

עקרונות הלכתיים בשבת ציבורית

מבוא¹

עם קום המדינה, התעוררו שאלות הלכתיות רבות בנוגע לשמירת השבת במדינה יהודית ריבונית. שאלות אלו עסקו בשמירת השבת בשירותים ומוסדות הדורשים תפקוד שוטף ורציף, כגון צבא ומשטרה, וכן מפעלי חשמל ומים, בתי חולים ועוד. הפוסקים בתקופה זו התמודדו עם שאלות אלו והציעו פתרונות שונים. במקביל לדיון ההלכתי הנקודתי, פרופסור ישעיהו לייבוביץ' התייחס למכלול הבעיות כשאלה עקרונית, בדגש על מערכות אזרחיות שאינן קשורות לפיקוח נפש. לייבוביץ' טען כי קיימת בעיה חינוכית ועקרונית שהמענה יתבסס על "היתרים", שיוצרים תחושה שתפעול המדינה הוא 'בדיעבד', ודרש פתרון מערכתי 'לכתחילה'. לשם כך, לייבוביץ' אף הציע את עבודת הקורבנות כמודל עקרוני להיתר פעילות ציבורית בשבת.²

טענה זו עוררה פולמוס רחב. רבנים כמו הרב משה צבי נריה, הרב שאול ישראל, הרב שלמה גורן ועוד טענו שההלכה הקיימת מכילה בתוכה כלים הלכתיים גם לשאלה העקרונית, וניתן לקיים שבת במדינה יהודית על פי ההלכה המקובלת.³ דיון זה דעך בעשרות השנים האחרונות, בין אם מחוסר עניין, בין מתחושה שאין מי שיישם את הפסיקות הללו בשטח, ובין ממיעוט השאלות לאור מיעוט הדתיים במקומות בעייתיים מעין אלו.⁴ השאלה הגדולה פינתה את מקומה לדיונים מקומיים והיתרים ספציפיים

1 ברצוננו להודות לתכנית "תורת המדינה" שבישיבת ברכת משה, בנשיאות הרב יצחק שילת ובהובלת הרב עוז בלומן והרב אפי ולץ, על ליווי והנחיית המאמר, וכן על עצם האפשרות להתעסק בנושאים מעניינים ומאתגרים אלו באופן יומיומי.

2 כמו כן, נציין כי גרסה מצומצמת של חלק ב' התפרסם בגליון תחומין מ"ב. פורסם לאחר כמה שנים בספרו: ישעיהו לייבוביץ', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל עמודים 108-120.

3 ראו למשל בספרו של הרב משה צבי נריה, "קונטרס הויכוח", מתוך: הרב משה נריה, צניף מלוכה עמודים 299-323. וראו סקירה על כך אצל דוד ארונובסקי וגדעון ספיר, "עמדת פוסקי ההלכה בעניין פעולתם של כוחות הביטחון והשירותים החיוניים בשבת", דיני ישראל כרך לא, עמודים 197-247 (להלן: ארונובסקי וספיר).

4 "פעולתם של כוחות הביטחון והשירותים החיוניים בשבת", 246-247.

(בעיקר מצד פיקוח נפש). המובילה בעיסוק זה כיום היא מכון צומת, שדוגלת במוצהר בפתרונות מקומיים דוגמת פתרונות הלכ-טכניים המבוססים על "הפחתת איסורים"⁵. במאמר זה ננסה לשוב לדיון העקרוני, ונציע מתוך העיון במקורות שני כלים הלכתיים המאפשרים מענה לשאלות ציבוריות באופן מערכת. **בחלק הראשון**, נתבסס על הטענה ההלכתית שגדרי פיקוח נפש ציבורי שונים מגדרי פיקוח נפש של היחיד. על גבי טענה זו, נצביע על האפשרות ששאלות ציבוריות מקבלות את תוקפן ההלכתי מכוח "פיקוח נפש", אך הן טומנות בחובן מנעד שיקולים רחב יותר שאינם מסתכמים רק בהצלת נפשות (חרם כלכלי, קשרים דיפלומטיים, מצוקה אזרחית ועוד).

בחלק השני ננסה להוכיח עיקרון נוסף, ולהראות שהמערכת ההלכתית פועלת באופן שונה בסיטואציה ציבורית (כגון מערכת המשפט, דיני מלחמה וקידוש החודש) לעומת סיטואציה של אדם יחיד. שוני זה מתבטא כאשר נציגי המערכת הציבורית מבצעים מתוקף תפקידם פעולות שייחשבו כאיסורי דאורייתא עבור היחיד. לשם כך, נבחן מספר סוגיות בעלות אופי ציבורי ונראה את השיקולים ההלכתיים השונים הפועלים בהן.

עקרונות אלו מעוררים מתח בינם לבין הרצון לשמור על השבת כיום שבתון בכלל המערכות הציבוריות. משום כך, **בחלק השלישי** נראה כיצד ניתן ליישם עקרונות אלו, ונציע "מסלול בחינה" עקרוני שיאפשר לבחון כל מקרה לגופו. לאחר הצעת מכלול הדברים, **בנספח** ניישם את צורת החשיבה שהצענו בנוגע למספר דיונים מעשיים. כך, למשל נבחן האם מותר לחסן מפני קורונה בשבת; האם מותר לאבטח את משרד החינוך, בו אין חשש פיקוח נפש; האם מותר לבצע את עבודות הרכבת בשבת; ועוד.

הנחת המוצא של המאמר היא שאזרחי המדינה שומרי הלכה, ואיננו דנים כעת בשיקולים ההלכתיים הנובעים מממשק עם כאלו שאינם שומרי הלכה. זאת, מתוך רצון לזקק את השאלה איך ניתן לקיים מדינה מודרנית, ריבונית והלכתית. אנו מאמינים כי תורתנו היא תורת חיים שרלוונטית גם לדורנו ומצבנו, ועלינו מוטלת מלאכת הביורר העקרוני של יישום התורה בחינוך. בירור עקרוני זה יאפשר לנו לבחון בשלב הבא את יישומו במציאות ימינו, בה לדאבוננו חלק גדול מהציבור אינו חי על פי חוקי התורה.

5 ראו למשל במאמרו של הרב ישראל רוזן, "שמירת השבת בשירותים הציבוריים והממלכתיים" (פורסם גם בתוך "לטועמיה חיים" (תשע"א), עמ' 337-350). מופיע באתר צומת, בקישור:

ההצעה שלפניכם היא לעיון, בתקווה גדולה שתוביל להלכה למעשה. איננו פוסקי הלכה, אך אנו מאמינים שבירור מעמיק בסוגיות אלו עשוי להביא ליישום הלכתי מעשי. עוד נוסף, שאנו מציעים דרך אפשרית, שכמובן אינה הכרחית. כמעט כל שלב במאמר נתון במחלוקת, ולא באנו אלא להצביע על נתיב פרשנות אפשרי.

בהצעה זו אנו מנסים להמשיך את דרכם של הרב ישראלי והרב גורן, שמתוך התבוננותם באתגרים ההלכתיים הניצבים למול הקמת המדינה, השכילו ברוחב דעתם לפתח מענה עקרוני ותשתיתי לשאלות היסוד במדינה. במובן זה, אנו מאזינים לקריאתו הצלולה והברורה של הרב ישראלי:

ואל יאמר האומר, למי אנו עמלים? היהיה שומע לנו? האם יחשב מישהו במסקנות חקירותינו ובירורינו? במידה שהדברים יהיו ראויים להישמע, הם ישמעו, ובמידה שהעמל יהיה מכוון למטרה הנכונה, יהיה לו שכר... נצרכת עבודת בירור לשם החדרת ההכרה שחוקי התורה לא פג ליחס, שמשפטי ה' אמת עומדים לעד. היהדות מחכה לבירור זה. ועל תלמידי החכמים שבדור להיענות לדרישה זו. ויפה שעה אחת קודם.

(הקדמה ל"בצומת התורה והמדינה" יג)

חלק א - פיקוח נפש ציבורי ו"תקינות החיים"

פתיחה

טרם הכניסה לרובד ההלכתי, חשוב להצביע על שלושה "עקרונות על" בדיון על פיקוח נפש ציבורי ומדיני, שהמתח ביניהם התווה את הפסיקות השונות בנושא. הראשון הוא הצלת נפשות, שדוחה כמעט את כל המצוות שבתורה, ובכללם גם את איסור שבת החמור - "וחי בהם, ולא שימות בהם" (יומא פה, ב). השני הוא החשש מזילות ערכן של המצוות בעיני הציבור, ובפרט צביון השבת, במידה וההיתרים יורחבו לבלי היכר.⁶ אף ניתן לראות שבדיונים בין הפוסקים, זוהי ההתנגדות המרכזית להיתרים בתחומים אלו.⁷ והשלישי הוא החשיבות העקרונית של היכולת לנהל מדינה על פי ההלכה. היטיב לנסח זאת הרב וינברג ("השרידי אש") בדיון על ניתוח גופות:

צריך לזכור, ולא להסיח את הדעת אף רגע אחד, מהעובדא כי אי אפשר למדינה להתקיים בלא בתי ספר לרפואה, שמלמדים, מגדלים ומחנכים צעירי המדינה לרופאים משמשים ברפואת חולים.

(הרב יחיאל יעקב וינברג, "נתוחי מתים במדינת ישראל", תחומין יב עמוד 384)

האיזון בין שלושת העקרונות הוא עדין ובלתי ניתן להגדרה, והמתחים בין רבדים אלו היוו חלק משמעותי בפסיקה בנושאים אלו.

לשם הבהרת הניסוחים, נחלק בין שני סוגי ספקות פיקוח נפש: "ספק פיקוח נפש" הוא חשש נפשות שיש כעת, כשלא ברור האם הוא נחשב כספק שעליו מחללים את השבת, או שזוהו חשש רחוק מדי.⁸ "פיקוח נפש רחוק" הוא במקרה בו כתוצאה מהתנהלות כעת, ייתכן ונציל חיים בעתיד.⁹

6 החזון איש אף ראה בשאלה הציבורית סיבה להחמיר, משום ש"כשגבולות פיקוח נפש מתרחבים ונוגעים למצב של עקירת הלכה לגמרי, הדבר נוגע ומגיע לחילול השם, ואז אנו אומרים שחילול השם דוחה פיקוח נפש" (פאר הדור, קפה).

7 למשל, הציץ אליעזר תקף את הרב אויערבך וטען ש"אם נלך לפי ההגדרה של כבוד תורתו, לא נדע עד היכן שההיתר בזה עלול להתרחב ולהתפשט" (שו"ת ציץ אליעזר, ט, יז, ב). וראו עוד למשל את הביקורות של הרב אויערבך (מנחת שלמה א, ח) והציץ אליעזר (ח, טו, ז) נגד הרב פיינשטיין.

8 למשל, אדם שחולה כעת, ולא ברור אם מצבו מסוכן, נמצא ב"ספק פיקוח נפש".

9 הדוגמא הבולטת לכך היא ניתוח גופות לצורך מחקרי. כעת אין אף סכנה, אך ניתוח הגופה יכול להועיל להציל חולים בעתיד ולכן זהו "פיקוח נפש רחוק". וראו לעיל.

פיקוח נפש - בין היחיד לציבור

בשלב הראשון, המבוסס כיום במידה ניכרת, יש להכיר בהבדל בין פיקוח נפש של היחיד לבין פיקוח נפש ציבורי. לשם כך, נזכיר בקצרה שההגדרה הידועה ביותר לספק פיקוח נפש שבגיננו מחללים את השבת היא הגדרת 'לפנינו' של הנודע ביהודה (להלן נוב"י). הנוב"י דן בשאלה האם מותר לנתח מתים (איסור ניוול המת) בשביל להכיר את המחלה ולהציל חולים עתידיים ("פיקוח נפש רחוק"):¹⁰

ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל... אבל בנדון דידן [ניתוח גופות, נ.ה.] אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו... ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן.

(שו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא, יו"ד סימן רי)

הנוב"י מדגיש את המתח העקרוני בין פיקוח נפש לחילול שבת, ואת החשש שהיתר נרחב עלול לגרום לכך ש"יהיה כל מלאכת הרפואות... מותר בשבת" (שם). בעקבות מתח זה, הנוב"י מחדש שמחללים על ספק נפשות רק ב"ספק פיקוח נפש", ולא ב"פיקוח נפש רחוק". פוסקים רבים אימצו את הגדרתו, וביניהם גם החת"ם סופר (שו"ת חת"ס יו"ד ב, שלו).

עם זאת, נדמה שדעתו מוסבת על סכנת היחיד ולא כלפי פיקוח נפש ציבורי, ונדמה שאם היה מכיר בהשלכות הרחבות של ניתוח גופות היה פוסק באופן שונה.¹¹ כבר מספר פוסקים ומאמרים הצביעו על סוגיות מהן עולה בכירור שבסכנה ובהצלת הרבים מתייחסים גם לפיקוח נפש רחוק.¹² נתייחס למספר דוגמאות בקיצור נמרץ:

1. למקורבי מלכות מותר לעשות תספורת קומי, גם לסוברים שהמעשה נאסר מדאורייתא¹³ משום "דרכי האמורי". הסברה לכך, לפי הכסף משנה (הלכות ע"ז יא, ג ד"ה ישראל), היא "משום הצלת ישראל הוא דשרו וכשישראלים עומדים לפני

10 הדגשות שלנו.

11 ייתכן ובזמנו הצורך בשיתוף ידע רפואי והתקדמות הרפואה כתוצאה מפעולה זו לא היו מוכרים כל צרכם, ועיין במאמרו של הרב וינברג, עמוד 383.

12 להרחבה בטענות אלו ראו במאמרים של הרבנים אורי דסברג וישראל רוזן, "השבת במשטרה", תחומין, כרך ב עמודים 66-97; וכן במאמרו של יצחק ברט, "גדרי פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז אורבך, הר"ש ישראלי והר"ש גורן", תחומין כרך כט עמודים 386-402; ארונובסקי וספיר; ועוד רבים.

13 כפי שמשמע מהרמב"ם בהלכות עבודה זרה (יא, א).

- המלכים הם מצילים את ישראל¹⁴ זוהי דעה שמכירה בסכנה עתידית ציבורית, ומשום כך מתירים לעבור על איסור תורה כעת.
2. מותר לזרוע בשמיטה משום מיסי המלך: "כדמכריז ר' ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא" (סנהדרין כו, א). גם כאן ישנה מחלוקת האם מדובר בדין דרבנן או דאורייתא, ומה סיבת ההיתר גם לדעה האחרונה. לפי אחד מתירוצי התוספות (שם, ד"ה משרבו), הסיבה להיתר היא שהחשש מפגיעת המלך באנשים שלא שילמו מיסים היא חשש פיקוח נפש.¹⁵
3. כיבוי דליקה בשבת, שהתירו משום חשש שהגוים יפגעו ביהודים במידה ולא יכבו את הדליקה.¹⁶
4. התירו לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים בשבת, כשלפי חבל גאונים מדובר במלאכה דאורייתא.¹⁷ הסיבה לכך, לפי הסברם של הראשונים בסוגיה היא ש"נזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך". (ר"ן על הרי"ף שבת יט, ב) מכאן חידשו מספר פוסקי זמננו, ובראשם הרב ישראלי, שלפיו "שכל מה שנוגע לשלום הציבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפיקוח נפש" (עמוד הימיני יז, ט). הווי אומר, בחשבון אחרון נזק ממוני של הרבים מגיע לפיקוח נפש, ובוודאי מכאן שסכנה של ציבור שונה מהותית מסכנת היחיד.¹⁸
- לצד כל אלו (עליהם נרחיב בהמשך מזווית נוספת), הראיה הגדולה לטענתם היא סוגיית איבה, שבאופן מפתיע כמעט ולא דנו עליה במאמרים שעוסקים בנושא זה.
- 14 להרחבה ראו: הרב יהודה זולדן, "היתרי הלכה למקורבים למלכות", אתר ישיבה.
- 15 וראו סברה דומה של הרב קוק, שו"ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), נח.
- 16 ראו רא"ש עירובין (ו, ד) שמביא בשם האור זרוע; תרומת הדשן נח; רמ"א או"ח שלד, כו; וכן במאמרם של הרבנים דסברג ורוזן שהובאו לעיל.
- 17 הסוגיה נמצאת במסכת שבת, מב, א. דעה זו מובאת בר"ח שם; דעת בעל הלכות גדולות מופיע בחידושי הרמב"ן שם ד"ה אבל, ובר"ן בדפי הרי"ף, שבת יט, ב ד"ה ומהא. דעת הרב האי גאון מובא בחידושי הרשב"א שם ד"ה אבל.
- 18 מדברי הרב ישראלי ניכר שדין גחלת של מתכת קשור גם להיזק ממוני, ולא רק לנזק גופני: "וכן עניין של סילוק הנזק בציבור בעניין הגחלת, אמנם זה מצד עצמו אינו מסוכן, אבל הרי ייתכן שהניזוק לא יוכל לצאת לעבודה, וייתכן גם שהוא בודד ולא יוכל להגיד למישהו שיבואו לעזור לו, ועל ידי כן יכול הדבר הקטן הזה להביא לידי פיקוח נפש" (שם).

איבה - "פיקוח נפש רחוק" וציבורי

המושג איבה מתאר מצב שבו יש חשש שפעולה מסוימת (או הימנעות ממנה) תוביל לעוינות מצד הגויים. עקב חשש זה, ישנם מספר היתרים שמגמתם למנוע איבה זו. מקור הדין מופיע בכמה סוגיות בגמרא, כשהמרכזי ביניהם נמצא במסכת עבודה זרה (כו, א), בשאלת יילוד נכרית.

מסוגיות אלו נראה שחשש איבה מתיר איסורי דרבנן בלבד, ומסתמן שמדובר בהיתר ששונה מדיני פיקוח נפש.¹⁹ השימוש בסוגיית איבה להתרת איסורי דאורייתא אינו מופיע כמעט בכלל בספרות הראשונים, ואף לא בספרות של ראשוני האחרונים.²⁰ באופן מפתיע, השימוש המרחיב הכמעט ראשון במושג זה נעשה על ידי החת"ם סופר, ופוסקים מאוחרים מעגנים את עצמם על דבריו.²¹

החת"ם סופר דן בסוגיית איבה בשתי פסיקות מרכזיות - העמדת מיילדת ישראלית בשבת ככפרים בהם אין אפשרות למיילדת נכרית (שו"ת חת"ס י"ד ב, קלא), והענקת טיפול רפואי בשבת לגויים (שם, ה - השמטות, קצד). בדבריו הוא קובע שמכיוון שבימיו הדברים מגיעים לחשש נפשות ציבורי ("כעין סכנת הכלל" בלשונו), יש להתיר במקרה הצורך אף איסור דאורייתא. מאופי המקרים בפסיקות אלו נראה שמדובר ב"פיקוח נפש רחוק" וציבורי, מכיוון שהוא מצביע על החשש העיתי מזעמם של הגויים, שייתכן ובעתיד "יוסיפו שנאה ותחרות", או שהרופאים הגויים לא יטפלו ביהודים מכאן ולהבא.

לעומת הטענה בנוגע לניתוח גופות, בפסיקות אלו אין אזכור של המונח 'לפנינו', ונדמה ששיקול זה לא מקבל משקל הלכתי.²² לחילופין, ניתן לטעון שאיבה נחשבה כ'לפנינו', כי סכנת האיבה נחשבה כמוחשית, אך טענה זו מרחיבה את הגדרת 'לפנינו' כבר בדברי החת"ם עצמו. גם אם ישנה וודאות שמישהו בעתיד יפגע כתוצאה מהאיבה, עדיין איננו יכולים לדעת מי בדיוק ייפגע, או מה שרשרת הנסיבות המדויקת שתוביל לפגיעה במאן דהו. הדבר דומה לטענה שניתוחי מתים יובילו בוודאות להארכת חי בני האדם,

19 הרב אלי רייף, "היתר 'משום איבה' ודמותו של הנוכרי לאור פסיקתו של הרב משה פיינשטיין", עבודת גמר במסגרת לימודי התואר השני (תשס"ה), 13-24 (להלן: הרב אלי רייף). וראו ראשונים על הסוגיה בעבודה זרה כו, א.

20 הרב אלי רייף, 24. לטענתו יש מקרה אחד בלבד בו דנים בנושא (שו"ת הרשב"א א, ק"כ), וגם בו אין חידוש הלכתי.

21 שם, 25.

22 בפסיקת הציץ אליעזר בנושא איבה, הוא מביא את החת"ם וגם הוא מבין שלא מדובר בסכנה 'לפנינו' (שו"ת ציץ אליעזר ח, טו, ו, סעיף יא, וראו לעיל).

בין אם באופן סטטיסטי (הכפלת תוחלת החיים), ובין למול הצלה של אדם פרטי (הצלה
בניתוח, החייאה וכו').²³

מכאן, שאם נבחן את סוגיית ניתוחי מתים מנקודת מבט ציבורית, מוכח שאין לאחוז
בהגדרת "לפנינו" במובנה המצומצם. הסתירה לכאורה בין ניתוח מתים לבין דין איבה,
מחזקת את הטענה שבזמן החת"ס התועלת של ניתוחי גופות הייתה מוגבלת, ולכן
התבוננו על שאלה זו מנקודת מבט פרטית. זאת, לעומת הפסיקה באיבה, ממנה ניכרת
נקודת מבט ציבורית ששוקלת סכנות עתידיות ולא וודאיות.²⁴ ניתן לראות שהרב גורן
והציץ אליעזר התמודדו עם הפער בין ניתוח גופות וחשש איבה, והגדירו את הצורך
הציבורי (חשש מאיבה או הצורך ברפואה בישראל) כ"חולים שבפנינו".²⁵ כפי
שהסברנו, דווקא ה"אוקימתא" הזו נראית במבט נוסף כהולמת את דעתו של החת"ס.

כאמור, את פסיקת החת"ס סופר אימצו פוסקים רבים בשינויים מסויימים,²⁶ כגון הרב
פיינשטיין (אג"מ או"ח ד, עט), הרב אויערבך (מובא בשש"כ פרק מ, הערה מב), הרב עובדיה
יוסף (ביע אומר ח, לח) ועוד.²⁷ על אף שרוב הפוסקים אינם משליכים מדין איבה לניתוח
גופות באופן ישיר, נדמה כי העיקרון ההלכתי-ציבורי קיים אצל רובם המוחלט, וניצבת
בפניהם שאלת יישומו וגבולותיו. לעניות דעתנו, זוהי הראיה החזקה ביותר לכך
שהגדרת 'לפנינו' שונה באופן מהותי ביחס לציבור לעומת היחס ליחיד.

על גבי טענה זו, ברצוננו להצביע על רובד נוסף העולה מהסוגיות בעלות האופי
הציבורי שהצגנו, ולפני שנמשיך לדון בסוגיית איבה, נסביר על החשיבות העקרונית
של "תקינות החיים".

23 כך טוען הרב עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל (א, יו"ד כח).

24 כפי שטען הרב וינברג, תחומין יב, עמ' 384. גם הרב רמי ברכיהו, רב המשטרה, מבסס את
הגדרת פיקוח נפש ציבורי על יסוד הפסיקה באיבה של החת"ס וועד ארבע הארצות, וטוען
ש"כאשר מדובר על כלל ישראל אין מכריעים על פי העיקרון של חולה לפנינו" (עבודת
משטרה בשבתות על ידי גויים", מאמינים במשטרה עמ' 172).

25 שו"ת ציץ אליעזר ח, טו, ו, סעיף יא; תורת הרפואה, עמ' 79; וכן בעמ' 235.

26 הרב אלי רייף, 38.

27 תפארת ישראל (יכין), עבודה זרה ב, אות ו; שו"ת דברי חיים, חלק ב, או"ח כה; שו"ת ציץ
אליעזר ח, טו, ו; הרחבות לפני הלכה שבת, כו, ג; שו"ת מנחת יצחק, חלק ג סימן כ; שו"ת
דברי יציב, או"ח קסג.

הרובד הנוסף - "תקינות החיים" כבעל משקל הלכתי

כהקדמה לדין ההלכתי, חשוב לתת את המשקל הראוי ל"תקינות החיים" כשיקול מרכזי בהתנהלות היומיומית של הציבור והחברה. לשם ההמחשה, המדינה משקיעה כספים רבים בחינוך ואף בתרבות, על חשבון תקציב הביטחון או הבריאות, ודבר זה מובן באופן אינטואיטיבי. ברור שמכלול החיים הציבוריים אינו כרוך בהצלת נפשות בלבד, וצרכים ציבוריים נוספים דורשים השקעה של המשאבים הציבוריים המוגבלים. מעבר לכך, בשאלות ציבוריות לא נכון לדון רק לפי מספר ההרוגים. במלחמת רווחה, שיפור איכות חיי התושבים יכול להיות שיקול מכריע לצאת למלחמה, אף במחיר של כמה הרוגים כעת.²⁸ בדיונים שנערכו בזמן הקורונה בנוגע להכרזה על סגרים והארכתם, צמצום התחלואה לא היה השיקול היחיד. השיקולים של "תקינות החיים" - פרנסה, חינוך ועוד - היוו שיקול נגדי משמעותי לצמצום הסגרים, אף במחיר של עלייה בתחלואה ומוות. אם היו דנים בשאלות אלו רק מצד שאלת פיקוח הנפש הישיר, כל הפעולות הללו, כמו גם העברת תקציבים לרווחה אזרחית, היו אסורים. בדיונים בנוגע לקורונה בפרט, ולתקציבים ככלל, לא ראינו התנגדות הלכתית לשיקולי "תקינות החיים".²⁹

מכאן, שבחינת שאלות ציבוריות מנקודת המבט של פיקוח נפש בלבד, לוקה בחסר ואף ממעיטה מכובד השאלה. החשמל במדינה מתוקנת הוא צורך אקוטי, גם אם בלעדיו לא יהרג אף אחד. כבישים מהירים הם קריטיים לתושבים, בלי קשר לכמות ההרוגים כתוצאה מתאונות דרכים. אם השאלה הציבורית הייתה חשבון של חיי אדם בלבד, היה עלינו להתנייד בסוסים וכרכרות כדי להמעיט תאונות. בקיצור, כמעט כל היבט של רווחת התושבים מגיע על חשבון "מוות סטטיסטי", ובכל זאת המדינה מחליטה

28 בחלק ב נרחיב על המושג של מלחמת רווחה ועל מרחב ההיתר שלה.

