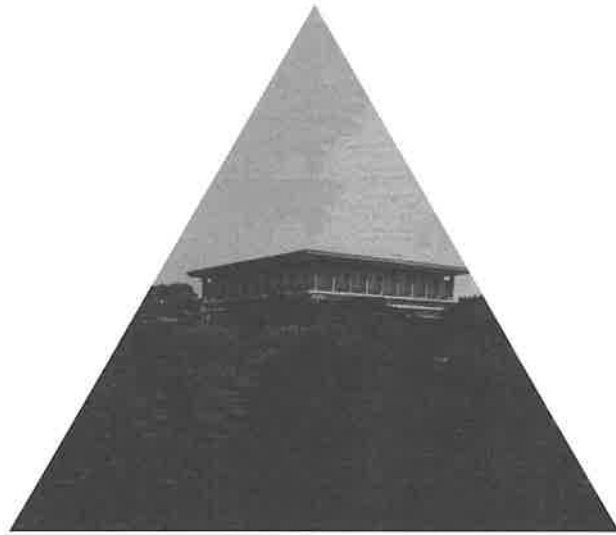


מערכות המשפט במדינת ישראל



משפטי המלוכה אף על פי שאינם על פי גרדי התורה של הלכות יחיד, יש להם מקוד בתורה. אלא שדרכי הדרשה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה. ומשום הכי צריך שיכתוב לו שני ספרי תורה. כל אחד לשם קדושה מיוחדת. ספר תורה אחר, שמחויב בו ככל בן ישראל, וספר תורה שני-מצד משפטי המלוכה.
(מין הרב יוק וציל, 'משפט כהן עמי שטו').

סמכות ומשטר במדינה*

ראשי פרקים

א. "דרשו מעל ספר ד' וקראו אחת מהנה לא נעדרה"

ב. המדינה והתורה – חיבור וניתוק

ג. משטר התורה למדינה

ד. יסודות הסמכות לרשויות התורניות והציבוריות

א. הפקר בית דין הפקר

ב. מורד במלכות

ג. מלחמת רשות



א. "דרשו מעל ספר ד' וקראו אחת מהנה לא נעדרה"¹

הנה "רבים אמרים מי יראנו טובי" (תהלים ד. ז), מי יראנו תכנית מבנה המדינה על פי התורה? והיו גם כאלה אשר שקר ענו בתורת האמת של עם ד', כי תורת היחידים היא ולא תורת עם ומדינה, תורת הפרט ולא תורת הכלל, כי אלקי יחידים אלקינו ולא אלקי גוי וממלכה.

ומה שהביא לידי זה, שבאלפי שנות אבולו של חורבן נשתכחו הלכות העם והמדינה, נשתכח "משפט אלקי הארץ" (מלכים ב יז. כו), נדחו השאלות הללו מן החיים ודורש לא היה להם. ועתה משנתעוררה הדרישה, נתברר שהדרכים אינן סלולות, נשמו מסילות מני אורח - "זה לחמנו חם הצטידנו אתו מבתינו ביום צאתנו... ועתה הנה יבש והיה נקדים" (יהושע ט. יב).

אין לנו אלא לגלות את הדרכים הישנות, וכדרך שגילוי דרך עתיקה בנתיבות הנגב, סייעה להשתלטות צבא ישראל על מרחביו בימי מלחמת העצמאות, כך יסייע גילוי דרכי זקני דרום, חכמי קדם, להשלטת תורה במדינה, ואין לנו אלא לומר לעצמנו: "דרשו מעל ספר ד' וקראו - אחת מהנה לא נעדרה" (ועיין רמב"ם סוף הלכות קידוש החדש).

* נדפס בדפוס "הפעול המזרחי" תל אביב, ה'תשי"ז. נדפס שוב ב"צניף מלוכה" עמ' 32-28.

1 ישעיה לז, טז.

ב. המדינה והתורה - חיבור וניתוק

התורה והמדינה כרוכים יחד. השחרור הלאומי ומתן תורה משולבים זה בזה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג. יב). תורת ישראל איננה רק דת פרטית, תורה ליחיד, אלא תורה ציבורית, חוקת חיי עם בארצו. הרבה מצוות קשורות ב"כי תבאו אל הארץ", ומהם אפילו ב"ביאת כולכם" (כתובות כה. א) ו"בכל יושביה עליה" (שכ"ו לב. ב). משפט התורה הוא "משפט אלקי הארץ" (מלכים ב. ז. כו), ועיקרה של התורה בארץ ישראל הוא (עיי' ומב"ו ויקרא יח. כה: "כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ד"). אלא שאין פטורים ממצוותיה גם כשגולים ממנה (עיי' רמב"ן דברים יא. יח).

עם חורבנו של הבית הראשון, עם חורבנה של המדינה, פרץ משבר דתי. אז היו שטענו ואמרו: התורה קשורה עם קיומה של מדינה עצמאית, ואילו משחרבה זו פקעו מצוותיה של תורה. הברית עם ד' מתבססת על הארץ אשר נתן - ומשלקחה הרי הברית בטלה מאליה. ביטוי למשבר זה ניתן בדברי האנשים מישראל אל יחזקאל הנביא - עיין סנהדרין קה, א - "עבד שמכרו רבו וכו' כלום יש לזה על זה" - ופירש רש"י: מאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר וגרשנו מעליו - יש לו עלינו כלום? ועיין בחידושי הרמב"ן ובחידושי אגדות להרשב"א שבת פח, ועיין בהקדמת הגאון עונג יום טוב אות כד: "ובדברי הרשב"א יש לתת טעם בהא דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא... דכיון דלא קיבלו התורה ברצון אלא על מנת שתהא ארץ ישראל שלהם, כשבטלה קבלת התורה על ידי מה שיצאו מן הארץ בעבור עוונם, נתבטלה ירושתן וקניינם שהיה להם בארץ, וכיון שנתבטל קניינם בטלה גם קדושת הארץ".

בכדי להתגבר על משבר זה של תורה ללא מדינה, הקדים הקב"ה את רפואת גלות "החרש והמסגר" למכת החורבן של המקדש והמדינה: "והוציאן הקב"ה שנים עשרה שנה קודם חורבן ירושלים בתורתן ובתלמודן" (עיי' מדרש תנחומא פרשת נח). ומרדכי הדורש טוב לעמו, היה אחד מאלה אשר חזו את המשבר מראש והוא "גלה מעצמו" (מגילה יג. א) ויצא בראש גולים, בכדי להניח יסוד לחיי תורה ומקדש מעט, בארצות אשר גלו שם.

ועם כל המאמצים, הרי בסופו של דבר "הסרת הטבעת" של אחשורוש על ידי המן היא שהחזירה את ישראל למוטב (שם יד. א), ל"אורה - זו תורה" (שם טז. ב), ולבסוף קיבלו את התורה מחדש, מרצון, תורה ללא תנאי של מדינה - "הדור קיבלוה בימי אחשורוש" (שבת פח. א).

עבודת אנשי כנסת הגדולה, בראשית הבית השני וממשיכיהם הפרושים, התנאים, היתה לבצר את התורה בפנימיותה, להחדירה לתוך העם, שלא תפגע שוב מהעדר עצמאות מדינית, ושתוכל להתקיים גם במחשכי גולה: "במחשכים הושיבני" (איכה ג. ו) - זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד. א), הוא שאיפשר לשבת ולהתקיים גם במחשכים...

ואמנם עם חורבן הבית השני והריסת המדינה העצמאית, לא פרץ משבר דתי. אבלי ציון רצו להחמיר על עצמם יותר מדאי, חומרות שהיו מביאות חס ושלוש לכליון האומה ולא הניחום חכמים (עיי' בבא בתרא ט. ב). היהדות היתה כבר איתנה ומבוססת: "כי בגלות בית ראשון לרוב עזיבת התורה ולמיעוט תקנות וגדרים... כמעט נשכחה התורה מהמוני העם... ואילו התמיד הענין עוד מאה או מאתיים שנה - היתה נשכחה התורה מכל וכל וחס ושלוש אבדה תקותנו - ולואת ד' חשב מחשבות לכל ידח נדח מתורתו... ובבית שני רבו המלמדים תורה ברבים וגדרו גדרים וסייגים

ומשמרת, וברוך שמו אשר בעינינו ראינו כי אנו בעוונותינו הרבים היום בגולה יותר מאלף וחמש מאות שנה - לא שכחנו מצוות ד' (הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ז"ל, ישרות דבש חלק א, דרשה ד).

הכח המופלא שבתורה נתגלה בזה שהמשיכה להתקיים ולקיים גם במצב של תלישות, גם כשפסקה ונותקה מן המחובר. נתקיים עם תורה ללא תנאי מדינה, והפכה התורה עצמה למדינה, הפכה התורה לבסיס המדיני של העם, השליטה סדרי מדינה, מרות מדינה, מילאה תפקידי מדינה והנחילה לעם קיום ועמידה. הגיעו הדברים עד כדי כך, שחדרה הרגשת יכולת הקיום העל טבעי באמצעות התורה עצמה, למעמקים כאלה, שקהתה ההרגשה הטבעית של צורך במדינה, רפתה החתירה לבנות מחדש חיי מדינה ממש. וזו - ההרגשה הטבעית - נתגלתה בדורות האחרונים דוקא באלה אשר נותרו מן התורה, וממילא לא היה להם בטחון הקיום, חסרה להם הרגשת היציבות, ונתעוררה אצלם התביעה הטבעית לחיי עם תקינים, לחיי מדינה ממשיית על כל סדריה ותפקידיה. אלא שהללו טועים בסברם כי מדינה ללא תורה יהיה להם בטחון הקיום, חסרה להם הרגשת היציבות, קיום נפשיים לאומה. והם מתעלמים מן העובדה כי שונים הם בזה בני אברהם יצחק ויעקב מכל העמים, שמדינה גרידא אין בכוחה לקיים את בני ישראל קיום נפשי רוחני. מתוך שאיפה לכל מיני רעיונות קוסמופוליטיים, חובקים זרועות עולם, דמות המדינה כשלעצמה מתמעטת בעיניהם, והם מוכנים להפקירה ולהתמסר לעניינים אחרים. כך היה גם בימי בית ראשון, רק שבעת האלפים - "כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו" (מלכים א יט, יח) - הם היו מוכנים להלחם עבור המדינה (עיין שם כ, טו וברשי" שם), ואילו האחרים לא קמה בהם רוח מלחמתית.

קיים אפוא הכרח, גם מבחינת קיום המדינה גרידא, להניח את התורה ביסוד בנייה ולהמשיך על פיה את נדבכי חומתה, עד טפחותיה ועד בכלל.

ג. משטר התורה למדינה

התורה האלקית הנצחית לא קשרה לשום מדינה מסוים. כיון שדברים אלו לא ניתנים לקביעות. הם משתנים לפי חיי השעה ולפי צרכי השעה "שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם... ותקוני היישוב והמדינות" (רמב"ן דברים ג, יח). ובכלל - העיקר תלוי באדם ולא במשטר. ולכן גם בבעיה העיקרית - שלטון דמוקרטי או מלוכני - לא קבעה התורה מסמרות. ונחלקו חכמים - מינוי מלך רשות או חובה (סנהדרין כ, ב). סיכומו של דבר הוא, כמו שהסיק הגאון הנצי"ב מוולוז'ין ז"ל: הדבר תלוי ברצון העם (העמק דבר, דברים יח, יז).

ברם גם אם לא קבעה התורה מסמרות בפרטי המשפט הציבורי, שכן הללו משתנים והולכים, אולם היא קבעה יסודות המאפשרים והמנחים את עצם בנייה של משפט זה, והבונים במשפט יעמידו ארץ בכל דור ודור.

אף החיים הדתיים הערים והשוטפים הצריכו לתקן תקנות, וכבר בימי משה רבינו נתגלה צורך זה (עיין שבת ג, א) ואם בחיים הדתיים כך, בחיים הציבוריים - לא כל שכן. ולכן כותב הרמב"ן: "וכן ביהושע - וישם לו חוק ומשפט בשכם... אינם חוקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות, כגון תנאים שהתנה יהושע שהזכירו חכמים וכיוצא בהן" (שמות טו, כה). ואכן, תקנותיו של יהושע בן נון עיקרן לסדר את חיי המדינה ולמנוע מריבות ומזנים בין אדם לחבירו ובין שבט לחבירו (עיין בבא קמא פ, ב, ועיין סנהדרין לב, ב, שתי ספירות וכו' שני גמלים וכו').

עוד בימי חלוקת הארץ התעוררו בעיות בעלות אופי מדיני בחלוקת הזכויות בארץ כגון הדיג בכנרת (עיינו בבא קמא פא. ב), היחסים עם שבטי עבר הירדן (עיינו יהושע כב, ועיינו העמק שאלה סימן קמב). ובימי שפוט השופטים רבו השאלות של הנהגת הציבור ושלום. לדוגמא: מלחמת פלגש בגבעה (עיינו המב"ן בראשית יט. ח).

מימי ראשית מלכותו של דוד המלך נשתייר רמז להלכות שנתבררו בבית המדרש - "הלכות שבויים" (ירושלמי סנהדרין ב. ה), ומהו להציל עצמו בממון חבירו (בבא קמא ט. ב).

אכן "משפטי המלוכה היו ודאי רבים ונמסרים באומה" (מרו הגרא"ה קוק זצ"ל, משפט כהן עמ' שטז), אלא שכל דבר נקבע לשעתו. בכל דור מצינו תקנות בעלות אופי זמני ומקומי שאין לך בהם אלא זמנם ומקומם, יש מהם ששרדו לפליטה אגב הלכות שנצרכו לדורות, ויש שלא נשאר מהם אפילו רמז לדורות.

ד. יסודות הסמכות לרשויות התורניות והציבוריות

ברם, הבעיה העיקרית העומדת לפנינו היא: היכן הם היסודות בהלכה להשלטת כח המדינה על היחיד? היכן ההנחות המאפשרות להפקיע את רכושו וזכויותיו היחיד ואפילו אותו עצמו, גופו ונפשו לטובת המדינה?

לאחר העיון הננו מוצאים שלש מרויחות רחבות על היחיד המסורות לידי הרבים, שתחילתן בתקנת התא הציבורי המצומצם, העיר ורשויותיה, אמצעיתן - הגנה על הבטחון הציבורי, וסופן החוק העליון של המדינה לביסוסה והרחבתה:

- א. הפקר בית דין הפקר (יבמות פט. ב);
- ב. מורד במלכות חייב מיתה (שבת נו. א);
- ג. מלחמת הרשות (סוטה מד. ב); ועיינו רמב"ם הלכות מלכים פרק ה, הלכה א, ואגרת הרמב"ם לחכמי מרשיליא.

א. הפקר בית דין הפקר

כבר הוכחנו שיש אומרים שסמכות זו של "הפקר בית דין הפקר" לא ניתנה לבית הדין מכח מעמדו התורני, אלא מכח מעמדו הציבורי, ומטעם זה קבעו הראשונים שסמכות זו נתונה גם לנבחרי הציבור (עיינו התורה והמדינה, קובץ א עמ' נח).

ומעניין שבמקור אחד בראשונים אנו מוצאים את ההשוואה של זכויות הרבים לזכויות המלך (עיינו שיטה מקובצת בבא בתרא ק, בשם ר"י, בענין רבים שבררו דרך לעצמם)¹ - משמע שהללו עמדו על עומק הענין שמקור זכויות אלו אחד הוא: טובת הציבור, בין שהיא מתגלמת בצורך ציבורי מסוים, ובין שהיא מתגלמת בדמות אישיות של המלך, שהיא עומדת על משמר ענייני האומה כולה. כי לא רק שעת חרום ומלחמה יונקת את חוקיות הגיוס וההקרבה מן הערך העליון של צרכי הרבים, אלא גם בימי השלום הרגילים, זקוקים לפעמים לגישה המיוחדת הזאת של צרכי הרבים המחייבת הפקעות והחרמות - פעולות שאינן משתלבות במסגרת המשפטית הרגילה.

1 וכן הגמרא שואלת (יבמות פט, ב) "מנין שהפקר ב"ד היה הפקר? שני': (עזרא י) כל אשר לא יבא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה".

"הפקר בית דין" מוגבל רק בדיני ממונות, ומעל לו עומדת ההלכה של "מורד במלכות חייב מיתה", המתירה איבוד נפשות במקום שהדבר נוגע לשלום הציבור. ויסוד ההיתר הוא לא כבוד המלך אלא שלום הציבור, שלום המלכות "שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג. ב), ופיקוח נפש דרבים דוחה את היחיד.

ובה בשעה שביחס למשפט התורה הרגיל, ברור שמשפט ועונש המות הוא כמעט בלתי אפשרי, והנוסח שבמשנה "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע [ולדעת רבי אלעזר בן עזריה: אחד לשבעים שנה] נקראת חובלנית" (מכות ז. א) לאמור: האפשרות של משפט מוות צומצמה עד המינימום, וכלשון הרמב"ם "ולזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי יום אחד" (ספר המצוות, מהדורת הגאון רבי חיים הליר, לארין מצוה רצ) - הנה לעומת זה הרינו רואים הרחבת מסגרת בדיני עונש מורד במלכות - ו"נהרג אפילו בהודאת עצמו" (רמב"ם סוף פרק יח מהלכות סנהדרין). וכל כך למה? - שלום הציבור, שלום המדינה.

לכן דין זה של חיוב מיתה למורד במלכות איננו תלוי דוקא במלך שנתמלאו בו כל התנאים של מינוי מלך (עיין פירוש הרדב"ז לרמב"ם הלכות מלכים פרק ג, הלכה ח: "או שהסכימו עליהם כל ישראל". ועיין רמב"ן שמות כב. כו). ומפורשים הדברים בשם רבי ליפמן מילהויזן: "ולא עוד אלא המורד בראש ישראל אף אם לא נמשח למלכות - חייב מיתה, מאחר שבמקום מלך הוא עומד" (קונטרס כבוד מלכים בסוף רמב"ם הוצאת שולצינגר, הלכות מלכים פרק א, הלכה ג). ומדויק הלשון מורד **במלכות** ולא מורד **במלך**, כיון שלא הצד האישי של מרידה במלך הוא הקובע אלא המרידה **במלכות**, היינו בשלטון האחראי לשלום הציבור ובטחונו.

ומטעם זה אין הדבר תלוי ומוגבל במלך או במלכות דוקא. אלא גם כשאין מלך בישראל, מוטל החוב על בית הדין לשמור על שלום הציבור, ומשפטי המלוכה מסורים אז לאנשי המשפט הקבועים, שמחובתם לדון במקרים אלו לא לפי חוקת השיפוט הרגילה, אלא לפי חוקת שעת חרום. וזהו יסוד דבריו של רבי אליעזר בן יעקב: "שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה" (סנהדרין מז. א) - שכן: "כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכחות - כח השופט וכח המלך" (דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר), וזוהי גם דעתו של הרב רבי יצחק אברבנאל בפרשת שופטים.

ואפילו במסגרת קהילתית למדנו מדברי ספר החינוך, מצוה רלו, שכל המיצר לציבור ואפילו בעסקי ממון, מותר להרגו. ואין ספק: לא נזקי הממון הם המתירים דמו, אלא כיון שממון רבים הוא שלום הרבים ויכול הדבר להגיע לידי סכנת נפשות ולכן כנפשות דמי.

והעמיק הר"ן להסביר כי "מכין ועונשין שלא מן הדין" בבית דין אף הוא לא מדין היותם בית דין, אלא מדין **מלך** שבהם, כדרך שהבאנו לעיל שהפקר בית דין אינו בתוקף מעמדם **התורני**, אלא בתוקף מעמדם **הציבורי**.

"מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט. ד) - באיזה משפט? הוה אומר באותו משפט הנחוץ באותה שעה, שיש בו בכדי להעמיד ארץ ולשמור על שלום העם.

מקור ההלכה של מורד במלכות הוא במה שנאמר ליהושע בן נון: "כל איש אשר ימרה את פיך וגוי יומת" (יהושע א. יח). וטרחו האחרונים למצוא לכך רמז בתורה עצמה, שהרי "אין נביא רשאי לחדש" (שבת קד. א).

שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, הגאון מהר"ץ חיות ז"ל בספרו תורת נביאים (בדין מלך), והגאון הנצי"ב ז"ל מוולוז'ין בספרו העמק שאלה (שאילתא קמב. אות ט) כתבו שעיקר חיובו של מורד

במלכות מדין רודף הוא, וכוונתם היא כמו שכתבנו שהמורד נעשה רודף ביחס לרבים, כיון שהוא מביא לערעור שלום הציבור ובטחונו, ו"רודף ניתן להצילו בנפשו" (סנהדרין עג. א). והנה שניהם מבססים דין מורד במלכות על דין הרודף של היחיד.

לעומתם מבסס מרן החתם סופר ז"ל את דין המורד על משפט החרם של הרבים, ובתשובתו למהר"ץ חיות (שו"ת אורח חיים, סימן רח) הוא כותב שמקורו הוא במה "שכתב הרמב"ן (ויקרא כ. כט) דהא דכתב (שם) "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת", אין בו פירוש על פי פשוטו, אלא כל נשיא בישראל, ומכל שכן כל ישראל, שמסכימים להחרים דבר, העובר על החרם חייב מיתה", ועיין בחידושי הרשב"א נדרים ז, א. והיינו שיש מרות לעם על היחיד, שבצמצומה היא מופיעה בצורת הפקר בית דין בענייני ממונות, ובהרחבתה היא מגיעה עד למשפט החרם בדיני נפשות.

ולפי דברי הר"ן בדרשותיו (שם) מובן מדוע כל ענין החרם בא בתורה רק ברמו, שכן המשפט האלקי תורת חיי עולם הוא ודרכיו דרכי נועם, ורק בשעת חירום יש לנהוג לפי המשפט האנושי, לפי צורך השעה וחיי השעה, וזה כבר גובל עם משפט העמים - בני נח - שאף הם נצטוו על הדינים, והיינו לפי הבנתם ונימוסיהם (עיין שו"ת הרמ"א סימן י).

והיטיבו אשר דברו בזה, הגאון רבי מאיר שמחה ז"ל (אור שמח פרק ג מהלכות מלכים הלכה י) והגאון רבי מאיר דן פלוצקי ז"ל (חמדת ישראל, חלק א, במפתחות והוספות עמ' 28), שמלך דן במשפטי בני נח, והיינו שמשפטי המלוכה נקבעים לפי השיקול ההגיוני של צרכי השעה, ואינם מוגבלים בגזירות הכתוב של משפטי התורה - "דרשות ניתנה להם, והוא לתיקון המדינה".

האמור לעיל אופי מציאותי-מעשי בדברי מרן הגראי"ה קוק זצ"ל שכתב "כל דבר כללי הנוגע לאומה וגם כל תקון של הוראת שעה, לגדור בפני עושי עוולה, הכל הוא בכלל משפטי המלוכה, שיש רשות למלך להתנהג בהם כפי ראות עיניו" (משפט כהן, עמ' שלה), "ונראים הדברים שבזמן שאין מלך... חוזרות אלה הזכויות של המשפטים לידי האומה בכללה... ומה שנוגע להנהלת הכלל, כל שמנהיג את האומה - דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם" (שם, עמ' שח).

ג. מלחמת רשות

י'מוציא (מלך ישראל) למלחמת הרשות" (סנהדרין כ, ב)

זוהיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב

גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו

(רמב"ם הלכות מלכים ה, א)

"נקודת הגובה" של סמכות המדינה על היחיד וחיייו היא ההלכה של אפשרות הכפייה של מלחמת הרשות. והיינו שיש בידי המלך להוציא את העם למלחמה בשעה שיש צורך בדבר. לא רק למלחמת מנע - "למעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו" (סוטה מד, ב) - אלא גם "להרווחה" (שם) "כדי להרחיב גבול ישראל" (רמב"ם פרק ה מהלכות מלכים הלכה א) - דבר המחזק את בטחון המדינה ושלוש תושביה. וביהעמק דבר" לנצי"ב (פרשת נח) כתב שגם למלכי אומות העולם ניתנה רשות ההוצאה

למלחמת רשות. וכך משמע ברמב"ם הלכות מלכים ובדברי הבקשה בשמואל א (ה. ה) "עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים".

אלא שיש תנאי בדבר. משנה מפורשת היא: "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" (סנהדרין א. ה), והיינו שלחומר הענין ולגודל האחריות לפעולה שהרבה נפשות תלויות בה, הותנה שתהא פעולה זו טעונה רשות בית דין, היינו שיקול דעתו והכרעתו של המוסד התורני העליון.

ויפה כתב אחד מחכמי הדורות הקודמים, בשו"ת מקום שמואל סימן ח: "העיקר לדעתי דלהכי מלחמות אלו רשות, להיות דוקא על פי רשות בית דין של שבעים ואחד - אבל מכל מקום הן מלחמות מצוה, ותדע דאיך אפשר שיהיו כל המלחמות מיהושע ואילך נקראין רשות לגמרי. ומי התיר להם להכניס בסכנה כמה נפשות לאלפים מישראל בדבר שהוא רשות לגמרי ואינו מצוה כלל? הס שלא להזכיר.

אין לומר דבאמת לא היתה זאת כפייה אלא מרצונם הטוב הלכו למלחמה, זה אינו - חדא דאף מרצונם הטוב לא היה מותר להכניס את עצמנו וכל העם בסכנה, ואדרבה היה מהראוי למחות בידם.

ועוד איך אפשר שיהיו רשות לגמרי בלי שום מצוה, והיאך התירו החכמים לחלל עליה את השבת, באמרם "יעד רדתה" (דברים כ. כ) ואפילו בשבת" (שבת יט. א), והוא בין מלחמת מצוה ובין במלחמת הרשות?! - אלא שנקראין רשות בדברי החכמים, והיינו שבאה תורה למנוע פעולה שרירותית חסרת אחריות מצד העומדים בראש השלטון.

ביסוד הדברים למדנו מכאן שרבים וצרכי רבים כח חוקי בידיהם ובמי שפועל בשמם, להטיל מרותם על היחיד ואפילו במקום הנוגע לחייו. כך כתב מרן הגרא"ה קוק זצ"ל: "דעל כרחך ענייני הכלל דמלחמות, יוצאים הם מכלל זה ד"יוחי בהם" (ויקרא יח. ה), שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה? - אלא דמלחמה והלכות ציבור שאני... ומשפטי המלוכה הם אינם על פי גדרי התורה של הלכות יחיד, ומהם גם כן דיני המלחמה בין מלחמות מצוה ובין מלחמת הרשות. ובמקום אחר בארתי שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא דרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה" (משפט כהן עמ' שסו-ז) "ועל כן צריך המלך לכתוב שני ספרי תורה - סנהדרין כא, ב - והיינו ספר תורה אחד בתור איש ישראל, והשני - בשביל לימוד הנהלת המלוכה" (שם. עמ' רנד).

כללו של דבר: יש ויש בתורה יסודות מספיקים לכל הנדרש להנהגת מדינה, אלא שעם החופש היחסי הניתן לראשי השלטון לפעול לפי הבנתם בהתאם לצרכי השעה, הוטל עליהם שתהא הבנה זו מודרכת מרוחה של תורה. ספר התורה הנוסף שהמלך חייב לכתוב לו, כוונתו שגם משפטי המלוכה המופקעים לכאורה מהתחומים המדויקים אשר תחמה וגבלה תורה בהלכות היחיד, אף הם יהיו חדורים בדעותיה של תורה, ורעיונותיה ומגמותיה הכלליים של תורת אלקים חיים על קדושת החיים, קדושת חיי העם אשר נבחר לגוי קדוש ואור לגויים, וקדושת חיי האדם אשר נברא בצלם אלקים, הם שיהיו לקו למעשיה של מדינת ישראל, והם שיקבעו את דמותה ודרכה של מלכות ישראל.

משפטיו לישראל*

ראשי פרקים

- א. היושר האנושי לעומת משפט התורה
- ב. דיני נזיקין, אונאה וריבית - מקורם באחוות ישראל
- ג. "לא תגורו" ומסירות נפש של משפט התורה
- ד. צדק חברתי וצדק מוסרי
- ה. היסוד המוסרי של איסור "לא תרצח"
- ו. האם בן נח מצווה בקידוש השם על איסור שפיכות דמים
- ז. יסוד הקדושה המיוחד לישראל
- ח. אהבת ה' מול "וחי בהם"
- ט. מסירות נפש מרצון בבן נח ובאברהם וממשיכי דרכו



א. היושר האנושי לעומת משפט התורה

כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של עכו"ם, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להזקק להם" שנאמר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) - לפניהם ולא לפני עכו"ם (גיטין פח, ב).

המשפט שמקורו בשכל הישר ועומק ההגיון, נראה כאילו הוא אחיד במהותו ואין בו מקום להבדלה בין ישראל לעמים, שהרי נאמר "אתה כוננת מישרים" (תהלים צט, ד), הקב"ה הוא שיצר ישירותו של השכל האנושי (שפת אמת, פרשת אחת, מפרשטס - תרל"ד), וכשהוא משוחרר מכל נטיות פניות פרטיות הריהו דן ומחליט בצדק וביושר¹.

* נדפס ב"ענבי פתחיה" עמ' 215-228.

1 וכבר כתב הגאון הפרשן המלבי"ם ז"ל: (תהלים עה, הו) "הנה היושר הוא נטוע בטבע כל אדם ובנפשו, שנפש כל אדם נבראת באופן שנטוע בלבה אהבת היושר והצדק, והרשע הנוטה מן המישרים הוא דבר שהוא נגד טבע נפשו, ונפשו תיסרה ותאלצהו בכח היושר הנטוע בה להשיבו אל הטוב, ועל כן הרשעים מלאים חרטה". ולפי זה פירש המלבי"ם ז"ל וביאר באופן נפלא את הפסוקים: "כי אקח מועד אני מישרים אשפט, נמוגים ארץ וכל ישביה, אנכי תכנתי עמודיה סלה" (שם, ג-ד)... ימליץ שהמישרים והיושר הוא היסוד שעליו העולם עומד, ויצויר כאילו הארץ עומדת על עמודים, ועמודי הארץ מכוננים על בסיס אחד שהוא המישרים והיושר, כמו שהמליצו חז"ל "על עמוד

עם זה יפה כתב רבי יוסף אלבו ז"ל ב"ספר העיקרים", מאמר שלישי פרק כד: "וכשיעויין היטב תמצא (שהדת הנימוסית) אי אפשר לה לשפוט על נכון, כי לא תספיק לשער היושר בכל הדברים על דרך האמת, ועל כן היה ראוי שהתורה האלקית תקיף גם על המשפטים, להורות שאין יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמיתי לעשות משפט יושר אלא הקב"ה".

אלא שבעל "ספר העיקרים" עמד על בעיות הפרטים, שאין יד היושר האנושי הכללי מגעת לדיוק משקל הצדק שבהכרעותיהם. ואילו עיון מעמיק מגלה שגם ביסודות בכללם ישנו הבדל גדול בין תפיסת היושר האנושית החברתית הבאה לידי ביטוי במשפט העמים לבין התביעה האלוקית המוסרית של משפטי התורה.

נעים זמירות ישראל אשר היה "עשה משפט וצדקה" (שמואל ב. ח. טו), הביע תודתו המיוחדת על מה שנעשה לישראל, שזכו לקבל "משפטי ד' אמת" אשר "צדקו יחדיו" (תהלים יט. י) ומקרא מלא הוא "לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל ידעום" (שם קמז. כ).

ב. דיני נזיקין, אונאה וריבית - מקורם באחוות ישראל

כי אכן הבדלים יסודיים ישנם בין משפטי התורה, משפטי ישראל, שמקורם הוא עליון, אלקי - "תורה מסיני" - לבין המשפט האנושי, שמקורו הוא השכל האנושי וההגיון הרגיל.

תביעות מוסריות הרבה יותר גבוהות קיימות לגבי אלה שעמדו במעמד הר סיני, תביעות הופכות לנורמות משפטיות, אם משום שמידת אחדותם מחייבת מידת אחריות הזדית מרובה יותר, ואם משום שסגולתם מצדיקה נוהג אצילי ונעלה יותר. במשפט התורה - האב הראשון לאבות נזיקין הוא שור המזיק, ודבר זה מילתא דפשיטא הוא לכל הנכנסים בבבא קמא. והנה באים אנו לבית מדרשו של מהר"ל מפראג ז"ל, ושומעים הבחנה מעניינת: "דבר זה שישמור בהמתו שלא תזיק לאחר - הוא דבר חידוש בתורה. כי לפי הדעת והסברא על הנזיק לשמור עצמו מן ההיזק" (באר הגולה, באר השביעי). ומהר"ל מפראג ז"ל ממשיך שם ואומר: "והתורה חייבה לשלם, למי שיש לו עימו חיבור וריעות. כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבוא היזק מזה לזה אף על ידי ממונו, שדבר זה היפך הריעות והחיבור. ולפיכך אמרה תורה (שמות כא. לה): "וכי יגף שור איש את שור רעהו". כי לשון ריעות מלשון התחברות, כמו "איש רעים להתרועע" (משלי יח. כד), וכיוצא בו הרבה, ומפני שיש להם חיבור ביחד, לא יבוא היזק מזה לזה, ולפיכך ישלם ההיזק

אחד העולם עומד וצדיק שמו", ועל פי זה אם נצייר כי יתמוטט וימעד ממקומו המכון והבסיס שעליו תתכונן הארץ, והוא אם המישרים והיושר ימעד ויתמוטט ממקומו, ממילא תתמוגג הארץ ממקומה ויכלו כל יושביה. על פי זה שם המשורר בפי המישרים, לאמר "אני מישרים כי אקח מועד". היושר אומר, אם אנכי מישרים ויושר אקבל המעדה והתמוטטות, אם אני מישרים אמעד ממקומי, אז "אשפט" ואחליט בדעתי, כי "נמוגים ארץ וכל יושביה", שבודאי נמוגו והתמוטטו הארץ ויושביה, כי "אנכי (מישרים) תכנתי עמודיה", אחרי שאני מישרים אני הוא הכן והבסיס שעלי מכוונים עמודי הארץ, אם כן אם אני מישרים אמעד ממקומי, בהכרח שתפול ותמוג הארץ שהיא מכוונת ונסמכת עליי".

והגרא"א מיליקובסקי ז"ל, כותב ספרו "דברי אליהו" חלק א - תל אביב תר"ץ - עמ' שג בהערה: "שמעתי מפי הגאון רבי חיים הלוי סולובייצ'יק זצוק"ל, בשם אביו הגאון רבינו יוסף דוב הלוי זצוק"ל, שהפירוש הזה [של המלבי"ם] על הפסוקים האלה, אי אפשר לאדם לומר, בלתי אם יש לו רוח הקודש".

שעשה לו ממונו¹. ובהבחנה זו מסביר מהר"ל מפראג ז"ל, את ההלכה שערערו עליה חכמי אומות העולם, והיא מפורשת בבבא קמא דף לח, א: "שור של ישראל שנגח של עכו"ם - פטור", שלכאורה היא מבדילה בין ישראל לעמים ומקפחת זכויותיהם של אינם יהודים. והנה מתברר לפי הסברתו שלא הורע כלל מעמדם של אומות העולם, אלא שהחיוב של ישראל כלפי ישראל חידוש הוא. ואילו כלפי אומות העולם נשאר הדבר במסגרת השיפוט השכלי הרגיל, שעל פיו נקבעים משפטי האומות.

אמנם עיקר הבחנתו של מהר"ל מפראג ז"ל, הנה היא מפורשת ברמב"ם כעובדה קיימת במשפט האומות: "לפי שאין הגויים מחייבים את האדם על בהמתו שהזיקה, והרי אנו דנים להם בדיניהם" (פרק ח מהלכות נזקי ממון, הלכה ה). ועיין מה שכתב מו"ר הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל בספרו "מי מרום" חלק א - מהדורת ירושלים ה'תשל"ב - עמ' קעג.

כיוצא בזה דיני אונאה במקח וממכר, נתפסים בהכרה המשפטית הישראלית כחלק מדיני גזל, וכבר תמה רבא לשם מה היה צורך בלאו מיוחד באונאה, שהרי הכל כלול בלא תגזול (בבא מציעא סא, א), והנה שוב ממשיך מהר"ל מפראג ומבחין: "כאשר אדם מוכר דבר לחבירו, ונמצא שנתאנה בשתות (בשיטת משווי החפץ), צריך להחזיר לו - ודבר זה הרחקה יתירה וחומרא גדולה, מה שאינו נמצא במשפט האומות" (באר הגולה, באר השביעי). וכוונתו היא שגם שם לישנא דקרא הוא "ולא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, ח). וכמו שדרשו חז"ל "עמיתך - עם שאתך בתורה ומצוות" (בבא מציעא נט, א), ומשמע שדיני אונאה מיוחדים הם לישראל².

נוסיף ונאמר: תמיהתו של רבא שם היא גם על איסור ריבית: "למה לי דכתב רחמנא לאו בריבית", כיון שגם היא כלולה בלאו דלא תגזול, ובתוספות שם דף ע, ב, ד"ה תשיך וכו', מסופקים רבותינו הראשונים אם בני נח מצווים הם על איסור ריבית [ואודות הדרש המובא בדברי התוספות - עיין מה שכתב הגר"ם כשר זל בתורה שלמה ריש פרשת בשלח אות קנא, ועיין מה שכתב הגר"י פיק ז"ל בספרו שאילת שלום לשאלות שאילתא ד אות יב, ועיין מה שכתב הר"י גוסטמן שליט"א בספרו "קונטרסי שעורים" לבבא מציעא - ברוקלין ניו יורק, ה'תשכ"ו - שעור יב אות ד].

ונראה שאף על פי שכתב בספר החינוך מצוה תטז, בלאו דלא תתאוה - "גם כל בני העולם מחוייבין, לפי שהוא ענין למצות גזל, שהיא אחת משבע המצוות שנצטוו עליהן כל בני העולם -

1 ובדבריו אלה נשמעת דעתו והכרעתו, בבעיה דאיבעיא להו לרבותינו האחרונים "אם חיוב ניזקין הוא מצד שהתורה הטילה דין שמירה על הבעלים, ומחויבים בעד חסרון שמירתם, או שהבעלים מחוייבים לשלם כשממונם הזיק, ושמירה היא פטור שפטרה התורה את הבעלים משום אונס כיון ששמרו כראוי" (אבן האזל, פרק א מהלכות נזקי ממון, הלכה א אות יד). ומרן הגר"י מלצר ז"ל הוכיח שם, שעיקר החיוב הוא משום שממונו הזיק, מלשון של הרמב"ם שם: "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה - הבעלים חייבים לשלם שהרי ממונם הזיק, שנאמר כי יגף שור איש את שור רעהו". והרי לנו תנא דמסייע - הארי שבחכמי פראג. ועיין "שעורי בבא קמא" להר"י גרוסמן שליט"א - ירושלים ה'תשכ"ב - סימן ו.

ולפי הסברתו של מהר"ל ז"ל נפשטה החקירה שחקר חכם אחד, אם גם על פי דינינו הוא כדיניהם, עיין במה שדן בזה הגר"מ פלוצקי ז"ל בספרו חמדת ישראל חלק א - פיעטרקוב תרפ"ז - קונטרס נר מצוה, אות לא, ומה שכתב הרב אברהם שדמי ז"ל בספרו דברי אברהם חלק ג - ירושלים תשל"א סימן ה.

2 ולכאורה צריך עיון מדברי התוספות בבא מציעא ע, ב, ד"ה תשיך וכו' שאמרו שם: "דשמה בני נח וכו' כמו שהוזהרו על הגזל וכו' הוא הדין לריבית ואונאה", והרי לנו שהענין הוא כלל אנושי! אכן נראה שלא התכוונו כלל התוספות לומר, שכל פרטי דיני אונאה נוהגין גם בעכו"ם, ואפשר שכוונתם היא באונאה שהיא יותר על שתות, שרק בכהאי גוונא זה נכלל בגדר גזילה, מה שאין כן בשתות. הנה שנינו ברש"י שם סא, א, ד"ה שכן וכו', "תאמר באונאה - שהיא דרך מקח וממכר, ויש בני אדם שצריכין לחפץ וקונין ביותר משווי". ועיין תוספות שם ד"ה לעבור וכו', ואונאה נמי [מותרת בעכו"ם] דכתיב עמיתך, ועיין מנחת חינוך מצוה שלז.

וכמו כן נאמר אחר שהוזהרו בענין הגזל, שהוזהרו גם כן בכל הרחקותיו", אפשר דשאני ריבית ידמדעתו נותן לוי" (רש"י בבא מציעא שם), ולא כן בישראל - יפה הסבירו הגאונים: "שכל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו" (רמב"ם פרק ד מהלכות מלווה ולוה הלכה יג) ו"אין למדין מתורת משה רבינו לתורת בני נח" (הרמ"ע מפאנו ז"ל. מאמר חיקוד דין חלק ג פרק כא), "שהאזהרות והמניעות שבתורה, אינן אלא לישראל ולא לאומות" (שו"ת חכם צבי סימן כו).

גם בנידון זה מאירים לפנינו דבריו הבהירים של מהר"ל מפראג ז"ל, שלדעתו נתייחד איסור ריבית לישראל, בגלל מידת האחדות שבהם:

"מפני שראוי להם [לישראל] שיהיו עם אחד, וזה אי אפשר רק כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה - ובזה הם מתאחדים... ומזה יש לך להבין כמה גדול עונש מי שלוקח בריבית, כי התורה אמרה שמצוה שיהיה מלוה לחבירו ישראל, שבשביל כך נעשו ישראל לעם אחד לגמרי כאשר מקבלים זה מזה... וזה מלוה לו בריבית ונושך אותו... ויש להבין עונש הריבית, כי על הגזל הגמור יש לאו - לא תגזול - ועל ריבית יש כמה לאוין, ואצל בן נח הוא היפך, וזה כי בן נח דינו מיתה על הגזל, ובודאי על הריבית אינו חייב כלום" (נתיבות עולם, נתיב הצדקה, פרק ה).

והנה מצינו במשנתו של מהר"ל מפראג ז"ל במקום אחר, הבחנה חשובה בין שני הלאוין המפורשים באיסור ריבית:

"ולי נראה כי שני הלאוין [השנויים בריבית] משני צדדין, לאו אחד מצד אשר נושך את חבירו, ואסרה תורה לישך את חבירו, והלאו השני מצד אשר מרבה ממונו שלא כדין" (גור אריה, ויקרא כה, ז).

[דברי מאורנו מהר"ל ז"ל מתיישבים יפה יפה, על פי פירושו של מרן הגאון הנצי"ב ז"ל ב"העמק דבר", המבחין בין נשך לתרבות, ומסביר כי "לפי הפשט נשך בכסף, שלווה על המסחר, ואם לא הלוה לו, יכול להיות שהיה מרויח באופן אחר, ונמצא מה שמקבל [המלוה] יותר מגוף ההלוואה, הוא נושך את הלוה ממה שהשתכר לעצמו. ותריבית הוא הממציא תבואה לזריעה, וכשגדל ומשלם היתרון לא מקרי נושך את הלוה, שהרי בלי זריעה לא היה גדל בדרך נס, ואם כן אינו נושך את הלוה אלא להמלוה הוא [הממון] מתרבה" (ויקרא שם)].

משעלתה בדינו ההבחנה הזאת בין נשך לתרבות, זו אינה צריכה לפנינו שאין מקום להציג לבן נח תביעה מוסרית כה גבוהה, ולאסור עליו איסור תרבות, ממון מתרבה גם כשאינו נושך את חבירו. אולם בהמשך דברי מהר"ל ז"ל ב"נתיבותיו", מוסבר בהרחבה כי גם איסור הנשך נובע מייחודם של ישראל והערבות ההדדית שהפכה אותם לעם אחד ומאוחד:

"ועוד תדע חומר של ריבית, כי אף על גב שנותן הלוה מדעתו עובר בלאו, וזה לא מצינו בשום מקום, אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי ישראל הם עם אחד, ובשביל כך יש להם אל אחד, ולכן ציוה שיהיה מלוה זה לזה, וזה לוקח ריבית ונושך חבירו, לכך הלוקח ריבית מהפך המתוק למר, שמורה לקיחת ריבית היפך מה שמורה ההלוואה, ולכך [גם] הנותן עובר דסוף סוף הריבית והנשך מורה שאין האחדות בישראל... וכאילו היה בישראל זה עם זה כמו ישראל וגו'... ולכך הלוקח ריבית מאחיו ישראל, לא די שאין האחד השלמה לשני רק האחד הוא העדר השני.

[וכך מבאר גם רבינו הרמב"ן ז"ל, מדוע גזל עכו"ם אסור ואילו ריבית הנכרי מותרת, הואיל ו"הריבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחווה והחסד, כמו שצוה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח)... כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילונו בלא ריבית, ותחשב לו לצדקה" - (דברים כג, א)].¹

ולכך אמרה תורה את כספך לא תתן בנשך, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים. ומה ענין זה לכאן שאמר לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים? - אבל הפירוש הנראה, כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי, וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נעשו על הנסתרות, עד שעברו הירדן ונעשו ערבים זה בעד זה, כי נקרא ערב שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי, ולכן כתיב גם כן להיות לכם לאלקים, כי יש להם אל אחד, ולפיכך את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך.

ודע כי האדם יש לו גוף ונפש, וישראל הם עם אחד מצד הגוף, וכן מצד הנשמה נשמותיהן של ישראל דבוקים באל אחד, ודבר זה בודאי מאחד את ישראל מצד הנשמה לגמרי, ולכך כנגד זה אמר כי אני ה' אלקיכם... ומזכיר אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, כי היציאה מארץ מצרים מורה כי ישראל יש להם מעלה העליונה, אשר באותה מדרגה העליונה אין שם ההעדר והנשיכה" (נתיב הצדקה, שט).

בספר ה"גבורות" של מהר"ל ז"ל, הנו מוצאים הסברה מעמיקה על איסור הנשיכה שבריבית הגורמת לירידה למדרגה חמרנית שיש בה העדר ומיתה, ועל הקשר המיוחד של איסור זה עם המדרגה העליונה שהגיעו אליה בצאת ישראל ממצרים:

"אמנם עיקר הפירוש שזכר יציאת מצרים אצל ריבית יש להבין מה שכתוב (ויקרא כה, לו) "אל תקח מאתנו נשך ותרבית... וחי אחיך עמך", כי מי שמלוה בלא ריבית נותן חיים לאחר, כיון שדבר זה נקרא חיות - וכאשר מלוה לו בריבית הוא לוקח חיותו, ולפיכך נקרא הריבית נשך כמו הנחש

1 ועל פי הדברים האלה יש מקום ליישב תמיהת הר"י, בתוספות בבא מציעא קיא, ב, ד"ה מגרך וכו' "אבל באיזהו נשך גבי ריבית דדריש גר זה גר צדק (לפנינו בגמרא ליתא, וכבר העיר על כך הרש"י וציין כי הדרשה נמצאת בתורת כהנים, ויקרא כה, לח) קשיא לר"י אמאי אצטריך, פשיטא דמה לי ישראל מה לי גר צדק, וכי בכל המצוות אין גר צדק בכלל ישראל!... כי אכן שאני מצות ריבית, שיסודה הוא במדת האחווה, וסלקא דעתך שגם אם נכנס גר לכלל ישראל, עדיין לא הגיע למדה המלאה של האחווה, ולא חלה ביחס אליו תורת ריבית, קא משמע לן שכיון שאחיק הוא בתורה ומצוות, אח גמור הוא גם לענין ריבית.

