

על מוסריותה של המלחמה בספרות ההלכה של המאה העשרים

מוסר, הלכה ולאומיות*

יצחק אבי רונס

אחד האתגרים הגדולים בדור ששב אל החיים הלאומיים בארץ ישראל, היה הצורך לשוב לחיות על החרב ולהקים צבא יהודי המסוגל להתמודד בכוחות עצמו עם הסכנות שמסביב. המציאות המלחמתית החדשה עוררה, מלבד האתגרים המעשיים, גם התמודדות בתחום התאורטי והמוסרי אשר הקיף את כל חלקי היישוב.¹ גם בעולם הרבנות נמצאו אלו שנתנו

* ברצוני להודות למכון ע"ש ארנסט ומרתה שוורץ לחקר אתיקה יהדות ומדינה, בבית מורשה בירושלים, ולעומד בראשו ד"ר משה הלינגר על שנות הלימוד, הרעות והעיון המשותפים, שמאמר זה הוא פרי להם.

1 תיאור העניין ומקורות, ראו בפתח מאמרו של א' אדרעי:

Edrei A., "Divine Spirit and Physical Power: Rabbi Shlomo Goren and the Military Ethic of the Israel Defense Forces", *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 7,1 (2006), pp. 256–258.

דעתם לסוגיית הצבא והמלחמה.² הרבנים שפנו לעיין בסוגיה חשו שהם עוסקים בשטח הלכתי חדש לחלוטין.³

אמנם בתלמודים נוכל למצוא מקורות הדנים בסוגיות מלחמתיות שונות – בדיני המצור, בסוגיית יפת תואר, בהבחנה שבין מלחמת רשות למלחמת מצווה וכדומה, אולם הנושאים הללו הפכו באחת מסוגיות תאורטיות ("הלכתא למשיחא") להלכה למעשה. כיוון שבמשך דורות לא נידונו כלל שאלות הלכתיות מעשיות בתחומים אלו, הרי בניגוד לתחומי הלכה אחרים לא התפתחה מסורת בת קיימא של דיון הלכתי בבעיות המלחמה.⁴

העיסוק התורני המחודש בהלכות צבא ומלחמה ראוי לעיון ולמחקר מכמה זוויות. נתמקד בסוגיית מוסר המלחמה ובמגמות שמצאו ביטוי בספרות הרבנית של המאה העשרים במהלך התמודדות עם הקושי המוסרי הכרוך במציאות המלחמתית, ונבחן כיצד השקפות עולם נבדלות בשאלות עקרוניות, כגון טיבם היסודי של חיים ציבוריים קולקטיביים, השפיעו על הגישות המוסריות שהעלו הפוסקים.

עקרון "המלחמה האסורה" במסורת היהודית

במאמר שיוחד לבחינת היחס למלחמה ביהדות טען ההוגה היהודי-אמריקאי מייקל וולצר שהמסורת היהודית אינה שותפה כלל לשיח בדבר מוסריות המלחמה, היות שמסורת זו

2 לסיקור ביבליוגרפי ממצה של הספרות ההלכתית החדשה בנושא צבא ומלחמה עיינו בהרחבה בעבודתו של ח' נהרי, הספרות ההלכתית לחייל בהתפתחותה 1880–1975, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג.

3 לדוגמה ראו דברי הרב ש' גורן, משיב מלחמה, שאלות ותשובות בענייני צבא מלחמה וביטחון, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 10: "שונה היא פסיקה זו, מפסיקה הלכתית אורחית רגילה, ושונה בהוא ספר זה מכל ספרי שו"ת. באשר הנושאים שבספר זה, אין להם מסורת רצופה של פסיקה מדור דור. אין להם חלק מקביל בשולחן ערוך, ולא בספרי הפוסקים. מאז מלחמת בר כוכבא כ-ס"ה שנה לאחר חורבן הבית השני לא היו הלכות מלחמה צבא ובטחון לאומי אקטואליים בחיי העם. קרוב אלפיים שנה הופיעו בעיות אלו כ'הלכתא למשיחא'".

4 מ"צ נריה, "המדינה בהלכה", בתוך מ"צ נריה (עורך), צניף מלוכה, כפר הרא"ה תשנ"ח, עמ' 29, 33: "באלפי שנות אבלות של חורבן נשתכחו הלכות העם והמדינה, נשתכח 'משפט אלקי הארץ', נדחו השאלות הללו מן החיים ודורש לא היה להם. ועתה משנתעוררה הדרשה נתברר שהדרכים אינן סלולות, נשמו מסילות מני אורח".

אינה מכירה בהבחנה היסודית ביותר העומדת ביסוד הדיון בסוגיית מוסר מלחמה, קרי ההבחנה שבין מלחמה צודקת למלחמה אסורה.⁵

לדבריו, המושג מלחמה אסורה לא קיים במסורת היהודית המבחינה רק בין מלחמה הנחשבת מלחמת מצווה ובין זו הנידונה כרשות בלבד. וולצר מודה שאפשר ללמוד ממקורות היהדות על דרך ניהולה המוסרי של הלחימה עצמה (jus in bello), ובפרט מהחובה ההלכתית להשאיר רוח רביעית פתוחה בשעת הטלת מצור. אולם הדיון בשאלת ה- jus ad bellum – ההצדקה לפתיחה במלחמה, כלל לא קיים. היות שקטגוריה יסודית זו חסרה, אין לראות במסורת היהודית שותפה של ממש למרחב הדיון המוסרי בשאלת טיבה של המלחמה הראויה.

וולצר קבע שהאתגר העיקרי העומד בפני הוגי הדעות היהודים בתחום זה הוא יצירתה של קטגוריה מוסרית חסרה זו, אולם הוא הטיל ספק רב בשאלה אם אכן יוכל להתחדש שיח יהודי פנימי בשאלה זו, שכן הדבר ידרוש יצירה הלכתית יש מאין.

אביעזר רביצקי הגיב לטענותיו של וולצר וטען שלא זו בלבד שקיימת אפשרות תאורטית לפתח קטגוריה הלכתית מחודשת כזאת, אלא המעיין בספרות הרבנית מהדור האחרון אף יגלה שהדבר כבר בוצע למעשה.⁶

הדיון הרבני במלחמה בדור האחרון הצמיח מכוח הפרשנות המחודשת של המקורות הגדרה הלכתית של מלחמה אסורה העומדת בצד המושגים הקיימים משכבר הימים – מלחמת מצווה ומלחמת רשות. רביצקי עמד בדבריו על הפרדוקס, "כביכול התרחש כאן דבר והיפוכו", כשהעיסוק התורני בהלכות מוסר המלחמה התחדש ובא בד בבד עם החייאת המושג מלחמת מצווה, מלחמת קודש, והעברתו ממעמד של הלכתא למשיחא להלכה למעשה.

5 Walzer, M., "War and peace in the Jewish tradition", in: T. Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace Religious and Secular Perspectives*, Princeton 1996, pp. 95–114.

6 א' רביצקי, "האם פיתחה המחשבה ההלכתית מושג של 'מלחמה אסורה'?", מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, תל אביב תשנ"ח, עמ' 526: "מטבע הדברים תהא זו חקירה בררנית: כנגד הטענה הנ"ל, שהמחשבה ההלכתית לא הציגה כלל תפישה של מלחמה אסורה, אנסה לחשוף את עקבותיה הקיימים של תפישה זאת, ורק אותן".

בעקבות דבריו של רביצקי על פיתוחה של המודעות הרבנית לבעיית מוסר הלחימה נתחקה אחר טיבן של הגישות שהועלו בין חכמי המאה העשרים בשאלת מוסריותה של המלחמה. נמקד את עיוננו בבחינת התשובות שניתנו לשאלה היסודית העומדת ביסוד דיוני מוסר המלחמה כולם: כיצד אפשר להצדיק מוסרית את ההריגה המרובה שהיא התוצאה הבלתי נמנעת של המלחמה? מהו היחס שבין איסור הרציחה הכללי ובין ההיתר להיכנס לשדה הקרב למטרת רשות כהרווחה בעלמא? האם הניגוד הקוטבי שבין חיי היום-יום ובין הנעשה בשדה הקרב מורה שבעת מלחמה אנו מפעילים מערכת מוסר עצמאית ושונה מהמוסר היום-יומי הרגיל?

כאשר מעלים לדיון את שאלת הצידוק המוסרי של המלחמה ברור שאין השאלה נוגעת כלל בזכותו של כל אדם להגן על חייו מפני התקפה, והשאלה מכוונת בעיקר להבנת היחס שבין היתר מלחמת הרשות שבתורה ובין האיסור הכללי לשפוך דמים.

