

## מסירות נפש עבור הכלל

מִרְן הַרְבּ זצ"ל סֵלֵל דַּרְכִּים חֲדָשׁוֹת לְהַבְנִית יַחֲסֵי הַיְחִיד וְהַכֹּלֵל, וְדַרְכֵי הַנְּהַגַת הַצִּיּוֹר בְּיִשְׂרָאֵל. בּוֹלְטָת בְּמִיּוּחַד סִידוּרַת תְּשׁוּבוֹתָיו (מִשְׁפָּט כַּהֵן קַמ"ב-קַמ"ד) שְׁנוֹשָׁאן הוּא - חוֹבַת מַס"נ עֲבוֹר הַכֹּלֵל. אִף שֶׁעֲסָקוּ בָהֵן הַרְבֵּה, נִדְמָה שֶׁעֲדִיין יֵשׁ מְקוֹם לִרְכֹּז אֶת הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר מַעֵט הֵיטְשָׁטְשׁוּ בְּשֵׁטֶף הַדִּיוּן וְהַפְּלֹפּוֹל הַהִלְכָתִי וְלִנְסוֹת לַחֲזוֹר וּלְבַחֹן אֶת מִשְׁמַעוֹתֵם הַהִלְכָתִית, הַמוֹסְרִית וְהַרְעִיוֹנִית.

### א. מַס"נ עֲבוֹר יַחִיד

קוֹדֶמֶת לְהֵיבֵט הַצִּיּוֹרִי, הַשְּׁאֵלָה בְּמִישׁוֹר הַפְּרִט. הֵאֵם חַיִּיב אָדָם לְמַס"נ עֲבוֹר חֲבִירוֹ? בְּרוֹר שְׁבֹאוֹפֵן זֶה אֵין לָהּ מְקוֹם. שְׁכַשֵּׁם שְׁתּוֹפֶסֶת סִכְרַת "מֵאֵי חֲזִית דְּדַמָּא דִּידֶךָ סוּמַק טְפִי דְלַמָּא דְמָא דְחִבְרֶךָ סוּמַק טְפִי" (פְּסָחִים כ"ה ב) כֵּךְ וְדֹאֵי נֹאמַר גַּם לְהִיפֶךְ "מֵאֵי חֲזִית דְּדַמָּא דִּידִיָּה סוּמַק טְפִי" - אֵין בִּידֵינוּ לְהַעֲרִיךְ, עֲרֵךְ הָאָדָם, וְלְחַיִּיבֵנו לְמַס"נ עֲבוֹר הַזּוֹלָת. אֲבָל נַחֲלֵקוּ הַדְּעוֹת, אִם אֲסוּר, ש"חִיִּךְ קוֹדְמִים", וְהִ"ז כְּאֲבוֹד לְדַעַת, אִו שְׁאִינוּ חַיִּיב אֲבָל רִשְׁאֵי לְמַסוֹר נַפְשׁוֹ. וְכֵן הֵאֵם חַיִּיב לְהַכְנִיס עֲצָמוֹ לְסַפֵּק נַפְשׁוֹת כְּדֵי לְהַצִּיל אֶת חֲבִירוֹ מִסַּכְנָה וְדֹאֵית.

יש שבארו כך את מחלוקת ר"ע וכן פטורא (ת"כ בהר וב"מ ס"ב א) "שנים שהיו מהלכין בדרך וכיד אחד מהם קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במות חבירו, עד שבא ר"ע ולימד "וחי אחיך עמך" - חייך קודמין לחיי חבירך". מסתבר שגם בן פטורא לא דיבר במקום שהמיתה ודאית ומידית, אלא בכגון דא שימותו לאחר זמן בצמא, ויתכן אפי' שתמצא בינתים הצלה לשניהם, אעפ"כ אמר ר"ע חייך קודמים.

ב"העמק שאלה" (קמ"ז) תלה בזה הנצי"ב את מחלוקת ר' יוסי ות"ק (תוספתא סוף ב"מ ונדרים פ"ב) אם כביסת אנשי העיר קודמת לחיי אחרים. שצ"ל שהעדר כביסתם יש בו משום ספק נפשות, וסובר ר' יוסי שאין להכנס לספק נפשות עבור סכנה ודאית של אחרים, שגם אם צריך לעשות כן ממדת חסידות, אינו רשאי להתחסד ולסכן תפליא.

נחלקו בכך בירושלמי (תרומות פ"ח): "ר' איסי איתצד בסיפסיפי, א"ר יונתן יכרך המת בסדינו, א"ר שמעון או אנא קטיל או מתקטיל, אנא איזיל ואישזיב בחילא". הגהמ"י (הביאו הר"י קארו בה' רוצח פ"א הי"ד וח"מ תכ"ו) הכריע שחייב להכניס עצמו לספק סכנה. (וע"ע חוס' נדה ס"א א ד"ה אטמרינבו, והעמק שאלה קס"ט בדבריהם.) והרדב"ז (ח"ג אלף נ"ב) כתב: "ואם יש ס"נ הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה".

