

סימן ה

הפרת פקודה משום מצוה *

ראשי פרקים

הצגת השאלות

א. ביטול גזירת מלך משום מצוה

1. גזירת מלך לבטל מצוה

2. השוואה בין גזירת מלך לכיבוד אב - שיטת ה"חכם צבי"

ב. ביטול תורה מפני גזירת המלך וכיבוד אב

1. הבחנה בין כיבוד אב לבין מורא אב ומורא מלך

2. האיסור לשמוע למלך בביטול מצוה - מצדו או מצדנו

ג. שיטת הנצי"ב בהפרת פקודה

המסקנה למעשה

הצגת השאלות

לאחרונה הועלתה בכמה הזדמנויות השאלה: האם מותר להפר פקודה לצורך מצוה? אזכיר חלק מהן:

א. המצור על היישובים בסיני (חבל ימיה) הוטל בשבת פרשת "תרומה" (ד' אדר תשמ"ב). האם חיילים שחששו לחלל את השבת היו רשאים לסרב למלא את הפקודה?
ב. חיילים שלא השלימו עם הריסת חבל ימית ועם גירוש תושביו היהודיים האם היו רשאים להפר את הפקודה?

ג. חיילים שלא השלימו עם הכניסה למערב ביירות, מחשש של פגיעה באוכלוסיה אזרחית וסיכונים המיותר של חיילי צה"ל לדעתם, האם היו רשאים להפר פקודה?

ד. חיילים ששירתו ביהודה ושומרון ונצטוו להעניש עונש קבוצתי אוכלוסיה שהיתה מעורבת במהומות, עונש שנראה להם כבלתי מוסרי, האם היו רשאים להפר פקודה? (במקרה האחרון פסק ביה"ד הצבאי שאסורה לחיילים למלא פקודה בלתי סבירה. פסק דין דומה ניתן גם במשפט כפר קאסם הידוע).

בכל המקרים הללו עמד השיקול של ערכים שונים אשר לשיקולים ההלכתיים אין להם אלא הגדרה אחת בלבד והיא: "צורך מצוה" זולת הפקודה הצבאית. למותר לציין מה רבה חשיבותה של המשמעת בצבא, בלעדיה אין הצבא יכול לתפקד. והשאלה הנשאלת האם יש היתר, או אף חובה, להפר פקודה כשהיא נוגדת מצוה? ואם כן האם המושג מצוה חייב להיות מוגדר בצורה אובייקטיבית, או שמא די לו לחייל לחשוב, באופן סובייקטיבי, שהפקודה נוגדת מצוה, כדי להפר אותה?

א. ביטול גזירת מלך משום מצוה

1. גזירת מלך לבטל מצוה

דמיון מסוים לפקודה צבאית מצינו בגזירת המלך. וזו לשון הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ג ה"ט):
המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצוה קלה - הרי זה פסור; דברי הרב ודברי העבד - דברי הרב קודמין. ואין צריך לומר, אם גזר המלך לבטל מצוה, שאין שומעין לו.
* מאמר זה נדפס ב"תחומין" (כרך ד'), ונדפס כאן מחדש עם תיקונים והוספות.

מקור דברי הרמב"ם הוא במסכת סנהדרין (מ"ט ע"א), שם מתפרשים הפסוקים בשמואל ב' (כ"ד-ה') באופן זה:

"ויאמר המלך אל עמשא, הזעק לי את איש יהודה שלשת ימים... וילך עמשא להזעיק את יהודה, ויחזר...". עמשא אכין ורקין דרש. אשכחינהו דפתיח... להו במסכתא. (מצאן שהיו עסוקים במסכת ולא רצה לבטלם מתורה). אמר, כתיב: "כל איש אשר ימדה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו, יומת" (יהושע א' י"ח). יכול אפילו לדברי תורה? תלמוד לומר: "רק דזק ואמץ", "רק" בא למעט שאם בא המלך לבטל דברי תורה, אין שומעין לו).

