

סוגיית מלחמת מצווה כצוהר למשפטי המלוכה

הרב אפרים ולץ, ר"מ בישיבת ברכת משה,
מעלה אדומים

מבוא

אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצווה, ואי זו היא מלחמת מצווה
זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא
עליהם. (רמב"ם מלכים ה, א)

באחד השיעורים שנערכו לפני גיוסנו לצבא, בתקופה בה נערך מבצע 'חומת מגן',
התארח בישיבתנו רב מוכר ואמר לנו כי בעת הגיענו אל הבקו"ם עלינו לברך שת
ברכות - ברכת המצוות על השתתפותנו במלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר,
וברכת שהחיינו.

ממרחק הזמן אני מעריך שכוונתו לא היתה לפסוק לנו הלכה למעשה, אלא להדגיש
בפנינו את הממד הדתי והערכי שבגיוס לצה"ל. הלכתית אפשר למצוא כמה סיבות
מדוע לא לברך בשם ומלכות על לחימה במלחמת מצווה מצד דיני ברכות,¹ אך באופן

1 ביחס לברכת שהחיינו נחלקו הפוסקים האחרונים. הרב שלמה אבינר (מחיל אל חיל ח"א 252-254) פסק כי יש לברך שהחיינו בעת קבלת המדים החדשים, שכן יש מן הפוסקים שסברו שיש לברכה על מצווה שנעשית בפעם הראשונה. עוד הוא צירף את העובדה שהחייל עושה מצווה זו בשמחה, ואת שיטת הב"ח שמוותר לברך שהחיינו גם מספק, כי היא באה על שמחת הלב. הרב רונצקי (כחצים ביד גיבור ח"א 125-127) סבור שאין לברך שהחיינו שכן לרוב הפוסקים אין לברך כאשר אין הנאה גשמית, בנוסף לכך שזוהי מצווה ללא מעשה מובהק שמקיים אותה, אין לה זמן קבוע ויש בה היזק (כמו שחיטה) וכניסה למצב של סכנה. נראה מן הנימוקים שאין מחלוקת בין הפוסקים הללו שהמלחמה היא מצווה ככל המצוות, ואילולי הנימוקים השונים, היה מקום לדעת הכל לברך עליה שהחיינו כמצווה.
הערת העורך (ד"ב): להרחבה בשאלת הברכה על מלחמת מצווה, עיין במאמרו של הרב יהודה אודסר, "ברכות מצוות ומלחמות", באסופה זו.

עמוק יותר אני זוכר כחייל שהרעיון על אודות ה-'מצוותיות' של מלחמת ההגנה שלנו עוררה בי מחשבות.

האם כל פעולה שמחזקת את ההתיישבות בארץ היא מצווה? האם תרומה לחיילים כמוה כהשתתפות במצווה זו? האם חלים עליה כללי המצוות כמו העוסק במצווה פטור מן המצווה, או פטור עשה דוחה לא תעשה וכדומה? האם 'שבירת שמירה' היא ביטול מצוות עשה?

שאלה זו רחבה יותר מאשר עניינה של המלחמה בלבד. הרמב"ם מונה את מינוי המלך כמצווה, אך האם פעולות המלך הן פעולות דתיות? האם תמיכה או היענות לדבר המלך כמוה כמצווה?

בימי המלחמה שעברו עלינו מאז שמחת תורה, עסקנו בישיבה במסגרת תוכנית 'תורת המדינה' בסוגיות המלחמה, ועמדנו על שיטתו הייחודית של הרמב"ם ועל דעות הפוסקים השונים בסוגיות אלו. שאלות אלו העסיקו את הפוסקים בדורות האחרונים, כאשר הם ניסו להחיות מחדש את הלכות המלכות והמדינה.

שאלות העומק שעומדות ברקע הדיונים שלהם קשורות לציפיות שלהם מהמוסד המלכותי בנושא הלכת: עד כמה ניתן להפעיל כלים הלכתיים מובהקים על שאלות כמו מבנה השלטון, שיטת הבחירות, יחסי הרשויות, יחסים בינלאומיים, תקציב המדינה ועוד. המתח הזה עולה באופן ישיר בסוגיית דינא דמלכותא, שם דנים הפוסקים בשאלת הסמכות ההלכתית של השלטון, ובמצבים של התנגשות בין מצוות המלך למצוות התורה. אולם נראה שדווקא באזורים המדיניים הניטרליים, בהם אין להלכה אמירה ישירה, שאלת ה'הלכתיות' מתחדדת. התורה חפצה בקיום מלכות לישראל - אך האם פעולותיה של המדינה הן פעולות הלכתיות-מצוותיות, ואם לא, באלו כלים אפשר או צריך להתמודד איתן על פי התורה?

פתח לדיון הזה בשיטת הרמב"ם ניתן למצוא בדין מלחמת מצווה, אשר בה אנו מוצאים את השילוב שבין פעולה מדינית למצוות התורה.

מלחמת מצווה או חובה

בשביל לעמוד על ממד המצווה שבמלחמה, נעיין בקצרה בהגדרות השונות למלחמת מצווה שבבבלי ובירושלמי.

התורה אינה מחלקת בין סוגי המלחמות השונים. מצאנו בה את הציווי להלחם בעמלק, ולהוריש את שבעת עמי כנען. מעבר לכך ישנם ציוויים מקומיים להלחם,

כגון המלחמה בסיחון מלך חשבון (דברים ב), או מלחמת הנקמה במדין (במדבר לא). למלחמת הגנה ('עזרת ישראל מיד צר') ספק אם צריך מקור בתורה, שכן היא מובנת מכללא מעצם היות ממלכה ומהרצון לקיימה. אם נרצה, ניתן לראות זאת כחלק מחייב מפרשיית המלך שאמור לתפקד 'ככל הגוים אשר סביבות'. אמנם ניתן להצביע על הפסוקים העוסקים בתפקידן של החצוצרות (במדבר ט) ככאלו המתייחסים למצב של מלחמת הגנה, ומהדהדים את הביטוי 'צר' בתוכם:

וְכִי תִבְאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֲתֶכֶם וְהִרְעַתְם בְּחִצְצֹרֹת וְנִזְכְּרֶתֶם לִפְנֵי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם.

באופן טבעי, על מלחמת רשות אין ציווי בתורה, וחכמים מצביעים על תקדימים תנ"כיים המורים על קיומה. להלן נציין את שיטות הפוסקים ביחס למקורה וההיתר לפתוח בה.

את ההבחנה בין המלחמות אנו מוצאים במשנה בסוטה (ז, ט) אגב הדין בדין החוזרים מעורכי המלחמה, ונחלקו שם התנאים בשאלה ביחס לאיזה מן המלחמות נאמר דין זה:

ויספו השוטרם לדבר אל העם וגו'... בד"א - **במלחמות הרשות**, אבל **במלחמות מצוה** הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה; אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים - **במלחמות מצוה**, אבל **במלחמות חובה** הכל יוצאין, אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה.

המשנה מציינת שלוש קטגוריות - מצווה, חובה ורשות - ואינה מבארת מה היחס ביניהן. האם אלו הן שלוש מלחמות השונות מהותית באופיין, או שמא אלו הן מלחמות דומות ברמה שונה של חיוב. מאחר שמלחמת הרשות יכולה להיות מוצבת כניגוד הן למצווה והן לחובה, שבשתייהן המלחמה מחויבת, עיקר הקושי בהבנת המשנה טמון בהבנת היחס שבין 'מצווה' ו'חובה', אשר נשמעות כשתי קטגוריות משפות והקשרים שונים. דיוק בלשון המשנה מחזק את ההבנה שיש במשנה מחלוקת מושגית, שכן רבי יהודה חוזר שוב באותו נוסחה שהשתמשו חכמים, ומחליף את המושגים.

המינוח 'מצווה' מזוהה בפשטות עם המרחב הדתי והציווי הא-להי, כמו מלחמת שבעה עממים ועמלק, בעוד שהטרמינולוגיה של 'מלחמת חובה' עשויה להיות קרובה יותר למלחמת אין ברירה מדינית. בהתאם לכך, מלחמת הרשות יכולה להתפרש בשני אופנים שונים. כאשר היא עומדת אל מול מלחמת מצווה - מלחמה דתית בה כולם מצווים, מלחמת הרשות היא מלחמה של מרחב החול המדיני. לפי ההבחנה

הזאת יוצא במשנה שמלחמת מצווה דתית מחייבת את כולם, אפילו חתן מחדרו וכו', ובמלחמה שאיננה מצוותית לא כולם חייבים, ומשתתף בה רק הגרעין הקשה של הצבא. מאידך, אל מול מלחמת חובה שהיא מלחמת אין ברירה, תתפרש מלחמת הרשות במשמעות של מלחמת ברירה. לפי עמדת רבי יהודה במשנה, במלחמת אין ברירה הגיוס הוא כללי, בעוד שבמלחמת ברירה שאין בה את ממד החירום, יש להיערך בכוחות שמתחשבים גם במצבם העדין של חלק מהפרטים.

עוד שאלה שעולה מן הפער המושגי שבין חכמים לרבי יהודה היא מה תהיה עמדת כל אחת מן השיטות ביחס למלחמה שהעלתה זולתה. רבי יהודה מניח את מלחמת החובה מעל מלחמת המצווה, ולדעתו מלחמות דתיות נערכות על פי מתווה הלחימה שמתואר בתורה ולפיו יש מי שחוזר לביתו, ולעומת זאת במלחמות מדיניות, השיקול המכריע הוא של ההנהגה המדינית, והיא מגייסת את כל מי שראוי להילחם לפי ראות עיניה, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. חכמים אינם מזכירים את מלחמת החובה, וזה מעלה את השאלה אם חכמים סבורים שהמלחמה המחייבת מכולן ואת כולם, היא מלחמה דתית בצו א-להי, ולעומתה במלחמות מדיניות (חובה ורשות), הגיוס הוא לפי הצורך, או שהם מסכימים לסברתו של רבי יהודה כי במלחמת חובה כולם יוצאים.

