

ומיושב בהני"ל שלא אמר הרמב"ם בפירוש שבה מחולקת מלחמת מצוה מרשות. שהרי כני"ל, בא"י עצמה גם כשאין המקום מיושב ע"י הז' עממים, זו כן מלחמת מצוה (בזמן הבית הראשון עכ"פ) ומי"מ יש להניח רוח רביעית כיון שהמטרה אינה לתפוס האנשים רק לתפוס העיר.

ובזה ניתן ליישב גם הא שלא מנה זאת הרמב"ם במנין המצוות. כיון שהמדובר כאן על עכו"ם שאין עליהם חיוב מיתה, הרי זה כבר כלול במש"כ הרמב"ם בהל' עכו"ם (פרק י'): "... לאבדו בידים או לדחפו לבור וכיו"ב, אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה". הרי יוצא מזה ברור שרק בעשותו עמנו מלחמה הוא שחל עליו חיוב להרגו. וא"כ אין זה אלא א"כ נתת לו אפשרות שלא לעשות מלחמה. ולא כן אם סגרת עליו מכל צד. נמצא שאין זו הלכה מחודשת אלא כלולה היא בהלכה שאין להרוג עכו"ם כשלא התגרו בנו ולא עשו אתנו מלחמה. וזהו בכל מקרה שהמלחמה באה עליהם מצדנו כדי לכבוש המקום, ואילו הם לא באו עלינו. א"כ חיוב זה להשאיר רוח אחת פתוחה אינו חידוש דין רק **הדרכה** כיצד ליישם האיסור להרוג העכו"ם שלא נתחייב לכך גם במקרה של עשיית מלחמה. ואין למנות זאת במנין המצוות. (ומה"ט גם בעיר זו כשלא ברחא אלא עשתה מלחמה וכבשוה, אין לפגוע רק בגברים עושי המלחמה, ולא בנשים וטף, כי לא להם המלחמה ולא רשעו למות).

יז.

מסקנא העולה מכל הני"ל:

- א. המחבלים שמטרתם המוצהרת והפעולות החבלניות שהם עושים להשגת מטרתם, היא - לפגוע ביהודים יושבי א"י וידם שלוחה גם ביהודים בכל מקום, והפגיעה היא בגוף ובנפש ומבלי הבחנה בין צעיר לזקן בין נשים וטף, בכל מקום ובכל דרך שידם הרצחנית מגעת דינם פסוק למיתה כדין רודף אחר אחר להורגו. (וע"ע ברמב"ם פ"י מה' עכו"ם הני"ל).
- ב. המלחמה במחבלים אלה על מנת לקטוע היד הרצחנית המגואלת בדם נקיים היא מלחמת מצוה, המוגדרת ברמב"ם בשם "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", שאין צורך בקבלת רשות מסנהדרין על כך.
- ג. דין זה הוא מוסכם ומקובל על כל הראשונים באין חולק.
- ד. במלחמת מצוה השיקול להניח בריחה לנצורים או לא, נתונה לשיקול בלעדי של מפקדי הצבא והממשלה האחראית להמעשיהם.
- ה. אין הדברים האמורים מתייחסים אלא באשר למחבלים. אולם האוכלוסיה האזרחית אשר אינה מעורבת בפעולות המחבלים אינם בכלל זה ויש לאפשר להם לצאת מהמצור באין מפריע.

סימן טז : האם יש להיענות לסחטנות בפדיון שבויים ובני ערובה?

א.

רגישות מיוחדת במינה קיימת בעם ישראל לאחים הנתונים בצרה ובשביה, ולא יכבד כל מאמץ להוציאם לחירות. רישומה של מצוה זו בתורה אצל אברהם אבינו ע"ה: "וישמע אברהם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן" (בראשית יד יד). ובחז"ל דרשו בזה: "הדא הוא דכתיב (ישעי' ג טו): "אוטם אזנו משמוע דמים" (ב"ר מג), שלא רצה לשמוע שנשפך דם אחיו, אלא הלך לעזור לו (מפרשים שם). סיכך איפוא א"א את עצמו, ואף הוציא ממון רב למטרה זו, לפי פירושו של שמואל לפסוק "וירק את חניכיו" - שהוריקן בזהו (נדרים לב א). וכל זה בכדי להציל את לוט מן השבי, וזה גם למרות שהלה נפרד ממנו ולא רצה בקרבתו.