בבואנו להשוות בין לשון הרמב"ם לבין דברי הגמרא אנו מוצאים שהרמב"ם מכנה את מצוות תלמוד תורה כ"מצוה קלה" ולומד ממנה בק"ו גם מצוות אחרות. "קלותה" של מצוות תלמוד תורה מתבטאת בכך שהיא נדחית מפני כל מצוה אחרת (ראה במאמר הפתיחה לספר זה, אות י"ז). והיה מקום איפוא לדחותה גם מפני מצוות "שום תשים עליך מלך". אולם מהפסוק ביהושע למדנו שאדרבה, גזירת המלך נדחית מפני מצוות תלמוד תורה. ואולי רמז לכך הוא שהמלים "רק חזק ואמץ" מתייחסות לפסוק "והגית בו יומם ולילה", ובדברינו אלה מיושבת הערת הכסף-משנה, יעו"ש).

2. השוואה בין גזירת מלך לכיבוד אב - שיטת ה"חכם צבי"

בש"ת חכם-צבי (סי' ל"ח) זשווה את גזירת המלך למצוות כיבוד אב ואם, שגם בה אין חובה לשמוע לאב לבטל מצוה. ומשמע שאפילו מצוות תלמוד תורה דוחה מצות כיבוד אב ואם. ואכן מבואר הדבר במסכת מגילה (ט"ז ע"א) - גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם, שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר, לא נענש ובטעם ההשוואה שבין מצוות כיבוד אב ואם לבין גזירת מלך כתב החכ"צ שכל מצוה שהיא בידי האדם, אפילו מצוה קלה של דבריהם, אינה נדחית מפניה. וכן מצינו באונס, שיש בו עשה מפורש "ולו תהיה לאשה", ושנינו שאם לא היתה האנוסה ראויה לבוא בקהל, אינו רשאי לקיימה. והקשתה הגמרא (כתובות מ' ע"א), שיבוא עשה וידחה לא תעשה? ותירצה הגמרא: דאי אמרה לא בעינא, ליתא לעשה כלל. והחכ"צ רוצה כנראה להשוות גזירת מלך וכיבוד אב ואם לאנוסה. שכשם שבאנוסה - מכיון שהדבר תלוי בה, ואם היא אומרת לא בעינא ליתא לעשה כלל - אין העשה דוחה לא תעשה, הוא הדין לכל מצוה התלויה ברצונו של בשר ודם, כגון מלך ואב ואם, שאין עשה כזה מבטל מצוה מהתורה או מדרבנן.

ויש להעיר על דבריו מקושיית התוספות ישנים בכתובות שם (תוד"ה כגון):

הקשה הר"ד עזרא: אמאי איצטריך קרא בפ"ק דיבמות (ה' ע"ב) דאין עשה דכיבוד (אב ואם) דוחה שבת, הא ליכא עשה, דאי אמר לא בעינא לכיבוד, מי איתא לעשה כלל?!

ועל"ש מה שתירצו (וכן בשטמ"ק, ב"מ ל"ב ע"א, ובתוס' הרא"ש שם). אך מדברי כולם עולה שלא כדברי החכ"צ, אלא יש לחלק בין כיבוד אב ואם לבין אנוסה. ולכן יש פסוק מפורש במצוות כיבוד אב ואם ללמדנו שאין מצוות כיבוד אב ואם דוחה מצוה. וכן יש להעיר על דבריו מהגמ' בסנהדרין הנ"ל, שלמדה מפסוק שאין גזירת מלך דוחה מצוה. ולשיטת החכ"צ, שדין זה דומה לאנוסה, אין צורך בפסוק, וצ"ע.

ומצאתי בביאור הגר"א לשו"ע (יר"ד סי' ר"מ ס"ק כ"ו) שהביא ממדרש רבה (פרשת נשא פר' י"ד) שהשווה בין כיבוד אב ואם לגזירת מלך. וכתב על זה הגר"א שק"ו הוא: ומה מלך, שחייבים מיתה על המראתו, אין לשמוע בקולו לצורך מצוה, כיבוד אב ואם, שאינו אלא בעשה, לא כל שכן!

