

שערה

מלחמה וביטחון

פרק נו בין דם לדם – חוקיות המלחמה¹

שתי שאלות עיקריות לפנינו: א. האם מותר לפגוע בערבים ביוזמה עצמאית, מתוך שיקול דעת אישי – או קבוצתי – שהדבר הכרחי לחיזוק הביטחון? ב. מה היא הפרשנות ההלכתית-הגותית של מקורות המצביעים – לכאורה – על יחס מקל לפגיעה במי שאינם יהודים?

ככלל, איסור שפיכות דמים הוא מהחמורים שבאיסורי התורה. בלשון הרמב"ם (הל' רוצח פ"ד ה"ט): "אע"פ שיש עוונות חמורים משפיכות דמים, אין בהם השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים... וכל מי שיש בידו עוון זה, הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה".

בכל מקום שבו מצינו היתר לשפוך דם – הוא יוצא מן הכלל, ואין לך בו אלא חידושו. יש בהלכה דיונים, ספקות, מחלוקות ודעות, כדרכה של תורה המתייחסת למגוון רחב ביותר של אפשרויות בחיים; אולם לא כל רב מוסמך לענות על כל שאלה. ככל שהשאלה חמורה יותר, יש צורך בסמכות תורנית גדולה יותר שתענה עליה. בדיני נפשות אין רב 'רגיל' סומך על עצמו, אלא מתייעץ ברבנים אחרים גדולים ממנו. בשאלות כה קשות ומסובכות, שיש בהן שפיכות דמים מכאן, וסיכון הרבים מכאן, יש לפנות לסמכות התורנית הגדולה ביותר, ואין ההכרעה בנושא כה חמור מסורה אלא לרוב מניין ורוב בניין של גדולי הפוסקים בדור, הבקיאים בכל התורה, המכירים היטב את המציאות, ואשר דנים בדבר מתוך מתינות רבה, שיקול דעת, זהירות ואחריות מרביים. וכלשון ה"ט"ז (י"ד ס"א ס"ק ו בסופו) בשאלה קלה מזאת, בהלכות שחיטה: "הרוצה להקל, יראה בעיניו שישתור בנין שזכרנו,

1. ברקע פרק זה עומד מעשהו של ד"ר ברוך גולדשטיין בפורים תשנ"ד. היו שהצדיקו את מעשהו באופן עקרוני משום שלדעתם הריגת גוי מותרת כביכול, והיו שהצדיקו את מעשהו על רקע המצב הביטחוני הרעוע, ותחושת ההפקרה הביטחונית על ידי הנהגת המדינה, שהוסיפה לקדם את 'הסכמי אוסלו' תוך התעלמות מן הפיגועים הקשים שרק הלכו והתגברו.

ואחר יאכל". וכבר יעץ ר' עקיבא לר' שמעון בר יוחאי בעניין כזה: "היתלה באילן גדול" (פסחים קיב ע"א).

א. רציחת גוי ועונשה

"שופך דם האדם באדם דמו יישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם" (בראשית ט, ו). פסוק זה נאמר לבני נח, לפני היות ישראל לגוי, והוא כולל את כל המין האנושי. ובמכילתא (משפטים פר' ד; הובאה להלכה בכס"מ, הל' רוצח פ"ב הל' י"א) נאמר: "איסי בן עקיבא אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים. לאחר מתן תורה, שהוחמרו, הוקלו?!" כלומר, לא ייתכן שמתן תורה, שהוסיף מצוות וחומרות לישראל, בא להקל בשפיכות דמים. אדרבה, מתן תורה מחייב את ישראל לזהירות רבה יותר במצווה זו.

נכון הוא שבעניין העונש, ורק בעניינו, יש הבדל בין הריגת גוי ובין הריגת ישראל. אולם גם סיבתו של הבדל זה אינה אלא משום שהתורה החמירה בשפיכות דמים, ולא הסכימה שרוצח ייהרג אלא במקרים חריגים ביותר. רוצח ישראל לא יוצא להורג ללא עדים והתראה וסנהדרין קטנה לפחות אלא נענש בעונשים אחרים. בבני נח נשאר הדין הקודם, שהם נידונים, כמקובל בדיניהם, גם בעד אחד ודיין אחד ובלי התראה אך במסגרת משפטית מסודרת. לעומת זאת, ישראל שהרג גוי חייב מיתה בידי שמיים. לדעת המשך חכמה (משפטים כא, יד ד"ה שם במכילתא) עונש זה חמור יותר, משום שהמעשה כולל גם חילול השם.

ההורג גוי פטור, אפוא, רק בדינים המיוחדים לישראל, אך אינו פטור מדיני המלכות הכוללים את המין האנושי כולו (האור שמח, הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"י, ביאר שיש שני רבדים בהלכות הציבור בישראל: רובד אחד משותף לישראל ולכל המין האנושי, ובו חלות שבע מצוות בני נח. רובד נוסף ייחודי לעם ישראל, והוא בא לידי ביטוי בתרי"ג המצוות. מלכות ישראל רשאית לדון גם ישראלים לפי הנורמות הכלל-אנושיות).

ב. היוצא מן הכלל

אמת, מצינו בהלכה מקרים בהם מותר להרוג, וכן מקרים שבהם אין להציל גוי שנמצא בסכנה. אלא שהנחת יסוד היא שיש לדון כל מקרה חריג בשיקול דעת אחראי וזהיר, תוך בחינת כל ההשלכות שעלולות לנבוע מהמעשה ומהמחדל. ללא שיקול דעת זה, נשאר האיסור בחזקתו ובמלוא חומרתו. בפוסקים האחרונים מצינו שיקול דעת כזה על רקע של תנאים המשתנים מדור לדור, כדוגמת מצב רוחני של הציבור וכדוגמת יחסי איבה בין ישראל לעמים במציאות של תקשורת מודרנית.

כמו כן, מצינו בראשונים סיווג של הגויים לשלושה סוגים (ע"י ריטב"א מכות ט ע"א ד"ה אלמלא): א. עובדי עבודה זרה. ב. גויים 'סתם'. ג. גרים תושבים.

לדעת הראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם הל' עבודה זרה פ"י ה"ו, הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ח) יש כיום דין 'גר תושב' לכמה הלכות. לדעת הכס"מ (הל' ע"ז שם) הרמב"ם מסכים עמו. הגרי"א¹ הרצוג (תחומין ב, עמ' 169) הכריע שגם המוסלמים וגם הנוצרים בימינו שייכים – לפחות – לקטגוריה השנייה, ויש להחיל עליהם את דינו הנ"ל של הראב"ד. רק סמכות רבנית בכירה ביותר מוסמכת לדון בנושאים כה מורכבים ורגישים.

ג. מצב מלחמה מתמשך

המצב שבו עם ישראל נתון מאז מאורעות תרפ"ט הוא מלחמה מתמשכת, אם כי בעליות וירידות. לא תמיד כולנו מגויסים, ובהתאם לכך, לרוב לא חלות עלינו הלכות מלחמה. אנו שומרים על כל המצוות ואיננו פוטרים את עצמנו מהן בטענה שאנו במלחמה, או במחנה. אנו נוטלים ידיים ומערבים עירובי חצרות, אוכלים רק כשר ושומרים שבת על כל כללותיה ופרטותיה, למרות שבכל אלה ניתן להקל במחנה היוצא למלחמה (ע"י רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ו הל' יא והל' יג; שם פ"ח ה"א).

במלחמה נשפך דם, לצערנו, ואולם גם מלחמה אינה מפקיעה את איסור שפיכות דמים מעיקרו. לא מצינו שאיסור שפיכות דמים "הותר מכללו" (ע"י אור שמח הל' רוצח פ"ב ה"ט), וזאת משום שגם במלחמה שפיכות דמים היא רק בגדר 'דחוויה' ולא 'הותרה' (ע"י יומא מו ע"ב).

יש דרגות שונות במצב מלחמה. יש מצב מלחמה פעיל וטוטלי, יש מלחמה מוגבלת, יש מצבי איבה, יש גם מצב ביניים – לא מלחמה ולא שלום, ויש מצב של רגיעה ושלוש. מחד גיסא, אי אפשר לומר שאנחנו כיום במצב של שלום, אפילו לא של רגיעה. מאידך גיסא, אי אפשר לומר שנמצאנו תמיד במצב של מלחמה גמורה. רק נציגות הציבור המוסכמת מוסמכת להחליט אם לצאת למלחמה, מתי והיכן. לא ייתכן שכל חייל יחליט על דעת עצמו מתי לתקוף ומתי לסגת. זו אינה מלחמה. אדרבה, פעמים שפעולות פרטיות עלולות להזיק לחזית כולה. הפרת משמעת מסוכנת למלחמה לא פחות מהאויב עצמו! ולא רק יחיד, אלא גם חלק מהציבור אינו מוסמך להכריע אם לצאת למלחמה, ולכן פעולותיו נחשבות כהריגה רגילה ולא כמלחמה. ייתכן אומנם מצב שבו יחידים מזכים את הציבור שלא מדעתו, אולם מצבים כאלה נדירים ביותר ומותרים רק על פי סמכות הלכתית עליונה המקובלת על כלל ישראל.

ד. טוב שבגויים

דברי חז"ל: "טוב שבגויים הרוג" מצוטטים לרוב במנותק מהקשרם. המימרה הנכונה היא: "הכשר שבגויים בשעת מלחמה הרוג" (מסכת סופרים טו, ז) – כלומר רק בשעת מלחמה. הכוונה היא לכך שבמלחמה אין אפשרות להבחין בין צדיק לרשע. גם מי שאינו לוחם באופן ישיר, עלול לסייע למאמץ המלחמתי באופן עקיף. גם מי שנחשב כרגע "טוב", יחסית לאחרים, עלול להתגלות כגורם מסוכן. ובכלל, מלחמה נערכת בין עם לעם ולא בין יחיד ליחיד, ולכן הציבור כולו, בין צדיקים ובין רשעים עלולים להיפגע במלחמה (עי' תוס' ע"ז כו ע"ב ד"ה ולא).

אימרה זו לא באה אפוא להתיר – חלילה – רציחת אנשים חפים מפשע, גם לא בשעת מלחמה, אלא רק להתיר פגיעה הכרחית כאשר זו מתחייבת מאילוצי המלחמה. מי שאנו בטוחים בו שאכן הוא גוי טוב, ודאי שאין לפגוע בו.

לפי האמור, אין להעלות על הדעת שבשעת מלחמה ייכנס חייל לגן ילדים או למושב זקנים וירצח אותם בדם קר. רק אם תוך כדי סערת הקרב נפגעים בשוגג גם אזרחים שאינם לוחמים, אנו דנים את החיילים לכף זכות, כי אין אפשרות מעשית לדקדק בשעת המלחמה ולהבחין בין צדיק לרשע, ומשניתנה רשות

למשחית להשחית אינו יכול להבחין ביניהם. אולם ללא סיבה הכרחית, כאשר ברור בעליל שמדובר באזרח לא מסוכן, חוזר איסור שפיכת דמים לעיקרו במלוא חומרנו. ראיה לדבר – הנהגת יעקב אבינו, שחשש שמא יהרוג חפים מפשע, ועל כן נאמר: "ויירא... ויצר לו", ודרשו חז"ל: "ויירא שמא ייהרג, ויצר לו שמא יהרוג אחרים" (ר' מפרשי רש"י בראשית לב, ח).

ה. חזקתו של גוי

אין לומר שכל גוי הוא בחזקת שופך דמים, ודינו כ'רוודף'. אדרבה, גם לגוי יש חזקת כשרות, עד שלא הוכח להיפך, ובשעת מלחמה גם חשוד עלול להיות מסוכן. וכך נאמר במסכת ראש השנה (טז ע"ב): "אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר: 'כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם'".

משה רבנו לא הרג את המצרי שהיכה איש עברי אלא לאחר "וירא כי אין איש" – שבדק וראה "שאין תוחלת של צדיקים עומדות הימנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות" (שמות רבה פרשה א' ס"י ט). נכון הוא שבשעת מלחמה הדין שונה, אולם גם למלחמה יש מגבלות משלה.

ו. הוראת שעה

המהר"ל (גור אריה בראשית לד, יג) מגדיר מלחמה כעימות ציבורי בין עמים. מרן הראי"ה קוק זצ"ל (משפט כהן ס"י קמד אות יג) הולך בעקבותיו וכותב שענייני המלחמות הם דבר כללי הנוגע לאומה, ומשום 'הוראת שעה' מותר לסמכויות הציבוריות להוציא למלחמה, לטובתה הרוחנית או הגשמית של האומה. כלומר, רק לציבור מאורגן יש סמכות להורות 'הוראת שעה' להילחם. ליחיד אין כל סמכות כזאת, ובהעדר סמכות אין לו היתר לרצוח בני אדם, ולא לסכן את חייהם של ישראלים אחרים.

שמעון ולוי ראו עצמם בעלי סמכות ציבורית (גור אריה שם), ולכן סברו שרשאים הם להילחם. על כך יצא קצפו של יעקב אבינו, שלא נטלו ממנו עצה. כלומר, הם לא היו שליחי ציבור. ועוד, הם גם לא שקלו את מעשיהם מתוך כובד ראש ואחריות להשלכות על יתר בני הבית. ולמרות שהתוצאה המיידית של מעשיהם הייתה:

”ויהי חיתת אלוקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב” (בראשית לה, ה) – לא השלים יעקב עם המעשה. גם שנים רבות לאחר מכן, לפני מותו, יעקב לא מברך אותם אלא אומר: ”ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה, אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל” (בראשית מט, ז).

אשר להשלכות לימינו: עונש קולקטיבי מתחייב מהגדרה לאומית, ויש היתר להשתמש בו רק בשעת חירום, כאשר נטושה מלחמת קיום בין עם ישראל ובין עם אחר. האם מוסכם אצלנו שהפלשתינאים הם ‘עם’ ומותר להעניש יחיד על חטאי חבריו? האם אנו נתונים תמיד במצב מלחמתי כה חמור המצדיק זאת? ואכן, יש תקופות של רגיעה יחסית ויש תקופות של מלחמה. אלה שאלות סבוכות ומורכבות, והן מחייבות שיקול דעת רב, רציני ואחראי. לאדם יחיד אין יכולת כזאת, אין סמכות כזאת ובוודאי שאין היתר לפעול כך על דעת עצמו.

ז. ההיבט הערכי

אומנם במישור העיוני אנו מבחינים הבחנה ברורה בין ישראל לעמים, ואנו מברכים בכל יום ”שלא עשני גוי”. אולם, מדוע אנו מברכים זאת – וכי בגלל זלזול בגוי, שנאה כלפיו, התנשאות מעליו? מי שסובר כן אינו מבין את הברכה, ואינו מברכה כהלכה, וחוששני לו מברכה לבטלה. עם ישראל הוא עם נבחר, שונה מהותית מכל עם אחר, בזכות תכונותיו המיוחדות, שהבולטות שבהן הן תכונות הצדק והמשפט, החסד והרחמים. מי שמזלזל בדמם של בני אדם, מי שאינו חס על חיי אדם, מי שאינו חש בסבלו של אדם – אינו יהודי מושלם, ואין לו כל זכות להתנשא על אחרים, ועל אחת כמה וכמה שלא לשפוך את דמם. הגנה עצמית הכרחית מותרת, והיא גם מצווה מהתורה! (והיא חלה גם כלפי אדם מישראל).

אומנם מצינו בהלכה מקרים שבהם הותר דמם של גויים עובדי עבודה זרה, רוצחים, מגלי עריות, זוללי אבר מן החי ופורעי חוק וסדר, אולם הדבר הוגבל לתנאים מיוחדים. בימינו, כאשר מחד גיסא, הנורמות המוסריות בעולם – לפחות אלו המוצהרות – התעלו, בהשפעתנו, ומאידך גיסא, לצערנו בתחומים מסוימים הנורמות המוסריות של רבים מבני עמנו ירדו פלאים, פחתה ההצדקה הפשטנית להתיר דמם של אחרים. עם זאת, מצווים אנו להגן על עצמנו ולהילחם באויבינו ולנצחם. לשם כך יש את כללי המלחמה, שרק הציבור רשאי להשתמש בהם.

למרות מצבו הרוחני הנוכחי של עם ישראל, יש לשבחו על כך שבתכונותיו ובשאיפותיו הוא מחשיב את ערך האדם. האדם שונה מהותית מבעלי החיים. יחודו בא לידי ביטוי בשליטתו על יצריו החייתיים ובשאיפתו לממש ערכים נאצלים. לכן עם זה ראוי במיוחד להיקרא 'אדם'. אין הדבר בא לשלול את הכינוי 'בני אדם' המיוחס לכל המין האנושי, אלא לומר שאומות העולם עדיין רחוקות בהכרתן ובתביעותיהן העצמיות מרעיון זה. אחריותו של עם ישראל, לעצמו ולאנושות כולה, היא להעלות את הרמה המוסרית ולשמש דוגמה אישית לכך בחיי המעשה. המוסריות היא תכונת היסוד של עם ישראל.

ח. ההיבט החינוכי

לצערנו, בחלקים שונים של הציבור נשמעים לפעמים קולות של תמיכה בפגיעה ספונטנית בערבים, מתוך אידאולוגיה לאומית כביכול, הגורסת שככל שנקצין את תפיסתנו הלאומית כך נגביר את הזיקה לערכים הרוחניים שלנו. אין לקבל זאת. זוהי לאומנות פסולה. מסגרת לאומית בלבד אינה מבטיחה בהכרח תוכן ערכי. רק כאשר מתלווה למסגרת הלאומית שלנו העמקת התוכן הלאומי, הבנוי על תורה ומידות טובות, תוגבר הזיקה לערכים הרוחניים. מסגרת חיצונית הנבנית על שלילת הזולת בלבד מתרוקנת מתוכנה, ולבסוף אף היא עצמה מתרופפת. יש להבדיל בין לאומיות ללאומנות.

חשוב להדגיש: אל לה לאהבת ישראל והסנגוריה על כל אדם מישראל לסמא את עינינו מלבקר ולהתריע ולהזהיר כל יהודי מכל אביזריהו של שפיכות דמים. אדרבה, מתן לגיטימציה ליהודי מחלל שבת, לדוגמה, להרוג גוי כדי לתת ביטוי ליהדותו, עלול לרוקן מאותו יהודי את הנימים הדקים האחרונים המקשרים אותו עם כנסת ישראל. מה נותר ליהודי שאינו מקיים מצוות, אם לא מידות טובות, דרך ארץ, רחמנות וגמילות חסד? זו עדיין העטרה היהודית, שגם יהודים חילוניים מתעטרים בה. להסיר עטרה זו מראשם, פירושו לעקור אותם משארית יהדותם! היכן האחריות לעם ישראל?!

קדושת המסגרת של עם ישראל אינה ערך כה עצמי עד שמחמתו רשאים אנו לאפשר ליהודים לחלל אותה. היא ערך, משום שהיא חלק ממערכת אורגנית שלמה

של קדושת התוכן היהודי של תורה ומצוות בשלמותן ובמלואן. גם כשיהודי אינו שומר על כל תוכנה של המסגרת, ומחזיק בציפורניו במסגרת החיצונית בלבד, אנו מאמינים שקדושתה הסגולית של המסגרת תשמור עליו ותאפשר לו לחזור ולמלא אותה תוכן מחדש. לכן, חובה עלינו לשמור על מסגרת זו מכל משמר. אולם, במצב שבו בשם המסגרת המקודשת הזאת מאפשרים אלימות שאינה נחוצה כלפי הזולת, המסגרת הופכת למכשיר שלילי, מסוכן, שעלול להתפתח למפלצת זוויעתית. דווקא בדורנו, כאשר יהודים רבים נשאר רק במסגרת שרוקנה מתוכן, חובתנו לעזור להם לשמור על תוכן יהודי מינימלי במסגרת זו: הערך המוסרי, הרחמים והחסד על כל נברא בצלם. זו אחריותנו לכלל ישראל. טעות חמורה טועים הסבורים שלאומנות כוחנית, הנעדרת תוכן יהודי, תוכל לשמור על המסגרת הלאומית שלנו. אדרבה, היא מרחיקה יהודים רבים מהזדהות עם מורשתה היהודית.

בדרך הטבע, גם אצלנו ישנם יצרים – יצרי נקמה ויצרי אלימות. אין מי שאינו נגוע בהם. הסכנה החמורה היא לתת ליצרים אלו לגיטימציה אידאליסטית בשם התורה, בשם ההלכה, בשם סגולת ישראל, בשם ההבדלה שבין ישראל לעמים. מבעלי המוסר למדנו לבקר את עצמנו ביקורת נוקבת ולבדוק אם איננו נגועים באיזו מידה פגומה. אל נרד לרמתם של אויבינו. נמדוד את עצמנו באמות מידה מוסריות שלנו.

מקובלנו שגם זכויות רוחניות מהוות משקל במלחמת ישראל נגד אויביו. חובתנו להרבות גם בזכויות מוסריות שלנו. על ידי הקצנה לאומנית לא נשיג הזדהות כל שהיא עם תוכן לאומי. אדרבה, ייתכן שלהיפך. מתן דרור ליצרים סדיסטיים (ואין להיתמם ולחשוב שאלו אינם בין המניעים לתופעות חריגות) רק מרחיק אותנו מהתכנים הלאומיים האמיתיים שלנו, שהם אמונה ומוסר, תורה ומצוות. ודאי וודאי שצריך להילחם בקמים עלינו, ובתקיפות ובזקיפות קומה, אולם לשם כך אין שום מקום לעודד אלימות מיותרת. אדרבה, זו מרחיקה אותנו מהשגת מטרותינו. הטענה שעלינו לרדת לרמה של שונאינו כדי להילחם בהם, לא זו בלבד שאינה נכונה אלא שהיא מסוכנת מאוד. מכיוון שאנו מאמינים שהצלחת המאבק תלויה גם בזכויותינו הרוחניות, הרי כל דבר כזה מחליש אותנו בסופו של דבר; ומלבד זאת, תקיפות אמיתית אינה זקוקה לתוספות מיותרות. במלחמה כוללת,

ודאי שעלולות להיגרם פגיעות גם במי שאינו אשם. אולם האם פגיעה זו מותרת לכתחילה, או שהיא מוצדקת בדיעבד מחוסר ברירה בלבד?

כאשר המקורות סתומים וניתן לפרשם לקולא ולחומרא, מהי קולא ומהי חומרא? יש הטוענים שחומרא פירושה היתר שפיכת דמו של גוי. אולם האמת היא, שחומרא פירושה דווקא איסור שפיכת דמו של גוי שלא לצורך. לא בכל מקום שבו אפשר לפרש שמותר להרוג גוי, זה בוודאי לטובת עם ישראל. האמת היא הפוכה, שטובת עם ישראל אינה מחייבת הריגת סתם גוי (חוץ ממקום שיש הכרח, והכרח הוא כמובן תלוי בשיקולים ענייניים). כי טובת עם ישראל היא רמתו הרוחנית (מבלי לפגוע בקיומו ובטחונו, כמובן), ולא כל מה שנחשב בעיניים שטחיות כחיזוק חיצוני וכמותי על ידי הריגה בלתי הכרחית של כמה גויים, הוא חיזוק אמיתי – אדרבה הוא מחליש את זכותנו.

ט. ההיבט הפוליטי

קשה לנתק את השאלה הנידונה מהמצב הפוליטי שבו אנו חיים. הוא שגורם לחלק מאיתנו לחשוב שמכיוון שיש בינינו ובין הערבים יחסי איבה, אם כן הכול מותר. הכללות אלה אינן נכונות ואינן מוצדקות. ביכולתנו להיאבק באלימות שמסביבנו גם בלי הכללות. יש לנו מספיק כוח לבודד את האשמים והמחפים עליהם, כגון החמולה בה הם גדלים, או לצמצם את מאבקנו למה שנקרא 'תגובה נקודתית', מבלי לפגוע בכל ערבי ללא הבחנה. פגיעה ללא הבחנה אינה צודקת, וממילא חוזרת לאיסור החמור של שפיכות דמים. אומנם איננו צריכים לסכן את חיילינו רק כדי למנוע פגיעה באזרחים – מי מהם שנפגע דמו בראשו. ואולם, אין הצדקה לפגוע באזרחים לכתחילה.

יש כאן גם טעות פוליטית חמורה. היא מבוססת על הכרה במציאותו של קולקטיב פלשתינאי. דבר זה עדיין לא ברור שקיים, ואל לנו לעודד ולזרז את קיומו. התייחסות כוללנית שלנו לקולקטיב כזה היא היא שיוצרת אותו. לענ"ד כרגע, בכל רחבי ארץ ישראל השלמה והרחבה, אין אלא עם אחד בלבד – עם ישראל. היתר הם אוסף מקרי של אנשים שרובם היגר לכאן בדורות האחרונים, ויש לטפל בפורעים שבו בכל חומר הדין, אולם בהם ורק בהם, או בדלית ברירה במי שנספח

אליהם או נמצא לידם ואין דרך אחרת אלא לפגוע גם בו, וכדברי הפסוק על הקיני
 "פן אוסיפך עמו" (שמואל א' טו, ו). אולם אין כאן שום היתר של לכתחילה.

עם זאת, יש להכיר בזהות המוסלמית הקיצונית של חלק גדול מהערבים. זהות זו
 בנויה על שנאה יוקדת לעם ישראל ורואה בהשמדתנו, חלילה, מצווה דתית. אך
 יש גם אסלאם מתון המסתייג מכך.

סיכום

המלחמה עלולה להימשך עוד זמן רב, וייתכן שייהרגו בה – ללא אשמתנו – גם
 חפים מפשע. דווקא משום כך, חובה עלינו להתנגד בשאט נפש לכל הוה אמינא
 וצל צילה של אותה עלילת דם שכאילו אנו מצדיקים שפיכת דמו של גוי, גם שלא
 לצורך, רק משום שהוא גוי ואנחנו יהודים. כל חינוכנו לאהבת ישראל, לאהבת
 ארץ ישראל ומתוכן לאהבת תורת ישראל, ירד חלילה לטמיון אם לא נקיא מתוכנו
 דעות מסולפות ופסולות אלו. ועל מחנכינו התורניים לעמוד בראש המערכה, ללא
 גמגום וללא היסוס. זו אחריותם, זו שליחותם, זה תפקידם.

עם ישראל ידע להעריץ גבורה לא רק ככוח פיזי אלא בעיקר ככוח מוסרי. "איזהו
 גיבור? הכובש את יצרו, שנאמר: 'ומושל ברוחו מלוכד עיר' " (אבות פ"ד מ"א). "ברוך
 אתה ה'... אוזר ישראל בגבורה".

פרק נו חוקיותה של 'מלחמת הרשות'

מלחמת רשות צריכה אישור של בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית בירושלים. אין בימינו בית דין כזה, ולכן אין שום אפשרות להעלות על הדעת מלחמת רשות בזמן הזה. חזקה על חברי בית הדין הגדול – שבעים ואחד גדולי התורה שבדור, 'סמוכים' איש מפי איש ממשה רבנו ע"ה, שלא יתנו יד להרוג ולהיהרג על נושא שאינו גובל בחשש לפיקוח נפש.

אין בתורה היתר לאימפריאליזם, ובוודאי שאין היתר להרוג ולהיהרג לשם כך. כאמור ברמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פי"ב ה"ד): "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח".

מלחמת רשות מחוץ לגבולות הארץ לא הותרה אלא לצורך הרתעה הכרחית, או כשיש חשש לסיכון מסוים (אם מדובר בסיכון ממשי, הרי שמדובר במלחמת מצווה).

סיבה כלכלית כשלעצמה, אינה מצדיקה יציאה למלחמה. רק בעיה כלכלית ציבורית חמורה ביותר, אשר עלולה לגרום לסכנה ממשית לחלקים מן הציבור, עשויה – במקרים מסוימים – להתיר מלחמה. או אז, בהרשאת הסנהדרין, מותר לאומה לסכן יחידים מבניה אפילו בשל סיבה כלכלית, ובלבד שהשלכות הבעיה הכלכלית עלולות לסכן חלקים בעם. דוגמה לכך: צמצום מקורות חיוניים של מים או אנרגיה וכדו'. כאמור, גם אז אין המלכות רשאית להוציא למלחמת הרשות אלא בהוראת בית הדין הגדול. בית הדין הגדול לא ייתן את רשותו אלא אם כן השתכנע שבסופו של דבר עלולה הבעיה לסכן יחידים מן האומה. אז מותר לסכן גם את בני האומה שנלחמים נגדה, בגלל העושק שעשקה, כי מאי חזית שבני האומה הנעשקת יסתכנו יותר מבני האומה העושקת?

הזהירות המרובה שבה יש לשקול מקרים חמורים, כגון מלחמות רשות, הביאה להגבלות שהטילה התורה על המלך. כך, הוא אינו מוציא למלחמת רשות אלא על פי בית הדין הגדול; יש שחרור מעריכת מלחמה למי שבנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חיללו או אירס אישה ולא לקחה, וכן גם מי שהוא "ירא ורך הלבב". מגבלות אלה ימנעו מלחמת רשות שאינה הכרחית.

בגמרא (סנהדרין טז ע"א) דרשו על דוד המלך: "אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה!... אמר להם: לכו פשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצין באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים".

וכי תעלה על דעתך שסנהדרין ואורים ותומים יורו לדוד המלך לנהוג כלסטים הפושטים בגדוד רק בגלל צורך בפרנסה? הגאון רבי ראובן מרגליות בספרו 'מרגליות הים' (שם) מסביר שמדובר בגדודי מסתננים ששיבשו את חיי הכלכלה בארץ ולא אפשרו לציבור להתפרנס כראוי. עצת דוד הייתה שחייליו יפשטו ידיהם באותם גדודים ויברחו אותם. זו מלחמת רשות שאכן הותרה.

התורה צמצמה מאוד את היכולת לגייס צבא לצורך מלחמת רשות. די בכך שאדם יבנה או ירכוש מחסן של ארבע על ארבע אמות כדי להיפטר מהגיוס, וכן די בנטיעת חמישה עצים, ארוסי אישה, או אפילו דיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש. מכאן שחייבי הגיוס יהיו מוכנים לסכן ולהסתכן רק אם יהיו משוכנעים שהמלחמה הכרחית ומצדיקה את ההסתכנות, אחרת יש להם לא מעט "פתחי מילוט".

מנהג המדינות הדמוקרטיות בעולם היום הוא לשלול כל מלחמה חוץ ממלחמת הגנה הכרחית. את החזון האנטי-מיליטריסטי הזה הן ינקו מהשראתה של התורה ונביאי ישראל. הייתכן שמדינת ישראל כיום תרשה לעצמה מלחמת רשות בניגוד למקובל בעולם, בהשפעתה?! אתמהה!

ושמא זה ההבדל שבין הזמן הזה לימות המשיח. בזמן הזה אין גוף אובייקטיבי בין-לאומי, בעל סמכות, המסוגל להכריע בסכסוכים בין האומות. משום כך כל אומה המשוכנעת בצדקתה עלולה לצאת למלחמה על יריבתה. הצידוק לכך מבחינתה הוא "עביד איניש דינא לנפשיה". גם מי שעקרונית חולק על דין זה יסכים שהדבר אפשרי במקום שבו אין בית דין אובייקטיבי ומוסמך שאפשר להגיש בפניו את הנושא לבידור (עי' ב"ק כז ע"ב). לא כן בימות המשיח, כשיתקיים הכתוב "ושפט

בצדק דלים והוכיח במישור לענווי ארץ" (ישעיהו יא, ד). כשיהיה אדם אובייקטיבי ובעל סמכות, שניתן להביא בפניו כל סכסוך בין האומות, אז כבר לא תהיה הצדקה למלחמות. לכן, המשכו של הפסוק "ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים" הוא "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב, ד).

פרק נח

חובת הציות להנהגה הצבאית

במלחמה לא רק האויב הוא ציבור – גם אנחנו המותקפים נחשבים ציבור, וציבור פועל במסגרת ממוסדת ומאורגנת; זה כוחו, ומכאן סמכותו. ככל שהציבור מאורגן יותר, מלוכד יותר וממושמע יותר, כך הוא ציבור איכותי יותר, וסופו לנצח. במלחמת השחרור סייענו ה' לנצח את אויבינו – בין היתר – בזכות היותנו ציבור מאורגן וממושמע, בעוד שהאויב היה עדר של כנופיות. אם כל אחד יפעל לפי שיקול דעתו, גם זה המוצדק באמת, הציבור עלול להתפורר, וכל אחד יישאר – אם בכלל יישאר, חלילה – לא צודק ולא חכם. יתרה מזו; כאשר כל אחד פועל על פי שיקול דעתו הפרטי, הוא מפקיע את עצמו מהציבור, ואז איננו 'לוחם', וכללי המלחמה הציבוריים אינם חלים עליו.

כוחו של ציבור מאורגן נבחן דווקא כאשר אין הסכמה מלאה עם הוראות האחראים. כשההוראה מוסכמת על כולם, גם ללא ציבור מאורגן, היו כולם פועלים בהתאם. אך כאשר לא כל יחיד משוכנע בצדקת ההוראה הכללית, ואדרבה, הוא סבור – אולי בצדק – שההוראה מוטעית, עליו להיות חלק מהציבור ולא לפרוש ממנו. שכן, כאמור, כל פרישה עלולה לפורר חלילה את הציבור (להוציא מקרים שבהם ציבור מחייב את היחידים לעבור על איסור מהתורה).