ב. "וחי בהם" - סברא כללית

הרב העלה כאן יסוד חדש בטעם הדבר, ע"פ דברי רש"י (סנהדרין ע"ד א ד"ה סברא היא) "דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור,

מי יודע שנפשו חביכה ליוצרו יותר מנפש חברו, הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות". משמע שסברת "וחי בהם" אינה סברא פרטית לאדם המסתכן שחסה התורה על נפשו, אלא סברא כללית לשמירת כל נפשות ישראל, שהמסוכן הוא חלק מהם. ע"כ אין "וחי בהם" תופס כשאנסוהו לרציחה, שאם יציל עצמו נפש אחרת תעדר. ומשום כך מותר לאדם להכנס למס"נ ממש, ולא רק לחשש נפשות, למען חברו, שאף שימות, נפש אחרת תתקיים על ידו.

לפ"ז לא אמר ר"ע חייך קודמין, אלא במקום שימותו שניהם, לשלול סברת בן פטורא שמוטב שימותו שניהם, אבל יכול להעדיף את חברו ולתת לו את כל המים, שיחיה חברו אף שהוא ימות בכך. שהרי בכל אופן מתקיימת נפש אחת בישראל, של זה או של זה.

בכך נעקרה לגמרי מסברת ר"ע הגישה האנוכית, ר"ע בא לקדש את החיים, לחייב להלחם ולהאבק עליהם, אך לאו דוקא על חיי הפרט עצמו, אלא על קדושת החיים בכלל, המאחדת את כל ישראל ועושה אותם חטיבה אחת.

ההגדרה ההלכתית העולה כאן הולמת את תפיסתו הרעיונית הכללית של הרב "כל ישראל נקראו נפש אחת" (בהמ"ד ו 84) וכך אמרו בעלי הסוד "כל ישראל נפש אחת אלא שהגופים מחולקים". וכך כתב מרן הרב זצ"ל בעולת ראייה ח"ב, (עמ' קנד): "כל ישראל, כל האומה כלה בחטיבה אחת נשמה אחת היא מראשית ועד אחרית, מרום הגובה של הנשמה היותר עליונה שבדור ראשון, עד עומק התחתית של הנשמה היותר נמוכה שבדור אחרון, כלם באחדות אחת הם קשורים..."

התחומים והמחיצות בין האני לאתה, נופלות, ואחדות גדולה שורה על ישראל. ע"כ אם חיי חברו יקרים בעיניו מחייו, אין איסור למסור את הנפש ממש, אפילו עבור יחיד, שנשמת אחד ממשיכה להתקיים במובן מסוים בגופו של הזולת.

סברא זו קיימת בודאי גם לגבי מסירות נפש של היחיד עבור הרבים. אך סברה זו מלמדת שיש היתר לכך, אך לא על חיוב כזה עבור רבים בעלמא שכיחידים דמו, אלא רק למען הצלת כלל ישראל.

### ג. חיוב מס"נ אינו מן הדין

על חיוב מסירות נפש של היחיד למען כלל ישראל אפשר ללמוד לכאורה ממצות המלחמה שצריך החייל לחרף נפשו עבור הכלל, אך מרן הרב זצ"ל דחה את ההוכחה הזו מפני שהמלחמה עיקרה להרוג וליהרג, ואין ללמוד ממנה על מצבים אחרים שלא בשעת המלחמה שמצותה בכך. מלבד זה מוכיח הרב שחיוב מס"נ במלחמה אינו משום הצלת הכלל, שהרי יוצאים גם למלחמת רשות ומסכנים חיים בשביל הרווחה אע"פ שאינה בשביל הצלת הכלל. ברור א"כ שהחיוב במלחמה נובע ממקור אחר, ושרשו במשפטי המלוכה, שהם הלכות המלכות והנהגת הצבור בישראל.

מקור נוסף הוא מן המעשים של יעל ואסתר, שנדחה אצלן איסור גלוי עריות בשביל הצלת הכלל, וממילא ניתן לומר שגם איסור שפיכות דמים נדחה להצלת הכלל ובכלל זה שפיכות דמים של עצמו.

הרב דוחה אף את הראיה הזו, כי דבר זה עצמו קשה, מהו ההיתר שהיה ליעל ואסתר, הרי אסור ג"ע אינו נדחה אלא כשאשה היא קרקע עולם ואינה עושה מעשה, בעוד שאסתר ויעל יזמו ועשו מעשה פעיל. ואף שמטרתן היתה הצלה, אין לכך מקור ועל כרחך יש לחפש לכך סיבה אחרת, שרשית ויסודית יותר.

## ד. הוראת שעה ומיגדר מילתא

הרב מחדש שיסוד הענין אינו בהלכה, מעיקר הדין, אלא בגדר הוראת שעה ומיגדר מילתא. כעין זה כתב הנודע ביהודה (תנינא, יו"ד קס"א): "אסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למדים הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש. ושם היתה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש".