ג. ביטול תורה מפני גזירת המלך וכיבוד אב

החכם-צבי הניח כדבר מוסכם שאסור לבטל תורה מפני גזירת המלך. ואע"פ שמבטלים תורה לצורך כל מצוה, גזירת המלך שאני, שהיא מצוה התלויה ברצונו של בשר ודם. ומכיון שיש להשוות בין מצוות כיבוד אב ואם למצוות המלך, יש לומר גם על המלך "שאתה והוא חייבים בכבוד". ולפי זה גם בכיבוד אב ואם אין לבטל תורה כדי לקיים מצות כיבוד אב ואם. אולם מצינו סתירה לדבר זה מהגמ' במסכת קידושין (ל"א ע"ב) שר' אבהו ביקש מים מבנו אבימי; ולמרות שהיו לו לאבימי חמשה

בנים סמוכים, הלך אבימי בעצמו להשקותו מים, וכשחזר מצאו לר' אבהו מנמנם, גחן עליו והמתין עד שהתעורר. אסתיעא מילתא, ובאותו זמן דרש אבימי על "מזמור לאסף". משמע שללא סיעתא מיוחדת היה אבימי בטל מתורה.

וכבר הקשה שם המקנה: כיצד ביטל אבימי תורה משום מצוות כיבוד אב ואם, והרי "גדול תלמוד תורה יוחר מכיבוד אב ואם" (כמבואר במגילה ט"ז ע"ב)?

וכן כתבו הור"ן והמאירי (מ"ק ט' ע"א) כשם הראב"ד, שמצוה שאי אפשר לקיימה ע"י אחרים, כגון **כיבוד אב ואם** דוחה תלמוד תורה. וגם עליהם יש להקשות מהגמ' במגילה הנ"ל, ומהשוואת מצוות כיבוד אב ואם למצוות המלך יש ג"כ להקשות, שהרי מצוות תלמוד תורה דחתה את גזירת המלך, וא"כ ק"ו לכיבוד אב ואם שידחה מפני תלמוד תורה? ועיין מאירי (קידושין ל"ב ע"א) בהסבר הגמ' במגילה, שתלמוד תורה מיהא, כל שביטל כיבוד אב ואם בשבילה, אין בידו עבירה. ולשון זו דומה ללשון הרמב"ם בענין מלך להלן.

אמנם המאירי (סנהדרין מ"ט ע"א) כתב:

וכל שבאה מצוות המלכות לבטל תלמוד תורה דרבים ולא עשו - אין זה בדין מורד כלל. כלומר, רק ביטול תורה דרבים לא נדחה מפני גזירת המלך, אך ביטול תורה דיחיד נדחה מפני גזירת המלך, והוא הדין שביטול תורה דיחיד יידחה מפני כיבוד אב ואם.

ולפי זה אפשר ליישב בדוחק את הגמ' במגילה ולומר שלימודו של יעקב בבית מדרשו של עבר נחשב לתלמוד תורה דרבים, שהרי יעקב היה אז כמעט כל כלל ישראל באותו הדור. ורק תלמוד תורה דרבים גדול יותר מכיבוד אב ואם.

אך המאירי עצמו הוסיף על דבריו וכתב: וגדולי המחברים (דהיינו הרמב"ם) כתבו כן אפילו בביטול גזירת מלך בשביל שמתעסק במצוה קלה.

ומצאתי בפת"ש (י"ד סי' ר"מ ס"ק ח') שכתב בשם ליקוטי הפר"ח שמה שתלמוד תורה גדול מכיבוד אב ואם, היינו דווקא אם צריך ל"לך חוץ לעיר (וכמו שנפסק שם סעי' ל"ה); אבל אם הוא בעיר, צריך לשרת את האב ולחזור לתורתו. והעיר על זה בעל הפת"ש: ובזה מיושבת קושיית המקנה (קידושין ל"א ע"ב ד"ה אסתיעא מילתא). ועיין היטב בשאילתות (פר' תולדות, שאילתא ט"ט), שמשמע מדבריו שדברי הגמ' במגילה עולים רק על הגולה למקום תורה, עיש"ה, ועי' לעיל במאמר הפתיחה, אות ט"ז, ולקמן סי' י' אותיות ג"ח.