יחיד אינו יכול לקבוע כיצד להילחם באויב ובאלו אמצעים טקטיים יש לנקוט. רק האחראים שמונו לכך על ידי הציבור, הם המוסמכים לכך. גם כאשר מישהו סבור ששיקוליהם זרים, וייתכן שאכן יש גם כאלה, זהו הציבור שהוא חלק ממנו ועליו לקבל את מרותו. יש רק שתי דרכים לשנות את הוראתם המוטעית לכאורה של האחראים: או להעמידם על טעותם, או להחליפם באחרים בדרכים דמוקרטיות. אולם אין שום היתר לכל יחיד לעשות דין לעצמו, ולקבוע באופן פרטי מה ייעשה ומה יחדל.

כשלעצמה, פגיעה באוכלוסייה מעם אחר שאוהדת את אויבינו, אינה מטרה

ראויה. גם אם ראשי הצבא והמדינה היו כולם תלמידי חכמים מובהקים, הם לא היו פועלים בהכרח לפגוע באוכלוסייה אוהדת טרור. דברים שרואים משם אין רואים מכאן. הצבא במכוון אינו מעוניין לפגוע בכל מגדל זיתים רק משום שהוא מזוהה עם עם אחר. יש משת"פים שצריך לקרבם. יש שיקול רציני שתעסוקה ופרנסה עשויים להעסיק את שכנינו בדברים חיוביים ולהוציאם – לפחות זמנית – ממעגל האיבה. יש רצון למנוע נקמה בטווח הקצר, ויש גם שיקול של מה יאכל האויב, שאם לא כן, תיאלץ לספק לו מזון משלך. האם מוסר התורה מתיר גם הרעבת אזרחים?! ייתכנו מצבי חירום שיצדיקו זאת, אולם רק במקרים חריגים. כל זאת, כמובן, תוך כדי שמירת הצרכים הבטחוניים – לכן מוצדקת בהחלט ההחלטה למנוע התקרבות כל אדם לגדרות הישובים.

השאלה, אם אנחנו ציבור מאורגן או – חלילה – אספסוף, היא שאלה חמורה הרבה יותר מאשר השאלה באילו אמצעים ננצח את האויב הבא להורגנו. אם איננו ציבור מאורגן, אין לנו זכות קיום כמדינה ריבונית. אנו טוענים – בין היתר – שאויבינו אינם ראויים למדינה משלהם כי הם לא מסוגלים להשתלט על ארגונים פרטיים הפועלים בתוכם. אם גם אצלנו תשרור אנרכיה, תעלה השאלה: האם ראויים אנו יותר מהם למדינה משלנו?

בבית מדרשנו הארץ-ישראלי למדנו שכל כוחנו המוסרי בישוב הארץ נובע ממצווה: "ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" (רמב"ן, הוספות לספר המצוות לרמב"ם, עשה ד). משמעותה של מצווה זו היא שעלינו לשאוף במידת יכולתנו לכך שבארץ תשרור ריבונות אחת בלבד – זו הישראלית. כלומר, אנו מצווים להיות ציבור מאורגן אשר חייב לממש את ריבונותו הציבורית על ארץ ישראל, במידת האפשר. אם אין אנו כאלה, אלא אוסף יחידים הפועלים על פי שיקוליהם הפרטיים, איננו מצווים כלל לכבוש את הארץ אלא רק להסתפק בחלק האינדיווידואלי הפסיבי של המצווה – איש תחת גפנו ברמת גן ותחת תאנתו בתל אביב, ותו לא. לכל היותר יכולים אנו לחזור לימי טרום המדינה, שבהם נקטנו יוזמות ספוראדיות התיישבותיות פה ושם, כשליחי ציבור שעתיד לקום, אולם ללא צבא, ללא חוק וללא גיבוי ממשלתי. ללא מסגרת ציבורית מאורגנת, החלק הציבורי, האקטיבי, של המצווה אינו חל עלינו. ואם כן הדבר, אזי איננו רשאים לסכן ולהסתכן, להרוג ולהיהרג, להשתלט ולשלוט. במילים אחרות: איננו מצווים, וממילא גם איננו

מסוגלים – מעשית והלכתית – ליישב את הארץ למרחביה. את הזיתים אולי נמסוק, אולם את הענף עליו אנו יושבים בוודאי נכרות בכך...

האם אנחנו מודעים לכך שאנו אזרחי מדינה ריבונית? או שמא אנו עדיין גרים ב'שטעטל' הגלותי, שבו כל אחד בונה במה לעצמו? האם אנו טרום מדינה, פוסט מדינה, או בעיצומה של מדינה קיימת ועומדת ב"ה?!

הטענה שראשי המדינה אינם יודעי תורה מופנית גם אלינו. האם עשינו הכול כדי שראשיה, שריה ויועציה, יהיו אוהבי תורה ושוחריה? או שבמעשים חסרי אחריות מצידנו אנו מרחיקים אותם – חלילה – מרעיונות תורתנו וממוסרה הטהור?

רק תורת ה' תמימה היא שמשיבת נפש. ורק תורה כזו היא תורת ארץ ישראל, שעליה נאמר עם המסע הראשון לכיבוש הארץ (במדבר י, לה): "זיהי בנסוע הארון ויאמר משה: קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך".

פרק נט

נטילת יוזמה בהיעדר משילות

ההתיישבות ורבים מהישראלים נקלעו למצב חמור, כשמשנאינו נשאו ראש, הביטחון הידרדר וסכנה מוחשית מרחפת מעל ראשי המתיישבים ברחבי ארצנו. בשל מדיניות ביטחונית רופסת, הם חשים עצמם מופקרים, לא מוגנים, ונתונים למשיסה. מי שנתן יד למצב שנוצר חייב לשאת באחריות מוסרית, הן לדם ישראל שנשפך הן לתחושת המצור והחנק שדחפה יחידים למעשי ייאוש, שאומנם מנוגדים להלכה, אך צמחו על רקע שנוצר על ידי המדיניות של הפקרות בטחונית.

האם במצב של ריק שלטוני, כל הרוצה ליטול את השלטון לידי יבוא ויטול?

אמת, מצינו בתנ"ך דוגמאות לכך שבמקום שאין איש השתדלו והיו לאיש. דוד המלך, שייסד את מלכות ישראל בחברון תחילה ואחר כך בירושלים, עשה זאת בקעילה (שמואל א' כג), בציקלג (שם ל), ובין מעון לכרמל (שם כה, טז): "חומה היו עלינו גם לילה גם יומם" – כלומר הגנו על תושבי הספר, ומסתבר שהגנה זו כללה גם הדיפת התקפות של פורעים ומחבלים.

אולם, יש להבחין בין תקופת דוד ובין ימינו: דוד היה מפקד בכיר בצבא שאול. הוא אומנם נרדף אישית, אך כבר נמשח בסתר, על ידי שמואל, להיות מלך ישראל. אומנם עוד לא יצא טבעו בעולם, אך הוא כבר היה מלך 'בכוח'. כאשר דוד נטל לעצמו סמכות של ענישה, מעבר להגנה ישירה, הוא קיבל על כך ביקורת מאביגיל, והוא בירך אותה על כך: "ברוך טעמך וברוכה את אשר פְּלִיתִי היום הזה מבוא בדמים" (שמואל א' כה, לג). גם ענישת נוכרים, בפרט עונש קולקטיבי, אינה בסמכותו של אדם פרטי אלא בסמכותם של המלכות, או של הציבור.

עם כל ההבנה למצוקה, הזעם והתסכול שבהם חיים התושבים, וחוסר השליטה שלהם על תגובות ספונטניות – עלינו להכיר בהבדלים הערכיים שבינינו ובין אויבינו. על כך אנו מברכים "שלא עשני גוי". לנו יש הלכה מסיני; לאסלאם הקיצוני, שהוא מקורו העיקרי של הטרור בארצנו ובעולם כולו, יש 'מצווה'

אחרת. הוא מונע ע"י 'ג'יהאד' חסר מעצורים ומוזן ע"י שנאה עיוורת לזולת. לנו יש הלכה המדריכה אותנו על כל צעד ושעל. אצלנו אין היתר לפגוע בזולת, אלא במסגרת של ענישה משפטית או צבאית, או כפעולה חריגה לשם הצלה. מותר וחובה להתגונן גם במחיר פגיעה בתוקף, אולם זו צריכה להיות מידתית ונקודתית. אין שום היתר לאדם פרטי לחרוג מכך ולנהל מלחמה ע"י יוזמות אישיות וכנופיות שאינן מאורגנות. אין להם את הסמכות לכך, וגם לא את הידע, שיקול הדעת והאמצעים הנדרשים לניהול מלחמה. יוזמות כאלו מסוכנות ומסכנות. למרות הביקורת, אי אפשר להתעלם מהצלחותיו הרבות של צה"ל בעזרת ה', במלחמתו בטרור, בעיקר בתחום המודיעיני. במקביל, אי אפשר להתכחש למחדלים, שחלקם נובעים מתפיסות מערכתיות מדיניות ואידאולוגיות שאינן מוסכמות. אף על פי כן, אין דרך אחרת להצליח במלחמה קשה וארוכה זו, אלא ע"י משמעת. התורה הדריכה אותנו לחיות במסגרת של חברה מאורגנת וממושמעת, הפועלת על פי כללי חוק וצדק (האנושות קלטה חלק גדול של חוקים אלו מתורתנו הקדושה, גם אם אינה מודעת לכך). אין שום מקום ליוזמות פרטיות. הן אינן חוקיות, גם על פי ההלכה, וגם אינן יעילות.

קשה לנתק את השאלה הנידונה מהבעיה הפוליטית שבה אנו חיים. היא הגורמת לחלק מאתנו לחשוב שמכיוון שיש בינינו ובין הערבים יחסי איבה, אם כן הכול מותר. ההכללות הללו אינן נכונות ואינן מוצדקות. ביכולתנו להיאבק באלימות שמסביבנו גם בלי הכללות. יש לנו מספיק כוח לבודד את האשמים והמחפים עליהם, או לצמצם את מאבקנו למה שנקרא 'תגובה נקודתית', מבלי לפגוע בכל ערבי ללא הבחנה. פגיעה ללא הבחנה אינה צודקת, וממילא חוזרת לאיסור החמור של שפיכות דמים.

אומנם השלטון אינו מפעיל את כל מלוא סמכותו להשליט חוק וסדר באזורים שונים של הארץ, אולם הוא אינו מפקיר אותם לגמרי, ובוודאי שאינו מוכן שמישהו אחר ימלא את תפקידו באותם אזורים. לכן מעבר להגנה עצמית הכרחית, אין רשות לאף אזרח לפעול על דעת עצמו, וכל העושה כך הריהו כשופך דמים שלא לצורך.

נסכם: א. מותר לאדם פרטי לרדוף אחרי תוקף כדי לתופסו על מנת להביאו לדין. לשם כך מותר לו גם לפגוע באחד מאבריו, אולם אסור להורגו. ב. מלחמה מוכרזת רק ע"י הציבור, ועל הפרט לקבל את מרות הציבור כדי להבטיח הצלחה מרבית במלחמה. לכן אסור לאדם פרטי להפר את משמעת הכלל ולצאת להגנה עצמית. ג. גם כאשר השלטון אינו ממלא את תפקידו בהשלטת חוק וסדר, ואינו מסכים שאחר ימלא את החלל שנוצר, בכל זאת אין לאזרח פרטי או לקבוצת אזרחים סמכות שלטונית להעניש. עם זאת, יש להם רשות להגן על עצמם.

פרק 8 מלחמות ישראל

שונה עם ישראל מכל העמים, וגם מלחמותיו שונות. יש לנו כללי אתיקה משלנו. הקדמנו את העולם כולו בקביעת כללים כאלה, ועד היום יש לנו מה ללמד את העולם. המייחד את מלחמותינו הוא שהן מלחמות ה', וכפסק הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות (פ"ז הט"ו): "וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד... שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלוקיך".

כל מי שנלחם בעם ישראל, נלחם כביכול באלוקי ישראל. לכן, בנסוע הארון, במסע שאמור היה להיות טיהור ארץ ישראל מן התועבות הכנעניות, אמר משה: "קומה ה' ויפצו אויביך וינסו משנאיך מפניך" (במדבר י, לה). ובספרי (במדבר, פד): מי הם אויבי ה'? אלו אויבי ישראל. כי כל הפוגע בישראל כאילו פוגע בבבת עינו של הקב"ה.

עם ישראל נועד לבשר את דבר ה' בעולם, שנאמר: "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג, כא). ולכן פוסק הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ח ה"י) שניצחון אמיתי מחייב את הגויים לקבל על עצמם שבע מצוות בני נח, שמקורן בתורת ישראל. זו משמעות דבריו שיש "לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל ייהרג". אין כוונתו שעם ישראל מצווה לכבוש את כל העולם. לא מצינו מלחמת מצווה כזו, לכבוש ארצות אחרות כדי לכוף את מצוות בני נח על כל האנושות. רק כאשר יש הכרח להילחם, אז הניצחון מחייב לכוף את האויב לקיים את מצוות בני נח. טעמו של דבר הוא שרק כך מובטח שלום אמיתי. כאשר אומות העולם יסכימו לתשתית רעיונית משותפת עם ישראל, תתבטל העילה להילחם בהן. זו גם כוונת הרמב"ם (שם פ"ו ה"א) שהכניעה מחייבת מס ושיהיו נבזים ושפלים – כפיפות רוחנית. דברינו מוכחים מלשונו (שם פ"ב ה"ד) "לא נתאוו החכמים

והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים...".

לפיכך, גם כשעל פניו נראה לכאורה שהמלחמה היא על אינטרסים קיומיים, מדיניים, או טריטוריאליים וכדו' – המלחמה היא על ה' ועל משיחו. המלחמה היא נגד עם ישראל, שנועד להביא בשורה אמונית ומוסרית לעולם. כי זו מטרת ישיבתנו בארץ ישראל, להיות מקור השראה לעולם כולו. מכאן מנהג בני אשכנז, להצמיד בשעת פתיחת ההיכל לפסוק "ויהי בנסוע הארון..." (במדבר י, לה), את הפסוק מבבואת אחרית הימים של ישעיה: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב, ג).

מלחמותינו מול המוסלמים הן בעצם מלחמות דת. האסלאם, כדת טוטליטרית, אינו מוכן להכיר בנושאי דת אחרת, בפרט לא כאן, בלב המזרח התיכון ובארץ הקודש, שהיא אדמת 'וואקף' לפי תפיסתו. הדבר בולט יותר בעימות מול החמאס, שהוא קיצוני יותר במגמתו להשמיד להרוג ולאבד כל מי שבשם ישראל יכונה. ברם, גם יתר המוסלמים, שאינם קיצוניים כמו החמאס, שותפים לתפיסה העקרונית, שתחילתה עוד בראשית האסלאם, שיש להשליט את האסלאם בכוח על כלל האנושות.

כאמור, אמונתנו שונה לחלוטין. איננו נלחמים באסלאם. אין אצלנו 'ג'יהאד'. איננו כופים את היהדות על איש. רק כאשר אנו נאלצים להילחם, אנו דורשים את קבלת מצוות בני נח, הא ותו לא. וגם זאת רק בדיעבד, לאחר שנקלענו למצב מלחמתי.

אויבינו, לעומתנו, חיים על מנת להרוג. אנחנו נהרגים על מנת לחיות, חיים של משמעות ערכית, של קידוש השם בחיים. חיילינו נלחמים על קידוש השם פשוטו כמשמעו. בגלות, מצוות קידוש השם התקיימה רק ע"י מסירות נפש פסיבית של יחידים, מדין ייהרג ואל יעבור. זאת משום שבגלות לא הייתה לנו מסגרת ציבורית מאורגנת שתשיב מלחמה שערה ותסלק את האיום. בארץ, ב"ה זיכנו ה' במסגרת מדינית כלל-ישראלית שבה מתקיימת המצווה בצורה אקטיבית. זה היה בעצם חידושם של מתתיהו ובניו, שביטלו את המצב הקודם שבו יהודים נאלצו למסור את נפשם כדי להימנע מחילול שבת. באותה שעה, טרם נוצרה מסגרת ציבורית מאורגנת. מתתיהו ובניו יצרו מציאות חדשה, של ציבור מאורגן המסוגל להילחם,

שבה המצווה היא להכות את האויב שוק על ירך, כדי לקיים שבת כהלכה. ולכך התכוון הרמב"ם באומרו: "כל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד". כי כל מלחמותינו הן בעצם מלחמות על קידוש השם. כי עם ישראל הוא עם ה', וההסתכנות במלחמה היא מדין מסירות נפש שמקורה במצוות קידוש השם.

יהי רצון שיקוים בנו הכתוב (ישעיהו ב, ד): "וכתתו חרבותם לאיתים וחניתותיהם למזמרות לא יישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

פרק סא

מהות מלחמות ישראל

א. המשמעות הרוחנית של מלחמות ישראל

למלחמות ישראל יש משמעות רוחנית. מלחמה אינה רק עימות פיזי בין חיילים טנקים ומטוסים. מלחמה אינה רק מאבק קיומי על גופו של העם. למלחמה יש תוכן רוחני. המאבק על קיומו של עם ישראל, בטחונו ושלומו, הוא מאבק על דרכו של עם ישראל, ערכיו ומטרותיו.

ביטוי ציורי לרעיון זה ניתן במדרשים המתארים את מלחמתם של שרי האומות ברקיע נגד מיכאל שר ישראל, בשעה שמתחוללים קרבות בין העמים על פני האדמה. זו מלחמה בין אידאות.

האידיאה הרוחנית האלוקית של ישראל היא בסיס קיומו הבלעדי. משום כך נצטוונו: "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלוקים" (במדבר י, ט). החצוצרות נועדו לתפילה לפני ה' על מהותה של המלחמה ועל מטרותיה.

על פי האמור במסכת תענית (יז ע"א), ערב היציאה לקרב נהגו להתפלל את תפילת המוסף של ראש השנה ולתקוע בשופר במלכויות זכרונות ושופרות. הנושא המרכזי של תפילה זו הוא: "ועל כן נקווה לך... יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תישבע כל לשון". ועל זה נאמר "אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון" (תהילים פט, טז).

טעות היא לחשוב ששורשי המשבר שקדם למלחמת ששת הימים, נעוצים בעבר הקרוב של עשר או עשרים השנים שלפניו. שורשיו של המשבר נעוצים בסיני שמלפני כ-3340 שנה: "סיני – שירדה שנאה לאומות עליו" (שבת פט ע"א). לעומת שונאי אמת רבים שיש לנו, הרי שידידי אמת, כציבור, כעם וכמדינה (להוציא חסידי אומות העולם בודדים) – כמעט שאין לנו. תיתכן שותפות אינטרסים זמנית

בינינו ובין עמים אחרים, ומחובתנו לחפש ולהרבות בשותפויות אלו למען קיומנו והתפתחותנו. אולם, כל אהבה התלויה בדבר – בטל דבר בטלה אהבה. ידידים של אמת בלב ונפש כמעט שלא יוכלו להיות לנו. כל אומות העולם עמדו על דמנו בעת השואה הנאצית האיומה, כי החיידק האנטישמי החבוי עמוק בלבם השתיק את קול מצפונם.

העולם הנוצרי לא השלים – ואינו מסוגל להשלים – עם חידוש הקוממיות והממלכתיות בישראל. קיומנו מהוה סטירת לחי המזעזעת את כל אושיותיה של התיאולוגיה הנוצרית, שלדעתה, עם ישראל – נושא הברית 'הישנה' – אין לו זכות קיום, והנצרות היא יורשתו וממלאת מקומו החוקית. אף האסלאם אינו יכול לסלוח לנו על 'בגידתנו' במחוללו, אשר ניסה לקרבנו לרעיונותיו באמצעות הכרתו הזמנית בירושלים ובקדושת השבת. תרבות המערב – כמוה כעמי ערב – יודעת בסתר לבה שיש לה לחשוש מפנינו, מפני התחדשותנו המדינית, המשמשת מצע להתחדשות רוחנית של העולם כולו.

וכן האסלאם לא יכול להכיר בקיומו של עם ישראל בכלל, ובארץ ישראל בפרט. "למה רגשו גויים, ולאומים יהגו ריק, יתייצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו" (תהילים ב, א-ב). המאבק שבו אנו נתונים – אינו על טריטוריה בלבד, אינו רק על זכותנו לחיות וליצור ולעבד את אדמותינו בשלוח והשקט. שרשיו חבויים עמוק הרבה יותר: "על ה' ועל משיחו"!

"ננתקה את מוסרותינו ונשליכה ממנו עבותימו; יושב בשמים ישחק, ד' ילעג למו" (תהילים שם, ג-ד).

אין עינינו נשואות לרציחה והשמדה כלל. רוצים אנו בתשובת העולם ולא בהשחתתו. כל חלל אשר ייפול – לא באשמתנו הוא, ואולי אף לא באשמתו הוא. נצטער על כל יצור ה' שיכול היה לעבדו ולשרתו; אולם מחוסר ברירה, נאלצים אנו לדבר בשפה שרק היא מובנת לעולם מושחת ועריץ, לשם תיקונו והשלמתו. "תרועם בשבת ברזל ככלי יוצר תנפצם... עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה" (שם, ח-י).

"כן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם מלא פניהם קלון ויבקשו שמך ה'" (שם פג, טז-יז).

לא רק על אינטרסים – אף כי חיוניים הם, וזכות חיים ממש הם לנו – אנו נלחמים, אלא על ייחודו וקידוש שמו של ה' בעולם. ניצחון ישראלי פירושו נצחונה של התורה והגברת השפעתו של הטוב והקודש בעולם. נסיגה או כישלון ח"ו – משמעם חילול השם ודחיית תיקון העולם וגאולתו בפרק זמן נוסף.

הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה (סנהדרין נח ע"ב). לא על כבודנו וחיינו אנו נלחמים, אלא על כבוד ה' וזכות קיומה ועתידה של האנושות כולה. בנשימה עצורה מחכה העולם כולו לגילוי שכינה מחודש, להתגלות נוספת של המשך מעמד הר סיני שתעלה מהידרדרותו, שתצילהו משקיעתו המוסרית והתרבותית. באור זה ראו נביאינו ומשוררינו הקדושים כל מלחמה בין ישראל ובין אומות העולם.

"ייוודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות" (תהילים עד, ה) – כל מכת אויב למטה כמוה כפגיעה בשכינה עצמה למעלה.

"עד מתי אלוקים יחרף צר, ינאץ אויב שמך לנצח... אתה פוררת בעוזך ים שיברת ראשי תנינים על המים... זכר זאת אויב חרף ה' ועם נבל ניאצו שמך... קומה אלוקים ריבה ריבך זכור חרפתך מני נבל כל היום" (שם פס' י-כב).

משום כך, משולב תמיד מעמד הר סיני בתוך תיאור מהלך הקרב: "יקום אלוקים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו... אלוקים בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה, ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלוקים, זה סיני, מפני אלוקים אלוקי ישראל... רכב אלוקים ריבוטיים אלפי שנאן ה' בם סיני בקודש... תנו עוז לאלוקים על ישראל גאוותו ועוזו בשחקים. נורא אלוקים ממקדשיך א-ל ישראל הוא נותן עוז ותעצומות לעם ברוך אלוקים" (תהילים סח, על פי פירוש ראב"ע ורד"ק, והשווה לשירת דבורה ולדברי חבקוק).

הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ז הט"ו) כולל יחד מלחמת מצווה ומלחמת רשות [שמטרתה גם להרבות גדולתו ושמעו של מלך ישראל (ראה הרמב"ם שם פ"ה ה"א)] בהגדרת משמעות זו של מלחמת ישראל: "מאחר שייכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו, ולא יירא ולא יפחד... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... שנאמר: 'כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם'".

אולם, הרעיון על קדושת המחנה והיותו רכב אלוקים – חייב עדיין להינשא. התורה אוסרת הימצאות טומאה או טינופת במחנה צבאי. מקום זה חייב להיות קדוש, השכינה צריכה להתגלות בו בגאון והדר קבל תבל ומלואה. "כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך והיה מחניך קדוש" (דברים כג, טו).

לכן הקפידה התורה בחיול הראשון של צבאות ה' לקראת מלחמת מדיין, ולא גייסה לצבא אלא חיילים מיוחסים, נושאי מסורת האבות בטהרתה, אותם שאחריותם האישית לייעודם הנעלה עומדת בפני ביקורת הענישה החמורה בדיני שמיים.

לא עתה העת לערוך חשבון נוקב עם עם ישראל ומדינת ישראל על רמתם הרוחנית ועל תחושת ייעודם ההיסטורי. אסור להבליט עתה חסרונות. יש להרבות בלימוד זכות ובהדגשת האור והחיוב הבוקעים בין ערפילי השלילה הפרושים פה ושם. אך שומה עלינו לדעת, שהעולם כולו אינו מכיר בישראליות חילונית. כל הגדרה ישראלית, ולו המינימלית ביותר, לו תתאפר במעטה חילוני ביותר – מוגדרת בפנים ובחוץ כדתית. אין הגדרה אחרת ללאומיות הישראלית אלא הדת – תהא זו דת של ברית מילה, של מצווה קלה של לשון הקודש, של מצוות יישוב הארץ וזיקה לארץ ישראל, או איסור נישואי תערובת, כל אלה הן הגדרות תורניות-דתיות. לא ניתן לטשטש את העובדה שמדינת ישראל מכירה בשבת ובמועדי ישראל הכרה בלעדית, שנישואין וגירושין בה דתיים הם, שהגדרת יהודי בחוקיה הלכתית מובהקת היא, שבה מתרכז המרכז התורני הגדול והחזק בעולם היהודי. כל מלחמה בישראל תתפרש, ביודעין ובלא יודעין, בהכרה ומתחת לסף ההכרה, כמלחמה גלויה באלוקי ישראל ובתורת ישראל. הניצחון שבו נזכה אי"ה – ניצחון התורה הוא, ושלב נוסף בהתקדמותה של האנושות לקראת גאולתה המשיחית.

ב. המגמה האוניברסלית של מלחמות ישראל

לאור תפיסה זו של מלחמות ישראל כמלחמות ה', יש לבחון גם את תוצאותיהן ותרומתן לתיקון העולם כולו.

ארץ ישראל מייצגת שני ערכים האחוזים זה בזה כשלהבת בגחלת – גם אידאה נעלה וגם ארציות ריאלית. זו ארץ הקודש, שבמרכזה המקדש (כדברי רש"י בתענית יז ע"א ד"ה דבעי). "חיי נשמות אויר ארצך", ו"שם השכינה שכנה לך", שורר ריה"ל

בשירו "ציון הלוא תשאליו". לכן, יש לשמור על טהרתה של הארץ ועל קדושתה, ולשמור על טהרתנו ועל קדושתנו. במקביל, הארץ היא גם אדמה ממשית שיש להיאבק עליה, "שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה" (הוספות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ד). והא בהא תליא. ללא ריבונות ישראלית במרחבי ארצנו, אי אפשר לבנות מקדש. וללא המקדש כמרכז רוחני, אין כל משמעות לארץ, היא פיסת קרקע בלבד כמו כל מקום אחר בעולם.

כנגד שני צדדים אלו של הארץ, היו שני מנעולים חזקים שעיכבו את כניסת עם ישראל לארצו: סיחון מלך חשבון ועוג מלך אדרעי – שניהם מלכי האמורי. מלכים אלו היו אויבים ארציים, אך שמותיהם מסמלים תכנים שונים. השפת אמת (חוקת תר"ה, ד"ה לסיחון) פירש: חשבון – מלשון מחשבה, אידאולוגיה; אדרעי – מלשון זרוע (בארמית), ביצועיות מעשית. על עם ישראל היה להתגבר על שני מעצורים שהציבו לפניו אותם מלכים. האחד מעצור נפשי: שלילת זכותו המוסרית של עם ישראל על ארצו, ערעור האידאולוגיה בדבר מעמדה הרוחני של ארץ ישראל ושל המקדש כמרכז תרבותי, משפטי ודתי לעולם כולו. מעצור נפשי זה מתבטא, בין היתר, בשנאה התהומית לעם ישראל ובהכחשת זיקתו לארץ ישראל, לירושלים ולבית המקדש. הסכנה החמורה במעצור זה היא שרעיונותיו עלולים לחלחל פנימה ללבם של ישראל, ובעקבותיהם יתדלדלו המוטיבציה והמורל ויפגע החוסן הנפשי של העם. המעצור השני הוא מעצור פיזי: כוחות פיזיים חזקים לוחמים נגדנו בשיטות לא קונבנציונליות, באכזריות נוראה, ומרבים חללים וטומאת מת בישראל. משה הואיל להכין את העם מעשית לכניסתו לארץ ישראל, רק אחרי שהיכה את סיחון ואת עוג.

הרמב"ם באיגרת תימן (מהדורת שילת, ח"א עמ' קיט) ציין גם הוא את שני האויבים האלה של העם, ומצא להם רמז בדברי ישעיהו (נד, יז): "כל כלי יוצר עליך לא יצלח" – האויב הפיזי; "וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי" – האויב הרוחני.

כנגד המחשבה וכנגד המעשה, חייבה התורה שתי מצוות בתפילין: תפילין של ראש – כנגד מרכז החשיבה, ותפילין של יד – כנגד כוח העשייה. שני פנים אלו הם בעצם שני חלקים של מצווה אחת. משום כך, "כל השח בין תפילה (תפילין של יד) לתפילה (תפילין של ראש) חוזר מעורכי המלחמה" (סוטה מד ע"ב). מי שמפריד בין האידאה ובין המעשה, בין ירושלים של מעלה ובין זו שלמטה, בין הרוח והכוח,

מתקשה להיאבק על הארץ ולהגן עליה. אדם כזה, או שהוא מתייחס לארץ כאל אידאה ספיריטואלית המנותקת מן המציאות, או שהוא מתייחס אליה כאל נדל"ן הניתן למסחור.

כאן יש להדגיש כי מטרת המלחמה אינה מצטמצמת בטובתו האישית של עם ישראל בלבד, אלא היא נועדה לתיקון העולם כולו. ה', שבשמו אנו נלחמים, אינו אלוקי ישראל בלבד ואינו מייצג רק את האינטרסים שלנו. הוא מלך העולם כולו, ותיקון העולם הוא האידאל שלו.

מלכו של עולם הוא שהוריש את הארץ "מפנינו", כי הוא שלחנו לכאן. איננו אינטרסנטים, אנו שלוחי רחמנא למלא ייעוד אוניברסלי, להביא בשורה לכל יושבי תבל, לתקן עולם במלכות ש-די. לשם כך, הביאנו ה' אל הארץ הזאת והוריש את העמים מפנינו. גם האויב הפוטנציאלי מוזמן לשתף אתנו פעולה במשימה זו, ולא להילחם בנו.

עלינו להכיר בכך שמעמדנו במשפחת העמים מורכב ומסובך יותר משחשבנו. הגדרתנו הלאומית שונה ולכן גם היחס אלינו שונה. יש לנו מסר מקורי משלנו, יש לנו בשורה משלנו, ועצם קיומנו מהווה קריאת תיגר לחלק מהעולם, בפרט לאותו חלק אשר חייב לנו חוב היסטורי ארוך, באשר למקורות תרבותו. מן המקורות האידאיים שלנו הם ינקו את החשיבות של המלחמה כנגד העריצות והרשעות, שאותה אנו נדרשים לבצע באופן אקטיבי, בעוד הם מבקרים אותנו בחריפות.

אומנם כרגע אין ברירה אלא להילחם באויב בכוח הזרוע, אולם נוכל לנצחו ניצחון סופי ומכריע רק כאשר גם הוא יכיר בה' אלוקי ישראל. כדי שזה יקרה, עלינו להתחזק באמונתנו. רק כאשר בנו תהיה עוצמה רוחנית, היא תוכל להשפיע על סביבותינו ועל העולם כולו לשנות את ערכיו, את תרבותו ואת אמונותיו. רק אחרי שהיכינו את מלך חשבון, יכולנו לנצח את עוג מלך אדרעי. "אל תראי תולעת יעקב מתי ישראל, אני עזרתך נאום ה' וגאלך קדוש ישראל. הנה שמתוך למורג חרוץ חדש בעל פיפות תדוש הרים ותדוק וגבעות כמוץ תשים. תזרם רוח תשאם וסערה תפיץ אותם, ואתה תגיל בה' בקדוש ישראל תתהלל" (ישעיה מא, יד-טז). כיבוש הארץ הוא יצירת הקשר העמוק בין עם הקודש לארץ הקודש, כדי שמהפריה המיוחדת ביניהם תצא בשורה לכל האנושות כולה. משום כך הארון שבו התורה חייב לנסוע לפני המחנה – לא רק את הדרכים הפיזיות הוא מפלס, אלא בעיקר את הדרך הרעיונית.

בימי משה לא זכינו לתיקון העולם כולו, אלא רק לתיקוננו אנו. המטרה העולמית טרם הושגה. בימינו, עלינו לשאוף לתיקון העולם באמצעותנו. "וכל בני בשך יקראו בשמך להפנות אליך כל רשעי ארץ. יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תישבע כל לשון... 'והיה ה' למלך על כף הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'".

נספח: כשלון ישראל במלחמת העי הראשונה

בתיאור כיבוש הארץ בספר יהושע, נאמר (יהושע ז, ט): "וישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". משמע שעיקר ייעודו של כיבוש הארץ הוא קידוש השם.

הרמב"ם כתב: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל" (רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ב ה"ד).

לא רק בימות המשיח, אלא גם בימי יהושע, כיבוש הארץ לא היה לשם השתלטות על הארץ כשלעצמה, אלא לשם השלטת התורה בארץ, וקידוש השם שבכך. וכדברי הפסוק "ויתן להם ארצות גויים ועמל לאומים יירשו, בעבור ישמרו חוקיו ותורתיו ינצורו" (תהילים קה, מד).