29 לדיונים עקרוניים בנושאים אלו, שאף מעניקים משקל הלכתי לשיקולים אלו ראו: הרב יובל שרלו, "הכללת תרופות לאיכות-חיים בסל הבריאות", תחומין, כרך כח עמודים 383-393; הרב נריה גוטל, "דמים ב'דמים' נגעו - האם ממון הציבור שקול כ'נפשות?', מכת מדינה, עמ' 53-75.

וכן ראו הרב פרופ' אברהם שטינברג, "משאבים מוגבלים", אנציקלופדיה הלכתית-רפואית עמודים 820-884, ובייחוד בעמ' 843-850; וכן הרב אריה כץ, "שיקולי פיקוח נפש בתכנון תקציב על פי ההלכה", צהר כה (תש"ף), שבמהלכו הוא גם מביא מאמר של הרב רפפורט בנושא. עם זאת, לענ"ד בשני המאמרים הללו לא מבורר די הצורך מדוע מותר לתת תקציב ל"נויי העיר" על חשבון סל התרופות.

להשקיע בהיבטים אלו.³⁰ מתוך הבנה זו, נשוב ונתבונן במספר סוגיות שמצביעות על שיקולים מעין אלו גם בהלכה.

רובד תקינות החיים - איבה

מצוידים בהבנה זו, נחזור לעסוק בסוגיית איבה. כאשר הרב פיינשטיין דן באיבה (אג"מ או"ח ד, עט), הוא מדגיש כי "יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהממשלה שיש ודאי לחוש גם לעניני סכנה מתוצאות זה". גם הרב רבינוביץ' פוסק (מלומדי מלחמה עמוד 149) שצריך להציל מחבלים משום איבה - "שאלו נחשדנו שאין אנו מטפלים בפצועים כמתחייב מן האמנות והחוק הבין-לאומי, כי אז חס ושלום היתה נדלקת אש של שנאה בכל העולם".

מניסוחים אלו ניכר שההיתר הוא גם במקרה שלא מדובר בסכנה קונקרטית, שהרי אש השנאה הזו תפתח בדרך לא ידועה והשלכותיה לא ברורות.³¹ הטענה של הרב רבינוביץ' מדגישה עד כמה שנאה זו אמורפית, שהרי הסיכוי שהשתלשלות האירועים יובילו לסכנה ממשית של יהודים הוא רחוק ותלוי במשתנים רבים. לכל היותר, נוכל לומר שחשש איבה שנוצר מזלזול באמנות בינלאומיות, הוא חלק ממכלול רחב של שיקולים שמובילים לשנאה ופגיעה ביהודים בעולם. גם החשש מהממשלה שהרב פיינשטיין מציג אינה קשורה למדיניות של עונש מוות,³² אלא למישורים ציבוריים רחבים יותר.

אם כן, נדמה שהחשש משנאה אכן מגיע לפיקוח נפש בחשבון אחרון, אך ברקע הפסיקה עומדים השיקולים הרחבים של פגיעה ב"תקינות החיים" הציבוריים השנאה שהפוסקים מתארים יכולה להתרגם לחרם כלכלי, לניתוק קשרים דיפלומטיים ולעוינות כללית שלא תגיע בהכרח לסכנת נפשות. אך ליהודים, הן כציבור בגולה הן כמדינה מתוקנת, ההשפעות הללו הרסניות כפגיעה בנפש. יחס עוין של אומות העולם כלפי יהודים ומדינת ישראל היא קטסטרופלית במובנים הרחבים ביותר של החיים.

30 בחשבון הסופי, הרווחה הציבורית אכן מאריכה את חיי התושבים ומצילה חיים, אך זוהי ראייה לחשבון סטטיסטי שמבכר רווחה ותוחלת חיים עתידית על פני הרוגים כעת.

31 ודוק, שהרב רבינוביץ' לא נקט במילה "פיקוח נפש" או סכנה בלשונו, אלא רק בציטוט דברי הרב פיינשטיין והחת"ס. גם הרב רמי ברכיהו, רב המשטרה ותלמידו של הרב רבינוביץ', מפריד בין הגדרת איבה לבין הגדרת סכנת נפשות: "נראה אפוא, שאבטחת המשטרה באירוע המתקיים בכנסיית הקבר אינה מחויבת רק מדין איבה, אלא גם מדיני פיקוח נפש" (הרב רמי ברכיהו, "הריבונות כשיקול הלכתי: אבטחת טקס 'שבת האור' בכנסיית הקבר", תחומין ל"ט עמוד 29).

32 לפחות לא בארצות הברית, היכן שהשאלה עלתה.

אמנם, בסוף שרשרת הנסיבות שנאה זו יכולה להוביל לפיקוח נפש, אך נעזו לטעון שמול הפוסקים עמדה ההשלכה הרחבה של איבה, ולא רק שבחשבון הסופי משהו עלול להיהרג.³³

תספורת קומי אצל קרובי מלכות

כפי שהצגנו, לפי הכסף משנה מותר להסתפר קומי אף לשיטה שמדובר באיסור דאורייתא, משום "הצלת ישראל", כלומר "פיקוח נפש רחוק". אך בניגוד לדמות כמו רבי ראובן בן איסטרובלי, שהסתפר קומי בשביל לבטל גזרות מלכות קונקרטית (מעילה יז, א), ההיתר בו דן הכסף משנה נאמר על דברי הרמב"ם (עבודה זרה יא, ג) ממנו נראה שמדובר בהיתר כללי: "ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להן הרי זה מותר ללבוש במלבושיהן ולגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין". זהו היתר שמכיר בצורך הבסיסי של היהודים במקורב למלכות, לעת צרה. מעבר לכך, ברור שהצורך בדיפלומט יהודי אינו קשור רק לסכנת נפשות, שהרי הצרכים של העם היהודי מול השלטונות בגולה לא הסתכמו רק בגזרות שמד. המדינאים היהודיים לאורך הדורות הועילו לעם ישראל מבחינת מעמד החוקי, מבחינה כלכלית ועוד מגוון היבטים חיוניים וחשובים.³⁴ ניתן לומר שהצורך בקשר שכזה מתקשר היטב גם ל"תקינות החיים הבסיסית", והשאלה בדבר הפעלת קשרים דיפלומטיים בשבת מקבלת פרספקטיבה רחבה יותר. כאמור, בחשבון אחרון הצורך במקורב למלכות מתבטא גם בחיי אדם, ומכוח זה נובע ההיתר, אך לפנינו עומדת סיטואציה בעלת השלכות ציבוריות מקיפות המשפיעות על מכלול החיים הציבוריים.

ארנונא בשביעית

הצגנו לעיל את התוספות (סנהדרין כו, א, ד"ה משרבו) שמדבר על חשש נפשות כתוצאה מאי תשלום מיסי המלך. כאמור, נראה שזהו חשש רחוק, או לכל הפחות עתידי. בנוסף, המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון ה, לד) הסביר שגם העשירים יכולים לזרוע כדי שהעניים

33 בהגיון דומה, גם הרב וינברג טוען כי: "יחס העולם התרבותי למדינתנו החדשה הוא אחד הגורמים החשובים המקיימים את ארצנו, ואחד התנאים החשובים ביותר למען ביטחון המדינה וביטחון חיי האנשים השוכנים עליה." (תחומין יב עמוד 384). מושג הביטחון כאן אינו נוגע בסכנת נפשות נקודתית, אלא מבטא את חשיבות היחסים הבינלאומיים להצלחת המדינה. אמנם, דבריו נאמרו במכתב ולא כפסיקה, אך הוא מבטא את העקרונות המחשבתיים שעומדים בשיקולי הפסיקה.

34 להרחבה ראו בספרו החדש של ד"ר עמנואל נבון, "The Star and the Scepter: A Diplomatic History of Israel".

לא יתביישו וימנעו מלזרוע בעצמם, ובוודאי שכאן מדובר בשיקולים רחבים מאד. גם הניסוח של התוספות לעיל, "מתים בתפיסת המלך", מעיד שאנו עוסקים במוות עקיף. לצד זאת, נראה שכמו באיבה ובתספורת קומי, ברקע נמצא מכלול שיקולים רחב שנוגע גם ל"תקינות החיים". הרמב"ם (שמיטה ויובל א, בפרט הלכה יא) פוסק גם כן את ההיתר הזה, והמהר"י קורקוס מציע שני הסברים לפסיקה זו. בהסבר הראשון הוא מעמיד שמדובר באיסור דרבנן, אך בהסבר השני הוא מעמיד באיסור דאורייתא,³⁵ ומסביר מדוע פעולה זו אפשרית:

או אפשר שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה מפני האונס כיון שהיא מלאכה לאחרים, וגם אפשר לבוא לידי צער קרוב לידי סכנה.

(ר"י קורקוס שמיטה ויובל א, יא ד"ה משרבו)

הביטוי "צער קרוב לידי סכנה" דומה לדברינו בנוגע ל"תקינות החיים", מכיוון שאף הוא מתרחק מהגדרת פיקוח נפש. כשציבור גדול לא משלם את מיסי המלך, הפגיעה בציבור זה תהיה עצומה, הן מבחינה כלכלית והן ביחסים עם השלטון וכו'. ייתכן ודבר זה יוביל לסכנת נפשות ("קרוב לידי סכנה"), בין אם כתוצאה מפגיעה ישירה של שליחי המלך, ובין אם כתוצאה מהפגיעה הכלכלית הרחבה. גם אם לא ניתן להצביע על סכנת הנפשות בצורה מדוייקת, ברי שהפגיעה בציבור היא חמורה ביותר ו"קרובה לידי סכנה". הביטוי העמום של הר"י קורקוס מצביע על החשש מאי תשלום מיסים מחד גיסא, ומהקושי להצביע על סכנת הנפשות שבדבר מאידך גיסא.

דליקה בשבת

גם בסוגיית דליקה בשבת הצביעו על פיקוח נפש ציבורי ששונה מפיקוח נפש של היחיד. אך כשנשים לב לתהליך הפסיקה, נראה שמשתלבים בסוגיה רבדים נוספים. נדמה שבפסיקה העקרונית, כל עוד אין סכנת נפשות מובחנת אין לכבות את הדליקה. הרמב"ם (שבת יב, ג) מדגיש בחריפות שכל עוד אין סכנת נפשות אסור לכבות דליקה, "ואפילו שורפת כל המדינה כולה". הריטב"א (שבת קטו, א ד"ה מתניתין) נוקט גם בדרך זו, כשהוא מצביע על כך ש"עכשיו נהגו ברוב הארצות לכבות דליקה בשבת, ואין להם על מה שיסמוכו".

35 מהקשר של פרק א, אכן נראה שמדובר בהיתר אף במצב של איסור דאורייתא, משום שהרמב"ם מגדיר במפורש שזריעה זו מלאכה דאורייתא (הלכה ב), ובהלכה יא הוא מדגיש כי "התירו לזרוע בשביעית דברים שצריכין להם עבדי המלך בלבד".

במהלך דבריו, הריטב"א מציין שתי סברות להקל - החשש שישרפו תינוקות שלא ברחו מהדליקה, וחשש מהמלכות ומהגויים אם יראו שהיהודים אינם מכבים שריפה בשבת. באופן מעניין, את שתי הסברות הללו ניתן למצוא בפסיקה כיום. החשש מהגויים מופיע בדברי ההגהות אשרי על מסכת עירובין (ד, ו) שמביא את דברי האור זרוע (עירובין קמט). כך, גם תרומת הדשן (נו) מרחיב את ההיתר לכבות דליקה משום חשש ש"על ידי חטיפת הממון יבא לידי הריגה", וכך גם פוסק הרמ"א (או"ח שלד, כו). בהתבסס על דיון זה, המשנה ברורה (שם, עב) מרחיב את ההיתר באופן גורף: "כיון דאפשר אם לא יכבנה אל יחסר מהיות שם בעיר זקן או חולה שאין יכול לברוח ותבוא הדליקה עליו".

דווקא לאור הסתייגות הריטב"א, נדמה שביסוד הדיון עומדים שיקולים נוספים. מסתבר שהמחלוקת אינה רק בגדרי פיקוח נפש, אלא גם בהתבוננות על הסיטואציה מנקודת מבט שלוקחת בחשבון גם את "תקינות החיים". נטען בזהירות שהמציאות של שריפה שמתפשטת בעיירה היא קטסטרופלית אף אם אין פגיעה בנפש, ורובד זה היווה חלק ממגמת הפסיקה, שהגיעה עד למשנה ברורה. להבנתנו, מבין הדיונים הללו מבצבץ גם הרובד השני, שאינו קשור רק לפיקוח נפש. ההשלכות הרוחביות המוצגות בפסיקה היוו חלק מהמוטיבציה לפנות לחשש רחוק של פיקוח נפש כהיתר לכבות שריפה, הלכה למעשה.

גחלת של מתכת

כפי שהבאנו לעיל, על פי הבנת הגאונים, ניכר החשש מפיקוח נפש ציבורי ורחוק שבגיננו מכבים גחלת של מתכת, שזוהי מלאכה דאורייתא. אך ברצוננו להתבונן שוב בדברי הרב ישראלי, ממנו נראה שטמונים יסודות נוספים:

נראה שיסוד הדברים הוא שכל מה שנוגע לשלום הציבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפיקוח נפש, כי כל מה שכרוך בשלום הציבור יש בו בעקיפין עניין עם פיקוח נפש. פרנסת היחיד, לדוגמה, אין בה משום פיקוח נפש; אבל אם הציבור יהא מחוסר פרנסה, אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא יימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פיקוח נפש. וכן כל מלחמה שהיא מביאה רווחה, ועל ידי זה ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים... וכיוצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק, שאין לחשוש מזה; ומכל מקום, באופן ציבורי הרי זה קורה סוף סוף, ולגבי פיקוח נפש גם זה מובא בחשבון.

(עמוד הימיני יז סעיף ט)

בחשבון הסופי, אומר הרב ישראלי, רוב המרחבים הציבוריים מובילים לשאלה של פיקוח נפש. אפילו מלחמת רשות שנועדה גם לרווח כלכלי,³⁶ מובילה למצב כלכלי משופר שיאפשר להציל יותר חולים, ולכן היא שקולה כהצלת נפשות. וכך גם גחלת של מתכת, שמנקודת המבט של היחיד אינה סכנת נפשות, אך מהזווית של החברה כולה זה "מפגע תעבורתי" שיכול להוביל לפגיעה בחיים.

ההבנה ה"קלאסית" בדברי הרב ישראלי היא הרחבה "כמותית" של הסוגיות הציבוריות שנקשרות לפיקוח נפש, אך עדיין הדבר תלוי ועומד בשאלה האם יש קשר בין המעשה ובין הצלת נפשות.³⁷ אך לענ"ד נדמה שההרחבה הזו מובילה בפועל להבדל "איכותי", ששונה מהותית מהגדרת "מכשירי פיקוח נפש".³⁸ הדוגמאות של הרב ישראלי מדגישות שלא מדובר בפעולת הצלה כלשהי. הדוגמאות מעידות שהוא אינו דן רק על הסרת נזק מובחן, אלא על רבדים רבים כמו איכות החיים (פרנסת הציבור), תקינות הממשל (מלחמת רשות) ותיקון תשתיות (גחלת של מתכת). השיקולים הללו יכולים לעיתים לדחות שבת, כי בחשבון אחרון זה יכול לפגוע בנפשות.

מעתה, אנו מכירים במשקל של "תקינות החיים", שהיבטיו הציבוריים משפיעים בחשבון אחרון גם על חיים של יחידים. הדוגמא של פרנסת הציבור שהרב ישראלי הביא, דומה לאמירה שדירוג האשראי מפחית מתמותת התינוקות, או שפיתוחים מדעיים מובילים להארכת חיים.³⁹ אין כאן סיבה ותוצאה ישירים, אלא מכלול רחב מאד של גורמים שמביאים לכך שמדינה מתוקנת מאריכה חיים ומצמצמת תחלואה. פסיקה זו מכניסה, הלכה למעשה, רבדים ציבוריים רבים תחת המושג "פיקוח נפש רחוק" וציבורי, שלא נכנסו במפורש עד עתה.⁴⁰

36 כאמור, על מלחמת הרשות יורחב בחלק ג.

37 הבנה זו מופיעה במאמרם של ארונובסקי וספיר, 224; הרב חיים נבון, "הלכות מדינה כתחום עצמאי", עלון שבות בוגרים כ, (תשס"ה):

<http://www.daat.ac.il/daat/ezrachut/dat/hilhot-2.htm>; הרבנים דסברג ורוון, "השבת במשטרה", תחומי ב; נחום רקובר, מסירות נפש, 76.

38 להבנה דומה בדין גחלת של מתכת ראו ר"י ענגיל (אוצרות יוסף, שביעית בזמן הזה עמ' 92). ראה לעיל בסעיף של "נמצאת מכשילין לעתיד לבוא".

39 דברים אלו נכונים במובהק מבחינה סטטיסטית.

40 תחת הגדרה זו מוכללים היבטי ציבוריות רחבים כגון כלכלה, דיפלומטיה, תשתיות, שיקולי תקציב, מערכת רווחה, ביטוח לאומי ועוד ועוד.

נמצאת מכשילן לעתיד לבוא

דיון זה קשור באופן עקיף, כשהטענה כאן היא שונה במעט: כדי לבסס דין מסוים, חכמים יכולים לשקול ברוחב דעתם את אומדן הדעת הפסיכולוגי של הציבור, ולשקלל אותו כחלק מפסיקת הדין. המושג "נמצאת מכשילן לעתיד לבא" נמצא במשנה שעוסקת בהיתר לחלל שבת עבור עדות קידוש החודש, גם אם מסתבר שהגעת העדים תהיה מיותרת:

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד, שלח לו רבן גמליאל:
אם מעכב אתה את הרבים - נמצאת מכשילן לעתיד לבא.

(גמרא ראש השנה כא, ב)

אם יעצרו את העדים בדרכם, קיים החשש שאנשים לא ילכו לקדש את החודש בעתיד כי יחשבו שעדותם תהיה מיותרת.⁴¹ מסיבה עתידית זו מאפשרים לעדים לחלל את השבת גם כעת. חשוב לשים לב שסיבה זו היא עילה מספקת להתיר איסורי דאורייתא ממש.⁴²

החידוש בעקרון של "נמצאת מכשילן" הוא כפול. ראשית, הוא מערכתי ולוקח בחשבון התנהלות עתידית של הציבור. במוצהר, המושג מתיר חילול שבת כעת משום חשש עתידי של התנהלות ציבורית לא תקינה. שנית, זהו עיקרון הלכתי שמפקיע איסור דאורייתא, גם כשלא מדובר בפיקוח נפש. בקידוש החודש השיקול המערכתי של שימור לוח השנה חשוב דיו בשביל לחלל שבת.⁴³ כמובן שדברי רבן גמליאל אינם "גזירת הכתוב", אלא הבנת הדין מדעתו הרחבה.⁴⁴ השיקול המערכתי שלוקח בחשבון התנהגות עתידית, נותן ביד חכמים סמכות להתיר איסור דאורייתא כחלק מהבנת הדין. קל וחומר במקום בו השיקול הוא פיקוח נפש ציבורי.⁴⁵

41 וראו מאירי שם, ד"ה המשנה החמישית.

42 אמנם, הערוך לנר על אתר (ד"ה ועכבו) טוען שרבן גמליאל התיר רק באיסורים דרבנן, אך החתם סופר (שו"ת חת"ס או"ח רג) דחה טענה זו בכך שאי אפשר שהעדים יצאו בלי לעבור על איסור צידה בכלל.

43 על כך יורחב בחלק ב.

44 וראו במאמרו של הרב מנחם ולדמן, "כל היוצאים להציל חזורין למקומם", תחומין כרך ג עמ' 39; וכן שו"ת שאילת יעב"ץ א, קל"ב.

45 יש כאלו שדחו קל וחומר זה, ועליהם נדון בהמשך. עם זאת, אי אפשר להתעלם שהביטוי 'נמצאת מכשילן לעתיד לבא', שהרמב"ם העתיק לפיקוח נפש, לקוח מתוך דיון הנוגע באיסורי דאורייתא. ועיין עוד במאמרו של הרב מ' ולדמן לעיל, עמ' 45-46.

רעיון זה חשוב ביותר לענייננו, מכיוון שיסוד זה אינו מוגבל לקידוש החודש בלבד, וסברה להיתר מכוח "נמצאת מכשילן" מופיעה במקומות רבים בש"ס בדינים מדרגות חומרה שונות. החל מהנהגה טובה של רב הונא (תענית כ, ב), שיקול בדיני ממונות (כתובות צו, א) ובמצוות ביכורים (חולין נד, א), ובאיסור רחיצה (מדרבנן) ביום כיפור (יומא עז, ב). כלומר, זהו שיקול עקרוני של חכמים שניתן ליישמו בכל התורה.⁴⁶

הרמב"ם (שבת ב, כג) השתמש בעיקרון של "נמצאת מכשילן" בסוגיית "כל היוצאים להציל חוזרים למקומם" (עירובין מד, ב - מה, א), שמתירה לטלטל ברשות הרבים כלי מלחמה בשבת לאחר פעולת ההצלה, גם כשאין סכנה כעת.⁴⁷ על גבי סוגיה זו התבססו דיונים רבים הנוגעים לחזרת רופא מטיפול רפואי⁴⁸ וחיללים ממבצע צבאי,⁴⁹ וכן התמודדו עם סתירה העולה ממקור אחר ברמב"ם.⁵⁰ במסגרת זו דיינו שנצביע על כך שגם לשיטה המצמצמת ברמב"ם, הסוברת שמותר לטלטל נשק עד אלפיים אמה, נראה שקיימת קומה נוספת המתחשבת בשיקולי סכנה עתידיים הנובעים מאומדן הדעת הפסיכולוגי-ציבורי.⁵¹ מכאן, שגם לתפיסת הרמב"ם זהו אינו היתר נקודתי בקידוש החודש, אלא הבנה בסיסית שניתנת ליישום בדינים שונים, וביניהם אף איסורי שבת החמורים.

46 הרב אויערבך טוען שאין אפשרות להחיל עיקרון זה בתחומים שחז"ל לא הגדירו מראש (מנחת שלמה א, ח), אך לאחר בקשת מחילה, מעיון בתשובתו לא נראה שהוא מתייחס לגמרות ולטענות שהובאו לעיל.

47 הגישה המצמצמת מתירה רק אלפיים אמה, בעוד לחלק מהדעות מותר אף לשוב לבית. כך או כך, הותרה מלאכה דאורייתא משום שיקולים עתידיים. סוגיה זו היא יסודית לשאלות רבות שהתעוררו, כגון חזרת חיילים מפעילות מבצעית בשבת, וכן לחזרת רופאים בשבת משום השיקול הפסיכולוגי-ציבורי (ראו למשל בשו"ת אגרות משה, או"ח ד, פ, שמשתמש בדין 'התירו סופן משום תחילתן' במובן דומה לדין 'נמצאת מכשילן לעתיד לבא'; וכן בשו"ת מלומדי מלחמה, סימן מא).

48 ראו למשל מנחת שלמה א, ח.

49 ראו למשל בשו"ת מלומדי מלחמה, סימן מא.

50 עיינו בהלכות שבת כז, יז.

51 ראו את דברי הרב ישראלי (עמוד הימיני יז, ה) שמצביע על עיקרון זה בתחומי פיקוח נפש נוספים, ההלכה שמצילים על ידי גדולי ישראל ולא על ידי נוכרי, על מנת להשריש בציבור את החשיבות של ההצלה (ראו את הרמ"א (או"ח שכת, יב) הטוען שאם אפשר עדיף להציל על ידי נכרי, ואת הט"ו (ס"ק ה) שיוצא נגדו - "שמא אתה מכשילם בעתיד באם יראו עכשיו שאין עושים רק על ידי עכו"ם"). גם הגרש"ז אורבאך מציין שמותר לכל יולדת לאכול ביום כיפור, על אף שהיא יכולה לצום (מנחת שלמה א, ח), משום החשש המערכתית שילודות אחרות יסתכנו בכך שלא לצורך.

הרעיון של "תקינות החיים" שהצגנו לאורך המאמר דומה מבחינת הגיונו ההלכתי ל"נמצאת מכשילן", לאור ההכרה בשיקולים הציבוריים הרחבים. כך למשל, במידה ומערכות ציבוריות יוכרו כבעלות תוקף עצמאי, ניתן לראות ב"נמצאת מכשילן" כלי ביד חכמים המאפשר חשיבה מערכתית גם כן בביסוס המערכת הציבורית.⁵² זהו דין שמבליט את חשיבות התודעה הציבורית ונותן לו לגיטימציה עד כדי חילול שבת מהתורה, והעובדה שעיקרון זה אינו מוגבל לדין ספציפי, מאפשר את יישומו במערכות הלכתיות נוספות.

סיכום

בחלק זה עמדנו על ההבדל בין הגדרת פיקוח נפש של היחיד, שמרכזת היא הגדרת 'לפנינו' של הנודע ביהודה לבין ההגדרה הציבורית הרחבה יותר הלוקחת בחשבון שיקולים עתידיים. על גבי הראיות המוכרות, הצבענו על סוגיית איבה כראיה חזקה נוספת לטיעון זה. הראנו שניכר מפסיקות אלו שמדובר בחשש נפשות רחוק ועתידי, והצבענו על כך שאף החת"ם סופר (שהלך בדרכו של הנוב"י בהגדרת 'לפנינו') פוסק שבמקרה הצורך יש לחלל שבת משום איבה.