אכן, משומד שהוציא עצמו מן הכלל, אף על פי שישראל שחטא ישראל הוא, פסקו הראשונים שמותר להלוותו בריבית, כיון שאינו בתורת אחוה (יורה דעה סימן קנט סעיף ב ועיין בירור השיטות בזה בקונטרס ברית אחים, שו"ת אבני נזר יורה דעה סימן קמג).

ועיין בשו"ת תרומת הדשן סימן רכג: "והכי איתא בהדיא בסמ"ג בשם ראי"ם, דמהאי טעמא יכול להלוות למשומד בריבית דלא אחיק מיקרי, וכן אינו מצווה להחיותו דכתיב "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו), והאי לאו אחיק הוא". והוסף מהר"י איסרלין ז"ל לבאר: "דאחווה דכתיב גבי ריבית וצדקה" מתייחסת ל"כל ישראל שהם אחים בתורה ובמצוות, ונדע שאנו מוזהרים לענין ריבית וצדקה, על הגר הבא משאר עממין, כמו על ישראל הבא מזרע יעקב".

ולעומת זאת גר תושב, אף שנצטוו להחיותו, משנה שלימה היא שמותר להלוותו בריבית (בבא מציעא ע, ב). וכתב בזה אדמו"ר בעל "צמח צדק" ז"ל בתשובותיו (יורה דעה סימן פג; ועיין שו"ת אבני נזר יורה דעה סימן קמא): "גר תושב מצווים אנו להחיותו, והיינו כמו ישראל ממש, שנאמר בו [בגר תושב] זה הלשון "וחי אחיך עמך"... ולכן גם כן יש בו במשנה ובגמרא, דגר תושב מותר להלוותו בריבית, משום דגבי ריבית כתיב אחיק דהיינו ישראל. והטעם כי הלוואה בריבית הרי זהו טובת הלווה גם כן, וברצונו הטוב נותן זה, משום שעל ידי זה ירויח עוד יותר.

הנושך וממית כך הריבית נושך חיות של אדם, ולכך הריבית הוא הופך המעלה העליונה שזכו ישראל ביציאת מצרים, שהיו נבדלים מן ענין החומר, שאחר החומר נמשך המיתה וההעדר, וישראל זכו למעלה האלהית ביציאת מצרים, שהיו מתעלים על החומר אשר אחריו נמשך המיתה וההעדר, ולפיכך כתיב (שם לו-לח) "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (גבורות ד' פרק מה).

ועיין דבריו מלאי הטעם של הרב רבי שלמה אפרים איש לונטשיץ ז"ל ב"כלי יקר" על הפסוק אל תקח מאתו נשך ותרבית (ויקרא כה. לו), ועיין מלבי"ם שם סימן עז. ונראה להוסיף ולומר, כי הנה עודדה התורה הלוואה באמרה "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב. כד), אם שאינו רשות אלא חובה (מכילתא שם), אף על פי שיעבד לזה לאיש מלוה" (משלי כב. ז), והכל משום תיקונו של עולם (כשם שהתירה לאדם להשכיר עצמו לעבודה יומית), אלא שהזהירה את המלוה שלא יציל את עליונותו ביחס ללוה (עיין בבא מציעא עה. ב).

אכן בהלוואה שיש בה ריבית, שהחוב גדל והולך, הרי יש בה גם שעבוד כלכלי מחמיר ומכביד, ואפשר שאיסור הריבית על ישראל מקורו טעמו הוא גם באיסור ההשתעבדות של אדם לתבירו - "יכי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם" (ויקרא כה. נה) - ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י. א), ומהאי טעמא הוזכרה יציאת מצרים באיסור ריבית (שם סא. ב) לרמוז לנו כי מעשה רב זה שהוציא הקב"ה את ישראל מעבדות לחירות, הוא השולל גם את השעבוד הכלכלי של אדם מישראל לתבירו בהלוואה שיש בה נשך ותרבית.

בחמדת ישראל קונטרס נר מצוה אות ל, דן הגאון רבי מאיר דן (פלוצקי) ז"ל אם שוחד גם הוא בכלל איסורי גזל לגבי בני נח? ועיין תשובת הגאון "חיות יאיר" סימן קלו, ועיין אורים ותומים סימן ט ס"ק א, ועיין שו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא חלק א סימן רל.

ג. "לא תגורו" ומסירות נפש של משפט התורה

מייחודו של משפט התורה נובע גם הלאו המיוחד שנאמר בדיני ישראל "לא תגורו מפני איש" (דברים א. ח), שלדעת הרמב"ן זוהי "תוספת מיוחדת בישראל" (בראשית לד. יג), ואילו באומות העולם "רשאי הדיין לומר לבעלי הדין איני נזקק להם".

ויפה כתב הגרמ"ד פלוצקי ז"ל בכללי חמדה פרשת דברים (דף ז): "צריך עיון אמאי אסור לסלק את עצמו, הא חזינן בהשבת אבידה, אינו חייב אם מפסיד משלו - אם כן מאי שנא במצות דינים אסור להיות שב ואל תעשה שלא ליזקק, אפילו בחשש הפסד גדול? ונראה ברור שהכתוב מבאר זאת, במה שאמר "כי המשפט לאלקים הוא" (דברים שם), היינו שאין זה מפני בין אדם לתבירו, רק להעמיד המשפט שהוא לאלקים - כי ד' יתברך חפץ להעמיד המשפט, שיהיה משפט התורה בישראל, אבל בבני נח המצווין על הדינים, אין זה אלא מפני יישוב העולם ואין זה משפט התורה - אם כן נראה פשוט ולא שייך בהם לאו דלא תגורו".

[והעירני בני יקירי הרב נחום שליט"א, כי בדרכו של הגרמ"ד ז"ל ישר הולך גם מורו ורבו (של הרב נחום) הגאון רבי דוד פוברסקי שליט"א בספרו ישועת דוד - בני ברק היתשכ"ח - סימן כג: "דהלאן הזה דלא תגורו הוי לאו לשמים כמו כל איסורי לאוין, ואין זה בשביל תבירו"].

משנתחווירה הסברא, דומה שהיא סמוכה ונראית ובלטת בבהירות, מתוך גמרא מפורשת במסכת ברכות (ו. א). "מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא וכו', קא משמע לן דדינא נמי היינו תורה!"

מכאן נפתח לנו שער אורה להבנת דעתו הגדולה של רבינו המהרש"ל ז"ל בים של שלמה (בבא קמא פרק ד. סימן ט) אשר אותה עובדה במלכות אשר שלחה שלוחים לעמוד על מהותה של תורת ישראל ומשפטיה, שימשה לו בית אב להלכה: "גם שמעינן מהאי ברייתא, דאסור לשנות דברי תורה אף בזמן הסכנה, וחייב למסור עצמו עליה - ואם חס ושלוס ישנה הדין - הוא ככופר בתורת משה", והובאו דבריו אלה על ידי תלמידו השל"ה הקדוש בספרו, במסכת שבועות בפרק נר מצוה (דפוס ווארשא תרנ"ג, דף לג, ב, טור א).

ועל שלא עמדו ישראל על הגובה במאבקם על משפט התורה, התאוננו חז"ל וציינו בצער: "וכל דבר שלא נתנו ישראל נפשם עליו, כגון בית המקדש ושמייטים ויובלות והדין - לא נתקיימו בידם" (מכילתא כי תשא א).

ראוי להוסיף כאן מה שכתב הגאון המופלא בעל "חוות יאיר" בתשובותיו: "כי [על] משפטי ד' [ניתן לומר] "כי חיות הנה" (שמות א. יט), וממקום קדוש חוצבו, ואינם בנויים כלל על שיקול דעת אדם - מכל מקום אין ראוייה [מהם] למשפטים על דעת נוטה ושכל אנושי ותיקון היישוב והקיבוץ" (שו"ת חוות יאיר, סימן קלו).

יסוד הדברים הוא כי משפטי התורה, גם כשהם עוסקים בדברים שבין אדם לחבירו, משלבים הם חיי ההוה בחיי הנצח, ויישוב העולם העובר קשור בעולם הקיים, כלשונו התמציתית של הרמב"ם ז"ל, כי משפטי התורה ומצוותיה "הם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא" (סוף פרק ד מהלכות יסודי התורה).

מהר"ל מפראג ז"ל המשיך וביאר הדברים בסגנונו המיוחד: "כל מצוות התורה הם [זבנים] אלקיים, ואין התורה דת טבעית או דת נמוסית או דרך ארץ לקיים היישוב... אבל היא אלקית שכל דבריה אלקיים, ומפני כך זוכה על ידי זה לעולם הבא" (תפארת ישראל פרק כו).

יפה כתב הגאון מהר"ל צינץ ז"ל מפלוצק בפירושו לתורה: "זיען כל העם וגו' - סיפר מעלת העם, שלא הסתכלו בבחינה השכלית שיש במשפטים, לתיקון קיבוץ הכלל, כי אם "כל אשר דבר ד' נעשה", שהוא מצד דבריו יתברך" (מלא העמוד, שמות כד, ג).

ד. צדק חברתי וצדק מוסרי

על הבדל יסודי אחד עמד מאור עינינו מרן הגראי"ה קוק זצ"ל, וכתב לאמור: "העונשים החברתיים, בייחוד בשביל היוק ממון, יש להם שני מקורות נפשיים, טוב ורע, האחד נובע מתוך ההכרה שאסור לעשות עוולה, והעושה עול צריך שיוסר כדי שתתחזק ההכרה הטובה הזאת; והשני בא מתוך צרות עין, שהאיש האחד אין לו להנות בשלי, או לנגוע בשלי, מפני שההרגשה של השלי ושל האני היא חזקה ומגושמת באין שעור... ומשפטי הגויים ברובם נובעים מן האנוכיות הגסה הזאת, שעליה בנויה החברה הפוליטית של האנושיות, עד אשר לא באה למידה הנבואית העליונה של כיתות החרבות לאיתים" ("ערפלי טוהר", עמ' צג).

בנוסח אחר נאמרו הדברים על ידי אחד מנאמני רוחו (הר"ז פינס ז"ל, "מוסר המקרא והתלמוד" - ירושלים ה'תש"ח - עמ' ה-ט): "יש צדק משפטי, ויש צדק מוסרי. הסיסמה של הצדק המשפטי היא: תן לכל

אדם את שלו! ותפקידו הוא לממש זאת בחיים, להגן על הנפש והרכוש של כל אחד, מפני התקפת חבריו", אולם "הצדק המוסרי עליון על הצדק המשפטי, הוא ניגש אל האדם בתביעות מכח הטענה שהאדם נברא בצלם אלקים, ועל כן עליו להסתלק מן האנוכיות הבהמית, להתעלות עליה, לכבוש את היצרים המשחיתים את הוד תכונתו. הצדק המשפטי עיקר מגמתו להגן על זולתי מפני מפני מעשי - לא כן הצדק המוסרי, סוף מגמתו הוא האני שלי, לעשות אותי לאדם עליון"¹.

[ומצאתי בדרשות הגאון "עונג יום טוב", דף לה: "דבגולן יש שני איסורים: א - מה שמחסר את חברו; ב - מה שנהנה הוא מאיסור גול בדבר שלא עמלי"]. ועיין אור החיים ויקרא ה, כא.

המשפט האנושי מבוסס אפוא על היסוד החברתי, ועניינו הוא סידור חיי החברה האנושית, שלא יפגע האחד בשני, שלא יסיג גבולו, ולכן כל מגמתו תחימת תחומין, ואילו המשפט האלקי עניינו הרבה יותר נעלה. הוא חותר להתעלות האדם, לזהירות מכל מעשה עוול במידת הדיון, ולפיתוח נדיבות הלב לפנים משורת הדין.

תורת מוסר נעלה, אלקית, זו שניתנה לבנים, רמוזה היא כבר במעשי אבות, בתוכחת האב הראשון, איש הצדק והמשפט: "והוכח אברהם את אבימלך על אדות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך" (בראשית כא. כה), ולא כתוב אשר גזלוהו, ללמדנו: אברהם אבינו הוכיח על עצם עבירת הגזל, ולא על אשר גזלו ממנו (שיחות מדרן ה"פפץ חיים" זצ"ל עם בנו. מובא בפירושו החפץ חיים על התפילה - ירושלים ה'תש"ל - עמ' 76). וזו הוראה לבניו אחריו, לשלול את העול מצד עצמו.

ה. היסוד המוסרי של איסור "לא תרצח"

שמה תאמר רק בדיני ממונות נחלקו הדרכים, ואילו בדיני נפשות, באיסור "לא תרצח", בזה כל האנושות עומדת על בסיס אחד איתן - לא כך הוא הדבר! לכשתעיין ותדייק תמצא כי ההבחנה האמורה העוסקת בדיני ממונות, ניתן להקדימה ולראות את פרשת דרכיה גם בדיני נפשות, וגם באיסור "לא תרצח". שלכאורה משותף הוא לאנושות כולה, לישראל ולאומות העולם, כשמתעמקים בו מתגלה שקיימת כאן הבדלה גמורה בין ישראל לעמים. התפיסה המקובלת במשפט העמים היא, שאיסור זה הוא בעיקרו תברתי, שאדם לא ירצח, שאדם לא יעקר מן החברה האנושית. ואילו בישראל נוסף לזה גם עיקר מוסרי, היינו שאדם לא יבצע מעשה רצח, שידיו של אדם לא תשפוכנה דם אדם. נקודת המוצא של האיסור היא אפוא לא רק הנרצח אלא גם הרוצח! ואין זו סתם הרגשה מוסרית נעלה, הנשארת בתחום העיון גרידא. לכשנעיין, יתברר לנו כי לתפיסה המיוחדת הזאת תוצאות מעשיות לגבי מצבים חמורים ביותר.

1 "נצטוינו שלא לעשות מעשים מכוערים - ולא עוד אלא [הגונב] שמתכוין לטובת הנגב, עם כל זה נצטוינו אנחנו שלא להרגיל עצמנו לגנוב - וכל זה אינו בעבור הפעול אלא בעבורינו אנחנו הפועלים, לקנות בנפשנו דעות אמיתיות ומדות טובות וישרות לזכותינו לטוב לנו" (שו"ת חכם צבי סימן כו), ועיין רמב"ן דברים כב, ו: "להדריכנו בנתיבות הרחמים... להיותנו נקיי הנפש... וללמד אותנו המדות הטובות", ועיין יד רמה בבא בתרא, פרק ראשון אות קצט: "שהיה גוזל שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להם - והני מילי באומות העולם, אבל לישראל כהאי גוונא לאו מעליותא היא, דגרסינן באיזהו נשך לא תגנוב על מנת לשלם. וכיוצא בזה עיין כלי יקר שמות כ, ט: "וזהו הרחקה יתירה, וציווי זה [של עד שוא], לא יתכן כי אם לישראל".
דכשם שהאזהרות והמניעות שבתורה אינן אלא לישראל ולא לאומות, כך החיובים והעשין אינם אלא לנו" (שו"ת חכם צבי שם).

איסור "לא תרצח" - שפיכות דמים - הוא כידוע, משלש העבירות החמורות שחייב אדם מישראל למסור נפשו עליהם, ואם מכריחים אותו לרצוח, אחד דינו: "יהרג ואל יעבור"! וטעמא דמילתא: סברא היא, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי [ופירש רש"י: מי יאמר שנשפך חביבה לפני המקום יותר משל זה?] (פסחים כה. ב).

אכן סברא זו כוחה יפה רק במקרה שעל ידי זה שהוא ימסור נפשו, תשאר הנפש האחרת בחיים, כגון במקרה של מרי דוראי המובא שם במסכת פסחים. ברם מה נאמר במצב אחר, שגם אם ימסור נפשו לא תשאר הנפש האחרת בחיים? וכגון שאותו לסטים אנס אומר "קטול את פלוני - ואם לאו אני הורג את שניכם"?

והנה קובעת ההלכה כי לא רק במקרה זה חייב אדם מישראל למסור נפשו, אלא אפילו במקרה הרבה יותר חמור, של יחיד מול רבים, שסברת "מאי חזית" אינה עולה שם כלל וכלל, חייבים הרבים למסור נפשם, ובלבד שלא למסור במו ידיהם נפש אחת להריגה.

הדברים מפורשים בתוספתא (תוספתא תרומות, ז. כג): "סיעה של בני אדם שאמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולן, יהרגו כולן ולא ימסרו להם נפש אחת מישראל [להריגה]. ולא רק כשאמרו הגויים "תנו לנו אחד" בצורה סתמית, שקשה מאד להכריע ולקבוע מי יהיה האחד, אל אפילו יחדו אחד מהם ודרשו תנו לנו את פלוני, מכריע ריש לקיש - בתלמוד ירושלמי שם (ז. ז) - שאין להם למוסרו. וכך היא גם ההלכה הפסוקה ברמב"ם פרק ה מהלכות יסודי התורה הלכה ה.

וכאן הבן שואל מה טעמה של חובת מסירות נפש זו? מדוע חייבים הרבים למסור נפשם במצב זה, מצב שבו אינם משיגים כלל את הצלת היחיד?

כבר עמד על כך מרן ב"כסף משנה" שם והקשה: "אבל אי קשיא, על ריש לקיש קשיא, דאמר שאף על פי שייחודו להם וכו' - לא ימסרוהו, דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית וכו', שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו"? ותשובתו היא: "ואפשר לומר דסבירא ליה לריש לקיש, שמה שאמרו דבשפיכות דמים סברא הוא - אינו עיקר הטעם, **דקבלה היתה בידם** דשפיכות דמים יהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוי דינא הכי".

והנה סתם הכסף משנה ולא ביאר לנו, מהו באמת עיקר הטעם של הקבלה, שעל פיה קיים החיוב של "יהרג ואל יעבור", גם במצב החורג מסברת "מאי חזית"? ואפילו ברבים לגבי יחיד? (עיי' שם בלחם משנה שהתקשה בדבריו).

אולם על פי ההבחנה האמורה לעיל, נראה שעיקר הטעם הוא, **שחייב כל אחד ואחד מהם למסור נפשו**, לא רק על הצלתו של השני, אלא גם על ההמנעות מעשיית מעשה רציחה בידי, על ידי המסירה להריגה. היינו שבמקרה זה אין לעשות חשבון תועלת מעשי במה שבלאו הכי יקרה לשני, אלא מוטלת חובה של מסירות נפש על כל אדם מישראל **כלפי עצמו**, מסירות נפש על טוהר נפשו, שתהיינה ידיו נקיות משפך דם. ועל כך - על היסוד **המוסרי** הזה - חייב הוא **ליהרג ולא לעבור**. ועל כן, לא רק כשעומד יחיד מול יחיד הדין הוא כך, אלא גם כשעומדים רבים מול יחיד, אין הדין משתנה, כיון שכל אחד מן הרבים מחוייב למסור נפשו ובלבד להנצל משפיכות דמים בידיים (עיי' 'משפט כהן' עמ' שיד-שטו. ועיי' סנהדרין קטנה עמ' 216).

[וברוך שכינותי לדעת גדול ומנו מהר"ם בן חביב ז"ל בתוספות יום הכיפורים יומא פב, ב, ד"ה ועוד אפשר וכו', דסברא היא דלא הותרה עבירה דשפיכות דמים להציל עצמם וכו', ומוטב שיהרגו כולם ולא יעשו עבירה דשפיכות דמים].

ו. האם בן נח מצווה בקידוש השם על איסור שפיכות דמים

בגמרא סנהדרין עד, ב בעו מיניה מרבי אמר, אם בן נח מצווה על קידוש השם? ובעית הגמרא לכאורה תליא בפלוגתא של הראשונים, אם בשלש אלה שנצטוונו יהרג ולא יעבור, סלקה התורה דין אונס, ואם עבר ולא נהרג הרי זה כאילו עבר ברצון וחייב מיתה (הר"ם מקוצי בתוספות עבודה זרה נד, א, ד"ה הא: הרמ"ך שהובא בכסף משנה פרק ה מיסודי התורה הלכה ד; הרבי דוד הובא בחידושי הר"ן סנהדרין סא, ב, והובאה דעה זו גם במאירי סנהדרין סוף פרק בן סוור ומורה, וכנגדה יצא הרמב"ם באיגרת קידוש השם), או שבאמת גם באלה "אונס רחמנא פטריה", ואין שם מעשה עבירה כלל, אלא שביטל מצות עשה של קידוש ד' (חזוהי שיטת הרמב"ם פה מיסודי התורה הלכה ז), דלשיטה הראשונה ניתן לומר שגם בן נח מצווה, ואילו לשיטה השניה - זו לא שמענו שכן נח ניתנה לו גם מצות קידוש ד'.

אכן אין הכרח לומר כך, שהרי יתכן כי גם לשיטה הראשונה, זו גופה שבשלש אלה אונס כרצון יחשב, ניתנה תורה לישראל ונתחדשה הלכה זו רק בהם.

והנה לפירוש התוספות בסנהדרין שם (עה, א ד"ה ואם) לא נפשטה הבעיה, אולם לדעת הרמב"ם בפירוש הגמרא נפשטה הבעיה, ונפסקה ההלכה שכן נח אינו מצווה על קידוש השם, וכך מפורש בירושלמי שביעית ד, ג: "וונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב) - בני ישראל מצווין על קידוש השם ואין הגויים מצווין על קידוש השם.

ונחלקו רבנן בתראי, אם כך הדין גם ביחס לאיסור שפיכות דמים? דעת מהר"ש יפה ז"ל היא (יפה תואר, בראשית דבה מד, ה): "דאף על גב דמסברא דמאי חזית נפקא [חובת מסירות נפש על שפיכות דמים], כיון דבני נח לא נצטוו למסור נפשם על עבודה זרה וגילוי עריות, כי לישראל נתחדש דבר זה מקראי, מסתמא גם על שפיכות דמים לא נצטוו למסור נפשם".

[וכך כתב גם ב"ערוך השלחן" הלכות מלכים סימן פ אות ד: "ומדברי הרמב"ם לא תשמע כך (שיהא בן נח מצווה למסור נפשו על שפיכות דמים) שהרי כתב אפילו לעבוד וכו', דמשמע כל שכן גילוי עריות ושפיכות דמים. וטעמו יש להסביר דנהי דיש סברא לזה, והוא עצמו הביא סברא זו בפרק ה מיסודי התורה הלכה ז, מכל מקום אם לא רצה [בן נח] למסור נפשו, לא כפינן ליהי".] וכן הבין גם הפרי מגדים בדעת רמב"ם, עיין ספרו "תיבת גמא", ריש פרשת שמות.

הדברים תואמים את שיטת הרמב"ם ביסודי התורה, שמעשה באונס אינו נחשב למעשה עבירה כלל, וגם חובת מסירות נפש על שפיכות דמים, עיקר חיובה הוא משום מצות עשה דקידוש השם, ובבני נח אין מצות עשה של קידוש השם¹.

1 ועיין מה שכתב הגרא"א קפלן ז"ל ב"דברי תלמוד" חלק ב - ירושלים היתש"ל - עמי קנט: "ונראה לי באמת שבבן נח אין סברא זו [דמאי חזית] קיימת, דהא עיקר החילוק הוא בין קום ועשה או שב ואל תעשה [כוונתו היא כנראה לדברי התוספות פסחים כה, ב, ד"ה אף נערה וכו']. ועיין חידושי רבי חיים הלוי ז"ל בראש הספר, שהרמב"ם באמת חולק על דעת התוספות, ועיין אור גדול עמי 18-20, ובית זבול חלק ב סימן א, ועיין מה שכתב הגרי"ש טנא ז"ל בספרו ברכת שלמה על הרמב"ם - ירושלים היתש"ל - עמי יח-יט], אבל בבן נח דתרווייהו שוו, ודאי חייך קודמין".

ואילו דעת המשנה למלך ב"פרשת דרכים" (דרך האחרים, דרוש ב) היא: "ודע דמשמע לי דהא דאמרין דבן נח אינו מצווה על קדושת ד', היינו דוקא בעבודה זרה וגילוי עריות, אבל בשפיכות דמים - יהרג ואל יעבור. וטעמא דמילתא, משום דבעבודה זרה וגילוי עריות מה שישראל מזהיר הוא משום דגלי בהו קרא וכו' - אבל שפיכות דמים דלאו מקרא נפקא אלא מסברא דמאי חזית וכו' - בסברא זו מהיכא תיתי דיש חילוק בין ישראל לבן נח" (וזו גם דעת ה"ערוך לנר" בסנהדרין שם)!!

[וב"אור גדול" עמ' 33, ד"ה ועל פי הני"ל וכו', כתב: "וגם משמע כהפרשת דרכים במלחמות סוף פרק בן סורר ומורה, דלא הזכיר הרמב"ן שם בבן נח דיעבור ואל יהרג אלא עבודה זרה וגילוי עריות, ולמה השמיט שפיכות דמים? - על כן נראה מזה סעד חזק דסבירא ליה כהפרשת דרכים". ועל דיוק זה בדברי הרמב"ן עמד גם מרן הגרא"ה קוק זצ"ל במשפט כהן עמ' שכט. והדברים תואמים את שיטת הרמב"ן שם בעיקר חיוב מסירות נפש על שלש העבירות החמורות, שאין הטעם משום קידוש השם אלא משום חומר האיסור, ומכל מקום יש לומר שגם בן נח שלא נצטווה על קידוש השם יתחייב בזה, אלא שכאמור על עבודה זרה וגילוי עריות דאתיין מקראי האמורים בישראל, אין לנו מקור לחייבם, כלשון הרמב"ן שם "שאין להם מקרא מן התורה בזה", ואילו שפיכות דמים דאתיא מסברא, שפיר יש מקום לחייב גם בני נח].

עדיין מקום יש לדון בדעת המשנה למלך, דסברא אלימתא זו דמאי חזית, סוף סוף יסודה הוא יסוד מוסרי, וניתן אפוא לומר שבן נח אינו מצווה רק על הצד החברתי, שלא להכרית אדם חי מן החברה האנושית, ויתכן לומר שאם הבעיה הניצבת לפנינו היא, שבין כך ובין כך נפש אבודה (רש"י, פסחים כה, ב), ואין כאן צד חברתי אלא רק צד מוסרי, אפשר שאין אנו תובעים מבני נח תביעה מוסרית זאת [וכדעת מהר"ש יפה ז"ל].

אולם גם אם נקבל דעתו של המשנה למלך, שבן נח חייב במסירות נפש על שפיכות דמים, הנה זה דוקא במצב של יחיד מול יחיד, בהתאם לסברת "מאי חזית", אבל כשאנו דנים על מצב של "קטליה לפלוני ואי לא קטלינא לתרוויכו", או כהך דתוספתא דתרומות, שרבים עומדים ליהרג, מצב שהוא חורג לגמרי ממסגרת סברת "מאי חזית", הדעת נוטה לומר שדוקא בישראל שקבלה היתה בידם שבכל גווי של שפיכות דמים "יהרג ואל יעבור" (ונקטו חז"ל בגמרא סברא המקיפה רוב המקרים האפשריים, אף על פי שאין היא ממצה את הטעם בשלימותו כמו שביארנו בדעת הכסף משנה), אבל בבני נח, שאין לנו קבלה על חיובם בקידוש השם, ורק באנו לחדש דשאני שפיכות דמים מכח סברת "מאי חזית", אין חידוש זה קיים אלא במקום שהסברא קיימת, אבל מעבר לתחומה אין לנו שום יסוד לחייבם.

יסוד החילוק בין בני ישראל לבני נח הוא: ש"בני נח נצטוו על הדינין" (סנהדרין נו, א) - היינו על סדרי חיים הנוצצים לקיומו של עולם (עיין שו"ת הרמ"א סימן י ועיין ליקוטי שו"ת חתם סופר חלק ג, סימן יד), והואיל ואצלם איסור הרציחה עניינו הוא רק הצד החברתי, הצד של שמירת קיום המין האנושי, הנה רק במקום שהמטרה הזאת מגיעה לידי הישג מעשי, היינו שמסירות נפשו הוא תציל את חבריו ממוות, ניתן לומר כי גם במצב של אונס נצטוו גם הם ב"יהרוג ואל יעבור" מפח סברת "מאי חזית". אבל במקום שחיי של השני בלאו הכי אבודים וההמנעות משפיכות דמים היא אפוא רק ענין מוסרי - חובת האדם כלפי עצמו - בכהאי גוונא לא נדרש מבן נוח למסור נפשו, כיון שזה כבר חורג מהכרח קיומו של עולם.

לא כן אצל ישראל עם קרובו, מהם נדרשת דרגה יותר נעלה, שמלבד השמירה על הנורמה הקבועה של הצד החברתי, יעלו ויתעלו בדרגה המוסרית הגבוהה יותר, ולכן אפילו במצב

שמסירות נפשו לא תציל את השני ממוות, חיובו הוא במסירות נפש במקומו עומד, לא למען הצלת הזולת, אלא למען הצלת עצמו ממעשה רציחה¹.

ז. יסוד הקדושה המיוחד לישראל

ברם עדיין הדברים צריכים ביאור, שהרי אמרנו ששיטת הרמב"ם היא, שכל מעשה באונס אינו נחשב למעשה כלל, ואם כי במציאות ישנו כאן מעשה, ובשפיכות דמים העובדה היא שנפש אבודה, אולם אין זה מתייחס אל העושה, ואם כן מה הוא כאן הצד המחייב את העושה במסירות נפשו?

אכן הדברים מבוארים מפי גדולים, המסבירים לנו כי בכגון דא עצם העובדה היא הקובעת, ואם כי מבחינתה המשפטית אין היא תופסת ואינה מחייבת את העושה, הרי מבחינתה המעשית הממשית היא פוגעת בו.

על התפיסה הישראלית המיוחדת הזאת ביסודם של דברים, למדנו מפי כתבו של מרן הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל:

"כל העבירות פוגעות בנפש החוקא, אבל יש הבדל [במידת הפגם] בין אם עוברים במזיד לעוברים בשוגג, ואם עוברים באונס גמור - הרי אונס רחמנא פטריה. לא כן הטומאה שהיא מחשיכה את אור הנפש. אין הבדל בין אם נטמאו במזיד לנטמאו בשוגג, ואף באונס - כל שנגעו בדבר המטמא הרי נטמאים - ובזה ביארנו טעם ההלכה שעל כל התורה כולה וכו', לפי שבאלו השלש יש בהם גם צד טומאה (עיי'ן שבועות ז. ב) וגם באונס נטמאים, ולכן אם אמנם מצד העבירה אין עליו עונש, דעבירה באונס ליכא, מכל מקום משום טומאה איכא" (בית זבול חלק ב - ירושלים ה'תש"י - פתח הבית פרק ה). ועיין נצח ישראל פרק ד.

העולה מדבריו הוא, שגם חוד הבעיה של שפיכות דמים באונס, יותר משהוא מופנה כלפי חוץ, כלפי התגלמותו החיצונית המעשית, הריהו מופנה כלפי פנים, כלפי משמעותו הפנימית הרוחנית. היינו: מידת חומרתו אינה נמדדת רק במד הרוחב של החברה, של פגיעת החטא בחברה האנושית, אלא במד העומק של המוסר, של פגיעת החטא בנפש האדם עצמו.

בראיה הפנימית הזאת של הדברים, הקדימו הגאון רבי יהושע אייזיק חריף ז"ל מסלוניס, בספרו אבי הנחל (דו"ש ג) כתב לאמור: "נראה לי לבאר שהענין הוא, דאיתא בפרק קמא דשבועות (ז. ב) "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל וגו'" (ויקרא טז. טז), יש לי בענין זה להביא שלש טומאות: טומאת עבודה זרה, טומאת גילוי עריות וטומאת שפיכות דמים - וכיון שיש בשלש עבירות אלו ענין טומאה, על כן צריך שימסור נפשו, כי אף על פי שהוא אנוס, מכל מקום יש טומאה ופגם בנפשו".

ולא עוד אלא שהגרי"א ז"ל מוסיף ומעלה מכאן את ההבחנה בין ישראל לעמים, בין מה שנדרש מאלה שרגלי אבותיהם עמדו על הר סיני לבין הנדרש מכל משפחות האדמה, כי בני נח - על הדינין נצטוו, ואילו על הקדושה לא נצטוו. והואיל ואין טומאה אלא במקום קדושה, הרי רק מכת קדושת ישראל נובע החיוב למסור את הנפש, ולא להטמא בטומאת החטאים החמורים, והרי הוא ממשיך ומבאר:

1 חיזוק לרעיון זה יש להביא מדין רודף, שיש אומרים כי הורגין את הרודף אחר חבירו להרגו כדי להצילו מן העבירה. ראה סנהדרין ע"ג, א רש"י ותוספות שם, ומה שכתבתי ב"סיני" כרך פא, ניסן-אלול ה'תשל"ז, עמ' מח - הערת עורך "תחומין".

"והנה כל הענין שטומאה פוגמת, הוא רק בישראל, מה שאין כן בבני נח, זהו רק בבחינת אזהרה ואיסור... אבל לא בבחינת טומאה, ועל כן לא נצטוו על קדושת השם... ועיין בנזיר סא, ב: "כל שיש לו טהרה יש לו טומאה"... וכיון שאין להם טומאה חיצונית - אין להם טומאה פנימית... ועל כן נאמר במתן תורה "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ז)... ועל כן הוזהרו על העבירות [שהן] בבחינת טומאה, וכל שהוא בבחינת טומאה הוא אפילו באונס... אף על פי שהוא באונס, מכל מקום מטמא את הנפש, וכמו שכתוב "גם בלא דעת נפש לא טוב" (משלי יט, ב)... וכמו שבארתי וכו' ממלכת כהנים, ובכהנים אפילו באונס נמי הוי טומאה... וגוי קדוש... ואמרין בחולין לו, ב, חיבת הקודש מכשרתן לקבל טומאה... שכל הטומאה, היא מצד שהם גבוהים במעלה וקדושה, ועל זה אומר הכתוב "השכן אתם בתוך טמאתם" (ויקרא טז, יט-כ), ואמרין ביומא נו, ב, אפילו בשעה שהם טמאים השכינה עמם... דאי לאו הכי לא היו טמאים, דכל עיקר הטומאה הוא משום חיבת הקודש".

הגאון רבי יום טוב ליפמן הלפרין ז"ל מביא ליסטוק, עמד גם הוא על אותו היסוד הפנימי, והבחין גם הוא מתוכו בהבדלה שבין ישראל לעמים, ובדרשות עונג יום טוב עמ' 46 נאמר: "יזזה ביאור הדבר מאי דקיימא לן שבן נח אינו מצווה על קידוש השם וישראל מצווה על קידוש השם, כיוון דבבן נח אין הציווי דבוק בו [והמצוות שנצטווה בהן הן] רק בבחינת מלך המצוה על עבדיו, והעונשין אצלו כדן מורד במלכות, ולהכי באונס לא קפיד עליו המלך, דמאי הוה ליה למיעבד. מה שאין כן בישראל, שיש בזה קישור אמיתי [כי אנטו עם קדושו הובאנו בברית התורה ונתקשרו הנפשות מישראל בפרטי התורה" - שם] - אין אונס בו, כי מכל מקום המעשה בעצמו [גם כשהוא באונס] עשה דידיה [כלומר פעל פעולתו השלילית].

ראה דברי הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק ז"ל בספרו בית הלוי - ווילנא ה'תרע"א - פרשת יתרו על הפסוק "ועתה אם שמוע וגו'" (שמות יט, ה) - "יזחה ההבדל בין ישראל לבני נח, דבבני נח גם בהני שבע מצוות שמחויבים בהם, אינם עליהם אלא בגדר חיוב, שהם חייבים לקיימם, ולא שגופם קנוי למצוות, אבל ישראל הקנו גופם לתורה".

אדוני אבי זקני הגאון הצדיק, רבי זאב וולף שטיינפלד ז"ל, מ"מ דווילקא לודז', בספרו אמרי זאב - פיעטרקוב ה'תרס"ה - עמ' 100, הביא דבריו אלה והסיק מהם: "ובזה ניחא דישראל מצווין על קידוש השם ולא בני נח וכו', משום דאצל ישראל הוי קנין שאי אפשר להפרד ממנו בשום אופן".

והנה מורי ורבי הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, אף הוא עמד במקום אחר, על ההבחנה בין ישראל לעמים ביחס לחובת מסירות נפש וקידוש השם, אלא שישוד הקדושה המשמש כבסיס למצות קידוש השם בישראל, מופיע אצלו בגילוי נוסף, לא כמטיל חובה אלא כיוצר רצון, לאמור: לא רק מפני שהוטלו עלינו חובות קדושה על כן נתחייבנו למנוע טומאת עבירות חמורות, אלא מפני שנתעלינו במעלות הקודש, הרי אותה חיבת הקודש שזכינו לה היא שהעלתה אותנו לדרגת קידוש השם על ידי מסירות נפש, מה שאין כן בני נח שלא זכו להגיע לדרגה זו, אין חובת תיקון עולמם מזפה אותם במעלה רמה זו: "כי נבדלים אנו ישראל מבני נח, בנו חזורים כל קיומי המצוות בדם התמצית שלנו, ועל כן לולא באמת היתה אזהרת התורה "וחי בהם" (ויקרא יח, ה), היינו מוכנים מצד הרגשת הקדושה להעקד על כל מצוה ומצוה וליהרג על קדושת שמו יתברך, מה שלא כן הוא אצל שאר העמים בני נח, שגם המצוות שהם מצווין עליהם אינם חזורים אצלם בפנימיותם, ולא ירדו המצוות לתוך חדרי לבבם עד כדי ליהרג, ומדרגה זו מהם והלאה היא, ועל כן מבעיא לן אם על כל

פנים בנוגע לכלל הכללים, קידוש יתעלה, אם גם הם צריכים לעמול כדי להחדיר הכרה זו במעמקי חייהם" (בית זבול, חלק ו - ירושלים ה'תשכ"ו - עמ' 13).

אחרי שזכינו לשמוע דעת קדושים זו, מאירה לפנינו בזיהרא עילאה ההבדלה שבין ישראל לעמים ביחס למסירות נפש, וברורה ההבחנה בין אורח חיי החיים של אדם מישראל שהוא למעלה למשכיל וראשו מגיע השמימה, לבין דרך חיים רגילה של משפחות האדמה דרי מטה. כי הנה כלל גדול קבע לנו מהר"ל מפראג ז"ל: "אין דבר בתורה שהוא נגד האדם!" (נצח ישראל פרק כג), כלשון הגמרא "אין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו" (עבודה זרה ג. א) או כלשון המדרש: "אין הקב"ה בא... על האדם אלא לפי כוחו" (שמות רבה לד, א).

והנה נצטוו בני נח על הדינין, לשם קיומו של עולם ותקונו של עולם, והציווי הוא ציווי כולל שיקבעו מערכת משפטית, שפרטיה יפרטו בעצמם לפי הבנתם ולפי יושר הגיונם, ברם אין ציווי זה מחייב אותם במסירות נפש על דיניהם, כיוון שמסירות נפש היא למעלה ממדרגתם, ואין התורה מטילה חיובים שהם למעלה ממידת המתחייבים, ולא נתעוררה הבעיה שבגמרא אלא ביחס לכלל הכללים, לייחוד השם, שמקום היה לומר שביחס אליו אין זה למעלה מן המדה¹.

הרמב"ם הכריע - על פי הירושלמי - שגם במצוה רבה זו אין בני נח מצווים על קידוש השם, שלא חייבתם תורה אלא שלא לעבור עבירה זו, וכיון שמעשה עבירה באונס אינו נחשב למעשה כלל, הרי פקע חיובם, ואילו על דרגת קדושה לא נתחייבו.

מתברר אפוא כי "ענין מסירות הנפש ישנו רק בישראל לבד, שהם למעלה מהטבע - כי הטבע אינו נותן [לאדם] למסור למות נפשו - ועל כן הגויים שמציאותם היא בטבע, אינם מצווים על קידוש השם" ("שם משמאל" להגדה של פסח - ירושלים ה'תש"ז - עמ' יד).

לא כן בישראל שעמדו על הר סיני, ונתקיים בהם "נפשי יצאה בדברו" (שיר השירים ה. ו), והגיעו לדרגת אדם המעלה - מצות מסירות נפש תואמת את תפיסתם והרגשתם הפנימית. וכלשון מהר"ל מפראג ז"ל בספרו נצח ישראל פרק יג: "אין לישראל עצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך, ועל ייחוד שמו וקידוש שמו בעולמו, היו מבטלים עצמם"².

1 עיין בפירוש רש"י סנהדרין עד, ב: "בן נח - מוזהר על עבודה זרה", וכל הדיון שם בגמרא הוא על איסור עבודה זרה, ומבאר ב"ערוך לנר": "דסלקא דעתין [שמצות קידוש השם] בכלל אזהרת עבודה זרה היא. כיון דהטעם דקידוש השם הוא לפרסם ייחוד השם - וזה היפך עבודה זרה, לכן שייך שפיר חילול השם לגבי עבודה זרה".

ויש להרחיב להסביר הדברים, שהרי לכאורה קשה מאי איבעיא להו, אם בן נח מצווה על קידוש השם בעבודה זרה, שהרי המקור לחובה זו היא לפי דעת רבי אליעזר בקרא ד"ואהבת" - והיכן מצינו שנתחייבו בני נח באהבת השם? ונראה דאפילו רבי ישמעאל שנחלק על רבי אליעזר (עיין עבודה זרה כז, ב) ולדעתו גם בעבודה זרה בצניעא יעבור ואל יהרג, וקרא ד"ואהבת" מוקים ליה לקיום כל המצוות באהבה (עיין ר"ן שם), הרי בעבודה זרה בפרהסיא אף הוא סבור דיהרג ואל יעבר, ומקורו הוא בקרא ד"ולא תחללו את שם קדשי" (עיין עבודה זרה כז, ב), והשתא מובנת הבעיה, שניתן לומר דבלא זה דלא תחללו שוים בני נח לבני ישראל.

ועיין ברמב"ן במלחמותיו בסנהדרין, שם, שהסביר שם וכתב "אבל על קדושת השם בפרהסיא שהוא דבר הנוהג בכל המצוות - נצטוו [בני נח]".

ונראה להוסיף דרק במצות עשה ד"ונקדשתי" - בני ישראל כתיב [וכמו שמדייק בירושלמי שביעית ד, ג שהובא לעיל], ואילו בלאו ד"לא תחללו" לא נאמר כלל ולא יחללו בני ישראל, וניתן לומר שכל שישנו באיסור עבודה זרה ישנו גם באיסור של "לא תחללו", והוא שריר וקיים גם באונס.

2 יוהנה בשעת מתן תורה כתיב נפשי יצאה בדברו, שיצאה נשמתן של ישראל ונתעלו למעלה אל השורש, ובזה זכו אחר כך ל"המשפטים אשר תשים לפניכם" (שפת אמת פרשת משפטים - תרס"ב), "ואדוני מורי זקני ז"ל [נבעל

ח. אהבת ה' מול "וחי בהם"

למדנו שמעיקרה מצוות עשה של "ואהבת" משתרעת אצלנו על פני כל המצוות, ומעומק הרגשת אהבת ד' נובע רצון כביר של קידוש השם בכל המצוות, אלא שבאה הגבלת "וחי בהם" וצמצמה את מידת הרצון - "כי באור פניך נתת לנו תורת חיים" (מתוך תפילת שמונה עשרה) - באה הגבלת "וחי בהם" ואמרה "יעבור ואל יהרג".¹ ומפורש אמרו בתוספות סנהדרין שם ד"ה בן נח, שאלמלא ההגבלה של וחי בהם, הייתי לומד כל המצוות מרוצח ונערה המאורסה, והייתי אומר שבכולן יהרג ואל יעבור.

התנגשות זאת בין שני הערכים הגבוהים, כבר נרמזה לנו ונתבארה מפי הפרשן הגדול רבינו נסים גירונדי ז"ל:

"והיינו טעמא דמפקי קרא ד"ואהבת" [לחובת מסירות נפש] בעבודה זרה בלחוד [ואילו חובת מסירות נפש בשפיכות דמים למדנו מסברא וגילוי עריות מההיקש לשפיכות דמים], ולא מוקמי ליה [לקרא ד"ואהבת" לחיוב מסירות נפש] בכל המצוות, שקיומן הוא אהבתו של הקב"ה? - כיון דמקרא אחד מיקל והיינו "וחי בהם" - ולא שימות בהם", ומקרא אחד מחמיר, דהיינו "ואהבת", מסתברא לאוקמי קרא ד"וחי בהם" בכל המצוות כולן, וקרא ד"ואהבת" בעבודה זרה בלחוד, שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה, ובה תלוי עיקר אהבתו של הקב"ה" (ר"ן עבודה זרה כו. פסחים. כה).

הסתברות זו "לאוקמי קרא ד"וחי בהם" בכל המצוות כולן", השוללת מסירות נפש על כל המצוות [כשאין מגמה להעביר על דת או שאין זו שעת גזירה], ומשאירה דין מסירות נפש רק בשלש העבירות החמורות, עיקר טעמה הוא כאמור הואיל ומעשה באונס אינו נחשב למעשה, ואפילו תימא שגם מעשה באונס פוגם במציאות ובהויה הישראלית המיוחדת, אין מידת הפגם שבכל העברות חמורה עד כדי ביטול המציאות המקודשת וההויה הנעלה הזאת, לא כן שלש העבירות החמורות, כיון שמידת הפגם שבהם פוגעת בעצם החיות הישראלית, ועם חטאים כאלה גם כשהם נעשים באונס, אין לאדם מישראל מציאות והויה של חיי אמת, כי החיים מאבדים אז את ערכם, שוב לא קיים שם הציווי של "וחי בהם", ואז נפתח השער העליון הפונה קדים, השער של חיי החיים, השער של קידוש השם - "ונקדשתי בתוך בני ישראל".