חז"ל הגדירו מצוה זו של פדיון שבויים בתור "מצוה רבה" (ב"ב ח), דהיינו אחת המצוות החשובות ביותר. והרמב"ם בהתאם למה שנאמר בזה בגמרא פוסק:

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותם. ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים, ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך", ועל "לא תעמד על דם רעך" ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך", ומצוות "וחי אחיך עמך", "ואהבת לרעך כמוך", "והצל לקוחים למות", והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

דברי הרמב"ם הועתקו גם בשו"ע (יו"ד סי' רנב). ויסודם בדרשת חז"ל על הכתוב בירמ"י (טו ב) "אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי". א"ר יוחנן כל המאוחר בפסוק זה קשה מתבירו... שבי קשה מכולם דכולהו איתנהו ביה (ב"ב ח ב).

עוד בשו"ע (ומקורו במהרי"ק): כל רגע שמאחר בפדיון שבויים, היכא דאפשר להקדים, הוי כאילו שופך דמים (שם סי' ג).

ב.

ברם רגישות זו והנכונות להוציא כספים מרובים לשחרור השבויים מעוררות גם חשש שיצא שכרם בהפסדם, שכן אם יכירו בכך השבאים ינצלו זאת בכדי להרבות יותר ויותר דמי הפדיון שיביא לידי התרוששות הציבור, וכן יעשו מאמצים להרבות בשבויים.

ואכן חזינו מבשרנו תופעה זו של ניצול רגישותינו לשחרור שבויים בעקבות מלחמת יום הכיפורים, כשהסורים העלו מדי פעם דרישות חדשות, ואף התנו את השחרור בנסיגת צה"ל משטחים מסוימים בגולן. לבסוף אף השיגו מבוקשתם, לפחות - במדה חלקית.

יש, איפוא צורך לברר מה אומרת ההלכה בקביעת גבולות למחיר, שחייב או רשאי הציבור, לשלם עבור פדיון שבויים. ואם או באיזו מדה נכון, מנקודת ראות ההלכה, להיענות לדרישות סחטניות לשחרור השבויים.

ג.

המקור לדיון בשאלה זו היא המשנה במס' גיטין (דף מה א) והשקלא וטריא בביאורה בסוגית הגמרא ודברי הראשונים. כך שנינו שם: "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תקון העולם". פירוש שאין לפדותם אלא לפי ערכם הממשי בשוק העבדים (הדברים אמורים, כמובן, באותו זמן שמציאות של עבדים והמסחר בהם היה דבר מצוי). וזה מפני שכשמקבלים השבאים לפי ערכם בשוק, נמצא שאין מרויחים כלום בזה שהשבויים הם יהודים ובעל היותם נפדים ע"י יהודים. כיום הזה, שלא קיימת מכירה לעבדים, נראים הדברים, שכל דרישה שדורשים עבור שחרורם, פרט אולי לשחרר כמספר הזה מהשבויים שנמצאים בידינו משלהם, בגדר "יותר מכדי דמיהם", שבזה ההלכה כאמור - "אין פודים".

ונסתפקו בגמרא שם מה טעם "אין פודים" - האם זה מצד דוחקא דציבורא, היינו שאי אפשר להטיל על הציבור עול כבד מדי בפדיונם של הללו, או שהוא בכדי דלא ליגרבו (או: לא ליגררו) וליית, כלומר - שמא זה יגרום שיוסיפו בכוונה תחילה להרבות בשבויים יהודיים, כדי לסחוט מחירים גבוהים בפדיונם. ונפקא מינה משני הטעמים אם ימצא קרוב או ידיד שמוכן לפדות השבוי בממונו הוא. לטעם הראשון אין מעכבים בידו, שהרי אין הציבור נדחק בזה; ואילו לטעם השני - אין מרשים לו זאת, מפני שאם אמנם כרגע אין הציבור נפגע, אך זה יכול להביא בעקבותיו ריבוי שבויים, ועל כן יש להמנע מזה בכל צורה שהיא. בעיא זו לא נפשטה בגמרא, ותוצאות מההכרעה בשאלה זו גם לנידוננו, שאף כאן אין המדובר מצד דוחקא דציבורא, כי אם מהתוצאות העלולות לצמוח מהיענות לדרישותיהם הסחטניות.

למרות שזו בעיא שלא נפשטה בגמרא פוסק הרמב"ם כצד ה' של הבעיא:

אין פודין את השבויים ביותר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם.

וכן דעת הר"ף כפי שציין הכסף משנה שם. (ומהר"ם מרוטנבורג נהג כידוע, על עצמו, והיה שבע שנים במאסר ונפטר בתפיסה ולא נתן שיפדוהו בממון רב. עי' מש"כ בנידון ביש"ש לגיטין פ"ד סי' סו).