כמו כן, ניסינו לחלץ מסוגיות אלו רובד נוסף, המשקלל גם שיקולים ציבוריים שרחבים יותר מפיקוח נפש של היחיד, אותן כינינו אותו "תקינות החיים הבסיסית". היבטים אלו מגיעים בחשבון רחוק לפיקוח נפש, אך הדגש בהם הוא השיקול הציבורי, שלעיתים הרסני לציבור לא פחות ממוות של אדם פרטי. הרם כלכלי, חיים בפחד, היחלשות מעמד היהודים וישראל בזירה הבינלאומית, פגיעה בתשתיות לאומיות ועוד הן דוגמאות חלקיות להשלכות של דיני איבה, ומהוות חלק מהמוטיבציה להקל בעת הצורך. משום כך, טענו שמוטיבציה זו הניעה פסיקות רבות להיתלות בהגדרה המובחנת של פיקוח נפש, כשברקע ניכר שמדובר גם בצורך ציבורי רחב יותר.

את התובנה הזו ניסינו להוכיח ממספר סוגיות. הצבענו על כך שבאיבה ניכר החשש מפגיעה שלטונית בכלל הציבור, חרמות כלכליות ועוונות כללית, והראנו ששיקולים דומים נמצאים בהיתר למקורב למלכות להסתפר קומי, אף למי שסובר שזהו איסור דאורייתא. מההיתר לזרוע בשביעית משום ארנונא הראנו את החשש של "צער קרוב לידי סכנה", שמכיר בהשלכות החמורות הרחבות של אי-תשלום מיסי המלך, שאינן רק חשש נפשות. כך גם בכיבוי דליקה, שההיתר בפועל נסמך על ספק נפשות רחוק,

52 זהו תיקוף הלכתי לטענה הרעיונית שהציג לייבוביץ' במאמרו על השבת (ראו הערה 3). לשיטתו, יש בעיה חינוכית בהתבססות על 'היתרים'. גם הטיעון שלפנינו מכיר באופן עקרוני בבעיה זו ובהשלכותיה הציבוריות הרחבות.

אך ייתכן והעוגן להיתר שהריטב"א מכנה כ"לא ברור", הוא החשש מההשלכות החמורות של היזק ממוני רחב היקף. טיעון זה הורחב בדין גחלת של מתכת על ידי הרב ישראל, שטען כמעט בפירוש את הסברה שהיבטים ציבוריים רחבים מגיעים בחשבון אחרון לחיי אדם. בדרך זו, נפתח פתח עקרוני לשאלות הציבוריות הרחבות שעומדות בפני מדינה מודרנית, שאינן ניתנות למדידה רק במונחי סכנת נפשות.

התובנה הזו מגלמת בתוכה את ההשלכה הרחבה ביותר של הגדרת פיקוח נפש, ומקרבת אותנו לחלק הבא של המאמר - תפיסה הלכתית ציבורית ששונה מגדרי היחיד. מחד גיסא, טיעון הלכתי זה עודנו נאחז בהגדרה המובחנת של פיקוח נפש, עליה ההלכה יודעת להתבסס היטב. ומאידך גיסא הוא יצא מההגדרה של פיקוח נפש "סביר", ואנו מחילים אותו על הקשרים ציבוריים רחבים כגון "מדינה מתוקנת", "אנרכיה" וכדו'.⁵³ כפי שניתן לראות, יש בהבנה זו חידוש גדול, שמלווה ובסכנה של היתר רחב מדי של כל דבר ציבורי בעל היבט כלכלי (ומשום כך רבים מיעטו להשתמש בשיקול זה הלכה למעשה). אם סגירת הבורסה פוגעת בדירוג האשראי וביכולת עשיית העסקים, מדוע שלא נחשיב זאת כ"נזק הרבים"? ונמצא שבתנו חול, ואין לדבר סוף. כאמור, את דרך המימוש עקרונית אלו, לאור המתח בינם לבין שמירת השבת הציבורית, נציג בחלק ג.

53 ראו טענה דומה (בניסוח מעט חריף) במאמרו של הרב מיכאל אברהם, "בדין 'לא תגורו מפני איש', מבט נוסף של חובת היחיד בתפקיד צבורי", ביטאון הרבנות הצבאית "והיה מחנך קדוש", גילון ג' קיץ תשס"ח, 258-259.

חלק ב - ראיות לשפה הלכתית ציבורית

פתיחה

מטרת חלק זה היא להוכיח מן המקורות שיש יסודות לקיומה של שפה הלכתית ציבורית, השונה מהשפה ההלכתית הנפוצה. דבר זה חשוב ביותר בבואנו לדון בניהול מדינה לאור ההלכה, שכן המדינה במהותה היא עניין ציבורי כללי ולא עניינו של אדם יחיד.

מהותה של השפה ההלכתית הציבורית נעוץ בהבדלי נקודת המבט כאשר אנו בוחנים את מעשיו של היחיד. השיח ההלכתי הקיים מתמקד לרוב באדם הפרטי ומה החובות, האיסורים וההיתרים החלים ביחס אליו, וכל מעשיו נבחנים לאור מערכת זו. שפה הלכתית מדינית רואה את המציאות מנקודת מבט כללית שמכירה בצורך הציבורי, ומעשיו של האדם הפרטי נבחנים לפי המשמעות הציבורית שלהם. לכן, מעשה זהה של אדם פרטי יקבל משמעות הלכתית אחרת אם הוא נעשה בביתו של האדם לעצמו או נעשה מתוקף תפקידו של האדם במערכת הציבורית. כמו שבהלכה שינוי של מקום,⁵⁴ זמן⁵⁵ או אדם⁵⁶ יכול לשוות למעשה משמעות הלכתית אחרת להיתר או איסור, כך מעמדו של האדם במערכת הציבורית יכול לשנות את דין מעשיו להיתר, איסור או חובה.

טענה זו נסמכת על שתי הנחות, אשר מוכחות בעצמן מתוך הדיון במקורות לקמן. הראשונה היא שבראייה תורנית המדינה היא אכן ישות בפני עצמה שאיננה רק אוסף של יחידים. השנייה היא שלקיום המדינה היהודית הריבונית יש ערך תורני ראשון במעלה, וקיומה הוא צורך תורני קריטי לקיום מלא של התורה ומימוש רצון ה' בעולם.⁵⁷ הנחות אלו ממקמות את הצורך בקיום תקין של המדינה בעדיפות הלכתית

54 לדוגמא הליכה עם נעליים מותרת לכל אדם בכל זמן, אך עניין המקום משנה את הדין - בהר הבית זה אסור.

55 לדוגמא הבערת אש מותרת לכל אדם בכל מקום, אך עניין הזמן משנה את הדין - בשבתות וחגים אסור להדליק אש.

56 לדוגמא אכילת תרומה מותרת בכל מקום ובכל זמן, אך עניין האדם משנה את הדין - לכהונים טהורים מותר ולישראל אסור.

57 נקודות אלו נכתבו בהרחבה במקומות רבים, ביניהם: (א) הרב משה צבי נריה בספרו צניף מלוכה עסק רבות בביסוס עניינים אלו, ראה פרקים "עצמאות ישראל בהלכה" (עמוד 15) ו"המדינה בהלכה" (עמוד 28); (ב) הרב גורן בספרו תורת המועדים במאמר "מדינת ישראל

גבוהה, דבר שיבוא לידי ביטוי בהכרעה הערכית בזמן התנגשויות בין צרכי המדינה לבין אחת מן המצוות. כמו שכיבוד הורים נדחה בפני חילול שבת, וחילול שבת נדחה בפני פיקוח נפש, ופיקוח נפש נדחה בפני גילוי עריות, כך גם קיום המדינה ידחה מצוות וערכים אחרים הפחותים ממנו. השפה ההלכתית הציבורית היא הכלי בו ניתן לבחון באיזה מצב ובאילו התנגשויות המדינה והצורך הציבורי דוחה דברים אחרים.

כמובן שדחייה של דינים אחרים בפני ערך קיום המדינה תהיה רק במקום בו תתרחש התנגשות ישירה בין שתי החובות. עובד ציבור שנתיר לו לבצע פעולות כלשהן תחת ההלכה הציבורית יוכל לבצע אך ורק את אותן מלאכות שבאמת נדרשות, אך לא יוכל לחרוג מהצורך האמיתי ולא "לעשות דברים מהצד". בנוסף, הדיון לקמן לא יעסוק כלל במנגנון ההלכתי בו דחייה זו של הלכות היחיד בפני צרכי הציבור מתרחשת, אלא רק בהוכחת קיומה. יתכן והמנגנון פועל בצורה של הפקעת היחיד מהלכותיו כאשר הוא נושא תפקיד ציבורי, יתכן ומעיקרא הלכות היחיד לא חלות על אדם במעמד הלכתי ציבורי, וניתן גם להציע אפשרויות נוספות. בין כך ובין כך למעשה התוצאה זהה, ועל כן בכל סוגיה לא נדון כלל בשאלה זו.⁵⁸

משמעות קיומה של שפה הלכתית ציבורית, היא שיתכן וניתן להחיל צורת חשיבה זו בעולמות נוספים שלא הוזכרו במפורש בהלכה. לעניין מאמר זה, אדם שעובד במערכת ציבורית שרציפות תפקודה קריטי לקיום תקין של מדינה מודרנית, יתכן ונדון את מעשיו לאור המשמעות הציבורית שלהם ולא כפי הלכות היחיד. כלומר, אדם שעושה מלאכה בשבת בביתו זה יאסר ככל דיני שבת המקובלים, אך אם אותו אדם עושה את אותה המלאכה, אבל לא לעצמו אלא כחלק מתפקידו לשם קיום תקין של המדינה זה יהיה מותר.

כשלב בחזון הנביאים, ג) "בקובץ" ממלכת כהנים וגוי קדוש" (בעריכת הרב יהודה שביב), מאמריהם של הרב זלמן קורן "ממלכתיות ישראלית - משמעויות הלכתיות" (עמוד 181), ושל הרב נפתלי בר אילן "מדינת ישראל ושלמות האדם מישראל" (עמוד 250), ד) הרב איתמר ורהפטיג "הקמת המדינה כמצווה" (תחומין יח), ה) הרב רבינוביץ בספרו מסילות בלבבם פרק "משמעותה הדתית של מדינת ישראל" (החל מעמוד 251), ו) הרב רמי ברכיהו "הריבונות כשיקול הלכתי" (תחומין לט), ועוד רבים.

58 באופן דומה ניתן להציע שהמעשים נחשבים מעשים שונים כאשר הם נעשים בהקשר ציבורי (כמו הדוגמאות להלן בעניין עדים או שוטרים), ולכן לא נאסרו כי התורה מעולם לא אסרה בדין גזל מעשים מעין אלו. כמו שנכתב, הבנה זו לא משפיעה על רעיון המאמר, שכן עיקר הדגש הוא על הקביעה שמעשה זהה, בעולם היחיד אסור ובעולם המדיני מותר, וכתוצאה מכך הצבעה על המדינה והציבור כמאפיין היכול לשנות את דין המעשים מאיסור להיתר. הדרך ההלכתית בה ננסח מעבר זה ראוי לדיון נפרד שאינו רלוונטי לרעיון כאן.

לשם מסגור הדיון, נציין כי הדיון כעת יעסוק רק בתחומים ציבוריים, שמטבעם אינם מאפשרים הפסקה בשבת, שמטרתם קריטית למדינה, ובלעדיהם המדינה לא תוכל להתנהל כמדינה מודרנית ובטוחה. במילים אחרות, אין במאמר זה שום קריאה להתיר דברים שלא מותרים בפועל כבר כיום. גם כיום ההלכה מתמודדת עם הצרכים השונים של מדינה מודרנית, ומאפשרת היתרים נרחבים ומחודשים לתפקוד המדינה על זרועותיה השונות, כצבא, משטרה, ייצור חשמל, משרדי הממשלה וכדומה. דרך ההתמודדות כיום היא ע"י צירוף היתרים שונים ומקומיים כגרמא, שינוי, מלאכת גוי, פיקוח נפש רחוק ועוד, ולעיתים אף מעט העלמת עין. בחלק זה ננסה להכניס את הפעולות הללו למערכת הלכתית אחת, הנותנת מענה רחב, עקרוני ומבוסס לתחומים ציבוריים רבים, וניסוח מענה זה בשפה הלכתית מבוססת מן המקורות.

בחלק זה נבחן שלושה תחומים הלכתיים הנוגעים להתנהלות העם: דיני מלחמה, דיני קביעת הזמנים, ודיני מערכת המשפט. כל אחד מתחומים אלו נוגע במאפיין ציבורי קריטי לקיום תקין של התורה והחברה, ולכן בהם ניתן למצוא הלכות שמקורן במערכת הלכתית ציבורית.

דיני מלחמה ומלוכה

מלחמת רשות לעומת 'וחי בהם'

פרשת שופטים שבספר דברים מפרטת את אופן ההתנהלות בכמה מערכות שלטוניות לקראת כניסת העם לארץ. בפרק כ' ישנה התמקדות בתחום המלחמה, ומפורטות מספר מצוות הנוגעות לאופן המלחמה. חז"ל הבינו שמצוות אלו מתייחסות למושג הנקרא "מלחמת הרשות"⁵⁹, השונה מ"מלחמת מצווה". הרמב"ם מסביר מה ההבדל בין שני מושגים אלו:

אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה. ואי זו היא מלחמת מצוה - זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ואחר כך נלחם במלחמת הרשות - והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.

(רמב"ם מלכים ה, א)

לפי הרמב"ם נראה שמלחמת מצווה היא מלחמה שאנו מצווים עליה באופן ספציפי מהתורה, ואילו מלחמת רשות היא מלחמה שסמכות המלך לצאת אליה (באישור

הסנהדרין) לשם מטרות כלליות ורחבות יותר. נראה שמקורו של הרמב"ם ללגיטימיות של מטרות כאלו הוא מדברי הגמרא הדנה במלחמת הרשות:

אמר רבא: מלחמות יהושע לכבש - דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה - דברי הכל רשות, כי פליגי - למעוטי עובדי כוכבים דלא ליתי עלייהו, מר קרי לה מצוה, ומר קרי רשות.

(גמרא סוטה מד, ב)

בגמרא זו עולות שתי רמות של מלחמת רשות. הראשונה (שנתונה במחלוקת האם היא רשות או מצווה) היא מלחמה לשם החלשת כוח אויביי ישראל גם ללא איום ממשי מצידם. מטרת לחימה כזו מבטאת צורך שאינו ישיר אלא הוא חלק מצרכים כלליים ושיקולים רחבים יותר של ניהול המדינה היהודית. הרמה השנייה שמוסכם שנחשבת כמלחמת רשות היא מלחמה "לרווחה" כגון מלחמות מלכי בית דוד. במקום אחר הגמרא מתארת באופן ציורי את התעוררות הצורך למלחמת "רווחה":

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיטופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

(גמרא ברכות ג, ב. מופיע גם בסנהדרין טז, א)

נראה שאותה "רווחה" שעליה מדובר היא רווחה כלכלית, ומטרת המלחמה היא סידור פרנסה לישראל והגדלת ההון הממלכתי.

מדברים אלו ניתן להבין שבסמכות המלך לצאת למלחמה לא רק לצרכים קריטיים ומידיים לתקינות המדינה (ככיבוש הארץ ועזרת ישראל מיד צר) אלא גם לשם צרכים רחבים יותר כמניעת התעצמות אויביו, הגדלת השפעת המלך ואף רווחה כלכלית.

אולם, על דבר זה מתעוררת שאלה קשה ביותר. אנו מכירים שאחד הכללים המשמעותיים ביותר בתורה ובהלכה זה ערך החיים, שכמעט כל התורה נדחית מפניו.⁶⁰ אם כן, כיצד ניתן להבין את האפשרות לצאת למלחמה בשביל רווחה כלכלית או להגדלת שמעו של מלך ישראל? הרי ברור שבמלחמה חלק מהצבא נופל בקרב, וממילא פתיחת מלחמה זו כניסה מודעת למצב של פיקוח נפש, שדוחה את כל התורה

60 לא נתנו מצות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר: "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", וחי בהן ולא שימות בהן. אין כל דבר עומד בפני פקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים (תוספתא שבת טו, יז).

כולה, ובוודאי אף קודם לרווחה כלכלית. כיצד ניתן להבין מצב של מלחמת רווחה כנגד הכלל ההלכתי הבסיסי ביותר "וחי בהם ולא שימות בהם".⁶¹

עם קושי זה מתמודד הרב קוק בתשובה, וטוען שדיני מלחמה הם חלק ממערכת הלכתית אחרת ממה שאנו מכירים:⁶²

ענייני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה ד"וחי בהם", שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה... וכל אלה ועוד כיוצא בהם הם שרידים שנשארו לנו ממשפטי המלוכה, שהם אינם על פי גדרי התורה של הלכות יחיד.

(משפט כהן קמג)

הרב קוק מחדש שבתקופות מוקדמות בתולדות עם ישראל, בעוד עם ישראל היה חופשי וריבון בארצו, היה ענף הלכתי שלם שנקרא הלכות ציבור או משפטי המלוכה, שהגדרים ההלכתיים שבהם שונים מההלכות שאנו מכירים היום. טענה זו בעצם מניחה שעיקר ההלכה המונחת לפנינו היא הלכות היחיד, והלכות הציבור שפעם היו מוכרות וידועות נשתכחו במהלך הדורות תחת שיעבוד המלכויות. לפי העיקרון הזה הרב קוק מסביר שאומנם לפי ההלכה שאנו מכירים מלחמת רשות הייתה אמורה להיות אסורה, אך זה רק בגלל שאנו חושבים רק בראש של הלכות היחיד. במציאות בה מלחמת רשות היא דבר רלוונטי, כלומר תקופה של ריבונות ישראל, מתקיים עולם הלכתי אחר עם כללים אחרים מהלכות היחיד, שבו מלחמת רשות היא דבר מתקבל ומותר.

הרב ישראלי, מביא את דברי הרב קוק ומוסיף בהם ביאור והרחבה:

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 העינים ולא ישגיחו על הפרט. וזהו החידוש של היתר המלחמה, שה"וחי בהם" נבחן במקרה זה מצד כלל ישראל ותועלתו, היינו שכלל ישראל ינצח ותרום ידו על אויביו, כלומר "וחי בהם" הכללי. מה שאין כן שלא במלחמה קיים ועומד הצו האישי על כל אחד ואחד, והוא צריך לשקול זאת מבחינת "וחי בהם" הפרטי שלו.

(עמוד הימיני יד)

61 עיסוק נרחב בשאלה זו ניתן למצוא אצל הרב ישראלי (עמוד הימיני סימן יד), בדברי הציץ אליעזר (כ, מג; יב, נז; יג, ק), ואף מעט בדברי הרב הרצוג (היכל יצחק או"ח מג).

62 הובא להלכה בציץ אליעזר (חלק יב סימן נז, חלק כ סימן מג) ובעמוד הימיני (סימן יד).

יוצא מדברי הרב ישראלי, שיסוד "הלכות ציבור" עליהם מדבר הרב קוק הוא שינוי נקודת המבט מפרטית לכללית. דין "וחי בהם" שהתורה מצווה עליו חל גם על האדם הפרטי אך גם על הציבור בכללו. ערך ה"וחי בהם" נובע מתוך הכרתה של התורה בחשיבות חייו של האדם היחיד, וממילא דין זה גובר על שאר דיני התורה. באופן דומה התורה מכירה בערך הריבונות ושלטון ישראל בארצו, ומכוח זה דיני היחיד בטלים למול הצורך הציבורי. האדם הפרטי נכלל בתוך הציבור, וכאשר מתעורר הצורך לדאוג לקיום ה"וחי בהם" של עם ישראל כולו אנו בוחנים את מעמד היחיד לאור צורך הציבור. הרב ישראלי בעצם מרחיב את דיני היחיד אל הציבור ורואה בציבור גוף אחד שמחוייב גם הוא ב"וחי בהם", ועל כן היחיד בטל אליו.

במקביל לרב ישראלי ניתן להציע הסבר דומה אך מכיוון מעט שונה. הרעיון הוא שמהות ההבדל בין דיני היחיד לבין דיני הציבור הוא שעומדים לפנינו שני מושאי ציווי שונים אליהם התורה מדברת. כמו שיש הלכות ששייכות רק לכוהנים ויש הלכות ששייכות רק לישראל, כך יש מערכת ציוויים ואיסורים ששייכות רק למישור הפרט, ויש מערכת ציוויים ואיסורים ששייכות רק למישור העם בכללותו כישות מדינית ריבונית. לא הרי זה כהרי זה ולא הרי זה כהרי זה, ודינים השייכים למישור האישי של היחיד, לא שייכים כלל בהקשר ציבורי מדיני.

למשל, על היחיד חל איסור לשחד אדם אחר, אולם ברור שמלך כמייצג של ריבונות העם יכול לשלם כסף למלכים אחרים כדי לשפר את מעמד ישראל בין האומות. כמו כן אדם פרטי לא יכול לקחת ממון חבירו ללא הסכמה, אך וודאי שהשלטון היהודי רשאי לגבות מס מכל אדם גם ללא הסכמתו. דברים אלו אסורים ליחיד, אך למדינה כישות מותרים. מן הצד השני, על הציבור ישנה חובה למנות מערכת משפט, לבנות את בית המקדש ועוד, וברור שאלו מצוות שאין היחיד יכול לקיים בעצמו וממילא לא עליו מוטלת המצווה.⁶³ על אף שהציבור מורכב מיחידים רבים, ובפועל יהיה אדם ספציפי שימנה את השופטים, אותו אדם עושה זאת מתוקף היותו בתפקיד ציבורי ולא מטעם עצמו. פשוט שקיום המצווה לא נכלל ב'חשבון מצוותיו' של אותו אדם פרטי, אלא מעשיו נכללים במצוות העם וכזכות כללית.

אם כן נמצאנו שכאשר הציבור מקיים אחת ממצוותיו, מעשי היחיד הנכלל בו נבחנים לאור ההקשר הציבורי של המעשים, ולא כפי שהיינו מודדים מעשים טכניים אלו

63 האריך בחלוקה זו הרב עזריה אריאל, "אחריות היחיד במצוות ציבור" אמונת עיתך 118 עמודים 190-203.

כאשר האדם בביתו. לכאורה היחיד מאבד את אישיותו הפרטית לעניין קיום מצוות, וחלים עליו הכללים ההלכתיים של הציבור ולא חובות ואיסורי היחיד.⁶⁴

חשוב להדגיש על טענה זו שהתבטלות זו של היחיד בתוך המערכת ההלכתית הכללית היא רק כאשר היכללותו בציבור מתנגשת בחובתו כיחיד, אך וודאי שבתחומים בהם לא מתעוררת התנגשות כזו מעמדו כיחיד נשאר על כל מצוותיו ואיסוריו.

לפי כיוון זה, ההסבר לאפשרות קיומה של מלחמת רשות נעוץ בהבדל שבין הלכות היחיד לבין הלכות המדינה והציבור. בזמן מלחמת רשות החייל הנכנס לפיקוח נפש בטל אל הציבור, וכיוון שבהקשר ציבורי אין דין "וחי בהם" על כל פרט ופרט, ממילא על החייל אין חובה שלא לסכן עצמו.

מלחמה בשבת

אחת השאלות המרכזיות ביותר בזמן הקמת המדינה בעניין המתח בין שמירת השבת לבין התנהלות המדינה הייתה בשאלת פעילות צה"ל בשבת. מציאות פשוטה היא שבהתנהלות השגרה של צה"ל נדרשות מלאכות רבות, הן לשם צרכים מנהליים והן לשם צרכים מבצעיים. על זאת יש להוסיף מציאות של מלחמה בה בוודאי יש דחיפות גדולה לביצוע מלאכות רבות לשם הצלחת הלחימה. כיצד יכול אם כן צבא יהודי להתנהל בשבת על פי כללי ההלכה?

לכאורה הפתרון הפשוט לעשיית מלאכות בצבא בשבת הוא היתר פיקוח נפש, שמתיר את שבת לכל מה שנצרך בשביל לשמור על חיי אדם, בין חיי אזרחי המדינה ובין חיי החיילים עצמם. לכיוון זה יש לכאורה מקור פשוט:

אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל - אין יוצאין עליהם בכלי

זינג, ואין מחללין עליהן את השבת...

במה דברים אמורים - כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות - יוצאין

עליהן בכלי זינג, ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו

64 הבנה זו היא הגישה הבסיסית ביותר של כל עיסוק בהתנהלות מדינה שברור שההקשר הצורך הציבורי שונה מהקשרי היחיד בביתו. פוסקים שלא מקבלים גישה זו עלולים לעיתים להגיע למסקנות יוצאות דופן כדי להצליח להסביר את הפער בין הלכות היחיד לבין ההתנהלות הציבורית. בהקשר שלנו ניתן לציין את דברי ה"מקום שמואל" (סימן ח', שו"ת וחיידושי דינים) ששואל על פיקוח נפש במלחמת רשות, וכאילוץ מציע שני תירוצים. האחד, שבמלחמה אין פיקוח נפש(!), והשני שאין כזה דבר מלחמת רשות. הרב ישראלי (עמוד הימיני יד) מתייחס לדבריו ודוחה אותם שכן אינם מתאימים הן לדברי חז"ל והן למציאות הפשוטה.

על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זינגן, ומחללין עליהן את השבת.

(גמרא עירובין מזה, א)

לכאורה יוצא פשוט מדברי רב שכל ההיתר לצאת להילחם בשבת זה מפני פיקוח נפש, ולכן במידה והגויים באים רק בשביל ממון צריך לתת להם את הממון ולא להילחם בשבת. אומנם במצב של עיר ספר (עיר גבול) מותר לצאת להילחם אפילו על ענייני ממון, אך יש שמסבירים שגם דין זה נובע ממצב פיקוח נפש.⁶⁵

באופן פשוט בכיוון זה הולך המקור הקדום ביותר שנוגע בשאלת לחימה בשבת. ספר חשמונאים א' מספר לנו שבתחילת תקופת המרד אירע מקרה שיהודים ברחו למערות מפני היוונים, וקבוצת חיילים יוונים מצאה אותם בשבת. בשל איסורי שבת היהודים נמנעו מלחימה, ובעצם מסרו נפשם ליוונים כדי שלא לחלל שבת בלחימה. מתתיהו ובניו מנהיגי המרד שמעו על המקרה בצער, ובעקבותיו פרסמו הלכה חדשה המתירה להילחם בשבת:

ויאמרו איש אל אחיו: אם עשה נעשה כאשר עשו אחינו לבלתי התיצב לפני הגוים בעד נפשנו ותורתנו עוד מעט והשמידונו. ויועצו כלם ביום ההוא לאמור אם הלחם ילחמו אויבינו בנו ביום השבת ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשנו ולא נמות כמות אחינו במערות.