לפי מה דקיימא לן כרבי אליעזר, דעיקר קידוש השם נלמד מקרא ד"ואהבת", הרי ברור שמידת שלימותה של מצוה רבה זו היא לפי מידת הרצון והאהבה שבה, ומוסבר לנו בזה טעמא דקרא, לשונה המדוקדק של תורת אמת, שלא נאמרה מצות עשה זו בלשון ציווי, ואף על פי שרישא דקרא - הלאו - בלשון ציווי נאמר "ולא תחללו את שם קדשי", הרי הסיפא - מצות העשה - איננה "יוקדשתם אותי בתוך בני ישראל" אלא נאמרה בלשון נפעל - "ונקדשתי". והיינו טעמא: כיון שכל

חידושי הרי"ם], הגיד בשם הרב מפרשיחא ז"ל, אשר תשים לפניכם - להיות משפטי ד' יתברך קודם לעצמותם, כענין הקדמת נעשה ונשמע, שהוא למסור נפשם לעשות משפטי ד' יתברך" (שם, פרשת משפטים - תרל"ה). ואדמו"ר מסוכוצ'וב, הגאון בעל "אבני נזר" ז"ל כתב: "שארן מציאות האדם [מישראל] נחשבת במציאות כלל, במקום שהדבר נוגע לקידוש השם" (שם משמואל, פרשת לך לך עמ' קכא).

1 ובמקום אחר הוסיף מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל והטעים הדברים: "החיים של ישראל אינם דומים כלל לחיים של האומות, כי לישראל אין חיים אחרים זולת חיי התורה, ואילו לא הציווי ו"חי בהם" היו צריכים למסור נפשם וליהרג על כל מצוה ומצוה שבתורה... ובא הציווי של "וחי בהם" [ויצר מצב חדש], שגם בזה שאינו מוסר את נפשו להיות נהרג, הוא מקיים את מצות התורה, באופן שמצוה זו עצמה משלימה את החיים שחסרו לו מחמת אי קיום המצוה שנאנס עליה" (מי מרום, חלק ה - ירושלים ה'תשי"ז - נימוקי המקראות עמ' קפ).

עיקר שלימותה של המצוה היא בשעה שהיא נעשית לא בגלל הציווי אלא מתוך אהבת ד' [ולא בא הציווי אלא לאפקוי מחובת "וחי בהם" האוסרת מסירות נפש על כל המצוות, ולהתיר את מסירות הנפש בשלש העבירות], הרי ככל שגדולה יותר מידת המסירה של הנפש מתוך אהבת ד', מתוך קירבת אלקים, יותר גבוה רום עילוי של קידוש השם שבה - "בקרבי אקדש" (ויקרא י, ג)!

ט. מסירות נפש מרצון בן נח ובאברהם וממשיכי דרכו

לעומת משפטי התורה (שדרישתם היא מעבר למקובל אצל אומות העולם) הנכנסים בגדר של דין, קיימים גם משפטים שהם לפני משורת הדין, והם נתבעים לא רק מאנשי מעלה שלגביהם זהו ממש דין (עיי' בבא מציעא פג, א, דינא הכי, ופירש הגר"א מוילנא ז"ל בביאורו למשלי ב, כ - שהכוונה היא שלגביי - איש המעלה - זהו דין), אלא מכל אדם מישראל, וחז"ל קבעו שלא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו [נהגו] לפני משורת הדין (בבא מציעא ל, ב).

ומצינו פלוגתא בהלכות קידוש השם, אם גם שם נוהגת מידת לפני משורת הדין, ואם רשאי אדם להחמיר על עצמו גם בזה. לדעת הרמב"ם מצות "וחי בהם" נועלת כאן את דלתות הרצון הטוב, שהרי כל תומרא בקידוש השם פוגעת בקדושת החיים מתנת האלקים "והרי זה מתחייב בנפשו" (פרק ד מהלכות יסודי התורה הלכה ז), ואילו התוספות (עבודה זרה כו, ב, ד"ה יכול), וכן הנמוקי יוסף (שהובא שם בכסף משנה) סבורים שאדם גדול רשאי להחמיר על עצמו. (ובהסתברות שיטת הרמב"ם, עיי' מה שכתב הגר"י חריף ז"ל - תלמידו של הגאון רבי ישראל ז"ל מסלנט, בספרו "לבית יעקב" - ווילנא ה'תרע"ב - עמ' 6).

[ומעניין שגם הרמב"ם מודה, שבמצב מסויים נוהג גם קידוש השם למעלה משורת הדין ומותרת גם החומרה הזאת, וב"אגרת קידוש השם" הוא כותב: "וכל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש [מוחמד], לא יאמר עליו אלא שעשה הישר והטוב, ויש לו שכר גדול לפני ד' ומעלתו במעלה עליונה, כי הוא מסר עצמו לקדושת השם יתברך ויתעלה", והדברים צריכים תלמוד¹].

מתעוררת בעיה: מה דינם של בני נח שלא נצטוו על קידוש השם, האם רשאים הם להחמיר על עצמם, או שמצות "וחי בהם" שנאמרה בישראל כוללת גם אותם? על מדוכה זו ישבו גדולים וטובים, הלא היא בספרתם (עיי' תוספות טנהד"ן עז, ב, וב"טנהד"י קטנה" שם, שו"ת מאיר נתיבים סימן פב, אור גדול עמ' ג, ובהערות בנו שם).

מתוך בעיה זו הגיע רבינו מהר"י מטראני ז"ל - מהר"י ט - לשאלה המעניינת: מסירות נפשו של אברהם אבינו ע"ה באור כשדים - האם כדין היתה, האם היתה מותרת? (שאלה זו מובאת ב"פרשת דרכים" של "המשנה למלך", דרך האתרים, דרוש שני), ועיין פרי צדיק ויקרא - לובלין ה'תרפ"ד - מאמרי פסח סימן נב.

ונראה שמסירות נפשו של אברהם אבינו ע"ה היתה למעלה מן המסגרת הרגילה של הלכות קידוש השם. וכדרך שהאתערותא של אברהם אבינו ע"ה - "מי העיר ממזרח - מי העיר את אברהם" (ישעיהו מא, ב, ורש"י) - עצם התעוררותו של האב הראשון לאמונת הייחוד, היתה כולה רצון חפשי, נדיבות לב איתנה שבכוחה יצא מכלל בן נח, והניח את היסוד לכלל ישראל, הוא הדין גם

1 אדמו"ר הגאון רבי צדוק הכהן ז"ל מלובלין, דרך אחרת לו בזה, ולדעתו היה שם חיוב גמור לקדש השם, והוא כותב: "ובזה יובן מה דיהרג ואל יעבור על המרת דת להיות ישמעאל אף על פי שהם אין עובדים עבודה זרה אפילו בשיתוף כנוע, וכן נוהרים על גילוי עריות ושפכות דמים... [כין] המרת שם ישראל לבד זה שקול ככל התורה כולה" ("צדקת הצדיק המלא - ירושלים ה'תשכ"ח - אות נד, מכתב יד).

החלטתו למסור נפשו. זו היתה מסירות נפש שמעיקרה כל כולה רצון להקרבה, אהבת נדבה, מסירות נפש למען פרסום ייחוד הבורא בעולם, מסירות נפש למען הכלל, ועל כן זכה הוא לתואר "אב המון גויים" (בראשית ח, ה) כי הוא היה אבי הכלל.

"כי באברהם תמצא התרוממות, וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו "כי אב המון גויים נתתיך", הוא אב לכל העולם, לא כמו שאר אבות שלא היו אבות רק לישראל" (גור אריה, שמות ז, ב).

חז"ל עמדו על העיקר הזה, ואמרו "כי נקרא אברהם אבינו ע"ה נדיב - שנדבו לבו להכיר את בוראו" (סוכה מט, ב, וברש"י); "ו"נדיבי עמים" (תהלים מח, י) - "הם הגרים המתנדבים מבין העמים לקבל עליהם עול מצוות (השי" חגיגה ג, א) נקראים "עם אלקי אברהם" (שם), כיון שהוא היה "תחילה לגרים" - שנדבו לבו להתגיי"ר" (שם ברש"י).

גם המשך הדברים, במסירות נפשו באור כשדים היה אותו גילוי של התנדבות, שכן יכול היה להמנע מהתנגדות עם נמרוד, לעזוב את ארצו ומולדתו ובית אביו, וללכת אל ארץ אחרת, ולקרוא שם בשם ד' אל עולם, ואילו הוא העדיף גלות עוז וגבורה במקומו, לקדש שם ד' בארצו בפני המון גויים, ולכן זכה להיות לאב ולנשיא אלקים.

אמנם ממשיכים חז"ל ומבליטים את יסוד הנדיבות. וההתנדבות גם במאורע אור כשדים. וכך מפורש בבראשית רבה ט"ל, ט: "ויאמר ד' אל אברהם לך לך וגו'" (בראשית יב, א) - הדא הוא דכתיב: "עמך נדבת ביום חילך" (תהלים קי, ג) - עמך הייתי בעת, שנדבת לשמי לירד לכבשן האש".

פרשן המדרש מהר"ש יפה ז"ל, מצרף את שני הדברים יחד וכותב: "וענין הנדבה שהקריב עצמו לעבודת ד' כמתנדב נדר ונדבה, אי נמי כי לא היה מצווה על קידוש השם, להכי קרי ליה נדבה" (יפה תואר, שם).

"ונקרא שמו אברהם בסוד "מרכבות עמי נדיב" (שיר השירים ו, יב), שהיא מרכבה יותר עליונה" (שלי"ה הקדוש, פרשת לך לך).

ואהבת נדבה איננה יודעת גבולות, כמו שתאר אותה הרמב"ם בפרק י מהלכות תשובה הלכה ג: "וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ד' אהבה גדולה, יתירה, עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ד' ונמצא שוגה בה תמיד". ובספר המצוות מצות עשה ג, כתב הרמב"ם כי אברהם אבינו היה האוהב השלם "כמו שהעיד הכתוב: "אברהם אהבני" (ישעיה מא, ה).

קדוש ד' הרמב"ן ז"ל כתב לאמור:

"ועושה חסד לאלפים לאהבני" (שמות כ, ו) - הם המוסרים נפשם... כי זוהי האהבה שנתחייבנו בה בנפשותינו. כמו שאמר "ואהבת את ד' אלקיך וגו'" (דברים ו, ה)... שתמסור נפשך וחיך באהבתו... ולכך נאמר באברהם "זרע אברהם אהבני", שנתן נפשו שלא יעבוד עבודה זרה באור כשדים... ומצאתי במכילתא (בחוהש, ו) לאהבי - זה אברהם... יש בזה סוד, אמר שאברהם מסר נפשו באהבה, כענין שכתוב "חסד לאברהם" (מ"כה ז, ט) "והיה [אברהם אבינו ע"ה] מוסר נפשו לנסיונות באהבה כפי מדתו, כי האהבה היא חסד בכל מקום" (לבוש אבן יקרה על הריקאנטי, שם)¹.

1 ולעומת מה שהסברנו, מאירים באור פנימי דבריו הקדושים של אדמו"ר מגור, מרן מהרי"ל ז"ל: "אם תומה היא וכו'" (שיר השירים ח, ט) - מעמיד דברים כחומה - "ענה עליה וכו'" (שם) - הענין הוא כי קודם אברהם אבינו ע"ה לא היתה מצות מסירות נפש, ובסנהדרין (עד) מסופקת הגמרא אי בן נח מצווה על קידוש השם, ואברהם אבינו ע"ה

ולפי האמור מוסברים מאד דברי חכמים, בבראשית רבה (טל. ג), על עמידתו מבחנו של אברהם אבינו, והשוואתו למאורע יותר מאוחר: "ואם חומה היא" - אם מעמיד [אברהם] דברים כחומה - "נבנה עליו וכו'", אמר לפניו, רבון העולמים "אני חומה" - מעמיד אני דברים כחומה "ושדי כמגדלות" - זה חנניה מישאל ועזריה".

מדוע הופיעו כאן דוקא שלשה מקדשי השם אלה כממשיכי דרכו של אברהם אבינו ע"ה, כמגדלות, הצומחים ועולים מתוך חומתו? אלא כך שנו לנו חכמים במסכת פסחים (נג. ב): "מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמם על קדושת השם"? ומפרש ר"י בתוספות ד"ה מה ראו וכו', מה ראו שלא ברחו, שהרי קודם המעשה יכלו לברוח (ועיין מה שכתב בזה אדוני אבי מורי ורבי הרב הגאון רבי פתחיה מנקין זצ"ל, בספרו "כרם פתחיה" - ירושלים, ה'תרצ"א - עמוד רכה - ו) ואף על פי שעמדו במבחן קשה, בדיונם עם יחזקאל הנביא (עיין שיר השירים רבה ז. יג) - לא ברחו וקידשו שם שמים¹ (ועיין מה שכתב אדמו"ר מסוכצ'וב ז"ל "שם משמאל" פרשת לך לך - ה'תרע"ב עמ' פו). הרי לנו שגם כאן לפנינו קידוש השם שאופיו אינו פרטי, ולא מתוך חובת הפרט הוא עולה ובא, אלא מתוך אחריות לכלל, לשם הפגנת מסירות לאמונה וחיוזק הלבבות הרפות, אחרי חורבן הבית הראשון ותחילתה של גלות בבל.

ועל מאורע זה כותב הרמב"ם ב"ספר המצוות", מצות עשה ט: "בזמן נבוכדנאצר הרשע, כשצויה להשתחוות לצלם, והשתחוו כל העמים וישראל בכלל, ולא היה שם מקדש שם שמים... והיתה בזה חרפה גדולה על ישראל, שנעדרה המצווה הזאת מכולם... ויעד השם על ידי ישעיה [הנביא], שלא תושלם חרפת ישראל בזה המעמד, ושיראו בהם בחורים בעת ההיא הקשה, שלא יפחידם המוות, וימסרו נפשם ויפרסמו ויחזקו האמונה ויקדשו את השם ברבים - והוא אמרו (ישעיה כט, כב-כג) לא עתה יבוש יעקב ולא עתה פניו יחורו, כי בראותו ילדיו מעשה ידי בקרבו יקדישו שמי, והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו".

חידש זה הדרד, ונעשה אחר כך מזה בנין וסדר חדש שהיא התורה, וניתנה אחר כך למצוה למסור נפש על קדושת השם. "ואם דל הוא" (ויקרא יד, כא) - היינו כמדת בן נח, שבעה מצוות בלבד. "לוח ארז" (שם) - לשעה וכו', פירוש כי גם נח היה צדיק רק לשעה בשעתו כמו שנאמר "בדרתיו" (בראשית ו, ט), אבל אברהם "אני חומה", וזכה להיות נבנה ממנו בניין חדש שהוא התורה, וסדר מיוחד לבני ישראל למעלה מהטבע, ויתר עליהם אברהם אבינו ע"ה שאיחה וחיבר גם עולם הזה בעולם העליון.

"אם דל הוא" - לכאורה קשה אם יעבוד עבודה זרה למה יעמדו עליו לשעה? ויש לומר דבן נח אינו מצווה למסור נפשו, ואפילו מי שמצווה כתב הרמב"ם דמכל מקום פטור דאונס הוי, ויש לומר עוד הפירוש דל - שלא יפיל עצמו לכבשן רק יברח" (שפת אמת ליקוטים ניו יורק ה'תשי"ז - פרשת לך לך), ועיין שפת אמת פרשת אמור - ה'תרנ"ג. ומרן הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל אמר בזה בשעת רעוא דרעוין: "אברהם אבינו הראה כח של מסירות נפש על קידוש השם, ובזה השריש כח בישראל שכל חפץ החיים שלהם לא יהיה מצד רגילות הטבע, אלא שיהיו החיים נמשכים ממרום הגובה של חפץ ד' החפץ בחיים" (שמועות הראי"ה - ירושלים ה'תרצ"ט - עמ' כא).

1 ודמו"ר מאז'רוב, הגאון הצדיק מוהרמ"י הלוי אפשטיין ז"ל, כתב בספרו "באר משה", שנת - ירושלים ה'תשכ"ו - עמוד קצב-ג: "ובתוספות ד"ה מה ראו וכו' שצלם זה לא היה עבודה זרה, אלא אנדרטא שעשאה נבוכדנאצר לכבוד עצמו, ולכן מצד הדין פטורים מלמסור נפשם, אלא שהיה בזה כבוד שמים, ולמדו קל וחומר מהצפרדעים שאף שאין בהם מצות "ונקדשתי בתוך בני ישראל" - בכל זאת עשו במסירות נפש לכבוד שמים. ואם תאמר, הרי זה קל וחומר פריכא, כי הצפרדעים אינם מצוים על "יוחי בהם" [עיין במהרש"א שם, ועיין מה שכתב בזה הגרמ"ל שחור ז"ל ב"אבני שוהם" - ירושלים, ה'תשכ"ח פרשת וארא, עמוד צח], עצם הכניסה לאש היא היפך טבעה, שהיא תמיד במים ובקיריות, ולפיכך הרי זה קל וחומר חזק, שבנוגע לכבוד שמים אין מקום לחשבונות". ויפה המשיך וכתב שם, לבאר מה ששינוי בפרק שירה, ששירת הצפרדע היא - "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד: "בעוד ששמע ישראל מכון לענין ייחוד השם כשיש חיוב מסירות נפש, הרי ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מכון גם כשיש רק ענין של כבוד שמים ללא כל חיוב".

ואמנם השפיע המעשה הרב הזה עמוקות, עד כדי כך שבמספר דורות לאחר המעשה, עדיין אנו שומעים כי ראו בחנניה מישאל ועזריה את הכח המעמיד, עמודי עולם, עמודים אשר כל בית ישראל עליהם עומד.

וכך נמסר לנו בשיר השירים רבה פרשה ז, יג: "הדא הוא דברייטא משתבעין, במאן דאקום עלמא על תלתא עמודים, אית דאמרי אברהם יצחק ויעקב, ואית דאמרי אלו הם חנניה מישאל ועזריה" (תרגום: זה מה שהבריות נשבעים, במה שהעולם קיים על שלשה עמודים. יש אומרים: אברהם, יצחק ויעקב, ויש אומרים: חנניה מישאל ועזריה).

זו היא מסירות הנפש של רבי עקיבא: "כל ימי הייתי מצטער" (ברכות סא. ב), **שמסר נפשו על לימוד התורה בפרהסיא** (עיין מהרש"א שם ומעון הברכות שם, שדנו ביסוד חיוב מסירת הנפש של רבי עקיבא. ועיין דברי מהר"ל מפראג ז"ל תפארת ישראל פרק טג).

תוספת:

ברור שהיא יונקת ממסירות הנפש של האב הראשון, שהחמיר על עצמו לעילא ולעילא מהציווי שעתידיים היו בניו להצטוות עליו. וכבר הוסבר לעיל, שאף הציווי יונק ממידת הרצון שקדם לו. וכמו שהיה בעצם מתן תורה: מפני שרצו (ואמרו נעשה ונשמע) על כן נצטוו. ועל כן מנה הרמב"ם את רבי עקיבא כהמשך לחנניה מישאל ועזריה (פרק ה' מייסודי התורה הלכה ז), ומתוך משפטו הקצר של הרמב"ם (פרק י' מהלכות תשובה הלכה ג) "שכל שיר השירים משל הוא לענין זה" של אהבת ד', מתבאר לנו מדוע היה זה דוקא רבי עקיבא אשר אמר "שכל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים" (ידים ג. ה).

ומפי כתבו של מרן הגראי"ה קוק זצ"ל למדנו, שרבי עקיבא ביטא בדבריו את עומק הכרתה הרגשתה של האומה כולה, געגועיה וכיסופיה לצור מעוזה. וזה לשונו בהקדמה לסידור תפילתו (עולת דאיה כרך ב עמ' 63. ירושלים ה'תשכג):

"כי אי אפשר כלל לאוצר כתבי הקודש של האומה הקדושה, שכל תולדתה מלאה רישומי אהבת נפש לצור מעוזה, בימי גדולתה ותפארתה על ידי חסד עליון מלא הוד, ובימי עניה ומרודיה על ידי נהרי נחלי דם ושטף צרות רבות ורעות - אשר כל אלה עוררו את האהבה, חזקה והוציאוה אל הפועל המורגש. אי אפשר בשום אופן שאלה הגעגועים לא ירשמו בספר, באוצר הכללי ששם כל הגיוני קדשנו נחיתים.

ורבי עקיבא אשר בעת שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל, יכול היה להשיב: "כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה "ובכל נפשך" - מתי יבוא לידי ואקיימנו", ולהאריך באותה שעה ב"אחד" עד שיצאת נשמתו, רק הוא יכול לומר ש"אין כל העולם כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קודש, ושיר השירים קודש קודשים".

משפט המלוכה*

ראשי פרקים

- א. הקדמה
- ב. רשויות משפט המלוכה (בירור שיטת הר"ן בדרשותיו)
- ג. שיטת הר"י אברבנאל
- ד. שיטת הר"ף
- ה. סיכום שיטות הראשונים לאיזה בית דין ניתנה הסמכות
- ו. משפטי המלוכה מכח הציבור
- ז. שיטת החתם סופר - המקור למורד במלכות ממשפט החרם וביאורו
- ח. תקנות לתיקון העולם - תקנות הקהל
- ט. בני העיר וסמכויותיהם
- י. בירור מחלוקת הראשונים (גישתו של רבי אליהו מזרחי)



א. הקדמה

שומרי תורה היודעים עד מה כל הלכה מוגדרת ומדויקת, עד מה עמלו גדולי דורות על בירורה וליבונה והעמדתה על קווי גבולה - משתאים מחרישים למראה הלכות גדולות וחמורות המופיעות ומתעוררות עם אתחלתא של המדינה העצמאית לישראל.

רבים סוברים שהקושי העיקרי הוא בזה שהעומדים על בסיס התורה ומצוותיה, הננו מוגבלים ביותר, ונתונים כביכול בתוך מיטת סדום של חוקים ומשפטים שקדמו להתפתחות החברתית המדינית של עכשיו. ברם, דעה זו מוטעית היא וסברא זו אין לה על מה שתסמוך. אדרבה, התורה עצמה פתחה לנו מרחבים גדולים בשטחים החברתיים המדיניים, והיא נותנת ומאפשרת לנו לדון בהם לפי דעתנו והסכמתנו.

הקושי הוא בזה, שאנו בעצמנו נרתעים מהשימוש הרחב בסמכויות בלתי מוגבלות בבעיות גורליות של עם ומדינה הנוגעות לחיי נפשות לשעה ולדורות; הקושי הוא בזה שאנו חותרים שהללו

* נדפס ב"צניף מלוכה" עמ' 33-40.

היו מודרכים מרוחה וכוונתה של התורה המוגדרת והמבוררת. וברתיעה ובתתירה זו עצמה, מונח עומק דעת תורה. ואנו אמונה כי עתיד הקדוש ברוך הוא להשיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה, לרוח צדק ולרוח משפט.

ב. רשויות משפטי המלוכה (בירור שיטת הר"ן בדרשותיו)

בימי אבלו של חורבן ושברונה של גלות - נשתכחו מאתנו הלכות עם ומדינה. בדרכי נדודינו עסקנו בעיקר בתורת היחיד, ולכל היותר בהלכות הציבור המצומצם בעירו או בארץ פזורו. ברם, שכחה זו אינה אלא שכחה. ואם גם נתאזרחה ונשתרשה בהשקפה ובמעשים, הרי מצות עשה שהזמן גרמה - לחזור ולזכור ולהזכיר את **תורת העם והמדינה** כימי עולם וכשנים קדמוניות.

אמרנו: תורת העם והמדינה. אולם ניסוח חדיש זה קדם לו מונח קדום יותר, הלא הוא כתוב על ספר "רבן של נביאים" (שחזאל א' י, כה) - **משפט המלוכה**. לרגל המלאכה לא נתעכב על משמעותו הפרשנית במקומו, אלא נעבור מיד למשמעותו העיונית מעבר לזמנו ומחוץ למקומו.

הנה דבריו המאירים המסבירים של אחד קדמון, מגדולי המבארים, רבינו נסים גירונדי: "ידוע הוא, כי המין האנושי צריך לשופט שיטפוט בין פרטיו... וכל אומה צריכה יישוב מדיני... וישראל צריכים זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכים אליהם עוד לסיבה אחרת, והיא להעמיד חוקי התורה על תילם... ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים: האחד - יחיב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני - שאין ראוי להענישו לפי משפט צודק אמיתי, אבל יחויב להענישו כפי **תיקון סדר מדיני** וכפי צורך השעה. ודי יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וציוה: יתמנו שופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי... ואין יכלתם עובר ביותר מזה. **ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך**... הרי שנינו בפרק היו בודקין... התריתם בו לקבל התראה? התיר עצמו למיתה? וכו'... וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו, הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי... ולכן ציוה ד' יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלכות... והמלך יכול לדון שלא בהתראה, כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ מדיני.

נמצא שמינוי המלכות שווה בישראל וביתר האומות שצריכים סידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך בישראל.

ואני מבאר עוד זה ואומר, שכמו שנתיחה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם הקדמונים במצוות וחוקים, אין ענינם תקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלקי באומתנו... כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאלו הם משותפים בין ענין חול הענין האלקי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים אל תיקון קיבוצנו. **כי התיקון הוא - המלך אשר נעמיד עליו ישלים ענינו**... ומפני זה אפשר שיימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שיימצא בקצת משפטי התורה, ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר בהתיקון הנזכר היה המלך משלימו. אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד משפט התורה יימשך שידבק השפע האלקי בנו" (דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר).

רבינו נסים קובע, אפוא, כי משפטי המלוכה, והם המשפטים של צרכי השעה, נמסרו על ידי התורה לידי המלך לבדו. אבל מה נעשה וברייתא מפורשת היא (סנהדרין מז. א) "תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה", הרי לנו שגם חלק זה של המשפט אף הוא מסור לבית דין!;

אכן, הר"ן עצמו עומד על כך ומשיב שתי תשובות בדבר: ראשית - **כשאין מלך בישראל, בית הדין כולל את שני הכוחות גם יחד, כח בית דין וכח מלך**. ושנית - ייתכן שכוחו של בית דין יפה לדון שלא מן התורה רק ביחס למצוות התורה, אבל לא ביחס לענינים אחרים.

ותשובתו הראשונה עיקר, שכן היא מתאימה לשיטתו בהלכה (חידושי הר"ן, סנהדרין מז. א). אלא שכאמור, ביסודו של משפט זה הריהו משפט מלך וכח מלך שנמסר לבית דין¹.

לשיטתו זו מטין דברי המאירי בחידושו (סנהדרין עב. ב) שגם בהיות הדינים הללו מסורים בידי בית דין הוא קורא להם דיני המלכות, ולא עוד אלא שהוא גם מוסיף לציין את קווי ההמשך, למי המשפטים הללו מסורים בימים שגם בית דין (סמוכין) אינם עוד. והרי הם דבריו: "כבר ידעת שאין דנין דיני נפשות אלא בזמן שבית המקדש קיים... ומכל מקום דיני המלכות קיימים בכל זמן. ואף בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור, גדולי הארצות, לענוש ולהרוג דרך הוראת שעה... וזהו שנרמז בתורה (דברים י. ט) "ואל השפט אשר יהיה בימים ההם" (מאירי, עמ' 212, ועיין עוד בעמ' 197).

ג. שיטת הר"י אברבנאל

שיטה שונה מיסודה יש כאן לאברבנאל, הפרשן המדינאי הגדול. אף על פי שהוא חולק כבוד לדברי הר"ן ומציין כי "זה המאמר ביארו רבינו נסים בשלימות גדול" (מעניין כי דבריו של הר"ן זכו להערכה גם מצד מקובל גדול כשליה הקדוש, תורה שבכתב פרשת שופטים), בכל זאת הוא חולק עליו ואומר כי לדעתו אף החלק הזה של המשפט - להכות ולהעניש לפי צורך השעה - לא היה מיוחד כלל למלך, אלא היה מסור מעיקרו לידי הסנהדרין. "כי לא היה דבר ביד המלך, שלא יוכלו הסנהדרין עשותו". לדעתו נמסרו משפטי התורה לבית דין שבכל עיר ועיר, ואילו "המשפט הראוי לפי צורך השעה נמסר לסנהדרין". **כלומר לסנהדרין הגדולה היושבת בלשכת הגזית** (ושיטתו זאת מתאימה לשיטת הראשונים המובאת בנימוקי יוסף, סנהדרין נב, ב).

ברם, אם גם הוכחנו בדברי האברבנאל את היסוד העיקרי, כי משפטי המלוכה אינם מזדהים וקשורים במלך דוקא, הרי נתברר, שלדעתו אין הם עוברים את תחום הסנהדרין, ומשפטי מלוכה אלו קיימים רק בהיות סנהדרין קיימת. דומה שזוהי גם שיטתו של הרמב"ם, המשווה את ההלכות השנויות בפרק כד מהלכות סנהדרין ד - ה - ו, ויוכח כי בהלכה זו - הלכה ד שהיא היא ברייתא דרבי אליעזר בן יעקב - כתב "יש לבית דין להלקות וכו' ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה", ולא הוסיף "בכל מקום ובכל זמן" (כמו בהלכה ה) ולא אמר "תמיד" (כמו בהלכה ו), משמע שדעתו היא, כי דוקא שתי ההלכות "מלקין על לא טובה השמועה" (הלכה ב) וכן הפקר בית דין (הלכה ו) מסורים לכל

1 דרשות הר"ן מיוחסות לרבינו נסים בן ראובן פרשן הר"ף, ברם חידושי הר"ן הנוכרים על מסכת סנהדרין - לא ברור אם לר"ן הם - הרב נחום נריה.

בית דין, ואילו עונשים לפי צורך השעה, שלא מדין תורה, מסורים רק לבית דין סמוך. (עי' ומב"ם פרק ב מהלכות רוצח. הלכה ד).

אולם כבר רמזנו למעלה שדעת הר"ן איננה כן. בחידושו בהלכה הוא קובע, כי "אלו הבית דין העונשין עונש למי שאינו מחויב, בדרך סייג, ראוי שיהיו בית דין מומחין וסמוכין וכו', היותר חמור הוא מדיני תורה", לאמור: לאו דוקא סנהדרין, אולם גם לא פחות מבית דין של סמוכין, שכידוע אינו קיים בזמן הזה.

ד. שיטת הר"ן

שיטת רבינו יצחק אלפסי אינה כשניהם. הוא מביא את הברייתא של רבי אליעזר בן יעקב גם בהלכותיו לבבא קמא (צו. ב), ומצרף אותה לקנס שקנס רב נחמן, שכבר לא היה סמוך. מצירוף דברים אלו הסיקו ראשונים שדעת הר"ן היא, כי דינו זה של רבי אליעזר בן יעקב אינו מוגבל דוקא בתחום סנהדרי גדולה - כדעה המובאת בנימוקי יוסף - אף אינו קשור דוקא לבית דין של סמוכין - כדעתו המפורשת של הר"ן - אלא כחו יפה גם בבית דין שאינו סמוך, כלומר גם בזמן הזה. (וראה בטור חושן משפט סימן ב, שהוא סובר כי גם דעת הרמב"ם היא כדעת הר"ן, אף על פי שנקט לשון זהירה "וכן יראה מדברי הרמב"ם" - עיין שם בדרישה ופרישה).

ה. סיכום שיטות הראשונים לאיזה בית דין ניתנה הסמכות

סיכום: מתברר שיש שלש שיטות בראשונים:

א). הרמב"ם והאברבנאל דעתם שאפשרות הכאה ועונש שלא על פי דין תורה ניתנה לסנהדרין הגדולה בלבד.

ב). דעת הר"ן הסובר שכל בית דין סמוכים יכולים לענוש שלא על פי דין תורה.

ג). דעת הר"ף הסובר שכל בית דין בזמן הזה אף שאינו סמוך רשאי לעשות כן. בשלחן ערוך פסק כר"ף. על יסוד זה: "כל בית דין, אפילו אינם סמוכים וכו' דנין בין מיתה בין ממון בין כל עונש רק תנאי אחד ישנו בדבר, שיהא בית דין זה גדול בדורו - ודוקא גדול הדור" (שלחן ערוך חושן משפט סימן ב, סעיף א).

אפשר, אפוא, לסכם ולומר: משפטי המלוכה מקורם בהכרח תיקונו של המשטר החברתי המדיני, החורג לפעמים מגבולות משפטי התורה, והם מסורים לא רק למלך, בתוקף מצוות מינוי מלך, אלא גם לסנהדרין מכח סמכותם התורנית, ועוברים ונמסרים לבית דין הגדול שבדור, בתוקף גדולתו במלכות התורה - "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם".

ו. משפטי המלוכה מכח הציבור

ברם, שיטה אחרת ישנה בהלכה חמורה זו, הרואה את נקודת מוצאם של משפטי המלוכה במקום אחר, וממילא גם כיוון דרכם מגיע בסופו של דבר לתוצאה שונה בתכלית.

קיימא לן: "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו" (רמב"ם פרק ג מהלכות מלכים הלכה ט). מקורו של דין זה, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך... יומת (עיי' סנהדרין מט, א). פסוק זה הריחו כידוע בספר יהושע (א, יח), וישראל הם שאמרוהו ליהושע.

"יש לתמוה - שואל מרן ה"חתם סופר" בתשובותיו - כי בתורת משה לא מצינו כלל שיהיה רשות למלך יהודה וישראל להמית איש... רק בני ישראל אמרו ליהושע "כל איש אשר ימרה את פיך יומת", והרי כתבו יהושע בספרו על פי ד'... ואם כן הדין דין אמת, אך הקושיא "שאינ נביא רשאי לחדש דבר" זוהי קושיא שצריכה עיון גדול" (שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן רח).

ניתן לומר, כי אף על פי שההלכה של "מורד במלכות חייב מיתה" נתפרשה בדברי קבלה, עיקרה רמוז בתורה והריהי דבר הלמד מעניינו. שהרי מקרא כתוב בתורה כך "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבתי - שום תשים עליך מלך" (דברים י, יח-טו) וכבר שאל שם הרמב"ן מה טעם מזכירה התורה במצוה ככל הגויים אשר סביבותי עיין שם. והדברים מתפרשים כמין חומר, שכוונת התורה היא, כי אף על פי שהמלך ינהוג במשפטיו משפטי המלוכה הסמכותיות הנרחבות שמוקנות לו, לא כפי משפטי התורה, אלא כמשפטי המלכים, בכל זאת מצוה התורה למנות אותו. **הרי כאן היתר מפורש למשפט המלך.** (וראה אור שמח פרק ג מהלכות מלכים, הלכה ו, ובחמדת ישראל להגאון רמ"ד פלוצקי ז"ל לאוין רפה, שהמלך דן בדיני בני נח. ושניהם למדו דבר זה מתורתו של הר"ן. ואף על פי שהם תולים דבריהם בדעת הרמב"ם נראה לעניות דעתי כי תפיסתו המלכותית של הרמב"ם שונה לגמרי, והיא קובעת לה ברכת בירור לעצמה)¹.

1 כאן המקום להביא דברים של הרב נריה זצ"ל בגדרי חובת כתיבת ספר התורה של המלך:

ספר תורה ממלכתי

"והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר" (דברים י, יח).

לאחר הסתלקות דוד מלך ישראל בעיצומו של יום השבת, אומרת הגמרא בשבת ל, ב: שלח שלמה לבי מדרשא: אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים, מה אעשה: כיצד אטלטלנו בשבת שהרי אין זה לכבודו שיהא מוטל בחמה, והשיבו שיביאו כיכר לחם ויניחיהו עליו ויטלטלו אותו אגב הככר למקום צל.

והקשו האחרונים: הלא ספר תורה היה תלוי בחיקו של מלך כקמיע, (סנהדרין כא, ב) כדי לקיים את החיוב "והיתה עמו". מדוע היה צורך בהבאת הככר ולא הותר לטלטלו אגב ספר התורה?

ונראה להסביר על פי דברי מרן הגר"א קוק זצ"ל בטעם חיוב כתיבה והצמדת ספר התורה למלך: "משפטי המלוכה אף על פי שאינם על פי גדרי התורה של הלכות יחיד, יש להם מקור בתורה. אלא שדרכי הדרשה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה. ומשום הכי צריך שיכתוב לו שני ספרי תורה כל אחד לשם קדושה מיוחדת. ספר תורה, אחד שמחויב בו ככל בן ישראל, וספר תורה שני מצד משפטי המלוכה" ("משפט כהן" עמ' שטז).

לאור דבריו יש לומר, שמלך אשר הנהגת העם אינה תלויה בו והוא אינו מולך בפועל כמלך, שהנהגת המלוכה הועברה לבנו - שוב אין הוא חייב בכתיבה ובהצמדות לספר התורה הממלכתי.

ונראה שלדרך זו יש לומר, שמעת שישב שלמה על כסא דוד אביו והתחיל בהנהגת המלוכה בחיי אביו, במקומו, פקעה מדוד המלך חובת "יכתב לו את משנה התורה הזאת... והיתה עמו", ועברה חובת הכתיבה וההצמדה של ספר התורה אל שלמה, ושוב לא היה ספר תורה צמוד לב לזרועו של דוד אלא צמוד לבו של שלמה. ולכן בעת פטירתו לא היה ספר תורה כרוך בחיקו של דוד המלך.

וכך מדויק בלשונו של הרמב"ם: בעת שישב המלך על כסא מלכותו כתב לו ספר תורה, שאין חיוב מצוה זו אלא במלך בזמן שהנהגת המלוכה מסורה בידיו בפועל, כדי שינחה את עניני המלוכה במעגלי צדק.

ז. שיטת החתם סופר - המקור למורד במלכות ממשפט החרם וביאורו

אולם, החתם סופר, דרך אחרת אתו. הוא מביא את דברי הרמב"ן (ויקרא, כו. כט): "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת - מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה, שכל מלך בישראל או סנהדרי גדולה במעמד כל ישראל, שיש להם רשות במשפטם אם יחרימו כל עיר, להילחם עליה, וכן אם יחרימו על דבר - העובר עליו חייב מיתה... כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכלותם, או על העובר גזירתם ותקנתם" (ביסודו וחידושו של הרמב"ן הרבה לדון הנצי"ב ז"ל בהעמק שאלה שאילתא קמב, ח), וה"חתם סופר" מסכם ואומר: "ועל כן אחר שהסכימו ישראל ואמרו ליהושע - והוא הדין לכל מלך - כל איש אשר ימרה את פיך לכל אשר תצוונו יומת, הרי החרימו כל עובר על מצות מלך" (שם).

משפטי המלך באים, אפוא, מכח חרמו של העם. הסברתו של החתם סופר מתאימה לשיטתו של אברבנאל "כי לא היה דבר ביד המלך שלא יוכלו סנהדרין עשותו", שהרי משפט החרם משותף הוא גם למלך וגם לסנהדרין כדברי הרמב"ן בסוף בחוקותי (ועיי' בחידושי הרשב"א נדרים, דף ז). ומכח הסבר זה מובנת שיטתו של הרמב"ן - החולקת על הרמב"ם - בספר המצוות (סוף הלאוין) כי מלחמת הרשות אינה תלויה דוקא במלך אלא מסורה - בהסכמת סנהדרין - "למי שהעם ברשותו", שהרי גם המלך תלוי ברצון העם והסכמתו.

השקפה זו, שהמלכות בישראל תוקפה בנוי על רצונה החפשי של האומה, מוסברת יפה על ידי הגאון הנצי"ב ז"ל בביאורו לתורה, והוא קובע "כי אין סנהדרין מצווין (למנות מלך) עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך" (העמק דבר, דברים יז, יד, וראה בפירושו של הר"י פלא ז"ל לספר המצוות לרב סעדיה גאון, פרשה ז, עמ' קט"ז, שהוא מסביר עיקר זה מתוך דבריו של רבינו בחיי בפירושו לתורה).

מסתכמת לפנינו השיטה השניה: משפטי המלוכה מסורים למלך בתוקף רצונו והסכמתו של העם. משפטי המלוכה - מן העם הם באים ואליו הם שבים ללכת, כדברי מרן הרב זצ"ל ב"משפט כהן": "שבזמן שאין מלך חוזרים הזכויות של משפטי המלוכה לידי האומה בכללה" (עמ' ש"ז).

ומכאן התוספת הקטנה - והחשובה מאד - שנוספה, באותה הלכה בשלחן ערוך חושן משפט, שהבאנו בסופה של השיטה הראשונה: "כל בית דין... דנין בין מיתה בין ממון בין כל עונש... ודוקא גדול הדור או... טובי העיר שהמחוס רבים עליהם".

ח. תקנות לתיקון העולם - תקנות הקהל

ביררנו את מהות הגופים המשפטיים המוסמכים לדיני עונשים, כהוראות שעה, אולם לפנינו עוד שטח, גדול ורחב, והוא ענין תקנות קבועות שאין להם בית אב בהלכה, ומטרתם תיקון החברה, ובלשון חכמים: תיקון העולם.

הלכה מפורשת היא ברמב"ם: "הרי הוא אומר: 'על פי התורה אשר יורוך' - אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיוורו בהם לרבים, כדי לחזק הדת ולתקן העולם" (הלכות ממרים, פ"ק א הלכה ב).

לאמור: כח יש בידי הסנהדרין לתקן תקנות חדשות, לגזור גזירות ולהנהיג מנהגות, לא רק לשעה אלא לדורות.

אולם לא רק לסנהדרין ניתן הכח הזה. לדעת הרמב"ם, גם גדולי הדור שבכל דור ודור יכולים לגזור ולתקן ולהנהיג, ואם פשטה תקנתם בכל ישראל הרי תקנתם תקנה. אלא שבתי הדין הגדולים, שעמדו אחר הגמרא היו גוזרים ומתקנים רק לבני מדינתם או לבני כמה מדינות, ועל כן אין גזירתם מחייבת בני מדינות אחרות (עיי' בהקדמתו ל"יד החזקה").

הסמכות התורנית קיימת ועומדת עד היום, ולה כח לתקן לגזור ולהנהיג. ברם יש לבדוק את סמכות ראשי הציבור ומנהיגיו "טובי העיר", האם נטולים הם כל כח של תקנות וגזירות, או שמא גם להם סמכות בשטח חיוני זה.

כפי שנראה, שאלה גדולה היא, השנויה במחלוקת.

ט. בני העיר וסמכויותיהם

שנינו במסכת בבא בתרא (ה. ב): "ורשאי בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שער פועלים ולהסיע על קיצתם (לקנוס העוברים על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה, רש"י).

ברייתא זו מה באה ללמדנו. האם היא מתכוונת לקבוע את עצם תקפו של הסכם הציבור, שכחו יפה להטיל קנסות לאחר שהמסכימים עברו עליו, או שמא היא באה לחדש יותר ולומר שכוחו של ציבור, של רוב הציבור, יפה עד כדי לחייב את המיעוט ולכפות עליו הסכם אף על פי שהתנגד לו מתחילה?

במשפט החרם של הרמב"ם כתוב לאמור: "וכן הדין באנשי העיר, אשר הסכימו כולם או רבים במעמד טובי העיר והחרימו, כיון שהם רשאי להסיע על קיצתן ולהחרים בדבר, חרם שלהם חל על כל החייבים לילך בתקנתם" (שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ם, סימן רפח). והרשב"א מוסיף לבאר בתשובתו: "שכל ציבור רשאי לגזור ולתקן בעירם, כמו שבית דין הגדול יכולים לגזור ולתקן על כל ישראל, ואלה שנשבעו שלא יכנסו בהסכמות הקהל... אין רשאי לעשות כן... וצריכים הם לשאל על שבועתם" (שם סימן רפ. וראה עוד בסימן נס וסה. וראה תשב"ץ, חלק ב, סימן צח וקנג).

וגדולה מזו כתב רש"י בתשובתו על אותו ששמע שציבור ממשמשין עליו לגזור גזירתם, ונשבע שלא לקיים גזירתם, ואחר כך גזרו עליו - "כך ראיתי: שהנשבע לעבור גזירת ציבור נשבע לשוא הוא" (מרדכי ריש פרק קמא דשבועות, ובסמ"ג לאוין רלח מביא הוראה זו בשם גאון - ודעה זו הובאה להלכה בשלחן ערוך יורה דעה סימן רכח סעיף ג, אולם לפי דברי הטי"ז שם ס"ק מב וסימן ריח ס"ק ד אין שיטת רש"י נוגעת לענינו, וראה שם בש"ך ס"ק ג בשם תרומת הדשן).

הרא"ש אף הוא סובר כמותם, אלא שהוא מוסיף טעם לדבר: "אם הסכימו הקהל על דבר, אין היחיד יכול למחות, ועל זה אמרה תורה "אחרי רבים להטות" (שמות כג. ב), דאי לא תימא הכי, אין תקנה לציבור לעולם, כי מתי יסכימו כל הקהל לדעת אחת?" (שו"ת הרא"ש, כלל ו. ז).

ברם, הרב רבי מרדכי מצא בשם רבינו תם שהברייתא באה להשמיענו רק את דין הקנס במקרה של הסכם כללי מוקדם "אבל אם לא התנו מתחילה אין כח בבני העיר להכריח אחד מבני

עירם למה שירצו", ואפילו כח בית דין רגיל אינו מועיל במקרה של סירוב, שלא נאמר הדין של הפקר בית דין הפקר אלא בבית דין הגדול שבדור (מדדכי, פרק קמא דבבא בתרא). הראב"י כותב שזוהי גם דעת מורו הזקן ממיץ (שם, ועיין שם עוד כמה דאשונים באותה שיטה).

דעת הרמב"ם בפירושה של הברייתא אף היא כדעת רבינו תם (עיין הלכות מכירה פרק יד הלכה י-יא, וכך נקטו בדבריו הרא"ם בתשובה, ורבי עקיבא איגר בחידושי חושן משפט סימן רלא, וכן באור שמח, ועיין באבן האזל), ומכאן גם דעתו המפורשת בתשובה - בניגוד לדעת הרמב"ן במשפט החרם: "זה העובר על חרם שהחרימו רבים, והוא לא קיבל על עצמו משום שבועה, אינו חייב כלל... וזה הדבר שידמו רוב העם שכל המחריים על דבר מדברי הרשות, כגון חרם זה, יתחייבו הכל לקבל חרם זה - אין הדבר כך" (שו"ת הרמב"ם, מהדורת פריימו, סימן קיא).

(ואם תאמר הרי הרא"ש הסביר שמדין "אחרי רבים להטות" כח יש לרבים לחייב גם את היחידים? - עיין באברבנאל לפרשת שופטים שהוא מסביר כי כח זה אינו אלא במחלוקת בהלכה, אך לא במנהג הקהל).