הר"ן בסוגייתנו הסביר פסקו של הרמב"ם בשם "יש מפרשים", שאם אמנם לא נפשטה הבעיא כאן, היא נפשטת - מכל מקום - מסוגיא אחרת שבמס' כתובות. שם (דף נא א) מובאת ברייתא שנחלקו בה ת"ק ורשב"ג לענין תקנת חכמים המחייבת את הבעל בפדיון אשתו שנשבת, כמבואר שם במשנה: נשבת חייב לפדותה. לדעת ת"ק חייב לפדותה פעם ראשונה אף ביותר מכדי דמיה. ונחלק עליו רשב"ג האומר: אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם. ומשנקט רשב"ג כלשון משנתנו, שומעים אנו שמשנתנו היא דעת רשב"ג, ועל כן הלכה כמותו. וכיון שהמדובר שם הוא בחיוב של הבעל באופן שאין חשש לדוחקא דציבורא, ואעפ"כ ס"ל לרשב"ג, שהלכה כמותו וכנ"ל, שאין פודים, מכאן אנו למדים שהנימוק לאי הפדייה הוא "דלא ליגררו וליית"; ושעל כן הביא הרמב"ם נימוק זה להלכה, שגם אם ימצא ידיד או קרוב שיהא מוכן להוציא ממון רב כמבוקש בכדי לפדות השבוי, אנו מעכבים בידו.

הר"ן עצמו דוחה הוכחה זו מהברייתא דכתובות, כי ניתן לומר שכשם שחששו חכמים לדוחק הציבור, כן חששו לדוחק הבעל, שלא להטיל עליו **חיוב** לפדותה בממון רב, כשאינו הוא עצמו רוצה בכך. אבל אין מכאן ראיה לאסור הפדיה גם כשמישהו רוצה לפדותו מממונו. ומכל מקום, גם הר"ן מצדיק פסקו של הרמב"ם שהוא מצד ספיקא דדינא, ולחומרא "דכיון דלא איפשטא, ואיכא למיחש לתקלה, אין פודין - **דשב ואל תעשה** שאני". זוהי לדעת הר"ן גם שיטת הר"ף ונימוקו.

וכן נוקט הבי"ה שהביא הר"ן בפירושו לטור, וכן פסק בשו"ע. אולם הבי"ח פי' הר"ן באופן אחר עיי"ש.

יוצא מכאן שלהלכה יש לנקוט כטעם "דלא ליגררו וליית". ואם כן, לכאורה, גם נידון שלנו, אם עלינו להיענות לדרישות סחטניות בפדיית שבוינו, יש להכריע לאיסור, כיון שכל דרישה סחטנית היא בגדר של "יותר מכדי דמיהם".

ואף לדעת הרמ"ה, שהביא הרא"ש במס' כתובות (פ"ד סי' כב) והסכים עמו, שפוסק כת"ק שם שחייב לפדות את אשתו (פעם ראשונה) גם ביותר מכדי דמיה. וכי שהמשנה בגיטין גם אליבא דת"ק, כי שם המדובר בסתם שבויים, ואילו באשתו - "אשתו כגופו". וכיוצא בזה בתוס' בסוגייתנו (ד"ה דלא). מכל מקום הן לכאורה דבריהם אמורים רק באשתו "דאשתו כגופו" וכפי שהוסיפו שם בתוס' "ועל עצמו לא תקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו". אך לפדות אחרים, שבזה קיימת התקנה שלא לפדות ביותר מכדי דמיהם. והטעם, כאמור, שיש לנקוט בו להלכה, הוא "כדי דלא ליגררו וליית".

כן היה נראה, **לכאורה**. אולם אם נעיין בדבר נמצא שאין הדבר כן, וכדלהלן.

ד.

הנה הרא"ש, המסכים - כאמור - עם פסקו של הרמ"ה, שהלכה כת"ק לחייב לפדות את אשתו (פעם ראשונה) גם ביותר מכדי דמיה, כתב בהנמקת הדברים. וזה לשונו:

...ומתני' דגיטין מיירי בשאר שבויים, אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממון, אשתו נמי - כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה **כמי שיש לה ממון דמי**.

לא הסתפק הרא"ש בנימוק שאשתו כגופו, וכפי שכתבו התוס' שהו"ל "על עצמו לא תקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו", אלא הוסיף בו טעם שזה "**כמי שיש לה ממון דמי**", והיינו שזה נחשב כאילו היא **עצמה פודה את עצמה**, שהבעל מחוייב להעמיד לרשותה הממון מכוח תנאי הכתובה שחייב עצמו בנישואיה. וכיוצא בזה כתב הרשב"א בגיטין בשם התוס': "דכל שפודה עצמו משל עצמו לא צריכא, דלא אסרו כולי האי".

ולכאורה צ"ע למה לי טעם זה, ולא מספיק הטעם ש"אשתו כגופו" שממילא גם כשנראה זאת כפדיון **שהבעל** עושה, מ"מ זה ניתן בידו, כיון שזה כאילו הוא פודה את עצמו.