על רקע זה נבין את התרגשותו התמוהה של יהושע שקרע את שמלותיו, העלה עפר על ראשו ונפל על פניו ארצה יום תמים בגלל מפלה צבאית אחת שבה נהרגו כ-36 איש (לפי המדרש היה זה איש אחד בלבד!). ומה הרעש, הלא כזה וכזה תאכל החרב? אולם דברי יהושע מעידים על סיבת תדהמתו:

"ומה תעשה לשמך הגדול?"

עם ישראל לא צווה לכבוש את הארץ רק לצורך טריטוריאלי ככל העמים, אלא לשם הקמת חברת מופת שתהווה אור לגויים. לשם כך לא היה צורך לנשל את עמי כנען ולהחרימם. אדרבה, קראנו להם לשלום, שמשמעותו קבלת ז' מצוות בני נח, מתוך הכרה במקורן בתורת משה. הם התנגדו לעצם הרעיון ונלחמו בנו. היתה זו

בעצם מלחמת תרבות בין תורת ישראל לבין תרבות התועבות הכנעניות. כל פגם מוסרי בהתנהגותו של חייל ישראלי מטיל דופי במערכה כולה.

כישלון קטן של צבא ה' הוא בעצם מפלתו של כל הרעיון הגדול. כל התקווה שהעולם כולו ייהפך למוטב ויחל תור הזהב של הגאולה השלמה, נגוזה, וביצוע החזון הנשגב נדחה לזמן מאוחר יותר. העולם נוכח לדעת שצבא ה' הוא צבא 'נורמלי', אף הוא נוחל לעתים מפלות. כל התרשמותו מנס צליחת הירדן נמחקה, ואף העמדת שמש בגבעון לא תוכל לתקן במלואו את המעוות.

וכל זאת, משום שהצבא הנושא את דבר ה', שחייב היה לשמש לפיד ישועה בוער באשו של הר סיני, שצריך היה להצית אש דת זו בלב כל יושבי תבל – לא מילא את ייעודו בשלמות. חייל אחד (!) נטה אל הבצע, והעיד בכך שגם צבא ה' עדיין רחוק משלמות ואינו זכאי לגאול את העולם מטומאתו.

פרק סב

שורש העימות עם האסלאם²

לכאורה, הסיבה הישירה לסכסוך המתמשך בינינו ובין ערביי ארץ ישראל ומדינות ערב, היא טריטוריאלית. הערבים מעולם לא השלימו עם קיומנו בארץ, והם עשו, עושים ויעשו כל אשר לאל ידם כדי לעקור אותנו מאדמותיהם ה'גזולות', כביכול: ביפו ובעכו, ברמלה ובתל אביב, במרחבי הנגב והגליל, ביהודה ובשומרון.

ההתלקחות של העימות כל פעם מחדש, בסבבי לחימה צפויים ובהפתעות מרות, נועדה, בין היתר, לפזר כמה מאשליותינו. עובדת היותנו שוחרי שלום, אינה מבטיחה שגם הצד השני יגמול לנו מידה כנגד מידה. חיפוש פתרון במישור הפוליטי בלבד לא יושיענו, לא רק משום שגורם קיצוני עלול להיות נערץ על ידי הערבים, אלא משום ששורשי הבעיה עמוקים הרבה יותר.

א. רקע אידאולגי

חלק מהמזרחנים כבר הכירו בכך שיש גם רקע אידאולגי למלחמות, והם מבינים שיש להיאבק בעיקר במוקדי התעמולה וההסתה. אך גם מוקדים אלה הם רק תופעות הצפות מעל פני השטח. יש גורם עמוק יותר למלחמות: הדת.

האסלאם אינו מסוגל להכיר בזכות קיומה של היהדות, כשם שהנצרות לא הייתה מסוגלת לכך. דתות גדולות אלה, למרות העוינות ארוכת השנים ביניהן, מתלכדות יחד בשנאת ישראל, מסיבות עלומות. הנסיונות להסביר שנאה זו באופן רציונלי נכשלו. השערות של הרצל, לדוגמה, שהשנאה אלינו נובעת ממזרותנו – בהיותנו עם ללא ארץ ומדינה, נופצה אל מול המציאות: למרבה הפרדוקס, דווקא הקמת המדינה החריפה את השנאה.

2. חלקו הראשון של הפרק נכתב על רקע התפתחותה של תוכנית הגרעין האיראנית, ועוסק בשורשים הרוחניים של העימות עם המשטר האירני, ששואף להשמידנו ללא כל אינטרס תועלתני ברור. שולבו בו תכנים שנכתבו בעקבות מלחמת שמיני עצרת.

כאמור, שורש השנאה הוא דתי. לפי אמונתם הפנאטית, אין מקום לאמונה אחרת, בפרט לא במזרח התיכון, שבו חייב לדעתם לשלוט האסלאם שלטון בלעדי ללא מצרים. בפרט אין מקום ליהדות, שהיא בעצם אמו הורתו (הלא כל כך חוקית...) של האסלאם. יש להם מעין תסביך אדיפוס קולקטיבי ורעיוני. האסלאם אומנם קיבל מאתנו את אמונת הייחוד, אולם הוא הקצין אותה. הראי"ה קוק הגדיר אמונה זו כ"מונותיאיסמוס שומם ומדברי" (אגרות הראיה, א, עמ' מח), זו "אחדות אלקית המטשטשת את הכל, מכל הגוונים גוון אחד היא עושה, ועושר החיים מתדלדל" (שמונה קבצים א, תד; אורות הקודש, ב, האחדות הכוללת, ח).

בשם אחדות הא-ל הם שוללים כל ציור וכל תמונה וכל גיוון. האמונות המוסלמית משתמשת רק בערבסקות וצורות הנדסיות מלאכותיות, בעוד שאמונת הייחוד הישראלית היא "אחדות המחיה את הריבוי... לא תוכל להמעיט את רשמי החיים, כי אם להרבותם" (שמונה קבצים ואורות הקודש שם).

בגלל חד-גוניותה של האמונה המוסלמית, היא לא יכלה להכיר בגוונים אחרים של אמונה באותו הא-ל האחד. לכן הרדיקליים שבין המוסלמים והאייתולות האיראניות נלחמים בכל מי ששונה מהם, ובפרט ביהדות.

אמונת הייחוד המדברית והפראית שלהם בנויה על כוח. 'אללה' הוא אצלם אלוקי האלימות והאכזריות (הכוחנות והאלימות מאפיינות את התרבות והחברה האסלאמיות. מכאן שרשרת הרציחות המתגברת בחברה הערבית בארץ). אצלנו, לעומת זאת, ה' הוא מידת החסד והרחמים. אומנם לעיתים גם אנו מרשים לעצמנו שימוש בכוח, אולם אין זה אלא רק בשעת הדחק, לצורך הגנה בלבד, כשאין ברירה. מלחמת הקיום האלימה מאלצת גם אותנו להשתמש בעל כורחנו באלימות. אולם זה החריג. איננו כופים את אמונתנו על זולתנו. מכאן גם יחסנו הסובלני לאסלאם ולדרכי אמונה אחרות השונות משלנו.

אולם אצלם, הגי'האד היא 'מצוות עשה' שיש לקיימה לכתחילה ובהידור, כולל במחיר של התאבדות עצמית. אצלם, השילוב של צרות אופק והערצת הכוח, מניעים את גלגלי המהפכה הדתית שלהם. צירוף של אטימות ואלימות מולידים את האכזריות המפלצתית של ארגוני הטרור שלהם.

יש המפרשים בטעות את העימות בינינו לבין האסלאם כעימות כולל בין דתיות

לחילוניות. הדת מוצגת בעצם טבעה כאנטי מודרנית, והדת – והכוונה לכל דת – חייבת להילחם בקידמה ובמודרנה. משום כך, האסלאם הרדיקלי הלוחם בקידמה, רואה בנו את נציגיה של ארצות הברית – המעצמה התרבותית המערבית העיקרית – בקדמת הים התיכון. ולא היא. המאבק עמוק יותר. הוא לא רק נגד תרבות המערב והמודרנה אלא נגד שורשיה העמוקים יותר.

אמונת הייחוד שלו שונה משלנו. חיזבאללה, נסראלה, רמאללה – כל אלו נושאים את שם 'אללה'. אין זה שם קודש. אלוקי ישראל הוא לא אלוהי החרב והרצח, שאינו מבחין בין אנשים נשים וילדים. אלוקינו ואלוקי אבותינו הוא אלוקי אברהם יצחק ויעקב, אלוקי החסד והרחמים, אלוקי הצדק האמת והשלום.

העולם טרם קלט את המסר. הוא עדיין משתעשע באשליות שמדובר בתופעה מקומית ומקרית. שלו זה לא יקרה. העולם עוד יתפכח יום אחד, אלא שהדבר עלול להיות מאוחר מדי.

היהדות אינה פוסלת את המודרנה ואת הקידמה. היא שוללת תופעות פסולות המתלוות אליהן, אולם לא את עצם התופעה. היהדות רואה במודרנה עצמה תופעה חיובית, שמקורה באידאה רוחנית. השאיפה להתקדמות ולהתחדשות היא בשורשיה שאיפה לתיקון ולשלמות. האסלאם הרדיקאלי הוא דת השוללת קידמה. זו דת המדבר הצחיח והשומם. זו דת הסותמת בארות (בראשית כו, טו ועוד), כי אינה יכולה לסבול את הפיתוח והקידמה. היא מכירה בהם רק ככוח כלכלי וטכנולוגי, אך ללא המסרים הערכיים שבהם. לא רק בארות מים כפשוטם היא ממלאת עפר, אלא גם את הבארות של מי הדעת הנובעים ממקור המים החיים, אלו מעיינות הרוח הבוקעים כל רגע מחדש. לכן הם סותמים אותם. היא מתמרדת נגד השפעתו של עם הרוח – "עם הספר" (אגב, האסלאם עצמו המציא כינוי זה לעם ישראל, ואולם הוא לא הפנים אותו. הוא חי על חרבו ולכן פורק מעל צווארו את תרבות הרוח).

האסלאם הוא דת פאטליסטית החונקת ומדכאת כל יוזמה אנושית. היוזמה האנושית היא שעומדת בבסיס החיים המודרניים, והיא שמקדמת ומפתחת ומשכללת ואינה דורכת במקום. האסלאם הפאטליסטי המדברי הפראי נאבק נגד כל מי שחולק על גישתו זו.

את שורש הבעיה ניתן לפתור רק בהשפעה. ושתי דרכים להשפעה. ראשית, הפנמה של אמונת הייחוד שלנו והשלכותיה על חיי הכלל והפרט. שכנינו מצפים לראות כיצד מדינה ישראלית נושאת את שם ה' לא בשנאה ולא בכוחנות, אלא בדוגמה חיה של אהבה ואחווה, שלום ורעות (לצערנו השפעה שלילית משכנינו חודרת לנפשם של חלק מצעירנו, ויש להצילם מהשפעה זו). שנית, יש לעודד מגמות של אסלאם רך יותר. יש מיעוט כזה הנמצא גם בתוכנו, בקרב המיעוט הערבי שחי בתוכנו. מדינת ישראל מממנת את האימאמים והקאדים ואת מערכת החינוך במגזר הערבי, ובכוחה לנתב את המימון לעידוד מגמות מתקדמות יותר באסלאם. בתקופת ימי הביניים הייתה פריחה ושגשוג ליהדות ולאסלאם כאחד, ואלה הביאו להשפעה הדדית ביניהן. ביהדות מכונה תקופה זו 'תור הזהב'. יצירות תורניות הגותיות וספרותיות גדולות ביותר נוצרו באותה עת. יהודים ומוסלמים פיתחו יחד ענפי מדע שונים, כגון מתמטיקה, רפואה, פילוסופיה ועוד.

בע"ה יבוא יום והאסלאם יתעשת ויחזור לימי הזוהר שלו, ימים בהם הוא קידם את האנושות כולה שחייתה אז בחשכת הבערות, והעלה אותה במדע ובפילוסופיה, בשירה וברפואה, כשהוא פועל בשיתוף עם בעלי כשרון יהודיים. עוד תקום מנהיגות ערבית שתמאס בפיגור, בעוני, בפער החברתי, בדיקטטורה ובבערות, ותפנה את כל האנרגיות הנפשיות האנושיות והכלכליות לשינוי דרכו הנלוזה של האסלאם כיום, ותקרב אותו למוצאו היהודי. בינתיים נגזר עלינו לסבול את פרא האדם אשר "ידו בכול ויד כול בו" (בראשית טז, יב).

מדינה ישראלית אשר משמשת אור לגויים ברמתה הערכית והמוסרית, ושבהשאתה יצמח אסלאם נאור יותר, תביא ברכה למזרח התיכון כולו, ויקוים בנו: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים – וכיתתו חרבותם לאיתים" (ישעיהו ב, ג-ד).

ב. מלחמות שמיני עצרת

על רקע זה עלתה השאלה, האם מלחמת שמיני עצרת בשלביה השונים מוגדרת 'מלחמת מצווה'.

לכאורה, מה ההוה אמינא? פשיטא! אין לך מלחמת מצווה גדולה מזו, של עזרת ישראל מיד צר (רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"א) הצורר האויב החמאסי!

אך יש להבחין בין הצלה מרודף לבין מלחמה, אלה שני גדרים שונים. לא כל מצווה, גם אם היא מחייבת מסירות נפש, הופכת למלחמה. למלחמת מצווה יש כללים שונים מאלו של הצלה מרודף. בהצלה מרודף יש להתמקד בהצלה עצמה, וברודף בלבד ולא בסביבתו וברכושו. אם אפשר להצילו באחד מאבריו אסור להורגו, ההורגו נחשב רוצח! לכאורה, גם אם רבים רודפים רבים, הכללים הנ"ל יישארו בעינם. מה לי יחיד מה לי רבים. אך מלחמה שאני, ולכן דיניה שונים.

במלחמה אין צורך להתמקד רק בהצלה, אלא צריך להילחם עד הכנעתו הסופית של האויב, והרתעתו לטווח רחוק (ראה שמואל ב' ח, ב). במלחמת מצווה חובת הגיוס חלה על כולם, יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה. המתגייס יודע שהוא מסתכן ואף עלול להיהרג.

מה מגדיר אפוא מלחמת מצווה, והאם זו חלה גם על מלחמת שמיני עצרת?

אומנם מלחמה זו היא מלחמת עזרת ישראל מידי צר הצורר, אכזר ומסוכן מכל צורר אחר. אך מניעיו ומטרותיו שונים מאויב רגיל. החמאס הוא תנועה דתית מוסלמית המגדירה מלחמה זו כג'יהאד. מטרתה השלטת האסלאם על כל המרחב באזורנו (ואם אפשר על כל העולם!). בעצם, האויב היה אמור להציע לנו, עובר למתקפה הנוראית שלו, או להתאסלם חלילה, או לחסות תחת כנפיו כבן חסות, שחירותו, גם זו הדתית, כפופה לאסלאם ("ד'ימי" בערבית; ויש כפיפות מרוככת יותר הנקראת "מילת"). אך הוא יודע שכנראה אין אחד בישראל, דתי או חילוני, ימני או שמאלני, שיסכים לאחת מהצעות אלו, לכן הוא פתח במלחמת חורמה זוועתית.

אין ספק שבאותה שעה של פתיחת המתקפה הרצחנית, שמטרתה הייתה להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים, הייתה זו מלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר כפשוטו. אך אחרי שהסכנה המיידית נהדפה, הפולש הוחזר למנהרותיו והוא נלחם נגדנו בטיילים ובגיחות ממארבים, מטרת המלחמה עכשיו היא מיגור האויב עד חורמה, כולל מקורות ההסתה שלו. חובתנו לעקור את הרשע מן השורש. המנהיגות האידיאולוגית שלו מסוכנת לא פחות משרשרת הפיקוד שלו. היא המשלהבת את הרוחות, ויוצרת את המוטיבציה לרצח ולסדיזם.

נמצא שהעימות האמיתי בינינו לביןם שורשו בקוראן ומפרשיו ומניעיו הדתיים. מבחינת החמאס זו מלחמת דת. אומנם מבחינתנו אין זו בהכרח מלחמת דת, איננו נלחמים נגד האסלאם, אלא נגד פרשנים קיצוניים שלו. מצידנו אנו מעוניינים שכל המוסלמים ילכו אחרי פרשנים מתונים יותר של האסלאם. אולם כרגע אנו נלחמים נגד פנאטיים דתיים הרודפים אותנו על היותנו יהודים שאינם מכירים באסלאם. האם גם מלחמה זו נכללת בגדר מלחמות המצווה המוכרות לנו, או אולי גדר אחר?

ג. מלחמה על מצווה ומלחמת מצווה

מלחמת עזרת ישראל מיד צר היא מלחמה על קיומנו הפיזי. קיום מצוות הוא חיוני לא פחות, אם לא יותר, אך גדרו שונה. מלחמה על קיום מצווה אינה בהכרח מלחמת מצווה. אומנם כרגע החמאס אינו מעלה שום דרישה דתית אלא רק שולל את עצם קיומנו כאן, אך מי שמכיר את האידיאולוגיה שלו יודע שמדובר במצווה דתית במהותה ובשמה הוא נלחם בנו. ואנו נאבקים אפוא על הצלתנו הרוחנית. ובוודאי שחובתנו להיאבק עליה. השאלה היא רק אם מאבק זה הוא בגדר מלחמת מצווה, או גדר אחר.

ד. עזרת ישראל מיד צר

עצם הגדרתה של מלחמת עזרת ישראל מיד צר כמלחמת מצווה צריך עיון. אומנם מסברה נראה פשוט לכאורה שעזרת ישראל מיד צר היא מצווה לא פחות ממצוות החרמת עמי כנען ומחיית עמלק. אדרבה, כל המציל נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא. אך בעוד שחיוב המלחמה בעמי כנען ועמלק חל מהכלל על הפרט (דדוקציה), במלחמה של עזרת ישראל מיד צר החיוב חל מהפרט על הכלל (אינדוקציה). על היחידים להתארגן במסגרת ציבורית, כדי להצליח בהדיפת האויב.

הרמב"ם פסק כחכמים (סוטה מד ע"ב), שאין הבדל בין עזרת ישראל מיד צר לבין כנען ועמלק, כי בכלם יש מצווה אישית להיות חלק מהציבור על מנת להילחם ולהרוג

את האויב. אך ייתכן שלגבי מלחמת שמד, החיוב האישי שבה הוא רק למסור את הנפש בצורה פסיבית להיהרג ולא לעבור. וגם במצב שבו אנו מצליחים לעבור לתקיפה אקטיבית של אותו האויב, לא ראינו ולא שמענו שיש לכך את כל גדר המלחמה. אם כן, מלחמת מצווה מנלן?

ה. מלחמת החשמונאים

הבחנה זו בין מלחמת הצלה של ישראל מידי צר לבין מלחמת הצלה של ישראל משמד, מחייבת העמקה נוספת.

בספר חשמונאים א (פ"ב) מסופר על כאלף איש ונשים וטף שומרי שבת שהתחבאו במערה, וכשהיוונים הגיעו להילחם איתם, הם העדיפו למסור את נפשם על קדושת השבת, ולא לצאת למלחמה כנגדם: "ומתתיהו ורעיו שמעו את הדבר הזה ותצר להם מאוד ויאמרו איש אל אחיו אם עשה נעשה כאשר עשו אחינו, לבלתי התייצב מול הגויים בעד נפשנו ותורתנו, עוד מעט והשמידונו וייעצו כולם ביום ההוא לאמור אם הילחם יילחמו בנו אובינו ביום השבת ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשנו ולא נמות כמו אחינו במערות".

על מה נסב הדיון בין החסידים לבין מתתיהו? שני נושאים עמדו על הפרק, שהם בעצם שני צדדים של מטבע אחד:

א. האם מצוות קידוש השם היא פסיבית או אקטיבית?

ב. האם מותר לחלל שבת כדי להיאבק בגויים המאלצים אותנו לחלל שבת?

ניתן לכלול את שני הנושאים תחת כותרת אחת – מלחמה. החסידים הגדירו את התנפלות היוונים עליהם ביום השבת כדין שעת השמד, שבה יחיד הנדרש לחלל שבת – עליו למסור את הנפש ולא לחלל שבת. אין הבדל בין יחיד בודד לרבים. ההבדל הוא רק כמותי, אך דין אחד לשניהם. לעומתם, מתתיהו הבחין בין יחיד לציבור. כאן מדובר בגזרת שמד לאומית. לא יעלה על הדעת שאומה שלמה תמסור את נפשה, ותרד, חלילה, מעל במת ההיסטוריה, רק משום שגויים מאיימים להשמידה בדרך של כפייה על שמד. לא לכך התכוונה התורה במצוות קידוש השם. מובטחנו שנצח ישראל לא ישקר. לא ייתכן שעם ישראל ייכחד חלילה, התורה לא

דרשה מסירות נפש כלל ישראלית באופן פסיבי של "יהרג ואל יעבור". ציבור יכול וחיבב להתארגן למלחמה אקטיבית על האויב, וה' יעזור לו שיצליח.

ההבדל בין גזרת שמד למלחמה, הוא ההבדל שבין פרט לכלל. אדם פרטי אינו יכול להילחם, לא רק מחוסר אפשרויות מעשיות, אלא כי מלחמה מעצם מהותה היא מושג ציבורי. יחיד יכול להתעמת מול יריבו, אך מכיוון שאינו ציבור אין לעימות זה גדר של מלחמה; זהו ריב, עימות, קטטה, אך לא מלחמה. לכן, מחוסר בררה, הוא יכול רק למסור את נפשו באופן פסיבי. אך ציבור הוא מושג שונה; ההבדל אינו רק כמותי, אלא איכותי. לציבור ארץ ישראל יש מעמד הלכתי אחר.

נראה שמתתיהו הסתמך על התקדים של מלחמת מדיין, שגם היא הייתה מלחמת דת. המדיינים לא איימו על ישראל איום פיזי, אלא החטיאו אותם. אי־אפשר להגדיר את מלחמת מדיין כמלחמת רשות, שכן ה' ציווה במפורש את משה: "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים" (במדבר לא, ב). וכן בהמשך (שם, ז): "ויצבאו על מדיין כאשר צוה ה' את משה".

ויש לבאר על פי מה שכתב הפני יהושע (שבת סד ע"א בדעת התוספות שם): "דמלחמת מדין, רשות קרי לה לגבי שבע אומות, אף על פי שהיה ע"פ הדיבור כדאמרין בסוטה סוף פרק משוח מלחמה, דמצוה לגבי חובה רשות קרי ליה". כלומר, יחסית למלחמת מצווה ממש, מלחמת מדיין נחשבת למלחמת רשות. אך בעצם גם היא מלחמת מצווה, אלא מסוג אחר. ייחודה של מלחמת מדיין בא לידי ביטוי בהבדל בין דבר ה' למשה ובין דבר משה לישראל. ה' אומר: "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים" (במדבר לא, ב). לעומת זאת, משה אומר לישראל: "לתת נקמת ה' במדיין" (שם, ג).

ה' אומר למשה שמלחמה זו היא בעצם נקמת ישראל, כי השלכותיו של חטא נישואי התערובת הן סכנה קיומית לעתידו של עם ישראל. משה מתיחס לעילת המלחמה מזווית ראייתו העכשוית כבני אדם, שהעילה היא חילול כבוד ה'. אי לכך הגדרתה ההלכתית של מלחמה זו מיוחדת. היא ממוצעת בין מלחמת מצווה למלחמת רשות. מתתיהו למד ממנה שגם מלחמת דת היא מלחמת קיום ככל מלחמות המצווה.

חז"ל, בנסחם את תפילת "על הנסים", אשררו את סברתו של מתתיהו והדגישו "על המלחמות...". וכל תוכנה של התפילה הוא רק המלחמה: "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים...". כבר עמד על כך המהר"ל (נר מצווה ב, עניני חנוכה ד"ה ואמרו מאי): "ואם תאמר, וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה, שלא תהיה בטילה ההדלקה, היו קובעין חנוכה. כי מה שחייב להודות ולהלל, זהו כאשר נעשה לו נס בשביל הצלתו, ולא בשביל שנעשה לו נס לעשות המצוה, כי אין המצוה הנאה אל האדם... [אך מאחר] שבאו היונים לבטל התורה ומצוותיה מן ישראל".

רוצה לומר, שגם מלחמת דת היא מלחמת קיום. אילו היה מדובר רק במצווה אחת, כגון הדלקת נרות במקדש, היינו נאבקים על כך, אך לא היינו מכריזים על כך מלחמה. ואכן, לדעת המהר"ל איננו קובעים שמונה ימים טובים רק בגלל הדלקת הנרות. מטרתם הייתה "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", המשמעות הייתה חיסולו של עם ישראל, חלילה; כי אין אומתנו אומה אלא בתורתיה, והן הן חיינו ואורך ימינו. החידוש של מלחמת חשמונאי היה שגם מלחמת שמד היא מלחמת מצווה וכוללה בעזרת ישראל מיד צר, אף על פי שאינה מלחמה על הגוף, אלא על הנפש.

אף במלחמה זו, מלחמת 'חרבות ברזל', הניצחון צריך להיות ניצחון רוחני של ביעור שורש הרוע. איננו נלחמים נגד האסלאם, אלא נגד הפרשנות הקיצונית שלו שלפיה אין לעם ישראל זכות קיום ובפרט בארצו.

אנו צריכים לקוות שהניצחון על החמאס יביא להתעוררותן של קבוצות מתונות באסלאם, השוללות את האלימות והשנאה, ומעוניינות לחיות בשלום עם אחרים. יהיה זה קידוש השם בעולם, ותקוים בנו נבואת ישעיהו (ס, א-ג, יח): "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח. כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועלייך יזרח ה' וכבודו עלייך יראה. והלכו גויים לאורך ומלכים לנוגה זרחך... לא יישמע עוד חמס בארצך שוד ושבר בגבולייך, וקראת ישועה חומותייך ושערייך תהילה".

פרק סג המוסר המלחמתי בתורה

א. מלחמה ומוסר

בתפיסה האנושית המקובלת, מלחמה ומוסר הם תרתי דסתרי. מוסר בנוי על רגשי חמלה, חסד ורחמים, ואילו מלחמה מושתתת על אלימות, אכזריות ושפיכות דמים – תהום פעורה בין השניים! כנגד זה, המוסר התורני אינו מוסר רגשי אלא מוסר הלכתי.

אומנם, אין ההלכה באה לדכא, חלילה, את רגשי המוסר – אדרבה, היא באה לטפחם ולעדנם, ברם, ההיגיון ההלכתי קודם לרגש המוסרי. הוא מבקר ומנווט אותו ואינו נותן לרגשות המוסרית העיוורת, כשלעצמה, לקבוע אמות מידה מוסריות. בהיגיון ההלכתי הצרוף לא תיתכן, אפוא, סתירה בין מלחמה למוסר. הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומי שאמר: "וכיתתו חרבותם לאיתים וחניתותיהם למזמרות" (ישעיהו ב, ד) הוא גם שאמר: "כותו אתיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים" (יואל ד, י). ומי שנתגלה כזקן מלא רחמים בהר סיני, הוא שנתגלה כאיש מלחמה בים סוף (רש"י שמות כ, ב, ע"פ המכילתא).

ערכיו המוסריים של הלוחם היהודי אינם צריכים להתערער. הוא יודע כי בשעת הצורך עליו להילחם, כשם שעליו לתת צדקה ולעשות שלום בין אדם לחברו. לכל זמן ועת לכל חפץ, עת מלחמה ועת שלום, שניהם מרועה אחד ניתנו, מפי אדון כל המעשים, בעל מלחמות ואדון השלום.

הבעיות המוסריות שנעסוק בהן להלן, הן בעיות הלכתיות: מהו הצידוק ההלכתי למלחמה ולשפיכות דמים? מהו ההיתר לסכן חיילים ואזרחים? וכהנה רבות. נשתדל להוכיח שאין לפנינו שני מישורי התייחסות הלכתיים שונים – לא מישור מוסרי ומישור מלחמתי, לא מישור אזרחי ומישור צבאי, אלא מישור אחד ותורה אחת הם לאזרח ולחייל, ללוחם ולשאינו לוחם. העיקרון הוא אחד, ורק ההגדרות העובדתיות וההתייחסות אליהן שונות במצבים השונים.

ב. היתר הסיכון במלחמה

הבעיה הראשונה שנעסוק בה היא עצם צידוקה של מלחמה: כיצד מותר להרוג ולהיהרג, והרי על שניהם חל איסור התורה "לא תרצח"! למלחמת מגן שעניינה הדיפת אויב שפולש ומסכן את קיום העם, יש הצדקה מצד "הבא להורגך השכם להורגו", אך עדיין השאלה במקומה עומדת לגבי מלחמות אחרות, כגון מלחמת שבעת עממין, כיבוש ארץ ישראל לדעת הרמב"ן ובוודאי מלחמות הרשות. למעשה, גם במלחמת מגן יכול השואל לשאול מה ההיתר להילחם, אם לפי ההשערה אבדותיו של האויב תהיינה אולי רבות משל המתגונן? זאת ועוד, בכל המלחמות הבעיה אינה רק ההיתר להרוג את האויב, אלא גם עצם היתר ההסתכנות של המשתתפים במלחמה – וכי היכן מצאנו שמצווה מן התורה תדחה פיקוח נפש, מלבד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים? וכבר העלה את השאלה האחרונה בעל מנחת חינוך (מצווה תרד, ובעוד מקומות). אדם פרטי לא רשאי להסתכן סיכון ודאי כדי להציל את חבירו הנתון בסכנה. דמו אדום לא פחות.

התשובה המסתברת לשאלה זו היא, שמלחמה אינה נמדדת בקנה מידה אישי אלא בקנה מידה ציבורי. יחיד מישראל המתקוטט עם גוי בדרך מקרה, אינו הופך את העימות האישי למלחמה כוללת. רק כשציבור יוצא להילחם נגד ציבור אחר, נחשב העימות למלחמה. במלחמה הופך הציבור להיות אישיות גדולה אחת. סיכונם של יחידים מקרב הציבור נמדד אפוא ביחס לציבור כולו. ומכיון שכל הציבור נחשב במלחמה לאישיות אחת, הפרט נחשב לאבר אחד בגוף זה, ודינו כדין אבר ביחס לגוף הפרטי. וכשם שמותר לסכן אבר אחד לשם הצלת הגוף כולו, ואין כאן שאלה של 'פיקוח נפשו' של האבר – כביכול – אלא אדרבה, פיקוח הנפש של הגוף כולו מחייב את סיכונו של האבר הבודד, והוא הדין במלחמה. הפרט, שהוא כאבר פרטי בגוף הכללי, חייב להסתכן לשם הכלל (וראה עמוד הימיני למור"ג הגר"ש ישראלי זצ"ל סי' יד, ובספרו ארץ חמדה מהדו"ק עמ' 100 ומהדו"ב עמ' 101). באותן מצוות בעלות אופי ציבורי, כגון מחיית עמלק, כיבוש ארץ ישראל לרמב"ן וכדומה, שבהן יש חיוב או היתר להילחם – התורה התייחסה אל הציבור כולו כאל אישיות אחת. בשל כך מותר ליחיד להסתכן בהשתתפות במלחמה זו. אין כאן שאלה של פיקוח נפש כלל, כי ההתייחסות במקרה זה אינה אל היחיד אלא אל הכלל.

נמצא אפוא שהעיקרון המוסרי שגורס שאסור לאדם להתאבד, אינו משתנה

במלחמה – הוא נשאר בעינו, ורק זווית הראיה משתנה. פיקוח נפשו של היחיד מתגמד מול זה של הכלל, וסיכון היחיד נתפס כסכנת אבר בלבד.

להשלמת הרעיון, נכון להביא את קביעת הגמרא במסכת הוריות (ו ע"א) ש"אין ציבור מתים". ציבור הוא מושג מופשט. אומנם פרטים הרבה מרכיבים אותו, אך מותם של הפרטים אינו גורם בהכרח למותו של הציבור – ציבור אינו מת!

על פי הגדרה זו, יש מקום להבחין בין סיכון אישי לסיכון ציבורי. במלחמה אין התורה מתחשבת בסיכונם האישי של הלוחמים. כשנשקפת סכנה לכלל כולו – שאני. אף שמובטח להם לישראל שיתקיימו לעד, אין לסמוך על הנס, ואיננו רשאים לסכן את כלל ישראל.

מסתבר שהציבור היהודי שבארץ ישראל הוא המוגדר כציבור (עי' שו"ת משפט כהן סי' קמד אות יד). הגדרה זו נלמדת מן הגמרא בהוריות (ג ע"א): רק קהל ארץ ישראל נקרא 'קהל', ולא קהל חוץ לארץ (ועיין סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנג).

מן הראוי להוסיף שסיכון כלל ישראל אין פירושו רק סכנה מוחשית לרוב תושבי ארץ ישראל היהודים, אלא גם סכנה לחלק ניכר מן הציבור. סכנה חמורה שאין הציבור יכול לעמוד בה, מהווה סכנה לכלל כולו. הדבר דומה לסכנת אבר שהנשמה תלויה בו.

ג. פרשת שכם

יסוד דברינו בנוי על דברי מהר"ל מפראג, בספרו 'גור אריה' על פירוש רש"י בפרשת 'וישלח'. המהר"ל שואל על מעשה שמעון ולוי בשכם: אם שכם בן חמור חטא, כל העיר מה חטאה? והוא מתרץ: "דלא דמי שתי אומות, כגון בני ישראל וכנענים שהם שתי אומות, כדכתיב 'והיינו לעם אחד', שמתחילה לא היו עם אחד, ולפיכך הותר להם ללחום על אומה אחרת, שהתירה התורה... וכך הם כל המלחמות". לדעתו, לא היה מדובר בעימות אישי בין שמעון ולוי ובין שכם וחמור – שכם וחמור ייצגו את העיר כולה. הם הביאו בסוד עצתם את בני העיר והשפיעו עליהם למול את עצמם. גם שמעון ולוי ראו את עצמם מייצגים את כלל ישראל שבאותה עת. העימות היה דומה לזה שבין דוד לגוליית, שאומנם היו אנשים פרטיים, אך ייצגו את צבאותיהם.