הגישות שנציג להלן ניצבות על רצף התחום על ידי שתי הדעות הקוטביות האלה:

דעה אחת היא שביסודו של דבר המלחמה האימפריאליסטית הנהוגה בין האומות במשך הדורות היא פסולה, נוגדת את מוסר התורה, ואין היא אלא שם אחר למעשה הריגה בלתי מוצדק המבוצע בקנה מידה המוני.

דעה הפוכה רואה במלחמה הנהוגה בין האומות חלק מההתנהגות האנושית הטבעית העולמית שאין בה כל איסור. לפי דעה זו מאז ומעולם הייתה המלחמה דרך לגיטימית ליישוב סכסוכים בין עמים, והתורה שהתירה בפירוש את מלחמת הרשות עשתה כן משום שאף היא לא ראתה לנכון לאסור התנהגות זו.

בעלי הדעה הראשונה זקוקים ליישב את המקראות, כלומר עליהם לפרש מחדש את המקורות שמהם עולה בעליל שהתורה מתירה אף את מלחמת הרשות, ואילו בעלי הדעה האחרת צריכים להתמודד עם אתגר הפוך: המקורות המדברים על מלחמת הרשות מובנים לפי שיטה זו כפשוטם. אולם עליהם ליישב מקורות אלו "על הלב", היינו להסביר ולהטעים מדוע אין מלחמת הרשות סותרת את חובתו המוסרית היסודית של האדם להימנע ולהישמר מפני שפיכת דם נקי.

נפתח בקוטב הראשון, בעיון בדברי הרב א"י קרליץ (החזון איש), המציגים את הדעה הקיצונית הראשונה שלפיה אין כל הצדקה מוסרית לקיומה של מלחמת הבררה.

חזון איש: מלחמת הרשות שבתורה מכוננת נגד אויב החייב מיתה ממילא

על פי אופייה של ספרות ההלכה המסורתית, שמעטים בה הברורים השיטתיים בשאלות מופשטות מעין אלו, עלינו לגלות את הנחות היסוד של הכותב מתוך הדיוק בביטויים קצרים שנאמרו אגב דיון הלכתי בשאלה נקודתית אחרת. צורך כזה עולה כאן בניסיון להכיר את שיטת החזון איש בנושא שלפנינו.

על גישתו של החזון איש למדים לא מתוך דברים מפורשים שכתב בנושא אלא מתוך עיון בקביעתו ההלכתית המחודשת, ולפיה היציאה למלחמת הרשות מותרת אך ורק נגד אומות המוגדרות בהלכה כחייבי מיתה:

לדעת הר"א והרמב"ן דבשאר אומות אין צריכין רק לקבל מס ועבדות, אפשר דאם מקבלין גרות תושב אסור להלחם עמהם שהרי מצווין להחיותן. וגר תושב שמצווין להחיותו היינו שקיבל עליו עכשיו ז' מצוות אף על גב דעד עכשיו כבר עבר על ז' מצוות [...] ואף על גב דחייבי מיתות בי"ד לא מהני להו תשובה, מכל מקום בבני נח שכולם עברו, אמרה תורה שאם שבו אין ממיתין אותן על העבר, וילפינן לה מקרא 'למען אשר לא ילמדו וגו' – ואם כן אין רשות להלחם בהן ולהורגן.⁷

חידושו ההלכתי הקצר של החזון איש נסמך על הסתירה ההלכתית שתצמח לדעתו מהאפשרות התאורטית, לפיה התורה תתיר לפתוח במלחמה נגד אומה המקיימת שבע מצוות בני נח, אף שחל עליה הציווי הכללי של "והחזקת בו".⁸ חידוש זה מקפל בתוכו כמה הנחות יסוד מוסריות בדבר טיבה של המלחמה, ועליהן נעמוד להלן.

הנחת יסוד אפריורית עקרונית המובלעת בדבריו היא, שאין מקום להבחין בין מחויבותו המוסרית של האדם בשעת שלום ובין זו המוטלת עליו בעת מלחמה. אם אדם מחויב בדאגה לחייו של אחר הרי אין בכוחה של המציאות המלחמתית לפטרו מחובתו המוסרית. הכניסה או ההכרזה על מלחמה אינה יכולה לשמש הצדקה להתרופפות כלשהי בכללי המוסר הרגילים. על המיוחד שבעמדה זו נוכל לעמוד בהשוואה לדעות האחרות שנראה להלן.

7 חזון איש, אבן העזר, קמו, ד (סוטה לב ע"ב). ראו על דבריו אצל רביצקי (שם), עמ' 526–528.

8 יש להעיר שהחזון איש מתכוון בדבריו לקושי העולה מן הפגיעה בנפש האויב, ואילו רבים מהכותבים האחרים התמקדו בעיקר בסיכון חיילי ישראל שלא כדין. ראו לדוגמה דברי הרב קוק להלן.

לאור הנחתו זו, וכיוון שברור בעיני החזון איש שמלחמה כשהיא לעצמה אין בה כדי להתיר דמו של אדם, הרי הוא נאלץ להעמיד הצעה פרשנית המצמצמת ומגבילה את חלות היתר מלחמת הרשות שבתורה. כך הוא מחויב להסביר שכאשר התורה התירה לפתוח במלחמה לשם הרווחה בעלמא, אין כוונתה אלא לאויב אשר ממילא איבד את קדושת החיים ואין כל מניעה ליטול את חייו.⁹

אמנם החזון איש מנסח את חידושו בלשון "אפשר", שכן הוא יודע היטב שהגבלה מפורשת כזאת אינה מצויה כלל בדברי קודמיו,¹⁰ אולם לאחר מכן הוא חוזר שוב על העיקרון שחידש בלשון החלטית יותר.¹¹

הנקודה החשובה לדיוננו היא הנחת היסוד המוסרית המובלעת בקביעתו שמלחמת הרשות כלל אינה שייכת בין עמים העומדים ברמת מוסר מינימלית.¹² לדעתו המלחמה אינה

9 וראו דבריו על מסכת עירובין, ליקוטים קיד, ו, שדחה את דברי הלחם משנה אשר טען שפירוש דברי הרמב"ם "להרבות בגדולתו ושמעו" הוא "שייראו ממנו ולא יבואו עליו, והינו למעוטי עכו"ם דלא לית עלייהו".

10 בדברי המהר"ל אנו מוצאים הערת אגב לדעה הפוכה, לפיה חובת הקריאה לשלום במלחמת הרשות מכוונת דווקא לאומה שאינה חייבת מיתה ממילא: "אמנם אשר נראה ברור, כי בודאי יהושע קרא לשלום, מכל מקום לא נצטוו יהושע על זה, דכיון שהיו רשעים גמורים, ועשו כל התועבות (ויקרא יח, כז), יש להרוג אותם, ואין צריך לקרות אליהם לשלום, כי לא נצטוו לקרוא לשלום לרשעים. ואין מצוה לקרות לשלום רק לשאר אומות, שאין חייבים הריגה מחמת עצמם. ומכל מקום יהושע עשה זה מעצמו, כמו שעשה משה לסיחון ועוג, שקרא לו לשלום, אף על גב שלא נצטוו על כך, קרא להם לשלום (רש"י לויקרא יח, ב, כו). ואילו היו מקבלים עליהם שלום – היה מותר להם לקבלם" (מהר"ל, גור אריה לדברים כ, י).

11 החזון איש קובע בהמשך דבריו שכן יש להבין גם בדברי הרמב"ם: "ואף לדעת הרמב"ם [...] ומשמע דאם קבלו ז' מצוות ולא מס ועבדות רשאים להלחם בהן, נראה דהיינו דוקא בבאין לקבל השתא ז' מצוות [תוך כדי המלחמה. י"ר]. אבל אותן שמקיימין ז' מצוות מקודם אין רשאים לבוא עליהם במלחמה". הנחתו זו כה איתנה, עד שמכוחה הוא אף תמה על הגמרא בשבועות המגבילה את מספר האבדות שמותר לגרום לאויב, שהרי להגבלה כזאת אין כל מקום אם אכן מדובר במלחמה נגד אויב החייב מיתה ממילא: "ויש לעיין בהא דאמרו שבועות לה: מלכותא דקטלא חד משייתא בעלמא לא מיענשא ופירשו בתוספות שם במלחמת הרשות – והיינו באינן שומרים ז' מצוות, ואינם חוזרים – ולמה מיענשי אטפי ולמה אין רשאים לדונם על ז' מצוות?"