ההיתר של מיגדר מילתא נדרש במסכת יבמות (צב) מ"אליו תשמעון - אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה - שמע לו. שאני התם דכתיב אליו תשמעון. וליגמר מיניה? - מיגדר מילתא שאני". כלומר אע"פ שאין שומעים לנביא לעקור דבר מן התורה, מכל מקום שומעים לו לעבור אפילו בקום עשה ע"ד תורה, למיגדר מילתא ולפי שעה.

כך למדנו בהלכות הרמב"ם (ממרים ב,ד): "אם ראו (בי"ד) לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בי"ד מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיחיימו כולם". והרב מחדש ומרחיב את העקרון של מגדר-מילתא בשני כיוונים.

(א) הרב מוציא אותו מן ההקשר והמשמעות ה"דתית" בלבד ומרחיב אותו בראיה כוללת גם על הקיום הלאומי. תפיסה זו שהתמיהה והפתיעה את השואל, נהיתה בעיני הרב כיסוד פשוט ומובן מאליו - ואין ספק שכן היא היום בעינינו - האמונים על שיטתו. הקיום היהודי הוא המבוא והיסוד הקודם לתורה, ובהעדרם חלילה - "אשר תנה הודך על השמים".

מו"ר הרצ"י בהערותיו, העמידנו על התוכן הערכי והעקרוני של הדברים, "וכי מי נכרא בשביל מי, התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל התורה, לא התורה בשביל ישראל?" (קה"ר פ"א) הקיום הלאומי הוא עצמו "קודש". בתפיסה זו ניתן להסביר את הדברים לא רק בקשר להצלת ישראל, כי ניתן לראות את היסוד של מיגדר-מילתא כשרש כל תקנות הציבור הנעשות לטובת ותועלת הכלל. "יש לומר דכל מילי דהוו תקנת הציבור הוי דבר תורה ומצוה, שהרי מצינו שהעוסקים בצרכי צבור פטורים מק"ש ותפילה, וגם אנו מבטלים מצות ק"ש ותפילה מפני צרכי צבור, א"כ נראה דעדיף צרכי צבור מק"ש, וא"כ כל תקנה שהיא צורך לציבור הוי דבר תורה". (מהרשד"ם יו"ד קי"ז).

(ב) הרב מרחיב את היסוד הזה באופן שנעשה לכלי לדורות, ובניגוד להוראת שעה שהיא חד פעמית ע"פ נביא או בי"ד. אמנם נחלקו בזה הראשונים, לרמב"ן כל שלא בא הנביא ועקר המצוה לגמרי, שאמר "חזר בו הקב"ה ממצוה פלונית ומבטלה לעולם", אין זו עקירה, גם אם מתקנים כן לדורות "דכל תקנות חכמים לפי צורך השעה הם משום גדר דבר". והרשב"א והריטב"א כתבו ע"פ רש"י שאין ללמוד כלל מהוראת שעה של אליהו על תקנות בית דין. לדבריהם אין מכאן מקור לעקירה בקום עשה ע"פ בי"ד, אפילו לשעה. והרמב"ם הכריע והדגיש (שם ה"ט) "ויש לכי"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר אסורי תורה לפי שעה". (וע' ראב"ד שם).

אך הרב כיוון דבריו לכו"ע. דבנידון דידן אין צורך בכי"ד ובהוראה מיוחדת, שכן הדבר מסוד לכל אדם בשעה שהצלת ישראל תלויה בו. ש"אנו באים למיעבד שלחותיהו בדברים שהם פשוטים לכל ברב גדלם, שאם על כל הדברים יש ספק ושאלה, יצאה מהם הצלת כלל ישראל שהוא עינו ואורו של עולם שע"ז אין נופל שום ספק ושום שאלה, ומדין ק"ו

נלמד שהשואל הרי זה מגונה והנשאל ה"ו שופך דמים". כך שכל ארוע המסכן את כלל האומה חוזר ונידון מחדש ע"פ אותם עקרונות יסוד.

### ה. גילוי עריות ועבודה זרה

יסוד זה של מיגדר מילתא הוא, כאמור הבסיס להיתר במעשים של יעל ואסתר. ואע"פ שלגבי הפרט הדין הוא שיהרג ואל יעבור משום גלוי עריות, מכל מקום מותר לפי שעה לעבור על איסור זה בשביל הצלת הכלל, אפילו בקום עשה. וכשם שיעל ואסתר עמדו בפני ההכרח הזה, כך גם בזמן הזה יתכנו מצבים כאלה בעניני ריגול וכיו"ב.

יוצא מכלל זה איסור ע"ז, שהרי גם לנביא אין שומעים אם אמר אפילו בהוראת שעה לעבוד ע"ז, וא"כ אין היתר כזה גם בשביל מיגדר מילתא של הצלת ישראל. בכך ניתן להבין את ההבדל הגדול שבין שני המוקדים במגילת-אסתר. מחד מוסר מרדכי את נפשו ומסכן את עצמו וכל ישראל בגזרת השמד על דקדוק של ע"ז, ומאידך מתקבלת התמסרותה של אסתר לגוי בהכנעה, כיון שעל ידי איסורה באה הצלה לכלל, וזו הותרה אע"פ שבסופו של דבר גם לאחר ישועת ישראל, נשארת אסתר בחיקו של אחשוורוש.