מן העבר השני, רבי יהודה לא מזכיר אפשרות של מלחמת רשות. והשאלה היא אם באופן מושגי והלכתי הוא מקבל את קיומה של המלחמה כזאת, אלא שאין צורך לומר שחלים בה דיני החוזרים מעורכי המלחמה בקל וחומר ממלחמת מצווה החמורה ממנה, או שמא אין הוא מקבל כלל את האפשרות להילחם מלחמת רשות.

שיטת הבבלי - מחלוקת סמנטית

נפנה כעת לראות באיזה אופן ביארו האמוראים את המחלוקת. ביאורם מבוסס על דברי התוספתא (סוטה ט, כד):

ר' יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה אבל מלחמת חובה הכל יוצא אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

הביטוי "היה קורא" עשוי להתפרש כעניין סמנטי בלבד ולפיו מלחמת חובה זהה במעמדה למלחמת מצווה, אך יתכן גם שההמרה המושגית נושאת גם משמעות הלכתית. שתי העמדות הללו עולות בדברי האמוראים בבבלי (סוטה מד, ב):

אמר רבי יוחנן: רשות דרבנן זו היא מצוה דרבי יהודה, מצוה דרבנן זו היא חובה דרבי יהודה.

אמר רבא: מלחמות יהושע לכבש - דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה - דברי הכל רשות, כי פליגי - למעוטי עובדי כוכבים דלא לית עלייהו, מר קרי לה מצוה, ומר קרי רשות; נפקא מינה? לעוסק במצוה שפטור מן המצוה.

בפשטות נראה שלדעת רבי יוחנן אין מחלוקת הלכתית, ולדברי רבא ישנה קטגוריה אמצעית בה נחלקו, והיא מלחמת מנע, המוגדרת כמלחמת מצווה. אולם על פי התוספתא, סבור גם רבא שיש לצמצם את מחלוקת התנאים, ולכן הוא מעמיד אותה בשאלה הצדדית אם יש לכנות את מלחמת מנע כ-'מצווה' לעניין דין 'העוסק במצווה פטור מן המצווה'.² לפי הבנה זו, כולי עלמא מודים שישנן רק שני סוגי מלחמה, ונחלקו איך לסווג את מלחמת המנע.

העמדת מחלוקת התנאים על שאלת העוסק במצווה פטור מן המצווה מלמדת שלפי סוגיית הבבלי, המאפיין את מלחמות המצווה הוא הממד הדתי-מצוותי שבהן, ולפיכך גם הביטוי 'מלחמות יהושע לכבש' יתפרשו כקיום מצוות כיבוש הארץ (אם יש כזו מצווה) והורשת שבעה עממים, ולא כמלחמה מדינית.

שיטת רב חסדא בירושלמי - מחלוקת עקרונית

בירושלמי (סוטה ה, י) ישנה מחלוקת מובהקת בין האמוראים בהבנת המשנה:

מר ר' יוחנן משמעות ביניהון. ר' יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה אבל במלחמת חובה הכל יוצא אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

אמר רב חסדא מחלוקת ביניהון. רבנין אמרין מלחמת רשות זו מלחמת דוד, מלחמת חובה זו מלחמת יהושע. רבי יהודה היה קורא מלחמת רשות³ כגון אנן דאזלין עליהון. מלחמת חובה כגון דאתיין אינון עלינן.⁴

לעומת דעת ר' יוחנן המוצג באופן דומה לזה שבבבלי,⁵ רב חסדא סבור שיש מחלוקת

2 אמנם רש"י סובר שכוונת רבא היא להסביר את עמדת רבי יוחנן, שכן המשנה מציגה זאת כמחלוקת בין חכמים לר' יהודה וצריכה להיות משמעות לפער הטרימינולוגי. ישנן עוד אפשרויות פרשניות בסוגיה זו, אך לא נוכל להציען במסגרת זו.

3 כתב יד רומי - "מצווה".

4 על פי גירסת הפני משה. ביחס לדברי רב חסדא רבו הגירסאות, אך מבחינת הפרשנות רובן הלכו למקום אחד.

5 הפני משה מסביר את ר' יוחנן על פי הסבר רבא בבבלי, וגם ר' יוחנן מודה שיש כאן מחלוקת, לא בעיקר דין המשנה, כי אם לגבי דין עוסק במצווה. ראה במאמרו של הרב גורן (מחניים סט) שגרס והסביר באופן דומה לפני משה.

עקרונית ומושגית בין התנאים. לדעתו רבי יהודה מסווג את המלחמות לפי המבחן הפשוט של מלחמת ברירה ויזומה של ישראל, ובין מלחמות הגנה שנכפו עליהם - והוא כלל לא דן בשאלה אם זו מלחמה מצוותית, כלכלית או בעלת כל אופי אחר. בדעת חכמים יש מקום להסתפק מה מבחין בין מלחמות יהושע ודוד - אם מלחמת יהושע היא מלחמה דתית לעומת מלחמות דוד שהן מדיניות.⁶ לפי שיטת רב חסדא ישנה כאן מחלוקת מושגית ועקרונית לפי מה צריך לסווג את המלחמות, ולא רק איזו מלחמה חמורה ואיזו קלה.

את החלוקה שמציע רב חסדא בדברי רבי יהודה מצאנו במספר מקורות תנאיים שונים. כך במצוות התקיעה בחצוצרות אשר במדרש ספרי במדבר (בהעלותך עו; ובסגנון מעט שונה בספרי זוטא י ט) מחייבים את קיומה גם במלחמת ברירה:

וכי תבאו מלחמה בארצכם - במשמע בין שאתם יוצאים עליהם ובין שהם באים עליכם.⁷

כך גם במדרש תנאים לדברים (כב, יב) במצוות הקריאה לשלום, שם מחייב המדרש להמתין ולא לתקוף את האויב עד שהוא פותח במלחמה קודם:

ואם לא תשלים עמך - שומע אני יתחיל וילחם בה? תלמוד לומר ועשתה עמך מלחמה - משתתחיל להלחם בך.⁸

דין מחודש זה, המחייב גם לאחר הסירוב לשלום להמתין מלתקוף עד שהאויב יתקוף ראשון, מצביע על כך שלפחות לחלק מן התנאים ישנו הבדל מהותי בין מלחמת ברירה יזומה למלחמת הגנה מחוסר ברירה.⁹ המסורת התנאית הזאת התגלגלה

6 ניתן גם להבין שדעת חכמים קרובה יותר באופייה לזו של רבי יהודה והם מחלקים בין מלחמת יהושע שהיא מלחמה מחויבת כדי להתקיים בארץ לבין מלחמות דוד שהן מלחמות בחירה.

7 אמנם ביחס למצוות תקיעה בחצוצרה הריבוי של המדרש מחויב המציאות, שכן אילולי המדרש היה מקום לומר שהתקיעה בחצוצרה המבטאת את הזעקה לה' בעת צרה, לא תנהג במלחמה יזומה של ישראל.

8 הרד"צ הופמן (שם הערה ה) מעיר כי מדרש זה נראה כחולק על המשך המדרש באותו פסוק: "ואם לא תשלים עמך - הכתוב מבשרך שהיא עושה עמך מלחמה", שהוא לומד ממנו שניתן להקדים להילחם עם האויב המסרב לשלום.

9 הנשקה מאריך להוכיח שהחלוקה בין מלחמת רשות למצווה מקורה בבית מדרשו של רבי עקיבא המשתקף במדרש התנאים לדברים. בספרי לדברים לדעתו לא הכירו במושג ובלגיטימציה של מלחמת ברירה יזומה. בין השאר, מספח הנשקה לדעה זו את עמדת רבי יהודה שאיננו מקבל את לגיטימיות של מלחמת רשות לרווחה, ומתיר לכל היותר רק מלחמת הגנה יזומה ומניעתית. ראו: ד' הנשקה, 'מלחמת הרשות: האומנם הלגיטימיות מוסכמת? עיון בספרות התנאים', שנתון המשפט העברי, 28 (תשע"ד-תשע"ה, 2015), עמ' 45-110.

בצורות שונות בדברי רבא בבבלי ורב חסדא בירושלמי. ההבדל המהותי ביניהם הוא שבעוד לדעת רבא רבי יהודה מסכים לחלוקה הבסיסית בין רשות למצווה, ומלחמת מנע היא רק הערה בתוך המערכת הזאת, לדעת רב חסדא השאלה אם זוהי מלחמת חובה או ברירה מהווה את הציר לפיו רבי יהודה מגדיר את המלחמות.

סיכום מחלוקת התנאים

כאמור, על פי שיטות רבי יוחנן ורבא מחלוקת התנאים היא לכל היותר סמנטית. באופן עקרוני, אמוראים אלו מציבים את שלושת המלחמות - חובה, מצווה ורשות - על ציר אחד מן הקל אל הכבד. אם יש משמעות הלכתית למחלוקת על בסיס הציר הזה, היא רק בשאלה איפה עובר הגבול 'המצוותי' שיביא לדין העוסק במצווה.

