שום מחויבות להימנע מהרג שאין בו הכרת, אינה עומדת במבחן היגלות רצונו של ריבונו של עולם. אם אכן יש לשקול את שני הצדדים, הרי דברים רבים שנכתבו על ידי אנשי תורה בקרב ג'נין מחייבים בחינה מחודשת. בציבור היתה תחושה כאילו העמדה הרבנית פסקה להלכה פה אחד כי אין לסכן נפשות כלל וכלל, אפילו לא סריטה, כדי שלא לפגוע במי שעומד מחוץ למעגל המלחמה. בדברים אלה הראינו כי השאלה אינה כה חתוכה בעניין, ואנו מבקשים להגדיר את הסוגיה אחרת: יש רמת סיכון מסיימת שיש לקחת כדי שלא לעבור על היסודות המצויים בכף השניה של הדין.

יש צורך בבירור יסודי של סוגיה זו בשל הבשורה הנתבעת מאנשי תורה ומוסר בהתמודדותם עם הסוגיה עצמה ועם הופעתה בעיקר בקרב ג'נין. בדין זה לא נגענו בשיקולים שאינם ממין הדין העקרוני, כמו האפשרות בפגיעה בהשגת יעדי המלחמה ללא שמירה קפדנית על אי הריגת מי שאינו במעגל הלחימה. ברם, מעבר לכך, שאלות מוסר המלחמה צריכות להיות מהראשונות שאנו מבררים בשעה שאנו מבקשים למלא את ייעודה של מדינת ישראל, למען דעת כי המוסר האלוקי העליון הוא המכוון את חיינו בארץ קדשנו. אין אנו אלא נושאי שמו של ריבונו של עולם המממשים בפועל את תורת בארץ הקודש, ואנו מבקשים לברר את יסודות דבריו והנחיתו לצבא ישראל.