ע"פ דברי הרב ניתן להבין את עומק משמעותו של הקיום היהודי, ההופך בגלות לתפקיד העקרי. כל עוד מתקיימת כנס"י יתכן התקון, והיעוד הנשגב והמקווה. כוחו של הקיום היהודי אדיר, ויש בו חיוניות מופלאה שסופה לגבור על הכל. להפוך את כל היסורים והעלבונות, השיקוצים והטומאה לטובה ולברכה, ומחשכת הגלות יפציע אור חדש ומזוכך.

כך הופך בהוראת שעה ומיגדר מילתא הקיום היהודי לערך בפני עצמו הקודם לערכים אחרים. "שהצלת כלל ישראל הוא יסוד כל התורה כלה, מגמתה ותכליתה,

זהו יסוד כל מגדר מילתא שבעולם והכל כלול בה". ולכן נחבצו יעל ואסתר להכניס עצמן באיסור למען הצלת הכלל.

אין זה כך בכל הקשור לע"ז שהיא הפגיעה בשרש נשמתו ועצם חייו של ישראל, שכן זה וויתור על עצם המהות והיחוד. מרדכי המוכן להסתגל ע"פ הדין למציאות הגלות, כשאסתר נלקחת לארמון אחשוורוש, מתעורר ועומד כארי כאשר הפגיעה מכוונת לעצם הווייתם הרוחנית של ישראל. אמנם כל התורה בשביל ישראל, אבל קיום ישראל הוא ביעודו כ"עם זו יצאתי לי תהלתי יספרו". וקיום יהודי המתכחש לעצם מהותו כעם ה' הינו חסר משמעות. לכן כשעומדת על הפרק בעיה כזו, על האדם לעשות את המוטל עליו ו"כהדי כבשי דרחמנא למה לך".

#### ו. מי שישראל צריכים לישועתו

בניגוד למסקנת הרב שהיחיד חייב למסור את הנפש להצלת הכלל, האריך האור שמח להוכיח היפוכו של דבר, ומה שמוכן מאליו למרן הרב, הוא תמוה בעיניו, (ע' בספר לאור ההלכה ט"ו): "לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". - מוכח שאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא את בני מצרים, אעפ"י שכל ישראל צריכים אליו, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה". (משך חכמה פ' שמות). דבריו צ"ע, שהרי הציווי למשה ללכת למצרים כבר נאמר בסנה, ללא כל תנאי. משה קבל זאת ושב למדין כדי ללכת למצרים, ורק אח"כ בא הציווי בשנית "לך שוב מצרים". א"כ יש לדייק לאורך גיסא, שעל האדם למסור נפשו עבור הכלל, וע"כ לא עלתה שאלה זו כלל בעת הציווי הראשון. אך אחרי שעמד משה במבחן, הוכיח את מס"נ וקם ללכת למצרים על אף הסכנה, חוזר הצו בשנית ופוטר אותו מן ההתמודדות הממשית עם סכנה זו.



אמנם המפרשים הקדמונים התקשו בציווי חוזר זה, הראב"ע אכן מפרש "ויאמר - וכבר אמר". וא"כ קדמה אמירה זו להליכתו של משה. אבל בדברי חז"ל למדנו במסכת נדרים (ס"ה א) שזה הפתח לנדרו של משה ליחרו, שלא נשבע להשאר במדין אלא משום שנרדף במצרים, ועתה בטלה שכועתו, אבל משה עצמו יצא לשוב גם אל תוך הסכנה.

הרמב"ן פרש שמשה חשב להסתכן ולחזור לבדו, אלא שהקב"ה חזר וצוהו כדי שיקח עמו גם את משפחתו, לחזק את רוח ישראל וכטחונם בגאולה. (וע' גם רשר"ה שם: "מוכן היה לסכן את נפשו מכל אויביו.")

בספר משך חכמה הוסיף (וכן כ' באו"ש ה' רוצח פ"ז ה"ח וע' גם פ"ב ה"ד) הוכחה חזקה לכך מן המשנה במכות (י"א ב) "ואינו יוצא משם לעולם... ואפילו ישראל צריכים לו ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה - אין יוצאים משם לעולם." הרי שאפילו כל ישראל צריכים אליו, אינו חייב להכניס עצמו בסכנה.

וכבר תמה התפא"י הרי אין דבר העומד בפני פקו"נ, וידחה עונש הישיבה? וגם אם מסתכן ביציאתו ע"י גוה"ד, וכי אינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את כל ישראל? ומאיך הרי ישראל יכולים לגדור בעד גוה"ד מלהפריעו? אלא שבמשנה זו בלאו הכי קשיים רבים:

(א) גירסת הר"ח "אינו יוצא (בלא ו' החיבור) לא לעדות מצוה וכו'". משמע שהדברים מוסבים על האמור קודם, רק על אלה שאינם יוצאים משם לעולם.