עמדת רב חסדא מציבה בפנינו אתגר מסוג אחר. לדעתו המחלוקת היא מהו הציר שעליו נציב את המלחמות השונות, ולכל שיטה יש קונספט אחר. זאת היא מחלוקת התנאים בעצמה, אך כפי שכתבנו לעיל, היא מותירה לנו את המשימה להבין מה כל צד במחלוקת יאמר על מלחמה מהציר המקביל ששרטט חברו. מה דעת רבי יהודה במלחמות ברירה מצוותית, האם יש בהן גיוס כולל, או שמראש הן מעוצבות עם הפטורים של החוזרים מעורכי המלחמה. מאידך, מה דעת רבנן במלחמת חובה, האם ערכה גדול או קטן ממלחמת מצווה דתית, ובהתאם לכך האם יחולו על מלחמה כזו פטורים שונים. יתכן גם שערכה של מלחמת חובה נמוך ממלחמת מצווה, אך כורח המציאות הוא שיגויסו כולם. להלן נראה איך עיצב הרמב"ם את היחס בין שיטות התנאים בפסיקתו.¹⁰

10 לא דנו בשאלה מה הביא את חכמים לסייג את פרשיית המלחמה ולהגביל אותה למלחמה מסוג מסוים. על פי רבי יהודה החילוק בין המלחמות נראה מובן מאליו, שכן בלתי סביר להגביל את הצבא בגיוס העם כאשר החרב מונחת על צווארו, והוא מופתע על ידי האויב. לפיכך, את הפרשיה צריך להעמיד בכל מלחמה יזומה (מלחמת מצווה כעמלק, מלחמת מנע, ומלחמת רשות), שאלה בדרך כלל ניתן להיערך מראש, ולגרוע את החוזרים מעורכי המלחמה. נראה שעמדתם של החכמים קשורה לקריאה של פשטי המקראות, שכן המשך הפרשה המחייב קריאה לשלום, עוסק ודאי במלחמת ברירה ולא במצב בו ישראל הותקפו. גם הגבלת דין החייאת הנשים והטף שהתורה מדגישה שאיננו חל במלחמת שבעת העממין אותם אנו מצווים להחרים, מלמד כי הפרשיות הללו בסתם מדברות במלחמה שאיננה מלחמת מצווה. באותו אופן שהתורה מחלקת ומחילה את דין החרם רק על מלחמת מצווה, מחלקים חכמים לשיטתם ומחילים את דין החוזרים מעורכי המלחמה רק על מלחמת הרשות.

פסיקתו של הרמב"ם - סוגי המלחמות השונים

תחילת דרכנו בהבנת שיטת הרמב"ם תהיה בשאלה כשיטת מי פסק הרמב"ם, כשיטת חכמים או כרבי יהודה, ועל פי איזה נוסח של המחלוקת, הבבלי או הירושלמי. נצטט שוב את ההלכה בה הרמב"ם מגדיר את סוגי המלחמות השונים (מלכים ה, א):

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.

במבט פשוט נראה כי הרמב"ם פסק כדעת חכמים, שכן הוא עושה שימוש במושגים של מצווה ורשות בלבד. אולם בהלכה זו עולים מספר קשיים המורים כי התמונה מורכבת יותר, ודרכם של הפרשנים השונים בביאור שיטת הרמב"ם יעזור לנו לעמוד על השקפתו הכללית.

הרמב"ם חורג ממנהגו ואיננו משתמש בלשונה של הסוגיה - "מלחמות יהושע לכבש", ומלחמות המצווה שהוא מציין הן המלחמה בעמלק ושבעה עממים. יתכן שהוא זיהה בין מלחמות יהושע למלחמת שבעה עממים, אך להלן נציע ששינוי זה איננו מקרי, והרמב"ם השמיט את המלחמה המדינית והדגיש את זו הדתית.

עוד הרמב"ם משמיט את ההגדרה של 'מלחמת חובה', וזאת על אף שסוגיית הבבלי אימצה את המינוח הזה גם לשיטת חכמים ביחס למלחמות יהושע. בפשטות נראה שהרמב"ם סבר שהלכה למעשה אין לדעת חכמים משמעות מובחנת למינוח זה, ועל כן הוא העדיף לחזור לביטוי המקורי שלהם במשנה, ההולם גם את העובדה שמלחמת שבעה עממים ועמלק שהן מלחמות מצוותיות נמנו על ידו כמצוות עשה.

קושי נוסף מעלה הלחם משנה, אשר עומד על כך שהרמב"ם השמיט את הדוגמה של מלחמת מנע תחת הקטגוריה של מלחמת הרשות. הלחם משנה עצמו מתרץ כי מלחמת מנע כלולה היא בהגדרה אחרת של הרמב"ם למלחמת רשות - "להרבות בגדולתו ושמעו", שעל ידי כך ימנעו האויבים מלקום על ישראל, והוא אינו מבאר מדוע לדעתו הרמב"ם שינה מהדוגמא שבסוגיית הבבלי.¹¹

11 אפשר לומר לפי שיטת הלחם משנה שהרמב"ם נקט דוגמה מופלגת ועקיפה יותר מאשר 'למעוטי גויים' באופן ישיר, כדי להראות עד היכן מגיעה הלגיטימציה של מלחמת הרשות. אכן האזל תירץ

שאלות אלו מעלות את האפשרות שפסיקתו של הרמב"ם כלל איננה מבוססת על הבבלי אלא על הירושלמי. לפי הירושלמי חכמים אינם מתעניינים בשאלה מי מתחיל את המלחמה, אלא רק בשאלה אם זוהי מלחמה 'מצוותית', כמלחמת שבעה עממים ועמלק, או מלחמת רשות שאין בה מצווה. לכן הרמב"ם משמיט את המינוח של 'חובה', והדוגמה של הרמב"ם למלחמת רשות היא "להרבות בגדולתו ושמעו", שהן מלחמות דוד, ולא מלחמת מנע המוזכרת בשיטת חכמים רק בבבלי.

ההבנה שהרמב"ם פוסק על פי הירושלמי יכולה להבהיר עניין נוסף. פרשני הרמב"ם התלבטו בשאלה מהו מקורה של המלחמה ל-'עזרת ישראל מיד צר', מונח שכלל לא מופיע בבבלי, שהרמב"ם מספח לפסיקתו בעניין מלחמת מצווה. העלנו לעיל את האפשרות שחכמים יודו מסברה שמלחמה שבה ישראל מותקפים תוגדר כמלחמת מצווה מחייבת. אך בפועל מצאנו את הקטגוריה הזאת רק בירושלמי בשיטת רבי יהודה, ומסתבר שהרמב"ם, אשר פסק כחכמים וחילק קטגורית בין מצווה לרשות, שאל מדברי רבי יהודה את המושג של עזרת ישראל מיד צר **שבא עליהם** ("דאתיין אינון עלינו") שהיא מלחמת חובה, שבה חכמים אינם חלוקים.

עזרת ישראל מיד צר

הצענו שהרמב"ם משלב לתוך פסיקת חכמים על ציר רשות-מצווה את מלחמת החובה של רבי יהודה להילחם בעת צרה. תמיכה להבנה שהרמב"ם אינו רואה ב'עזרת ישראל מיד צר' מלחמה זהה למלחמות המצווה, מצאנו בדברי היד פשוטה אשר עמד על כך שהרמב"ם אינו מגדיר קטגוריה זו כ'**מלחמת עזרת ישראל מיד צר**'. לדעתנו מצב זה אינו מוגדר כ**מלחמה** המוטלת על מלכות כלל, אלא כחובה מגדר **הצלה ופיקוח נפש** דרבים המחייבת כל אדם מישראל. ברור שכאשר ישנו מלך וארגון מדינתי חזק, הוא יקח על עצמו את הנהגת המלחמה, אך אין זה דין מדיני המלך כלל. הרב רבינוביץ' מפנה בעניין זה לפסיקת הרמב"ם בהלכות שבת (ב, כג):

גויים שצרו על עירות ישראל... יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. **ומצוה על כל ישראל** שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילן מיד הגוים.

שהגמרא העלתה את הדוגמה של מלחמת מנע לשיטתו של רבי יהודה שסבר שיש אלמנט של מצווה גם במלחמה כזו. לעומתו חכמים סבורים שכל מה שאינו מצווה הוא רשות, ולכן הרמב"ם לא ראה צורך אלא להגדיר מהי מלחמת מצווה וכל דבר אחר הוא רשות. (קצת קשה על דבריו מכך שהרמב"ם כן מפרט דוגמאות אחרות למלחמת רשות).

ניתן אכן לראות במקורות מקבילים שהרמב"ם מבחין באופן ברור בין מלחמות שבעה עממים ועמלק ל'עזרת ישראל מיד צר'. כך במניין המצוות הרמב"ם מונה את המלחמה בשבעה עממים ובעמלק כמצוות עשה (קפז-קפח), אך הוא אינו מונה את 'עזרת ישראל מיד צר' כמצווה.

מקום נוסף שהרמב"ם מדגיש בו את ה'מצוותיות' של שבעה עממים ועמלק הוא בפירוש המשנה לסנהדרין (א,ה):

ומלחמת הרשות - היא מלחמת עמון ומואב וישמעאל ודומיהם. ומלחמת

מצוה - היא מלחמת עמלק ושבעה עממין **בלבד**.