י. בירור מחלוקת הראשונים (גישתו של רבי אליהו מזרחי)

מהו יסודה ועיקרה של מחלוקת שיטות זו הנוגעת בכל אשיות חיו של הציבור? - מסביר לנו רבי אליהו מזרחי בתשובה ארוכה ומאלפת. "והשורש הגדול אשר בסיבתו נפלה המחלוקת בפירוש הברייתא" הוא לדעתו כדלקמן:

רבינו תם, הרמב"ם וחבריהם סוברים - ש"אותו הכח שניתן לבית דין הגדול בירושלים, לגזור, לתקן ולהנהיג, כדנפקא לן מ"על פי התורה אשר יורוך" - אלו הגזירות והתקנות והמנהגות שיוור לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם" (רמב"ם, פרק א מהלכות ממרים, הלכה ב) - לא ניתן לשום בית דין בעולם, אלא לבית דין אחד בכל דור ודור, והוא אותו שמדרגתו כמדרגת בית דין הגדול שבירושלים ... יפתח בדורו כשמואל בדורו, וכמו שבית דין הגדול שבירושלים לא היה דוגמתו בדור ההוא... ומאחר שכן הוא, איך יתכן מעתה לשום חכם מהחכמים הנמצאים בכל עיר ועיר... וכל שכן לטובי העיר שאינם לא חכמים ולא מנהיגים שיגזרו על שום אדם שבעולם... הילכך על כרחך יפרשו להחייב ברייתא "דרשאין בני העיר להסיע על קיצתן"... דמיירי שהתנו כלם מתחילה והסכימו במ מעצמם - ואז יש להם כח לקנוס על קציצתן מפני שכבר הסכימו בהם הכל מתחילה".

ואילו רש"י, הרמב"ן והרשב"א סוברים: "כי זה הכח שניתן לבית דין הגדול שבירושלים ולבית דין שבכל דור ודור... אינו אלא מפני שבית דין הגדול שבכל דור ודור - כל אנשי דורו הם סומכין דעתו על ידו בגזירות ובתקנות ובמנהגות, ומפני זה ניתן להם הכח... ומאחר שכן הוא, אם כן כל היכא דשייך ביה כי האי טעמא, יש בו הכח ההוא שניתן לבית דין הגדול שבירושלים... ואם כן גדולי העיר גם כן, מכיון שכל אנשי העיר עיניהם במ תלויות בכל דבר ודבר שיש בו תיקון העיר ודומיהן, וכולהו דעתייהו עלייהו - הרי הוא כאילו בררום בפירוש שכל מה שיעשו שיהיה עשוי... אם כן מצינו לפרושי שפיר "רשאין בני העיר" דברייתא דמיירי בלא התנו כולם מתחילה... מפני שטובי העיר הם כגדולי הדור בכל מקום, וכמו שגדולי הדור הפקרום הפקר בכל מקום... כן נמי טובי העיר הפקרום הפקר לאנשי עירם" (שו"ת הרא"ם סימן נו).

(להסברו של הרא"ם על טיב המחלוקת במהות סמכותו של בית דין הגדול שבדור לתקן תקנות - אפשר להביא סמך מפלוגתא של הרמב"ם והרמב"ן בשורש הראשון של ספר המצוות, אם יש דין זקן ממרא ביחס לתקנות שתיקנו חכמים מדעתם, עיין שם).

חידוש זה של הרא"ם, שהוא נראה נועז בתחילתו, שהרי הוא תולה את כוחו של בית דין הגדול ביחס לגזירות ותקנות, בהסכמתו וסמיכות דעתו של הציבור, לכשמעיינים בו היטב מתברר שעיקרו מקובל אפילו על דעת אלו שרואים את כוחו של בית דין הגדול כמוחלט.

הלכה מרווחת היא: אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה (בבא בתרא ס. ב). ובניסוח יותר חזק נאמרו הדברים בירושלמי: מקובל אני שכל גזירה שבית דין גוזרין על הציבור, ולא קיבלו רוב ציבור עליהם - אינה גזירה (שבת. א. ז). לאמור: ניתנה כאן לציבור כעין זכות "וטו". ושורש הדברים הוסבר בעמקות על ידי מהר"ל מפראג (נצח ישראל. פרק כג): "שצריך שיהיו מקבלים הגזירה הרוב, וכאשר אין רוב הציבור יכולים לעמוד, אף על גב שרוצה איזה אדם לקבל דבר שהוא קשה - אין כאן קבלה, כי כן כל דרכי התורה ראויים לקבלה. ואין דבר בתורה שהוא כנגד האדם, ולפיכך אי אפשר לגזור דבר שאין לו קבלה אל הרוב".

(וכדאי לציין כי לפי דעתו של המהרש"ל - ים של שלמה, בבא קמא פרק ט, סימן ז - אפילו כחו של גדול הדור לקנוס בניני ממונות שלא מדין תורה, אף הוא תלוי ברצונו ובמינויו המוקדם של הציבור, ולא כרבינו ירוחם שהובא בב"ח חושן משפט סימן ב).

ודברים יקרים נאמרו בזה בספר "אדר היקר" למרן הגראי"ה קוק זצ"ל: "כל מצוות חכמים שאנו מקיימים, היסוד העיקרי שלהם הוא קבלת הגוי כולו... ואף על גב דאסמכינהו רבנן על לאו דלא תסור, מכל מקום היסוד הברור הוא קבלת האומה... הננו רואים, למשל, שחרם דרבינו גרשום במקום שנתפשט הוא חזק ואמיץ בלב האומה כשאר איסורי תורה, אף על פי שלא היה לא תנא ולא אמורא, אלא מפני שנתחברה לו הסכמת האומה במשך הדורות" (עמ' כח-כט).

ובשיחה שבעל פה הוסיף מרן זצ"ל ואמר לי: זה הכלל - כל דבר שנובע מעומק נשמת האומה - נתקבל על ידי כל האומה.

לכשישבו, אפוא, גדולי הדור וטובי האומה על מדוכת התקנות, מתוך רצון ללכת לאורה של נשמת האומה במעמקיה, ישלח שר האומה ומלכה אורו ואמיתו לנחותם בנתיבות המשפט "לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה".

המותר להידון בבית משפט שלא דן כדין התורה?

אחת השאלות העומדות על פרקה של המדינה, היא שאלת אפשרות הקמתם של בתי המשפט שאינם עומדים על בסיס משפטי התורה. השאלה היא אם מותר לציבור לקבל על עצמו בתי משפט מסוג זה בדרך כלל, ובפרט במקום שיש בית דין רבני?

שנינו: אמר ריש לקיש כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשרה (וגירסת הרמב"ם: כאילו הקים מצבה). אמר רב אשי: ובמקום תלמיד חכם כאילו נטעו אצל המזבח (סנהדרין ז, ב). והנה מאמר זה צריך בירור, אם כוונתו לאסור מינוי דיין שאינו הגון, על ידי מי שהכח בידו, או שמא הוא בא לאסור אפילו קבלתו מרצון על ידי הציבור?

מדברי הרמב"ם (פרק ג מהלכות סנהדרין, הלכה ח) נראה שהכוונה היא לאסור את המינוי, שכך פתח בהלכה זו "כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להם לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וכו' ", ולא נאמר כלל בזה שאסור לציבור להתדיין לפניו.

ברם מקור אחד יש לנו, והוא כבר מופנה לא כלפי הממנים, אלא גם כלפי המתדיינים: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני עכו"ם. לפניהם ולא לפני הדיוטות" (גיטין פח, ב).

והנה איסור הדין בפני ערכאות עכו"ם שני טעמים יש לו:

(א) מפני שהוא מחשיב את דתם;

(ב) מפני שהוא פוגע בכבוד משפטי התורה "שמראה כאילו תורת משה אינה אמת חס ושלום, ואין בה די להוציא הדין לאור השמש, ולכך הולך לפני נכרים שבקאים בטיב דתי המלכות המוטבע על פי שכל אנושי" (תומים הושן משפט סימן כו, אורים ס"ק ד).

וחז"ל התכוונו לשני הטעמים באמנם "שהמביא דיני ישראל לפני עכו"ם מחלל את השם ומייקר שם העכו"ם להשביחם" (רש"י משפטים) וכן במדרש תנחומא: "שכל מי שמניח דיניי ישראל והולך לפני עכו"ם, כפר בהקב"ה ואחר כך כפר בתורה", ונפקא מינה למקום שאין בו בית דין של ישראל, שלפי הטעם השני הרי במקרה זה אין כאן איסור, ואילו לפי הטעם הראשון - הדבר באיסורו עומד.

בעברנו לאיסור של "לפניהם ולא לפני הדיוטות" ברור הדבר שהטעם של פגיעה בכבוד משפטי התורה משותף לו ולאיסור הקודם של "לא לפני עכו"ם". ואפילו אם נניח שכל שהציבור מקבל על עצמו דיין שאינו חכם בחכמת התורה מרצונו הטוב - אין כאן משום "לא תקים מצבה", הרי זה דוקא במקום שאין תלמידי חכמים מצויים, שאז אין כבוד התורה נפגע. אולם במקום שיש תלמידי חכמים - מה הבדל יש בין מינוי מגבוה לקבלה מרצון, שהרי גם ציבור הפועל מרצונו החפשי, אסור לו לבכר את המשפט הבנוי על אומד הדעת האנושי על פני המשפט האלקי.

והנה הרמב"ן בפירושו כותב: "ולא לפני עכו"ם, ולא לפני מי שאינו שופט על פי התורה והוא הדיוט, לזה אסור לבוא לפניו כשם שאסור לבוא לפני עכו"ם! ואף על פי שידוע שדיניהם כדינו, או שההדיט הזה יודע שורת הדין ודנין לו כהוגן, אבל הוא אסור לשומו דיין ולצעוק לו שיכופ את בעל דינו לדון לפניו, וההדיט עצמו אסור לדין להם. ואף על פי שהזכירו חכמים שתי הכיתות

* מתוך מאמר שנדפס ב"צניף מלוכה" בשם "משפט המלוכה". מופיע בספרנו בעמ' 381.

האלה באחת - הפרש יש ביניהם, שאם רצו שני בעלים לבוא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא, ובקיבלוהו עלייהו דינו דין, אבל לפני העכו"ם אסורין הם לבוא לפניו שידון להם ביניהם לעולם" (שמות כא, א).

הרמב"ן מחלק, אפוא, בין מינוי לקבלה, ומתוך שהוא מדגיש שכל כפיית דין מצד הדיוט אסורה ואילו קבלה מרצון מותרת, נמצאנו עומדים על טעמו של דבר: מפני שבמינוי וכפייה תורת דין ושופט עליו, ועל כן היא אסורה, ואילו בקבלה מרצון אין בו משום דין ושופט ואינו אלא בורר בעלמא, ועל כן היא מותרת.

על יסוד דברי הרמב"ן הננו חוזרים ושואלים: מה דינה של קבלה זו במקום שיש תלמיד חכמים? אם נאמר שמכיון שאין עליו תורת דין ושופט, אין בזה משום פגיעה בכבוד משפט התורה, או שמא לא אמר הרמב"ן את דברו אלא בקבלה ארעית, שאז אין עליו אלא תורת בורר ומפשר, ואילו בקבלה קבועה שבסופו של דבר הוא משתמש גם בדרכי כפייה - יש כאן משום פגיעה בכבוד משפט התורה, שהרי עזב ציבור זה את דעת התורה, ובחר במקומה את אומד הדעת האנושית.

הרמ"א הכריע לצד איסור. על יסוד תשובת הרשב"א - שהובאה "ביתת יוסף" - פסק הרמ"א כי "עייירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים או שכולם עמי הארץ וצריכים להם דיינים - שלא ילכו לפני ערכאות של עכו"ם - ממניס הטובים והחכמים שבהם אף על פי שאינם ראויים לדיינים וכיון שקבלום עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן" (חושן משפט סימן ח סעיף א). ומשמע שאם יש במקום "חכמים הראויים להיות דיינים" וקיבלו במקומם עמי הארץ, הרי הם עוברים על "לא תטע לך אשרה"

ולא עוד אלא שהנצי"ב מוולוז'ין ז"ל קובל על הרמ"א שכתב "או שכלן עמי הארץ", ולדעתו לא הותר הדבר, "אלא דוקא שכולן עמי הארץ" כמו בערכאות שבסוריא, אבל כשיש חכמים, גם אם אינם ראויים להיות דיינים יש למנות אותם (שאילתא נוספת למשפטים, ספרו העמק שאלה, עמ' קיד), וטעמו של הנצי"ב הוא "מפני שבמקום שיש תלמיד חכם הוא רואה בטעותו של הדיין - אין חילול השם ובזיון התורה גדול מזה". והתומים (סימן כב, אור"ח ס"ק טו) אף הוא מדגיש שלא הותר הדבר אלא במקום שאין בו לומדי תורה, וטעמו הוא משום פגיעה בכבוד התורה.

ומענין שהקדימם המהר"ל מפראג, וכתב את שני הטעמים גם יחד: "ובקצת ארצות ובקצת קהלות שמים ללענה משפט ראשונה הקימו להם מצבות, למנות להם מקצת ראשים בורים, לא ידעו לשון משפט ומהו הדין, ודרשו המקרא לגנאי, לפני הדיוטות דוקא, ולא די שמינו ראשים בורים מכל, אלא נטלו המשפט מיודעי דבר המשפט ונתנו אותו לבורים, עד שהיודעים והתלמידים בעיניהם רואים עוות משפט. והם עוברים בכל שעה על לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ד', חס וחלילה שאין תורה ודת". (גור אריה ריש משפטים).

ולעומתה ישנה דעה אחת של אחד קדמון, והוא התשב"ץ (חלק א, סימן קנט), המתיר את הדבר, ובתשובותיו האריך לבאר שהסכמת הציבור וקבלתו מועילה אפילו במקום שיש מומחין "כיון שיכול אדם לקבל על עצמו אפילו פסול ואפילו מי שאינו יודע, ולא הזכיר כלל את הדין של "לא תטע לך אשרה". ונראה שהוא סובר כסברא הראשונה, שכל שאין על הדיוטות תורת דיינים, אין בה משום פגיעה במשפטי התורה, ואפילו אם הם כופים לבסוף, הרי כפייה זו אינה באה מיסודה מכחם בתורת שופטים אלא מכוח הסכמתו המוקדמת של הציבור.

סמכותה של הרבנות הראשית*

כל אדם מן הישוב יש לו מגע הדוק עם עסקי כלכלה. הוא עושה ואוכל. הוא יצרן וצרכן. אולם למרות המגע היומיומי עם המחיה ועם הכלכלה, לא יתיימר בלבו לחוות דעה על בעיות כלכליות מקיפות. הוא יודע ומבין שזהו מדע, שזהו מקצוע הדורש מומחיות. תורה היא ולמוד היא צריכה.

לא כן בענייני תורה ושאלות דתיות. כאן הותרה הרצועה. כאן כל אחד מרשה לעצמו לחוות דעה ולהביע השקפה. ובין אם קרא ולא שנה ובין אם קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הריהו מעיזו אפילו לומר: קבלו דעתי. כל מי שמקיים מצוות, ופותח ספר לפרקים, סובר שיש לו כבר זכות דעה בשאלות עקרוניות של הלכה.

ואם נמצה עומק הדין, יתברר לנו שהמשל הנתון משאלות כלכלה הוא רק מבליט את האבסורד שבדבר, אולם אינו מגיע לעומקו של הנמשל. שכן נוסף על הנימוק הפשוט של צורך בלימוד ובידיעה - ולא רק בידיעת השאלה המסוימת העומדת לדיון, אלא גם בהבנת יסודות הלכה כלליים ודרכי הוראה מקובלים - מתווסף כאן עוד נימוק הלכתי יסודי, והוא: מרות גדולי התורה אשר להם סמכות אקסקלוסיבית (=ייחודית) לפסוק הלכה, דבר שיש בו משום בטחון לשלימותה של היהדות ולשלימותו של העם.

גילוי דעתה של מזכירות הקיבוץ הדתי בענין גיוס בנות בשעתו, ופרסום סדר תפילה נפרד עם קריאת התורה והפטרה ליום העצמאות - בניגוד להוראות הרבנות הראשית - פירצתם חמורה לא רק מבחינת גופם של דברים אלא מבחינה עקרונית: המראה (מלשון מרי, כלומר מרידה) בדעת תורה מוסמכת, פגיעה במרות של הרבנות הראשית.

שני חברים צעירים מבני עקיבא בחיפה, הם שעמדו על הנקודה העיקרית בשעה שפנו ושאלו ממי ששאלו - לאחר קבלת סדר התפילות של הקיבוץ הדתי: - "האם אנו עומדים מבחינה דתית תחת מרות הרבנות או קיימת אצלנו מרות דתית אחרת?" הם לא שאלו כלל באיזו מידה ישנם מקורות בהלכה להלל עם ברכה, ולקריאת התורה עם ברכותיה וכו'. כי אכן הללו הן שאלות ממדרגה שניה לגבי עיקר השאלה - מרות גדולי התורה בישראל (והרי אף מי שהורה כהלכה, אם הורה בפני רבו - ידוע מה דינו...) (עיין ברכות לא, ב; עירובין סג, א).

מפשוטה של המשנה במסכת ראש השנה (ב. ה) נראה שלרבי יהושע היו נימוקים מספיקים יותר לקיים את יום הכיפורים ביום שחל להיות לפי חשבוננו, משהיו לקיבוץ הדתי לקבוע לעצמו סדר תפילות נפרד. ואף על פי כן קיבל רבי יהושע - לפי פסקו של רבי עקיבא (שם ט), - את מרותו של רבן גמליאל ואת יום כיפורו של רבן גמליאל כי: תורה אחת לישראל שקולה כנגד יום כיפורים מוטעה אחד. שאם חס ושלום תיהפך התורה לשתי תורות, לא ישאר בסופו של דבר שריד ופליט לא מיום כיפור מוטעה ולא מיום כיפורים ודאי ולא מכל תרי"ג המצוות.

ודבר יסודי זה, מעיקרי תורה בעל פה, לא עמדה עליו מזכירות הקיבוץ הדתי ברוחב דעתה כלל וכלל.

* מתוך "מפנה חמור", חוברת שהוצאה בתל אביב, ראש חודש מנחם אב ה'תשי"ב, על ידי הסתדרות הפועל המזרחי בישראל.

הגענו למצב שהציבור הדתי הרחב מביט על הקיבוץ בחרדה, ורואה אותו כמקום תורפה מסוכן, כבית קיבול לרעיונות ריפורמה. ואם גם ידועים לתהילה קיבוצים מסוימים בחייהם הדתיים המסודרים והערים, הרי ידיעות אלו אינן מגיעות לציבור הרחב. הלז דן על הקיבוץ על פי הופעותיו הציבוריות, כדוגמת אלו הנזכרות לעיל, והללו משוות לו גוון דוחה ומרחיק. וגם אם ידוע לקרובים כי רבים החברים בקיבוצים שאינם מזדהים עם הפעולות הנ"ל של המזכירות, הרי לא הגיעה ידיעה זאת לידי בטוי פומבי. הציבור הרחב סבור כי לפניו תופעה של קולקטיביות רעיונית, ודבר זה גורם ללא כל ספק, נזק מוסרי מרובה לקיבוץ הדתי עצמו.

חוקת התורה ומשפטי המדינה*

אנו מביעים דעתנו, שבת משפט חילונית אין לו סמכות לדון ולהכריע בדבר דתו של אדם, אם הוא יהודי או לאו.

בענין הדת - הסמכות היא לבית דין שהוא בית הדין הרבני, שהוא הערסאה המשפטית המוסמכת לקבוע קביעות בעניני דת ובעניני המעמד האישי, הן מתוקף דיני היהדות והן מכח חוקי מדינת ישראל.

התערבותו של בית המשפט העליון החילונית, בהוציאו צו נגד משרד הפנים ופסיקתו בשאלת דתה של נוצריה, שעברה טקס המרה רפורמי, התערבת זו מהווה חריגה מסמכותם, ואין לה תוקף הן מבחינה יהודית והן מבחינת החוק של מדינת ישראל.

אנו דורשים משר המשפטים ומהשר לעניני דת, להוחת על אי הכרה בפסיקה של בית המשפט העליון, עקב חריגה מסמכותם.

אנו דורשים ממייצגי הציבור הדתי בכנסת ובממשלה, לעמוד בגאון יהודי ובתוקף על שמירת חומות היהדות, מול אלה הקמים עליה.

אנו דורשים משר הפנים, כבוד הרב יצחק פרץ, לא להכיר בפסיקה בהתאם לאמור לעיל.

(על החתום: חמשים רבנים ודיינים)

תגובת עידוד למוחים*

"השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה והסר ממנו יגון ואנחה" (מתוך תפילת שמונה עשרה)

עם כל הכבוד ליושבים ראשונה בבית המשפט הגבוה לצדק. הם פעלו בענין ה"גיור" של הגברת מילר בניגוד להגיון המשפטי ובניגוד לצדק. הם התיימרו לעשות צדק לפרט ועשו עוול לכלל. ובראש וראשונה לתעודת הזהות של מדינת ישראל.

כשהובאה לפניהם העתירה לרשום אותה כיהודיה הם היו צריכים להשיב ולומר: "הואיל ואנחנו דנים לפי הנורמות המשפטיות המקובלות אצל אומות העולם, הרי לדין - כשם שאדם שקיבל את הדת הנוצרית אנגליקנית אינו הופך להיות שייך לעם האנגלי, ואדם שהתאסלם אינו הופך להיות ערבי, כך אדם אנגלי או ערבי, שקיבל את הדת היהודית, אינו נהיה על ידי זה כחלק מן העם היהודי, אלא הוא נשאר אנגלי לפי לאומיותו ובן דת משה לפי דתו, או ערבי לפי לאומיותו ובן דת משה לפי דתו, הואיל ולדין אין שום קשר בין הזיקה הדתית לזיקה הלאומית.

ועל כן, גם אם אנחנו מכירים בפולחן של כהני דת רפורמיים יהודים, אנחנו יכולים רק לחייב לרשום בתעודת הזהות: אמריקנית בת דת משה.

* גילוי דעת של חמשים רבנים ודיינים לאחר פסיקת בג"ץ שחייב את שר הפנים לרשום כיהודיה את הגב' סוזי מילר, נוצריה שעברה הליך "גיור" רפורמי בחו"ל, ומאמר של הרב נריה בעקבות גילוי הדעת.
* מאמר שפורסם ב"מעריב" כ"ג בשבת ה"תשמ"ז.

העובדה, שהמונח "גירור" מופיע בספר החוקים של מדינת ישראל ומשמעותו היא שונה, היינו, שגירור דתי הוא גם בעל השלכה נוספת, והמתגיייר הופך להיות חלק מן העם היהודי, עובדה זאת עדיין אינה מזכה אותנו לדון בנושא. כי זאת היא נורמה של ההלכה, קביעה שהגיעה אלינו על ידי חכמי הדת היהודית, וממילא כל דיון בה שייך לחכמי הדת, לאנשי ההלכה. ולא לנו הידע ולא לנו הסמכות לדון בדבר. במדינת ישראל קיימת רבנות ראשית רשמית של גדולי תורה פוסקי הלכות, שהיא המוסמכת לדון ולקבוע" - כך היו צריכים לקבוע השופטים בבג"ץ.

גם אם העתירה טוענת, שבידיה אישור "רבני" לתוקפו של הגירור, ובג"ץ נדרש רק לתת לו אישור חוקי במדינת ישראל, גם אז ראוי היה לו לבג"ץ להשיב על העתירה ולומר: העובדה, שתעודת הגירור שהובאה בפנינו חתומה בידי מישהו שקורא לעצמו רב, גם זו אינה עילה מספקת להתערבותנו ולאישורנו. לא בידינו הסמכות ולא לנו הידע לקבוע מיהו רב מוסמך ומופזר. זה שייך לאנשי הדת, לרבנות הראשית המופקרת במדינת ישראל בכל כגון דא יש לפנות אליהם, כי הם המוסמכים לקבוע ולאשר.

אילו למשל, היתה מוגשת עתירה של איזה "רופא" מהודו שבג"ץ יכיר בתעודת הרופא שבידו (שניתה על ידי איזה שהוא משרד ממשלתי בהודו), הלא ודאי היתה תשובת הבג"ץ: הכרה זו אינה בידינו, היא מסורה ללשכת רופאים מסויימת במשרד הבריאות או להסתדרות הרופאים, ולא אנו מוסמכים לקבוע מיהו הראוי להיות רופא.

הראשון שהבין, כי לא בג"ץ הוא המוסמך לדון בנושא זה, הוא ראש ממשלת ישראל הראשון, דוד בן גוריון ז"ל. הוא פנה בשעתו אל חכמי ישראל, שהם יקבעו מה זה גירור. ועצם הפניה אל חכמי ישראל היא הכרזה מפורשת, כי נושא זה אינו שייך כלל לתחום סמכותו של בית המשפט הגבוה לצדק.

הבג"ץ הוא שפלש במקרה זה לתחום שאינו שלו, הוא שפגע בכבודם של חכמי ישראל, שדעתם ודאי ידועה לו, הוא שפגע בכבודה של מורשת ישראל. ויישר כוחם של הרבנים הדיינים, חכמי דת משה וישראל, שקמו ומחו ברבים על המעשה החמור של המוסד המשפטי החילוני, שלקח לעצמו סמכות לא לו להיות "פוסק" בהלכות גירור.

כל אחד בישראל יודע יפה, כי גברת מילר נשארה לא יהודיה כמו שהיתה. וכשם שאיזה שהוא מעשה "גירור" של כהן דת רפורמי - שאינו מאמין בתורה ובמצוותיה - לא הפך אותה ליהודיה, כך גם פסיקתו של הבג"ץ, המסתמך על זה, לא הוסיף דבר לאפסות המעשה. פסיקה זאת רק כופה לרשום פרט לא אמיתי בתעודת הזהות. פסיקה זו רק מרוקנת את התעודה מתוכנה ומבטלת את אמינותה.

מעתה לא יהא בתעודה זו כדי להעיד על יהדותו של מי שנושא אותה. כוחה יהיה יפה רק אצל יהודים רפורמיים (וכן לגבי אומות העולם), ואילו אצל יהודים שומרי תורה ומצוה, זו מעתה פיסת נייר בעלמא, ששום ציבור דתי לא יתחשב בה.

מעתה צעיר או צעירה מישראל, שיציגו בחו"ל את דרכונייהם, שבהם נאמר שהם יהודים, ייאלצו לצערם, במקרים רבים, להביא הוכחות אחרות ליהדותם. עדותו של הדרכון הישראלי - המונפק על פי תעודת הזהות - נפגעה קשות.

קצרה ידו של בג"ץ מדינת ישראל להטיל את מרות פסיקתו על קהילות ישראל בחו"ל.

*

עצומת הרבנים הדיינים אין בה שום חידוש. וכי העלה מישהו על דעתו, שפסיקת בג"ץ תשנה במשהו את דעתם של דייני ישראל? וכי אין יודעים שופטי בג"ץ עצמם, ששום רב בישראל לא יתחשב בפסיקתם זאת?

בשביל כל רב קיים בית דין גבוה קדום, שרק הוא הקובע. ורק פסיקתו היא המחייבת - בית דין המורכב משלושה עמודי ההוראה: רבי יצחק אלפסי (הרי"ף), רבי משה בן מיימון (הרמב"ם) ורבי אשר בר יחיאל (הרא"ש). שעל פיהם ערך לנו מרן רבי יוסף קארו "שולחן ערוך" של פסקים. בית דין גבוה זה כוחו יפה מאז ועד היום, גם כשאנו נשען על כוח ממלכתי, השומר על כבודו.

על פי פסיקת בית דין גבוה זה נקבע, כי גם יהודים ביולוגיים, שיהדותם היא רק ירושת אבות, יהודים רפורמיים או חילוניים, שהיפנו עורף למורשתם ופרקו מעליהם עול תורה ומצוות - יהודים הם! אבל לא להם לגייר ולייחד ולהכניס לא יהודים לתוך העם היהודי. כי לעם היהודי נכנסים רק דרך שערי התורה והמצוות, באמצעות חכמי ישראל, מאמיני תורה ומקיימי מצוות.

כל יהודי שומר תורה ומצוה רואה בנושא הזה עניין דתי מובהק, והפסיקה, הכופה את משרד הפנים לנהוג בניגוד להלכה - זו כפיה אנטי דתית, כפיה "לעבור על דת", שכל אדם מישראל חייב להאבק בה.

הרבנים הדיינים, שהביעו את מחאתם בצורת עצומה, פעלו כפי שמצפונם הדתי מחייב אותם, ותבוא עליהם ברכה.

טשטוש עובדות ועירוב פרשיות*

עצומת הדיינים (אחרי שבג"ץ נתן צו החלטי לרשום נוצריה כיהודיה), אשר קבעה בצדק כי "התערבות של בית המשפט העליון החילוני ופסיקתו בשאלת דתה של נוצריה שעברה טקס המרה רפורמי, מהווה חריגה מסמכותם ואין לה תוקף" - עצומה שביטאה למעשה את עמדת הציבור הדתי כולו, הותקפה על ידי העתונות, ולא זכתה לגיבוי מספיק מצד ראשי המדברים של המפלגות הדתיות.

לעת כזאת ראיתי חובה לעצמי לקום ולחזק את מעשה הדיינים שנהגו כהלכה, ופרסומי מאמר תמיכה ב"מעריב" (הובא לעיל), והמאמר זכה לתגובות חמות של אנשי תורה ועורכי דין גם יחד. ברם, לצערי, נחלץ חברנו יוחנן בן יעקב להשיג על דברי ולפרסם את השגותיו ב"עמדה" (גליון 16). הואיל וחזרה הפרשה ונעורה, הרי עתה הזדמנות להשיב על ההשגות ולהעמיד הדברים על בירורם.

על העובדה, שבג"ץ ניצל את עתירתו של שר הפנים, שביקש להוסיף בתעודת הזהות של הגברת מילר את המלה "נתגיירה", והוא נתן צו החלטי לרשום אותה כיהודיה בלי התוספת הזאת - הגבתי: שבתשובה לעתירה, צריך היה בג"ץ להשיב ש"הואיל ואנחנו (הבג"ץ) דנים לפי הנורמות המקובלות אצל אומות העולם, הרי הגברת מילר היא - לפי מושגינו - אמריקנית בת דת משה". ועל כך מגיב בן יעקב ונועק: "האם מקרב נאמני בית הציונות הדתית תבוא הזמנה קריאה פומבית לשופט בית המשפט העליון לקבוע שהם שופטים על פי נורמות משפטיות של אומות העולם?"

על תגובה זעקה זו הנני להשיב: דברי אין בהם לא "קריאה" ולא "הזמנה", אלא קביעת העובדה המצערת הידועה לכל. שגם "אחרי שנות מאמץ מוצלח בחלקו - להחדרת המשפט העברי לתחומי החקיקה והפסיקה בישראל", עדיין בתי המשפט - ובית המשפט העליון בתוכם - דנים ופוסקים לפי הנורמות המשפטיות של אומות העולם (ראה: ספרו של השופט פרופסור מנחם אלון "חקיקה דתית", שהופיע בהוצאת הקיבוץ הדתי - תל אביב תשכ"ח - והספר שהופיע בעריכתו של השופט פרופסור יעקב בזק "המשפט העברי ומדינת ישראל" - ירושלים תשכ"ט - ובאחרונה מאמרו של ד"ר שמואל שילה "דיני משפחה בבתי משפט לעומת בתי הדין הרבניים" בספר הזכרון להר"י נסים ז"ל. סדר ראשון - ירושלים תשמ"ה - עמ' רסא - רפ וראה שם בעמ' רסז דברי השופט קיסטר).

במלים "מוצלח בחלקו", התכוון ודאי בן יעקב לחידוש שנחדש בתיקון שב"חוק יסודות המשפט - תש"ם", היינו ש"אחרי שנות מאמץ" הוכנסה סוף סוף גם "מורשת ישראל" כמקור לפסיקת בית המשפט ו"הותרה" מורשת ישראל לבוא בקהל השופטים.

ודוק: לא הועילו "שנות המאמץ" שיאמר בפירוש המשפט העברי, אלא בקושי הושגה ההסכמה למלים הכלליות המופשטות "מורשת ישראל". וכך אומר השופט משה לנדוי: "בחוק יסודות המשפט נתן המחוקק הישראלי דעתו על סוגיית הזיקה אל המשפט העברי". [אבל] הוא נמנע מלהזכירו בשמו המפורש, ותחת זה בחר במושג שהיה עד כה בלתי מוגדר מבחינתו המשפטית - "מורשת ישראל" (פס"ד, כרך לה, חלק ב, עמ' 789).

והנה, לצערנו, לא עבר הרבה זמן, ובדיון בבג"ץ באה פרשנותו ופסיקתו של השופט אהרן ברק¹, וצמצמה את התיקון-התוספת של חוק זה עד למינימום שבמינימום.

* מאמר ב"הצופה" ו' בתמוז ה'תשמ"ז.

1 כיום הוא משמש כנשיא בית המשפט העליון.

מתנהלת פלוגתא מכאיבה בנושא זה, בינו לבין השופט מנחם אלון, שלעומת אלון העומד ותובע - על יסוד התיקון של החוק - "הענקת מעמד בכורה למערכת המשפט העברי, כמקור להשראה פרשנית של המשפט הישראלי", משיב השופט ברק בצורה נחרצת ואומר: "אין לומר כלל ועיקר, כי ההשראה הפרשנית חייבת לבוא בראש ובראשונה מעקרונות המשפט העברי... תהא זו טעות להחליף את המשפט האנגלי במשפט העברי כמקור לפרשנות דברי חקיקה" (פס"ד, כרך לה, חלק ב, עמ' 797).

וחוזר וקובל על כך השופט אלון, ושואל: "אם - כדברי ברק - לשם מה בא החוק [על תוספת "מורשת ישראל"] ומה חידוש יש בחקיקתו? ובמר רוחו הוא מוסיף וטוען: "האמנם ייתכן לפרש חוק באופן שדברי המחוקק הם נטולי משמעות משפטית, אפילו פחות מכדי גרוגרת דרבי צדוק"¹ (פסקי דין, כרך לו, חלק ג, עמ' 743)?

אולם לצערנו כך נוהגת אצלנו הרשות השופטת - היא פולשת לתחום הרשות המחוקקת. השופטים שמים עצמם מחוקקים, וכשהם נתקלים בחוקים שאינם נראים בעיניהם, הם חונקים אותם בפרשנותם המצמצמת עד שמוציאים מהם את נשמתם, וכך מתקיים בהם מקרא שכתוב, במשמעות חדשה לגמרי: "ועליו יתן קולו, וישלח חצים - ויפיצם, ברק - ויהומם" (שמואל ב כב, יד-טו)!

וכשבן יעקב תמה ושואל: "האמנם כל ההישגים בתחום זה של ביסוס הפסיקה על המשפט העברי ועל דיני ישראל כאין ואפס נחשבו"? הרי התשובה היא: אכן, כך הוא הדבר!

[למען האמת, חובה לציין שהתיקון ב"חוק יסודות המשפט", איפשר למשנה ליועץ המשפטי פרופסור נחום רקובר, לפרסם סדרת מחקרים במשפט העברי ולארגן ימי עיון והרצאות וכו', ככל המפורט בחוברת "פעולות ותכניות בעקבות חוק יסוד המשפט - היתשים" שהופיע בכסלו תשמ"ג ברם מן המחקר ועד הפסיקה רבה הדרך, ובייחוד כשהדבר תלוי גם בגישות העקרוניות של היושבים על כס המשפט].

לסיכום ייאמר כי בסוגיא זו עירבב בן יעקב - לצערי - את הרצוי עם המצוי, ומה שנאמר בדברי הוא ברור: בהתאם למצב המצוי - שאינו רצוי כלל - היה בג"ץ חייב לומר ברורות, כי לפי הנורמות שלו אין כאן מקום לדיון כלל (ובעצם: לא רק בג"ץ, אלא כל אנשי החולין התומכים ב"גיר" רפורמי, זיקתם לענין תמוחה ביותר. הם המתנגדים לכל עניין דתי, המפרידים בין הדת לבין המדינה, היו צריכים לקום ולהכריז כי לדעתם אין מעשה גיור - שהוא מעשה דתי - מזכה את מישהו בחוק השבות, והמרת דת נוצרית או מוסלמית ליהודית, אינה יכולה לשמש כרטיס כניסה למסגרת הלאום היהודי, כי לדעתם האפשרות של מעבר מלאום אחר ללאום היהודי, הוא רק על ידי תהליך איטי של טמיעה באמצעות נישואין, תהליך שנמשך ומשתרע על פני כמה דורות, כמקובל אצל אומות העולם), ולשיטתם זאת הרי הגברת מילר היא לכל היותר אמריקנית בת דת משה.

בהמשך דבריו מביע בן יעקב תמיהתו על ש"הרב נריה מציע לשופטי הבג"ץ, לקבוע לגבי עצמם, כי העובדה שהמונת גיור מופיע בספר החוקים - אינה מזכה אותנו לדון בנושא שהוא הלכתי", והוא - בן יעקב - ממחר להסיק מסקנה כי "לפנינו, בפשטות, קריאה לשופטי ישראל לקבוע, לשיטתם, ניתוק מפורש בין ספר החוקים של מדינת ישראל לבין ההלכה וגדריה".

כאן ערבב בן יעקב בין ספר החוקים לפסיקת השופטים, ערבב את הרשות המחוקקת עם הרשות השופטת.

ובכן: אינני רק מציע זאת, אלא דורש בכל תוקף, ולא רק ביחס לגיור, אלא גם ביחס לכל נושא דתי הלכתי, המופיע בספר החוקים של מדינת ישראל, כגון חוק הנישואין והגיורשין, חוק ההונאה בכשרות וכו'.

הדרישה הזאת - שהיא דרישת כולנו - שבג"ץ לא ייכנס לתחום שאינו שלו, היא דרישה הגיונית, כנה וצודקת, והפרדת פסיקת הבג"ץ מפסיקת ההלכה, לא רק שאיננה "ניתוק מספר החוקים", אלא מעוגנת גם בספר החוקים, שסבר וקיבל שקיימת אצלנו מערכת שיפוט מקבילה והיא פסיקת הרבנים לגבי כל מה שקשור בהלכה (עיי' בספרו הנ"ל של פרופסור מנחם אלון).

וכדאי להזכיר כאן מעשה שהיה: בחוק הרשויות המקומיות (הסמכה מיוחדת - תשי"ז) נאמר שכל רשות מקומית מוסמכת לאסור גידול תזירים ומכירת בשר תזיר. והנה בא אחד וטען בפני הבג"ץ, שהאיסור מדבר רק על בשר תזיר ולא על חלב תזיר, ובטענתו הדגיש "שבחוק לא נאמר שהאיסור הוא לפי משמעות מונח זה בהלכה שבשולחן ערוך" - והנה באה פסיקת הבג"ץ ודחתה טענה זו. בג"ץ - בראשותו של הנשיא אולשן - פסק: ששומה עלינו לפרש את החוק לפי הרקע שלו, והרחיב אז השופט פרופסור משה זילברג את הדיבור על "האבסורד בתוצאות, אם נבוא להגדיר חוק בעל משמעות דתית מובהקת באמצעות עבודה זרה של אינטרפרטציה נכרית" (בג"ץ 163/57 פס"ד כרד י"ב, עמ' 1047, ושם עמ' 1065).

כאן נהג בג"ץ - לכל הפחות - בהגינות מסוימת, כשקבע שיש "לפרש את החוק לפי הרקע שלו". אולם הוא היה הרבה יותר הגון, אילו אמר ברורות, כי כל חוק שמקורו הוא דתי, פרשנותו מסורה לאנשי הדת פוסקי ההלכה.

על החקיקה הדתית והפסיקה

ערבוב דברים מביא לידי סילוף מסקנות, ומכיוון שערבב בן יעקב את עניין הפסיקה עם עניין החקיקה, הגיע לידי מסקנה מוזרה: "המסקנה הנובעת מדברים אלו היא: לדעת המציע (קרי הרב נריה) אין תוקף לכל חקיקה דתית ואין בה צורך, שכן התורה וההלכה מופקעות מהמדינה החילונית!" - דבריו אלה מוזרים ביותר: וכי בשביל שדיני התורה ופסיקות ההלכה מופקעות **מהפסיקה החילונית**, על כן אין תוקף לכל חקיקה דתית! וכי אם חקיקה דתית איננה נתונה למרות בג"ץ, על כן אין בה צורך!?

ומה ענין חקיקה לפסיקה? הרי לית מאן דפליג "שהתורה וההלכה מופקעות הן (משליטתה) של המדינה החילונית", ולא משרדי המדינה ולא פסיקת השופטים הם שיקבעו לנו דרכי קיום דיני התורה והליכות פרטי ההלכה - תחומי תחולתן ופרטי יישומן נתונים הם לפרשנותם של גדולי התורה ולמרותם של פוסקי ההלכה.

אם אנחנו נזקקים לחקיקה דתית, הרי זה רק משום שהדבר מעניק לה תוקף **מעשי וביצועי**. מעמיד לרשותו של החוק הדתי את כוחה השלטוני של הרשות המבצעת, כמו כל נושא חיוני שמשותלים להעניק לו תוקף של חוק. כדי שיהיה לו כח עמידה נגד מפירי חוק.

תנועתנו - תנועת הציונות הדתית - נאבקה מראשיתה נגד הפרדת הדת מן המדינה, נגד התפיסה שהדת זה עניין פרטי, ובעמדתו על בסיס האמונה שדת ישראל היא תורת האומה כולה, נאבקו על כך בקונגרסים הציוניים, בהיות "המדינה בדרך", בהיות לנו כוח שלטון מוגבל

ומצומצם, ועל אחת כמה שעלינו להמשיך ולהאבק על כך עכשיו, שבעזרת ד' זכינו לעלות לארצנו ולהקים כח שלטון עצמאי מלא.

לכל חוק יש גם ערך מחנך. כל חוק מטביע חותמו על דמות המדינה. ובנידון דידן: כל חוק שמקורו בתורת ישראל - הוא שמעניק למדינתנו את זכותה לשאת את שם ישראל.

אולם חקיקה דתית של הרשות המחוקקת של המדינה - הכנסת - איננה מסגירה את החוק הדתי לידי הרשות השופטת החילונית של המדינה. גם כשהיא מופיעה כספר החוקים החילוני - מופקעת היא משיפוטה של הרשות החילונית, היא נשארת בתחומי השיפוט הדתי.

דרישתנו תביעתנו היא אפוא: לא ניתוק **מספר החוקים**, אלא ניתוק **מפרשנות השופטים**. לא ניתוק מן **החקיקה**, אלא ניתוק גמור מן **הפסיקה**. הואיל ופרשנותה פסיקתה של הרשות השופטת החילונית, יכולה לרוקן כל חוק דתי מתכנו ולהחזיר אותו לתוהו ובוהו.

ההיפך ממסקנת בן יעקב הוא הנכון: לחקיקה הדתית יכול להיות ערך, אך ורק, אם תהיה מופקעת ממרות השיפוט החילוני, מפרשנותו החילונית, ואילו אם היה תהיה תלויה בפרשנות החילונית ובפסיקתה, היא תתרוקן בקלות מרובה מכל תוכנה.

לדוגמא: אין שום ערך לחוק ההונאה בכשרות, אם בג"ץ הוא שיהיה רשאי לקבוע, מיהו **הרב** שמוסמך לתת הכשר, שהרי ביום אחד יכולה לצאת מלפניו פסיקה, שאין מקום לתביעה על אונאה בכשרות, על הכשלת רבים בבשר טריפה, אם הקצב יציג שיש בידו "הכשר" של איזה שהוא כהן דת רפורמי (והרי בשעתו היה נסיון מצד קברניטי האגודה "שלום" - עליה השלום - להשיג "הכשר" מאיזה גוף "רבני" בלתי מוכר מארה"ב שקרא לעצמו בשם המצלצל "סנהדר").

מצער הדבר שבן יעקב לא הרגיש כלל, שבדבריו הוא מחדש לנו חידוש גדול שהמסקנה המתבקשת מהם היא: שהתורה וההלכה משועבדות הן למדינה החילונית. וכל חוק דתי שמופיע או שיופיע בספר החוקים, משועבד לפסיקתו של הבג"ץ החילוני.

מדבריו משמע שהקשר שבין דת למדינה, משמעותו היא השלטת המדינה על הדת, שפרשנות המוסדות החילוניים של המדינה היא שתקבע לנו את דרכי קיומן של המצוות הדתיות המופיעות בספר החוקים (כמעשה שהיה, שבמצב מסוים שר התחבורה הוא שניסה לקבוע - ביחס לתנועת אוטובוסים - מתי מתחילה השבת ומתי היא יוצאת).

על קשר כזה בין דת למדינה היו החילוניים סומכים ידיהם, אי הפרדה כזאת היו מקבלים ברצון רב. אולם תנועת הציונות מעולם לא העלתה על דעתה שהדת תהיה כפופה לשלטון המדינה. אם להחלטות קונגרסים ציוניים בימי "המדינה בדרך", ואם לחוקי הכנסת עם קום המדינה בארצנו.

"אילו הסתפק הרב נריה בקריאה לשופטי ישראל להמנע מפסיקה נחרצת בסוגיה זו, כי אז החרשתי, מה עוד שכאמור אכן נמנעו השופטים מפסיקה כזו" - מסוף דבריו של בן יעקב אפשר היה לחשוב, שהשופטים "נמנעו מפסיקה" והשאירו את העניין פתוח, אולם מה היא האמת המרה? מפסיקה נמנעו, אבל לא נמנעו כלל מהוראה מחייבת, מצו החלטי שכמותו כפסיקה. כי מה קרה כאן? - במקרה זה של גברת מילר "זכה" בג"ץ ומלאכתו - מלאכת הפסיקה - נעשתה בידי אחרים. בידי אנשי פרקליטות המדינה, אשר יעצו לשר הפנים ולפקידיו, שינקטו תכסיס "מתוחכם", שישבו לבג"ץ ויאמרו כי "אכן סברו וקבלו (כביכול) שעליהם לרשום את העותרת כיהודיה", והם רק מבקשים להרשות להוסיף ברישום הלאום גם את המלה "נתגירה".

אולם תכסיס פסול ומופרך ומכשיל זה, נתגלה מיד בכל מערומיו, כשבג"ץ, דחה את הצעת תוספת הסיפא, ומיהר ואימץ את הרישא, ונתן צו החלטי "שאכן עליהם לרשום את העותרת כיהודיה", ומיד קם שר הפנים והתפטר.

אגב: בן יעקב מזכיר משום מה את שמו של השופט מנחם אלון, אשר (כביכול) גם הוא הצטרף להחלטת חבריו. וחובה היא להבהיר שהצטרפות זו היא חלקית, היינו שגם הוא דחה את הסיפא, גם הוא סבור שאין סמכות לפקידי הרישום להוסיף את המלה "נתגיירה". אבל אילו היית שואל אותו: ומה ביחס לרישא? ובכן, כיצד לרשום אותה? הרי הוא כ"אדם ירא שמים ותלמיד חכם מובהק", היה ודאי משיב ואומר שה"סברו וקבלו" של אנשי משרד הפנים, אין לו שום ערך, וכי בשום פנים אין לרשום את העותרת כיהודיה, הואיל ולדעתו - כמו לדעת כולנו - לא קיים שום מושג של גיור שלא כהלכה.