יעקב, שכעס עליהם על שלא נטלו עצה ממנו, טען, שבכך הם לא ייצגו את משפחתם, אלא את עצמם בלבד, ולכן לא הייתה הצדקה מוסרית למלחמתם. לדעתו, עובדה זו הפכה אותם מלוחמים נעלים לרוצחים. יעקב לא התנגד אפוא לעצם התגובה, ולא ראה בה, כשלעצמה, מעשה שאינו מוסרי. לא בכדי, "אפילו בשעת תוכחה לא קילל אלא אפם" (רש"י בראשית מט, ז) – כלומר, הצורה שבה פעלו שמעון ולוי, מתוך כעס וריתחה אישיים, ולא מתוך שיקול דעת והתייעצות עם אביהם, היא שגרמה לכך שיעקב שלל את מעשיהם. כאמור, בגלל דרך זו הם שמטו מתחתם את הבסיס הציבורי, שהוא גם הבסיס המוסרי, למעשה שעשו.

ד. פגיעה באוכלוסייה אזרחית במלחמה

לא רק לוחמים פרטיים עלולים להיפגע תוך כדי המלחמה, אלא גם אנשים נייטרליים שנקלעו במקרה לשדה הקרב. תקדים לכך מצינו בפסוק (שמואל א' טו, ו) "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו". משמע שאלמלא סר הקיני מתוך העמלקי, עלול היה להיספות עימם, אך שאול לא היה נרתע משום כך מלהילחם בעמלק (ראוי להוסיף, כי לפי פרשנינו הקדמונים, שמפיהם אנו חיים, היו הקינים חלק מישראל, מקהל גרים).

אף עניין זה מוצא את צידוקו המוסרי בתוך מושג המלחמה שהגדרנו עד כה. המלחמה הייתה בין עם ישראל לעם עמלק. יחידים מישראל ומבני עמים אחרים שנקלעים לשדה המערכה, אינם יכולים להוות שיקול בראייה ציבורית-כוללנית, ראייה שהיא הנדרשת בשעת מלחמה, ולא הראייה הפרטית. לכן פגיעה בטעות ביחידים אלה נמחלת.

וכן מצינו שיעקב חשש מפגישתו עם עשיו, שנאמר: "ויירא יעקב מאד ויצר לו" (בראשית לב, ח), ודרשו חז"ל: "ויירא – שמא יהרג, ויצר לו – אם יהרוג הוא את אחרים" (בראשית רבה פרשה עו ס"ב; מובא ברש"י שם). לדעת פרשנים (רבי אליהו מזרחי וגור אריה למהר"ל מפראג) הכוונה אינה לעשיו עצמו, שעל הריגתו – לו היה נהרג – לא היה על יעקב להצטער (שכן עשיו רודף היה, והבא להורגך השכם להורגו). צערו של יעקב התייחס לאותם אנשים שנלוו אל עשיו בעל כורחם, ובהם לא הייתה ליעקב כל כוונה לפגוע, ואולם היה קיים חשש שמא תוך כדי המלחמה ייפגעו בטעות אף

הם, ועליהם יעקב הצטער. ראוי לשים לב שיעקב רק הצטער על הריגתם, אך הוא לא ויתר על המאבק בעשיו בגללם, שאם לא כן – לא היה לו על מה להצטער. יעקב התכוון למלחמה, מתוך הבנה שזו דרכה וטבעה של מלחמה, שלפי שניתנה רשות למשחית להשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע. יעקב הצטער על תופעה הכרחית זו, אולם לא מנע אותה (עיין דברי דוד לבעל הט"ז, בראשית שם). לכך אולי התכוונו חז"ל באומרם: "הכשר שבגויים בשעת מלחמה הרוג" (תוספת המילה "במלחמה" מצויה במקורות רבים – עיין תורה שלמה פרשת וארא, מלואים אות יט). כלומר, בשעת מלחמה עלול להיהרג גם גוי טוב, אך אין להירתע בשל כך מן המלחמה עצמה. לפיכך הפיגו חז"ל את החשש מפני הריגת הגוי הטוב ואת ההימנעות ממלחמה בגללו, בהתירם את דמו (עיין במאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל 'תקרית קיביה לאור ההלכה', 'התורה והמדינה' כרך ה-ו, עמ' עא; עמוד הימיני סי' טז).

למרות האמור עד כה, טעות חמורה יטעה מי שיבקש להסיק מדברינו כי התורה דורשת להתעלם במלחמה מכל רגש מוסרי. אומנם במלחמה מושם דגש על ערך הכלל ומטרותיו למען הציבור, והיחיד נדרש למסור את נפשו ולוותר על שיקוליו המוסריים הפרטיים למען מוסר הכלל, אך עם כל זאת, לא מצינו שהתורה התעלמה מן הרגש המוסרי הטבעי או שהיא דורשת לדכאו.

גם תוך כדי מלחמה אסור לכוון להרוג לכתחילה אזרח שאינו לוחם. היתר ההריגה במלחמה הוא בבחינת דחוויה ולא הותרה. איסור לא תרצח נשאר במלוא תוקפו גם במלחמה, ואין לך בו אלא חידושו, היכן שהותר.

ה. משוח מלחמה

בדברי משוח המלחמה אל העם לפני היציאה לקרב (סוטה מב ע"א) אין שום רמז לליבו שנאה כלפי האויב או דברים בשבח האלימות והאכזריות. דבריו כוללים אך ורק ביטחון בה', הסרת אשליות בדבר כוונותיו של האויב והדגשת קידוש השם במלחמה, שניצחון עם ישראל על אויביו הוא ניצחון ה' על הכופרים בו.

מיהו משוח מלחמה?

דווקא כהן, מזרעו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אשר בשלום ובמישור הלך עם ה', ותפקידו העיקרי הוא הארכת חיים המותנים בשלום ושלווה. על

המזבח נאסר להניף ברזל – "כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהיבנותו" (מלכים א' ו, ז) ובמשכן היו כל המתכות חוץ מברזל. הכהן, בכל אישיותו, מביע מחאה גלויה נגד המוות וקיצור החיים. לכן אסור לכהן להיטמא למתים, והכהן הגדול הוא הנושא באשמה עקיפה לכל רצח בשגגה, הנעשה בכל מקום שהוא. תפקידו להעלות את הרמה המוסרית בעם ישראל, עד שאפילו רצח בשגגה ייעלם מן העולם. אך טבעי הוא אפוא שבמקדש, שהוא מרכזו הרוחני של העולם כולו, ואליו פונה גם הגוי בתפילתו, מקריבים קורבנות לשלום כל העמים, כי בו מתאחדת כל האנושות בשאיפה אחת ובאמונה אחת: "כי ביתי בית תפילה ייקרא לכל העמים" (ישעיהו נז, ז). ועם כל זאת, לא הכהן הגדול הקבוע הוא שמשמש גם כמשוח מלחמה. הכהן הגדול הקבוע אינו יוצא מן המקדש. הוא חייב להמשיך בתפקידו להעלות את הרוח ולאחד את האנושות, ואין הוא יכול לעודד את לוחמי ישראל במלחמתם נגד אומות העולם. לשם כך ממנים כהן גדול אחר, משוח מלחמה.

כדי להדגיש את ארעיותו של משוח המלחמה לעומת קביעותו של הכהן הגדול הרגיל, אמרה התורה כי בנו של משוח מלחמה אינו יורשו, בעוד שבנו של הכהן הגדול יורשו (יומא עב ע"ב, רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הכ"א). מכאן למד האבני נזר (יר"ד ס' שיב אות מו בהגהה) שכל שררת מלחמה אינה בירושה. משום כך בדוד שהיה מלך נאמרה 'שכיבה', וביואב שהיה שר צבא נאמרה 'מיתה', משום שמלך מוריש את שררתו ליורשיו ושר צבא אינו מוריש. מטעם זה לא הורישו השופטים (לפני היות מלך בישראל) את שררתם לבניהם, כי מינוים היה בעיקר למלחמה (שם אות כב בהגהה). בכך מיישב מרן הראי"ה קוק זצ"ל את הסתירה שבין האמור במסכת הוריות (יג ע"א) שמשוח מלחמה גדול מהסגן, ובין האמור במסכת תענית (לא ע"א) שבת משוח מלחמה פחותה מבת הסגן. כלומר, משוח המלחמה עצמו גדול מהסגן, אך בתו פחותה מבת הסגן. הם הם הדברים: לתפקיד מלחמתי אין ירושה ואין המשכיות, שכן זה תפקיד עראי בלבד (הרב זווין, אישים ושיטות, עמ' ריז).

ו. סייגים במלחמה

כדי למנוע את הידרדרותו המוסרית של החייל במלחמה, הטילה עליו התורה סייגים מסוימים, כשם שבמקביל התירה לגביו במידה מסוימת את הרצועה, בהתחשב בנתונים המיוחדים שבהם הוא שרוי. יפה מדגיש הרמב"ן, בפירושו

לפסוק "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, יט), את מגמת התורה: "הזהירה תורה: 'לא תשחית את עצה' לכרות אותה דרך השחתה, שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כעניין שנאמר: 'וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו' (מלכים ב' ג, יט), ואתם לא תעשו כן להשחיתה". הרמב"ן היטיב להכיר את אופיים של הלוחמים, המסוגלים להשחית כל חפץ בעל ערך המצוי בסביבתם. לשון עדינה נקט הרמב"ן באומרו "אולי יוכלו לה". פעמים תוקפת את הלוחמים אווירה של ונדליזם לשמו, תולדה של התפרקות ממתחים האופייניים לשדה הקרב. על כן איסור הונדליזם, אף שהוא כללי, נאמר במיוחד לחיילים במלחמתם.

עם זאת, ציווה הנביא, בהוראת שעה, להפיל כל עץ טוב ולסתום כל מעיין (מלכים ב' ג, יט-כה). פעמים שהשעה צריכה לכך, כדי להרתיע את האויב או כדי למנוע התארגנות מסוכנת. חזקה על חיילים המבצעים הוראה כזו, שניתנה להם מפי נביא, שיעשו זאת רק משום שזו ההוראה הנבואית וכציווי הכרחי, ולא מתוך מתן דרוך ליצרי ההרס והפראות החבויים באדם.

ומעניין הדבר, שמצד אחד "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע", בהתירה יפת תואר ומאכלים אסורים (ואף זאת משום ש"מוטב שיאכלו בשר שחוטות תמותות ולא בשר נבלות"), ומצד שני הפליגה התורה בקדושת המחנה, עד כדי כך שהלכות תפילה וקדושת בית הכנסת נלמדות ממחנה צבא! מאלפים בהקשר זה דברי הרמב"ן על הפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י): "והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה, יגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחמה כצאת מחנה על אויב. ועל כן הזהיר בו הכתוב: 'ונשמרת מכל דבר רע'". "והיה מחניך קדוש" – קדוש בתפילה, קדוש בתורה, קדוש בדיבור, קדוש במחשבה, קדוש במעשה. רק קדושות אלה יכולות להבטיח את שמירת העדינות, רגשי החסד והחמלה, גם כשיש צורך להכות באויב ללא רחם. לא מתוך ברוטאליות, ונדליזם וברבריות ויתר יצרי החיה אשר באדם, לוחם החייל היהודי, אלא מתוך הכרת חובה של מילוי מצווה, על פי הכרה, ותו לא. (על ישוב הסתירה בין יפת תואר לקדושת המחנה ר' להלן פרק סה).

ז. חינוך נכון

על בעיותינו המוסריות ניתן להתגבר על ידי חינוך נכון, וראשית כול – אמונה בצדקת דרכנו. מי שיוצא מנקודת הנחה בסיסית זו, שהארץ ארצנו, ושתמיד שיחרנו לשלום, קנינו את אדמותינו הגזולות בכסף מלא, ובמאבק האלים לא אנחנו התחלנו, וכל מלחמותינו הן רק אילוץ במאבק הכרחי של חוסר ברירה, אינו רואה בהכרח ההתגוננות שום בעיה מוסרית. אדרבה, אין לך מוסריות נעלה יותר מזו של הגנה על הצדק, היושר והשלום.

מוסר רגשי אינו יודע גבולות. הוא מגזים ברחמנותו ואחר כך מגזים באכזריותו. מוסר תבוני, תורני, הלכתי, שומר על צלם האלוקים שבאדם ומבטיח את רמתו המוסרית, גם כשהוא נאלץ לפעול בכוח. חינוך ברוח זו הוא צו השעה.

חזקה על הקב"ה שציוונו את שלושת הדברים בו זמנית: את קיומנו, את ארצנו ואת מוסרנו (אשר הוא חלק מתורתנו), שאינו רואה סתירה בין הדברים הללו, אלא אדרבה – השלמה. לא ייתכן מוסר וצדק בעולם ללא קיומו של עם ישראל בארצו. על הגויים להכיר בכך, ועדיף, כמובן, מתוך הבנה. מכיוון ששומר מצווה לא ידע דבר רע, אם נדאג לקיומנו בארצנו, לא מתוך אינטרס קיומי בלבד, אלא מתוך שליחות של מצווה, וניזהר בשליחות זו שנעשנה רק לפי רצונו של בעל הבית ששלחנו – כפי שהוא ביטאה בתורתו ומפרשיה המוסמכים – מובטחנו שהוא יתן לנו רחמים וירחמנו.

ח. עידון היצרים במלחמה

רעיון זה, שהריגה הנעשית על פי הדרכה תורנית נאותה, בשעת הצורך, אינה כרוכה בהכרח בליבוי יצרי שנאה והנאה סדיסטית, מביעים פרשנינו בהזדמנויות שונות. כבר הזכרנו לעיל שבעל המשך חכמה (שמות כ, יג על הפסוק "לא תרצח") עמד על ההבדל בין הטעם העליון לטעם התחתון. בטעם העליון, הנקרא בציבור, הדיברות האחרונות מופסקות זו מזו, כל אחת מהן מהווה פסוק בפני עצמו. לא כן בטעם התחתון, הנקרא ביחיד, שבו הדיברות מחוברות זו לזו בפסוק האחד. יחיד רוצח את חברו בדרך כלל בגלל אינטרס אישי, או חמדת ממון, או תאוות ניאוף. לכן "לא

תרצח", "לא תנאף" ו"לא תגנוב" נאמרו ביחיד – בפסוק אחד. כנגד זה, ציבור פועל על פי חוק, כשהוא מודרך על פי היגיון שכלי קר. הוא מעניש עבריינים והורגם מתוך צלילות דעת, ללא אינטרס פרטי וללא מניע יצרי. לכן, בציבור עומד "לא תרצח" בפני עצמו, ואינו קשור ל"לא תגנוב" ו"ללא תנאף". על פי דרכו, נוכל לומר שהוא הדין במלחמה: ציבור יוצא למלחמה מתוך שיקול דעת הגיוני, זהיר ואחראי. אין הוא פועל מתוך התלהמות יצרים, ובכך יש לרסן ולענן גם את היחיד הפועל כשליח הציבור.

רעיון דומה מופיע אצל הרמב"ן בעניין המגדף, בפירושו לפסוק "ובני ישראל עשו כאשר ציווה ה' את משה" (ויקרא כד, כג): "ועשו כן כל בני ישראל לשמור ולעשות כאשר ציווה ה' את משה, ולא לשנאת בן המצרי שנצה עם הישראלי, אלא לבער הפגום מתוכם".

דברים ברוח דומה כותב אור החיים על אתר, וכן במקום נוסף, לעניין עיר הנידחת, על הפסוק "ונתן לך רחמים ורחמך" (דברים יג, יח) הוא מפרש: "מעשה הזה יוליד טבע האכזריות בלב האדם... לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים. הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כוח הרחמים מחדש לבטל כוח האכזריות שנולד בהם מכוח המעשה... נתן טעם להבטחתו. כי בשלמא אם היתה הרציחה של אנשי עיר הנידחת לנקמה אנושית, יש מקום להימשך מהדבר. מה שאין כן עתה, שאין המעשה אלא מטעם קבלת מצוות המלך, והוא אומר: 'כי תשמע בקול ה'".

בדרך זו מסביר מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל (עמוד הימיני סי' טו אותיות י-יב) את ההלכה של "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו" (ואף הלכה זו יש להסביר כמלחמת קיום של עם ישראל נגד סכנת הטמיעה וההתבוללות, המהווה סכנה לעצם קיומו). לדעתו, על הקנאי להשתחרר מכל טינה אישית. עליו לפעול רק לשם המצווה בלבד. לקנא בשם ה'.

ואסיים בדרך דרוש. בסוף מאבקו של יעקב עם שרו של עשיו נקעה כף ירכו. כל מאבק אלים, גם כשהוא צודק, עלול לגרום לנאבק פגם מוסרי כל שהוא, שמא פגע שלא לצורך. "ויירא יעקב... ויצר לו". יעקב נפגם ונצלע במידה מסוימת במאבק. אולם כשזרחה לו השמש, כשהגאולה השלמה הופיעה, פסקה הצליעה והוא בא

שלם בגופו ושלם בתורתו. הצליעה הזמנית נתרפאה ולא נשארה אף צלקת, לא בגוף ולא בנפש.

ט. מלחמה על קידוש השם

מלחמות ישראל הן על כבוד ה' ועל כבוד ישראל בעולם – "קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך". אויבי ישראל הם אויבי ה' אלוקי ישראל. ממילא, ניצחון ישראל על אויביו הוא ניצחון הרעיון האלוקי הכולל צדק ומשפט על המתכחשים לו. הקב"ה הוא בעל מלחמות, ולעתים דווקא ע"י מלחמה על ייחוד ה' יבוא השלום ותבוא השלמות לעולם.

לכך התכוון הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות (פ"ז ה"ט"ו): "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה". מלחמה על ייחוד ה' היא מלחמה להשלטת הצדק, המשפט והאמונה בא-ל האחד האמיתי, ורק כך ישרור שלום בעולם. מי שנלחם למען מטרה זו, מובטח לו שלא ייפגע נפשית ומוסרית. כיבוש כזה, לא זו בלבד שאינו משחית, אדרבה, הוא מעלה את רמתו המוסרית של הלוחם. כל זה כלול בהמשך דברי הרמב"ם:

וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר: 'כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלוקיך'.

פרק סד

סיכון עצמי לשם הצלת אחרים במלחמה³

מהי חובת ההקרבה העצמית לשם הצלתו של פצוע מלחמה? נסקור את מהלך הדיון ההלכתי בנושא זה, מקום המדינה ועד היום.

ערב קום המדינה, בחורף תש"ח, הכריזה מינהלת העם הזמנית על חובת גיוס כל צעיר בישראל מגיל 17 ומעלה. בהיעדר כוח כפייה לביצועה של ההחלטה (שכן עדיין לא היו צבא ומשטרה ישראלים), מנהלת העם נזקקה לגיבוי מוסרי של כל הסמכויות הרוחניות בציבור, שיסייעו בידה לאכוף את ההחלטה האמורה. בין היתר נתבקשה גם הרבנות הראשית לישראל להביע דעת תורה בנידון. בין חברי הרבנות הראשית התעורר דיון הלכתי עקרוני. הגאון רבי משולם ראטה סבר שאין כיום סמכות הלכתית שביכולתה לכפות על אדם לסכן את חייו כדי להציל את זולתו – שכן אין מלך, ואין בית דין, שבדרך כלל יכולים לכפות על מצוות עשה רגילות, ולכן אין יכולת לדרוש מאדם לסכן את עצמו. אם אפילו להוציא ממון אין אדם חייב להוציא יותר מחומש לצורך קיום מצוות עשה (או"ח סי' תרנו), הרי שק"ו שאיננו חייב להסתכן. לדעתו, יש מקום לחובת גיוס כללית, ואולם ליחידות קרביות, שבהן – בעיקר – מצוי החשש לסכנה, אין מקום לחייב, אלא רק לעודד התנדבות (דבריו מופיעים בספרו שו"ת קול מבשר ח"א סי' מז, והוא מסתמך בין היתר על שיטת הרדב"ז והפוסקים ההולכים בעקבותיו, שאין לאדם להסתכן להצלת חברו).

לעומתו, הרב הראשי דאז, הגרי"ה הרצוג, נטה לחייב גיוס אפילו ליחידות קרביות. נכון הוא שאין מלך, אך גם מוסדות ציבוריים המנהיגים את העם יכולים למלא פונקציה זו, כפי שחידש מרן הרב קוק. זאת ועוד, הצלת כלל ישראל מצדיקה את חובת סיכוננו של הפרט (ראה משפט כהן המובא להלן, וראה שו"ת היכל יצחק או"ח סי' לט).

3. מאמר זה הודפס בספר "לוז לאילוז" לזכרו של יעקב אילוז הי"ד שנפל בקרבות הבלמה ברמת הגולן במלחמת יום הכיפורים. יעקב הי"ד, תלמיד ישיבת כרם ביבנה, השאיר אחריו מאמר בהכנה שעסק בשאלה חמורה זו.

גדולי הדור שעבר נחלקו בשאלה האם הצלת כלל ישראל, או ציבור גדול מישראל, שונה מהצלת יחידים, ובהשלכות השאלה על חובת הסתכנות של הפרט. האור שמח סבר שאין הצלת כלל ישראל מצדיקה את סיכוננו של היחיד. נחלק עליו הכלי חמדה (פרשת פינחס) והתיר סיכון עצמי לצורך הצלת כלל ישראל.

מרן הראי"ה קוק זצ"ל הקדיש לבעיה זו שלוש תשובות ארוכות, אשר מוענו לרש"ז פינס מציריך (משפט כהן ס"י קמב-קמד). תורף דבריו הוא, שאף כי בדרך כלל דין מצוות הצלה ככל מצווה אחרת בתורה, והיא אינה נדחית מפני פיקוח נפש, ואין היתר או חובה לאדם להסתכן כדי לקיימה, בהצלת ציבור שאני, משום הוראת שעה. ואף כי הסמכות להורות הוראת שעה בניגוד למצוות התורה מסורה לנביא או בית דין, בדבר ברור ופשוט כהצלת כלל ישראל, "שליחותיהו קעבדינן". כלל ישראל יכול להיות הציבור שבארץ ישראל, או גם שבט מישראל, שכן אלו קרויים 'קהל'.

אלא שלדעתו, מלחמה, שאף היא כוללת סיכון למשתתפיה, מותרת ואף מצווה, מסיבה אחרת. יציאה למלחמה נעשית ע"י המלכות, וכשם שמלך רשאי להוציא אנשים להורג מדיני המלכות ובהוראת שעה, כן רשאי המלך לסכן את חייליו במלחמות. ומוסיף מרן הרב זצ"ל, כשאין מלך בישראל, מסורות סמכויותיו להנהגה הציבורית הממלאת את תפקידו. לכן, גם בימינו יש היתר להסתכן ביציאה למלחמה. וכן כתב הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קמב) שמנהיג מלחמה דומה בסמכויותיו למלך.

את חידושו של מרן הרב זצ"ל הרחיב תלמידו, מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (עמוד הימיני ס"י יד). לדעתו, במלחמה כלל ישראל נחשב לגוף אחד. אין אנו מסתכלים על כל אחד ואחד באופן פרטי, ולכן איננו מתחשבים בחיי הפרט. בשעת מלחמה, מצוות "וחי בהם" מתייחסת לחיי הכלל, והשיקול היחיד העומד בפנינו הוא טובת הכלל.

לדעת מו"ר הרב מ"צ נריה זצ"ל (בספרו מלחמות שבת), גישה דומה מנחה את היתר "עד רדתה" במלחמה בשבת (שבת יט ע"א), הלכה שמתירה להמשיך ולהילחם בשבת. שיקול הסכנה אינו רק שיקול אישי אלא גם שיקול ציבורי, ובציבור החשש לספק סכנה גדול יותר מאשר ביחידים – בגלל הרבים שמהם הציבור מורכב. לפי תפיסה זו, גם אם כל יחיד ויחיד אינו רואה סכנה מוחשית לעצמו, כאשר בראייה ציבורית

כוללת נשקפת אפשרות של סכנה למספר גדול של אנשים, נחשב הדבר לסכנה מוחשית.

בעקבותם הלך גם רבו של פיקוד המרכז, סא"ל הרב אברהם אבידן זצ"ל (קובץ תושבע"פ כרך טז). גם לדידו, ההיתר של סיכון אישי במלחמה, נובע מתוך ראיית הכלל כולו כיחידה אחת. לכן, סכנה הנשקפת לכלל, מצדיקה את סיכונם של חלקים ממנו לשם הצלת כולו.

בתקופת 'מבצע יונתן' התעורר מחדש הדיון ההלכתי בשאלת הסיכון לשם הצלת אחרים. הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף זצ"ל, דן בשאלה החמורה שעמדה על הפרק לפני החילוץ: האם יש לשחרר 40 מחבלים מסוכנים הכלואים בבתי סוהר בארץ, תמורת החטופים באנטבה? מחד גיסא, שחרור מחבלים מסכן את הציבור, הן בעצם שחרורם הן בעידוד מחבלים אחרים לחבל ולפגוע בישראל, בשל הסיכוי להשתחרר לבסוף מהכלא, ע"י חטיפת בני ערובה. מאידך גיסא, יש בכך הצלה ודאית ומיידית לישראלים החטופים. בבקיאות עצומה מביא הראשל"צ שפע מקורות שעוסקים בשאלת הסיכון העצמי לשם הצלת אחרים. בהתחשב בעובדה שהחטופים היו בסכנה ודאית ומיידית בעוד ששחרור המחבלים הוא רק חשש סכנה לטווח רחוק, הוא מתיר את שחרור המחבלים, למרות הסיכון שבדבר, תמורת החטופים באנטבה (תושבע"פ כרך יט).

לעומתו, מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל במאמרו על מבצע יונתן (שבילין, כט-ל, כסלו תשל"ז; חוות בנימין א, שער ב סי' יז) סבר, ששחרור מחבלים בשעה שישראל נתונה במלחמה עם אויביה בכלל, ומול המחבלים בפרט, אינו רק חשש רחוק של סכנה אלא סכנה מוחשית. לכן, היה אולי מקום להקריב את החטופים ולא לסכן את מדינת ישראל כולה בשחרור מחבלים. אלא שבבעיה זו של סיכון אחד לשם הצלת יחיד אחר יש שלוש דעות: הרדב"ז אוסר; הכסף משנה והגהות מימוניות מחייבים; והאור שמח – לדעתו – מתיר. אלא שכאן מדובר בציבור. הרב ישראלי מכריע כדעה הממוצעת, שאין איסור ואין חיוב, אולם יש רשות להסתכן כדי להציל את הזולת. מסקנתו היא שהממשלה הייתה רשאית לשחרר את המחבלים ולהציל את החטופים, למרות שהיה בכך סיכון למדינה, ובד בבד היא הייתה רשאית גם להכריע באופן שונה ולהימנע משחרור המחבלים, למרות שהדבר היה מביא למותם של בני הערובה. הדבר היה נתון לשיקוליה הבטחוניים של הממשלה.

לאור סקירתנו ההלכתית, בולט חידושו המעניין של יעקב אילוז הי"ד (חוברת לוז לאילוז עמ' 36-38). לדעתו, שונה מלחמה מסיכונם של יחידים, משום שבמלחמה נוסף היבט של קידוש השם. הרמב"ם רמז לכך באומרו: "וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה... ויזכה לחיי עולם הבא שנאמר (שמואל א' כה, כח-כט): 'כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו', והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלוקיך".

פרק סה

מוסר הפרט במלחמה

לחוש המוסרי שלנו קשה לקבל את היתר אשת יפת תואר במלחמה, אע"פ ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (רש"י דברים כא, יא). אומנם צבא עוסק בדבר הגרוע ביותר – שפיכות דמים, ולשם כך מתאמנים אימונים מפרכים; לשם כך יש משמעת חזקה ואף עלולים להתלוות לכך נזקים נפשיים. האווירה הצבאית היא בהכרח מחוספסת ומגושמת, והיא עלולה לגרום לחייל להתבהם. אין זמן ואין פנאי נפשי לקורטוב רוחניות. בעל כרחו, החייל נאלץ להבליט את יצר הקיום הבסיסי שלו, וכאשר אין אפשרות לעדן אותו, נשארים רק היצרים החייתיים כשהם משולחים כל רסן. ומכאן הגסות, האלימות והפראות, שאין מנוס מהם בכל צבא מצבאות העולם.

אך מקובלנו שחיי תורה מחייבים התמודדות עם קשיים. התורה עצמה דורשת שמירה על רמה מוסרית גבוהה דווקא במחנה צבאי: "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע. כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא אל תוך המחנה... ויתד תהיה לך על אזנך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכיסית את צאתך. כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך... והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערוות דבר ושב מאחריך" (דברים כג, י-טו). הדרישות ממחנה צבאי גבוהות יותר מאשר בחיים האזרחיים, ולא רק שמירה על צלם אנושי סטנדרטי. כי מחנה צבאי נחשב למקום קדוש, כבית כנסת. ההלכה למדה הלכות תפילה ממחנה צבאי.

ידועים דברי הרמב"ן (בפירושו לדברים כג, פסוק י) כי "הכתוב יזהיר בעת אשר החטא מצוי בו והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה, כי יאכלו כל תועבה... ועל כן הזהיר בו הכתוב". הנה רואים אנו שהתורה אינה מתחשבת במציאות העגומה השוררת במחנות צבאיים בעולם. היא אינה מתירה שום איסור, אלא דורשת מהחיילים רמה גבוהה של קדושה ושל טהרה.

כדי למנוע מעיקרה את התופעה של אשת יפת תואר, לא די לעסוק בערך המלחמה ובתיקון החברה. החייל צריך לעבור גם אימון פרט.

הדרך למנוע מחייל התפרקות יצרית, היא יצירת תשתית רוחנית ומוסרית שונה. עליו לעבור סדרת חינוך ארוכה וממושכת, המתחילה הרבה לפני התגייסותו לצבא וממשיכה גם בתקופת האימונים והפעילות המבצעית. גם בתנאים הצבאיים הקשים, אין פטור ממצוות אישיות. אדרבה, מוטלות עליו מצוות נוספות. רק כך, אפשר למנוע תופעה כגון זו המתוארת בתחילת הפרשה. עם כל הכבוד לפקודות מטכ"ל ולהרצאות של חיל חינוך, אין בכוחן להשריש את ערכי טוהר הנשק כמו חינוך מוסרי ממושך בבית ובסביבה, המעניק לחייל מטען ערכי גדול עוד קודם גיוסו. רמה מוסרית גבוהה נבנית בעמל רב של מערכת מסועפת ורבת פנים, הכוללת מצוות רבות המקיפות את כל תחומי החיים. כל מצווה ומצווה טווה עוד חוט בנימי הנפש, ורק כולן יחד יוצרות אפוד מגן רב-שכבתי שיכול לשמור את החייל מפני הידרדרות מוסרית.

אכן, בימינו, אחרי אלפי שנות חינוך תורני בעם ישראל – שהביא לעלייה ברמה המוסרית של העולם כולו – אין הצדקה להתיר לחייל לקחת בשבי אשת יפת תואר על מנת לשאת אותה. המטפח בעצמו את מידת הרחמים ואת הסלידה מן הגזל ומן העוול, אינו יכול לשאת אישה בניגוד לרצונה. מה גם שבימינו, בהשפעת התנ"ך, נשים כמעט ולא נופלות בשבי, וגם לחיילים שבויים יש אמנה השומרת על מעמדם.

אין ספק שלקיחת אשת יפת תואר היא עוול. כל מלחמה היא עוול, בכל מלחמה יש בהכרח פגיעה גם בחפים מפשע. מלחמה מחייבת אלימות וקשיחות, הגורמות עוולות הן ללוחמים הן לאזרחים. מלחמה מותרת לשעתה בלבד. גם לקיחת אשת יפת תואר, שהיא אחד מפגעי המלחמה, הותרה בדוחק רב ורק לפי שעה. הדרך האידאלית אינה התמודדות בדיעבד עם נפילה מוסרית וצמצומה למינימום לאחר מעשה, אלא מניעת עוול מלכתחילה. אפשר למנוע עוול רק באמצעות חינוך שורשי נגד עוולות בכלל. כאמור, מלחמה היא עוול או תגובה לעוול, כגון לפלישת אויב. נעשים בה עוולות לשני הצדדים, ואלה באים לידי ביטוי – בין היתר – בפגיעה בתשתיות המדינות והעורף האזרחי, שאיננו בהכרח צד במלחמה. גם מלחמה 'מוצדקת' אינה נקייה מעוול. מלחמה אינה ערך העומד בפני עצמו.

כל מלחמה היא בבחינת הוראת שעה הכרוכה בחוסר ברירה. ודוק בלשון: אין בתורתנו מצוות מלחמה, אלא מלחמת מצווה. רק בדיעבד, כשאין ברירה ויש הכרח להילחם, המלחמה היא מלחמת מצווה.

לדברי ראב"ע, מלחמת עמלק היא מלחמה נגד עוול. ממנה נלמד שכל המלחמות הותרו רק לשם הצדק. ואכן, החרמת שבעת עממין הותרה רק לאחר הצעת שלום, שבה הם התבקשו לקיים שבע מצוות בני נח, שעיקרן להשתית צדק – ראשית בארץ ואחר כך בעולם. וזו לשון הרמב"ם: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו' " (הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"י).