12 הרב ישראל, שבדבריו נעיין להלן, העלה אף הוא בדיונו את הרעיון "שמשום כך מותרת המלחמה כיון שאין להם דמים". ש' ישראל, עמוד הימיני, ירושלים, תשנ"ב, עמ' קפה. בדבריו שם הוא הבהיר את המסקנה המתחייבת מגישה זו בימינו: "ולפי זה יצא שבזמן הזה שרוב אומות העולם בני התרבות אינם עובדים עבודה זרה ואף בשאר מצוות בני נח יתכן שנזהרים, אין דין מלחמת רשות".

מצדיקה מערכת מוסרית נפרדת ועליה להתנהל על פי דיני התורה הרגילים. עצם ההכרזה על המלחמה אין בה כדי להקל באיסור הרציחה אשר נשאר בכל תוקפו.¹³

אם כן, דבריו אינם מותירים מקום לתורת מלחמה קונבנציונאלית, אשר על פיה עצם ההכרזה על מלחמה לאור כללים מוסכמים מעניקה ליציאה למלחמה הכשר מוסרי ומסירה מחויבויות מוסריות רגילות.

בדרכו של החזון איש הלכו אף אחרים שהגבילו את ההיתר לצאת למלחמת הרשות, אם על ידי הענקת פירוש מחודש למטרת מלחמה זו אם על ידי הדגשת התנאים המגבילים את היציאה למלחמה זו.

עמדה זו אפשר למצוא גם בדבריו של הרב י"ד סולובייצ'יק המסביר שמטרתה של מלחמת הרשות המותרת היא שמירה והגנה על חיי אדם.¹⁴ לדידו, מלחמת הרשות שהתירה תורה אינה מלחמת ברירה וולונטרית אלא מלחמת מנע שהצדקה נובעת מהעיקרון הכללי של פיקוח נפש. התורה לא התירה לפתוח במלחמה לשם השגת רווחה כלכלית וכל עניינה של המלחמה המותרת אינו אלא יצירת כוח הרתעה מדיני שירחיק איומים בעתיד ועל ידי זה יתרום לשמירה על חיי אדם.

העמדה השנייה מיוצגת בדבריהם של כותבים המסבירים בדרכים שונות שהתנאים ההלכתיים הנצרכים ליציאה למלחמה כזאת, ובפרט הצורך בהסכמת בית דין של שבעים ואחד, מורים שאין התורה מתירה כלל מלחמה וולונטרית ללא הגבלה.¹⁵

13 אמנם החזון איש מדבר על מצוות "והחזקת בו", משום שאיסור לא תרצח נאמר על ישראל, ועם זה החשוב לענייננו היא ההבנה היסודית, שהכרזת מלחמה אינה יוצרת מציאות מוסרית חדשה שבה בטלים ונמחקים האיסורים המוסריים שהתקיימו לפני כן.

14 צ' שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' צו. בדבריו שם דוחה הרב סולובייצ'יק את דברי מנחת חינוך שקבע: "כך גזרה התורה שדחוייה הסכנה במקום מצות המלחמה". על טיעון זה משיב הרב סולובייצ'יק: "ואף במלחמת הרשות נמי, אף דמשמע [...] שאינה אלא לשם הרווחת ממון, נראה לפרש דאין הדבר כן, אלא תכליתה גם כן למנוע ספק סכנת נפשות מהכלל בעתיד, אלא, דבדאיכא ספק סכנת נפשות עכשיו, לכולי עלמא חשיבא כמלחמת מצוה [...] ובספק סכנת נפשות דלעתיד הרחוק טפי, לכולי עלמא מיקריא מלחמת הרשות, אך עיקרה תמיד צריך להיות למנוע סכנת נפשות". יש להביא סיוע לדבריו מדברי הלחם משנה שהוזכרו לעיל בהערה 9. גישה זוהי לזו של הרב סולובייצ'יק מתוך הסתמכות על דברי הלחם משנה אפשר למצוא בדבריו של הרב נחום רבינוביץ, תחומין, ה, אלון שבות תשמ"ה, עמ' 182, הערה 1.

15 על כך ראו את ההפניות המובאות אצל רביצקי (לעיל, הערה 5), עמ' 530–532, 535.

הצורך ההלכתי במילוי תנאים אלו להתיר את היציאה למלחמה מורה שבמקום שבו לא נשלמו כל פרטי הדינים הנדרשים נשארת המלחמה באיסורה הראשוני, וכל המשתתף בה עובר ממילא על איסור רציחה.¹⁶ העמדה המוסרית המובלעת בדברים אלו על מלחמת רשות בין אומות העולם דומה לזו שראינו בדברי החזון איש לעיל, וכך ניסוחה הברור מפרי עטו של הרב זווין במאמרו על חוקיותה של המלחמה:¹⁷

מלחמת התקפה, זו שקורין לה "מלחמת הרשות" נראה ודאי שאסורה לבני נח. לא תרצח! – הרי אף בישראל לא הותרה אלא בתנאים מיוחדים, על פי מלך, ועל פי סנהדרין גדולה של שבעים ואחת דווקא, ממילא, באומות העולם שחסר התנאי של סנהדרין מגין הכח להתיר?¹⁸

הנצי"ב: המלחמה דרכו של עולם

בדברי חכמים אחרים אנו מוצאים ניגוד גמור להנחתם המוסרית המשותפת של החזון איש וההולכים בדרכו, ולפיה אין להצדיק הצדקה מוסרית את רמיסת איסור הרציחה שבמלחמת הרשות המובנת על פי פשוטה, שלדידם יש להגביל את היתר התורה לפתוח במלחמת הרשות באופנים שונים. חכמים אלו סברו שהמלחמה בצורתה הקונבנציונאלית המקובלת בין אומות העולם היא אותה מלחמת רשות המותרת על פי התורה. חכמים אלו אשר לא ראו במלחמה לעצמה פגיעה באמות המידה המוסריות הראויות נאלצו להסביר כיצד

16 "דיש לומר דכל זמן שאין התנאים מספיקים להכריח הרי הוא כרציחה בעלמא, ואסור להלחם מלחמת הרשות [...] ולע"ד מסתברא לאסור כל זמן שלא נשלמו הפרטים של בית דין ומלך או נביא, וכמו שכתבנו לעיל בס"ד". משפט כהן סימן קמה. הציץ אליעזר, חלק כ, סימן מג, מעיר שבתשובתו זו סותר הרב קוק את דבריו מתשובתו שבסימן שלפני כן, ובה משמע שסמכויות המלך עוברות במלואן לשלטון. על סתירה זו העיר גם הרב ישראלי, עמוד הימיני, עמ' נב. בספר "פרורים בהלכות הראי"ה", מ"צ נריה, א' שטרן, נ' גוטל (עורכים), ירושלים תשנ"ב דנו בסתירה זו כמה מחברים והציעו הסברים שונים. עיינו שם, עמ' 96, 112, 154, 181.

17 ש"י זווין, המלחמה לאור ההלכה, תל אביב תשי"ז, עמ' ט-יח. על שיטתו של הרב זווין, ראו אצל י' אחיטוב, "מלחמות ישראל וקדשות החיים", על גבול התמורה, עיון במשמעויות יהודיות בימינו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 341-359.

18 הרב זווין סבור שמלחמת הרשות בישראל אינה אלא "מלחמה להצלת כלל ישראל שלא בתורת מלחמת מצוה", ראו אחיטוב (שם), עמ' 351.

המציאות המלחמתית מתיישבת עם איסורי ההסתכנות והרציחה, ומדוע בכוחה של המלחמה לפרוץ את גדרי ההלכה הקבועים.

בהסתכלות זו הרואה במלחמה הקונבנציונאלית שבין האומות דבר רשות ומרכיב טבעי ולגיטימי מההתנהלות העולמית התקינה אנו פוגשים בדברים שכתב הרב נ"צ ברלין (הנצי"ב) בפירושו לתורה:

מיד איש אחיו. פירש הקב"ה אימתי האדם נענש בשעה שראוי לנהוג באחיה. משא"כ בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג ואין עונש ע"ז כלל. כי כן נוסד העולם. וכדאי' בשבועות ל"ה מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אע"ג שכמה מישראל יהרגו עי"ז (והיינו דאי' בקידושין מ"ג מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו כך אוריה חתני אי אתה נענש עליו. ויש להבין הדמיון. אבל באשר אוריה לא היה באמת מורד במלכות אלא שרוד המלך דנהו למורד במלכות. וקאמר שיש למלך רשות לזה כמו שהיה לו רשות לעשות מלחמה עם בני עמון.¹⁹

לדעת הנצי"ב צידוקה המוסרי של המלחמה נובע מעצם העובדה שהיא חלק ממצויאות החיים הרגילה וכי כך הוא טבעו של עולם. הנצי"ב קובע שבמלחמה נוהגים כללים מוסריים שונים מאלו הנהוגים בעת שלום – "לכל זמן ועת". ההבדל בין עת מלחמה לעת שלום הוא שאיסור הרציחה ואיסור ההסתכנות אינם חלים בו כלל. עוד הוא סבור שבמלחמה מותר לאדם לסכן את עצמו אף במקום שבו הסתכנות זו אינה הכרחית כחלק מהמאמץ המלחמתי,²⁰ ודבר זה מוכח לדעתו מעצם העובדה שמלחמת הרשות מותרת אף שאינה חיונית.