עוד מוטל עלינו לעיין בדברי הרמב"ם בענין פדיון אשתו (פ"ד מהל' אישות הל' כג):



אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה, אלא כמה שהיא שוה כשאר שבויים... אפילו היו דמיה עשרה בכתובתה, ואפילו אין לו אלא עד כדי פדיונה בד"א - בפעם ראשונה. אבל אם פדאה ונשבת פעם שניה, ורצה לגרשה - הרי זה מגרשה ונותן כתובתה, והיא תפדה את עצמה.

ונתקשה שם בלח"מ, לפי מה שפסק כרשב"ג, ובהתאם למה שפסק לענין שבויים דעלמא שאין פודין אותם יותר על כדי דמיהם, דהיינו שאף אם רוצה מישהו לפדותם מעכבים בידו, שא"כ למה נקט לענין אשתו כשנשבת פעם שניה לשון "אין מחייבים", ולא כתב **שאינו רשאי** לפדותה ביותר מכדי דמיה, גם אם ירצה בכך.

כיוצא בזה תמה ב"חלקת מחוקק" על השו"ע שהועתק בו כלשון הרמב"ם (אה"ע סי' עח סק"ב). ובב"ש וכן בט"ז שם העלו שאמנם כן, שגם איסור יש בדבר, אלא שהא בהא תליא, שמכיון שאינו חייב בפדיונה אלא פעם אחת, ממילא בפדיה נוספת הרי זה כמי שבא לפדות שבויים דעלמא, שאינו רשאי. וכן נראית דעת הרמ"א שם שהוסיף: "י"א דאשתו כגופו ויכול לפדותה בכל אשר לו". ממה שהביא זאת בלשון "יש אומרים" שלדעתם יכול הוא לפדותה, נראה מזה שלדעת המחבר אינו יכול לפדותה, היינו שגם איסור יש בדבר ומעכבים בעדו. אך לפ"ז אין לשון הרמב"ם מדויק שנקט רק לשון "אין מחייבים" שנראה שמ"מ אם רוצה, רשאי.

ה.

והנראה בזה, לאחר העיון, שדברי הרמב"ם מדויקים ובכוונה נקט לשון זה, שאם רצה לפדותה, גם לדעתו רשאי הוא. וזה בהקדם מש"כ הפנ"י בסוגיא דכתובות, שהוכיח שדברי רשב"ג בברייתא הראשונה שם (זו שהובאה לעיל בדברינו) שאין פודין האשה יותר על כדי דמיה, הכוונה לומר **שאינו חייב**, אולם גם לדעת רשב"ג, אין אוסרים עליו לפדותה אם רוצה בכך, גם יותר על כדי דמיה. שהרי בגמרא שם הקשו על ברייתא זו מברייתא אחרת, שבה המחלוקת לענין פדיון כשזה **יותר על כתובתה**, ודעת רשב"ג היא שיתר על כתובתה אין פודין. ומקשה הפנ"י שהרי זה ברור, שדברי רשב"ג בברייתא השנייה, אין הפירוש שאוסר לפדות כשזה יותר על כתובתה, שהרי כל עוד שאין זה יותר מכדי דמיה, אין שום סברא לאסור עליו זאת. אלא ברור שכוונתו רק לומר שאין עליו חיוב אלא בדמי הכתובה, בלבד. ואילו היו דברי רשב"ג בברייתא הראשונה שיותר על דמיה "אין פודין" מתפרשים לענין **איסור**, כי אז אין שום קושיא ושום סתירה בין הברייתות, ויש לקיים שתיהן בדעת רשב"ג, שסובר שעד כדי דמי הכתובה יש חיוב על הבעל, ואילו ביותר על דמי הכתובה אין עליו חיוב, אבל **אין גם איסור**, כל עוד אין זה יותר על דמיה, כשפחה בשוק. ואילו ביותר מכדי דמיה איסור נמי יש, ובזה הוא המדובר בברייתא הראשונה.

ודייק מזה הפנ"י שזה לא יתכן, לומר שיש איסור על הבעל לפדות אשתו יותר על דמיה, ואשר ע"כ מוכרח לומר שגם הברייתא הראשונה דנה לענין חיוב, והיינו שכל עוד שאין זה יותר מכדי דמיה מוטל על הבעל חיוב לפדותה, גם לפי רשב"ג שבברייתא הראשונה, שמשום כך יש לכאורה סתירה לזה ממש"נ בברייתא השנייה משמו, שאין לחייבו יותר על דמי כתובתה, וזוהי קושיא הגמרא שם.