המלחמות חייבות, אפוא, להיות מלחמות צדק. גם מלחמת הרשות צריכה להיות כזאת. המלך אינו רשאי לצאת למלחמת רשות ללא אישור הסנהדרין, וחזקה על הסנהדרין שלא התירו למלך ישראל להיות אימפרטור ללא צידוק כלשהו לכך. משום כך, פטרה התורה ממלחמת רשות כל מי שנטע חמישה עצים, או שבנה חדרון של ד' על ד' אמות, וכן כל מי שמרגיש שהוא ירא ורך לבב. טעמו של דבר הוא שהציבור צריך להיות משוכנע שמלחמת הרשות צודקת. רק אם יהיה משוכנע בכך, תהיה בו מוטיבציה להתגייסות לצבא. אחרת, קלה הדרך להשתמטות.

כך יש להבין את המסופר בגמרא (ברכות ג ע"ב): "נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו, אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים". מן הסתם, הסנהדרין, ובפרט האורים ותומים, לא יאפשרו לצאת למלחמה מסיבות כלכליות בלבד. אין ספק שדובר במצב של חנק כלכלי בשל הסגר על מקורות פרנסה או על מקורות מים שהטילו עמי הסביבה. (ר' מרגליות הים סנהדרין טז ע"א אותיות כב-כג).

ברוח זו יש לפרש את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות (פ"ז ה"טו): "ומאחר שייכנס בקשרי המלחמה, יישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל

ייחוד ה' הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה". יורשה לנו לפרש את הבטחת הרמב"ם "שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה" גם במשמעות הנפשית, המוסרית. תנאי הצבא, בפרט בשעת מלחמה, עלולים להשחית את הנפש. לא הכיבוש משחית, אלא עצם קיומו של צבא, במתכונת המקובלת, משחית. פוק חזי כמה רבים חללים הפילה וכמה עצומים הרוגיה, מבחינה רוחנית, של המערכת הצבאית, ולא תמיד באשמתה. עצם קיומה של מערכת כזו בנורמה המקובלת בחברה, גורם לאדם צעיר הנכנס אליה בזמן שעדיין אינו מעוצב דיו, להיסחף באווירה הכללית. ועל כך הבטיח הרמב"ם שמי שיכנס בקשרי המלחמה, כשכוונתו להילחם על ייחוד ה', מובטח לו שלא יינזק – גם – נפשית. ההריגה וכל ההכנות אליה משחיתות את הנפש רק כאשר עושים אותן לשם האינטרס האישי או החברתי. המצפון המוסרי זועק: מאי חזית דדמא דידך סומק טפיה וכשאינ ביטחון מלא בצדקת המאבק, הופך השירות הצבאי לעוול מוסרי. או אז התוצאה היא: או התחמקות מהשירות, או מילוי המשימה מתוך זלזול בחיי אדם ובאיסור שפיכות דמים. כך וכך, שתי התוצאות הרסניות לקיומה של חברה מוסרית.

רק הכרה בגורם אובייקטיבי הקובע שהמאבק צודק, רק תודעת שליחות של חייל המכיר בכך שמשימתו היא ערכית, לשם ייחוד שם ה' בעולם – רק הן יכולות להאציל את הלחימה ולהציל את הלוחם מהידרדרות מוסרית. חייל כזה לא יעשה מעבר לנדרש על פי הצורך, ומה שנדרש לא ייעשה מתוך תאוות רצח, התפרקות וסדיזם, אלא מתוך תודעת שליחות בלבד. זהו 'טוהר הנשק' האמיתי על פי התורה. וכעין זה אמרה התורה בעיר הנידחת, "ונתן לך רחמים ורחמך" (דברים יג, יח). תוצאת המעשה, הנעשה לשם שמיים, היא רחמים רבים יותר בעולם.

אולם, לשם כך יש צורך לאמן את החייל לא רק לאחוז בנשק, אלא גם לטהר את אותו נשק. סדרת חינוך או כמה סיסמאות אין בהן כדי לטהר את הנשק, שהוא כלי משחית מעצם טבעו. לשם כך, יש צורך בסדרי מחנה שונים לחלוטין. רק יצירת אקלים רוחני שונה לחלוטין מזה שנהוג במחנה צבא רגיל, היא שיכולה להבטיח יחס טהור לנשק ולנושאו (ומכאן יובן יותר מדוע מתנגדת התורה להימצאותן של חיילות במחנה צבא – ר' תרגום אונקלוס לפסוק: "לא יהיה כלי גבר על אישה", דברים כב, ה).

נספח: "הסדר" – כורח צבאי

חייל המתגייס כיום לצבא מתוך הכרה שהוא מקיים מצווה מהתורה, כחלק ממערכת חיים תורנית המקיפה את כל תחומי החיים הפרטיים והממלכתיים, האזרחיים והצבאיים, עלול להיתקל במציאות מנוגדת לגמרי לכל מושגיו ולכל עולמו הרוחני. הסביבה שאליה הוא נקלע באה, שלא באשמתה, מרקע רוחני שונה. נורמות ההתנהגות האזרחיות שלה שונות, והצבאיות – על אחת כמה וכמה. שהרי כאמור, בנוהג שבעולם, יש תחומים שבהם האווירה הצבאית מרשה לעצמה נורמות פחותות מהמקובל. ובעיקר, המניע לגיוס שונה. החייל הרגיל מונע על ידי חובה חברתית ואזרחית, והמניע שלו אינו שליחות קודש. חייל צעיר שעדיין לא גיבש דיו את השקפת עולמו, שעדיין לא עיצב את אורחות חייו, שהידע שלו בתורה אינו רב ומבוסס בעיקרו על לימוד במסגרת הישגית שלא יכלה לטפח את ערך הלימוד לשמה, אינו מחושל דיו כדי לעמוד מול הלחץ החברתי והאווירה הכללית הסוחפת. גם אם חייל זה הונע בדרך עמומה על ידי הרעיון של שליחות בשם התורה, מניע זה נשחק מהר מאוד בהיעדר הזנה מתמדת. הוא עלול להתרופף, להתכופף ולעתים אף להישבר.

הבעיה אינה רק עולמו הרוחני האישי של אותו חייל. הבעיה היא בעיקרה צבאית: מהי דמותו של הלוחם העברי? מהיכן הוא יונק את ערכיו, את המוטיבציה שלו, את אמונתו בצדקת הדרך? האם שורשיו נטועים עמוק עמוק בתורת ישראל הנצחית, או שמא במוסכמות חברתיות, אופנתיות, שטחיות וארעיות? וההשלכות הן מרחיקות לכת, לא רק ביחס לשירות סדיר קצר אלא גם ביחס לשנות מילואים רבות, להנחלת המורשת לדורות הבאים ולהקרנת אמונה על הסביבה כולה. מי שעניו צופות למרחק, מי שיש לו מבט כולל ומקיף, רואה בשילוב שבין לימוד תורה ובין שירות צבאי לא רק פתרון לבעיית תלמיד הישיבה המעוניין לשרת בצבא, אלא גם כורח צבאי ממדרגה ראשונה, לא פחות מאימון או ציוד, אם לא יותר. כי בלי המניע הרוחני, יורד המורל ומתרופפת המוטיבציה, והדבר מתבטא בעיקר בעמידה בלחץ לאורך זמן.

בעלי המוסר דרשו את הפסוק "כי תצא למלחמה על אויביך" (דברים כא, י) כמתייחס למלחמת היצרים הנערכת בתוך לבו של כל אדם. לדברינו, אין בכך סתירה

לפשוטו של מקרא. הא בהא תליא. המלחמה באויב היא גם מלחמה בתפיסת עולמו ובמושגיו. והניצחון אף הוא כפול: על האויב הפיזי ועל עולמו הרוחני גם יחד. ועל שניהם הבטיחה התורה: "ונתנו ה' אלוקיך בידך ושבת שביו" (שם).

בין עימות מלחמתי מדינתי לבין סכסוך אזרחי פרטי⁴

עם ישראל הודף תדיר, בגבורת רוח שאין דומה לה, את ההתקוממות הערבית (אינתיפאדה). צורת ההדיפה והאמצעים הננקטים שנויים במחלוקת חריפות משני עברים. מהעבר האחד טוענים המבקרים שהאמצעים חריפים מדי, ומהעבר השני טוענים המסתייגים שהאמצעים קלים מדי. אלו ואלו משתמשים בטיעונים מוסריים להצדקת עמדותיהם. האם יש למוסר היהדות מה לומר בסוגיה קשה וסבוכה זו?

המצב שבו אנו נתונים מוגדר כמצב מלחמה, אף שזו מלחמה שונה מכל מלחמה אחרת שהורגלנו לה בעבר. במלחמה קלאסית הייתה בוודאי ניתנת פקודה לירות בדרג המסתער בכל כלי הנשק האפשריים כדי להודפו. האומנם גם במלחמה שבה אנו נתונים כיום, ייתכן לירות במקלעים ובתותחים בהמון המתקהל, המבעיר צמיגים והמשליך אבנים, כפי שיורים בחיילים המסתערים? בסין אכן נוהגים כך – אך בסיני למדנו אחרת. מי שרגליו עמדו על הר סיני אינו מסוגל לנהוג כמו בסין. כלומר, זו אינה מלחמה רגילה, ולכן תגובתנו צריכה להיות שונה.⁵

המבוכה בין העוסקים בנושא, משקפת את המצב האמיתי שבו אנו נתונים: מצב ביניים שבין מלחמה ובין שלום. המורכבות של המציאות בה אנו חיים, מחייבת התייחסות ערכית מורכבת. אין שום חיסרון בהתלבטות ובאי בהירות. ראייה חד-ממדית – שחור או לבן – אינה ראייה מציאותית. בלא ראייה מורכבת דיה, המסקנה הערכית עלולה להיות שטחית.

4. הפרק מתבסס על שני מאמרים. הראשון נכתב בשנת תשמ"ט, בעיצומה של האינתיפאדה הראשונה, והשני נכתב בשנת תשס"א, בעיצומה של האינתיפאדה השנייה. הפרק מתפלמס עם הטענה שאין הבחנה בין לחימה עצימה מול צבא ובין לחימה בעצימות משתנה כנגד טרור שנטמע בתוך אוכלוסייה ומצריך נקיטת ענישה קולקטיבית.

5. צה"ל המציא את כדורי הפלסטיק. לדעתי, מקורה של המצאה ישראלית ייחודית זו הוא בהלכה.

א. בין עימות מלחמתי ובין סכסוך אזרחי

בטרם ניגש לבחון את המינון הנכון של הפעילות הבטחונית הנדרשת במצב מורכב זה, נידרש לחדד ברמה העקרונית מה המשמעות של הגדרת המצב הנוכחי כמלחמה. פעמים רבות מושמעת הטענה שחיילים פוגעים באדם ללא דין ולא משפט. פגיעה בכבוד וברכוש, וק"ו בחייו של אדם, ללא צו בית משפט, היא עבירה על החוק. והרי מדינת חוק אנחנו, בה שורר בין היתר חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו!

יש לשים לב, שלא רק סיכונו של בן עם אחר נחשב לפי טיעון זה כעבירה על החוק, אלא גם סיכונו של החייל הישראלי עצמו במקרה זה, אף היא בעייתית. מהי חובתו של אדם לסכן את חייו על שעל אדמה, או על הגנת אדם הגר במקום מסוים? יתרה מזו: מה ההיתר להסתכן במקרה כזה? והרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ובוודאי שהוא דוחה כברת ארץ. ואפילו לשם הצלת אדם אחר, יש לברר מה יסוד ההיתר לאחד להסתכן עבור חברו? ואם יש היתר כזה, האם יש גם חיוב כזה? מאי חזית דדמא דהניצול סומק טפי מדמו של המציל?

מקובל לומר שצבא שאני. אולם הא גופא קשיא, במה שונה חייל צבאי משוטר אזרחי, הפועל במסגרת החוק בלבד? מדוע מה שמותר לחייל אסור לשוטר?

מבחינה עקרונית, סבור הרב קוק (משפט כהן סי' קמג-קמד) שהצלת כלל ישראל מצדיקה את מסירות נפשו של היחיד, כי כלל ישראל הוא ישות משפטית בפני עצמה הנחשב לערך מקודש. לדעתו, כלל ישראל הוא הציבור הישראלי החי בארץ ישראל, גם אם אינו רובו של עם ישראל.

מכאן ההצדקה לסיכונם של יחידים למען הכלל בשעת מלחמה, ובזאת שונה עימות מלחמתי מסכסוך אישי. מלחמה נערכת בין שתי ישויות לאומיות, בעוד שסכסוך מתקיים בין שני אנשים בודדים. גם קטטה המונית היא עדיין בגדר סכסוך, כל עוד אינה בין שתי ישויות לאומיות.

בניגוד לדעתו של רש"ז פיינס, המעמיד את המלך במרכז, מעמיד הרב קוק את הממלכה כולה במרכז ולא את המלך באופן אישי. ומכאן מסקנתו שבהעדר מלך עוברות סמכויותיו למוסדות הציבוריים של העם. זאת משום שכאמור, המלך

מייצג את הממלכתיות הציבורית. ראיותיו של הרב קוק הן ממלחמות השופטים והחשמונאים (בראשית דרכם), שבהן לא היה מלך בישראל ובכל זאת לחמו, סיכנו והסתכנו. "ומכל מקום, דיני המלכות קיימים בכל זמן, ואף בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור וגדולי הארצות לענוש ולהרוג דרך הוראת שעה" (מאירי סנהדרין נב ע"ב ד"ה כבר, הובא ברצ"ה קוק, מילואים להערות למשפט כהן סי' קמד, לעמ' שלז טור א וטור ב).

הרב קוק כתב את דבריו בגלותו בשוויץ, בתקופת מלחמת העולם הראשונה. ניבא ולא ידע מה ניבא, שדבריו ישמשו בסיס הלכתי למדינת ישראל המתחדשת, לה ציפה כה רבות.

תלמידו של הרב קוק – מו"ר הרב שאול ישראלי – המשיך את קו המחשבה של רבו והסביר, שמכיוון שכלל ישראל הוא ישות משפטית עצמאית, ומלחמה היא משימה כלל-ישראלית – במלחמה אנו מתייחסים אל כל יחיד כאל אבר מאברי הגוף הציבורי האורגני. מזווית ראייה זו, אין היחיד נידון כאינדיווידואל, אלא כחלק מהקולקטיב. לכן, אין מקום לשאלה האם מותר ליחיד למסור את נפשו למען הכלל. היחיד אינו יחידה נפרדת אלא אבר מאברי האומה, ומותר לאדם להקריב אבר אחד על מנת להציל את הגוף כולו. והוא הדין האויב. מכיוון שגם הוא רואה את עצמו כקולקטיב, ההתייחסות אליו היא בהתאם. בקטטה רגילה מותר למותקף להתגונן על ידי פגיעה באבריו של התוקף. דבר זה מוצדק בכל קנה מידה משפטי. הוא הדין במלחמה, מותר לאומה להתגונן על ידי פגיעה ביחידים מתוך הקולקטיב התוקף, כי במצב זה היחיד נחשב לאבר מאברי העם.

אוסף שכאן נעוץ ההבדל בין חייל במלחמה ובין שוטר אזרחי. שוטר מגן על החברה מפני יחידים. לגביו חלים אפוא כל כללי המשפט המקובלים, כדי להגן על החברה מפני פושעים. יש מערכת משפטית מסודרת ולכן אין הצדקה לאדם, כולל שוטר, לעשות דין לעצמו. אולם חייל לוחם נגד ציבור בשם הציבור. כללי המשפט הרגילים אינם יכולים לחול כאן. האם חוקים של צד אחד יכולים לחייב את הצד השני? האם יש גוף משפטי אובייקטיבי המסוגל לשפוט בין שני הצדדים? וגם אם היה גוף כזה, האם הוא יכול לאכוף צו ביניים שיש בו למנוע מהתוקף לתקוף, וממילא את הצורך של המתגונן להתגונן? האם יש משטרה המסוגלת להגן על המותקף אם לא ישיב מלחמה שערה ולא ישכים להרוג את הבא להורגו?

ערבוביה זו של שתי מערכות משפטיות ומוסריות השונות ביישומן (אם כי דומות בעקרונותיהן), היא אחד הגורמים שמדרדרים את המצב הבטחוני. האויב נלחם בך בכללי מלחמה שהוא קבע לעצמו, בעוד שאתה משתמש נגדו בכללי משפט אזרחיים שאינם רלוונטיים כלל לסיטואציה. זו בחינת דוד וגוליית, אלא שהפעם גוליית משחרר את עצמו משריונו ומשתמש בקלע האבן ללא אבחנה שיפוטית כלשהי, ודוד עוטה על עצמו שריון מסורבל של אדמיניסטרציה משפטית החושפת את מצחה לעומת קלעי האבנים ומזמינה אותם להטיעם בתוכה. עירוב המושגים וטשטושם, והחלת מונחים משפטיים אזרחיים על מצבי מלחמה, הם מקור טעותם של אנשים שאינם מורגלים בחשיבה משפטית רצינית, או שהם מתעלמים ממנה במודע. למרות זאת, בלבול זה מאפיין תועמלנים שונים. חדרה לכאן השפעת הפוסט-מודרניזם, שבו הפרט עומד במרכז, ואין מקום להעמיד את ערך הכלל מעל צורכי הפרט ורווחתו האישיים. הוסף לכך מסווה מזויף של הומניזם ומוסריות מעושה, והרי לך מרשם בדוק של צדיקות כביכול, שבעצם היא בלבול ורשעות. על כל בר דעת לסגל לעצמו חשיבה משפטית מעמיקה, ולא ללכת שולל אחרי סיסמאות של מעצבים שטחיים של דעת הקהל.

ב. מלחמה על פי מוסר יהודי

לאור הבחנה זו, נוכל לדון בקווים המנחים של פעילות הביטחון מבחינה מוסרית. לעניות דעתי יש למוסר היהדות, המעוגן בהלכה התורנית, עמדה בשאלה זו, אולם הדברים טעונים הבהרות רקע יסודיות:

1. מוסר מלחמתי ומוסר אזרחי

כללי המוסר שחלים במישור המלחמתי, שונים ביישומם מכללי המוסר שנהוגים במערכת האזרחית. כבר ביארנו במקום אחר,⁶ שהעקרונות המוסריים זהים לשני המישורים – הצבאי והאזרחי. ההבדל ביניהם הוא בהתייחסות לממדים השונים. בעוד שבתנאים רגילים ההתייחסות המוסרית היא לממד האישי, הרי שבמלחמה ההתייחסות היא לממד הציבורי.

6. ר' לעיל פרק סג – 'המוסר המלחמתי בתורה'; ור' גם להלן פרק סז (א-ב).

הסיבה לכך היא, שמלחמה שונה מקטטה מקרית בין שני אנשים. מלחמה היא מאבק לאומי בין שני עמים, ולכן זווית הראייה משתנית ויוצאת מהמסגרת האישית למסגרת הציבורית. אולם ביסודם, העקרונות המוסריים דומים.

2. הצלה באחד מאברי הרודף

לדוגמה, בחיים הפרטיים, אם אדם רודף אחרי אדם אחר במטרה להורגו, רשאי הנרדף להציל את עצמו גם במחיר חייו של רודפו – "הבא להורגך השכם להורגו". אולם אם יש אפשרות, חייב המציל לפגוע באיבריו של הרודף ולהימנע מלהורגו, לדוגמה לירות ברגליו ולא בלבו.

את ההתייחסות לשאלה זו יש ללמוד מדברי הרמב"ם בדין 'רודף', וזו לשונו (הל' רוצח פ"א ה"ג): "כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו – הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתין אותו".

לכאורה, הרמב"ם אוחז בחבל משני קצותיו. מצד אחד, הוא מכנה את הנרדף שהציל את עצמו על ידי הריגת רודפו "שופך דמים", ומצד שני, הוא פוטר אותו מעונש מוות המגיע לרוצח. הסברים רבים ניתנו לדבריו אלו. אחד מהם הוא שאין בית דין בעולם שיכול לדון אדם במצב כזה, משום שאין אפשרות מעשית להעריך אם אכן אפשר היה להסתפק בפגיעה באחד מאיבריו, או שהיה הכרח להורגו. לדקויות שכאלה אין ביכולתו של בשר ודם להיכנס. רק הקב"ה יכול לדון כאן דין אמת. יתרה מזו, אי אפשר לדרוש מנרדף שבשעת סכנה יקפיד על כללי החוק היבש. אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו.

גם במלחמה ציבורית העיקרון דומה. למרות השוני בממדים ובנושאים (שכן הרמב"ם עוסק בישראלים ואנו דנים בגויים, אך ניתן לקבל מכך השראה מוסרית). עם המותקף על ידי עם אחר רשאי להשיב מלחמה שערה כדי להדוף את הסכנה. אולם אם ניתן להדוף את ההתקפה באמצעי פחות חריף, אסור להשתמש באמצעי חריף יותר ומסוכן יותר. יש להשתמש באמצעי הנחוץ ותו לא.

אומנם המשנה למלך התיר לנרדף להציל את עצמו על ידי פגיעה ברודף ללא כל הבחנה, ואולם פוסקים רבים חולקים עליו ומצביעים על ראיות רבות נגדו. אחת

מהן מהמקרא עצמו: אבנר בן נר הגן על עצמו על ידי הריגת עשהאל (שמואל ב' ב, יט-כג), למרות שייכול היה להינצל על ידי פגיעה ברגליו של עשהאל או באיברים אחרים שלו. יואב גאל את דם אחיו, וכשנתבע לדין טען שאבנר היה רוצח משום שהרג את עשהאל כאשר יכול היה להסתפק בפציעתו (סנהדרין מט ע"א).

רש"י (סנהדרין שם ד"ה אמר ליה) והראב"ד (הל' מלכים ומלחמות פ"ט ה"ד) חולקים מפורשות על דעת המשנה למלך, וייתכן שזו גם דעת הרמב"ם. אך במלחמה ציבורית אי אפשר לדקדק כל כך – הנשק הכבד בו נאלצים להשתמש לא יכול להבחין בין אבר אחד לכלל הגוף.

3. הדירוג באמצעים

באופן כללי ועקרוני, ניתן לומר שמוסר המלחמה בישראל מציב בראש המידרג את האמצעי הפחות מסוכן. דבר זה נלמד מעצם העיקרון הגדול שבכל מלחמות ישראל (גם מלחמות המצווה) פותחים בשלום (עי' רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ו ה"א). משה רבנו פתח בשלום במלחמתו עם סיחון למרות שלא נצטווה על כך במפורש.⁷ הוא למד זאת מגישתה העקרונית של התורה, מדרך ארץ שקדמה לתורה ומהווה לה בסיס אקסיומטי.

סולם האמצעים, על פי מקורותינו, מחולק לשלושה שלבים: (1) רכוש; (2) גוף; (3) נפש. מצינו דוגמאות לכך במקרא:

א. עשר המכות, מדורגות – לדעת מדרש תנחומא – על פי טכסיסי מלחמה:

”מלך בשר ודם, כשמדינה מורדת עליו, משלח עליה לגיונות ומקיפין אותה. בתחילה סוכר אמת המים שלהם (=דם), אחר כך מביא עליהם קלאנים (=משמיעי קולות = צפרדע), אחר כך יורה בהם חצים... ולבסוף אוסר אותם בבית האסורין (=חושך) והורג את גדוליהם (=מכת בכורות).”

ב. סדר הצרעת על פי הרמב"ם הוא: הבית, הבגד, האדם.

ג. איוב נפגע קודם ברכושו, אחר כך בבניו ואחר כך בגופו.

7. עי' רמב"ן דברים כ, י. ור' שם: במדבר כא, כא, דברים ב, לד.

גם במלחמה, ככל שניתן, יש להקדים פגיעה ברכוש: החרמה, הפקעה, אטימה, הריסה, וכן הפסקת שירותים חיוניים, כגון חשמל ומים, ומניעת תעסוקה ושיווק. גירוש הוא עליית מדרגה נוספת בשלב זה, ויש לשקול האם ומתי להשתמש בו. רק לאחר מכן מותר השלב הקשה יותר: פגיעה בגוף – חצציות, כדורי פלסטיק, ירי ברגלים וכו'. רק לבסוף, ורק כאשר יש הכרח, מותרת גם פגיעה בנפש.

אומנם בתנאי מלחמה, הבעיה מורכבת יותר. לדוגמה, ככל שהמלחמה מתארכת יותר, מתרבים הנפגעים משני עברי החזית. לכן ייתכן שמבחינה מוסרית עדיף דווקא להשתמש באמצעי רדיקלי כדי לסיים את המלחמה מהר יותר ולחסוך בדם של שני הצדדים. אך אם ברור שהארכת המלחמה אינה כרוכה בהכרח בנפגעים נוספים, אלא רק בסבל וטרדה, עדיף להשתמש באמצעי קל יותר, גם אם הדבר אינו נוח (עד היום קיים ויכוח בין חוקרים, האם היה הכרח לסיים את מלחמת העולם השנייה נגד יפן בפצצות אטום).

למוסר היהודי יש מה להגיד גם בנושא האינתיפאדה. היא בעצם מלחמה. עם כל ההבנה למצבים המיוחדים שבהם נמצאים חיילינו, לא היה הכרח להגיע לשפיכת דם של פעוטות בני שלוש וארבע. נקיפות מצפון מוגזמות בהתחלה, גרמו לסטייה מוסרית קשה בהמשך. האבן והבקבוק הם כלי משחית מסוכנים, גם אם אינם פצצות וכדורים. לכן, מלחמת הגנתנו מפניהם חייבת להיעשות בהתאם. עלינו להיזהר מלחרוג מההכרח הנחוץ לשם הדיפת הסכנה. אולם במקביל, אין להתייחס אליהם בקלות דעת, אלא למונעם בתקיפות ונחרצות. הקלת ראש באמצעים קלים תדרדר אותנו לאמצעים חמורים יותר, ותאלץ אותנו לנקוט שיטות חריפות יותר.

עם כל הכבוד לצה"ל שפיתח אמצעים ושיטות מיוחדות למנוע, ככל האפשר, פגיעה בנפש – תופעה שאין דומה לה בתולדות המלחמות בעולם כולו, יש להצטער על שלא ננקט תחילה, במידה יעילה, השלב הראשון: פגיעה ברכוש. ההיגיון אומר, שאילו היה ננקט אמצעי זה במלוא היקפו ועוצמתו, לא היינו מגיעים לשפיכת דמיהם של תינוקות. פינוי צירי תנועה מבינוי וצמחייה המהווים מסתור, יכול היה לחסוך דם רב. אי-נקיטת אמצעי קל יותר, בתקיפות, בתחילה, היא הגורם להכרח לנקוט אמצעים דרסטיים יותר בהמשך. נקיפות מצפון מוגזמות בתחילה גורמות לאילוץ שבסטייה מוסרית קשה יותר בהמשך. ללמדך, שערכי המוסר הם

הם המחייבים בלימה תקיפה, אשר מונעת הידרדרות חמורה יותר. הנוהג במכוננית וחושש מבלימה פתאומית שמא יבולע לנוסעיו נזק, נאלץ לדרוס בעל כורחו הולך רגל ולקפד את חייו.

4. פגיעה לאחר תקיפה

גם בנוגע לפגיעה במחבל לאחר ביצוע הפיגוע, כאשר ברור לגמרי שהוא נוטרל לגמרי ולא נשקפת ממנו עוד סכנה, יחולו העקרונות הקודמים. בחיים האזרחיים, המתגונן מפני תקיפת זולתו רשאי להדוף את ההתקפה בלבד, אולם לאחר שהצליח להדוף את התקיפה אסור לו לנקום במתקיפו ולהענישו. אין זה בסמכותו. רק בית דין יכול להעניש אדם, ולא איש פרטי (רא"ש ב"ק פ"ג סי' ג).

במלחמה בין עמים, היישום של העקרונות המוסריים חייב להיות שונה מאשר ביחיד. מלחמה היא תהליך ממושך. התקפה אינה מסתיימת בהדיפתה, אלא אך ורק במיגור האויב והכנעתו הסופית. בין העמים אין בית משפט אובייקטיבי שיכול להעניש אומה על תקיפתה.⁸ מידת הצדק מטילה אפוא, בעל כורחנו, את התפקיד השיפוטי על האומות עצמן. אולם הן רשאיות לעשות זאת רק מתוך צלילות דעת וכוונה טהורה לשם השלטת הצדק, ולא מתוך נקמנות ומתן דרור ופורקן ליצרים.⁹ אינתיפאדה היא מלחמה ציבורית. כלליה שונים מסכסוך אישי, אי לכך, הקביעה המשפטית שמותר לירות במשליך אבן או בקבוק רק בטרם השלכתם, אולם אסור לפגוע בו לאחר שהשליך וברח – אינה נכונה בסיטואציה הקיימת, ולכן היא מעוותת מבחינה משפטית ומוסרית. קביעה זו מתעלמת מההבחנה היסודית שבין סכסוך פרטי ובין מלחמה לאומית. במלחמה מותר לפגוע במשליך האבן גם אחרי שהשליך אותה, משום שאם לא תעשה כן הוא ישליך עליך פעם נוספת, וחבריו יתעודדו לעשות אף הם כן. כך אתה עלול להגיע למצב מסוכן יותר, שבו לא תוכל להתגונן, אלא תשלם בחיך על מחדלך הראשון, שלא פגעת במשליך

8. האו"ם, שכולו אינטרסים ואינטריגות, אינו יכול לשמש גורם אובייקטיבי המסוגל לשפוט עמים ולהענישם, וכן גם לא ביה"ד הבינלאומי בהאג. רק על מלך המשיח נאמר "ושפט בין עמים", ואכן רק בימיו יוכל לשרור שלום אבסולוטי בעולם כולו.

9. ר' בדברי הרב יגאל אריאל, 'גדולה נקמה', בספר אפיקי יהודה, אות ג, עמ' 359.

האבן כשברח. אך עדיף לתפוס את הבורח, אם אפשר, וכמובן עדיף לפוצעו ולא להורגו, אם אפשר. ואין לפגוע במי שאינו לוחם.

כפי שכתבנו לעיל, ערבוביה זו של שתי מערכות משפטיות ומוסריות השונות ביישומן (אם כי דומות בעקרונותיהן) היא אחד הגורמים המדרדרים את המצב הבטחוני.

5. ענישה משמעתית

צה"ל דורש בצדק משמעת חמורה מחייליו, ומעניש על כל חריגה וחריקה. אולם, על הצבא לפעול כנגד מפירי המשמעת במסגרת משמעתית של חריגה מפקודות, ולא למוסרם לזרוע המשפטית האזרחית הפורמליסטית, המתעלמת מהסיטואציה המלחמתית המיוחדת שבה אנו נתונים, ודנה אותם על פי סעיפים פורמליים הלקוחים מפלנטה אחרת לגמרי. מתפרעים, סדיסטים, מתעללים, יש לשפוט בכל חומר הדין, ואולי אף לאסור את גיוסם לצה"ל.¹⁰ אולם מי שנתפס על צערו, מי שרגשותיו גברו עליו במקרה יוצא דופן, יכול לדונו רק מי שעמד במקומו, חי את בעיותיו, ומתייחס אליו במישור המסגרת המלחמתית, שלה תנאים אחרים ויישומים שונים מאשר בזו האזרחית. אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו.

המסקנה המתבקשת היא, שאין לדון אדם שהתגונן והרג את רודפו בדין רגיל. רק כשברור שהוא עשה את המעשה בדם קר וללא כל צורך, יש מקום לדון אותו באופן כזה. אולם אם הדבר נעשה בהמשך להגנתו העצמית, יש לערוך בירור יסודי ולא להעמידו לדין כקרימינל רגיל. עלינו להבחין בין לכתחילה ובין דיעבד. מבחינה מוסרית אסור למתגונן לפגוע ברודפו יותר מכפי הצורך, אך מאותה בחינה מוסרית אסור גם לאנשי החוק לדונו כפושע ועליהם להתחשב במצבו.

מה חבל שמערכת המשפט הנהוגה בישראל אינה ערה לשתי הפנים של הצדק ההלכתי. חוששני שגישתה היבשה של מערכת המשפט תרמה למצוקה שעלולה להביא לערעור שלטון החוק בישראל. מי שמעוניין בחיזוקו של שלטון החוק, מן

10. לא רק בזמני אינתיפאדה; גם בתנאי שגרה סובל צה"ל מטיפוסים חריגים המסוגלים להתעלל בטירונים, עצירים וכדומה, ואשר יש לפוסלם משירות.

הראוי שיתן את הדעת על גישתה הפורמליסטית, לפעמים, של מערכת המשפט, ועל תוצאותיה.

יש להקים מערכת 'שימוע' לפני העמדה לדין בכל מקרה של הגנה עצמית. מערכת זו, ראוי שתהיה מורכבת לא רק ממשפטנים מקצועיים, אלא גם מבעלי ניסיון קרבי ואנשים שעברו חוויות מצוקה דומות.

אכן, המגבלות שבהן מוגבלים חיילים ואזרחים הנקלעים לסכנה, גורמות להיסוסים מיותרים המסכנים את הנרדפים, מעודדים את התוקפים ומגבירים בכך את התוקפנות והסכנה. לכן נראה לי שדברי הרמב"ם שהבאנו, המציגים את הבעייתיות המורכבת ואת האמביוולנטיות שבנושא, ראויים לשמש נר לרגלינו. מצד אחד זהירות בחיי אדם, גם בשעת מצוקה, אולם מצד שני, הפחתה מסוימת של החשש מענישה במקרה סביר. דרך ביניים זו תבטיח גם את מוסריותנו וגם את חיינו. מתן היתר רחב מזה אינו מוצדק.