בעיני הנצי"ב דיני מלחמת הרשות שבתורה אינם מעוררים קושי מוסרי אלא להפך, המלחמה נחשבת דבר טבעי המונח בטבע העולם ודיני מלחמת הרשות שבתורה משמשים בעיניו לראיה שאף התורה מצדה מאשרת נוהג אנושי עולמי זה.

19 הנצי"ב, פירוש העמק דבר לבראשית ט, ה.

20 הנצי"ב חוזר ושונה רעיונו זה בפירושו לדברים כ, ח: "שאין המלך מוזהר מלעשות מלחמת הרשות הגורם סכנת נפשות. אלא מלחמה שאני".

היות שלדעתו המלחמה היא תופעה אנושית טבעית אין הוא רואה במלחמת הרשות דין מחודש המיוחד רק לעם ישראל, כפי שכתב הרב זווין, אלא להפך, יש ללמוד בקל וחומר מהיתרה של מלחמת הרשות לעם ישראל שוודאי שמלחמה כזאת מותרת בין אומות העולם.²¹

אף שגישתו הכללית של הנצי"ב נראית ברורה הרי כמה מניסוחיו אינם בהירים די הצורך.²² הוא כלל אינו טורח ליישב את הקושיה העיקרית העולה מקריאת דבריו ולהסביר מדוע אין הוא מוצא פסול מוסרי במלחמה שבין האומות ובמלחמת הרשות המותרת לישראל, ומהו סוד כוחה של עת המלחמה להתיר את איסורי הרציחה וההסתכנות הרגילים.

בשל חוסר הבהירות שבשיטתו הוצעו מספר פירושים לדבריו. יש אשר ביקשו למלא את החסר בדבריו ולהסביר כיצד היתר הנפשות שבמלחמה מובן ומוסבר על פי כללי התורה הרגילים, ואילו אחרים ביקשו להשיא את כוונת הנצי"ב לכיוון אחר לחלוטין.²³

21 הציץ אליעזר (יג, ק) מציין תפיסה דומה המופיעה בשו"ת אמרי אש, ולפיו מלחמת הרשות בישראל אינה תלויה בתנאים מיוחדים כלשהם, ועל כן אפשר ללמוד ממנה גם להשתתפות במלחמות העמים זה עם זה: "אוסף להזכיר מה שמצינו בספר שו"ת אמרי אש חיו"ד סי' נ"ב שנשאל, אם מותר למצוא גבר אשר בעד רצי כסף יחפוץ ללכת אל הצבא, (ועי"ז ישוחרר אחר שרוצים בשיחורו). באשר כן נהגו בהונגריא וכן במדינות פולין, ואין פוצה פה לאסור, ובתוך דברי תשובתו מבאר, דהיוצא למלחמה מדעת עצמו אין דינו כמאבד עצמו לדעת ח"ו דא"כ היה מלחמת רשות כמוסר עצמו לסכנה ועובר על ונשמרתם, ולא היה אדונינו דוד המע"ה מרבה במלחמת הרשות וכו' [...] וכן בזמן בית שני נראה דלא נמנעו מלכי בית חשמונאי הכשרים מלצאת למלחמה לרווחה עיי"ש".

22 כך למשל ציין י' אחיטוב (לעיל, הערה 16), עמ' 344–345: "הנימוק, כי כך נוסד העולם, אינו ברור כל צורכו. האם רצונו לומר כי כך נוהג העולם, דהיינו שהריגה במלחמות היא תוצאה של הסכמה בין בני האדם בעולם, או שמא [...] פירושו כי זהו מעין חוק טבעי בעולם, וכך הוא מטבע ברייתו".

23 י' אונגר, "על מוסר הלחימה בישראל", סקירות על נושאים משפטיים בויקתם למקרא, פרשת לך לך, תשס"ו, גיליון 230, מתוך <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/230-2.htm>; י' קופמן, "עת מלחמה לעומת 'עת שלום' על פי הנצי"ב", מרחבים ו (תשנ"ז), עמ' 285–297. במאמר זה המוקדש לבירור שיטתו של הנצי"ב טוען הרב קופמן שאין להבין את דברי הנצי"ב על עת המלחמה כזמן שבו הותרה רצועת איסור ההריגה וכהצדקה למלחמה שלא מטעמי פיקוח נפש והצלה, ראו שם, עמ' 290 ועמ' 294, הערה 8: "ההיתר לצאת למלחמת הרשות הוא משום שלדעת המלך יש הכרח לצאת, הכרח שהוא בגדר פיקוח נפש אלא שאינו חייב להוכיח זאת לסנהדרין והדבר תלוי בשיקול דעתו". לדעתו דברי הנצי"ב נאמרו כהסבר למציאות הקשה והכאובה שבה נהרגים חפים מפשע במהלך הלחימה בלי שתהיה כל אפשרות מעשית לדקדק בנפשות כפי שהיה נדרש על פי הדין. "טבעו של עולם" – טבע המלחמה הוא שאי אפשר להוכיח את הצורך והנחיצות בכל קרבן וקרבן. ראו שם עמ' 290. וראו דבריו בסוף מאמרו, ששם הוא פורס את התנגדותו המוסרית להבנה האחרת בדברי הנצי"ב: "לא יעלה על

הציץ אליעזר: ההתנהגות האנושית המקובלת

קובעת את גדרי פיקוח נפש בהלכה

ניסיון מפורש להסביר את הבסיס ההלכתי-מחשבתי העומד ביסוד דבריו של הנצי"ב בנו מוצאים בדבריו של הרב א"י ולדינברג (הציץ אליעזר), הכותב שאת הביטוי "טבעו של עולם" המופיע בדבריו של הנצי"ב כצידוק להיתרה של המלחמה יש להבין על רקע הסברו של הכלל ההלכתי "שומר פתאים ה'".

מדברי ההסברות של העמק דבר והמשפט כהן,²⁴ מבצבץ ויוצא גרעין-הגדרה ששונה ענין הכניסה לסכנה להרוג וליהרג על פי טבע העולם ולדבר שכך נוסד העולם, מצינו כזאת גם בספר שם אריה (יו"ד סי' כז') שכותב להסביר דאף בדברים שיש בהם סכנה מכל מקום בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש וכו' וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי ואף במלחמת הרשות וכו'.²⁵

ככלל הזהירה התורה את האדם מישראל לבל יעשה כל פעולה העלולה לסכן את חייו ("ונשמרתם מאד לנפשותיכם"), ועם זה, כיוון ששומר פתאים ה' הרי מעשים שנהיו לנורמה מקובלת בחברה מותרים על אף הסכנה הכרוכה בהם.

אמנם התורה דורשת מהאדם שיקפיד בשמירה על חייו, אך אין בתורה מדד אובייקטיבי כלשהו לקביעת מידת הסיכון המותרת או האסורה. הקריטריון שעל פיו יש לקבוע את מעמדו ההלכתי של המעשה אינו אלא ההתנהגות המקובלת והרווחת אצל בני אדם – קריטריון

הדעת שהנצי"ב יציע מעצמו סברא ולפיה התורה מקבלת את נורמת ההתנהגות של עמי העולם, שמותר לפתוח במלחמה שרירותית, וכן נורמה שבעת מלחמה מותר להרוג ללא הגבלה" (שם עמ' 296).

24 בדברי הרב קוק במשפט כהן נדון להלן, ואין נראית לנו הצמדת דבריו לאלו של הנצי"ב. אמנם במקומות אחרים חילק הציץ אליעזר בין שתי ההגדרות והסביר את דברי משפט כהן באופן אחר, ראו ציץ אליעזר יב, נו; יג, ק.

25 שו"ת ציץ אליעזר כ, מג (תשובה זו הועתקה מספרו הלכות מדינה, ב, עמ' קכא), ועיינו עוד בשו"ת ציץ אליעזר יב, נו; יג, ק; טו, לד.