ברם, לא כן נהגו חבריו השופטים, הם ניצלו את "הסכמתו" התכסיסית המוטעית של שר הפנים, וציוו עליו לרשום אותה כיהודיה, ועל כך נסער לב הציבור הדתי כולו, וכמחאה נגד צו זה באה עצומת הדיינים, ושר הפנים לא חזר בו עד היום למשרדו.

בקשר לנאמר בעצומת הדיינים, "שבענייני דת הסמכות היא רק בידי בית דין רבני", כותב בן יעקב: "הרב נריה אף קובע כי בשביל כל רב קיים בית דין גבוה קדום (הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש), שרק הוא הקובע, ורק פסיקתו היא המחייבת" - וכי הדבר זקוק לקביעת מישהו מאתנו? וכי יש מי שחולק על כך בכל בית הציונות הדתית, ביחס למערכת ההלכה בכלל וביחס לעניין הגיור בפרט? וכי בן יעקב עצמו סובר אחרת?

במאמרי הקודם נאמר, כי מעשה הבג"ץ מרוקן את תעודת הזהות היהודית ממהימנותה, וכתוצאה מזה: "אצל יהודים שומרי תורה ומצוה, זו (תעודת הזהות) היא מעתה פיסת נייר בעלמא", לאמור: מעתה עדותה של התעודה על הזהות היהודית - עדות פסולה היא, ובג"ץ הנותן הוראה להנפיק לגוי תעודת זהות שבה נאמר שהוא יהודי - מכשיל את מדינת ישראל.

ועל דברים אלו מגיב בן יעקב וכותב "אנו מוצאים עצמנו, מעתה, בחברה טובה, עם אותו ציבור קיצוני ב"עדה החרדית", המתייחס בדרך זו ("פיסת נייר") לתעודת הזהות של מדינת ישראל וגם לדגלה הלאומי ("פיסת בדי").

נראה ששכח בן יעקב שיש לא מעט תגובות זהות, שנקודות המוצא שלהן שונות לגמרי. ואם בעובדה מסויימת קיימת חפיפה בינינו לבין אחרים, אין בזה שום פסול. מפגשים רבים לנו עם הציבור הקורא לעצמו "חרדי", וכיוצא בזה עם הציבור הרואה את עצמו כחילוני, ואין בזה שום הזדהות רעיונית מלאה לא עם אלה ולא עם אלה.

בנידון דידן לא מובן כלל ההגיון שבתגובה. יש הבדל תהומי בין מי שאינו מכיר ביסוד תעודת הזהות בכללו, מפני שאינו מכיר במדינת ישראל, לבין מי שאינו סומך על תעודות זהות מסוימות, מפני שיש לו יסוד לחשוש שהן מעידות על מחזיקיהן עדות בלתי מהימנת, ביחס לעיקר חיוני ביותר.

הגע בעצמך, ר' יוחנן, לאחר שפסיקת בג"ץ תחייב לרשום כיהודים גם את אלה, אשר לפי מיטב הכרתך הדתית אינם יהודים, כשיום אחד יופע בפניך צעיר מארה"ב, אשר משום מה אתה מפקפק ביהדותו, והוא ישלף תעודת זהות שבה כתוב בפירוש יהודי - האם זה יוציא את הספק מלבך? ובכן, מעתה גם אתה אינך מקבל עדותה של תעודת הזהות, ולגבי זה היא גם בשבילך "פיסת נייר בעלמא", אז מה לך כי נזעקת? ומה עניין הדגל לכאן?

אם בא יהודי ומביע את צערו הגדול על שמעתה שוב אינו יכול לסמוך על תעודה זו, וכואב לבו על שנושאים את שם המדינה לשוא ופוגעים בתוקף מהימנותה ואף מכשילים על ידה רבים - איך אתה משווה אותו עם אותו ציבור שאיננו מכיר כלל במדינת ישראל, ואשר - למשנה צערי - הוא אולי גם "שמח לאידי", ואף משתמש בעובדה זו כנשק נגדנו, נגד נאמני בית הציונות הדתית, ומכריז ואומר: "הנה תיווכחו, עד היכן מדינת ישראל פוגעת קשות בזהות היהודית הבסיסית".

אכן, למקרא מאמרו של בן יעקב, על ערבובי הפרשיות שבו ובלבולי הדברים, מתעוררות מחשבות נוגות על מידת הטשטוש שירדה לעולמנו, הגורמת לראיות לא נכונות ולמסקנות מעוותות.

בן יעקב מזכיר אימרה ישנה שלי בשבח הטשטוש, אולם לא תמיד הטשטוש משובח הוא. לפני שנים, במאבק פנימי "בתוך המשפחה", כשהתנהלו ויכוחים על הכיוון החינוכי של "בני עקיבא" ("חזית אחת או ריבוי חזיתות"), האם מטרטנו היא רק חינוך לקראת הקיבוץ או גם לקראת מטרות חינוכיות נוספות כגון השתלבות במערכת החינוך, היתה לי הזכות לטבוע את מטבע הלשון "יבורך הטשטוש המאחד", שמשמעותו היתה: אל נא נבהיר יותר מדי את הניגודים האידיאולוגיים שבינינו, שיכולים חס ושלום להביא לידי פילוג, שממנו נצא כולנו מופסדים, ומוטב שנמשיך לפעול שכם אחד בכל המשותף לנו, גם כשיש בינינו חילוקי דעות.

אולם מטבע לשון זה, שנקבע לשם שלום בית פנימי, אינו כשר וראוי במאבק חיצוני, שם חייבת להיות בהירות וחייבים להשתמש בהבחנות ברורות ומחזוריות.

עד היכן הטשטוש מגיע, זאת אנו למדים מסוף מאמרו של בן יעקב, כאילו אגב אורחא הוא כותב "שאלת מיהו יהודי, וליתר דיוק מיהו רב ומהו גיור - סבוכה וקשה", וכאן אתה עומד וכולך אחוז תמיהה: מה קרה? האם גם אצלך נהיתה השאלה הברורה הזאת **סבוכה וקשה**? והרי כולנו יודעים כי פשוטה היא בתכלית הפשטות. אצל כולנו לא קיים ספק כלשהו מי הוא יהודי, מי זה רב ומה זה גיור?

העובדה המצערת שקמו עלינו "מסבכים ומקשים", איננה צריכה להוציא אותנו מצלילות דעתנו, השואפים לסקורליזציה (=חילון) הגמורה של עם ישראל, משתדלים לפגוע בכל קודש, מתאמצים לעקור את הכל והופכים כל בעיה ל"סבוכה וקשה". אולם אין זו סיבה מספקת שניסוג מעמדוּתֵינו הבסיסיות, שפתאום נטיל ספיקות בוודאויות שלנו.

נחפשה דרכינו ונחקרנה ונשובה אל הדרך הנאמנה של הציונות הדתית, אשר תפקידה הוא - כפי שמסיים בן יעקב - להתמודד עם "התפיסה ההרסנית של החוגים החילוניים ולהציג מולם את התורה והמצוה".

קהל גרים*

ראשי פרקים

- א. שרשי בעיות הגיור בזמננו
- ב. מושג הגיור ותוכנו
- ג. תנאי הגיור
- ד. תהליך ההטהרות
- ה. קשיי הניתוק
- ו. מעמדו של הגר
- ז. מנין שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי
- ח. הגר הגר בתוככם
- ט. פרט וכלל בישראל
- י. צירוף לכלל ישראל
- יא. מומר ומעמדו כפרט
- יב. מעמד הגר לשורות בישראל וטעמיו
- יג. חסרון התבטלות לכלל ישראל
- יד. גרים בערבות לישראל
- טו. גרים בנבואה והשראת רוח הקודש



א. שרשי בעיות הגיור בזמננו

הדוחפים לזרז "תהליכי גיור", ולצרף לישראל ערב רב מאומות העולם, הבאים אלינו מסיבות לאו דוקא אידיאליסטיות, מתעלמים מן הצד השני של המטבע, שקליטה זאת צופנת בתוכה גם תקלות מרובות.

* נדפס ב"ענבי פתחיה" עמ' 143-166.

אינו דומה גר שבא להתגייר בגיטו וורשה, בזמן שישראל נתונים לבז ולמשיסה, לגר שבא להתגייר בתל אביב בזמן מתן דירות לעולים חדשים, פטור ממסים, תנאי עבודה טובים ורמת חיים נאותה. זהו היסוד לחילוק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ המפורש בתורת כהנים (ויקרא יט, ג): "בארץ צריך [הגר] להביא ראיה, ובחוצה לארץ אין צריך להביא ראיה", והובא חילוק זה בתלמודנו יבמות מז, א. והגמרא מעלה שם את הסברא שהיה מקום לומר שאין מקום כלל לגיור בארץ ישראל" סלקא דעתך אמינא משום טיבותא דארץ ישראל קמגיירי".

רצויים מאד גרים הבאים אל ביתנו הדל בתקופת שפל - "מי גר אתך" - בעניותך - "עליך יפול" בעשירותך (ישעיה נד, טו; עיין רש"י יבמות כד, ב, ועבודה זרה ג, ב). רות המואביה שהצטרפה אל נעמי בעניותה, באלמנותה, ובמצב זה הכריזה "עמך עמי, ואלקיך אלקי" (רות א, טו), היא הגיורת הקלאסית, היא שורש ישי ויאמה של מלכות" בית דוד, עובדיה הגר, בן דורו של הרמב"ם, דור של גזירות ושמודות, הוא הגר הראוי לכל החיבה וההוקרה, שהרמב"ם באגרתו אליו מעתיר עליו. ובדורות האחרונים הפך לסמל גרף פוטוצקי, גר הצדק שנשרף על קידוש השם.

ואילו הבאים להתגייר בתקופות גאות - "בימי דוד ושלמה" "בימי מרדכי ואסתר" "בימות המשיח", הנה לדעת רבי נחמיה הם פשוט "אינם גרים" (יבמות כד, ב)! ואם גם לא נתקבלה דעתו, והוחלט שלא לדחותם, שלא "להפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה" (עיין נדדים לב, א) [ועיין סנהדרין צט, ב, דלא איבעי להו לחקקה, ובהגהות הריעב"ץ שם], ולכן "מקבלין וצריכין קירוב פנים" (ירושלמי קידושין ד, א), הרי אין גם לבטל את החששות המלוות את המעשה הבלתי שלם.

ומלשון הגמרא בעבודה זרה (ג, ב), נמצאנו למדים כי גרים אלו, גם אם מקיימים הם מצוות מעשיות, עדיין אין זו הוכחה מספקת כי נקלטו בשלימות, אין זו הוכחה כי שרשיהם עמוקים הם. אשר שבימי מבחן יחזרו לסורם, ישובו כלעומת שבאו - "וכל אחד מנתק מצותו והולך". ועל המבחן הזה מתנבא זכריה ואומר: "והבאתי את השלשית באש, וצרפתים כצרף את הכסף, ובחנתים כבחן את הזהב" (זכריה יג, ט)! ומפרש רש"י: "שיסבלו וישאו מקצת הגרים בצרת חבלו של משיח, ובמלחמות גוג ומגוג עם ישראל, ומשם יבחנו כי גירי אמת הם, ואז הרבה מן המתיהדים תחילה ישובו לסורם ויתחברו עם גוג, כמו שמצינו באגדה".

אין להתעלם מהצדדים הבעייתיים של תופעה זו, ולקבל אותה מתוך גישה שטחית ופשטנית יתירה.

בתולדות ישראל מצאנו שגרים וצאצאיהם היוו יסודות איתנים וכחות בונים באומה, אולם מצאנו גם שהיוו משענת קנה רצוף, ואף מוקדי אי בטחון וכוחות הרס באומה. המאמר "קשים גרים לישראל כספחות" (יבמות מז, ב), נתפרש למעליותא וגם לגרעותא (עיין שם בחוספות). [ועיין ספרי בהעלותך (פ), על הפסוק "והאספתם אשר בקרב" (במדבר יא, ד) מי היו המרגיליו ישראל לדבר עבירה - אלו הגרים. ועיין רמב"ם סוף פרק יג מאיסורי ביאה. ועיין רמב"ן במדבר טו, כו "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם": והזכיר ולגר הגר, כי הגרים בחטא הזה (של חטא העגל) מוכשלים תמיד ומכשילין את ישראל].

ב. מושג הגיור ותוכנו

המושג גיור הוא מושג דתי טהור. התפיסה הלאומית הכלל אנושית אינה מכירה כלל בזה. באומות העולם קיים מושג של הענקת זכויות אזרח לגר מעם אחר, (מה שחופף את המושג "גר תושב" בישראל), אולם אין העמים מוכנים כלל להעניק את תואר לאומיותם לנכרי הבא לגור במדינתם. גם אם אורח רצוי הוא להם, ואזרח נכבד הוא בתוכם, אין הם רואים אותו כבן הלאום שלהם.

אכן, דתות פותחות שעריהם בפני הבאים אליהם, שכן אם בא אדם אליהם מתוך כנות, מתוך הכרה, הרי עצם העובדה שאדם זה מכיר באמיתן ומוכן לקבל עליו עולן, היא המעניקה לו זכות כניסה. אבל שוב הכניסה היא רק לדת של אומה מסויימת, ואין לה שום קשר וזיקה ללאומיותה.

לא כן בישראל, גיור אינו רק אקט דתי, קבלת דת ישראל, אלא גם כניסה לעם ישראל. עם קבלת עול תורת ישראל, מקבל הגר הבא אלינו, גם את הלאומיות הישראלית. וכך מסביר מהר"ל מפראג, ז"ל, את מושג הגיור בישראל (גבורות ד' פרק טב):

"הגירות שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל הוא מעלה עליונה לישראל, שכותי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת, שאם היה אחד משבעת אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת - אינו יכול, או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי - אינו יכול. אבל יכולים האומות להתגיייר. וישראל שהמיר עדיין ישראל הוא, כי אי אפשר לשנות עצמו - אבל ישראל מפני שהם נבדלים מן האומות ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על האומות, בשביל זה אפשר להתדבק בהם, וזה כי מעלין בקדושה ואין מורידין (ברכות כח. א). ולכך אפשר לכותי להיות גר, להתחבר לקנות קדושה עליונה... ועיקר הגירות והדיבוק בישראל, מצד שישראל על האומות, ומצד עליו המעלה יש גירות".

"שיהיו פותחים ומחסרים מן השלימות - זה אי אפשר, לכך אי אפשר למי שהוא שהיה ישראל לצאת מן המדרגה שהיה לו קודם, להיות גוי, אבל הגוי אפשר לו להיות יהודי, מפני שאפשר לו להיות קונה הצורה, אבל אי אפשר להיות יורד מצורתו" (חידושי אגדות מהר"ל מפראג - סנהדרין לט, א).

בעלי התפיסה הלאומית החילונית, אילו היו עקביים בדרך הרעיונית, חייבים היו לשלול את כל ענין הגיור מצדו הלאומי מעיקרו. אילו נהגו בנושא זה כמתקנות שבאומות, היו צריכים להתנגד לפלישת זרים לתוך האומה, בייחוד בזמן קיבוץ גלויות וקשיי מיזוג פנימיים, הם היו צריכים להכריז: לא עת קליטה לנו של יסודות "חדשים מקרב באו" (דברים לב. יז), בה בשעה שאנו עוברים חבלי ליכוד של עולים יהודים מארבע כנפות הארץ.

אולם גובר אצלם הרצון של טשטוש הייחוד הלאומי, המגמה הברורה של "ככל הגויים בית ישראל", המגמה של בריחה מן היהדות המקורית, ומתוך הרצון הזה הם מעודדים את עליית היסודות הזרים, וממריצים את "גירוס".

המעשה הזה בימינו מנוגד בתכנו ובמגמתו לפעולת שומרי משמרת האומה ובוני חומותיה, ראשי אנשי כנסת הגדולה העולים מבבל.

בימי עליית עזרא ונחמיה, למרות מיעוטם וחולשתם המדינית, עשו פעולה הפוכה: "ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל **ערב** מישראל" ומפרש רש"י ז"ל: "כל ערב - כל **תערובות האומות**" (נחמיה יג. ג). כי היתה דאגתם נתונה לדמותו של קהל ד', לשלימותו של עם ישראל - "גוי אחד בארץ" (דברי הימים א יז. כא) - "דלא אתקריאו [ישראל] קהלה וחיבור, עד דאתעבר מנהון **ערב רב**, כביכול בזמנא דמערתבין בינייהו, כאילו לא הוּו גוי אחד" (רשיא מהימנא, פרשת פינחס רלז. ב). ובמערכה זו לא היססו לפלג משפחות, בשעה שראו בראייתם הבהירה שיכולה להתהוות ערבוביא ברוח העם וטשטוש מהותו המיוחדת.

ובספר "המקנה" מזהיר אותנו מרן הגאון בעל "הפלאה" ז"ל, מפני הסכנה שבהשפעה השלילית מצד הגרים, וזה לשונו בחידושו, קידושין ע, ב, ד"ה אמר רבי חלבו וכי: "ומשלט בגויים רבים ובך לא ימשלו (דברים טו. ו) - ולכאורה אינו מובן, דכיון דקאמר שהם ימשלו בגויים, אין צריך לומר שלא ימשלו הגויים בהם? - והענין הוא כמו שאמרו חז"ל, שלא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו

עליהם גרים (פסחים 19, ב)... וצריך להשמר מהם שלא יטמאו אותם, בבחינות הרע שנשאר עדיין שאי אפשר לברר הניצוץ הקדוש בלי תערובת כלל והיינו דאמר קרא **ובך לא ימשלו**, רוצה לומר לאחר שיבואו בקרבך לא ימשלו בך להתטיאך, וזה ענין **הערב רב** - כיון שלא נתבררו כראוי החטיאו את ישראל במדבר".

ג. תנאי הגיור

שנו חכמים ב"תורת כהנים": "כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (ויקרא יט, לד) - "מה אזרח שקיבל עליו את כל דברי התורה אף גר שקיבל עליו כל דברי התורה" - ואז "ואהבת לו כמוך" (מלבי"ם שם).

יהדות היא מערכה דתית עיונית מעשית, והיא טעונה לימוד מוח להבין, וחינוך לב להרגיש, היא זקוקה לרציפות הדרכה, לעומק הכרה ולדקות תחושה. עצם העובדה שאדם נולד להורים יהודים, עדיין אינה עושה אותו ליהודי שלם. אף יהודי מבטן ומלידה, שהורתו ולידתו בישראל, זקוק ללימוד דעת ולחינוך מעשים עד שהוא עושה עצמו יהודי - "ועשיתם אתם" (ויקרא כו, ג) - ועשיתם אתם" (ויקרא דבא לה, ו ועיין תנחומא כי תבוא, א) - על ידי לימוד תורה וקיום מצוות הוא בורא את עצמו: "מעלה אני עליכם כאילו היום נעשיתם לפני, כאילו היום בראתי אתכם בריה חדשה" (ויקרא רבה כט, י).

מערכת אמונות ודעות מכוונת מחשבותיו והרגשותיו של אדם מישראל, והם משובצים בתוך מסגרת מעשים.

הגר הבא אלינו אינו נכנס רק בברית מקבלי התורה, בברית מעמד הר סיני, הוא גם נכנס בברית האב הראשון, בבריתו של אברהם אבינו. הוא מתערה בתולדות האומה, בשרשי האומה¹.

וכתב המקובל האלקי הרב משה חיים לוצאטו ז"ל: "ומרוב טובו וחסדו יתברך שמו, גזר ונתן מקום אפילו לענפי שאר האומות, שבבחירתם ומעשיהם יעקרו עצמם **משרשם**, ויוכללו **בענפיו** של אברהם אבינו ע"ה אם ירצו, והוא מה שעשהו יתברך שמו לאברהם אבינו ע"ה אב לגרים, ואמר לו (בדאשית יב, ג) **"וונברכו בך כל משפחות האדמה"** (דוד ד' חלק ב פרק ד, ד).

ומאירים בזה דברי רבי יהודה הלוי ז"ל בספר הכוזרי: "ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המחוכה, אשר הוא הפרי, וישבו כולם **פריו** כאשר יודו לו, וישבו **העץ** אחד, ואז יפארו ויוקירו השורש" (מאמר רביעי, כג - מהדורת אבן תבון).

ובספרי בהעלותך (עח) על הפסוק "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצרות" (במדבר י, ח), מצינו שאמר רבי טרפון על רבי עקיבא, **שבן גרים** היה: "אשריך אברהם אבינו שיצא **מחלציד** עקיבא!"

1 וזה לשון תוספות אנשי שם (משניות ווילנא) ביכורים א ה: "והתוספות הקשו נהי שיכול לומר לאבותינו [מפני שהארץ ניתנה לאברהם והוא אב לגרים], אבל איך יכול לומר ארמי אובד אבי דהיינו יעקב וכל ענין הפרשה? והרמב"ן תירץ שכל האבות כחד חשיבי [וזה לשונו בחידושו בבא בתרא פא, א: "שלושת אבות העולם היו כאברהם"], וכיון שנתחבר לישראל, כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה לו, וגם הגר חייב במצוות המורות על יציאת מצרים כפסח וכדומה". [ויש להוסיף שגם במגילת אסתר (ט, כז) נאמר "ועל כל הנלוים אליהם", ופירש רש"י "גרים העתידים להתגיייר", שגם הם חייבים לקיים את ימי הפורים, "שאף הם היו באותו הנסי", ועיין רמב"ן ואור החיים במדבר ט, יד], וראה לקמן פרק ט.

הכניסה **בברית האב הראשון** שהיא נעשית על ידי מעשה חד פעמי, אין זו אלא התחלה, "שכל אחד ואחד מישראל חייב לומר, מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב" (תנא דבי אליהו רבה פרק כה), על אחת כמה וכמה הכניסה **בברית סיני** - קבלת תורה היא ולימוד היא צריכה, עומק תלמוד שמביא לידי דיוק מעשה, הרחבת דעת שמביאה לחיבת מצוה ומאהיבה כל דבר שבקדושת ישראל.

האדם הוא יצור אגואיסטי. הוא זקוק למאמצים רוחניים בכדי להשתחרר מיצרי אישיותו הפרטית, ולהשתעבד לאידיאלים, לתכנים שברוח. וכבר קבעו חז"ל ואמרו: "מעיקרא כי עבד איניש אדעתא דנפשיה קא עביד" (פסחים סח. ב), להנאתו ולטובתו, עד שהוא מגיע לאט לאט לעשיה לשם שמים.

הדברים אמורים בכל באי עולם, שגם הם נצטוו בשבע מצוות בני נח, ובישראל שנצטוו בתרי"ג מצוות התורה - דרך העליה ארוכה וקשה יותר.

ויפה כתב הגר"י הוטנר ז"ל:

"בין האבות מיוחדת היא דרגה זו של **התחלת הקדושה** לאברהם אבינו, שרק הוא נקרא **נדיב** שהיה **תחילה לגרים**¹.

- ונהי דקדושת כלליות כנסת ישראל **מוחזקת** ועומדת היא (עיין רש"י שמות טו, ב ד"ה אלקי אבי), ומצד זה אין מקום עוד לדרגא זו של **התחלת** הקדושה. מכל מקום אצל כל אחד ואחד מאישי האומה, מצד פרטיותו, עדיין יש מקום לדרגא זו של **התחלת** הקדושה... ועל כל אחד ואחד מישראל להשתדל שיגיעו מעשיו למעשי אבותיו גם בדרגה זו של **התחלת** הקדושה" (קונטרס פסח ה'תשי"א, עמ' כ).

לפי דבריו אף יהודים מדורי דורות נדרשים לעלות ולהתעלות תמיד, כי "קהל ד' היינו שהם מתקהלים ודבקים יחד בד', ודבקות בד' היא כידוע אין סופית.

הסברה רחבה ומקיפה של הדברים ניתנת לנו על ידי הרב המקובל, פרשן **הזוהר** הקדוש ומתרגמו, מהרי"ל אשלג ז"ל, בהקדמת פירושו לספר הזוהר "**הסולם**" חלק א - ירושלים ה'תשי"ה - עמ' מו:

"ודע שכל דבר יש בו יש בו פנימיות וחיזוניות, ובכללות העולם נחשבים ישראל - זרע אברהם יצחק ויעקב - לפנימיות העולם, ושבעים האומות נחשבים לחיזוניות העולם. וכן בישראל עצמם יש פנימיות, שהם עובדי ד' יתברך השלמים, וכן יש חיזוניות, שאינם מתמסרים לעבודת ד' יתברך. וכן גם באומות העולם, יש פנימיות שהם חסידי אומות העולם, ויש חיזוניות, שהם הגסים והמזיקים שבהם וכדומה. וכן בעובדי ד' יתברך שבבני ישראל, יש פנימיות, שהם הזוכים להבין נשמת פנימיות התורה וסודותיה, והחיזוניות שהם אותם שאינם עוסקים אלא בחלק המעשה

¹ "אברהם אבינו ע"ה היה תחילה לגרים. כמו שאמרו בחגיגה ג, א, ורק אחר כך משנולד יצחק, שאתכליל ביה, זכה לשם איתן האזרחי, להיות כאזרח בישראל [עיין בראשית רבה סג, ב, אברהם נקרא ישראל]. דבאמת גם אברהם אבינו ע"ה היה קדוש מרחם, ומתחילת ברייתו של עולם, ורק תחילתו היה כגר, אבל אחר כך זכה לגלות שרשו שהוא אב העולם ושורש האומה הישראלית כולה, שהוא התחלת יחס זה של שורש ישראל, שיוכל לשנות הקודם גם כן --- ועל כן אמרו ז"ל דיעקב פדה את אברהם, רוצה לומר שורש יעקב שהיה בו כי כולל כולם --- ושורש ישראל הוא ששרשם דבוק בד' יתברך" (תקנת השבין, דף ג, ועיין פרי צדיק דברים עמ' 240 ועמ' 27). ועיין מי מרום כרך ח - ירושלים ה'תשכ"ט - עמ' קמב-קמג.

בחורה. וכן בכל אדם מישראל, יש בו פנימיות, שהיא בחינת ישראל שבו, שהוא סוד הנקודה שבלב, וחיצוניות שהיא בחינת אומות העולם שבו, שהוא הגוף עצמו. אלא שאפילו בחינת אומות העולם שבו נחשבים בו כמו גרים, כי להיותם דבוקים אל הפנימיות, הם דומים לגרי צדק מאומות העולם, שבאו והתנדבקו בכלל ישראל. ובהיות האדם מישראל, מגביר ומכבד את בחינת פנימיותו, שהיא בחינת ישראל שבו, על חיצוניותו, שהיא בחינת אומות העולם שבו, דהיינו שנותן רוב טרחתו ויגיעתו להגדיל ולהעלות בחינת פנימיות שבו לתועלת נפשו, וטרחה מועטת בשיעור המוכרח הוא נותן לקיום בחינת אומות העולם שבו, דהיינו לצרכי הגוף, דהיינו כמו שנאמר עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי, הנה אז גורם במעשיו, גם בפנימיותו וחיצוניותו דכללות העולם, שבני ישראל עולים בשלימותם מעלה מעלה, ואומות העולם שהם החיצוניות שבכללות יכירו ויחשיבו את ערך בני ישראל. ואם חס ושלום להיפך, שהאדם הפרטי מישראל, מגביר ומחשיב את בחינת חיצוניותו, שהיא בבחינת אומות העולם שבו, וכמו שנאמר (דברים כו. חג): "הגר אשר בקרבך", דהיינו החיצוניות שבו "יעלה עליך מעלה מעלה", "ואתה", בעצמך דהיינו הפנימיות, שהיא בחינת ישראל שבו, "תרד מטה מטה" (שם), אז גורם במעשיו, שגם החיצוניות שבכללות העולם שהם אומות העולם, עולים מעלה מעלה, ומתגברים על ישראל ומשפילים אתם עד לעפר, ובני ישראל שהם הפנימיות שבעולם, ירדו מטה מטה חס ושלום".

ובקיצור נמרץ נאמר הדבר מפי אדמו"ר הגאון רבי צדוק הכהן ז"ל מלובלין: "שיש בכל אחד מישראל נקודה שנקראת גר שהיא ממקום נכרי, וצריך להכריח עצמו ולהכניס זאת בישראל" (פרי צדיק, פרשת נצבים עו, א).

ולא היסס אוהב ישראל המופלא, אדמו"ר רבי לוי יצחק ז"ל מברדיצ'ב, לומר בספרו "קדושת לוי" בדרוש לפורים: "כל איש מישראל, צריך למחות חלק רע המכונה בשם עמלק, אשר טמון בלבו". ולמדנו מדבריו שכל כמה שלא נעשה מאמץ לקיים מצות מחיה זו, עדיין חלק רע זה "טמון בלבי", גם אם זה לבו של איש מישראל, והוא פועל שם פעולות בלתי רצויות, היונקות מקליפת עמלק.

[ובוזהר שלה לך דף קס א: "עמלק יושב בארץ הנגב" (במדבר יג, כט) - דא יצרא בישא... דישתכח תדיר בגופא"].

ד. תהליך ההטהרות

מי לנו גדול מאבות האומה - "אין קורין אבות אלא לשלשה" (ברכות סו. ב) - והנה אף על אבותינו הגדולים שנינו מפי רבי אבא בר כהנא, שעד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מהם, ורק יעקב - הדור השלישי - זכה להוליד "י"ב שבטים שלא היה בהן שם דופי" (שבת קסו. א) ולעומת הדעה הזאת של רבי אבא בר כהנא ישנה דעה אחרת הסוברת שהדבר עוד נמשך עד מעמד הר סיני, ורק אז, עם קבלת התורה "פסקה זוהמא מישראל" (שם).

ואם בישראל היה זה תהליך ממושך, שתחילתו בקדושת אבות וסופו במעמד התגלות והתרוממות, הרי באומות העולם - על אחת כמה וכמה. והרי לנו דברי "אור מופלא רום מעלה" (עו פי פיוט "בר יוחאי") רבי שמעון בר יוחאי שאמר לבנו שהתחבא עמו במערה: "אלעזר ברי, לא דמי מאן דאתי משרשא קדישא ומגזעא דקשוט, למאן דאתי מגזעא בישא וכו'. ישראל קדישין זרעא דקשוט, גזעא דאתבסמו בטורא דסיני ואתפסק מינייהו כל זוהמא, כלהו מתבסמין וכו', אבל באומות עכו"ם קשיא למעבר מינייהו זוהמא, ואפילו עד תלתא דרין" (זוהר ויקרא יד. ב).

"ובגיני כך גיורא דאתגזר גר צדק איקרי [גר צדק ולא יתיר], בגין דלא אתא מגזעא קדישא דאתגזרו" (זוהר הקדוש בראשית דף צו, א, ועיין עוד שם שמות פז, א, ויקרא יז, א, במדבר דף קסח, א).

בעיה זו של היטהרות מזהמא, לגבי אלה שלא עמדו בהר סיני, נשאלה שם בגמרא דילן - שבת קמו, א: "גרים מאי"? - והתשובה היא "מזלם היה בסיני"! כלומר לא בכדי נתעורר לבם לבוא ולחסות בצל כנפי השכינה, שכן נפשותיהם רחפו במעמד הר סיני, ומקור טהרתם הם גם הוא נמשך מסיני.

והעירני הגרמ"ל שחור ז"ל, שדברי הגמרא בשבת משמשים מקור ללשון הרמב"ם פרק ח מהלכות מלכים הלכה י: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר "מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד), ולכל רוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר "ככם כגרי" (במדבר טו, טו), לאמר: כבר במעמד הר סיני, ניתנה תורה מראש, והונחלה בם לגרים העתידיים להתקהל בקהל ד'. וכבר הקדימו הגאון רבי מאיר שמחה ז"ל, וכתב בספרו משך חכמה פרשת ברכה, על הפסוק "תורה ציוה לנו וגו'": "במה שכתב רבינו [הרמב"ם] ולכל הרוצה להתגייר, יש סוד, שגם נפש הגר היא מנשמת ישראל, ועיין שבת קמו, א, מזליהו הוי".

ויש להוסיף כאן מה שנאמר במדרש רבה (במדבר יג, טו), בחנוכת המשכן: "כבש אחד" כנגד ישראל, שכולם קיבלו את התורה בסיני, "שעיר עזים וכו'", כנגד הגרים שעתידיים להתגייר ושהיו שם, שכולם ראויים. ועל פי המקורות האלה כתב מהר"ל מפראג ז"ל (תפארת ישראל, סוף פרק א): "ואל יקשה... הגר איך אפשר שיהיה מקבל התורה כאשר יש לו תכונה נפשית שאינה טובה? אין זה קשיא כלל, כי מאחר שבא להתגייר, הנה יש לו תכונה ישראלית".

ורבינו החיד"א ז"ל כתב: "בחון לשון הזהב שאמרו גר שנתגייר, ולא אמרו גוי שנתגייר, להורות כי זאת לפנים, ממעמד הר סיני שקיבלנו התורה, שם נמצאה נפש הגר הזה, הבא אחר זמן רב מאד להתגייר... אלא דאשתהויי אשתהי עד הזמן הזה, ושפיר אמרו גר שנתגייר" (מדבר קדמות, מערכת ג, אות ג).

וקדוש ד', הגאון רבי חיים בן עטר ז"ל, מקדים יותר ורואה את שרשי נשמות הגרים שגם הם יצאו ממצרים: "וכי גיור אתך גר וגו', כאזרח מכם יהיה לכם וגו', כי גרים הייתם בארץ מצרים" (ויקרא יט, לג-לד) - כאן גילה סודו שכל נפשות עם קדושו היו טבועים במצרים בתוך הגויים... וכמו כן גר זה היתה נפשו בתוך הקליפות, ועכשיו זרחה בעולם וחזרה לשורשה" (אוד החיים שם, לד). "יצאיתנו ממצרים היתה גאולת עולם גם לנפש הגר, הגם שלא היה בנגלה היה בנסתר, כי שורש הקדושה אחד הוא... והצלת העיקר נוגעת גם לענפים" (שם במדבר ט, ז). ועיין זוהר שמות, סבא דמשפטים דף צו.

ה. קשיי הניתוק

נשמות הגרים היו אפוא במעמד הר סיני, ואף יצאו אתנו ממצרים, ועם זה עדיין אין אנו סומכים על הבלתי מודע שבהכרתם, והכרח הוא לנו לעורר אותם ללמוד ולדעת, ולהשתלב יותר בשורש הקדושה, וכך מסביר אדמו"ר הגאון רבי צדוק הכהן ז"ל מלובלין:

"גר שמתגייר, אף שהוא קטן שנולד מכאן ולהבא, מכל מקום אין נעקר הקודם לגמרי להיות כאזרח בישראל... דאף שבאמת גם נשמות הגרים היו במעמד הר סיני, כמו שאמרו בשבת קמו, א,

מזלייתהו הוו, ומזל הוא **שורש האדם**, מכל מקום לא נכנסו תחת כנפי השכינה מיד בלידה רק אחר כך, ויש להם חסרון זה בשורש, "ששיהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה" (יבמות מח. ב), וזה החסרון לא נתרפא שם כליל. ועל כן הזהירה התורה על אונאת הגר כמה פעמים, שלא יאמר פה שאכל נבילות וכו' (בבא מציעא נח. ב), ומפני מה הזהירה תורה על הגרים **שסורן רע**, רוצה לומר שרשן ויסודן באמת רע, על כן צריך אזהרה על אונאתו... שיוכל לפעול בו על ידי זה שינוי בעצמותו, על ידי שמזכיר החסרון שהוא באמת כן בעצם" (תקנת השבין. דף 2), כי הגר "אף שמשך עצמו להיות בתוך ישראל, עם כל זאת הגוף עדיין אין נמשך כך כך, כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין צד. א) גיורא עד עשרה דרי לא תבזה ארמאי קמיה" (פרי צדיק. פרשת נצבים), [ועיין פסיקתא רבתי, פסיקתא תנייאה דעשרת הדברות אות ה, וראה שם מה שכתב הגרא"י מרגליות ז"ל בורע אפרים אות ז].

מאמר הגמרא במסכת בבא מציעא נט, ב, מפני מה הזהירה תורה בשלשים ושישה מקומות וכו', גר, מפני שסורו רע - היינו **יצריו רעים** (ועיין רש"י הודיות יג. א ד"ה אמר להם), מבואר בדברי מהר"ל מפראג ז"ל (גבורות ד' פרק לו): "וכל האומות יש בהם שאור בעיסה שלהם... וזהו שאמרו מפני שסורו רע, ופירושו ששאור שלו רע, כי יש בו שאור ושמא יחזור לסורו". (ועיין דרך אבות להגרא"א שיק ז"ל - ירושלים - פרק ה, כט - עמ' פב - בן בג בג וכו' וכן הא הא). לאמור: התורשה והחינוך **מורשת** הדורות של **גויים**, והסביבה החינוכית שבהם גדל וספג ערכים - **אינם נעלמים במחי יד**. ובמדרש במדבר רבה ת, ב: "די שמר את גרים" (תהלים קמו. ט) - שהרבה בשמירתם כדי שלא יחזרו לסורם". ועיין קידושין יז, ב, שמא יחזור לסורו [משום ממונו - רש"י].

וראה בזה דבריו של הגאון בעל "הפלאה" זצ"ל בספרו לתורה: "הגרים ובעלי תשובה שנכנסים לקדושה בשעה אחת, אינם מתבררים להיות מנוקים היטב מפסולת, ואמרו גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפיה. וזהו שאמרו בגאולה העתידה (ישעיה נב. יז): "כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו"ן" (פנים יפות, דברים לג. כב).

ועוד: "מה שאמרו בקיבוץ נדחי ישראל, שיתקבצו עליהם הנידחים בקצה השמים, הוא ענין מה שאמרו חז"ל: "קשים גרים לישראל כספחת" (יבמות מח. ב) - והיינו כיון שנדבקו בישראל והם עדיין **בלתי מטוהרים כראוי**, הוא תערובות בטהרת ישראל, וצריכים להתחזק בתשובה לטהר את הניצוצות [ניצוצות הקדושה שנתפזרו בכל העמים], **והגרים שנכללו בהם**" (פנים יפות, דברים ג. ד"ה והיה כי יבוא עליך וגו').

ו. מעמדו של הגר

ועל פי כל האמור יוסבר מה ששינו במסכת הוריות יג, א, שהצלת ממזר ונתין [גבעוני] קודמת להצלת גר, והטעם האמור שם הוא "מפני שזה [הממזר והנתין] גדל עמנו בקדושה".

ולכאורה הדבר תמוה, שהרי במסכת קידושין בראש פרק עשרה יוחסין, נמנה גר לפני ממזר ונתין, ולמדנו מזה שדרגת הקדושה של גר גבוהה יותר, [וכך מפורש במהרש"א בחידושי אגדות קידושין סט, א, כי גר קודם לממזר ולנתין "לענין ייחוס וקדושה וגדר ערוה". והנה מה שכתב המהרש"א "ייחוס וקדושה - כוונתו היא שהגר ראוי לבוא בקהל ד', ואילו הם פסולי קהל. ומה שהוסיף גם "גדר ערוה", נראה שכוונתו שגר אסור בשפחה, ואילו ממזר מותר בה ולא מיתסר בלאו ד"לא יהיה קדש" - עיין תוספות בבא בתרא יג, א ד"ה כופין, ועיין אבן העזר סימן סו, בית שמואל ס"ק 1] - מדוע אפוא לא הספיקה דרגת קדושה זו להקדים את הגר גם במסכת הוריות לגבי החובה "להחיותו" [ועיין מה שנדחק בזה בסנהדרי קטנה לסנהדרין לט, ב, ד"ה אך קשה לי וכו']?

ונראה לומר, כי בעשרה יוחסין אנו רואים לפנינו את האדם כשלעצמו, לכן קובעת דרגת קדושתו האישית להקדימו בסדר המנויים. לא כן במסכת הוריות, כיון שהנושא הוא חובת הציבור כלפי המנויים שם לקביעת הקדימה "להחיותו", הרי ככהאי גוונא המצב של "גדל עמנו בקדושה" מכריע יותר לגבי חובת הציבור לענין קדימה מאשר ייחוסו כשלעצמו.

"גדל עמנו בקדושה" - זהו בעצם הרעיון המונח ביסוד ההוראה המפורשת במשנה תורה לגבי גיור מצרי ואדומי: "דור שלישי יבוא להם בקהל ד'" (דברים כג. ט) ואילו שני הדורות הראשונים משמשים כתקופת הכשרה לקראת הכניסה השלימה של המשפחה לקהל ד'.

"גדל עמנו בקדושה" כנימוק לקדימה, משמעותו היא: המציאות הממשית של חינוך באוירה יהודית, זוהי עובדה מכרעת וקובעת לענין זכות קדימה, אפילו לפני מי שקדושתו האישית יותר גבוהה, הואיל וזיקת אדם מישראל לעמו אינה רק עובדה ביולוגית, אלא גם מציאות חינוכית תרבותית רוחנית, מציאות של דרגת קדושה מעשית הבאה מתוך בחירה חפשית, וכדרך ששינוי שם במסכת הוריות - כי "ממזר תלמיד חכם [שעמל ויגע בתורה] קודם לכהן גדול עם הארץ [שייחוסו מזרע אהרן הוא שהעמידו בדרגא גבוהה]", וקדושת התורה שבו שמכח רצונו ובחירתו הגיע אליה, היא שמעניקה לו דין קדימה על פני כל¹.

ועל פי האמור, מחדש מהר"ל מפראג ז"ל חידוש מפתיע לגבי מקבלי התורה הראשונים, העומדים במעמד הר סיני, כיון שהם הוכרחו לקבל את התורה, שהרי "כפה עליהם את ההר כגיגית" (שבת פח. א) - "לא אמרין בזה דהוי כקטן שנולד, דודאי מי שנתגייר מעצמו... הוי בריה אחרת לגמרי, אבל ישראל שיצאו ממצרים, כיון שהיו מחוייבים לקבל את התורה, והיו מוכרחים לזה, אין זה כקטן שנולד" (גור אריה, בראשית מה. י). גם בגר שלא גדל עמנו בקדושה זיקתו הרצונית החפשית לקדושת ישראל, היא הקובעת את מעמדו: "ומי שנתגייר בעבור שהוא יוצא להיות דבק במעלה העליונה, הוא כקטן שנולד דמיי" (גבורות ד'. פרק מב). ועל כן עוונותיו מחולק (ירושלמי ביכורים ג. ג), "מפני שנעשה אדם אחר" (חידושי אגדות מהר"ל מפראג, יבמות טג. ב), "והוא בריה חדשה" (גור אריה, בראשית לו. א).

ובשו"ת חוות יאיר סימן עט: "גר שנתגייר כקטן שנולד - מפני שקבלת עול תורה ומצוות מכפר על כל תועבת ד' אשר עשה [שלא קיים שבע מצוות בני נח], כמו תשובה מעלייתא". ואף מהר"ש יפה ז"ל ביפה מראה בירושלמי ביכורים ג, ג, רואה במעשי הגיור גם דרך תשובה, תשובה על העבר, על החטאים שבאורח החיים הקודם, וקבלה להבא על ידי רצון מלא לקיים כל המצוות שבתורה.

ז. מניין שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי

ועיין בחידושי מרן החתם סופר ז"ל, עבודה זרה סד, א ד"ה אקילו, שחקר לדעת מקורה של הגדרה זו בתורה שבכתב (ועיין תורת משה במדבר - ויען ה'תרטו - דף עו. ב, ועיין שער יוסף שבסוף חתם סופר על התורה, במדבר - ירושלים ה'תשך - עמ' קעח).

1 ועיין בבא קמא לח, א, אפילו גוי ועוסק בתורה הריהו ככהן גדול, ועיין ספרי עח, על הפסוק ויאמר משה לחבב וגוי במדבר י, כט, וכי גרים נכנסין להיכל וכו'. ועיין מהרש"ל ומהרש"א יבמות טז, ב [על התוספות ד"ה אמוראי], ועיין מהר"ט אלגזי בכורות מז, א, אות סה, ד"ה אשר על פי זה וכו', ועיין מה שכתב בזה הגר"מ גורדון ז"ל בספרו נתיב ים חלק ב - ירושלים ה'תשל - יבמות סימן ח, אות ד - ועדיין הדברים צריכים תלמוד.

והגאון רבי מאיר שמחה ז"ל כתב ב"משך חכמה" פרשת ואתחנן, על הפסוק "שובו לכם לאהליכם" (דברים ה, כו) "ולדעתי פשוט, דיצא להם [דין זה], דמסתמא היה ליוצאי מצרים נשים הרבה מאותן שאין בני נח מוזהרין עליהן... ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה שובו לכם לאהליכם, ואין אהלו אלא אשתו (מועד קטן ז, ב), הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם? ועל כרחך דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

וראיה לדבריו מלשון חז"ל בשיר השירים רבה פרשה ח, א: "אביאך אל בית אמי" (שיר השירים ח, ב) - זה סיני. אמר רבי ברכיה: למה קורין לסיני בית אמי? שממש נעשו כתינוק בן יומא".

ברם מפי כתבו של מהר"ל מפראג ז"ל שמענו - כאמור - שדוקא במעמד הר סיני לא היה לישראל דין "כקטן שנולד דמי", כיון שקיבלו תורה לא מרצון אלא מאונס (גור אריה בראשית חו, י). ואי קשיא עליה קושיית הגאון רבי מאיר שמחה ז"ל, איך נאמר להם "שובו לכם לאהליכם"? אפשר לתרץ שלא נאמרה להם פרשת עריות בו במעמד. ואמנם מצינו שהרב רבי אליהו מזרחי פירש על הפסוק "בכה למשפחתיו" (במדבר יא, ז), שלא נאמרה פרשת עריות לישראל עד לפני נסיעתן מהר סיני (ועיין כלי יקר שם על הפסוק "יהי העם כמתאננים", במדבר יא, א). ולשיטת הגאון רבי מאיר שמחה ז"ל נפרש שאותה בכיה לא היתה על חובת הפרישה מנשותיהן שכבר נישאו, אלא על ההגבלות השונות שנתחדשו על ידי איסורי עריות בכללן (עיין רש"י ז"ל במסכת שבת קל, א ד"ה על עסקי: "שנאסרו להם קרובות"), היינו שמכאן ואילך לא יוכלו להתחתן אתן.