ובאמת הדבר מפורש כבר בחידושי ה"נמוקי יוסף" לסוגיא זו שכתב וז"ל:

נשבת והיו מבקשים ממנו עד עשרה מדמיה וכו'. פי' מפני תיקון העולם, או משום דוחקא דציבורא, או משום שלא ירגילו שבאים להעלות בדמיהם. וקיי"ל כרשב"ג **שאינו כופין** לבעל לפדות יותר מדמיה... ומיהו **אם רצה** פודה אפילו בכל ממון שיש לו, דכל אשר לו יתן בעד נפשו **ואשתו כגופו** וכו'.

מבואר בדבריו שגם אם ננקוט שטעם ההלכה הוא "משום שלא ירגילו שבאים להעלות בדמיהם", שהרי הביא שני הנימוקים ולא הכריע ביניהם, מכל מקום, לגבי **הבעל**, אם רצה פודה, גם לדעת רשב"ג, וזה משום דאשתו כגופו.

ונראה שדחקתו קושית הפנ"י הנ"ל, והוכחתו מקושית הגמרא. וזה שלגמרא עצמה היה פשוט הדבר, שגם לרשב"ג אם רצה פודה ואין המחלוקת אלא אם חייב בזה, הוא מהטעם המבואר "דאשתו כגופו" דאשר על כן לא יתכן כלל שתהא דעה האוסרת עליו לפדותה בכל ממון שבעולם. ומדוקדקים לפ"ז דברי הרמב"ם שלמרות שפסק כרשב"ג נקט לשון "אין מחייבים" שאם רצה ודאי הרשות בידו. וסרה תמיהת הלח"מ ומפרשי השו"ע שהובאו לעיל, כי אמנם כן הדבר שיתר על דמיה "אין מחייבים", אולם אם רצה ודאי רשאי לפדותה בכל ממון "דכל אשר לו יתן בעד נפשו, ואשתו כגופו".

ו.

ומעתה יתיישב יפה גם מה שהתקשינו בדברי הרא"ש שהוצרך להוסיף בדברי ת"ק דרשב"ג שסובר שחייב לפדותה אף בעשרה מכדי דמיה שזה משום שהיא **כפודה את עצמה**, ולא סגי בטעם "אשתו כגופו". שהרי לפי הנ"ל, גם רשב"ג מודה בזה שאשתו כגופו, ואעפ"כ סבר שמטעם זה עדיין אין לכופו לפדותה.

והדבר מסתבר מאד, כי איך נבא עליו בכפיה בטענה שאשתו כגופו, בעוד שהוא עצמו בסרבו לפדותה, הרי בזה גופא מגלה שאינה כגופו, שהרי "כל אשר לו יתן בעד נפשו". על כן לא נוכל להשתמש בנימוק זה ש"אשתו כגופו" רק כשהוא עצמו רוצה בכך, אלא שהיה מקום לעכב בעדו, כדרך שמעכבים בפדיון שבויים דעלמא, שזוה מספיק נימוק זה שלא נוכל לעכב בעדו. לכן הוסיף הרא"ש ונתן בו טעם אחר, שלדעת ת"ק מכוח חיוב תנאי כתובה שנתחייב לה, הרי זה כאילו **היא פודה את עצמה**, שמשום כך גם אם אין הבעל רוצה, חייב הוא לפדותה, שזה כאילו הפקידה בידו ממון לצורך פדיונה. ומה שהביא הרא"ש גם הנימוק שאשתו כגופו, זה נצרך לענין אם נשבת פעם שניה, שאז אין עליו חיוב מכת תנאי כתובה, שמכל מקום אם רוצה בכך, אין מונעים בעדו שהרי זה כפודה את עצמו "דאשתו כגופו".

ודעת רשב"ג שחולק על ת"ק, שלכאורה טעונה הסבר, כי מהו זה שטוען "אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהם", שזה אמור רק באחר שפודה, ולא במי שפודה את עצמו כפי שזה מוגדר לדעת ת"ק, שהאשה כאילו פודה את עצמה. אולם הסביר דבריו בסי' "הפלאה" שם שהכוונה, שחכמים בתקנתם בתנאי הכתובה חיוב פדיון, לא רצו לחייב הבעל (תמורת פירות נכסי מלוג) אלא בגובה שווי דמיה כמו כל השבויים, שכשם שהגבילו חכמים גובה הפדיון בכל השבויים, אם מצד דוחק

הציבור, ואם מצד החשש לעתיד "דלא ליגררו ולייתי", כן מאותו נימוק עצמו לא רצו להטיל על הבעל חיוב יותר גדול. באופן שגם אם נראה זאת כאילו היא פודה את עצמה מכל מקום, הרי אין עומד לרשותה לפדיונה רק סכום זה של כדי דמיה.