אכן, ההפרש בין מלחמת שבעה עממים ועמלק לעזרת ישראל בולט מאד באופייה והקשרה של הלחימה. לעומת עזרת ישראל המחייבת מפני שהיא מלחמה מדינית על החיים עצמם, מלחמת שבעת העממין אינה מלחמה הנובעת מכורח מציאותי-מדיני אלא אידאי. הרמב"ם משיל ממצוות אלו את הממד ההיסטורי-קונקרטי בכך שהוא קובע שהן מוטלות על כל יחיד: "וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה"¹², ושהן נוהגות בכל דור ובכל מקום, ואין הן קשורות לכיבוש הארץ או להתארגנות ממלכתית כלשהי (ספר המצוות שם):

ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר שבע' עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא. התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה כי מחה אמחה את זכר עמלק [הנאמר אז שאמרו יתעלה תמחה את זכר עמלק] אינו נוהג לדורות. זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו... מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצוות המיוחדות במדבר או במצרים, אבל הם נקשרות בו כל זמן שיימצא שיהיה איפשר בו הצווי ההוא.

12 זוהי מצוות העשה היחידה בתורה המחייבת את האדם הפרטי להרוג שלא במסגרת לחימתית לאומית או בבית דין, ראו למשל דברי ספר החינוך (תכה) הכותב שכל אדם מחויב בהריגת שבעה עממין, ובתנאי שלא יסתכן על ידי זה. ברור שכלל מעין זה אינו רלוונטי במלחמת מצווה לאומית. וראה שם שמעין זה תמה המנחת חינוך.

על אף הדגש הזה של הרמב"ם כי מלחמות המצווה אינן מצוות זמניות, בפועל הוא כותב שאין עוד כל אפשרות לקיימן. ברור לכל כי כל מלחמה שתוגדר כנגד אויב קונקרטי לאורך ההיסטוריה, בהכרח תהפוך להיות לא מעשית במשך הדורות. עצם ההנחה של המצווה שניתן למחות את זכר עמלק, מחייבת כי הממד המעשי של המצווה נועד להבטל, ורק משמעותה הרוחנית-דתית של אותה מלחמה ימשיך ללוות את ישראל.¹³

אם כן, לדעת הרמב"ם מלחמות המצווה הן מלחמות דתיות בשם התורה, והלכה למעשה הן לא נוהגות כיום. מלחמות אלו אינן נושאות כלל אופי מדיני-לאומי, ואפילו מטרה נעלה ככיבוש הארץ לא מגדירה את המלחמה כמצווה.¹⁴ היציאה לעזרת ישראל מיד צר היא התנהלות מוכרחת וטבעית של מדינה אך איננה נמנית כמצווה דתית. במובן מסוים ניתן לראות את המלחמה על עצם החיים כקודמת וחשובה ממלחמת המצווה, כפי שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, זוהי מלחמה ערכית ומוצדקת מעין כמותה, וישראל מחויבים למסור נפשם עליה, אך על אף חשיבותה, קטגורית זו איננה מצווה דתית, והיא איננה נושאת אופי מצוותי אלא מעשי. הרמב"ם סיפח את עזרת ישראל מיד צר לקטגוריית מלחמות המצווה כי הכל מחויבים לצאת להלחם בה, ובאופן טבעי היא קודמת למלחמות הרשות ("אין המלך נלחם תחילה"), אך מקור החיוב שלה איננו דתי אלא הכרח קיומי. הלכתית, כורח המציאות מחייב שיחולו עליה גדרי מלחמת מצווה, אך באופיה היא קרובה יותר למלחמת הרשות.

13 הרמב"ם היה חשוב להגדיר את המצוות כולן כנצחיות, והוא פחות הוטרד מהשאלה אם ניתן לקיימן בפועל לאורך כל ימי ההיסטוריה. המעיין בטעמי המצוות שהרמב"ם נותן במורה נבוכים ייווכח כי איננו חושש להטעין את המצוות בטעמים היסטוריים שעשויים להבטל באופן מעשי. ראו על זה עוד הרב קוק, קובץ ב', נד; הרב נחום אליעזר רבינוביץ', מסילות בלבבם, עמ' 29-51; הרב שג"ר, הליכות עולם - הלכה והיסטוריה, עמ' 173-188.

14 ידועה בעניין זה מחלוקתם של הרמב"ן והרמב"ם. הרמב"ן מנה את כיבוש ארץ ישראל כמצווה (שכחת העשין ד), וגם אם מצווה זו מתקיימת בדרכים נוספות, אחת הצורות שלה היא מלחמה (בעניין זה ראו מאמריו של הרב רבינוביץ', 'דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ', תחומין ד (תשמ"ג). עמ' 302-306; ובהרחבה יותר בשו"ת מלומדי מלחמה סימן ב'; וראו עמדתו החולקת של הרב אריאל, 'דעת הרמב"ן בכיבוש הארץ', תחומין ה (תשמ"ד), עמ' 174-179, ותגובתו של הרב רבינוביץ' שם, עמ' 180-186). הרמב"ם איננו מונה את כיבוש הארץ כמצווה. רבים מן הפרשנים תלו זאת בשיטת הרמב"ם בשורשים הרביעי והחמישי לספר המצוות, לפיהם אין למנות מצווה כללית או עניין שהוא טעם ותכלית של מצוות אחרות (שורשים ד-ה, לסקירה של השיטות הראשונות בעניין זה ראו: הרב איתם הנקין, 'מצוות יישוב ארץ ישראל - דאורייתא או דרבנן?', תחומין כח (תשס"ח), עמ' 345-354). כפי שנראה להלן, גם הרמב"ם סבור שלכיבוש והורשת הארץ ישנן מגמות ותכליות ערכיות, הנגזרות מהתפקיד הערכי של מלכות ישראל, אך הן מגמות רחבות כלל-אנושיות שאינן מוגדרות כמצווה.

גדר זה של מלחמה מחייבת שאיננה מצווה, מעמידה את איש בית המדרש במבוכה. היא מעוררת את שאלת הלגיטימיות של המלחמה ובאלו כלים ניתן להעריך את התנאים הראויים למלחמה, ואת הלגיטימיות לעבור במהלכה על איסורים גמורים מן התורה ולסכן נפשות רבות מישראל. מעבר לכל השאלות הללו, בעיקר מטרידה אותן השאלה, באיזה סוג של שפה הלכתית ניתן להשתמש כדי לדון בסוגיה זו. בשאלה זו דנו הפוסקים באופן די ישיר ביחס לשאלת הלגיטימיות ההלכתית של מלחמת הרשות.

צידוקה של מלחמת הרשות

מלחמת הרשות איננה מצווה ואין בה אלמנט של הצלת נפשות באופן ישיר. לעיל ראינו כי הגמרא בסוטה רואה בה 'מלחמת רווחה' (כך גם עולה בסנהדרין טז, א). על פי דברי הרמב"ם לעיל, מלחמה זו נועדה "להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו".

בניגוד לשני סוגי המלחמה שדנו בהם לעיל - מלחמת המצווה והחובה - שהצידוק שלהן ברור מתוכן, אם כחובה דתית ואם כחובה קיומית-מוסרית, מלחמת הרשות מעוררת שאלות מוסריות והלכתיות. מוסרית, אין צידוק לאדם פרטי להפעיל אלימות כלפי רעהו על מנת לקיים את עצמו, ומדוע ישתנה בעניין הזה המוסר ביחס לאומה. הלכתית, שכן מלחמה באשר היא, מסכנת בוודאות חיילים רבים ומביאה לעבור על איסורי תורה כשבת וכדומה, ומהו הצידוק להכניס אנשים למצב של פיקוח נפש ולעבור על מצוות התורה מסיבות כלכליות ולאומיות. תחילה נציג את שני הנתבים המרכזיים בהם הלכו הפוסקים בעניין זה, ובהמשך נוסיף קומה נוספת על פי דברי הרמב"ם.¹⁵

פיקוח נפש עקיף

כאמור לעיל, הלחם משנה זיהה בין דברי הרמב"ם על מלחמה שהיא "להרבות בגדולתו ושמעו" של המלך, ובין מלחמת מנע שראינו במסכת סוטה. ברוח זו, ניתן לומר שמגמתה של מלחמת הרשות היא מניעתו העקיפה של פיקוח נפש עתידי. הרב ישראלי (עמוד הימיני טז, פ"ה, ב) זיהה עמדה זו עם דברי בעל שירי הקורבן ולפיהם:

15 במסגרת זו לא נדון ישירות בשאלה אם הותר לאומות העולם להלחם במלחמת רשות בין לבין עצמן. שאלה זו עומדת במחלוקת הפוסקים. ראו להלן דברי הרב ישראלי שמתייחס לכך. עוד הרב ישראלי מתייחס לאפשרות לפיה מלחמת הרשות היא היתר המיוחד לישראל מתוקף מעלתם האיכותית על אומות העולם, ודוחה אותה מכלל אפשרות (עמוד הימיני טז, פ"ה, ח). בעניין זה ראו עוד מאמרי 'איסור שפיכת דמים - בין דין תורה לדין שמים', אסיף ז, תשפ"א, עמ' 329-350.

יש הבדל בין שהסכנה **קרובה** לשהסכנה **רחוקה** ורק כשיש לחוש "שברוב הימים יעשו עמהם מלחמה" הוא שנקרא לדעת רבנן מלחמה רשות, כי היא חששא רחוקה בלבד והרבה סיבות יכולות להולד בינתיים שתעכבנה המלחמה.