(ב) הבטוי "אינו יוצא משם לעולם" חוזר פעמיים במשמעות שונה, בתחילה כהגדרת משך הזמן - לנצח. ולבסוף "אפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם" משמעו שאינו יוצא עראית באמצע הגלות לשום מטרה וענין, אפילו לפקו"נ. לגירסת הר"ח אתי שפיר, שהכל ענין אחד, ומדובר במי שאינו יוצא כלל.

(ג) המשנה כתובה בדרך לא זו אף זו, שהרי אם אינו יוצא לנפשות ק"ו שאינו יוצא לממון. אך הדברים נראים קוטביים מדי, שהרי אפילו להצלת כל ישראל אינו יוצא, ומדוע להזכיר כלל עדות מצוה וכיו"ב?

(ד) הדוגמא של יואב מפתיעה, מדוע צריך היה להרחיק עד כדי כך? ואדרבה יואב הוא מעשה לסתור, שהרי למרות שהרג את הנפש לא גלה, ולא הסתתר בעיר מקלט, אלא המשיך לפעול ולצאת בראש העם לכל מלחמותיו?

יתכן ע"כ שאת המשנה ניתן לפרש גם אחרת.

אפשר לומר שאינה עוסקת כלל בפקו"נ, ו"עדות נפשות" האמורה, אינה להציל ממות אלא לחייב, והפרוש שאף שמצוה להעיד אינו יוצא לשם כך, כשם שאינו יוצא לעדות מצוה (קדוה"ח), ונראה שכן פירש הריטב"א המשוה את חומרת העדויות "עדות ממון חשובה מעדות מצוה... ועדות נפשות פשיטא דחמירא אע"פ שאין בו קרבן". ואם בהצלה עסקינן, הרי זו חומרא מסוג אחר וללא השואה, ומה לי שאין בה קרבן כמו בעדות ממון?

אכן בתוספתא לא מוזכר אלא האיסור לצאת לדבר מצוה "אפילו הוא נזיר אין הוא יוצא לעולם אלא מגלח כל שערו ומשלח תחת הדוד". ואין עוסקים כלל בנפשות. לפ"ז יש לפרש "כל ישראל צריכים לו", לא בפקו"נ, אלא בשאר צרכי הרבים. "ואפילו שר צבא" אינו דוקא במלחמת עזרת ישראל מיד צר אלא אפשרי במלחמת רשות להרווחה בעלמא.

לגירסת הר"ח לעיל אף ניתן להבין שנקטו "כל ישראל צריכים לו", כהמשך לדוגמא האחרונה של אלו שאינם יוצאים לעולם - "כה"ג שהרג", שכל ישראל צריכים לו, ואעפ"כ אינו יוצא משם לעולם. אלא שהזכירו את יואב, כי הוא ידוע לנו כמי שנזקק בפועל למקלט, ורץ לאחוז בקרנות המזבח. ולא עזרה לו הטענה

ש"כל ישראל צריכים לו". (אף על פי שלגופו של ענין לא נענש כרוצח אלא כמורד במלכות, ע' סנהדרין מ"ח ורמב"ם פ"ה מרוצח הי"ד וע' היטב כ"מ שם.) אלא ששיטת הספרי זוטא (הובא בילקוט שמעוני) מפורשת, שאסור לצאת להציל נפשות: "לא יצא להציל מן הגיס מן הנהר מן הדלקה מן המפולת." אמנם אין כאן עדיין אלא איסור להציל יחיד או רבים, שאינו מצווה להסתכן עבורם, אך אין מכאן הוכחה שאסור להסתכן אפילו עבור כלל ישראל.

אך מה שאין בספרי זוטא יש לכאורה ברמב"ם שצדק את דברי הספרי זוטא והמשנה בהלכות רוצח בפרק ז, ח לחטיבה אחת וז"ל: "ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד העכו"ם או מיד הנהר או מיד הדלקה ומן המפולת. אפילו כל ישראל צריכין לישועתו כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול ואם יצא התיר עצמו למיתה."

נמצאו כל השאלות על המשנה תופסות ביחס לדברי הרמב"ם.

והנה בעל ערוך השלחן (חו"מ תכ"ה נ"ז) פרש דבריו, שאין כופין אותו לצאת (ודייק בן מן הירושלמי כאן שכי" צרכו לדבר שולחין ומביאין אותו משם") אבל יוצא הוא מרצונו להציל ואין מוחין בידו. אפשר לומר שאין הצבור מחייבו לכך, כי אין ישועת הצבור תלויה באדם אחד, "ורוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר". אדרבה "כאן שבאה תקלה על ידו, רחוק שתבוא הישועה על ידו". ועל הציבור לתלות יהבו באנשים נקיי כפיים.