(ספר חשמונאים א, פרק ב, מג-מד)

נראה שכל חידוש החשמונאים ללחימה בשבת התבסס על עניין פיקוח נפש כדי ש"לא נמות כמות אחינו במערות".⁶⁶

אולם, בכיוון זה ישנן שתי בעיות מרכזיות. ראשית, ישנן פעולות רבות שצבא עושה בזמן מלחמה שאינן פיקוח נפש ישיר, אך בוודאי שהן משפיעות על יעילותו ואיכותו של הצבא בכללותו. האם ניתן לייחס לכל רישום של פקיד במחסן מעמד של פיקוח נפש? במידה וניתן, האם ישנה דרישה בשבת להפסיק עם הפעולות ההתקפיות שכן בהימנעות מהן לא יפגעו חיי אף אחד? בעיה שנייה היא שההסתמכות על פיקוח נפש מצריכה דיון פרטני בכל פעולה בודדת של כל חייל וכמעט בלתי אפשרי לקיים כך

65 לבוש אורח חיים שכט, ו: "שכיון שהעיר סמוכה לספר בקל יוכלו להמלט, ואם לא יעשו צונם יתחילו מיד להרוג".

66 בכיוון זה הולך הרב נריה (מלחמות שבת), ומסביר בניגוד לרב גורן שכל היתר "עד רדתה" נובע מהרחבה של דין פיקוח נפש בשבת. הרב אבידן (שבת מועד בצה"ל) מרחיב מאוד את ההיתר מצד פיקוח נפש רחוק, אך נראה שעדיין נתלה בעניין הסכנה ולא כדין עצמאי.

מערכת שלמה ויעילה ללחימה. בשל קשיים אלו אנו רוצים למצוא פתרון מערכתית עקרוני לשאלות המדינה בשבת. ועל כן נפנה לאפיק אחר כדי לבסס את פעילות הצבא בשבת.

בספרי מופיעה דרשת פסוקים בשם שמאי הזקן, המתירה לחימה בשבת מהמילים "עד רדתה"⁶⁷ ללא שום התייחסות לעניין פיקוח נפש:⁶⁸

"ימים רבים" - ימים שנים, רבים שלשה. מיכן אמרו אין צרים על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואין צרים על עיר בתחילה בשבת אלא קודם לשבת שלשה ימים. ואם הקיפוה ואירעה שבת להיות אין השבת מפסקת מלחמתה זה אחד משלשה דברים שדרש שמי הזקן. "ובנית מצור על העיר" - עושה אתה לה מיני מטרניאות, מביא אתה לה מיני בלסטריאות.

(ספרי דברים שופטים, רג-רד)

"עד רדתה" - ואפילו בשבת

ההקשר בספרי עוסק דווקא במלחמת רשות ובה נאסר לפתוח במלחמה סמוך לשבת, אך אם נפתחה מלחמה בחול מותר להמשיכה בשבת מדין 'עד רדתה'. מהירושלמי עולה מסקנה נוספת מדרשה זו:

אין מקיפין על עיר של גויים פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות. אבל במלחמת חובה אפילו בשבת. שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב "כה תעשה ששת ימים" וכתוב "וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים" וכתוב "עד רדתה" אפילו בשבת.

(ירושלמי שבת א, ח)

נמצאנו למדים שדרשת "עד רדתה" מעלה שני היתרים, האחד במלחמת מצווה ניתן להתחיל להילחם אפילו בשבת, והשני במלחמת רשות שניתן להמשיך בשבת לחימה

67 הפסוק "ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה" (דברים כ, כ)
68 דרשה זו מופיעה במקורות רבים נוספים (הן מקורות חז"ליים מקבילים והן קבצי ליקוט מאוחרים). ראו במדרש תנאים לדברים (פרק כ פסוק כ), תוספתא עירובין ג, ז, תלמוד בבלי מסכת שבת (יט, א), תלמוד ירושלמי מסכת שבת (פרק א הלכה ח), בראשית רבה (פרשת לך לך פרשה מז סימן י), מדרש שכל טוב (פרשת בשלח טז), פסיקתא זוטרתא דברים (שופטים לד, א), ליקוט שמעוני (פרשת שופטים רמז תתקכג, יהושע רמז טו)

שכבר מתנהלת. בשני המקרים עולה היתר נרחב לעשיית מלאכות בשבת לצורך המלחמה עד סופה ולא צריך לחשוש לאיסורי שבת.⁶⁹

בניגוד לכיוון הראשון שהצגנו שכל ההיתר ללחימה בשבת הוא מצד פיקוח נפש, בדרשה זו עניין פיקוח נפש כלל לא מוזכר. מעבר לכך, הדרשה מתירה להילחם בשבת אפילו במלחמת רשות, אשר בוודאי מתחילה ללא פיקוח נפש מיידית.⁷⁰ ניתן לטעון שברגע שהמלחמה בעיצומה המשך הלחימה מהווה פיקוח נפש לחיילים בשטח, אך סברה זו לא עולה כלל במקורות. נראה, שיש היתר מיוחד הנלמד מהמילים "עד רדתה" שמאפשר המשך לחימה בשבת ללא תלות בפיקוח נפש.

אולם, לפי דברינו מתעוררות כמה שאלות. ראשית, אם אכן ישנו היתר לחימה מיוחד בשבת הנלמד מדרשת פסוקים המאפשר אפילו מלחמת רשות בשבת, מדוע לא לפתוח בלחימה בשבת עצמה אלא רק שלושה ימים קודם? שנית, כיצד דברים אלו מסתדרים עם הגמרא שראינו לעיל על דברי רב שאסור לצאת למלחמה אלא אם כן יש סכנת נפשות?

לעניין החובה להתחיל את המלחמה שלושה ימים לפני שבת, ישנם שני כיוונים בראשונים, והריטב"א (שבת יט, א ד"ה אין צרין) מביא את שניהם: "פירושו מפני שנראה כבא לחלל את השבת, וגם שמבטל עונג שבת". לפי הכיוון הראשון הבעיה היא שפתיחת מלחמה סמוך לשבת נראית כאילו אנחנו מבטלים את השבת שכן ברור שנאלץ לעשות מלאכות בשבת, ולכן צריך להרחיק את המלחמה משבת. בכיוון השני הבעיה היא ביטול עונג שבת, שבימים הראשונים של המלחמה החיילים עדיין לא התרגלו למצב לחימה ולא יכולים להתענג בשבת.⁷¹ משני ההסברים עולה שאין הבדל

69 הותרו אפילו המלאכות לצורך עקיף שאינן לחימה ממשית "עושה אתה לה מיני מטרנייאות" כלומר בניית כלי מלחמה בשבת.

70 כמו שהוסבר בפרק הקודם.

71 הרי"ף (שבת ז, ב מדפי הרי"ף) משווה בין דין פתיחת המלחמה לדין הפלגה בים לפני שבת, ומסביר את שניהם מצד עונג שבת. הן הפלגה בים והן מלחמה זה מצב של שינוי פתאומי בשגרת חייו של האדם, ולוקח לו כמה ימים להסתגל למצב החדש לפני שיוכל להתפנות נפשית למנוחה ועונג. בשל מצב זה חובה לפתוח במלחמה לפחות שלושה ימים קודם השבת כדי שהחיילים יספיקו להתרגל למצב החדש ויוכלו להתענג בשבת למרות המלחמה.

בכיוון שני הולך הרז"ה (המאור הקטן על הרי"ף שבת ז, א מדפי הרי"ף) ומסביר שכיוון שברור שמי שיוצא למלחמה עתיד לעשות פעולות של חילול שבת, אם בוחרים דווקא לצאת למלחמה סמוך לשבת זה נראה כאילו הם יוצאים כדי לחלל שבת בהיתר. דבר זה נראה כ"מתנה לחלל שבת" וזה אסור. לעומת זאת מי שיוצא להפלגה או למלחמה בתחילת השבוע

מהותי בין מלחמת רשות למלחמת מצווה לעניין היתר חילול השבת, אלא שבמלחמת רשות כיוון שישראל הם הפותחים במלחמה שאיננה דחופה נדרש שיקול דעת רחב יותר בקשר לתזמון התחלת המלחמה.

לעניין דברי רב בגמרא בעירובין הצגנו גישה שרואה את ההיתר מצד פיקוח נפש בלבד, וכן נראה מפשט הגמרא. אולם, אם נחזור לגמרא נראה שבסופה מופיע סיג לדין המרכזי, שאולי יש לו משמעות רחבה יותר על הבנת הדברים:

אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עירות ישראל - אין יוצאין עליהם בכלי זיינו, ואין מחללין עליהן את השבת...

במה דברים אמורים - כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות - יוצאין עליהן בכלי זיינו, ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זיינו, ומחללין עליהן את השבת.

(גמרא עירובין מה, א)

מה ההבדל בין עיר רגילה לבין עיר הסמוכה לספר? רש"י במקום מסביר שהחשש הוא "שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם"⁷², ולא מזכיר כלל את עניין פיקוח נפש. נראה שלפי רש"י ההיתר לחייל הבודד לחלל שבת במלחמה נובע מהחשש שמא הגויים "ישפרו עמדות" לקראת כיבוש הארץ. אם כן, רש"י מבין שהחשש הזה שמא הגויים יכבשו את הארץ מספיק חשוב בשביל להתיר חילול שבת. בהיעדר הסבר הלכתי מוכר להיתר זה צריך להגיד שרש"י סובר שיש פה דין מיוחד, שנובע ככל הנראה מהדרשה של "עד רדתה". עולה שעצם הצורך שארץ ישראל תהיה תחת שלטון ישראל ולא תחת שלטון גויים מצדיק חילול שבת כערך עצמי ולא מדין פיקוח נפש. הטענה שדרשת "עד רדתה" אינה קשורה לדין פיקוח נפש מפורשת בדברי הריב"ש:

אבל יש בה היתר אחד מיוחד שאם התחילו אין מפסיקין, ומחללין את השבת לכל צרכי המצור, ואפילו שלא מפני הסכנה, כמו שבא הקבלה 'עד רדתה' אפילו בשבת.

(שו"ת הריב"ש קא)

אנו לא מקשרים את פעולותיו לשבת וממילא כאשר מגיעה שבת והוא נאלץ לעשות מלאכות זה נעשה בהיתר.

השפת אמת מחבר בין דברי רש"י על הגמרא בעירובין לבין היתר הריב"ש הנזכר. השפת אמת מקשה מדוע בכלל יש צורך בדרשת "עד רדתה", הרי ניתן ללמוד את היתר מדין פיקוח נפש (כמו שהצענו לעיל ובדומה לסיפור החשמונאים). לאור קושי זה עולה מסקנה חדשה במהות דרשת "עד רדתה":

ונראה דוודאי לא מיירי בדאיכא סכנה דאם כן למה לי קרא? ועל כן צריך לומר דמיירי היכי שידינו תקיפה, אלא שעל ידי ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת:

(שפת אמת שבת יט, א ד"ה בגמ' ת"ר אין)

השפת אמת אומר שברור שהיתר המלחמה בשבת לא נאמר במקום שיש בו סכנה, אלא ההיתר ניתן כדי שלא יתבטלו הישגים צבאיים של צבא ישראל. כלומר, "הכיבוש דוחה שבת" משמעו שעצם קיום ריבונות יהודית על אדמת ישראל ושמירה על ריבונות זו מספיק בשביל לדחות את השבת, אפילו במקום שבו אין שום סכנת נפשות.⁷³

אם כך הדברים אז מדוע רב בגמרא מתיר לחלל שבת רק בעיר ספר אך אוסר בעיר רגילה? למה עסקי קש ותבן של עיר ספר שונים מעסקי ממון של עיר רגילה?

רבנו יהונתן מלוניל בחידושיו על הרי"ף מסביר גם הוא מדוע מותר לחלל שבת במלחמה על עיר ספר אפילו אם באו על 'קש ותבן' בלבד: "ובעיר הסמוכה לספר... יוצאין עליה כדי שלא ירגילו עצמן לבוא".⁷⁴

מה ההסבר בזה? ראינו בהסבר לעיל שאם יש חשש שהגויים יכבשו חלקים מהארץ זה דוחה שבת מדין כיבוש. אולם אם החשש הוא רק שהגויים יתרגלו לבוא שוב ושוב לשם ממון, מדוע זה מצדיק לדעת רבנו יהונתן חילול שבת? כמובן ניתן לתרץ גם פה בכיוון של פיקוח נפש שאם הגויים יתרגלו לבוא זה עלול להגיע לנפשות, אך רבנו יהונתן לא הזכיר זאת, ונראה שהבעיה שהם יתרגלו לבוא מספיק חזקה לכשעצמה.

ניתן להבין מדבריו שזו בדיוק נקודת ההבדל בין תחילת דברי רב שהוא אוסר לחלל שבת לשם ממון לבין ההיתר לחלל שבת לשם ממון של עיר ספר. כל עוד אירוע המצור לשם ממון הוא אירוע נקודתי וחד פעמי של עיר אחת שלרוב יושבת לבטח, זה עניינם הפרטי של היהודים הגרים באותה עיר. כאשר יש לקבוצת יהודים שאלה פרטית האם לוותר על ממונם או לחלל שבת, אנו דנים בזה בגדרי הלכות שבת הרגילים, אם יש

73 הצפנת פענח על הרמב"ם כותב בלשון דומה: "זה לא מין גדר פיקוח נפש רק משום כבוש" (צפנת פענח שבת ב, כג ד"ה ובעיר הסמוכה).

74 רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף מסכת שבת גמרא דף ז עמוד ב (לפי דפי הרי"ף).

חשש פיקוח נפש ניתן לחלל שבת, אבל בשביל ממון אסור. אולם, ברגע שיש חשש שזה לא יהיה עניין חד פעמי אלא הרגל של הגויים השכנים למדינתנו לפלוש צבאית למדינה היהודית ולגזול את ממונה, זה כבר לא רק עניינם פרטי של אנשי אותה העיר. פלישה צבאית לשם גניבת ממון באופן חוזר זה מצב היוצא ממעמד של מקרה פרטי וזה הופך להיות עניין לאומי של פגיעה במדינה וריבונותה, ועל זה לא ניתן להבליג. ברגע שזה הופך לעניין ציבורי הלכות השבת של היחיד כבר לא תקפות ואנו עוברים למישור דיון אחר של קיום המדינה למול השבת. במצב זה, כמו שדין הכיבוש עצמו דוחה את השבת כך גם פגיעה בריבונותה של המדינה היהודית דוחה את השבת וניתן לחלל את השבת.

נמצא מכל המקורות האלו שישנו עיקרון מחודש, שלא רק פיקוח נפש דוחה שבת, אלא יש יסוד הלכתי עצמאי, שאומר שכיבוש, או במילים מודרניות שליטה צבאית בארץ ישראל, הינו ערך שדוחה שבת. בפרק הקודם ראינו שענייני הציבור מספיק חשובים בשביל להוציא את החייל היחיד מדין פיקוח נפש, ועתה אנו רואים שצורך העם בריבונות בארצו דוחה גם שבת. במילים אחרות, כאשר יש מצב של פגיעה בריבונות המדינה היהודית וסכנה ציבורית, אפילו ללא סכנת נפשות, החייל היחיד בטל למען הצורך הציבורי ומותר לו לחלל שבת לכל צורכי המלחמה. הותרו גם צרכי לחימה עקיפים שלכאורה ניתן לדחותם לאחר השבת, כבניית כלי מצור, ואין צורך לבחון נקודתית כל מקרה לפי פיקוח נפש. הצורך הציבורי עומד כיסוד הלכתי עצמאי שנותן הקשר אחר למעשי היחיד שעתה אינם נבחנים באותה דרך אילו נעשו בביתו. מעשיו ופעולותיו נבחנים כחלק מהציבור (או המדינה), וכיוון שכך כאשר ישנם ערכים שדוחים שבת (כריבונות ישראל בארצו) גם ל"אדם בקצה" מותר יהיה לבצע את כל הפעולות שנצרכות לשם השגת המטרה הציבורית.⁷⁵

היטיב לנסח זאת הרב גורן בספרו משיב מלחמה:

מכל זה מתברר עיקרון חשוב, שהיתר הלחימה בשבת אינו מתבסס על היתר פיקוח נפש הדוחה שבת, כפי שרגילים לחשוב, אלא על היתר מיוחד המיועד אך ורק ללחימה, והנשען על דרשת שמאי הזקן בבבלי, בירושלמי, בתוספתא ובספרי, מהפסוק "עד רדתה - אפילו בשבת"... הטעם של פיקוח נפש דוחה שבת "לפי שחביבה נפשן של ישראל לפני המקום יותר מן המצוות, אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה", כך נראה שחביב שלטונם

75 גם כאן יש להדגיש שההיתר הוא רק בדברים שקשורים ללחימה, ולא לכל רצון אקראי של החייל.

של ישראל על ארץ ישראל, ועל כל הנספח אליה, יותר מן המצוה של שמירת שבת אחת.

(משיב מלחמה א, ב עמ' פח)

סמכות המלך

לאור הבנה זו ניתן להסביר בכך גם את שאלת סמכותו של מלך ישראל. עניין זה מתחיל כבר בספר שמואל, כאשר לאחר בקשת העם מלך, שמואל הנביא פורש בפניהם את סמכויותיו וזכויותיו כ"משפט המלך":

וַיֹּאמֶר זֶה יְהִי־הַמִּשְׁפָּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם:
אֶת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׂם לֹו בְּמִרְפָּתוֹ וּבְפָרְשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מִרְפָּתוֹ. וְלָשׂוּם לֹו שָׂרֵי
אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרָשׁ חָרִישׁוֹ וְלַקָּצֵר קָצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מַלְחָמָתוֹ וְכָל־י
רָכְבוֹ. וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וְלִטְבָּחוֹת וְלְאִפּוֹת. וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת פְּרִמֵיכֶם
וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לְעַבְדָּיו. וְזָרְעֵיכֶם וְכִרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו
וְלַעֲבָדָיו. וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שְׂפָחוֹתֵיכֶם וְאֶת בְּחֹרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת חֲמוֹרֵיכֶם יִקַּח
וְעֲשֶׂה לְמִלְאכָתוֹ. צֹאנֵכֶם יַעֲשֶׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לֹו לְעַבְדִּים:

(שמואל א, ח, יא-יז)

בגמרא ישנה מחלוקת האם פירוט זה מותר מן הדין, או שמא שמואל הנביא תיאר את המצב הנפוץ להתנהלות מלך למרות שזה מצב שאינו תקין בעיני התורה:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו.
רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר שום תשים עליך מלך -
שתהא אימתו עליך.

(גמרא סנהדרין כ, ב)

הרמב"ם פוסק להלכה כשמואל, שמותר למלך ישראל לעשות את כל מה שנאמר בשמואל, וכל פרק ד בהלכות מלכים ברמב"ם עוסק בפירוט זכויות המלך היוצאות מנאום שמואל: "ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו" (מלכים ד, א).

על דברים אלו יש לשאול, למה שהמלך יוכל לעשות דברים אלו? המלך ככל אדם מישראל חייב באיסורי גזילה, חייב בדיני עבדים ויחסי פועלים, וכיצד לאדם זה, שבמקרה הוא גם מלך ישראל, מותרים כל איסורים אלו?

רבים עסקו בשאלת מקור סמכותו של המלך בדינים הללו,⁷⁶ אך נראה שלכל התשובות חייבת להיות קומת בסיס שרק עליה ניתן להמשיך בדיון. קומה זו היא ההכרה שכאשר אדם מישראל הופך להיות מלך, הרי שלעניינים המפורטים לעיל אין אנו בוחנים את פעולותיו ככל אדם בביתו, אלא לפי העקרונות של הלכות המדינה והציבור.⁷⁷

כאשר המלך מפקיע קרקע של אדם פרטי לשם סלילת דרך בכל גדרי היחיד הרי זה גזל גמור, ואי אפשר להתיר זאת ע"י תשלום פיצויים מאוחר. אולם, אם אנו בוחנים את מעשיו של המלך לצורך הציבור (כסלילת דרכים) לא כאדם פרטי אלא כחלק מהלכות הציבור, הרי שזה מותר. בהפקעת שדה זו המלך אינו פועל כאדם פרטי הלוקח לחבירו שדה, אלא פועל כשליח הציבור ונציג השלטון לתיקון המדינה ויצירת חיים ראויים יותר לכל העם. רק לפי הבנה זו ניתן להבין את הגישה שמקבלת את סמכות המלך להפקיע שדות ולגבות מיסים לצורך תיקון הממלכה, ואף לנהל מלחמות ולסכן את בחורי העם. בכל מעשים אלו המלך לא פועל מכוח עצמו אלא מתוקף ריבונות ישראל בארצו, וממילא מעשיו לא נבחנים כאדם פרטי אלא כ"מלך ישראל".

קביעת הזמנים

בימי חז"ל, סידור לוח השנה וקביעת ראשי החודשים נעשה על ידי בית הדין בהתאם לעדים שעלו לירושלים והעידו על מולד הלבנה. כמוכן, לא תמיד העדים שראו את מולד הלבנה גרו בסמיכות למושב בית הדין, ולעיתים נצרכו ללכת כמעט יום שלם עד שהגיעו להעיד על ראייתם. אולם, במצב בו מולד הלבנה מתרחש בליל שבת, כיצד יוכלו עדים להגיע ממרחק להעיד על המולד? מטבע הדברים זהו מצב נפוץ, וכבר המשנה מתייחסת אליו:

על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין את המועדות.

76 ראו למשל: הרב ישראלי, עמוד הימיני סימן ט; הרב יעקב אריאל, "דינא דמלכותא בארץ ישראל" ביטאון שנה בשנה תשס"ג ועוד.

77 באופן דומה הרב יעקב אריאל במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית" (תחומין מ, סעיף ד "סמכות המלך לחרוג מההלכה לשם תיקון המדינה"), שואל כיצד המלך יכול לעבור על ההלכה הרגילה, ומביא לכך שתי תשובות. ראשית, מביא הרב את דברי הרב קוק (משפט כהן קמג) שיש למלכות מערכת הלכתית אחרת הנגזרת מדרשות מיוחדות למלכות, כפי שהובא לעיל. שנית, מביא בשם האור שמח שהמלך עובד מכוח דיני בני נוח. נראה שלכל הפחות התשובה הראשונה תואמת לטענתנו שלמלך מעצם תפקידו כנציג העם לתיקון החברה יש אפשרות לעבור על הלכות היחיד.

וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן.
 בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת...
 מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן רבי עקיבא בלוד שלח לו רבן גמליאל
 אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא...
 מי שראה את החדש ואינו יכול להלך מוליכין אותו על החמור אפילו במטה ואם
 צודה להם לוקחין בידם מקלות ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל
 מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר "אלה מועדי
 ה' אשר תקראו אותם במועדם".

(משנה ראש השנה א, ד-ט)

המשנה קובעת באופן חד משמעי שמותר לאדם שראה את מולד הלבנה לחלל שבת
 בשביל לבוא לבית הדין ולהעיד. זהו היתר גורף, המאפשר לחלל שבת אפילו אם
 מסתבר שעדותו מיותרת, הן בשל ראיית הלבנה בירושלים והן בשל עדים שהקדימו
 אותו. זאת ועוד, גם לאנשים אחרים הותר לחלל שבת בכדי לסייע לעדים להגיע לבית
 הדין. מה פשר ההיתרים הרחבים האלו? כיצד מותר ליחיד לחלל שבת בשביל משהו
 שאינו פיקוח נפש?⁷⁸

כסמך להיתר נרחב זה, בסוף הפרק המשנה מביאה דרשת פסוקים, הלומדת מצווי
 התורה שהמועדים יחולו בזמנם שלמען קביעת לוח השנה וזמני המועדים ניתן אפילו
 לחלל שבת (ספרא אמור, פרשה ט, י, ז): "ומנין שמחללים את השבת להעיד עליהם?
 תלמוד לומר "אלה מועדי ה'".

אולם, הרצון לשמור על זמני המועדות לא מספיק כדי להסביר מדוע עדות קידוש
 החודש תתיר חילול שבת. ניתן היה לקבוע שאם לא הגיעו עדים עד כניסת שבת אז
 בית הדין יקדשו את החודש בעצמם, כמו חודשים בהם לא מגיעים עדים כלל (רמב"ם
 קידוש החודש יח). באופן אחר, בהנחה שהיתר זה אינו הלכה למשה מסיני, בהחלט הייתה
 מתקבלת על הדעת דרשה הפוכה. בדומה לסמיכות בין פרשיית השבת לציווי הקמת
 המשכן⁷⁹ כך ניתן היה ללמוד שהסמיכות בין פרשיית השבת לציווי "במועדם" (ויקרא
 כג-ד) בא לקבוע שעדות מולד הלבנה אינה דוחה שבת. אם כן, מכמה כיוונים ניתן היה

78 בסיכום נתייחס לסברה שמדובר בגזירת הכתוב.

79 פרק לה בספר שמות פותח בציווי השבת וממשיך בתיאור הקמת המשכן בפרשת ויקהל.
 מסמיכות זו מבין המדרש (מכילתא דרבי ישמעאל ויקהל פרשה א) שאסור לחלל שבת לשם
 בניית המשכן (וכן רש"י והרמב"ן במקום מביאים זאת בפסוק ב).