1. הבחנה בין כיבוד אב לבין מורא אב ומורא מלך

לקמן (סי' י' אות ה' סעי' ו') נתבנו להבין את השיטה הזאת עפ"י ההבחנה שבין כיבוד לבין מורא: שכשהאב מבקש מהבן להשקותו מים, למשל, הבן חייב מדין **כיבוד** אפילו לבטל תורה; אך כשהאב רק מעוניין שהבן ילמד תורה בעירו והבן מעוניין ללמוד תורה במקום אחר ואין האב זקוק למשהו **מסוים** מהבן, אין כאן מצוות כיבוד אלא מורא; ובמורא אין הבן חייב בכבוד אביו כשכוונתו לשם מצוה. שאע"פ שאם היה הבן נשאר ללמוד במקום לא היה עובר על ביטול תורה, משום שעשה זאת מפני כבוד אביו, מ"מ אם חשקה נפשו בתורה ללמוד במקום אחר, אין בכך משום זלזול באביו. כי רק כשמזלזל באביו לשם נוחיות עצמו יש כאן זלזול באביו; אך כשעושה זאת **לשם שמים**, אין כאן זלזול באב, שהרי גם האב מחוייב בכבוד שמים, ולכן אינו נחשב כמבטל מצוות מורא.

ולפי זה מלך, שאין בו מצוות כיבוד אלא מצוות מורא בלבד, שנאמר "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך (סנהדרין כ"ב ע"א), אם אינו מקיים את גזירתו משום שכוונתו לשם שמים - אינו מזלזל בכבודו בכך, שהרי גם המלך חייב בכבוד שמים (ועל זה נצטווה לכתוב לו את משנה התורה).

ונמצא איפוא שמצוות תלמוד תורה שונה מכל מצוה אחרת. אם אדם מבטל תורה כדי לקיים מצוה, גם מצוות גזירת המלך, אינו עובר עבירה. אך מאידך גם להיפך, אם אינו מקיים את גזירת המלך כדי ללמוד תורה, אינו מזלזל בכך במלך, ופטור. ודוק היטב בלשון הרמב"ם שכתב: המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצוה קלה - הרי זה פטור. אין כאן היתר לכתחילה אלא פטור בדיעבד (כפי שכתבנו לעיל בשם המאירי). לעומת זאת בהמשך דבריו הוא כותב: ואין צריך

לומר אם גזר המלך לבטל מצוה, שאין שומעין לו. במצוה גמורה נקט הרמב"ם לשון אחרת, לא של פטור בדיעבד, אלא של איסור לשמוע לכתחילה (ועיין מש"כ בזה מ"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, עמוד הימיני עמ' רל"ט).

עמשה יכול היה לבטל תורה מישראל כדי להציל את דוד משבע בן בכרי כי הצלה זו היתה מצוה עוברת; מאידך, עמשה הרשה לעצמו להימנע מביטול תורה מישראל, ולא ראה בכך שום מרידה במלכות, כי כוונתו היתה לשם שמים. ואע"פ שהסכנה היתה גדולה שמא תבטל מלכות בית דוד, יתכן שעמשה לא העריך כראוי את הסכנה, ואכן דוד דן אותו לכף זכות, כי כאמור היתה כוונתו לשם שמים. ועוד, שכל ערכה של מלכות בית דוד, לעומת מלכות אחרת, היא שמלכות בית דוד תגדיל תורה בישראל יותר ממלכות אחרת, ואין הדבר שווה בנזק של ביטול תורה ציבורי, לפחות לדעתו של עמשה.

העולה מדברינו הוא, שביטול גזירת מלך, הנעשה מתוך כוונה סובייקטיבית לשם שמים, אין בה משום מרידה במלכות.