אפשר להוסיף ולחדד הדברים. שהרי אמרה תורה: "ולא תקחו כפר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן. ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ וכו'" (במדבר ל"ה לב-לג) אפשר שכופר אינו רק כופר ממון, אלא גם סיוע להנהגת האומה וישועתה הוא בבחינת כופר אסור. ע"כ אסור לצבור להחניף לשר צבא שהרג בשוגג ולהוציאו מחוץ לעיר מקלטו, כדי שיתרום למאמץ המלחמתי. ואם החניפו לו - החניפו את הארץ בדם השפוך הזועק מן האדמה, ופוסל את שופכו מלהיות מושיעם של ישראל.

מצינו בדברי חז"ל שהקפידו אף על בחירת יפתח לראש ולקצין, תמורת שרותיו הצבאיים. "כי תצא מחנה על אויביך ונשמרת מכל דבר רע. שלא יהא בכם שום ליצנות שלא תבוא לידי חיוב. ממי אתה למד מיפתח. מה כתיב בו והוא בן אשה זונה... ובשכיל שהיה בו שם של ליצנות נפלו בו כל האוכלסין" (תנחומא כי תצא ג').

סברא זו תופסת לגבי שיקולי הצבור, שלא יעמיד בראשו פסולים ופגומים אפילו בשעת חרום. אבל מי שיודע בעצמו שבכחו לסייע ולהציל, אינו יכול להמתין ולסמוך שיעשה בידי אחרים. גם מרדכי ידע שאין הישועה תלויה דוקא באסתר, ואעפ"כ שלח אותה אל לוע הארי, משום שהיא מזומנת ועומדת בצומת ממנה ניתן להושיע. מסתבר ע"כ שהרוצח בשגגה בעצמו אינו יכול להסתתר מאחורי שיקולי הצבור, ואם יודע שיכול להציל, חייב לצאת ולסכן עצמו מול גואל הדם, אלא שהרמב"ם אינו מחלק כך.

נראה שדוקא לפי חידושו של הרב הדברים מוסכרים. כי מן הדין אין מקום לחייב את היחיד שיסתכן אפילו עבור כלל ישראל. ואין הוא חייב בזה אלא מכח הוראת שעה ומיגדר מילתא. הרמב"ם שכותב את שורת הדין, פוסק שאינו יוצא ואינו חייב לסכן עצמו. אבל למעשה, כאשר יש מצב של פקו"נ כלל ישראלי, יהיה חייב להסתכן ולצאת, שלא לפי ההלכה הרגילה, אלא באופן חד פעמי משום מיגדר מילתא.

## ז. הצלת שבט

מיגדר מילתא האמור הינו בדבר השייך להצלת כל ישראל, ולא בדבר השייך להצלת רבים. הרכ נטה לכלול בהגדרה זו גם את רוב ישראל, וגם את כל יושבי א"י, אפילו אינם רוב. ע"פ דברי הגמ' (הוריות ג' ב): "בהוראה הלך אחר יושבי

א"י, שנאמר ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים... שמע מינה הני הוא דאיקרי קהל". "שאותם שהם במקום זה הם כל ישראל ואין משגיחין לאשר הם בחו"ל".

אמנם מעיר מו"ר הרצ"י ריש לומר כן גם לגבי שכט שלם, דאף הוא איקרי קהל לדעת ר"י ור"ש (דמשנה שם ה' א) אך יש לשאול על כך שכן סכנה של כליון לכל ישראל ממוטטת את יסוד התורה וקיום העולם, אך מיתת רובם, או יושבי א"י, או שכט, אף שזה אסון נורא, לכאורה אין בו מאותה חומרה ואינם אלא ככל צבור שאין היחיד בטל לגבם.

לכן נראה שיש כאן הרחבה נוספת במה שנקרא מיגדר מילתא. יושבי א"י נחשבים לקהל ולכל ישראל, לא מבחינה כמותית, אלא מבחינה איכותית ומהותית. ולכליונם והעדרם ח"ו, משמעות קוסמית ותורנית. כמו שכ' הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע קנ"ג): "ואילו הנחנו דרך משל שבני א"י יעדרו מא"י חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בי"ד ולא יהיה בחו"ל בי"ד שנסמך בארץ, הנה חשכונו זה לא יועילנו כלום בשום פנים". נמצא שיש בהעדרם מא"י חסרון מהותי לכל ישראל, ולסדר המועדות של תורה, התלוי בקביעת הלוח.

לעומת זאת "רוב ישראל" האמור, נראה שאינו אלא יתרון וענין כמותי. ולכאורה יש ללמוד כן גם מדברי הקב"ה שאמר למשה "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות ל"ב י). משמע שלא אבדה תקותו של ישראל עד אחרון היהודים. ומאיש אחד ניתן לחזור ולהעמיד האומה ולקיים את הברית והשבועה לאבות.