ללמוד שעדות קידוש החודש אינה דוחה שבת, ולכן עלינו לברר מדוע נקבעה ההלכה דווקא כך ולא לפי היגיון הלכתי אחר.⁸⁰

כיוון הסבר אפשרי מבין שהיתר זה הוא חלק מההיתר הנרחב של עבודת המקדש בשבת. בבית המקדש היו נעשות מידי שבת מלאכות רבות לצרכי העבודה כהדלקת אש, שחיטה וכו', וההיתר לעדים לבוא להעיד נובע מתוך מכלול זה בהיותו מאפשר את הקרבת מוסף ראש חודש.⁸¹ לגישה זו ישנם כמה סימוכים, אך קשה להתבסס רק עליה בשל הקושי המרכזי להסביר את המשך תקפותו של ההיתר גם לאחר חורבן המקדש וביטול עבודת הקרבנות.

כיוון אחר עולה מפירוש רש"י על המשנה:

ומן התורה מחללין על כולן, אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהם, ולא איכפת למלאן ולחסרן על פי עדים. אך שני חדשים אלו - העמידום על דין תורה, שכל המועדות תלויין בהן.

(רש"י ראש השנה כא, ב ד"ה שבהם שלוחים)

רש"י מסביר שמדאורייתא ההיתר לחלל שבת תקף באופן שווה בכל השנה, וחכמים גזרו לאחר החורבן שאסור לחלל שבת לשם עדות על עשרה חודשים, והשאירו את ההיתר רק בניסן ותשרי. נראה שהסברו של רש"י למהות ההיתר נובע מהחלוקה בין ניסן ותשרי לשאר החודשים. מלשון רש"י על ניסן ותשרי "שכל המועדות תלויים בהם", נראה שההיתר נובע מעצם העובדה שבקידוש חודשים אלו מרוכזים החגים, המהווים את נקודות הבסיס של לוח השנה היהודי. שאר החודשים לא משפיעים ישירות על תאריכי החגים, וממילא "ולא איכפת למלאן ולחסרן".

כלומר, רש"י סובר שהערך של סידור לוח השנה היהודי הוא ערך מספיק חשוב הדוחה שבת.⁸² כמובן שערך זה אינו צורך פרטי של כל אדם, אלא ערך של עם ישראל כיחידה

80 כמובן שאין בשאלה זו פיקפוק בסמכות חכמים ובתוקפה של המסורת ההלכתית שהייתה בידם, אך עדיין חובתו של הלומד לשאול מדוע כך קבעה התורה וכן הבינו חכמים.

81 כמה מנושאי כליו של הרמב"ם מציעים גישה זו בדעתו ('ידי אליהו' ו'שקל הקודש' על הלכות קידוש החודש פרק ג הלכה ב), וכך משתמע גם מדברי ריב"ז בגמרא (ר"ה כא, ב).

82 וכן הבין המנחת שלמה (א ז) שהשווה את חשיבות קביעת הלוח לחשיבות פיקו"נ שלשניהם יש ערך עצמי הדוחה שבת: "ונלענ"ד דכיון דלמדו בגמרא מקראי דעל קריאתן אתה מחלל שבת משוינן קידוש החודש לפקו"נ שדוחה שבת דילפינן מוחי בהם ולא שימות בהם... כמו כן בקדוש החדש דחשיב טפי דתלוי בו תקנת המועדות מותר לחלל שבת אפילו במלאכות דאורייתא גם על צד רחוק ביותר".

אחת המנהלת אורח חיים לפי חוקי התורה. זמן המקדש מייצג תקופה בה עם ישראל חי חיים מלאים בארצו, ולכן מן התורה כל חודש וחודש חשוב בשביל ניהול סדיר של לוח השנה והחיים היהודיים סביבו (עבודת קרבן המוסף כדוגמא). לאחר החורבן חכמים מתמצתים את חשיבותו של לוח השנה היהודי למסגרת לזמני החגים, וממילא נאסר לחלל שבת על כל חודש שאינו משפיע ישירות על תאריך החגים. השבת של האדם הפרטי נדחית בפני שתי נקודות בשנה שהינן קריטיות לקיומם הסדיר של העם והתורה (ראשי חודשים ניסן ותשרי), ועל כן מותר לאדם היחיד לחלל שבת ולהעיד על חודשים אלו אפילו לאחר החורבן.

יוצא מדברים אלו שיסוד ההיתר לאדם פרטי לחלל שבת לקידוש החודש הוא אחריותו לתקינות החיים היהודיים ושייכותו לקביעת לוח השנה היהודי. שייכות זו כה חזקה, עד שהיא מעניקה למעשי האדם הפרטי הקשר ציבורי כללי, המתיר לו לעשות פעולות שבעולם הפרט הם מלאכות שבת מדאורייתא.⁸³

הבנה זו נשמעת חידוש גדול, אך לאמיתו של דבר היא הקריאה האינטואיטיבית ביותר של הדרשה עליה מבוסס הדין (משנה ראש השנה א, ט): "שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש, שנאמר 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם' (ויקרא כג, ד)". ציווי התורה בפסוק לציין את החגים במועד קבוע מכיל ציווי תשתית לקיום לוח שנה יהודי סביבו מתנהלת התורה, ובהיעדרו המערכת תקרוס.⁸⁴ ברגע שנקבע שהלוח תלוי בשותפות "האנשים הפשוטים" שבאים להעיד על המולד, מוכרח ששותפות זו תגבר על המצוות הפרטיות של כל אדם.⁸⁵ כאשר האדם היחיד מחליט לקחת אחריות על ה'זמן היהודי' וללכת להעיד, מעמדו ההלכתי בטל אל הכלל והשבת האישית שלו בטלה למול אותה מטרה ציבורית.

83 יש לדייק, אין הכוונה פה לערך החילוני של לוח השנה, אלא לערך הדתי שלו כמאפיין קריטי לקיום תקין של התורה. להלן ההשוואה תהיה למדינה שגם היא ערך קריטי לקיום מלא של התורה.

84 ומסתבר שזה גם השיקול שעבר בבסיס דרישתו של רבן גמליאל מרבי יהושע לוותר על החשבון שלו ולהודות ללוח השנה של הנשיא.

85 ישנם בתורה כמה ציוויי בסיס שבאופן יסודי קודמים לשאר המצוות, בהם איסור עבודה זרה, החובה לשמור על החיים, הישיבה בארץ, וכן קביעת זמני התורה. ניתן לראות שציווי יסוד אלו נוגעים בארבעת המוטיבים המרכזיים ביותר בקיום האנושי – האלוקות, האדם, המקום והזמן. בכל מימד שכזה יש מצווה בסיסית היוצרת את נקודת ההתייחסות ממנה שאר המערכת ההלכתית מתפתחת, ויש הרבה מה להאריך בעניין זה.

ביסוס נוסף להבנה יסודית זו ניתן לראות בהמשך הגמרא שמביאה דרשה שמקורה בספרא:

יכול כשם שמחללים את השבת להעיד עליו כך יחללו את השבת להודיע עליהם שנתקיימו? תלמוד לומר "אשר תקראו", על קריאתם אתה מחלל את השבת, ואי אתה מחלל את השבת להודיע עליהם שנתקיימו.

(ספרא אמור פרשה ט פרק י אות ז)

הדרשן מעלה את האפשרות שבדומה להיתר חילול שבת לעדי קידוש החודש נתיר לחלל שבת בשביל להודיע לעם על קביעת החודש (בעזרת שליחים או הדלקת משואות). הצעה מתבססת על היגיון פשוט, שאם מקור ההיתר הוא הרצון שעם ישראל יקיימו את המועדים כתיקונם לא צריך להיות הבדל בין קביעת זמני המועדים לפרסום הזמנים. אולם הדרשן דוחה הצעה זו, ואומר שההיתר לחלל שבת ניתן לשם קביעת הזמנים "קריאתם", אך לא לשם לפרסום קביעה זו לעם.

לאור מסקנת הדרשן חייבים להבין שסיבת ההיתר אינה כדי שהעם ישמור על החגים כהלכתם, אלא יסודו בעצם הגדרת לוח השנה. כאשר מדובר בציווי תשתית לצורך ציבורי של הגדרת השנה היהודית, השבת של היחיד בטלה אליו והותר לעד לבוא לבית הדין. לעומת זאת פרסום זמני החגים (שנגזרים ממועד קידוש החודש) זה צורך של הרבה אנשים פרטיים שידעו מתי לשמור על החג, ואין איסורי מלאכה של יחיד אחד (שליח קידוש החודש) נדחים בפני איסורי מלאכה של יחידים אחרים (העם שבשל העיכוב אולי לא יספיק לקבל הודעה מתי חל החג).

לסיכום פרק זה, ראינו שלמען קידוש החודש הותר לעדים שראו את מולד הלבנה לחלל שבת ולבוא להעיד בבית דין על ראייתם. בשפה ההלכתית הקיימת לפנינו אין כלי הלכתי דרכו ניתן להסביר היתר חילול שבת זה,⁸⁶ וגם הדרשה המובאת בנימוק להיתר זקוקה להסבר מה הטעם לדרוש כך. בהסבר ההיתר הצענו שכאשר ישנו צורך ציבורי יסודי שמהווה תשתית לקיום התורה, כקידוש החודש וקביעת לוח השנה היהודי, מתעוררים כללים הלכתיים אחרים מהכללים המוכרים בעולם הפרט. כאשר אדם יחיד לוקח חלק בצורך תשתית זה, איסורי שבת החלים עליו בטלים ומותר לו ולאנשים סביבו לעשות כל מלאכה כדי לסייע במילוי המשימה הציבורית (יש לסייג שהאיסורים

86 כאמור יש שניסו לתלות היתר זה בכלים המוכרים כדוחים שבת כגון עבודת המקדש או אפילו פיקוח נפש (מובא בתורה שלמה כרך כא כי תשא א במילואים עמוד 197, וכן תורה שלמה כרך יג סוד העיבור מילואים עמודים קפד-קפה), אך לא נראה שסברותיהם נותנות הסבר מספק לקושי.

שהותרו הם אך ורק מה שנדרש לצורך המשימה הציבורית, ולא שאין השבת חלה עליו (כפרט). הבנה זה נשמעת כחידוש אך זהו רק ניסוח של האינטואיציה הבסיסית, שכאשר התורה מצווה על מערכת תשתית ציבורית קיומה קודם לחובה ההלכתית האישית של כל אחד.

מסקנת הדברים היא שקידוש החודש הוא דוגמא לעיקרון רחב יותר, שכאשר אדם יחיד מהווה חלק ממערכת ציבורית תשתית של התורה, הוא פועל לפי כללים הלכתיים אחרים מההלכה המוכרת לאדם מחייו בביתו.

מערכת המשפט

מערכת המשפט היא אחת המערכות החשובות ביותר בקיום היהודי מצד אחד, אך גם אחת המערכות המורכבות מצד שני. הרמב"ם מקדיש ארבעה מתוך ארבעה עשר חלקים של משנה תורה לעיסוק בצדדים השונים של מערכת זו, ובכל הדורות לא הייתה קהילה יהודית ללא בית דין. בשל הצורך האקוטי במערכת משפט תקינה בקיום היהודי ובשל המשמעות הציבורית של מערכת זו, ניתן למצוא נקודות רבות בהן באה לידי ביטוי המערכת ההלכתית הציבורית בתחום זה. בפרק זה נתמקד בשלושה אנשים במערכת לגביהם ניתן למצוא עניינים הנוגעים לנו - הדיינים, העדים והשוטרים.

הדיין ודין לא תגורו בספק פקו'⁸⁷

בתחילת ספר דברים משה מצווה את העם במספר דינים הקשורים לבניית מערכות שלטון עם כניסת העם לארץ. את השופטים מצווה משה:

וְאֶצְוֶה אֶת שְׁפֹטֵיכֶם בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר
שְׁמַע בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפֹטֵתֶם צְדָק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ
לֹא תִפְּרוּ פָּנִים בַּמִּשְׁפָּט פְּקוּטן כַּגְּדֹל תִּשְׁמָעוּן
לֹא תִגְּוְרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים הוּא

(דברים א, טז-יז)

פסוקים אלו מכילים מספר ציווים לדיינים על עשיית משפט צדק. הדיין חייב לשפוט צדק ללא תלות בקרבה אל בעלי הדין, בלי להתייחס למעמד החברתי של בעלי הדין,

87 פרק זה מבוסס על מאמרו של הרב מיכאל אברהם "בדין 'לא תגורו מפני איש', מבט נוסף של חובת היחיד בתפקיד צבורי", ביטאון הרבנות הצבאית "והיה מחנך קדוש", גילון ג' קיץ תשס"ח, עמוד 245 (להלן: הרב מיכאל אברהם).

וכן הציווי "לא תגורו". הרמב"ם בספר המצוות מסביר ציווי זה על פי הגמרא (סנהדרין ו, ב) והמדרש (ספרי דברים פרשת דברים פסקה יז):

והמצוה הרע"ו היא שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מוזיק גוזם דובר עתק ולא יחתוך עליו הדין והאמת. אבל חייב הוא לחתוך את הדין ולא ישים לב למה שיקרה עליו מן ההיזק מאותו האיש. אמר יתעלה (דברים א) לא תגורו מפני איש. ולשון ספרי לא תגורו מפני איש שמא תאמר מתיירא אני מאיש פלוני שמא יהרגני או את בני שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש:

(ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה רעו)

כלומר מצווה זו כפי שנפסקה להלכה (רמב"ם סנהדרין כב, א-ב; שו"ע חו"מ יב, א) שהדיין חייב לדון כפי הצדק בכל מקרה ולא לתת לגורמים זרים להתערב בשיקולי הפסיקה שלו. אסור עליו להתייחס למעמד בעלי הדין, לא לממונם, לא לקרבתם אליו ואפילו ולא להתייחס לסכנות האישיות שעלולות להגיע אליו בשל פסיקת הדין.⁸⁸

לכאורה מצווה זו קשה, שכן עיקרון הלכתי חשוב שאין לאדם חובה להסתכן כדי לקיים מצווה מדין ספק פיקוח נפש שדוחה את כל המצוות. הרי אם באמת יש חשש אמיתי ש"שמא יהרגני או את בני" או לכאורה החובה לדון נדחית בפני הסכנה שבדבר ככל מצוות התורה. איך מצווה זו מסתדרת עם דין פיקוח נפש?

הרשב"א דן בעניין קרוב, על דיינים הפוחדים לדון עקב איום של בעל הדין. הרשב"א קבע שעליהם לדון אפילו אם יש ספק סכנה, ומגמק זאת כך:

שאם כן, יהו כל אדם עושין כן. שאין לך אחד שלא יוכל להזיק. ואם כן, אין הגדולים נידונים לעולם. והתורה אמרה: "לא תגורו מפני איש", "כי המשפט לאלהים הוא".

(שו"ת הרשב"א ב, שמד)

נראה שתשובת הרשב"א היא שפשוט אין ברירה. איננו יכולים להרשות לעצמנו מערכת משפט שניתן לאיים עליה, ובכך לעוות את הדין. מצב זה יפיל את החברה לאנרכיה שכל בעל דין יאיים על הדיין ובכך יזכה בדין, ונמצא כל הצדק בטל. באופן

88 במאמרו הרב מיכאל אברהם דן בדין זה ומסייג אותו רק לסיטואציה ספציפית ופחות נפוצה מהקביעה הפשוטה, אך מכל מקום לרוב הדעות יש סיטואציה בה הדיין חייב לדון על אף סכנה ברורה, והדיון להלן יתייחס למצב זה.

דומה, הב"ח (חו"מ יב, א) מסביר את דברי הרמב"ם לעיל שחייבים לקבוע שהדיין יעשה משפט אפילו בסכנה כי אלמלא כן "היה העולם חרב כיוון שאין כאן דין".

איך הסברים אלו עונים על הסתירה עם פיקוח נפש? נראה שהכיוון האפשרי היחיד הוא להסביר שכאשר יש צורך ציבורי גדול, היחיד שהינו חלק מהמערכת נספח אליה וממילא חלות עליו קודם כל החובות הציבוריות, וחובות היחיד טפלות אליהן. כיוון שכן, החובה להעמיד מערכת משפט חזקה שלא נרתעת מאיומים ובכך מאפשרת את חיי החברה, היא בסיסית יותר מחובת השמירה על הנפש של היחיד. למרות שהדיין הוא גם אדם יחיד, תפקידו כדיין לציבור מעניק למעשיו הקשר ציבורי הגובר על הלכות היחיד כאשר יש התנגשות. כך גם כותב הרב מיכאל אברהם:

דומה כי הצורה היחידה להבין את ההלכה התמוהה הזו נעוצה בהסברם של הרשב"א והב"ח. אם הדיין לא ידון במצב כזה, זוהי פרצה חמורה, שכן כל אדם אלים יחמוק מן הדין, והחברה תתנהל באנרכיה ותיפול טרף לאלמים. בגלל החשש הזה, הדיין במצבים כאלו אינו מתנהל לפי כללי ההלכה הרגילים שמתייחסים לאדם היחיד, אלא כמי שנושא בתפקיד ציבורי. אדם יחיד אינו חייב (וכנראה אף אסור לו) לסכן את נפשו להצלת הזולת, וגם למען איסור דאורייתא, חמור ככל שיהיה. לעומת זאת, כאן... נדרשת ממנו מסירות נפש.

(הרב מיכאל אברהם, עמ' 252)

אם כן נמצא שדין "לא תגורו" הינו דוגמא נוספת לעיקרון אותו אנו מנסים לבסס. ישנם מצבים בהם על היחיד חלים גדרים הלכתיים אחרים מהמוכר לנו, כאשר הוא חלק ממערכת ציבורית החיונית לקיום המדינה הריבונית. גדרים אלו מתחשבים בהקשר הציבורי של מעשיו ומעניקים להם משמעות אחרת מהקשר פרטי בביתו, וכתוצאה מכך דברים שאסורים ליחיד לכשעצמו מותרים לו בהיותו במשימה ציבורית. כאשר היחיד משמש כדיין במערכת משפט כללית דין פיקוח נפש שדוחה את כל המצוות נדחה בפני הצורך בסדר וצדק ציבורי. בהרחבה, ניתן להבין מכאן שקיום מדינה ריבונית מתפקדת (המכילה מערכת משפט חזקה) זה ערך תשתית תורני ראשון במעלה, הדוחה מפניו כללים הלכתיים אחרים התקפים במישור היחיד (כדוגמת פיקוח נפש).⁸⁹

89 במאמרו הרב מיכאל אברהם משליך מסקנה זו גם להלכות שבת (דבר דומה אנו נציע לקמן אך לאחר ביסוס נרחב יותר), וטוען לאור זאת לדוגמא שהפעלת משטרה בשבת זה צורך ציבורי קריטי לתקינות החברה (בדומה לדיין), ועל כן כמו שפיקוח נפש נדחה גם איסורי שבת ידחו: "בנדון דידן אין בכלל סיכון ישיר לנפשות, אלא רק סכנת אנרכיה משפטית, ובכל זאת אנו מחייבים את הדיין לסכן את נפשו. אם כן, מדוע שלא נתיר גם חילול שבת מאותה

עדות ולשון הרע⁹⁰

איסור לשון הרע הוא מן האיסורים המאתגרים ביותר להקפדה מצד אחד, אך גם מן האיסורים שחכמים הפליגו ביותר בחומרתם מהצד השני (ערכין טו, ב-טז, א ועוד). בפשטות, איסור זה חל על כל אדם בכל זמן. אף פעם אסור ללכת רכיל או לדבר לשון הרע, וכך כתבו הרמב"ן וספר החינוך על איסורים אלו: "אזהרה גדולה בו, להמנע ממנו בין בגלוי בין בסתר בין במתכוין להזיק ולהבזות בין שאין מתכוין להזיק כלל" (רמב"ן דברים כד, ט) "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות" (ספר החינוך רלו).

אולם, ישנה סיטואציה נפוצה בה נראה שהלכות לשון הרע לא חלות, והיא מתן עדות בבית דין. בהגיע עדים להעיד בפני בית הדין על ראייתם, הם מספרים לאנשים אחרים על מעשים רעים שחברם עשה, דבר שמבחינה טכנית הינו לשון הרע ורכילות לכל דבר. אולם, מצד שני מובן מאליו לכל בר דעת שלא יתכן שאמירת עדות בבית דין תהווה איסור, הן מעצם הצורך במשפט שמחייב עדות והן מציווי התורה על כל אדם להעיד על ידיעתו.⁹¹ צריך אם כן לברר כיצד אמירת דברים שבמבט טכני הינה אסורה הופכת להיתר ואף מצווה בהקשר של בית דין.

היתר קטגורי

כיוון ראשון בו ניתן ללכת הוא קביעה שכל איסורים אלו קיימים רק בשיחת חולין במטרה להזיק לאחר, אך ברגע שהאדם נכנס בשערי בית הדין מעולם לא נאסר עליו לדבר בגנות חברו. לפי זה אין סתירה בין איסורי לשון הרע ורכילות לבין הגדת עדות

סיבה!?!.. המסקנה העולה מדברינו היא שלפחות לשיטות אלו, הפעלת המשטרה בשבת מותרת גם במצב בו אין כל סיכון לנפשות, רק מחמת החשש לאנרכיה משפטית-חברתית... כעת נוכל לשאול את עצמנו מה בדבר שירותים ומוסדות ציבוריים אחרים? ... לדוגמא, האם ייתכן ששירות החוץ של מדינה לא יפעל בשבתות בעולם המודרני? ודוק, אין כוונתנו לבעיות של פיקו"נ שיכולות להיות כרוכות בעניין זה, אלא לעצם הקלקול בתפקוד הציבורי של החברה והמדינה, כלומר לאנרכיה החברתית" (הרב מיכאל אברהם במאמרו הנזכר, עמ' 256).

90 בחלק זה הסתייענו במאמרים: 1. "על הוצאת דיבה בהליך שיפוטי" יובל סיני ויוסי שרעבי, גליון "פרשת שבוע" בנושא המשפט העברי, כי תבוא תשס"ח (גליון מספר 329) 2. "על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי" נחום רקובר סיני תשכ"ב. המאמרים מפורסמים באתר דעת.

91 ויקרא ה א: "והוא עד או רָאָה או יָדַע אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׂא עֹנוֹ", וכן ספר המצוות לרמב"ם עשה קעח.

בבית דין, שכן עד המגיע לבית דין זו לא שיחה רגילה בין חברים ואיסור רכילות כלל לא קיים כאן.⁹²

כדי לבחון טענה זו נחזור לפסוק המרכזי ממנו נלמדים איסורים אלו: "לא תִלְךָ רֵכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה'" (ויקרא יט, טז). המדרש (ספרא קדושים פרשה ב פסקה ח) על הפסוק מציע שסוף הפסוק מתייחס להגדת עדות, ובכך מסמיך את איסורי לשון הרע לדין עדות. המלבי"ם על הפסוק ממשיך את פרשנות המדרש, ומסביר את הקשר בין שני חלקי הפסוק:

אולם מן הסמיכות לא תלך רכיל לא תעמד. אמרו שפירושו שהגם שהזהרתי מרכילות בכל זאת אם ידעת עדות לחברך, הגם שבזה תלך רכיל ותגלה סוד, צריך אתה לגלות ולהעיד.

(מלבי"ם ויקרא ח אות מא)

המלבי"ם מסביר שפסוק זה בא ללמדנו שלמרות שבהגדת עדות יש משום רכילות עדיין ישנה חובה לגלות את הדבר ולהעיד. מדבריו עולה במובהק שדיני לשון הרע ורכילות בהחלט קיימים גם במסגרת בית דין, ואין מקום לטענה שדברים אלו נאסרו רק בשיחת חולין מזיקה. אומנם הפסוק בא ללמדנו שאיסורים אלו נדחים בפני חובה גדולה יותר, אך ברור שעקרונית העד כן הולך רכיל ומדבר לשון הרע.⁹³

בנוסף, נראה שישנה גמרא מפורשת עוסקת בכיוון זה ושוללת את הסברא שבבית דין אין לשון הרע:

כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא. נגדיה לזיגוד. אמר ליה: טוביה חטא וזיגוד מינגד? אמר ליה: אין, דכתיב "לא יקום עד אחד באיש" ואת לחודך אסהדת ביה - שם רע בעלמא קא מפקת ביה. [= כאשר טוביה חטא, בא זיגוד לבדו והעיד עליו לפני רב פפא, שבתגובה הלקה את זיגוד. זיגוד מתלונן איך טוביה הוא החוטא ורב פפא בוחר להעניש את זיגוד,

92 יש לדייק בטענה, לא נטען שלא חלים איסורי לשון הרע על העד בתפקידו כעד, שכן זו נקודת המוצא של הדיון, ושאלתנו היא מדוע זה כך. תירוץ זה טוען שאיסורי לשון הרע לא נאמרו באופן כללי על הסיטואציה של בית דין, ולאדם הבא להעיד אין שום איסור, ללא תלות בקבילות עדותו (זה המצב במשפט הישראלי בו בבית משפט לא חל חוק לשון הרע, כמובא במאמר "על הוצאת דיבה בהליך שיפוטי" של יובל סיני ויוסי שרעבי).

93 אולי ניתן להשוות יחסים אלו לפיקוח נפש בשבת. שבת אומנם נדחית בפני פיקוח נפש שהינו חובה גדולה יותר, אך אין מקום לטעון ששבת כלל לא קיימת במצב של פיקוח נפש, אף לא לדעת מי שסובר "הותרה".

ורב פפא מסביר לו שכיוון שהוא בא לבדו אין זו עדות וממילא דבריו הם הוצאת שם רע בלבד, ועל זה מגיע לו מלקות].

(גמרא פסחים קיג, ב)

סיפור זה מוכיח שגם עד בבית הדין יכול לעבור על איסור לשון הרע, ולא נאמר שבבית דין איסור זה לא קיים (אולי זו הייתה מחשבתו של אותו זיגוד, אך רב פפא מלמד אותנו אחרת). דין זה, שעל עד המעיד בבית דין עדיין חלים עקרונות איסורי לשון הרע לא נשאר כסיפור בגמרא אלא הוזכר אצל מוני המצוות (סמ"ג לאוין ריג, יראים רד-רה) ונפסק להלכה (רמ"א חו"מ כח, א).

דברי המלבי"ם וסיפור הגמרא עולים יפה עם דברי הראשונים לעיל שאיסורים אלו חלים תמיד, בין כוונת האדם להזיק ובין אם לא, בין אם הוא עושה זאת בשוק או בבית הדין, בין בשיחת רעים ריקה ובין לפני דיינים.