ג. שיקולים נוספים להעדפת פציעת המחבל על פני הריגתו

בשולי הדברים יש להוסיף, כי גדר המצווה במלחמה הוא השגת נצחון מוחץ וכניעה מוחלטת, ולא דווקא החרמה כמו בעמי כנען. לכן נראה שאם פוצעים את הלוחמים של האויב כך שאינם יכולים יותר להילחם, די בכך, ואין מצווה דווקא להורגם. עם זאת, כל מחבל חייב לדעת שסיכוי לצאת חי מפיגוע – קלושים ביותר, דבר שעשוי להרתיע מחבלים פוטנציאליים מלסכן את עצמם. עיתים שאדרבה פציעה עדיפה, ודווקא משום שאנו בשעת מלחמה. "בתחבולות תעשה לך מלחמה", וחייבים להפעיל שיקול דעת ולא לפעול מתוך אמוציות. אין לך דבר המסכן ביותר את מהלכי הלחימה מאשר פעילות אמוציונאלית לא מתוכננת ולא מחושבת.

נטרול 'רודף' ע"י פגיעה קשה באחד מאבריו עדיפה מהריגתו מכמה סיבות:

א. אצל אויבינו, כל הרוג מתעטר בכתר 'שהיד', זוכה לפי אמונתם לגן עדן ונערץ ע"י יתר המאמינים. הדבר מעודד ומשלהב את יצריהם ומזמין 'שהידים' נוספים.

- ב. על פי תפיסתם הם מצווים על גאולת דם, לנקום את נקמת דמו של ההרוג ע"י הריגת אדם אחר מבני דתו של ההורג.
- ג. הם מנצלים כל הרוג לתעמולת זוועה נגדנו, הן בתוכם הן בעולם כולו, והדבר גורם לנו נזק גדול.
- ד. פעמים שתפיסת מחבל חי מאפשרת את חקירתו וכך לדלות ממנו מידע משמעותי לטובת כוחותינו.

ד. הריגת מחבל כשאפשר לפוצעו

לשון הרמב"ם בריש הל' רוצח: "כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תרצח' (שמות כ, יג)" (זו הגירסה הנכונה, ומחיקת המילה "מישראל" נעשתה ע"י הצנזורה). עם זאת, ישראל ההורג גוי עובר על איסור דאורייתא! "שופך דם האדם באדם דמו יישפך" (בראשית ט, 1) – אדם כאן הוא כל אדם ולא דווקא ישראל, שהרי פסוק זה נאמר לנח, כמו שכתב הכס"מ (הל' רוצח פ"ב הי"א בשם המכילתא. אומנם ברמב"ם (פ"ב שם) מדובר בגר תושב, אולם הפסוק לא עוסק בגר תושב דווקא, אלא בכל גוי. והלכה פסוקה היא שסתם גוי שאין בינינו ובינו מלחמה, אין מורידין ואין מעלין (סנהדרין נז ע"א; רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"א והל' רוצח פ"ד הי"א). כלומר, אסור להורגו בידיים.

לא יעלה על הדעת לומר שישראל שעמדו על הר סיני ופסקה זוהמתם – הותרו מעתה להרוג גויים. גם אם ייתכן שישראל שהרג גוי ולא הצילו באחד מאבריו, לא יתחייב מיתה בידי שמיים, כמו ישראל שעשה כן לישראל, אך היתר לכתחילה מנא לן, הרי שפיכות דמים של גוי אסורה מהתורה!

גוי הרודף אחרי ישראל התיר את עצמו למיתה, ולכן הוא חייב מיתה. גם ישראל הרודף אחר ישראל התיר את עצמו למיתה, ובכל זאת חייבים להצילו באחד מאבריו, אם אפשר, ולא להורגו. מסתבר שהוא הדין גוי, שהרי לכתחילה אין להרוג גוי, וכנ"ל.

גוי הרודף אחר ישראל נידון בעד אחד ודיין אחד, ללא התראה. לכן יש להעמידו בדין. אולם לשם כך יש צורך בפרוצדורה משפטית מסודרת, בפרט כאשר מדובר

בדיני נפשות, גם אם מדובר ברוצח שפל שניידון בעד אחד ובדיין אחד ובקרוב. אך לא מסתבר שהמציל את ישראל מרודף גוי יהיה גם עד, גם דיין וגם תליין, וכל זה תוך כדי הצלה. עוד יש לציין שהחלקת יואב (מה"ת ס"י יד) סובר שאין חובה לדון כל בן נח בעונש מוות דווקא, אם יש מערכת ענישה וחוקי ענישה אחרים.

יש שטענו שאנחנו במצב מלחמה, ובמלחמה אין חובה להציל את הרודף באחד מאבריו ומותר להורגו. על כך יש לומר: אכן אנו במלחמת מצווה של הצלת עם ישראל, ארץ ישראל וגם תורת ישראל מיד צר (האסלאם הקיצוני הכריז על תורת ישראל מלחמת דת – ג'יהאד), ובמלחמה חלים גדרים אחרים. בטשטוש הבחנה זו רבים טועים ומטעים. אולם, גם במלחמה אין חובת הריגה טוטאלית, להוציא מלחמת שבעה עממין, שמי שלא השלים המצווה היא "החרם תחרימם" (דברים כ, ז). שם חובתנו להרוג את כל מי שלא השלים אתנו, הוא ומשפחתו, אנשים נשים וטף. במלחמות מצווה אחרות אין חיוב כזה. יש להרוג רק את הזכרים הבוגרים – דהיינו הלוחמים, אולם אין בהם דין "החרם תחרימם". מסתבר שאם יש נשים לוחמות, אף הן בכלל. כלומר, דין הריגת הזכרים חל רק על הכוחות הלוחמים, ולא על האוכלוסייה האזרחית שאינה לוחמת. בשל כך אין להרוג זקנים וחולים, גם אם הם זכרים. גדר המצווה הוא השגת ניצחון מוחץ וכניעה מוחלטת, ולא דווקא החרמה כמו עמי כנען. לכן נראה שאם עושים את הלוחמים ל"חולים", על ידי פציעתם, ואינם יכולים יותר להילחם – די בכך, ואין מצווה להורגם דווקא.

לסיכום: מכיוון שהריגת גוי אסורה מהתורה, גם 'רודף' גוי – אם אפשר, יש להציל באחד מאבריו ולא להורגו. גם במלחמה, אם אפשר, יש להפעיל שיקול דעת. אם כי צריך להעיר שהמציל את הנרדף מפני רודפו חייב לפעול במהירות, תוך שבריר שנייה, ואי אפשר לדרוש ממנו בתנאים כאלו הפעלת שיקול דעת כה זהיר להבחין בין פציעה להריגה. חובתו הראשונית – להציל, ורק כשיש לו שהות לשקול, עליו להעדיף פגיעה באחד מאבריו.

פרק סז

ענישה קולקטיבית¹¹

לעיל פרק סג, ב, עמדנו על ההבדל בין מלחמה לעימות פרטי. המלחמה נערכת בין קולקטיב לקולקטיב. מכאן נובעת השאלה האם ענישה קולקטיבית מותרת.

מלחמות ישראל פושטות צורה ולובשות צורה. בעידן הנוכחי, מלחמה אינה מתנהלת כבעבר, כאשר צבא ישראל נלחם כנגד צבאות אחרים, ללא מעורבות ממשית של האוכלוסייה האזרחית במהלכה. במלחמה מסוג זה לא מתעוררים סימני שאלה לגבי זהותו של האויב, וכל פעולה מלחמתית כנגד המערך הצבאי שלו מותרת ללא מגבלות. לא כן בעשורים האחרונים, כאשר אויבינו בוחרים להילחם בנו דווקא מתוך קרבה לאוכלוסייה האזרחית, במחשבה זדונית שהדבר יגביל את חופש הפעולה של הפעילות הצבאית שלנו. כתוצאה מכך, לעתים נדרש לפעול כנגד אוכלוסייה זו, שבפועל מסייעת לאויב, בין בטובתה ובין שלא בטובתה, ואף לענוש אותה באופן קולקטיבי, כדי להפעיל לחץ על האויב שנטמע בתוכה.

מציאות זו עשויה להתעורר במהלך מלחמה כוללת כמו גם בסבבי לחימה מוגבלים, אך בעיקר במשימות ביטחון שוטף בחיכוך עם אוכלוסייה עוינת, שהמחבלים מוצאים בה מחסה ומקבלים ממנה תמיכה. (פרק זה נכתב במהלך ההתקוממות הערבית שלימים כונתה בשם 'האינתיפאדה הראשונה').

יתרה מכך, עד כמה שאנו מכירים את המציאות שבה אנו חיים, לא תמיד היה מצב מלחמה ודאי בינינו ובין ערביי הארץ. יש תקופות שבהן כל האוכלוסייה הערבית או רובה עמדה מאחרי המחבלים, ויש תקופות שבהן המחבלים פעלו ללא גיבוי מסיבי. בתקופות אלו, חובת דרכי שלום חלה כלפי כל ערבי, אלא אם כן הוכח שהוא פעיל או תומך בארגון עוין. רק ערבי כזה חייב להיענש בכל חומר הדין.

11. נושא זה כבר נידון אצלנו לעיל, פרק סג (ד), אגב העיון בסוגיות מוסר מלחמה וסייגים במלחמה, אך בשל חשיבותו – נכון לתת עליו את הדעת גם בנפרד.

מדברינו מובן שבמצבי שגרה אין הצדקה מוסרית לענישה קולקטיבית. "איש בחטאו יומת". אומנם מלחמה מתנהלת במסגרת קולקטיבית, אולם היא אינה ענישה. מטרתה להכניע את האויב, ועליה לנקוט אמצעים הולמים לפי ההכרח ובצורה מוגבלת. ואם ישאל השואל: כיצד נוכל להתגונן אל מול התנכלויות ללא ענישה קולקטיבית? לדוגמה, קשה מאוד לתפוס מידיי אבנים, אף שידוע מהיכן הושלכו. איזו אפשרות יש להתגונן מול תופעה חמורה זו, שהיא מסוכנת מאוד, אם לא נעניש עונש קולקטיבי?

לפעמים מצבנו הוא מצב ביניים, בין מלחמה לשלום. יש כאן ספק, האם ענישה קולקטיבית מותרת או אסורה? אפשר אומנם לומר "ספיקא לחומרא", דהיינו: להימנע מענישה כזו. אך אפשר גם לומר שספק פיקוח נפש מחייב ענישה החורגת מכללי הדין הרגיל. הדבר מחייב שיקול דעת זהיר מאוד. לא ייתכן שכל יחיד יפעל על פי שיקול דעתו, מבלי להביא בחשבון את כל ההשלכות למעשיו. האחריות להחלטה כה חשובה מחייבת מומחיות ומקצועיות, כי ייתכן שענישה קולקטיבית תזיק יותר מאשר תועיל, והיא מוטלת רק על המערכת הצבאית הציבורית.

אחת מזרועות הביטחון, ואולי החשובה שבהן, שכדאי להשאיר לה את הטיפול העיקרי בגילוי אלמנטים מסוכנים, היא השב"כ (שרות הביטחון הכללי). אחת מדרכי פעולתו היא, כידוע, באמצעות משתפי פעולה. ענישה קולקטיבית עלולה לפגוע במשתף פעולה כזה, ולגרום לו להיות משתף פעולה הפוך.

אני מניח שרוב הערבים הם רק אוהדים פסיביים של המחבלים. אולם ענישה ללא אבחנה עלולה להפוך את הפסיבי לאקטיבי, כדי לנקום את ענישתו שלא כדין. לכן יש להפעיל שיקול דעת זהיר ואחראי.

א. מלחמה על פי מוסר יהודי

יש למוסר היהדות, המעוגן בהלכה התורנית, עמדה בשאלה זו, אולם הדברים טעונים הבהרות רקע יסודיות:

1. מוסר מלחמתי ומוסר אזרחי

כללי המוסר החלים במישור המלחמתי שונים ביישומם מכללי המוסר הנהוגים

במערכת האזרחית. כבר ביארנו במקום אחר,¹² שהעקרונות המוסריים זהים לשני המישורים: הצבאי והאזרחי. ההבדל ביניהם הוא בהתייחסות למצבים השונים. בעוד שבתנאים רגילים ההתייחסות המוסרית היא לממד האישי, במלחמה ההתייחסות היא לממד הציבורי.

הסיבה לכך היא שמלחמה שונה מקטטה מקרית בין שני אנשים. היא מאבק לאומי, בין שני עמים, ולכן זווית הראייה משתנה ויוצאת מהמסגרת האישית למסגרת הציבורית. אולם ביסודם, העקרונות המוסריים זהים.

2. ענישה קיבוצית

בחיים האזרחיים, ענישה קולקטיבית אינה חוקית ואינה מוסרית, אולם בתנאי מלחמה, העימות אינו בין יחיד ליחיד אלא בין קולקטיב לקולקטיב. הגוף הציבורי הגדול נחשב לגוף אחד. וכשם שבמאבק אישי, אם ינסה אדם לסטור על לחייך, זכותך להגן על עצמך על ידי פגיעה בבטנו הרכה, ואין כאן שום עוול מוסרי – כך במלחמה כנגד קולקטיב, יש היתר בשעת הצורך לפגוע באברי אומה הנראים לך, כדי למנוע פגיעה מצד אברים אחרים. אין כאן פגיעה במוסר. אדרבה, ניסיון כושל לאתר רק את האשמים הישירים, ובינתיים להימנע מתנופת הפעילות ההגנתית הנחוצה, רק מחריף את העימות ומדרדר את הרמה המוסרית של כל המעורבים במאבק.

מכיוון שמלחמה מתנהלת במסגרת קולקטיבית, היא חייבת להיות שקולה, אחראית, זהירה, ממוקדת ומופעלת על ידי סמכות עליונה הפועלת על פי היגיון קר ומדיניות נבונה ארוכת טווח. אין היא מסורה לחייל הבודד, אסור לה לבטא התפרצות אמוציונלית של התפרקות רגשי זעם ויצרי שנאה לווהטים. אלו פסולים מבחינה מוסרית.

12. ר' לעיל, פס"ג, 'המוסר המלחמתי בתורה'; ור' גם לעיל פס"ו (ב).

ב. מוסר המלחמה

הבחנתנו בין מצב מלחמה למצב רגיל אינה מצדיקה גישה הטוענת שבמלחמה מסוג זה, שבה אנו נתונים, עלינו להשמיד, להרוג ולאבד טף ונשים ללא הבחנה וללא שיקול דעת מוסרי. המצטטים פסקאות חלקיות מפוסקים ופסוקים, כדי לתת חרב פיפיות בידם ורוממות המוסר היהודי בגרונו – אינם דוברי אמת. ההלכה מבחינה בין מלחמות מיוחדות, שבהן ניתנה הוראת שעה יוצאת דופן לא להחיות כל נשמה, כגון מלחמת עמלק ושבעת עמי כנען, לבין מלחמת עזרת ישראל מיד צר, שבה אנו נתונים כיום. במלחמות הראשונות ניתנה הוראה מיוחדת מגבוה, ממקור הצדק והמוסר העליון, שהשאתם בחיים של עמים מסוימים שסירבו לקבל עליהם ז' מצוות בני נח מסכנת את קיומה של החברה האנושית, ואף שם הייתה חובה להקדים להם שלום ולאפשר להם כניעה וקבלת ז' מצוות או נסיגה קודם להריגתם. אין לנו רשות לדון דיני נפשות מלבנו וליישם הלכות חד פעמיות אלו בסיטואציה שונה לחלוטין. זאת ועוד: המלחמה הנערכת נגדנו, על אף סכנותיה החמורות לפרט ולכלל, בכל זאת נושאת אופי מיוחד. אומנם האבן והבקבוק הם כלי משחית מסוכנים שיש להתייחס אליהם במלוא החומרה, אך הם אינם פצצות וכדורים. לכן, מלחמת הגנתנו מפניהם חייבת לשאת אופי מתאים, ועלינו להיזהר מלחרוג מההכרח הנחוץ לשם הדיפת הסכנה.

ג. גורם הזמן

גורם הזמן נחשב, בצדק, לגורם בעל עוצמה משלו. התפרעות שהיה ניתן להשקיטה מיד, והדבר לא נעשה בזמן, מעלה מורסה וצוברת תאוצה. לכן, יש צדק רב בטענה שעם כל ההכרח להתחשב בסבל מיותר ולמנוע אלימות מיותרת – ככל שמתמהמהים, כך גורמים לבסוף סבל כפול שבעתיים, ואלימות חריפה יותר שבעים ושבעה. גם זה שיקול מוסרי, אלא שקשה לדעת מראש כיצד יתפתחו הדברים. רק לאחר מעשה ניתן לומר ששגינו בהתחלה בהערכת התופעות והשלכותיהן. עם זאת, היו שהזהירו כבר בתחילת ההתפרעויות שאם לא נעצור אותן מיד, ניאלץ להשתמש לאחר מכן באמצעים דרסטיים חמורים פי כמה וכמה. הם לא היו נביאי שקר, ורמתם המוסרית לא נפלה משל אחרים שסברו את

ההיפך. בדיעבד, עלינו להצטער על כל טיפת דם שנשפכה לחינם, הן שלנו הן של אחרים, ועלינו רק להתנחם בעובדה שהתמהמהותנו נבעה מכך שסברנו לתומנו שאין צורך להפעיל כוח רב יותר. השתדלנו להיות מוסריים על פי דעתנו, גם אם מוסריות זו לא הייתה במקומה ובזמנה. במבט לאחור, אין ספק שהיינו מוסריים יותר אילו היינו מפעילים כוח רב יותר לעצור את האש המתלקחת והמתפשטת. טעינו בדבר מצווה. אך יש ללמוד מטעותנו לקח לעתיד. יש לדכא התקוממות מיד, בעודה באיבה. כך נחסוך אלימות קשה יותר בעתיד.

ד. המאבק הרוחני

מוסר התורה אינו המוסר המכונה 'מערבי', אשר בנוי על הצביעות הנוצרית ועל האשליה הליברלית. מבחינתנו, שתי אופנות מוסריות אלו עלו באש בכבשני אושוויץ. מקור השראתן של האופנות המוסריות העולמיות הוא ספר התנ"ך שלנו. מוסר התורה מחייב את רחשי החמלה, החסד והרחמים. תכונות אלו מאפיינות את עם ישראל, כעם סגולה. אלא שרחמים אמיתיים – לפי מושגינו – הם מיזוג בין חסד לדין: חסד מופלג מחד גיסא ודרישת צדק מוחלט מאידך גיסא. המוסר שלנו אינו פשטני ושטחי אלא מורכב. הוא בנוי על תפילת יעקב: "ויירא... ויצר לו" (בראשית לב, ח): "ויירא – שמא ייהרג, ויצר לו – שמא יהרוג אחרים. ובכל זאת יעקב לא נרתע מהכנות למלחמה.

בדיעבד, נראה לי שלמרות טעויותינו, במבט עמוק יותר, איני משוכנע שכל הבעיות היו נפתרות רק על ידי שימוש בעוצמה רבה יותר. המלחמה הנטושה כיום על ארץ ישראל היא בעיקר מלחמת עצבים נפשית. היא מאבק איתנים שבו ינצח מי שכוח אמונתו ונאמנותו לארץ גדול יותר. מבחן האמונה הוא דווקא במשך הזמן. זו מלחמת התשה, ובה ינצח בעל הרמה הרוחנית העודפת. עם ישראל רגיל ל'ניצחון מרשים' ולכן טבעי הוא שיצפה ל'שלום עכשיו'. הוא התרגל יותר מדי ל'עכשוויזם', אך אמונה נבחנת באורך רוח. 'המאמין לא יחיש'. ואם נגזר עלינו לשאת בעול זמן רב, בזאת ניבחן. בזאת נתחשל. בזאת נעמיק שורשינו באדמתנו. בזאת נחנך את עצמנו ואת צאצאינו.

לא נפקיר חלילה אדם, נשתמש בכל אמצעי להצלתו, אולם גם לא נשפוך דם לשווא. נאחוז מזה וגם מזה לא נניח ידינו. בדרך המלך, מלכו של עולם, נלך, קמעא קמעא, בדרך מפותלת ומסובכת, עולה ויורדת, מתפתלת, עד אשר נגיע אל ראש ההר.

פרק סח

פדיון שבויים ע"י שחרור מחבלים¹³

מצוות פדיון שבויים נחשבה מאז ומעולם כאחת המצוות החשובות ביותר – 'מצווה רבה'. מסקנת מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (חוות בנימין סימן טז) היא, שאין להיענות לדרישות סחטניות בפדיית שבוינו, כיוון שכל דרישה סחטנית היא בגדר של "יותר מכדי דמיהם". אולם לגבי השבוי עצמו, וכן לגבי אשתו, קיימת רשות פדייה גם יותר מכדי דמיהם. את אשתו הוא חייב לפדות כי התחייב לכך בכתובתה.

מנקודת מבט זו יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי המלחמה. כיוון ששבויים אלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל פעולה שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי) עליה לעשות כדי לפדותם אם נפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי "דכולהו איתנהו ביה" (ב"ב ע"ב). וכיוון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, לא קיימת שום הגבלה, ולא שייכת התקנה של הימנעות מפדיית השבויים ביותר על דמיהם.

יש להבחין בין פדיון שבויים בכסף ובין פדיונם במחבלים עצורים. הראשונים הסבירו שמכיוון שהבעל 'משועבד' לפדות את אשתו, הרי זה כאילו דמי הפדיון נמצאים בידה, ונמצא שהיא משחררת את עצמה, ואת עצמו אדם יכול לשחרר גם ביותר מכדי דמיו. אך כאשר מדובר במחבלים עצורים, אי אפשר לומר שהם

13. הנושא נידון לראשונה בעקבות 'עסקת ג'יבריל' בשנת תשמ"ה, שבמסגרתה שוחררו שלושה שבויי צה"ל תמורת יותר מאלף מחבלים. הנושא נידון בשנית בעקבות 'עסקת שליט' בשנת תשע"ב, שבמסגרתה שוחררו יותר מאלף מחבלים תמורת חייל שבוי אחד.

משועבדים לשבוי וכאילו הוא פודה את עצמו במחבלים שברשותו. הם אינם ברשותו של השבוי, ואין לו סמכות לשחרר את עצמו בהם.

ועוד נראה להסביר, בדרך שונה: ישנה מחלוקת ראשונים האם משלח חייב לפדות את שליחו שנפל בשבי אפילו יותר מכדי דמיו. בשליח לסיכון נפשו, המשלח חייב לפדותו, והוא נושא באחריות כבדה להצילו, יותר מאשר על אחרים, שהוא לא שלחם. ק"ו כאשר נטל על עצמו אחריות מפורשת.

ומכיוון שכל חייל יוצא בשליחות הכלל להגן על הציבור, לכן חייב הציבור – ובפרט המנהיגות הצבאית והמדינית – להצילו ולהשיבו לביתו בריא ושלם, בכל מחיר אשר יושת עליו. תקנת חכמים שאין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהם לא חלה במקרה זה של חייל שנשלח לסכן את חייו בשם הציבור. לפי זה היה הבדל בין אזרח שנתפס במקרה ע"י מחבלים ובין חייל. האזרח אינו שליח ציבור ולכן אין לפדותו ביותר מכדי דמיו; לא כן חייל, מכיוון שהציבור שלחו, הציבור חייב לפדותו גם ביותר מכדי דמיו.

אולם, גם אם נניח שלא חלה כאן התקנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, אין להתכחש למציאות, שקיים חשש אמיתי של "ליגרבו וליתו" – אם נשחרר מחבלים תמורת חיילים שבויים נעמיד בסכנה את כל יתר החיילים בצבא. אין מדובר בחשש רחוק אלא בחשש מוחשי ביותר. הסיבה לכך גלויה. בידינו אלפי מחבלים עצורים, וחבריהם עושים הכול כדי לשחררם. שחרור חלק מהם תמורת שבויים יעודד את ארגוני המחבלים לחטוף חיילים כדי להתמקח על גבם לשחרר את המחבלים העצורים.

זאת ועוד, שחרור מחבלים תמורת שבויים עלול לסכן את המדינה, הן משום שהם עלולים לחזור לסורם ביתר שאת, הן משום שהרמת המורל אצלם תעודד אותם להגביר את הפעילות החבלנית. כל דבר המתפרש אצלם כחולשה מצדנו, מנמיך את גורם ההרתעה.

על המשקל עומדת דילמה חמורה. על כף אחת של המאזניים נמצאים השבויים שמרחפת עליהם סכנה מוחשית, ועל הכף השנית נמצא הציבור כולו השרוי אף הוא בסכנה חמורה. מי עדיף?

אולי יש מקום לומר שסיכונם של השבויים חמור יותר, כי הוא כבר נמצא לפנינו, בעוד שהסיכון לציבור הוא רק חשש עתידי. אלא שבנידוננו המצב שונה – האויב מאיים כל הזמן שהוא ימשיך במאבק, כולל חטיפת חיילים. אין כאן חשש עתידי בלבד, אלא איום עכשווי ממשי. זאת ועוד, הסכנה לחטיפות נוספות חלה על כולם, בעוד שהשבויים הם רק יחידים.

ועוד, במלחמה עסקינן, ובמלחמה צריך להביא בחשבון גם את העתיד ולא רק את ההווה, וגדרי פיקוח נפש במלחמה שונים מגדרי פיקוח נפש בחיים האזרחיים. מלחמה היא עימות כולל וממושך, ולכן יש להביא בחשבון גם סיכונים עתידיים שכרגע אינם נראים עדיין. נמצא אפוא ששני הצדדים שקולים – הסכנה לציבור והסכנה לשבויים, כשהסכנה לשבויים מוחשית יותר אך הסכנה לציבור חלה על רבים יותר.

אלא שאם במלחמה עסקינן, יש גם שיקול הפוך. כשם שאנו חוששים מפני העלאת המורל של האויב, כן חובתנו להבטיח את העלאת המורל של חיילינו. המורל הוא מרכיב חשוב במלחמה, וכל חייל היוצא למלחמה צריך להרגיש שהעורף כולו מאחוריו, ולדעת שייעשה הכול להצילו אם ייפגע או ייפול בשבי.

במלחמה – כלשון החיילים – 'אחד בעד כולם וכולם בעד אחד'. ואין זו מליצה גרידא. יש באמירה זו אמת גדולה, המבטאת את ההבדל בין מלחמה ובין החיים האזרחיים. מלחמה היא מצווה ציבורית המוטלת על הכלל, והציבור כולו נחשב לעניין זה כאיש אחד. הצלת השבויים והצלת הכלל קשורים זה בזה.

במלחמה יש גם את מצוות קידוש השם, שעליה חייבים למסור את הנפש. וזו כוונת הרמב"ם באומרו בסוף פ"ז מהל' מלכים ומלחמות: "וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא פגיעה רעה".

השיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכים להביא בחשבון בעיקר את טובת הציבור – היכן יש סיכונים גדולים יותר לביטחון הציבור, בחשיפת הציבור לסכנות נוספות, או בחיזוק אוירת האמון של החיילים במשלחיהם. על כך עלינו להתפלל, שה' ינחה את מקבלי החלטות בעצה טובה מלפניו.

על כל האמור יש להוסיף שכל זה נכון רק כאשר מדובר בשבויים חיים, אך אם מדובר בחללים הדין שונה. אצלם אין מדובר במצוות פדיון שבויים. חובת פדיון

שבויים כ'מצווה רבה' מתייחסת אך ורק לשבויים חיים. אין חובת פדיון מתים. אומנם חלל צה"ל הוא קדוש שנפל על קידוש השם, ויש לעשות כל מאמץ להביאו לקבר ישראל – הן משום כבודו, הן משום כבוד משפחתו, שיהיה להם קבר לבכות עליו, הן משום כבוד ישראל שלא יחולל בגויים. מכל מקום אין לדמותו לשבוי חי, שהמצווה לפדותו היא בכל מחיר.¹⁴

נתפלל כולנו ש"פדויי ה' ישובון, ובאו ציון ברינה, ושמחת עולם על ראשם".

14. ר' להלן פ"ע, 'החזרת גופות מחבלים'.

פרק סט

כלל ופרט וכלל – על רקע מצוות פדיון השבויים

קיימות שתי גישות אידאולוגיות, שעל פיהן יש להתייחס לנושא הכאוב של הצלת חטופים הנמצאים בשבי נורא של מחבלים.

א. מן הפרט אל הכלל

כל ישראל ערבין זה בזה. הערבות ההדדית היא היסוד האידיאולוגי של עצם קיומה של מדינה. לשמה של הערבות היא הוקמה. כל אזרח משלם בדמו ובדמיו לשם קיומו וקיומם של האזרחים האחרים. אחריותה של המדינה להגן על כל אזרחיה, ובפרט אלו שנשקפת להם סכנה מיידית ומוחשית. הפרט למען הכלל, והכלל למען הפרט.

מבחינה משפטית 'יבשה', המדינה היא מעין חברת ביטוח. כל אזרח משלם 'פרמיות' בגופו וברכושו כדי שהמדינה תעשה הכול למען הצלתו והצלחתו. הפרט החוזה אינה חוקית ואינה מוסרית.

האדם בעצם מהותו הוא יצור חברתי. הוא זקוק למסגרת חברתית לשם הישרדותו מבחינה קיומית וכלכלית, ולשם כך הוא מוכן לשלם טבין ותקילין. רק חברה מאורגנת מסוגלת להתמודד עם בעיות הקיום של הפרט, ולהבטיח לו מזון, מדור, מלבוש, מרפא ומגן מפני פגעי טבע ואדם.

המנהיגות נבחרת ע"י הציבור למימוש מטרה זו על הצד הטוב ביותר. אם לא תעשה כן, היא תמעל בשליחותה. הכלל צריך לפרט שימלא את חובותיו, ובמקביל, הפרט צריך לכלל שימלא את אחריותו להישרדותו והגנתו.

לפיכך, מבחינה זו, משימתה היחידה של המדינה היא החזרת החטופים לחיק משפחותיהם, מייד ועכשיו!

ב. מן הכלל אל הפרט

אולם, יש גם זווית ראייה אחרת. המדינה אינה אוסף של פרטים, היא לא רק אינדוקציה אלא דדוקציה. היא אינה רק צורך, אלא ערך בפני עצמו. לא הפרטים יוצרים את הכלל, אלא להפך, הכלל הוא היוצר את הפרטים. המדינה היא אידאה שהפרטים מיישמים אותה בחיי המעשה. אכן האדם הוא יצור חברתי, אך הוא יוצק בחברה גם תוכן ערכי. האדם זקוק לחברה לא רק מפני שהיא צורך קיומי להישרדותו הפיזית, אלא משום שהיא ערך מוסרי. רק במסגרת חברתית-מדינית יכול האדם לפתח את אישיותו המוסרית, לצאת מקונכיתו האגואיסטית ולהיות אלטרואיסט. אין אפשרות להיטיב עם הזולת ללא קיומו של אותו זולת. רק במסגרת חברתית ניתן לפתח מידות טובות. "לא טוב היות האדם לבדו". אדם לבדו אינו טוב.

ללא גיבויה של מסגרת לאומית, זהותו של הפרט מטושטשת. הוא גרגיר קטנטן באבק המכיל מיליארדי גרגרים כמותו, ללא ייחודיות ערכית ותרבותית. הפרט ללא כלל הוא בעצם אינו פרט. הוא כמעט אינו קיים, הוא פרט הצריך לכלל.

והיא הנותנת, מכיוון שהמדינה נושאת ערך מוסרי, ערכי המוסר מחייבים אותה להגן על כל אחד ואחד מאזרחיה, גם אם הדבר מחייב משאבים כלכליים ואישיים. היא חייבת זאת לא מכוח זכויות הפרט של האזרחים, אלא מכוח חובתה הערכית והמוסרית של המדינה כלפי אזרחיה.

הכלל הידוע "כל ישראל ערבין זה בזה" מתפרש לפי תפיסה זו באופן כללי ולא פרטני. כלל ישראל ערב לכל פרט מישראל, ככל גוף אורגאני שכל אבריו פועלים באופן ספונטאני להציל אבר סובל ופגוע.

ג. מלחמת תרבות

מדינה בכלל, ומדינה שוחרת צדק בפרט, אינה יכולה להרשות לעצמה שאזרחיה ייחטפו ע"י אויביה וישמשו כקלפי מיקוח. סיכונם הוא סיכונה של המדינה כולה. כל פרט הוא אבר בגוף האורגני הכללי, חטיפתו ע"י ציבור אחר היא פגיעה חמורה בגוף כולו.

מזווית ראייתה של התפיסה המדינית הערכית, טרור המחבלים מורכב משני אלמנטים שהם אחד: מלחמת קיום לאומית ומלחמת תרבות אוניברסלית. הברוטליות החייתית של המחבלים שוללת את עצם קיומו של עם ישראל בכלל, ובארצנו זו בפרט. לדעתם, על פי דתם, זו 'אדמת קודש' (וואקף) שבה אין זכות קיום לשום גורם אחר אלא רק לאסלאם. ודת האסלאם, לפי הבנתם (והבנת מוסלמים רבים בעולם), מחייבת אלימות, רצח, אונס וסאדיזם כלפי 'כופרים' בכלל ויהודים בפרט, ובארץ ישראל בפרט שבפרט, מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד.

זו תרבות שונה מהתרבות האנושית, שאחד ממקורותיה הוא היהדות. אלוקי ישראל שונה מאלהי מוחמד. הוא אלוקי החסד, הרחמים והשלום לכל מי שנברא בצלם. להבדיל בין ישראל לבינם, לפי תורתנו, יש מקום גם למיעוט נוכרי בארץ. אין כופים עליו את היהדות, הוא יכול להישאר בארץ כגר תושב בעל זכויות. מה שנדרש ממנו הוא רק קיום שבע מצוות בני נח, שהן עקרונות מוסריים אלמנטריים. מלחמתנו זו היא מלחמת תרבות בין היהדות והעולם החופשי מחד גיסא, לבין האסלאם הרדיקלי מאידך גיסא.