אך מתשובתו של משה רבינו, המזכיר שבועה זו, יש ללמוד להיפך, שגם בהקמת משה לגוי אין תקון לברית ישראל. וכך אמרו חז"ל (שמו"ר מד"ט) "כשם שנשבעת לאבות וקיימת עמהן ברית שנאמ' וזכרתי את בריתי יעקב, כך לשבטים נשבעת וקיימת עמהם ברית. ומנין שהקב"ה נשבע לשבטים שנא' (חכוק ג')

שבועות מטות אומר סלה. ומנין שקיים הקב"ה עמהם ברית שנא' וזכרתי להם ברית ראשונים. זו ברית השבטים. ולדברך שאתה מעמיד משבט לוי שאני משבטו, מה יש לך לאמר לשבט ראובן ולשבטים אחרים? א"ר יצחק אותה שעה לא יכול היה להשיבו, אמר הקב"ה יפה אמרת, מיד וינחם".

מכאן הוכחה שגם שבט אינו רק בגדר צבור וקהל, חסרונו מהוה פגיעה בעצם ברית השבטים וישראל. כך מצינו אצל יעקב "וימאן להנחם, אמר יעקב הרי נפרצה ברית השבטים, כמה יגעתי להעמיד שנים עשר, כל מעשיו של הקב"ה כנגד י"ב שבטים, י"ב מזלות, י"ב שעות ביום, י"ב שעות כלילה, י"ב חדשים, י"ב אבנים באפוד, הרי נפרצה ברית השבטים" (ילקוט שמעוני וישב קמ"ג).

כך עומד העם נדהם במעשה פלגש בגבעה: "וישאו קולם ויבכו בכי גדול, ויאמרו למה ה' מלך ישראל היתה זאת בישראל להפקד היום מישראל שבט אחד" (שופטים כ"א ג), והם מפירים את שבועתם בעילה דחוקה, משום שאף זה בכלל מגדר מילתא, כי חסרונו של השבט אינו אסון לאותו שבט בלבד, אלא פגם יסודי במהותם וקיומם של ישראל.

וכך כ' בעל העקדה (ל"א עמ' רמ"ח): "ויקח אליהו שתיים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך - יורה כי שם ישראל לא יוצדק על נכון רק למען היות השבטים אשר יכנסו תחתיו על המספר ההוא, אשר עליו יקרא אלקי ישראל. וזה טעם החרדה הגדולה אשר חרדו כל ישראל בפלגש בגבעה... לפי שחסרון האחד מזה המספר לא היה כחסרון האחד הכמותי... רק בהחטר אחד... יחסר היחס ההוא מכללו... שתפול צורת המספר כולו."

לפיכך כלוי והעדר שבט מישראל נחשב לפגיעה חמורה ביעודם ופוגם בשלמותם ובהכרח פוגע גם בשלמותה של התורה התלויה בהם. כך מצות היוכל מותנית בקיומם של השבטים כולם בארץ, ובהעדר שבט אחד כבר בטלה היא וכל

הנובע ממנה: תרומות, מעשרות, חלה, עבד עברי, גר תושב וכיו"ב. ע"כ יש מקום לסברא שאף העדר שבט בכלל מיגדר מילתא.

### ח. סיכום רעיוני

שיטת הרב היא לאחד ולחבר כתפיסה כוללת ומקיפה קטבים מנוגדים. גם כתשובתו זו נוהג הרב כך. לכאורה יש בדבריו ניגודים וסתירות. זה לעומת זה מעמיד הרב יחיד ורבים, הומניזם ולאומנות, ויוצר שיטה חדשה, ויש להתוות את סדר הדברים.

(א) מחד, מחזק ומהדק את הקשר בין הבריות, בין אדם לזולתו, והופכם לאחדות אחת. הראיה הרחבה מסיטה את הדגש מן האני ועולמו הקטן, אל האתה ואל הכלל בו הוא קשור ותלוי. בכך מתמעטת לכאורה דמותו, וערכו האינדבידואלי מצטמצם ומתגמד.

בסוגיא זו עסק ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר ג' יט) ואת עמדתו ביסס על ההגיון והסברא, על פיו ניתן ליצור מוסר חברתי כללי. "האיש המשתתף עם הצבור הוצאתו מועטת ובטחונו מרובה. - כי את אשר לא הספיק האחד לעשות, בא אחר ומשלימו - וכך תעמוד המדינה על השלמות הגדולה ביותר האפשרית לה. וכל אנשיה יהיו נהנים מברכותיה על ידי הוצאה מועטת והכל לפי החק ומתוך הסכמה. - כך קורא אפלטון את ההוצאה לפי החק: השתתפות החלק בכל. ומשעה שהיחיד מתעלה מהיותו חלק בכל, זאת אמרת מחובתו לעבוד למען תקון הצבור שהוא חלק ממנו, ומחליט לחסוך תועלתו לו לעצמו, חוטא הוא לכלל וביותר לנפשו. כי היחיד בקרב הצבור הוא כאבר יחיד בכללות הגוף: שכן אלו היתה הזרוע מונעת את דמה בשעה שיש צורך בהקזתו, היה הגוף כלה והזרוע כלה עמו. אכן ראוי

לו ליחיד לסבול אף את מר המות למען הצלת הכלל". מול העקרון "חייך קודמים" התופס בחיי הפרט, מעמיד הכוזרי את הצבור בראש. אך בסיסה של ההנמקה הוא פרטי ותועלתני. עקרונית עומד היחיד במרכז, אלא שבשקול דעת רחב ומפוכח מבין היחיד שטובת הצבור היא תועלתו שלו. עם זאת המסקנה של הכוזרי, שכדאי ליחיד אף להתמסר ולמות מרצונו למען הכלל, אינה מתבארת כראוי ע"י הנימוק התועלתני.