ז.

ועולה מהדברים האמורים, שאם - למשל - יבטיח אדם את עצמו בחברת ביטוח תמורת תשלום שמשלם לה, שבמקרה של שבי יפדוהו בדמים מרובים; מאחר שבכגון דא החיוב של החברה הוא **כלפי האדם** שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים שליחותו, רשאים הם ואף חייבים, לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם. ואין תקנת חכמים שאין פודים את השבויים אלא בכדי דמיהם מונעת זאת, שהרי **באדם הפודה את עצמו אין שום הגבלות**. ואין זה תלוי גם במחלוקת רשב"ג ות"ק, שכל עיקר לא נחלק רשב"ג אלא במהות התקנה של תנאי הכתובה בחיוב שהטילו על הבעל לפדותה. אבל גם הוא מודה, אילו היתה התקנה של פדיון לחייבו בממון מרובה, שלא היתה תקנת חכמים לענין פדיון שבויים שאין פודים אותם יותר על כדי דמיהם מתנגשת עם תקנה זו. כי זה כפודה את עצמה, ובכגון דא לא תקנו.

ועל פי זה נראה, שמנקודת מבט זו, יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי המלחמה. שכיון שאלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם במקרה של הפגעים ח"ו במלחמה, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי "דכולהו איתנהו בה".

וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבוה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייך בזה התקנה שאין פודים את השבויים יותר על דמיהם.

ח.

אלא שלכאורה יש מקום לעורר ספק מצד אחר. שאם נאמר שיש תורת "כיבוש רבים" על המקומות שנכבשו ע"י צה"ל, ואף אם נכריע (כפי שנראה האמת) שאין ע"י תורת כיבוש רבים, אך אם המדובר על אלה המקומות שהחזיקו בהם עולי בבל, שבוה ההלכה שקדושה שניה קידשה לעתיד לבוא והיא קיימת ועומדת, ומשנכבשו ע"י צה"ל חזר המקום והפך לקנין ישראל. א"כ יש במסירתם לנכרים משום "לא תחנם" - לא תתן להם חניה בקרקע. ועד כאן לא מצינו פדיון שבויים אלא בממון אם מעט ואם הרבה, אבל לעבור באיסור, בכגון דא מנין לנו?

אכן נראה שגם לגבי זה אין איסור, כל עוד אין בזה משום פגיעה בבטחון המדינה, וזה משני טעמים: א. שנראה שהמקומות שנכבשו, אבל נספחו למדינה, ואנו מחזיקים בהם בתור ארץ כיבוש אינם בגדר קנויים לנו. כי אם אמנם כיבוש מלחמה מהווה קנין, אך במה דברים אמורים? אם רוצים לקנות, אבל לא בכה"ג שאין רוצים לקנות כי לא מצינו בשום מקום קנין בעל כרחו; ב. שמאחר שנראה מההלכות שהובאו לעיל שפדיון שבויים מוגדר כסכנת נפשות, והגדרה זו חלה גם על השבויים שבזמננו, כפי שהוכיחו העובדות די והותר, ממילא חל בזה הדין שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ואין לראות גם בל"ת של "לא תחנם" ענין היוצא מכלל זה.

ט.

שאלה דומה, אולם שונה בפרטיה, היא שעמדה בפני זרועות הבטחון מספר פעמים. והיא, במחבלים שתפסו בני ערובה ומאיימים לרצחם, אם לא ישוחרר מספר מחבלים העצורים, מהם - גם המסוכנים ביותר. והשאלה היא האם יש להיענות לדרישתם, בכדי להציל את בני הערובה ממות בטוח, אולם תוך הסתכנות שבשחרורם של המחבלים המבוקשים תגבר פעולת הטיור, ההרג והחבלה, באופן שיתכן שבמחיר הצלתם של אלו הנתונים כיום בסכנה, נסכן ונביא לידי רצח בממדים עוד יותר גדולים.

כאן אין לפנינו אותו שיקול שהנחה אותנו בפדיון חיילים שבויים, שכן בזה אין קיימת אותה התחייבות שקיימת מצד המדינה כלפי חייליה; וכן כאן, הסכנה שבשחרור המחבלים המבוקשים יוגבר הטיור וירבו קרבנותיו, סכנה זו היא מוחשית דיה, באופן שהצלת הללו כרוכה ברצח אחרים.

אולם, מאידך, הסכנה שהללו שנמצאים עכשיו בידם של המחבלים היא יותר קרובה ובעוד שבכל שבויים אנו ג"כ רואים סכנה וכנ"ל "דכולהו איתנהו בה", מ"מ הסיכוי להשאר בחיים הוא הרבה יותר גדול מזה של בני ערובה הנמצאים בידי מרצחים וקובעים שעה קרובה שבה יוצאו להורג, אם לא ייענו לדרישותיהם.