שמטבע הדברים נתון לשינויים בכל עת.²⁶ מכאן שהתורה מסרה תחום זה בידי החברה על פי הנוהג המקובל בה.²⁷

מכאן שפירושו של הביטוי "כך טבעו של עולם" הוא שעצם העובדה שהתנהגות אנושית נחשבת מקובלת כפי שהיא מוגדרת במלחמה היא ההופכת אותה ממילא להתנהגות מותרת על פי התורה.

להסברו זה של הציץ אליעזר המלחמה אינה נחשבת תופעה מיוחדת הדורשת התייחסות הלכתית או מוסרית יוצאת דופן, שכן אפשר להצדיק את הכניסה לסיכונים הכרוכים בהשתתפות בלחימה על פי אותן אמות מידה שלפיהן נקבעת הפעילות המותרת בשאר תחומי החיים. ההסתכנות במלחמה מובנת על סמך הכלל ההלכתי היום-יומי המתיר לאדם לעלות למטוס או לעשן סיגריה – "כך נוסד העולם". זהו טבעו של עולם וטבעו של אדם במובן הפשוט ביותר.²⁸

26 יש לשים לב להבדל שבין כלל הלכתי זה ובין הכלל "פוק חזי מאי עמא דבר", אשר אף הוא נסמך על הנוהג הרווח בציבור. כלל זה בנוי על ההנחה כי "אם אינם נביאים הם בני נביאים הם". כלומר יסודו בהנחה שהנוהג הרווח מותאם לקביעת ההלכה האמתית, ואלו כאן אנו אומרים דבר אחר לחלוטין: שומר פתאים ה' – אין לפנינו נביאים אלא פתאים. הנוהג הרווח אינו מורה על התנהגות רצויה אלא על התנהגות מותרת בלבד.

27 שו"ת ציץ אליעזר טו, לו: "יעוין בספר שו"ת שם אריה [...] שמגדיר וכותב בזה"ל: ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה מכל מקום בדבר שהוא ממנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ארבעה צרכים להודות, וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים, הרי דאיכא בהם סכנה, ומכל מקום מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר וכו' [...] וכן בכל דבר שהוא לצורך העולם כמו לרדת למלחמה דהוי ודאי סכנה שרי ואף במלחמת הרשות [...] דכל זה הוא דרכו ומנהגו של עולם לכן אין איסור וחשש משום סכנה [...] עד כאן לשונו. הרי לפנינו שהגאון בעל שם אריה ז"ל לימד שנה ושליש והגדיר לנו, בדברנים שהמה ממנהגו של עולם [...] אין לחוש גם מן הדין למה שלפעמים יכולים להגיע על ידי כן לפיקוח נפש, ומותר להתנהג בזה כמנהגו של עולם". בדומה לכך כתב אף הרב שלמה זלמן אוירבך על הקשר שבין הכלל של שומר פתאים ה' ל"איבוד נפשות על ידי מלחמה": "וקצת דוגמא לכך ממה שכתוב בכמה מקומות 'והאידנא שומר פתאים ה' [...] ומה שייך לומר מן השמים ירחמו בדבר שיש בו סכנת נפשות? ועל כרחק כיון דנהיגי בהכי אין רואין אותו כסכנה, וכמו כמה דברים שרגילים בני אדם לעשותם אף על פי שמקצרין בכך את חייהם, והכי נמי במלחמות". ראו צניף מלוכה, לעיל הערה 4, עמ' 334.

28 הציץ אליעזר מכוון בדבריו בפירוש אף לבעיית הריגת חיילי האויב ולא רק לאיסור ההסתכנות של חיילי ישראל ("ששונה ענין הכניסה לסכנה להרוג וליהרג על פי טבע העולם ולדבר שכך נוסד העולם"), ויש עדיין לברר כיצד אפשר ללמוד מהאיסור לסכן עצמו לאיסור לפגוע בחיי אחרים (וראו רש"י לבבלי, סנהדרין פד ע"ב: "ואהבת לרעך כמוך – לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ

עוד אפשר להסיק מדבריו שהיתר המלחמה אינו מוחלט ונצחי. היות שהוא נסמך על טבע העולם שלפיו האומות אינן נרתעות מפני הסכנה שבמלחמה, מובן שהתנהגות מקובלת זו עלולה להשתנות ואתה מעמדה ההלכתי של מלחמת הרשות.

קביעה מפורשת זו, שבכוח הנוהג העולמי לשנות ולבטל את היתר מלחמת הרשות, מצאנו בדבריו של הרב ישראלי שיידונו להלן,²⁹ שההיתר לפתוח במלחמת רשות נעוץ בהסכמתם המשותפת ובויתור מרצון של שני הצדדים השותפים בלחימה.

הרב ישראלי: המלחמה מותרת מכוח הסכמת הצדדים

הרב ישראלי מעלה בפירושו את התמיהה הערכית על היתר המלחמה:

קשה להלום למה ואיך הופך להיתר מעשה של שפיכות דמים על ידי שאתה מגדיר את הפעולה כפעולה מלחמתית. ומה הכח שבמלחמה להחזיר איסורים? בפרט במלחמת רשות של 'עמך ישראל צריכים פרנסה' (ברכות ג, ב הנ"ל), מה טענה היא זו להחזיר דמם של ברואים בצלם [...] כמה דבר זה תמוה ודורש עיון.³⁰

לדעתו פתרון הבעיה נעוץ בהסכמת העולם שמלחמה היא מעשה לגיטימי בין אומות.³¹ הסכמה זו היא כוויתור מכללא של כל החיילים המשתתפים במלחמה ועלולים להיהרג בה,

לעשות לעצמו". על קושי דומה בדברי הנצי"ב ראו נ"מ גוטל, "לחימה בשטח רווי אוכלוסיה אורחית", תחומין כג (תשס"ג), עמ' 34–35.

29 הרב קופמן (לעיל, הערה 23) רואה בדבריו של הרב ישראלי ביאור והסבר לביטוי של הנצי"ב "כי כך נוסד העולם": "הגר"ש ישראלי ניסה ליישב את הקושי הגדול הנובע מפירושו זה, כיצד הסכמת בני מדינות מתירה דיני נפשות?", ראו בהערה 1 במאמרו. ראו עוד אצל גוטל (שם), עמ' 38, המציין אף הוא לקשר שבין השניים. יש לציין את דבריו של הרב ישראלי הכותב כי "גם זה תמוה מאד שהתורה תראה בזה סדר עולם קבוע ותשלים אתו. והרי התורה נלחמת נגד סדרי עולם מקולקלים [...] ואם כן מדוע ולמה השאירה את עצם המלחמה כמותרת בין העמים שהוא נגד איסור הרצחה שבז' אומות, וגם בישראל התירה מלחמת רשות?" (עמוד הימיני, תל אביב תשכ"ו, עמ' קפח).

30 עמוד הימיני, שם עמ' קפה.

31 גוטל (לעיל, הערה 28) סיכם בהרחבה את כל מהלך דיונו ההלכתי של הרב ישראלי, עמ' 35–40. על מעמד ההסכמה הציבורית בתפיסתו הפוליטית של הרב ישראלי, כפי שעולה בין השאר מדבריו במקור זה, ראו י' בלידשטיין, "תורת המדינה במשנת הרב שאול ישראלי", בתוך מ' בר און וצ' צמרת (עורכים), שני עברי הגשר, דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 358.

והסכמה עולמית כזאת היא בת תוקף משפטי מחייב על פי הכלל ההלכתי "דינא דמלכותא דינא".³²

לדעת הרב ישראלי המלחמה אינה מפעילה מערכת מוסרית עצמאית, וכללי המוסר וההלכה הפועלים בשעת מלחמה שווים לכללי המוסר האישי הרגיל. אם כן איך הותרו נפשות במלחמה? לדברי הרב ישראלי יש להבין זאת מכוח העובדה שאיסור הרציחה הוא בתחום המצוות שבין אדם לחברו. האדם מוזהר לבל יפגע בחיי הזולת, כשם שבאיסור הגנולה הוא מוזהר שלא לפגוע ברכוש הזולת. מהקבלה עקרונית זו יש להסיק כי בדומה לזכותו של האדם על רכושו, שניתן אף למחילה, כך גם איסור הרציחה ניתן למחילה, ורשאי אדם למחול על זכותו. חייו של אדם מסורים בידי, הוא הבעלים על עצמו ועל כן הוא רשאי לוותר על חייו.³³

סדר החיים העולמי – טבעו של עולם, מורה שיש הסכמה כללית בין האומות אף כי לא של כל יחיד בתוכן שהמלחמה היא דרך לגיטימית ליישב סכסוכים.³⁴ איסורי הנפשות נעלמים בשעת מלחמה, היות שההסכמה העולמית בדבר לגיטימיות המלחמה ככלל כמוה כהסכמה מפורשת של הצדדים הנצים לוותר על זכותם לחיים בהיכנסם לשדה הקרב. כיוון שהסכמה עולמית זו היא המתירה את המלחמה, הרי היא תיהפך שוב למעשה רציחה ברגע שהמלחמה תונהג שלא על פי הכללים המקובלים והמוסכמים בין הצדדים: "זו ודאי הסכמה כללית היא

32 הנחתו של הרב ישראלי, שלפיה המלחמה היא חוקית, מובילה אותו לחדש גדרים חדשים בהבנת המושג "דינא דמלכותא דינא", שלדבריו אינו רק כלל הפועל בתוך האומה פנימה אלא אף בין האומות, והוא נוגע לא רק לדיני ממונות אלא אף לנפשות. ראו אחיטוב (לעיל, הערה 17), עמ' 346–347; בלידשטיין, Blidstein G., "The State and the Legitimate Use of Force and Coercion in Modern Halakhic Thought", in Medding P. (ed.), *Jews and Violence, Images, Ideologies, Realities*, *Studies in Contemporary Jewry* 18, 2002, pp. 3–22. והערה 63; גוטל (לעיל, הערה 28), עמ' 38.