לאור זאת נראה שקשה לטעון שדיני לשון הרע לא חלים בתוך בית הדין, ולא ניתן להסתמך על תירוץ זה כפתרון לסתירה בין איסורי לשון הרע לבין חובת עדות. החפץ חיים בספרו (הלכות לשון הרע כלל ג סימן א הערה א) מסכם זאת כך: "דהתורה לא חילקה באיסור סיפור לשון הרע בין לספר לבית דין ובין לשאר אנשים".

היתר פנימי

כיוון שני בעזרתו ניתן לתרץ את המתח בין איסורי לשון הרע לבין עדות בבית דין, הוא דיון בגדרים הפנימיים של דיני לשון הרע, וביחוד היתר "לשון הרע לתועלת"⁹⁴ דין זה אומר שלמרות האיסור העקרוני, כאשר סיפור הדברים מועיל לאדם השומע, וכן כוונת המספר היא לתועלת, מותר לספר את הדברים (בהתאם לדקויות שונות מה ניתן להגדיר כתועלת). לפי כיוון זה סיפור הגמרא על זיגוד רב פפא עולה יפה שהרי בעדות יחיד אין תועלת, וממילא דברי העד הם לשון הרע.⁹⁵

נראה שהרש"ר הירש בפירושו על הפסוק הולך בכיוון זה:

רבות הן החובות המוטלות על אדם להצלת שלום חברו, מהן מזכיר 'תורת כהנים' כאן את החובה למסור עדות: "אם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה". ובעל 'קרבת אהרן' מבאר דבר זה על פי הסמיכות אל "לא תלך רכיל", הווה

94 היתרים אלו קובצו בספר החפץ חיים ומפוררים לכלל אורך הספר, אך בעיקר בהלכות לשון הרע כלל י והלכות רכילות כלל ט.

95 כך נראה שהרשב"ם במקום מסביר את הסיפור (רשב"ם פסחים קיג, ב ד"ה שם רע).

אומר: איסור זה נדחה כאן, ויש למסור עדות לאמיתה - אפילו יש בכך כדי להוציא שם רע על אדם או לגלות ברבים את ענייניו הפרטיים.

(רש"ר הירש ויקרא יט, טז)

הרש"ר הירש מבין שדחיה זו של איסורי לשון הרע מפני עדות טעמה בחובת האדם לדאוג לחבירו ולשלומו. אם ננסח דבר זה כתשובה לשאלתנו, הרי שלפי הרש"ר הירש מותר לדבר לשון הרע תוך כדי הגדת עדות כי דיבור זה מביא לתועלת לחבירו ולשלומו. כאשר דיבור בגנאי חבירו הוא אמצעי חיוני לשלום אדם אחר, הרי ש"איסור זה נדחה כאן". כמו שראינו בכיון הראשון עקרונית "יש בכך כדי להוציא שם רע", אך עקב הכללים הפנימיים של דיני לשון הרע לתועלת דבר זה הותר.

קושי אפשרי בכיוון זה הוא במקרים בהם העדות אינה לשם "הצלת שלום חבירו", ולא ניתן יהיה להתירה בשל גדרי לשון הרע לתועלת. לכאורה תחום שלם בו לא ניתן למצוא תועלת הינו עדות בעסקי בין אדם למקום. ואכן ישנה התייחסות למצב זה בדברי רבנו יונה כחלק מעיסוקו איסורי לשון הרע ורכילות:

אם נוקש רעך בחטא אל תעיד עליו ואל תגלה על חטאו חנם ללא תוכחת, כי האמנם אם גזל האדם או עשק את עמיתו חייב להעיד על זה כדי שישב הגולה אשר גזל... אבל אם ראה כי נכשל חברו בדבר ערוה או באחת מן העבירות אין ראוי שיעיד על זה חנם, רוצה לומר: ללא תוכחת, גם כי יש אתו עד שני להקים דבר.

(שערי תשובה ג, ריט)

רבנו יונה מחלק בין עדות בענייני בין אדם לחבירו, שם ישנה חובה להעיד, לבין מצב שאדם ראה את חבירו חוטא באיסורים (בין אדם למקום), שם "אין ראוי שיעיד עליו". עדות בבין אדם לחבירו מותרת (ואף חובה) כי יש בזה תועלת "כדי שישב הגולה", אך רבנו יונה מתנגד לעדות על חטאים שבין אדם למקום כיוון שאין בזה תועלת. גישה זו מעט קשה, שכן ההבנה הבסיסית בחובת העדות לא מחלקת בין עדות בגזל לבין עדות בערוה, ורבנו יונה כן עושה זאת עקב הקפדתו בדיני לשון הרע. יש לציין שרבנו יונה נמנע מניסוח של איסור להעיד בגלל לשון הרע, אך הוא בהחלט חושש לזה וממליץ שלא להעיד. החפץ חיים לוקח טענה זו צעד נוסף קדימה, וכך כותב על עדים:

אבל אם יראה להן שהחוטא ידע את עצם איסורו וגם במתכוין עשה את החטא, כביאת עריות ואכילת דברים אסורים וכיוצא בזה... אסורין לגלות את חטאו לאחרים אפילו שלא בפניו... ואפילו לדייני העיר אין לגלות, ואף שיש אתו עד שני להקים דבר, כיון שלא יהיה תועלת בדבר זה.

(שמירת הלשון הלכות לשון הרע ד, ד)

החפץ חיים כתב כותב מפורש שכל היתר עדות נובע מדיני תועלת, וממילא עדות ב"עריות ואכילת דברים אסורים" אסורה מצד לשון הרע אפילו אם יש שני עדים שכן היא אינה מועילה לאף אחד.⁹⁶

אולם, קביעה זו מעוררת כמה קשיים. ראשית, אם באמת כל היתר עדות נובע מגדרי לשון הרע לתועלת, קשה להבין כיצד עד תקופתו אין דיונים הלכתיים רחבים ומפורטים בכיוון זה, לא בגמרא, לא בראשונים ולא בספרי ההלכה.⁹⁷ קשה לקבל תירוץ שמניח הנחות כל כך משמעותיות מבלי שיהיה דיון קודם בהנחות יסוד אלו במקורות. שנית, ישנו מדרש הסותר חלקית טענה זו. ה"תנחומא" הוא מדרש פרשני על התורה שנערך בתקופת הגאונים, ונראה שהוא המקור הקדום ביותר לאחר חז"ל המעמת בין לשון הרע לעדות:

"והוא עד או ראה או ידע"... וכשם שהגנב נתפס ושותפו עמו מתחייב, אף מי ששומע גידופו של הקדוש ברוך הוא ואינו מגיד מתחייב עמו, ואל יאמר אדם מה לשון הרע אני אומר, אמר הקדוש ברוך הוא על כל דבר יש בו לשון הרע, חוץ מקללת השם.

(תנחומא ויקרא יד)

מדרש זה עומד בניגוד גמור לכיוון שראינו עד כה, שכן הוא עוסק בחובת העדות במצב של חטא בין אדם למקום. המדרש מעמיד את חובת העדות באדם השומע את חברו מקלל את ה'. מסקנת המדרש שאיסור לשון הרע לא נאמר על עדות כזו, למרות שהיה מקום לחשוב כך. לכאורה לפי סברת החפץ חיים במקרה זה כן יש איסור לשון הרע כיוון שאין לאף אחד תועלת בעדות על קיללת ה', ונמצא שהמדרש שולל סברה זו במפורש. אומנם המדרש בסופו כותב שרק בקללת ה' אין לשון הרע, אך מכל מקום עולה פה חובת עדות על אף שאין תועלת, וקשה על הכיוון שהוצע.

אם כן, נראה שצריך למצוא נתיב שלישי להסביר את ההתנגשות בין דיני לשון הרע לבין אמירה עדות בבית דין.

96 לפי גישה זו סיפור הגמרא על זיגוד ורב פפא מתבאר שמכיוון שאין תועלת בעדות עד יחיד הרי שדבריו הם לשון הרע ואסורים.

97 ספר שערי תשובה אינו ספר הלכה אלא ספר מוסר והנהגות, ואף דבריו שם מסויגים ולא מנוסחים כאיסור גמור. בשל כך קשה לראות אף ברבנו יונה ביסוס הלכתי מספק לקביעתו ההלכתית החדה של החפץ חיים.

היתר מדיני

כדי לברר כיוון שלישי לתירוץ הסתירה, נעיין בגישה הרואה את דיני עדות באופן אחר מהמקורות עד כה. הרמב"ם בספר המצוות מונה את מצוות חובת העדות:

והמצוה הקע"ח היא שצונו להעיד בבית דין בכל מה שנדעהו. בין שיהיה בו מיתת מי שהעדות עליו או הצלתו, הפסד ממונו או הרוחתו, אנחנו חייבים להעיד זה כלו ולהודיע הדיינין מה שראינו או שמענו. והנה הביאו רבותינו עליהם השלום ראייתם על חיוב הגדת העדות מאמרו יתעלה "והוא עד או ראה או ידע". והעובר על מצוה זו והוא שיכבוש העדות ענשו גדול והוא אמרו יתעלה "אם לא יגיד ונשא עונו". וזה דבר כללי.

(ספר המצוות לרמב"ם, עשה קעח)

מפורש ברמב"ם שחובת העדות קיימת בכל סוג עדות, ממונות נפשות או איסורים, בין אדם לחבירו או בין אדם למקום. בצורה יותר חריפה פוסק הרמב"ם במשנה תורה (עדות א, א-ב), ואומר שחובת העדות היא בעיקר בענייני בין אדם למקום, בעוד בדיני ממונות חובת העדות היא רק אם בעל הדין מבקש ממנו להעיד. על קביעה זו שבדיני איסורים חייב האדם להעיד אפילו ללא תביעה מסביר הכסף משנה:

נראה מדבריו דבדיני נפשות אפילו לא תבעוהו חייב ואפשר דטעמא משום דחייבים העידים לינקם ממנו וסמך לדבר מצאתי שכתב הרא"ש ז"ל פרק קמא דמכות שכל הרואה דבר ערוה חייב להעיד לקיים מה שנאמר ובערת הרע בקרבך. (כסף משנה עדות א, א)

הכסף משנה מסביר לפי הרא"ש במכות (א, יא) שיש חובה על כל אדם להעיד בדיני איסורים מצד "ובערת הרע מקרבך". בניגוד למקורות לעיל שהבינו שעיקר חובת העד להעיד יסודה בהבאת שלום ותועלת לחבירו, הרי שלפי הבנה זו יסוד החובה היא "לקיים מה שנאמר ובערת הרע מקרבך". ספר החינוך מרחיב בכיוון זה:

ואולם חילוק יש בין דיני ממונות לדיני נפשות ושאר איסורין שבתורה, שבדיני ממונות אין אדם חייב להעיד עליהם מעצמו אלא אם כן יתבענו בעל הדבר או בית דין, ובדיני נפשות ובעדות שאר איסורין שבתורה כגון שראה אחד שעבר על איסור, וכן בעדות נפשות כגון שראה מי שהרג חבירו, או בעדות מכות שהכה האחד את חבירו, בכל זה חייב אדם לבוא מעצמו ולהגיד העדות לפני הבית דין. כדי לבער הרע ולהפריש בני אדם מאיסור.

(ספר החינוך ויקרא קכב)

נראה שגישה זו מבינה שיש חובה על האדם מישראל לקחת חלק ב"ביעור הרע". בדיני ממונות החובה להעיד היא כדי לעזור לאחר, כמו שעולה ממצוות לא תעמוד על דם רעך,⁹⁸ אך בדיני שמיים נראה שיש עיקרון גדול יותר. על החברה ככלל מוטל לדאוג להוקיע חוטאים, וחובת האדם הפרטי לקחת חלק במאמץ זה. כמובן שהדרך אינה שכל אחד יעשה בחיירו דין לעצמו, אלא על ידי יצירת מערכת משפט חזקה ואמינה. בתוך מערכת זו היחיד מצווה לקחת חלק ולהעיד כנגד עוברי עבירה, ובכך להשתתף במערכת השלטונית לביעור החוטאים מהעם. סימן לתפישה זו, ניתן לראות במיקום שבו נאמר הביטוי "ובערת הרע מקרבך". ביטוי זה נאמר תשע פעמים בתורה, כאשר שמונה מתוכן בפרשות שופטים וכי תצא בספר דברים,⁹⁹ פרשות שעוסקות באופן נרחב במצוות המכינות את העם לכניסתו לארץ ויצירת חיים ריבוניים בארצו. ברור שביטוי זה בא לבסס את אחריות היחיד על צביון החברה באמצעות מערכות השלטון וההנהגה המפורטות.

אם כן, משתמע מראשונים אלו (למרות שלא עימתו במפורש בין לשון הרע לעדות) שחובת העדות גוברת באופן מהותי על איסורי לשון הרע ורכילות. מכוח חובת היחיד לקחת חלק במערכת השלטונית שעניינה לבער את הרע מישראל, הותר לו איסור לשון הרע. חובה זו מאפשרת, או דורשת, מהיחיד במקרים מסויימים לצאת ממעמד היחיד שבו הוא מחוייב בהלכות לשון הרע, ולעבור לתפקידו כחלק במערכת הציבורית.

נמצא אם כן שהתשובה לשאלתנו היא שכאשר אדם משתף עצמו במערכת השלטון הריבונית אנו דנים בו בצורה אחרת מאשר אדם הפועל לעצמו בביתו. המשמעות הציבורית של פעולותיו מעניקה אופי אחר לדברים שהוא אומר, וממילא דיבור זה מעולם לא נאסר. יש לדייק ולומר, שבניגוד לכיוון הראשון לא מדובר פה על הפקעה כללית של לשון הרע במעמד בית דין לעומת שיחת רחוב. בהסבר זה, ההבדל נעוץ במעמד האדם האומר את הדברים. כאשר האדם אומר את דבריו לא בתור אדם פרטי אלא בתור שליח המדינה ונציג החברה לביעור הרע מתוכה, הוא אינו מחוייב בהלכות לשון הרע. בצורה אחרת ניתן להגיד, שרק לאדם פרטי נאסר לדבר לשון הרע, אך לאדם שלדברי הגנות שבפיו יש משמעות ציבורית לסדר החברתי דבר זה לא נאסר.

98 וכן הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה רצו) הזכיר במצוות לא תעמוד על דם רעך את החובה להעיד בדיני ממונות.

99 דברים, יז; ז; שם, יב; יט, יט; כא, כא; כב, כב; כב, כד וכד, ז.

מעמד אוכפי החוק

לאחר מסקנות אלו, ניתן להרחיב את המבט ממעמדם של העדים לכל מערכת המשפט על כלל אנשיה ותפקידיה. הפסוק המכונן ביותר בנוגע לקיום מערכת משפט בישראל הוא הפסוק הפותח של פרשת שופטים:

שׁוֹפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשֹּׁפֵט צֶדֶק:

(דברים טז, יח)

בציווי זה נכללת הוראה להקים מערכת משפט ואכיפה לעם ישראל בארצו. במערכת המשפט כולנו מכירים את קיומם של השופטים השומעים את הצדדים ומכריעים את הדין. אולם, חלק בלתי נפרד ממערכת החוק היא מערכת אכיפת החוק. אותם אוכפי חוק, שוטרים בלשון התורה (שליחי בית דין או חזן הכנסת בלשון חז"ל), הינם יהודים רגילים, שעבודתם היא לאכוף את צווי בית המשפט. כלשון רש"י על הפסוק:

שופטים ושוטרים - שופטים, דיינים הפוסקים את הדין. ושוטרים, הרודין את העם אחר מצותם. שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט.

(רש"י שם)

נמצא שאותם שוטרים, בשביל לאכוף את פסק הדין משתמשים באמצעים שהאדם הפרטי מנוע מלהשתמש בהם. לאדם הפרטי אסור להכות את חברו,¹⁰⁰ לקחת בכוח את ממון חברו,¹⁰¹ ובטח שאסור להרוג את חברו.¹⁰² השוטר ושליח בית דין עושים דברים אלו כשלוחי בית הדין. אם כן, כיצד אדם פרטי, החייב במצוות ככל אחד ואחד, יכול בשם תפקידו כשליח בית דין לעבור על איסורים אלו?

התשובה הפשוטה היא שאין ברירה. ללא מערכת אכיפה אין משמעות לפסיקות השופטים. כך נאמר במדרש:

100 שו"ע חו"מ תכ, א. אומנם הרמב"ם (חובל ה, א) מסייג את איסור ההכאה ל"דרך נציון" בלבד, אך בשו"ע לא הוזכר הגדרה זו. מכל מקום, ניתן גם להרחיב את השאלה על הרמב"ם, מדוע רק כך נאסר.

101 שו"ע חו"מ קג, ח: "אם ירד מלוה לנכסי לוח בלא רשות בית דין, אינו כלום, וכל הפירות שאכל מנכין לו מחובו".

102 כלשון הרמב"ם (סנהדרין יד, ח): "מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאוסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדין בכל מיתה שיכולין להמיתו בה מאחר שנגמר דינו ואין רשות לשאר העם להמיתו תחלה".

ר' אלעזר בן שמוע אומר: אם יש שוטר יש שופט, אם אין שוטר אין שופט. הא כיצד? באו שנים אצל השופט, וזיכה את הזכאי וחייב את החייב, ויצאו לחוץ. אם לא רצו לקבל, מה יכול הדיין לעשות? לפי כך אמר הקדוש ברוך הוא "שפטים ושטרים תתן לך" - מי שאינו שומע לשפטים ישמע לשטרים. והכתוב אומר: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" וסמך ליה "ויואב בן צרויה על הצבא". וכי מה עסקו של יואב אצל הדיין? אמר רבי אליעזר אלמלא מקלו של יואב לא היה דוד יכול לעשות את הדין.

(מדרש תנאים לדברים פרק טז יח)¹⁰³

מדרש זה משקף בצורה בהירה את העובדה שללא מערכת אכיפה של השוטרים, לפסק הדין של השופטים אין משמעות. מערכת משפט מתפקדת חייבת אמצעי אכיפה, ואין מדינה שיכולה להתנהל ללא זה, כמובא במדרש שגם מלכות דוד התנהלה כך. אולם אין זה עונה על השאלה היסודית, איך יואב שר הצבא, שגם הוא חייב במצוות ובביתו אסור לו להכות אף אחד, יכול לעשות זאת במסגרת תפקידו הציבורי? השאלה מתעצמת בכך שלא מצאנו דיונים ישירים בשאלה זו.

נראה שגם כאן מוכרחים לומר שברגע שאדם מסתפח למערכת השלטון, מעשיו מקבלים משמעות רחבה ונידונים בהתאם למערכת ההלכתית של המדינה. במצב כזה, מעשה שאסור בביתו של האדם, כחלק מתפקידו הוא מותר ואף מצווה. הבנה זו היא ההבנה האינטואיטיבית של כל עיסוק בניהול ציבורי, עד כדי כך שאפילו אין בזה דיונים. ברור לכל מי שעסק בסוגיות אלו לאורך הדורות, מחז"ל ועד פוסקי זמננו, שיש לשוטר ולשליח בית דין סמכות להכות ולהוציא ממון בכוח, ואף להרוג את חייבי המיתה. ההסבר היחיד המאפשר להבין זאת הוא שאותו שוטר ואותו שליח בית דין עובר מגדרי הלכות היחיד לגדרי הלכות הציבור כאשר הוא בתפקידו כחלק ממערכת השלטון והחוק.

כיוון שאין דיון ישיר על שאלתנו, ניתן לתמוך עיקרון זה משתי סוגיות "קרובות". בעניין חיוב גלות לרוצח בשגגה, אומרת המשנה (מכות ב, ב) שכאשר שליח בית דין הורג בשגגה כחלק מתפקידו הוא אינו חייב גלות.¹⁰⁴ כמו כן, בתוספתא (גיטין ג, ה) מובא

103 בדרך כלל מדרש זה מובא בשם התנחומא (תחילת פרשת שופטים), שככה"נ נכתב רק בתקופת הגאונים. הבאנו את הדברים ממדרש תנאים לדברים (בעריכת הרד"צ הופמן), שממנו ניתן לראות שהמדרש קדום יותר, והוא מדרש תנאי.

104 "אבא שאול אומר מה חטבת עצים רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין".

ששליח בית דין שהיכה אדם כחלק מתפקידו והזיק לו בשוגג פטור מתשלום נזיקין.¹⁰⁵ הראשונים דנים בסיבת הפטור במקרים אלו, אך יש לשים לב שכל הדיון הוא על מקרים בהם שליח בית דין חורג מסמכותו או שפעולתו גוררת תוצאה לא רצויה ולא צפויה. אין כלל דיון בעצם יכולתו לעבור על איסורי היחיד ולהכות אדם מישראל או לקחת את ממונו. ברור אם כן שכאשר שליח בית דין עומד בהנחיות השופטים הרי הותר לו להכות ולקחת ממון בכוח ואפילו להרוג.

המקום היחיד בו ישנו דיון מפורש באפשרות של שליח בית דין לעבור על איסור בשל תפקידו חוזר להקשרי לשון הרע. הגמרא (מו"ק טו, א) לומדת שמותר לשליח בית דין שבעל הדין ביזה אותו לספר זאת לדיינים ואין בכך לשון הרע, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (סנהדרין כה, ו) ובשו"ע (ח"מ יא, א): "אין שליח ב"ד חייב באמירת דברים משום לשון הרע". בכל המקומות הללו, דין זה מופיע בהקשר לכבוד בית דין ואיסור ביזוי. אם כן, גם פה היתר זה מתבסס על החובה לשמור על מעמד בית הדין כבעל סמכות על העם, דבר הנדרש לשם יכולתו לקיים את תפקידו. גם פה שליח בית הדין כיחיד מופקע מאיסורי לשון הרע לא לשם השגת תועלת ממונית לאדם ספציפי אלא לשם שמירה על מעמד המערכת.

לאור האמור, מוכרחים להבין שבכל שדרות התפקידים שיש בבית הדין - הדיינים, העדים, השוטרים ושליחי בית הדין, ישנם מעשים שבעולם הפרט הם איסורי תורה, אך הותרו לנושאי התפקיד מתוקף תפקידם. ההיתר לכך נובע בשל היותם חלק ממערכת ציבורית שהכרחית לשם קיום החברה והמדינה הריבונית. בכל המקרים הללו מעשי היחיד בבואו לקחת חלק במערכת הציבורית (בא להעיד, מתמנה כדיין או סתם עובד כשליח בית דין) נבחנים לאור המשמעות הרחבה של מעשיו, ונידונים במערכת חובות ואיסורים של הציבור ולא של היחיד. יש לחזור ולהדגיש שהפקעה זו הינה אך ורק בתחומים בהם מתנגשים המעשים הנדרשים לשם קיום המערכת הציבורית ולבין הלכות היחיד, ובכל תחום אחר לא הותר דבר.

לסיכום פרק זה, ניתן לראות שבדומה למקרים הקודמים גם כאן ניתן לראות שכאשר ישנה מערכת תשתית של הקיום היהודי, כמערכת המשפט, נקודת הבחינה של מעשי האדם היחיד משתנה. קיום המערכת כולה קודם לקיום איסורי האדם היחיד, ולכן כאשר היחיד פועל למען מטרת תשתית הרי שהתורה מכירה בכך שמעשיו אינם בעלי צביון אישי. מעשים שבביתו של האדם הינם איסור תורה גמור הופכים להיתר ואף

105 "שלוח בית דין שהכה ברשות בית דין והזיק, בשוגג - פטור, במזיד - חייב, מפני תיקון העולם". הובא ברמ"א חו"מ ה, ח.

מצווה כאשר האדם לוקח חלק במערכת השלטון לשם חיזוק תשתית הקיום היהודי כולו.

סיכום והשלכות

בחלק זה ראינו סוגיות משלושה תחומים הלכתיים הנוגעים לציבור. בדיני מלחמה ומלוכה ראינו שהחייל היחיד יכול לסכן נפשו ולחלל שבת למען הצלחת העם, וכן בסמכות מלך ישראל לגבות מיסים ולאכוף את חוקיו, ללא כפיפות לדיני היחיד (עם הגבלות כלשהן של צרכי המדינה ולא צרכים פרטיים). בדיני קידוש החודש ראינו היתר נרחב לכל אדם לחלל שבת בשביל לבוא להעיד על מולד הלבנה בבית הדין בירושלים. בעולמה של מערכת המשפט ראינו שהן הדיין הן העדים והן השוטרים מתנהלים בצורה שאינה תואמת את כללי הלכות היחיד אלא פועלים למען שמירת הסדר הציבורי כולו.

במהלך הדיון הצענו שהסיבה לכל אחד מההבדלים הללו בין ההלכה הפשוטה שחייב בה כל אדם בישראל לבין ההתנהלות במקרים הנידונים מקורה במערכת הלכתית ציבורית. מערכת זו מתקיימת במקביל למערכת הלכות היחיד, ויש לה גדרים הלכתיים שונים. זאת, מכיוון שהיא משקללת את המשמעות הציבורית והמדינית של מעשי כל פרט למען קיום התורה והחברה היהודית בכללה.

אין אנו מתיימרים לטעון שזוהי הפרשנות היחידה האפשרית לסוגיות אלו. ניתן להבחין שכמעט בכל דיון לעצמו קיימת דרשת פסוקים של חז"ל שעליה מתבסס הדין יוצא הדופן. בדיני מלחמה ישנה פרשייה שלמה בתורה המפרטת את הדינים המיוחדים במלחמה לעומת חיי השגרה (לדוגמה דרשת "עד רדתה"), וכן במלך ישנו בנביא נאום שלם על סמכויותיו. בקידוש החודש ישנה דרשה הקובעת שעל המועדים לחול בזמנם ומכוח זה הותר גם לעדים לחלל שבת בשביל קביעת זמני המועדים. כך גם בסוגיות מערכת המשפט ישנם פסוקים מפורשים ("לא תגורו" על חובת הדיין, "אם לא יגיד" על חובת העדות, ו"שופטים ושטרים" על סמכות השוטרים) המבססים את השוני בין התנהלות נציגי המערכת בתפקידם לעומת חייהם הפרטיים. לאור זאת בהחלט יש מקום לטענה שכל ההיתרים והדינים הנידונים הינם "גזירת הכתוב" או "הלכה למשה מסיני", ואין שום שאלה מדוע דברים אלו הותרו - כך ציווה הקב"ה.