בכיוון הזה הלך גם הרב יעקב אריאל שכתב: "מותר לאומה לסכן יחידים מבניה אפילו על סיבה כלכלית (מוצדקת כמובן) כשנראה לבית הדין הגדול (שרק על פיו מותר להוציא למלחמת הרשות), שהאומה כולה עלולה להסתכן".¹⁶

לשיטה זו, מלחמת הרשות נושאת אופי זהה לזו של מלחמת החובה ('עזרת ישראל מיד צר'), כאשר מטרת שתיהן היא קיומו הפיזי של העם. 'עזרת ישראל מיד צר' היא מלחמת אין ברירה הגנתית, ומלחמת הרשות היא אמנם מלחמה יזומה, אך מגמותיה זהות. ההבדל ההלכתי בין הקטגוריות נובע רק מההבדל הכמותי ביחס לשאלה עד כמה הסכנה קרובה.

דרכו של עולם

דרך אחרת שעולה בפוסקים מציינת לשיטת הנצי"ב כבסיס להגדרת הלגיטימיות של מלחמת הרשות באופן שונה.¹⁷ בפירוש העמק דבר (בראשית ט, ה) על הפסוק "מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם", כתב הנצי"ב:

פירש הקב"ה אימתי האדם נענש, בשעה שראוי לנהוג באחיה, משא"כ בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג ואין עונש על זה כלל, **כי כך נוסד העולם**. וכדאיתא בשבועות מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש, **ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות** אף על גב שכמה מישראל יהרגו על ידי זה.

הנצי"ב איננו מחפש את הצידוק בתוך הגדרים ההלכתיים, אלא טוען שיש כאן חריגה מכללי המוסר הפרטיים-הלכתיים. לדעתו מלחמות הן מדרכו של עולם, ולכן הן לגיטימיות.

16 הרב יעקב אריאל, 'חברות ואתים', תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 173-179. ראו מאמרים נוספים שעסקו בפיקוח נפש ברמה הציבורית: הרב ישראל רוזן והרב אורי דסברג, 'השבת במשטרה', תחומין ב, עמ' 66-97; הרב רא"ם הכהן בשו"ת "בדי הארון - פיקוח נפש" עמ' 151-199 וכן מאמרי 'דיני פיקוח נפש והלכות ציבור', אסיף ח (תשפ"ג) עמ' 265-291. מעניין לציין שבנושא פיקוח נפש ציבורי נקט הרב ישראלי (עמוד הימיני יז) בעמדה דומה, המתייחסת באופן מרחיב להיקף והסתברות הסכנות המתירות לחלל שבת, ובעניין מלחמת רשות נקט בעמדה עקרונית שונה כדלהלן.

17 עמוד הימיני טז, פ"ה; ציץ אליעזר יג, ק.

בדרך זו הלך גם הרב ישראלי (עמוד הימיני טז, פ"ה). טענתו הרחבה היא שיש דינא דמלכותא לא רק במה שנוגע למלכות עצמה, אלא גם בין מדינות, ודינא דמלכותא זו מוגדרת על פי המקובל בין האומות:

על כן נראה לי שישוד של דינא דמלכותא אחד הוא וגם בין עם לעם הוא רק מצד הסכמה, כי הרי גם באמרנו הסכמת בני המדינה אין פירושו, שכל אחד ואחד הסכים לזה, אלא שהולכים אחרי הסכמת הרוב, והמיעוט בטלה דעתם... ועל כן יש לראות הסכמת העמים שמלחמה היא אחד האמצעים החוקיים, כל עוד שהעמים הנלחמים שומרים על הנהוג המקובל בעמים ביחס למלחמה.

ומעתה נאמר שדינא דמלכותא שבין מדינה למדינה היא גם כן מטעם הסכמת בני המדינות ואף על פי שזה נוגע לדיני נפשות הסכמתם מועילה. וזהו היסוד של חוקיות המלחמה. ואין הכי נמי, אם יבאו העמים כולם לידי הסכמה לאסור המלחמה, באופן שזה יפסוק מלהיות חוק הנהוג בעמים, שוב לא תהא המלחמה חוקית ולא הכיבוש, והעם שיצא למלחמה יהא נידון בדין רוצח ושופק דמים. אולם כל עוד שהנהוג של מלחמה הוא מקובל בעמים, אין המלחמה אסורה גם לפי הדין, ומטעם זה מותרת גם לישראל מלחמת רשות.

הרב ישראלי מדגיש כי איננו סבור שמכוח 'דרכו של עולם' ניתן להפוך איסור להיתר, על כן הוא נזקק לתמוך עמדתו ביסודות נוספים. הרב ישראלי מבאר שבניגוד לישראל, על גוי אין איסור של מאבד עצמו לדעת, והסכמת הכלל לדיני המלך כמוה כהסכמה שיהרגוהו אם החוק יתיר זאת. על כן, כל עוד האומות נלחמות על פי עילות ואופנים המקובלים בעולם, אין בזה עוון שפיקות דמים.¹⁸

18 ביחס לישראל הרב ישראלי טוען שיש למלך יכולת להרוג את מי שבית דין לא יכולים להרוג (כגון רוצח בגרמא) מפני שהוא חייב מיתה לשמים ואין להורגו באשמת רצח. מאידך, אמנם יהודי איננו יכול לוותר על חייו, אך מפאת שהוא חלק מן הכלל, קבלת הכלל את חוקי המדינה נחשבת כהסכמה כללית דממילא לכל פרט, ולכן למלך מותר להורגו. ביחס לגוי, אין עליו את איסור המאבד עצמו לדעת, ולכן מספיקה העובדה שהכלל מקבל על עצמו דיני המלך על מנת להתיר את דמו. הרב ישראלי איננו מתייחס לעובדה שמלך ישראל יכול להרוג גם את מורד במלכות בעניינים כמו מס ואי-ציות בכל עניין אחר. מי שנקט ביחס לסמכות המלך עמדה דומה אך כללית יותר היה המהר"ץ חיות (כל כתבי מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, פרק ז, דין מלך ישראל, עמ' מג-מט), שסבר שיש כח ביד הקהל לייסד הסכמה כללית, למסור את נפשם ביד המלך בשביל שלום הממלכה כולה. הוא כלל לא מעלה את בעיית המאבד עצמו לדעת, שכן אין כאן ממש הסכמה קונקרטיית.

לענייננו חשוב לציין כי הרב ישראלי אמנם השתמש בשפה ובקטגוריות הלכתיות כדי להתיר מלחמת הרשות, אולם הדין ההלכתי עצמו במצוות בני נח נושא אופי שונה מאשר הדין ההלכתי בישראל. כבר עמד בעל האור שמח על כך שיסודן של הלכות בני נח הוא בדין המלך, והן עצמן מהוות מערכת מוסרית טבעית ואוניברסלית.

כדי להעמיק את ההבנה של תפיסה זו, נציין ברקע הדברים לביקורת שהעלה הרב יהודה שביב על הכיוון ההלכתי הזה. הרב שביב טען שלא ניתן להצדיק את המלחמה אם היא נתפסת כפעולה של עוול רק מפני שהיא הפכה לנוהג עולמי. לדעתו עובדה זו רק הופכת את העוול לחמור יותר מאשר עוול מקומי ופרטי.¹⁹ ביקורתו החשובה של הרב שביב מעמידה אותנו על נקודה חשובה המבחינה בין השיפוט ההלכתי של פעולה פרטית לבין זו של דיני המלך ובני נח. אין ספק כי שפיכות דמים היא העבירה החמורה ביותר מן הבחינה המוסרית, אך ההתקה שלה מן העולם הפרטי לממלכה לא מחמירה אותה אלא דווקא מעדנת אותה.

אדם פרטי המתקיים על חשבון חברו ודאי עושה עוול, כל שכן אם הוא פוגע בו באלימות, שכן עומד כנגדו ההיגיון המוסרי-אנושי של 'מאי חזית דדמא דידך סומק טפי', והוא מחויב לבחור בדרכים אלטרנטיביות לקיומו. מלחמות בין עמים הן עניין מורכב יותר, אשר קשה יותר לשיפוט מוסרי. בין אומות שונות ישנו מגוון גדול של אינטראקציות גלויות וסמויות שעומדות ברקע המלחמה, יחסי כוחות ואינטרסים מדינתיים שלא תמיד ברור היכן מתחילים והיכן נגמרים: מי אשם ומי התחיל; מיהו הבעלים המובהק על משאבים ונחלות (בעלות מדינתית היא מופשטת ולעיתים שרירותית); ובנוסף על כל אין כאן עושק ישיר ואלימות כלפי אדם כלשהו כפרט. לא בכדי מלחמות מעין אלו נתפסות כעניין טבעי של תנועה ושינוי יחסי כוחות בין עמים שונים ולא כעוול ישיר ומובהק, ולכן הן לא נאסרו באופן גורף. ברור שלא כל מלחמה היא מוצדקת וראויה, אמנם לרוב המלחמות בעולם ישנן סיבות פוליטיות-כלכליות שמתלוות למלחמה. לא תמיד הן מוצדקות, ולעיתים הן מהוות כסות, אך בפועל רק מיעוט המלחמות נועדו רק בשביל לטבוח בזולת ללא כל הצדקה פנימית או חיצונית. המוסר האנושי המתפתח לאורך הדורות יודע בדרך כלל להבחין במקרים המובהקים בהם נחצה הגבול של המינון שבין הצדק, הצורך מדיני והוויכוח לגיטימי על משאבים, ובין הרשע והאכזריות אותם יש למנוע.²⁰

19 הרב יהודה שביב ("זכור מלחמה אל תוסף" - תוקפן של מלחמות בין האומות, תחומין ט (תשמ"ח), עמ' 205-230.