חילוק זה בדרגת הסכנה מצינו בתוס' גיטין שם (דף נח א, ד"ה כל מה) שתירצו בתירוץ אחד מה שמצינו שר' יהושע בן חנניה פדה התינוק, שאמר עליו שמובטח בו שיהיה גדול בישראל, בדמים מרובים. וכתבו התוס' שזה משום שבמקום "סכנת נפשות פודים שבויים יותר מכדי דמיהם". וכן העלה בס' יש"ש (גיטין פ"ד סי' עב) וז"ל:

ונראה בעיני, כשם שסכנת נפש ביטל הא דאין פודין כששנה ושילש, ה"ה נמי ביטל הא דאין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם, וכן מצינו המנהג.

(קצת תמוה, שאמר זאת מדעת עצמו, בעוד שהם הם דברי התוס' הנ"ל, ואף הראיה שמביא ממי ששנה ושילש היא שם בתוס').

וכן כתב שם היש"ש לפני כן (סי' סא):

והאידנא אנשי גומלי חסדים בארץ תוגרמא והסמוכים להם פודים השבויים יותר ויותר מכדי דמיהם. כי גם שמעתי שהי' בדעת אותו צורך (הכוונה לקיסר שתפס את מהר"ם מרוטנבורג) לתפוס גם את הרא"ש תלמידו, ונודע לו וברח לטוליטולא וניצול ברחמיו וברוב חסדיו. והיינו, דמוותרים על דוחקיהו דצבורא שלהם, ה' יוסיף על



שכרם ופעולתם לפני ה' צפון בעייה. גם בעו"ה לע"ע נתמעטו ישראל בגולה, ויש לחוש על יתר הפליטה, שלא תכבה גחלת ישראל. גם אם לא יפדו אותם איכא למיחש לרוע לבם, שלא יהרגו אותם. ובסכנת נפשות פודים יותר מכדי דמיהם.

וצריך לומר, שלמרות שגם כל שבי נחשב לסכנת נפשות, וכנ"ל בגמרא, רמב"ם ושו"ע, מכל מקום יש הבדל בין סכנת שבי לבין סכנה ברורה ומוחשית, כגון דא שהייתה בימי הביניים במסעי הצלב והשחיתות רח"ל. שבכה"ג של סכנה מוחשית לא קיימת שום הגבלה בפדיון השבויים ואעפ"י שקיים החשש "דלא ליגררו ולייתיי", אין דוחים **ודאי** סכנה מפני **ספק סכנה**. ועל פי זה נראה, שבמקרה של תפיסת בני ערובה, שהיא סכנה מוחשית וברורה, כי לא יבצר מהם להפיק זממם, כל כה"ג יש לסלק הצדה החששות לעתיד, ולהציל מהסכנה המוחשית הקיימת ברגע זה.

אלא שצ"ע שהלכה זו שהעלו התוס', וכן הישי"ש, לא הוזכרה כלל בשו"ע. ואולי זה עפ"י שכתב המנחת חנוך (מצוה רלו סק"ב) שלדעת הבבלי אין חיוב להעמיד עצמו בסכנה לשם הצלת חבירו, גם כשחבירו נתון בסכנה ודאית. ונידון שלנו של פדיון שבויים יתר על דמיהם שקיים בו חשש "דלא ליגררו ולייתיי" היא בדומה לזה - הצלת האחד וסיכונם של אחרים תמורת זה.

אכן נראה שגם לפי המנחת חנוך, לא אמרו אלא שאין חיוב בכה"ג, אולם אין גם איסור; ואין זה בגדר מעמיד עצמו בסכנה ללא צורך, כיון שע"ז מציל את חבירו ממות בטוח. וכשם שמצד אחד אנו אומרים: מאי חזית דדמא **דחברך** סומק טפי וכו' שמשום כך אין לחייב לסכן עצמו, כן יש לומר, לאידך גיסא, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו'. וכיון שע"ז שמסכן עצמו מציל חבירו אין איסור לסכן עצמו (וכן נראה מהתוס' יבמות נד ב, ד"ה אין אונס, עיי"ש היטב).