אולם, מרבתינו קיבלנו שגם במקומות בהם ישנה גזרת הכתוב, ראוי לשאול ולברר "מדוע כך הכתוב גזר?". התורה אינה רצף הוראות אקראי, אלא מערכת הנהגות שלמה שנועדה לקדם את העולם לתיקונו המוסרי והרוחני. אם כך, בעיון בסוגיות הללו ניסינו לדלות מדברי חכמינו מה עומד בבסיס דינים אלו, בין אם ניתנו כהלכה מסורה ובין אם חכמים חידשו אותם מדעתם הרחבה בהבנתם בתורה. על כן אין בפרשנות המוצגת

לעיל קביעה מוחלטת שזו הקריאה היחידה בסוגיות, אלא רק הצעה לרעיון מאחד העומד בסיס על הדינים הללו ונותן להם פשר וחיבור לתכלית הרחבה של התורה, תיקון עולם באמצעות חיי עם ומדינה החיים לאור התורה. להבנתנו מקורות אלו הם רק הענפים של עיקרון שורשי בהלכה המכיר בצרכי הציבור ובשל כך מחיל מערכת איסורים אחרת על האדם בתפקידו הציבורי.

אומנם דרך הלכתית זו אכן אינה מפותחת דיה ויש לה רמזים מעטים בחז"ל, ועוד פחות מכך בספרות הראשונים והאחרונים. כמו שכתב הרב קוק בתשובתו (משפט כהן קמג, הוזכר לעיל) נראה שדבר זה נובע מיציאת עם ישראל לגלות ושיעבוד מלכויות, מציאות שמיעטה מאוד את הצורך לעסוק בצדדים הציבוריים והמדיניים שיש בתורה. אולם, בדורנו ב"ה השתנתה המציאות לאור תקומת מדינת ישראל וחיידוש הריבונות היהודית בארץ. בהתאם לשינוי זה, ומתוך אמונתנו שהתורה הינה תורת חיים המסוגלת לתת מענה לכתחילה למציאות החיים המודרניים, חובת יושבי בית המדרש לחזור ולעסוק בצדדים אלו. חובה עלינו לעיין ולחקור בהלכה ולדלות מעומקה של תורה את העקרונות המדיניים והציבוריים שבתורה ולפתחם ולשכללם.

עתה, אם נקבל את הטענה שדינים אלו אינם היתרים יוצאי דופן ונקודתיים, אלא כולם נובעים מאותו יסוד הלכתי, הרי שניתן להציע שגם במקרים נוספים ניתן להשתמש בעיקרון ההלכתי המוצע. במסגרת זו נרצה לטעון שניתן להחיל יסוד הלכתי זה גם ביחס שבין הלכות שבת לבין צרכי מדינת ישראל כיום. במדינה מודרנית כיום יש צרכים רבים ושירותים שונים שהמדינה מספקת שאינם יכולים להיפסק בשבת. צרכי ביטחון, צרכי רפואה, דיפלומטיה דחופה, טיפול בתשתיות, אספקת מים וחשמל ושירותי ביו, כולם שירותים שהמדינה מעניקה לאזרח, והם קריטיים לקיום תקין של מדינה מודרנית כיום.

יתכן שבהתאם ליסוד ההלכתי הציבורי מותר לאדם שעובד בתפקידים אלו לבצע מלאכות שונות בשבת לשם שמירת תפקוד המדינה. כפי שלחייל מותר לחלל שבת במלחמה כי הוא חלק מהמערכת הציבורית, וכמו שלעדי קידוש החודש מותר לחלל שבת כי הם חלק מהמערכת הציבורית, כך לעובד בחברת החשמל מותר לעשות מלאכות כי הוא חלק מהמערכת הציבורית. מהות ההיתרים בסוגיות לעיל היא שהאדם עושה פעולה לא בשם עצמו אלא בשם תפקידו בחברה, ולכן למרות שפעולה זו אסורה ליחיד היא מותרת כעת. כך, עובד חברת החשמל שמדליק גנרטור לייצור חשמל למדינה כולה, אינו עושה זאת בשם עצמו לרצונו אלא בשם היותו שליח המדינה לייצור חשמל, ועל כן מלאכה זו אינה "רשומה" על שמו וממילא מותר לו לעשותה. באופן דומה, כמו שהאיסור להכות עוסק רק באדם שמכה מדעתו ולא באדם שמכה בשל

תפקידו הציבורי (שוטר בית הדין), כך איסור מלאכה עוסק רק בעשיית מלאכה לצרכי עצמו ולא באדם שעושה מלאכות בשל תפקידו הציבורי.

כמובן שבהתאם לסייג החוזר לאורך הדיון כולו, ההיתר נוגע אך ורק לפעולות שהכרחיות לתפקוד אותה מערכת, ורק בתחומים שמוכרים כהכרחיים לקיומה התקין של המדינה.

נמצא אם כן שלפי דברינו ישנה בהלכה דרך ישירה להתמודד עם צרכי המדינה בשבת, מבלי להזדקק לדיון בגדרי פיקוח נפש בכל שאלה בפני עצמה. כמו שנאמר לעיל, השפה ההלכתית הציבורית היא בראש ובראשונה צורת הסתכלות אחרת על המציאות ההלכתית הקיימת, וניסוח מחודש של ההיתרים והאיסורים הקיימים. שפה זו אינה מתירה את מה התקבל כאסור ואינה אוסרת את שהתקבל כמותר, אלא מציעה דרך הסתכלות ובחינה חדשה להלכה שהתקבלה. אולם, על גבי מצב זה, ייתכן וניתן יהיה להשתמש בדרך זו כדי לבחון שאלות חדשות שמתעוררות חדשות לבקרים ביחס שבין צרכי המדינה לבין הלכות שבת. כדי שנוכל לבחון גם שאלות חדשות לפי צורת חשיבה זו צריך לנסח עקרונות וכללים לדרך המימוש והבחינה של עיקרון זה, ובזה יעסוק החלק הבא.

חלק ג - דרכי מימוש והגבלת העקרונות הציבוריים

פתיחה

מדינה הלכתית היא מדינה שומרת שבת, וברור שמעשיה בשבת לא יהיו כמעשיה בחול. עם זאת, יישום מרחיב (ומוטעה) של העקרונות הציבוריים יכול לייצר את הרושם שכמעט כל פעולה ציבורית תהיה מותרת בשבת. כך למשל, היה ניתן לפתח את דבריו של הרב ישראלי בדין גחלת של מתכת גם כלפי מסחר בשבת חלילה, מכיוון שלכאורה "כל מה שכרוך בשלום הציבור יש בו בעקיפין עניין עם פיקוח נפש" (עמוד הימיני יז, ט). אך כמובן שאין זה כך, וכפי שצה"ל משבית חלק מפעולותיו בשבת, וכשם ששוטרים אינם יכולים להפעיל כוח ללא הבחנה או לנהוג מעל למהירות המותרת בכל מצב, כך המסגרת הציבורית אינה תפעל באופן דומה בשבת.

הנחת המוצא היסודית של חלק זה היא שהשבת עצמה היא ערך ציבורי הדורש "מחירים" מתחומים חשובים אחרים, שלעיתים אף גוברים על פיקוח נפש (כפי שתקציב החינוך ואף התרבות ניתנים על חשבון סל התרופות). אם כך, מה הגבולות של העקרונות הציבוריים שהצגנו שמעבר אליהם השבת אינה נדחית אף אם הדבר גורר פגיעה ציבורית? לשם כך, נציע "תהליך בחינה" בן שלושה שלבים, שיעזרו לקבוע את הגבולות שתוחמים את החידוש שהצגנו. בחלק מהבחנות אלו יש מן המובן מאליו, אך ניסוחם יועיל ליצירת מסגרת דיון עקרונית לשאלות הציבוריות.

על אף שהקשינו בחלק הראשון על דברי הנודע ביהודה בהגדרת 'לפנינו', חלק זה משקף דרך חשיבה דומה, שמנסה להגדיר את הגבולות של העקרונות הציבוריים (ובכללם 'פיקוח נפש רחוק') אותם הצגנו. כפי שהגדרת 'לפנינו' מבררת מה נחשב כפיקוח נפש שבעבורו דוחים את השבת, כך ההצעה המובאת להלן נועדה לברר מתי העקרונות הציבוריים הללו ידחו את השבת. במובן זה, נדגיש שאלו עקרונות כלליים שאינם פוטרים מהצורך בבחינת כל מקרה לגופו, אלא רק מחדדים את המושג 'חיוני' ככלי עקרוני בדיון הפרטני (כפי שהמושג 'מבצעי' מנחה באופן כללי את אופי הפעולה של צה"ל בשבת).

עוד נוסיף, ששאלת יישום הפסיקה בנושאים אלו היא מורכבת ביותר, גם לאחר הגבלת ההיתר. מימוש הפסיקה כרוך ב"יראת הוראה" החושש מההשלכות של עקרונות אלו, ומיישום שגוי שלהם. במובן זה, יסוד המאמר כולו נעוץ בכוננת הלב ובניסיון הכן שהדברים יכוונו לשם שמיים. הרב נריה מבטא מתח זה היטב:

רבים סוברים שהקושי העיקרי הוא בזה שאנחנו... הננו מוגבלים ביותר ונתונים, כביכול, בתוך מיטת-סדום של חוקים ומשפטים שקדמו להתפתחות החברתית-המדינית של עכשיו. ברם, דעה זו מוטעית היא... אדרבה, התורה עצמה פתחה לנו מרחבים גדולים בשטחים החברתיים-המדיניים, והיא נותנת לנו ומאפשרת לנו לדון בהם לפי דעתנו והסכמתנו. הקושי הוא בזה, שאנו בעצמנו נרתעים מהשימוש הרחב בסמכויות בלתי-מוגבלות בבעיות גורליות של עם ומדינה... וברתיעה זו עצמה, ובחתיירה זו עצמה, מונח עומק דעת-תורה.

(צניף מלוכה, "משפט המלוכה", 33)

שימור-שיפור: אופייה של השבת

עיקרון יסודי בשבת, שניכר כמעט בכל דיון הלכתי ורעיוני, הוא השביתה מפעולה יצרנית. החל משבת בראשית, שמדגישה את השביתה ממלאכת בריאת העולם של הקב"ה; דרך האיסור בעשרת הדיברות לעשיית מלאכה בשבת, שמונגד לפעילות היצרנית בששת ימי המעשה; וממשיך בנביאים (ישעיה נח, יג) ובחז"ל - "מלאכת מחשבת אסרה התורה" (חגיגה י, ב ועוד). היגיון זה, שאוסר פעולות רבות מדאורייתא ודרבנן, מתיר באופן עקרוני מלאכות שאינן יצרניות (ואף לא נחשיב אותן כמלאכות). לדוגמא, ניתן למצוא בהלכה דיון בשאלת גבולות מלאכות בורר וטוחן, שקשור לשאלה מתי הברירה היא חלק מהאכילה עצמה ותהיה מותרת, ומתי זה יוגדר כפעולה יצרנית שתאסר כמלאכה. ההבדל המהותי בין שני הצדדים הוא שפעולת האכילה אינה משפרת את העולם, אלא מעשה שנועד לשמירת בריאות האדם.¹⁰⁶

ניתן לראות עיסוק נרחב ביחס בין פעולות שימור ופעולות שיפור בהלכות השמיטה, שבמובנים רעיוניים רבים דומה ביותר לשבת. נדגיש כבר כאן שההשוואה לשמיטה קשורה אך ורק לאיסורים שבדיני שמיטה, ולא לצדדי ההיתר שבה. בשנה זו התורה אסרה לעבוד את האדמה, כשארבע מלאכות נאסרו מדאורייתא, ועבודות נוספות מדרבנן. באחד מהדיונים באיסורי דרבנן, עולה השאלה מדוע מלאכת זיהום (לפירוש הרמב"ם - משיחת שמן שריחו רע להברחת מזיקים) הותרה בשמיטה, לעומת פעולת הגיזום שנאסרה, ומתרצת ש "זיהום אוקומי אילנא ושרי, גיזום אברויי אילנא ואסור" (ע"ז נ, ב). רש"י (ד"ה "אוקומי", "אברויי") מסביר שבעוד שגיזום היא פעולת השבחה, פעולת הזיהום מותרת כי תכלית הפעולה היא שמירת חיי האילן. הריטב"א (מו"ק ג, א ד"ה תומי) אף מדגיש שבמצב שכזה, פעולת הזיהום "לא חשיבא עבודה". הרמב"ם (שמיטה

106 כך כנראה הבינו רבנו חננאל (פירושו לגמרא בשבת דף עד עמוד ב) והרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק ד סימן עה).

ויובל א, י) הסביר את ההיתר בכך "שאם לא ישקה, תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה".¹⁰⁷

על פי הבנה זו, חכמים ירדו לעומקה של מצוות השמיטה והבינו הלכות אלו אינן אמורות לגרום לקריסת כל העולם החקלאי, ולכן מותר לבצע עבודות לשימור הקיים, וכפי שכתב הרב אליעזר מלמד:¹⁰⁸

כי אין מגמת המצווה שבכל שבע שנים כל העצים ימותו ולאחר השביעית יצטרכו לנטוע את כל המטע מחדש, אלא הכוונה שישבתו ישראל ממלאכה שנועדה להצמחת היבול והשבחת העצים.

(פניני הלכה שביעית ויובל ב, ב)

אמנם, יש הבדל בין הגדרת מלאכה בשבת ובין הגדרת מלאכה בשביעית,¹⁰⁹ אך ניתן להעתיק את היסוד המחשבתי מבחינה עקרונית. גם בשבת וגם בשמיטה, היבט השביתה ומניעה ממלאכה יצרנית היא מהותית לציוויים אלו. משום כך, כל פעולה של שיפור תהיה אסורה, מכיוון שהיא מנוגדת ליסוד העקרוני של השבת. ומצד שני, כפי שבשביעית מותר לבצע פעולות "שימור", שבמידה ולא יבוצעו "תעשה הארץ מלחה", כך גם בשבת יש לבחון פעולות שקריטיות להמשך התפקוד התקין של מערכת ציבורית חיונית. ברובד הפרטי, כמעט ואין מלאכות שחייבות להיעשות בשבת (כאמור, ייתכן ופעולת האכילה נחשבת ככזו, ולכן אין מלאכת כורר וטוחן בפעולת האכילה). לעומת זאת, ברובד הציבורי המצב שונה, וישנן מספר מערכות לא מבוטל שדורשות תפעול שוטף, כאשר הפסקת המערכות הללו תפגע בהן באופן משמעותי.¹¹⁰ ברם, תובנה רעיונית זו אינה מבררת את המקרים בהם נעשים פעולות "שימור", ולשם כך נבחן היבט נוסף שמשלים את הרעיון העקרוני שהעלינו לעיל.

107 הגם שהרמב"ם דן באיסורי דרבנן בלבד, סברה זו מתיישבת היטב עם דעת רש"י וריטב"א לעיל.

108 על אף שהדיון לעיל נאמר במלאכות דרבנן (וזו דעת הרמב"ם), יש פוסקים הסוברים שחילוק זה קיים אף במלאכות דאורייתא (שבת הארץ א, כ), ומסתמכים על רש"י וריטב"א שלא התייחסו לכך במפורש, וראה בהרחבה בפניני הלכה שם, הערה 2, וכן במאמרו של הרב רא"ם הכהן, "מלאכות המותרות בשביעית", אורות עציון יב.

109 החזון איש (הלכות שביעית, סימן יז, כ ד"ה מ"ק ד ב) חילק באופן מהותי בין שני התחומים הללו.

110 הרחבנו את המבט השונה בין דיני היחיד לדיני הציבור בחלק ב, ובפרט בדברי הרב ישראלי בעמוד הימיני יד, ד. באופן דומה, נוכל לטעון שהציבור אינו רק אוסף של יחידים, אלא מערכת בעלת גדרים ששונים מדברי היחיד.

“איסורים שהזמן גרמן” - בין איסור תלוי זמן לאיסור תמידי

כפי שראינו לעיל, בדיון ביחס לניתוחי גופות, הנודע ביהודה והחתם סופר אסרו דבר זה משום שאינם ‘לפנינו’, אך הגדרה זו נבעה משאלת הגבול בספק פיקוח נפש. כעת, ברצוננו לחזור לדברי הנוב” ודללות מתוך שאלה שהוא מעלה, ניסיון הגדרה אחר לעשיית איסורים:

שאם אתה קורא לחששא זו [= ניתוח גופות, נה.] ספק נפשות, אם כן יהיה כל מלאכת הרפואות... מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק.
(נוב” תניינא יו”ד רי)

הנודע ביהודה הגיע להגדרת ‘לפנינו’, בין היתר, מפני הקושי בהגדרת החשש שבגיננו מחללים שבת. עם קושי זה אנו מתמודדים כעת ומנסים להציע כיוון שונה. כפי שהמחנה חיים (יו”ד ב, ס) והרב עוזיאל (משפטי עוזיאל א, יו”ד כח) הקשו, ניתן לטעון שלעומת פעולת הרופאים שניתן לדחות ליום ראשון ולהימנע מחילול שבת, איסור גיוול המת קיים תמיד. לאור העובדה שהתפתחות ולימוד הרפואה כרוכים בניתוח גופות, נתיר לצורך זה לנוול את המת. לעומת זאת, אם היה מותר לנתח רק בימי שני וחמישי (לשם ההמחשה), בוודאי שהיינו ממקדים את מירב הניתוחים השגרתיים ליומיים אלו כדי לעשות זאת בהיתר.

מכאן אנו מגיעים להבחנה פשוטה אך חשובה, והיא השאלה האם הפעולה אסורה מצד עצמה, או שהאיסור הוא תלוי זמן. נכנה זאת (בדרך המליצה) “איסורים שהזמן גרמן”. ברגע שניתן לעשות את הפעולה הציבורית בזמן מותר, מבלי שתהיה פגיעה משמעותית באיכות הפעולה,¹¹¹ לא נתיר לעבור על האיסור. כך למשל, אין להפעיל את שירותי הרווחה בשבת, על אף ההיבט הציבורי, משום שברוב מוחלט של המקרים ניתן לעשות זאת ביום ראשון. לעומת זאת, מותר למקורב למלכות להסתפר קומי מכיוון שזה לא “איסור שהזמן גרמו”, וישנו צורך ציבורי חשוב דיו שיהיה נציג יהודי בשלטון. הגדרה זו מחדדת ששבת היא “איסור שהזמן גרמו”, ומשום כך היא דוחה את רוב רובה של הפעילות הציבורית בשבת.

כשם שטענה זו נאמרת כלפי אופי האיסור, כך חשיבה זו תקפה גם כלפי אופי הפעולה - האם חובה לעשות את הפעולה בשבת דווקא, ומה יקרה במידה ולא נעשה זאת בשבת. אם צה”ל, המשטרה או חברת החשמל יחליטו לשבות כליל בכל שבת, מצבנו

111 כמובן שהביטוי “איכות הפעולה” אינו מוגדר באופן ברור, ונצטרך לבחון כל מקרה לגופו, כשלשם כך ניתן להסתמך על “דעת מומחים”, עליה נרחיב בהמשך.

יהיה בעייתי מאוד. לעומת זאת, אם הביטוח הלאומי לא יפעל בשבת, ההשלכות אינן כה חמורות.

לעיקרון זה יש עוגנים בדיונים הלכתיים שונים, ונביא אותם בקצרה. צורת חשיבה זו מקבלת את ביטויה המשמעותי ביותר בדיונים הקשורים ל"מכשירי מילה", "מכשירי אוכל נפש" ו"מכשירי קרבן פסח". ר' עקיבא מציב כלל ברור:

כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, (ומילה) שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת.

(גמרא שבת קל, א)

ר' עקיבא אוסר מכיוון שאפשר להכין את "מכשירי המילה" מבעוד יום. דעה זו גם נפסקה להלכה (שו"ע או"ח שלא, ו). על פי דרך החשיבה שהצענו, ברית מילה היא פעולה שחייבת להיעשות בזמנה, ולכן דוחה את השבת. אך שאר פעולות ההכנה הן "איסור שהזמן גרמו", וניתן לעשותם רק בזמנים המותרים, ומכיוון שכך פעולות אלו יהיו אסורות בשבת. באופן דומה ר' עקיבא סובר כך גם בקורבן הפסח.¹¹² גם במכשירי אוכל נפש מתקיים הגיון דומה, המחלק בין פעולות שניתן לעשותן מערב יום טוב לבין צרכי 'אוכל נפש' שחייבים להיעשות ביום טוב עצמו לשם שמחת החג.¹¹³

רעיון זה מתבטא גם בשאלה מתי קורבנות דוחים שבת:

אלא נקוט האי כללא בידך: כל שזמנו קבוע - דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו ביחיד, וכל שאין זמנו קבוע - אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה ואפילו בצבור.

(גמרא יומא נא, א)¹¹⁴

הכלל תואם את ההגדרה שהצגנו בנוגע ל"איסורים שהזמן גרמן", לפיה רק קורבנות שחייבים לעשותן בשבת דוחות את השבת, בעוד שקורבנות שאין זמנם קבוע אינם דוחים את השבת.

מדיונים אלו שאב הרב ישראלי (עמוד הימיני יז, ח) את המושג "מכשירי פיקוח נפש", והגדיר שפעולות סיוור משטרתי מותרות אף בשבת, משום שהדיון ב"מכשירי מילה"

112 שבת קלג, א, ונפסק ברמב"ם (מילה ב, ו) ובשו"ע (או"ח שלא, ו). כמוכן שהדברים מובאים כאן בקיצור, ומדיונים אלו שאבנו את ההגדרה העקרונית בלבד.

113 ראו בביצה כחב, ובפסיקת ההלכה ברמב"ם, הלכות יום טוב אה, שו"ע או"ח תצה, א; ולהרחבה ראו בפניני הלכה, מועדים סעיף ט.

114 ונפסק ברמב"ם, ביאת המקדש ד, ט.

נוגע רק בדברים שניתן להכניס מבעוד יום, לעומת הסיור שחייב להיות בשבת. אך ההיגיון שמתיר הוא ההיגיון שאוסר, ובמידה וניתן לעשות פעולות כאלו ואחרות מבעוד יום, לא נתיר לעשותם בשבת.¹¹⁵

תובנה בסיסית זו ניתנת להעתקה גם לשאלות הציבוריות, לפיה נאסור את הפעולות שניתן לעשותן ביום אחר. אך כאן מתעורר הדיון מה נחשב כדבר שחובה לעשותו בשבת עצמה, ומה ניתן להכין מבעוד יום, או לחילופין ניתן לוותר עליו ולספוג את המחיר באי-עשייתו (וכאמור, גם לשבת יש "מחיר ציבורי").¹¹⁶ לדוגמא, בהפעלת התעשייה הכבדה בשבת יש מהיבט השימור (לא לעצור את המכונות), והפעולה חייבת להיעשות גם בשבת כדי שהמכונות יפעלו באופן תקין.¹¹⁷ אך יש לדון במחיר של הפסקת הפעלת המכונות. ייתכן וערכה של השבת גובר על המחיר של השבתת המפעל, ומשום כך אין להתיר לחלל שבת בעבור המשך הפעלתו.¹¹⁸ עם שאלה זו נפנה לעקרון נוסף.

דעת מומחים

כדי להבין האם יש לעשות פעולה מסוימת בשבת, ברצוננו לטעון לעיקרון הלכתי של דעת מומחים. בהמשך לדוגמת המפעל שהבאנו לעיל, יש להיוועץ במומחים שיסבירו את השיקולים הציבוריים, הכלכליים, החברתיים, הביטחוניים וכו' להשבתת המפעלים בשבת. כמו כן, נוכיח שניתן להסתמך על מומחים אלו מבחינה הלכתית, גם כשאינם מכירים בערכה המלא של שמירת השבת, לדאבוננו.

המומחים המוכרים ביותר בגמרא הם הרופאים, כאשר גם במשנה וגם בפסיקת ההלכה הם נותנים את חוות דעתם המקצועית בשאלה האם חולה צריך לאכול ביום כיפור או

115 בנוגע לפיקוח נפש הרב ישראלי (שם) אומר שאף כשהתירשלו מלבצע את המלאכה מבעוד יום יש לבצעה בשבת, "כי אין החולה אשם להתרשלותו של אחר". אך אנו מדברים כעת איך ראוי לארגן את המצב מלכתחילה, ולכן לא נרחיב על כך במסגרת זו.

116 גם בברית מילה יש "מחיר" לשבת, ובמידה ולא הכינו את מכשירי המילה מבעוד יום, דוחים את המילה ליום אחר (ראו למשל רמב"ם מילה ב, ז; שו"ע או"ח שלא, ו).

117 ראו על כך אצל מנחם הרטמן, "שמירת שבת בתעשייה", ממלכת כהנים וגוי קדוש: מאמרים לדמותה של מדינה יהודית, עמ' 360-365. אך הרטמן מצביע על כך שגם בתעשייה הכבדה, היה ניתן לפתח יכולת שתאפשר שביתה תקינה בשבת, ולכן אין סיבה מהותית לחילול השבת שנעשה שם. זוהי חשיבה שדומה במהותה ל"איסורים שהזמן גרמא" שהצגנו.

118 דוגמא נוספת היא שאולי מותר "לספוג" את המחיר של הימנעות שוטרים מיציאה לסיורים שגרתיים בשבת, כי "המחיר הציבורי" של השבת עולה על התועלת ממעשה זה.

נדרש לחלל שבת.¹¹⁹ עם זאת, ניתן לטעון שמותר להיעזר במומחה רק במידה והוא מכיר בערכה של השבת, לאור החשש שיקל בהלכות שבת עבור חששות רחוקים.¹²⁰ כך, הרב אליעזר מלמד סובר שיש לשאול רק רופאים יראי שמיים בנוגע לניתוח גופות (פניני הלכה, ליקוטים ב, יב, ג). אין להמעטיט בטענה זו, ובוודאי שמצב זה עדיף לכתחילה. אך נדמה שניתן לקבל דעת מומחה גם במצב בעייתי בו ערך השבת אינו חלק משיקולי הרופא. בנוגע להאכלת חולה ביום כיפור, השולחן ערוך פוסק:

חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר: אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות.