20 ההיסטוריה מלמדת שמוסדות בינלאומיים בדרך כלל לא מספיק חזקים למנוע את המלחמות

כפי שמדגיש הרב ישראלי, על פי גישה זו, ניתן יהיה לדבר על אודות 'דיני מלחמה' טבעיים, הקובעים מהו צידוק אמיתי למלחמה, איך מנהלים אותה, מהו היחס הראוי בין הכובש לנכבש ועוד. אם כן, מערך ההקשרים המורכב, העובדה שלעיתים קרובות קשה להכריע עם מי הצדק, והפגיעה העקיפה בפרטים, מטים לכך שבניגוד לדברי הרב שביב, מלחמה מדינית היא עוול פחות מובהק מאשר פגיעה של איש ברעהו ברמת הפרט, ובתנאים מוסכמים היא גם מתקבלת על הדעת מבחינה מוסרית.

אכן, ניתן לראות בחוש כי העולם הולך ומיתקן, ולאורך דורות רבים נוצר קודקס חוקים למלחמה, יצור שהוא אוקסימורוני במהותו, שכן מלחמה היא ממלכת הכוח, ההרג והכאוס, אך הוא מבטא שמלחמה עצמה איננה בהכרח פריצת גדרי המוסר, ושגם ביחס אליה יש גבולות שאין לחצות. מערכת חוקים זו איננה חדה וברורה שכן כאמור קשה למדוד עוול מדינתי, וברור שבפועל היא לא נכפית על כל אומה באותה מידה - אך היא אכן מבטאת הלך רוח מוסרי, אשר במקרים קיצוניים גם מביא להתערבות בינלאומית למניעת העוולה.

למעשה, חוזרת שיטה זו לכתוב: "אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי", כתיאור המגדיר את האופי והלגיטימיות של המלוכה, שבסיסה מוסר טבעי המחייב את כל העולם. לפי שיטה זו הלגיטימציה של 'דרכו של עולם', לא מבחינה בין ישראל לעמים, ומלחמת הרשות מותרת או אסורה לכולם באותה המידה. אמנם בישראל, התורה הטילה על מלחמת הרשות סייגים נוספים שמבטאים את העמדה המוסרית הגבוהה הראויה לעם ישראל.

לסיום פרק זה חשוב להעיר כי אמנם מלחמה זו היא דרכו של עולם, והיא מותרת הלכתית ומוסרית לפי מצבנו כיום, אך היא גם "מקום חרפתה" של האנושות, שלא יודעת לפתור את בעיותיה בדרכי שלום וצדק. חזונם של הנביאים הוא עולם שילך ויתפתח דתית ומוסרית עד למציאות ללא מלחמות, וקיום הדדי של אומות מתוך שיתוף ואחוה, ולא כזירה כוחנית: "וְכִתְּתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים וְחַנְיֹתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה" (ישעיהו ב, ד).

מלחמת הרשות ומשפטי המלוכה

הרב קוק עסק גם הוא בבירור מעמדה ההלכתי של מלחמת הרשות, ודרכה בכל דיני

המלך, וביחס ביניהם ובין מערכת המצוות ההלכתית. דבריו פותחים פתח להבחנה העדינה שבין המערכות, שאינן מנותקות זו מזו, אך הן בעלות אופי שונה.

הרב קוק (אגרות הראי"ה ג, תתקמד) נשאל על ידי אביו על הביטוי 'רשות' בתוך המערכת של שפת ההלכה. השאלה התמקדה בבעיה מדוע אדם מישראל צריך או אפילו רשאי למסור את הנפש לטובת מלחמה כזו. מכוח שאלה זו רצה אביו של הרב קוק לומר שלא מדובר על רשות ממש אלא על מצווה, אלא שחיובה פחות מזו של מלחמת מצווה ולכן היא קרויה 'רשות', אמנם ביחס למצוות אחרות היא ודאי מצווה גמורה.

הרב קוק מבאר שמלחמת הרשות נכנסת בכלל לחשבון 'מצוות' של עוסק במצווה פטור מן המצווה רק במלחמה שהאדם עוסק בה כיחיד (כגון הריגה פרטית של עמלקי). על כגון דא נאמר שמלחמת מצווה תחשב כעוסק במצווה, ומלחמת רשות איננה מצווה. אמנם בכל הנוגע למלחמת הכלל, החיוב של האדם אינו מצד פרטיותו, וכמו שנדחה הכלל של 'וחי בהם' עבור ניצחון מלחמת הרשות, כך גם כל המצוות נדחות להצלחת המלחמה. הרב קוק מנמק באופן בהיר את הסיבה לפיה ביחס למלחמת הציבור לא חל דין פיקוח נפש:

ולפי זה **אין במלחמת רשות חומר יותר מאשר מצות**, ומצות ציבור אחרת אם הי' בה צורך של סכנה גם כן היתה יכולה להיות מוטלת עלינו חובה, מאין התנגדות לכללא דוחי בהם, **משום דציבור לעולם חיים**.

ועל פי זה היה אפשר לחדש עוד ולומר שכל זמן שהיחיד עומד במערכה בכלל הציבור חל עליו חובת ציבור דדוחה פיקוח נפש, שהיא דוחה כל המצוות, קל וחומר דכל המצוות נדחים מפניה, אבל בזמן שאין היחיד עומד עם הציבור, אלא שנזדמן לו ביחידות לעסוק במלחמת הרשות, ונשאר כח של רשות לגבי מצוה, ומתחייב במצוה, כיון שאינו נקרא עוסק במצוה.

בפרספקטיבה של הכלל, המלחמה היא קיום החיים ולא ביטולם, והאדם שלוחם בכלל הציבור נחשב כנספח אליהם והסכנה הפרטית שלו נבלעת ונמדדת בערך הכלל, ו"ציבור לעולם חיים".

הרב ממשיך ומדגיש כי המלך הוא שמוציא למלחמת הרשות והסנהדרין רק סמוכים אליו, ועל כן יש לראות במלחמת הרשות פעולה מדינית מתוקף דין המלך ולא דין תורה. על רקע זה הוא דן בכל דיני מלחמה הציבוריים נסמכים על דין המלך, אותו הוא מנסה לאפיין אל מול המערכת ההלכתית:

ויש לומר עוד דעיקר מלחמת הרשות באה מצד דין גזירת מלך... וגבי

מצות שמיעה למלך אף על פי שמצינו בה חומר שהעובר על דברו חייב מיתה, מה שאין כן בכל מצוות עשה שבתורה. **מכל מקום מצינו בה גם כן צד קולא**. שאינה עומדת אפילו בפני מצוה קלה, כמו שכתב הרמב"ם פרק ג הלכות מלכים הלכה ט, ולא עוד אלא אפילו כשעוסק בתורה, דקיימא לן דכל מצוה מבטלין מדין תורה כשאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, וכדאיתא במועד קטן ט', ובירושלמי פרק קמא דברכות הלכה ב ולגבי מצוה דשמיעה לגזירת מלך אמרינן בסוף פרק נגמר הדין דילפינן ממיעוטא דרק, דבמקום מצוה אין שומעים לו, ואפילו תלמוד תורה אין מבטלין בשבילה.

אם כן חידוש הוא שחדשה תורה שמצות מלך אף על פי שיש בה חומר גדול של עונש מיתה, מכל מקום יש בה גם כן קולא גדולה שהיא נדחית מכל מצוה ותלמוד תורה. **ואם כן נחשבת שפיר רשות לגבי כל המצות**, ומלחמת רשות כל כוחה היא גזירת המלך.

הרב קוק עומד על הדיסוננס החריף שבין חולשת גזרת המלך אל מול המערכת המצוותית-הלכתית, המתבטא בכך שאין בכוחו לבטל או לעכב אפילו מצווה קלה, כאשר מאידך הוא רשאי על פי שיקול דעתו להעמיד את עצם חייו של האדם הפרטי בסיכון, ואף להורגו אם עבר על דין המלך, בניגוד לכל כללי התורה.

אם כן, דיני המלך מייצגים מערכת שעומדת ברשות עצמה אך אין היא נפרדת לגמרי מן ההלכה. התורה לא העניקה לכל פעולה של המלך ממד דתי עצמי של מצווה, אך היא הכירה בכך שככל שמדובר בשמירה על קיומו של העם, סמכותו של המלך צריכה להיות מוחלטת, וממוקדת בכל מה שקשור לקיום הנפש של היחיד ושל הכלל. בתשובתו המפורסמת בשו"ת משפט כהן (קמג) הגדיר הרב קוק את התחום ההלכתי הזה כמובחן:

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.