וכבר ציינו בראשית דברינו מהתנהגותו של אאע"ה שלא רק שלא חסך מכספו אלא גם סיכן את עצמו להצלתו של לוט. ולא מצינו בזה שום הערה של בקורת על מעשהו בחז"ל. להיפך, חז"ל דרשו ע"ז את הכתוב (תהלים קיב ז): "משמועה רעה לא יירא, נכון לבו בטוח בה". אלא שיש הבדל בין צורת הסיכון שקיבל עליו א"א ע"ה, שהיה בבחינת **קידוש השם**, כמבואר במדרש (ב"ר מג): אמר אצא ואפול על קידוש שמו של מקום (ועי"ש שביארו את כל ענין מלחמת המלכים שהיתה במטרה לפגוע בא"א), לבין סיכון, כנידון שלפנינו, שבא על דרך **כניעה**, בהיענות לרצון ודרישת האויבים. על כן הדבר נראה להיות **שקול**, ונתון להכרעת אנשי הבטחון.

ושומר ישראל ישמור ויגן על עמו ישראל, שלא יצטרכו לעמוד במבחנים חמורים מעין אלה, ותקויים בנו הבטחת התורה "ונתתי שלום בארץ וחרב לא תעבר בארצכם".

סימן יז : מבצע "יונתן" (אנטבה) לאור ההלכה

ימי חרדה עברו על היישוב בארץ והעם בתפוצות, עם חטיפת המטוס "איירפרנס", שיצא מלוד בדרכו לצרפת, ע"י מחבלים ערבים וטירוריסטים מארצות שונות. היישוב, ובראשו - הממשלה, הועמדו במצב קשה בגלל ההכרח לקבל החלטות גורליות תוך פרק זמן קצר, שהיו בהם סיכונים לכאן ולכאן.

העובדות בקצרה, כפי הידוע לכולנו: המטוס נחטף ע"י הכנופיה שעלתה למטוס בחניית הביניים ביוון, והכריחה את צוות המטוס לשנות את כיוון הטיסה, ולחנות סופית באנטבה שבאוגנדה. שם שוחרר חלק מהנוסעים, אלה שהיו בעלי נתינות לא ישראלית, ואילו למעלה ממאה נוסעים בעלי נתינות ישראלית או כפולה הוחזקו כבני ערובה למילוי תביעותיהם. תביעתם היתה שיחרור מספר גדול של מחבלים הכלואים ושפוטים בארץ עבור מעשי חבלה ורצח. תביעה זו לוותה באיום, שאם לא תיענה תוך ימים מספר, יירצחו כל בני הערובה וכן יפוצצו את המטוס.

כידוע נענתה עקרונית ממשלת ישראל לדרישתם, והודיעה שהיא מסכימה להכנס במשא ומתן על מספר המחבלים שישוחררו. אולם בעוד המשא ומתן מתמשך, כשהמחבלים בינתים גם מעלים דרישותיהם, נעשתה פעולה צבאית מזהירה ע"י צה"ל, ועל ידה נקרא דרור לבני הערובה, שהוחזרו ארצה בהרגשה מרוממת של פדיון ממות לחיים. אולם מספר אנשים נפגעו במהלך הפעולה.

השאלות העומדות לפנינו הן, אם ההחלטות שקיבלה וביצעה הממשלה בנידונו תואמות את עמדת ההלכה.

השאלה הראשונה היא, האם נכון נהגה הממשלה בהיענותה לדרישת החוטפים לשחרר המחבלים הכלואים כדי להציל את בני הערובה. שכן, אין ספק שהכניעה לדרישותיהם תעודד אותם לנסות עוד ועוד לפגוע ביישוב בארץ, אם ע"י חטיפות נוספות, ואם ע"י פעולות חבלה אחרות; כן יביא הדבר ללא ספק להוספת שורות המחבלים ע"י הצטרפות ערבים נוספים אליהם, וכן יגביר את ההתנגדות והחוצפה של המיעוט הערבי בארץ, כן יגביר הדבר את מעמד כנופיות המחבלים למיניהם בעולם כולו מבחינה פוליטית ומבצעית, ואין לחזות מראש את כל התוצאות ההרסניות והפגיעים בגוף ובנפש מחיזוק מעמדם של הללו, אשר מגמתם לכלות את היישוב היהודי בארץ.

עומדת איפוא השאלה, האם מחויבים במקרה מעין זה, להכניע למחבלים בדרישותיהם, מאחר שאין נראית דרך אחרת להצלתם של בני הערובה, שאם לא כן יירצחו כולם. או אולי אין חיוב לעשות זאת מאחר שעל ידי זה מסכנים את היישוב בארץ. ושמה אף אסור לעשות כן, שכן פדיונם של הללו הלקוחים למות, יביא בעקבותיו סיכון של אחרים.

א.

גדולי האחרונים דנו בשאלה מעין זו, והדבר לכאורה תלוי במחלוקת שדנו בה, אם יש חיוב להכניס עצמו לסכנה להצלת אדם מישראל, שאם לא תיעשה פעולת ההצלה, ודאי ייהרג.