2. האיסור לשמוע למלך בביטול מצוה - מצדו או מצדנו?

יש לחקור, האם האיסור לשמוע למלך כשהוא מצווה לעבור על מצוה מהתורה הוא מצדנו או מצדו? כלומר, האם משום שאנו מצווים לקיים מצוות אין לו סמכות להפקיע חיוב זה מאתנו, ופקיעת הסמכות היא בגללנו, בגלל חובתנו לקיים מצוות; או שמכיון שהוא נתן הוראה המנוגדת להלכה הופקעה סמכותו מצדו, ואין הוראתו הוראה כלל?

ומצינו ספק כזה בכיבוד אב ואם. האם אב המצווה לבנו לעבור על דבר מהתורה הוא מופקע מדין אב, או שהבן מחויב במצוה ולכן הוא לא חייב לשמוע לאביו?

עיין הגה"מ (הל' ממרים פ"ו אות ח'), ששאל למה לי פסוק לפטור את הבן מלשמוע לאביו במקרה שמצוה נגד התורה, תיפוק ליה שהאב רשע? ע"ש. ובדר"ח להגרעק"א (ב"מ ל' ע"א ד"ה תוד"ה הא) תירץ שהיתה ה"א לומר שמצוות כיבוד אב ואם תדחה את כל המצוות שבתורה, ולכן צריך פסוק לפטור את הבן. ולפי הגרעק"א מסתבר יותר לומר שהתורה הפקיעה את סמכות האב מצדו, ולא פטרה את הבן מצדו. וצ"ע.

והנפק"מ תהיה כאשר האב שוגג ואינו יודע שמצוה לעבור על דין מהתורה. יתכן שסמכותו לא מופקעת אז, והבן חייב (עיין אוצר מפרשי התלמוד ב"מ ל"ב ע"א הע' 78, ויש לפלפל בדבריהם); או במקרה שיש מחלוקת בין הפוסקים, והאב סובר כפוסק אחד והבן כפוסק אחר, שאז הבן חייב לשמוע לאביו. ואם נניח שמצוות מלך דומה למצוות כיבוד אב ואם, יש לומר כנ"ל שבמחלוקת פוסקים יש לציית להוראת המלך; והוא הדין למנהיג הציבור, לדעת הנצי"ב (שתידון לקמן).

ג. שיטת הנצי"ב בהפרת פקודה

עד כה התייחסנו להפרת פקודה כאל ביטול גזירת המלך. למותר להעיר שלשם כך יש להניח שיש כיום דין מלכות, גם לענין זה של מורא מלכות וכבוד מלכות, דבר הטעון בירור ולא כאן מקומו. כמו כן עלינו להניח שכל הפרת פקודה, גם בדרגות נמוכות, כמוה כפגיעה בסמכות הממלכתית. אף דבר זה טעון בירור, ויש להטיל בו ספק.

לעומת זאת מחדש הנצי"ב שכל הפרת פקודה במערכת הצבאית יש בה משום פיקוח נפש וסיכון הכלל, עד שהמפר פקודה דין "רודף" לו! וזו לשונו בספרו "העמק שאלה" (פרשת ואתחנן שאילתא קמ"ב):

זה ענין מה שאמרו בני גד ובני ראובן ליהושע "כל איש אשר ימדה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת. רק חזק ואמץ". לכאורה, אמאי הוא חייב מיתה, הרי לא היה יהושע מלך אלא שופט? וכו', מה זה ענין דבר מלוכה לבני גד ובני ראובן, האם זה תלוי בדעת כל ישראל? אלא כל זה היה שייך לדבר המלחמה באשר הוא היה המצביא את הכל למלחמה... ואילו היה מי ממדה את פיו באשר ישלחנו, ירף לבב יהושע. ואין לך כושל

לכלל ישראל במלחמתם עם הכנענים יותר מזה; ונמצא הוא רודף וחיוב מיתה. זהו שסיימו את דבריהם: "רק חזק ואמץ", דמשום הכי ימיתוהו רק כדי שיתחזק לבו. ובשביל שהמה היו החלוץ למלחמה להם היה נאה ומוכרח לומר כן.