אכן עתה זכינו לספר ה"חתם סופר" על התורה - ירושלים היתשך ומצאנו שם בפרשת בהעלותך, על הפסוק "בכה למשפחתיו" (עמ' חו) - "דהנה משה רבינו ע"ה אסר עריות לישראל, ואף על פי שהיה קשה עליהם, קיבלו עליהם בשמחה לסבול עול מלכות שמים. אך לערב רב התיר עריות דגר שנתגייר כקטן שנולד", והרי לנו שאף הוא סובר כמהר"ל מפראג שלישראל לא היה אז דין "כקטן שנולד", ושפיר לא הביא מרן החתם סופר ז"ל את הפסוק שובו לכם לאהליכם כמקור למימרא זו.

ונראה שטעמו של מרן החתם סופר הוא, לא מפני שהיו ישראל אז במצב של פחות מ"קטן שנולד", אלא להיפך משום שכבר היו אז בדרגא גבוהה יותר, ולא היתה זו התחדשות גמורה. משום שגם לפני מעמד הר סיני נכנסו כבר לעול מצוות, והיינו שקיימו מצות האבות, וכן נוספו להם מצוות במצרים [פסח וכו'], וכן במרה [שבת וכו']. [וראה דברי הריטב"א בחידושו כתובות יא, א, ד"ה מאי קמ"ל וכו': "ואם תאמר אמאי לא מייתיין לה מן העומדים בסיני שהיו כמה קטנים שנכנסו לשם תחת כנפי השכינה וכו'. ויש לומר דהתם וכו' דאלו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה, ולהכניסם בבריתו מקטנותם, אין זה אלא גמר גירות"] ולא מיבעי לדעת הרמב"ן (ויקרא כד, י): "כי מעת שבא אברהם בברית - היו ישראל, ובגויים לא יתחשבו", ויצאו אפוא מזמן מתורת בני נח, אלא שגם לשיטת הראשונים דסבירא להו שעדיין לא יצאו מתורת בני נח עד סיני (עיין רש"י יבמות חו, א, ד"ה באבותינו, וסנהדרין פב, א, ד"ה בת יתרו ועיין שם בהגהות מהריב"ן), ורק בסיני שנכרתה הברית בהשלמת טבילה [על המילה שהיתה כבר מקודם] והזאת דמים, קיבלו תורת ישראלים גמורים, בכל זאת לא נתחדש בהם באותה שעה דין "כקטן שנולד".

ואפשר שגם גר תושב שקיבל עליו שבע מצוות בני נח, כשנתגייר ונהיה לגר צדק, לא אמרינן בו "כקטן שנולד דמי", כיון שגם מקודם עמד על בסיס האמונה, ורק נוספו לו מצוות מרובות. ואף על גב שכתב בשו"ת "חוות יאיר" סימן עט שטעם כנולד דמי הוא, שכיון שקיבל עליו עול תורה, הרי זה כבעל תשובה שבריה חדשה הוא, זה ניתן לומר בבן נח שלא קיים מצוותיו ונתגייר (עיין יבמות מח, ב, שלא קיימו שבע מצוות), אבל גר תושב שקיים שבע מצוות, לא שייכא בו תשובה, שהרי לא חטא כלל.

והשתא כשהגיעו ישראל למעמד הר סיני, וכבר היו אצלם כאמור מצוות [אף על פי שמצוות אלו עדיין לא נכנסו בגדר של תורה - עיין גור אריה בשלח טו, כה], לא נאמר בהם דין כקטן שנוולד דמי. [ברם יש להעיר בזה, ממה שכתב המשנה למלך, בפרשת דרכים, דרך האתרים דרוש א: "דגירות לא מהני לומר כקטן שנוולד דמי, אלא לאחר שניתנה תורה ואנו מצווין לקיימה... אבל קודם מתן תורה שהיו מקיימים מצוותם כמי שאינו מצווה ועושה, לא חשיב כנתגיירו להחשיבם כקטן שנוולד".¹]

ח. הגר הגר בתוככם

שלוש דרגות הן :

(א) קבלת עול תורה ומצוות כפרט ;

(ב) ההצטרפות אל הכלל, אל עם ישראל ;

(ג) ההתבטלות כלפי כלל ישראל, ההתמסרות לציבור יהודי, שהיא התכנסות בתוך כנסת ישראל, התקהלות בתוך קהל ד'.²

אין אנו מסתפקים בזה שהגר תפס את המהות העיונית - תורה, אמונה - של היהדות, ושהוא מוכן לקבל עליו עול מצוותיה המעשיות. אף גם אין אנו מסתפקים בזה שהגר תפס את מהות המציאות של כלל ישראל ומוכן להצטרף אליה, להדבק בה, אלא שאנו מצפים שיגיע לדרגת ביטול עצמי, לדרגת התבטלותה של מציאותו הוא בתוך המציאות הכלל ישראלית, שאחת מסגולותיה היא "שאתם ממעטין עצמכם" (חוליו פט. א), שהיא עצמה מתבטלת כלפי קונה ויוצרה (עיין ערבי נחל פרשת נצבים דף צד. ב; דף צה. ועוד שם צד. ב, ובפרשת אחרי מות דף קלו), וירצה גם הוא לבטל עצמו לכלל, בכדי להתקרב ולהכליל דרכו במקור הקדושה.

[ומדה זו אף בישראל נאמרה, וכך כתב מרן אדמו"ר מהרי"ל מגור ז"ל: "אף אחד מישראל לא יוכל לקרב עצמו, בלי ביטול לכללות ישראל ורצונו יתברך רק להיות כלל ישראל... ועבודת כל יחיד תהיה בטלה להכלל" - שפת אמת פרשת קורח - ה'תרא].

1 ועיין בכורות מז, א, דאף לאחר שנתגייר והוי כקטן שנוולד, מכל מקום לא פקע ממנו שם בן בעצם שהיה לו בתחילה קודם הגירות, עיין שם תוספות ד"ה דבהיותו [ועיין זרע אברהם להגר"מ זעמבא ז"ל עמ' 176, והאריך בביאור הענין הגר"א וויינברג ז"ל בספרו "ראשית בכורים" למסכת בכורות עמ' 182, והסביר שם: "דבדבר התלוי בטבע הגוף, לא שייך כקטן שנוולד דמי, דהא דנחשב כקטן שנוולד הוא משום שנכנס לקדושת ישראל וקיבל נפש ישראלית, אך מכל מקום הגוף בטבעו לא נשתנה"].

"ודע כי סגולת הטבילה היא, להוריד על האיש הטובל נשמה חדשה, כי שורש המקוה למעלה היא אותה הבינה העליונה אשר שם שורש הנשמה, --- ולכן אין לה שייכות עם נשמת אביו ואמו, אף על פי שלענין הגוף הוא בנו ממש, והוא מה שאמרו רז"ל גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי" (הרב אביעד שר שלום ז"ל, אמונת חכמים דף מח, א). ועיין מה שכתב מרן הגרא"ה קוק זצ"ל בתשובה: "גם אחרי שנתגייר [האב] וקיבל צורה חדשה כקטן שנוולד, יכול הוא להכניס בנו תחת כנפי השכינה, והטעם הוא משום דלא בעינן כי אם יחש האב מצד הטבע, וזה לא נשתנה. ומהאי טעמא סבירא ליה לרבי יוחנן (יבמות סב, א), דהוי לו בניס בהיותו נכרי ונתגייר, קיים [מצוות] פריה ורביה --- דמכל מקום מצד הטבע הם בניו --- והוא מצד הטבע אותו האיש עצמו, ואף על פי שמצד התורה כאחר דמי - אינו מעכב בזה" דעת כהן - ירושלים ה'תשכ - סימן קמח).

ועיין בספר משנת אברהם להגרא"א פרייס שליט"א, חלק א - ניו יורק ה'תשד - עמ' 42.

ועיין הסברתו היסודית של הגר"י בעגון ז"ל בספרו שדה יצחק - קידאן ה'תרצב - סימן טז.

ועיין ירושלמי יבמות ב, ו לענין עבד, ועיין ערוך לנר יבמות מח, ב ד"ה כקטן, ועיין שם ב, א ד"ה רבי יוחנן.

חתומה היא הגירות בחותם ברית מילה, כי "המילה - חותם ההכנעה והשעבוד לאל עולם" (מלבי"ם בראשית יז, יא), ועיין מה שכתב אדמו"ר מאוז'רוב ז"ל בספרו באר משה (בראשית עמ' שצו): "ברית מילה - שיא ההתבטלות", ועוד: "תחילה לגרים" [סוכה מט, ב, "בת נדיב" (שיר השירים ז, ב) בתו של אברהם אבינו ע"ה שנקרא נדיב וכר' שהיה תחילה לגרים, פירש רש"י שנדבו לבו להתגייר], פירושה ענוה, יסוד הגירות - קנין ענוה" (באר משה, בראשית עמ' שנה-שס, ועיין שם עמ' תכט). וגם קבלת גרים מקורה ענוה (עיין מקור ברוך להר"ב פרידנברג ז"ל - ירושלים ה'תרפ"ט - עמ' קכב). ובספרי (בהעלותך עח, על הפסוק "כי ד' דבר טוב על ישראל" במדבר י, כט): "פיקד המקום לישראל, להיטיב לגרים ולנהוג בהם ענוה".

הכוונה היא אפוא התבטלות כלפי הקב"ה, אלא שזו עוברת דרך צינור ההתבטלות כלפי כלל ישראל. ושנינו במדרש תנחומא ויקהל ח: "מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ז) - לכל מי שמתקלה ביעקב, אפילו הגרים" (ועיין רמב"ן דברים שם). ולמדנו שמושג הגירות הוא: התקהלות בתוך בית יעקב, למשפחותם ולבית אבותם, כדרך שבני הבית הזה ביטלו עצמם כלפי אביהם, כמו שנאמר ביורדי מצרים: "את יעקב - איש וביתו באו" (שמות א. א).

ועל דרכו זאת של גר בישראל, שתחילתו בשער העם וסופו בקרב המחנה, רומז בקיצור אמרו המקובל האלקי מרן רבי מנחם עזריה מפאנו ז"ל, בעשרה מאמרות, מאמר אם כל חי, חלק ב, סז, ו: "יהגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה" (דברים כח, מג)... כי אמנם הגר הזה... מושבו בשער, ומתקדש ליכנס בקרב מחננו, להיות גר צדק, ובן בתו ראוי להיות כהן גדול". ופירש ב"יד יהודה": "ולפי זה נדרש הפסוק למעליותא, ומלת בקרבך דייקא, שסיבת עלייתו וחשיבותו היא מצד שיהיה בקרבך".

ואדמו"ר הגאון רבי צדוק הכהן ז"ל מלובלין מסביר שזהו הטעם למה שאמרו חז"ל ביבמות (מה, ב): "כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך ולא מגרים" - "אין ממנים מהם שום התמנות וראשות... שבכוחם לבטל עצמם לגמרי, שלא להיות מהות בפני עצמם כלל, רק נטפל לטוב... וגר לישראל שבשם ישראל יכונה להיות נטפל ובטל לאומה הישראלית, וכמו שאמרו (ספרי בהעלותך סוף פיסקא עח) שבאותו השבט שידבק יוכלל בו, והוא התכללות שמאלא בימינא" (צדקת הצדיק, אות רל).

ועל דרך זאת כתב אדמו"ר מראדזין ז"ל בספרו בית יעקב בראשית (סוף סימן נו), על הפסוק "וירש זרעך את שער איביו" (בראשית כב, יז): "ואף אם יבוא אחד מכל העכו"ם ויברר את עצמו בכל יכלתו, לא יהיה נחשב לי כלל, כל זמן שלא יתגייר ויתכלל בישראל בניך, כי זרעך הם יהיו השער, וכל מי שירצה לידבק ולעבוד את ד' יתברך יוכרח לבוא דרך זה השער". ועוד שם סימן נט: "שכל האומות אם ירצו לעבוד את ד', אז הם מוכרחים לבוא דרך שער ישראל, היינו שיתגיירו בבית דין של ישראל ויכללו עצמם בתוך ישראל, אז יהיו נקראים גרי צדק".

ולעומת זאת, חוסר הרצון להכלל בתוך ישראל ולהיות טפל להם, הוא המשמש לאדמו"ר מסוחטשוב, הגאון "אבני נזר" ז"ל, כטעם לנאמר במכילתא סוף פרשת בשלח ש"אין מקבלין גרים מעמלק": - "שזהו שורש חטא עמלק שאינו רוצה, בשום אופן להיות נכנע לישראל. ועל כן אף שמתגייר [מקבל עליו עול תורה ומצוות], אין זו עוד הוכחה שרוצה בהכנעה [לישראל], שהרי נעשה ישראל בעצמו, ואין צריך להיות נכנע וטפל, ואם יזדמן שיראה מעלה בישראל מה שאין בו, ובעל כרחו יצטרך להיות נכנע, יהיה שונא ורודף כעמלק אביו" (שו"ת אבני נזר, אורח חיים סימן תקח).

ועיין מה שכתב מורי ורבי הגאון רבי יעקב משה הרל"פ זצ"ל בספרו בית זבול חלק ג - ירושלים ה'תשי"ז - סימן כא: "ומה שהרגו דוד [לבן איש גר עמלק], מפני דכיון שהטעם דגירות הוא, משום

דהוי כקטן שנולד, הרי זה דוקא כשהגר הזה אינו מונה עצמו על זרעו של עמלק, ואינו מכריז על עצמו כי עמלקי הוא, הא כשמונה עצמו על עמלק, על כגון דא נאמר במכילתא שלא יהיה לעמלק נין ונכד, והלא הגר העמלקי הזה... התפאר [ואמר שהוא] בן איש גר עמלקי. ועיין הר אפרים במכילתא, שם.

ט. פרט וכלל בישראל

והנה אמרנו לעיל שקיימת דרגא של קבלת עול תורה ומצוות **כפרט**. ומצווה עלינו לבאר, יהודי כפרט מה טיבו? - כתוב בתורה: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ד'" (דברים כג. ז), ופשוטו של מקרא הוא שלא יקבלו גר מהם, וכך מפורש בפסיקתא זוטרתא "לקח טוב". אכן הקבלה שבידינו היא כמבואר בידו החזקה של הרמב"ם ז"ל: "עמון ומואב ומצרים ואדום, שהאומות האלו - **כשיתגייר אחד מהם, הרי הוא כישראל לכל דבר**, אלא [שמוגבל הוא] לענין ביאה בקהל... שהעמוני הזכר והמואבי הזכר, הוא שאסור לעולם לישא בת ישראל, אפילו בן בנו עד סוף העולם" (פרק יב מהלכות איסורי ביאה, הלכה ז-יח).

ולכאורה נראה שגם אם נאמר ברמב"ם "הרי הוא כישראל לכל דבר", אין כוונתו אלא לענין חובת קיום המצוות כולן, היינו שהוא ישראל **כפרט**. אבל לא התכון הרמב"ם לומר, שהוא ישראל גמור ומהווה גם חלק מן הכלל, מכלל ישראל [אלא שהוא מוגבל לגבי חיתון], שהרי אין עמוני ומואבי דומה לממזר ופצוע דכא [שגם אם נאמר עליהם שלא יבואו בקהל ד', ברור שחוץ לאיסור החיתון הרי הם ממשיכים להיות חלק מאותו קהל ד'], ובעמוני ומואבי ניתן לומר שאין הם שייכים לכלל, ואינם מהווים חלק מן הכלל, מקהל ד'. וכך עולה מדברי תרגום יונתן על הפסוק "לא תדרש שלמם וטבתם כל ימיד לעולם" - "דאפילו מתגיירין סנא נטיר בלבהון עד עלמא" (דברים כג. ז), וברור ששנאה פנימית זו חוצצת בינם לבין כלל ישראל. ועיין "מנחת חינוך" מצוה תקסב, שקבע שהלאו ד"לא תדרש" נוהג תמיד, ולא דוקא בשעת מלחמה, וזו גם דעת הרב רבי אליעזר ממיץ ב"ספר יראים" מצוה רצו, ולא עוד אלא שלדעת המנחת חינוך "אפילו נתגיירו נוהג הלאו הזה". וראה מה שכתב בזה בני בכורי הרב נחום שליט"א ברבעון "שבילין" גליון יב-יג, אלול - היתשכה.

ברם מה שקשה לנו, הוא מה שצירף הרמב"ם גם מצרי ואדומי לעמוני ומואבי, שלפי זה נצטרך לומר שגם המצרי והאדומי בדור ראשון ושני, יהודים הם רק **כפרטים**, ורק הדור השלישי נכנס **לכלל**, לקהל ד'. ודבר זה קשה לאומרו, שהרי עליהם לא נאמר "לא תדרש שלמם וטבתם"¹.

על כן נראה להיפך, שדעת הרמב"ם היא שלא כתרגום יונתן, אלא שגם עמוני ומואבי אחרי שנתגיירו "כישראל הם לכל דבר", ואפילו כחלק מכלל ישראל. והרמב"ם לשיטתו, דסבירא ליה דלאו של "לא תדרש שלמם וטבתם", רק בשעת מלחמה נאמר, אבל לאחר שנתגיירו פקע מהם לאו זה (עיין חידושי מרן הגרי"ז הלוי ז"ל - ירושלים ה'תשכ"ג - רמב"ם הלכות מלכים. עמ' 152), ולפי זה ודאי שניתן לומר

1 ולפי האמור בגמרא כריתות ח, ב, בשיטת תנא קמא דמתניתין (וכדעת רבינו גרשום מאור הגולה דרבי לית ליה דרבי אליעזר בן יעקב) שקרבן הגר הוא רק "לאכשורי לבוא בקהל", נראה לכאורה דגר מצרי בדור ראשון ושני אינם צריכים להביא קרבן, ורק הדור השלישי יביא קרבנו. ואולי ניתן לומר כיון שיש כאן כניסה דרך שלושת הדורות, גם דור ראשון צריך להביא קרבן, בכדי שעם קרבנו של השלישי תושלם הכניסה לקהל. אלא שנראה שהשלישי גם אם הביא קרבן שלמים - ירצה קרבנו [ועיין רמב"ם פרק א ממעשה הקרבנות הלכה ו, ועיין ערוך לר כריתות ח, ב], לא כן שני הדורות הראשונים קרבנם הוא רק עולה, שהרי עודם בני נח לגבי הכשר כניסה לקהל ד'.

שעמוני ומואבי "כישראל הוא לכל דבר", ואף לגבי היותו חלק מן הכלל, ואין בו אלא תורת פסול קהל, [וכמו ממזר או פצוע דכא, שאין לאו ד"בל יבוא" מוציא אותם מן הכלל].

אכן הסוברים שעמוני ומואבי אף לאחר שהתגירו, חל עליהם הלאו "לא תדרש שלמם", על כרחך מחלקים הם בין עמוני ומואבי לבין מצרי ואדומי, שהראשונים רק לגרמייהו חייבים הם בקיום מצוות, ואינם אלא **כפרטים** העומדים בפני עצמם, אבל אין הם מהווים חלק מן הכלל¹. ואילו האחרונים הם באמת כישראל לכל דבר, היינו שהם מהווים חלק מכלל ישראל, אלא שמוגבלים הם לגבי נשואין, כלומר שחסרה להם דרגת קדושה מסויימת הנקראת קהל ד'.

י. צירוף לכלל ישראל

וחילוק זה בין יהודי כפרט ליהודי כחלק מן הכלל, לכאורה שנוי הוא במחלוקת של תנאים ביחס לכל הגרים, והיינו פלוגתא דרבי יוסי ורבי יהודה אי קהל גרים איקרי קהל: "תנו רבנן: גר נושא ממזרת דברי רבי יוסי [והוא הדין שאר פסולי קהל, כדמוכח מיבמות עז, ב, אמר רבי יוחנן אי לאו וכו', עיין שם], רבי יהודה אומר גר לא ישא ממזרת וכו', מאי טעמא דרבי יוסי וכו' קהל גרים לא איקרי קהל" [קידושין עג. א] ואילו רבי יהודה סבירא ליה דקהל גרים איקרי קהל וכו'.

והיה נראה לפרש דרבי יוסי דסבירא ליה "לא איקרי קהל", היינו שהגרים יהודים הם רק **כפרטים** ולכן אין עליהם תורת קהל, ואילו רבי יהודה סבירא ליה שהם מהווים מיד חלק מן הכלל, ושפיר תורת קהל חלה גם עליהם.

[ועיין "פנים יפות" במדבר טו, טו: "הקהל חקה אחת... ששורש כל התורה כולה נכלל באחדות, והיא שורש כנסת ישראל. ולכן קרא משה את יוס מתן תורה יוס הקהל, כיון שבשעת מתן תורה נתאחדו כולם באחדות אמיתית. ולכן אמר [הקב"ה] בלשון יחיד: "אנכי ד' אלקיך" (שמות כ. ב), וזה שאמר "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ז), כי ניתנה התורה במקום [שבו נהיתה] קהלת יעקב... וזהו שאמר הכתוב הקהל חקה אחת לכם ולגר - פירוש

1 ולפי זה עמוני ומואבי שנתגירו אינם צריכים קרבן כלל, שהרי גם לאחר גיורם אסורים הם לבוא בקהל. וכן צריך עיון אם גיורם צריך בית דין, והדבר תלוי בחקירה במהות תפקיד בית הדין במעשה הגיור. עיין מה שכתב הגרמ"מ אפשטיין ז"ל בלבוש מרדכי בבא קמא סימן מז, ועיין מה שכתב הגאון רבי משה חברוני ז"ל ב"משאת משה" - ירושלים ה'תשכא - קידושין סימן מז. והנה אם נאמר שעיקר תפקידם של בית הדין הוא לשמש כשליחי ציבור, המקבלים את הגר הבא אלינו ומכניסים אותו לתוך הכלל, הרי עמוני ומואבי כיון שאינם מוכנסים לתוך הכלל, אין צורך בבית דין בשעת גיורם, ועדים גרידא יספיקו בכדי להעיד על המעשה, עיין ש"ך יורה דעה סימן רסח ס"ק י. אכן אם בית הדין בא לשם אישור המעשה, היינו שמעשה הגיור כשלעצמו טעון אישור וקיום על ידי שלושה, הרי גם גיור עמוני ומואבי - שהם נשארם כפרטים - טעון בית דין. ומהא דחזינן שגם גר תושב צריך קבלת בית דין (עבודה זרה סד, ב), אף על פי שאינו מוכנס כלל לעם ישראל, משמע שעצם קבלת מצוות מסוימות טעונה בית דין.

וראה מה שכתב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצק ז"ל מבריסק: "בעת שמל אברהם אבינו ע"ה אמר לו הקב"ה "אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים" (בראשית יז, ד), גילה לו שמעתה מי שירצה להכנס עמי בברית, תהיה אתה המורשה והבא (המיופה - המע') כח העומד מצדי, ואתה תכרות הברית עם הגר הבא להתגיייר --- וזהו דאיתא בגמרא דאינו גר עד שיתגיייר בפני שלשה מישראל, דכל כריתתת ברית צריך שיהיו שני הצדדים ביחד, ואם נתגיייר בפני עצמו הרי אין כאן כריתת ברית, ורק בפני שלשה מישראל העומדים מצד הקב"ה כביכול, תהיה הברית כרותה לעולם" (בית הלוי, פרשת לך לך, ד"ה במדרש רבה וכו'). ועיין מאמרו של הרב יעקב פינק ז"ל ב"נועם" ספר י"ד (ה'תשל"א).

במקום הקהל שהוא אחדות, אין פירוד בין נשמת ישראל לנשמת הגרים, כי הכל אחד, וכיון ששרשם אחד, על כן בהתגייר גרים הם מתחברים בישראל".

אולם מהמשך הדברים בגמרא: "מאי טעמא דרבי יוסי? חמשה קהלי כתיבי", למדנו לכאורה שדברים אלו לא ניתן לאומרם, שהרי ביאר לנו רש"י ז"ל בד"ה חד לכהנים וכו', שאילו נאמר קהל פעם אחת, הייתי אומר שרק כהנים קרוים קהל ד', והייתי קובע שרק עליהם חל איסור חיתון בפסולי קהל [הואיל וריבה בהם הכתוב מצוות יתירות ונתקדשו במיוחד], אבל לויים מותרים, וכן אילו כתב תרי "הוה אמינא לויים וכהנים, אבל ישראל לא" - אטו סלקא דעתין שלויים וישראלים אין עליהם תורת "קהל ישראל", ואף הם אינם אלא יהודים כפרטים? אלא על כרחך עלינו לומר שהמושג "קהל ד'" מעלה הוא בקודש, דרגה מדרגות הקדושה שמתוך כלל ישראל, [הגם שבהעלות עם ישראל שרשם אחד, אף על פי כן הם במדרגות זו למעלה מזו" - אוד החיים ויקרא ה. י]. ולפי זה אף עתה שרבי יוסי למד מקראי שרק גרים נתמעטו מתורת קהל, וסבירא ליה דקהל גרים לא איקרי קהל, היינו שלא חל עליו שם "קהל ד'" במילואו, אולם אף הוא סובר שגרים חלק הם מן הכלל, אלא שלדעתו חסרה עדיין להם דרגת הקדושה למיקרי "קהל ד'", וכיון שטרם נכנס כניסה גמורה לתוך הקהל, טרם נתקהל כולו בקדושת "קהל ד'", עדיין אינו אסור בפסולי קהל, והדבר עודנו תלוי בקשר המעשי הטבעי שיווצר על ידי קשרי חיתון עם משפחות ישראל.

אכן אפשר לחזור ולומר, שאמנם אילו נאמרו חד או תרי קהלי, על כרחך הייתי צריך לפרש כמו שאמרנו, שמעלה היא בקודש, אולם השתא ד"חמשה קהלי כתיבי", ורק גרים נתמעטו, אולי באמת הטעם הוא כמו שרצינו לומר, משום ש**כפרטים** וכיחידים הם חשובים ועדיין אין עליהם תורת כלל ישראל.

וראיה לדבר מהאיבעית אימא שבהמשך דברי הגמרא (שם עד. א), שרבי יוסי ורבי יהודה נחלקו בדרשה דקרא "הקהל חקה אחת" (במדבר טו. טו), ש"טעמיה דרבי יהודה מהכא, הקהל חקה אחת לכם ולגר", ופירש רש"י: "למה לי למכתב קהל הכא, אלא למימר דגר אקהל קאי, ולאשמועינן דאיקרי קהל", ושם הרי לא נאמר 'קהל ד' אלא קהל גרידא, ומשמע דעיקר טעמו של רבי יהודה הוא שהגר נכלל בכלל קהל, ואילו רבי יוסי דסבירא ליה "הפסיק הענין", משמע דסבירא ליה שאין הגר בכלל קהל אלא **כיחיד** הוא.

וראה זה מצאתי בעין אליהו להגר"א שיק ז"ל, קידושין ע, ב ד"ה קשים גרים וכו', שתלה הפלוגתא שבתוספות שם אם הגרים נכללו בתורת הערבות - שכל ישראל ערבים זה בזה, במחלוקת תנאים זו אם קהל גרים איקרי קהל או לא: דלמאן דאמר שנקראים קהל - אנו ערבים עבורם, ולמאן דאמר שהם לא נקראו קהל - אם כן אין אנו ערבים עבורם".

ולפי מה שאמרנו שגם רבי יוסי דסבירא ליה לא איקרי קהל, אין כוונתו שאין הוא שייך עדיין לכלל ישראל, אלא שאמנם הוא כבר חלק מן הכלל, רק טרם הגיע לדרגת הקדושה המיוחדת הנקראת "קהל ד'", אין מקום לכאורה לדבריו (ורק בדוחק ניתן לומר, שלרבי יוסי תורת ערבות נוהגת, רק במי שהגיע לדרגה השלימה של "קהל ד'"). אולם בפשטות משמע, שגם הוא הבין כסברא הראשונה דידן, שנחלקו התנאים אם הגרים הם רק **כפרטים** או שהם כחלק מן הכלל.

ואפשר שזהו גם טעם מחלוקת התנאים במסכת ביכורים, אם גר מביא וקורא, שכבר הובאה לעיל, והיינו דתנא דמתניתין הסובר שגר אינו קורא, בשיטת רבי יוסי אזיל, דקהל גרים לא איקרי קהל, וכיון שעדיין אינו נכלל ב"קהל ד'", בכלל ישראל, לא שייך גביה לומר "אשר נשבע ד'

לאבתינו" (דברים כו, ג). ואילו רבי יהודה - בירושלמי שם - דסבירא ליה מביא וקורא, לטעמיה אזיל דקהל גרים איקרי קהל, וכיון שהוא מהווה כבר חלק מן הכלל, שפיר יכול הוא לומר "אשר נשבע ד' לאבתינו" [ואף לפי גירסת התוספתא שם, שרבי יהודה סבירא ליה שכל הגרים מביאין ואין קורין, ורק בני קיני חותן משה מביאין וקורין, היינו טעמא דבעי שבמציאות תהיה לגרים גם נחלה בארץ. ועל כן רק בני קיני שקיבלו דושנה של יריחו (עיי' ספרי בהעלותך פא על הפסוק והיה כי תלך עמנו (במדבר י, לב) יכלו לקרוא גם סיפא דקרא ד"לתת לנו", ואילו ברישא דקרא "אשר נשבע ד' לאבתינו" כל הגרים כלולים בו)].

אכן הרמב"ם שפסק כרבי יוסי דקהל גרים לא איקרי קהל, ועם זה פסק כרבי יהודה בירושלמי שגר מביא וקורא, על כרחך סבירא ליה דלא קרב זה אל זה, ד"קהל ד'" דרגת קדושה היא - כמבואר לעיל - שהגר טרם הגיע אליה, ולכן גם אם כלול הוא בשבועת האבות, ובנם של אברהם יצחק ויעקב הוא, עדיין אין זיקת קירבה זו עושה אותו לחלק גמור מ"קהל ד'".

יא. מומר ומעמדו כפרט

וכאן ראוי להוסיף ולומר שחלוקה זו אפשרית גם בישראל עצמם, היינו שכל אחד מישראל הנהו יהודי כפרט ויהודי כחלק מן הכלל. אולם הדבר ניתן להפרדה. וגם אם אין אדם מישראל יכול להפקיע עצמו ממהותו היהודית כפרט, יכול הוא להוציא את עצמו מן הכלל. ומה שאמרו חז"ל "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א), כוונתם היא שישראל מומר נשאר ישראל כפרט, אבל מכלל ישראל יצא, מברית האומה הפקיע את עצמו, והדברים עולים מתוך לשון התוספות במסכת סנהדרין דף עב, ב ד"ה ישראל: "בן ברית ולא מומר" - היינו שמומר גם אם ישראל הוא אבל בן ברית איננו, כי מברית האומה, מברית מקבלי התורה הוא מופקע. ומקור הגדרת התוספות הוא ב"תורות כהנים" ריש ויקרא: "אדם כי יקריב מכם קרבן לד' (ויקרא א, ב), "מכם" - להוציא את המומרים, מה בני ישראל מקבלי ברית אף הגרים מקבלי ברית, יצאו מומרים שאין הם מקבלי ברית".

וזהו פשר החידה, שאף על פי שאין המומר מופקע מחובת מצוותיו כיהודי, הנה יש לנו פסוק מפורש בתורה, השולל מן המומר לקיים מצות עשה מאד חשובה, האחת מן השתים שיש עונש כרת על ביטולן, והיא: מצות עשה של אכילת קרבן פסח. ונתפרש הטעם בספר החינוך מצוה יג: "שלא נאכיל מן הפסח לישראל מומר, שנאמר "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יב, מג), ובא הפירוש עליו: בן ישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, וכן תרגם אונקלוס. משרשי המצוה - מאחר שאנו עושים אותו [את קרבן הפסח] לאות ולזכרון, שבאנו באותו הזמן לחסות תחת השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אינו ראוי שנאכיל ממנו, למי שהוא היפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה".

ומפני שקרבן הפסח קרבן ברית הוא, סמכו חז"ל במדרש רבה (שמות יט, ד) על הפסוק "זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו" את הדרשה: "הדא הוא דכתיב "ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ד' לאמר, הבדל יבדילני ד' מעל עמו" (ישעיהו נו, ג), היינו שלא יאמרו שזוהי ברית גזע, שאינה מרשה לבן עם נכר להצטרף לברית הזאת, ושערי האומה נעולים בפני אחרים, אלא הוסיפו עוד: "אמר

איוב "בחוץ לא ילין גר" (איוב לא. לב), שאין הקב"ה פוסל לבריה, אלא הכל הוא מקבל [וכשית הרמב"ם שגם בני עמלק מקבלין], **השערים נפתחים בכל שעה**, וכל מי שהוא מבקש ליכנס יכנס"¹.

יב. מעמד הגר לשדרות בישראל וטעמיו

ואם ביחס לכניסתו הגמורה של גר ב"קהל ד" נחלקו תנאים, הרי לעומת זה כולי עלמא מודים כי קיימות מגבלות אחרות במעמדו של הגר בתוככי האומה.

הנה שנינו ביבמות קב, א, "גר דן גר חבירו דבר תורה, אבל אין הוא מתמנה כדיין לדון את ישראל" [וכך מפרש ב"משך חכמה" את לשון הפסוק "ככם כגר יהיה לפני ד" (במדבר טו. טו) - ("לפני ד" שוה הגר אל הישראל לגמרי, מה שאין כן לכם, אינו שוה גר לישראל, כי אין ממנין שום דיין וממונה אלא מקרב אחיך (יבמות מוה. ב)].

מה טעמו של דבר? הרב רבי אריה קרלין ז"ל בספרו "תורת חושן משפט" - תל אביב ה'תשא - סימן ז, מסביר ואומר "כי אין אנו בטוחים בנטיית נפשו ובשיקול דעתו, שיהיה חזר בהכרה המשפטית של עם ישראל, ובמהלך המחשבה היהודית, בשעת ברור הענינים; חסר לו הצד החינוכי, המסורת מבית הוריו, הגורם העיקרי המשפיע על דעות האיש ותכונות נפשו".

וטעם זה קשה לקבלו:

א. לפי טעם זה היה עלינו לחלק בין גר בדור ראשון לבין גרים בדור שני ושלישי, שהאחרון שכבר "גדל עמנו בקדושה" ולא חסר לו הצד החינוכי, היה צריך להיות כשר לדון, ולא מצינו חילוק זה בגמרא;

ב. אין הטעם עולה כלל לשיטת רש"י ביבמות קב, א ד"ה גר, וכדמשמע בסנהדרין לו, ב, שהמדובר הוא רק בדיני נפשות, ואילו לדיני ממונות גר כשר להיות דיין בישראל;

1 ושנינו לענין קרבן פסח הקרב בחבורה: "אין עושין חבורה שכולה גרים" (פסחים צא, ב). והנה הטעם המפורש בבבלי שם הוא: "שמא ידקדקו בו (יחמירו בו עליו לדקדק) ויביאוהו לידי פסול [ויפסלוהו על חנם]", ואילו הטעם המפורש בירושלמי שם (ח, ז) הוא הפוך: "מתוך שהן מקולקלין אין מדקדקין בו, והם מביאים אותו לידי פסול". [וכבר היה מי שפירש את השינוי בין טעם הבבלי והירושלמי: "ולפי עניות דעתי הירושלמי פרק ח הלכה ב מייירי בזמן שישראל יושבין בשלוח, ויש להם כל טוב בארץ ישראל. אזי יש לחוש דלמא משום זבת חלב ודבש נתגיירו, ושפיר חיישינן דמקולקלים וכו' ועיין יבמות מז, א, דקאמר סלקא דעתך משום טיבותא דארץ ישראל מגיירי - מתא דירושלים" להגרמ"ל ליטש ראזענבוים ז"ל מפרסבורג].

ולפי האמור לעיל נראה לומר שיש בזה גם טעם פנימי, והוא - שלא יבדלו הגרים לעצמם דוקא בקרבן פסח שהוא קרבן הברית, ובעיקר הוא חידוש הברית שבין הקב"ה לכלל ישראל בכל שנה ושנה (ומטעם זה אסרה תורה על המומר שהוציא עצמו מן הכלל, שהוציא עצמו מברית התורה, מלאכול בקרבן הברית, כמו שהבאנו בשם ספר החינוך מצוה יג). וכשם שלכתחילה "אין שוחטין את הפסח על היחיד", מפני שקרבן ברית צריך להיות בציבור - "כל עדת ישראל יעשו אותו" (שמות יב, מז) - הוא הדין שהגרים הבאים להתקהל ביעקב, מחובתם להבליט ולהדגיש הצטרפותם והתכללותם ב"קהל עדת ישראל".

ועל יסוד זה עמדו גם ה"אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", בשעה שהוסיפו למשאלתם "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ד' במעדו", גם את המלים "בתוך בני ישראל" (במדבר ט, ז) - היינו שהבינו שישנה משמעות מיוחדת להקרבת קרבן זה יחד עם כלל ישראל.

וראה זה מצאתי בספר עתיק לאחד מתקיפי קדמאי עץ החיים לרבי חיים אבולעפאי ז"ל (פרשת בא דף טו): "אין עושין חבורה שכולה גרים - שמא ידקדקו ויש גורסין לא ידקדקו, זאת אומרת ואזי יקרב [הגר] עם ישראלים ולא בפני עצמו. והיה כאזרח - שלא תעשה תורה כשתי תורות, משום הכי יעשוהו עם ישראלים".

ג. גם לשיטת התוספות שהמדובר הוא גם בדיני ממונות, הנה מפרשים התוספות ביבמות שם (קא. ב ד"ה ואגא. וכן בתוספות ישנים יבמות מה. ב ד"ה מקרב וכו'), שאין הגר דן ישראל דוקא **בכפייה**, אבל לדיון רגיל גם הגר כשר - ולפי הטעם הזה אין מקום לחלק בין דיון רגיל לדיון בכפייה.

אכן הוא מוסיף עוד טעם: "מלבד זה, הרגש הלאומי הטבעי אינו סובל, שכן הורים זרים לנו יהיה לשר ולשופט בישראל, "איש אחד בא לגור וישפוט שפוט" (על פי בדאשית יט, ט). וגם אם הורתו ולידתו בקדושה - לא לנו הוא, ואין למנותו לדיון בישראל".

ואפשר שטעם הדבר נעוץ לא בגר עצמו - המשתרר - אלא בישראל, שעליהם חלה השררה. והיינו שאין זה **כבודן של ישראל**, שיהא אדם הבא מרחוק "איש שר ושפט" (על פי שמות ב. יד) עליהם, **דמעלה יתירה** עשה הכתוב לענין שררה גבי ישראל" (ים של שלמה, יבמות פרק יב סימן ה). ו"כל שלטון משרה בישראל - מקרב פנימיות החיים הוא נובע "מקרב אחיך" (דברים יז, טו) - ממובחר שבאחיך" (ענין ספרי שופטים קנו) [מדרן הגר"א"ה קוק זצ"ל, אודות ישראל פרק ה אות ב].

וכדרך שזהו הטעם המפורש בתורה לגבי מלך, שנאמר בו "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא" (דברים יז, טו), והיינו שאין ראוי שימלוך עליהם רק מי שבא "מקרב אחיך". ומובן גם החילוק בין מידת ההשתררות של מלך, לבין מידת ההשתררות של שופט. ולכן באמו מישראל מותר לו לגר לשמש דיון גם לגבי ישראל, ואילו במלך בעינין "עד שיהיו אביו ואמו מישראל" (ענין סוטה מא. א), "דמלך בעינין שיהא מיוחס לגמרי וכו', **דתרי אחיך** כתיבי בקרא" (רשב"א יבמות קב. א).

וטעם זה כחו יפה להסביר לנו, שלא רק לגבי שיפוט אין למנות גר, אלא גם למשימות אחרות. ועיין קידושין עז, ב, וכל מי שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים וכו' בירושלים, ופירש רש"י: "היו מקפידין על כל דייניהם לייחסן". ובפירושו המשניות להרמב"ם שם: "לפי שלא היו ממנים על עצמם לדון אלא **מיוחס** ואפילו לדיני ממונות".

ויש להוסיף עוד ולהסביר בזה: דבדיין מישראל הדן והכופה, הואיל ובעל הדין רואה אותו **כאחיו** ממש, נח לו יותר לקבל מרותו, לא כן בדיין גר, אפשר שתתנגב אצל בעל הדין המחשבה הפסולה שהדיין מנצל את מעמדו בכדי **להשתרר** על אדם מישראל, ומחשבה פסולה זאת יכולה לגרום תקלות מרובות.

[ויפה פירש אדמו"ר מאוזרוב הרמ"י אפשטיין ז"ל את הכתוב בדברי הימים: "ויקם דויד המלך על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמיי" (דברי הימים א כה. ב) - יסוד המלכות הוא היות ישראל אחים, ומזה נובע כוחו [של המלך] גם **לרדות** בהם אם אינם שומעין לו, משום שהמלכות אינה קניינו הפרטי, אלא כחו הוא מכח **הכלל** כולו **וזכותו**, ולכן יכול הוא גם **לרדותם**, כיון שכוונתו אינה אלא **לטובתם**. (באר משה", דברים - תל אביב ה'תשל - עמ' תשכב) והיינו כיון שקיימת הרגשת האחווה היא הנותנת והיא המאפשרת, גם **רידוי** בשעת ההכרח].

ואולי ניתן להסביר את הדברים, שעיקר הטעם הוא שמוזהרים אנחנו להמנע מלתת מקום לעורר רגשי התנגדות ביחס לדיינים מצד המפסידים בדיון, שכרגיל יש בלבם הרהורי ערעור, כמו שהיה במחנה ישראל במדבר: "ראיתם בן פוטי זה שפיטס אבי אמו עגלים לעבודת כוכבים [שאמו היתה מבנות יתרו], והרג נשיא שבט בישראל" (סנהדרין פב. ב). ויש למנוע מראש את הטענה האפשרית כי כבר היתה לו גישה אישית מיוחדת לנושא הנידון (בהכרה או מתחת לסף ההכרה).

ומצינו באחד גדול - עקביא בן מהללאל - שהעלה טענה כזאת כלפי שני גדולי הדור - שמעיה ואבטליון - שבני גרים היו, "דוגמא השקוה" - כלומר דוגמא דידהו, מפני שהיו גרים רצו להחזיק את הגיורת בכל דיני ישראל" (עדות ה, ו בפירוש הדאב"ד, ועיין פירוש הרמב"ם שם, ועיין רש"י ברכות יט, א), וכך

כתב המאירי ברכות יט, א: "והשיבם [עקביא] דוגמא השקוה, על שהיו כמותה ונידוהו [לעקביא] על שסיפר בקלונם"¹.

יג. חסרון התבטלות לכלל ישראל

ובדברי הגאון אדמו"ר רבי צדוק הכהן ז"ל מלובלין, בספרו צדקת הצדיק אות רל, שמענו טעם כולל מדוע אין גר רשאי להתמנות לשום משימה בישראל, הואיל והגר צריך להיות בטל לכלל ישראל (עיין לעיל פרק י).

ועל פי הטעם הזה של הגאון רבי צדוק ז"ל, יוסבר לנו ברווחא מה שמצינו בקידושין עז, ב, רבי זירא **מטפל** בהו, דמפרש רש"י ז"ל: "מתעסק בהם [בגרים] לכבדם ולהושיבם בשררה", והדברים תמוהים. אכן הגאון הרב רבי דוד לוריא ז"ל בהגהותיו בש"ס ווילנא מפרש "לשון **טיפול** הוא עם אחרים (וכמו טופליו בהמה לבהמה דפרק קמא דהגיגה), להיות סיוע לממונים אחרים מיוחסין", והשתא ניחא דבכהאי גוונא גם אם קיבל מינוי, אין כאן חשש של התנשאות ושררה, ולכן מותר הדבר.

ברם, לפי טעם זה קשה להבין שיטת התוספות, שהרי אין מקום לחלק בין דיון רגיל לדיון בכפייה, שעצם ההתמנות שייכת רק לישראל. ואולי ניתן לומר שרק מינוי לפעולה שיש בה התנשאות ושררה אין למסור לו, ואילו מינוי שפעולתו נעשית מרצון המתדיינים - לית לך בה, "דלא שייך שימה ודבר של **שררה** אלא **בכפייה**" (תוספות יבמות קא, ב, ד"ה ואנא).

וגדולה מזו הסביר מרן הגאון הנצי"ב ז"ל בשיטת רש"י ז"ל, המפרש דגר דן ישראל בדיני ממונות ואפילו בכפייה - "ונראה דשיטת רש"י היא, **דלדין תורה** דממונות גר כשר לישראל, ולא מיעט מהא דכתיב שום תשים עליך מלך וכו', אלא **בשררות**, שדן לפי **רצונו** ושיקול דעתו, והיינו משימות שדומה למלך שפורץ גדר, ולא **בדין תורה**... אבל דין תורה כשר בדיני ממונות" (העמק שאלה, שאילתא ב, אות ז).

ומרן החיד"א ז"ל הביא בברכי יוסף חושן משפט סימן ז ס"ק ז-ח, דעת מהר"ש חיון ז"ל בשיטת הרא"ש, שגם בכפייה רגילה רשאי הגר לדון את ישראל, אלא שאסור לו להשתמש בכפייה **בכה**, היינו שאינו יכול להכותם ולרדותם במקל ורצועה וליסרם בשבט, דהא הוי מילי דשררה.

אולם מצאנו לאחד הגדולים ומנו המהרש"ל ז"ל, שהוא חולק על עיקר החילוק שבין דיון רגיל לדיון בכפייה, ולדעתו "היכא שדנו גרים, אפילו בלא כפייה, הדין בטל, היכא דלא קיבלום **להדיא**", "דסוף סוף מידי דשררה הוא, שיהא כשר לדון ישראל בלא כפייה, והתורה ריבתה כל שימות

1 ומצאנו כמה טעמים, מדוע נמסרה הנשיאות וראשות הסנהדרין לשמיעה ואבטליון, אף על פי שבני גרים היו: א) "לא היה בישראל חשוב כמותם ולא פסלה תורה גרים אלא כשיש כיוצא בהם בישראל, אבל אם אין כיוצא בהם בישראל - הם קודמין" (פירוש ריב"א בדעת זקנים מבעלי התוספות ריש משפטים, וכן כתב התשב"ץ במגן אבות בשם הר"מ מקוצני);

ב) קיבלום עליהם (כנסת הגדולה, חושן משפט סימן ז) וזה מועיל גם לכפייה ושררה;

ג) אמם מישראל היתה (עין אליהו, יומא עא), וזה צריך עיון שהרי היו מראשי הסנהדרין שדנו גם דיני נפשות, ועל כל פנים ראויים לדון דיני נפשות, ובה בעין שיהיה גם אביו וגם אמו מישראל, וכבר עמד על זה בברכי יוסף חושן משפט סימן ז, ס"ק י, עין שם.

ועין מאמרו של הרב יעקב משולם גינצבורג, ז"ל, קובץ "מזכרת" - לזכרו של הגריא"ה הרצוג, ז"ל, ירושלים ה'תשכ"ב, עמ' 195.