הרב קוק ממשיג באופן מובחן את מערכת דיני המלך, אבל איננו מפרט כיצד יש לדון בה ולפתח אותה. יתכן שהדין של הפוסקים בעניין מלחמות החובה והרשות עשוי לעזור לנו לשרטט את גבולות המרחב, השפה והמושגים בהם מסתבר להשתמש

במערכת זו. המושגים שהעלו הפוסקים - פיקוח נפש עקיף, דרכו של עולם, משפטי המלוכה ומצוות בני נח - נראים כולם כקשורים זה בזה. העולה מהם הוא שהמנדט של המלך קשור בקיום החיים של האומה, ושהשיקולים והסכנות ביחס לחיי האומה נבחנים באופן רחב ומורכב יותר מזה של האדם הפרטי, ואופיים קשור למוסר הטבעי שבא לידי ביטוי במצוות בני נח.²¹

במקום אחר טענתי כי העובדה שכל המצוות כולן נדחות בפני פיקוח נפש, בעוד שלמלך מותר למסור את הנפש של נתיניו, מטה לכך שהוא משתמש באותו 'קלף' עצמו (או לפחות 'בן דוד' שלו) - מקור כוחו הוא ההבנה שבלעדיו ישנו פיקוח נפש וסיכון של עצם החיים לכלל ישראל, ומתוקף כך הוא יכול גם ליטול נפש של יחידים. כדברי הרב בתשובה הנזכרת - "ציבור לעולם חיים".²²

אמנם ברור שההתקה של המושג פיקוח נפש לממד הציבורי-ממלכתי איננו רק כמותי. שיקוליו של המלך רחבים, המשאבים שלו אינם מכוונים באופן מובהק רק לענייני פיקוח נפש, ולא ניתן לנהל מדינה רק על פי השאלה אם וכמה אנשים ימותו מכל צעד צבאי, כלכלי או חברתי. החשיבה של המלך היא רחבה יותר ותכליתית קיומה של חברה חזקה ובריאה, מתוך ההנחה שבסופו של דבר רק חברה כזו תוכל לעמוד ולהתקיים לאורך זמן.²³

מערכת השיקולים של המלך מורכבת ומסועפת מאד, ובלתי ניתן לייצר לגביה 'הלכה' קשיחה במובן שאנו רגילים אליו.²⁴ ההלכה ככלל מתאימה לחיי של האדם הפרטי, ולגביה היא יכולה לשרטט גבולות מאד ברורים ונוקשים שממעטים להשתנות לאורך הדורות. לעומת זאת, ריבוי השיקולים ארוכי וקצרי הטווח, השפעות העומק הפוליטיות-חברתיות-מדיניות-כלכליות, והאינטראקציות הרבות שבכל פעולה שלטונית, לא מאפשרת לקיים הלכה מעבדתית קשיחה. במצב כזה ניתן לדבר רק

21 ניתן להוסיף על כך את עמדתו של הרמב"ם ביחס לסוגיית 'דינא דמלכותא דינא', כאשר בניגוד לשיטות ראשונים אחרים, הוא סבור כי כלל זה חל גם על מלך ישראל (פירוש המשנה נדרים ג, ג; הלכות גזילה ואבידה ה, יא), ומכונן את הסמכות המדינית בישראל ואומות העולם כאחד.

22 ראו בזה מאמרי 'דיני פיקוח נפש והלכות ציבור', אסיף ח (תשפ"ג), עמ' 265-291.

23 אפילו ביחס לאדם הפרטי ההלכה מכירה בהכרח של האדם להסתכן עבור מחייתו לעיתים.

24 אובדנם של משפטי המלוכה והלכות ציבור איננו נובע רק מהפער ההיסטורי שיצרה הגלות. כך למשל הלכות הקורבנות מפורטים ונידונים על ידי חכמים שנים רבות לאחר החורבן. הקושי נובע מעצם אופיין של ההלכות שלא ניתן לתת להם גדרים ברורים, בוודאי בעולם משתנה. אמנם מסתבר שהיתה מסורת בעלת אופי כללי שעיצבה את מערכת השיקולים של הלכות הציבור, ומסורת זו היא שאבדה לנו.

ערכים כלליים שאמורים להוביל את המלוכה. 'דרכו של עולם' הוא מפתח מרכזי בהם, שכן זו הזירה בה פועלת המלוכה. ועל גבי זה נוספים העקרונות המוסריים המיוחדים לישראל, המתבטאים במצוות המלך, מצוות המלחמה בתורה, הסנהדרין והנביא ועוד.

מגמת המלכות והמלחמה - להרים דת האמת ולמלאת העולם צדק

לסיום, נחזור לשיטת הרמב"ם, שדבריו יכולים להוסיף קומה ערכית על תפיסת מערכת דיני המלך ככאלו שמטרתם קיומה של האומה. ראינו לעיל שהרמב"ם מגדיר כמלחמות מצווה רק מלחמות שיש בהן ממד מצוותי וערכי מובהק, כמלחמת שבעה עממים ועמלק. אמנם, ישנן דוגמאות רבות המצביעות על מגמה הפוכה (ומשלימה) לפיה **בכל מלחמה** שהיא קיים ממד ערכי ודתי.

באופן כללי, הרמב"ם טוען את כל מלחמותיו של המלך באשר הן במגמה דתית ורצון להשלטת צדק (מלכים ד, י):

ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו **להרים דת האמת**, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים **ולהלחם מלחמות ה'**, שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו.

כל פעולה מדינית של המלך, אשר המובהקת שבהן היא המלחמה, היא על רקע צידוק העל של מלכותו - 'להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'". אם כן, נראה שלדעת הרמב"ם במובן מסוים, כל מלחמה של המלך היא מלחמתו של ה'.

גם את האיסור לפחד במלחמה מבסס הרמב"ם על כך שהחייל עסוק ב'מלאכת ה' ומגמתו היא קידוש השם (ז, טו):

מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה, ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא... והרי מפורש בקבלה **ארור עושה מלאכת ה' רמיה** וארור מונע חרבו מדם, וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד **ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד**, מובטח לו שלא ימצא נזק.

גם בניסוח לאו זה בספר המצוות, המוטיב המצוותי של המלחמה בולט. הרמב"ם (לא תעשה נח) מזהה את האויב כ'כופר' - "שהזהירנו מלירוא את הכופרים בעת המלחמה", ובהמשך אותה המצווה כתב על האיסור לפחד - "ונכפל הצווי בזה הענין הרבה. כלומר שלא יברחו ושלא ישובו לאחור בעת המלחמה. כי בענין זה אפשר לקיים אמונת האמת".²⁵ מוטיב דומה נמצא בנאום הכהן לפני המלחמה, עליו כותב הרמב"ם (עשה קצה) - "ויוסיף על כך דברים המעוררים את העם למלחמה ומביאים אותם למסור את נפשם על נצחון דת ה' ועל הנקמה בסכלים המקלקלים את סדר היישוב".

ניסוח חד לעמדה זו של הרמב"ם מצאנו באיגרת תימן (ר"י שילת קיח-קיט), ממנה עולה שהרמב"ם תפס את כלל המאבקים של אומות העולם בישראל כמאבק כנגד הקב"ה:

וכאשר ייחדנו במצוותיה וחוקיה, ונתגלתה מעלתנו על זולתנו בסדריה וענייניה... התקוממו כל האומות עלינו בעבורה על צד קנאה ורשע, ונחלצו מלכי אר להלחם בנו בגללה על דרך חמס ופשע, רוצים לחלוק על ה', ואין לחלוק עלי. ולא היה זמן מאז ועד עתה, שלא שם כל מלך עז, או איש רשע מתגבר, ראשית כל כוונותיו ואחרית מצוותיו, לסתור תורתנו ולנתוץ דתנו בכוח הזרוע ותגבורת החרב, כעמלק וסיסרא וסנחריב וטיטוס ואדריינוס וזולתם מן הדומים להם.

ברוח זו, הרמב"ם נראה כשולל מלחמה שמגמתה היא כלכלית בלבד. כך הוא כותב במורה נבוכים לגבי טעם דיני קדושת המחנה (ג, מא):

עד שיהיה בלב כל אדם שהמחנה כמקדש ה', ושאינו כמחנות הגוים להפסד ולעבירות והזיק זולתם וקחת ממונם לא לדבר אחר, אבל כוונתנו אנחנו הישיר בני אדם לעבודת השם וסדר ענייניהם.²⁶

25 מצאנו שגם רס"ג (ספר המצוות לרס"ג, פרק כד, על פי תרגומו של ד"ר ניסים סבתו, מכון יד בן צבי תשע"ט, עמ' 232) משתמש במינוח של 'כופרים' להגדיר את האויב: "השישית, אם היו היהודים צרים על הכופרים, אסור להם לקצוץ דבר מפירות עצי מאכל". צריך לבחון אם זהו שם כללי לאויבים, ואם ניתן לדייק מכך שאופייה של כל מלחמה הוא דתי. ראו בזה י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, בר אילן תשמ"ג, עמ' 241 הערה 44, שדן במופעים השונים של המינוח כופר, וכן בחלופות 'גוי' ו'עובד עבודה זרה'.

26 דברים דומים כתב הרמב"ם בהקדמה למשנה, שם הוא נותן דוגמא לציות להוראת שעה של נביא אף שאינה מוסרית, והיא מלחמה לשם שוד וביזה: "נביא שכבר התאמתה נבואתו אצלנו כמו שביארנו, יאמר לנו ביום השבת שנקום כולנו נשים ואנשים ונבעיר אש ונעשה בה כלי זין ונחגרם ונלחם באנשי מקום פלוני היום שהוא שבת ונבוז ממונם ונכבוש נשותיהם, חייבים אנחנו המצווים בתורת משה לקום מיד, בלי להתמהמה במה שצונו".

הרמב"ם סבור כי תפקידם של ישראל בין אומות העולם הוא לתקן את העולם להכיר במלכות ה', להסיר את העוולות האמוניות והמוסריות המתבטאות במצוות בני נח. על רקע זה מתאר הרמב"ם את מגמת פועלו של מלך המשיח (מלכים יא, ד):

ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח... וכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא **לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד**. שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.

נמצאנו למדים שאמנם הרמב"ם מייחד קטגוריה נפרדת ומובחנת למלחמות מצווה, כמלחמת שבעה עממים ועמלק, שהמניע הראשוני והמובהק שלהן הוא דתי - מלחמה בעבודה זרה ובשחיתות העמלקי - אך מאידך, כל המלחמות כולן, גם אלו שאינן מעוצבות כמצווה, חייבות להיות מלחמות ערכיות. מי שהביע עמדה זו באופן ברור הוא החזון איש (אה"ע, קמו, ד, עמ' רסד) שחידש כי לדעת הרמב"ם אסור לבוא במלחמה עם אומה המקיימת מצוות בני נח, לשם העלאת מיסים בלבד, שכן מלחמה כזו איננה נושאת ממד ערכי.