(שו"ע או"ח תריח, א)

מותר להסתמך על חוות דעת של רופא שאינו יהודי אף בספק נפשות רחוק. נדמה שישנה הכרה בהערכתו המקצועית של הרופא, גם אם אינו מכיל במערך השיקולים שלו את ערך השבת. באופן דומה פוסקים גם המשנה ברורה (שכח, כה; תריח, ו), וערוך השולחן (שכח, ד). ההסתייגות מדברי רופא גוי נובעת מהחשש שהוא מעוניין להכשיל את האדם שעומד לפניו בכוונה תחילה, אך למול טענה זו העמידו את הסברה ש"חזקה דלא מרע אומנותיה"¹²¹ שבגינה מותר לסמוך עליו.

ההסתמכות על רופא כמומחה אינה קשורה בהצללת נפשות בלבד. רוצח אינו נהרג בבית דין במידה שרצח טריפה,¹²² והקביעה האם האדם טריפה נתונה בידי רופא, ובפועל הוא קובע את דין הרוצח (רמב"ם רוצח ב, ה). ההכרעה על פי מומחה אינה קשורה לרופאים בהכרח. בפדיון פירות מעשר שני אסור לפדות על פי אומדן, אלא על פי מידה ומשקל מדוקדקים.¹²³ לשם כך, הרמב"ם (מעשר שני ד, כ) פוסק שיש להיעזר בשלושה תגרים, "ואפילו היה אחד מהן גוי". יודגש שכל הדינים הללו קשורים לתחומי האיסור וההיתר, ואינם רק בתחום דיני הממונות.

גם כיום, בתחומים של פסיקת הלכה במציאות מודרנית נעזרים במומחים. לדוגמא, הרב יוסף צבי רימון כותב בהקדמה לספרו על שמיטה (הלכה ממקורה שמיטה) שהוא נעזר במומחים. הרב אויערבך נשאל האם מותר להזיז בשבת משאית תחמושת

119 ראו למשל ביומא פב, א; רמב"ם שביתת עשור ב, ה; שו"ע או"ח תריח, א ועוד.

120 כפי שראינו, לא כל חשש נחשב כפיקוח נפש בעבורו מחללים את השבת.

121 ראו למשל בדברי יציב, או"ח רסד.

122 אדם שעומד למות מחמת מכה תוך פרק זמן מוגדר.

123 הלכות מעשר שני ד, כ, על פי המשנה בהלכות מעשר שני ד, ב, והתוספתא שם, ג, ה; וכן בסנהדרין יד, ב ורש"י שם, ד"ה לקוחות, הר"ח ד"ה תנו רבנן, והמאירי ד"ה נטע.

שהוחנתה בסמוך למקום מגורי החיילים. בתשובתו הוא עונה (שלחן שלמה שכט, יא): "תלוי ביחס המומחים, דאם בכהאי גוונא בימות החול היו מתאמצים מיד להרחיקה המשאית, אם כן שרי גם בשבת". מכאן, שההערכה המקצועית של המומחים (דהיינו המפקדים) מכריעה האם סיטואציה נחשבת כפיקוח נפש (גם כשהם אינם יראי שמיים).¹²⁴

נמצאנו למדים שדעתו של מומחה מאפשרת להבין את ההשלכות המציאותיות בפסיקת ההלכה, ובמובנים רבים המומחה מסביר את טיב המציאות שלפנינו. לצד זאת, נדגיש שלעיתים צריך להפריד בין תיאור המציאות לבין הפסיקה. המומחה מבאר מהם הנתונים, והפוסק הוא המבצע את הבחירה הערכית-הלכתית.¹²⁵

לאחר דברים אלו, קיים איזון בין שמירה על קדושת השבת לבין השיקולים הציבוריים. מצד אחד, דברי המומחה (גם כשאינו ירא שמיים) מקבלים תוקף הלכתי בהבהרת המציאות, כשהפוסק כ"מכריע ערכי" משקלל את הערכתם בפסיקת ההלכה. מצד שני, לאור דברינו בחלקים הראשונים, ישנו עוגן הלכתי חזק יותר לשיקולים ציבוריים, לא רק בקשר לפיקוח נפש, המכיר במכלול ההיבטים הציבוריים כבעלי משקל הלכתי.

מלחמת הרשות כהדגמה ל"מסלול הבחינה"

אפשר לראות שבמלחמת הרשות מתבססים על עקרונות חשיבה דומים, הגם שתצורת חשיבה זו לא נאמרה במפורש. כאמור, מלחמת הרשות היא מלחמה שמטרתה רווחה כלכלית ומעמד בינלאומי איתן.¹²⁶ על פי דרך החשיבה שהעלינו, מלחמה שכזו היא פעולת שיפור ואמורה להיות אסורה, לכאורה בסתירה לדין "עד רדתה" המתיר להילחם גם בשבת. ברם, לדין זה יש שני חלקים:

תנו רבנן: אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו - אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: עד רדתה - אפילו בשבת.

(גמרא שבת יט, א)

124 וראו גם אצל ברט, "גדרי פיקוח נפש ציבורי", הערות 19, 390.
125 לדוגמאות והסברים בהירים בנושא ראו אצל הרב מיכאל אברהם, "הלכה ומציאות - מהי מומחיות הלכתית", צהר ז'. חשוב לתת את הדעת שאיננו מדברים במקום בו המומחה משקלל החלטות ערכיות שנוגדות את ההלכה והדת, אלא במקום בו הוא מצביע על הנתונים והעובדות.

126 ראו ברמב"ם מלכים ה, א, ובהרחבה בחלק ב.

בחלק הראשון הברייתא מדגישה שמותר לפתוח במלחמת רשות רק בתחילת השבוע. בעניין זה הזכרנו לעיל את מחלוקת בין דעת הרי"ף (בעיה מדין עונג שבת) ובעל המאור (ולזול בכבוד שבת).¹²⁷ המשותף לשניהם הוא שהם מקבלים את נקודת המוצא של הדרשה שמתירה להילחם בשבת, אך האיסור נובע מסיבה חיצונית. עם זאת, משתמעת הבנה אחרת מהמאירי (שם ד"ה אין מתחילין), שמדבר על כך ששלושה ימים לפני שבת "צריך ליתן לב על השבת". נקודת המוצא היא שלא נגיע למצב בו נחלל שבת בהינף יד, ועלינו לתת את הדעת על כך. סברה זו מתיישבת עם טענתנו שהמלחמה כפעולת שיפור אינה אמורה להיעשות בשבת, ולכן אסור להתחיל אותה שלושה ימים לפני השבת.

לפי גישה זו, הדרשה של שמאי הזקן נועדה למצב בו כבר יש מלחמה, ובמקרה זה חייבים להמשיך את המלחמה גם בשבת. על פי דרכינו נסביר שלאחר שהתחילה המלחמה, אין מדובר עוד בפעולת שיפור, אלא זהו מצב של שימור המלחמה בשבת, ולכן יהיה מותר.¹²⁸ אך אולי ערכה של השבת חשוב יותר, ועלינו "לספוג" את המחיר של הפסקת הלחימה? למול טענה זו יש לבדוק את דעתם של המומחים הצבאיים, דהיינו המפקדים, בנוגע למשמעויות הרחבות של הפסקת הלחימה. במקרה פשוט זה, הסברה הפשוטה תואמת את דעת המומחים, ובניסוחו היפה של השפת אמת (שם) "שעל ידי ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש, ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת". המחיר של הפסקת הלחימה הוא ביטול הכיבוש, ומחיר ציבורי כבד זה משמעותי דיו בשביל להמשיך את הלחימה בשבת.

בסיכומו של דבר, עולה מכאן שמלחמת הרשות היא פעולת שיפור ומשום כך אסור להתחיל אותה בשבת. אך לאחר תחילת הלחימה, המשכת המלחמה היא מצב של שימור, והלחימה חייבת להיעשות גם בשבת. משמעות ביטול הלחימה הוא ביטול הכיבוש, ובעבור מחיר ציבורי כבד זה מאפשרים לחלל את השבת.

סיכום

לאחר שפיתחנו בחלקים הראשונים שני עקרונות ההלכתיים לשבת ציבורית ("פיקוח נפש רחוק" והכרה הלכתית בשיקולים ציבוריים), בחלק זה הצענו את דרכי המימוש של ההיתר, שבוודאי שאינו דוחה שבת בכל מצב. כפי שתקציב החינוך והתרבות מסיטים כספים מסל התרופות או מהצבא, כך גם השבת "מתועדפת", תוך מחירים ציבוריים, הכוללים בשיקולים רחוקים גם מוות.

127 ראו בחלק ב בהערה 71.

128 ודוק, לא משום פיקוח נפש, אלא משום שימור המלחמה.

לאחר מכן, הצענו "מסלול בחינה" שיבדוק האם נכון לחלל שבת עבור מעשה מסוים, או שמא ערכה של השבת גובר. ראשית, יש לשאול האם מדובר בפעולה בעלת אופי של שיפור או שימור. הצבענו על כך שמספר מצוות בעלות היגיון דומה (שמיטה, חול המועד) מראות שהשבת נועדה לשביתה ולא להתקדמות במלאכה. אך כפי שפעולת האכילה, ההליכה וכו' מותרות לאדם כחלק מהמשך תפקודו במדינה, כך ישנם דברים במדינה מודרנית שהם "אוויר לנשימה" מבחינה ציבורית. ממילא, פעולות כמו מסחר, בניין כוח ומכוני מחקר הן בעלות אופי של 'שיפור' ולא ייכללו בדיוננו (גם אם ניתן לצייר ציור רחוק של פיקוח נפש).

בשלב השני צריך לבחון האם המעשה נכנס תחת "איסורים שהזמן גרמן", גם מצד האיסור (שבת לעומת ניתוח גופות), וגם מצד הפעולה, כלומר ההשלכות של הפסקת המעשה בשבת (ביטוח לאומי לעומת פעילות צבאית מבצעית). בשביל לשקלל כיאות את המחיר של אי עשיית המעשה בשבת יש להשתמש במומחה שידגיש את מערכת השיקולים הרחבה הכלולה בכך. מנגד, כעת גם לפוסק יש "גב הלכתי" בנוגע למעשים בעלי משקל ציבורי, המהווים חלק מ"תקינות החיים". לבסוף הדגמנו את דברינו על מלחמת הרשות בשבת.

על צורת החשיבה של ההגבלות שהצגנו אפשר לומר שזהו המובן מאליו, ובאותה נשימה לטעון שזהו חידוש ש"לא שערום אבותינו". בכל אופן, הצעה זו ממשיכה את הדילמה של הפוסקים במשך שנות דור, שניסיונם למצוא איזון בין שמירת השבת לבין פיקוח נפש יצרו את ההבחנות בהן אנו משתמשים כיום.

סיכום המאמר

במאמר זה ניסינו לבסס שני עקרונות הלכתיים שנוגעים לשבת ציבורית, מתוך רצון לספק מענה תשתיתי להפעלה וניהול של מערכות ציבוריות חיוניות בשבת. בדומה למונח 'מבצעי' בצה"ל, מטרת העקרונות הללו היא לחדד את המושג 'חיוני' הקשור למערכות אזרחיות, ולעגן אותן מבחינה הלכתית.

בעיקרון הראשון הצגנו את ההגדרה המוכרת של פיקוח נפש ציבורי וביססנו אותה גם מדין איבה. על גבי טענה זו, ניסינו להראות שבדיונים הללו קיימים שיקולים נוספים, כגון חרם כלכלי, קשרים דיפלומטיים וחיים בפחד, הקשורים ל"תקינות החיים" הציבורית. בחשבון רחוק, היבטים אלו מגיעים לפיקוח נפש, אך הדגש בהם הוא השיקול הציבורי, שלעיתים הרסני לציבור לא פחות ממוות של אדם פרטי. משום כך, טענו שמוטיבציה זו הניעה פסיקות רבות להיתלות בהגדרה המובחנת של פיקוח נפש, כשברקע ניכר שמדובר גם בצורך ציבורי רחב יותר.

בעיקרון השני הצבענו על ראיות לשפה הלכתית ציבורית ששונה מגדרי היחיד, והצבענו על שלוש מערכות כאלו - מלחמה, מערכת המשפט וקידוש החודש. האדם הפרטי שנמצא בתוך מסגרות אלו מבצע פעולות שבהלכות היחיד היו נחשבות כאיסור דאורייתא. ניסינו להראות שבכל התחומים הללו לא מדובר רק בגזרת הכתוב או בהיתר נקודתי, אלא בהכרה עמוקה של חז"ל בצרכים הציבוריים והמדיניים, שלעיתים גוברים על צרכיו והלכותיו של האדם היחיד. משום כך, ניתן להשליך תפיסה זו גם על צרכים מדיניים נוספים, כגון מערכת החשמל, דיפלומטיה דחופה ומערכות נוספות.

לאחר שביססנו את העקרונות הציבוריים, ניסינו לבחון את דרכי המימוש של ההיתר. לשם כך, טענו שערכה של השבת גובה גם הוא מחירים ציבוריים, שאף מגיעים לפיקוח נפש במקרים רחוקים. לאחר מכן, הצענו שפעולה תהיה מותרת בשבת לאחר "מסלול בחינה" בן שלושה שלבים: האם זוהי פעולת "שימור", כשבמידה וזו פעולת "שיפור" היא תהיה אסורה; האם אפשר לעשות את הפעולה בזמן אחר, או שהפעולה חייבת להיעשות בשבת¹²⁹; ובחינת דחיפות הפעולה בעזרת 'דעת מומחים' כגון רופא, איש ביטחון וכדומה.

בכך אנו משלימים את הצעתנו עליה הצבענו בכותרת - ניסוח עקרונות הלכתיים לשבת ציבורית. ניסינו להוכיח את דברינו מתוך המקורות ומתוך הסוגיות, תוך הדגשת

129 כשטענה זו תקפה גם כלפי האיסור - האם זהו איסור קבוע או איסור שתלוי בזמן מוגדר ("איסור שהזמן גרמו").

המתחים העקרוניים ושרטוט ראשוני של גבולות העקרונות הללו. בנספח ננסה ליישם את צורת החשיבה שהעלנו במספר שאלות הלכתיות העולות כיום.

נספח - מקרי בוחן

בחלק זה נדון בקצרה, על סמך התהליך שעשינו עד כה, במספר שאלות הלכתיות הקשורות לנושא. לאחר הדיונים הארוכים עליהם הרחבנו, כעת נזכיר את השיקולים בקצרה בלבד. כמו כן, במובנים רבים תהליך החשיבה שמשתקף בתשובה חשוב יותר מהתשובה הסופית (שבמידה רבה חסר בה את החלק של "דעת מומחים").

חיסון קורונה בשבת

בזמן שחיסוני הקורונה אושרו עבור הקהל הרחב, הייתה דרישה ל'חיסון המוני', כדי למנוע מהמחלה להתפשט. בעקבות תחושת הדחיפות, התעוררה השאלה האם מותר לחסן גם בשבת. מההיבט של פיקוח נפש של היחיד, אכן זהו חשש רחוק בגינו לא צריך לחלל את השבת. עם זאת, כמובן שמנקודת המבט הציבורית הקורונה פוגעת בכל היבטי החיים הבסיסיים ביותר, ומובילה למוות של אנשים רבים בכל יום. בעת כתיבת שורות אלו (אייר תשפ"א), על סמך הידע הרפואי נראה שהחיסון אכן מונע בצורה משמעותית את ההדבקה, ומשום כך יש משמעות קריטית להתחסנות הן מצד הצלת נפשות הן מצד "תקינות החיים הבסיסית", כפי שהצגנו לאורך המאמר.

נבחן כעת את השאלה על סמך "מסלול הבחינה" שהצענו. החיסון אינו פעולת שיפור, אלא השבת "תקינות החיים הבסיסית" לציבור. האם זהו "איסור שהזמן גרמו"? מצד אחד, הפעולה עצמה מותרת ואין בעיה לעשותה בחול. מנגד, מדובר בפעולה רצופה שנמשכת כל השבוע. אם לא יתחסנו בשבת תהיה הפחתה של כ-14% מקצב החיסון. לצורך העניין, בהנחה שמחסנים כ-150 אלף איש ביום, המשמעות היא פחות 600 אלף חיסונים בחודש.

מה המשמעות של מספר זה על רמת התחלואה והמוות, מספר הסגרים ושיבוש החיים התקינים? אלו שיקולים רחבים שעל המומחים לענות (על אף שגם הידע שלהם מוגבל), ועל סמך הידע הזה ניתן להעניק לשאלה זו את משקלה הציבורי הראוי. מנקודת מבט לא מקצועית, נראה שמדובר כאן ב"פיקוח נפש רחוק" שאנו גם יודעים להצביע עליו ולאמוד אותו. כמו כן, הקושי הציבורי שהקורונה מסבה משמעותית דיה בשביל לקבל מעמד הלכתי עצמאי. על אף שהקורונה היא סכנה מתמשכת ונדמה שזוהי "סגרה" מסוימת, כל יום של התמודדות גורם נזקים עצומים למדינה ולעולם. הלכך, נראה לענ"ד שיש להתיר ללכת לחיסון בשבת.

אך מנגד, אם זהו מירוץ נגד הזמן מדוע לא מחסנים גם בלילה? על כך נשיב בשני רבדי הדיון. ייתכן והמומחים יטענו שהחיסון אינו דחוף כמו שתיארנו כעת, ואין השלכות מרחיקות לכת מדי. אם כך, הרי שבאמת אין סיבה גם לחסן בשבת. אך ייתכן והתשובה היא שלא תהיה היענות ציבורית לחיסון בלילה, הגם שמבחינה עקרונית ראוי לעשות זאת. ואם כן, במקביל לדחיפת הנושא ברמה הציבורית, אין זה סותר את החשיבות העקרונית של חיסון רבים ככל הניתן בזמן קצר ככל האפשר. כלומר, גם אם היו מחסנים בלילות היה ראוי לחסן גם בשבת, משום "וחי בהם הכללי".¹³⁰ ראוי לומר, כפי שאמר הרב רא"ם הכהן, שאין כאן ויתור על השבת, אלא הנפת הדגל של שמירת החיים: "אם אנו מאמינים כי משפטי התורה אינם נקמה בעולם, אני חושב שיש בזה קידוש ה' גדול".¹³¹

לצד זאת, ישנם היבטים מעשיים נוספים שראוי לבחון:

1. ככל הניתן, רצוי שבשבת יתחסנו אנשים שנמצאים במרחק הליכה, וכך גם המחסנים. ראוי גם כן למצוא למחסנים פתרונות של קבע, בבחינת "מכשירי פיקוח נפש" שאפשר להכניס מבעוד יום.¹³²
 2. במידת הצורך יש לנסוע לשם החיסון, ועל פניו אסור לחזור מכיוון שבכך נגמרה ההצלה, וצריך להקים למתחסנים מתחמים בהם יוכלו להשאר עד צאת השבת. עם זאת, יש לבחון את החזרה מהחיסון מדין "נמצאת מכשילין", כי ייתכן והידיעה שאי אפשר לחזור תגרום להכשלת הרבים והציבור יימנע מלצאת ולהתחסן.¹³³ כמו כן, קשה לייצר מתחם שיאפשר שהות בשבת לאור ההרחקות החברתיות הנחוצות בזמני הקורונה.
- כאמור, אלו כיווני חשיבה ראשוניים ויש לבחון את הדברים לעומקם.

130 כפרפראזה לדברי הרב ישראלי בעמוד הימיני יד, ד.

131 <https://www.inn.co.il/news/464354>, וראו בספרו שו"ת בדי הארון: תשובות בנושאי השעה, כרך פיקוח נפש, עמ' 151-197.

132 בדומה לעקרון של "מכשירי מילה", בה כל דבר שניתן להכניס מבעוד יום יהיה אסור לעשותו בשבת. אך לעומת מכשירי מילה, האפשרות למצוא סידור שימנע לגמרי את חילול השבת של כלל המתחסנים הוא נמוך, ולכן אין לקבוע כאן מסמרות.

133 וראו את דברי הרב ישראלי בעמוד הימיני יז, ו, וכן את הגרנ"א רבינוביץ', שו"ת מלומדי מלחמה (עמ' 143-145). להרחבה ראו את דברי הרב אריה כץ, "נסיעת אחות לבית החולים בשבת וחזרתה לביתה", אמונת עתיך 106 (תשע"ה) עמ' 90-94.

פיתוח חיסון לקורונה בשבת

בעוד שתוצאות חיסון הקורונה מובחנות יחסית, הרי שבפיתוח החיסון השאלה מורכבת יותר. על פי צורת החשיבה שהצגנו, מדובר בפיתוח והמצאה, דבר שנוגד את אופי השבת. בנוסף, חוסר הוודאות המאפיין את המחקר והפיתוח מוביל אותנו לכך שהתועלת מהמחקר בשבת אינו מאופיין ומובחן כמו במתן החיסון עצמו. לכן, זהו "איסור שהזמן גרמו", שהרי ניתן לבצע את המחקר בכל יום, ואין סיבה מיוחדת בגינה צריך לפתח את החיסון בשבת דווקא. הלכך, נדמה שאסור לפתח חיסונים בשבת, ובכללם גם חיסון לקורונה.¹³⁴

אבטחת משרד החינוך בשבת

החשיבות של משרדי הממשלה הוא גבוה מבחינה ציבורית - גם מבחינת תכולתו (מידע אישי), וגם בהיותו סמל מדיני. עם זאת, אין בשמירה על מבנה שכזה משום פיקוח נפש בכלל, או בציור רחוק מאוד (על דרך הציור של הרב ישראלי בגחלת של מתכת).

נבחן בקצרה על פי דרך החשיבה שהצענו. ראשית - פעולת אבטחה אינה בעלת אופי של שיפור, אלא של שמירת ואחזקת המצב הקיים. במידה וצריך לשמור, אז יש לעשות זאת גם בשבת, ולכן זהו "איסור שלא הזמן גרמו". אך מדוע בכלל לשמור עם אדם, ולא עם אזעקות ומערכות אבטחה אחרות? כאמור, כאן המומחה, דהיינו ראש מערך האבטחה, צריך להבהיר האם דבר זה נחוץ מבחינה ביטחונית, ומה המחיר של ויתור על השמירה בשבת. במידה והמומחה טוען שהשמירה האנושית חשובה דיה מבחינת נהלי האבטחה,¹³⁵ נדמה שיש לאבטח את המקום בשבת.¹³⁶

134 הטענה נגד פיתוח החיסון דומה לטענה נגד לימודי רפואה בשבת משום ההצלה הרחוקה, כפי שמואב בנוב"י ואצל החת"ס בדיון של ניתוח גופות. להרחבה ראו בחלק ב' בסעיף של "ניתוח גופות".

135 חשוב לשים לב ששאלה זו תלויה בשאלות של תקציב, תעדוף של משאבים מובלים ועוד. ראו למשל התייחסות לכמות הג'פים איתם צריך לאבטח יישוב במאמר של הרב אריה כץ, "שיקולי פיקוח נפש בתכנון תקציב על פי ההלכה", צהר כה.

136 כפי שהצגנו בחיסון, ראוי לייצר פתרונות של קבע כך שהמאבטח לא יצטרך להגיע או לשוב ממכונת, ויש לברר אפשרות זו לעומק. עם זאת, במידה ואין אפשרות כזו יש לאפשר את ההגעה (וייתכן שאף את החזרה בשבת, מדין "נמצאת מכשילן").

עבודות תשתית בשבת ("גשר יהודית")

שיפור התשתיות במדינת ישראל בכלל, ובמקומות עמוסים בפרט, כולל עלויות רבות ופגיעה בשגרת היום-יום של התושבים, שמביאה בחשבון הסופי גם לפגיעה כלכלית. לאור זאת, פעמים רבות יש רצון לבצע פעולות אלו במהלך השבת, בזמן שיפגע פחות בשגרת החיים של אזרחי המדינה. החשיבות של פיתוח תשתיות הוא נחוץ וחשוב מאד מבחינה ציבורית, והמדינה משקיעה בכך משאבים רבים. מידת התנועתיות במדינה היא חלק בלתי נפרד ממדינה מתקדמת ומתוקנת, וניתן אף להצביע בשיפור תשתיות על פיקוח נפש רחוק (משום פרנסת הציבור ותאונות דרכים).

נבחן שאלה זו על פי דרכנו. פעולה זו היא פעולת שיפור, ולכן אין לעשות זאת בשבת במבט ראשון. עם זאת, הסיבה שבגינה עושים זאת בשבת היא כדי לא לעשות פעולה זו בימי העבודה. כלומר, ההיגיון לעשייה בשבת דווקא היא כדי להקל מהמשמעויות הכלכליות הרחבות כתוצאה מעשייה בחול (כפי שהמשך הפעלת מפעלים כבדים בשבת היא משום הצורך בהמשכיות המכונה, ולא כדי לייצר עוד חומר). משום כך, ההיבט בגינו עושים פעולה זו בשבת היא גם מצד השימור על תקינות החיים. בשביל החלטה שכזו, חייבים להבין את ההשלכות הציבוריות הרחבות של פעולה זו שלא בשבת, בעיקר מבחינה כלכלית.

במבט לא מקצועי, נדמה לנו שאין להתיר לעבוד בשבת. לענ"ד, המחיר הכלכלי שהמדינה משלמת כדי שלא לעבוד בשבת הוא סביר, וכוחה הציבורי של השבת חשוב יותר. בנוסף, ניתן לעבוד בלילות ובזמנים פחות עמוסים, ובכך להמעיט מההשלכות הכלכליות הנגרמות כתוצאה מעיכוב ההקמה ומהעומס המוטל על הציבור. כמו כן, כפי שצינינו זוהי פעולת שיפור בעיקרה, ונוגדת את מהותה של השבת במרחב הציבורי.