ד. המלחמה בעיצומה

מזווית ראייה זו, המלחמה עדיין בעיצומה. אומנם האויב נהדף, אך הוא ממשיך להילחם בנו ביתר שאת. הוא לא נרתע. אדרבה, חרף החורבן הנורא שהמיט על עצמו, הוא רואה בהחזקת חטופים ניצחון. הוא מכתוב את כללי המשחק. הוא מתעלל בהם וברגשות משפחותיהם, מתוך סאדיזם נורא. הוא מחזיק את הקלפים בידו, ברצותו יסכים, לשחרר טיפין טיפין, ברצותו יקשיח את עמדותיו. ברצותו ישפיל ברצותו ירומם. מטרתו להתכבד בקלון השפלתנו.

אומנם מלכות שמחלה על כבודה אין כבודה מחול, אך מלכות ערכית ומוסרית יכולה גם להתכבד במצוות פדיון שבוייה, חרף רמיסת כבודה. הבעיה אינה כבוד. הכבוד זוקף את קומת האויב לא להרפות משאיפתו לחסל חלילה את מדינת ישראל. את האסון שהמיט על עצמו הוא מנצל להמשך המלחמה נגדנו. המלחמה נגד כלל ישראל לא הסתיימה, היא בעיצומה. רק הכנעת האויב תגדע את זרועו של האסלאם הפנאטי, הנמצא בתוכנו ומקיף אותנו מסביב סביב.

דווקא מתוך זוית ראייה זו, של ערך הכלל, אי אפשר להתעלם מהסכנה הנשקפת לכולנו מויתור על הכנעת החמאס. המשך קיומו של החמאס בתוכנו, בעזה, הוא מורסה המרעילה את הכלל כולו. זו סכנת ודאית. הפסקת הלחימה תזקוף את קומתו של האויב והוא יתארגן כדי להמשיך בתוכניתו השטנית להרוג ולאבד זקן ונער טף ונשים.

חובתנו להציל את החטופים כוללת הצלת **כולנו** ממלתעות הרשע, החמס והעוול. יצאנו למלחמה, גם בשם העולם החופשי כולו, למגר אידיאולוגיה מושחתת ומשחיתה זו. יש להוריד את דגלה ולהניף את דגל השלום, הרחמים והחמלה במקומו. כניעה למחבלים היא המשך העריצות והברוטליות. היא סכנה חמורה לא רק לעם ישראל אלא לעולם כולו.

התפקיד הקשה המוטל על העומדים בראש המערכה הוא למצוא דרך יצירתית כיצד להציל את השבויים, תוך כדי הכנעת המחבלים. כי הא בהא תליא. בעזרת החונן לאדם דעת, המוח היהודי יוכל אי"ה לשבור את החבית ועם זאת להציל את יינה.

פרק ע

החזרת גופות מחבלים

המדינה מחזיקה בגופות מחבלים כקלף מיקוח, כדי לאלץ את החמאס להחזיר את גופותיהם של קדושינו הי"ד שנפלו. הוגשה עתירה לביהמ"ש העליון בנידון, והוא קבע שהחזקת הגופות דורשת הסמכה בחוק, מפני שעל פי המשפט בישראל ובעולם הגופות שייכות למשפחותיהן, ולכן יש להחזיר את גופות המחבלים למשפחותיהן ללא תנאי.

לדעתנו, הנחת בית המשפט שהחזקת גופות מחבלים אינה חוקית כרגע – שגויה. ראשית, מכיוון שחמאס במלחמה איתנו, אנו מחזיקים בגופות המחבלים כצעד מלחמתי, על פי סדרי מלחמה, ולא על פי דיני משפט רגילים. שנית, לפי דין תורה אין לאף אחד בעלות ממונית על גופתו של מת. שמא לכל היותר יש למשפחה מעמד מצד כבוד המת ורצונו להיקבר בקבר הנראה מכובד בעיניו ובעיני משפחתו.

גם אם נניח שכבוד המת או כבוד משפחתו מהווים עילה משפטית, בנידון דידן נראה שאין להם מקום, וזאת על פי מה שכתב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' מא) שגוי שמת במלחמה נגד ישראל מותר למלכות להשתמש בגופתו, וגופות חיילי האויב הן בבעלותה המלאה של המלכות. וידועים דבר הראי"ה קוק (משפט כהן סי' קמד) שבהעדר מלך, יש לציבור המאורגן בא"י מעמד הדומה במידה מסוימת למלך. על סמך דבריו נוהגים פוסקים רבים זה שבעים שנה להכיר במדינת ישראל כרשות ממלכתית שסמכויותיה מעוגנות במשפט המלך על פי התורה. לפיכך גופות המחבלים שייכות למדינה, שיש לה דין מלכות לעניין זה, והיא רשאית ואף חייבת להשתמש בהן על מנת לדרוש את חילופיהן בגופותיהם של קדושינו הנמצאות בידיהם.

היעבץ"ק מתבסס על משפט המלך המפורט בספר שמואל (א' ח), לפיו זכותו של המלך להפקיע את רכושם ואף את גופם של נתיניו, וק"ו את רכושם וגופם של

האויבים הנופלים לידינו במלחמה. עם זאת, נראה שדברי היעב"ץ אינם חלים בימינו. במשטרים דמוקרטיים המצב המשפטי שונה. אומנם רכוש הנופל במלחמה נחשב במידה מסוימת כרכוש המדינה המנצחת, אולם כלל זה אמור רק במיטלטלין ציבוריים, כגון ציוד צבאי וכדו', ואילו הנדל"ן נשאר בבעלותם של אזרחי המדינה הנכבשת. כך גם רכושם הפרטי וגופם של האויבים המנוצחים, בין חיים בין מתים, נשאר בבעלותם. אין רשות לסחור בהם, לנצל אותם או למוכרם כעבדים. לפי אמנות בינלאומיות, ללוחמים הנופלים בשבי יש זכויות רבות, ובתום הקרבות יש להחליף אותם בין המדינות המעורבות במלחמה, והוא הדין לגופותיהם של חללי הקרבות. גם מדינת ישראל נוהגת כך, ואינה רואה את עצמה כ'בעלים' על גופות המחבלים.

אך גם אם נניח שאין למתים 'בעלים' פורמליים, אי אפשר להתעלם מהזיקה הנפשית שיש לאדם לקרוב משפחתו המת, ולחובה המוסרית שהוא רואה להביאו לקבורה מכובדת. רגש טבעי זה קיים בכל חברה אנושית. אך עם כל הכבוד לרגש טבעי זה, ספק אם הוא יכול לשמש כעילה משפטית.

זכותה של המדינה וחובתה, לאזרחיה, לכבודה ולמעמדה, גוברת על זכותם של משפחות המחבלים התובעות את הגופות לעצמן לשם קבורתן במקום הנראה להן, וזאת מכמה סיבות:

א. אין למשפחות המחבלים בעלות משפטית על הגופות, אלא לכל היותר זכות לקוברן בקבר הנחשב בעיניהן מכובד יותר וקרוב יותר.

ב. זכותן של המשפחות השכולות שלנו לא נופלת מזכותן של משפחות המחבלים.

ג. צורכי המדינה הנחוצים גוברים על זכויות הפרט, ואין ספק שהדרישה להחזיר את גופות קדושינו היא צורך ציבורי נחוץ. אין מדובר רק בצורך נפשי של המשפחות, אלא בצורך כלל ישראלי. חייל שיצא בשליחות המדינה להגן עליה ונהרג בקרב, חובת המדינה להביאו לקבר ישראל בכבוד הראוי לו. לכן מוטל על המדינה להחזיק בגופות המחבלים לשם מיקוח, עד שיוחזרו גופותיהם של קדושינו הי"ד.

פרק עא

השליטה בפלסטינים מוסרית

א. הרגישות המוסרית

לעיתים קרובות מושמעת טענה צודקת לכאורה: מדוע אינכם רגישים לסבל הזולת? גם הערבי נברא בצלם אלוקים, גם לו יש זכות לחיות בכבוד, הן כפרט הן כעם, מדוע אפוא אתם מדכאים אותו ושוללים ממנו את זכויותיו הלאומיות? עצם השליטה בעם אחר משחיתה את האדם ומדרדרת אותו מבחינה מוסרית. הדרישה מופנית בעיקר לציבור מאמין, שומר מצוות, שרגישותו למוסר, לצדק ולמידות טובות אמורה להיות גבוהה. מדוע דווקא בציבור זה יש נטייה לאטימות, ואולי אף לאלימות ולהעדר רגישות מוסרית?

ב. המוסר התורני והמוסר ההומניסטי

השאלה במקומה, והיא ראויה לתשומת לב. התשובה הפשטנית שטוענת כי מוסר התורה שונה מהמוסר ההומניסטי ולכן אנו פטורים מהתחשבות בסבל הזולת, אינה תשובה אמיתית. אדרבה, מוסר התורה נעלה יותר מהמוסר ההומניסטי, ולכן הרגישות לסבל הזולת צריכה לתפוס בו מקום גדול יותר. השאיפה לטיפול מידות טובות, לעדינות, לחסד וחמלה על כל הבריות, צריכה להיות נחלתם של מאמינים במידה גדולה עוד יותר מאשר אלה שאינם מאמינים. בעוד שהראשונים מצווים להידמות לה', שרחמיו על כל מעשיו וחסדו גבוה כגבוה שמיים על ארץ, הרי שרחמי אנוש מוגבלים וארציים – ולכן איפכא מסתברא!

זאת ועוד; טענה נפוצה היא שמוסר התורה מתעלם כביכול מרגשי אנוש, מקול המצפון. המוסר האנושי כאילו מתאפס מול המוסר השמימי. זו טעות מסוכנת, שעלולה לאבן את הלב ולהפוך את האדם למפלצת. המוסר התורני לא בא לדכא את המוסר הטבעי שבלב האדם, אלא אדרבה, לפתח אותו ולענן אותו.

ג. חשיבה חד-ממדית

האמת עמוקה יותר ומורכבת יותר. יש חשיבה פרימיטיבית, חד-ממדית, אשר סבורה כי הצדק רק עם צד אחד, הסובייקט, והצד השני, האובייקט, אינו צודק. על פי תפיסה פשטנית זו, כל מה שנעשה למען ה'צדק': קרי, למען הגישה האגוצנטרית הסובייקטיבית שלך, הוא טוב ומוסרי, וכל מה שנעשה למען הזולת, שאינו צודק לדעתך, הוא ממילא בלתי מוסרי. אגב, אי אפשר לטעון שאנשים כאלה אינם מוסריים, או שהם מושחתים, שכן על פי הנחות היסוד שלהם הם מוסריים. הם לא יעשו עוול למי שהם סבורים שהוא צודק. הם פוגעים רק במי שעל פי תפיסתם הסובייקטיבית אינו ראוי לחמלה. הם אינם צודקים, אך אין הם יכולים להיחשב עקב כך למושחתים.

ד. חשיבה דו-ממדית

יש חשיבה מפותחת, דו-ממדית – זו חשיבתו של אדם אינטלקטואלי. הוא רואה את שני צדי המטבע. גם הצד השני הוא אדם. גם לו שאיפות, גם לו רגשות, גם לו כבוד. גם הוא פגיע. יש להבין גם את הצד השני. יש צורך להתחשב בצד השני, להבין אותו ולרדת לסוף דעתו. אולם גם חשיבה זו אינה מפותחת די צורכה. גם היא בוסרית במידה רבה. ייתכנו בה שני מצבים:

א. נטרול העימות – אני צודק והשני צודק, ואם כן שנינו צודקים, ולכן עלינו להתפשר או למצוא מוצא אחר לעימות שאליו נקלענו.

ב. העדפת הזולת – מכיוון שהשני צודק, בהכרח שאני איני צודק. לכן איני מוסרי בעצם הצגת עמדתי. בעצם העלאת תביעות כלשהן מצדי אני מקפח את הזולת. לכן עלי לוותר, להתקפל ולהתרפס.

בין כך ובין כך, חשיבה זו מתחמקת מהתמודדות אמיתית וישירה עם הצדק.

שני המצבים – וביותר השני – לוקים בפשטנות ובשטחיות, ובוודאי שאין לראות בהם מוסריות גבוהה יותר משל האדם הפרימיטיבי. מוסריות אין פירושה איבוד ה'אני'. מוסר 'הלחי השנייה' של הנוצרים אינו מוסרי. הוא מעודד עוול בעולם ונותן פרס לרשע ועל ידי כך מטפח אותו, מחזק אותו ומרבה עוול, אלימות וסבל

בעולם. לא רק שזכותך להגן על עצמך, אלא שזו גם חובתך, לא רק כלפי עצמך, אלא גם כלפי זולתך, כלפי העולם כולו, כדי להבטיח עולם צודק יותר ומוסרי יותר.

ה. חשיבה תלת-ממדית

יש חשיבה עמוקה יותר, תלת-ממדית. היא רואה גם את הצדק של הסובייקט וגם את זה של האובייקט, אולם אינה נשארת תקועה באמצע הדרך, אינה מתחמקת ומתעלמת מהבעיה הקשה ואינה מתקפלת כדי להימנע מהתמודדות ישירה עם הנושא העדין, אלא מכריעה את הדילמה הקשה. היא עושה זאת תוך התחשבות בצדק הכפול, של הסובייקט והאובייקט גם יחד. אמת, חשיבה כזו מורכבת מאוד, אולם דווקא משום כך היא עמוקה יותר ואמיתית יותר. הצדק הוא עם האחד יותר מאשר עם השני, ובכל זאת, ועם זאת, יש מקום יחסי לשניהם, על פי הצדק של כל אחד.

- אם ניישם זאת ביחס לעימות הישראלי-ערבי נאמר כך:
- א. יש תפיסה פשטנית שרק היהודים צודקים, ובערבים אין להתחשב כלל.
 - ב. יש תפיסה שגם היהודים וגם הערבים צודקים, ולכן יש צורך בפשרה.
 - ג. יש תפיסה שהערבים צודקים יותר, ולכן על היהודים לוותר יותר.
 - ד. יש תפיסה שאומרת שסובייקטיבית שניהם צודקים, ועם זאת – אובייקטיבית, צד אחד צודק יותר.

להלן נתמקד בתפיסה האחרונה.

ו. אובייקטיביות אמיתית

אובייקטיביות שטחית מסתפקת בהבנה שעמדתך שוות ערך לזו של הזולת, אולם לשם כך עליה לגמז או לאפס את ערך הסובייקטיביות, שאם לא כן, היא לא תיחשב לאובייקטיבית דיה, בעיני עצמה ובעיני זולתה. אובייקטיביות עמוקה יותר רואה גם את הסובייקט בעיניים אובייקטיביות. אין היא חשודה בעיניה באינטרסנטיות צרה. היא די אובייקטיבית כדי להעריך גם את עצמה.

תפיסה חילונית, שבה קיימים רק אני ואתה – או שהיא אגואיסטית קיצונית, או שהיא אלטרואיסטית כה קיצונית, עד כדי ויתור על עצמה. אין לה גורם אובייקטיבי שלישי להתעלות אליו, מעל עצמה ומעל זולתה – גורם שיכול להגיע לדרגה אובייקטיבית מושלמת, שבה גם את עצמה היא מודדת בעיניים אובייקטיביות. לעומת זאת, בתפיסה נעלה יותר אין רק 'אני' ו'אתה' אלא יש גם 'הוא'. הוא המקור המשותף גם שלי וגם שלך. תפיסה זו אינה יכולה להיות אגואיסטית ואינטרסנטית, שהרי נקודת המוצא שלה אינה לא ה'אני', ולא ה'אתה', אלא ה'הוא'! לכן היא מסוגלת וחייבת לבקר את עצמה. אין היא מבטיחה לעצמה רק זכויות; היא מטילה על עצמה חובות. היא בודקת את עצמה – עד כמה שניתן – בעיניו של צד שלישי, האם היא אכן ממלאת כראוי את חובותיה. אובייקטיביות כזאת אינה משוחדת, לפיכך ראויה היא לדון גם את עצמה, הן לכף חובה הן לכף זכות.

זו רמת חשיבה גבוהה יותר מכל חשיבה אנושית רגילה, ולכן גם מוסרית יותר וצודקת יותר.

ז. הלאומיות הישראלית

ההבדל שבין תפיסתו הלאומית של עם-ישראל לכל תפיסה לאומית אחרת הוא, שלאומיותו של עם-ישראל אינה אינטרס סובייקטיבי. לא באנו לארץ ישראל רק בגלל נוחותנו, תועלתנו וקימונו. באנו לכאן כשליחי האנושות כולה. יש לנו ייעוד אוניברסלי ואחריות גלובלית. עלינו להיות אור לגויים. כמובן, זה מחייב אותנו להיות מוסריים יותר, אך זה מחייב אותנו גם להיות קודם כל 'אנחנו'. זכותנו וגם חובתנו להתקיים.

ח. מנהל אינו אינטרסנט של עצמו

אדם הנושא באחריות ונוטל לעצמו סמכויות, אינו בהכרח אינטרסנט צר. הוא יכול להיות מנהל טוב הרואה את עצמו אחראי למפעל כולו. מנהל כזה נכנס לחדר המנהל, יושב על כיסא המנהל, משתמש בטלפון ומחלק הוראות. אם אדם אחר, מפריע לו במילוי תפקידו או מנסה לשבת על כיסאו, המנהל חייב – במלוא

האדיבות והנימוס כמובן – לבקש ממנו לאפשר לו לנהל את המפעל, ואפילו אם אותו אדם הוא בעל זכויות חשובות. אין שני מנהלים יכולים להחזיק בהגה אחד. קורה לא אחת שכל עוד לא מצאו למפעל מנהל מתאים, מינו אדם אחר באופן זמני. עם כניסת המנהל הקבוע לתפקידו, על המנהל הזמני להכיר בכך. אפשר לתת לו תפקיד בכיר, חדר מתאים ותחום פעילות הולם, אולם אי אפשר לתת לו להמשיך לנהל את המפעל יחד עם המנהל החדש. הצדק והמוסר מחייבים זאת, שכן אחרת המפעל יתמוטט, ושניהם, המנהל וממלא מקומו, יישארו מחוסרי עבודה.

כאשר פשרה מאפשרת קיום לשני הצדדים – היא טובה, אך כאשר פשרה אינה מאפשרת דו-קיום (ופשרה על החלק הקטנטן של ארץ ישראל שנותר בידינו בצדו המערבי של הירדן, אינה אפשרית, לא מבחינת המקום ולא מבחינת הקיום), אזי זכותו וחובתו המוסרית של הבעלים ליטול הכול לעצמו. "חייך קודמים לחיי חברך" (ב"מ סב ע"א). כך מחייב הצדק, זהו המוסר. אי אפשר למסור לשני עמים את הבעלות והאחריות על ארץ ישראל, ובעיקר מבחינה בטחונית, כי אז לשניהם לא יהיה קיום וביטחון. בלי אשליות: מסירת הביטחון בחלק מארץ ישראל לפלשתינאים, משמעה סכנת קיום גם להם וגם לנו. אין מקום לנסות ניסוי כזה, שהרי ניסינו פשרות כאלו בהצעת פיל, הצעת האו"ם, שביתות הנשק, ולאחרונה – אוסלו, תמיד היו ותמיד יהיו שם גורמים קיצוניים שלא יקבלו את ההסכם ויגררו אחריהם את ההמון, שאין לו מנהיגות חזקה משלו, ובעל-כורחו הוא נגרר אחריהם. מה גם שדתם מחייבת אותם לשלול את קיומו של עם ישראל והם לא מסתירים את כוונתם.

התוצאה המתחייבת היא מימוש הריבונות של עם ישראל על ארצו. ברם, אין בה בהכרח שלילת זכויותיהם של אחרים, וק"ו שלא דיכויים. סוגיית 'גר תושב' היא עמוקה ורחבה, ויש בעקרונית הנחיות המאפשרות קיום גם לנוכרים בארצנו בתנאים ידועים. אולם זאת רק לאחר הכרה בריבונות הישראלית העקרונית.

ט. האחריות לזולת

מכיוון שהאחריות הביטחונית נופלת עלינו, חובה עלינו לדאוג לקיום האישי של כולם – שלנו ושל הנלווים אלינו. חובה עלינו להתייחס אליהם בהבנה, בחסד

וברחמים. עלינו להתחשב ברגישויותיהם, גם אם הם אינם מכירים בצדקת האחריות הנופלת עלינו, ובתנאי אחד: שיישמרו הסדר, השקט, השלווה והקיום של כולם. מי שיפגע – ייפגע. מי שיסית – יוסט. מי שיפריע – יופרע. המשליט סדר, אם הוא יודע את אחריותו וסמכותו, אינו נפגע מוסרית. הוא פועל בשם הצדק המוחלט, בשם המוסר העליון, כי איננו אינטרסנט. הוא שלית. לכן עליו להיזהר ולא להפריז, לא להגזים, לא לתת דרור ליצריו, אולם גם לא לוותר ולא להרפות – כי אז הוא פוגע בצדק והורס את המוסר. איזון זה מורכב, טעון לימוד, אולם אין ממנו מנוס. כל דרך אחרת היא בלתי צודקת, ולכן גם בלתי מוסרית.

י. כוונות ומעשים

יטען הטוען: בסופו של דבר, אחרי כל טיעוניך הארוכים, בתוצאות המעשיות של ריבונותך נמצאת פוגע, נמצאת מקפח, נמצאת מדכא. כוונותיך טהורות – מעשיך אינם טהורים. ולא היא. כוונותי טהורות ומעשיי טהורים. כל אלטרנטיבה אחרת תטמא אותי יותר, תגביר את האלימות, תחריף את העימות ותרבה שפיכות דמים. אם אני חדור תודעת שליחות מוסרית נעלה, ואני מבקר את מעשי ביקורת מתמדת, נזהר מלהפריז מעבר למידה הנחוצה ועושה רק את הנחוץ ביותר ולא מעבר לו – אני מוסרי וטהור, הן בכוונותי הן במעשיי.

יא. חשיבותם של השוליים

לשם כך אולי טוב שיש בציבור גם כאלה המוחים כנגד כל אלימות, המערערים על הצדק שבמעשינו ועל המוסריות שבגישתנו. הם מאלצים אותנו לבקר את עצמנו, לבדוק את עצמנו, לרסן, לשפר, לעדן את מידותינו, אולם עליהם לדעת שגישתם החד-צדדית יוצרת בהכרח ריאקציה של גישה חד-צדדית הפוכה. חד-ממדיות פשטנית מצד אחד, מכל צד שהוא, גוררת אחריה בהכרח תופעה מקבילה נגדית. החשיבה התלת-ממדית אינה פשרה בין קצוות. היא אינה בנויה על סינתזה בין שתי תזות, והיא אינה מחפשת מקום טוב באמצע. היא מכירה בצדקתה של כל דעה, אך גם יודעת להעמידה במקומה הנכון. אין יין בלא שמרים, והשמרים

מתסיסים ומשבחים את היין, אך מקומם בתחתית החבית, אחרת היין נעכר. רק בהעלאת תזה אחת ובעימות שלה עם תזה אחרת ייבנה בניין גבוה, יציב וקיים, שכל נדבכיו מסייעים לחיזוקו של המבנה כולו, לקיומו, לטובתו ולטובת הכלל כולו.

”ביום ההוא יהיה ישראל שלישייה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ” (ישעיהו יט, כד).

פרק עב שלל מלחמה

מי מוסמך להחליט האם כל אחד ואחד ייטול שלל? האם השלל הוא הפקר שכל הרוצה ליטול יבוא וייטול, או שמא השלל שייך לציבור והוא המוסמך להחליט למי יינתן, אם יינתן כלל, או שמא יופקר? האם כל יחיד לפי שיקול דעתו הפרטית? מי המוסמך להחליט שזיתים מסוימים יופקעו, ייכרתו או יימסקו? האם כל מתנחל יחיד לפי שיקול דעתו הפרטית?

מצינו ששלל מלחמה אינו שייך לכל אחד ואחד אלא לכולם, וצריכים לחלוק בשווה: "כחלק היורד במלחמה וחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו" (שמואל א' ל, כד). זאת ועוד, חצי מהשלל שייך למלך (רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"ט), כלומר, למלכות, למדינה. בהקשר זה נאמר בספרי (פרשת מטות פיסקא קנז): "מגיד הכתוב שהיו בני אדם כשרים וצדיקים ולא נחשדו על הגזל. לא כענין שנאמר: 'וימעלו בני ישראל מעל בחרם', אבל כאן 'ויקחו את כל השלל ויביאו אל משה'".

כך נוכל להבין מקרים שבהם נאסר ליטול שלל מסיבות שונות, כגון ביריחו, או בפרס ומדי בימי מרדכי ואסתר שם נאמר "ובביזה לא שלחו את ידם" (אסתר ט, ג, טו, טז – שלוש פעמים!). כאשר מותר ליטול שלל זה מוסרי בהחלט, אך כאשר אסור ליטול שלל זהו גזל גמור מהתורה! מי שמוסמך לקבוע את הדבר הוא הציבור המאורגן, ולא כל יחיד ויחיד לפי שיקול דעתו. בהתאם, גם אם מעיקר הדין שלל מלחמה מותר, שנאמר "ואכלת את שלל אויבך" (דברים כ, יד), אולם בימינו צה"ל אוסר על לקיחת שלל, והוראותיו מחייבות.

מוסר התורה אינו מחייב נטילת שלל, אלא מאפשר זאת, אך יש מצבים בהם מתעורר חשש שתאוות הבצע תעביר את הלוחמים על דעתם ויימנעו מלשים נפשם בכפם ולדעת שעל יחוד ה' הם נלחמים (כלשון הרמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ז ה"ו). זכות הציבור ואף חובתו במקרים כאלה לאסור נטילת שלל. זה לא שיקול זר חלילה, זה לא מוסר מזויף כביכול – זו אמיתה של תורה! זהו קידוש השם, והפכו

– חילול השם! (ובחילול השם לא דיה הכוונה הטהורה של העושה, אלא יש לבחון גם כיצד מתרשמים הרואים מהמעשה – והייתם נקיים מה' ומישראל!).

כך נוהג צה"ל – ובצדק, על פי עקרונות המוסר התורני ולא משיקולים זרים – לאסור על החיילים נטילת שלל. מי שרואה את עצמו חלק מהמערך הלוחם של עם ישראל חייב להישמע להוראה זו. אוסיף שלענ"ד מתיישרי ארץ ישראל המחרפים נפשם על יישוב הארץ בכל אתר ואתר, הם חלק מהמערך הלוחם שלנו.

גם אם ראשי הצבא והמדינה היו כולם תלמידי חכמים מובהקים, הם לא היו פועלים בהכרח בצורה שונה. דברים שרואים משם אין רואים מכאן. הצבא במכוון אינו מעוניין לפגוע בכל מגדל זיתים רק משום שהוא מזוהה עם עם אחר. יש משת"פים שצריך לקרבם. יש שיקול רציני שתעסוקה ופרנסה עשויים להעסיק את שכנינו בדברים חיוביים ולהוציאם לפחות זמנית ממעגל האיבה. יש רצון למנוע נקמה בטווח הקצר. ויש גם שיקול של מה יאכל האויב, שאם לא כן, ניאלץ לספק לו מזון משלנו, אלא אם כן נחליט להרעיבו עד מוות. האם מוסר התורה דורש זאת?! וכל זאת, כמובן, תוך שמירת הצרכים הבטחוניים. לכן מוצדקת בהחלט ההחלטה למנוע התקרבות כל אדם לגדרות היישובים. ויש גם – וזה העיקר בעיני – אחריות מוסרית לציבור שלנו, שלא יסתאב בחמדת ממון לא לו. והרי אין לכחד ששיקולים זרים עלולים לחלחל גם בלב יחידים הנמצאים בקרב ציבור אמוני – האומנם כל הציבור נקי וטהור ובעל מידות תרומיות וצרופות? אנו טוענים שאנו באים בשם ה' אלוקי מערכות ישראל, בעוד אויבינו באים בשם אינטרסים. עלינו להוכיח זאת בהתעלות מוסרית. והימנעות מנטילת שלל היא חלק ממנה.

פרק עג

מקור סמכותה של המשטרה¹⁵

פרק זה עוסק במקור סמכותה של המשטרה במדינת התורה, לכשתקום אי"ה. המניע לכתיבתו הוא הצעה שהועלתה להעביר את תפקידי המשטרה למשרד המשפטים. דיונו לא יתייחס למשרד המשפטים דהיום או למערכת המשפט הנוכחית, אלא לתפיסה העקרונית.

לענ"ד, לפי תפיסת ההלכה, במדינת התורה עדיף להעביר את תפקידי המשטרה לבתי הדין, כלומר לרשות השופטת, ולא לרשות המבצעת. אומנם, יש אומרים שגם באכיפת פסקי דין ובענישה המשטרה פועלת מכח סמכות נפרדת מבית הדין – אך לדעתנו, לא היא.

תפקידי המשטרה מגוונים. יש תפקידים שבהם המשטרה אוכפת פסק דין, מוציאה לפועל עונשי בית דין וכד', ובהם מקור הסמכות הוא בתי הדין. אך יש תפקידים אחרים – שמירת שלום הציבור ומניעת פשעים, מעצר חשודים והבאתם לדין, ולכאורה מקור סמכותם של אלה אינו הרשות השופטת אלא הרשות המבצעת. מכל מקום, נלענ"ד שגם אלה מצויים בכלל סמכותה של הרשות השופטת. זו היא לשון הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הכ"א): "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים, שיהיו מסבין ומחפשין בגינות ובפרדסים ועל הנהרות, כדי שלא יקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה".

נראה שהרמב"ם מתכוין במונח 'בית דין' דווקא לבית דין. בית הדין בישראל אינו יושב במקומו ומצפה שהנידונים יבואו או יבואו אליו לדין. בית הדין אינו פסיבי אלא אקטיבי. הוא דואג – גם – למנוע עבירות, והשוטרים הם שליחי בית הדין לכך.

וכן ברמב"ם בהל' גניבה (פ"ח ה"ב): "חייבין בית דין להעמיד שוטרים בכל מדינה

15. ר' באהלה של תורה ח"ד סי' יז.

ומדינה ובכל פלך ופלך, שיהיו מחזרין על החנויות ומצדקין את המאזנים ואת המדות ופוסקין את השערים; וכל מי שנמצא עמו משקל חסר או מדה חסרה או מאזנים מקולקלין – רשות יש להן להכותו כפי כחו, ולקנסו כפי ראות בית דין לחזק הדבר. וכל מי שמפקיע את השער ומוכר ביוקר – מכין אותו, וכופין אותו ומוכר כשער השוק”.

במקומות מסוימים אנו מוצאים גויים כשליחי בית דין (כגון ב'גט מעושה'), למרות שגוי לא יכול להיות שליח. ואכן במקרים אלה, תפקיד המכים הוא רק להביא את המוכה לאמירת 'רוצה אני' (בגט), ואין חיוב על השופטים להכות בעצמם. לא כן עונש מלקות בבית דין, שבית הדין הוא האחראי למלקות, והדבר חייב להיעשות בנוכחותו ובהרשאתו, שאם לא כן לא יתקיימו המקראות "ונקלה אחיך לעיניך" "והפילו השופט" (דברים כה, ב, ג).

לסיכום ייאמר כי לפי דעת התורה מסתבר שהשוטר הוא חלק של הרשות השופטת, והוא זרועה הביצועית של רשות זו. "ר' אלעזר אמר: אם אין שוטר אין שופט, כיצד? כיון שנתחייב אדם בבית דין לחבירו, אם אין שם שוטר שיוציא ממנו, כיון שפירש מן הדיינין, אין ספיקה ביד הדיין לעשות לו כלום, אלא אם כן מוסרו ביד שוטר, והשוטר מוציא ממנו" (תנחומא שופטים, סי' ג). כך גם בנושאים שאינם בתחומו הישיר של בית המשפט, כגון שלום הציבור ומניעת פשעים, אף אלו נמצאים בתחום אחריותו של בית הדין, ולכן על המשטרה על כל זרועותיה להיות כפופה למערכת השיפוטית.

פרק עד

המשטרה בשבת

א. פעילות המשטרה בכלל

מו"ר הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סימן יז) הניח את היסודות לפעילות המשטרה בשבת. הוא בונה את היתרו על שני יסודות:

1. ההיתר של חזרת היוצאים להציל בשבת לדעת הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הכ"ג) הוא משום שאם תאסור להם לחזור, נמצאת מכשילם לעתיד לבוא, ורבנו יהונתן (עירובין מד ע"ב) כתב שמטעם זה מותר גם לעבור על איסורי תורה. גם הגר"מ פינשטיין באגרות משה (ח"ד או"ח סי' פ) הסכים להיתר חילול שבת מטעם זה.

א. טעמו של דבר משום גדר 'מכשירין' של פיקוח נפש – פעולה ההכרחית כעת, כדי שלאחר זמן תוכל לצאת לפועל הצלה הנצרכת, היא בגדר 'מכשירי פיקוח נפש' שגם היא מותרת.

ב. משמעות הדבר היא שההצלה שתבוא לעתיד, נחשבת כאילו היא כבר לפנינו עכשיו, ומתירה כעת את כל הפעולות. וזאת לא משום החשש למקרה זה ולשבת זו שלפנינו, אלא מכוחו של גדר 'מכשירי פיקוח נפש'.