הרבה התלבטו בדברי הרמב"ם (מלכים ה, י): "וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג". האם ישראל מצווים להסתובב בכל העולם ולכוף את כולם לקיים מצוות בני נח? עובדה היא שהרמב"ם לא הזכיר מלחמה מעין זו בכלל מלחמות המצווה. לדעתו עילה זו אינה מוגדרת באופן ישיר כמגמת המלחמה, והיא גם מתממשת בעולם בדרכים אחרות שאינן מלחמתיות, אך מאידך היא עומדת ברקע כל הפעילות של מלך ישראל, וראוי שהיא תהיה חלק מ-'תמונת הניצחון' של המלחמה.²⁷ בניגוד למלחמה בעבודה זרה שהיא ישירה, כפיית מצוות בני נח שמייצגים ערכים אנושיים רחבים איננה חלק ממלחמה זו, אלא נובעת מהאחריות של ישראל כלפי האומות המובסות,²⁸ ויחד עם

27 ביד פשוטה טען כי המקור לדברי הרמב"ם "וכן צוה משה רבנו מי הגבורה" הוא בהלכות כריתת שלום וכניעת האויבים בשעת מלחמה. כמו כן הוא הראה כי המושג 'לכוף' איננו חייב להיות בצורה של אלימות וכוח אלא גם בדרך של שכנוע.

28 הרמב"ם מבחין בין המלחמה בשבעת העממים שאיננה תלויה בזמן ומקום, ובין החיוב להסיר עבודה זרה מן הארץ מהפסוק "לא ישבו בארצך" (עבודה זרה י, 1): "בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו, ואפילו יושב ישיבת ערא... עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח". בבאור היחס שבין שתי המצוות נראה שבמקביל למלחמת המצווה היזומה

זה היא גם הצידוק שעומד ברקע המלחמה.²⁹

אם כן, כפי שראינו לעיל, הרמב"ם מבחין בין מלחמות דתיות למדיניות. המלחמה המדינית איננה מוגדרת באופן ישיר כמצווה. עזרת ישראל מיד צר ומלחמות הרשות הן דרכו של עולם, והן מחויבות בשביל קיומה של האומה.³⁰ אך הרמב"ם איננו מסתפק בכך, ומספק לנו מגמת רקע דתית, שמשקפת בערכי מצוות בני נח³¹ - להרים דת האמת ולמלאת העולם צדק.

ברור הדבר, שהטענת כל המלחמות כולן במטען ערכי, אמורה להשפיע על טהרת המניעים למלחמה, ההתנהלות בה, ואופן סיומה, אך אין הן מלחמות 'דתיות'. כלל של דבר, כל מלחמה שהיא צודקת ומוסרית במגמותיה ובהתנהלותה תוכל להיות לדעת הרמב"ם 'מלחמת ה'', ויהיה בה קידוש שמו בכך שהיא מקדמת את העולם ומתקנת אותו.

בסמל העבודה זרה הבא לידי ביטוי בשבעת העממים, ישנה **אחריות** לישראל כלפי מי שנמצא תחת ידיהם, לסלק ממנו עבודה זרה (מלכים ח, ט): "וכן עיר שהשלימה אין כורתין להן ברית עד שיכפרו בעבודה זרה... שכל גוי שלא קבל מצות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישנו תחת ידינו". כך המדייק בדברי הרמב"ם (מלכים ו, א:ד) יווכח שקבלת מצוות בני נח אינה נמנית על אחד מתנאי הכניעה, אלא היא פועל יוצא ממנה.

29 בלידשטיין העמיד את כל יחסו של הרמב"ם לגויים, ובכלל זה "לכוף את כל באי עולם", על המלחמה בעבודה זרה. על פי דברינו, המלחמה בעבודה זרה מנוסחת באופן ישיר במצוות עשה רבות, והיא אכן גם חלק מרכזי במצוות בני נח. אולם אין ישראל מצווים להלחם בכל העולם לכפיית דת האמת, אלא שכאשר הם נלחמים מסיבותיהם המדיניות, חייבים ערכי 'דת האמת' להיות חלק מן הסיפור והאחריות כלפי האומות עימן הם נלחמים.

30 עקרון זה מזכיר את דבריו של הר"ן (דרשות הר"ן יא) שמייצר אבחנה חדה בין משפט התורה למשפט המלך: "המלך יכול לדון שלא בהתראה, כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדינה. נמצא שמנוי המלך שווה בישראל וביתר אומות שצריכים סידור מדיני... ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם... ומינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדינה, וכל מה שהיה מצטרף לצורך השעה". אולם דווקא ההשוואה לר"ן מחדדת את העובדה שהרמב"ם כן טוען במשמעות ערכית ודתית את פועלו של המלך, מעבר לסידור המדינה התועלתני בלבד.

31 דברים ברוח דומה מצאתי בעמוד הימיני (טז, ב ה-ז) שביאר ברמב"ם כי למעט שבעת העממים, המלחמה באומות העולם שאינם תחת ידינו מתמקדת בערכים טבעיים שהם היו אמורים לקיים מאליהם. אפילו עבודה זרה אינה נחשבת כערך כזה, שכן מעשה אבותיהם בידיהם, ושליחת עבודה זרה וחשיפת שקרה איננה תנועה טבעית לאדם בהכרח. רק כאשר אותה אומה כבר נמצאת תחת ידינו, מוטלת עלינו האחריות והחובה לסלק עבודה זרה ממנה.

סיכום

עיון בסוגיית המלחמה, שהיא תפקידה המרכזי של המלכות בנביאים ובספרות ההלכה, הוא צוהר להתבונן דרכו במעמדו ופועלו ההלכתי של המלך. המלחמה היא אירוע קצה, שבו נמתחת הלגיטימציה להפעלת כוח, ועולים בו לעיתים קרובות קשיים לקיום ההלכה בצורה המקובלת. ההבנה של יסוד ההיתר למלחמה והאפשרות שלה לגבור על שיקולים וחוקים שגרתיים מלמדת אותנו על מרחב הסמכות המלכותית, והיחסים בין מערכת שלטון האזרחית לזו ההלכתית.

בחנו את עניינה של המלחמה למן מחלוקת התנאים, דרך פסיקת הרמב"ם ועד עמדותיהם של הפוסקים האחרונים. נוכחנו לדעת כי ישנם שני צירים של מלחמות - אלו המצוותיות-דתיות, ואלו המדיניות. הצענו כי הרמב"ם מייחד מקום למלחמות המצווה כעמלק ושבעת עממין, ולצידן הוא מניח את המלחמה מדינית של 'עזרת ישראל מיד צר' כקטגוריה נפרדת, הקרובה באופייה דווקא למלחמת הרשות. הפרדה זו הולמת את דרכו גם ביחס לכך שהוא אינו מונה את כיבוש הארץ כמצווה, על אף שהוא מניח זאת כדבר ברור שיש לכובשה.

ראינו את ההנמקות של הפוסקים האחרונים ביחס ללגיטימציה של מלחמת הרשות - אם מצד פיקוח נפש או מצד 'דרכו של עולם', וטענו כי למעשה השיטות השונות עומדות על קרקע אחת, אשר עניינה הוא הבטחת הקיום של האומה כהנחת יסוד הקודמת למערכת ההלכתית המורגלת. באופן רחב יותר תיאר הרב קוק את כלל המערכת המלכותית כנחותה אל מול קיום ההלכה, בכך שמצוות המלך לא יכולה לדחות אף מצווה מן התורה, אך במה שתלוי בקיום חיי האומה ("ציבור לעולם חיים"), זוהי הנחת מוצא הדוחה את המצוות. 'קיום האומה' הוא אמנם מושג מופשט ורחב, שהאיום עליו יכול להיות מורכב ורב פנים, ולכן בכל מקרה לגופו יש לבחון בכנות ובאופן תכליתי את האיום העומד בפני המלכות בטווח הקרוב והרחוק. אבחנות אלו מלמדות כי שאלת קיום האומה היא נייר הלקמוס המורה לנו מתי יש למלך כוח וסמכות לפרוץ את גדר ההלכה ולעבור לפעול במסגרת המוסר הטבעי של בני נח, כפי שקורה במלחמות במשפט המלך בענייני נפשות, ומתי המלך צריך להכפיף עצמו ולפעול בתוך המערכת ההלכתית המורגלת.

את התמונה המלאה משלים לנו הרמב"ם בכך שהוא מלמד אותנו שקיום האומה איננו מושג שיש לבחון רק במובן של הישרדות וקיום. הרמב"ם טוען את כל פעולותיו של המלך ובמרכזן את מלחמותיו, במטען ערכי של הרמת דת האמת והצדק. זהו

המנדט הרחב והערכי למלכות ישראל בכלל, ולכן כל פעולה של המלך צריכה להבחן לא רק על פי השאלה אם היא מחזקת את העם ומבססת את שלטונו, אלא גם אם היא תורמת למגמה הכללית של תיקון העולם והאחריות הדתית והמוסרית שלנו כאומה. עקרון זה מרכז את הפער בין השפות השונות של ההלכה ומשפט המלך ומקרב ביניהן. הוא לא הופך קטגורית כל מלחמה למלחמת מצווה, אך הוא מהווה את הרקע והמגמה הכללית של מלכות ישראל, ומשכלל את המצפן הבוחן את פעולותיה של המלכות לאורה של תורה.