33 אמנם לענין זה הוא מבחין בין ישראל לאומות, שעל אף שגם גופו של אדם מישראל שלו עצמו היא, אין נשמתו של האדם מישראל מסורה בידי. ראו אחיטוב (לעיל, הערה 17), עמ' 349. ראו עוד בלידשטיין (שם) הערה 64, שעומד על הסתירה הפנימית הנוצרת מכך בטיעונו של הרב ישראלי, שכן לאור חילוק זה לא שייך להחיל את הטיעון מכוח דינא דמלכותא על מלחמות ישראל.

34 לביקורות על דבריו של הרב ישראלי בשאלה אם אכן אפשר לראות כאן הסכמה של ממש, ראו גוטל (לעיל, הערה 28), הערה 75.

בעולם, שמלחמה היא אחת הדרכים לפתרון סכסוכים שבין עם לעם [...] כל עוד שהעמים הנלחמים שומרים על הנוהג המקובל בעמים ביחס למלחמה".³⁵

דברי הרב ישראלי מחודשים מכמה צדדים, אולם איננו מבקשים להתמקד בפרטי טיעונו ההלכתי כי אם להציג את הקביעה המוסרית העולה מדבריו, שאין במלחמה לעצמה בעיה מוסרית. ראייה לדבר כמובן ממלחמת הרשות שהתירה תורה.

הרב קוק: המלחמה כשייכת למכלול הלכות

הציבור הנבדלות מהלכות היחיד

הרב א"י הכהן קוק עמד על טבעה הייחודי של מלחמת הרשות המתבטא בהיתר להכניס חיילים לסכנה בניגוד גמור לכלל ההלכתי הרגיל שאין להיכנס למצבי סכנה, אף לא לקיום מצווה מן המצוות. מפאת אופייה הייחודי קבע שאין המלחמה כשאר המצוות ואין ללמוד ולהסיק מפרטי דיניה לשאר דיני התורה:

וממלחמת מצוה לע"ד אין ללמוד כלל, דעל כרחך עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי 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 [...] שהם אינם ע"פ גדרי התורה של הלכות יחיד [...] ומהם גם כן דיני המלחמה, בין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות, וא"א ללמוד מזה למקום אחר.³⁶

איך בכל זאת עלינו להבין את ההקלה ההלכתית בפיקוח נפשות בדיני המלחמה? אף שאין הרב קוק מציג הסבר מלא לשאלה זו הוא סבור שדיני המלחמה שייכים לקבוצה גדולה משוערת של משפטי המלוכה שלדעתו התקיימו בשנות מלכות ישראל, "שהיו ודאי רבים

35 עמוד הימיני (לעיל, הערה 29), עמ' קפח.

36 שו"ת משפט כהן, סימן קמג, וחזר על כך בתשובה (משפט כהן, סימן קמד): "ואין שייך ללמוד כלל ממה שנכנסים בה לסכנות להרוג וליהרג ע"פ טבע העולם. דזהו מצותו בכך, כשם שאין ללמוד מחייבי מיתת ב"ד שהורגין אותם, לקיים המצוה שלהם כ"א בדינו ומ"ע הכללית דובערת הרע מקרבך, לומר שיש מצוה שאינה נדחית מפני פקו"נ, דזהו עיקר המצוה. איך שיהיה עכ"פ הסבר הדבר של היתר המסירה לסכנה במלחמות, אם לדעתי שהוא ענין מיוחד ומהלכות מלכים או באופן אחר, אבל ודאי אין שייך כלל לדון מזה על איסורים אחרים".

ונמסרים באומה", ונשכחו במשך שנות הגלות. נראה שמדבריו הקצרים אפשר ללמוד הרבה על השקפת עולמו היסודית בעניין המלחמה. ברור מדבריו ש"אין שייך כלל לדון מזה על איסורים אחרים", כיוון שאין לדון במלחמת הרשות בשילוב עם כללי המוסר וההלכה הרגילים. בזה חולק הרב קוק על גישתו של הנצי"ב והוא קרוב להבנה שביסוד דבריו של החזון איש. אולם על אף דגש דומה זה גישתו הכוללת להבנת העניין שונה הרבה מזו של החזון איש.

החזון איש הגביל וצמצם את תחולתה של מלחמת הרשות וכך הצליח להכניסה למסגרת כללי המוסר וההלכה הרגילים, ואילו הרב קוק משאיר את הגדרתה של מלחמת הרשות כפשוטה, כהיתר כללי לפתוח במלחמה וולונטרית.

הרב קוק יודע היטב שהיתר מלחמת הרשות על פי הגדרתו הוא סטייה חריפה מכללי ההלכה הרגילים, אולם בעיניו עובדה זו אינה מעידה על כל קושי. אמנם היתר מלחמת הרשות הוא ניגוד גמור לאיסורי התורה הרגילים, אך אל ייפלא בעינינו, שכן דיני התורה הרגילים חלים על האדם מישראל, היחיד, ואילו הציבור והאומה מונהגים על ידי משפטי המלוכה השונים מדיני היחיד – ושוב נזכיר את לשונו: "דמלחמה והלכות צבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה [...] שהם אינם ע"פ גדרי התורה של הלכות יחיד".³⁷

למלך ניתנה סמכות לפעול בהלכות ציבור לתקנת המדינה גם מחוץ לגדרי דיני התורה, ועל כן הרוצה להבין את דיני המלחמה חייב לדעת שמדובר בהלכות האומה והמלוכה, הלכות הציבור, ואין לצפות שדיניהם יהיו כדיני היחיד.

הרב קוק אינו מפרט בעניין העקרונות האמורים להנחות את המלך, ומעל לכול אין דבריו מבהירים כלל את היחס הראוי שבין הדאגה לתיקון המדינה והציבור ובין היחידים בעם. אפשר להבין מדבריו שמדובר בשתי מערכות שאין ביניהן כל מגע.

הבחנתו זו של הרב קוק בין דיני היחיד לדיני הציבור היא העומדת ביסוד הבנתו של הרב אריאל לעניין המלחמה (להלן), ובדבריו אנו מוצאים אזכור מפורש לשאלת היחס בין הציבור ליחידים שבתוכו.

הרב אריאל: במלחמה כבכל שאלה לאומית הציבור כולו נידון כגוף אחד

הרב יעקב אריאל סבור אף הוא שאין פגם מוסרי במלחמה הקונבנציונאלית הנהוגה בין האומות במלחמת הרשות. לדעתו היא הותרה כפשוטה ואין צורך להגביל היתר זה ולהוציא מפשוטו.³⁸

לדעתו ההסבר לכך שמוסר המלחמה נבדל כל כך מכללי המוסר הרגילים אינו מאפיין מיוחד של המציאות המלחמתית דווקא, אלא הדבר נובע מכך שמדובר בסוגיה לאומית שבה דנים בחובותיה המוסריים של האומה או הציבור כולו.

הרב אריאל מהלך בדרכו של הרב קוק בעניין ההבחנה שבין הלכות הציבור והאומה ובין הלכות היחידים. עם זה הוא דוחה לחלוטין את המחשבה שלפיה יש מערכת דינים נבדלת – הלכות הציבור או השלטון, שאינה פועלת על פי דיני התורה הרגילים. דיני התורה חלים על השלטון כעל היחיד, אלא שלעתים יישום הכללים עצמם במציאות ציבורית מורכבת מובילה לתוצאות מעשיות אחרות.