ומעשה דיבש גלעד שהשביעו תחילה מי שלא יבוא למלחמה עם בנימין מות יומת, הרי זה בעיקר מלחמת פילגש בגבעה, וקשה, מי נתן להם רשות להרוג את שבט בנימין בשביל שהעיוז פנים ולא רצו לחסוד את החוטאים בפילגש זו? ... ויותר ראוי לומר דזה ברור דתקנת כלל ישראל בין עובדי כוכבים במלחמותיהם היה כאשר היה אגודתם על הארץ ביסוד חזק לעזור זה את זה, וכיון שחלק ליבם של שבט אחד לצאת מן הכלל, היה קרוב הדבר שיחזיקו ידי עכו"ם ויפתחו שערי ארץ ישראל, ואין לך סכנת נפשות יותר מזה... דמרידה בכלל ישראל היה חייב עונש מצד רודף.

אמנם את הוכחותיו אפשר לדחות, ולומר שליהושע היה דין מלך, וכמו שכתב הרמב"ם. ואפילו אם תמצא לומר שיהושע לא היה מלך אלא שופט, לענין זה של מרידה דין מלך היה לו (עין הקדמת האברבנאל לספר שופטים, השיתוף הרביעי) וענין פילגש בגבעה היה מדין הוראת שעה, וכמו שהביא (בפרשת וירא) שם הרמב"ם. מיהו עצם סברתו מסתברת מאד, שהפרת פקודה בשעה שעם ישראל מוקף אויבים עלולה לסכן את כל קיומו של העם.

אלא שיש להקשות על דבריו מסוגיית הגמרא בסנהדרין (מ"ט ע"א), שלמדו מיהושע שאין מצוה לציית לפקודה כשזו נוגדת דברי תורה, והרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה? ואם הפרת פקודה מסכנת את קיומו של העם, מן הדין שתדחה גם מצוה?

אולם הנצי"ב עצמו עמד על כך והסביר לשיטתו, מדוע נענש עכן על מעילה בחרם, ומדוע רצה שאול להרוג את יונתן על טעימת הדבש, למרות שאין עבירה על החרם מחייבת מיתה? (ואין הנצי"ב מקבל את הסברו של הרמב"ן, ויקרא כ"ז כ"ט, במשפט החרם אשר לו). משום שעבירה על דין מדיני התורה בשעת חירום מסכנת את כלל ישראל. צא וראה מה גרמה מעילתו של עכן לישראל במלחמת העי הראשונה. וכן ביהונתן, מבואר בתנחומא (פרשת וישב) ששאול ראה שהיו פלישתים מתגברים על ישראל והבין שמעלו בחרם. ומטעם זה הרג יואב את רבו (לדעה אחת בב"ב כ"א ע"ב) שלימדו בטעות שרק את הזכרים יש למחות בעמלק, משום שאין לך רודף גדול מזה, שגורם לישראל שייכשלו במצוה במלחמה.

ולפי זה יוצא שכשם שהפרת פקודה מסכנת את שלום הציבור, כך גם פקודה הנוגדת את דין התורה מסכנת את שלום הציבור. אולם מסתבר שלא די בכך שמקבל הפקודה סבור לפי דעתו הסובייקטיבית שהפקודה אכן מנוגדת לדין התורה, אלא עליו לשקול את הדבר גם מבחינה אובייקטיבית עד כמה שידו מגעת. ואם אין הוא יכול לעשות זאת בעצמו עליו להיוועץ עם אישיות תורנית אובייקטיבית, שתשקול אם אמנם הפקודה נוגדת את דין התורה באופן מוחלט, או שהיא נוגדת את דין התורה רק לפי דעתו של מקבל הפקודה. ובדבר השנוי במחלוקת, יש מקום להכריע שהסכנה שבהפרת פקודה גדולה יותר מספק ביטול הדין.

המסקנה למעשה

ננסה ליישם את מסקנתנו על הבעיות שהצגנו בתחילת דברינו.