שאתה שם לא יהיו אלא מישראל" (יש של שלמה, יבמות פרק יב סימן ה), ולפי דבריו מסתבר ומתבסס טעמו של הגאון רבי צדוק ז"ל.

ובהא דגר דן גר חבירו, מצינו פלוגתא בין המרדכי והטור. שהטור סובר שגר חבירו מותר לו לדונו גם בכפייה, ואילו המרדכי סובר שגם חבירו הותר לו רק לדונו אבל לא לכפותו (עיי' יורה דעה סימן רסג, וסמ"ע חושן משפט סימן ז ס"ק ד, ועיי' שם קצות החושן ס"ק א).

והנה טעמו של הטור ברור הוא, שאיסור הכפייה הוא דין מיוחד לגבי ישראל, ברם צריך להבין מה טעמו של המרדכי, שהרי כל הטעמים שנאמרו לעיל לגבי ישראל אינם עולים לענין איסור הגר לכפות חבירו שידון אותו. ונראה לעניות דעתי להסביר טעמו על פי מה שכתב הגאון בעל צפנת פענח (שו"ת ח"א, עמ' קיד) שתורת כפייה נוהגת רק בציבור [לא בשותפין], והשתא מובן כי לא רק לגבי ישראל אינו יכול להשתמש בכפייה, כיון שטרם נכלל לגמרי בתוך הכלל, ועדיין איננו בתורת ציבור, אלא אף לגבי גר חבירו אינו יכול להשתמש בכפייה, מאותו הטעם עצמו, דרק לתורת שותפין הגיעו ולא לתורת ציבור.

ולפי סברת הצפנת פענח מובן ברווחא, הא דגר רשאי לדון בכפייה אם אמו מישראל, כי אף על פי שמצד אביו עדיין גר הוא ואינו בתורת ציבור, הרי לגבי דיני ממונות "מקרב אחיד" קרינא ביה, ומספיק צד הציבור שבו בגלל אמו, לאשוויי ליה כחלק מן הכלל, מן הציבור.

יד. גרים בערבות לישראל

ויש לנו עוד מקום עיון על מעמד הגרים בתוך קהל עדת ישראל. קיימא לן: "כל ישראל ערבים זה בזה" (סנהדרין כו. ב; שבועות לט. א). לדעת רבי במכילתא התחילה ערבות זו עוד בברית סיני, ואילו לדעת ר"י ור"נ נתחדשה זו בברית ערבות מואב, ולא עוד אלא שלא נכנסה לתקפה עד שעברו ישראל את הירדן (סנהדרין מג. ב).

והנה קובעים בעלי התוספות בקידושין ע, ב, ד"ה קשים גרים וכו', שהגרים אינם בכלל הערבות "ולא נתערבו בשביל הגרים", וזו דעת רש"י בנדה יג, א.

ואין זו קביעה עיונית מופשטת, אלא יש לה גם השלכות מעשיות. כי הנה מפרש רש"י בראש השנה כט, א, כי מה שנאמר שם שאדם מישראל "אף על פי שיצא [כבר חובת המצוות] מוציא [את המחוייב שטרם יצא ידי חובתו]", טעמו של דבר הוא משום הערבות ההדדית, "שהרי כל ישראל ערבין זה בזה במצוות", ומוסיף הריטב"א ומבאר שם שתורת הערבות יוצרת מצב, שכל זמן שפלוגי לא קיים המצוה כאילו גם מי שקיימה לא קיימה בשלימותה, וזהו היסוד לתפלת הרבים על ידי שליח ציבור [שכבר התפלל].

ועל פי האמור עורר הפרי מגדים את השאלה האם גר יכול לשמש שליח ציבור? (אשל אברהם, אורח חיים סימן נג ס"ק יט). והגאון בעל חמדת שלמה בחידושו לקידושין - תל אביב ה'תשכ"א - בסוגיית שליחות [בדפי הספר דף צ. ב], גם הוא עורר את השאלה בכיוון הפוך: "לשיטת רש"י דלא נתערבו בשביל הגרים, אם כן היאך יכול ישראל להוציא גר בכל המצוות, כיון דלא שייכא ערבות?"

אכן התוספות בנדה יג, ב, ד"ה קשים וכו', חולקים על דעת רש"י, ולדעתם גם הגרים כלולים בכלל הערבות, וברור אפוא כי גם גר כלול בהלכה של "אף על פי שיצא מוציא", ויכול הוא לשמש כשליח ציבור.

וכנראה שעל פי זה הכריע מרן בשלחן ערוך אורח חיים סימן נג, וכתב בסעיף יט: "יש מונעים גר מלהיות שליח ציבור - ונדחו דבריהם". ובפרי מגדים שם: "כיון דטעמא לדברי המחבר כאן... שמע מינה דגר נמי בכלל הערבות הוא"¹.

1 התוספות בקידושין הסוברים כרש"י שלא נתערבו על הגרים, הביאו ראייה מסוטה לו, ב, שהמנין מקיף רק את בני ישראל למשפחותם לבית אבותם, המנויים שם. אולם ראייה זו נדחתה על ידי התוספות בנדה יג, ב, ד"ה קשים, דהואיל והוצרכו לעשות שם חשבון הבריתות, נקטו מספר המפורש בתורה, אבל לא נתכוונו כלל להגבילו ולומר, שרק על אלה נתערבו ולא על אחרים שלא נכללו במספר הפקודים.

והמהרי"ט בחידושו בקידושין עא, הוכיח משבועות לט, א, שנתערבו גם על הגרים ש"הגרים בכלל שבועת התורה, וכיון דגרים בכלל שבועה - הוּו נמי בכלל ערבות". והמשיך להוכיח מהמקרא דריש נצבים: "דכתיב 'וגרך וכו'", וכתב "לעברך בברית" (דברים כט, י-יא), משמע שכולם נכנסו בברית, והתם במדרש שכולם ערבים זה לזה, דכתיב כל איש ישראל. וכי תימא גרים בטר הכי כתיבי ולא קאי איש ישראל עליהו, אטו טף ונשים לאו בכלל ערבות הם? אולם הוסיף גם דרך אחרת: "ועוד יש לומר דגרים אינם ערבים עלינו, אלא הוּו דומיא דטף ונשים שאנו חייבים עליהם והם אינם חייבים עלינו, דאין בידם סיפק למחות, ואתי שפיר שלא הכניס טף וגרים בכלל כל איש ישראל, ואתי נמי שפיר דלא חשיב בפרק אלו נאמרין ברית של ערב רב, דלא חשיב אלא אותם שכולם ערבים זה לזה".

והנה לכאורה הלשון "לעברך בברית", מכוון לכולם - עיין כלי יקר ואור החיים, שם. אכן לפי פירושו של המלבי"ם ז"ל "וגרך אשר בקרב מחניך" - גרי הצדק, ואף שתמיד היה מקומם בקרב השבטים, אבל במעמד הזה עמדו בפני עצמם, שוב אין סתירה מכאן לסוברים שהגרים לא היו בכלל הערבות, כי גם אם נוכחו במעמד ההוא, אבל לא היה זה לשם כניסה בברית, אלא כמסתכלים במעמד המרום. וכמו הכנענים שבאו להתגייר, חוטבי העצים ושואבי המים, שהיו אסורים לבוא בקהל, ובכל זאת היו גם הם נוכחים במעמד ההוא.

ברם הגאון רבי מרדכי גימפל יפה ז"ל בתכלת מרדכי ריש פרשת נצבים פירש המקרא בדרך התואמת את דעת המהרי"ט, שגם הגרים נכנסו בערבות, ועל דרך זאת כתב גם מהר"ם אלשיך ז"ל: "ואומר גרך וכו' כי יש שני מיני גרים: א - גרי הצדק, ב - האספסוף עד וחוטבי עצים שבאו בערמה גם בימי משה, כמו שכתב רש"י ז"ל. והנה גרי הצדק כיתרו ודומה לו היה הענן קולטם, וזה אומר [הקרא] וגרך אשר בקרב מחנך, שהם תוך המחנה בקרב הענן, מה שאין כן מחוטב עצים כו', כו', והערב רב שהיו חוצה לו, ועל כן לא אמר וגרם [אלא וגרך] לומר הגרים המתייחסים אל כללות ואחדות ישראל גוי אחד, שהם בעלי נפש מהשכינה מה שאין כן האחרים, חוטבי עצים שהם מבחוץ, ועל כן נאמר "וגרך" לשון יחיד שהוא על גרי הצדק" (תורת משה, פרשת נצבים).

ובקידושין סו, ב, ד"ה כל מקום, הסביר הפני יהושע והביא ראייה לדעה שגרים אין בהם תורת "למשפחתם לבית אבתם" (במדבר א, ב): "דאף על גב דמסתמא נשאו [במדבר] נשים ישראליות, ואפילו הכי לא התפקדו בתוך בני ישראל, אפילו במספר השני דפרשת פינחס, והטעם מבואר שם בפסוק, שהמקום לא צוה למנות אלא אותם המתייחסים לבית אבותם".

ולפי מה שפירשנו שם דפלוגתא דתנאי היא, רבי יוסי ורבי יהודה, הנה דברים אלו מסייעים לרבי יוסי, וצריך להבין בזה גם דעת רבי יהודה.

ונראה לפי מה שכתב ב"עין אליהו", דתורת ערבות קשורה בתורת קהל, והשתא לרבי יוסי שלא נקראו קהל ולא נכנסו בברית הערבות, הנה במעמד ברית ערבות מואב אף על פי שגם הגרים נוכחו שם, הרי עמידתם היתה מחוץ למחנה וכמו שפירש הגאון המלבי"ם ז"ל: "וגרך" - גרי הצדק, ואף שתמיד היה מקומם בקרב השבטים, אבל במעמד זה עמדו בפני עצמם".

ולעומת זה לדעת רבי יהודה שגם גרים נקראו קהל ונכנסו בברית הערבות, הרי אדרבה ביום זה של ברית ערבות מואב, הדגישו את הכללתם בתוך כלל האומה, דוקא על ידי זה שהכניסו אותם בקרב המחנה, [ועיין ספרי במדבר יא, א, אלו הגרים הנתונים בקצה המחנה, ועיין משך חכמה שם], וכמו שכתב שם הגאון רבי מרדכי גימפל יפה ז"ל: "ולכאורה אינו מובן כל כך למה פירש כאן "וגרך אשר בקרב מחנך" - ויובן לעניות דעתי על פי מה שאומר הרמב"ן שהיו הגרים מובדלין וכו' מחוץ למחנה ישראל (עיין יתרו יט, א; במדבר א, יח; נשא ח, ב ברמב"ן; ובפרשת אמור כד, י, ויצא וכו' בא ליטע אהלו במחנה וכו' ברש"י שם) --- ועל כן קודם מותו [של משה רבינו ע"ה] ניטלה המחיצה וכו', והסיר גבולות וכו', וכמו שהיה אחר כך כשהגרים יושבים בתוך בני ישראל, ועל זה אמר כאן אתם נצבים היום כלכם יחד וכו' שגם הגרים עתה בתוך מחנה ישראל ולא נבדלים, לעבדך בברית כולכם כאחד".

ולעומת זה מצינו במאירי ברכות דף כ (מהדורת ירושלים ה'תש"ך, עמ' 71): "לענין ברכת המזון יש מכריעין שלא להוציא את הרבים, ולעצמן שיברכו ויאמרו אלקי אבות ישראל, ואין הדברים נראין אלא שמברכין להדיא כישראל גמור, אלא שלהוציא אחרים נראה הדבר למעשה כדבריהם". (והעיר המהדיר הרי"ש דיקמן ז"ל: "כוונת רבינו, דאף דחייב מכל מקום אינו בכלל ערבות, כמו שכתב רש"י נדה יג, ב, ד"ה כספחתי").

ברם נראה שטעם המכריעין הוא מפני שאין לגרים חלק בארץ, ואמנם הדבר מפורש ברמב"ן בבא בתרא פא, א, ד"ה והכתיב אדמתך: "ויש ששואלין היאך מוציאין שאר הגרים את הרבים ידי חובתן בברכת המזון וכו', שהרי לא נטלו חלק בארץ"? ואף במסכת ברכות שם מפורש הדבר, בתוספות ר"י חסיד וכן בתוספות הרא"ש: "תימא להרב רבי אלחנן מנוחתו כבוד, נהי דגר יכול לומר שהנחלת לאבותינו - מכל מקום איך יוציא אחרים ידי חובתם, כיון שאין לגרים חלק בארץ". ובתוספות בבא בתרא פא, א, ד"ה, למעוטי וכו' כתבו: שרבינו תם לא היה מניח לגרים לברך ברכת הזמון, לפי שאינם יכולים לומר שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה.

ואפשר, שגם ענין הערבות קשור עם נחלת ארץ ישראל, שהרי כבר הזכרנו לעיל שהערבות נכנסה לתקפה רק משעברו ישראל את הירדן, וצריך עיון אם הדבר קשור בעצם ההמצאות בארץ ישראל, או שקדושת הארץ ואחוזת הנחלה בה היא שהשלימה את הערבות ההדדית:

אם נפרש שהכניסה לארץ קבעה מבחינת עצם ההמצאות בארצם, הנה נכנסה אז הערבות לתקפה וכללה את כולם, ואפילו גרים שלא נטלו חלק בארץ. אולם אם נפרש שהכניסה לארץ קבעה מבחינה מהותית, היינו שנחלת הארץ היא שעשתה אותם לגוי אחד, כמו שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", הרי גרים כיון שלא נטלו חלק בארץ - לא היו כלולים בתוקפה של הערבות.

ועל דרך זאת כתב הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל בגליוני השי"ס ברכות מה, א: "יש לומר על פי הגמרא הוריות ו, ב, כל שיש לו אחיזה [בארץ] איקרי קהל וכל שאין לו אחיזה לא איקרי קהל, וענין קהל היינו שהם מקוהלים ומחוברים... ולכאורה תיקשי על זה מגרים, דלית להו חלק בארץ, מדוע אית בהו צירוף לדברים שבקדושה?! והעלה שם שבכדי למנוע ריחוק של גרים תקינו להו רבנן צירוף.

אולם כאמור, שאפשר שלענין צירוף לדברים שבקדושה וכן לענין ערבות, לא היה הדבר תלוי בנחלת הארץ אלא בהמצאות בארץ ישראל, ומטין לזה דברי מהר"ל מפראג ז"ל, המסביר את כניסת הערבות לתקפה רק משעברו את הירדן: "ולא נעשה ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל" (נתיבות עולם, נתיב הצדקה, פרק ה), ולפי זה הועילה הכניסה לארץ גם לגרים שלא נטלו חלק בארץ, הואיל ונמצאו במקום אחד יחד עם כל שבטי ישראל.

ועתיד הדבר למצוא תקונו המלא לעתיד לבוא שאז ינתן גם לגרים חלק בארץ, ונאחזו גם הם והתערו כאזרח בישראל כדבר האמור על ידי יחזקאל הנביא (מ. כא): "ויחלקתם את הארץ הזאת לכם... ולהגרים הגרים בתוכם, אשר הולידו בנים בתוכם, והיו לכם כאזרח בני ישראל"¹.

1 ועיין בהגהת משנה למלך פרק ד ביכורים הלכה ג, בשם מהר"ם בן חביב ז"ל (הובא) בכפות תמרים סוכה לח, ב): גבי ביכורים נקט קרא לישנא דלעתיד, דכתיב (דברים כו, ג) אשר נשבע ד' לאבותינו לתת לנו, וכיון שכן יכול הגר לומר כן, דאף על גב שלא נטלו חלק בארץ, מכל מקום לעתיד לבוא יטלו הגרים נחלה בתוך בני ישראל. והוסיף המגיה וכתב: "וטעמא דמילתא שהגרים שנתגיירו בעוד ישראל בגלות הם גרי צדק, ולא דמו לאותם גרים שנתגיירו

טו. גרים בנבואה והשראת רוח הקודש

ומנחלת הארץ, משמני הארץ, לטל השמים [עייני זוהר פרשת אמור, דף צז, ב: "וברדת הטל על המחנה לילה, ואימתי נחת האי טלא כד קריבו ישראל לטורא דסיני, כדון נחת ההוא טלאבשלימו, ואידכו ואיתפסקת זוהמתו מינייהו, ואתחברו בי מלכא וקבילו אורייתא"] - מהו מעמד הגרים בישראל לגבי השראת רוח הקודש ושפע הנבואה?

משורר עם הסגולה רבי יהודה הלוי ז"ל קובע בהחלטיות: "ועם כל זה לא נשתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם תכלית עניינם שיקבלו מהם, ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים" (ספר הכהרי, מאמד א, טימן קטו).

כשיצאו ישראל ממצרים דהיינו ברום המעלות ולא היתה כוונתם לשמה, משום הכי אותם לא נטלו חלק בארץ.¹ [ועייני מה שכתב בזה הגאון רצ"ה וולק ז"ל בספרו כתר כהונה לספרי בהעלותך דף לו]. ומרן החיד"א ז"ל הביא בשם משאת משה בראשונות אורח חיים סימן י, דהגרים אפילו לעתיד לבוא אין להם בנחלת שבעה עממין, אך יש להם בארץ קיני קניזי וקדמוני (צוארי שלל, הפטרת בהעלותך, אות ב). ולפי זה נסתרים דברי מהר"ם בן חביב [חותנו של הרב משאת משה], דהאיך יכול הגר לומר הגדתי היום כי באתי אל הארץ וגוי, והרי אל ארץ שבע עממין טרם באו, וכיבושם הוא רק לעתיד לבוא, עייני ירושלמי שביעית ו, א. ודברי הרב משאת משה צריכים עיון מלישנא דקהלת רבה פרשה א, יח, אמר רבי יוחנן ולא עוד אלא במקום שמתגיייר משם הוא נוטל חלקו שנאמר (יחזקאל מז, כג): "והיה בשבט אשר הגר". ונראה שהוא יפרש ששטחי קיני קניזי וקדמוני יחולקו לכל שבטי ישראל, והגרים יקחו חלקם בשטחים אלה, כל אחד בתוך מסגרת השבט אשר הוא גר שם.

וכן ראיתי מה שמוסרים מפי השמועה בחידושי הגאון רבי חיים [החדש] חלק ג - ירושלים היתשכ"י - עמ' פ, דפשיטא ליה "דהלכה זו [שגרים יטלו חלק בארץ לעתיד לבוא] נאמרה רק בנוגע לשאר ארצות שיוסיפו לישראל על ארץ שבעה עמים, אבל לא בארץ שנשבע לאבותינו, דאי אפשר לומר שגרים יטלו חלק בארץ שבעה עמים, דהא גזירת הכתוב מפורשת היא בתורה "לשמות מטות אבותם יחלו", ולא מסתברא שהלכה זו נלמדה רק לשעה בחלוקת יהושע".

ועייני מה שכתב הגר"ב זולטי ז"ל בגנזי הספרי סימן ז - ספרי עם פירוש רבינו הלל, ירושלים ה'תש"ח - עמ' כד, ועייני מה שכתב הרד"ב פוברסקי שליט"א בספרו בד קודש חלק ב - בני ברק ה'תשכ"ו - סימן ד. ברם כל זה נאמר אליבא דפשוט לשונו של מדרש קהלת רבה, אולם בספרי פרשת בהעלותך שנינו בפירוש שגם לעתיד לבוא לא יטלו הגרים חלק בארץ: "אלא אם אינו ענין לירושא תניהו ענין לכפרה וכו', דבר אחד אם אינו ענין לירושא תנהו ענין לקבורה, ניתן לגרים קבורה בארץ ישראל. ומרן הגאון הנצי"ב ז"ל פירש שם: ומה אני מקיים והיה בשבט אשר גר הגר אתו, שם תתנו נחלתו - "ואף על פי דזו היא חלוקה של ימות המשיח, מכל מקום לא נשתנה מהשבעה לאבותינו [שיתן לבניהם את הארץ, ולא יגרעו הגרים חלק בניהם - שם ד"ה ואין לגרים בה חלק], אדרבה עיקר השבעה דעשרה עממין שנשבע לאברהם אבינו, לא נתקיימה אלא לימות המשיח".

והיה מקום לומר שגם רבי יוחנן במדרש קהלת רבה [לא] נתכוון לחלוקה ממש, אלא רמז למה ששינו בספרי, ברם דעת הגאון רצ"ה הכהן וולק ז"ל היא כי "מדרשות חלוקים הם", ועל פי זה הסביר בפירושו לספרי כתר כהונה חלק ב - ירושלים ה'תשכ"א - עמ' 66, פלוגתא דתנאי אם גר מביא וקורא, דרבי יהודה בירושלמי סבירא ליה כמדרש קהלת, ושפיר יכול לומר לתת לנו על שם העתיד, כמו שפירש מהר"ם בן חביב ז"ל, ולכן מביא וקורא, ואילו תנא דמתניתין סבירא ליה כדעת הספרי דלא שייך בגרים "לתת לנו" גם לעתיד לבוא, ולכן סבירא ליה דמביא ואינו קורא.

ולפי הדעה השניה בספרי שם "תנהו ענין לקבורה", צריך עיון לכאורה דקרי לה לקבורה בשם נחלה? ברם יפה הדבר מבואר בפירושו של הגרצ"ה וולק ז"ל שם: "מעודי הייתי עומד במבוכה קלה, במה שאמרו (בבא בתרא ק"ב, א) ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו... מה יהא בדינם של גרים במשפט קבורתם, שהרי אין להם שדה אחוזה בארץ ישראל! ובשדה מקנה לא יתכן שהרי נמצאת חוזרת ביובל, ונמצא קבורים בקבר שאינו שלהם... וכעת אשכחנא פתרי לפי הספרי, שנתכוונו רבותינו שהמקרא האמור ביחזקאל בא להשמיענו שאף שהגרים אין להם

ומקור דברי רבי יהודה הלוי הלא הם דברי רבי חמא בר חנינא במסכת קידושין ע, ב: "כשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל". ובתוספות שם, ד"ה קשים: ור"י פירש דלפיכך קשים, שנטמעו בישראל, ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת, וכן נראה דמשום הכי מייתי הא דרבי חלבו ["קשים גרים לישראל בספחתי"] על הא מילתא דרבי חמא בר חנינא", ולקמן נביא שגם רש"י ז"ל מפרש כך.

אכן בחידושי מהרי"ט למסכת קידושין שם, השיג על דעת הר"י: "וקשה דמשמע דלא אמרינן הכי אלא לאפוקי משפחה שיש בה שמץ פסול, אבל גרים מאי פיסולא איכא? ועוד הרי עובדיה דגר צדק היה והשרה הקב"ה שכינתו עליו, והרי דוד דמרות [המואביה] קאתי, וישעיה דאתי מרחבעם בנה של נעמה העמונית, ופינחס מיתרו?"

[ובמדרש רבה במדבר ת, ד: אמר לו הקב"ה, יהושע וכו' צא ולמד מהיכן הוא מטעך, לא מן הגרים? והרי גם יהושע ניחן ברוח נבואה. ועיין מגילה יד, ב, שמונה נביאים והם כהנים וכו'].
 והנה השגתו הכוללת של מהרי"ט עיקרה הוא על שיטת רש"י ותוספות, כי בדברי רבי יהודה הלוי ניתן לומר שכוונתו היא רק לגבי גרים בדור הראשון, אכן אי קשיא על רבי יהודה הלוי - מעובדיה הנביא קשיא. אלא שעל קושיא זו כבר עמדו חז"ל במסכת סנהדרין לט, ב, ושאלו: "מפני מה זכה עובדיה לנביאות?" [ופירש רש"י: "שהרי גר היה, ואין השכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל, כדכתיב "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך" - עיין יבמות ק, ב, ועיין מהרש"א קידושין ע, ב, חידושי אגדות ד"ה אין וכו', ובספר המקנה שם ד"ה שנאמר, תמה על המהרש"א, אכן מדברי רש"י אלו ראייה למהרש"א, ומקורו של רש"י הוא במדרש במדבר רבה יב, ו, אין משרה שכינתו אלא על המיוחסים וכן הוא אומר להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך].

ותירצו: "מפני שהחביא מאה נביאים במערה", והיינו שהקב"ה שילם שכרו במידה כנגד מידה (עיין קול יהודה בכחרי שט), שבשכר מסירות נפשו על קיום הנבואה זכה הוא עצמו לנבואה. ובאוצר נחמד על הכוזרי שם, הביא נימוק נוסף על פי הגמרא בסנהדרין שם והזוהר פרשת וישלח דף קעא, א, שלנבואה זו [אל אדום] על כרחך היה צורך שיהיה הנביא גר אדומי שיתנבא על מפלת עשו.

והקושי מדוד המלך וישעיה הנביא ניתן ליישוב, שלא היה כאן עניין של גירות רגילה, אלא דרכי השגחה גלויים ובלטים של צופה הדורות מראש, עד כדי הסברת חז"ל: "אמר לו הקב"ה וכו' שתי פרידות [גוזלות] טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית" (בבא קמא לה, ב, ועיין זוהר שמות דף קג, ב). ועיין זוהר פרשת בלק דף קפח, א, ושם הוזכרה גם צפורה אשת משה שבאה ממדין, "ויתרו ובניו דנפקו ממדין דהוּו כלהו זכאי קשוטי", והרי זו כבר תשובה גם על ההשגה מנבואת פינחס שבא מבנות פוטיאל

[והדברים עתיקים ואורם גנוז ברזי המקובלים הלא בסיפרתם, בהפלטת מעלת נשמת רות שהיא נשמת רחל וכו' עיין קהלת יעקב להגאון בעל מלוא הרועים ז"ל - לעמבערג היתר"ל - חלק ב ערך ר, ועיין מה שכתב מרן החיד"א ז"ל בספרו צוארי שלל הפטרת שלח אות ד, ובספרו נחל אשכול רות ג, ג, ושם ג, ט. ועיין ילקוט הראובני פרשת וישב דף קנח, בשם ספר התמונה.

ועיין בראשית רבה מא, ה, "וגם ללוט היה צאן ובקר ואהלים" - רבי טוביה בר יצחק אמר: שני אהלים, רות המואביה ונעמה העמונית וכו'. רבי יוסי ברבי יצחק אמר: שתי מציאות וכו'. אמר ר' יצחק "מצאתי דוד עבדי (תהלים פט, כא) - היכן מצאתיו? - בסדום. ועיין שלי"ה הקדוש, תורה שכתב פרשת לך לך. ועיין שמחת הרגל להחיד"א ז"ל, רות א, ג. וביחס לנעמה העמונית - עיין שער הפסוקים לרבי חיים ויטאל ז"ל, פרשת וירא סימן יט: "והנה ניצוץ קדוש

חלק ונחלה בארץ, מכל מקום להא מילתא מיהת הקצו להם מקום מיוחד מכל שבט ושבט שהיו דרים בהם, שיהיה להם מקום לבית הקברות לאחוזת עולם".

שלקחה הקליפה הזאת הנקראת **עמון**, היא בחינת **נעמה** העמונית, ועיין נחל אשכול רות א, ד, ועיין גור אריה במדבר כה, יח, ד"ה מפני רות (השני).

ובמשך חכמה פרשת כי תשא על הפסוק "ונפלינו אני ועמך" (שמות לג, טז), "ביקש שלא תשרה שכינה על האומות (ברכות ז, א) - פירוש אפילו **אם נתגיירו** כמו הכוזרים. לכן אמר זכריה (ב, יד): "רני ושמחי בת ציון וגוי ושכנתי בתוך גוי והיו לי לעם", ובכל זה ושכנתי **בתוך** ולא בשאר אומות העולם, שלא תשרה שכינה רק על ישראל". ועיין חידושי אגדות למהר"ל מפראג קידושין ע, ב, ויבמות מג, ב.

ולעומת זה שנינו בתנא דבי אליהו רבה פרק ט: "מעיד אני עלי שמים וארץ, בין גוי בין ישראל, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי המעשה שעושה כך רוח הקודש שורה עליו" [ועיין הערת מורנו ורבינו הרב צבי יהודה קוק ז"ל בסוף הספר מצות דאיה - ירושלים ה'תש"ל - עמ' רד].

וביחס לעתיד לבוא, הנה ניבא לנו יואל הנביא: "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי [ית רוח קודשי - תרגום יונתן] על כל בשר... וגם על העבדים [ששבו לתורת ד' - אבן עזרא] ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי" (יואל ג, א-ב).

ועל אותה שעה אמר רבי ברכיה: "עתידים גרים להיות כהנים משוחים בבית ד', שנאמר "ונלוה הגר אליהם ונספחו על בית יעקב" (ישעיה ד, א), ואין ונספחו אלא כהונה" (שמות רבה פרשה יט).

"מצד מדריגות התורה העליונה, יש כח לגרים להתגייר"
(מהר"ל ב"דרך חיים", סוף פה)

"הגירות שהוא הצטרפות וחיבור אל ישראל, הוא מעלה עליונה לישראל, שגוי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת, שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת - אינו יכול, או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי - אינו יכול. אבל יכולים האומות להתגייר.

...כי מעלין בקדושה ואין מורידין, ולכך אפשר לגוי להיות גר להתחבר [לישראל], לקנות קדושה עליונה" (גבורות ד' פרק מב).

...כי כל כך מדריגות התורה העליונה [שהיא] כוללת הכל עד שהכל משותפים בה... ומצד מדריגות התורה העליונה יש כח לגרים להתגייר ולקבל התורה. ואם לא היתה מעלת התורה כל כך, לא היו יכולים גרים להתגייר (דרך חיים סוף פרק ה).

היהדות הדתית במאבקה*

על הרבנות, סמכותה ומעמדה

כל הפוגע ברבנות הראשית פוגע בנכס חיוני של העם ושל המדינה היהודית. זהו מוסד דתי רוחני, שיש לו משקל כלל ישראלי. לא פעם שומעים את הנוסחה, שהרבנות שואבת ויונקת את סמכותה מן הכנסת. זה לא כך! היא מקבלת רק את יכולת הביצוע שלה מהכנסת, אבל הרבנות קדמה לכנסת, קדמה למדינת ישראל. למעשה, היא היתה חלק נכבד מ"המדינה בדרך", היא היוותה גוף ממלכתי גם ללא ממלכה במשך אלפי שנות גולה. את הסמכות העניקו לה אותם יהודים שדבר הרבנות היה להם קודש, שפסק הרב היה להם לצו, בלי שום קשר למעמדה החוקי באותה מדינת גלות שבה נמצאו.

בחוץ לארץ העניקה הקהילה לרבנות כח ביצוע. ברור שגם בארץ היא זקוקה ליכולת ביצוע. באמצעות הכנסת וממשלת ישראל אפשר להגיע לכושר ביצוע מעולה ויעיל.

אולם אל יחשוב מישהו שהרבנות עצמה תלויה בהבל פיו. רבנות אשר תהיה תלויה בממשל, רבנות "מטעם", לא תהיה לה שום סמכות. שום יהודי דתי לא יתחשב אתה, לא יכיר בה, וגם יהודים לא דתיים בוז יבזו לה. כאשר הוסכם שתהיה רבנות רשמית בישראל ידעו בדיוק, שהרב פוסק לפי ה"שולחן ערוך", השולחן הערוך אשר בו הספרדיות והאשכנזיות קשורות זו בזו. רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש "חוברו יחדיו".

על הגיור

העובדה שאין אצלנו חוק הונאה בכשרות מכשילה הרבה יהודים תמימים. אולם, יהודי שומר כשרות בעל הכרה, יודע להזהר ולהזהיר מכל מיני זיופים, יודע שלצערנו השלט "כשר" אינו אומר כלום.

גם ההונאה בשטח היהדות עצמה - רישום גויים כיהודים - מעשה זיוף הוא, ומשנודע הדבר ידעו להזהר ממנו. רק מצערת העובדה שהפכו את תעודת הזהות הישראלית היהודית לפיסת נייר חסרת משמעות. גם מוסדות הבטחון יצטרכו לגלות עירנות מיוחדת לתופעה חסרת כל אתריות זו. שללא בדיקה יסודית רושמים לא יהודים כיהודים. זה עלול לשמש כ"גיגיס חמישי". בדרך זו אפשר להשתיל מרגלים במדינת ישראל ולא נדע כי באו אל קרבנו.

ואשר לגיורי וינה, וההתקפה על הרבנות הראשית אשר שלחה לבדוק את כשרותם של המתגיירים. ראשית כל אני רוצה להעיר: בחוק השבות כתוב "נתגייר". אילו זכינו לא היה שום בית דין גבוה לצדק נותן פירוש אחר למלה "נתגייר" אלא "נתגייר כהלכה". בכל פרשנות משפטית מחפשים במקורות. והנה במקורות הפסיקה מופיע המושג גיור בצורה מבוררת בשולחן ערוך "יורה דעה" סימן רסח ורסט. כל מי שיעיין שם, ידע בדיוק מה זה "נתגייר", ושום פרשנות לא יכולה להוציא את המושג גיור מתכנו העיוני והמעשי המוגדר והמפורש בהלכה.

גם אילו המתגיירים בוניה היו נשארים שם, לא היה מקום כלשהו לשאלה "למה הולכים לבדוק"? שהרי קיימת ערבות כלל יהודית המקיפה את כל העם היהודי. אבל, הרי אלה שמתגיירים

* מתוך הדיונים בכנסת.

בוינה מגיעים למדינת ישראל. חובת הרבנות לבדוק את מי מביאים, כי זה יחייב אחר כך את רושמי הנישואין והגירושין, ומה לכם כי תלינו על הרבנות שרצתה לברר זאת? צריך שיהיה לנו האומץ להודות, כי היו שם דברים שנעשו **שלא כהלכה**, מתוך אי ידיעה ואולי גם מתוך קלות דעת. מי שרוצה לתת הכשר לתושבי מדינת ישראל הדתיים, צריך להיות אחראי, ומותר וחובה על משפחות דתיות במדינת ישראל לדעת עם מי הם מתחתנים.

נישואים אזרחיים - טרגדיה

אמר לי מרצה באוניברסיטה: "מה אתם רוצים? - הסתדרתם יפה בתקופת הגלות בלי חוקי מדינה של נישואין דתיים, המשיכו גם במדינת ישראל". ענית לו: "קל יותר היה ליצור **הבדלה** בין ישראל לעמים, אבל ליצור **הבדלה** בתוך ישראל, בין יהודים ליהודים - זה חמור מאד". והנה, ראו כיצד אתם בעצמכם מגיבים על אתחלתא של זהירות של יהודים דתיים, הרוצים להיזהר מאפשרות של נישואין שלא כהלכה. כיצד אתם מגיבים על רישום איסורי נישואין, אתם אומרים: "משהו מפלצתי", "ספר שחור" וכו'. האם מאתיים אלף משפחות דתיות יהודיות במדינת ישראל אינן זכאיות לדעת בעוד דור עם מי הם מתחתנים? איך אפשר לשלול מאיתנו את הזכות לדעת מה מתרחש כאן?

כל אלה המדברים על הטרגדיות המתרחשות עכשיו אינם מנסים לתאר לעצמם מה גדולה תהיה מידת הטרגדיה אם ינהיגו נישואין אזרחיים במדינת ישראל. הטרגדיה לא תקום ביום הראשון. אבל החל מן היום הראשון, נתחיל לקיים הגבלות שונות, כדי שבנים ובנות של משפחות דתיות, לא יבואו בקשר עם בנים ובנות מהחוג האחר. ועם כל ההגבלות - הטרגדיות עלולות להתרבות כפל כפליים. אחרי מעשה "פילגש בגבעה" נודעזע עם ישראל על שבט אחד - שבט בנימין - שנאסר לבוא בקהל. הכנסת צריכה להזדעזע כאשר תעלה על דעתה כיצד חלקי שבטים בישראל, לא יוכלו לבוא בקשרי נישואין...

הטרגדיות המעטות של עכשיו, עם כל הצער שבהן, כאין וכאפס הן לעומת, מה שיכול להתחולל בעולמנו. תוך זמן קצר יכולות להיווצר עובדות מוגמרות שתגרומנה "בכיה לדורות". בנים ישאלו את הוריהם שהתחתנו בנישואין אזרחיים: באיזו זכות מוסרית גרמתם לנו ניתוק מחלק גדול של העם, גרמתם לנו איסורי חיתון עם רבבות משפחות בישראל?

ועוד: מדברים על בעיות הנישואין והגירושין הדתיים, בלי קשר לטרגדיות של המפולת במשפחה של **החברה המתירנית**, לעלייה המבהילה של אחוז הגירושין. מנתקים דיון זה ממה שמתרחש בעולמנו. עזיבת אורחות תורה ומצוות, עזיבת אורחות הדת, הלא היא היא שגרמה למפולת של החברה המתירנית. אילו היינו דנים על דברים אלה במאוחד, היינו מתחילים להבין שחוקי התורה, חוקי המצוות, הם סכרים גדולים, ששמרו עלינו לא רק בעבר, אלא נחוצים מאד לנו בהווה וגם בעתיד.

על כן, לאט לכם בשעה שאתם דנים על העניינים החמורים הללו.

עם ישראל הקרוב הרבה קרבנות למען שמירת ייחודו, וכל קרבן הוא טרגדיה. כאשר יהודים מסרו את נפשם על קידוש השם, כאשר יהודים עלו על המוקד להישרף כי לא רצו להתאסלם או להתנצר - לא היתה זו טרגדיה? יהודים אלה מתו על קידוש השם, למען ימשיכו יהודים אחרים לחיות על קידוש השם, לחיות כיהודים - חיי "גוי קדוש" (שמות יט. ו). נמשיך להיות יורשים נאמנים, ממשיכים עקביים של מורשת קהילת יעקב.

אל נמוטט את כדור העולם שלנו*

דברים בוטים אינם הסגנון המקובל על הרב משה צבי נריה, אדרבה, שנים רבות האמין כי בתחום הציבורי עדיף הכלל של "יבורך הטשטוש המאחד", אך אירועי החודשים שחלפו מאז המלחמה, ובעיקר לבטי הקמת הקואליציה וחלקה של התנועה בהם, הכריעו את הכף לכיוון של "אמירה גלויה של מה שכואב".

"הפעם לא ניתן עוד לטשטש" אמר לנו השבוע בנימה של צער מאופק, בחדרו הקטן שבבניין עטור הכיפה בישיבת כפר הרוא"ה. מוקף קולות נערים לומדי גמרא, לאחר שהתפלל במחיצתם מנחה של צהרים, ניתח באזנינו הרב נריה את תהליכי המחשבה ותפניות הרגש שעברו עליו בזמן האחרון.

ישיבת בני עקיבא בטורונטו

נקודת הפתיחה לשיחתנו, היתה נסיעתו האחרונה לצפון אמריקה.

ראש ישיבות בני עקיבא הוזמן לפתיחת הישיבה הראשונה בתפוצות שהוקמה בדיוק לפי המתכונת שעיצב בישראל. ראש ישיבה ישראלי בוגר ישיבת "מרכז הרב" בירושלים, הרב יהודה פליקס, ורמ"ם ישראלים, חברו יחדיו כדי להקים ישיבת בני עקיבא טיפוסית בטורונטו שבקנדה, ובה לימודי קודש וחול וחינוך אינטנסיבי לאהבת ארץ ישראל:

"באותה שבת של ביקורי בקנדה" מספר הרב נריה "נערך במקום גם כנס הכשרות של בני עקיבא העומדים לעלות לארץ. שכנעתי צעירים אלה שבאו מרחבי ארה"ב, שילמדו זמן מה באותה ישיבה בטורונטו, הכשרה רוחנית לפני הצטרפותם בארץ להתיישבות ולח"ל".

גם בניו יורק ביקר הרב נריה ופגש שם, לבקשת המחלקה לחינוך תורני בגולה של הסוכנות, הרבה מחנכים ובני נוער.

"באחד המפגשים האלה סיפרתי לצעירים היהודיים כיצד כאשר כל תלמידי ישיבת "ההסדר" ברמת הגולן גויסו לצבא - אספנו מתנדבים חניכי ישיבות ניו יורק, שבאו לארץ, לעזרת הקיבוץ הדתי, וגייסנו אותם ללמוד בישיבה, כדי שתמשיך להשאר פתוחה, וכך עשרים ואחד בחורים אמריקאים החזיקו את הישיבה שלנו. עוד דוגמה לסוג העזרה אותו יכולים לתת לנו המתנדבים בישראל"...

"מדוע אתם מדוכאים"?

אחת השאלות שחזרה והופיעה כמעט בכל מיפגש עם יהודי צפון אמריקה היתה: מה קרה לכם? מהי סיבת הדכאון, מדוע העצבות? הרי נחלתם נצחון כה גדול!

"הסברתי את הכאב הגדול שלנו על אבדן הבנים" אומר הרב נריה. "סיפרתי כיצד חיינו עד יום הכיפורים בהרגשה של "איגרא רמא" ופתאום חשנו שאנו יורדים ל"בירא עמיקתא". הסברתי גם

* הצופה, ניסן היתשלי"ד, מראיינת נעמי גוטקינד.

את האפקט שיש לגילוי המחדלים והפגמים - עד שאנו שוכחים כמעט את הנצחונות, אבל בסך הכל יצאתי ממפגשים אלה מעודד יותר מאשר בעת יציאתי מהארץ. התברר לי שהציבור היהודי שם, זה שחי עמנו בכל צרותינו ולבטינו, מגייס עבורנו כספים, השפעה וכל עזרה אחרת - מדוכא פחות, ויכול אפילו לשמש מקור של עידוד נפשי לישראלים. - וזה חידוש! בימים אלה, מסתבר, מסוגלת הגולה להעניק לנו גם עזרה מוסרית ולא רק עזרה חומרית".

בעיית "מיהו יהודי" בין יהודי התפוצות

את ה"חידוש" האחר, שנתחדש לרב נריה, בעקבות נסיעתו לאמריקה, ידע בעצם גם לפני נסיעתו, אבל רק המיפגש הבלתי אמצעי עם קהילות היהודים שם החרף את משמעותו: "לבעיית "מיהו יהודי", חוק השבות, חוק נישואין וגרושין או כל שם אחר שהיא מקבלת בארץ, יש תוקף אחר ועוצמה אחרת לגמרי כשנמצאים בתפוצות. אצלנו יש רק רבנים אורתודוקסיים לדיין יש עמדה ממלכתית, מעמד של שופטים, וכוח של סמכות הלכתית שאיננה ניתנת לתנודות על פי השפעת הקהל. גם משרד הפנים והסוכנות משתדלים שלארץ לא יגיעו בעיות מסובכות. רוב העולים החדשים הם אורתודוקסיים. וכשהיה בא מדי פעם "גר" רפורמי - הצליחו לשכנעו שיעבור גיור.

גם המערך, המעוניין שלא תהיינה למעשה בעיות בתחום זה, הצליח להתעלם או להעלים אותם, כדי למנוע משברים קואליציוניים. וזה מזכיר לי כיצד בזמנו, אחרי פרשת הגברת זיידמן (גיורת רפורמית), איים עלינו מקור מסויים שיש לו תיק מלא של גיורים דומים, אותם הוא מתכוון להגיש לבג"ץ, אלא שמאז לא שמענו אותו יותר. מישוהו, כנראה, דאג, למנוע את פעילותו. ובכן, במציאות הישראלית היום יומית, אין הבעיה חריפה. גם את החוק, כלשונו, יכול שר הפנים הנוכחי לפרש: כהלכה, כלומר, כהלכה היהודית. ברור שכאשר יהיה שר פנים אחר אולי תגדל הסכנה. המצב, מכל מקום, עדיין פתוח. בחוצה לארץ - התמונה אחרת לגמרי.

שערוריית הגיורים המבויימים

שמעתי סיפורים ללא סוף על שערוריות של גיורים שאינם גיורים, והם מעשים בכל יום. שמעתי על שכחותם של מקרים בהם הראביי והכומר הולכים יחד לסדר חופה וקידושין לזוג מעורב, שמעתי גם שהרפורמים נאחזו בפרשנות של שר המשפטים שלנו, הם אומרים כי מה שטוב בשביל מדינת ישראל - טוב בשביל כל היהודים. מגמת נישואי תערובת מקבלת תאוצה ומהירות.

החוק הישראלי הקיים, ללא תיקון, מרחיב את פרצות נישואי התערובת ומאיץ את קצב התפוררות העם. אפילו שליחי עלייה ישראלים בחוצה לארץ, מקבלים את פרשנות שר המשפטים, דבר ששמעתי במו אזני, ורושמים כיהודים - "גרים" רפורמיים.

שלימות העם קודמת לכל דבר

ליהודי אמריקה היודעים כי הם נתונים עכשיו במלחמה על עצם קיומו של העם - לא מובנת לכן כלל עמדת המפד"ל. הסברתי להם, לדוגמה, את העקרון שלנו לפיו אנחנו מנסים להשיג, ככל יכולתנו ומשקלנו הפוליטי בארץ, הישגים בתחום הדת בענייני חינוך, שבת, עזרה לשיבות וכדומה. אבל, טענו, יהודי אמריקה, מה כל אלה כנגד העיקר: שלימות העם! קשה להם לתפוס שפן

המרחק, כאן בישראל, אנחנו איננו רואים או איננו רוצים לראות, את הסכנה הגדולה, את גודל הפרצות בקיום הלאומי.

אפילו הרב רבי יוסף דב סולובייצ'יק, שמכיר יפה את המציאות הישראלית, ויכול לתפוס את זווית הראיה שלנו, אמר לי: העם בגולה, ובעיקר הנוער, איננו מבין כיצד למען דברים הנראים כמשניים - מוותרת המפד"ל על העיקר, מעניין, גם לנכדו, לא הצליח הרב סולובייצ'יק להסביר את בעיה מנקודת מבט ישראלית, ואותו בחור מסתובב בהרגשה שהמפד"ל מפקירה את היהדות".

אכזבותיו של הנוער

מן הנוער בחוצה לארץ, עוברת השיחה, בדרך הטבע, לנוער בארץ. אותם בני ישיבות שהצטיינו כל כך במלחמה האחרונה, אותם צעירים שקיבלו את חינוכם ועיצובם המוסרי בישיבות בני עקיבא, ועליהם כתב הרב נריה את החוברת "מלחמת ירח האיתנים" ובה הקינה: "איכה נפלו בחרב... מיטב בחורינו, וביניהם... ארזי לבנון צעירים, בני תורה מעולים, מבחורי הישיבות הישראליות"... בני נוער אלה, שהוא מיטיב להכיר מקרוב - מסתובבים עתה בתחושה של אכזבה מרה.