לדעת הרב אריאל כיוון שהמלחמה מסורה מעצם טבעה לאומה כקולקטיב נקודת המבט שממנה יש לדון בשאלה כולה משתנה לחלוטין, והפרט או היחיד נעלם ומתבטל בתוך הכלל הגדול: "באותן מצוות בעלות אופי ציבורי [...] התייחסה התורה אל הציבור כולו כאל אישיות אחת".

דיני המלחמה אינם מבטאים עקרונות הלכתיים או מוסריים מיוחדים כלשהם. מדובר בהחלת עקרונות התורה הרגילים אך הדבר נעשה תוך כדי שמביטים על הגוף הציבורי כולו כאילו היה אדם אחד:

אין לפנינו שני מישורי התייחסות הלכתיים שונים [...] העיקרון הוא אחד, ורק ההגדרות העובדתיות וההתייחסות אליהן שונות במצבים השונים [...] המלחמה אינה נמדדת בקנה מידה אישי, אלא בקנה מידה ציבורי [...] ולפי שכל הציבור נחשב במלחמה לאישיות אחת, נחשב הפרט לאבר אחד בגוף זה, ודינו כדין אבר ביחס לגוף הפרטי. וכשם שמותר לסכן אבר אחד לשם הצלת הגוף כולו, ואין כאן שאלה של

38 י' אריאל, "המוסר המלחמתי בתורה", בתוך א' בלום (עורך), ערכים במבחן מלחמה, קובץ מאמרים לזכרו של רם מזרחי, ירושלים תשמ"ד, עמ' 79–87.

“פיקוח נפש” של האבר כביכול, אלא אדרבה, פיקוח הנפש של הגוף כולו מחייב את סיכנונו של האבר הבודד [...] באותן מצוות בעלות אופי ציבורי [...] התייחסה התורה אל הציבור כולו כאל אישיות אחת, וממילא מותר ליחיד להסתכן בהשתתפות במלחמה זו. אין כאן שאלה של פיקוח נפש כלל, כי ההתייחסות במקרה זה אינה אל היחיד אלא על הכלל. נמצא איפוא שהעיקרון המוסרי [...] איננו משתנה במלחמה – הוא נשאר בעינו, משתנית רק זווית הראייה. פיקוח נפשו של היחיד מתגמד מול זה של הכלל, וסיכון היחיד נתפס כסכנת אבר בלבד.

לדעת הרב אריאל המלחמה מתירה מעשים שבחיי השגרה נמדדים כמעשי שפיכות דמים, משום שכאשר שתי אומות נאבקות זו נגד זו, היחידים נעלמים מהתמונה ונחשבים אברי הגוף הלאומי הכולל.

מכוח תפיסה עקרונית זו מסביר הרב אריאל שהמלחמה חוקית אף כשהיא פורצת על רקע כלכלי טהור, שכן לדעתו מלחמה בין אומות משולה לתגרה הפורצת בין שני אנשים בשל סכסוך ממוני.³⁹ אף שאינו מציין במפורש נדמה שההשקפה הלאומית האורגנית החרפיה שביסוד דבריו של הרב אריאל⁴⁰ שואבת ממושג הציבור וכלל ישראל בבית מדרשו של הרב קוק.⁴¹

39 אריאל (שם), עמ' 84–85: “דרך משל, אדם שגזל חפץ מחבירו, רשאי הנגזל ליכנס לחדרו של הגזלן ולשבור את שיניו וליטול את שלו, מדין “עביד איניש דינא לנפשיה” [...] הוא הדין באומות. אם אומה משוכנעת שחלק משטחה, או ממקורות פרנסתה, נלקחו על ידי אומה אחרת היא רשאית ליטול את שלה בכוח, אך גם האומה השניה רשאית להגיב בכוח תחת כוח. אלא שבמישור האישי מתבטאת התיגרה בחבלות בלבד, בעוד שבמישור הציבורי משמעותם של חבלות מעין אלה היא הריגתם של יחידים מבני האומה המתקיפה והנתקפת כאחד. ובאמת תיגרה כעין זו מוצדקת במקום שצד אחד חש כי זכויותיו קופחו בידי הצד השני ואין ערכאה שיפוטית שיכולה לעשות צדק במקום כזה אמרינן כי עושה אדם דין לנפשו; וראו עוד י' אריאל, “הגנה עצמית (האינתיפדה בהלכה)”, תחומין י (תש”ז), עמ' 72.

40 גישה דומה במאמרו של א"י שריר, “אתיקה צבאית על פי ההלכה”, תחומין כה (תשס"ה), עמ' 426–438. שם הוא מבקש ללמוד את מכלול הנושא של האתיקה הצבאית מתוך ההלכות הקיימות, כגון הלכות רודף, מתוך הנחה מקבילה לזו של הרב אריאל, שאפשר לראות את המלחמה שבין עמים כתופעה מקבילה לחלוטין לתגרה שבין יחידים. בדבריו שם מתמודד הרב שריר במפורש עם הבעיה לחדש הלכות ציבור שנשכחו ומציע את נקודת המבט הזו כפתרון.

41 שו"ת משפט כהן, קכד: “אבל באמת לגבי ישראל, ‘ציבור’ ו‘שותפין’ הם שני מושגים [...] מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה, ובשביל כך קרבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דוקא, שזהו ענין הקדושה של הכלל כולו”.

הרב קוק הבחין בין המושג "כלל ישראל" כגוף אחד ובין קבוצה כאוסף של יחידים שאינו אלא שותפות אחת גדולה. אבל אם אצל הרב קוק המושג כלל ישראל הוא מונח מיסטי המקנה מעמד מיוחד לכנסת ישראל לעומת יתר העמים כולם,⁴² הרי בעיני הרב אריאל מדובר בהגדרה חילונית הנכונה לאומות כולן במידה שווה.⁴³

יש להדגיש שהתפיסה הלאומית האורגנית מוצגת בדבריו לא כמי שמסתמכת על הסתכלות מיסטית אלא כהשקפה מדינית בדבר מקום היחיד ביחס ללאום, המספקת נקודת מבט משותפת לישראל ולעמים כאחד.⁴⁴

על ידי הבנה זו בדבר נקודת המבט המיוחדת שבה יש למדוד שאלות ציבוריות, ובה אומה שלמה נחשבת קולקטיב או גוף אחד, אפשר להבין את ההיתר להסתכן בשעת מלחמה, שכן בשאלות ציבוריות כלל לא מביטים במצבו של היחיד.⁴⁵

42 הרב קוק (משפט כהן, שם) ראה בהבחנה זו דבר מיוחד לישראל, המבדיל בינם לבין האומות: "הצדוקים [...] לא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת, מה שלא נמצא בכל עם ולשון. שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב להיחידים הפרטיים, אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הצבור כלפי אומות העולם הוא בבחינת שותפים [...] אבל באמת לגבי ישראל, 'ציבור' ו'שותפין' הם שני מושגים [...] מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט [...] ועיקר קדושת תורה שבע"פ [...] הוא מפני קדושת הכלל שניכר בה יותר [...] וזהו עוקר את כל הענין של פרצת הצדוקים, שרצו להיות ככל הגוים, בתור קבוץ לאומי לבד".

43 יש להעיר שבמקום אחר הרב אריאל חוזר על רעיון זה ורואה בדברים העמקה והרחבה של מבטו של הרב קוק בעניין המונח "כלל ישראל", ראו 'אריאל, באהלה של תורה, ד, כפר דרום תשס"ג, עמ' 162.

44 בהמשך הרב אריאל מבסס את טיעונו על דברי המהר"ל בפרשת שכם, אשר מדבר מפורשות על ישראל והעמים בחדא מחתא, ראו גור אריה לבראשית לד, יג. הסברה שלפיה יש לראות בלאום גוף אחד וביחידים איברים בתוכו אינו מוזכר בדברי המהר"ל, ונדמה שהוא לקוח מתורתו של הרב קוק.

45 הרב אריאל מציין שהמקור לרעיון זה מצוי בדבריו של הרב ישראלי (ארץ חמדה, עמ' מו; עמוד הימיני, [לעיל, הערה 29], עמ' קנו), אולם באותם מקומות הרב ישראלי עצמו מזכיר את הרעיון בסוגריים כהערה המצטרפת לדיונו העיקרי. בדברי הרב אריאל וא"י שריר (לעיל, הערה 39) נעשים הדברים יסוד עיקרי עקרוני, ועליו נסמך הדיון ההלכתי כולו. ' בלידשטיין (לעיל, הערה 32) כבר ציין שכמה מתלמידיו של הרב ישראלי פיתחו את ההבחנה הקיימת בדבריו בין מוסר ציבורי ובין מוסר של יחידים, שם, הערה 67.