א. המצור על סיני בשבת - לכל הדעות לא היה מוצדק. לא היה כל נימוק של פיקוח נפש שלא סבל דיחוי. אפשר היה להטיל את המצור גם ביום אחר. וחייל שקיבל פקודה בעצם יום השבת, לחללה, על מנת להטיל מצור על יישובי ישראל בסיני, ידע שאין כאן כל חשש מוצדק של פיק"נ והיה עליו לסרב למלא את הפקודה. וגם אם היה עלול לעמוד לדין ולהיענש על כך, היה חייב לסרב, כי לא מצינו היתר לעבור על לאו מהתורה, וק"ו לחלל שבת, כדי להינצל מעונש. לעומת זאת, אם ניתנת פקודה לחלל שבת בתנאים אחרים, כשהחייל אינו יודע אם יש הכרח אובייקטיבי לחלל את השבת, מותר לו למלא את הפקודה, אולם מן הראוי להמיר את המלאכות במלאכות דרבנן שהרי מצבנו הבטחוני אינו טוב יותר מחולה שאין בו סכנה לפחות.

בשעת חירום, כוננות גבוהה, או ספק רציני למצבים כאלו, יש לחלל את השבת ללא כל היסוס או פקפוק.

ב. חיילים שלא השלימו עם החלטת הממשלה להרוס את חבל ימית ולגרש את תושביו היהודיים, היו רשאים למלא את הפקודה. וזאת משום שגם לדעתם הממשלה לכל היותר טעתה בשיקוליה, אולם לא התכוונה לעבור עבירה, אלא סברה שבכך היא מביאה תועלת לעם ישראל ולא רץ ישראל. היא גם לא ידעה מה הם גבולות הארץ עפ"י התורה, וחשבה לתומה שמותר לעקור ישובים ישראליים מחבל ימית לטובת הסכם השלום. אמנם הממשלה לא שקלה, לצערנו, את צעדיה מתוך שיקולים של תורה, אך עובדה היא שהיו רבנים שהתירו את הדבר. (הגדרה זו של עמדת הממשלה שמעתי מפי מ"ר הגד"א שפירא שליט"א, לשעבר הרב הראשי לישראל, בביקורו בימית בשעת המצור, למרות שדעתו האישית היתה שמסירת סיני למצרים היא עבירה מהתורה. ועי' שו"ת אדרות משה, אה"ע ח"ב סי' כ').

עם זאת היה ידוע שחייל שביקש להשתחרר מהשתתפות בעקירת ישובי סיני מטעמי מצפון נענה בחיוב, בדרך כלל.

ג. חיילים שלא השלימו עם הכניסה למערב ביירות, היו חייבים למלא פקודה. סירוב פקודה בשעת מלחמה הוא דבר חמור ביותר, וכמו שהסביר הנצי"ב את דברי בני גד ובני ראובן ליהושע. אי אפשר לטעון שמבחינה אובייקטיבית מלחמה אינה מוצדקת. הדבר תלוי בתפיסת העולם הפוליטית. מי שסבור היה שהפיתרון לבעיית המחבלים הוא מיגורם המוחלט והסופי, הצדיק גם את סיכונם של חיילי צה"ל וגם את סיכונה של האוכלוסיה האזרחית בביירות. אי אפשר היה לטעון כלפיו שהוא בלתי מוסרי לפי הנחתו הפוליטית. לעומתו, מי שסבור היה שאין סיכוי לפתור את בעיית המחבלים בדרך צבאית, או שהוא רואה את בעייתם כחלק מהבעיה הכללית של יחסי ישראל והערבים, ולדעתו לא היה סיכוי ואין תועלת בפתרונה הצבאי, ראה ממילא את המלחמה כמיותרת ובלתי מוסרית, ולדעתו היה בה סיכון של חיילים ואזרחים ללא הצדקה. הבעיה אינה הלכתית ביסודה אלא פוליטית. ולא יתכן שחייל ישקול עפ"י דעתו הפוליטית האישית אם למלא פקודה או לסרב. עליו לקבל את מרות הממשלה. אולם אם ייווצרו תנאים אחרים, בהם גם מבחינה אובייקטיבית לא תהיה הצדקה למלחמה, אסור יהיה למלא פקודה בתנאים אלו. (ועי' בספר "ערכים במבחן מלחמה", מאמר הד"ר י. סילמן).