2. נזק לרבים שקול כפיקוח נפש ליחיד.¹⁶

בעבודת המשטרה, לא ניתן לשער מה הן הסכנות שעלולות להיגרם ממחדל אחד. הדעת נותנת שאם לא תתקיים פעילות שוטפת של ביטחון הפנים בשבת, עלולות להיגרם סכנות רבות. אם הפושעים ידעו שהמשטרה שובתת בשבת, שוד ושבר ירבו חלילה בגבולנו. עליהם לדעת שהמשטרה תרדוף אחריהם גם בשבת. רק כך תיווצר הרתעה, שתמנע סיכונים אפשריים, או לפחות תצמצם אותם מאוד.

16. ר' מאמרנו 'המשטרה בשבת', בספר מאמינים במשטרה, אותיות א-ב.

מה דין מסיבה רעשנית, מוגברת על ידי רמקולים רבי עוצמה, שנערכת בליל שבת בשעה מאוחרת ומפריעה לשכונה שלמה לישון? אומנם כבר שמענו שעימות בין שכנים לרעשנים הסתיים ברצח, ואם כן הרי זה חשש לפיקוח נפש. אך עשויים להימצא מי שיסברו שדבר זה נדיר ביותר, ולכתחילה אין להזעיק את המשטרה על מנת שתחלל שבת דאורייתא למטרה זו.

בדורנו, הפתרון לכל החששות הוא שימוש במכשירים שאיסורם מדרבנן. השימוש בטלפון וכן במחשב ובמצלמה בשבת, אינו אסור מן התורה. במקביל, הפתרון המומלץ למשטרה הוא שימוש ברכבים חשמליים, שיונעו ע"י חשמל בלבד ואיסורם מדרבנן.

עם זאת, חייבים להדגיש, שלא יעלה כלל על הדעת שאזרח שאינו איש ביטחון ואינו רופא יעשה שימוש כל שהוא ברכב חשמלי בשבת. עבור אזרחים רגילים יש חשש לאיסור דאורייתא!

מול הצעותינו להמיר איסורי תורה באיסורי דרבנן, עומדים דבריו הנוקבים של הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כג, כד): "שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין... ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שלחנם והזהובים לפניהם... בכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה 'שבתון', שיהיה יום שביתה ומנוחה, לא יום טורח".

ניתן להוסיף את דעת רבי יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (כלל טז), שריבוי הכמות מכריע את האיכות. איסורים רבים מדרבנן שקולים כאיסור תורה. זו כוונת התורה באומרה "שבתון", (ר' רמב"ן ויקרא כג).

עם זאת, מכיוון שהתורה לא אסרה מלאכות אלו במפורש, היא מסרתן לחכמים על מנת שיוכלו להפעיל את שיקול דעתם אימתי לאסור ואימתי להתיר. מסתבר שלצורך שלום הציבור ובטחוננו, ובפרט כשיש חשש לפיקוח נפש, גם אם הוא רחוק, רבנן לא גזרו, כשם שהתירו מלאכות דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה.

ב. פעילות בתחום הגניבות

אומנם גניבות אינן פיקוח נפש, אך הן עלולות לגרום לפיקוח נפש. כך, באזורים היותר מועדים – אזורי הספר בארץ ובערים המעורבות, והיישובים הסמוכים לאוכלוסיית ערבים. נכון שלא כל המיעוטים מהווים סכנה, אך יש ביניהם כאלה המוסתים ע"י תעמולה עוינת, והם עלולים גם להרוג (כפי שראינו במהומות אביב תשפ"א). כמו כן, יש גנבים המגיעים מעבר לקו הירוק ונעזרים בתושבים מקומיים הסמוכים לישובים ישראלים. אם יתרגלו לכך שבשבת אין תגובה משטרתית, הדבר עלול להיות מנוצל על ידם לאירועים לאומניים. זאת ועוד, יש גניבות שהן עצמן עלולות להסתיים בפיקוח נפש, כגון גניבת מכוניות שניתן להשתמש בהן כמכוניות ישראליות, ולהגיע עימן לכל מקום מבלי לעורר חשד. אם לא יהיה דיווח מהיר על כך בשבת, והמכוניות לא תיתפסנה בזמן – הן תוכלנה לשמש כאמצעי חבלה. וכבר היו חטיפות שנעשו באמצעות רכב ישראלי גנוב. לצערנו, מעטים המקומות בארץ שאינם בגדר יישוב ספר. בתנאי התחבורה המהירה של ימינו, כמעט כולנו מצויים בטווח ההגעה של גופים עוינים.

גנב הבא במחתרת, עלול ליהרג גם בשבת (סנהדרין עב ע"ב). מכיוון שאנשים עשויים לעמוד על ממונם, או שהגנב סבור שהם עלולים לעשות כן, התירה התורה להרוג את הבא במחתרת בשבת. מכאן שבשעת הגניבה עצמה צריך גם יחיד להזעיק את המשטרה, כדי למנוע מצב שבו עלול להימצא אדם שיעמוד על ממונו ויסתכן. אך לאחר הגניבה, כשהסכנה כבר חלפה, לכאורה אין היתר להזעיק את המשטרה, על מנת שתחקור ותתעד את האירוע.

השאלה היא, האם גם אזרח שניזק ע"י גנב או שרואה גנב יכול – או צריך – להזעיק את המשטרה? יש להניח שיהיו אזרחים רבים שיהססו האם להזעיק את המשטרה בשבת, בפרט אם הדבר כרוך באיסורי תורה. אולם אם תהיה אפשרות לעבור רק על איסורי דרבנן, הדבר יקל יותר על האזרחים לפנות למשטרה.

אף אם נניח שגניבות אינן פיקוח נפש, מצב חמור של ריבוי גניבות בשבת הוא לא פחות ממצב של מחלה, ולחולה שאין בו סכנה התירו איסורי דרבנן. לכתחילה נפסקה ההלכה שמותר לעשות לחולה שאין בו סכנה רק מלאכה דרבנן בשינוי, אך בשעת דחק גדולה וצורך רבים מותר אף ללא שינוי. צער הרבים שקול כחולה יחיד, ואף יותר ממנו, שהרי התירו לעשות מלאכה דרבנן גם ללא שינוי.

ג. האם מותר למשטרה לחלל שבת כדי לאכוף את הוראות הקורונה?

המדינה ושלוחתה הביצועית – המשטרה, חייבות לראות את הדברים בעיניים ציבוריות, ולפיהן לא מדובר ביחידים אלא במרובים. בעקבות אותה ראייה ציבורית, מוסכם בין גדולי הפוסקים – כאמור למעלה – שעקרונית פעילות של בטחון הפנים בשבת היא חיונית. כך גם ביחס למגפת הקורונה – חובת המדינה להתייחס למגפה מנקודת מבט כללית. זרועה הביצועית של המדינה היא המשטרה, והיא פועלת מכוח אותה זווית הראייה הציבורית. חובתה לאכוף את תקנות הממשלה שנועדו להיאבק במגפה ולהציל את הציבור מסכנותיה.

אומנם אין לסמוך רק על המשטרה, אלא יש להסביר ולחנך את הציבור לשמור על ההוראות. אילו היה הציבור ממושמע גם ללא אימת המשטרה, ניתן היה למנוע את חילול השבת על ידה. אך לצערנו, אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו, חוקים שאינם נאכפים ע"י המשטרה אינם נשמרים. וממילא גם בשבת, אם הציבור יידע שבשבת המשטרה אינה אוכפת את החוק הוא לא ישמור עליו. ללא אכיפה, הציבור יזלזל בתקנות.

וכבר התורה ציוותה (דברים טז, יח): "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך", ואמר על כך ר' אלעזר בן שמוע (מדרש הגדול, הובא במדרש תנאים, שם): "אם יש שוטר יש שופט, אם אין שוטר אין שופט... מי שאינו שומע לשופטים ישמע לשוטרים. וכן הוא אומר: 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו', וסמיק ליה: 'ויואב בן צרויה על הצבא'. וכי מה עסקו של יואב אצל הדיין? אמר ר' אליעזר אלמלא מקלו של יואב לא היה דוד יכול לעשות את הדין".

עם זאת, יש למעט עד כמה שאפשר בניוד שוטרים בשבת, שהוא איסור תורה, אלא להיעזר בשיטור הקהילתי. אפשר להטיל על כל מסגרת מקומית את האחריות לאיתורם של מפירי החוק בתחומה ולהניעם מכך. כמו כן, אין הכרח שהשוטר ירשום דו"ח בשבת על כל מקרה של הפרת חוק. בשבת אפשר להרבות יותר באזהרות ולמעט בענישות, ורק במקרים חמורים לרשום דו"ח, ואפשר גם לכותבו במוצ"ש (יש להבחין בין הכנסת פרטי הדו"ח לזיכרון במחשב לבין הדפסתו בשבת. בהדפסה ובחתימת העבריים יש איסורי תורה). בנוסף לכך, עצם הענשת אדם בשבת אסורה. דו"ח שיש בו ברירת קנס הוא ענישה, וזו אסורה בשבת (רמב"ם הל'

שבת פכ"ד ה"ז). ככלל, יש למעט בכתובת דוחות בשבת עד כמה שאפשר. בדרך כלל עצם נוכחותו של השוטר מרתיעה, ודי בכך שכולם יודעים שהשוטר עלול לרשום דו"ח, גם אם לא ירשום בפועל כל דו"ח (אומנם אם השוטר יימנע בכלל מלרשום דוחות בשבת הוא יאבד בכך את הרתעתו, ויסכן את הציבור, אך אם ימעט בכך גורם ההרתעה יישאר בעינו).

הטלת קנס היא אחת מסמכויותיו של השוטר, כמו מקל ורצועה. אם תיטול אותם ממנו, הוא לא יוכל למלא את משימתו להבטיח חוק וסדר. בנושא הקורונה, לדוגמה, אם בשבת ייפרצו כל הסכרים ואנשים לא יעטו מסכות, יתקהלו, ומבודדים וחולים מאומתים יצאו מבתיהם, ללא חשש מענישה כל שהיא, המגפה תתפרץ חלילה בעוצמה גדולה ותסכן רבים. לכן אין ברירה אלא להתיר הטלת דו"חות גם בשבת, משום פיקוח נפש.

אך יש לצמצם, במידת האפשר, את האכיפה בשבת, מבלי לפגוע בעצם ההרתעה. שהרי בלאו הכי יש להימנע מהדפסת הדו"ח והחתימה עליו, שהם אסורים מן התורה, אפשר להסתפק בנטילת תעודת זהות, להדפיס את הדו"ח במוצ"ש ולשולחו לעברייני. המגמה היא להימנע עד כמה שאפשר מענישה בשבת.

פרק עה

גיוס בני הישיבות

נושא גיוס בני ישיבות דורש הרחבה והעמקה, וגם אם תקצר היריעה – פטור בלא כלום אי אפשר.

תלמוד תורה הוא מצווה, ומלחמת מצווה היא מצווה. שתיהן מצוות מיוחדות שבלעדיהן אין קיום לעם ישראל, מבחינה פיזית ומבחינה רוחנית. מחד גיסא, עם ישראל ללא תורה אינו עם, ומאידך גיסא, מלחמתנו היא מלחמת מצווה, המחייבת כל אחד ואחד. אולם מכיוון שהמצווה היא ציבורית, ומכוחה מוטלת האחריות על הפרט, יש לבחון את שאלת גיוס בני הישיבות מתוך נקודת מבט כוללת.

א. הפן ההלכתי

הסוגיה שניצבת לפתחנו היא הלכתית מובהקת. היא מוגדרת בהלכות תלמוד תורה לרמב"ם. מדבריו מוכח שבמצוות תלמוד תורה יש להבחין בשתי נורמות: הנורמה האחת, המינימלית, מחייבת כל יהודי חיוב אישי בלימוד תורה של לפחות שני פסוקים ביום, שחרית וערבית. הנורמה השנייה היא המקסימלית, והיא מחייבת את הציבור לדאוג לכך שיגדלו בתוכו תלמידי חכמים מובהקים היודעים את כל התורה כולה והשוקדים עליה יומם ולילה ללא הרף. בין שתי הנורמות הקיצוניות יש אינספור דרגות ביניים, אשר כל יהודי חייב בהן, איש איש כיכולתו, כשרונותיו ואפשרויותיו.¹⁷

17. על פי רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"א ה"ח, פ"ג ה"ו; ביאור הגר"א יו"ד סי' רמו ס"ק ד; אור שמח הל' תלמוד תורה פ"א; ברכת שמואל סוף קידושין; שדי חמד כללים, מערכת ו כלל טו; לאור ההלכה עמ' רד-רו; עינים למשפט קידושין כט ע"ב. ור' מאמרנו: מצוות תלמוד תורה, שו"ת באהלה של תורה ח"א, מאמר פתיחה.

איש אינו מעלה על הדעת שלומד התורה המינימלי פטור ממלחמת מצווה. הדיון מוסב רק על מי שתורתו אומנותו. יש המסתמכים על דברי הגמרא (ב"ב ז ע"ב): "רבנן לא בעי נטירותא", כמקור לכך שבני ישיבות פטורים לגמרי משירות צבאי, ואינם צריכים להזדקק כלל לסוגיית החלוקה ההוגנת של הנטל הבטחוני שהולך ומכביד. לשיטתם, עצם הצורך בקיומו של הצבא הוא בבחינת פורענות, שנובעת ממצבו הרוחני הירוד של עם ישראל, וכפי שמסכמת שם הגמרא: "אין פורענות באה לעולם אלא בגלל עמי ארצות". ולכן, תלמידי החכמים אינם צריכים לשאת כלל בנטל, כפי שפטרו אותם ממיסים שונים בשל רמתם הרוחנית העודפת.

אולם המעיין בפירוש החתם סופר לסוגיא, ייווכח שאין מדובר בפטור עקרוני, אלא בפטור נקודתי ממס על בניית החומה, שכל הצורך בו נובע מן המציאות הגלותית, כשהשלטון בארץ ישראל היה בידי הרומאים. לא כן כאשר השלטון הוא בידי ישראל, והשמירה היא על מקום השייך למלכות ישראל – גם תלמידי חכמים חייבים.

בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תשנב) כתב שאם גם הלומדים מודים שהם זקוקים להגנה, הם אינם יכולים להיפטר מנשיאה בעול. והרי בנידון דנן, עובדה היא ששיבות שהיו בקו האש התפנו למקום בטוח. ולא סמכו על כך שרבנן לא בעי נטירותא.

גם החזון איש (ח"מ ב"ב סי' ה"ק יח) התקשה בדברי הגמרא האומרת שרבנן לא צריכי נטירותא: הרי אין סומכין על הנס? משמעות תירוצו היא שאין זה פטור בעצם, אלא כעין צדקה. הציבור נוטל על עצמו את עול המיסים של תלמידי חכמים, משום שאין להם עודף ממון, כי זמנם מוקדש כולו לתורה, התורה באמת מגינה עליהם יותר, ובזכותם גם – במידה מסוימת – על העיר כולה. אך אין בכך פטור מוחלט מהצורך גם בהגנה טבעית. בהמשך דבריו הוסיף וכתב, שבעיר שכולם תלמידי חכמים, כולם צריכים לסייע בבניין החומות, וכשיש הרבה תלמידי חכמים, אין בני העיר חייבים להוסיף על המס לבניין החומות ביותר מחומש בנכסיהם, והכול מדין צדקה.

כאשר הציבור מתגייס לעבודה פיזית, כגון חפירת באר מים – תלמידי חכמים פטורים כי אין הדבר לכבודם. לעומת זאת, בתורנות שמירה בישוב קטן, שבו העול המוטל על התושבים כבד מנשוא, אין ברירה, לדעת החזו"א, אלא לצרף

תלמידי חכמים לתורנות. נשיאת נשק אינה פוגעת בכבודם, לא רק לרבי אליעזר שסובר תכשיט הוא להם (שבת סג ע"א) אלא גם לרבנן, הסוברים שגנאי הוא להם, שכן במקום סכנה גם הם מודים שאין זה גנאי (ערוה"ש או"ח שא, נא). עם זאת, נשיאת נשק מותרת רק למי שעבר אימונים צבאיים, ותלמיד חכם מכובד – כגון רב, דיין, ראש ישיבה – מעמדו אינו מאפשר לו לעבור אימונים כאלה (אומנם יש מצוות שבהם גם תלמידי חכמים מכובדים לא חוששים לכבודם, כגון שו"ב שלובש בגדים מלוכלכים בדם – סרב של שריונר המלוכלך בגריז אינו שונה בעיקרון מבגדו של שו"ב, ויש תלמידי חכמים המשרתים בשריון. אלא שכרגע הדבר אינו מקובל על כל תלמידי החכמים).

עם זאת, תלמידי ישיבות צעירים יכולים לעשות גם דברים הנראים בעיני תלמידי חכמים מבוגרים כלא מכובדים, כביכול (לפחות מי שמטייל ב'בין הזמנים' בנחלי הגולן), ולכן הם יכולים לעבור אימונים צבאיים. נכון הוא שאימונים ממושכים יש בהם ביטול תורה, אך אנו שקועים במלחמת מצווה ממושכת של עזרת ישראל מיד צר. רבבות חיילים מגויסים לתקופות ממושכות, ביניהם תלמידי ישיבות המצפים לחזור ללימודם, אך הדבר אינו מתאפשר להם, כי יש מחסור חמור בכוח אדם. אי אפשר לפטור לגמרי את כל לומדי התורה ולהטיל את כל העול רק על אחרים. גם על הלומדים לשאת בעול, לפחות לפרקי זמן קצובים, כל אחד ואחד לפי רמת לימודו.

צא ולמד מאבות אבותינו

ארבע פעמים נאמר ליהושע "חזק ואמץ" (יהושע א), ביניהן: "חזק ואמץ כי אתה תנחיל את העם הזה את הארץ... רק חזק ואמץ... לא ימוש ספר התורה הזה מפוך והגית בו יומם ולילה..." (שם ו-ח). ובמסכת מגילה (ג ע"א) פירשו חז"ל את דברי המלאך ליהושע: "עתה באתי" (יהושע ה, יד) על ביטול תורה, ופירש"י (ד"ה ועכשיו) שהיה להם לעסוק בתורה, שהרי אין נלחמים בלילה. כלומר, מצוות תלמוד תורה לא פטרה את חייבי הגיוס ממלחמת מצווה, אלא שהיה עליהם לעסוק בתורה בשעות הפוגה מהלחימה.

וכן דבורה משבחת: "מני מכיר ירדו מחקקים ומזבולן משכים בשבט ספר" (שופטים

ה, יד, ור' רד"ק ומלבי"ם, שם), וכך גם ר' עקיבא, שהיה נושא כליו של בר כוכבא (רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פי"א ה"ג). ב"על הניסים" של חנוכה נאמר: "וזדים ביד עוסקי תורתך". הכהנים החשמונאים עמדו בראש הלוחמים, למרות שהיו משבט לוי, שעליו כתב הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (פי"ג הי"ב): "ולא עושין מלחמה כשאר ישראל", כלומר, יש מלחמות שבהן גם שבט לוי נלחם, כגון מלחמה על קיומו של עם ישראל. וגם במלחמות שבהן שבט לוי לא היה בין המסתערים על האויב, הוא היה חלק מהמערך הלוחם ומילא תפקידים רוחניים כגון נושאי הארון, משוח מלחמה ושוטריו, מרביצים תורה לחיילים בהפוגות שבין הקרבות ועוד. עמד על כך המהר"ל בגור אריה (במדבר לא, ד"ד לרבות) בעניין אלף למטה, וכתב שי"ב אלפים חלוצי הצבא כללו בתוכם גם את שבט לוי.

העולה מכל דברינו הוא שמבחינה הלכתית, בני ישיבות אינם פטורים משירות צבאי; אלא שכל עוד אין בהם צורך כלוחמים, הם מסייעים ללחימה בעצם לימודם, ועליהם לראות את לימודם כחלק מהמערך הלוחם. לעומת זאת, כשיש צורך גם בהם, הם מצווים להילחם. ומן הראוי שיהיו משמרות מתחלפות בין הלומדים ובין הלוחמים, על מנת לשמור את גחלת התורה גם, ובמיוחד, בשעת חרום.

ב. הפן הרעיוני

אין אומתנו אומה אלא בתורתיה

אין קיום לעם ישראל בלי תורה. אין הגדרה לאומית לעם ישראל ללא תורה. כל הגדרה אתנית מקובלת – טריטוריה, שפה, כלכלה ושלטון משותפים – אינה רלוונטית לעם ישראל. ברוב שנות ההיסטוריה שלנו, לא היה כמעט דבר שאיחד בין היהודים – לא ארץ, לא שפה, לא שלטון, לא כלכלה ולא כלום. ובכל זאת שרדנו כעם, בעוד שכל העמים שהיו בעבר נעלמו. הבסיס היחיד המאחד את עם ישראל הוא התורה. ארץ ישראל הובטחה לנו מכוח התורה. מכוח התורה אנחנו מצווים לעלות אליה וליישבה. מכוח התורה הייתה לנו שפה משותפת (אומנם רק בכתב), ומכוחם של הנביאים התלכדנו כולנו סביב האמונה שיבוא יום ותחזור המלוכה לישראל. בזכות התורה הנצחית, גם עם ישראל חי וקיים. המכנה המשותף לכולנו הוא אמירתו של רב סעדיה גאון: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" (הנבחר

באמונות ודעות לרס"ג, מאמר שלישי, ז).

אומנם רבים מהיהודים אינם מקיימים תורה במלואה, אך כמעט כל אחד מקיים בה דבר-מה, והוא המשתף אותנו עם כלל האומה: בר מצווה, ברית מילה, מזוזה, יום כיפור, נישואין, קבורה, אבלות, צדקה, עזרה לזולת, קדיש, ארץ ישראל, לוח עברי, שבת וחגים – גם אם לצערנו, לא לפי כל כללי ההלכה. ארץ ישראל היא תורה. שפה עברית, שלטון יהודי וצבא יהודי הם במקורם ערכים תורניים. גם אנשים הרחוקים לכאורה מתורה ומצוות מסתמכים על התנ"ך, ומצטטים ממנו פסוקים שמתייחסים לארץ ישראל, לגאולת ישראל, למלכות ישראל, לאחדות ישראל, לערכי מוסר וצדק, לאהבת הבריות ולערכי משפחה. כולם מתפארים בכך שאנו 'עם הספר'. התורה היא חיינו. יהודי שאינו מקיים שום דבר מהתורה ושאינו לו כל זיקה לדבר ממנה, יהודי שאיבד את זיק יהדותו האחרון, כורת את עצמו מעם ישראל.

עם ישראל נמצא היום בסכנה כפולה: סכנה קיומית מצד אויביו החיצוניים, ולא פחות חמורה היא הסכנה הרוחנית, הסכנה הנוראה והאיומה של התבוללות, שרבים מעם ישראל שקועים בה, לצערנו. ההתבוללות היא שואה שקטה. לדאבונו, בכל רגע ורגע עוד יהודי נושר, ועוד יהודי נושר. יש אומרים שמספר החללים שאבדו לנו בשואה הרוחנית השקטה כבר מגיע למספר החללים שאבדו בשואה הפיזית הנוראה, ואולי אף עולה עליו. לכן משה הקדים את התורה למשכן ולכליו – היא בראש והיא הראש. יצור ללא ראש לא יוכל לחיות, ובלי תורה אין קיום. עם ישראל לא יחזיק מעמד זמן רב ללא התורה.

אני ברייה וחברי ברייה

כל חברה אנושית מורכבת מאנשי רוח ואנשי מעשה, בדרך כלל אנשי הרוח הם המיעוט. בעם ישראל בעצם כל אחד ואחד צריך להיות איש רוח במידה מסוימת. לשם כך יש צורך באישי רוח רבים בדרגות שונות שיקרינו על החברה כולה, אך גם בישראל רוב הציבור אינו מקדיש את עצמו רק לתורה. בדרך כלל קיים מתח טבעי בין הרבדים השונים, בין הרוח והמעשה. ביסודו זהו מתח בריא. כל רובד צריך לשמור ולפתח את ייעודו, ובמקביל הוא זקוק גם לחברו. אך לפעמים המתח יוצר מתיחות, וזו אינה רצויה. בעם ישראל אין מקום למתיחות זו.

עם ישראל חייב לשאת בתוכו תפקידים מגוונים וכולם שואפים למטרה אחת: להקים חברה ערכית שייעודה נקבע ע"י אבי האומה, אברהם אבינו, ללכת בדרך ה' לעשות צדקה ומשפט, וזאת תוך כדי חלוקת עבודה פנימית, מתוך הרמוניה מלאה. איש השדה רואה את עצמו שליחו של איש הרוח, ואיש הרוח רואה עצמו שליחו של איש השדה, וכל אחד מהם מעריך את חברו ומשלימו, כאיברים שונים של גוף אורגני אחד. "אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה" (ברכות יז ע"א).

דוגמה לנושא שבו צריך לשרור מתח חיובי בין אנשי הרוח לאנשי המעשה, הוא השירות הצבאי. לשם קיומנו אנו זקוקים עדיין לצבא. נכון להיום, עם ישראל אינו יכול להתקיים בלי צבא, ואף קיומן של הישיבות תלוי גם בצבא. אומנם התורה מגנה על עם ישראל, אך התורה עצמה ציוותה על מלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר. אדם חייב להגן על חייו, שנאמר: "וחי בהם", וחלה עליו חובת הצלה של הזולת: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). הרמב"ם כלל במשנה התורה את הלכות מלכים והלכות מלחמות. יהושע נלחם, וכן דוד, החשמונאים וגם ר' עקיבא. ואף בתחילת ימי המשיח יהיו עדיין מלחמות ונזדקק לצבא. אי אפשר למדינה בלי צבא.

ועם זאת, לשם קיומנו אנו זקוקים מאוד גם לצבא הרוח – ללומדי תורה. אי-אפשר לצבא בלי תורה. כאשר אין תורה, חלילה, על מה הצבא מגן? על מסגרת ריקה ומתפוררת, שאין בה תוכן ואין לה קיום לעתיד? לכשישרור כאן – אי"ה – שלום בינינו ובין כל הסובבים אותנו, אם מציאותנו תהיה חלילה חלולה וריקנית, ללא תורה, אנו נישטף בתרבות הכללית. עלולים להתרבות נישואי תערוכות, והמדינה עלולה להיות קנטון קטנטון בתוך מרחב מזרח תיכוני עצום. האם במציאות כזו ייזכר שם ישראל עוד? האם לשם כך אנו זקוקים לצבא? האם על כך אנו נלחמים? האם לשם כך נשפך כל כך הרבה דם?

שבט לוי – חלק מהצבא

המתח בין אנשי הרוח לאנשי המעשה צריך להיות חיובי. אפשר וצריך לחיות בהרמוניה. הלומד תורה בשקידה ובהתמדה נאלץ לדחות לתקופה מסוימת את

השתתפותו במלחמת ישראל בצרים עליו. מנגד, חייל קרבי ממלא בשרותו את מצוות עזרת ישראל מיד צר, ואינו יכול כרגע לקיים את מצוות "והגית בו יומם ולילה" במלואה. רק בשותפות בין שניהם אפשר לקיים את שתי המצוות. כל צד מכיר בערך חברו, כשמצוות "ואהבת רעך כמוך" מגשרת ביניהם. אהבת בן הישיבה את החייל ואהבת החייל את בן הישיבה, תעשה את השניים שותפים זה לזה בקיום מצוות לימוד התורה ובקיום מצוות הלחימה. באווירה זו, גם בן הישיבה מבין שיש שעות חרום שבהן הצבא זקוק לכל לוחם, ובהן יוצא חתן מחדרו וכלה מחופתה.

לצבא הרבה זרועות: חי"ר ושריון, מודיעין והנדסה, חיל אוויר וחיל ים, תותחנים וחימוש ועוד. כל זרוע ממלאת את תפקידה, ולכל זרוע תפקיד אחר. רק בשיתוף כל הזרועות, הצבא מתפקד בצורה יעילה ויכול לנצח בקרב. מי שנוטש את משמרתו ועובר לתפקיד אחר ללא תיאום, מחבל במאמץ המלחמתי ומסכן את כולם. שוער ששורר ומשורר ששיער חייבים מיתה (ערכין יא ע"ב).

אילו זכינו, היה במקביל לחיל האוויר גם חיל האווירה. בחורי ישיבה השוקדים על תורתם היו חלק אורגני מהצבא. הצבא זקוק לחיל אווירה לא פחות מאשר לחיל אוויר. השירות שמשרת בחור ישיבה את המדינה בלימוד תורה, תורם לביטחונה כמו שירות בכל תפקיד צבאי אחר. במקביל, חייל לוחם מקיים את מצוות קיום התורה, שהרי ללא הגנה על המדינה גם התורה לא תוכל להילמד. על לומד התורה להתמסר ללימוד בידיעה שבלימודו הוא מסייע לכוחות הלוחמים, ועם זאת עליו להיות מודע לכך שהלוחמים מסייעים לו ללמוד תורה. ההערכה חייבת להיות הדדית. וכשם שהחיילים שומרים על המדינה יומם ולילה, כך גם שומרי החומות התורניים צריכים להגות בה יומם ולילה. וכשם שיש צבא קבע, סדיר ומילואים, כך גם באגף התורני, יש לומדי קבע, יש סדירניקים שבתקופת שירותם שומרים על סדרי הישיבה, ויש מילואימניקים הבאים מעת לעת לשירותם הצבאי וחוזרים לישיבה למלא את מצבריהם.

מסופר על מפגש שהתקיים בין בן גוריון לראשי הישיבות, ובו נידון נושא גיוסם של בני הישיבות. בן גוריון ציטט מדרש שישראל קדמו לתורה. אמר לו הרי"מ חרל"פ: כולל שבט לוי...

ג. הלכה למעשה

לצערנו, התיאור האידיאלי שתיארנו לעיל מתנפץ על סלעיה של המציאות העגומה. הציבור הרחוק – שלא באשמתו – מתורה, אינו יודע להעריך את לומדי התורה. במקביל, חלק גדול מלומדי התורה אינו מעריך כראוי את תרומת הצבא לשמירת ביטחונו. אפילו "מי שברך" לחיילים לא אומרים. בפיהם הם מצהירים "רבנן לא בעי נטירותא", אך למעשה בחיי יום הם אינם סומכים על הנס.

אך יש ישיבות בהן המציאות שונה – ישיבות ההסדר. אנו נביא כאן דוגמה של ישיבה, שאומנם אינה ישיבת הסדר, אלא ישיבה שיש בה הסדר: ישיבת מרכז הרב (אני עצמי זכיתי להימנות על המחזור הראשון של הסדר זה).

ראש הישיבה, מורנו ורבנו הרב צבי יהודה קוק, שילב באישיותו הגדולה אהבה עצומה לתורה יחד עם אהבה גדולה למדינת ישראל ולצבאה. לדעתו, לומדי התורה בישראל נערכים כפירמידה, אשר בסיסה הרחב מורכב מציבור גדול וקודקודה הוא צר, ורק תופעות גאוניות יכולות להגיע אליו. הפירמידה כולה עשויה מקשה אחת. קיצורו של הבסיס מנמיך בהכרח את קודקוד הפירמידה, והנמכת הקודקוד מגמדת ומערערת בהכרח את הפירמידה כולה. הסלקציה בין הרבדים השונים חייבת להיות טבעית ונתונה לשיקוליהם של ראשי הישיבות, מתוך הנחה שיחד עם אחריותם ללימוד התורה הם מגלים גם אחריות למדינה. הם שצריכים לקבוע, מי ידחה את גיוסו לזמן ארוך, ומי לזמן קצר יותר, מבלי שהדבר יפגע בכושרו הרוחני ובתפקיד שעליו למלא, לפי כשרונותיו, בחיי הרוח בעם ישראל.

בישיבת מרכז הרב, ראש הישיבה הוא שקובע מי יתגייס, מתי יתגייס ומה יהיה אורך שירותו. ואכן, רוב התלמידים התגייסו בצורות שונות. עם זאת, המתמידים הגדולים נשארו ללמוד, מהם צומחים גדולי התורה של הדור הבא. לצערנו, במציאות הקיימת, קשה להעלות על הדעת שכל ראשי הישיבות מסוגלים להנהיג כזאת.

בינתיים, כל צד מתבצר בעמדתו, וכמו במשפט שלמה, כל מגזר אומר: "גזור". בהעדר הבנה הדדית, יש הכרח לחוקק חוק. אלא שהא גופא – אין הסכמה לתוכן החוק; זה רוצה חוק לימוד תורה, וזה רוצה חוק גיוס, ואין מי שמציע חוק משולב המכיר בשני הערכים גם יחד.

אך מי שמשליך את יהבו על החוק טועה. כפייה לא תועיל פה. אין שום תועלת בחייל המגויס בכפיה ללא מוטיבציה אישית. אחד הפתרונות יבוא מלמטה. דוגמה לכך היא הערים החרדיות הנמצאות בספר – הן מודעות יותר לסכנות המרחפות עליהן. מתנדבים שיתאמנו בנשק (ברמה קרובה לחייל קרבי) ויהיו מוכנים לתרום מזמנם לשרת בכיתות כוננות, בשמירה היקפית על יישובם, או בסיוורים בכבישים ובכפרי הסביבה, הם יוכלו למלא את תפקידם של חיילים ובכך לשחרר כוחות של לוחמים למשימות אחרות. יש לעודדם ואף לתגמל אותם, כמו חיילים. במשך הזמן תזכה מצוות ההגנה על היישובים ללגיטימציה בחברה החרדית.

השלום הפנימי בתוכנו חשוב לא פחות מהשלום החיצוני עם שכנינו, וכדברי רבי (בבראשית רבה פרשה לח): "רבי אומר: גדול השלום, שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם – אמר המקום: כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם... אבל משנחלקו מה הוא אומר, 'חלק לבם עתה יאשמו'. הא למדת, גדול השלום ושנואה המחלוקת."