אם כן, כללי המוסר החלים במלחמה שווים לכללי המוסר הרגילים. אין בכללים החלים בשעת המלחמה כשהם לעצמם כל חידוש, אלא שהם מיושמים על אומה בשלמותה ולא על היחידים שבתוכה.⁴⁶

הלכה השקפה ומוסר

עד כה סקרנו את הדעות בעניין "מלחמת הבררה" וראינו שיש הרואים במלחמה קונבנציונאלית שכזו תופעה טבעית ורגילה, ואילו אחרים רואים בה עברה על איסור לא תרצה. עמדנו על ההנחה המוסרית שביסוד כל אחת מהשיטות, ובחנו את דרכה בהתאמת אינטואיציה מוסרית זו לנאמר במקורות.

יש שנאלצו ליישב בין האינטואיציה המוסרית הרואה במלחמה שכזו מעשה רצח המוני ובין היתר מלחמת הרשות, ואילו אחרים, שבעיניהם המלחמה היא תופעה טבעית ולגיטימית, נאלצו להסביר כיצד הדבר מתיישב עם רעיון קדושת חיי אדם והזהירות מפני הפגיעה בנפשות. מבין הראשונים יש שצמצמו ותייחמו את תחולת ההיתר לפתוח במלחמת הרשות, ואילו אחרים ביקשו לפרש מחדש את המונח "רשות". החכמים מהקבוצה השנייה טענו שכללי ההלכה הפועלים בעת מלחמה שווים לאלו שבשעת שלום, אלא שהיות שהמלחמה היא סדר מקובל בעולם היא מותרת בין מצד דין שומר פתאים ה' בין מצד דינא דמלכותא דינא. יש שהסבירו שבמלחמה כבשאר הלכות הציבור אין היחידים אלא איבריו של גוף האומה.

46 מן הראוי להשוות את דבריו של הרב אריאל לדברי הרב מ"צ נריה (לעיל, הערה 4), עמ' 188, שקבע אף הוא שהיחיד בטל לרבים בעת המלחמה: "הלכות המלחמה הן אפוא לא הלכות יחיד אלא הלכות ציבור [...] הודגשו אפוא המלחמות כמשימה ממלכתית, וכמובן שהדגשה זו היא משמעותית, ויחוד זה קובע נוהג ונוהל שונה לגמרי מהמקובל בחיים אזרחיים... וברור שלא ניתן היה לפגוע ביחידים אלמלא עמדה לפנינו חיוניותו של הכלל שעניינו הוא הקובע וצרכיו הם המכריעים [...] כל עיקרה של מלחמה שהיא לטובת המדינה כולה, פוגעת בחיי הפרט מוציאה אותו ממסלול חייו הרגיל ומטילה עליו עול מלכות, אף גם מקריבה – בהכרח – את הפרט למען הכלל [...] ענינו של הכלל הוא שיכריע את את קיומו כפרט".

בדברי הרב נריה ניכר שדחייתו של היחיד אינה דבר המובן מאליה כלל. אין הוא גורס את השקפתו האורגנית של הרב אריאל, ועל כן נידון הדבר בעיניו למעין הוראת שעה הקשורה לדיני מלכים: "מלחמות נכללות בדינא דמלכותא, ומהלכיהן אינם יכולים להיות נידונים בקנה המדה של המשפטים המקובלים". נדמה שדבריו של הרב נריה הם בבחינת פירוש לשיטתו של הרב קוק שראינו לעיל, שמשפטי המלוכה הם בבחינת הוראת שעה הדוחה ומבטלת את ההלכה הרגילה, ועל כן אין ללמוד זה מזה, וזאת בניגוד להבנתו של הרב אריאל.

כאשר אנו מבקשים להשוות בין הדעות ולמצוא מה הביא כל פוסק לנקוט את עמדתו הייחודית, נראה שחילוקי הדעות ההלכתיים יסודם בין השאר בהבדלים שבהשקפת עולם, כאשר אחד המרכיבים הוא תפיסתו של הפוסק בדבר טיבה של המדינה ומהותה של הלאומיות.

המלחמה והלאומיות

נראה שהשפעת השקפת עולמו של הפוסק בעניין זה מתגלה יפה נוכח העיון בדבריו של הרב אריאל והשוואת דבריו לדברי הפוסקים האחרים. כאמור, הרב אריאל התמקד בדבריו בראיית גוף האומה כקולקטיב, כאשר היחידים שבאותה אומה אינם אלא איברים של הגוף הכולל.

נקודת מבט יסודית זו בדבר מהותה הקולקטיביסטית של המדינה והלאום נעדרת כליל מהסברם של החזון איש, הציץ אליעזר והרב ישראל, אשר לדידם, כל אחד לשיטתו, כללי המוסר וההלכה המנחים את התנהגותו של היחיד מכוונים גם את התנהגות הציבור, ובהסבריהם איננו מוצאים שהעניקו לרבים ולציבור מעמד הלכתי מיוחד.

אם כן השקפתו התאולוגיות של הרב אריאל בדבר הלאומיות, המחשבה בדבר קיומה של אידאה רוחנית העומדת ביסוד החלוקה לאומות, היא העומדת ביסוד קביעתו ההלכתית בדיני המלחמה כולם. בכתביהם של רבנים אחרים נוכל למצוא ביטוי גלוי להשפעתה של ההשקפה ההפוכה המתנגדת למחיקת מקומו של היחיד לעומת הציבור מתוך הדגשת חשיבותו של כל אינדיבידואל באשר הוא.

בדרשה שנשא הרב מ' פיינשטיין בשנת תרפ"ג הוא נתן את דעתו להבחנה המקובלת בציבור, ולפיה הריגה המבוצעת בשעת מלחמה אינה נחשבת רצח. הרב פיינשטיין מבטל נחרצות את התפיסה המחשבתית המעניקה למדינה סמכויות מוסריות שונות מאלו של היחידים, שכן לדעתו המדינה אינה אלא אוסף של יחידים:

מה שיש לתמוה שאף בזה שאנו יודעים שהוא רע כגון המעשים הרעים רציחה גזל, וניאוף, ועם כל זה חזינן רציחה גדולה מאד, ומכל מקום אין מחזיקין זה לדבר רע, ואדרבה מכבדים מאד רוצח כזה כגון המלחמות שעושין המלכויות [...] וגם מתרצין שזה ענין מלוכה, אבל גם כן הוא רק שמא בעלמא, דכי מלוכה הוא דבר אחר הלא הוא רק קבוץ של הרבה יחידים, ואין הצורך לה רק כדי שיהיה שלום בין איש לרעהו ולא יגזלו ולא ירצחו וכדומה, אבל לא שתעשה מה שיחיד אינו יכול לעשות [...] ואם כן נמצא שבאמת אין חלוק בינם לרוצחים פשוטים ועוד הם גרועים יותר.⁴⁷

47 מ' פיינשטיין, דרש משה, בני ברק תשמ"ח, עמ' רנב.

נסיים בדוגמה נוספת לעמדה רבנית זו, הלקוחה מדבריו הנחרצים של הרב מ"א עמיאל, רבה של תל אביב, 1936–1946, בוויכוח הציבורי שהתנהל בימיו בשאלת ההבלגה. בימי המרד הערבי בסוף שנות השלושים של המאה העשרים הסעיר הדיון בפעולות הנקם והתגמול את היישוב היהודי בארץ. הרב עמיאל נימק את עמדתו התקיפה נגד פעולות התגמול והנקם בהשקפה יסודית בדבר מעמדו של האינדיבידואל לעומת הציבור כולו: "אנחנו מביטים על נפש האדם לא כעל אמצעי לתכלית ידועה, לא כעל פרט שלא נברא אלא בשביל הכלל, וכפי מידת שימושו לכלל כן ערכו, אלא אנו מביטים על כל יחיד ויחיד כעל עולם מלא בפני עצמו".⁴⁸

48 מתוך מאמרו "המאורעות וההבלגה" שפורסם בעיתון הצפה בתאריך 21.7.38. הדברים מובאים אצל א' דון-יחיא, "דת וטרור פוליטי, היהדות הדתית ופעולות הגמול בתקופת 'המאורעות'", הציונות יז (תשנ"ג), עמ' 165; גוטל (לעיל, הערה 28), עמ' 42, דן בדבריו של הרב עמיאל בסיום מאמרו וביקש להשוות דבריו לדברי רבנים אחרים. אולם מדבריו נראה שראה רק את המכתב שפורסם בתחומין י תחת הכותרת "איסור לא תרצח" כלפי ערבים", תחומין י, (תש"ן), עמ' 148, ולא את דבריו של הרב עמיאל שבמאמר בהצופה.