ד. חיילים שנצטוו להעניש אוכלוסיה אזרחית ביהודה ושומרון בעונש קבוצתי, היו רשאים לסרב למלא את הפקודה, אם אמנם הפקודה היתה לא צודקת. אכן אם היינו מגדירים את היחסים בינינו לבין הערבים שבתוכנו כיחסי מלחמה בין שני עמים, היה המצב דומה לכניסה לביירות שהיה היתר לפגוע באוכלוסיה אזרחית, וגם אז רק אגב מלחמה במחבלים. אולם הערבים הנמצאים בשליטתנו לא הוגדרו כעם הלוחם נגדנו, להוציא את אותם בודדים המתנכלים לחיינו ולשלומנו. העונש הקבוצתי, ללא דין וללא דין, אינו מוצדק, הן משום שהוא מנוגד ל"דרכי שלום" שאנו מצווים עליהם; עיי' גיטין ס"א ע"א, וברמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ב, והן משום שאסור לצער אף בעלי חיים, וכל שכן בני אדם רשימה של ספרים העוסקים בנושא מנייה באוצר מפרשי התלמוד, ב"מ ל"ב ע"ב הע' 6) וזאת להוציא מקרים חריגים הנעשים ע"י שיקול קר ומפוכח של הדרג הבכיר. אך למעט מקרה זה, לא היה על החיילים למלא את הפקודה, הבלתי סבירה, מבחינת ההלכה. במהומות תשמ"ח (האינתיפאדה) זועלה הנושא מחדש. נטען אז שחיילים המכים אזרחים חפים מפשע אינם חייבים למלא הוראות משום שהן פקודה בלתי חוקית בעליל. והנה אין ספק שאזרחים החפים בעליל מכל פשע, אין מקום להעניש. אך הפקודה היתה בדרך כלל להעניש חשודים, שותפים, מחפים וכדו', כדי למנוע הפרת סדר ופגיעות חמורות. ואכן כל עוד ההוראות במסגרת זו הן ללא התעללות, הפקודה חוקית; אולם מעבר לצורך הנדרש הפקודה היא בלתי חוקית.

נוסף לכך, במהומות תשמ"ח היה זה מרי אזרחי, סוג מלחמה של כל האוכלוסייה, כולל נשים וילדים. לכן הדיכוי של המהומות היה מוצדק, כי המצב היה של מלחמה כוללת ממש (ע"י לקמן סי' ח' אות ו') ואעפ"כ נראה שלא היה מקום להכות בכוונה נשים וילדים.

ה. בשנת תשנ"ד העלה את הנושא מחדש הגר"ש גורן, שהורה לחיילים לסרב לפנות התנחלויות ומתנחלים מרחבי ארץ ישראל. וכן הורו הרבנים הגאונים הגר"ש ישראלי, והגרא"א שפירא יבלח"א. התנאים שם היו שונים מימית. לא היה ספק לכולם, שהמדובר בלב ארץ ישראל. ובאשר לשיקולי פיק"נ, הממשלה הודתה שהיא לוקחת על עצמה סיכונים בגלל הסיכוי לשלום. (בעיקרון, ההלכה אוסרת להיכנס לספק פיק"נ על מנת למנוע ספק פיק"נ אחר, ד"מאי חזית"). אך צריך לשקול בכובד ראש ובאחריות את ההשלכות לסירוב פקודה, וההוראה לסירוב פקודה ניתנה בעיקר באשר לפינוי יישובים וכדו'.

ויהי רצון שה' ישפוט שלום אמת בארצנו ונוכל למלא את פקודותיו של ה' יתברך כפי שציוונו בתורתנו.