(ב) בחזונו של הרב מעמיקים הדברים. התגדרותו הפרטנית של היחיד בלתי אפשרית. היא נמוכה ופרימיטיבית, סוגרת וחונקת את האדם בתוך עצמו, תחום באגואיזם קטנוני ומנוחק ממקור חיותו ומרחב פעילותו.

הרב רואה את העולם כולו: התורה, האדם, והעם בנויים כתכניות של י"ג מדות של תורה. "מפרט שהוא צריך לכלל" - אי אפשר כלל להתוות מציאות של פרט בצורה עומדת לעצמה. תיכף כשהפרט יסגר בגבולו תפוג כוחניותה של מציאותו, וישוב לאפר. וכל כוחו ואדירתו של הפרט הוא מפני שהוא תמיד נזקק, עורג וצריך לכלל. (עולת ראייה ח"א קפ"ה, וע' שם שפ"א ושפ"ד, ותחלת ההקדמה לשבה"א.)

אעפ"כ שולל הרב כל דרך לחייב את הפרט למסור את הנפש עבור הרבים. באופן עקרוני מתנגד הרב לגישה של דחית היחיד מפני הרבים. כי כשם שהפרט זקוק לכלל, כך גם הכלל זקוק לפרט. היחיד אינו נשחק לאבק ונדרס ע"י הצבור ואסור שיהיה מאוים על ידו. היחיד מוצא את עצמיותו בתוכו ותורם את תרומתו היחודית להעשרתו. האורות הפרטיים אינם מטשטשים ונגוזים, אלא נכללים ומבהיקים שבעתיים באור הכללי. "וכן יאתה לאדון האחד של כל המעשים להיות כל פזוריו הנראים לנו ממעשיו לא ניצוצות אורה נפזרים, כי אם אבוקה אורה משולבת ביחס נעלה ונשגב." (שם רכ"ט). ומשום שערך היחיד מתחזק ועולה, אין כל מספר ורבויו כמותי יכול להכריעו ולבטל את מציאותו.



(ג) במקום שמסתיים ונגמר כח הרבים מתחיל להגלות כוחו של כלל-ישראל. כנסת ישראל אינה הצטברות כמוותית כערך הצבור באוה"ע, אלא כוחה איכותי ומהותי. קשר הפרט לכלל בישראל שונה מהותית (ע' בהרחבה אורות ישראל פ"ב וג'). "הכלל נותן נשמה ליחידים. אם יעלה על הדעת להנתק מהאומה צריך הוא לנתק את נשמתו ממקור חיותה, וגדולה היא משום כך ההזדקקות שכל יחיד מישראל נזקק להכלל, והוא מוסר תמיד את נפשו מבלי היות נקרע מהאומה, מפני שהנשמה ותקונה העצמי דורש כן ממנו" (שם פ"ב ג). לפיכך כאשר המציאות קורסת ועל כלל ישראל מעיב איום למוטט את הכל, מחויב היחיד למס"נ. רק באופן זה, כיוצא מן הכלל, ולא כנורמה, מדוע?

(ד) שרשיה של מחויבות חריגה זו נעוצים עמוק בסדר ההנהגה הנעלם של מלכות ישראל. המבטאת במשפטה והלכותיה את הקשר היחודי העמוק של היחיד והצבור בישראל. הופעתה של מערכת המוסר הצבורית העלאית הזאת אפשרית, רק כאשר כלל ישראל עצמו מתגלה במלוא גדולתו ותפארתו, מלוכד, מגובש ומוכתר בכתר מלכות. מן העבר הנשגב נשמרו בידינו פרורי הלכות - מהלכות מלכים ומלחמותיהם, שרידי חיוניותה של כנסת-ישראל, אבל עם חורבן האומה ושקיעת המלכות, חוזר המוסר הפרטי והחברתי הכללי וכובש בהתאמה את מקומו. לכן התפסות, התמכרות והטיה לצד הצבור בשעה זו, עלולה ליצור תמונה מעוותת. את התפיסה הישראלית העלאית עלולה לרשת לאומנות זרה ומסוכנת. על כן יש להשתית את המוסר החברתי על הכרה הדדית בערך היחיד והכלל והשלמתם ההדדית. ערכו המוחלט של הפרט וזכויותיו קבועים ועומדים, אלא שהם ספוגים הכרת חשיבותה ומשמעותה הקיומית של החברה, ולמעלה ממנה כנס"י.

2