נחלת אבות - מעיקרי האמונה

"לבוגרי הישיבות שלנו, נחלת אבות היא לא ענין סנטימנטלי, אלא מעיקרי האמונה. מערכת החינוך בישיבות דואגת לעצב קשר נפשי ואמונתי עז עם ארץ ישראל. לא לשווא הצטיין נוער ישיבות ה"הסדר" במלחמת המצוה האחרונה. הוא לחם כאן מתוך חוויה של קדושה. והנה, כאשר הוא רואה כיצד מתפרשים מנהיגיו בעניין מיהו יהודי, מתעורר מיד חשד קשה שמא ינהגו כך גם בעניין יהודה ושומרון, שהם בנפש!

לנוער הדתי שגידלנו בארץ, הקו הירוק איננו קובע, ארצו היא גם שכס וגם בית לחם, גם הירדן וגם הגולן, הרי חניכתי אותם, ועמי שאר מורי הישיבות על הפסוק: "וירשתם אתה - וישבתם בה" (דברים י"א, לא), מסביר הרמב"ן: כיצד ירשתם? בכך שתשבו בה. הרי בלחץ נציגו של נוער זה התקבלה ההחלטה במפד"ל, שאם יחזירו את יהודה ושומרון נצא מהממשלה. ולאחר החשד הקשה שהתעורר בעקבות הענין הראשון - בא ההלם של הפניה לרבנות וההתעלמות ממנה... אני שואל את עצמי בימים האחרונים".

מה אומר לתלמידי - ואיך אחנך אותם?

כאן קולו של הרב נריה נעשה עגום וחרישי "מה אגיד לתלמידי על מה אחנך אותם? כל ימי לימדתי שפסק הלכה של הרמב"ם קובע, וכשיש ספק - שואלים רב, שהוא סמכות הלכתית ומוסרית עליונה, הוא הנאמן לעיקרים, למפרשים, לפוסקים, באה המפלגה שראתה את תפקידה לשמור על מעמד הדת והרבנות במדינה - ומערערת את כל מה שלימדתי. למחר יאמרו תלמידי: אתם לא שומעים בקול רבנים בפוליטיקה - אנחנו לא נשמע בקולם בענייני חברה ומוסר ומסחר, ואין לדבר סוף. הרי לא רק כורתים במעשה זה את הענף שיושבים עליו - ממוטטים את כדור הארץ שלנו, הורסים את תוכן החינוך הממלכתי הדתי, והישיבתי, שהוא פארנו. רבן יוחנן בן זכאי ביקש את יבנה וחכמיה, פתאום - גם זה כבר לא נחוף?

דור מתמרד

אני מכיר את כל הנימוקים בעד: נכון, אמרנו בעבר שכאופוזיציה ישארו לנו רק נאומים מפוארים, ומה יעזרו הנאומים כאשר לא נמצא מקום לימוד לילדינו בישיבות ובאולפנות. מוסדות החינוך, אמרנו, יקבעו את פני הדור. נכון, ואמנם, חניכי מוסדותינו הקימו לנו מושבים, קיבוצים, האחזיות, ודור תלמידי חכמים. אבל צעירים אלה ממש, פרי דרכנו וחינוכנו - הם עתה הדור המתמרד, ובצדק, בהתנהגות של ראשי התנועה. הם נאמנים למה שלימדנו אותם, הם באים לתבוע מידינו עלבונה של תורה ושל רבנות...

שלא יבואו ויאמרו לי שבעבר לא פנו לשאול לדעת רבנים. בנושא זה עצמו, בקיץ היתשל"ב, כשעלה עניין תיקון חוק השבות על הפרק, פנתה הנהלת המפד"ל וקיימה התייעצות עם הרבנים. אז קבעו הרבנים ובכללם הרב רבי צבי יהודה הכהן קוק, שאין לגרום למשבר, ויש להשאיר בממשלה תוך המנעות מהצבעה. אז שמעו בקול רבנים. טבעי, לכן, שגם הפעם פנו לשאול לדעתם - אלא שהחידוש הוא בכך, שהפעם מתעלמים מדעתם. איך מצפים מנוער דתי לעכל תופעה שכזאת?

מה הם ה"הישגים"?

אומרים לי - רק בשבתנו בממשלה נוכל לדאוג לישיבות שלנו... אבל איזו מן דאגה? יבנו לי עוד פנימיה? יקימו חדר אוכל מפואר! מה חשוב חדר אוכל כאשר רוח החינוך נהרסת? מה אעשה בפנימיה, כאשר הכבוד והסמכות נשללים מהרבנים, וכל עבודת חיי נהרסת? הרב, שסמכותו חייבת לקבוע בשביל היהודי את היום יום שלו, את כשרות המצה והמזוזה, הסוכה והתפילין, הבשר שאוכלים והכלי שבו מבשלים - אם מעמדו מתערער, איך אפשר לחפות על כך בתירוץ של "הישגים אחרים לדת"?

אינני בעד שריפת גשרים ולא בעד ריב, לכן גם פרסמתי את מכתבי הגלוי לשרים, אם אומר שנעשה כאן דבר בזדון, - נשרף הגשר, אבל מאחר ששאיפתי להחזיר מצב לתיקונו, עלי לומר: טעינו, צריך לתקן!

נמנע התפוררות בתנועה

הנני פונה בקריאה גלויה לכל חברינו בהנהגה: על כולם להבין שהמשך ישיבתנו בממשלה בתנאים הנוכחיים פירושה אבדן לדעת והתפוררות של התנועה. אני משוכנע שאפילו המערך, אם טובת המדינה נלגדו - לא יהיה מעוניין לראות את המפד"ל מגיעה למצב כזה. אם מנהיגינו ישכילו להסביר את הסכנה לעצם קיומה של התנועה בהמשך המצב ללא תיקון החוק - תהיה אפשרות לשבת מחדש ולמצוא ניסוח חוקי שיתקבל על דעת הרבנים ועל דעת תורה, ויתקן את המשבר הנוכחי".

על משמר המהות היהודית*

ראשי פרקים

- א. האחדות בעם חשובה ונחוצה מאוד
- ב. אף אחד לא דורש ביטול ברית המילה
- ג. אנו מתבססים על התנ"ך
- ד. ההבדל בין ישראל לעמים במהות המרת הדת
- ה. אין קשר בין אזרחות המדינה ללאומיות יהודית
- ו. תקנות אנשי הכנסת הגדולה
- ז. יש מינימום ביהדות
- ח. רוב העם שולל נישואי תערובת
- ט. לא קיים מושג כזה "גיור ריפורמי"
- י. דורנו לא ימיר את קדושתו



א. האחדות בעם חשובה ונחוצה מאוד

רבים תמחו: מה לכם כי נזעקתם? מה איכפת לכם, ילך כל אחד בדרכו, מדוע אתם רוצים לכפות דעתכם על אחרים?

ובכן: נזעקנו, כי בית המשפט יצר מציאות חדשה, יצירה חדשה, שאותה הוא רוצה לכפות עלינו, כחלק מהחברה אשר אותה אנו בונים יחד, כחלק מעמנו אשר אותו אנחנו חייבים לאהוב, ואשר את ליכודו אנו חייבים להעמיק.

ילדים אשר טרם נכנסו לכלל ישראל, ושעל פי דין תורה - דין תורה אשר במקרה זה רוב העם בישראל שומר עליו בקפדנות - אסור להתחתן אתם, ילדים אלה נקראים בשם יהודים ומופיעים בציבור כיהודים, מתחזים כיהודים וידועים **בציבור** כיהודים.

* מתוך נאום בכנסת.

נעשה כאן מעשה כפייה על רוב הציבור, נכפתה עליו מציאות חדשה הרת תוצאות חמורות לקשרי החיתון שלו, אשר בכדי להתגונן מפניהן יצטרך ציבור זה לערער כבר מעכשיו את כל בנין החיים החברתיים במדינה.

עד עכשיו - קיימות מפלגות, קיימים חילוקי דעות, אנו מתווכחים, אנו רבים, אבל - הכל בתוך המשפחה, בתוך המחנה, בתוך תחומי העם.

הגשרים פתוחים (מדיניות של גשרים פתוחים בין היהודים לבין עצמם)! כל פלגי העם בארץ מותרים לבוא זה בזה, שמחים להיפגש בימי שמחה ולהתלכד בימי צרה - "יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ה). בן כפר הרוא"ה נשא בת גבעת חיים; בת טירת צבי נישאה לבן עין שמר; ובן חסיד חב"די, חבר קיבוץ סעד, לא נרתע מלקחת בת קיבוץ דורות. גודל חשיבות קשרי חיתון לשם איחוד העם זאת הבין: תפס גם ראשו של חמור, חמור אבי שכם, איש כנען.

על ט"ו באב, יום שמחה גדול בישראל, נאמר: "יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה, יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל" (תענית ל. ב). כל זה אז, בימי קדם, בימי שפוט השופטים. והנה עתה, עם בנין מדינתנו המחודשת, עם בנין עמנו על פלגיו, עם המגמה למיזוג עדותיו, באים שופטים ויוצרים **עדה חדשה** - עדה אשר חלק גדול מן העם לא יקבל אותה ולא יתמוזג אתה, עדה אשר תהיה מקור לצרות ולתסבוכות.

רבים אינם רואים את הנולד. סבורים הם, שלכל היותר ייגרם קצת כאב ראש, יפרצו כמה סקנדלים לפני הנישואין של מספר צעירים, ועל זה הם מפטירים ואומרים: "קדיה לצרה בשעתה" (ברכות ט. ב). אולם, זו גישה מאד מאד שטחית.

הצרה - שלא תבוא, אשר כולנו רוצים שלא תבוא - יכולה כבר לבוא ולהתחיל מהיום.

כדי לשמור על **כשרות המשפחה**, נאלץ כבר עכשיו לתחום תחומים, ליצור מרחקים ולמנוע מפגשים בין ילדינו. ככל שהחששות יתרבו, כי לארץ עלו והגיעו נשים נוכריות והן רשומות כיהודיות, ולהן ילדים לא יהודיים המופיעים כיהודים, נצטרך להגדיל את המרחקים, להרוס גשרים וקשרים חברתיים, לבנות גדרות ולסייג סייגים.

כיוצא בזה שנינו: "גזרו על פיתן ושמנן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן" (עבודה זרה לו, ב). יקומו בינינו חומות גבוהות מפרידות ומפלגות, אשר חומת ברלין היא כאין וכאפס לעומתן.

כאן מתחיל ניתוח הגוף עצמו - קרע עמוק בין חלקי האומה, אשר רק כשמתחילים לחשוב עליו - הנפש היהודית נחרדת ומזדעזעת עד מעמקיה.

לפני שבועיים ארחנו בשבת בכפר הרוא"ה קבוצת בנים ובנות מקבוץ חצרים. קיבלנו אותם בסבר פנים יפות, בשמחה. השתדלנו להנעים את ביקורם, וגם קיבלנו אחר כך מכתבי תודה נלבבים. אילו נהגו שם נישואין אזרחיים, אילו חששנו שיש שם ילדים כאלה אשר הם רק רשומים כיהודים, הרי למרבה הצער - לא היינו מסכימים לקבלם, לארחם. למרבה מגינת הלב, לא היינו רוצים כלל להפגיש אותם עם ילדינו. וכדי שחם וחלילה לא נגיע למצבים כאלה - נזעקנו, והננו מזעיקים את העם.

כה אמר מרן הרב קוק זצ"ל באסיפת מתאה נגד חילול שבת שהתקיימה לפני חמשים ושבע שנה בפתח תקוה: "מפני שאתם אחים לנו, בנים לנו, מפני שאין אנו מוותרים עליכם, על כן אנו באים בתביעות, בדרישות ובמחאות", אנחנו לא מוותרים עליכם, ואל נא תמהרו לוותר עלינו.

כלפי הצועקים "כפייה דתית", אנו משיבים: "כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות לט. א). אתמול הייתי זקוק לעזרתך מחר תהיה זקוק לעזרתי. אל נשרוף את הגשרים המגשרים בינינו. ויש כאן ענין עמוק יותר. עלינו לשמור על הקשר עם כל חלקי האומה, גם על אלה המתנכרים למורשת אבות, מפני שמאמינים אנחנו כי בסופו של דבר עדיין כולם יהודים, יהודים מדעת או שלא מדעת, יהודים בהכרה או מתחת לסף ההכרה.

ב. אף אחד לא דורש ביטול ברית המילה

שימו לב: בכל הרעש הגדול הזה, בכל שטפון הדיבורים הבוטים נגד ההלכה ונגד הכפייה, ונגד נגד, איש לא הרים קולו לדורש ביטול ברית מילה, ביטול בריתו של אברהם אבינו. בתוך ההמולה של משפט שליט הוגנב פרט קטן: הילד, אורן שליט - נימול. הוסבר: זה נעשה מטעמי נוחיות. אני מרשה לעצמי לא לקבל את ההסבר הצולע, המתחמק. זו לא האמת. זה מזכיר לי דברי חבר קיבוץ לא דתי שהצטדק על שהוא צם ביום הכיפורים והסביר, כי יום צום בריא לקיבה. שליט, בעקשותו, לא התחשב עם נוחיות ילדיו, אינו מתחשב עם נוחיות **בתו** בימים יבואו - מדוע דאג דוקא לנוחיות **בנו**? אני חושד כי את ה"פינטעלע יוד" (הנקודה היהודית) הזה, גם שליט לא הצליח לעקור מלבו. את הרוביקון הזה גם הוא לא היה מוכן לעבור. הוא רצה לצרף את בנו לעם היהודי בדרך המקובלת, בדרך העתיקה. הוא פשוט הכניס אותו בבריתו של אברהם אבינו.

ביום שישי זה זיכה אותנו ראש הממשלה לשעבר במאמר. הוא יוצא חוצץ נגד הצעת החוק, נגד הכפייה הדתית שבגיוור, נגד הטבילה. אולם בדברו על הצורך לקבל אל חיק העם היהודי את הבנים של המשפחות המעורבות, הוא מגניב שתי מלים: "והם נימולים", לאמור: ברית מילה - זאת הוא מקבל, זאת הוא מחייב. אני מרשה לעצמי לשאול: לשיטתו של בן גוריון, שבמדינת ישראל לא תהיה שום כפייה הקשורה בדת - באיזו זכות הוא מרשה לעצמו לכפות ברית מילה על מי שרואה עצמו יהודי גם בלי זה ומוכן לשרת בצה"ל וכו' וכו'? הלא כפייה דתית זו היא הרבה יותר קשה מאשר טבילה במקוה?

נתקיימה היום הפגנה, ונדמה לי שלא היתה שם שום כרזה על ביטול ברית המילה. ובכן, יש כאן משהו יהודי עמוק. על כן אנחנו אומרים, על משקל: "ואם מיר זיינען, זיינען מיר, אבער אידן זיינען מיר". וואס איז זייט אידן, אבער אידן זייט איר". הנקודה היהודית קיימת. אל תוותר עליה. אל תתרחקו ממנה. המשיכו להיות נאמנים לה גם אם אינה מובנת.

ג. אנו מתבססים על התנ"ך

מי שהכריז בוועדת פיל, כי "התנ"ך הוא המנדט שלנו", אינו יכול לבוא אחר כך ולהכריז בצורה פסקנית כי "אנו מדינת חוק ולא מדינת הלכה". אלו תרתי דסתרי: כל זכות קיומה של המדינה נעוץ במקורות ההלכה הישראלית, ואין בוני המדינה יכולים לפנות עורף לכל מקורות הקיום של האומה. אי אפשר לקחת מן התנ"ך רק מה שרצוי לך. אי אפשר גם להחיות את הקראות ולזרוק הימה את המשנה וההלמוד, ואת הרמב"ם ואת רבי יוסף קארו.

ואגב: ראש הממשלה לשעבר, אשר הבין בשעתו, כי לשם **אחדות** צה"ל צריך שכולם יוכלו לאכול על יד **שולחן אחד**, שהשולחן **הכשר** יאחד את כולם - האם לגבי אחדות העם, כשרות **המשפחה** היא פחות **מכשרות השולחן**?

קוראים לעומתנו: "חוקי ימי הביניים". הם הרבה יותר עתיקים. הם מפורשים במשנה ובתלמוד. הזכיר כבר חבר הכנסת השר בגין, שמקורם של ההלכות שאנו מדברים עליהם הוא בתנ"ך בפסוקי תורה. הם מלווים אותנו עוד מן העולם העתיק. ורק בזכותם ובכוחם עברנו את מוראות ימי הביניים. אילו נתקבלה פסיקתם והנחייתם של שופטים כאלה לפני שלושה דורות - לא היינו מגיעים למדינת ישראל, ולא מפני שהיינו נשארים בגולה, אלא מפני שכבר לא היה מי שיגיע.

וכאן ראוי להדגיש: קשה וחמורה היא במיוחד פסיקת בית המשפט לגבי אלה שטרם עלו למדינתנו, לגבי תפוצות ישראל. צריך שיהיה ברור לכולנו: שם החלטת בית המשפט הורסת את כל הגדרים, פורצת את כל הסכרים.

שארית ישראל בגולה נאבקה שם קשות בנישואי תערובת, שסופם התבוללות, והנה באו שופטי בית המשפט העליון במדינת ישראל ונותנים הכשר לנישואין, הכשר לילדים, ועושים תאניה ואניה בהרבה בתים בישראל בארצות המערב, בארצות הברית.

ההלכה נושאת את נושאה. וככל שהיא מוצקה יותר, בלתי מתפשרת יותר - כוח עמידתה ועוצם תנופתה רבים יותר. פלא הקיום של העם היהודי קשור ישירות עם היהדות הנורמטיבית. יהדות ההלכה היא שהביאתנו עד הלום. "יקוב הדין את ההר" (סנהדרין ג, ב), באמת נקב הרים וגבעות, ועברנו והגענו. היהדות הרפורמית היא קלה ונוחה, ותרנית היא (עיין ירושלמי עבודה זרה א. א) אינה דורשת הרבה - ולכן ההתבוללות אוכלת בה בכל פה. אין מה שיחזיק אותה.

ליברליזם דתי - זהו פרדוכס. "והעמדנו עלינו מצות" (נחמיה י, ג) - כוחה של הדת, שמקורה אלקי, שהיא מעל לאדם, ומכאן כוחה להרים אותו. ברגע שהיא ניתנת למרות האדם - "ברצותו מרחיב וברצותו מקצר" - הריהי מאבדת את סגוליותה, את ערכה. ערכים שאדם מוכן לסבול למען, למות למענם - כדאי גם לחיות למענם. הם הנותנים תוכן, טעם ויציבות לחיים, לחיי הפרט ולחיי הכלל.

בעלי הערכים מכל המחנות - התאחדו! בעלי הלכה דתית והלכה סוציאליסטית (יש גם מרקסיסטים - אורתודוקסים), התלכדו נגד **האנרכיה**, נגד ההתפרקות ו**ההפקרות** המסכנת את הכל. כל חברה שתובעת מעצמה הרבה - אינה פתוחה לרבים. גם קיבוץ ומושב איננו מקבל כל מי שבא אליו, אלא דורש מהבאים להצטרף אליו דרישות מוגדרות. על אחת כמה וכמה הבאים בברית העם, "עם אלוקי אברהם" (תהלים מז, י), המצטרפים לברית סיני, ברית מקדשי השם מרבי עקיבא ועד רבי שלמה ז'ליחובסקי (עיין כתבים אחרונים ליצחק קצנלסון ה"ד, עמ' 52) מהחשמונאים ועד לוחמי הגיטאות.

ד. ההבדל בין ישראל לעמים במהות המרת הדת

באומות העולם קיימת המרת **אזרחות**, המרת **דת**, אבל לא המרת **לאומיות**. יכול אדם בעל אזרחות מסוימת לקבל אזרחות אחרת, אזרח צרפתי יכול ליהפך לאזרח אנגלי וכדומה. כמו כן יכול אצלם בעל דת מסוימת להמיר אותה לדת אחרת (מוסלמי יכול ליהפך לנוצרי וליהפך), אבל כלל לא מקובל אצלם שאדם שנולד כבן **אומה** אחת יקבל **לאומיות** של אומה אחרת. גם כשאנגלי יקבל אזרחות צרפתית - יהיה זה רק אזרח צרפתי אבל הוא יישאר אנגלי לפי לאומיותו, ואפילו ימיר דתו האנגליקנית ויהיה לקתולי, לא תפקע ממנו לאומיותו הקודמת ולא יעשה על ידי זה לבן הלאום

הצרפתי. באומות העולם - **הלאומיות** היא מציאות **ביאולוגית**, שאיננה ניתנת לתמורה ולשינוי מידיים (ורק על ידי אינטגרציה ביולוגית איטית במשך כמה דורות, היא פושטת צורתה הקודמת, ולובשת צורתה החדשה).

חידוש הוא שנתחדש בעם ישראל, שכל אחד מבאי עולם המקבל עליו **דת ישראל**, עם ישראל פותח לפניו שערי ומקבל אותו כבן גם **לעם ישראל**: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי!" ו"שנולד" היינו לא רק **לידה רוחנית** מבחינה דתית, אלא גם כנולד לידה **פיזית** מבחינה **לאומית**, כאילו נולד **כבן לאומה הישראלית**.

וטעם הדבר הוא, כיון שבישראל היסוד **הלאומי** מבוסס על גבי היסוד **הדתי** - "ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות ו. ז), "היום הזה נהיית לעם" (זבדים כ. ט) - וכאגדת רב סעדיה גאון ז"ל: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה".

כמה מוזר הדבר, שלוקחים מושג יהודי מקורי, מעמד אישי שמקורו בתפיסה המיוחדת של צרף דת ולאום בישראל (שהיסוד **הדתי** הוא כאמור הבסיס למהות **הלאומית**) ורוצים להשתמש בו שימוש לא יהודי, שימוש חילוני, שאין לו דוגמה בעמים אחרים. שהרי אם אתה משמיט את היסוד של **גיור דתי**, שוב אין לך בכלל שום גישה **ליסוד הלאומי**.

מילוי חובות **אזרחיות** - זו חובה של כל **אזרח** לארצו, בין שנולד בה בין שהיגר אליה, ואין לזה שום קשר עם **לאומיותו**. מיעוטים לאומיים במדינת ישראל (שאין שום סיבה לפקפק בנאמנותם), ממלאים את כל החובות - ואין זה משנה את לאומיותם, ואין זה מזכה אותם בלאומיות היהודית.

ה. אין קשר בין אזרחות המדינה ללאומיות יהודית

על כן גם מי שעלה מחוצה לארץ ומילא כאן **חובות אזרחיות**, ואפילו מי שמסר נפשו למען המדינה ויושביה - כל זה יכול וצריך להעניק לו **אזרחות** של המדינה, ואפילו להעלות את האזרחות למעלה רמה (של אותות ועיטורים וצליישים), אולם **אזרחות** המדינה הישראלית הזאת (שיכולה להנתן גם לדרוזים וערבים), אין לה שום קשר עם **זהות יהודית**, עם **לאומיות יהודית** (שאינה קשורה כלל במדינה, ולעומת זה קשורה היא בזיקה **לדת** ישראל, **לתורת** ישראל).

העובדה שמישהו רואה את עצמו בגלל מסירותו כיהודי, עדיין איננה מחייבת את העם היהודי.

אם יבואו אלינו מחסידי אומות העולם שסיכנו את חייהם להצלת יהודים, ויבקשו שתמורת קרבנם תוענק להם הזכות **להחשב כיהודים** - האם נעשה זאת? ואנשים מכל האומות שנלחמו למען חירות **העם הספרדי**, ונשפך דמם ונקטעו אבריהם במלחמה זו - האם זה עשה אותם **לספרדים**?

כי מסירות נפש למען יהודים, עדיים איננה מכניסה אדם לכלל ישראל, זה משמיעים לנו גם חז"ל בסיפור על שר נכבד במלכות רומי, אשר הרגו אותו בגלל עמידתו למען ישראל, ולפני מותו אמרה לו נסיכה אחת "ווי לה לספינה הנכנסת בלי מכס", ופירש רש"י "כלומר: "אוי לך, הואיל ועליה (על ישראל) אתה נהרג, שלא מלתה את עצמך" (עבדה זדה י. ב), ולא העלתה אותה נסיכה כלל על דעתה, כי עצם מותו למען ישראל עושה אותו ליהודי.

תורת הגיור בישראל מוכיחה שתיים: ראשית - ה"אתה בחרתנו" שלנו, זו לא תורת הגזע. ברוב ענוה הננו מוכנים לקבל בתוכנו בני עמים אחרים. שערינו פתוחים לכל עם וגזע; ושנית - יש לנו בטחון עצמי כי יכול נוכל לעכל את הנלווים לדתנו, והננו מעניקים להם מיד גם את לאומיותנו.

וכשהיתה תקופה בעם שהיה מיעוט בארצו, שחולשתו המדינית יצרה מצב של חסר יכולת עיכול, של סכנה להיות מושפעים במקום להיות משפיעים, החליטו ראשי האומה לסגור זמנית את השערים.

ו. תקנות אנשי הכנסת הגדולה

ממקומות הכבוד של היציע משקיפים אלינו **עזרא ונחמיה**. הם כינסו **כנסת**, ואם כי היו מעטים - מעטים מאוד - כינו הדורות הבאים את **הכנסת** שלהם בשם **הכנסת הגדולה** (ע"ן יומא ט. ב.). הם לא רק בנו את חומת ירושלים וסגרו את שערי העיר, הם גם סגרו זמנית את שערי האומה. הם פילגו משפחות למען שלמות האומה. הם הרחיקו אז נשים נוכריות, הם הורו אז שלא לגייר ילדיהם. והעם הבין את ההכרח, סבר וקיבל: "ויענו כל הקהל, ויאמרו קול גדול: כן, כדברך עלינו לעשות" (עזרא י, יב.).

כעבור דורות עומד משורר יהודי גדול, פילוסוף דתי עמוק - רבי יהודה הלוי - ומציין בהתפעלות את המאורע הזה: "היה (זה) יום מעשה גדול, לגרש העם את נשיהם, אמות בניהם, **דבר קשה עד מאד**, ואינני סבור שאומה מן האומות תקבל כעבודה הזאת לאלקיה, זולתי **הסגולה הזאת**" (כחדי חאמר ג. אות טג).

הם ידעו כי שלמה המלך נשא את בת פרעה - אולם עובדה זו רק משמשת להם כדוגמה שלילית, עד מה הדבר מסוכן לאומה. וכך אומר **נחמיה** (יג. כו): "הלוא על אלה חטא שלמה מלך ישראל, ובגויים הרבים לא היה מלך כמוהו - גם אותו החטיאו הנשים הנכריות". וחז"ל הוסיפו להסביר הדברים בצורה ציורית: "בשעה שנשא שלמה המלך את בת פרעה, ירד גבריאל ונעץ קנה בים, ועלה בו שרטון, ועליו נבנה כרך גדול **שברומי**" (שבת נ. ב) - לאמור: אלו הן התוצאות של נשואי תערובת: הם מביאים בסופו של דבר לחורבן האומה (כרך גדול של רומי - סמל החורבן)!

יזכרו נא חברי **הכנסת** השביעית במדינת ישראל, את ראשוני **הכנסת הגדולה** - עזרא הסופר ונחמיה הפחה - אשר עמדו בעוז ובגבורה על משמרת ההבדלה בין ישראל לעמים.

ז. יש מינימום ביהדות

כל הויכוח עכשיו הוא על מינימום של יהדות במשפט שליט - מי עוד איננו שייך לכלל ישראל; במשפט רופאיזן - מי כבר יצא מכלל ישראל?

(וירשה לחלוק כאן על ניסוחו של השופט זילברג שרופאיזן לא נכשל בחוק השבות, מתוך תפיסה **חילונית**. גם התפיסה הדתית מוציאה אותו מן הכלל. ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" - זו הלכה הקובעת מקומו **כפרט**, אבל **מברית** האומה יצא, מן הכלל הוציא את עצמו, ורשאית אפוא האומה, הכלל, שלא להעניק לו זכויות, ולשלול את הכללתו בחוק השבות, גם אם מבחינה **פרטית** עודנו נחשב כיהודי).

אכן, הנושאים באחריות לקיום העם, להמשכו, לרציפותו - חייבים לא לשכוח כי גם הסוברים שקיימים כבר מושגים חדשים של לאומיות חילונית, גם הם יודו כי על תפיסת יהדות כזאת, עדיין אי אפשר לבנות **עם**. חסרים שם ממדי העומק והרוחב. נחוצים שרשים, נחוצים יסודות. נחוץ בסיס רחב: השקפות עולם ואורח חיים, זיקה לאישים ויניקה מספרים. תאריכי שנים ותאריכי

ימים. מאורעות היסטוריים שהם ציוני דרך, ושהם הם המרכיבים את תחושת האומה במעמקה ובמרחביה. איזו יהדות זו **שהכותל המערבי** הוא בשבילה רק קיר אבנים עתיק, **והו סיני** - סנטה קתרינה.

הרגשת יהדות במדינת ישראל - זה עדיין אינו מוכיח כלום. כאן נוח להיות יהודי. משום כך אומרת הגמרא (יבמות מז, א), שהמצהיר על עצמו שהוא **גוי בארץ ישראל** - טעון בדיקה. וכן אמרו "שאיך מקבלין גרים לימות המשיח" (יבמות כד, ב).

יהדות צריכה להיות מסוגלת להחזיק מעמד גם על גדות ה**התימזה** וגם על גדות ה**סיין**, על גדות ה**וולגה** ועל גדות ה**מיסיסיפי**. יהדות צריכה להיות מסוגלת לעמוד במבחן של מסירות נפש.

כשטען יהודי רפורמי בפני מרן הגריא"ה הרצוג ז"ל: "מדוע לא יוכלל הזרם הרפורמי כזרם לגיטימי ביהדות?" השיב לו הרב ואמר "אם תמצא לי יהודי רפורמי המוכן למסור נפשו על דתו הרפורמית, אז נדון בהצעתך".

כולכם צאצאים של יהודים לוחמים, מקדשי השם (ומכאן גם הלהט והמאבק לגבי מה שנראה לכם צודק). דורות מסתכלים עלינו ובוחרים את מעשינו. כל אחד מכם שיושב כאן בבית הזה, הוא נכדם של רבים שמסרו את נפשם על הזהות היהודית.

אולם, אבותינו לא מסרו נפשם במשך אלפים שנה ונשארו יהודים, על מנת שבניהם יחזרו לארצם לחיות פה "**ככל הגויים**".

כתחליף ליהדות תורה מציגים לפנינו תרבות ישראלית חילונית, אולם - עובדה משועת היא, עובדה מצערת היא: סטודנטים ישראלים היוצאים לחוצה לארץ - תרבותם הישראלית החילונית אינה עומדת להם. חלק ניכר מהם אינו עומד במבחן וזו פרשה חמורה אשר טרם נידונה אצלנו.

שליט שגם הוא יצא לחוצה לארץ - תרבותו הישראלית החילונית לא עמדה לו, לסייג את עצמו מקשרים עם משפחה לא יהודית. איך אמרו הורים יהודים בעולם העתיק: "האין בבנות אחיך ובכל עמי אשה - כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים" (שופטים יד, ג)?!

שליט הופיע כגבור לאומי. עוד מגיע לו פרס על מעשהו היפה. הוא יצא מממלכת ישראל ופנה אל בת עם אחר. ומה היה עליו ועל ילדיו אילו עמדה על כך שישארו בסקוטלנד? והרי יש לנו לצערנו דוגמאות לא מעטות, של "אהבתי את אשתי ואת בני" שגם הגבר אבוד לעמנו ולארצנו.

ח. רוב העם שולל נישואי תערובת

ידוע הדבר ומצוה לפרסמו: **רוב העם שולל נישואי תערובת**. בענין זה יש לנו **רוב מוחלט**. הרוב משתרע על שטח רחב מאד, הוא גם מגיע לקבוצי מפי"ם. רצון העם הוא לשמור על ייחודו הלאומי. והנה לא די **ששליט** פעל בניגוד לרצונו של העם, ניצל את חופש ה**פרט** שלו ופנה עורף לתורת עמו ולבנות עמו, הוא עוד בא להשליט את דעתו על העם **כולו**!

כולם מנפנים במעמדו בצה"ל. וצריך סוף סוף להכריז ולומר: לא על כל פשעים תכסה אהבת צה"ל. צה"ל נלחם לא רק למען הבטחון הפיזי של אזרחי מדינת ישראל, הוא נלחם למען עם מוגדר, למען עם בעל ערכים, בעל שרשים. צה"ל ראה את שיא מלחמת ששת הימים בכיבוש **ירושלים**. לב חיילי צה"ל התפעם והתרגש עם שחרור ה**כותל המערבי**.

מי שטוען שהצעת החוק של הממשלה פוגעת בכבוד השופטים - הוא עצמו פוגע בכבודם פי כמה.

הרי השופטים - חוץ מאחד - טוענים שהם לא באו להכריע בפלוגתא מיהו יהודי, הם רק פסקו כי לפי נוסח החוק הקיים, חייב הרושם לרשום מה שאומרים לו. ומעתה אם הממשלה החליטה לתקן את נוסח החוק - זו זכותה המלאה.

אכן, הטוענים שפוגעים בכבוד השופטים, טענתם מכריזה ואומרת כי אין אמת בהסברת השופטים, וכי האמת היא שהם הכריעו הכרעה גורלית ושינו את הזהות היהודית, ורק **הסו** זאת בנוסחאות ליגליסטיות. ולכן כה פוגעת בהם הצעת הממשלה.

אולם, לפני שעשתה זאת הממשלה, הקדים ועשה זאת שופט אחד מחבריהם, היושב יחד איתם בבית המשפט העליון, הוא הכריז עוד לפני מתן פסק הדין, כי פסק חבריו יהיה רק פרי "השקפה פרטית" ואין לו "כל אחיזה משפטית". הוא אמר בפירושו: "מי שם אותנו שנטיל על הציבור את **השקפתנו הפרטית** - ללא כל אחיזה משפטית"!!

למחזה המביש של קריעת תעודת הזהות על ידי חבר הכנסת, - קדמה **קריעת הזהות** היהודית הישראלית על ידי השופטים. חבר הכנסת עשה מעשהו בלהטוטי הצגה ואילו השופטים עשו זאת בלהטוטי נוסח משפטי.

כלפי המציעים מחיקת הלאום מתעודת הזהות, הרי מלבד כל מה שנאמר נגד זה, ראוי להוסיף כי עצם הבסיס האידיאולוגי העקרוני של הצעת המחיקה - לא רק שהוא פוסל אותה מבחינת ההרגשה הלאומית, אלא שהוא גם אוסר אותה מבחינת ההלכה. בשעת הגזירה חייב יהודי למסור נפשו אפילו על "ערקתא דמסאני" - שרוך הנעל לפי מנהגי ישראל - כשבאים **למחוק** את הזהות הישראלית, כשחוק ממשלתי עומד **לטשטש** את הזהות הישראלית - יתכן שזו גזירה שחייבים עליה במסירת נפש.

לפני מתן הצהרת בלפור, כשקמו נגד התנועה הציונית מתבוללים וקראו לעצמם אנגלים בני דת משה, והכריזו כי דת ישראל אין לה שום קשר עם **לאומיות** ישראל, יצא מרן הרב קוק זצ"ל בגילוי דעת חריף "נגד כל הרוצים לפורר את **השלימות הנפלאה של היהודים והיהדות**", והוא כינה אותם באידיש: דיא וועלנא שניידן דיא יידישע נשמה מיט מעסערס (החותכים את הנשמה היהודית בסכינים)!

עיסקת החבילה עם חוק השבות - מדאיגה מאד. זוהי חבילה הצופנת בקרבה הרבה חומרי נפץ, מוקשים לפנינו, ודרכם של מוקשים שהם מתפוצצים (ולא דוקא בזמן המתאים ובמקום המתאים).

ט. לא קיים מושג כזה "גיור רפורמי"

רוצים להכשיר **גיור רפורמי**. המלה **גיור** מטעה כאן. בטעות חושבים שהם באמת מגיירים, אלא שהמגייר הוא ראבאיי רפורמי. וחובה להודיע לרבים: הם אינם עושים כלום. הם מסתפקים בהצהרה על הצטרפות לקהילה, על הצטרפות לאגודת הנשים שעל יד הקהילה.

מה הייתם אומרים אילו נאמר בחוק שכיהודי יחשב בן אם יהודיה או מי ששקל ציוני, בן אם יהודיה או מי שמביא פנקס ההסתדרות (וזה יכול להיות ערבי ודרוזי, אנגלי וצרפתי).

דומה שאם יוכר גיור שאינו גיור כלל, הרי זה יותר גרוע מרישום שאינו רישום. על הידוע בציבור כיהודי - יהודי **לפי המירשם** - נאמרה לכל הפחות ההסתייגות כי אינו יהודי **לפי החוק**, ואילו על בת עם אחר שלא נתגיירה כלל, ורק קיבלה פתק מהראב"י (אחרי שהודיעה שהיא מוכנה להצטרף ל"ליידיס אוקסילרי" שלו) לא נאמר שום סייג.

והרי הגיור כהלכה - כשר לכולי עלמא. שערו פתוחים לכל. (וידוע כבר כי גם יהודים מקהילות רפורמיות מסדרים גיטין אצל רבנים אורתודוכסיים, כי הם יודעים יפה כי בדרך זו יהיו שערי כל בית יהודי פתוחים לפניהם).

וראוי לציין ולהודיע דבר שאינו ידוע לרבים: הרבנות בישראל מקילה בגיור. מתוך אותו השיקול שנשמע - השתלבות בחיי העם, שסופה לקרב. אם נשמעו טענות על קשיים בתהליכי הגיור - עיקרם לא בקשיי **הלכות הגיור**, אלא בחוסר היעילות וטוב הטעם של המטפלים בדבר.

בצדק ציין חבר כנסת א. אליאב בראיון בעיתון, כי ישנם רבנים אשר תוך כדי טיפול בגיור, קרבו לבבות ליהדות, פתחו שערים למאור שבתורה, וזכו להכניס נפשות באמת ובתמים תחת כנפי השכינה.

כמו בשטחים אחרים במדינה, שהבקורת העלתה הזנחות ומחדלים, כך גם כאן נתברר, שלא נעשה בזה כל מה שהיה ראוי להעשות כפי שחומר הענין ורצינותו מחייבת.

ונודה ולא נבוש: אבל אשמים אנחנו, שלא הקדשנו תשומת לב מספקת לבעיה כאובה זו. אולם זה ניתן לתיקון, ואנו בטוחים שזה יתוקן ויפה שעה אחת קודם.

י. דורנו לא ימיר את קדושתו

ולסיום הדברים: העם אשר ברית בין הבתרים מלוה אותו בנאמנות הרבה שנים דרך מזבחות ועקדות דרך נחלי דם ואש - לא יתייחס לנעלם גדול ומופלא באמות מידה של סמוך ונראה. הדור אשר ראה את ארובות **אושויץ**, ארובות השואה, אשר הגרמנים **בנו** אותן ובנות הברית לא **הפציצו** אותן, הארובות הגבוהות שהפכו ל**נרות הבדלה בין ישראל לעמים**; הדור אשר ראה את **בדידותנו** במלחמת השחרור, את **לוחצי נסיגתנו** במבצע סיני, ואת ייחודנו והתעלותנו במלחמת ששת הימים, בהם נתגלה לעיני כל אפסי ארץ "כי ששת ימים עשה ד'"; הדור אשר יצא מאושויץ ומטרבלינקא וחזר לירושלים ולחברון, אשר עלה מתאי הגזים והגיע ל**כותל המערבי**; הדור אשר ראה במו עיניו את פלא העם היהודי, פלא מעמקי יסוריו ופלא פעמי גאולתו, ואשר הראה לדעת כי שני הגילויים גם יחד הם עדי ייחודו עדי קידושיו, עדי בריתו - דור זה לא ימיר **קידושו** ו**הבדלתו**, ולא ינתק את שרשרת הדורות.

"אני ד' קראתיך בצדק, ואצרך ואתנך ל**ברית עם**, לאור גויים" (ישעיה מב. ו) - ככל שתתחזק ותעמק **ברית העם**, ככל שנהיה יותר נאמנים לייחודנו - נוכל גם להיות **לאור גויים**, נוכל למלא יעדנו בעולם.

נשמור כולנו יחד על שלמות העם, על ייחוד העם, על קדושת העם, נשמור על "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

”חוקת המשפט”*

משפט התורה - כליל תפארת הוא לישראל: ”ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים” (זבדים ד. ח). משפט זה לא פסקה חיותו גם בהעדר עצמאות מישראל. גם בימי גלותנו ונדודנו, התפתח משפט התורה והתרחב מדור לדור. כיון שיהודים לא הלכו להתדיין בערכאות אלא עמדו לדין בפני רבנים, ויהודים צייתו לפסקיהם של שופטים אלו, אף על פי שלרשותם לא עמדו שוטרים.

כתוצאה מעובדה זאת הנחילו הדורות ספרים יקרי ערך ובהם פסקי דין מרובים בכל השטחים המעשיים.

יהא זה טבעי, אילו עם תקומת ישראל בארצו, היתה נעשית פעולה ממלכתית לריכוז אוצרות המשפט הישראלי המקורי - משפט התורה וחכמיה - וסדורם והתקנתם לשימושם של בתי המשפט.

לצערנו אנו עדים למצב הפוך - ”ויקו למשפט והנה משפח” (ישעיה ה. ז) - ספחת של משפטי גויים, העותומני, האנגלי וכו' וכו'. במקום ”רוצה האדם בקב שלו מתשעה קבין של חברי”, (בבא מציעא לה, א) באו אנשי משרד המשפטים והפכו את הגירסא: רוצים הם בקב של אחרים יותר מתשעה קבין שלנו.

והיה זה מחזה מכאיב לב כיצד הופיעו הללו בכינוס המשפטנים עם בליל החוקים של מדינת ישראל מתוך התכחשות והתעלמות לאוצרות המשפטיים של האומה.

אכן, לפני שנים היו גם כאלה שהעזו לומר שמשפט התורה הוא כה ”מפגר” שאין בכלל אפשרות לדון על פיו. ברם, זכינו ואמירת סרק זו הוכחשה על ידי המציאות של ”בא הרוג ברגליו”: קיים ברוך ד' בית המשפט הרבני, ודיינים יושבים על מדין ודנים בהרבה דיונים חדשים, ומזכים ומחייבים על פי חוקי התורה, וכבר זכינו לאוספי פסקי דין מנומקים ומוסברים שהם תפארת למוציאיהם ולמנסחיהם.

אולם, עיקר העבודה עודנה לפנינו, והיא: ריכוז כל החומר המשפטי העצום, ניפוי ובידורו, ניסוחו וסדורו, למען יהא ניתן להישג ידו של כל אשר דבר לו למשפט.

והנה גם בשטח זה זכינו לאתחלתא רצינית. יזמה מבורכת שתחילתה לפני עשר שנים, עם **תקומת המדינה**, הביאה סוף סוף פרי ביכוריה: הספר **חוקת משפט** שהופיע בעריכתו של הרב **בנימין רבינוביץ תאומים**, הוא נסיון רציני ראשון של סידור וניסוח מחודש של חלק מהלכות חושן משפט אשר מגמתו היא: ”ליקוט ואיסוף, בירור וליבון, ריכוז ומיצוי, ניסוח והבהרה”.

שלשים פרקי ספר הם אוצר בלום של הלכות גדולות ומסועפות. תמצית מרוכזת של עבודת נמלים מרובה. רק מי שניסה פעם למצות ענין מקיף בהלכה, למיינו ולנסחו, הוא שיוודע להעריך את גודל המלאכה ורוב הכשרון שהושקעו בפרקים אלו.

* מאמר הערכה שפורסם ב”הצופה” כ”ז באלול ה’תשי”ח, כסקירה על ספר חוקת משפט, לקט עיקרי הלכות מכירה עם מקורות ובאורים, ערוך ומסודר בידי הרב בנימין רבינוביץ תאומים, ראש ומנהל בית המדרש למשפט התורה, בהשתתפות חבר גדולי תורה, הוצאת בית המדרש למשפט התורה, בסיוע משרד הדתות וקן הרי פישל ניו יורק, ירושלים.

סוד הצמצום שנתגלה לעורך, עושה את הספר רחב הנושאים וכבד המשקל לקל ונוח. מאות ספרים נזכרים במקורות ובביאורים, אולם הובא מהם רק התמצית שבתמצית - עיקרה של הדעה ונימוקה. ואידך פירושה הוא - זיל גמור.

מקורות שלוקטו ממרחקים, מראשוני ראשוני עד אחרוני אחרונים, ניתנים כאן לפי סדרי ענייניהם כל אחד במקומו, כאילו עמדו זה על יד זה והשלימו זה את זה מקדמת דנא.

שורות מסכמות שהגיעו אליהם אחרי עמל ימים, מנוסחות כאן בבהירות ובקיצור, כאילו היו מילתא דפשיטא.

חכמה מפוארת זו שהופיעה בכלי מפואר, נעשתה בהשתתפות טובי הכחות התורניים שבירושלים, ושמותיהם מתנוססים לתהילה בשער הספר, אולם על הכל טבוע חותם אישיותו התורנית של העורך.

דרך המיצוי והקיצור עדיין לא הפכה לדרך רבים. הנטייה הטבעית היא להרחיב ולהסביר, ועדיין היא נחלתם של תלמידי חכמים מובהקים, הלא היא בספרתם.

הרב העורך סיגל לעצמו דרך חדשה זאת, והוא המשמש כאחד מעמודי התווך של עריכת "האנציקלופדיה התלמודית" משתמש בדרכו ושיטתו גם בספר נכבד זה. שיטה זאת מעניקה לספר מעמד של קלסיות. זהו מעתה ספר לדוגמא: כזה ראה וכתוב, כזה ראה וערוך.

אכן גם העורך לא ויתר לגמרי על דרך המלך המקובלת, והוא צירף בסוף הספר ארבע תשובות ובהן ברורים מקיפים ורחבים. אלא שהללו מוסיפים לית חן: על פיהן מתברר למעיין מה רבה העבודה המקיפה שנעשתה תוך כדי עריכת הספר, ועד מה המועט הוא מיצויו של המרובה.

הופעת הספר היא מאורע שיש לברך עליו, ויהי רצון שנוכה לראות בהופעת חלקיו הבאים ובהרחבת מפעלו של בית המדרש למשפט התורה.

השעה צריכה להם!

**ההתבוללות דומה לתותח שהלוע שלו מופנה רק כלפי מטה.
הוא בשום אופן איננו מסול לפגוע באלה העומדים למעלה.
מי שחושב את עצמו עליון, גם אם הוא תחת רגליו של הפריץ
איננו מתבולל.**

מתבולל רק זה, הרואה את עצמו ירוד, נחות...

**אמונת ישראל אמונת הסגולה הישראלית, אמונת הייחוד
הישראלי, הייעוד המשיחי הישראלי, היא שתזקוף ותזקוף את
קומתם של ישראל בארץ ובגולה ואז לא תהיה התבוללות.**